

انظر ما و الله

سال هجدهم، زمستان ۱۳۹۷، شماره ۶۳

تحلیل تفسیری جایگاه و نقش «مبارزه» و «مراجه» در پیوند با نام عمر رضی الله عنه با محوریت آیه ۲۰۰ سوره آل عمران
محمد جراد فلاح

سیر تحول آرای مشرقیان در مورد یهودیت (از ۱۹۷۱ تا ۲۰۰۰ میلادی)
روح الله شاکری (وارد هم - زهره دقانی آرژانتی)

فرهنگ دقانی یهودی رضی الله عنه و کثرتکرد آن در گفتنمان سازی جدید اسلامی
تیمسلی فرزاد - الله بخش روشن روان - سیا تر کاشوند

واکاوی برجسته ترین جلوه های تشابه محتوایی و لفظی آیه ت فرآن و دعای نامه
مبارحالی مقدم

تبیین و نقد ترفندهای توأم فریبی جریان های احرافی یهودی در تاریخ معاصر
عزالدین رضا آزاد - مسلم گامیاب

پورسی و نقد ترفندهای عثمان بن محمد الخبیس در اتای شبهه ها در زمینه یهودیت
محمد امینیان

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):

بهرزوی‌لک، غلامرضا

(استاد دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام)

جباری، محمدرضا

(دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام)

خسروپناه، عبدالحسین

(استاد پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی)

رضانژاد، عزالدین

(استاد جامعه المصطفی العالمیه)

رضایی اصفهانی، محمدعلی

(استاد جامعه المصطفی العالمیه)

زارعی متین، حسن

(استاد دانشگاه تهران)

شاکری زواردهی، روح‌الله

(دانشیار دانشگاه تهران)

صفری فروشانی، نعمت‌الله

(استاد جامعه المصطفی العالمیه)

کلباسی، مجتبی

(استاد حوزه علمیه قم)

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.entizar.ir

www.isc.gov.ir (ISC)

www.magiran.com

www.noormags.com

www.sid.ir

پایگاه مجله انتظار موعود

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام

بانک اطلاعات نشریات کشور

پایگاه مجلات تخصصی نور

پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی



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

فصلنامه انتظار موعود بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تلفن: ۰۲۵۳۷۸۴۱۶۶۱ - ۰۲۵۳۷۷۳۷۱۶۰ - نمابر: ۰۲۵۳۷۷۳۷۱۶۰

سایت فصلنامه: www.entizar.ir

پست الکترونیکی: Entizarmagg@gmail.com

قیمت: ۵۰۰/۰۰۰ 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 پیش روی 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) تیتراهای اصلی و فرعی مقاله مشخص شود؛
- ه) نتیجه‌گیری مطالب در انتهای مقاله، در ۱۰ الی ۱۵ سطر ذکر شود؛
- و) شیوه ارجاع به منابع داخل متن و طبق الگوی زیر باشد: (عباسی، ۱۳۸۴: ج ۲، ص ۱۵)؛ در صورت تکراری بودن عنوان در یک سال: (حسینی، ۱۳۸۴: الف، ص ۱۲۴)؛
- ز) در پایان مقاله فهرست کامل منابع به شیوه زیر ذکر شود: نام خانوادگی، نام (سال انتشار). عنوان (پررنگ)، مترجم، محقق یا مصحح، مکان نشر، ناشر.
- ح) برگردان لاتین اسامی و مفاهیم مهم و همچنین توضیحات ضروری در پاورقی بیاید.

تذکرات:

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

فهرست مقالات

- تحلیل تفسیری جایگاه و نقش «مصابره» و «مراپه» در پیوند با امام عصر علیه السلام با محوریت آیه ۲۰۰ سوره آل عمران..... ۵
محمد جواد فلاح
- سیر تحول آرای مستشرقان در مورد مهدویت (از ۱۹۷۹ تا ۲۰۰۰ میلادی)..... ۲۷
روح الله شاکری زواردهی - زهیر دهقانی آرانی
- فرهنگ دفاعی مهدوی علیه السلام و کارکرد آن در گفتمان سازی جدید اسلامی..... ۵۹
عباسعلی فرزندی - الله بخش روشن روان - سینا ترکشوند
- واکاوی برجسته‌ترین جلوه‌های تشابه محتوایی و لفظی آیات قرآن و دعای ندبه..... ۸۵
مهیارخانی مقدم
- تبیین و نقد ترفندهای عوام فریبی جریان‌های انحرافی مهدوی در تاریخ معاصر..... ۱۰۷
عزالدین رضا نژاد - مسلم کامیاب
- بررسی و نقد ترفندهای عثمان بن محمد الخمیس در القای شبهه‌ها، در زمینه مهدویت..... ۱۳۳
سعید امیدیان
- ترجمه چکیده مقالات به عربی - انگلیسی..... ۱۵۷

تحلیل تفسیری جایگاه و نقش «مصابره» و «مرابطه» در پیوند با امام

عصر علیه السلام با محوریت آیه ۲۰۰ سوره آل عمران

محمد جواد فلاح^۱

چکیده

یکی از دستورهایی قرآن به مومنان در آیه ۲۰۰ سوره آل عمران امر به «صبر» و «پایداری» و در کنار آن «مصابره» و «مرابطه» است. بر اساس دیدگاه صاحب‌نظران، به‌ویژه مفسران و آنچه از روایات معصومان علیهم السلام به دست می‌آید، بین صبر و مصابره تفاوت‌هایی است، ضمن این که مصابره با معنای گفته شده، با مرابطه ارتباط معنایی دارد. یکی از تحلیل‌ها و معنایی که در مورد مرابطه آمده، پیوند با امام است که روایات شیعی آن را تایید می‌کند و آن را به «الزام مومنان برای ارتباط و پیوند با امام معصوم علیه السلام» تفسیر کرده‌اند.

این مقاله با تمرکز بر آیه مذکور و به روش توصیفی - تحلیلی ضمن تحلیل معنایی گفته شده و تبیین رابطه معنایی مصابره و مرابطه، از رابطه تعاملی این دو مفهوم در پیوند با امام عصر علیه السلام سخن خواهد گفت. «مصابره» به معنای همراهی، کمک کردن و معاضدت مومنان به یکدیگر در «صبر» است و «مرابطه» هم افزایی و معاونت یکدیگر در آمادگی و حراست از مرزهای اسلامی و پیوند و ارتباط با امام است که به‌ویژه با مسئله انتظار که بر صبر و آمادگی متکی است؛ پیوند معنایی دارد. این ایده متخذ از آیات قرآن، نافی دیدگاه کسانی است که باور به مهدویت را امری شخصی و یا حضور امام علیه السلام را انکار می‌کنند.

واژگان کلیدی: مصابره، مرابطه، اخلاق انتظار، امام منتظر، آیه ۲۰۰ سوره آل عمران.

یکی از مهم‌ترین آیاتی که مفسران آن را در ضرورت پیوند امامان معصوم علیهم‌السلام مطرح کرده‌اند، آیه ۲۰۰ سوره آل عمران است:

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید! [در برابر مشکلات و هوس‌ها] استقامت کنید! و در برابر دشمنان [نیز]، پایدار باشید و از مرزهای خود، مراقبت کنید و از خدا بپرهیزید، شاید رستگار شوید.

در شان نزول این آیه مطالبی عنوان شده است، در نقلی محمد بن ابراهیم النعمانی از امام محمدباقر علیه‌السلام و ایشان از پدر بزرگوارش، امام علی بن الحسین علیه‌السلام چنین روایت می‌کنند: عبدالله بن عباس کسی را نزد امام فرستاد تا درباره این آیه از او سؤال کند. امام زین العابدین علیه‌السلام در خشم شد و به شخص سائل فرمود: «خیلی میل داشتم با کسی که تو را به این منظور فرستاده است، مواجه می‌شدم تا به خودش می‌گفتم.» سپس فرمود: «این آیه درباره ما اهل‌البيت و پدرم نازل شده است و از این پس، دشمنی که باید از او خویشتن را محفوظ بداریم، جز از نسل او [بنی‌عباس] نمی‌تواند باشد. در نقلی دیگر نیز ابوالطفیل، از امام باقر علیه‌السلام چنین روایت می‌کند: این آیه درباره ما اهل‌البيت نازل شده است و دشمنی که باید از او خویشتن را محفوظ بداریم، از خود ما خواهد بود^۱ (عیاشی، ۱۳۸۰: ج ۱، ص ۲۱۳).

این شان نزول نزد اهل سنت نیز طرح شده است؛ چرا که حسین بن مساعد از طریق مخالفان روایت می‌کند که این آیه درباره رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و امام علی مرتضی علیه‌السلام و حمزه سیدالشهدا رضی‌الله‌عنهما نازل گردیده است (محقق، ۱۳۶۱: ص ۱۷۷ و مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۷، ص ۱۳۶).

این شان نزول در کنار روایاتی که ذیل آیه آمده است، اجمالا نشان می‌دهد که نزدیک‌ترین مصداق به آیه، اهل بیت علیهم‌السلام هستند که در زمان حاضر مصداق تام آن، حضرت حجت رضی‌الله‌عنه است.

این آیه جامعه اسلامی را به سه خصلت «صبر»، «مصابره» و «مرابطه»، سفارش فرموده و

۱. منظور امام، «خلفای عباسی» بوده که از نسل عباس عموی پیامبر بوده‌اند.

رستگاری فرد و اجتماع را چه درباره رفع نیازهای زندگی و چه از نظر فضیلت و تأمین سعادت اخروی، به اجرای آن سه خصلت مشروط کرده و با به‌کار بردن آن سه خصلت، رستگاری آنان را نوید داده است. در این آیه ضمن آن که مفسران بین صبر و مصابره تفاوت قائل شده‌اند، رابطه را با معانی و تفسیرهای مختلفی ارائه کرده‌اند. یکی از این معانی که به‌ویژه در روایات منعکس شده، «ارتباط و پیوند مردم با امام» است که مسئله اصلی این مقاله است. با توجه به عطف شدن مصابره و رابطه از یک‌سو و رفتن این دو مفهوم در باب افتعال که گویای مشارکت در امر صبر و رباط و در واقع نوعی تعاون در این دو مقوله است؛ می‌توان این آیه را در پیوند با مسائل اجتماعی و ارتباط امت واحد و پیوند آن‌ها در پیروی از امام قلمداد کرد. مستفاد از مصابره «صبر جمعی» است که صبرهای مومنان را با هم و درکنار هم معنا کرده و از طرفی آن‌ها را به پیوند با امام تشویق و ترغیب می‌کند. شاید بتوان بین صبر فردی، صبر اجتماعی و هم‌نوایی در پیوند جمعی و متحدانه با امام علیه السلام بر اساس آیه مذکور، پیوند معناداری یافت که برآیند این پیوند یکی از مهم‌ترین رهیافت‌ها در مقوله «اخلاق انتظار» است.

البته دیدگاه‌های دیگری نیز در تبیین و تفسیر آیه مورد توجه است؛ از جمله دیدگاه‌های اهل سنت را می‌توان عنوان ساخت که آنان برای آیه تفاسیر مختلفی بر اساس اقوال ارائه کرده‌اند. مثلاً طبری در تفسیر خود به مجموعه‌ای از این دیدگاه‌ها اشاره کرده است. دربخشی از این دیدگاه‌ها «اصبروا» به معنای صبر بر طاعت خدا، صبر بر اوامر الهی و صبر در دین معنا شده و «صابروا» به معنای مصابره و صبر جمعی در مقابل اهل گمراهی و ضلالت و مشرکان و دشمنان خدا عنوان شده است. رابطه نیز به پیوند و ارتباط در راه خدا، و ارتباط با همدیگر و در برابر دشمنان خدا معرفی شده است (طبری، ۱۴۱۲: ج ۴، ص ۱۴۸).

البته بیش‌ترین توجه ما در این مقاله به معنای رابطه است که در پیوند با امام منتظر آن را تبیین خواهیم کرد. در تفاسیر اهل سنت «مرابطه» را به چند معنای دیگر نیز بیان کرده‌اند؛ مثلاً طبری از قول عده‌ای می‌گوید:

«قال آخرون: معنی: وَ رَابَطُوا أَى رَابَطُوا عَلَى الصَّلَاةِ: أَى انْتظروها واحدة بعد واحدة (همان، ص ۱۴۸) و در جای دیگر آن را به معنای انتظار الصلاة خلف الصلاة (همان) معنا کرده است.



در تفاسیر تشیع نیز این نگاه متفاوت است و چنان‌که بیان خواهد شد، در این زمینه دیدگاه‌های مختلفی طرح شده است. البته محوری‌ترین معنایی که برای رابطه در این آیه بر آن تأکید شده؛ رابطه با ائمه هدا است. در این زمینه، به‌ویژه روایات متعددی مورد استناد تفاسیر شیعی قرار گرفته‌اند. به‌عنوان نمونه در تفسیر برهان بر مبنای تعدادی از این روایات، مصادیق صبر، مصابره و رابطه طرح گردیده است (بحرانی، ۱۴۱۵: ج ۱، ص ۷۳۰). که در ادامه مباحث مورد توجه بیش‌تری واقع خواهند شد.

بر اساس روایات نقل شده از ائمه اطهار علیهم‌السلام، رابطه در آیه دال بر پیوند با امام عصر علیه‌السلام است. در منابع روایی از امام باقر علیه‌السلام چنین نقل شده است:

فِي قَوْلِهِ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا﴾ قَالَ: «اصْبِرُوا عَلَيَّ أَدَاءَ الْفَرَائِضِ، وَصَابِرُوا عَدْوَكُمْ، وَرَابِطُوا إِمَامَكُمْ الْمُتَنْظَّرَ» (همان).

این روایت را شیخ مفید در تأویل الایات، جلد اول، صفحه ۴۷ و ۱۲۷ نیز مورد توجه قرار داده و عین آن را نقل کرده است.

آنچه اجمالاً می‌توان در مورد اسناد روایات مربوط به تفسیر و تبیین آیه و انطباق آن با رابطه با امام عصر علیه‌السلام توجه داد؛ این‌که این روایات از منظر سند و دلالت قابل اعتناست و می‌توان به آن‌ها استناد کرد. به‌عنوان نمونه در روایت پیش گفته که «مسند» است، سلسله راویان بدین شرح ذکر شده‌اند:

مُحَمَّدُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ النُّعْمَانِيُّ، قَالَ: أَخْبَرَنَا عَلِيُّ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ الْبَنْدَجِيِّ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُوسَى الْعَبَّاسِيِّ، عَنْ هَارُونَ بْنِ مُسْلِمٍ، عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ عُرْوَةَ، عَنْ بُرَيْدِ بْنِ مُعَاوِيَةَ الْعِجْلِيِّ، عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ الْبَاقِرِ علیه‌السلام، كَمَا هَمِينَ سَنَدًا نَقَلَ كَرْدَهُ اسْت.

با این وصف، تحلیل دلالت آیه و تبیین آن مسئله پیش روی مقاله حاضر است و آنچه می‌تواند مسئله این مقاله را با دیدگاه‌های دیگر متفاوت سازد، توجه و تأکید بر رابطه با امام عصر علیه‌السلام است که در روایات نیز مورد توجه قرار گرفته است. تبیین چگونگی پیوند مضامین آیه با رابطه با امام عصر علیه‌السلام بر اساس آموزه‌های روایی و تفسیری از نوآوری‌های پژوهش

۱. رَوَى هَذَا الْحَدِيثَ الشَّيْخُ الْمُفِيدُ فِي (الْغَيْبَةِ) بِإِسْنَادِهِ عَنْ بُرَيْدِ بْنِ مُعَاوِيَةَ الْعِجْلِيِّ، عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ علیه‌السلام (الْحَدِيثُ بَعْيْتِهِ) (بحرانی، ۱۴۱۵: ج ۱، ص ۷۳۰).

حاضر است. بر این اساس، مفهوم انتظار با توجه به آیات و روایات متعددی که به تفسیر آن پرداخته‌اند، متضمن دو مفهوم کلیدی است؛ یکی «آمادگی» و دیگری «صبر» و «تحمل» است که در کلمات معصومان علیهم‌السلام مطرح شده است. از طرفی این صبر و آمادگی وقتی به شکل جمعی و با پیوند خوردن مومنان به یکدیگر محقق شود، می‌تواند زمینه ساز ایجاد دولت کریمه گردد. این آیه بر اساس شواهد موجود و تحلیل‌های ارائه شده می‌تواند بایسته‌های اجتماعی جامعه مسلمین را در امر پیوند با امام و تحقق فرهنگ انتظار ترسیم کند. ما با تاکید بر دیدگاه مفسران و بهرمندی از دیگر دیدگاه‌ها این مسئله را مورد توجه قرار خواهیم داد.

۲. تحلیل «صبر»، «مصابره» و «مراپطه» و پیوند آن‌ها

۱-۲. معنای صبر: «صبر»، در لغت، یعنی جلوگیری و حبس کردن نفس، بر چیزی است که عقل یا شرع یا هر دو اقتضا می‌کنند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ص ۴۷۴).
در کتاب‌های اخلاقی و تفسیری، مصادیق چنین صبری به شکل‌های متفاوت و مصادیق گوناگون بیان شده است: صبر در مصیبت، صبر در برابر معصیت، صبر بر طاعت و صبر بر نعمت. این صبر با مفهوم «مصابره» متفاوت است که در دیدگاه‌های تفصیلی‌تر آن را بیان خواهیم کرد.

گفتنی است که در تفسیر صبر، روایتی جامع از امام صادق علیه‌السلام رسیده که ذکر آن در توضیح اطلاق این آیه شایان توجه است:

جاء جبرئیل إلی النبی صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم... قال له النبی صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم... یا جبرئیل ما تفسیر الصبر؟
قال: یصبر فی الضراء كما یصبر فی السراء، و فی الفاقه كما یصبر فی الغنی، و فی البلاء كما یصبر فی العافیة، فلا یشکو خالقه عند المخلوق بما یصیبه من البلاء (ابن بابویه، ۱۳۹۴: ص ۲۶۰).

این نکته بدیهی است که این روایات به مراتب صبر و اقسام آن نیز ناظرند. از این جهت، صبر ظرفیتی است که می‌تواند انسان را به سعادت و سیادت دنیوی و اخروی برساند. باری مقصود از صبر در آیه ذکر شده حائز اهمیت است. پرسشی که مطرح است این است که مقصود آیه از صبر در عبارت «اصبروا» چیست؟ این عبارت که با صیغه جمع و به شکل امر آمده است، چه دلالتی در بر دارد؟ آیا معنای مطلق از آیه استنباط می‌شود یا می‌توان آیه را به هويت جمعی مومنان و البته به پیوند اجتماعی امام و امت ناظر دانست و آن را به پیوند



امت با امام زمام و پایداری و صبر و نیز مراقبت نسبت به امر حضرت، به‌ویژه در عصر ظهور دانست؛ یا با توجه به تعبیر «مصابره» و «مربطه» برای آن معنای متفاوتی قائل شویم. در این زمینه مفسران دیدگاه‌هایی مطرح کرده‌اند که با توجه به آن مسئله را تحلیل خواهیم کرد: از منظر مفسران، امرهایی که در این آیه آمده است؛ یعنی «اصبروا»، «صابروا»، «رابطوا» و «اتقوا»، همه مطلق و بدون قید است؛ در نتیجه «صبر» در «اصبروا»، هم صبر بر سختی‌ها و مشکلات را شامل می‌شود، و هم صبر در اطاعت خدا، و نیز صبر بر ترک معصیت را. به هر حال، منظور از آن صبر تک تک افراد است.

۲-۲. معنای مصابره و مربوطه: با توجه به معنای لغوی صبر، می‌توان معنای مصابره را نیز دریافت؛ در اصل در آیه مبارکه چون پس از صبر «اصبروا» آن را به صیغۀ «صابروا» آورده که از باب مفاعله است، باید به باب مورد نظر توجه کرد این باب زمانی به کار می‌رود که ماده فعل، بین دو طرف تحقق می‌یابد.

در اصل در این جا «صبر» افراد است در همه ابعاد زندگی و همه گونه‌های صبر را در بر دارد؛ ولی با توجه به واژه صابروا در این مورد «صبر تعاملی» مقصود است.

مفهوم دیگری که در آیه آمده است، «ربط» است که در لغت به معنای بستن است (قرشی، ۱۳۷۱: ج ۳، ص ۴۷ و راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ص ۳۳۸). بعداً برای هر کس که در حصار پناه گیرد و در آن از دشمنان بیرون حصار دفاع کند، استعمال شده است (طبرسی، ۱۳۷۲: ج ۲، ص ۹۱۸).

«رباط» مواظبت و مداومت بر چیزی برای انجام دادن کاری است (ابن منظور، ۱۴۱۴: ج ۷، ص ۳۰۲ و فراهیدی، ۱۴۰۹: ج ۷، ص ۴۲۲-۴۲۳). «ر ب ط». «ربطُ الفرس» بستن اسب در مکانی جهت نگهداری است و «رباط» به معنای کاروانسرا از همین معناست (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ص ۳۳۸). رباطوا: «ربط»، محکم کردن و بستن چیزی در موضع یا موضوعی است تا بر حالت استواری بماند. «مربطه»، تحقق ارتباط بین مردم (وابسته شدن و وابستگی پیدا کردن) است (مصطفوی، ۱۳۷۵: ج ۴، ص ۳۲). صاحب مجمع البیان در معنای لغوی آن می‌گوید:

أصل الرباط ارتباط الخيل للعدو و الربط الشد و منه قولهم ربط الله على قلبه بالصبر ثم استعمل في كل مقيم في ثغر يدفع عن من وراءه ممن أرادهم بسوء و الرباط أيضا اسم لما يشد به (طبرسی، ۱۳۷۲: ج ۳، ص ۹۱۸).

پس از دعوت به صبر در عبارت اول آیه چنین درخواستی در باب مفاعله، نوعی از صبر را از مومنان طلب می‌کند که هرچند دربر دارنده صبر فردی است، دارای نوعی ویژگی است، آن هم تعامل و هم داستانی در صبر است. البته در این زمینه که صبر در «صابروا» به چه معناست، دیدگاه‌هایی طرح شده که اجمالاً بیان شد. از سویی دیگر این که این نوع صبر در کنار «رابطوا» آمده و هر دو در یک باب بیان شده است که این، می‌تواند حاکی از پیوند این نوع صبر با مسئله رابطوا باشد. از این جهت می‌توان در معنای مصابره و رابطه تامل کرد. در این آیه «صبر»، «مصابره» و «رابطه» در کنار «تقوا» مورد امر الاهی قرار گرفته است. اما دیدگاه‌های تفسیری ذیل آیه چنین پیوندی را تشریح می‌کند:

دیدگاه اول: مقصود از مصابره و رابطه چیست؟ «مصابره»، عبارت است از: این که جمعیتی به اتفاق یکدیگر اذیت‌ها را تحمل کنند و هر یک صبر خود را به صبر دیگری تکیه دهد و در نتیجه برکاتی که در صفت صبر است؛ دست به دست هم دهد و تأثیر صبر بیش تر گردد. این معنای امری است که هم در فرد محسوس است - اگر نسبت به حال شخصی او در نظر گرفته شود - و هم در اجتماع - اگر نسبت به حال اجتماع و تعاون او در نظر گرفته شود؛ زیرا باعث می‌شود که تک تک افراد، نیروی یکدیگر را به هم ضمیمه کنند تا همه نیروها یکی شود.

می‌توان بر اساس دیدگاه مذکور؛ درباره رابطه نیز بحث کرد: «رابطوا»، از ماده «ربط»، است که به باب مفاعله برده شده و مصدرش رابطه، از نظر معنا، اعم از «مصابره» است؛ زیرا مصابره عبارت بود از: وصل کردن نیروی مقاومت افراد جامعه در برابر سختی‌ها و مشکلات؛ اما رابطه عبارت از: وصل کردن نیروها است؛ اما نه تنها نیروی مقاومت در برابر شداید و سختی‌ها (مصابره)، بلکه همه نیروها و کارها، در جمیع شئون زندگی دینی، چه در شدت و سختی، چه در آسایش و خوشی؛ چون مراد از رابطه آن است که جامعه به سعادت حقیقی دنیا و آخرت خود برسد، نه به برخی از سعادت و خوشبختی‌ها، به همین دلیل قرآن بعد از سه عبارت: «اصبروا»، «صابروا» و «رابطوا»، جمله «وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» را آورده است. البته منظور از این فلاح و رستگاری نیز، فلاح و رستگاری تام حقیقی است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۴، ص ۹۱ و ۹۲).

در اصل بین «صابروا» و «رابطوا» «عموم خصوص مطلق» است؛ به این معنا که مصابره



می‌تواند مصداق مرابطه باشد؛ ولی هر مصابره‌ای مرابطه نیست؛ چرا که مرابطه همه شئون را در بر می‌گیرد و به مومنان توصیه می‌کند، این مرابطه و ارتباط تعاملی در همه ابعاد باشد؛ نه صرفاً صبر و مقاومت.

دیدگاه دوم: از منظر برخی دیگر از مفسران؛ مراد از صبر، در این آیه، صبر و مقاومت در برابر دشمن و مخالف است که از آن، به «شجاعت» و «قوت قلب» تعبیر می‌شود که این هم دو قسم است:

الف) صبر در برابر خواسته‌ها و هواهای نفسانی و زیبایی‌های دنیوی که به آن جهاد اکبر گفته می‌شود.

ب) صبر در برابر دشمنان دین از کفار و مشرکان که به آن «جهاد اصغر» می‌گویند. در اصل در این معنا مفهوم مقابله نهفته است؛ یعنی در مقابل دشمن از خود صبر نشان دهید. بر این اساس؛ «مصابره»، مصدر باب مفاعله است و باب مفاعله امری است بین دو طرف و دو فرد؛ یعنی شما در جنگ با دشمنان دین شکیبا و بردبار باشید، چنان که آنان در مقابل شما شکیبا و بردبار هستند. از طرفی «مرباطه»، یعنی هر قدر و به هر شکل که دشمنان دین برای جنگ با شما لشکر و مرکب آماده می‌کنند، شما نیز برای جنگ با ایشان ساز و برگ نظامی فراهم و از مرزهای خود مواظبت و محافظت کنید (طبرسی ۱۳۷۲: ج ۲، ص ۹۱۹).

در این‌جا صبر در برابر صبر و آمادگی؛ در مقابل آمادگی معنایی است که از مصابره و مرابطه بدست می‌آید؛ چرا که دشمن نیز در برابر خواسته‌ها و آسودگی خودش صبر کرده و با یکدیگر برای حفظ نظام و هویتشان آمادگی ایجاد کرده‌اند شما نیز در مقابل صبر پیشه کنید و آماده باشید.

دیدگاه سوم: برخی دیگر می‌گویند: «رابطوا» از ماده «ربط» است که به باب مفاعله رفته است، اما معنای دو طرف و بین دو نفر را ندارد، بلکه نظیر کلمه: «سافر» (مسافرت کرد) و «ضاعف» (دو برابر کرد) و امثال آن‌ها است (نجفی خمینی، ۱۳۹۸: ج ۳، ص ۱۱۹). ربط هم به معنای بستن است، پس مرابطه یعنی جمعی از مؤمنان در مرزهای کشورهای اسلامی مرزداری کنند و راه حمله و نفوذ دشمن را ببندند؛ یعنی از راه بستن مرزها از کشور، مواظبت کنند (طیب، ۱۳۷۸: ج ۳، ص ۴۷۰).

در معنای مذکور، دیگر مقابله و در مقابل دشمن و دیگران ایستادگی و آمادگی معنا ندارد؛ بلکه به این معناست که مومنان در کنار یکدیگر صبر پیشه سازند و در کنار یکدیگر برای حفظ کیان اسلامی مراقبت و مواظبت کنند. اگر این معنا را بپذیریم، باید تفاوت مصابره و صابرو را در آیه مورد توجه قرار دهیم؛ چرا که در این صورت معنای صبر و مصابره یکی خواهد شد، حال آن که مقصود قرآن از ارائه متفاوت این دو واژه، معنای متفاوت آن دو است. دیدگاه چهارم: این دیدگاه در بیان زمخشری صاحب کشف منعکس شده است. وی در

الکشاف این نکته ظریف را بیان کرده است که دو کلمه «صابروا» و «رابطوا» دارای هیأت باب مفاعله‌اند؛ اما به فعل طرفینی چگونه می‌توان امر کرد، اگر یکی از دو گروه، اهل باطل باشند و از صبر و رباط نهی شده باشند؟ به بیان دیگر چون این باب گویای مشارکت است؛ پس امر الاهی به هردو گروه مومن و کفار تعلق می‌گیرد، حال آن که چنین دستور اخلاقی و ایمانی مختص مومنان است؛ نه این که این دستور به هردو گروه ناظر باشد که در مقابل هم صبر یا آمادگی پیشه کنند. وی به طور اشاره به چنین محذوریتی چنین پاسخ می‌دهد:

(وصابروا) أعداء الله في الجهاد، ای غالبوهم في الصبر علی شدائد الحرب و لا

تكونوا أقل صبراً منهم و ثباتاً و المصابرة، باب من الصبر ذكر بعد الصبر علی ما

يجب الصبر عليه، تخصيصاً لشدته و صعوبته (ورابطوا) و أقيموا في الثغور رابطین

خیلکم فيها مترصدین مستعدین للغزو، قال الله (عز وجل): ﴿وَمِن رِّبَاطِ الْخَيْلِ

تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾ (انفال: ۶۰).

سخن زمخشری این است که باب مفاعله باب مبالغه است. پس (صابروا) و (رابطوا) بدین

معناست که در صبر و رباط بر دشمن غلبه کنید؛ باید این معنا که بر صبر و آمادگی و مراقبت

آن‌ها غلبه کنید. به بیان دیگر، دشمن اهل صبر و رباط است و شما باید صابرتر و مرابط‌تر،

یعنی مرزدارتر باشید. اگر مصابره و مرابطه به معنای مغالبه در صبر و رباط باشند، می‌توانند

مورد امر واقع گردند (زمخشری، ۱۴۰۷: ج ۱، ص ۳۴۰).

با این بیان، این ذهنیت که هردو گروه مومن و کافر متعلق امر الاهی باشند، دفع می‌شود؛

ولی نداشته باشد؛ هرچند پذیرش آن با اصول بیان شده در قرآن منافاتی ندارد.

دیدگاه پنجم: این دیدگاه را مرحوم علامه طباطبایی بیان کرده و مفاعله را به معنای

مشارکت مومنان در امری مثل صبر و حفظ و آمادگی معنا کرده است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۴،

ص ۹۲).



وی معتقد است که (صابروا) و (رابطوا) مستقیماً متوجه مؤمنان است؛ به این معنا که صبرهایتان را با هم تبادل کنید؛ نه این که هر یک به تنهایی صبر کند، همان گونه که آیه شریفه «واعتصموا بحبلِ اللهِ جميعاً» (آل عمران: ۱۰۳) فرمان می‌دهد، که همه «با هم» مسلمان باشید؛ نه فقط همه مسلمان باشید. پس اگر مسلمانان هماهنگی جمعی نداشته باشند، هیچ یک به آیه مزبور عمل نکرده است، زیرا فرمان «واعتصموا» به معنای «مسلمان شوید» نیست، بلکه به معنای «با هم مسلمان باشید» و «با هم مسلمان بودن» است.

علامه «باهم مسلمان بودن» را به این معنا می‌داند: در مسائل نظری؛ «تبادل فکری»؛ در امور اجرایی و عملی «همکاری» و در مسائل دفاعی و جنگ «مصابره و مرابطه».

بر این اساس وی چنین نتیجه می‌گیرد:

«صابروا» و «رابطوا» خطاب به مؤمنان است؛ بدین معنا که با هم صبر و رباط داشته باشید؛ زیرا صبر هر انسانی محدود است؛ بعضی به زودی می‌رنجد و خسته می‌شوند. اگر مصابره جایگزین صبر فردی شود و مرابطه جایگزین حراست و نگهبانی انفرادی از مرزهای دینی شود؛ نقص ناشی از رنجش و خستگی بعضی با توانمندی و پایداری افراد دیگر ترمیم خواهد شد (همان).

با این بیان، هم مقتضای هیأت باب مفاعله محفوظ می‌ماند و هم چالش‌ها و محذوریت‌های اقوال پیش گفته، مثل دیدگاه فخر رازی یا زمخشری را ندارد. در مجموع، علامه معتقد است با این تفسیر، مصابره اگر در برابر رقیب باشد؛ به معنای استقامت در قبال پایداری طرف مقابل است و اگر در کار خیر جمعی باشد، آن گاه به معنای کمک به صبر دیگران، ترمیم ناشکیبایی یکدیگر به حلم و بردباری خود، با هم صبر کردن و صبرها را روی هم قرار دادن و ضعف‌های فردی را با توان جمعی ترمیم کردن معنا می‌دهد؛ چنان که «مرباطه» مشابه این معنا را دربر دارد.

چنین دیدگاهی از علامه گویای روح جمعی و پیوند مسلمانان در صبر و مرابطه است که قطعاً به رشته‌ای پیوند دهنده نیازمند است. در اصل، پرسش اساسی این است که چه چیز می‌تواند صبرها را «معاضد» یکدیگر قرار دهد و مومنان را در کنار هم متوجه «صبر جمعی» و «آمادگی همگانی» قرار دهد؟ پاسخ این است که بر اساس اصول عقلی و اجتماعی نمی‌توان جامعه‌ای همراه و هم‌گرا؛ به‌ویژه در مصائب جنگ‌ها و مشکلات تصویر کرد، بدون آن که از

رشته پیوند دهند آن‌ها سخن گفت. در این‌جا مسئله رهبر و امام، به عنوان پیوند دهنده امت مطرح است؛ آن‌گونه که امام رضا علیه السلام از امام به عنوان «نظام الامه» تعبیر فرمودند. این دیدگاه علامه آن‌گاه که در کنار تفسیر ائمه علیهم السلام از آیه مذکور مطرح می‌گردد، می‌تواند شاخص مهمی برای تبیین آیه و تفسیر مناسب آن محسوب شود که در دیدگاه ششم آن را پی می‌گیریم.

در اصل، آنچه می‌تواند مصابره را از معانی دیگری که بیان شده است، متفاوت کند، مسئولیت اجتماعی افراد است که در کنار یکدیگر بتوانند جامعه اسلامی را از خطر دشمنان دین ایمن سازند، اما اگر این سوال مطرح شود که چه چیز می‌تواند باعث امنیت، کارایی و ثبات چنین روح جمعی و پیوند اجتماعی شود؛ پاسخ آن در رابطه با امام عصر علیه السلام است. در صورتی که امت اسلامی و جامعه شیعی این تعاضد هماهنگی و همکاری در دین خدا و اهداف اسلامی را تحت ولایت و سرپرستی و اذن امام عصر علیه السلام و بر اساس میزان ایشان صورت دهد؛ قطعاً چنین پیوندی ضمن استحکام، می‌تواند ثمرات مبارکی به همراه داشته باشد.

دیدگاه ششم: مهم‌ترین دیدگاه در این بخش به دیدگاه معصومان ذیل آیه برمی‌گردد و نیز به نوع تفسیری که از آیه برگزیده‌اند. این دیدگاه که بر معنای باطنی آیه مبتنی است، در روایات زیادی «مربطه» را در بودن و معیت با امامان معصوم علیهم السلام تفسیر کرده‌اند، و در برخی از اخبار، امام منتظر علیه السلام ذکر شده است که برای نمونه، دو روایت را ذکر می‌کنیم و تحلیل بیش‌تر را در بخش دیگر مقاله پی خواهیم گرفت:

۱. امام باقر علیه السلام در معنای آیه شریفه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا»،

فرمودند:

مراد خداوند متعال، از «اصبروا»، شکیبایی بر ادای واجبات و مرادش از «صابروا»، صبر و شکیبایی در برابر دشمنان، و مراد از «رابطوا»، مراقبت و محافظت از امام منتظر است.

۲. امام صادق علیه السلام در مورد: «اصبروا و صابروا و رابطوا»، فرمودند:

مراد از «اصبروا»، شکیبایی در «ادای واجبات» و مراد از «صابروا» شکیبایی «برمصیبت‌ها و پیشامدهای ناگوار»، و مراد از «رابطوا»، «مراقبت و محافظت» از امامان معصوم علیهم السلام و در تحت فرمان آنان بودن است.



بنابراین، معنای آیه چنین می‌شود: صبر پیشه کنید بر ادای واجبات الهی و همگی در مقابل دشمنان خود و در مصیبت‌ها شکیبا باشید و همیشه با امامان معصوم و امام زمان خود باشید که در انتظارش هستید و از او مراقبت کنید (حسینی استرآبادی، ۱۴۰۹: ص ۱۳۳). یعنی باید از امام علیه السلام در برابر دشمنان محافظت و از فرمان‌های وی اطاعت و از مخالفت با وی پرهیز کرد.

برخی مفسران «حفظ امام» را مصداق «حفظ دین» بیان کرده‌اند و معتقدند اگر چه حفظ امام، بیان مصداق است؛ در حقیقت، حفظ دین و قرآن، مورد عنایت حضرت حق می‌باشد؛ زیرا حفظ امام، در واقع حفظ دین اسلام و قرآن است (طیب، ۱۳۷۸: ج ۳، ص ۴۷۱). این دیدگاه گویای آن است که رابطه در پیوند با ائمه هدا و به‌ویژه امام زمان معنا می‌یابد و مصابره نیز با چنین مطلبی معنای متفاوت‌تری می‌یابد. شاید تعبیر رساتر آن باشد که صبر و آماده باش واقعی زمانی محقق می‌شود که افراد، خود را در معیت امام و بر اساس منویات او حفظ و مراقبت کنند. این دیدگاه را بیش‌تر تشریح خواهیم کرد.

۳. پیوند صبر، مصابره و رابطه با امام منتظر

۳-۱. دلالت عبارت «اصبروا...»

صبر فردی، زمینه ساز مصابره و پیوند دهنده انسان با امام علیه السلام در عرصه انتظار است؛ آن چنان که بیان شد صبر، پایداری در برابر سختی‌ها و ناملایمات زندگی و خویشتن‌داری از شکایت به غیر خداست و صابر کسی است که در صحنه‌های گوناگون آزمون، مانند طاعت از خدا، پرهیز از معصیت و در تلخی مصیبت، بردباری و پایداری کند. در میان اقسام معهود صبر، صبر بر طاعت صبغه تقدم و سببیت دارد و به انسان توان صبر در مصیبت و صبر از معصیت می‌دهد. بر این اساس، ابتدا از «ایمان» یاد می‌شود؛ به این معنا که پیوند با امام زمان ابتدا باید با «ایمان» رقم بخورد، غیر مومن نمی‌تواند در ارتباط با امام زمان خود، مراقبه کند؛ به‌ویژه امام غایب که از مصادیق غیب و ایمان لازمه باورمندی به اوست. مهم‌ترین فضیلت زاییده ایمان، صبر است؛ چنین صبوری ممکن است صبوری فردی باشد؛ حتی در پیوند و ارتباط با امام زمان علیه السلام.

در فرهنگ معارف دینی «صبر» به معنای سکوت نیست، بلکه به معنای مقاومت و ایستادگی در برابر سختی‌ها و ناملایمات زندگی است که همواره به عنوان آزمون الهی انسان را همراهی

می‌کند؛ مانند رنج و مشقت در تحصیل علم، در اجرای فرایض و نوافل، در پرهیز از معصیت و در تلخی مصیبت.

«صابر» کسی است که در همه این صحنه‌ها پایداری ورزد و در هیچ عرصه‌ای جزع نکند، در صحنه عمل به وظیفه حضور داشته باشد، بلکه سمت صابرخویش را که خداوند برای او معین فرموده است، حفظ کند و کار خویش را به نحو نیکو به انجام برساند.

تذکر این نکته سودمند است که صبر به معنای، خویشتن‌داری از شکایت به غیر خداست؛ یعنی شکایت به خداوند، محمود و ممدوح است و منافی صبر نیست؛ بلکه ترک شکایت به خداوند ممکن است منشأ انتزاع استواری و مقاومت در برابر خداوند تلقی گردد که همین برداشت مایه نکوهیده شدن چنین حالتی است. لذا مردان الهی که از ملکه عصمت برخوردار و از موهبت نبوت متنعم و از فضیلت رسالت طرفی بسته بودند، شکایت به خداوند را در برنامه پرافتخار خود داشتند؛ مانند «أَتَمَّا أَشْكُوا بَنِي وَحُزْنِي إِلَى اللَّهِ» (یوسف: ۸۶) و «أَتَى مَسْنَى الشَّيْطَانِ بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ» (ص: ۴۱)؛ که یکی از حضرت یعقوب و دیگری از حضرت ایوب نقل شده است.

چنین مسئله‌ای بدان معناست که در مرحله اول انسان باید بتواند صبر فردی را در خود محقق کند و به تقوای فردی نایل شود. این مسئله شرط در پیوند با امام و رسیدن به اهداف اجتماعی دین شرطی لازم است نه کافی. نکته مهمی که می‌توان از آیه برداشت کرد آن است که قطعاً افرادی در یاری امام توفیق می‌یابند که بتوانند صبر فردی را که لازمه صبر اجتماعی است در خود محقق سازند و در اصل به ملکه نفسانی صبر نایل شوند. البته صیغه امر، آن هم به صورت جمع نشان می‌دهد، این صبر فردی نیز از یک «وفاق همگانی» برخوردار است. یعنی ضمن این که تک افراد باید صبر را با همه اقسامش در زندگی خود جاری سازند، باید «هم داستان» و باهم به چنین صبری مبادرت ورزند؛ چرا که لازمه تحقق نظام و جامعه ایده آل و در معیت امام بودن، تحقق ملکات اخلاقی به‌ویژه صبر به شکل همگانی و عمومی است. با این وصف کسب چنین صبر فردی مهم و ضروری است و بدون آن نمی‌توان وارد عرصه مصابره و مرابطه و پیوند با امام شد. از این رو برخی معتقدند اطلاق امر «اصبروا» شامل همه موارد صبر انفرادی می‌شود؛ چنان که فرمان «صابروا» همه مصادیق صبر جمعی را دربر می‌گیرد.

البته برخی مفسران معتقدند امر «اصبروا» به صبر فردی ناظر و به این معناست که هر کس به صبر موظف است؛ اما «صابروا» به صبر جمعی و به معنای با هم صبر کردن ناظر است و به مؤمنان



می‌فرماید: صبرهایتان را با هم تبادل کنید. البته مصادیقی که در روایات برای صبر بیان شده می‌تواند در ارتباط با این معنا، یعنی الزام و توجه به امام علیه السلام باشد. برخی از مصادیق ذکر شده در روایات این موارد است:

۱. صبر بر نمازهای پنجگانه: قال رسول الله صلی الله علیه و آله: «يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اصْبِرُوا...» علی الصلوات الخمس... (سیوطی، ۱۴۰۴: ج ۲، ص ۴۱۸).

در این باب روایت دیگری در تفسیر عیاشی آمده است: عن أبي عبدالله في قول الله: «يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اصْبِرُوا...» قال: اصبروا على الفرائض... (عیاشی، ۱۴۱۴: ج ۱، ص ۲۱۲). بر اساس این معنا از صبر که همان مصداق صبر در عبادت است، باری می‌توان ارتباط آن با امام را این گونه توجیه کرد که صبر در برابر عبادات و فرایض که از جمله مصادیق آن «تولا» و «تبرا» است، زمینه پیوند با امام و در نهایت صیانت و حفاظت از دین را فراهم می‌کند؛ به‌ویژه آن که در مبانی و معارف شیعی، ادای فرائض بدون ولایت امام معنا ندارد. بر همین مبناست که در روایات «ولایت امام» به عنوان شرط پذیرش عبادت تلقی شده است.

۲. صبر در برابر معاصی: عن أبي عبدالله علیه السلام في قول الله تبارك و تعالی: «اصبروا» يقول: عن المعاصی... (همان).

این مصداق صبر نیز زمینه‌ای است برای پذیرش ایمان به امام معصوم. گناه و معاصی زمینه پذیرش را در انسان از بین می‌برند؛ ضمن این که از مصادیق معصیت، عدم پذیرش ولایت و باور به حضور امام حق است که به صبر و استقامت نیازمند است. به عبارت دیگر، اگر تولا و تبرا را از فروع احکام الهی تلقی کنیم، عدم چنین امری به منزله معصیت، گناه و دوری از خدا تلقی خواهد شد و اثر وضعی خود را در همه ارکان زندگی خواهد گذاشت. از این رو این مسئله با امام پیوند خورده و به مراقبت نیاز دارد.

۳. صبر در برابر مصائب: «عن أبي جعفر الباقر علیه السلام أنه قال: معناه اصبروا على المصائب...» (طبرسی ۱۳۷۲: ج ۲، ص ۹۱۸).

در منابع شیعی، یکی از مهم‌ترین مصادیق مصایب که به وسیله آن امت آزمایش می‌شوند، نبود امام است. شاید بتوان از جمله مصائب انسان در عصر ظهور را مصیبت «فقدان ظاهری» امام دانست و این که نبود امام علیه السلام زمینه ایجاد مصیبت و فتنه را در آخر الزمان فراهم ساخته است. لذا یکی از مصادیق صبر در مصیبت مربوط به «مصایب» در دین است. در دعاها نیز از خداوند

می‌خواهیم که ما را در دین به مصیبت گرفتار نسازد.

۴. صبر در دین (امام): این سه مصداق پیش گفته، در مورد تطبیق با مسئله انتظار و آمادگی برای همراهی با امام علیه السلام صراحت کم‌تری دارند و نیازمند تحلیل و توجیه هستند؛ هرچند بر اساس معارف شیعی؛ می‌توان پیوند آن را کشف و تبیین کرد. با این وصف، برخی روایات به شکل صریح‌تری مسئله صبر در آیه را به رابطه با امام علیه السلام مربوط می‌دانند. به عنوان نمونه در روایتی از امام صادق علیه السلام آمده است:

«... لا تخلو الأرض من عالمٍ منّا... وإنّ ذلك لمبيّن في كتاب الله قال الله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اصْبِرُوا﴾ علی دینکم...» (عیاشی، ۱۴۱۴: ج ۱، ص ۲۱۲).

این روایت مصداق تام و تمام آیه را امامان می‌داند که خداوند در هیچ دوره‌ای زمین را از آنان خالی نساخته و توصیه حضرت به صبر در دین، می‌تواند به ایمان و پذیرش وجود حضرت حجت به عنوان امام حاضر و شاهد ناظر باشد؛ که به عنوان یکی از ارکان دین و به تعبیر رساتر «حقیقت دین» تلقی می‌شود. با این وصف این نگاه که در آخر الزمان باور به امام و عقیده به حضور این امام و مراقبت از حضور حضرتش نیازمند صبر و خویشنداری است؛ امری است مسلم که می‌تواند مصداق صبر در آخر الزمان باشد. در روایت دیگری که باز از امام صادق علیه السلام آمده است، معنای روشن‌تری از صبر در مورد امام علیه السلام نقل شده آن جا که حضرت فرمودند: «اصبروا علی الأذى فینا...» (همان، ص ۲۱۳)؛ که یکی از مصادیق تام آن صبر در شرایطی است که امام علیه السلام در بین امت ظهور ندارند و بسان خورشید پشت ابر شیعیان و معتقدان به حضرت، بلکه همه انسان‌ها از آن منتفع‌اند. این شرایط زمینه آزار و اذیت باورمندان به حضرت را بیش‌تر از دیگران رقم می‌زند. ضمن آن که جامعه شیعه در این شرایط مورد آزار و اذیت دشمنان قرار خواهد گرفت که نمونه‌هایش را در عصر حاضر مشاهده می‌کنیم.

پس می‌توان در مجموع معانی ذکر شده برای صبر، از جمله صبر بر نمازهای پنج‌گانه، صبر بر مصیبت‌ها، صبر از گناهان، صبر بر همه واجبات، صبر بر اجرای آموزه‌های دین و صبر بر تحمل آزار و اذیت در راه اولیای خدا و ائمه هدا علیهم السلام؛ همگی را از مصادیق عموم و اطلاق امر «اصبروا» دانست که موارد قبل از آخرین مورد، زمینه ساز پیوند با امام و صبر در شرایطی است که باید ضمن پذیرش و قبول امام، خود را برای پذیرش حق و ظهور حضرتش آماده سازیم.



۳-۲. دلالت «صابروا» (مصابره = صبر اجتماعی)

مصادیق مختلف صبر در عبارت اول (اصبروا) زمینه ارتباط معنوی با امام را فراهم می‌سازد؛ هرچند چنان‌که بیان شد، برخی روایات در پیوند این صبر با امام علیه السلام دارای دلالت صریح‌تری هستند و نمی‌توان صرفاً آن‌را در برخی مصادیق صبر، مثل صبر در طاعت یا صبر در معصیت یا صبر در برابر مصیبت معنا کرد. با این وصف، صبر فردی زمینه ساز ارتباط معنوی با امام زمان از یک سو و ورود به صبر اجتماعی از سوی دیگر است. صبر اجتماعی کارکردهای فراوانی دارد که مهم‌ترین آن همراهی با دیگر افراد مسلمان در صبر است. در واقع، نوعی «باهم صبر کردن» در امری خاص است که موجب هم‌افزایی در صبر شده و انسان را به مسیر و کمال معین شده خواهد رساند. اساساً امام که می‌خواهد سعادت جامعه را به ارمغان بیاورد، بدون تحقق چنین صبر جمعی در برابر مشکلات و مصایب از یک سو و نیز شناخت دشمنان و حربه آن‌ها از سوی دیگر نمی‌تواند به چنین موقعیتی نایل شود. از طرفی دوران غیبت امام زمان علیه السلام، زمینه بی‌صبری و کم‌تحملی را با سست شدن ایمان به حضور امام فراهم می‌کند. از این رو قرآن از یک سو به صبر فردی دستور می‌دهد و از سویی به صبر جمعی، تا تحمل افراد در برابر برخی مشکلات بالا برود. از این رو همگان باید در امر امام زمان و تحمل شداید و فتنه‌های آخر الزمان و حفظ و استقرار ایمان به امام عصر علیه السلام به چنین «صبر تعاضدی» دست یابند. بر این مبناست که قرآن در این آیه به چنین صبری به اهل ایمان دستور می‌دهد. برای چنین مصابره‌ای می‌توان مصادیقی در نظر آورد؛ چنان‌که مفسران و اهل تحقیق بیان کرده‌اند. از این رو برخی معتقدند «مصابره» در برابر رقیب (مصابره خارجی) به معنای استقامت در قبال پایداری طرف مقابل است و در کار خیر جمعی (مصابره داخلی) به معنای در کنار هم قراردادن صبرها و با هم صبر کردن و کمک کردن به صبر دیگران و ترمیم ضعف‌های فردی، با توان جمعی و ترمیم ناشکیبایی یکدیگر به حلم و بردباری خود است. صبر گروهی، مرحله برتر صبر است که اگر تحقق یابد، سبب استواری و قوت نظام اجتماعی می‌گردد و زمینه پیوند با امام را فراهم می‌سازد. لذا در این مصابره و صبر معاضدتی نیز روایاتی آمده که نشان می‌دهد. این صبر در پیوند با امام معنا می‌یابد به عنوان نمونه از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم آمده: «و صابروا علی قتال عدوکم بالسیف...» (سیوطی، ۱۴۰۴: ج ۲، ص ۴۱۸).

البته در تفاسیر شیعی، با صراحت بیش‌تری به مسئله صبر اشاره شده و مصداق آن را صبر و مقابله در برابر دشمنان امام علیه السلام معرفی کرده‌اند؛ به عنوان نمونه، برخی مفسران به مصادیق

دیگری مثل صبر در برابر فرایض یا صبر در برابر مصیبت نیز به عنوان مصادیق «مصابره» یاد کرده‌اند (عیاشی، همان: ج ۱، ص ۲۱۲)؛ ولی با بیان روایاتی از امام صادق علیه السلام که فرمودند: «... و صابروا عدوکم ممن یخالفکم...» (همان) و روایت «... فصابروا علی عدوکم مع ولیکم...» (همان، ص ۲۱۳ - ۲۱۲)؛ به مسئله صبر و استقامت در مقابل دشمنان ائمه علیهم السلام یاد کرده‌اند. البته صبری که همگان در کنار یکدیگر صبر کنند و صبرهای خود را در یاری امام علیه السلام با هم پیوند زنند. البته در برخی روایات نیز «صابروا» به معنای «تقیه» (همان: ج ۱، ص ۲۱۳)، آمده که شاید برای حفظ کبان شیعیان و مراقبت از آن‌ها در برابر دشمنان باشند؛ مسئله صبر جمعی و همگانی با ویژگی‌هایی که بیان شد، مورد اهتمام قرار گرفته است. نیز شاید هم بتوان آن را از باب «تطبیق» دانست.

در برخی روایات به چنین صبری - تقیه - در برابر فتنه توصیه شده؛ کما این که از امام صادق علیه السلام چنین نقل شده است: «... و صابروهم علی الفتنه...» (صدوق، ۱۳۹۴: ص ۳۶۹). با چنین بیانی می‌تواند مراد از صبر بر فتنه همان باشد که از حضرت امیرمؤمنان علیه السلام رسیده است: «کن فی الفتنه کابن اللبون، لا ظهر فیرکب، ولا ضرع فیحلب» (نهج البلاغه، حکمت ۱).

بر اساس مطالب پیش گفته می‌توان به این نکته رهنمون شد که بر اساس سیاق آیه و روایات موجود حتی دلالت معنایی آن‌ها، گرچه مضمون بیش‌تر این روایات با روایات پیش گفته در معنای «اصبروا» مشترک است؛ چنان‌که از هیأت دو امر «اصبروا» و «صابروا» پیداست، این معنای به دو مرحله و دو گونه از انواع صبر ناظر است: صبر فردی و صبر جمعی. صبر گروهی و دسته جمعی، مرحله برتر و عالی‌تر صبر است که اگر تحقق یابد، سبب استواری و قوت نظام اجتماعی می‌گردد. البته این صبر مشترک و تعاملی مومنان در ارتباط با امام معنا پیدا می‌کند.

۳-۳. دلالت فراز «مرابطه»

در کنار مسئله «صبر» در آیه، دستور دیگری نیز به مومنان داده شده که آن، «مرابطه» است. این واژه از ماده «رباط» گرفته شده، و آن در اصل به معنای بستن چیزی در مکانی است (میبدی، ۱۳۷۱: ص ۳۹۴)؛ چنان‌که اهل لغت گفته‌اند: «أُرْتَبِطُ فِرْسًا، أی: اتخذته؛ مانند بستن اسب در یک محل» (فراهیدی، ۱۴۰۹: ج ۷، ص ۴۲۳). و به همین دلیل به کاروانسرا «رباط» می‌گویند و «ربط قلب» به معنای آرامش دل و سکون خاطر است (مکارم شیرازی، ۱۴۲۱: ج ۴، ص ۶۸) و «مرابطه» به معنای مراقبت از مرزها آمده است (زمسخری، ۱۴۱۷: ص ۳۲۸). هرچند مرکب نداشته باشد؛ در قامت حرب و اظهار حجت باشد (میبدی، ۱۳۷۱: ص ۳۹۳).



مفسران دیدگاه‌هایی را درباره آیه مطرح کرده‌اند؛ برخی معتقدند این جمله به مسلمانان «آماده باش» در برابر دشمن و مراقبت دائم از مرزها و سرحدات کشورهای اسلامی را دستور می‌دهد، تا مسلمانان هرگز گرفتار حملات غافلگیرانه دشمن نشوند، و نیز به آن‌ها آماده باش و مراقبت همیشگی در برابر حملات شیطان و هوس‌های سرکش را دستور می‌دهد، تا غافلگیر نگردند (مکارم شیرازی، ۱۴۲۱: ج ۴، ص ۱۴۴).

البته در روایات نیز با مصادیقی برای مرابطه مواجهیم که مصداق صریحش درباره ائمه مطرح شده است. به عنوان نمونه در روایت ذیل آیه از امام صادق عَلَيْهِ السَّلَامُ چنین نقل شده است: «اصبروا على الفرائض و صابروا على المصائب و رابطوا على الائمة» (عیاشی، ۱۳۸۰: ص ۲۱۲؛ حرعاملی، ۱۴۰۹: ج ۱۵، ص ۲۵۹ و نوری، ۱۴۰۸: ج ۱۱، ص ۲۸۲).

روایت مذکور، گویای آن است که مرابطه و مراقبت و آمادگی، به عنوان نوعی دستورالعمل در برابر امام معصوم است که مومنان باید از آن مراقبت کنند. البته در برخی از روایات، دستور مرابطه به مصادیقی چون «سبیل الله» آمده است؛ چنان‌که پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ فرمود: «وَرَابِطُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» (سیوطی، ۱۴۰۴: ج ۲، ص ۱۱۴).

از این رو، مرابطه به عنوان آمادگی در برابر دشمنان و نوعی همگانی مطرح می‌شود؛ چنان‌که مرحوم طبرسی معتقد است «رباط» نیز به معنای مرابطه از باب مفاعله بین الاثنين است؛ یعنی هر اندازه و به هر شکل که ایشان برای جنگ با شما لشکر و مرکب آماده می‌کنند، شما نیز برای جنگ با ایشان ابزار و آمادگی لازم فراهم کنید (طبرسی، ۱۳۷۲: ج ۴، ص ۴۰۰)؛ مثل آیه شریفه ﴿وَ أَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ...﴾ (انفال: ۶۰).

البته ایشان در معنای مرابطه نوعی «مقابله به مثل» لحاظ و بیان می‌کند که شما نیز در برابر دشمن آماده باشید. خلاصه این‌که «مرباطه» معنای وسیعی دارد که هر گونه آمادگی برای دفاع از خود و جامعه اسلامی را شامل می‌شود. در فقه اسلامی نیز در باب جهاد بحثی تحت عنوان «مرباطه» به معنای آمادگی برای حفظ مرزها در برابر هجوم احتمالی دشمن دیده می‌شود که احکام خاصی برای آن بیان شده است (مکارم شیرازی، همان: ج ۳، ص ۲۳۴). در بعضی از روایات به علما و دانشمندان نیز «مرباط» گفته شده است.

امام صادق عَلَيْهِ السَّلَامُ وَ بِهَذَا الْإِسْنَادِ عَنْهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ قَالَ جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ الصَّادِقِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عُلَمَاءُ شِيعَتِنَا مُرَابِطُونَ فِي الثَّغْرِ - الَّذِي يَلِي إِبْلِيسَ وَ عَفَارِيَتَهُ يَمْنَعُوهُمْ عَنِ الْخُرُوجِ عَلَى ضَعْفَاءِ شِيعَتِنَا وَ عَنْ أَنْ يَتَسَلَطَ عَلَيْهِمْ إِبْلِيسُ؛ دانشمندان پیروان ما همانند

مرزدارانی هستند که در برابر لشکر ابلیس صف کشیده و از حمله کردن آن‌ها به افرادی که قدرت دفاع از خود ندارند، جلوگیری می‌کنند (طبرسی، ۱۴۰۳: ج ۱، ص ۱۷).

علامه برای مرابطه معنای عام‌تری از مصابره منظور و آن را معنایی فراتر از پیوند با امام و مصادیق دیگر معرفی می‌کند و معتقد است: «وَ رَابِطُوا» مرابطه از نظر معنا، اعم از مصابره است؛ چون «مصابره» عبارت است از وصل کردن نیروی مقاومت افراد جامعه در برابر شداید و مرابطه عبارت است از همین وصل کردن نیروها؛ اما نه تنها نیروی مقاومت در برابر شداید، بلکه همه نیروها و کارها، در جمیع شؤون زندگی دینی؛ چه در حال شدت و چه در حال خوشی و چون مراد از مرابطه این است که جامعه به سعادت حقیقی دنیا و آخرت خود برسد، رسیدن به این هدف مستلزم مرابطه است؛ زیرا اگر مرابطه نباشد، هر چند صبر فردی، علم فردی و فضیلت فردی، به تنهایی سعادت آور است؛ ولی بعضی از سعادت را تامین می‌کند - و بعضی از سعادت، سعادت حقیقی نیست - به همین جهت، دنبال سه جمله «اصْبِرُوا وَ صَابِرُوا وَ رَابِطُوا» فرمودند: ﴿وَ اتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾، که البته منظور از این «فلاح» هم فلاح تام حقیقی است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۴، ص ۱۴۴).

نتیجه گیری

آیه ۲۰۰ سوره آل عمران دستورالعملی اجتماعی را در «پیوند» با امام جامعه مطرح ساخته که می‌توان از وجود امام علیه السلام به عنوان نخ تسبیح در پیوند اعضای جامعه و همگرایی آن‌ها به سوی سعادت یاد کرد در این آیه به سه عنصر «صبر»، «مصابره» و «مرباطه» اشاره شده که می‌توان بین آن‌ها رابطه منطقی در پیوند با امام مطرح کرد. این سه شاخصه که از معیارهای ایمان از یک سو و تقوا از سوی دیگر است؛ در پیوند با امام معنا می‌یابد. در صدر آیه مسئله «ایمان» مطرح است و با دستور به صبر و مصابره و مرابطه، مهم‌ترین مصداق تحقق این سه مفهوم را می‌توان در ارتباط با ائمه هدا و در دوران حاضر امام زمان علیه السلام دانست. این سه امر در کنار تقوا که شالوده این‌هاست مسئله صبر و پیوند صبرهای مومنان و به عبارتی «صبر جمعی و معاضدت» را می‌طلبد و از سویی به آمادگی جمعی در برابر دشمنان دین دعوت می‌کند که حلقه وصل آن‌ها حضور امام است. این صبر و استقامت در کنار آمادگی همه جانبه که علامه طباطبایی آن را از آیه مستفاد می‌داند؛ به عنوان شاخصه‌ها و ویژگی‌هایی است که



می‌توان جامعه منتظر را به سرمنزل مقصود برساند و آن‌ها را با امام زمان علیه السلام پیوند دهد. هرچند مصادیق مختلفی که در زمینه آیه مذکور در معنای صبر، مصابره و رابطه بیان شد، هرکدام در جای خود با آیه قابل انطباق است، باری مسئله «پیوند با امام» را می‌توان از مهم‌ترین مصادیقی دانست که آیه مشعر به آن است. روح آموزه‌های اسلامی، به‌ویژه آیات و روایات نیز موید آن هستند. برای این مطلب دو دلیل می‌توان اقامه کرد که بر روایات ذیل آیه مبتنی است. بسیاری از روایات مقصود از رابطه را «رابطه با ائمه» مطرح کرده‌اند که در زمان اکنون رابطه با امام و حجت‌الاهی حضرت مهدی علیه السلام است، که امر به رابطه درباره ایشان صدق می‌کند. در بخشی از روایات نیز به نحو اختصاصی، مقصود از رابطه، «رابطه با امام منتظر» مطرح شده است که روایاتش مطرح و مورد بررسی قرار گرفت. با این وصف شالوده این آیه، گویای یک وظیفه‌ای اجتماعی برای امت مسلمان است که برای حفظ دین و کیان اسلامی و حراست از آن‌ها؛ از طریق رابطه و پیوند همگانی و جمعی با امام معصوم به این مهم دست یابند.

روایات معصومان علیهم السلام، به‌ویژه موید چنین دیدگاهی از قرآن است، دیدگاهی که در آیه ۲۰۰ سوره آل عمران از «صبر» به عنوان مهم‌ترین مولفه قوام بخش جامعه یاد می‌کند؛ جایی که صبر فردی در همه ابعاد و با همه مصادیق، (چه در صبر در عبادت، صبر در مقابل معصیت، صبر در مصیبت و صبر در دین) با مسئله امام پیوند می‌خورد و ازسویی صراحتاً در برخی از روایات پیوند با امام، به‌ویژه پیوند با امام منتظر به عنوان مصداق تام آن معرفی می‌شود. معنای چنین صبوری در بخش دیگر آیه، یعنی «مصابره» کامل‌تر شده و صبر مومنان را «صبر معاضدتی و جمعی» برای آمادگی و همراهی با امام قلمداد می‌کند؛ مسئله‌ای که در عبارت «رابطوا» خود را نمایان ساخته و زمینه رستگاری مومنان را فراهم می‌کند.



منابع

۱. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق). *لسان العرب*، چاپ سوم، بیروت، نشر دار صادر.
۲. بحرانی، هاشم بن سلیمان (۱۴۱۵ق). *البرهان فی تفسیر القرآن*، چاپ اول، قم، مؤسسه البعثه، قسم الدراسات الإسلامیه.
۳. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق). *وسائل الشیعه*، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۴. حسینی استرآبادی، سید شرف الدین علی (۱۴۰۹ق). *تأویل الآیات الظاهره*، چاپ اول، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق). *المفردات فی غریب القرآن*، تحقیق: صفوان عدنان داودی، دمشق، چاپ اول، بیروت، دارالعلم الدار الشامیه.
۶. زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷ق). *الکشاف*، بیروت، دارالکتب العربی.
۷. زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۱۷ق). *الفاقی فی غریب الحدیث*، محقق ابراهیم: شمس الدین، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۸. سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن (۱۴۰۴ق). *الدر المنثور*، قم، مکتبه آیت الله المرعشی نجفی.
۹. صدوق، محمد بن علی (۱۳۹۴). *معانی الاخبار*، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه های علمیه قم.
۱۰. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۱. طبرسی، احمد بن علی (۱۴۰۳ق). *الإحتجاج علی أهل اللجاج* تحقیق: محمد باقر خراسان مرتضوی، چاپ اول، مشهد، بینا.
۱۲. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، ناصر خسرو.
۱۳. طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ق). *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، چاپ اول، بیروت، دارالمعرفه.
۱۴. طیب، سید عبد الحسین (۱۳۷۸). *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*، چاپ سوم، تهران، انتشارات اسلامی.
۱۵. عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ق). *تفسیر العیاشی*، محقق: سید هاشم رسولی محلاتی، تهران، بی تا.
۱۶. فراهیدی، خلیل بن أحمد (۱۴۰۹ق). *العیین*، چاپ دوم، قم، نشر هجرت.
۱۷. قرشی، سید علی اکبر (۱۳۷۱). *قاموس قرآن*، تهران، دارالکتب الإسلامیه.
۱۸. قمی، علی بن ابراهیم (۱۴۰۴ق). *تفسیر قمی*، تصحیح: سید طیب موسوی جزایری، قم، دارالکتب.
۱۹. محقق، محمد باقر (۱۳۶۱). *نمونه بینات در شأن نزول آیات*، تهران، انتشارات اسلامی.



۲۰. مصطفوی تبریزی، حسن (۱۳۷۵). *التحقیق فی کلمات القرآن*، چاپ اول، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲۱. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۳). *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
۲۲. _____ (۱۴۲۱ق). *الأمثل فی تفسیر کتاب الله المنزل*، چاپ اول، قم، مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام.
۲۳. میبدی، احمد بن محمد (۱۳۷۱). *کشف الأسرار و عدة الأبرار*، محقق: علی اصغر حکمت، چاپ پنجم، تهران، انتشارات امیر کبیر.
۲۴. نجفی خمینی، محمد جواد (۱۳۹۸ ق). *تفسیر آسان*، چاپ اول، تهران، انتشارات اسلامی.
۲۵. نوری، حسین بن محمد تقی (۱۴۰۸ق). *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام.

سیر تحول آرای مستشرقان در مورد مهدویت (از ۱۹۷۹ تا ۲۰۰۰ میلادی)^۱

روح الله شاکری زواردهی^۲
زهیر دهقانی آرانی^۳

چکیده

مستشرقان و پژوهشگران غربی بیش از ۱۵۰ سال است به موضوع مهدویت و جایگاه آن در عقاید اسلامی به طور خاص علاقه‌مند شده و در این زمینه به فعالیت گسترده‌ای پرداخته‌اند. نگاهی به آثار این خاورشناسان، نشان‌دهنده نوعی تغییر و تحول در گزارش‌ها و آرای ایشان در گذر زمان است. با توجه به برخی شاخص‌ها، دیدگاه‌های محققان و نویسندگان غربی را در مورد مهدویت می‌توان به چهار دوره زمانی تقسیم‌بندی کرد که بررسی سیر تحول آرای ایشان در دوره سوم (از ۱۹۷۹ تا ۲۰۰۰ میلادی) موضوع تحقیق پیش روست. نوشتار جاری از نوع اکتشافی و با روش توصیفی-تحلیلی تهیه شده است و پس از دسته‌بندی و ذکر مهم‌ترین دیدگاه‌های مستشرقان در زمینه مهدویت در این بازه زمانی، تحلیل‌ها و آمارهای مختلفی در زمینه نوع و حجم موضوعات مورد توجه، منابع به کار رفته و برخی آمارهای دیگر، از جمله ملیت مستشرقان در این دوره ارائه کرده است. **واژگان کلیدی:** مهدویت، مستشرقان، سیر تحول آراء، منجی‌گرایی اسلامی.

۱. برگرفته از رساله دکتری

shaker.ir@ut.ac.ir

۲. دانشیار گروه شیعه‌شناسی دانشگاه تهران (فارابی)

zdarani@yahoo.com

۳. دکترای گرایش مبانی نظری اسلام، دانشگاه تهران (فارابی)

۱. مقدمه

وقوع انقلاب پرشکوه اسلامی در ایران در ابتدای سال ۱۹۷۹م، بر دیدگاه صاحب‌نظران، مراکز سیاسی، مذهبی و علمی غرب نسبت به اسلام و به‌ویژه شیعه تأثیری شگرف گذاشت. این امر را می‌توان به‌راحتی با نگاهی مختصر به مراکز متعدد اسلام‌شناسی (که پس از انقلاب در بسیاری کشورهای غربی تشکیل و توسعه یافت) و نیز تحقیقات مفصل و متعددی که در زمینه اسلام به طور عام و شیعه به طور خاص انتشار یافته است؛ اثبات کرد. چنان‌که می‌دانیم اعتقاد به امام مهدی علیه السلام و زمینه‌سازی ظهور آن حضرت، از مهم‌ترین شعارهای حضرت امام علیه السلام و انقلابیان در روند پیشبرد نهضت اسلامی بود. از سوی دیگر، روند روبه‌رشد جزئی‌نگری و توجه عمیق‌تر به معارف اسلام در میان محققان اسلام‌پژوه غربی ادامه یافت. از جمله این موارد، توجه به مهدی‌باوری در میان مسلمانان، به‌ویژه شیعیان و تأثیرات سیاسی مهدویت بود.^۱

رخداد دیگری نیز که در اواخر سال ۱۹۷۹م، مصادف با آبان ماه ۱۳۵۸ش شاهد هستیم، شورش جهیمان العتیبی، اشغال مسجد الحرام توسط او و حامیانش و مهدی خواندن محمد بن عبدالله القحطانی بود (جعفریان، ۱۳۹۱: ص ۲۴۱-۲۵۶ و عبدالله، ۱۴۳۰: ص ۱۵۹-۱۶۰). این قیام در ابتدا به دلیل سانسور خبری از سوی عربستان سعودی و نیز مسائل سیاسی مربوط به انقلاب ایران چندان مورد توجه غربیان قرار نگرفت؛ ولی در چند دهه بعد و با تأثیرگذاری تفکر این حرکت بر گروه‌های سلفی جدیدی همچون داعش، برخی مراکز و محققان غربی به صورت دقیق‌تر بدان پرداختند.

دوره جدید مهدی‌پژوهی در غرب^۲ که با انقلاب اسلامی ایران آغاز شد، جنبه‌ها و نگاه‌های جدیدی در این عرصه پدید آورد که می‌بایست آن را از دوره‌های پیشین متمایز دانست. این دوره تا ابتدای قرن بیست‌ویکم ادامه یافت و با وقایع و اتفاقات پس از سال

۱. این مطلب با نکاتی که در ادامه مقاله می‌آید، اثبات می‌شود.

۲. قابل ذکر است بنابر تحقیقات صورت گرفته، سیر تحول نگاه مستشرقان به مهدویت را می‌توان در چهار دوره خلاصه کرد که منطق این تقسیم‌بندی به اجمال در مقاله پیشین نویسنده این نوشتار ذکر شده بود (دهقانی‌آرانی و الویری، ۱۳۹۷: ص ۵۶-۵۷). بنابراین، دوره مورد نظر در مقاله جاری سومین دوره محسوب می‌شود.

۲۰۰۰م، دوره جدیدی با ویژگی‌های خاص و قابل تمایز آغاز گردید که باید در نوشتار دیگری پیگیری شود. مؤلفه‌های اصلی دوره سوم که موضوع نوشتار جاری است، به اختصار عبارتند از: تنوع رهیافت‌ها به مهدی‌پژوهی با توجه عمیق‌تر به مهدویت شیعی و نیز تمرکز بر تحول مهدی‌باوری در میان شیعیان و تأثیر و تأثر سیاسی آن، به‌ویژه در جریان انقلاب اسلامی ایران.

به صورت مختصر و موردی دیدگاه تعدادی از خاورپژوهان این دوره در برخی کتاب‌ها و مقالات مورد بررسی قرار گرفته است (از جمله ر.ک: موسوی گیلانی، ۱۳۸۹ و سعادت، ۱۳۹۳)؛ ولی فقدان نگاه جامع و گونه‌شناسانه به آن موارد مشهود است و لذا این مقاله درصدد رفع این مشکل برآمده است. با رصد صورت گرفته طی دوره سوم (۱۹۷۹-۲۰۰۰م) بیش از دوپست کتاب، پایان‌نامه، مقاله و مدخل حاوی مطالب قابل توجهی در موضوع مهدویت بوده‌اند که نویسندگان این آثار بیش از ۸۷ نفر احصا شده‌اند. از میان این افراد، آثار چهل مستشرق به طور کامل و ۲۶ فرد به حد کفایت بررسی و نوشته‌های ایشان نمایه‌گذاری و گونه‌شناسی شده و در نوشتار کنونی مورد استفاده قرار گرفته است. قابل ذکر است هدف این نوشتار بررسی سیر تحول دیدگاه مستشرقان در دوره مذکور است و از نقد آن موارد که هریک نوشتاری مستقل می‌طلبند، خودداری می‌شود.

۲. آرای مستشرقان در دوره سوم

محققان و صاحب‌نظران غربی در این دوره با گذر از برخی سطحی‌نگری‌ها که در اظهارنظر برخی از مستشرقان دوره‌های پیشین مشاهده می‌شد، دیدگاه‌های جدیدتر و عمیق‌تری نسبت به مهدویت و معارف مربوط دارند. در ادامه دیدگاه‌های مستشرقان این دوره در بخش‌های مختلف به اختصار ارائه می‌شود:

۲-۱. جایگاه مهدویت در اسلام

با وجود تفاوت نگاه گروه‌های مختلف اسلامی به مهدویت، این مقوله از اهمیت و نقش بسیار مهمی در طول تاریخ اسلام برخوردار بوده است. مستشرقان بسیاری، جلوه‌های ظهور و بروز این اعتقاد را در گوشه و کنار جهان اسلام به عنوان اهمیت این باور مطرح کرده‌اند (از جمله ر.ک: فرنیش، ۱۳۸۴: ص ۲۱۲-۲۲۱ و Clarke, ۱۹۸۰: p. ۳۲۲). رابرت کرامر برای



اثبات اهمیت مهدویت، تعداد قابل توجه مدعیان مهدویت را در طول تاریخ اسلام مطرح می‌کند و دلیل این قیام‌ها و حمایت نسبی مسلمانان را از آن‌ها آرمان‌گرایی اسلامی می‌داند و می‌نویسد:

با توجه به قدرت برانگیزنده مهدویت و شرایط انعطاف‌پذیر ظهور مهدی، می‌توان انتظار داشت هر جا که تصور شود منافع اسلام در خطر است، ادعای مهدویت [از سوی یک فرد یا گروه] مطرح گردد (کرامر، ۱۳۸۳: ص ۱۹۸-۱۹۹).

۲.۲. ریشه‌یابی و سابقه کاربرد لغت مهدی در اسلام

یکی از موضوعاتی که به صورت دقیق‌تر در این دوره مورد توجه مستشرقان بوده، بررسی لغوی «مهدی» و کاربرد آن در صدر اسلام است. این موضوع از آن‌جا اهمیت می‌یابد که برخی مستشرقان پیشین، هرگونه استفاده و کاربرد این واژه را در عصر پیامبر ﷺ تا سال‌ها بعد منکر بوده‌اند. مادلونگ با تأکید بر عدم اشاره قرآن به لفظ مهدی، به کاربردهای این واژه در مورد پیامبر ﷺ، امام حسین علی‌ه‌السلام و برخی خلفای دیگر اشاره می‌کند که البته لزوماً معنای آخرالزمانی و منجی‌گرایانه نداشته است (Madelung, ۱۹۸۵: pp. ۱۲۳۳-۱۲۳۰). کولین ترنر (Turner, ۱۹۸۹: p. ۲۷۸-۲۷۹)، و رابرت کرامر (کرامر، ۱۳۸۳: ص ۱۹۷)، نیز دیدگاهی مشابه مادلونگ دارند. پاتریشا کرون و مارتین هیندز نیز معتقدند ارجاع دادن خلفا - چه خلفای چهارگانه اول و چه خلفای بعدی اموی و عباسی - به صفت مهدی در اشعار شعرا و عبارات نویسندگان قرون ابتدایی، تنها معنای تقدیسی و احترام‌آمیز داشت، نه معنای منجیانه و آخرالزمانی (Crone & Hinds, ۱۹۹۰: pp. ۳۵-۳۸). نفی انتساب مهدویت و منجی‌گرایی به آموزه‌های قرآنی نیز در کلام بسیاری از مستشرقان آمده است؛ از جمله فرد دونر معتقد است:

اگر به سراغ قرآن برویم، هیچ پشتیبانی از ایده‌های مسیحایی نزد مسلمانان اولیه را در آن نمی‌یابیم؛ در حالی که در مورد مسائل دیگر آخرت‌شناسانه همچون قیامت، قرآن دارای سخنانی است (Donner, ۲۰۰۰: pp. ۱۹-۲۰).

۲-۳. اصالت مهدویت

شباهت برخی مفاهیم آخرالزمانی و منجی‌گرایانه اسلام با ادیان سابق، در کلام

مستشرقان بسیاری اشاره شده است (از جمله فرنیش، ۱۳۸۴: ص ۲۱۴-۲۱۶ و Turner, ۱۹۹۷: p. ۱۷; Rinehart, ۱۹۸۹: p. ۲۸۱). برخی از مستشرقان، وجود این شباهت‌ها را دلیلی بر الگوبرداری اسلام از ادیان پیشین می‌دانند. مورونی (Morony, ۱۹۹۸: pp. ۱۷۵-۱۷۶)، یان ریچارد (ریشار، ۱۹۹۶: ص ۷۱)، لیونه کفری (Livne-Kafri, ۱۹۹۹: p. ۷۱)، برنارد لویس (Lewis, ۱۹۹۳: p. ۱۵۹) و یوری روبین (Rubin, ۱۹۹۵: pp. ۱۱-۱۲). هریک به گونه‌ای به گرته‌برداری جزئی یا کلی منجی‌گرایی اسلامی از ادیانی همچون زرتشتی، مزدکی، یهودیت و مسیحیت قائل هستند. باید توجه داشت دیدگاه مذکور دارای مخالفانی است؛ چنان‌که مایکل کوک در بررسی کتاب «الفتن» ابن حماد، فضای تاریخی را عامل مهم‌تری بر شکل‌گیری این باورها میان مسلمانان می‌شمارد و اگرچه مشابهت برخی مفاهیم و نشانه‌ها را انکار نمی‌کند؛ معتقد است:

روایات آخرالزمانی اولیه اسلامی در مشخصات از سنت‌های آخرالزمانی غیر مسلمانان (چه یهودیان و چه مسیحیان یا ادیان دیگر) در همان دوره بسیار متفاوت هستند (Cook, ۱۹۹۳: p. ۲۵).

در مورد شیوه ورود این مفاهیم از ادیان سابق به اسلام نیز چندین دیدگاه در میان محققان غربی بیان شده است. برخی همچون فان اس منشا آن را باورهای آخرالزمانی می‌دانند که سابق بر اسلام در محیط شام وجود داشته و با ورود اسلام به این منطقه در میان مسلمانان رواج یافته است؛ (Ess, ۱۹۹۱: p. ۵). مادلونگ تأثیر اعراب جنوب عربستان را در این موضوع پررنگ می‌داند (Madelung, ۱۹۸۶a: pp. ۱۴۱-۱۴۲). بعضی دیگر از مستشرقان نیز ورود مفاهیم منجی‌گرایانه به اسلام را به شیعیان اولیه نسبت می‌دهند (از جمله ۱۹۸۰: p. ۳۲۳; Clarke, ۱۹۹۳: p. ۱۵۹; Lewis, ۱۹۹۵: p. ۱۵۵; Keddie). شاید بتوان مقاله لیونه-کفری (Livne-Kafri, ۱۹۹۹: pp. ۷۱-۹۴) را جمع‌بندی تمامی دیدگاه‌هایی دانست که در این زمینه توسط محققان مختلف غربی بیان شده است. او در این مقاله به چهار عامل (۱. آغاز دوره آخرالزمانی اسلام از زمان رحلت حضرت محمد پیامبر اسلام یا حتی از تولدش؛ ۲. تأثیرپذیری از ادیان سابق؛ ۳. تأثیر وقایع تاریخی صدر اسلام و ۴. توسعه برخی ایده‌های آخرالزمانی در محافل شیعه و جریان‌ات وابسته) در این زمینه می‌پردازد.



۴-۲. روایات مهدویت

برخی از مستشرقان در بررسی احادیث در بستر تاریخی سعی داشته‌اند؛ با این پیش فرض که بسیاری از این روایات در چنین بستری شکل گرفته و توسعه یافته‌اند. مادلونگ از جمله این محققان غربی است که مقالات چندگانه‌ای با این رویکرد نوشته است؛ مثلاً در مقاله‌ای که در مورد عبدالله بن زبیر نوشته (Madelung, ۱۹۸۱)، ادعا کرده است برخی نشانه‌ها، از جمله خروج مهدی از مدینه به مکه، لشکرکشی سپاهی از شام به سمت مکه و فرورفتن آن در بیابان (خسف پیدا) در طول جریان عبدالله بن زبیر و با هدف حمایت از او ساخته شده است. این محقق غربی در موضوع روایات سفیانی نیز ورود کرده و در مقاله مستقل دیگری با عنوان «سفیانی در میان سنت و تاریخ» (Madelung, ۱۹۸۶b)، دیدگاه خود را در مورد زمینه‌های تاریخی شکل‌گیری چنین شخصیتی در احادیث اسلامی بیان کرده است. مبنای بسیاری از کارهای مادلونگ -همچون مقاله «پیش‌گویی‌ها در حمص در عصر بنی‌امیه» (Madelung, ۱۹۸۶a)؛ کتاب الفتن ابن حماد است. آگواده هم پایان‌نامه دکتری خود را با عنوان «اهمیت کتاب الفتن نعیم بن حماد در مطالعه منجی‌گرایی مسلمانان» در همین موضوع نگاشته است (Aguadé, ۱۹۸۱). مقاله «آخرالزمان و حق مشروعیت در سنت اسلامی: ظهور دوازده رهبر»، نوشته یوری روبین (Rubin, ۱۹۹۵: pp. ۱۱-۴۲)، نیز که نمونه‌ای از کارهای دقیق مستشرقان غربی - اسرائیلی بر برخی روایات اسلامی به حساب می‌آید؛ به گونه‌شناسی و بررسی سیر تطور احادیث دوازده رهبر (خلیفه) در تاریخ اولیه اسلام می‌پردازد. به طور خاص در مورد روایات شیعه در موضوع مهدویت نیز تعدادی از مستشرقان تحقیقاتی صورت داده‌اند که از جمله آن‌ها می‌توان به کولین ترنر اشاره کرد که در مورد توصیف امام مهدی علیه السلام روایات غیبت و علل آن، نفی توقیت، علائم‌الظهور و نیز روایات نفی قیام پیش از ظهور مباحث مختلفی مطرح کرده است (Turner, ۱۹۸۹: pp. ۲۸۱-۲۸۴ & ۲۸۷-۳۰۲).

۴-۲-۵. امام مهدی علیه السلام نزد شیعیان

محققان غربی در دوره مورد بحث، مباحث مختلف و مفصلی در مورد مهدویت شیعی ارائه کرده‌اند. در ادامه به صورت مجزا برخی از این مباحث مرور می‌شود:

۱-۵-۲. سابقه باورهای مهدوی نزد شیعیان

جایگاه محمد بن حنفیه و مطرح شدن او به عنوان مهدی توسط گروهی از شیعیان، مورد اشاره و توجه بسیاری از محققان غربی بوده است (از جمله؛ Madelung, ۱۹۸۵: p. ۱۲۳۵; Ess, ۱۹۹۱: p. ۲۳۳; Hawting, ۲۰۰۰: p. ۵۲; Turner, ۱۹۸۹: p. ۲۷۹; Ess, ۱۹۹۱: p. ۲۳۳; Hawting, ۲۰۰۰: p. ۵۲). قابل ذکر است که برخی محققان غربی با ذکر فرقه سبأیه (پیروان عبدالله بن سبأ) پیشینه مهدویت در شیعه را به سال‌های قبل از جریان محمد حنفیه بازگردانده‌اند (از جمله؛ Cahen, ۱۹۹۱: pp. ۴۸-۴۹; Ess, ۱۹۹۱: p. ۲۸۶; Ess, ۱۹۹۱: p. ۲۸۶). ولی این قول چندان طرفدار ندارد؛ هر چند محققانی همچون اتان کلبیگ، انتساب باورهای غیبت و رجعت به این فرقه را نقل کرده‌اند (Kohlberg, ۱۹۹۵a: p. ۳۷۲). باورهای منجی‌گرایانه و آخرالزمانی کیسانیه نیز مورد توجه چندین تن از محققان غربی در این دوره قرار گرفته؛ از جمله (هالم، ۱۳۸۹: ص ۶۵ و ۱۱۷؛ Sharon, ۱۹۸۳: p. ۱۱۷; Ess, ۱۹۹۱: p. ۳۰۵) و برخی از آن‌ها به تأثیر و زمینه‌سازی این باورها در پیروزی عباسیان بر بنی‌امیه نیز اشاره کرده‌اند. به عنوان مثال کولین ترنر معتقد است:

مفهوم و برداشت کیسانیه از مهدویت، نقشی مهم در آغاز تاریخ سیاسی اسلام داشت و حرکت بنی‌عباس که سرانجام به سقوط رژیم اموی منجر شد، در این باور کیسانی ریشه دارد» (Turner, ۱۹۸۹: p. ۲۷۹).

افرادی همچون کائن (Cahen, ۱۹۹۱: pp. ۱۸۴-۱۸۷ & ۱۹۹-۲۰۰)، ناگل (Nagel, ۱۹۹۸: pp. ۷۰-۷۲)، بر آشر (Bar-Asher, ۱۹۹۹: p. ۵)، والکر (Walker, ۱۹۹۳: pp. ۱۰-۱۱) و لمپتون (Lambton, ۱۹۸۱: pp. ۲۸۸-۳۰۶)؛ به شکل‌گیری و ایده‌های مهدی‌گرایانه اسماعیلیه آغازین و توسعه آن در سال‌های بعدی - برخی مختصر و بعضی مفصل‌تر - اشاره‌هایی داشته‌اند.

۲-۵-۲. امام مهدی علیه السلام نزد شیعیان اثنی‌عشری

جریان‌های پس از شهادت امام عسکری علیه السلام و سردرگمی و اختلاف ایجاد شده میان شیعیان به دلیل عدم حضور ظاهری امام؛ مورد توجه بسیاری از مستشرقان در این دوره بوده است (از جمله ریشار، ۱۹۹۶: ص ۷۰ و ۳۱؛ Turner, ۱۹۹۳: p. ۳۱). هایتس هالم این دوران را از قول شیعیان «دوره حیرت» می‌نامد و آن را نزد شیعیان دارای سابقه می‌داند (هالم، ۱۳۸۹:



ص ۷۳). ورنه کلم نیز در این زمینه می‌نویسد:

همچنان‌که در زمان مرگ هر امام پیش از او اتفاق افتاده بود، پیروان او بر سر حامل جدید میراث معنوی پیامبر، به زیرگروه‌های مختلف تقسیم شدند. برخی در اطراف یکی از برادران امام در گذشته جمع شدند؛ برخی مرگ او را انکار کرده و به ادامه امامت او معتقد شدند؛ دیگران به شروع یک دوره گسست (فطرت) باورمند شدند که طی آن، خداوند حجت و راهنمای خود یعنی امام را از زمین بر می‌دارد، بدون آن‌که برای او جانشینی تعیین کند. گروهی دیگر - که بعدها اثناعشری نام گرفتند - بر ادامه سیر امامت در یک فرزند پسر امام در گذشته معتقد و متفق شدند؛ امامی که در هیچ جایی قابل یافتن و رؤیت نبود و بنا بر مشیت الهی به پنهان‌گاه (غیبت) برده شده بود (Klemm, ۱۹۸۴: p. ۱۲۶).

۱-۲-۵-۲. دیدگاه کلب‌رگ در مورد تاریخ رواج عبارت «اثناعشریه/شیعه دوازده‌امامی»

اتان کلب‌رگ شیعه‌پژوه بنام اسرائیلی بحث جالب توجهی در مورد اولین کاربرد اصطلاح «اثناعشریه» در جهان اسلام دارد. کلب‌رگ به دنبال آن است ثابت کند نخستین کاربرد این عبارت برای مشخص کردن گروه خاصی از شیعیان، به چند دهه بعد از غیبت صغرا می‌رسد. او با حرکت در تاریخ، به سراغ کتاب‌های مختلف از نویسندگان سنی و نیز شیعه امامی و غیرامامی رفته و در صدد است مخاطب را متقاعد کند که کتاب‌های ملل و نحل که به بیان فرقه‌های مختلف می‌پرداخته‌اند، فرقه‌ای به نام «شیعه دوازده‌امامی» را تا حدود ۵۰ سال بعد از آغاز غیبت صغرا، به رسمیت نشناخته و معرفی نکرده‌اند (Kohlberg, ۲۰۰۰: pp. ۳۴۳-۳۵۷).

۲-۲-۵-۲. حیرت و سردرگمی شیعه در آغاز غیبت و چگونگی رهایی از آن

به باور برخی مستشرقان، «دوره‌ای طول کشید تا این انگاره که باید دوازده امام باشد و امام دوازدهم به طور همیشگی ناپدید شود، در شیعه تثبیت شد» (Rippin, ۲۰۰۵: p. ۱۲۷). هالم معتقد است:

«احتمالاً در آغاز، این دیدگاه [میان شیعیان] پذیرفته شده بود که امام در آینده‌ای نزدیک رهبری امت خود را عهده‌دار خواهد شد و امامان دیگری پس از ایشان خواهند آمد. البته هنوز مسلم نشده بود که امام دوازدهم آخرین امام نیز خواهد بود و



در زمان غیبت (حیات) آن حضرت بیش از عمر طبیعی هر انسانی طول خواهد کشید (هالم، ۱۳۸۹: ص ۷۳).

نکته بسیار مهم ادعای تعدادی از مستشرقان در مورد علت طرح و مقبولیت ایده غیبت امام در میان شیعیان است. برخی از ایشان نقش حکومت وقت یا عالمان شیعه را در شکل‌گیری و تبلیغ این ایده پررنگ می‌دانند. ریپین معتقد است فشارهای شدید بر شیعیان و رفاه‌طلبی بخشی از شیعیان از یک‌سو و تلاش عالمان شیعه برای حفظ یکپارچگی و امنیت شیعه از سوی دیگر، عامل اصلی ورود عالمان شیعه به دستگاه حکومتی بود. در همین جهت او مدعی است علت و نتیجه طرح نیابت در زمان غیبت آن بود که علما مقامات و جایگاه‌های مؤثر امام را به خود اختصاص دادند و با این توجیه که حضور امام در منظر عمومی خطرناک است، پیروان را از او دور نگه می‌داشتند یا چنین جلوه می‌دادند (Rippin, ۲۰۰۵: pp. ۱۲۷-۱۲۸). نیکی‌کدی هم در اظهاراتی مشابه، اما صریح‌تر، ایجاد دکترین غیبت را به عالمان بزرگ شیعه منتسب می‌کند تا هم شیعیانی را که امیدشان بازگشت قریب‌الوقوع امام بود، آرام کنند و از سوئی هرگونه مناقشه و تضاد بین امامان معصوم و حاکمان زمان خود را از بین ببرند. عملاً دور از دسترس کردن امام مهدی، آرامشی مبهم برای آینده‌ای نامتناهی پدید آورد و شورش‌ها را خوابانید (Keddie, ۱۹۸۵: p. ۱۶۰).

دنيس مک‌اوين که تشکیک‌آمیز به باورهای شیعی می‌نگرد، اصل باور به این موضوع را که «امام مهدی زنده است و در آخرالزمان باز می‌گردد»، راه‌گریزی می‌داند که شیعه^۱ برای خلاصی خود از نابودی به کار گرفت (MacEoin, ۱۹۷۹: p. ۴۰). وی با اشاره به تعریف غیبت صغرا و نیابت سفیران چهارگانه، مدعی است چنین سیستم نمایندگی راه‌حلی شسته و رفته برای مشکل ادامه رهبری یک امام زنده بدون تهدید بی‌جهت به وضع جاری سکوت و سکون بود. قدم‌نهایی را اعلام غیبت کبرا برداشت و بنا به نوشته مک‌اوين:

برای انتقال ناگهانی غیبت صغرا به غیبت کبرا هر علتی که گفته شود، این اتفاق حرکتی بود که بر توسعه جایگاه امامیه پیامدهای بسیار وسیعی داشت. با امامی که اکنون در غیبت تام بود، امکان یک خروج و قیام کامل، هرچه بیشتر و بیشتر دور شد و شیعیان دوازده‌امامی توانستند در وضعیتی نسبتاً بی‌خطر به عنوان یک

^۱ . احتمالاً منظور او بزرگان شیعه است.



جامعه اقلیت در میان اجتماع عمدتاً سنی باقی بمانند (Idem, ۱۹۸۴: pp. ۲۰-۲۱).

۳-۲-۵. نواب اربعه

موضوع دیگری که توجه چندین تن از مستشرقان را در این دوره به خود مشغول کرده، بحث در مورد نایبان خاص امام عصر علیه السلام در دوران غیبت صغرا است؛ بحثی که در میان غربیان سابقه‌ای چندان نداشت. کار دو تن از این محققان، یعنی ورناکلم که مقاله «سفرای چهارگانه امام دوازدهم در دوره شکل‌گیری شیعه اثناعشری» را در این مورد نگاشته^۱ و نیز اتان کلبرگ که مدخل «SAFIR» را در *دائرة المعارف اسلام* نوشته، از بقیه شاخص‌تر است؛ اگرچه افراد دیگری نیز کم و بیش در این زمینه اظهار نظر کرده‌اند.

بنا به دیدگاه کلبرگ واژه «سفیر» برای وکیلان خاص امام دوازدهم، اولین بار توسط نعمانی در الغیبه به کار رفت؛ در حالی که نام و تعداد آن‌ها ذکر نشده بود. نام چهار سفیر را ابن بابویه در کتاب کمال الدین عنوان کرد و ریز فعالیت‌های این سفیران در کتاب *الغیبه طوسی* توصیف گردید (Kohlberg, ۱۹۹۵b: pp. ۸۱۱-۸۱۲). کلبرگ، هالم (هالم، ۱۳۸۹: ص ۷۷)، یان ریچارد (ریشار، ۱۹۹۶: ص ۷۰) و دوین استوارت (Stewart, ۱۹۹۸: p. ۵)؛ به‌طور مختصر و ورناکلم به صورت مفصل‌تر (Klemm, ۱۹۸۴: pp. ۱۳۰-۱۳۶) به توصیف نواب اربعه پرداخته‌اند.

کلم که کار شاخص او را شاید بتوان اولین نوشته مهم غربیان در موضوع نواب خاص دانست (البته پس از کار دونالدسون (Donaldson, ۱۹۳۳) که چندان جنبه پژوهشی نداشت) ابتدا به سابقه اعتقاد به غیبت امام و نوشتن کتاب‌های غیبت میان شیعیان، به‌ویژه از زمان واقفیه اشاره می‌کند و آثار متعدد غیبت را نام می‌برد. کلم هر چهار نایب امام عصر علیه السلام را به خوبی معرفی، اگرچه تأکید می‌کند به جز نایب سوم، اطلاعات زیادی در مورد نواب دیگر نیست. در این میان کلم، به حسین بن روح مفصلاً می‌پردازد و معتقد است ریاست او بر نهاد سفارت با وجود معروفیت برخی دیگر از بزرگان شیعه بسیار عجیب بوده است. وی با اشاره به این که کتاب کافی که نقش محوری در باورهای شیعه دوازده‌امامی داشته، حتی یک روایت

۱. این مقاله در غالب کارهای بعدی در موضوع نواب اربعه، مورد استناد مستشرقان بوده؛ به طوری که حتی اتان کلبرگ در مدخل سفیر به آن ارجاع داده است.

که حاوی دستوری از جانب امام دوازدهم باشد، از یکی از سفرها نقل نکرده؛ معتقد است: «این امر به صراحت نشان می‌دهد معنی «سفارت» در این جا به نظر غیر واقعی و دروغ است». ایده و دیدگاه اصلی کَلِم که توسط دیگر مستشرقان - از جمله کلبِرج - پی گرفته شد، آن است که عامل اصلی تعریف و تثبیت نهاد وکالت در میان شیعیان، خاندان نوبختی بوده‌اند و در این زمینه به نقش ابوسهل نوبختی، ابونصر هبة الله (ابن برنیه) و مادرش ام کلثوم (که دختر نایب دوم و شوهرش از نوبختیان و کاتب ابن روح بوده) تأکید دارد. این محقق غربی دلیل توقف نهاد وکالت را اضمحلال این نهاد در زمانه سمري، نایب چهارم می‌داند که طی آن، برخی نیابت و یا جانشینی او را ادعا داشتند. لذا به تدریج میان عالمان شیعه و به تبع ایشان شیعیان این توافق همگانی شکل گرفت که هرکس پس از سمري ادعای سفارت کند، «در نهان گمراه و کافر است» (Klemm, ۱۹۸۴: pp. ۱۳۷-۱۴۰). هالم با کمی اختلاف با کَلِم مدعی می‌شود که علت اتمام سفارت، عدم مقبولیت عمومی اظهارات ابن روح نوبختی و انجمن بغدادی او دایر بر نمایندگی امام دوازدهم در دوران غیبت و عملیاتی نشدن این ایده بوده است؛ اگرچه تشیع دوازده‌امامی در آینده مشی چهار سفیر را مشروعیت بخشید (هالم، ۱۳۸۹: ص ۷۸).

۴-۲-۵. غیبت و انتظار نزد شیعیان

به باور بسیاری از محققان غربی، اعتقاد به غیبت رهبری که در گذشته یا ناپدید شده است، سابقه‌ای دیرینه دارد. کلبِرج حتی سابقه این اعتقاد را به زمان رحلت پیامبر اسلام ﷺ بر می‌گرداند و معتقد است: «عمر در ابتدا مرگ محمد ﷺ را انکار کرد و معتقد شد او همچون موسی به صورت موقت به غیبت رفته است.»^۱ با این حال، کلبِرج جلوه و نمود اعتقاد به رجعت (به معنای بازگشت امام و رهبر پس از دوره‌ای اختفا و غیبت) را به حرکت‌های اعتراض‌آمیز در دوره امویان و اوایل حکومت بنی‌عباس یا مربوط به گروهی از سبأیه مربوط می‌داند که معتقد بودند علی عليه السلام نمرده است و برای برقراری حکومت عدل باز خواهد گشت.^۲ این مسیر همچنان ادامه یافت و در فرقه کیسانیه نمود پیدا کرد و به تدریج

۱. کولین ترنر نیز به این ادعای عمر در مورد غیبت پیامبر اکرم ﷺ اشاره می‌کند (Turner, ۱۹۸۹: p. ۲۷۹).

۲. مشابه همین تعبیر را کلود کائِن در کتابش دارد (Cahen, ۱۹۹۱: pp. ۴۸-۴۹).



اعتقاد به مخفی شدن و بازگشت امام به عنوان مهدی، مشخصه بسیاری از گروه‌های واقفیه [به معنای عام] شد (Kohlberg, ۱۹۹۵a: pp.۳۷۱-۳۷۲). ورنه کلم با اذعان به این که گفتمان شیعه دوازده‌امامی در مورد غیبت دارای سنتی طولانی است و با اشاره به کتاب‌های غیبت که بین شیعیان به ویژه واقفیه متداول بوده، معتقد است «احتمالاً [امام] موسی کاظم همان کسی است که اعتقاد به وجود دو غیبت از زمانه او پا گرفت» (Klemm, ۱۹۸۴). (pp.۱۲۶-۱۲۷&۱۴۲) هالم نیز نگاشتن کتاب‌ها و رساله‌هایی راجع به غیبت توسط علمای عصر غیبت همچون ابن بابویه را سرمشق گرفته از بزرگان واقفیه می‌داند (هالم، ۱۳۸۹: ص ۸۹). مادلونگ هم ذکر دو نوع غیبت یکی کوتاه‌تر و یکی طولانی‌تر را ارجاعی به دو مرتبه دستگیری امام موسی کاظم علیه السلام می‌داند که در شیعه امامیه به صورت غیبت صغرا و کبرا تعبیر شده است (Madelung, ۱۹۸۵: p.۱۲۳۶).

توجه به دو دیدگاه دیگر غریبان در مورد علل رواج باور به غیبت در میان شیعیان نیز خالی از وجه نیست. تعدادی از مستشرقان، باور به غیبت را یکی از مؤلفه‌های گروه‌های افراطی و غالی شیعه قلمداد می‌کنند که این گروه‌ها لزوماً با مسیر جاری شیعه همراه نبودند (از جمله لمپتون: pp.۲۱۹-۲۲۰, Lambton, ۱۹۸۱). دیدگاه دیگر به کسانی مربوط است که رواج عقیده غیبت و ناپیدایی امام و رهبر را ناشی از شکست قیام و به نوعی تسلی‌دهنده گروه شکست‌خورده می‌دانند. یان ریچارد در این زمینه می‌نویسد: «نظریه غیبت راه‌گریز خوبی بود برای قیام‌ها و ادعاهای منجیان شیعی که در ایجاد حکومت موفق نبودند» (ریشار، ۱۹۹۶: ص ۶۸).

۵-۲-۵. انتظار، تسلیم به وضع کنونی یا ...؟

برخی نویسندگان غربی معتقدند روند شکل‌گیری باور انتظار در میان شیعیان، تدریجی بوده و از انتظاری کوتاه و موقت به انتظاری طولانی‌مدت و آخرالزمانی تبدیل شده است؛ از جمله نیکی کدی (pp.۱۵۵-۱۵۶, Idem, ۱۹۹۵; p.۱۵۹, Keddie, ۱۹۸۵). با این حال، بیش‌تر غریبان، انتظار را نوعی تسلیم به وضع کنونی و اجتناب از رویارویی با حکومت‌ها و حتی همکاری با آن‌ها معنا می‌کنند. به عنوان مثال پینالت مدعی است:

مشخصه شیعه دوازده‌امامی در بیش‌تر تاریخ این گروه، پیروی از شیوه انتظار بوده که طی آن، صفوف مختلف مؤمنان از رویارویی با حکومت اجتناب می‌کردند و

علمای شیعه یا از مشارکت عمومی کنار می کشیدند یا با حکومت همکاری می کردند
(Pinault, ۱۹۹۲: p.۱۷۰).

کولین ترنر که عمده کارش -از جمله تز دکتری او- در زمینه باورهای شیعه امامیه بوده است، در مورد مفهوم لغوی و اصطلاحی «انتظار» بحث نسبتاً مفصلی دارد و معتقد است «انتظار»، حالتی انفعالی است که شامل دکترین امید و اعتماد به این موضوع است که امام غایب یک روز ظاهر شده و جهان را از عدالت پر و نوعی جامعه ایده‌آل اسلامی را ایجاد می‌کند. او که بیش از دیگر محققان غربی، روایات انتظار را موشکافی کرده و با اشاره به فضایل گفته شده برای انتظار، شمارگان این گونه احادیث را بیش از ۸۰ مورد عنوان کرده، معتقد است:

یکی از ویژگی‌های برجسته روایات انتظار، فراخوانی شیعیان به تسلیم به اراده خداوند نه فقط در زمینه غیبت طولانی امام، بلکه در مواجهه با وقایع اجتماعی و سیاسی و مهم‌تر از آن، استبداد قدرت‌های حاکم است (Turner, ۱۹۹۳: pp.۳۰-۳۱).
(۳۵).

۲-۵-۲-۶. جایگاه عالمان شیعه در عصر غیبت

«نقش ویژه عالمان شیعه در دوران غیبت کبرا موضوع دیگری است که توجه بسیاری از محققان غربی را در این دوره به خود مشغول کرده است. اصل این موضوع که ائمه علیهم‌السلام برخی وظایف را به علمای شیعی مناطق سپرده بودند، ظاهراً چندان مورد اختلاف غریبان نیست (به عنوان مثال ر.ک: Kohlberg, ۱۹۸۸: pp.۳۸-۳۹)؛ همچنان که جایگاه عالمان شیعی در جمع‌آوری احادیث ائمه در پیش و پس از غیبت امام عصر علیه‌السلام بر کسی پوشیده نیست (Turner, ۱۹۸۹: p.۱۱۳). برخی از مستشرقان هم به نقش ویژه عالمان آغازین عصر غیبت و نگارش کتاب‌های مختلف به منظور هدایت معرفتی شیعیان و دفاع از اصول شیعه به طور مختصر یا مفصل اشاره کرده‌اند (از جمله ر.ک: هالم، ۱۳۸۹: ص ۹۰ و ۱۰۹ و Klemm, ۱۹۸۴: p.۱۲۷). انتقال بسیاری از کارکردهای امام به عالمان در طی دوران ابتدایی غیبت نیز مورد اذعان بسیاری از محققان غربی، از جمله اسحاق نقاش، مارتین، ترنر و به‌ویژه آنه لمبتون است (Turner, ۱۹۸۹: p.۱۱۶; Martin, ۲۰۰۰: p.۵۶; Nakash, ۲۰۰۳: p.۵۶; Lambton, ۱۹۸۱: pp.۲۴۲-۲۶۳; p.۱۱۳). توسعه این کارکردها به دیدگاه «نیابت عامه»



منجر شد که مباحث متعددی را در بین مستشرقان در پی داشته است (از جمله هالم، ۱۳۸۹: ص ۱۶۴ و ۱۸۸؛ Calder, ۱۹۸۲: pp.۴-۵؛ Turner, ۱۹۸۹: pp.۱۱۴-۱۱۶). البته برخی محققان غربی نیز منتقدانه به مقام و کارکردهای عالمان در عصر غیبت نگریسته‌اند؛ که از جمله آن‌ها می‌توان به ژوزف الیاش اشاره کرد که در مقاله «برداشت‌های نادرست در مورد وضعیت قانونی-فقهی علمای ایرانی» به این نکته پرداخته است (Eliash, ۱۹۷۹: pp.۹-). (۲۵)

۷-۲-۵-۲. ولایت فقیه

جانشینی مجتهدان شیعه به جای امام غایب و واگذاری بسیاری از نقش‌های امام به آنان، قدرت و مقبولیت بالایی به فقیهان شیعی اعطا کرد (Bill, ۱۹۸۲: pp.۲۲-۲۳) و نیز (Pinault, ۱۹۹۲: p.۷). اگرچه عنوان «ولایت فقیه» چندان در دوره‌های گذشته کاربرد عمومی نیافته بود؛ عملاً بسیاری از نقش‌هایی که بعداً ذیل بحث ولایت فقیه مطرح می‌شد، در دوره‌های پیشین، مجتهدان کم و بیش برعهده داشتند و نسا مارتین، کار امام خمینی در نظریه ولایت فقیه را تکمیل کردن واگذاری نقش‌های امامان به فقیهان می‌داند (Martin, ۱۱۶-۱۱۵: pp. ۲۰۰۰). دیوید مناشری نیز معتقد است امام خمینی در حقیقت ولایت فقیه را بازخوانی و بازسازی کرده است؛ چراکه مطابق دیدگاه شیعه ارتدوکس^۱ تمام حکومت‌ها در زمانه غیبت «غاصب» محسوب می‌شوند و تنها عالمان دینی، منبع مشروع معنوی و البته دنیوی مردم هستند (Menashri, ۱۹۸۰: p.۱۲۶).

با توجه به وابستگی انقلاب اسلامی ایران به اندیشه ولایت فقیه، این موضوع بحث نسبتاً گسترده‌ای را میان محققان و نویسندگان غربی پس از انقلاب ایجاد کرد؛ به طوری که بسیاری از ایشان یکی از عوامل تأثیرگذار بر انقلاب را ترویج این باور معرفی کردند (Ramsay, ۱۹۹۰: p.۴۰ و Beeman, ۱۹۸۶b: pp.۲۰۹-۲۱۰ و Bill, ۱۹۸۲: p.۴۶). برخی از ایشان صرفاً توصیفی از این اندیشه فقهی-سیاسی ارائه کرده‌اند که طبیعتاً نقش امام خمینی علیه السلام در آن پررنگ بوده است (از جمله نورمن کالدر: Calder, ۱۹۸۲: pp.۹-۱۰ & ۱۴). بعضی دیگر، از جمله یان ریچارد (ریشار، ۱۹۹۶: ص ۱۲۷-۱۳۴) نیز با نگاهی انتقادی در

۱. ظاهراً منظور شیعه آغازین و متقدم است.

مورد جنبه‌های مختلف ولایت فقیه سخن گفته‌اند. متحده نیز سابقه کاربرد و حواشی این تفکر را در پیش و پس از انقلاب اسلامی ایران مورد تحلیل قرار داده (Mottahedeh, pp.۳۲۰-۳۲۲: ۱۹۹۵) و ارتباط این نظریه با بحث مرجعیت و اجتهاد را بررسی کرده است (Mottahedeh, pp.۷۰-۸۰: ۱۹۹۶). تعدادی از مستشرقان نیز به دیدگاه و حتی مخالفت برخی فقیهان شیعه پس از انقلاب اسلامی با اندیشه ولایت فقیه و حضور روحانیت شیعی در صدر حکومت تأکید بسیاری کرده‌اند که از جمله آن‌ها می‌توان به ریچارد (Richard, pp.۲۵-۲۷: ۱۹۸۳) مایکل فیشر (Fischer, p.۱۵۷: ۱۹۸۳)، بیمن (Beeman, pp.۷۸-۷۹: ۱۹۸۶a) و اسکارسیا (Scarcia, pp.۹۴-۹۵: ۱۹۸۲) اشاره کرد.

با این حال، برخی دیگر از مستشرقان همچون کولین ترنر معتقدند با توجه به سیره سیاسی شیعیان دوازده‌امامی و تردید فقهای شیعه در زمینه ورود به مسائل سیاسی و حکومت‌داری، حوادث دهه‌های گذشته در ایران و به‌ویژه اندیشه ولایت فقیه، گویای انحرافی رادیکال و دراماتیک از محتوای مطرح شده در روایات این موضوع است (Turner, pp.۲۹۹-۳۰۲: ۱۹۸۹). هالم نیز معتقد است شیعه در ذات خود ماهیت انقلابی ندارد و آنچه از شورش‌های شیعی دیده شده، به نوعی انحراف از مسیری است که امامان شیعه تبلیغ می‌کردند و قیام را به زمانه ظهور امام دوازدهم حواله می‌دادند (هالم، ۱۳۸۹: ص ۹۰).

۸-۲-۵-۲. مشروعیت تشکیل حکومت در زمان غیبت

برخی مستشرقان به صراحت معتقدند نزد شیعیان، هیچ حکومتی در زمانه غیبت مشروع و معتبر نیست (از جمله: ریشار: ۱۹۹۶، ص ۷۵-۷۶ و ۶۹: Armstrong, ۲۰۰۰). هالم نیز در برخی نوشته‌هایش مشابه ادعای بالا را دارد (Halm, ۱۹۹۷a: p.۸۸)؛ اما در کتاب «شیعه» خلاف چنین دیدگاهی را مطرح می‌کند و می‌نویسد:

به هیچ‌وجه چنین نیست که شیعیان دوازده‌امامی هیچ حاکم مشروعی را در دوران غیبت به رسمیت نشناسند... حکومت مشروع در غیبت امام جایز، اما نیازمند اجازه صریح اوست (هالم، ۱۳۸۹: ص ۱۱۲).

در میان محققان غربی در این دوره، شاید کولین ترنر بیش از دیگران به این موضوع پرداخته و با اشاره به احادیثی که شیعیان را از هرگونه قیامی باز داشته‌اند، این روایات را صریح و مورد عمل بسیاری علمای شیعه می‌داند (Turner, ۱۹۸۹: p.۳۰۳). البته ترنر دلایل



میان بیش از همه تأثیرگذاری مهدویت و نمادهای منجی‌گرایانه بر پیروزی عباسیان بر بنی‌امیه مورد اشاره برخی محققان غربی در این دوره است (از جمله Ess, ۱۹۹۱: p.۷; Sharon, ۱۹۸۳: p.۵۰; Keddie, ۱۹۸۵: pp.۱۶۰&۱۶۳ جنبش محمد بن عبدالله (نفس زکیه)، جریان دیگری است که برخی مستشرقان به ارتباط آن با مهدویت پرداخته‌اند کائن (Cahen, ۱۹۹۱: p.۶۲)؛ مادلونگ (Madelung, ۱۹۸۵: pp.۱۲۳۳&۱۲۳۵)؛ لیونه کفری (Livne-Kafri, ۱۹۹۹: p.۸۹)، ژوزف فان اس (Ess, ۱۹۹۱: p.۲۳۳)؛ تیلمان ناگل (Nagel, ۱۹۹۸: p.۷۰) و یان ریچارد (ریشار، ۱۹۹۶: ص ۶۸)؛ از جمله افرادی هستند که به این جنبش اشاراتی داشته‌اند.

۱-۶-۲. فاطمیون مصر

شاید اولین جنبشی که با شعار اصلی مهدویت شکل گرفت و به پیروزی نسبتاً خوبی دست یافت، «فاطمیون مصر» باشد. این جنبش اسماعیلی‌مذهب و دعاوی مهدوی آن، مورد توجه چند تن از محققان، از جمله کرامر، فرنیش و دونر در این دوره بوده است (کرامر، ۱۳۸۳: ص ۱۹۹؛ فرنیش، ۱۳۸۴: ص ۲۱۹؛ Nagel, ۱۹۹۸: p.۶۹; Donner, ۱۹۹۹: pp.۴۴-۵۰; Armstrong, ۲۰۰۰: pp.۶۹-۷۰; Amoretti, ۱۹۹۸: pp.۸۳-۹۰; Kennedy, ۲۰۰۴: pp.۱۰-۱۵; Walker, ۱۹۹۳: pp.۳۰۷-۳۳۰). با این حال، شاید بیش‌ترین کار تحقیقی در مورد فاطمیون مصر را هاینس هالم صورت داده باشد که دو کتاب یکی با نام «امپراطوری مهدی: ظهور فاطمیان» (Halm, ۱۹۹۶) و دیگری با عنوان «فاطمیان و سنت‌های تعلیمی» (Halm, ۱۹۹۷b)؛ درباره فاطمیون مصر نگاشته و در ضمن آن‌ها به شکل‌گیری امپراتوری فاطمیون مصر با شعار مهدویت پرداخته است.

۲-۶-۲. ابن تومرت

ابن تومرت پایه‌گذار سلسله «موحدون» در شمال آفریقا، مهدی‌خوانده دیگری است که مورد توجه برخی مستشرقان بوده است. به غیر از اشارات مختصر افرادی همچون دانیل پایپ (Pipes, ۱۹۸۳: p.۶۴)؛ رابرت کرامر (کرامر، ۱۳۸۳: ص ۱۹۹)، فرنیش (فرنیش، ۱۳۸۴: ص ۲۲۰)؛ کلود کائن (Cahen, ۱۹۹۱: pp.۲۷۱-۲۷۲)؛ برنارد لوییس (Lewis, ۱۹۸۴: pp.۵۱-۵۲)؛ تیلمان ناگل (Nagel, ۱۹۹۷: pp.۲۹۵-۳۰۴; Idem, ۱۹۹۸: pp.۸۹-۹۱)؛



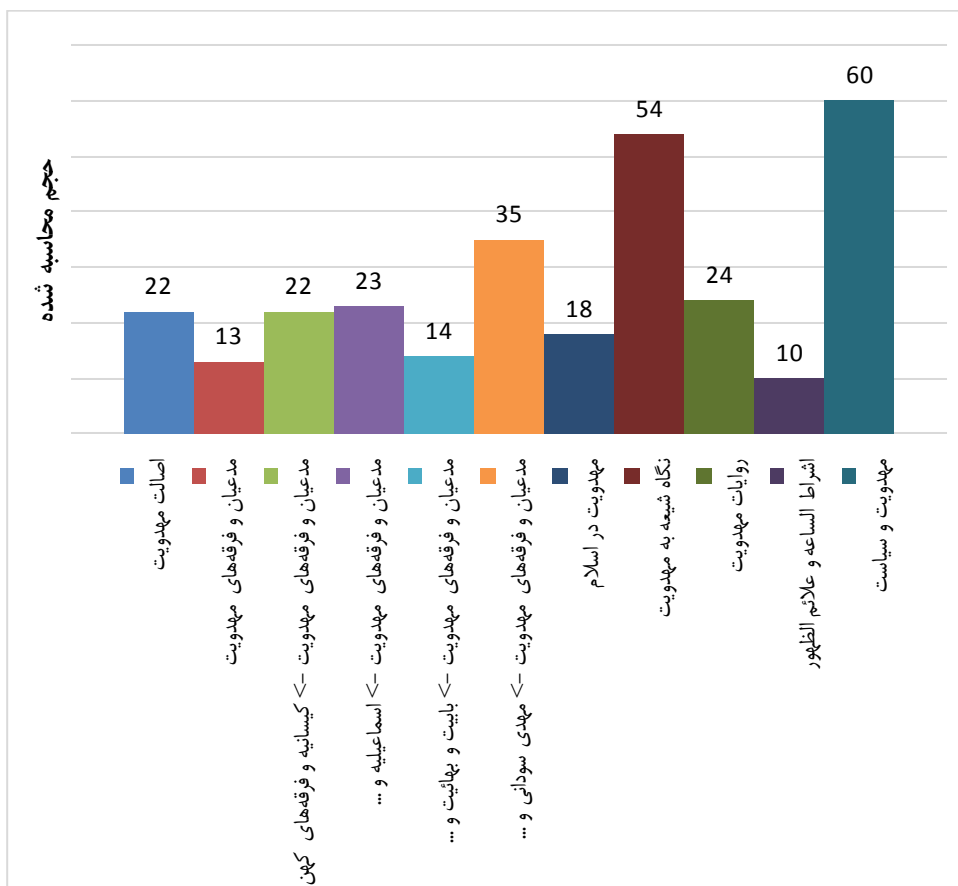
اسکارسیا آمورتی (Amoretti, ۱۹۹۸: pp.۱۱۵-۱۱۶) و فرد دونر (Donner, ۱۹۹۹: ۵۱-۵۰ pp.); وینسنت کرنل (Cornell, ۱۹۸۷: pp.۷۱-۱۰۳); گارسیا آرنال (García-Arenal, ۱۹۹۰: pp.۷۷-۱۱۴) و به خصوص ماریبل فیرو که متخصص جنبش‌های شمال آفریقا است؛ مفصلاً به جریان ابن تومرت پرداخته‌اند (از جمله: Fierro Bello, ۲۰۰۰: ۱۷۶-۱۵۹ pp.; Idem, ۱۹۹۹: pp.۱۰۷-۱۲۴).

۳-۶-۲. مهدی سودانی

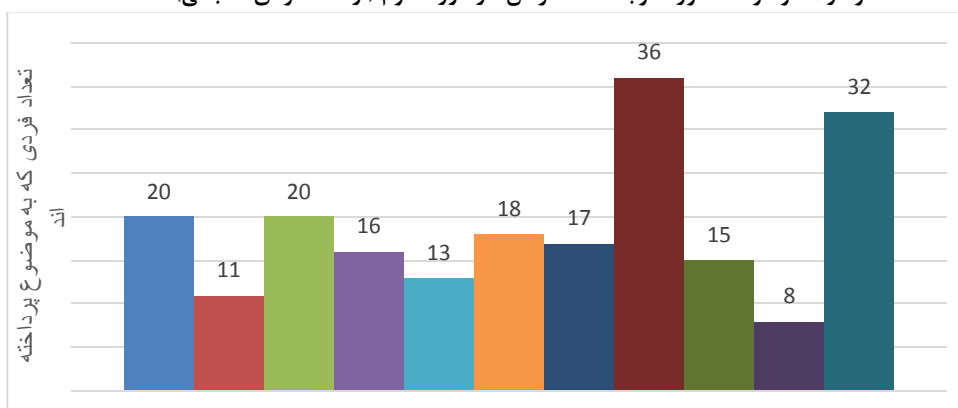
جنبش مهدی سودانی اگرچه نه مانند دوره‌های پیشین؛ همچنان به عنوان جریانی شاخص که از بستر اهل سنت و متصوفه برخاسته، در تیررس پژوهش غربیان در این دوره بوده است. فرنیش (فرنیش، ۱۳۸۴: ص ۲۲۰-۲۲۱); رابرت کرامر (کرامر، ۱۳۸۳: ص ۱۹۹) و پایپ (Pipes, ۱۹۸۳: pp.۱۷۴&۲۵۵). به طور مختصر و واربورگ (Warburg, ۱۹۹۵ & ۱۹۹۹)، هالت (Holt, ۱۹۸۵: pp.۱۲۴۷-۱۲۵۳; Idem, ۱۹۸۰: pp.۳۳۵-۳۴۸)، کاپتینز (Kapteijns, ۱۹۸۲; Idem, ۱۹۸۵: pp.۳۹۰-۳۹۹); پیترز (Peters, ۱۹۸۳: pp.۴۰۹-۴۲۰); اسحاق نقاش (Nakash, ۱۹۸۸: pp.۳۶۵-۳۸۵); اسکارسیا آمورتی (Amoretti, ۱۹۹۸: pp.۱۷۸-۱۷۹) و جان وُل (Voll, ۱۹۷۹: pp.۱۴۵-۱۶۶); Idem, ۱۹۸۷: pp.۳۱-۴۲) به صورت مفصل به جریان مهدی سودانی پرداخته‌اند.

۴-۶-۲. باییت و بهائیت

داستان پیدایش و برخی اعتقادات بهائیت در نوشته‌های تعداد اندکی از محققان غربی این دوره، از جمله فرنیش (فرنیش، ۱۳۸۴: ص ۲۲۱)، هالم (هالم، ۱۳۸۹: ص ۱۹۸-۱۹۹) و نیکی کدی (Keddie, ۱۹۹۵: pp.۱۵۰-۱۵۲). به چشم می‌خورد. جیمز رینهارت نیز عناصر ادعاهای باییت (و در ادامه آن بهائیت) را مفصلاً وصف کرده و این حرکت را به عنوان یکی از مهم‌ترین جنبش‌های هزاره‌گرا در میان شیعیان می‌شمارد (Rinehart, ۱۹۹۷: pp.۹۵-۱۰۰). شاخص‌ترین نوشته‌ها در موضوع باییت و بهائیت به افرادی متعلق است که خود به این فرقه پیوسته و به نوعی مبلغ این جریان بوده‌اند. دنیس مکاوین که رساله دکترایش در دانشگاه کمبریج با عنوان «از شیخیه تا باییه: مطالعه‌ای در تجدید کارزماتیک در اسلام شیعی» بوده (MacEoin, ۱۹۷۹); آثار متعدد دیگری در این زمینه دارد؛ علاوه بر آن که



نمودار ۱. موضوعات مورد توجه مستشرقان در دوره سوم (از نگاه فردی - جمعی)



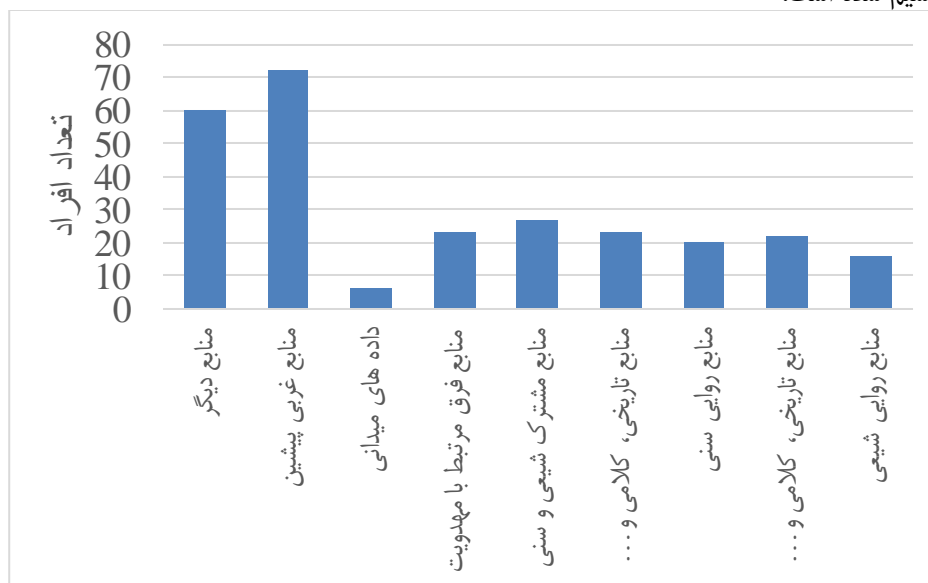
نمودار ۲. موضوعات مورد توجه مستشرقان در دوره سوم (از نگاه تنوع توجه)

در هر دو نمودار بالا، نگاه شیعه به مهدویت و نیز ارتباط مهدویت و سیاست با فاصله نسبتاً زیادی در صدر توجه مستشرقان این دوره بوده است. جالب توجه آن که از نظر حجمی،

موضوع مهدویت و سیاست، حتی از موضوع اول سبقت گرفته است. دلیل این پیشتازی را باید در شرایط این دوره جست‌وجو کرد. دوره سوم بلافاصله پس از پیروزی انقلاب اسلامی در ایران آغاز شده و همان‌طور که آمارهای مختلف و متعدد نشان می‌دهد، نوع نگاه جهان غرب به اسلام و به طور خاص به شیعه، پس از انقلاب تغییر محسوسی پیدا کرد.

۳-۲. منابع مورد استفاده مستشرقان در این دوره

استحصال و آمارگیری از منابع به کار گرفته شده از سوی توسط محققان غربی، نکات مهمی را در مورد زمینه‌ها و بسترهای فکری ایشان به دست می‌دهد. با توجه به تعداد بالای مستشرقان (بیش از ۸۰ مورد) و کثرت فوق‌العاده نوشته‌های ایشان (بیش از ۱۵۰ کتاب و مقاله)، استحصال دقیق منابع استفاده شده از سوی محققان غربی؛ کاری دقیق و دشوار بود؛ ولی سعی گردید با تأمل و این امر پیگیری شود. گزارش نوع منابع استفاده شده در نمودار زیر ترسیم شده است:



نمودار ۳. منابع مورد استفاده مستشرقان دوره سوم

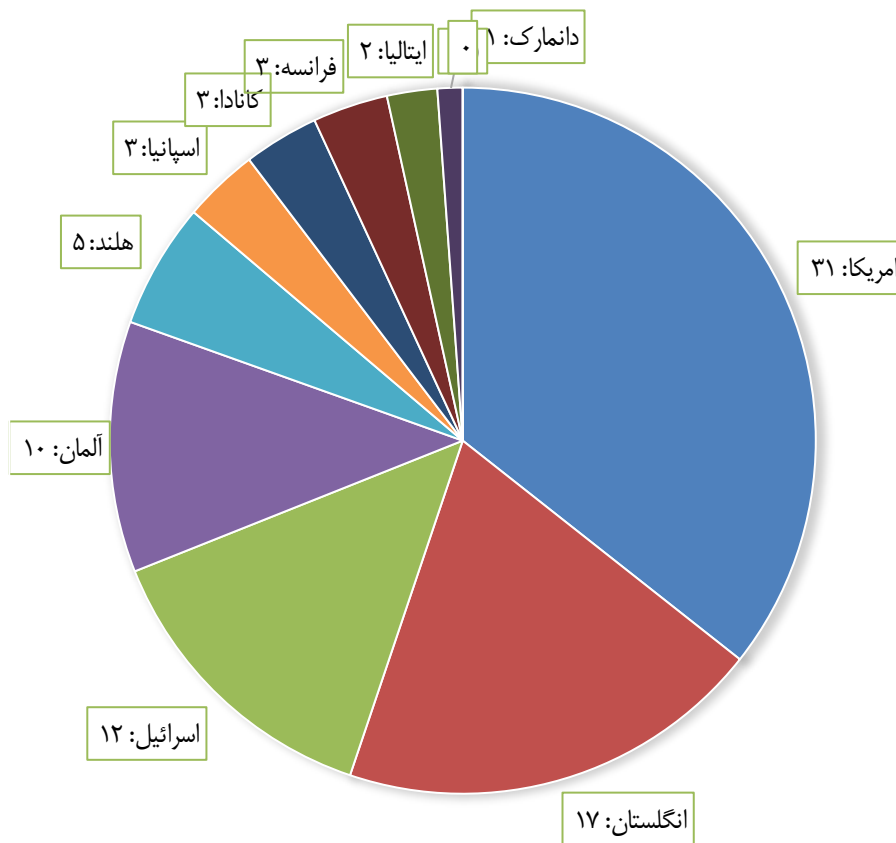
چنان‌که می‌بینیم بیش از سه چهارم مستشرقان در این دوره، کارهای پیشین غربیان را به عنوان یکی از منابع اصلی اطلاعاتی خود مورد استفاده قرار داده‌اند. بر بسیاری از اظهارنظرهای این افراد، تأثیر افکار سابق کاملاً مشهود است. منابع دیگر، از جمله کتاب‌های ترجمه‌ای یا کتاب‌های مسلمانان معاصر هم اقبال بالایی نزد غربیان دارد. در عین حال داده‌های میدانی که حضور مستشرقان را می‌طلبد، نسبت به دوره‌های پیشین، به ویژه دوره اول سیر نزولی دارد. دیگر منابع مورد استفاده غربیان، شامل منابع روایی یا تاریخی - کلامی - تفسیری خاص شیعه یا اهل سنت یا منابع مشترک، به طور هم‌عرض مورد استفاده حدود یک پنجم مستشرقان در کارهایشان در مورد مهدویت بوده است. این آمار گرچه کم است؛ ولی نسبت به دوره‌های پیشین روند بهتری را داراست.

۳-۳. چند گزارش آماری دیگر

نکته جالب توجهی که در مورد مستشرقان این دوره قابل تأمل است، کثرت نسبی محققان زن می‌باشد، به طوری که در این دوره ۱۵ نفر (حدود ۱۷٪) از مستشرقان زن هستند که نسبت به دوره‌های پیشین رشد قابل توجهی را نشان می‌دهد. در میان آمارهای دیگر، ملیت محققان و نویسندگان غربی در این دوره حائز اهمیت ویژه است که در ادامه می‌آید.

نکته مهم در آمار مذکور آن است که بیش از یک سوم محققان غربی که در مورد مهدویت و موضوعات پیرامونی اظهار نظر کرده‌اند، ملیت آمریکایی دارند و حدود یک سوم دیگر نیز انگلستانی یا اسرائیلی هستند. پرفروغ شدن مستشرقان اسرائیلی در دوره سوم، ناشی از تقویت مراکز علمی و پژوهشی در اسرائیل و توجه شدید آن‌ها به موضوعات اسلامی و به‌ویژه شیعی بوده است.





نمودار ۴. ملیت مستشرقان دوره سوم

۴. نتیجه گیری

همزمان با پیروزی انقلاب اسلامی ایران در سال ۱۹۷۹م، عصر جدیدی در نگاه مستشرقان به مهدویت پدید آمد که بر نوع نگاه، کمیت و کیفیت دیدگاه‌های ایشان در عرصه‌های مختلف مرتبط با مهدویت، تأثیری عمیق برجای گذاشت. دوره سوم مهدی‌پژوهی غربیان که حدود ۲۲ سال می‌باشد (از سال ۱۹۷۹ تا ۲۰۰۰ میلادی). از نظر کمیت و کیفیت مستشرقان صاحب‌نظر و نیز کارهای نوشتاری ارائه شده در این بازه زمانی در موضوعات مرتبط با مهدویت، رشد بسیار چشمگیری را نشان می‌دهد.

متأسفانه به جز کارهای محدودی که از غربیان در این دوره ترجمه و مورد بررسی قرار گرفته، دیدگاه‌ها و نوشته‌های بسیاری از دیگر مستشرقان این دوره که حتی از آن‌ها (از

جمله مقاله کلم در مورد نواب اربعه و یا مقاله‌های مادلونگ در مورد روایات آخرالزمانی اسلام) به دلیل نوآوری و مرجع بودن برای کارهای بعدی، منحصر به فرد محسوب می‌شوند؛ حتی در دسترس محققان شیعه قرار نگرفته و عملاً فاصله‌ای حدوداً ۴۰ ساله از برخی آرای غربیان در حوزه‌های مهدویت حادث شده است. به نظر می‌رسد نتایج این تحقیق می‌تواند اولویت‌های کاری مراکز پژوهشی داخلی را به‌منظور ترجمه، تحلیل و ارزیابی و در نهایت نقد و اصلاح دیدگاه غربیان در موضوعات متنوع مرتبط با مهدویت، مشخص کند.

منابع

۱. جعفریان، رسول (۱۳۹۱). *مهدیان دروغین*. تهران، نشر علم.
۲. دهقانی آرانی، زهیر؛ و الویری، محسن (تابستان ۱۳۹۷). «سیر تحول آرای مستشرقان در مورد مهدویت (دوره اول: از ۱۸۲۸ - ۱۹۴۵ میلادی)»، انتظار موعود، قم، شماره ۶۱.
۳. ریشار، یان (۱۹۹۶م). *الإسلام الشیعی، عقائد وایدولوجیات*، مترجم: حافظ الجمالی، بیروت، دار عطیه للطباعه والنشر والتوزیع.
۴. سعادت، حمید (۱۳۹۳). *مهدویت در دایره‌المعارف‌های غربی*، قم، مرکز تخصصی مهدویت.
۵. فرنیش، تیموتی آر (پاییز و زمستان ۱۳۸۴). «دکترین مهدویت و چالش هزاره گرایی»، مترجم: بهروز جندقی، انتظار موعود، شماره ۱۷.
۶. کرامر، رابرت اس (بهار و تابستان ۱۳۸۳). *مهدی*، مترجم: بهروز جندقی، انتظار موعود، قم، شماره ۱۱ و ۱۲.
۷. موسوی گیلانی، سید رضی (۱۳۸۹). *شرق شناسی و مهدویت*، قم: بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود علیه السلام.
۸. هالم، هاینس (۱۳۸۹). *تشیع*، مترجم: محمدتقی اکبری، قم، نشر ادیان.
۹. Aguadé, Jorge (1981). La importancia del "Kitab al-fitan" de Nu'aym B. Hammad para el estudio del mesianismo musulman. Universität Tübingen, Barcelona/Spanien. Retrieved from /z-wcorg/.
۱۰. Amoretti, Biancamaria Scarcia (1998). *Il mondo musulmano: quindici secoli di storia* (1st ed.). Roma: Carocci.
۱۱. Armstrong, Karen (2000). *Islam : a short history*. London: Weidenfeld and Nicolson.
۱۲. Bar-Asher, Me'ir M (1999). *Scripture and exegesis in early Imami Shiism*. Boston: Brill.
۱۳. Beeman, William O (1986a). Iran's Religious Regime: What Makes It Tick? Will It Ever Run down? *annaameracadpoli The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, ۴۸۳, ۷۳-۸۳.
۱۴. ----- (1986b). *Language, status and power in Iran*. Bloomington: Indiana University Press.
۱۵. Bill, James A (1982). Power and Religion in Revolutionary Iran. *Middle East Journal*, ۳۶(۱), ۲۲-۴۷.

۱۶. Calder, Norman (۱۹۸۲). Accommodation and Revolution in Imami Shi'i Jurisprudence: Khumayni and the Classical Tradition. *Middle Eastern Studies*, ۱۸(۱), ۳-۲۰.
۱۷. Clarke, P. B. (۱۹۸۰). Islamic Millenarianism in West Africa: A "Revolutionary" Ideology? *Religious Studies*, ۱۶(۳), ۳۱۷-۳۳۹.
۱۸. Cook, Michael (۱۹۹۳). An Early Islamic Apocalyptic Chronicle. *Journal of Near Eastern Studies*, ۵۲(۱), ۲۵-۲۹.
۱۹. Cornell, Vincent J (۱۹۸۷). Understanding Is the Mother of Ability: Responsibility and Action in the Doctrine of Ibn Tūmart. *Studia Islamica*, (۶۶), ۷۱-۱۰۳. <https://doi.org/10.2307/1595911>
۲۰. Crone, Patricia; & Hinds, Martin (۱۹۹۰). *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam*. Cambridge: Cambridge University Press.
۲۱. Cahen, Claude (۱۹۹۱). *Vom Ursprung bis zu den Anfängen des Osmanenreiches*. (G. Endreß, ed.). Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch-Verl.
۲۲. Donner, Fred M (۲۰۰۰). La question du messianisme dans l'islam primitif. *Publications de l'Université de Provence*, (۹۱-۹۴), ۱۷-۲۸.
۲۳. Donaldson, Dwight M (۱۹۳۳). *The Shi'ite Religion: a history of Islam in Persia and Irak*. London: Luzac and Company.
۲۴. Donner, Fred M (۱۹۹۹). Muhammad and the Caliphate: political history of the islamic empire up to the mongol conquest. In *The Oxford History of Islam*, John L Esposito Ed (pp. ۱-۶۲). New York: Oxford University.
۲۵. Eliash, Joseph (۱۹۷۹). Misconceptions regarding the Juridical Status of the Iranian "Ulama." *International Journal of Middle East Studies*, ۱۰(۱), ۹-۲۵.
۲۶. Ess, Josef van (۱۹۹۱). *Theologie und Gesellschaft im ۲. und ۳. Jahrhundert Hidschra: eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*. Berlin; New York: de Gruyter.
۲۷. Fierro Bello, María Isabel (۱۹۹۹). Doctrinas y movimientos de tipo mesiánico en Al-Andalus. In *Milenarismos y milenaristas en la Europa*

medieval: IX Semana de Estudios Medievales (pp. ۱۵۹-۱۷۶). Nájera: Instituto de Estudios Riojanos.

۲۸. ----- (۲۰۰۰). Le mahdi Ibn Tumart et al-Andalus: l'élaboration de la légitimité almohade. *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* . ۹۱-۹۴, ۱۰۷-۱۲۴.
۲۹. Fischer, Michael M. J (۱۹۸۳). Imam Khomeini: Four Levels of Understanding. In J. L. Esposito (ed.), (J. L. Esposito, ed.), *Voices of resurgent Islam/ edited by John L. Esposito* (pp. ۱۵۰-۱۷۴). Oxford; New York: Oxford University Press.
۳۰. Friedmann, Yohanan (۱۹۸۹). Prophecy continuous: aspects of Ahmadi religious thought and its medieval background. Berkeley, London: University of California Press.
۳۱. García-Arenal, Mercedes (۱۹۹۰). Mahdī, Murābiṭ, Sharīf: l'avènement de la dynastie sa'dienne. *Studia Islamica*, (۷۱), ۷۷-۱۱۴.
<https://doi.org/10.2307/1595639>
۳۲. Halm, Heinz (۱۹۹۶). The empire of the Mahdi: the rise of the Fatimids. Leiden: E.J. Brill.
۳۳. ----- (۱۹۹۷a). *Shi'a Islam: from religion to revolution*. (A. Brown, tran.). Princeton, NJ: Markus Wiener Publishers.
۳۴. ----- (۱۹۹۷b). The Fatimids and their traditions of learning. London: I.B. Touris.
۳۵. Hawting, G. R (۲۰۰۰). *The first dynasty of Islam: the Umayyad caliphate AD ۶۶۱-۷۵۰* (۲nd ed.). London; New York: Routledge.
۳۶. Holt, Peter Malcolm (۱۹۸۰). Islamic Millenarianism and the Fulfillment of Prophecy: A Case Study. In *Prophecy and Millenarianism: Essays in Honour of Marjorie Reeves; Edited by Ann Williams* (pp. ۳۳۵-۳۴۸). Essex: Longmans.
۳۷. ----- (۱۹۸۵). AL-MAHDIYYA. In *Encyclopaedia of Islam* (Second Edition, Vol. ۵, pp. ۱۲۴۷-۱۲۵۳). Leiden: Brill.



۳۸. Kapteijns, Lidwien (۱۹۸۲). Mahdist faith and Sudanic tradition: the history of the Masālīt sultanate, ۱۸۷۰-۱۹۳۰. Amsterdam: Universiteit van Amsterdam.
۳۹. ----- (۱۹۸۵). Mahdist Faith and the Legitimation of Popular Revolt in Western Sudan. *Africa: Journal of the International African Institute*, ۵۵(۴), ۳۹۰-۳۹۹. <https://doi.org/10.2307/1160173>
۴۰. Keddie, Nikki R (۱۹۸۵). Shi'ism and Revolution. In *Religion, Rebellion, Revolution* (pp. ۱۵۷-۱۸۲). London: Palgrave Macmillan.
۴۱. ----- (۱۹۹۵). Iran and the Muslim world: resistance and revolution. London: MacMillan.
۴۲. Kennedy, Hugh (۲۰۰۴). The prophet and the age of the Caliphates: the Islamic Near East from the sixth to the eleventh century (۲. ed). Harlow: Pearson Longman.
۴۳. Klemm, Verena (۱۹۸۴). Die vier sufarā' des Zwölften Imām Zur formativen Periode der Zwölferšīa. *weltorient Die Welt des Orients*, ۱۵, ۱۲۶-۱۴۳.
۴۴. Kohlberg, Etan (۱۹۸۸). Imam and Community in the pre-Ghayba Period. In *Authority and Political Culture in Shi'ism ed. Said Amīr Arjomand* (pp. ۲۵-۵۳). New York: SUNY Press.
۴۵. ----- (۱۹۹۵a). RADJ' A. In *Encyclopaedia of Islam* (Second Edition, Vol. ۸, pp. ۳۷۱-۳۷۳). Leiden: Brill.
۴۶. ----- (۱۹۹۵b). SAFIR. In *Encyclopaedia of Islam* (Second Edition, Vol. ۸, pp. ۸۱۱-۸۱۲). Leiden: Brill.
۴۷. ----- (۲۰۰۰). Early attestations of the term ithna 'ashariyya. *Jerusalem studies in Arabic and Islam*, (۲۴), ۳۴۳-۳۵۷.
۴۸. Kramer, Robert S (۱۹۹۵). Mahdi. In *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World* (Vol. ۳, pp. ۱۸-۱۹). New York: Oxford University Press.
۴۹. Lambton, Ann K. S (۱۹۸۱). State and government in medieval Islam: an introduction to the study of Islamic political theory: the jurists. London; New York: Routledge.

۵۰. Lewis, Bernard (۱۹۸۴). *The Jews of Islam*. Princeton: Princeton University Press.
۵۱. ----- (۱۹۹۳). *Islam and the West*. New York; Oxford: Oxford University Press.
۵۲. Livne-Kafri, Ofer (۱۹۹۹). Some Notes On The Muslim Apocalyptic Tradition. *quadstudarab Quaderni di Studi Arabi*, ۱۷, ۷۱-۹۴.
۵۳. MacEoin, Denis (۱۹۷۹). *From Shaykhism to Babism: a study in charismatic renewal in Shi'`i Islam*. King's College, Cambridge. Retrieved from /z-wcorg/.
۵۴. ----- (۱۹۸۴). Aspects of Militancy and Quietism in Imami Shi'ism. *Bulletin (British Society for Middle Eastern Studies)*, ۱۱(۱), ۱۸-۲۷.
۵۵. Madelung, Wilferd (۱۹۸۱). Abd Allāh B. Al-Zubayr and the Mahdi. *Journal of Near Eastern Studies*, ۴۰(۴), ۲۹۱-۳۰۵.
۵۶. ----- (۱۹۸۵). AL-MAHDI. In *Encyclopaedia of Islam* (Second Edition, Vol. ۵, pp. ۱۲۳۰-۱۲۳۸). Leiden: Brill.
۵۷. ----- (۱۹۸۶a). Prophecies In Hims In The Umayyad Age. *Journal of Semitic Studies*, XXXI(۲), ۱۴۱-۱۸۵.
۵۸. ----- (۱۹۸۶b). The Sufyānī between Tradition and History. *Studia Islamica*, (۶۳), ۵-۴۸. <https://doi.org/10.2307/1595566>
۵۹. Martin, Vanessa (۲۰۰۰). *Creating an Islamic State: Khomeini and the Making of a New Iran*. London: I.B.Tauris.
۶۰. Menashri, David (۱۹۸۰). Shi'ite leadership: in the shadow of conflicting ideologies. *Iranian Studies Iranian Studies*, ۱۳(۱-۴), ۱۱۹-۱۴۵.
۶۱. Morony, Michael G (۱۹۹۸). Apocalyptic Expressions in the Early Islamic World. *Medieval Encounters*, ۴(۳), ۱۷۵-۱۷۷.
۶۲. Mottahedeh, Roy P (۱۹۹۵). Wilayat al-Faqih. In *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World* (Vol. ۴, pp. ۳۲۰-۳۲۲). Oxford: Oxford University Press.
۶۳. ----- (۱۹۹۶). Shi'ite Political Thought and the Destiny of the Iranian Revolution. In *Iran and the Gulf: a Search for Stability by Jamal*

- S. al-Suwaidi (ed.)* (pp. ۷۰-۸۰). Abu Dhabi: Emirates Center for Strategic Studies and Research.
۶۴. Nagel, Tilman (۱۹۹۷). La Destrucción de la Ciencia de la Sari'a Por Muhammad B. Tumart. *Al-Qantara: Revista de Estudios Árabes*, ۱۸(۲), ۲۹۵-۳۰۴.
۶۵. ----- (۱۹۹۸). *Die islamische Welt bis ۱۵۰۰*. München: R. Oldenbourg Verlag.
۶۶. Nakash, Yitzhak (۱۹۸۸). Fiscal and Monetary Systems in the Mahdist Sudan, ۱۸۸۱-۱۸۹۸. *International Journal of Middle East Studies*, ۲۰(۳), ۳۶۵-۳۸۵.
۶۷. ----- (۲۰۰۳). *The Shiis of Iraq: with a new introduction by the author* (۲nd ed.). Princeton, N.J.: Princeton University Press.
۶۸. Peters, Rudolph F (۱۹۸۳). Islam and the legitimation of power: the Mahdi-revolt in the Sudan. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Supplement*(۲۱).
۶۹. Pinault, David (۱۹۹۲). *The Shiites: ritual and popular piety in a Muslim community*. New York: St. Martin's Press.
۷۰. Pipes, Daniel (۱۹۸۳). *In the path of God: Islam and political power*. New Delhi: Voice of India.
۷۱. Ramsay, Angus I (۱۹۹۰). *The nature and future of Shi'ite fundamentalism: an individual study project*. Carlisle Barracks, Pa.: U.S. Army War College.
۷۲. Rinehart, James F (۱۹۹۷). *Revolution and the millennium: China, Mexico and Iran*. Westport (Conn.); London: Praeger.
۷۳. Richard, Yann (۱۹۸۳). *Der verborgene Imam: die Geschichte des Schiismus in Iran*. Berlin: Klaus Wagenbach.
۷۴. Rippin, Andrew (۲۰۰۵). *Muslims: Their Religious Beliefs and Practices* (۲nd ed.). New York: Routledge.
۷۵. Rubin, Uri (۱۹۹۵). Apocalypse and authority in Islamic tradition: the emergence of the twelve leaders. *Al-qantara.*, ۱۸, ۱۱-۴۲.
۷۶. Scarcia, Gianroberto (۱۹۸۲). I Tratti "Neo-Babi" Del Khomeinismo. *orientemoderno Oriente Moderno*, ۱ (۶۲)(۱-۱۲), ۹۱-۱۰۱.

۷۷. Sharon, Moshe (۱۹۸۳). *Black banners from the East: the establishment of the Abbāsīd state, incubation of a revolt*. Jerusalem; Leiden: Magnes Press, the Hebrew University; Brill.
۷۸. Stewart, Devin J (۱۹۹۸). *Islamic legal orthodoxy twelver Shiite responses to the Sunni legal system*. Salt Lake City: University of Utah Press.
۷۹. Turner, Colin P (۱۹۹۳). Still Waiting for the Imam?: The Unresolved Question of intizār in Twelver Shi'ism. *Persica*, ۱۵, ۲۹-۴۷. <https://doi.org/10.2143/PERS.15.0.2003525>
۸۰. ----- (۱۹۸۹). The rise of Twelver Shi'ite externalism in Safavid Iran and its consolidation under 'Allama Muhammad Baqir Majlisi (۱۰۳۷. University of Durham.
۸۱. Voll, John (۱۹۷۹). The Sudanese Mahdi: Frontier Fundamentalist. *International Journal of Middle East Studies*, ۱۰(۲), ۱۴۵-۱۶۶.
۸۲. ----- (۱۹۸۷). THE MAHDĪ'S CONCEPT AND USE OF "HIJRAH." *Islamic Studies*, ۲۶(۱), ۳۱-۴۲.
۸۳. Walker, Paul Ernest. (۱۹۹۳). *Early philosophical Shiism: the Ismaili Neoplatonism of Abū Ya'qūb al-Sijistānī*. New York: Cambridge University Press.
۸۴. Warburg, Gabriel (۱۹۹۵). Mahdism and Islamism in Sudan. *International Journal of Middle East Studies*, ۲۷(۲), ۲۱۹-۲۳۶.
۸۵. ----- (۱۹۹۹). Religious and Ethnic Conflict in Sudan. In *Ethnic Conflict and International Politics in the Middle East Leonard Binder (Ed.)* (pp. ۱۱۱-۱۲۸). Florida: University Press of Florida.



فرهنگ دفاعی مهدوی علیه السلام و کارکرد آن در گفتمان سازی جدید اسلامی

^۱ عباسعلی فرزندی

^۲ الله بخش روشن روان

^۳ سینا ترکاشوند

چکیده

مبنای پژوهش حاضر، واکاوی «فرهنگ دفاعی مهدوی علیه السلام و کارکرد آن در گفتمان سازی جدید اسلامی» است. روش پژوهش توصیفی - تحلیلی و یافته‌های پژوهش گویای آن است که آموزه‌های مهدویت دارای ظرفیت بالایی برای گفتمان‌سازی در سطح جهانی است. کارکرد فرهنگی - دفاعی مهدویت علیه السلام در سطوح گوناگون «بینش»ها، «ارزش»ها و «نماد»ها توانایی معرفی مهدویت علیه السلام را به عنوان گفتمان غالب در دوران معاصر ایجاد می‌کند. از جمله کارکردهای بینشی مهدویت علیه السلام در بعد فرهنگی - دفاعی عبارتند از: استحکام بخشی و تقویت ایمان و باورهای دینی، به ویژه در مقوله امامت؛ التزام بینشی نسبت به امام زمان علیه السلام موثر بر فرهنگ و تقویت روحیه دفاع و پاسخ‌گویی به شبهه‌ها و صیانت جامعه از انحراف. کارکردهای ارزشی مهدویت علیه السلام نیز عبارتند از: ارزش‌های اخلاقی و تربیتی موثر بر خودسازی فردی و اجتماعی؛ ارزش‌های اقتصادی مبنی بر عدالت؛ کاهش نابرابری اقتصادی و برقراری نظام اقتصادی ارزش‌مدار؛ ارزش‌های سیاسی و اجتماعی موثر بر ایجاد و تقویت همبستگی اجتماعی و تقویت امید به آینده. از جمله کارکردهای نمادی می‌توان به نمادهای دیداری، شنیداری و تصویری اشاره کرد که بر گفتمان‌سازی جدید اسلامی و نهادینه کردن فرهنگ جهانی مهدویت موثرند.

roshanravan.۱۳۵۹۱۰@gmail.com

^۱ استادیار دانشگاه شهید محلاتی قم

roshanravan.۱۳۵۹۱۰@gmail.com

^۲ دکترای مدیریت فرهنگی دانشگاه شهید محلاتی قم

sina.torkashvand۶۶۳@gmail.com

^۳ دکترای فلسفه تعلیم و تربیت، دانشگاه خوارزمی (نویسنده مسئول)

واژگان کلیدی: گفتمان‌سازی جدید اسلامی، مهدویت، فرهنگ، دفاع.

مقدمه

بر اساس آموزه‌های قرآن، اسلام تنها و آخرین و کامل‌ترین دین الهی برای هدایت بشر است؛ به طوری که خداوند نه دین دیگری را خواهد فرستاد و نه دین دیگری را از کسی می‌پذیرد (آل عمران: ۱۹ و ۸۵). البته اسلام در طول تاریخ از آدم عَلَيْهِ السَّلَام تا خاتم عَلَيْهِ السَّلَام در قالب شرایع و مناهج گوناگونی (مائده: ۴۸) چون اسلام نوحی، اسلام موسوی و اسلام عیسوی درآمده (شوری: ۱۳) و آخرین آن در قالب «اسلام محمدی» تجلی یافته و در ساختار ولایت معصومان استمرار و تداوم آن تا قیامت تضمین شده است (مائده: ۳). خداوند در آیات ۳۳ سوره توبه، ۲۸ سوره فتح و ۹ سوره صف با عبارتی واحد بر این نکته تاکید می‌کند که این اسلام محمدی عَلَيْهِ السَّلَام است که در نهایت بر همه جهان حاکم خواهد شد و بر سایر ادیان غلبه‌ای می‌یابد در نهایت بر جهان حاکم خواهد شد؛ چراکه دین، تنها نزد خداوند اسلام است. به سخن دیگر، از منظر آموزه‌های قرآنی، فلسفه تاریخ و سنت الهی بر این مبناست تا اسلام محمدی عَلَيْهِ السَّلَام دیگر شرایع و مناهج الهی را کنار بزند و به عنوان گفتمان حاکم بر فکر و رفتار بشر در آید؛ به طوری که فلسفه و سبک زندگی انسان بر پایه آن قرار گیرد. در حقیقت خداوند در این آیات و آیات دیگر قرآن بر گفتمان اسلام محمدی عَلَيْهِ السَّلَام به عنوان گفتمان نهایی و پایان تاریخ در حوزه فلسفه و سبک زندگی تاکید می‌کند. بر همین اساس، با آن‌که هسته اولیه اسلام محمدی عَلَيْهِ السَّلَام در مکه و مدینه و حجاز و نجد شکل گرفته است؛ داعی جهان‌سازی از همان آغاز در راهبردها و سیاست‌ها و برنامه‌های آن حضرت عَلَيْهِ السَّلَام وجود داشته و خداوند به صراحت در بسیاری از آیات قرآن بر این مطلب تاکید کرده است (بقره: ۱۸۵ و ۲۲۱؛ آل عمران: ۱۳۸ و انعام: ۱۹).

بنابراین، جهانی‌سازی گفتمان اسلام محمدی عَلَيْهِ السَّلَام به عنوان فلسفه و سبک زندگی بشر از سوی خداوند به عنوان فلسفه تاریخ و سنت و تقدیر الهی معرفی شده است؛ به طوری که در نهایت، با ظهور حضرت مهدی عَلَيْهِ السَّلَام چنین غلبه و چیرگی برای اسلام رقم خواهد خورد؛ اما بر مسلمانان است که با چنین رویکردی، راهبردها، سیاست‌ها و برنامه‌های خویش را سامان دهند و آن را به عنوان طرح و پروژه‌ای الهی و مقدس قلمداد و به سمت آن حرکت و آن را تبلیغ کنند (احزاب: ۳۹).

از سوی دیگر، گفتمان جدید اسلامی با مهدویت و اعتقاد به ظهور منجی در آخرالزمان پیوند عمیقی یافته است؛ چرا که اعتقاد به مهدویت در بطن معارف اسلام قرار دارد و به دنبال جهانی‌سازی اسلام ناب محمدی ﷺ بر این اعتقاد مبتنی است. مهدویت در زوایای گوناگون زندگی ساری و جاری است. نظریه مهدویت، یعنی حکومت امام زمان ﷺ کاملاً با معرفت‌شناسی توحیدی منطبق است و مآلاً حکومت جهانی حضرت مهدی ﷺ، جزئی از حاکمیت خداوند متعال بر جهان هستی محسوب می‌شود و همچنین می‌تواند به عنوان غایت مطلوب سیر جوامع بشر به حساب آید (منصوری لاریجانی، ۱۳۹۷: ص ۱۵).

بنابراین، تعالیم و آموزه‌های مهدویت بر خلق و ظهور تمدن جدید جهانی تاثیر به‌سزایی دارند. جهان‌بینی مهدویت با نگرش توحیدی، افق‌ها و گستره اندیشه‌های بشر را تصرف خواهد کرد و مکتب‌ها و ایدئولوژی‌های غیرتوحیدی و مادی، همانند کف‌های روی دریا محو و بی‌رنگ خواهند شد؛ چنان که قرآن کریم بر این مطلب اشاره کرده است:

﴿أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَابِيًا وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاءَ حُلْيَةٍ أَوْ مَتَاعٍ زَبَدٌ مِثْلَهُ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ﴾؛ خداوند از آسمان آبی فرستاد و از هر دره و رودخانه‌ای به اندازه و ظرفیت آن‌ها سیلابی جاری شد. سپس سیل بر روی خود کفی حمل کرد- و از آنچه [در کوره‌ها] برای به دست آوردن زینت‌آلات یا وسایل زندگی آتش روی آن روشن می‌کنند نیز، کف‌هایی مانند آن به وجود می‌آید؛ اما کف‌ها به بیرون پرتاب می‌شوند؛ ولی آنچه به مردم سود می‌رساند [=آب یا فلز خالص]، در زمین می‌ماند. خداوند این چنین مثال می‌زند (رعد: ۱۷).

تردیدی نیست که یکی از دغدغه‌های بشر، مسئله و مقوله آینده جهان است. از سوی دیگر، الگوی حکومت عدل‌گستر مهدوی، الگوی جهان‌شمولی است و به نوعی «جهان‌وطنی» و «عدالت جهانی» را برای انسان وعده داده است. لذا انسان‌ها باید دست به دست هم دهند و شرارت‌ها را از بین ببرند و به این واقعیت برسند که اراده الهی آینده جهان را این‌گونه رقم زده است که کسی خواهد آمد؛ همه چیز را جبران خواهد کرد؛ تاریخ را به گونه‌ای دیگر رقم خواهد زد و با نبردی فراگیر و جهانی به این جنگ «همه علیه همه» در تاریخ خاتمه خواهد داد.



امام خمینی و مقام معظم رهبری آموزه‌های وحیانی و مهدوی را سر لوحه افکار، اندیشه‌ها و حرکت‌های انقلابی خود قرار داده‌اند. امام خمینی در این زمینه می‌فرماید:

خاتم اولیا تابع حکم شرع است؛ چنان که مهدی علیه السلام که در آخرالزمان می‌آید، در احکام تابع شریعت حضرت محمد صلی الله علیه و آله است؛ اما در معارف و علوم حقیقی همه انبیا و اولیا تابع او هستند؛ زیرا باطن او باطن حضرت محمد صلی الله علیه و آله است. به این دلیل گفته شده که او حسنه‌ای از حسنات سید مرسلین است (امام خمینی، ۱۳۷۹: ج ۲۰، ص ۲۴۹).

لذا گفتمان‌سازی جدید اسلامی، به عنوان راهبرد اساسی امام خمینی بر دو مسئله در آموزه‌های اسلامی تاکید دارد: اول، مسئله عاشورا و قیام امام حسین علیه السلام که انقلاب اسلامی تداوم و استمرار آن است؛ دوم، مسئله مهدویت است که از نظر امام خمینی، انقلاب اسلامی بستری برای ظهور منجی و مصلح کل انسان‌ها می‌باشد. در حقیقت انقلاب اسلامی، مشروعیت الهی خود را وامدار نهضت امام حسین علیه السلام و گفتمان مهدویت در اسلام است؛ چرا که قیام امام حسین علیه السلام مجوزی به مردم می‌دهد تا علیه دولت‌های فاسد در سرزمین‌های اسلامی قیام کنند و گفتمان مهدویت با توجه به قبول مشروعیت حاکمیت فقیهان و عالمان اسلامی به عنوان نواب عام امام زمان علیه السلام در عصر غیبت، مجوزی به عالمان و فقیهان دارای شرایط می‌بخشد تا رهبری امت اسلام را به عهده گیرند. امام خمینی با تاکید بر اندیشه مهدویت، بر آن است تا همه سرمایه وجودی ملت و دولت اسلام به سمت قیام مهدوی جهت‌گیری شود؛ زیرا چنین اندیشه‌ای هم موجب قیام‌ها علیه مستکبران و ستمگران می‌شود و هم امید و انگیزه را در دل‌ها زنده نگه می‌دارد و این، همان حرکتی است که مستکبران و متکبران از آن ناخشنود هستند؛ زیرا پاشیدن بذر نومیدی در دل‌های مردم، پایه‌های حکومت مستکبران و ظالمان را تقویت و مستحکم می‌کند؛ در حالی که اندیشه مهدویت در حقیقت موجب سستی بنیاد حکومت ستمگران و متکبران می‌شود. بر همین اساس، ایشان در هر زمانی تلاش می‌کرد تا این گفتمان را زنده نگه دارد و مردم را به آن سمت و سو رهنمون سازد تا در چارچوب چنین گفتمانی، موفقیت و کمال برای انسان‌ها رقم بخورد. ایشان می‌فرماید:

اگر عید ولادت حضرت رسول صلی الله علیه و آله بزرگ‌ترین عید است برای مسلمین از باب این که موفق به توسعه آن چیزهایی که می‌خواست توسعه بدهد، نشد؛ چون حضرت

صاحب‌الهدی علیه السلام این معنا را اجرا خواهد کرد و در تمام عالم زمین را پر از عدل و داد خواهد کرد، به همه مراتب عدالت، به همه مراتب دادخواهی؛ باید ما بگوئیم که عید شعبان، عید تولد حضرت مهدی علیه السلام، بزرگ‌ترین عید است برای تمام بشر (همان: ج ۱۲، ص ۴۸۲).

خداوند در سوره انبیاء، آیه ۱۰۵ می‌فرماید: «وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزُّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ»؛ و در حقیقت، در زبور پس از تورات نوشتیم که زمین را بندگان شایسته ما به ارث خواهند برد. امام خمینی، همچنین می‌فرماید: ما هم انتظار فرج داریم و باید در این انتظار خدمت کنیم. انتظار فرج، انتظار قدرت اسلام است و باید کوشش کنیم تا قدرت اسلام در عالم تحقق پیدا کند و مقدمات ظهور ان شاء الله فراهم شود (همان: ج ۸، ص ۳۷۴).

مقام معظم رهبری نیز در بیانیه گام دوم انقلاب بر دو امر بسیار مهم «تمدن‌سازی جدید اسلامی» و «زمینه‌سازی ظهور» به مثابه دو مطالبه جدی از جوانان تاکید داشتند و در این زمینه تلاش بیش‌تر جوانان را برای ایجاد تمدن بزرگ اسلامی از یک سو و زمینه‌سازی طلوع خورشید ولایت عظماء و حکومت جهانی امام زمان از سوی دیگر، مطالبه کردند (بیانات به مناسبت چهلمین سالگرد پیروزی انقلاب اسلامی و آغاز دهه پنجم انقلاب، ۱۳۹۷/۱۱/۲۴). رهبر انقلاب، گفتمان را «شعار پُرمحتوا و حاکی از حقیقت قابل‌گسترش فکری که جهت‌دهنده و برانگیزاننده است»؛ می‌داند و معتقدند فضای گفتمان باید فضای معتقد به یک مبنای فکری یا عملی باشد. تصمیم‌ساز بودن گفتمان نکته دیگری است که رهبر انقلاب بر آن تاکید می‌کنند. ایشان همچنین از چهار گفتمان اصلی نام می‌برند که عبارت‌اند از: «گفتمان عدالت»، «گفتمان اقتصاد دانش‌بنیان» (اقتصاد مقاومتی)، «گفتمان پیشرفت ایرانی-اسلامی» و «گفتمان تولید علم». بر همین اساس می‌توان گفت فرهنگ دفاعی مهدوی در بعد فرهنگ، دارای قابلیت‌ها و پتانسیل بالایی برای تحقق گفتمان‌سازی جدید اسلامی است. فرهنگ مهدویت، گفتمانی است که می‌تواند زمینه سعادت دنیوی و اخروی جوامع انسانی را در همه جنبه‌های فردی-اجتماعی، مادی و معنوی فراهم و اهداف والای خلقت انسان را به صورت کامل محقق سازد (عظیمی، ۱۳۸۹: ص ۱۴۱-۱۶۸). این گفتمان که برخاسته از اصول علمی-عملی فرهنگ شامل: باورها، ارزش‌ها، هنجارها و



نمادهاست، این ظرفیت را دارد که با طرح و بسط خود، تحولات شگرفی در حوزه گفتمان - سازی و تمدن‌سازی جدید اسلامی ایجاد کند و همه امکانات پیدا و پنهان دینی - فرهنگی را به منظور و در جهت هدایت جامعه ایرانی - اسلامی و به تبع آن دیگر جوامع، به سوی تکامل و سعادت حقیقی به کار گیرد.

روش پژوهش

این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی، به تحلیل گفتمان‌سازی جدید اسلامی بر اساس کارکرد فرهنگی - دفاعی آموزه‌های مهدویت پرداخته است. روش تحلیل، برخلاف روشی که نزد فیلسوفان تحلیلی مطرح بوده، روش واحد و مشخصی نیست، بلکه در گستره وسیعی، با مشخصه‌های متفاوتی مورد نظر قرار گرفته است. در واقع، باید گفت نسبت میان شیوه‌های مختلف تحلیل، از نوع «مشابهت خانوادگی» است. آن‌ها همچنین معتقدند که روش تحلیلی به سه دسته تقسیم می‌شود که عبارتند از: تحلیل به معنای «تجزیه به اجزای مفهومی»، تحلیل به معنای «ترجمه و بازگرداندن صورت دستوری گزاره‌های زبانی به صورت منطقی آن‌ها» و تحلیل به معنای «جست‌وجوی ارتباط میان مفاهیم مختلف و بازشناسی روابط و شبکه‌های مفهومی» (باقری، سجادیه و توسلی، ۱۳۸۹: ص ۱۳۴). در این پژوهش فعالیت تحلیلی به صورت توصیفی جامع از زبان در نظر گرفته شده که در آن، شبکه مفهومی و روابط آن‌ها با یکدیگر بررسی می‌شود.

پیشینه پژوهش

در تبیین پیشینه پژوهش پیش رو باید گفت، پژوهشی با عنوان «آسیب‌شناسی فرهنگ مهدوی در عصر جهانی‌شدن»، به بررسی آسیب‌های فراروی فرهنگ مهدوی پرداخته است. یافته‌های پژوهش مذکور، گویای آن است که آن‌چه جهانی‌شدن تاکنون برای جوامع شیعی به ارمغان آورده، فاجعه‌آمیز است. جهانی‌شدن با قلمروزدایی از مرزهای جغرافیایی، بیش از همه باورها، وجود زیربنایی فرهنگ مهدوی را به چالش می‌خواند؛ به گونه‌ای که هم در بعد هستی‌شناسی، هم در بعد معرفت‌شناسی و روش‌شناسی و هم در حیطة انسان‌شناسی با گسترش باورها و اندیشه‌های متضاد به این جوامع، فرهنگ مهدوی را از بنیاد به چالش فرا می‌خواند (متقی‌زاده، ۱۳۸۸: ص ۱۲۵-۱۵۱).

پژوهشی دیگر با عنوان «باورداشت آموزه مهدویت و نقش آن در احیای فرهنگ و تمدن اسلامی»، به بررسی ظرفیت‌ها و قابلیت‌های فرهنگی و تمدنی باورداشت آموزه مهدویت پرداخته است. از جمله یافته‌های این پژوهش می‌توان تقویت بعد فرجام‌گرایانه و آرمان-گرایی، الگوبرداری از تمدن مهدوی و سامان‌دهی و شبیه‌سازی رویکردها، آموزه مهدویت و ایجاد هویت غایی برای تحولات سیاسی و اجتماعی را نام برد (واسعی و عرفان، ۱۳۹۳: ص ۱۱۳-۱۳۴).

پژوهشی دیگر با عنوان «راهبردهای اقتصادی تحقق فرهنگ و تمدن زمینه‌ساز»، به بررسی پیشرفت مطلوب اقتصادی جامعه مهدوی پرداخته است. یافته‌های این پژوهش حاکی از آن است که رشد اقتصادی مطلوب، زمینه‌ساز جامعه مهدوی از منظر متون دینی، دارای سه راهبرد استراتژیکی توانمندسازی اجتماع، توانمندسازی فرد و توانمندسازی سرمایه‌های فیزیکی است (محمدی، ۱۳۹۴: ص ۹۷-۱۱۸).

گفتمان‌سازی جدید اسلامی

«گفتمان» دارای معانی گوناگونی است که با توجه به کاربرد آن در حوزه‌های مختلف علمی، می‌توان نقش و کاربرد خاصی برای آن در نظر گرفت. این مفهوم که در تئوری‌های معاصر به یکی از پیچیده‌ترین و بحث‌برانگیزترین مسائل تبدیل شده و به گفته تئون ون دایک، مفهوم آن، مانند مفاهیمی چون زبان، ارتباط، تعامل، جامعه و فرهنگ، اساساً مبهم است؛ در علوم مختلف به گونه‌ای طراحی شده که گویی بدون وجود آن، امکان راه‌یابی به عمق مسائل علمی امکان‌پذیر نیست و گفتمان حاکم بر هر بحث علمی، خود تعیین‌کننده بخشی از هویت آن است و بدون آن نمی‌توان واقعیت مسائل را به گونه‌ای که باید باشند، درک کرد (ون دایک، ۱۳۸۲: ص ۸).

البته به‌رغم همه اختلاف دیدگاه‌های موجود در تعریف «گفتمان»، می‌توان گفت که مفهوم آن از یک سو به محصول مادی متجلی در متن مرتبط است و از سوی دیگر به فرایند ارتباط. به عبارت دیگر، اگر متن را نوعی محصول مادی و دیداری تصور کنیم، گفتمان نوعی «فرایند ارتباطی و شنیداری» محسوب می‌شود و اصولاً مفهوم گفتمان به شکل جدی با زبان و ساختارهای زبانی و فرازبانی آمیخته است (بشیر، ۱۳۸۴: ص ۸).

«گفتمان»، در لغت به چند معنا آمده است: مباحثه و مجادله، مسیر و جریان، راه و روش،



گفت‌وگو و مکالمه، عمل، قانون، پرده نمایش، نماد، قدرت، توان و استعداد تفکر و... اما این واژه همین که وارد متون تخصصی می‌شود و مفهوم اصطلاحی به خود می‌گیرد؛ مفهومی پیچیده‌تر و گسترده‌تر می‌یابد. گفتمان به صورت کلی عبارت است از: «فضای ذهنی و روانی مسلط و زبان خاصی که مردم در دوره‌ای خاص با آن سخن می‌گویند» و ضرورت شناخت آن برای اصلاح و تغییر و یا فعالیت در چارچوب آن، انکارناپذیر و غیرقابل اجتناب است. گفتمان ترجمه واژه "Discours" در زبان فرانسوی است. این نیز از واژه "Discursus" در زبان لاتینی مشتق است که به معنای «گذر یا حرکت از این‌جا و آن‌جا» می‌باشد (همان). در باب این که گفتمان چیست و ابعاد آن کدام است، اجماع روشنی وجود ندارد و صاحب‌نظران مختلف، ذیل این مفهوم، امور متعددی را مقصود داشته‌اند. فوکو گفتمان را مجموعه قواعد و معیارهایی می‌داند که در محدوده زمانی و مکانی ویژه، خود را بر افرادی که در محدوده آن قرار دارند، تحمیل می‌کند و انواع کنش‌های آنان را (از آن رو که بر اساس قواعد و معیارهای آن گفتمان صورت می‌گیرند)، تحت تاثیر قرار می‌دهد (به نقل از آرمسترانگ، ۲۰۱۵: ص ۲۹). از دیدگاه لاکلو و موف، گفتمان، تصور و فهم افراد را از واقعیات جهان اجتماعی شکل داده و شیوه‌ای از تولید معنایی غالب است. گفتمان‌ها از ایدئولوژی خالی نیستند و ایدئولوژی گفتمان را شکل می‌بخشند. لذا یکسان‌انگاری گفتمان و ایدئولوژی توسط اغلب صاحب‌نظران رد شده است (به نقل از چیموناس، ۲۰۰۰: ص ۲۹). بر همین اساس، گفتمان مقوله وسیعی است و همه صورت‌های حیات اجتماعی، فرهنگی، سیاسی، نهادها و... را شامل می‌شود.

با توجه به این که به تبیین چیستی و احصای ویژگی‌های اساسی گفتمان‌سازی بر اساس فرهنگ دفاعی مهدوی پرداخته می‌شود؛ تاکید پژوهش حاضر بر تعاریف و بیانات گفتمان‌ساز مقام معظم رهبری می‌باشد؛ چرا که ایشان به عنوان رهبر جامعه اسلامی، همواره دغدغه گفتمان‌سازی داشته و بر ضرورت آن تاکید کرده‌اند. گفتمان‌سازی نزد مقام معظم رهبری دارای جایگاهی مهم و راهبردی است و در عین حال، یکی از لوازم تعیین یافتن ارزش‌های دینی در جامعه می‌باشد. ایشان در بیانات خود در طول سال‌های اخیر بارها بر ضرورت این امر تاکید و آن را لازمه موفقیت بسیاری از اهداف، اولویت‌ها و برنامه‌های کشور قلمداد کرده‌اند. در واقع، ایشان شرط لازم برای محقق شدن تمام نظریه‌ها را گفتمان‌سازی دانسته و مکرر بر ضرورت گفتمان‌سازی در زمینه نانو تکنولوژی (۱۱/۱۳۹۳/۱۱)؛ اقتصاد مقاومتی

(۱۳۹۲/۱۲/۲۰ و ۱۳۹۲/۱۱/۳۰)؛ الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت (۱۳۹۱/۱۲/۱۴) و (۱۳۹۵/۲/۶) و هویت و فرهنگ اسلامی (۱۳۸۶/۶/۳۱) تاکید کرده‌اند. لذا تلقی مقام معظم رهبری از گفتمان‌سازی، تبدیل شدن گفتمان حاکم بر جامعه به «باوری غالب» است. ایشان در همین جهت می‌فرمایند:

گفتمان، یعنی باور عمومی، یعنی آن چیزی که به صورت سخن مورد قبول عموم تلقی بشود. این با گفتن حاصل می‌شود؛ با تبیین لازم - تبیین منطقی، تبیین عالمانه (۱۳۹۲/۱۲/۱۵).

همچنین ایشان در دیدار با اعضای هیأت دولت، در تاریخ ۱۳۹۰/۱۰/۱۴ فرمودند:

اگر می‌خواهیم خواسته‌ای تحقق پیدا کند، قدم اول این است که این خواسته را به صورت یک گفتمان پذیرفته شده در بیاوریم... گفتمان، یعنی یک مفهوم و یک معرفت در برهه‌ای از زمان در یک جامعه همه گیر بشود... از این منظر، گفتمان یک جا جامعه مثل هواست؛ همه تنفس می‌کنند...

بر مبنای تعریف رهبر انقلاب، گفتمان دارای قلمرو وسیعی است که اقتصاد، فرهنگ، سیاست، فناوری، سبک زندگی و... را شامل می‌شود. در ادامه فرهنگ مهدوی به عنوان یکی از ابعاد تمدن‌ساز مورد واکاوی قرار می‌گیرد:

فرهنگ مهدویت

«مهدویت» از مفاهیمی است که می‌توان از زوایای گوناگون بدان نگریست. قبل از پرداختن به ابعاد گوناگون اندیشه مهدوی باید به «مفهوم‌شناسی مهدویت» پرداخته شود. «مهدویت» به معنای معتقد بودن به وجود مهدی است که گاهی بیش از این حیث لحاظ می‌شود؛ یعنی رفتار فرد هم باید مورد پسند و رضایت آن حضرت باشد و به واقع، رفتار شخص باید از او الهام گرفته شده باشد. بدین ترتیب، فکر، طریقه و رفتاری را که به حضرت مهدی انتساب داشته باشد، «مهدویت» می‌نامند. اندیشه مهدوی در ابعاد گوناگون اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و نظامی مطرح است. اما تمرکز این پژوهش بر کارکرد فرهنگی - دفاعی اندیشه مهدوی است. برای پی بردن به مفهوم فرهنگ مهدوی باید به واکاوی مفهوم «فرهنگ» پرداخت تا بتوان از طریق آن، به «تبیین فرهنگ دفاعی مهدوی» دست یافت.

«فرهنگ» از جمله واژه‌ها و مفاهیم علوم اجتماعی است که با وجود کاربرد بسیار، اتفاق



دیدگاه چندانی در مورد تعریف آن وجود ندارد. تاکنون بیش از ۲۷۰ تعریف از فرهنگ ارائه شده است (ابوالقاسمی، ۱۳۸۴: ص ۱۸). بدیهی است هرکدام از صاحب‌نظران با توجه به قلمرو، دامنه و میزان حضور فرهنگ در عرصه‌های اجتماعی، مادی و معنوی انسانی، تعریف و برداشت خاصی از فرهنگ ارائه کرده است. واژه فرهنگ در فارسی به معنای بالاکشیدن و اعتلابخشیدن است (دهخدا، ۱۳۷۳: ج ۳، ص ۲۲۷) و نیز با واژه‌هایی چون آموزش و پرورش، علم و دانش، معرفت، عقل، حکمت و هنر مترادف عنوان شده است (عمید، ۱۳۶۹: ج ۲، ص ۷۶۶). به نظر می‌رسد این واژه‌ها اجزای سازنده فرهنگ هستند که اندیشمندان اسلامی هر کدام با تاکید بر یکی از این عناصر، فرهنگ را تعریف کرده است (کاشفی، ۱۳۸۴: ص ۲۳).

به زعم نگارنده، «فرهنگ»، به مجموعه باورها، ارزش‌ها، هنجارها و نمادهایی گفته می‌شود که افراد انسانی در طول سالیانی طولانی بدان دست یافته و آن را از نسلی به نسل دیگر انتقال داده‌اند. هرگاه صحبت از فرهنگ می‌شود، به دوگونه فرهنگ نظر داریم: یکی «فرهنگ آرمانی و مطلوب» که بر ارزش‌های معنوی و آموزه‌های اعتقادی هر جامعه منطبق است و دیگری فرهنگ موجود، که با فرهنگ آرمانی فاصله بسیار دارد:

کوئن معتقد است: فرهنگ آرمانی، آن است که الگوهای رفتاری آشکار و رسماً تایید شده را در برمی‌گیرد؛ در حالی که فرهنگ موجود، چیزی است که عملاً بر جامعه حاکم است (متقی‌زاده، ۱۳۸۸: ص ۱۲۵-۱۵۱).

بنابراین، وقتی از فرهنگ سخن به میان می‌آید باید، توجه داشت که مراد کدام فرهنگ است.

بر مبنای تعریفی که از فرهنگ ارائه شد، می‌توان گفت که فرهنگ مهدوی موردنظر این پژوهش، عبارت است از:

مجموعه باورها، ارزش‌ها، هنجارها و نمادهایی که در ارتباط با ظهور منجی موعودی از نسل پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و یازدهمین فرزند امیر المومنین علیه‌السلام شکل گرفته و ریشه اعتقادی آن، در آبخشور آیات قرآن و روایات معصومان علیهم‌السلام است.

بنابراین، فرهنگ مهدوی را می‌توان در قالب دو برداشت اصلی بررسی کرد:

نوع اول فرهنگ مهدوی، «فرهنگ آرمانی» است که در عصر ظهور، توسط امام زمان عجل‌الله‌فرجه

بر مبنای باورها و ارزش‌های حقیقی اسلام، در جامعه جهانی تحقق خواهد یافت. بنابراین، فرهنگی دینی، جهان‌شمول و آرمانی را شکل می‌دهد.

نوع دوم آن، ذیل عنوان «فرهنگ انتظار» قابل ترسیم است. فرهنگ انتظار، فرهنگی است که در عصر غیبت امام زمان علیه السلام شکل می‌گیرد (الهی‌نژاد، ۱۳۹۳: ص ۱-۲۵). چنین فرهنگی بر محور باورهای زیربنایی و با الگوگیری از چشم‌انداز آرمانی «فرهنگ مهدوی» تحقق می‌یابد. با این وصف، منظور از «فرهنگ مهدوی»، نوع دوم بوده که در جهت رسیدن به فرهنگ آرمانی و اندیشه دفاعی مهدویت ترسیم شده است. فرهنگ مهدویت، فرهنگ انتظار بشر برای حاکمیت صلح و حاکمیت حق است و در واقع؛ این رویکرد است که حق حاکم شود و صلح را در میان انسان‌ها برقرار کند تا انسان‌ها یکپارچه شوند و مدیریت یکپارچه بر جهان حاکمیت یابد.

براساس تعریف فرهنگ مهدوی، می‌توان مهم‌ترین عناصر اصلی فرهنگ مهدوی را در چهار بُعد اصلی به شرح ذیل مورد بررسی قرار داد:

الف) بینش‌های فرهنگ مهدوی

«بینش‌های فرهنگ مهدوی»، عناصر زیربنایی آن را تشکیل می‌دهند که عبارتند از: ۱. خدامحوری: «اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ»؛ هیچ معبودی نیست، جز او که زنده و قائم به ذات خویش است» (بقره: ۲۵۵)؛ ۲. اعتقاد به نبوت «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ»؛ هیچ پیامبری را نفرستادیم، مگر این که به اذن خدا، مردم موظف به اطاعت از او هستند (نساء: ۶۴)؛ ۳. اعتقاد به امامت «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأَطِيعُوا الْأَمْرَ مِنْكُمْ...»؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید! خدا را اطاعت کنید و پیامبر و اولیای امر خدا را اطاعت کنید (همان: ۵۹)؛ ۴. کرامت انسانی: این باور بر چندبعدی و مختار بودن انسان، تاکید دارد؛ ۵. تاکید بر پیوند دین و سیاست: منجی، برقراری نظم سیاسی عادلانه را در راس همه امور خویش قرار می‌دهد و لذا عقیده به منجی موعود و زنده بودن او و پیروزی مستضعفان و صالحان در نهایت امر و تاکید بر این نکته که عصر غیبت، فرصتی برای زمینه‌سازی ظهور می‌باشد؛ امری بدیهی و شکل‌دهنده هویت منتظران است.

ب) ارزش‌های فرهنگ مهدوی

عنصر مهم دیگر هر فرهنگ را «ارزش»‌های آن فرهنگ شکل می‌دهند؛ ارزش‌هایی که خود بر مبنای باورها تعریف می‌شوند و بر خوبی و بدی امور دلالت دارند. ارزش‌های خاص مورد توجه این فرهنگ عبارتند از: ۱. نارضایتی از وضع موجود، به عنوان نوعی نگرش سلبی و امید به وضع مطلوب به عنوان نگرشی ایجابی؛ ۲. انتظار فرج که عبادت به شمار می‌رود (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۲: ص ۱۲۵)؛ ۳. معرفت امام عصر علیه السلام چنان که در روایتی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم آمده است: «هر کس از امتم بمیرد و امام زمان علیه السلام خود را نشناسد، به مرگ جاهلیت مرده است» (هلالی، ۱۳۸۶: ص ۳۴۷).

ج) هنجارهای فرهنگ مهدوی

«عمل به شریعت»، اصلی‌ترین هنجار در فرهنگ مهدویت است. همسو با این هنجار، هنجارهایی چون دعا برای فرج؛ «اکثروا الدعاء بتعجیل فرج، فان ذلک فرجکم» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۳، ح ۱۰)؛ ایجاد آمادگی در خود و محیط، ایمان و اطمینان به وجود حجت: «ان الله تعالی نهی الشیعه عن الشک فی حجه الله تعالی» (نعمانی، ۱۳۶۳: ص ۲۴) مورد توجه هستند.

د) نمادهای فرهنگ مهدوی

«نماد»‌ها اعتقادات و باورهای این فرهنگ را در قالب اشکال نمادین به منصف ظهور می‌گذارند. مهم‌ترین این نمادها عبارتند از: روز جمعه و روز عاشورا، به عنوان روزهایی که در آن‌ها وعده ظهور داده شده است (شیخ طوسی، ۱۳۶۵: ص ۴۶۹) و نیمه‌شعبان که با روز تولد آن حضرت مصادف است. از دیگر نمادها، «مکان»‌های منسوب به حضرت مهدی علیه السلام هستند که از مهم‌ترین آن‌ها می‌توان به مسجد مقدس جمکران، مسجد سهله (اقامت‌گاه حضرت در زمان ظهور)، مسجد کوفه (مرکز قضاوت و محل منبر و محل تدریس آن حضرت در زمان ظهور)، مقام وادی‌السلام در نجف اشرف و شهر کوفه (به عنوان پایتخت حکومت ایشان در زمان ظهور) اشاره کرد. «ادعیه» و «زیارت‌نامه»‌هایی که به حضرت حجت علیه السلام منسوب است، از دیگر نمادهای فرهنگ مهدوی که از مهم‌ترین آن‌ها می‌توان به دعای عهد، دعای ندبه و دعای فرج اشاره کرد.

مجتهدشستری نیز در زمینه فرهنگ مهدویت معتقد است که اصول و مبانی فرهنگ

مهدویت را می‌توان در چهار اصل خلاصه کرد:

الف) عدم دوام و پایداری ظلم و ظالم: جامعه به این نکته معتقد باشد که ظلم و ستم‌هایی که از طرف جنایت‌کاران و یا فساد و ناهنجاری‌هایی که از طرف کفار انجام می‌گیرد؛ قابل دوام نیست؛

ب) منجی برای نجات انسان‌ها خواهد آمد: در مکتب شیعه و همچنین در مکاتب امت‌های دیگر مطرح است و فرقه‌های دیگر (اسلامی و غیراسلامی) که معتقدند منجی‌ای برای جهان خواهد آمد و بی‌سامانی‌ها و ظلم و ستم‌ها پایان خواهد پذیرفت؛

ج) این منجی، دوازدهمین نواده پیامبر ﷺ؛ یعنی مهدی موعود ﷺ است: این موضوع باوری است که در مکتب شیعه وجود دارد؛ در مکاتب دیگر این‌گونه نیست؛

د) آماده‌باش همیشگی معتقدان به این اصول: دست‌رودست گذاشتن، و این اعتقاد که با ظهور حضرت، همه کارها اصلاح می‌شود، با مبانی مهدویت سازگار نیست. باید معتقد باشیم که تجهیز از نظر نیروی انسانی، نظامی، دفاعی و اقتصادی امر لازمی است (مجتهد شبستری، ۱۳۹۷: ص ۱۸).

بدین ترتیب فرهنگ مهدوی، فرهنگ دینی و دارای ابعاد گوناگونی است، از قبیل ابعاد سیاسی، اقتصادی، دفاعی و امنیتی؛ که این مؤلفه‌ها از قانون الهی الهام گرفته و به فرایگیر شدن باورها، عقاید، ارزش‌ها و نمادهای معنوی، انسانی و الهی بشارت می‌دهند.

از سوی دیگر، هدفی که در کلام و رفتار دست‌اندرکاران فرهنگی و سیاسی و اجتماعی جامعه در این چند سال بر آن تأکید شده، گفتمان‌سازی فرهنگ و اندیشه مهدوی در «سطح جهانی» است. این اندیشه به عنوان راهنمای عمل برگزیده شده است تا اهداف متعالی نظام جمهوری اسلامی تحقق یابد و در واقع، جامعه‌ای هم‌تراز و هم‌شان با جامعه‌ای که موردنظر رسول الله ﷺ و ائمه اطهار علیهم‌السلام بوده است، برپا شود؛ جامعه‌ای که زمینه‌ساز ظهور حضرت ولی عصر ﷺ باشد. در واقع، نگاه فرهنگی به دفاع، یکی از رویکردهای غالب در کنش‌های سنت و سیره اهل بیت علیهم‌السلام است؛ به طوری که آنان همواره بر آماده کردن جامعه برای دفاع در برابر دشمنان و حفظ دین تأکید داشته‌اند. در دفاع فرهنگی تلاش می‌شود با تاثیرگذاری بر باورها و ارزش‌های ملت، اندیشه و الگوی اداره کشور به مثابه هویت‌دهنده نظام فرهنگی، به چالش کشیده شود.



بر همین اساس می‌توان گفت فرهنگ و مسائل فرهنگی همواره از اولویت نظام‌ها و سیستم‌های حکومتی بوده است. در نظام جمهوری اسلامی ایران نیز مسائل فرهنگی از اهمیت بالایی برخوردار است و پرداختن به این مسائل دغدغه همیشگی مسئولان بوده است. از سوی دیگر، در اندیشه مهدویت، فرهنگ و فرهنگ‌سازی مورد تأکید بوده است و حضرات معصومان علیهم‌السلام به طور مستمر به روشن‌گری و فرهنگ‌سازی می‌پرداخته‌اند. فرهنگ هر کشوری دارای جنبه‌های گوناگونی است که اعتقادات و سنت‌ها، آداب و رسوم، زبان و هنجارها را شامل می‌گردد.

لذا بُعد فرهنگ دفاعی اندیشه مهدوی، بر گفتمان‌سازی و ترویج فرهنگ ظهور مهدی علیه‌السلام نقش بسزایی دارد و همچنین در قلمرو جهانی‌شدن فرهنگ‌ها و استحاله فرهنگ‌ها در فرهنگ غربی، دارای پتانسیل بالایی در زمینه دفاع فرهنگی و صادر کردن فرهنگ و ارزش‌های مهدوی به دیگر نقاط جهان است.

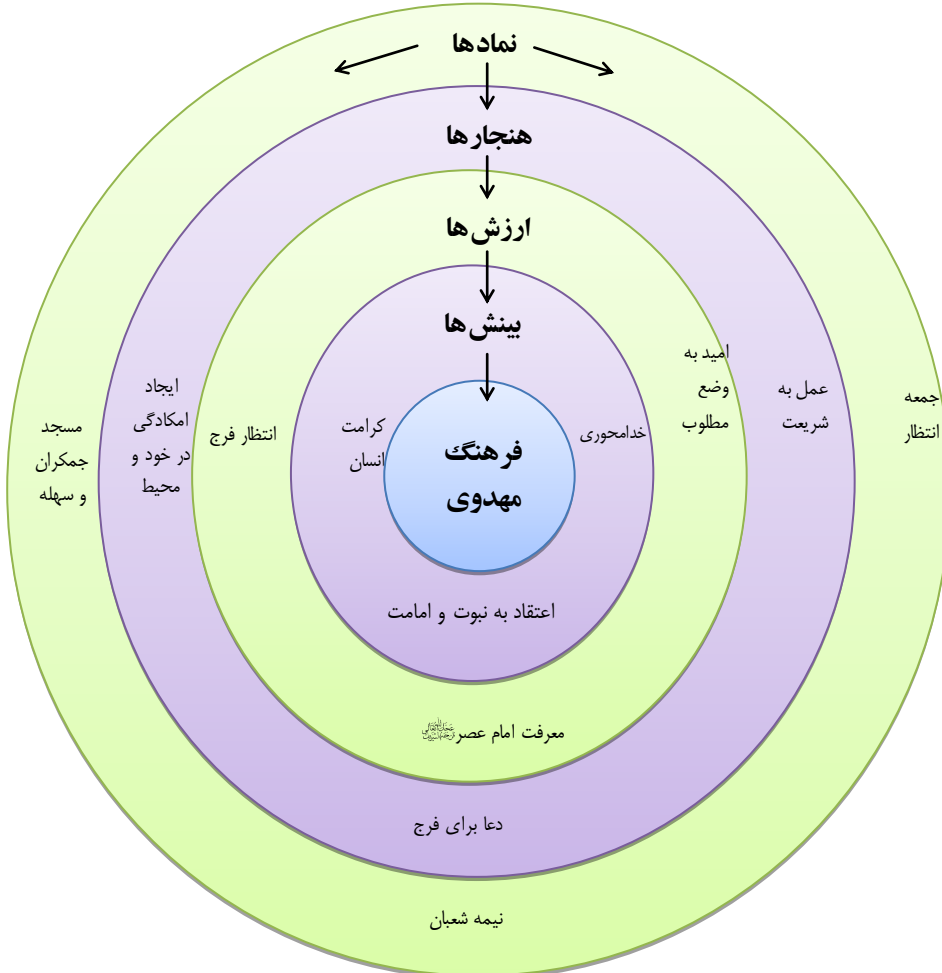
فرهنگ دفاعی مهدوی

تعریف لغوی دفاع: «دفاع» از ریشه «دَفَع» گرفته شده است؛ به معنی دور کردن، جدا کردن، مسدود ساختن، جلوگیری کردن، حراست و نگهبانی (دهخدا، ۱۳۷۳: ج ۳۹، ص ۱۲۱). دفاع در اصطلاح فقه اسلام، تکلیفی است برای پیشگیری از آسیب‌هایی که اساس اسلام را تهدید می‌کند و یا جان و مال و آبروی انسان را هدف قرار می‌دهد. در اصطلاح حقوقی نیز به معنای پاسخ و پرسشی است که اصحاب دعوا مطرح می‌کنند (لنگرودی، ۱۳۶۰: ص ۳۰۳). در تعریف اصطلاحی دفاع چنین آمده است:

تدابیری که برای مقاومت در مقابل حملات سیاسی، نظامی، اقتصادی، اجتماعی، روانی و یا فناوری توسط یک یا چند کشور موثله اتخاذ می‌شود همچنین حفظ ارزش‌هایی نظیر زندگی، مالکیت، آزادی، هویت ملی و تمامیت ارضی در برابر تهدیدات گوناگون داخلی و خارجی و یا ساختاری و حمایت از آنان‌ها دفاع تلقی می‌گردد (نوروزی، ۱۳۸۵: ص ۳۴۴).

بر اساس تعاریف بیان شده از دفاع، می‌توان گفت دفاع در فرهنگ مهدوی، گسترده و همه‌جانبه است و تمامی ابعاد زندگی را دربرمی‌گیرد. لذا فرهنگ دفاعی مهدوی گویای پاسداری از بینش‌ها، ارزش‌ها، هنجارها و نمادهای دین اسلام است و اندیشه مهدوی، تقویت

کننده روحیه دفاع از مظلوم، مبارزه با ظالم و دفاع از دین می‌باشد و در تحقق گفتمان‌سازی جدید اسلامی دارای کارکردهای مهمی است که در ذیل بدان‌ها پرداخته می‌شود:



شکل ۱. لایه‌های چهارگانه فرهنگ مهدوی

الف) کارکرد فرهنگی دفاعی مهدوی

مقوله «فرهنگ» دارای حیطه وسیعی است و برای این‌که بتوان به گفتمان‌سازی پرداخت، باید رویکردی «برون‌نگر» به فرهنگ و اندیشه مهدویت ارائه کرد. در واقع از جمله الزامات رویکرد تمدنی و گفتمانی به آموزه مهدویت، «توسعه تمدنی» است. به عبارتی دیگر، هیچ تمدنی نمی‌تواند تنها در اندیشه توسعه محدود خود باشد؛ بلکه می‌کوشد کشور متبوع را در

نظام موازنه جهانی، از لحاظ توسعه‌یافتگی و سهم تاثیر بیش‌تر در توسعه جهانی جایگاهی درخور بخشد. حتی در صورت امکان بتواند مدیریت توسعه جهانی را مبنی بر مبانی و اهداف خود در دست گیرد. توجه به این اصل از آن رو مهم است که در عصر کنونی اگر تمدنی در مرزهای محدود جغرافیایی خود محصور شود و تنها در آن محدوده به توسعه پردازد، با مشکلات فراوانی روبه‌رو خواهد شد که همین مشکلات به مانعی بزرگ بر سر راه آن تبدیل می‌شود. در روزگار جهانی‌شدن و جهانی‌سازی، اگر جامعه‌ای نخواهد در امر توسعه جامعه خود به مقوله جهانی توجه کند، ناگزیر تحت مدیریت جهانی شدن واقع می‌شود و حتی در توسعه جامعه خود با ناکامی‌های بسیاری روبه‌رو می‌گردد. رویکرد دیگری که باید بدان توجه کرد، توجه به جامعیت دین در عرصه حیات بشر است. صاحبان ایده تمدن دینی باید به اصول و ارزش‌های ثابت در دین اسلام معتقد باشند؛ اصول و ارزش‌های جهان‌شمولی که ظرفیت سرپرستی تمامی جوامع را در آینده تاریخ داشته باشند. بر این اساس، دین اسلام نه دین حداقلی است و نه این گونه است که به جهت‌گیری‌های کلی بسنده کند و به ماشین امضای محصولات تمدن‌های غیرالاهی بدل شود. اسلام، دینی حداکثری است و مجموعه هدایت‌هایی را در برمی‌گیرد که این مؤلفه‌های هدایت‌گرانه همه عرصه‌های حیات بشر را تحت پوشش قرار می‌دهند.

فرهنگ مهدویت دربرگیرنده باورها، ارزش‌ها و نمادهایی است که در حوزه دفاعی و گفتمان‌سازی جدید اسلامی باید بدان‌ها پرداخته شود.

الف) کارکرد بینشی فرهنگ مهدویت در حوزه دفاع

قبل از پرداختن به «کارکرد بینشی فرهنگ مهدی»، لازم است به توضیح مفهوم «بینش» (بصیرت) پرداخته شود. کلمه «بینش» (بصیرت) از حیث معنا، بر کلمه «آگاهی» انطباق کامل ندارد. بینش و آگاهی از یک جنس‌اند؛ اما میان آن‌ها رابطه تساوی و انطباق نیست. هر بینشی آگاهی است؛ اما هر آگاهی‌یی بینش نیست (باقری، ۱۳۸۸). بینش نوعی آگاهی عمیق و گسترده است و از این رو آدمی را با واقعیت مورد نظر کاملاً پیوند می‌زند؛ اما اصل آگاهی ممکن است سطحی و کم دامنه و لذا گمراه‌کننده باشد. بر این اساس، خداوند گاه منحرفان را به «آگاهی» (علم) موصوف می‌سازد؛ اما همواره «بینش» را از آنان منتفی دانسته است: ﴿قَدْ جَاءَكُمْ بَصَائِرٌ مِّن رَّبِّكُمْ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا...﴾؛ به راستی

بینش‌هایی از نزد پروردگار شما برایتان آمده است. پس هر که در پرتو آن بینا شود، به سود خود چنین کرده است و هر که کوری ورزد، به زیان خود عمل کرده است... (انعام: ۱۰۴).

بر همین اساس می‌توان گفت، بینش به تغییر تلقی انسان از امور می‌انجامد. لذا این تغییر تلقی بینشی در فرهنگ مهدوی می‌تواند بر بینش افراد نسبت به نظام هستی، دنیا، تاریخ، آینده جهان، دفاع از مظلوم و بسیاری از مؤلفه‌های دیگر تاثیرگذار باشد. بر همین اساس، مهم‌ترین کارکرد بینشی باور به مهدویت در استحکام فرهنگ دینی و مهدوی؛ و به تبع آن در حوزه دفاع از ارزش‌های دینی و نظام و حکومت برآمده از آن‌ها عبارتند از:

۱. استحکام و تقویت ایمان و باورهای دینی، به ویژه امامت؛
۲. التزام بینشی نسبت به امام زمان علیه السلام موثر بر فرهنگ و تقویت روحیه دفاع (منصوری لاریجانی، ۱۳۹۷: ص ۲۵۴)؛

۳. پاسخ‌گویی به شبهه‌ها و صیانت جامعه از انحراف؛
۴. تصویر روشن از آینده جهان و دفاع از کیان اسلام ناب برای تحقق آینده مطلوب؛
۵. خودسازی فردی و اجتماعی از راه ارتباط معنوی با امام عصر علیه السلام؛
۶. ارائه الگوی دفاع و امنیت بر اساس نقش مهدویت در خودسازی فردی و اجتماعی از راه ارتباط معنوی با امام زمان علیه السلام.

مسائل بینشی فرهنگ دفاعی مهدوی، با تقویت ایمان و اراده مومنان، نوعی التزام بینشی در پیروان ایجاد می‌کند که به تصویر روشن از آینده و خودسازی فردی برای ظهور حضرت حجت علیه السلام منجر می‌شود. بر همین اساس می‌توان گفت، کارکرد بینشی باور به مهدویت در استحکام و گفتمان‌سازی فرهنگ دینی و مهدوی با تمرکز بر حوزه دفاع و امنیت؛ برانگیختگی روحیه دفاع از ارزش‌های دینی و نظام برآمده از آن را موجب می‌شود.

ب) کارکرد ارزشی فرهنگ مهدویت در حوزه دفاع

عنصر مهم دیگر هر فرهنگ را «ارزش»‌های آن فرهنگ شکل می‌دهند؛ ارزش‌هایی که خود بر مبنای «باور»‌ها تعریف می‌شوند و بر خوبی و بدی امور دلالت دارند. ارزش‌های خاص، مورد توجه این فرهنگ عبارتند از:

۱. نارضایتی از وضع موجود، به عنوان نگرشی سلبی و امید به وضع مطلوب به عنوان



نوعی نگرش ایجابی؛ ۲. انتظار فرج که عبادت به شمار می‌رود (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵۲، ص ۱۲۵)؛ ۳. معرفت امام عصر علیه السلام؛ چنان که در روایتی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم آمده است: «هر کس از امتم بمیرد و امام زمان خود را نشناسد، به مرگ جاهلیت مرده است» (هلالی، ۱۳۸۶: ص ۳۴۷).

مهدویت، تجلی کامل ماهیت دین اسلام است؛ به طوری که همه ظرفیت‌های دین اسلام در آن ظهور و بروز می‌یابد. همه ارزش‌های استخراجی از اندیشه مهدویت را می‌توان مورد بحث و بررسی قرار داد که این بررسی‌ها تقویت و استحکام بنیان‌های دفاعی را موجب خواهند شد.

در همین جهت، صاحب‌نظران کارکردهای ارزشی مهدویت در حوزه دفاع و امنیت را برشمره‌اند که این کارکردها عبارتند از: همبستگی و وفاق در جامعه، ایجاد نظم و هماهنگی در تعاملات اجتماعی، تعیین شیوه‌های مطلوب تفکر و رفتار اجتماعی، کنترل هنجارهای اجتماعی، تعیین و جهت‌دار ساختن نقش اجتماعی مردم. مهم‌ترین گونه‌های ارزش‌های موجود در اندیشه مهدویت را می‌توان شامل موارد زیر دانست:

۱. «مهدویت» به مثابه حوزه‌ای هستی‌شناسی و اعتقادی، و به منزله حوزه‌ای فرهنگی و ارزشی و نیز به عنوان راهنما در مسیر زندگی؛ پنجره‌هایی را فرا روی ما می‌گشاید تا بتوانیم خیلی درست‌تر، دقیق‌تر و بهتر ببینیم و عمل بکنیم (شفیعی سروستانی، ۱۳۹۷: ص ۸۱)؛
۲. ارزش‌های اقتصادی مبنی بر عدالت، کاهش نابرابری اقتصادی و برقراری نظام اقتصادی ارزش‌مدار؛
۳. ارزش‌های سیاسی و اجتماعی موثر بر ایجاد و تقویت پیوند و همبستگی اجتماعی و تقویت امید به آینده؛
۴. ارزش‌های عاطفی و انگیزشی موثر بر برانگیختن عواطف جامعه در جهت دفاع از آرمان‌های دینی.

ج) کارکرد هنجاری مهدویت در حوزه دفاع

واژه «هنجار» به معنای راه و روش و طریق و طرز و قاعده و قانون آمده (دهخدا، ۱۳۷۳: ج ۴۹، ص ۳۰۸) و در اصطلاح به معنای قانون یا اصلی است که راهبری یا هدایت رفتار را موحب می‌شود. هنجار، شاخص‌ترین عنصر فرهنگی است که در انسان و رفتار وی جلوه‌گر

می‌شود. قابل ذکر است که همه عناصر و ارکان فرهنگ، (باور، ارزش و نماد)، وسیله است که هنجارها و رفتارهای فرد و جامعه را به سوی تعالی و تکامل سوق دهد. به نظر می‌رسد که اگر این گونه نباشد، فرهنگ دچار پوچی خواهد شد؛ زیرا این عناصر هیچ‌گونه نتیجه و تاثیر عینی و قابل توجهی نخواهند داشت.

با توجه به باور مهدویت و ارزش‌های آن، مهم‌ترین هنجارهای مورد نیاز جامعه اسلامی - شیعی برای ترویج و تعمیق فرهنگ مترقی مهدویت به شرح زیر است:

۱. زمینه‌سازی علمی - معرفتی برای ظهور؛
۲. زمینه‌سازی فلسفی - کلامی برای ظهور؛
۳. زمینه‌سازی دینی - عقیدتی برای ظهور (عظیمی، ۱۳۸۹: ص ۱۴۱-۱۶۸).

د) کارکرد نمادی مهدویت در حوزه دفاع

«نمادها» و «سمبل»ها، تبلور عینی و ملموس لایه باور، ارزش، هنجار و رفتار فرهنگ محسوب می‌شوند و به اعتبار تفاوت فرهنگ‌ها در باورها، ارزش‌ها، هنجارها و رفتارها، متفاوت خواهند بود. عوامل مختلفی در شکل‌گیری نمادها و سمبل‌ها نقش دارند. «دین» یکی از عوامل مهم در شکل‌گیری نمادها و سمبل‌هاست؛ زیرا دین، حامل باورها، ارزش‌ها، هنجارها و رفتارهایی است که می‌تواند متناسب با آن‌ها، سمبل‌ها و نمادهایی را ارائه کند. «اندیشه مهدویت» از ظرفیت بالایی برای نمادسازی گفتمان جدید اسلامی برخوردار است و از این جهت می‌تواند در ساحت فرهنگ ورود داشته باشد و با آن تعامل کند و ضمن تثبیت و استحکام فرهنگ، زمینه‌های لازم را برای تقویت روحیه دفاع فراهم آورد. این نمادها عبارتند از:

۱. نمادهای شنیداری: به آن دسته از نمادها گفته می‌شود که از جنس صدا و صوت هستند و به وسیله گوش دریافت می‌شوند؛ مانند شنیدن ادعیه و مدایح مربوط به امام زمان علیه السلام (دعای ندبه، دعای فرج و...).
۲. نمادهای دیداری: نمادهایی که به وسیله چشم دریافت می‌شوند؛ مانند مسجد سهله، سرداب مقدس سامرا، مقام امام زمان علیه السلام در وادی السلام نجف اشرف و مسجد جمکران. اقبال و توجه مردم به این دسته از نمادها و حضورشان در آن مکان‌ها دارای آثار فراوانی است (فرزندی و زارع، ۱۳۹۷: ص ۵۳).

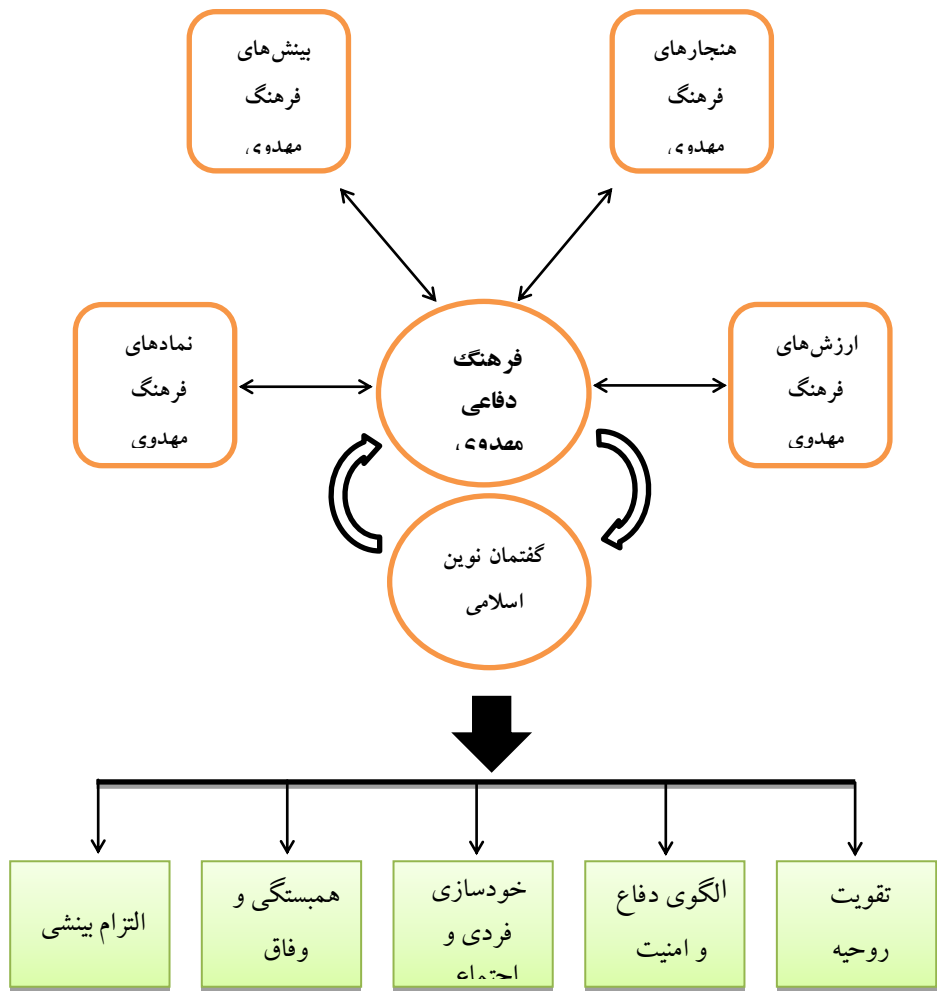
۳. نمادهای تصویری: مانند نقاشی و کارت پستال‌ها و عکس‌های تخیلی برگرفته از

اندیشه مهدویت. این دسته از نمادها با تصویرسازی از برخی مفاهیم مهدوی در ترسیم آن مفاهیم و تبیین آن‌ها برای مردم، به خصوص نسل جوان مفید واقع می‌شوند و در استحکام و تقویت فرهنگ مهدوی و گفتمان‌سازی موثرند؛ مانند تصویری از خانه کعبه و فردی که با شمشیر (که نماد قدرت است)، بر آن تکیه زده و روز ظهور را اعلان می‌کند.

۴. نمادهای نوشتاری: بر اساس این نوع نمادها می‌توان به اشعاری اشاره کرد که در وصف امام زمان علیه السلام سروده می‌شود و برخی از آن اشعار به صورت نماد برای حضرت تبدیل شده‌اند؛ و یا دل‌نوشته‌هایی که مردم به عنوان بیان احساسات خود نسبت به آن حضرت خلق می‌کنند.

بر همین اساس می‌توان گفت بینش‌ها، ارزش‌ها و نمادهای فرهنگ مهدوی، نقش بسزایی در گفتمان‌سازی جدید اسلامی و تحقق جامعه جهانی مهدوی دارند. این باورها، نگرش‌ها و نمادها، تقویت روحیه دفاعی، ارائه الگوی دفاعی و امنیتی، خودسازی فردی و اجتماعی، همبستگی و وفاق عمومی و التزام بینشی به دستوره‌های اسلام و مهدویت را موجب خواهند شد. موارد مطرح گردیده، به صورت خلاصه در شکل (۲) بیان شده است:





شکل ۲. سازگار تاثیرگذاری فرهنگ دفاعی مهدوی بر گفتمان سازی جدید اسلامی

بر اساس چارچوب ذکر شده، «فرهنگ دفاعی مهدوی» که متشکل از بینش‌ها، ارزش‌ها، هنجارها و نمادها است، جایگاه متقابلی در تمدن‌سازی جدید اسلامی ایفا می‌کند؛ بدین صورت که تمدن‌سازی جدید اسلامی با تکیه بر معارف فرهنگی مهدوی است که می‌تواند در دوران معاصر، بروز یابد؛ زیرا ظهور مهدی عجل الله تعالی فرجه می‌تواند گفتمان جدید اسلامی را ساختارمند سازد و اسلام ناب محمدی صلى الله عليه وآله را احیا کند.

نتیجه‌گیری

بر اساس آنچه مطرح شد، می‌توان گفت «کارکرد فرهنگی - دفاعی مهدویت» در تحقق گفتمان جدید اسلامی نقش بسزایی دارد. تحقق گفتمان نوین اسلامی در دیدگاه مقام معظم رهبری از اهمیت بالایی برخوردار است. ایشان در این زمینه معتقدند که: اگر می‌خواهیم خواسته‌ای تحقق پیدا کند، شرط اول این است که این خواسته را به صورت گفتمان پذیرفته شده در بیاوریم. به واقع، اگر تفکری به صورت گفتمان در آمد، اجرای آن دیگر کار دشواری نیست. در نگاه ایشان، گفتمان به معنای مفهوم و معرفتی است که در برهه‌ای از زمان در جامعه همه‌گیر می‌شود. در حقیقت، گفتمان، یعنی باور عمومی و چیزی که به صورت سخن مورد قبول عموم قرار بگیرد و مردم به آن توجه داشته باشند. از این منظر، گفتمان هر جامعه مثل هواست؛ همه از آن استفاده می‌کنند؛ چه بدانند، چه ندانند؛ چه بخواهند و چه نخواهند. بر همین اساس، برای این که بتوانیم گفتمان جدید اسلامی را در جهان تحقق بخشیم، باید به آموزه‌های مهدویت در بعد فرهنگی و دفاعی اهمیت داده شود؛ چرا که مهدویت در بطن اسلام است و پرداختن به آموزه‌های مهدوی، راه گفتمان‌سازی جدید اسلامی را هموار خواهد کرد. فرهنگ دفاعی مهدوی در چهار لایه «بینشی»، «ارزشی»، «هنجاری» و «نمادی» نقش - آفرینی می‌کند. کارکرد در ساحت بینشی فرهنگ، یکی از کارکردهای مهم آن به حساب می‌آید؛ زیرا از طرفی اعتقادات و باورها یکی از ارکان فرهنگ به شمار می‌روند و از طرف دیگر، اندیشه مهدویت از بنیان‌های فکری و باورهای اصیل برخوردار است. بنابراین، می‌تواند در گفتمان‌سازی و تقویت و استحکام بنیان‌های فرهنگ دینی، مفید و موثر باشد. همچنین فرهنگ دفاعی مهدوی در ساحت ارزشی، ضمن ایجاد همبستگی و وفاق در جامعه، تعاملات اجتماعی منظم و هماهنگ بین فرهنگی، شیوه‌های مطلوب تفکر و رفتارهای جامعه را مشخص می‌کند که این‌ها همگی از عناصر گفتمان‌ساز می‌باشند. در ساحت هنجارها،



فرهنگ دفاعی مهدوی با زمینه‌سازی همه‌جانبه و در ابعاد گوناگون، مقدمات گفتمان‌سازی را فراهم می‌آورد. در لایه نمادی نیز، در قالب سه نماد «تصویری»، «نوشتاری» و «تجسمی» به فرهنگ‌سازی و هموار کردن گفتمان جدید اسلامی کمک می‌کند. بنابراین، می‌توان گفت در گفتمان مهدویت، علاوه بر اجماع عقلانیت، آشتی فرهنگ‌ها و گفت‌وگوی صمیمانه تمدن‌ها در بین ملت‌ها رونق خواهد گرفت و پروسه جهانی‌شدن به عنوان جنبشی عمومی و بین‌المللی بر اساس قرابت فرهنگ‌ها و اندیشه‌ها و تعامل منطقی نخبگان جهان، فراگیر و جهانی خواهد شد و به تبع آن، گفتمان جدید اسلامی تحقق می‌یابد.

منابع

- قرآن کریم.
۱. ابوالقاسمی، محمدجواد (۱۳۸۴). *به سوی توسعه فرهنگ دینی در جامعه ایران*، تهران، عرش پژوهی.
 ۲. الهی، نژاد، حسین (بهار ۱۳۹۳). «*معرفت شناسی مهدویت پژوهی*»، فصلنامه مشرق موعود، سال هشتم، شماره ۲۹، ص ۲۹-۵۴.
 ۳. باقری، خسرو (۱۳۸۸). *نگاهی دوباره به تربیت اسلامی*، تهران، انتشارات مدرسه.
 ۴. باقری، خسرو، سجادیه، نرگس و توسلی، طیبه (۱۳۸۹). *رویکردها و روش های پژوهش در فلسفه تعلیم و تربیت*، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
 ۵. بشیر، حسن (۱۳۸۴). *تحلیل گفتمان دریچه ای برای کشف ناگفته ها*، تهران، انتشارات دانشگاه امام صادق علیه السلام.
 ۶. خامنه ای، سید علی (۱۳۹۷). *بیانات به مناسبت چهلمین سالگرد انقلاب اسلامی*.
 ۷. _____ (۱۳۹۵/۰۲/۰۶). دیدار اعضای شورای عالی مرکز الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت با رهبر انقلاب
 ۸. _____ (۱۳۹۰/۱۰/۱۴). *بیانات در دیدار با اعضای هیات دولت*.
 ۹. _____ (۱۳۹۱/۱۲/۱۴). دیدار اعضای شورای عالی مرکز طراحی الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت با رهبر انقلاب.
 ۱۰. _____ (۱۳۹۲/۱۲/۱۵). *بیانات در دیدار اعضای مجلس خبرگان رهبری*.
 ۱۱. _____ (۱۳۹۲/۱۱/۳۰). *بیانات در ابلاغ سیاست های کلی اقتصاد مقاومتی*.
 ۱۲. _____ (۱۳۹۳/۱۱/۱۱). *بیانات پس از نمایشگاه دستاوردهای فناوری نانو*.
 ۱۳. _____ (۱۳۷۶). *بیانات در دیدار با قشرهای مردم، به مناسبت میلاد حضرت مهدی علیه السلام*.
 ۱۴. _____ (۱۳۹۲/۱۲/۲۰). *بیانات در جلسه تبیین سیاست های اقتصاد مقاومتی*.
 ۱۵. _____ (۱۳۸۶/۶/۳۱). *بیانات در دیدار کارگزاران نظام*.
 ۱۶. خمینی، سید روح الله (۱۳۷۹). *صحیفه نور*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
 ۱۷. دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۳). *لغت نامه دهخدا*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
 ۱۸. شفیع سروستانی، اسماعیل (۱۳۹۷). *نشست های تخصصی همایش فرهنگ دفاعی - امنیتی بر اساس آموزه های مهدوی*، تهران، دانشگاه و پژوهشگاه عالی دفاع ملی و تحقیقات راهبردی.
 ۱۹. طوسی، محمد بن حسن (۱۳۶۵). *تهذیب الاحکام*، تحقیق: سیدحسن خراسان، ج ۱. تهران، دارالکتب الاسلامیه.
 ۲۰. طوسی، محمد بن حسن (۱۳۶۵). *تهذیب الاحکام*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

۲۱. عظیمی، کاظم (سال ۱۳۸۹). «درآمدی بر فرهنگ مهدویت و عناصر آن»، دین و ارتباطات، سال هفدهم، شماره اول و دوم پیاپی، ص ۱۴۱-۱۶۸.
۲۲. عمید، حسن (۱۳۶۲). فرهنگ فارسی، تهران، انتشارات امیر کبیر.
۲۳. فرزندی، عباسعلی و زارع، کاظم (۱۳۹۷). دفاع و امنیت براساس آموزه های مهدوی در آینه اندیشه مراجع، علما و صاحب نظران حوزه و دانشگاه، تهران، دانشگاه و پژوهشگاه عالی دفاع ملی و تحقیقات راهبردی.
۲۴. فرزندی، عباسعلی، زارع، کاظم و خرمی نیا، محمد (۱۳۹۷). نشست های تخصصی همایش فرهنگ دفاعی - امنیتی بر اساس آموزه های مهدوی، تهران، دانشگاه و پژوهشگاه عالی دفاع ملی و تحقیقات راهبردی.
۲۵. کاشفی، محمدرضا (۱۳۸۴). تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی، قم، انتشارات مرکز جهانی علوم اسلامی.
۲۶. لنگرودی، محمد مهدی تاج (۱۳۸۶). سیمای امام زمان حضرت مهدی علیه السلام، قم، انتشارات دارالکتاب الاسلامیه.
۲۷. متقی زاده، زینب (زمستان ۱۳۸۸). «آسیب شناسی فرهنگ مهدوی در عصر جهانی شدن»، فصلنامه علمی - تخصصی انتظار موعود. سال ۹، شماره ۳۱، ص ۱۲۵-۱۵۲.
۲۸. مجتهد شبستری، جواد (۱۳۹۷). دفاع و امنیت براساس آموزه های مهدوی در آینه اندیشه مراجع، علما و صاحب نظران حوزه و دانشگاه، تهران، دانشگاه و پژوهشگاه عالی دفاع ملی و تحقیقات راهبردی.
۲۹. مجلسی، محمد باقر (۱۳۸۶). بحار الانوار، قم، انتشارات دارالکتب الاسلامیه.
۳۰. محمدی، داوود (زمستان ۱۳۹۴). «راهبردهای اقتصادی تحقق فرهنگ و تمدن زمینه ساز»، فصلنامه علمی - ترویجی پژوهش های مهدوی، سال چهارم، شماره ۱۵، ص ۹۷-۱۱۸.
۳۱. منصوری لاریجانی، اسماعیل (۱۳۹۷). نظریه تحلیلی نظام جهانی مهدویت (عج)، تهران، دانشگاه و پژوهشگاه عالی دفاع ملی و تحقیقات راهبردی.
۳۲. نعمانی، محمد ابراهیم (۱۳۶۳). الغیبه، تحقیق: علی اکبر غفاری، تهران، مکتبه الصدوق.
۳۳. نوروزی، محمد تقی (۱۳۸۵). فرهنگ دفاعی - امنیتی، تهران، انتشارات سنا.
۳۴. واسعی، سید علیرضا و عرفان، امیرمحسن (بهار ۱۳۹۳). «باورداشت آموزه مهدویت و نقش آن در احیای فرهنگ و تمدن اسلامی»، فصلنامه مشرق موعود، سال هشتم، شماره ۲۹، ص ۱۱۳-۱۳۴.
۳۵. ون دایک، تئون ای (۱۳۸۲). مطالعاتی در تحلیل گفتمان، تژا میرفخرایی و دیگران، تهران، مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه ها.

۲۶. Armstrong, P (۲۰۱۵). *The discourse of Michel Foucault: A sociological encounter*. Critical Perspectives on Accounting, ۲۷, ۲۹-۴۲.
۲۷. Chimonas, S (۲۰۰۰). *Moral panics: Towards a new model*. Ph.D. Dissertation, University of Michigan.



واکاوی برجسته‌ترین جلوه‌های تشابه محتوایی و لفظی آیات قرآن و دعای ندبه

مهیارخانی مقدم^۱

چکیده

از جمله مطالعات معتابه در فهم عمیق‌تر از تأثیر و تأثرهای متون بر یکدیگر؛ «تحلیل ارتباط‌های پیدا و پنهان» آن‌هاست. این امر در زمینه مطالعات دینی، زمینه‌ساز افزایش افق اندیشه‌ای مخاطب در غنابخشی به نگرش او در مورد خاستگاه الهی آن متون و آموزه‌ها است. پژوهش حاضر با روش توصیفی - تحلیلی به واکاوی ارتباط‌های پیدا و پنهان میان «قرآن» و «دعای ندبه»، در جهت تبیین برجسته‌ترین جلوه‌های تشابه محتوایی و لفظی آن دو پرداخته است. فرایند اجرایی پژوهش بر خوانش و استخراج ساختارمند مؤلفه‌های «متن حاضر» (دعای ندبه) و «متن پنهان» (قرآن) بر مبنای معیارها و الگوهای مطالعات بینامتنی (از رویکردهای مهم در علم نشانه‌شناسی) استوار است و بر آن اساس، انواع روابط بینامتنی میان دعای ندبه و قرآن کریم، مانند بینامتنی ترکیبی، واژگانی، مضمونی و شخصیت‌های قرآنی، با ذکر سه نمونه برای هر یک بررسی شده است. نتایج پژوهش گویای آن است که اهل بیت علیهم‌السلام همواره بر آموزه‌های قرآنی (لفظ و محتوا) عنایت داشته و در دعای ندبه نیز امام معصوم علاوه بر الفاظ قرآن کریم، از محتوای آیات بهره‌های فراوان برده‌اند.

واژگان کلیدی: قرآن، دعای ندبه، بینامتنی ترکیبی، بینامتنی واژگانی، بینامتنی مضمونی، بینامتنی شخصیت‌های قرآنی.

در دنیای معاصر، افزایش تعامل به منظور دستیابی به افق‌های جدید فکری و تعمیق شناخت از روابط انسان‌ها، متون و سایر مؤلفه‌ها، نمود بارزی دارد. با پیشرفت علمی مانند نشانه‌شناسی، فهم عمیق‌تری از روابط میان متون مختلف، ایجاد شده و مخاطبان، به ابزار توانمندی به‌منظور تحلیل نشانه‌های زبانی، مجهز شده‌اند. از مباحث مهم در نشانه‌شناسی - با کارکرد قابل تأمل در حوزه مطالعات دینی - «نظریه بینامتنیت» است که بر اساس آن، محتوای هر متن بر مبنای متون همسوی خود در زمان گذشته یا معاصر، شکل می‌گیرد.

دعای ندبه، نقل شده در آثاری مانند «مزار» (ابن مشهدی، ۱۴۰۹: ص ۵۷۳)؛ «اقبال الأعمال» (ابن طاووس، ۱۴۰۹: ج ۱، ص ۲۹۵) و «بحار الانوار» (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۹۹، ص ۱۰۴)؛ از جمله دعاهای برجسته مرتبط با امام زمان علیه السلام است. بر اساس بررسی رجالی راویان سند این دعا، «محمد بن جعفر مشهدی»، محدث و فاضلی جلیل القدر (حر عاملی، ۱۳۶۲: ج ۲، ص ۲۵۲) و «محمد بن اَبی قُرَّة»، فردی «ثقه» (حلی، ۱۳۴۲: ص ۳۲۷) و دارای روایات و آثار متعدد است (نجاشی، ۱۳۶۵: ص ۳۹۸). همچنین «محمد بن الحسین البرزوفری»، به رغم عدم تصریح به توثیق خاصش، از شاگردان شیخ کلینی (کلینی، ۱۴۲۹: ج ۱، ص ۷۱) بوده و به دلیل قرار گرفتن در سلسله اسناد صحیح، می‌تواند مورد اعتماد قرار گیرد (مامقانی، ۱۴۲۸: ج ۲، ص ۲۷۳). همچنین به دلیل طلب رحمت توسط شیخ طوسی - از صاحبان آثار رجالی متقدم - برای او (طوسی، ۱۴۱۴: ص ۵۶)؛ می‌تواند مورد وثاقت باشد (مازندرانی حائری، ۱۴۱۶: ج ۱، ص ۹۴). از همه مهم‌تر آن که وی از مشایخ شیخ مفید بوده (خویی، ۱۴۱۰: ج ۱۵، ص ۲۹۰) و شیخ مفید از وی روایات متعددی نقل کرده است و این، در حالی است که با روایات متعدد و شهرتی که از او به جای مانده، اگر رجال‌شناسان متقدم و متأخر، در وثاقت و شخصیت وی نقصی سراغ داشتند، بیان می‌کردند؛ زیرا روایت کردن متعدد ثقات از شخص، اصولاً گویای این مطلب است که وی، حسن ظاهر داشته، یا شیخ اجازه بوده و یا کثیر الروایة بوده است (رحمان ستایش، ۱۳۵۸: ص ۲۰۸). علامه مجلسی، دعای ندبه را به امام صادق علیه السلام منتسب می‌داند (مجلسی، ۱۴۲۳: ص ۳۰۳) و می‌توان با توجه به قراینی چون سفارش به خواندن آن در ایام خاص (چهار عید) که این سفارش به صورت معمول تنها از جانب معصومان علیهم السلام صادر می‌شده است و نیز مضامین و عبارات والای آن؛

مأثور بودن دعای ندبه از جانب معصوم علیه السلام را معتنابه و قابل تأیید می‌سازد. افق کلان پژوهش حاضر درباره ارتباط قرآن و سنت اهل بیت پیامبر صلی الله علیه و آله بر فرمایش پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در حدیث شریف ثقلین (صدوق، ۱۳۹۵: ج ۱، ص ۲۳۴) مبتنی است که گویای ارتباط تنگاتنگ میان قرآن و عترت علیهم السلام است. بدین‌رو، پژوهش حاضر در جهت این نظرگاه، به واکاوی برجسته‌ترین جلوه‌های تشابه محتوایی و لفظی آیات قرآن و دعای ندبه، براساس روابط بینامتنی می‌پردازد.

تتبع نگارنده در زمینه پیشینه پژوهش، نشان می‌دهد با این‌که در ادبیات عرب، اصطلاحاتی مانند تلمیح و تضمین وجود دارد؛ اصطلاح «تناس» بینامتنیت، به رغم شباهت‌های بسیار در محتوا و عمل، با دو اصطلاح پیش‌گفته چارچوب جدید و ساختارمندی برای مباحث پیشین فراهم کرده که می‌تواند آموزه‌های گذشته را در قالبی نو و روزآمد، برای بیان نتایج خرد و کلان، سامان دهد. به رغم تلاش محققان گرانقدر در انتشار مقالاتی در زمینه بینامتنیت میان قرآن و متون دینی مانند خطبه‌های نهج‌البلاغه (مسبوق، ۱۳۹۲: ش ۲۰، ص ۲۰۵-۲۲۴)، دعا‌های صحیفه سجادیه (محققیان و ستوده‌نیا، ۱۳۹۵: ش ۹، ص ۲۱-۳۶)، دعا‌های صحیفه رضویه (مختاری و محبی، ۱۳۹۳: ش ۲۰، ص ۸۳-۹۹) و خطبه فدک (لنگرودی و فتاحی‌زاده، ۱۳۹۵: ش ۲۲، ص ۹۵-۱۳۲)، تاکنون اثری پیرامون بینامتنیت قرآن و دعای ندبه در مجلات معتبر علمی به چاپ نرسیده است. بدین‌رو، پژوهش حاضر با این نگرش و نگارش، دارای نوآوری است.

روش پژوهش

نگارنده ابتدا با مطالعه کتاب‌ها و مقالات مرتبط با مسئله بینامتنیت، انواع ساختارهای پیشنهادی برای تحلیل مطالب با این نوع نگرش را بررسی کرده و الگویی کارآمد مبتنی بر چهار گونه کلی روابط بینامتنی «ترکیبی»، «واژگانی»، «مضمونی» و «شخصیت‌های قرآنی»، را به عنوان ساختار مبنا قرار داده است. برای سنجش میزان کارایی این ساختار مبنا، مقالات موجود در زمینه بینامتنیت میان قرآن و متون دینی نیز مورد مطالعه قرار گرفت. سپس با مطالعه چندباره تمامی عبارت‌های دعای ندبه، موارد مرتبط با ساختار مبنا را استخراج و به جهت رعایت حجم مقاله، تنها به «تطبیق و تحلیل» سه مصداق برای هریک از موارد، بسنده کرده است.



نظریه، ارکان و روابط بینامتنی

تأثیرپذیری متون جدید از متون گذشته با نگاهی جامع‌تر و به عنوان یکی از مباحث مهم در علم نشانه‌شناسی، اولین بار توسط *یولیا کریستوا*^۱ در دهه ۱۹۶۰ میلادی در قالب «نظریه بینامتنیت»^۲ به کار برده شد (Kristeva, ۱۹۸۶ (a): p.۳۲). در واقع کریستوا موفق شد از ایده فردینان دی سوسور^۳ - از بنیانگذاران علم زبان‌شناسی - مبنی بر آن که زبان، نظامی از نشانه‌هاست (Saussure, ۱۹۷۴: p.۶)؛ الهام بگیرد و با تلفیق آموزه‌های اساسی سوسور و میکائیل باختین، «نظریه بینامتنیت» را ارائه کند (Allen, ۲۰۰۰: p.۱۱). وجه تفاوت نشانه‌شناسی کریستوایی، در فهم بنیادی او از امر مورد مطالعه در نشانه‌شناسی، یعنی «زبان» است (Kristeva, ۱۹۸۶(b): p.۳۲). البته برخی معتقدند به دلیل اقدامات باختین پیش از کریستوا، باید وی را مبدع پیدایش و گسترش این نظریه دانست (نامور مطلق، ۱۳۹۰: ص ۱۰).

کریستوا معتقد بود که هر متن، یک فرآوری است (Barthes, ۱۹۷۷: p.۳۶) و نتیجه جذب، در خود کشیدن و دگرگون‌سازی متون دیگر (Kristeva, (a) ۱۹۸۶: p.۳۷). در واقع در هر متن، متون دیگر در سطح متغیر و قابل شناسایی وجود دارند؛ متنی‌هایی که می‌توانند به فرهنگ‌های پیشین متعلق باشند. اهمیت بینامتنیت در این است که نظام نشانه‌ای، متون پیشین را نفی کرده، نظام نشانه‌ای جدیدی تأسیس می‌کند (Kristeva, ۱۹۸۴: p.۶۰).

بینامتنیت، نشان‌دهنده ناحیه تقاطع مرزهای جنسیت، دوره زمانی، مؤلفان، سوزها، سبک‌های هنری و ملیت‌ها است (Loeb, ۲۰۰۲: p.۴۴). طرفداران نظریه بینامتنیت معتقدند هر متن، بافت جدیدی است که تار و پود آن از نقل قول‌های گذشتگان تشکیل شده است (بروئل، ۱۳۷۸: ص ۳۷۴).

از دیرباز مباحث رابطه میان متون مختلف و تأثیرپذیری متون جدید از متون گذشته در زبان عربی وجود داشته که در قالب‌هایی چون اقتباس، تلمیح، تضمین و نقل قول مطرح بوده است (السعدنی، ۱۹۹۱: ص ۸). بحث بینامتنیت در دنیای عرب با نام «تناس» (مفتاح، ۱۹۸۵: ص ۱۲۱) و در قالب نقد ادبی، رشد و رواج شایسته‌ای یافت. ارکان اصلی بینامتنیت

۱. Julia Kristeva

۲. Intertextuality

۳. Ferdinand de Saussure

شامل «متن حاضر»، «متن پنهان» و «عملیات بینامتنی» است. منظور از «متن حاضر»، همان متنی است که پیش روی خواننده است و خواننده درصدد یافتن تعامل آن، با متون دیگر و منشأ و مرجع این متن است. «متن پنهان»، همان متنی است که به وجود آورنده متن حاضر در اثر خود، نشانه‌هایی از آن را به اشکال مختلف پدیدار می‌نماید. «عملیات بینامتنی» نیز به نحوه انتقال لفظ یا معنا از متن پنهان به متن حاضر می‌پردازد که تبیین آن، مهم‌ترین بخش از نظریه بینامتنی در تفسیر متون است. تشخیص اشارات و نشانه‌های متن غایب و بررسی متن اصلی با توجه به متن غایب و ردیابی روابط موجود بین آن‌ها، با عملیات تناص یا بینامتنی انجام می‌شود. ارتباط میان دو متن حاضر و غایب، یا صریح و آشکار و آگاهانه است و یا غیرصریح و پنهان و کاملاً اتفاقی (موسی، ۲۰۰۰: ص ۵۱-۵۲). در پژوهش حاضر، «قرآن کریم» به عنوان «متن پنهان» و «دعای ندبه»، به عنوان «متن حاضر»، مطرح هستند.

روابط بینامتنی و بازآفرینی متن پنهان یا حضور آن در متن حاضر، بر اساس سه قاعده «اجترار» (نفی جزئی)، «امتصاص» (نفی متوازی) و «حواری» (نفی کلی) صورت می‌پذیرد. در «نفی جزئی»، پدیدآورنده متن حاضر، جزئی از متن غایب (کلمه، جمله یا عبارت) را در متن خود آورده و کم‌تر به نوآوری می‌پردازد (عزام، ۲۰۰۵: ص ۱۱۶). در «نفی متوازی» - که از نوع گذشته بالاتر است، متن پنهان به گونه‌ای با متن حاضر در هم می‌آمیزد و به کار می‌رود که جوهر آن، تغییر نمی‌کند و وجود کلمات کلیدی، ذهن را به سمت متن غایب، رهنمون می‌سازد (موسی، ۲۰۰۰: ص ۵۵). در «نفی کلی» نیز که بالاترین درجه بینامتنیت است، مؤلف، با خوانشی آگاهانه و عمیق و تسلط بسیار بر متن پنهان، بخشی از آن را در متن خود می‌آورد و بازآفرینی می‌کند؛ به گونه‌ای که گاهی این بازسازی، مخالف معنای متن پنهان بوده و در بیش‌تر مواقع، معنای متن غایب با معنای متن حاضر، متفاوت است (وعدالله، ۲۰۰۵: ص ۵۲).

بینامتنیت قرآن و دعای ندبه

کسانی که دانش نشانه‌شناسی و بحث بینامتنیت را مطرح کرده‌اند، بر دو نکته اتفاق نظر دارند: یک: هر متن، محصول ترکیب شدن متون پیشین بشری است؛

دو: این ترکیب یافتگی، غالباً تصادفی و از روی عدم آگاهی مؤلف است؛ اما ارتباط میان قرآن به عنوان متن مقدس الهی با متون فرعی‌تر و ادعیه معصومان علیهم‌السلام، به تعمد امام معصوم در استفاده آگاهانه از آموزه‌های قرآنی به منظور نظام بخشی هدفمند به رویکردهای



بینشی، گرایشی و کُنشی مخاطبان ادعیه ناظر است. لذا می‌توان از ظرفیت چنین دانشی به عنوان تبیین‌کننده ارتباط متون مقدس و نشان‌دهنده توانایی و هنرمندی امام معصوم علیه السلام در بیان تأثیرگذارتر مقصود خود، بهره برد. بدین منظور، انواع روابط بینامتنی میان دعای ندبه و قرآن کریم بر اساس بینامتنی ترکیبی، واژگانی، مضمونی و شخصیت قرآنی با بسندگی به ذکر سه نمونه برای هر یک به دلیل رعایت حجم مقاله - بررسی می‌گردد:

۱. بینامتنی ترکیبی

در این نوع از روابط بینامتنی، کل یا بخشی از یک آیه قرآن به طور ضمنی در متن حاضر ذکر می‌شود که می‌توان آن را در قالب دو نوع ارائه کرد:

۱-۱. نوع اول: در این نوع، متن قرآن بدون هیچ تغییری در متن حاضر آمده و در همان معنای آیه قرآنی به کار رفته است. این نوع از بینامتنیت در موارد قابل توجهی در دعای ندبه به کار رفته است؛ به عنوان نمونه:

۱-۱-۱. متن حاضر (دعای ندبه): عبارتی از دعای ندبه: «وَذَلِكَ بَعْدَ أَنْ بُوِّأَتْهُ مُبَوَّأً صِدْقٍ مِنْ أَهْلِهِ وَجَعَلَتْ لَهُ وَ لَهُمْ ﴿أَوَّلَ بَيْتٍ وَضِعَ لِلنَّاسِ، لَلَّذِي بِيَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِلْعَالَمِينَ﴾؛ «این کار پس از آن بود که در جایگاه راستی از اهلش جایش دادی و برای او و ایشان نخستین خانه‌ای که برای مردم بنا شد، قرار دادی، که در مکه و خانه‌ای با برکت و مایه راهنمایی برای جهانیان است» (ابن طاووس، ۱۴۰۹: ج ۱، ص ۲۹۵).

متن پنهان: «إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وَضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِيَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِلْعَالَمِينَ»؛ «نخستین خانه‌ای که برای مردم [و نیایش خداوند] قرار داده شد، همان است که در سرزمین مکه است، که پر برکت و مایه هدایت جهانیان است» (آل عمران: ۹۶).

تحلیل و تبیین: در آیه مذکور، خداوند تأکید می‌کند کعبه - قبله مسلمانان - نخستین خانه توحید و باسابقه‌ترین معبدی است که در روی زمین وجود دارد و هیچ مرکزی پیش از آن، مرکز نیایش و پرستش پروردگار نبوده است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ج ۳، ص ۹). پیش از عبارت مذکور از دعای ندبه، به سلسله رسولان الهی و دستیابی پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم به مقام هدایت مردم و نعمت‌های فراوان الهی که خداوند در جهت هدایت عالم هستی، به پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم عنایت کرده، اشاره شده و در عبارت مذکور تأکید می‌کند که خداوند، اولین خانه‌ای را که برای خدا در زمین بنا شد، نیز به ایشان و آیین ایشان، اختصاص داده است.

تأکید امام در این عبارت ابتدایی دعا، برای توجه دادن مخاطب به برجستگی آخرین دین و پیامبر الاهی است تا با انگیزه و دقت بیش‌تری، بخش‌های بعدی دعا را قرائت کند. قابل ذکر است که مسئله جایگاه و مرجع عبادت، با توجه به فطرت و تاریخ از مبانی زندگی انسان است و تأکید بر آن، گویای تلاش امام برای تأثیرگذاری بیش‌تر کلام است. از نظر بینامتنی، متن پنهان (قرآن) در متن حاضر (دعای ندبه) پذیرفته و با همان لفظ و معنا به کار برده شده است. بنابراین، رابطه دو متن از نوع «نفی جزئی» است.

۱-۱-۲. متن حاضر (دعای ندبه): در عبارتی از دعای ندبه، خطاب به خداوند بیان می‌گردد: «ثُمَّ جَعَلْتَ أَجْرَ مُحَمَّدٍ صَلَوَاتِكَ عَلَيْهِ وَ آلِهِ مَوَدَّتَهُمْ فِي كِتَابِكَ فَقُلْتَ «قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى»؛ «سپس در قرآنت پاداش حضرت محمد ﷺ را - که درود تو بر او و خاندانش باد - مودت اهل بیت او قرار دادی و فرمودی: بگو من از شما برای رسالت پاداشی جز مودت نزدیکانم نمی‌خواهم» (ابن طاووس، ۱۴۰۹: ج ۱، ص ۲۹۵).

متن پنهان: «...قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى»؛... بگو: «من هیچ پاداشی از شما بر رسالتم درخواست نمی‌کنم، جز دوست داشتن نزدیکانم [= اهل بیتم]» (شوری: ۲۳).

تحلیل و تبیین: در آیه مذکور، خداوند به پیامبر ﷺ دستور می‌دهد به مردم بیان کند که در برابر زحمت فراوان در اجرای رسالت الاهی و هدایت مردم، هیچ گونه پاداشی از ایشان توقع ندارد، بلکه تنها انتظار دارد که مردم نسبت به اهل بیت آن حضرت، محبت و ورزند. در مورد عبارت مذکور از دعای ندبه نیز، پیش از بیان آن، آیه طهارت اهل بیت (علیهم‌السلام) (احزاب: ۳۳) در متن دعا آمده و در کنار عبارت حاضر، بر محتوای آیه تأکید شده است. تأکید و اشاره امام به یکی از آیات معروف که بر ادامه رابطه میان انسان‌ها و جانشینان پیامبر ﷺ تأکید دارد، مبانی مخاطب دعا را در تبعیت از امام زمان ﷺ تقویت می‌کند تا ضمن قرائت دعا، کاربرست آموزه‌های آن را در زندگی و سعادت خود بر اساس مبانی آموزه‌های قرآنی دانسته و در تداوم خط رهبری نبوی و شریعت الاهی بکوشد. مشخص است که متن پنهان (قرآن) در متن حاضر (دعای ندبه) پذیرفته شده و با همان لفظ و معنا به کار رفته و بنابراین، رابطه دو متن از نوع «نفی جزئی» است.

۱-۱-۳. متن حاضر (دعای ندبه): در بخشی از دعای ندبه آمده است: «إِذْ كَانَتْ الْأَرْضُ لِلَّهِ يَوْمَئِذٍ مِّنْ شَيْءٍ مِّنْ عِبَادِهِ وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ» «زیرا زمین از آن خداست؛ آن را به هر که



از بندگان بخوهد به ارث می دهد و سرانجام از آن پرهیزکاران است» (ابن طاووس، ۱۴۰۹: ج ۱، ص ۲۹۶).

متن پنهان: «... إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَ الْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ...»: زمین از آن خداست، و آن را به هر کس از بندگان که بخوهد، واگذار می کند و سرانجام [نیک] برای پرهیزکاران است» (اعراف: ۱۲۸).

تحلیل و تبیین: آیه مذکور وعده پیروزی حضرت موسی عليه السلام به قوم بنی اسرائیل است که اگر ایشان تقوای الهی را رعایت کنند، در برابر آل فرعون پیروز شده و سرافرازانه به مصر باز خواهند گشت. فحوای آیه، بیانگر سنتی الهی است که بر اساس آن، افرادی که تقوای الهی را رعایت کنند و در شدايد صبوری ورزند، به حُسن عاقبت دست خواهند یافت و وارث زمین خواهند بود (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۸، ص ۲۳۴). بر اساس روایات (بحرانی، ۱۴۱۶: ج ۲، ص ۵۷۰)، مصداق اتم این آیه، ائمه اطهار و امام عصر عليه السلام هستند (بروجردی، ۱۳۶۶: ج ۲، ص ۴۴۶) که بر زمین حکمرانی خواهند کرد. امام پس از آن که بر عدم اهتمام عموم انسان ها در پیروی از دستور رسول خدا صلى الله عليه وآله درباره محبت و رعایت حق اهل بیت ایشان اشاره دارد، با تکیه بر آیه مذکور این نگره را در مخاطب بازخوانی می کند که قدرت پوشالی دشمنان دین خداوند ماندگار نیست و به رغم تمام این ناملايمات، سرانجام این جهان، با پیروزی و حکمرانی اهل بیت عليهم السلام به ویژه امام زمان عليه السلام همراه خواهد بود. تطبیق متن پنهان (قرآن) و متن حاضر (دعای ندبه) گویای آن است که بخشی از آیه قرآن با همان لفظ و معنا در دعای ندبه به کار رفته شده است. بنابراین، رابطه دو متن از نوع «نفی جزئی» است.

۱-۲. نوع دوم:

پدیدآورنده متن حاضر در نوع دوم از بینامتنیت ترکیبی، بخشی از آیه قرآنی را با ساختاری تغییر یافته در لایه صرفی یا نحوی، در سخن خود به کار می گیرد و با افزودن، کاستن، تغییر و یا تأخیر، در ساختار دخل و تصرف می کند. بخشی از بینامتنیت قرآن با دعای ندبه، بر مبنای کاربرست ساختارهای قرآنی تغییر یافته در عبارت های دعا است؛ مانند:

۱-۲-۱. متن حاضر (دعای ندبه): در عبارتی از دعای ندبه آمده است: «لا [لَيْلًا] يَقُولُ أَحَدٌ لَوْ لَا أُرْسِلَتْ إِلَيْنَا رَسُولًا مُنْذِرًا وَأَقَمْتَ لَنَا عَلَمًا هَادِيًا فَتَتَّبِعَ آيَاتِكَ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَذِلَّ وَنَخْرَى؛ کسی نگوید چه می شد اگر برای ما پیامبری بیم دهنده می فرستادی و پرچم هدایت برای ما

برپا می‌کردی تا بر این اساس از آیات پیروی می‌کردیم، پیش از آن که خوار و رسوا شویم» (ابن طاووس، ۱۴۰۹: ج ۱، ص ۲۹۵).

متن پنهان: «وَلَوْ أَنَا أَهْلَكْنَاهُمْ بِعَذَابٍ مِّن قَبْلِهِ لَقَالُوا رَبَّنَا لَوْ لَا أُرْسِلَتْ إِلَيْنَا رَسُولًا فَتَتَّبِعَ آيَاتِكَ مِن قَبْلِ أَنْ نَذِلَّ وَنَخْزَىٰ»؛ «اگر ما آنان را پیش از آن [که قرآن نازل شود] با عذابی هلاک می‌کردیم، [در قیامت] می‌گفتند: پروردگارا! چرا پیامبری برای ما نفرستادی تا از آیات تو پیروی کنیم، پیش از آن که ذلیل و رسوا شویم!» (طه: ۱۳۴).

تحلیل و تبیین: فحوای آیه مذکور گویای اتمام حجت با مشرکان به وسیله رسالت پیامبر ﷺ و نزول قرآن است (مغنیه، ۱۴۲۴: ج ۵، ص ۲۵۷) تا راه هر گونه عذر و بهانه بر ایشان بسته شود (شاذلی، ۱۴۱۲: ج ۴، ص ۲۳۵۸) و بایسته‌های لازم در خصوص مسائلی که به آن‌ها باید ملتزم و مطیع باشند، در اختیارشان قرار گیرد (فضل‌الله، ۱۴۱۹: ج ۱۵، ص ۱۸۰) تا هنگام عذاب، مدعی نشوند که از مسیر و راهبر حق، اطلاعی نداشتند. امام در این عبارت از دعای ندبه به دنبال ارتقای اطمینان مخاطب نسبت به در دسترس بودن راهنمایان الهی است تا او را بر این نکته واقف سازد که سنت الهی همواره برآن است که با فراهم کردن تمام زمینه‌های هدایت، راه هر گونه عذر و بهانه را بر انسان‌ها بسته و با ایشان، اتمام حجت کند. از نظر روابط بینامتنی مشاهده می‌گردد که پدیدآورنده دعای ندبه (متن حاضر) با تغییر عبارت آیه از «لَقَالُوا رَبَّنَا لَوْ لَا» به عبارت «لَا [لَيْلًا] يَقُولَ أَحَدٌ لَّوْ لَا» در دعا و همچنین با اضافه کردن بخش «مُنْذِرًا وَ أَقَمْتَ لَنَا عَلَمًا هَادِيًا» در میان آیه مذکور از قرآن، آن را با ترکیبی جدیدی به کار برده است. بنابراین، رابطه دو متن از نوع «نفی متوازی» است.

۱-۲-۲. **متن حاضر (دعای ندبه):** در عبارتی از دعای ندبه آمده است: «و وَعَدْتَهُ أَنْ تُطَهِّرَ دِينَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَ لَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ»؛ و به او وعده دادی که دینش را بر همه دین‌ها پیروز گردانی گرچه مشرکان را خوش نیاید» (ابن طاووس، ۱۴۰۹: ج ۱، ص ۲۹۵).

متن غایب: «هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَ دِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَ لَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ»؛ او کسی است که رسول خود را با هدایت و دین حق فرستاد تا او را بر همه ادیان غالب سازد؛ هر چند مشرکان کراهت داشته باشند» (توبه: ۳۳ و صف: ۹).

تحلیل و تبیین: آیه مذکور گویای وعده‌ای الهی است، مبنی بر این که، رسول خدا ﷺ و دین اسلام بر تمام ادیان و پیروان سایر ادیان، پیروز می‌شوند (زمخسری، ۱۴۰۷: ج ۲،



ص ۲۶۵). البته برخی افراد در اظهار دیدگاه خود به جنبه «اظهار» دین اسلام بر پیروان سایر ادیان و مخفی نبودن آن از ایشان - و نه غلبه کامل - بسنده کرده‌اند (بغوی، ۱۴۲۰: ج ۲، ص ۳۴۰). به هر حال بر اساس سیاق آیه، باید پیروزی و غلبه مذکور را مطلق دانست، یعنی روزی فرا می‌رسد که اسلام هم از نظر ارائه بر دیگران و هم از نظر منطق و استدلال و هم از نظر نفوذ ظاهری و حکومت، بر تمام ادیان جهان، پیروز می‌شود و همه جوامع را تحت الشعاع خویش قرار خواهد داد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ج ۷، ص ۳۷۲)؛ که البته بر اساس روایات شیعی، آن روز با ظهور امام زمان علیه السلام محقق می‌شود (طبرسی، ۱۳۷۲: ج ۵، ص ۳۸). امام در این عبارت نیز درصدد است تا مخاطب دعا را از تردیدهایی که ناشی از ضعف نوع انسان و تمایل او به لذت‌های زودگذر است، رها سازد و پس از آن که در عبارت پیشین به حمایت همه جانبه خداوند از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم اشاره کرده است، این وعده الهی را متذکر شود که خداوند به رغم تمایل مشرکان، دین اسلام را بر تمامی ادیان پیروز خواهد کرد که این امر، از سوی امام زمان علیه السلام به سامان خواهد رسید. از نظر روابط بینامتنی مشاهده می‌گردد که پدیدآورنده دعای ندبه (متن حاضر) با تغییر فعل آیه از صیغه غایب «لِيُظْهِرَهُ» به صیغه مخاطب «أَنْ تُظْهِرَ» در دعا و همچنین با اضافه کردن واژه «دینَهُ» پس از آن، عبارت مذکور را با تغییری اندک و ترکیبی جدیدی به کار برده؛ بنابراین، رابطه دو متن از نوع «نفی متوازی» است.

۱-۲-۳. متن حاضر (دعای ندبه): در عبارتی از دعای ندبه آمده است: «وَيَقَاتِلُ عَلَيَّ التَّوِيلِ وَلَا تَأْخُذُهُ فِي اللَّهِ لَوْمَةٌ لَائِمٌ؛ و براساس تأویل قرآن جنگ می‌کرد و درباره خدا سرزنش هیچ سرزنش‌کننده‌ای را به خود نمی‌گرفت» (ابن مشهدی، ۱۴۰۹: ص ۵۷۷).
 متن پنهان: «... يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ»؛ «... آنها در راه خدا جهاد می‌کنند و از سرزنش هیچ ملامتگری هراسی ندارند» (مائده: ۵۴).

تحلیل و تبیین: بر اساس آیه مذکور، شأن جهاد در راه نصرت دین خداوند، ثبات قدم و نداشتن ترس و واهمه است (فخر رازی، ۱۴۲۰: ج ۱۲، ص ۳۸۲) و این معنی، به‌ویژه در جریان مجاهدت مستمر که به صورت کمی و کیفی و ظاهری و معنوی ادامه پیدا می‌کند، بیش‌تر دیده می‌شود؛ زیرا سرزنش کردن در بیش‌تر موارد، در صورت استمرار عمل و سعی فراوان و اصرار و دقت در برنامه، ظاهر می‌شود (مصطفوی، ۱۳۸۰: ج ۷، ص ۱۲۴). با تأملی در روایات تفسیری مشخص می‌شود که این آیه در مورد حضرت علی علیه السلام در فتح خیبر، یا مبارزه با

آتش افروزان جنگ جمل، سپاه معاویه و خوارج، نازل شده است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ج ۴، ص ۴۱۷). امام در این عبارت از دعا، از خصلت اساسی فطرت انسان که به دنبال الگوهای برجسته است، بهره برده و فضایل امام علی علیه السلام در مسیر بندگی و پرستش خداوند را یادآور می‌شود تا مخاطب دعا بداند که صرف ادعای پیروی از آن حضرت کافی نیست، بلکه باید مانند ایشان که در رکاب پیامبر جهاد می‌کرد؛ وی نیز همراه فرزند ایشان - امام زمان علیه السلام - در مسیر تحقق آموزه‌های راستین قرآن جهاد کند و مقابل دشمنان بایستد و به سرزنش هیچ سرزنش‌کننده‌ای توجه نکند. از نظر روابط بینامتنی، پدیدآورنده دعای ندبه (متن حاضر) با تغییر فعل آیه از «لَا يَخَافُونَ» به فعل «لَا تَأْخُذُهُ» در دعا و همچنین با اضافه کردن عبارت «فِي اللَّهِ» در میان آیه مذکور از قرآن، آن را با ترکیبی جدید به کار برده است. بنابراین، رابطه دو متن از نوع «نفی متوازی» است.

۲. بینامتنی واژگانی

از مهم‌ترین نمونه‌های بینامتنی با قرآن کریم، «بینامتنی واژگانی» است که منظور از آن، اقتباس واژگانی است که از طریق ظاهر یا معنا در متن نویسنده آشکار می‌شود. می‌توان قرآن را مهم‌ترین منبع واژگانی عبارت‌های مختلف دعای ندبه دانست. به عنوان نمونه:

۱-۲. متن حاضر (دعای ندبه): در بخشی از دعای ندبه آمده است: «سَأَلْكَ لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْآخِرِينَ فَأَجَبْتَهُ وَ جَعَلْتَ ذَلِكَ عَلِيًّا؛ و از تو نام نیک، در میان آیندگان را درخواست کرد و تو درخواست او را اجابت و نامش را بلند آوازه کردی» (ابن مهدی، ۱۴۰۹: ص ۵۷۴).
 متن پنهان: «و وَهَبْنَا لَهُمْ مِنْ رَحْمَتِنَا وَ جَعَلْنَا لَهُمْ لِسَانَ صِدْقٍ عَلِيًّا؛ و از رحمت خود به آنان عطا کردیم و برای آن‌ها نام نیک و مقام برجسته‌ای [در میان همه امت‌ها] قرار دادیم» (مریم: ۵۰).

تحلیل و تبیین: آیه مذکور، به دعای حضرت ابراهیم علیه السلام اشاره دارد (شعراء: ۸۴)؛ که بر اساس آن، درخواست دارد تا یاد ایشان در خاطره‌ها بماند و آن حضرت، الگویی باشد که دیگران به وی اقتدا کنند و پایه‌گذار مکتبی باشد که به وسیله آن، راه خداوند را بیاموزند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ج ۱۵، ص ۲۶۲). به نظر می‌رسد که در عبارت مذکور از دعای ندبه، امام به دنبال استفاده از کلیدواژه‌های آیه مذکور برای تأکید بر این نکته است که اهل بیت علیهم السلام و به ویژه امام عصر علیه السلام، جلوه‌ای از همان دعای اجابت شده حضرت ابراهیم علیه السلام



هستند؛ زیرا با توجه به انتساب پیامبر ﷺ و اهل بیت ایشان به حضرت ابراهیم علیهما السلام و سرآمدی نام ایشان تا قیامت، نام نیک حضرت ابراهیم علیهما السلام نیز جاودان خواهد ماند. این نکته می‌تواند مخاطب دعا را به این نکته رهنمون سازد که در نظام الهی، نام افرادی که در مسیر حق کوشیده‌اند، فنا شدنی نیست. از نظر روابط بینامتنی مشاهده می‌گردد که واژه‌های «لِسَانَ صِدْقٍ» و «عَلِيًّا» از متن پنهان در متن حاضر به کار رفته و این بینامتنیت از نوع «نفی متوازی» است.

۲-۲. متن حاضر (دعای ندبه): در عبارتی از دعای ندبه آمده است: «أَيُّ أَرْضٍ تُقَلِّكَ أَوْ ثَرَى أَوْ بَرَصَوَى أَوْ غَيْرَهَا أَمْ ذِي طُوًى؛ [ای کاش می‌دانستم] کدام زمین تو را برداشته، یا به چه سرزمینی! آیا در کوه رضوایی یا در غیر آن، یا در زمین ذی طوایی؟» (ابن طاووس، ۱۴۰۹: ج ۱، ص ۲۹۹).

متن پنهان: «إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى»؛ من پروردگار توام! کفش‌هایت را بیرون آر، که تو در سرزمین مقدس «طوی» هستی!» (طه: ۱۲)

تحلیل و تبیین: در عبارت مذکور از دعای ندبه، مخاطب دعا به ابراز ناراحتی از دوری از امام زمان علیهما السلام می‌پردازد و خطاب به آن حضرت، اطلاع از مکان اقامت آن امام را آرزو می‌کند تا بتواند این جدایی از ایشان را پایان بخشد. به نظر می‌رسد امام در این عبارت با توجه به آشنایی ذهنی مخاطب با مکان‌های مقدس مورد اشاره در قرآن؛ وی را به پیجویی امام زمان علیهما السلام در مکان‌های مقدس ترغیب می‌کند تا حضور و ارتباط با آن مکان‌های مقدس موجب تعالی مخاطب شود. همچنین همان‌طور که آغاز رسالت و مأموریت الهی حضرت موسی علیهما السلام در وادی طوی بود، این دعا و آرزو را در مخاطب بارورتر کند که ان‌شاءالله به زودی، آغاز مأموریت الهی امام زمان علیهما السلام نیز به ایشان ابلاغ شود. مشاهده می‌گردد که پدیدآورنده دعای ندبه واژه «طوی» را از قرآن (متن پنهان) و به منظور اشاره به مکان مقدسی که از آن خداوند است، به کار گرفته که این بینامتنیت از نوع «نفی متوازی» است.

۲-۳. متن حاضر (دعای ندبه): در عبارت پایانی دعای ندبه آمده است: «وَأَسْقِنَا مِنْ حَوْضِ جَدِّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ بِكَأْسِهِ وَبِيَدِهِ رَبِّا رَوِيًا هَنِيئًا سَائِغًا لَا ظَمًا بَعْدَهُ؛ و از حوض جدش (درود خدا بر او و خاندانش) با جام او و به دست او، سیرابمان کن، سیراب‌شدنی کامل و گوارا و خوش که پس از آن تشنگی نباشد» (ابن طاووس، ۱۴۰۹: ج ۱، ص ۲۹۹).

متن پنهان: «كُلُوا وَ اشْرَبُوا هَنِيئًا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ»؛ [به آن‌ها گفته می‌شود: بخورید و بیاشامید گوارا! این‌ها در برابر اعمالی است که انجام می‌دادید] (طور: ۱۹ و مرسلات: ۴۳)؛ «كُلُوا وَ اشْرَبُوا هَنِيئًا بِمَا أَسْلَفْتُمْ فِي الْأَيَّامِ الْخَالِيَةِ»؛ [و به آنان گفته می‌شود: بخورید و بیاشامید؛ گوارا در برابر اعمالی که در ایام گذشته انجام دادید] (حاقه: ۲۴)؛ «وَ إِن لَّكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةٌ لِّسَيِّئِمْ مِمَّا فِي بُطُونِهِ مِنْ بَيْنِ فَرْثٍ وَ دَمٍ لَبِنًا خَالِصًا سَائِعًا لِلشَّارِبِينَ»؛ و در وجود چهارپایان، برای شما [درس‌های] عبرتی است: از درون شکم آن‌ها، از میان غذاهای هضم شده و خون، شیر خالص و گوارا به شما می‌نوشانیم! (نحل: ۶۶).

تحلیل و تبیین: در عبارت مذکور از دعای ندبه، مخاطب در انتهای دعا از خداوند، کسب این توفیق را درخواست می‌کند تا از حوض کوثر بهشتی و از دستان پیامبر ﷺ از آن نوشیدنی کامل و گوارا بنوشد و بهره‌مند گردد. آیات اول و دوم مذکور نیز به این نکته اشاره دارد که بهشتیان را به خوردن و آشامیدن از نعمت‌های گوارای بهشتی دعوت می‌کنند. عامل اصلی این گوارایی، آن است که آن نعمت‌ها، فضولات، مرض، کسالت و خستگی را در در انسان تولید نمی‌کند (طیب، ۱۳۷۸: ج ۱۳، ص ۱۷۰)؛ البته قیدهایی «بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» و «بِمَا أَسْلَفْتُمْ فِي الْأَيَّامِ الْخَالِيَةِ»، گویای آن است که این مواهب را بدون حساب به کسی نمی‌دهند و این‌ها با ادعا و خیال و پندار به دست نمی‌آیند، بلکه این مواهب تنها به وسیله اعمال صالح فراهم می‌شوند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ج ۲۵، ص ۴۲۷). آیه سوم نیز به شیر چارپایان اشاره دارد که نعمتی الهی و گوارا است و به دلیل خلوصش، دارای فواید ارزشمند و لذت برانگیز است و به دلیل گوارایی، طبع انسان آن را می‌پسندد (مدرسی، ۱۴۱۹: ج ۶، ص ۸۸). امام در این عبارت از دعا، درصد افزایش انگیزش و بُعد بینشی مخاطب دعا در مورد معاد و مشاهده نتایج اعمال شایسته است تا فرد بداند تلاش‌های او در مسیر پیروی از امام زمان ﷺ نتایجی گوارا و لذتبخش را برای او خواهد داشت. پدیدآورنده دعای ندبه واژه‌های «هَنِيئًا» و «سَائِعًا» را از قرآن (متن پنهان) و به منظور اعلام گوارایی، خلوص و لذت‌بخش بودن شراب بهشتی حوض کوثر، به کار گرفته که این بینامتنیت از نوع «نفی متوازی» است.

۳. بینامتنی مضمونی

برجسته‌ترین نکته در انواع گونه‌های پیشین، محوریت لفظ در زمینه حضور متن غایب در متن حاضر است؛ اما در بینامتنی مضمونی، پدیدآورنده متن حاضر با نظر به مضامین قرآنی،



مفاهیم آن را به گونه‌ای در الفاظ و تعابیر خود بیان می‌کند که برداشت اولیه مخاطب، حاکی از عدم ذکر صریح و حضور لفظی محسوس قرآن است. بخشی از مضامین دعای ندبه بر اساس بینامتنیت مضمونی با قرآن کریم سامان یافته است. به عنوان نمونه:

۱-۳. متن حاضر (دعای ندبه): در عبارتی از دعای ندبه خطاب به خداوند آمده است: «اللَّهُمَّ أَنْتَ كَشَّافُ الْكُرْبِ وَ الْبَلْوَى وَ إِلَيْكَ أَسْتَعْدِي فَعِنْدَكَ الْعُدْوَى؛ خدایا! تو برطرف کننده سختی‌ها و حوادث ناگواری، از تو یاری می‌طلبم که یاری و کمک تنها نزد توست» (ابن طاووس، ۱۴۰۹: ج ۱، ص ۲۹۵).

متن پنهان: «أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَ يَكْشِفُ السُّوءَ...»: آیا کسی که دعای مضطر را اجابت می‌کند و گرفتاری را برطرف می‌سازد و شما را خلفای زمین قرار می‌دهد؛ آیا معبودی با خداست؟! کم‌تر متذکر می‌شوید!» (نمل: ۶۲).

تحلیل و تبیین: آیه مذکور، پرسشی است که وجدان انسان را خطاب قرار می‌دهد: چه کسی است که وقتی که خطر تو را احاطه کرده (مدرسی، ۱۴۱۹: ج ۹، ص ۲۱۸)؛ یا مریضی، فقر و بلایی بر تو نازل شده، به او پناه می‌بری؟ (قاسمی، ۱۴۱۸: ج ۷، ص ۵۰۰). این واقعیت به عنوان «احساسی فطری» در درون جان همه انسان‌ها است؛ حتی بت پرستان، هنگامی که در میان امواج خروشان دریا گرفتار می‌شوند، تمام معبودهای خود را فراموش کرده، به دامن لطف خداوند دست می‌زنند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ج ۱۵، ص ۵۱۷). در عبارت مذکور از دعای ندبه، امام توجه مخاطب را به برطرف کننده حقیقی تمامی مشکلات جلب می‌کند تا مخاطب بداند که تمام ناگواری‌های مسیrbندگی و سختی‌های ناشی از دوری از امام زمان عجل الله تعالی فرجه تنها با اراده خداوند گوارا خواهد شد. بنابراین، در متن حاضر، مضمون پناهگاه بودن و لطف خداوند در برطرف کردن ناگواری‌ها که در متن پنهان آمده، با الفاظی متفاوت توسط پدیدآورنده دعای ندبه، مطرح شده که این بینامتنیت از نوع «نفی متوازی» است.

۲-۳. متن حاضر (دعای ندبه): در بخش ابتدایی از دعای ندبه خطاب به خداوند آمده است: «وَ جَعَلْتَهُمُ الذَّرِيعَةَ [الذَّرَائِعَ] إِلَيْكَ وَ الْوَسِيلَةَ إِلَي رِضْوَانِكَ؛ و ایشان را دست آویز به سویت و وسیله به جانب خشنودیت قرار دادی» (ابن طاووس، ۱۴۰۹: ج ۱، ص ۲۹۵).

متن پنهان: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَ ابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ وَ جَاهِدُوا فِي سَبِيلِهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ». ای کسانی که ایمان آورده‌اید! از [مخالفت فرمان] خدا بپرهیزید! و وسیله‌ای برای

تقرب به او بجوید! و در راه او جهاد کنید، باشد که رستگار شوید!» (مائده: ۳۵).

تحلیل و تبیین: منظور از «وسیله» در آیه مذکور، اطاعت از خداوند و عمل به هر چیزی است که مورد رضایت وی اوست (سیوطی، ۱۴۰۴: ج ۲، ص ۲۸۰)؛ اما مصداق اتم آیه، پیروی از فرستادگان الهی به ویژه امام معصوم است (فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ج ۲، ص ۳۳). در عبارت مذکور از دعای ندبه، امام بر این نکته تأکید دارد که از جمله مهم‌ترین واسطه و وسایل نیل به قرب الهی که خداوند در قرآن به دستیابی به آن‌ها فرمان داده، اهل بیت علیهم‌السلام به ویژه امام زمان علیه‌السلام است و پیروی از ایشان، مخاطب دعا را به کمال و رضایت الهی می‌رساند. بنابراین، در متن دعای ندبه، به عنوان متن حاضر، مضمون دستیابی به وسیله‌ای برای تقرب به خداوند و پیروی از فرستادگان الهی، با الفاظی متفاوت توسط پدیدآورنده دعای ندبه، مطرح شده که این بینامتنیت از نوع «نفی متوازی» است.

۳-۳. متن حاضر (دعای ندبه): در بخشی از دعای ندبه خطاب به خداوند آمده است: «وَ أَوْطَأْتُهُ مَشَارِقَ كَ وَ مَغَارِبَ كَ وَ سَخَّرْتَ لَهُ الْبُرَاقَ وَ عَرَجْتَ بِهِ إِلَيَّ سَمَائِكَ؛ و مشرق‌ها و مغرب‌ها را زیر پایش گذاری و براق را برایش مسخر ساختی و آن شخصیت بزرگ را به آسمان بالا بردی» (ابن طاووس، ۱۴۰۹: ج ۱، ص ۲۹۵).

متن پنهان: «سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنَ آيَاتِنَا...»؛ پاک و منزّه است خدایی که بنده‌اش را در یک شب، از مسجد الحرام به مسجد الاقصا - که گرداگردش را پربرکت ساخته‌ایم - برد، تا برخی از آیات خود را به او نشان دهیم» (اسراء: ۱).

تحلیل و تبیین: آیه مذکور به سفر شبانه پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم اشاره می‌کند که سوار بر «براق» از مسجدالحرام به بیت المقدس رفت (ثعالبی، ۱۴۱۸: ج ۳، ص ۴۴۹). این امر که مقدمه‌ای برای معراج بود، گویای تجلی اوج قدرت، توانایی، عظمت و دانایی خداوند است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۱۳، ص ۸). البته باید در نظر داشت که معراج پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم معراج جسمانی بوده و این امر از ضروریات دین اسلام و مورد اتفاق تمام فرقه‌های اسلامی است (طیب، ۱۳۷۸: ج ۸، ص ۲۱۶). امام در این بخش از دعا، مخاطب را بار دیگر به برگزیدگی و نعمت‌هایی که به هیچ کس جز پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم هدیه نشده، اشاره دارد تا ضمن افزایش بینش او برای پیروی از سیره ایشان، کارکردهای گزاشی او را تقویت کند و برای محافظت از مخاطب دعا در برابر



شبهه‌های ناظر به توهم آسیب‌مندی اسلام و پیامبر، زمینه‌هایی ایجاد کند. بنابراین، در متن دعای ندبه، مضمون معراج پیامبر ﷺ با الفاظی متفاوت توسط پدیدآورنده دعای ندبه، مطرح شده که این بینامتنیت از نوع «نفی متوازی» است.

قابل ذکر است، اشتباه در استنساخ در برخی از نسخه‌های دعا که «عَرَجَتْ بِه» را به «عَرَجَتْ بِرُوحه» تغییر داده؛ شبهه نفی معاد جسمانی را در دعای ندبه را پدید آورده است؛ در حالی که با مراجعه به نسخه‌های خطی و نفیس از کتاب «مزار» ابن‌مشهدی، مشخص می‌گردد که در آن «عَرَجَتْ بِه» ثبت شده و برخی از جمله‌های دعا مانند «وَأَوْطَأَتْهُ مَشَارِكَكَ وَمَغَارِبِكَ» و «وَسَخَّرَتْ لَهُ الْبُرَاقَ» نیز مؤید معراج جسمانی است (ابن‌مشهدی، ۱۴۰۹: ص ۵۷۵). بر فرض صحت نسخه «و عرجت بروحه» این جمله دلالت بر صرف معاد روحانی ندارد؛ بلکه از باب «استخدام لفظ موضوع برای جزء و اراده کل»، هر دو معراج جسمانی و روحانی را دربر می‌گیرد؛ زیرا گاهی کلمه «روح» را در معنای «جسم با روح» به کار می‌برند؛ به جهت ارتباط بین حال و محل یا علاقه ملابست که بین آن دو وجود دارد (طهرانی، ۱۳۷۶: ص ۱۷۰).

۴. بینامتنی شخصیت قرآنی

در این گونه از بینامتنیت، پدیدآورنده متن حاضر، با نشانه یا اشاره‌ای کوتاه به برخی اشخاص یا حوادث و قصص قرآن و با استفاده از محدود واژگانی از متن غایب، مخاطب را به فضای داستان می‌برد. این گونه بینامتنیت در برخی از عبارتهای دعای ندبه، نمود برجسته‌ای دارد؛ مانند:

۳-۴-۱. متن حاضر (دعای ندبه): در عبارتی از دعای ندبه آمده است: «وَبَعْضٌ اتَّخَذَتْهُ لِنَفْسِكَ خَلِيلاً؛ و بعضی را برای خود دوست صمیمی گرفتی» (ابن طاووس، ۱۴۰۹: ج ۱، ص ۲۹۵).

متن پنهان: «وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ وَاتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا»؛ و آیین چه کسی بهتر است از آن کس که خود را تسلیم خدا کند، و نیکوکار باشد، و پیرو آیین خالص و پاک ابراهیم گردد؟ و خدا ابراهیم را به دوستی خود، انتخاب کرد» (نساء: ۱۲۵).

تحلیل و تبیین: در آیه مذکور به حضرت ابراهیم عليه السلام و پذیرش درخواست آن حضرت مبنی

بر دستیابی به مقام «خلیلی الاهی» به دلیل کوشایی ایشان در مسیر رضای الاهی، اشاره شده است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ج ۴، ص ۱۴۶). امام درصدد است توجه مخاطب دعا را به برجستگی‌های راهنمایان الاهی جلب کند تا مخاطبان دریابند که انتخاب ایشان کاملاً عادلانه و حکمت آمیز بوده، تا بدان جا که ابراهیم علیه السلام با توجه به صفای باطن و عمل به دستورهای خداوند، به عنوان دوست خاص پروردگار معرفی شده است. در عبارت مذکور از دعای ندبه، مضمون آیه با الفاظ دیگری مورد اشاره قرار گرفته است. بنابراین، رابطه بیامتنیت دو متن، از نوع «نفی متوازی» است.

۳-۴-۲. متن حاضر (دعای ندبه): در عبارتی از دعای ندبه خطاب به خداوند آمده است: «بَعْضُ كَلِمَتِهِ مِنْ شَجَرَةٍ تَكْلِيمًا؛ و با بعضی از میان درخت به گونه خاصی سخن گفتمی» (ابن مشهدی، ۱۴۰۹: ص ۵۷۵).

متن پنهان: «تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ وَ رَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ...»؛ بعضی از آن رسولان را بر بعضی دیگر برتری دادیم برخی از آن‌ها، خدا با او سخن می‌گفت و بعضی را درجاتی برتر داد...» (بقره: ۲۵۳)؛ «و رُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَ رُسُلًا لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ وَ كَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا؛ و پیامبرانی که سرگذشت آن‌ها را پیش از این، برای تو باز گفته‌ایم و پیامبرانی که سرگذشت آن‌ها را بیان نکرده‌ایم و خداوند با موسی سخن گفت [و این امتیاز، از آن او بود.]» (نساء: ۱۶۴)؛ «فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ مِنْ شَاطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَنْ يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ؛ هنگامی که به سراغ آتش آمد، از کرانه راست درّه، در آن سرزمین پر برکت، از میان یک درخت ندا داده شد که ای موسی! منم خداوند، پروردگار جهانیان!» (قصص: ۳۰).

تحلیل و تبیین: آیات مورد اشاره در متن پنهان درباره سخن گفتن خداوند با حضرت موسی علیه السلام است که در واقعه گم شدن ایشان در بیابانی در کنار کوه طور به وقوع پیوست. آن حضرت با دیدن آتش و به امید کسب کمک برای خود و همراهانش به سمت آن آتش - در واقع نور - رفته و از میان درختی که در آن جا قرار داشت، سخن خداوند: «أَنْ يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ؛ را شنید (شاذلی، ۱۴۱۲: ج ۵، ص ۲۶۹۲). در این عبارت دعا نیز، مخاطب با مقام والای انبیای الاهی آشنا می‌شود و در می‌یابد که موسی علیه السلام به چنان جایگاهی دست یافت که خداوند با ایشان از ورای حجاب سخن گفت و آغاز رسالت وی را در وادی «طوی»



ابلاغ فرمود. بنابراین، رابطه بیامتنیت دو متن، از نوع «نفی متوازی» است.

۳-۴. متن حاضر (دعای ندبه): در عبارتی از دعای ندبه آمده است: «وَبَعْضٌ أَوْلَدَتْهُ مِنْ غَيْرِ أَبٍ؛ بعضی را بدون پدر به وجود آوردی» (ابن مشهدی، ۱۴۰۹: ص ۵۷۵).

متن پنهان: «﴿قَالَتْ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ وَلَمْ أَكُ بَغِيًّا﴾؛ گفت: چگونه ممکن است فرزندی برای من باشد؟! در حالی که تا کنون انسانی با من تماس نداشته و زن آلوده‌ای هم نبوده‌ام؟!» (مریم: ۲۰).

تحلیل و تبیین: آیه مذکور به واقعه باردار شدن حضرت مریم علیها السلام اشاره می‌کند، مبنی بر این که مریم به اذن خداوند و از راهی غیرطبیعی به حضرت عیسی علیه السلام باردار شد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ج ۱۳، ص ۳۵). در عبارت مذکور از دعای ندبه، امام بر قدرت مطلق خداوند اشاره می‌کند تا مخاطب به این نگرش دست پیدا کند که هیچ قدرتی جز خداوند در جهان وجود ندارد و هرگاه مصلحت خداوند در جهت هدایت بندگان، اقتضا کند، خداوند قوانین و سنت‌های معمول جهان را بر هم می‌زند. پس در مسیر انتظار و پیروی امام زمان علیه السلام باید با اتکال به قدرت لایزال الهی کوشش کرد و حتی در حوادث ناممکن به عنایت الهی، امید داشت. رابطه بیامتنیت دو متن، از نوع «نفی متوازی» است.

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر به منظور مطالعه موردی، در خصوص تبیین روابط بینامتنی قرآن کریم و دعای ندبه - با تبیین اعتبار سندی و محتوایی - بر پایه «نظریه بینامتنیت» صورت پذیرفت. علت انتخاب نظریه مذکور، زمینه‌ساز بودن آن در افزایش افق اندیشه‌ای مخاطب در جهت غنابخشی به نگرش او در مورد خاستگاه الهی متون دینی است. بر اساس نگرش بینامتنی، میان قرآن کریم و دعای ندبه انواع روابط بینامتنی شامل ترکیبی، واژگانی، مضمونی و شخصیت‌های قرآنی، برقرار است که پرکاربردترین آن‌ها، بینامتنیت «ترکیبی» و «مضمونی» است. بیش‌تر این تعاملات، آگاهانه و در قالب قاعده «نفی متوازی»؛ است، یعنی پدیدآورنده دعای ندبه، آموزه‌های قرآن را به گونه‌ای در این دعا به کار برده که جوهر آن تغییر نکرده است.

بر مبنای تحلیل روابط بینامتنی میان دعای ندبه و قرآن کریم - با عنایت بر قرائتی مانند موارد مشابه از روابط بینامتنی قرآن کریم و سایر دعاها و خطبه‌های اهل بیت علیهم السلام - می‌توان

افقی کلان درباره ارتباط قرآن و اهل بیت علیهم السلام مبتنی بر حدیث شریف ثقلین ترسیم کرد. بر اساس افق مذکور، میان قرآن و عترت علیهم السلام از تباط تنگاتنگی وجود دارد و می‌توان تفکیک ناپذیری قرآن و سنت اهل بیت پیامبر علیهم السلام در لفظ و معنا را ادعا کرد. این نکته گویای آن است که اهل بیت علیهم السلام به عنوان جانشینان راستین پیامبر صلی الله علیه و آله همواره بر آموزه‌های قرآنی (لفظ و محتوا) عنایت داشته و تجلی آموزه‌های مذکور به عنوان مبنا و محور در سیره گفتاری و نوشتاری ایشان، متجلی است. در این دعا، امام معصوم از محتوای آیات، افزون بر الفاظ قرآن کریم، بهره‌های فراوان برده است تا مقصود خود را جذاب‌تر و تأثیرگذارتر بیان کند.



منابع

قرآن کریم

۱. ابن طاووس، علی بن موسی (۱۴۰۹ق). *إقبال الأعمال*، چاپ دوم، تهران، دار الکتب الإسلامیه.
۲. ابن مشهدی، محمد بن جعفر (۱۴۱۹ق). *المزار الکبیر*، تصحیح: جواد قیومی اصفهانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۳. بحرانی، سید هاشم (۱۴۱۶ق). *البرهان فی تفسیر القرآن*، تحقیق: قسم الدراسات الاسلامیه موسسه البعثة، تهران، بنیاد بعثت.
۴. بروجردی، سید محمد ابراهیم (۱۳۶۶). *تفسیر جامع*، چاپ ششم، تهران، صدر.
۵. بروئل، پیرو و دیگران (۱۳۷۸). *تاریخ ادبیات فرانسه*، ترجمه: نسرین خطاط، مهوش قویمی، تهران، سمت.
۶. بغوی، حسین بن مسعود (۱۴۲۰ق). *معالم التنزیل فی تفسیر القرآن*، تحقیق: عبدالرزاق المهدی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۷. تهرانی، میرزا ابوالفضل (۱۳۷۶). *شفاء الصدور فی شرح زیارة العاشور*، تهران، مرتضوی.
۸. ثعالبی، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۱۸ق). *جواهر الحسان فی تفسیر القرآن*، تحقیق: محمدعلی معوض، عادل احمد عبدالموجود، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۹. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۳۶۲). *أمل الأمل فی علماء جبل العامل*، تحقیق: احمد حسینی اشکوری، قم، دارالکتب الاسلامی.
۱۰. حلی، حسن بن علی بن داود (۱۳۴۲). *الرجال*، تهران، دانشگاه تهران.
۱۱. خوبی، سید ابوالقاسم (۱۴۱۰ق). *معجم رجال الحدیث*، قم، مرکز نشر آثار شیعه.
۱۲. رحمان ستایش، محمد کاظم (۱۳۸۵). *آشنایی با کتب رجالی شیعه*، تهران، سمت.
۱۳. زمخشری، محمود (۱۴۰۷ق). *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، چاپ سوم، بیروت، دار الکتب العربی.
۱۴. ستوده نیا، محمدرضا، محققان، زهرا (بهار و تابستان ۱۳۹۵). *بینامتنی قرآن کریم با صحیفه سجادیه*، دوفصلنامه علمی - پژوهشی پژوهش های زبان شناختی قرآن، شماره ۹.
۱۵. السعدنی، مصطفی (۱۹۹۱ق). *التناص الشعری قراءة أخرى لتضیة السرقات*، اسکندریه، توزیع منشأة المعارف.
۱۶. سیوطی، جلال الدین (۱۴۰۴ق). *الدر المنثور فی تفسیر المأثور*، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۱۷. شاذلی، سید بن قطب بن ابراهیم (۱۴۱۲ق). *فی ظلال القرآن*، چاپ هفدهم، بیروت - قاهره، دارالشروق.

۱۸. صدوق، محمد بن علی (۱۳۹۵ق). *کمال الدین و تمام النعمه*، محقق: علی اکبر غفاری، چاپ دوم، تهران، اسلامیه.
۱۹. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۰. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، چاپ سوم، تهران، انتشارات ناصر خسرو.
۲۱. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۴ق). *الأمالی*، تصحیح: مؤسسه البعثه، قم، دار الثقافة.
۲۲. طبیب، سید عبد الحسین (۱۳۷۸). *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*، چاپ دوم، تهران، انتشارات اسلام.
۲۳. عزام، محمد (۲۰۰۱م). *نص الغائب*، دمشق، اتحاد الکتاب العرب.
۲۴. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق). *مفاتیح الغیب*، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۲۵. فضل الله، سید محمد حسین (۱۴۱۹ق). *تفسیر من وحی القرآن*، چاپ دوم، بیروت، دار الملائک للطباعة و النشر.
۲۶. فیض کاشانی، ملا محسن (۱۴۱۵ق). *تفسیر الصافی*، تحقیق: حسین اعلمی، چاپ دوم، تهران، انتشارات الصدر.
۲۷. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۲۹ق). *الکافی*، قم، دار الحدیث.
۲۸. مازندرانی حائری، محمد بن اسماعیل (۱۴۱۶ق). *منتهی المقال فی احوال الرجال*، قم، موسسه آل بیت علیهم السلام لاحیاء التراث.
۲۹. مامقانی، عبدالله (۱۴۲۸ق). *مقیاس الهدایه فی علم الدرایه*، تحقیق: محمدرضا مامقانی، قم، دلیل ما.
۳۰. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق). *بحار الأنوار*، تصحیح: محققان، چاپ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۳۱. _____ (۱۴۲۳ق). *زاد المعاد*، تصحیح: علاء الدین اعلمی، بیروت، موسسه الأعلمی للمطبوعات.
۳۲. مدرس، سید محمد تقی (۱۴۱۹ق). *من هدی القرآن*، تهران، دار محیی الحسین.
۳۳. مسبوق، سید مهدی (زمستان ۱۳۹۲). *روابط بینامتنی قرآن با خطبه های نهج البلاغه*، فصلنامه علمی - پژوهشی تحقیقات علوم قرآن و حدیث دانشگاه الزهراء علیها السلام، شماره ۲۰.
۳۴. مصطفوی، حسن (۱۳۸۰). *تفسیر روشن*، تهران، مرکز نشر کتاب.
۳۵. مغنیه، محمد جواد (۱۴۲۴ق). *تفسیر الکاشف*، تهران، دار الکتب الإسلامیه.
۳۶. مفتاح، محمد (۱۹۸۵م). *تحلیل الخطاب الشعری*، بیروت، دارالتنویر للطباعة و النشر.



۳۷. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴). *تفسیر نمونه*، تهران، دارالکتاب الاسلامیه.
۳۸. موسی، خلیل (۲۰۰۰م). *قراءات فی الشعر العربی الحدیث و المعاصر*، دمشق، اتحاد الکتاب العرب.
۳۹. میرباقری، مهدی (پاییز ۱۳۸۰). *مروری بر دعای ندبه*، فصلنامه انتظار موعود، شماره ۱.
۴۰. نامور مطلق، بهمن (۱۳۹۰). *درآمدی بر بینامتنیت؛ نظریه‌ها و کاربردها*، تهران، سخن.
۴۱. نجاشی، احمد بن علی (۱۳۶۵). *رجال*، چاپ ششم، قم، مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجامعه المدرسین.
۴۲. وعده الله، لیدیا (۲۰۰۵م). *التناص العرض فی شعر عزالدین المناصره*، بی‌جا، دارالمندولای.
۴۳. Allen, Geraham (۲۰۰۰). **Intertextuality**, first published by Rutledge.
۴۴. Barthes, B (۱۹۷۷). *The Death of the Author, in Image-Music-Text*, transl. Richard Haword, New York: Hill and Wang.
۴۵. Kristeva, Julia (۱۹۸۶a). *Semiotics: A Critical Science and/or a Critique of Science*, In *The Kristeva Reader t*. Ed. Toril Moi, Oxford: B. Blackwell, pp. ۷۵-۸۸.
۴۶. ----- (۱۹۸۶b). **The System and the Speaking subject, In The Kristeva Readert**. Ed. Toril Moi, Oxford: B. Blackwell, pp. ۲۴-۳۳.
۴۷. ----- (۱۹۸۴). *Revolution in Poetic Language*. Trans. Leons. Roudiez. New York: Columbia University Press
۴۸. Loeb, Monica (۲۰۰۲). **Literary marriages: a study of intertextuality in a series of short stories by Joyce Carol Oates**, Bern; Berlin; Bruxelles; Frankfurt am Main; New York; Oxford; Wien: Lang.
۴۹. Saussure .F. de. (۱۹۷۴) **Course in General Linguistics** London: Duckworth.

تبیین و نقد ترفندهای عوام فریبی جریان‌های انحرافی مهدوی در تاریخ معاصر

^۱ عزالدین رضا نژاد

^۲ مسلم کامیاب

چکیده

«جریان‌های انحرافی مهدویت» از جمله پرسمان‌های فربه و اندیشه خیز در عرصه مطالعاتی مهدویت است. با وجود رویکرد فراگیر به مقوله انحرافات مهدویت، کاوش‌ها در زمینه ترفند عوام فریبی این جریان‌ها اندک است. شناخت این جریان‌ها و نحوه رویارویی با آن‌ها و نهادینه سازی رویکرد پیشگیرانه و مصونیت زایی، از جمله ضرورت‌های پرداختن به این مقوله است. علاوه بر آن، می‌توان از پیامدهای منفی اعتقادی مانند فرقه‌گرایی، هدر دادن ظرفیت‌های جامعه شیعی و تخریب اندیشه نجات‌گرایانه مهدویت، جلوگیری کرد.

تحلیل ترفندهای مدعیان با رویکرد عوام فریبی در میان جریان‌های انحرافی مهدویت در جذب مخاطب؛ مسئله اصلی این نوشتار است که با روش توصیفی - تحلیلی در محدوده تاریخ معاصر (حدود ۱۷۸۹م به بعد) به فرجام رسیده است. بر اساس مستندات موجود، این ترفند در قالب سوء استفاده از مقدسات دینی، مانند دعا نویسی، عریضه، استخاره و استناد به امور غیر قابل اثبات مانند معجزه و خواب و همچنین نسب سازی، لقب سازی و ترویج عالم‌گریزی صورت پذیرفته است.

واژگان کلیدی: مهدویت، عوام فریبی، جریان‌های انحرافی، ایران معاصر، عریضه،

استخاره، معجزه، رویا.

اندیشه مهدویت از بسترهای جذابی است که در اسلام - شیعه و اهل سنت - همواره مورد توجه فرصت طلبان بوده است؛ به گونه‌ای که در طول تاریخ به فرقه‌ها و جریان‌های انحرافی متعددی منجر شده است (رک: اشعری ۱۳۸۲: ص ۸۲ و ۱۵۲؛ شهرستانی، ۲۰۰۳: ج ۱، ص ۱۶۴؛ اصفهانی، ۱۹۸۷: ج ۱، ص ۳۰۰؛ سیالکوتی، بی‌تا: ص ۴۱؛ المودودی، ۱۴۲۱: ص ۲۲ و خاوری، بی‌تا: ص ۲۱). از طرفی وجود مولفه‌های اساسی، مانند برپایی حاکمیت الاهی بر کل جهان، ریشه کن شدن ظلم و برقراری عدالت و شوق دیدار حضرت، همواره آرزوی هر شیعه معتقد به امام زمان علیه السلام بوده و لذا تمایل به مهدویت و اندیشه نجات از نیازهای آنان به شمار رفته است.

جریان‌های انحرافی با درک این مطلب با هدف سوء استفاده از این آموزه، به منظور پیشبرد اهداف خود و جذب مخاطب از ترفندهایی استفاده کرده‌اند. «عوام فریبی» که بر تزویر متکی است، یکی از شاخصه‌های اصلی در جریان‌های انحرافی به حساب می‌آید. معرفی جلوه‌های حقیقی این رفتار، باعث شناخت هر چه بیش تر چهره واقعی این جریان‌ها می‌شود و با توجه به این که اساس کار فرقه‌ها ارتباط با مردم است و مردم در معرض تبلیغات جریان‌ها قرار دارند، ضروری است نمونه‌هایی از این عوام فریبی‌ها مورد بازشناسی قرار گیرند تا اعتقادات مردم دچار خدشه قرار نگیرد و نوعی مصونیت اعتقادی ایجاد گردد.

نوشتار پیش رو، ابعاد عوام فریبی جریان‌های انحرافی را در گستره تاریخ معاصر که از ابتدای قاجار است، واکاوی کرده و با در نظر گرفتن شاخصه‌هایی مانند سوء استفاده از آموزه‌های دینی مردم، استناد به امور غیر قابل اثبات به کشف و شناخت مصادیق عوام فریبی می‌پردازد.

پیشینه شناسی

پژوهش‌های موجود در زمینه انحرافات مهدویت، به دو گونه متفاوت تقسیم می‌گردد: برخی از آنان به طور عمومی به مسئله انحرافات مهدویت اشاره دارند و مدعیان و انحرافات آنان را به مثابه پدیده‌ای تاریخی بررسی کرده‌اند. رسول جعفریان کتاب «مهدیان دروغین» را با این نگاه به نگارش درآورده است. کتاب‌های «قبیله حیل» کاری از جامعه مدرسین حوزه



علمیه قم و «کژراهه» به تلاش موسسه جام جم، دارای این شیوه هستند. این آثار کم‌تر به شگرد جریان‌ها و مدعیان اشاره دارند.

گونه دوم آثار اختصاصی به جریانی خاص است. برای نمونه در مورد ادعای علی محمد باب، عبدالرزاق الحسن کتاب «البابون فی التاریخ»؛ سید حسین مصطفوی «محاکمه و بررسی باب و بهاء» و مرتضی مدرس چهاردهی کتاب «شیخی‌گری و بابی‌گری» را نوشته‌اند. در زمینه مدعیان پس از انقلاب، به طور نمونه حسین حجامی کتاب «به سوی انحراف» را در مورد ادعاهای علی یعقوبی و محمد شهبازیان کتاب «ره افسانه» را در باره جریان احمد الحسن بصری به نگارش درآورده‌اند.

درباره حوزه مطالعاتی پژوهش پیش رو و ترفند عوام فریبی تنها به کتاب «قبیله تزویر»، اثر امیر محسن عرفان (که در جهت تبیین علل و زمینه‌های پیدایش مدعیان دروغین مهدویت به نگارش در آمده است) می‌توان اشاره کرد. وی در فصل دوم که به بحث از عوامل پیدایش مدعیان دروغین مهدویت اشاره دارد، به اختصار عوام فریبی را به عنوان سومین عامل از عوامل شتاب‌زا بر شمرده و مصادیق آن را زهد فروشی و ادعاهای واهی دانسته است (عرفان: ۱۳۹۲). بنابراین در موضوع بحث، تحقیقی مستقل که به بیان ترفندهای عوام فریبی اشاره داشته باشد، یافت نشد.

از آن‌جا که از برخی مدعیان در منابع مکتوب، اسمی نیامده است، نوشتار پیش رو به دو روش «منتشر شده مکتوب» و «منتشر نشده» جمع‌آوری شده است. در روش منتشر شده که همان کتابخانه‌ای است، مدعیان بابت، بهائیت و برخی دیگر از جریان‌های انحرافی پس از انقلاب اسلامی ایران مورد مطالعه قرار گرفته‌اند. در روش منتشر نشده با بهره‌گیری برخی پرونده‌ها و فیلم‌های آنان، ترفندهای آنان استخراج گردیده و مورد کاوش قرار گرفته است.

باز تبیین مفاهیم پژوهش

جهت روشن شدن بحث، چند واژه به طور اختصار تبیین می‌شود:

الف) ترفند: در لغت به معنای دزدی، تزویر و مکر است (دهخدا: ص ۱۱۴۳)؛ و مراد از ترفند شناسی، شناساندن حیل‌ها و تزویرهای مدعیان است.

ب) عوام فریبی: در لغت به معنای گول زدن و فریفتن مردم است (دهخدا، ۱۳۷۷: ج ۲۲، ص ۸۰۷). شخص به جای استدلال و اقامه برهان و دلیل عقلی برای اثبات یک عقیده، سعی



می‌کند از طریق تحریک احساسات و هیجان‌های جمعی و توسل به عواطف و جو حاکم، نوعی تصدیق جمعی را نسبت به نتیجه مطلوب خود به دست آورد (خندان، ۱۳۸۴: ص ۱۶۸-۱۷۰). در مواردی که در پژوهش ذکر شده، این معیارها مورد نظر قرار گرفته است.

ج) جریان: مصدری عربی از ریشه «ج-ر-ی» است (زبیدی، ۱۴۱۴: ج ۱۹، ص ۲۸۰). مفهوم اصل این ماده، حرکت منظم و دقیق در طول مکان و متضاد آن وقوف و سکون است (مصطفوی، ۱۳۶۸: ج ۲، ص ۷۷). در اصطلاح، «جریان عبارت است از تشکل، جمعیت و گروه‌های اجتماعی معینی که علاوه بر مبانی فکری، از نوعی رفتار ویژه اجتماعی برخوردار است».

منظور از «جریان‌های انحرافی مهدویت» جریان‌هایی هستند که نوع فعالیت آن‌ها در عرصه مهدویت با ارزش‌های پذیرفته شده، مهدویت، همسو نیست و بر حوزه اندیشه مهدویت و معتقدان به آن آثار نامطلوبی ایجاد می‌کند.^۱ این جریان‌ها ممکن است با ادعای مهدویت شکل بگیرند؛ مانند جریان مهدویت علی محمد شیرازی و احمد بن اسماعیل بصری و گاه ممکن است ادعاهای پیرامونی مسئله مهدویت باشد؛ مانند ارتباط، ملاقات، همسری امام زمان علیه السلام تعیین زمان ظهور و حتی تعیین شخصیت‌های عصر ظهور، مانند یمانی و خراسانی. اکنون به نمونه‌هایی از ترفندهای این جریان‌ها اشاره می‌شود:

۱. سوء استفاده از آموزه‌های دینی مردم

استفاده از دین و ظواهر مذهبی در جوامع دینی که عامه مردم بدان معتقدند، یکی از ترفندهای مدعیان است؛ با این توضیح که مدعیان برای دستیابی به جایگاه و موقعیت در جوامعی که از پابندی به ارزش‌ها و آموزه‌های دینی برخوردار هستند، با استفاده ابزاری از آموزه‌های دینی اهداف فرقه‌ای خود را دنبال می‌کنند. این نوع ترفندها در جوامع دینی به مراتب از سایر ترفندها، خطرناک‌تر است. از این‌رو، ضمن اشاره به برخی موارد پرکاربرد به تبیین آن‌ها پرداخته می‌شود:

۱. آشکار است که برخی از این جریان‌ها، مانند بهائیت به «فرقه» تبدیل شده‌اند؛ اما از آن‌جا که به تمامی موارد موجود در مقاله اطلاق فرقه نمی‌گردد، «جریان» تعبیر شده است.

۱-۱. ترفند استخاره

استفاده از آموزه دینی «استخاره» از مواردی است که مدعیان دروغین به منظور فریب مردم از آن استفاده کرده‌اند. در دوران معاصر در اهل سنت، غلام احمد قادیانی از این شگرد استفاده کرده است. وی در این باره می‌گوید:

من قوم خود را به حق دعوت کرده و گفتم استغفر الله ربکم و استخبروا و استخبروا؛ از خداوند طلب مغفرت کرده و استخاره کنید تا خبر دار شوید (قادیانی: بی‌تا: ص ۱۱).

نمونه دیگر، جریان احمد الحسن بصری مدعی یمانی است (احمد بن اسماعیل، ۱۳۹۴: ص ۳۱۴)؛ که به طور افراطی از آموزه استخاره به منظور اثبات ادعاهای خود استفاده کرده است. یکی از یاران وی در این زمینه می‌گوید: از دیگر دلایل اثبات حقانیت سید احمد الحسن، به عنوان وصی و فرستاده امام مهدی، شهادت خداوند به وسیله استخاره با قرآن است. مسلماً بسیاری از مردم در بررسی روایات تخصص ندارند و نمی‌توانند حقانیت این موضوع را درک کنند که استخاره به قرآن یکی از روش‌های امداد غیبی خداوند است (ادله جامع یمانی، بی‌تا: ص ۵۲).

این جریان در اثبات ادعای خود به چند روایت استناد کرده است (رک: موسوی، ۱۴۳۵: ص ۴۱۲-۴۱۹). بخشی از این روایات تنها به امر استخاره در امور جاری و روز مره اشاره دارد؛ اما مهم‌ترین آن که به مسئله انتخاب امام مربوط می‌شود، روایت شیخ طوسی است که علی بن معاذ از صفوان بن یحیی نقل کرده است:

بأی شیء قطعت علی^۱ علی قال صلیت و دعوت الله و استخرت علیه و قطعت علیه؛ به صفوان بن یحیی گفتم: به چه دلیلی به [امامت] علی [بن موسی] یقین پیدا کردی؟ گفت: اقامه نماز کردم و بعد از خداوند خواسته و استخاره کردم و [نتیجه این که به امامت او] قطع و یقین یافتم (طوسی، ۱۴۱۱: ص ۶۱).

جریان مدعی یمانی، از این روایت به منظور اثبات حقانیت احمد الحسن بصری استفاده کرده است. بر پایه همین نوع استدلال، برخی از ساده اندیشان سطحی نگر با تمسک به استخاره جذب جریان یمانی شده‌اند. یکی از مریدان یمانی به نام «ع - ف» پس از ارتباط با مبلغان این جریان انحرافی می‌گوید:



در حرم امیر المومنین علیه السلام بودم و در تردید به سر می‌بردم که استخاره کردم؛ آیه‌ای آمد که باعث ایمان من شد: ﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُولَئِكَ الْمُقَدَّمُونَ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (توبه: ۱۰۰)؛ و پیشروان نخستین از مهاجران و انصار و کسانی که به نیکی پیروی شان کردند، خدا از آنان راضی است و ایشان نیز از خدا راضی‌اند. خداوند برای ایشان بهشت‌هایی آماده کرده که در دامنه آن جوی‌ها روان است و تا ابد در آن جاودانند و این خود کامیابی بزرگی است (اداره اطلاعات قم، بی‌تا: ص ۸).

در پاسخ به این ترفند عوام پسند، به اختصار چند نکته اشاره می‌شود:

اول: جایگاه استخاره در آموزه‌های دینی

«استخاره» عنوانی عامی است برای آن گونه از آداب دینی که با انجام دادن آن‌ها شخص «راهکار احسن» را از خداوند می‌طلبد. استخاره در لغت، طلب و خواستن بهترین، در امری است؛ اما در اصطلاح دینی واگذاری انتخاب به خداوند در کاری است که انسان برای انجام دادن آن درنگ و تامل دارد (میر سلیم، ۱۳۸۵: ج ۸، ص ۱۶۸). با این وصف، شرع مقدس برای چه اموری اجازه استخاره داده شده است؟ در پاسخ گفتنی است که برای اثبات یک عقیده، از چهار دلیل می‌توان استفاده کرد که عبارتند از قرآن، سنت، عقل و اجماع. به‌طور مثال برای اثبات واجب الوجود و یگانگی خداوند و نظایر آن، از ادله عقلی استفاده می‌شود و یا برای اثبات مقوله‌ای مانند امامت از براهینی مانند افضلیت، عصمت، علم و نصوص منقولی مانند آیه ولایت، و حدیث غدیر استفاده می‌شود؛ اما در هیچ‌جا دلیلی وجود ندارد که برای اثبات واجب الوجود و یا امامت و نظایر آن به استخاره توصیه شده باشد؛ بلکه استخاره تنها در امور مباح، مانند مسافرت و یا مستحب، مانند زیارت کارکرد دارد که بر انجام دادن و یا ترک کردن آن مواخذه‌ای نیست. بنابراین، استفاده جریان قادیانی و احمد بن اسماعیل از این آموزه در امور اعتقادی مردود است.

دوم: سیال بودن امر استخاره

جریان یمانی برای اثبات اعتقاد و ایمان به یمانی، استخاره را به‌عنوان دلیل ذکر می‌کند، اما استخاره را برای استفاده از گوشت مشکوک به ذبح شرعی را جایز نمی‌داند. احمد بن



اسماعیل در کتاب «جواب المنیر» در جواب به سوالی مبنی بر این که آیا با استخاره می‌توان شرعی بودن گوشت پی برد؛ عنوان می‌کند که جز اطمینان به ذبح شرعی آن توسط مسلمان هیچ چاره‌ای وجود ندارد و استفاده از استخاره جایز نیست (احمد بن اسماعیل، ۱۳۹۴: ص ۴۸۷).

بنابراین، همان‌طور که همه بدان معتقدند برای استفاده از گوشت مشکوک به ذبح شرعی، به عدم جواز استخاره حکم داده می‌شود؛ پس برچه مبنایی برای اثبات ادعاهای متعدد آنان، مانند ادعای یمانی، وصی امام، قائمیت، و مهدویت به جواز و وجوب حکم داده می‌شود؟! نمونه‌ای دیگر این که اگر استخاره طبق منش آنان پیش نرفت، دست به تاویل برده‌اند! به عنوان نمونه یکی از مبلغان این جریان به نام «الف - ک» زمانی که در مور استخاره در زمینه مناظره با یکی از استادان حوزه آیات عذاب مانند «وَلَنُذِيقَنَّهُمْ مِنَ الْعَذَابِ الْأَذَى الَّذِي لَمْ يَكْتُمُوا لَكُمْ وَالْعَذَابُ أَكْبَرُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ»^۱ آمده است؛ بیان کرده است که آمدن این آیه نشان می‌دهد اگر شما از این جریان حمایت نکنید، به عذاب دردناک الهی مجازات می‌شوید! نمونه‌ای دیگر «م - غ» است که با آمدن آیه «الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ»^۲ مدعی است با نقد کردن این جریان شما قرآن را پاره پاره کردید! (اداره اطلاعات قم، بی‌تا: ص ۶).

سوم: بررسی استناد به روایت صفوان بن یحیی

الف) شیخ طوسی این خبر را به عنوان شبهه واقفه و صرفاً به منظور ابطال و ردیه آنان ذکر کرده است و در پاسخ به این خبر ضعیف می‌گوید:

در این خبر فقط سرزنش کسی است که در امر اعتقادات تقلید کرده است. تازه اگر هم این عمل صحیح باشد، هیچ دلیل و حجّتی برای دیگران نیست. علاوه بر این که این مطلب از کسی [=صفوان بن یحیی] ذکر شده است که به خاطر فضل و زهدش، مقام و منزلتی فوق این گونه نسبت‌ها دارد. بنابراین، چه طور برای او موجه است که در مسئله‌ای علمی به مخالف بگوید که به خاطر استخاره به امامت ایشان

۱. و البته ما کافران را عذاب نزدیک‌تر [و کم‌تر به بلاهای دنیا یا در برزخ] بچشانیم؛ غیر آن عذاب بزرگ‌تر و شدیدتر تا مگر [متنبّه و پشیمان شوند و به سوی خدا] باز گردند» (سجده: ۲۱).
 ۲. آنان که قرآن را [به میل خود و غرض فاسد خویش] جزء جزء و پاره پاره کردند [=بعضی را قبول و بعضی را رد کردند] (حجر: ۹۱).



معتقد شدم. مگر این که [بگوییم] صفوان معتقد بوده که شخص سؤال کننده در درجه‌ای از بلاهت و نادانی است که ابله‌ی اش موجب خروج او از دایره تکلیف شده است (طوسی، ۱۴۱۱: ص ۶۲).

همان طور که از عبارت شیخ آشکار است، شیخ، شخصی را که با یک استخاره امام معصوم خود را برگزیند، او را ابله و غافل معرفی کرده است.

ب) همان طور که ذکر شد، شیخ طوسی در بخشی از کتاب خود، در مقام بررسی شبهات واقفه به اخبار منقول از واقفه پرداخته؛ اما منبع اولیه خبر منتسب به صفوان کتاب «فی نصره الواقفه» احمد بن علی موسوی واقفی مذهب است که علاوه بر بی اعتباری منبع، سند از احمد بن علی موسوی تا علی بن معاذ منقطع و علی بن معاذ نیز مهمل است.

ج) کلام در روایت از معصوم نیست، بلکه صفوان بن یحیی خبر خود را نقل کرده است که تأیید معصوم در آن دیده نمی‌شود.

د) اصل انتساب استخاره به صفوان بن یحیی محل تامل است؛ زیرا وی از اصحاب جلیل، موثق و از ارادتمندان به امام کاظم و امام رضا علیهما السلام است (نجاشی، ۱۴۰۷: ص ۱۲۰). شیخ طوسی درباره او می‌گوید: صفوان بن یحیی قابل اعتمادترین اهل زمان خویش و عابدترین اهل حدیث بود و کتاب‌های بسیاری هم دارد (طوسی، بی تا: ص ۲۴۲) و به عنوان وکیل امام رضا انتخاب شده است (طوسی، ۱۳۸۱: ص ۳۳۸).

۱-۲. دعا نویسی

یکی از ویژگی‌های فرهنگی و اعتقادی مسلمانان، خصوصاً شیعیان توسل به ادعیه و اذکار برای امور متفاوت است. در برخی متون دینی، ادعیه و اذکار فراوانی همراه خواص آن - صرف نظر از صحت و سقم سند آنان - ذکر گردیده است. این رویکرد، گاهی با افراطی‌گری و خرافات همراه است که باعث گردیده برخی با انگیزه‌های مختلف دنبال ادعیه و اذکار باشند تا جایی که برای به دست آوردن این ادعیه و اذکار مبالغ کلانی پرداخت کنند.^۱ با توجه به

۱. به عنوان نمونه به این آگهی توجه کنید: «تاکنون کسانی که این برنامه را از ما دریافت کرده‌اند، تک تک آن‌ها بدون استثنا در کنکور و برای دانشگاه‌های دولتی قبول شده‌اند. جهت تهیه این برنامه می‌توانید مبلغ هفتاد هزار تومان به شماره حساب ... واریز کنید تا دستور قرآنی و دعا توسط ... به آدرس شما ارسال شود» (صالحی، سید عباس، «سکوت روحانیت در مبارزه با خرافات»، مجله ...»

این فضای فرهنگی، برخی از مدعیان دروغین با سوء استفاده از این فرهنگ حاکم بر جامعه، به قول خود به «قرآن درمانی» یا «دعا نویسی» پرداخته و از این طریق، در صدد جذب مرید بوده‌اند. آقای «کاظمینی بروجردی»^۱ مدعی ملاقات و ارتباط با امام زمان علیه السلام با ادعای شفا دادن بیماران و حل مشکلات مراجعان از طریق قرآن درمانی، به زعم خود راه حل مناسب ارائه کرده است. به عنوان نمونه برای رفع مشکل کسی که شغل ناوایی دارد، قرائت آیه «ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ» (قلم: ۱)؛ برای رفع درد چشم قرائت آیه «عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ يُفَجِّرُونَهَا تَفْجِيرًا» (انسان: ۶)؛ و برای رفع درد گوش قرائت آیه «الْأَذُنَ بِالْأَذُنِ!» (مائده: ۵). و همچنین برای رفع مشکلات مختلف، قبولی در مصاحبه گزینش و اصلاح فرزندان بد رفتار و فروش زمین، اذکاری تجویز کرده است! (بازخوانی پرونده کاظمینی بروجردی، بی تا: ص ۱۲).

این اذکار در حالی تجویز شده که بسیاری از مریدان از این اذکار نتیجه نگرفته و لذا نسبت به آموزه‌های دین بدبین شده‌اند؛ ضمن این که این اذکار در هیچ منبع معتبری وجود ندارد و این مدعی به ذوق خود و متناسب با مشکلات، آیاتی از قرآن را انتخاب کرده است.

۱-۳. عریضه نویسی

نوشتن نامه (عریضه نویسی) برای امام معصوم به منظور بر آورده شدن حاجت‌ها است و در واقع نوعی وسیله برای ارائه و آشکار کردن خواسته‌های انسان تلقی می‌گردد. غیر از اسلام در برخی از ادیان مثل یهود، عریضه نویسی کاربرد داشته است و اکنون در کنار دیوار ندبه این عمل صورت می‌گیرد (خان محمدی و انواری، ۱۳۹۱: ص ۱۵۷). در اعتبار و عدم اعتبار عریضه نویسی مطالبی از سوی برخی محققان نگاشته شده است (رک: شهبازیان و دیگران، ۱۳۹۲: ص ۷۶ و سید نژاد، ۱۳۷۹: ص ۲-۱۰). صرف نظر از حجیت یا عدم حجیت عریضه نویسی، این عمل به عنوان ترفندی در میان مدعیان به حساب می‌آید. به عنوان نمونه، کاظمینی بروجردی با طرح عریضه نویسی خطاب به امام زمان علیه السلام به مریدان خود وعده

→→→

حوزه، شماره ۱۶۱).

۱. متولد سال ۱۳۳۷؛ وی با مطرح کردن ادعاهای دروغینی، مانند ادعای ارتباط با امام زمان و اخبار از غیب، عده ای از مردم را به خود جذب کرد و پس از چند بار تذکر، در نهایت دستگیر شد (دادستانی ویژه روحانیت، پرونده نامبرده، بی تا).



می داد که عریضه‌ها را پس از جمع آوری خدمت امام زمان برساند (بازخوانی پرونده ح، ب، بی تا: ۴). این عمل در حالی صورت می‌گرفت که در میان آداب مستفاد از ادعیه در دوران غیبت کبرا (۳۲۹ق تا کنون) به خاطر عدم نایب خاص، هیچ جا دیده نشده است که عریضه را به دیگری باید داد و او واسطه بین مردم و امام باشد؛ بلکه عنوان شده است که عریضه را خود انسان، مخفیانه و دور از چشم دیگران داخل نهر آب یا چاه بیندازد؛ چنان‌که علامه مجلسی پس از بیان ادکار عریضه می‌نویسد:

و آن گاه رقعہ استغاثہ را با بوی خوش معطر می‌سازد و در میان رقعہ، عریضہ امام زمان علیه السلام را قرار داده و هردو را در داخل گل پاک می‌گذارد. سپس دو رکعت نماز می‌خواند و بعد، آن را به درون چاه آب یا نهر جاری می‌اندازد و بهتر است که این کار در شب جمعہ انجام گیرد (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۹۱، ص ۲۸).

یا در کتاب نجم الثاقب در بحث از رقعہ استغاثہ به سوی امام عصر علیه السلام پس از ذکر دعا نوشته است: «و این رقعہ را در گل پاک بگذارد و در آب جاری یا چاهی بیندازد» (نوری، ۱۳۸۴: ج ۲، ص ۴۹۶).

بنابراین، در هیچ کدام از کتاب‌هایی که از عریضه نویسی در آن ذکر شده است، توصیه نشده که دیگری باید واسطه بین مستغیث و امام باشد و لذا از جانب مدعیان دروغین، این وساطت حیلہ‌ای بیش نیست.

۲. استناد به امور غیر قابل اثبات

یکی دیگر از ترفندهای عوام فریبانه مدعیان، بیان اموری است که اثبات آن به دلیل خاص نیاز دارد. افراد عادی صحت و سقم این امور را نمی‌توانند اثبات کنند و به نوعی ادعای آنان صرف ادعا است و قابلیت راستی آزمایی ندارد. در ادامه به نمونه‌هایی از این ترفندها اشاره می‌گردد:

۲-۱. معجزه سازی

مدعیان دروغین، بر اساس سنخ ادعا، خصوصا ادعای مهدویت، به اظهار معجزه و کرامت ناگزیر هستند. از این رو ناچارند برای ادعای خود اعجاز به نمایش گذارند! البته این مدل در طول تاریخ دارای سابقه است. اظهار اعجاز محمد بن عبدالله بن تومرت (رک: ابن اثیر، ۱۳۷۱: ج ۲۴، ص ۳۲۰)؛ ملا هدایت الله آرانندی (رک: میرک بن مسعود، ۱۳۸۵: ص ۴۲۳ و

جعفریان، ۱۳۹۳: ص ۱۷۹) و سید محمد بن فلاح^۱ (ابن شدقم، ۱۳۷۸: ج ۳، ص ۲۳۷): از آن جمله است.

در بین مدعیان معاصر، علی محمد باب و احمد بن اسماعیل بصری ادعای اعجاز کرده‌اند. در مورد باب آمده است که در جلسه تبریز از او درخواست معجزه شد؛ وی گفت: اعجاز من این است که برای عصای خود آیه نازل می‌کنم و شروع کرد به خواندن این فقره: «بسم الله الرحمن الرحيم سبحان الله القدوس السبوح الذی خلق السموات و الارض کما خلق هذه العصا آیه من آیاته».

در این عبارت، وی اعراب کلمات را از نظر ادبی غلط خواند؛ زیرا تاء را در «السموات» مفتوح و ضاد در «الأرض» مکسور خواند (فاضل مازندرانی، بی تا: ج ۳، ص ۱۴). از دیگر معجزات او این بود که می‌گفت: «در یک روز هزار بیت می‌نویسم» (همان).

از احمد بن اسماعیل بصری هم به طور فراوان کرامت و معجزه نقل شده است! مانند طرح این کرامت که قبر حضرت زهرا علیها السلام در کنار قبر امام حسن مجتبی علیه السلام است؛ شفای بیمار سرطانی به دلیل ایمان به احمد (احمد بن اسماعیل، ۱۳۹۴: ص ۸۹)؛ دست کشیدن بر روی چشمان برخی طلاب و رویت فرشتگان و ملکوت آسمان‌ها توسط آنان (همان، ص ۹۶)؛ شفای پای بیمار فلج (الفیصلی، بی تا: ص ۱۱)؛ پیش بینی سقوط رژیم صدام (همان، ص ۱۲) و نگارش نام احمد بر روی فرش حسینی (همان، ص ۴۳).

در پاسخ به این اوهام ضمن بررسی جایگاه معجزه، چند پاسخ بیان می‌شود: «معجزه» از ریشه «عجز» بوده و در لغت به معنای ضعف و ناتوانی است (ابن فارس، ۱۴۰۴: ج ۴، ص ۲۳۳) و در اصطلاح فعل خارق العاده‌ای است که از طرف صاحب منصب الهی در وقت تحدی صادر می‌شود و کسی توانایی اجرای آن را ندارد. از این رو، به افعال عادی و طبیعی از جانب افراد که در مقام تحدی نمی‌باشند و دیگران توانایی انجام دادن آن

^۱ . محمد بن فلاح در شهر واسط به دنیا آمد. او در هفت سالگی قرائت قرآن و مقدمات علم را آموخت و در مدرسه تمام اوقاتش را به درس و مطالعه گذراند؛ به گونه‌ای که با جد و تلاش فراوان در زمانی کوتاه به مراتب عالی در علم و جایگاه استادی نایل گردید. پس از این، کار او بالا گرفت و خود را به «مهدی» ملقب ساخت و در سال ۸۲۸ قمری ظهور کرد. و دولت مشعشعیان را تشکیل داد (شوشتری، فاضی نورالله، مجالس المومنین، ۱۳۹۲: ج ۵، ص ۳۶۷).



را داشته باشند، معجزه گفته نمی‌شود. با این تعریف چند نکته روشن می‌شود:

الف) دو ادعای علی محمد باب (که گذشت) معجزه تلقی نمی‌شود؛ زیرا توانایی انجام دادن آن توسط افراد عادی وجود دارد؛ چه آن که در همان جلسه امیر اصلاان خان (رئیس تشریفات ولیعهد قاجار) که در مجلس حضور داشت، در پاسخ به معجزه سخن گفتن با عصا گفت: اگر این قبیل فقرات از جمله آیات شمرده شود، من هم می‌توانم عباراتی را تلفیق کنم و گفت: «الحمد لله الذی خلق العسا کما خلق الصباح و المساء» (فاضل مازندرانی، بی‌تا: ج ۳، ص ۱۴). همچنین است نوشتن هزار بیت در یک روز که دیگران از انجام دادن آن عاجز نیستند.

ب) در معجزه لازم است فعل و عمل در برابر چشمان تعدادی از مخالفان صاحب دعوت صورت پذیرد تا دلیلی بر حقانیت امر مدعی باشد و بتوان درستی و نادرستی آن را تشخیص داد که این مطلب در مورد سخنان ادعایی احمد بن اسماعیل بصری و مریدان وی قابل تطبیق نیست و کسی از مخالفان او این مطلب را تایید نکرده است. برای مثال پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله برای اثبات نبوت خود و به درخواست مشرکان از درخت خواست تا از جای خود کنده شود و نزد او بیاید و به نبوت و رسالت وی گواهی دهد که این درخواست تحقق یافت (سید رضی، ۱۴۱۴: ص ۳۰۱). همچنین حضرت عیسی وقتی معجزاتی مانند زنده کردن مردگان را ارائه کرد قابل بررسی بوده و مردم می‌توانستند ادعای ایشان را بررسی کنند و آن‌ها را به چشم خود ببینند تا حجتی بر آن‌ها باشد. دیگر معجزات انبیا صلی الله علیه و آله نیز از این قبیل بوده و در برابر چشم دیگران و برای اثبات حقانیت آنان بوده است، که هیچ یک از این معیارها در ادعای احمد وجود ندارد.

ج) معجزه نباید با عقل و یا نقل و احادیث وارد شده از اهل بیت علیهم السلام مخالف باشد. به عنوان نمونه ادعای آگاهی از قبر حضرت زهرا علیها السلام و دفن ایشان در بقیع، علاوه بر این که قابلیت راستی آزمایی ندارد، خلاف چیزی است که در روایات ذکر شده است؛ زیرا آنچه را روایات متعدد شیعی به آن قائلند دفن حضرت زهرا علیها السلام در خانه خود و در کنار قبر مطهر رسول خدا صلی الله علیه و آله است (کلینی ۱۴۰۷: ج ۱، ص ۴۶۲؛ صدوق، ج ۲، ص ۵۷۳؛ شهبازیان، ۱۳۹۳: ص ۸۴-۸۵). گزارش دفن حضرت زهرا علیها السلام در بقیع مطابق دیدگاه اهل سنت بوده و این گفته میان شیعه از اقوال شاذ و نادر است که در مقام تعارض دو خبر، مخالفت با اهل سنت در



اولویت است. لذا این نمونه‌ها دلالتی بر معجزه ندارد، بلکه خلاف واقع است.

د) اگر معجزه به عنوان دلیل برای اثبات حقانیت دعوت این جریان‌ها است، چرا در جریان احمد اسماعیل شاهد آن هستیم که تنها به مواردی استناد شده که از دید دیگران پنهان بوده است (فیصلی، بی تا: ص ۱۲-۶۵) و مواردی که از آنان درخواست اعجاز شده، متحیر مانده تا جایی که به جای پاسخ به سوال کننده‌ها با عتاب برخورد شده و آنان را افراد بی عقل (احمد بن اسماعیل، ۱۳۹۴: ج ۷، ص ۳۷۷) معرفی کرده است که باید منتظر عذاب قائم باشند (همان، ص ۳۴۵).

۲-۲ رویا

استفاده از «خواب» و «رویا» و استناد به آن در میان مدعیان دروغین جایگاهی ویژه دارد. در طول تاریخ مدعیان مهدویتی مانند احمد بن عبدالله بن هاشم (۶۵۸م)؛ فضل الله حروفی (۷۹۶ق)، موسس فرقه حروفیه (جعفریان، ۱۳۹۳: ص ۱۰۷) و محمد بن عبدالله نوربخش (۸۶۹ق) موسس فرقه نوربخشیه (همان، ص ۱۱۵) با ابزار خواب و استناد به آن ادعای خود را ترویج کرده‌اند!

در دوران معاصر افرادی مانند مهدی سودانی (م ۱۳۰۲ق)، میرزاغلام احمد قادیانی (م ۱۹۰۸م)، جهیمیان العتیبی و احمد بن اسماعیل بصری، از ابزار خواب در جهت تایید مهدویت خود استفاده کرده‌اند (رک: شهبازیان، ۱۳۹۲: ص ۱۸-۳۵). نمونه افراطی این رویکرد جریان «شیخ علی اکبر تهرانی» است^۱ که خواب را یکی از ارکان اسلام می‌داند. او در این باره می‌گوید:

اگر کل دین دوتا پایه داشته، یکیش خوابه، مثلا این کل اسلام روی دو جمله اصلیه یکی کارهای دیگه و یکی هم خواب... این رو قبول کنید؛ وَاَلَّا کافر هستی... تکرار می‌کنم: اگر کل دین دو پایه داره یکی خواب است... (فایل سخنرانی نامبرده: بی تا). هر کدام از این جریان‌ها با انواع و اقسام رویاها در مقام اثبات ادعاهای خود می‌باشند که

۱. نامبرده خود را معصوم پانزدهم می‌داند و برای خود درجه‌ای از عصمت قائل است و از جانب مریدان خود، نایب خاص امام زمان خوانده می‌شود. در مستندات پخش شده از او روی جریان نزدیک بودن ظهور تکیه دارد.



مجال ذکر آن نیست و تنها در چند قالب به بررسی رویا می‌پردازیم:

الف) «رویا» از کلمه (رای) گرفته شده (ابن منظور، ۱۴۱۴: ج ۱۴، ص ۲۹۱) و مراد از آن، چیزی است که در خواب دیده شود (همان، ص ۲۹۷). این لغت با کلمات دیگر مانند حلم، نوم و حدیث مترادف می‌باشد.

همان طور که قبلاً در مسئله استخاره اشاره شد، برای اثبات امور اعتقادی به یکی از ادله چهار گانه، یعنی قرآن، سنت، اجماع و دلیل عقل تمسک می‌شود و هر دلیل خارج از آن مقبول نیست. رویا یکی از مواردی است که هیچ کدام از دلایل مذکور آن را تأیید نکرده است، بلکه بر عدم تأیید آن دلیل خاص داریم. از امام صادق علیه السلام در حدیث صحیح چنین آمده است:

مَا تَرَوِي هَذِهِ النَّاصِيَةَ فَقُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاكَ فِيمَاذَا قَالَ فِي أَذَانِهِمْ وَرُكُوعِهِمْ وَ سُجُودِهِمْ فَقُلْتُ إِنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّ أَبِي بَنَ كَعْبٍ رَأَاهُ فِي النَّوْمِ فَقَالَ كَذَبُوا فَإِنَّ دِينَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ أَعَزُّ مِنْ أَنْ يُرَى فِي النَّوْمِ قَالَ فَقَالَ لَهُ سَدِيرُ الصِّرْفِيِّ: إِنَّ نَاصِيَةَ هَذِهِ سَخْنِي أَسْتَ كَمَا مَدَام رَوَيْتَ مِي كُنُنْدُ؟ رَاوِي مِي كُوَيْد: كُفْتَم فِدَايْت كُردَم، دَر چِه مَوْرَدِي؟ فَرَمُود: «دَر اَذَانِهَا وَرُكُوعِهَا وَ سَجْدَهَايشَان» عَرَض كُردَم: مِي كُوَيْد اِبِي بِن كَعْب دَر خَوَاب چِنِين دِيدِه اَسْت! اِمَام فَرَمُود: اَن هَا دَرُوع كُفْتَه اَنَد. هَمَانَا دِين خُدا بَسِيَار عَزِيْرَتَر وَ عَزْتَمُنْدَتَر اَز اَن اَسْت كِه دَر خَوَاب دِيدِه شُود» (كافي، ۱۴۰۷: ج ۳، ص ۴۸۲).

در این روایت، دو نوع نگاه به خواب ترسیم شده است: نگاهی که مخالفان اهل بیت اتخاذ کرده‌اند و آن حجیت رویا در امور شرعی و دیگری نگاه اهل بیت است مبنی بر این که دین اسلام مهم‌تر از آن است که با خواب تشریح شود. امام صادق علیه السلام با این روایت متذکر این نکته شده که مسلمانان را از تشریح احکام، حتی احکام فقهی کوچک، مانند رکوع و سجود به وسیله رویا باز دارند. با این وصف چگونه می‌توان ادعای مهدویت مدعیان را با خواب اثبات کرد.

ب) در میان متکلمان و فقهای شیعه، کسی به اعتبار خواب در برابر نص و روایت قائل نبوده و در امور یقینی به خواب استناد نکرده است. شیخ مفید در فصول المختاره در پاسخ طبرانی زیدی مذهب که معتقد بود شیعه به رویا اعتقاد دارد می‌گوید:

فإننا لسنّا نثبت الأحكام الدينية من جهة المنامات، و إنما نثبت من تأويلها ما جاء

الأثر به عن ورثة الأنبياء عليهم السلام؛ ما احكام دينی را به واسطه خواب اثبات نمی کنیم، بلکه تنها از طریق تاویل آن به واسطه آنچه از ورثه انبیا (امامان معصوم) به جا مانده باشد؛ اثبات می کنیم (مفید، ۱۴۱۳: ص ۱۲۸).

علامه حلی به صراحت در پاسخ به کسی که روایت عدم تمثل شیطان را در قالب رسول خدا صلى الله عليه وآله وسلم می خواند؛ می گوید:

آنچه از خواب و رویا با ظاهر دستور اهل بیت عليهم السلام مخالف باشد، به هیچ عنوان پذیرفته نمی شود و آنچه را نیز با ظاهر دستورات اهل بیت عليهم السلام موافق است، می توان تبعیت کرد؛ اما در اطاعت از این دسته از خواب ها نیز وجوبی نمی باشد و دیدن پیامبر صلى الله عليه وآله وسلم در خواب اطاعتی را بر ما واجب نمی کند (حلی، ۱۴۰۱: ص ۹۸).

بنابراین، خواب به دلیل نبود حجت شرعی و عدم پشتیبانی سیره عقلا تنها ترفندی است که مدعیان در جهت بهره گیری اهداف خود و جذب مخاطب آن را ترویج می کنند.

۳. نسب سازی

با توجه به این که امام مهدی عجل الله فرجه در روایات از عترت پیامبر صلى الله عليه وآله وسلم معرفی گردیده است (ابی داوود، بی تا: ج ۴، ص ۱۰۷ و طوسی، ۱۴۲۵: ص ۱۸۰)؛ مدعیان مهدویت برای انتساب خود به خاندان پیامبر صلى الله عليه وآله وسلم از ترفند «نسب سازی» استفاده می کنند؛ ترفندی که در طول تاریخ دارای پیشینه است؛ مانند نسب سازی ابو عبدالله محمد بن عبیدالله بن تومرت^۱ (م ۵۲۴) و شیخ محمد بن احمد فریانی (الغریانی)^۲.

اما در دوران معاصر می توان به جریان محمد بن عبدالله قحطانی (م ۱۴۰۰) اشاره کرد. او در سال ۱۴۰۰ ق با حمایت های جهیمیان العتیبی (م ۱۴۰۰ ق) در مسجد الحرام به قیام

۱. او از جمله مهدیان دروغینی است که دولت موحدون را در تینملل مراکش پایه گذاری کرد. برخی از مورخان در صحت انتساب ابن تومرت به خاندان نبوت تردید کرده اند و آن را ادعایی بیش ندانسته و معتقدند که ابن تومرت برای توجیه ادعای مهدویت و پیشبرد ریاست طلبی خود چنین نسبی را برای خود بسته یا دیگران به او بسته اند (رک: مجد الدین کیوانی، دایرة المعارف بزرگ اسلامی، مدخل ابن تومرت، ص ۱۶۸).

۲. وی از قاهره به نابلس آمد و به مقام قضاوت مشغول گردید و پس از چندی با ادعای سیادت مدعی مهدویت گردید (محمد بن عباس حنفی، بدائع الزهور فی وقائع الدهور، ج ۳، ص ۲۴۷).



مسلحانه دست زد و با این که قحطانی بود؛ با جعل و تزویر در بین مریدان، خود را از شرفای مهاجر به مصر دانست که بعدها به یمن رفته و به قحطانی شهرت یافته است (مهدیان دروغین، ۱۳۹۳: ص ۱۲۱).

برای احمد بن اسماعیل بصری هم ادعا سیادت شده است. انصار وی او را فرزند سید اسماعیل، فرزند سید صالح، فرزند سیدحسین، فرزند سید سلمان، فرزند امام محمد مهدی علیه السلام می دانند (دیراوی، ۱۴۳۱: ص ۸). این جریان اثبات نسب را تنها از طریق خداوند و امام مهدی علیه السلام امکان پذیر می دانند؛ به طوری که از مردم مخفی است (احمدبن اسماعیل، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۵۵-۵۶). این بیان در حالی است که یاران وی، در برخی آثار خود، نسب او را جوری تبیین کرده اند که مردم از آن آگاه هستند. دیراوی در این باره می گوید: با شهادت های معتبر از مهم ترین افراد فامیل (نسب احمد) تأیید شده است. حال بعد از رد کردن حق، آنان به چه چیز ایمان دارند؟! (دیراوی، ۱۴۳۱: ص ۸).

احمد بن اسماعیل در جایی دیگر می گوید:

خداوند وائمه نام و نسب من را ذکر کرده اند؛ حتی اشعیا، ارمیا، دانیال و یوحنا ی بربری موضوع مرا سال ها قبل برای اهل زمین روشن کرده اند. با همه این ها شما باز مرا تنها می گذارید؟! (احمدبن اسماعیل، ۱۳۹۴: ج ۱، ص ۵۵-۵۶).

ضمن تناقض در کلام این جریان، اثبات سیادت از چند طریق قابل اثبات است:

الف) سید یزدی در عروه الوثقی قائل است نسب سیادت با دو راه «بینه» و «شیاع مفید علم»، قابل اثبات است. درباره شیاع حداقل شهرت در سرزمین شرط است (یزدی، ۱۴۰۹: ج ۲، ص ۴۰۴)؛ اگر کسی ادعای سیادت کرد و برای اثبات آن شهادت عالم به علم نسب شناسی وجود نداشت، و یا در شهر خود شهرت نداشت؛ ادعای او ثابت شدنی نیست؛ زیرا در صورت عدم دلیل به اصل نوبت می رسد و مقتضی اصل عدم سیادت است (خویی، ۱۴۱۸: ج ۲۵، ص ۳۲۵).

برای برائت ذمه مکلفان از یک مسئله شرعی مانند پرداخت خمس به سادات، فقهای امامیه شروط خاصی را ذکر کرده اند چه طور امکان دارد برای مسئله ای اعتقادی مانند بحث ذریه و نسب امام مهدی علیه السلام شرط قائل نشد؟ علاوه بر آن، با اغماض از تناقض های این

جریان، از اساس آنان قائل هستند که او نسبی ندارد،^۱ بلکه در خواب و یا ملاقات‌هایی که برای دیگران ثابت نشده، سیادت او اثبات گردیده است.

ب) علاوه بر دو مورد مذکور، علمای علم نسب شناسی دو راه دیگر برای اثبات سیادت ذکر کرده‌اند: یکی «شجره نامه» معتبر که به تأیید علمای نسب شناس رسیده باشد و دیگری وجود «وقف‌نامه»هایی که سیادت این خاندان در آن قید شده باشد.

در زمینه جریان احمد، تنها همان شجره نامه‌ای که در ابتدا ذکر شد، آورده‌اند و اعتبار آن به یک خواب و ملاقات با امام منوط است که غیر قابل اثبات و صرف ادعا است. این در حالی است که بنا بر دیدگاه شیروان الوائل، وزیر امنیت دولت عراق و گروهی از طوایف بصره، احمد بن اسماعیل از طایفه «همبوش» است که یکی از طوایف البوسویلم می‌باشد. این طایفه، از سادات محسوب نمی‌شوند. شجرنامه حقیقی او را نیز چنین ذکر کرده‌اند:

احمد، فرزند اسماعیل، فرزند صالح، فرزند حسین، فرزند سلمان، فرزند داوود،^۲ فرزند محمد، فرزند روضان، فرزند برهان، فرزند عطاءالله ابوالسود، فرزند علی، فرزند علیان، فرزند عبداللّه، فرزند حمد، فرزند محمد، فرزند عبدالرحمن، فرزند عبدالعزیز، فرزند حسن، فرزند عباس فرزند احمد (شهبازیان، ۱۳۹۶: ص ۱۶-۱۷).

همچنین در مورد این مدعی وقف نامه‌های سادات هم وجود ندارد، مگر این که در آینده انصار وی آن را تولید کنند!

۴. ترویج عالم‌گزینی

نفی نهاد روحانیت و مبارزه با عالمان دینی ترفندی برای مقابله با روشنگری و بیان حقایق از سوی عالمان دین و بی‌اثرسازی آن است. این ترفند که با هدف خارج ساختن مهم‌ترین رقیب و مانع اصلی شیوع انحرافات در جامعه صورت می‌پذیرد؛ زمینه ساز اشاعه تفکرات پلورالیستی و تکثرگرایانه از سوی فرقه‌های انحرافی می‌شود. جامعه‌ای که تعمق و تلاش مستمر عالمان دینی در راه شناخت آموزه‌های الهی در آن نفی شود، مطالب عامیانه و

۱. این جریان با استناد به برخی روایات در تناقضی آشکار او را مجهول‌النسب می‌دانند که بحث از آن مجال دیگری می‌طلبد.

۲. آبادی همبوش که احمد بن اسماعیل در آن ساکن است به نام داوود است.



سطحی فرقه‌ها بیش تر مورد پذیرش قرار می‌گیرد. از این رو، فرقه‌های انحرافی مانند بهائیت دشمنی دیرینه‌ای با این نهاد دارد؛ تا جایی که حتی حسینعلی بهاء از نشستن بر منبر منع می‌کند (نوری (ب)، بی تا: ص ۱۴۶) و اگر از منظر وی از فراغنه و جباریه ذکر می‌شود، مقصود علما هستند (نوری الف بی تا: ص ۲۶۶) و از ایشان به دزدان راه تعبیر می‌شود (شوقی، بی تا: ج ۳، ص ۳۱۱).

بهائیت در استدلال به روایات بشارت دهنده ظهور، علت انحراف اسلام و نسخ آن را فساد عالمان دینی دانسته و چنین ادعا کرده که سبب ظهور ظلمت بدع و مظلّم شدن افق امر الله و باقی نماندن جز نامی از اسلام، اختلاف علما و تشتت اهوائی آنان بوده است؛ حال آن که مسئله تفقه در دین، بر گرفته از متن دین و قرآن (توبه: ۱۲۲) و مورد تأیید اهل بیت علیهم السلام بوده است. در میان مدعیان دروغین، پس از انقلاب هم این شیوه ادامه دارد. به عنوان نمونه مدعیانی مانند علی یعقوبی،^۱ در سخنان خود از عدم مراجعه به علما سفارش کرده است تا جایی که با ساختن برخی توقیعات درباره مراجع، به دور کردن مردم از آنان و توجیه اختلاف میان خودشان و مراجع می‌پردازد (حجامی، ۱۳۹۵: ص ۹۹)؛ که باز خورد آن را در کلام یک مرید این چنین می‌بینیم:

ثمره این ۱۴۰۰ سال استاد و شاگردی و دعوت به خود توسط آقایان در جامعه شیعه چیست؟ بله! تمديد غیبت امام زمان، عدم انتفاع از امام زمان، سردرگمی و آوارگی مردم در فتنه‌ها و حوادث الواقعه، انحطاط ایمانی و اخلاقی شیعیان، انحراف عمده خواص و به تبع عوام و...! تا کی مردم بیچاره را به خودتان دعوت می‌کنید و از امام حیّ باز می‌دارید؟ چون خودتان بهره ندارید، دیگران را منع می‌کنید؟! این انصاف نیست!!!

یا در جای دیگر می‌گوید:

منادیان دین در جامعه ما به خواب سنگینی فرو رفته‌اند. آب را راکد نگه داشته‌اند، بعد با تعجب می‌گویند که چرا کرم زده؟ چرا لجن گذاشته؟ چرا بو گرفته؟ (کاظم - الف مرید ع - ی؛ (رک: ۲۲/۵/۹۵ / <http://ensaaf.blogfa.com/>).

آنچه باید در این زمینه پاسخ داد این است که ائمه اطهار علیهم السلام شاگردان خود را به جلوس

۱. وی رجوع به رساله علمیه گذشتگان راکافی می‌داند (نظام عالم، جلسه ۷، ص ۹).

در مسجد و هدایت مردم و صدور فتوا امر می کردند (ابن ادريس: ج ۳، ص ۵۷۵). حال اگر حضور فقیه موجب اضمحلال و تاریکی دین می شد، امام معصوم به آن امر نمی کرد. از این رو، امام صادق علیه السلام شعیب عرقویی را به ابو بصیر و سلیمان بن خالد را به زراره و ابو بصیر و برید بن معاویه ارجاع داده (مفید، ۱۴۱۳: ص ۶۶)، و امام رضا علیه السلام عبد العزیز بن مهتدی را به یونس بن عبد الرحمن و علی بن مسیب را به زکریا بن آدم قمی ارجاع داده (همان، ۸۷)، و امام هادی علیه السلام حماد را به عبد العظیم حسنی ارجاع داده است (نوری، ۱۴۰۸: ج ۱۷، ص ۳۲۱)؛ چراکه فقیه با توجه به مبانی دینی و کتاب و سنت و عقل حکم می کند، نه بر اساس هوا و هوس؛ و شرع مقدس هیچ گاه بر معیار دیدگاه شخصی فقهی نبوده؛ لذا قیاس و استحسان حجت نیست و اگر محدود اشخاصی بوده اند که بر اساس هوا حکم کرده اند در زمان ائمه علیهم السلام نیز سوء استفاده گران بوده اند که مورد نفرین اهل بیت علیهم السلام واقع می شدند. اگر وجود آنان قبل از غیبت باعث نزول دین نمی شد، بعد از غیبت نیز با توجه به وجود حراست علمای راستین از دین، این امر موجب نزول و زوال دین نخواهد شد. به طوری که امام هادی علیه السلام می فرمایند:

اگر در پس غیبت امام قائم علیه السلام عالمانی نبودند که داعی به سوی او بوده و به او اشاره کنند، و با براهین الاهی از او دفاع کنند، و بندگان مستضعف خدا را از دام ابلیس و اعوانش برهانند، و از بند نواصب [= دشمنان اهل بیت] رهایی بخشند؛ همه مردم از دین خدا دست کشیده و مرتد می شدند. لکن عالمان، کسانی هستند که زمام قلوب شیعیان ضعیف ما را در دست داشته و مهار می کنند؛ همچون ناخدای کشتی که سکن آن را در دست دارد. این گروه همان شخصیت های برتر و افضل در نزد خداوند با عزت و جلال می باشند (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۲، ص ۶).

۵. لقب سازی

یکی دیگر از ترفندهای مدعیان برای جذب مریدان و علاقمند شدن آنان برای اهداف فرقه «تولید القاب دروغین» است که بیش تر به منظور ماندگاری افراد در میان فرقه استفاده می شود. عبدالحسین آیتی در کتاب معروف خود، «کشف الحیل» به نمونه هایی از این ترفند در جاهای مختلف اشاره کرده است. وی در مورد علی محمد شیرازی می نویسد:

باب از ماکو، به هر کدام از اصحاب خود القابی را نسبت داد. این القاب آن قدر مهم بود که زمانی که میرزا حسینعلی نوری از القاب بی نصیب ماند، وی عصبانی گردید و



قصه کنارگیری از این مسلک را داشت تا این که به طور مخفیانه توسط قرة العین به لقب «بهاء» نایل گردید؛ اما در دوران حیات باب به آن مشهور نگردید تا بعد از قتل باب به بهاء و بهاء الله مشهور گردید (آیتی، ۱۳۸۹: ص ۸۷).

یا در مورد خود آیتی الواح متعددی صادر گردید و در یکی از آنها، لقب «آواره» به او داده شد: «ای آواره عبدالبهاء! سرگشته کوه و بیابانی و گم گشته بادیه و صحرا، این چه موهبتی و این چه منقبتی...!» (همان، ص ۲۳۳).

در میان مدعیان جدید می توان نمونه هایی از این نوع لقب سازی را مشاهده کرد. به عنوان نمونه آقای «ن - ز»، مدعی فرزندی امام و نایب خاص حضرت، در خطابی به مریدان، آنها را «اصحاب کهف» خوانده است (بازخوانی پرونده انحرافات ن - ز، بی تا: ص ۱۵).

به راستی اصحاب کهف کجا و این عده کجا؟! عده ای که در پرونده آنها فریب کاری، مفاسد اخلاقی، دروغ گویی، جعل خواب و رویا ذکر شده است؛ دادن این لقب به پیروان، چیزی نیست جز تملق گویی و مرید پروری.

نمونه دیگر آقای «الف - و»^۱ در حضور شاگردان و اهل محفل خویش خطاب به خانم «الف - و» می گوید:

حتما خواهر گرامی و افتخار اسلام، عارفه جلیل القدر این را فرموده اند. ای سالکه پاکدل، ای مربی گرامی مکتب مولا که مدتی است در مقام تسلیم و رضا طالبین حقیقی را تحت تعالیم خود گرفته اید! شما خود یکی از ستارگان درخشان آسمان حقیقتید... قریان شما؛ شما زهرای زمانید (اسحاقیان، ۱۳۸۹: ص ۱۴۳).

بر اساس این گزارش ها، انتساب القاب دروغین، می تواند زمینه های جذب دیگران را فراهم کند؛ زیرا این نوع کلمات و برخوردها، احساس خود بزرگ بینی را در انسان قوی می کند و اگر انسان نیز مقداری دچار کمبود شخصیت باشد، با این نوع ادبیات، سریع جذب خواهد شد. از این رو، می توان حدس زد به دلیل همین لقب سازی ها است که برخی از آنها سالیان متمادی در خدمت اهداف فرقه ای این جریان ها قرار گرفته و از آنان نهایت بهره های فرقه ای شده است.

۱. وی مدعی ارتباط کامل با امام زمان است و به نوعی خود را معصوم می داند و از ادعای دیگر او اصل وجود نایب خاص در زمان غیبت کبرا است (اسحاقیان، جواد، پیچک انحراف، ۱۳۸۹: ص ۱۴۲).

نتیجه گیری

یکی از آسیب‌های جدی مباحث مهدویت، جریان‌های انحرافی و مدعیان دروغین است. آنان طبیعتاً برای رسیدن به اهداف خود به جذب مرید مجبور می‌باشند. از این‌رو، مهم‌ترین هدف این نوشتار مصداق‌یابی ترندهای این مدعیان با رویکرد عوام‌فریبی بود. بررسی‌ها گویای آن است که تعدادی از این مدعیان با سوء استفاده از مفاهیم پذیرفته شده اعتقادی مردم، مانند قرآن، استخاره و عریضه‌نویسی، به اغواگری و فریفتن مردم می‌پردازند. در قالبی دیگر نیز به اموری که قابل راستی‌آزمایی نیست مانند اظهار کرامت، معجزه، خواب و رویا و رساندن نسب خود به معصوم استناد جسته‌اند.

اگر چه ترندهای مدعیان کاملاً مهم و در خور توجه است؛ آنچه در این میان مشترک است، اندیشه اصیل مهدویت است که با توجه به این اندیشه مدعیان از آن سوء استفاده کرده‌اند و از طرفی دیگر بسیاری از پیروان آنان، به خاطر شیعی بودن جامعه اسلامی و توجه ویژه آحاد مردم به مقوله امامت و مهدویت و عدم کسب شناخت دقیق از مسائل مهدویت در دام این مدعیان قرار گرفته‌اند.

از این‌رو برای برون رفت از دام مدعیان و جلوگیری از فریبکاری آنان، راه‌های مختلفی وجود دارد؛ اما مهم‌ترین آن «دانش‌افزایی» در بین مردم است. فرقه‌های انحرافی، از عدم دستیابی مردم به امکانات رسانه‌ای و نداشتن اطلاعات کافی در زمینه اعتقادات دینی، استفاده می‌کنند و با استفاده از ابزارهای مختلف و زیبا جلوه دادن اعتقادات و افکار خود، مردم را جذب می‌کنند. این ادعا زمانی روشن‌تر می‌گردد که به دلیل پایین بودن سطح دانش و اطلاعات مردم برخی مناطق، این افراد بیش‌تر جذب چنین مکاتبی می‌شوند. همچنین این گروه‌ها با اطلاع از نیاز مردم و خواسته‌های جوانان، از این نیازها سوء استفاده کرده و با ابراز همدردی و این‌که این گروه‌ها نجات‌بخش آنان هستند، با شبهه‌افکنی در باورهای مردم، به راحتی افکار خود را القا می‌کنند. بنابراین، با افزایش سطح آگاهی مردم می‌توان به نحو چشمگیری از فعالیت این گروه‌ها کاست. پایین بودن سطح آگاهی مردم از ایمان و اعتقادات خود، از راه‌های نفوذ این فرقه‌هاست که با آموزش به آنان و افزایش بصیرت در این زمینه می‌توان بخش گسترده‌ای از فعالیت این گروه‌ها را خنثی کرد.



منابع

قرآن کریم.

۱. آیتی، عبدالحسین (۱۳۸۹). *کشف الحیل*، تدوین: علی امیر مستوفیان، تهران، نشر راه نیکان.
۲. ابن اثیر، عزالدین علی (۱۳۷۱). *کامل تاریخ بزرگ اسلام و ایران*، مترجم: ابو القاسم حالت و عباس خلیلی، تهران، مؤسسه مطبوعاتی علمی.
۳. ابن بابویه، محمد (۱۳۹۵). *کمال الدین و تمام النعمه*، محقق: علی اکبر غفاری، تهران، انتشارات اسلامی.
۴. ابن طائوس، علی بن موسی (۱۳۷۵). *کشف المحجبه لثمره المهجه*، قم، بوستان کتاب.
۵. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق). *لسان العرب*، مصحح: جمال الدین، میر دامادی، بیروت، دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع - دار صادر.
۶. اداره اطلاعات قم، (بی تا). *بولتن سراب* ۲.
۷. اسحاقیان، جواد (۱۳۸۹). *پیچک انحراف*، قم، بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود علیه السلام.
۸. اشراق خاوری، عبدالحمید (بی تا). *تاریخ امری*، بی جا، مؤسسه ملی مطبوعات امری.
۹. اشعری، سعد بن عبدالله (۱۳۸۲). *المقالات والفرق*، مصحح: محمد جواد مشکور، مترجم: یوسف فضایی، تهران، حیدری.
۱۰. اصفهانی، علی بن الحسین (۱۹۸۷م). *مقاتل الطالبین*، تحقیق: سیداحمد صقر، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۱۱. بحرانی، یوسف (۱۴۰۵ق). *الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة*، قم، دفتر نشر اسلامی.
۱۲. برقی، احمد بن محمد (۱۳۷۱ق). *المحاسن*، قم، دارالکتب الاسلامیه.
۱۳. بصری، احمد بن اسماعیل (۱۳۹۴). *جواب المنیر*، بی جا، انتشارات انصار امام مهدی علیه السلام.
۱۴. جامی، عبدالرحمن (بی تا). *نفحات الانس من حضرات القدس*، تهران، چاپ کتابفروشی محمودی.
۱۵. جعفریان، رسول (۱۳۹۳). *مهدیان دروغین*، تهران، نشر علم.
۱۶. جیمز دامستر (۱۳۱۷). *مهدی از صدر اسلام تا قرن سیزدهم*، مترجم: محسن جهانسوز، تهران، کتابفروشی ادب.
۱۷. حجامی، حسین (بی تا). *به سوی انحراف*، قم، پژوهشکده آینده پژوهی و مهدویت.
۱۸. _____ (۱۳۹۵). *شناخت بررسی و نقد کلامی جریان های انحرافی مهدویت*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۹. حسینی زبیدی، محمد مرتضی (۱۴۱۴ق). *تاج العروس من الجواهر القاموس*، تصحیح: علی هلالی، و علی سیری، بیروت، دارالفکر.
۲۰. حلی، حسن بن یوسف (۱۴۰۱ق). *اجوبة المسائل المهنائیه*، تهران، خیام.

۲۱. حنفی، محمد بن عباس (۱۴۰۴ق). *بدائع الزهور فی وقائع الدهور*، قاهره، دارالاحیاء الکتب العربیه.
۲۲. خان محمدی، کریم و انواری، محمدرضا (بهار ۱۳۹۱). «*چاه عریضه جمکران از خرافه تا واقعیت*» فصلنامه علمی پژوهشی شیعه شناسی، قم، شماره ۳۷.
۲۳. خندان، علی اصغر (۱۳۸۴). *مغالطات*، قم، بوستان کتاب.
۲۴. خویی، سید ابو القاسم موسوی (۱۴۱۸ق) *موسوعه الإمام الخوئی*، قم، مؤسسه احیاء آثار الإمام الخوئی.
۲۵. دادستانی ویژه روحانیت، بازخوانی پرونده انحرافات آقای ن - م.
۲۶. _____ ن - ز.
۲۷. _____ حسینی کاظمینی بروجردی.
۲۸. دانیالی، محمد جواد (بهار ۱۳۹۰). «*اعتبار سنجی استخاره با قرآن*»، فصلنامه علمی - تخصصی فقه، قم، شماره ۶۷.
۲۹. دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷). *لغت نامه دهخدا*، موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، تهران.
۳۰. دیواری، عبدالرزاق (۱۴۲۱ق). *سید احمد الحسن همان حق آشکار است*، بی جا، انتشارات انصار المهدی.
۳۱. سیالکوتی، نظیر احمد (بی تا). *القول الصریح فی ظهور المهدی و المسیح*، اسلام آباد، انتشارات احمدیه.
۳۲. سید نژاد، صادق (۱۳۷۹). *عریضه نویسی به اهل بیت علیهم السلام و امام زمان*، قم، مسجد مقدس جمکران.
۳۳. شریف الرضی، محمد بن حسین (۱۴۱۴ق). *نهج البلاغه*، محقق: صبحی، صالح، قم، هجرت.
۳۴. شوشتری، قاضی نور الله (۱۳۹۲). *مجالس المومنین*، مصحح: ابراهیم عرب پور و همکاران، مشهد، انتشارات آستان قدس رضوی.
۳۵. شوقی افندی (بی تا). *امر و خلق*، بی جا، موسسه ملی مطبوعات امری.
۳۶. شهبازیان، محمد (۱۳۹۳). *خواب پریشان*، قم، مرکز تخصصی مهدویت.
۳۷. _____ (۱۳۹۶). *ره افسانه*، قم، انتشارات مرکز تخصصی مهدویت.
۳۸. _____ (زمستان ۱۳۹۱). «*نقد و بررسی بهره گیری از استخاره، معجزه و خواب در ادله مدعی یمانی بصری*»، فصلنامه علمی پژوهشی انتظار موعود، قم، شماره ۳۹.
۳۹. شهرستانی، ابوالفتح محمد بن عبدالکریم (۲۰۰۳م). *الملل و النحل*، بیروت، دارالمکتبه الهلال.
۴۰. صاحب بن عباد، إسماعیل (۱۴۱۴ق). *المحیط فی اللغة*، تصحیح: محمد حسن آل یاسین، بیروت، عالم الكتاب.



۴۱. صالحی، سید عباس (بهار ۱۳۸۸). «سکوت روحانیت در مبارزه با خرافات»، مجله حوزه، شماره ۱۵۱.
۴۲. ضامن بن شدقم حسینی مدنی (۱۳۷۸). *تحفة الازهار فی نسب اولاد الائمة الاطهار*، تصحیح: کامل سلمان الجنبوری، تهران، میراث مکتوب کتابخانه تخصصی تاریخ اسلام و ایران.
۴۳. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۱ق). *الغیبه*، تصحیح: عبدالله تهرانی و علی احمد ناصح، قم، دارالمعارف الاسلامیه.
۴۴. _____ (بی تا). *فهرست*، نجف، مکتبه مرتضویه.
۴۵. _____ (۱۳۸۱). *رجال*، نجف، انتشارات حیدریه.
۴۶. عرفان، امیر محسن (۱۳۹۲). *قبیله تزویر*، قم، بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود علیه السلام.
۴۷. فاضل مازندرانی، اسدالله (بی تا). *ظهور الحق*، تهران، نشر آزردهگان.
۴۸. فایل صوتی سخنرانی شیخ علی اکبر تهرانی در جمع مریدان، موجود در گروه فرق مرکز تخصصی مهدویت.
۴۹. قادیانی، غلام احمد (بی تا). *التلیغ*، بی جا، بی تا.
۵۰. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). *الکافی*، تصحیح: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، اسلامیه.
۵۱. کیوانی، مجد الدین (۱۳۸۳). «مدخل ابن تومرت»، دایرة المعارف بزرگ اسلامی، تهران، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی.
۵۲. گیلانی (میرزای قمی)، ابوالقاسم بن محمد (۱۳۷۸). *قوانین الاصول*، تهران، المکتبه العلمیه الاسلامیه.
۵۳. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق). *بحار الانوار*، بیروت، دارالاحیاء العربی.
۵۴. مرتضی، علی بن الحسین (۱۴۰۵ق). *رسائل الشریف المرتضی*، قم، دارالقرآن الکریم.
۵۵. مصطفوی، حسن (۱۳۶۸). *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۵۶. مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق). *الاختصاص*، تصحیح: علی اکبر غفاری، قم، المؤتمر العالمی لالفیه الشیخ المفید.
۵۷. مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق). *النصول المختاره*، محقق: علی میر شریفی، قم، کنگره شیخ مفید.
۵۸. المودودی، ابو الاعلی (۱۴۲۱ق). *القادیانی و القادیانیه، دراسات و تحلیل و عرض علمی*، بیروت، دار ابن کثیر.
۵۹. میرسلیم، عبدالامیر (۱۳۸۵). «مدخل استخاره»، دایرة المعارف بزرگ اسلامی، تهران، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی.

۶۰. میرک بن مسعود، محمد (۱۳۸۵). *ریاض الفردوس خانی*، تصحیح: ایرج افشار و فرشته صرافان، تهران، بنیاد موقوفات.
۶۱. نجاشی، احمد بن علی (۱۴۰۷) *رجال*، انتشارات جامعه مدرس، قم.
۶۲. نوری حسینعلی (الف) (بی تا). *اشراقات*، بی جا، موسسه ملی مطبوعات امری.
۶۳. _____ (ب) (بی تا). *اقدس*، بی جا، انتشارات امری.
۶۴. نوری، حسین بن محمد تقی (۱۳۸۴). *نجم الثاقب فی احوال امام غایب*، تحقیق: صادق برزگر، قم، مسجد مقدس جمکران.
۶۵. _____ (۱۴۰۸ق). *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، بیروت، مؤسسه آل البيت عالمگیری.
۶۶. یزدی، سید محمد کاظم (۱۴۰۹ق). *العروة الموثقی*، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۶۷. یعقوبی، علی (بی تا). *مجموعه سخنرانی های نظام عالم*، بی جا، بی تا.
۶۸. <http://ensaaf.blogfa.com>.



بررسی و نقد ترفندهای عثمان بن محمد الخمیس در القای شبهه‌ها، در زمینه مهدویت^۱

نجم الدین طبسی^۲
سعید امیدیان^۳

چکیده

بررسی ترفندهای «عثمان بن محمد الخمیس» در آثار مکتوبش در القای شبهه‌ها در زمینه مهدویت؛ سند این نوشتار است. این مسئله با روش تحلیلی، مبتنی بر مطالعات کتابخانه‌ای و بر مبنای آثار منتشرشده عثمان الخمیس، به عنوان یکی از نظریه‌پردازان وهابی، سامان یافته و تلاش شده است با شناخت ترفندهای وی در زمینه القای شبهه در حوزه مهدویت؛ زمینه مناسب برای پاسخگویی به شبهه‌های وی ایجاد گردد. نتیجه این تحقیق، گویای آن است که او موارد ذیل را به عنوان ترفندهایی در القای شبهه‌ها به کار برده است: استفاده گزینشی از آرای مردود نزد شیعه اثنا عشری، عوام فریبی، سوء استفاده از اختلاف در دیدگاه و عدم انسجام آن‌ها، تدلیس در عبارات و جمله‌ها، تقطیع احادیث مجعول و ضعیف و استفاده از این احادیث.

واژگان کلیدی: عثمان الخمیس، ترفندها، شبهه‌ها، مهدویت، القای شبهه.

^۱. برگرفته از رساله سطح ۴ «نقد و بررسی شبهات عثمان الخمیس در حوزه مهدویت».

n.tabasi@hotmail.com

^۲. استاد حوزه علمیه قم.

Somidyan@qut.ac.ir

^۳. عضو هیات علمی گروه معارف دانشگاه صنعتی قم.

«طرح و ایجاد شبهه» در اعتقادات فرقه‌ها، از موضوعاتی است که همواره مطمح نظر بوده و عده‌ای برای اثبات حقانیت مذهب خویش و باطل بودن سایر مذاهب به آن دست یازیده‌اند. از جمله مذاهبی که از ناحیه وهابیت همواره مورد تهاجم بوده؛ مذهب «شیعه» است. از دیرزمان، مجموعه اعتقادات شیعه و یا بخشی از آن، توسط وهابیت مورد نقد و القای شبهه قرار گرفته است. از این میان، مقوله «مهدویت» به عنوان یکی از کلیدی‌ترین اعتقادات شیعه که ذیل امامت است، به صورت جدی‌تر، مورد تهاجم قرار گرفته است. از جمله کسانی که در عصر حاضر به طرح شبهه اقدام کرده است، یکی از علمای وهابی، به نام «عثمان بن محمد الخمیس» است که در این زمینه آثاری منتشره کرده و عقاید شیعه، به ویژه مهدویت را مورد تعرض و شبهه افکنی قرار داده است. این نوشتار به بررسی و تحلیل آثار و شبهه‌های او در مقوله مهدویت پرداخته و زوایای مختلف شبهه‌های وی را واکاوی کرده است. قابل ذکر است پیش از این پژوهش در خصوص شبهه‌های مهدویت آثاری منتشر شده است که به برخی اشاره و تفاوت آن‌ها با این تحقیق بیان می‌گردد:

۱. کتاب «مهدویت، برترین حقیقت تاریخ»، اثر مرتضی مطیعی^۱؛ هرچند محور کتاب، موضوع مهدویت است؛ ایشان به همه شبهه‌ها به ترتیب در زمینه امامت، عزاداری، توسل، مهدویت، عصمت، حکومت و ... پرداخته و به شبهه‌های مهدویت اختصاص ندارد. لذا با آنچه در این نوشتار آمده، فاصله دارد. کتاب دیگر «مهدی حقیقتی تابناک» است، اثر مرتضی ترابی^۲؛ این کتاب در چندین بخش به مباحث امامت و تشیع، امام مهدی از دیدگاه شیعه، دلایل وجود امام، ولادت و غیبت امام، قیام‌های شیعه و مسائل دوران ظهور پرداخته است. این اثر سطحی و پاسخ‌های آن مختصر است. تفاوت این نوشته با کتاب مذکور، پرداختن تخصصی و جواب متقن به شبهات عثمان الخمیس در این پژوهش است.

اثر دیگری که در این خصوص نشر یافته، کتاب «عجیب‌ترین حقیقت تاریخ» است، اثر توسط مهدی یوسفیان^۳، که به برخی از شبهه‌ها در چهار بخش - به محور مختصر - در

۱. مطیعی، مرتضی (۱۳۹۳). *مهدویت برترین حقیقت تاریخ*، تهران، مؤسسه فرهنگی مشعر.

۲. ترابی، مرتضی (۱۳۹۲). *امام مهدی حقیقتی تابناک*، قم، انتشارات توحید.

۳. یوسفیان، مهدی (۱۳۹۱). *عجیب‌ترین حقیقت تاریخ*، قم، انتشارات بنیاد فرهنگی مهدی موعود علیه السلام.

ارتباط با امامت، میلاد مهدی، دوران غیبت و قیام و ظهور حضرت پرداخته است. موضع کتاب مذکور، با این مقاله از این جهت که مسئله این مقاله نقد همه دیدگاه‌های عثمان الخمیس در تمام آثار اوست، است، نه صرفاً یک اثر وی، تفاوت دارد.

کتاب «مهدی مهم‌ترین حقیقت تاریخ»، اثر مجتبی گودرزی^۱، اثر دیگری است که با موضوع مهدویت انتشار یافته و در چندین فصل به مسائل مهدویت و روایات، مهدویت و عالمان شیعه، دلایل عقلی و نقلی، مباحث مهدویت، حوادث پس از ظهور و مدت حکومت حضرت پرداخته است. این کتاب نیز برای عموم نگاشته شده؛ بنابراین، با این مقاله که به ترفند شناسی و تحلیل و نقد شبهه‌های عثمان الخمیس اختصاص دارد، دارای فاصله است. به طور کلی این نوشتار از جهاتی از پیشینه‌های ذکر شده متمایز است؛ زیرا به بررسی ترفند شناسی و بررسی همه آثار عثمان الخمیس در القای شبهه‌های مربوط به مهدویت پرداخته است؛ در حالی که آثار پیش گفته، یا به همه شبهه‌ها، اعم از مهدویت و غیر مهدویت اشاره دارند و یا فاقد مقوله ترفند شناسی‌اند.

۱. شخصیت شناسی عثمان الخمیس

نسب «عثمان بن محمد بن حمد بن عبدالله بن صالح بن محمد الخمیس» به نواصر بنی تمیم از حکام سابق کویت منتهی می‌شود. او در آوریل ۱۹۶۲ میلادی، در کویت متولد شده است (ابن تیمیه و... ۱۳۸۷، مقدمه). وی در خردسالی نزد استادانی مانند شیخ ناظم المسباح تحصیل خود را شروع و برای ادامه تحصیل به شهر قصیم عزیمت کرد. به اخذ مدرک فوق لیسانس در رشته حدیث نبوی موفق گردیده و سپس از دانشگاه اسلامی امام محمد بن سعود در ریاض تحصیلات دکترا را خود به پایان رساند. وی در دوران تحصیل، از شیخ عبدالعزیز بن عبدالله بن باز، شیخ محمد بن صالح العثیمین، شیخ نظام المسباح، شیخ ابی عمر ابراهیم اللاحم، شیخ ابی محمد ناصر حمید، شیخ ابی ابراهیم علی الیحی، شیخ ابی علی عبدالله الجعیشم، شیخ ابی محمد صالح المیان، شیخ ابی عبدالله علی الجمعه، شیخ حمود العقلا، شیخ محمد المرشد، شیخ ابوسامی بهره برده است. مهم‌ترین آثار مکتوب وی بدین شرح است: کتاب المراجعات در اسة حدیثیه، حقه من التاریخ، من هو المهدی المنتظر



سیاحه فی کتاب، کتاب الکافی، عرض و نقد، شبهات و ردود، متی یشرق نورک ایها المنتظر، کتاب من القلب الی القلب، الاحادیث الواردة فی شأن السبطين، کتاب کنوز السیره، الدعاء احکام و آداب (همان).

۲- ترفند شناسی عثمان الخمیس

در مجموع آثار عثمان الخمیس، می توان ترفندهای وی را در مواجهه با معتقدات مهدوی شیعه استخراج کرد که به صورت کلی تحت عناوین زیر بررسی خواهد شد:

۲- ۱. استفاده گزینشی از آرای مردود نزد شیعه اثنا عشر

از شیوه هایی که عثمان الخمیس در مقابله با معتقدات شیعه در آثار خود بهره می گیرد، «استفاده گزینشی» از آرای است که شیعه آن را رد کرده و به آن معتقد نیست. به عنوان نمونه موارد ذیل را ملاحظه کنید:

۲- ۱- ۱. عدم انحصار ائمه دوازده گانه

عثمان الخمیس بر این باور است که موضوع «امامان دوازده گانه» دست ساخته و پرداخته علما و شیعیان متاخر است و پیروان اولیه امامان شیعه به امام دوازدهم ایمان نداشته اند (الخمیس الف: ۱۴۲۹؛ ص ۱۲۰-۱۲۳ و همو، ۱۴۲۸؛ ص ۲۳-۲۷).^۱ برای اثبات این نظر به دو دلیل وی اشاره می گردد:

۲- ۱- ۲. وجود قیام های متعدد شیعی:

وی دست یازیدن شیعیان به قیام های مختلف در اعصار پیشین را دلیلی بر عدم انحصار ائمه به ۱۲ نفر می داند و با بر شمردن قیام ها و رهبران آن ها از این موضوع برای اثبات مدعای خویش بهره می گیرد (همو الف: ۱۴۲۹؛ ص ۱۱۷-۱۱۹).

۲- ۱- ۳. وجود فرقه ها و نحله ها متعدد شیعی:

عثمان الخمیس در آثارش فرقه های متعددی را نام می برد (همو، ۱۴۲۸؛ ص ۵۹-۶۳)، که

۱. ر.ک، البدری، ۱۳۸۰؛ ص ۲۸-۳۳ و ۴۳-۴۶ و ۸۱-۸۹؛ جعفری، ۱۳۹۴؛ ص ۱۲۷-۱۴۲ و ص ۳۶۹-۳۹۳.

اکنون در هیچ جای عالم کم‌ترین پیروی ندارند؛ اما از این رهگذر در پی انکار مهدویت حجت بن الحسن عسکری علیه السلام است. بدین جهت وجود فرقه‌های گوناگون، مانند کیسانیه، ناووسیه و واقفیه را این‌گونه دست‌آویز قرار می‌دهد (همو، ۱۴۳۹ الف: ص ۱۱۸-۱۲۰ و همو، بی‌تا: ص ۳۸-۳۹). وی معتقد است که بزرگان شیعه از وجود این مهدی غافل بوده و اساساً به ائمه دوازده‌گانه باوری نداشته و در تعیین مصداق امام بعدی سردرگم بوده‌اند (همو، ۱۴۳۹ الف: ص ۱۱۹-۱۲۱).

در حالی که احادیث متواتری در زمینه اضطرار به حجت^۱، معرفی امامان شیعه^۲، اثنی عشر خلیفه، اثنی عشر امام، اثنی عشر امیر^۳، اولین ائمه علی علیه السلام و آخرین مهدی علیه السلام، ائمه از نسل و ذریه فاطمه است، نه تن از نسل حسین است، علی تو دو فرزندت امام و وصی من و نه تن از نسل حسین است؛^۴ از صدر اسلام مطرح بوده است. آیا وجود احادیث متواتر بدین معنا است که تمام فرقه‌ها و نحله‌های کلامی و فقهی ملتزم و پایبند روایات مهدویت هستند و حال آن‌که اگر آنان در تعیین مصداق به بیراهه نرفته بودند فرقه‌ای مجزا به وجود نمی‌آمد. آماری که عثمان‌الخمیس از فرقه‌های شیعی می‌دهد (۱۱۳ فرقه) به جز فرقه زیدیه، اسماعیلیه، از سایر فرق اثری وجود ندارد. بر فرض وجود نیز، اجتماع همه آن‌ها از شرایط و تعاریف تواتر نیست.^۵ اگر تناقض در احادیث و تفرق در مذاهب دلیل بطلان است، همین در فرقه‌ها و مذاهب اربعه اهل سنت جاری است. این‌که هر کدام از ائمه چهارگانه مذهبی مستقل تاسیس کرده‌اند که در برخی مباحث کلامی و فقهی اختلاف نظر دارند؛ چه گونه توجیه می‌گردد؟ در

۱. ر. ک: صفار، بی‌تا: ص ۴۸۵؛ المسعودی، بی‌تا: ص ۲۲۵؛ نعمانی، ۱۴۲۲: ص ۱۴۳ - ۱۴۴؛ برقی، بی‌تا: ج ۱، ص ۳۳۶ و علی بن ابراهیم، ۱۴۰۴: ج ۱، ص ۳۵۹.
۲. ر. ک: مقدسی شافعی، ۱۴۱۶: ص ۸۲؛ قندوزی، ۱۳۷۵: ص ۳۸۷ - ۳۹۰؛ جوینی، بی‌تا: ج ۲، ص ۳۳۵؛ عسقلانی، بی‌تا: ج ۹، ص ۱۲۶ و ابن حجرهیمی، ۱۹۹۸: ص ۱۶۷.
۳. ر. ک: صفار، بی‌تا: ص ۴۷۷؛ کلینی، ۱۳۶۳: ج ۱، ص ۲۷۴ - ۲۷۵؛ مسلم، ۱۴۲۱: ج ۳، ص ۱۴۵۳؛ بخاری، ۱۴۰۱: ج ۴، ص ۱۶۵؛ ابی داود، بی‌تا: ج ۳، ص ۱۰۳؛ احمد، ۱۴۱۶: ج ۵، ص ۸۶، ۹۰ و ۹۲ و ابن کثیر، بی‌تا: ج ۶، ص ۴۸.
۴. ر. ک: فضل بن شاذانف بی‌تا: ص ۴۸؛ قمی رازی، بی‌تا: ص ۲۲۳؛ صدوق، ۱۳۹۵: ج ۱، ص ۲۸۲ و طوسی، ۱۴۱۱: ص ۱۴۰.
۵. متواتر خبری است که به طرق متفاوت رسیده باشد به نحوی که بر اثر کثرت خبر، احتمال تبانی و توافق بر کذب داده نشود (ر. ک: شهید ثانی، ۱۳۸۱: ص ۵۹).



حالی که تنها مذهبی که امامیه بر آن پافشاری می‌کند مذهب جعفری است و فرقه‌های دیگر شیعی را محق و نجات بخش نمی‌داند.^۱

۲- ۲. عوام فریبی

وی با استفاده از ترفندها و شیوه‌های مختلف در برخورد با آرا و دیدگاه‌های شیعه امامیه به «عوام فریبی» دست زده است؛ از جمله این‌که:

شیعه معتقد است دلیل عقلی، «قاعده لطف» وجود امام را با این ویژگی‌ها ثابت می‌کند: عالم به شریعت، دارای عصمت، از فرزندان حسین بن علی، فرزند حسن عسکری، ایمان به وفات پدرش و نام او مهدی منتظر است^۲ (الخمیس، ۱۴۲۹ الف: ص ۵۳؛ همو، ۱۳۸۷: ص ۵۶ و همو، بی‌تا: ص ۵).

سپس با جملاتی گزینشی از بزرگانی مانند سید مرتضی، شیخ مفید، شیخ طوسی و علامه مجلسی در مستند کردن این ادعا به دیدگاه‌های دانشمندان شیعه تلاش می‌ورزد (الخمیس، ۱۳۸۷: ص ۵۴-۵۷ و همو، بی‌تا: ص ۵-۶). و نیز به این نکته می‌پردازد و در واقع این شبهه را القا می‌کند که شیعه چگونه این صفات و ویژگی‌ها را از «ادله عقلیه» استنباط می‌کند و حال آن‌که دلیل عقلی توان این‌گونه تحلیل‌ها را ندارد (همان)؛ ضمن آن‌که بشر به یک امام معصومی نیازمند است که در امور شرعی به او مراجعه کنند؛ اما چنین کسی یک فرد است و آن رسول الله بوده و شامل غیر او نمی‌شود. البته وی بر این ادعا هیچ دلیل و مدرکی ارائه نمی‌کند (الخمیس، ۱۳۸۷: ص ۵۸-۵۹ و همو، بی‌تا: ص ۶). قاعده لطف وجود امام معصوم در هر عصر را ضروری می‌داند و این‌که هر مکانی نیاز به امام معصوم دارد مطلبی است که عثمان‌الخمیس بر قاعده تحمیل می‌کند. آنچه از قاعده لطف برمی‌آید این است که نصب امام لطف است. لطف بر خداوند واجب است در نتیجه نصب امام بر خداوند واجب است. و لطف بر خداوند به معنای ایجاد بستر و زمینه آزادانه عبودیت، بندگی و تقرب است. که با

۱. ر.ک: آیتی، ۱۳۹۳: ص ۴۸-۴۹.

۲. ضرورة وجود إمام في الأرض عنده جميع علم الشريعة يرجع الناس إليه في أحكام الدين، ثم ضرورة أن يكون معصوماً، ثم ضرورة أن يكون من أولاد الحسين بن علي عليه السلام، ثم ضرورة القول بالوراثة العمودية - يعني من نسل الحسين عليه السلام - ثم ضرورة الإيمان بوفاء الحسن العسکری، ثم ضرورة أنه لا معصوم إلا محمد بن الحسن العسکری (و هو الإمام المهدي المنتظر)».

نصب امام فراهم می‌شود. نویسنده می‌گوید: این عقیده که امام معصومی باید وجود داشته باشد و مردم در احکام دینی به او مراجعه کنند حقیقت دارد و او تنها پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ است. ابتدا، به چه دلیل معصوم را فقط در پیامبر و آن هم در یک برهه خاص مشخص می‌کند. دوم، لازمه این ادعا این است که اگر قاعده لطف و جوب و ضرورت امام را در هر زمان ثابت کند، مستلزم وجود امام در مکان‌های متعدد است؛ آیا در زمان رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در جزیره العرب پیامبران و ائمه معصومین دیگری در عرض حکومت و امامت پیامبر فعالیت داشته‌اند؟ یا این - که پیامبر نمایندگانی جهت تبلیغ یا اجرای احکام به مناطق مختلف می‌فرستاد. چگونه وجود یک رهبری الهی و سیاسی معصوم برای اداره و مدیریت کل زمین کافی بود^۱ و الان ناممکن است؟ دلیلی برای استثنا وجود ندارد، در روزگار پس از پیامبر و حال نیز چنین خواهد بود. حدیث مشهور ثقلین (ابن حنبل، ۱۴۱۶: ص ۱۴ و ۱۷ و ۲۶ و ۵۹؛ مسلم، ۱۴۲۱: ج ۷، ص ۱۲۲ و ۱۲۳)؛ که پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عدم جدایی و انفکاک آن‌ها را تا روز قیامت ذکر نمودند. و حدیث پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ که فرمودند: همواره این دین پابرجاست تا روزی که قیامت برپا شود تا آن که بر شما دوازده نفر خلیفه شوند که همه آن‌ها از قریش هستند (مسلم، ۱۴۲۱: ج ۳، ص ۱۴۵۲ - ۱۴۵۳). نویسنده معتقد است لازمه قاعده لطف تداوم امامت تا قیامت است اما نسل‌های دیگر را محروم و امامت را در دوازده نفر ختم کردید. روشن است که قاعده لطف وجود و نصب امام را ضروری و در نتیجه تداوم آن تا روز قیامت را عقلاً واجب می‌داند ولی متعرض تعداد و کیفیت آن نمی‌شود بلکه ضرورت وجود هر امامی را بیان می‌کند. این مشیت و اراده الهی است که چگونگی تداوم امامت را در تعداد حجج الهی و مدت زمان طول عمر ایشان را معین می‌فرماید؛ از طریق نقل در منابع شیعه و اهل سنت^۲ به آن تصریح یا اشاره شده است.

۱. «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» سبا: ۲۸؛ و ما تو را جز برای همه مردم نفرستادیم تا (آن‌ها را به پاداش‌های الهی) بشارت دهی و (از عذاب او) بترسانی؛ ولی بیشتر مردم نمی‌دانند!

۲. ر. ک: مسلم، ۱۴۲۱: ج ۴، ص ۱۸۷۳ و ۱۲۳؛ ترمذی، ۱۴۲۱: ج ۵، ص ۳۲۹؛ حنبل، ۱۴۱۶: ج ۵، ص ۱۸۲-۱۸۹ و ج ۳ ص ۱۴ و ۱۷ و ج ۴، ص ۳۶۷ و یعقوبی، ۱۳۵۸: ج ۲، ص ۱۰۲. این منابع و منابع دیگر حدیث ثقلین را که مشتمل بر تداوم امامت تا یوم القیامة و عدم انفکاک قرآن و عترت است را بیان می‌کند شایان ذکر است که حدیث ثقلین با تعابیر دیگر نظیر کتاب الله و سنتی نیز آمده است که آن نیز هم قابل تأمل و با واسطه نیز در بر گیرنده عترت نیز می‌باشد.



وانگهی قاعده لطف بیانگر وجود امام در هر عصر است و بیان حضور یا عدم حضور امام را عهده دار نیست.^۱

۲ - ۳. تشکیک در علل غیبت

نویسنده در پاسخ به این سؤال که مهدی منتظر شیعیان، چه کسی است؛ می‌نویسد: در بیان مدت زمان غیبت مهدی، در بین احادیث شیعی آشفته‌گی و درهم ریختگی فراوانی وجود دارد و این تزلزل و ناهماهنگی، دلیل دروغ بودن ولادت مهدی است. سپس احادیث را به صورتی چینش می‌دهد که گویا ائمه معصوم، (به ترتیب ظهور ۶ روزه، ۶ ماهه، ۶ ساله، ۲۸ ساله، ۴۰ ساله، ۲۰۰ ساله را وعده می‌دهند؛ اما چون او نمی‌آید، روزها و سال‌های دیگر را وعده می‌دهند و نهایتاً چاره را در آن می‌بینند که حدیثی دیگر را جعل کرده و تعیین کننده وقت ظهور را از زبان امام صادق علیه السلام لعن کنند.^۲

به زعم او این حجم از روایات، سرگردانی مردم را بیش تر و سبب اختلاف شیعیان شده است که البته وجود این احادیث، برای حل مشکلات پیش آمده و دروغ و کذب بودن مهدی خیالی آنان بازیچه‌ای بیش نبوده و در واقع این احادیث جعلی مبنای مشکلات جامعه شیعی و کذب بودن مهدی است (الخمیس، ۱۴۲۹ الف: ص ۴۶). وی در عبارتی دیگر با طرح سؤالی که «چرا او غایب است» و «چرا تا کنون ظهور نکرده است» می‌نویسد: «عمر مهدی تا کنون ۱۱۷۲ سال است؛ پس چرا نمی‌آید؟ سپس به برخی علل غیبت با عناوین زیر اشاره و آن‌ها را رد کرده است:

۲. ر.ک: طوسی، ۱۴۰۵: ص ۳۴۲ و ۴۸۱؛ تفتازانی می‌گوید وجوب بر خدا این گونه تفسیر شده که لازم است انجام دهد بخاطر داعی و انگیزه و نبود مانع و یک بار به معنای این است که ترک آن استحقاق ذم دارد (تفتازانی، ۱۴۰۹: ج ۴، ص ۳۲۲).

۲. ر.ک: و لذلک قال المرتضی: «إن العقل يقتضی بوجوب الرئاسة فی کل زمان و أن الرئيس لابد أن یکون معصوماً» و قال المفید: «و هذا أصل لن یحتاج معه فی الإمامة إلى رواية النصوص و تعداد ما جاء فیها من الأخبار لقیامه بنفسه فی قضیة العقول» و قال الطوسی: «إن کل زمان لابد فیہ من إمام معصوم، مع أن الإمامة لطف و اللطف واجب علی الله فی کل وقت» و قال المجلسی: «إن العقل یحکم بأن اللطف علی الله واجب و أن وجود الإمام لطف و أنه لابد أن یکون معصوماً و أن العصمة لاتعلم إلا من جهته و أن الإجماع واقع علی عدم عصمة غیر صاحب الزمان فیثبت وجوده علیه السلام».

۲-۳-۱. ترس از مرگ

به اذعان وی، شیعیان یکی از دلایل عدم ظهور مهدی را «ترس از جان خود» می‌دانند. او بر این ادعا اشکالاتی وارد می‌کند (همو، ص ۱۰۳ - ۱۰۴، ۱۰۶). که به این ادعا پاسخ داده شده است^۱. خائف به معنای بیمناک است یعنی شخصی از چیزی بیم دارد، ممکن است فردی شجاع باشد اما از مسئله‌ای بیمناک باشد و گاه حفظ جان برای رسیدن به هدفی بزرگتر واجب باشد و بی احتیاطی در حفظ آن خسران به بار بیاورد چون رسالت ناتمام خواهد شد. قرآن پیرامون حضرت موسی می‌فرماید: «فَخَرَجَ مِنْهَا خَائِفًا يَتَرَقَّبُ قَالَ رَبِّ نَجِّنِي مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ» (قصص: ۲۱) موسی خائف (ترسان) و نگران از آنجا بیرون رفت و یا «فَأَصْبَحَ فِي الْمَدِينَةِ خَائِفًا» (قصص: ۱۸). موسی عليه السلام خطاب به قومش فرمود: «فَفَرَرْتُ مِنْكُمْ لَمَّا خِفْتُكُمْ فَوَهَبَ لِي رَبِّي حُكْمًا» (شعراء: ۲۱). موسی بر اساس حکم عقل برای رسیدن به اهداف عالیه و تحصیل آمادگی جان خودش را حفظ می‌کند؛ همانطور که پیامبر صلی الله علیه و آله شبانه و مخفیانه از منزل خارج شد و جهت حفظ جان به غار پناه برد (توبه: ۴۰). بنابراین، خوف با ترس متفاوت است و شجاعت با تهور فرق می‌کند. موسی عليه السلام در مقابل ساحران ترس خفیفی داشت «فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةً مُوسَى» (طه: ۶۷) امیرمؤمنان می‌فرماید: موسی در مقابل ساحران برای خود بیمناک نبود، ترس او برای این بود که مبادا جاهلان پیروز شوند و دولت گمراهان حاکم گردد» (نهج البلاغه، خ ۴).

۲-۳-۲. آزمایش

از جمله علل غیبت «امتحان و آزمایش امت» ذکر شده است. وی این علت را هم نمی‌پذیرد و به آیاتی از قرآن استناد می‌کند که در امتحان و آزمایش، غیبت و ظهور کسی دخالت ندارد. امتحان ممکن است قبل از ظهور یا هنگام ظهور یا بعد از مرگ امامان باشد؛ زیرا همگان این سنت الهی است: *إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى قَالَ: «وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ»* (بقره: ۱۵۵)؛ (الخمیس، ۱۴۲۹ الف: ص ۱۰۹-۱۱۱). جهت اختصار به پاسخ‌های داده شده به این ادعا اکتفا شد^۲.

۱. ر.ک: آیتی، ۱۳۹۳: ص ۲۲۷-۲۳۰.

۲. ر.ک: آیتی، ۱۳۹۳: ص ۲۳۳-۲۵۰.

۲- ۳- ۳. بیعت نکردن با سلاطین

دلیل دیگری که عثمان‌الخمیس برای عدم ظهور از منابع شیعه نقل می‌کند، این است که شیعه معتقد است مهدی مخفی شده تا بیعت سلاطین و طاغیان بر گردنش نباشد. وی این دلیل را چون مستلزم کفر و نفاق بیعت کنندگان قبل از قیام مهدی است، مخدوش می‌داند (الخمیس، ۱۴۲۹ الف: ص ۱۱۱ و همو، ۱۳۸۷: ص ۱۱۱-۱۱۲). حضرت امیر در پاسخ نامه معاویه از این راز پرده بر می‌دارد: و گفته‌ای که مرا چونان شتر مهار کرده به سوی بیعت می‌کشاندند. سوگند به خدا خواستی نکوهش کنی اما ستودی، خواستی رسواسازی که خود را رسوا کرده‌ای. مسلمان را چه باک که مظلوم واقع شود مادام که در دین خود تردید نداشته باشد و در یقین خود شک نکند (نهج البلاغه، نامه ۲۸). این شرایط خاص و دردآور برای همه آمده بوده است در حالی که خیلی از جانب آن‌ها احساس خطر نمی‌کردند اما مهدی علیه السلام مأمور تشکیل حکومت جهانی، مکلف به جهاد با شمشیر و خاتمه دهنده همه پلیدی‌ها است. حاکمان او را وادار به تبعیت خواهند نمود. پس حضرت در پنهان زیستی عقد و پیمان ظاهری هم نمی‌بندد که مجبور به رعایت شود.

۲- ۳- ۴. سنت الاهی

از دیدگاه عثمان‌الخمیس، یکی از علت‌های غیبت مهدی از نظر شیعه این است که خداوند می‌خواهد سنت انبیا را در مورد او جاری کند؛ سپس در این زمینه جواب می‌دهد که انبیا چقدر غایب شدند و مهدی چه مدتی غایب است؟ (الخمیس، ۱۴۲۹ الف: ص ۱۱۱ و همو، ۱۳۸۷: ص ۱۱۲).

عثمان‌الخمیس علت عدم پذیرش مدت زمان این دو نوع غیبت را این نکته می‌داند که غیبت انبیا خیلی کوتاه بوده؛ در حالی که غیبت مهدی شیعیان خیلی طولانی شده و معلوم هم نیست که تا چه زمانی ادامه خواهد داشت.

از منظر وی، این که گفته می‌شود علت نهان زیستی او «حکمت مجهولی» است، پاسخ زیرکانه‌ای است برای حل همه مشکلات غیبت و حال آن که این مطلب در تضاد است با احادیثی از شیعه که قائلند امام باید ظاهر، عادل، زنده و شناخته شده باشد (همو، ۱۴۲۹ الف: ص ۱۱۲-۱۱۳ و همو، ۱۳۸۷: ص ۱۱۶).

همان‌گونه که مشهود است، مستندات عثمان‌الخمیس، برخی روایات از منابع مختلف با



تأویل و برداشت جهت دار است^۱ که مورد بررسی قرار خواهد گرفت:

نویسنده برای انکار حضرت از مسئله غیبت، با تمسک به احادیث ضعیف یا برداشت گزینشی و چینش خاص می خواهد القا کند که چون مدت زمان دقیقی برای غیبت اعلام نشده پس موجودی متولد نشده است که غائب باشد. استدلال وی نارسا است زیرا در مقابل، احادیث زیادی است که نهی از تعیین زمان دارد.^۲ بر اساس احادیث فریقین همه سنت‌های که بر امت‌های پیشین آمده بر امت پیامبر اسلام نیز خواهد آمد (حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱: ج ۱، ص ۳۷ و صدوق، ۱۳۸۰: ج ۱، ص ۵۳۰). از این روی پیامبرانی نظیر حضرت صالح (همو، ۱۳۸۰: ج ۱، ص ۱۳۶)؛ حضرت ادریس، حضرت ابراهیم (همو، ص ۱۳۷)، حضرت یوسف (همو، ص ۱۴۱-۱۴۵). غیبت‌های داشته‌اند و برخی از اوصیاء نیز غائب شده‌اند. از ابن عباس نقل شده است که: نعلن یهودی خدمت پیامبر ﷺ رسید حضرت از او پرسید: «آیا اسباط را می‌شناسی؟» گفت «آری آن‌ها دوازده نفر بودند که اولشان لابی بن برخیا بود او کسی است که مدتی از بنی اسرائیل غائب و خدا پس از نابودی شریعتش او را ظاهر کرد و او با قرمطیای پادشاه مبارزه کرد و پادشاه کشته شد». پیامبر فرمود: «آنچه در بنی اسرائیل اتفاق افتاد. در امت من، بدون هیچ کم و کسری اتفاق خواهد افتاد و همانا دوازدهمین فرزند من، غایب می‌شود و دیده نمی‌شود و وقتی ظهور خواهد کرد که از اسلام غیر از نامش و از قرآن غیر از ظاهرش نمانده باشد» (قندوزی، ۱۳۷۵: ص ۵۲۹ و ۵۳).

۲-۴. کیفیت انتفاع

مردم چگونه از امامی که در پس پرده غیبت است، بهره مند شوند؟ این سوال مهمی است که باید پاسخ داده شود. او می‌گوید: این سوالی است که شیعیان آن را از روایتی منتسب به جعفر الصادق علیه السلام پاسخ داده‌اند، مبنی بر این که «کما یتنفعون بالشمس اذا سترها السحاب» (الخمیس، ۱۴۲۹ الف: ص ۱۱۴ و همو، ۱۳۸۷: ص ۱۱۵). به زعم وی این جواب قابل قبول نیست؛ زیرا در این تشبیه اختلاف زیادی است (همو، ص ۱۱۵-۱۱۶). سپس برای مخدوش کردن فواید امام غایب به کلام بعضی افراد متوسل می‌شود و

۱. ر.ک: آیتی، ۱۳۹۳: ص ۲۶۹-۲۸۳.

۲. ر.ک: نعمانی، ۱۴۲۲: ص ۲۸۹؛ کلینی، ۱۳۶۳: ج ۱، ص ۳۶۸ و طوسی، ۱۴۱۱: ص ۴۲۸.



می گوید آیا این خورشید پس ابر است یا خورشید گرفته شده (کسوف)؟ و اگر اسراری بر این تشبیه است؛ پس باید نبود خورشید هزارساله پس ابر را تجربه کرد و آن گاه حیات و زندگی را دید (همو، ص ۱۱۶-۱۱۷).^۱

در پاسخ باید گفت، مگر در شناخت دیدار و تماشای ظاهری شرط است اگر این گونه بود این همه توصیه برای شناخت خدا در آیات و روایات بیهوده است و مؤاخذه خداوند خلق را به خاطر عدم شناخت عبث می باشد. خداوند نیز یک موجود ناشناس است و قابل رؤیت نیست. این تمثیل و تشبیه را فقط امام صادق علیه السلام فرموده بلکه خاتم الانبیاء هم بدان اشاره نموده اند: جابر بن عبدالله انصاری نقل می کند که از رسول خدا صلی الله علیه و آله سوال شد: «هل ینتفع الشیعه بالقائم صلی الله علیه و آله فی غیبهتہ فقال صلی الله علیه و آله ای و الذی بعثنی بالنبوة إنهم لیتنفعون به، و یتستضیون بنور ولایتہ فی غیبتہ کانتفاع الناس بالشمس و إن جللها السحاب»^۲ (صدوق، ۱۳۸۰: ج ۱، ص ۲۵۳ و مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵۲، ص ۹۲). هدایت طالبین حقیقت، امداد به درماندگان، نگهبانی و حفظ شریعت و آئین خدا، سبب امنیت زمینیان از منافع و آثاری است که در متون روایات برای حضرت ذکر شده است (صدوق، ۱۳۸۰: ج ۱، ص ۲۵۳؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵۲، ص ۹۲ و جوینی، بی تا: ج ۱، ص ۳۱۴، ح ۲۵۰).

۲- ۵. سوء استفاده از اختلاف و عدم انسجام:

در این ترفند عثمان الخمیس مدعی شده که در برخی حوزه ها که وحدت رویه ای مشاهده نمی گردد، این عدم وحدت رویه را به عنوان ضعف یا عدم مسئله و یا کذب آن تلقی کرده است؛ به عنوان نمونه:

۲- ۵- ۱. ابهام برخی روایات:

وی به روایاتی که به ظاهر با هم سازگار نیستند تمسک کرده است؛ از جمله حدیثی که منتهی شدن امامت را به امام عسکری علیه السلام بیان می کنند و نیز روایاتی از قول پیامبر که اشاره

۱. ر.ک: جعفری، ۱۳۹۴: ص ۴۰۳-۴۲۹.

۲. «از رسول خدا صلی الله علیه و آله سؤال شد که آیا شیعه در زمان غیبت از وجود امام غائب بهره مند می شود فرمود بله به خدای که مرا به رسالت مبعوث کرده متفجع می شوند از نور ولایت او استفاده می کنند مانند بهره مند شدن مردم از نور خورشید زمانیکه پس ابر است».

می‌کنند مهدی همنام من و نام پدرش نیز هم نام پدرم است. وی (بر اساس توضیح بعدی) وجود حضرت حجت را منکر می‌شود (الخمیس، ۱۳۸۷: ص ۶۴-۶۵ و همو، بی‌تا: ص ۸). توضیح این که وی چنین عنوان می‌کند که واضح است نام پیامبر «محمد بن عبدالله» است؛ در حالی که نام مهدی شیعیان «محمد بن حسن» است که این اشکال بزرگی است. کلینی در کتاب «کافی» ۳۱ حدیث در مورد ولادت مهدی نقل کرده و مجلسی در کتاب «مرآة العقول» حکم تضعیف ۲۲ مورد از آن‌ها را صادر می‌کند و در ۹ حدیث باقی‌مانده نیز بر ولادت مهدی تصریحی وجود ندارد. وی ضمن اشاره به آن احادیث، همه روایات را مردود می‌داند (همو، ۱۳۸۷: ص ۹۰ و همو، بی‌تا: ص ۹۲). سپس آخرین حدیث را که در برگزیده عجایب و غرایبی است، به صورت مفصل متذکر می‌شود (همو، ۱۳۸۷، ص ۹۷-۱۰۰ و همو، بی‌تا: ص ۳۴ - ۳۸). ادله وی در این باب بخشی به آراء و دیدگاه‌های علما و رجال شیعه و احادیث وارد مستند است. برخی مطالب و نقل‌های وی کاملاً عقل‌گریز است و وی از آن‌ها پلی ساخته تا شبهه خود را استحکام بخشید. او این روایات را به کتاب الزام الناصب مستند ساخته و آن‌ها را به عنوان فصل الخطاب ذکر می‌کند؛ در حالی که به روایات دیگر هیچ اشاره‌ای نکرده است.^۱

۲- ۵- ۲. اسم و تبار

عثمان الخمیس با استفاده از نقل‌های متفاوت و ذکر احادیث از منابع متأخر از نام‌های متفاوتی که به حضرت است (فارغ از صحت و سقم آنان) به انکار حضرت رأی صادر می‌کند (همو، ۱۴۲۹ الف: ص ۳۲-۳۱؛ همو، ۱۳۸۷: ص ۳۳ و همو، بی‌تا: ص ۱۴). او در بخشی دیگر، با استناد به اسامی متعدد مادر حضرت، نتیجه می‌گیرد که این تناقضات، حاکی از این است که چنین شخصیتی وجود خارجی ندارد؛ بدیهی است که یک طرفه سخن گفتن و چشم را روی حقایق بستن نتیجه‌ای جز انکار ندارد.^۲

۱. ر.ک: البدری، ۱۳۸۰: ص ۳۵۵-۳۸۵ و ۱۵۳؛ جعفری، ۱۳۹۴: ص ۴۵۹-۶۷؛ آیتی، ۱۳۹۳: ص ۵۴-۵۱۷، ۶۵-۵۴۰ و عصیری، ۱۳۹۵: ص ۳۵۴-۳۶۹ و ص ۳۲۸-۳۵۲.

۲. عثمان الخمیس، ۱۴۲۹ الف: ص ۳۳ - ۳۴؛ که این منابع را نام می‌برد: الأنوار النعمانیة، ۱۴۲۱: ج ۲، ص ۵۵؛ ابن بابویه، ۱۳۸۰: ص ۴۰۸؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۲، ص ۵۱ و طبرسی، بی‌تا: ص ۱۳.

۲-۵-۳- زمان ولادت

عثمان الخمیس در پاسخ به سؤالی که «مهدی شیعیان کیست»؛ با نقل‌های مختلفی که، سالروز ولادت آن حضرت مرتبط است، سعی می‌کند عدم ولادت امام عصر علیه السلام را به خواننده القا کند.

«قیل: انه ولد فی الثامن من شهر ذی القعدة سنة ۲۵۷ هـ و قیل: سنة ۲۵۸ هـ و قیل: فی النصف من شعبان سنة ۲۵۵ هـ و قیل: و له سنة ۲۵۲ هـ و قیل: فی الثامن من شعبان سنة ۲۵۶ هـ و قیل: فی النصف من رمضان من غیر تحديد سنة!» (همو، ۱۳۸۷: ص ۳۳-۳۴ و همو، بی‌تا: ص ۱۴).

۲-۵-۴. کیفیت حمل

عثمان الخمیس با طرح پرسشی که «آیا مادر مهدی، مانند سایر زنان حامله شده است، یا حمل او غیر متعارف است»؛ در کیفیت حمل تشکیک می‌کند:

«حملت به فی بطنها کما یحمل سائر النساء و قیل حملته فی جنبها لیس کسائر النساء» (همو، ۱۴۲۹ الف: ص ۴۱؛ همو، ۱۳۸۷: ص ۴۴؛ همو، ۱۴۳۰: ص ۴۷ و همو، بی‌تا: ص ۱۵).^۱

بر اساس مطالب پیش گفته در قالبی دیگر ولادت حضرت را موهوم دانسته و با تمسک به اخبار و گزارشات تاریخی، نقل ضعیف و نگاهی سطحی از دواج نرجس خاتون را عجیب می‌داند پس وجود ندارد. در حالی که متقن‌ترین متن دینی (قرآن کریم) داستان عجیب خلقت آدم و حواء، محبوس شدن یونس در شکم ماهی، باردار شدن مریم مقدس بدون همسر را مطرح کرده که واقعی است. گذشته از این مطلب نقل‌های دیگری پیرامون ازدواج هست که عجیب نیست (صدوق، ۱۳۸۰: ص ۴۱۷-۴۲۳ و طوسی، ۱۴۱۱: ص ۲۰۸-۲۱۴). نقل ویژگی‌های ظاهری حضرت در کتب اهل سنت که خبر از شباهت داشتن حضرت به بنی اسرائیل دارد می‌تواند مؤید تبار مادر حضرت باشد. و این که وصلت صورت گرفته است اما کیفیت آن از مسلمات دینی نیست. در روایاتی حقیقت و واقعیت ولادت حضرت از طریق شاهدان عینی، خواص از شیعیان، دیدار مردم با حضرت در هنگام شهادت ذکر شده است (صدوق،



۱. ر.ک. عصیری، ۱۳۹۵: ج ۲، ص ۱۸۶-۱۹۱ و آیتی، ۱۳۹۳: ص ۱۴۳-۱۴۸ و ۱۴۷-۱۷۰.

۱۳۸۰: ج ۲، ص ۴۲۴-۴۲۶؛ همان، ج ۲، ص ۳۸۴ و کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ص ۳۳۹).
 گزارش ولادت حضرت در کتب تاریخی و انساب اهل سنت نیز آمده است (ابن اثیر،
 ۱۴۲۲: ج ۷، ص ۲۴۷؛ کنجی شافعی، ۱۹۶۰: ص ۱۴۸ و ذهبی، ۱۴۲۲: ج ۱۳،
 ص ۱۱۹).

تعداد اسامی حضرت و مادرش دلیل انکار وجود امام علیه السلام نیست زیرا این تعدد اسامی
 پیرامون برخی انبیاء، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و برخی صحابه وجود دارد که می تواند نشانگر عظمت
 و جایگاه فرد و وجود جو خفقان باشد. تاریخ های متعدد ولادت دلیل واهی بودن او نیست چرا
 که تاریخ های متعدد ولادت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نیز باید دلیل متولد نشدنش باشد. ضمن اینکه
 اکثر مورخین شیعه، همان تاریخ نیمه شعبان سال ۲۵۵ هـ ق را نگاشته اند. در خصوص حمل
 غیر متعارف و رشد غیر طبیعی حضرت با بررسی سندی و دلالتی روایات مورد نظر روشن
 است که از روایات ضعیف و مجعول استفاده شده است. در عین حال رشد خارق العاده برخی از
 انبیاء در متون حدیثی اهل سنت آمده است (بقاعی، ۱۴۱۳: ج ۲، ص ۶۶۶؛ ابن حبان، ۱۴۱۴: ج
 ۱۴، ص ۲۴۵ و ابن عساکر، بی تا: ج ۳، ص ۹۰).

۲- ۵- ۵. مدت حکومت

او در بیان معرفی مهدی شیعیان با استناد به مطلبی از شهید صدر، مبتنی بر این که
 روایات باب مدت حکومت حضرت ضد و نقیض هستند (الخمیس، ۱۴۲۹ الف: ص ۴۵)؛
 گستره ای از احادیث متعدد را بیان می کند و سپس ساکت می شود. گویا همین بیان تناقض را
 کافی می داند:

ففي رواية أن ملك القائم ١٩ سنة و في رواية سبع سنين يطول الله له في الأيام و
 الليالي، حتى تكون السنة من سنه مكان عشر سنين، فتكون سنوات ملكه ٧٠ سنة
 من سنينكم هذه و في أخرى ٤٠ سنة و في أخرى ١٢٠ سنة؛ و في رواية أخرى أن
 القائم يملك ٣٠٩ سنين كما لبث أهل الكهف في كهفهم (همو، ۱۴۲۹ الف:
 ص ۴۵؛ همو، ۱۴۳۰: ص ۵۰ و همو، بی تا: ص ۱۷ - ۱۸).

۲- ۶. تدلیس در عبارات و جملات

از دیگر شیوه های عثمان الخمیس استفاده های گزینش و ابزاری از عبارات و آرای بزرگان
 است؛ بدون این که به صدر یا ذیل آن مطلب اشاره ای کند و در نتیجه مطلب، را وارونه و بر



اساس ميل خود پيش مي برد. نمونه هاي زير را مي توان براي اين روش ذکر کرد:

۲- ۶- ۱. دیدار و ملاقات در دوران غیبت کبرا

عثمان الخمیس این بخش را این گونه شروع می کند که «آیا مهدی برای همه غایب است، یا بعضی افراد او را می بینند؟» سپس با استفاده از کلام شیخ طوسی این نکته را بهره می برد که شیعیان همانند مسیحیان رؤیت مهدی را مستلزم ایمان به او می دانند و می افزاید: اگر دیدی با ایمان هستی ولی اگر ملاقات صورت نگرفت، ضعف ایمان داری. پس شیعه جز ادعای ملاقات چاره ای ندارد؛ چون به بی ایمانی متهم می شود (همو، ۱۴۲۹ الف: ص ۷۰-۶۹).

۲- ۶- ۲. عدم سازگاری ملاقات با غیبت

او با نقل کلامی از احمد الکاتب در خصوص غیبت امام مهدی و عدم رهبری و تشکیل حکومت دینی و سیاسی و اعتقاد به ضرورت وجودش؛ سوالات متعددی را ایجاد می کند: إن غیبة محمد بن الحسن العسکری عن الأنظار و عدم خروج و قیادته لأمة سياسياً و دینياً، يشكل تحدياً كبيراً للقائلین بوجوده و يمثل تناقضاً صارخاً مع القول بضرورة وجوده و حاجة الأمة له، فكيف يمكننا أن نقول: أن وجوده ضرورة لا بد منها، ثم نقلو فی الوقت نفسه: إنه غائب و لا بد له أن يغیب؟! (همو، ص ۲۳).

مفهوم این عبارت و عبارات دیگر عثمان الخمیس، آن است که ادعای ملاقات با غیبت او سازگار نیست. هر کس او را نبیند، مؤمن نیست. او با استفاده از کلامی از شیخ طوسی (همو، ص ۶۹، همو، ۱۳۸۷: ص ۷۳-۷۲ و همو، بی تا: ص ۲۳-۲۶)، که علت غیبت را عملکرد انسان ها دانسته است؛ می گوید: این که مهدی وجود دارد؛ اما اگر دیده نمی شود، به خاطر ضعف ایمان و ارتکاب معاصی انسان ها است. بر اساس این مطلب، باور به وجود مهدی را به نوع ایمان مسیحیت تشبیه می کند (همو، ۱۴۲۹ الف: ص ۷۰).^۱

در خصوص مطالب پیش گفته قابل ذکر است که غیبت نه به اراده امام است و نه بمعنای فقدان حضرت است بلکه نوعی رهبری و اداره جامعه به صورت نهان زیستی است که جامعه

۱. ر.ک: البدری، ۱۳۸۰: ص ۴۷۹-۴۸۶؛ عصیری، ۱۳۹۵: ج ۱، ص ۲۲۹-۲۳۰، ۱۳۰ - ۱۳۶ و آیتی، ۱۳۹۳: ص ۴۸۵-۴۸۸.

فقط از یک فائده و اثر امام علیه السلام محروم است و این ملاقات هم مطلقاً ممنوع اعلام نشده است. مواردی از ملاقات و دیدار با حضرت را از بدو ولادت تا دوران غیبت صغرا و آغاز غیبت کبرا از خواص از شیعیان و اصحاب ذکر شده است که حضرت را دیده و او را توصیف نموده‌اند (صدوق، ۱۳۸۰: ج ۲، ص ۴۳۵ و ۴۳۴). ضمناً دیدار با حضرت خود فضل و لطفی از طرف خداوند است اما عدم ملاقات با وی بر اساس باور شیعی نشانه بی‌ایمانی نیست چرا که در خیل مشتاقان، بزرگان و شفتگان حضرت معدود افرادی با شرایط خاص توفیق زیارت پیدا کرده‌اند.

۲ - ۶ - ۳. سنت جدید

عثمان الخمیس مطلب صریحی که دال بر عملکرد جدیدی در حکومت حضرت مهدی باشد، عنوان نکرده است؛ ولی در جدول مقایسه‌ای^۱ که طرح می‌کند، تفاوت‌هایی را عنوان می‌سازد، مبنی بر این که مهدی بر سنت رسول الله عمل نمی‌کند (الخمیس، ۱۳۸۷: ص ۱۵۶ و ص ۱۵۷).

۲ - ۶ - ۴. کتاب جدید

عثمان الخمیس در جدول پایانی و موارد دیگر مدعی است که مهدی شیعیان کتاب جدید و قرآن جدیدی می‌آورد! و مردم را آموزش می‌دهد:

يأتي بقرآن جديد و لماذا يأتي بقرآن جديد؟! عن أبي عبدالله قال: «لكأني أنظر إليه بين الركن و المقام يبائع الناس على كتاب جديد، على العرب شديد» (همو، بی تا: ص ۵۰) و عن علي قال: «كأني أنظر إلى الشيعة، قد بنوا الخيام بمسجد الكوفة، جلسوا يعلمون الناس القرآن الجديد» (همو، ص ۵۱ و همو، ۱۳۸۷: ص ۱۳۷).

۲ - ۶ - ۵. قضاوت به حکم داوود و ...

وی با استناد به برخی روایات، معتقد است که مهدی شیعیان بر شریعت پیامبر عمل نمی‌کند، بلکه بر سنت انبیای گذشته حکومت و بر اساس شریعت آنان حکم می‌کند:

۱. عثمان الخمیس در کتاب متی یشرق نورک ایها المتظر در راستای تخریب چهره نورانی حضرت ولی عصر علیه السلام - جدول مقایسه ترسیم و تفاوت‌های مهدی شیعیان و اهل سنت را بیان می‌کند.

یحکم بحکم داود، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «أذا قام قائم آل محمد حكم بحكم داود و سليمان لا يسأل الناس بينة» و عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لاتذهب الدنيا حتى يخرج رجل مني يحكم بحكومة آل داود» (همو، بی تا: ص ۱۳۷). در جدول مقایسه ای می گوید: یحکم بالتوراة لليهود و بالانجيل للنصارى (همو، ۱۴۲۹ الف: ص ۱۵۶ و همو، ۱۳۸۷: ص ۱۵۷)؛ یأتی بقضاء جدید علی العرب شدید (همو، ۱۴۲۹ الف: ص ۱۵۷ و همو، ۱۳۸۷: ص ۱۵۸). البته اخبار مورد استناد ایشان دارای ضعف سند است و اساساً با تقطیع و گزینشی عمل کردن با احادیث و حتی جعل عناوینی (مانند قرآن جدید) سعی در ایجاد دوگانگی بین مهدی شیعیان و مهدی مسلمانان دارند که با بررسی سندی و دلالی روایات حضرت مهدی در برخورد با مخالفین تفاوتی بین عرب و عجم و حتی اهل بیت خودش قائل نیست و شدت و غضب او مختص به کفار و مخالفین متعصب است که همان گونه که رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم بودند و سیره و روش او همان سیره جدش پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم است و مضافاً ایشان بر اساس واقعیت ها عمل می کند تا عدالت به تمام معنا اجراء گردد^۱.

۲- ۷. تقطیع احادیث و عبارات علماء

عثمان الخمیس در ادامه اتهام نزدن به علما و بزرگان شیعه، به عدم اهتمام به اسناد روایات و بیان سیره غالب آن ها و عمل به روایات دروغ گویان و مجاهیل؛ به مستند سازی و دروغ پراکنی عجیبی دست می زند و می نویسد:

اما راویان آنان [شیعه] ضعیف، مجهول بلکه دروغ گو هستند؛ زیرا حر عاملی گفته است: موثقان از بزرگان اصحاب اجماع و غیر آن ها از ضعفا و مجاهیل و دروغ گویان نقل روایت کرده اند و این درحالی است که آن ها میزان اعتبار راویان را می دانند و در عین حال به صحت حدیث آنان شهادت داده اند! (همو، ب)، ۱۴۳۰: ص ۱۸ به نقل از: *الحر العاملی*، ۱۴۰۹: ج ۳۰، ص ۲۰۶).

وی تمام عبارات را تغییر داده و معنای دیگری را استفاده می کند. او می گوید: موثقان از بزرگان اصحاب اجماع و غیر آنان از ضعفا و کذابین و مجاهیل روایت نقل می کنند؛ در حالی که عبارت مورد ادعا مطلب دیگر را مطرح می کند. به واقع، حر عاملی لازمه کلام آن ها را

۱. ر.ک. عصیری، ۱۳۹۵: ج ۲، ص ۴۸-۸۳ و آیتی، ۱۳۹۳: ص ۳۳۱-۴۰۹.

صحت همه کتاب‌های معتبر عنوان کرده و در واقع می‌خواهد این مطلب را رد کند. در حقیقت حرف شیخ حر، رد قول کسانی است که می‌گویند اگر سند حدیث به یکی از اصحاب اجماع رسید، روایت صحیح است و به بررسی بعد از آن نیاز نیست. در حالی که عثمان الخمیس بهره دیگری می‌برد. از این گونه موارد در آثار وی بسیار است و همه این دروغ پردازی و تدلیس‌ها به منظور رد احادیث و فضایل حسنین است و سپس به احادیث منابع روایی عامه بسنده کرده و در بیش‌تر موارد آن احادیث را ضعیف، جعلی، مجهول اعلام می‌کند.

۲- ۷- ۱. عدم اطلاع شیعیان از امام بعدی

وی مدعی است که گزارش‌های تاریخی به عدم ولادت و عدم مهدی اشاره دارند؛ زیرا شیعیان از وجود بعضی ائمه و مهدی بی‌خبر بوده و روایات دال بر ولادت و وجود مهدی از مصنوعات علما در قرون دیگر می‌باشد و حقیقت چنین مسئله‌ای وجود خارجی نداشته است. بنابراین، شیعیان و یاران خاص همیشه سردرگم و از وجود امام بعدی بی‌خبر بوده‌اند و لذا به، نقل‌هایی از تاریخ اشاره می‌کند که مبین این ادعا باشد (الخمیس، ۱۴۲۹ الف: ص ۶۱ همو، ۱۳۸۷: ص ۶۴؛ و همو، ۱۴۲۸: ص ۲۳). او به روایتی اشاره می‌کند مبنی بر این که اکثر خواص از شیعیان و یاران امام صادق علیه السلام در تعیین مصداق امام متحیر بودند:

وقتی که امام جعفر صادق علیه السلام رحلت کردند، اکثر بزرگان شیعه با عبدالله پسر امام صادق علیه السلام بیعت کردند؛ مانند هشام بن سالم، احول، عمال ساباطی؛ حتی هشام بن سالم گفت که از نزد عبدالله، پسر امام صادق خارج شدیم، در حالی که حیران بودیم و نمی‌دانستیم به کجا برویم (همو، ۱۴۲۹ الف: ص ۶۳-۶۴ و همو، ۱۳۸۷: ص ۶۷).

عثمان الخمیس مدعی می‌شود که هنگام بیماری و فوت حسن عسکری، مأموران منزل او را تفتیش کردند و فرزندی وجود نداشت که مالک اموال پدر شود. از این رو، ارث بین مادر و برادر امام حسن عسکری، جعفر تقسیم گردید^۱ (همو، بی‌تا: ص ۹-۱۰).

ادعای دروغین بودن صاحب‌الزمان علیه السلام به دلیل عدم اطلاع شیعیان و خواص حتی ائمه از امام بعد است که با بررسی سندی و دلالتی روایات روشن می‌شود که عدم شناخت و یا



انکار می تواند دلائلی مانند، احتیاط ائمه، تقیه، جو خفقان حاکمیت و در مواردی دنیا طلبی مردم بوده است (سلیم بن قیس، بی تا: ص ۳۶۲ و کلینی، ۱۳۶۳: ج ۱ ص ۲۹۷، ۳۰۶ و ۳۲۰ - ۳۲۲).

۲-۸. رفتار خشونت آمیز مهدی شیعیان

از ترفندهای دیگر عثمان الخمیس در بیان سیره حضرت مهدی علیه السلام، استفاده از احادیث ضعیف و مجعول است که به نمونه‌ای اشاره می‌شود: وی در خصوص معرفی حضرت مهدی به امثال احادیث ذیل استناد می‌کند:

بیعته الله نعمة، عن ابي جعفر عليه السلام قال: «ان الله بعث محمداً رحمةً و بعث القائم نعمة؛ خداوند محمد صلی الله علیه و آله را به عنوان مظهر رحمت فرستاد و مهدی را به عنوان مظهر عذاب (الخمیس، ۱۴۲۹ الف: ص ۱۳۹؛ همو، ۱۳۸۷: ص ۴۰ و همو، بی تا: ص ۵۲).

وی در عبارتی دیگر چهره مهدی را این گونه ترسیم می‌کند:

امام صادق عليه السلام می‌فرماید: اگر مردم می‌دانستند مهدی چه خواهد کرد، اکثرشان دوست نداشتند او را ببینند؛ او مردم را می‌کشد و از قریش شروع می‌کند و دست به شمشیر است؛ حتی بسیاری از مردم می‌گویند او از آل محمد نیست؛ اگر بود، ترحم می‌کرد (همو، ۱۴۲۹ الف: ص ۱۴۱؛ همو، ۱۳۸۷: ص ۱۴۲ - ۱۴۳ و همو، بی تا: ص ۵۲).

عثمان الخمیس در جدول مقایسه مهدی شیعیان با مهدی مسلمانان می‌گوید:

مهدی شیعیان مردان را می‌کشد و شکم زنان حامله را پاره می‌کند (همو، بی تا: ص ۱۵۱). مهدی بدون علت می‌کشد (همو، ص ۱۵۷). حال آن که متن این نقل‌ها با احکام قطعی اسلام و روایات فراوان در منابع اصلی شیعه منافات دارد!

نتیجه‌گیری

عثمان بن محمد الخمیس مانند سایر نویسندگان وهابی، در موضوع مهدویت به طرح شبهه‌هایی پرداخته که برخی از آن شبهه‌ها در گذشته مطرح بوده‌اند؛ اما ترفندهایی که وی

به کار برده، ممکن است با گذشته‌ها تفاوت‌هایی داشته باشد. با بررسی آثار وی روشن می‌شود که او از نه ترفند کلی برای ایجاد شبهه و نقد معتقدات شیعیان با رویکرد مهدویت بهره برده است. او ابتدا با ایجاد تردید در اصل وجود حضرت، شبهه افکنی را آغاز می‌کند و سپس به مواردی مانند تعدد نام‌های حضرت، اختلاف دیدگاه‌ها در تولد یا عدم تولد وی، طول عمر ایشان، وضعیت حمل، حکومت امام علیه السلام قضاوت‌های ایشان در دوران ظهور، مسجد جمکران و مطالبی در خصوص شخصیت حضرت مهدی علیه السلام اشاره و در آن تشکیک کرده است.



منابع

قرآن کریم

١. آیتی، نصرت الله (١٣٩٣). *دلیل روشن*، قم، موسسه آینده روشن.
٢. ابن تیمیہ الحرانی، تقی الدین احمد بن عبدالحلیم (١٤١٦ق). *مجموع فتاوی*، تحقیق: عبدالرحمن بن محمد بن قاسم، مدینة منورة، مجمع الملك فهد الطباعة المصحف الشريف.
٣. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی (بی تا). *الدرر الكامنه فی أعيان المائة الثامنة*، حیدرآباد، دائرة المعارف العثمانیه.
٤. ابن حجر، الهیتمی (١٩٩٨م). *الصواعق المحرقة*، تحقیق: عبدالرحمن بن عبدالله التركي و كامل محمد الخراط، بیروت، موسسه الرساله.
٥. _____ (بی تا). *الفتاوی الحدیثه*، بیروت، دارالمعرفه.
٦. ابن حنبل، احمد بن محمد (١٤١٦ق). *مسند*، بیروت، موسسه الرساله.
٧. ابن کثیر، ابوالفداء اسماعیل بن عمر (بی تا). *البدایة و النهایة*، بیروت، دارالفکر.
٨. ابن ماجه، محمد بن یزید (١٤٢١ق). *سنن ابن ماجه*، قاهره، جمعیه المکنز الاسلامی.
٩. ابن واضح، احمد بن ابی یعقوب (١٣٥٨ق). *تاریخ یعقوبی*، بیروت، موسسه الاعلمی للمطبوعات.
١٠. البدری، سامی (١٣٨٠). *پاسخ به شبهات احمد الکاتب*، ترجمه: ناصر ربیعی، قم، انوارالهدی.
١١. بخاری، محمد بن اسماعیل (١٤٠١ق). *صحیح بخاری*، بیروت، دارالفکر.
١٢. برقی، احمد بن محمد بن خالد (بی تا). *محاسن برقی*، قم، دارالکتب الاسلامیه.
١٣. ابوداود سجستانی، سلیمان (بی تا). *سنن تعلیق حکم البانی*، بیروت، دارالکتب العربی.
١٤. ترابی، مرتضی (١٣٩٢). *امام مهدی حقیقتی تائیناک*، قم، انتشارات توحید.
١٥. الترمذی السلمی، محمد بن عیسی ابوعیسی (١٤٢١ق). *سنن ترمذی*، تحقیق: احمد محمد شاکر وآخرون، بیروت، داراحیاء التراث.
١٦. تفتازانی، سعدالدین (١٤٠٩ق). *شرح المقاصد*، ترجمه: عبدالرحمن عمیره، قم، شریف رضی.
١٧. جزایری، نعمت الله (١٤٢١ق). *الانوار النعمانیه*، بیروت، لبنان، دارالقاری.
١٨. جعفری، جواد (١٣٩٤). *حدیث حضور*، قم، موسسه آینده روشن.
١٩. جوینی، ابراهیم بن محمد (بی تا). *فرائد السمطین*، بیروت، موسسه المحمودی.
٢٠. الحر العاملی، محمد بن الحسن (١٤٠٩ق). *وسائل الشیعه*، قم، موسسه آل البيت علیهم السلام الاحیاء التراث.
٢١. الخمیس، عثمان بن محمد (١٤٣٠ق). *الاحادیث الواردة فی شأن سبطین*، عربستان سعودی، مؤسسه دار الآل و الصحب.
٢٢. _____ (١٤٢٧ق). *حقبه من التاریخ*، بیروت، دارالکتب المصریه.

۲۳. _____ (۱۴۲۸ق). *شبهات و ردود*، بی جا، مکتبه الرضوان.
۲۴. _____ (۱۳۸۷). *عجیب ترین دروغ تاریخ*، مترجم: اسحاق دبیری، بی جا، انتشارات حقیقت.
۲۵. _____ (۱۴۳۱ق). *فیهدا هم اقتده*، کویت، دارایلاف الدولیه کویت.
۲۶. _____ (۱۴۲۹ق الف). *کشف الجانی محمد التیجانی*، کویت، مکتبه السنه.
۲۷. _____ (۱۴۲۹ق ب). *متی یشرق نورک ایها المنتظر*، www.almanhaj.net.
۲۸. _____ (۱۴۳۰ق). *من القلب الی القلب*، قاهره، مکتبه الامام البخاری.
۲۹. خویی، ابوالقاسم (۱۴۰۹ق). *معجم رجال الحدیث*، بیروت، دارالزهراء، للطباعة و النشر.
۳۰. الذهبی، شمس الدین محمد بن احمد (۱۴۱۹ق). *تذکره الحفاظ*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۳۱. _____ (۱۴۲۲ق). *سیر اعلام النبلا*، بیروت، موسسه الرساله ناشرون.
۳۲. سبحانی، جعفر (۱۳۸۸). *آیین وهابیت*، تهران، نشر مشعر.
۳۳. شاکری زواردهی، روح الله (۱۳۹۰). *پژوهشی عقلی درباره حضرت مهدی*، قم، بنیاد فرهنگی حضرت مهدی علیه السلام.
۳۴. شهید ثانی، زین الدین بن علی (۱۳۸۱). *الرعاية لحال البدايه في العلم الدرايه*، قم، بوستان کتاب.
۳۵. صدوق، محمد بن علی (بی تا). *الخصال*، قم، جماعة المدرسين.
۳۶. _____ (۱۳۹۶). *کمال الدین و تمام النعمه*، مترجم: محمد باقر کمره ای، تهران، اسلامیه.
۳۷. صفار، محمد بن حسن (بی تا). *بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد علیهم السلام*، قم، مکتب آیت الله مرعشی.
۳۸. طبسی، نجم الدین (۱۳۹۰). *وهابیت عامل تفرقه مسلمانان*، مترجم: حسین حبیبی تبار و عبدالجبار زرگوش نسب، قم، برگ فردوس.
۳۹. طبرسی نوری، حسین (بی تا). *النجم الثاقب فی احوال الامام الغایب*، تحقیق: یاسین الموسوی، قم، مرکز الابحاث العقائدی.
۴۰. طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۴۰۵ق). *تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل*، بیروت، دارالاضواء.
۴۱. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۴ق). *رجال کشی (اختیار معرفة الرجال)*، قم، مبعث.
۴۲. _____ (۱۴۱۱ق). *الغیبه*، قم، موسسه المعارف الاسلامیه.
۴۳. _____ (بی تا). *الفهرست*، نجف، مکتبه المرتضویه.
۴۴. عاملی، شیخ بهاء الدین (۱۳۸۹). *مشرق الشمسین*، قم، مکتبه بصیرتی.
۴۵. عسقلانی، ابن حجر (بی تا). *تهذیب التهذیب*، بیروت، دارالفکر.



۴۶. عصیری، مجتبی (۱۳۹۵). *شبهات مهدویت*، قم، اعتقاد ما.
۴۷. العماد، عصام (۱۳۸۶). *گفت و گوی بی ستیز*، مترجم: مصطفی اسکندری، قم، دارالغدیر.
۴۸. _____ (۱۴۲۹ق). *نقد الشیخ محمد عبدالوهاب من الداخل*، قم، دارالاجتهاد.
۴۹. قمی، علی بن ابراهیم (۱۴۰۴ق). *تفسیر قمی*، تحقیق: موسوی جزایری، قم، دارالکتاب.
۵۰. القمی الرازی، علی بن محمد (بی تا). *کفایة الاثر*، تحقیق: عبدالطیف، حسینی، قم، بیدار.
۵۱. قندوزی، سلیمان بن ابراهیم (۱۳۷۵). *ینابیع المودة*، تحقیق: سلیمان بن ابراهیم، قم، شریف رضی.
۵۲. الکلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). *الکافی*، تحقیق: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۵۳. الکوئی الهاللی، سلیم بن قیس (بی تا). *کتاب سلیم بن قیس*، بیروت، دارالفنون.
۵۴. گودرزی، مجتبی (۱۳۹۱). *مهدی مهم ترین حقیقت تاریخ*، قم، مشعر.
۵۵. لطفی، رحیم (۱۳۸۷). *دلائل عقلی و نقلی امامت و مهدویت*، قم، بنیاد فرهنگی حضرت مهدی علیه السلام.
۵۶. مجلسی، محمدباقر بن محمد تقی (۱۴۰۳ق). *بحار الانوار*، جمعی از محققان، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۵۷. مسعودی، علی بن حسین (بی تا). *اثبات الوصیه*، نجف، المطبعة الحیدریه.
۵۸. مطبعی، مرتضی (۱۳۹۳). *مهدویت برترین حقیقت تاریخ*، تهران، موسسه فرهنگی مشعر.
۵۹. مقدسی شافعی، یوسف بن یحیی (۱۴۱۶ق). *عقد الدرر*، قم، نصاب.
۶۰. نعمانی، ابن ابی زینب (۱۴۲۲ق). *الغیبه*، قم، انوارالهدی.
۶۱. نیشابوری، فضل بن شاذان (بی تا). *اثبات الرجعه*، بی جا، بی نا.
۶۲. نیشابوری، مسلم بن حجاج (۱۴۲۱ق). *صحیح مسلم*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۶۳. هیئة العلمیه فی مؤسسه المعارف الاسلامیه (۱۴۲۸ق). *معجم الاحادیث الامام المهدی*، قم، مؤسسه المعارف الاسلامیه - مسجد جمکران المقدس.
۶۴. یوسفیان، مهدی (۱۳۹۱). *عجیب ترین حقیقت تاریخ*، قم، انتشارات بنیاد فرهنگی مهدی موعود علیه السلام.
۶۵. سایت رسمی عثمان الخمیسیس. المنهج «www.almanhaj.net» و www.fnoor.com و www.almeshkat.net/library

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الإنتظار الموعود مجلة فصلية
علمية - تحقيقية

انتظار

تم وحسب الرسالة المرقمة
٦٠٦٤ والصادرة بتاريخ ١٨
/ ٧ / ١٣٩٥ من قبل شوراى
وهيئة إصدار التراخيص
العلمية التابعة للحوزة

هيئة التحرير (حسب تسلسل الحروف):

بهرزى لك، غلام رضا

(استاذ في جامعة باقر العلوم عليه السلام)

جبارى، محمد رضا

(معيد في مؤسسة الإمام الخميني عليه السلام
التعليمية والتحقيقية)

خسرويه، عبدالحسين

(استاذ في مركز الدراسات الثقافية والفكر الإسلامى)

رضانجاد، عزالدين

(أستاذ في جامعة المصطفى عليه السلام
العالمية)

رضائى الاصفهانى، محمدعلى

(أستاذ في جامعة المصطفى عليه السلام
العالمية)

زارعى متين، حسن

(أستاذ في جامعة طهران)

شاكرى الزواردهى، روح الله

(معيد في جامعة طهران)

صفرى الفروشانى، نعمة الله

(أستاذ في جامعة المصطفى عليه السلام
العالمية)

كلباسى، مجتبه

(استاذ في الحوزة العلمية)

محمد الرضائى، محمد

(استاذ في جامعة طهران)

صاحب الامتياز:

مركز المهدوية التخصصى الحوزة
العلمية قم المقدسة

المدير المسئول:

حجة الإسلام والمسلمين الشيخ محسن
القرائنى

رئيس التقرير:

حجة الإسلام الدكتور روح الله الشاكرى الزواردهى

المدير الداخلى و سكرتير التحرير:

محسن رحيمى الجعفرى

المحرر:

ابوالفضل عليدوست

التنفيذ والإخراج:

رضا فريدى

مصمم الغلاف:

عباس فريدى

المترجم الإنجليزى:

زينب فرجام فرد

المترجم العربى:

ضياء الزهاوى

المواقع المعتمدة في نشر المجلة:

www.entizar.ir موقع مجله الانتظار الموعود
www.isc.gov.ir (ISC) موقع علوم العالم الإسلامى
www.magiran.com بنك المعلومات للصحف والمجلات
www.noormags.com موقع نور للمجلات التخصصية
www.sid.ir موقع المعلومات العلمية للتعبدية الجامعية



مركز تخصصى مهدويت

العنوان: قم المقدسة شارع الشهداء (صفائية)

زقاق آمار، مركز المهدوية التخصصى

الهاتف: ٢٥٣٧٨٤١٦٦٦ - رقم الفاكس: ٢٥٣٧٧٣٧١٦٠

موقع المجلة: www.entizar.ir

البريد الإلكتروني: Entizarmagg@gmail.com

قيمة: ٥٠٠/٠٠٠ ريال

التحليل التفسيري لمكانة ودور «المصابرة» و «المرابطة»
في الصلة مع الإمام صاحب العصر والزمان عليه السلام من خلال محورية
الآية ٢٠٠ من سورة آل عمران

محمد جواد فلاح^١

مما لا شك فيها فإن واحدة من الدساتير والأوامر القرآنية إلى المؤمنين الواردة في الآية ٢٠٠ من سورة آل عمران هي العمل «بالصبر» و «الإستقامة» والى جانبها الأستعانة «بالمصابرة» و «المرابطة». وحسب آراء المختصين لاسيما المفسرين والحاصل من الروايات التي وردت على لسان المعصومين عليهم السلام فإن هناك فرق واضح بين الصبر والمصابرة في وقت إن هناك علاقة وإرتباط من حيث المعنى بين المرابطة والمصابرة بالمعاني التي قيل بها. وواحدة من التحليل والمعاني الواردة حول المرابطة هي الصلة والإرتباط بالإمام حيث يؤيد ذلك الروايات الشيعية الواردة وتم تفسير ذلك من خلال «إلزام المؤمنين بالإرتباط والصلة مع الإمام المعصوم».

إن هذه المقالة ومن خلال تسليط الضوء على الآية المذكورة عملت وبالإضافة على تحليل المعاني التي تم التطرق إليها وبيان العلاقة المعنائية للمصابرة والمرابطة للحديث عن العلاقة التفاعلية بين المفهومين في الصلة والعلاقة مع الإمام صاحب العصر والزمان عليه السلام. ويوجد صلة ورابطة بالمعنى بين «المصابرة» التي تأتي بمعنى الملازمة والمساعدة ومعاونة المؤمنين احدهما للآخر في «الصبر». و«المرابطة» والتي هي بمعنى الموازنة ومساعدة الآخر في عملية الأستعداد والحفاظ على الحدود الإسلامية والصلة والإرتباط بالإمام لاسيما مع مسألة الإنتظار والتي تعتمد على الصبر والأستعداد وبالطبع فإن هذه النظرية المستنبطة من الآيات القرآنية تنفي رأى اولئك الذين يعتقدون بأن العقيدة المهدوية هي امر شخصي أو ينكرون حضور الإمام عليه السلام وظهوره.

المصطلحات المحورية: المصابرة، المرابطة، اخلاق الإنتظار، الإمام المنتظر، الآية ٢٠٠ من سورة آل عمران.



تطور آراء المستشرقين حول موضوع المهدوية (من ١٩٧٩ وحتى عام ٢٠٠٠ الميلادي)^١

^٢ روح الله الشاكري الزواردهي

^٣ زهير دهقاني الآراني

لقد تعلق المستشرقون والمحققون الغربيون وقبل أكثر من ١٥٠ عاماً بالمواضيع التي تخص المهدوية ومكانتها في العقائد الإسلامية وأبرزوا علاقةً بها بشكل خاص. وقد عملوا في هذا الصدد بنشاطات وزجوا بطاقتهم وإمكانياتهم فيه، وتظهر عملية النظر والمتابعة في مؤلفاتهم وآثارهم وجود نوع من التغيير والتحول في التقارير والآراء التي تبناها في مضي الزمان، ويمكن تقسيم الزمان في مورد المهدوية إلى أربعة أقسام وذلك نظراً إلى بعض الشواخص والإنطلاقات وآراء الباحثين والكتّاب الغربيين، ومن الملاحظ فإن هذا المقال أخذ على نفسه دراسة موضوع التغيرات في آراء هؤلاء في المرحلة والحقبة الثالثة (من سنة ١٩٧٩ وحتى سنة ٢٠٠٠ الميلادي) والمقال هو من النوع الاستكشافي وكُتِبَ بالاسلوب التوصيفي - التحليلي وقد تطرق ومن بعد التصنيف وذكر أهم الآراء والنظريات للمستشرقين في المجال المهدوي في هذه البرهة الزمنية إلى تحليل وبيان الإحصائيات في مجال نوع وحجم المواضيع التي لاقى الإهتمام والمصادر التي تم الإعتماد عليها وبعض الإحصائيات الأخرى ومن جملة ذلك عرض إنتماءات المستشرقين وجنسياتهم في هذه الفترة والمرحلة.

المصطلحات المحورية: المهدوية، المستشرقون، تطور الآراء، المنقذ الإسلامي



١. مأخوذة من رسالة الدكتوراه.

٢. أستاذ مساعد في قسم معرفة الشيعة، جامعة طهران (الفارابي).

٣. دكتوراه في إتجاهات الاسس النظرية الإسلامية، جامعة طهران (الفارابي).

ثقافة الدفاع المهدوية عليه السلام واستخداماتها في عملية صنع الخطاب الإسلامي الجديد

^١ عباس على فرزندى

^٢ الله بخش روشن روان

^٣ سينا تركاشوند

الأصل في هذا المقالة هو التطرق لبحث «الثقافة المهدوية الدفاعية» واستخداماتها في صنع وبناء الخطاب الإسلامي الجديد. وقد تناولت هذا الموضوع بشكل توصيفي - تحليلي وبيّنت بأن التعاليم والمبادئ المهدوية لها إستيعابات عالية من أجل صنع الخطاب على الصعيد العالمى. وبطبيعة الحال فإن الإستخدامات الثقافية - الدفاعية المهدوية عليه السلام فى المستويات المختلفة «الرؤى» و «القيم» و «الرموز» يمكن أن تعرف المهدوية وتجعلها بعنوان الخطاب الغالب فى الوقت المعاصر. ومن جملة إستخدامات الرؤية المهدوية عليه السلام فى البعد الثقافى - الدفاعى هو عبارة عن: إستحكام الأواصر الإيمانية وتقويتها لاسيما مقولة الإمامة وضرورة الإلتزام بالرؤية الصحيحة بالنسبة الى الإمام صاحب العصر والزمان عليه السلام والتي تؤثر على الثقافة وتقوية الروحانية الدفاعية والإجابة على الشبهات الواردة وصيانة المجتمع من الإنحراف والضياح واما استخدامات القيم المهدوية فهي عبارة عن: القيم الأخلاقية والتربوية المؤثرة على التربية والسلوكيات الفردية والإجتماعية والقيم الإقتصادية المبنية على العدالة وتقليل من عملية عدم المساواة الإقتصادية وإقامة النظام الإقتصادى القائم على القيم البناءة. واما القيم السياسية والإجتماعية فهي تلك القيم المؤثرة فى إيجاد وتقوية آواصر التعاون والتنسيق والنسيج الإجتماعى وتقوية الآمل فى مستقبل واعد ومن جملة استخدامات الرموز يمكن الإشارة الى الرموز البصرية والسمعية والتصويرية فهي تضع بصماتها بشكل كبير على صنع الخطاب الإسلامى الجديد وإضفاء الثقافة المهدوية العالمية وتجعلها تقف على قاعدة رصينة.

المصطلحات المحورية: صنع الخطاب الإسلامى الجديد، المهدوية، الثقافة، الدفاع.

١. أستاذ مساعد فى جامعة الشهيد محلاتى - قم المقدسة.

٢. دكتورا فى قسم الإدارة الثقافية، جامعة الشهيد محلاتى - قم المقدسة.

٣. دكتورا فى قسم فلسفة التربية والتعليم، جامعة الخوارزمى (الكاتب المسؤول).

دراسة أبرز مظاهر التشابه بين الآيات القرآنية ودعاء الندبة من حيث المحتوى واللفظ

مهيار خاني مقدم^١

لاشك ولاريب فإن من جملة الدراسات التي تم الإهتمام بها في الفهم والإستيعاب للتأثيرات التي تتركها النصوص بعضها على البعض الآخر هو عملية «تحليل الإرتباطات والعلاقات الظاهرية والخفية» وبالطبع فإن هذا الامر يؤدي بالنتيجة في مجال الدراسات والبحوث الدينية الى إيجاد الأرضية والمناخ الملائم لزيادة آفاق الرؤى وإستيعابات المخاطب في إثراء نظرتهم في موضوع الإرادة الإلهية في هذه النصوص والتعاليم. وتناولت المقالة هذه والتي إعتمدت على الاسلوب التوصيفي - التحليلي الى دراسة الإرتباطات الظاهرية والخفية بين «القرآن الكريم» و «دعاء الندبة» من جهة بيان أهم نقاط التشابه الموجود بينهما في المحتوى واللفاظ، وتعتمد عملية إجراء هذه الدراسة على قراءة وإستخراج هيكلية المكونات «النص الحاضر» (دعاء الندبة) «النص الخفي» (القرآن) على المعايير والقنوات للدراسات الخفية (من العمليات المهمة في علم السيميائية) ومن هذا المنطلق فقد جرى دراسة أنواع العلاقات الخفية بين دعاء الندبة والقرآن الكريم من قبيل التركيبات الخفية والمفردات والمضمون والشخصيات القرآنية وذلك من خلال ذكر ثلاثة نماذج لكل واحد منها، وقد خرج البحث بنتائج وهي إن أهل البيت عليهم السلام قد أولوا عناية وإهتمام بالتعاليم القرآنية (اللفظ والمحتوى) وإن الإمام المعصوم أستفاد بالإضافة من الالفاظ القرآنية من محتوى الآيات بشكل كبير.

المصطلحات المحورية: القرآن، دعاء الندبة، التركيبات الخفية، التركيبات المعجمية، التركيبات المضمونية، الشخصيات القرآنية الخفية.



بيان ونقد الاساليب المتبعة من جانب التيارات المهدوية المنحرفة لخداع عوام الناس فى التاريخ المعاصر

عز الدين رضا نجاد^١

مسلم كامياب^٢

إن «التيارات والحركات الإنحرافية للمهدوية» وما ذهبت إليه هي من جملة الأسئلة والمواضيع التي لها صدى واسع وفكر غنى وآفاق منفتحة فى مجالات الدراسات المهدوية وتعتبر عملية البحث فى مجال إنسياق الناس وإنجرافهم وتعاطيهم مع تلك التيارات هي قليلة للغاية وذلك نظراً لوجود العملية الشمولية والواسعة لمقولة الإنحرافات المهدوية. ولاشك فإن من جملة الضروريات التي تجعلنا نتناول هذه المقولة وغاياتها هي معرفة هذه الحركات وكيفية التعامل معها ومقابلتها وإيجاد قواعد رصينة للعملية الوقائية منها وبث المناعة الكافية بالإضافة الى ذلك يمكن الحيلولة دون الوصول الى النتائج العقديّة السلبية من قبيل الطائفية البغيضة وتضيع الجهود والطاقات والإمكانات للمجتمع الشيعي وهدم الرؤى والأفكار المهدوية البناءة والمنقذة.

وتعتبر مسألة تحليل الأساليب والحيل للمدعين وذلك من خلال عملية الخداع والتضليل ورواج مجمل الخدع والأفكار السطحية بين الحركات المهدوية المنحرفة والضالة فى كسب وجذب المخاطب هي الأساس والعمود الفقري لهذه المقالة والدراسة. وتم اعتماد الإسلوب التوصيفى – التحليلي فيها ووصلت الى نهايتها ضمن نطاق وحدود التاريخ المعاصر (حدود ١٧٨٩ م وفيما بعد) وحسب الوثائق الموجودة فقد إستندت الحيل والاساليب الماكرة ووضعت فى قالب وإطار سوء الاستفادة من المقدسات الدينية مثل كتابة الادعية والعريضة والعرافة والإستخارة والإستناد ايضاً على امور لايمكن بحال من الأحوال إثباته والتعويل عليها من قبيل المعجزة والمنامات وكذلك الى الأتساب والألقاب والترويج لنبذ العلماء الاعلام ورفضهم.

المصطلحات المحورية: المهدوية، خداع الناس، التيارات والحركات الإنحرافية، ايران المعاصرة، العريضة، العرافة والإستخارة، المعجزة، الرؤيا.



سفال هجدهم / شماره ٤٣ / زمستان ١٣٩٧

١. استاذ فى جامعة المصطفى عليه السلام العالمية.

٢. طالب فى المرحلة الرابعة فى مركز المهدوية التخصصي.

دراسة وبحث حيل وأساليب عثمان بن محمد الخميس في إلقاء وبث الشبهات في مجال المهدوية

سعيد/ميدان^١

يعتمد المقال الذي بين أيدينا على دراسة وبحث الطرق والآليات والحيل التي إعتدها «عثمان بن محمد الخميس» في مؤلفاته في إلقاء الشبهات في مجال المهدوية وجرى التطرق الى هذه المسألة من خلال الإستناد على الاسلوب التحليلي والمبنى على الدراسات المكتبية، وعلى مؤلفاته التي تم نشرها بإعتباره أحد المنظرين للمذهب الوهابي، وقد جرى السعي ومن خلال معرفة وتشخيص الحيل والاساليب الملتوية التي قام بها في مجال بث الشبهات والترويج لها في مجال المهدوية الى تهيئة الأرضية المناسبة للإجابة عليها وبالتالي دحضها، والنتيجة التي إستخلصها هذا البحث هو إستخدام عثمان لبعض المواضيع لتكون الشاخص البارز في الحيل والاساليب في عملية إلقاء الشبهات منها الإستفادة الإنتقائية من الآراء المرفوضة والمردوة عند الشيعة الإثنا عشرية وخداع الناس وسوء الإستفادة من الإختلافات الموجودة في النظريات والآراء وعدم إنسجامهم والتدليس في العبارات والجمل وتقطيع الأحاديث المجعولة والضعيفة والإستفادة من هذه الأحاديث. المصطلحات المحورية: عثمان الخميس، الحيل، الشبهات، المهدوية، إلقاء الشبهات.



١. أستاذ مساعد في قسم المعارف في جامعة قم الصناعية.

Reviewing and Criticizing the Strategies of Othman bin Muhammad al-Khamis in Inducing Doubts in the Field of Mahdism

Saeed Omidian^۱

Muhammad bin al-Khamis's writings are the documents based on which this paper reviews his strategies in inducing doubts in the field of Mahdism. This issue in an analytic manner is organized based on the library studies and published works of Ottoman bin al-Khamis, as one of the Wahhabi theoreticians, and has tried to create an appropriate ground to answer these doubts by recognizing his strategies in inducing suspicions in the field of Mahdism. The results of this research indicate that he has used the following cases as the tricks to induce doubts: selective use of rejected opinions to the Twelvers, demagogy, misuse of disagreements in views and their inconsistency, hypocrisy in the phrases and sentences, the division of the false and weak hadiths and the use of these hadiths.

Keywords: Othman al-Khamis, strategies, doubts, Mahdism, inducing doubts.



۱. Assistant Professor of Islamic Sciences Group at Qom University of Technology.

Explaining and Criticizing the Deceitful (demagogy) Tricks of Deviated Mahdavi Movements in the Contemporary History

Ezzodeen Rezanejad^۱, Moslem Kamyab^۲

“Deviated Mahdism Movements” are among the great and thought-arousing questions in the field of Mahdism studies. Despite a widespread approach to the issue of Mahdism deviations, there is little research into the deceitful tricks (strategies) of these movements. Recognizing these movements and how to deal with them and institutionalize a preventive and immunizing approach are among the necessary issues to be addressed in this regard. Additionally, we can prevent the negative religious outcomes such as sectarianism, the dissipation of the capacity of the Shiite society, and the destruction of the salvationist thought of Mahdism.

Analyzing the tricks (strategies) of the claimants with the approach of deceiving people among the deviated Mahdism movements in attracting the audience is the main issue of this paper which has been carried out with a descriptive-analytic approach in the contemporary history (about ۱۷۸۹ AD and above). According to the available documentation, this trick has been done in the form of abusing religious sanctities, such as prayer writing, humble written request, sortes, and reference to the unproven things such as miracle, dream, and also relativization, nicknames and promotion of escapism.

Keywords: Mahdism, demagogy, deviated movements, contemporary Iran, humble written request, sortes, miracle, dream.

۱. Professor at Al-Mustafa International University.

۲. Graduate Student of Level ۴ at the Specialized Center of Mahdism. (Corresponding Author)

Exploring the Most Highlighted Effects of Content and Verbal Similarities in Qur'anic Verses and the Prayer of Nodbeh

Mahyar Khani Moghadam^۱

One of the most considerable studies to understand the impact and impression of texts over each other is “the analysis of apparent and hidden relationships”. This issue in the field of religious studies paves the way for the broadening of the audience’s scope of thinking in favor of enriching his view of Divine origin of those texts and teachings. The present research, with a descriptive-analytic approach, investigates the apparent and hidden relationships between the Qur’an and Nodbeh Prayer in order to explain the most prominent effects of verbal and content similarities. The research process is based on the structured reading and extraction of the components of the “present text” (Nodbeh Prayer) and the “hidden text” (the Qur’an) based on the criteria and patterns of intertextual studies (one of the most important approaches in semiotics). On that basis, the types of intertextual relationships between the Nodbeh Prayer and the Holy Qur’an, such as the hybrid intertextual, lexical, thematic relationships as well as the Qur’an personalities are investigated with three sample notes for each. The results of the research show that the People of the Household always paid attention to the Qur’anic teachings (the words and the content), and in the Nodbeh Prayer, the infallible Imam has benefited greatly from the content of the verses in addition to the words of the Holy Qur’an.

Keywords: the Qur’an, the Nodbeh Prayer, hybrid intertext, lexical intertext, content intertext, Qur’anic personalities intertext.

۱. Assistant Professor of Qur’an and Hadith Sciences Group at Gilan University.

MahdaviCulture of Defense and its Function in New Islamic Discourse

Abbas ali Farzandi^۱, Allah Bakhsh Roshan Ravan^۲, Sina Torkashvand^۳

The basis of the present study is the analysis of “Madavi Culture of Defense” and “its function in new Islamic discourse”. The method of research is descriptive-analytic and the findings of the research indicate that Mahdism teachings have a high capacity for global discourse. The cultural-defensive function of Mahdism at various levels- “insights”, “values”, and “symbols”- necessitates the ability to introduce Mahdism as the dominant discourse in contemporary era. Among the insightful functions of Mahdism in the cultural-defensive dimension are: strengthening and reinforcing the faith and religious beliefs, especially in the field of Imamate; the conceptual obligation with regard to Imam of the Time (A.S) influencing the culture and strengthening the spirit of defense, and responding to the doubts and safeguarding the society from deviations. The value functions of Mahdism include: ethical and educational values affecting the individual and social self-determination; economical values based on justice; reduction of economic inequality and establishment of value-centered economic system; political and social values affecting the establishment and reinforcement of social solidarity and foster of hope for future. Among the symbolic functions, we can point to the visual, auditory, and pictorial symbols which affect the new Islamic discourse and institutionalize the global culture of Mahdism.

Keywords: new Islamic discourse, Mahdism, culture, defense.

۱. Assistant Professor of Shahid Mahallati University of Qom.
roshanravan.

۲. PH.d of Cultural Management at Shahid Mahallati University of Qom.
rohsanravan.

۳. PH.d of Philosophy of Education, Kharazmi University. (Corresponding Author)

The Process of Evolution of Orientalists' Views on Mahdism (from ۱۹۷۹-۲۰۰۰ AD)^۱

Rouhollah Shakeri Zavardehi^۲, Zoheir Dehghani Arani^۳

It has been over ۱۵۰ years that Western Orientalists and scholars have become interested in the issue of Mahdism and its place in the Islamic beliefs and have been extensively involved in this field. A look at the works of these Orientalists shows a type of change and evolution in their reports and views over time. Considering some of indications, we can divide the views of Western scholars and writers on Mahdism into four periods. The subject of this research is investigating the process of change in their views in the third period (from ۱۹۷۹-۲۰۰۰ AD). The present paper is an exploratory research and is carried out based on the descriptive-analytic method. After categorizing and mentioning the most important views of the Orientalists in the field of Mahdism in the above-mentioned period, various analyzes and statistics on the type and volume of topics of interest, used sources and some other statistics, such as the nationality of the Orientalists in this period have been provided.

Keywords: Mahdism, Orientalists, the process of view change, Islamic Messianism.

۱. Derived from Doctoral Dissertation.

۲. Associate Professor of Shiite Studies at Tehran University (Farabi).

۳. PH.d in the Field of Islam's Theoretical Principles, Tehran University (Farabi).

An Interpretive Analysis of the Position and Role of “Mosaberah” and “Morabetah” in Connection with the Imam of the Time (A.S) with the Focus on the Verse ۲۰۰ of Surah Al-e-Imran

Muhammad Javad Fallah^۱

One of the commandments of the Qur'an to the believers in the verse ۲۰۰ of Surah Al-e-Imran is the order to the patience” and “endurance” besides “Mosaberah” and “Morabetah”. According to the viewpoint of the scholars, especially the commentators and what is obtained from the infallible Imams' narrations, there is a difference between patience and Mosaberah, while Mosaberah in the mentioned meaning, is related to Morabetah in meaning. One of the analyzes and meanings which are mentioned in relation to “Morabetah” is the connection to the Imam, which is verified by the Shiite traditions and interpreted as “the obligation of the believers to communicate and connect with the infallible Imam”.

This article focuses on the above-mentioned verse and talks about the interactive relationship of these two concepts in connection with the Imam of the Time (A.S) with a descriptive-analytic approach, while it analyzes the mentioned meanings and explains the semantic relationship between Mosaberah and Mosaderah. “Mosaberah” means the help, assistance and aid of believers to believers in “patience” and “Morabetah” has a conceptual relation to the synergy and helping one another in the preparation and protection of the Islamic boundaries and the connection and relation with the Imam, especially with regard to the issue of awaiting, which relies on the patience and readiness. This idea derived from the Qur'anic verses refutes the view of those who consider the belief in Mahdism as a personal issue or deny the presence of the Imam (A.S).

Keywords: Mosaberah, Morabetah, ethics of the awaiting, the waiting Imam, verse ۲۰۰ of Surah Al-e-Imran.

۱. Associate Professor of Islamic Ethics Group at the University of Islamic Sciences.



سال هجدهم / شماره ۶۳ / زمستان ۱۳۹۷

According to the letter No. ۶۰۶۴ of the council for granting licences and scientific privileges to the seminaries dated ۱۸.۷.۱۳۹۵, the journal of "Awaiting the Expected" was promoted to the rank of

Editorial Board: (In Alphabetical Order)
Behrouzi Lak, Gholamreza (*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 (*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 (*Associate 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.entizar.ir
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, A mar Alley, Shohada Street (Safa'eeyeh), qom.

Tel: +۹۸۲۵۳۷۸۴۱۶۶۱

Fax: +۹۸۲۵۳۷۷۳۷۱۶۰

Journal site: www.entizar.ir

Email: entizarmagg@gmail.com

Price: ۵۰۰/۰۰۰ Rials





سال هجدهم / شماره ۶۳ / زمستان ۱۳۹۷

هزینه اشتراک

| نوع درخواستی | پست عادی (ریال) | سفارشی (ریال) | پیشتاز (ریال) |
|--------------|-----------------|------------------|------------------|
| تک شماره | ۵۰۰۰۰۰ + ۱۴۰۰۰ | ۵۰۰۰۰۰ + ۳۰۰۰۰ | ۵۰۰۰۰۰ + ۵۰۰۰۰ |
| دوره یک ساله | ۲۰۰۰۰۰۰ + ۵۶۰۰۰ | ۲۰۰۰۰۰۰ + ۱۲۰۰۰۰ | ۲۰۰۰۰۰۰ + ۲۰۰۰۰۰ |

نحوه پرداخت:

وجه اشتراک را به حساب سیبا (۰۱۰۹۵۷۶۶۳۶۰۰۷) 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، خیابان شهدا (صفائیه)، کوچه شماره ۲۲ (آمار)، بن بست شهید علیان،

مرکز تخصصی مهدویت (صندوق پستی ۱۱۹/۳۷۱۳۵) - فاکس: ۳۷۷۳۷۱۴۰ - تلفن: ۰۲۵۳۷۸۱۴۱۶۶۱



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