

فصلنامه علمی - پژوهشی

# انتظام‌آیین

سال نوزدهم، تابستان ۱۳۹۸، شماره ۶۵

سازه مفهومی انتقار در اندیشه مهدویت

احمد مساللی - تأهید فرحانی نهرانی

نشأت اجتماعی مستخران در نظریه انتقار از منظر مقام معنوم رهبری

غلامحسین گرامی

بررسی و نقد برداشت‌های انحرافی از ولایت انتقار با تکیه بر دیدگاه‌های آیت‌الله خامنه‌ای

مهدی فهردان - پریا نوری خسروشاهی - سیدمجید نبوی

تحلیل کیفی نظریه فردگرایی و جامعه‌گرایی در فرایند تحقق بلوغ اجتماعی در عصر ظهور

محمود تنی زاده دلوری - سید ابوالفضل حسینی

سیر تحول آرای مشرقان در مورد مهدویت (از ۲۰۰۱ میلادی تا کنون)

زهیر دهقانی آرانی

بررسی و نقد دلایل سید کاظم رشتی و محمد کریمخان کرمانی در علت فاعلی دانستن ائمه

محمدعلی افضل‌ی

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 ضلنامه انتظار موعود از شماره ۵۰ به رتبه علمی - پژوهشی ارتقا یافت. براساس ماده واحده جلسه ۶۲۵ مورخ ۱۳۸۷/۳/۲۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی، نشریات دارای امتیاز حوزوی اعتبار یکسان با مجلات وزارت علوم، تحقیقات و فناوری دارد.

اعضای هیأت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا):

بهروزی لک، غلامرضا

(استاد دانشگاه باقرالعلوم (ع))

جباری، محمدرضا

(دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع))

خسروپناه، عبدالحسین

(استاد پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی)

رضانژاد، عزالدین

(دانشیار جامعة المصطفی العالمیة)

رضایی اصفهانی، محمدعلی

(استاد جامعة المصطفی العالمیة)

زارعی متین، حسن

(استاد دانشگاه تهران)

شاکری زوردهی، روح‌الله

(دانشیار دانشگاه تهران)

صفری فروشانی، نعمت‌الله

(استاد جامعة المصطفی العالمیة)

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

سرپریر:

حجت الاسلام دکتر روح‌الله شاکری زوردهی

مدیر داخلی و دبیر تحریریه:

محسن رحیمی جعفری

ویراستار:

ابوالفضل علیدوست

صفحه‌آرا:

مسعود سلیمانی

طراح جلد:

عباس فریدی

مترجم انگلیسی:

زینب فرجام‌فرد

مترجم عربی:

ضیاء الزهawy

پایگاه‌های استنادی که این فصلنامه در آن‌ها نمایه شده است:

www.entizar.ir

پایگاه مجله انتظار موعود

www.isc.gov.ir (ISC)

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام

www.magiran.com

بانک اطلاعات نشریات کشور

www.noormags.com

پایگاه مجلات تخصصی نور



حوزه علمیه قم  
مرکز تخصصی مهدویت

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

فصلنامه انتظار موعود

تلفن: (۰۲۵۳۷۷۳۷۱۶۰) - نمایر: ۰۲۵۳۷۸۴۱۶۶۱

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 دارد مقالاتی در این نشریه منتشر کند که به تأیید ارزیابان علمی مجله رسیده و دارای شرایط زیر باشد:

۱. مسئله محور و بر یک موضوع خاص تمرکز کرده باشد؛
۲. به منابع معتبر اسلامی و به ویژه معارف اهل بیت علیهم‌السلام مستند و دارای قدرت استدلال و تبیینی در عرصه مهدویت باشد؛ به طوری که با ارائه دیدگاه‌های جدید، یا روش جدید در حل مسائل، به توسعه علم بیفزاید؛ به گونه‌ای که از نظر اهل تحقیق، مقالات در حد مقالات پژوهشی باشد.
۳. علاوه بر نوآوری در عرصه مهدویت، به شبهات و مسائل علمی پیش‌روی جامعه اسلامی پاسخ دهد.

### مقاله باید از نظر ساختاری دارای شرایط ذیل باشد:

الف) مشخصات مقاله: در صفحه نخست باید عنوان دقیق مقاله، نام و نام خانوادگی نویسنده یا نویسندگان، رتبه علمی، تلفن و ایمیل درج شود؛

ب) چکیده: حداکثر در ۱۵۰ کلمه که حاوی مسئله مقاله، روش تحقیق، نوآوری‌ها و سؤال اصلی مقاله باشد (چکیده عربی و انگلیسی، همراه مقاله ارائه گردد)؛

ج) واژگان کلیدی: (کلمات اصلی و کلیدی مقاله جهت نمایه، حداقل ۳ و حداکثر ۷ واژه)؛

د) مقدمه: به بیان مساله و ضرورت آن و همچنین به پیشینه پرداخته می‌شود.

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 ۱۵ صفحه (حدود ۴۵۰۰ 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، بعد از ارزیابی بازگردانده نمی‌شود.

## فهرست مقالات

- سازه مفهومی انتظار در اندیشه مهدویت ..... ۵  
احمد مسائلی - ناهید فرقانی تهرانی
- نشاط اجتماعی منتظران در نظریه انتظار از منظر مقام معظم رهبری علیه السلام ..... ۲۹  
غلامحسین گرامی
- بررسی و نقد برداشت‌های انحرافی از واژه انتظار ناظر بر دیدگاه‌های آیت‌الله خامنه‌ای علیه السلام ..... ۵۳  
مهدی قهرمان - پریا نوری خسروشاهی - سیدمجید نبوی
- تحلیل کیفی نظریه فردگرایی و جامعه‌گرایی در فرایند تحقق بلوغ اجتماعی در عصر ظهور ..... ۷۳  
محمود تقی زاده داوری - سید ابوالفضل حسینی
- سیر تحول آرای مستشرقان در مورد مهدویت (از ۲۰۰۱ میلادی تاکنون) ..... ۱۰۳  
زهیر دهقانی آرانی
- بررسی و نقد دلایل سیدکاظم رشتی و محمدکریم خان کرمانی در علت فاعلی دانستن ائمه علیهم السلام ..... ۱۳۵  
محمدعلی افضلی
- ترجمه چکیده مقالات عربی-انگلیسی ..... ۱۵۳



## سازه مفهومی انتظار در اندیشه مهدویت<sup>۱</sup>

احمد مسائلی<sup>۲</sup>

ناهید فرقانی تهرانی<sup>۳</sup>

### چکیده

در پژوهش‌های دینی، «مفهوم‌شناسی» واژه‌ها از بایسته‌های اساسی به شمار می‌رود؛ زیرا وارد شدن به مباحث اصلی برآن مترتب است. مفهوم‌شناسی واژه «انتظار» به عنوان مسئله اصلی این پژوهش، در تحلیل و تبیین مباحث مربوط به موعودگرایی بسیار ضروری است؛ زیرا کاربرد نادرست و نامفهوم آن موجب مغالطه و خلط در موضوع و خروج از بحث می‌گردد. این نوشتار با بهره‌گیری از روش توصیفی - تحلیلی، تلاشی است به منظور شناخت و تعریف سازه انتظار که طی آن، علاوه بر واژه‌شناسی، به بررسی دقیق مدلول استعمالی و اصطلاحی و نیز جایگاه آن در کل نظام معنایی پرداخته و در نهایت به این نتیجه دست یافته است که سازه انتظار، در مبانی تفکر اسلامی عبارت است از حالت نفسانی و کیفیتی روحانی که گویای توجه و اشتیاق و آرزوی تحقق امر خیری است که تحقق آن نزدیک است و اگر واژه انتظار در مفهوم عالی آن، به گونه‌ای صحیح تفسیر و تبیین گردد، باعث نشاط روحی و معنوی و رشد اخلاقی گردیده و آینده روشن و سعادت جاودانه انسان‌ها را تضمین می‌کند.

**واژگان کلیدی:** سازه انتظار، تفکر اسلامی، مفهوم‌شناسی، تحلیل مولفه‌ای، گوهر معنایی.

۱. مقاله برگرفته از پایان نامه کارشناسی ارشد با عنوان «بررسی تطبیقی نقش انتظار در مذهب شیعه و آیین مسیحیت» می‌باشد.

۲. استادیار گروه معارف دانشگاه آزاد اسلامی واحد خمینی شهر (نویسنده مسئول)

ahmadmasaeli@gmail.com

۳. فارغ‌التحصیل کارشناسی ارشد رشته معارف قرآن دانشگاه قرآن و عترت اصفهان

nahid.forghani95@gmail.com

## مقدمه

شناخت سازه مفهومی «انتظار» در مبانی تفکر اسلامی از اهمیت به‌سزایی برخوردار است؛ زیرا با توجه به آثار و کارکردهای انتظار موعود در تفکر اسلامی و بالخصوص شیعی، تحقق و تجلی انتظار در معنای واقعی‌اش، مایه پویایی، تحول و نشاط معنوی و مانع رکود فکری و انحطاط روحی و انزوای سیاسی و اجتماعی می‌گردد.

اولین مرحله درک هر اثر تحقیقی، واژه‌شناسی است که طریقی برای راهیابی به معنای مورد نظر گوینده یا نویسنده است. با توجه به این‌که بعضی از واژه‌ها، از جمله انتظار حاکی از یک حالت روان‌شناختی است، این واژه در قالب مفهوم شناسی سازه‌های روان‌شناختی مطرح می‌گردد.

مفهوم شناسی یکی از مهم‌ترین بایسته‌ها در دین پژوهی متن محور است؛ زیرا ۱. پیش از آن که درباره هر موضوع دینی سخن به میان آید، لازم است تعریف دقیق آن مشخص تا مشخص شود، درباره چه چیزی قرار است بحث کنیم؛ ۲. فهم و تبیین دقیق بسیاری از گزاره‌ها (اگر نگوییم همه آن‌ها) به فهم موضوعی منوط است که گزاره درباره آن است. بدون شناخت مفهوم موضوع یا موضوع‌های آیه یا حدیث نمی‌توان فهم دقیقی از متن به دست آورد؛ ویژگی‌ها و رابطه آن‌ها را شناخت و سپس تبیین کرد؛ ۳. دقت در جست‌وجوی متون و انتخاب واژه‌های اصلی بر مفهوم شناسی متوقف است؛ ۴. یکی از مسائل مهم شناخت «نظام موضوعات» است. نظام و مناسبات موضوعات از راه تشخیص جایگاه هر موضوع و چگونگی ارتباط آن با دیگر مفاهیم به دست می‌آید و جز با مفهوم شناسی حاصل نمی‌شود. چنانچه موضوعات را به درستی شناسیم، جایگاه هریک و نحوه تعامل آن‌ها روشن نمی‌شود (پسندیده، ۱۳۹۶: ص ۷۰۶۹).

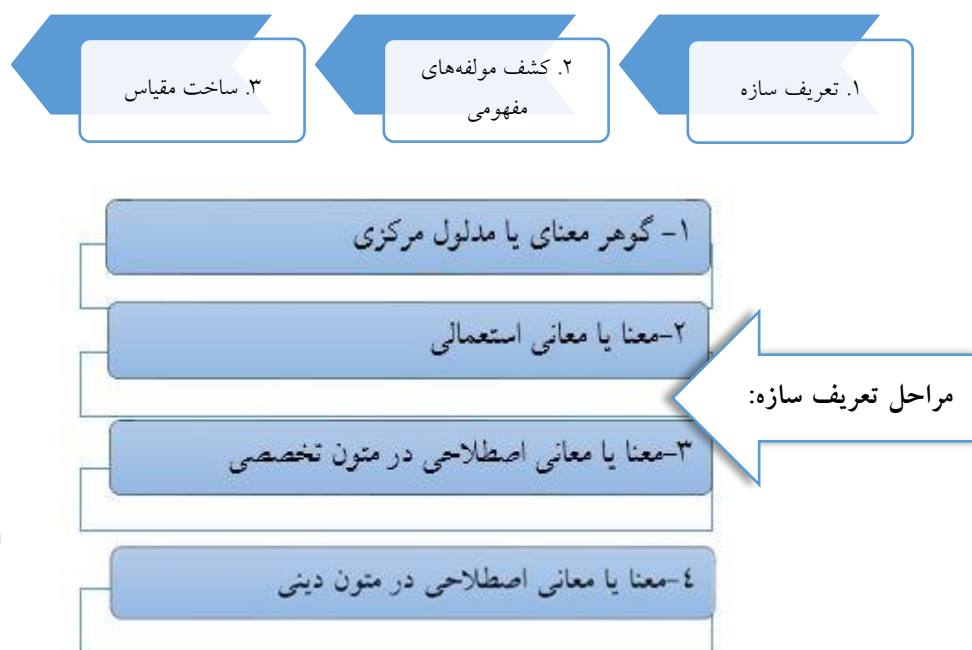
قابل ذکر است که سازه‌های روان‌شناسی عبارت است از عناصر معنایی و روابط میان آن‌ها در هر مفهوم. سازه‌های روان‌شناسی دارای مولفه‌های مفهومی است که چنانچه مولفه‌های مفهومی دارای جهت واحدی باشند، ابعاد مفهومی نام‌گذاری می‌گردند و هریک از مولفه‌های مفهومی اشاره به یک نشانگر در روان‌شناسی دارد.

تعریف سازه یا تحقیق کیفی یک سازه نیز در مراحل سه‌گانه «گوهر معنایی»، «معنا یا معانی استعمالی» و «معنا یا معانی اصطلاحی» در بین دانشمندان یک فن یا متون تخصصی یا در



مراحل چهار گانه «گوهر معنایی»، «معانی استعمالی»، «معانی اصطلاحی در متون تخصصی» و «معانی اصطلاحی در متون دینی» (scared Text) مطرح می‌گردد. این فرض در مواردی است که یک سازه هم در متون تخصصی (علمی، فلسفی و شهودی) و هم در متون دینی به آن پرداخته شده باشد. در هریک از مراحل سه گانه یا چهار گانه مذکور، می‌توان به بحث تحلیل مولفه‌ای پرداخت و مولفه‌های سازه مورد نظر را استخراج کرد و تحقیق کیفی را به سرانجام رسانید.

### مراحل اجرای تحقیق کیفی بر روی یک سازه روان‌شناختی



در این مقاله به منظور شناخت مفهوم سازه انتظار و کشف گوهر معنایی آن، ابتدا به آثاری چون معجم مقاییس اللغة، العین و مفردات رجوع و نیز دیدگاه لغت شناسان و علمای دین و متون دینی و معصومان بررسی و سپس تعاریف لغوی، استعمالی و اصطلاحی انتظار و مولفه‌های مفهومی آن‌ها استخراج گردیده و در نهایت به معنایی متعالی و اثربخش دست یافته است.



## شرایط فهم یک سازه (مفهوم شناسی)

برای فهم یک سازه روان‌شناختی، به طی مراحل روش فهم یک سازه نیازمند هستیم و سوال اصلی در روش فهم یک سازه عبارت است از این‌که چگونه می‌توان هر مفهوم را در منابع اسلامی به گونه‌ای توصیف کرد که برای عملیاتی‌سازی آن به عنوان موضوعی برای پژوهش‌های توصیفی به کار آید.

بعد از پذیرش شناختاری بودن متن مقدس (اگرچه متون مقدس نیز دارای گزاره‌های سمبلیک یا تمثیلی هستند) و پس از پذیرش امکان دست‌یابی به معنای متن؛ به بررسی این موضوع نوبت می‌رسد که چگونه می‌توان به این امر دست یافت.

قابل ذکر است که شناخت دین اسلام (بر اساس مبانی تشیع) تنها از طریق متون مقدس تحقق نمی‌یابد و منابع دیگری مانند عقل و اجماع نیز به عنوان منابع فهم احکام مطرح می‌گردند.

در پاسخ به سوال پیش گفته باید گفت متدشناسی فهم دین با رعایت موقعیت سمانتیکی و موقعیت هرمنوتیکی تحقق پیدا می‌کند و چنانچه کسی دارای فهمی از متون مقدس باشد (هر چند این فهم برای اولین بار اتفاق افتاده باشد) و این فهم با رعایت موقعیت سمانتیکی و هرمنوتیکی تحقق پیدا کرده باشد؛ این فهم قابل طرح است.

دیدگاه نظریه پردازان شیعی در مورد شناختاری یا غیرشناختاری بودن قرآن مجید عبارت است از این‌که آیات الاهی اساساً دارای بعد شناختاری هستند؛ ولی وجود آیاتی که ممکن است دارای بعد سمبلیک و تمثیلی باشند نیز مورد پذیرش است (علامه طباطبایی، ۱۳۶۷: ج ۱، ص ۱۷۵).

## موقعیت سمانتیکی

همان طور که متذکر شدیم، متدشناسی فهم دین بر رعایت موقعیت سمانتیکی و هرمنوتیکی متوقف است. معناشناسی زبانی یا موقعیت سمانتیکی (language-semantics) گونه‌ای از دانش معناشناسی است که به چگونگی کشف معنا می‌پردازد. معناشناسی با منطق و فلسفه در ارتباط است؛ اما معناشناسی زبانی به معنای کشف چگونگی کارکرد ذهن در کشف معنا از طریق خود زبان است، نه دانش خارج از آن و به طور خلاصه معناشناسی زبانی از معانی واژه‌ها و



جملات زبانی بحث می‌کند (رکعی و نصرتی، ۱۳۹۶).

### مفهوم شناسی

مفاهیم، اجزای اصلی پیکر علم و سنگ بنای نظریه‌های علمی هستند (ایمان، ۱۳۸۸: ص ۲۷). مفهوم شناسی فرآیند بازشناسی این اجزا است. مفهوم شناسی، فرآیند بررسی و شناسایی قصد، معنای متن و افعال فردی و اجتماعی استفاده کننده مفهوم در مجرای زبان است.

### تحلیل مولفه‌ای

«تحلیل مولفه‌ای» در زبان شناسی به بررسی ارتباط بین واژه‌ها از طریق مولفه‌های تشکیل دهنده آن اشاره می‌کند (صفوی، ۱۳۸۴: ص ۷۱). بر این اساس، فهم معنای هر ویژگی روان‌شناختی و آگاهی از این‌که چه ویژگی‌هایی در تقابل با یکدیگر هستند، از طریق تحلیل مولفه‌ای امکان پذیر است.

### مفهوم شناسی در گستره مفاهیم اسلامی

«مفهوم شناسی در گستره مفاهیم اسلامی»، مشخص کردن مجموعه‌ای از مولفه‌های مفهومی را شامل می‌شود که از بودن یا نبودن مفهوم خاصی حکایت می‌کنند. این مولفه‌های مفهومی خود به نشانگرهای رفتاری یک سازه روان‌شناختی اشاره می‌کنند. مولفه‌های مفهومی به موضوعات مشاهده پذیر و مشاهده ناپذیر اشاره می‌کند که احتمالاً دارای وجوه مشترک است.

### کاربرد کلمات در متون

کاربرد کلمات یا واژگان در متون یا در تمام زبان‌ها، دارای حالت‌های متفاوت است. این کاربردها ممکن است به سه صورت اتفاق بیفتد:



گوهر معنایی یا مدلول مرکزی یا حوزه معنایی

معانی استعمالی یا معنای استعمالی

معانی اصطلاحی یا معنای اصطلاحی

### الف) گوهر معنایی

مقصود از «روح و گوهر معنا»، مفهوم اولیه و بسیطی است که به شکل‌های گوناگون در آمده و در قالب مصادیق متعدد عرضه شده است و در تمامی معانی استعمالی و اصطلاحی سریان و جریان دارد. با درک روح معنا یا گوهر معنایی، تفاوت کاربردهای استعمالی الفاظ و ظرافت‌های موجود در الفاظ روشن می‌گردد. الفاظ به‌کار رفته در زبان‌ها، در بعضی موارد دارای یک گوهر معنایی و در بعضی موارد دارای دو یا سه گوهر معنایی است. قابل ذکر است، گوهر معنایی یا روح معنایی از راه‌های گوناگونی امکان دارد؛ همانند مراجعه به کتاب‌های لغوی که به این امر پرداخته‌اند و به کشف گوهر معنایی اقدام کرده‌اند، (همانند «معجم مقاییس اللغه» احمد بن فارس) یا بررسی موردی الفاظ و کشف گوهر معنایی. به‌عنوان مثال، گوهر معنایی واژه «کفر»، پوشاندن است که در موارد استعمالی متعدد به‌کار رفته است (مسائلی، ۱۳۹۶: ص ۱۲۴).

### ب) معانی استعمالی

منظور از «معانی استعمالی»، کاربرد روح معنا یا گوهر معنایی به همراهی معنای جدید در میان عامه مردم است (همان، ص ۱۳۶). البته وجود معانی استعمالی متعدد برای یک لفظ الزامی نیست و ممکن است یک واژه دارای چنین کاربردهایی شده باشد. به‌عنوان مثال واژه «کفر» دارای معانی متعددی است. این واژه به معنای تاریکی شب و همچنین کوه بزرگ و قله کوه استعمال شده است و نیز درباره قیری که با آن، کشتی را قیر اندود می‌کنند، به‌کار رفته و افزون بر این معانی، به معنای دریا، نهر، کشاورز، ابر تیره، گیاه و کسی که در جایی مقیم و پنهان باشد، به‌کار رفته است (شرتونی، ۱۴۰۳: ج ۲، ص ۱۰۹۲).



## ج) معانی اصطلاحی

«معانی اصطلاحی» عبارت است از کاربرد گوهر معنایی با عنصر یا عناصر مفهومی جدید در بین گروهی خاص، همانند دانشمندان یا صاحبان حرفه‌ها. کاربرد کافر در متون دینی به عنوان کسی که حقیقت دینی را بپوشاند، بر همین اساس قابل طرح است (مسائلی، ۱۳۹۶: ص ۱۲۴).

### نظریه حوزه‌های معنایی (گوهر معنایی)

یکی از نظریه‌های مرتبط با دانش معناشناسی زبانی که زمینه مناسبی را برای مفهوم شناسی یا مفهوم سازی فراهم می‌کند «نظریه حوزه‌های معنایی» است.

این نظریه، طرحی انسجام یافته از نظام مفاهیم واژگانی زبانی است که تریر (۱۹۳۱-۱۹۳۴م) و وایزگیر (۱۹۵۴م) عرضه کردند و پس از آن، محل توجه زبان شناسان دیگر قرار گرفت (شجاعی و دیگران، ۱۳۹۳). نگرش حوزه‌های معنایی بر این پایه است که اشتراک در یک ویژگی می‌تواند عاملی برای طبقه بندی واژه‌ها در یک حوزه باشد.

نظریه حوزه‌های معنایی بر تعدادی از اصول تبعی مربوط به معنا شناسی زبانی مبتنی است. یکی از این اصول «تحلیل مؤلفه‌ای» است (این همان نظریه مدلول مرکزی یا گوهر معنایی است).

نظریه حوزه‌های معنایی، با توجه به اشتراک واژه‌ها در یک مفهوم شکل می‌گیرد و تنها نیازمند شناخت این وجه اشتراک است که از راه‌های گوناگونی، از جمله تحلیل مؤلفه‌ای قابل دستیابی است.

راه‌های کشف گوهر معنایی یا حوزه‌های معنایی در دو محور مراجعه به کتاب‌هایی که در این زمینه به منظور کشف گوهر معنایی تالیف شده است؛ همانند کتاب «معجم مقاییس اللغه»، یا از طریق بررسی کاربردهای استعمالی و استخراج معنای مشترک امکان پذیر است.

«انتظار» یکی از سازه‌های روان‌شناختی است و خاستگاه آن قولی، قلبی و عملی است که در متون تخصصی و متون دینی به آن پرداخته شده است. به منظور شناخت این پدیده روان‌شناختی، ضروری است مراحل چندگانه گذشته را مورد بررسی قرار داد.

مفاهیمی چون توقع، امید، تهیی، تربص و توكف، از مفاهیم نزدیک به معنای انتظار است که



در متون دینی نیز بکار رفته و مفاهیمی چون یاس و کسل از معانی متضاد با معنای انتظار است که در متون دینی در برابر مفهوم انتظار به کار رفته است.

## ۱. گوهر معنایی واژه انتظار

بشر با توجه به پیدایش و پیشرفت علوم، با مشکل اساسی مفاهیم لغوی و اصطلاحی در علوم مختلف مواجه است که بر همین اساس، قبل از هر پژوهش یا بررسی علمی، لازم است مفاهیم به کار رفته در پژوهش یا بررسی علمی مورد نظر تحلیل و معانی مورد نظر از آن کلمات مشخص گردد. اگر این عمل صورت نگیرد، اشتباهات بسیار بزرگی در بررسی‌های علمی اتفاق خواهد افتاد (مسائلی، ۱۳۸۱: ص ۳۰). بر همین اساس، قبل از شروع در بحث به توضیح گوهر معنایی واژه «انتظار» می‌پردازیم:

همان طور که متذکر شدیم، نحوه کشف گوهر معنایی به دو صورت امکان‌پذیر است: مراجعه به کتاب‌هایی که در این زمینه تالیف شده یا کشف معنا از طریق کاربردهای استعمالی یا اصطلاحی.

به منظور فهم واژه «انتظار»، ابتدا باید تعاریف لغت‌شناسان را جمع‌آوری کرد و پس از بررسی و تحلیل تعاریف و توجه به ابعاد گوناگون واژه، تصویر دقیقی از دیدگاه لغت‌شناسان به دست آورد و سپس دیدگاه‌های متفاوت را بررسی و جمع‌بندی کرد تا به تعریفی جامع و کامل و دیدگاهی کلی دست یافت.

واژه «انتظار» از ریشه «نَظَرَ» است، به معنای «نگاه با تأمل و دقت» که در باب «افتعال» به کار برده شده است. از مرتبطات معنایی آن «تأنی» و «ترقیب» (انطون، ۱۳۷۷: ص ۷۱۳-۷۱۴) و «المکث» (فراهیدی، ۱۴۱۰: ج ۵، ص ۳۵۳) قابل اشاره‌اند که به ترتیب به معنای «درنگ کردن» و «چشم به راهی» و «ایست و درنگ» هستند.

در کتاب *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم* آمده است: «النَّظَرُ تَأْمُلُ الشَّيْءِ بِالْعَيْنِ وَكَذَلِكَ النَّظْرَانُ. وَهُوَ تَأْمُلُ الشَّيْءِ وَمُعَايَنَتُهُ؛ نظر نگاه با دقت و تأمل در یک چیز و همین معنا را دارد نظران و آن عبارت از نگاه با تأمل در چیزی است» (مصطفوی، ۱۳۸۵: ج ۱۲، ص ۱۸۴).

در کتاب *العین فراهیدی* آمده است: «نَظَرْتُ فَلَانًا وَانْتَهَرْتُه بِمَعْنَى، فَإِذَا قُلْتَ: انتَظَرْتُ فَلَمْ يُجَاوِزَكَ



فَعَلَهُ فَمَعْنَاهُ وَقَفْتُ وَمَهَلْتُ؛ نظر کردم به فلانی و انتظارش را کشیدم به یک معنا است پس به او فعلش نرسیده است پس معنایش این است که درنگ نمودم و مهلت دادم» (فراهیدی، ۱۴۱۰: ج ۸، ص ۱۵۶).

در *لسان العرب* ابن منظور آمده است: «وَالنَّظَرُ: الْإِنْتِظَارُ. يُقَالُ: نَظَرْتُ فَلَانًا وَانْتَظَرْتُهُ بِمَعْنَى وَاحِدٍ، فَإِذَا قُلْتَ انْتَظَرْتُ فَلَمْ يُجَاوِزْكَ فِعْلَكَ فَمَعْنَاهُ وَقَفْتُ وَمَهَلْتُ. وَمِنْهُ قَوْلُهُ تَعَالَى: انْظُرُونَا نَقْتَسِبْ مِنْ نُورِكُمْ؛ نظر همان انتظار است و به فلانی نظر کردم و انتظارش را کشیدم به یک معنا است پس هرگاه بگوئی انتظارش را کشیدم پس به او فعلت نرسیده است پس معنایش این است که درنگ نمودم و مهلت دادم و به همین معنا است کلام خداوند متعال (درنگ نمایید تا از نور شما اقتباس کنیم)» (ابن منظور، ۱۴۲۶: ج ۵، ص ۲۱۶).

در *معجم الأضداد المعاصرة* آمده است: «نَظَرُهُ بِمَعْنَى: أَرْتَقِبُ حُضُورَهُ؛ چشم به راه حضورش شد» (عدنانی، ۱۹۹۹: ص ۶۹۲).

لویییس معلوف در کتاب فرهنگ دانشگاهی عربی به فارسی آورده است: «إِنْتَظَرَهُ = انتظاراً (نظر)، یعنی چشم به راه او شد، انتظار داشت و بردباری کرد» (معلوف، ۱۳۸۶: ص ۱۸۴).  
در کتاب *مجمع البحرين* آمده است: «نظر، توجه کامل و توجه نکردن به غیر آن است» (طریحی، ۱۹۸۹: ج ۳، ص ۴۹۷).

### مولفه‌های مفهومی گوهر معنایی انتظار

بر اساس تعریف احمد بن فارس در کتاب *معجم مقاییس اللغة* (ج ۲، ص ۱۳۱۶) و نیز راغب اصفهانی در کتاب *مفردات* (ص ۴۹۷)، مولفه‌های مفهومی گوهر معنایی کلمه انتظار عبارت است از:

#### مولفه‌های مفهومی گوهر معنایی انتظار (نظر)

نام کتاب	تعریف	مولفه‌های مفهومی گوهر معنایی
	نظر: التَّوَنُّ وَالرَّاءُ أَصْلُ صَحِيحٍ يَرْجِعُ فُرُوعُهُ إِلَى مَعْنَى وَاحِدٍ وَهُوَ تَأْمُلُ الشَّيْءِ وَمُعَايِنَتُهُ ثُمَّ يُسْتَعَارُ وَيُسَّعَ فِيهِ	۱. یک حالت روانی (پدیده روان شناختی)



<p>۲. توجه کردن به یک شیء          ۳. آرزو کردن و طلب کردن تحقق          یک شیء</p>	<p>فَيَقَالُ: نَظَرْتُ إِلَى الشَّيْءِ أَنْظُرَ إِلَيْهِ إِذَا عَايَنْتَهُ... وَيَقُولُونَ: نَظَرْتُهُ، أَيِ انْتَهَرْتُهُ وَهُوَ ذَلِكَ الْقِيَاسُ، كَأَنَّهُ يَنْظُرُ إِلَى الْوَقْتِ الَّذِي يَأْتِي فِيهِ...؛ نون و ظاء و راء ریشه صحیحی است که تمام فروعش به یک معنا بر می‌گردد و آن عبارت است از نگاه با تامل به یک چیز سپس این معنا استعاره گرفته شده و در آن وسعت داده شده است پس گفته می‌شود به چیزی نظر کردم و نظر می‌کنم به او هرگاه چیزی را نگاه کنی و می‌گویند: نظر کردم به معنای منتظر ماندم و به یک معنا است.»</p>	<p>معجم مقاییس اللغة</p>
<p>۱. یک حالت روانی (پدیده روان شناختی)          ۲. توجه کردن به یک شیء          ۳. شیء مورد توجه دیده شود یا دیده نشود</p>	<p>تَتَلَبَّبُ الْبَصَرُ وَالْبَصِيرَةُ لِإِدْرَاكِ الشَّيْءِ وَرُؤْيِيَّتِهِ، وَقَدْ يُرَادُ بِهِ التَّأَمُّلُ وَالْفَحْصُ، وَقَدْ يَرَادُ بِهِ الْمَعْرِفَةُ الْحَاصِلَةُ بَعْدَ الْفَحْصِ، وَهُوَ الزَّوْيَةُ؛ نظر به معنای برگرداندن چشم برای درک یک چیز یا رویتش است و گاهی به معنای تامل و گشتن و گاهی به معنای معرفت حاصل شده بعد از تفحص و جستجو است.»</p>	<p>مفردات راغب</p>

### مفهوم انتظار (نظر) از دیدگاه لغت شناسان

مفهوم	تعریف	لغت شناس / کتاب
درنگ کردن و مهلت دادن	<p>نَظَرْتُ فَلَانًا وَانْتَظَرْتُهُ بِعَنَى، فَإِذَا قُلْتَ: انْتَظَرْتُ فَلَمْ يُجَاوِزْكَ فَعَلَهُ فُعْنَاهُ وَقَفْتُ وَمَهَلْتُ؛ نظر کردم به فلانی و انتظارش را کشیدم به یک معنا است پس هرگاه بگوئی منتظر ماندم پس فعل او به شما نرسیده است پس معنایش توقف کردم و مهلت خواستم.»</p>	<p>خلیل بن احمد فراهیدی، «العین»</p>
امید به آینده	<p>«درنگ در امور» و «نگهبانی» و «چشم به راه بودن و نوعی امید داشتن به آینده»</p>	<p>حسن مصطفوی، «التحقیق فی کلمات القرآن»</p>
آرزو کردن و توجه به یک چیز	<p>وَهُوَ تَأَمُّلُ الشَّيْءِ وَمُعَايَنَتُهُ... نَظَرْتُهُ، أَيِ</p>	<p>ابن فارس، «معجم»</p>



	<p>اِنْتَظَرْتُهُ. وَهُوَ ذَلِكِ الْقِيَاسُ، كَأَنَّهُ يَنْظُرُ إِلَى الْوَقْتِ الَّذِي يَأْتِي فِيهِ وَهُوَ تَأْمُلُ الشَّيْءَ وَمُعَايَنَتُهُ.. نَظَرْتُهُ، أَيِ اِنْتَظَرْتُهُ. وَهُوَ ذَلِكِ الْقِيَاسُ، كَأَنَّهُ يَنْظُرُ إِلَى الْوَقْتِ الَّذِي يَأْتِي فِيهِ وَهُوَ تَأْمُلُ الشَّيْءَ وَمُعَايَنَتُهُ.. نَظَرْتُهُ، أَيِ اِنْتَظَرْتُهُ. وَهُوَ ذَلِكِ الْقِيَاسُ، كَأَنَّهُ يَنْظُرُ إِلَى الْوَقْتِ الَّذِي يَأْتِي فِيهِ</p>	مقایس اللغة»
<p>درنگ کردن و مهلت دادن</p>	<p>نَظَرْتُ فَلَانًا وَاِنْتَظَرْتُهُ بِمَعْنَى وَاحِدٍ، فَإِذَا قُلْتِ اِنْتَظَرْتُ فَلَمْ يَجَاوِزْكَ فِعْلُكَ فَعَنَاهُ وَقَفْتُ وَمَتَّهَأْتُ؛ وَهُوَ تَأْمُلُ الشَّيْءَ وَمُعَايَنَتُهُ.. نَظَرْتُهُ، أَيِ اِنْتَظَرْتُهُ. وَهُوَ ذَلِكِ الْقِيَاسُ، كَأَنَّهُ يَنْظُرُ إِلَى الْوَقْتِ الَّذِي يَأْتِي فِيهِ وَهُوَ تَأْمُلُ الشَّيْءَ وَمُعَايَنَتُهُ.. نَظَرْتُهُ، أَيِ اِنْتَظَرْتُهُ. وَهُوَ ذَلِكِ الْقِيَاسُ، كَأَنَّهُ يَنْظُرُ إِلَى الْوَقْتِ الَّذِي يَأْتِي فِيهِ نَظَرَ كَرْدَمَ بِهِ فَلَانِي وَ اِنْتَظَارِش رَا كَشِيدَم بِهِ يَك مَعْنَا اِسْتِ پَس هِرْگَاه بَگُونِي اِنْتَظَارِ كَشِيدَم پَس عَمَلِي اَز تُو سَر نَزْدِه پَس مَعْنَايِش تَوْقِفْ كَرْدَم وَ دَرَنگ نَمُودَم مِي بَاشَد.</p>	ابن منظور، «لسان العرب»
<p>درنگ کردن</p>	<p>و هُنَالِكَ نَظَرَهُ، اِنْتَظَرَهُ وَ تَنْظَرُهُ بِمَعْنَى: تَأْتِي عَلَيْهِ وَ قَدْ يَأْتِي الْفِعْلُ نَظَرَهُ بِمَعْنَى: اُرْتَقَبَ حُضُورَهُ؛ نَظَرَ كَرْدَمَ اَوْ رَا وَ اِنْتَظَارِ اَوْ رَا كَشِيدَم وَ تَنْظَرِ اَوْ رَا كَشِيدَم بِهِ يَك مَعْنَا اِسْتِ وَ بِهِ مَعْنَايِ دَرَنگ نَمُودَن اِسْتِ وَ گَاهِي فَعَلِي مَحْقُق مِي شُود وَ نَظَرَ كَرْدَمَ اَوْ رَا يَعْنِي حُضُورِش رَا خَوَاسْتَار بُوَد.</p>	محمد عدنانی، «مُعْجَمِ الْاَغْلَاطِ اللُّغَوِيَّةِ»
<p>چشم به راهی</p>	<p>اِنْتَظَرْتُ = اِنْتَظَارًا (نَظَرَ) يَعْنِي چِشْمَ بِهِ رَاهِ اَوْ شَد؛ اِنْتَظَارِ دَاشْتِ وَ بَرْدِبَارِي كَرْد</p>	لوییس معلوف، «فرهنگ دانشگاهی عربی به فارسی»





صحاح، «جوهری»	النظر: تأمل الشيء بالعين، وكذلك النظران؛ نگاه با دقت و به همین معنا کلمه نظران است.	بصیرت دائم
محمد بن محمد زبیدی، «تاج العروس»	التَّوَقُّعُ: انتظار الوقوع	چشم به راهی
ابن اثیر، «النهایه»	إِنْتَظَرَ: إِذَا ارْتَقَبَتْ حُضُورَهُ؛ چشم به راه حضورش شد.	ظهورش را زیر نظر قرار داد
سعید شرتونی، «اقرب الموارد»	إِنْتَظَرَهُ: تَرَقَّبَهُ وَتَوَقَّعَهُ؛ چشم به راه او بود.	چشم به راهی و مراقبت
حسن بن عبدالله عسکری، «الفروق فی اللغه»	الانتظار و التوقع فهو طلب ما يقدر ان يقع؛ انتظار و توقع عبارت از خواستار تحقق چیزی که امکان وقوع دارد بشویم.	طلب آنچه مقدر شده که واقع شود

براساس مراجعه به کتاب‌های لغوی، «انتظار» به معنای ترتب و توقع، و چشم به راه داشتن به کار رفته است و «منتظر»، کسی است که چشم می‌دارد و کسی که انتظار می‌کشد (دهخدا، ۱۳۷۷: ج ۳، ص ۳۴۵۳-۳۴۵۴). نیز به معنای چشم به راه بودن و نگران بودن است (زبیدی، ۱۴۱۴: ج ۷، ص ۵۳۹).

بر اساس تحلیل مولفه‌ای گوهر معنایی کلمه انتظار در کتاب‌های معجم المقایس اللغه و مفردات راغب، انتظار عبارت از حالتی نفسانی است مبتنی بر توجه کردن به یک چیز و آرزو و طلب کردن تحقق آن است (ابن فارس، ۱۳۹۹: ج ۲، ص ۱۳۱۶ و راغب اصفهانی، ۱۳۶۲: ص ۴۹۷).

### مولفه‌های مفهومی سازه انتظار در سطح گوهر معنایی

ردیف	کتاب	نویسنده	مفهوم
۱	معجم مقایس اللغه	ابن فارس	نَظَرَ وَهُوَ تَأَمَّلُ الشَّيْءَ وَمُعَايَنَتُهُ؛ نگاه با تامل.
۲	اقرب الموارد	سعید شرتونی	إِنْتَظَرَهُ: تَرَقَّبَهُ وَتَوَقَّعَهُ؛ چشم به راه بودن.
۳	تاج العروس	محمد بن محمد زبیدی	التَّوَقُّعُ: إِنْتِظَارُ الْوُقُوعِ؛ چشم به راه تحقق یک چیز.
۴	النهایه	ابن اثیر	انتظر: إِذَا ارْتَقَبَتْ حُضُورَهُ؛ چشم به راه حضورش شد.

۵	الفروق فی اللغة	حسن بن عبدالله عسکری	الانتظار: .. طلب ما یقدر ان یقع؛ طلب ان چه ممکن است محقق شود.
۶	العین	فراهیدی	إِنْتَظَرَ: وَقَفْتُ وَتَمَهَّلْتُ؛ درنگ نمودم.
۷	لسان العرب	ابن منظور	إِنْتَظَرَ: وَقَفْتُ وَتَمَهَّلْتُ؛ همان.

مولفه‌ها

۱. پدیده روانشناختی
۲. توجه کردن به یک شیء
۳. شیء مورد توجه دیده شود یا دیده نشود

## ۲. معانی استعمالی واژه انتظار

همان‌گونه که گفته شد، منظور از «معانی استعمالی»، کاربرد گوهر معنایی به همراه معنای جدید در میان عامه مردم است. البته وجود معانی استعمالی متعدد برای یک لفظ الزامی نیست و ممکن است یک واژه دارای چنین کاربردهایی باشد.

در کتاب اقرب الموارد در مورد معنای استعمالی انتظار آمده است: «انما انتظرالی الله ثم الیک ای انما اتوقع فضل الله ثم فضلک؛ منتظرالی الله هستم و سپس منتظر تو یعنی چشم به راه فضل الهی و سپس فضل تو هستم.» نیز: «انتظره: ترقبه و توقعه و فلانا: تانی علیه؛ چشم به راه فلانی بود» (شرتونی، ۱۴۰۳: ج ۲، ص ۱۳۱۶).

معنای استعمالی انتظار در کتاب اقرب الموارد، متوقع بودن و توقع داشتن امری عنوان شده که به معنای آرزوی تحقق پیدا کردن امری است. در کتاب نهایی ابن اثیر آمده است: «انتظر: ارتقب حضوره؛ چشم به راه حضورش بود» (ابن اثیر، ۱۳۶۷: ج ۵، ص ۷۸) و در کتاب فروق اللغة آمده است: «الانتظار: التوقع و هو طلب ما یقدر ان یقع؛ طلب آنچه مقدر شده که واقع شود»

(عسکری، ۱۴۰۰: ص ۶۷) و در کتاب تاج العروس آمده است: «التوقع: انتظار الوقوع» (زبیدی، ۱۴۱۴: ج ۷، ص ۵۳۹).

### ب) واژه‌های مرتبط

از واژه‌های مرتبط و هم‌ردیف انتظار، واژگان «ترجی» و «تمنی» (امید و آرزو) است. «ترجی» به معنای امیدوار بودن و از اقسام انشا و طلب است که فقط درباره ممکنات به کار می‌رود، بر خلاف «تمنی» که درباره هر دو امور ممکن و محال به کار می‌رود. تفاوت دیگر این که ترجی در امور قریب الوقوع است و تمنی در امور بعید. در کتاب موسوعه کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم درباره معنا و تفاوت معنایی تمنی و ترجی آمده است:

تمنی: طلب حصول الشيء کان ممکنا او ممتنعا؛ طلب تحقق چیزی را نمودن چه امکان وقوع داشته باشد یا امکان وقوع نداشته باشد (تهانوی، ۱۹۹۶: ج ۱، ص ۵۰۹) و متمنی کسی است که کار نکند و کاهلی پیش گیرد و رجا کسی است که کار بکند. ترجی: اظهار ارادة الشيء الممكن او کراهته، او ارتقاب شيء لاوثوق بحصوله و یدخل فی الارتقاب الطمع و الاشفاق فاطمع ارتقاب المحبوب و الاشفاق ارتقاب المکره و افرق بین ترجی و تمنی: لایشترط فی التمنی امکان التمنی فهو قد یکون ممکنا کما نقول لیت زیدا یحییء و قد یکون محال نحو لیت الشاب یعود بخلاف الترجی فانه یشرط فیہ امکان المرجو؛ ترجی به معنای اظهار خواستن یا نخواستن چیز ممکن است یا به معنای ارتقاب نسبت به چیزی که اطمینانی به تحقق آن نیست می‌باشد و در ارتقاب طمع داشتن و خوف داشتن مطرح می‌شود، طمع در امر محبوب و خوف از امر مکروه و فرق بین ترجی و تمنی عبارت است از این که در تمنی امکان تحقق متمنی شرط نیست و بعضی اوقات متمنی ممکن است مانند این که ما می‌گوییم ای کاش زید بیاید و گاهی محال است مانند ای کاش جوانی برگردد به خلاف ترجی که باید امکان تحقق امر مورد رجا باشد (تهانوی، ۱۹۹۶: ج ۱، ص ۵۰۹).

از دیگر واژه‌های مرتبط با انتظار می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

واژه	مترادف	معنا
انتظار	تأنی	درنگ کردن
	ترقب	چشم به راهی
	المکث	ایست و درنگ
	الصبر	شکیبایی
	التزئیق	پیوسته نگریستن در چیزی و انتظار کردن
	النظر	درنگ کردن و مهلت دادن
	العکم	چشم داشتن
	التلوم	درنگ کردن و چشم داشتن
	الارصاد	انتظار، چشم داشتن
	المماناة	درنگ داشتن و کسی را انتظار کشیدن

«انتظار» مصدر لازم است، نه متعدی و چون به باب افتعال رفته است، معنای «مطاوعه» می‌دهد و به معنای چشم داشتن، چشم به راه بودن است و اگر به عنوان اسم مصدر در نظر گرفته شود، به معنای چشم داشت و چشم داشتگی است.

آن چه باعث تمایز واژه «انتظار» از مترادف‌های آن می‌شود، وجود خاصیت «مطاوعه»، به معنای «تأثیر پذیری» است که از خصوصیات باب افتعال به شمار می‌رود. به این دلیل، معنای واژه انتظار «چشم به راه شدن» خواهد بود. نتیجه مطلب مذکور این که «انتظار» حالت و وصفی است که بر شخص متأثر از یک سلسله امور، مترتب می‌شود و بین وی و آنچه منتظر آن است، رابطه تأثیر و تأثر وجود دارد (الهی نژاد، ۱۳۹۶: ص ۴).

در کتاب شرح اصول کافی ملا صالح مازندرانی آمده است:

الرجاء حالة نفسانية موجبة لفرحها بسبب توقع حصول امر مطلوب سببه متوقع او مظنون او معلوم و یسمى الاخير الانتظار المطلوب ايضا والفرح فيه اشد و اما الرجاء والفرح بسبب توقع مطلوب علم عدم وقوع سببه فذلک غرور و حماقة؛ «رجا» حالتی نفسانی است که باعث شادی نفس می‌شود و علت این امر، انتظار حصول امر مطلوبی است که سبب آن انتظار می‌رود یا گمان می‌رود محقق شود یا قطعی است که محقق می‌شود و جایی که



سبب یک چیز قطعی الوقوع باشد، انتظار خوب نامیده می‌شود و شادی در این فرض شدیدتر است و اما امید و شادی به سبب انتظار امر خوبی که می‌دانیم سببش محقق نشده است، غرور و حماقت است.

الخوف حالة نفسانية موجبة لتالمها بسبب توقع مكروه سببه ممكن الوقوع او توقع فوات امر مرغوب فيه ولو كان وقوع سببه معلوما او مظنونا ظنا غالبا يسمى ذلك انتظار المكروه ايضا كما يسمى خوفا والتالم فيه ازید واما الخوف والتالم بسبب توقع المكروه علم قطعاً عدم وقوع شئ من اسبابه فذلك وسواس وماليخوليا؛ خوف حالت نفسانی است که سبب درد نفس می‌شود به سبب امکان تحقق مکروهی که سببش ممکن است تحقق یابد یا به سبب امکان از دست رفتن چیزی که خواسته شده است اگرچه سبب از دست رفتن یقینی یا ظنی باشد که این امر انتظار امر غیر مطلوب نامیده می‌شود همان طور که خوف نامیده می‌شود البته در انتظار درد بیش‌تر است اما خوف و درد در جایی که انتظار مکروهی برود که یقیناً می‌دانیم چیزی از اسبابش محقق نخواهد شد مالخولیا یا وسواس نامیده می‌شود (مازندرانی، ۱۳۸۲: ج ۸، ص ۲۰۵).

### مولفه‌های مفهومی معنای استعمالی سازه انتظار

الف) یک حالت روانی (پدیده روان شناختی)؛

ب) توجه به یک چیز؛

ج) علاقه و میل؛

د) علاقه و میل به تحقق چیزی؛

ه) علاقه و میل به تحقق امری خوب یا بد؛

و) علاقه و میل به تحقق امری خوب یا بد که امکان وقوع دارد؛

ز) علاقه و میل به تحقق امری خیر یا بد که مقدر شده است.

### ۳- معانی اصطلاحی واژه انتظار

الف) انتظار در متون تخصصی (متن مقدس)

آخرین محور بحث، بررسی معنای انتظار در متون تخصصی دینی است که باید بعد از توصیف آن، به تحلیل مولفه‌های آن اقدام کرد. این نکته بسیار مهم ضروری است در این محور مورد



بررسی قرار گیرد که ممکن است پدیده‌های روان شناختی به همان مفهوم استعمالی یا گوهر معنایی به معنای جدیدی به‌کار رفته و به عنوان یک اصطلاح جدید مورد استفاده قرار گرفته باشد. به تعبیر دیگر، مفهوم سازی در متون دینی اتفاق افتاده باشد و ملاک این امر عبارت است از این‌که چنانچه یک پدیده روان شناسی در متون دینی تعریف جدیدی داشته باشد که از آن مولفه مفهومی جدیدی غیر از مولفه‌های گوهر معنایی و معانی استعمالی به دست می‌آید؛ به عنوان یک اصطلاح جدید مطرح می‌شود؛ وگرنه به همان معنای به‌کار رفته در کاربردهای قبلی است.

در کتاب مکیال المکارم، «انتظار» این چنین تعریف شده است:

«و هو کیفیتة نفسانیة ینبعث منها التَّهَيُّو لما تنتظره، و ضده الیأس فکلما کان الانتظار اشدد کان التَّهَيُّو آکد...»؛ «انتظار»، کیفیتی روحی است که حالت آمادگی در انسان‌ها را برای آنچه انتظار دارند، باعث می‌شود و ضد آن یأس و ناامیدی است. هرچه انتظار بیش‌تر و هرچه شعله آن فروزان‌تر و پرفروغ‌تر باشد، تحرك و پویایی او و در نتیجه آمادگی نیز بیش‌تر خواهد بود (موسوی اصفهانی، ۱۳۸۷: ج ۲، ص ۱۹۵).

#### ب) انتظار، در عرصه روایات

در این قسمت از بحث روایات وارد شده در زمینه انتظار بررسی و ذیل هر روایت به این امر پرداخته می‌شود که روایت مذکور به کدام یک از ابعاد روان شناختی انسان توجه کرده است:

قال الامام الصادق عليه السلام: «إِنْتَظِرِ الْفَرَجَ بِالصَّبْرِ؛ انتظار فرج با شکیبایی، عبادت است» (ابن بابویه، ۱۳۸۹: ج ۲، ص ۲۱۶).

این روایت در صدد بیان انگیزه انتظار فرج است و به بعد انگیزشی انتظار توجه دارد. صبر عامل آرزوی آینده‌ای درخشان است.

قال الإمام زين العابدين عليه السلام: «إِنْتَظِرِ الْفَرَجَ مِنْ أَعْظَمِ الْعَمَلِ؛ انتظار فرج از جمله بزرگ‌ترین اعمال انسان است» (صافی، ۱۳۹۳: ص ۲۴۴).

قال المعصوم عليه السلام: «إِنْتَظِرِ الْفَرَجَ مِنْ أَعْظَمِ الْفَرَجِ أَمَا سَمِعْتَ قَوْلَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وَارْتَبُوا إِنِّي مَعَكُمْ رَقِيبٌ، فَانْتَظِرُوا إِنِّي مَعَكُمْ مِنَ الْمُنْتَظَرِينَ﴾ فَعَلَيْكُمْ بِالصَّبْرِ فَإِنَّهُ إِنَّمَا يَجِيءُ الْفَرَجُ عَلَى الْيَأْسِ فَقَدْ كَانَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ أَصْبَرَ مِنْكُمْ؛ انتظار فرج از بزرگ‌ترین گشایش‌ها است آیا نشنیده‌ای



سخن خدوند عزوجل را که می‌فرماید: پس صبور باشید هرآینه امر فرج در حالت یاس از آن محقق خواهد شد، افرادی که قبل از شما بودند صبورتر از شما بودند» (ابن بابویه، ۱۳۹۵: ج ۲، ص ۶۴۵).

قال الإمام عليُّ بنُ الحسينِ عليه السلام: «إِنْتَظِرُوا الْفَرَجَ مِنْ أَعْظَمِ الْفَرَجِ؛ انتظار فرج از بزرگ‌ترین گشایش‌هاست» (شیخ صدوق، ۱۳۹۵: ج ۱، ص ۳۲۰).

این روایت در صدد تعریف انتظار فرج است و آن را نوعی گشایش در امور می‌داند و علاوه بر این، انتظار فرج را دارای بعد ارزشی می‌داند.

قال النبي صلى الله عليه وآله: «الْعِبَادَةُ إِنتِظَارُ الْفَرَجِ بِالصَّبْرِ» (لیثی واسطی، ۱۳۷۶: ص ۱۸).

این روایت انتظار فرج را شناختی از نوع عبادت و «صبر» را عامل انگیزی آن می‌داند.

قال أميرالمؤمنين عليه السلام: «أَفْضَلُ الْعِبَادَةِ الصَّبْرُ وَالصَّمْتُ وَإِنْتَظَارُ الْفَرَجِ؛ برترین عبادت، صبر و سکوت و انتظار فرج است» (ابن شعبه، ۱۳۸۲: ص ۳۴۱).

این روایت شریف نیز انتظار فرج را عبادت می‌داند.

قال أميرالمؤمنين عليه السلام: «إِنْتَظِرُوا الْفَرَجَ وَلَا تَيَأَسُوا مِنْ رَوْحِ اللَّهِ فَإِنَّ أَحَبَّ الْأَعْمَالِ إِلَى اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ إِنتِظَارُ الْفَرَجِ مَا دَاوَمَ (دام) عَلَيْهِ الْمُؤْمِنُ؛ منتظر فرج باشید و مایوس از رحمت‌الاهی نشوید پس هر آینه محبوب‌ترین اعمال در نزد الله عزوجل انتظار فرج است» (لیثی واسطی، ۱۳۷۶: ص ۹۳).

از این روایت استنباط می‌شود انتظار، پدیده‌ای روان‌شناختی و حالتی روحی است؛ چراکه در برابر یاس که پدیده‌ای روان‌شناختی است، مطرح گردیده است.

در نامه امام حسن عسکری عليه السلام به علی بن بابویه (پدر شیخ صدوق) از پیامبر خدا صلى الله عليه وآله چنین نقل شده است: «أَفْضَلُ أَعْمَالِ أُمَّتِي إِنتِظَارُ الْفَرَجِ وَلَا يَزَالُ شِيعَتُنَا فِي حُزْنٍ حَتَّى يَظْهَرَ وَلَدِي الَّذِي بَشَّرَ بِهِ النَّبِيُّ؛ بهترین اعمال امت من انتظار فرج است. پیوسته شیعیان ما در اندوه هستند تا این‌که فرزندم ظهور کند؛ کسی که پیامبر به او بشارت داده است...» (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۰: ج ۴، ص ۴۲۵).

با توجه به این که انتظار در روایات دیگر، نوعی پدیده روان‌شناختی محسوب می‌گردد، منظور از عمل در این روایت شریف، نوعی حالت روان‌شناختی است و علاوه بر این امر، روایت در صدد بیان بُعد انگیزی برای انتظار است و آن حزن برای تاخیر ظهور می‌باشد.



قال الإمام الكاظم عليه السلام: «أَفْضَلُ الْعِبَادَةِ بَعْدَ الْمَعْرِفَةِ انْتِظَارُ الْفَرَجِ؛ بِهَيْئِ عِبَادَتِ بَعْدَ انْتِظَارِ الْفَرَجِ؛ خَدَاوَنْد، انْتِظَارِ فَرَجِ وَ گِشایشِ اسْت» (ابن شعبه، ۱۳۸۹: ص ۲۰۱).

«يَحِبُّ عَلَى الشَّيْخَةِ أَنْ يُرَابِطُوا أَنْفُسَهُمْ عَلَى إِطَاعَةِ الْإِمَامِ الْحَقِّ وَ انْتِظَارِ فَرَجِهِ وَ تَهَيُّؤًا دَائِمًا لِتُصْرَتِهِ؛ شِيعِيَانِ مِی بایستی پیوسته مواظب اطاعت از امام حق و منتظر فرج او باشند و پیوسته آماده نصرت او باشند» (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۰: ج ۴، ص ۴۲۵).

این روایت شریف در صدد بیان یکی از کارکردهای انتظار، یعنی آمادگی برای یاری صاحب الامر است.

قال الإمام الهادی عليه السلام: «تَوَقَّعُوا الْفَرَجَ مِنْ تَحْتِ أَقْدَامِكُمْ؛ چشم به راه تحقق امر فرج در جلوی چشم تان باشید» (نعمانی، ۱۳۹۹: ص ۱۸۷).

این روایات شریف در صدد ایجاد اصطلاح یا مفهوم سازی است و نزدیک بودن امر مورد انتظار را به عنوان یکی از مولفه های انتظار مطرح می کند.

### مولفه های مفهومی سازه انتظار در متون تخصصی (متون اسلامی)

الف) حالتی روانی (پدیده روان شناختی)؛

ب) توجه به چیزی؛

ج) علاقه و میل؛

د) علاقه و میل به تحقق چیزی؛

ه) علاقه و میل به تحقق امری خوب یا بد؛

و) علاقه و میل به تحقق امری خوب یا بد که امکان وقوع دارد؛

ز) علاقه و میل به تحقق امری خیر یا بد که مقدر شده است؛

ح) علاقه و میل به تحقق امری خوب که مقدر شده است و به زودی تحقق یابد.

مولفه های مفهومی سازه انتظار در متون تخصصی همانند مولفه های مفهومی در کاربرد استعمالی است و تنها در آخرین مولفه، یعنی امر خوبی که به زودی تحقق می یابد؛ از کاربرد متمایز می شود. کاربرد کلمه «ترقب» برای امر فرج در متون روایی، امر انتظار را به عنوان امری خوب که نزدیک است تحقق یابد؛ مطرح می کند.





برداشت‌های گوناگون از معنای اصطلاحی واژه انتظار در مذهب شیعه

در مورد واژه «انتظار» شاهد دو نوع برداشت بسیار متفاوت هستیم: برداشت اول، ایجاد انفعال و واماندگی است. بدان معنا که انتظار انسان را به عزلت و اعتزال و انزوا بکشاند و منتظر دست روی دست بگذارد وضعیت فعلی را تحمل کند و به امید رسیدن به آینده مطلوب فقط انتظار بکشد.

برداشت دیگر این است که چشم به راهی و انتظار، باعث حرکت، پویایی و اقدام و آمادگی وسیع‌تر گردد. اینک سؤال این است که کدام یک از این دو برداشت مراد و مقصود بزرگان و رهبران دینی است؟

با مراجعه به متون روایی مشاهده می‌شود که معصومان علیهم‌السلام خیلی روشن و صریح با ارایه تصویری مناسب از انتظار، برداشت اول را باطل و مردود دانسته و برای این که هرگز آن معنا به ذهن مخاطب خطور نکند، به قسمت مهم و اساسی مفهوم انتظار اشاره کرده‌اند که انتظار، «عمل» است؛ آن هم افضل و بزرگ‌ترین اعمال یا «عبادت» است؛ آن هم محبوب‌ترین عبادت (ابن بابویه، ۱۳۷۸: ج ۲، ص ۳۶). اساساً این، نکته قاعده‌ای عقلی و منطقی است: آن کس که وضعیت موجود را نمی‌پذیرد و تحمل نمی‌کند، در انتظار گشایش است: «من انتظر امرأً تهياً له» (حیدری نیک، ۱۳۸۸: ص ۱۶-۱۷).

شیعه با بهره‌گیری از آموزه‌های اهل بیت، امید و انتظار به آینده را در متعالی‌ترین نوع خود، فرا راه انسان‌های آزاد اندیش و آزادی خواه قرار داده است و از آن با اصطلاحی لطیف و پر معنا، باعنوان «انتظار فرج» یاد می‌کند.

«فَرَجٌ»، کلمه‌ای عربی و به معنای گشایش و رهایی است. در عربی، دعای «فَرَجَ اللهُ عَمَّكَ» به معنای این است که خدا تو را از غم رهایی بخشد (ابن منظور، ۱۴۱۴: ج ۲، ص ۳۴۱). مراد از فرج در ترکیب اضافی «انتظار فرج» که در فارسی مصطلح است، رهایی و گشایشی است که با ظهور واپسین ذخیره‌الاهی، امام دوازدهم برای مردمان دنیا روی می‌دهد.

همان‌گونه که گفته شد، انتظار از ریشه «نَظَرَ» به معنای مشاهده کردن، بینایی، پیش بینی، دوراندیشی، محبت، حمایت و پشتیبانی آمده است؛ که وقتی به باب افتعال برود، به معنای قبول محبت، قبول دوراندیشی است؛ و چنانچه قید فرج به آن ضمیمه گردد، آن مشاهده،

اندیشه و محبت نسبت به فرج در آینده همراه خواهد بود. فرجی که در روایات، رهایی از قید و بند ستم‌ها و ظلم‌های خانمان سوزی ترسیم شده که از ناحیه زورگویان و یاهه سرایان بر پیکر آدمیان و عالمیان رفته است؛ چنان که در ابتدای خطبه ۱۳۸ نهج البلاغه آمده است:

يَغْطِفُ الهوى على الهُدَى إِذَا عَظَفُوا الهُدَى على الهوى وَيَغْطِفُ الرَّأى على القرآن إِذَا عَظَفُوا القرآن على الرَّأى...؛ خواهش نفسانی را به هدایت آسمانی باز می‌گرداند و آن، هنگامی است که [مردم] رستگاری را تابع هوا ساخته‌اند و رأی آنان را پیرو قرآن کند و آن، هنگامی است که قرآن را تابع رأی خود کرده‌اند....

بنابراین، «انتظار فرج» در عرصه «مهدویت» عبارت است:

از ایمان استوار بر امامت و ولایت حضرت ولی عصر عجل الله تعالی فرجه الشريف و چشم به راه بودن برای ظهور آن واپسین حجت الاهی و آمادگی برای برپایی حکومت صالحان در سراسر گیتی. از نظر «شیعه»، مسئله مهدویت و نوید ظهور مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه الشريف یکی از مسایل بسیار حیاتی اسلام به شمار می‌رود و به اندازه‌ای اهمیت دارد که اعتقاد به ظهور حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشريف در ردیف وقوع «قیامت» و تکذیب و تصدیقش در ردیف تکذیب و تصدیق رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم می‌باشد (هاشمی، ۱۳۸۴: ص ۶۳).

مطابق آیات و روایات و مستندات دینی، انتظار فرج از انتظار معمول فراتر است؛ یعنی انتظاری است همراه با آگاهی، بصیرت و معنویت و در واقع نوعی تدارک و تمهید برای تزکیه نفس و حیات طیبه و آمادگی برای حرکتی آگاهانه و هدفمند و زمینه سازی برای ایجاد دگرگونی مثبت و گسترده با حضور در نهضت عظیم مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه الشريف که آغاز آن ظهور نور است و پایان آن شکست تاریکی و نتیجه آن برپایی حکومت عدل الاهی.



## نتیجه‌گیری

یکی از مهم‌ترین امور در پژوهش‌های دینی «مفهوم‌شناسی» است. مفهوم‌شناسی واژه‌ها در هر تحقیق و پژوهش، طریقی برای راهیابی به معنای مورد نظر گوینده یا نویسنده است. این روش، به‌ویژه در مبحث انتظار، به دلیل نقش فوق‌العاده انتظار در تأمین سعادت جاودانه بشر و آینده او، اهمیتی دوچندان می‌یابد. انتظار اگرچه از جهتی یک واژه قلمداد می‌گردد؛ از دیدگاه موعودشناسی از حد یک واژه فراتر رفته و دارای ارزش و جایگاهی ویژه است و نماینده یکی از آموزه‌های مهم اسلامی به شمار می‌رود.

سازه انتظار، پدیده‌ای روان‌شناختی است که در متون تخصصی و متون دینی به آن پرداخته شده است. شناخت این پدیده روان‌شناختی نیازمند طی پروسه سه مرحله‌ای است: «تعریف سازه»، «کشف مولفه‌های مفهومی» و «ساخت مقیاس». تعریف سازه یا تحقیق کیفی یک سازه نیز در مراحل سه‌گانه «گوهر معنایی»، «معانی استعمالی یا معنای استعمالی» و «معنای اصطلاحی» مطرح می‌گردد و «معانی اصطلاحی» در بین دانشمندان یک فن یا متون تخصصی مطرح می‌شود. بنابراین، برای رسیدن به جایگاه دقیق معنایی واژه انتظار، علاوه بر واژه‌شناسی، بررسی دقیق مدلول استعمالی و اصطلاحی و نیز بررسی جایگاه آن در کل نظام معنایی ضروری است. «انتظار موعود»، از مفاهیم چند مولفه‌ای است و برای این‌که تصویر دقیقی از این مفهوم حاصل گردد، بررسی دقیق مولفه‌های مختلف آن، ضروری می‌نماید.

انتظار به معنای لغوی، یعنی متوقع بودن و چشم به راهی، خودبه‌خود ارزش ندارد، بلکه چشم به راهی و انتظار با توجه به موضوع و متعلق آن قابل ارزشیابی است و به تناسب آن دارای ارزش مثبت یا منفی خواهد بود.

انتظار در معنای «اصطلاحی»، حالتی نفسانی و صفتی قلبی است که از توجه و علاقه به تحقق امری خوب یا بد حکایت دارد و در معنای «استعمالی» حصول امر مطلوبی است که سبب آن انتظار می‌رود یا گمان می‌رود محقق شود یا قطعی است که محقق می‌شود. بنابراین انتظار به مفهوم عالی آن صرفاً توصیه‌ای دینی و مذهبی و یا حالتی روحی روانی معمول نیست، بلکه اصلی فطری و لازمه حیات انسانی است که اگر به گونه‌ای صحیح تبیین و تفسیر شود، مایه پویایی، حرکت و تحول روحی و اخلاقی و نشاط معنوی و مانع رکود فکری، انحطاط روحی و اخلاقی و انزوای سیاسی اجتماعی می‌گردد.



## منابع

### قرآن کریم

۱. ابن اثیر، مبارک بن محمد (۱۳۶۷). *النهایه*، محقق: طناحی محمود محمد و زاوی طاهر احمد، قم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۹۵). *کمال الدین و تمام النعمه*، مصحح: علی اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۹). *عیون اخبار الرضا علیہ السلام*، مترجم: محمد صالح قزوینی، قم، انتشارات مسجد مقدس جمکران.
۴. ابن شعبه، حسن بن علی (۱۳۸۹). *تحف العقول*، مترجم: علی اکبر میرزایی، قم، صالحان.
۵. ابن شهر آشوب، محمد بن علی (۱۳۷۰). *المناقب*، قم، نشر علامه.
۶. ابن فارس، احمد (۱۳۹۹ق). *معجم مقاییس اللغه*، قم، دارالفکر.
۷. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۲۶ق). *لسان العرب*، بیروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.
۸. الهی نژاد، حسین (پاییز ۱۳۹۶). «*بازشناسی مفهومی انتظار با رویکرد عام و خاص از منظر شیعه و اهل سنت*» فصلنامه علمی - ترویجی پژوهش‌های مهدوی.
۹. انطون، الیاس (۱۳۷۷). *فرهنگ نوین عربی - فارسی*، مترجم: مصطفی طباطبائی، تهران، اسلامیه.
۱۰. پسندیده، عباس (بهار و تابستان ۱۳۹۶). «*روشن مفهوم شناسی موضوعات اخلاقی و کاربری آن در مفهوم حیا*»، دو فصلنامه علمی پژوهشی اخلاق و حیانی، سال پنجم، شماره دوم.
۱۱. تهانوی، محمد علی بن علی (۱۹۹۶م). *موسوعه کشف اصطلاحات الفنون و العلوم*، مترجم: عبدالله خالدی و جورج زیناتی، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون.
۱۲. حیدری نیک، مجید (۱۳۸۸). *نگاهی دوباره به انتظار*، تهران، بنیاد فرهنگی حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف.
۱۳. الخوری الشرتونی، سعید (۱۴۰۳ق). *اقرب الموارد فی فصیح العربیه و الشوارد*، قم، مکتبه آیت الله المرعشی النجفی رحمته الله علیه.
۱۴. دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷). *لغت نامه دهخدا*، تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
۱۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۳۶۲). *المفردات راغب*، قم، مکتبه المرتضویه.
۱۶. راوندی، قطب الدین (۱۴۰۷ق). *الدعوات*، قم، مدرسه الامام المهدی.
۱۷. زبیدی، محمد بن محمد (۱۴۱۴ق). *تاج العروس*، لبنان، دارالفکر.
۱۸. سید رضی، محمد (۱۳۷۹). *نهج البلاغه*، مترجم: محمد دشتی، قم، مشهور.
۱۹. صافی، لطف الله (۱۳۹۳ق). *منتخب الاثر فی الامام الثانی عشر فرجه الشریف*، قم، نشر دفتر تنظیم و نشر آثار آیت الله لطف الله صافی گلپایگانی.
۲۰. طباطبائی، سید محمد حسین (۱۳۶۷). *تفسیر المیزان*، قم، نشر بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی.

۲۱. طریحی، فخرالدین محمد (۱۹۸۹م). *مجمع البحرین*، بیروت، دار و مکتبه الهلال.
۲۲. عدنانی، محمد (۱۹۹۹م). *معجم الأغلط اللغویة المعاصره*، لبنان، مکتبه لبنان.
۲۳. عسکری، حسن بن عبدالله (۱۴۰۰ق). *الفروق فی اللغة*، بیروت، دار الافاق الجدیده.
۲۴. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰ق). *کتاب العین*، محقق: مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی، قم، موسسه دارالهجرة.
۲۵. کلینی، محمد (۱۴۰۷ق). *الکافی*، تحقیق: علی اکبر غفاری و محمدآخوندی، تهران، دار الکتب اسلامیة.
۲۶. لیثی واسطی، ابوالحسن (۱۳۷۶). *عیون الحکم والمواعظ*، قم، دارالحديث.
۲۷. مازندرانی، ملا صالح (۱۳۸۲). *شرح أصول الکافی*، تهران، المکتبه الاسلامیه للنشر والتوزیع.
۲۸. مسائلی احمد (۱۳۹۶). *نظریه تفسیری محی الدین عربی*، اصفهان، کانون پژوهش.
۲۹. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۰). *تاریخ نبی اکرم ﷺ*، اصفهان، کانون پژوهش.
۳۰. مصطفوی حسن (۱۳۸۵). *التحقیق فی کلمات القرآن*، تهران، نشر آثار علامه مصطفوی.
۳۱. معلوف، لوییس (۱۳۸۶). *فرهنگ دانشگاهی عربی به فارسی*، مترجم: احمد سیاح، تهران، نشر فرحان.
۳۲. موسوی اصفهانی، محمدتقی (۱۳۸۷). *مکیال المکارم فی فوائد الدعاء للقائم عجل الله تعالی فرجه الشریف*، مترجم: حائری قزوینی، قم، انتشارات مسجد مقدس جمکران.
۳۳. نعمانی، محمدبن ابراهیم (۱۳۷۶). *ترجمه و متن غیبت نعمانی*، مترجم: محمدجواد غفاری، نشر صدوق.

## نشاط اجتماعی منتظران در نظریه انتظار از منظر مقام معظم رهبری علیه السلام

غلامحسین گرامی<sup>۱</sup>

### چکیده

«نشاط اجتماعی» یکی از مفاهیم بسیار مهم در حوزه روان‌شناسی اجتماعی است که موجب پیشگیری از آسیب‌های اجتماعی و پیشرفت فرد و جامعه به سوی کمال مطلوب است. نظریه پردازان اجتماعی، عوامل متعددی برای نشاط اجتماعی بر می‌شمارند که مهم‌ترین آن‌ها «مشارکت اجتماعی»، «احساس رضایتمندی» و «احساس امیدواری» است. سؤال اصلی پژوهش پیش‌رو آن است که از دیدگاه مقام معظم رهبری میان انتظار حقیقی و نشاط اجتماعی چه رابطه‌ای وجود دارد. از منظر ایشان، انتظار حقیقی موجب تحقق هرچه بیش‌تر عوامل سه‌گانه نشاط اجتماعی خواهد شد. میل به ایجاد تغییرات اجتماعی، حضور فعال در جامعه سیاسی، توجه به حضور ولی عصر علیه السلام و احساس خشنودی به دلیل حرکت در جهت اهداف والا و احساس امیدواری در جامعه منتظر نسبت به تحقق آینده‌ای روشن برای نوع بشر؛ از ویژگی‌های جامعه منتظر است که بر تحقق عوامل سه‌گانه نشاط اجتماعی مؤثرند. تحقیق حاضر با روش توصیفی - تحلیلی و براساس منابع کتابخانه‌ای انجام شده و تاکنون نظریه انتظار از منظر مقام معظم رهبری با این نگاه مورد توجه قرار نگرفته است.

**واژگان کلیدی:** نشاط اجتماعی، نظریه انتظار، آیت الله خامنه‌ای، مشارکت اجتماعی، رضایتمندی،

امیدواری.

## ۱. مقدمه

جدال بین حق و ناحق، عدالت و ظلم، نیکی و بدی و ایمان و کفر، قدمتی به اندازه تاریخ بشر دارد و شاید بتوان گفت در اکثر موارد جبهه باطل بر حق غلبه داشته و در موارد اندکی مؤمنان و عدالت‌جویان حاکمیت یافته‌اند. از همین رو، اعتقاد به ظهور انسان عدالتخواه و قدرتمندی که بتواند ریشه ظلم را از جای بر کند و پاکی و درستی را در سراسر عالم حکم فرما کند؛ نه تنها بین پیروان ادیان بزرگ و کوچک که گاهی در میان عدالتخواهان غیر متدین هم وجود داشته است و می‌توان گفت این اعتقادی فطری است که البته این جهت موضوع نیازمند بحث مستقلی است.

بدیهی است در مورد ابعاد و چگونگی اعتقاد به منجی انسان‌ها، دیدگاه یکسانی بین ادیان وجود ندارد. در دین اسلام مسئله قیام مهدی آخرالزمان، امری پذیرفته شده بین همه مذاهب است؛ زیرا آیات و روایات متعدد بر آن تأکید کرده‌اند. در طول تاریخ اسلام دو نوع نگاه به مسئله انتظار وجود داشته است: در یکی به صبر، توسل، تضرع، تحمل ظلم و سکوت تا زمان ظهور توصیه می‌شود و در دیگری (در نقطه‌ای کاملاً مخالف) بر مبارزه با ظلم، عدالتخواهی، دستگیری محرومان و حرکت و تلاش برای فراهم آمدن زمینه‌های ظهور تأکید می‌شود. نظریه انتظار از منظر مقام معظم رهبری از نوع دوم است؛ به این معنا که ایشان ضمن طرح و رد معانی انحرافی انتظار (بیانات در دیدار معلمان و کارگران، ۶۹/۲/۱۱؛ قشرهای مختلف مردم ۸۱/۷/۳۰ و روز نیمه شعبان، ۸۷/۵/۲۷)؛ تأکید دارند جامعه منتظر جامعه‌ای است امیدوار (بیانات رهبری به مناسبت نیمه شعبان، ۸۷/۵/۲۷)؛ پویا و تلاش‌گر در جهت اهداف والای حضرت (بیانات در جمع پرسنل نیروی هوایی، ۷۷/۱۱/۱۹)؛ مجاهدت در راه اصلاح جامعه (بیانات در دیدار قشرهای مختلف مردم، ۷۴/۱۰/۱۷)؛ ظلم‌ستیز و مبارز علیه استکبار جهانی (بیانات در خطبه‌های نماز جمعه، ۶۷/۱/۱۲) و دارای همت بالای اجتماعی (بیانات در مراسم روضه امام حسن عسکری علیه السلام، ۸۲/۲/۲۰) و در یک کلمه زمینه‌ساز ظهور حضرت (بیانات در دیدار قشرهای مختلف مردم، ۷۶/۹/۲۵). ایشان می‌فرمایند: «انتظار یک عمل است، یک آماده‌سازی است یک تقویت انگیزه در دل و درون است. یک نشاط، تحرك و پویایی است در همه زمینه‌ها» (بیانات به مناسبت نیمه شعبان، ۸۴/۶/۲۹).



نشاط اجتماعی؛ همان گونه که در ادامه تحقیق خواهد آمد، بنابر تعریفی که جامعه شناسان و روان شناسان اجتماعی ارائه کرده اند، عامل محرک و انگیزه بخش جامعه برای حرکت به سوی کمال است. نشاط با شادی که حالتی احساسی منفعلانه و زودگذر است، تفاوت دارد. جامعه ای که دارای نشاط است، شاخصه هایی مانند فعالیت، پویایی، هدفمندی، امیدواری به آینده، رضایتمندی از زندگی، دارای مشارکت اجتماعی در سطح بالا را داراست. گرچه صاحب نظران عوامل متعددی را بر تحقق نشاط اجتماعی مؤثر دانسته اند؛ از میان آن ها سه عامل از همه مهم تر است که عبارتند از: «مشارکت اجتماعی»، «احساس امیدواری» و «احساس رضایتمندی» (شریف زاده، ۱۳۹۶: ص ۱۶؛ کیا و امیری، ۱۳۹۲: ص ۱۳۹ و هزار جریبی و دست افشان، ۱۳۸۸: ص ۱۱۹). در ادامه توضیح بیش تری در این زمینه خواهد آمد.

چنانچه از سویی مباحث روان شناسان اجتماعی درباره نشاط اجتماعی و عوامل آن را مورد تحلیل قرار دهیم و از سوی دیگر بیانات مقام معظم رهبری درباره جامعه منتظران حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف را بررسی کنیم؛ در می یابیم با دیدگاهی که مقام معظم رهبری درباره جامعه منتظران ارائه می فرمایند، چنین جامعه ای ویژگی ها و شاخصه هایی را که جامعه شناسان برای جامعه با نشاط تعریف می کنند، واجد هستند و جامعه منتظر از دیدگاه ایشان دارای نشاط اجتماعی است.

از نکات بسیار جالب توجه در فرموده های ایشان، آن است که در موارد متعددی در معرفی جامعه منتظر از واژه «نشاط» استفاده کرده اند (بیانات در دیدار قشرهای مختلف مردم، ۷۴/۱۰/۱۶؛ بیانات در دیدار مسئولان مراسم ارتحال استاد علامه محمدتقی جعفری، ۷۷/۹/۱۵ و بیانات به مناسبت نیمه شعبان، ۸۴/۶/۲۹) که این امر نشان دهنده دقت ایشان در کاربرد صحیح و دقیق واژه هاست.

بر اساس یافته های مقاله حاضر، از دیدگاه مقام معظم رهبری، انتظار حقیقی با نشاط توأم است و جامعه منتظر باید جامعه ای با نشاط، به معنای دقیق آن، دارای مشارکت اجتماعی، امیدوار به آینده و رضایتمند از زندگی، باشد.

تحقیق حاضر بر اساس منابع روان شناسی، جامعه شناسی و بیانات مقام معظم رهبری انجام شده است. با بررسی های انجام شده در نمایه نشریات علمی و منابع کتابخانه ای معلوم شد





پیش از این پژوهش، درباره نشاط اجتماعی منتظران در نظریه انتظار از دیدگاه مقام معظم رهبری تحقیقی صورت نگرفته است. در این مقاله ابتدا به مفهوم واژگانی و اصطلاحی «انتظار» و دو رویکرد کاملاً متفاوت به آن اشاره‌ای می‌شود و پس از آن، مقوله نشاط اجتماعی از دیدگاه روان‌شناسان و جامعه‌شناسان بررسی و تحلیل خواهد شد و در بخش اصلی تحقیق با تطبیق هر کدام از عوامل نشاط اجتماعی در فرموده‌های مقام معظم رهبری درباره ویژگی‌های جامعه منتظر، معلوم می‌شود جامعه منتظر از دیدگاه ایشان باید جامعه‌ای با نشاط باشد.

## ۲. انتظار و دو دیدگاه متفاوت

«انتظار»، مصدر باب افتعال از ماده «نظر» و در لغت به معنای چشم به راه بودن و نگران بودن است (حسینی زبیدی، ۱۹۸۰: ج ۷، ص ۵۳۹) و نیز به معنای امیدواری، چشم به راه بودن، نوعی امید داشتن به آینده آمده است (دهخدا، ۱۳۷۳: ج ۱۳، ص ۹۹). بنابراین، انتظار نوعی حالت قلبی و روحی است که لازمه آن آماده‌شدن برای چیزی است که منتظر آن هستیم (موسوی اصفهانی، ۱۳۸۱: ج ۲، ص ۱۵۲). انتظار فرج در اصطلاح، اعتقاد به ظهور منجی و فراگیری عدالت در سراسر جهان در آخرالزمان همراه با آماده ساختن شرایط جسمی، روحی و اجتماعی است (مطهری، ۱۳۷۳: ص ۱۴ و صدر، ۱۳۸۲: ص ۲۹۱).

اعتقاد به ظهور منجی آخرالزمان از مشترکات اعتقادی همه ادیان، بلکه همه آزادگان جهان است. البته شیعه اثناعشری در این باره دارای اعتقادات خاصی است که با همه ادیان دیگر و حتی با سایر مسلمانان تفاوت دارد. از اختصاصات شیعه در مسئله مهدی موعود، اعتقاد به وجود و حضور فیزیکی آن حضرت و بهره‌مندی مردم از فیوض بیکران ایشان است (بیانات به مناسبت نیمه شعبان، ۸۱/۷/۳۰). از همان صدر اسلام و زمان حضور ائمه معصومین علیهم‌السلام دو نوع مواجهه با مهدویت صورت گرفته است: یک مواجهه - که رایج هم بوده - نشستن و صبر کردن و پذیرش ظلم‌ها و ستم‌ها و نداشتن هیچ گونه مسئولیتی نسبت به آن‌هاست تا این که حضرت خودشان قیام و ظلم را ریشه کنند و عدالت را در سراسر جهان بگسترانند. پیروان این نظریه گاه تا جایی پیش می‌روند که نه تنها مبارزه با کفر و ظلم را وظیفه خود نمی‌دانند، بلکه هرگونه حرکت اصلاحی را موجب تأخیر در فرج حضرت قلمداد می‌کنند! شهید مطهری از این نوع انتظار



به «انتظار ویرانگر» یاد می‌کند و می‌گوید:

از نگاه طرفداران این نظریه: هر گناه و فساد، هر ظلم و تبعیض، هر حق‌کشی و پلیدی، به حکم این‌که مقدمه اصلاح کلی است و انفجار را قریب‌الوقوع می‌کند، رواست؛ زیرا «الغائات تبرر المبادي»؛ هدف‌ها وسیله‌های نامشروع را مشروع می‌کند (مطهری، ۱۳۷۳: ص ۶۲).

در این نظریه، انتظار به معنای صبر، سکوت، تحمل ظلم، دعا، استغاثه بدون هرگونه تحرکی است. این نظریه هم اکنون نیز طرفدارانی دارد و از سوی جریان‌های فکری مختلف، مانند متحجران، سنت‌گرایان و وابستگان به غرب القا و ترویج می‌شود. طرفداران این نظریه گاهی به روایاتی مانند «کلّ رایه ترفع قبل قیام القائم فصاحبها طاغوت» (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۸، ص ۲۹۵ و حر عاملی، ۱۴۱۶: ج ۱۵، ص ۵۲) و یا روایت «ما خرج ولا یخرج منّا اهل البيت الی قیام قائمنا احدّ» (صحیفه سجادیه، ص ۲۱)؛ استناد می‌کنند. از مهم‌ترین طرفداران این نظریه در دوران معاصر می‌توان «انجمن حجتیه» را نام برد که به دلیل همین رویکردها و القائات، حضرت امام خمینی علیه السلام در سال ۱۳۶۷ به انحلال این انجمن حکم داد. حضرت امام در موارد متعددی علیه انجمن حجتیه موضع داشتند (خمینی، ۱۳۸۹: ج ۲۱، ص ۲۸۱). مقام معظم رهبری در این زمینه می‌فرماید:

«يك معنای انحرافی در باب انتظار بود ... که انتظار، یعنی این که شما از هر عمل مثبت و از هر اقدام و هر مجاهدت و هر اصلاحی دست بکشید و منتظر بمانید تا صاحب عصر و زمان علیه السلام خودش بیاید و اوضاع را اصلاح کند» (بیانات در دیدار قشرهای مختلف مردم، ۱۳۸۱/۱۲/۶۹). «جریان‌های انحرافی قبل از انقلاب تبلیغ می‌کردند؛ الان هم در گوشه و کنار تبلیغ می‌کنند که امام زمان علیه السلام می‌آید و اوضاع را درست می‌کند. ما امروز دیگر چه کار کنیم! چه لزومی دارد ما حرکتی بکنیم!» (بیانات به مناسبت نیمه شعبان، ۸۱/۷/۳۰).

در مقابل این نظریه، دیدگاه دیگری وجود دارد که به انتظار ظهور منجی، نگاه پویشی دارد و انتظار واقعی را با تأسی به امام زمان علیه السلام در دستگیری از مظلومان، مبارزه با ظلم و فساد، حرکت به سمت اصلاح جامعه و برافراشتن پرچم اسلام به اندازه ممکن ملازم می‌داند. براساس این نظریه، انتظار، با تلاش و حرکت، با اعتراض به کفر و ظلم و کوشش برای برقراری عدل و



جامعه عاری از ظلم همراه است. گرچه طرفداران این نظریه، پیش از انقلاب اسلامی ایران در اقلیت بودند؛ به لطف خداوند پس از پیروزی انقلاب اسلامی - حداقل در ایران و بسیاری از کشورهای شیعی - چنین نیست؛ بلکه گستره آن بیش تر شده است. به نظر می‌آید می‌توان نظریه اول را «نظریه ایستا» و نظریه دوم را «نظریه پویا» در زمینه انتظار نامید. شهید مطهری در معرفی این دو نظریه از واژه «انتظار سازنده» و «انتظار ویرانگر» استفاده می‌کنند (مطهری، ۱۳۷۳: ص ۶۹-۶۴).

نظریه سازنده یا انتظار پویا، از سوی اندیشمندان و صاحب نظران بسیاری طرح شده است که امام خمینی علیه السلام از پرچمداران این نظریه در دوره معاصر به حساب می‌آید. ایشان در موارد متعددی از طریق عقلی و نقلی بر لزوم فراهم کردن زمینه‌های ظهور امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف تأکید می‌ورزند (خمینی، ۱۳۶۸: ص ۱۶ و همان، ۱۳۷۳: ص ۵۴)؛ شهید مطهری (مطهری، ۱۳۷۳: ص ۶۲)؛ شهید صدر (صدر، ۱۴۱۷: ص ۵۴-۵۵)؛ ابراهیم امینی (امینی، ۱۳۸۸: ص ۲۵۱) و آیت‌الله جوادی آملی (جوادی آملی، ۱۳۹۴: ص ۱۶۵)؛ از دیگر بزرگانی هستند که به این بحث پرداخته و بر آن تأکید کرده‌اند.

از دیدگاه نگارنده هیچ کدام از این اندیشمندان به اندازه مقام معظم رهبری علیه السلام بر نظریه انتظار سازنده تأکید نکرده است. ایشان در بیانات متعدد خود، ابعاد گوناگون نظری، عملی و عاطفی انتظار را تشریح کرده‌اند و نظریه ایشان در زمینه انتظار، از این جهت از دیدگاه دیگران بسیار پر فروغ تر است. این ادعا در اثنای همین مقاله اثبات خواهد شد؛ گرچه بررسی کامل آن نیازمند تحقیق مستقلی است.

### ۳. نشاط اجتماعی

«نشاط اجتماعی»، از موضوعاتی است که در چند دهه اخیر به شکل جدی مورد توجه جامعه شناسان قرار گرفته است. تحقیقات گسترده درباره آن موجب شد سازمان ملل از سال ۲۰۰۰ به بعد آن را از عوامل «توسعه پایدار» به شمار آورد (شریف زاده و دیگران، ۱۳۹۶: ص ۱۶۰). نشاط از دیدگاه روان‌شناسان اجتماعی صرفاً یک حالت هیجانی، طرب انگیز و زودگذر - مانند شادی پس از پیروزی تیم فوتبال نیست، بلکه کیفیت روحی خاص همراه با اقناع ذهنی است (عنبری،



۱۳۹۱: ص ۳۵). نشاط اجتماعی با شبکه‌ای از مفاهیم روحی - روانی، مانند امنیت اجتماعی، سلامت اجتماعی، رفتارهای جمعی و فراغت ارتباط دارد (شریف زاده، ۱۳۹۶: ص ۱۶-۱۷۷).  
نشاط اجتماعی همچنین بر پیشگیری از آسیب‌های اجتماعی تأثیر مهمی دارد. به همین دلیل بند «ب» ماده ۹۷ برنامه چهارم توسعه، دولت را مکلف کرده تا به منظور پیشگیری و کاهش آسیب‌های اجتماعی طرح جامعی برای ایجاد و گسترش نشاط اجتماعی ارائه کند (گلابی و اخشی، ۱۳۹۴: ص ۱۴). البته در بند مذکور علاوه بر نشاط اجتماعی بر روحیات دیگری، مانند اعتماد عمومی، ارزش‌های اجتماعی و دینداری تأکید شده است.

محققان اجتماعی درباره عوامل نشاط اجتماعی بحث‌های گسترده‌ای دارند و به امور متعددی نیز اشاره می‌کنند. رضایت از زندگی، عزت نفس، احساس امیدواری، اعتقادات دینی و مذهبی، مشارکت اجتماعی، اقناع ذهنی و فقدان افسردگی از جمله این عوامل هستند. همان‌گونه که در ادامه تحقیق معلوم خواهد شد، از میان عوامل تأثیرگذار بر نشاط اجتماعی، سه عامل از دیگر عوامل بیش‌تر به چشم می‌خورند که عبارتند از: «مشارکت اجتماعی»، «رضایت از زندگی» و «احساس امیدواری نسبت به آینده».

### ۱-۳. مشارکت اجتماعی و تأثیر آن بر نشاط اجتماعی

«مشارکت اجتماعی» عبارت است از هرگونه رفتار فردی یا گروهی که بر سرنوشت فرد و جامعه تأثیرگذار است. بر اساس تحقیقات جامعه‌شناختی، مشارکت اجتماعی در سه سطح ذهنی، عینی و روحیه مشارکت قابل توجه است. مشارکت ذهنی عبارت است از تمایل به مشارکت در تصمیم‌گیری‌های اجتماعی؛ مقصود از مشارکت عینی، رفتارهایی است که در قالب عضویت در گروه‌های اجتماعی، نظارت بر عملکرد و تصمیم‌گیری در حوزه مسائل اجتماعی بروز می‌کند و روحیه مشارکتی نیز عبارت است از احساس نیاز آحاد جامعه به مشارکت در امور اجتماعی، سیاسی، فرهنگی، اقتصادی و... (بلوردی، ۱۳۹۱: ص ۶۰).

گروهی از پژوهشگران در تحقیق مستقلی نشان دادند مشارکت اجتماعی از مهم‌ترین عوامل مؤثر بر نشاط اجتماعی است (شریف زاده، ۱۳۹۶: ص ۱۶-۱۷۷). دورکیم<sup>۱</sup> در تحقیقات خود

1. Durkheim.

نشان داد مشارکت اجتماعی موجب بالا رفتن سطح نشاط و در نتیجه پایین آمدن آمار خودکشی می‌شود (ربانی و همکاران، ۱۳۸۸: ص ۹۴).

کمپر<sup>۱</sup> و کالینز<sup>۲</sup> معتقدند مشارکت اجتماعی افراد در جامعه موجب «احساس منزلت» در آن‌ها می‌شود و احساس منزلت نیز احساس خشنودی و نشاط را فراهم می‌کند (زمانی، ۱۳۸۷: ص ۵۰). از دیدگاه ونهون<sup>۳</sup>، نشاط اجتماعی و مشارکت اجتماعی رابطه دوسویه دارند (عباس زاده و همکاران، ۱۳۹۱: ص ۲۱۶). البته میزان مشارکت اجتماعی افراد به عوامل متعددی، مانند تفاوت‌های شخصیتی، تعلیم و تربیت، محیط، دین و مذهب بستگی دارد (محسنی تبریزی، ۱۳۶۹: ص ۱۲).

### ۲-۲. احساس رضایتمندی و تأثیر آن بر نشاط اجتماعی

تأثیر احساس رضایتمندی از زندگی بر نشاط اجتماعی، تحقیقات متعددی را به خود اختصاص داده است (هزارجریبی و مرادی، ۱۳۹۳: ص ۲۶-۴ و کیا و امیری، ۱۳۹۲: ص ۱۷۷-۱۳۹). اینگلهارت<sup>۴</sup> رضایت از زندگی را به مطابقت امیال و آرزوها با وضعیت عینی و خارجی تعریف می‌کند. او معتقد است بین رضایت از زندگی با نشاط اجتماعی رابطه معناداری وجود دارد. آرگایل<sup>۵</sup> یکی از عوامل نشاط اجتماعی را رضایت از زندگی می‌داند (هزارجریبی و صفری، ۱۳۸۹: ص ۳۹). شریف زاده و دیگران در تحقیقی مفصل به بررسی تحقیقات انجام شده درباره نشاط اجتماعی در ایران پرداخته و نشان دادند احساس رضایتمندی از زندگی، یکی از عوامل مهم نشاط اجتماعی است (شریف زاده، ۱۳۹۶: ص ۱۶۰-۱۷۷).

### ۳-۳. امیدواری و نشاط اجتماعی

از دیدگاه جامعه‌شناسان، امید به آینده از سرمایه‌های اجتماعی است و بر نشاط اجتماعی تأثیر عمیقی می‌گذارد. امید، عبارت است از تمایلی که با انتظار وقوع مثبت همراه است و به عبارت

1. Kemper.
2. Calins.
3. Veenhoven.
4. Inglehart.
5. Argyle.

دیگر، ارزیابی مثبت از آنچه فرد به آن متمایل است و می‌خواهد به وقوع بپیوندد (هزار جریبی و آستین افشان، ۱۳۸۸: ص ۱۲۳).

در تحقیقی که به منظور بررسی عوامل مؤثر بر نشاط اجتماعی با تأکید بر استان تهران انجام شده، امید به آینده از مؤثرترین عوامل نشاط اجتماعی عنوان شده است (همان: ص ۱۴۶-۱۱۹). کاتینگهام<sup>۱</sup> و همکارانش در پژوهشی به این نتیجه رسیدند دانش‌آموزانی که سطح بالاتری از امید را دارند، برای شرکت در فعالیت‌های اجتماعی علاقه بیش‌تری دارند (مردانی‌فر و همکاران، ۱۳۹۸: ص ۸۹). موسی‌عنبری در تحقیق مستقلی با عنوان «بررسی زمینه‌ها و راهکارهای ارتقای نشاط اجتماعی در ایران» که برای کمیسیون اجتماعی شورای عالی انقلاب فرهنگی انجام داده، برای امید و آینده و رضایت از زندگی نقش ویژه‌ای قائل شده است (عنبری، ۱۳۹۱: ص ۳۰۰).

#### ۴. نشاط اجتماعی در جامعه منتظر، از دیدگاه مقام معظم رهبری

پس از معلوم شدن مفهوم نشاط اجتماعی و عوامل سه‌گانه آن از دیدگاه روان‌شناسان اجتماعی؛ چنانچه فرموده‌های مقام معظم رهبری در مورد ویژگی‌های جامعه منتظران بررسی و تحلیل شوند، می‌توان به روشنی نتیجه گرفت یکی از شاخصه‌های مهم جامعه منتظر از دیدگاه مقام معظم رهبری، نشاط اجتماعی است. همان‌گونه که معلوم شد از دیدگاه روان‌شناسان اجتماعی، نشاط اجتماعی بر سه پایه مشارکت اجتماعی، رضایت از زندگی و امید به آینده استوار است. در ادامه جایگاه هر کدام از این سه مفهوم در نظریه انتظار مقام معظم رهبری معلوم خواهد شد. البته ایشان در مواردی از واژه «نشاط» نیز برای معرفی جامعه منتظر استفاده کرده و می‌فرمایند:

«ملت‌های با ایمانی که حضور قطب عالم امکان را در میان خود احساس می‌کنند، از حضور او امید و نشاط می‌گیرند» (بیانات در دیدار قشرهای مختلف مردم، ۷۴/۱۰/۱۶). ایشان همچنین می‌فرمایند: «... امروز هم [ملت ایران] به آینده امیدوار است و با امید و با نشاط حرکت می‌کند... این نتیجه انتظار فرج است» (بیانات به مناسبت نیمه

1. Gatingham.

شعبان، ۲۹/۶/۸۴). «اعتقاد به این که یک روز امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف ظهور پیدا خواهد کرد و دنیا را پراز عدل و داد خواهد کرد، یک وسیله حرکت، یک عامل عمده نشاط و نیروی همه ملت‌هایی است که به این مسئله عقیده دارند (بیانات در دیدار ستاد برگزاری مراسم ارتحال استاد علامه محمدتقی جعفری، ۷۷/۹/۱۵).

بنابراین، می‌توان از فرموده‌های مقام معظم رهبری به‌خوبی نتیجه گرفت که یکی از ویژگی‌های جامعه منتظر، نشاط اجتماعی است؛ ولی علاوه بر این ادعای کلی، می‌توان گفت حتی بنابر تعاریف روان‌شناسان اجتماعی و تعریف سه عامل مهم - مشارکت اجتماعی، رضایت از زندگی و امید - برای تحقق نشاط اجتماعی؛ جامعه منتظران حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف از دیدگاه مقام معظم رهبری دارای این ویژگی‌های سه‌گانه و در نتیجه دارای نشاط اجتماعی است، آنچه در ادامه می‌آید و موضوع اصلی تحقیق است نشان دادن عوامل سه‌گانه نشاط اجتماعی به‌عنوان ویژگی‌های جامعه منتظران از دیدگاه مقام معظم رهبری است.

#### ۴-۱. انتظار و مشارکت اجتماعی

نظریه انتظار از دیدگاه مقام معظم رهبری، نظریه‌ای است که جامعه را به حرکت تکاملی و پویایی پیوسته برای زمینه‌سازی ظهور سوق می‌دهد. یکی از ارکان این نظریه، ضرورت مشارکت اجتماعی منتظران برای تحقق حکومت حضرت است.

همان‌گونه که گذشت از بحث‌های جامعه‌شناسان در حوزه مشارکت اجتماعی می‌توان نتیجه گرفت مشارکت اجتماعی در دو لایه «ذهنی یا عاطفی» و «عملی یا رفتاری» (عینی) قابل پیگیری است. مقصود از مشارکت ذهنی، تمایل به مشارکت در تصمیم‌گیری‌های اجتماعی و معنای مشارکت عینی هم رفتارهای مربوط به مشارکت‌های اجتماعی است، مانند عضویت در گروه‌های اجتماعی و انتخابات (بلوردی، ۱۳۹۱: ص ۶۰).

با توجه به بیانات مقام معظم رهبری، می‌توان گفت انتظار منجی موعود در هر دو جهت یاد شده دارای ظرفیت بالایی برای تحقق مشارکت اجتماعی منتظران است. البته مشارکت‌های عینی همواره بر مشارکت‌های ذهنی مبتنی است؛ یعنی شخصی که رفتارهای مشارکتی انجام می‌دهد، به مشارکت تمایل دارد. در هر صورت، مشارکت اجتماعی در نظریه انتظار از منظر مقام معظم رهبری را در دو حوزه «ذهنی» و «عینی» و در دو سطح محیط محدود و جامعه جهانی پی



می‌گیریم.

#### ۴-۱-۱. مشارکت‌های ذهنی

ایمان به ظهور مهدی عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف آخرالزمان بر تمایل انسان برای حضور و نقش‌آفرینی در عرصه‌های مختلف اجتماعی تأثیر شگرفی دارد و براساس آنچه گذشت، زمینه‌ساز مشارکت ذهنی اجتماعی را طبق تعریفی که گذشت، فراهم می‌آورد و انگیزه لازم را برای تغییرات اجتماعی نه تنها در محیط، بلکه در سطح جهانی فراهم می‌آورد. مقام معظم رهبری در این زمینه می‌فرماید:

«برای ما که به آینده حتمی ظهور مهدی معتقد هستیم، این یأسی که گریبانگیر بسیاری از نخبگان دنیاست، بی‌معناست. ما می‌گوییم، نخیر می‌شود نقشه سیاسی دنیا را عوض کرد؛ می‌شود با ظلم و مراکز قدرت ظالمانه درگیر شد» (بیانات به مناسبت نیمه شعبان، ۸۱/۷/۳۰). ایشان همچنین در این زمینه می‌فرمایند: «انتظار فرج یعنی قبول نکردن و رد کردن آن وضعیتی که بر اثر جهالت انسان‌ها، بر اثر اغراض بشر بر زندگی انسانیت حاکم شده است» (بیانات به مناسبت نیمه شعبان، ۸۷/۵/۲۷).

بدیهی است عدم پذیرش قلبی وضع موجود و پذیرش امکان تغییر آن، عامل محرک و انگیزه‌ساز در منتظران است که مشارکت ذهنی اجتماعی را فراهم می‌آورد و به تعبیر دقیق‌تر، همان مشارکت ذهنی اجتماعی است.

یکی از ظرفیت‌های انتظار مهدی عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف موعود عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف که می‌تواند زمینه‌ساز مشارکت‌های اجتماعی باشد، ایجاد نوعی همبستگی اجتماعی میان منتظران است. همه منتظران منجی در اعتقاد به ظهور انسانی وارسته در آینده، نجات بشر از ظلم و تحقق عدالت سراسری در عالم اشتراک نظر دارند (بیانات در دیدار قشرهای مختلف مردم، ۷۴/۱۰/۱۷). مقام معظم رهبری انتظار واقعی را همراه با ضرورت آمادگی برای پیوندهای عاطفی، اعتقادی و دینی با مؤمنان و زمینه‌سازی ظهور را با اخوت عملی در همه عرصه‌ها ملازم می‌دانند (بیانات در دیدار مسئولان عقیدتی، سیاسی نیروی انتظامی، ۸۳/۱۰/۲۹). بنابراین، انتظار واقعی از جهات متعددی، ظرفیت فراهم ساختن مشارکت ذهنی بین منتظران را داراست.





#### ۴-۱-۲. مشارکت‌های عملی منتظران در محیط

از نکات مهمی که در نظریه انتظار از منظر مقام معظم رهبری به چشم می‌خورد، ضرورت اقدامات لازم برای زمینه‌سازی ظهور در محیط، به اندازه‌ی وسع و توان افراد است. در این صورت اگر همه منتظران به وظیفه واقعی خود عمل کنند، سطح بالایی از مشارکت اجتماعی در محیط تحقق پیدا می‌کند. ایشان می‌فرمایند: «انتظار آمادگی است. این آمادگی را باید در وجود خودمان، در محیط پیرامون خودمان حفظ کنیم» (بیانات به مناسبت نیمه شعبان، ۱۳۸۷/۵/۲۷). بر اساس این نظریه، انتظار صرفاً «آرمانی مشترک» نیست، بلکه منتظران واقعی باید لوازم و زمینه‌های تحقق چنین آرمانی را ترویج و پیگیری کنند (بیانات در دیدار کارگزاران نظام، ۱۳۸۷/۹/۱۲). عرصه این پیوند عملی به اندازه‌ای گسترده است که حوزه امور سیاسی را هم شامل می‌شود و ایشان، حتی شرکت در انتخابات را که از مهم‌ترین مصادیق مشارکت اجتماعی است، به مسئله مهدویت و رضایت خاطر آن حضرت پیوند می‌زنند (بیانات به مناسبت نیمه شعبان، ۱۳۸۴/۶/۲۹).

بنابراین، می‌توان گفت بر اساس این نظریه، منتظران حقیقی نه تنها آرمان مشترک دارند، بلکه در حوزه عمل و رفتار در سمت‌وسویی یکسان حرکت می‌کنند و این موجب تحقق یافتن سطح بالایی از مشارکت اجتماعی در محیط است.

#### ۴-۱-۳. وظیفه منتظران در ایجاد مشارکت جهانی

با مروری بر مباحث روان‌شناسان و جامعه‌شناسان، معلوم می‌شود آنچه به عنوان مصادیق مشارکت اجتماعی طرح کرده‌اند، مواردی است از قبیل عضویت در گروه‌های دانشجویی یا تیم‌های ورزشی. در حالی که نظریه انتظار از منظر مقام معظم رهبری نشان می‌دهد آنچه ایشان طرح می‌فرمایند با نظریه‌های پیش گفته فاصله عمیقی دارد. از دیدگاه ایشان منتظر واقعی، نه تنها از نظر ذهنی و رفتاری با سایر معتقدان به منجی دارای اشتراک است و از این رو می‌توان گفت در یک گروه اجتماعی قرار می‌گیرند؛ بلکه چنین فردی وظیفه دارد دیگران را با خود همسو کند و حرکت جهانی و بشری به منظور مبارزه با ظلم و تحقق عدالت فراهم سازد. بر همین اساس، ایشان به باور و اعتقاد بسنده نکرده و بارها واژه‌هایی مانند سعی، تلاش و مجاهدت را



برای ایجاد تغییرات جهانی به کار برده‌اند:

«قدم به قدم خودتان نزدیک بشوید و بشریت را نزدیک کنید. انتظار فرج این است» (خامنه‌ای، ۱۳۶۹: ج ۳، ص ۲۵۱). «انتظار یعنی قانع نشدن، قبول نکردن وضع موجود زندگی انسان و تلاش برای رسیدن به وضع مطلوب» (بیانات به مناسبت نیمه شعبان، ۸۷/۵/۲۷). «باید سعی کنید تا زمینه را برای آن چنان دورانی آماده کنید» (بیانات در دیدار مردم قم، ۷۰/۱۱/۳۰).

بنابراین، از نظر معظم له، مشارکت اجتماعی صرفاً به عضویت در یک گروه همگن خلاصه نمی‌شود - گرچه این هم مهم است - بلکه از دیدگاه ایشان، باید گروه‌های بزرگ اجتماعی را با حرکت‌های آزادی‌خواهانه ایجاد کرد.

توصیه ایشان گاهی به جوامع اسلامی و تشکیل امت واحد مسلمان برای مقدمه‌سازی ظهور ناظر است (بیانات در دیدار کارگزاران نظام، ۷۱/۶/۲۴) و گاهی از این نیز فراتر است و از جامعه منتظران می‌خواهند همه جهان را به سوی این آرمان بزرگ نزدیک کنند. لذا همان‌گونه که گذشت، ایشان توصیه می‌فرمایند منتظران واقعی باید فکر عوض شدن نقشه سیاسی دنیا باشند (بیانات به مناسبت نیمه شعبان، ۸۱/۷/۳۰). ایشان همچنین می‌فرمایند:

معنای حقیقی انتظار و رابطه امام و مأموم بودن ما و امام زمان عجل الله تعالی فرجه الیک این است که در جنگ با کفر و تلاش برای عدالت و برافراشته کردن پرچم اسلام در هر گوشه جهان به آن حضرت تأسی کنیم (بیانات در خطبه‌های نماز جمعه، ۶۷/۱۱/۱۲).

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، این نگاه به انتظار، مشارکتی در حد همه انسان‌ها فراهم می‌آورد و این کجا و آن نظریه‌های روان‌شناسی و جامعه‌شناسی کجا که حضور در گروه‌های اجتماعی کوچک، مانند یک تیم ورزشی یا عضویت در یک باشگاه را از مصادیق مهم مشارکت اجتماعی قلمداد می‌کنند.

#### ۴-۲. انتظار و احساس رضایتمندی از زندگی

همان‌گونه که گفته شد، براساس تحقیقات اجتماعی، «احساس رضایتمندی»، از جمله عوامل نشاط اجتماعی است. چنانچه نظریه انتظار از منظر مقام معظم رهبری مورد دقت قرار گیرد، معلوم می‌شود یکی از حالات منتظر واقعی - اعم از فرد یا جامعه - احساس رضایتمندی از



جریان کلی عالم هستی است. یادآوری این نکته ضروری است که واژه «رضایت‌مندی جامعه منتظر» مستقیماً در بیانات مقام معظم رهبری به کار نرفته است؛ اما کلمات و عباراتی که ملازم رضایت از زندگی هستند، مانند هدفمندی، آرمان‌گرایی، کمال‌گرایی، رهایی از پوچی، شفای دردهای معنوی و روحی، خلاصی از رنج‌ها و پویایی استفاده شده است و این‌گونه امور به شکل طبیعی رضایت‌مندی از زندگی را فراهم می‌آورد؛ زیرا براساس تعاریف ارائه شده «احساس رضایت از زندگی عبارت است از: مطابقت امیال و آرزوها با وضعیت عینی و خارجی» (هزارجریبی و صفری، ۱۳۸۹: ص ۳۹). با تحلیل بیانات مقام معظم رهبری درباره ویژگی‌های جامعه منتظر، می‌توان گفت احساس رضایت‌مندی جامعه منتظر بر عوامل متعددی مبتنی است که در ادامه به چهار عامل مهم آن می‌پردازیم:

#### ۴-۲-۱. ارتباط وجودی حضرت ولی عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف با انسان‌ها

بر اساس نظریه رهبری در مورد انتظار، حضرت ولی عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف با تمامی انسان‌ها به ویژه با منتظران حضرتش ارتباط قلبی و وجودی دارد. توجه به چنین ارتباطی همه غم‌ها، نگرانی‌ها و اضطراب‌ها را از دل انسان برمی‌دارد و تحمل مشکلات و رنج‌های زندگی را آسان و در مجموع احساس رضایت در فرد و جامعه ایجاد می‌کند. ایشان می‌فرمایند:

او مثل خورشید درخشان است که با دل‌ها مرتبط و با روح‌ها و باطن‌ها متصل است و برای انسانی که دارای معرفت است، موهبتی از این برتر نیست که احساس کند ولی خدا ... با او و در کنار اوست؛ او را می‌بیند و با او مرتبط است (بیانات در دیدار جمعی از بسیجیان در نیمه شعبان، ۸۷/۹/۳).

بدیهی است احساس در کنار حضرت بودن و ارتباط با ایشان از بالاترین مواهب الهی است و موجب نشاط و احساس رضایت‌مندی از زندگی در سطح بالایی می‌شود.

این موضوع - توجه حضرت ولی عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف به انسان‌ها و همه عالم امکان - از اصول مسلم و ثابت شده شیعه است و دارای مبانی اعتقادی برهانی و قرآنی است که در جای خود بحث شده و در این جا به ورود تفصیلی به آن نیازی نیست. آنچه در این بحث مورد نظر است، برکات این توجه و دستاوردهای روان‌شناختی آن است. در بیانات رهبری، مکرراً نگاه محبت‌آمیز حضرت ولی عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف به ما و لطف و دعای ایشان نسبت به انسان‌ها مورد تأکید قرار گرفته است



(بیانات در دیدار قشرهای مختلف مردم، ۷۴/۱۰/۱۷ و ۷۶/۹/۲۵). توجه به این مطلب نیز احساس رضایتمندی را در انسان فراهم می‌آورد.

البته مقام معظم رهبری تأکید دارند که باید تلاش کرد این ارتباط دو سویه باشد. ایشان می‌فرمایند اگر ما با حضرت انس داشته باشیم، توجه و لطف خاص ایشان شامل حالمان می‌شود (بیانات در دیدار قشرهای مختلف مردم، ۷۶/۹/۲۵). بدیهی است چنین ارتباطی موجب گشایش امور، زوال رنج‌های آدمی و شکوفایی احساس رضایتمندی است (همان). ایشان همچنین در این زمینه می‌فرمایند:

«ان شاء الله همه موانع و مشکلات و سختی‌ها و رنج‌ها به برکت این ارتباط طرفینی با فضل الاهی و با دست قدرت پروردگار از بین بروند!» (همان).

بنابراین، منتظر واقعی همواره دلش و قلبش با حضرت است و چنین کسی همواره فعال و پویا است و طبیعتاً این امور، احساس رضایتمندی از زندگی را که از عوامل نشاط اجتماعی است، فراهم می‌آورد.

#### ۴-۲-۲. اعتقاد به حرکت تکاملی عالم

مشاهده ظلم ستمگران و رنج آدمیان در سراسر عالم، موجب احساس رنج و سرخوردگی هر آزاده‌ای است. چنین احساسی می‌تواند افسردگی و عدم نشاط را در انسان ایجاد کند و مانع هرگونه فعالیت آزادی خواهانه شود. پذیرش این نکته که فعلاً وضعیت چنین است و هیچ فعالیتی نمی‌توان و نباید انجام داد، از پیامدهای بروز چنین احساسی است. بر اساس بیانات مقام معظم رهبری، انتظار واقعی با نوعی خوش بینی به حرکت کلی جهان هستی به سوی عدالت و طبیعتاً نفی هرگونه بی‌حالی و افسردگی و پیدایش احساس رضایتمندی به عالم وجود همراه است. ایشان می‌فرمایند:

«یکی از درس‌های عقیده به منجی این است که حرکت عالم به سمت فلاح و کمال است و به سمت آفاق روشن است» (بیانات در دیدار پاسداران، جانبازان، دانشجویان و دانش‌آموزان، ۷۹/۸/۱۲). «اعتقاد به زوال ظلم و ستم و رنج‌های بشری از اصول اولیه اعتقاد به مهدویت است» (بیانات در دیدار قشرهای مختلف مردم در روز نیمه شعبان، ۸۷/۵/۲۸). «جهان به دوران آرزمانی و هدفی مهدی موعود (ارواحنا فداء) روز به روز



زندیک تر می شود» (بیانات در دیدار مردم قم، ۷۰/۱۱/۳۰).

بدیهی است چنین نگاهی به حرکت سراسری عالم هستی موجب تقویت قلب، زدودن رنج‌ها و احساس رضایتمندی از زندگی می شود که خود از عوامل نشاط اجتماعی است.

#### ۴-۲-۳. برکات وجودی حضرت

از جمله اموری که احساس رضایتمندی را در منتظران حضرت عجل الله تعالی فرجه الشریف به وجود می آورد، توجه به برکات وجودی آن حضرت است. حضرت ولی عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف چه حاضر باشند و چه غایب، برکاتی را برای انسان‌ها و به ویژه برای شیعیان دارند که توجه بر آن‌ها در پیدایش یا تقویت احساس رضایتمندی از زندگی تأثیر شگرفی دارد. مقام معظم رهبری می فرماید: «ایمان و عقیده قلبی به وجود این منجی عظیم عالم، شفا بخش بسیاری از بیماری‌ها و دردهای معنوی و روحی و اجتماعی است» (بیانات به مناسبت میلاد خجسته امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف، ۷۹/۸/۲۲). بدیهی است شفای بیماری‌های معنوی و روحی با از بین رفتن همه رنج‌ها و پدید آمدن حالت رضایتمندی از زندگی ملازم و همراه است.

همچنین اعتقاد قلبی به این که حضرت ولی عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف امور همه انسان‌ها، به ویژه شیعیان را مورد نظر دارد و ما همواره در محضر حضرت هستیم و کارهای نیک موجب نگاه محبت آمیز ایشان به ما می شود، بر احساس رضایتمندی منتظران دارای اثر عظیمی است. «اعتقاد به نگاه رؤفانه و پدرانانه حضرت بقیه الله (ارواحنا فداه) به ملت، این تأثیر بزرگ را در زندگی ما و در رفتار ما دارد که ما را با قوت قلب در مقابل امواج گوناگون وادار به استقامت می کند (بیانات در دیدار قشرهای مختلف مردم، ۷۴/۱۰/۱۷).

#### ۴-۲-۴. هدفمند شدن زندگی

یکی از ویژگی‌های مهم منتظران حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف، «هدفمند بودن زندگی» آن‌هاست. انسانی که به منجی آخرالزمان معتقد است، علاوه بر این که حرکت سراسری عالم را در جهت نفی ظلم و گسترش عدالت مهدوی می بیند، خودش در این راه گام برمی دارد و زندگی اش را در همان جهت سوق می دهد. چنین افرادی با گذشت زمان و سپری شدن عمر، حتی اگر رنج‌هایی را در رسیدن به این هدف والا متحمل شوند، احساس خسران و حسرت نسبت به گذشته ندارند،



بلکه به دلیل اجرای تکالیف، احساس موفقیت، لذت و سرور می‌کنند. مقام معظم رهبری ضمن ترسیم و مقایسه دو نوع زندگی (یکی دارای اهداف متعالی و دیگری فاقد آن) اولی را موجب احساس خسران و زیان و دومی را موجب احساس نزدیک شدن به هدف، نفی حسرت، احساس لذت و خشنودی می‌دانند.

ایشان در این زمینه می‌فرمایند:

... در دل و در محاسبه الهی، شاد و خشنود است؛ چون احساس می‌کند طبق آنچه که وظیفه او بوده، به سمت آن اهداف عالی، تلاش و حرکت کرده است. این تلاش فی‌نفسه دارای ارزش است (بیانات در دیدار پرسنل نیروی هوایی ارتش، ۷۹/۱۱/۱۹).

نتیجه آن که منتظران از این‌رو که در جهت اهدافی بزرگ گام برمی‌دارند، هیچ‌گاه احساس خسران نمی‌کنند، بلکه بالعکس از زندگی احساس رضایت دارند و همان‌گونه که گفته شد، احساس رضایت از زندگی از عوامل نشاط اجتماعی است.

#### ۳-۴. انتظار و امیدواری به آینده

همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد، احساس امیدواری نسبت به آینده، از جمله عوامل مهم نشاط اجتماعی است. احساس امید و امیدواری از راهبردی‌ترین مفاهیم در نظریه انتظار از منظر مقام معظم رهبری است تا جایی که تقریباً دو مفهوم انتظار و امید ملازم یکدیگرند و امید یکی از اجزا و یا ابعاد انتظار حقیقی است. ایشان می‌فرمایند:

«یکی از ابعاد انتظار، اعتماد و امیدواری به آینده و مأیوس نبودن است» (بیانات در دیدار جمعی از طلاب در سالروز میلاد حضرت ولی‌عصر عجل‌الله تعالی فرجه‌الغریب، ۶۸/۱۲/۲۲). «یک بعد انتظار این است که منتظر، با شوق و امید حرکت بکند» (بیانات در دیدار قشرهای مختلف مردم، ۶۹/۱۲/۱۱).

تأکید بر امیدواری در نظریه انتظار از منظر معظم له آن قدر گسترده و دارای ابعاد گوناگون است که در پژوهش مستقلی باید به آن پرداخت. در مقاله حاضر در سه محور اصلی موضوع را پی می‌گیریم:



#### ۴-۳-۱. اهمیت و جایگاه امید در انتظار امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف

از دیدگاه مقام معظم رهبری، انتظار بدون امیدواری امکان پذیر نیست. ایشان انتظار واقعی را ملازم اطمینان و اعتماد به آمدن حضرت عجل الله تعالی فرجه الشریف و هر دو این‌ها را با امید ملازم می‌دانند (بیانات در دیدار جمعی از طلاب در سالروز میلاد حضرت ولی عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف، ۶۸/۱۲/۲۲). اعتقاد واقعی به امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف موجب ارتباط قلبی و معنوی با ایشان می‌شود و همین امر حس امیدواری نسبت به تحقق آینده‌ای روشن برای بشر را در دل شخص منتظر زنده می‌کند (بیانات در دیدار قشرهای مختلف مردم، ۷۶/۹/۲۵). بنابراین، مفهوم انتظار چیزی نیست جز امید به پایان یافتن رنج‌های بشر و تحقق عدالت همه جانبه.

نکته مهمی که در این بحث وجود دارد، تفاوت نگاه به احساس امیدواری در نظریه‌های دینی، به‌ویژه در نظریه انتظار از دیدگاه معظم له، با نگاه روان‌شناسان است. در مباحث روان‌شناسی اصل امید، امری مطلوب است و از نظر روانی برای شخص مفید است؛ خواه امید به امر حقیقی باشد یا موهوم؛ ولی مقام معظم رهبری بر این نکته تأکید دارند که امید به ظهور حضرت، امیدی واهی و غیر حقیقی نیست، بلکه امید به امری مسلم و واقعی است (بیانات به مناسبت نیمه شعبان، ۸۷/۵/۲۷).

#### ۴-۳-۲. گستره امید در نظریه انتظار

در نظریه انتظار از منظر مقام معظم رهبری، احساس امیدواری دارای ابعاد گسترده‌ای است که هم از جهت «امیدوار» و هم از جهت «متعلق امید» قابل توجه است. از دیدگاه معظم له امیدواران امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف تنها شیعیان حضرت نیستند، بلکه علاوه بر شیعیان، سایر مسلمانان در این امر شریک هستند؛ زیرا آموزه مهدویت در روایات معتبر و متعدد اهل سنت نیز به وفور مشاهده می‌شود. لذا در طول تاریخ اسلام افراد بسیاری - حتی از اهل سنت - به اسم مهدی آخر الزمان قیام کرده‌اند. احساس امیدواری به آینده روشن جهان، حتی در سایر ادیان مانند مسیحیت، یهودیت مشاهده می‌شود (بیانات در دیدار قشرهای مختلف مردم، ۷۴/۱۰/۱۷). از برخی عبارات مقام معظم رهبری برمی‌آید که چنین انتظاری به پیروان ادیان اختصاص ندارد، بلکه همه انسان‌ها در آن مشارکت دارند (همان)؛ به گونه‌ای که گویا چنین امیدی در فطرت



بشر نهفته است و گذشت ایام و وقایع متعدد نمی‌تواند آن را از دل انسان‌ها بزدايد (بیانات به مناسبت نیمه شعبان، ۸۷/۵/۲۷). البته این احساس امیدواری به آینده نورانی بشر، در شیعیان به مراتب پر فروغ‌تر است، علت آن نیز این است که فقط در اعتقادات شیعی، منجی آخرالزمان شخص زنده، حاضر و در میان مردم (به‌طور ناشناخته) زندگی و به امور آن‌ها رسیدگی می‌کند. آن‌ها نیز با حضرت ارتباط قلبی و اعتقادی دارند. چنین ویژگی فقط در اعتقادات شیعی وجود دارد. به همین دلیل، امیدی که دل شیعیان را فروغ می‌بخشد، با آنچه در دل پیروان سایر ادیان ملاحظه می‌شود، که به امری کلی اعتقاد دارند؛ کاملاً متفاوت است (بیانات در دیدار مردم قم، ۷۰/۱۱/۳۰).

از حیث متعلق امید نیز موضوعات متعدد و در عین حال ملازم با یکدیگر وجود دارند. امید به قیام حضرت، برچیده شدن ظلم، رفع آلام و رنج‌های بشر، کرامت انسان و ارزش‌های انسانی، تحقق همه جانبه عدالت و در یک کلام، آینده‌ای روشن برای انسان‌ها، از جمله آن‌هاست (بیانات در دیدار قشرهای مختلف مردم، ۶۹/۱۲/۱۱؛ ۷۶/۹/۲۵ و ۸۷/۵/۲۷).

#### ۴-۳-۳. نتایج و آثار امید

نکته قابل توجه و بسیار مهم دیگری که در نظریه انتظار از دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای چشم‌گیر است؛ نتایج امید به ظهور حضرت ولی عصر عجل الله تعالی فرجه الیه است. بدیهی است اولین اثر این امیدواری، از بین رفتن ضد آن، یعنی احساس ناامیدی نسبت به ایجاد تغییرات در جهان و از بین رفتن ظلم و تبعیض است. ایشان یکی از مشکلات جهان حاضر را احساس نومی‌دی از تغییر نظام جهانی ظلم در نخبگان جوامع بشری که متوجه ظلم جهانی و رنج‌های بشری هستند، می‌داند که نتیجه آن، تسلیم و پذیرش وضع موجود است. ایشان امید به ظهور حضرت را مایه حرکت‌های بزرگ در جوامع اسلامی و مبارزه علیه ظلم و مجاهدت در راه اصلاح می‌دانند (بیانات در دیدار جمعی از دانش‌آموزان و دانشجویان، ۷۲/۱۲/۸ و بیانات در دیدار ستاد برگزاری مراسم ارتحال استاد علامه محمدتقی جعفری، ۷۷/۹/۱۵) و معتقدند چنین روحیه‌ای موجب عدم تسلیم در مقابل قدرتمندان و پوچ دیدن قدرت آن‌ها (بیانات در دانشگاه افسری امام علی علیه السلام، ۸۳/۱۰/۲) و درنهایت، ارتقای همت اجتماعی می‌شود (بیانات پس از مراسم عزای امام حسن عسکری علیه السلام،





۸۲/۲/۲۰). برهمنین اساس، ایشان معتقدند امروزه همه جوامع به چنین امیدی نیاز دارند:

«ملت‌های ضعیف و مظلوم دنیا امروز به این امید [=امید به ظهور و منجی] احتیاج دارند» (بیانات در دیدار قشرهای مختلف مردم، ۶۹/۱۲/۱۱). «امروز این امید امری لازم برای همه ملت‌ها و مردم دنیا می‌باشد» (بیانات در دیدار جمعی از طلاب در سالروز میلاد حضرت ولی عصر عجل الله تعالی فرجه الشريف، ۶۸/۱۲/۲۲).



## نتیجه‌گیری

«نشاط اجتماعی» از موضوعات مهم و مورد تأکید در جامعه‌شناسی و روان‌شناسی اجتماعی است. نشاط اجتماعی صرفاً احساسی هیجانی و انفعالی زودگذر نیست، بلکه یکی از شاخص‌های مهم کیفیت زندگی اجتماعی است که به منزله موتور محرک جامعه برای حرکت به سوی کمال و سعادت است. بر اساس مطالعات انجام شده، نشاط اجتماعی دارای عواملی است که مهم‌ترین آن‌ها عبارتند از: «مشارکت اجتماعی»، «احساس رضایتمندی از زندگی» و «احساس امیدواری به آینده».

بازخوانی نظریه انتظار از منظر مقام معظم رهبری علیه السلام نشان می‌دهد انتظار حقیقی همه عوامل سه‌گانه یاد شده نشاط اجتماعی را به همراه دارد و در نتیجه جامعه منتظران حضرت ولی عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف جامعه‌ای پویا، تلاش‌گر و بانشاط است. از دیدگاه ایشان انتظار واقعی علاوه بر ایجاد انگیزه و تمایل برای تغییر و اصلاح جامعه پیرامونی و جهانی، سنخیت و مشارکت ذهنی میان پیروان همه ادیان، بلکه آزادگان همه جهان را موجب می‌شود و حتی مشارکت‌های عینی و عملی، مانند شرکت در انتخابات، مبارزه علیه ظلم و تلاش برای گسترش عدالت جهانی در این قالب قابل ارزیابی است. در نظریه انتظار از منظر معظم له، اعتقاد به وجود مهدی آخرالزمان و در انتظار او بودن از جهات متعددی موجب احساس رضایتمندی در زندگی می‌شود. اعتقاد به وجود حضرت ولی عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف، آثار و برکات وجودی حضرت، نگاه پدران و محبت‌آمیز حضرت از سویی و اعتقاد به ظهور ایشان و زوال ظلم و جور جهانی و تحقق عدالت در سراسر جهان، احساس رضایتمندی از زندگی را در شخص منتظر ایجاد می‌کند. تلازم امید به آینده‌ای روشن برای همه انسان‌ها با انتظار فرج نیز از ابعاد دیگر نظریه انتظار از دیدگاه ایشان است که موجب تلاش، حرکت و مبارزه می‌شود.



## منابع

۱. امام علی بن الحسین علیه السلام (۱۳۷۶). *صحیفه سجادیه*، مترجم: محسن غروی‌ان و عبدالجواد ابراهیمی، قم، نشر الهادی.
۲. امینی، ابراهیم (۱۳۸۸). *دادگسترجهان*، قم، شفق.
۳. بلوردی، طیبه و بلوردی، زهیر مصطفی (پاییز ۱۳۹۱). «بررسی روحیت مشارکت‌جویی دانشجویان و عوامل مؤثر بر آن»، مجله علمی پژوهشی جامعه‌شناسی ایران، ش ۳، ص ۵۷-۸۲.
۴. پایگاه اطلاع‌رسانی حفظ و نشر آثار حضرت آیت‌الله خامنه‌ای: <http://farsi.khamenei.ir>
۵. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۴). *امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف موجود موعود*، قم، اسراء.
۶. حسینی زبیدی واسطی، سید مرتضی (۱۹۸۰). *تاج العروس من جواهر القاموس*، بیروت، بی‌نا.
۷. خامنه‌ای، سید علی (۱۳۶۹). *کتاب در مکتب جمعه*، مجموعه خطبه‌های نماز جمعه تهران.
۸. خمینی، روح‌الله (۱۳۶۸). *صحیفه امام*، ۲۲ جلدی، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۹. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۳). *ولایت فقیه*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۱۰. دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۷). *لغت‌نامه دهخدا*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۱۱. ربانی، رسول؛ کریمی زاده اردکانی، سمیه؛ نظری، جواد و رضایی امینلویی، حسین (پاییز ۱۳۸۸). «تیین نشاط اجتماعی در بین اقوام و رابطه آن با هویت جمعی» (مطالعه موردی اقوام آذری، کرد و لر)، مطالعه جامعه‌شناسی، شماره ۴، ص ۹۵-۱۱۶.
۱۲. ربانی، رسول؛ ربانی، علی؛ عابدی، محمدرضا و گنجی، محمد (بهار ۱۳۸۶). «فرهنگ و شادی، رویکردی نظری و تجربی در زندگی روزمره سرپرستان خانوار در شهر اصفهان»، مطالعات فرهنگی و ارتباطات، ش ۸، ص ۴۱-۷۸.
۱۳. زمانی، مهدی (۱۳۸۷). «بررسی عوامل مؤثر بر نشاط اجتماعی جوانان ۲۹-۱۵ ساله شهر همدان»، پایان‌نامه کارشناسی رشد دانشگاه تهران، دانشکده علوم اجتماعی.
۱۴. شریف‌زاده، حکیمه سادات، میرمحمدتبار، سید احمد و عدلی‌پور، صمد (زمستان ۱۳۹۶). «بررسی عوامل مؤثر بر نشاط اجتماعی در ایران»، فصلنامه راهبرد فرهنگ، ش ۴۰، ص ۱۵۹-۱۸۰.
۱۵. شیخ حرعاملی، محمد بن حسن (۱۴۱۶ق). *وسائل الشیعه فی تحصیل مسائل الشریعه*، قم، مؤسسه آل‌البیت علیهم السلام.
۱۶. صدر، سید محمد (۱۳۸۱). *تاریخ الغیبه الکبری*، مترجم: حسن افتخارزاده، تهران، نیک معارف.
۱۷. صدر، محمدباقر (۱۴۱۷ق). *بحث حول المهدی*، لبنان، الغدیر.
۱۸. عباس زاده، محمد، علینزاده اقدم، محمدباقر؛ کوهی، کمال و علیپور، پروین (زمستان ۱۳۹۲). «انواع سرمایه‌ها و نقش آن‌ها در تبیین شادکامی دانشجویان»، رفاه اجتماعی، ش ۵۱، ص ۲۱۵-۲۴۴.

۱۹. عنبری، موسی (۱۳۹۱). *بررسی زمینه‌ها و راهکارهای نشاط اجتماعی در ایران*، تهران، شورای عالی انقلاب فرهنگی.
۲۰. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). *الکافی*، محقق: علی اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۲۱. کیا، علی اصغر و امیری، رقیه (تابستان ۱۳۹۲). «*بررسی میزان نشاط اجتماعی و عوامل مرتبط با آن در بین شهروندان ۱۵-۶۴ ساله شهر اهواز*»، فصلنامه برنامه ریزی رفاه و توسعه اجتماعی، ش ۱۵، ص ۱۳۸-۱۷۸.
۲۲. گلابی، فاطمه و اخشی، نازیلا (پاییز ۱۳۹۴). «*مشارکت اجتماعی و نشاط اجتماعی*»، فصلنامه جامعه‌شناسی کاربردی، ش ۳، ص ۱۳۹-۱۶۰.
۲۳. مطهری، مرتضی (۱۳۷۳). *قیام و انقلاب مهدی*، قم، صدرا.
۲۴. موسوی اصفهانی، سید محمد تقی (۱۳۸۱). *مکیال المکارم فی فوائد الدعاء للقائم*، قم، ایران نگین.
۲۵. هزارجریبی، جعفر و آستین افشان، پروانه (بهار ۱۳۸۸). «*بررسی عوامل مؤثر بر نشاط اجتماعی (با تأکید بر استان تهران)*»، فصلنامه جامعه‌شناسی کاربردی، ش ۱، ص ۱۱۹-۱۴۶.
۲۶. هزارجریبی، جعفر و صفری شالی، رضا (تابستان ۱۳۸۹). «*بررسی مفهوم شادکامی اجتماعی و عوامل مؤثر بر آن، مطالعه موردی در استان مرکزی*»، فصلنامه برنامه‌ریزی اجتماعی، ش ۳، ص ۳۱-۷۲.
۲۷. هزارجریبی، جعفر و سجاد مرادی (زمستان ۱۳۹۳). «*نشاط اجتماعی و عامل مرتبط با آن*»، فصلنامه مطالعات ملی، ش ۴، ص ۳-۲۶.





## بررسی و نقد برداشت‌های انحرافی از واژه انتظار ناظر بر

### دیدگاه‌های آیت‌الله خامنه‌ای علیه السلام

۱ مهدی قهرمان

۲ پریا نوری خسروشاهی

۳ سیدمجید نبوی

## چکیده

برداشت‌های انحرافی از مسئله «انتظار»، رفتارهای غلط، از جمله احساس رفع تکلیف و رها کردن وظایف را در پی دارد. این نوشتار به دنبال پاسخ به این سوال است که چه برداشت‌های انحرافی در مسئله انتظار وجود دارد و چگونه می‌توان این برداشت‌های انحرافی را نقد کرد. روش جمع‌آوری مطالب این تحقیق کتابخانه‌ای است و پردازش آن‌ها به روش توصیفی-تحلیلی انجام پذیرفته است.

این مقاله ابتدا به انحرافات مانند سکوت، خانه نشینی و رها کردن وظایف دینی و مهدوی، رها کردن امر به معروف و نهی از منکر، فراهم کردن بستر گناه برای ظهور حضرت مهدی علیه السلام و غیره اشاره کرده و سپس با عرضه بر دیدگاه‌های رهبری علیه السلام این انحرافات مردود دانسته شده است. ایشان برای تحقق حکومت مهدوی، خودسازی و آماده شدن و احساس تکلیف را برای مبارزه با ظلم و استبداد ضروری می‌دانند و معتقدند باید با کوشش و تلاش مقدمات ظهور و زمینه‌های تشکیل حکومت جهانی را فراهم کرد.

**واژگان کلیدی:** انتظار، تحریف انتظار، ظهور، حضرت مهدی علیه السلام، آیت‌الله خامنه‌ای علیه السلام.

Mahdi\_sut@yahoo.com

۱. استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه صنعتی سهند تبریز.

۲. دانشجوی دکتری دانشگاه قرآن و حدیث (پردیس تهران) مدرسی معارف گرایش قرآن و متون اسلامی (نویسنده مسئول).  
p.noorikh@gmail.com

majidnabavi1366@gmail.com

۳. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه اراک.

## ۱. مقدمه

مسئله «انتظار» در دین اسلام، به عنوان مبحثی حیات بخش از زمان پیامبر گرامی اسلام ﷺ شروع شده و خود آن حضرت، این مسئله، جایگاه، اهمیت و فضیلت آن را به امت اسلامی بیان کرده‌اند (ابن بابویه، ۱۳۸۲: ص ۲۵۶-۲۸۸). علاوه بر اسلام در ادیان دیگر بحث انتظار منجی مطرح بوده است. دین زرتشت مسئله انتظار منجی را با توجه به منظومه عقیدتی آن به نحو خاصی مطرح کرده است (غلامعلی، بی تا: ص ۳۱۸ و ۴۷۶).

برای مثال زرتشتیان بر این باورند که «اهورا مزدا» (روح خیر) همیشه با «اهریمن» (روح بزرگ شر) در حال جنگ است، تا زمانی که در آخر زمان فردی به نام «سوشیانس» ظهور می‌کند، و خوبی بر شر و پلیدی پیروز می‌شود و دوران صلح و پاکی و اعتلای «اهورامزدا» فرا می‌رسد (جان ناس، ۱۳۷۰: ج ۱، ص ۳۱۸ و ۴۷۶).

در تورات، کتاب مقدس یهودیان، به موعود بشارت داده شده است. یهودیان بر این باورند که با آمدن موعود همه موجودات از وجود او بهره مند می‌شوند و منتظران موعود وارث زمین خواهند شد؛ چون قدرت شیریر شکسته خواهد شد و صالحان، مورد تأیید خداوند قرار خواهند گرفت (کتاب مقدس، مزامیر، مزمور ۱۰-۱۳).

در انجیل، علاوه بر تورات، به مسئله انتظار و ظهور منجی در آخر زمان اشاره شده است (انجیل لوقا، فصل ۱۲ و ۲۴).

در ادیان غیر توحیدی نیز به مسئله انتظار و ظهور منجی اشاره شده است. در کتاب‌های قدیمی چینیان، در عقاید هندیان و در بین اهالی مکزیک و نظایر آن، می‌توان چنین اعتقادی را مشاهده کرد (اسحاقی، ۱۳۸۶: ص ۴۸).

از این رو، امید به آینده‌ای روشن و نجات بخش، وجه مشترک همه ادیان الهی است که همین عطش فطری و دسته جمعی بشر، بهترین دلیل بر صحیح بودن عقیده به انتظار است. از دیدگاه اهل سنت نیز «انتظار فرج» حضرت مهدی امری قابل طرح و استناد است (ابن خلدون، بی تا: ج ۱، ص ۵۵۵)؛ ولی با این که در اصل مسئله انتظار تقریباً اتفاق آرا ملاحظه می‌گردد؛ در مفهوم صحیح انتظار همچنان ابهاماتی دیده می‌شود که همین امر موجب برداشت‌های انحرافی متعددی شده و اندیشمندانی از ادیان و مذاهب متعدد دیدگاه‌های خود را در این مورد



ارائه کرده‌اند.

اندیشمندان شیعی به انحرافات مقوله انتظار توجه داشته و به بررسی این انحرافات پرداخته‌اند. یکی از این اندیشمندان، سید علی خامنه‌ای، مقام معظم رهبری است که در سخنان خود به این مسئله پرداخته است.

مسئله اصلی این پژوهش آن است که چه برداشت‌های انحرافی در مسئله انتظار وجود دارد. ابتدا این برداشت‌ها مطرح و به بررسی آن‌ها از منظر دین و مقام معظم رهبری پرداخته خواهد شد.

قابل ذکر است که امام خمینی علیه السلام نیز به عنوان استاد مقام معظم رهبری، پیش از ایشان به برخی از انحرافات مسئله انتظار اشاره کرده و به رد آن‌ها پرداخته‌اند (خمینی، ۱۳۸۹: ج ۲۱، ص ۱۳). در این مقاله به این انحرافات و پاسخ به آن‌ها از منظر امام خمینی علیه السلام نیز اشاره خواهد شد؛ اما اساس بحث، دیدگاه‌های مقام معظم رهبری علیه السلام است.

### پیشینه

در حوزه انتظار، نگارش‌هایی چند با مشخصات زیر به چاپ رسیده است:

«انتظار موعود در جنبش‌های بنیادگرای دینی»، اثر احسان حمیدی زاده و مجید موحد، مشرق موعود، پاییز ۱۳۹۶ - شماره ۴۳.

«بازپژوهی ارتباط انتظار فرج با اصل قرآنی حرمت یأس»، اثر روح الله شاکری زواردهی و علی خانی، مشرق موعود، بهار ۱۳۹۸ - شماره ۴۹.

«تجلی فرهنگ انتظار در قیام‌های دو قرن اول هجری در ایران»، اثر آذر ترکمنی و پروین بهار، شیعه شناسی، ۱۳۹۰ - شماره ۳۳.

«جایگاه و کارکرد اضطراب به حجت در فرهنگ انتظار»، اثر زهره میرترابی و غلامرضا بهروزی لک، انتظار موعود، پاییز ۱۳۹۶ - شماره ۵۸.

«فلسفه‌ی انتظار فرج با تأکید بر افضل اعمال بودن آن»، اثر سید علی موسوی، آیین حکمت، بهار ۱۳۹۶ - شماره ۳۱.

«معناشناسی تطبیقی انتظار و زمینه سازی قیام امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف در اندیشه فریقین»، اثر





جواد جعفری، مشرق موعود، بهار ۱۳۹۷ - شماره ۱/۴۵.

«نقش انتظار و اندیشه مهدویت در اخلاق شهروندی»، اثر فیروزه کرمی، مشرق موعود، زمستان ۱۳۹۸ - شماره ۵۲.

«بررسی مناسبات انتظار موعود و الگوی اسلامی پیشرفت در اندیشه مقام معظم رهبری»، اثر حسن ملایی و محمدصابر جعفری، انتظار موعود، تابستان ۱۳۹۳ - شماره ۴۵.

«موانع و آفات انتظار»، اثر رضا علی نوروزی، محمد نجفی و فاطمه هاشمی، مشرق موعود، بهار ۱۳۹۰ - شماره ۱۷.

مقالات دیگری پیرامون انتظار نوشته شده بود که به دلیل رعایت اختصار از ذکر آنها صرف نظر می‌شود.

ولی هیچ‌کدام از این مقاله‌ها به بحث «بررسی و نقد برداشت‌های انحرافی از مفهوم انتظار عرضه بر دیدگاه‌های رهبری» نپرداخته و مقاله پیش رو تنها مقاله‌ای است که به این موضوع پرداخته و دیدگاه‌های رهبری را نیز در این مسئله مطرح و بررسی کرده است.

## ۲. مفهوم شناسی

### ۲-۱. انتظار در لغت

خلیل بن احمد فراهیدی «اَنْتَظَرْتُ» را به ایستادن و منتظر بودن معنا کرده است (فراهیدی، ۱۴۰۹: ج ۸، ص ۱۵۶). طریحی «نظر» را به معنای تامل معقول برای کسب مجهول دانسته است (طریحی، ۱۹۸۵: ج ۳، ص ۴۹۸). دیگر لغت دانان نیز انتظار را به چشم به راه بودن و نگران بودن (زبیدی، ۱۴۱۴: ج ۷، ص ۵۳۹ و معین، ۱۳۷۱: ج ۱، ص ۳۶۴) و نیز دیده‌بانی، درنگ در امور و نوعی امید بستن به آینده معنا کرده‌اند. مصطفوی در تعریف منتظر می‌گوید: «منتظر به کسی گفته می‌شود که از وضع حاضر و موجود راضی نیست و برای وضع بهتری در تلاش است» (مصطفوی، ۱۳۶۸: ج ۱۲، ص ۱۶۶). راغب درباره ریشه این کلمه می‌گوید: واژه «انتظار» از ماده «نظر» گرفته شده و به معنای به تاخیر انداختن است. آیه «وَ اَنْتَظِرُوا اِنَّا مُنْتَظِرُونَ» (هود: ۱۲۲) نیز دال بر این معناست (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ص ۸۱۴). انتظره، یعنی ترقبه و توقعه و تأنی



علیه (مصطفی ابراهیم، ۱۹۸۹: ج ۱، ص ۹۳۲). انتظار به معنای کیفیتی روحی است که سبب پیدایش حالت آمادگی است برای آنچه انتظار می‌رود و وجه مقابل آن، یأس و ناامیدی است (موسوی اصفهانی، ۱۳۷۴: ج ۲، ص ۲۱۸).

## ۲-۲. انتظار در اصطلاح

«انتظار»، یعنی امید همراه با اشتیاق و آگاهی برای آینده‌ای بهتر؛ انتظار یعنی آینده‌نگری و تحول و رشد همه جانبه برای سعادت بشر، انتظار یعنی تلاش برای برقراری حکومتی عدل محور و عدل گستر و امید و آرزو برای استقرار ارزش‌های والای انسانی و تحقق عدالت و امنیت کامل و رفع ظلم‌ها و تبعیض‌ها. چنین آرزو و امیدی در زبان روایات، «انتظار فرج» خوانده شده است. به همین دلیل، انتظار به معنای چشم به راه بودن کسی است که با ظهورش معانی درونی و باطنی دین را آشکار می‌کند (موسوی گیلانی، ۱۳۸۷: ص ۶۷).

«انتظار فرج»، به معنای چشم به راه بودن، همراه با امید و بسترسازی برای پیروزی نهایی حق بر باطل، گسترش جهانی صلح، عدالت و ایمان اسلامی و استقرار دولت حق در سراسر گیتی به دست مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه الشريف می‌باشد (صدر، ۱۴۰۲: ج ۱، ص ۲۹۱ و مطهری، مرتضی، ۱۳۷۳: ج ۱، ص ۱۴).

## ۳. چیستی انتظار از منظر رهبری

رهبری بر این مسئله تاکید دارند که ظهور منجی، مورد وفاق ادیان توحیدی و برخی ادیان غیر توحیدی است (دیدار قشرهای مختلف مردم در روز نیمه شعبان، ۱۳۸۷/۵/۲۷) و درباره انتظار فرج می‌فرماید: «انتظار فرج، یعنی این‌که در سرنوشت بشریت، يك فرج بزرگ هست و ما به سمت آن فرج پیش می‌رویم.» ایشان آینده بشر را روشن می‌داند و بر این تاکید می‌کند که دلیلی بر ترس و ناامیدی وجود ندارد (بیانات به مناسبت روز نیمه شعبان، ۱۳۷۱/۱۱/۱۸). بر اساس سخنان رهبری می‌توان گفت بیش‌تر ادیان به منجی بشارت داده‌اند و جامعه جهانی به سمت ظهور منجی که با پیش‌بینی‌های شیعه تطابق بیشتری دارد؛ در حال حرکت است. در روایات نیز به مسئله انتظار فرج امام زمان اشاره شده و انتظار فرج از بهترین عبادات و از ارکان ایمان



شمرده شده است (بحار الانوار، ۱۴۰۴: ج ۵۲، ص ۱۲۲-۱۵۰).

بنابراین، بحث انتظار از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است که ضرورت دارد چپستی آن، خصوصا از منظر رهبری مورد واکاوی قرار گیرد.

رهبری انتظار فرج را به معنای قبول نکردن و رد کردن وضعیتی می‌دانند که بر اثر جهالت انسان‌ها و بر اثر اغراض بشر بر زندگی انسان‌ها حاکم شده است (دیدار قشرهای مختلف مردم در روز نیمه شعبان، ۱۳۸۷/۵/۲۷). از این جمله رهبری می‌توان دریافت که سکوت یا اشاعه گناه، از انحرافات بحث انتظار به شمار می‌رود. همچنین ایشان درباره انتظار می‌فرمایند:

انتظار، یعنی قانع نشدن، قبول نکردن وضع موجود زندگی انسان و تلاش برای رسیدن به وضع مطلوب، که مسلم است این وضع مطلوب با دست قدرتمند ولی خدا، حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف تحقق پیدا خواهد کرد (همان).

از نظر رهبری انتظار فرج، یعنی کمر [همت] بستن و آماده بودن، آماده کردن خود برای اهداف قیام امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف (همان).

ایشان انتظار را نوعی عمل و آماده‌سازی می‌دانند و معتقدند که انتظار، تقویت انگیزه در دل و درون است که سبب نشاط و تحرک و پویایی در همه زمینه‌ها می‌شود (دیدار قشرهای مختلف مردم، به مناسب نیمه شعبان، ۱۳۸۴/۶/۲۹). در آیات و روایات نیز از مومن، ایمان و عمل صالح مداوم خواسته شده است و خمودگی و کسلی یا سکوت و ناامیدی مورد تایید قرآن نمی‌باشد. درجای دیگر، رهبری بر این مسئله تاکید می‌کند که نباید با دیدن ظلم و چپاول طواغیت ناامید شد و گفت که چاره‌ای نیست و بایستی به همین وضعیت تن داد (بیانات در دیدار قشرهای مختلف مردم، به مناسبت نیمه شعبان (همان)).

ایشان برای رفع ناامیدی مثال زیبایی می‌آورند و می‌فرمایند:

شما کشتی‌یی را در يك دریاى توفانى فرض کنید! اگر كسانى كه در این كشتى هستند، عقیده داشته باشند كه اطرافشان تا هزار فرسنگ، هیچ ساحلى وجود ندارد و آب و نان و وسایل حرکت اندكى داشته باشند، چه كار می‌كنند؟ آیا هیچ تصوّر می‌شود كه این‌ها برای آن‌كه حرکت كنند و كشتى را پیش ببرند، تلاشى بكنند؟ نه؛ چون به نظر خودشان، مرگشان حتمى است. وقتى انسان مرگش حتمى است، دیگر چه حرکت و تلاشى باید بكنند؟ امید و افقى وجود ندارد (بیانات در روز میلاد پربركت حضرت ولی عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف)



بنابراین، ضرورت دارد که با امید به مسئله انتظار نگریت و تا تحقق آن، یعنی رسیدن به زمان ظهور، تمام تلاش را به کار گرفت.

رهبری در سخنانی، وضعیت نابسامان کنونی جامعه جهانی و تطبیق آن بر پیش‌بینی‌های امامان معصوم علیهم‌السلام در عصر غیبت امام زمان عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف و نیز موضوع انتظار فرج را مطرح کرده و مصداق عینی آن را مهدویت شیعی دانسته‌اند (دیدار در روز نیمه شعبان، ۱۳۸۷/۵/۲۷). به عبارت دیگر، همان‌گونه که روایات درباره شرایط پیش از ظهور گفته‌اند که دنیا پر از ظلم می‌شود: «يَمَلَأُ الْأَرْضَ قِسْطاً وَعَدْلًا كَمَا مُلِئَتْ ظُلْمًا وَجَوْرًا»؛ رهبری باتوجه به این‌گونه روایات مصداق منجی را حضرت مهدی عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف معرفی کرده‌اند. علاوه بر این، نابه‌سامانی‌های جهانی، از جمله فراگیری ظلم و قتل و غارت‌هایی را که در گوشه و کنار جهان اتفاق می‌افتد، مطابق احادیث موجود، همان اوضاع کنونی جامعه جهانی دانسته‌اند. از جمله شرایطی که نابه‌سامانی جامعه کنونی جهانی را به وجود آورده و رهبری به آن اشاره کرده‌اند، نظم بشری غیر عادلانه‌ای است که به وجود آورنده ظلم است و نیز عامل غلبه ظلم و استبداد و طاغوت بر جهان و وجود دو میلیارد گرسنه در دنیای امروز می‌باشد و همین عامل فشار به کسانی است که به دنبال عدل و داد هستند؛ از جمله فشار بر ایران (همان).

به عبارت دیگر، وزنه قدرت که پیش از ظهور به نفع ظالمان است، پس از ظهور به نفع مستضعفان خواهد شد و قرآن کریم نیز به آن اشاره دارد: «وَوَرِّدُ أَنْ نَمَنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتَضَعُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أُمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ» (قصص: ۵). رهبری این وزنه قدرت را مطابق شرایط پیش از ظهور می‌داند که اهل بیت علیهم‌السلام در روایات به آن اشاره دارند و بر جامعه جهانی کنونی تطبیق می‌دهند.

#### ۴. برداشت‌های نادرست از مفهوم انتظار

برداشت غلط از مفاهیم و آموزه‌های دینی، سبب اعتقاد و عمل نادرست در فرد می‌شود و طبعاً تنها برداشت صحیح از آموزه‌های دینی مورد تأیید خداوند و معصومان است. برای تشخیص فهم درست از نادرست احادیث و سایر مؤلفه‌های دینی، راهکارهایی وجود دارند؛ از جمله عرضه



به قرآن، عرضه به حدیث یا سنت قطعی، عرضه به عقل، عرضه به تاریخ و عرضه به علم روز. به عبارت دیگر اگر برداشت از یک مؤلفه دینی با یکی از موارد عنوان شده در تضاد قطعی باشد، بی شک آن برداشت باید بررسی شود و چه بسا امکان اشتباه بودن آن وجود دارد.

ذکر این نکته ضروری است که اگر مفاهیم واقعی واژه‌های اسلامی و معانی آن‌ها درک شود، اشتباهات و سوء برداشت‌هایی که در شناخت دین و مقاصد حقیقی آن برای گروهی به وجود آمده است؛ از بین رفته و هدف‌های واقعی و مقاصد حقیقی دین معلوم می‌شود و اگر الفاظ و اصطلاحات دین، به طور واقعی و صحیح درک نشوند و یا مفاهیم نادرست عرضه نشوند و نادانان یا مغرضان، آن‌ها را به صورت دیگر جلوه دهند؛ زیان آن از گمراهی صریح و آشکار کم‌تر نخواهد بود؛ زیرا این رویکرد موجب سوء ظن و بدگمانی و برداشت‌های غلط و ناروا از دین می‌شود (طاهری، ۱۳۸۵: ص ۱۹۹).

از مفاهیمی که در ادبیات و آموزه‌های مهدوی برداشت‌های مختلفی از آن مطرح شده است؛ مفهوم «انتظار فرج» است. این تعدد برداشت‌ها و اختلاف تفاسیر، بروز آسیب‌هایی را برای فرد و جامعه منتظر ممکن می‌سازد که در آن، مفهوم انتظار از معنای اصلی خود تهی شده و از آن، معنای دیگری درک و فهم می‌شود (میرتبار، ۱۳۹۰: ص ۴۸).

برای مثال، یکی از انحرافات در مسئله انتظار، «رویکرد احساسی محض» نسبت به انتظار و مهدویت است که فرد در آن مسئله انتظار را تنها در نوعی ظاهرگرایی کافی دانسته و به خرافات و رویپردازی گرفتار و نسبت به وظایف خود مسئولیت‌گریز می‌شود. در این نوع از انحراف، فرد از دریافت پیام اصیل مهدویت که با اخلاق، معرفت اصیل و نوعی عمل‌گرایی دین‌مدارانه همراه است؛ باز می‌ماند و به مسائل احساسی و خرافی مشغول می‌شود (فلاح و عواطفی، تابستان ۱۳۹۸). این نوع برداشت اشتباه مورد تایید دین و روایات معصومان علیهم‌السلام نیست و به نوعی آفت مسئله مهدویت می‌باشد.

عمده برداشت‌های انحرافی در مفهوم انتظار را می‌توان در دیدگاه‌هایی که در ذیل اشاره می‌شود، خلاصه کرد. امام خمینی رحمته‌الله در سخنرانی‌های خود به برخی از این انحرافات اشاره کرده‌اند که در ادامه به آن‌ها اشاره می‌شود.

#### ۴-۱. انتظار به معنای خانه نشینی تا زمان ظهور

گروهی با تمسک به روایاتی از جمله روایت ابی بصیر از امام باقر علیه السلام که در ادامه خواهد آمد، فرهنگ انفعال و تهی کردن صحنه اجتماع را ترویج می‌کنند. روایت را ملاحظه کنید: «...کونوا أحلاس بیوتکم حتی یظهر الطاهر المظهر ذو الغیبة الشریذ الطرید؛ روی گلیم خانه‌هایتان بنشینید تا آن پاکیزه، فرزند پاکیزه، پاک‌کننده و صاحب غیبت، آواره و طرد شده است، ظهور کند» (طوسی، ۱۴۲۵: ص ۱۶۳).

امام خمینی رحمته الله علیه ضمن اشاره به این گروه می‌فرماید:

بعضی‌ها انتظار فرج را به این می‌دانند که در مسجد، در حسینیه، در منزل بنشینند و دعا کنند و فرج امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف را از خدا بخواهند. این‌ها مردم صالحی هستند که یک همچو اعتقادی دارند؛ بلکه بعضی از آن‌ها را که من سابقاً می‌شناختم، بسیار مرد صالحی بود؛ یک اسبی هم خریده بود؛ یک شمشیری هم داشت و منتظر حضرت صاحب عجل الله تعالی فرجه الشریف بود. این‌ها به تکالیف شرعی خودشان هم عمل می‌کردند و نهی از منکر هم می‌کردند؛ و امر به معروف هم می‌کردند، لکن همین، دیگر غیر از این کاری ازشان نمی‌آمد و فکر این مهم که یک کاری بکنند، نبودند (خمینی، ۱۳۸۹: ج ۲۱، ص ۱۳).

درباره حدیث مورد استناد این گروه باید گفت که علاوه بر حدیث مذکور، احادیث دیگری به ظاهر به خانه نشینی و سکون اشاره دارند (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۲، ص ۲۵۴؛ نوری، ۱۴۰۸: ج ۲، ص ۲۴۸ و کورانی، ۱۴۱۱: ج ۳، ص ۲۳۰). البته نظر به می‌رسد روایات مورد نظر به مصون ماندن از فتنه‌هایی ناظر است که در آخرالزمان وجود دارند؛ وگرنه اهل بیت علیهم السلام هیچ‌گاه به تعطیلی وظایف دینی، خصوصاً ترویج فرهنگ مهدویت امر نکرده‌اند. همچنین باتوجه به ضرورت تشکیل حکومت توسط شیعیان، فرهنگ مهدویت و فرهنگ انتظار در دوران حکومت اسلامی بیش‌تر و بهتر از هر دورانی منتشر شده است که اگر تشکیل حکومت اتفاق نمی‌افتاد، ترویج فرهنگ انتظار نیز به این گستردگی، خصوصاً در جوامع بین‌المللی صورت نمی‌گرفت. بنابراین، برای تحقق ظهور ضرورت دارد که به صورت سیستماتیک عمل کرد و وضعیت را برای تحقق حکومت جهانی حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف آماده ساخت.



#### ۴-۲. رها کردن امر به معروف و اعتقاد به اصلاح جامعه با ظهور حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف

گروهی دیگر ضرورت امر به معروف را حتی در امور جزئی نپذیرفته و معتقدند در دوران غیبت کاری از آن‌ها بر نمی‌آید و تکلیفی بر عهده ندارند، بلکه خود امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف، هنگام ظهور کارها را اصلاح خواهد کرد. منشاء و خاستگاه چنین عقیده‌ایی علاوه بر کج فهمی نسبت به برخی از روایات (که نمونه آن در تبیین گروه اول گذشت) انحرافات اخلاقی برخی از قائلان این گروه نیز می‌باشد. امام خمینی رحمه الله ضمن اشاره به این گروه می‌فرماید:

يك دسته دیگری بودند که انتظار فرج را می‌گفتند این است که ما کار نداشته باشیم به این که در جهان چه می‌گذرد؛ بر ملت‌ها چه می‌گذرد؛ بر ملت ما چه می‌گذرد؛ به این چیزها ما کار نداشته باشیم؛ ما تکلیف‌های خودمان را عمل می‌کنیم؛ برای جلوگیری از این امور هم خود حضرت بیایند ان شاء الله، درست می‌کنند؛ دیگر ما تکلیفی نداریم؛ تکلیف ما همین است که دعا کنیم؛ ایشان بیایند و کاری به کار آنچه در دنیا می‌گذرد یا در مملکت خودمان می‌گذرد، نداشته باشیم. این‌ها هم يك دسته‌ای، مردمی بودند که صالح بودند (خمینی، ۱۳۸۹: ج ۲۱، ص ۱۳).

رهبری ضمن رد چنین دیدگاهی (سخنرانی در سمینار «تبیین حکم تاریخی حضرت امام خمینی رحمه الله»، در سالروز میلاد امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف، ۱۱ / ۱۲ / ۱۳۶۹)؛ بر این باور است که هرچند اعتقاد به حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف آرمانی والا است؛ این آرمان، آرمانی است که باید به دنبال خود، عمل بیاورد. ایشان در همین مقوله می‌فرمایند: «انتظاری که از آن سخن گفته‌اند، فقط نشستن و اشک ریختن نیست» (بیانات به مناسبت نیمه شعبان در مصلاهی تهران، ۳۰ / ۷ / ۱۳۸۱). این سخن رهبری، به عملکرد برخی افراد مذهبی ناظر است که به اشک ریختن و برگزاری مراسم مذهبی بسنده می‌کنند. بدیهی است برپایی مراسم مذهبی به نوعی بزرگداشت شعائر الهی محسوب می‌شود؛ اما کافی دانستن آن و رها کردن امر به معروف و نهی از منکر خطایی است که از پویایی و تحرک جامعه منتظر می‌کاهد. علاوه بر ضرورت امر به معروف، باید جامعه را برای پذیرش حکومت حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف آماده و متقاعد کرد.

رهبری در سخنانی دیگر، انتظار را به معنای خودسازی و آماده شدن برای سربازی امامی که می‌خواهد با تمام مراکز قدرت و فساد بین‌المللی مبارزه کند؛ تفسیر کرده‌اند. ایشان این تفکر را -



که امام وظیفه خود می‌داند که دنیا را پر از عدل و داد کند و ما در این زمینه وظیفه‌ای نداریم؛ نقد می‌کند و می‌فرماید: «ما امروز وظیفه داریم در آن جهت حرکت کنیم تا برای ظهور آن بزرگوار آماده شویم. اعتقاد به امام زمان به معنای گوشه‌گیری نیست.»

ایشان کسی را سرباز امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف می‌دانند که خود را برای مبارزه با ظلم و بی‌عدالتی و تبعیض آماده کرده باشد (همان).

در تبیین این بخش از سخنان رهبری که به خودسازی و مبارزه با ظلم تاکید دارد، می‌توان گفت اگر کسی بر این انگیزه است که افتخار همراهی امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف را داشته باشد، باید به لحاظ عملی نیز شبیه حضرت باشد و خود را برای چنین روزی آماده کند. بی‌شک، شبیه‌ترین افراد به لحاظ اعتقادی و عملی در معیت آن حضرت خواهند بود.

علاوه بر رهبری، برخی دیگر از اندیشمندان بر عملگرایی در بحث انتظار تاکید دارند (سوزنچی، پاییز ۱۳۸۳). برخی محققان نیز منتظران را شهروندانی می‌دانند که وظیفه اصلی آنان آماده‌سازی مقدمات و تامین شرایط لازم برای ظهور منجی عالم می‌باشد (کرمی، زمستان ۱۳۹۸).

#### ۳-۴. نفی امر به معروف و پر شدن عالم از معصیت

گروهی دیگر با نفی امر به معروف و نهی از منکر، معتقدند باید عالم پر از معصیت شود تا حضرت بیابند، این افراد دیدگاهی بر خلاف اوامر خداوند و رسول اکرم صلی الله علیه و آله و ائمه اطهار علیهم السلام دارند؛ زیرا با این ایده، عنصر بزرگ و تعیین کننده سرنوشت مسلمانان در عرصه حاکمیت سیاسی و اجتماعی جامعه، به حالت تعطیل در می‌آید (هدایتی فخر، ۱۳۸۷: ص ۱۵۰). در نقد این دیدگاه می‌توان گفت:

**اولاً:** این برداشت با فلسفه انتظار منافات دارد؛ زیرا فلسفه انتظار، عدم انفعال تسلیم نشدن در برابر آلودگی‌های محیط و جامعه است (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶: ص ۱۱۱)؛

**ثانیاً:** امر به معروف و نهی از منکر یکی از اصول مسلم و از ضروریات اسلام (آل عمران: ۱۱۰) و مورد اتفاق عالمان دینی است که در این نگاه نادیده گرفته می‌شود؛

**ثالثاً:** روایاتی که بر فراگیر شدن ظلم و ستم، هنگام ظهور حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف دلالت



می‌کنند، به این معنا نیستند که همه مردم در آن زمان فاسد و ستمگرند و هیچ فرد و یا گروه صالحی در آن هنگام یافت نمی‌شود که از حق طرفداری کند (که در نتیجه فراگیر شدن ظلم و فساد، امری جبری و مبارزه با آن غلط و در واقع مبارزه با مقدمه ظهور فرج قلمداد شود)؛ زیرا به تعبیر قرآن، هنگام ظهور مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف افراد صالح و مستضعف وجود دارند که آن‌ها وارث حکومت زمین، به رهبری آن حضرت می‌شوند (قصص: ۵). به علاوه روایات متعددی بر این معنا دلالت می‌کنند. نمونه این روایات در تفاسیری همچون «تفسیر نورالثقلین» مطرح هستند (العروسی الحویزی، ۱۴۱۵: ص ۶۱۶-۶۲۰). بنابراین، این برداشت با این دسته از آیات و روایات تعارض دارد (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۲: ص ۱۱۸).

#### ۴-۴. رها کردن جامعه و بی‌توجهی به فساد (نفی نهی از منکر)

عده‌ای دیگر که قابل انضمام به گروه‌های مذکور هستند، بر این عقیده‌اند که جامعه باید به حال خود رها شود و کاری به فساد آن نباید داشت تا زمینه ظهور که دنیایی پر از ظلم و فساد است، فراهم آید (جعفری، ۱۳۸۷: ص ۱۳). شاخصه اصلی این گروه‌ها به ترک عمل و عدم تحرک و سکوت و انفعال خلاصه می‌شود.

رهبری در مورد سکوت و ترک عمل در عصر غیبت معتقدند که باید برای ظهور آماده شد. رهبری علت عدم موفقیت اکثر انبیا و امامان را در آماده نبودن مردم می‌دانند. ایشان بر ضرورت آمادگی تاکید دارند تا هنگام ظهور، اتفاقاتی که بر انبیا و دیگرانمه پیش آمد؛ پیش نیاید (بیانات به مناسبت میلاد حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف، ۱۳۷۶/۹/۲۵). همچنین مطابق قاعده فلسفی «کل حادث مسبوق بمادة و مدة»؛ تحقق هر حادثه‌ای به زمینه‌های مناسب در بستر زمان نیازمند است. بنابراین، مردم در عصر ظهور حضرت مهدی باید چنین حاکمیتی را که برای تحقق حکومت جهانی حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف تلاش می‌کند، پذیرش داشته باشند و اگر چنین چیزی نباشد، چنین حاکمیتی تحقق نمی‌پذیرد (مطهری، ۱۳۸۹: ج ۱، ص ۲۸۶). همین مسئله به وضوح از بیانات مقام معظم رهبری قابل استنباط است.

#### ۴-۵. فراهم کردن بستر گناه تا پرشدن دنیا از ظلم و جور و ظهور حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف

عده‌ای پا را از این فراتر گذاشته و نه تنها به رهایی جامعه به حال خود اعتقاد دارند، بلکه

قائلند باید بستر گناه را هموار ساخت تا دنیا پر از ظلم و جور گردد و سپس حضرت ولی عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف ظهور کند (هدایتی فخر، ۱۳۸۷: ص ۱۴۷). امام خمینی رحمه الله نیز به این مسئله اشاره کرده و می‌فرماید:

يك دسته‌ای از این بالاتر بودند، می‌گفتند: باید دامن زد به گناه‌ها، دعوت کرد مردم را به گناه تا دنیا پر از جور و ظلم بشود و حضرت عجل الله تعالی فرجه الشریف تشریف بیاورند. این هم يك دسته‌ای بودند که البته در بین این دسته، منحرف‌هایی هم بودند، اشخاص ساده لوح هم بودند، منحرف‌هایی هم بودند که برای مقاصدی به این دامن می‌زدند (خمینی، ۱۳۸۹: ج ۲۱، ص ۱۴).

خاستگاه تفکر این گروه‌ها را می‌توان در انحرافات سیاسی برخی از قائلان (جعفری، همان، ص ۱۶) و همچنین در کج‌فهمی از روایاتی همچون روایت ابان بن عثمان از امام صادق عجل الله تعالی فرجه الشریف،<sup>۱</sup> پیدا کرد که از آن‌ها عدم مقابله با ظلم و جور و در مواردی کمک به رواج ظلم و جور را برداشت کرده‌اند؛ در حالی که در وضعیت کنونی جهان، به‌ویژه جهان اسلام، چیزی مخالف با این روایت را مشاهده می‌کنیم؛ یعنی مخالفت ملت‌ها با ظلم و جور مستکبران جهان و این اعتراض‌ها نشان دهنده مخالفت و این ملت‌ها با ظلم مستکبران و خستگی از ستم آنان است؛ چیزی که از آن به «بیداری اسلامی» تعبیر می‌شود. و این با حدیث مذکور در تضاد است؛ زیرا مطالبه این ملت‌ها مبارزه با ظلم مستکبران است؛ در حالی که در روایت گفته شده است زمین از ظلم و جور پر می‌شود که مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه الشریف ظهور می‌فرماید؛ چنانکه رهبری علیه السلام بر این اعتقادند که وضع دنیا عوض شده است؛ ملت‌ها بیدار شده‌اند؛ خوشبختانه این بیداری در ملت‌های مسلمان بیش‌تر است؛ ملت‌های مسلمان، حکومت‌های مسلمان، اهمیت اسلام و عظمت اسلام و عظمت این تکیه‌گاه مورد اعتماد و قابل اطمینان را دارند درک می‌کنند (بیانات در دیدار مسئولان نظام در روز عید مبعث، ۱۳۸۹/۴/۱۹) و معظم له این بیداری را به ملت‌های مسلمان منحصر نکرده و

۱. ابان بن عثمان از امام صادق عجل الله تعالی فرجه الشریف چنین روایت می‌کند: «... أَنَّ الْقَائِمَ الَّذِي يَخْرُجُ فِي آخِرِ الزَّمَانِ قِيَمَاءُ الْأَرْضِ عَدْلًا كَمَا مُلِئَتْ ظُلْمًا وَجُورًا...؛ ... همانا قائم کسی است که در آخر الزمان خارج می‌شود. پس زمین را پر از عدل و داد می‌کند؛ همان‌طور که از ظلم و جور پر شده است...» (نعمانی، ۱۳۹۷: ص ۲۴۷).

امتداد آن را در ملت‌های اروپایی می‌دانند، که این سخن، تضاد با آن بخش از روایت که وضعیت جهان را در زمان ظهور حضرت حجت عجل الله تعالی فرجه الشریف مملو از جور و ستم می‌داند؛ بیش‌تر می‌کند؛ زیرا شاید بتوان تغییر و مبارزه با ظلم را برای بخشی از جهان توجیه کرد؛ بیداری اکثر ملت‌ها به راحتی توجیه پذیر نیست و در ظاهر تضاد را بیش‌تر می‌کند. رهبری نیز به این مسئله اشاره کرده و می‌فرماید:

من به شما عرض بکنم؛ فقط این نیست که در کشورهای شمال آفریقا و منطقه غرب آسیا که امروز ما در آن جا قرار داریم؛ حرکات بیداری بی به وجود آمده باشد؛ این حرکت بیداری تا قلب اروپا خواهد رفت. آن روزی پیش خواهد آمد که همین ملت‌های اروپایی علیه سیاستمداران و زمامداران و قدرتمندانی که آن‌ها را یکسره تسلیم سیاست‌های فرهنگی و اقتصادی آمریکا و صهیونیسم کردند، قیام خواهند کرد. این بیداری، حتمی است (بیانات در دیدار معلمان سراسر کشور (۱۳۹۰/۲/۱۴)).

همچنین رهبری از مسئولان خواستار الگو شدن در جهان در زمینه اجرای «عدالت» هستند که این مطالبات منطقی با برداشت اشتباه از حدیث ذکر شده در تضاد است؛ زیرا لازمه اجرای عدالت و الگو شدن از طریق آن، گسترش عدالت در دیگر ملت‌هاست (سخنرانی در آستانه یازدهمین سالگرد پیروزی انقلاب اسلامی، ۱۳۶۸/۱۱/۹).

برداشت تحریف دیگری که در همین زمینه مطرح شده است، گشایش در بعد معیشتی حیات اجتماعی-سیاسی شیعیان می‌باشد. محمدتقی اصفهانی پس از نقل روایت<sup>۱</sup> می‌گوید: بیش‌تر جامعه شیعه بر این باورند زمانی که امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف زمام امور سیاسی مسلمین را بر دست بگیرند، زمینه برای جامعه شیعه برای درک خوشی و رفاه و عشرت وافر فراهم خواهد بود.

اصفهانی ضمن نقد این دیدگاه با استناد به پاسخ امام صادق عجل الله تعالی فرجه الشریف به ابو بصیر، این نوع انتظار فرج را گونه‌ای «دنیا طلبی» می‌خواند. مقام معظم رهبری می‌فرماید: «مقصود از رسیدن زمان

۱. محمدتقی اصفهانی در کتاب «مکیال المکارم» روایتی از کافی را بحث می‌کند که طی آن، ابوبصیر از امام صادق عجل الله تعالی فرجه الشریف درباره زمان فرج پرسید. در پاسخ به پرسش ابوبصیر، امام به وی فرمودند که آیا تواز دنیا خواهان هستی. بدان که هر کس امر غیبت امام قائم را شناخت، به خاطر انتظاری که برای این امر دارد، برایش گشایش حاصل شده است (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۲، ص ۴۲۳). این روایت را علامه مجلسی در بحار الانوار نیز ذکر کرده است (بحار، ۱۴۰۳: ج ۵۲، ص ۴۲).

انتظار، یاری امام قائم و جهاد به همراه اوست؛ نه خوشی و عیش و نوش و دست در دست گذاشتن.» همچنین ایشان خوانشی نو از مفهوم انتظار را نسبت به سده‌های دیگر ارائه کرده و امید بخش بودن و نشاط آور و تحرک بخش بودن انتظار فرج را معنا کرده‌اند (سخنرانی در روز نیمه شعبان، ۱۳۸۷). ایده ضرورت تشکیل حکومت اسلامی، به عنوان مقدمه تشکیل حکومت عدل جهانی مهدوی به دست حضرت ولی عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف از همین جا نشأت می‌گیرد؛ چنان‌که رهبری فرمودند:

اگر بخواهیم پاسخ این سؤال را در یک جمله ادا کنیم، خواهیم گفت خط کلی نظام اسلامی، رسیدن به تمدن اسلامی در سایه تشکیل حکومت اسلامی است. این یک پاسخ کلی و قابل توضیح و تشریح است (بیانات در مدرسه فیضیه، ۱۳۷۹/۷/۱۴).

امام خمینی رحمه الله نیز به رد دیدگاه‌های انحرافی که از جانب گروه‌های مختلف مطرح شده است؛ می‌پردازد.

ایشان در رد دیدگاه‌های گروه مذکور این‌گونه می‌فرماید: «ما بر خلاف آیات شریفه قرآن دست از نهی از منکر برداریم، دست از امر به معروف برداریم و توسعه بدهیم گناهان را برای این‌که حضرت بیابند؟!» (خمینی، ۱۳۸۹: ج ۲۱، ص ۱۴). ایشان ضمن رد این مسئله، تکلیف مداری مسلمانان را گوشزد می‌کنند و تحت هیچ شرایطی دست برداشتن از تکلیف را نمی‌پذیرند.

## ۵. دیدگاه صحیح از مفهوم انتظار

در مقابل این دیدگاه‌های نادرست که در برخی موارد جریان‌های انحرافی را موجب شده‌اند؛ نگرش دیگری وجود دارد که انتظار را به معنای فراهم کردن زمینه‌های ظهور، ظلم ستیزی به مقدار توان و آمادگی برای ظهور حضرت می‌داند. براساس این دیدگاه، فرد باید عالم را برای آمدن حضرت مهیا کند و نه تنها به فریضه امر به معروف و نهی از منکر جامه عمل می‌پوشاند، بلکه برای حفظ و حراست از کیان بدنبال تشکیل حکومت برود.

مرحوم مظفر در بیانی کوتاه و البته جامع، انتظار را این‌گونه تفسیر کرده است:

معنای انتظار ظهور مصلح حقیقی و نجات بخش الهی حضرت عجل الله تعالی فرجه الشریف این نیست که مسلمانان در وظایف دینی خود دست روی دست گذاشته و در آنچه بر آن‌ها واجب است، مانند



یاری کردن حق، زنده کردن قوانین و دستورهای دینی، جهاد و امر به معروف و نهی از منکر سستی کنند، به این امید که حضرت قائم آل محمد عجل الله تعالی فرجه الشریف بیاید و کارها را درست کند (پاینده، ۱۴۰۵: ج ۱، ص ۳۷)؛ همان طور که پیامبر اکرم صلى الله عليه وآله وسلم فرمود: «كُلُّكُمْ رَاعٍ وَ كُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ» (مجلسی، ۱۴۰۴: ج ۷۲، ص ۳۷). بنابراین، مسلمان نباید به دلیل انتظار ظهور حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف، از وظایف مسلم و قطعی خود دست بکشد یا کوتاهی کند؛ به این دلیل که انتظار ظهور، رفع تکلیف نمی‌کند و مجوز تأخیر انداختن در عمل را نمی‌دهد و لذا سستی در اجرای وظایف دینی و بی‌تفاوتی در آن‌ها به هیچ وجه جایز نیست (مظفر، ۱۳۸۰: ص ۱۱۸).

این نوع نگرش که از آن به انتظار صحیح و مثبت و سازنده تعبیر می‌شود؛ درست وجه مقابل انتظار منفی است. به عبارت دیگر، ظهور حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف حلقه‌ای است از حلقه‌های مبارزه اهل حق و باطل که به پیروزی آخر حق ختم می‌شود. سهیم بودن یک فرد در این سعادت، موقوف به این است که آن فرد، عملاً در گروه طرفدار حق باشد. گفتنی است از نظر روایات اسلامی در مقدمه قیام و ظهور امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف قیام‌های دیگری از طرف حق‌مداران صورت می‌گیرد که قیام یمانی نمونه‌ای از این سلسله قیام‌هاست (طاهری، ۱۳۸۵: ص ۲۰۷).

این نوع انتظار، همان انتظار راستین است که در روایات از آن با عنوان «افضل الاعمال» یاد شده است (مجلسی، ۱۴۰۴: ج ۷۵، ص ۲۰۸). به همین دلیل، دین پژوهان، هر کدام، طبق نیاز و اقتضائات زمان خود، از آن سخن‌ها گفته است. که در این زمینه حضرت آیت‌الله خامنه‌ای عنه چنین بیان کردند:

انتظار فرج... یعنی، انتظار حاکمیت قرآن و اسلام. شما به آنچه فعلاً جهان در آن قرار دارد، قانع نیستید؛ حتی به همین پیشرفتی هم که با انقلاب اسلامی به دست آوردید، قانع نیستید؛ می‌خواهید باز هم به حاکمیت قرآن و اسلام، نزدیک‌تر بشوید (خطبه نماز جمعه، ۱۳۶۰/۳/۲۹).

بدیهی است با این بیان، هدف اصلی از پیشرفت باید سیطره اوامر و قوانین الهی باشد، نه مکاتب خود ساخته ناقص بشری. نهایت آن که این همه تأکید بر بحث مهدویت از جانب رهبر معظم انقلاب و تأثیر شگرف آن بر پیشرفت ایران اسلامی، ایشان را بر آن داشت که بر ارتباط مستمر با امام زمان و نقش آن بر مقوله پیشرفت بارها اصرار ورزند:

هرچه دل‌ها با بحث مهدویت آشنا شود و انس پیدا کند و حضور آن بزرگوار برای ما (ما) مردمی که در دوران غیبت هستیم)، محسوس‌تر شود و بیش‌تر حس کنیم و رابطه بیش‌تر داشته باشیم؛ این برای دنیای ما و برای پیشرفت ما به سمت آن اهداف بهتر خواهد بود (دیدار با دانش پژوهان مرکز تخصصی مهدویت ۱۳۹۰/۴/۱۸).

در بیانی دیگر از ایشان آمده است:

اولین قدم برای حاکمیت اسلام و برای نزدیک شدن ملت‌های مسلمان به عهد ظهور مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه الشریف، به وسیله ملت ایران برداشته شده است؛ و آن، ایجاد حاکمیت قرآن است؛ این، آن چیزی است که دنیای مادی نمی‌خواست آن را باور بکند... امام و معلم بزرگ این ملت آن انسان استثنایی زمان ما؛ آن رهبر فوق‌العاده‌ای که تاریخ ما در این قرون اخیر نظیرش را مشاهده نکرده است؛ آن انسان والا با آن اخلاص فوق‌العاده راهی را پیش پای مردم ما گذاشت؛ خدای متعال هم تفضل کرد؛ دست عنایت ولی‌عصر هم بحمد الله همواره با این ملت بوده و به آن‌ها کمک کرده و این آگاهی در ملت ما به وجود آمده است (سخنرانی در اجتماع مردم قم، در سالروز میلاد حضرت مهدی، ۱۳۷۰/۱۱/۳۰).

حال که چنین است و در ساخت تمدن اسلامی، کار و تلاش مخلصانه از لوازم اصلی آن محسوب می‌شود؛ باید به دنبال فرهنگی بود که این نیاز را رفع کند و فرهنگ انتظار ظهور امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف، از بهترین منابع دستیابی به این گوهر گران‌مایه است. چگونه چنین نباشد، در حالی که:

وقتی بناست در آن دوران منتظر عدل باشد، حق باشد، توحید باشد، اخلاص باشد، عبودیت خدا باشد - یک چنین دورانی قرار است باشد - ما که منتظر هستیم، باید خودمان را به این امور نزدیک کنیم (سخنان رهبری در دیدار با اعضای بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود، ۱۳۹۰/۴/۱۸).

نکته قابل توجه در جهت دیدگاه صحیح انتظار فرج، تجلی توحید و آثار سیاسی و اجتماعی ناشی از آن است. از جمله اموری که تجلی توحید را در ظهور مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف روشن می‌سازد، آن است که اهداف توحیدی الهی مانند وحدت حکومت، نظام، قانون، دین و جامعه به وسیله آن حضرت تحقق می‌یابد. در بیان اهمیت اتحاد، مقام معظم رهبری می‌فرمایند:

«ملت ما باید هوشیار باشد، تلاش برای اتحاد کلمه و یک پارچگی ملی و اتحاد امت



اسلامی ادامه یابد. عاقلانه، خردمندانه و مدبرانه، بایستی این اتحاد را حفظ کرد...» (پیام نوروزی سال ۱۳۸۶). «ما اگر بخواهیم اتحاد ملی و انسجام اسلامی تحقق پیدا کند، باید بر اصولی که بین ما مشترک است، تکیه کنیم» (سخنرانی در مشهد مقدس، فروردین ۱۳۸۶). «البته باید به این نکته دقت کرد که از نظر ما، «وحدت» از جهت گرایش‌های سیاسی است؛ یعنی این که مسلمانان با هر نوع گرایش سیاسی که بر ذهن و روح آنان حاکم است، از لحاظ علمی زیر لوای اسلامی، به‌ویژه فرهنگ انتظار با یکدیگر متحد بشوند» (داوود پور، ۱۳۸۸: ص ۳۸).

## ۶. نتیجه‌گیری

در این نوشتار به بررسی انحرافات در مقوله انتظار با بررسی دیدگاه‌های رهبری (آیت‌الله خامنه‌ای عنه‌السلام) پرداخته شد. ایشان ضمن انتقاد از برداشت‌های انحرافی از مقوله انتظار و تشریح روشن و عینی وضعیت نابسامان کنونی جامعه جهانی و تطبیق آن بر پیش‌بینی‌های امامان معصوم؛ در عصر غیبت امام معصوم، تعریف درست و واضحی از انتظار فرج امام زمان عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف ارائه کرده و انتظار را آمادگی کامل و عملی با تمسک به همه توان و مهیا کردن زمینه‌های ظهور حضرت ولی عصر عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف به همراه اتحاد و بیداری اسلامی مطرح کرده و با انتقاد از برخی برداشت‌های انحرافی از مسئله انتظار و ارائه تعریف درست از آن؛ افقی همراه با امید و نشاط بخشی را از جامعه منتظر برای فرج امام مهدی عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف ترسیم کرده معتقدند برای جلوگیری از انحراف و اعوجاج در مقوله انتظار مهدوی باید در موضوع مهدویت و انتظار، کارهای عالمانه و عاقلانه و مستند و متکی به مدارک معتبر اتخاذ شود. همچنین ایشان، تکلیف‌مداری، احساس مسئولیت، آماده‌سازی خود و روحیه مبارزه با ظلم و استبداد را از مهم‌ترین روحیات صحیح انتظار می‌دانند.



## ۷. منابع

### قرآن کریم

۱. ابراهیم، مصطفی و دیگران (۱۹۸۹م). *معجم الوسیط*، ترکیه، دارالدعوه.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۸۲). *کمال الدین و تمام النعمه*، قم، مسجد جمکران.
۳. ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد (بی تا). *تاریخ ابن خلدون*، لبنان، دارالفکر.
۴. اسحاقی، حسین (۱۳۸۶). *سپیده امید: کاوشی در مهدویت*، قم، بوستان کتاب.
۵. پایگاه اطلاع رسانی دفتر حفظ و نشر آثار آیت الله خامنه ای، KHAMENEI.IR.
۶. پاینده، ابوالقاسم (بی تا). *نهج الفصاحه*، تهران، دنیای دانش.
۷. جعفری، محمد صابر (۱۳۸۷). *اندیشه‌ی مهدویت و آسیب‌ها*، چاپ چهارم، تهران، بنیاد فرهنگی حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف.
۸. جمعی از نویسندگان (۱۳۸۲). *نهضت انتظار و انقلاب اسلامی*، چاپ اول، تهران، سپاه پاسداران انقلاب اسلامی.
۹. خمینی، روح الله (۱۳۸۹). *صحیفه امام*، چاپ پنجم، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته الله علیه.
۱۰. حر عاملی، محمد بن حسن (بی تا). *اثبات الهدات بالنبی و المعجزات*، بیروت، علا الدین اعلمی.
۱۱. داوودپور، مرتضی (پاییز ۱۳۸۸). «نقش انتظار فرج در انسجام اسلامی گروه‌های سیاسی اجتماعی و وظایف دولت زمینه ساز»، مجله مشرق موعود، شماره ۱۱.
۱۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۲۹ق). *المفردات*، قم، طلیعه نور.
۱۳. زبیدی، محب الدین (۱۴۱۴ق). *تاج العروس*، لبنان، نشر دارالفکر.
۱۴. سوزنجی، حسین (پاییز ۱۳۸۳). «مهدویت و انتظار در اندیشه شهید مطهری»، قیسات، شماره ۳۳.
۱۵. سیدرضی، محمد بن الحسین (۱۴۱۴ق). *نهج البلاغه*، مترجم: صبحی صالح قم، هجرت.
۱۶. سید مصطفی، حسینی دشتی (۱۳۷۸). *معارف و معاریف*، تهران، موسسه فرهنگی آریه.
۱۷. صدر، محمد (۱۴۰۲ق). لبنان، نشر دارالتعارف للمطبوعات.
۱۸. طاهری، حبیب الله (۱۳۸۵). *سیمای آفتاب*، قم، انتشارات زائر.
۱۹. طریحی، فخرالدین بن محمد (۱۹۸۵م). *مجمع البحرین*، بیروت، دار و مکتبه الهلال.
۲۰. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۴ق). *الامالی*، قم، موسسه البعثه.
۲۱. العروسی الحویزی (۱۴۱۵ق). *تفسیر نور الثقلین*، ترجمه: سیدهاشم رسولی محلاتی، قم، بی تا.
۲۲. غلامعلی، آریا (بی تا). *آشنایی با تاریخ ادیان*، تهران، نشر پایا.
۲۳. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق). *العین*، محقق: مهدی مخزومی؛ ابراهیم سامرائی و محسن آل عصفور، قم، موسسه دارالهجره.
۲۴. فلاح، محمدجواد و عواطفی، زهرا (تابستان ۱۳۹۸). «انتظار مطلوب ره‌آورد تعامل عقل و احساس؛ نقدی بر رویکرد احساسی در مسئله مهدویت»، مشرق موعود، شماره ۵۰.





۲۵. کتاب مقدس (۱۳۸۰). (مزامیر)، تهران، انتشارات اساطیر.
۲۶. کرمی، فیروزه (زمستان ۱۳۹۸). «نقش انتظارواندیشه مهدویت در اخلاق شهروندی»، مشرق موعود، شماره ۵۲.
۲۷. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). الکافی، چاپ چهارم، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۲۸. کورانی، علی (۱۴۱۱ق). معجم احادیث الإمام المهدی، قم، مؤسسه المعارف الإسلامیه.
۲۹. گروه مدیریت راهبردی دانشگاه عالی دفاع ملی (۱۳۹۰). دولت زمینه ساز و راهبردهای فرهنگی انتظار، چاپ اول، تهران.
۳۰. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۴ق). بحار الانوار، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۳۱. مصطفوی، حسن (۱۳۶۸). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، وزارت ارشاد اسلامی.
۳۲. مطهری، مرتضی (۱۳۷۳). قیام و انقلاب مهدی، تهران، انتشارات صدرا.
۳۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۹). حرکت و زمان در فلسفه اسلامی، تهران، بی نا.
۳۴. مظفر، محمدرضا (۱۳۸۰). عقاید الامامیه، مترجم: علیرضا مسجد جامعی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۳۵. معین، محمد (۱۳۷۱). فرهنگ فارسی، تهران، انتشارات امیرکبیر.
۳۶. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۶). حکومت جهانی مهدی، قم، نسل جوان.
۳۷. موسسه آینده روشن (۱۳۸۸). مهدویت پرسش ها و پاسخ ها، قم، موسسه آینده روشن.
۳۸. موسسه فرهنگی انتظار نور (۱۳۸۶). گفتمان مهدویت سخنرانی و مقاله های گفتمان پنجم، قم، بوستان کتاب.
۳۹. موسوی اصفهانی، محمدتقی (۱۳۷۴). مکیال المکارم، مترجم: حائری قزوینی، تهران، انتشارات بدر.
۴۰. موسوی گیلانی، رضی (۱۳۸۷). مهدویت از دیدگاه دین پژوهان غربی، تهران، بنیاد فرهنگی حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف.
۴۱. میرتبار، محمد (۱۳۹۰). آسیب شناسی جامعه منتظر، تهران، بنیاد فرهنگی حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف.
۴۲. نرم افزار صهبا؛ مجموعه بیانات مقام معظم رهبری از ۱۳۵۳ - ۱۳۹۱ (نسخه چهارم)، مؤسسه جهادی مرکز صهبا.
۴۳. نعمانی، محمد بن ابراهیم (۱۳۹۷). الغیبه للنعمانی، مصحح: علی اکبر غفاری، تهران، مکتبه الصدوق.
۴۴. نوری، حسین (۱۴۰۰ق). مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، قم، مؤسسه آل البيت ع علیهم السلام.
۴۵. هدایتی، ابوالفضل (۱۳۸۷). مهدویت در منظر امام خمینی، چاپ اول، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته الله علیه.

## تحلیل کیفی نظریه فردگرایی و جامعه‌گرایی در فرایند تحقق بلوغ اجتماعی در عصر ظهور

محمود تقی زاده داوری<sup>۱</sup>

سید ابوالفضل حسینی<sup>۲</sup>

### چکیده

در برخی روایات اسلامی، سخن از «بلوغ جامعه بشری در عصر ظهور» است. تحلیل نظریه‌های چگونگی تحقق بلوغ، به روش توصیفی-تحلیلی، هدف اصلی نوشتار است که تحلیل کیفی و جمع‌بندی یافته‌ها به دو روش «عقلی-منطقی» و «نقلی-وحيانی» انجام می‌شود و در صدد اثبات فرضیه جمعی بودن بلوغ در عصر ظهور است. دو دیدگاه «فردگرایی» و «جامعه‌گرایی» درباره کیفیت تحقق بلوغ اجتماعی مطرح می‌شود. فردگرایی، تکامل عقول بشری را امری فردی و دستاورد تعلیم غیر بشری می‌داند. جامعه‌گرایی، تکامل را محصول تعلیم و تربیت بشری و حسی معرفی می‌کند. فردگرایی با چالش عدم تبیین تحولات اجتماعی، پذیرش اعجاز‌گونه تکامل، و شبهه تأخیر در ظهور مواجه است. از این‌رو، پیامدهای الگوپذیری، زمینه‌سازی، تشکیل حکومت دینی، ایجاد تمدن اسلامی، پویایی و تحرک بخشی، امیدبخشی و انتظار سازنده، بر نظریه جامعه‌گرایی مترتب می‌شود که هیچ‌یک در فردگرایی حاصل نمی‌شود.

**واژگان کلیدی:** بلوغ، تکامل، امام مهدی، عقل، عقلانیت، فردگرایی، جامعه‌گرایی.

## ۱. مقدمه

بشر از دیرباز در اندیشه تحقق جامعه‌ای آرمانی بوده است که در آن، همه ارزش‌های والای انسانی به بهترین وجه مراعات شود. مطالعات فلسفی و مباحث مربوط به مدینه فاضله، همچنین مطالعات علمی و تجربی در زمینه آسیب‌ها و راهکارهای برون رفت از مشکلات، گویای آن است که برای ایجاد جامعه‌ای سالم و کامل، همراه با مؤلفه‌های امنیت، رفاه، سلامت، توسعه، پیشرفت، عدالت و غیره؛ و اتخاذ راهکارهایی برای رفع و دفع موانع و آسیب‌های اجتماعی موجود، تلاش فراوانی صورت گرفته است. به گواه تاریخ، جوامع انسانی در این گذر، به‌ویژه در بعد عقلی و فرهنگی، حرکتی رو به رشد و تکامل داشته و دستاوردهای علمی فراوانی کسب کرده‌اند. در این میان، آموزه‌های انبیا در جهت نشر دانایی و گسترش آگاهی در میان جامعه، دارای تأثیر چشم‌گیری است. پیامبران الهی تحقق جامعه آرمانی عاری از ظلم و فساد و تباهی را که (هیچ‌گاه حتی در زمان رسول اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ محقق نشد) نوید داده‌اند. از دیدگاه اسلام و مخصوصاً تشیع، این جامعه در دوران ظهور حضرت حجت عَجَّلَ اللهُ تَعَالَى به فعلیت می‌رسد؛ جامعه‌ای که پایه و بنیان آن، توسعه علم و دانش و رشد فکری و بلوغ عقلانی انسان‌ها است. حکومت جهانی امام مهدی عَجَّلَ اللهُ تَعَالَى را می‌توان حکومت علی‌الاطلاق عقل، حکمت، معرفت و تجربه‌ها بر انسان و محکوم شدن و انقیاد خشم و شهوت و منسوخ شدن عملی گناهان و معاصی معرفی کرد (مطهری، ۱۳۷۸: ص ۳۹۰). در عصر ظهور، با گسترش رحمت و معنویت و علم و نورانیت، بساط ظلم و بیدادگری و جهل و نادانی از روی زمین برچیده می‌شود و انسان‌ها به کمال و بلوغ عقلانی خواهند رسید. علم و دانش بشر پیشرفت برق‌آسایی خواهد داشت (راوندی، ۱۴۰۹: ج ۲، ص ۸۴۱)؛ درهای دانش الهی و حکمت بر روی مردم گشوده می‌شود (سیدرضی، ۱۴۱۴: ص ۲۰۸) و در تمام جوامع گسترش می‌یابد و همگان از دانشی بس ارجمند برخوردار خواهند بود؛ به‌گونه‌ای که زنان در خانه‌ها با کتاب خدا و سنت پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قضاوت می‌کنند (نعمانی، ۱۳۹۷: ص ۲۳۹). سطح افکار و اندیشه انسان‌ها به نحو چشم‌گیری بالا می‌رود؛ تا حدی که در همه رفتارها و تصمیمات خود پیرو تفکر و تعقل بوده و از هرگونه تصمیم‌گیری و رفتار مبتنی بر هوای نفس پرهیز می‌کنند (همان). با گسترش حکمت و حاکمیت عقل و رفتارهای خردمندانه،



جاهلیت انسان‌ها ریشه‌کن خواهد شد (همان، ص ۲۳۱).

نوشتار حاضر بر آن است که چگونگی و روش ایجاد این دگرگونی فوق‌العاده را تبیین کند و این نکته را مورد بررسی قرار دهد که آیا بلوغ جامعه در عصر ظهور بلوغ فردی است و این افراد هستند که به دست هدایت امام، عقل‌های آن‌ها کامل شده و در نتیجه، جامعه هم به وحدت در عقیده و گرایش نایل می‌شود؛ یا این که ابتدا ساختار جامعه و نهادهای اجتماعی و از جمله نهاد آموزش و پرورش، تحول و تکامل یافته و با تعلیم و تربیت مناسب، افراد نیز به کمال می‌رسند. نوشتار پیش‌رو در صدد اثبات این فرضیه است که تحول، ابتدا در ساختارها و نهادهای اجتماعی ایجاد می‌شود و سپس افراد جامعه در پرتو زندگی اجتماعی به تکامل و بلوغ خواهند رسید.

این تحقیق، میان رشته‌ای و از اقسام تحقیقات الاهیات اجتماعی است. الاهیات اجتماعی معرفتی ترکیبی است که از بخش‌های مختلف، مانند حدیث، تفسیر، کلام، فقه و اخلاق اجتماعی تشکیل شده است و موضوع آن، هم متون دینی مربوط به اصل زندگی اجتماعی انسان است و هم لوازم و عوارض و تبعات و آثار ناشی از آن. روش این رشته، ترکیبی است از روش‌های متداول و مرسوم در دانش‌های حدیث، تفسیر، کلام، فقه و اخلاق که هم به سلسله اسناد متون و هم به تفسیر و تحلیل محتوای آن‌ها می‌پردازند (تقی‌زاده داوری، ۱۳۸۸: ص ۱۲). در این نوشتار که از مباحث کلام اجتماعی به حساب می‌آید، روش رایج در علم کلام به کار رفته است. کلام دانشی تک‌روشی نبوده و به علت تنوع در اهداف و غایات، از روش‌های گوناگون بهره می‌گیرد. اصل اولی استفاده از عقل است؛ اما چون غرضش دفاع از اصول دین است، گاهی از تجربه و یا تاریخ هم بهره می‌گیرد؛ مانند بحث امامت، که باید در تاریخ امامت و سقیفه از تجربه و تاریخ بهره گرفت (رضانژاد، ۱۳۷۸: ص ۶۲).

روش پژوهش در این نوشتار از نوع توصیفی-تحلیلی است. اطلاعات و داده‌ها از اسناد نوشتاری، سامانه‌های رایانه‌ای و نرم‌افزارهای علمی به وسیله فرم فیش‌برداری، گردآوری شده و از شیوه تحلیل کیفی به دو روش «عقلی-منطقی» و «نقلی-وحيانی» به منظور تحلیل و جمع‌بندی یافته‌ها استفاده شده و در صدد اثبات این فرضیه است که بلوغ در جامعه عصر ظهور، امری فردی نیست و امام عَلَيْهِ السَّلَامُ توسط راهکارهای جمعی که از طریق نهادهای اجتماعی حاصل می‌شود؛ این مهم را به سرانجام خواهد رساند.



## ۲. تبیین مفهومی بلوغ اجتماعی

«بلوغ» بر وزن فُعل، از ریشه بلغ، به معنای رسیدن و نمو کردن است (حسینی زبیدی، ۱۴۱۴: ج ۱۲، ص ۷). رسیدن به انتهای مقصد، مکان یا زمان یا امری معین (راغب، ۱۴۱۲: ص ۱۴۴). شخص بالغ بر اثر دگرگونی‌های جسمی و روانی به رشد جسمی و عقلی کافی رسیده است و آماده پذیرش تکالیفی می‌باشد (ابن منظور، ۱۴۱۴: ج ۸، ص ۴۱۹).

بلوغ در علوم گوناگون کاربردهای متفاوتی دارد؛ در زیست‌شناسی به معنای دگرگونی‌های حاصل از عوامل محیطی، نژادی، جنسیتی، تغذیه و مانند آن می‌باشد که در فرد موجب رشد کردن و به فعلیت رسیدن قوای جسمانی و توانایی تولیدمثل می‌شود (ال اتکینسون، ۱۳۷۸: ص ۱۳۰)؛ اما لازمه این نوع بلوغ، رشد عقلی فرد نیست (مهریزی، ۱۳۷۶: ص ۳ و ۱۳۲). بلوغ در روان‌شناسی علاوه بر تغییرات جسمی، در برگیرنده بلوغ و رشد عاطفی، اجتماعی، ذهنی و اخلاقی است (احدی و محسنی، ۱۳۸۰: ص ۱۱-۱۲) و دارای جنبه‌های گوناگونی است؛ از قبیل پختگی، هوش، درک مفاهیم اخلاقی، نقطه اوج حافظه، کمال اراده و انفعالات که در صورت هماهنگی، تعادل فرد را به وجود می‌آورد (ال اتکینسون، ۱۳۷۸: ص ۱۳۲).

بلوغ، در علم فقه، به شکوفایی غریزه جنسی و پدید آمدن برخی دگرگونی‌های جسمی و روانی و رشد عقلی و ادراکی، و رسیدن به مرتبه مردان و زنان معنا می‌شود (نجفی، ۱۴۰۴: ج ۲۶، ص ۴؛ حائری، ۱۴۱۸: ج ۱، ص ۲۴۲ و مهریزی، ۱۳۷۶: ج ۱، ص ۸۴-۸۵ و ۱۲۹-۱۳۰).

از منظر فیلسوفان، گوهر وجودی و انسانیت انسان، و امتیاز او از جانداران در قوه عاقله و ادراکات عقلی اوست و لذا سعادت و کمال انسان باید بر اساس کمال عقلی او سنجیده شود و این همان سعادت حقیقی انسان خواهد بود (ابن سینا، ۱۴۰۴: ص ۴۶۳؛ طوسی، بی‌تا: ص ۳۴ و ۶۰ و صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ج ۹، ص ۱۲۲-۱۲۵). قوه عاقله انسان دارای دو رویکرد است: عقل نظری و عقل عملی. برای رسیدن به کمال نهایی، تعامل هر دو قوه الزامی است؛ عقل نظری در پرتو علم و تفکر و تعقل، و عقل عملی در سایه عمل و عبادت (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶: ج ۱، ص ۵۹۱). متون دینی علاوه بر مطرح کردن بلوغ جسمی و جنسی، کمال نهایی انسان را در بلوغ عقلانی معرفی می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۱: ج ۱۱، ص ۱۸۷ و ج ۷، ص ۳۷۶)؛ که از هجده تا چهل سالگی اتفاق می‌افتد (همان، ج ۱۶، ص ۱۴).



بر این اساس، بلوغ فرد، به معنای رشد و تکامل جسمی، عاطفی، اجتماعی، ذهنی، اخلاقی و عقلی بر اثر دگرگونی‌هایی در اندام و احساسات و اندیشه او، در یک فرآیند زمانی و تحت شرایط خاص می‌باشد. بلوغ، موجب می‌شود که شخص، به گونه‌ای متفاوت، رفتار و احساس کند و نگاهش نسبت به جهان تغییر کند (ال‌اتکینسون، ۱۳۷۸: ص ۱۳۱). در نتیجه این بلوغ، فرد به استقلال فهم و تشخیص امور دست می‌یابد. تصمیمات و تفکرات او از روی عقل و به دور از احساسی شدن و هیجانات زودگذر است و کیفیت فکر کردن و رفتار او در قضاوت عقل و افراد عاقل نتایج مورد پسندی خواهد داشت.

جامعه نیز مانند یک فرد است. اندیشمندان علوم اجتماعی، در تشبیه اندام‌واره‌ای اجتماع، جامعه و روابط اجتماعی انسان‌ها را به موجود زنده و روابط زیستی اعضای بدن آن تشبیه کرده و معتقدند همان‌طور که بدن انسان از اجزا، اندام‌های گوناگون و سلول‌های فراوان تشکیل شده است؛ جامعه نیز از نهادها و مؤسسات گوناگون به وجود می‌آید که هر کدام دارای قسمت‌های متعددی است و هر بخشی از عده‌ای افراد تشکیل شده که هر فرد حکم یک سلول را در بدن انسان دارد و در حقیقت سازمان‌ها و نهادهای جامعه، مانند سیستم‌ها و دستگاه‌های بدن انسان هستند که هر کدام از این دستگاه‌ها، بخشی از فعالیت‌ها و وظایف بدن را بر عهده دارد (توسلی، ۱۳۸۵: ص ۲۳۶).

این تشبیه در روایات اسلامی، گاهی به صورت تشبیه جامعه به بدن انسان، گاهی به صورت تشبیه جامعه به کشتی، و گاهی به صورت تشبیه جامعه به یک ساختمان عنوان گردیده است (تقی‌زاده، ۱۳۹۳: ص ۸).

قرآن کریم نیز در آیات فراوانی، صفاتی که در افراد متجلی می‌شود، مانند عمر، کتاب، شعور و فهم و عمل و اطاعت و معصیت را برای اجتماع نیز قائل است (طباطبایی، ۱۳۷۱: ج ۴، ص ۹۶). از این تشبیه‌ها و تمثیل‌ها در آیات و روایات و نیز دیدگاه اندیشمندان استفاده می‌شود که جامعه، مانند فرد، استعداد، صفات، توانایی‌ها و فعالیت‌هایی دارد؛ چنان‌که در فرد، اندام و جوارح و جوانح مخصوصی برای هریک از این قابلیت‌ها وجود دارد و نقصان هر عضوی کارکرد دیگر اعضا را مختل می‌کند و چه بسا به از بین رفتن حیات کل بدن منجر شود؛ جامعه نیز چنین است. اجزای سازنده جامعه، نهادهایی چون نظام اقتصادی، نظام سیاسی، نظام خانواده،



مذهب و سازمان‌های آموزشی و پرورشی‌اند که بدون کارکردهای ضروری و منظم آن‌ها، جامعه‌ای وجود نخواهد داشت و نتیجه فقدان یا مختل شدن این اجزا، به خطر افتادن حیات و بقای کل سیستم اجتماعی است (راین، ۱۳۶۷: ص ۲۲۳).

بر این اساس، تمایز بلوغ فردی و بلوغ اجتماعی به تفاوت ساخت فرد و جامعه باز می‌گردد. مهم‌ترین تمایزی که میان فرد و جامعه وجود دارد، این است که در ساختار جامعه، تمامی امور، اعم از تصمیمات، رفتارها، کنش‌ها، قوه‌ها و استعدادها در قالب نهادهای اجتماعی متجلی می‌شوند؛ و نیز تمامی نیازهای افراد، اعم از نیازهای طبیعی، زیستی، روانی، فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی، ارتباطی و حتی نیازهای کاذب؛ در بافت و ساختار جامعه و صرفاً از طریق سازکارهای نهادی پذیرفته شده توسط افراد جامعه رفع و رجوع می‌شود (شرف‌الدین، ۱۳۸۹: ص ۲۴). یک نهاد اجتماعی، مهم‌ترین رکن نظام اجتماعی و کانونی‌ترین واقعیت اجتماعی است که به‌عنوان زیربنا، چارچوب، الگو و نقشه راه، هدایت رفتارهای انسانی را در مسیر پاسخ‌دهی به نیازهای متنوع بر عهده دارد (کوئن، ۱۳۹۱: ص ۱۴۷-۱۵۲ و شرف‌الدین، ۱۳۸۹: ص ۲۶).

بلوغ اجتماعی، نتیجه دگرگونی در ساختار جامعه و حرکت آن به سمت توسعه و پیشرفت است. در بلوغ اجتماعی، این نهادها و سازمان‌های اجتماعی هستند که به کمال می‌رسند. به عقیده جامعه‌شناسان برای تعیین این‌که نظام اجتماعی تا چه حد و از چه جهاتی دست‌خوش فرآیند تغییر شده است؛ باید مشخص شود که در طول مدت معینی نهادهای اساسی آن جامعه به چه میزان تغییر کرده‌اند (گیدنز، ۱۳۹۴: ص ۶۱).

بر این اساس و با توجه به معنای بلوغ، هرگاه خردگرایی در تمامی نهادهای اصلی جامعه که عبارتند از نهاد خانواده، اقتصاد، آموزش و پرورش، حقوق، و حکومت، حکم‌فرما شود؛ آن جامعه به بلوغ رسیده است. در حرکت جامعه به سمت بلوغ و خردگرایی، بر مواردی، از جمله تأکید بر تفکر برپایه منطق و استدلال و پرهیز از پندارگرایی و خیال‌پردازی، خودداری از هرگونه تک‌روی و در پیش گرفتن شیوه جمع‌اندیشی، اعتماد به حاکمیت نگرش علمی در حل مسائل جامعه، و اعتقاد به اصل تغییر و نوآوری تأکید بسیار و توجه جدی می‌شود (ساعی، ۱۳۸۶: ص ۱۳۵).

در این میان، رشد و بلوغ جامعه، مدیون عملکرد نهادهای آموزشی و علمی می‌باشد. نهاد آموزش و پرورش در جامعه، عهده‌دار عقلانیت و قوای ادراکی و تشخیصی جمع است؛ تنها

نهادی که مستقیماً و بی‌واسطه با تعقل و ادراکات عقلی انسان‌ها در ارتباط است و می‌تواند آن‌ها را از نظر عقلانی و فکری و فرهنگی رشد دهد (مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ص ۳۰۱). برای رشد و تعالی و بهبود بخشیدن به اوضاع و احوال مختلف هر جامعه نابسامان و بی‌تعداد و فاسد؛ قدم اول، اصلاح نظام تعلیم و تربیت آن است؛ چنان‌که نخستین گام در به تباهی کشاندن هر جامعه، فاسد کردن نظام آموزش و پرورش آن است (همان، ص ۳۰۳). آموزش و پرورش در گام نخست، انسان را از وضعیت موجود، و نادرستی ارزش‌ها و آرمان‌های حاکم آگاه می‌کند و در گام بعدی، اوضاع و احوال و شرایط مطلوب و ارزش‌ها و آرمان‌های صحیح را به مردم اطلاع می‌دهد. بدین ترتیب، آموزش و پرورش هم بر علم و دانش مردم و هم بر اقبال و گرایش آنان به اوضاع و احوال و ارزش‌ها و آرمان‌های مطلوب و صحیح می‌افزاید. بدین وسیله مقاومت در برابر دگرگونی را کاهش می‌دهد و باعث اقبال عموم به تحولات اجتماعی می‌شود و در نتیجه به فرآیند تحولات اجتماعی سرعت می‌بخشد (همان، ص ۳۳۱).

تمامی بخش‌هایی که وظیفه تعلیم و تربیت در جامعه به عهده آن‌هاست، مانند مدرسه، دانشگاه، حوزه علمیه، رسانه‌ها، سینما، مطبوعات، کتابخانه‌ها و فضای مجازی و نیز افرادی مانند معلم، استاد دانشگاه، روحانی، مبلغ، فیلم‌ساز و نویسنده، همگی زیر مجموعه نهاد آموزش و پرورش محسوب می‌شوند (همان، ص ۳۰۵). در این میان، دانشگاه به‌عنوان یک سازمان مهم آموزشی و پرورشی، از طریق رشد و بلوغ فکری افراد، اهداف علمی خود را ترویج داده و به طبع، سطح عموم جامعه را نیز به سمت عقلانیت هدایت می‌کند. از کارکردهای دانشگاه در جهت رشد و گسترش عقلانیت در جامعه می‌توان از موارد ذیل نام برد:

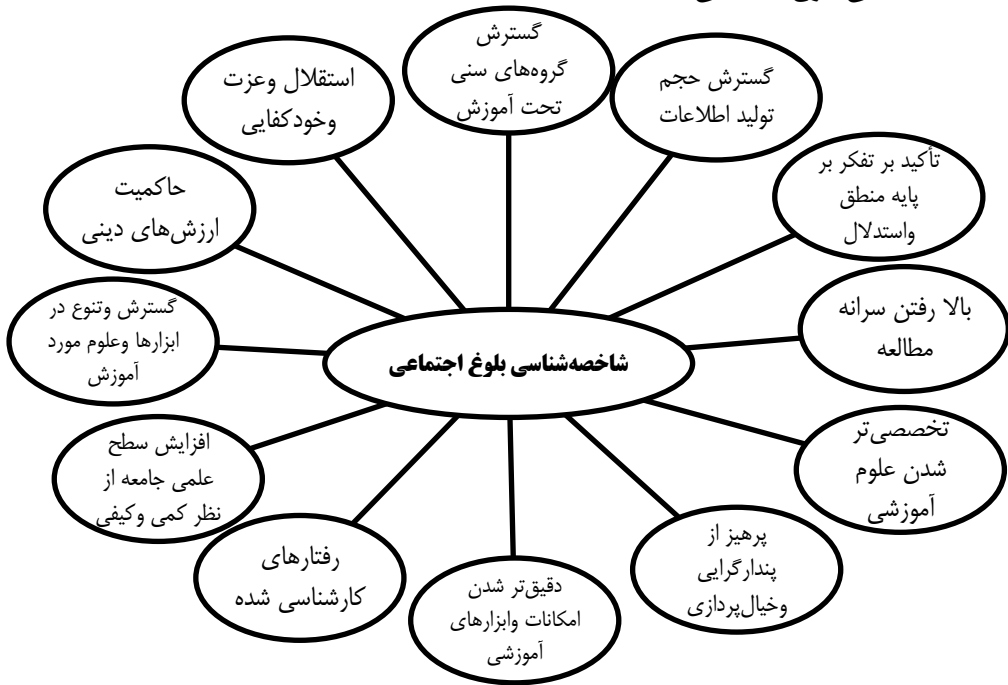
۱. توسعه دانش و فرهنگ از طریق پژوهش، بازاریابی و بازسازی تجارب و میراث گذشته؛ ۲. تربیت نیروی انسانی متخصص، متفکر و خلاق؛ ۳. انتقال و ابداع تکنولوژی؛ ۴. همبستگی اجتماعی؛ ۵. تسهیل فرآیند توسعه اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی (گیدنز، ۱۳۹۴: ص ۷۴۲ و کوئن، ۱۳۹۱: ص ۱۹۵-۱۹۷).

بررسی و تبیین شاخصه‌های بلوغ اجتماعی، هر چند برعهده و در وسع این نوشتار نیست؛ به‌طور اختصار می‌توان به برخی از این شاخصه‌ها (تقی‌پور، ۱۳۷۵: ص ۳۴۱) اشاره کرد:





## شاخصه‌شناسی بلوغ اجتماعی



### ۳. جایگاه‌شناسی بلوغ جامعه در عصر ظهور

متون دینی، «تفکر» و «تعقل» را رکن اساسی جامعه بالغ و سعادت مند و ضعف تعقل و اندیشه را علت انحطاط، عذاب، سقوط، ذلت و فساد جوامع معرفی می‌کنند (انفال: ۲۲-۲۴). از اصلی‌ترین دستاوردهای اندیشیدن از منظر قرآن، ایمان به خداوند (بقره: ۱۶۴) و اطاعت از دستوره‌های دین (یونس: ۴۲) می‌باشد.

در عصر ظهور، تمامی نهادهای اصلی جامعه به بلوغ خواهند رسید که در ادامه به مصادیقی از تحقق این بلوغ اشاره می‌شود:

در نهاد خانواده نقش زنان بسیار پراهمیت است. گسترش عقلانیت در خانواده در عصر ظهور به قدری است که زنان خانه‌دار، حکیمانه و مطابق کتاب خدا و سنت پیامبر ﷺ قضاوت می‌کنند (نعمانی، ۱۳۹۷: ص ۲۳۹).

شاخصه‌های بلوغ و توسعه اقتصادی (نولان و لنسکی، ۱۳۸۶: ص ۳۵۹-۳۸۵)؛ در جامعه

موعود به خوبی نمایان می‌گردد. مهم‌ترین شاخصه‌های بلوغ اقتصادی که در عصر ظهور متجلی می‌شود، عبارتند از: اجرای عدالت اقتصادی (طوسی، ۱۴۱۱: ص ۱۷۹)؛ تقسیم عادلانه ثروت (نعمانی، ۱۳۹۷: ص ۲۳۷)؛ خودکفایی (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵۲، ص ۳۴۵)؛ رفاه همگانی (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۸، ص ۶۴) و جلوگیری از اسراف (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵۲، ص ۳۰۹).

ایجاد عدالت سیاسی (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ص ۳۳۸) و بهره‌مند شدن عموم مردم از قدرت (سیدرضی، ۱۴۱۴: ص ۱۹۶)؛ و ایجاد امنیت (نور: ۵۵)، شاخصه‌های مهم توسعه و بلوغ سیاسی است (ازکیا، ۱۳۸۰: ص ۲۰-۲۱) که در عصر ظهور نمایان می‌شود.

در نهاد حقوق و قانون، احیای قوانین اسلام و اجرای عدالت قضایی، از مهم‌ترین تحولات جامعه موعود خواهد بود (نعمانی، ۱۳۹۷: ص ۲۵۴).

در نهاد آموزش و پرورش، تعلیم معارف واقعی قرآن و اسلام ناب مورد اهتمام ویژه است (همان، ص ۳۱۸).

از سوی دیگر، مهم‌ترین رکن یک نظام اجتماعی، «فرهنگ» است که تمامی تحولات اجتماعی در پرتو تغییر آن شکل می‌گیرد (گیدنز، ۱۳۹۴: ص ۳۵). فرهنگ را می‌توان به روش زندگی اعضا یا گروه‌های جامعه (همان) و مجموعه رفتارهای اکتسابی و ویژگی اعتقادی اعضای جامعه‌ای معین تعریف کرد (کوئن، ۱۳۹۱: ص ۵۶). به باور برخی از اندیشمندان، فرهنگ دارای عنصر بایستگی و شایستگی، کمال، عقلانیت، تکامل مادی و معنوی، کرامت و حیثیت و شرف ذاتی انسان، حیات شایسته و آزادی مسئولانه و عدالت در اجرای حقوق و قوانین است (جعفری، بی تا: ص ۷۷).

#### ۴. گونه‌شناسی نظریه‌ها در فرایند تحقق بلوغ اجتماعی در عصر ظهور

بر اساس روایات اسلامی، اوج کمال فکری و بلوغ عقلانی انسان‌ها در دوره ظهور آخرین حجت الاهی محقق خواهد شد و این تحول عظیم در جامعه انسانی، زیربنای تمامی دگرگونی‌ها و تغییرات گسترده خواهد بود و آرمان همه انبیای الاهی و هدف آفرینش انسان و سعادت او در این مدینه فاضله رقم خواهد خورد، امام باقر علیه السلام می‌فرماید:

چون قائم مآقیام کند خداوند [یا امام] دست خود را بر سر بندگان گذارد؛ پس عقولشان



را جمع کند و در نتیجه خردشان کامل شود [اخلاقشان را کامل می‌گرداند] (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ص ۲۵؛ ابن بابویه، ۱۳۹۵: ج ۲، ص ۶۷۵ و راوندی، ۱۴۰۹: ج ۲، ص ۸۴۰).

شارحان حدیث تکامل عقول، در زمینه تبیین چگونگی حصول این تکامل به دست امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف در این زمینه که در فرآیند تکامل، عقل فرد انسان‌ها به کمال می‌رسد یا عقل جمعی و گروهی؛ به دو رویکرد فردگرایی و جامعه‌گرایی تقسیم شده‌اند:

#### ۴-۱. نظریه فردگرایی

فردگرایان بر خصیصه فردی پدیده‌های اجتماعی، تکیه می‌کنند و معتقدند که این فقط فردها هستند که می‌اندیشند و عمل می‌کنند و جامعه و گروه‌ها، به خودی خود، هیچ واقعیتی ندارند و چیزی نیستند جز مجموعه افراد و اشکال ارتباطات و مناسبات میان افراد. جامعه، حاصل جمع همه افراد آن است، نه چیزی و رای آن و مقصود از تأثیر جامعه بر فرد، چیزی جز تأثیر دیگر افراد جامعه بر فرد خاص نیست. مقصود از حقوق و تکالیف فرد در برابر جامعه نیز چیزی نیست جز حقوق و تکالیف فرد در برابر سایر افراد جامعه (مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ص ۴۰). انسان‌ها در جامعه هیچ صفت و خاصیتی ندارند، جز صفاتی که از قوانین طبیعت فرد آدمی ناشی می‌شوند (باتومور، ۱۳۵۷: ص ۴۶). از جان استوارت میل، دوتارد، لاکمب، ماکس وبر می‌توان به‌عنوان بزرگ‌ترین منادیان فردگرایی نام برد (رحمت‌پور، ۱۳۷۰: ص ۱۹۷ و مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ص ۴۰-۴۵).

بر اساس این دیدگاه، مراد از جمع و تکامل عقول در عصر ظهور، جمع شدن عقل هر فرد از افراد انسانی از پراکندگی حواس و اشتغال فکری است. بر اثر طبیعت جسمانی انسان و با توجه به امیال و شهوات نفسانی مختلف، افکار و اندیشه‌های پراکنده‌ای مثل ثروت، شهرت، شهوت، محیط اجتماعی، خانواده و همسر و فرزند در ذهن انسان به وجود می‌آید. کثرت افکار متشتت و پریشانی فکری، موجب ضعف قوه عاقله و قدرت تفکر و اندیشه انسان گشته و ضعف قدرت تصمیم‌گیری و اشتباه در انتخاب راه درست و نادرست را به دنبال خواهد داشت.

بر اثر این پراکندگی فکری که به دلیل تفاوت سلیقه‌ها و خواسته‌ها و امیال نفسانی است؛ وحدت و اتفاق در جامعه به تفرقه و نزاع مبدل شده و زمینه اختلاف و تشتت آرا به راحتی فراهم

می‌شود و دیگر اجماع و اتفاقی صورت نخواهد گرفت. با ظهور حضرت، عقل هر انسانی به سمت معرفت خداوند و عبادت او متوجه می‌شود و انسان‌ها از تفرقه و تشتت حواس ظاهری و باطنی به سوی اطاعت از عقل هدایت می‌گردند.

بر اساس این دیدگاه، آنچه در جامعه عصر ظهور اتفاق می‌افتد، همگی به عقل فرد فرد انسان‌ها ناظر است. در آن هنگام، بر اثر تکامل عقل هر فرد و با توجه به یکسانی و یگانگی معیارها و موازین عقلی در همه انسان‌ها، جامعه از اندیشه و اعتقاد و در نتیجه عملکرد یکسان و واحدی برخوردار شده و بین آن‌ها اتحاد و اجماع ایجاد می‌شود.

افرادی که در نفس خویش از وحدت برخوردارند و خواسته‌های درونی آنان تحت نظارت عقل، کاملاً تعدیل شده، نسبت به جامعه انسانی و جامعه عقلایی در وفاق کاملند؛ زیرا بیرون از محدوده حقایق عقلانی، خواسته و خواهشی ندارند تا با خود و دیگران دچار درگیری و تزاخم شوند. از این رو، قرآن کریم علت تفرقه و تشتت را به روشنی، عدم عقل می‌خواند: ﴿تَحْسَبُهُمْ جَمِيعًا وَقُلُوبُهُمْ شَتَّىٰ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْقِلُونَ﴾ (حشر: ۱۴). یعنی یهودیان به دلیل این‌که اهل عقل نبوده و عاقلانه نمی‌اندیشند، اگرچه در ظاهر هماهنگ هستند؛ در دل‌هایشان با هم اختلاف دارند. پس آن‌که عاقل نیست، با خود متحد نیست و چنین فردی چگونه می‌تواند عامل اتحاد جامعه باشد! (جوادی آملی، ۱۳۸۲: ج ۱۵، ص ۱۷۳-۱۷۴). چنین نیست که وقتی خداوند یا امام، عقل فرد فرد انسان‌ها را جمع کرد، بعد از آن در مرتبه دیگری، عقل همه را یک‌جا جمع کند و آن‌ها را به وحدت و اتفاق برساند.

ملاصدرا در تفسیر این روایت به این نتیجه می‌رسد که عبارت «جمع بها عقولهم»، بدین معناست که خداوند متعال عقول انسان‌ها را که بر اثر غوطه‌ور شدن در امیال و شهوات و نیز تدبیر امر بدن متفرق شده‌اند، جمع می‌کند و آن‌ها را به سمت عالم بالا و جهان آخرت و معرفت خداوند متعال یاری می‌رساند و از مقام تفرقه و کثرت به مقام جمع و وحدت، تعالی می‌بخشد (صدرالمثالیین، ۱۳۶۶: ج ۱، ص ۵۶۶).

با تفسیری مشابه ملاصدرا، فیض کاشانی (فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ج ۱، ص ۱۱۵)؛ ابوالحسن شعرانی (مازندرانی، ۱۳۴۲: ج ۱، ص ۴۰۱) و زین‌الدین عاملی (عاملی، ۱۴۲۶: ص ۱۹۱) نیز پیرو این نظریه‌اند.



## ۴-۲. نظریه جامعه‌گرایی

پیروان نظریه جامعه‌گرایی، با تاکید بر خصیصه جمعی پدیده‌های اجتماعی، جامعه را واقعیتی عینی تلقی می‌کنند و آن را متمایز از افرادی می‌دانند که جامعه را تشکیل داده‌اند و جامعه را دارای آثار و خواص ویژه‌ای می‌دانند که در افراد انسانی دیده نمی‌شود.

جامعه‌گرایان را می‌توان به دو دسته افراطی و اعتدالی تقسیم کرد:

دیدگاه افراطی بر این نکته مبتنی است که فقط جامعه دارای واقعیتی اصیل است و فرد، واقعیتی تبعی دارد. همان‌گونه که شخص انسانی، کل مرکب و دارای زندگی واحدی است که مجموعه‌ای از اعضای منفصل بدن، آن حیات را ندارد؛ اجتماع انسانی نیز که مرکب از افراد است، حیات خاص خود دارد که مجموعه‌ای از آحاد انسانی پراکنده، فاقد آن می‌باشد.

به باور آن‌ها، انسان پیش از ورود به اجتماع، وجود بالقوه محض است و تنها در اجتماع است که شخصیت و هویت خود را می‌یابد (دوورژه، ۱۳۶۶: ص ۱۸). هر فرد انسانی، در مرحله‌ای از تاریخ در جامعه‌ای متولد می‌شود و از همان نخستین روز زندگی، با آن جامعه شکل می‌گیرد. او هیچ رفتار صرفاً فردی نداشته و محیط اجتماعی بر تعیین طرز فکر او تأثیری تام دارد. تمام افکار و احساسات و تصمیم‌های آدمی تحت تأثیر اوضاع و احوال اجتماعی رخ می‌دهد و اراده فرد توان ایستادگی در مقابل جامعه را ندارد (روسک، ۱۳۵۵: ص ۳۳۳). جامعه حاصل جمع ساده‌ای از افراد نیست، بلکه دستگاهی است متشکل از ترکیب آن‌ها که معرف واقعیتی ویژه و دارای خواص مخصوص به خود است (دورکیم، ۱۳۵۵: ص ۱۳۰). از هگل، شپنگلر، پرودون، آگوست کنت، دورکیم به‌عنوان سردمداران این نظریه می‌توان نام برد (رحمت‌پور، ۱۳۷۰: ص ۱۹۷ و مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ص ۳۴-۳۸).

دیدگاه اعتدالی بر این نکته مبتنی است که هر کدام از دو نگرش فردگرایی و جامعه‌گرایی افراطی به‌تنهایی از تفسیر برخی از مسائل انسانی ناتوان است. این دیدگاه برخلاف جریان فردگرا که هویت و اصالت جامعه را انکار می‌کند، معتقد است جامعه صرفاً جمع جبری رفتارها و اراده‌های افراد نیست؛ بلکه جامعه نیز شخصیت واحدی دارد که دارای حیات و ممت است؛ چرا که سرنوشت انسان‌ها در جامعه با هم چنان گره می‌خورند که به‌روشنی می‌توان از سرنوشت مشترک و اراده جمعی سخن گفت و خلاصه این‌که جامعه فقط مجموعه‌ای از آرا و عقاید و



اراده‌های تک‌تک افراد نیست؛ بلکه نوعی اراده و حیات جمعی نیز در جامعه حضور دارد. از سوی دیگر، برخلاف جامعه‌گرایی افراطی، که فردیت فرد را کاملاً منحل می‌کند و فرد را در مقابل جامعه، همواره یک منفعل محض می‌داند؛ بر این باور است که تأثیر جامعه بر تکوین شخصیت فرد و به فعلیت رساندن استعدادها، او، به حدی نیست که اراده و اختیار فرد را از او سلب کند و مطیع محض جریان جامعه باشد، بلکه فرد دارای عقل و اراده است و این توان را دارد که در مقابل جریان جامعه مقاومت کند (مطهری، ۱۳۷۸: ص ۲۹-۳۴).

دیدگاه جامعه‌گرایی اندیشمندان اسلامی در تفسیر روایت بلوغ عقلانی انسان‌ها در عصر ظهور، بر جامعه‌گرایی اعتدالی مبتنی است و هیچ یک از مفسران پیرو دیدگاه افراطی نبوده و برای فرد نیز علاوه بر جامعه، اصالت و هویت قائلند. علامه طباطبایی (طباطبایی، ۱۳۷۱: ج ۴، ص ۹۶)؛ شهید مطهری (مطهری، ۱۳۷۸: ص ۲۹) و شهید صدر (صدر، ۱۳۸۱: ص ۱۰۹-۱۱۰) با برخی تفاوت‌ها در رویکرد خود، پیرو این دیدگاه هستند.

بر اساس این دیدگاه، مراد از «جمع شدن عقول»، این نیست که با ظهور حضرت، عقل هر فرد از افراد جامعه به کمال رسیده و از مقام تفرق به تجمع برسد؛ بلکه منظور، عقل جمعی انسان‌های عصر ظهور است و بدان معناست که پس از آن‌که در میان افراد جامعه بر اثر انحرافات فکری و اعتقادی و علمی و به سبب دوری از امام معصوم علیه السلام و معارف حقه و حیانی، نوعی تشتت و تفرقه در آرا و عقاید حاصل شد؛ ظهور حضرت موجب می‌شود که انسان‌ها در عقاید و افکار خود متحد گردند و همگی به فکری واحد و عقیده‌ای جامع روی بیاورند. مطابق روایات، انسان‌ها در آن دوران، تمامی باورها و اعتقادات خود را از منبع غنی و کامل و حیانی دریافت می‌کنند؛ گرایش‌ها و تمایلات فردی و اجتماعی خود را با میزان معارف دینی می‌سنجند و رفتارها و کنش‌ها و روابط خود را با تعالیم وحی منطبق می‌کنند.

ملا صالح مازندرانی معتقد است مراد از جمع عقول، رفع اختلاف بین افراد جامعه است که بر اثر متابعت از دین حق در عصر ظهور اتحاد میان افراد امت حاصل می‌شود (مازندرانی، ۱۳۴۲: ج ۱، ص ۳۹۹).

شریف شیرازی و مجذوب تبریزی بر این باورند که جمع شدن عقول به معنای از بین رفتن اختلاف میان مردم و متفق شدن آن‌ها بر دین واحد است که همان اسلام می‌باشد (مجذوب



تبریزی، ۱۴۲۹: ج ۱، ص ۲۷۵ و شریف شیرازی، ۱۴۳۰: ص ۹۵).

علامه مجلسی پس از این که دو وجه فردگرایی و جمع‌گرایی در کلام رفیع الدین نائینی را نقل می‌کند؛ وجه جمع‌گرایی را ترجیح داده و معتقد است این عبارت به معنای جمع کردن عقل هر یک از انسان‌ها به اعتبار قوای نفسانی او نیست؛ بلکه به آن معنا است که امام علیه السلام مردم را به تبعیت از معارف اصیل دینی و در اقرار به حق، به اجماع و اتفاق نظر می‌رساند و بین آن‌ها اختلافی مشاهده نمی‌شود (مجلسی، ۱۴۰۴: ج ۱، ص ۸۰).

محمد صدر منظور از گرد آمدن عقل‌ها را توافق بر عقیده‌ای واحد و برنامه قانونی واحد می‌داند؛ به گونه‌ای که بین کسانی که در تفکر کلی دولت جهانی مهدوی ذوب شده‌اند، اختلافی قابل تصور نیست؛ به ویژه زمانی که امت و انسان‌ها به درجه‌ای از کمال برسند که افکار عمومی آن‌ها معصوم، و همنوایی و اتفاق در کارها بسیار آسان گردد (صدر، ۱۴۲۵: ج ۳، ص ۵۳۷).

بر اساس تفسیر صدر از حدیث تکامل عقول، دست بر سر نهادن، به معنای لطف و رحمت و به معنای تسلط مالکانه نیست؛ زیرا هر یک از این‌ها به تنهایی موجب رشد افکار و گرد آمدن خردها نمی‌شود، بلکه به معنای تربیت و اعتلای اندیشه‌ها و افکار و عواطف انسان‌هاست. امام علیه السلام ایدئولوژی واحدی را در جامعه عصر ظهور تبلیغ و منتشر می‌کند. بدین ترتیب نتیجه طبیعی و مطلوب تربیت که عبارت از گرد آمدن عقل‌ها و تکامل اندیشه‌هاست، به بار می‌نشیند (همان، ۱۳۸۴: ص ۴۶۰).

از منظر سید محمود طالقانی، سستی و افول روابط محکم و پایدار در اجتماع انسان‌ها، موجب بروز منافع فردی و تعصب‌های فردی و قومی شده و چنین اجتماعی رو به پراکندگی می‌رود. در این اجتماع، عقول پراکنده مردم به سوی هدف‌های مختلف و زیان‌بخش پیش می‌روند؛ اما امام علیه السلام با ظهور خود، عقول پراکنده را جمع و متمرکز می‌کند؛ به این معنا که به سوی هدفی عالی پیش خواهد برد (طالقانی، ۱۳۴۴: ص ۸۶).

امامی کاشانی عبارت «جمع بها عقولهم» را به بیداری بشر، بلوغ خرد و درک جامعه ناظر می‌داند (امامی کاشانی، ۱۳۸۶: ج ۱، ص ۷۵) و تصریح می‌کند که این عبارت اشاره دارد به وحدت بینش‌ها و گرایش‌ها در جهت کمال و دوری از هرگونه تشتت و اختلاف اندیشه و در نتیجه، آزادی عقل‌ها از قید و بند هوا و هوس‌ها؛ به طوری که علم و فهم جایگزین جهل و



بی‌خردی می‌شود و فضایل اخلاقی به جای رذایل و مفاسد می‌نشینند (همان: ص ۷۳).

## ۵. بررسی و نقد نظریه‌ها در فرایند تحقق بلوغ در عصر ظهور

### ۵-۱. چالش‌های نظریه فردگرایی

نظریه فردگرایی بر آن است که در جوامع انسانی و از جمله جامعه موعود، این، افراد هستند که به تکامل رسیده و عقل آن‌ها از پریشانی و تشتت فکری آزاد شده و در نتیجه این رشد فردی، جامعه نیز به رشد و تکامل و وحدت نایل خواهد شد. این نظریه از چند رو قابل مناقشه است:

الف) این دیدگاه از آن‌جا که بر ماهیت فردی تکامل تأکید داشته و به ماهیت اجتماعی توجهی ندارد، ناچار است چگونگی وقوع تکامل را اعجازگونه معنا کند (قزوینی، ۱۴۲۷: ص ۶۳۲-۶۳۳؛ جوادی آملی، ۱۳۸۳: ص ۵۰ و همان، ۱۳۸۸: ص ۲۵). پیروان این دیدگاه، چنان‌که گذشت، در تفسیر چگونگی تحقق بلوغ فردی، از موجودی فراانسانی و خارج از حیطه حس و معلم حسی و بشری سخن به میان می‌آورند (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ج ۱، ص ۵۶۷ و فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ج ۱، ص ۱۱۵). پذیرش این دیدگاه، باور به نوعی از اعجازگونه تکامل در عصر ظهور را به دنبال دارد که پیامدهای نادرستی بر آن مترتب می‌شود.

ب) تفسیر روایت به معنای هدایت افراد توسط امام علیه السلام، در حال غیبت نیز وجود دارد و به ظهور حضرت نیازی نیست. کم نیستند روایاتی که در آن‌ها از ملاقات افراد با امام زمان علیه السلام و تحول روحی و فکری آن‌ها توسط حضرت سخن به میان می‌آید (نوری، ۱۳۸۴: ج ۱، ص ۴۴۵-۴۴۶). معتقدان به این نظریه لازم است این شبهه را پاسخ گویند که با وجود امکان هدایت همه افراد به صورت فردی که در نهایت به وحدت در پذیرش حق و اطاعت از امام در همه انسان‌ها منجر می‌شود؛ چه دلیلی برای تأخیر در ظهور حضرت و حصول شرایط ظهور و جمع شدن یاران وجود دارد. از سوی دیگر، آنچه در عصر ظهور مشاهده می‌شود، هدایت و تکامل عقل افراد نیست، بلکه تحول و دگرگونی عظیمی که در دوران ظهور محقق خواهد شد، امری است فراتر از هدایت افراد و به نوعی تغییر در ساختار جامعه و نهادهای اجتماعی خواهد بود (حسینی، ۱۳۹۶: ص ۲۰۱-۲۱۰).





ج) تکامل افراد انسانی، بدون جامعه و تشکیل اجتماع انسانی امکان‌پذیر نیست. افراد در جامعه انسانی با تعاون و همکاری با یکدیگر مسیر کمال را طی می‌کنند. چگونه قابل تصور است که فرد به تنهایی و دور از اجتماع، بتواند مسیر کمال و سعادت را طی کند و به درجات عالی نایل شود! رشد و تکامل افراد در فرآیند تعلیم و تربیت حاصل می‌شود و واضح است که این فرآیند تنها در گستره اجتماع و روابط اجتماعی چند جانبه میان استاد و شاگرد و توسط ابزارها و متون آموزشی صورت می‌گیرد. افراد در ضمن اجتماع و توسط خانواده یا مدرسه و با ابزار کتاب و تحصیل و استفاده از دسترنج و مطالعات دیگران و درس گرفتن از سرنوشت گذشتگان، گام به گام مسیر تعالی را طی می‌کنند. پذیرش تکامل فرد بدون تعلیم و تربیت از سوی جامعه، تنها با شیوه اعجازگونه قابل تصور است و همان‌طور که گفته شد، پیروان نظریه فردگرایی به این نتیجه تن داده‌اند.

به گفته افلاطون، دولت خوب، فقط با آدم‌های خوب به وجود می‌آید؛ اما انسان خوب، خود محصول دولت نیک است (فاستر، بی‌تا: ج ۱، ص ۶۸). از دیدگاه فارابی نیز ضرورت اجتماعی شدن انسان، رسیدن به سعادت است. وی معتقد است زندگی انفرادی برای انسان امکان دارد؛ اما رسیدن به سعادت و کمال تنها در پرتو زندگی اجتماعی میسر می‌شود (فارابی، ۱۹۹۵: ص ۴۵). وی کمال و سعادت انسان را در تکامل قوه عاقله او، یعنی رسیدن به مرتبه «عقل فعال» می‌داند (همان، ۱۹۹۶: ص ۲۷).

به باور علامه طباطبایی، طبیعت انسانی طبق «الهام الاهی» دریافته است که برای ادامه حیات و تکامل، به همکاری با سایر افراد و انجام دادن کارهای اجتماعی محتاج است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۱، ص ۵۶۶). هر فرد نیازمند کمالاتی است که به تنهایی قدرت وصول به آن را ندارد و دستگاه آفرینش، او را به قوا و ادواتی مجهز کرده که به وسیله آن‌ها بتواند در ظرف اجتماع، فعالیت کند و به کمالات نایل گردد (همان: ص ۵۶۸). در واقع، اجتماع، وسیله‌ای است برای تسهیل رسیدن افراد به تکامل از راه تعاون (همان: ص ۵۷۰).

علامه طباطبایی از آیات متعددی از قرآن کریم استفاده می‌کند که قرآن علاوه بر اثبات برخی خصوصیات برای افراد، مانند وجود، عمر، کتاب، شعور، فهم، عمل، اطاعت و معصیت؛ همان صفات را برای اجتماع قائل است (همان، ۱۳۷۱: ج ۴، ص ۹۶). در ادامه تصریح می‌کند که



هنگام تعارض نیروهای اجتماع و نیروهای فرد، نیروهای جامعه چه در بُعد فاعلی و چه در بُعد انفعالی بر نیروهای فردی غلبه خواهند کرد. این مسئله با حس و تجربه نیز اثبات می‌شود: در تعارض قوای فاعلی جمع با فرد، وقتی جامعه بر امری همت گمارد و تحقق آن را اراده کند و قوا و خواص فاعلی خود را به کار بگیرد؛ نیروی فرد نمی‌تواند به تنهایی علیه جامعه قیام کند. به عنوان مثال در جنگ‌ها و هجوم‌های دسته جمعی، اراده فرد توان معارضة با اراده جمع را ندارد. فرد چاره‌ای جز این ندارد که تابع جمع شود و سرنوشت کل را بپذیرد. در قوا و اوضاع انفعالی جامعه نیز این امر جاری است؛ مثلاً خطری عمومی، از قبیل شکست در جنگ یا شروع زلزله و یا وجود قحطی و وبا فرد را به فرار وادار می‌سازد، و یا رسوم متعارف باعث می‌شود که از ترك عملی شرم کند و یا عاداتی قومی، جامعه را وادار می‌سازد که فرم مخصوصی از لباس بپوشد، در همه این انفعال‌های عمومی، يك فرد نمی‌تواند منفعل نشود، بلکه ناچار است از جامعه پیروی کند. حتی می‌توان گفت در هر دو حال، اراده جامعه و فعل و انفعال اجتماع آن قدر قوی است که اراده و شعور و فکر را از فرد سلب می‌کند (همان: ص ۹۷).

از این رو، تربیت و رشد و تکامل بر فرد، تنها زمانی مؤثر واقع می‌شود که جو جامعه با آن تربیت معارضة نکند. در غیر این صورت، غلبه نیروی جامعه و استهلاک نیروی فرد باعث می‌شود که تأثیر تربیت، اندک شده و یا کاملاً از بین برود (همان).

شهید مطهری نیز با استفاده از آیات قرآن به این نتیجه می‌رسد که چون خداوند انسان‌ها را از نظر استعدادها و امکانات جسمی و روحی و عقلی و عاطفی، متفاوت آفریده است؛ بدین وسیله آن‌ها را نیازمند یکدیگر قرار داده و در نتیجه، زمینه زندگی اجتماعی را فراهم کرده است؛ زیرا در انسان استعدادها و نیازهایی نهفته است که جز در پرتو زندگی اجتماعی به ظهور و فعلیت نمی‌رسد و جز در این صورت این نیازها رفع نمی‌گردد (مطهری، ۱۳۷۰: ص ۸۳-۸۴). افراد جامعه به دلیل وجود نیازهای مشترک آن‌چنان به هم وابسته‌اند که سعادت و شقاوت و کمال و نقص همه آن‌ها در گرو سعادت و کمال دیگران است. نهادها و افراد جامعه همه به یکدیگر وابسته‌اند. تغییر در هر نهادی موجب تغییراتی در نهادهای دیگر است (همان، ۱۳۷۸: ص ۲۶).

روایات اسلامی نیز، جامعه انسانی و ارتباطات و تعاملات انسان‌ها را در یک حالت به بدن انسان و در حالت دیگر به یک شیء صناعی بی‌جان، مانند کشتی و سفینه، و یا به ساختمان و



بنیان تشبیه کرده است. هدف از این تشبیه‌ها، تأثیرپذیری افراد جامعه از یکدیگر و اثبات سرنوشتی یگانه برای افراد و کل جامعه است که بر اثر تغییرات در اندیشه و گرایش‌ها و رفتارها در کل جامعه و در دیگر افراد به وجود می‌آید. افراد نمی‌توانند جدا از جامعه به هیچ مقصدی نایل شوند. تکامل یا انحطاط همه آن‌ها با هم و در کنار یکدیگر اتفاق می‌افتد (تقی‌زاده، ۱۳۹۳: ص ۸).

شهید مطهری با استفاده از این روایات و با تمثیل جامعه به مسافرانی که در یک اتومبیل یا هواپیما یا کشتی سوارند و به سوی مقصدی در حرکتند و همه با هم به منزل می‌رسند و یا همه با هم از رفتن می‌مانند و همه با هم دچار خطر می‌گردند؛ ماهیت اجتماعی زندگی انسان را چنین توضیح می‌دهد که نیازهای مشترک اجتماعی و روابط ویژه زندگی انسانی، انسان‌ها را چنان به یکدیگر پیوند می‌زند و زندگی را آن‌چنان وحدت می‌بخشد که همه افراد سرنوشت یگانه‌ای پیدا می‌کنند (مطهری، ۱۳۷۸: ص ۱۹).

برخی از اندیشمندان معاصر، به رغم مخالفت در پذیرش وجود مستقل جامعه (مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ص ۶-۷۱) و نیز مخالفت با این مسئله که قرآن کریم همان خصوصیتی که برای افراد قائل است، مانند عمر، کتاب، شعور، فهم، عمل، اطاعت، و معصیت؛ برای اجتماع نیز قائل است (همان، ص ۷۱-۹۷)؛ در عین حال به ضرورت تکامل فرد در ضمن اجتماع و غلبه اراده جمعی بر اراده فردی و تأثیر به‌سزای جامعه بر رشد و تکامل فرد اذعان داشته، و انواع قابل‌تصور تأثیر جامعه بر رشد و تکامل فرد را به چند دسته تقسیم و بررسی می‌کنند:

**یکم.** جامعه، بر اصل حدوث، بقا و استكمال وجود فیزیکی و زیستی فرد تأثیرگذار است. این مسئله اهمیت چندانی در رشد و تکامل شخصیت انسان نداشته و مهم‌ترین تأثیرات باید در زمینه آموخته‌های علمی و عملی فرد از جامعه بررسی شود؛ اما یکی از تأثیرات جامعه در رشد فرد به حساب می‌آید (همان، ص ۱۸۷).

**دوم.** آموخته‌های فرد از جامعه در قالب ابزارهایی است که به کار تنظیم حیات جمعی و ارتباطات اجتماعی و ایجاد تفاهم عمومی می‌آید؛ مانند زبان، خط، و اعتباریات صرف، مثل عرف و عادات و آداب و رسوم اجتماعی. این آموخته‌ها نیز بر رشد و تکامل انسان تأثیر اندکی خواهد داشت (همان، ص ۱۹۸).



**سوم.** جامعه در به فعلیت رساندن و شکوفا کردن قوا و استعداد های فطری و روحی فرد، اعم از ادراکی و تحریکی و علی‌الخصوص در ایجاد موضوع و متعلق برای آن دسته از میل های غریزی و فطری که جنبه اجتماعی دارد؛ مانند عواطف اجتماعی دارای تأثیر و سهم به‌سزایی است (همان، ص ۱۹۰).

**چهارم.** دسته‌ای دیگر از آموخته‌ها که بر تکوین شخصیت انسان تأثیری مهم دارند و تنها از راه جامعه به فرد منتقل می‌شوند؛ عبارتند از: علوم و معارف حقیقی که امور واقع را توصیف و اخبار می‌کنند و حقایق و واقعیات خارجی و نفس‌الامری را می‌شناسانند. این معارف در تکوین شخصیت انسان اهمیت بسیاری دارند؛ زیرا در تعیین کم و کیف و راه و رسم ارضای میل های غریزی و فطری، حتی در تقویت و تضعیف آن‌ها، تأثیر چشم‌گیری دارند (همان، ص ۱۹۸).

**پنجم.** دسته دیگر آموخته‌هایی هستند که عبارتند از علوم و معارفی که اعتباریات و ارزش‌هایی را می‌شناسانند و دارای خاستگاه و پشتوانه حقیقی هستند (همان). اعتباریات و ارزش‌های اجتماعی دو دسته‌اند: برخی از آن‌ها در واقعیت ریشه ندارند و صرفاً سلیقه‌ای و قراردادی هستند؛ مانند پاره‌ای از احکام و مقررات حقوقی و اجتماعی، مقررات راهنمایی و رانندگی، آداب غذا خوردن، طرز لباس پوشیدن، شیوه خواستگاری و ازدواج و عزاداری. این امور هیچ نقشی در تکامل شخصیت انسان نخواهند داشت (همان، ص ۱۹۶). دسته دیگر اعتباریاتی هستند که از منشأ واقعی و حقیقی سرچشمه می‌گیرند و حاکی از ارتباطات علی و معلولی میان افعال آزادانه انسان و نتایج آن‌هاست؛ مانند راستگویی، عدالت، ادای امانت، قبح نفاق و عجب و حسد و دروغ‌گویی و ظلم و مردم‌آزاری (همان، ص ۱۹۵-۱۹۶). در این موارد، جامعه هم در ایجاد موضوع برای این ارزش‌ها و هم در تقلید این ارزش‌ها از افراد داناتر و هم در انتقال آن‌ها به دیگران مؤثر است (همان، ص ۱۹۶).

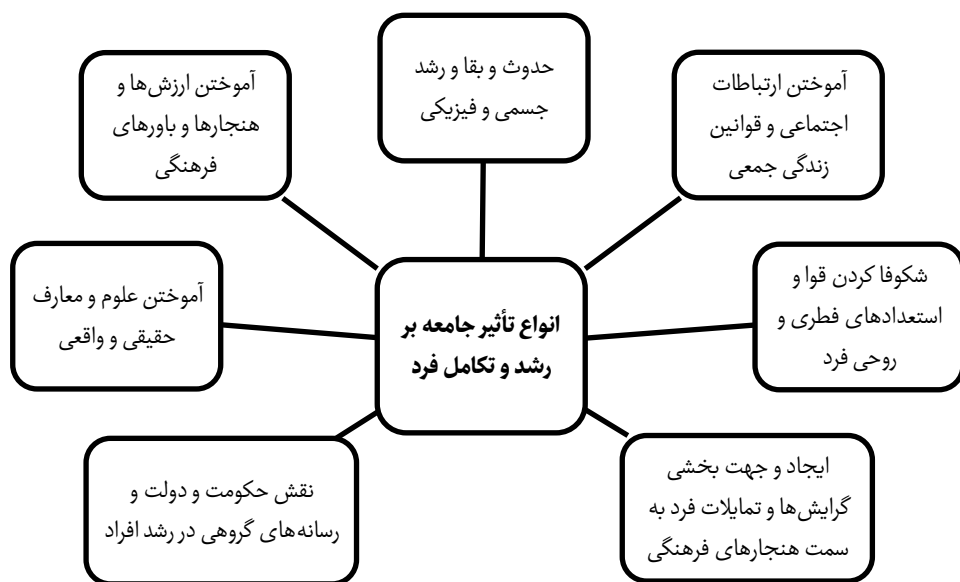
در این موارد، این آموزش و پرورش جامعه است که باعث انتقال این معارف به فرد می‌شود؛ حال چه به طریق کمکی که جامعه به فرد می‌کند تا خود وی حقیقتی را کشف و فهم کند و چه از راه تقلیدی فرد از جامعه. اگرچه طریق اول، یعنی امداد و اعداد جامعه به فرد برای کسب معارف، تا حد فراوانی بر رشد و استكمال شخصیت فرد مؤثر است؛ نقش تقلید را در رشد و تکامل شخصیت نیز نباید نادیده گرفت (همان، ص ۱۹۹).



جامعه علاوه بر امور یاد شده، در موارد بسیار دیگری اراده افراد را تحت تأثیر خود قرار می‌دهد، بر اراده‌های فردی غلبه می‌کند و تکامل یا انحطاط فرد را رقم می‌زند. مثلاً حکومت نقش مهمی در تکامل یا انحطاط فرد خواهد داشت. در آموزه‌های دینی آمده است مردم بر کیش و دین پادشاهان خود هستند (ابن بابویه، ۱۳۸۵: مقدمه ج ۱، ص ۱۴). یعنی حاکمان بر اندیشه، هنجارها و باورهای مردم تأثیر می‌گذارند. در جامعه‌ای که حاکمان آن با دین میانه خوبی ندارند و دین‌زدایی را در دستور کار خود قرار می‌دهند؛ از آن‌جا که زمینه بی‌دینی در جامعه فراهم است، افرادی که در چنین جامعه‌ای تربیت می‌شوند، بیشتر ضد دین بار می‌آیند؛ زیرا باورها و اعتقادات انسان از فرهنگ حاکم بر جامعه اثر می‌پذیرد و این، در حالی است که تمامی نهادهای اجتماعی نیز زیر نظر حکومت و دولت اداره می‌شوند و انحراف دولت می‌تواند عملکرد مثبت تمامی نهادها را زیر سوال ببرد. نهاد آموزش و پرورش، یکی دیگر از مواردی است که می‌تواند بر تصحیح یا انحراف اعتقادات و باورها و رفتار فرد تأثیرگذار باشد. نهاد آموزش و پرورش، هویت روحی و معنوی افراد را می‌سازد و آرا و عقاید، اخلاق و رفتار و سلوک آنان را دگرگون می‌کند. از دیگر عوامل اجتماعی که موجب تربیت افراد می‌شود، رسانه‌های جمعی است. تردیدی نیست که رسانه‌های جمعی، در کنار سایر عوامل، همچون خانواده و گروه دوستان، محیط‌های آموزشی و کاری، کانون‌های مذهبی و احزاب سیاسی، در انتقال فرهنگ، جامعه‌پذیری و تعلیم و تربیت افراد و نیز شکل‌گیری گرایش‌های فرهنگی، جهان‌بینی و اعتقادات و تعیین ارزش‌ها نقش مهمی ایفا می‌کنند. رسانه‌ها نه تنها آینه روندهای فرهنگی هستند، بلکه می‌توانند مسیر این روندها را تعیین کنند. رسانه‌ها، علاوه بر بازتاب دادن فرهنگ جامعه، نقش بسیار مهمی در آفرینش‌های فرهنگی و هدایت اجتماع دارند. در یک بیان کلی، می‌توان تأثیرات رسانه را در چند عنوان خلاصه کرد: «تأثیرات شناختی» مربوط به دانش، بینش و عقیده و «تأثیرات عاطفی» مربوط به گرایش‌ها، نگرش‌ها و احساسات و تأثیرات رفتاری.

در این موارد و موارد بسیار دیگری که در تعیین مسیر جامعه و تحولات اجتماعی تأثیر بسزایی دارند؛ اراده جمعی و خواست عموم، بر اراده و خواست فرد غلبه می‌کند و این فرد است که خود را با جامعه تطبیق می‌دهد و هر آن‌چه را ارزش، باور، نگرش، گرایش، فرهنگ و جهان‌بینی جمع است، بی‌کم و کاست می‌پذیرد. فرد به ناچار باید بر حکومت فرد یا گروهی تن دهد که چه بسا

خود با آن سازگاری ندارد و همچنین است محیط اجتماعی یا آموزش و پرورش یا رسانه‌های جمعی. در آیات قرآن نیز از این افراد تحت عنوان «مستضعفین فی الارض» (نساء: ۹۷) یاد می‌شود و اگر چه در پاسخ ادعای آن‌ها بیان می‌دارد که «أَلَمْ تَكُنْ أَرْضَ اللَّهِ وَسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا» در ادامه می‌فرماید: «إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا» (نساء: ۹۸)؛ یعنی مستضعفان برای اجرای بهتر دستورهای الهی باید مهاجرت کنند؛ اما کسانی که برای رهایی از انحراف هیچ راه چاره‌ای نداشته و نتوانسته‌اند خود را از بند این انحرافات نجات دهند، مورد عفو و مغفرت الهی واقع می‌شوند. می‌توان ادعا کرد فردی که در جامعه‌ای منحرف، تحت لوای حکومت شرک و کفر، توسط رسانه‌های جمعی و محیط اجتماعی کفر و زیر نظر آموزش و پرورش انحرافی در جهل مرکب، همه معارف کفر و گمراهی را عین صحت می‌پندارد، این فرد از مستضعفانی محسوب می‌شود که برای فرار از انحراف هیچ راهی نمی‌یابد؛ زیرا اساساً اولین گام برای مهاجرت و فرار از انحراف این است که فرد بپذیرد فرهنگ موجود، فرهنگ منحرفی است و گام دوم توان فرار از این اوضاع و شرایط است.



## ۵-۲. پیامدهای نظریه‌های فردگرایی و جامعه‌گرایی

براساس رویکرد جامعه‌گرایی و پذیرش این مسئله که تکامل در عصر ظهور توسط نظام تعلیم و

تربیت شایسته‌ای صورت گرفته و به دست غیب الاهی منحصر نیست؛ این امکان وجود دارد که با مطالعه راهکارهای تعالی بشر و کیفیت نظام آموزش و پرورش در عصر ظهور، از شاخصه‌های آن عصر الگوبرداری، و با تحقق آن ویژگی‌ها در عصر غیبت، زمینه ظهور و تعجیل در قیام حضرت فراهم شود.

در روایات بسیاری بر این مسئله تأکید شده که تعجیل یا تأخیر در امر ظهور به دست خود انسان هاست و آن‌ها می‌توانند برای تعجیل در فرج زمینه‌سازی کنند (روایاتی که شرط ظهور مهدی را صالح شدن مردم عنوان می‌کنند و سبب طول غیبت و تأخیر در فرج را نیز گناهان و نافرمانی مردم از اوامر خدا، پیامبر و ائمه می‌دانند). روایاتی که مضمونشان یاری جستن آن حضرت از ما و لزوم یاری دادن و بیعت با اوست، نیز از این دست به‌شمار می‌روند. در هر حال اگر آن‌چه به وقوع می‌پیوندد، سنت الاهی و متعلق مشیت او باشد و بشر را به آینده امیدوار سازد؛ چه دلیلی وجود دارد که در راه تحقق آن نمی‌توان کوشید و افعال و اعمال ما در تحقق آن هیچ دخالتی ندارد؟ (اسلامی، ۱۳۸۸: ص ۸۴-۸۸).

فطرت انسان به‌گونه‌ای است که تا وقتی به آن نقطه تاریخ نرسد، به معنای واقعی تکامل اجتماعی و تاریخی را احساس نمی‌کند؛ با این همه، رسیدن هر چه سریع‌تر تاریخ به آن نقطه، به‌خودی خود اتفاق نمی‌افتد. این انسان است که تاریخ را می‌سازد؛ پس اگر طرحی برای آینده تاریخ و برنامه‌ای برای مسئولیت‌های خود در این زمینه نداشته باشد، اگرچه ممکن است در نهایت، جامعه به مقصد و هدف خویش برسد؛ قابل جلو افتادن و عقب افتادن است (مطهری، ۱۳۷۶: ص ۱۵).

در واقع، عملکرد انسان‌ها در اصلاح جامعه یا گسترش فساد و تباهی است که موجب تند شدن یا کند شدن آهنگ حرکت تاریخ به سود حق مداران و در جهت زمینه‌سازی برای انقلاب جهانی حضرت مهدی خواهد شد (همان، ۱۳۸۸: ص ۴۳). طبق قوانین الاهی حاکم بر عالم، نمی‌توانیم انتظار داشته باشیم که جهان به‌خودی خود و یا صرفاً به اذن و اشاره الاهی پراز عدل و داد شود؛ چرا که خداوند عالم، اراده خود را از طریق همین قوانین و روابط مألوف و مرسوم اعمال می‌کند؛ ضمن این که به جریان افتادن کمک‌های غیبی الاهی نیز به روحیه و رفتار انسان‌ها بستگی دارد. بنابراین، انسان‌ها باید با اختیار و اراده خود برای رسیدن تاریخ به



سرمنزل مقصود زمینه‌سازی کنند.

از مهم‌ترین مؤلفه‌های زمینه‌ساز ظهور، تشکیل تمدن اسلامی و در گام اول ایجاد «حکومت دینی» با موازین و الگوهای جامعه مهدوی است. ضرورت تشکیل حکومت اسلامی توسط ادله نقلی، سنت پیامبر اکرم و ائمه اطهار علیهم‌السلام و نیز ادله عقلی با عنوان جلوگیری از هرج و مرج، نجات مظلومان از ظلم و ستم، نیاز اجرای احکام اسلام به تشکیل حکومت، و ضرورت دوام و استمرار اجرای احکام، قابل اثبات است (ربانی، ۱۳۸۸: ص ۹۲-۹۶).

بهترین و کامل‌ترین نمونه برای تشکیل تمدن اسلامی و حکومت دینی، الگوگیری از جامعه عصر ظهور است. معارف شیعی، پیامبر و اهل بیت علیهم‌السلام را به عنوان الگو و مقتدای جامعه معرفی و جامعه اسلامی را به پیروی از رفتارهای فردی، اجتماعی، عبادی و سیاسی ایشان امر کرده و اطاعت از آن‌ها و متابعت از سیره و سنت آن‌ها را ضروری برمی‌شمارند. علاوه بر این، درباره الگوگیری از جامعه مهدوی می‌توان به ادله دیگری استناد کرد؛ مانند روایاتی که سیره امام را همان سیره رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم معرفی می‌کنند (حکیمی، ۱۳۸۷: ص ۳۰۱-۳۱۰). و روایاتی که از انتظار پویا به عنوان «افضل اعمال» نام برده‌اند (ابن بابویه، ۱۳۹۵: ج ۲، ص ۶۴۴). انتظار حقیقی، همان‌طور که شخص را به تلاش برای زمینه‌سازی و تحقق آن دولت کریمه فرا می‌خواند، او را به الگوگیری از جامعه موعود و می‌دارد (موسوی و شاکری، ۱۳۹۳: ص ۳۲).

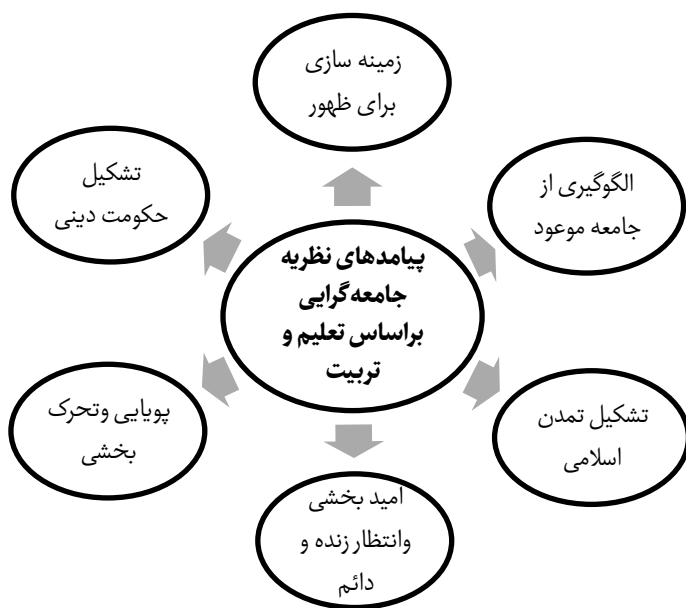
پذیرش اصول کلی تعلیم و تربیت در جامعه امام مهدی که کامل‌ترین جامعه است؛ به بهره‌برداری از راهکارها و شیوه تکامل در آن جامعه برای پیشبرد جامعه کنونی منجر خواهد شد؛ زیرا در این صورت روند تکامل در آن جامعه برای تمام انسان‌ها امری در دسترس خواهد بود.

براین اساس، می‌توان پیامدهای ذیل را برای پذیرش این نظریه در جامعه ماقبل ظهور انتظار

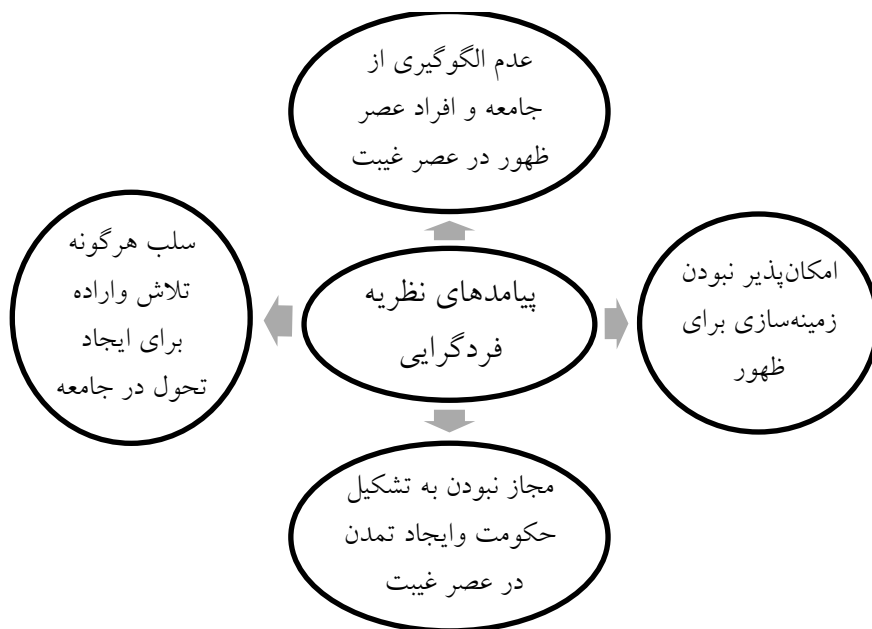
داشت:







دیدگاه فردگرایی به سبب شیوه‌ای که برای توجیه فردی تکامل ارائه می‌کند، ناگزیر باید به اعجاز‌گونه‌گی تکامل تن داده و بپذیرد که جامعه انسانی تنها در عصر ظهور و به دست غیب الاهی و معلم غیر بشری امکان تکامل و تعالی داشته و بلوغ عقلانی بشر در غیر این حالت امکان پذیر نخواهد بود؛ چنان‌که در عبارات فردگرایان این دیدگاه به وضوح دیده می‌شود. به همین دلیل، این دیدگاه با پیامدهای مهم و غیر قابل اجتنابی روبه‌رو خواهد شد:



### نتیجه گیری

در جامعه عصر ظهور، انسان‌ها از نظر عقلی و فکری، رشد چشم‌گیری داشته و دانش و حکمت در میان آن‌ها گسترش فوق‌العاده‌ای خواهد داشت. روایت تکامل و تمرکز عقول به این رشد و تکامل ناظر است. اندیشمندان علوم اجتماعی درباره تفسیر روابط فرد و جامعه، دو دیدگاه فردگرا و جامعه‌گرا را مطرح می‌کنند. این دو دیدگاه، درباره کیفیت تکامل عقلانی عصر ظهور نیز قابل طرح است. فردگرایان بر این باورند که تکامل در عصر ظهور، به صورت فردی اتفاق می‌افتد و عقل‌ها از تشنگی به وحدت نائل می‌شوند و اتفاق اجتماعی نتیجه وحدت فردی و تکامل عقول فردی است. جامعه‌گرایان معتقدند تا زمانی که جامعه به کمال نرسیده، محال است فرد درجات کمال را طی کند؛ زیرا تکامل فرد در متن جامعه و در ضمن سعادت و تکامل دیگر افراد محقق می‌شود.

فردگرایی با چالش‌های متعددی روبه‌رو است:

**نخست:** نتیجه این دیدگاه پذیرش اعجاز‌گونگی تکامل در عصر ظهور است؛

**دوم:** تکامل افراد نیز تنها در پرتو زندگی اجتماعی محقق می‌شود؛

**سوم:** تأخیر در امر ظهور و تکامل جامعه بشری هیچ توجیه عقلانی ندارد و مخالف حکمت

الاهی است و باید در همان عصر حضور، بلکه در ابتدای خلقت انجام می‌شده است. فردگرایی علاوه بر چالش‌های پیش رو، پیامدهای نادرستی دارد. فردگرایی موجب رخوت و عدم تحرک در جامعه منتظر در عصر غیبت خواهد شد و از این رو، در برابر حوادث آخرالزمانی حالت انفعالی به خود می‌گیرد؛ اما جامعه‌گرایان، با الگوگیری از جامعه موعود و تلاش در راه زمینه‌سازی برای ظهور از هر عملی در این جهت دریغ نکرده و با تشکیل حکومت دینی و ایجاد تمدن جدید اسلامی، امید و پویایی را در جامعه منتظر زنده نگه می‌دارند. پاسخ جامعه‌گرایان این است که تکامل اختیاری انسان، زمانی محقق خواهد شد که جامعه انسانی ظرفیت کافی و بلوغ لازم را برای پذیرش هدایت و کمال کسب نکرده باشد و این بلوغ تنها در عصر ظهور، به سبب ناامیدی انسان‌ها از اصلاح جامعه از طریق عقل بشری حاصل می‌شود. در این هنگام جوامع انسانی تحت تعلیم و تربیت امام علیه السلام قرار گرفته و پذیرای هدایت او خواهند بود.

## منابع

### قرآن کریم.

۱. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۸۵). *علل الشرائع*، چاپ اول، قم، دآوری.
۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۵ق). *کمال الدین وقام النعمه*، چاپ دوم، تهران، انتشارات اسلامیه.
۳. ابن سینا، شیخ الرئیس (۱۴۰۴ق). *الشفاء (الاهیات)*، قم، مکتبه آیه الله المرعشی.
۴. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق). *لسان العرب*، بیروت، دارالفکر للطباعة والنشر والتوزیع.
۵. احدی، حسن و محسنی، نیک چهره (۱۳۸۰). *روانشناسی رشد مفاهیم بنیادی در روانشناسی نوجوانی و جوانی*، تهران، نشر بنیاد.
۶. ازکیا، مصطفی (۱۳۸۰). *جامعه شناسی توسعه*، چاپ سوم، تهران، نشر کلمه.
۷. اسلامی، رضا (۱۳۸۸). «سیره مهدوی ودولت منتظر»، مجموعه آثار پنجمین همایش بین المللی دکترین مهدویت قم، مؤسسه آینده روشن.
۸. ال اتکینسون، ریتا (۱۳۷۸). *زمینه روان شناسی هیلیگارد*، ترجمه: محمدتقی براهنی، تهران، انتشارات رشد.
۹. امامی کاشانی، محمد (۱۳۸۶). *خط امان، پژوهشی در موعود ادیان*، چاپ اول، تهران، بی نا.
۱۰. باتومور، تی. بی (۱۳۵۷). *جامعه شناسی*، ترجمه: سیدحسن منصور و سیدحسن حسینی کلجاهی، تهران، شرکت سهامی کتاب های جیبی.
۱۱. تقی پور ظهیر، علی (۱۳۷۵). «نقش دانشگاه در توسعه»، مجله مجموعه مقالات دانشگاه علامه طباطبایی، شماره ۹۳، ص ۳۴۰-۳۵۸.
۱۲. تقی زاده داوری، محمود (بهار و تابستان ۱۳۹۳). «تمثیل های جامعه شناسانه در متون اسلامی»، دوفصلنامه مطالعات قرآن وحديث، سال هفتم، شماره دوم.
۱۳. \_\_\_\_\_ (بهار و تابستان ۱۳۸۸). «الاهیات اجتماعی شیعه»، *فصلنامه الاهیات اجتماعی*، سال اول، شماره ۱.
۱۴. توسلی، غلام عباس (۱۳۸۵). *نظریه های جامعه شناسی*، تهران، نشر سمت.
۱۵. جعفری، محمدتقی (بی تا). *حرکت و تحول*، بی جا، فجر.
۱۶. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۲). *حیات حقیقی انسان در قرآن*، قم، مرکز نشر اسراء.
۱۷. \_\_\_\_\_ (پاییز ۱۳۸۳). «مهدویت وعدل الهی»، فصلنامه انتظارالموعود، قم، مرکز تخصصی مهدویت، ش ۱۳، ص ۴۱-۵۴.
۱۸. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۸). *خبرنامه آینده روشن*، شماره دهم.
۱۹. حائری طباطبایی، سیدعلی بن محمد (۱۴۱۸ق). *ریاض المسائل*، چاپ اول، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام.



۲۰. حسینی، سید ابوالفضل (۱۳۹۶). *ساحت‌ها و چگونگی بلوغ اجتماعی انسان در جامعه امام مهدی علیه السلام*، رساله دکتری، قم، دانشگاه معارف اسلامی.
۲۱. حسینی زبیدی، محمدمرتضی (۱۴۱۴ق). *تاج العروس من جواهر القاموس*، چاپ اول، بیروت، دارالفکر.
۲۲. حکیمی، محمد (۱۳۸۷). *عصر زندگی و چگونگی آینده انسان و اسلام (پژوهشی در انقلاب جهانی مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف)*، قم، بوستان کتاب.
۲۳. دورکیم، امیل (۱۳۵۵). *قواعد روش جامعه‌شناسی*، مترجم: علی محمد کاردان، تهران، دانشگاه تهران.
۲۴. دوورژه، موریس (۱۳۶۶). *روش‌های علوم اجتماعی*، مترجم: خسرو اسدی، تهران، امیرکبیر.
۲۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق). *مفردات ألفاظ القرآن*، چاپ اول، بیروت-دمشق، دارالقلم الدارالشامیه.
۲۶. رضانزاد، عزالدین (بایبیز ۱۳۷۸). «روش بحث‌های کلامی»، مجله تخصصی کلام، شماره ۳۱.
۲۷. راین، آلن (۱۳۶۷). *فلسفه علوم اجتماعی*، ترجمه: عبدالکریم سروش، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۸. ربانی خوراسگانی، محمد صادق (۱۳۸۸). *بررسی کارکردهای اجتماعی انتظار حضرت مهدی در ایران معاصر*، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۲۹. رحمت پور، رحمت (تابستان ۱۳۷۰). «فردگرایی»، مجله فرهنگ، شماره ۹، ص ۱۹۷-۲۲۶.
۳۰. روسک، جوزف، دارن، رولند، (۱۳۵۵). *مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی*، مترجم: بهروز نبوی و احد کریمی، تهران، فروردین.
۳۱. زین‌الدین‌العاملی، علی بن محمد (۱۴۲۶ق). *الدر المنظوم من کلام المعصوم*، چاپ اول، قم، دارالحديث.
۳۲. ساعی، احمد (۱۳۸۶). *توسعه در مکاتب متعارض، تهران، نشر قومس*.
۳۳. شرف‌الدین، سیدحسین (زمستان ۱۳۸۹). «دین و نهادهای اجتماعی»، مجله معرفت فرهنگی اجتماعی، شماره ۵، ص ۲۳-۵۲.
۳۴. شریف‌الشیرازی، محمد هادی (۱۴۳۰ق). *الکشف الوافی فی شرح اصول الکافی*، چاپ اول، محقق: علی فاضلی، قم، دارالحديث.
۳۵. شریف‌الرضی، محمد بن حسین (۱۴۱۴ق). *نهج البلاغه (للمصباحی صالح)*، چاپ اول، قم، هجرت.
۳۶. صدر، سید محمد (۱۴۲۵ق). *موسوعة الامام‌المهدی*، چاپ دوم، قم، انتشارات ذوی‌القربی.
۳۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۴). *تاریخ پس از ظهور موعود عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف*، چاپ اول، تهران، بی‌نا.

۳۸. صدر، سید محمدباقر (۱۳۸۱). *سنت های تاریخ در قرآن*، چاپ سوم، ترجمه: سید جمال الدین موسوی اصفهانی، تهران، تفاهیم.
۳۹. صدرالدین الشیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۹۸۱م). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، چاپ سوم، بیروت، داراحیاء التراث.
۴۰. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۶). *شرح اصول کافی*، چاپ اول، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۴۱. طالقانی، سید محمود (۱۳۴۴). *آینده بشریت از نظر مکتب ما*، چاپ اول، قم، انتشارات حکمت.
۴۲. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۷۴). *المیزان*، چاپ پنجم، ترجمه: محمدباقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۴۳. طوسی، محمدبن الحسن (۱۴۱۱ق). *الغیبة للحجة*، چاپ اول، قم، دارالمعارف الإسلامية.
۴۴. فارابی، ابونصر (۱۹۹۶م). *السیاسة المدنیة*، چاپ اول، بیروت، مکتبه الهلال.
۴۵. \_\_\_\_\_ (۱۹۹۵م). *آراء اهل المدینة الفاضلة و مضاداتها*، چاپ اول، بیروت، مکتبه الهلال.
۴۶. فاستر، مایکل برسفورد (بی تا). *خداوندان اندیشه سیاسی*، ترجمه: جوادشیرازی اسلامی، بی جا، بی نا.
۴۷. فیض کاشانی، محمدمحسن (۱۴۰۶ق). *الوافی*، چاپ اول، اصفهان، کتابخانه امیرالمؤمنین علیه السلام.
۴۸. قطب الدین راوندی، سعید (۱۴۰۹ق). *الخرائج و الجرائح*، چاپ اول، قم، مؤسسه امام مهدی علیه السلام.
۴۹. کوئن، بروس (۱۳۹۱). *مبانی جامعه شناسی*، چاپ بیست و چهارم، ترجمه: غلام عباس توسلی و رضا فاضل، تهران، سمت.
۵۰. کلینی، محمدبن یعقوب (۱۴۰۷ق). *الکافی*، چاپ چهارم، تهران، دارالکتب الإسلامية.
۵۱. گیدنز، آنتونی (۱۳۹۴). *جامعه شناسی*، چاپ دهم، ترجمه: حسن چاوشیان، تهران، نشرنی.
۵۲. مازندرانی، محمد صالح (۱۳۴۲). *شرح الکافی*، تهران، المکتبه الإسلامية.
۵۳. مجذوب تبریزی، شرف الدین محمد (۱۴۲۹ق). *الهدایا لشیعة ائمة الهدی*، چاپ اول، محقق: محمدحسین درایتی و غلامحسین قیصریه ها، قم، دارالحديث.
۵۴. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴ق). *مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول*، چاپ دوم، تهران، دارالکتب الإسلامية.
۵۵. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۳ق). *بجاء الأنوار*، چاپ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۵۶. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۸). *جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن*، چاپ ششم، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
۵۷. مطهری، مرتضی (۱۳۷۶). *تکامل اجتماعی انسان*، چاپ یازدهم، تهران، انتشارات صدرا.
۵۸. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۸). *جامعه و تاریخ*، چاپ سیزدهم، تهران، انتشارات صدرا.
۵۹. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۸). *قیام و انقلاب مهدی از دیدگاه فلسفه تاریخ*، تهران، انتشارات صدرا.



۶۰. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۰). بیست گفتار، چاپ هفتم، تهران، انتشارات صدرا.
۶۱. موسوی اقداش، سید ابوالفضل و شاکری زواردهی، روح الله (تابستان ۱۳۹۳). «چرایی و ضرورت الگوگیری از آرمان شهر مهدوی و نقش الگویی آن در توسعه و پیشرفت جامعه منتظر»، فصلنامه علمی پژوهشی انتظار موعود، شماره ۴۵.
۶۲. مهریزی، مهدی (۱۳۷۶). بلوغ دختران، مجموعه مقالات، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۶۳. نجفی، محمدحسن (۱۴۰۴ق). جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، چاپ هفتم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۶۴. نصیرالدین طوسی، محمد (بی تا). اخلاق ناصری، تهران، انتشارات علمیه اسلامیة.
۶۵. نعمانی، محمد بن ابراهیم (۱۳۹۷ق). الغیبة، چاپ اول، تهران، نشر صدوق.
۶۶. نوری، حسین (۱۳۸۴). نجم الثاقب در احوال امام غایب علیه السلام، قم، مسجد مقدس جمکران.
۶۷. نولان، پاتریک، لنسکی، گرهارد (۱۳۸۶). جامعه های انسانی- درآمدی بر جامعه شناسی کلان، چاپ سوم، ترجمه: ناصر موفقیان، تهران، نشر نی.

## سیر تحول آرای مستشرقان در مورد مهدویت (از ۲۰۰۱ میلادی تاکنون)

زهیردهقانی آرانی<sup>۱</sup>

### چکیده

مستشرقان و پژوهشگران غربی، بیش از ۱۵۰ سال است به موضوع مهدویت و جایگاه آن در عقاید اسلامی به طور خاص علاقه مند شده و در این زمینه به فعالیت گسترده‌ای پرداخته‌اند. نگاهی به آثار علمی این خاورشناسان، نشان دهنده نوعی تغییر و تحول در گزارش‌ها و آرای ایشان در گذر زمان است. با توجه به برخی شاخص‌ها، دیدگاه محققان و نویسندگان غربی در مورد مهدویت را می‌توان به ۴ دوره زمانی تقسیم‌بندی کرد که بررسی سیر تحول آرای ایشان در دوره چهارم و آخر (از ۲۰۰۱ میلادی تاکنون)، موضوع تحقیق پیش روست. نوشتار جاری که از نوع «اکتشافی» و با روش توصیفی-تحلیلی تهیه شده است، 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 شده است.

**واژگان کلیدی:** مهدویت، مستشرقان، سیر تحول آرا، منجی‌گرایی اسلامی.



## ۱. مقدمه

پس از سال ۲۰۰۰م، رخداد‌های مختلفی در جهان غرب شکل گرفت که تأثیر عمیقی بر اسلام پژوهی غربیان و به تبع آن پژوهش‌های مستشرقان در مورد مهدویت برجای گذاشت. پرننگ شدن شور و احساسات هزاره‌گرایانه در میان مسیحیان (به واسطه گذشت دو هزاره از میلاد مسیح)، قدرت‌گیری جریان‌های سلفی-تکفیری در مناطق مختلفی از جهان اسلام و استفاده این گروه‌ها از شعارهای منجی‌گرایانه، رخداد مشکوک یازده سپتامبر در سال ۲۰۰۱م و اوج‌گیری اسلام‌هراسی در سطح سیاسی و رسانه‌ای غرب و نیز بالا رفتن تمایلات منجی‌خواهانه در میان شیعیان؛ از جمله این موارد است. اگرچه رخداد‌های مذکور، در عرصه سیاسی و اجتماعی صورت گرفته است؛ اثر عمیقی بر عرصه‌های علمی و پژوهشی غرب بر جای گذاشته که به راحتی قابل مشاهده است. گستردگی سطحی و عمقی تحقیقات مراکز غربی در موضوعات مرتبط با منجی-گرایی اسلامی در این دوره (که نمود آن در افزایش کمی و کیفی نوشته‌های غربیان در موضوع مهدویت بروز کرده)، امری واضح و قابل اثبات است. مجموع عوامل گفته شده نشان می‌دهد لازم است دو دهه اخیر را به طور متمایز از دوره‌های پیشین مورد بررسی قرار بدهیم.

شروع دوره جدید را می‌توان سال‌های آغازین قرن بیست و یکم دانست؛ ولی با توجه به اهمیت جریان ۱۱ سپتامبر در این برهه، در این تحقیق سال ۲۰۰۱م، به عنوان آغاز این دوره در نظر گرفته شده که تاکنون ادامه دارد. مؤلفه‌های اصلی دوره چهارم که موضوع پژوهش جاری است، به اختصار عبارتند از: ادامه تنوع رهیافت‌ها به منجی‌گرایی اسلامی و بررسی موضوعات جدید در این عرصه؛ توجه ویژه به نمودهای مهدی‌گرایی و هزاره‌گرایی در جهان معاصر اسلام، اعم از شیعه و اهل سنت؛ گسترده شدن پژوهش‌های عمیق و جزئی در موضوعات مرتبط با مهدویت در مراکز علمی غرب و ظهور دسته‌ای از مستشرقان رسانه‌ای که با ابزار رسانه درصدد دشمنی علنی با مهدویت برآمده‌اند.

با رصد صورت گرفته در طی دوره چهارم (۲۰۰۱م تاکنون) بیش از ۱۲۰ کتاب یا پایان‌نامه و همین حدود مقاله حاوی مطالب قابل توجهی در موضوع مهدویت بوده‌اند که نویسندگان این آثار بالغ بر ۱۱۷ نفر احصا شده‌اند. از میان این افراد، آثار ۴۲ مستشرق به طور کامل و ۳۸ فرد به حد کفایت بررسی شده و نوشته‌های ایشان که در بردارنده حدود ۷۰٪ درصد نوشته‌هاست،



نمایه‌گذاری و گونه‌شناسی شده است.

## ۲. آرای مستشرقان در دوره چهارم

چنان‌که گفته شد، اتفاقات و رویدادهای این دوره باعث طرح مباحث جدیدی در میان محققان و نویسندگان غربی در موضوعات مرتبط با مهدویت گردیده است. در عین حال موضوعات مطرح شده در دوره‌های پیشین نیز به صورت جدیدتر و تا حدودی کامل‌تر در این دوره پی گرفته شده و شاید بتوان جزئی‌گرایی در برخی زمینه‌ها را از مؤلفه‌های این بازه زمانی دانست. در ادامه، ابتدا بر مهم‌ترین آرای مستشرقان غربی در این دوره مروری صورت می‌گیرد و به تفکیک دیدگاه‌های مهم مطرح شده در هریک از زیرموضوعات مرتبط با مهدویت طرح می‌گردد تا امکان شناخت دیدگاه‌های مطرح شده و صاحبان آن‌ها، مقایسه دیدگاه‌ها و مشاهده تغییر و تحول در دیدگاه‌ها فراهم گردد. پس از آن به تحلیل داده‌ها و نتیجه‌گیری از آن‌ها می‌پردازیم.

### ۲-۱. جایگاه مهدویت در اسلام

به باور برخی محققان غربی، اهمیت مهدویت در میان مسلمانان را از آن‌جا می‌توان دریافت که «امواج منجی‌گرایانه در طول تاریخ اسلامی بارها و بارها جریان اصلی مذهبی را به چالش کشیده و خود را در مقام جایگزین قدرت حاکم مذهبی/سیاسی مطرح ساخته‌است» (Scharbrodt, 2011, p.10). توجه به موضوع مهدویت در میان مسلمانان در طول زمان، فراز و فرودهای بسیاری داشته؛ ولی به باور چندین تن از نویسندگان غربی (مبتنی بر تأیید آمارها)، بحث آخرالزمان‌گرایی و منجی‌گرایی از اهمیت بالایی میان مسلمانان دوره کنونی برخوردار است: «در ۲۵ سال گذشته شاهد رشد خارق‌العاده‌ای در گفتمان آخرالزمانی مسلمانان بوده‌ایم» (Filiu, 2012, p.xx). به باور فرنیس، این رشد مهدی‌گرایی در جهان اسلام، اهمیتی بنیادین دارد و به ویژه برای غربیان باید به دلایل چندی مورد توجه عمیق قرار گیرد:

بازگشت مهدی یا امام غایب مسئله‌ای کوچک و حاشیه‌ای نیست، بلکه مسئله‌ای است اساسی و اصلی که باید به آن توجه شود؛ چراکه اعتقاد به مهدی به صورتی پایدار و محکم در اسلام بنا شده و شاید مهم‌تر از آن، همچنان به عنوان انگیزه و چراغ هدایت و



امید برای بسیاری از مسلمانان امروز نقش دارد. توجه غرب به مهدویت در عصر حاضر به دلیل پررنگ بودن مهدی خواهی در میان مسلمانان لازم و ضروری است ( Furnish, 2015, 77-82).

## ۱-۱-۲. مهدویت، باوری صرفاً شیعی یا مشترک میان شیعه و اهل سنت

به رغم پذیرش و تأثیرگذاری مهدویت بر جوامع سنی، نمی‌توان این نکته را انکار کرد که توجه به مهدویت در بستر تاریخی و به ویژه در سامانه اعتقادی شیعه عمیق تر و پررنگ تر بوده است. این مطلب در بیان مستشرقان به گونه‌های مختلف بیان شده است؛ به عنوان مثال الیور شاربروت معتقد است:

به طور کلی مهدی همواره چهره‌ای حاشیه‌ای در اسلام سنی بوده است. به رغم این که روایات در مورد نقش آخرالزمانی او راهشان را در مجامع اصلی حدیثی اسلام سنی یافته‌اند، اعتقاد به مهدی هرگز نقش کلیدی و مرکزی را در اعتقادات سنی نداشته است (Scharbrodt, 2011, p.10 و مشابه آن در Leaman, 2014, p.10).

فیلیو هم در این باره می‌نویسد:

احترام و جایگاه مهدی در میان اهل سنت الهام‌بخش و عمیق است. با این حال، در حد و قامت نگاه شیعه نیست. .. با این که تصویر آخرالزمانی مهدی در قلب نگاه آخرت‌شناسانه شیعی است، در اهل سنت اصیل نقش مرکزی نداشته است (Filiu, 2012, p.XI).

با این حال، بنابر دیدگاه برخی مستشرقان، همچون فیلیو (Filiu, 2012, pp.XI&59): نمی‌توان از دو نمود این باور در میان اهل سنت چشم‌پوشی کرد: یکی قدمت وجود سنت‌هایی در مورد مهدویت در منابع سنی و دیگری تجلی مهدی‌باوری در میان عامه اهل سنت در بستر تاریخ.

## ۲-۲. اصالت مهدویت

به باور بسیاری از مستشرقان «ریشه اعتقادات منجی‌گرایانه در اسلام به دوران ابتدایی اسلام باز می‌گردد و این باور، از همان ابتدا مناقشات فراوانی را به وجود آورده است» (García-Arenal, 2006, p.7). با این حال، در این که ریشه باور منجی‌گرایی در اسلام چیست و این

عقیده مهم و تأثیرگذار در تاریخ اسلامی از کجا نشأت گرفته است؛ مستشرقان این دوره همچون دوره‌های قبل دیدگاه‌های مختلفی مطرح کرده‌اند که به برخی از مهم‌ترین آن‌ها در ادامه اشاره می‌شود:

دیوید کوک - همچون برخی مستشرقان دوره‌های پیشین - معتقد است اسلام در آغاز دینی آخرالزمانی بوده است؛ بدین معنا که مسلمانان پایان دنیا را بسیار نزدیک می‌دانستند (Cook, 2002, p.4; Idem, 2014, pp.79-94). مشابه این دیدگاه را فرد دونر (Donner, 2012, pp.78-82&143-144) و جیمز رینهارت (Rinehart, 2006, pp.58-59) مطرح کرده‌اند. استفان شومیکر نیز در مقالات و کتاب‌های متعددی دیدگاه تعدادی از مستشرقان را در این باره نقل و ارزیابی کرده است (Shoemaker, 2012, pp.121-127; Idem, 2018).

بسیاری از محققان غربی، بر این مطلب پافشاری دارند که موضوع مهدویت در قرآن نیامده است (از جمله: Keddie & Richard, 2006, p.6; Livne-Kafri, 2006, p.383; McCants, 2016, p.49; Filiu, 2009, p.27). در مقابل کسانی همچون گارسیا آرنال معتقدند به‌رغم عدم اشاره قرآن به لفظ «مهدی»، ریشه این کلمه (هدی) بارها در قالب کلمات مختلف در قرآن آمده است (García-Arenal, 2006, p.7). همچنین الیور لیمن بر این باور است عدم ذکر لفظ «مهدی» در قرآن چندان اهمیتی ندارد؛ چرا که به بسیاری از مسائل مهم دیگر نیز مستقیماً در قرآن اشاره نشده است (Leaman, 2011, p.61). برخی دیگر از مستشرقان نیز با طرح نمونه‌های مختلف، دیدگاه خالی بودن نگاه آخرالزمانی در قرآن را تخطئه کرده‌اند. از جمله مهم‌ترین این افراد دیوید کوک است. وی در کتاب «مطالعه‌ای در نگاه آخرالزمانی مسلمانان»، فصل کاملی را به این موضوع اختصاص داده و با بررسی تفاسیر مهم و معتبر شیعه و اهل سنت، ۴۹۲ ارجاع قرآنی به آخرالزمان را احصا کرده است (Cook, 2002, pp.175-183).

تعدادی از مستشرقان این دوره نیز -البته به گونه‌ای ملایم‌تر و ظاهراً علمی‌تر- قائلند اساس منجی‌گرایی در اسلام در ادیان سابق ریشه دارد. مک‌کانتز (McCants, 2016, p.53)؛ گوردن کرامر (Krämer, 2005, p.73) و برنارد لویس (Lewis, 2004, p.49)؛ باورهای زرتشتی و ایرانی را در این امر دخیل می‌دانند. فیلیو (Filiu, 2012, pp.XI&17-19)؛ رینهارت



(Livne-Kafri, 2006, pp.385-) و بیش از همه لیونه کفری (Rinehart, 2006, p.59) (403) نیز بر الگوگیری منجی‌گرایی اسلامی از مدل یهودی-مسیحی به واسطه ورود اسلام به شام و عراق یا حضور برخی مسیحیان یا یهودیان تازه‌مسلمان شده تأکید کرده‌اند. قابل ذکر است در دوره معاصر، دو تن از مستشرقان با ذکر همه یا غالب ایده‌های تأثیرگذار بر منجی‌گرایی اسلامی، در این زمینه به طور گسترده‌تری اظهار نظر کرده‌اند. اولین فرد، دیوید کوک است که در کتاب و مقالات متعدّدش در این موضوع به ارائه دیدگاه پرداخته است. او با این مقدمه که بسیاری موضوعات آخرالزمانی اسلام در احادیث آمده؛ چهار عامل را بر روایات آخرالزمانی اسلام تأثیرگذار دانسته است: ۱. تحولات بومی؛ ۲. رویدادهای تاریخی؛ ۳. تفسیر قرآن؛ ۴. منابع خارجی (Cook, 2002, p.2). گارسیا آرنال نیز با جمع‌آوری و مقایسه دیدگاه کازانوا، مایکل کوک و پاتریشا کرون، فرد دونر و در نهایت دیوید کوک در این زمینه چنین نتیجه می‌گیرد:

صرف نظر از این که ما قبول کنیم اسلام به عنوان یک جنبش مسیحی-یهودی به وجود آمده یا نه؛ شکی نیست که نگاه آخرالزمانی اسلام تحت تأثیر منجی‌گرایی دانیال توسط متون آخرالزمانی یهودی و مضامین سوری/بیزانسی قرار داشته که هنگام ورود اسلام در آن‌جا جریان داشته است. آن‌ها همچنین تحت تأثیر نمادهای آخرالزمانی زرتشتیان و باورهای کیهان‌شناختی موجود قرار گرفتند (García-Arenal, 2006, pp.7-19).

تعدادی از محققان غربی این دوره، همچون دیوید کوک (Cook, 2014, pp.84-85)؛ قائل شده‌اند نقش منجی ابتدا در اسلام در شخصیت عیسی عَلَيْهِ السَّلَام تصویر و بعدها این نقش متمایز یا تقسیم شده است. پیر فیلیو هم بر این باور است که در نگاه اسلام سنی، نقش اصلی منجیانه در آخرالزمان به دست عیسی است و مهدی تابع عیسی محسوب می‌شود (Filiu, 2009, p.27).

### ۲-۳. روایات مهدویت

روایات آخرالزمانی و منجی‌گرایانه، موضوع دیگری است که مورد توجه دقیق برخی از محققان غربی در دوره اخیر قرار گرفته است. در این مسیر، دیوید کوک در پی ترجمه و توضیح کتاب الفتن ابن حماد برآمده و آن‌را در کتابی ۵۲۰ صفحه‌ای منتشر کرده است (Nu'aim Ibn-Hammād al-Huzā'ī & Cook, 2017). کوک همچنین در ضمیمه اول کتاب «مطالعاتی

در نگاه آخرالزمانی مسلمانان» بیش از ۵۰ صفحه را به ترجمه تعدادی از روایات آخرالزمانی اسلام اختصاص داده است (Cook, 2002, pp. 333-386). جالب توجه آن‌که کوک ضمیمه دوم کتابش را به روایت معروفی که مرحوم ابن طاووس در کتاب ملاحم خود در مورد محل یاران امام عصر عجل الله تعالی فرجه الیه نقل کرده (ابن طاووس، ۱۴۰۳: ص ۱۴۵-۱۴۸)، اختصاص داده و با عنوان «یاران مهدی و محل‌های ایشان» بدان پرداخته است (Ibid, pp.87-91). مک‌کانتز نیز ضمیمه کتابش در مورد داعش را به ذکر روایات پیشگویانه اسلامی اختصاص داده و تعداد قابل توجهی از احادیث مجامع روایی سنی را در این باره عرضه می‌کند؛ به‌ویژه روایاتی که مورد استفاده داعش است (McCants, 2016, pp.330-351). مقایسه روایات غیبت در کتاب کافی کلینی و غیبت نعمانی در مقاله‌ای از نیومن نیز ملاحظه می‌شود (Newman, 2003, pp.94-108).

تعدادی از محققان غربی در این دوره به صورت خاص به بررسی تحلیلی روایات آخرالزمانی و منجی‌گرایانه اسلامی پرداخته‌اند. آگواده در مورد شخصیت‌های مسیحایی مستقل از مهدی، همچون قحطانی، یمانی، سفاح، منصور و حتی سفیانی کار جالب توجهی صورت داده (Aguadé, 2011, pp.351-376) و رینولدز به بررسی نقش مهدی، عیسی و قائم در روایات اسلامی پرداخته است (Reynolds, 2001, pp.62-67). دیوید کوک نیز احادیث آخرالزمانی را در چهار گونه روایات آخرالزمانی تاریخی، فراتاریخی، اخلاقی و یا مسیحایی از هم تفکیک کرده و در فصول متعدد کتابش در مورد هریک، نمونه‌هایی را ذکر کرده است (Cook, 2002). فیلیو نیز به سراغ نوع نگاه برخی علمای مسلمان به روایات مهدوی رفته و در کنار پرداختن به افکار عرفانی و رمزآلود ابن عربی و نیز نگاه شکاکانه ابن خلدون به روایات مهدوی، به کتاب‌ها و آرای سه نویسنده مهم کتاب‌های روایی در قرون میانی، یعنی قرطبی، ابن کثیر و سیوطی پرداخته است (Filiu, 2012, pp.31-48). آمیکام ایلاد، مستشرق اسرائیلی نیز در مقاله «کشمکش در مورد مشروعیت قدرت با توجه به حدیث المهدی» به صورت نسبتاً مفصل به استفاده از مهدویت در تاریخ و سنت آغازین اسلامی پرداخته که کار شاخص و جالب توجهی است (Elad, 2010, pp.39-96).



## ۲-۴. امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشريف نزد شیعیان

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

### ۲-۴-۱. تفاوت‌های نگاه آخرالزمانی و منجی‌گرایانه شیعه با اهل سنت

با وجود شباهت‌های غیر قابل انکار، در زمینه نگاه آخرالزمانی و توجه به مفاهیم مهدویت در میان دو گروه اصلی اسلامی، یعنی شیعه و اهل سنت، تفاوت‌های مهم میان این دو مذهب را در این زمینه نمی‌توان انکار کرد. برخی مستشرقان این دوره در این زمینه بحث‌های قابل توجهی مطرح کرده‌اند. پرننگ بودن جریان مهدی و سفیانی، حاکم بودن نگاه کامل جبری، منسجم‌تر بودن و تکیه بیش‌تر بر عنصر عدالت در دوران آرمانی از مواردی است که در این باره مورد توجه دیوید کوک بوده است (Cook, 2002, pp.192-228). رفتار خشونت‌بار مهدی عجل الله تعالی فرجه الشريف با دشمنان، مرکزی بودن تصویر آخرالزمانی مهدی نزد شیعه به خلاف اهل سنت و نیز تمرکز شیعه بر مبارزات مهدی عجل الله تعالی فرجه الشريف و سفیانی و کم‌رنگ بودن مبارزه عیسی علیه السلام و دجال (Filiu, 2012, pp.59&147&163)؛ دیگر تفاوت‌های مورد اشاره فیلیوست. سابرینا مروین نیز معتقد است برخلاف اهل سنت که به بازگشت به گذشته (سلف) امیدوار است؛ شیعه به آینده و ساخت نظام آرمانی توسط مهدی چشم امید بسته است (Mervin, 2013, p.20). هازلتون به «شخصیت خاص و ممتاز مهدی شیعی در مقابل شخصیت عادی و در حد یک رهبر ایده‌آل اسلامی نزد اهل سنت» (Hazleton, 2010, p.413)؛ موشه شارون به «زنده بودن، دارای هویت شخصی تاریخی با مشخص بودن پدر و اجداد او و انتظار طولانی مدت مهدی در مخفیگاه برای فراهم شدن زمان ظهور» (Sharon, 2006)، آنتونی بلک به «نگاه انقلابی به آخرالزمان، همچون برخی فرقه‌های خاص مسیحی در میان شیعیان» (Black, 2010, p.34) و ماریلا اورگی به «اعتقاد شیعه به طول عمر طولانی و غیرمعمول مهدی» (Ourghi, 2009, p.163)؛ به عنوان وجوه تمایز نگاه منجیانه شیعه و اهل سنت اشاره کرده‌اند.

### ۲-۴-۲. سردرگمی و حیرت شیعیان در آغاز غیبت

بسیاری از محققان غربی معتقدند پس از رحلت امام یازدهم، شیعیان به بحرانی عظیم در



سامانه اعتقادی خویش دچار شدند که طی آن گروه‌های مختلفی براساس این‌که امام بعدی چه کسی است؛ یا این‌که آیا امام درگذشته، فرزندی داشته است یا نه؛ شکل گرفتند ( Klemm, 2008, p.144; Ende, 2005, p.77; Brunner, 2004, pp.16-17). نیومن تعداد شیعیانی را که به وجود فرزند پسری برای امام یازدهم معتقد بودند و بر این باور بودند که آن پسر به غیبت رفته است؛ بسیار کم می‌داند و معتقد است پیروان جعفر (برادر ایشان)، بزرگ‌ترین گروه‌های باقی‌مانده امامیه در آن سال‌ها بودند (Newman, 2013, pp.38-39) و مشابه آن در: (Ess, 2011, p.234). ایجاد انشقاق و چندپارگی میان شیعیان در زمان شهادت امامان، امری است دارای سابقه در میان شیعیان و طبعاً برخی مستشرقان، اتفاقات پس از شهادت امام یازدهم را در همین دایره ارزیابی کرده‌اند (از جمله Krämer, 2005, pp.115-117). پاول والکر نیز در مقاله «تثبیت شیعه» مدعی است:

پس از مرگ امام یازدهم همچون خط اصلی شیعه پس از موسی بن جعفر، هیچ کاندیدای آشکاری برای جانشینی - حداقل کسی که توسط جامعه شناخته شده باشد - وجود نداشت. در این زمان شیعه به چنین دیدگاهی متقاعد شد که یک فرد دوازدهمی امام است. آن‌ها اصرار داشتند آن امام در ابتدا به صورت موقت در غیبت به سر می‌برد و سرانجام به صورت دائم غیبت او را پذیرفتند (Walker, 2001, pp.83-87).

### ۳-۴-۳. غیبت و رجعت، دو ویژگی منجی‌گرایی شیعی

به باور برنارد لوییس:

از همان آغاز دو ویژگی از مشخصه‌های شیعیان شورشی [که مغلوب جریان حاکم می‌شدند]، گردید و آن دو عبارتند از غیبت و بازگشت [=رجعت] [بدین معنا که] امام واقعاً شکست نخورده و نمرده است، بلکه توسط خداوند پنهان شده و در زمان مناسب او بازخواهد گشت و پادشاهی خداوند در روی زمین را برقرار خواهد ساخت (Lewis, 2004, p.296 و مشابه آن در Filiu, 2012, p.10).

ماگن نیز معتقد است:

اعتقاد به غیبت و رجعت یک شخصیت مقدس در زمان مرگ او ظاهراً سابقه‌ای دیرینه، تقریباً به اندازه باور امامت شیعی دارد (Maghen, 2008, p.9) و مشابه آن: (Dakake, 2006, p.331).





سابقه این اعتقاد به غیبت و رجعت را بسیاری به جریان محمد بن حنفیه باز می‌گردانند (از جمله Vilozny, 2016, p.481) و برخی نیز به زمان قبل از آن (از جمله Krämer, 2005, p.50 و Newman, 2009). حتی مایکل وکسلر پیشینه رجعت را به باورهای یهود باز می‌گرداند که به اسلام وارد شده است (Wechsler, 2010, p.396). آنچه مشخص است، این‌که گروه‌های مختلف شیعه این مفاهیم را با اشاره به رهبران گوناگون به کار بردند. به عنوان نمونه هالم به اعتقاد عمیق واقفیه در مورد غیبت و رجعت امام موسی کاظم علیه السلام و کتاب‌های سران واقفیه در این موضوع اشاره می‌کند (Halm, 2002, p.103). بر این اساس، بنابر دیدگاه آنتونی:

این آموزه صرفاً توسط افراط‌گرایان حاشیه‌ای شیعه مطرح نبوده، بلکه در شکل میانه و نه افراطی آن، مبنای نگاه آخرالزمانی اولیه امامیه بوده است که پایه‌های اعتقادات آخرالزمانی بعدی ایشان پس از غیبت امام دوازدهم را شکل داد (Anthony, 2012, p.79).

نوع برداشت معنوی-عرفانی سه محقق زن غربی، یعنی هازلتن، دقاق و آرمسترانگ از آموزه غیبت جالب توجه است. هازلتن واژه "occultation" را به عنوان ترجمه واژه غیبت بسیار مناسب و رسا می‌داند؛ چراکه این واژه انگلیسی در نجوم و گرفتگی خورشید یا ماه کاربرد دارد که گرچه منبع نور پنهان است؛ نور خود را در اطراف لبه‌ها تابش می‌دهد و این معنا در غیبت امامیه نیز مورد نظر است (Hazleton, 2010, p.383). ماریا دقاق هم غیبت را دارای معنایی عرفانی می‌داند که طی آن، امام در قامت فردی که اکنون از نظر فیزیکی ناملموس و بدون گذشت عمر و زمان است؛ جامعه شیعه را به صورت مداوم، ولی نامحسوس و به گونه‌ای معنوی راهنمایی می‌کند و البته گاه خود را در رویاها و مناظر روحانی به شیعیان نشان می‌دهد (Dakake, 2006, p.331). کارن آرمسترانگ نیز در این زمینه می‌نویسد:

امام غایب به یک راز و رمز تبدیل شده است. با حذف او از تاریخ طبیعی، او از محدوده فضا و زمان آزاد شده و ... حضور دائم در زندگی شیعیان دارد و نماینده نور الهی در تاریکی و تنها منبع امید شیعه در جهان ظلمانی است (Armstrong, 2002, pp.61-62).



ذکر دو نوع غیبت که در اصطلاح به غیبت صغرا و کبرا معروف شده‌اند، در کلام بسیاری از محققان و نویسندگان غربی در این دوره آمده است، از جمله ( Mervin, 2004, p.65; Dakake, 2006, p.331; Crone, 2005, p.118; Gordon, 2014, pp.12-13; Keddie & Richard, 2006, p.7). به طور خاص، به طور خاص برخی محققان غربی در مورد نواب اربعه نیز نکاتی را ذکر کرده‌اند که مهم‌ترین ایشان زاکری هیرن و ورنه کلم هستند. هیرن مدعی است چهار سفیر امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف مشروعیت خود را بر اساس دانش شهودی (و نه دانش مرسوم دینی) داشتند و مهم‌ترین منبع دانش وکلا، کشف و شهود بود ( Heern, 2018, p.67). کلم نیز در مدخل «وکیلان مهدی» در دایرةالمعارف ایرانیکا با ادعای عدم اشاره آثار متقدم شیعه به وجود وکیل برای امام دوازدهم، به طور ضمنی حسین بن روح و خاندان نوبختی را عامل تثبیت باور وکالت نواب اربعه دانسته است (Klemm, 2008, pp.143-146). در مورد علل و زمینه‌های پذیرش باور غیبت نزد شیعیان امامیه، مستشرقان اظهار نظرهای مختلفی کرده‌اند. برخی با الفاظ کنایه‌ای یا صریح، شکل‌گیری نگاه حاکم بر شیعه دوازده‌امامی را حاصل برنامه‌ریزی علما پس از شروع غیبت کبرا می‌دانند؛ از جمله ( Newman, 2013, p.425; Mervin, 2013, p.26; Dakake, 2004, p.78). ماریا دقاق مدعی است آموزه غیبت باعث شد نوعی تهدید دائم و قریب‌الوقوع که به واسطه حضور فیزیکی امامان برای خلفای حاکم وجود داشت؛ مرتفع شود؛ چراکه ظهور امام را به «آینده بسیار دور، تقریباً اسطوره‌ای و آخرالزمانی» منتقل کرد. نتیجه این باورمندی، کاهش تهدید مستقیم سیاسی شیعیان در چشم نظام‌های حاکم و افزایش توانمندی شیعه برای بازسازی هویت اعتقادی‌شان بود (Dakake, 2006, pp.231-232). والکر نیز یکی از زمینه‌های شکل‌گیری و پذیرش اعتقاد به غیبت را آن می‌داند که امام غایب، از امام حاضر ایده‌آل‌تر بود و با آنچه از منظر شیعه در مورد امام ذکر می‌شد؛ مانند کمالات و عصمت، همخوانی بیشتری داشت ( Walker, 2001, p.89). کدی مدعی است: امکان دارد دکتترین غیبت در مراحل اولیه، راهی برای مصالحه شیعیان با قدرت واقعی اهل سنت باشد و در این دوره ابتدایی، شیعیان دوازده‌امامی در واقع به سکوت سیاسی و مصالحه با دولت‌های سنی تمایل داشته‌اند ( Keddie & Richard, 2006, pp.7-8).



ژئوف ماگن با طرح این سؤال که چرا شیعه که یکی از اصول مقدماتی و اساسی آن، عدم امکان وجود جهان، حتی یک لحظه بدون هدایت امام است؛ امام خود را از دسترس بیرون می‌برد؛ تبعید می‌کند و کنار می‌گذارد و اساساً او را طرد می‌کند؛ درصدد بر می‌آید با دیدگاهی جدید علت شکل‌گیری باور به غیبت در میان شیعیان را توضیح دهد. وی معتقد است با گذشت زمان، علما دارای قدرتی گسترده در جامعه شیعه شدند و ابتدا در مدل نایبان چهارگانه، امام غایب را از دسترس مردم خارج کردند و پس از مدتی، چون هنوز حضور امام غایب، قدرت ایشان را تحت الشعاع قرار می‌داد و مجبور بودند برای هر مسئله‌ای از طریق واسطه سفرای او در ارتباط باشند؛ تصمیم گرفتند او را به دورترین مکان‌ها تبعید کنند. لذا غیبت کبرا شروع و تمام تصمیمات مذهبی به علمای برجسته شیعه وابسته شد (Maghen, 2008, pp.16-19). فان اس (Ess, 2011, pp.234-246) و رینر برونر (Brunner, 2016, pp.322-323) نیز در اظهاراتی مشابه، ولی با بیانی متفاوت، به برنامه‌ریزی و تأثیر علمای شیعه بر شکل‌گیری و پذیرش باور به غیبت در میان شیعیان معتقد هستند.

به هر ترتیب، نمی‌توان نقش علمای متقدم شیعی را در ساماندهی عقیدتی شیعه انکار کرد. دو تن از محققان غربی، به صورت ویژه در مورد تعدادی از علمای متقدم شیعی و آثار ایشان تحقیق تفصیلی صورت داده‌اند. اولین فرد، آندرو نیومن، استاد دانشگاه ادینبرو است که در کتاب «دوره شکل‌گیری تشیع دوازده‌امامی: گفتمان حدیثی میان قم و بغداد»؛ به سه مجموعه حدیثی عصر غیبت صغرا یعنی «کافی»، نوشته کلینی؛ «بصائر الدرجات»، نوشته صفار قمی و «محاسن»، نوشته برقی دارای نگاه ویژه‌ای است (Newman, 2010). روی ویلوزنی، پژوهشگر اسرائیلی نیز که رساله دکتری خود را در مورد کتاب محاسن برقی صورت داده (Vilozny, 2012)؛ مقالات متعددی در مورد نقش این عالم شیعی عصر غیبت صغرا نگاشته و منتشر کرده است (از جمله Idem, 2014, pp.203-230). ویلوزنی علاوه بر کار بر روی کتاب‌های برقی، دارای مقاله قابل توجهی است با عنوان «آنچه دین را کامل می‌کند: بازبینی کمال‌الدین شیخ صدوق» (Vilozny, 2016, pp.473-491) و در آن، با خوانش قابل ستایش محتوای استدالات شیخ صدوق برای اثبات وجود و غیبت امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف، به ویژگی‌های متمایز این کتاب به طور مفصل پرداخته است.

## ۲-۴-۵. ارتباط مهدویت شیعی با مسائل سیاسی

در این دوره همچون دوره پیشین، ارتباط مسائل سیاسی با مهدویت یکی از مطالب مهم مورد توجه غربیان بوده است. بسیاری از نویسندگان و محققان غربی اصرار دارند که در نگاه شیعه، حاکمان دنیوی در زمان غیبت امام هیچ مشروعیتی ندارند و بدین ترتیب هر نوع حکومتی در دوران غیبت نامشروع است از جمله اسحاق نقاش (Nakash, 2006, p.5). البته در عمل علمای شیعه ناچار شده‌اند واقعیت حکومت این حاکمان را بپذیرند (اسپوزیتو، ۱۳۹۳: ص ۳۴) و حتی در موارد بسیاری با این حکومت‌ها همکاری کنند (Gleave, 2011, pp.205-206) و البته مطابق ادعای برخی مستشرقان، تعدادی علما از جمله فیض کاشانی: (Newman, 2001, pp.34-36) چندان روی خوشی بدان نشان نمی‌دادند.

از سوی دیگر، پس از وقوع غیبت و قطع ارتباط ظاهری شیعیان با امام، مطابق دیدگاه برخی مستشرقان، پایه مراجعه به عالمان در این مسائل در زمانه غیبت صغرا و به‌ویژه آغاز غیبت کبرا شکل گرفت و به تدریج ایده مراجعه به علما در امور مذهبی، به‌ویژه در سال‌های آغازین غیبت کبرا در شیعه و با تلاش علمای صدر غیبت نهادینه شد. در این نگاه، عالم شیعه در مقام نماینده امام غایب، مرجع شرعی و دینی مردم گردید (Mervin, 2004, p.65 و Black, 2011, p.43). نمایندگی امام غایب برای علمای شیعه و البته دوری ایشان از حاکمان زمانه که حکومتشان را در زمان غیبت نامشروع می‌دانستند، باعث افزایش قدرت آن‌ها گردید (Richard, 2005, p.64). این روند انتقال قدرت را چه یکباره بدانیم (Brunner, 2016, p.327) و چه تدریجی (Turner, 2011, p.214; Ende, 2005, p.84) با شکل‌گیری ایده «نیابت عامه»، به اوج خود رسید. این موضوع در کلام بسیاری از مستشرقان نمود داشته است (Mervin, 2004, p.65; Walbridge, 2001, pp.3-6; Gleave, 2004(1), pp.510-511).

به باور بسیاری از مستشرقان، سکوت‌گرایی، انزوا، تقیه و دور شدن شیعیان دوازده‌امامی از جریان‌ات سیاسی حاکم، در طول تاریخ غیبت همراه شیعیان بوده (Maghen, 2008, p.13; Hermann, 2014, p.275) و اگر در سال‌های پس از انقلاب اسلامی ایران رفتاری دیگر از شیعه دیده می‌شود، «اصالت» نداشته و امری نوپدید است (Turner, 2011, p.196; Ende, 2005, p.84-85). با توجه به ارتباط تنگاتنگ این موضوع با بحث ولایت فقیه، تعداد قابل



توجهی از محققان غربی در این زمینه به برخی دلایل مبنایی ولایت فقیه و تشکیل حکومت اسلامی در زمان غیبت که توسط امام خمینی رحمته الله علیه ساختاردهی شده؛ اشاره کرده‌اند (Ende, 2005, p.85; Brunner, 2009, p.151). جنبه‌های مختلف موضوع «ولایت فقیه» که ترنر معنای ساده آن را «حاکمیت فقها» (Turner, 2011, p.214) و مروین «قدرت سیاسی یا رهبری فقیهان» (Mervin, 2004, p.65) می‌دانند؛ مورد توجه بسیاری از محققان و نویسندگان غربی در این دوره قرار گرفته است. برخی با ذکر این نکته که «یک دیدگاه معتبر، منسجم یا غالب در میان شیعیان دوازده‌امامی در مورد چگونگی سازماندهی امور سیاسی جامعه در طول دوران غیبت کبرای امام دوازدهم وجود ندارد» (Marcinkowski, 2006, pp.22-23)؛ به اختلاف دیدگاه میان فقهای شیعی در طول تاریخ تا عصر کنونی در این موضوع پرداخته‌اند (Ende, 2005, p.84; Brunner, 2016, pp.329-330). برخی نیز با اشاره به زندگی امام خمینی رحمته الله علیه به عنوان اصلی‌ترین نظریه‌پرداز «ولایت فقیه»، مبنای این اندیشه را به طور مختصر بیان کرده‌اند (Richard, 2006, pp.191-193; Corboz, 2015, pp.221-248; Cole, 2002, pp.193-196; Filiu, 2012, pp.70-73; Black, 2011, pp.319-322; Keddie & Richard, 2006, pp.240-249&260-262; Gleave, 2004(2), pp.722-723).

## ۲-۵. جریان‌ات مهدی‌گرا و مدعیان مهدویت در طول تاریخ

ظهور «متمهدیان» یا «مهدی خوانده‌های» مختلف در میان شیعیان و اهل سنت گویای توجه ویژه مسلمانان به این موضوع است (Furnish, 2005, p.5). به باور مستشرقان، تاریخ اسلام دارای نمونه‌های متعددی از جنبش‌های انقلابی است که به واسطه ادعای یک مهدی خودخوانده یا به واسطه فوران طرفداران او شکل گرفته‌اند. جریان مختار و ادعای «مهدی» بودن محمد بن حنفیه، اولین جریان مهم در این زمینه در تاریخ صدر اسلام است که مورد توجه و اشاره بسیاری از غربیان قرار گرفته است (Donner, 2012, pp.183-184; Vittor, 2010, pp.44-45; Kennedy, 2016, pp.139-141&151-152). به باور غربیان پس از مرگ محمد بن حنفیه، مهدویت دچار تحولی اساسی شد و معنای مهدی نیز تغییری دراماتیک پیدا کرد. در این زمان، کیسانیه، مبدع اصلی ایده مهدویت نزد شیعیان شد؛ به طوری که نشانه‌های



آن را در جنبش‌های بعدی شیعی به وضوح می‌توان دید ( Newman, 2013, pp.32-33; Krämer, 2005, p.50; Brunner, 2016, p.317). محققان غربی، بنی‌عباس را به عنوان گروه «شیعی» دیگری معرفی می‌کنند که از نمادها و عناوین منجیانه برای بهره‌برداری سیاسی علیه بنی‌امیه و مشروعیت‌بخشی به موجودیت خود بهره برد. پرننگ شدن مواردی همچون خراسان و ظهور پرچم‌های سیاه از مشرق‌زمین توسط حاملانی غیرعرب در آستانه قیام بنی‌عباس و نیز استفاده از القابی همچون مهدی، منصور، هادی و رشید -که القابی منجیانه تلقی می‌شدند- توسط خلفای آغازین عباسی، در کلام تعداد قابل توجهی از مستشرقان این دوره آمده است (Crone, 2005, pp.87-89; Krämer, 2005, p.76; McCants, 2016, pp.55-58; Filiu, 2012, p.28). قیام محمد بن عبدالله، مشهور به «نفس زکیه» نیز در میان نوشته‌های مستشرقان این دوره مورد توجه و اشاره قرار گرفته است و برخی نیز به ارتباط بعضی از احادیث مهدوی با این جریان تأکید کرده‌اند (Elad, 2016). جریان اسماعیلیه که از همان ابتدا با باورهای منجی‌گرایانه عجین شد، موضوع مورد توجه افراد بسیاری در غرب بوده است (Filiu, 2012, pp.50-53; Schmucker, 2005, pp.716-722; Marcinkowski, ) (2006, pp.12-15; Kennedy, 2016, pp.187-189).

مهدی‌خوانده‌ها و گروه‌های شکل‌گرفته از جریانات مهدی‌گرا در شمال آفریقا در طی قرون میانی تاریخ اسلام؛ همچون ابن تومرت و ابن ابی‌محلّی بیش از همه در کتاب گارسیا آرنال (García-Arenal, 2006)؛ مورد توجه بوده و تقریباً به هریک از این افراد و گروه‌ها فصل مستقلی را اختصاص داده است. در کنار آرنال، فرنیش، هم در رساله دکتری‌اش (Furnish, ) (2001, pp.32-98) و هم در کتاب «مقدس‌ترین جنگ‌ها» (Idem, 2005, pp.31-42)؛ در مورد این افراد و جریان‌ها مطالب بسیاری نگاشته است. گوردن کرامر (Krämer, 2005, ) (p.144)؛ فیلیو (Filiu, 2012, pp.59-61)؛ ناگل (Nagel, 2008, pp.136-138) و کرون (Crone, 2004, pp.250-254)؛ به صورت مختصرتر و کندی (Kennedy, 2016, ) (pp.230-238) و فیرو (Fierro Bello, 2016, pp.73-98)؛ به صورت مفصل‌تر در مورد جنبش موحدون و ابن تومرت اظهارنظر کرده‌اند. علاوه بر واربرگ (Warburg, ) (2002&2009) و لایش (Layish, 2007&2016) که به صورت خاص در مورد مهدی



سودانی کتاب‌ها و مقالات ویژه‌ای تألیف کرده‌اند، فرنیش (Furnish, 2005, pp.45-58)؛ شاربروت (Scharbrodt, 2011, pp.11-12) و پیتر کلارک (Clarke, 2006, pp.382-)؛ از جمله مستشرقان این دوره هستند که در مورد این مدعی مهدویت و «مهدیه» مطالبی در نوشته‌های خود آورده‌اند.

در مورد جنبش‌های مهدی‌گرا و مدعیان مهدویت در هند و پاکستان نیز پیتر کلارک (Clarke, 2006, pp.19-20)؛ شوموکر (Schmucker, 2005, pp.730-732) و انده (Ende, 2005, pp.355-357&730-732)؛ به مذهب احمدیه (قادیانیه) به عنوان یکی از جنبش‌های جدید مذهبی پرداخته‌اند. فرنیش در مورد برخی مدعیان و جریان‌ات مهدی‌گرای دیگر، همچون سیدمحمد جانپوری و سیدمحمد بریلوی در هند مطالبی در کتابش نوشته است (Furnish, 2005, pp.38-43).

باییت و بهائیت دیگر فرقه مرتبط با مهدویت هستند که در تیررس تحقیق و اظهارنظر برخی مستشرقان در دوره کنونی قرار گرفته‌اند. پیش از ورود به باییت و بهائیت، بستر شکل‌گیری این فرقه‌ها - یعنی جریان شیخیه - هم مورد توجه برخی غربیان می‌باشد. هیرن (Heern, 2011, pp.114-118)؛ کول (Cole, 2002, pp.115-120)؛ لوسون (Lawson, 2010, pp.18-)؛ مک ایون (MacEoin, 2009, pp.59-136) و بیش از همه دنیس هرمان (Hermann, 2007&2017) که غالبشان به بهائیت وابستگی داشته یا دارند؛ بیش از دیگر مستشرقان در این دوره به بحث شیخیه پرداخته‌اند. به صورت خاص در مورد باییت و بهائیت، افراد مختلفی ورود کرده و به اظهارنظر پرداخته‌اند (Keddie & Richard, 2006, pp.45-48; Schmucker, 2005, pp.727-729; Cohen, 2013, pp.49-64). با این حال، مستشرقانی همچون شاربروت (Scharbrodt, 2011&2015&2016)؛ موشه شارون (Sharon, 2004) و بهائی مسلکانی همچون کریستوفر باک (Cole, 2004, pp.227-252)؛ لوسون (Idem, 2012(3), pp.210-223)؛ بک (Buck, 2014, pp.714-724)؛ ئوان کول (Lawson, 2012(1), pp.463-470)؛ مک ایون (MacEoin, 2009)؛ پیتراسمیت (Smith, 2008&2009&2012)؛ وردینگتون (Worthington, 2012) و استوکمن (Stockman, 2008&2009&2012)؛

تألیف کرده‌اند. (2012; Idem, 2008, pp.330-333) در مورد بابیت و بهائیت مقالات و کتاب‌های مستقلی

قابل ذکر است جریان جهیمان العتیبی نیز در میان جریان‌ات نوظهور مهدی‌گرا مورد توجه تعدادی از محققان غربی قرار گرفته است (Furnish, 2005, pp.74-78; Filiu, 2012, pp.71-73; Esposito, 2010, pp.60-62); ولی شاید بیش‌ترین کار را در مورد شورش جهیمان العتیبی و مقدمات و پیامدهای آن، توماس هگهامر (به همراه لاکرویکس) با نوشتن کتاب «شورش مکه: بازنمایی قیام جهیمان العتیبی» (Hegghammer & Lacroix, 2011) و مقاله مفصلی در این باره (Hegghammer & Lacroix, 2007, pp.103-122) صورت داده باشد.

## ۲-۶. آخرالزمان‌گرایان معاصر در جهان اسلام

دیوید کوک و فیلیو، از جمله کسانی هستند که در موضوع آخرالزمان‌گرایان معاصر در جهان اهل سنت بررسی‌های گسترده‌ای صورت داده‌اند. کوک تقریباً تمامی کتاب «گفتمان آخرالزمانی معاصر مسلمانان» (Cook, 2005) و چندین مقاله دیگرش را به این موضوع اختصاص داده است. فیلیو نیز که به دلیل حضور طولانی‌مدت در کشورهای اسلامی و ارتباط نزدیک با مسلمانان، در این موضوع ورود گسترده‌ای کرده است؛ بیش از ۱۰۰ صفحه از کتاب خود را به ارزیابی و بررسی آثار متعدد نویسندگان آخرالزمانی – که عمدتاً از اهل سنت هستند – اختصاص داده و افزون بر ۸۰ کتاب را در این زمینه بررسی کرده است (Ibid, 2012, pp.72-179).

تمایلات مهدی‌گرایانه در میان شیعیان در سالیان اخیر، موضوع دیگر مورد بحث چندتن از نویسندگان غربی در این دوره بوده است. دیوید کوک در مقاله‌ای مهم با عنوان «منجی‌گرایی در هلال شیعی»، مدعی است پس از انقلاب ایران که به خودی خود رخدادی آخرالزمانی در نگاه شیعیان بوده؛ «امروزه سه کشور بزرگ با جمعیت شیعی، یعنی ایران، عراق و لبنان در حال تجربه تحولی چشم‌گیر در ماهیت و حدود انتظارات منجی‌گرایانه هستند... این امر باعث گسترش سریع گفتمانی عمیق در مورد پیش‌بینی و پیش‌گویی‌های مرتبط با منجی و ظهور نزدیک او در سالیان اخیر شده است» (Cook, 2011, pp.124-147). فیلیو نیز در بخش گسترده‌ای از





کتاب معروفش (Filiu, 2012, pp.148-198) و به طور خاص در مقاله‌ای با عنوان «بازگشت مهدی‌گرایی سیاسی» (Idem, 2009, pp.26-38). به موضوع اوج‌گیری مهدی‌گرایی میان شیعیان پرداخته است. ماریلا اورگی نیز رساله دکترای خود را با موضوع «منجی‌گرایی شیعی و باور به مهدی در دوران مدرن» (Ourghi, 2008) و نیز چندین مقاله دیگر در این موضوع نگاشته است (Ourghi, 2009, pp.163-180; Idem, 2007, pp.1-8).

تعدادی از مستشرقان غربی نیز با توجه به اوج‌گیری فعالیت گروه‌های افراطی/تکفیری در کشورهای اسلامی، مانند افغانستان، عراق و سوریه به تأثیرگذاری باورهای آخرالزمانی و منجی-گرایانه این گروه‌ها در رفتارشان پرداخته‌اند. لندز (Landes, 2011, pp.446-461)؛ رئوین پاز (Paz, 2007, pp.2-6)؛ فیلیو (Filiu, 2014)؛ مک‌کانتز (McCants, 2016) و تاسرون (Landau-Tasserion, 2016, pp.1-10)؛ از جمله این مستشرقان هستند.

## ۲-۷. هیولاسازی از منجی اسلامی در بستر تبشیری و سیاسی

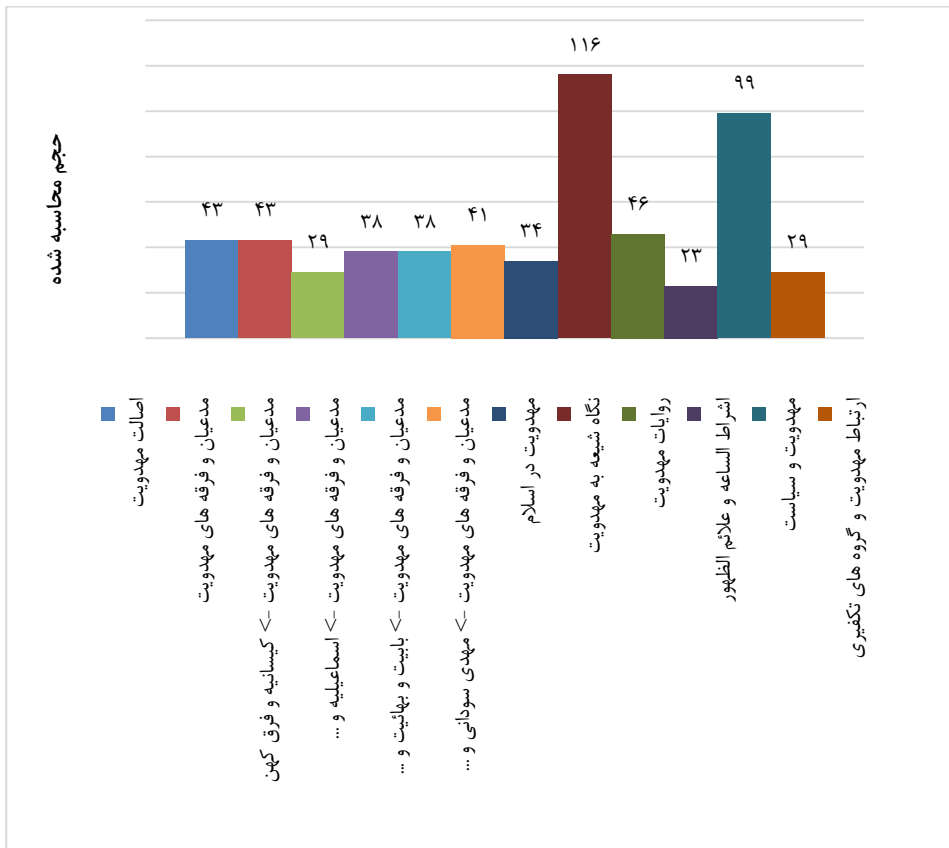
طی سال‌های پس از ۲۰۰۱م، گونه جدیدی از نوشته‌ها و تولیدات رسانه‌ای (اعم از کتاب، مقاله، سایت و برنامه‌های تلویزیونی) پدید آمده که حاوی اطلاعاتی غالباً منفی در زمینه منجی-گرایی اسلامی و به تعبیر دیگر، نمود «مهدی‌ستیزی آشکار» هستند. رویکرد غالب کتاب‌های منتشرشده در این موضوع، با نگاه مسیحی اوانجلیستی و یا با اهداف سیاسی ضد اسلامی/ضد ایرانی و در جهت تقابل صریح با مهدویت اسلامی/شیعی است. متأسفانه با توجه به قدرت رسانه‌ای جریان مذکور و تبلیغات وسیع، برخی از این آثار دارای فروش بالا و انعکاس قابل توجهی در فضای عمومی غرب بوده‌اند. این نوشته‌ها عمدتاً بر مبنای علمی/پژوهشی مرسوم نگاشته نشده، بلکه با اهداف خاص مذهبی و سیاسی به نگارش در آمده و لذا در غالب آن‌ها، انواع دروغ، تهمت، پنهان‌کاری و قلب واقعیت را شاهد هستیم. گزارش کامل این نوع آثار که تعدادشان افزون بر ۱۰۰ مورد احصا شده است، از موضوع این مقاله خارج است؛ ولی به طور مختصر می‌توان به کتاب «مهدی، منجی به سرقت رفته»، نوشته رون کانتزل (Cantrell, 2004)؛ «ضدمسیح اسلامی»، نوشته جوئل ریچاردسون (Richardson, 2009) و «امام دوازدهم»، نوشته جوئل روزنبرگ (Rosenberg, 2010) در این زمینه اشاره کرد.



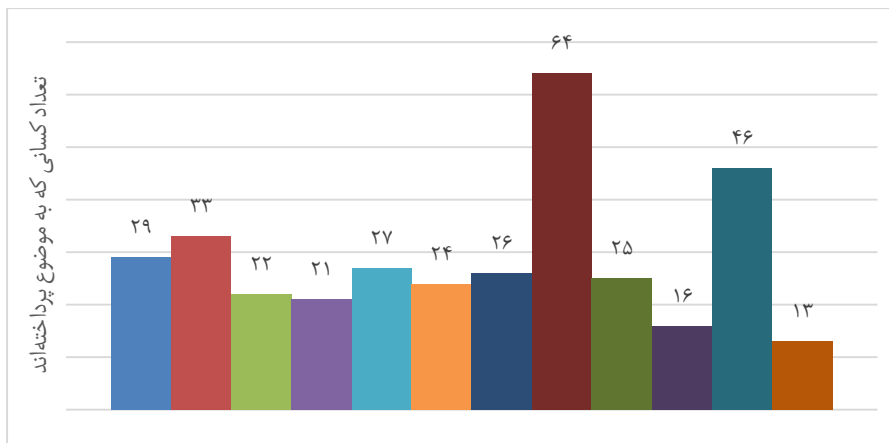
### ۳. تحلیل و ارزیابی

#### ۳-۱. حجم توجه مستشرقان به زیرموضوعات مهدویت در این دوره

براساس بررسی‌ها، دوره اخیر، به‌رغم کوتاه بودن، حاوی دیدگاه‌های وسیع و متکثری از محققان غربی در زمینه مهدویت و موضوعات مرتبط با آن بوده است. پس از توصیف تحلیلی دیدگاه‌ها به تجمیع آرا و فراهم کردن بستر مقایسه‌ای نوبت می‌رسد و لازمه این کار، محاسبه پرداختن هریک از مستشرقان این دوره که تعدادشان افزون بر ۱۱۰ نفر می‌باشد؛ به زیرموضوعات مختلف مرتبط با مهدویت است. با توجه به محاسبات صورت گرفته، دو نمودار آماری در این باره تهیه شده است:



نمودار ۱. موضوعات مورد توجه مستشرقان در دوره چهارم (از نگاه فردی-حجمی)

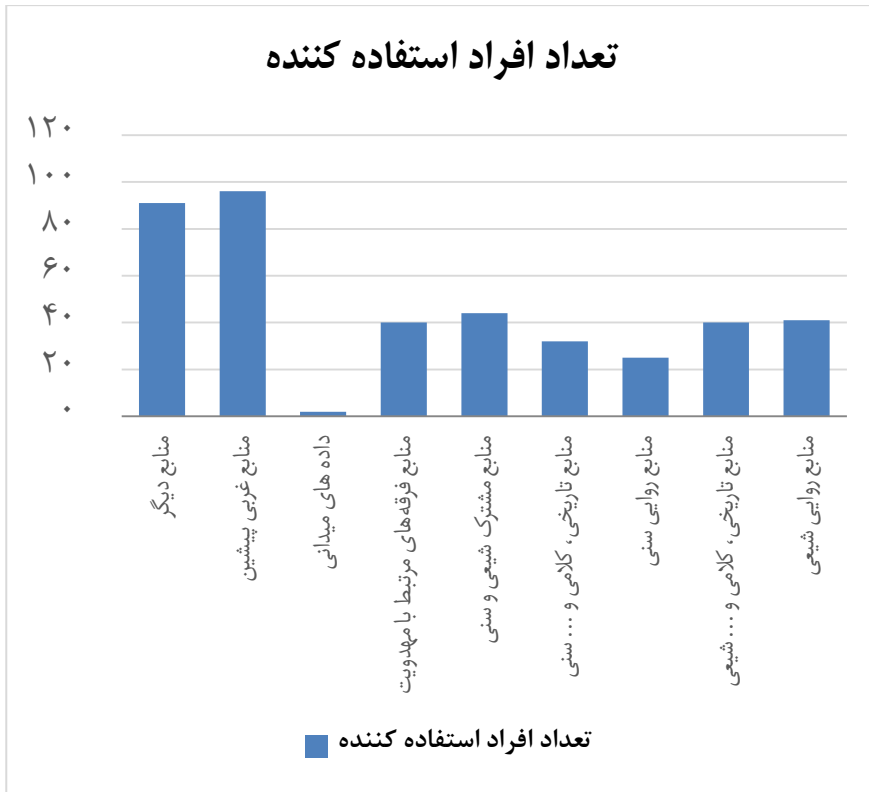


نمودار ۲. موضوعات مورد توجه مستشرقان در دوره چهارم (از نگاه تنوع توجه)

با توجه به نمودارهای بالا، نکاتی قابل برداشت است که به اختصار عبارتند از: قرارگیری دو موضوع «نگاه شیعه به مهدویت» و «رابطه مهدویت و سیاست» در صدر توجه مستشرقان، تنوع جالب توجه پژوهش‌ها و دیدگاه‌ها، ورود تخصصی چند تن از مستشرقان به بحث نگاه آخرالزمانی و منجی‌گرایانه اسلام و توجه بیش‌تر محققان غربی در این دوره به موضوع روایات مهدوی نسبت به دوره‌های پیشین.

### ۲-۳. منابع مورد استفاده مستشرقان در این دوره

شناخت منابع مورد استفاده مستشرقان در کتاب‌ها و مقالاتی که در موضوع مهدویت نگاشته‌اند؛ بر رهگیری منشأ دیدگاه‌ها و سمت و سوی پیش‌فرض‌های ذهنی ایشان مؤثر است. چنان‌که قوت علمی منابع مذکور و نیز آشنایی ایشان را با این منابع آشکار می‌سازد. نمودار زیر با رهگیری منابع به‌کاررفته توسط مستشرقان این دوره به دست آمده است:



#### نمودار ۳. منابع مورد استفاده مستشرقان دوره چهارم

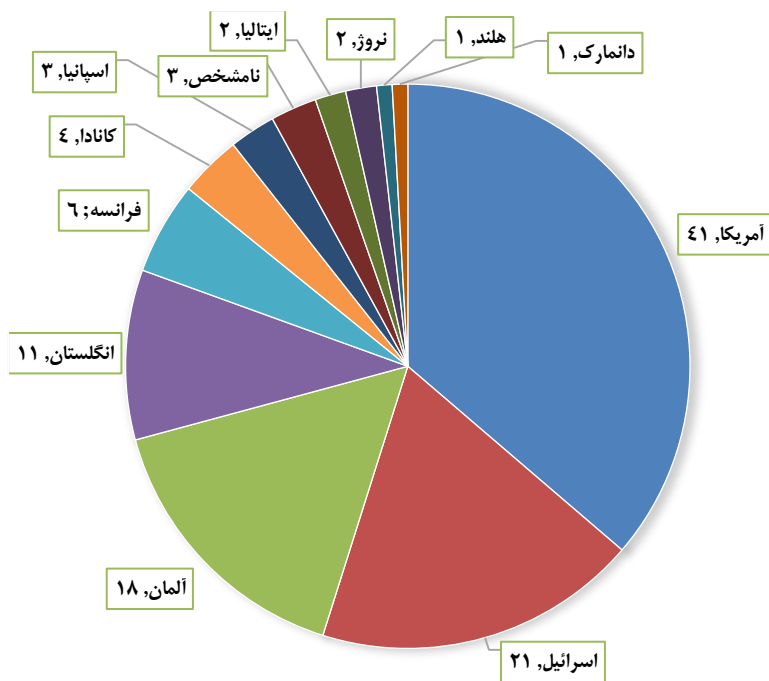
چنان که مشاهده می شود، منابع غربی و نیز منابع متفرقه دیگر، مواردی همچون منابع اخیر اسلامی، منابع ترجمه شده، منابع فارسی و در برخی موارد منابع کهن ادیان دیگر را شامل می شود، که این منابع در صدر استفاده مستشرقان دوره اخیر قرار دارند؛ به طوری که ۹۰٪ افراد از این منابع بهره برده اند. دقت در منابع متأخر اسلامی/شیعی که توسط مستشرقان به کار رفته؛ گویای آن است که لزوماً به سراغ منابعی نرفته اند که منعکس کننده دیدگاه های حاکم بر مراکز علمی اسلامی/شیعی و منطبق بر دیدگاه مقبول و رایج میان مسلمانان و شیعیان باشد. همچنین از منابع میدانی کم ترین میزان استفاده در این دوره صورت گرفته است. بیش از  $\frac{1}{3}$  مستشرقان این دوره در نوشته هایشان در زمینه مهدویت از منابع شیعی یا مشترک استفاده کرده اند و این آمار حاکی از آشنا شدن بسیاری از محققان غربی با منابع شیعی است. استفاده برخی از این مستشرقان از منابع متکثر و متعدد در نوشته هایشان چشم گیر است؛ به طوری که دیوید کوک در کتاب «نگاه آخرازمانی مسلمانان» از ۶۵۰ منبع استفاده کرده و ناگل نیز در یکی از کتاب های نه



چندان مفصلش بیش از ۱۰۰۰ منبع را مورد استفاده قرار داده است.

### ۳-۳. چند گزارش آماری دیگر

در ادامه فعال شدن مستشرقان در عرصه اسلام‌پژوهی، در دوره اخیر رشد عجیب و جالب توجهی در مورد تعداد محققان زن از کشورهای غربی که در موضوع مهدویت اظهار نظر کرده‌اند؛ قابل مشاهده است. در این دوره ۲۹ زن در میان مستشرقان دیده می‌شوند که معادل  $\frac{1}{4}$  کل افراد است. بسیاری از این افراد دارای جایگاه علمی بالایی در زمینه کاری خود هستند. در میان آمارهای دیگر، آمار ملیت محققان و نویسندگان غربی در این دوره می‌تواند حائز نکات مفیدی باشد که در زیر به صورت نموداری در آمده است:<sup>۱</sup>



نمودار ۴. ملیت مستشرقان دوره چهارم

۱. قابل ذکر است در میان مستشرقان این دوره، افرادی دارای چند ملیت هستند که سعی شده است ملیت اصلی یا غالب ایشان لحاظ گردد. همچنین به رغم تلاش بسیار، ملیت سه تن از مستشرقان این دوره شناسایی نگردید.

نمودار مذکور حاوی نکات مهمی است که تنها به دو مورد مهم اشاره می‌گردد:

۱. آمریکا در صدر کشورهایی است که بیش‌ترین مستشرقان را به خود اختصاص داده است؛ به طوری که افزون بر ۱۰۰ مستشرقان در این دوره آمریکایی هستند.
۲. اسرائیل دومین کشور است که با ۲۱ محقق در صدر لیست مستشرقان این دوره قرار گرفته است. این تعداد محقق با توجه به کوچکی اسرائیل و البته جمعیت کم یهودیان بسیار حائز اهمیت است و یکی از علل مهم آن، تقویت مراکز مختلف اسلام‌پژوهی و شیعه‌پژوهی در اسرائیل در چند دهه اخیر بوده است.

### نتیجه‌گیری

پس از جنگ جهانی دوم و به‌ویژه پس از وقوع انقلاب اسلامی ایران، رشد شدید مراکز اسلام‌پژوهی در غرب و تربیت محققان متعددی که در موضوعات متنوع اسلامی به پژوهش و تألیف مشغول بودند؛ امری مشهود و غیر قابل انکار است. تداوم این سیر صعودی در سال‌های پس از ۲۰۰۰م، به همراه رخدادهای مختلف در عرصه بین‌الملل که علاوه بر توجه مراکز سیاسی، محققان غربی در مراکز علمی را نیز درگیر خود ساخت؛ بر سیر و عمق پژوهش‌های غربیان؛ به-ویژه در زمینه موضوع مهدویت، آثار مهمی برجای گذاشت؛ به طوری که حجم و کیفیت کار مستشرقان در موضوع منجی‌گرایی اسلامی در دوره‌های قبلی با حجم و کیفیت کار در این دوره قابل مقایسه نیست.

در مقاله پیش‌رو، گزارش مفصل توصیفی، تحلیلی و آماری از دیدگاه‌های مستشرقان در موضوعات مرتبط با مهدویت در سالیان پس از ۲۰۰۰م، ارائه گردید. با نگاهی به کارهای صورت گرفته و دیدگاه‌های ارائه شده می‌توان دریافت تحقیقات غربیان، به‌ویژه در برخی ریزموضوعات مربوط به مهدویت بسیار جزئی و عمیق شده و دیگر نمی‌توان مواردی همچون کم‌اطلاعی یا عدم استفاده از منابع اصلی اسلامی-شیعی را بر بسیاری از محققان غربی ایراد گرفت. متأسفانه به دلیل کم‌توجهی به این عرصه، گاهی -حتی- رصد و اطلاع‌رسانی مناسبی در مورد کارهای متأخر غربی در موضوع مهدویت صورت نمی‌گیرد که لازم است این نقیصه مرتفع گردد تا مراکز حوزوی و دانشگاهی داخل بتوانند علاوه بر آگاهی از این دیدگاه‌ها، پاسخ‌دهی بهنگام و مناسبی داشته باشند.



## منابع

۱. ابن طاووس، علی بن موسی (۱۴۰۳ق). *الملاحم والفتن فی ظهور الغایب المنتظر* عجل الله تعالی فرجه الشریف، قم، الشریف الرضی.
۲. اسپوزیتو، جان ال (۱۳۹۳). *انقلاب ایران و بازنتاب جهانی آن*، ترجمه: محسن مدیرشانه چی، تهران، باز.
3. Aguadé, Jorge. "La figura escatológica del Sufyānī en el Kitāb al-fitan de Ibn Ḥammād." *Legendaria medievalia: en honor de Concepción Castillo Castillo*. Córdoba: El Almendro, 2011. 351-376.
4. Anthony, Sean W. *The caliph and the heretic: Ibn Saba' and the origins of Shiism*. Leiden etc.: Brill, 2012.
5. Armstrong, Karen. *The Battle for God: Fundamentalism in Judaism, Christianity and Islam*. New York: Alfred A. Knopf, 2002.
6. Black, Antony. *The history of Islamic political thought: From the Prophet to the present*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011.
7. -----The West and Islam religion and political thought in world history. Oxford: Oxford Univ. Press, 2010 .
8. Brunner, Rainer. "Die Schia." *Islam: Einheit und Vielfalt einer Weltreligion* , Rainer Brunner (Hrsg.). Stuttgart: Kohlhammer Verlag, 2016. 310-337.
9. -----Islamic ecumenism in the 20th century the Azhar and Shiism between rapprochement and restraint. Leiden; Boston: Brill, 2004.
10. "-----Shiism in the Modern Context: From Religious Quietism to Political Activism." *REC3 Religion Compass* 3.1 (2009): 136-153.
11. Buck, Christopher. "Bahá'í Faith." *The Wiley-Blackwell Companion to Religion and Social Justice* 2012: 210-223.
12. "-----Baha'i: History, Beliefs & Practices." *Handbook of religion : a Christian engagement...* by Terry C Muck. 2014: 714-724.
13. Cantrell, Ron. *The Mahdi, hijacked messiah*. Jerusalem, Israel: Ron Cantrell, 2004.
14. Clarke, Peter B. *Encyclopedia of new religious movements*. London; New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2006.

15. Cohen, Ronen A. *The Hojjatiyeh Society in Iran: Ideology and Practice from the 1950s to the Present*. New York: Palgrave Macmillan US, 2013.
16. Cole, Juan. "The Azali-Baha'i Crisis of September 1867." *STUDIES IN THE HISTORY OF RELIGIONS* 104 (2004): 227-252.
17. .-----Sacred space and holy war: The politics, culture and history of Shi'ite Islam. London: I.B. Tauris, 2002.
18. Cook, David. *Contemporary Muslim apocalyptic literature*. Syracuse (New York): Syracuse University Press, 2005.
19. " .-----Messianism in the Shiite Crescent." *Fundamentalism in the Modern World Vol 1*. London: I.B.Tauris, 2011. 124-147.
20. .-----*Studies in Muslim apocalyptic*. Princeton, N.J.: Darwin Press, 2002.
21. " .-----Waiting For The Twelfth Imam: Contemporary Apocalyptic Shiite Literature And Speculation In Lebanon And Iran." *Fundamentalism in the Modern World Vol 1*. London: I.B. Tauris, 2011. 124-147.
22. Corboz, Elvire. *Guardians of shi'ism: sacred authority and transnational family networks*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015.
23. Crone, Patricia. *God's rule: government and Islam*. New York: Columbia University Press, 2004.
24. .-----*Medieval Islamic political thought*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2005.
25. Dakake, Maria. "Hiding in Plain Sight: The Practical and Doctrinal Significance of Secrecy in Shi'ite Islam." *jameracadreli Journal of the American Academy of Religion* 74.2 (2006): 324-355.
26. " .-----HOJJAT." *Encyclopedia Iranica* 2004: 424-426.
27. Donner, Fred M. *Muhammad and the believers: At the origins of Islam*. Cambridge, Mass; London: Harvard University Press, 2012.
28. Elad, Amikam. *The rebellion of Muhammad al-Nafs al-Zakiyya in 145/762: Tālibīs and early 'Abbāsīs in conflict*. Leiden; Boston: Brill, 2016.





29. “ .-----The Struggle For The Legitimacy Of Authority As Reflected In The Hadith Of Al-Mahdi.” *‘Abbasid studies II : occasional papers of the School of ‘Abbasid*. Leuven: Paris: Peeters, 2010. 39-96 .
30. Ende, Werner. *Der Islam in der Gegenwart*. München: C.H. Beck, 2005.
31. Esposito, John L. *Unholy war: terror in the name of Islam*. Riyadh: International islamic Publishing House, 2010 .
32. Ess, Josef van. *Der Eine und das Andere: Beobachtungen an islamischen häresiographischen Texten*. Berlin; New York, N.Y.: De Gruyter, 2011.
33. Fierro Bello, María Isabel. “El Mahdi Ibn Tumart: más allá de la biografía oficial.” *Política, sociedad e identidades en el occidente islámico, siglos XI-XIV-* (2016): 73-98 .
34. Filiu, Jean-Pierre. *Apocalypse in Islam*. Trans. M B DeBevoise. Berkeley, Calif.; London: University of California Press, 2012 .
35. “ .-----L’Etat islamique ou les chevaliers de l’apocalypse djihadiste.” *L’Obs*. N.p., 29 Aug. 2014.
36. “ .-----The Return Of Political Mahdism.” *Current Trends In Islamist Ideology*. vol. 8. Washington, D.C.: Hudson Institute, 2009. 26-38.
37. Furnish, Timothy R. “Dueling Messiahs: Jesus v. the Mahdi in Iran.” *Reporter*. N.p., 2 Feb. 2009.
38. “ .-----Eschatology as politics, eschatology as theory: modern Sunni Arab Mahdism in historical perspective.” Ph.D. dissertation. The Ohio State University, 2001.
39. -----Holiest wars: Islamic Mahdis, their Jihads, and Osama bin Laden. Westport, Conn.: Praeger Publishers, 2005.
40. -----Ten Years’ Captivation with the Mahdi’s Camps: Essays on Muslim Eschatology, 2005-2015. Timothy R. Furnish, Phd., 2015.
41. García-Arenal, Mercedes. *Messianism and puritanical reform: Mahdīs of the Muslim west*. Trans. Martin Beagles. Leiden; Boston: Brill ; Extenza Turpin, 2006.
42. Gleave, Robert. “Niyabat-e ’amma.” *Encyclopedia of Islam and the Muslim world / edited by Richard C. Martin* 2004(1): 510-511.



43. “-----Shi’i jurisprudence during the seljuq period: rebellion and public order in an illegitimate state.” *The Seljuqs : Politics, Society and Culture*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011.
44. “-----Velayat-e Faqih.” *Encyclopedia of Islam and the Muslim world / edited by Richard C. Martin 2004(2): 722-723*.
45. Gordon, Jennifer Thea. “Obeying Those in Authority: The Hidden Political Message in Twelver Exegesis.” Ph. D. Harvard University, 2014.
46. Halm, Heinz. “al-WAKIFA.” *Encyclopaedia of Islam 2002*: 103.
47. Hazleton, Lesley. *After the prophet the epic story of the Shia-Sunni split in Islam*. New York: Anchor Books, 2010.
48. Heern, Zackery M. “Three Sources of Shi’i Knowledge and Authority: Texts, Reason, and Mysticism in Islamic Intellectual History.” *Proceedings of the Annual International Conference on Shi’i Studies*. London: ICAS Press, 2018. 60-93.
49. “-----Usuli Shi’ism: The emergence of an Islamic reform movement in early modern Iraq and Iran.” N.p., 2011.
50. Hegghammer, Thomas, and Stéphane Lacroix. “Rejectionist Islamism In Saudi Arabia: The Story Of Juhayman Al-‘Utaybi Revisited.” *Int. J. Middle East Stud. International Journal of Middle East Studies 39.1 (2007): 103-122*.
51. -----The Meccan rebellion: The story of Juhayman al-‘Utaybi revisited. Bristol, England: Amal Press, 2011 .
52. Hermann, Denis. “Aspects de l’histoire sociale et doctrinale de l’école Shaykhī au cours de la période Qājār (1843-1911).” Thèse de doctorat. École pratique des hautes études, 2007.
53. -----Le shaykhisme à la période qajare Histoire sociale et doctrinale d’une Ecole chiite. Turnhout: Brepols Publishers, 2017.
54. “-----Political Quietism in Contemporary Shī’ism: A Study of the Styāsāt-i mudun of the Shaykhī Kirmānī Master ‘Abd al-Riḍā Khān Ibrāhīmī.” *Studia Islamica 109.2 (2014): 274-302*.
55. Keddie, Nikki R, and Yann Richard. *Modern Iran: roots and results of revolution*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 2006.

56. Kennedy, Hugh. *Caliphate: The history of an idea*. New York: Basic Books, 2016.
57. Klemm, Verena. "THE DEPUTIES OF MAHDI." *Encyclopedia Iranica* 2008: 143-146 .
58. Krämer, Gudrun. *Geschichte des Islam*. 1st ed. Bonn: C.H.Beck, 2005.
59. Landau-Tasserou, Ella. "A Self-Profile of the Islamic State: The Creedal Document." *Inquiry & Analysis* 1253 (2016): 1-10. The Middle East Media Research Institute.
60. Landes, Richard. *Heaven on earth: The varieties of the millennial experience*. New York; Oxford: Oxford University Press, 2011.
61. Lawson, Todd. "Baha'i Religious History." *Journal of Religious History* 36.4 (2012(1)): 463-470.
62. " .-----Being Human: The Shaykhiyya." *Baha'i Studies Review* 18.1 (2012(2)): 83-94.
63. " .-----Shaykh Ahmad al-Ahsa'i and the World of Images." Shi'i trends and dynamics in modern times (XVIIIth-XXth centuries) by Denis Hermann; Sabrina Mervin. Würzburg: Ergon Verlag, 2010. 19-31.
64. " .-----The Baha'i Tradition: The Return of Joseph and the Peaceable Imagination." *Fighting Words: Religion, Violence, and the Interpretation of Sacred Texts First Edition by John Renard (Ed.)*. California: University of California Press, 2012(3). 135-157.
65. Layish, Aharon. *Sharī'ā and the Islamic state in 19th-Century Sudan: The Mahdī's legal methodology and doctrine*. N.p., 2016.
66. " .-----The Sudanese Mahdī's legal methodology and its Sūfī inspiration." *Jerusalem studies in Arabic and Islam* 33 (2007): n. pag.
67. Leaman, Oliver. *Controversies in contemporary Islam*. New York: Routledge, 2014.
68. " .-----The Mahdi as a Source of Doctrinal Differentiation in Islam." *The Bright Future* 6 (2011): 60-74.



69. Lewis, Bernard. *From Babel to dragomans: interpreting the Middle East*. London: Oxford University Press, 2004.
70. Livne-Kafri, Ofer. "Jerusalem in early Islam: The eschatological aspect." *Arabica* 53 (2006): 382-403.
71. Maghen, Ze 'ev. "Occultation in Perpetuum: Shi'ite Messianism and the Policies of the Islamic Republic." *The Middle East Journal* 62.2 (2008): 232-257.
72. Marcinkowski, Christoph. *Twelver Shi'ite islam: conceptual and practical aspects*. Singapore: Institute of Defence and Strategic Studies, Nanyang Technological University, 2006.
73. McCants, William F. *The ISIS apocalypse: The history, strategy, and doomsday vision of the Islamic State*. New York : Picador: St. Martin's Press, 2016.
74. Mervin, Sabrina. "Les Autorités religieuses dans le chiisme duodécimain contemporain." *assr Archives de sciences sociales des religions* 125 (2004): 63-77.
75. "-----On Sunnite-Shiite Doctrinal and Contemporary Geopolitical Tensions." *The dynamics of Sunni-Shia relationships* by Brigitte Maréchal; Sami Zemni (Ed.). London: Hurst & Company, 2013. 11-24 .
76. Nagel, Tilman. *Allahs Liebling: Ursprung und Erscheinungsformen des Mohammedglaubens*. München: Oldenbourg, 2008.
77. Nakash, Yitzhak. *Reaching for power: The Shi'a in the modern Arab world*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2006.
78. Newman, Andrew J. "Between Qumm and the West: The Occultation According to al-Kulayni and al-Katib al-Nu'mani." *Culture and Memory in Medieval Islam* by Farhad Daftary & Josef W. Meri. (Ed.). New York: I.B. Tauris, 2003. 94-108.
79. "-----Ghaybah." *The Oxford Encyclopedia of the Islamic World* by John L. Esposito 2009: n. pag.
80. "-----The formative period of Twelver Shi'ism: ḥad'ith as discourse between Qum and Baghdad. London: Routledge, 2010.
81. "-----Twelver Shiism: unity and diversity in the life of Islam, 632 to 1722. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2013.

82. Nu'aim Ibn-Ḥammād al-Ḥuzā'ī, and David Cook. *“The book of Tribulations”*: *The Syrian Muslim apocalyptic tradition*. Trans. David Cook. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017 .
83. Ourghi, Mariella. „Ein Licht umgab mich ...“ - Die eschatologischen Visionen des iranischen Präsidenten Mahmūd Ahmadīnežād.” *Die Welt des Islams* 49.2 (2009): 163-180.
84. “ .-----Lang lebe der Mahd!! Erklärungen moderner schiitischer Gelehrter zur Langlebigkeit des zwölften Imams.” online-Publikation, 2007. 1-8.
85. -----Schiitischer Messianismus Und Mahdi-Glaube in Der Neuzeit. Würzburg: Ergon Verlag, 2008.
86. Paz, Reuven. “Debates Within the Family: Jihadi-Salafi Debates on Strategy, Takfir, Extremism, Suicide Bombings, and the Sense of the Apocalypse.” *The Project for the Research of Islamist Movements (PRISM)*. Herzliya, ISRAEL: N.p., 2007. 1-12.
87. Reynolds, Gabriel Said. “Jesus, The Qā'im And The End Of The World.” *rivideglstudorie Rivista degli studi orientali* 75.1-4 (2001): 55-86.
88. Richard, Yann. “Contemporary Shi'i Thought.” *Modern Iran: roots and results of revolution*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 2006. 188-211 .
89. “ .-----L'islam politique en Iran.” *Politique étrangère* 70-1 (2005): 61-72.
90. Richardson, Joel. *The Islamic Antichrist: The shocking truth about the real nature of the Beast*. Los Angeles, CA: WND Books, 2009.
91. Rinehart, James F. *Apocalyptic faith and political violence: prophets of terror*. New York; Houndmills; Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2006.
92. Rosenberg, Joel C. *The Twelfth Imam*. Carol Stream, Ill.: Tyndale House Publishers, 2010 .
93. Scharbrodt, Oliver. “Bahai.” *Lexikon nicht-staatlicher Gruppen und Gemeinschaften im Mittelmeerraum*. Munich: Wilhelm Fink, 2015.
94. -----Islam and the Baha'i Faith: A comparative study of Muhammad 'Abduh and 'Abdul-Baha 'Abbas. London: Routledge, 2011.

95. “ .-----The Bahais.” *Minority Religions in the Middle East*. London: I.B.Tauris, 2016 .
96. Schmucker, Werner. “Sekten und Sondergruppen.” *Der Islam in der Gegenwart by Werner Ende (Ed.)*. München: C.H.Beck, 2005. 712-732.
97. Sharon, Moshe. *Studies in modern religions, religious movements and the Bābī-Bahā’ī faiths*. Leiden; Boston: Brill, 2004.
98. “ .-----To Clean Out the Stables and Prepare for War.” N.p., 2006.
99. Shoemaker, Stephen J. *The apocalypse of empire imperial eschatology in late antiquity and early Islam*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2018.
- 100 .-----The Death of a Prophet: The end of Muhammad’s life and the beginnings of Islam. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2012.
101. Smith, Peter. *An Introduction to the Baha’i Faith*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
102. “ .-----Baha’is.” *Religions in Focus: New Approaches to Tradition and Contemporary Practices* by Graham Harvey (ed.). London: Equinox, 2009.
103. “ .-----The Baha’i Faith.” *Encyclopedia of Global Studies* by Helmut K. Anheier and Mark Juergensmeyer (eds.) 2012: 107-110.
104. Stockman, Robert H. “The Bahá’í Faith.” *Oxford Encyclopedia of the Modern World* 2008: 330-333.
- 105 .-----*The Baha’i faith: A guide for the perplexed*. London: Bloomsbury Publishing, 2012.
106. Turner, Colin P. *Islam: The Basics*. New York: Routledge, 2011.
107. Vilozy, Roy. “A Study of Kitāb al-Maḥāsīn by Aḥmad b. Muḥammad al-Barqī (d. 888 or 894 CE).” Ph. D. The Hebrew University of Jerusalem, 2012.
108. “ .-----Pre-Buyid Ḥadīth Literature: The Case of al-Barqī from Qum (d. 274/888 or 280/894) in Twelve Sections.” *The Study of Shi’i Islam by Farhad Daftary (Ed.)*. London: The Institute of Ismaili Studies, 2014. 203-230.



109. “ .-----What Makes a Religion Perfect: Al-Ṣadūq’s (d. 981/661) Kamāl al-dīn Revisited.” *L’Ésotérisme shi’ite, ses racines et ses prolongements*. Brepols Publishers, 2016. 473-491 .
110. Vittor, Luis Alberto. *Shī’ite Islām: orthodoxy or heterodoxy?* Trans. John A Morrow. Qum, Islamic Republic of Iran: Ansariyan Publications, 2010.
111. Walbridge, Linda S. *The most learned of the Shi’a the institution of the marja’i taqlid*. New York; Oxford: Oxford University Press, 2001.
112. Walker, Paul E. “The Resolution Of The Shi’ah.” *Shi’ite Heritage by Lynda Clarke (Ed.)*. Binghamton, N.Y.: Global Academic Publishing, 2001. 75-90.
113. Warburg, Gabriel. *Sudan: Islam, sectarianism, and politics since the Mahdiyya*. Madison, WI: University of Wisconsin Press, 2002.
114. “ .-----From Sufism to Fundamentalism: The Mahdiyya and the Wahhabiyya.” *Middle Eastern Studies* 45.4 (2009): 661-672.
115. Wechsler, Michael G. “Messianism: Messianic Movements in the Medieval Period.” *Encyclopedia of Jews in the Islamic world by Norman A. Stillman (Ed.)* 2010: 395-407



## بررسی و نقد دلایل سیدکاظم رشتی و محمدکریم خان کرمانی در علت فاعلی

دانش‌نمنا علیه السلام

محمدعلی افزالی<sup>۱</sup>

### چکیده

«سید کاظم رشتی»، به عنوان مهم‌ترین شخصیت در میان رهبران شیخیه (پس از شیخ احمد احسائی) و ترویج دهنده فرقه شیخیه، بر این باور بود که امامان علیهم السلام علت فاعلی در نظام آفرینش و انجام دهنده همه امور، از جمله آفریدن و روزی دادن در هستی‌اند. رشتی این دیدگاه خود را بر پایه آموزه‌ها و باورهای استادش احسائی بیان و برای مستندسازی آن تلاش کرده و برخی از دلایل نقلی را مؤید این نظریه دانسته است؛ ولی ارزیابی و بررسی این ادله نشان می‌دهد که مستندات او دارای اعتبار نیست و از منابع معتبر گرفته نشده‌اند و یا محتوای آن‌ها دیدگاه او را تأیید نمی‌کنند. محمدکریم خان کرمانی، دیگر رهبر شیخیه و شاگرد سیدکاظم رشتی نیز برای ترویج افکار شیخیه و استادان خود در تبیین دیدگاه علت فاعلی دانش‌نمنا امام، مطالبی را در آثارش نگاشته است. کرمانی در اثبات این نظریه از دلایل روایی و عقلی بهره برده که با بررسی آن‌ها مشخص شده مستندات کرمانی نیز غیر قابل استناد است. بنابراین، ادله رشتی و کرمانی در علت فاعلی دانش‌نمنا علیه السلام غیرمعتبر و لذا غیر قابل پذیرش است و در مواردی، زمینه‌ساز ادعای غلو نسبت به رهبران شیخیه است.

**واژگان کلیدی:** شیخیه، سیدکاظم رشتی، محمدکریم کرمانی، علت فاعلی، غلو در امامت.



## مقدمه

رهبران شیخیه، از جمله سیدکاظم رشتی موضوع علل اربعه بودن ائمه علیهم السلام را مطرح کرده و ایشان را علت فاعلی در آفرینش عنوان کرده‌اند. رشتی این دیدگاه را از استادش، شیخ احمد احسائی آموخته، در آثار خود این نظریه را توضیح داده و در راه اثبات آن به مستندات تمسک کرده که لازم است دیدگاه و ادله او در اثری مستقل ارزیابی شود. در این نوشتار به واکاوی و نقد مهم‌ترین ادله او پرداخته خواهد شد. قابل ذکر است که در شماره ۶۰ (بهار ۱۳۹۷) فصلنامه علمی پژوهشی انتظار موعود در مقاله‌ای با عنوان «دیدگاه‌های غالیانه شیخیه در خصوص مقامات ائمه اطهار علیهم السلام با محوریت اندیشه‌های شیخ احمد احسائی و سید کاظم رشتی»؛ نوشته مسلم محمدی و محمد محمدی، به تبیین دیدگاه سیدکاظم رشتی در مورد مقامات ائمه علیهم السلام پرداخته شده است؛ اما در مقاله مذکور، ادله رشتی در موضوع علت فاعلی دانستن امامان علیهم السلام در نظام آفرینش مورد بررسی و نقد قرار نگرفته که همین موضوع، محور کار پژوهشی بخشی از نوشتار حاضر می‌باشد.

محمدکریم خان کرمانی پس از این‌که مدتی نزد سیدکاظم رشتی در کربلا شاگردی کرد و با مبانی شیخ احمد احسائی و سیدکاظم رشتی آشنا شد؛ به ترویج افکار استادان خود در کرمان پرداخت و پس از فوت رشتی، خود را جانشین سیدکاظم دانست و «شیخیه کریمخانیه» را در کرمان راه اندازی کرد. او در کتاب‌های خود افکار احسائی و رشتی را بیان و شرح کرده؛ از این‌رو دیدگاه علت فاعلی بودن امامان علیهم السلام در آثار او تبیین و شرح شده و کرمانی نیز برای مستندسازی برای این نظریه تلاش بسیاری کرده است. در مقاله پیش‌رو، برای اولین بار و به صورت مستقل دیدگاه او در مورد علت فاعلی دانستن ائمه علیهم السلام در نظام آفرینش تبیین شده و مستندات و ادله او راستی‌آزمایی و نقد خواهد شد.



## شیخیه

«شیخیه» نام عده‌ای از شیعیان امامیه و هواداران و پیروان شیخ احمد احسائی است که به دلیل پیروی از او در باورهای عقیدتی و آرای فقهی، «شیخیه» نامیده شده‌اند. این جریان در اوایل قرن سیزدهم هجری پدید آمد و موجب برخی تحولات دینی، سیاسی و نظامی در ایران شد. از این مکتب با عنوان «کشفیه» (افرادی که به الهامات و مکاشفات اعتماد فراوانی کرده‌اند) یا «پشت‌سرپه» (کسانی که بر خلاف فتوای مشهور امامیه، نمازخواندن در بالای سر معصومان علیهم‌السلام و مساوی قبر آنان را جایز نمی‌دانند) نیز یاد می‌شود (مشکور، ۱۳۸۷: ص ۲۶۸).

این جریان، بعد از شیخ احمد احسائی، توسط سیدکاظم رشتی رسمیت یافت و به یک فرقه تبدیل شد و پس از رشتی، اختلافاتی بر سر جانشینی او به وجود آمد؛ اما محمدکریم خان کرمانی، مهم‌ترین شاگرد رشتی، گوی سبقت را از دیگران ربود و رهبری تعداد بسیاری از پیروان این فرقه را به عهده گرفت (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۹: ص ۲۰۷-۲۰۸). از این رو آشنایی با آرای کلامی سید کاظم رشتی و محمدکریم خان کرمانی، به عنوان دو شخصیت مهم این جریان و تبیین و نقد دلایل آن‌ها نسبت به موضوع علت فاعلی دانستن ائمه علیهم‌السلام ضروری به نظر می‌رسد.

### تبیین دیدگاه سیدکاظم رشتی در علت فاعلی دانستن امامان علیهم‌السلام در هستی

سید کاظم رشتی موضوع علت فاعلی بودن امام را در آثار خود مطرح کرده و مقام‌ها و نقش‌های ویژه‌ای را به ائمه علیهم‌السلام نسبت داده است. او در کتاب *حجة‌البالغه* خویش، امیرالمؤمنین علیه‌السلام را دارای قدرت تصرف در عالم وجود دانسته و تدبیر و اداره موجودات را به ایشان نسبت می‌دهد و همه چیز را در مقابل آن حضرت تسلیم و رام می‌شمارد (رشتی، بی تا الف: ص ۵۱). او در مورد مقام آن حضرت می‌گوید: «انّه باب الله الی الخلق فی جمیع الإفاضات فی التکوینیات و التشريعیات و باب الخلق الی الله فی الطلبات و المسئلات» (همان). او در این جمله، امیرالمؤمنین علیه‌السلام را باب و واسطه بین خدا و مخلوقاتش دانسته و این نقش را در همه امور تکوینی و تشریعی جاری می‌داند. رشتی در بخش دیگری از کتاب مذکور، این دیدگاه را تأیید کرده و می‌گوید: «واجب است که امامان علیهم‌السلام اشرف مخلوقات و برترین آن‌ها باشند؛ به این‌که باید مبدأ هستی بوده، اولین مخلوق و صادر نخستین باشند» (همان: ص ۵۴). البته ممکن است



چنین جملاتی را در مقامات ائمه علیهم السلام که حاکی از امکان تصرف در عالم و نقش فاعلی خاص در بخشی از هستی است؛ در تحلیل‌های فلسفی و کلامی نیز مشاهده کنیم (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۸ الف: ص ۲۰).

اما سیدکاظم رشتی مطالب دیگری را نیز در مورد ائمه علیهم السلام آشکارا بیان و بر مقام فاعلیت اهل بیت علیهم السلام در نظام آفرینش تأکید کرده و نقش علت فاعلی ایشان را توسعه داده است. رشتی در کتابی که در شرح آیه الکرسی نگاشته است، چنین می‌گوید:

روحه الشریف علة للارواح و نفسه الشریف علة للنفوس الجزئیة و طبیعته الشریفه علة للطبایع؛ روح پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم علت برای ارواح دیگر است و نفس ایشان علت ایجاد نفوس و طبیعت ایشان علت ایجاد طبایع دیگر است (رشتی، بی‌تا ج: ص ۴).

در این عبارت رشتی، مقام علیّت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم به ابعاد وجودی ایشان نسبت داده شده است؛ اگرچه ممکن است این بخش از سخن رشتی نیز بر علت غایی بودن وجود پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم نیز تطبیق داده شود؛ جملات بعدی او مفسر این سخن اوست.

رشتی در ادامه مطالبش در شرح آیه الکرسی سخنی صریح‌تر را بیان کرده و می‌نویسد:

فكل واحد منهم علة تامة مستقلة في الوجود يقوم بما يقوم به الآخرون كان بينهم تفاوت في المراتب الآخر؛ هر کدام از ائمه علیهم السلام علت تامة برای ایجاد عالم است و هر یک، در وجود، از دیگری مستقل است؛ اگرچه تفاوت در مراتب بین آن‌ها وجود دارد [در علیّت با یکدیگر تفاوتی ندارند] (همان، ص ۲۲).

رشتی در این سخن، موضوع علیّت تامة را بیان کرده که همه علل اربعة (غایی، فاعلی، مادی و صوری) را شامل می‌شود. پس او ائمه را مصداق همه این علت‌های چهارگانه می‌داند. سیدکاظم رشتی بعد از آن که امامان را علت فاعلی، بلکه علت تامة برای ایجاد موجودات دانسته است، آنان را خالق و رازق بندگان و انجام دهنده همه امور عالم می‌داند. نکته مهم این‌که سیدکاظم رشتی بر این باور است که «علیت» را نمی‌توان به خداوند نسبت داد و انتساب مقام علیّت به خدای متعال، دارای اشکالات اعتقادی است. او در این زمینه می‌گوید:

«اما العلة فلا یصح إطلاقها علی الله ای علی الذات البحت بوجه من الوجود؛ اطلاق علت بودن بر ذات خداوند به هیچ وجه صحیح نیست...» (همان: ص ۳۸۳).

در ادامه ادله رشتی بررسی و نقد و به تحلیل آن پرداخته خواهد شد. از این رو، رشتی خداوند را علت ندانسته و ائمه را مصداق همه علت‌ها، از جمله علت فاعلی در هستی می‌داند.

### بررسی و نقد ادله سیدکاظم رشتی در علت فاعلی دانستن امامان علیهم‌السلام

سیدکاظم رشتی مدعی است دیدگاه خود را در علت فاعلی بودن ائمه علیهم‌السلام از برخی روایات اهل بیت علیهم‌السلام گرفته است. او در آثارش این متون دینی را به صورت رمزآلود و پیچیده شرح کرده و دیدگاه خود را به آن‌ها مستند کرده است.

### دلیل اول

رشتی روایتی از امیرالمؤمنین علیه‌السلام را مستند مهم خود در بحث علت فاعلی می‌داند و این کلام منسوب به حضرت را نقل می‌کند و شرح می‌دهد:

قول امیرالمؤمنین علیه‌السلام أنا ذات الذوات، أنا الذات في الذوات للذات؛ فأشار بقوله علیه‌السلام أنا ذات الذوات إلى المقامين الأولين أي جوهر الجواهر و اسطقس الأسطقسات و مبدأ المبادئ و العلل و أشار بقوله أنا الذات في الذوات في الحقایق و الماهیات الى مقام الابواب (همان، ص ۲۱۸).

رشتی در این عبارت، به بخشی از یک حدیث منسوب به امام علی علیه‌السلام استناد کرده و معتقد است امیرالمؤمنین علیه‌السلام خود را این‌گونه معرفی کرده که من حقیقت و جوهر حقایق و عنصر عناصر و سر سلسله علت‌ها و دارای مقام ابواب می‌باشم. از این رو، رشتی از این عبارات، مبدأ هستی و علت مخلوقات بودن ائمه علیهم‌السلام را استنباط می‌کند؛ اما این روایت که همراه با اصطلاحات فلسفی او شرح داده شده؛ خود دارای ابهام و اجمال است و باید از حیث سندی و محتوایی مورد ارزیابی قرار گیرد.

### بررسی و نقد

اولاً، جملات مورد استناد سیدکاظم رشتی و حدیث نسبت داده شده به امیرالمؤمنین علیه‌السلام، در هیچ کتاب حدیثی و غیرحدیثی، معتبر و غیرمعتبر پیدا نشد؛ ثانیاً، رشتی در شرح این سخن و آشکار کردن مراد گوینده، با آوردن کلماتی مثل «اسطقسات» و «جواهر»، بر ابهام آن افزوده



است. از این رو مراد از جمله منسوب به امام علی علیه السلام روشن نیست و اگرچه می توان معنایی برای آن در نظر گرفت؛ سخنی خلاصه، تقطیع شده و مبهم است؛ ثالثاً، چگونگی استدلال سیدکاظم رشتی به این عبارت نامعلوم است و مطلبی که او در مورد مبدأ علت بودن ائمه علیهم السلام و علت فاعلی بودن آنان در عالم برداشت کرده، از این سخن فهمیده نمی شود و لذا این جمله مورد استناد رشتی فاقد سند معتبر است و از حیث محتوایی دارای پیچیدگی و نامفهوم بودن مفاد آن می باشد.

### دلیل دوم

سید کاظم رشتی در شرحی که بر خطبه «تطنجیه» نگاشته است؛ مراد خود را به روشنی بیان کرده و علت فاعلی بودن ائمه علیهم السلام را به جملات این خطبه منسوب به امام علی علیه السلام مستند کرده است. او معتقد است حضرت در سخنرانی خود چنین بیان کرده است:

أنا ولي الله في أرضه و الموقّض اليه في أمره و الحاكم في عبادته... أنا أحيي و أميت و أنا أخلق و أرزق... أنا أبدي و أعيد، أنا أظهر الأشياء كيف أشاء؛ من ولي خدا در زمین هستم و امر خدا به من واگذار شده و من بر بندگان خدا حکمرانی می کنم... من زنده می کنم و من می میرانم و من خلق می کنم و من روزی می دهم... من به وجود می آورم مردم را و من برمی گردانم [برای قیامت] و من هر گونه که بخواهم اشیاء را ظاهر می کنم (رشتی، بی تا ب: ص ۳۵۰).

از این رو به اعتقاد رشتی، حضرت در ضمن خطبه خواندن برای عموم مردم و در تشریح فضایل و مقام های خود این چنین به نقش فاعلی خود در هستی اشاره کرده است.

### بررسی و نقد

این جمله ها که به زعم شیخیه علت فاعلی بودن ائمه علیهم السلام را اثبات می کنند، عباراتی از خطبه تطنجیه، خطبه بیان و خطبه افتخار هستند که در صورت اثبات صحت صدور این خطبه ها، نزدیک ترین مستند به دیدگاه شیخیه و سیدکاظم رشتی به حساب خواهند آمد. اما در مورد تحلیل انتساب این خطبه ها و راستی آزمایی استناد به آن ها از حیث سندی باید گفت: اولاً، این مطالب در کتاب *مشارك أنوار الیقین فی اسرار امیر المؤمنین علیه السلام*، نوشته رجب



بن محمد حافظ بُرسی (متوفای ۸۱۳ق) نقل شده است که بعضی بزرگان، او و کتابش را معتبر نمی‌دانند. مثلاً شیخ حرّ عاملی درباره او می‌گوید: «در کتابش افراط وجود دارد و گاهی نسبت غلو به او داده می‌شود» (حرّ عاملی، ۱۳۸۵: ج ۲، ص ۱۱۷). علامه مجلسی نیز به مطالبی که بُرسی نقل کرده و فقط او نقل‌کننده آن است (ما تفرّد به) اعتماد نمی‌کند و درباره دلیل بی‌اعتمادی خود می‌گوید: «چون کتابش مشتمل بر اشتباه، آمیختگی و ارتفاع (غلو) است» (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۱، ص ۱۰). همچنین صاحب *اعیان الشیعه* درباره او گفته است: «در مؤلفاتش اشتباه و غلو وجود دارد که موجب ضرر است و به طور کلی تألیفات او فایده چندانی ندارد و برخی از آن‌ها مضرّ است» (امین، ۱۴۰۳: ج ۶، ص ۴۶۵). بنابراین، همه مطالب این کتاب (به ویژه آن چه به مقامات ائمه علیهم‌السلام مربوط است) معتبر نیست و قابل استناد نمی‌باشد؛ ضمن این‌که در مورد مذهب او اختلاف دیدگاه وجود دارد و نمی‌توان او را به طور قطع شیعه دانست؛ بلکه بعضی بُرسی را سنی می‌دانند و معتقدند: «لقب حافظ درباره رجال شیعه معمول نیست و آنچه دیده شده، کاربرد آن درباره محدثان عامّه است؛ در حالی که بُرسی به حافظ شهرت دارد» (صادقی، ۱۳۸۳: ص ۳۳). بنابراین، اگر او سنی باشد، به نوع جمع آوری روایات و صحیح و ضعیف دانستن روایات او نمی‌توان اعتنا کرد؛ ثانیاً، نام این خطبه، یعنی «تطنجیه»، نامی غیرمفهوم است؛ مگر این‌که برخی توضیحات، مانند توضیحات یاقوت حموی را در این باره بپذیریم که در مورد اصطلاح «تطنجه» چنین نوشته است:

شهری در ساحل دریای مغرب و مقابل جزیره خضراست که ابن حوقل آن را شهری ازلی با بناهای سنگی و چاه‌های آب آشکار توصیف کرده است، می‌گویند آب آن از قناتی جاری می‌شود که سرچشمه آن را نمی‌شناسند (حموی، ۱۹۹۵: ج ۳، ص ۲۶۷).

در آخر این خطبه نیز مسائلی از علامت‌های ظهور امام عجل‌الله‌تعالی‌وآجل‌عزابه‌وآجل‌عقاب آمده است که ارتباط منطقه تطنجه و این خطبه را با جزیره خضرا و داستان ساختگی آن آشکار می‌سازد.

ثالثاً، خطبه تطنجیه و خطبه بیان در منابع متأخر آمده که قدیمی‌ترین نسخه‌های آن به قرن نهم مربوط است، ضمن این‌که نسخه‌های آن دارای اختلاف زیادی است؛ مثلاً خطبه تطنجیه در کتاب *مشارق أنوار الیقین*، حدود پنج صفحه و در کتاب *إلزام الناصب فی اثبات الحجه الغائب* عجل‌الله‌تعالی‌وآجل‌عزابه‌وآجل‌عقاب، نوشته آقای علی یزدی حائری (متوفای ۱۳۲۳ق) حدود ده صفحه است که آن



را بدون استناد به کتابی نقل کرده است. از طرفی ابتدای سند آن با «رُوی» و به صورت مجهول و مرسل آمده و نویسنده کتاب نیز، سند مطلب خود را تا امام علیه السلام و یا کتاب معتبر دیگری نقل نکرده است. لذا این خطبه در کتاب‌های معتبر حدیثی شیعه نیامده و نسخه‌های آن دارای اختلاف متن و آشفتگی زیادی است و لذا دارای سند معتبری نیست.

اما از حیث محتوایی، جملات بیان شده در این خطبه‌ها دارای غلو بوده و این سخنان بر خلاف روایات دیگر و سیره اهل بیت علیهم السلام است؛ زیرا در این خطبه‌های منسوب به امام علی علیه السلام، به صراحت کارهای خداوند به امیرمؤمنان علیه السلام نسبت داده شده است و اگر ظهور اولیه از این عبارات را که «غلو» می‌نماید، کنار بگذاریم (که نمی‌توان چنین کرد) و در صورت توجیه برخی از این عبارات، به یقین همه آن‌ها قابل تأویل و توجیه نیست. به عنوان نمونه، برخی نویسندگان معنا و تأویل عبارت «أنا الأول و الآخر» را چنین بیان کرده‌اند که مراد حضرت این بوده که من اولین مسلمان و من آخرین وداع‌کننده با پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم بوده‌ام (صادقی، ۱۳۸۳: ص ۳۳). به طور کل و با توجه به ادله روایی و عقلی شیعه، نمی‌توان خالق، رازق، محیی و ممیت بودن را از صفات ثابت شده برای امام علی علیه السلام و دیگر معصومان علیهم السلام دانست، بلکه این انتساب با روایات اهل بیت علیهم السلام نیز سازگاری ندارد؛ از جمله با این روایت امام رضا علیه السلام:

من زعم أن الله عزوجل فوض أمر الخلق و الرزق الی حججه فقد قال بالتفویض و القائل بالتفویض مشرک؛ هر کس گمان کند که خداوند امر خلق کردن و روزی دادن بندگان را به کلی به امامان علیهم السلام واگذار کرده؛ او به تفویض قائل شده و چنین فردی مشرک است (ابن بابویه، ۱۳۷۸: ص ۱۲۴).

بنابراین، این خطبه از جهت سند و محتوا قابل استناد نیست و نمی‌تواند مستند دیدگاه سیدکاظم رشتی و دیگر رهبران شیخیه باشد؛ اما آنچه رشتی در تحلیل علت فاعلی بودن ائمه علیهم السلام بیان کرده و بر این نکته مبتنی است که خداوند را نمی‌توان علت خواند: «العله لا یصح إطلاقها علی الله»؛ شبهه استقلالی بودن دیدگاه رشتی را در مورد علت فاعلی دانستن ائمه علیهم السلام به همراه دارد و این اعتقاد رشتی به دلیل پیروی از مبنای استادش، شیخ احمد احسائی در مورد خداوند است که بر این باور بود: «اگر ما آفرینش موجودات را به خداوند نسبت دهیم؛ خداوند به نسبت‌ها و انتسابات و جهات مخلوقات آمیخته می‌شود» (احسائی، بی‌تا: ج ۳،

ص ۱۲۷). از این رو، بزرگان شیخیه با تقدّسی ساختگی برای خداوند، معصومان علیهم السلام را علت فاعلی در همه امور هستی می دانند و بنا بر این دیدگاه، حتی اگر علت فاعلی بودن ائمه علیهم السلام به اذن الهی مشروط دانسته شود؛ این اعتقاد مصداق غلو در صفات است.

### تبیین دیدگاه محمدکریم خان کرمانی در علت فاعلی بودن امامان علیهم السلام در آفرینش

کرمانی آثار متعددی تألیف کرده؛ چنان که ادعا شده حدود ۲۶۷ اثر در موضوعات مختلف نوشته است که ۵۰ اثر او به زبان فارسی است (کربن، ۱۳۴۶: ص ۵۸). از این رو، موضوع علت فاعلی بودن ائمه علیهم السلام در آثار محمدکریم خان کرمانی نیز مطرح و توسط او شرح و توضیح داده شده است. او در برخی از آثارش، مانند دو کتاب *ارشاد العوام و فطرة السليمة*، به شدت از این نظریه دفاع کرده و به شرح سخنان بزرگان شیخیه می پردازد و در مورد نقش علت فاعلی ائمه علیهم السلام می گوید: «ایشانند علت فاعلی کل مُلک» (کرمانی، بی تا الف: ج ۳، ص ۱۵۷). این جمله گویای همسویی او در اعتقاد به علت فاعلی بودن معصومان علیهم السلام با سایر بزرگان شیخیه است.

کرمانی از شیخیه به عنوان «فرقه ناجیه» یاد می کند و مخالفان شیخیه در بحث علت فاعلی را «جهال» می نامد (همان: ج ۱، ص ۳۴۶) و در خطابه ای که به ظاهر برای عوام از پیروان خود بیان کرده، در مورد غیر واقعی جلوه کردن موضوع علت فاعلی دانستن ائمه علیهم السلام چنین می گوید: چرا بر تو گران آید... حال که می بایست علتی باشد و وسیله و سببی باشد، آقایان تو باشند، بهتر و تو متّصل به همچو جای بزرگی باشی بهتر (همان).

کرمانی در تبیین دیدگاه خود می نویسد:

تقدّس و پاکی او [خداوند] برتر از آن است که به نفس خود مباشر کارها شود. پس از برای خود آلات و ادوات قرار داد تا غرض های خود را از آن ادوات به ظهور آورد (همان).

سپس او در موضوع مقامات ائمه علیهم السلام و بحث علت فاعلی، خود را صاحب علومی خدادادی می داند (همان).

کرمانی گاهی مقام علت فاعلی بودن را همان مقام ابواب می داند و آن را چنین توضیح

می دهد:





مقام ابواب آن است که باب جمیع فیض‌ها باشد و جمیع مددهایی که از خدا به خلق می‌رسد از آن باب آید و این‌جا عرض کردم که مقام ابواب مقام ائمه طاهرین علیهم‌السلام است؛ بلکه حضرت فاطمه علیها‌السلام (همان، ج ۳، ص ۱۶۱).

همان‌طور که از این سخن او پیداست، کرمانی در این‌جا مطالبی را بیان کرده که با واسطه فیض بودن ائمه علیهم‌السلام نیز سازگاری دارد و این سخن او در مورد نقش غایی ائمه علیهم‌السلام در نظام آفرینش، با آموزه‌های اعتقادی امامیه قابل جمع است (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۸ ب: ص ۲۲).

اما محمدکریم خان کرمانی در ادامه تحلیل خود از علت فاعلی بودن ائمه علیهم‌السلام، تصوّر واسطه‌گری ائمه علیهم‌السلام را در رساندن فیض به مخلوقات خدشه‌دار می‌کند و شبهه استقلال معصومان علیهم‌السلام در مقام فاعلیت را تقویت کرده است؛ زیرا کرمانی به صراحت انتساب مقام علیت را به خداوند نادرست دانسته و می‌گوید:

چگونه مسلمی راضی می‌شود که بگوید صفت‌کننده کارها عین ذات خداست... [زیرا] فاعل در ذات آن [=خدا] نیست. پس فاعل خلقی از خلق‌های خداست و در ملک خداست و آن علت هر چیزی است و هر چیزی به آن پیدا شده است (همان، ج ۱، ص ۳۴۱).

کرمانی ذات خدا را علت هیچ چیز نمی‌داند و مقام فعل‌الاهی که در ائمه علیهم‌السلام متبلور شده را فاعل، خالق، رازق و کننده کارها می‌داند که چنین ادعایی به ادله‌ای قوی نیازمند است.

### بررسی و نقد ادله محمدکریم خان کرمانی در علت فاعلی دانستن ائمه علیهم‌السلام

رهبر جریان شیخیه کریمخانیه در موضوع امامت و نقش فاعلی ائمه علیهم‌السلام، ادله‌ای را در آثارش بیان کرده است که برای آشنایی با ادله او، مهم‌ترین آن‌ها تبیین و ارزیابی خواهد شد:

#### دلیل اول

کرمانی در کتاب *فطرة السليمة* دیدگاه خود را در علت فاعلی دانستن ائمه علیهم‌السلام به سخنی از امیرالمؤمنین علیه‌السلام مستند می‌داند و این کلام منسوب به حضرت را چنین بیان کرده است: «قال علیه‌السلام أنا الأمل و المأمول و أنا العابد و أنا المعبود، فهم ابواب الله في التشريع و في التكوين» (کرمانی، بی تا ب: ج ۲، ص ۲۰۸). او مدعی است حضرت علی علیه‌السلام فرموده است: من آرزومند و



آرزوشده هستیم و من عبادت کننده و عبادت شده‌ام. کرمانی از این سخن منسوب به امام علی علیه السلام نتیجه می‌گیرد که ائمه علیهم السلام باب خدا در همه امور تکوینی و تشریحی و علت فاعلی در آفرینش هستند و همه امور هستی با نقش فاعلی امامان علیهم السلام ایجاد و اداره می‌شود.

### بررسی و نقد

در مورد ارزیابی سندی این مستند کرمانی، با پیگیری و بررسی منبع آن مشخص شد که این سخن منسوب به حضرت علی علیه السلام نیز، در کتاب *مشارك أنوار الیقین* رجب بُرسی بیان شده است (بُرسی، ۱۴۱۹: ص ۳۴۰) و همان طور که قبلاً در نقد ادله سیدکاظم رشتی بیان شد، نویسنده این کتاب مدح ندارد و مطالب کتاب او به شیوه بزرگان حدیثی شیعه با سند بیان نشده است و از طرفی مطالب کتاب او در مورد جایگاه امام در نظام آفرینش دارای غلو بوده و قابل استناد نیست. پس به دلایلی که در نقد خطبه تطنجیه و ادله رشتی مورد واکاوی قرار گرفت؛ این کلام کرمانی نیز قابل پذیرش و استناد نیست و نمی‌توان این نظریه را بر پایه مستندی غیر معتبر بنا کرد و این ادعا به ادله‌ای محکم و دارای صحت سندی و صراحت محتوایی نیازمند است.

### دلیل دوم

محمدکریم‌خان کرمانی در جای دیگری از آثارش، مصداق علت فاعلی را نیز مشخص کرده و در ضمن آن به دلیل دیدگاه خویش اشاره کرده است. او در این زمینه چنین نوشته است:

علت فاعلی که قبل از همه معلولات است، باید عین ذات پیغمبر صلی الله علیه و آله و سلم باشد و آن بزرگوار صفت فاعلیت خدا باشد و علت همه اشیا باشد؛ چنان‌که در حدیث‌های متواتر سنی و شیعه روایت کرده‌اند؛ معنای آن را که لولاک لما خلقت الأفلاک و همه روایت کرده‌اند که ماسوی الله از نور پاک آن بزرگوار خلق شده‌اند و در این، برای مسلمی که حدیث دیده باشد شبهه نیست (کرمانی، بی تا الف: ج ۱، ص ۳۴۳).

### بررسی و نقد

در مورد مستند دوم کرمانی نیز باید به چند نکته مهم توجه کرد:

اولاً، حدیث قدسی «لولاک لما خلقت الافلاک»، از حیث سندی قابل پذیرش نیست؛ زیرا این روایت در منابع اولیه و معتبر شیعه وارد نشده و در منابع دیگر نیز بدون گزارش سندی آمده



است (خالدی، ۱۳۹۴: ص ۳۱۶-۳۱۷)؛ اگرچه برخی محققان مانند علامه امینی در راه تصحیح سند آن تلاش‌هایی کرده‌اند (امینی، ۱۴۱۶: ج ۵، ص ۴۳۵)؛ ثانیاً، بر فرض درستی سند حدیث مذکور، که به دلیل تواتر نقل آن بعید نیست؛ مفاد این حدیث، تبیین کننده علت غایی بودن پیامبر اسلام ﷺ در هستی است و با دیدگاه کرمانی و دیگر بزرگان شیخیه در موضوع علت فاعلی ارتباطی ندارد؛ زیرا از حیث ادبی، فاعل فعل «خلق» خداوند است و در این حدیث، به صراحت خدای متعال، آفریننده جهان معرفی شده است. پس استفاده از این حدیث برای اثبات بحث علت فاعلی بودن ائمه علیهم‌السلام، غیر قابل پذیرش و نادرست است؛ ثالثاً، چگونه مسلمانی که حدیث‌های ائمه علیهم‌السلام را دیده است؛ می‌تواند نهی‌های آنان را در انتساب آفریدن و روزی دادن همه مخلوقات به امامان تقیه‌ای بداند و تمسک به چند جمله غیرمعتبر در کتاب *مشارق‌أنوار الیقین*، را بنیان اعتقاد برای خود و پیروانش محسوب کند؟!

### دلیل سوم

کرمانی برای اثبات علت فاعلی بودن امام در نظام آفرینش، به دلیلی عقلی اشاره کرده است که پشتوانه‌های اعتقاد او را به علت فاعلی دانستن امام علیه‌السلام مشخص می‌کند. او انتساب صفت علیّت و علت بودن به خداوند را ناصحیح دانسته و برای اثبات این دیدگاه خود، چنین استدلال کرده است:

اگر ذات خدا علت باشد، حُکماً باید خلق با او باشد. پس بایستی که کل خلق قدیم باشند؛ چرا که نباید از آن تخلّف کند؛ زیرا علت اگر عین ذات خدا باشد، ذات که قدیم است؛ پس علت بودنش هم قدیم است؛ پس همیشه علت بوده؛ حال اگر خلق حادث است؛ پس نبوده‌اند و معدوم بوده‌اند و خدا ایشان را موجود کرده است؛ پس در حال معدوم بودن چگونه شد که علت هست و معلول که مخلوق باشد، نیست (همان: ج ۱، ص ۳۱۳).

از این سخن محمّدکریم خان کرمانی، زمینه فکری اعتقاد او و دیگر رهبران شیخیه در این موضوع و برگزیدن چنین باوری فهمیده می‌شود؛ زیرا تصوّر کرمانی این است که اگر خدا را علت بدانیم، صفت علت بودن او نیز قدیم شده و مخلوق‌ها نیز باید قدیم باشند؛ یعنی هیچ زمانی خداوند از صفت علیّت خارج نبوده و همیشه علت موجودات بوده و مخلوقات داشته است.



پس علت بودن خدا، به عنوان یکی از صفات او، مانند ذات خدا ازلی و ابدی خواهد شد. از این رو، کرمانی بر این باور است که خداوند علت موجودات نیست و این صفت را ندارد و اهل بیت علیهم السلام موجد و اداره کننده عالم اند تا خداوند حادث نشود و یا مخلوقات، قدیم به حساب نیایند که این استدلال، به استقلالی بودن اجرای امور عالم توسط اهل بیت علیهم السلام منجر می شود و دیگر رهبران شیخیه موضوع استقلال در فاعلیت ائمه علیهم السلام، از دیدگاه شیخیه را تأیید کرده اند. از این رو، میرزا محمدباقر اسکویی، از بزرگان شیخیه همین مطلب را بیان کرده و بر اساس دیدگاه استادان خود، همه امور عالم را به اهل بیت علیهم السلام برگردانده است. او به صراحت، علت فاعلی بودن ائمه علیهم السلام را استقلالی می خواند و می گوید:

فلمنصف إذا نظر إلى الأخبار بعين الدقة والإعتبار و جانب التعصب والأغيار، عرف بلاغبار  
اتها لا تنافي ما ذكرنا من التفويض الحق؛ بل كلها ظاهرة في التفويض المتعارف عند العرف و  
هو الاستقلال و منصرفه إليه لأنه الفرد الشايح؛ انسان با انصاف وقتی با دقت و به دور از  
تعصب به روایات و اخبار ائمه علیهم السلام نگاه می کند، به راحتی درمی یابد که علت فاعلی  
دانستن ائمه علیهم السلام با معنای صحیح تفویض منافات ندارد؛ بلکه همه آن جمله ها و اخبار،  
در تفویض متعارف نزد مردم ظهور دارد و آن تفویض متعارف نزد عرف، همان تفویض و  
واگذاری استقلالی است؛ زیرا فرد شایع از تفویض نیز همین استقلالی بودن است  
(اسکویی، ۱۳۸۵: ص ۳۹۵-۳۹۶).

بنابراین، این سخن اسکویی از رهبران شیخیه آذربایجان مؤید برداشت استقلالی بودن نقش فاعلی امامان علیهم السلام از کلام کرمانی است.

### بررسی و نقد

اولاً، مفاد این دلیل، دیدگاه استقلالی بودن ائمه علیهم السلام در فاعلیت را تأیید می کند که با آیات قرآن در انتساب استقلالی خالقیت و رازقیت به خداوند منافات دارد (زمر: ۶۲ و رعد: ۱۶)؛ ثانیاً، این دلیل با روایات متعددی که در ردّ انتساب آفریدن و روزی دادن و مانند آن به ائمه علیهم السلام صادر شده، ناسازگار است؛ مانند روایتی از امام رضا علیه السلام که در آن قائل به تفویض امور عالم به امام، مشرک عنوان شده است (ابن بابویه، ۱۳۷۸: ص ۱۲۴)؛ ثالثاً، لازمه سخن کرمانی این است که همه علت ها، از جمله علت غایی در هستی نیز خارج از ذات خداوند باشد که این کلامی غیر قابل



قبول است؛ رابعاً، این اعتقاد که علت چیزی بودن، مساوی ترکیب است نیز صحیح نیست و اشکال کرمانی در مباحث فلسفی پاسخ داده شده است؛ مثلاً فیلسوف بزرگ، ملاصدرای شیرازی در بحث غایت، علت غایی را چند نوع می‌داند که یکی از انواع آن، علت غایی است که وجود غایت عین وجود فاعل می‌باشد؛ مانند علت غایی بودن خداوند متعال که کمالی برتر از او متصور نیست (شیرازی، ۱۹۸۱: ج ۲، ص ۲۵۰)؛ خامساً، اشکال کرمانی در حلّ تعارض قدیم بودن خداوند و حادث بودن مخلوقات و انتساب آفریده‌ها به آفریدگار نیز در فلسفه پاسخ داده شده و از حیث عقلی می‌توان خداوند را علت فاعلی دانست و علت غایی را عین او دانسته که با او وحدت دارد تا ترکیب در ذات باری به وجود نیاید (همان و ربانی گلیپایگانی، ۱۳۸۸ ب: ص ۲۲) که برخی متون دینی نیز در وحدت علت غایی و فاعلی در خداوند ظهور دارد (همو، ۱۳۸۸ الف: ص ۲۸-۲۹).

اما پرسشی که قابل طرح است، این که کرمانی چگونه معصومان علیهم‌السلام را به‌عنوان اولین آفریده‌های خدای متعال می‌داند؛ درحالی که بر اساس مبانی او خداوند را نمی‌توان علت موجودات به حساب آورد. کرمانی در پاسخ به این پرسش و به این تناقض می‌نویسد:

خدا اول ایشان را آفرید؛ بعد عالم را به‌واسطه نور ایشان و به واسطه ایشان خلق کرد و ایشان را بی‌علتی و سببی و واسطه‌ای خلق کرد... خدا پیغمبر را بی‌علت آفرید. پس محل پرسش نباشد و چیزی نیست که بپرسی. پس خدا اول پیغمبر را آفرید بی‌علت و بی‌سبب و جای پرسش نیست و کسی اذن ندارد که بپرسد چگونه و از چه و با چه؛ چرا که این‌ها آن‌جا گنجایش ندارد (کرمانی، بی‌تا الف: ج ۱، ص ۳۴۳).

در حقیقت کرمانی با این عبارت به پاسخ آن نپرداخته و این تهافت و تناقض را پذیرفته است. از این رو کرمانی با تکیه به دلیلی عقلی، علت بودن خداوند نسبت به امور عالم را نمی‌پذیرد و در مورد آفریده شدن معصومان علیهم‌السلام، به خلقت آنان توسط خداوند و بدون نقش علی برای باری تعالی در این آفرینش معتقد است.

بنابراین، محمدکریم خان کرمانی همچون سیدکاظم رشتی، ائمه علیهم‌السلام را علت فاعلی در همه امور هستی می‌داند و خدا را به هیچ وجه حتی در آفریدن معصومان علیهم‌السلام، علت نمی‌شمارد و این نقش فاعلی را منحصر در ائمه علیهم‌السلام تلقی کرده است. پس، از دیدگاه او، در حقیقت ائمه علیهم‌السلام به

طور مستقل و با اجازه‌ای که خداوند در ابتدا به آن‌ها داده، موجودات را می‌آفرینند؛ روزی می‌دهند و همه امور عالم را اداره می‌کنند.

### نتیجه‌گیری

سید کاظم رشتی در تحلیل دیدگاه علت فاعلی بودن ائمه علیهم‌السلام، گاهی آنان را دارای قدرت تصرف در عالم وجود می‌داند و تدبیر و اداره موجودات را بر اساس دیدگاه واسطه فیض بودن امامان علیهم‌السلام مطرح می‌کند؛ اما در برخی از جملات دیگرش این نقش را توسعه می‌دهد و هر کدام از ائمه علیهم‌السلام را علت تامه برای ایجاد عالم عنوان و آنان را خالق و رازق بندگان و انجام دهنده همه امور عالم معرفی می‌کند.

رشتی به این اندازه کفایت نکرده و همان‌گونه که ائمه علیهم‌السلام را علت فاعلی هستی دانسته، مقام علت بودن را از خداوند سلب کرده و معتقد شده است که نمی‌توان خدای متعال را موجد هستی و انجام دهنده امور آن دانست؛ زیرا انتساب مقام علیّت به خدا دارای اشکالات اعتقادی است. رشتی که مدعی است این نظریه را از روایات اهل بیت علیهم‌السلام گرفته است؛ به جمله‌هایی منسوب به امیرالمؤمنین علیه‌السلام تمسک کرده که اعتبار و استناد آن‌ها دارای خدشه و ضعف است و از حیث محتوایی، این جملات، دارای غلو بوده و با روایات مستند و معتبر اهل بیت علیهم‌السلام ناسازگار می‌باشد.

محمدکریم خان کرمانی نیز راه استاد خود را پیموده و مقام علت فاعلی بودن را به معصومان علیهم‌السلام قائل شده و در بخش‌هایی از آثارش، امامان علیهم‌السلام را باب و واسطه خداوند نسبت به مخلوقات معرفی کرده است. کرمانی نیز در برخی دیگر از عبارات هایش به صراحت همه امور را به اهل بیت علیهم‌السلام نسبت داده و صفت «فاعلیت» را از خدا سلب کرده است. او ذات خدا را علت هیچ چیز نمی‌داند و مقام فعل الهی را که در ائمه علیهم‌السلام متبلور شده است، فاعل، خالق، رازق و کننده کارها معرفی می‌کند.

رهبر شیخیه کریمخانیه، روایاتی منسوب به امام علی علیه‌السلام را مستند خود عنوان کرده؛ که با بررسی آن‌ها مشخص می‌گردد این جمله‌ها از طریق کتاب *مشارق أنوار الیقین*، اثر حافظ رجب بُرسی بیان شده است و این، درحالی است که برخی از بزرگان حدیثی شیعه در مورد این نویسنده



و محتوای کتاب او اشکالاتی اساسی مطرح کرده‌اند و این کتاب را دارای مطالبی غلوآمیز در مورد مقامات ائمه علیهم‌السلام و خطبه‌های غیر معتبر منسوب به امام علی علیه‌السلام می‌دانند. کرمانی نیز به بخش‌هایی از همین موارد غلوآمیز و غیر معتبر استناد کرده است.

محمدکریم خان کرمانی، دلیلی عقلی را پشتوانه نظریه خود و بزرگان شیخیه می‌داند؛ او بر این باور است که خداوند علت موجودات نیست و صفت علیت را ندارد؛ بلکه به دلیل قدیم بودن خداوند و حادث بودن مخلوقات، نمی‌توان موجودات عالم را به خدا نسبت داد و اهل بیت علیهم‌السلام موجد همه موجودات و امور عالم‌اند که این استدلال او، ادعای استقلالی بودن دیدگاه کرمانی و رشتی را در بحث علت فاعلی دانستن ائمه علیهم‌السلام تأیید می‌کند.

بنابراین، بررسی دیدگاه سیدکاظم رشتی و محمدکریم خان کرمانی و ارزیابی ادله آن‌ها نشان می‌دهد که نظریه علت فاعلی دانستن ائمه علیهم‌السلام مورد پذیرش این دو رهبر شیخیه نیز قرار گرفته که برای اثبات آن تلاش‌های فراوانی صورت داده و به ادله روایی ضعیف و غیر معتبری تمسک کرده‌اند.

اما این بزرگان شیخیه در راه دفاع از دیدگاه خود در علت فاعلی، به تقصیر و تعطیل در مورد خداوند دچار شدند و همه امور را به ائمه علیهم‌السلام برگرداندند که البته اگر کسی ائمه علیهم‌السلام را خالق، رازق، حسابرس، جزادهنده و انجام دهنده استقلالی همه امور در هستی بداند؛ به غلو در صفات دچار شده است و این دیدگاه با توحید در خالقیت و ربوبیت خداوند سازگار نیست؛ زیرا امامیه معتقدند خداوند متعال برای آفریدن موجودات و تدبیر امور آن‌ها شریکی ندارد و اگر در آیات و روایات، برخی امور به دیگری نسبت داده شده است؛ (مانند موضوع مرگ و میراندن که به فرشتگان یا ملک الموت) نسبت داده شده است؛ این به معنای استقلال آن‌ها در انجام دادن امور مذکور نیست، بلکه آن‌ها از سوی خداوند، به عنوان اسباب، واسطه و ابزار انجام دادن کارها، مأمور تحقق آن کار خاص هستند و سلسله علل فاعلی در هستی به خداوند ختم می‌شود و تنها خداوند علت فاعلی مستقل در هستی است.



## منابع

### قرآن کریم

۱. احسانی، احمد (بی تا). شرح الزيارة الجامعة الكبيرة، بی جا، بی نا (نسخه تصحیح شده شیخیه در سایت الابرار به آدرس: www.alabrar.com).
۲. اسکویی، میرزا موسی (۱۳۸۵ق). احقاق الحق و ابطال الباطل، نجف، بی نا.
۳. امین، سید محسن (۱۴۰۳ق). اعیان الشیعة، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات.
۴. برسی، رجب (۱۴۱۹ق). مشارق أنوار الیقین فی أسرار أمير المؤمنين، بیروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۵. بروقی، محمد بن محمد بن خالد (۱۳۷۱ق). المحاسن، قم، دارالکتب الاسلامیه.
۶. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۳۸۵ق). أمل الآمل، بغداد، مكتبة الاندلس.
۷. حلی (علامه حلی)، حسن بن یوسف (۱۳۸۱). الجوهر النضید فی شرح منطقی التجرید، قم، بیدار.
۸. حموی، یاقوت بن عبدالله (۱۹۹۵م). معجم البلدان، بیروت، دار صادر.
۹. خالدی، احمد (بهار و تابستان ۱۳۹۴). «بررسی سند و متن حدیث «لولاک لما خلقت الافلاک»، فصلنامه حدیث پژوهی، ش ۱۳، ص ۳۱۱-۳۲۸.
۱۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۲۵ق). المفردات فی غریب القرآن، قم، ذوی القربی.
۱۱. ربانی گلپایگانی، علی (تابستان ۱۳۸۸) الف. «نقش فاعلی امام در نظام آفرینش»، فصلنامه انتظار موعود، ش ۲۹.
۱۲. \_\_\_\_\_ (زمستان ۱۳۸۸) ب. «نقش غایب امام در نظام آفرینش»، انتظار موعود، سال ۹، ش ۳۱.
۱۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۹). فرق و مذاهب کلامی، قم، جامعه المصطفی.
۱۴. رشتی، سید کاظم (بی تا) الف. حجة البالغہ، بی جا، بی نا (نسخه سایت الأبرار).
۱۵. \_\_\_\_\_ (بی تا) ب. شرح الخطبة التنجیہ، بی جا، بی نا (نسخه سایت الأبرار).
۱۶. \_\_\_\_\_ (بی تا) ج. شرح آية الكرسي، بی جا، بی نا (نسخه سایت الأبرار).
۱۷. سلیمانی آشتیانی، مهدی و درایتی، محمد حسین (۱۳۸۷). مجموعه رسائل در شرح احادیث از کافی، قم، دار الحدیث.
۱۸. شیخ صدوق، محمد بن علی (۱۳۷۸). عیون أخبار الرضا علیه السلام، تهران، نشر جهان.
۱۹. صادقی، مصطفی (پاییز ۱۳۸۳). «خطبة البیان و خطبه های منسوب به امیر مؤمنان»، علوم حدیث، دوره ۹، ش ۳۳، ص ۴۹-۸۲.
۲۰. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، بیروت، دار الاحیاء.





٢١. صليبيا، جميل (١٤١٤ق). *المعجم الفلسفي*، بيروت، الشركة العالمية للكتاب.
٢٢. طبرسي، احمد بن علي (١٤٥٣ق). *الإحتجاج على أهل اللجاج*، مشهد، نشر مرتضى.
٢٣. كرين، هانري (١٣٤٦). *مكتب شيخى از حكمت الهى شيعه*، ترجمه: فريدون بهمنيار، تهران، تابان.
٢٤. كرماني، محمدكريم (بى تا) الف. *ارشاد العوام*، بى جا، بى نا (نسخه سايت الأبرار).
٢٥. \_\_\_\_\_ (بى تا) ب. *الفطرة السليمه*، بى جا، بى نا (نسخه سايت الأبرار).
٢٦. مجلسى، محمد باقر (١٤٥٣ق). *بهار الأنوار*، بيروت، دار الاحياء التراث العربى.
٢٧. مشكور، محمد جواد (١٣٨٧). *فرهنگ فرق اسلامى*، مشهد، آستان قدس.

# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الإنتظار الموعود مجلة فصلية  
علمية تحقيقية

## انتظار الموعود

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

### هيئة التحرير (حسب تسلسل الحروف):

**بهرزوى لك، غلام رضا**  
(أستاذ في جامعة باقر العلوم عليه السلام)  
**جبارى، محمد رضا**  
(معيد في مؤسسة الإمام الخميني عليه السلام التعليمية والتحقيقية)  
**خسرويه، عبدالحسين**  
(أستاذ في مركز الدراسات الثقافية والفكر الإسلامى)  
**رضانجاد، عز الدين**  
(معيد في جامعة المصطفى عليه السلام العالمية)  
**رضائى الاصفهاني، محمدعلى**  
(أستاذ في جامعة المصطفى عليه السلام العالمية)  
**زارعى متين، حسن**  
(أستاذ في جامعة طهران)  
**شاكري الزواردهى، روح الله**  
(معيد في جامعة طهران)  
**صفرى الفروشانى، نعمة الله**  
(أستاذ في جامعة المصطفى عليه السلام العالمية)  
**كلباسى، مجتبه**  
(أستاذ في الحوزة العلمية)  
**محمد الرضائى، محمد**  
(أستاذ في جامعة طهران)

### صاحب الامتياز:

مركز المهديوية التخصصى الحوزة العلمية قم المقدسة

### المدير المسئول:

حجة الإسلام والمسلمين الشيخ محسن القرائتى

### رئيس التقرير:

حجة الإسلام الدكتور روح الله الشاكري الزواردهى

### المدير الداخلى و سكرتير التحرير:

محسن رحيمى الجعفرى

### المحرر:

ابوالفضل عليدوست

### التنضيد والإخراج:

مسعود سليمانى

### مصمم الغلاف:

عباس فريدى

### المترجم الإنجليزى:

زينب فرجام فرد

### المترجم العربى:

ضياء الزهاوى

المواقع المعتمدة فى نشر المجلة:

[www.entizar.ir](http://www.entizar.ir)

موقع مجله الانتظار الموعود

[www.isc.gov.ir](http://www.isc.gov.ir) (ISC)

موقع علوم العالم الإسلامى

[www.magiran.com](http://www.magiran.com)

بنك المعلومات للصحف والمجلات

[www.noormags.com](http://www.noormags.com)

موقع نور للمجلات التخصصية

[www.sid.ir](http://www.sid.ir)

موقع المعلومات العلمية للتعبيثة الجامعية



مركز تخصصى مهديويت

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

الهاتف: ٢٥٣٧٨٤١٦٦٦ - رقم الفاكس: ٢٥٣٧٧٣٧١٦٠

موقع المجلة: [www.entizar.ir](http://www.entizar.ir)

البريد الإلكتروني: [Entizarmagg@gmail.com](mailto:Entizarmagg@gmail.com)

قيمت: ٥٠٠/٠٠٠ ريال

## البناء المفهومي للإنتظار في العقيدة والرؤية المهدوية<sup>١</sup>

أحمد المسائلي<sup>٢</sup>

ناهيد فرقاني الطهراني<sup>٣</sup>

لايختلف إثنان بأن «معرفة المفهوم» للمصطلحات يعد من المتطلبات الأساسية في الدراسات والتحقيقات الدينية؛ باعتبار كون الدخول والغور في البحوث الأصلية يترتب على وجوده. وتعتبر عملية معرفة مفهوم كلمة ومصطلح «الإنتظار» بعنوان المسألة الأساسية لهذا البحث أمر في غاية الأهمية في تحليل وبيان البحوث ذات الصلة بالموضوع؛ لكون إن إستعماله بشكل غير صحيح وغير واضح يؤدي الى الوقوع في إشكالية المغالطة والخلط في الموضوع والخروج عن دائرة البحث وسياقاته، ويسعى هذا المقال ومن خلال الإستفادة من الاسلوب الوصفي - التحليلي الى التطرق الى الدراسة الدقيقة للمعنى الأستعمالي والإصطلاحي وكذلك الى مكانته في النظام الدلالي والمعاني بإكماله مضافاً الى ذلك معرفة المصطلح، وذلك لاجل معرفة مفهوم الإنتظار وتعريفه. وفي نهاية المطاف يصل الى نتيجة مفادها: هي إن مفهوم الإنتظار في اساسيات الفكر الإسلامي هو عبارة عن الحالة الحسية والنفسية والجودة الروحانية التي تعبر عن الإهتمام والإشتياق والآمل لتحقيق امر خيري حيث إن وقوعه يكون في القريب العاجل، وإذا تم تفسير وبيان مصطلح الإنتظار في المفهوم المتعالي له بصورة صحيحة فإن يبعث على النشاط الروحي والمعنوي والرشد الأخلاقي ويضمن المستقبل المشرق والسعادة الأبدية للإنسانية.

المصطلحات المحورية: مفهوم الإنتظار، الفكر الإسلامي، معرفة المفهوم، تحليل المكونات، الجوهريات المغزى.



١. المقالة مأخوذة من أطروحة الماجستير تحت عنوان «مقارنة دور الإنتظار في المذهب الشيعي والتعاليم المسيحية».

٢. أستاذ مساعد في قسم العلوم والمعارف، الجامعة الإسلامية الحرة، مدينة خميني شهر (الكاتب المسؤول).

٣. ماجستير في فرع العلوم والمعارف القرآنية، كلية القرآن والعتر، مدينة اصفهان.

## النشاط والحيوية الإجتماعية فى نظرية الإنتظار من منظار قائد الثورة ﷺ

غلام حسين كرامى<sup>1</sup>

يعتبر «النشاط الإجتماعي» واحد من المفاهيم المهمة للغاية فى مجال علم النفس الإجتماعي، حيث يوجب الوقاية من الأضرار والآفات الإجتماعية وتطور ونمو الفرد والمجتمع صوب الكمال المنشود. وقد أحصى أصحاب النظريات الإجتماعية عوامل متعددة تساهم فى عملية حدوث النشاط الإجتماعي ولعل أهمها هو «المشاركة الإجتماعية» و«الشعور بالرضا» و«الشعور بالأمل» والسؤال الأساسي للتحقيق الذي بين أيدينا هو ماهي العلاقة التي توجد بين الإنتظار الحقيقي والنشاط الإجتماعي من وجهة نظر قائد الثورة ﷺ؟ فمن وجهة نظره فإن الإنتظار الحقيقي يؤدي بطبيعة الحال الى تحقيق العوامل الثلاثة للنشاط الإجتماعي أكثر فأكثر، وبالطبع فإن من خصائص وصفات المجتمع المنتظري الرغبة فى إيجاد التغييرات الإجتماعية والحضور الفعال فى المجتمع السياسي والإهتمام بحضور مولانا صاحب العصر والزمان عَلَيْهِ السَّلَامُ وَرَحْمَةُ اللَّهِ تَبَارَكَ والشعور بالرضا نتيجة الحركة فى جهة الأهداف المتعالية والشعور بالأمل فى المجتمع المنتظر بالنسبة الى تحقق المستقبل الواعد للإنسانية وهى كلها مؤثرة فى تحقيق العوامل الثلاثة للنشاط الإجتماعي، وجرى كتابة هذه الدراسة بالإسلوب الوصفي - التحليلي وطبق المصادر المكتبية ومن الملاحظ فإنه لم يتم التوجه والإهتمام الى الآن بنظرية الإنتظار من منظار قائد الثورة من هذه الجنبه.

المصطلحات المحورية: النشاط الإجتماعي، نظرية الإنتظار، آية الله الخامنئي، المشاركة الإجتماعية، الرضا، الأمل.



١. أستاذ مساعد فى قسم الأسس النظرية الإسلامية، جامعة العلوم والمعارف الإسلامية.

## دراسة ونقد المبتنيات والإستنباطات الإنحرافية من مصطلح الإنتظار وفق نظريات وأراء آية الله السيد الخامنئي رحمته الله عليه

<sup>١</sup> مهدي قهرمان

<sup>٢</sup> بريان نوري خسروشاهي

<sup>٣</sup> السيد محيّد النبوي

لاشك ولاريب فإن الإستنباطات الإنحرافية الناتجة عن مسألة «الإنتظار» يعقبها سلوكيات وتبعات و تطبيقات غير صحيحة من جملتها: الشعور برفع التكليف وترك الوظائف المناطة وتهدف المقالة هذه الى الإجابة على السؤال التالي: ماهي الإستنباطات والمبتنيات الإنحرافية التي توجد في مسألة الإنتظار وكيف يمكن نقدها وردّها بالشكل المطلوب؟ وجرى جمع المعلومات الخاصة بهذه الدراسة والبحث بصورة مكتيبة وأما الإستنباطات والنتائج المحاصلة منه فإنها كانت بالإسلوب الوصفي - التحليلي.

وأشارة المقالة في البداية الى عملية الإنحرافات مثل السكوت والجلوس في البيت وترك الوظائف والتكاليف الدينية والمهدوية والعزوف عن فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وتهيئة الأراضية المناسبة للمعصية من أجل ظهور مولانا الإمام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف وغيرها من القضايا، ومن ثم رد تلك الإنحرافات ونقدها وذلك بعد طرح الإراء والنظريات التي جاء بها سماحة قائد الثورة الإسلامية رحمته الله عليه ويعتقد سماحته بأن عملية بناء النفس والإستعداد والشعور بالتكليف من أجل مواجهة الظلم والإستبداد هو أمر ضروري وذلك لتحقيق وتطبيق الحكومة المهدوية، ويرى سماحة آية الله الخامنئي رحمته الله عليه بأنه يجب ومن خلال السعي المجاد والحثيث تهيئة مقدمات الظهور وأرضية تشكيل الحكومة العالمية.

المصطلحات المحورية: الإنتظار، تحريف الإنتظار، الظهور، الإمام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف، آية الله السيد الخامنئي رحمته الله عليه.



١. أستاذ مساعد في قسم العلوم والمعارف الإسلامية في جامعة سهند الصناعية مدينة تبريز.  
٢. طالب في مرحلة الدكتوراه في جامعة القرآن الكريم والحديث (برديس طهران) فرع القرآن والنصوص الإسلامية، (الكاتب المسؤول).

٣. طالب في مرحلة الدكتوراه في العلوم القرآنية والحديث، جامعة أراك.

## التحليل النوعي للنظرية الفردية والمجتمعية فى عملية تحقيق النضج الإجتماعي فى عصر الظهور

<sup>1</sup> محمود تقي زاده الداورى

<sup>2</sup> السيد ابو الفضل الحسينى

لقد تم الحديث فى بعض الروايات الإسلامية عن «النضوج الحاصل للمجتمع الإنسانى فى عصر الظهور» وتحليل نظريات كيفية تحقيق ذلك النضوج، وذلك بإسلوب وصفى - تحليلي، والهدف الأساسى من وراء كتابة هذه الدراسة هو قيامها بالتحليل النوعى وتصنيف وتلخيص النتائج الحاصلة بإسلوبين وهما الاسلوب «العقلي المنطقي» والاسلوب «النقلي - الوحياني» وهى بصدد إثبات نظرية النضج الجماعى فى عصر الظهور، وتطرح نظريتان حول كيفية تحقق النضوج الإجتماعى وهما «الفردية» و «المجتمعية»، وترى الفردية بأن تكامل العقول البشرية هو امر فردي ويتحقق نتيجة التعليم غير البشرى، بينما المجتمعية تعرف التكامل بأنه محصلة ونتيجة طبيعية للتعليم والتربية البشرية والحسية، ويواجه الإتجاه الفردي تحديات فى عدم بيان التغيرات والتحولات الإجتماعية والقبول بإعجاز كيفية التكامل، وشبهة التأخير فى عملية الظهور، ومن هذا المنطلق فإنه يترتب على النظرية المجتمعية كل من الآثار والمعطيات الإنموجية وتهيئة الأرضية والمناخ الملائم، وتشكيل الحكومة الدينية، وإيجاد الحضارة الإسلامية، والديناميكية والحركية، والآمل والإنتظار البناء، والتي لن تحصل أى واحد منها فى وجود النظرية الفردية.

المصطلحات المحورية: النضوج، التكامل، الإمام المهدي عَلَيْهِ السَّلَامُ وَوَجَّهْنَا الشَّرِّعَةَ، العقل، العقلانية، الفردية، المجتمعية.



١. أستاذ مساعد فى قسم العلوم والمعارف الإسلامية فى جامعة العلامة الطباطبائي.

٢. دكتوراه ومدرس فى قسم دراسة إتجاهات الاسس النظرية للإسلام فى كلية العلوم الإسلامية (الكاتب المسئول).

## مسار تغيير آراء ونظريات المستشرقين حول المهدوية منذ الفترة (٢٠٠١ وحتى وقتنا الحاضر)

زهير دهقاني الآراني<sup>١</sup>

لقد أولى المستشرقون والباحثون الغربيون إهتماماً كبيراً في موضوع المهدوية ومكانتها في العقائد الإسلامية وألوه عناية خاصة وذلك منذ ما يناهز ١٥٠ عاماً، وساهموا في هذا المضمار بنشاطات وفعاليات واسعة، وتظهر عملية النظر والتفحص في الآثار العلمية لهؤلاء المستشرقين نوع من التغيير والتحول في التقارير والنظريات التي طرحوها عبر مرور الزمان.

ويمكن ومن خلال وجود المؤشرات والنظريات التي جاء بها المحققين والباحثين الغربيين حول موضوع المهدوية وأبعادها، تقسيمها وحصرها في أربعة فترات زمنية، والمقالة التي نحن بصددتها أخذت على عاتقها الدراسة والغور في موضوع مسار التغيير والتحول في آرائهم ونظرياتهم في المرحلة والفترة الرابعة ونهاياتها (منذ سنة ٢٠٠١ وحتى وقتنا الحاضر).

وصنفت الدراسة هذه على إنها من النوع الإكتشافي وجرى تهيتها بواسطة الاسلوب الوصفي - التحليلي وتم فيها وبعد التصنيف والتقسيم والتطرق الى أهم الآراء والنظريات التي تبناها المستشرقين في مسألة المهدوية في تلك البرهة الزمنية، ذكر التحاليل والإحصائيات المختلفة في مجال نوع وحجم المواضيع ذات الصلة، وطرح المصادر التي تم ذكرها والإعتماد عليها، وبعض الإحصائيات الأخرى والتي من جملتها ذكرهوية المستشرقين في تلك المرحلة الزمنية.

المصطلحات المحورية: المهدوية، المستشرقون، مسار تغيير الآراء، المنقذ الإسلامي.



١. دكتوراه في العلوم والمعارف الإسلامية من جامعة بريس فارابي (طهران).

## دراسة ونقد الأدلة التي أوردها السيد كاظم الرشتي ومحمد خان الكرمانى فى العلة الفاعلية لعلم الأئمة عليهم السلام

محمد على الأفضلى<sup>1</sup>

يعتبر «السيد كاظم الرشتي» من أهم الشخصيات من بين قادة الفرقة الشيعية (من بعد الشيخ أحمد الاحسائي) المروجين لهذه الفرقة، وقد كان يعتقد ويؤمن بأن الأئمة عليهم السلام هم العلة الفاعلية فى نظام الوجود ويمكنهم القيام بجميع الأمور ومن جملتها: الخلق والرزق فى الكون، وعمل الرشتي على بيان وتوضيح آرائه ونظرياته وأدلته على اساس التعاليم والعقائد التي كان يتبناها أستاذه الاحسائي، وسعى كثيراً لتوثيقها، والإعتقاد بأن هناك بعض الأدلة والشواهد النقلية التي تؤيد هذه النظريات، ولكن تظهر عملية دراسة هذه الأدلة بأنها ليست لها إعتبار يذكر ولم تُأخذ من مصادر معتبرة أو إن مضمونها ومحتوها لا يعضد آرائه ونظرياته. ومحمد كريم خان الكرمانى هو الأخر من قادة الفرقة الشيعية وتلميذ السيد كاظم الرشتي، وقد ذكر فى تاليفاته مواضع شتى وذلك لأجل الترويج ونشر الأفكار التي جاءت بها الشيعية وآراء اساتذته فى بيان العلة الفاعلية لعلم الإمام، وأستفاد الكرمانى فى إثبات هذه النظرية من الأدلة الروائية والعقلية، وتبين من خلال دراستها إن توثيقاته تلك لا يمكن الإعتماد عليها وغير موثقة كذلك، ولهذا فإن أدلة الرشتي والكرمانى فى علة فاعلية علم الأئمة عليهم السلام هي أدلة غير معتبرة وغير موثوقة، وعليه لا يمكن مجال من الأحوال القبول بها، وهي توطأ فى بعض الموارد لمسألة ادعاء الغلو بالنسبة الى قادة الفرقة الشيعية.

المصطلحات المحورية: الشيعية، السيد كاظم الرشتي، محمد كريم الكرمانى، العلة الفاعلية، الغلو فى

الإمامة.



١. طالب فى المرحلة الرابعة فى الحوزة العلمية فى مدينة قم المقدسة.



## Investigating and Criticizing the Reasons of Seyyed Kazem Rashti and Muhammad Karim Khan Kermani in Knowing the Imams as the Agent Cause

*Muhammad Ali Afzali<sup>1</sup>*

“Seyyed Kazem Rashti”, as the most important figure among the leaders of Sheikhiyeh (after Shaykh Ahmad Ehsaee) and the promoter of Shaykhism, believed that Imams (A.S) are the agent cause in the system of creation and the doer of all things, including the creation and provision in sustenance in the whole world. Rashti has stated this view based on the teachings and beliefs of his own teacher Ehsaee, and tried to document it, and considered some of the narrative reasons to support this theory. However; the evaluation and examination of these sources show that his documents are invalid and have not been taken from a credible source or their contents do not confirm his views. Muhammad Karim Khan Kermani, the other leader of Shaykhism and the student of Seyyed Kazem Rashti, has written a few things in his works to promote his teachers and Shaykhism thoughts to explain the view of considering the Imam as the agent cause. In order to prove this theory, he used the narrative and rational reasons and the examination of these reasons showed that Kermani’s documents cannot be cited. As the result, the arguments of Rashti and Kermani for considering the Imams as the agent cause is invalid and as the result, it is unacceptable. In some cases, their views prepare the ground for the exaggerating of the Sheykhism leaders.

**Keywords:** Shaykhiyeh, Seyyed Kazem Rashti, Muhammad Karim Kermani, agent cause, exaggeration in Imamate.

---

1. Graduate Student of Level Four at the Seminary of Qom.

## The Process of Evolution in the Orientalists' Views on Mahdism (from 2001- up to now)

*Zoheir Dehghani Arani<sup>1</sup>*

Orientalists and Western scholars have been interested in the subject of Mahdism and its place in the Islamic beliefs for over 150 years. They have been active in this field. A look at some of the scientific works of these Orientalists indicates such changes and evolution in the reports. Considering some of the indicators, the viewpoint of scholars and Western writers about Mahdism can be divided into four periods. Examining the process of evolution in their views in the fourth and the last period (2001-now) is the subject of the present paper. The current paper is prepared based on the descriptive-analytic method and is in the form of “exploratory” research. After categorizing and mentioning the most important views of the Orientalists in the field of Mahdism in this period, various analysis and statistics in relation to the type and volume of topics have been used and some of other statistics, including the nationality of Orientalists in this period are presented.

**Keywords:** Mahdism, Orientalists, the process of evolution of votes, Islamic Messianism.



---

1. PH.d of Instructing Islamic Sciences, at Farabi Campus (Tehran) .

## Qualitative Analysis of Individualism and Socialism in the Process of Achieving Social Maturity in the Age of Appearance

Mahmoud Taghi Zadeh Davari<sup>1</sup>, Seyyed Abulfazle Husseini<sup>2</sup>

In some of the Islamic narrations, there is a talk about the “maturity of the human society in the age of Appearance”. Analysis of the theories on the howness of realization of maturity, with a descriptive-analytic method, is the main purpose of this paper. The qualitative analysis and the aggregation of the findings are carried out in two ways: “the rational-logical” method, and “the narrative-revelatory” method. The two views of “individualism” and “socialism” are presented in relation to the quality of realization of social maturity. Individualism considers the evolution of human intellect as an individual matter and the achievement of non-human instruction. Socialism introduces the evolution as the product of human and sensory instruction and education. Individualism faces the challenge of lack of explanation of social changes, the acceptance of miracles of evolution, and the doubt of delay in the appearance (of Imam). Therefore, the consequences of the model acceptance, preparation of the ground (for the appearance of Imam), the formation of the religious government, the creation of Islamic civilization, dynamism and mobility, hope and constructive awaiting are related to the theory of socialism, none of which is achieved in individualism.

**Keywords:** maturity, evolution, Imam Mahdi (A.S), reason, rationality, individualism, socialism.

- 
1. Associate Professor of Islamic Scinences Group at Allameh Tabatabaee University.
  2. PH.d of Instructing Islam’s Theoretical Principles at the University of Islamic Maaref (Corresponding Author).



## Investigating and Criticizing the Deviated Perceptions of the Term “Awaiting” Based on the Viewpoint of Ayatollah Khamenei

*Mahdi Ghahraman<sup>1</sup>, Pariya Noori Khosroshahi<sup>2</sup>, Seyyed majid Nabavi<sup>3</sup>*

Deviated perceptions of the issue of “awaiting” lead to misbehaviors, including a sense of shirking and abandoning the duties. This paper seeks to answer this question what kind of deviated perceptions exist in the matter of awaiting and how one can criticize these perceptions. The method of collecting the contents of this research is library-based and their processing is based on the descriptive-analytic method. This paper points the deviations such as silence, being bound to the house, abandonment of religious and Mahdavi duties, abandonment of enjoining what is good and forbidding what is bad, preparation of the ground for sin for the appearance of Imam Mahdi (AS). Then, these views are offered to the viewpoints of the Supreme Leader and finally, these deviations are rejected. He deems self-improvement, getting ready and the feeling of being responsible necessary for the realization of Mahdavi government and the fight against oppression and tyranny, and believes we should prepare the ground for the appearance of Imam and the establishment of a global government.

**Keywords:** awaiting, distortion of awaiting, distortion of appearance, appearance, Imam Mahdi (A.S).



---

1. Assistant Professor of Islamic Sciences Group at Tabriz Technical University of Sahand.

2. PH.D Student at the University of Qur’anic Sciences and Tehran’s Pardis (Branch of Islamic and Quranic Sciences. (Corresponding author).

3. PH.D Student at the Qur’anic Sciences University of the Arak .

## The Social Vitality of the Expectants<sup>1</sup> in the Theory of Waiting from the Perspective of the Supreme Leader

*Gholam Hussein Gerami*<sup>2</sup>

“Social vitality” is one of the most important concepts in the field of social psychology, which results in the prevention of social harms and the progress of individuals and society towards the desired perfection. Social theorists cite several factors in the social vitality, the most important of which are “social participation”, “the feeling of satisfaction”, and “the feeling of hope”. The main question of the present study is what the relationship is between the real awaiting and social vitality in the viewpoint of the Supreme Leader. In his view, the real awaiting will lead to the realization of the three factors of social vitality more than before. The tendency to create social changes, active participation in political community, and attention to the presence of Imam of the Time (A.S), the happiness feeling created as the result of moving in the direction of lofty goals and the feeling of hope in the waiting society in relation to the realization of a bright future for the human kind are the characteristics of a waiting society. These characteristics are effective in the realization of the three factors of social vitality. The present study, with a descriptive-analytic method, is carried out based on library sources. So far, the awaiting theory from the perspective of the Supreme Leader has not been studied from this aspect.

**Keywords:** social vitality, awaiting theory, Ayatollah Khamenei, social participation, satisfaction, hope.

---

1. Those waiting for the Appearance of the Imam of the Time (A.S).

2. Assistant Professor of Islamic Theoretical Principles Group, Islamic Sciences University.

# The Conceptual Structure of Awaiting in Mahdism Thought<sup>1</sup>

*Ahmad Masa'eli<sup>2</sup>, Nahid Forghani Tehrani<sup>3</sup>*

In religious researches, the “conceptology” of words are considered to be essential; because, entering the main topics is resulted from it. The conceptology of the word “awaiting” as the main issue of this research, is essential in analyzing and explaining the discussions related to Messianism; because, the incorrect and incomprehensible use of this word causes fallacy and confusion in the subject and digression from the discussion. With a descriptive-analytic method, this article is an attempt to identify and define the structure of awaiting, during which, in addition to conceptology, a detailed study of the applied and idiomatic purport and its place in the whole semantic system is carried out and at the end, we reach this result that the structure of awaiting in the principles of the Islamic thought includes a sensual state and a spiritual quality which indicates the attention, desire, and fulfillment of a good deed that is imminent. If the word “awaiting” in its high meaning is correctly interpreted and defined, it promotes the spiritual and ethical vitality and guarantees a bright future and eternal prosperity for human beings.

**Keywords:** the structure of awaiting, Islamic thought, conceptology, component analysis, semantic essence.



- 
1. The article is extracted from the master's thesis entitled “Comparative Study of the Role of Awaiting in the Shiite Religion and Christianity”.
  2. Assistant Professor of Islamic Sciences at Azad University of Khomeini Shahr. (Corresponding Author).
  3. MA Graduate Student of Qur'anic Sciences at the Qur'an and Itrat University of Isfahan.

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

IN THE NAME OF ALLAH

فصلنامه علمی - پژوهشی

انتظار

*Entizar-e-Moud (aj)*

**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 (*Associate Professor at AL -Mustafa International University*)

Rezaee Isfahani, Muhammad Ali (*Professor at AL -Mustafa International University*)

Zare'ee Matin, Hasan (*Professor at University of Tehran*)

Shakeri Zavardehi, Rouhollah (*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*)

**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:**

Masoud Soleimany

**Cover Designer:**

Abbas Faridi

**English Translator:**

Zeynab Farjamfard

**Arabic Translator:**

Ze'ya az-Zahavi

**Full text in:**

[www.entizar.ir](http://www.entizar.ir)  
[www.isc.gov.ir](http://www.isc.gov.ir) (ISC)  
[www.magiran.com](http://www.magiran.com)  
[www.noormags.com](http://www.noormags.com)  
[www.sid.ir](http://www.sid.ir)

Address: The Office of Entezar-e-Mo'oud Journal, Specialized Center of Mahdism, Amar Alley, Shohada Street (Safa'eeyeh), qom.

Tel: +982537841661

Fax: +982537737160

Journal site: [www.entizar.ir](http://www.entizar.ir)

Email: [entizarmagg@gmail.com](mailto:entizarmagg@gmail.com)

Price: 500 /000 Rials



## هزینه اشتراک

نوع درخواستی	پست عادی (ریال)
تک شماره	۵۰۰۰۰۰۰ + ۲۰۰۰۰۰
دوره یک ساله	۲۰۰۰۰۰۰ + ۸۰۰۰۰۰

### 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 (مندوق پستی ۳۷۱۳۵/۱۱۹) - فاکس: ۳۷۷۳۷۱۶۰ - تلفن: ۰۲۵۳۷۸۴۱۶۶۱



### 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