

انظما و عقول

سال بیستم، بهار ۱۳۹۹، شماره ۶۸

نقش «انتظار انقلابی» در تحقق تمدن جدید اسلامی، با تأکید بر منظومه فکری آیت الله خامنه‌ای (مدظله العالی)
محمد رضا برزویی - امیرحسین عرب پور

بازگویی روایت اصیغ بن نباته از «تعداد انمه» و «مسئله شیبت»
محمد شهبازیان - محسن رحیمی جعفری

روش شناسی کلامی شیخ طوسی در پاسخ به شبهات مهدویت، با تأکید بر کتاب النبیة
اسدالله مصطفوی - اکبر دوستانی

تحلیل و بررسی امکان کاربست «الاهیات الهیه» مولتمان در آموزه مهدویت شیعی
احمد رضا مفتاح - باقر طالبی دارابی - مهرباب صادق نیا - مریم شهرزاد

بررسی و نقد دیدگاه عثمان خمیس در زمینه رویکرد رفتاری امام مهدی (عج)
سعید امیدیان

تحلیل راهکارهای مشترک نفوذ جریان‌های انحرافی معاصر در بستر آموزه‌های مهدویت
جواد اسحاقیان درچه - حجت حیدری جراتی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فصلنامه علمی - پژوهشی

انتظار موعود

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

اعضای هیأت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا):
بهروزی لک، غلامرضا
(استاد دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام)
جباری، محمدرضا
(دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام)
خسروپناه، عبدالحسین
(استاد پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی)
رضانژاد، عزالدین
(استاد جامعه المصطفی العالمیه)
رضایی اصفهانی، محمدعلی
(استاد جامعه المصطفی العالمیه)
زارعی متین، حسن
(استاد دانشگاه تهران)
شاکری زواردهی، روح‌الله
(دانشیار دانشگاه تهران)
صفری فروشانی، نعمت‌الله
(استاد جامعه المصطفی العالمیه)
کلباسی، مجتبی
(استاد حوزه علمیه قم)
محمدرضایی، محمد
(استاد دانشگاه تهران)

صاحب امتیاز:
مرکز تخصصی مهدویت حوزه علمیه قم
مدیر مسئول:
حجت الاسلام والمسلمین محسن قرائتی
سرپرست:
حجت الاسلام دکتر روح‌الله شاکری زواردهی
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 الزهاوی

پایگاه‌های استنادی که این فصلنامه در آن‌ها نمایه شده است:

www.entizar.ir

www.isc.gov.ir (ISC)

www.magiran.com

www.noormags.com

پایگاه مجله انتظار موعود

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام

بانک اطلاعات نشریات کشور

پایگاه مجلات تخصصی نور



حوزه علمیه قم
مرکز تخصصی مهدویت

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

فصلنامه انتظار موعود مجله علمی-پژوهشی

تلفن: (۰۲۵۳۷۸۴۱۶۶۱) - نمایر: ۰۲۵۳۷۷۳۷۱۶۰

سایت فصلنامه: www.entizar.ir

پست الکترونیکی: Entizarmagg@gmail.com

قیمت: ۵۰۰/۰۰۰ ریال

راهنمای تدوین و نگارش مقالات

«فصلنامه انتظار موعود^ع» 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 سال نشر: (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

- نقش «انتظار انقلابی» در تحقق تمدن جدید اسلامی، با تاکید بر منظومه فکری آیت الله خامنه‌ای علیه السلام ۵
محمدرضا برزویی - امیرحسین عرب‌پور
- بازکاوی روایت اصبع بن نباته از «تعداد ائمه» و «مسئله غیبت» ۲۷
محمد شهبازیان - محسن رحیمی جعفری
- روش شناسی کلامی شیخ طوسی در پاسخ به شبهات مهدویت، با تاکید بر کتاب الغیبه ۵۵
اسدالله مصطفوی - اکبر روستائی
- تحلیل و بررسی امکان کاربست «الاهیات امید» مولتمان در آموزه مهدویت شیعی ۸۳
احمدرضا مفتاح - باقر طالبی دارابی - مهراب صادق نیا - مریم شهرزاد
- بررسی و نقد دیدگاه عثمان خمیس در زمینه رویکرد رفتاری امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الیه ۱۰۷
سعید امیدیان
- تحلیل راهکارهای مشترک نفوذ جریان‌های انحرافی معاصر در بستر آموزه‌های مهدویت ۱۳۳
جواد اسحاقیان درجه - حجت حیدری چراتی
- ترجمه چکیده مقالات عربی-انگلیسی ۱۵۹

نقش «انتظار انقلابی» در تحقق تمدن جدید اسلامی، با تأکید بر منظومه فکری

آیت الله خامنه‌ای عنه‌السلام

محمدرضا برزویی^۱

امیرحسین عرب‌پور^۲

چکیده

رسیدن به «تمدن اسلامی»، به عنوان هدف متعالی جامعه اسلامی، با مقوله «مهدویت» نسبت مستقیمی دارد و مبانی معرفتی مهدویت نیز به مثابه «ستاره راهنما»، از طریق ترسیم آینده‌ای دست‌یافتنی، راهنمای جوامع اسلامی به سوی جامعه‌ای کمال یافته و برخوردار از تمدن آرمانی است. «انتظار انقلابی» که پس از پیروزی انقلاب اسلامی مطرح گردید، تاسیس تمدن جدید اسلامی را با هدف زمینه‌سازی برای ظهور حضرت حجت عنه‌السلام به عنوان هدف خود قرار داده است. پژوهش حاضر، با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی، ابتدا به گونه‌شناسی علمی انواع «انتظار فعال» (مناسکی، نظامی و انقلابی) و پس از آن، به تبیین منظومه فکری حضرت آیت الله خامنه‌ای عنه‌السلام درباره انتظار فعال انقلابی و ارتباط آن با تمدن‌سازی پرداخته و در نهایت تلاش کرده است با محور قراردادن «انسان منتظر»، الگویی مفهومی را بر اساس طی مراحل «انسان‌سازی»، «جامعه‌سازی دینی» و «امت‌سازی» به منظور تحقق «تمدن جدید اسلامی» ترسیم و معرفی کند.

واژگان کلیدی: تمدن جدید اسلامی، انتظار، انتظار انقلابی، مهدویت، مقاومت، آیت الله خامنه‌ای.

Borzooei@isu.ac.ir

۱. استادیار گروه فرهنگ و تمدن دانشگاه امام صادق عنه‌السلام (نویسنده مسئول).

A.arabpour@isu.ac.ir

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد پیوسته معارف اسلامی و مدیریت بازرگانی دانشگاه امام صادق عنه‌السلام.

مقدمه

بر اساس آموزه‌های دین مبین اسلام، رسیدن به «تمدن اسلامی»، به عنوان هدف جامعه اسلامی، با آرمان مهدویت نسبت مستقیمی دارد و بدین معنا، حرکت تمام انبیا و اولیای الهی از آدم تا خاتم مقدمه‌ساز این تمدن است. از این رو، سرنخ‌های شناخت این تمدن را بیش از هر چیز باید در آیات قرآن و روایات اهل بیت علیهم‌السلام جست‌وجو کرد. از سوی دیگر، انقلاب اسلامی در ایران، جریانی مردمی است که طبق تأکیدات حضرت امام خمینی رحمته‌الله و مقام معظم رهبری به منظور تحقق تمدن موعود و متناسب با آن شکل گرفته است (سمسار و همکاران، ۱۳۹۴: ج ۲، ص ۳۶۱). در این مورد، امام خمینی رحمته‌الله فرموده‌اند:

«پدیده انقلاب اسلامی درحقیقت، نه یک مقطع تاریخی پایان‌پذیر، بلکه یک حرکت مستمر و پیش‌رونده به سوی افقی مشخص و معین است که میثاق خود را تا اتصال به جریان عظیم موعود محکم می‌کند» (امام خمینی، ۱۳۷۸: ج ۱۶، ص ۲۳۰) و «امیدوارم که این انقلاب، يك انقلاب جهانی بشود و مقدمه‌ای برای ظهور بقیة‌الله . ارواحنا له الفداء . باشد» (همان: ص ۱۳۱).

حضرت آیت الله خامنه‌ای نیز به ارتباط مستمر بین انقلاب اسلامی و تمدن جدید اسلامی اشاره داشته و فرمودند:

ما اگر پیشرفت همه‌جانبه را به معنای تمدن‌سازی نوین اسلامی بگیریم؛ بالاخره يك مصداق عینی و خارجی برای پیشرفت با مفهوم اسلامی وجود دارد. این جور بگوییم که هدف ملت ایران و هدف انقلاب اسلامی، ایجاد يك تمدن نوین اسلامی است (بیانات در دیدار جوانان استان خراسان شمالی، ۱۳۹۱/۰۷/۲۳).

بنابراین، رویکرد تمدنی به مهدویت در نگاه رهبران انقلاب اسلامی و به ویژه از منظر آیت‌الله خامنه‌ای، رویکردی است حاکی از آن که آموزه مهدویت، بخش مهمی از اندیشه اسلامی است که می‌تواند از طریق ترسیم آینده وعده داده شده در شکل دادن به جوهره و روح حاکم بر تمدن جدید اسلامی، نقش آفرین باشد و به مثابه «ستاره‌ای راهنما»، راهنمای جوامع اسلامی به سوی جامعه کمال یافته و برخوردار از تمدن آرمانی موعود به شمار آید. به عبارت دیگر، بشریت دارد همین طور این راه را طی می‌کند تا به اتوبان برسد. این اتوبان، دوران



مهدویت است... زندگی اصلی بشر و حیات مطلوب بشر از آن جا آغاز می‌شود و بشریت تازه می‌افتد در راهی که این راه یک صراط مستقیم است و او را به مقصد آفرینش می‌رساند (بیانات در دیدار پژوهشگران و کارکنان مؤسسه دارالحدیث، ۱۳۹۳/۰۳/۲۱).

دانستن این مطلب از آن رو ضروری است که همگان باید در برنامه‌ریزی خود، آن نقطه، یعنی ظهور امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف و تشکیل تمدن جهانی اسلامی به دست امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف را هدف قرارداد و در طرح ریزی خود از آن الگو استفاده کنیم.

در میان مسائل و موضوعات مهم حوزه مهدویت، مقوله «انتظار منجی»، یکی از مفاهیم محوری در معارف مهدویت است. «انتظار»، به معنای چشم به راه بودن است و اندیشمندان شیعه، انتظار را به دو دسته «انتظار منفعل و مخرب» و «انتظار فعال و سازنده» طبقه‌بندی می‌کنند (ر.ک: مطهری، ۱۳۹۸: ص ۶۲-۶۸). انتظار مخرب انتظاری است که بیش‌تر به سکون، بی‌تفاوتی و عدم دخالت در مسائل سیاسی و اجتماعی دعوت می‌کند. در مقابل، انتظار فعال و سازنده بیش‌تر به مقاومت و مبارزه با ظلم و ستم تا دستیابی به حکومت اسلامی دعوت می‌کند تا بتواند در بستر حکومت، منتظران واقعی ظهور منجی را تربیت کند.

بر این اساس، انتظار، به عنوان مهم‌ترین آموزه مهدویت در جامعه منتظر به شمار می‌رود و باید به این نکته توجه کرد که کدام یک از رویکردهای مهدوی در طیف انتظار فعال (سازنده)، کدام یک در طیف انتظار منفعل (ویرانگر) و کدام یک در طیف انتظار خنثی (بی‌طرف) قرار می‌گیرد. بررسی این رویکردها نشان می‌دهد که چه نوع رویکردها و جریان‌های فکری- فرهنگی در حوزه مهدویت در کشور وجود دارند و این رویکردها و جریان‌ها تا چه اندازه بر تحقق آرمان‌های جامعه مهدوی در عصر غیبت و زمینه‌سازی برای تحقق تمدن جدید اسلامی مؤثر خواهند بود و این مهم، جز با شناخت و ترویج تفکر انتظار انقلابی، به عنوان مرکز ثقل آموزه مهدویت امکان‌پذیر نیست.

در این زمینه، کتاب «منتخب الاثر فی الامام الثانی عشر»، پیش از انقلاب اسلامی توسط حضرت آیت‌الله لطف‌الله صافی گلپایگانی نوشته شده که در فصل انتظار از ۲۷ حدیثی که اشاره کرده، تنها یک روایت از کتاب نعمانی آورده است و مجموعه آنچه بیان می‌کند، به انتظار فعال و انقلابی نزدیک است. ایشان در کتاب دیگری به نام «انتظار؛ عامل مقاومت» (صافی گلپایگانی،



۱۳۷۵)؛ نیز به روشنی رویکرد فعال به انتظار را نشان می‌دهد و این رویکرد با دوران مبارزه در زمان رژیم پهلوی همخوانی دارد. کتاب «خورشید مغرب» (حکیمی، ۱۳۷۳) نیز، فصل دوازدهم خود را «غیبت مقاومت و نه غیبت تسلیم» نامیده و در فصل سیزدهم، به انتظار فعال و ویژگی‌های آن پرداخته است. علاوه بر این‌ها، اثری تحت عنوان «نقش باورداشت آموزه مهدویت در احیای فرهنگ و تمدن اسلامی» (عرفان، ۱۳۹۴: ص ۵۷-۸۳)؛ به بررسی ظرفیت‌های تمدن‌ساز اندیشه مهدویت توجه کرده و به این نتیجه رسیده است که آموزه مهدویت، با تقویت بُعد فرجام‌گرایانه و آرمان‌گرایی، ایجاد هویت غایی، بسیج اراده‌های عمومی، ایجاد نوعی انتظار فعال و همچنین معنا بخشی به حیات جمعی در تاریخ؛ به احیای تمدن اسلامی کمک می‌کند.

در میان مقالات این حوزه می‌توان به مقاله «نقش انقلاب اسلامی ایران در تغییر نگرش به آموزه مهدویت» (عرفان، ۱۳۸۹)؛ اشاره کرد که میزان تأثیر انقلاب اسلامی را بر آموزه مهدویت و نگرش مردم، مورد بحث و بررسی قرار داده است و به این نتیجه رسیده که انقلاب اسلامی توانسته است پویایی انتظار را در زمینه‌سازی حکومت واحد جهانی مطرح کند. در همین زمینه، مقاله «جایگاه و کارکردهای آموزه مهدویت و انتظار در شکل‌گیری تمدن نوین اسلامی، از دیدگاه امام خامنه‌ای» (ملایی، ۱۳۹۴)؛ به تمدن‌سازی اسلامی به عنوان گام بلند زمینه‌سازی ظهور از دیدگاه رهبر معظم انقلاب و کارکردهای فرهنگ انتظار در جامعه تمرکز کرده است.

با در نظر گرفتن این پژوهش‌ها، در ادامه، ابتدا به گونه‌شناسی و طبقه‌بندی علمی انواع انتظار فعال (مناسکی، نظامی و انقلابی) و پس از آن، به تبیین منظومه فکری حضرت آیت الله خامنه‌ای درباره نقش انتظار فعال انقلابی در تمدن‌سازی توجه می‌شود. پژوهش پیش‌رو، در نهایت تلاش کرده است «الگو و مدلی مفهومی» را در این زمینه ترسیم و تبیین کند.

۲. چارچوب نظری

۲-۱. مفهوم تمدن جدید اسلامی

«تمدن» در لغت از واژه civilization و از لاتین civis به معنای «شهروند» برآمده است

(پهلوان، ۱۳۱۱: ص ۳۵۷) و در میان تمدن‌های گوناگون در تاریخ، تمدن اسلامی گویای همه جنبه‌های سیاسی و فرهنگی و اقتصادی جامعه است که ابعاد وجودی فرد و جامعه را پوشش می‌دهد (مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۳۸۳: ص ۱۱۳). در واقع، تمدن اسلامی، تمدنی دینی است که همه مؤلفه‌های آن بر محور اسلام است. بدین ترتیب، تمدن اسلامی از همه ویژگی‌های تمدن الهی در چارچوب آموزه‌های قرآنی و متکی بر سنت پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ برخوردار است و مؤلفه‌های آن عبارتند از: دین، اخلاق، علم، عدالت، قوانین، مقررات، اصول دینی و غیر این‌ها (جان احمدی، ۱۳۸۸: ص ۵۱-۵۲). افزون بر این‌ها، در ادبیات تمدن اسلامی، مسائلی چون ظهور، مدینه فاضله، آماده شدن برای آینده، پیش‌بینی‌های دینی و قرآنی در خصوص آینده و سنت‌های الهی مطرح هستند که همه نشان‌دهنده وجود ریشه‌های تاریخی پژوهش در زمینه «آینده» در متن تمدن اسلامی می‌باشند.

در عصر حاضر نیز با توجه به ماهیت تکاملی اسلام، قانون‌مندی تمدن اسلامی و روند پرشتاب بیداری اسلامی از یک سو، و از دیگر سو، ناتوانی تمدن شرق و غرب؛ اندیشه احیای تمدن اسلامی بار دیگر جوانه زده و انتظار امت اسلامی نسبت به آن عینیت یافته است. پیروزی انقلاب اسلامی و حاکمیت جمهوری اسلامی در ایران، نقطه عطف تاریخی در بازگشت به خویشتن و هویت یافتن انسان معاصر بود. رهبری دینی و الهی بنیان‌گذار این نظام مقدس و بعد از آن، مقام معظم رهبری، موجب خیزش و نهضت علمی و فرهنگی تمدن‌ساز گردید که به رغم همه تهاجمات نظامی، فرهنگی و رسانه‌ای مستکبران جهان، انقلاب اسلامی به سرعت در حال پیمودن راه خود به سوی رسیدن به تمدن جهانی و الهی است که از آن می‌توان به «تمدن جدید اسلامی» تعبیر کرد (عیوضی، ۱۳۹۴: ص ۴۶۴).

در این زمینه، امام خامنه‌ای مهم‌ترین آرمان انقلاب اسلامی را موضوع «تمدن‌سازی جدید اسلامی» قلمداد کرده و فرمودند:

آرمان نظام جمهوری اسلامی را می‌شود در جمله کوتاه، ایجاد تمدن نوین اسلامی خلاصه کرد. تمدن نوین اسلامی، یعنی فضایی که انسان در آن فضا از لحاظ معنوی و از لحاظ مادی می‌تواند رشد کند و به غایات مطلوبی که خدای متعال او را برای آن خلق کرده است؛ برسد (بیانات در دیدار با دانشجویان، ۱۳۹۲/۰۵/۰۶).

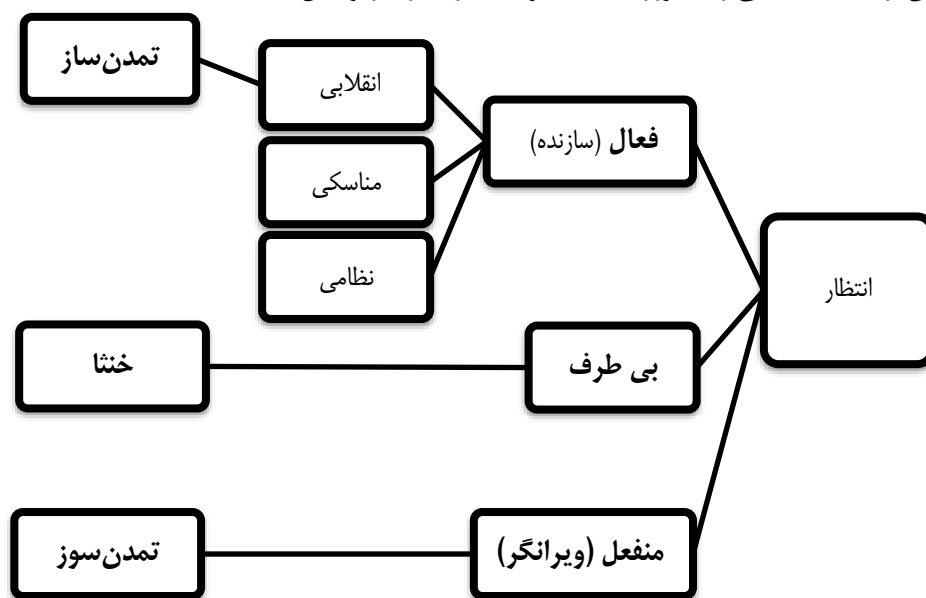


این مطلب نشان دهنده آمادگی کامل و حرکت انقلاب اسلامی در جهت تمدن‌سازی است. در حقیقت، تمدن جدید اسلامی که با اهداف انقلاب اسلامی همسو است، شکل جامع و فراگیری از اسلام است که بر چهار رکن دین، عقلانیت، علم و اخلاق بنا شده و در زنجیره پویا و متکامل انقلاب، نظام، دولت، جامعه و تمدن اسلامی، در ابعاد مختلف فلسفی، علمی، فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و اقتصادی است که به صورت تدریجی و گام به گام پیش می‌رود و تحقق متعالی آن در دوران ظهور امکان‌پذیر خواهد شد (الویری و برزویی، ۱۳۹۴: ص ۷۲). این رویکرد تمدنی، بدین معناست که مهدویت را به شکل دادن تمدن ناظر بدانیم؛ یعنی آخرالزمان و دوران ظهور را باید به گونه‌ای زمینه‌سازی کرد که بر روی کار آمدن تمدن الهی به جای تمدن غیر الهی ناظر باشد و با آگاه شدن انسان‌ها و آرزومند شدن آنان برای تحقق شرایط تمدنی و تشنگی مردم برای عدالتی جهانی، ظهور آخرین ذخیره الهی و برپایی تمدن نهایی اسلامی بر سراسر جهان تلاش کنند (فقیهی و دیگران، ۱۳۹۴: ص ۷۵۴). در واقع، آموزه‌های مهدویت، به دلیل در برداشتن مدلول‌های تمدنی، از این قابلیت و ظرفیت برخوردارند که به مثابه چشم اندازی برای تمدن جدید اسلامی مورد توجه قرار گیرند؛ یعنی می‌توانند پاسخگوی این مقوله باشند که بایسته‌های آینده این تمدن چگونه است (الویری، ۱۳۹۲: ص ۱۷)؛ آینده و به واقع مدینه فاضله‌ای که با توجه به مفهوم انتظار آن ترسیم می‌شود و لازمه تشکیل این حکومت جهانی، تلاش برای تحقق تمدن جدید اسلامی است که «تبیین و ترویج تفکر انتظار انقلابی»، به عنوان اصلی‌ترین مولفه مهدوی عصر غیبت، موتور محرکه ساخت این تمدن است.

۳. انواع انتظار فعال

«انتظار»، امری است که شیعیان در زمان غیبت امام زمان باید به آن پایدار بمانند؛ به این معنا که شیعیان باید منتظر ظهور حضرت ولی عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف باشند و هر لحظه را به یاد حضرتش بگذرانند؛ تا جایی که یکی از شرط‌های پذیرفته شدن اعمال و رفتار شیعیان، انتظار فرج امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف است (کلینی، ۱۴۰۵: ج ۱، ص ۳۳۳ و نعمانی، ۱۳۸۷: ص ۲۰۰). بنابراین، انتظار، نیرویی فعال برای منتظران ظهور آخرین منجی انسان‌ها است که جامعه را در جهت همسویی بیش‌تر به تمدن مهدوی هدایت می‌کند.

با این حال، برداشت‌های سرد یا منفعلانه که پس از انقلاب اسلامی برداشتی نادرست به شمار آمد؛ بین مردم ریشه‌ای تاریخی دارد؛ زیرا شناخت پویا و فعال از انتظار، می‌تواند منشأ تحولات دینی، اجتماعی، سیاسی و نظامی گردد؛ ولی در عمل، این‌گونه تحولات به طور گسترده مشاهده نمی‌شوند. بنابراین، می‌توان حدس زد که مردم، یا شناختی اندک از انتظار داشته‌اند و یا برداشتی منفعلانه از آن. در عین حال، برداشت فعال و پویا نیز ریشه‌ای تاریخی دارد و پیش از ولادت امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف، منشأ تحولات نظامی- سیاسی می‌گردد. شهید مرتضی مطهری که یکی از بنفوذترین شخصیت‌های فکری انقلاب اسلامی به شمار می‌آید، در کتاب «قیام و انقلاب مهدی از دیدگاه فلسفه تاریخ»، با عنایت به مباحث مارکسیستی، که مقوله انتظار در آن مطرح است (البته نه آن‌گونه که در شیعه مطرح می‌گردد)؛ به مسئله انتظار می‌پردازد و آن را به دو دسته «انتظار ویرانگر» و «انتظار سازنده» تقسیم می‌کند. اگر بخواهیم گرایش مسلمانان شیعه، خصوصاً شیعیان ایران را در این زمینه دنبال کنیم، حداقل می‌توان چند سبک از انتظار فعال را پس از انقلاب اسلامی و تا امروز ملاحظه کرد که در جدول زیر قابل بیان است:



شکل ۱. انواع انتظار

۳-۱. انتظار فعال مناسکی (آیینی- نمادین)

گزارش‌های تاریخی، از برخی شهرهای ایران، گویای برخی رفتارهای نمادین و آیینی برای نشان دادن علاقه و تمایل مردم به وقوع زود هنگام ظهور است. هرچند ممکن است قصد آن‌ها، اجرای رفتاری نمادین نبوده است، بلکه در تصورشان اجرای این نوع اعمال، نهایت کاری است که می‌توانستند برای ظهور انجام دهند. این رفتارها، بیش‌تر شکلی «نمادین» به خود گرفته است. انتظار مورد نظر، به صورت رسمی و خاص در شیعه درآمده و شیعیان برای آن که آمادگی خود را نشان دهند، می‌کوشیدند به نوعی عمل کنند تا این آمادگی به اثبات برسد (جعفریان، ۱۳۸۷: ص ۶۹۴). برای نمونه، نقل شده است که در شهر کاشان در قرن پنجم، جمعی از علویان هر روز، صبحگاهان در انتظار ظهور قائم عَلَيْهِ السَّلَام بودند. آنان بر اسب سوار می‌شدند، سلاح بر می‌گرفتند و از روستاهای خود برای استقبال از امام خارج می‌شدند؛ ولی وقتی از آمدن حضرت ناامید می‌شدند، به خانه باز می‌گشتند (همان، ص ۵۶۹). شاردن نیز که در زمان شاه سلیمان صفوی و در اواخر قرن یازدهم در اصفهان بوده است، می‌نویسد:

... سپس به اصطبل‌های شاهی می‌رسیم که آن‌ها را اصطبل‌های صاحب‌الزمان می‌گویند. شاه این اسب‌ها را به امام زمان بخشیده است. در این طویله، همیشه دو اسب زین کرده با افسار حاضر است تا امام، هنگام ظهور، سوار آن شود (همان، ص ۶۹۷).

البته امروزه نمونه‌هایی از این گونه اعمال نمادین در قالب‌های دیگر قابل مشاهده است و شکل عمومی‌تر آن را در جشن‌های نمیه شعبان می‌توان ملاحظه کرد (پرهیزگار، ۱۳۹۲: ص ۸۶).

۳-۲. انتظار فعال سیاسی- نظامی

در کنار انتظار مناسکی، می‌توان به برخی از قیام‌های شیعه اشاره کرد که از مهدویت متأثر بوده و با امید به نزدیک بودن ظهور و زمینه‌سازی برای ظهور رخ داده است. در قرن هشتم و نهم هجری، شاهد تعدادی از این حرکت‌ها در ایران هستیم. به عنوان مثال، می‌توان به قیام سریداران (۷۸۸-۷۳۶ ق) اشاره کرد که شیخ خلیفه، از اهالی مازندران آغازکننده آن بود. او با پیروی از امامان معصوم، مبارزه با فاسقان و فاجران را تبلیغ می‌کرد و مردم را به ظهور امام



مهدی عَلَيْهِ السَّلَام و برکندن ستم بشارت می‌داد (امین زاده، ۱۳۸۴: ص ۹۵). پس از به دار آویختن شیخ خلیفه، شیخ حسن جویری از مریدان او راهش را ادامه داد. شیخ حسن بر جهان‌بینی مهدوی و مبارزه با ستم در همه جوانب و گسترش عدالت تاکید داشت. هرکس مرید او می‌شد، نامش را می‌نوشت و می‌گفت: «حالا وقت اختفاست و می‌فرمود که آلات حرب مرتب داشته، موقوف اشارت باشند» (همان، ص ۱۰۱). به همین ترتیب، می‌توان مرعشیان (۷۹۵-۷۶۰ ق) را در مازندران به رهبری سیدقوام الدین نام برد. او متأثر از شیخ خلیفه و شیخ حسن جویری، از رهبران سربداران بود (همان، ص ۲۱۲). همین‌طور مشعشعیان (۹۱۴-۸۴۰ ق) را می‌توان نام برد که بنیان‌گذار آن، سید محمد بن فلاح، خود را نایب امام زمان عَلَيْهِ السَّلَام می‌دانست و به جنگ‌های فراوانی دست زد (همان، ص ۲۶۲-۲۶۹).

نمونه‌هایی از این نوع برداشت از انتظار را که پیشینه‌ای تاریخی دارد، امروز نیز می‌توان ملاحظه کرد. پس از انقلاب اسلامی، گروه‌هایی در ایران تشکیل شدند که به آموزش و یادگیری ورزش‌های رزمی یا فنون نظامی پرداختند. به عنوان مثال، هم اکنون گروهی به نام «رزم انتظاران» در تهران و سایر شهرها با علایق مذهبی و مهدوی فعال است که برنامه ورزشی خود را با مراسم مذهبی و مرتبط با مهدویت همراه می‌کنند. این گروه توسط پیرمردی متدین و متعهد با نام «احمد علمایی» تشکیل شده است و برنامه‌های خود را با محوریت مقوله مهدویت اجرا می‌کند.

۳-۳. انتظار فعال انقلابی

منظور از «انتظار فعال انقلابی»، نگاه جامع و کاربردی به مقوله انتظار است. در این دیدگاه، انتظار به معنای قیام و انقلاب علیه دولت‌های ظالم و غاصب و مبارزه با فساد و تباهی برای زمینه‌سازی ظهور امام زمان عَلَيْهِ السَّلَام و شکل‌دهی به حرکت اصلاحی و سازنده است (کارگر، ۱۳۸۰: ص ۱۳۲). در این نگاه، نه تنها اراده، تلاش و خواست جمعی، نقش مؤثر و تعیین‌کننده در تسریع ظهور دارد، بلکه اساساً انتظار بدون توجه به سازکارها و اقدامات زمینه‌ساز، امری نامعقول و بی‌معناست. خوشبختانه این نگاه مثبت و کاربردی به مفهوم انتظار، امروزه به نگرشی غالب در میان پژوهشگران معاصر تبدیل شده است. در این نگرش که ارزیابی دقیق اوضاع گذشته و



تلاش برای تغییر وضعیت موجود، جزو الزامات تفکر انتظار محسوب می‌شود؛ تکالیف فردی و اجتماعی شخص منتظر نیز تا حدی روشن می‌گردد. این نوع انتظار، تعهدآور، تحرک بخش و نیرو آفرین است و جوهر اصلی آن عبارت است از شناخت، تعهد و تلاش برای فراهم‌سازی مقدمات ظهور از راه ایجاد آمادگی‌های فکری، روحی و جسمی برای کسب ورع و پاکی، تلاش برای گسترش فضیلت‌های اخلاقی و زدودن مظاهر ظلم و پلیدی در جامعه (صمدی، ۱۳۸۸: ص ۱۲۳). و حیات مجدد اسلام در ابعاد مختلف، همان تمدن اسلامی است که آرمان انقلاب اسلامی ایران نیز به حساب می‌آید.

در واقع، پس از پیروزی انقلاب اسلامی، متناسب با شرایط جدید، مفهوم جدیدی از انتظار بیان گردید که در آن، بر اجرای همه دستورها و امور دینی- فردی یا اجتماعی، قضایی یا سیاسی- تاکید می‌شد. دلیل این نگاه، آن بود که قرار گرفتن در عصر غیبت، عملاً بر وظیفه تأثیری نمی‌گذارد و مهم آن است که مسئله بر محوریت دین باشد و در این صورت، تا آن جا که ممکن است باید اجرایی شود. تنها آنچه را ما نمی‌توانیم انجام دهیم، به عصر ظهور وا می‌گذاریم تا به دست با کفایت امام زمان عجل الله تعالی فرجه الیه پدیدار شود. ما نمی‌توانیم همه جهان را مسلمان کنیم و همه آموزه‌های دینی را در بین آنان به طور کامل عینیت بخشیم؛ ولی قادریم از کشور خود آغاز کنیم و در مرحله بعد، جهان اسلام را پوشش دهیم و به همین ترتیب تا جایی که برایمان ممکن است، پیش برویم.

مع الوصف، بر اساس دیدگاه آیت الله خامنه‌ای که مدل فرایندی پنج مرحله‌ای تمدن‌سازی از انقلاب اسلامی تا رسیدن به تمدن جدید اسلامی را مطرح کرده‌اند؛ نوعی رویکرد ساختاری و حکومتی، بلکه «تمدنی» و «راهبردی» به مسئله انتظار شکل گرفته و ارتباط آن با انتظار در این است که اولاً، این دیدگاه، ردی است بر برخی نگاه‌ها به انتظار، مبنی بر این که در عصر غیبت باید به دین حداقلی که همان دین فردی است، بسنده کرد و عملی کردن کامل دین را باید به عصر ظهور وا گذاشت؛ ثانیاً، بر اساس این نگاه، عملی کردن هرچه بیش‌تر دین در همه جنبه‌های آن، در واقع چیزی نیست جز زمینه‌سازی برای ظهور منجی انسان‌ها و نفی طاغوت. این کار، زمینه رشد سربازانی را فراهم می‌آورد که امام و دین خدا را می‌شناسند و حاضرند برای تحقق دین خدا در رکاب امام زمان عجل الله تعالی فرجه الیه تلاش و جان‌فشانی کنند. در غیر این صورت و اگر قرار



باشد از دین در بین مردم و در زندگی آنان اثری نباشد و در نتیجه در سطح جامعه، ارزش‌ها، باورها و هنجارهای غیر یا ضد دینی رواج یابد؛ در این شرایط، چگونه امکان رشد گروهی زُیده در بین مردم جهان برای یآوری مهدی فراهم می‌آید؟ اساساً آیا خداوند، دین را برای معطل ماندن و صرفاً برای دوران پایانی حیات بشر و آخرالزمان فرستاده است یا دین برای همه دوره‌هاست و تنها در آخرالزمان، شاهد کامل‌ترین شکل آن و تشکیل جامعه آرمانی اسلامی خواهیم بود؟ این دیدگاه را که نتیجه آن، تاسیس تمدن جدید اسلامی در عرضه جهانی، با هدف زمینه‌سازی برای ظهور و تشکیل تمدن جهانی اسلام در پایان تاریخ است؛ به روشنی در گفتار و سیره مقام معظم رهبری می‌توان مشاهده کرد.

در این زمینه حضرت آیت الله خامنه‌ای علیه السلام در بیانیه گام دوم انقلاب اسلامی فرمودند:

دهه‌های آینده دهه‌های شماست و شماست که باید کارآزموده و پُرانگیزه از انقلاب خود حراست کنید و آن را هرچه بیش‌تر به آرمان بزرگش که ایجاد تمدن نوین اسلامی و آمادگی برای طلوع خورشید ولایت عظاما (ارواح‌نفاذ) است؛ نزدیک کنید (بیانیه گام دوم انقلاب خطاب به ملت ایران، ۱۳۹۷/۱۱/۲۲). و نیز: دنیای اسلام، امروز وظیفه دارد مثل خود اسلام و مثل خود پیغمبر، روحی در این دنیا بدمد، فضای جدیدی ایجاد کند، راه تازه‌ای را باز کند. ما به این پدیده‌ای که در انتظار آن هستیم، می‌گوییم تمدن نوین اسلامی. ما باید دنبال تمدن نوین اسلامی باشیم برای بشریت. این، تفاوت اساسی دارد با آنچه قدرت‌ها درباره بشریت فکر می‌کنند و عمل می‌کنند. این، به معنای تصرف سرزمین‌ها نیست؛ این، به معنای تجاوز به حقوق ملت‌ها نیست؛ این، به معنای تحمیل اخلاق و فرهنگ خود بر دیگر ملت‌ها نیست؛ این، به معنای عرضه کردن هدیه الهی به ملت‌ها است، تا ملت‌ها با اختیار خود، با انتخاب خود، با تشخیص خود راه درست را انتخاب کنند (بیانات در دیدار مسئولان نظام و میهمانان کنفرانس وحدت اسلامی، ۱۳۹۴/۱۰/۰۸).

در همین مقوله، بیانات مقام معظم رهبری درباره مفهوم انتظار و رسیدن به آرمان تمدن نوین اسلامی پس از جست‌وجو در سایت Khamenei.ir در جدول ذیل آمده است که به روشنی بر ارجحیت «انتظار فعال انقلابی» در میان دیگر انواع انتظار فعال دلالت دارد.



شاخص های محوری	سخنان حضرت آیت الله خامنه‌ای درباره انتظار فعال انقلابی
نگاه کلان و راهبردی به بهبود زندگی کل بشر	<p>۱. «امروز ما انتظار فرج داریم؛ یعنی منتظریم که دست قدرتمند عدالت گستره بیاید و این غلبه ظلم و جور را که همه بشریت را تقریباً مقهور خود کرده است، بشکند و این فضای ظلم و جور را دگرگون کند و نسیم عدل را بر زندگی انسان‌ها بوزاند، تا انسان‌ها احساس عدالت کنند. این نیاز همیشگی یک انسان زنده و یک انسان آگاه است؛ انسانی که سر در پيله خود نکرده باشد؛ به زندگی خود دل خوش نکرده باشد. انسانی که به زندگی عمومی بشر با نگاه کلان نگاه می‌کند، به طور طبیعی حالت انتظار دارد. این معنای انتظار است. انتظار یعنی قانع نشدن، قبول نکردن وضع موجود زندگی انسان و تلاش برای رسیدن به وضع مطلوب، که مسلّم است این وضع مطلوب با دست قدرتمند ولی خدا، حضرت حجت بن الحسن، مهدی صاحب زمان (صلوات الله علیه و عجل الله فرجه و ارواحنا فداه) تحقق پیدا خواهد کرد. باید خود را به عنوان یک سرباز، به عنوان انسانی که حاضر است برای آنچه شرایطی مجاهدت کند؛ آماده کنیم» (بیانات در دیدار قشرهای مختلف مردم در روز نيمه شعبان، ۲۷/۰۵/۱۳۸۷).</p>
قانع نبودن به وضع موجود و تلاش برای رسیدن به وضع مطلوب	<p>۲. «هر اقدامی در جهت استقرار عدالت، یک قدم به سمت آن هدف والاست. انتظار معنایش این است. انتظار حرکت است؛ انتظار سکون نیست؛ انتظارها کردن و نشستن برای این که کار به خودی خود صورت بگیرد؛ نیست. انتظار حرکت است؛ انتظار آمادگی است. این آمادگی را باید در وجود خودمان، در محیط پیرامون خودمان حفظ کنیم و خدای متعال نعمت داده است به مردم عزیز ما، به ملت ایران، که توانسته اند این قدم بزرگ را بردارند و فضای انتظار را آماده کنند. این معنای انتظار فرج است. انتظار فرج، یعنی کمر بسته بودن، آماده بودن، خود را از همه جهت برای آن هدفی که امام زمان (علیه الصلاة والسلام) برای آن هدف قیام خواهد کرد؛ آماده کردن. آن انقلاب بزرگ تاریخی برای آن هدف انجام خواهد گرفت. و آن عبارت است از ایجاد عدل و داد، زندگی انسانی، زندگی الهی، عبودیت خدا؛ این معنای انتظار فرج است» (همان).</p>
حرکت کردن و ایجاد آمادگی در خود و محیط اطراف	
تلاش برای ایجاد عدل، زندگی الهی و گسترش بندگی خدا در دوران غیبت	
	<p>۳. «ما مأمور به انتظاریم؛ انتظار یعنی چه؟ انتظار به معنای مترصد بودن است. در</p>

<p>مترصد بودن و تقویت حالت آماده‌باش</p>	<p>ادبیات نظامی یک چیزی داریم به نام «آماده‌باش»؛ انتظار، یعنی «آماده‌باش»؛ باید «آماده‌باش» باشیم. انسان مؤمن و منتظر، آن کسی است که در حال «آماده‌باش» است. اگر امام شما که مأمور به ایجاد عدالت و استقرار عدالت در کل جهان است، امروز ظهور بکند؛ باید من و شما آماده باشیم. این «آماده‌باش» خیلی مهم است؛ انتظار به این معنا است. انتظار به معنای بی‌صبری کردن و پا به زمین کوبیدن و چرا دیر شد و چرا نشد و مانند این‌ها نیست. انتظار یعنی باید دائم در حال آماده‌باش باشید» (بیانات در دانشگاه افسری و تربیت پاسداری امام حسین <small>علیه السلام</small>، ۱۳۹۶/۰۲/۲۰).</p>
<p>امید به آینده در عین وجود ظلم و ستم در جهان</p>	<p>۴. «این انتظار دارای ارزش زیادی است. این انتظار به معنای آن است که وجود ظلم و ستم در عالم، چشمه امید را از دل‌های منتظران نمی‌زداید و خاموش نمی‌کند. اگر این نقطه امید در زندگی جمعیتی نباشد، چاره‌ای ندارد جز این که به آینده بشریت بدبین باشد» (بیانات در دیدار با مردم قم، ۱۳۷۰/۱۱/۳۰).</p>
<p>انتظار برای جهانی بدون ظلم و پراز عدل</p>	<p>۵. «انتظار ظهور امام زمان <small>عجل الله تعالی فرجه</small> به معنای انتظار برای پر شدن جهان از عدل و داد و عدالت برای همه انسان‌ها، انتظار رفع ظلم از صحنه زندگی بشر و انتظار فرارسیدن دنیایی برتر از لحاظ معنوی و مادی است. انتظار به معنی اشتیاق انسان برای دسترسی به وضعی برتر و بالاتر است و این حالتی است که بشر همیشه باید در خود حفظ کند و پیوسته در حال انتظار فرج الهی باشد» (بیانات در دیدار قشرهای مختلف مردم، ۱۳۷۵/۱۰/۰۶).</p>
<p>امید داشتن و عدم تسلیم در برابر وضع موجود (ستیز با مستکبران)</p>	<p>۶. «انتظار از امید جدا نیست و انتظار در جایی است که امید وجود دارد. امروز بسیاری از روشنفکران و حتی علمای مذهبی در کشورهای مسلمان، بر اثر ناامیدی، تسلیم وضع موجود شده‌اند و به ننگ و فضاحتی که آمریکا بر زندگی آن‌ها تحمیل می‌کند، تن می‌دهند و آن را تحمل می‌کنند» (بیانات در دیدار قشرهای مختلف مردم در سالروز میلاد امام زمان <small>عجل الله تعالی فرجه</small>، ۱۳۷۳/۱۰/۲۷).</p>

در عباراتی مانند (نگاه کلان و راهبردی به بهبود زندگی کل بشر؛ قانع نبودن به وضع موجود و تلاش برای رسیدن به وضع مطلوب؛ حرکت کردن و ایجاد آمادگی در خود و محیط پیرامون؛ تلاش برای ایجاد عدل و استکبارستیزی)؛ که در آن به رویکرد انقلابی انتظار در عصر غیبت پرداخته شده است؛ و نیز با توجه به نگاه امام خامنه‌ای انتظار و ارتباط آن با تشکیل حکومت در عصر غیبت؛ روشن می‌شود که تشکیل حکومت اسلامی و اجرایی کردن دین در حد امکان، جزئی از وظایف منتظران به شمار می‌آید. این معنا، با معنای انفعالی و حتی دیگر معانی فعال از انتظار

فاصله فراوانی دارد. مع الوصف با توضیحات مذکور در زمینه انواع انتظار و بیانات مقام معظم رهبری، به صورت تلویحی باید پذیرفت که رویکرد مورد قبول انقلاب اسلامی، رویکرد «فعال انقلابی» است که با تحقق تمدن جدید اسلامی، می‌باید «زمینه‌ساز ظهور» بشود و با طاغوت و حکومت ظلم مبارزه کند. در حقیقت، نمونه‌های ذکر شده گویای ظرفیت و دلالت تمدنی انتظار انقلابی است. با توجه به این که تفکر انتظار انقلابی، دارای ظرفیتی است که می‌تواند در شکل دادن به تمدن و هویت بخشی به آن، نقش آفرین باشد؛ واکاوی این موضوع به توجه به نقش انتظار انقلابی در فرآیند تمدن‌سازی جدید اسلامی نیازمند است.

۴. انتظار فعال انقلابی و تمدن‌سازی نوین اسلامی

همان‌طور که اشاره شد، تمدن‌سازی اسلامی کار آسانی نیست، بلکه به فراهم شدن مقدمات و پشتوانه‌هایی نیاز دارد تا در پرتو آن بتوان به این آرمان بلند و مقدس که زمینه‌ساز ظهور تمدن بزرگ اسلامی به دست حضرت ولی عصر عجل الله تعالی فرجه الشریح است؛ جامه عمل پوشاند. برخی ناآگاهان چنین پنداشته‌اند که انتظار ظهور مهدی موعود ممکن است سبب رکود و عقب ماندگی یا فرار از زیر بار مسئولیت‌ها و تسلیم در برابر ستم شود؛ زیرا مفهوم اعتقاد به این ظهور بزرگ، قطع امید از اصلاح جهان قبل از او و حتی کمک کردن به گسترش ستم و فساد است تا زمینه ظهور آن حضرت فراهم شود! این، درحالی است که انتظار این ظهور بزرگ، عامل تحرك و آگاهی و بیداری است. در واقع، کسانی که قیام مصلح بزرگ جهانی را انتظار می‌کشند، انتظار انقلاب و تحولی را دارند که وسیع‌ترین و اساسی‌ترین انقلاب‌های انسانی در طول تاریخ بشر است؛ انقلابی که برخلاف انقلاب‌های پیشین، جنبه منطقه‌ای ندارد، بلکه جهانی و همگانی است و همه جنبه‌های زندگی انسان‌ها را شامل می‌شود؛ انقلابی سیاسی، فرهنگی، اقتصادی و اخلاقی است.

حال با توجه به مباحث طرح شده، می‌توان «انتظار انقلابی» را با توجه به اندیشه حضرت آیت الله خامنه‌ای در مرحله و طبقه جدید تمدن‌سازی تحقق بخشید؛ بدین معنا که انتظار انقلابی با «انسان‌سازی» آغاز می‌شود و سپس به «جامعه‌سازی دینی» می‌رسد و پس از «امت‌سازی» در عرصه بین‌الملل به «تمدن جدید اسلامی» نایل خواهد شد.





شکل ۲. نقش انتظار انقلابی در تحقق تمدن جدید اسلامی

۴-۱. انسان سازی

از منظر عمومی، «انتظار»، بیش تر امری فردی تلقی می شود و انتظار انقلابی به دنبال تغییر و تحول در افراد برای رسیدن به هدف بزرگ ظهور حضرت ولی عصر عجل الله تعالی فرجه الشريف است. بر این مبنا، خودسازی و انسان سازی اولین شرط رسیدن به تمدن جدید اسلامی خواهد بود. مقام معظم رهبری فرمودند:

پایه های این تمدن از نظر من عبارت است از: توحید، عبودیت (عمل به احکام شریعت اسلام)، کرامت انسانی و سبک زندگی. به نظر من محور این حرکت نیز انسان است. من مخالف محور بودن انسان نیستم و این معنای کرامت داشتن انسان است. البته انسانی محور است که توحید را پذیرفته و به مقام عبودیت رسیده است (بیانات در دیدار پژوهشگران عرصه تمدن، ۱۳۹۷/۱۱/۱۱).

بنابراین، تمدن اسلامی انسان محور است؛ اما انسان مؤمن؛ به شکلی که این انسان در مسیر خودسازی و تزکیه نفس گام بردارد. از دیدگاه حضرت آیت الله خامنه ای، اساس انقلاب اسلامی هم بر محور انسان سازی شکل گرفته است و انسان سازی در مرتبه اول، تعمیر دل و آباد کردن جان است (بیانات در دیدار با مردم قم، ۱۳۷۰/۱۱/۳۰).

حال اگر این انقلاب، شروع زنجیره ساختاری تمدن سازی باشد؛ مگر می شود تمدن سازی جدید اسلامی بدون ساخت انسان تراز تمدنی صورت گیرد؟

حقیقتاً این واقعیتی است که برای یک انقلاب، انسان سازی از همه چیز مهم تر است.

اگر انقلاب، انسان‌سازی نکند، هیچ کاری نکرده است. اگر کسی فکر نکند، دلیل این معنا واضح است؛ یعنی این حرف، واقعاً استدلال نمی‌خواهد؛ چون دنیا بدون انسان صالح، یک پدیده بی‌جان و کور و تاریک است. آن چیزی که به عالم خاکی جان می‌بخشد، ارزش می‌دهد، نور می‌دهد و معنا و مضمون به وجود می‌آورد؛ انسان است. «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (بقره: ۳۰). جانشین، عنوانی است که خدا به انسان داده است. این جانشین را کجا گذاشته‌اند؟ «فی الارض» ارض بدون این جانشین، چیست و چه ارزشی دارد؟ (بیانات در دیدار فرماندهان و جمعی از پاسداران کمیته‌های انقلاب اسلامی، ۱۰/۱۰/۱۳۶۹).

بر این اساس، هدف نهایی انسان‌سازی در رویکرد تمدنی باید آن باشد که فرد منتظر با برخورداری از اعمال پاک، شهامت و آگاهی، خود و جامعه را برای ظهور منتظر آماده کند و در خودش برای اطاعت و پیوستن به امام زمان آمادگی و همچنین زمینه ظهور آن حضرت را فراهم کند (حائری شیرازی، ۱۳۷۶: ص ۱۴).

در این زمینه، برای ساختن تمدنی بزرگ، علاوه بر جنبه‌های نظری آن، به افرادی توانا نیاز است؛ افرادی که در عین باور به استعدادها و امید به ایجاد تمدن اسلامی، برای ورود به این کار جرأت و شجاعت داشته باشند و در میان نیروهای انسانی، جوانان هر کشور با ویژگی‌های برجسته شور و نشاط و قدرت جوانی و روحیه جسارت، برای اجرای همه کارهای بزرگ و از جمله تمدن‌سازی بهترین گزینه هستند (ملایی، ۱۳۹۴: ص ۴۲۰). آیت الله خامنه‌ای در یکی از بیانات خویش درباره جایگاه ویژه جوانان در موضوع ساخت تمدن جدید اسلامی فرمودند:

ملت ایران به فضل پروردگار، با هدایت الهی، با کمک‌های معنوی غیبی و با ادعیه زاکیه و هدایت‌های معنوی ولی الله الاعظم (ارواحنا فداه) خواهد توانست تمدن اسلامی را بار دیگر در عالم سربلند کند و کاخ با عظمت تمدن اسلامی را برافراشته نماید. این، آینده قطعی شماست. جوانان، خودشان را برای این حرکت عظیم آماده کنند. نیروهای مؤمن و مخلص، این را هدف قرار دهند (بیانات در دیدار ایثارگران، ۲۹/۰۵/۱۳۷۶).

این همه توجه از سوی مقام معظم رهبری گویای جایگاه ویژه انسان‌سازی با محوریت جوانان در ساخت تمدن اسلامی است و همه کسانی که دغدغه تمدن‌سازی دارند، باید به این قشر تأثیرگذار جامعه توجه کنند و برای آن‌ها برنامه‌ریزی دقیقی به منظور رسیدن به این آرمان

بلند داشته باشند و از آنان، همانند دوران دفاع مقدس مجاهدان و مبارزاتی بسازند که در میدان مقدس ایجاد تمدن اسلامی نیز حماسه آفرینی کنند. با این توضیح، مشخص می‌شود که بزرگ‌ترین وظیفه منتظران در دوران غیبت، خودسازی و آمادگی برای یاری حضرت و دنبال کردن اهداف حکومت ایشان از طریق ایجاد «تمدن اسلامی» است.

۲-۴. جامعه‌سازی دینی

در فرآیند «جامعه‌سازی اسلامی»، «آرمان‌طلبی و نگاه حداکثری به آرمان‌های بشری» یکی از لوازم اصلی فرهنگ و تمدن به حساب می‌آید. از این دیدگاه، یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های فرهنگ و تمدن جامعه عصر ظهور، «آرمان‌گرایی» و در کنار آن «معنویت‌گرایی» است. آرمان‌گرایی جامعه مهدوی عصر ظهور، به معنای چاره‌اندیشی برای دستیابی به آرزوهای بلند تاریخی است که بشر همواره تشنه آن بوده و تاکنون به آن دست نیافته است. رویکرد اصلی حرکت تمدنی جامعه عصر ظهور، تحقق آرزوها و ایده‌آل‌های دوردستی است که جامعه بشری در طول تاریخ به انتظار آن نشسته است. این ویژگی مهم و الهام‌بخش، انگیزه‌های آرمان‌خواهی را در وجود افراد جامعه زنده می‌کند و با تحول آفرینی در افکار و روحیات خسته بشر، امید و نشاط را در وجود آنان برمی‌انگیزد تا همه توجه‌ها و تلاش‌ها، به تحقق جامعه آرمانی معطوف گردد و پس از خودسازی، به ساخت جامعه منتظر تمدن مهدوی بپردازد. در چنین فضایی، همگان، خود را بر فرآیند پیشرفت جامعه مؤثر و در بهتر شدن آینده جهان، سهیم می‌دانند (صمدی، ۱۳۹۴: ص ۲۲۸).

ایجاد امید در خصوص امکان تمدن‌سازی اسلامی نیز با ایجاد حکومت و جامعه اسلامی ایجاد می‌شود. اگر بقیه ببینند که کشوری در مسیر آرمان‌های خود باقی مانده است و خود را با آن منطبق کرده است، برای آنان امید ایجاد می‌شود. بنابراین، تشکیل حکومت و جامعه اسلامی، مقدمه واجب تشکیل تمدن اسلامی است (بیانات در دیدار پژوهشگران عرصه تمدن، ۱۳۹۷/۱۱/۱۱).

از دیدگاه حضرت آیت الله خامنه‌ای، جامعه‌سازی دینی نباید به ایران و نظام جمهوری اسلامی محدود باشد، بلکه باید این جامعه‌سازی اسلامی، الگویی برای ساخت جوامع اسلامی و مقدمه‌ای برای امت‌سازی اسلامی در عرصه بین‌الملل به حساب آید:



اگر ملت ایران، همچنان که بحمد الله تاکنون بوده است و بعد از این هم به فضل الهی همین‌گونه خواهد بود؛ وحدت ارزشمند و آگاهی و هوشیاری و پیوند و رابطه مستحکم خودش با مسئولان را حفظ کند و به فضل پروردگار، همواره در سطوح بالای این نظام، مسئولان شایسته‌ای به خدمت مشغول باشند، نظام مقدس جمهوری اسلامی این امکان را پیدا خواهد کرد که پایه‌های تمدن اسلامی را در این کشور، بلکه در همه کشورهای اسلامی و جوامع اسلامی مستحکم کند (بیانات در دیدار کارگزاران نظام، ۱۳۷۶/۰۲/۰۶).

۳-۴. امت‌سازی

باور به انتظار و مصلح جهانی، زمینه را برای فراهم شدن «امت واحد» اسلام مهیا می‌کند. دین مبین اسلام بر مقوله وحدت، اتحاد و انسجام، تأکید ویژه‌ای دارد و امت اسلامی را به همدلی، صمیمیت و متحد بودن تشویق و از تفرقه و نفاق نهی و امت اسلامی را به منزله امت واحد معرفی می‌فرماید: ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾ (انبیاء: ۲۲). بدون تردید، وحدت و همدلی از اصولی‌ترین آموزه‌های مترقی و بلند قرآن مجید است. گواه این مدعا، ده‌ها آیه قرآن است که مسلمانان و جهانیان را به گرد آمدن بر محور حقیقت و ترک جدال و تفرقه دعوت و به همین نسبت، از تفرقه و اختلاف، نهی می‌کند.

از منظر آیت الله خامنه‌ای، بین تمدن و امت اسلامی رابطه معناداری وجود دارد. ایشان بارها در بحث درباره تمدن اسلامی، از امت اسلامی یاد کرده‌اند. نکته قابل توجه در این زمینه، این است که ایشان ضمن اشاره به تنوع ملیت‌ها و کشورها در درون امت اسلامی، دستیابی به تمدن مطلوب قرآنی را به عنوان چشم‌انداز مشترک امت اسلامی در کشورهای مختلف می‌دانند: «امت اسلامی با همه ابعاد خود در قالب ملت‌ها و کشورها، باید به جایگاه تمدنی مطلوب قرآن دست یابد» (بیانات در اجلاس جهانی علما و بیداری اسلامی، ۱۳۹۲/۰۲/۰۹). همچنین ایشان در سال‌های اخیر با توجه به جریان بیداری اسلامی، در پیام‌ها و سخنرانی‌های مرتبط با این موضوع، از چنین هدف و چشم‌اندازی برای امت اسلامی یاد کرده‌اند: «هدف نهایی را باید امت واحده اسلامی و ایجاد تمدن اسلامی جدید بر پایه دین و عقلانیت و علم و اخلاق قرار داد»



(بیانات در اجلاس بین‌المللی بیداری اسلامی، ۲۶/۰۶/۱۳۹۰).

شاید یکی از دلایل برتری انتظار انقلابی این نکته است که انتظار فعال انقلابی، برای تمدن‌سازی اسلامی و همگرایی امت اسلامی، دارای ظرفیت بسیار بالایی است. اگر مسلمانان به این فرج، ایمان داشته باشند و آن را از سوی خدا بدانند، درمی‌یابند که تحقق آن را نیز باید از او بخواهند و نیز درک می‌کنند که باید این فرج بزرگ به وسیله مردی الهی رخ دهد (حائری پور، ۱۳۹۴: ص ۲۰۲-۲۰۳). این انتظار فعال به ظهور امام زمان، علاوه بر ایجاد حس امید به آینده، روحیه جهاد و مبارزه امت اسلامی را در برابر ظالمان و مستکبران عالم تقویت می‌کند:

ایمان و اعتقاد به امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف، مانع از تسلیم شدن است و ملت‌های با ایمانی که حضور قطب عالم امکان را در میان خود احساس می‌کنند، از حضور او امید و نشاط می‌گیرند و برای مجد و عظمت اسلام، مبارزه و مجاهدت می‌کنند (بیانات در دیدار قشرهای مختلف مردم، ۱۷/۱۰/۱۳۷۴).

بنابراین، انتظار فرج در امت اسلام بر مبنای اندیشه آیت الله خامنه‌ای، انتظاری مبهم و مجهول، نیست، بلکه انتظاری است روشن و فعال. انتظار حقیقی در اسلام، انتظار قیام مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه الشریف از فرزندان رسول خداست که پیامبر از خلافت او در آخرالزمان خبر داده و همین باور، برای تحقق تمدن جدید اسلامی سرمایه بسیار بزرگی است. مسلمانان می‌توانند با محوریت انتظار فعال انقلابی به یکدیگر نزدیک شوند و در برابر دشمنانشان، صف واحدی را تشکیل دهند و در درون اجتماعات خود، با سیستم‌های اجتماعی ظالم مقابله و مظلومان را متعهدانه یاری کنند:

انقلاب ما فقط این نبود که حکومت عوض شود. ما باید پایه‌ها و مبانی حیات را در جامعه بنا کنیم؛ اما این هنوز تمدن‌سازی نیست؛ یعنی وقتی می‌گوییم «تمدن‌سازی»، مرادمان ایجاد جامعه انقلابی نیست؛ چیزی فراتر از آن است؛ طبیعت تمدن بشری و جهانی است. وقتی می‌گوییم «تمدن نوین اسلامی»، یعنی یک پدیده که بایستی دنیا را فرا بگیرد. با این چشم باید به مسئله تمدن اسلامی نگاه کرد (بیانات در دیدار پژوهشگران عرصه تمدن، ۱۱/۱۱/۱۳۹۷).



نتیجه‌گیری

در این نوشتار تلاش شد در ابتدا به طبقه‌بندی انواع انتظار فعال، اعم از «انتظار فعال مناسکی» (آیینی یا نمادین)، «انتظار فعالی نظامی-سیاسی» و به‌ویژه «انتظار فعال انقلابی» و نقش آن در تحقق تمدن جدید اسلامی پرداخته شود. در این زمینه با تحلیل محتوای بیانات حضرت آیت الله خامنه‌ای، این نتیجه ملاحظه شد که از میان انواع انتظار فعال، صرفاً انتظار فعال انقلابی با شاخص‌هایش، قابلیت و ظرفیت احیای تمدن اسلامی را دارا است. حضرت آیت‌الله خامنه‌ای، مقوله انتظار انقلابی را مفهومی فعال و تمدن‌ساز می‌دانند که جامعه اسلامی را با امیدبخشی به آینده مطلوب و ایستادگی و مبارزه در برابر ظلم و مستکبران، به سمت ایجاد عدالت و طرح‌ریزی تمدن اسلامی فرا می‌خواند.

در واقع، «انتظار انقلابی»، با طی مراحل انسان‌سازی، جامعه‌سازی دینی و همچنین امت‌سازی در عرصه بین‌الملل؛ می‌تواند به چشم‌انداز تحقق تمدن جدید اسلامی نایل شود. چنین تحولی پیش از هر چیز به جوانان آماده نیازمند است؛ جوانانی که بتوانند بار سنگین چنان اصلاحات وسیعی را در جهان بر عهده بگیرند و به همین دلیل، انتظار فعال انقلابی برای مصلح کل به معنای «آماده باش کامل» فکری و اخلاقی، مادی و معنوی برای اصلاح جهان است. نکته مهم دیگر این که منتظران راستین وظیفه دارند افزون بر انسان‌سازی و اصلاح خویش، در اصلاح دیگران بکوشند؛ زیرا برنامه عظیم و سنگینی که انتظار آن را دارند، برنامه‌ای فردی نیست، بلکه کار باید به صورت گروهی و همگانی باشد تا از رهگذر شناخت این تفکر، فرهنگ «انتظار انقلابی»، با رویکرد احیای «تمدن جدید اسلامی» شکل گیرد.



منابع

قرآن کریم.

۱. الویری، محسن و برزویی، محمدرضا (تابستان ۱۳۹۴). «گونه‌شناسی رویکردهای آموزه مهدویت در چارچوب ظرفیت تمدنی»، مشرق موعود، شماره ۳۴.
۲. الویری، محسن (پاییز ۱۳۹۲). «اندیشه مهدویت و تمدن نوین اسلامی»، فصلنامه انتظار موعود، شماره ۴۲.
۳. امام خمینی، روح‌الله (۱۳۷۸). *صحیفه امام (مجموعه آثار امام خمینی)*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۴. امین زاده، علی (۱۳۸۴). *جنبش‌های شیعی در تاریخ ایران (با نگاهی ویژه به سربداران)*، تهران، امید مهر.
۵. پرهیزگار، غلامرضا (۱۳۹۲). *انقلاب اسلامی و رشد مهدویت در ایران*، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۶. پهلوان، چنگیز (۱۳۱۱)، *فرهنگ و تمدن*، تهران، نشرنی.
۷. جان احمدی، فاطمه (۱۳۸۸). *تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی*، تهران، نشر معارف.
۸. جعفریان، رسول (۱۳۸۷). *تاریخ تشیع در ایران*، تهران، نشر علم.
۹. حائری پور، محمدمهدی (۱۳۹۴). «نقش انتظار در تحقق امت واحده»، مجموعه مقالات یازدهمین همایش بین‌المللی دکترین مهدویت، ج ۱، قم، موسسه آینده روشن.
۱۰. حائری شیرازی، محی‌الدین (۱۳۷۶). «آثار تربیتی انتظار»، ماهنامه موعود، شماره ۶.
۱۱. سمسار، حامد، سمسار، محمداصادق و کریمی، صدیقه (پاییز و زمستان ۱۳۹۴). «مدل‌سازی تحقق تمدن نوین اسلامی به کمک شبکه‌سازی اجتماعی»، جامعه‌شناسی سیاسی جهان اسلام، شماره ۷.
۱۲. صمدی، قنبرعلی (۱۳۹۴). «ویژگی‌های فرهنگی و تمدنی عصر ظهور و نقش الگویی آن در فرهنگ و تمدن زمینه‌ساز»، مجموعه مقالات یازدهمین همایش بین‌المللی دکترین مهدویت، ج ۱، قم، موسسه آینده روشن.
۱۳. _____ (پاییز ۱۳۸۸). «آموزه انتظار و زمینه‌سازی ظهور»، فصلنامه مشرق موعود، شماره ۱۱.
۱۴. عیوضی، محمدرحیم (۱۳۹۴). «مسئله‌شناسی آینده تحقق تمدن نوین اسلامی»، مجموعه مقالات اولین همایش ملی تمدن نوین اسلامی، ص ۴۵۹-۴۷۹.
۱۵. فقیهی، علی نقی، صالحی، لیلا و نجفی، حسن (۱۳۹۴). «بررسی تحلیلی نقش اراده انسانی در ساخت و تحقق تمدن نوین اسلامی»، مجموعه مقالات اولین همایش ملی تمدن نوین اسلامی، ص ۷۵۳-۷۶۲.
۱۶. کارگر، رحیم (زمستان ۱۳۸۰). «انتظار و انقلاب»، فصلنامه انتظار موعود، ش ۲، ص ۹۵-۱۱۶.

۱۷. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۵ق). *الکافی*، مترجم: سیدجواد مصطفوی، مصحح: علی اکبر غفاری، بیروت، دارالاضواء.
۱۸. مدیریت حوزه علمیه قم (۱۳۸۳). *درآمدی بر آزاد اندیشی و نظریه پردازی در علوم دینی*، قم، مرکز حوزه علمیه قم.
۱۹. مطهری، مرتضی (۱۳۹۸). «قیام و انقلاب مهدی علیه السلام از دیدگاه فلسفه تاریخ»، تهران، انتشارات صدرا.
۲۰. ملایی، حسن (۱۳۹۴). «جایگاه و کارکردهای آموزه مهدویت و انتظار در شکل‌گیری تمدن نوین اسلامی»، از دیدگاه امام خامنه‌ای علیه السلام، مجموعه مقالات یازدهمین همایش بین‌المللی دکترین مهدویت، ج ۱، قم، موسسه آینده روشن.
۲۱. نعمانی، محمدابن ابراهیم (۱۳۸۷). *الغیبه*، مترجم: علی اکبر غفاری، تهران، اسلامیه.
۲۲. سایت دفتر حفظ و نشر آثار حضرت آیت الله العظمی خامنه‌ای به نشانی khamenei.ir.

بازگویی روایت اصبع بن نباته از «تعداد ائمه» و «مسئله غیبت»

محمد شهبازیان^۱

محسن رحیمی جعفری^۲

چکیده

یکی از گزارش‌ها در بحث انحصار ائمه در عدد دوازده و غیبت امام دوازدهم؛ گزارشی است از «اصبع بن نباته»، مبتنی بر دیدار وی با حضرت علی عَلَيْهِ السَّلَامُ و بیان وجود امام مهدی عَلَيْهِ السَّلَامُ و رخداد غیبت برای امام دوازدهم.

دو عبارت از این روایت: «من ظهر الحادی عشر من ولدی» و «کم تكون الحیره، ستة ایام أو ستة أشهر أو ست سنین»؛ خاستگاه این نوشتار است. مطابق عبارت نخست، برخی از مدعیان دروغین وجود فرزندی برای حضرت مهدی عَلَيْهِ السَّلَامُ، به عنوان امام سیزدهم را مطرح کرده‌اند که با آموزه دوازده نفر بودن ائمه عَلَيْهِمُ السَّلَامُ در تعارض است و بنابر عبارت دوم، مدت زمان غیبت حضرت مهدی عَلَيْهِ السَّلَامُ در زمان غیبت صغرا یا کبرا حدود شش روز، یا شش ماه، یا شش سال عنوان شده که این برداشت با دوره زمانی غیبت - اعم از غیبت صغرا و غیبت کبرا - ناسازگاری دارد. روش این پژوهش، توصیفی-تحلیلی و با بهره‌گیری از منابع کتابخانه‌ای است که نگاه جامعی از نظر سند و خانواده حدیثی به این روایت دارد.

واژگان کلیدی: اصبع بن نباته، تعداد ائمه عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، من ظهر، مدت غیبت.

tarid@chmail.ir

rahimi.mohsen0@gmail.com

۱. دانش آموخته سطح ۴ مرکز تخصصی مهدویت (نویسنده مسئول)

۲. دانش پژوه سطح ۴ مرکز تخصصی مهدویت

مقدمه

آموزه انحصار ائمه در عدد دوازده و غیبت امام دوازدهم، از بنیادی‌ترین مباحث مرتبط با موعود باوری امامیه محسوب می‌شود. امامیه معتقد است که سخن از غیبت حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف در زمان رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم مطرح بوده است و به رغم تقیه، اهل بیت علیهم السلام بدان اشاره کرده‌اند.

گزارش اصبغ بن نباته از دیدار خود با حضرت علی علیه السلام، نمونه‌ای از میراث امامیه در استدلال به اصالت غیبت و رخداد آن برای آخرین امام و مدت زمان آن است. این گزارش در تمام ادوار حدیثی و کلامی امامیه مورد اعتنای محدثان و متکلمان بوده و این گزارش در میان متقدمان اصحاب و عالمان قرون میانی، در اثبات غیبت حجت الهی مورد بهره برداری قرار گرفته است. متاخران و عالمان معاصر نیز دو عبارت نقل شده از کتاب کافی: «من ظهر الحادى عشر من ولدى» و «کم تكون الحيرة، ستة ايام أو ستة أشهر أو ست سنين»، را مورد تامل و تحلیل قرار داده‌اند و این رویکرد حجمی از آثار شرح احادیث کتاب الکافی را به خود اختصاص داده است. دو گونه برداشت از این دو عبارت، بدین شرح است که از جمله اول اثبات وجود فرزندی برای حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف، به عنوان امام سیزدهم به نظر می‌رسد و از عبارت دوم، مدت زمانی شش روزه، یا شش ماهه، یا شش ساله برای دوران غیبت استنباط می‌شود. مشکل دو عبارت پیش گفته و چنین برداشت‌هایی این است که سخن نخست، با مبانی و آموزه‌های امامیه و انحصار ائمه در عدد دوازده تنافی دارد و عبارت دیگر با هیچ یک از زمان‌های گذشته از غیبت حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف، چه غیبت صغرا و چه غیبت کبرا، همخوانی ندارد. از این رو، این دو مطلب مورد سوء استفاده مخالفان امامیه و مدعیان دروغین، مانند احمد اسماعیل بصری قرار گرفته است.

پیشینه تحقیق

پیشینه نقل این گزارش را در قسمت منبع شناسی خواهیم آورد؛ اما پیشینه تحلیل این گزارش در میان قدما به کتاب الامامة والتبصرة (این بابویه، ۱۴۰۴: ص ۹) بازگشت می‌کند و پس از وی، در منابع حدیثی امامیه، مانند اثبات الهداة (حرعاملی، ۱۴۲۵: ج ۵، ص ۲۰۴)؛ الحاشیه علی الاصول الکافی (استرآبادی، بی‌تا: ج ۱، ص ۱۶۰)؛ شرح اصول کافی (مازندرانی، ۱۳۸۲: ج ۶،



ص ۲۳۶)؛ مرآة العقول (مجلسی، ۱۴۰۴: ج ۴، ص ۴۴ و همان، ۱۴۰۳: ج ۵۱، ص ۱۳۴) و الوافی (فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ج ۲، ص ۴۰۸)؛ عنوان شده است. همچنین در کتاب بشارة الاسلام (الکاظمی، بی تا: ص ۶۱) و عبقری الحسان (نهماوندی، ۱۳۹۵: ج ۴، ص ۷۴۸)، مطالب به صورت تکرار آمده و منتخب الاثر (صافی گلپایگانی، ۱۳۸۰: ج ۲، پاورقی ص ۲۲۵-۲۲۹)؛ ذیل روایت مطالب ارزشمندی را ذکر کرده است. محصول پاسخ گویی به شبهات وهابیت را در مورد غیبت، در کتاب پاسخ به شبهات غیبت امام دوازدهم (جعفری: ۱۳۹۷) و کتاب دلیل روشن (آیتی: ۱۳۹۳) می توان یافت و نیز در پاسخ به جریان انحرافی احمد اسماعیل بصری، کتاب های دعوة احمد الحسن بین الحق و الباطل، اثر نویسنده ای با نام مستعار طالب الحق (طالب الحق، ۱۴۳۲: ص ۱۰۰)؛ دعوی السفارة فی الغیبة الکبری (سند، بی تا: ج ۲، ص ۴۴۶) و المهدویة الخاتمة (الخباز، ۱۴۳۵: ج ۲، ص ۲۲۲)؛ به تحلیل آن پرداخته اند و در کتاب روایة من ظهري فی المیزان (جواد: ۱۴۳۷)؛ به تفصیل و به صورت اختصاصی این روایت مورد نقد قرار گرفته است. وجه تمایز این مقاله، پرداختن جامع به خانواده حدیث در منابع مختلف و متن یابی خود حدیث در منابع اولیه در خصوص خاتم الاوصیا بودن و مدت غیبت حضرت مهدی عَجَّلَ اللَّهُ تَعَالَى است.

متن روایت

مرحوم کلینی، در کتاب الغیبة، روایتی از اصبع بن نباته آورده که متن آن چنین است:

عَلَى بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ قَالَ حَدَّثَنِي مُنْدَرِبُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ قَابُوسَ عَنْ مَنْصُورِ بْنِ السِّنْدِيِّ عَنْ أَبِي دَاوُدَ الْمُشْتَرِقِ عَنْ ثَعْلَبَةَ بْنِ مَيْمُونٍ عَنْ مَالِكِ الْجُهَنِيِّ عَنِ الْحَارِثِ بْنِ الْمُغْبِرَةِ عَنِ الْأَصْبَعِ بْنِ نُبَاتَةَ قَالَ: أَتَيْتُ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ فَوَجَدْتُهُ مُتَفَكِّرًا يَنْكُثُ فِي الْأَرْضِ فَقُلْتُ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ مَا لِي أَرَاكَ مُتَفَكِّرًا تَنْكُثُ فِي الْأَرْضِ أَرْغَبَةٌ مِنْكَ فِيهَا فَقَالَ لَا وَاللَّهِ مَا رَغِبْتُ فِيهَا وَلَا فِي الدُّنْيَا يَوْمًا قَطُّ وَ لِكَيْتِي فَكَّرْتُ فِي مَوْلُودٍ يَكُونُ مِنْ ظَهْرِي الْحَادِي عَشَرَ مِنْ وُلْدِي هُوَ الْمُهْدِيُّ الَّذِي يَمْلَأُ الْأَرْضَ عَدْلًا وَ قِسْطًا كَمَا مِلْتُ جَوْرًا وَ ظُلْمًا تَكُونُ لَهُ غَيْبَةٌ وَ حَيْرَةٌ يَضِلُّ فِيهَا أَقْوَامٌ وَ يَهْتَدِي فِيهَا آخَرُونَ فَقُلْتُ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ وَ كَمْ تَكُونُ الْحَيْرَةُ وَ الْغَيْبَةُ قَالَ سِتَّةَ أَيَّامٍ أَوْ سِتَّةَ أَشْهُرٍ أَوْ سِتِّ سِنِينَ فَقُلْتُ وَ إِنَّ هَذَا لَكَائِنٌ فَقَالَ نَعَمْ كَمَا أَنَّكَ مَخْلُوقٌ - وَ أَنِّي لَكَ بِهَذَا الْأَمْرِيَا أَصْبَعٌ أَوْلَيْتِكَ خِيَارُ هَذِهِ الْأُمَّةِ مَعَ خِيَارِ أُنْبَرَارِ هَذِهِ الْعَيْتَةِ فَقُلْتُ ثُمَّ مَا يَكُونُ بَعْدَ ذَلِكَ فَقَالَ ثُمَّ يَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ فَإِنَّ لَهُ بَدَآءَاتٍ وَ إِرَادَاتٍ وَ غَايَاتٍ وَ نِهَايَاتٍ؛



أصبغ بن نباته می‌گوید: خدمت امیر المؤمنین علیه السلام آمدم؛ ملاحظه کردم آن حضرت متفکر است و روی زمین خط می‌کشد. عرض کردم: ای امیر مؤمنان! چرا شما را متفکر می‌بینم و بر زمین خط می‌کشی؟ مگر به آن [=خلافت در روی زمین] رغبت کرده‌ای؟ فرمود: «نه، به خدا؛ هرگز روزی نبوده که به خلافت یا به دنیا رغبت کنم؛ ولی فکر می‌کردم درباره مولودی که از نسل من و یازدهمین فرزند من است. او همان مهدی است که زمین را از عدل و داد پر کند؛ چنان که از جور و ستم پر شده باشد. برای او غیبت و سرگردانی است که مردمی در آن زمان گمراه گردند و دیگران هدایت شوند.» گفتم: یا امیرالمؤمنین! مقدار آن سرگردانی و غیبت چه اندازه است؟ فرمود: «شش روز، یا شش ماه، یا شش سال.» عرض کردم: این امر [=غیبت و سرگردانی] شدنی است؟! فرمود: «آری، چنان که خود او خلق شدنی است [غیبتش هم قطعی و مسلم است]؛ ولی ای اصبغ! علم بدین امر از کجا به تو رسیده است؟» [=کنایه از این که تو بدان علمی نداری]. ای اصبغ! آن‌ها [که زمان غیبت را درک می‌کنند] نیکان این امت با نیکان این عترت [=خاندان پیغمبر] همراهند.» عرض کردم: پس از آن [=غیبت] چه می‌شود؟ فرمود: «پس از آن هر چه خدا خواهد می‌شود. همانا خدا را بدهاها و اراده‌ها و غایات و پایان‌هاست» (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ص ۳۲۸).

۱. منبع شناسی

یکم: منابع اولیه تا قرن پنجم

فراوانی این گزارش در متون کهنی مانند اثبات الوصیه^۱، الهدایة الکبری، اثر حسین بن



۱. منسوب به مسعودی قرن ۴، ۱۴۲۶: ص ۲۶۵ و ۲۷۰. این روایت در ص ۲۶۵ مختصراً ذکر شده و کامل آن در ص ۲۷۰ آمده است. همچنین نگارنده در تطبیق کتاب مروج الذهب با کتاب اثبات الوصیه به این نتیجه رسید که نویسنده مروج الذهب با نویسنده اثبات الوصیه در نقل تاریخی تفاوت مذهب و دیدگاه دارند. همچنین با تطبیق این قسمت از کتاب اثبات الوصیه و متن‌های نقل شده شیخ طوسی از کتاب الاوصیاء شلمغانی، به نتیجه رسیدیم که این کتاب به اشتباه اثبات الوصیه و منسوب به مسعودی عنوان شده است. نگارنده در ادامه تحقیق، به نگاشته‌ای از آقای حسن انصاری رسید که سخن مذکور را تایید می‌کند (رک: بررسی‌های تاریخی در حوزه اسلام و تشیع، مقاله ۸۶، ص ۸۷۵-۹۱۷ و همچنین رک. مقاله ایشان در اینترنت به نشانی ansari.kateban.com/entry1196.html).

حمدان (۳۴۶ یا ۳۵۸ = آقابزرگ، ۱۴۰۳: ج ۱، ص ۱۱۲)؛ (خصیبه، ۱۴۱۹: ص ۳۶۲)؛ الغیبة نعمانی (۳۶۰ ق = نعمانی، ۱۳۹۷: ص ۶۱)؛ کمال‌الدین و تمام‌النعمه شیخ صدوق (۳۸۱ ق = صدوق، ۱۳۹۵: ج ۱، ص ۲۸۹؛ الرسالة الثانية فی الغیبة شیخ مفید (۴۱۳ ق = مفید، ۱۴۱۳ الف: ص ۱۲)؛ اختصاص منسوب به شیخ مفید (مفید، ۱۴۱۳ ب: ص ۲۰۹)؛ کفایة الاثر خزاز قمی (قرن ۴ = خزاز قمی، ۱۴۰۱: ص ۲۲۰)؛ الغیبة شیخ طوسی (۴۶۰ ق = طوسی، ۱۴۱۱: ص ۱۶۴ و ۳۳۶)؛ دلائل الامامة محمد بن جریر طبری (قرن ۵ = طبری، ۱۴۱۳: ص ۵۲۹) و تقریب المعارف ابی صلاح حلبی (۴۴۶ ق = حلبی، ۱۴۰۴: ص ۴۲۹)؛ نشان از اهمیت این متن دارد و عالمان و متکلمان، آن را در پاسخگویی به مخالفان امامیه در آموزه غیبت به کار برده‌اند (مفید، ۱۴۱۳ الف: ص ۱۲ و صدوق، ۱۳۹۵: ج ۱، ص ۱۳۹).

دوم: منابع میانی و متاخر

افزون بر متون قدما، عالمان امامیه بعد از قرن پنجم، بدین روایت اعتنا و آن را نقل کرده‌اند. از جمله می‌توان به اعلام‌الوری، اثر فضل بن حسن طبرسی (۵۴۸ ق = طبرسی، ۱۴۱۷: ص ۴۲۹)؛ علی بن موسی بن طاووس (۶۶۴ ق = ابن طاووس، ۱۴۱۶: ص ۳۵۳)، العدد القویة؛ اثر علی بن یوسف مطهر حلبی، برادر علامه حلبی (۷۰۳ ق = حلبی، ۱۴۰۸: ص ۷۰)؛ الصراط المستقیم، اثر علی بن یونس نباطی بیاضی (۸۷۷ ق = نباطی بیاضی، ۱۳۸۴: ج ۲، ص ۱۲۶)؛ الوافی، اثر محسن فیض کاشانی (۱۰۹۱ ق = فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ج ۲، ص ۴۰۸)؛ اثبات الهداة، اثر شیخ حر عاملی (۱۱۰۴ ق = حر عاملی، ۱۴۲۵: ج ۵، ص ۵۶)؛ بحارالانوار، اثر محمد باقر مجلسی (۱۱۱۱ ق = مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵۱، ص ۱۱۸ و ۱۳۵)؛ منتخب الاثر، اثر آیت‌الله لطف‌الله صافی گلپایگانی (صافی گلپایگانی، ۱۳۸۰: ج ۲، ص ۲۲۴) و معجم احادیث الامام المهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف (جمعی از نویسندگان، ۱۴۲۸: ج ۴، ص ۸۵) اشاره کرد. نکته قابل تامل این که در قرن یازدهم و دوازدهم دو عبارت از این روایت «من ظهري الحادی عشر من ولدی» و «کم تكون الحيرة ستة ايام» مورد توجه شارحان حدیث قرار گرفته و آنان به تحلیل دو عبارت مذکور پرداخته‌اند.



۲. اختلاف نسخه‌ها و منابع در دو عبارت پیش گفته

الف) «من ظهري الحادي عشر من ولدي»

یکم. اختلاف در میان نسخه‌های کتاب الکافی، بر اساس چاپ دارالحدیث در عبارت «من ظهري»:

در نسخه‌های «بع، جد» و حاشیه «بیج، جو» و الکافی، چاپ شده با تصحیح استاد غفاری و کتاب الوافی، کمال الدین، الغیبة نعمانی و کفایة الأثر، به صورت «من ظهري»؛ اما در نسخه‌های دیگر و کتاب الاختصاص و الغیبة طوسی، به صورت «من ظهر» ذکر شده است.

دوم. اختلاف میان متن منابع غیر از کافی

۱. هدایة الكبرى: «فِي مَوْلُودٍ يَكُونُ مِنْ ظَهْرِ الْحَادِي عَشْرَمِنْ وُلْدِي وَ هُوَ الْمُهْدِي» (الهداية الكبرى، ۱۴۱۹: ص ۳۶۲)؛

۲. الغیبة: «فِي مَوْلُودٍ يَكُونُ مِنْ ظَهْرِ الْحَادِي عَشْرَمِنْ وُلْدِي هُوَ الْمُهْدِي» (طوسی، ۱۴۱۱: ص ۱۶۵، در نرم افزار نور) اما خود شیخ طوسی در این قسمت نسخه بدل دارد که در آن «من ظهري» درج شده است؛

۳. اثبات الوصیة: «فِي مَوْلُودٍ يَكُونُ مِنْ ظَهْرِ الْحَادِي عَشْرَمِنْ وُلْدِي» (مسعودی، ۱۴۲۶: ص ۲۶۶)؛ ولی در قسمتی دیگر «فی مولود یكون من ظهري الحادي عشر من ولدي» آمده است (همان، ص ۲۷۰)؛



۱. به عنوان نمونه، «بع» نسخه‌ای است که نویسنده اش شاگرد علامه مجلسی بوده و متن خود را با نسخه و متن علامه مجلسی مقابله و متن را نزد استاد خود قرائت و آن را تصحیح کرده و حواشی عالمان معاصر خود را بدان افزوده است (رک: الکافی، ۱۴۲۹: دارالحدیث، ج ۱، ص ۱۶۱) و «جد» نسخه‌ای است که با نسخه میرزامحمد استرآبادی و شهید ثانی (که خود نسخه‌های تصحیح شده بوده‌اند) مقابله شده است (همان: ص ۱۴۶). «بیج» نسخه مخطوطة مكتبة الروضة المقدسة فی مشهد، المرقمة ۲۱۰۸؛ نسخها محمد باقر بن محمدتقی، و تاریخ النسخ عام ۱۰۹۷ق (الکافی، دارالحدیث، ج ۱، ص ۱۷۵). «جو» مخطوطة مكتبة مدرسة سليمان خان فی مشهد، المرقمة ۲۱۶۶ (الکافی، دارالحدیث، ج ۱، ص ۱۵۳).

۴. الغيبة: «فِي مَوْلُودٍ يَكُونُ مِنْ ظَهْرِي هُوَ الْمُهْدِي» (نعماني، ۱۳۹۷: ص ۶۱). عبارت الحادی عشر «من ولدی» ذکر نشده است؛
۵. دلائل الامامه: «فِي مَوْلُودٍ يَكُونُ مِنْ ظَهْرِ الْحَادِي عَشَرَ هُوَ الْمُهْدِي» (طبری، ۱۴۱۳: ص ۵۳۰). عبارت «من ولدی» ذکر نشده است؛
۶. الاختصاص: «فِي مَوْلُودٍ يَكُونُ مِنْ ظَهْرِ الْحَادِي عَشَرَ مِنْ وُلْدِي هُوَ الْمُهْدِي» (مفید، ۱۴۱۳ ب: ص ۲۰۹)؛
۷. تقریب المعارف: «فِي مَوْلُودٍ يَكُونُ مِنْ ظَهْرِي الْحَادِي عَشَرَ مِنْ بَعْدِي وَ هُوَ الْمُهْدِي» (حلبی، ۱۴۰۴: ص ۴۲۹). در این متن به جای عبارت «من ولدی»، عبارت «من بعدی» ذکر شده است.
۸. الرسائل الثانيه فى الغيبة: «فِي التَّاسِعِ مِنْ وَلَدِ الْحَسَنِ هُوَ الَّذِي يَمْلَأُ الْأَرْضَ قِسْطًا وَ عَدْلًا» (مفید، ۱۴۱۳ الف: ص ۱۳).
۹. التشریف بالمنن: «فِي مَوْلُودٍ يَكُونُ، وَ هُوَ الْحَادِي عَشَرَ مِنْ وُلْدِي هُوَ الْمُهْدِي» (ابن طاوس، ۱۴۱۶: ص ۳۵۴). البته ابن طاوس از «کتاب المجموع»، اثر محمد بن حسین مرزبانى نقل کرده است.

ب) «کم تكون الحيرة ستة ايام»:

- «فَقُلْتُ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ وَكَمْ تَكُونُ الْحَيْرَةُ وَالْغَيْبَةُ قَالَ سِتَّةَ أَيَّامٍ أَوْ سِتَّةَ أَشْهُرٍ أَوْ سِتَّ سِنِينَ»:
۱. فَقُلْتُ: «يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ وَ إِنَّ هَذَا لَكَائِنٌ» (كمال الدين، ۱۳۹۵: ج ۱، ص ۲۸۸؛ مفید، ۱۴۱۳ ب: ص ۲۰۹ و حلبی، ۱۴۰۴: ص ۴۲۹)؛
۲. «كَمْ تَكُونُ تِلْكَ الْحَيْرَةُ، وَ تِلْكَ الْغَيْبَةُ؟» (طبری، ۱۴۱۳: ص ۵۳۰).
۳. «وَكَمْ تَكُونُ الْحَيْرَةُ وَالْغَيْبَةُ قَالَ سَبْتٌ مِنَ الدَّهْرِ» (نعماني، ۱۳۹۷: ص ۶۱، ج ۴).
۴. «ستة ايام ... ذلك اذا فقد الباب بينه و بين شيعتنا تكون الحيرة فقلت: و ان هذا الأمر لكائن؟» (مسعودی، ۱۴۲۶: ص ۲۷۰). الهداية الكبرى نیز این عبارت را ذکر نکرده است.

تشکیل خانواده حدیثی

در مطالب پیش گفته، به متن های متفاوت روایت اصبع بن نباته در منابع اشاره شد. در ادامه

روایت‌های مشابه متن روایت اصبح بن نباته را متذکر می‌شویم:

الف) روایت شیخ حر عاملی از کتاب علل الاشیاء

قال: و حدثني أبي عن جدي عن محمد بن الفضيل عن أبي جعفر عليه السلام قال سبتقون ستة من دهرکم لا تعرفون إمامکم، قلت: و کم الستة جعلت فداک؟ قال: ستة أيام أو ستة أشهر، أو ست سنين أو ستون سنة؛ محمد بن فضیل به نقل از امام باقر عليه السلام چنین آورده است: به زودی شش تا از روزگار بر شما می‌گذرد که امام خود را نمی‌شناسید [=او را نمی‌بینید].
گفتم: فدایت شوم، شش تا چه قدر است؟ شش روز، یا شش ماه، یا شش سال، یا شصت سال؟ (حر عاملی، ۱۴۲۵: ج ۵، ص ۲۰۴).

این روایت توسط شیخ حر عاملی از کتاب علل الاشیاء ذکر شده و منبعی دیگری این سخن را ذکر نکرده است. این گزارش با عبارت دوم از روایت اصبح بن نباته و پرسش از مقدار زمان غیبت شباهت دارد و در ظاهر گویای مدت زمان شش روزه، یا شش ماهه، یا شش ساله، یا شصت ساله برای غیبت است.

ارزیابی کتاب علل الاشیاء

یکم. این کتاب را شیخ حر عاملی و علامه مجلسی به محمد بن علی بن ابراهیم بن هاشم نسبت داده‌اند (همان، ج ۱، ص ۵۱ و مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۱، ص ۹ و ۲۸). البته سیدبن طاوس کتاب را به علی بن ابراهیم نسبت داده است که احتمال دارد پدر و پسر کتاب‌هایی همانام و با یک عنوان داشته‌اند، یا این که در بیان سید بن طاوس نام محمد حذف شده است (سیدبن طاوس، ۱۳۶۸: ص ۵۵). برخی از نویسندگان (امین، ۱۴۰۳: ج ۱۰، ص ۱۶ و آقابزرگ تهرانی، ۱۴۰۳: ج ۱۵، ص ۳۱۲)؛ گمان کرده‌اند که علامه مجلسی کتاب علل الاشیاء را در جایی به محمد بن علی بن ابراهیم بن هاشم نسبت داده (مجلسی، ۱۴۰۳: ص ۸) و در جای دیگر به محمد بن علی بن ابراهیم بن همدانی (همان، ص ۲۸). با مراجعه به متن بحار الانوار و مرآة العقول این برداشت در مورد عدول علامه مجلسی از نام مولف کتاب صحیح به نظر نمی‌رسد، بلکه عبارتی از علامه مجلسی به این برداشت منجر شده است:

روایتی که شیخ کلینی در باب «من رای القائم» (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ص ۳۳۱) و در



قسمتی دیگر از همین باب (همان، ص ۳۳۲)، از محمد و حسن دو فرزند علی بن ابراهیم به واسطه علی بن محمد ذکر کرده است؛ گویای اعتماد کلینی به این فرد است؛ اگر چه این سند از غرابت و تامل خالی نیست؛ زیرا کلینی که روایت‌های خود از علی بن ابراهیم را که پدر آن‌هاست، بدون واسطه می‌آورد؛ چگونه از پسران علی بن محمد با واسطه نقل می‌کند؟ از این رو، به تازگی برای من این امر مشخص شده و ظاهراً [در پاسخ به سوال مذکور] باید گفت، مراد از محمد بن ابراهیم، در این روایت که شیخ کلینی با واسطه از او نقل حدیث کرده است؛ محمد بن علی بن ابراهیم بن هاشم نیست، بلکه محمد بن علی بن ابراهیم الهمدانی است که وی از وکلای امام عصر عَلَيْهِ السَّلَامُ بوده است و این را در تعلیقات خود بر کتاب کافی (مرآة العقول) تذکر داده‌ام (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۱، ص ۲۸).

علامه مجلسی در مرآة العقول در دو جا به این مطلب اشاره کرده است.^۲ بنابراین، چه بسا سهو مذکور از آن جا رخ داده است که کلام علامه مجلسی در مورد سند کافی و (همدانی) دانستن محمد بن علی بن ابراهیم را به مباحث مولف کتاب علل مرتبط دانسته و گمان کرده‌اند، علامه مجلسی از دیدگاهش عدول داشته است؛ در حالی که عبارت «و روی کلینی فی باب من رأى القائم عَلَيْهِ السَّلَامُ» جمله‌ای است مستقل از عبارت قبل از آن و تنها برای دفع شبهه بوده که گمان نشود محمد بن علی بن ابراهیم در سند، همان ابن هاشم قمی است.

۱. «و روی کلینی فی باب من رأى القائم عَلَيْهِ السَّلَامُ عن محمد و الحسن ابنی علی بن ابراهیم بتوسط علی بن محمد و کذا فی موضع آخر من الباب المذكور عنه فقط بتوسطه و هذا مما يؤيد الاعتماد و إن كان لا یخلو من غرابة لروایته عن علی بن ابراهیم کثیرا بلا واسطه بل الأظهر كما سنح لی أخیرا أنه محمد بن علی بن ابراهیم بن محمد الهمدانی و کان وکیل الناحية كما أوضحتہ فی تعلیقاتی علی کافی.»

۲. «و عندی کتاب العلل تألیف محمد بن علی بن ابراهیم القمی المشهور، لکن الظاهر أن المذكور هنا هو محمد بن علی بن ابراهیم بن محمد الهمدانی و کان من وکلاء الناحية المقدسة كما سیأتی» (مجلسی، ۱۴۰۴: ج ۴، ص ۴)؛ الحدیث السایع: ضعیف علی المشهور و محمد بن علی بن ابراهیم هو إما أبو سمنیة، أو الهمدانی وکیل الناحية، و لیس ابن هاشم المعروف كما توهم و إن کان موجودا عندنا منه کتاب العلل لأنه متأخر عن هذه المرتبة بمراتب كما لا یخفی (همان، ج ۵، ص ۱۹۳).

دوم: مرحوم آقابزرگ، برای عدم انتساب این کتاب به محمد بن علی بن ابراهیم بن هاشم، تذکر داده است که برای علی بن ابراهیم بن هاشم، فرزندی به نام محمد ذکر نشده و از او روایتی یافت نشده است (آقا بزرگ طهرانی، ۱۴۰۳: ج ۱۵، ص ۳۱۳)؛^۱ در حالی که نعمانی براساس سه سند، فرزندی به نام محمد را به علی بن ابراهیم نسبت داده است (نعمانی، ۱۳۹۷: ص ۴۳).

(ب) روایت شیخ صدوق در کتاب کمال الدین

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عِصَامِ الْكَلْبِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ الْكَلْبِيِّ قَالَ حَدَّثَنَا الْقَاسِمُ بْنُ الْعَلَاءِ قَالَ حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ عَلِي الْقَزْوِينِي قَالَ حَدَّثَنِي عَلِيُّ بْنُ إِسْمَاعِيلَ عَنْ عَاصِمِ بْنِ مُمَيِّدِ الْحَنَاطِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ قَيْسٍ عَنْ ثَابِتِ الثَّمَالِيِّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ عليه السلام أَنَّهُ قَالَ: ... أَنَّ لِقَاءَهُ مِنَّا غَيْبَتَيْنِ إِحْدَاهُمَا أَطْوَلُ مِنَ الْأُخْرَى أَمَّا الْأُولَى فَسِتَّةَ أَيَّامٍ أَوْ سِتَّةَ أَشْهُرٍ أَوْ سِتُّ سِنِينَ وَ أَمَّا الْأُخْرَى فَيَطُولُ أَمْدُهَا حَتَّى يَرْجِعَ عَنْ هَذَا الْأَمْرِ أَكْثَرُ مَنْ يَقُولُ بِهِ ...؛ ثابت ثمالی از امام سجّاد عليه السلام چنین روایت می‌کند: این آیه درباره ما نازل شده است ... و برای قائم ما دو غیبت است که یکی از دیگری طولانی‌تر است؛ اما غیبت اوّل شش روز، یا شش ماه، یا شش سال به طول می‌انجامد و اما غیبت دیگر طولانی می‌شود تا به اندازه‌ای که بیش‌تر معتقدان به آن امام از این امر باز گردند ... (صدوق، ۱۳۹۵: ج ۱، ص ۳۲۴).

روایت از نظر سند، به دلیل وجود محمد بن محمد بن عصام و اسماعیل بن علی القزوینی که توثیقی در میان رجالیان نداشته و مجهول هستند؛ دچار ضعف است. از نظر دلالت نیز، به رغم این که روایت اصبع بن نباته زمان غیبت را به صورت مطلق، مطرح کرده است؛ این روایت، مدت مذکور را به دوران غیبت صغرا متعلق دانسته است.^۲

۱. این سخن آقابزرگ طهرانی که فرموده‌اند در مجلس ۷۰ امالی صدوق، (محمد بن علی بن ابراهیم ذکر شده است؛ ظاهراً بنا بر نسخه‌ای از امالی که در اختیار ایشان بوده، بیان شده است؛ در حالی که در نسخه‌های دیگر و در بحار الانوار از امالی، احمد بن علی بن ابراهیم، آمده که با توجه به نقل‌های دیگر شیخ صدوق از احمد بن علی، احتمال تصحیفی که خود آقابزرگ مطرح کرده است، معقول و صحیح به نظر می‌رسد.

۲. آیت الله صافی گلپایگانی برخلاف علامه مجلسی که این روایت را تبیینی برای حدیث اصبع بن نباته دانسته است؛ میان دو روایت به ارتباطی قائل نیستند (رک: صافی گلپایگانی، منتخب الاثر، ج ۲ پاورقی، ص ۲۲۶).

ج) روایت ابن جریر طبری در کتاب دلائل الامامة

وَ أَخْبَرَنِي أَبُو الْحَسَنِ عَلِيُّ بْنُ هَبَةَ اللَّهِ، ... عَنْ هِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: لِصَاحِبِ هَذَا الْأَمْرِ غَيْبَتَانِ، إِحْدَاهُمَا أَطْوَلُ مِنَ الْأُخْرَى؛ الْأُولَى أَرْبَعِينَ يَوْمًا، وَ الْأُخْرَى سِتَّةَ أَشْهُرٍ؛ إمام صادق عليه السلام فرمود: برای صاحب این امر دو غیبت است؛ یکی از آن‌ها از دیگری طولانی‌تر است. اولین آن‌ها ۴۰ روز و دیگری شش ماه است (طبری، ۱۴۱۳: ص ۵۳۵).

افزون بر شاذ بودن و عدم مشابهت این نقل با دیگر متون و گزاره‌های یقینی، همانند تحقق غیبت صغرا از سال ۲۵۵ ق تا سال ۳۲۹؛ اشکال دیگر، مجهول بودن نویسنده کتاب است. سید بن طاوس (سیدبن طاوس، ۱۳۶۸: ص ۲۲۷) و آقابزرگ طهرانی (طهرانی، ۱۴۰۳: ج ۸، ص ۲۴۱) آن را به محمد بن جریر (معاصر شیخ طوسی) نسبت داده‌اند؛ اما برخی از محققان این انتساب را نپذیرفته و برخی از قسمت‌های کتاب را ضعیف و عدم توافق با آموزه‌های امامیه می‌دانند (صفری فروشانی، ۱۳۸۴: ص ۲۲۳-۲۴۰).

بیان علما و محدثان

این روایت در متون حدیثی کهن، مورد اعتنا بوده و محدثان امامیه در قرون مختلف از این گزارش بهره برده‌اند (خصیبی، ۱۴۱۹: ص ۳۵۱؛ نعمانی، ۱۳۹۷: ص ۵۷؛ صدوق، ۱۳۹۵: ج ۱، ص ۲۸۸؛ مفید، ۱۴۱۳ الف: ص ۱۲؛ حلبی، ۱۴۰۴: ص ۴۲۸؛ طوسی، ۱۴۱۱: ص ۱۵۷ و طبری، ۱۴۱۳: ص ۵۲۹). نکته مورد توجه این که اولین شرح بر این روایت، هر چند کوتاه، توسط علی بن بابویه، پدر شیخ صدوق و در بحث از غیبت حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشريف ارائه شده (ابن بابویه، ۱۴۰۴: ص ۱۲) و عمده توجه شارحان حدیث، در قرن یازدهم هجری بر این روایت تعلق گرفته است.

یکم. مراد از «من ظهري الحادي عشر من ولدي»

عبارت «من ظهري الحادي عشر من ولدي»، در برخی از نسخه‌های کتاب الکافی به صورت «من ظهر الحادی عشر من و لدی» ذکر شده است و از این رهگذر، برخی انگاره وجود امام سیزدهم را از گزارش استنباط کرده‌اند. آن‌ها گمان کرده‌اند که مراد حضرت علی عليه السلام، اندیشیدن



در مورد «فرزند یازدهمین فرزندش» می‌باشد که معنای ظاهری آن، اندیشیدن در مورد «فرزند حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف است.»

علامه مجلسی برای دفع شبهه و اشتباه در برداشت از متن روایت، به واسطه عبارت «فکرت فی مولود یكون من ظهري الحادی عشر من ولدی»؛ چنین توجیه آورده است که عبارت به صورت «من ظهري» یعنی با تنوین خوانده شود. در واقع جمله چنین است: «من ظهري، الحادی عشر من ولدی» که معنایش چنین می‌شود: فکر می‌کنم به کودکی که نسل‌های بعد از من متولد می‌شود و او همان مهدی است که یازدهمین امام پس از من است. در واقع «الحادی عشر» مبتدا و «المهدی» خبر آن است و متذکر می‌شوند که در کتاب کمال الدین و غیر آن و برخی از نسخه‌های کتاب الکافی، عبارت به صورت «من ظهري» آمده که دیگر در ترجمه به تکلف و سختی نیاز ندارد (مجلسی، ۱۴۰۴: ج ۴، ص ۴۳). در عبقری الحسان هم آمده است: اشکال در صورتی است که لفظ «من» در عبارت «من ولدی»، برای حادی عشر «بیانیه» باشد؛ لکن اگر «من»، «تبعیضیه» باشد، اصلاً و ابداً این اشکال، به خبر شریف توجّه پیدا نمی‌کند و معنای کلام آن سرور، به این صورت می‌شود: «امام حادی عشر، بعضی از اولاد من است». به عبارت دیگر، لفظ «من ولدی»، برای مولود صفت است، نه آن‌که به حادی عشر متعلق باشد و معنای آن چنین است: «مولود من ولدی من ظهري الحادی عشر من الائمه عليهم السلام». نیز خبر شریف دلیل بر نفی بودن مهدی موعود از اولاد عباس بن عبدالمطلب می‌شود؛ چنان‌که سابقاً یکی از اختلافات نسبی آن سرور، این بوده است (نهایندی، ۱۳۹۵: ج ۴، ص ۷۴۸).

دوم. مراد از «ستة ایام أو ستة اشهر أو ست سنين»

برخی شارحان، این عبارت را گویای ابهام در مدت زمان غیبت دانسته‌اند (حرعاملی، ۱۴۲۵: ج ۵، ص ۲۰۴). برخی دیگر مانند محمد امین استرآبادی گمان کرده‌اند که این عبارت به زمان ظهور در ایام فرد اشاره دارد و احتمال دیگر این که برای غیبت، زمانی منظور بوده؛ اما مشمول تغییر و بداء شده است (استرآبادی، بی‌تا: ص ۱۶). علامه مجلسی در دو کتاب مرآة العقول و بحار الانوار به تبیین این روایت پرداخته است. ایشان در کتاب مرآة العقول احتمال می‌دهد که این میزان، یا به امری بداء پذیر و قابل تغییر اشاره دارد و یا این که بر زمان غیبت و حیرت با



یکدیگر دلالت داشته و مقصود امام این بوده که پس از این مدت، حیرت برطرف می‌گردد؛ اما غیبت استمرار دارد (مجلسی، ۱۴۰۴: ج ۴، ص ۴۴). ایشان در کتاب بحار الانوار احتمالاتی دیگر را بررسی کرده و معتقد است که این مدت، یا به اختلاف در احوالات شخصی امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف اشاره دارد که مدت شش روز جز خاص الخواص کسی از ولادت ایشان خبر نداشته و بعد از شش ماه، برخی از خواص اصحاب امام حسن عسکری علیه السلام از ولادت ایشان آگاه شده‌اند و بعد از شش سال از تولد ایشان و زمان شهادت امام عسکری علیه السلام امر برای تعداد بسیاری از مردم آشکار گردیده است. احتمال دیگر این است که تا شش سال امر امامت حضرت نشر نیافته و این امر بعد از این مدت، توسط نایبان خاص برای مردم نشر داده شد و یا این که مراد از آن، تغییر در زمان غیبت بوده است. علامه مجلسی این ایده را بر دیگر احتمال‌ها ترجیح می‌دهد (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵، ص ۱۱۹ و ۱۳۴؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ج ۲، ص ۴۰۸ و جزائری، بی‌تا: ج ۴، ص ۴۶). ملا صالح مازندرانی، مشابه بیان علامه مجلسی را مطرح کرده و مراد از زمان را اختلاف در «زمان حیرت» برای هر فردی به میزان اعتقادات وی دانسته است. چه بسا برای فردی شش روز حیرت طول کشد و برای دیگری شش ماه و برای فرد دیگر شش سال ادامه یابد. از طرف دیگر، احتمال دارد که مراد، رخداد بدء در زمان غیبت و یا همان نکته‌ای باشد که فاضل استرآبادی در زمینه وقوع ظهور در ماه فرد عنوان کرده است (مازندرانی، ۱۳۸۲: ج ۶، ص ۲۳۸).

صاحب بشارة الاسلام پس از اشکال به تحلیل فیض کاشانی، در بیان زمان مذکور چهار احتمال می‌دهد که یکی از آن‌ها را احتمال تردید در ذکر این زمان از طرف راویان حدیث و نه از طرف امام علی علیه السلام دانسته و در دیگری به ذکر این زمان‌ها برای دوران حیرت (نه غیبت) قائل شده و مراد از «أو» در روایت را «واو» می‌داند (کاظمی، بی‌تا: ص ۶۱ و نهاوندی، ۱۳۹۵: ج ۴، ص ۷۹۲). در میان معاصران، آیت الله صافی گلپایگانی احتمال‌های داده شده را نپذیرفته و در این میان، بایسته است که تنها به متن شیخ صدوق که از هر گونه ابهام پیراستگی دارد، رجوع کنیم؛ افزون بر این که ایشان دیدگاه عموم شارحان حدیث را که توجیه بدء در مدت زمان غیبت را بیان کرده‌اند، غیر قابل اثبات دانسته و اعتقاد دارد که مدت زمان غیبت، همانند اصل غیبت، اصل ظهور و ولادت حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف از قطعیات شیعه است و امر بدء در قطعیات ورودی ندارد (ر.ک: صافی گلپایگانی، ۱۳۸۰: ج ۲، پاورقی ص ۲۲۵-۲۲۹).



بررسی متن روایت ناظر بر پاسخگویی به شبهات

شناخت دین اسلام و مذهب امامیه اثنا عشریه، مستلزم تحلیل سنت‌ها و قواعد حاکم بر آن است. باید توجه داشت که در تحلیل هر مؤلفه دینی لازم است که، ارجاع متشابهات بر محکومات، ظاهر بر نص، غیر قطعی بر قطعیات، غیر ضروری دین و مذهب بر ضروریات و مبانی دین و مذهب، عام بر خاص و مطلق بر مقید؛ صورت پذیرد (سبحانی، ۱۳۸۶: ص ۵۹۱-۶۹۲). از طرف دیگر، قرآن و سنت (قول، فعل و تقریر معصوم ﷺ) از مهم‌ترین منابع آموزه‌های دینی است. از این‌رو، اصحاب و بزرگان شیعه قواعدی را در فهم دین معرفی کرده که پاره‌ای از آن‌ها عبارتند از: توجه به اعتبار متون، اطمینان به صدور گزارش، توجه به وجود یا عدم روایت معارض و یا توضیحی، فضای صدور روایت (بدین معنا که آیا تقیه در آن نقش دارد یا خیر) اعتبار و تفاوت نسخه‌های کتاب.^۱

الف) فهم عبارت «من ظهري الحادی عشر من ولدی»

روایت مذکور و مانند آن، در گذشته و حال دستاویز مخالفان امامیه و بدخواهان منحرف بوده و البته پاسخ‌هایی برای تحلیل آن‌ها تدوین شده است.^۲ در تحلیل این دسته از روایاتی که ظاهر آن به وجود سیزده وصی برای پیامبر خدا ﷺ دارد، به چند نکته باید توجه کرد:

یکم. انحصار عدد ائمه و اوصیای پیامبر خدا ﷺ در عدد دوازده

انحصار ائمه ﷺ و اوصیای پیامبر ﷺ در عدد «دوازده»، نزد شیعه و سنی امری متفق‌القول است (شهبازیان، ۱۳۹۶ و آل‌بویه، ۱۳۹۵). از طرف دیگر، روایت معتبر و قابل قبولی وجود ندارد

۱. برای مطالعه بیشتر در این باره (رک: دلبری، علی، آسیب‌شناسی فهم حدیث، ۱۳۹۶: ص ۶۸۹-۷۴۵ و طباطبایی، سید کاظم، ۱۳۹۳: منطق فهم حدیث).

۲. شیخ حرعاملی در تبیینی مفصل و جوهی را در تحلیل این دسته روایات ذکر کرده است (رک: الفوائد الطوسیه، ۱۴۲۳: ص ۱۳۶ و همچنین رک: عسکری، بازشناسی دو مکتب (معالم المدرستین)، ۱۳۸۸: ج ۳، ص ۳۲۷؛ حسینی قزوینی، نقد کتاب اصول مذهب الشیعه، ۱۳۸۷: ج ۱، ص ۳۷۷، آیتی، تبار دجال، ۱۳۹۴: ص ۱۲۲-۱۴۴ و شهبازیان، رهنمای کور، ۱۳۹۴: ص ۶۳-۹۸).

که تعداد ائمه و خلفای بعد از حضرت محمد ﷺ را از عدد مذکور بیش تر و یا کم تر ذکر کرده باشد؛ بلکه قرائن قطعی و شواهد متعدد بر انحصار عدد اوصیای پیامبر خدا ﷺ در عدد دوازده وجود دارند و در این نکته و تردیدی نیست که اولین این ائمه حضرت علی علیه السلام و آخرین آن‌ها حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف عنوان شده است (شهبازیان، ۱۳۹۶ و آل بویه، ۱۳۹۵).

شیخ طوسی در زمینه انحصار عدد ائمه در دوازده نفر می‌گوید:

«دو طایفه از اهل سنت و امامیه روایت کرده‌اند، که ائمه علیهم السلام بعد از پیامبر صلی الله علیه و آله دوازده نفرند؛ نه یک نفر کم و نه یک نفر زیاد...» (طوسی، ۱۴۱۱: ص ۱۲۷، ۱۵۶ و ۱۵۷).
همچنین در رد شبهه امام سیزدهم می‌گوید: اما کسانی که گفته بودند حجت بن الحسن اولادی داشته و پس از ایشان، فرزندشان به امامت [= به عنوان امام سیزدهم] رسیده است، قول بی‌اساس و باطلی است؛ زیرا استدلال کردیم که ائمه علیهم السلام دوازده نفر هستند. بنابراین، ردّ این قول از بدیهیات است (همان، ص ۲۲۸).

باتوجه به مطلب مذکور، اگر ظاهر یک یا چند روایت، با قاعده و آموزه قطعی تعارض پیدا کرد، بایسته است که آن‌ها را با عرضه به آموزه قطعی تحلیل کنیم و اگر آن روایت‌ها قابل توجیه نبودند، مورد اعتنا واقع نمی‌شوند. روایت‌های ظاهر در امر سیزده وصی نیز از این قاعده مستثنا نیست و اگر نتوانیم برای آن‌ها توجیهی بیابیم (که البته توجیه آن‌ها در ادامه خواهد آمد) کنار گذاشته شده و به متن آن اعتنایی نمی‌شود.

دوم. اعتنا به نص در برابر ظاهر

مراد از «نص»، سخنی است که در معنای الفاظ آن احتمال‌های متعدد داده نشود و برای مخاطب کاملاً مفهوم باشد؛ اما گاهی شرایطی بر کلمات و جمله حاکم است که می‌توان احتمال‌های دیگر را در معنای جمله لحاظ کرد.

میان محدثان و فقیهان قطعی است که در مقام تعارض «نص» با «ظاهر»، ضروری است که ظاهر را به نص ارجاع داد و بنا بر متن ثابت شده از طریق نص، معنای متن ظاهر را توجیه و تفسیر کرد (خویی، ۱۴۰۰: ج ۳، ص ۱۰۴). به عبارت دیگر، هیچ‌گاه ظاهر یک روایت، نص و معنای قطعی روایات دیگر را منتفی و آموزه‌ای جدید وضع نمی‌کند.

در مورد روایت اصبح بن نباته از «تعداد ائمه» و «مسئله غیبت»



عشر من ولدی» به سه صورت قابل خواندن است:

(الف) «من ظهر الحادی عشر، من ولدی؛ از نسل امام یازدهم، از فرزندانم»؛

(ب) «من ظهر الحادی عشر من ولدی؛ از نسل یازدهمین فرزند من»؛

(ج) «من ظهر الحادی عشر من ولدی؛ فرزندی از نسل من، یازدهمین فرزندم».

بنا بر قرائت اول، «من ولدی»، صفت برای «من ظهر» است و مراد از آن، (فرزند امام حسن عسکری علیه السلام است که از نسل علی علیه السلام می باشد) و منظور، شخصی حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف است؛ نه فرزندی از ایشان. بنا بر قرائت دوم، «من ولدی» به «الحادی عشر» متعلق بوده و مراد از آن، فرزند یازدهمین امام-امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف - است که فرزند من است؛ و در نهایت، مراد وجود وصی سیزدهم است. بنا بر قرائت سوم، مراد از آن، (فرزندی از نسل من است که او یازدهمین امام از فرزندان من می باشد) که در این جا نیز مراد شخص حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف است، نه فرزندی از ایشان.

از این رو، این روایت نص نبوده و ظاهری است که باید برای فهم معنای آن، به نصوص آشکار در امر امامت مراجعه کرد. نص حاکم در این آموزه نیز اثبات تنها دوازده وصی برای پیامبر خدا صلی الله علیه و آله و سلم بوده و در این امر تردیدی نیست که عبارت را باید به قرائتی خواند که مراد از آن، وجود مبارک حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف است، نه فرزندی از ایشان.

سوم. تحلیل روایت با توجه به خانواده حدیثی

بر اساس اصل هماهنگی میان سخنان ائمه علیهم السلام و نزدیک بودن گفته های آنان با یکدیگر؛ می توان چنین گفت که یافتن احادیث هم مضمون با حدیث مورد نظر، چپش پازل گونه قطعه هایی از یک تصویر نامشخص است که بانساندن هر قطعه در جایگاه واقعی و درست خود، به سیما و نمای نهایی تصویر، نزدیک تر می شویم (مسعودی، ۱۳۹۶: ص ۱۵۱ و دلبری، ۱۳۹۶: ص ۵۴۹-۶۱۷). گاه این روایت های مشابه به فهم قیده های یک مسئله (تخصیص، تقييد، ناسخ) و یا تبیین ابهام های آن (مجمل و مبین) منجر خواهد شد که حدیث پژوهان معاصر آن را با عنوان «خانواده حدیث» نام گذاری کرده اند. در روایت مورد تامل این پژوهش نیز منطبق فهم حدیث ایجاب می کند که روایت های مشابه را جست و جو کرد و از مجموع گزارش های رسیده، به



معنا و مراد حقیقی امام عَلَيْهِ السَّلَام از عبارت «من ظهر الحادى عشر من ولدى» دست یافت. برخی^۱ از نقل‌ها و عبارات مشابه چنین است:

۱. وَ لَكِنَّ فِكْرِي فِي مَوْلُودٍ يَكُونُ مِنْ ظَهْرِي هُوَ الْمُهْدِي الَّذِي يَمْلَأُهَا قِسْطًا وَعَدْلًا كَمَا مِلْتَّ ظُلْمًا وَجَوْرًا؛ لکن در حال اندیشه در مورد کودکی هستم که از نسل من است و او همان مهدی است که دنیا را از عدل و قسط پر می‌کند؛ همان گونه که از ظلم و جور پر شده است (نعمانی، ۱۳۹۷: ص ۶۱).

با توجه به این‌که نقل نعمانی از طریق استادش، شیخ کلینی است؛ این نقل از اهمیت بیش‌تری برخوردار و البته معنای آن به گونه‌ای است که در مصداق بودن حضرت مهدی عَلَيْهِ السَّلَام برای عبارت محل تامل تردیدی باقی نمی‌ماند.

۲. وَ لَكِنَّ فِكْرْتُ فِي مَوْلُودٍ يَكُونُ مِنْ ظَهْرِي، الْحَادِي عَشْرَمِنْ وُلْدِي هُوَ الْمُهْدِي يَمْلُؤُهَا عَدْلًا كَمَا مِلْتَّ جَوْرًا وَ ظُلْمًا؛ در حال اندیشه در مورد کودکی هستم که از نسل من و یازدهمین امام است و او همان مهدی است که جهان را از عدل پُر خواهد کرد همان گونه که از جور و ظلم پُر شده است (صدوق، ۱۳۹۵: ج ۱، ص ۲۸۱).

بدون نیاز به هیچ توضیح و توجیهی، این عبارت با آموزه انحصار عدد ائمه عَلَيْهِمُ السَّلَام در عدد دوازده و آخرین وصی بودن حضرت منطبق بوده و از عبارت مجمل و مورد ابهام مرحوم کلینی تبیین روشنی به همراه دارد.

۳. و لکنی أفکر فی التاسع من ولد الحسين هو الذی يملأ الأرض قسطاً و عدلاً كما ملئت ظلماً و جوراً؛ و در حال اندیشیدن در مورد نهمین نسل از حسین عَلَيْهِ السَّلَام هستم که همان مهدی ایجاد کننده قسط و عدل در زمین است؛ همان گونه که دنیا از ظلم و جور پُر شده است (مفید، ۱۴۱۳ الف: ص ۱۲).

شیخ مفید، نه از اصبع بن نباته، بلکه از کمیل بن زیاد نقل کرده و این نقل، بیش از متن‌های دیگر، در تبیین گزارش شیخ کلینی کارآیی دارد. به کار رفتن عبارت «نهمین از نسل حسین عَلَيْهِ السَّلَام» مصداقی جز حضرت مهدی عَلَيْهِ السَّلَام را نشان نمی‌دهد.

۱. در بحث‌های پیشین به این روایت در منابع متعدد اشاره شد و همچنین در قسمت روایت‌های مشابه به برخی دیگر اشاره کرده‌ایم. در این جا به برخی دیگر از زوایای کارگشا در مورد حدیث اشاره می‌کنیم.

۴. وَ لِكَيْ فِي مَوْلُودٍ يَكُونُ مِنْ ظَهْرِي، الْحَادِي عَشَرَ بَعْدِي وَ هُوَ الْمَهْدِي الَّذِي يَمْلُؤُهَا عَدْلًا وَ قِسْطًا كَمَا مِلَّتْ جَوْرًا وَ ظُلْمًا؛ و در حال اندیشه در مورد کودکی هستم که از نسل من و یازدهمین بعد از من است. او همان مهدی است که جهان را از عدل و قسط پُر می‌کند؛ همان گونه که از ظلم و جور پُر شده است (حلبی، ۱۴۰۴: ص ۴۲۸).

در نقل ایشان، افزون بر این که عبارت «من ظهري»، همانند گزارش شیخ صدوق راهنمای مخاطبان به وجود حضرت مهدی عَلَيْهِ السَّلَامُ وَ رَحْمَةُ الرَّحِيمِ است؛ عبارت «من بعدی» به جای «من ولدی» قرینه‌ای دیگری است بر مصداق بودن حضرت مهدی در مراد حضرت علی عَلَيْهِ السَّلَامُ.

۵. و لکن فی مولود یکون، و هو الحادی عشر من ولدی هو المهدی یملؤها قسطا و عدلا کما ملئت جورا و ظلما؛ و در حال اندیشه در مورد کودکی هستم که در آینده خواهد آمد و او همان یازدهمین از نسل من، یعنی مهدی است که دنیا را از قسط و عدل پُر می‌کند؛ همان گونه که از جور و ظلم پُر شده است (سیدبن طاوس، ۱۴۱۶: ص ۳۵۴).

این گزارش در کتاب التشریف بالمنن فی التعریف بالفتن، اثر سید بن طاوس؛ معروف به ملاحم سید بن طاوس، نقل شده است^۱ که عبارت آن با گزارش‌های پیش گفته موافق است و معنای آن، تصریح در اشاره حضرت علی عَلَيْهِ السَّلَامُ به حضرت مهدی عَلَيْهِ السَّلَامُ وَ رَحْمَةُ الرَّحِيمِ است.

چهارم. توجه به نسخه بدل‌های روایت

اختلاف نسخه‌های حدیث بر دو گونه است: گاهی حدیث در یک کتاب روایی به دو یا چند صورت نوشته شده است^۲ و گاهی یک روایت در دو منبع مختلف دارای تعدد نسخه است که در



۱. با توجه به عبارت قبل از این روایت که سید بن طاوس گزارش خود را از کتاب المجموع، اثر محمد بن الحسین المرزبانی (متوفای حدود قرن ششم هجری) نقل کرده است؛ این گزارش نیز منقول از وی باشد (رک: ابن طاوس، ۱۴۱۶: ص ۳۵۳).

۲. در گذشته، با توجه به این که صنعت چاپ در اختیار نبوده است، محققان علوم دینی ناچار بودند که خود از کتاب‌ها نسخه برداری و کپی یا با پرداخت مبلغی به وراقان (نسخه نویسان و انتشاراتی‌های امروزی) نسخه‌ای از کتاب مورد نظر خود را تهیه کنند. چگونگی نوشتن (شامل صحیح نویسی و زیبا نویسی)؛ چگونگی خواندن (درست خوانی و ادای صحیح الفاظ؛ مثلاً بُرید بن معاویه را یزید بن معاویه خواندن)؛ مناسب بودن محیط در زمان نوشتار نسخه (نور کافی،

این قسم نیز گاهی همان روایت و با همان سند، اما متفاوت در متن ذکر شده و گاهی روایتی از نظر سند و متن متفاوت می‌باشد (ر.ک: دلبری، ۱۳۹۶: ص ۳۶۷).

در روایت اصبع بن نباته، افزون بر تعدد نسخه در کتاب الکافی؛ که برخی «من ظهر» گفته‌اند و برخی دیگر «من ظهري»؛ گزارش منقول در کتاب الغيبة طوسی که سندی مشابه با کتاب الکافی دارد؛ دارای نسخه بدل می‌باشد و به جای کلمه «من ظهر الحادی عشر» - که عبارتی ابهام انگیز است- عبارت «من ظهري الحادی عشر» ذکر شده که با عقاید امامیه و نقل شیخ صدوق موافق است و بر محققان پوشیده نیست که عبارت «من ظهري»، دور از شبهه بوده و به توجیه روایت اصبع بن نباته به نقل از الکافی نیازی وجود ندارد. یکی از محققان معاصر در تلاشی قابل قدردانی به گردآوری برخی از نسخه‌های کتاب الکافی و الغيبة طوسی اقدام کرده است (جواد، ۱۴۳۷: ص ۳۷ و ۷۶). با توجه به مطالب پیش گفته و برای توجیه چرایی تفاوت میان برخی از نسخه‌ها، لازم است به نوع قرائت این روایت برای نسخه نویسان توجه کرد که در این صورت درمی‌یابیم اصل عبارت، «من ظهري الحادی عشر» بوده است که در قرائت نسخه نویسان و پیوسته خوانی کلمات با یکدیگر از قاعده التقای ساکنین و حذف حروف «ياء» و جاگذاری کسره به جای آن، تبعیت شده و عبارت «من ظهري الحادی عشر»، با این قاعده به صورت عبارت «من ظهري الحادی عشر» قرائت شده و ناسخ نیز آن را به همین صورت (بدون ياء) نوشته است؛ در حالی که لازم بود حرف «ياء» را مکتوب می‌کرد.

نهایت سخن این که به فرض عدم پذیرش توجیه مذکور، با توجه به اختلاف نسخه‌ها در کتاب الکافی و الغيبة، ترجیح با نسخه‌هایی است که عبارت را به صورت «من ظهري الحادی

→

شلوغی محیط) و فهم نسخه نویس از اصطلاحات علوم، قسمتی از عوامل حاکم بر نسخه نویسی بوده که به تفاوت نسخه‌ها با یکدیگر منجر شده است. از این‌روست که جناب نجاشی با وجود راه‌های مختلف به کتاب‌های حسن بن سعید اهوازی و برادرش، حسین بن سعید، تنها به طریق خود از احمد بن محمد بن عیسی اطمینان و اعتماد کرده که ظاهراً دلیل آن، اعتبار بیش‌ترین نسخه در نقل از دیگر نسخه‌ها بوده است (نجاشی، ۱۴۱۸: ص ۵۹).

۱. هکذا فی «بع، جد» و حاشیه «بع، جو» و المطبوع (ر.ک. کلینی، ۱۴۰۷: ج ۲، ص ۱۵۱).

عشر من ولدی» ذکر کرده‌اند و علت آن، هماهنگی با متون دیگر (صدوق، ۱۳۹۵: ج ۱، ۲۸۱؛ حلبی، ۱۴۰۴: ص ۴۲۹؛ سیدبن طاوس، ۱۴۱۶: ص ۳۵۴ و مسعودی، ۱۴۲۶: ص ۲۷۰) و روایت‌های هم خانواده و هماهنگی با عقیده قطعی شیعه در انحصار تعداد اوصیای الهی در عدد دوازده است.

پنجم. فهم عالمان امامیه از حدیث

از جمله مواردی که بر روایت تأثیر بسزایی دارد؛ توجه به فهم عالمان، محدثان و صاحب کتابی است که روایت را ذکر کرده است. البته به این نکته باید دقت کرد که در این جا، مراد، هم نوا بودن فهم تمامی عالمان امامیه با یکدیگر و تمامی محدثان بر یک معنا است که در بخش تحلیل روایت با توجه به خانواده حدیثی، اشاره شد. با توجه به قرب زمانی آنان به عصر امامان علیهم‌السلام و در اختیار داشتن قرائن بیش‌تر در فهم حدیث، این قرب زمانی قرینه‌ای بر درستی فهم و تحلیل آنان از روایت است.

در روایت اصبع بن نباته، تمامی منابع نقل روایت، فهم مشترکی دارند و مراد از آن را امام مهدی عجل‌الله‌تعالی و فرجه‌الشریف و دوران غیبت ایشان دانسته‌اند. از این رو شیخ صدوق در کتاب کمال‌الدین، به این روایت اشاره کرده و به مضمون آن پرداخته و از آن برای اثبات امامت و غیبت حضرت مهدی عجل‌الله‌تعالی و فرجه‌الشریف بهره گرفته است (صدوق، ۱۳۹۵: ج ۱، ص ۱۳۹).

(ب) مسئله زمان غیبت

برخی از محققان، با توجه به عدم نقل عبارت «سته ایام أو ستة اشهر أو ست سنين» در نقل شیخ صدوق و نعمانی از اصبع بن نباته و ترجیح متن کمال‌الدین شیخ صدوق بر نقل کلینی در کتاب الکافی؛ برای توجیه مدت زمان ذکر شده در کتاب الکافی وجهی نمی‌بینند (صافی گلپایگانی، ۱۳۸۰: ج ۲، پاورقی ص ۲۲۵). در مقابل و در مقام توجیه این روایت و روایت‌های مشابه در دیگر متون، باید بدین نکته توجه کرد که در هر زبان، ترکیب‌هایی از چند واژه وجود دارند که لزوماً معنای ترکیب، از حاصل جمع معنای مفردات آن به دست نمی‌آید (مثلاً واژه مرکب «دست فروشی»، به معنای فروش دست شخص نمی‌باشد). آنچه کار را مشکل می‌کند، اشاره نکردن کتاب‌های لغت به همه معنای هر لغت است (مسعودی، ۱۳۹۶: ص ۹۷). از طرف دیگر،



در کتاب‌های لغت، اصطلاحات به کار گرفته شده در احادیث نیز اشاره نشده و این تبحر شارح حدیث و تبیین کننده آن است که بتواند با توجه به قرائن و شواهد مرتبط با روایت، معنای ترکیبی در میان عبارت‌ها و یا اشاره به تمثیل را کشف و معنای روایت را آشکار کند. به یک نمونه از نهج البلاغه توجه کنید:

امیرمؤمنان در پاسخ «کیف دفعکم قومکم عن هذا المقام و أنتم أحق به؟؛ چگونه شما را از خلافت منع کردند؛ در حالی که شما برای این امر بهترین بودید»؛ فرمودند: «يَا أَخَا بَنِي أَسَدٍ إِنَّكَ لَلْقَلْبِ الْوَضِيِّ تَرْسُلُ فِي غَيْرِ سَدَدٍ؛ ای برادر اسدی! تنگِ مرکبِ سست است و افسار را رها کردی» (سیدرضی، ۱۴۱۴: ص ۲۳۱، خ ۱۶۲).

این پاسخ در قالب کنایه بیان شده و مراد حضرت آن است که سوال تو در زمان نامناسبی مطرح شده است (مسعودی، ۱۳۹۶: ص ۹۵-۱۰۵).

در مورد عبارت «وَكَمْ تَكُونُ الْحَيْرَةُ وَالْغَيْبَةُ قَالَ سِتَّةَ أَيَّامٍ أَوْ سِتَّةَ أَشْهُرٍ أَوْ سِتَّةَ سِنِينَ»؛ به نظر می‌رسد که امیرالمومنین عَلَيْهِ السَّلَام در مقام بیان تعداد روزهای حقیقی نبوده‌اند و این عبارت، کنایه از مدت زمان طولانی و غیر معلوم است. از باب نمونه، برخی از آیات قرآن در باب خلقت عالم، مدت زمان خلقت را «شش روز» می‌داند (اعراف: ۵۴).^۱ که گفته شده آغاز خلقت روز یکشنبه بوده و روز جمعه به پایان رسیده است. از این رو، روز شنبه قطع خلقت بوده است و لذا با عنوان «سبت»، یعنی «قطع امر» ذکر شده است (مناوی، ۱۴۱۰: ص ۳۹۵). پس از وصف مذکور برای عدد «شش» در آیات الهی، آن را شاهی برای تحلیل این عدد و نمونه‌ای از صبر در امور به کار برده‌اند. همچنین وارد شده است که در زمان پیامبر خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اگر به کسی تهمت قتل زده می‌شد، وی را تا شش روز نگه می‌داشتند تا مستندات از طرف شاکی برسد اگر مستندی در اختیار قرار نمی‌گرفت، متهم آزاد می‌شد (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۷، ص ۳۷۰). امیرالمومنین عَلَيْهِ السَّلَام در پاسخ به یکی از منکران قرآن، نزول ادیان و خلقت عالم را تدریجی دانسته‌اند؛ در حالی که خدای متعال می‌توانست آن را در یک چشم به هم زدن خلق کند. در این گفت‌وگو با منکر قرآن حضرت قصد دارند، به تدریجی بودن امر و زمان بردار بودن آن اشاره کنند؛ همان گونه که امر غیبت تدریجی و

۱. «إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ».

زمان بردار است (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۹۰، ص ۱۲۲).

همچنین در شعر عرب، ابی الطیب سروده‌ای دارد که برای بیان ذکر زمان طولانی از «شش روز خلقت» بهره گرفته و چنین وصف کرده است که «آیا یک شب است، یا شش شب». ابن جنی می‌گوید: ابو طیب از این عبارت، طولانی بودن زمان را اراده کرده و قصد دارد به آیه شریفه اشاره کند که خلقت را در «شش روز» عنوان کرده و خدای متعال هر روز در آخرت را هزار سال دنیا دانسته است (المعری، ۱۳۹۹: ص ۲۷، حرف دال).

در خصوص حدیث اصبع بن نباته، گفتنی است که نعمانی روایت مذکور را از مرحوم کلینی نقل کرده و اسناد پس از کلینی با کتاب الکافی مطابق است؛ اما در بیان عبارت «سته ایام...» اختلاف نقل وجود دارد و به صورت «سبت من الدهر» است. از یک سو احتمال دارد که نعمانی این روایت را به صورت شفاهی از مرحوم کلینی شنیده باشد و با توجه به فهم خود از عبارت، در آن تصرف کرده و معنای مورد نظر از عبارت را ذکر کرده باشد. از طرف دیگر احتمال دارد که نقل و عبارت پردازی دیگری از روایت وجود داشته و نعمانی، به نقل شفاهی از استاد خود شیخ کلینی اشاره کرده است؛ نه به نقل مکتوب ایشان در کتاب الکافی؛ کما این که این عبارت در نقل‌های شیخ صدوق اصلاً وجود ندارد و این، گویای تفاوت روایت در نقل است. در هر صورت، مشخص می‌گردد که فهم نعمانی در تعیین عبارت «سبت من الدهر» (زمانی طولانی) (ابن منظور، ۱۴۱۴: ج ۲، ص ۳۷)؛ به جای «سته ایام...»، همان معنا مورد نظر است که در مطالب بالا ذکر کردیم و در نتیجه مراد حضرت علی علیه السلام بیان مدت شش روز، یا شش ماه، یا شش سال نبوده است، بلکه با توجه به ذهنیت مسلمانان آن زمان از خلقت شش روزه و زمان بردار بودن آن، مرادشان بیان زمان طولانی بوده است.

با مراجعه به مقدمه کتاب الامامة و التبصرة، اثر علی بن بابویه، این مطلب بیش‌تر خود را نشان می‌دهد که مراد از عبارت «سته ایام...» بیان نامعلوم بودن زمان غیبت و زمان بردار بودن آن است. ایشان در تبیین آموزه غیبت و سردرگمی برخی از شیعیان و تحیرشان از غیبت، معتقد است که خدای متعال زمان را مشخص نکرده است؛ اما روایت‌های معتبر دلالت‌کننده بر اصل

۱. «أحاذ أم شدائس في أحادٍ... لئيلئنا المنوطة بالئناد».

غیبت وجود دارند و همان‌گونه که خدای متعال زمان قیامت را مشخص نکرده؛ اما رسول خدا ﷺ آن را نزدیک دانسته و به اصحاب خود می‌فرمودند: نزدیکی قیامت به من مانند نزدیکی دو انگشت دستم است؛ بر همین مبنا زمان ظهور نیز مشخص نگریده است؛ اما آن را وعده قطعی دانسته‌اند (ابن بابویه، ۱۴۰۴: ۹-۱۱).

ابن بابویه در توضیح می‌گوید:

چگونه نمی‌دانی! آنچه در روایت عالم وارد شده است که شش روز، یا شش ماه، یا شش سال؛ بیان امری غیر مشخص است و بدون شک، رواست امری که می‌تواند میان شش روز، یا شش ماه و یا شش سال مردد باشد، به بیش از سال‌های متمادی تبدیل شود. آیا این فهم و تأمل شده است؟ اگر مراد امام علیه السلام بیان زمان مشخص بود، تردید در ذکر سال معنا نداشت و ایشان بهتر می‌داند که زمان قابل فهمی را ذکر نکرده است. اگر مراد حضرت علیه السلام این بوده که زمان نامشخصی را به مخاطب بفهماند، به درستی و با قاطعیت مجهول بودن آن را به مخاطب فهمانده است؛ بدان دلیل که این سخن را فردی بیان کرده که در علم او تردیدی نیست. پس مردد گفتن زمان بر مشکل بودن فهم زمان دلالت دارد و مقصودش نامعلوم دانستن آن است و اگر نبود پرسش از ایشان در زمان‌هایی که مناسب جواب دهی نیست؛ هیچ‌گاه از ارائه پاسخ واقعی و مناسب دوری نمی‌کردند (همان، ص ۱۲).

مؤید دیگر این برداشت، گزارش پیش گفته است که شیخ حر عاملی از کتاب *عَلَلِ الْأَشْيَاءِ* ذکر کرده است، مبنی بر این که شش روز و شش ماه و شش سال، عبارت شصت سال را افزوده است. همچنین اگر مراد از عدد شش واقعیت آن بود که راوی سوال از امام را ادامه نمی‌داد؛ اما چون راوی نیز عبارت «شش روز از ایامتان» را به معنای اصطلاحی آن و اشاره به زمانی نامعلوم دانسته است؛ برای روشن شدن امر برای خودش - که شاید امام علیه السلام زمان را دقیق‌تر به وی بفرماید - از زمان دقیق سؤال کرده که مجدد با پاسخ نامعلوم امام مواجه شده است و درک می‌کند که بنای امام بر ذکر زمان نیست^۱ (عاملی، ۱۴۲۵: ج ۵، ص ۲۰۴).

۱. قال: «وحدثني أبي عن جدی عن محمد بن الفضیل عن أبي جعفر علیه السلام قال سبعمون سته من دهرکم لا تعرفون إمامکم، قلت: وکم السته جعلت فداک؟ قال: سته أيام أو سته أشهر، أو ست سنین أو ستون سنة.»

نتیجه‌گیری

روایت اصبح بن نباته، از دیر باز مورد توجه شارحان حدیث و متکلمان امامیه بوده است و آنان از روایت مذکور، در محاجه با مخالفان امامیه بهره گرفته‌اند. دو عبارت «من ظهري الحادی عشر من ولدی» و «کم تكون الحیره» محل بحث میان عالمان امامیه، در زمان معاصر مورد سوء استفاده مخالفان امامیه در نقد انحصار عدد ائمه و مقدار زمان غیبت واقع شده است. از این رو، تلاش بر پاسخ‌گویی در دو سده اخیر بیش از گذشته مشهود است. تحلیل این دو عبارت با توجه به قواعد فقه الحدیث، گویای ترجیح متن کتاب کمال الدین شیخ صدوق بوده که عبارت اول را به صورت «من ظهري» و موافق عقاید امامیه نقل کرده و عبارت دوم نیز در هیچ یک از اسناد شیخ صدوق وجود ندارد و لذا از محل بحث تخصصاً خارج است. بررسی منابع مختلف و بیان واحد بزرگان شیعه در تفسیر حدیث و انحصار عدد ائمه در دوازده، بر توجیه پذیر بودن متن حدیث دلالت دارد و در صورت پذیرش متن کتاب الکافی نیز روایت قابلیت توجیه و تبیین مطابق قواعد علمی داشته و با آموزه‌های اصیل امامیه تنافی ندارد.



منابع

قرآن کریم

۱. ابن اثیر، مبارک بن محمد (۱۳۶۷). *النهاية في غريب الحديث والأثر*، قم، اسماعیلیان.
۲. ابن بابویه، علی بن الحسین (۱۴۰۴ق). *الإمامة والتبصرة من الحيرة*، قم، مدرسه امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشرف.
۳. ابن حجر عسقلانی، احمد (۱۳۲۵ق). *تهذيب التهذيب*، بیروت، دارالصادر.
۴. ابن حماد، نعیم (۱۴۱۸ق). *الفتن*، بیروت، دارالکتب العلمیة.
۵. ابن داود، حسن بن علی (۱۳۴۲). *رجال*، تهران، دانشگاه تهران.
۶. ابن طاووس، علی بن موسی (۱۴۱۶ق). *التشريف بالمتن في التعريف بالفتن*، بی جا، موسسه صاحب الامر.
۷. _____ (۱۳۶۸ق). *فرج المهموم*، بیروت، دارالذخائر.
۸. ابن عساکر، علی بن حسن (۱۴۱۵ق). *تاریخ مدینة دمشق*، بیروت، دارالفکر.
۹. ابن فارس، احمد (۱۴۰۴ق). *معجم مقاییس اللغة*، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
۱۰. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۰۴ق). *لسان العرب*، بیروت، دار صادر.
۱۱. ابن ندیم، محمد بن اسحاق (بی تا). *الفهرست*، بیروت، دارالمعرفة.
۱۲. أبی حاتم، عبدالرحمن (۱۲۷۱ق). *الحیج والتعدیل*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۱۳. ابی الصلاح حلبی، تقی بن نجم (۱۴۰۴ق). *تقریب المعارف*، قم، دارالهادی.
۱۴. استرآبادی، محمدامین (بی تا). *الحاشیه علی الاصول الکافی*، قم، موسسه علمی فرهنگی دارالحديث.
۱۵. امین، سید محسن (۱۴۰۳ق). *اعیان الشیعه*، بیروت، دارالتعارف.
۱۶. انصاری، حسن (۱۳۹۰). *بررسی های تاریخی در حوزه اسلام و تشیع*، تهران، مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.
۱۷. آقابزرگ طهرانی، محمد محسن (۱۴۰۳ق). *الذریعة إلى تصانیف الشیعة*، بیروت، دارالأضواء.
۱۸. آیتی، نصرت الله (۱۳۹۳). *دلیل روشن*، قم، موسسه آینده روشن (پژوهشکده مهدویت).
۱۹. بیهقی، ابراهیم بن محمد (۱۴۲۰ق). *المحاسن والمتساوی*، بیروت، دارالکتب العلمیة.
۲۰. بلاذری، احمد بن یحیی (۱۳۹۷ق). *انساب الاشراف*، بیروت، موسسه الاعلمی.
۲۱. تستری، محمد تقی (۱۴۱۰ق). *قاموس الرجال*، قم، جامعه مدرسین.
۲۲. الکاظمی، سید مصطفی (بی تا). *بشارة الاسلام*، محقق: حسن نزار، بیروت، موسسه البلاغ.
۲۳. جزائری، سید نعمت الله (بی تا). *ریاض الابرار*، بیروت، موسسه التاریخ العربی.
۲۴. جعفری، جواد (۱۳۹۷). *پاسخ به شبهات غیبت امام دوازدهم عجل الله تعالی فرجه الشرف*، قم، مشعر.

۲۵. جمعی از نویسندگان (۱۳۹۳). *گونه شناسی اندیشه منجی موعود در ادیان*. قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
۲۶. _____ (۱۴۱۸ق). *موسوعة طبقات الفقهاء*، قم، امام صادق عجل الله تعالی.
۲۷. _____ (۱۴۲۸ق). *معجم احادیث الامام المهدي عجل الله تعالی*، قم، جمکران.
۲۸. جواد، ابراهیم (۱۴۳۷ق). *روایة من ظهري في الميزان*، نجف، مرکز الدراسات التخصصية في المهدي.
۲۹. حلی، علی بن یوسف (۱۴۰۸ق). *العدد القوية*، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی.
۳۰. حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۱ق). *خلاصة الاقوال*، نجف، دارالذخائر.
۳۱. حسینی زبیدی، محمد مرتضی (۱۴۱۴ق). *تاج العروس*، بیروت، دارالفکر.
۳۲. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۲۵ق). *اثبات الهداة*، بیروت، اعلمی.
۳۳. الخباز، سیدضیاء (۱۴۳۵ق). *المهدوية الحاتمة*، قم، باقیات.
۳۴. خویی، سید ابوالقاسم (۱۴۱۳ق). *معجم رجال الحديث*، قم، الثقافة الاسلاميه في العالم.
۳۵. خویی، حبیب الله (۱۴۰۰ق). *منهاج البراعة*، تهران، مكتبة الاسلامية.
۳۶. خصیبی، حسین بن حمدان (۱۴۱۹ق). *الهداية الكبرى*، بیروت، البلاغ.
۳۷. خزاز قمی، علی بن محمد (۱۴۰۱ق). *كفاية الأثر في النص على الأئمة الإثني عشر*، قم، بیدار.
۳۸. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق). *مفردات ألفاظ القرآن*، بیروت، دارالشامية.
۳۹. الرومی الحموی، یاقوت بن عبدالله (۱۹۹۳م). *معجم الادباء*، بیروت، دارالغرب.
۴۰. زراری، احمد (۱۳۶۹). *رسالة أبي غالب الزراري*، قم، مرکز البحوث.
۴۱. ززکلی، خیرالدین (۲۰۰۲م). *الاعلام*، بی جا، دار العلم للملایین الطبعة.
۴۲. سبحانی، جعفر (۱۳۸۶). *سیمای عقاید شیعه*، تهران، مشعر.
۴۳. _____ (۱۴۰۸ق). *البداء في ضوء الكتاب والسنة*، بیروت، دارالاضواء.
۴۴. سند، محمد (بی تا). *دعوى السفارة في الغيبة الكبرى*، قم، بقیة العترة.
۴۵. سید رضی، محمد بن حسین (۱۴۱۴ق). *نهج البلاغه (صبحی صالح)*، قم، هجرت.
۴۶. صافی گلپایگانی، لطف الله (۱۳۸۰). *منتخب الاثر*، قم، انتشارات آیت الله صافی گلپایگانی.
۴۷. صدوق، محمد بن علی (۱۳۹۵). *كمال الدين وتمام النعمة*، محقق: علی اکبر غفاری، تهران، اسلامیه.
۴۸. _____ (۱۴۱۳ق). *من لا يحضره الفقيه*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۴۹. صفری فروشانی، نعمت الله (پاییز و زمستان ۱۳۸۴). «محمد بن جریر طبری دلائل الامامة»، فصلنامه علوم حدیث، ش ۳۷ و ۳۸، ص ۲۲۳-۲۴۰.
۵۰. طالب الحق (اسم مستعار) (۱۴۳۲ق). *دعوة احمد الحسن بين الحق والباطل*، بی جا، بی نا.

۵۱. طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۱۷ق). *اعلام الوری*، قم، آل البيت عليه السلام.
۵۲. طبری، محمد بن جریر (۱۳۸۷ق). *تاریخ الملوك*، بیروت، دارالتراث.
۵۳. طریحی، فخرالدین بن محمد (۱۳۷۵). *مجمع البحرین*، تهران، مرتضوی.
۵۴. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق). *اختیار معرفة الرجال*، مشهد، دانشگاه مشهد.
۵۵. _____ (۱۳۷۳). *رجال*، قم، جامعه مدرسین.
۵۶. _____ (۱۴۱۱ق). *کتاب الغیبة*، قم، دارالمعارف الاسلامیه.
۵۷. عسکری، سید مرتضی (۱۳۸۸). *باز شناسی دو مکتب (معالم المدرستین)* (مترجم: محمد جواد کرمی)، قم، موسسه علمی فرهنگی علامه عسکری / دانشکده اصول الدین.
۵۸. الغضائری، احمد بن حسین (۱۳۶۴). *الرجال*، قم، دارالحديث.
۵۹. فیض کاشانی، محمد محسن (۱۴۰۶ق). *الوافی*، اصفهان، امیرالمومنین عليه السلام.
۶۰. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق). *کتاب العین*، قم، هجرت.
۶۱. کنی، علی (۱۴۲۱ق). *توضیح المقال فی علم الرجال*، قم، دارالحديث.
۶۲. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). *الکافی*، مصحح: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دارالکتب الإسلامیه.
۶۳. مازندرانی، ملا محمد صالح (۱۳۸۲ق). *شرح الکافی*، تهران، انتشارات اسلامیه.
۶۴. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق). *مجاز الانوار*، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
۶۵. _____ (۱۴۰۴ق). *مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۶۶. مرعی، حسین بن عبدالله (۱۴۱۷ق). *منتهی المقال فی الدراییة والرجال*، بیروت، العروة الوثقی.
۶۷. مرزبانی، محمد بن عمران (۱۴۲۵ق). *معجم الشعراء*، بیروت، دارالصادر.
۶۸. مسعودی، عبدالهادی (۱۳۹۶). *روش فهم حدیث*، تهران، سمت.
۶۹. مصطفوی، سیدحسن (۱۳۶۸). *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۷۰. المعری، سلیمان بن علی (۱۳۹۹ق). *تفسیر ابیات المعانی من شعراي الطیب المتنبی*، محقق: محمد محمود الصوف و محسن غیاض عجیل، بیروت، دارالمأمون للتراث.
۷۱. مفید، محمد بن نعمان (۱۴۱۳ق الف). *الرسالة الثانية*، قم، دارالمفید.
۷۲. منسوب به شیخ مفید (۱۴۱۳ق ب). *الاختصاص*، قم، دارالمفید.
۷۳. منسوب به محمد بن جریر طبری (۱۴۱۳ق). *دلائل الإمامة*، قم، بعثت.

۷۴. منسوب به مسعودی (۱۴۲۶ق). علی بن حسین، اثبات الوصیة، قم، انصاریان.
۷۵. المناوی، محمد عبد الرؤوف (۱۴۱۰ق). التوقیف علی مهمات التعاريف، بیروت / دمشق، دار الفکر المعاصر.
۷۶. مهدی پور، علی اکبر (۱۳۸۸). پژوهش مهدوی، قم، رسالت.
۷۷. نوری، حسین (۱۴۰۸ق). مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، قم، آل البيت ع.
۷۸. نمازی شاهرودی، علی (۱۴۱۴ق). مستدرکات علم رجال، تهران، مؤلف.
۷۹. نعمانی، محمد بن ابراهیم (۱۳۹۷ق). الغیبة، محقق: علی اکبر غفاری، تهران، صدوق.
۸۰. نجاشی، احمد بن علی (۱۴۱۸ق). رجال، قم، نشر اسلامی.
۸۱. نباطی بیاضی، علی بن محمد (۱۳۸۴ق). الصراط المستقیم، نجف، حیدریه.
۸۲. نهاوندی، علی اکبر (۱۳۹۵). عبقری الحسان، قم، مسجد مقدس جمکران.

83. <http://ansari.kateban.com/entry1196.html>



روش شناسی کلامی شیخ طوسی در پاسخ به شبهات مهدویت، با تأکید بر کتاب الغیبه

اسدالله مصطفوی^۱

اکبر روستائی^۲

چکیده

آموزه «مهدویت» از برجسته‌ترین اندیشه‌هایی است که در نگرش ایجابی و سلبی فرقه‌های اسلامی جای گرفته است. پس از غیبت صغرا، فقدان امام حاضر و طرح سوال‌های تردید برانگیز درباره امام غایب و انگاره‌های نوپدید علیه نظرگاه امامیه؛ سبب شد که اندیشمندان امامی، نظیر شیخ طوسی در صدد پاسخ‌گویی به شبهات برآیند. تحقیق فراییش با روش توصیفی-تحلیلی، شیوه شیخ طوسی را در پاسخ به شبهات مهدویت در کتاب «الغیبه»، بررسی کرده است. واکاوی روش شیخ، افزون بر ارائه الگوهای متناسب با عصر حاضر در عرصه پاسخ به شبهات مهدویت؛ به فراهم کردن زمینه‌های جدید در تعمیق پژوهش‌های مهدوی کمک می‌کند. بر اساس یافته‌های پژوهش، رویکرد شیخ طوسی در پاسخ‌گویی به شبهات فرقه‌های مختلف، علاوه بر کاربست روایات؛ از اجماع، دلایل عقلی، دانش رجال و درایه و اصول بهره گرفته است. در شبهات مفروض نیز افزون بر دلایل عقلی، از تاریخ و آیات قرآن و روایات استفاده کرده است.

واژگان کلیدی: شیخ طوسی، الغیبه، مهدویت، روش شناسی.

۱. استادیار گروه فلسفه و کلام دانشگاه بین‌المللی أهل بیت (نویسنده مسئول). Asadollahmostafavi@yahoo.com

rustaei@chmail.com

۲. دانشجوی دکتری تاریخ اسلام، دانشگاه باقرالعلوم (ع).

مقدمه

پس از شهادت امام حسن عسکری علیه السلام، غیبت امام دوازدهم و پیشامدهای مربوط به آن؛ از مهم‌ترین مسائل پیش روی امامیه بود. فقدان امام حاضر، سبب سرگردانی و چند دستگی آنان شد؛ تا جایی که شیعیان امام یازدهم علیه السلام در مواجهه با مسئله امام پس از ایشان، به ۱۴ فرقه مختلف منشعب شدند (نوبختی، ۱۳۸۶: ص ۸۴). از سویی، پیروان دیگر فرقه‌های مخالف شیعه نیز با مطرح کردن شبهات علیه امامیه، سرگشتگی حاکم بر جامعه را دو چندان کردند؛ تا جایی که به تعبیر نعمانی: «شکوا جمیعا إلا القلیل فی إمام زمانهم»؛ بیش‌تر افراد درباره امام دوازدهم علیه السلام در تردید بودند (نعمانی، ۱۴۲۲: ص ۲۸). براساس عوامل یادشده، عالمان شیعه همچون نعمانی، شیخ صدوق و شیخ مفید به مهدویت و مسائل مربوط به آن پرداختند. شیخ طوسی نیز به عنوان یکی از عالمان تراز اول شیعی به نگارش کتاب‌ها و آثاری در تبیین مقوله غیبت و پاسخ به شبهات مربوط به امام غایب اقدام کرد؛ چنان‌که در بیان انگیزه تألیف کتاب «الغیبه» به همین نکته اشاره کرده است (شیخ طوسی، ۱۴۱۱: ص ۱).

با توجه به محور بودن کتاب «الغیبه» شیخ طوسی در این پژوهش و جایگاه ویژه ایشان به عنوان یکی از نویسندگان کتب اربعه؛ تحقیق پیش رو سعی دارد با ارائه نظام وارهای، روش شیخ طوسی را در پاسخ‌گویی به شبهات مهدویت مورد واکاوی قرار دهد.

براساس تتبع فراوان، تاکنون تحقیقی با مسئله پژوهش حاضر یافت نشد. مقاله «مقایسه رویکرد مهدویت‌نگاری شیخ صدوق و شیخ طوسی»، توسط محمد جواد صداقت کشفی و عباس همای (صداقت کشفی و همای، ۱۳۹۶)؛ به مقایسه رویکرد شیخ صدوق و شیخ طوسی در کتاب‌های «کمال الدین و تمام النعمه» و «الغیبه» پرداخته است. در پژوهش مذکور، نگارنده ساختار صوری و محتوای کلی هر دو کتاب را بررسی و مقایسه کرده و روش هر دو محدث را بدون تقسیم بندی و تفکیک شبهات، ناظر به مباحث کل کتاب مطرح کرده است. در مقاله «تحلیلی بسترشناسانه درباره کتاب الغیبه شیخ طوسی» (احمدی کچایی، ۱۳۹۳)؛ نویسنده بر ارائه تحلیل زمان شناختی از کتاب الغیبه متمرکز شده است. وی ضمن تحلیل محتوایی این کتاب، به صورت گذرا به روش کلی شیخ در بررسی مباحث غیبت امام، بدون تفکیک شبهات مطرح شده؛ اشاره کرده است. در کتاب «بررسی توصیفی و تحلیلی کتاب الغیبه شیخ طوسی» (رستمی،



۱۳۹۲)؛ نگارنده ضمن بیان امتیازهای کتاب الغیبه، آن را از حیث حدیث پژوهی و محتوا شناسی معرفی و گونه‌های تفکر مهدوی در عصر شیخ را نیز بیان کرده است؛ ولی به روش شناسی شیخ طوسی در زمینه پاسخ به شبهات مهدویت پرداخته است. در پایان نامه کارشناسی ارشد، با عنوان «بررسی مهدویت در آثار شیخ طوسی» (صبا، خرداد ۱۳۹۱)؛ نگارنده در پی استخراج دیدگاه‌های شیخ طوسی در خصوص مباحث مهم و اساسی مهدویت نظیر، تاریخ و شخصیت امام مهدی، نائبان و مدعیان، غیبت، انتظار و ظهور در کتاب الغیبه و دیگر آثار شیخ طوسی بوده است.

نوشتار فرارو، با تمرکز بر شبهات مهدویت انعکاس یافته در کتاب الغیبه؛ به روش شناسی پاسخگویی شیخ طوسی پرداخته است. بدیهی است بررسی روش شیخ طوسی در پاسخ گویی به شبهات مهدویت، زمینه‌های جدیدی را در شبهه پژوهی مهدوی ایجاد می‌کند.

الف) مروری بر زیست نامه شیخ طوسی

«محمد بن حسن»، مشهور به «شیخ طوسی» از اندیشمندان بنام شیعه، در سال (۳۸۵ ق) در شهر نوقان طوس متولد شد. وی پس از گذراندن تحصیلات مقدماتی به شهرهای نیشابور، ری، قم و سپس بغداد مهاجرت کرد. عالمان دانش رجال با صفات ممتازی او را ستوده‌اند؛ همانند جلیل فی أصحابنا، ثقة، عین (نجاشی، ۱۴۱۶: ص ۴۰۳)؛ شیخ الامامیه، رئیس الطائفة (حلی، ۱۴۱۷: ص ۲۴۹) و شیخ الشیعة و صاحب التصانیف (ذهبی، ۱۴۱۳: ج ۱۸، ص ۳۳۴). وی در سال ۴۰۸ ق در درس شیخ مفید حاضر شد و در همین دوره کتاب تهذیب الاحکام را نگاشت (طهرانی، ۱۳۸۹: ج ۴، ص ۵۰۴). در سال ۴۴۹ ق، خانه شیخ در کرخ مورد چپاول و غارت مخالفان قرار گرفت (ابن اثیر، ۱۴۱۵: ج ۸، ص ۳۳۹ و ابن جوزی، ۱۳۵۸: ج ۱۶، ص ۱۶). این رخدادها سبب هجرت شیخ طوسی به نجف گردید (أمین، ۱۴۰۳: ج ۹، ص ۱۶۰). ایشان در سال ۴۶۰ ق از دنیا رفت (شیخ طوسی، ۱۴۱۷: ص ۸-۱۴).

ب) نگاهی اجمالی بر کتاب الغیبه

کتاب «الغیبه»، اثر شاخص شیخ طوسی در موضوع مهدویت، در هشت فصل سامان یافته



است:

- فصل اول: اثبات لزوم وجود امام و وجوب عصمت وی، نقد عقاید نحله‌های انحرافی، بیان فلسفه غیبت و اثربخشی امام در دوره اختفا و برخی موضوعات دیگر؛
- فصل دوم: اثبات ولادت امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف با تکیه بر سنجه عقل و روایات؛
- فصل سوم: ذکر روایات دیدار کنندگان با امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف؛
- فصل چهارم: معجزات و توقیعات حضرت در زمان غیبت؛
- فصل پنجم: بازگفت موانع ظهور امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف؛
- فصل ششم: بررسی وکیلان و سفرای امام عجل الله تعالی فرجه الشریف؛
- فصل هفتم: بیان موضوعات مهم مهدوی، مانند عمر حضرت و نشانه‌های ظهور؛
- فصل هشتم: بازگویی برخی از صفات امام عجل الله تعالی فرجه الشریف و سیره اخلاقی ایشان.

روش شناسی پاسخگویی شیخ طوسی به شبهات مهدویت

شیخ طوسی در طلّیعه کتاب الغیبه، مباحث اثباتی را بیان کرده و بر پایه دو اصل «واجب بودن امام معصوم در هر زمان» و «وجوب امامت امام دوازدهم»؛ نظرگاه‌های فرقه‌های مختلف درون شیعی را به چالش کشیده است. افزون بر این، اشکال‌های مفروضی دیگری را مطرح کرده که حاکی از شبهات موجود در جامعه علمی آن روزگار است. گفتنی است شبهات فرقه‌های گوناگون و اشکال‌های فرضی به صورت پراکنده، در پنج فصل اول کتاب الغیبه گسترده است. از این رو، رسالت نوشتار پیش‌رو بر این نکته قرار گرفته که پس از دسته‌بندی شبهات طرح شده، به روش شناسی شیخ طوسی در پاسخ به شبهات مهدویت بپردازد و در این زمینه طرح نظام واره‌ای ارائه کند.

۱. شبهات فرقه‌های مختلف

شیخ طوسی شبهات چهارده گروه از فرقه‌های پدید آمده درون امامیه را کاوش کرده و به فراخور اثر‌گذاری و وسعت آن‌ها، این شبهه‌ها را مورد ارزیابی قرار داده است:



۱-۱. سبائیه

به اعتقاد «سبائیه»، امیر مؤمنان عَلَيْهِ السَّلَام همچنان زنده‌اند (طوسی، ۱۴۱۱: ص ۱۹۲). از این رو، شیخ این اعتقاد را با مهدویت امام دوازدهم عَلَيْهِ السَّلَام در تناقض دیده؛ به همین سبب، با کاربریست دلیل عقلی، شك در شهادت حضرت امیر عَلَيْهِ السَّلَام را تردید در رحلت پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و حتی تمامی صحابه دانسته است (همان، ص ۱۹۳). شیخ در ادامه با استناد به چهار روایت به نقل از جابر بن عبدالله انصاری و صفوان بن یحیی (همان، ص ۱۹۴)؛ مبنی بر پیشگویی و وصیت پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به حضرت امیر عَلَيْهِ السَّلَام درباره شهادت آن حضرت؛ اندیشه فرقه یاد شده را با روش نقلی نقد کرده است.

۱-۲. کیسانیه

باور «کیسانیه» بر مهدویت محمد بن حنفیه استوار است (همان، ص ۱۸ و ۱۹۵). شیخ در رویارویی با این شبهه، شش دلیل ارائه کرده است:

۱-۲-۱. شهادت حجرالاسود به امامت امام سجاد عَلَيْهِ السَّلَام؛

۱-۲-۲. روایات متواتر در اثبات امامت ایشان (همان، ص ۱۸). شیخ طوسی در این زمینه به ذکر دو روایت از فضیل بن یسار و حسین بن ثویر بن ابی فاخته (همان، ص ۱۶ و ۱۹۵) بسنده کرده است؛

۱-۲-۳. اخبار متواتر از زبان رسول خدا بر امامت ائمه دوازدهگانه (همان، ص ۱۹)؛

وی در این خصوص، به ۱۱ روایت از اهل تسنن و ۱۴ روایت از شیعه اشاره کرده است (همان، ص ۱۲۷، ۱۵۵)؛

۱-۲-۴. لازمه اعتقاد به امامت دوازده امام معین، یقینی بودن رحلت محمد بن حنفیه است (همان، ص ۱۹)؛

۱-۲-۵. نصی بر عصمت محمد بن حنفیه وجود ندارد (همان، ص ۱۸)؛

۱-۲-۶. انقراض فرقه کیسانیه دلیل باطل بودن آن است (همان، ص ۱۹).

گفتنی است شیخ در سه محور نخست، با کاربریست دلیل نقلی و در سه بخش دیگر با استفاده از دلیل عقلی، پندار این فرقه را نقد کرده است.



۱-۳. ناووسیه

«ناووسیه»، به امامت امام صادق علیه السلام، زنده بودن و مهدی بودن آن حضرت معتقد است (همان، ص ۲۱). شیخ نخست با تکیه بر دو دلیل عقلی، پندار ناووسیه را به چالش کشیده است: ۱-۳-۱. تردید در شهادت امام صادق علیه السلام، امکان شك درباره شهادت ائمه قبل را به دنبال دارد (همان، ص ۲۱ و ۱۹۶)؛

۱-۳-۲. این نظریه سفسطه است (همان، ص ۲۱)؛ چه این که در سفسطه، قضایای شبهه حق، به جای حق به کار می‌روند (خوانساری، ۱۳۷۴: ص ۲۲۶) و مبدأ آن، مقدمات شبیه مشهورات یا شبیه یقینیات است (مصباح یزدی، ۱۳۸۴: ج ۲، ص ۱۹۲). شیخ بر این باور است که ناووسیه برای اثبات مدعای خود، بدین گونه عمل کرده‌اند و با تشکیک در شهادت امام صادق علیه السلام و سوء استفاده از مفهوم مهدویت، به دنبال اثبات پندار خویش هستند. شیخ سپس سه دلیل نقلی مبنی بر شهرت مسئله شهادت امام صادق علیه السلام و صحت امامت امام کاظم علیه السلام (طوسی، ۱۴۱۱: ص ۱۹۶)؛ متعین بودن امامت در دوازده نفر (همان) و صحت روایات وصیت امام ششم و تعیین جانشین توسط آن حضرت (همان، ص ۱۹۶-۱۹۷)؛ ذکر کرده است.

۱-۴. فطحیه

شیخ در نقد باورمندان به امامت عبدالله، فرزند امام صادق علیه السلام (همان، ص ۸۵)؛ بر پایه دلایل عقلی و نقلی، وجود عصمت امام، اعمال و کردار عبدالله را با عصمت ناسازگار دانسته و در نتیجه نظریه امامت وی را ابطال کرده است (همان).

۱-۵. واقفیه

فرقه «واقفیه» (سبحانی، بی تا: ج ۸، ص ۳۷۹ و فرمانیان، ۱۳۸۷: ص ۱۳۳)؛ که در منابع نخستین از آن به عنوان «واقفیه» یاد شده است (شهرستانی، ۱۴۰۴: ج ۱، ص ۱۶۹)؛ به مهدی موعود بودن امام کاظم علیه السلام باورمند هستند (طوسی، ۱۴۱۱: ص ۲۳ و ص ۱۹۸). به نظر می‌رسد گستردگی این دسته و اثر گذاری آنان بر فضای حاکم بر جامعه، شیخ را بر این واداشته که بیش از سایر فرقه‌های انحرافی باور این گروه را مورد واکاوی قرار دهد. وی در دو بخش به ارزیابی آنان پرداخته است:



نخست: نقد باور واقفیه

شیخ در نقد اعتقاد «واقفیه»، ابتدا با ذکر شش روایت، شهرت و استفاضه احادیث شهادت امام کاظم علیه السلام را یاد آور شده است (همان، ص ۲۳-۳۲) و سپس هفده روایت از امام کاظم علیه السلام درباره امامت امام رضا علیه السلام نقل (همان، ص ۳۲، ۴۲) و بیان می کند در صورت زنده بودن امام هفتم علیه السلام نیازی به سپردن امامت به امام رضا علیه السلام نبود (همان، ص ۳۲). در حقیقت، شیخ طوسی در بخش اخیر، از روایات یاد شده، نتیجه ای عقلی استخراج کرده است. شیخ در نهایت با ثبت هشت روایت درباره کرامات امام رضا علیه السلام (همان، ص ۷۱-۷۶)؛ بر صحت امامت آن حضرت استناد کرده و عقیده واقفیه را در خصوص مهدی بودن امام کاظم علیه السلام به چالش کشیده است.

دوم: رد دلایل آن ها

شیخ طوسی در این بخش، چهل روایت مورد تمسک واقفیه را ذکر کرده است. قبل از پرداختن به نقد روایات واقفیه، گفتنی است احادیث مورد استناد آنان از جهت محتوا، به پنج دسته قابل انقسام است:

۱. انتساب صفت قائمیت به امام کاظم علیه السلام: واقفیه در این خصوص به پنج روایت از ابن یسار (همان، ص ۴۳)؛ یزید الصائغ (همان، ص ۴۴)؛ حسن بن هارون (همان، ص ۴۸) و دو روایت از عبدالله بن سنان (همان، ص ۴۸ و ۵۳)؛ استناد کرده است.

۲. همنام موسی بودن قائم: واقفیه با اتکا بر شش روایت از ابن سعید مدائنی (همان، ص ۴۵)؛ حنان بن سدیر (همان)؛ زید شحام (همان، ص ۴۶)؛ محمد بن مروان (همان)؛ دو روایت از ابو خالد کابلی (همان، ص ۵۷)؛ امام کاظم علیه السلام را مهدی و نجات دهنده امت، همچون حضرت موسی علیه السلام در برابر فرعون خوانده است.

۳. صاحب الأمر خواندن امام کاظم علیه السلام: واقفیه بر پایه شش روایت از عبدالله بن غالب (همان، ص ۴۹)؛ اسماعیل البزاز (همان، ص ۵۰)؛ حازم بن حبیب (همان، ص ۵۴)؛ اعین بن عبدالرحمن (همان، ص ۵۶)؛ عبدالله الرجانی (همان، ص ۵۷)؛ ابی عبدالله النعمان (همان، ص ۵۸)؛ عبدالله الکاهلی (همان، ص ۵۹)؛ ابو بصیر (همان، ص ۶۰) و مفضل بن عمر (همان، ص ۶۱)؛ امام هفتم علیه السلام را به عنوان صاحب امر امت عنوان کرده است.



۴. اقامه عدل و داد در زمین توسط امام کاظم علیه السلام: واقفیه بر اساس چهار روایت از ابو ولید طرائفی (همان، ص ۴۸)؛ صارم بن علوان جوخی (همان، ص ۵۰)؛ اسماعیل بن منصور زبالی (همان، ص ۵۱)؛ یحیی بن اسحاق علوی (همان، ص ۵۲) و بقباکه (همان، ص ۵۳)؛ امام کاظم علیه السلام را اقامه کننده عدل و داد در زمین معرفی کرده است.

۵. فرج امت به دست امام کاظم علیه السلام: واقفیه با نقل روایت ابوبصیر (همان) و روایت مفضل بن عمر (همان، ص ۵۸)؛ فرج و گشایش امور امت را به امام هفتم علیه السلام نسبت داده است. شیخ طوسی ذیل هر روایت، به نقد آن پرداخته است که از مجموع نقدهای پراکنده وی، سه روش مستفاد می‌گردد:

۱. قاعده عدم حجیت خبر واحد در اثبات امور اعتقادی

بر پایه دیدگاه شیخ طوسی، با خبر واحد نمی‌توان عقاید را ثابت کرد (طوسی، ۱۴۰۱: ج ۱، ص ۶-۷ و طوسی، بی تا: ج ۱، ص ۳۴۴-۳۴۵). شیخ در مواجهه با این روایات با کاربست اصل یادشده روایت ابن یسار، «یزید صائغ، ابن سعید مدائنی، محمد بن مروان، ابو خالد کابلی، حسن بن هارون، اعین بن عبدالرحمن، علی بن رباط و ابوبکر الأرمی را بی اعتبار دانسته است. به اعتقاد وی، اولین دلیل بر بطلان اخبار واقفیه این است که شیعیان و مخالفان، به آن‌ها اعتماد نکرده‌اند (طوسی، ۱۴۱۱: ص ۶۳).

۲. تضعیف سند روایت

شیخ طوسی راویان احادیث واقفیه را نیز جرح کرده است. روایت یزید صائغ را با تعبیر «رجاله غیر معروفین»، تضعیف (همان، ص ۴۴) و روایت حنان بن سدیر را نیز به دلیل سستی سند و عدم استناد به یکی از ائمه علیهم السلام فاقد اعتبار دانسته است (همان، ص ۴۶).

۳. بررسی دلالت روایت

شیخ طوسی روایات واقفیه را به لحاظ دلالت نیز واکاوی کرده است. وی با کاربرد شیوه بازگفت مفهوم روایت، تأویل بردن روایت، بیان احتمالات آن و تبیین تناقض روایت با مبنای واقفیه، احادیث آنان را از نظر دلالتی تضعیف کرده است:



الف) بیان معنای دقیق روایت: شیخ طوسی روایت حدید ساباطی را در واقع تکذیب کسی دانسته که مدعی است امام کاظم علیه السلام بدون وصیت و انتخاب جانشین از دنیا رفته است؛ زیرا امام علیه السلام وصیت کرد و وصی او جانشین امام علیه السلام شد (همان، ص ۵۷). وی روایت عبدالله الکاهلی (همان، ص ۵۹)، «مفضل بن عمر، (همان، ص ۶۱)، علی بن معاذ (همان، ص ۶۲) و بقباقه (همان) را با همین روش تبیین کرده است.

ب) تأویل روایت: «تأویل» عبارت است از برگرداندن لفظ از معنای ظاهری آن به معنای پنهانی که از دیدگاه تفسیر کننده موافق کتاب و سنت باشد (جرجانی، ۱۴۰۵: ص ۷۲ و سیوطی، ۱۴۲۴: ص ۳۹). شیخ طوسی در سنجش شماری از نقل‌های مورد استناد واقفیه، روایات ذیل را با بهره‌گیری از روش تأویل معنا و مفهوم، رد کرده است: ابن یسار (طوسی، ۱۴۱۱: ص ۴۴)، یزید صائغ (همان)، ابن سعید مدائنی (همان، ص ۴۵)، محمد بن مروان (همان، ص ۴۶)، ابو خالد کابلی (همان، ص ۴۷)، حسن بن هارون (همان، ص ۴۸)، عبدالله بن سنان (همان، ص ۴۸ و ۵۳)، عبدالله بن غالب (همان، ص ۴۹)، اسماعیل البزاز (همان، ص ۵۱)، اعین بن عبدالرحمن (همان، ص ۵۶)، عبدالله الرجانی (همان، ص ۵۷)، مفضل بن عمر (همان، ص ۵۸)، ابی عبدالله النعمان (همان، ص ۵۹)، ابو بصیر (همان، ص ۶۰)، مفضل و عبدالرحمن بن حجاج (همان، ص ۶۱).

به عنوان نمونه، شیخ طوسی در بیان تأویل روایت ابن یسار که امام صادق علیه السلام فرمود: «لا ینسجنی والقائم أب»؛ می‌گوید: چه بسا معنای روایت این باشد که میان من و «قائم» ارتباط پدری و فرزندی نیست؛ یا این که من و او از يك پدر نیستیم. اگر مقصود، احتمال اول باشد، به امام زمان بودن موسی بن جعفر علیه السلام تصریح نشده است. از سویی ممکن است براساس احتمال دوم، مقصود امام، غیر از امام کاظم علیه السلام باشد؛ یعنی ممکن است «قائم»، فردی غیر از امام هفتم علیه السلام باشد که امام صادق علیه السلام و آن فرد، فرزند يك پدر نیستند؛ چنان که فطحیه بر این باورند که پس از امام صادق علیه السلام فرزندش، عبدالله افطح امام است و عبدالله و امام صادق علیه السلام فرزند يك پدر نیستند، بلکه عبدالله پسر امام است. با توجه به این احتمال، احتجاج به این روایت که امام کاظم علیه السلام، «قائم» است؛ باطل می‌باشد؛ چون در این صورت، روایت یاد شده در نظر واقفیه متعین نیست و با نظر فطحیه نیز قابل جمع است (همان، ص ۴۴).



ج) بیان احتمالات: شیخ طوسی در نقد روایات یادشده، افزون بر کاربرد شیوه تأویل، احتمالات ممکن را عنوان کرده است. وی در روایت ابن یسار، مقصود امام را به احتمال «رد کردن دیدگاه اسماعیلیه» دانسته است (همان) و در دو روایت ابو خالد کابلی نیز انگیزه و هدف امام را به احتمال، رد کسانی دانسته که امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف را اولاد اسماعیل بن جعفر یا دیگران می‌دانند (همان، ص ۴۷). روایت احمد بن حارث را نیز دال بر رد دو دیدگاه منکران بقای قائم عجل الله تعالی فرجه الشریف در این مدت طولانی و یا مدعیان از دنیا رفتن ایشان می‌داند (همان، ص ۶۰).

د) تبیین تناقض روایت با مبنای واقفیه: شیخ طوسی بر ناسازگاری برخی از احادیث واقفیه، نظیر روایت داود بن زربی (همان، ص ۵۱) و ابی عبدالله النعمان (همان، ص ۵۹)؛ با دیدگاه خود واقفیه تاکید کرده است.

۱-۶. محمدیه

فرقه «محمدیه» به امامت و مهدویت محمد بن علی، فرزند امام هادی علیه السلام اعتقاد دارند (همان، ص ۸۲ و ۱۹۸). شیخ طوسی برای رد اعتقاد آن‌ها از کاربرد روش روایی بهره برده است. وی در این زمینه چهار حدیث بر اثبات امامت امام حسن عسکری علیه السلام (همان، ص ۱۹۸. ۲۰۰) و ده روایت با محوریت معجزات و کرامات ایشان (همان، ص ۲۰۳. ۲۱۸) و چهار روایت مبنی بر وفات ایشان در زمان امام هادی علیه السلام (همان، ص ۲۰۰. ۲۰۳)؛ ثبت کرده است.

۱-۷. معتقدان به زنده بودن امام عسکری علیه السلام

شیخ در بطلان باور این گروه، با کاربرد دلیل نقلی و عقلی، پس از استدلال به علم و آگاهی نسبت به شهادت امام یازدهم (همان، ص ۲۱۸)؛ بر روایات شهادت امام تاکید ورزیده است. وی با بسنده کردن به ذکر يك حدیث، نظریه حتمی بودن شهادت امام عسکری علیه السلام را قوام می‌بخشد (همان، ص ۲۱۸. ۲۱۹). افزون بر این، در ادامه انقراض این فرقه را دلیل بر بطلان آن‌ها می‌داند؛ زیرا در صورت حقانیت، سرنگونی بی‌معناست (همان).

۱-۸. معتقدان به رجعت امام عسکری علیه السلام

گروهی معتقدند که امام یازدهم علیه السلام پس از رحلت زنده می‌شود و او همان مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه الشریف است. پاسخ این فرقه نیز بر پایه آمیخته‌ای از دلایل عقلی و نقلی بیان شده است.

شیخ معتقد است بر اساس آنچه در اثبات شهادت امام عسکری علیه السلام بیان شد (همان، ص ۲۲۰)؛ بطلان عقیده یاد شده اثبات می‌گردد. افزون بر این، پندار زنده شدن امام پس از شهادت به دلیل نیازمند است. همچنین لازمه پذیرش این ادعا، قبول سخن مدعیانی همچون واقفیه، از سوی معتقدان به رجعت امام یازدهم علیه السلام است (همان)؛ در حالی که این فرقه ادعای واقفه را نمی‌پذیرند. از طرفی، افزون بر شهادت امام عسکری علیه السلام (همان)؛ روایات امامیه گویای خالی نبودن زمین از حجت است؛ در حالی که قبول عقیده فرقه مذکور، با خالی بودن زمین از حجت از زمان شهادت امام حسن عسکری علیه السلام تا رجعت ایشان، ملازم است (همان، ص ۲۲۰-۲۲۱). روایات ائمه دوازده گانه نیز دلیلی دیگر بر بطلان این ادعا است؛ زیرا امام عسکری علیه السلام یازدهمین امام است (همان، ص ۲۲۱). قائلان به این اعتقاد نیز منقرض شده‌اند؛ در حالی که اگر حق بودند، نباید از بین می‌رفتند (همان).

۹-۱. معتقدان به فترت پس از امام عسکری علیه السلام

گروهی به فترت پس از شهادت امام یازدهم علیه السلام معتقد شده‌اند. شیخ طوسی در پاسخ این دسته، بر دلیل عقلی تاکید کرده است؛ چنان که بر پایه این نظریه، عالم هستی در دوران فترت بدون امام است؛ در حالی که بر اساس دلایل عقلی و شرعی، زمین از حجت خالی نمی‌ماند (همان). تمسک این فرقه به فترت انبیا نیز صحیح نیست؛ زیرا فترت به معنای خالی بودن زمان از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم است که ما آن را در هر حال و در همه زمان‌ها واجب نمی‌دانیم (همان). انقراض این فرقه نیز دلیل بر بطلان آن‌ها است (همان).

۱۰-۱. معتقدان به امامت برادر امام عسکری علیه السلام

پس از رحلت امام یازدهم علیه السلام، گروهی به امامت جعفر بن علی معتقد شده و امامت حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف را انکار کردند. شیخ طوسی با کاربست ادله روایی، عقلی و نیز آمیخته‌ای از هر دو، اعتقاد این گروه را نقد کرده است. به اعتقاد یقینی امامیه؛ پس از امام حسن و امام حسین علیه السلام امامت در دو برادر جمع نخواهد شد (همان، ص ۸۵ و ۲۲۵). وی در اثبات این مطلب به ذکر سه روایت بسنده کرده است (همان، ص ۲۲۵-۲۲۶). افزون بر این، بر اساس دلایل عقلی، امام باید از همه امت به احکام الاهی عالم‌تر باشد؛ در حالی که جعفر از علم بهره‌ای نداشت (همان، ص ۲۲۲).



همچنین اگر این فرقه بر حق بودند، منقرض نمی‌شدند (همان). از سوی «عصمت» شرط امامت است؛ در حالی که سیره و سلوک جعفر بن علی با عصمت منافات دارد (همان، ص ۲۲۲ و ۲۲۶). شیخ در اثبات مطلب یاد شده، دو روایت ذکر کرده است (همان، ص ۲۲۶، ۲۲۷).

۱۱-۱. معتقدان به فرزند نداشتن امام عسکری علیه السلام

به باور گروهی، امام حسن عسکری علیه السلام فرزندی نداشت. شیخ در نقد این نگرش به دو دسته دلیل روایی و نیز ترکیبی از برهان عقلی و شرعی، استناد کرده است؛ به اعتقاد شیخ طوسی بر پایه روایاتی که اثبات می‌کند ائمه به دوازده نفر منحصرند؛ این پندار باطل است (همان، ص ۲۲۲). همچنین با ذکر چهار روایت، بیان کرده است که هیچ امامی از دنیا نمی‌رود، مگر این که فرزندی برای او به دنیا آمده و جانشین خودش را می‌بیند (همان، ص ۲۲۲-۲۲۳). از سوی، لازمه این اعتقاد خالی شدن زمان از وجود امامی است که به او رجوع شود (همان، ص ۸۳).

۱۲-۱. معتقدان به امامت یقینی امام عسکری علیه السلام و مردد در ولادت فرزندشان

گروهی امامت امام یازدهم علیه السلام را یقینی دانسته و معتقدند ولادت فرزند آن حضرت ثابت نیست (همان، ص ۸۲ و ۲۲۳). شیخ طوسی در پاسخ این دسته از دلایل روایی، آمیخته‌ای از عقل و نقل و نیز از دلیل عقلی بهره جسته است. به باور وی، دلایل اثبات صحت امامت فرزند امام حسن عسکری علیه السلام و انحصار امامان علیهم السلام در دوازده نفر، این دیدگاه را مخدوش می‌کند (همان، ص ۲۲۳). از سوی، بر پایه روایات هیچ امامی از دنیا نمی‌رود، مگر این که فرزند او به دنیا می‌آید و جانشین خویش را می‌بیند. شیخ طوسی، افزون بر چهار حدیث ذکر شده، یک روایت دیگر در این زمینه نقل می‌کند (همان، ص ۲۲۴). همچنین بر پایه دلایل عقلی و شرعی، زمان هرگز نباید از وجود امامی که به او رجوع شود، خالی باشد (همان). به اعتقاد شیخ، استدلال این گروه به روایت «تمسکوا بالاول حتی یصح لکم الاخر»؛ باطل است؛ زیرا حدیث یاد شده خبر واحد است، افزون بر این، سعد بن عبدالله روایت یاد شده را تأویل برده و آن را دلیل بر وجوب جانشین می‌داند؛ زیرا به اقتضای این تعبیر، اعتقاد به امام قبلی همچنان واجب است و هر گاه امام بعدی به خاطر تقیه در غیبت باشد، از احوال او بحث نمی‌شود تا خداوند اذن ظهور او را صادر فرماید و امامتش ظاهر شود (همان). علاوه بر این، قائلان به این اعتقاد منقرض شده‌اند



(همان، ص ۲۲۵).

۱۳-۱. معتقدان به انقطاع امامت پس از امام عسکری علیه السلام

گروهی معتقدند امامت پس از امام حسن عسکری علیه السلام، نظیر نبوت پس از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم منقطع شده است. شیخ طوسی با بهره گیری از روش نقلی و نیز کاربست عقل و نقل، اعتقاد این گروه را باطل دانسته است و وی بیان می کند که بر پایه دلایل عقلی و شرعی، زمین هرگز نباید از وجود حجت الهی خالی باشد (همان). روایات دوازده گانه بودن ائمه علیهم السلام و نیز دلایل اثبات ولادت امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف پس از امام عسکری علیه السلام (همان، ص ۲۲۹-۲۵۱)؛ این دیدگاه را مخدوش کرده است (همان، ص ۲۲۵). افزون بر این، گروه مذکور انقراض یافته اند (همان).

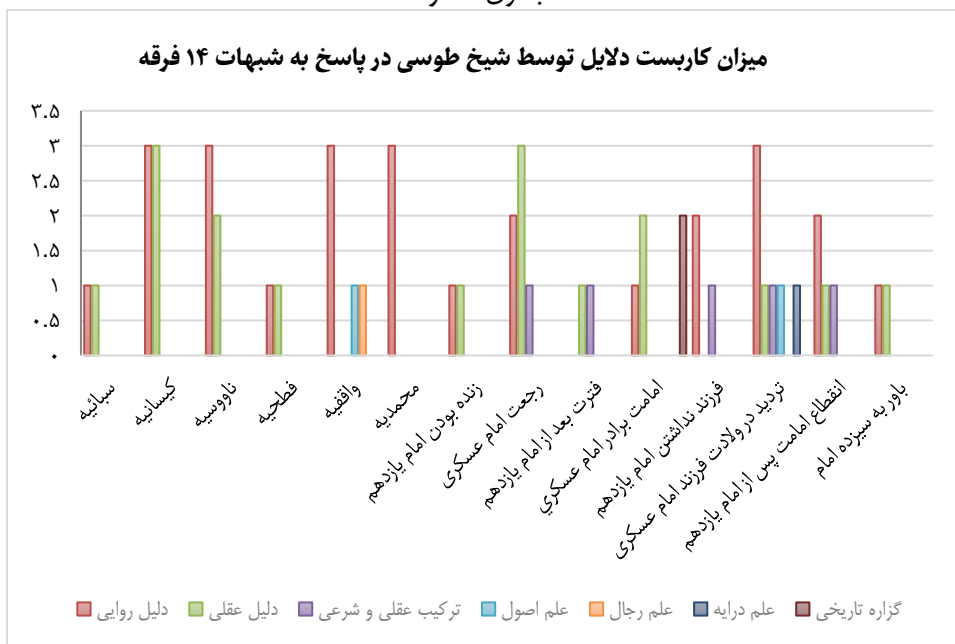
۱۴-۱. معتقدان به امامت سیزده امام

گروهی دیگر به امامت سیزده امام معتقد و بر این باور بودند که حضرت حجت عجل الله تعالی فرجه الشریف اولادی داشته و پس از ایشان، فرزندشان به امامت رسیده است. شیخ در نقد پندار این فرقه، از روش نقلی و عقلی بهره جسته و معتقد است بر اساس روایاتی که خلفای پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم را دوازده نفر بر شمرده اند، اعتقاد این گروه باطل است (همان، ص ۲۲۸). افزون بر این، انقراض این گروهها دلیل مستحکمی بر باطل بودن اعتقادشان است (همان).

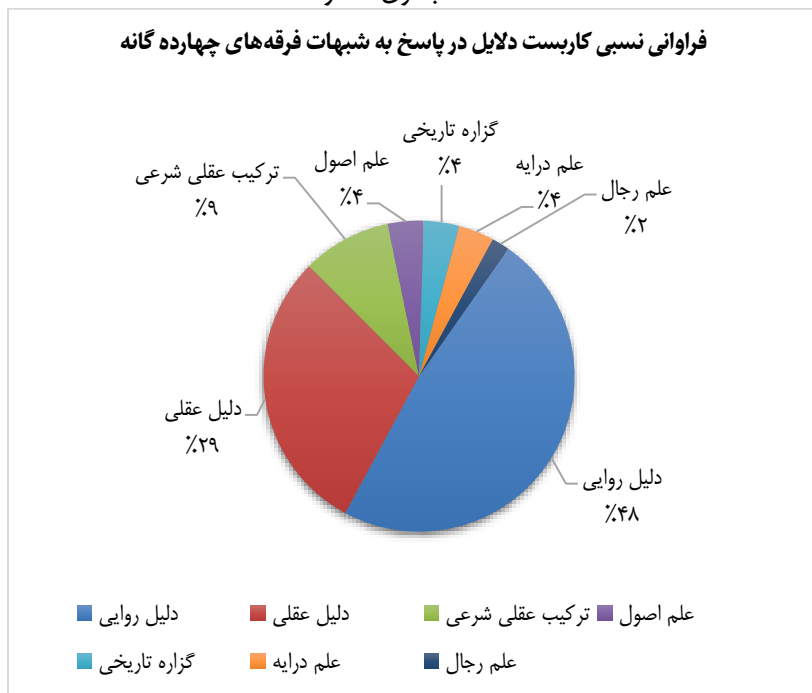
گفتنی است روش شیخ طوسی در پاسخ به شبهات فرقه های یادشده، در ادامه در جدول شماره یک به تفکیک بیان گردیده و در جدول شماره دو نیز میزان نسبی کاربست دلایل توسط شیخ در پاسخ به این شبهات نمایش داده شده است.



جدول شماره ۱



جدول شماره ۲



۲. شبهات مفروض شیخ

شیخ طوسی افزون بر واکاوی شبهات فرقه‌های مختلف، در کتاب الغیبه، شماری از شبهات مهدویت را با تعابیر «وجدت لبعض المتأخرین» (همان، ص ۵)؛ «أن یقال (همان، ص ۶) و «فإن قیل» (همان)؛ ذکر کرده است. به نظر می‌رسد این ادبیات، گویای شبهات مطرح در فضای نخبگانی جامعه است. گفتنی است این صنف از اشکالات در فاصله فصل اول تا پنجم کتاب «الغیبه» پراکنده‌اند. ایرادهای یاد شده به لحاظ محتوا به چهار بخش تقسیم می‌شوند:

۱-۲. اصل غیبت (۵ شبهه)؛

۲-۲. فلسفه غیبت (۱۰ شبهه)؛

۳-۲. ولادت امام (۳ شبهه)؛

۴-۲. طول عمر امام (۱ شبهه).

۱-۲. اصل غیبت

در این بخش، شیخ طوسی سه شبهه را از برخی متاخران و دو اشکال را با تعبیر «فان قیل» مطرح کرده است:

اول: وجوب تکلیف با وجود غیبت قبیح است. این مسئله همانند تکلیف ما لا یطاق است که حتی اگر برای آن خوبی و حسنی اثبات گردد؛ همچنان وجه قبح در آن باقی است (همان، ص ۵)؛

دوم: اعتقاد به غیبت، موجب نقض مسئله لزوم وجود امام در همه زمان‌هاست (همان، ص ۶)؛

سوم: وجود امام، مردم را از اعمال زشت و قبیح دور می‌کند؛ ولی این فایده با امام غایب حاصل نمی‌شود و لذا بین وجود امام غایب و عدم امام تفاوتی نیست؛ چون امام مبسوط الید نیست (همان).

شیخ در پاسخ به هر سه اشکال از دلیل عقلی بهره جسته است: در جواب به اولین شبهه معتقد است که اولاً، این افراد ادعایی بی دلیل مطرح کرده و وجه قبح را بیان نکرده‌اند؛ ثانیاً، هر عملی زمانی زشت است که ظلم، بیهوده، دروغ، دارای مفسده و یا از روی جهل باشد و در این جا هیچ



کدام وجود ندارد (همان). از سویی مبسوط الید نبودن امام غایب، با لطف الاهی منافی نیست؛ زیرا دلیل ما در دو حال حضور و غیبت امام لطف الاهی است. بنابراین، بین حضور و غیبت امام از این حیث تفاوتی وجود ندارد. آن چه به خدا بستگی دارد، خلق و ایجاد امام است؛ اما مبسوط الید نبودن امام به مکلفان برمیگردد (همان، ص ۷).

شیخ طوسی دومین اشکال را نیز مغالطه می‌داند (همان). وی برای اثبات این مدعا با تکنیک طرح سؤال و کاربست دلیل نقضی بیان می‌دارد، چگونه برای ما باورید که اصل شناخت خدا لطف است، با این که کافر، خدا را نمی‌شناسد؟ و اگر معیار شناخت ظاهری باشد، مکلف کردن کافر به شناخت خدا قبیح است؛ در حالی که برای ما باورید خداوند راه شناخت خود را مشخص و امکان وصول به آن را برای کافر میسر کرده است؛ اما وی به دلیل کوتاهی در اقدام به شناخت خدا، این معرفت و لطف را از دست داده است؛ از این رو موظف کردن کافر به کسب شناخت خدا قبیح نیست. این پاسخ در مورد امامت در زمان غیبت و دلیل لطف بودن آن نیز ساری است (همان، ص ۸).

شیخ طوسی در پاسخ به اشکال سوم معتقد است مستشکل مقدمات را وارونه جلوه داده و مغالطه کرده است؛ زیرا به باور شیعه، باز بودن دست امام چه در زمان غیبت و چه در زمان حضور واجب است (همان، ص ۹) و اگر امام به واسطه غیبت مبسوط الید نبود، باز هم وجودش واجب است. عدم فرمان برداری از امام و عدم بسط الید نیز ضربه‌ای است که مردم بر خود وارد کرده‌اند. شیخ در ادامه با دلیلی نقضی، بیان می‌دارد اگر از کسی که صلاحیت اداره جامعه را دارد، اطاعت نشود؛ کسی اهل حل و عقد را از تعیین چنین فردی منع نمی‌کند؛ زیرا آنان معتقدند مشخص کردن چنین فردی شرعاً واجب است. بنابراین، پاسخ ما همانند این افراد است با این تفاوت که ما وجود امام را عقلاً واجب می‌دانیم و آن‌ها معتقدند شرعاً این مسئله معلوم است (همان).

شیخ طوسی دو اشکال دیگر در زمینه اصل غیبت با تعبیر «فان قیل» مطرح می‌کند:

اول: چه تفاوتی است بین این که امام وجود داشته و غایب باشد تا زمانی که خداوند، فرمان برداری ما از ایشان را ببیند و حضرت را آشکار فرماید و این که امام اصلاً وجود نداشته باشد و هر وقت خدا دانست که ما عزم اطاعت از ایشان را داریم، او را به وجود بیاورد؟ (همان، ص ۱۳)؛



دوم: هر وقت خداوند بداند که ما برای فرمانبرداری از امام آمادگی داریم او را ایجاد می‌کند؛ همان طور که طبق عقیده شما ظهور او در چنین زمانی واقع می‌شود (همان).
 شیخ در پاسخ به ایراد اول از دلیل عقلی و گزاره تاریخی استفاده کرده است. به اعتقاد وی، خداوند اطاعت از کسی را که موجود نیست، بر ما واجب نمی‌کند؛ چرا که این، امر به «ما لا یطاق» است (همان). همان‌گونه که در مدت سه سال مخفی شدن رسول خدا ﷺ در شعب ابیطالب و نیز هنگامی که در غار ثور بودند، اطاعت از پیامبر بر مردم واجب بود و نمی‌توان گفت مردم مکلفند از پیامبری که موجود نیست، اطاعت کنند (همان، ص ۱۵). در پاسخ به اشکال دوم، بر پایه دلیل عقلی، بر این باور است فرمانبرداری از امام در تمامی احوال در حد توان بر ما واجب است؛ زیرا در غیر این صورت، تکلیف درست نیست و این اشکال در صورتی صحیح است که در غیبت و ظهور بر اطاعت از حضرت مکلف نباشیم (همان، ص ۱۳).

۲-۲. فلسفه غیبت

شیخ طوسی «فلسفه غیبت» را با برهان عقلی حکمت خداوند تفسیر کرده است؛ با این تفصیل که غیبت امام دوازدهم عجله الله تعالی فرجه الشریف، نظیر فلسفه بیماری کودکان و از این قبیل امور بر اساس حکمت است؛ گرچه جزئیات دلیل آن‌ها را ندانیم (همان، ص ۸۵). وی با طرح ده اشکال در زمینه سبب غیبت امام زمان عجله الله تعالی فرجه الشریف؛ به بررسی و رد آن‌ها پرداخته است:

اشکال اول: عدم اقامه دلیل بر توجیه غیبت، دلیل بطلان اعتقاد به امامت حضرت است (همان، ص ۸۶):

شیخ با کاربست دلیل عقلی و تکیه بر برهان حکمت، به نقد ایراد مذکور پرداخته و بر این باور است که لازمه این سخن پذیرش دیدگاه کافران است؛ مبنی بر این معتقدند افعالی که ظاهراً با حکمت موافق نیستند، بر حکیم نبودن فاعل خود دلالت می‌کنند؛ در حالی که وقتی با دلیل حکیم بودن خداوند ثابت شد؛ موارد به ظاهر مشتبه و ناسازگار با آن را بر همان حکمت حمل می‌کنیم. علت غیبت امام زمان عجله الله تعالی فرجه الشریف نیز فرع بر اثبات امامت ایشان است. وقتی با دلایل مختلف امامت امام ثابت شد، غیبت حضرت هم به گونه‌ای حمل می‌شود که با امامت ایشان سازگار باشد (همان).



اشکال دوم: چرا خداوند مانع آسیب رساندن آدمیان به امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف نمی‌شود؛ چنان که پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم را از هنگام بعثت تا زمان ابلاغ رسالت از دشمنان حفظ کرد؟ (همان، ص ۸۹):

شیخ طوسی با تمرکز بر دلیل عقلی معتقد است منع خداوند دو نوع است: نخست، ممنوعیتی که با تکلیف منافات نداشته باشد و دوم، منعی که با تکلیف مغایر است. اگر بر پایه نوع دوم، خداوند به اجبار مانع آزار رساندن مردم به امام شود؛ با تکلیف و اختیار منافات دارد و نقض غرض است (همان، ص ۸۹ و ۳۲۹). در مورد پیامبر هم لازم بود خداوند وی را حفظ کند؛ زیرا آسیب به ایشان ابلاغ رسالت را غیر ممکن می‌ساخت؛ اما در مورد امام چنین نیست؛ زیرا راه شناخت شریعت قبل از امام برای مردم مشخص شده است (همان، ص ۹۰).

اشکال سوم: علت غیبت امام زمان عج چیست؟ (همان):

شیخ طوسی با بهره‌گیری غیر مستقیم از روایات، و نیز استناد تاریخی و دلیل عقلی، علت مهم غیبت را حفظ جان امام می‌داند؛ زیرا امام تنها واسطه فیض الهی است؛ چنان که در شعب ایبطالب و غار ثور، جان پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم را حفظ کرد (همان). از سویی اگر خداوند مصلحت را در تقویت امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف با کمک ملائکه می‌دانست، این کار را انجام می‌داد. بنابراین، با توجه به ثبوت حکمت و لزوم رفع مانع از تکلیف مکلفان، مشخص می‌شود که این کار به مصلحت نبوده و چه بسا در آن مفسده‌ای وجود داشته است (همان، ص ۹۲).

اشکال چهارم: اگر ترس، امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف را به غیبت مجبور کرده است؛ چرا پدران ایشان که از دشمنان در خوف بودند، به تقیه عمل می‌کردند؟ (همان):

شیخ طوسی با کاربرد شیوه نقلی معتقد است با توجه به روایات متواتر دال بر قیام حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف، جای تقیه نیست. وی این شاخصه را گویای تفاوت شرایط امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف با امامان پیشین دانسته است. افزون بر این، سایر امامان علیهم السلام پس از شهادت، جانشینی داشتند که صلاحیت امامت را دارا بوده است؛ بر خلاف امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف که در صورت شهادت، کسی جانشین ایشان نمی‌شود (همان، ص ۹۲-۹۳ و ۳۳۰-۳۳۱).

اشکال پنجم: بین وجود امام غایب که در دسترس نیست با امامی که در آسمان‌ها باشد؛ چه تفاوتی هست؟ (همان، ص ۹۳):

در پاسخ این اشکال، شیخ بر روش عقلی تمرکز یافته است. به اعتقاد وی اگر امام در آسمان

باشد و تمام اخبار اهل زمین به او برسد و بر احوال مردم اشراف تام داشته باشد؛ بین آسمان و زمین تفاوتی نیست و اگر مطلع نباشد، به منزله عدم است (همان).

اشکال ششم: در زمان غیبت امام، اگر حدود الاهی ساقط شوند، نسخ شریعت است و اگر باقی هستند با توجه به غیبت امام چه کسی باید آن‌ها را اقامه و اجرا کند؟ (همان، ص ۹۴):
به اعتقاد شیخ طوسی، در زمان غیبت، اجرای حدود بر عهده مستحقان باقی است و هنگام ظهور امام، اگر آن‌ها زنده بودند، امام حد را جاری می‌کند و اگر مرده باشند، گناه عدم اجرای حد بر عهده کسانی است که موجب خوف و غیبت امام شده‌اند. بنابراین اقامه حدود در زمان غیبت نسخ نشده است؛ زیرا برپاداشتن حدود زمانی واجب می‌شود که برای امام از اجرای آن مانعی وجود نداشته باشد (همان). شیخ در ادامه، با کاربست جواب نقضی این اشکال را متوجه مخالفان دانسته که اگر اهل حل و عقد نتوانستند امامی را انتخاب کنند؛ در این صورت، حکم حدود الاهی چه می‌شود؟! اگر بگویند حدود ساقط می‌شود که این، به معنای نسخ شریعت است که شما ما را بدان متهم کردید و اگر بگویند بر عهده مستحق باقی است، همان جوابی است که گفته شد (همان).

اشکال هفتم: با توجه به غیبت امام، چگونه می‌توان به اعتقادات حق رسید؟ اگر راهی نیست، خداوند مردم را در حیرت قرار داده و اگر با دلایل به حق می‌رسیم، پس به امام غایب نیازی نیست (همان، ص ۹۵):

شیخ طوسی با توسل به دلیل عقلی، معتقد است از دو راه می‌توان به حق رسید: برهان‌های عقلی و دلایل نقلی. افزون بر این، در هر زمان به وجود امام معصوم نیازمندیم. بنابراین، وجود ایشان لطف است و به همین دلیل، هیچ کسی یا امری نمی‌تواند جایگزین او باشد (همان).

اشکال هشتم: اگر راویان احادیث، برخی از دستورهای شرعی را کتمان کرده باشند و اعتقاد هم فقط از طریق امام فهمیده شود، چهار فرض مطرح می‌شود:

نخست: امام باید حق را بیان کند از طرفی امام هم به دلیل ترس از کشته شدن غایب است؛ دوم: باید امام ظاهر شود؛ حتی اگر خطر کشته شدن ایشان وجود داشته باشد. پس ترس از کشته شدن، دلیل موجهی برای غیبت نیست؛

سوم: امام ظاهر نمی‌شود و آن دسته از احکام که از امت پنهان مانده‌اند، ساقط می‌شوند که در



این صورت، شیعه از اجماع امت اسلامی خارج می‌گردد؛ زیرا امت اسلامی اجماع دارند که شریعت پیامبر تا روز قیامت لازم الاجرا است؛

چهارم: تکلیف ساقط نمی‌شود؛ در این صورت، تکلیف غیر مقدور به عهده مردم گذاشته شده و عملی واجب گردیده است که برای رسیدن به آن راهی وجود ندارد (همان، ص ۹۶):

شیخ طوسی با کاربرد دلیل عقلی در دو محور، چهار فرض یاد شده را پاسخ می‌دهد: نخست: اگر خداوند بداند که امام مدت طولانی به تقیه مجبور بوده و ترس از کشته شدن توسط دشمنان وجود دارد؛ آن دسته از تکالیف از عهده کسانی که برای رسیدن به آن‌ها راهی ندارند؛ برداشته می‌شوند (همان)؛

دوم: از سویی بر اساس اجماع امت، دستورهای دینی تا روز قیامت ثابت هستند. پس اگر نقل بخشی از احکام شرع قطع شود، این اتفاق در زمانی خواهد بود که امام بتواند ظهور و حق را اعلام کند (همان) و در حقیقت، زمان ظهور همان وقت است. شیخ در ادامه با توجه به آرای عالمان هم عصر خویش یادآوری می‌کند که بر پایه دیدگاه سید مرتضی، اگر علت غیبت امام ترس از کشته شدن توسط کسانی است که موجب این ترس شده‌اند، ضرر از دست دادن بخشی از دستورهای دینی، متوجه خود آن‌هاست (همان، ص ۹۷).

اشکال نهم: علت غیبت امام از شیعیان و دوستداران‌شان چیست؟ (همان):

شیخ طوسی با کاربرست دلیل عقلی بیان می‌کند که مخفی شدن امام از تمامی دوستداران، یقینی نیست. بنابراین، اگر امام برای کسی ظاهر نشود، آن شخص می‌داند که این امر به عمل خودش باز می‌گردد (همان، ص ۹۹). گفتنی است شیخ در ادامه بر پایه دیدگاه سید مرتضی، اصل سؤال را باطل دانسته است؛ زیرا هدف سؤال کننده از دو فرض خارج نیست:

نخست: در زمان غیبت برای دوستداران امام لطف حاصل نشده است. پس محب او نسبت به امام تکلیفی ندارد. این فرض باطل است؛ زیرا لطف در مورد شیعیان حاصل شده است؛ چون علم به وجود امام غایب که هر لحظه امکان ظهور او پابرجاست؛ موجب ترك گناه و اجرای واجبات می‌شود (همان، ص ۱۰۴)؛

دوم: لطف وجود امام از علاقه‌مندان حضرت فوت نشده است؛ اما چرا برای آن‌ها ظهور نمی‌کند؟ این احتمال نیز باطل است؛ زیرا ظاهر بودن امام در هر حالتی لازم نیست (همان).



افزون بر این، لطف وجودی امام از طریق دیگری حاصل شده است؛ زیرا به واسطه وجود حضرت، شیعیان به رسیدن تمامی شریعت اعتماد دارند؛ اما در غیر این صورت، اعتماد مذکور حاصل نمی‌شود و احتمال مخفی شدن بسیاری از احکام دین، یا از بین رفتن آن‌ها وجود داشت (همان، ص ۱۰۵).

اشکال دهم: چگونه می‌توان هنگام ظهور دریافت که ترس از جان امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف برداشته شده است؟ آیا با وحی، به امام که وحی نمی‌شود؟ یا از طریق علم بدیهی؟ که نیاز به تفکر ندارد و با تکلیف هم منافی است. اماره نیز گمان آور است و جان امام را به خطر می‌اندازد؛ (همان، ص ۳۳۱):

شیخ طوسی نخست با کاربست شیوه روایی معتقد است که خداوند به وسیله علم و بیان پیامبر و پدران امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف، زمان غیبت و هنگامه از بین رفتن ترس و فرا رسیدن ظهور را به آن حضرت خبر داده است؛ اما به دلیل مصالحی این امر مخفی است. بنابراین، امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف به اماره مراجعه نمی‌کند. وی در ادامه با احتمال عقلی، مبنی بر حجیت ظن غالب، بیان می‌کند که ممکن است ظن غالب ملاک باشد؛ بدین صورت که به کمک اماره و علایم گمان قوت و قدرت برای حاکمیت برای ایشان حاصل گردد (همان).

۲-۳. ولادت امام

شیخ طوسی در زمینه ولادت امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف سه ایراد مطرح می‌کند:

اشکال اول: ولادت مخفیانه امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف غیر عادی است (همان، ص ۱۰۵):

شیخ برای پاسخ به اشکال یاد شده، از نقل تاریخ و آیات قرآن بهره جسته است. وی به نقل از تاریخ طبری به ولادت کیخسرو اشاره می‌کند که مادرش از ترس قتل او توسط جد پدری کیخسرو، ولادتش را پنهان داشت (همان). شیخ طوسی در ادامه به بیان ولادت مخفیانه حضرت ابراهیم عجل الله تعالی فرجه الشریف و حضرت موسی عجل الله تعالی فرجه الشریف که در قرآن بازگو شده، پرداخته (همان) و معتقد است ولادت حضرت حجت عجل الله تعالی فرجه الشریف هم مانند این نمونه‌هاست (همان، ص ۱۰۶).

اشکال دوم: چگونه ممکن است امام عسکری عجل الله تعالی فرجه الشریف فرزندی داشته باشد؛ اما مادرش را وصی موقوفات و صدقات خود قرار دهد؟ (همان، ص ۱۰۷):



شیخ طوسی علت عمل امام عسکری علیه السلام را حفظ جان فرزندش از کشته شدن دانسته است (همان)؛ سپس با استناد به تاریخ، نظیر آن را از امام صادق علیه السلام ذکر می‌کند که برای حفظ جان امام هفتم علیه السلام پنج نفر را به عنوان وصی مشخص کردند (همان، ص ۱۰۸).

اشکال سوم: عدم اطلاع از مکان امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف حتی توسط افراد مورد اطمینان از زمان ولادت تا زمان ظهور؛ امری خارج از عرف و عادت است (همان):

شیخ طوسی با استناد به تاریخ و روایات و دلیل عقلی و آیات قرآن، این‌گونه به پاسخ شبهه مذکور می‌پردازد:

نخست: به اعتقاد شیعه، تعدادی از اصحاب خاص امام عسکری علیه السلام، امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف را در زمان حیات ایشان دیده‌اند (همان، ص ۱۰۸-۱۰۹)؛

دوم: بر پایه روایات، آن حضرت دارای دو غیبت است که یکی از دیگری طولانی‌تر است (همان، ص ۱۶۲-۱۶۳). در غیبت اول، اخبار امام به وسیله سفیران دیندار و مورد اطمینان مردم، به شیعیان رسانده می‌شد؛ اما در غیبت دوم، خبر حضرت به مردم نمی‌رسد (همان، ص ۱۰۹)؛

سوم: ممکن است خداوند در مورد پنهان کردن شخصی، عرف و عادت را نقض کند و به خاطر پاره‌ای از مصالح و نیز موانعی که در ظهورش است، وی را مخفی کند (همان)؛

چهارم: موضوع غیبت در قرآن کریم نیز دارای پیشینه تاریخی است. از میان پیامبران، حضرت خضر، موسی، یوسف و یونس؟ علمهم؟ نیز به غیبت مجبور شدند. همچنین در قرآن به غیبت اصحاب کهف و صاحب حمار اشاره شده است (همان، ص ۱۰۹-۱۱۱)؛

پنجم: مسئله غیبت در تاریخ نیز دارای نمونه‌هایی است که مورخان آن را گزارش کرده‌اند؛ نظیر جماعتی از حکمای روم و هند که غیبت‌ها و حالات خارج از عادت از آن‌ها سر زده است (همان، ص ۱۱۲).

۲-۴. طول عمر امام

شیخ طوسی درباره طول عمر امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف يك شبهه ذکر کرده است؛ مبنی بر این که ادعای بقای آن حضرت در کمال قوه عقل و جوانی، نقض عادت یا همان معجزه است که به

انبیا اختصاص دارد (همان).

شیخ با کاربری تاریخ، عقل، روایات و آیات قرآن، ضمن سه محور، ایراد یاد شده را پاسخ می‌دهد:

۱. طول عمر نقض عادت نیست؛ زیرا به گواهی تاریخ، تعداد فراوانی عمر طولانی داشته‌اند؛ مثلاً به تصریح قرآن، حضرت نوح ۹۵۰ سال فقط عهده‌دار پیامبری بوده و همچنین سلمان فارسی عمری طولانی داشته است. برخی روایت کرده‌اند که دجال در عصر پیامبر ﷺ وجود داشته و تا زمانی که قیام کند، زنده است (همان، ص ۱۱۳ و القشیری النیسابوری، بی‌تا: ج ۴، ص ۲۲۴۶). وی در ادامه داستان بیش از بیست نفر از کهنسالان همچون لقمان بن عاد و ربیع بن ضبع را ذکر کرده است (همان، ص ۱۱۳. ۱۲۵)؛

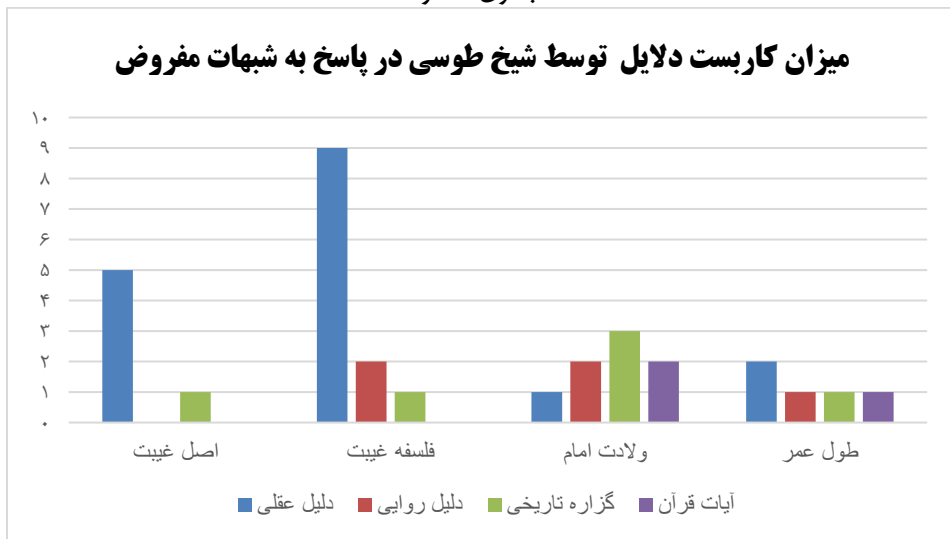
۲. این عالم مصنوع صناعی است که عادت را بر کوتاهی و طولانی بودن عمرها جاری کرده است. همان آفریننده بر طولانی‌تر کردن عمر تواناست (همان، ص ۱۲۵)؛

۳. خداوند عادت را بر این قرار داده که پیری بر انسان عارض شود؛ اما این امر را بر خود واجب نکرده است. بنابراین، قادر است این عادت را در مواردی جاری نکند (همان، ص ۱۲۶).

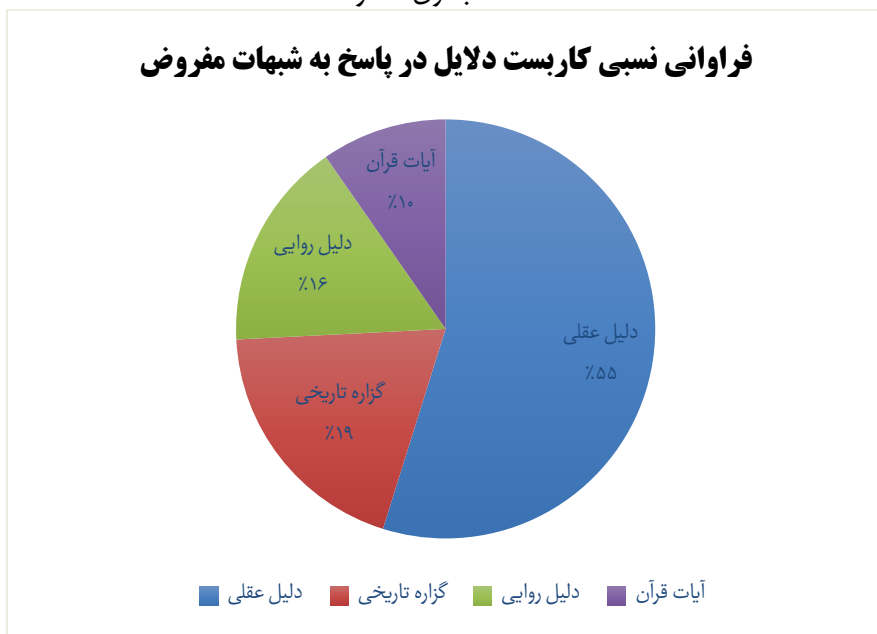
گفتنی است روش شیخ طوسی در پاسخ به شبهات مفروض، در ادامه در جدول شماره ۳ بیان گردیده و در جدول شماره ۴ نیز میزان نسبی کاربری دلایل توسط شیخ در پاسخ به شبهات یاد شده، آمده است:



جدول شماره ۳



جدول شماره ۴



نتیجه گیری

در عصری که شیعه با فقدان امام روبه‌رو بود و فرقه‌های گوناگون در جهت استحکام خود، به القای شبهه علیه باورهای امامیه، از جمله «مهدویت» پرداخته بودند؛ شیخ طوسی بر پایه قرآن و روایات و سنجه عقل، به تثبیت عقاید شیعه مبادرت وزیدند و دیدگاه‌های منحرفان را در زمینه امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف مورد مناقشه قرار داد. مسئله اصلی نوشتار حاضر، واکاوی روش پاسخ‌گویی شیخ طوسی به شبهات مهدویت در کتاب الغیبه است. شیخ در فصل اول تا پنجم کتاب یاد شده، دو دسته شبهه را به صورت پراکنده مطرح و نقد کرده است؛ که بخشی به شبهات چهارده فرقه درون شیعی و بعضی دیگر شبهات مفروضی است که در آن عصر مطرح بوده‌اند. بر اساس یافته‌های پژوهش، روش شیخ طوسی در پاسخ به شبهات فرقه‌های درون شیعی به شرح زیر است:

«سبأئیه»، کاربرد عقل و روایات؛ «کیسانیه»، سه دلیل عقلی و سه دلیل نقلی؛ «ناووسیه»، دو دلیل عقلی و سه دلیل نقلی؛ «فطحیه»، یک دلیل عقلی و یک دلیل نقلی؛ «واقفیه»، سه دلیل نقلی، علم اصول، رجال، درایه، تاویل روایات و بیان احتمالات مختلف در دلالت روایت؛ «محمدیه»، سه دلیل نقلی؛ «قائلان به زنده بودن امام یازدهم»، یک دلیل عقلی و یک دلیل عقلی؛ «قائلان به رجعت امام عسکری علیه السلام»، سه دلیل عقلی و دو دلیل نقلی و یک دلیل عقلی و شرعی؛ «قائلان به فترت بعد از امام یازدهم علیه السلام»، تمرکز بر دلیل عقلی و ذکر دلیل عقلی - شرعی؛ «معتقدان به امامت برادر امام عسکری علیه السلام»، یک دلیل نقلی، دو دلیل عقلی و دو گزاره تاریخی؛ «قائلان به فرزند نداشتن امام یازدهم علیه السلام»، دو دلیل نقلی، ترکیبی از برهان عقلی و شرعی؛ «معتقدان به امامت یقینی امام عسکری علیه السلام و تردید در ولادت فرزندشان»، سه دلیل نقلی، یک دلیل اصولی، یک دلیل درایه و یک دلیل عقلی و شرعی؛ «قائلان به انقطاع امامت پس از امام یازدهم علیه السلام»، دو دلیل روایی، یک دلیل عقلی و یک دلیل عقلی - شرعی و سرانجام «باورمندان به سیزده امام»، یک دلیل نقلی و یک دلیل عقلی.

همچنین نگارنده، شبهات مفروض مطرح شده توسط شیخ را بر اساس محتوا چهار دسته کرده است:

اصل غیبت (۵ شبهه): سه شبهه با دلیل عقلی، شبهه چهارم با کاربرد عقل و گزاره تاریخی و



شبهه پنجم با دلیل عقلی پاسخ داده شده است. فلسفه غیبت (۱۰ شبهه): شبهه ۱، ۲، ۵، ۶، ۷، ۸، ۹ با کاربریست دلیل عقلی و شبهه ۳ با استناد به گزاره تاریخی، دلیل عقلی و استفاده غیر مستقیم از روایات، و شبهه ۱۰ نیز با بهره‌گیری از دلیل نقلی و عقلی پاسخ داده شده است. ولادت امام (۳ شبهه): شبهه ۱ با بهره‌گیری از تاریخ و آیات قرآن، شبهه ۲ با کاربرد روایات و تاریخ، و شبهه ۳ با کاربریست قرآن، روایات، تاریخ و دلیل عقلی پاسخ داده شده است. طول عمر (۱ شبهه) که آن نیز با استناد به دلایل تاریخی، عقلی، روایی و قرآن پاسخ داده شده است.



منابع

قرآن مجید.

۱. ابن اثیر، علی بن ابی‌الکرم (۱۴۱۵ق). *الکامل فی التاریخ*، محقق: عبدالله القاضی، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۲. ابن جوزی، عبد الرحمن بن علی (۱۳۵۸ق). *المنتظم*، بیروت، دارصادر.
۳. احمدی کچایی، مجید (پاییز ۱۳۹۳). «*تحلیلی بسترشناسانه درباره کتاب الغیبه شیخ طوسی*»، فصلنامه پژوهش‌های مهدوی، ش ۱۰، ص ۶۱-۸۲.
۴. امین، سید محسن (۱۴۰۳ق). *أعیان الشیعة*، محقق: حسن امین، بیروت، دارالتعارف.
۵. جرجانی، علی بن محمد (۱۴۰۵ق). *التعريفات*، محقق: ابراهیم الأبیاری، بیروت، دارالکتب العربی.
۶. حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۷ق). *خلاصة الأقوال*، محقق: جواد قیومی، قم، مؤسسه نشر الفقاهه.
۷. خوانساری، محمد (۱۳۷۴). *منطق صوری*، تهران، آگاه.
۸. ذهبی، محمد بن أحمد (۱۴۱۳ق). *سیر أعلام النبلاء*، محقق: شعیب الأرنؤوط، بیروت، مؤسسه الرسالة.
۹. رستمی، حیدرعلی (۱۳۹۲). *بررسی توصیفی و تحلیلی کتاب الغیبه شیخ طوسی*، قم، بوستان کتاب.
۱۰. سبحانی، جعفر (بی تا). *بحوث فی الملل والنحل*، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۱۱. سیوطی، جلال الدین (۱۴۲۴ق). *معجم مقالید العلوم*، محقق: محمد ابراهیم عباده، القاهره، مكتبة الآداب.
۱۲. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (۱۴۰۴ق). *الملل والنحل*، محقق: سید محمد کیلانی، بیروت، دار المعرفة.
۱۳. صبائی، مهدی (خرداد ۱۳۹۱). «*بررسی مهدویت در آثار شیخ طوسی*»، پایان نامه ارشد، قم، دانشگاه علوم و حدیث.
۱۴. صداقت کشفی، سید محمد جواد و همای، عباس (بهار و تابستان ۱۳۹۶). «*مقایسه رویکرد مهدویت نگاری شیخ صدوق و شیخ طوسی*»، پژوهش نامه قرآن و حدیث، ش ۲۰، ص ۲۵-۴۸.
۱۵. طوسی، محمد بن الحسن (۱۴۰۹ق). *التبیین فی تفسیر القرآن*، محقق: أحمد حبیب قصیر، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۱۶. _____ (بی تا). *العدة فی أصول الفقه*، محقق: محمد مهدی نجف، قم، مؤسسه آل البيت.

۱۷. _____ (۱۴۱۱ق). **الغيبه**، محقق: الشيخ عباد الله الطهراني و الشيخ علي أحمد ناصح، قم، مؤسسة المعارف الإسلامية.
۱۸. _____ (۱۴۱۷ق). **الفهرست**، محقق: جواد قيومي، قم، مؤسسة نشر الفقاهة.
۱۹. _____ (۱۳۸۶). **كتاب غيبه**، مترجم: مجتبی عزیزی، قم، مسجد جمکران.
۲۰. طهرانی، آقا بزرگ (بی تا). **الذریعة**، بیروت، دار الأضواء.
۲۱. فرمانیان، مهدی (۱۳۸۷). **آشنایی با فرق تشیع**، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.
۲۲. القشیری النیسابوری، مسلم بن الحجاج (بی تا). **الجامع الصحیح (صحیح مسلم)**، محقق: محمد فؤاد عبد الباقي، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
۲۳. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۴). **شرح برهان شفاء**، محقق: محسن غرویان، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته الله علیه.
۲۴. نجاشی، احمد بن علی (۱۴۱۶ق). **رجال النجاشی**، قم، مؤسسة النشر الإسلامی.
۲۵. نعمانی، محمد بن ابراهیم (۱۴۲۲ق). **الغيبه**، محقق: فارس حسون کریم، قم، أنوار الهدی.
۲۶. نوبختی، حسن بن موسی (۱۳۸۶). **فرق الشیعه**، مترجم: محمد جواد مشکور، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.

تحلیل و بررسی امکان کاربست «الاهیات امید» مولتمان در آموزه مهدویت شیعی^۱

احمدرضا مفتاح^۲

باقر طالبی دارابی^۳

مهراب صادق نیا^۴

مریم شهرزاد^۵

چکیده

«یورگن مولتمان»، الاهی‌دان پروتستان آلمانی، برای حل مشکلات الاهیات مسیحی در دوره مدرن، «الاهیات امید» را مطرح کرد. «الاهیات امید»، انسان را واجد نقشی فعال در زمینه‌سازی تحقق ملکوت در آخرالزمان می‌داند. این الاهیات با توجه به تأکیدی که بر جنبه عمل (پراکسیس) داشت، در زمینه شکل‌گیری الاهیات سیاسی، همانند الاهیات‌رهایی‌بخش در آمریکای لاتین موثر واقع شد. مسئله این است که امکان کاربست الاهیات امید مولتمان، به عنوان صورت و قالب برای تبیین آموزه مهدویت در دوره مدرن، مورد بررسی قرار بگیرد. این تحقیق، با روش توصیفی - تحلیلی و با استناد به منابع کتابخانه‌ای به سامان رسیده است. به نظر می‌رسد با نگاهی گفتمانی به الاهیات امید، در آموزه مهدویت شیعی و انتظار موعود نیز بتوان بر جنبه عمل بیش از جنبه اعتقادی و نظری تأکید کرد؛ همان‌گونه که نهضت امام خمینی علیه السلام، انتظار را به گفتمانی تأثیرگذار تبدیل کرد و موجب برپایی نظام جمهوری اسلامی ایران شد.

واژگان کلیدی: الاهیات امید، یورگن مولتمان، آخرالزمان، مسیحیت، اسلام، انتظار.

۱. برگرفته از رساله دکتری «امکان کاربست الهیات امید مولتمان در کلام شیعی» دانشگاه ادیان و مذاهب قم.

meftah555@gmail.com

۲. دانشیار گروه ادیان ابراهیمی دانشگاه ادیان و مذاهب

b.t.darabi@gmail.com

۳. استادیار گروه دین‌شناسی دانشگاه ادیان و مذاهب

sadeghnam@yahoo.com

۴. استادیار گروه ادیان ابراهیمی دانشگاه ادیان و مذاهب

m.shahrzad@gmail.com

۵. دانشجوی دکتری دین‌پژوهی دانشگاه ادیان و مذاهب

مقدمه

«امید داشتن» مؤمنان به آینده‌ای روشن، بر اساس منابع دینی و ایجاد شور مؤمنانه در آن‌ها، از مؤلفه‌های هر دینی، از جمله مسیحیت و اسلام است. امید دادن، بخشی از آموزه‌ها و گزاره‌های هر دین است که تأمین‌کننده نیاز انسان‌های دیندار و مومن در بُعد امید و مثبت‌نگری است و فلسفه‌اش آن است که شور ایمانی پیروانش به سردی نگراید و باورهای آن‌ها به مرور ایام سست نشود. آدمی همواره چشم به آینده دوخته است و چیزی را می‌جوید که بالفعل نزد او حاضر نیست. بشر بی‌آینده، ناامید و سرخورده است. جهان مسیحیت، بعد از جنگ جهانی دوم به سرخوردگی و نومیدی دچار شد. یورگن مولتمان برای حل این مشکل، با تأکید بر آموزه «فرجام‌شناسی»، مقوله «الاهیات امید» را مطرح کرد و انسان را در ظهور ملکوت الهی دارای نقشی موثر خواند. او آینده را زابیده حال و بر اساس آن دانست و زندگی مبتنی بر عدل و شکوفایی را با زندگی عمل‌گرایانه انسان‌ها، همسو با امیدی فعال تعریف کرد.

درباره پیشینه این تحقیق می‌توان به مقاله «ماهیت امید؛ مقایسه‌ای تطبیقی بین اسلام و مسیحیت» (محققان و پرچم، زمستان ۱۳۹۱: ص ۷-۲۶)؛ و نیز مقاله «نقد و تحلیل الاهیات امید یورگن مولتمان» (رسولی پور و سرایلو، پاییز و زمستان ۱۳۹۸: ص ۷۵-۱۰۲)؛ اشاره کرد. نوآوری مقاله پیش‌رو، آن است که با بررسی الاهیات امید به بازخوانی آموزه مهدویت پرداخته است تا آن را در دوره مدرن بهتر قابل فهم کند.

اجمالی از زندگینامه یورگن مولتمان

یورگن مولتمان، در سال ۱۹۲۶م، در خانواده‌ای سکولار به دنیا آمد و به گفته خودش، در جوانی از کلیسا و انجیل دور بود. در همان زمان با شاعران و فیلسوفان ایده‌آلیست آلمانی، مانند لسینگ، گوته و نیچه آشنا شد. مولتمان در سال ۱۹۴۴م و در زمان جنگ جهانی دوم، در هفده سالگی به ارتش فرا خوانده شد و در ۱۹۴۵م، به دست نیروهای انگلیسی اسیر گردید. او سه سال در اردوگاه‌های جنگی در بلژیک، اسکاتلند و انگلستان اسیر بود. در این ایام مشاهده کرد زندانیان چگونه از درون افول می‌کنند و به خاطر یأس و نومیدی، ضعیف و بیمار می‌شوند و می‌میرند. در این ایام به مطالعه انجیل پرداخت و تحت تأثیر این مطالعات قرار گرفت و اموری را



تجربه کرد که خود از آن‌ها به تجربه «خدا، به عنوان نیروی امید و هم تجربه حضور خداوند در رنج و آلام» یاد کرده است؛ دو موضوعی که بعدها به جنبه‌های مکمل الاهیات امید او شد (لین، ۱۳۹۶: ص ۴۶۰). مولتمان پس از بازگشت به آلمان در ۱۹۴۸م، مطالعه الاهیات را در دانشگاه گوتینگن شروع کرد و تحت تأثیر برخی از استادان خویش، مانند اُتو وبر، چشم‌انداز فرجام شناسانه کلیسا را نسبت به ظهور ملکوت خداوند به دست آورد و در ۱۹۶۴م، کتاب «الاهیات امید» را منتشر کرد. وی با چاپ این کتاب، به عنوان یکی از پیشروان الاهیات مسیحی مطرح شد. از الاهیات مولتمان با عناوین دیگری مانند الاهیات امید، الاهیات رستاخیز، الاهیات صلیب، الاهیات سیاسی و الاهیات رهایی بخش نام برده شده است (الاهی راد، ۱۳۹۰: ص ۱۶۹ و لین، ۱۳۹۶: ص ۴۶۰).

کلام شیعی، سرشار از آموزه‌های غنی است که به نظر می‌رسد در برخی موارد به بازخوانی نیاز دارد تا برای دوره مدرن بهتر قابل فهم شود. از جمله باورها و آموزه‌هایی که ممکن است به خوبی فهمیده نشده، یا به کارکرد آن توجه کافی نشده باشد، «باور به مهدویت و انتظار فرج» است. به این آموزه در میان شیعیان در طول تاریخ بیش‌تر به عنوان نوعی «باور» نگریسته شده است. حتی برخی جریان‌ها، مانند انجمن حجتیه که هر گونه حرکت و قیامی قبل از ظهور حضرت حجت را بر نمی‌تافتند؛ ممکن است تحت تأثیر فضای مدرن برخی افراد، از انتظار موعود فهم درستی نداشته باشند. بنابراین، مسئله ما در این مقاله آن است که آموزه معنابخش و پویای مهدویت نزد متکلمان شیعه را با استفاده از ادبیات الاهی‌دان مسیحی بازنمایی کنیم. به نظر می‌رسد، این کار به توسعه فهم این آموزه کمک می‌کند و ادبیات آن را غنی می‌سازد.

بازخوانی آموزه مهدویت در چارچوب مفهومی الاهیات امید مولتمان؛ به‌ویژه تأکید بر جنبه‌های عملی (پراکسیس) و رهایی بخش آن؛ به تبیین کارکرد باور به مهدویت در دوران معاصر کمک خواهد کرد. البته روشن است که این نکته به معنای آن نیست که رویکرد نظری مولتمان به موعود باوری مسیحی، ظرفیت بازنمایی همه ابعاد مهدویت شیعی را دارد و یا این که تقریر او از آخرت شناسی مسیحی بر تقریر متکلمان مسلمان از مهدویت ترجیح دارد؛ بلکه نویسندگان این مقاله مایل هستند با استفاده از ادبیات او، تقریری تازه از مهدویت ارائه و ضمن افزایش ادبیات این حوزه، مخاطبان بیش‌تری را به مطالعه و درک این اصل اعتقادی اسلامی و



شیعی دعوت کنند. برای رسیدن به این هدف، ابتدا الاهیات امید مولتمان تبیین و بررسی و چارچوب مفهومی آن برجسته خواهد شد. در ادامه، ضمن اشاره به نگاه متکلمان شیعه به آموزه مهدویت، جنبه‌های عملی و حرکت زای آن برجسته و امید اجتماعی و پویایی و تحول خواهی معطوف به آن، با اشاره به انقلاب اسلامی ۱۳۵۷ توضیح داده خواهد شد.

زمینه‌های پیدایش الاهیات امید مولتمان

تجربه مولتمان از جنگ جهانی دوم، اسارت وی در اردوگاه‌های دشمن و مشاهده این که چگونه «رنج» و «امید» (دو جزء مکمل الاهیات مولتمان)، انسان را در برابر مشکلات محکم و بردبار می‌کنند؛ اولین منبع تدوین الاهیات مورد نظر او بود. وی پس از مدتی، رویکرد سیستماتیک در الاهیات را پیش گرفت و این ایده را با نشان دادن تلاش مسیحیان کاتولیک، ارتدوکس و یهودیان برای فهم عمیق‌تری از الاهیات مسیحی تقویت کرد و با این کار، بر همه این الاهیات‌ها، به‌ویژه الاهیات‌های رهایی بخش جهان سوم تأثیر بسزایی گذاشت (گرنر و اولسن، ۱۳۸۹: ص ۲۶۱ و میرتبار و دیگران، ۱۳۹۴: ص ۱۰۸).

دهه ۶۰م، دوران ناامید کننده‌ای برای بسیاری از متألهان و خداباوران مسیحی بود. کشتار مردم بی‌گناه و از بین بردن یهودیان و بمباران اتمی ژاپن، به عنوان سمبل‌های بزرگ شر، خداباوری سنتی را با چالش‌های جدی رو به‌رو ساخت. به گمان بسیاری، گویا خدا انسان را فراموش کرده است و به گرایش معنوی و دینی (مسیحی) امیدی وجود ندارد. اگر امیدی هم وجود دارد، تنها امیدی اومانستی و انسان‌گرایانه است که بر توانایی بشر اتکا دارد. از منظر مولتمان، مؤمنان مسیحی در این موج جدید ارتداد، نومیدانه مانند سیزیف هستند که باید سنگی بزرگ بر روی شیبی ناهموار تا بالای قله بغلتانند؛ ولی پیش از آن که به انتهای مسیر برسند، سنگ از دستش رها می‌شود.

بنابراین، خدمتگزار مؤمن و پیرو خدا به فردی تبدیل شده بود که در تلاش خود صادق بود؛ ولی همواره شکست می‌خورد (Moltmann, 1975: p.24). گویا خدا عملکرد خود را در این دوره نشان نمی‌داد و با وجود آن که از ملکوت و آرمان‌ها و بهشت سخن به میان آمده بود، آنچه در جهان در جریان بود، خلاف تمام آرمان‌ها نشان می‌داد. در این دوران بود که مولتمان



الاهیات / امید را نگاشت؛ که الاهیاتی فرجام شناسانه بود؛ با این انگیزه که مشکلات الاهیات معاصر را حل کند (لین، ۱۳۹۶: ص ۴۶۰، ۴۶۱).

از مشکلات الاهیات مسیحی در دهه مزبور، ناکارآمدی الاهیات نظری در مقام عمل و زندگی مسیحی بود. به عبارت دیگر، چنین الاهیاتی در مقام عمل فایده‌ای نداشت و نسبت به رنج‌ها و آلام بشری، هیچ گونه کنشگری اجتماعی از خود نشان نمی‌داد و تنها به نظاره می‌ایستاد. الاهیات سنتی همواره حقایق مکاشفه‌ای را به صورت «انتزاعی» ارائه کرده بود؛ اما در عمل تقریباً هیچ گامی برای بهبود شرایط جهان برنداشته بود؛ چنان که میگوئز بونینو در این مقام گفته بود: «الاهیات باید از تبیین کردن باز ایستد و دگرگون کردن آن‌ها را آغاز کند» (همان، ص ۵۲۱ و مهرجردی، ۱۳۹۰: ص ۳۴).

از جمله دل‌مشغولی‌های مولتمان، از بین بردن جدایی مخرب بین نظریه الاهیاتی و کاربرست آن بود. در مقوله رجعت و بازگشت مسیح و فرجام دنیا، از نظر الاهیات کلاسیک مسیحی، خدا یا نماینده او در آینده رجعت می‌کرد و ملکوت خود را تشکیل می‌داد؛ بدون آن که انسان در آن نقشی داشته باشد. در مقابل این آرا، دیدگاه مولتمان این بود که انسان حاضر در زمان حال، با امید به آینده، زمینه تحقق ملکوت را فراهم می‌کند. به این ترتیب الاهیات امید، الاهیات به آینده برای منقلب کردن زمان حال معطوف است و تحوّل حال، زمینه را برای ظهور ملکوت خدا در آینده فراهم می‌کند. در این گفتمان، «ملکوت خدا» کار خدا است، نه کار انسان؛ اما خدا انسان را در این کار مشارکت می‌دهد تا انسان در این مورد دارای نقش باشد. به عقیده مولتمان، بنیان حقیقی مسیحیت، ظهور ملکوت جلال خدا است و تحقق کامل جلال خدا در آزادی و مشارکت جمیع انسان‌ها است. تحقق این ملکوت باعث رهایی انسان و تمام مخلوقات از تباهی می‌شود. به این ترتیب، مولتمان در الاهیات امید مورد نظر خویش، بر آن است که مسیحیت از ابتدا تا انتها بر فرجام شناسی، امید، نگاه به آینده، حرکت به سوی آن و در نتیجه دگرگونی و انقلاب زمان حال بر اساس آینده مبتنی است. در این نگاه، گذشته، حال و آینده را نمی‌سازد، بلکه امید به آینده، حال را می‌سازد و هرچه در گذشته و حال رخ داده، در جهت تحقق آینده و به انگیزه آن است (گرنرو و اولسن، ۱۳۹۰: ص ۲۶۲).



الاهیات امید مولتمان

مولتمان در گام نخست تلاش کرد مفهومی جدید و کاربردی از «فرجام‌شناسی» مسیحی عنوان کند و آن را از فرجام‌شناسی به معنای رایج در مسیحیت تفکیک کند. فرجام‌شناسی که به معنای رایج آن در مسیحیت، هم ناظر به آخرالزمان است و هم ناظر به عالم آخرت؛ که در آن تاریخ به پایان می‌رسد و مردگان زنده و خلق جدیدی خارج از تاریخ بر تاریخ انسان تحمیل می‌شوند؛ در نوشته مولتمان مورد آسیب‌شناسی قرار می‌گیرد. به این ترتیب که فرجام‌شناسی از منظر مولتمان، نه بخشی از مسیحیت، بلکه قلب مسیحیت است که از آن طریق، همه چیز در مسیحیت به هم پیوند می‌خورد. مسیحیت از آن طریق می‌تواند با نگاهی رو به جلو، حرکتی رو به رشد داشته باشد و وضعیت کنونی خود را دگرگون کند (Moltmann, 1967: P.15-16). به این ترتیب، الاهیات امید، الاهیاتی امیدبخش و امیدوارکننده برای نجات و رستگاری است (تیسن، بی‌تا: ص ۱۹۱).

از دیدگاه مولتمان، هدف مأموریت مسیحی صرفاً نجات فردی و روحانی نیست، بلکه کلیسا باید با تغییر شرایط اجتماع برای تحقق امید، عدالت اجتماعی، صلح و آرامش برای همه انسان‌ها بکوشد. از این رو، طبق این الاهیات، این مأموریت فقط بر دوش مسیحیان نیست، بلکه همه مردم از همه ادیان این وظیفه را بر عهده دارند (میرتبار و دیگران، ۱۳۹۴: ص ۱۱۱). درهای کلیسا باید رو به خدا، انسان‌ها و آینده گشوده باشد. البته این گشودگی و امید به آینده، صرفاً به معنای سازگاری با شرایط زمانه نیست، بلکه حاکی از این است که تناقض میان آنچه هست و آنچه وعده داده شده است؛ باید انسان و به‌ویژه کلیسا را برانگیزد تا تجدید حیات کند و همه امکانات کنونی جهان را در مسیر آینده فرجام‌شناسانه سوق دهد. از دیدگاه مولتمان، این تجدید حیات درونی کلیسا دارای ابعادی است که اولاً، کلیسا باید همواره در حال اجرای مأموریت الهی خود، در آن سوی موانع جغرافیایی، نژادی، ملی و طبقاتی باشد و همه فعالیت‌هایی را که به رهایی انسان از بردگی و فقر می‌انجامد، عهده‌دار شود؛ ثانیاً، کلیسا دارای جهت‌گیری سیاسی باشد و برای دفاع از حقوق ستمدیدگان و محرومان در برابر نظام‌های ناعادلانه سیاسی، اقتصادی و اجتماعی بایستد (Moltmann, 1967: p.154-155).

در الاهیات امید، کلیسا باید بر اساس زندگی در میان تاریخ گذشته مسیح و آینده جهانی که در



آن تاریخ تکمیل خواهد شد؛ مأموریت خود را مبنی بر هدایت جهان به سوی آینده انجام دهد. به همین دلیل کلیسا باید با ایجاد یک «رفاقت وابسته به انتظار مسیح» در میان مریدان خود، مسئولیت خود و سایر مسیحیان را در تشکیل جامعه‌ای آرمانی - که در آن، روح القدس به همه مسیحیان آزادی و قدرت خواهد داد - کاملاً تبیین، اجرا و عملی کند. الاهیات مولتمان الاهیات رهایی‌بخش نیز تلقی می‌شود. از دیدگاه او ظلم و ستم دو طرف دارد: در یک سو مالک و ارباب و در سوی دیگر برده است که در هر دو طرف، ظلم و ستم، بشریت و انسانیت را ویران می‌کند. پس هدف، آزادی هر دو طرف است و با توجه به اولویت در گزینش فقرا از سوی خداوند؛ این گزینش باید مورد توجه ثروتمندان نیز قرار بگیرد (میرتبار و دیگران، ۱۳۹۴: ص ۱۱۲).

به این ترتیب، مولتمان با تفسیر خاص خود از برخی آموزه‌های مسیحیت، کلیسا و مسیحیان را از منفعل بودن و نظاره‌گری حوادث مربوط به فرجام دنیا و آخرالزمان، به حضوری فعال، اثرگذار و تاریخ‌ساز فرا می‌خواند. او هدف مأموریت مسیحی را صرفاً نجات فردی، شخصی و روحانی نمی‌داند، بلکه همچنین تحقق عدالت اجتماعی و صلح و آرامش برای همه انسان‌ها را هدف آن می‌داند. مولتمان بر این باور است که این امر در کلیسای مسیحی نادیده گرفته شده است. به عقیده او کلیسا بر اساس امید به آینده، باید برای تغییر شرایط کنونی اجتماع فعالیت کند و از منظر عهد جدید، انتظار نجات الهی در آینده، نه به عنوان بهانه‌ای برای انفعال در زمان حاضر، بلکه در حکم تشویق و دلگرمی برای عمل است؛ زیرا «زحمت شما برای خداوند باطل نیست» (تیسن، بی تا: ص ۳۳).

در مجموع، مولتمان در پی بیان دو معنا است: اول، آن که جدا از خواست و مشیت و تقدیرات الهی برای رقم زدن آن فرجام باشکوه آخرالزمانی؛ مؤمنان در تحقق آن سهم و مأموریتی دارند. دوم، آن که هدف مأموریت مسیحی صرفاً نجات فردی و روحانی نیست، بلکه تحقق عدالت اجتماعی و صلح و آرامش برای همه انسان‌ها است.

کارکردهای الاهیات امید مولتمان (با تأکید بر محرومیت‌زدایی از کشورهای آمریکای لاتین)

از نظر مولتمان، جهت‌گیری فرجام شناسانه ایمان مسیحی کتاب مقدس نسبت به آینده جهان، مستلزم به کارگیری امکانات برای تغییر در جهان در برابر تمامی تمایلات به رکود و



بی‌عملی است. کلیسا موظف است این امکانات را به سوی ملکوت آینده خداوند جهت دهی کند. او در یکی از مصاحبه‌های خود در این زمینه چنین می‌گوید:

کلیساهای تجدیدنظر طلب و جدید، در عین این که باید بر دینداری شخصی و بیداری ایمان فردی تأکید کنند، لازم است مسائل سیاسی و اجتماعی همانند آنچه را در محله‌های فقیرنشین آمریکای لاتین می‌گذرد؛ بسیار جدی بگیرند. این نهضت نه تنها باید قلوب را بیدار کند، بلکه باید ساختارها را - اگر ناعادلانه‌اند - تغییر دهد. این نهضت‌ها باید جنبه‌های سیاسی و اجتماعی پیروی دینی را به جنبه‌های شخصی آن بیفزاید. با این همه، این تنها پیشنهاد است نه قضاوت.^۱

الهیات رهایی‌بخش، یکی از جنبش‌های بسیار مهمی بود که در آمریکای لاتین به ظهور پیوست. الهیات رهایی‌بخش بر مسؤولیت کلیسا در قبال برقراری عدل و داد در میان فقرا و ضعفا؛ به‌ویژه از طریق فعالیت‌های سیاسی تأکید داشت. هرچند برخی از الهی‌دانان پروتستان در این نهضت درگیر بودند؛ الهیات رهایی‌بخش را بایستی جنبشی در متن کلیسای کاتولیک دانست که کلیسا را به تعهد و مسؤولیت‌پذیری جدیدی در قبال نیازمندان فرا می‌خواند و پیامد آن، تحولات اجتماعی تمام‌عیاری در سراسر این منطقه بود (ادگار، ۱۳۹۵: ص ۲۴۱؛ لین، ۱۳۹۶: ص ۵۱۸ و مهرجردی، ۱۳۹۰: ص ۳۱).

از جمله کارکردها و خدمات مذهبی جدید این جنبش، می‌توان به خدمات مذهبی، انتظام جامعه دینی، توضیح مسائل دینی، پرستاری از بیماران، آموزش خواندن و نوشتن به مردم و دستگیری از نیازمندان اشاره کرد. مک گراث ادگار بر آن است که بهترین تعبیر برای این تجربه تعبیر مصطلح «بازآفرینی کلیسا» است (ادگار، ۱۳۹۵: ص ۲۴۲).

چنین نگاه متفاوتی به کلیسا، به‌ویژه پس از آن که در آمریکای لاتین و احتمالاً نقاط دیگر، به تجربه موفق‌تری برای ایده پردازان آن بدل شد؛ نشان داد که نگاه سنتی به کلیسا لزوماً از کارکرد مؤثرتری برخوردار نیست. همچنین نشان داد که جنبش‌های جدید تا چه اندازه می‌توانند بر کاستن از دردها و رنج‌ها و آلام عینی بشر مؤثر باشند. چنین جنبش‌هایی، در حقیقت انقلاب در



۱. گفت‌وگو با یورگن مولتمان در <http://forsat3000.mihanblog.com/post/767>

سیستمی بود که چند قرن به اداره کلیسا می پرداخت و این سیستم بیش از بیان وظیفه خویش در قبال جامعه، بر وظایف مؤمنان در قبال کلیسا تأکید داشت. به گفته لئوناردو بوف، اسقف‌ها و پاپ‌ها، فقط به عنوان امانتداران مسؤولیت‌های واگذار شده به آن‌ها بودند و محور قدرت کامل کلیسا دانسته شده بودند؛ به گونه‌ای که در تقابل با جامعه دینی به تصویر کشیده شدند. چنین جامعه واقعی، به حاکمان و زیردستان، پیش نمازان و اقتداکنندگان، تولید کنندگان و مصرف کنندگان شعائر، تقسیم شده است. در چنین نظام سلسله مراتبی، کلیسای محلی، فقط نماینده کلیسای جهانی است. این تصویر بر تصویر دیگر کلیسا به عنوان جامعه مؤمنان که مسؤولیت مشترک جهانی در قبال همه امور کلیسا دارند؛ غالب است. در آن‌جا از شبانانی شروع می‌شود که محافظ گله هستند؛ اما این، وارونه کردن نظم طبیعی امور است؛ زیرا گله مقدم است و سپس شبان قرار دارد (به تبع وجود گله) عملکرد سلسله مراتبی، در کلیسا امری ضروری است؛ اما این به خودی خود منشأ بقای آن نیست. کارکرد سلسله مراتبی را باید در متن جامعه ایمان و در خدمت آن نگریست. این نگرش ساده و طبیعی درباره امور است (همان، ص ۲۴۲-۲۴۳).

از دیگر ویژگی‌های الهیات رهایی‌بخش که به نظر می‌رسد از بنیانگذاران الهیات امید‌الهام گرفته شده است؛ آن است که الهیات رهایی‌بخش نقطه عزیمت خود را توجه به روح آموزه‌های دینی، به جای اولویت دادن به برخی اصول و مناسک قرار می‌دهد و توجه به بهبود زندگی در این دنیا را لازمه سعادت ابدی می‌داند (قاسمی قمی، ۱۳۹۰: ص ۳۸).

ویژگی دیگر الهیات رهایی‌بخش، این که مفاهیم و نظریه‌های سیاسی در مورد اقدام اجتماعی را از مباحث آکادمیک خارج و آن را وارد ادبیات عوام کرد و با دادن خصلت اجتماعی به ارزش‌های مسیحی، آن‌ها را عملیاتی و مذهب را به نوعی گفتمان قدرتمند اصلاح طلب در قلمرو اجتماعی تبدیل کرد.

در واقع، پیام الهیات رهایی‌بخش بسیار ساده است: «ستم‌های اجتماعی علیه اخلاق مسیحی که به انسانیت و معنویت نفوذ می‌کند و می‌توان با جهاد مسلحانه علیه دیکتاتورها، سرمایه‌داران و سلطه‌گران خارجی جلو آن را گرفت.» به این ترتیب، الهیات رهایی‌بخش یکی از مهم‌ترین جریان‌های الهیاتی در مسیحیت معاصر است که در شرایط اجتماعی و سیاسی جنگ جهانی اول و دوم ریشه دارد. این نهضت الهیاتی، مهم‌ترین ریشه‌های عقب ماندگی کشورها را



ظلم ریشه‌دار حکومت‌های خودکامه، استعمار کشورهای آمریکای شمالی و اروپایی می‌داند. در این الاهیات، رسیدگی به تهیدستان مسئله مهم محسوب می‌شود. از این‌رو، وظیفه کلیسا در رسیدن به ملکوت، فقرزدایی و مبارزه با ظالمان است و کتاب مقدس نیز باید از منظر فقرا خوانده شود (لین، ۱۳۹۶: ص ۵۱۸).

در سال‌های اخیر، الاهیات‌رهایی‌بخش پس از یک دوره فترت، در پی سقوط شوروی و شکست ایدئولوژی مارکسیسم، سقوط نظامیان و دیکتاتورهای منطقه و حاکمیت گروه‌های نسبتاً آزادی‌خواه در آمریکای لاتین، فعال شد. این مسئله، با رویش موج بیداری سیاسی در کشورهای منطقه، از جمله روی کار آمدن رؤسای جمهوری چون هوگو چاوز در ونزوئلا، دانیل اورتگا در نیکاراگوئه، اوو مورالس در بولیوی، رافائل کورتا در اکوادور و فرناندو لوگو در پاراگوئه، رخ داد. الاهیات‌رهایی‌بخش، گرچه امروزه در قاره‌های دیگر نیز طرفدارانی یافته است؛ به دلیل فقر، عقب ماندگی گسترده و فقدان هویت و کرامت انسانی در جوامع آمریکای لاتین، در این منطقه بستر مناسب‌تری برای آن فراهم آمد. امروزه آموزه‌های الاهیات‌رهایی‌بخش، چنان مهم و برجسته شده که شناخت مسیحیت بدون آن در عالم معاصر ناممکن است؛ چرا که پیام صلح و دوستی در جهان از مهم‌ترین اهداف مسیحیت در جهان معاصر است. الاهیات‌رهایی‌بخش با دنیوی کردن مسئله نجات، به مسیحیان و بلکه به کل بشر اعلام می‌دارد که نجات و تحقق وعده نهایی خداوند تنها در سایه تلاش برای پاک کردن چهره جهان از شرارت‌ها و نابرابری‌ها و آراستن آن با عدالت، برابری، نیکی و انسان دوستی ممکن است. مسیحیان باید جهان خود را طبق فرمان الاهی بیاریند تا زمینه رستاخیز مجدد عیسی مسیح فراهم آید. به عبارت دیگر، الاهیات‌رهایی‌بخش به دنبال تقریر و روایت دیگری از مسیحیت است تا بتواند خلأ موجود را در باور دینی مذهب پروتستان و شعارها و آرمان‌های آن پرکند. مهم‌ترین آرمان‌های جریان پروتستان در بعد اجتماعی، آزادی و برابری است؛ در حالی که قرن بیستم شاهد منازعات ملی و بین‌المللی، به‌ویژه در سطح اروپا و نیز فاصله طبقاتی در میان ملل آسیایی و آفریقایی بوده است. الاهیات‌رهایی‌بخش با برجسته کردن این نابسامانی‌ها و نابرابری‌ها، در صدد اصلاح آن برآمده تا بدین گونه، اصلاح آموزه‌ها و عقاید مسیحی و گسترش و تثبیت مسیحیت را در جهان معاصر موجب شود (میرتبارو دیگران، ۱۳۹۴: ص ۱۰۵ و لین، ۱۳۹۶:

مولتمان در الاهیات امید، به بحث فرجام شناسی و بازگشت عیسی مسیح نگاهی مدرن دارد. او معتقد است که خود مسیحیان باید با عمل خود ملکوت الاهی یا «هزاره طلایی» بازگشت عیسی را محقق کنند تا حکومت صالحان برپا شود. فرجام شناسی مولتمان به تفسیر خاصی از «هزاره گرایی» تکیه دارد. از دیدگاه او، هزاره گرایی به معنای تاریخی که اکنون زمان حاکمیت هزار ساله مسیحی و عصر پایانی بشر فرارسیده است، مردود می‌باشد؛ چرا که سبب شده انسان غربی عصر روشنگری، با این تصور که اکنون دوران حاکمیت اوست، با استثمار کشورهای جهان سوم به تأسیس امپراتوری مسیح در جهان بپردازد (مهدور، ۱۳۹۹: ص ۹۹). مولتمان به هزاره گرایی فرجام شناختی معتقد است. طبق این تفسیر از هزاره گرایی، حاکمیت مسیحی در آینده‌ای رخ می‌دهد که امید مسیحی وعده داده است. این هزاره گرایی خود را به تقسیم بندی تاریخ محدود نمی‌کند و تنها به دنبال آینده است. مولتمان این هزاره گرایی را الاهیاتی تاریخی می‌داند که نسبت به آینده تاریخ ناگشوده است و آن را نظریه‌ای تاریخی یا پیش‌گویی آخرالزمانی نمی‌داند (Moltmann, 1996: p. 141-146).

از منظر او سرزمین آرمانی، دیگر جایی مخفی زیر دریاها نیست، بلکه با اعتقاد به تاریخ در حال آمدن، به آینده‌ای ممکن و محتمل که مورد آرزوست؛ منتقل شده است. تاریخ در معرض تأثیر هزاره گرایی آخرالزمانی و اشتیاق آخرالزمانی ذهن و جان قرار می‌گیرد که برایش پایان، غیر از اصل و مبدأ است. هدف، از آغاز بزرگ‌تر بوده و آینده چیزی بیش از تمامی گذشته است (همان، ۱۹۶۷: ص ۱۸۹). او ملکوت را نوعی «رویداد» و «لحظه» نمی‌داند، بلکه «فرآیند»ی می‌داند که با عمل بیش‌تر مسیحیان محقق می‌شود (گرنر و اولسن، ۱۳۹۰: ص ۲۶۸). او بیش از این که دغدغه نظری داشته باشد، دغدغه عمل دارد. مثلاً او در مسئله شر، به دنبال چرایی شر نیست، بلکه به دنبال تحقق نجات و رهایی است. نکته دیگر این که او امید را جایگزین عقلانیت می‌کند و به الاهیات زمینه‌مند توجه ویژه‌ای دارد. توجه به درد و رنج مردم، رنج طبقه پایین جامعه و به دنبال راهکاری الاهیاتی برای رفع آن است. او در چهارچوب فرجام شناسی سیاسی، «تاریخ» را عرصه جنگ قدرت میان دو نیروی متخاصم می‌داند: زورمندان و فقرا. قدرت‌مندان طالب ادامه شرایط زمان حال در آینده هستند؛ چرا که آینده آن‌ها پیشرفت دائمی را به همراه



دارد و امتداد مالکیت‌های کنونی آن‌هاست (Moltmann, 1996: p. 44-46). گروهی که در معرض فقر و استثمار هستند؛ مستضعفانی‌اند که به ادامه روند فعلی علاقه‌ای ندارند و در جست‌وجوی جایگزینی مسیر دیگری به جای روند فعلی‌اند. آخرالزمان برای آنان تحقق آزادی است. از این‌رو در تکاپو برای پایان سریع حال هستند (هر چند با خشونت). مولتمان فرجام جهان را بر وعده کتاب مقدس به برخاستن مسیح از صلیب و پایان حکومت قدرتمندان جهان مبتنی می‌داند (همان، ص ۱۳۴-۱۳۹). بر همین مبنا او معتقد است که الاهیات‌رهایی بخشی، به عنوان بدیل سرمایه داری باید در جهان همگانی شود (همان، ۱۹۹۹: ص ۶۸). گاه نگاه او به بحث آخرالزمان و بازگشت عیسی، نگاهی مدرن و درگیر با جامعه است و بر عمل و تلاش بیش‌تر در جهت تحقق ملکوت الاهی تأکید جدی دارد. این نوع نگاه، اعتراض و مقاومت و مسئولیت‌پذیری می‌طلبد. توجه مولتمان به بازگشت مسیح، صرف انتظار نیست. این نگاه به جامعه توجه دارد و بر جنبه عمل تأکید می‌کند. در این دیدگاه، اهل ایمان باید با تلاش خود ملکوت را محقق کنند.

چگونگی استفاده از الاهیات مولتمان در آموزه مهدویت

اکنون می‌توان این پرسش را مطرح کرد که با توجه به رهاوردهای مثبت اجتماعی الاهیات امید مولتمان و تأثیرگذاری آن بر الاهیات‌رهایی‌بخش و تحوّل کارکردی کلیسا در برخی از جوامع محروم، مانند آمریکای لاتین؛ آیا در آموزه‌های شیعیان دوازده امامی نیز چنین کارکردی وجود دارد و نیز برای تبیین آموزه مهدویت برای انسان مدرن، چگونه می‌توان از الاهیات امید مولتمان استفاده کرد و ویژگی‌های عمل‌گرایانه آن را بیش‌تر مورد تأکید قرار داد؟

البته به این نکته باید توجه داشت که منظور از طرح این بحث، خدشه در غنی نبودن باورهای شیعی نیست. نکته این‌جاست که باوجود آموزه‌های غنی، گاه به خوبی از این سنت غنی استفاده نمی‌شود. با بازخوانی الاهیات امید مولتمان که در دوره مدرن مطرح شده است؛ به این نکته راه می‌یابیم از چه ظرفیت‌هایی در باورهای شیعی کم‌تر استفاده شده است. از جمله این ظرفیت‌ها، تأکید بر جنبه «عمل» است که در الاهیات امید خود را نشان می‌دهد. به عبارت دیگر، می‌خواهیم به الاهیات امید نگاه‌گفتمانی داشته باشیم و از توجه به جهان مدرن، الاهیات



زمینه مند و تاکید بر عمل و رهایی بخش بودن باور آخرالزمانی بهره ببریم.

از جمله آموزه‌هایی که در سنت شیعی وجود دارد و به نوعی می‌توان آن را با الاهیات امید مرتبط دانست، بحث «انتظار فرج» است. در امامیه به مسئله انتظار فرج توجه بسیاری شده و در آموزه‌های پیامبر اسلام و امامان علیهم‌السلام بر آن تأکید شده است. به عنوان نمونه از امام صادق علیه‌السلام چنین روایت شده است: «أفضل أعمال شیعتنا انتظار الفرج» (ابن بابویه، ۱۴۰۵: ص ۳۷۷). از پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نیز چنین روایت شده است: «با فضیلت‌ترین اعمال امت من، انتظار فرج است» (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵۰، ص ۳۱۸).

علامه مجلسی در *بحار الأنوار* (۱۴۰۳: ج ۵۲، ص ۱۲۲)، بابتی را تحت عنوان «فضل انتظار الفرج...» به این احادیث اختصاص داده است و حتی در میان اهل سنت، هیثمی در مجمع الزوائد (هیثمی، ۱۴۰۸: ج ۱۰، ص ۱۴۷)؛ بابتی تحت عنوان «انتظار الفرج» دارد. بنابراین روایات، دستور امامان شیعه علیهم‌السلام به شیعیانشان این است که «منتظر» باشند؛ زیرا تا جامعه در حالت انتظار نباشد، ظهوری نخواهد بود؛ مضافاً این که مطابق عقیده امامیه، علت محرومیت کنونی و بلکه چند صد ساله امت، عدم ظرفیت و آمادگی برای امامت و فرمانروایی حجت خدا عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف است (حلی، ۱۴۰۴: ص ۶۳).

وظیفه منتظر در فرهنگ امامیه، صرفاً انتظار کشیدنی منفعلانه و نظاره‌گر بودن غیرمسئولانه نیست، بلکه نقش منتظران در تاریخ‌سازی به گونه‌ای است که تا منتظران واقعی نباشند، ظهوری صورت نخواهد گرفت و این، همان نقش اثرگذار و غیرقابل انکار منتظران مؤمن در چگونگی رقم خوردن تاریخ و فراهم کردن شرایط به دست آنان در پایان دوران حیات انسان و نقش سازنده آن‌ها در رقم زدن فرجام و پیروزی مؤمنان در آخرالزمان است؛ چنان که برخی از محققان معاصر در آثار خویش مستقلاً به صفات منتظر پرداخته‌اند.

احادیث شریف، صفات فرد منتظر را دوری از حرام، دعوت به دین خدا در پنهان و آشکار، حسن همنشینی، بذل نیکویی، آزار ندادن، خوشرویی، نصیحت و مهربانی با مومنان و ادای امانت نسبت به فرد فاجر و نیکوکار برشمرده‌اند (انصاری، ۱۴۱۸: ص ۲۳۱). نیز گفتنی است که صفات فرد منتظر فقط ویژگی‌های فردی نیستند، بلکه فرد منتظر از تحقق آن صفات در خود شروع می‌کند تا این صفات در جامعه رواج یابد؛ زیرا با ترویج این صفات در جامعه، فرج نزدیک



آسیب‌ها به لطف خدا برطرف می‌شود. تکلیف اصلی که مهم‌ترین تکالیف در عصر غیبت است؛ گرایش و التزام منتظران به اجرای تکالیف شرعی است که او را به خدا نزدیک کرده و از جمله به عبادات اجتماعی مقید باشد که بر همه عبادات فردی خیمه می‌اندازد، این، حالت کمالی است که انسان را رشد می‌دهد و سطح او را بالا می‌برد و موجب زندگانی با عزت برای او می‌شود که در آن بدبختی و خواری راه ندارد. در چنین حالت و رویکردی، چرا انتظار فرج بالاترین عبادت نباشد؟ (همان، ص ۲۳۲).

جعفر مرتضی عاملی نیز در پاسخ به این سؤال که چگونه منتظر فرج باشیم؛ به واقعی بودن عمل انتظار فرج اشاره می‌کند. او انتظار را به معنای عدم فعالیت و تلاش در جهت سازندگی و عدم مساعدت به رهبران در اقامه احکام الهی و اصلاح امور و بی مسئولیتی و تکیه بر اتفاق غیبی نمی‌داند، بلکه معنای انتظار را این می‌داند که منتظر مدام به آن بیندیشد و در جهت رفع موجبات آن تلاش کند. فرد منتظر دقایق و لحظاتی که بین او و محبوبش فاصله می‌اندازد، برمی‌شمارد و به هر وسیله‌ای که بشود، رهایی از این فاصله‌ها را آرزو می‌کند. پس اگر خطایی یا سببی مایه تاخیر از وصول به آرزویش شد، همه تلاشش را صورت می‌دهد تا آن را از میان ببرد. انسان خواب زده غافل که زندگی پوچ و غیرمسئولانه‌ای دارد، منتظر محسوب نمی‌شود (عاملی، ۱۴۲۴: ج ۵، ص ۱۲۵).

همان‌گونه که مولتمان با بازتعریف مأموریت مسیحی و کلیسا، مؤمنان را به حضوری اثرگذار و امیدوارانه در رقم زدن فرجام در آخرالزمان فرامی‌خواند؛ زندگی منتظرانه نیز در مجموع نوع خاصی از زندگی را برای منتظر رقم می‌زند که «اثرگذاری» و «امید» از مؤلفه‌های آن است. بر اساس آموزه‌های امامان علیهم‌السلام، منتظران نه تنها ناامید نیستند، بلکه ظهور امام غایب را در هر هفته و هر ماه، متوقعند و امید، شاخصه و مؤلفه انتظار و از لوازم انفکاک ناپذیر آن است. اگر امیدی نباشد، انتظار مفهومی نخواهد داشت؛ چنان که در برخی احادیث، تأویل این عبارت را: «آن را دور می‌بینند و ما نزدیک می‌بینیم»؛^۱ ظهور امام عصر عجل‌الله‌تعالی عنوان شده است (ابن مشهدی، ۱۴۱۷: ص ۶۶۵ و مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵۳، ص ۹۶).



۱. «إنهم يرونه بعيداً ونراه قريباً» (معارج: ۶-۷).

از مسلمات مذهب امامی این است که مؤمنان بر زمان آمدن منجی و تقدیم و تأخیر آن نقشی تعیین کننده و مؤثر دارند. عالمان امامی به منظور فرهنگ سازی این مسئله، در طول تاریخ به تألیف رسائل و کتاب های متعددی مبادرت کرده اند (یزدی حائری، ۱۴۲۲: ج ۱، ص ۴۱۱ و آقابزرگ طهرانی، ۱۴۰۳: ج ۱۸، ص ۱۶۰، ج ۲۲، ص ۱۸۲ و ج ۲۵، ص ۱۱۵).

مولتمان هدف تحوّل را نقش آفرینی در آخرالزمان و فرارسیدن ملکوت و تأثیرگذاری بر تحقق عدالت اجتماعی و صلح و آرامش برای همه انسان ها معرفی کرده است. تأمل در جوامع روایی امامی، گویای آن است که هر جا از ظهور امام موعود شیعیان امامی علیه السلام ذکر شده باشد، به اقامه عدل و قسط و پاک کردن ظلم و جور از صفحه زمین اشاره گردیده و در بسیاری از روایات با عبارت «یملأ الأرض قسطاً و عدلاً بعد ما ملئت ظلماً و جوراً» به این معنا تأکید شده است (صدوق، ۱۴۱۷: ص ۷۸ و ۴۱۹؛ همان، ۱۴۰۳: ص ۳۹۶؛ همان، ۱۳۸۵: ج ۱، ص ۱۶۱ و فتال نیشابوری، بی تا: ص ۳۲)؛ مضافاً این که در روایات، از منافع وافر دوران ظهور برای انسان ها و سایر جانداران و از شکوفایی و آسایش آن زمان سخن به میان آمده است (موسوی اصفهانی، ۱۳۶۳: ص ۲۹۱).

نکته دیگر آن که مولتمان برای آن که کلیسا در این تحوّل و تاریخ سازی شگرف، نقش خود را ادا کند، به تجدید حیات کلیسا معتقد است. از نظر او کلیسا باید در حال اجرای مأموریت الهی در جهت رهایش انسان ها از بردگی ناشی از ضرورت های اقتصادی و فراموش کردن خدا باشد^۱ و به طرفداری از ستمدیدگان و درماندگان جهت گیری سیاسی داشته باشد (لین، ۱۳۹۶: ص ۵۱۸-۵۱۹).

همین طور بسیاری از فقیهان امامیه از قرون اولیه معتقد بودند که امامان علیهم السلام، به منظور اجرای قسط و عدل و مبارزه با زورگویان و ظالمان و زیاده خواهان، همواره در پی تشکیل حکومت و عمل سیاسی بوده اند؛ زیرا اجرای احکام الهی بدون وجود حکومتی به پیشوایی حجت های خداوند، ممکن نیست و برای جلوگیری از تعطیل کردن احکام و مناسک و شعائر الهی هیچ ضامن اجرایی وجود ندارد. برخی تشکیل حکومت دینی را از باب وجوب مقدمه

1. <http://bashgah.nonegar4.ir/fa/category/show/68185>

واجب، واجب می‌دانستند. از این‌رو اسلام را دینی کاملاً سیاسی دانسته‌اند؛ چرا که بسیاری از احکام اسلام کاملاً با سیاست درهم تنیده شده است. به همین دلیل، تقریباً همه عالمان امامی، مراتبی از ولایت را برای فقها قائل بوده‌اند (نراقی، ۱۲۴۵: ص ۵۰-۵۱؛ نجفی، ۱۳۶۷: ج ۲۱، ص ۱۴ و ج ۲۲، ص ۱۹۷؛ انصاری، ۱۴۱۵: ص ۷۰ و همان، ص ۳۳۷). بر خلاف برخی که قائل بوده‌اند ورود در سیاست مذموم و با مفهوم انتظار مخالف است؛ گفتمان غالبی از امامیه، اسلام را دین سیاسی دانسته است. آماده شدن برای ظهور، پایان دادن به عصر غیبت با عمل سیاسی و سرنگون کردن طواغیت و ایجاد حکومت صالح، که مقدمه ساز ظهور امام غایب عجل الله تعالی فرجه است؛ مورد وفاق آن‌ها بوده است.

حجاریان با عنوان «موعودیت در انقلاب روسیه و انقلاب اسلامی ایران»؛ با نگاه از منظر درونی به دین، ادیان دارای عناصر موعودی را، آتش زیر خاکستر دانسته که در مواجهه با بحران‌های فرهنگی-تمدنی، برای حل مسئله بقا به تجدید حیات و سربرآوردن از زیر خاکستر دست می‌زنند. در این حال، کانون موعودیت در درون آن‌ها شعله‌ور شده و دین را مجدداً به منظور به محاق بردن عناصر ارتجاعی و وجوه ایستا بازسازی می‌کنند. از دیدگاه او در این حال، آرمانشهر فرجام شناختی موعودیت، از دین دستگیری و آن را جوان می‌کند. در فرآیندی مستقل، اسطوره‌های فرجام شناختی از باورهای «نخبه‌گرا» خارج می‌شود و با تطبیق بر شرایط، مقبولیت «توده‌ای» پیدا می‌کند. از این‌رو انتظارات هزاره‌ای صرف، به جنبشی موعودی منجر نمی‌شود، بلکه سقوط و فروپاشی شرایط عینی، برای دین حافظ وضعیت موجود، ناپایداری و برای دین مقاومت، فرصتی جدی به ارمغان می‌آورد. در این حال، ادیان حامل آموزه‌های مقاومت، فرجام شناسانه و موعودی، مستعد نیل به کامیابی می‌شوند. پس سه عنصر برای تبدیل دین وضعیت موجود به دین مقاومت لازم است: اول، شرایط از هم گسسته عینی اجتماعی و نارضایتی عمومی؛ دوم، توانایی دین مقاومت در ساختن تئوری مشروعیت نوین سیاسی؛ سوم، یارگیری دین مقاومت از بخش‌هایی از جامعه که قبلاً در آن‌ها حاضر نبوده است.

همین عوامل اجتماعی و روان شناختی به ایجاد زمینه اجتماعی برای فعال شدن عناصر موعودی یا حذف و رانده شدن آن‌ها از جامعه منجر می‌شود (حجاریان، ۱۳۷۳: ص ۲۸۸).

تا قبل از انقلاب اسلامی در ایران، نگاه به مقوله انتظار و منتظر فرج بودن، باوری فردی

محسوب می‌شد. هر فرد حداکثر با پارسایی می‌کوشید که از جرگه مقربان درگاه الاهی و امامان دوازده‌گانه قرار بگیرد. این نگاه سمت‌وسوی افراط‌گرایانه‌ای نیز داشت؛ مبنی بر این که فساد در زمین، رسیدن به زمان ظهور را نزدیک می‌کند. این دیدگاه، تقوای شخصی را ترویج و تحقق حکومت اسلامی قبل از ظهور را مذمت می‌کرد. از میان فقهای امامی، امام خمینی، با نگاه جدیدی، در قیام علیه حکومت طاغوت همت گماشت. نگاه او به وضعیت جامعه، با اعتراض همراه بود. او انتظار ذهن‌گرایانه حاکم در اذهان را به گفت‌وگو مبدل کرد؛ چرا که با ایجاد یک ایدئولوژی در مقابل ایدئولوژی حاکم، خواستار تغییرات اساسی در قدرت شد (صادق نیا، ۱۳۹۴: ص ۵۱). امام خمینی علاوه بر تدوین ایدئولوژی مقاومت در ایران که به تغییر نظام حاکم بر ایران و روی کار آمدن نظام شیعی در کشور منجر شد؛ نهضت خود را در بین ملت‌ها توسعه داد. او در سخنانی با اشاره به همین روند مقاومت و ایستادگی، به روند ابتلای ملت‌ها به قدرت‌های خودکامه اشاره و همه را به قیام علیه حکومت‌ها دعوت می‌کند (امام خمینی، ۱۳۶۸: ج ۱۱، ص ۳۳۶). ایشان خیزش ملی مردم ایران را مبدأ حرکت سایر ملت‌ها و ایستادگی و فریاد آن‌ها در مقابل قدرت‌های تحمیلی می‌داند و نهضت مردم ایران را سرآغاز شکستن ابهت طواغیت عنوان می‌کند و معنای صدور انقلاب را این‌طور بیان می‌کنند:

ما که می‌گوییم انقلابمان را می‌خواهیم صادر کنیم؛ می‌خواهیم همین معنایی که پیدا شده؛ همین معنویتی که پیدا شده است در ایران؛ همین مسائلی که در ایران پیدا شده؛ ما می‌خواهیم این را صادر کنیم. ما نمی‌خواهیم شمشیر بکشیم و تفنگ بکشیم و حمله کنیم. ما می‌خواهیم که این انقلابمان را، انقلاب فرهنگی‌مان را، انقلاب اسلامی‌مان را به همه ممالک اسلامی صادر کنیم و اگر این انقلاب صادر شد، هر جا صادر بشود این انقلاب، مشکل حل می‌شود. آن‌هایی که برای اسلام دلشان می‌سوزد، آن‌هایی که برای کشورشان دلشان می‌سوزد، ملت‌های خودشان را بیدار کنند تا این تحول الاهی، که در ایران پیدا شد، در آن‌جاها پیدا بشود. باید تعلیمات اسلام را گرفت و همان طوری که اسلام دستور داده است که مؤمنین، همه مؤمنین در همه جا برادر هستند^۱ و امر کرده

۱. بخشی از آیه ۱۰ سوره حجرات: «أَنَّ الْمُؤْمِنِينَ إِخْوَةٌ»؛ جزاین نیست که مؤمنان برادرند.»

است به این که اعتصام به حبل الله بکنید و متفرق از هم نشوید^۱ و دستور داده است به این که تنازع با هم نکنید، وَالْأَفْشَلُ مِی شُوید^۲؛ مسلمین وقتی می توانند از گیر ابرقدرت ها و از گیر حکومت های فاسد خودشان خلاص بشوند که این امر خدا را اجابت کنند. این دعوت الاهی است. از صدر اسلام تا آخر، این دعوت را اجابت کنند. اگر دعوت را اجابت نکنند و هی بخواهند بگویند که آقا! بیایید بکنید این کار را، تا این دعوت اجابت نشود، کاری از ما نمی آید. کار وقتی از ما ساخته است که اسلامی فکر کنیم و به قرآن و اسلام گرایش پیدا کنیم و به تعلیمات صدر اسلام عمل کنیم (همان، ج ۱۳، ص ۹۲).

از دیدگاه ایشان، اسلامی که با این تعریف صادر شود، حرکت آفرین و براندازنده طواغیت است و ملت ها را از یوغ مستکبران رها می کند. انتظار در معنای رخوت و بی عملی از دیدگاه ایشان مردود و انتظاری ممدوح است که با طرح درست آموزه های اسلامی، مسلمانان را از شر حاکمان فاسد خود رها کند.

آیت الله خامنه ای نیز، در مقوله موعودیت و انتظار بحث هایی جدی دارند. ایشان در باب انتظار موعود اظهار می دارند که در هیچ جای دنیای اسلام، مثل ایران بحث انتظار ظهور، روح پرامید و پرتپش را - آن گونه که در ایران مطرح است - مطرح نکرده اند:

آن ملتی که به آینده امید دارد، می داند که روزگار ظلم و ستم و زورگویی و تجاوز و طغیان و استکبار، با همه حجم عظیمی که امروز در جهان به وجود آورده است؛ یک روزگار تمام شدنی است و دورانی خواهد رسید که قدرت قاهره حق، همه قله های فساد و ظلم را از بین خواهد برد و چشم انداز زندگی بشر را با نور عدالت منور خواهد کرد؛ معنای انتظار دوران امام زمان این است ... باید زمینه را برای آن چنان دورانی که در آن، ظلم و ستم به هیچ شکلی وجود ندارد و اندیشه و عقول بشر، از همیشه فعال تر و خلاق تر و

۱. بخشی از آیه ۱۰۳ سوره آل عمران: «وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا»؛ به ریسمان خدا چنگ بزنید و پراکنده نشوید.

۲. سوره انفال، آیه ۴۶: «وَاطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ وَاصْبِرُوا إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ»؛ و همه پیرو فرمان خدا و رسول باشید و هرگز راه اختلاف و تنازع را نپویید که در اثر تفرقه، سست و ترسو شده، قدرت و عظمت شما نابود خواهد شد، بلکه همه باید پایدار و صبور باشید که خدا همیشه با صابران است.»

آفریننده‌تر است، آماده کنیم؛ دورانی که ملت‌ها با یکدیگر نمی‌جنگند؛ و در مقیاس عالم، صلح و امنیت کامل هست (بیانات رهبری ۳۰/۱۱/۱۳۷۰).

از نظر اسکاچپول، جامعه شناس نظریه پرداز در حوزه انقلاب‌ها، تنها انقلابی که در طول تاریخ در آن، بخش‌های جامعه شهری تحت هدایت اسلام شیعی به رهبری روحانی عالی رتبه، آیت‌الله خمینی با هدف سرنگونی شاه ایجاد شده؛ انقلاب ایران است. از دیدگاه او اسلام شیعی به لحاظ سازمانی و فرهنگی در ایجاد انقلاب ایران نقش ایفا کرد. از دیدگاه او انتشار ایده‌های سیاسی روحانیان رادیکال، برای شاه چالش ایجاد کرد. صورت بندی‌های اجتماعی به هماهنگ شدن توده مردم و ایجاد اراده اخلاقی لازم در آن‌ها برای سرکوب نیروهای حکومت حاکم منجر شد؛ چرا که منابع سیاسی حیاتی را برای ایجاد جنبش انقلابی با ظاهری مدرن فراهم کرد (اسکاچپول، ۱۳۸۲: ص ۱۳۲).

بنابر آنچه ذکر شد، به نظر می‌رسد الاهیات امید مولتمان با گفتمان عمل‌گرایانه انتظار مهدویت در شیعه همگرایی و همسویی جدی دارد. معلوم می‌شود ظرفیت عمل‌گرایی در بحث انتظار شیعی وجود داشته است؛ اما قرن‌ها مورد کم توجهی قرار گرفته است. همان‌طور که انقلاب اسلامی ایران عمل‌گرایی انتظار را بروز و ظهور دارد؛ از این کارکرد برای تبیین آموزه مهدویت در جهان معاصر می‌توان بهره برد.



نتیجه گیری

الاهیات امید مولتمان، «فرجام شناسی» را محور آموزه‌های مسیحی قرار می‌دهد و هر یک از آموزه‌ها را در ارتباط با آن بازخوانی می‌کند. از منظر وی، بازگشت عیسی مسیح و برقراری ملکوت الهی نوعی «فرآیند» است، نه «رویداد». بنابر الاهیات امید مولتمان، کلیسا با حضور فعالانه‌تر در عرصه اجتماع و بازتفسیر آموزه‌های کتاب مقدس، وظیفه امیدآفرینی و حرکت بخشی در میان مسیحیان را برعهده دارد و با جهت دهی فرجام شناسانه، به سوی ملکوت آینده خدا بر بیداری ایمان فردی تاکید کرده و ساختارهای ناعادلانه را تغییر می‌دهد. الاهیات مولتمان، الاهیاتی زمینه‌مند است و دغدغه درد و رنج طبقه محروم را دارد. مولتمان فرجام شناسی تاریخی مورد نظر خود را «فرجام شناسی سیاسی» می‌داند. از این رو، بیش از آن که بر جنبه‌های معرفت شناختی آموزه آخرالزمان تاکید کند، بر جنبه عمل (پراکسیس) تأکید می‌ورزد. او مباحث آکادمیک را وارد ادبیات عوام کرده و باور آخرالزمانی را به گفتمانی قدرتمند (در اصلاح امور اجتماعی) تبدیل کرده است. او از مومنان مسیحی می‌خواهد جهان خود را مطابق فرمان الهی بیارایند تا زمینه رستاخیز مجدد عیسی مسیح فراهم آید؛ یعنی به جای این که همچون نظاره‌گری منفعل در انتظار تحقق اراده خدا در یک لحظه باشند؛ حضوری فعال و اثرگذار داشته باشند. آنان باید بر اساس امید به آینده، برای تغییر شرایط نامطلوب کنونی فعالیت کنند. این دیدگاه بر شکل‌گیری الاهیات رهایی بخش و موج بیداری سیاسی- اجتماعی در کشورهای آمریکای لاتین تاثیرگذار بوده است.

در کلام شیعی به پیروی از جوامع روایی منقول از پیامبر اعظم و ائمه اطهار علیهم‌السلام؛ روح امید و انتظار برپایی حکومت عدل الهی وجود داشته است. مومنان منتظر شیعه در طول تاریخ تشیع، در جهت تعهد به آموزه انتظار فرج، در اجرای عمل فردی متناسب با آموزه‌های الهی و همین‌طور انجام دادن عبادات اجتماعی و کمک به هم‌کیشان سعی و تلاش داشتند؛ با این امید که به وسیله آن به امام خود تقرب پیدا کنند و بتوانند زمینه ساز حکومت عدل الهی بشوند؛ اگرچه همواره به علت در اختیار نداشتن زمام حکومت در اجرای بسیاری از احکام دینی که به جایگاه حکومتی نیاز داشت؛ ناکام می‌ماندند. قبل از انقلاب اسلامی ایران، آموزه مهدویت و مسئله انتظار بیش‌تر باوری فردی محسوب می‌شد و این باور، به حرکتی اجتماعی و تغییر وضع



نامطلوب موجود ناظر نبود و انتظار مقوله‌ای به نام اعتراض به وضعیت موجود و مقاومت در برابر ظلم و ستم نداشت. در مسئله انتظار، کم‌تر جنبه مسئولیت‌پذیری مورد توجه قرار گرفته بود. امام خمینی، انتظار را به گفتمانی تبدیل کرد که در آن اعتراض و مقاومت و تغییر وضع موجود به وجود آمد. به این ترتیب، معلوم می‌شود جنبه عملگرایی در آموزه‌های شیعی وجود داشته است؛ ولی ممکن است در برهه‌هایی از تاریخ مورد کم‌توجهی قرار گرفته باشد.

قالب تفکر مولتمان، دارای این ظرفیت جدی است که با تأکید بر جنبه عملی و حرکت‌زای دین، به عنوان ظرف ارائه تفکر مهدوی در جهت زمینه‌سازی امر ظهور به پویایی و امید اجتماعی؛ برای تغییر زمان حال به نفع آینده موعود استفاده شود. همین‌طور می‌توان از آن در توسعه ادبیات مهدویت استفاده کرد و مخاطبان بیشتری را به مطالعه و درک این آموزه فراخواند. به عنوان نکته پایانی، الاهیات امید مولتمان و تاثیرگذاری سیاسی- اجتماعی آن را می‌توان موید رابطه دین و سیاست دانست. البته شاید دیدگاه مولتمان لزوماً تشکیل حکومت دینی نباشد؛ اما می‌توان گفت یکی از جنبه‌های الاهیات امید مولتمان، با شکل‌گیری حکومت دینی همخوانی دارد.



منابع

قرآن کریم.

۱. ابن مشهدی، محمد (۱۴۱۹ق). *مترن، محقق: جواد قیومی اصفهانی*، تهران، مؤسسه نشر اسلامی.
۲. ابن شعبه حزانى، حسن (۱۴۰۴ق). *تحف العقول، مصحح: علی اکبر غفاری*، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
۳. ابن قولویه، جعفر (۱۴۱۷ق). *کامل الزیارات*، محقق: جواد قیومی اصفهانی، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
۴. ادگار، آلیستر مک گراث (۱۳۹۵). *الاهیات*، قم، انتشارات ادیان.
۵. استنلی جی. گرنزو و راجر ای. اولسن (۱۳۸۹). *الاهیات مسیحی در قرن بیستم: خدا و جهان در عصر گذار*، مترجم: روبرت آسریان، میشل آقامالیان، تهران، نشر ماهی.
۶. انصاری بحرانی، ابراهیم (۱۴۱۸ق). *دولة المهدي المنتظر عجل الله تعالی فرجه*، قم، مؤسسه فرهنگی و اطلاع رسانی تبیان.
۷. انصاری، مرتضی (۱۴۱۵ق). *مکاسب*، قم، کنگره شیخ انصاری.
۸. _____ (۱۴۱۵ق). *کتاب الخمس*، قم، کنگره شیخ انصاری.
۹. _____ (۱۴۱۵ق). *کتاب القضاء والشهادات*، قم، کنگره شیخ انصاری.
۱۰. آقابزرگ طهرانی، محمد محسن (۱۴۰۳ق). *الذریعه الى تصانیف الشیعه*، بیروت، دار الأضواء.
۱۱. بحرانی، سید هاشم (۱۴۲۱ق). *غایه المرام*، محقق: سید علی عاشور، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی.
۱۲. تیسن، هنری (بی تا). *الاهیات مسیحی*، مترجم: طاطه وس میکائیلیان، تهران، حیات ابدی.
۱۳. جوینی، عظاملک (۱۳۸۸). *تاریخ جهان گشای جوینی*، تهران، نگاه.
۱۴. حجاریان، سعید (۱۳۷۳). *موعودیت در انقلاب روسیه و انقلاب اسلامی ایران* (پایان نامه کارشناسی ارشد)، تهران، دانشگاه تهران.
۱۵. حسینی طهرانی، سید محمد حسین (۱۴۲۵ق). *مهترتابان*، مشهد، انتشارات نور ملکوت قرآن.
۱۶. حلبی، علی (۱۴۱۴ق). *إشارة السبق*، محقق: ابراهیم بهادری، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
۱۷. رسول رسولی پور و سرایلو، حسن (پاییز و زمستان ۱۳۹۸). «*نقد و تحلیل الاهیات امید بیورگن مؤلتمان*»، پژوهشنامه فلسفه دین، ش ۲ (۳۴)، ص ۷۵-۱۰۲.
۱۸. صادق نیا، مهرباب (زمستان ۱۳۹۴). «*موعودگرایی: مقاومت و اعتراض، نگاهی به تجربه انقلاب اسلامی*»، انتظار موعود، ش ۵۱، ص ۴۳-۵۸.
۱۹. صدوق، محمد (۱۴۰۳ق). *خصال*، مصحح: علی اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۲۰. _____ (۱۴۰۵ق). *کمال الدین و تمام النعمه*، مصحح: علی اکبر غفاری، قم، مؤسسه نشر اسلامی.

۲۱. _____ (۱۴۱۷ق). *أمالی*، قم، مؤسسه بعثت.
۲۲. طبری، محمد (۱۴۱۳ق). *دلائل الامامة*، قم، مؤسسه بعثت.
۲۳. عاملی، جعفر مرتضی (۱۴۲۴ق). *مختصر مفید*، بیروت، مرکز اسلامی للدراسات.
۲۴. فتال نیشابوری، محمد (بی تا). *روضه الواعظین*، قم، منشورات الرضی.
۲۵. قاسمی قمی، جواد (بهاره ۱۳۹۰). «*تفاسیر مهم مسیحی درباره بازگشت مسیح*»، هفت آسمان، ش ۴۹، ص ۲۳-۴۷.
۲۶. لین، تونی (۱۳۹۶). *تاریخ تفکر مسیحی*، مترجم: روبرت آسریان، تهران، فروزان روز.
۲۷. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). *بحار الانوار*، بیروت، مؤسسه الوفا.
۲۸. محققیان، زهرا و پرچم، اعظم، ماهیت، امید (۱۳۹۱ زمستان). «مقایسه ای تطبیقی بین اسلام و مسیحیت»، معرفت ادیان، ش ۱۳۱، ص ۷-۲۶.
۲۹. مغربی، قاضی نعمان (بی تا). *شرح الاخبار*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۳۰. موسوی اصفهانی، محمدتقی (۱۴۲۱ق). *مکیال المکارم فی فوائد الدعاء للقائم عجل الله تعالی فرجه الشرف*، محقق: سید علی عاشور، بیروت، مؤسسه الأعلمی.
۳۱. موسوی خمینی، سید روح الله (۱۳۸۶). *صحیفه نور*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام عجل الله تعالی فرجه الشرف.
۳۲. مهدور، سامان (۱۳۹۹). *مقایسه و ارزیابی دیدگاه های فرجام شناختی یورگن مولتمان و رودلف بولتمان* (پایان نامه کارشناسی ارشد)، تهران، دانشگاه تهران.
۳۳. میرتبار، سید مرتضی و دیگران (بهار ۱۳۹۴). «*تأثیر الاهیات اروپایی بر تشکیل الاهیات رهایی بخش آمریکای لاتین*»، معرفت ادیان، ش ۲.
۳۴. نجفی، محمدحسن (۱۳۶۷). *جواهر الکلام*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۳۵. نراقی، احمد (۱۴۱۷ق). *عوائد الایام*، قم، مرکز النشر التابع لمکتب الاعلام الاسلامی.
۳۶. نراقی، محمدمهدی (بی تا). *جامع السعادات*، محقق: سید محمد کلانتر، نجف، مکتبه النعمان.
۳۷. وحیدی مهرجردی، شهاب الدین (پاییز ۱۳۹۰). «*درآمدی بر الاهیات رهایی بخش*»، هفت آسمان، ش ۵۱.
۳۸. هیشمی، علی (۱۴۰۸ق). *مجمع الزوائد*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۳۹. الهی راد، صفر (۱۳۹۰). *الهیات پست لیبرال*، قم، مؤسسه ای آموزشی و پژوهشی امام خمینی عجل الله تعالی فرجه الشرف.
۴۰. یزدی حائری، علی (۱۴۲۲ق). *الزام الناصب*، محقق: سید علی عاشور، بیروت، مؤسسه الاعلامی للمطبوعات.

41. Moltmann Jurgen (1996). The coming of God: Christian Eschatology .translated by Margaret Kohl.Minneapolis, MN: Fortress Press.
42. Moltmann, Jurgen(1975). The Church in the Power of the Spirit: A contribution to Messianic Ecclesiology , London, SCM.
43. Moltmann, Jurgen (1967) .Theology of hope: On the Ground and The Implications of a Christian Eschatology, London, SCM.
44. Moltmann, Jurgen (1999). God for a Secular society: The public Relevance of Theology .Translated by Margaret Kohl.London, SCM Press.
45. <http://forsat3000.mihanblog.com/post/767>.
46. <http://www.bashgah.net/fa/categort/show/6818>.
47. <https://farsi.khamenei.ir/speech-content>.



بررسی و نقد دیدگاه عثمان خمیس در زمینه رویکرد رفتاری امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف

سعید امیدیان^۱

چکیده

بررسی و نقد دیدگاه‌های عثمان الخمیس در زمینه رویکرد رفتاری امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف در آثار مکتوبش، که به تفاوت مهدی شیعیان با مهدی مسلمانان و مهدی هراسی منتج شده، موضوعی است که این نوشتار به آن خواهد پرداخت. این مقاله با روش توصیفی- تحلیلی، مبتنی بر مطالعات کتابخانه‌ای سامان یافته است و به نحوه بهره‌گیری یکی از نظریه پردازان وهابی از روایات در حوزه مهدویت می‌پردازد. بررسی‌ها نشان می‌دهند وی با استفاده گزینشی و تقطیع روایات از منابع شیعی، در تلاش است که اثبات کند مهدی شیعیان با مهدی مسلمانان متفاوت است و از مهدی شیعیان چهره‌ای خشن، غیر رحمانی به تصویر می‌کشد. این نوشتار با بر شمردن شیوه وی و نقد تحلیل مطالب طرح شده، روشن خواهد کرد که شیعیان رویکرد و آموزه‌های رفتاری حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف را بر رویکرد رفتاری رسول خدا و سنت ایشان مبتنی می‌دانند و تصویر ارائه شده توسط عثمان الخمیس از مهدی شیعیان با توجه به رویکرد رفتاری حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف قابل قبول نیست و مردود است.

واژگان کلیدی: مهدی شیعیان، عثمان الخمیس، رفتار شناسی، نقد شبهات.

مقدمه

موضوع «مهدویت»، اعم از مباحث کلی و جزئی آن از مباحث دامنه داری است که دغدغه فکری بسیاری از اندیشمندان بوده است. فرقه‌های مختلف مسلمان و نیز مستشرقان در این خصوص مقالات، کتاب‌ها و آثار متعددی نوشته‌اند.

این نوشتار از میان نظریات مطرح، به موضوع رویکرد رفتاری حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف در مسائل و حوادث مختلف پس از ظهور پرداخته است و به طور مشخص با توجه به دیدگاه‌های عثمان الخمیس^۱، مبنی بر معرفی چهره‌ای خشن و غیر رحمانی از مهدی شیعیان اثناعشری؛ به نقد و تحلیل آن پرداخته و البته پیش از این، آثاری در این خصوص نگاشته شده است؛ از جمله کتاب «مهدویت، برترین حقیقت تاریخ» (مطبعی، ۱۳۹۳) که هرچند عنوان کتاب مهدویت است ایشان به همه شبهات به ترتیب در مقوله امامت، عزاداری، توسل، مهدویت، عصمت و حکومت پرداخته است و به مهدی هراسی اختصاص ندارد. لذا با آنچه در این نوشتار آمده، متفاوت است. اثر دیگر عبارت است از «مهدی، حقیقتی تابناک» (ترابی، ۱۳۹۲) که در چندین بخش به مباحث امامت و تشیع، امام مهدی از دیدگاه شیعه، دلایل وجود امام، در زمینه ولادت و غیبت، قیام‌های شیعه و دوران ظهور پرداخته که پاسخ‌های آن به صورت عام و مباحث آن با این نوشتار متفاوت است. اثر دیگری که در این خصوص نشر یافته، کتاب «عجیب‌ترین حقیقت تاریخ» (یوسفیان، ۱۳۹۱) است که در چهار بخش به برخی از شبهات در زمینه امامت، میلاد مهدی، دوران غیبت و قیام و ظهور حضرت پرداخته و سعی در اختصار داشته است و موضوع آن با این مقاله، از این رو که نقد مهدی هراسی است، تفاوت دارد. کتاب «مهدی، مهم‌ترین حقیقت تاریخ» (گودرزی، ۱۳۹۱) نیز با موضوع مهدویت انتشار یافته و به مسائل مهدویت و روایات، مهدویت و عالمان شیعه، دلایل عقلی و نقلی، مباحث مهدویت، حوادث پس از ظهور و مدت حکومت حضرت پرداخته است. این کتاب نیز با هدف پاسخگویی شبهات برای مخاطب عام نگاشته شده است. پایان نامه مقطع کارشناسی ارشد «بررسی و نقد کتاب عجیب‌ترین دروغ



۱. نوشتار پیش رو، به شبهات عثمان الخمیس در همه منشورات وی، از جمله: «من هو المهدی المنتظر، شبهات و ردود، متی یشرق نورک ایها المنتظر، کتاب من القلب الی القلب و عجیب‌ترین دروغ تاریخ» ناظر است.

تاریخ» (صفرزاده، ۱۳۹۵)؛ اثر دیگری است ناظر به کتاب عجیب‌ترین دروغ تاریخ (خمیس، ۲۰۰۹)؛ که به کلیات شبهات امامت، ولادت، غیبت، تخریب حرمین شریفین و قتل عام نژاد عرب به صورت گذرا اشاره می‌کند؛ ولی مقاله حاضر، رویکرد رفتاری امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف را در همه آثار عثمان الخمیس مورد نقد و بررسی قرار می‌دهد.

بررسی و نقد آرای عثمان الخمیس

شبهات عثمان الخمیس در مورد روش و رویکرد رفتاری حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف، در دوران ظهور در سه محور مواجهه با دشمنان، مواجهه با مسلمانان و مواجهه با مساجد و اماکن مقدس است؛ که در حقیقت سناریوی ساختگی بودن مهدی و اصل شیعه اثناعشری را شکل داده است.

۱. مواجهه حضرت با دشمنان، از دیدگاه عثمان الخمیس

ابتدا به ادعاها و برداشتهای عثمان الخمیس در خصوص رفتار حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف در برخورد با دشمنان اشاره می‌گردد و سپس تحلیل و نقد آن خواهد آمد.

۱.۱. طرح کلی مدعای عثمان الخمیس

عثمان الخمیس با استناد به روایاتی^۲، از دیدگاه تشیع، امام عجل الله تعالی فرجه الشریف را این گونه معرفی می‌کند: خداوند محمد صلی الله علیه وآله وسلم را به عنوان مظهر رحمت و مهدی را به عنوان مظهر عذاب فرستاد

۱. «عثمان بن محمد الخمیس» در آوریل ۱۹۶۲م در کویت متولد شده است. وی در دانشگاه اسلامی امام محمد بن سعود در ریاض تحصیلات دکترای را خود به پایان رساند. او از وهابیون متعصب و پرکار معاصر است که مهم‌ترین آثار مکتوب او بدین شرح است: کتاب المراجعات دراسة حدیثیه، حقه من التاریخ، کشف العجانی محمد التیجانی، من هو المهدی المنتظر سیاحه فی کتاب الکافی - عرض و نقد، شبهات و ردود، متى یشرق نورک ایها المنتظر، کتاب من القلب الی القلب، الاحادیث الواردة فی شأن السبطين، کتاب کنوز السیره، الدعاء احکام و آداب (عجیب‌ترین دروغ تاریخ، ۲۰۰۹: مترجم: اسحاق دبیری العوضی، مقدمه). برای شناخت بیشتر (ر. ک، مقاله امیدیان، زمستان ۱۳۹۷، شماره ۶۳، مجله انتظار موعود).

۲. روایت در ادامه همین بحث می‌آید.

(خمیس، ۱۴۲۹: ص ۱۳۹؛ همان، ۱۳۸۷: ص ۱۴۰ و همان، بی تا: ص ۵۲). اگر مردم می دانستند مهدی چه خواهد کرد، بیش ترشان دوست نداشتند او را ببینند؛ زیرا مردم را می کشد و این کشتار را از قریب شروع می کند. مهدی دست به شمشیر است؛ حتی بسیاری از مردم می گویند او از آل محمد نیست؛ اگر بود، ترحم می کرد (خمیس، ۱۴۲۹: ص ۱۴۱؛ همان، ۱۳۸۷: ص ۱۴۲-۱۴۳ و همان، بی تا: ص ۵۲).^۱ همچنین مهدی شیعیان، مردان را می کشد و شکم زنان حامله را پاره می کند (همان، ۱۴۲۹: ص ۱۵۱-۱۵۲)؛ و بدون علت می کشد (همان، ص ۱۵۷ و همان، ۱۳۸۷: ص ۱۵۹). وی با بیان چنین ویژگی هایی، مهدی شیعیان را از مهدی مسلمانان جدا دانسته است.

۱-۲. بررسی و نقد روایات مورد استناد خمیس

۱.۲.۱. روایت نخست: وی با استناد به روایت معاویه بن عمار که از امام صادق عَلَيْهِ السَّلَامُ در کتاب کافی نقل شده است، حضرت مهدی عَلَيْهِ السَّلَامُ را مظهر عذاب الاهی معرفی می کند و پیامبر خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ را مظهر رحمت الاهی می داند:

عَنْهُ عَنْ صَالِحٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مِهْرَانَ عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ بَشِيرٍ عَنْ عَثِمِ بْنِ سُلَيْمَانَ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: إِذَا تَمَّتْ أَحَدُكُمْ الْقَائِمَ فَلْيَتَمَتَّهُ فِي عَافِيَةٍ فَإِنَّ اللَّهَ بَعَثَ مُحَمَّدًا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَحْمَةً وَ يَبْعَثُ الْقَائِمَ نَقِمَةً^۲؛ چون یکی از شما ظهور قائم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ را آرزو کند، آن را همراه با عافیت آرزو کند؛ زیرا خدای تبارک و تعالی حضرت محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ را برای رحمت فرستاده، و حضرت مهدی عَلَيْهِ السَّلَامُ را برای انتقام خواهد فرستاد (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۸، ص ۲۳۳).

در پاسخ قابل ذکر است که سند حدیث به دلیل وجود محمد بن عبدالله بن مهران کرخی و تضعیف او (مجلسی، ۱۳۷۹: ج ۲۶، ص ۱۷۰؛ طوسی، ۱۴۰۴: ص ۳۷۸ و ۵۷۱؛ کشی، ۱۴۰۴:

۱. عن ابی جعفر عَلَيْهِ السَّلَامُ قال: «لو يعلم الناس ما يصنع القائم إذا خرج لأحب أكثرهم أن لا يروه، مما يقتل من الناس، أما إنه لا يبدأ الا بقریش فلا يأخذ منها إلا السیف ولا يعطيها إلا السیف حتى يقول كثير من الناس ليس هذا من آل محمد، لو كان من آل محمد لرحم» (نعمانی، ۱۳۹۷: ص ۲۳۳).

۲. أي علی الکافرین.

ص ۵۷۱ و ابن غضائری، ۱۳۶۴: ج ۱، ص ۹۵) و مجهول بودن عبدالملک بن بشیر و عثیم بن سلیمان که نام آن دو در هیچ کتاب رجالی نیامده است؛ ضعیف تلقی می‌گردد.

علاوه بر آن، از نظر دلالی باید گفت، اگر چه پیامبر لقب «رحمة للعالمین» دارد؛ گزاره‌های تاریخی گویای دلاوری‌ها و مجاهدت‌ها و غزوات پیامبر و کشته شدن مشرکان به دست ایشان است. علاوه بر آن، پیامبر طبق فرمایش قرآن: «وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ» (بقره: ۱۹۱)؛ بر دشمنان بسیار سخت‌گیر بودند (رک: اندلسی، ۱۴۰۷: ج ۱، ص ۱۳۷ و ۲۳۵ و ۲۳۸؛ ابن عساکر، ۱۴۲۵: ج ۴، ص ۲۰ و ۳۲۲؛ راوندی، ۱۴۰۹: ج ۲، ص ۸۸۶؛ سیوطی، ۱۹۸۱: ج ۲، ص ۳۵۵؛ ابن سعد، ۱۴۱۸: ج ۱، ص ۲۸۱ و مقریزی، ۱۴۲۰: ج ۲، ص ۲۰۹). لذا از باب: «مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ»؛ پیامبر خدا ﷺ برای مؤمنان رحمت و برای دشمنان نقیمت بودند (فتح: ۲۹). پس طبق صراحت قرآن، حضرت با مسلمانان مهربان و با کفار و مشرکان سخت‌گیر بود.

بر این اساس، همان‌گونه که رأفت پیامبر به معنای عدم غضب و قهر ایشان نسبت به دشمنان نیست؛ به همین دلیل، وقتی از حضرت مهدی عَجَّلَ اللَّهُ تَعَالَى به عنوان «منتقم» نام برده می‌شود؛ به معنای نداشتن رأفت و مهربانی نسبت به مؤمنان از سوی ایشان نمی‌باشد، بلکه روایت، یک بُعد از شخصیت آن حضرت را شمرده است و آن، این که در مقابل مستکبران لجوج و طاغیان، قاطع و سخت‌گیر خواهد بود. وانگهی بعثت پیامبر خدا عَجَّلَ اللَّهُ تَعَالَى آغاز اسلام است و هنوز حاجتی از خداوند برای مردم نیامده تا مشمول غضب الاهی باشند؛ ولی در قیام حضرت مهدی عَجَّلَ اللَّهُ تَعَالَى قبلاً حاجت به اتمام رسیده است: «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا» (مائده: ۳) و طبعاً شرایط رسول خدا عَجَّلَ اللَّهُ تَعَالَى با حضرت

۱. رک: روایت امام باقر عَجَّلَ اللَّهُ تَعَالَى و روایتی از محمد بن مسلم از امام صادق عَجَّلَ اللَّهُ تَعَالَى قال: «سالت ابا جعفر عَجَّلَ اللَّهُ تَعَالَى ... قال: «والنهار اذا تجلى قال: النهار هو القائم عَجَّلَ اللَّهُ تَعَالَى منا اهل البيت، اذا قام غلب دولته الباطل» (قمی، ۱۳۸۷: ج ۲، ص ۴۲۵) و محمد بن حسن شیبانی روایتی از صادقین عَجَّلَ اللَّهُ تَعَالَى نقل می‌کند که آیه ۵-۶ سوره قصص در مورد امام مهدی است ... قال الصادق عَجَّلَ اللَّهُ تَعَالَى: «إِنَّ هَذِهِ الْآيَةَ مَخْصُوصَةٌ بِصَاحِبِ الْأَمْرِ الَّذِي يَطْهَرُ فِي آخِرِ الزَّمَانِ وَيَبِيدُ الْجَبَابِرَةَ وَالْفِرَاعِنَةَ وَيَمْلِكُ الْأَرْضَ شَرْقًا وَغَرْبًا فَيَمْلَأُهَا عَدْلًا كَمَا مَلَأَتْ جُورًا...» (شیبانی، ۱۴۱۳: ج ۴، ص ۱۴۴ و بحرانی، ۱۴۱۱: ج ۵، ص ۲۸۰).

مهدی عَلَيْهِ السَّلَامُ وَآلِهِ السَّلَامُ متفاوت است و لذا، امام صادق عَلَيْهِ السَّلَامُ وجه این تسمیه را این گونه بیان می فرماید:

.... فَيَمُّ حُجَّةُ اللَّهِ عَلَى الْخَلْقِ حَتَّى لَا يَبْقَى أَحَدٌ عَلَى الْأَرْضِ مِمَّنْ يَبْلُغُ إِلَيْهِ الدِّينَ وَالْعِلْمُ ثُمَّ يَظْهَرُ الْقَائِمُ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَآلِهِ السَّلَامُ وَيَسِيرُ سَبَابًا لِنَقْمَةِ اللَّهِ وَسَخَطِهِ عَلَى الْعِبَادِ لِأَنَّ اللَّهَ لَا يَنْتَقِمُ مِنَ الْعِبَادِ إِلَّا بَعْدَ إِتْكَارِهِمْ حُجَّةً؛... پس حجت خدا، بر خلق اتمام حجت می کند تا این که همگان نسبت به دین شناخت پیدا کنند؛ بر روی زمین، کسی باقی نماند که دین به او ابلاغ نشده باشد. آن گاه قائم عَلَيْهِ السَّلَامُ وَآلِهِ السَّلَامُ ظهور می کند و سبب نقمت خدا و خشم او بر بندگان می گردد. خداوند از بندگان خود انتقام نمی گیرد، مگر بعد از آن که حجت او را انکار کنند...» (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ص ۲۰۰ و مجلسی^۱، ۱۴۰۳: ج ۵۷، ص ۲۱۳).

پس در واقع، اینان حجت خدا را نمی پذیرند و الا امام، همنشین، رفیق، پدردلسوز برای امت است (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ص ۲۰۰) و برای مؤمنان مایه رحمت (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵۲، ص ۳۲۲).

۲-۲-۱. روایت دوم: دیگر مستند خمیس، با هدف ترسیم چهره غیر رحمانی حضرت مهدی عَلَيْهِ السَّلَامُ وَآلِهِ السَّلَامُ، تمسک به روایتی از امام صادق عَلَيْهِ السَّلَامُ است که با اشاره به این حدیث، درصدد فراری دادن عموم مردم، به ویژه نژاد عرب و قریش از حضرت است:

أَخْبَرَنَا عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى الْعَطَّارُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ حَسَّانِ الرَّازِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ الْكُوفِيِّ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَضْرَةَ عَنِ الْعَلَاءِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ لَوْ يَعْلَمُ النَّاسُ مَا يَصْنَعُ الْقَائِمُ إِذَا خَرَجَ لَأَحَبَّ أَكْثَرَهُمْ إِلَّا يَرَوْهُ مِمَّا يَقْتُلُ مِنَ النَّاسِ أَمَا إِنَّهُ لَا يَبْدَأُ إِلَّا بِقَرِيشٍ فَلَا يَأْخُذُ مِنْهَا إِلَّا السَّيْفَ وَلَا يَعْطِيهَا إِلَّا السَّيْفَ حَتَّى يَقُولَ كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ لَيْسَ هَذَا مِنْ آلِ مُحَمَّدٍ وَ لَوْ كَانَ مِنْ آلِ مُحَمَّدٍ لَرَجِمَ؛ اگر مردم می دانستند قائم به چه کشتاری از مردم دست می زند، دوست می داشتند او را نبینند! او از قریش کشتار را آغاز می کند؛ آن قدر با شمشیر می کُشد که بسیاری از مردم می گویند او از آل محمد عَلَيْهِ السَّلَامُ وَآلِهِ السَّلَامُ نیست؛ و الا به مردم رحم می کرد (نعمانی، ۱۳۹۷: ص ۲۳۳).

در پاسخ باید گفت سند روایت به دلیل وجود محمد بن حسان الرازی (ابن غضائری، ۱۳۶۴: ج ۱، ص ۹۶؛ ابن داوود، ۱۳۸۳: ج ۲، ص ۵۰۲؛ حلی، ۱۴۱۱: ص ۲۵۵ و نجاشی، بی تا: ص ۳۳۸)

۱. مجلسی، روایت راز کتاب تاریخ قم، تالیف حسن بن محمد بن حسن قمی نقل می کند.

و محمد بن علی الكوفی^۱ (خویی، ۱۴۰۹: ج ۱۷، ص ۵۴؛ ابن غضائری، ۱۳۶۴: ج ۱، ص ۹۶) و «يعرف و ينكر بين يروى عن الضعفاء كثيراً»^۲ (حلی، ۱۴۱۱: فصل ۲، باب اول محمد) دچار ضعف است.

گفتنی است اگر منظور از علی بن حسین مسعودی، صاحب مروج الذهب نیز باشد، بنا بر دیدگاه ابن داوود مهمل است (ابن داوود، ۱۳۸۳: ج ۲، ص ۲۴۱ و نجاشی، بی تا: ص ۳۹۱). از این رو، روایت از حیث سند غیر قابل استناد است.

در بررسی دلالتی حدیث مذکور باید گفت در مقابل این حدیث، احادیث دیگری وجود دارند که از شادی و خشنودی اهل آسمان و زمین از ظهور می گویند. در حدیثی از پیامبر خدا ﷺ آمده است:

كَيْفَ أَنْتُمْ إِذَا اسْتَيْأَسْتُمْ مِنَ الْمُهْدَى، فَيَطْلُعَ عَلَيْكُمْ صَاحِبُكُمْ مِثْلَ قَوْنِ الشَّمْسِ، يَفْرُحُ بِهِ أَهْلُ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ. فَقِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَ أَنَّى يَكُونُ ذَلِكَ؟ قَالَ: إِذَا غَابَ عَنْهُمْ الْمُهْدَى، وَ أَيَسُوا مِنْهُ؛ چگونه هستید زمانی که از آمدن مهدی ناامید می شوید؛ پس ناگهان صاحب شما، همانند خورشید فروزان ظهور می کند؛ به طوری که تمام اهل زمین و آسمان خوشحال خواهند شد؟ سؤال کردند: ای پیامبر خدا! چه زمانی این اتفاق می افتد، حضرت فرمودند: زمانی که مهدی غائب شود و مردم از او ناامید شوند (علامه حلی،

۱. «محمد بن علی الكوفی»، به نظر برخی رجالیان همان محمد بن علی القرشی الكوفی است (خویی، ۱۴۰۹: ج ۱۷، ص ۵۴). که در روایات آمده است و در کتاب های رجالی نسبت به او سکوت اختیار کرده اند و اگر منظور محمد بن علی بن ابراهیم کوفی (ابوسمینه) باشد، نیز تضعیف شده است (ابن غضائری، ۱۳۶۴: ج ۱، ص ۹۵ و حلی، ۱۴۱۱: ص ۹۶) و ظاهراً غیر محمد بن علی المکنی بابی سمینه است (خویی، ۱۴۰۹: ج ۱۷، ص ۵۵).

۲. یعنی از کسانی نقل حدیث می کند که در ضعف آن ها شکی ندارد (مشکینی اردبیلی، ۱۳۵۸: ص ۷۹-۸۰).

۳. رک: جدیدی نژاد، ۱۳۸۲: ج ۱، ص ۱۹۶؛ «يعرف حدیثه و ينكر. المراد أنه يؤخذ به تارة و یرد أخرى، أو أن من الناس من يأخذ به و منهم من یرده و ذلك إما لضعفه أو لضعف حدیثه ... و ربما قالوا فی الراوی نفسه: إنه يعرف و ينكر» (حسینی اعرجی، ۱۴۱۵: ج ۱، ص ۲۴۴-۲۴۵ و نهایة الدراية، ص ۴۳۷). «فی دلالتة علی الجرح تأمل» (مشکینی اردبیلی، ۱۳۵۸: ص ۵). «لیس من أسباب الجرح وضعف الحدیث علی روية المتأخرین. نعم هو من أسباب المرجوحية المعتبرة فی مقامها» (فوائد الوحید، ص ۴۳).

۱۳۷۹: ص ۱۸؛ حرعاملی، ۱۴۲۵: ج ۷، ص ۱۴۷-۷۱۵ و طبری آملی، ۱۴۲۳: ص ۴۶۸).

و در روایتی دیگر از امام رضا علیه السلام آمده است: «قائم برای همه مؤمنان موجب رحمت... است» (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵۲، ص ۳۲۲).

براساس روایات ناظر بر این مطلب، به نظر می‌رسد، دشمنان خدا و رسول خدا صلی الله علیه و آله از آمدن حضرت وحشت می‌کنند و انسان‌های مؤمن خشنود می‌شوند و چون حضرت از مکه ظهور می‌کنند؛ روایت متوجه قریش است که مواظبت کنند و خود را برای یاری حضرت آماده سازند، نه برای مقابله با ایشان و طبعاً کسانی که با آن حضرت مخالفت می‌کنند به همین دلیل کشته می‌شوند.

بدیهی است که اگر حضرت از هر جای دیگر ظهور می‌کردند، آغازگر قیام از همان جا بودند و مخالفان از همان قوم کشته می‌شدند. همچنین آن‌طور که در صدر اسلام، برخی از قریش با پیامبر صلی الله علیه و آله دشمنی کردند، در آغاز ظهور حضرت نیز افرادی هستند که با برپایی حکومت عدل الهی، جایگاه شان به خطر خواهد افتاد^۱ و طبعاً در مواجهه با حضرت به مقابله بر می‌خیزند و به ناچار از سوی حضرت، با آن‌ها برخورد خواهد شد. از طرف دیگر، روایاتی هستند که از وجود نژاد عرب - که قریش را هم شامل می‌شود - در میان یاران خاص حضرت سخن به میان آورده؛ چنان‌که آمده است: در آن‌ها (یاران خاص) نجبای اهل مصر، ابدال اهل شام و اخیار اهل عراق حضور دارند (طوسی، ۱۳۴۳: ص ۴۷۶). پس نه تنها حضرت با همه قریش برخورد ندارد، بلکه از قریش کسانی هستند که در کنار حضرت به جهاد خواهند پرداخت^۲.

۱-۲-۳. روایت سوم: خمیس براساس این روایت، مهدی شیعیان را فردی خونریز عنوان کرده است و قتل‌هایی را به حضرت نسبت می‌دهد که حتی خلاف احکام اسلام است:

۱. همانند دشمنان انبیای الهی که در هر قومی که برانگیخته می‌شدند، عده‌ای از همان مردم در مقابل ایشان به مخالفت برمی‌خاستند.

۲. البته این نکته را نباید از نظر دور داشت که خون‌ریزی دو سویه است: یک طرف کشتار حضرت و یارانشان و طرف دیگر کشته شدن به واسطه دشمنان است که باتوجه به حرکت حضرت از مسیر کشورهای عربی، عرب‌ها شهدای بسیاری را در راه برپایی حکومت عدل الهی حضرت نثار خواهند کرد.



و بِإِسْنَادِهِ رَفَعَهُ إِلَى أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام فِي خَبَرٍ طَوِيلٍ إِلَى أَنْ قَالَ: ... فَيَقُولُونَ لَهُ هَذَا كِتَابُ اللَّهِ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ فَيَقُولُ قَدْ رَضِيتُ بِهِ فَيَخْرُجُونَ إِلَيْهِ فَيَقْرَأُ عَلَيْهِمْ وَ إِذَا فِي شَرْطِهِ الَّذِي شَرَطَ عَلَيْهِمْ أَنْ يَدْفَعُوا إِلَيْهِ مَنْ دَخَلَ إِلَيْهِمْ مُرْتَدًّا عَنِ الْإِسْلَامِ وَلَا يَزِدُّ إِلَيْهِمْ مَنْ خَرَجَ مِنْ عِنْدِهِمْ رَاغِبًا إِلَى الْإِسْلَامِ فَإِذَا قَرَأَ عَلَيْهِمُ الْكِتَابَ وَ رَأَوْا هَذَا الشَّرْطَ لَا رِمَاءَ هُمْ أَخْرَجُوهُمْ إِلَيْهِ فَيَقْتُلُ الرِّجَالَ وَ يَبْقَرُ بَطُونَ الْحَبَالَى...؛ پس [اهل روم یا بنی امیه] به او می‌گویند: این کتاب خداست بین ما و شما. امام می‌فرماید: «به کتاب خدا راضی هستم.» پس کتاب را بر آن‌ها قرائت می‌کند. یکی از شرط‌ها این است که همه مسلمانان مرتد به ایشان برگردانده شوند و اگر از آن‌ها کسی خارج شود و به اسلام رغبت کند، او را برنگردانند. وقتی که این نوشته خوانده شد و اجرای این شرط را لازم دیدند و به اجبار، اهل ملت آن‌ها را تحویل دادند؛ مردانشان را می‌کشد [چون همه بدون استثنا مرتد شده‌اند] و شکم زنان حامله را پاره می‌کند (نیلی، ۱۴۲۶: ص ۱۰۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵۲، ص ۳۸۹ و امینی گلستانی، ۱۳۸۵: ج ۲، ص ۱۳۲).

از نظر سند، اگر چه فضل بن شاذان (خویی، ۱۴۰۹: ج ۱۳، ص ۲۸۹ و حلی، ۱۴۱۱: ص ۱۳۳) و حسن بن محبوب (خویی، ۱۴۰۹: ج ۳، ص ۸۹ و طوسی، ۱۴۰۴: ص ۳۳۴ و ۳۵۴) و ابی بصیر (نجاشی، بی‌تا: ص ۴۴۲ و خویی، ۱۴۰۹: ج ۲۱، ص ۴۷) از اجلا و ثقات هستند؛ واژه «یرفعه» که در این جا آمده است؛ دال بر مفقود بودن برخی از رجال سند بوده و در نتیجه روایت «مرفوعه» و غیر قابل استناد است.

در بحث بررسی دلالی نیز حدیث ابتدا حکم شرعی ارتداد را مطرح می‌کند؛ ولی ادامه حدیث «بِيقْرُبُطُونَ الْحَبَالَى»^۲ با صراحت قرآن، مبنی بر: «إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ»؛ اگر قبل از قدرت یافتن بر کفار و مشرکین آنان توبه کردند [یا ابراز عجز کردند] حق کشتن آن‌ها را

۱. روایت را بحار از نیلی نقل کرده و او نیز از کتاب «سرور اهل الایمان فی علامات ظهور صاحب الزمان» از فضل بن شاذان با این سند آورده است: «وَمَا نَنْقُلُهُ مِنْ كِتَابِ فَضْلِ بْنِ شَاذَانَ مَا رَوَاهُ الْحَسَنُ بْنُ مَحْبُوبٍ يَرْفَعُهُ...» (نیلی، ۱۴۲۶: ص ۸۸).

۲. برای اطلاعات بیشتر و تبیین روایاتی که خلاف دیدگاه خمیس در زمینه نحوه مواجهه امام مهدی عجل الله تعالی فرجه قائل هستند (رک: ابن طاووس، ۱۳۵۸: فتنه و آشوب‌های آخرالزمان، تهران، اسلامی).

ندارید» (مأئده: ۳۴)؛ و همچنین با روایات و سیره پیامبر خدا ﷺ مخالف است که در غزوات دستور می‌دادند زنان و کودکان و پیران، اسیر گرفته شوند و کسی حق تعرض به آن‌ها را ندارد؛ مضافاً این‌که سیره مهدی شیعیان طبق روایات، همانند سیره پیامبر خدا ﷺ است (طبرسی، ۱۳۷۶: ص ۴۵۹). براساس آنچه گفته شد، گرچه کشتن مرتد حکم خداست؛ پاره کردن شکم زن حامله خلاف احکام اسلام و سیره پیامبر خدا ﷺ در غزوات و خلاف عدالتی است که به اعتراف اهل سنت (ابن حنبل، ۱۴۰۹: ص ۶۱؛ ابن حماد، ۱۴۲۳: ص ۲۵۲؛ ابن حجر، ۱۴۲۸: ص ۵۷؛ سیوطی، بی‌تا: ص ۱۴۹ و ابن صباغ، ۱۴۲۲: ج ۲، ص ۱۰۸۷)؛ حضرت مامور برپایی آن هستند. از منظر شیعیان نیز: امام باقر علیه السلام می‌فرماید: «قائم همانند رسول الله با عدالت با مردم روبه‌رو می‌شود» (صافی گلپایگانی، ۱۴۲۸: ج ۲، ص ۳۶۲ و ۳۸۱ و مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵۲، ص ۳۲۲). نیز براساس روایتی دیگر از امام رضا علیه السلام: «قائم برای همه مؤمنان موجب رحمت و برای کافران موجب عذاب است» (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵۲، ص ۳۲۲).

بنابراین، روایات مورد استشهاد در خصوص برخورد حضرت با دشمنان از حیث سند غیر قابل اعتماد و از نظر دلالت در تضاد با روایات دیگر هستند که از رحمت حضرت و همانندی سیره حضرت با رسول خدا ﷺ سخن به میان آورده‌اند و بدیهی است یک جنبه گرایی و یک طرفه به قضاوت رفتن افرادی همانند عثمان الخمیسی، باعث اسلام‌هراسی در دنیای امروز شده است و این رویکرد خواسته و ناخواسته کمک شایانی به دشمنان اسلام کرده است.

۲. مواجهه حضرت با مسلمانان

عثمان الخمیسی رویکرد حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الیک را در مواجهه با افراد مختلف از جمله با افرادی شاخص بیان می‌کند. ادعاهای وی که بر احادیث و روایات شیعه مبتنی است؛ قابل توجه و نیازمند بررسی و نقد است.

۱. برای مطالعه بیش‌تر: «الاسیر فی الاسلام»، اثر آیت الله احمدی میانجی که مفصل به این مبحث پرداخته که روایات دال بر حرمت پاره کردن شکم زن باردار در اسلام هستند.

۲-۱. اقامه حد بر عایشه

اگر چه ما طرح این گونه روایات را درست نمی دانیم و به یقین می توان گفت طرح این قبیل احادیث منفرد و ضعیف کار کسانی بوده که قصد آن ها ایجاد اختلاف بین مسلمان ها و در ثانی ضعیف جلوه دادن مبانی اسلام است؛ در عین حال چون برخی از نویسندگان در کتاب های شان با نوشتاری گزنده با نقل این گونه احادیث بر اعتقادات مسلم شیعیان اثناعشری می تازند؛ جز طرح این گونه روایات و روشنگری چاره ای نیست.

نویسنده با دستاویز قرار دادن نقلی منسوب به امام باقر علیه السلام در کتاب خصال شیخ صدوق، مدعی می شود که مهدی هنگام ظهور عایشه را حد می زند (الخمیس، بی تا: ص ۵۱) و انتقام مادرش، فاطمه علیه السلام را خواهد گرفت. متن روایت به نقل از علل الشرائع چنین است:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ مَاجِيلَوِيهِ عَنْ عَمِّهِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي الْقَاسِمِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سُلَيْمَانَ عَنْ دَاوُدَ بْنِ النُّعْمَانَ عَنْ عَبْدِ الرَّحِيمِ الْقَصِيرِ قَالَ قَالَ لِي أَبُو جَعْفَرٍ عليه السلام أَمَا لَوْ قَامَ قَائِمًا لَقَدْ رُدَّتْ إِلَيْهِ الْحُمَيْرَاءُ حَتَّى يَجْلِدَهَا الْحَدَّ وَ حَتَّى يَنْتَقِمَ لِابْنَةِ مُحَمَّدٍ فَاطِمَةَ عليها السلام مِنْهَا قُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاكَ وَ لِمَ يَجْلِدُهَا الْحَدَّ قَالَ لِفِرْزَيْتِهَا عَلَى أُمِّ إِبْرَاهِيمَ قُلْتُ فَكَيْفَ آخَرَهُ اللَّهُ لِلْقَائِمِ فَقَالَ لِأَنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى بَعَثَ مُحَمَّدًا صلى الله عليه وآله رَحْمَةً وَ بَعَثَ الْقَائِمَ عجل الله تعالى فرجه الشريف نِقْمَةً؛ امام باقر عليه السلام فرمود: «وقتی قائم ما قیام کند، قطعاً عایشه برگردانده می شود تا حد بخورد و تا انتقام دختر پیامبر فاطمه علیه السلام را بگیرد.» گفتم: فدایت شوم! چرا عایشه را حد می زند؟ فرمود: «به خاطر تهمتی که بر مادر ابراهیم زد.» - پس علت اجرای حد، با حضرت زهرا ارتباط ندارد- گفتم: پس چرا این کار [حد زدن] را خداوند تا زمان حضرت مهدی عجل الله تعالى فرجه الشريف به تأخیر انداخت؟ حضرت فرمودند: «به تحقیق خداوند تبارک و تعالی رسول خدا صلى الله عليه وآله را برای رحمت فرستاد؛ ولی امام زمان عجل الله تعالى فرجه الشريف را به منظور نِقْمَت و کیفردهی بر می انگیزد» (خمیس، ۱۴۲۹: ص ۱۳۷-۱۳۸؛ همان، ۱۳۸۷: ص ۱۳۹؛ صدوق، بی تا: ج ۲: ص ۵۷۷ و ۵۸۰ و مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵۲، ص ۳۱۴).

در سند روایت محمد بن سلیمان بصری (مازندرانی، ۱۴۱۶: ج ۶، ص ۵۹ و طوسی، ۱۳۷۳: ص ۳۴۴) و عبدالرحیم قصیر وجود دارند که توثیق نشده اند (مازندرانی، ۱۴۱۶: ج ۴، ص ۱۱۹ و ۱۲۱ و خوبی، ۱۴۰۹: ج ۳، ص ۲۸۱ و ج ۷، ص ۱۳۲). بنابراین، حدیث از نظر سند «ضعیف» و غیر



قابل اعتماد است.

از نظر دلالت نیز اگر چه روایت بر اجرای حدود الاهی و تحقق مطلق عدالت اشاره می کند که این مهم، آمال همه پیام آوران وحی بوده و حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف چون برپا کننده حکومت عدل جهانی است، به عنوان مظهر تجلی اسماء الله، منتقم مظلومان خواهد بود؛ در عین حال، امام مظهر تجلی رحمت الاهی نیز می باشد؛ همان گونه که در روایت آمده است: «... وَ أَكْمِلُ ذَلِكَ بِإِنِّيهِ مُحَمَّدٌ رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ عَلَيْهِ كَمَالُ مُوسَى وَ بَهَاءُ عِيسَى وَ صَبْرُ أَيُوبَ» (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ص ۵۲۹).
براین اساس، علاوه بر منفرد بودن متن حدیث در منابع شیعی، اشکالات دیگری بر متن وارد است: اولاً، اگر نویسنده در روایات شیعه استقرائی می داشت، مشاهده می کرد که فقط در این روایت واژه «ابنة محمد» آمده و مسبوق به سابقه در بیان اهل بیت علیهم السلام نیست. ثانیاً، اگر قرار باشد حضرت به خاطر یک تهمت شخصی را حد بزند، چرا این نکته فقط در مورد عایشه صورت پذیرد و حال آن که «وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ» (احزاب: ۶) او را شامل می شود. ضمن این که برخورد بزرگوارانه امیرالمؤمنین، علی علیه السلام در جنگ جمل شاهد بر رفتار بزرگوارانه امامان شیعه با همسران پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم بوده و چون رفتار حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف شبیه سیره امیرالمؤمنین علیه السلام است (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ص ۴۱۱)؛ پس چنین رفتاری را حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف نخواهند داشت.
ثالثاً، آیا پیامبر خدا صلی الله علیه و آله و سلم به دلیل این که مظهر رحمت الاهی بودند، اجرای حکم خدا را رها می کردند و همه را به آمدن مهدی حواله می دادند؟! با نگاهی به سیره پیامبر خدا، برخورد ایشان با خطا کاران و مجرمان جای ابهامی باقی نمی گذارد (توبه: ۱۱۸؛ هود: ۱۱۳ و ابن هشام، بی تا: ج ۲، ص ۳۳۸-۳۳۹). البته پیامبر خدا صلی الله علیه و آله و سلم نسبت به منافقان و مشرکان مصلحت هایی را در نظر می گرفتند که در زمان حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف به دلیل این که آخرین حکومت الاهی است، مصلحتی در کار نیست. از این رو، گستره رحمت او مرزی را نمی شناسد، مگر آن که کسی خود را از این دایره خارج کند. در نتیجه با توجه به ضعف سند روایت، و عدم دلالت آن بر مدعای خمیس، حدیث را نپذیرفته و استدلال وی را مخدوش می دانیم.

۲-۲. عملکرد حضرت در برخورد با شیخین

عثمان الخمیس می گوید: وقتی مهدی شیعه ظهور می کند، خلفا را از قبر بیرون می کشد و پس



از گرفتن اقرار از آنان و پس از محاکمه، حدود الاهی را بر آنان جاری می‌سازد (الخمیس، ۱۳۷۸: ص ۱۳۹). او بر این ادعا به حدیثی از کتاب مختصر البصائر استناد می‌کند:

الْحُسَيْنُ بْنُ حَمْدَانَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ وَ عَلِيِّ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْحَسَنِيِّينَ، عَنْ أَبِي شُعَيْبٍ مُحَمَّدِ بْنِ نَصْرِ، عَنْ عُمَرَ بْنِ الْفُرَاتِ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْمُفَضَّلِ، عَنِ الْمُفَضَّلِ بْنِ عُمَرَ، قَالَ: ... فَيَقُولُ لِلْخَلْقِ بَعْدَ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ: أَخْرَجُوهُمَا مِنْ قَبْرَيْهِمَا...؛ ... بعد از سه روز به مردم می‌گوید: آن دو را از قبرهایشان بیرون بیاورید ... (حلی، ۱۳۷۹: ص ۴۳۳ و ۴۴۸ و مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵۳، ص ۱-۳۵).

به دلیل وجود افراد فاسد العقیده‌ای همچون حسین بن حمدان^۱ و محمد بن نصیر نمیری^۲ در سند روایت، از نظر اجلائی از عالمان شیعه سند روایت مخدوش^۳ و لذا روایت مذکور فاقد اعتبار است.

از نظر دلالت نیز طبق منابع پیش گفته، متن دچار اضطراب و از نظر علمای شیعه مردود است. وانگهی روایت در تناقض آشکار با احادیثی است که حضرت را «رحمت واسعه» معرفی می‌کند:

حضرت در توقیع شریف می‌فرماید:

هرگاه متوجه من شدی، مرا فریادرس و رحمت فراگیر صدا بزن که شامل همه انبای بشر می‌شود و مسلمانان به طریق اولی از این رحمت بی‌کران بهره‌مند خواهند شد: ... السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا وَعْدَ اللَّهِ الَّذِي ضَمِنَهُ السَّلَامُ عَلَيْكَ أَيُّهَا الْعَلَمُ الْمُنْصُوبُ وَالْعَلَمُ الْمُنْصُوبُ وَ

۱. برای مطالعه بیش‌تر به این منابع رک: پایان نامه مسلم ابوترابی: «معرفی شخصیت و بررسی آرای کلامی حسین بن حمدان خصیبی»، دانشگاه فردوسی مشهد، ۱۳۹۳؛ محمدکاظم رحمتی: «حسین بن حمدان خصیبی و اهمیت وی در تکوین نصیری»، تابستان ۱۳۸۵، مجله هفت آسمان، شماره ۳، ص ۱۷۳-۲۰۸ و نعمت الله صفری فروشانی: «حسین بن حمدان خصیبی و کتاب الهدایة الکبری»، زمستان ۱۳۸۴، مجله طلوع، شماره ۱۶، ص ۱۵-۴۶.

۲. او مدعی رسالت و الوهیت امام هادی علیه السلام است، فاسد العقیده و به حلیت ازدواج با محارم معتقد است (طوسی، ۱۴۱۱: ص ۳۹۸).

۳. «روی فی بعض مؤلفات اصحابنا...» (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵۳، ص ۱-۳۵). تزلزل در منبع برابهام سند و همچنین متن می‌افزاید.

الْعُوْتُ وَالرَّحْمَةُ الْوَأَسَعَةُ وَعَدَاً غَيْرَ مَكْدُوبٍ... (طبرسی، ۱۳۶۱: ج ۲، ص ۴۹۳).

افزون بر آن، متن حدیث بر خلیفه اول و دوم تصریحی ندارد، بلکه مطلق است و ضمناً چرا شیخین را مستلزم اجرای حد بدانیم؛ زیرا اگر منظور بحث سقیفه هست که انصار برپا کننده سقیفه بودند و اگر بحث جنایت بر سر دختر پیامبر خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ است در تاریخ هزاران نفر علیه خود انبیای الهی جنایت کردند؛ آیا امام مهدی عَجَّلَ اللهُ تَعَالَى از آن‌ها انتقام نخواهد گرفت و آیا این‌ها نسبت به شیخین در اجرای حد اولویت ندارند؟ اگر اجرای حد را بر آنان به آن دلیل بدانیم که دستور دادند تا در مضجع شریف پیامبر اعظم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دفن شوند؛ هارون الرشید هم در کنار مرقد مطهر امام رضا عَلَيْهِ السَّلَام دفن است؛ چرا در مورد او چنین متنی صادر نشده است؟! این‌ها همه بیانگر باطل بودن این حدیث از اساس است، مگر قسمت‌هایی دیگر از روایت که با روایات دیگر اثبات گردد.

۲-۳. کشتن تبار قاتلان امام حسین عَلَيْهِ السَّلَام

نویسنده مدعی است که حجت بن الحسن عَجَّلَ اللهُ تَعَالَى، نسل و تبار قاتلان امام حسین را به صرف قرابت خونی با پدرانشان قتل عام می‌کند (الخمیس، ۱۴۳۰: ص ۴۱) و بر این ادعا، به روایتی منسوب به امام رضا عَلَيْهِ السَّلَام از کتاب خصال شیخ صدوق تمسک می‌ورزد:

حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ زِيَادِ بْنِ جَعْفَرٍ الْهَمْدَانِيُّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَبْدِ السَّلَامِ بْنِ صَالِحِ الْهَرَوِيِّ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ عَلِيِّ بْنِ مُوسَى الرَّضَا عَلَيْهِ السَّلَام يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ مَا تَقُولُ فِي حَدِيثِ زُورِي عَنِ الصَّادِقِ عَلَيْهِ السَّلَام أَنَّهُ قَالَ إِذَا خَرَجَ الْقَائِمُ قَتَلَ ذُرَارِي قَتَلَةِ الْحُسَيْنِ عَلَيْهِ السَّلَام بِفِعَالِ آبَائِهَا (هَمْ) فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَام هُوَ كَذَلِكَ فَقُلْتُ فَقَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ «وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى» مَا مَعْنَاهُ فَقَالَ صَدَقَ اللَّهُ فِي جَمِيعِ أَقْوَالِهِ لَكِنَّ ذُرَارِي قَتَلَةِ الْحُسَيْنِ يَرْضَوْنَ أَفْعَالَ آبَائِهِمْ وَ يَفْتَحِرُونَ بِهَا وَ مَنْ رَضِيَ شَيْئاً كَانَ كَمَنْ أَتَاهُ وَ لَوْ أَنَّ رَجُلًا قُتِلَ فِي الْمَشْرِقِ فَرَضِيَ بِقَتْلِهِ رَجُلٌ فِي الْمَغْرِبِ لَكَانَ الرَّاضِي عِنْدَ اللَّهِ شَرِيكَ الْقَاتِلِ وَ إِنَّمَا يَيْتَلُهُمُ الْقَائِمُ إِذَا خَرَجَ لِرِضَاهُمْ بِفِعَالِ آبَائِهِمْ قَالَ قُلْتُ لَهُ بِأَيِّ شَيْءٍ يَبْدَأُ الْقَائِمُ فِيهِمْ إِذَا قَامَ قَالَ يَبْدَأُ بِبَنِي سَيْبَةَ وَ يَفْطَعُ أَيْدِيَهُمْ لِأُمَّهِمْ سُرَّاقِي بَيْتِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ؛ هروری به امام رضا عَلَيْهِ السَّلَام می‌گوید: نظرتان راجع به این حدیث امام صادق عَلَيْهِ السَّلَام چیست: «زمانی که قائم خروج می‌کند، ذراری قاتلان امام حسین را به خاطر عملکرد پدرانشان به قتل می‌رساند.» امام رضا عَلَيْهِ السَّلَام فرمود: «او [=مهدی] این کار را می‌کند.» گفتیم: پس معنای قول خداوند عزوجل که می‌فرماید: «بار گناه کسی را بر دیگری نمی‌اندازند»؛ چه می‌شود؟! حضرت فرمود:



«تمام کلمات خداوند صحیح است؛ ولی ذراری قاتلان امام حسین علیه السلام به کار پدرانشان راضی هستند و به آن افتخار می‌کنند و کسی که به عملی راضی باشد، همانند کننده آن کار است. اگر شخصی در مشرق کشته شود و شخص دیگری در مغرب به این قتل راضی باشد؛ نزد خداوند راضی به این کار، شریک قاتل است. همانا قائم آن‌ها را می‌کشد، به خاطر رضایت آن‌ها به کار اجدادشان.» گفتیم: قائم عنه السلام وقتی خروج کرد، از کدام قبیله [مجازات را] شروع می‌کند؟ امام رضا علیه السلام فرمود: «از قبیله بنی شیبه شروع می‌کند و چون آنان دزدان بیت الله الحرام بودند، دستان آن‌ها را قطع می‌کند» (خمیس، بی‌تا: ص ۵۱؛ صدوق، بی‌تا: ج ۱، ص ۲۲۹؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۵۲، ص ۳۱۳ و قندوزی، ۱۴۲۲: ج ۳، ص ۲۴۳).

سند روایت با وجود رجال شناخته شده، «صحیح» است و بررسی نیاز ندارد.

اما از نظر دلالت بیان، متن روایت در انتقام از ذراری کشتگان امام حسین علیه السلام است؛ ولی دارای دو قید است: آن‌ها که به عمل اجدادشان راضی بوده و بدان افتخار می‌کنند و اگر این دو ویژگی را نداشته باشند، جانشان در خطر نیست و لذا برداشت عثمان الخمیس نسبت به دیدگاه مهدی شیعه اثناعشری دور از انصاف است. علاوه بر آن که روایت بر کشتن همه ذراری صراحتی ندارد و اضافه بر آن، امام می‌فرماید که حضرت از بنی شیبه شروع می‌کند که با قتل امام حسین علیه السلام ارتباطی ندارد؛ آن هم قطع کردن دست آن‌ها است به دلیل دزدی، نه کشتار. بنابراین، روایت امام رضا علیه السلام مختص از بین بردن ذراری قاتلان امام حسین علیه السلام نیست؛ ضمن این که ابتدای انتقام حضرت را قطع دست بنی شیبه دانسته که دزدان خانه خدا بودند. آن قسمت از روایت نیز که راجع به قتل نوادگان قاتلان امام حسین علیه السلام است، مستلزم دو قید است: رضایت و افتخار به عملکرد اجدادشان؛ نه مطلق ذراری قاتلان سید الشهداء علیهم السلام. در واقع روایت از این حقیقت پرده برمی‌دارد که آن‌ها با دو قید پیش گفته، همچون اجدادشان آماده کشتن امام هستند که طبیعتاً با آن‌ها مقابله خواهد شد.

تایید عمل حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشريف نسبت به ذراری قاتلان امام حسین علیه السلام در روایات، قابل توجه است؛ چنان که پیامبر فرمودند: اگر گناهی روی زمین واقع شود و شاهد آن، به آن فعل راضی نباشد؛ مثل آن است که در آن کار حضور نداشته است و برای غایبی که به آن راضی شده، مثل این است که در مجلس گناه بوده است (ابی داوود، بی‌تا: ج ۴، ص ۲۱۸، ح ۴۳۴۷)؛ مثلاً



خداوند متعال می فرماید: «لَقَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ سَنَكْتُبُ مَا قَالُوا وَقَتْلَهُمُ الْأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَنَقُولُ ذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ» (آل عمران: ۱۸۱)؛ خداوند در آیه مذکور کشتن انبیا را به یهودیان زمان پیامبر اکرم ﷺ نسبت داده است؛ درحالی که اینان پیامبری را نکشته بودند. برخی گفته اند مراد آن است که پدرانشان انبیا را کشتند؛ ولی چون این ها به فعل اسلاف خود راضی بودند، صحیح است که قتل به این ها نسبت داده شود (قرطبی، ۱۳۶۴: ج ۴، ص ۲۹۵).

۳. مواجهه حضرت با اماکن مقدس

ادعای دیگری که در آثار عثمان الخمیس مطرح شده؛ تخریب اماکن مقدس، از جمله مکه، مدینه، کوفه و سایر مساجد است. او معتقد است که حضرت مهدی عَلَيْهِ السَّلَامُ وَوَعَدَ اللَّهُ الْمَسِيحَ کعبه و مسجدالنبی را تخریب می کند و نیز مساجد چهارگانه کوفه را ویران می کند. وی برای اثبات ادعای خود به روایاتی از امام صادق عَلَيْهِ السَّلَامُ استناد می کند (خمیس، ۱۴۲۹: ص ۱۳۸-۱۳۹ و همان، ۱۳۸۷: ص ۱۳۶-۱۴۰).

۱.۳. بررسی و نقد سندی و دلالتی روایات مورد استناد عثمان الخمیس

روایت اول: منسوب به امام صادق عَلَيْهِ السَّلَامُ است و آن را از کتاب الهدایة الکبری نقل می کند:

وَعَنْهُ قَالَ الْحُسَيْنُ بْنُ حَمْدَانَ الْخُصَيْبِيُّ حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ وَعَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْحَسَنِيَانِ عَنْ أَبِي شُعَيْبٍ مُحَمَّدِ بْنِ نُصَيْرٍ عَنِ ابْنِ الْفُرَاتِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْمُفَضَّلِ عَنِ الْمُفَضَّلِ بْنِ عُمَرَ قَالَ... قَالَ الْمُفَضَّلُ: يَا سَيِّدِي فَمَا يَصْنَعُ بِأَهْلِ مَكَّةَ قَالَ: يَذْعُوهُمْ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ

۱. بهدم کعبه و مسجد رسول الله ﷺ، فعن المفضل بن عمر أنه سأل جعفر بن محمد الصادق عدة أسئلة عن المهدي وأحواله ومنها: «يا سيدي فما يصنع بالبيت؟ قال: ينقضه فلا يدع منه إلا القواعد التي هي أول بيت وضع للناس ببيكة في عهد آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ والذي رفعه إبراهيم وإسماعيل عَلَيْهِمَا السَّلَامُ منها؛ و عن أبي بصير عن أبي عبدالله عَلَيْهِ السَّلَامُ قال: «إن القائم إذا قام رد البيت الحرام إلى أساسه و مسجد الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إلى أساسه و مسجد الكوفة إلى أساسه». بهدم المساجد: فعن أبي جعفر عَلَيْهِ السَّلَامُ قال: «إذا قام القائم سار إلى الكوفة فهدم بها أربعة مساجد» و عن أبي جعفر عَلَيْهِ السَّلَامُ قال: «لم يبق مسجد على وجه الأرض له شرف إلا هدمه و جعلها جماء» (خمیس، بی تا: ص ۵۱).



فَبَطِيعُونَهُ وَاسْتَخْلَفُ فِيهِمْ مِنْ أَهْلِ بَيْتِهِ وَ يُخْرِجُ يَرِيدُ الْمَدِينَةَ قَالَ الْمُنْفَضِلُ: يَا سَيِّدِي فَمَا يَصْنَعُ بِالْبَيْتِ قَالَ يَنْقُضُهُ وَ لَا يَدْعُ مِنْهُ إِلَّا الْقَوَاعِدَ الَّتِي هِيَ «أَوَّلُ بَيْتٍ وَضِعَ لِلنَّاسِ» بِبَكَّةَ فِي عَهْدِ آدَمَ وَ الَّذِي رَفَعَهُ إِبْرَاهِيمَ وَ إِسْمَاعِيلَ وَ إِنَّ الَّذِي بَنَاهُمْ لَا بِنَاهُ نَبِيٍّ وَ لَا وَصِيِّ ثُمَّ يَبْنِيهِ كَمَا يَشَاءُ وَ يَغَيِّرُ آثَارَ الظَّلْمَةِ بِمَكَّةَ وَ الْمَدِينَةَ وَ الْعِرَاقَ وَ سَائِرِ الْأَقَالِيمِ وَ لِيَهْدِمَنَّ مَسْجِدَ الْكُوفَةِ وَ يَبْنِيَهُ عَلَى بِنَائِهِ الْأَوَّلِ وَ لِيَهْدِمَنَّ الْقَصْرَ الْعَتِيقَ مَلْعُونٌ مَنْ بَنَاهُ؛ مفضل از امام صادق علیه السلام سوال کرد: او [=مهدی] با اهل مکه چه خواهد کرد؟ حضرت فرمود: «آن‌ها را به حکم خدا می‌خواند و موعظه می‌کند و آن‌ها هم او را اطاعت می‌کنند و آن حضرت جانشینی از اهل بیتش را در بین آن‌ها می‌گذارد و به سمت مدینه می‌رود.» مفضل سوال کرد: با بیت الله الحرام چه می‌کند؟ حضرت فرمود: «خانه خدا را خراب می‌کند؛ مگر ستون‌ها و شاکله اصلی بنا شده در زمان حضرت آدم و بنایی که از حضرت ابراهیم و اسماعیل باقی مانده است و آنچه را افرادی غیر از انبیای دیگر و اوصیای آن‌ها ساخته‌اند، خراب می‌کند و طبق آنچه مامور است، از نو می‌سازد و آثار ظلمه در مکه، مدینه، عراق و سایر بلاد را تغییر می‌دهد و مسجد کوفه را خراب می‌کند و طبق بنای اول می‌سازد و قصر عتیق را چون ملعونی آن را ساخته است، منهدم می‌کند» (خصیبی، ۱۳۷۷: ص ۳۹۲-۳۹۹ و مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵۳، ص ۱۱).

از نظر سند، وجود حسین بن حمدان خصیبی و محمد بن نصیر نمیری که در حدیث شیخین گذشت؛ گویای این است که محتملاً روایت مذکور از روایات ساخته و پرداخته فرقه فاسد «نصیریه» باشد که با عقاید غلو آمیز آن‌ها که مورد اعتنای علمای شیعه اثناعشریه نمی‌باشد؛ سازگار است.

از نظر دلالت نیز، نکات مهمی در پاسخ عثمان الخمیس وجود دارد: اول این که در روایت مورد بحث، از مدارای حضرت و اطاعت اهل مکه از ایشان سخن به میان آمده است و حال آن که قبلاً نویسنده گفته بود مهدی شیعه در آغاز ظهور، اعراب مکه را قتل عام می‌کند و آغاز این کار از قریش است. در ثانی عثمان الخمیس از ترفند تقطیع در متن روایت استفاده کرده و عبارت «الا القواعد» را نیاورده تا مهدی شیعه را تخریب کننده تمام کعبه معرفی کند و حال آن که روایت تصریح دارد، حضرت پایه و ستون‌های آن را تخریب نمی‌کند: «هی اول بیت وضع للناس بیکه فی عهد آدم؛ این اولین خانه‌ای است که در زمان آدم تأسیس شده است و ابراهیم و اسماعیل آن را تجدید بنا کرده‌اند.» پس بیت الله برای ایشان مکانی مقدس است که البته باید همان‌گونه که



انبیای الهی ساخته بودند، تجدید بنا شود. در ادامه روایت آمده است که بعد از ساخت آدم و ابراهیم، هیچ پیامبر و جانشین پیامبری به کعبه دست نزد، مگر افرادی که صلاحیت این کار را نداشته‌اند. بنابراین، باید همان گونه که خداوند فرموده است، طبق «لَمَسْجِدِ أُسَسَ عَلَى التَّقْوَى» (توبه: ۱۰۸)؛ تجدید بنا گردد و طبق فرمان الهی در مورد مسجد ضرار^۱، آنچه نامحرمان ساخته‌اند، باید تخریب شود.

دلیل دیگر در ضرورت تغییر بنای کعبه، روایتی است که عایشه از پیامبر نقل می‌کند؛ مبنی بر این که پیامبر فرمود: «آیا نمی‌دانی که قوم تو وقتی کعبه را ساختند، آن را از پایه‌هایی که حضرت ابراهیم قرار داده بود، کوچک‌تر گرفته‌اند؟!» گفتم: چرا شما آن را به حالت اول باز نمی‌گردانید؟ پیامبر فرمود: «اگر قوم تو تازه مسلمان نبودند، چنین می‌کردم» (بخاری، ۱۴۲۲: ج ۲، ص ۵۷۳، ج ۳، ص ۱۲۳۲، ح ۳۱۸۸). نیز پیامبر فرمود:

یا عایشه! لولا ان قومك حديث و عهد بشرك هدمت الكعبة فالزقتها بالارض و جعلت لها بابين باباً شرقياً و باباً غربياً و زدت فيها سته اذرع من الحجر فان القريش اقتصرتها حيث بنت الكعبة؛ ای عایشه! اگر قوم تو تازه از کفر جدا نشده بودند، دستور می‌دادم کعبه را خراب کنند و آن مقدار از کعبه را که از آن بیرون مانده است، وارد آن می‌کردم و کف آن را با زمین هم سطح و برای آن، دو درب از شرق و غرب قرار می‌دادم و آن را مانند زمان حضرت ابراهیم درست می‌کردم (مسلم، ۱۴۲۱: ج ۲، ص ۹۶۸، ح ۱۳۳۳).

اعتقاد شیعه اثناعشریه در بحث ساخت کعبه، منطبق روایات است: «ان القائم رد البيت الحرام الى اساسه و مسجد الرسول الى اساسه و مسجد الكوفه الى اساسه» (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۴، ص ۲۰۹) و همان طور که ذکر شد، این نکته با سیره و اعتقاد اهل سنت منطبق است. ادامه روایت از تغییر و بازسازی بناهای «ظلمه» است که به سخن عثمان الخمیس در انهدام اماکن مقدس ارتباطی ندارد. از مسجد النبی نیز در این روایت هیچ سخنی به میان نیامده است.

روایت دوم: در عبارتی دیگر، عثمان الخمیس (خمیس، ۱۳۸۷: ص ۱۳۸) در خصوص تخریب مساجد از امام باقر علیه السلام نقل می‌کند:

۱. «وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِدًا ضَرَارًا وَتَفْرِيقًا بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ وَ إِضْآدًا لِمَنْ حَارَبَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ مِنْ قَبْلُ وَلَيَحْلِفُنَّ إِنْ أَرَدْنَا إِلَّا الْحُسْنَىٰ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ» (توبه: ۱۰۷).

وَرَوَى أَبُو بَصِيرٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي حَدِيثٍ طَوِيلٍ أَنَّهُ قَالَ: إِذَا قَامَ الْقَائِمُ عَلَيْهِ السَّلَامُ سَارَ إِلَى الْكُوفَةِ فَهَدَمَهَا بِهَا أَرْبَعَةَ مَسَاجِدَ فَلَمْ يَبْقَ مَسْجِدٌ عَلَى وَجْهِ الْأَرْضِ لَهُ شُرْفٌ إِلَّا هَدَمَهَا وَجَعَلَهَا جَمَاءً وَوَسَّعَ الطَّرِيقَ الْأَعْظَمَ وَكَسَرَ كُلَّ جَنَاحِ خَارِجٍ فِي الطَّرِيقِ ...؛ زمانی که قائم عَلَيْهِ السَّلَامُ قیام کند، به سمت کوفه می‌رود و چهار مسجد را خراب می‌کند. پس هیچ مسجدی روی زمین نمی‌ماند که کنگره [=گلدسته] داشته باشد، مگر این که حضرت آن را خراب و هموار می‌کند. خیابان‌ها را وسیع می‌کند و هرمانعی که از خانه‌ها به سمت خیابان باشد، تخریب می‌کند... (شیخ مفید، ۱۴۱۳: ج ۲، ص ۳۸۵).

حدیث از حیث سند «مرفوعه» است؛ آن هم مرفوعه‌ای که راویان سلسله سند ذکر نشده‌اند و لذا حدیث مذکور «ضعیف» و غیر قابل اعتماد است.^۱

در بحث دلالتی هم نکاتی وجود دارند که ضرورت دارد برای تبیین حدیث توضیح داده شوند: الف) در کوفه مساجد متعددی وجود دارند؛ ولی حضرت - طبق روایت پیش گفته - فقط چهار مسجد را ویران می‌کنند. چه بسا این مساجد بر مبنای تقوا ساخته نشده و از قبیل مسجد ضرار باشند.^۲ علاوه بر آن، در روایت هیچ امتیاز و شرافتی در مورد این چهار مسجد ذکر نشده است. همچنین در عصر حاضر در تمام کشورهای اسلامی مساجد فراوانی برای بازسازی راه‌ها و سایر ضرورت‌ها، (که در روایت هم به آن اشاره شده است) تخریب شده و می‌شوند و این، در فرهنگ

۱. برای مطالعه بیشتر تر رک: (مؤدب، علم الدرایه تطبیقی، ۱۳۹۱: ص ۱۰۱). البته به صرف مرفوعه بودن، سند ضعیف نیست، بلکه در مواردی مرفوعه بودن باعث ضعف سند می‌شود که روایت، سلسله سند متصل ندارد و حدیث مذکور چنین است. گاهی نیز مرفوع به حدیثی گفته می‌شود که در آن قول یا فعل و یا تقریری به معصوم عَلَيْهِ السَّلَامُ نسبت داده شود، اعم از این که سند آن، مقطوع، مرسل یا غیر این‌ها باشد. مامقانی معتقد است که گرچه کلمه «مرفوع» در معنای دوم بیش‌تر به کار برده می‌شود؛ استعمال آن در معنای اول، در آثار فقهی شایع‌تر است (مامقانی، مقباس الهدایة، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۷۱).

۲. احتمالاً اشاره به مساجد چهارگانه است که در حدیث امام باقر عَلَيْهِ السَّلَامُ آمده است: «در کوفه به دلیل شادی از کشتن حسین عَلَيْهِ السَّلَامُ چهار مسجد ساخته شد: مسجد اشعث، جریر، سماک و شبت بن ربیع» (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۴۵، ص ۱۸۹) که حضرت هنگام ظهور آن‌ها را تخریب می‌کند. قابل ذکر است که اگر این گونه باشد، این مساجد باید قبل از ظهور حضرت توسط مخالفان اهل بیت ساخته شده باشند و البته ممکن است مساجد دیگری باشند.

اسلامی امری پذیرفته شده است.^۱

ب) در کدام قسمت حدیث گفته شده است که مهدی هیچ مسجدی را بر روی زمین باقی نمی‌گذارد و مساجد دارای احترام و شرافت را تخریب می‌کند؟ در روایت دیگر آمده است که: «فلم یبق مسجد علی وجه الارض له شرف الا هدمها». نویسنده «هدمها» را به «هدمه» تبدیل کرده است (تبدیل «ها» به «ه»); و مترجم در «عجیب‌ترین دروغ تاریخ»، «شرف» را «برپایی» معنا کرده است؛ درحالی که «شرف»^۲ به معنای کنگره^۳ است و ضمیر «ها» در هدمها نیز به کنگره مسجد برمی‌گردد.

براین اساس، حضرت مساجد روی زمین را خراب نمی‌کند، بلکه زواید و کنگره‌های آن‌ها را تخریب می‌کند و علت تخریب، براساس روایتی از امام باقر علیه السلام به نقل از امیر مؤمنان علیه السلام چنین است: حضرت در کوفه مسجدی را دیدند که برایش کنگره ساخته بودند؛ فرمودند: «شبیبه بیعه [= کلیسا] شده است.» همچنین فرمودند: «مساجد باید بدون کنگره و صاف ساخته شوند» (صدوق، بی‌تا: ج ۲، ص ۳۲۰)^۴؛ مضافاً این که در روایات شیعه، سخن از ساختن مساجد بی نظیر توسط مهدی شیعیان است، نه تخریب مسجد. به تعبیر امام صادق علیه السلام: «اذا قام قائم آل محمد بنی فی ظهر الکوفه مسجد له الف باب» (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵۲، ص ۳۳۷). هنگامی که حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف ظهور کنند، مسجدی وسیع را بر پایه تقوا برای نشر معارف اسلامی تأسیس

۱. قابل ذکر است که آنچه امروزه در دنیای اسلام، در حال رخ دادن است، تغییرات عجیب و غریب مسجد النبی و مسجد الحرام توسط آل سعود و تخریب مساجد مهم اسلامی در مکه و مدینه است و نیز تخریب اماکن مقدس مسلمانان توسط طالبان و داعش و غیره؛ و این رویکرد آن قدر در رسانه‌های جهان به نمایش گذاشته شده که به بازگویی نیازی ندارد.

۲. در لغت، جمع «شرفه»، است؛ به معنای چیزی که بالای دیواری می‌سازند و دیوار را از صاف بودن خارج می‌کند (محقق بحرانی، ۱۴۰۵: الحدایق الناظره، ج ۷، ص ۲۸۱).

۳. در فارسی به «شرفه»، «کنگره» می‌گویند که به صورت مثلث یا مربع، نزدیک هم بالای دیوار یا قصر می‌سازند (محقق الاردیلی، ۱۴۰۳: مجمع الفائده، ج ۲، ص ۱۵۲).

۴. عبدالرزاق نقل می‌کند که در صدرالاسلام مساجد بدون کنگره بوده‌اند (عبدالرزاق، ۱۴۰۳: ص ۱۵۲).



خواهد کرد که دارای هزار درب است. پس مهدی شیعیان، احیاگر شریعت و سنت رسول الله است، نه ویرانگر مساجد و معابد مفید که مایه هدایت و نجات انسان‌ها هستند.

نتیجه‌گیری

عثمان الخمیس در جهت ایجاد مهدی هراسی، با استناد به احادیثی غالباً ضعیف و در مواردی خاص با برداشت نادرست از مفاهیم، مطالبی را عنوان کرده است که اگر خوشبینانه قضاوت شود، باید گفت آلت دست نویسندگان وهابی قرار گرفته است که اینان با تمام توان ضربات خود را با قلم و رسانه بر پیکره اسلام وارد کرده‌اند و تنها آرزوی‌شان اختلاف افکنی بین مسلمانان و دشمنی با یکدیگر بوده است. دستاورد این اقدامات تا کنون به خاک و خون کشیده شدن مسلمانان بی‌گناه و رشد و شکوفایی مشرکان و کفار بوده است.

از سوی دیگر، نویسنده با بی‌مهری تمام نسبت به مهدی شیعیان در کتاب‌های خود، هیچ نشانه‌ای از مهدی زیبا و درخشنده خود بجا نگذاشته است تا خواننده اگر از مهدی شیعه هراسید، لاقلاً به مهدی حقیقی که او در ذهن خویش ساخته است، دل خوش کند، بلکه او با تمام ظرافت از یک سو مهدی شیعه را هراسناک و موهوم معرفی کرده و از سوی دیگر، خواننده را به سمت ایده و اندیشه عدم مهدی در اسلام سوق داده است.

استنادات نویسنده، بیش‌تر متشکل از روایات مورد توجه غالیان نصیری است که با شیعه دشمنی داشته و دارند و این اقدام وی، این نکته را به ذهن متبادر می‌کند که عثمان الخمیس در مخالفت با مهدی شیعه اثنا عشری، استنادات خویش را از مخالفان دیگر شیعه قرض گرفته است تا در مسیر منحرف خود همچنان پیش بتازد.

همچنین علاوه بر سند روایات، وی در تبیین متن روایات، بیش‌تر خواسته‌ها و فهم شخصی خویش را بر روایات تحمیل و در مواردی اندک نیز متشابهاتی را طرح کرده که در این نوشتار به آن‌ها پاسخ داده شد و به روایات متقابل اشاره گردید.



منابع

قرآن کریم

۱. ابن اثیر، مبارک بن محمد (۱۳۶۷). *النهاية في غريب الحديث والاثار*، محقق: محمود طناحي، محمد زاوی، طاهر احمد، قم، موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
۲. ابن تیمیہ، محمد (۱۴۱۱ق). *منهاج السنه*، محقق: محمد رشاد سالم، عربستان، جامعه الامام محمد بن سعود الاسلامیة.
۳. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی (بی تا). *الدرر الكامنه في أعيان المائة الثامنة*، حیدرآباد، دایرة المعارف العثمانیہ.
۴. ابن حجر ہیثمی، احمد بن محمد (۱۴۲۸ق). *القول المختصر في علامات المهدي المنتظر* عنه عليه السلام، دمشق، دار التقوی.
۵. ابن حنبل، احمد بن محمد (۱۴۰۹ق). *أحاديث المهدي*، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۶. ابن داوود، حسن بن علی (۱۳۸۳). *رجال*، تهران، دانشگاه تهران.
۷. ابن سعد، محمد (۱۴۱۸). *الطبقات الكبرى*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۸. ابن صباغ، علی بن محمد (۱۴۲۲ق). *الفصول المهمة في معرفة الأئمة*، محقق: سامی غریبی، قم، موسسه علمی فرهنگي دار الحديث.
۹. ابن عساکر، علی بن حسن (۱۴۱۵ق). *تاریخ مدینه دمشق*، بیروت، دارالفکر.
۱۰. ابن غضائری، احمد بن حسین (۱۳۶۴ق). *رجال ابن غضائری*، قم، موسسه اسماعیلیان.
۱۱. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر بن کثیر (بی تا). *البدایه والنهایه*، بیروت، دارالفکر.
۱۲. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق). *لسان العرب*، بیروت، دارصادر.
۱۳. ابن هشام، عبد الملك (بی تا). *السيرة النبوية*، محقق: مصطفی السقا و ابراهیم الأبیاری و عبد الحفیظ شلبی، بیروت، دار المعرفة.
۱۴. ابو داوود سجستانی، سلیمان (بی تا). *سنن*، تعلیق: حکم البانی، بیروت، دارالکتب العربی.
۱۵. اردبیلی غروی، محمد بن علی (۱۴۰۳ق). *جامع الرواة*، قم، مکتب آیت الله مرعشی.
۱۶. اندلسی، قاضی عیاض (۱۴۰۷ق). *الشفاء بتعريف المصطفى*، عمان، دارالفيحاء.
۱۷. امینی گلستانی، محمد (۱۳۸۵). *سیمای جهان در عصر امام زمان* عنه عليه السلام، قم، مسجد مقدس جمکران.



۱۸. بحرانی، هاشم بن سلیمان (۱۴۱۱ق). *حلیة الابزار فی احوال محمد وآله الاطهار علیهم السلام*، قم، موسسه دارالاسلامیه.
۱۹. بحرانی، یوسف (۱۴۰۵ق). *الحدائق الناظرة فی احکام العترة الطاهرة*، مصحح: محمدتقی ایروانی و عبدالرزاق مقرم، قم، نشراسلامی.
۲۰. بستانی، فواد افرام (۱۳۷۵). *فرهنگ ابجدی*، تهران، ناشراسلامی.
۲۱. بخاری، محمدبن اسماعیل (۱۴۰۱ق). *صحیح البخاری*، بیروت، دارالفکر.
۲۲. _____ (۱۴۲۲ق). *صحیح البخاری*، مصحح: محمد زهیر، بیروت، دارطوق النجاة.
۲۳. ترابی، مرتضی (۱۳۹۲). *مهدی حقیقتی تابناک*، قم، انتشارات توحید.
۲۴. جدیدی نژاد، محمدرضا (۱۳۸۲). *معجم مصطلحات الرجال والدرايه*، قم، دارالحديث للطباعة و النشر.
۲۵. حرعاملی، محمدبن حسن (۱۴۲۵ق). *اثبات الهداة*، بیروت، موسسه الاعلمی للمطبوعات.
۲۶. حسینی اعرجی، محسن بن حسن (۱۴۱۵ق). *عدة الرجال*، قم، اسماعیلیان.
۲۷. حلی، حسن بن سلیمان (۱۳۷۹). *مختصر البصائر*، قم، جامعه مدرسین.
۲۸. خزاعی مروزی، نعیم بن حماد (۱۴۲۳ق). *الفتن ابن حماد*، بیروت، دار الکتب العلمیة.
۲۹. خصیبی، حسین بن حمدان (۱۳۷۷). *هدایة الکبری*، بیروت، موسسه بلاغ.
۳۰. خمیس، عثمان بن محمد (۱۳۸۷). *عجیبترین دروغ تاریخ*، اسحاق دبیری، بی جا، انتشارات حقیقت.
۳۱. _____ (۱۴۳۰ق). *من القلب الی القلب*، قاهره، مکتبه الامام البخاری.
۳۲. _____ (۱۴۲۹ق ب) *متی یشرق نورک ایها المنتظر*، بی جا، بی نا.
۳۳. _____ (۱۴۲۹ق الف). *من هوالمهدی المنتظر*، بی جا، شریط مفرغ.
۳۴. _____ (بی تا). *من هوالمهدی*، موقع البرهان، بی جا، مکتبه مشکاة الاسلامیه.
۳۵. خوبی، ابوالقاسم (۱۴۰۹ق). *معجم رجال الحديث*، بیروت، دارالزهرا للطباعة و النشر.
۳۶. دیاری بیدگلی، محمدتقی و ملاحسنی، داوود (بهار ۱۳۹۳). *پژوهش های مهدوی*، شماره ۸.
۳۷. راوندی، قطب الدین (۱۴۰۹ق). *الخرائج و الجرائح*، قم، موسسه امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف.
۳۸. سیوطی، جلال الدین (۱۹۸۱م). *الجامع الصغير*، بیروت، دارالفکر.
۳۹. _____ (بی تا). *العرف الوردی فی أخبار المهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف*، مترجم: محمد کاظم موسوی، تهران، مرکز تحقیقات و الدراسات العلمیة.

۴۰. شیبانی، محمدبن حسن (۱۴۱۳ق). *نهج البيان عن كشف المعاني القرآن*، محقق: حسین درگاهی، قم، الهادی.
۴۱. صافی، لطف الله (۱۴۲۸ق). *منتخب الاثر*، قم، ثامن الحجج.
۴۲. صدوق، محمدبن علی (۱۳۸۰). *كمال الدين و تمام النعمة*، مترجم: منصور پهلوان، قم، نشر دارالحديث.
۴۳. _____ (بی تا). *الحصا*، قم، جامعه مدرسین.
۴۴. _____ (بی تا). *علل الشرائع*، قم، نشر داوری.
۴۵. طبرسی، احمدبن علی (۱۳۶۱). *احتجاج علی اهل اللجاج*، مشهد، نشر مرتضی.
۴۶. طبرسی، فضل بن علی (۱۳۷۶). *اعلام الوری باعلام الهدی*، قم، موسسه آل البيت لاحیاء التراث.
۴۷. طبری آملی، محمدبن جریر (۱۴۱۳ق). *دلائل الامامة*، قم، بعثت.
۴۸. طوسی، محمدبن حسن (۱۴۰۴ق). *رجال کثی (اختیار معرفة الرجال)*، قم، مبعث.
۴۹. _____ (۱۳۴۳ق). *الغیبه*، قم، موسسه المعارف الاسلامیه.
۵۰. _____ (۱۳۶۵). *تهذیب الاحکام*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۵۱. علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۱ق). *خلاصة الاقوال فی معرفة الرجال*، قم، دارالذخایر.
۵۲. عبدالرزاق الصنعانی، ابوبکر (۱۴۰۴ق). *مصنف*، محقق: حبیب الرحمان الأعظمی، بیروت، المكتب الاسلامی.
۵۳. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق). *کتاب العین*، قم، نشر هجرت.
۵۴. قرطبی، محمدبن احمد (۱۳۶۴). *المجامع الاحکام القرآن*، تهران، انتشارات ناصر خسرو.
۵۵. قشیری نیشابوری، مسلم بن حجاج (بی تا). *صحیح مسلم*، محقق: محمد فؤاد عبد الباقي، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۵۶. قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۸۷). *تفسیر قمی*، مصحح: طیب موسوی جزائری، قم، مکتبه العلامه.
۵۷. قندوزی حنفی، سلیمان بن ابراهیم (۱۴۲۲ق). *ینابیع المودة*، محقق: علی حسینی، قم، سازمان اوقاف و امور خیریه.
۵۸. کلینی، محمدبن یعقوب (۱۴۰۷ق). *کافی*، محقق: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۵۹. گودرزی، مجتبی (۱۳۹۱). *مهدی مهم ترین حقیقت تاریخ*، قم، مشعر.
۶۰. مازندرانی، محمدبن اسماعیل (۱۴۱۶ق). *منتهی المقال فی احوال الرجال*، قم، موسسه آل البيت عليه السلام.

۶۱. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). *بحارالانوار*، بیروت، مصحح: جمعی از محققان، دار احیاء التراث العربی.
۶۲. _____ (۱۳۷۹). *مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول*، مصحح: سید هاشم رسولی محلاتی، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۶۳. مشکینی اردبیلی، ابوالحسن (۱۳۵۸ق). *وجیزه فی علم الرجال*، بیروت، موسسه الاعلمی.
۶۴. مطیع، مرتضی (۱۳۹۳). *مهدویت بترین حقیقت تاریخ*، تهران، موسسه فرهنگی مشعر.
۶۵. مفید، محمد بن نعمان (۱۴۱۳ق). *الارشاد فی معرفه حجج الله علی العباد*، قم، موسسه آل البيت علیهم السلام.
۶۶. مقدس اردبیلی، احمد بن محمد (۱۴۰۳ق). *مجمع الفائده والبرهان فی شرح ارشاد الاذهان*، مصحح: علی پناه اشتهاردی، قم، جامعه مدرسین.
۶۷. مقریزی، تقی الدین (۱۴۲۰ق). *امتاع الاسماع بما للنبی من الاحوال والاموال والحفده والمتاع*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
۶۸. نجاشی، احمد بن علی (۱۴۱۸ق). *رجال نجاشی*، مصحح: موسی شبیری زنجانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه.
۶۹. نعمانی، محمد بن ابراهیم (۱۳۹۷ق). *الغیبه*، محقق: علی اکبر غفاری، تهران، مکتبه صدوق.
۷۰. نیلی نجفی، علی بن عبدالکریم (۱۴۲۶ق). *سرور اهل الایمان فی علامات ظهور صاحب الزمان عجل الله تعالی فرجه الشریف*، قم، دلیل ما.
۷۱. یوسفیان، مهدی (۱۳۹۱). *عجیبترین حقیقت تاریخ*، قم، انتشارات بنیاد فرهنگی مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه الشریف.

تحلیل راهکارهای مشترک نفوذ جریان‌های انحرافی معاصر در بستر آموزه‌های مهدویت

جواد اسحاقیان درچه^۱

حجت حیدری چراتی^۲

چکیده

ظرفیت‌های موجود در آموزه‌های مهدویت، به منظور ایجاد تمدن اسلامی می‌تواند کارآمد و موثر باشد. جریان‌های انحرافی با ترفندهای مختلف، درصدد تغییر تدریجی و تحریف آموزه‌های آن، در نفوذ از بستر خود آموزه‌های مهدویت هستند؛ گاهی از طریق علمی- فرهنگی، مانند جعل و ایجاد انحراف در آموزه‌های ولایی و گاهی از طریق اجتماعی، مانند ایجاد اغتشاش و درگیری به نام تشیع و مهدویت. در این تحقیق با روش توصیفی- تحلیلی و با بهره‌گیری از نتایج تحقیقات کتابخانه‌ای و میدانی در موضوع فرقه‌های انحرافی؛ برخی از راهکارهای مشترک و موثر نفوذ به صورت نموداری بررسی شده‌اند. برخی از نتایج تحقیق در مورد عواقب راهکارهای نفوذ جریان‌های انحرافی عبارتند از: نفوذ با ابزار گوناگون روانشناسانه و جامعه‌شناسانه و ایجاد تحولات شخصیتی در آنان و استخدام افراد با ماموریت‌های به‌ظاهر مهدوی، به‌منظور تحقق اهداف کلان انحرافی، ایجاد ناامیدی و شکاف‌های اجتماعی، تبدیل عدالت‌طلبی به ظلم و خشونت و انحصار طلبی و نفی مولفه‌های وحدت بخش نیابت و ولایت برای رسیدن به اهداف فرقه‌ای.

واژگان کلیدی: آموزه‌های مهدویت، راهکارهای نفوذ، جریان‌های انحرافی، تهدید، مکانیزم.

۱. استادیار گروه اخلاق و متون اسلامی دانشگاه تهران و پژوهشگر مرکز تخصصی مهدویت saamerra@yahoo.com

۲. پژوهشگر پژوهشکده مهدویت و موعودگرایی انتظار پویا hojatheidari@gmail.com

مقدمه

بُعد مهمی از آموزه‌های مهدویت، «حرکت تمدنی» است. در این میان، زمینه سازی برای تمدن مهدوی (در برابر ایده‌ها و جریان لیبرالیسم غربی)، از مهم‌ترین اهداف متعالی در جامعه و نظام اسلامی است. برای تامین بسترهای رشد مؤلفه‌ها و ظرفیت‌های مختلفی وجود دارند. در مقابل، فرقه‌ها و جریان‌های انحرافی در به چالش کشاندن این فرهنگ، روش‌ها و ترفندهای خاص خود را اجرا می‌کنند. از آن جا که این فعالیت‌ها به تدریج روند ضد فرهنگی پیدا می‌کنند؛ لازم است چالش‌ها و موارد متعدد راهکارهای این جریان‌ها در برابر آموزه‌های مهدوی مرتبط نظام اسلامی مورد بررسی قرار گیرند تا در برابر تحریف تدریجی مصونیت سازی شوند. از سوی دیگر، ایجاد مصونیت، زمانی صورت می‌پذیرد که راهکارهای مختلف نفوذ و مراحل آن مشخص شوند. در مقابل، برای ایجاد سیر تعالی مطمئن در بستر فرهنگ و سیاست متعالی مهدوی، باید این جریان‌ها و راهکارهای نفوذ آن‌ها شناخته شوند تا متناسب با آن‌ها به مقابله علمی- فرهنگی بپردازیم. فرقه‌ها در قالب کلی نفوذ فرهنگی اجتماعی، با تحریف عقاید مهدویت و ایجاد نسخه بدل در برابر مهدویت حقیقی، این موضوع را به تحریف کشانده و ظرفیت‌های مثبت فرهنگی را به ضد خود (یعنی ضد فرهنگی) تبدیل می‌کنند.

بر اساس مطلب مذکور و این که مهدویت دارای آموزه‌های مختلفی است؛ برخی از آموزه‌هایی را مطرح می‌کنیم که از بستر آن‌ها، جریان‌های باطل در جهت تغییر اقدام کرده‌اند. پس از آن، محققان می‌توانند در مورد آموزه‌های دیگر، این اقدامات را دنبال کنند.

در مورد پیشینه کار، قابل ذکر است که آثار متعددی در مورد فرقه‌ها و جریان‌های انحرافی نگاشته شده‌اند؛ اما راهکارهای نفوذ کم‌تر تحلیل شده‌اند. این تحقیق به دنبال بررسی راهکارهای نفوذ و انحرافات و چالش‌های مختلف ایجاد شده توسط جریان‌های معاصر و نیز بررسی انحرافات بالقوه‌ای است که از فرقه‌ها انتظار می‌رود. همچنین محدوده فرقه‌ها و جریاناتی که در این تحقیق مورد نظر بوده‌اند، نوشته‌ها و تحقیق‌های موجود به آن‌ها نپرداخته‌اند.

مفهوم شناسی

فرقه: «فرقه» در نگاه اسلامی و شیعی می‌تواند بر همان مبنای مخالفت با قرائت رسمی دین



شناخته شود. به عبارت دیگر، ایجاد تغییر عمده و سازمان دهی شده در اصول و مبانی اعتقادی و یا آیین رسمی عبادی دین و مذهب، نشانه انحرافی بودن آن باشد (آغاز پیدایش عقاید فرقه‌ای، ممکن است ایجاد بدعت باشد) (سبحانی، ۱۳۸۹: ص ۲۱۹).

«فرقه»، تجمع خاص اشخاصی است، با گرایش به آیینی که توسط همگان به رسمیت شناخته نشده است و این آیین در برابر نهادهای اساسی جامعه قرار دارد (بیرو، ۱۳۸۰: ص ۳۲۳). در تحقیق حاضر، منظور ما از فرقه، تمام جریان‌های انحرافی و تشکل‌های سازمان یافته‌ای هستند که با سازماندهی نیروها و آموزش و تبیین تفکرات (خصوصاً در عرصه امامت و مهدویت)، به پیشبرد اهداف فکری و سیاسی اجتماعی خود اقدام می‌کنند.

نفوذ سازمانی در فرقه‌ها

ساختار و عملکرد فرقه‌ها به گونه‌ای است که جذب و سازماندهی افراد بر اساس چارچوب و برنامه‌ریزی خاص است. برخی از محققان و نیز جامعه‌شناسان فرقه‌گرایی، مانند ماکس وبر و ارنست ترولتس به این موضوع پرداخته‌اند. ماکس وبر «سازمان دینی» را نهادی می‌پندارد که اجتماعات دینی - مذهبی را اداره و برای ایجاد نظم بین این نوع اجتماعات خط مشی مناسبی ارائه می‌کند و قدرت خود را که برگرفته از تعالیم مسیح است؛ بر این نوع اجتماعات و انجمن‌ها اعمال می‌کند. به عقیده وبر، سازمان دینی نوعی انجمن سیاسی است که او به عضویت درآمدن افراد را در این انجمن اجباری می‌داند. در سازمان دینی، انجام دادن عملی خاص یا دارا بودن شرایطی ویژه برای پیوستن به آن ضرورت ندارد و شخص از بدو تولد عضو این سازمان خواهد بود (همیلتون، ۱۳۷۷: ص ۳۳۹)؛ اما «فرقه» انجمنی داوطلبانه است. سعی بنیادین رهبری فرقه - که به تعبیر وبر «فرّه» یا «کاریزما» خوانده می‌شود - شست‌وشوی مغزها از عقاید سنتی سازمان دینی است، منتها فرقه مدعی آن است که خود را بر اعضای تحت الحمایه خود متوقف دانسته، عضوهای مشروط خود را متوجه تسهیلات مادی و معنوی می‌داند. ارنست ترولتس، موارد کلی نظریه وبر را می‌پذیرد و در مورد ارتباط بین سازمان دینی و فرقه، دو گرایش نظری مطرح می‌کند:

۱. گرایش ریشه‌ای: گرایش است با رویکرد تأکید بر اجتماع آزادانه مؤمنانی که به گونه‌ای



آرامانی می‌کوشند ارزش‌های اخلاقی دینی همچون عشق برادرانه را در مورد اعضای جامعه محقق سازند؛

۲. گرایش محافظه کارانه: گرایشی است که بر اجتماع سازمان یافته و مستقلاً تأکید می‌کند که اعضایش می‌کوشند از نهادهای موجود برای تحقق هدف‌هایشان استفاده کنند (همان، ص ۳۴۰).

براساس این تحقیق، ملاحظه می‌شود ایجاد تغییرات و نفوذ تدریجی در سازمان‌ها و نهادهای دینی، بر اساس نوع محافظه کارانه دنبال می‌شود و با ورود تعصب فرقه‌ای مخاطرات و چالش‌های فراوانی برای جامعه اسلامی ایجاد می‌گردد. این فرقه‌ها ظرفیت‌ها و ابزار مهدوی را برای بهره برداری از ظرفیت‌های جمعیت ساز و ایجاد انگیزه‌های مولد به کار می‌گیرند و این ظرفیت‌ها و ابزارها را در جهت اهداف خود به انحراف می‌کشانند؛ مانند ویروسی که با به‌کارگیری امکانات هسته، سلول به تخریب آن می‌پردازد.^۱

بررسی سیر رشد فرقه‌ها

وضعیت رشد فرقه‌ها به گونه‌ای است که برخی دوران آینده را عصر «انفجار فرقه‌ها» نامیده‌اند (جوهری، ۱۳۹۳: ص ن). در کشورهای اروپایی و آمریکایی، گونه‌های مختلف فرقه‌های معنویت‌گرا با اعتقادات و رفتارهای مختلف وجود داشته و با آن که در چند دهه قبل، فقط ۳۰۰ فرقه وجود داشته است؛ اکنون بیش از ۷ هزار فرقه در این مناطق شناسایی شده که با جدیت به دنبال اهداف خود هستند (سینگر، ۱۳۸۸: ص ۱-۳).

در این جستار، بر اساس بسترهایی که در آموزه مهدویت وجود دارند، راهکارهای نفوذ جریان‌های انحرافی را تحلیل و سه نمونه از آموزه‌های مهم را بررسی می‌کنیم:

۱. انتظار و زمینه سازی ظهور؛

۲. حکومت واحد جهانی؛

1. Leppard, Keith; Nigel Dimmock; Easton, Andrew (2007). Introduction to Modern Virology Blackwell Publishing Limited. p. 4. ISBN 978-1-4051-3645-7.

۳. تجدید سنت پیامبر در سنت مهدوی (در مناسک و عبادات و عرفان).

بسترهای موجود در این آموزه‌ها عبارتند از:

۱. ایجاد روحیه امید و مثبت اندیشی و حرکت در سمت و سوی تحولات مثبت، بر اساس آموزه انتظار؛

۲. ایجاد فرهنگ واحد جهانی، همگرایی، اتحاد در اقوام و ملل مختلف، امت واحد و نفی گروه گرایی؛

۳. ایجاد روحیه قدسی - معنوی؛ تمسک و التزام به عبادات که در سبک زندگی مهدوی همان تجدید سنت پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ محسوب می‌شود.

بر اساس این بسترها، راهکارهایی که فرقه‌ها و جریان‌های انحرافی برای نفوذ در پیش گرفته‌اند، عبارتند از:

۱. ایجاد تحول و انحراف در بستر امید و مثبت اندیشی، با تطبیق و تعجیل و در نتیجه احساس کذب در اصل وعده‌های انتظار؛

۲. ایجاد تغییر و تحریف در مفاهیم جهانی اسلام و امت واحد و ایجاد انحراف و تغییر در رفتارهای مربوط به این آموزه؛

۳. ایجاد تحول و انحراف در بستر مناسک با نسخ و تغییر تدریجی و استحاله مناسک و ایجاد مناسک انحرافی.

۱. مکانیزم نفوذ در بحث علائم الظهور (با تطبیق و تعجیل)

۱-۱. ایجاد ناامیدی از طریق تطبیق علائم

اصل ظهور حضرت مهدی قطعیت دارد؛ به گونه‌ای که عالمان شیعه و سنی، منکر ظهور حضرت مهدی را کافر دانسته و امر ظهور را «متواتر» دانسته‌اند (مقدسی شافعی، ۱۴۱۶: ص ۱۵۷ و حرعاملی، ۱۳۶۲: ص ۱۷۰) و نیز روایات متعددی در مورد قطعی بودن ظهور امام مهدی عَلَيْهِ السَّلَام؛ ولو در آخرین روز از عمر دنیا حکایت دارد؛ از جمله پیامبر اعظم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فرموده‌اند:

اگر از عمر دنیا یک روز باقی مانده باشد، خداوند آن روز را طولانی می‌کند تا مردی از فرزندان مرا مبعوث کند که اسم او مانند اسم من است و زمین را پر از عدل و قسط



می‌کند؛ همان‌گونه که پر از ظلم شده بود (فتال نیشابوری، ۱۳۷۵: ج ۲، ص ۲۶۱ و مفید، ۱۳۷۲: ج ۲، ص ۳۴۰).

با توجه به قطعیت ظهور (براساس روایات مذکور)، علائمی برای این حادثه مهم وجود دارند. مدعیان در طول تاریخ ادعا می‌کنند که رفتار و فعالیتشان با این علائم منطبق است. به عبارت دیگر، مدعیان مهدویت، فعالیت‌ها و برنامه‌های خود را همان وعده الهی دوران ظهور معرفی می‌کنند که در صورت نپیوستن به آن، عذاب الهی در انتظار مردم خواهد بود. در این صورت، برخی از مردمان آن دوره، به دلیل ترس، جذب آن‌ها می‌شوند و این ترس از عذاب، به دلیل احساسی کردن فضا، فرصت دقت و تامل در ادله مدعیان را از عموم می‌گیرد. نقش و تاثیر این ترس ظاهراً معنوی بر تحولات رفتاری افراد مهم است. یکی از مهم‌ترین ترفندهای روان‌شناختی فرقه‌ها «مغزشویی» یا «بازسازی» فکری است. شست و شوی مغزی کوششی است نظام‌مند برای تغییر دادن اندیشه‌ها و باورهای فرد (آرتور اس، ۱۳۹۰: ص ۱۷۸). این تکنیک، در ابتدا به وسیله کمونیست‌های چین و شوروی سابق در مورد زندانیان به کار گرفته شد و بعدها به جاهای دیگر گسترش یافت (مان، ۱۳۶۸: ج ۲، ص ۵۳۲). یکی از کاربردهای این ترفند، مسائل فرقه‌ای است که مدعیان با شیوه‌های مختلف بر روی مرتبطان خود انجام داده و آن‌ها را پس از جذب، تغییر هویت داده‌اند. بازسازی فکری می‌تواند از طریق مکانیزم‌های روانی خاصی صورت گیرد که دارای مدل‌های متفاوتی است. به عنوان نمونه، به چند مکانیزم در این زمینه اشاره می‌گردد:

۱. فرد برای این که بتواند در مخاطب تغییرات ایجاد کند، او را در ناآگاهی کامل نگه می‌دارد؛
۲. محیط زمانی و فیزیکی را کنترل می‌کند (ارتباطات و اطلاعات)؛ ۳. حس ناتوانی، ترس و وابستگی در مخاطب به وجود می‌آورد؛ ۴. رفتارها و برخوردهای سابق را سرکوب و رفتارها و برخوردهای جدید ایجاد می‌کند؛ ۵. سیستم منطق بسته را به وجود می‌آورد (سینگر، ۱۳۸۸: ص ۵۱).

براین اساس، ترس ایجاد شده دارای قدرت محرکه فراوانی است؛ خصوصاً که این ترس، رنگ شبه معنوی و عرفان نمایانه به خود گرفته است و می‌تواند اشخاص را به اطاعت محض و مداوم ترغیب کند.



برای تبیین مسئله مذکور، در موضوع حاضر به یک نمونه، یا مدعی جدید (احمد اسماعیل بصری) اشاره می‌شود که فعالیت‌های به‌روز دارد و در حال ایجاد انحراف و آسیب در بین معتقدان مهدویت است. ترفند تطبیق در گفتار وی را می‌توان در قالب چند مرحله تبیین کرد:

اول: بر اساس آیات قرآن: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾؛ نزول عذاب الهی اتفاق نمی‌افتد تا زمانی که از جانب خداوند فرستاده‌ای بیاید (اسراء: ۱۵)؛

دوم: بر اساس شواهد ادعایی، نزول این عذاب در زمان حاضر حتمی است؛

سوم: نشانه‌های این عذاب در حال تحقق است که در قالب نشانه‌های ظهور اتفاق می‌افتد (مانند زلزله‌ها و آتشفشان‌ها و سیل‌ها و طوفان). به‌طور خاص، برای تطبیق نشانه‌های ظهور و حوادث طبیعی می‌توان به آتشفشان سال ۲۰۱۰ ایسلند اشاره کرد که دود فراوانی به پا کرد و این دود یکی از نشانه‌های مهم ظهور است که در قرآن با عنوان «فارتانور» (هود: ۴۰) ذکر شده است و این‌گونه مصادره با مطلوب نتیجه گرفته‌اند که اگر به مدعی یمانی نپیوندید، نشانه‌های عذاب الهی ظاهر می‌شود و همگی دچار عذاب می‌شوید (بصری الف، بی‌تا: ج ۱، ص ۱۵). پس اکنون همان آخرالزمان موعود و زمان آمدن فرستاده الهی است.

چهارم: بر این اساس ضرورت دارد که رسول الهی یا حجت او ظهور کند و اکنون زمان فرستادن امام یا پیامبر نیست، بلکه باید نماینده‌ای از جانب ایشان (یمانی) حاضر شود. از سوی دیگر، مبتنی بر روایات معتبر، پرچم و مکتب هدایت یافته، همان یمانی است و یمانی هم جز بر احمد اسماعیل بصری منطبق نیست. برای اثبات انطباق خود با یمانی به روایتی استناد می‌کند که شناخت حجت الهی با داشتن پرچم، سلاح و وصیت، محقق می‌شود. از عبد الاعلی چنین آمده است:

به امام صادق علیه السلام عرض کردم: حجت ما در مدعیان دروغین برای صاحب این امر چیست؟ فرمود: سه نشانه است که در هیچ مردی جز او جمع نمی‌شود: این که او نزدیک‌ترین مردم به کسی [= امامی] می‌باشد که قبل از اوست؛ نزد او سلاح رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم است و صاحب وصیتی است که [در کتاب‌ها] آشکار است (شیخ صدوق، ۱۳۶۲: ج ۱، ص ۱۴۴، ح ۹۹). همچنین امام باقر علیه السلام فرمود: «هر چیزی برای شما ایجاد اشکال یا شبهه کند، وصیت و پرچم و سلاح پیامبر خدا صلی الله علیه و آله و سلم جای هیچ‌گونه شبهه و



اشکال برایتان باقی نمی‌گذارد... بر حذر باشید از کسانی که خود را به دروغ به آل محمد نسبت می‌دهند؛ که همانا برای آل محمد علیهم‌السلام پرچمی [=یک پرچم] است و برای دیگران پرچم‌ها. پس در جای خودت ثابت باش و از هیچ کس ابدأ تبعیت نکن تا مردی را از فرزندان حسین علیه‌السلام ببینید که همراه او وصیت رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، پرچم و سلاح اوست (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵۲، ص ۲۲۲).

بنابراین، روایت مذکور بر احمد الحسن منطبق است، او عامل نجات مردم از عذاب می‌باشد (همان، ص ۴۹).

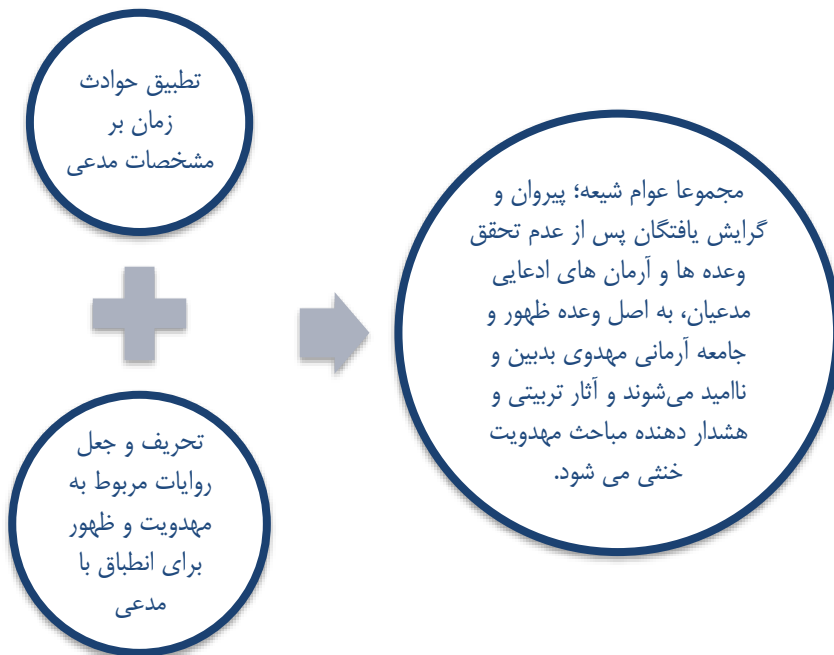
در نقد ادعای این مدعی می‌توان گفت که اولاً، با آمدن پیامبر اعظم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و جریان خاتمیت، ارسال پیامبر جدید و نیز وقوع عذاب‌های خاص دنیوی که در زمان انبیای قبلی بود، منتفی است (قرائتی، ۱۳۸۸: ج ۴، ص ۳۲۷)؛ ثانیاً آیات و مباحث مطرح شده در مورد عذاب مربوط به قیامت است و به ظهور و یمانی ربطی ندارد؛ ثالثاً بر فرض ارتباط با ظهور، نشانه‌هایی مانند دود، بدون دلیل بر یمانی و اشخاص مدعی تطبیق شده است؛

رابعاً: جریان خراسانی، سفیانی و یمانی در یک سال، یک ماه و یک روز صورت می‌گیرد^۱ (طوسی، ۱۴۱۱: ص ۴۴۶). پس نمی‌تواند بر احمد اسماعیل منطبق شود که این شرایط در زمان وی محقق نشده است.

خامساً: این نشانه‌ها که در روایت موجودند، برای امام مطرح شده‌اند؛ نه بر یمانی که وی مدعی یمانی بودن است و متحد بودن یمانی و امام هم عقلاً و شرعاً مردود است.

بر اساس نقدهای مذکور، ادعا و خوف ایجاد شده در پیروان مدعی یمانی، هیچ وجه عقلی، علمی و مستند دینی ندارد؛ اما عدم شناخت کافی از این مسئله و ترفندهای فرقه‌ای که ذکر شد، باعث می‌شود حتی برخی از دانش پژوهان علوم دینی گرفتار این ترس موهوم شوند و در برابر استدلال و مناظره‌های مشخص مقاومت کنند و از راه باطل برونگردند. در یک دهه اخیر، موارد متعددی از این مسئله در تحقیقات نقد فرقه‌ها به صورت میدانی، در مرکز تخصصی مهدویت قم مورد مطالعه قرار گرفته است (ر.ک: آرشیو گروه فرقه‌های انحرافی).

۱. «خروج الثلاثة الخراسانی والسفیانی والیمانیه فی سنة واحدة فی شهر واحد فی یوم واحد».



۲-۱. ایجاد ناامیدی از طریق جعل و تحریف

مدعیان در اثبات ادعاهای خود، روش مشترکی به نام جعل، تقطیع و تحریف دارند و علاوه بر آن، به منابع غیر معتبر استناد می کنند.

به عنوان نمونه در استناد به احادیث و منابع ضعیف، به موضوعی اشاره می کنیم که در بین مردم، به عنوان حدیث مشهور است که امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشريف «دین جدید»ی می آورد. علی محمد باب که مدعی مهدویت و سپس نبوت بود، با استناد به این روایت، آموزه ها و عقاید ناصحیح خود را به عنوان «دین جدید» مطرح کرد؛ مبنی بر این که چون وی دارای امامت و نبوت است، دین جدیدش هم نسخ کننده اسلام است (سهراب، بی تا: ص ۳۲۹-۳۴۰).

بر این اساس، ادعاهای مربوط به دین جدید هم مردود است؛ زیرا اولاً، در هیچ منبع حدیثی، چنین لفظی (دین جدید) نیامده است (لطفی، ۱۳۹۱: فصل سوم)؛



ثانیاً، اگر چه عباراتی مانند «امر جدید» (همان، فصل چهارم)، «سنة جدیده»، «قضای جدید» (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵۲: ص ۲۳۵) وجود داشته باشد؛ باید توجه داشت که تعبیر روایات معنای خاص خود را دارد؛ مثلاً تعبیر «قضای جدید» به معنای آن است که امام زمان نوعی خاص از احکام قضایی را اجرا می کند که به همان دین اسلام مربوط است؛ ولی قبلاً زمینه اجرا نداشته است.

ثالثاً، مدعیانی مانند علی محمد باب و حسینعلی نوری، بر پایه منابع اسلامی و بالخصوص شیعی، استدلال می کنند؛ اما پیامبر اسلام ﷺ و هیچ امامی نفرموده اند که بعداً دین جدید می آید، بلکه به آمدن موعود و عمل امام دوازدهم بر اساس دین اسلام و سنت پیامبر ﷺ خبر داده اند؛ چنان که رسول خدا ﷺ فرمودند:

قائم [=امام زمان] از اولاد من است؛ اسمش اسم من و کنیه اش کنیه من و شکل و شمایلش شکل و شمایل من و روشش روش من است. او مردم را بر ملت و شریعت من نگه می دارد و آن ها را به سوی کتاب خداوند عزوجل دعوت می کند^۱ (همان، ج ۵۱، ص ۷۳).

چهارم: ادعای دین جدید با نص آیه خاتمیت (احزاب: ۴۰) در تضاد است.

پنجم: ادعاها و آموزه های امثال بابیت و بهائیت با تعریف و شاخصه های دین سازگار نیست؛ زیرا با تناقضات آشکار، مطالب خلاف عقل و خرافات توأم است (افندی، بی تا: ج ۲، ص ۲۶۶؛ اشراق خاوری، ۱۳۴ بدیع: ص ۴۴۹-۴۵۰)؛ به عنوان مثال جریان یمانی به متنی استناد می کند که چنین است: پیامبر ﷺ فرمود: «پادشاهی در عربستان می آید که نامش اسم حیوانی است؛ مانند ملک فهد... از دور که نگاهش کنیم، در چشمش لوچی می بینی.» بنابراین، پیامبر ﷺ به ملک فهد اشاره می کند و بعد می گوید: «این ملک فهد برادری دارد به نام عبدالله و وای بر شیعیان ما از دست ملک عبدالله. هر کس مرگ عبدالله را به من بشارت دهد، من هم بشارت ظهور را به او می دهم.» این تصور و پیشگویی، نزد عوام شیعه هم امری مشهور و مقبول تلقی



۱. «الْقَائِمُ مِنْ وَٰلِدِي، اِسْمُهُ اِسْمِي، وَ كُنْيَتُهُ كُنْيَتِي وَ سَمَائِلُهُ سَمَائِلِي وَ سُنَّتُهُ سُنَّتِي. يُقِيمُ النَّاسَ عَلٰى مِلَّتِي وَ شَرِيعَتِي وَ يَدْعُوهُمْ اِلَى كِتَابِ اللّٰهِ عَزَّوَجَلَّ.»

شده است؛ اما این حدیث جعلی است و مستندات جریان یمانی این موارد را از کتاب «مئتان و خمسون علامه» (از محمدعلی طباطبایی حسنی) اخذ کرده‌اند که ضعیف و دست‌چندم است و در چنین موضوعی نمی‌توان به این متن استناد کرد و حدیث ملک عبدالله در هیچ منبع شیعی یا سنی دیگری وجود ندارد (شهبازیان، ۱۳۹۳: ص ۳۵ و ۳۹).

بر این اساس، حاصل جعل و تحریف در روایات، این خواهد بود که برخی از معتقدان به مهدویت که در دام این تطبیقات گرفتار شده‌اند، به تدریج با ضعف و جعل این موضوعات آشنا می‌شوند و به اصل موضوع مهدویت بدبین شده تصور می‌کنند تمام متون و ادله مهدی این گونه مخدوش و ضعیف هستند و از این رو دچار یاس و ناامیدی خواهند شد.

۳-۱. ایجاد تحریف و ناامیدی در بستر فرهنگ انتظار

جریان‌های مختلف با تحریف و تغییر در مفهوم و آموزه انتظار، این آسیب را ایجاد می‌کنند و بستری که آموزه انتظار را در دوره غیبت کبرا ایجاد می‌کند، حکومت اسلامی بر اساس نظریه «ولایت فقیه» است؛ اما برخی از گروه‌ها با تحریف و ایجاد انحراف در این مسئله، باعث یاس می‌شوند. مثلاً انجمن حجّتیّه در ابتدا به نام مبارزه با بهائیت به بهره‌برداری از برخی روایات و متون مهدوی پرداخت (که آن روایات تحلیل نشده و تا حدی ضعیف هستند) و بر این اساس، ساختار نفوذ خود را پی‌ریزی کرد و در نگاه به جایگاه فلسفه و تحلیل عقلانی دین، روش خاص خود را پیش برد و روایات مهدوی را با گرایش جریانی خود تحلیل کرد (ارشادی نیا، ۱۳۷۶). سپس با همین نگاه، انتظار را شکل داد و امروز می‌توان به راحتی چشم‌انداز آینده این جریان را بیان کرد که برای تقویت جایگاه خود در بین قشرهای مختلف و مقدس‌نماها و با توجه به فضای عمومی جامعه و مشکلات موجود، چگونه جای پا محکم کرده و توانسته است دیدگاه‌ها و نظریاتی ارائه کند که اساس نظام ولایت فقیه را با سوال مواجه و نوع دیگری از انتظار و ولایت مداری مهدوی را به متون دینی منتسب کند و این مسئله خود، بروز انحرافات و تشدید تنش‌ها و مخاطرات حاصل از نفوذ را موجب می‌شود (علیانسب، ۱۳۹۰: ص ۸۷). نمونه دیگر و مهم این تحریفات، آن است که در تفکرات آن‌ها، جهاد در دوران غیبت جایی ندارد (تبریزی، ۱۳۸۷: ص ۱۳۴). مسلماً نشر چنین تفکراتی که با روحیه عافیت‌طلبی و سازشکاری بیش‌تر تناسب دارد؛



می‌تواند برخی از قشرهای دیگر را تحت تاثیر قرار دهد و به تدریج به نوعی جریان اجتماعی و تفکرات سازمان یافته اجتماعی تبدیل شود. موارد دیگر از این آسیب‌ها وجود دارند که محققان می‌توانند آن را پیگیری و تجزیه و تحلیل کنند (زینو، بی تا: ص ۴۰-۴۳).

برخی جریان‌ها نیز در برابر اندیشه انتظار، آموزه‌هایی مانند «تحسس» یا «حس کردن» خود امام زمان (یعقوبی، بی تا: به سوی ظهور، جلسه ۵، ص ۱۸)؛ یا تمسک به اقطاب صوفی یا اتصال به انرژی کیهانی و انسان محوری بیان شده است (طاهری، ۱۳۸۶: ص ۹۴).

۲. ایجاد شکاف‌های اجتماعی و مذهبی با نفوذ در مراجع، منابع و مفاهیم دینی

شکاف‌های اجتماعی و مذهبی توسط فرقه‌ها از مسیرهای مختلف نفوذ انجام می‌شود که دو مسیر اصلی آن را بررسی می‌کنیم:

۱-۲. نفوذ در مراجع دینی

«نفوذ در محتوا و جایگاه مراجع مکتوب و غیر مکتوب»، یکی از مهم‌ترین و موثرترین روش‌های نفوذ فرقه‌ها است؛ زیرا ماهیت اصلی فعالیت فرقه‌ها، فرهنگی و اجتماعی است. با توجه به شاکله آموزه‌های مهدویت، این روش برای جریان‌های انحرافی کارآمدتر محسوب می‌شود. مدعیان در این نوع نفوذ، قصد دارند با پوشش مسائل مذهبی و اعتقادی؛ از جمله مهدویت، پایگاه اجتماعی را از الگوهای رسمی و معتبر دینی بگیرند و از آن خود کنند.

در این نوع نفوذ، اعمال قدرت اجتماعی، توسط اشخاص یا گروه‌ها برای تغییر دادن نگرش‌ها و رفتار دیگران صورت می‌گیرد (فرانزوی، ۱۳۸۵: ص ۱۷۷). نکته دیگر، تغییر شخصیت افراد پس از ورود به فرقه است. توضیح این که افراد پس از ورود به فرقه مورد نظر به طور محسوس و غلو شده‌ای به تغییرات رفتاری، روانی و شخصیتی دچار می‌شوند؛ به طوری که کسی که شخص جذب شده را از قبل می‌شناخته است، به راحتی این تغییر ناگهانی، عمیق و پرقدرت را متوجه می‌شود. این تحولات شخصیتی، تقریباً تمام وجوه زندگی افراد جذب شده را تحت الشعاع خود قرار می‌دهد و گستره این تغییرات، از نوع پوشش، نحوه غذا خوردن تا تغییر در نوع ارتباطات و پیوندها را شامل می‌شود. اولین و اصلی‌ترین کاری که هر فرقه انجام می‌دهد، دست و پا کردن



نوعی «تشخص فرقه‌ای» برای خود است تا از این روش به هویت مستقلی برسد (سینگر، ۱۳۸۸: ص ۱۱۰). این تغییرات زمینه‌ساز «نفوذ اجتماعی» است.

«نفوذ اجتماعی»، مستلزم آن است که شخص یا گروه برای تغییر دادن نگرش‌ها یا رفتار دیگران، قدرت اجتماعی خود را اعمال کند. منظور از قدرت اجتماعی، نیرویی است که شخص نفوذ کننده برای ایجاد تغییر مورد نظر در اختیار دارد. این قدرت محصول دسترسی به برخی منابع و امکانات است؛ مثل علوم و اطلاعات. این منابع و امکانات نیز محصول جایگاه اجتماعی افراد در جامعه یا محصول علاقه و تحسین دیگران می‌باشند (کریمی، ۱۳۸۱: ص ۸۵). به عنوان مثال، در سال ۱۹۲۴ در مطالعه‌ای نظام‌مند، نتیجه گرفته شد که نفوذ دیگران در عقاید و افکار و سبک زندگی افراد، می‌تواند موجب برانگیختگی، یا کاهش عملکرد شود (فرگاس، ۱۳۷۳: ص ۳۱۴).

به طور کلی نفوذ اجتماعی سه پیامد رفتاری دارد که عبارتند از: «پذیرش»، «اطاعت» و «هم‌رنگی». زمانی که نفوذ از دریچه علوم، منابع و اطلاعات مهدوی انجام می‌شود، این آثار و توابع غلظت بیش‌تری دارند؛ زیرا نوعی سرسپردگی و اطاعت انحرافی محض را به نام «ولایت و ارتباط با موعود و ولی کامل» دنبال می‌کند که به نام ولایت و به کام سران فرقه و جریان انحرافی است تا از این راه متون مرجع و نیز رهبران و مراجع انسانی به تدریج و به صورت نامحسوس، دچار جابه‌جایی و تغییر شوند.

جریان‌های انحرافی برای نفوذ در نهاد و سازمان دینی، از همه ظرفیت‌ها و توان خود بهره می‌برند. مؤلفه‌های ضعفی که فرقه‌ها از آن‌ها بهره برداری می‌کنند؛ مانند منابع علمی، احساسات قومیتی قوی در مقابل ایمان دینی، هواهای نفسانی و انحرافات اخلاقی در بین مومنان و جامعه اسلامی و ترویج لا ابالی‌گری با پوشش مشروع دینی. علاوه بر این، گاهی به دلیل ضعف ارائه مباحث عرفانی و معنوی، خصوصا در نوع موعود باوری، جریان‌هایی مانند عرفان‌های نو با ادبیات عامه پسند و جذاب وارد می‌شوند تا به اصطلاح نسخه «معنویت بهروزی» ارائه کنند (اشو، ۱۳۸۰). همچنین در بعد تحریفی، نمونه‌های گسترده تحریف در میان جریان‌های انحرافی وجود دارند؛ مانند انحراف در آیات مربوط به قیامت در بهائیت که باعث کاهش کارکرد اعتقاد به معاد و آثار مهم اخلاقی و اجتماعی آن می‌شود و نیز مانند ترکیب بحث



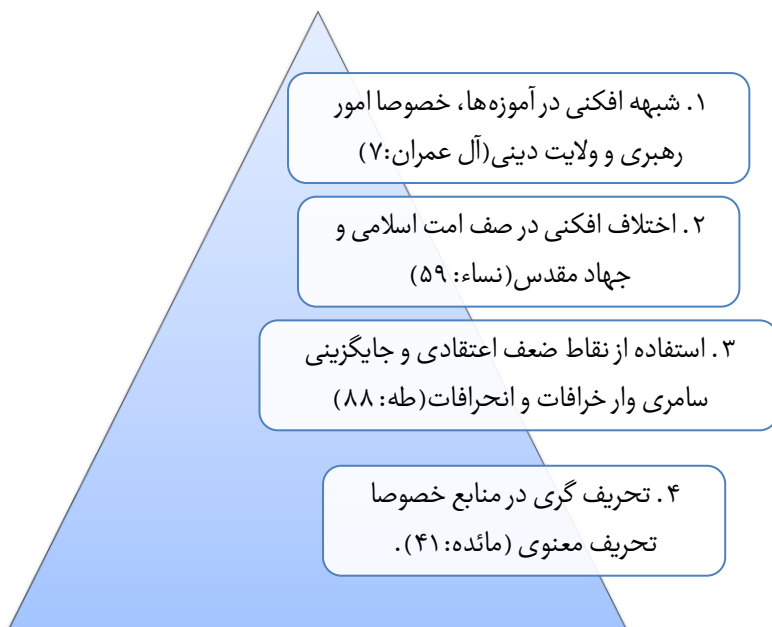
معاد و متحد دانستن آن با قیام موعود که برای مشروعیت بخشی به ادعای ظهور موعود در بهائیت انجام می‌شود (مومن، بی‌تا: ص ۱-۳).

برای شناخت مکانیزم نفوذ در این مرحله، شناخت دقیق وجوه قوت در فرهنگ مهدوی لازم است؛ زیرا این عوامل قوت، باعث اتحاد، انسجام، رشد و تعالی مردم می‌شوند. این شناخت با بررسی دقیق متون دینی و دقت در آموزه‌ها، تاریخ و پیشینه حاصل می‌شود؛ مانند حساسیت و اهمیت مرجعیت دینی و پایگاه عالمان شیعه در تقویت فرهنگ اسلامی و مهدوی و مقابله این پایگاه در برابر استعمارگران و مستکبران. بنابراین، مکانیزم نفوذ در مراجع را می‌توان بدین روش تشریح کرد:

اول: ایجاد تحریف تدریجی در متون دینی با تفسیر و تاویل‌های جدید و یا ارائه آموزه‌های رقیب، مانند بابت و نیابت خاص یا معلم غیبی و شبه معصوم؛
دوم: پیش‌برد هم‌زمان دو فعالیت مهم؛ یکی ترور شخصیتی مراجع دینی یا تخریب و تضعیف متون رسمی به عنوان خرافات و به‌روز نبودن و دیگری جایگزینی سران فرقه‌ها و استادان و اقطاب به جای مراجع معتبر دینی و کاهش پایگاه اجتماعی آنان؛
سوم: ایجاد درگیری و تضاد و اختلاف از این مسیر و پیگیری اهداف اقتصادی و سیاسی فرقه‌ای.

مسئله نفوذ و تغییر در مراجع، امری با سابقه طولانی است. از این‌رو می‌توان آن را در متون دینی دنبال کرد. به عنوان نمونه، سیر تاثیر انحرافات و خرافات در ایجاد بدعت‌ها و جریان‌های انحرافی را می‌توان از منظر قرآن بررسی کرد:





۲-۲. نفوذ در مفاهیم دینی

مفاهیم اصلی در نهضت‌های دینی بسیار تعیین کننده‌اند و نوع خط مشی و روش‌های اجرایی را مشخص می‌کنند. در موضوع مهدویت نیز مفاهیم اصلی از این دست هستند. «عدالت» یکی از مهم‌ترین این مفاهیم است. تغییر در مفهوم عدالت و عدالت طلبی می‌تواند بسیاری از برنامه‌ها و روش‌ها را متحول کند. ایجاد عدالت، مستلزم سازکار قدرت و حکومت است. از این رو، اجرای عدالت به مبانی مشروعیت نیاز دارد تا مورد پذیرش متدینان قرار بگیرد. یکی از موارد مشترک بین بیش‌تر فرقه‌ها، ترویج کثرت‌گرایی (پلورالیزم) برای القای مشروعیت و حقانیت خود است و مدعی می‌شوند که هیچ دین و آیینی حقانیت تام و غلبه ندارد و هر کدام به گونه‌ای حق است. بنابراین، هیچ دینی نباید به دنبال جهانی شدن و غلبه کلی باشد و به عبارت دیگر، هیچ دینی «حق‌گُل» نیست. معمولا عرفان‌های نوظهور مروج این نظریات هستند؛ از جمله «سای بابا» در این مورد تصریح دارد که همه مذاهب تنها به یک خدا تعلق دارند و به سوی یکی مقصد رهنمون‌تان می‌کنند و ادیان در اصل با هم هیچ تفاوتی ندارند (سای بابا، ۱۳۸۳: ص ۱۶۷). این،



در حالی است که بر اساس آموزه‌های قرآنی، غلبه جهانی اسلام مبتنی بر مهدویت، آموزه‌ای قطعی است: «هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ»؛ او کسی است که پیامبرش را با هدایت و دین حق، فرستاد تا آن را بر هرچه دین است، پیروز گرداند؛ هرچند مشرکان خوش نداشته باشند (توبه: ۳۳). همچنین روایات بر تحقق چنین حکومت جهانی دلالت دارند (طاهری، ۱۳۸۲: ص ۲۰۰).

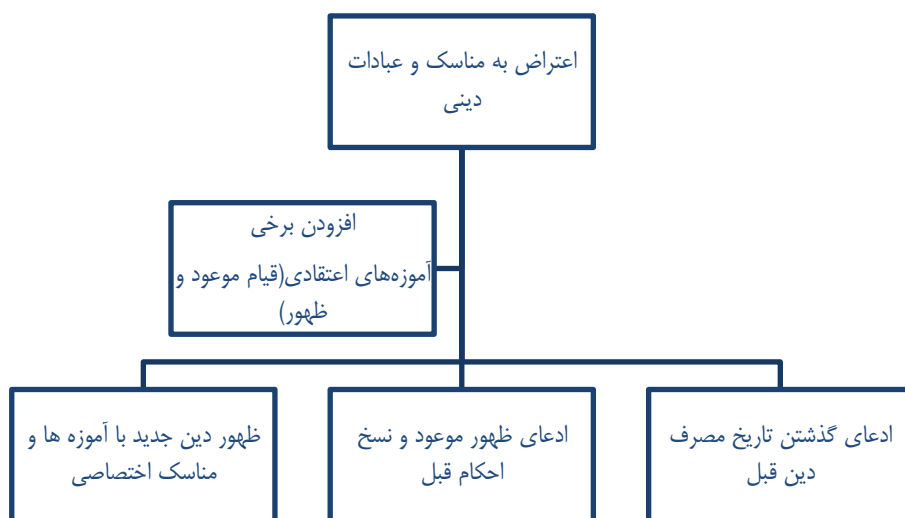
۳. مکانیزم نفوذ در ساختارهای دینی

از دیگر گونه‌های نفوذ این است که با توجه به اختلافات و شبهاتی که در مورد عقاید و مناسک دین و مذهب وجود دارد؛ اشخاص و گروه‌هایی ورود پیدا می‌کنند و در صدد تغییراتی در جهت منافع خود برمی‌آیند. این تحولات و نفوذ تدریجی ممکن است در قالب اعتراضات بر سر مناسک و شیوه‌های عملی آموزه‌های دینی باشد؛ زیرا ظهور و بروز عینی اعتقادات، در مناسک دینی است و تغییرات و بدعت‌ها در آن، زمینه تحول جدی و عمیق در عقاید و مهمات دینی را فراهم می‌کنند. «عبادت» از جمله مسائلی است که روان‌شناسان تحقیقات بسیاری درباره آن انجام داده‌اند (ماهان و دیگران، ۱۳۹۶)؛ به شکلی که اگر مؤمنی به مسائل مناسکی دین خود پایبند نباشد؛ خود به خود از دیگر مومنان، جدا گشته و مورد بی‌اعتنایی آن‌ها واقع می‌شود و خود را در حالت انحطاط و سقوط مشاهده می‌کند. در واقع، عبادت عامل مهم حفظ تعادل روانی است (خواجوی و همکاران، ۱۳۸۲).

از همین رو بعضی از سران و رهبران سازمان دینی، به دنبال ایجاد فرقه، به فکر اصلاحاتی درون سازمانی در بُعد مناسک افتاده، فرقه‌ای را بنابر دیدگاه‌های خود ایجاد می‌کنند. در مسیحیت، محقق موسوم به ایرنیوس، گروه‌هایی از «غنوسیان» را شرح می‌دهد که نوع خاصی تعمید و تدهین و آداب مذهبی و بخصوص نوعی عشای ربانی به نام «اپولیت روسیس» به جا می‌آورند (یواخیم، ۱۳۸۰: ص ۱۸۳). نمونه‌ای از این موضوع در فرقه‌های انحرافی، بهائیت است که سران و متفکران این فرقه، از ابتدا به بهانه ادعای کهنه شدن احکام اسلام و لزوم به‌روز رسانی آن در مسیر حرکت جهانی؛ به تدریج نسخ احکام اسلام و در ادامه، ایجاد دین جدید را مطرح کردند و اساساً دین اسلام را کنار گذاشتند و این تغییر عبادی را در پوشش آمدن موعود و



عصر جدید دینی تعریف کردند تا توجیه آیینی و شبه دینی برای آن درست کرده باشند (افندی، بی تا: ج ۴، ص ۸۹-۹۰). مثلاً در حج فرقه بهائی، تا زمانی که میرزا حسینعلی (بهاء الله) در بغداد و ترکیه بود، پیروان وی، خانه‌اش در بغداد را به عنوان کعبه و یکی از مناسک دینی، زیارت می‌کردند. وی در کتاب خود با عنوان «اقدس» می‌گوید: «قد حکم الله لمن استطاع منکم حج البیت دون النساء... این مسافرت بر مردانی که استطاعت دارند، واجب است؛ غیر از زنان»؛ یعنی زنان که نیمی از جامعه هستند، از آن معاف شده‌اند (نوری، ۱۹۹۲: ص ۲۸). ماهیت حج این مسلک در مقایسه با ادیان توحیدی تفاوت فاحشی دارد و به جای محوریت خدای متعال، در این فرقه‌ها اشخاص و سران فرقه موضوعیت دارند.



۳-۱. تحلیل راهبرد خانوادگی و اجتماعی نفوذ جریان‌های انحرافی

در بحث حاضر، مقصود از «راهبرد نفوذ»؛ آن است که طرح‌های انحرافی فرقه‌ها از سطوح فردی عبور می‌کند و گستره خانوادگی پیدا می‌کند. در این جاست که نوع دیگری از تاثیر گذاری توسط فرقه‌ها اتفاق می‌افتد که ماهیت اجتماعی دارد و روابط اجتماعی را متحول می‌کند و در پی آن، تحولات اجتماعی وسیع‌تر واقع می‌شوند (خسروپناه، ۱۳۹۴: ص ۹۲). تغییرات تدریجی در باورها و انگیزه دینی گروه‌های اجتماعی باعث می‌شوند سبک زندگی تغییر کند و جوامع برای پذیرش سبک جایگزین و انحرافی آماده شوند. این فرایند را می‌توان براساس نمودار ذیل



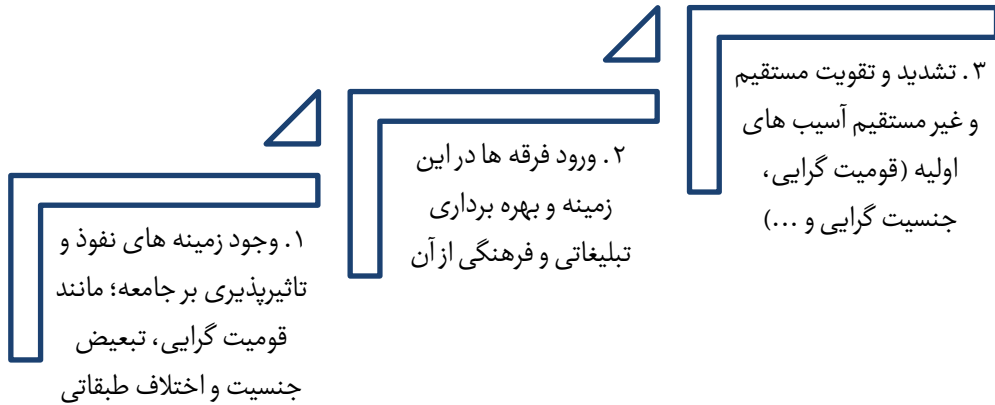
(داداشی، آذر ۱۳۹۱) نشان داد:



مکانیزم تغییرات رفتار تدریجی در فرقه، بر مسائل روان‌شناسانه مبتنی است. آن‌ها از روش‌های روان‌شناختی گوناگونی برای نفوذ در شخصیت افراد و بهره‌برداری از آن‌ها استفاده می‌کنند. یکی از این روش‌ها که در روان‌شناسی اجتماعی مورد بررسی قرار می‌گیرد؛ به روش «جای پا باز کردن» (کریمی، ۱۳۹۰: ص ۱۴۰) موسوم است. آن‌ها از درخواست‌های کوچک شروع می‌کنند تا به خواسته‌های بزرگ‌تر برسند. از کارهای به ظاهر پیش پا افتاده شروع می‌کنند، تا آستانه تحریک اخلاقی فرد را بالا ببرند. اگر جذب شدگان بتوانند برای جلب رضایت رهبر فرقه، به رفتاری مانند جاسوسی دست بزنند؛ در ادامه می‌توانند برای حفظ رضایت رهبر فرقه، هر کار مخاطره‌آمیز و ضد امنیتی دیگر را نیز مرتکب شوند. گروه نقد فرقه‌های انحرافی مرکز مهدویت، با مشاهدات و مطالعات میدانی و مواجهه با گرایش یافتگان جریان‌های مختلف انحرافی در دو دهه ۸۰ و ۹۰ شمسی، موارد مختلف آسیب‌ها و تحولات اخلاقی و خانوادگی را در این اشخاص بررسی و ملاحظه کرده که این آسیب‌ها و تحولات اخلاقی، که نوعاً به اختلال روانی، فروپاشی خانواده و تقابل با انقلاب و نظام منجر شده است (ر.ک: آرشیو تخصصی نقد فرق انحرافی مرکز

مهدویت، ۱۳۸۵-۱۳۹۹).

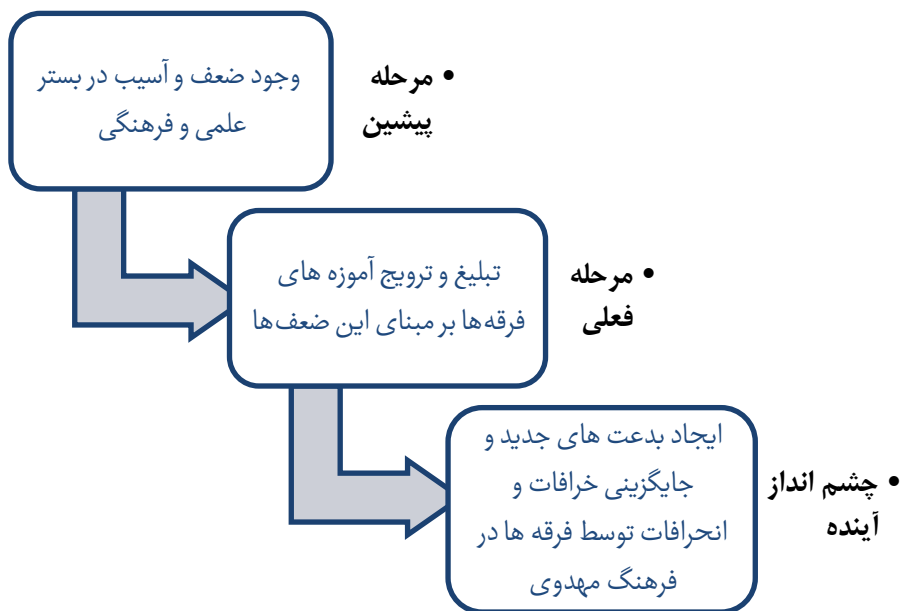
در مورد آسیب‌های تدریجی ایجاد شونده، بر اساس این نمودار، سیر تهدیدها و آسیب‌های کلی برخی از فرقه‌ها را می‌توان بیان کرد:



بر اساس این نمودار، پیش‌بینی می‌شود که خود فرقه‌ها عوامل تغییرهای قومیتی و جنسیتی را تشدید کنند؛ مثلاً می‌توان فرقه بهائیت را بر اساس این نمودار چنین تحلیل کرد: بهائیت به بهانه ایجاد عدل و ظهور منجی و نجات بخش و رفع تبعیض‌ها بروز کرده و نیروگیری می‌کند و به تدریج در آموزه‌های خود مباحثی مطرح می‌کند که بخشی از قشرها و گروه‌ها را بر دیگران ترجیح می‌دهد (وب سایت رسمی جامعه بهائی، ۱۳۹۸). این روند، سمت‌وسویی خواهد داشت که درگیری و اختلافات قشرها و طبقات هم‌افزایی اجتناب‌ناپذیر می‌گردد.

فرقه وهابیت نیز در این مسیر تلاش می‌کند که تعصب قومیتی و نژادی را برجسته سازد (پایگاه تحقیقاتی نوار اسلام، ۱۳۹۶) و این تعصبات و جهت‌گیری‌ها را به آموزه‌های شیعی نسبت می‌دهد تا دیگر مسلمانان در برابر آن احساس تنفر کنند؛ مثل این که ادعا می‌کند مهدی شیعه تنها به قتل و کشتار اعراب می‌پردازد و عرب‌ها را مورد هجمه قرار خواهد داد (الخمیس، ۱۴۲۹: ص ۱۴۱) و با این ترفند بخش قابل توجهی از مسلمانان که عرب هستند، ممکن است علیه غیر عرب‌ها تحریک شوند و تغییرات و انحرافات از دریچه قومیت‌گرایی به آموزه‌های تشیع سمت و سو یابند و یا مثلاً مهدویت شیعی را نوعی آموزه عجمی و ایرانی قلمداد کنند.





۳-۱-۱. چالش های متاثر از مکانیزم نفوذ

پس از بیان سه گونه مهم نفوذ و تحلیل مکانیزم آن، می توان به طور دقیق تر و با بررسی مصادیق معین، برخی از چالش های ایجاد شده در این مکانیزم را بررسی کرد:

۳-۱-۲. تبدیل عدالت طلبی و اصلاح اجتماعی به خشونت توسط فرقه ها

مسلمانان ایجاد «عدالت جامع و همه جانبه» از اهداف مهم آموزه های مهدویت است و بدین منظور، نفی انحرافات و آسیب های جامعه با شیوه هایی مانند نفی از منکر باید در دستور کار قرار گیرد. رویکرد تبلیغاتی فرقه ها به موضوع رفتارهای دینی، از جمله «عدالت طلبی» این گونه است که تنها در صورت تبعیت از آن فرقه می توان رفتار صحیح انجام داد؛ ضمن این که معیار ثابت و عقلانی مشخصی در این موضوع ندارند و از این رو، حرکت های عدالت طلبانه و دینی را که خارج از چارچوب خودشان انجام شود، نفی و حتی با آن وارد مقابله خشن می کنند؛ مثلاً همراهی با نظام اسلامی و ولایت فقیه، به دلیل نامشروع بودن، (به زعم آنان) جایز نیست و این نظام هم باید نابود شود. در موضوع امر به معروف و نهی از منکر نیز چنین رویکردی دارند.

به عنوان نمونه در جریان منصور هاشمی خراسانی (در بحث امر به معروف و نهی از منکر)

بیان می‌کند که جریان منصور هاشمی شما را به امام زمان می‌رساند و این اصل معروف است؛ ولی اقدامات دیگر، مثل احکام، حجاب و مسائل اقتصادی مشمول این امر به معروف نمی‌شوند؛ زیرا این روش، مصداق اعانت حضرت مهدی خواهد بود. در واقع وی خود را تنها فردی معرفی می‌کند که دعوت کننده به مهدی است و اگر مردم دعوت وی را نپذیرند، مانع ظهور حضرت محسوب می‌شوند و کار منکر مرتکب شده‌اند (هاشمی خراسانی، ۱۳۹۴: ص ۲۷۵).

۳-۱-۳. تحولات تدریجی ایجاد شده توسط فرقه‌های نو ظهور در سبک زندگی دینی

بر اساس آموزه‌های مهدویت، همگرایی در خانواده و تربیت نسل منتظر و ایجاد فضای عرفانی و معنوی مبتنی بر انس با امام حی، محور قرار می‌گیرد. در این زمینه نگاه توحیدی و خدا باورانه دارای نقش اصلی است؛ اما در فرقه‌ها و جریان‌های انحرافی، این مسئله به تدریج تحریف می‌شود. به طور کلی شاخصه‌های عرفان‌های نو که ایجاد کننده مفاسد مختلف هستند؛ عبارتند از: انسان محوری در برابر خدا محوری؛ تناسخ‌گرایی در برابر معاد باوری؛ لاابالی‌گری در برابر شریعت‌گرایی؛ دنیا پنداری در برابر عاقبت اندیشی؛ عشق جنسی در برابر عشق معنوی؛ آسایش مادی در برابر آرامش معنوی؛ تفکرگریزی در برابر تفکرگرایی؛ خرافه پنداری در برابر واقعیت‌گرایی؛ تکثر پذیری در برابر حقیقت طلبی و تعبد کور کورانه در برابر حقیقت طلبی (کیانی، ۱۳۸۸: ص ۱۵۰-۱۵۷). این مسائل با آموزه‌های مهدویت در تضاد هستند و این رفتارها به ایجاد انحراف و جدایی در کانون خانواده و شکاف نسلی بیش‌تر منجر می‌شوند (شمس حائری، ۱۳۷۳: ص ۴۹ و عبدالرحمانی و دیگران، ۱۳۹۲: شماره ۳، ص ۱۵۷-۱۵۸).

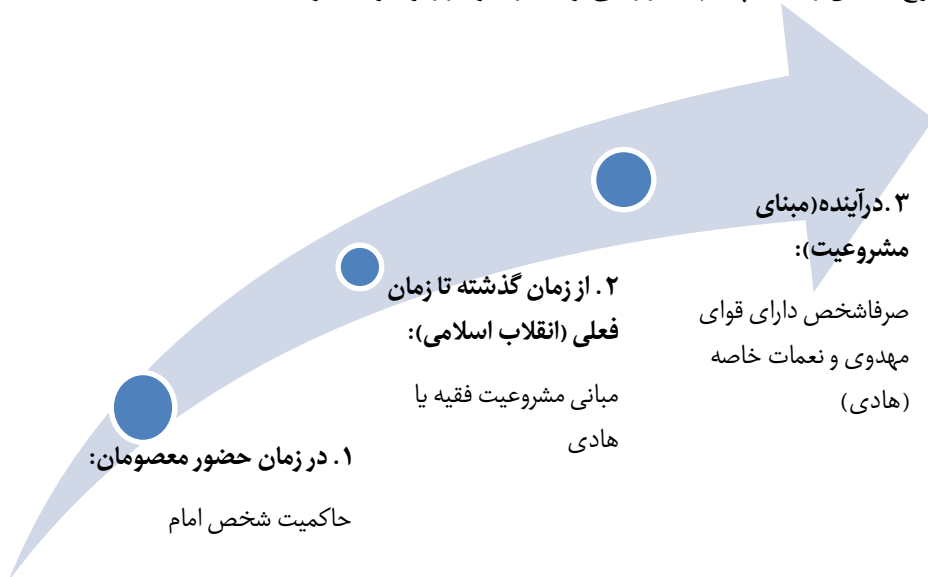
۳-۲. چالش در مبنای مشروعیت نظام اسلامی

از مبانی مهم اعتقادی در مشروعیت نظام اسلامی، استمرار امامت و ولایت است که در دوران غیبت به «ولایت فقیه» تعبیر می‌شود و تمام قوانین و موضوعات در نظام اسلامی تحت حاکمیت اصل ولایت فقیه قرار دارند و این اصل، مبنای اقتدار در نظام اسلامی و حتی امت اسلامی محسوب می‌شود. برخی از مدعیان، به این موضوع ورود کرده و به تحریف آن و مقابله با آن پرداخته‌اند؛ از جمله یعقوبی در سلسله بحث‌های مهدوی خود این مبنا را با خدشه مواجه



می‌کند و این که ولایت فقیه از جانب امام زمان به صورت موقتی پذیرفته شده و در آینده دیگر مشروعی ندارد و در دوران غیبت باید به «والیان ملکوتی» و یا «هادی» مراجعه کرد (یعقوبی، ۱۳۸۰: ص ۱۴۹ و همان، بی‌تا: جلسه ۸، ص ۲۶).

این نوع تحلیل و بیان چشم انداز را می‌توان در نمودار زیر تعریف کرد:



۴. چالش در امت واحد

از دیگر چالش‌های ایجاد شده توسط جریان‌های انحرافی، ایجاد تغییرات تدریجی در مناسبات و پیوندهای اجتماعی است که معمولاً این حرکت با منافع کانون‌های قدرت و استعمار همسو قرار می‌گیرد. در واقع یکی از آفت‌های جنبش‌های مدعی مهدویت، ایجاد اختلاف در میان مسلمانان است. این حرکت‌ها باعث می‌شوند توان و نیروی واحد امت اسلام به جای این که به مسائل مهم و ایجاد تمدن عظیم اسلام صرف شود، بر اثر درگیری‌های فرقه‌ای تحلیل رود. حرکت این مدعیان فرقه‌ساز باعث شد گروه‌های مختلف هر کدام گوشه‌ای و جنبه‌ای از اسلام را بگیرد و از ابعاد دیگر آن غفلت ورزد.

یکی از جریان‌های معاصر، «قادیانیه» است که با ادعاهای مهدویت و نوعی ادعای نبوت در پوشش مقابله با استعمار ظاهر شد و در نهایت خود در خدمت استعمار انگلیس قرار گرفت. در

واقع، اگرچه قادیانیه در دل اسلام تولد یافت؛ به تدریج و با اظهار ادعاهای جدید، از سوی میرزا غلام احمد، به عنوان رهبر و مؤسس فرقه و دیگر رهبران؛ روند زاویه گرفتن فرقه قادیانیه از اصل خود، یعنی دین اسلام، بخصوص از جنبه اعتقادی شدت یافت و مسئله مهم‌تر، آن که بعدها انشقاق این جریان به دو گروه احمدیه و قادیانیه و بروز اختلافات شدید، هدف اولیه آن‌ها، یعنی مبارزه با استعمار به محاق رفت و در نهایت، شکاف گسترده و عمیقی میان این فرقه و اسلام پدیدار شد (علیخانی، ۱۳۸۹: ص ۱۷۵-۲۰۶ و کاظمی، ۱۳۹۳).

نتیجه گیری

۱. فرقه‌ها و جریان‌های انحرافی، سیر ممتدی به سمت آینده در پیش گرفته‌اند و گونه‌هایی از آنان، دقیق و حساب شده در برابر اسلام و مهدویت برنامه ریزی کرده، با مراحل تدریجی و با استفاده از بسترهای فرهنگی و اجتماعی مختلف، در نفوذ در منابع و نیروی انسانی ملل اسلامی و آموزه‌های آن‌ها، از جمله مهدویت سعی و تلاش می‌ورزند.
۲. فرقه‌ها، خصوصا با سوء استفاده از ظرفیت‌های مهدوی، به تغییر تدریجی و پایدار شخصیت افراد پرداخته و آنان را همانند ویروس راه یافته به یاخته در جهت اهداف خود به کار می‌گیرند. از این رو، مخاطرات و تهدیدهای سخت توسط جذب شدگان امری حتمی است.
۳. تحریف و جعل و واژگون نمایی آموزه‌ها و نیز بهره‌گیری از شکاف‌های قومیتی و نیز ایجاد تغییرات فرقه‌ای در فرهنگ مهدوی، از مولفه‌های اصلی فرقه‌های انحرافی است.
۴. برخورد و مقابله با فرقه‌ها و مصونیت‌سازی در برابر چالش‌های آینده آن‌ها، نیازمند مطالعات دقیق، برنامه‌ریزی و استفاده از تمام ظرفیت‌ها است.
۵. بر اساس مطالعات و مشاهدات عینی در بخش نقد فرقه‌ها در مرکز مهدویت؛ در دو دهه اخیر، سیر انحرافات فرقه‌ها و نفوذ آنان در افراد، از تغییرات تدریجی در مناسک و سبک زندگی شروع می‌شود و به صورت قطعی، آنان را به تقابل با خانواده و جامعه اسلامی و نظام می‌کشاند.
۶. پیشنهاد مشخص برای تحقیقات بعدی آن است که نحوه نفوذ و فعالیت فرقه‌ها در بستر آموزه غیبت، مورد توجه قرار گیرد.



منابع

قرآن کریم

۱. ارشادی نیا، محمد رضا (۱۳۷۶). *از مدرسه معارف تا انجمن حجتیه و مکتب تفکیک*، بوستان کتاب، قم.
۲. اشراق خاوری، عبدالحمید (بی تا ۱۳۴). *گنجینه حدود و احکام*، بی جا، موسسه ملی مطبوعات امری.
۳. اشو، باگوان و راجنیش، شری (۱۳۸۰). *خاطرات اشو ۱۹۳-۱۹۵۱؛ اینک برکه ای کهن!*، مترجم: سیروس سعدوندیان، تهران، زرین.
۴. افندی، عباس (عبدالبهاء)، (بی تا). *مکاتیب عبدالبهاء*، بی جا، موسسه ملی مطبوعات امری.
۵. آتوراس، ربر (۱۳۹۰). *فرهنگ روان شناسی توصیفی*، مترجم: یوسف کریمی وهمکاران، تهران، رشد.
۶. بصری، احمد اسماعیل (بی تا الف). *پاسخ های روشننگرانه*، بی جا، انتشارات انصار امام مهدی.
۷. _____ (بی تا ب). *الجواب المنیر*، بی جا، انتشارات انصار احمد اسماعیل.
۸. بیرو، آلن (۱۳۸۰). *فرهنگ علوم اجتماعی*، مترجم: باقر ساروخانی، تهران، انتشارات موسسه کیهان.
۹. تبریزی، ایرج (۱۳۸۷). *خاطرات حجت الاسلام عمادی*، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
۱۰. جواهری، میکائیل (۱۳۹۳). *بهائیت یاد جنبش حیات ملت ایران*، تهران، موسسه مطالعات راهبردی.
۱۱. حرعاملی، محمد بن حسن (۱۳۶۲). *الایقاظ من المجمع بالبرهان علی الرجعه*، قم، نوید.
۱۲. خسرو پناه، عبدالحسین و مزینانی، احمد (تابستان ۱۳۹۴). «*پدیدارشناسی تکفیرگرایی و ارزیابی امنیتی آن*»، پژوهش های حفاظتی و امنیتی، شماره ۱۴.
۱۳. الخمیس، عثمان بن محمد (۱۴۲۹ق). *عجیب ترین دروغ تاریخ*، مترجم: اسحاق دبیری، ریاض، مکتبه الملك فهد دار الطیبه.
۱۴. خواجهوی و همکاران (توڈر کیت) (۱۳۸۲). *ارتقای سلامت روان پارادایمها و برنامهها*، تهران، سازمان بهزیستی.
۱۵. داداشی آذر، رسول (۱۳۹۱). *آشنایی با فرق و ادیان*، تهران، سازمان حراست آموزش و پرورش کل کشور.
۱۶. زینو، محمد بن جمیل (بی تا). *چکیده ای از کتاب تصوف در ترازوی قرآن و سنت*، بی جا، بی نا.
۱۷. سای بابا، سوامی ساتیا (۱۳۸۳). *تعلیمات سای بابا*، مترجم: رویا مصباحی محمدی، تهران، تعلیم حق.
۱۸. سبحانی، جعفر (۱۳۸۹). *منشور عقاید امامیه*، قم، توحید.

۱۹. سهراب، عنایت الله (بی تا). *میادی استدلال*، بی جا، موسسه ملی مطبوعات امری.
۲۰. سینگر، مارگارت تالر (۱۳۸۸). *فرقه‌ها در میان ما*، مترجم: ابراهیم خدابنده، اصفهان، دانشگاه اصفهان.
۲۱. شیرازی، علی محمد باب (بی تا). *لوح هیکل الدین خطی*، آرشیو بررسی فرق انحرافی، قم، مرکز تخصصی مهدویت.
۲۲. شمس حائری، هادی (۱۳۷۳). *بن بست انحراف*، تهران، مؤسسه کیهان.
۲۳. طاهری، حبیب‌الله (بهار ۱۳۸۲). «جهانی شدن و مقایسه آن با حکومت واحد جهانی حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف»، فصل نامه انتظار موعود، ش ۷.
۲۴. طاهری، محمد علی (۱۳۸۶). *انسان از منظری دیگر*، تهران، انتشارات ندا.
۲۵. عبدالرحمانی، رضا و دیگران (تابستان ۱۳۹۲). «بررسی نقش عرفان‌های نوپدید بر امنیت اخلاقی»، پژوهش‌های اطلاعاتی و جنایی، شماره ۳۰ (۲)، ص ۱۴۷-۱۶۰.
۲۶. عطشان، ماهان و دیگران (۱۳۹۶). *عبادت بهداشت روانی*، تهران، هشتمین کنفرانس بین‌المللی روانشناسی و علوم اجتماعی.
۲۷. علیا نسب، ضیاء الدین؛ علوی نیک، سلمان (۱۳۹۰). *جریان‌شناسی انجمن حجتیه*، قم، وثوق.
۲۸. علی خانی، اسماعیل (پاییز ۱۳۸۹). «جریان‌شناسی جنبش‌های مهدوی»، مجله معرفت کلامی، شماره ۳، پاییز، ص ۱۷۳-۲۰۵.
۲۹. فرانزوی، استیفن‌ال (۱۳۸۵). *روان‌شناسی اجتماعی*، مترجم: مهرداد فیروزبخت و منصور قنادان، تهران، رسا.
۳۰. فتال نیشابوری، محمد بن احمد (۱۳۷۵ ق). *روضه الواعظین و بصیرة المتعظین (دو جلدی)*، قم، رضی.
۳۱. فرگاس، جوزف پی (۱۳۷۳). *روان‌شناسی تعامل اجتماعی (رفتار میان فردی)*، مترجم: خشایار بیگی و مهرداد فیروزبخت، تهران، ابجد.
۳۲. قرائتی، محسن (۱۳۸۸). *تفسیر نور*، تهران، مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
۳۳. کاظمی، رضا، فرمانیان، مهدی (پاییز ۱۳۹۳). «تحلیلی بر ادعاهای منجی‌گرایانه غلام احمد قادیانی و نقش آن در پیدایش قادیانیه»، معرفت ادیان، شماره ۲۰، ص ۷-۲۶.
۳۴. کریمی، یوسف (۱۳۸۱). *روان‌شناسی اجتماعی*، تهران، ارسباران.
۳۵. کیانی، محمدحسین (بهار و تابستان ۱۳۸۸). «مؤلفه‌های معنویت نوپدید در ایران»، کتاب نقد، شماره ۵۰ و ۵۱، ص ۱۵۰-۱۵۷.



۳۶. مان، نرمال ل (۱۳۶۸). *اصول روان شناسی*، مترجم: محمود ساعتچی، تهران، امیرکبیر.
۳۷. محمدی، علیرضا (آبان ۱۳۸۸). *بهائیت تاریخچه*، اعتقادات و وضعیت کنونی، ماهنامه معارف، شماره ۷، ص ۲۰-۲۴.
۳۸. مرکز تخصصی مهدویت (۱۳۹۷). *قم، آرشیو تخصصی نقد فرقه های انحرافی*.
۳۹. مقدسی شافعی، یوسف بن یحیی (۱۴۱۶ق). *عقد الدرر فی اخبار المنتظر*، قم، ناصح.
۴۰. مومن، موژان (بی تا). *منجی موعود حضرت بهاء الله*، مترجم: ولی الله اکبری، بی جا، دنیای بهائی.
۴۱. ناصری راد، علی (۱۳۹۱). *افسون حلقه نقد و بررسی عرفان حلقه*، تهران، سایان.
۴۲. نوری، حسینعلی (۱۹۹۲م). *کتاب اقدس*، بی جا، مرکز جهانی بهائی.
۴۳. هاشمی خراسانی، منصور (۱۳۹۴). *بازگشت به اسلام*، کابل، ناشر دفتر حفظ و نشر آثار منصور خراسانی.
۴۴. همیلتون، ملکم (۱۳۷۷). *جامعه شناسی دین*، مترجم: محسن ثلاثی، تهران، تبیان.
۴۵. یواخیم، واخ (۱۳۸۰). *جامعه شناسی دین*، مترجم: جمشید آزادگان، تهران، سمت.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الإنتظار الموعود مجلة فصلية علمية-
تحقيقية

انتظار موعود

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

هيئة التحرير (حسب تسلسل الحروف):

- بهرزوى لك، غلام رضا**
(أستاذ في جامعة باقر العلوم عليه السلام)
- جبارى، محمد رضا**
(معيد في مؤسسة الإمام الخميني عليه السلام التعليمية والتحقيقية)
- خسروپناه، عبدالحسين**
(أستاذ في مركز الدراسات الثقافية والفكر الإسلامى)
- رضانجاد، عزالدین**
(أستاذ في جامعة المصطفى عليه السلام العالمية)
- رضائى الاصفهانى، محمدعلى**
(أستاذ في جامعة المصطفى عليه السلام العالمية)
- زارعى متين، حسن**
(أستاذ في جامعة طهران)
- شاكركى الزواردى، روح الله**
(معيد في جامعة طهران)
- صفرى الفروشانى، نعمة الله**
(أستاذ في جامعة المصطفى عليه السلام العالمية)
- كلياسى، مجتبى**
(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 الشاكركى الزواردى

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 في نشر المجلة:

www.entizar.ir

موقع مجله الانتظار الموعود

www.isc.gov.ir (ISC)

موقع علوم العالم الإسلامى

www.magiran.com

بنك المعلومات للصحف والمجلات

www.noormags.com

موقع نور للمجلات التخصصية

www.sid.ir

موقع المعلومات العلمية للتعبئة الجامعية



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

الهاتف: ٠٢٥٣٧٨٤١٦٦٦ - رقم الفاكس: ٠٢٥٣٧٧٣٧١٦٠

موقع المجلة: www.entizar.ir

البريد الإلكتروني: Entizarmagg@gmail.com

قيمت: ٥٠٠/٠٠٠ ريال

دور «الانتظار الثوري» في تحقيق الحضارة الإسلامية الجديدة ؛ من خلال التأكيد على المنظومة الفكرية لسماحة آية الله السيد الخامنئي عليه السلام

محمد رضا البرزوي^١

امير حسين عرب بور^٢

ترتبط عملية الوصول الى «الحضارة الإسلامية» والتي تعتبر الهدف المتعالى للمجتمع الإسلامى مع مقولة «المهدوية» بنسبة مباشرة وبطبيعة الحال فإن الأسس والقواعد المعرفية للمهدوية تكون كذلك بمثابة «النجمة الهادية والمرشدة» والطريق الذي يهدي تلك المجتمعات صوب المجتمع المتكامل والتمتع بالحضارة المثالية وذلك عن طريق رسم المستقبل الواعد والمتحقق . وقد تم طرح «الانتظار الثوري» وذلك بعد إنتصار الثورة الإسلامية وجعل تأسيس الحضارة الإسلامية الجديدة هدفها المنشود من أجل تهيئة الأرضية للظهور مولانا الحجة بن الحسن عليه السلام . وتطرت المقالة وبالإستفادة من الاسلوب الوصفى- التحليلي في البداية الى معرفة التصنيف العلمى لأنواع «الانتظار الفعال» (الطقوسي، العسكري، الثوري) ومن ثم تناولت بيان المنظومة الفكرية لسماحة آية الله السيد الخامنئي عليه السلام حول الإنتظار الثوري الفعال وعلاقته بالحضارة وسعت في النهاية الى رسم وتعريف القدوة المفهومية وذلك على اساس إجتياز مراحل «بناء الإنسان» و «بناء المجتمع الديني» و «بناء الأمة» من أجل تحقيق «الحضارة الإسلامية الجديدة» من خلال جعل محورية «الإنسان المنتظر».

المصطلحات المحورية : الحضارة الإسلامية الجديدة، الإنتظار، الإنتظار الثوري، المهدوية، المقاومة، سماحة آية الله السيد الخامنئي



سال بيسستم / شماره ١٦٨ / بهار ١٣٩٩

١. أستاذ مساعد فى قسم الثقافة والحضارة جامعة الإمام الصادق عليه السلام، (الكاتب المسؤل).

٢. طالب فى مرحلة الماجستير فى قسم المعارف والعلوم الإسلامية والإدارة التجارية فى جامعة الإمام الصادق عليه السلام .

دراسة رواية وتقرير الأصبغ بن نباتة عن عدد الأئمة ومسألة الغيبة

محمد شهبازيان^١

محسن رحيمي الجعفري^٢

واحدة من التقرير الواردة في بحث حصر الأئمة في عدد الأئمة عشروغيبية الإمام الثاني عشر هو التقرير الوارد عن «الأصبغ بن نباتة» والذي يستند فيه على لقائه بالإمام علي عليه السلام وبيان وجود الإمام المهدي عليه السلام ووقوع الغيبة لهذا الإمام الأئمة عشر.

وهناك عبارتان من هذه الرواية وهما «من ظهر الحادي عشر من ولدي» و«كم تكون الحيرة، ستة أيام أو ستة أشهر أو ست سنين» هو ما يبيغ هذا التحقيق وجعلها الهدف من كتابته وحسب العبارة الأولى فقد أورد وطرح بعض المدعين بأن هناك إبن للإمام المهدي عليه السلام وهو الإمام الثالث عشر وهذا الأمر يتقاطع ويتعارض تماماً مع التعاليم الواردة بكون إقتصار الأئمة عليهم السلام على عدد الإئمة عشر وطبقاً للعبارة الثانية فقد تم تحديد مدة غيبة الإمام المهدي عليه السلام في زمان الغيبة الصغرى أو الكبرى حدود ستة أيام أو ستة أشهر أو ست سنين وهذا الموضوع لا يتناغم بحال من الأحوال مع مرحلة وفترة زمان الغيبة - سواء كانت الغيبة الصغرى أم الكبرى - وتم الإستفادة في هذا التحقيق من الأسلوب الوصفي - التحليلي والإستعانة بالمصادر المكتبية حيث يتضمن نظرة جامعة وفاحصة من جانب السند والسلالة الحديثية لهذه الرواية.

المصطلحات المحورية: الأصبغ بن نباتة، عدد الأئمة عليهم السلام، من ظهر، مدة الغيبة.



١ . طالب في المرحلة الرابعة في مركز المهدوية التخصصي (الكاتب المسؤول).

٢ . طالب في المرحلة الرابعة في مركز المهدوية التخصصي.

معرفة الأسلوب الكلامي للشيخ الطوسي في الإجابة على الشبهات المهدوية من خلال التأكيد على كتاب الغيبة.

أسد الله مصطفى^١

أكبرروستائي^٢

تعتبر التعاليم «المهدوية» من أبرز الرؤى والعقائد التي لها نظرة إيجابية وسلبية للفرق الإسلامية، وقد أدت مرحلة ما بعد الغيبة الصغرى وفقدان الإمام الحاضر وطرح الأسئلة التي تحول حولها الشكوك والشبهات حول الإمام الغائب والأفكار الجديدة ضد الآراء التي جاءت بها الإمامية جعلت علماء الإمامية من أمثال الشيخ الطوسي بصدد الإجابة على تلك الشبهات، والتحقيق الذي بين أيدينا والذي تم إعمال الأسلوب الوصفي - التحليلي في كتابته قام بدراسة أسلوب وطريقة إجابة الشيخ الطوسي في إجابته على الشبهات المهدوية في كتاب «الغيبة». ولاشك فإن عملية دراسة أسلوب الشيخ تعمل بالإضافة على تقديم وإبراز القدوة المناسبة التي تتسجم مع العصر الحاضر في مجال الإجابة على الشبهات المهدوية فإنها تساعد في تمهيد وتوطأت المجالات والأرضيات الجديدة في تعميق وترسيخ الدراسات والتحقيقات المهدوية. وحسب النتائج الحاصلة من هذا التحقيق فإن الشيخ الطوسي ومن خلال إجابته على الشبهات التي طرحها مختلف الفرق قد أستعان علاوة على تطبيق الروايات الواردة بالإجماع والأدلة العقلية وعلم الرجال والدراية والأصول وتم الاستفادة في الشبهات المفروضة كذلك بالإضافة الى الأدلة العقلية من التاريخ والآيات القرآنية والروايات الواردة.

المصطلحات المحورية: الشيخ الطوسي، الغيبة، المهدوية، معرفة الأسلوب.



سال بيسستم / شماره ٦٨٠ / بهار ١٣٩٩

١. أستاذ مساعد في قسم الفلسفة والكلام جامعة أهل البيت (عليه السلام) العالمية (الكاتب المسؤول).

٢. طالب في مرحلة الدكتوراه في قسم التاريخ الإسلامي، جامعة باقر العلوم (عليه السلام).

تحليل ودراسة إمكانية تطبيق «إلهيات الرجاء» لمولتمان في التعاليم المهدوية الشيعية^١

٢ أحمد رضا مفتاح

٣ باقر طالبي دارابي

٤ مهرب صادق نيا

٥ مريم شهرزاد

«يوركن مولتمان» هو عالم في الإلهيات روتستانتية المذهب الماني الجنسية وقد طرح في العصر الحديث «إلهيات الرجاء» وذلك من أجل حل مشكلة الإلهيات المسيحية، ويعتقد هذا العالم بأن الإنسان يستطيع من إيفاء دور مهم في توطيد الأرضية المناسبة والمناخ الملائم في عملية تحقّق الملكوت في آخر الزمان. وقد كانت هذه الإلهيات ونظراً إلى تأكيداتهما على الجانب العملي (البراكسيس) في مجال بلورة الإلهيات السياسية مؤثرة للغاية ولها وقعها كما الحال في إلهيات ولاهوت التحرير في أمريكا اللاتينية، وقد جعلت مسألة دراسة إمكانية تطبيق إلهيات الرجاء لمولتمان بعنوان صورة وإطار لتبيان التعاليم المهدوية في العصر الحديث، وجرى تنظيم هذا التحقيق بالاستفادة من الأسلوب الوصفي - التحليلي والإعتماد على المصادر المكتبية بيدرو ومن خلال الحديث عن إلهيات الرجاء في التعاليم المهدوية الشيعية وإنتظار الموعد التأكيد أيضاً على الجانب العملي أكثر من الجانب العقدي والنظري كما جرى ذلك في ثورة الإمام الخميني عليه السلام حيث تم تحويل الإنتظار إلى خطاب مؤثر وتسبب في إقامة وتشيد نظام الجمهورية الإسلامية في إيران.

المصطلحات المحورية: إلهيات الرجاء، يوركن مولتمان، آخر الزمان، المسيحية، الإسلام، المهدوية، الإنتظار.

١. مأخوذة من رسالة الدكتوراه تحت عنوان «إمكانية تطبيق إلهيات الرجاء لمولتمان في الكلام الشيعي» جامعة الأديان والمذاهب في قم المقدسة.

٢. معيد في قسم الأديان الإبراهيمية، جامعة الأديان والمذاهب.

٣. أستاذ مساعد في قسم معرفة الدين، جامعة الأديان والمذاهب.

٤. أستاذ مساعد في الأديان الإبراهيمية، جامعة الأديان والمذاهب.

٥. طالبة في مرحلة الدكتوراه في قسم التحقيقات والدراسات الدينية، جامعة الأديان والمذاهب.



دراسة ونقد نظرية ورأي عثمان الخميس في مجال عملية سلوك ومعاملة الإمام

المهدي عَلَيْهِ السَّلَام
وَرَجَاهُ الشَّرِيفَ .

سعيد /ميدان¹

تتطرق هذه المقالة الى عملية دراسة ونقد الآراء والنظريات التي تبناها عثمان الخميس في تايقاته وكتبه في باب عملية سلوكيات الإمام المهدي عَلَيْهِ السَّلَام ورجاه الشريف وتعامله والتي أدت بالنتيجة الى حصول الإختلاف والبون بين المهدي الشيعي ومهدي المسلمين وبالتالي زرع الخوف المهدي.

وجرى إعتقاد الأسلوب الوصفي - التحليلي والذي يستند على الدراسات والمطالعات المكتبية في كتابة هذه المقالة. وتتناول واحد من منظري الفرقة الوهابية في مجال الروايات في موضوع المهديوية. وتظهر النتائج المحاصلة بان هذا الرجل يسعى ومن خلال إنتخاب وتقطيع الروايات من المصادر الشيعية في إثبات بان المهدي الذي تؤمن به الشيعة يختلف مع المهدي الذي يعتقد به المسلمين ويصور المهدي الشيعي على إنه يحمل صورة عنيقة وغيررحمانية، ويبين هذا المقال وبعد عدّ أساليب عثمان ونقدها وتحليل المواضيع التي طرحها بان الشيعة يؤمنون بان منهجية الإمام المهدي عَلَيْهِ السَّلَام وسلوكياته تعتمد بشكل كلي على سلوكيات وتعاملات الرسول الأكرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وسنته الشريفة، وإن التصوير الذي قدمه عثمان الخميس عن المهدي الشيعي نظراً الى عملية سلوكه ومعاملته لايمكن القبول بها وتعتبرامراً مردوداً. المصطلحات المحورية: المهدي الشيعي، عثمان الخميس، معرفة السلوك، نقد الشبهات.



سال بيسستم / شماره ٦٨ / بهار ١٣٩٩

١. أستاذ مساعد في قسم العلوم والمعارف الإسلامية في جامعة قم الصناعية .

تحليل الحلول المشتركة لنفوذ التيارات والحركات المنحرفة المعاصرة في سياق التعاليم المهدوية

جواد اسحاقيان درجه^١

حجت حيدري الجبراتي^٢

لاشك ولاريب فإن الإستيعابية التي تتضمنها والموجودة في التعاليم المهدوية يمكن أن تكون فعالة وحركية ومؤثرة في قصد إيجاد وبلورة الحضارة الإسلامية. ويمكن القول بأن التيارات والحركات الإنحرافية بصددها إيجاد التغيير التدريجي وتحريف تعاليمها وذلك من خلال قيامها بمختلف الأساليب المتلوية، وتعمل أحياناً من خلال نفوذها في سياقات التعاليم المهدوية وذلك عبر الطريق العلمي - الثقافي من قبيل التزوير والإنحراف في تعاليمها المتعالية وأحياناً أخرى تراها تتدخل بواسطة الجانب الإجتماعي مثل إيجاد الإحتجاجات والصراعات بإسم التشيع والمهدوية. وقد جرى في هذا البحث والذي تم كتابته بالاسلوب الوصفي - التحليلي والإستفادة من النتائج التي تمخضت عن الدراسات المكتبية والميدانية في موضوع الفرق المنحرفة دراسة بعض الحلول والتداعيات المشتركة والمؤثرة في عملية النفوذ بشكل بياني وكانت بعض النتائج التي خرج بها هذا البحث حول عواقب الاساليب والحلول لنفوذ تلك التيارات الإنحرافية عبارة عن: النفوذ بأدوات نفسية وإجتماعية مختلفة وإيجاد تغييرات شخصية في هؤلاء وإستخدام أفراد وإعطائهم مهام مهدوي كما يبدو القصد من ذلك هو تحقيق الأهداف الإنحرافية لهم وإيجاد اليأس والفجوات الإجتماعية وتبديل العدالة الى الظلم والعنف والإحتكار وإنكار مقومات الوحدة النيابية والولاية كل ذلك لأجل الوصول الى أهدافها الطائفية.

المصطلحات المحورية: التعاليم المهدوية، حلول وأساليب النفوذ، التيارات المنحرفة، التهديد، الآلية.



١. أستاذ مساعد في قسم الأخلاق والنصوص الإسلامية جامعة طهران ومحقق في مركز المهدوية التخصصي .

٢. محقق في مركز أبحاث المهدوية وموعد الإنتظار الفعال والحركي .

Analysis of Common Strategies of the Contemporary Deviant Movements to Influence the Context of Mahdism Teachings

Javad Es'haghian Dorcheh¹

Hojjat Heidari Charati²

The existing capacities in the Mahdism teachings can be efficient and effective in order to create an Islamic civilization. The deviant movements, with various tricks, seek to gradually change and distort the teachings of Mahdism by influencing the contexts of these teachings. Sometimes through scientific-cultural means, such as forging and distorting the clientship teachings, and sometimes through social means such as creating chaos and conflict under the name of Shiites and Mahdism. In this paper, with a descriptive - analytic method, and by using the results of library and field research on the subject matter of deviant movements, we investigate some of the common and effective strategies of infiltration graphically. Some of the results of research on the consequences of infiltration strategies of the deviant movements are as follows: infiltrating with various psychological, sociological means and making personality changes in people and employing them with seemingly Mahdavi missions, in order to achieve macro-deviant goals, creating despair and social rifts, transforming seeking justice into oppression and violence and monopoly and denying the unifying components of representation and vicegerency to achieve sectarian goals.

Keywords: Mahdism teachings, infiltration strategies of deviant movements, threat, mechanism.

1. Assistant Professor of Islamic Ethics and Texts Group, Tehran University. Researcher at the Specialized Center of Mahdism.

2. Researcher at the Research Center of Mahdism and Messianism of Intezar-e-Pouya.

Reviewing and Criticizing Othman Khamis's View on the Behavioral Approach of Imam Mahdi (A.S)

Saeed Omidian¹

Examining and criticizing the views of Othman al-Khamis on the behavioral approach of Imam Mahdi (A.S) in his written works, which have resulted in the difference between the Shiite's Mahdi (A.S), the Muslims' Mahdi (A.S) and the fear of Mahdi (A.S), is the subject this paper will discuss. This paper, with a descriptive-analytic approach is organized based on library-centered study and deals with the method of using narrations by one of the Wahhabi theorists in the field of Mahdism. Studies show that by using selective and fragmented narrations from the Shiite sources, he tries to prove that the Shiite's Mahdi (A.S) is different from the Muslims' Mahdi (A.S) and portrays the Shiite's Mahdi (A.S) as a violent and ruthless figure. This paper, by enumerating his method and criticizing the analysis of the proposed material, clarifies that the Shiite believe that Imam Mahdi (A.S)'s approach and behavioral teachings are based on the behavioral teachings of the Prophet of God (pbuh) and his sunnah and the image of the Shiite's Mahdi (A.S) depicted by Othman al-Khamis is not accepted and is rejected considering his behavioral approach.

Keywords: the Shiite's Mahdi (A.S), Othman al-Khamis, behaviorology, critiques of doubts.



1. Assistant Professor at Islamic Theology Group, Qom University of Technology.

Analyzing and Examining the Possibility of Applying Moltmann's "Theology of Hope" in the Doctrine of Shiite Mahdism¹

*Ahmad Reza Meftah*²

*Baqir Talebi Darabi*³

*Mehrab Sadiq Nia*⁴

*Maryam Shahrzad*⁵

"Jürgen Moltmann", German Protestant theologian, proposed the "theology of hope" in order to solve the problems of Christian theology in the modern era. The "theology of hope" considers man to have an active role in paving the way for the realization of the celestial world in the last days. Due to its emphasis on the practical aspect (praxis), this theology was as influential in shaping political theology as the liberating theology was in the Latin America. The problem is that the possibility of applying Moltmann's theology of hope should be investigated as a form and a format for the explanation of Mahdism teaching in the modern period. This paper has been carried out with a descriptive-analytic method and by citing library sources. It seems that with a discursial look to the theology of hope, it is possible to emphasize the practical aspect more than the ideological and theoretical aspect in the Shiite Mahdism doctrine and awaiting the Promised, just as Imam Khomeini's movement turned the awaiting to an effective discourse and led to the establishment of the Islamic Republic of Iran.

Keywords: theology of hope, Jürgen Moltmann, last days. Christianity, Islam, Mahdism, awaiting.

1. Taken from the Doctoral Dissertation Entitled "Possibility of Applying Moltmann's Theology of Hope in Shiite Theology", University of Religions and Denominations of Qom.

2. Associate Professor of Abrahamic Religions Group, University of Religions and Denominations.

3. Assistant Professor of Study of Religions Group, University of Religions and Denominations.

4. Assistant Professor of Abrahamic Religions Group, University of Religions and Denominations.

5. Ph.D Student in Theology, University of Religions and Denominations.



Sheikh Tusi's Theological Methodology in Response to Mahdism Doubts, with Emphasis on the Book of "الغيبه"

*Asadollah Mostafavi*¹
*Akbar Roustaei*²

The doctrine of "Mahdism" is one of the most prominent ideas in the positive and negative attitudes of Islamic sects. After the minor occultation, the absence of the present Imam and the projection of the controversial questions about the absent Imam and the newly appeared ideals against the Imamates view caused the Imamates scholars, like Sheikh Tusi, to seek to answer these doubts. The present paper, with the descriptive-analytic method, has investigated Sheikh Tusi's method in responding to the Mahdism doubts in the book "Al-Ghaybah". The analysis of method of Sheikh prepares new grounds in deepening Mahdavi researches in addition to presenting appropriate models in accordance to the present era in answering the Mahdism doubts. Based on the findings of this paper, Sheikh Tusi's approach to answering the doubts of various sects has profited consensus, rational reasons, the study of narrators, the contextual study of hadith, and Muslim theology in addition to the usages of the narrations. In addition to rational reasons, he has used history and the Qur'an's verses and narrations in the supposed doubts.

Keywords: Sheikh Tusi, Al-Ghaybah, Mahdism, methodology.



-
1. Assistant Professor of philosophy and theology at the International University of Ahl Al-Bayt (A.S) (Corresponding Author).
 2. Ph.D Student of History of Islam. Baqir al-Ulum University.

Re-investigating the Report of Asbagh ibn Nabatah on the “Number of Imams” and “the Issue of Occultation”

Muhammad SHabzaziyan¹

Mohsen Rahimi Jafari²

One of the reports discussing the monopoly of Imams on the number twelve and the occultation of the twelfth Imam is “Asbagh ibn Nabatah”’s report based on his meeting with Imam Ali (A.S), expressing the existence of Imam Mahdi (A.S) and the event of occultation for the twelfth Imam. The two expressions from the narration: “من ظهر الحادى عشر من ولدى” and “كم” “تكون الحيرة، ستة ايام أو ستة أشهر أو ست سنين” is the source of this paper.

According to the first phrase, some of the false claimants have suggested the existence of a child for Imam Mahdi (A.S) as the thirteenth Imam which is in conflict with the teachings expressing twelve Imams. According to the second phrase, the duration of the occultation of Imam Mahdi (A.S) for the minor or major occultation is stated to be six days, or six months, or six years which is not compatible with the duration of occultation either for the minor or major occultation. The method for this research is descriptive-analytic, using library-based sources that have a comprehensive view to this narration in terms of document and hadith family.

Keywords: Asbagh ibn Nabatah, the number of Imams (A.S), من ظهر (the one who appears), occultation period.

1. Graduate Student of Level 4 at the Specialized Center of Mahdism. (Corresponding Author)

2. Student of Level 4 at the Specialized Center of Mahdism.

The Role of “Revolutionary Awaiting” in the Realization of a New Islamic Civilization on the Basis of the intellectual System of Ayatollah Ali Khamenei (may God prolong his life)

*Mohammad Reza Borzooei*¹

*Amir Hussein Arabpour*²

Achieving an “Islamic civilization”, as the transcendent goal of Islamic society, has a direct relationship with the issue of “Mahdism. The epistemological foundations of “Mahdism” as the “guiding star”, guide the Islamic societies to a perfect society profiting an ideal civilization by drawing an achievable future. The “revolutionary awaiting”, which was raised after the victory of Islamic Revolution, has chosen the establishment of a new Islamic civilization as its main goal to prepare the ground for the appearance of the Imam of the Time (A.S). The present study, with a descriptive-analytic method, at first deals with the scientific typology of different kinds of “active awaiting” (ritual, military and revolutionary) and then, explains the intellectual system of Ayatollah Khamenei in relation to the revolutionary active awaiting and its relationship with the civilization. And finally, by focusing on the “awaiting person”, it tries to draw and introduce a conceptual model based on the course of the stages of ‘humanization’, ‘religious socialization’ and ‘nation-building’ in order to achieve a ‘new Islamic civilization’.

Keywords: new Islamic civilization, awaiting, revolutionary awaiting, Mahdism, resistance, Ayatollah Khamenei.



1. Assistant Professor at the Group of Culture and Civilization, Imam Sadiq (A.S) University. (Corresponding Author)

2. Student of the Concurrent BA’ /MA’s Program at the Fields of Islamic Teachings and Business Management, Imam Sadiq (A.S) University.

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

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

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

Tel: +982537841661

Fax: +982537737160

Journal site: www.entizar.ir

Email: 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 و اریز و اصل فیش بانکی را همراه این فرم به نشانی ذیل ارسال یا فاکس کنید:

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

مرکز تخصصی مهدویت (صندوق پستی 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 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