

انظروا عینکم

سال بیستم، تابستان ۱۳۹۹، شماره ۶۹

بررسی و تحلیل زمینه‌های فطری تکامل تدریجی جمله بشری به سوی جمله مهدوی، از دیدگاه استاد معظری
حسن معینی - الهام نصرت زاهدگان

سلامت امام زمان (عج) و امکان سنجی تأثیر دعا بر تحقق آن
قاسم ترخان

توسیم آینده اخلاقی جهان، با تأکید بر ظرفیت‌های عصر ظهور
محمد رضا سمیری - سید حسن بلخانی گلباگانی - عبدالهادی رضایی - تالار پشنی - پرستو مصباحی حسینی

بررسی و نقد فرضیه تعدد قائم در جریان مدعی بهمانی احمد اسماعیل حسری
روح الله شاکری زواردهی - مسلم کامیاب

نقش جریان‌های انحرافی پیش از ولادت حضرت مهدی (عج) در «وضع» و «تحریف» روایات مهدوی
خدایم‌راد سلیمان - رحیم کارگر

آسیب‌شناسی تحقیقات مستشرقان در مورد مهدویت با بررسی سیر تحول مهدویت پژوهی غربیان از آغاز دوره معاصر
زهیر دهقانی آرانی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فصلنامه علمی - پژوهشی

انتظار موعود

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

اعضای هیأت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا):

بهروزی لک، غلامرضا

(استاد دانشگاه باقرالعلوم (ع))

جباری، محمدرضا

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

خسروپناه، عبدالحسین

(استاد پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی)

رضانژاد، عزالدین

(استاد جامعة المصطفی العالمیة)

رضایی اصفهانی، محمدعلی

(استاد جامعة المصطفی العالمیة)

زارعی متین، حسن

(استاد دانشگاه تهران)

شاکری زاردهی، روح‌الله

(دانشیار دانشگاه تهران)

صفری فروشانی، نعمت‌الله

(استاد جامعة المصطفی العالمیة)

کلباسی، مجتبی

(استاد حوزه علمیه قم)

محمدرضایی، محمد

(استاد دانشگاه تهران)

صاحب امتیاز:

مرکز تخصصی مهدویت حوزه علمیه قم

مدیر مسئول:

حجت الاسلام والمسلمین محسن قرائتی

سرپریر:

حجت الاسلام دکتر روح‌الله شاکری زاردهی

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 الزهوی

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

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» 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

- بررسی و تحلیل زمینه‌های فطری تکامل تدریجی جامعه بشری به سوی جامعه مهدوی از دیدگاه استاد
مطهری ۵
حسن معلمی - الهام نصرت زادگان
- سلامت امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف و امکان سنجی تأثیر دعا بر تحقق آن ۲۹
قاسم ترخان
- ترسیم آینده اخلاقی جهان، با تأکید بر ظرفیت‌های عصر ظهور ۵۳
محمدرضا ضمیری - سیدحسن بطحائی گلپایگانی - عبدالهادی رضایی تالار پشته - پرستو مصباحی جمشید
- بررسی و نقد فرضیه تعدد قائم در جریان مدعی یمانی احمد اسماعیل بصری ۷۹
روح الله شاکری زواردهی - مسلم کامیاب
- نقش جریان‌های انحرافی پیش از ولادت حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف در «وضع» و «تحریف» روایات مهدوی ۱۰۹
خدامراد سلیمیان - رحیم کارگر
- آسیب‌شناسی تحقیقات مستشرقان در مورد مهدویت، با بررسی سیر تطور مهدویت پژوهی غربیان، از آغاز
تا دوره معاصر ۱۲۹
زهیر دهقانی آرانی
- ترجمه چکیده مقالات عربی-انگلیسی ۱۵۲

بررسی و تحلیل زمینه‌های فطری تکامل تدریجی جامعه بشری به سوی جامعه مهدوی از دیدگاه استاد مطهری

حسن معلمی^۱

الهام نصرت زادگان^۲

چکیده

«فطرت»، مبداء مشترک ارزش‌های انسانی در نوع بشر و مایه تعالی جامعه است. اما این که آیا فطریات نوع انسان بر زمینه سازی ظهور نیز مؤثر است یا نه؛ با تحلیل دیدگاه‌های استاد مطهری در قالب دو قیاس منطقی، قابل تبیین است. حاصل قیاس اول آن است که فطرت سالم در کنار اختیار، بشر را به سوی ویژگی‌های جامعه مهدوی هدایت می‌کند و براساس قیاس دوم، همین فطرت، به عنوان یکی از مصادیق «حق»، در منطق قرآن هنگام تضاد حق و باطل، همواره اصیل و غالب و باقی خواهد بود و این امر در آیات و سنت‌های الهی نیز مشهود است. فطرت و احکام آن، گرچه گاه از مسیر درست منحرف شود؛ اما اصیل و ماندنی است و در زمینه سازی تحقق جامعه جهانی مهدوی نقش مثبتی خواهد داشت. مقاله حاضر به شکل کتابخانه‌ای گردآوری و به روش توصیفی - تحلیلی بیان شده است.

واژگان کلیدی: جامعه، تکامل، تکامل اجتماعی، فطرت، جامعه مهدوی.

مقدمه

اعتقاد به ظهور منجی در دین اسلام، با نام مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه الشریف پیوند دارد و منابع متعددی درباره ایشان نوشته شده است؛ از جمله کتاب «کمال الدین و تمام النعمه»، نوشته شیخ صدوق که یکی از مصادر منحصر به فرد در مورد مهدویت است و موضوعات و شبهاتی را مطرح کرده است و یا کتاب «یوم الخلاص فی ظل القائم المهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف»، نوشته کامل سلیمان در دو جلد که از نظر جامعیت و نگاهی جدید به برخی روایات، قابل توجه است. نیز کتاب سه جلدی «منتخب الاثر فی الامام الثانی عشر عجل الله تعالی فرجه الشریف»، نوشته آیت الله لطف الله صافی گلپایگانی که با بهره گیری از ۳۹۰ منبع معتبر شیعه و سنی طبع شده است. آثاری از این دست، گرانسنگ و مهم هستند؛ اما در نگارش بسیاری از آن‌ها، توجه به «عوامل زمینه ساز ظهور»، از اهداف مورد نظر نبوده است و پیگیری این هدف را دسته دیگری از منابع اسلامی بر عهده گرفته‌اند. برخی از عوامل زمینه ساز و مرتبط با ظهور، همچون خانواده، حکومت، مدیریت اسلامی، اخلاق و فطرت، در آثار پیش گفته مورد توجه قرار گرفته‌اند. در این میان، نقش فطرت، به دلیل مؤلفه مشترک در نوع بشر، از اهمیت خاصی برخوردار است و در بسیاری از آثار اسلامی به آن اشاره شده است که فقط چند نمونه از آن‌ها عبارتند از: کتاب «خط امان در ولایت صاحب الزمان عجل الله تعالی فرجه الشریف»، از محمد امامی کاشانی؛ «حکومت جهانی مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف»، از آیت الله ناصر مکارم شیرازی؛ مقاله «نقش فطرت در حرکت استکمالی انسان»، نوشته علی اصغر جعفری ولنی، و مقاله «نقش فطرت در تکامل اجتماعی از دیدگاه علامه طباطبایی و شهید مطهری»، نوشته شمس الله مریجی، اصغر اسلامی تنها و حسین اسدی. ولی رویکرد این آثار در مقوله فطرت، با یکدیگر و با مقاله پیش‌رو متفاوت است. رابطه فطرت و مهدویت، در بیش‌تر آثار موجود، به گرایش‌های فطری بشر به صلح و عدالت و انتظار عمومی برای ظهور مصلح بزرگ جهانی ناظر است. مقالات یاد شده و موضوعات شبیه آن‌ها نیز نهایتاً به نتیجه قیاس اول موجود در مقاله حاضر نزدیک هستند و به جامعه مهدوی اشاره ندارند. در دنیای غرب و در اندیشه افلاطون نیز به «مدینه فاضله» و راهکارهایی برای ایجاد آن توجه شده است؛ اما فطرت انسانی در این دیدگاه‌ها جایگاهی ندارد. در نهایت، وجه تمایز نوشتار پیش‌رو از سایر کارهای مشابه آن است که نقش زمینه ساز فطرت



در شکل‌گیری مدینه فاضله مهدوی را با تحلیل دیدگاه‌های استاد مطهری در قالب دو قیاس منطقی، به شکلی علمی اثبات می‌کند و می‌تواند انگیزه توجه به فطریات بشری و تربیت آن‌ها را در مسیر درست برای رسیدن به جامعه مهدوی تقویت کند. این دیدگاه با آیات قرآن سازگار است و دیدگاه‌های پراکنده استاد مطهری را در این زمینه، به شکلی منسجم و به گونه‌ای جدید تبیین می‌کند.

۱. مفهوم‌شناسی

در ابتدا برای انتقال صحیح معانی و رسیدن به اشتراک مفهومی در اصطلاحات مورد بحث؛ باید بعضی از مهم‌ترین مفاهیم اصلی این نوشتار تبیین شوند، که این مفاهیم عبارتند از:

۱-۱. تکامل اجتماعی:

۱-۱-۱. اجتماع: ضد افتراق و از این رو، با «اجماع» تفاوت دارد؛ چرا که «اجماع» قوم، جمع آن‌ها در آرا و نظریات است؛ اگر چه از هم جدا باشند؛ ولی «اجتماع» در بدن هاست؛ اگر چه در آرا و نظریات مختلف باشند (طریحی، ۱۳۷۵: ج ۴، ص ۳۱۴-۳۱۸). دو کلمه «اجتماع» و «جامعه» در فارسی معمولاً در یک معنا به کار می‌روند. البته «اجتماع» به معنای «جامعه» را بعضی فصیح نمی‌دانند؛ ولی بسیار متداول است (معین، ۱۳۸۶: ج ۱، ص ۱۷۸ و ۸۷۷). جامعه در فارسی با کلمه «جَمع» در عربی مترادف است؛ چرا که در لغت عرب «جمع»، یعنی «اسم لجماعة الناس» (ابن منظور، ۱۴۱۴: ج ۸، ص ۵۳). به نحو کلی می‌توان گفت که در هر مورد که بتوان برای گروهی از مردم «وجه جامع» و «جهت وحدتی» اعتبار کرد؛ اطلاق لفظ «جامعه» بر آن گروه رواست. حال اگر همه انسان‌هایی که بر روی زمین به سر می‌برند، مورد نظر باشند، «جامعه بشری» نامیده می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۷۹: ص ۲۱). البته در جامعه، فقط گرد هم بودن ملاک نیست و به تعبیر دیگر، جامعه عبارت است از مجموعه‌ای از انسان‌ها که بر اثر سلسله نیازها و تحت نفوذ سلسله عقیده‌ها و ایده‌ها و آرمان‌هایی در یکدیگر ادغام شده و دارای زندگی مشترکی هستند (مطهری، ۱۳۷۸: ج ۲، ص ۳۳۱). نکته قابل توجه این است که همه جوامع انسانی دارای نظامی جهانی هستند؛ یعنی هر جامعه، خود جزئی از یک نظام بزرگ‌تر و



فراگیرتر است که جامعه شناسان آن را «نظام جهانی جوامع» می‌نامند (لنسکی، ۱۳۶۹: ص ۸۳). بنابراین، عبارت «جامعه بشری» را نمی‌توان از خصوصیت‌های جهانی بودن نظام آن جدا دانست.

۱-۲- تکامل: از ریشه «کمل» و «کمل»، به معنای «التمام» (ابن منظور، ۱۴۱۴: ج ۱۱، ص ۵۹۹) و در فارسی به معنای تمام شدن و رو به کمال رفتن است (دهخدا، ۱۳۸۵: ج ۱، ص ۷۶۷؛ معین، ۱۳۸۶: ج ۱، ص ۸۲۵ و عمید، ۱۳۷۷: ص ۴۵۱). در اصطلاح فلسفی نیز به اندراج یک پدیده جدید در نظام نفسانی پیشین، «تکامل» می‌گویند (صلیبا، ۱۴۱۴: ص ۳۳۲). تکامل در عرف امروز، در دو شکل نزدیک به هم به کار می‌رود که یکی «اشتداد وجود» است و دیگری جانشینی کامل به جای ناقص. در حالی که در تحلیل فلسفی، حقیقت «تکامل» که از ماده «کمال» است، در نهایت امر به اشتداد وجود بر می‌گردد و مفهومی تشکیکی است و جانشینی کامل به جای ناقص نیست (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۸: ج ۱۳، ص ۷۸۳-۷۹۵)؛ چنان که آمده است: «الکمال: مایکمل به النوع فی ذاته او فی صفاته...» (میرسید شریف، ۱۴۱۲: ص ۸۱). بنابراین، «تمام» و «کمال» دو مفهوم متفاوت هستند و کمال، مرتبه‌ای بعد از تمام شدن اجزا است و در کیفیات محقق می‌شود؛ یعنی وقتی که خصوصیات و محسنات دیگری به آن اضافه شود (ر.ک: مصطفوی، ۱۳۶۰: ج ۱۰، ص ۱۱۳).

همین معنا در مفهوم «تکامل اجتماع» مورد نظر است؛ یعنی تعالی و اشتدادی که به اجتماع و همگان بستگی داشته باشد. از دیدگاه ما، این تکامل اشتدادی جامعه در امور مختلفی قابل رؤیت است؛ مثل تکامل در فنون و صنایع و ابزار، تکامل در جنبه‌های گوناگون تسلط بر طبیعت، قوانین، علوم و آگاهی‌ها و یا عواطف و گرایش‌های انسانی. اما با کمی دقت مشخص می‌شود که هیچ یک از این امور، فی نفسه دچار اشتداد و تعالی نمی‌شود، بلکه اشتداد و تکامل حقیقی، تنها در انسان‌های جامعه محقق می‌شود و به تبع تکامل آن‌ها، در ظاهر اجتماع نیز تحولاتی در فنون، ابزار، قوانین و علوم اتفاق می‌افتد؛ چرا که در میان امور مربوط به اجتماع انسانی، تنها انسان است که در واقعیت خودش به یک درجه کامل‌تر جوهری می‌رسد و حرکت رو به تعالی دارد و آنچه در امور دیگر اتفاق می‌افتد، پیشرفت و یا جانشینی کامل به جای ناقص است و مفهوم حقیقی تکامل در آن‌ها به وجود نمی‌آید. البته باید توجه داشت که این امور همیشه با



یکدیگر توازن ندارند؛ یعنی چنین نیست که (مثلاً) اگر انسان از جنبه علمی پیشرفت داشته باشد، لزوماً از جنبه انسانی هم پیشرفت داشته یا نداشته باشد (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۸: ج ۱۵، ص ۶۷۴ و ج ۱۳، ص ۷۹۵-۷۹۶).

۲-۱. **جامعه مهدوی:** «جامعه مهدوی»، جامعه آرمانی اسلامی است؛ چنان که پیامبر خدا ﷺ به حضرت علی عَلِيٌّ فرمودند: «دولت حق [دولت مهدی عَلِيٌّ] بهترین دولت‌هاست^۱»؛ یعنی محصول تمام زحمات پیامبران و تبلیغات مستمر و پیگیر آن‌ها و نمونه اتم حاکمیت توحید و امنیت کامل و عبادت خالی از شرک در زمانی تحقق می‌یابد که مهدی عَلِيٌّ؛ آن سلاله انبیا و فرزند پیامبر اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ظاهر شود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ج ۱۴، ص ۵۳۱). این جامعه، شرق و غرب عالم را فرا می‌گیرد و جایی در زمین نمی‌ماند، مگر این که گلبانگ محمدی از آن بر می‌خیزد (سلیمیان، ۱۳۸۸: ص ۱۷۲). در این جامعه، پیروزی نهایی حق و صلح و عدالت بر نیروی باطل و ستیز و ظلم اتفاق می‌افتد و ایمان اسلامی و ارزش‌های انسانی به صورت کامل و همه جانبه مستقر خواهند شد و این آرمانی است که آیات قرآن به تحقق آن نوید داده‌اند. دولت مهدوی، دولتی است مقرون به عدل و عقل و حکمت و خیر و سعادت و سلامت و امنیت و رفاه و آسایش و وحدت عمومی و جهانی (مطهری، ۱۳۷۸: ج ۲۴، ص ۴۰۵ و ج ۳، ص ۳۶۲). وصف جامعه مهدوی در روایات بسیاری ملاحظه می‌شود (ر.ک: طبرسی، ۱۳۹۰: ص ۴۶۲).

۳-۱. **فطرت:** «فطرت» به معنای حالتی از خلقت است و سپس برای گونه‌ای از خلقت قرار داده شده که خصوصاً دین حق را قبول می‌کند (طریحی، ۱۳۷۵: ج ۳، ص ۳۸۰). ماده فطرت، «فطر» به معنای شکافتن از طول است و «فطره الله الخلق»، یعنی ایجاد و ابداع شیء به شکلی که آماده اجرای کاری باشد و وقتی به «الله» اضافه شود، همان نیرو و توانی است که در انسان برای شناختن ایمانی که در آیات آمده، تمرکز داده شده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ص ۶۴۰). علامه طباطبایی معتقد است که ماده «فطر»، به معنای پدید آوردن از عدم محض است. پس، این که فطرت را به معنای «خلقت» گرفته‌اند، درست نیست؛ چون «خَلَقَ»، ایجاد صورت از ماده

۱. قال-رسول الله ﷺ - لعلی عَلِيٌّ: دولة الحق ابر الدول: (سلیم بن قیس، هلالی، کتاب سلیم بن قیس الهلالی، ج ۲، ص ۹۶۶).

است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۱، ص ۴۴۳). از دیدگاه استاد مطهری، ظاهراً کلمه فطرت را اولین بار قرآن درباره انسان به کار برده و قبل از قرآن سابقه‌ای ندارد. در قرآن «فَطَرَتَ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» (روم: ۳۰). به آن معناست که انسان دارای ویژگی‌هایی در اصل خلقت است و در سرشت خود برای پذیرش دین حق آمادگی دارد؛ مگر این که عوامل خارجی و قسری او را از راهش منحرف کنند. فطرت با «طبیعت» که معمولاً در بی جان‌ها کاربرد دارد، و با «غریزه» که بیش‌تر در مورد حیوانات به کار می‌رود؛ متفاوت است. فطرت، مختص انسان و از «غریزه» آگاهانه‌تر است. غریزه، در حدود مسائل مادی و فطریات، به مسائل خاص انسانی، یعنی ماورای حیوانی مربوط می‌شود (مطهری، ۱۳۷۸: ج ۳، ص ۴۵۱-۴۶۶). پس، مراد از این کلمه در آیات قرآن، خلقت اولیه الهی و هدایت تکوینی به سوی حقایقی است که در روح انسان به ودیعت نهاده شده است (مکارم شیرازی، ۱۴۲۶: ج ۱، ص ۱۴۷).

بنابراینچه گفته شد، مشخص می‌شود که این مقاله برای بررسی زمینه‌های فطری تکامل جامعه بشری به سوی جامعه مهدوی؛ باید شواهدی از فطرت انسانی را در نظر بگیرد که گویای تعالی حقیقی افراد انسان و آمادگی ایشان برای مدینه فاضله جهانی مهدوی باشند؛ زیرا چنان که ملاحظه شد تکامل حقیقی جامعه تنها با تکامل انسان‌ها میسر است و از سوی دیگر، جامعه آرمانی و جهانی مهدوی نیز تبلور تعالی حقیقی بشر در تمام عرصه‌هاست. از این رو، برای سنجش تکامل انسان، ابتدا باید معیاری در دست باشد.

۲. معیار حقیقی تکامل فرد و اجتماع

تفاوت دیدگاه‌ها درباره حقیقت وجود انسان و هدف از زندگی او؛ سبب می‌شود نگرش‌های مختلفی درباره کمال و تعالی حقیقی و سعادت انسان‌ها ایجاد گردد که در این میان، ما دیدگاه اسلام را بر می‌گزینیم؛ زیرا در زمینه تکامل انسان، اسلام، تک ارزشی نیست و همه جا را می‌بیند. آنچه را فلاسفه، عرفا، مکتب محبت، مکتب قدرت، مکتب اجتماعی و مکتب آزادی دیده‌اند؛ اسلام بهتر دیده است و در عین حال، وجوه ضعف هیچ یک از آن‌ها ندارد (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۸: ج ۲۳، ص ۳۲۲). استاد مطهری در کتاب «انسان کامل» با نقد دیدگاه سایر مکاتب، دیدگاه اسلام را درباره کمال انسان شرح داده‌اند که می‌توان آن را چنین خلاصه کرد:



۱-۲. **پیوند با خدا:** هر مکتبی در دنیا، در مورد ارزش‌های انسانی بحث کرده است؛ زیرا آن مکتب دردی ماورای دردهای عضوی تشخیص داده است. از منظر اسلام این درد، درد خدایی است که اگر پرده‌های اشتباه از جلو چشم انسان کنار رود، معشوق خود را پیدا می‌کند (همان، ص ۱۴۷). پس عشق به معبود حقیقی از نظر اسلام، دردهای معنوی انسان را شفا می‌بخشد و مایه آرامش و تکامل او خواهد بود.

۲-۲. **رشد متوازن استعدادها:** از دیدگاه اسلام، کمال انسان در تعادل و توازن اوست؛ یعنی همه استعدادهای خود را همراه و به طور متعادل و متوازن رشد دهد (همان، ص ۱۱۲). انسان کامل قرآن، انسان عقل‌گرا، دل‌گرا، طبیعت‌گرا و جامعه‌گراست (همان، ص ۲۲۵). پس، از دیدگاه استاد مطهری، یکی دیگر از معیارهای تکامل انسان در اسلام، آن است که انسان به همه استعدادهای خود اهمیت دهد و از پرورش یک جانبه برخی از آن‌ها و بی توجهی به برخی دیگر خودداری کند و این، زمانی امکان پذیر است که هدف مشترکی برای آن‌ها قابل تصور باشد.

۲-۲. **رشد صحیح گرایش‌ها:** برخی از مکاتب بشری، گرایش‌هایی خاص در انسان همچون قدرت، آزادی و یا محبت را مایه تکامل او می‌دانند؛ اما از منظر اسلام، این گرایش‌ها در صورتی سبب تکامل انسان می‌شوند که در مسیر صحیح و در سایه توجه به خدا رشد یابند. پس، اسلام به قدرت و قوت نیز دعوت کرده است؛ ولی نه قدرت نیچه‌ای، بلکه قدرتی که از آن، صفات عالی مهربانی و رحم و شفقت و احسان برخیزد. محبت و خدمت به مردم نیز مهم است؛ ولی اسلام با انحصارش مخالف است و این خدمت باید در مسیر ارزش‌های دیگر انسانی قرار گیرد (همان، ص ۲۶۰-۲۸۸). از دیدگاه اسلام، آزادی خوب است؛ ولی اگر به این معنا باشد که انسان حتی از خودش و کمال خودش هم آزاد باشد، ضد کمال انسانی است. در اسلام، وابستگی به یک ذات بیگانه با خود، موجب مسخ ماهیت انسان و سقوط اوست؛ ولی وابستگی به آنچه کمال نهایی انسان است، وابستگی به امر بیگانه‌ای نیست، بلکه وابستگی به خود است. در اسلام تعلق انسان به خدا، تعلق به یک شیء مغایر با ذات انسان نیست؛ چرا که علت فاعلی و مبدع هرشیء، مقوم ذات آن شیء و از خود آن شیء به او نزدیک‌تر است و فلسفه عبادت این است که انسان خدا را بیابد تا خودش را بیابد (همان، ص ۳۱۱-۳۱۴).

بر این اساس، به نظر می‌رسد که در نهایت، معیار اسلام برای تکامل حقیقی انسان، از دیدگاه



استاد مطهری، به ایمان به خدا و پیوند با حق بر می‌گردد که در سایه آن استعدادها و گرایش‌های انسانی نیز به طور متوازن و متعادل و صحیح رشد یافته باشند و اگر چنین تحولی در انسان روی دهد، تکامل فردی مورد نظر بیش‌تر مکاتب نیز محقق خواهد شد. ازسوی دیگر، اشتداد و تعالی افراد، تکامل اجتماع را نیز در پی دارد و قرآن نیز این حقیقت را تأیید می‌کند و می‌فرماید: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ (رعد: ۱۲). در نگاه قرآنی، مسئولیت تغییر وضعیت کلی اجتماع، برعهده انسان‌هاست و اگر افراد قومی به دنبال دستیابی به جامعه آرمانی و مطلوب خود هستند، وظیفه دارند در سراسر زندگی فردی خود، به اصلاحاتی اساسی اقدام کنند.

۳. استنتاج منطقی

از این پس، برای پاسخ به سؤال مذکور، دو مقدمه کلی را کنار هم در قالب یک استنتاج منطقی در نظر می‌گیریم که صغرای آن بر «فطرت انسانی» و کبرای آن بر «منطق قرآن» استوار است:

۳-۱. مقدمه اول : زمینه فطری و تداوم کمالات

«نظریه فطرت» در مفهوم اسلامی آن، برخلاف مفهوم «دکارتی» و «کانتی» و... به این معنا نیست که انسان از بدو تولد پاره‌ای از ادراکات یا گرایش‌ها و خواست‌ها را بالفعل داراست یا به تعبیر فلاسفه، با عقل و اراده بالفعل متولد می‌شود. همچنین نظریه منکران فطرت، از قبیل مارکسیست‌ها و اگزیستانسیالیست‌ها در نگاه اسلامی اشتباه است؛ زیرا از نظر این گروه‌ها، انسان در آغاز تولد، پذیرا و منفعل محض است و هر نقشی به او داده شود، بی تفاوت است؛ اما در مفهوم اسلامی، نظریه فطرت به این معنا است که انسان در آغاز تولد، بالقوه و امکان استعدادی خواهان یک سلسله دریافت‌ها و گرایش‌های خاص است و نیرویی درونی (با کمک شرایط بیرونی) او را به آن سو سوق می‌دهد و اگر برسد به آنچه بالقوه دارد؛ به فعلیت شایسته خود که «انسانیت» نامیده می‌شود، رسیده است و اگر نرسد، در مرحله «حیوانیت» باقی مانده است، مانند برخی انسان‌های وحشی و بدوی (مطهری، ۱۳۷۸: ج ۲، ص ۳۱۴). فطریات انسان در دو قسمت «شناخت»ها و «خواست»هاست. در بخش شناخت‌های فطری، دیدگاه‌هایی مختلف وجود دارند؛ ولی از دیدگاه قرآن به این معنا است که وقتی فرزند انسان به حدی رسید که بتواند

اموری را تصور کند، تصدیق آن‌ها برایش فطری است؛ یعنی به آموزش و استدلال نیاز ندارد. اصول اولیه تفکر در انسان‌ها فطری است؛ و الا جز «شک مطلق» چیزی باقی نمی‌ماند. در ناحیه خواست‌های فطری نیز این خواست‌ها دو نوع جسمی و روحی هستند. خواست‌های جسمی صد درصد به جسم وابسته‌اند و معمولاً به آن‌ها «امور غریزی» می‌گویند؛ ولی خواست‌های روحی، مثل میل به حقیقت، هنر و پرستش، به جسم مربوط نیست. این گرایش‌ها که اولاً با خود محوری قابل توجیه نیستند و ثانیاً شکل انتخابی و آگاهانه دارند؛ اموری هستند که در تمام مکتب‌های جهان، ملاک و معیار انسانیت و مافوق حیوانی شناخته می‌شوند و از آن‌ها، ما فعلاً پنج مقوله را می‌شناسیم که عبارتند از: ۱. حقیقت جویی، ۲. گرایش به خیر و فضیلت، ۳. گرایش به جمال و زیبایی، ۴. گرایش به خلاقیت و ابداع، ۵. گرایش به عشق و پرستش (همان، ج ۳، ص ۴۷۴-۵۰۲ و سبحانی، ۱۴۱۲: ج ۱، ص ۱۲). پس، ارزش‌های انسانی با فطرت انسان مطابق‌اند و در سرشت انسان حقیقتی مقدس برای میل به تعالی نهفته است (مطهری، ۱۳۷۸: ج ۳، ص ۵۱۴) و بسته به میزانی که این استعدادها به فعلیت برسند، می‌تواند معیار تکامل انسان در نظر استاد مطهری باشد. ایشان به تأثیر فطرت بر زمینه‌سازی تکامل نسل بشر، تأکید بسیار دارد و در موارد متعدد به آن اشاره کرده است. این نگرش در دیدگاه سایر اندیشمندان اسلامی نیز به شکل کلی ملاحظه می‌شود؛ چنان که حرکت تکاملی تاریخ را بر مبادی سه گانه‌ای استوار دانسته‌اند که عبارتند از: الف) فطرت کمال جوی انسان؛ ب) برخورد میان حق و باطل در نهاد انسان و جهان؛ ج) رشد و تکامل عقل‌ها در روند پرفراز و نشیب حوادث (امامی کاشانی، ۱۳۸۶: ج ۱، ص ۲۹۱).

در این مقاله نیز از این پس، با تأکید بر اثر زمینه فطری در سیر کمالی بشر، در قالب چند نکته ثابت می‌کنیم که فطرت به دلیل ثبات در نوع بشر، ابزار مناسبی برای سنجش تکامل است و به دلیل هدایت انسان به سوی کمال لایتناهی و همه جانبه و اعطای هویت یگانه به جوامع بشری؛ زمینه مناسبی برای ایجاد جامعه جهانی مهدوی می‌باشد:

۱-۱-۳. ثبات فطریات در نوع بشر

از آن‌جا که سنجش هر تکاملی به معیاری ثابت نیاز دارد، این سؤال مطرح می‌شود که از کجا



معلوم فطریات بشر در طول تاریخ، در همه افراد، همین بوده و تغییر نکرده است؟ تکامل، مطلق تغییر نیست و معیار می‌خواهد؛ یعنی شیء باید آنچه را در مرحله قبل داشته، که نوعی تکامل است؛ همان را در مرحله بعد به نحو بیش‌تر و افزون‌تر و کامل‌تر داشته باشد. پس، تکامل، وحدت مسیر و معیار ثابت می‌خواهد (مطهری، ۱۳۷۸: ج ۳، ص ۵۳۸) و اگر ما اصول فطری را اصولی ثابت در نوع بشر بدانیم، آن وقت تکامل بر مبنای آن‌ها مفهوم می‌یابد؛ و الا اگر برای تکامل وحدت مسیری در طول تاریخ قائل نباشیم؛ چیزی جز صرف تغییر نیست. ثبات استعدادهای فطری نوع انسان، ابتدا در قرآن قابل مشاهده است؛ چنان که قرآن کریم می‌فرماید: ﴿... لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾ (روم: ۳۰) و این جمله از منظر علامه طباطبایی، یعنی انسان، نوع واحدی است که سودها و زیان‌هایش نسبت به بنیه و ساختمانی که از روح و بدن دارد، سود و زیان مشترکی است و در افراد مختلف، تفاوت پیدا نمی‌کند. به تعبیر استاد مطهری، قرآن دین را «فطرت الله» برای همه مردم می‌شناسد. پس، فطرت و امور فطری با تحمیل و فشار زایل نمی‌شود و فراگیر و همگانی است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۱۶، ص ۱۷۹؛ مطهری، ۱۳۷۸: ج ۳، ص ۶۰۳ و جوادی آملی، ۱۳۷۸: ص ۲۶) و اموری را می‌توان فطری دانست که آفرینش موجودی اقتضای آن را داشته باشد. بنابراین، فطریات یک نوع، در همه افراد آن نوع یافت می‌شود، هر چند کیفیت آن‌ها در شدت و ضعف متفاوت باشد. امور فطری، در طول تاریخ ثابت هستند و چنان نیست که فطرت موجودی در برهه‌ای از تاریخ اقتضای خاصی داشته باشد و در برهه‌ای دیگر، اقتضایی دیگر. این امور از آن جهت که مقتضای آفرینش موجودند به تعلیم و تعلم نیازی ندارند؛ هر چند تقویت و جهت دادن به آن‌ها نیازمند آموزش است (مصباح یزدی، ۱۳۷۸: ص ۴۵). نتیجه این که فطریات انسان، در همه افراد این نوع اموری ثابت هستند و معیاری ثابت برای سنجش تکامل افراد بشر در انسانیت به حساب می‌آیند. البته گروهی فکر می‌کنند که اگر معیارهای انسانیت را ثابت بدانیم، انسان را ثابت دانسته‌ایم؛ در صورتی که چنین نیست؛ یعنی اگر مدار و مسیر حرکت ثابت باشد (مثل مسیر معین حرکت سفینه به سوی ماه) غیر از این است که متحرک (سفینه)، متحرک نبوده و ثابت باشد و کسانی که متحرک بودن انسان را با متزلزل بودن معیارهای انسانیت یکی دانسته‌اند؛ اشتباه کرده‌اند. بنابراین، اگر ما معیارهای انسانیت را معیارهایی ثابت که ریشه‌اش فطرت انسانی است، بدانیم؛ انسانیت و تکامل

انسانیت معنا و مفهوم می‌یابد و این بحث و تردید میان علما که آیا انسان در آنچه انسانیت و معنویت نامیده می‌شود، تکامل یافته یا نه؛ با پذیرش اصل فطرت ثابت انسانی قابل حلّ و قبول است (مطهری، ۱۳۷۸: ج ۳، ص ۵۳۸-۵۴۰)؛ در حالی که مکاتب دیگر، در بررسی این موضوع با مشکل مواجهند؛ مثلاً در مکتب مارکسیسم که تکامل بشر را نتیجه تکامل ابزار تولید و وسایل تأمین نیازمندی‌های مادّی و اجتماعی او می‌داند (براتعلی پور، ۱۳۸۱: ص ۱۱)؛ نمی‌توان معیاری برای انسانیت پیدا کرد؛ زیرا با تکامل ابزار تولید، اخلاق، هنر، حکومت، قانون و ... تغییر می‌کنند و این، تکامل حقیقی انسان نیست، بلکه نامگذاری تکامل بر آن فقط امری اعتباری و طفیلی ابزار تولید است. اگزیستانسیالیست‌ها نیز ارزش‌های انسانی را اموری می‌دانند که بشر، خود آن را آفریده است، نه اموری واقعی و کشف شدنی. پس، این امور، اموری اعتباری خواهند بود (مطهری، ۱۳۷۸: ج ۳، ص ۵۴۰-۵۴۵). در زمان ما که نمونه‌هایی از این نظام‌ها موجودند، اخلاق و انسانیت برای هر کدام معنایی ویژه می‌یابد؛ مثلاً اخلاق کمونیستی با اخلاق کاپیتالیستی یا فئودالیستی تفاوت دارد و هر کدام نمی‌خواهد اخلاق و ارزش‌های یکدیگر را بپذیرد؛ زیرا شرایطشان یکسان نیست. در این جا امر مشترک و ثابتی در کار نیست، بلکه انسانیت نزد هرکس به خود او متعلق و به زمان‌ها و شرایط وابسته می‌شود (همان، ص ۵۲۶).

پس فطریات (در تفکر اسلامی)، سلسله امور واقعی هستند که انسان به واقعیت خودش به سوی آن واقعیت‌ها حرکت می‌کند (همان، ص ۵۴۶) و بر اساس این امور واقعی و ثابت می‌توان تکامل افراد و جامعه بشری را مورد سنجش قرار داد. اما آیا صرف وجود چنین تمایلاتی در وجود نوع بشر، برای حرکت جمعی ایشان به سوی تکامل جامعه مهدوی کافی است؟ بی شک وجود عاملی حقیقی و پیش برنده که انسان را در مسیر فطریات سوق دهد و هدایت کند، در سیر تکاملی او لازم به نظر می‌رسد و این عامل می‌تواند کمال طلبی فطری نوع انسان باشد.

۳-۱-۲. میل فطری به کمال لایتناهی

آکویناس در راه چهارم از راه‌های پنج گانه خود، به طرح برهانی در اثبات وجود خدا پرداخته که به «برهان درجات کمال» معروف شده است. براساس این برهان، کمال‌های محدود پدیده‌های عالم، ما را به موجودی رهنمون می‌گردند که خود کمال مطلق و سرچشمه همه



کمالات است (یوسفیان، ۱۳۸۹: ص ۹۹). اساس این برهان، به پیوند فطری بشر با خدا بر می‌گردد؛ بدین سان که انسانی که فطرتاً طالب خداست، طالب موجودی بی‌انتهاست و حقیقتی که در آرزوی وصال اوست، غیر متناهی است. این خصلت انسانی است که در سایر موجودات نیست. از این‌رو، انسان چه از نظر فردی و چه از نظر اجتماعی، در هر مرحله از کمال که قرار گیرد، مدتی به آن دل خوش می‌کند؛ ولی به زودی به بالاتر چشم می‌دوزد و به آن مرحله قانع نیست و تا به کمال لایتناهی نرسد، آرامش پیدا نمی‌کند. پس، ریشه تکامل در دوران فطرت انسان است (مطهری، ۱۳۷۸: ج ۱۳، ص ۷۹۲). عامل سوق دهنده و راننده انسان به سوی کمال، همین است که به صورت لایتناهی آفریده شده است؛ یعنی در انسان آرمانی لایتناهی قرار دارد که انسان در هر وضعی باشد، باز برتر و بالاترش را می‌خواهد. این اصلی است که در قرآن نیز آمده است و ریشه علمی و فلسفی دقیقی نیز دارد و آن، این است که انسان تنها با رسیدن به خدا و کمال مطلق الاهی است که دیگر حالت بیزاری قلبی در او به وجود نمی‌آید و میل به بالاتر در او پیدا نمی‌شود: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَ تَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾ (رعد: ۲۸)؛ و الاً به هر چیز دیگر که می‌رسد، به دلیل این که کمال لایتناهی را می‌طلبد، باز بیش‌ترش را می‌خواهد (مطهری، ۱۳۷۸: ج ۲۴، ص ۱۸۶). بنابراین، میل فطری به کمال لایتناهی در نوع انسان، او را در سمت و سوی تعالی پیش می‌برد.

۳-۱-۳ . تکامل همه جانبه، نتیجه تکامل به شیوه فطری

وقتی جوامع از لحاظ ساختمان، تکامل می‌یابند؛ یعنی از نظر اعضا و اجزا و ارگان‌ها پیچیده‌تر می‌شوند، تقسیم کار در آن‌ها بیشتر می‌شود. از این‌رو، بدون شک جوامع بشری تکامل پیدا کرده‌اند. تکامل دیگری که قطعاً در جوامع به وجود می‌آید، تکامل از نظر فن و تکنیک و رابطه بشر با طبیعت است (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۸: ج ۳، ص ۵۳۵)؛ اما چنین پیشرفت‌هایی، لزوماً با تکامل جامعه در جنبه‌های انسانی همراه نیست و چه بسا در تکنولوژی و... پیش برود؛ ولی از لحاظ کمالات انسانی همچنان در تاریکی باشد. اما بر اساس اصل فطرت، انسانی که به سوی کمال لایتناهی سیر می‌کند، اگر با تشخیص درست هدف، با خداوند پیوندی عمیق برقرار کند، خود به خود، رشد و کمالی همه جانبه خواهد داشت. استاد مطهری این مطلب را از زاویه حرکت



جوهری، همراه با اختیار توضیح داده و در ادامه می‌گوید: «موجود متکامل به هر نسبت که تکامل یافت، مستقل و قائم به ذات و حاکم و موثر بر محیط خود می‌شود. انسانیت انسان نیز چه در فرد و چه در جامعه به هر نسبت تکامل یابد، به سوی استقلال و حاکمیت بر سایر جنبه‌ها گام بر می‌دارد. انسان تکامل یافته، فردی است که بر محیط بیرونی و درونی خود تسلط نسبی دارد. فرد تکامل یافته، یعنی وارسته از محکومیت بیرونی و درونی و وابسته به عقیده و ایمان (همان، ج ۲، ص ۲۷) و انسان آینده، در عین این که از طبیعت حداکثر بهره برداری را خواهد کرد، از اسارت طبیعت آزاد است و برحاکمیت خود بر طبیعت خواهد افزود (همان، ج ۲۴، ص ۴۲۳). به لحاظ جامعه نیز، نطفه جامعه بشری بیش‌تر با نهادهای اقتصادی بسته می‌شود و جنبه‌های فرهنگی و معنوی جامعه به منزله روح جامعه است و همان‌طور که میان جسم و روح تأثیر متقابل وجود دارد و به قول حکمای اسلامی اصل «النفس و البدن یتعاکسان ایجاباً و اعداداً»^۱ میان آن‌ها برقرار است؛ به همان صورت میان روح جامعه و اندام آن، یعنی میان نهادهای معنوی و مادی آن، چنین رابطه‌ای برقرار است. پس وقتی به حکم فطرت (کمال طلب) سیر تکاملی فرد به سوی آزادی و استقلال و حاکمیت بیش‌تر بر طبیعت است؛ سیر تکاملی جامعه او نیز چنین است و جامعه انسانی هر اندازه متکامل‌تر شود، حیات فرهنگی آن نیز استقلال و حاکمیت بیش‌تری بر حیات مادی آن پیدا می‌کند (همان، ج ۲، ص ۲۸). بنابراین، جامعه انسانی به سوی جامعه‌ای پیش می‌رود که تکامل‌های اخلاقی در کنار تکامل‌های مادی قرار گیرد (مکارم شیرازی، بی‌تا: ص ۲۰)؛ چرا که افزایش حاکمیت بر طبیعت، همان استخدام طبیعت است و «تکنیک» یا «صنعت» یا «تصرف در طبیعت» یا «تسلط بر طبیعت» نامیده می‌شود (همان، ج ۳، ص ۵۳۵) و این تسلط، بنابراین اصل تکامل فطری، با زمینه کمال معنوی و آزادی از اسارت ماده، به دست آمده است. علاوه بر این، دیدیم که در تکامل‌های ظاهراً مادی نیز این انسان است که در واقعیت خودش کامل‌تر می‌شود و ابزار و فنون را با تکامل خود متحوّل

۱. حکمای محقق ارتباط خاص موجود بین نفس و بدن را به جمله‌ای که در متن ذکر شد، تعبیر فرموده‌اند؛ یعنی نفس، علت موجه بدن و بدن، علت معده و زمینه برای تکامل ذاتی و جوهری نفس است و نفس با بدن مادی متحد است (سیدجلال الدین آشتیانی، شرح بر زاد المسافر، ص ۳۲۶).

می‌کند. پس، تکامل فرد به سوی کمال لایتناهی، زمینه را برای کمال مادی نیز فراهم کند و این، همان کمال همه جانبه است که در مفهوم جامعه مهدوی به آن اشاره شد.

پاسخ یک شبهه و یک اشکال: از آن چه تا به حال گفته شد، ممکن است شبهه جبر و عدم آزادی انسان در پیمودن مسیر فطری به ذهن برسد؛ در حالی که چنین نیست و علاوه بر فطرت، عامل اثر گذار آزادی و اختیار، نقش تکمیل کننده فطرت را دارد و اصولاً در جریان حرکت تاریخی بشر، که دیدگاه‌های مختلفی به آن پرداخته‌اند؛ آزادی انسانی جز با نظریه فطرت قابل تصور نیست (مطهری، ۱۳۷۸: ج ۲، ص ۳۸۵). با وجود هدایت فطری به سوی کمال، انسان مختار گاه در شناخت مصداق کمال دچار انحراف می‌شود و نمی‌تواند حکم فطرت را بر مصداق واقعی‌اش تطبیق دهد و در نتیجه «مصداق موهوم» را «مصداق واقعی» پنداشته است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۴، ص ۲۰۸). یعنی جامعه چون از افراد مختار تشکیل شده، گاهی توقف هم دارد و حرکت او جبری نیست. گاه در جا می‌زند و ممکن است، صد سال هم درجا بزند. گاه ممکن است نه تنها به جلو نرود، بلکه به عقب هم برگردد؛ اما مهم این است که اگر ما معدل بگیریم، می‌بینیم که در مجموع، جلو رفته است؛ یعنی مثلاً در طول دو هزار سال، توقف و عقب گرد و به راست و چپ نیز انحراف داشته است؛ ولی در مجموع نسبت به دو هزار سال پیش جلو رفته و در نهایت امر و مجموع حرکات خویش، حرکت رو به جلو دارد. پس، به بیان استاد مطهری، این که ما در مورد تأثیرات فطری، در مجموع جامعه را رو به کمال می‌دانیم، به این معنا نیست که هر حرکت و هر وضع جامعه را رو به جلو تلقی کنیم، بلکه دیدگاه ما و جامعه شناس‌های امروزی این است که جامعه انسانی در مجموع متکامل است، نه روی خط مستقیم (مطهری، ۱۳۷۸: ج ۱۵، ص ۸۰۱) و این که با وجود میل و شناخت فطری بشر نسبت به حق، او در سیر ارتقایی به سوی کمال دچار انحرافات زیادی شده است، به دلیل بطلان حکم فطرت نیست، بلکه حکم فطرت درست است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۴، ص ۲۰۸) و انحراف از مسیر فطرت به دلیل عدم تشخیص مصداق صحیح کمال و به دلیل اختیار انسان است. این مطالب، پاسخ برخی محققان را به اشکال علمایی چون علامه مصباح یزدی نیز روشن‌تر می‌کند. این اشکال، تکامل حقیقی انسان را تعالی روح او می‌داند که با تقرب به خدا حاصل می‌شود و معتقد است اگر جامعه را به خاطر استکمالات افراد آن، تکامل یافته بدانیم؛ باید جامعه کامل در



مجموع به خدا نزدیک‌تر باشد که اثبات چنین امری مشکل است و دلیلی نقلی یا تاریخی بر استکمال اکثر انسان‌ها در تاریخ از بُعد تقرّب به خدا وجود ندارد؛ اما با تأمل در نظریات خود استاد مصباح یزدی می‌توان وجه جمعی بین نظر استاد مطهری و ایشان پیدا کرد. توضیح آن که ایشان، پدیده‌هایی چون افکار عمومی یا نسبت یک عمل یا گرایش به عموم افراد یا نسلی از انسان‌ها را منکر نیستند و علوم مربوط به آن را می‌پذیرند. پس، وقتی وجود فضای عمومی حاکم بر جامعه را که می‌تواند به رفتارهای افراد شکل دهد، می‌پذیرند؛ می‌توان دیدگاه استاد مطهری را با عقیده ایشان نیز تحلیل کرد؛ بدین گونه که اولاً، در مقطعی از تاریخ، فضای عمومی جوامع بر هم تأثیرگذار بوده و به سمت وابستگی به ایمان پیش رفته به رشد آگاهی و آزادی در افراد جامعه منجر شده‌اند که می‌توان نمونه‌های عینی این تکامل را در جوامع سنجید و به تکامل جامعه و تاریخ در آن محدوده قائل شد و ثانیاً، در تکامل جامعه و تاریخ، ضرورت ندارد که مردم هر نسل از نسل سابق کامل‌تر باشند و استاد مطهری نیز این امر را لازم نمی‌داند، بلکه منظور، حرکت مجموع جوامع در مجموع زمان‌ها و نهایتاً به سوی جامعه مهدوی است. استاد مصباح نیز تکامل جامعه بشری در زمان ظهور امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف را می‌پذیرد و اشکال ایشان در تکامل مراحل قبلی و توالی سیر تکاملی دوره‌های تاریخی، به دیدگاه استاد مطهری لطمه نمی‌زند؛ زیرا استاد مطهری نیز لزوم تکامل در مقاطع گوناگون را به طور متوالی و مشخص نمی‌پذیرد و حتی به عقب‌گرد و توقف نیز قائل است. دیدگاه قطعی ایشان فقط تکامل مجموع جوامع در مجموع زمان‌هاست (مصباح یزدی، ۱۳۷۹: ص ۱۶۶ و ابوطالبی، ۱۳۹۲: ص ۸۸).

۳-۱-۴. ماهیت یگانه جوامع انسانی و تمایل به جامعه جهانی مهدوی در پرتو فطرت

«ندای فطرت»، به وجود امام و مصلح جهانی خبر می‌دهد؛ زیرا اولاً، فطرت به توحید و فروع آن که ولایت، کانون و محور آن است، گرایش دارد و ثانیاً، اعتقاد به منجی اصلاحگر و پیشگام توحید و عدالت و دیگر صفات انسانی از فطرت بر می‌خیزد و اگر گروهی به آن باور ندارند، به دلیل انحراف از گرایش فطری است. عشق به صلح و عدالت، درون جان هر کسی است (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶: ص ۴۹ و امامی کاشانی، ۱۳۸۶: ج ۱، ص ۸۷). نکته مهمی که در این جا مورد نظر ماست، آن که زمینه ایجاد مدینه فاضله جهانی، علاوه بر آن‌که به دلیل گرایش به خیرات در



تمایلات فطری بشر موجود است؛ با ماهیت و نوع انسانی مرتبط است. از موارد اتفاق در جامعه مهدوی، اتفاق بر فراگیر بودن دعوت و حکومت جهانی آن حضرت عَلَيْهِ السَّلَام است که آیات و روایات بسیاری برآن دلالت می‌کنند (رضوانی، ۱۳۸۶: ص ۵۳)؛ چنان که رسول اکرم عَلَيْهِ السَّلَام به فتح مشرق و مغرب زمین به دست حضرت قائم عَلَيْهِ السَّلَام نوید می‌دهند (ابن بابویه، ۱۳۷۶: ص ۱۱۱). استاد مطهری نیز حکومت جهانی واحد را یکی از مشخصات انتظار بزرگ بر می‌شمارد (مطهری، ۱۳۷۸: ج ۲۴، ص ۴۳۵). بنابراین، اگر بر خلاف تصور ما، از گسیختگی میان ملت‌ها در افکار و روش‌ها، به ماهیتی مشترک و یگانه در جوامع بشری توجه شود که بر مبنای نوع و فطرت انسانی، آن‌ها را به سوی جامعه جهانی صالح سوق می‌دهد؛ در این صورت، احساس قرابت فکری میان ملت‌ها افزایش یافته و دستیابی به «امت واحد جهانی» با «روح جمعی واحد»، باور پذیرتر خواهد بود.

از دیدگاه استاد مطهری، جامعه را می‌توان «مرکب حقیقی» دانست، از نوع «مرکبات طبیعی»؛ اما ترکیب روح‌ها و اندیشه‌ها و عاطفه‌ها، خواست‌ها و اراده‌ها و دست آخر ترکیب فرهنگی نه ترکیب تن‌ها و اندام‌ها. به این صورت که انسان‌ها هر کدام با سرمایه‌ای فطری و سرمایه‌ای اکتسابی از طبیعت وارد زندگی اجتماعی می‌شود، روحاً در یکدیگر ادغام شده و هویت جدیدی می‌یابد که از آن به «روح جمعی» تعبیر می‌شود. این ترکیب، خود نوعی ترکیب طبیعی مخصوص است که برای آن شبیه و نظیری نمی‌توان یافت. در ترکیب جامعه، ترکیب، «ترکیب واقعی» است؛ زیرا تأثیر و تأثر و فعل و انفعال واقعی رخ می‌دهد و اجزای مرکب که همان افراد اجتماع هستند، هویت و صورتی جدید می‌یابند؛ اما به هیچ وجه، کثرت، به وحدت تبدیل نمی‌شود و «انسان الكل» همان مجموع افراد است و وجود اعتباری و انتزاعی دارد. مطابق این دیدگاه از ترکیب سرمایه‌های افراد با یکدیگر، روح جمع به وجود می‌آید و لذا فطرت افراد بر فطرت جامعه هم اثر می‌گذارد و اراده و وجدان جامعه، انعکاسی است از اراده و وجدان افراد (همان، ۱۳۷۸: ج ۲، ص ۳۳۸ و ج ۱۵، ص ۸۰۱). پس، نوعیت انسان، مسیر روح جمعی را تعیین می‌کند و تکیه گاه روح جمعی، روح فردی و به عبارت دیگر، فطرت انسانی انسان است و چون انسان نوع واحد است، جوامع انسانی نیز طبیعت و ذات و ماهیت یگانه دارند. البته همان‌طور که گاه «فرد» از مسیر فطرت منحرف و یا احیاناً مسخ می‌گردد، «جامعه» نیز این‌طور است و تنوع جوامع از قبیل



تنوع اخلاقی افراد است؛^۱ ولی به هر حال، از حدود نوعیت انسان خارج نیست. پس، جوامع و تمدن‌ها و فرهنگ‌ها و سرانجام روح‌های جمعی حاکم بر جوامع با همه اختلاف شکل‌ها و رنگ‌ها، باز، رنگ «نوعیت انسانی» دارند و ماهیتی غیر انسانی ندارند. اسلام نیز برای دین، که جز برنامه تکاملی فردی و اجتماعی نیست؛ مطلقاً نوعیت واحد قائل است و اختلاف شرایع را از نوع اختلافات فرعی می‌داند، نه اختلافات ماهوی و این امر می‌رساند که اساس آموزه‌های اسلام بر وحدت نوعی جامعه‌هاست و اگر جامعه‌ها انواع متعدّد بودند، مقصد کمالی و راه وصول به آن مقصد نیز متعدّد و متکثر بود و قهراً ماهیت ادیان نیز متعدّد و مختلف می‌شد؛ ولی قرآن کریم، بر این مطلب تأکید می‌کند که دین در همه منطقه‌ها و جوامع و در همه دوره‌ها و زمان‌ها یکی بیش نیست و همه پیامبران به یک دین و یک راه و یک مقصد اصلی دعوت می‌کرده‌اند و در این مورد می‌فرماید: «شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ...» (شوری: ۱۳). پس براساس آن که انسان نوع واحد است، جوامع انسانی نیز واقعیت عینی و نوعی واحد است، نه انواع (مطهری، ۱۳۷۸: ج ۲، ص ۳۶۰-۳۶۲). از سوی دیگر، این نوع واحد بر فطرت انسانی مبتنی است که به وحدت قوا در سطح جهان تمایل دارد. استاد مطهری به نقل از علامه طباطبایی تأکید می‌کنند که فطرت اقتضا دارد که تمامی نوع بشر، مجتمع شوند و مرز بندی‌ها به دلیل دخالت امور غیر فطری است (همان، ص ۳۶۴ و طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۴، ص ۱۹۷)؛ زیرا این معنا ضروری و بدیهی است که طبیعت به این نکته دعوت می‌کند که قوای جدا از هم دست به دست هم دهند و با تراکم یافتن، تقویت شوند و همه یکی گردند تا زودتر و بهتر به هدف‌های متعالی برسند (طباطبایی، همان). قرآن کریم می‌فرماید: «كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً، فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ، وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ، لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا» (بقره: ۲۱۳) و در واقع به این امر فطری

۱. نکته: اگر فعلیتی غیر از فعلیت فطرت که «انسانیت» است، بر اثر قسرو جبر عوامل بیرونی بر انسان تحمیل شود؛ او موجودی «مسخ شده» خواهد بود؛ مانند اکثر متمدن‌ها. پس مسخ انسان که حتی مارکسیست‌ها و اگرستانسیالیست‌ها از آن سخن می‌گویند، تنها با «نظریه فطرت» قابل توجیه است (مطهری، مجموعه آثار، ج ۲، ص ۳۱۴).

اشاره می‌کند که انسان در قدیم‌ترین عهدش امتی واحد و ساده و بی اختلاف بوده است؛ اما به مرور زمان، به دلیل غریزه استخدام، بین افرادش اختلاف و مشاجره پیدا شد. لذا خدای تعالی، انبیا را، که «مذکر» پیمان فطری بشر با خدا هستند و نه «معلّم» آن؛ با کتاب بر انگیخت تا اختلاف‌ها را بر طرف کنند و انسان‌ها را به وحدت اجتماعی شان برگردانند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۴، ص ۱۴۷ و مطهری، ۱۳۷۸: ج ۳، ص ۶۰۷). پس ماهیت یگانه جوامع انسانی که رو به سوی جامعه جهانی دارد؛ با وعده تحقق حکومت جهانی مهدوی در آینده تاریخ متناسب بوده و شاهی بر وقوع آن خواهد بود.

استنتاج منطقی از آنچه تا به حال گفته شد، این است که فطرت سالم در کنار اختیار، به سوی ایمان و ارزش‌های انسانی و تکامل همه جانبه در جامعه‌ای جهانی هدایت می‌کند (صغرا)؛ ایمان و ارزش‌های انسانی و تکامل همه جانبه در جامعه‌ای جهانی، ویژگی جامعه مهدوی است (کبرا)؛ پس، فطرت سالم در کنار اختیار، به سوی ویژگی‌های جامعه مهدوی هدایت می‌کند (نتیجه).

۲-۳ . مقدمه دوم: منطق قرآن و اصالت حق در تضاد حق و باطل

آن چه از فطرت در مقدمه اول گفته شد، خود قسمتی از صغرای یک قیاس منطقی است که در کنار کبرای منطق قرآن، نتیجه مورد نظر از این بحث را خواهد داشت: فطریات در معنای مذکور، واقعی‌اند و غایت و کمالی ثانوی دارند که به آن می‌رسند و لذا با تعریف استاد مطهری از «حق» مطابقند (مطهری، ۱۳۷۸: ج ۸، ص ۲۴۸). در منطق قرآن، آن چه در تضاد حق و باطل، اصیل است و باقی می‌ماند، «حق» است. پس، فطرت و احکام آن در همه جنبه‌ها، از جمله تحقق مدینه فاضله جهانی، غالب و باقی خواهد بود.

از ویژگی‌های انسان، تضادّ درونی فردی میان جنبه‌های زمینی و خاکی و جنبه‌های آسمانی و ماورایی انسان است. این تضادّ درونی در زبان دینی، تضادّ عقل و جهل یا عقل و نفس یا روح و بدن نامیده می‌شود. عناصر متضادی که در آفرینش انسان به کار رفته است، هویت خود را به کلی از دست نمی‌دهند و همواره کشمکش درونی او را از این سو به آن سو می‌کشاند. این نبرد، خواه، ناخواه به نبرد میان گروه‌های انسانی کشیده می‌شود؛ یعنی نبرد میان انسان کمال یافته و دست یافته به آزادی معنوی از یک طرف و انسان منحط در جا زده حیوان صفت از طرف دیگر



(همان، ج ۲۴، ص ۴۲۴ و ج ۲، ص ۲۴۰). البته از منظر قرآن، سرشت حیوانی و سرشت انسانی موجود در انسان، هر دو در ذات خود و به خودی خود، حق هستند و بطلان و شر از نوعی تغییر مسیر پیدا می‌شود که لازمه مرتبه وجودی انسان و مختار و آزاد بودن و انتخابگری اوست و در این میان، اصالت با سرشت فطری و انسانی است. اختلاف و جنگ بین حق اصیل و باطل غیر اصیل، همیشه صورت می‌گیرد؛ اما در منطق قرآن، هستی باطل، طفیلی و تبعی و موقت است. جامعه بشری نیز هر وقت در مجموع به باطل گرایش یافته، به فنا محکوم شده است؛ یعنی از درون خودش و به تدریج از بین خواهد رفت؛ ولی در جامعه بیمار که سلامت را به نحو کامل ندارد، جنگ حق و باطل برای اعاده سلامت به نحو کامل است و ظلم‌ها، شرها، دروغ‌ها و فسادها را باید از بین برد (همان، ج ۱۵، ص ۱۰۲۱). در منطق قرآن، گرچه گاه انسان، حق را متوقف می‌کند و آن را عقب گرد می‌دهد؛ امکان ندارد که در مجموع، در گستره تاریخ، غلبه با شر باشد و جوامع همچنان باقی بمانند. البته اگر در جامعه‌ای غلبه ظاهری و حاکمیت با باطل باشد و فضای عمومی جامعه و اکثر مردم آن به دنبال باطل نباشند؛ این جامعه به نوعی بیمار است و با تذکر و تنبّه و توجه به حق و بیدار کردن فطرت‌ها قابل درمان است (ابوطالبی، ۱۳۹۲: ص ۸۱). استاد مطهری، تبعی بودن باطل و غلبه همیشگی حق بر آن را با آیاتی از قرآن، مانند آیه ۱۷ سوره رعد، آیه ۱۶ و ۱۸ سوره انبیاء، آیات ۱۷۱ تا ۱۷۳ سوره صافات و آیه ۷۶ سوره نساء توضیح می‌دهد. بنابر آیات قرآن، باطل همچون کف روی آب نمود ظاهری دارد و طبعاً زایل شدنی است و دوام و استمرار با حق است (مطهری، ۱۳۷۸: ج ۱۵، ص ۱۰۲۲-۱۰۲۷). براین اساس، بنابر نظریه اصالت فطرت و به دلیل وابستگی روح فردی و جمعی باید گفت که جوامع، تمدن‌ها و فرهنگ‌ها به سوی یگانه شدن، متحدالشکل شدن و در نهایت امر در یکدیگر ادغام شدن سیر می‌کنند و آن چه در جوامع از تفاوت در کیفیت و رنگ و شکل‌های اخلاقی وجود دارد، در آینده به یک رنگ که رنگ انسانیت است، در خواهند آمد. بنابراین، آینده جوامع انسانی، جامعه جهانی واحد تکامل یافته است که در آن همه ارزش‌های امکانی انسانیت به فعلیت می‌رسد و انسان به کمال حقیقی و سعادت واقعی و به انسانیت اصیل خود خواهد رسید. از دیدگاه قرآن، نیز این مطلب مسلم است که حکومت نهایی، حکومت حق و نابودی باطل و عاقبت از آن پرهیزکاران است (همان، ج ۲، ص ۳۶۰-۳۶۲) و لذا قرآن می‌فرماید: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ



لَيْسَتْخُلْفَتُهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَ لَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَ لَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا...» (نور: ۵۵). علاوه بر آن چه گفته شد، قوانین و سنت‌های الهی در عرصه زندگی بشر همسو با فطرت و در سمت و سوی غلبه حق همراه با اختیار انسان است. نقش قانون الهی، تأیید فطرت است؛ البته پس از آن که از اوهام پاکیزه شده باشد (دژاز، ۱۳۸۷: ص ۴۸۶) و همان‌طور که آموزه‌های فردی اسلام بر تکوین شخصیت افراد تأثیرگذار است؛ قوانین اجتماعی آن می‌توانند سبب تکامل جوامع شوند؛ چرا که به دلیل قدرت اثرگذاری خود در به فعلیت رساندن قوای فطری و روحی فرد، هویت جدید افراد را موجب خواهند شد و این همان تأثیر جامعه بر فرد است (مصباح یزدی، ۱۳۷۹: ص ۲۰۹-۲۱۰). علاوه بر قانون، سنت‌های لایتغیر الهی در نظام هستی در مجموع همین رویکرد را دارند؛ چنان که عام‌ترین و کلی‌ترین سنت مشروطی که براساس قرآن، خدای متعال در پی اعمال انسان‌ها، اعمال می‌کند، سنت «امداد» است؛ بدین معنا که خدای متعال، هم کسانی را که طالب کمالات مادی و دنیوی باشند و در راه باطل و شر گام گذارند؛ یاری می‌کند و هم کسانی را که جویا و خواستار آخرت و کمالات معنوی باشند و در طریق حق و خیر قدم نهند، یعنی وسایل رسیدن به هدف را برای هر دو دسته فراهم می‌کند؛ اما چنان که از آیات قرآنی و روایات استفاده می‌شود، امدادهای الهی به مؤمنان به مراتب بیش از کمک‌ها و یاری‌هایی است که به غیرمؤمنان می‌رسد (ابراهیم: ۷؛ مریم: ۷۶؛ حجرات: ۷۱؛ اعراف: ۹۶ و مصباح یزدی، ۱۳۷۹: ص ۴۳۴-۴۳۵). بنابراین، جامعه انسانی به سمت و سویی پیش می‌رود که؛ تکامل‌های اخلاقی با کمالات مادی همراه باشد و در واقع به مقصدی حرکت می‌کند که تنها صلح و عدل، بر مقدّرات انسان‌ها حاکم باشد و روح تجاوز طلبی و استعمار، که مهم‌ترین سدّ راه تکامل مادی و معنوی اوست، در آن مرده باشد (مکارم شیرازی، بی‌تا: ص ۲۰).

براین اساس، استنتاج منطقی نهایی بحث بدین صورت خواهد بود که فطرت سالم در کنار اختیار که به سوی ویژگی‌های جامعه مهدوی هدایت می‌کند، از مصادیق حق است (صغرا). مصادیق حق در منطق قرآن، در تضاد حق و باطل، اصیل و غالب خواهند بود (کبرا). پس فطرت سالم در کنار اختیار که به سوی ویژگی‌های جامعه مهدوی هدایت می‌کند، در منطق قرآن، در تضاد حق و باطل، اصیل و غالب خواهد بود.

نتیجه گیری

«زمینه‌های کمال حقیقی»، انسان و جامعه را دربر می‌گیرد و در همین جهت حقایقی مهم در آن قابل توجه است: ثبات آن در نوع بشر سبب می‌شود تا برای سنجش حرکت تکاملی جوامع معیار مناسبی قلمداد گردد. میل فطری به کمال لایتناهی، عامل پیش برنده جامعه به سوی کمال همه جانبه است و ماهیت یگانه جوامع و تمایل به جامعه جهانی در پرتو فطرت نیز، در کنار اختیار که مکمل آن است، نوع بشر را به سوی جامعه جهانی مهدوی فرا می‌خواند. از سوی دیگر، فطریات در این معنا با تعریف استاد مطهری از «حق» مطابقت دارند و این مقدمه، در کنار منطق قرآن که همواره حق را اصیل و ماندنی و باطل را زوال پذیر می‌داند؛ حاکی از آن است که فطرت با وجود آن که گاه به سبب اختیار بشر و ناتوانی او در تشخیص مصداق حقیقی کمال، از مسیر درست منحرف و یا مسخ می‌شود؛ در نهایت چون فی نفسه از مصادیق حق است؛ فانی و مغلوب باطل نخواهد شد و احکام فطرت در همه جنبه‌ها، به تدریج بر جهان مستولی می‌شود و مرحله اصلی و نهایی این استیلا با قیام امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف شکل می‌گیرد. از این رو، توجه به فطریات نسل بشر و پرورش آن‌ها در مسیر کمال حقیقی، خود به خود زمینه ظهور را فراهم و تحقق آن را تسریع خواهد کرد.



منابع

قرآن کریم.

۱. آشتیانی، سید جلال الدین (۱۳۸۱). شرح برزاد المسافر، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق). لسان العرب، بیروت، دارصادر.
۳. صدوق، محمد بن علی (۱۳۷۶). الامالی، تهران، کتابچی.
۴. ابوطالبی، مهدی (تابستان ۱۳۹۲). «نظریه تکامل جامعه و تاریخ استاد مرتضی مطهری»، معرفت فرهنگی اجتماعی، ش ۱۵، ص ۹۲-۷۵.
۵. امامی کاشانی، محمد (۱۳۸۶). خط امان در ولایت صاحب الزمان عجل الله تعالی فرجه، قم، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۶. براتعلی پور، مهدی (۱۳۸۱). لیبرالیسم، قم، انجمن معارف اسلامی ایران، بضعة الرسول.
۷. جرجانی، میرسید شریف (۱۴۱۲ق). التعریفات، تهران، انتشارات ناصر خسرو.
۸. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۸). فطرت در قرآن (تفسیر موضوعی قرآن کریم)، تهران، اسراء.
۹. دزاق، محمد عبدالله (۱۳۸۷). آیین اخلاق در قرآن، مترجم: محمدرضا عطایی، مشهد، آستان قدس رضوی.
۱۰. دهخدا، علی اکبر (۱۳۸۵). فرهنگ متوسط دهخدا (زیر نظر سید جعفر شهیدی)، تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
۱۱. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق). مفردات الالفاظ القرآن، محقق: صفوان عدنان داوودی، بیروت، دارالشامیه.
۱۲. رضوانی، علی اصغر (۱۳۸۶). نظریه پردازی درباره آینده جهان، قم، مسجد مقدس جمکران.
۱۳. سبحانی، جعفر (۱۴۱۲ق). الالهیات علی هدی الكتاب والسنة والعقل، قم، مرکز العالمی للدراسات الاسلامیه.
۱۴. سلیمیان، خدامراد (۱۳۸۸). فرهنگنامه مهدویت، تهران، بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه.
۱۵. صلیبیا، جمیل (۱۴۱۴ق). المعجم الفلسفی، بیروت، الشركة العالمیه لکتاب.
۱۶. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۷۴). تفسیر المیزان، مترجم: سید محمد باقر موسوی همدانی، قم، انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۸. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۹۰ق). اعلام الوری بأعلام الهدی (ط-القدیمة)، تهران، نشر اسلامیه.



۱۹. طریحی، فخرالدین (۱۳۷۵). **مجمع البحرین**، محقق: سیداحمد حسینی، تهران، نشر کتابفروشی مرتضوی.
۲۰. عمید، حسن (۱۳۷۷). **فرهنگ فارسی عمید**، تهران، مؤسسه انتشارات امیرکبیر.
۲۱. لنسکی، گرهارد و لنسکی، جین (۱۳۶۹). **سیر جوامع بشری**، مترجم: ناصر موقیان، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
۲۲. مصطفوی، حسن (۱۳۶۰). **التحقیق فی کلمات القرآن الکریم**، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۲۳. معین، محمد (۱۳۸۶). **فرهنگ فارسی**، محقق: عزیزالله علیزاده و محمود نامنی، بی جا، انتشارات نامن.
۲۴. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۹). **جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن**، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
۲۵. _____ (۱۳۷۸). **آموزش عقاید** (دوره سه جلدی)، قم، دارالکتب.
۲۶. مطهری، مرتضی (۱۳۷۸). **مجموعه آثار**، ج ۲-۳-۸-۱۳-۱۵-۲۱-۲۳-۲۴، تهران، انتشارات صدرا، نرم افزار مجموعه آثار شهید مرتضی مطهری.
۲۷. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴). **تفسیر نمونه**، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۲۸. _____ (بی تا). **مهدی انقلابی بزرگ**، قم، انتشارات هدف.
۲۹. _____ (۱۳۸۶). **حکومت جهانی مهدی عجل الله تعالی فرجه**، قم، نسل جوان.
۳۰. _____ (۱۴۲۶ق). **نفعات القرآن**، قم، مدرسه الامام علی بن ابیطالب علیه السلام.
۳۱. هلالی، سلیم بن قیس (۱۴۰۵ق). **کتاب سلیم بن قیس الهلالی**، محقق: محمد انصاری زنجانی خوئینی، قم، الهادی.
۳۲. یوسفیان، حسن (۱۳۸۹). **کلام جدید**، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمه الله.

سلامت امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف و امکان سنجی تأثیر دعا بر تحقق آن

قاسم ترخان^۱

چکیده

بی گمان یکی از کارکردهای «دعا برای سلامت امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف» را باید در نفعی که به دعاکننده می‌رسد، جست‌وجو کرد؛ اما آیا می‌توان آن را عاملی معنوی در دفع یا رفع بیماری آن حضرت دانست؟ نوشتار حاضر، ضمن پذیرش نقش نخست دعا، از گذر اثبات امکان وقوع بیماری از راه قانون اسباب و مسببات و وجود مصلحت در بیماری و پرداختن به موانع بیماری، اعم از این که آن را «محال وقوعی» کند یا نه؛ در قالب اصولی، مانند ویژگی‌ها و به طور خاص علم لدنی حداکثری و عصمت امام از منفقات و همچنین تضمین حفظ امام از سوی خداوند و عاملیت اسباب معنوی؛ «وجه مقدمی» دعا برای سلامتی امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف را تبیین کرده و به این نتیجه رسیده است که خداوند، حضرتش را برای نجات انسان‌ها حفظ می‌کند؛ اما تحقق این وعده الهی بدون اسباب نیست. «دعای علی‌البدل»، به عنوان سببی معنوی از اسباب حفظ امام به شمار می‌آید.

واژگان کلیدی: دعا، دعا برای سلامتی، بیماری امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف، اسباب معنوی، سلامتی امام

عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف.

مقدمه

شکی نیست که از منظر قرآن، دعا به صورت توأمان از دو ارزش «مقدمی» و «ذی‌المقدمی» برخوردار است: «وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ» (غافر: ۶۰) و نیز «ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ»؛ به ارزش مقدمی دعا می‌پردازند؛ و «إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي»؛ به ارزش ذی‌المقدمی دعا می‌پردازد. دعا از منظر دوم، عبادتی است که دعا کننده در پرتو آن، با خداوند مرتبط می‌شود. این ارتباط می‌تواند بلاهای درونی و اخلاقی‌اش را درمان کند و به کمال روحی وی بینجامد؛ اما از زاویه اول، ابزاری برای رسیدن به حاجات دعا کننده می‌باشد.

بر اساس برخی از متون روایی (طوسی، ۱۴۱۱: ج ۱، ص ۴۰۵)؛ دعا برای حفظ امام زمان عَلَيْهِ السَّلَامُ وَوَجْهَ الشَّرِيفِ مشروع و مورد تأکید است. بدون شک، یکی از مهم‌ترین راه‌های رشد و ارتقای انسان در نظام هدایت دینی، ارتباط با مبادی عالی در نظام هستی است (فرقان: ۵۷ و سبأ: ۴۷). دعا برای امام زمان عَلَيْهِ السَّلَامُ وَوَجْهَ الشَّرِيفِ؛ حتی اگر مورد نیاز آن حضرت نباشد، برای دعا کننده مفید است؛ چون دعا کننده با آن حضرت مرتبط می‌شود؛ در حزش قرار می‌گیرد و به این وسیله رشد می‌کند.

اما پرسش اساسی آن است: آن‌گاه که برای سلامتی امام زمان عَلَيْهِ السَّلَامُ وَوَجْهَ الشَّرِيفِ دعا می‌کنیم، آیا این دعا برای حضرتش نیز مفید است؟ برخی از محققان به فوایدی اشاره کرده‌اند که به شخص دعا کننده برمی‌گردد؛ درعین حال، اولین فایده دعا را سببیت برای طول عمر آن حضرت دانسته‌اند (اصفهانی، ۱۴۰۷: ص ۳۳). به نظر می‌رسد پاسخ دقیق به پرسش یاد شده بر بررسی دو امر مهم، یعنی «امکان وقوعی»^۱ و «امتناع وقوعی» مطلق بیماری‌ها یا برخی از آن‌ها برای حضرتش متوقف است.

به زعم نگارنده، حتی اگر کسی مطلقاً ابتلای امام به بیماری را محال وقوعی بداند؛ باز وجه دعا برای سلامتی حضرتش در «ارزش ذی‌المقدمی» منحصر نخواهد بود و «ارزش مقدمی» دارد و به حال ایشان نیز مفید است. تبیین این ادعا در گرو مباحث زیر است:

۱. بدون شک کسی احتمال نمی‌دهد که ابتلای ایشان به بیماری مانند «امتناع نقیضین» و محال عقلی می‌باشد. لذا

باید بحث را در «امکان وقوعی» متمرکز کرد، نه «امکان عقلی» آن.

۱. امکان وقوع بیماری

در پاسخ به این پرسش که آیا بیمار شدن حضرتش «امکان وقوعی» دارد؛ به دوگونه از دلایل می‌توان تمسک کرد که در ادامه به آن‌ها اشاره خواهد شد:

۱-۱. استدلال بر اساس قانون اسباب و مسببات

از راه قانون اسباب و مسببات که قانون عقلی مؤید به نقل است؛ می‌توان امکان را ثابت کرد؛ با این توضیح که عالم بر اساس نظام اسباب و مسببات اداره می‌شود؛ چنان که امام صادق علیه السلام فرمودند: «أَبَى اللَّهُ أَنْ يَجْرِيَ الْأَشْيَاءُ إِلَّا بِأَسْبَابٍ» (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ص ۱۸۳). بر اساس قانون مذکور، جسم معصومان علیهم السلام ممکن است از عواملی تأثیر بپذیرد و آن حضرات بیمار شوند؛ چنان که نزول آیات ۸ و ۹ سوره انسان پس از ادای نذری بود که امام علی علیه السلام و حضرت زهرا علیهما السلام برای شفای حسنین علیهما السلام کرده بودند (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲: ج ۱۰، ص ۶۱۱-۶۱۳). در متون دینی، مواردی از بیماری حضرت علی علیه السلام (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷: ج ۲، ص ۵۶۷؛ اربلی، ۱۳۸۱: ج ۱، ص ۵۷۳؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵۹، ص ۲۷۶ و ۲۷۷ و ج ۳۹، ص ۱۲ و ج ۲۱، ص ۲۸-۲۹)؛ امام سجاد علیه السلام (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۴۵، ص ۱)؛ امام باقر علیه السلام (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۸، ص ۲۹۱)؛ امام صادق علیه السلام (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹: ج ۴، ص ۲۷۴ و ص ۲۱۹ و صفار، ۱۴۰۴: ج ۱، ص ۲۳۹)؛ امام کاظم (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷: ج ۸، ص ۱۰۹ و مجلسی، ۱۴۰۴: ج ۲۵، ص ۲۶۴) و امام هادی علیه السلام (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۴، ص ۵۶۷-۵۶۸)؛ گزارش شده است. درباره امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشريف نیز روایاتی وجود دارند، مبنی بر این که آن حضرت با بیماری مؤمنان، بیمار و با ناراحتی ایشان، ناراحت و با شادی ایشان، شاد می‌شوند (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۶۵، ص ۱۶۸). جدا از مشکلاتی که در سند یا دلالت برخی از این روایات وجود دارد، از مجموع آن‌ها می‌توان امکان وقوع بیماری را فی‌الجمله اثبات کرد. البته این قانون، اصل بیماری امام را اقتضا می‌کند، نه این که آن را ضروری کند. گستره آن نیز عام است؛ مگر این که بر اساس ادله‌ای دیگر، این عموم تخصیص بخورد و ابتلای امام به همه بیماری‌ها یا برخی از آن‌ها، محال وقوعی تلقی شود و البته این هم بر اساس قانون اسباب و مسببات خواهد بود؛ زیرا همان طور که برای بیماری اسبابی وجود دارند؛ ممکن است عوامل مادی و معنوی از پیدایش بیماری جلوگیری یا دایره آن



را محدود کنند (توضیح این نکته در ادامه خواهد آمد).

۲-۱. استدلال بر اساس حکمت‌ها و فواید بیماری

اصولاً ابتلا به بیماری متضمن فواید و حکمت‌هایی است. برخی از بیماری‌ها برای بدن دارای فوایدی هستند (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷: ج ۸، ص ۳۸۲؛ صدوق؛ ۱۳۶۲: ج ۱، ص ۱۳ و ۲۱ و راوندی، ۱۴۰۷: ص ۱۲۱). گاهی نیز بیماری امام برای ارتقای درجه آنان است؛ همان‌گونه که یکی از وجوه استغفار معصومان، ارتقای درجه آنان می‌باشد (ر.ک: ترخان، ۱۳۹۴: ص ۱۸۷-۲۲۴). امیرمؤمنان در پاسخ به پرسش برخی از یاران، بیماری خود را از باب ابتلا و آزمایش عنوان کرده و حکمت بخشی از مصایب را بر اساس آیه ۱۵۵ سوره بقره، «امتحان» دانسته‌اند (ابن‌اشعث، بی‌تا: ص ۲۳۳ و راوندی، ۱۴۰۷: ص ۱۶۸). این افزایش درجه، در پرتو شکیبایی و موفقیت در اختبار، برای بیمار حاصل می‌شود (صدوق، ۱۴۰۶: ص ۱۹۲-۱۹۴ و طبرسی، ۱۳۸۵: ص ۲۸۱).

گاهی پیامبران و امامان علیهم‌السلام بیمار می‌شوند تا مردم خیال نکنند آنان خدایند، بلکه متوجه شوند که آنان نیز مخلوقی هستند بسان دیگران که بیماری و سلامتی آنان صد در صد در اختیار خودشان نیست. در واقع این مسئله برای جلوگیری از غلو درباره آنان است. از سویی دیگر، اگر مردم بدانند که آنان نیز به مصداق **«أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ»** (کَهِف: ۱۱۰) از جنبه جسمی و مادی، مانندشان هستند و در عین حال می‌توانند به نهایت کمال انسانی دست یابند؛ همین مسئله موجب می‌شود، راحت‌تر آنان را بپذیرند و الگوی خود قرار دهند.

بنابراین، بیماری آنان ناشی از عدم علم یا بی‌مبالاتی یا ارتکاب گناه از سوی آنان نیست، بلکه قرار است آنان نیز مانند دیگران از زندگی طبیعی برخوردار باشند و از این‌رو، ممکن است بنا به مصالحی که برخی به امام و برخی دیگر به مردم برمی‌گردد، بیمار شوند؛ اما درباره امام زمان عجل‌الله‌تعالی فرجه‌الشریف کدام یک از حکمت‌های گفته شده جاری است؟ اگر به سریان همه آنچه گفته شد، درباره ایشان قائل نباشیم؛ می‌توانیم بیش‌تر آن‌ها را در مورد حضرتش جاری بدانیم. گو این‌که برای تخصیص آن امام همام از این منظر وجهی وجود ندارد؛ زیرا ممکن است حفظ بدن و در نتیجه جان امام نیز در گرو ابتلا به برخی از بیماری‌ها باشد.

نتیجه این‌که، اصل وجود مصلحت در ابتلا به برخی از بیماری‌ها، مقتضی اصل امکان ابتلای



امام به بیماری است نه علت تامه آن (که آن را ضروری کند) زیرا ممکن است مصلحتی که ما از آن آگاهی نداریم، مانع بیماری (به طور کلی) یا برخی از بیماری‌ها شود. البته از دلایل نقلی نیز شواهدی یافت نشد مبنی بر وجود مصلحت در نفی مطلق؛ بدان معنا که محال وقوعی است امام به هر گونه بیماری مبتلا شود.

۲. موانع وقوع بیماری

آیا برای حضرتش مانعی وجود دارد که جلو اقتضای مطرح شده را بگیرد؛ به طوری که جسم آن حضرت اساساً از هیچ بیماری یا برخی از بیماری‌ها اثر نپذیرد؟ البته اگر چنین چیزی باشد، با دو اصل پیش گفته منافاتی ندارد و تنها بیان می‌کند که در عالم واقع و خارج اساساً، هیچ بیماری یا برخی از بیماری‌ها بر اساس نظام اسباب و مسببات و مصالحی که وجود دارد، به وقوع نمی‌پیوندند و «محال وقوعی» دارند. مواردی را می‌توان به عنوان مانع احتمال داد:

۲-۱. ویژگی‌های امام

معصومان از ویژگی‌هایی برخوردارند که دیگران از آن‌ها محروم هستند. آیا این ویژگی‌ها برای دو اصل مذکور مانعی ایجاد می‌کنند؟ و آیا برخی ویژگی‌های امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف که آن وجود نازنین را از دیگر معصومان عجل الله تعالی فرجه الشریف ممتاز کنند؛ می‌توانند برای بیمار شدن ایشان مانعی به حساب آیند؟ امامان عجل الله تعالی فرجه الشریف مانند پیامبر عظیم الشان اسلام صلى الله عليه وآله خلیفه خداوند و واسطه و مجرای فیض الاهی در سلسله علل فاعلی عالم هستند و از «ولایت کلیه الاهی» برخوردارند (ر.ک: ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۸: ص ۷-۳۰)؛ با این حال، این مقامات مانع ابتلای آنان به برخی از بیماری‌ها نبوده است. روشن است که از این جنبه بین خاتم الانبیا صلى الله عليه وآله و امامان عجل الله تعالی فرجه الشریف با خاتم الاوصیا عجل الله تعالی فرجه الشریف تفاوتی وجود ندارد.

بدیهی است تبیین همه این مباحث فرصتی دیگر می‌طلبد و لذا در این جا فقط به دو ویژگی اشاره می‌شود:

الف) اقتضای علم لدنی

درباره برخورداری امامان از علم لدنی، دیدگاه‌های متفاوتی وجود دارند. برخی، آنان را

«علمای ابرار» دانسته و اتصاف آنان به علم غیبی را اتصاف به صفات فوق بشری تلقی کرده و از این رو آن را نپذیرفته و به بشری و اجتهادی بودن علم آنان باور دارند (ر.ک: مدرسی طباطبایی، ۱۳۷۳: ص ۱۴-۳۱-۳۹-۴۳-۵۴؛ کدیور، ۱۳۸۵: ص ۹۵-۹۶ و سروش، ۱۳۸۵: ص ۱۳۵-۱۴۸ و ۱۵۹). برخی دیگر، حیظه علم غیب امام را به «حوزه دین» منحصر کرده و علم غیب در غیر آن را در حقیقت امامت دخیل نمی‌دانند (شیخ مفید، ۱۴۱۳: ص ۶۱ و ۶۶ و ۶۷ و ۳۱۲-۳۱۳ و مغنیه، ۱۴۱۷: ص ۴۲-۴۵).

دیدگاه دیگر، ضمن نقد دیدگاه اول (ر.ک: قدردان قراملکی، ۱۳۸۸: ص ۴۵۶ - ۴۷۳؛ حمیدیه، ۱۳۸۵/۵/۲۱؛ جبرئیلی، ۱۳۸۵: ص ۱۷۵-۱۹۴ و رضایی، ۱۳۸۵: ص ۴۹-۵۷) و نقد دیدگاه دوم (ر.ک: حسینی تهرانی، ۱۴۲۵: ج ۱۴، ص ۲۷۰-۲۷۱)؛ امامان را «خزانه‌داران علم خدا» (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ص ۱۹۲-۱۹۳) و متصل به مخزن علم الهی و برخوردار از علم غیب یا علم لدنی می‌داند و آن را رهاورد ولایت باطنی و لازمه صفت عصمت و حجت الهی بودن آنان تلقی می‌کند. بر اساس این دیدگاه، گستره علم امامان علیهم‌السلام محدود نیست و تمام علوم را شامل می‌شود که برای غیر خداوند متصور است. آنان به «ما کان و ما یکون و ما هو کائن» علم و آگاهی دارند (همان، ص ۲۵۸؛ مازندرانی، ۱۳۸۲: ج ۶، ص ۳۳ و مرعشی، ۱۴۰۹: ج ۸، ص ۷۱۲)؛ مگر علمی که به خدا اختصاص دارد و کسی را از آن آگاه نکرده است؛ که آن را نیز هرگاه اراده خداوند تعلق بگیرد تا چیزی از آن را آشکار کند، به امام می‌آموزاند (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ص ۲۵۵-۲۵۶ و ۳۵۹ و ۵۷۱ و ۵۷۳ و ۶۳۴ و ۶۳۷). از این رو، آنان به مباحث بهداشتی و درمانی نیز آگاهی دارند. طبق این دیدگاه، در سند یا دلالت آنچه بر خلاف این می‌نماید، خدشه‌هایی وارد است؛ مثلاً روایتی که بر آگاه نبودن آنان به امور پزشکی دلالت دارد (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵۹، ص ۳۰۶-۳۰۷)؛ فارغ از بررسی سندی، نشانه‌هایی از تقیه دارد؛ یا گزارشی که بیان می‌کند وقتی پیغمبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم بیمار بودند، عرب‌ها یا غیر عرب‌ها برخی از داروها را پیشنهاد و ایشان خود را با آن‌ها معالجه می‌کردند (ابن سعد، ۱۴۱۰: ج ۱، ص ۳۱۰)؛ یا این نکته که چون بر فرق حضرت علی علیه‌السلام ضربتی زده شد، پزشکی را بر بالین ایشان فراخواندند (ابن‌ابی‌الدنیا، ۱۴۱۱: ص ۴۳؛ حموی، ۱۹۹۵: ج ۱، ص ۹۳ و مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۴۲، ص ۲۳۴)؛ موارد مذکور، بر عالم نبودن آن بزرگواران نسبت به امور پزشکی دلالتی ندارند؛ زیرا در این منابع

گفته نشده است که معصومان علیهم السلام شخصاً به طبیب رجوع کرده‌اند؛ یا مثلاً گفته نشده که خود حضرات درخواست طبیب کرده‌اند، بلکه تصریح شده که برای آن بزرگواران طبیب آورده‌اند. ممکن است پذیرش طبیب از سوی امامان، دلایل سیاسی و اجتماعی داشته است؛ مانند ثبت شهادت و نحوه به شهادت رسیدن آن حضرات و ثبت ظلم و ستم خلفا در تاریخ.

روشن است که علم امامان بر اساس دیدگاه نخست و دوم، مانعی برای بیمار شدن آنان تلقی نمی‌شود؛ اما آیا بر اساس دیدگاه سوم که مختار نگارنده مقاله است؛ نیز مانعی به شمار نمی‌آید؟ توجه به دو نکته می‌تواند این ادعا را اثبات کند که اشراف آنان به علوم پزشکی مانعی برای ابتلای آنان به برخی از بیماری‌ها نیست:

نکته اول: درباره این که علم مبذول و اعطا شده به معصومان «فعلی» است یا «شأنی»، دو دیدگاه وجود دارد: برخی بر اساس روایاتی (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ص ۲۵۸) دیدگاه دوم را پذیرفته و بر این باورند که آنان بالفعل از همه چیز آگاه نیستند و هر گاه بخواهند، آگاه می‌شوند: «إِذَا شَاءَ أَنْ يَعْلَمَ عُلْمٌ؛ اما برخی دیگر با استناد به دلایلی، از جمله آیه ۱۰۵ سوره توبه: «وَقُلْ اَعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ وَسَتُرَدُّونَ إِلَىٰ عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ»؛ علم پیامبر صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام را فعلی می‌دانند؛ زیرا «سین» در «فَسَيَرَى»، سین تحقیق است، نه تسویف. این دیدگاه معتقد است آنان در مسائل جزئی، مانند حکم در محکمه قضایی موظف هستند بر اساس علم بشری و ظاهری عمل کنند (ر.ک: شریف مرتضی، ۱۴۱۰: ج ۲، ص ۲۷ و کاشف الغطاء، ۱۴۲۲: ج ۳، ص ۱۱۳-۱۱۴). سرّ این مسئله به تفاوتی است که بین قضایای حقیقی و اعتباری و علوم حقیقی و اعتباری ملاحظه می‌شود. «قطع» به عنوان امری تکوینی، ذاتا کاشف است؛ اما «حجیت»، امری اعتباری است و خداوند می‌تواند بفرماید در مواردی به قطع خود عمل نکن.

نکته دوم: علم معصومان علیهم السلام با این که فعلی است؛ ذاتی و استقلالی نیست^۱ و به افاضه خداوند نیاز دارد و در مقاطعی ممکن است امری طبق مصلحت از ایشان پنهان بماند؛ یعنی علم آنان تفصیلی است؛ اما همیشگی و مستمر نیست (ر.ک: کراجکی، ۱۴۱۰: ج ۱، ص ۲۴۲ و ۲۴۵).

۱. از این رو جا دارد که حضرت ختمی مرتبت بفرمایند: «رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا» (طه: ۱۱۴).

نتیجه این دو نکته آن است که حتی اگر حضرت ولی عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف را از دیگر معصومان ممتاز بدانیم و بگوییم ایشان مأمور نیستند که مانند سایر معصومان بر اساس ظاهر رفتار و مثل دیگران زندگی کنند؛ با این حال، علم لدنی حضرتش مانعی برای بیمار شدن ایشان نیست (نفی مطلق بیماری)؛ زیرا ممکن است در ابتلای ایشان به بیماری، مصلحتی نهفته باشد (که توضیح آن گذشت) و آن حضرت به دلیل علمی که به آن مصالح دارد، از حدوث بیماری جلوگیری نکند. علاوه بر این، آن‌ها اگر بخواهند بر اساس علم امامت هم عمل کنند، معلوم نیست که به همین دستوره‌های پزشکی عمل کنند و یا به اقتضای بیماری اموری را صورت دهند که پزشکان ما تجویز می‌کنند.

آنان به اسباب پیشگیری و درمان آشنایی داشتند؛ در عین حال، بیمار می‌شدند و به دلیل آشنایی با طب، خود را با روشی که خود می‌دانستند، درمان می‌کردند. یقیناً امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف مانند هر امام دیگر به رعایت بهداشت موظف است و دربارهٔ ایشان، این امر، به دلیل ضرورت بقای ایشان، دستوری ویژه است که ضرورت استفاده از علم لدنی را ایجاب می‌کند؛ یعنی ایشان باید از آنچه باعث لطمه به بدن ایشان می‌شود، اجتناب کنند؛ اما این علم اقتضا ندارد که ایشان به هیچ بیماری یا بیماری سختی که بعداً می‌توانند معالجه‌اش کنند، مبتلا نشوند. بنابراین، علم جامع لدنی ابتلای حضرت را به هیچ بیماری یا به یک بیماری خاص که حضرت معالجه‌اش کنند و به مصلحتش باشد؛ مانع نمی‌شود.

ب) اقتضای عصمت

امامان علیهم‌السلام باید از ویژگی‌های «خُلُقِی»، مثل بخل و حسد، یا «خَلْقِی»، همانند بیماری جزام و برص (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۶۴، ص ۲۰۰) و «نَسَبِی» مانند زاده شدن از پدر و مادر پست، که به دوری مردم از آنان می‌انجامد؛ مصون باشند (ترخان، ۱۳۹۷: ص ۱۲۶)؛ زیرا پیامبران برای هدایت مردم مبعوث می‌شوند و طبعاً باید به صفات و ویژگی‌هایی (حسن سیرت در کنار حسن صورت) متصف باشند (آل عمران: ۱۵۹)؛ که در تحقق این غرض دخیل هستند. بی‌گمان عصمت از منفرات، صرفاً مانع وقوع آن دسته از بیماری‌هایی است که به وحشت مردم می‌انجامد و آن‌ها را از امام دور می‌کند.



چنین بیماری‌هایی از آن‌رو که مردم عادی آن جناب را نمی‌شناسند، برای مردم تنفیری نسبت به ایشان ایجاد نمی‌کند. البته ممکن است از لحاظی دیگر در ذهن مردم وحشتی ایجاد کند. احتمال این که ممکن است امام نیز به این گونه از امراض مبتلا شود، موجب تنفر و دوری مردم از منجی خواهد شد. آنان چنین می‌پندارند او که نمی‌تواند خود را از یک بیماری مسری نجات دهد، چگونه می‌تواند دیگران را از بیماری‌های روحی برهاند؟

شکی نیست که جهل مردم الزاماتی را در شیوه بیان واقعیت موجب می‌شود؛ یعنی اگر بیان برخی از واقعیات سبب تنفر در مردم نسبت به منجی شود؛ برای جلوگیری از آن، اجرای برخی از شیوه‌ها ضرورت دارد؛ ولی این، بدان معنا نیست که از جهل مردم استفاده شود و واقعیت‌ها بیان نگردند. این مسئله می‌تواند بیان‌کننده الزاماتی درباره چگونگی مبارزه با جهل مردم باشد (ر.ک: ترخان، ۱۳۸۸: ص ۱۴۹-۱۵۴).

اما نکته اساسی این است که آیا جهل مردم می‌تواند ملاک عدم ابتلای امام به بیماری در عالم واقع باشد؟ یقیناً درباره امامی که غیبت ندارد، چنین است؛ چه این جهل به اصل مسری بودن ناظر باشد و چه نسبت به پیامد آن؛ یعنی ممکن است نوعی بیماری در عالم واقع مسری نباشد و مردم گمان کنند که مسری است؛ یا ممکن است واقعا بیماری مسری باشد؛ اما ابتلای امام به آن، برای مردم خطری ایجاد نکند. در هر دو صورت، ابتلای امام به آن بیماری، موجب می‌شود که مردم به امام اقبالی نشان ندهند و همین می‌تواند مصلحتی باشد که باعث شود امام به چنین بیماری‌هایی مبتلا نشود؛ اما سخن درباره امام غایب، شاید به گونه‌ای دیگر باشد. در این جا فقط مصلحت زمینه‌سازی برای اقبال مردم به آن جناب مطرح است. آیا می‌توان این مصلحت را کافی دانست که امام به بیماری خاصی مبتلا نشود؟ اگر مصلحت در این باشد که امام به آن بیماری مسری مبتلا شود و در عین حال به راحتی خود را درمان کند (که با حفظ ایشان منافات نداشته باشد) آیا این مبنای کلامی می‌تواند جلو آن مصلحت را بگیرد؛ با این که می‌دانیم در عالم واقعیت، امام حفظ خواهد شد و بیماری ایشان خللی در وظایف و مأموریتشان ایجاد نمی‌کند؟ این جهل ممکن است نسبت به امکان ابتلای امام به اصل بیماری نیز مصداق یابد. در این گونه موارد آیا باید واقعیات را کتمان کرد و قائل شد که اساساً امکان ابتلای امام به هیچ بیماری بی وجود ندارد؟.



نتیجه این که اصل عصمت امامان علیهم‌السلام از موجبات تنفر، مانع ابتلای آن حضرات به برخی از بیماری‌ها (نه همه بیماری‌ها) می‌شود؛ اما درباره حضرت ولی عصر عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف باید تأمل کرد. ممکن است مردم با احتمال ابتلای منجی به برخی از بیماری‌ها، به سمت منجی اقبالی نشان ندهند و این البته واقعیت را عوض نمی‌کند که موجب شود امام مبتلا نشود و صرفاً در شیوه بیان واقعیت، الزاماتی را موجب می‌شود.

۲-۲. وعده خدا به حفظ امام زمان عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف

شکی نیست که خداوند وعده داده است ایشان را حفظ کند و آن بزرگوار، پس از هزار و چند سال به فتور در عقل و ایمان و جسم دچار نشده است. براساس احادیث متعددی، ایشان هنگام ظهور نیز (اگر چه صدها سال دگر به تأخیر افتد) به صورت جوانی شاداب و سرزنده هستند (ر.ک: صدوق، ۱۳۹۵: ج ۱، ص ۳۱۶ و ج ۲، ص ۶۵۲).

یقیناً مقتضای این وعده الهی و این‌گونه روایات آن است که ممکن نیست ایشان به مریضی‌هایی مبتلا شوند که حیاتشان به خطر بیفتد. پس، چرا وقوع مطلق بیماری محال باشد و اگر مصلحتی اقتضا کند، چرا به بیماری مبتلا نشوند؟

این اصل نفی امکان وقوعی ابتلای امام را به بیماری‌یی که نزد ما مهلک است نیز اقتضا نمی‌کند؛ زیرا برای ما نیز ابتلای به برخی از بیماری‌های مهلک، با مرگ مساوی نیست؛ ضمن این که اگر برای برخی از ما بیماری خاصی به مرگ منتج شود، نمی‌توان همین را برای آن وجود شریف که می‌توانند به اذن الهی علاجش کنند؛ مطرح کرد.

۲-۳. اسباب معنوی، مانعی برای دفع بیماری

همان‌گونه که بیان شد، خداوند، عالم را بر اساس نظام علی و معلولی تدبیر می‌کند؛ اما اسباب تأثیرگذار بر جهان، به اسباب مادی اختصاصی ندارند و ورای عوامل مادی، امور دیگری بر جهان و زندگی انسان تأثیرگذارند که با استفاده از آزمایشگاه‌های علوم طبیعی قابل تبیین تجربی و حسی نیستند. از این عوامل در سخن برخی از بزرگان به «عوامل معنوی» تعبیر شده است (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۴: ج ۱، ص ۳۹۹-۴۱۰).

علل معنوی در طول علل مادی‌اند، نه در عرض آن؛ یعنی این علل از طریق علل مادی عمل



می‌کنند و آن‌ها را به خدمت می‌گیرند. به عبارت دیگر، اسباب معنوی علة العلل و علت باواسطه‌اند؛ نه این‌که علت قریب و مباشر باشند (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۲، ص ۱۸۳ و مطهری، ۱۳۹۵: ج ۴، ص ۳۹۱-۳۹۲).

از این‌رو، بر اساس نظام اسباب و مسببات، راه نجات از بیماری به بهره‌گیری از اسباب مادی اختصاص ندارد و اسباب معنوی نیز می‌توانند بر دفع و رفع بیماری تأثیرگذار باشند (ر.ک: طبرسی، ۱۴۱۲: ص ۳۶۲). عوامل معنوی فراوانند و از جمله آن‌ها «نفس قدسی انسان کامل»، «حائر حسینی» و «دعا» است:

الف) انسان کامل، به رغم این‌که از نظر جسمانی، بشری مانند دیگران است و از این‌رو ممکن است بیمار شود؛ با روح و نفس قدسی خویش که به مقام ولایت بار یافته است، می‌تواند در این عالم تصرف کند و عامل شفای خود و دیگران یا مانع بیماری خود و دیگران شود.

ب) حائر حسینی عامل معنوی برای شفای از بیماری است. ابوهاشم جعفری چنین نقل می‌کند:

امام هادی علیه السلام بیمار شد؛ به من فرمود کسی را به حائر حسینی بفرستید تا برایم دعا کند. وی این ماجرا را به علی بن بلال گفت. او گفت: امام هادی علیه السلام خود حائر حسینی است؛ یعنی دارای حرمت است. ابوهاشم نزد امام برگشت و ماجرای دیدارش با علی بن بلال را بازگو کرد. حضرت فرمود: رسول خدا صلی الله علیه و آله که حرمت او و هر مؤمنی از حرمت خانه خدا بزرگ‌تر است، کعبه را طواف می‌کرد و حجرالاسود را می‌بوسید و خدای سبحان به او فرمان داده بود که در عرفه وقوف کند (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۴، ص ۵۶۷-۵۶۸).

از بیان امام هادی علیه السلام به ابوهاشم استفاده می‌شود که اگرچه مقام امام هادی علیه السلام از حائر حسینی بالاتر است؛ به دلایلی شفای از مریضی در حائر حسینی قرار داده شده است و آن حضرت مأمور است که شفایش را از آن مکان طلب کند.

ج) دعای انسان کامل و انسان‌های عادی، می‌تواند در جلوگیری یا شفای از بیماری خود و دیگران نقش اساسی داشته باشد. انسان کامل، نزد خدا از مکانتی برخوردار است که دیگران فاقد آن هستند. از این‌رو دعای معصوم به استجاب خواهد رسید و این دعا می‌تواند عامل مهمی در جلوگیری از بیماری یا شفای بیماری تلقی شود. عاملیت دعا به دعای انسان کامل



اختصاص ندارد و دعای انسان‌های عادی را نیز شامل می‌شود.

در این زمینه دعا به عنوان یکی از عوامل معنوی چگونه مؤثر است، علامه طباطبایی می‌گوید:
نفوس دعاکننده، هرگاه در دعوت خود با تضرع و سؤال، امعان کنند، برای اتحاد با علل
حوایجشان در عالم مثال و سپس برای اتحاد با علل حوایجشان در عالم عقل مستعد
خواهند شد. در نتیجه این نفوس، به هر نحوی که اراده کرده و بخواهند با تصرف و
تغییر و تحول در ماده، اثر می‌گذارند و این معنای استجاب دعا است و نظیر این بیان،
کرامات و خوارق عادت را می‌توان توجیه کرد (ر.ک: شیرازی، ۱۹۸۱: ج ۶ و تعلیقه علامه
طباطبایی، ص ۴۱۰-۴۱۱).

شکی نیست که این اسباب معنوی می‌توانند تأثیرگذار باشند و وقوع بیماری یا بیماری خاصی
را محال کنند؛ اما این تأثیر، دائر مدار مصلحت است که آگاهی ما از آن اندک؛ اما این مقدار
مشخص است که عوامل مذکور، برای تحقق بیماری‌های خطرآفرین برای جان آن حضرت مانع
خواهند بود و وقوع آن‌ها را محال می‌کنند.

۳. وجه دعا برای سلامتی امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف

از آنچه گفته شد، می‌توان به پرسش اصلی این نوشتار بازگشت و وجه دعا برای سلامتی
حضرت ولی عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف را مورد بررسی قرار داد. با نگاهی به توضیحات داده شده باید اذعان
کرد:

۳-۱. متفاوت بودن دعای عام با دعا برای سلامتی امام یا تعجیل فرج

از روایات فراوانی استفاده می‌شود که امامان عجل الله تعالی فرجه الشریف در دعاها و مناجات‌های خود، برای حفظ و
سلامتی امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف دعا می‌کردند؛ برای مثال:

امام رضا عجل الله تعالی فرجه الشریف پیوسته به دعا کردن برای امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف سفارش و برای ایشان چنین دعا
می‌کردند: «خداوندا! هرگونه بلا را از ساحت ولی خود دور گردان...!» (طوسی، ۱۴۱۱: ج ۱،



همچنین امام رضا علیه السلام به پسر مقاتل سفارش فرمود که در قنوت نماز چنین دعا کند:

خدایا! کار بنده و خلیفه‌ات را سامان ده به آنچه کار پیامبران و فرستادگانت را سامان دادی، و فرشتگانت را پیرامونش قرار ده و او را به روح القدس از سوی خویش تأیید فرما تا از پیش‌رو و پشت سرش او را از هر بدی محافظت کنند! (همان، ص ۳۶۷).

امام حسن عسکری علیه السلام نیز در قنوت نمازهایشان برای آن امام این گونه دعا می‌فرمودند:

خداوند! او را در پناه گاهی قرار ده تا از شر متجاوزان در امان باشد! خداوند! او را از چیزهایی در امان بدار که از آن برایش می‌ترسیم، و تیرهای نیرنگ را که کینه توزان و بدخواهانش به سویش پرتاب می‌کنند برطرف ساز! (همان، ص ۱۶۰).

از سوی دیگر، قرآن از مؤمنان درخواست می‌کند که همانند خداوند و فرشتگانش که بر پیامبر درود می‌فرستند؛ بر او درود و سلام بفرستند و کاملاً تسلیم امر او باشند (احزاب: ۵۶).

آیا مفاد روایات یاد شده (دعا برای سلامتی امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریک) را باید همسان با دعای عام (دستور صلوات به پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم) تلقی کرد؟ از علامه طباطبایی رحمته الله علیه درباره فایده صلوات پرسش شد؛ وی در جواب با ذکر این مثال که هدیه یک دسته گل از سوی باغبان به صاحب باغ موجب تقرب به صاحب باغ است؛ صلوات را نشانه ادب و باعث تقرب به پیامبر و خاندانش و خداوند دانسته است (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۳: ص ۷۸).

برخی دیگر نیز با این استدلال که پیامبر خدا صلی الله علیه و آله و سلم و خاندان پاک او، به بالاترین درجه کمال رسیده، به گونه‌ای که همه استعدادهای آنان به فعلیت رسیده است و دیگر برای طی شدن راهی باقی نمانده است؛ معتقدند که صلوات، برای این وجود نورانی چندان فایده‌ای ندارد، بلکه این ما هستیم که به آثار و برکات صلوات محتاج هستیم و فقط ما از آن بهره‌مند خواهیم بود (حسن زاده آملی، ۱۳۶۵: ص ۱۲۶).

به زعم نگارنده، اولاً، مقایسه موضوع مورد بحث با موضوع صلوات، قیاس مع الفارق است و

۱. از آن جا که تولد منجی، حادثه‌ای محتمل بوده است و دعا هم به عنوان سبب می‌تواند برای حفظ منجی در آینده نقش

داشته باشد؛ دعای امامان برای شخصی که هنوز متولد نشده است، استبعادی ندارد.

ثانیاً، در موضوع صلوات و دعای عام نیز ملاحظاتی وجود دارد:

الف) بین دعا برای حفظ فردی با دعا و فرستادن درود بر شخصی به صورت مطلق، تفاوت ملاحظه می‌گردد. از ظاهر روایات مذکور، استفاده می‌شود که دعا از اسباب حفظ امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف است؛ یعنی وعده الهی بر اساس اسبابی تحقق می‌پذیرد که دعا یکی از آنها است. اگر چنین نقشی را برای دعای پیش گفته منکر شویم و آن را در نقش ذی‌المقدمی (اتصال ما به آن ذات نورانی و کسب فیض از آن جناب و ارتقای درجه دعا کننده) خلاصه کنیم و اساساً آن را بر رفع یا دفع بیماری یا آسیب‌های روحی مؤثر تلقی نکنیم؛ با وجود این برای سلامتی حضرتش دعا کنیم؛ آیا به لغویت چنین قیدی حکم نکرده‌ایم؟! همان گونه که اگر کارکرد مقدمی دعای فرج را انکار و آن را بر فرج مؤثر ندانیم و صرفاً آن را به جنبه ذی‌المقدمی منحصر کنیم مرتکب چنین لغویتی شده‌ایم. روشن است که استجابت یا عدم استجابت دعا به معنای نفی کارکرد مقدمی و انحصار آن در کارکرد ذی‌المقدمی نیست.

از این رو، بین دعا برای سلامتی یا تعجیل فرج، با سایر دعاهایی که با آن حضرت مرتبط است و صرفاً همانند صلوات، دعای عام می‌باشد، باید تفاوت قائل شد. البته دعا برای سلامتی امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف لزوماً به این معنا نیست که امام به بیماری مبتلا می‌شوند و ما ملزم هستیم برای شفای ایشان دعا کنیم، بلکه معنای این دعا آن است که ممکن است امام به بیماری مبتلا شوند و دعای ما می‌تواند از وقوع بیماری ایشان پیشگیری کند و در صورت ابتلا، بر شفای آن حضرت تأثیرگذار باشد. همچنین دعا می‌تواند عاملی برای حفظ آن حضرت از هرگونه اندوه روحی باشد؛ چرا که ممکن است روح امام که لطیف‌ترین روح است، بر اثر مصایبی که برای انسان‌ها و به‌ویژه برای مؤمنان پدید می‌آید، تأثیر پذیرفته و محزون شود، و دعای ما بر رفع این حزن و اندوه تأثیرگذار باشد.

ب) اگر بتوان فایده صلوات را در فرستنده آن منحصر دانست، درباره اذکار دیگری مانند «و تقبل شفاعته و ارفع درجته»؛ که گفتن آن مستحب است (ر.ک: شیخ طوسی، ۱۴۰۷: ج ۲، ص ۹۱ و خمینی و سایر مراجع، ۱۳۸۱: ج ۱، ص ۵۹۸)؛ چه باید گفت؟ علامه طباطبایی دعای مزبور و همچنین صلوات را «سؤال عطیه» می‌داند که از جانب خدا حتمی است و در حقیقت اظهار رضای تعلق قلب است، به عنایتی که خدا در حق رسول و حبیب خود فرمود (طباطبایی، ۱۳۸۸:

ج ۲، ص ۱۸۰)؛ در عین حال، در جای دیگر لفظ «ارفع درجته» در تشهد را صریح در نقص و دعای کمال ارزیابی می‌کند و بر این باور است که خدای متعال آخرین درجه کمال امکانی را به رسول اکرم ﷺ داده است؛ اما از آن جا که قدرتش محدود نیست و اگر بخواهد می‌تواند آنچه را داده است، پس بگیرد (مأذنه: ۱۷)؛ این دعا برای ادامه فیض است. طلب افاضه امر محتوم جا دارد و دعا صریح در نقص است؛ ولی نقص در مورد بحث ما همان فقر و حاجت ذاتی امکانی است، نه نقص بالفعل (طباطبایی، ۱۳۸۸: ج ۱، ص ۱۵۰).

از سوی دیگر، می‌توان صلوات مؤمنان را به گسترش و وسعت بخشی به مقام اثبات ایشان ناظر دانست که این خود نوعی ارتقای درجه است. به عنوان نمونه، به پیامبر ﷺ مقام والای شفاعت هدیه شده است؛ اما شاید با صلوات، افراد بیش تری تحت شمول شفاعتشان قرار گرفته شوند.

به لحاظ مقام ثبوت نیز می‌توان بر این نکته تأکید کرد که آنان به مقاماتی رسیده‌اند که «لایقاس به احد»؛ اما در این مراتب، لحظه به لحظه در حال سیر و حرکت تکاملی هستند و الی الابد که بروند، این راه پایان ندارد؛ همان گونه که خود پیامبر ﷺ می‌فرمود: «خدایا! علم مرا بیش تر کن» (طه: ۱۱۴). روایات متعددی نیز مؤید این نکته هستند (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ص ۲۵۳-۲۵۵). از این رو اشکالی وجود نخواهد داشت، اگر بگوییم این صلوات‌ها و رحمت‌ها، موجب تکامل و بالا رفتن مقام این بزرگواران خواهد شد (صدوق، ۱۴۱۳: ج ۱، ص ۴۳۲).

بنابراین، انکار وجه مقدمی قیاس شونده (دعای سلامتی) و قیاس شده (صلوات و دعای عام)؛ فاقد استحکام لازم است.

۳-۲. عاملیت دعا، فرع امکان بیماری

معقولیت دعا برای سلامتی، فرع بر امکان است، نه محال وقوعی دانستن برخی یا همه بیماری‌ها. این دعا می‌تواند برای جلوگیری از ابتلای آن حضرت به بیماری باشد (دفع)؛ همان گونه که می‌تواند سببی برای شفای امام پس از ابتلا به بیماری باشد (رفع). از این رو، با چنین داعایی می‌توان امکان ابتلای امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف را ثابت کرد؛ اما این توان را ندارد که وقوع آن را یقینی برای ما گزارش کند؛ یعنی چنین داعایی به تنهایی دلیلی بر وقوع بیماری نیست. آنچه بر



اساس نظام اسباب و مسببات ثابت می‌شود، امکان وقوعی آن است، نه وقوع حتمی آن. در هر حال، در کار جهان عوامل مادی و معنوی بسیاری دخیل هستند. آنچه یقینی است، این که خداوند اراده کرده است، بر اساس همین نظام علّی و معلولی، امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف را حفظ کند، و بیش از این را نمی‌توانیم بر اساس دلیل عقلی پاسخ گوئیم.

بله، اگر روایت معتبری داشته باشیم که امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف مریض شدند یا در جسم خود مریضی‌هایی دارند، بحث دیگری است؛ اما این مقدار مسلم است که در صورت وقوع بیماری، این بیماری‌ها به گونه‌ای نخواهند بود که حیات ایشان را با آسیب مواجه و غرض اصلی از وجود و حضور ایشان را نقض کند.

اگر گفته شود «علی البدل»^۱ کسانی هستند که دعا می‌کنند و همین موجب می‌شود که حضرتش بیمار نشوند؛ خواهیم گفت، هرچند دعا برای عدم ابتلای امام به بیماری، عامل معنوی است؛ استجاب آن با خداست و در گرو مصالحی است که خود از آن باخبر است؛ زیرا همان گونه که بیان شد، در برخی موارد اساساً بیماری بدن را مقاوم می‌کند و به مصلحت بدن و شخص است.

البته شکی نیست که رضایت قلبی به استمرار سلامتی، باعث ارتقای درجه دعاکننده خواهد شد؛ اما روشن است که این مطلب با سخن ما تنافی ندارد. پس وجهی ملاحظه نمی‌شود که قاطعانه گفته شود امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف مریض نمی‌شوند.

در هر حال، آنچه قطعی است، اصل بقای وجود آن حضرت است، نه حتی آرامش و راحتی آن وجود عزیز و لذا از این لحاظ هم دعا مؤثر است و با اراده ازلّی خدا منافاتی ندارد. بنابراین، ممکن است خود امام نیز که جزئی از همین عالم است هستند، به بیماری مبتلا گردند و از ما خواسته شود که برای سلامتی آن حضرت دعا کنیم. این عبارت ظهوری ندارد که دعا برای شفای آن حضرت است، بلکه گفته شد ممکن است برای سلامتی امام باشد و این با هر دو می‌سازد؛ زیرا وقوع ابتلا امکان دارد و می‌تواند برای دفع باشد. ضمانت خدا برای حفظ آن امام هم با وقوع مریضی منافاتی ندارد.

۱. یعنی اگر کسی دعا نکند، دیگری به جای او دعا می‌کند.

البته عدم ابتلای امام به این گونه بیماری‌ها نیز بر اساس اسبابی محقق می‌شود و آنچه نقطه کانونی و مرکز ثقل سخن ما است، این که دعای مؤمنان به صورت علی‌البدل از اسباب حفظ امام است؛ حتی کسی که ابتلای امام به همه بیماری‌ها را محال وقوعی می‌داند، باید آن را بر اساس اسبابی بداند که می‌توان دعا را از اسباب آن دانست. پس معقولیت دعا برای سلامتی، فرع بر امکان است، نه محال وقوعی دانستن برخی یا همه بیماری‌ها.

تحلیل این مسئله، همانند تحلیلی است که درباره حفظ دین، قرآن و حمایت از مؤمنان ارائه می‌شود. خداوند وعده فرموده که دینش را حفظ کند و گفته است: ﴿فَقَدْ وَكَّلْنَا بِهَا قَوْمًا لَّيْسُوا بِهَا بِكَافِرِينَ﴾ (انعام: ۸۹). معنای این سخن آن است که اگر عده‌ای نسبت به دین کافر شوند، آیین حق زمین نمی‌ماند؛ زیرا کسان دیگری نگاهبان آن خواهند شد که نسبت به آن، کافر نیستند؛ ولی این افتخار ماست که ما از آن عده باشیم. در این زمینه در جایی دیگر می‌فرماید: «و اگر شما روی بگردانید، خدا قومی غیر شما که مانند شما نیستند، به جای شما پدید می‌آورد» (محمد: ۳۸). این مسئله به معنای آن نیست که حفظ دین به سببی نیاز ندارد، یا اساساً آسیب زدن به دین ممکن نیست؛ یا دین از دست گروه معاند و جاهل آسیب ندیده و نخواهد دید.

خداوند با اسبابی که همیشه وجود دارند، دین خود را حفظ می‌کند. آنچه وظیفه ما است؛ این که تلاش کنیم خود را در زمره افرادی قرار دهیم که از اسباب حفظ دین به شمار می‌آیند؛ نه این که اگر ما یاری‌گر دین نبودیم، دین از بین می‌رود و حیات و مامت دین به یاری وابسته است؛ زیرا هستند افرادی که از دین حمایت کنند.

همچنین وعده حفظ قرآن (حجر: ۹) و حمایت از مؤمنان (حج: ۳۸)؛ به معنای این نیست که اساساً قرآن و مؤمنان هیچ‌گونه آسیبی نخواهند دید؛ یا دیگران برای حفظ قرآن یا دفاع از مؤمنان هیچ‌گونه مسئولیتی ندارند. خداوند حفظ قرآن و دفاع از مؤمنان را با اسبابی تحقق می‌بخشد که یکی از آن‌ها تلاش و مجاهدت علمی و عملی مؤمنان است و دیگری دعا. از این رو عنوان شد که تحقق وعده الهی نسبت به حفظ امام زمان عَلَيْهِ السَّلَامُ وَرَحْمَةُ الرَّحْمَةِ نیز با اسبابی است و از اسباب معنوی آن، دعا برای سلامتی آن حضرت می‌باشد؛ به این معنا که علی‌البدل، کسانی هستند که دعا می‌کنند و لذا همیشه این سبب وجود دارد.



۳-۳. حفظ امام با اعجاز و اسباب غیبی

ممکن است گفته شود زندگی حضرتش را نباید با زندگی امامان دیگر مقایسه کرد؛ زیرا حفظ امام با اعجاز و اسباب غیبی است و از این لحاظ ورود به این بحث‌ها بدون وجه است. در پاسخ به این مطلب باید گفت که اعجاز نیز بر اساس استخدام نظام اسباب و مسببات است و جریان آن، به معنای نفی علل معنوی - که دعا یکی از آن اسباب است - و حتی علل طبیعی نیست. امروزه با پیشرفت‌های علمی، جای هیچ‌گونه شگفتی نیست که کسی ادعا کند حضرت حجت عجل الله تعالی فرجه الشریف با دانش خدادادی و با استفاده از روش‌های طبیعی و علمی می‌تواند مدتی طولانی در دنیا بماند و آثار فرسودگی و پیری در او پدیدار نگردد.

بنابراین، در این موضوع باید به دو اصل توجه ویژه داشت: اول این که اسباب مؤثر بر عالم، در مواردی که ما آن‌ها را می‌شناسیم، منحصر نیستند، بلکه این خدای متعال است که سبب‌ساز است و می‌تواند با استفاده از اسباب غیبی بر این عالم تأثیر کند؛ اسبابی که آگاهی ما از آن‌ها و چگونگی تأثیرشان اندک است. دوم این که این عوامل بر قوانین طبیعی که ما می‌شناسیم، حکومت و بر خلاف جریان عادی در عالم تصرف می‌کنند؛ نه این که قانون اسباب و مسببات را نقض کرده باشند.

نتیجه‌گیری

در پژوهش پیش‌رو، در مورد این نکته که دعا برای سلامتی حضرت ولی عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف صرفاً جنبه «ذی المقدمی» دارد، یا علاوه بر آن، «مقدمه‌ای» برای استجابات حاجات دعاکننده (سلامتی آن حضرت) و برای حضرتش مفید است و نیز امکان وقوع و موانع وقوع برخی از بیماری‌ها برای حضرت ولی عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف؛ مورد بحث قرار گرفت و در نهایت وجه دعا برای سلامتی ایشان تبیین شد.

در محور اول، این نتیجه ملاحظه شد که امکان بیماری، مقتضای قانون اسباب و مسببات و همچنین مصالحی مانند ارتقای درجه و حفظ بدن است.

بحث در محور دوم به سه نکته منتج شد:

۱. امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف نیز مانند پیامبر ص و امامان دیگر ع، از ویژگی‌هایی مانند علم لدنی و



عصمت برخوردارند و آن گونه که وجود این ویژگی ها در خاتم الانبیا و سایر امامان، مانع ابتلای آنان به بیماری نبوده است؛ در خاتم الاوصیا نیز این ویژگی مانع ابتلای آن بزرگوار به بیماری نخواهد بود؛ با این توضیح که:

الف) برخورداری معصومان عَلَيْهِمُ السَّلَامُ از علم غیب و اشراف علمی آنان به امور پزشکی (مسائل پیشگیری و درمانی) و حتی برخورداری آنان به علم فعلی؛ مانع ابتلای آنان به بیماری نبوده است. راز این مسئله را باید در تفکیک بین «علم مکفوف» و «علم مبذول» و «علم استقلالی» و «علم غیراستقلالی» و همچنین مصلحتی که ممکن است بر بیماری مرتب شود؛ جست و جو کرد.

ب) عصمت امامان از اوصاف منفرد خلقی و خلقی، ابتلای آنان به بیماری های منفرد را محال وقوعی می کند. مانعیت این اصل در سایر ائمه عَلَيْهِمُ السَّلَامُ روشن است؛ اما درباره امامی که از نظرها غایب است، یقیناً با اصل ابتلای آن امام به بیماری مسری، در صورتی که مصلحتی در آن باشد و امام به راحتی پس از آن درمانش کند؛ منافات ندارد.

۲. مقتضای اصل وعده الهی بر حفظ امام زمان عَلَيْهِ السَّلَامُ نیز نفی مطلق نیست و فقط وقوع بیماری مهلک را نفی می کند. البته با توجه به این نکات که اولاً، آنچه نزد ما و بر اساس دانش پزشکی بیماری مهلک است، ممکن است نزد آن حضرت - با توجه به برخورداری حضرت از علم الهی و اشراف به عوامل بیماری و اسباب معنوی و مادی درمان - بیماری مهلک نباشد؛ ثانیاً، آنچه نزد ما از بیماری های مهلک شناخته می شود، این گونه نیست که برای همه بدن ها مهلک باشد؛ ثالثاً، حفظ امام از این گونه بیماری ها، به معنای نفی اسباب مادی و معنوی برای حفظ نیست. آری، با توجه به سه مؤلفه مذکور، خداوند به واسطه اسبابی که از جمله آن ها دعا است؛ امام را حفظ می کند.

۳. شکی نیست که اسباب معنوی، مانند نفس قدسی امام و اولیای الهی، حائز حسینی و دعا می توانند تأثیرگذار باشند و وقوع بیماری یا بیماری خاصی را محال کنند؛ اما تأثیر این عوامل، دایر مدار مصلحت است که آگاهی ما از آن اندک؛ ولی این مقدار مشخص است که این عوامل، مانعی برای تحقق بیماری های خطرآفرین برای جان آن حضرت خواهند بود و وقوع آن ها را محال می کنند.

در محور سوم، یعنی دعا برای سلامتی، نتایج زیر ملاحظه می شوند:



۱. دعا برای سلامتی امام زمان عجل الله تعالی فرجه الیوم کارکردهای مختلفی دارد؛ هم برای دعاکننده مفید است و هم برای دعاشونده.
 ۲. وعده حفظ آن حضرت از سوی خدا، به معنای نفی کارکرد مقدمی دعا نیست. خداوند با اسبابی وعده خود را به سرانجام می‌رساند و دعای علی البدل، یکی از آن اسباب می‌باشد.
 ۳. بین مانعیت و محال وقوعی تفاوتی است؛ زیرا واقع نشدن بیماری به معنای محال وقوعی آن نیست، بلکه می‌تواند بدان رو باشد که فعلا در ابتلای به بیماری مصلحتی نباشد، مقتضای اصول سابق، چه این باشد یا آن، مشکلی را ایجاد نمی‌کند:
- الف) محال وقوعی دانستن ابتلای امام به برخی از بیماریها، مانند بیماری مهلک و یا منفر، بر اساس اسبابی است که دعا، از جمله آنهاست.
- ب) مانعیت نیز باید بر اساس استخدام اسباب طبیعی و معنوی باشد که باز دعا می‌تواند نقش آفرین باشد.

منابع

قرآن کریم.

۱. ابن ابی الدنيا، عبدالله بن محمد (۱۴۱۱ق). **مقتل الامام اميرالمؤمنين على بن ابی طالب** عليه السلام، محقق: محمدباقر محمودی، تهران، مؤسسة الطبع والنشر.
۲. ابن اشعث، محمد بن محمد (بی تا). **الجغریات (الأشعثیات)**، تهران، مكتبة النینوی الحدیثة.
۳. ابن سعد، محمد (۱۴۱۰ق). **الطبقات الكبرى**، محقق: محمد عبدالقادر عطا، بیروت، دار الکتب العلمیة.
۴. ابن شهر آشوب، محمد بن علی (۱۳۷۹ق). **مناقب آل ابی طالب** عليه السلام، قم، علامه.
۵. اربلی، علی بن عیسی (۱۳۸۱). **كشف الغمة فی معرفة الأئمة**، محقق: سیدهاشم رسولی محلاتی، تبریز، بنی هاشمی.
۶. الأصفهانی، میرزا محمد تقی (۱۴۰۷ق). **وظيفة الأمام فی زمن غیبة الإمام**، نجف، مؤسسة الامام المهدي عليه السلام **فرج المشرف**.
۷. ترخان، قاسم (۱۳۹۷). **آفاق عصمت**، قم، خانه خرد.
۸. _____ (۱۳۸۸). **نگرش عرفانی، فلسفی و کلامی به شخصیت و قیام امام حسین** عليه السلام، قم، چلچراغ.
۹. _____ (بهار و تابستان ۱۳۹۴). «**دزنگی در نگاه مجتهد شبستری به مسئله عصمت پیامبر اکرم** عليه السلام»، کتاب نقد، ش ۷۴ و ۷۵، ص ۱۸۷-۲۲۴.
۱۰. جبرئیلی، محمد صفر (بهار ۱۳۸۵). «**اندیشه امامت در گذر تاریخ**»، کتاب نقد، ش ۳۸، ص ۱۷۵-۱۹۴.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷). **توصیه ها، پرسش ها و پاسخ ها**، قم، معارف.
۱۲. حسن زاده آملی، حسن (۱۳۶۵). **هزار و یک نکته**، تهران، رجا.
۱۳. حسینی تهرانی، سید محمدحسین (۱۴۲۵ق). **امام شناسی**، مشهد مقدس، علامه طباطبایی.
۱۴. الحموی، شهاب الدین ابو عبد الله (۱۹۹۵م). **معجم البلدان**، بیروت، دار صادر.
۱۵. حمیدیه، بهزاد (۱۳۸۵/۵/۲۱). **نقد امامت پژوهی دکتر محسن کدیور**، روزنامه رسالت.
۱۶. خمینی، روح الله و سایر مراجع (۱۳۸۱). **رساله توضیح المسائل (مراجع)**، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۱۷. راوندی، قطب الدین سعید بن هبة الله (۱۴۰۷ق). **الدعوات / سلوة الحزین**، قم، انتشارات مدرسه امام مهدي عليه السلام **فرج المشرف**.



۱۸. ربانی گلیایگانی، علی (تابستان ۱۳۸۸). **نقش فاعلی امام در نظام آفرینش**، فصلنامه انتظار موعود، ش ۲۹، ص ۷-۳۰.
۱۹. رضایی، محمد جواد (مهر ۱۳۸۵). **کژخوانی تاریخ تشیع**، مجله مدرسه، ش ۴، ص ۴۹-۵۷.
۲۰. سروش، عبدالکریم (۱۳۸۵). **بسط تجربه نبوی**، تهران، موسسه فرهنگی صراط.
۲۱. شریف، سیدمرتضی (۱۴۱۰ق). **الشافی فی الإمامة**، محقق: سید عبد الزهراء حسینی، تهران، مؤسسه الصادق علیه السلام.
۲۲. شوشتری، قاضی نورالله (۱۴۰۹ق). **إحقاق الحق وإزهاق الباطل**، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
۲۳. صدرالمآلهین، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱م). **الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة**، با حاشیه علامه طباطبایی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۲۴. صدوق، محمد بن علی (۱۳۶۲). **الخصال**؛ محقق: علی اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین.
۲۵. _____ (۱۴۰۶ق). **ثواب الأعمال وعقاب الأعمال**، قم، دار الشریف الرضی للنشر.
۲۶. _____ (۱۳۷۸). **عیون أخبار الرضا علیه السلام**، مصحح: مهدی لاجوردی، تهران، نشر جهان.
۲۷. _____ (۱۳۹۵). **کمال الدین وتمام النعمة**، محقق: علی اکبر غفاری، تهران، اسلامیة.
۲۸. _____ (۱۴۱۳). **من لایحضره الفقیه**، محقق: علی اکبر غفاری، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۲۹. صفار، محمد بن حسن (۱۴۰۴ق). **بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد علیهم السلام**، محقق: محسن بن عباسعلی کوچه باغی، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
۳۰. طباطبایی، سیدمحمد حسین (۱۴۱۷ق). **المیزان فی تفسیر القرآن**، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۳۱. _____ (۱۳۸۸). **بررسی های اسلامی**، (به کوشش سیدهادی خسروشاهی)، قم، بوستان کتاب.
۳۲. طبرسی، حسن بن فضل (۱۴۱۲ق). **مکارم الأخلاق**، قم، الشریف الرضی .
۳۳. _____ (۱۳۷۲). **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، مصحح: فضل الله یدری طباطبایی / هاشم رسولی محلاتی، تهران، ناصر خسرو.
۳۴. طبرسی، علی بن حسن (۱۳۸۵ق). **مشکاة الأنوار فی غرر الأخبار**، نجف، المکتبه الحیدریة.
۳۵. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۱ق). **مصباح المتهجد و سلاح المتعبد**، بیروت، مؤسسه فقه الشیعة.
۳۶. _____ (۱۴۰۷ق). **تهذیب الأحکام**، محقق: حسن موسوی خراسان، تهران، دار الکتب الإسلامیة.

۳۷. العروسی الحویزی، عبد علی بن جمعة (۱۴۱۵ق). تفسیر نور الثقلین، محقق: سیدهاشم رسولی محلاتی، قم، اسماعیلیان.
۳۸. قدردان قراملکی، محمدحسن (۱۳۸۸). پاسخ به شبهات کلامی: امامت، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۳۹. کراچکی، محمد بن علی (۱۴۱۰ق). کنز الفوائد (رساله «البيان عن جمل اعتقاد أهل الإيمان»)، محقق: عبد الله نعمة، قم، دارالذخائر.
۴۰. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). الکافی (ط- الإسلامية)، محقق: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دار الکتب الإسلامية.
۴۱. کدیور. محسن (۱۳۸۵). «بازخوانی نظریه علمای ابرار، تلقی اولی اسلام شیعی از اصل امامت قرائتی فراموش شده»، مجله مدرسه، ش ۳.
۴۲. مازندرانی، محمد صالح بن احمد (۱۳۸۲). شرح الکافی- الأصول و الروضة، محقق: ابوالحسن شعرانی، تهران المکتبة الإسلامية.
۴۳. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار، محقق: جمعی از محققان، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
۴۴. _____ (۱۴۰۴ق). مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، محقق: سیدهاشم رسولی محلاتی، تهران، دار الکتب الإسلامية.
۴۵. مدرسی طباطبایی، سیدحسین (۱۳۷۳). مکتب در فرآیند تکامل، مترجم: هاشم ایزدپناه، پرینستون، انتشارات داروین.
۴۶. مطهری، مرتضی (۱۳۸۴). مجموعه آثار شهید مطهری، ج ۱، تهران، انتشارات صدرا.
۴۷. _____ (۱۳۹۵). مجموعه آثار شهید مطهری، ج ۴، تهران، انتشارات صدرا.
۴۸. مغنیه، محمدجواد (۱۴۱۷ق). الشیعة فی المیزان، بیروت، دارالجواد.
۴۹. مفید، محمدبن نعمان (۱۴۱۳ق). أوائل المقالات فی المذاهب و المختارات، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
۵۰. نجفی (کاشف الغطاء)، جعفر (۱۴۲۲ق). کشف الغطاء عن مبهمات الشریعة الغراء، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.

ترسیم آینده اخلاقی جهان، با تأکید بر ظرفیت‌های عصر ظهور

۱ محمدرضا ضمیری
۲ سیدحسین بطحائی گلپایگانی
۳ عبدالهادی رضایی تالار پشته
۴ پرستو مصباحی جمشید

چکیده

«آینده اخلاقی جهان»، همواره مورد توجه مکاتب بشری و الهی بوده است. اهمیت مسائل اخلاقی در آینده، به ویژه مطلق یا نسبی بودن آن‌ها، از لحاظ مداخله مستقیمی است که در تنظیم باور، گرایش و رفتارهای اخلاقی بشر در زمان حال دارد. هدف این پژوهش، واکاوی این مسئله است که کشش آینده برای اخلاق مطلق و نسبی به چه میزان است و جهان آینده، در کدام بستر وجودی و معرفتی، جهان اخلاقی خواهد بود. روش این پژوهش توصیفی-تحلیلی است و از طریق تبیین دو مؤلفه مهم «حتمی یا محتمل بودن آینده» و «تکامل بشر» به وضعیت اخلاقی جوامع در آینده پرداخته شده و نظریات آینده‌پژوهان مطرح شده و کارآیی یا تناقض آن‌ها با معیارهای دینی مورد سنجش قرار گرفته است. یافته‌های پژوهش حاکی است از منظر دینی، آینده جهان، «آینده‌ای اخلاق محور» خواهد بود و این رویکرد، از طریق قطعیت پدیده ظهور و عملکرد جهان شمول ولی عصر عجل الله تعالی فرجه الیه محقق می‌گردد. با در نظر گرفتن دو شاخصه مذکور، مواجهه اخلاقی بشر در آینده، با وعده نهایی دین برای برقراری حکومت واحد جهانی همسو خواهد شد.

واژگان کلیدی: اخلاق، آینده، حتمی یا محتمل، تکامل، عصر ظهور

zamiri.mr@gmail.com

Dr.bathayi@gmail.com

abdolhadirezaee@yahoo.com

p.mesbahij@yahoo.com

۱. دانشیار گروه معارف اسلامی پیام نور قم

۲. دانشیار گروه معارف اسلامی پیام نور قم

۳. استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی قائم شهر (نویسنده مسئول)

۴. دکترای فلسفه تعلیم و تربیت

مقدمه

امروزه یکی از مباحث مطرح در محافل علمی، وضعیت «آینده جهان» است. این بحث از منظرهای گوناگون مورد توجه قرار گرفته و از این رو دارای اهمیت است که مطالعات و اقدامات مبتنی بر آینده، بدون تردید بر وضعیت انسان معاصر اثر دارد. همچنین نگرش نسبت به آینده، بر رفتارهای اخلاقی افراد که برآمده از دو وجه نظری و عملی است؛ اثر می‌گذارد. پرداختن به وضعیت اخلاقی جوامع و آینده اخلاق، از ورود به قلمرو معارفی ناگزیر است که یا با اسلوب علمی به بررسی، پیش بینی و ساختن آینده می‌پردازند و یا با پذیرش مرجعیت دانش الهی در خصوص وقایع حتمی آینده و نقش فعال انسان در ساخت آینده اعلام نظر می‌کنند. این معارف در حال تکامل شناختی هستند و انسان معاصر را به اقدام عملی، به منظور زمینه‌سازی برای آینده مطلوب رهنمون می‌شوند. یکی از مباحث پُردامنه در خصوص آینده اخلاقی جهان، «نسبی یا مطلق بودن امور اخلاقی» است که به رغم ریشه تاریخی این بحث، همچنان محور گفت‌وگوی اخلاقی اندیشمندان محسوب می‌شود. از منظر اسلام، به دلیل رابطه ارگانیکی که میان دین و اخلاق وجود دارد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱: ص ۲۳۲)؛ نسبی یا مطلق بودن امور اخلاقی در بستر مرجعیت وحی معنا می‌شود و نسبت‌گرایی در امور معرفتی و اخلاقی مورد تأیید نیست. براساس «آیه فطرت» (روم: ۳۰)، همه افراد دارای سرشت الهی، ثابت و غیر قابل تغییر هستند. فطرت ثابت، حیطه‌های شناختی و رفتاری ثابتی را نیز برای انسان اقتضا می‌کند که «اخلاق» یکی از آنهاست و لذا ارزش‌های اخلاقی، مانند فطرت، ثابت و مطلق‌اند؛ اما در معنایی دقیق‌تر که با عبارت پیشین منافاتی ندارد، برخی از احکام اخلاقی، نسبی هستند؛ به این معنا که حکم اخلاقی مطلق، نسبت به شروطی که برای موضوع اخلاقی لحاظ می‌شود؛ تغییرپذیر می‌گردد و بر حسب قیود خاصی که به آنها ملحق می‌شود، معنا و کارکرد متفاوتی می‌یابند؛ نه به این معنا که حکم اخلاقی به هیچ مبنای ثابتی وابسته نیست و کاملاً تابع شرایط زمانی و مکانی، افعال خارجی، تمایل افراد یا قراردادهای اجتماعی میان آنها تلقی گردد. در اصل، با اضافه شدن قید خاص، در همه زمان‌ها و مکان‌ها که شرایط مشابهی به وجود بیاید؛ حکم اخلاقی واحد است و به این معنا مطلق است. به تعبیر علامه جوادی آملی «اخلاق جاودانه است؛ اما جاودانگی نسبی است» (جوادی آملی، ۱۳۹۵: ص ۱۲۳).



با توجه به این که در این پژوهش، مسئله نسبی یا مطلق بودن اخلاق در آینده مورد نظر است؛ پرداختن به مفهوم آینده نیز ضروری است. پرداختن به مقوله آینده و نقشی که انسان در ایجاد یا جهت دهی به رویدادهای آتی دارد؛ از لوازم نظام فکری معقول است. علاوه بر آن، تغییرات پُرشتابی که در تمام سطوح زندگی بشر نمایان شده است؛ ضرورت توجه به آینده را دو چندان می‌کند. قلمرو معارف مربوط به آینده را آینده پژوهان، الهی‌دانان و دانشمندان علوم تجربی توسعه داده‌اند. در این پژوهش، متناسب با موضوع محوری که پدیده ظهور در آینده تکوینی جهان است؛ به دسته اول و دوم پرداخته می‌شود. در معنای متعارف، آینده پژوهشی، شاخه علمی بین رشته‌ای است که با هدف کشف آنچه در آینده اتفاق خواهد افتاد و به منظور تعیین سمت‌وسو، اولویت و میزان حمایت از فعالیت‌ها ساماندهی می‌شود. تعریفی که متخصصان این حوزه به کار برده‌اند، بیش‌تر به ارتباط علم و فناوری و اثرات تعامل میان آن‌ها بر حوزه‌هایی چون محیط زیست، اجتماع، اقتصاد و فرهنگ ناظر است. از نظر وندل بل کلی‌ترین هدف آینده‌پژوهی حفظ و بهبود سطح آزادی و رفاه بشر است (بل، ۱۳۹۵: ص ۱۵۹). از آن‌جا که اثرگذاری فرهنگی از اهداف آینده‌پژوهشی محسوب می‌شود و یکی از جلوه‌های بنیادی فرهنگ، اخلاق است؛ توجه به آینده پژوهی و مفروضات آن برای ایجاد ارتباط با مباحث اخلاقی مربوط به آینده، موجه می‌نماید. برخی از این مفروضات، عبارتند از: زمان پیوسته و بازگشت ناپذیر است؛ آینده محتمل است؛ آینده‌پژوهی، پرکاربردترین دانش است؛ هیچ شاهدهی از آینده در دست نیست؛ آینده کاملاً از پیش تعیین شده نیست؛ انسان‌ها خود سرنوشت خود را می‌سازند و آینده برخی از دیگران بهتر است (بل، ۱۳۹۵: ص ۲۷۰-۲۹۶).

مسائل مربوط به آینده در آموزه‌های دین اسلام، درباره مفاهیم، شرایط و رویدادهایی است که در زندگی بشر واقع خواهد شد؛ مفاهیمی چون دوران‌دیشی، شرایطی چون تکامل فضایل اخلاقی و وقایعی مانند رجعت، ظهور منجی، تشکیل حکومت واحد جهانی و قیامت.

این رویدادها در سازواری کامل با یکدیگر قرار دارند. با تدبیر در آیات قرآن چند شاخصه مهم درباره آینده به دست می‌آید: ۱. تفکر درباره آینده ارزشمند است (نازعات: ۵)؛ ۲. آینده قابل شناخت است (روم: ۴۲)؛ ۳. آینده از لحاظی قطعی و از لحاظی دیگر غیر قطعی است؛ ۴. آینده در کلیت خود مطلوب و امیدبخش است (انبیاء: ۱۰۵). بر این اساس، آینده، تجلی‌گاه



خواسته‌های فطری و عقلانی بشر خواهد بود و از دو منظر «ادامه زیست متعارف بشر» و «پایان بخش حیات مادی انسان» برخوردار است. در این پژوهش، آینده از منظر زیستی و نه فرجامی بررسی شده و مبنای مفروض، غلبه صبغه اخلاقی بر کلیت حیات بشر است که با آموزه ظهور متجلی می‌شود؛ زیرا رسالت عظیم پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تکمیل مکارم اخلاق بوده است (طبرسی، ۱۳۷۷: ص ۸) و اخلاق صرفاً یکی از جنبه‌های عملکرد ولی عصر عَجَلُ اللهُ إِلَيْهِ در آینده نیست، بلکه عصاره تمام اقدامات ایشان است. برای معرفی این دوره، اصطلاح «مهدویت» به کار برده می‌شود که به معنای آرمان، اعتقاد، انتظار و امید فرامذهبی، فرادینی فراتر ازادی و فراقلمی است (شاکری، ۱۳۹۳: ص ۳۳)؛ دوره‌ای که به برچیده شدن عالم ماده و وقوع قیامت می‌پیوندد.

۱. ترسیم آینده اخلاقی جهان

با توجه به شرایط معرفتی که در عصر حاضر برای بشر به وجود آمده و پیش‌بینی‌هایی که در خصوص آینده تکاملی بشر صورت گرفته است؛ نیاز به برقراری ارتباط معقول میان نسبیت و اطلاق اخلاق و آینده اخلاق به وضوح ملاحظه می‌شود. بدین منظور، دو مؤلفه برجسته از مباحث مربوط به آینده، یعنی «حتمی یا محتمل بودن آینده» و «تکامل انسان در آینده» برگزیده شده، معنا و کاربرد آن در بستری که طرح شده‌اند، بررسی و تأثیر آن مؤلفه‌ها بر اخلاق و اکاوی و سپس مؤلفه‌های مذکور به مبانی دینی عرضه گردیده و ظرفیت‌های این مبانی، برای تبیین مطلق یا نسبی بودن احکام اخلاقی، بررسی شده است.

۱-۱. حتمی یا محتمل بودن آینده

آینده جهان به لحاظ این که از حقیقتی مفهومی و بداهتی عینی برخوردار است؛ وقوع حتمی دارد. این وقوع در بستر زمان و در نشئه دنیا روی خواهد داد و گستره آن به نشأت بعدی عالم هستی کشیده خواهد شد؛ اما سخن در باب حتمی یا محتمل بودن آینده، در اصل درباره رویدادهایی است که در ظرف زمانی آینده واقع خواهد شد. آینده پژوهان، عموماً در استعمال واژه آینده، از صیغه جمع استفاده می‌کنند. عباراتی چون «مطالعه آینده‌ها» حاکی از این است که تنوعی از امکانات و موقعیت‌های پیش‌رو وجود دارند که در انتظار فعلیت بخشیدن هستند.



انتهای این گونه مطالعات بی‌اندازه باز است و تحت فرمان غایت مشخصی قرار نمی‌گیرند. در این بستر، طبیعتاً ظرفیت‌های چندگانه‌ای متصور است که افراد را به سمت نمایش توانمندی‌های خود می‌کشاند. یکی از آینده پژوهان معتقد است:

تنوع، در تمام صورت‌های شگفت‌انگیز خود، جوهر آن پدیده‌ای است که ما را به طور کامل انسان می‌سازد. وی همچنین می‌گوید: «موقعیت انسانی، موقعیتی فرهنگی است. با توجه به تنوع فرهنگ‌ها در این سیاره، نظام‌های دانشی، تاریخ‌ها، اشکال زندگی، معیارهای کمال و شیوه‌های مختلفی برای تعدیل تغییرات وجود دارند. تنوع متقابلاً تضمین شده، آینده پژوهی را با این الزام برای متقاعد کردن آماده می‌سازد که آینده تضمین شده است و به طور پیوسته رو به تمام پتانسیل‌ها و امکان‌های تنوعات متقابل گشوده باقی می‌ماند» (سردار، ۱۳۹۶: ص ۶۲).

دو نکته از این تلقی نسبت به آینده قابل برداشت است: نخست این که تحقق کامل انسانیت به آینده‌ای وابسته است که تنوعی از مسیرها را پیش روی انسان می‌گذارد و انسان با گزینش خود، انسانیت را که مفهومی انتزاعی است؛ عینی و اجتماعی می‌کند.

دوم این که تضمین شده تلقی کردن آینده از لحاظ «تنوع» امکاناتی است که پیش روی انسان قرار دارد. لذا قطعاً آینده سرشار از موقعیت‌های بی‌بدیل خواهد بود و ما شاهد چرخه حتمی تنوع امکانات و تنوع نیازها خواهیم بود. با این توضیح، آینده پژوهی به صراحت «کثرت گرایانه» است و این موضوع محتمل بودن آینده را از منظر نوع امکانات و نوع نیازها تقویت می‌کند. محتمل یا حتمی بودن آینده، قرائت دیگری است از کشف یا خلق آینده؛ به این معنا که آینده محتمل، قابل کشف یا ابداع است و برای آن باید برنامه‌ریزی کرد. لذا از مجموع دیدگاه‌های آینده پژوهان، چنین برداشت می‌شود که حتمی بودن آینده به مقوله عدم قطعیت، تنوع، تغییر شتابان، توسعه ابزارها و امکانات و پیچیدگی لاینفک از آن مربوط است و محتمل بودن آن، در خصوص مؤلفه‌هایی چون تعیین مصداق وقایع و پیش‌بینی جهت‌گیری‌ها است.

۱-۲. وضعیت اخلاقی در آینده حتمی یا محتمل

با توجه به عناصری که در تقسیم‌بندی آینده به حتمی یا محتمل، مورد نظر آینده پژوهان است؛ باید دید حتمی یا محتمل بودن آینده بر اخلاق چه تأثیری می‌گذارد. با ملاحظه کلیت

جریان اندیشه در عصر حاضر، رد مرجعیت نهایی امور که مورد تأکید اندیشمندان پست مدرن است، به گستره امور اخلاقی نیز سرایت کرده و در حالی که لزوم و بقای مفاهیم اخلاقی حکم داده می‌شود که آن مفاهیم نیز از قاعده مرجعیت گریزی مستثنا نمی‌شوند. مرجعیت گریزی در امور اخلاقی در پی ظهور پتانسیل‌های کثرت‌گرایانه نسبت به کلیه امور است. و ندل بل معتقد است هیچ حقیقتی درباره آینده وجود ندارد؛ فقط می‌توان گمان‌هایی موجه درباره آن یافت (بل، ۱۳۹۵: ص ۲۸۱). از دیدگاه او اموری چون تبدیل جهان به مکانی بهتر که در آن، همه انسان‌ها از فرصت برابر و مناسب برای بهره‌مندی از زندگی طولانی و رضایت بخش برخوردار باشند؛ اهداف مشترکی هستند که باید پیگیری شوند (همان: ص ۱۵۹). این اهداف، وجهه اخلاقی آینده را می‌سازند. اسپنسر نیز پیش از این آینده پژوهان معاصر و هم سو با آنان، بر شاخصه تنوع در مباحث اخلاقی تأکید داشت و رفتار اخلاقی را رفتاری می‌دانست که فرد یا گروه را بهتر به تجمع وادارد تا به هدف تنوع نایل آیند. اخلاق، مانند هنر، حصول وحدت در کثرت است. بالاترین فرد انسان کسی است که در حقیقت، در نفس خویش وسیع‌ترین تنوع و تعقید و کمال زندگی را وحدت بخشد (دورانت، ۱۳۷۱: ص ۳۴۰).

اگر چه ویژگی‌هایی چون باور به عدم قطعیت، کثرت‌گرا بودن و تنوع؛ به خودی خود، برای مطالعات مربوط به آینده، حتی از منظر دینی، نقضی محسوب نمی‌شوند؛ این ویژگی‌ها زمانی که به حیطه امور اخلاقی توسعه می‌یابند، ملاحظات می‌طلبند. برخی از آن‌ها عبارتند از این که اولاً، در سرایت شاخصه‌های آینده حتمی و محتمل به حیطه اخلاق، بایستی میان ساحت هستی‌شناسانه از معرفت‌شناسانه تمایز قائل شد؛ به این معنا که در مواجهه با این ادعای آینده پژوهان که آینده اساساً دارای ویژگی عدم قطعیت است؛ باید به این موضوع توجه کرد که آینده از بعد معرفت‌شناسی برای عالم، دارای این ویژگی است؛ نه از بعد هستی‌شناسی و از منظر معلوم. کسانی که معتقدند آینده یقینی نیست و این شاخصه را دارای وجوه نامیدکننده یا منبعی از فرصت‌ها می‌نگرند؛ صرفاً از منظر معرفت‌شناسی به موضوع توجه دارند. معرفتی که ماهیت کاملاً اجتماعی دارد، کثرت‌گرا است و با این که در بستر هستی شکل می‌گیرد، با هستی‌شناسی نسبتی ندارد. حتی تضمین اعلام شده برای شاخصه عدم قطعیت، معرفت‌شناسانه است و نه هستی‌شناسانه. به عبارت دیگر، محتمل بودن یا حتمی بودن، تقسیمی معرفتی است و به تعبیر



آیت‌الله جوادی:

تقسیم موجود به غیب و شهادت، به لحاظ اصل ذات شیء نیست، بلکه به لحاظ معرفت آن است و به دیگر سخن، نظیر تقسیم موجود به واجب و ممکن نیست که تقسیم امر عینی است، بلکه تقسیم معرفتی است (جوادی آملی، ۱۳۹۸: ص ۱۲۶).

لذا آینده آن گونه که در تدبیر خالق وجود دارد، واقع خواهد شد و این قطعیت وقوع، فارغ از معرفت انسان نسبت به آن است.

ثانیا، در تعمیم شاخصه‌های آینده حتمی و محتمل به حوزه اخلاق، از تکثر معرفتی، تکثر اخلاقی به دست آمده است؛ در حالی که معرفت متکثر آدمی، هرچند به لحاظ این که پدیده‌ای عینی است، گزاره صادقی است؛ اگر از کثرت معرفت، تکثر حقیقت نتیجه شود، از صدق برخوردار نخواهد بود. بر همین اساس، اگر تمام وجوه کثرت معرفتی، دامن اخلاق را به تکثر مبتلا کند، به رفتارهای اخلاقی نسبی منجر خواهد شد. به عبارت دیگر، از این که محتمل بودن آینده، کثرت‌گرایی معرفتی را تقویت می‌کند، کثرت هستی‌شناسانه و کثرت اخلاقی نتیجه شده است. در حالی که «ما واقعیت متغیر و نسبی نداریم، اگر تغییر دارند، تغییرشان هم دایمی است؛ چنین نیست که واقعیت با حفظ همه حدود و شرایط، با مقیاس‌ها و سنجش‌های گوناگون به صورت واقعیت‌های متعدد در آید» (جوادی آملی، ۱۳۹۵: ص ۱۱۹). لذا تمایز هستی‌شناسی از معرفت‌شناسی در آینده محتمل، برای توجیه کثرت شناخت است، نه توجیه نسبی شدن معرفت و به تبع آن، نسبی شدن مطلق اخلاق؛ زیرا احکام اخلاقی مطلق، با توجه به نفس الامر صادر می‌شوند، نه برداشت شخصی افراد. اختلاط عرصه هستی و معرفت در آینده محتمل، احکام اخلاقی را به «نسبیت مطلق می‌رساند، نه به مطلقیت نسبی» و طبیعتا به بروز اختلافات اخلاقی میان جوامع منجر خواهد شد. واکنش افراد نسبت به اختلافات می‌تواند به دو شکل باشد: ممکن است اختلافات اخلاقی به وجود آمده را طبیعی و مطلوب بدانند، که در این صورت، باید برای تنش‌های به وجود آمده راه حلی غیر از آنچه عقل یا تجربه بدان حکم می‌کنند، ارائه کنند (زیرا این اختلافات، بعد از به کارگیری این دو قوه شناختی ایجاد شده است). همچنین ممکن است اختلافات را طبیعی، اما نامطلوب و نیازمند چاره‌تلقی کنند و به دنبال این باشند که به نوعی به درک مشترک از ارزش‌ها یا به راه وصول به کمال برسند، که در این صورت، به نظر



می‌رسد از رجوع به امر مطلق ناگزیر خواهند بود. با توجه به ملاحظات مطرح شده، به بازتعریف نسبی یا مطلق بودن اخلاق در آینده احساس نیاز می‌شود تا کارآمدی هر یک از دو چهره اخلاقی سنجیده شود.

۱-۳. حتمی یا محتمل بودن آینده، در بستر نگرش دین نسبت به اخلاق

طبق مبانی دینی، بنیاد هستی در تغییر است و هیچ نقطه ثابتی وجود ندارد. بر همین منوال، آینده نیز بستر تغییرات همه جانبه بر اساس قواعد حاکم بر هستی خواهد بود. موضع دین در این خصوص، برآیند نگرشی کل‌گرایانه است. اگر چه امروزه «پارادایم خطی» مبنای تفسیر آینده نیست و تغییرات جهان بر مبنای «پارادایم غیرخطی» تفسیر می‌گردد؛ این تغییر مبنایی تنها سطحی از هستی‌شناسی دینی است که مکشوف شده است. تفسیر شبکه‌ای و درهم تنیده از رویدادها و در نظر گرفتن هستی به عنوان یک کل، در بن هستی‌شناسی دینی مستتر است. وجود مراتب طولی و عرضی در عالم هستی و اثری که جنبش یک ذره بر کل عالم می‌گذارد؛ تفسیری صرفاً عرفانی از عالم نیست، بلکه مستقیماً از آموزه‌های دینی استخراج شده است و بر واقعیت هستی دلالت دارد. در اندیشه اسلامی، انسان و هستی ساختارهای ناشناخته‌ای دارند که کشف خواهند شد. امکان کشف و تغییر این ساختارها به وجوه محتمل آینده مربوط است که تحقق آن به برنامه‌ریزی و روندسازی نیازمند است. می‌توان گفت آینده از منظر هستی‌شناسانه «کشف» و از منظر معرفت‌شناسانه «ابداع» است؛ زیرا انسان دائماً در حال خلق معانی است. از نظر دینی آینده و وعده‌های مربوط به آن، یعنی وعده ظهور و تحقق دولت کریمه، وقایعی به همین دنیا مربوط می‌باشند که حتمی الوقوع‌اند. لذا افرادی مانند و ندل بل که با قطعیت می‌گویند «آینده قطعی نیست» و این فرض را مورد توافق تمام آینده‌پژوهان می‌دانند (بل، ۱۳۹۵: ص ۲۸۲)؛ اراده انسان را در تحقق آینده، تنها عامل تعیین‌کننده فرض کرده‌اند (همان: ص ۲۹۱)؛ در حالی که اراده انسان در محدوده اراده الهی جاری است (مدثر: ۵۴ و ۵۵). رویکرد دینی در خصوص مسئله جبر و اختیار در این بحث می‌تواند راهگشا باشد. به فرموده امام صادق علیه السلام «اختیار» امر بین الامرین است (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵، ص ۵۴). انسان به دلیل برخورداری از اراده و اختیار می‌تواند آینده خود را بسازد و به اندازه اختیار موجود، مسئولیت ساخت آینده را نیز بر عهده دارد؛

اما اختیار او از منظر انسان‌شناسی محدود است (تکویر: ۲۹) و در طول اراده الهی قرار دارد. لذا آینده از لحاظ بازگشت همه موجودات به سمت خدا و وقایع حتمی الوقوعی چون ظهور منجی و اصلاح جهان در آینده، قطعی است. این ادعا به استناد آیه «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (بقره: ۱۵۶) و روایاتی از این دست که «اگر جز دو نفر در زمین نباشد، یکی از آن دو حجت خواهد بود» (کلینی، ۱۴۰۷: ص ۱۸۰)؛ اثبات پذیر است. به بیان آیت‌الله مکارم شیرازی «انتظار یک مصلح جهانی، به معنای آماده باش کامل فکری و اخلاقی و مادی و معنوی برای اصلاح همه جهان است» (مکارم شیرازی، ۱۳۸۰: ص ۱۰۲)؛ اما آینده از لحاظ چگونگی پیمودن مسیر و کیفیت آن، قطعی نیست و اراده انسان در آن دخالت مستقیم دارد.

با این توضیح، وضعیت امور اخلاقی با مبنای دینی را می‌توان درک کرد. الگوی اخلاقی دین جامعیت دارد و موضع آن در خصوص جایگاه احکام اخلاقی مطلق و نسبی، ثابت است و همچنین پیامدهای دگرگونی این جایگاه، فارغ از تأثیر مقوله زمان است. در عصر ظهور نیز احکام اخلاقی بر دو نوع مطلق و نسبی خواهند بود؛ زیرا هر تغییری که در پدیده‌ها رخ دهد، ذات مفاهیم انتزاعی را متحول نمی‌کند و مفهوم اخلاق و موضوع آن، مانند تمام مفاهیم انتزاعی دیگر ثابت خواهند ماند؛ زیرا اساساً آنچه از گزند تحول مصون است، مانا است. در عصر ظهور که بستر انقلاب اجتماعی و تحول در برخی زیرساخت‌ها و اکثریت روساخت‌ها است؛ امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف با مبنا قرار دادن آموزه‌های وحیانی، انسان عصر ظهور را که به سطوح عالی از ظرفیت‌های عقلانی و کرامت ذاتی و اکتسابی خود رسیده است، در جهت تکامل اخلاقی مورد نظر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم سوق می‌دهند؛ زیرا از منظر دینی، اساساً نظام اخلاقی محتاج اتکا به مرجعیت ماورایی است و توانایی قوای عقلانی و تجربی برای تشخیص این امر کافی نخواهد بود. قرآن کریم می‌فرماید:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نُ قَوْمٍ عَلَيَّ أَلَّا تَعْدِلُوا اْعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى»؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید! همواره پایداران راه خدا و گواهان عدل و داد باشید. مبدا دشمنی قومی، گروهی از شما را بر آن دارد که عدل را ترک گوئید و برخلاف حق رفتار کنید. در تمام احوال و با همهٔ دوستان و دشمنان عدل و داد را رعایت کنید که عدل از هر عملی به تقوا نزدیک‌تر است (مانده: ۸).

در این آیه، خداوند رفتار عادلانه را، حتی نسبت به دشمنان، امری مطلق معرفی می‌کند؛ اما در



خصوص رفتارهای اخلاقی که از ابتدا موضوع علم اخلاق نبوده و به همین دلیل، تابع شرایط زمانی، مکانی و غایت عمل بوده‌اند؛ طبیعتاً در آینده شاهد تنوع رویکردها و تصمیمات اخلاقی خواهیم بود که متناسب با موقعیت‌های جدیدی که به وجود می‌آیند. به همین منوال، تکلیف امور اخلاقی از لحاظ کشفی یا ابداعی بودن نیز روشن می‌شود. در حیطه امور مطلق اخلاقی، مواجه انسان، صرفاً کشفی است و در حیطه امور نسبی اخلاقی، شاهد رفتارهای خلاقانه انسان خواهیم بود.

۲. آینده و تکامل انسان

«حب کمال» در جان آدمی ریشه دارد و می‌توان گفت تمام تلاش بشر در طول تاریخ برای مقوله تکامل در بعد مادی و معنوی بوده است. مسئله این است که آیا در آینده که انسان به لحاظ تکنولوژیکی، ارتباطات و حتی به لحاظ زیستی متکامل می‌شود؛ به لحاظ اخلاقی هم تکامل می‌یابد؟ اساساً کشف آینده برای اخلاق ورزی چه اندازه است؟ به نظر می‌رسد بررسی صورت‌های محتمل آینده، گزینش آنچه مرجح است و حرکت پرشتاب به سمت آن، مهم‌ترین رویکرد نظری و عملی عصر حاضر است؛ زیرا از دیدگاه آینده پژوهان:

شوک آینده نه خطری بالقوه، بلکه بیماری واقعی است که روزبه‌روز بر شمار مبتلایانش اضافه می‌شود... ما باید با آینده سازگار شویم و متوجه پیامدهای آن باشیم (تافلر، ۱۳۷۹: ص ۳ و ۲).

تبدیل کردن جهان به مکانی که در آن صورت‌های متکامل انسان، اشیا، طبیعت و توانمندی آن‌ها در حد اعلا نمایان می‌شود و در آن انسان‌ها از فرصت برابر، سلامتی، طول عمر، رفاه و آسایش برخوردار هستند؛ علاوه بر این که دارای وجوه مادی است، به صراحت دارای وجوه اخلاقی است. برای تبیین این مسئله لازم است نخست به موضوع تکامل انسان و ایده‌های مربوط به آن پرداخته شود. تکامل می‌تواند وجوه مادی یا معنوی داشته باشد؛ اما آنچه در جهان فراصنعتی امروز قابل رؤیت است، تغییر در ساختارهای واقعیت و شناخت، به منظور عبور از محدودیت‌های مادی است. از منظر نوبل به نقل از جرج سوزان انسان مدرن با اشیاء تکنولوژیکی از انتظارات دینی و جست‌وجو برای تعالی و رستگاری ملهم است؛ او می‌گوید: «دو



انگیزه اولیه پشتیبان میل به پیشرفت در علم عبارتند از: اعتقاد به این که آخرالزمان قریب الوقوع است و باور به این که افزایش دانش بشری به کشف دوباره آنچه او در بهشت از دست داده است؛ منجر می‌شود» (جرج، ۱۳۹۰: ص ۹۱).

او تکامل بشری را در ارتباط ناگسستنی دین و تکنولوژی می‌نگرد. طبیعتاً بنیان انسانی دین و بنیان انسانی تکنولوژی به چنین وفاقی می‌رسد و انسانی که «تراشیر»^۱ نامیده می‌شود، با فرا روی از بعد ثابت ماهیت خود، عامل این تغییر و تعالی خواهد بود. از دیدگاه بل «گونه انسان در بن بست تکامل است و باید فناوری‌ها را در هم آمیزد تا به سطح بعدی تکامل یابد» (بل، ۱۳۹۰: ص ۴۷). وعده آینده‌گرایان ملهم از کامپیوتر نیز به وجوه فناورانه تکامل بشری ناظر است و لذا معتقدند: «تحول انسان با پشت سر گذاشتن بدن‌های حیوانی است که اکنون هویت‌های زبان شناختی و فرهنگی ما در آن محبوس‌اند» (همان). مظهر این وعده «زیست شبکه‌ای» است و این مسئله بر سطح نوینی از تمدن دلالت دارد؛ تمدنی که با شیء‌وارگی انسان در سیطره تکنولوژی معنا می‌یابد و غایت آن جاودانگی انسان با فناوری است. نقل عباراتی از این دست از سوی اندیشمندان حوزه فناوری، حاکی از این ادعاست: «نسل جدید ربات‌ها می‌توانند در سطح بعدی انسانیت به ما خدمت کنند» (پرکویتس، به نقل از جرج، ۱۳۹۰: ص ۱۷۱). برنت درباره ارتباط تنگاتنگ فناوری مجازی و ماهیت رو به تکامل انسان، می‌گوید:

پارادایم سایبرنتیک واقعیت مادی را به اطلاعاتی اساسی فرو می‌کاهد که در اصل می‌توان آن‌ها را تا بی‌نهایت دست‌کاری یا از نو پیکربندی کرد. اگر این درست باشد، تنها امری که مانع دگرگونی بنیادی طبیعت و ماهیت انسان است، تکنولوژی ناکافی است؛ مشکلی که می‌توان آن را باز هم اساساً از طریق تحقیق و توسعه حل کرد (Waters, 2004: p.x).

با وجود چنین تکامل مسحورکننده‌ای، سرنوشت اموری که وظیفه معنادهی به حیات بشر را داشته‌اند، چه خواهد شد؟ آیا در بستر اصالت تنوع که شاخصه آینده و تکامل گریزناپذیر بشر خواهد بود؛ اخلاق می‌تواند قالب‌های سنتی خود را حفظ کند؟ مدافعان تکامل معتقدند اخلاق

1. Transhumanism.

نیز رو به تکامل خواهد بود.

۱-۲. تکامل آینده و احتمالات اخلاقی

نظریه پردازان در حوزه فناوری نمی‌توانند درباره آینده اخلاقی جهان بی تفاوت باشند و به بررسی انواع احتمالات اخلاقی ناگزیر هستند؛ به ویژه آن‌ها باید موضع خود را نسبت به مطلق یا نسبی بودن امور اخلاقی تعیین کنند. گفتنی است که «تکامل اخلاقی» با «اخلاق تکاملی» متفاوت است. اخلاق تکاملی به حیطه ارتباطی فلسفه و علوم طبیعی ناظر است و مدعی است انتخاب طبیعی در انسان نوعی احساس اخلاقی را تعیین می‌کند. مایکل روس می‌گوید:

اخلاقیات یک توهم جمعی ژن‌هاست، که همگی ما در آن دخیل هستیم ... همه ما به باور به اخلاقیات نیازمند هستیم و لذا به لطف زیست‌شناسی، به اخلاقیات باور داریم. اخلاق هیچ مبنایی فراسوی سرشت بشر ندارد (Ruse, 1995: p.250).

اما تکامل اخلاقی به قلمرو اخلاق مربوط است و دربردارنده مجموعه باورها و رفتارهای ارزشی افراد در طول حیات است. در خصوص آینده اخلاق در جهانی که یقیناً از جهت مادی، متکامل‌تر و پیچیده‌تر خواهد شد، چند احتمال متصور است: نخست این که جامعه آینده به اندازه‌ای «داده محور» خواهد شد که تمام جلوه‌های غیر مادی حیات بشر، اعم از فرهنگ، معنویت و اخلاق را متأثر خواهد کرد و رویگردانی از مطالعات اخلاق نظری و نفی اثربخشی اخلاق عملی، بخشی از مواجهه با اخلاق خواهد شد. رینگر از جمله دانشمندانی است که از انحطاط اخلاقی غرب سخن رانده و از افول اخلاقی تمدن غرب اظهار نگرانی کرده است (جعفری، ۱۳۷۳: ص ۱۱۲ و ۱۱۳). در این شرایط، مسئله نسبی یا مطلق بودن احکام اخلاقی مطرح نیست، بلکه سخن از ضرورت وجود یا عدم امور اخلاقی به میان می‌آید و ممکن است قوانین اخلاقی به منزله موانعی برای رشد تلقی شوند. برخی معتقدند توفیقات شگفت هوش مصنوعی می‌تواند کارکرد فرایندهای اخلاقی و عاطفی را کاهش دهد یا آن‌ها را فاقد اثر کند و پیش‌بینی می‌کند ترابشر راه بدین جا برد.

احتمال دیگر این است که وضعیت احکام، قواعد و رفتارهای اخلاقی بر همین منوال ادامه یابد. در وضعیت فعلی، ارتباط متقابل میان ابزارها و نیازهای بشر، سوگیری اخلاقی را تعیین



می‌کند. در واقع، عموم مطالعات مربوط به آینده، درباره ارتباط متقابل «اندیشه و ابزار» است. بشر سازنده ابزار است و ابزار شکل دهنده زندگی بشر. در این ارتباط متقابل، دو الگو طراحی می‌شود: در الگوی اول، عزیمت از هدف و نیاز به سوی پدیده است و در الگوی دوم، عزیمت از پدیده به سمت هدف و نیاز است. براین آرتور این دو الگو را به این صورت تقریر می‌کند که گاه اختراع از سرزنجیره آغاز می‌شود؛ از یک نیاز یا یک هدف خاص، و به دنبال قاعده‌ای می‌گردد که بتواند آن نیاز را برآورده کند و گاه اختراع از سر دیگر آغاز می‌شود؛ یعنی از پدیده یا اثر و معمولاً از یک کشف جدید و آن گاه کاربردی برای آن در نظر می‌آید (براین آرتور، ۱۳۹۴: ص ۱۳۹). احساس نیاز یا تشخیص هدف مقوله‌ای معرفتی است که دارای وجوه محتمل بسیاری است. این که نیاز از چه نوعی است، مبنای تشخیص آن چیست، هدف برآمده از کدام جهان بینی است، مبدأ و منتهای نیاز و هدف را چه عاملی تعیین می‌کند، بر ساخت پدیده مؤثر است و خروجی فرآیند شناختی را با کثرتی از پدیده‌ها که هر کدام به نوعی محتمل بوده است، همراه می‌کند؛ اما پس از تثبیت جایگاه پدیده، یعنی زمانی که از ساحت معرفتی به ساحت هستی وارد می‌شود، اخلاقی متناسب با پدیده و کاربردش ایجاد می‌شود. اختراع شکل گرفته، علاوه بر نیازی که عامل ایجاد آن بوده و کاربردهای جدیدی که پیدا کرده است؛ نیازها و اهداف جدیدی را منجر می‌شود و به‌طور متناوب در چرخه «اندیشه و ابزار» یا «معرفت و هستی» قرار می‌گیرد و نوعی اخلاق غیر ثابت را مبتنی بر تکامل با وجوه کاملاً مادی ایجاد می‌کند. این نوع اخلاق، از اتکا به مرکز می‌گریزد. فرام در باب رد مرجعیت اخلاقی در حیات فناورانه انسان می‌گوید: «مرجعیت مطلقه، استقلال روان شناختی و اخلاقی و توانایی فرد را برای فکر کردن و عمل کردن مطابق عقل و وجدان خویش نقض می‌کند» (Fromm, 1986: p.10). در این وضعیت استراتژی مهم، ممانعت از کلی و مطلق شدن ارزش‌هاست؛ زیرا ارزش‌های مطلق، سلب‌کننده «تنوع» از حیات بشری هستند. با توجه به این که در این دوره معرفت یقینی متزلزل شده است؛ اخلاق هم تا آن جا که با نظام‌های یقینی همسو است، بایستی متحول گردد. اساساً معنای ساختارزدایی که مکرر در تعابیر پست مدرن‌ها به‌کار می‌رود؛ همین استقلال از مراجع معنا بخش و گزینش شخصی است که به حوزه اخلاق هم سرایت یافته است. با فروپاشی قطعیت‌ها، دیوار ارزش‌های مطلق نیز فرو می‌ریزد و انتقال انسان از زندگی مقید به زندگی رهایی‌بخش صورت



می‌گیرد و این، به منزله رسیدن به سطح بعدی تکامل بشری است. احتمال سوم این است که در آینده، شاهد شکوفایی اخلاق باشیم و ممکن است ظهور انواع معنویت‌ها در جهان معاصر این ایده را تقویت کند. معنویت‌هایی که اتصال به مرجع الوهی ندارند؛ اما به منظور پاسخگویی به نیازهای معنوی انسان به وجود آمده‌اند.

۳. بررسی احتمالات اخلاقی

احتمال نخست، یعنی تضعیف اخلاق در جهان داده محور، با درصد بالایی نامحتمل است؛ زیرا جامعه شناسان معتقدند عامل تشکیل جامعه، وحدت انگیزه‌هاست و اگر مشترکات انگیزشی وجود نداشته باشد، جامعه به وحدت اجتماعی نمی‌رسد (میرباقری، ۱۳۹۳: ص ۵۱). این قاعده در خصوص جوامع ابتدایی، صنعتی یا فراصنعتی به یک شیوه جاری است. به عبارت دیگر، «فناوری تجسد تمایلات اجتماعی است و رنگ ارزشی خاص خود را دارد» (همان: ص ۵۳) و نمی‌توان هیچ اجتماعی را بدون ارزش‌ها تصور کرد.

احتمال دوم تکامل اخلاقی بر تکامل ماده مبتنی است که این، در نظریات تطورگرایان به روشنی بیان شده است. اسپنسر در خصوص آینده تکاملی انسان پیش‌بینی‌هایی کرده است که تا اندازه فراوانی با ظهور ترابشریت و موضع اخلاقی برآمده از آن هم‌خوانی دارد. به همین دلیل دیدگاه او را در خصوص ارتباط تکامل و اخلاق بررسی کرده و از خلال آن به نقد احتمال دوم پرداخته می‌شود. اسپنسر معتقد است با سرایت ایده تکامل به حوزه اخلاق، با سه مرحله اخلاقی در حیات بشر مواجه می‌شویم: ۱. دوره خودگزینی، که حاصل همراهی با قانون طبیعت است. در این دوره، به دلیل این که انسان تماماً در اندیشه خویش به سر می‌برد، جایگاهی برای امور اخلاقی وجود ندارد. ۲. دوره خودگزینی به علاوه دیگرگزینی، که وضعیت فعلی ما است و گویای تطور و تکامل آدمیان است. در این دوره به الزامات اخلاقی نیاز است. انسان‌ها در این مرحله دو نوع رفتار خواهند داشت: رفتار «نیمه متکامل» که به شکل گیری اخلاق نسبی منجر می‌شود و رفتار «کاملاً متکامل» که به بروز اخلاق مطلق منتهی می‌شود. ۳. دیگرگزینی که این مرحله به آینده بشر و حاصل به اوج رسیدن سیر تکاملی انسان مربوط است. در این مرحله انسان‌ها خواه ناخواه دیگرگزين می‌شوند و لذا به امور اخلاقی نیازی وجود ندارد (دورانت، ۱۳۷۱: ص ۳۴۰-۳۴۰).



۳۴۴). از منظر اسپنسر، یکی از دلایل نسبی‌گرایی اخلاقی، زندگی در جوامع نیمه متکامل است. پیش از نقد این رویکرد نسبت به اخلاق، ملاحظه قابل توجهی درکار است؛ و آن، این که اظهار نظر در خصوص مطلق یا نسبی بودن اخلاق به چه ساحتی مربوط است؛ آیا بر اساس تقسیم بندی حیات فعلی بشر به نیمه متکامل و کاملاً متکامل که با جهان بینی مادی صورت گرفته است، شرایط و صلاحیت افراد برای اظهار نظر درباره امر بنیادینی چون اخلاق (مسئله‌ای که وجوه مادی و غیر مادی حیات را دربر می‌گیرد) فراهم می‌شود؟ به نظر می‌رسد پس از تعیین موضع هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه، مبانی نظری تعیین می‌کنند که مطلق بودن اخلاق ممکن است، یا نه. لذا چالش نسبی یا مطلق بودن اخلاق را نمی‌توان صرفاً با تکیه بر یک مبنای هستی‌شناسانه، یعنی اصالت ماده حل کرد. اظهار نظر در خصوص محدوده احکام اخلاقی مطلق یا نسبی، به برخورداری از یک بدنه نظری قدرتمند نیازمند است که با تحولات جامعه یا طبیعت متزلزل نگردد. با در نظر گرفتن این ملاحظه، احتمال دوم نیز پذیرفتنی نیست؛ زیرا فارغ از انواع اشکالاتی که توسط منتقدان به نظریه اخلاقی اسپنسر صورت گرفته است، قالبی که او برای تحقق اخلاق مطلق معرفی کند، حتی با اسلوب خاص خودش قابل تحقق نیست. قریب دو قرن از ایده اسپنسر می‌گذرد و نظریه فراانسان‌گرایی که به دلیل برخورداری از مبنای علمی و مبتنی بودن بر ایده پیشرفت، مطابقت حداکثری با انسان متکامل دارد؛ رو به تحقق است و رفتار کاملاً متکامل که در زمان اسپنسر آرمانی به نظر می‌رسید، عینیت یافته؛ اما به مطلق بودن اخلاق منجر نگردیده است، بلکه اساساً اگر امر اخلاقی مطرح باشد، به طور قطع نسبی است.

اما نقد اصلی به احتمال دوم، از این منظر است که ایده تکامل برای چالش‌های اخلاقی، راهکاری معرفی نمی‌کند. در واقع نسبی شدن مطلق ارزش‌های اخلاقی، برآیند اصالت اموری است که نقش مرجعیت را برای اخلاق ایفا می‌کنند؛ مانند اصالت ماده؛ یعنی ارزش‌های نسبی را بنیان‌های نسبی تعیین می‌کنند. در جهان بینی مادی، اصالت با تغییر و پویایی است؛ اما در جهان بینی الهی، در عین پذیرش جنبش ذاتی عالم ماده، از اتکای آن به عوامل ثابت و لایتغیر سخن رانده می‌شود. تقابل نگاه توحیدی و نگاه مادی به هستی، بیش‌ترین تأثیر خود را در سطوح عینی حیات بشر، مانند اخلاق نمایان می‌کند و اخلاق تمام حیطه‌ها را از منظر خود به پاسخگویی می‌کشاند. لذا اخلاق نسبی با اصالت ماده در هماهنگی و تناسب قرار دارد و از این رو



نمی‌تواند مورد نقد واقع شود، بلکه نقد اصلی از این منظر است که آیا پذیرش مبنای مادی، توجیه‌کننده انواع چالش‌ها و تناقضات اخلاقی پیش روی بشر هست؟ اگر نسبی شدن ارزش‌ها به معنای تکامل اخلاقی باشد، انتظار آن است که چالش‌ها و تناقضات، رو به کاستی باشند؛ در حالی که معرفت متکثر اخلاقی، نظم بنیادی هستی را به هم زده است. احساس درماندگی و ناامیدی بشر که با زوال معنویت همراه شده، حاکی از این امر است (نصر، ۱۳۷۴: ص ۲۹۹). البته معرفت‌شناسی انحرافی بشر، هستی و ارزش نفس‌الامری پدیده‌ها را متحول و نابود نمی‌کند؛ زیرا هستی تابع معرفت نیست و فطرت حقیقت‌جو و کمال‌طلب بشر از بین رفتنی نیست؛ هرچند فراموش شدنی است. به تعبیر علامه جوادی آملی، تعویض فطرت بشر شدنی نیست؛ اما تغییر به معنای تضعیف و تحریف و تفسیر به رأی، شدنی است (جوادی آملی، ۱۳۹۲: ص ۳۵۷). با این حال، اگر میان معرفت و ارزش نسبتی برقرار نبود، نسبی شدن معرفت، برای امور اخلاقی چالشی ایجاد نمی‌کرد؛ در حالی که چنین نیست. حتی با بسنده کردن به پذیرش بنیاد ناآرام جهان مادی، بایستی انسان نسبت به پیامدهای رفتارهای اخلاقی خود متوجه و مسئول باشد؛ اما توجه کردن به تبعات، قاعده‌ای فراموش شده در جهان سراسر تکنیکی است. احتمال سوم، یعنی شکوفایی اخلاق در آینده که به واسطه پیش‌بینی‌های صورت گرفته توسط جریان‌های معنوی نوظهور مطرح شده است؛ بررسی و نقد مستقلی می‌طلبد. در این پژوهش به همین اندازه بسنده می‌شود که سخن از آینده اخلاقی جهان با مبنای غیر الوهی دفاعی ضعیف، از ایده‌ای قوی و مقدس است که به جای تقویت، آن را به فنا می‌کشاند؛ اما نوع الوهی تکامل اخلاقی، به لحاظ معرفتی محتمل و به لحاظ وجودی حتمی است.

۳-۱. تکامل اخلاق در بستر دین

بر اساس این که ایده تکامل در جهان بینی مادی طرح می‌شود یا در جهان بینی الهی؛ پایگاه اخلاق متفاوت می‌شود و تأثیر آن بر نسبی یا مطلق بودن اخلاق نیز متفاوت خواهد شد. در تکامل با رویکرد مادی، پایگاه اخلاق، با فناوری تناسب حداکثری دارد؛ اما در رویکرد الهی، از آن جا که تکامل در ارتباط با خداوند معنا می‌شود، پایگاه اخلاق امور فطری (تکوینی بودن اخلاق با لحاظ بعد شناختی و گرایشی فطرت)؛ اجتماعی (به دلیل نقش اراده در اخلاقیات) و تاریخی (با توجه به



سیره انبیا و مصلحان) است. طبق این مبنا، اصول اخلاقی به دلیل اتکا به مرجع ثابت، ثابت هستند و به همه‌زمانی و همه‌مکانی امور اخلاقی منجر می‌شوند؛ اما با نظر به تشکیکی بودن کیفیت ارتباط با خداوند، ثابت نیستند و می‌توانند تقویت یا تضعیف شوند و به این معنا، نسبی‌اند. این ایده که از آموزه‌های وحیانی به دست آمده و برون دینی است؛ مخاطب آن تمام انسان‌ها در تمامی زمان‌ها است و عینیت کامل آن در عصر ظهور توسط معصوم صورت خواهد گرفت.

اما مطلبی که به طرح و تبیین نیازمند است، این که در نظام اسلامی، هدف از تعبیه اخلاق در هستی، سعادت انسان است و از طرف دیگر، وحی به عنوان مرجع امور اخلاقی مورد پذیرش همه انسان‌ها نیست، پس چگونه می‌توان از اخلاق جهانی مبتنی بر وحی سخن راند و در مواجهه با چالش‌های اخلاقی نظریه داد؟ پاسخ به این مسئله از دو منظر صورت می‌گیرد: نخست این که «کمال‌خواهی» که از امیال فطری انسان است، می‌تواند شکل‌دهنده مشترکات اولیه ما با عموم مردم جهان باشد؛ دیگر این که کسی داعیه‌دار اخلاق الهی در عصر تکامل فنی و شناختی بشر و مجری آن است که از قدرت بیان و عملکرد در سطح جهانی برخوردار باشد. از منظر اسلام، پر کردن شکاف میان امر الهی و امر مادی از طریق واسطه‌گری معصوم انجام می‌شود؛ یعنی از طریق «شخص». شخص واسطه کتاب صامت و مخاطب است. به تعبیر آیت‌الله جوادی آملی:

وقتی فرشتگان احکام و امور را به زمین می‌آورند، باید آن را به کسی بسپارند و چون افراد عادی نمی‌توانند میزبان فرشتگان باشند و احکام صادره را تحویل بگیرند؛ پس تنها کسی که در روی زمین مهمان‌دار فرشتگان و تحویل‌گیرنده این امور و مقدرات است، وجود مبارك ولی عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف است (همان، ۱۳۹۴: ص ۱۰۳).

به فرمایش معصوم، امام، قرآن ناطق است و «امام معصوم هر عصر عدل و همتای قرآن است» (همان، ۱۳۹۸: ص ۲۲۶). شکوفایی اخلاق در آینده توسط ولی عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف و در زمانه انسانی که به بالاترین حد متمدن شده است، واقع می‌شود و ایشان از کلام و گفتمان برای ارتباط بهره می‌برد. طبیعتاً کلام معصوم در بالاترین حد تکامل و برای هر انسانی قابل فهم است.

در عصر ظهور همه ابعاد و عناصر یک جامعه آرمانی، عینیت می‌یابد و نواقص و محدودیت‌های زمینه‌ای و اجرایی دوران پیش از ظهور برطرف می‌گردد. توسعه همه جانبه



امکانات نظری و ابزاری در برخی ابعاد توسط زمینه سازان ظهور (اعم از معتقدان و غیر معتقدان) فراهم می‌شود. علاوه بر این، ولی عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف زمینه اجرای استراتژی خود را به طور کامل مهیا می‌کنند. در چنین شرایطی، درک اصول اخلاقی مطلق و فهم مبنا و مصداق امور اخلاقی نسبی برای انسانی که در جریان این تکامل همه جانبه قرار گرفته است؛ دشوار نخواهد بود. در واقع از طریق توسعه آگاهی بشر، تشکیل حکومت واحد جهانی و وحدت رویه به وجود آمده، فهم نفس الامری در خصوص مطلق یا نسبی بودن اصول اخلاقی میسر می‌شود. مخالفان مطلق بودن اصول اخلاقی، به وضع موجود جامعه انسانی نظر دارند و لذا از پذیرش این امر سرباز می‌زنند؛ در حالی که اگر جامعه‌ای را تصور کنیم که در آن، انسان در تکامل عقلانی و در عالی‌ترین سطح، علمی قرار دارد و از آسایش و امنیت بی‌سابقه و عدالت اتم بهره‌مند است؛ آن‌گاه می‌توانیم ادعا کنیم که اصول اخلاقی در همان معنای مورد نظر اسلام مطلق و قابل اجرا خواهند بود؛ زیرا برنامه‌هایی که در حکومت جهانی ولی عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف اجرا خواهند شد، آرمان تمام انسان‌های صلح طلب و آزادیخواه هستند. و اگر چه واقع شدن آن را ناممکن یا بعید می‌پندارند، با فرض آن آشنا هستند و مقاومت ایدئولوژیک نخواهند داشت.

۴. ظرفیت‌های اخلاقی عصر ظهور

عصر ظهور، بستر تمرکز عقول بشر است. در این بستر، مکارم اخلاق در ژرف‌ترین معنای آن پدید می‌آیند. جلوه‌های پیشین مکارم اخلاق که توسط انبیا و اولیا علنی شده است، به اذن خداوند نمود کامل تمام ظرفیت‌های اخلاقی مهمی دارد و آن ارج نهادن به کرامت انسانی در عالی‌ترین سطح آن خواهد بود. بستر و نمود این ظرفیت‌ها را می‌توان چنین برشمرد:

۴-۱. عمق انحراف بشری

انسان پیش از عصر ظهور، در انحراف عمیق از صراط مستقیم قرار دارد. شهید مطهری در کتاب *قیام و انقلاب مهدی* مجموعه‌ای از فسادها و انحرافات پیش از ظهور را گزارش کرده است (ر.ک: مطهری، ۱۳۹۸: ص ۶۶). طبق روایات، در عصر ظهور، ملت‌ها متکثر می‌شوند؛ نحله‌های گوناگون به وجود می‌آیند؛ فطرت الاهی انسان به فراموشی سپرده می‌شود؛ قوانین



نقض و اصول اخلاقی در جوامع متروک می‌شوند و مهم‌تر از همه، قرآن تفسیر به رأی می‌شود. امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «وان القائم عجل الله تعالی فرجه الشریف یخرجون علیه فیتاولون علیه کتاب الله ویقاتلون علیه؛ همانا قائم در شرایطی ظهور خواهد کرد که علیه او کتاب خدا را تاویل و بر مبنای آن با آن حضرت به جنگ بر می‌خیزند» (النعمانی، ۱۳۹۷: ص ۲۹۷). تفسیر به رأی برآمده از کارکردهای عقل خود بنیاد است که در عصر فناوری، نه تنها ابزارها را جایگزین عملکرد اعضای جسمانی بشر کرده است، بلکه عملکرد عقل و حتی عواطف بشر را به ابزارها می‌سپارد. لذا چنین نیست که شناخت برآمده از حس، وهم و خیال به عقل حقیقت طلب بشر عرضه شود و مورد سنجش قرار گیرد؛ زیرا عقل به کارکرد ابزاری و محاسبه‌گر خود تقلیل یافته و در کفه حس و خیال قرار گرفته و وزن آن‌ها را سنگین‌تر کرده است. به تعبیر آیت‌الله جوادی آملی، عقلانیت، مقهور وهم و خیال و انسانیت، مقهور نفسانیت شده است (جوادی آملی، ۱۳۹۸: ص ۲۳۵). نتیجه این وضعیت، ایجاد انواع تزاخم‌های درونی است که عمده آن میان قوه واهمه و عاقله است. وقوع این رویدادهای نامطلوب، برای ظهور انسان کامل و اعتلای کلمه حق به نوعی استفاده از محدودیت‌ها محسوب می‌شود. همان‌طور که انحراف به بیش‌ترین سطح خود می‌رسد، بازگشت به صراط مستقیم نیز برجسته‌تر خواهد شد و این نوعی ظرفیت اخلاقی مهم برای قیام حضرت محسوب می‌شود. لذا رسالت ولی عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف علاوه بر مطرح کردن وحی، بازگرداندن سلامت عقلانی به بشر در دو حیطة نظری و عملی و رفع تزاخم‌ها و آفات نگرشی و گرایشی انسان است. از آن‌جا که اوج انحراف، اوج قدرت برای بازگرداندن مسیر منحرف شده را می‌طلبد؛ عملکرد ولی عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف به «احیای تمامی راه‌های مربوط به هدایت» منجر می‌شود و این، حاکی از عالی‌ترین ظرفیت شکوفا شده اخلاقی و اجتماعی در عصر ظهور است. به همین دلیل است که حضرت علی علیه السلام می‌فرماید:

يعطف الهوى على الهدى اذا عطفوا الهدى على الهوى، و يعطف الرأى على القرآن اذا عطفوا القرآن على الرأى؛ ولی عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف؛ هوای نفس را به هدایت و رستگاری برمی‌گرداند، زمانی که مردم هدایت را به هوای نفس تبدیل کرده باشند و رأی را به قرآن بر می‌گرداند، زمانی که مردم قرآن را به رأی و اندیشه [خود] مبدل کرده باشند (سیدرضی، خ ۱۸۳).



این سخن، بدان معناست که ظهور حضرت در زمانه فساد و خلل، نقطه عطف تاریخ محسوب می‌شود.

۴-۲. اوج تکامل بشری

انسان در آخرالزمان به اوج تکامل خود رسیده است. این شرایط برای رسالت اخلاقی امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف نوعی بهره‌وری از فرصت‌ها محسوب می‌شود. آیت‌الله مکارم شیرازی می‌گوید:

وضع کنونی، یعنی به اوج رسیدن فشارها، اضطراب‌ها و مشکلات، جهان را آبتن انقلابی بزرگ کرده است و از آینده‌ای روشن نوید می‌دهد. در ادامه روند تکاملی بشر، سطح شعور اجتماعی مردم به حدی بالا می‌رود که به ضرورت انقلاب و دگرگونی حتمی پی می‌برند. لازمه این انقلاب تن دادن به مقرراتی تازه است (مکارم شیرازی، ۱۳۸۰: ص ۱۸-۲۰).

پذیرش چنین مقرراتی برای عموم انسان‌های متکامل دشوار نخواهد بود؛ زیرا بناست که ولی عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف «گنج‌های پنهان عقول را اثاره نماید» (جوادی آملی، ۱۳۹۸: ص ۲۳۲). چنین رسالت مهمی با اوج گرفتن آگاهی بشر همسو است. علاوه بر «آگاهی» که بستر رسالت حضرت است؛ «گرایش»‌های بشر تغییر می‌کند. جهت‌گیری‌های او به سمت دین خواهد شد، به گونه‌ای که پیروان اهل کتاب به پیروی از نبی خود، به ولی عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف گرایش می‌یابند. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم فرمودند: «چگونه خواهید بود وقتی عیسی بن مریم در میان‌تان فرود آید و امام شما از شما باشد؟» (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵۲، ص ۳۴۴).

علاوه بر این، توسعه فراصنعتی موجود در عصر ظهور در خدمت ارتباطات ضروری حکومت واحد جهانی قرار خواهد گرفت. وضعیت فعلی فناوری چنین است که ابزارها فاقد ارزش ذاتی و دارای نوعی از هم‌گسیختگی هستند و با غایت کارکردی متفاوت و یا متعارض ساخته می‌شوند؛ در حالی که شرایط مطلوب می‌تواند ساماندهی غایی ابزارهای فناورانه را موجب شود. در واقع:

اگر فناوری‌ها به صورت یک نظام بهینه دیده شوند و احساس شود که یک نظام نیازمندی فعال و در حال بهینه شدن بر فرایند توسعه فناوری و تکنولوژی حاکم است؛ آن‌گاه با بررسی برآیندها روشن می‌شود که فناوری‌ها نمی‌توانند مشترک باشند (میرباقری، ۱۳۹۳: ص ۵۳).



در نظام اخلاقی دینی که توسط امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف عینیت می‌یابد، انفصال و از هم گسیختگی ابزارهای فناورانه به مجموعه‌ای به هم پیوسته و در خدمت ارزش‌های ذاتی انسان تبدیل می‌شود. حضرت ولی عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف عقول پراکنده بشر را متمرکز می‌کنند و محدودیت‌های تکاملی قبل از ظهور را از بین می‌برند. از امام باقر ع چنین نقل شده است:

إِذَا قَامَ قَائِمُنَا وَضَعَ اللَّهُ يَدَهُ عَلَى رُءُوسِ الْعِبَادِ فَجَمَعَ بِهَا عُقُولَهُمْ وَكَمَلَتْ بِهِ أَخْلَامَهُمْ؛ وقتی قائم ما قیام کند، خداوند، دست او را بر سر بندگان قرار می‌دهد و از این طریق عقل آنان را جمع می‌کند و عقل‌هایشان به کمال می‌رسد (کلینی، ۱۴۰۷: ص ۲۵).

لذا می‌توان گفت تکامل بشر در خدمت استواری ارکان آرمانشهر مهدوی قرار می‌گیرد. از منظر آیت‌الله جوادی آملی، این ارکان عبارتند از: ۱. احیا و گسترش عدالت، که برنامه اجرایی حضرت می‌باشد؛ ۲. تقویت روح بی‌نیازی در قلوب انسان‌ها، که برنامه فرهنگی ایشان است (جوادی آملی، ۱۳۹۸: ص ۲۵۸). هر دو رکن این جامعه دارای وجوه اخلاقی است و ترجمانی دیگر از مبعوث شدن نبی اکرم صلی الله علیه و آله و سلم برای مکارم اخلاق است.

۵. رهبری اخلاقی جهان توسط انسان کامل با امدادهای ویژه الهی

تمام انبیا و اولیا در دوران نبوت و امامت خود، از امدادهای الهی برخوردار بوده‌اند؛ اما امداد ویژه الهی به عصر ظهور مربوط است. به بیان آیت‌الله جوادی آملی، عملکرد تمام انبیای الهی و امامان معصوم عرصه‌های درخشان تاریخ محسوب می‌گردد. اما دامنه تأثیرشان در گوشه‌ای از زمین و زاویه‌ای از زمان متفاوت بوده است. امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف جریان جامعه بشر را به وسعت تمامی زمین و تمامیت زمان خود گسترده است (همان، ص ۲۳۰). ممتاز بودن شرایط برای ولی عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف از این لحاظ است که حضرت، احکامی را که زمینه اجرای آن تا کنون وجود نداشته است؛ اجرا و احکام را بر اساس نفس الامر صادر می‌کنند، نه براساس شواهد و قرائن. این شرایط ویژه، دلایل احتمالی دارد؛ از جمله این که توانمندی فوق‌عادی حضرت ولی عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف، امکان کشف واقعیت‌ها از منظر فراتر را برای ایشان فراهم می‌کند و همین‌طور رشد دانش و آگاهی بشر در آن برهه از تاریخ، در خدمت هدف حتمی حکمرانی مطلق درخواهد آمد. البته دلیل دوم، جنبه اقناعی قوی‌تری دارد. در دانشنامه امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف دو شاهد برای این موضوع



آورده شده است: نخست این که در زمان حضرت داوود عَلَيْهِ السَّلَام مقطعی از این نوع قضاوت جلوه گر شد که البته مردم چنین امری را تحمل نداشتند. لذا امکان تحقق مجدد آن وجود دارد. دیگر این که افراد منصوب از طرف امام نیز مانند امام رفتار خواهند کرد و این، حاکی از آن است که قضاوت براساس حقیقت امر، برای دیگران نیز میسر خواهد بود و این قضاوت برای عموم مخاطبان قابل فهم است (دانشنامه امام مهدی، ۱۳۹۳: ج ۹، ص ۳۹۵-۳۹۸). شاهد دیگر می‌تواند این باشد که عصر ظهور به لحاظ زمانی به قیامت نزدیک‌تر است تا به ساحت مادی عالم و لذا شباهت کیفی وقایع عصر ظهور به عالم غیب به دلیل برملا شدن حقایق و فروافتادن پرده‌های ظلمانی، قابل توجیه خواهد بود. دیدگاه علامه طباطبائی در المیزان، به همین مطلب ناظر است. از منظر ایشان، ظهور، رجعت و قیامت مراتب حقیقت واحدند (طباطبائی، ۱۳۶۳: ج ۲، ص ۱۰۹)؛ با این توضیح برپاکنندگان عدالت و مجریان اخلاق، تدوین‌کنندگان نظم جهانی با رویکرد مادی نیستند؛ چون در جهان بینی مادی، هیچ منطقی از عدالت به معنای واقعی کلمه دفاع نمی‌کند، مگر دفاع نمادین. عدالت به معنای حقیقی کلمه در جهان بینی الهی، توسط انسان کامل و در حیطه رفتاری محقق می‌گردد. با رهبری حضرت ولی عصر عَلَيْهِ السَّلَام است که انسانیت شکوهمندترین لایه خود را نمایان خواهد کرد و به عبارتی، قوام انسانیت جوامع انسانی، به قیام حضرت وابسته است (جوادی آملی، ۱۳۹۸: ص ۲۳۸). در واقع برپایی عدل و داد توسط انسان کامل، برپایی نوعی حیات اخلاقی جدید است.

نتیجه گیری

در بستر ایده ظهور، آینده اخلاقی جهان از طریق رویدادهایی رقم می‌خورد که به لحاظ وجودی، حتمی الوقوع و از کیفیت خاصی برخوردار هستند؛ رهبری جریان فراگیر اخلاقی شدن، توسط امام عصر عَلَيْهِ السَّلَام صورت می‌گیرد و امدادهای ویژه الهی راهگشای مسیر حضرت خواهند بود. در این میان، رویدادهایی نیز وجود دارند که در طول زمان به روند تبدیل می‌شوند و در خدمت ایده ظهور قرار می‌گیرند؛ مانند توسعه روزافزون فناوری‌ها و نیازهای جدیدی که برای بشر به وجود می‌آورند. در این پژوهش، ترسیم آینده اخلاقی جهان با لحاظ دو شاخصه مهم مطالعات مربوط به آینده، یعنی «حتمی یا محتمل بودن آینده» و «تکامل بشر» صورت گرفته



است. در نظر گرفتن این دو شاخصه از منظر آینده پژوهان، مواجهه اخلاقی انسان را از نسبت معرفتی که در عصر حاضر برای بشر به وجود آمده است (نسبی و رویگردان از مطلق انگاری در اصول ارزشی) متأثر می‌کند. در نگرش انسان معاصر نسبت به آینده حتمی که با شاخصه‌هایی چون عدم قطعیت، تنوع، پیچیدگی و محتمل بودن شرایط و امکانات تعیین می‌گردد و همچنین با لحاظ مؤلفه تکامل بشر که با تعامل پیوسته «اندیشه و ابزار» رو به عینیت است؛ وضعیت جهان از لحاظ تنازعات اخلاقی که وجود دارد؛ در هاله‌ای از ابهام قرار می‌گیرد. در حالی که در نظام دینی، از طریق نگرش کل‌گرایانه به هستی، امور اخلاقی (که پایگاه ثابتی در فطرت و حیات اجتماعی بشر دارند) از مرجعیت ثابت و ویژگی جهان‌شمولی برخوردار هستند؛ در عین حال که از جهت اموری که از مقتضیات زمانی و مکانی برخوردارند، دارای ویژگی نسبی هستند. بررسی احتمالات اخلاقی مانند تضعیف اخلاق، تکامل اخلاق هم‌سو با تکامل ماده و شکوفایی اخلاق در نظرگاه جریان‌ات معناگرایی غیر توحیدی و نقد آن‌ها؛ نشان داد برای ایده شکوفایی اخلاق در آینده، تنها یک صورت جهان‌شمول و فاقد تعارض وجود دارد و آن برقراری حکومت اخلاق محور جهانی توسط انسان کامل است.

عملکرد اخلاقی ولی عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف از نظر «مبنا»، رجوع به قرآن و از نظر «بنا»، رساندن بشر به سعادت و هدایت در سایه عینیت اخلاق است. لذا داعیه مطلق بودن ارزش‌های مبنایی و نسبی بودن ارزش‌های بنایی، توسط «انسان کامل» که از تمام ساحت‌های تکاملی بشر برخوردار است؛ صورت می‌گیرد و از طریق زبان قابل فهم برای مردمان متکامل عصر ظهور منتشر می‌گردد و با تمرکز بر کمال‌طلبی که از مشترکات اولیه انسان‌ها است، مجرای برای همه فهمی ارزش‌های مطلق می‌شود. معدنی را که علم بشر از طریق کاربست قوای شناختی، یعنی حس، خیال، وهم و عقل بدان رسیده است، یکجا به منبع یقینی معرفت، یعنی وحی عرضه می‌کنند. لذا ایده ظهور در کنار مفاهیمی چون آینده‌های «ممکن» و «محتمل»، بر «آینده مطلوب» دلالت دارد که تمام انسان‌های صلح‌طلب با فرض آن آشنا هستند و تعیین آن براساس جهان‌بینی و ارزش‌هایی است که انسان دیندار آن‌ها را حفظ می‌کند و ولی عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف آن‌ها را به تعالی می‌رساند.



منابع

قرآن کریم

۱. آرتور، برایان (۱۳۹۴). سرشت فناوری، مترجم: محمد ابراهیم محبوب، تهران، نی.
۲. بل، دیوید (۱۳۹۰). نظریه پردازان فرهنگ سایبری «رایا فرهنگ» مانوئل کاستلز و دانا هاروی، مترجم: مهدی شفیعیان، تهران، دانشگاه امام صادق علیه السلام.
۳. بل، وندل (۱۳۹۵). مبانی آینده پژوهی، مترجم: مصطفی تقوی، تهران، موسسه آموزشی و تحقیقاتی صنایع دفاعی.
۴. تافلر، آلوی (۱۳۷۹). شوک آینده، مترجم: حشمت الله کامرانی، تهران، علم.
۵. جرج، سوزان (۱۳۹۰). دین و تکنولوژی در قرن بیست و یکم، تهران، پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات.
۶. جعفری، محمدتقی (۱۳۷۳). فرهنگ پیرو، فرهنگ پیشرو، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۷. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۸). موجود موعود، قم، اسراء.
۸. _____ (۱۳۹۵). مبادی اخلاق در قرآن، قم، اسراء.
۹. _____ (۱۳۹۴). نسیم اندیشه: پرسش‌ها و پاسخ‌ها از آیت الله جوادی آملی، قم، اسراء.
۱۰. _____ (۱۳۹۲). تفسیر انسان به انسان، قم، اسراء.
۱۱. دوران، ویل (۱۳۷۱). تاریخ فلسفه، مترجم: عباس زریاب خویی، تهران، انقلاب اسلامی.
۱۲. سردار، ضیاء الدین (۱۳۹۶). آینده، تمام آنچه اهمیت دارد، مترجم: محسن طاهری، تهران، آینده پژوه.
۱۳. شاکری زوردهی، روح الله (۱۳۹۳). مهدویت و آینده جهان، قم، معارف.
۱۴. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۶۳). المیزان، مترجم: محمد باقر موسوی، قم، اسلامی.
۱۵. طبرسی، رضی الدین حسن بن فضل (۱۳۷۷). مکارم الاخلاق، قم، شریف رضی.
۱۶. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). الکافی، تهران، دارالکتب الإسلامیه.
۱۷. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۰). حکومت جهانی مهدی علیه السلام، قم، نسل جوان.
۱۸. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). بحار الانوار، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۱۹. محمدی شهری، محمد؛ فرزندگان، حسن و طباطبایی، سید محمد کاظم (۱۳۹۳). دانشنامه امام مهدی علیه السلام، قم، سازمان چاپ و نشر دارالحديث.
۲۰. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱). فلسفه اخلاق، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۲۱. مطهری، مرتضی (۱۳۹۸). قیام و انقلاب مهدی، تهران، صدرا.

۲۲. میرباقری، محمدمهدی (۱۳۹۳). **نگاهی بنیادین به نسبت اخلاق و فناوری اطلاعات**، قم، تمدن نوین اسلامی.

۲۳. نصر، حسین (۱۳۷۴). **جوان مسلمان و دنیای متجدد**، مترجم: مرتضی اسعدی، تهران، طرح نو.

۲۴. نعمانی، محمدین ابراهیم (۱۳۹۷ق). **الغیبه نعمانی**، تهران، مکتبه الصدوق.

25. Ruse, Michael (1995). **Evolutionary Naturalism**, Routledge.

26. Webster, Scott (2004). An existential framework of spirituality, **International Journal of Children's Spirituality**, VOL.9.N.1.

27. Fromm E (1986). **Man for Himself** , London: Ark Paperbacks.



بررسی و نقد فرضیه تعدد قائم در جریان مدعی یمانی احمد اسماعیل بصری

۱ روح الله شاکری زواردهی

۲ مسلم کامیاب

چکیده

واژه «قائم» یکی از پرکاربردترین واژگانی است که در روایات مهدوی منعکس شده که پس از ائمه یازده گانه، تنها مصداق آن بر امام عصر علیه السلام قابل تطبیق است؛ اما در دوران معاصر، جریان «احمد اسماعیل بصری» با استناد به نصوص روایی، با تفسیری خاص به دو قائم معتقد است: قائمی قبل از ظهور و قائمی پس از ظهور. احمد اسماعیل بصری - به زعم خود - به عنوان قائم قبل از ظهور، به دستور امام عصر علیه السلام خود را مجری اوامر امام می‌پندارد!

نوشتار پیش‌رو که با روش توصیفی- تحلیلی به سامان رسیده است؛ ضمن پرداختن به استنادات آنان، عمدتین دلایل آن‌ها را با محوریت نام، ذریه و حیات امام به نقد کشیده است. استناد به روایات ضعیف، تقطیع برخی روایات، تعارض دلایل آنان با اصول پذیرفته شده از جانب این فرقه، از جمله نقدهای «روشی» است. از منظر «محتوایی» می‌توان به عدم پردازش به روایات مشابه دیگر، تاویل گرابی و ذوق گرابی بی ضابطه در برداشت از روایات، اشاره کرد. **واژگان کلیدی:** تعدد قائم، احمد اسماعیل بصری، نام قائم، ذریه قائم، موت قائم.

۱. مقدمه

ظهور موعود عدالت‌گستر در آخر الزمان، از دیرباز در میان اقوام و پیروان ادیان و مکاتب گوناگون، به عنوان اصلی مسلم و بنیادی مطرح بوده است. در اسلام از موعود نجات بخش با عنوان «مهدی» یاد می‌شود و در این زمینه، میان فرقه‌های شیعی و سنی تفاوتی وجود ندارد (موحدیان عطار و همکاران، ۱۳۸۸: ص ۳۳۳-۳۵۵ و ص ۴۰۹-۴۴۸).

برای امام دوازدهم، القابی ذکر شده که لقب «قائم» از معروف‌ترین آن‌ها است. امروزه این لقب در روایات، به منجی موعودی انصراف دارد که با قیام خود حکومت جهانی عدالت‌گستر را پدید خواهد آورد.

از آن‌جا که بار معنایی این لقب، همواره با قیام و گسترش عدالت گره خورده است؛ در طول تاریخ، مدعیان دروغین تلاش کرده‌اند خود را مصداق آن بدانند (نوبختی، ۱۳۸۱: ص ۳۴، ۳۵، ۶۴، ۶۵، ۸۲ و اشعری، ۱۳۸۲: ص ۱۰۵، ۱۵۳، ۱۵۸، ۱۶۵). در بیش‌ترین جریان‌ها سخن از یک قائم و تطبیق آن بر یک فرد مورد نظر است؛ اما برخی از جریان‌های انحرافی مهدوی، مانند جریان احمد اسماعیل بصری با تفسیری خاص، به مسئله قائمیت اشاره دارند. آنان با استناد به نصوص روایی، به دو قائم اعتقاد دارند: قائمی قبل از ظهور و قائمی پس از ظهور. احمد اسماعیل بصری به عنوان قائم قبل از ظهور (البته به زعم خودش) به دستور امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف، خود را مجری اوامر امام می‌پندارد که به دنبال آن، رویکردهای متعددی، مانند گسترش عدالت و جنگ افروزی، تحقق خواهد یافت.

بازتاب این ادعا در آثاری از قبیل آثار ذیل ملاحظه می‌شود: جواب المنیر (بصری، ۱۴۳۱ الف: ج ۷، ص ۱۴۵)؛ بیان الحق (بصری، ۱۴۳۱ ب: ج ۱، ص ۱۷)؛ جامع الادله (الانصاری، بی‌تا: ص ۲۲۵-۲۲۶)؛ الاربعون حدیثا فی المهدیین و الذریه (العقیلی، ۱۴۳۲: ص ۵۰)؛ پژوهشی درباره یمانی (همان، ۱۴۳۴: ج ۳، ص ۷-۱۶)؛ رساله فی وحدة شخصية المهدی الاول و القائم و الیمانی (السالم، ۱۴۳۳: ص ۵-۷) و گفتگویی داستانی دعوت مبارک یمانی (منصوری، ۱۴۳۲: ج ۱، ص ۶۴).

نوشتار پیش‌رو، در مقام بررسی دلایل، بر اساس بررسی‌های سندی و محتوایی است. در بررسی روایات، مبنا وثوق صدوری است و اگر راویان سند، توثیق نداشته‌اند؛ تلاش بر این است



که با قرائن و شواهد دیگر به صدور آن اطمینان به دست آید. بنابراین، ملاک در بحث سندی، ارزش گذاری روایت است.

در زمینه نقد جریان احمد اسماعیل بصری، آثار مختلفی نگارش شده است (آیتی، ۱۳۹۳ و شهبازیان ۱۳۹۶)؛ اما درباره فرضیه تعدد قائم، به تنها اثری با نام «دوازده خورشید»، اثر سیدمهدی مجتهد سیستانی می‌توان اشاره کرد (سیستانی، ۱۳۹۶: ص ۱۳۵-۱۸۷). در این نوشته، ضمن ارائه روایات تعداد اوصیا، خلفا، ائمه؛ به روایات مهدیین و قائم پرداخته است؛ اما بررسی تمامی روایات، پردازش شبهات جریان بصری و ساختاری روشمند؛ از ویژگی‌های این مقاله است.

۲. بررسی واژه قائم

۱-۲. واژه شناسی قائم

ریشه واژه «قائم» (ق-و-م) است. ابن فارس این ماده را دارای دو معنا دانسته است: اول، به معنای جماعت مردم که جمع آن اقوام است و دوم، به معنای عزم و قصد. زمانی که گفته می‌شود «قام بهذا الامر»، بدان معناست که این امر را قصد کرد (ابن فارس، ۱۴۰۴: ج ۵، ص ۴۳). واژه قائم، اسم فاعل قام از معنای دوم است. این واژه معانی مختلفی دارد که یکی از آن معانی، طالب و قیام کننده بر امر است (ابن عباد، ۱۴۱۴: ج ۶، ص ۵۹ و فیومی، ۱۴۱۴: ج ۲، ص ۵۲).

۲-۲. قائم در روایات

در منابع روایی، اولین منبع معتبر و مکتوب که واژه قائم، با کاربرد مهدوی در آن به کار رفته؛ قرب الاسناد حمیری است (حمیری، ۱۴۱۳: ص ۲۵، ۸۰، ۳۱۷، ۳۳۰، ۳۷۱، ۳۷۴). پس از آن منابع حدیثی دیگری همچون آثار ذیل، این واژه را به کار برده‌اند: تفسیر قمی (قمی، ۱۴۰۴: ج ۲، ص ۸۵، ۱۲۹)؛ النوادر (منسوب به اشعری، ۱۴۰۸: ص ۱۷۳)؛ محاسن (برقی، ۱۳۷۱: ج ۱، ص ۶۱، ۸۷، ۸۸، ۱۵۶، ۱۷۳: ج ۲، ص ۳۲۰، ۳۲۹)؛ بصائر الدرجات (صفار، ۱۴۰۴: ص ۲۱، ۲۸، ۷۸، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۶۲، ۱۷۵، ۱۷۶، ۳۵۶)؛ تفسیر عیاشی (عیاشی، ۱۳۸۰: ج ۲، ص ۳۲)؛ الکافی (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ص ۲۵، ۳۰۷، ۳۳۳، ۳۳۸، ۳۴۰، ۳۴۲، ۳۶۸، ۳۷۰، ۳۷۲، ۳۹۷،



۴۰۷، ۴۰۸). همچنین در سه کتاب اختصاصی ذیل این واژه ملاحظه می‌شود: الغیبه نعمانی (نعمانی، ۱۳۹۷: ص ۲۵، ۵۹، ۶۷، ۸۶، ۹۴، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۳۶، ۱۴۶، ۱۵۰، ۱۵۴)؛ کمال الدین و تمام النعمه (صدوق، ۱۳۹۵: ج ۱، ص ۵۱، ۵۵، ۷۷، ۱۳۹، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۵۲، ۲۴۰، ۲۵۳) و الغیبه طوسی (طوسی، ۱۴۱۱: ص ۴۲۰، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۷، ۴۴۹). با وجود این، درباره برخی دیگر از افراد، این واژه استفاده شده است که می‌توان به چهار مصداق اشاره کرد:

۲-۲-۱. قائمیت عام: گاهی به ندرت برای هر قیام کننده‌ای از واژه «قائم» استفاده شده است؛ مانند روایت «إِذَا قَامَ الْقَائِمُ جُرَّاسَانَ وَغَلَبَ عَلَى أَرْضِ كُوفَانَ وَمُلْتَانَ... ثُمَّ يَقُومُ الْقَائِمُ الْمَأْمُولُ وَالْإِمَامُ الْمَجْهُولُ... وَهُوَ مِنْ وُلْدِكَ يَا حُسَيْنَ؛ زمانی که قائم در خراسان قیام کرد و بر کوفه و ملتان مسلط شد... سپس قائمی که در آرزویش هستند، قیام می‌کند که امام ناشناخته است... و او از فرزندان تو است، ای حسین!» (نعمانی، ۱۳۹۷: ص ۲۷۴). با توجه به صدر و ذیل روایت، مراد از قائم، در ابتدای روایت، هر قیام کننده‌ای است که به شهرها حمله‌ور می‌شود و بعد از آن، قیام امام مهدی عَجَّلَ اللَّهُ تَعَالَى که از فرزندان امام حسین عَلَيْهِ السَّلَام است؛ رخ می‌دهد.

۲-۲-۲. قائمیت تمام اهل بیت: در برخی از روایات این واژه برای تمامی اهل بیت به کار رفته است؛ مانند آن‌جا که حضرت فرمود: «كُلُّنَا قَائِمٌ بِأَمْرِ اللَّهِ» (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ص ۵۲۵ و ۵۳۶). در این گونه روایات، گرچه از وصف قائم استفاده شده است؛ در معنای قائم موعود با کارکرد عدالت گسترتری به کار نرفته است، بلکه مراد از قائم، قیام کننده به امور عنوان شده است (مجلسی، ۱۴۰۴: ج ۶، ص ۲۴۰).

۲-۲-۳. قائمیت برخی اهل بیت: در روایتی درباره امام علی عَلَيْهِ السَّلَام آمده است: «وَأَنَّ الْقَائِمَ بِالْقِسْطِ فِي بَرِّيَّتِكَ؛ او قیام کننده به قسط است، در بین خلیق و جنبندگان» (مشهدی، ۱۴۱۹: ص ۲۸۷). یا در کلامی از امام صادق عَلَيْهِ السَّلَام درباره امام موسی بن جعفر عَلَيْهِ السَّلَام آمده است: «مِنْ الْمُحْتَمُونَ أَنَّ ابْنِي هَذَا قَائِمٌ هَذِهِ الْأُمَّةِ؛ از محتملات است که این پسر، قائم این امت است» (طوسی، ۱۴۱۱: ص ۴۸).

درباره امام علی عَلَيْهِ السَّلَام باید گفت، بدیهی است که اگر امامی زمام حکومت را به دست گیرد، یکی از اهدافش اقامه قسط در جامعه است. در دوران حکومت امام علی عَلَيْهِ السَّلَام این مسئله قابل صدق



است و می‌توان امام را «به پا دارنده عدالت» نامید؛ اما اقامه عدالت در دوران ایشان، در محدوده زمانی و مکانی خاصی شکل گرفت (نه به شکل جهانی).

اما روایت قائمیت امام موسی بن جعفر علیه السلام و شبیه آن، توسط شیخ طوسی در کتاب الغیبه نقل شده است. ایشان که برخی از روایات واقفیه را از کتاب «فی نصره الواقفة» نقل کرده است؛^۱ در نقد مستندات واقفیه بر «خبر واحد» بودن این روایات تاکید دارد. در آثار امامیه از این اخبار اثری ملاحظه نمی‌شود.

علاوه بر آن، شائبه جعل و تحریف در این روایات وجود دارد؛ چرا که معرفی امام کاظم علیه السلام به عنوان مهدی موعود و قائم آل محمد، اساسی‌ترین مولفه فرقه واقفیه به شمار می‌رود. با القای این اندیشه در میان شیعیان، اعتقاد به بازگشت امام کاظم علیه السلام و قیام او تثبیت می‌شد و وکلای امام به عنوان نمایندگان مشروع قائم که اکنون در غیبت است؛ همچنان در مقام خود باقی می‌ماندند. برای ایجاد زمینه پذیرش این عقیده در میان شیعیان، به نصوصی نیاز بود که موجب وجهت شرعی آنان گردد. از این رو رهبران واقفه، روایاتی را بیان می‌کردند که به نقل از امامان پیشین بر قائم بودن امام کاظم علیه السلام تاکید می‌کرد. بنابراین، بخشی از روایاتی که بر قائمیت امام کاظم علیه السلام تاکید دارند، ساخته واقفیه هستند. شاهد این مطلب، وجود راویان واقفیه، مانند «جعفر بن سماعه» (طوسی، ۱۳۸۱: ص ۳۳۴) در روایت مذکور است. علاوه بر آن، مجموعه‌ای از روایات وجود دارند که به طور ویژه قائمیت امام کاظم علیه السلام را نفی کرده‌اند. این روایات را شیخ طوسی در ابتدای کتاب الغیبه خود گزارش کرده است (همان، ۱۴۱۱: ص ۴۱).

۲-۲-۴. قائمیت امام مهدی: در روایات متعددی به «قائمیت امام مهدی» اشاره شده

است. آنچه در این پژوهش مورد ادعا است، این که واژه مذکور در روایات به امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشريف منحصر است. برای اثبات این نکته دو دسته روایت وجود دارند: روایاتی که مثبت قائمیت امام می‌باشند و روایاتی که نافی قائمیت سایرین از اهل بیت هستند. در ادامه به این دو دسته روایات اشاره می‌شود:

۱. این کتاب تالیف یکی از واقفیان به نام «ابو محمد علی بن احمد علوی موسوی» است.

الف) روایات مثبت قائمیت امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف

مراد از روایات مثبت، گزارش‌هایی هستند که در آن‌ها واژه «قائم» به طور مطلق به کار رفته و در کنار آن قرآنی ملاحظه می‌شوند که به امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف اختصاص دارند و اطلاق آن‌ها به غیر ایشان به دلیل نیاز دارد. به عنوان نمونه، در روایاتی که به تعداد اهل بیت اشاره دارند، آمده است:

يَكُونُ تِسْعَةَ أُمَّةٍ بَعْدَ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ تَأْسِعُهُمْ قَائِمُهُمْ؛ بعد از حسین بن علی عليه السلام نه امام می‌باشد که نهمین آنان قائم آن‌هاست (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ص ۵۳۳).

نمونه‌های دیگر: «القائم...الرابع من وُلدي» (صدوق، ۱۳۹۵: ج ۲، ص ۳۷۲)؛ «القائم...هو الخامس من وُلدي مومي» (همان: ج ۲، ص ۳۴۵) و «قائمنا...السابع من بعدي» (نعمانی، ۱۳۹۷: ص ۸۶).

از دیگر مواردی که در آن‌ها واژه قائم بر امام مهدی منحصر است: روایات خفای ولادت (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ص ۳۳۷ و ۳۴۲ و صدوق، ۱۳۹۵: ج ۱، ص ۴۴، ۳۰۳) و غیبت امام (کلینی، ۱۳۹۵: ج ۱، ص ۳۳۹-۳۴۱؛ طوسی، ۱۴۱۱: ص ۱۰۹-۱۶۳؛ نعمانی، ۱۳۹۷: ص ۱۴۶-۱۷۰-۱۷۱-۱۷۳-۱۷۴-۱۷۵-۱۷۶-۱۷۷-۱۹۱ و صدوق، ۱۳۹۵: ج ۱، ص ۵۱-۳۲۳-۳۲۶) است که وجود قرائن درون متنی در این دسته از روایات، تعدد قائم را نفی می‌کند.

ب) روایات نفی قائمیت اهل بیت از خود

در دوران امام باقر عليه السلام، این سوال به ذهن برخی از اطرافیان امام، از جمله عبدالله بن عطا وجود داشت که خروج قائم چه زمانی و مصداق آن چه فردی است. بر همین اساس، وی به امام گفت:

أخبرني عن القائم فقال والله ما هو أنا ولا الذي تمدون إليه أغناكم ولا يعرف ولادته قلت بما يبسر قال بما سار به رسول الله صلى الله عليه وآله؛ از امام قائم مرا خبر بده! حضرت فرمود: «به خدا قسم او نه منم و نه آن کس که شما به سوی او گردن‌ها می‌کشید؛ زادگاه او شناخته نشود». عرض کردم: رفتارش چگونه خواهد بود؟ فرمود: «همان رفتار که رسول خدا داشت» (نعمانی، ۱۳۹۷: ص ۱۶۹).

در این روایت، سوال از یک قائم خاص است و حضرت به سؤال کننده می‌گوید قائمی که



منتظر خروج او هستید، فرد دیگری است و برای آن مشخصاتی را مانند عدم شناخت ولادت او ذکر می کند.

درباره نفی قائمیت امام موسی بن جعفر و امام جواد علیهما السلام نیز، روایاتی نقل شده است (حمیری، ۱۴۱۳: ص ۳۷۴ و صدوق، ۱۳۹۵: ج ۲، ص ۳۶۱، ۳۷۷).

از مجموع آنچه ذکر شد، قائم در روایت دارای سه کاربرد است: «عام» (همان معنای لغوی)، «خاص» (اهل بیت پیامبر یا برخی از آنان) و «اخص» (منحصر به امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف).

به سبب کاربست فراوان قائم درباره امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف، این واژه در روایات به ایشان انصراف دارد؛ مگر آن که قرینه‌ای برخلاف آن ملاحظه شود. از طرفی دیگر، برای قائمیت فرد یا افراد دیگری در این دوران، روایتی صریح وجود ندارد و یا حداقل در روایات، به دو قائم در دوران امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف اشاره نشده است. به عبارت دیگر، در روایات ما واژه‌هایی مانند «قائممان» وجود ندارند که یکی را بر امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف و دیگری بر افراد دیگر بتوان تطبیق داد. حال اگر کسی ادعای قائمیت کرد، باید دلایل خود در این زمینه ارائه کند. عمده دلایل جریان یمانی روایاتی است که در آن‌ها یا واژه قائم به کار رفته است یا واژه مذکور بر آن روایت تحمیل و تاویل شده است.

۳. بررسی ادعاها و دلایل روایی جریان احمد اسماعیل در تعدد قائم

قبل از بیان دلایل آنان گفتنی است، مبنای جریان مدعی یمانی در روایات، عدم اعتبار علم رجال است (بصری، ۱۳۹۴: ص ۱۱-۱۲). آنان در استناد روایات، به پذیرش حداکثری اعتقاد دارند؛ به گونه‌ای که اگر روایاتی ضعف سندی داشت، به بطلان آن حکم نمی‌کنند، بلکه با قرائن و شواهد بدان اعتبار می‌بخشند (العقیلی، بی تا: ص ۱۴۸-۱۵۱). گرچه وثوق به صدور روایات مبنایی صحیح است؛ باید توجه داشت، علم رجال یکی از آن مبانی است که راه رسیدن به صدور روایات را هموار می‌کند.

از این گذشته، این جریان ادعا دارد در مسئله اعتقادات، باید به متونی استناد کرد که قطعی الصدور و یقین آور باشند (بصری، ۱۳۹۴: ص ۱۱-۱۲)؛ اما در استناد دهی به روایات، هیچ‌گاه بدان ملتزم نبوده و از روایات شاذ، غیر معتبر فراوان بهره برده‌اند (در ادامه مقاله به نمونه‌هایی از



آن‌ها اشاره خواهد شد). از این رو، می‌توان مشرب این جریان را «اخباری گری» دانست؛ با این تفاوت که در عمل و استناد به روایات، هیچ ضابطه‌ای برای آن تعریف نشده است. مهم‌ترین دلایل آنان عبارتند:

۱-۳. روایت جهل به قائم

۱-۱-۳. بیان ادعای حدیث الامام المجهول

در باب علامات قبل از قیام امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف، از امام صادق آمده است:

أَخْبَرَنَا عَلِيُّ بْنُ أَحْمَدَ قَالَ حَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ مُوسَى الْعَلَوِيُّ... ثُمَّ يَقُومُ الْقَائِمُ الْمَأْمُورُ وَالْإِمَامُ الْمَجْهُورُ وَهُوَ مِنْ وُلْدِكَ يَا حُسَيْنَ؛ سپس قائمی که در آرزویش هستند، قیام می‌کند که امام ناشناخته است، دارای شرف و فضیلت است و او از فرزندان تو است، ای حسین! (نعمانی، ۱۳۹۷: ص ۲۷۵).

برخی از انصار وی، در استدلال به روایت معتقدند:

درباره امام مهدی جهالتی وجود ندارد؛ زیرا اصل و نسب ایشان معلوم است. اگر جهلی باشد در معرفت به ایشان یا صفت‌های شخصیتی ایشان است. بنابراین، قائم در این روایت که مجهول وصف شده؛ احمد اسماعیل بصری است؛ زیرا اصل و نسب وی مجهول است (السالم، ۱۴۳۳: ص ۶).

در برخی آثار منتشر شده از آنان، مراد از این جهالت به بیانی دیگر تبیین شده است. برخی از انصار یمانی در پاسخ به شجرنامه احمد بن اسماعیل می‌گویند:

شناخت شجرنامه، برای شناخت حقانیت احمد الحسن هیچ نفعی ندارد؛ چون وی مقطوع النسب است (بصری، ۱۴۳۱ الف: ج ۵، ص ۱۴). اثبات نسب تنها از طریق خداوند و امام مهدی امکان پذیر است و مردم از این موضوع اطلاع ندارند... (همان: ج ۱-۳، ص ۵۵-۵۶).

درباره علت خفا نیز می‌گویند:

... زیرا اگر مردم می‌دانستند که امام مهدی جد ایشان است؛ یعنی در واقع، امام زمان را از سال‌ها قبل می‌شناختند؛ با این تعبیر، به غیبت امام مهدی خدشه وارد می‌شود. بنابراین، باید مجهول الاصل باشد؛ یعنی تا پیش از اعلان دعوتش، مردم اصلا نباید



می دانستند که جد ایشان امام مهدی است. پس از اعلان دعوت، اشکالی بر آن نیست (انصار یمانی، بی تا: ص ۲۱).

جریان احمد بصری برای اثبات ادعای خود به روایت دیگری، با ترجمه‌ای سرتا سر ذوقی استناد کرده است:

.... لَا بُدَّ مِنْ رَحَى تَطْحَنُ فَإِذَا قَامَتْ عَلَى قُظَيْهَا وَ مَبَّتْ عَلَى سَاقِهَا بَعَثَ اللَّهُ عَلَيْهَا عَبْدًا عَنِيفًا خَامِلًا أَضْلُهُ يَكُونُ النَّصْرُ مَعَهُ أَصْحَابُهُ الطَّوِيلَةُ شُعُورُهُمْ أَصْحَابُ السَّبَالِ؛ گریزی از چرخش آسیاب نیست و اگر بر پایه‌های خود استوار و ثابت شد، خداوند بنده‌ای سنگدل و سرکش (نسبت به کفار!) که نسب او نامشخص است، بر آن مبعوث می کند، پیروزی با او خواهد بود. اصحاب او دارای موهای بلند (شعور بالا!!) و سیبیل‌های پر پشت (در نطق بسیار مستحکم) هستند. لباس‌هایشان سیاه است. آن‌ها صاحبان پرچم‌های سیاه هستند. وای بر حال کسی که با آن‌ها مخالفت کند! (نعمانی، ۱۳۹۷: ص ۲۵۷).

شاهد بحث، عبارت «خاملا اصله» می باشد که گویا قائم را دارای اصل و نسب مجهول معرفی کرده است. از این رو، این صفت، با حضرت مهدی عَلَيْهِ السَّلَامُ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ ارتباطی ندارد و باید قائمی دیگر را اراده کند که نسب او مجهول باشد. از این رهگذر، احمد بصری مدعی است که وی نسبی مشخص ندارد و جد پنجم او مجهول است و لذا مصداق این قائم قرار می گیرد (الانصاری، بی تا: ص ۱۱۲).

۳-۱-۲. نقد ادعا

الف) بررسی سندی

در مورد روایت اول، علی بن أحمد بن نصر بندنجی، فردی ضعیف و تناقض‌گو (ابن غضائری، ۱۳۶۴: ج ۱، ص ۸۲ و حلی، ۱۴۱۱: ص ۲۳۵). و عبیدالله بن موسی العلوی، مجهول است. در مورد روایت دوم، تنها منبع آن، کتاب الغیبه نعمانی است. در اسناد آن، احمد بن یوسف بن یعقوب جعفری وجود دارد که توثیق نشده است، مگر این که وی را همان احمد بن یوسف التمیمی الکوفی بدانیم که توثیق دارد؛ اما نقل ابن عقده از وی، به دلیل اختلاف طبقه، امری غیر ممکن است (خویی، ۱۴۱۰: ج ۲، ص ۳۶۶-۳۶۸). همچنین حسن بن علی بن ابی حمزه ضعیف دانسته شده است (کشی، ۱۳۴۸: ص ۵۲۲ و نجاشی، ۱۴۰۷: ص ۳۷).



ب) بررسی دلالتی

گرچه روایت اول دارای ضعف سندى است؛ این که در روایت به قائمى از فرزندان امام حسین علیه السلام اشاره شده است، با روایاتی که تبار امام مهدى را حسینی می‌دانند، همخوانی دارد (صدوق، ۱۳۹۵: ج ۱، ص ۲۵۶). اما درباره نحوه استدلال این جریان باید گفت:

اول: حمل «الإمام المجهول»، بر نسب دلالت ندارد، بلکه در این مورد، مراد جهل مردم در شناخت ظاهرى و کامل ایشان است؛ يعنى تا قبل از ظهور كسى وى را نمى‌شناخت؛ اگر چه آشكار بوده است. به عبارت ديگر، استدلال آنان زمانى مى‌تواند صحيح باشد كه نتوان وجهى برای مجهول بودن امام مهدى عليه السلام یافت؛ در حالى كه شخص امام مهدى عليه السلام در دوران غيبت، برای انسان‌ها، حتى مؤمنان مجهول است؛ زیرا گرچه شیعیان به تولد و امامت و ظهور ایشان اعتقاد دارند؛ شخص ایشان به دليل مسئله غيبت، پنهان است (آيتى، ۱۳۹۶: ص ۸۵).

دوم: جريان احمد اسماعيل مدعى است كه نسب احمد اسماعيل مجهول است؛ حال آن كه در آثار آنان به روشنى به مشخصات وى اشاره شده است. به عنوان نمونه احمد اسماعيل مى‌گويد: خداوند و ائمه نام و نسب من را ذكر كرده‌اند؛ حتى اشعيا، ارميا، دانيال و يوحناى بربرى ... با همه اين‌ها، شما مرا تنها مى‌گذاريد؟! (بصرى، ۱۴۳۲ الف: ج ۱-۳، ص ۲۱).

همچنين در آثار منتشر شده اين مدعى، شجره نامه‌اى برای وى جعل شده كه او به اهل بيت منتسب گرديده است؛ در حالى كه احمد اسماعيل در پاسخ به اين سوال كه آيا احمد از نسل پنجم امام است؛ آن را انكار كرده است (همان: ص ۸۴).

سوم: در بحث پرداخت خمس به سادات درباره اثبات سيادت، ضوابطى ذكر شده است؛ از آن جمله، «بينه» و «شيع مفيد علم». درباره شيع حد اقل شهرت در بلد شرط است (يزدى، ۱۴۰۹: ج ۲، ص ۴۰۵)؛ به طورى كه اطمينان و وثوق حاصل گردد (فاضل لنكرانى، بى‌تا: ج ۲، ص ۲۰۱). اگر كسى ادعاى سيادت كرد و برای اثبات آن، شهادت عالم به علم نسب شناسى موجود نبود يا در شهر خود شهرت نداشت؛ ادعاى او ثابت شدنى نيست. فقهاى اماميه برای برائت ذمه مكلفان از مسئله‌اى شرعى مانند پرداخت خمس به سادات، شروط خاصى را ذكر كرده‌اند؛ حال چگونه امكان دارد برای مسئله‌اى اعتقادى، مانند بحث ذريه و نسب امام مهدى عليه السلام شرط قائل نشوند و آن را با واژه‌هاى ساختگى، مانند «مقطوع النسب» يا «مجهول النسب» توجيه



کنند؟! همچنین در علم نسب شناسی راه دیگر برای اثبات سیادت ذکر کرده‌اند که آن وجود «شجره نامه» معتبر است که به تأیید علمای نسب شناس رسیده باشد. در این زمینه نیز جریان احمد، تنها شجره نامه‌ای که احمد بن اسماعیل را به اهل بیت منتسب می‌کند، به یک خواب پیوند داده‌اند که طبعاً درستی آن قابل اثبات نیست. از طرفی دیگر، بنا بر دیدگاه شیروان الوائل، وزیر امنیت دولت عراق و گروهی از طوایف بصره، احمد بن اسماعیل از طایفه «همبوش» (یکی از طوایف البوسویلم) می‌باشد و این طایفه، از سادات محسوب نمی‌شوند (شهبازیان، ۱۳۹۶: ص ۱۷).

چهارم: برای اثبات جهل نسب، به کلامی از امیر المومنین علیه السلام که با عبارت «خاملا اصله» ذکر شده است، استناد کرده‌اند؛ اما باید گفت:

الف) در لغت «خامل اصله»، کسی است که اصل و نسبی گمنام دارد (فراهیدی، ۱۴۰۹: ج ۴، ص ۲۷۳ و فیومی، ۱۴۱۴: ج ۲، ص ۱۸۲) و گویای واقعیتهای همیشگی بر این فرد است، نه این که تا مدتی اصل و نسب ندارد، و بعداً نسب او آشکار شود.

ب) در این روایت به یمانی، مهدی اول و قائم، هیچ اشاره‌ای نشده است، بلکه سخن از بنده‌ای طغیانگر است که گویای شخصیتی منفی و گمراه است (فراهیدی، ۱۴۰۹: ج ۱، ص ۳۳۹؛ ابن منظور ۱۴۱۴: ج ۹، ص ۲۴۵ و طریحی، ۱۳۷۵: ج ۵، ص ۱۰۰). اما جالب توجه آن که این جریان برای فرار از این اشکال، روایت را این‌گونه بی‌ضابطه، تفسیر کرده‌اند:

«عبدالعنيفة» را به بنده‌ای سنگدل و سرکش نسبت به کفار؛ «الطويلة شعورهم» را کنایه از شعور بالا و «أصحاب السبال» را کنایه از نطق مستحکم پنداشته‌اند! در این تفسیر، سرکشی نسبت به کفار تاویل و شعر (مو) به شعور و عقل و سبال (شارب) به نطق محکم تاویل شده‌اند! برخی معتقدند تعبیر «خاملا اصله»، کنایه از ابو مسلم خراسانی است و این روایت در وصف اوست؛ چون اصل و نسب او روشن نیست و قرائن درون متنی این روایت، مانند «أصحاب رایات سود» آن را تأیید می‌کنند (صادقی، ۱۳۸۵: ص ۱۰۵ و بلاذری، ۱۴۱۷: ج ۴، ص ۱۶۳).



۲-۳. روایات ناظر به نام حضرت

۱-۲-۳. بیان ادعا با استناد به روایت دو اسم^۱

آنان روایتی از امام علی علیه السلام نقل کرده‌اند:

حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ مُوسَى رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: ... قَالَ: أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ وَهُوَ عَلَى الْمُنْبَرِ يُخْرِجُ رَجُلًا مِنْ وُلْدِي فِي آخِرِ الزَّمَانِ أَبْيَضُ اللَّوْنِ مُشْرَبٌ بِالْحُمْرَةِ مُبْدَحُ الْبَطْنِ عَرِيضُ الْفَخْدَيْنِ عَظِيمُ مَشَاشِ الْمُتَكَبِّرِينَ بَظْهُرِهِ شَامَتَانِ شَامَةٌ عَلَى لَوْنِ جِلْدِهِ وَشَامَةٌ عَلَى شِبْهِهِ شَامَةُ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَاسْمُهُ يَعْظَمُ فَأَمَّا الَّذِي يَخْفَى فَأَحْمَدُ وَأَمَّا الَّذِي يَعْظَمُ فَحَمْدُ؛ أمير المومنین علیه السلام بر منبر فرمودند: از فرزندان من در آخر الزمان، فرزندی ظهور می‌کند که رنگش سفید متمایل به سرخی و سینه‌اش فراخ و ران‌هایش ستبر و شانه‌هایش قوی است و در پشتش دو خال است: یکی به رنگ پوستش و دیگری مشابه خال پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و دو نام دارد: یکی نهان و دیگری آشکار؛ نام نهان او احمد و نام آشکارش محمد است (صدوق، ۱۳۹۵: ج ۲، ص ۶۵۳).

در تبیین استدلال می‌گویند:

این روایت دو نام بیان کرده است: نامی آشکار که امام مهدی است و نامی نهان که همان احمد اسماعیل مراد است؛ چرا که در روایات، فراوان اسم امام مهدی برده شده است؛ در مقابل، از نام احمد به دلیل اهمیت وی در عصر ظهور پنهان مانده است. لذا از آن جا که در این روایت دو نام ذکر شده است: یکی مخفی و دیگری آشکار؛ بر تعدد افراد دلالت دارد (المنصوری، ۱۴۳۲: ج ۱، ص ۶۴).

همچنین احمد اسماعیل در کتاب بیان الحق در تطبیق شرح حدیث می‌گوید:

برای قائم دو اسم است: احمد که اسم مهدی اول از مهدی‌های دوازده‌گانه و دیگری محمد، اسم امام مهدی است (بصری، ۱۴۳۱: ج ۱، ص ۱۷).

۱. ملاحظه می‌شود که در این حدیث، واژه قائم به کار نرفته است؛ اما این جریان در منابع خود و مناظرات، به طور فراوان از

این حدیث با تغییر واژه قائمیت احمد استفاده کرده‌اند.

الف) بررسی سندی

اولین منبع حدیثی، کتاب کمال الدین است که در آن، زنجیره سند آن حدیث به امام علی علیه السلام ختم می‌شود. این روایت در منابع حدیث دیگری نیامده و در منابع متأخر، تنها به نقل از این کتاب آمده است. در سلسله سند، اسماعیل بن مالک ملاحظه می‌شود که در هیچ یک از کتاب‌های رجال و صفی از او یافت نشده است. زیاد بن منذر ابوجارود الهمدانی، موسس فرقه جارودیه است (طوسی، ۱۴۲۰: ص ۲۰۳) که همین امر باعث شده است رجالیان او را تضعیف کنند (کشی، ۱۳۴۸: ص ۲۲۹-۲۳۰). بنابراین، در پذیرش روایات او باید روایات قبل از انحراف و بعد از انحراف وی را تفکیک کرد که البته این تفکیک کاری دشوار است (خویی، ۱۴۱۰: ج ۷، ص ۳۲۱-۳۲۸). در مجموع حدیث مورد بحث، به دلیل عدم توثیق برخی از راویان آن، ضعیف است.

ب) بررسی دلالی

روایت از دو فقره «شمایل» و «اسم» امام تشکیل شده است. درباره شمایل حضرت، روایات دیگری وجود دارند که به نوعی با این روایات قابل جمع هستند (شهبازیان، ۱۳۹۷: ص ۱۷۶-۱۸۰). معروف‌ترین نام‌های حضرت، «محمد» است که در روایات فراوانی بدان اشاره شده است؛ اما درباره نام «احمد»، روایات کم‌تری ملاحظه می‌شوند (طوسی، ص ۴۵۴). بنابراین، با توجه به ضعف روایت، می‌توان به طور نسبی گفت برخی از فقرات آن با سایر روایات همخوانی دارد.

احمدبن اسماعیل در استناد خود، مرجع ضمیر «له» را به قائم برگردانده است. این، در حالی است که اساساً واژه «قائم» در روایت وجود ندارد. بنابراین، دلیل آن‌ها، اعم از مدعا است و از اساس، استناد به روایت برای اثبات تعدد قائم جایگاهی ندارد. با این وصف، درباره ادعای این جریان باید گفت:

اول: امیرالمومنین مردی از فرزندان خود را با عبارت «رجل من ولدی» وصف می‌کند که در آخر الزمان خروج می‌کند. با این وصف باید به آنان گفت چگونه در مقام تطبیق، فرد واحد را می‌توان بر دو فرد اطلاق کرد؛ به ویژه تمامی ضمائر حدیث، مانند «بظهره»، «جلده» و «له» به همان رجل



برگشت دارد که صورت مفرد آمده است. بنابراین، این که در روایت ملاحظه می‌شود «له اسمان»؛ همان رجل دارای دو اسم است: یکی پنهان و دیگری آشکار.

دوم: این که در روایت سخن از «خفای اسم» است و جریان مذکور، اسم مخفی را به نام احمد بیان می‌کند؛ باید دریافت کرد که مراد از «یخفی» مطلب دیگری است؛ زیرا معنا ندارد امام بگوید این مرد دو اسم دارد که یکی مخفی است و بعد در ادامه، نام او که احمد است، ذکر شود. در تفسیر آن باید گفت، در روایت ترکیب «اسم خفی» نیست که بگوییم «احمد»، نام مخفی است و نباید گفته شود، بلکه «اسْمٌ یَخْفَى»، به صورت مضارع آمده است؛ یعنی این اسم الان گفته می‌شود؛ اما مخفی می‌گردد و شهرت آن به مرور از بین خواهد رفت؛ برخلاف اسم محمد که شهرت آن باقی خواهد ماند (سیستانی، بی تا: ص ۱۲۳). بنابراین، بازگو کردن این اسم با مخفی بودنش (که به معنای عدم شهرت و عدم رواج آن است) منافاتی ندارد.

سوم: همچنین می‌توان احتمال داد مراد از «اسم مخفی»، این است که عموماً مردم حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف را با نام «محمد» می‌شناسند و کم‌تر از نام «احمد» استفاده می‌کنند و عبارت «یخفی» به نام کم استعمال و غیرمعروف تعبیر می‌شود.

۳-۲-۳. بیان ادعا، با استناد به روایت نهی از تسمیه

صدوق چنین روایتی آورده است:

حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ زَيْدِ بْنِ جَعْفَرِ الْهَمْدَانِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: ... عَنْ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ قَالَ: ... نَخَفَى عَلَى النَّاسِ وَلِدَاتُهُ وَلَا يَجِلُّ لَهُمْ تَسْمِيَّتُهُ حَتَّى يُظْهِرَهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ فَيَمْلَأَ الْأَرْضَ قِسْطاً وَ عَدْلًا كَمَا مِلْتَّ جَوْرًا وَ ظُلْمًا؛ کسی که ولادتش بر مردمان پوشیده است و ذکر نامش بر آن‌ها روا نیست تا آن‌گاه که خدای تعالی او را ظاهر و زمین را پر از عدل و داد کند؛ همان گونه که پر از ظلم و جور شده باشد (صدوق، ۱۳۹۵: ج ۲، ص ۳۶۹).

این روایت در صدد بیان ذکر قائم است و امام در این روایت، نه تنها اسم قائم را نبرده، بلکه افشای آن را نیز ناروا دانسته است. از آن‌جا که پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و اهل بیت علیهم السلام بارها از امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف سخن گفته و به نام ایشان تصریح کرده‌اند؛ قائمی که در این روایت از او سخن گفته شده، فرد دیگری غیر از امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف است (منصوری: ۱۴۳۲: ج ۱، ص ۶۷). او همان اسماعیل بصری است.

الف) بررسی سندی

راویان این سند، احمد بن زیاد (حلی، ۱۴۱۱: ص ۱۹)؛ علی بن ابراهیم هاشم (نجاشی، ۱۳۴۸: ص ۲۶۰)؛ ابراهیم بن هاشم (همان، ص ۱۶) و محمد بن ابی عمیر (کشی، ۱۳۴۸: ص ۵۹۰)؛ همه ثقه هستند.

ب) بررسی دلالی

همان طور که در حدیث قبل ذکر شد، این جریان در صدد اثبات فرضیه تعدد قائم است. بر آن‌ها لازم است به روایاتی استدلال کنند که در آن‌ها واژه قائم آمده است و صرف یافتن یک روایت که از بردن اسم نهی شده باشد؛ لزوماً تعدد قائم را نمی‌رساند؛ زیرا:

اول: مراجعه به اصل روایت، نشان می‌دهد که روایت از جانب این جریان به صورت «تقطیع» ذکر شده است. اصل روایت توسط محمد بن زیاد، بدین گونه آمده است:

از سرور خود، موسی بن جعفر پرسیدم، آیا در میان ائمه کسی هست که غایب شود؟ قَالَ نَعَمْ يَغِيْبُ عَنْ أَبْصَارِ النَّاسِ شَخْصُهُ وَلَا يَغِيْبُ عَنْ لَا يَغِيْبُ عَنْ قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ ذِكْرُهُ وَهُوَ الثَّانِي عَشْرَمِنَا يُسَهِّلُ اللَّهُ لَهُ كُلَّ عَسِيرٍ وَيُذِلُّ لَهُ كُلَّ صَعْبٍ وَيُظْهِرُ لَهُ كُنُوزَ الْأَرْضِ وَيُقَرِّبُ لَهُ كُلَّ بَعِيدٍ وَيُبَيِّرُ بِهِ كُلَّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ وَيُهْلِكُ عَلَى يَدِهِ كُلَّ شَيْطَانٍ مَرِيدٍ ذَلِكَ ابْنُ سَيِّدَةِ الْإِمَامِ الَّذِي تَخَفَى عَلَى النَّاسِ وَلَادَتْهُ وَلَا يَحِلُّ لَهُمْ تَسْمِيَّتُهُ؛ فرمود: «آری؛ او از دیدگان مردم غایب می‌شود؛ اما یاد او از قلوب مؤمنان غایب نمی‌شود و او دوازدهمین از امامان است. خداوند برای او هر امر سختی را آسان و هر امر دشواری را هموار می‌کند و گنج‌های زمین را برایش آشکار و هر بعیدی را برای وی قریب می‌کند و توسط وی تمامی جباران عنود را نابود و هر شیطان متمردی را به دست وی هلاک می‌کند. او فرزند سرور کنیزان است. کسی که ولادتش بر مردمان پوشیده است و ذکر نامش بر آن‌ها روا نیست (صدوق، ۱۳۹۵: ج ۲، ص ۳۶۸-۳۶۹).

براساس متن روایت، سخن از امام دوازدهم امام مهدی علیه السلام است. چند عبارت در روایت بر این مطلب دلالت دارند:

الف) در متن، عبارت «الثانی عشر منا»، دوازدهمین از ما اهل بیت به کار رفته و معلوم است



دوازدهمین نفر طبق مبانی شیعه و حتی خود این جریان، به امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف منحصر است.
 (ب) در وصف حضرت، به «ابن سیده الاماء، فرزند سرور کنیزان» اشاره شده است. طبق این روایات و دیگر روایات، مادر حضرت، امه و کنیز شناخته شده است (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ص ۳۲۳ و نعمانی، ۱۳۹۷: ص ۱۶۳).

(ج) عبارتی دیگر از روایت: «تَخْفَى عَلَى النَّاسِ وَلَادَتْهُ»؛ به «خفای ولادت» اشاره دارد. ولادت پنهانی از موارد اختصاصی امام دوازدهم است (صدوق، ۱۳۹۵: ج ۲، ص ۴۸۰).
 با توجه به ویژگی‌هایی، مانند دوازدهمین امام شیعیان، کنیز بودن مادر امام، خفای ولادت و از طرفی دیگر عدم انطباق آن بر مدعی یمانی، انحصار این روایت به امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف اثبات می‌گردد.

دوم: در استدلال بیان کردند که اسم امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف قابل ذکر است و اهل بیت علیهم السلام، نام ایشان را در روایات بیان کرده‌اند و روایاتی که گویای امتناع از بیان نام ایشان است، درباره احمد اسماعیل است. بنابراین، نباید روایاتی وجود داشته باشند که از بردن اسم امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف نهی کرده باشند؛ اما می‌توان روایاتی را عنوان کرد که دقیقا از امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف سخن گفته و نهی از تسمیه نیز درباره ایشان است؛ مانند روایتی از امام صادق علیه السلام:

...فَقُلْتُ يَا سَيِّدِي وَ مَنِ الْمُهْدِيِّ مِنْ وُلْدِكَ قَالَ الْحَامِسُ مِنْ وُلْدِ السَّابِعِ يَغِيبُ عَنْكُمْ شَخْصُهُ وَ لَا حِلَّ لَكُمْ تَسْمِيَّتُهُ...؛ عرض کردم: ای آقای من! فرزندت، مهدی کیست؟ فرمود: «پنجمین پسر هفتمین امام که شخص وی از شما نهان گردد و نامش را نتوانید برد» (همان، ص ۳۳۸).

سوم: اگر روایات نهی از تسمیه برای احمد اسماعیل است؛ پس در جایی نام او هم نباید ذکر شده باشد؛ اما آنان طبق روایت وصیت پیامبر در شب رحلت (طوسی، ۱۴۱۱: ص ۱۵۱)؛ ادعا دارند که به نام احمد بصری تصریح شده است (بصری، ۱۴۳۱: ج ۱-۴، ص ۲۲۸)؛ یا براساس روایتی دیگر از امام باقر علیه السلام که فرمود: «برای خداوند گنجی در طالقان است؛ نه طلا و نه نقره، بلکه دوازده هزار نفرند که شعار آن‌ها احمد، احمد است» (نیلی، ۱۳۶۰: ص ۳۴۳)؛ مدعی هستند که احمد در این روایت، مهدی اول، احمد اسماعیل بصری است (همان، ص ۲۲۹). نمونه‌های دیگری نیز از روایات و سخنان وی وجود دارند (بصری، ۱۴۳۱: ج ۱-۴، ص ۲۳۲).

۳-۳. روایات ناظر به ذریه قائم

۳-۳-۱. بیان ادعا

جریان یمانی، ضمن اعتقاد وجود فرزند و ذریه برای حضرت، ادعا دارد در روایات از قائم‌های دیگری پس از امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف سخن گفته شده است که خود بر تعدد قائم دلالت دارد. به عنوان نمونه از امام باقر علیه السلام چنین نقل شده است:

حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ ... عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام أَوْ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ... فِيهَا مَسْجِدٌ سَهِيلٌ الَّذِي لَمْ يَبْعَثِ اللَّهُ نَبِيًّا إِلَّا وَقَدْ صَلَّى فِيهِ وَ مِنْهَا يَظْهَرُ عَدْلُ اللَّهِ وَ فِيهَا يَكُونُ قَائِمُهُ وَ الْقَوْمُ مِنْ بَعْدِهِ؛ در آن [کوفه] مسجد سهیل قرار دارد. از خصوصیات این مسجد آن است که حق تعالی هیچ پیغمبری را مبعوث نفرموده، مگر آن که وی در آن نماز خوانده است و نیز از آن، عدل الهی ظاهر و آشکار می‌گردد و در آن، قائم حق تعالی و قوام بعد از او خواهند بود (ابن قولویه، ۱۳۵۶: ص ۳۰).

جریان یمانی در تبیین روایت، معتقدند همان‌طور که در روایات دیگر، فرزندان امام با عنوان «مهدیین» ذکر شده‌اند در این روایت، با عنوان «قائم» بیان گردیده‌اند. آنان قائمان بعد از امام مهدی و دوازده خلیفه عادل هستند و در مسجدی نماز می‌گزارند که امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف بعد از قیام خود در کوفه بنا خواهد کرد؛ دلیل آن نیز روایتی دیگری است:

عَنْ عَمْرِو بْنِ أَبِي الْمِقْدَامِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ حَبَّةِ الْعُرَيْنِيِّ قَالَ: خَرَجَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام إِلَى الْحَبِيرَةِ فَقَالَ: ... وَ لِيَبْنِيَنَّ بِالْحَبِيرَةِ مَسْجِدًا لَهُ خَمْسِمِائَةَ بَابٍ يُصَلِّي فِيهِ خَلِيفَةُ الْقَائِمِ لِأَنَّ مَسْجِدَ الْكُوفَةِ لِيَصِيقُ عَلَيْهِمْ وَ لِيُصَلِّيَنَّ فِيهِ اثْنَا عَشَرَ إِمَامًا عَدْلًا؛ ابوالمقدام از حبه عرنی چنین روایت کرده است: امیرالمؤمنین علیه السلام به حیره تشریف برد و فرمود: «... و مسجدی در حیره بنا می‌شود که دارای پانصد درب است و نماینده قائم در آن نماز می‌گزارد؛ زیرا مسجد کوفه برای آن‌ها تنگ خواهد بود. دوازده پیش‌نماز عادل در آن‌جا نماز می‌گزارند» (طوسی، ۱۴۰۷: ج ۳، ص ۲۵۳).

بنابراین، آن‌طور که امام مهدی، قائم است، طبق روایت، قوام دیگری هم بعد از حضرت وجود دارند که قائم و فرزندان امام می‌باشند و اولین آن‌ها احمد اسماعیل بصری است (العقیلی، ۱۴۳۲: ص ۵۰).



الف) بررسی سندی

سند روایت اول، به دلیل وجود ابی عبدالله محمد بن ابی عبدالله رازی (نمازی؛ ج ۶، ص ۳۸۶ و خوبی، ۱۴۱۰: ج ۱۵، ص ۵۲) و حسین بن سیف بن عمیره (نجاشی، ۱۴۰۷: ص ۵۶)؛ ضعیف است.

اولین منبع حدیث دوم، تهذیب شیخ طوسی است که زنجیره سند آن از طریق حبه عرنی، به امام علی عَلَيْهِ السَّلَامُ ختم می‌شود. این روایت در منبع حدیث دیگری نیامده است. در این روایت، عمرو بن ابی المقدام از پدر خود، ثابت بن هرمز الحداد روایت را نقل کرده است. ثابت بن هرمز، نه تنها مدحی ندارد، بلکه طبق روایت کشی از امام صادق عَلَيْهِ السَّلَامُ، به خاطر گرایش به زیدیه، مذمت هم شده است (کشی، ۱۳۴۸: ص ۲۴۱).

ب) بررسی دلالی حدیث اول

۱. در حدیث اول، تنها سخن از قوام بعد از امام مهدی عَلَيْهِ السَّلَامُ وَرَجَاءُ الشَّرِيفِ است و دلالتی ندارد که این قوام چه کسانی اند. به عبارت دیگر، روایت، عبارت «قوام من ولده» ندارد که گفته شود مراد ذریه امام مهدی عَلَيْهِ السَّلَامُ وَرَجَاءُ الشَّرِيفِ است. حمل «قوام من بعده» بر فرزندان امام، صرف ادعا است.

۲. نهایت استفاده‌ای که از واژه قوام می‌توان کرد، «قائمیت» است؛ اما به اهل بیت منحصر نیست؛ چرا که در برخی روایات، قوام در غیر اهل بیت نیز به کار رفته است؛ مانند روایت مندرج در کافی که طبق آن امام به یکی از اصحاب خود فرمود:

إِنَّهُ لَوْ قَدْ كَانَ ذَلِكَ أُعْطِيَ الرَّجُلُ مِنْكُمْ قُوَّةَ أَزْبَعِينَ رَجُلًا وَ جُعِلَتْ قُلُوبُكُمْ كَزُبُرِ الْحَدِيدِ لَوُ قُدِفَ بِهَا الْجِبَالُ لَقَلَعَتْهَا وَ كُنْتُمْ قَوَامَ الْأَرْضِ وَ خُرَّانَهَا؛ اگر دولت ما برپا شود، هر فرد از شما نیروی چهل نفر را خواهد داشت، و دل‌های شما مانند آهن چنان سخت و استوار گردد که اگر به سوی کوه پرتاب شود، کوه را سوراخ کند. آن روز شما فرمانروای زمین می‌شوید و پیشکار گنجینه‌های آن (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۸، ص ۲۹۴).

یا براساس حدیث دیگری از امام علی عَلَيْهِ السَّلَامُ: «... وَ كُونُوا قَوَامِينَ بِالْحَقِّ؛ و به پادارندگان حق باشید» (صدوق، ۱۴۱۳: ج ۱، ص ۵۲۱) یاران حضرت قوامین بالحق خطاب شده‌اند.



۳. اگر جریان مدعی یمانی اصرار داشته باشد که از قائمیت، انحصار در فرزندان امام استفاده شود، با توجه به عبارت «من بعده» دو احتمال وجود دارد: «من بعده» در این روایت یا «بعدیت زمانی» است، یا «بعدیت رتبی». در صورت نخست و با توجه به روایات رجعت ائمه و به ویژه روایاتی که تصریح دارند پیش از وفات امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف، سیدالشهدا علیه السلام رجعت خواهند کرد؛ «القوام من بعده» به امامان رجعت کننده اشاره خواهد داشت. در صورت دوم و این که منظور، بعدیت در رتبه و جایگاه باشد؛ این عده، تنها کارگزاران و فرماندهان عالی رتبه‌ای در اختیار امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف خواهند بود، نه بیش تر. بنابراین و با توجه به مجمل بودن معنای روایت، نمی‌توان به آن استدلال کرد (رضایی، ۱۳۹۶: ص ۱۹۹).

ج) بررسی دلالت حدیث دوم

در این روایت، حضرت امیر علیه السلام از دوران ظهور مهدوی خبر می‌دهند و به نوعی عبادت مردم آن دوران را وصف می‌کنند، با این عبارت که مسجدی در حیره بنا می‌شود که دارای پانصد درب است و نماینده امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف در آن، دوازده پیش نماز عادل همزمان در آن جا نماز می‌گزارند. این وصف امام با فرزندان امام و به عبارتی قائمان و قائمیت احمد چه ارتباطی دارد؟ خصوصا این که این دوازده امام عادل، همزمان در آن جا نماز اقامه می‌کنند. تنها استفاده و برداشت از این روایت، آن است که امام زمان برای نماز نماینده‌ای دارد که در مسجد حیره نماز می‌خواند و وسعت آن مسجد به قدری است که پانصد درب دارد و دوازده امام جماعت عادل در آن جا نماز اقامه می‌کنند.

۳-۴. روایات موت قائم

۳-۴-۱. بیان ادعا

براساس ادعای احمد بن اسماعیل، برخی از روایات که در آن درباره موت قائم سخن گفته‌اند، درباره وی است؛ زیرا او درست در زمانی که می‌خواستند عیسی علیه السلام را به صلیب کشند، شبیه حضرت عیسی علیه السلام گردید و به جای ایشان به صلیب کشیده شد و حال، پس از مدت‌ها ظهور کرده است. بنابراین، او همان قائمی است که بعد از مرگ، زنده شده است. این ادعا در چند



مرحله قابل تبیین است:

الف) در روایات آمده است:

الْفَضْلُ بْنُ شاذَانَ عَنْ مُوسَى بْنِ سَعْدَانَ ... لِأبي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: لِأبي شَيْءٍ سُمِّيَ الْقَائِمَ قَالَ لِأَنَّهُ يَقُومُ بَعْدَ مَا يَمُوتُ أَنَّهُ يَقُومُ بِأَمْرِ عَظِيمٍ يَقُومُ بِأَمْرِ اللَّهِ سُبْحَانَهُ؛ به چه دلیل حضرت صاحب عليه السلام «قائم» نامیده شده است؟ حضرت فرمودند: «برای این که ایشان پس از آن که می میرد، به امر خداوند متعال قیام و به کار بسیار بزرگی اقدام خواهد کرد» (طوسی، ۱۴۱: ص ۴۲۲).

یا در روایتی دیگر آمده است:

رَوَى مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَعْفَرِ الْحَمِيرِيِّ ... قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عليه السلام يَقُولُ مَثَلُ أَمْرِنَا فِي كِتَابِ اللَّهِ مَثَلُ صَاحِبِ الْحِمَارِ فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ؛ ابی بصیر می گوید: از امام باقر عليه السلام چنین شنیدم: «مثل ما در کتاب خداوند- قرآن کریم- مثل صاحب حمار است که خداوند او را یک صد سال میراند و سپس او را زنده کرد» (همان).

در این روایات سخن از موت قائم است؛ در حالی که تمام شیعیان معتقدند وی زنده است. بی شک بین روایات تعارض وجود ندارد و کسانی مانند شیخ طوسی که این روایات را تاویل برده و گفته اند مراد از موت، یعنی فراموشی یاد و ذکر او؛ به خطا رفته اند؛ زیرا این قائم فرد دیگری است.

ب) در متون مقدس، از جمله انجیل یهودا، فردی که به جای عیسی مصلوب گردیده، یهودایی است غیر از یهودای اسخریوطی و چون در لغت، «یهودا» به معنای حمد و احمد است، این، همان احمد بن اسماعیل است (یهودا: سوم).

ج) روایات اسلامی نیز این مطلب را تایید می کنند که به جای عیسی عليه السلام فرد دیگری که شبیه عیسی بود، به صلیب کشیده شد. در تفسیر قمی از امام باقر عليه السلام آمده است:

حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ ... أَعْيَنَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: ... فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ أَوْحَى إِلَيَّ أَنَّهُ رَافِعِي إِلَيْهِ السَّاعَةَ - وَ مُطَهَّرِي مِنَ الْيَهُودِ فَأَيُّكُمْ يُلْقَى عَلَيْهِ سَبْحِي - فَيُقْتَلُ وَ يُصَلَّبُ ...؛ عیسی عليه السلام حواریون را دور خود جمع کرد و به آنان گفت: «خداوند در همین لحظه مرا به آسمان می برد و از آزار یهود بر کنار می دارد؛ کدام یک از شما می خواهد به صورت من ممثّل و به دست آن ها مصلوب شود تا به درجه من نایل گردد؟» جوانی از میان آن جمع



گفت: «ای روح خدا! من حاضرم». عیسی علیه السلام گفت: «پس تو به صورت من در خواهی آمد».... سپس امام فرمود: «پس از آن، یهود در طلب عیسی علیه السلام بر آمدند آن جوانی را که به صورت عیسی علیه السلام، ممثّل شد، زندانی کردند و به صلیب کشیدند (قمی، ۱۴۰۴: ج ۱، ص ۱۰۳).

احمد اسماعیل درباره این روایت می‌گوید: فردی که به صلیب کشیده شد، با حضرت عیسی علیه السلام هم رتبه و دارای مقامات و فضایل است. بنابراین، نمی‌تواند آن یهودای خائن باشد، بلکه او یهودای دیگری است؛ چرا که یهودای اسخریوطی، نزد علمای یهود بود تا عیسی علیه السلام را تسلیم آنان کند. (د) این شبیه عیسی، مصلوب از نسل پیامبر است. در روایتی از امیرالمومنین علیه السلام آمده است که پیامبر برای امام علی علیه السلام چنین دعا کرد:

حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ الدَّيْنَوَرِيُّ قَالَ: ... عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ: ... اللَّهُمَّ أَعْطِهِ جَلَادَةَ مُوسَى وَ اجْعَلْ فِي نَسْلِهِ شَبِيهَ عَيْسَى اللَّهُمَّ إِنَّكَ خَلِيفَتِي عَلَيْهِ وَ عَلَى عَشْرَتِهِ وَ ذُرِّيَّتِهِ الطَّيِّبَةِ الْمُطَهَّرَةِ الَّتِي أَذْهَبَتْ عَنْهَا الرَّجْسَ وَ النَّجْسَ؛ خدایا! قدرتمندی و صلابت و چابکی موسی را به او ببخش، و در نسل او شبیه عیسی قرار ده! بار اها! تو جایگزین من بر او و بر عترت و تبار و پاکیزه‌اش هستی که از آنان پلیدی را برده‌ای و برخورد و تماس شیطان‌ها را از آنان برگردانده‌ای (نعمانی، ۱۳۹۷: ص ۱۴۲).

احمد اسماعیل می‌گوید: در این روایت پیامبر خدا صلی الله علیه و آله و سلم از خداوند می‌خواهد که شبیه عیسی از نسل ایشان باشد و این شبیه، من می‌باشم (بصری، ۱۴۳۱ الف: ج ۷، ص ۲۴۷-۲۷۰ و همان، ۱۴۳۱: ج ۴، ص ۱۲۸).

خلاصه استدلال آن‌ها این است که در روایات، سخن از موت قائم آمده است؛ در حالی که همه می‌دانیم قائم امام مهدی در حیات است. پس این قائم، باید فرد دیگری باشد. بر اساس متن انجیل و روایات اسلامی، این فرد «یهودا» است؛ اما نه آن یهودای خائن و بر اساس روایت دیگر، او از نسل اهل بیت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم است.

۳-۴-۲. نقد ادعا

الف) بررسی سندی روایات

روایت اول: مصدر اولیه کتاب الغیبه شیخ طوسی است. سند روایت، ضعیف است، به دلیل



وجود موسی بن سعدان که احادیث منقول از وی ضعیف شمرده شده (نجاشی، ۱۴۰۷: ص ۴۰۴) و به غلو متهم است (حلی، ۱۴۱۱: ص ۲۵۷). همچنین عبدالله بن قاسم حضرمی کذاب و غالی (نجاشی، ۱۴۰۷: ص ۲۲۶) و واقفی (طوسی، ۱۳۸۱: ص ۳۴۲) معرفی شده است.

روایت دوم: مصدر اولیه کتاب الغیبه شیخ طوسی و سند آن صحیح است. البته تنها در همین کتاب ذکر شده و شیخ طوسی به منفرد بودن این خبر اشاره کرده است (همان، ۱۴۱۱: ص ۴۲۳).

روایت سوم: در تفسیر قمی ذکر شده و افراد مندرج در حدیث توثیق دارند: علی بن ابراهیم (نجاشی، ص ۲۶۰)؛ ابراهیم بن هاشم (خویی، ۱۴۱۰: ج ۱، ص ۳۱۷)؛ محمد بن ابی عمیر (نجاشی، ص ۳۲۷)؛ جمیل بن صالح (همان، ص ۱۲۸) و حمران بن اعین (همان، ص ۱۶۱).

روایت چهارم: سند حدیث به دلیل وجود احمد بن محمدالدینوری، علی بن الحسن کوفی و عمیره بنت اوس (نمازی، ۱۴۱۴: ج ۸، ص ۵۸۸) ضعیف است.

ب) بررسی دلالی

در دلالت روایات، برخی از علما مانند شیخ طوسی، ضمن منفرد خواندن این روایات، به تاویل و تفسیر آنان پرداخته و مراد از موت قائم را موت حقیقی ندانسته‌اند، بلکه، مراد از بین رفتن ذکر و یاد امام است. احمد اسماعیل با توجه به اطلاق واژه قائم، آن را بر خود حمل کرده است؛ اما بنابر روایات و قاعده عقلی، روایت‌های هم خانواده می‌توانند توضیح دهنده و مبین یکدیگر باشند و پس از بررسی، متوجه می‌شویم که تفسیر شیخ طوسی موافق روایت‌های دیگر است و شواهدی از بیانات ائمه در این باره وجود دارند:

اول: شیخ صدوق چنین گزارش می‌کند:

راوی از امام جواد علیه السلام پرسید: ای فرزند رسول خدا! چرا او را قائم می‌گویند؟ «قَالَ لِأَنَّهُ يَفُومُ بَعْدَ مَوْتِ ذِكْرِهِ وَاتِّدَادِ أَكْثَرِ أَتْقَائِلَيْنِ بِإِمَامَتِهِ؛ زیرا او پس از آن که یادش از بین برود و اکثر معتقدان به امامتش مرتد شوند، قیام می‌کند» (صدوق، ۱۳۹۵: ج ۲، ص ۳۷۸).

در این روایت که با مشخصات معین بر امام مهدی اطلاق می‌گردد، درباره علت نام گذاری امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشريف به قائم آمده است: پس از آن که یادش از بین برود، قیام می‌کند. بنابراین، شیخ طوسی به درستی قیام بعد از مرگ را، ظهور بعد از فراموشی نام و یاد و به عبارت دیگر خفا و



غیبت دانسته است.

دوم: برخی از فرقه‌های انحرافی با احتجاج به روایت «يقوم بعد ما يموت»؛ معتقدند امام حسن عسکری علیه السلام از دنیا نرفته و همان مهدی است که زنده خواهد شد. شیخ با ذکر دلایل آنان، از جمله این روایت، در صدد بررسی و نقد آنان برآمده است و ذکر ایشان دلیلی بر اعتبار آن نیست. نوبختی هم در فرق الشیعه به این گروه اشاره می‌کند (نوبختی، ۱۳۸۱: ص ۹۷). سعد بن عبدالله نیز در گزارشی معتقد است این نوع روایات ساخته جریان‌های انحرافی آن دوران است (اشعری، ۱۳۸۲: ص ۱۷۷).

۲. وی با استناد به انجیل یهودا، فرد مصلوب را «یهودا» معرفی می‌کند که غیر از، یهودای اسخریوطی خائن است و یهودا به معنای ستایش و ستایش مساوی «الحمد» و الحمد، همان «احمد» می‌باشد، اما جای شگفتی است که جریان احمد، اناجیل چهارگانه کنونی: متی، لوقا، مرقس و یوحنا را که همگی به مسئله مصلوب شدن و تدفین عیسی اشاره کرده‌اند (افسیان، باب اول، آیه ۷؛ متی، باب ۲۷، آیه ۸-۱۰؛ مرقس، باب ۱۶، آیه ۹-۱۱ و یوحنا، باب ۲۰، آیه ۱۸-۲۰)؛ رها کرده است و به انجیل یهودا که بعدها پدید آمده و در استناد به نسخه امروزی آن در بین مسیحیان اختلاف فراوان می‌باشد؛ استناد کرده است (ویلیامز، ۱۳۸۵: ج ۱۹، ص ۱۴). اگر اناجیل از منظر وی معتبر هستند؛ در اناجیل، فرد مصلوب خود عیسی علیه السلام است^۱ و اگر انجیل یهودا را معتبر می‌داند؛ این انجیل درباره همان یهودای اسخریوطی است که توسط مسیحیان عرفانی، مکالمات عیسی و یهودا را در این انجیل جمع آوری کرده‌اند. علاوه بر آن، یهودا در عبری به معنای «خداوند پرستش می‌شود» و در لغت عرب به معنای «حمد» است.

۳. در استناد به روایت تفسیر قمی، ابتدا متن کامل آن از نظر می‌گذرد:

آنان دوازده نفر بوده‌اند که عیسی به آنان فرمود: «کدام یک از شما می‌خواهد به صورت من ممتل و به دست آن‌ها مصلوب شود تا به درجه من نایل گردد؟» جوانی از آن دوازده نفر گفت: «ای روح خدا! من حاضرم». عیسی گفت: «پس تو به صورت من در خواهی آمد.» سپس فرمود: «به زودی یکی از شما قبل از صبح و قبل از دیگران به من کافر

۱. البته در بین متون آنان تعارضاتی دیده می‌شود؛ مثلاً در انجیل متا مصلوب را شمعون می‌داند (انجیل متی: باب ۲۷، آیه ۳۲).

خواهد شد.» یکی از آن‌ها گفت: «آیا من هم از کافران خواهم بود؟» عیسی گفت: «اگر در نفست چیزی در این باره وجود دارد، چنین خواهی بود.» بعد امام فرمودند: «پس از آن، یهود در طلب عیسی علیه السلام بر آمدند و مردی را که عیسی علیه السلام به او فرمود: تو به زودی کافر خواهی شد، دستگیر کردند و آن جوانی را که به صورت عیسی علیه السلام ممثل شد زندانی کردند و او را به صلیب کشیدند و آن مرد دستگیر شده، همان طور که عیسی علیه السلام فرموده بود، به عیسی علیه السلام کافر شد.»

اولاً: این روایت بر خلاف استناد احمد است. وی در المتشابهات می‌گوید: «خدا عیسی را بالا برد و شبیه او را از آسمان فرو فرستاد و او بر صلیب رفت» (بصری، ۱۴۳۱ ج: ۴، ص ۱۲۶)؛ اما در این روایت گفته شده است که فرد مصلوب از بین این دوازده نفر است.

ثانیاً: براساس این روایت، مومن به عیسی و مشرک به وی از میان این دوازده خواری بوده است و اسامی خواریون بدین ترتیب است: ۱. شمعون معروف به پطرس؛ ۲. اندریاس برادر پطرس؛ ۳. یعقوب؛ ۴. یوحنا؛ ۵. فیلیپ؛ ۶. برتولما؛ ۷. متی؛ ۸. توما؛ ۹. یعقوب، پسر حلفا؛ ۱۰. شمعون؛ ۱۱. تدی؛ ۱۲. یهودای اسخریوطی (متی، باب ۱۰، آیه ۲-۴). این‌ها دوازده نفر بوده‌اند و یهودای این جمع همان یهودای اسخریوطی است و این که احمد می‌گوید یهودای دیگری بوده، تنها ادعایی گمراه کننده است.

۴. در استدلال به روایت امیرالمومنین علیه السلام، احمد اسماعیل وجه شبه را رخداد مصلوب شدن شبیه عیسی علیه السلام دانست و به نوعی ادعا دارد که مصداق این روایت تاکنون مشخص نبود و با آمدن وی معلوم گردید؛ اما براساس اندکی تامل در روایات، شبیه عیسی همان امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشريف است؛ با این تفاوت که وجه شبه آن سرگردانی مردم نسبت به امام است. به عنوان نمونه امام باقر علیه السلام فرمود:

إِنَّ فِي الْقَائِمِ مِنْ أَهْلِ بَيْتِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شَبْهًا مِنْ حَمْسَةِ مِنَ الرُّسُلِ وَأَمَّا شَبْهُهُ مِنْ عَيْسَى عَلَيْهِ السَّلَام فَاخْتِلَافٌ مَنْ اخْتَلَفَ فِيهِ حَتَّى قَالَتْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ مَا وُلِدَ وَ قَالَتْ طَائِفَةٌ مَاتَ وَ قَالَتْ طَائِفَةٌ قُتِلَ وَ صُلِبَ؛ در قائم آل محمد، شباهتی با پنج تن از انبیا وجود دارد: ... اما شباهت او با عیسی علیه السلام اختلافی است که درباره وی صورت می‌بندد تا به جایی که گروهی می‌گویند متولد نشده و گروهی می‌گویند فوت کرده است و گروهی می‌گویند کشته شده و به صلیب آویخته شده است (صدوق، ۱۳۹۵: ج ۱، ص ۳۲۷).



یا در روایت دیگری از امام صادق علیه السلام آمده است:

وَ اللَّهُ لَيَغَيِّبَنَّ إِمَامَكُمْ ... حَتَّى يُقَالَ مَاتَ قُتِلَ هَلَكَ بِأَيِّ وَادٍ سَلَكَ؛ به خدا که امام شما سال‌های سال از روزگار این جهان غایب ... تا آن جا که بگویند: امام مرد، کشته شده و در کدام وای سلوک می‌کند! (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ص ۳۳۶).

در این دو روایت، آشکارا وجه شبهه به عیسی علیه السلام اختلاف درباره حیات و ممات امام است. ۵. در هیچ کدام از اخباری که نقل گردید، مصداق مشخصی برای شبیه عیسی علیه السلام نقل نشده است؛ تنها ادعا گردیده که فرد شبیه عیسی علیه السلام، یهودا اسخریوطی نیست، بلکه یهودای خیالی دیگری است؛ اما در منابع اسلامی درباره شبیه عیسی علیه السلام، اقوال متعددی ملاحظه می‌شود. طبرسی در تفسیر خود با طرح سه قول، از سه فرد نام برده است: «طیطانوس»، «سرجس» و «بودس زکریا بوطا» (طبرسی، ۱۳۷۲: ج ۳، ص ۲۰۸-۲۰۹). با توجه به این گزارش، نه تنها احمد اسماعیل بر ادعای خود دلیلی ندارد، بلکه گزارش‌های موجود خلاف سخن او را مطرح کرده‌اند.

نتیجه‌گیری

باور به مهدویت و قیام قائم، باوری عمیق و ریشه دار است. طبق این باور، بسیاری از انسان‌ها، چشم به راه هستند تا جهان آفرینش، با قیام قائم موعود از نابسامانی‌ها، ناامنی‌ها و تیره روزی‌ها رهایی یابد. اما سوگمندانه این باور و امید که بر پاره‌ای از روایات اسلامی مبتنی است، به ایجاد انگیزه در مدعیانی منجر گردیده که خود را مصداق آن قائم معرفی کرده‌اند. جریان احمد اسماعیل بصری یکی از آن جریان‌هایی است که با سوء استفاده از متون روایی و ترکیب کردن روایت‌های متعدد، در تلاش است احمد اسماعیل را به عنوان قائم قبل از امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف معرفی و به نوعی به پیروان خود باور به «تعدد قائم» را نهادینه کند.

نوشتار حاضر، با هدف پاسخ‌گویی به این فرضیه انحرافی تلاش کرده است بخشی از شبهات موجود آنان را که در آثار آنان منتشر شده است؛ پاسخ دهد. نتایج این پژوهش را می‌توان چنین خلاصه کرد:

الف) برخی از آن مستندات داری ضعف استنادی‌اند، مانند روایات الامام المجهول، خاملا



اصله و روایات دو اسم؛

- ب) از منظر دلالتی، برخی از روایات تقطیع شده‌اند که این رویکرد، بر فهم مخاطب تاثیر گزار است؛ مانند روایت نهی تسمیه و روایت امام باقر علیه السلام در تفسیر قمی؛
- ج) برخی از دلایل آنان با تاویل غیر روشمند روبه‌رو هستند؛ به گونه‌ای که یک ضمیر که مصداق آن یک فرد بیش‌تر نیست بر دو فرد حمل شده است؛
- د) استدلال‌های این جریان با مبانی خودشان در تعارض است. در برخی استنادها اسم قائم مجهول شناخته می‌شود و در جایی دیگر از قدیم به نام او بشارت داده شده است.
- صرف نظر از اشکالات پیش گفته، دلایل این جریان، اعم از مدعاست و صرف وجود برخی الفاظ یا روایات، دلالت و تطبیق آن بر احمد اسماعیل قابل پذیرش نیست.

منابع

۱. ابن قولویه، جعفر بن محمد (۱۳۵۶). *کامل الزیارات*، مصحح: عبد الحسین امینی، نجف اشرف، دار المرتضویة.
۲. ابن مشهدی، محمد بن جعفر (۱۴۱۹ق). *المزار الكبير*، مصحح: جواد قیومی اصفهانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق). *لسان العرب*، بیروت، دارالفکر للطباعة والنشر.
۴. اسماعیل بن عباد، صاحب (۱۴۱۱ق). *المحیط فی اللغة*، مصحح: محمد حسن آل یاسین، بیروت، عالم الكتاب.
۵. اشعری قمی، سعد بن عبدالله (۱۳۸۲). *تاریخ و عقاید و مذاهب شیعه*، مصحح: محمد جواد مشکور، مترجم: یوسف فضایی، تهران، چاپ حیدری.
۶. اشعری قمی، احمد بن محمد بن عیسی (۱۴۰۸ق). *النوادر*، قم، مدرسة الإمام المهدي.
۷. الانصاری، ابومحمد (بی تا). *جامع الأدلة*، بی جا، انتشارات انصار امام مهدی.
۸. آیتی، نصرت الله (۱۳۹۶). *ناقوس گمراهی*، قم، بنیاد فرهنگي مهدی موعود عَلَيْهِ السَّلَامُ وَآلِهِ السَّلَامُ.
۹. برقی، احمد بن محمد (۱۳۷۱). *المحاسن*، محقق: جلال الدین محدث، قم، دارالکتب الإسلامية.
۱۰. بصری، احمد بن اسماعیل (۱۳۹۵). *وصیت مقدس*، مصحح: علاء السالم، بی جا، انصار امام مهدی.
۱۱. _____ (۱۴۳۱ق ج). *المتشابهات*، بی جا، اصدارات انصار امام مهدی.
۱۲. _____ (۱۴۳۱ق ب). *بیان حق و سداد از طریق علم اعداد*، بی جا، اصدارات انصار امام مهدی.
۱۳. _____ (۱۴۳۱ق الف). *الجواب المنیر عبر الثیر*، بی جا، اصدارات انصار امام مهدی.
۱۴. _____ (بی تا). *وصی و وصیت احمد الحسن*، بی جا، اصدارات انصار امام مهدی.
۱۵. بلاذری، أحمد بن یحیی (۱۴۱۷ق). *انساب الأشراف*، محقق: سهیل زکار و ریاض زرکلی، بیروت، دار الفکر.
۱۶. حمیری، عبد الله بن جعفر (۱۴۱۳ق). *قرب الإسناد*، قم، موسسه آل البيت عَلَيْهِمُ السَّلَامُ.
۱۷. خویی، ابوالقاسم (۱۴۱۰ق). *معجم رجال الحديث*، قم، مرکز نشر آثار شیعه.
۱۸. رضایی، ادریانی (۱۳۹۶). *پژوهشی درباره دوازده مهدی*، قم، موسسه آینده روشن.
۱۹. السالم، علاء (۱۴۳۳ق). *رساله فی وحدة شخصیه مهدی الاول والقائم والیمانی*، بی جا، اصدارات انصار امام مهدی.



۲۰. سیستانی، مهدی (۱۳۹۶). *دوازده خورشید*، محقق: موسسه بروج، قم، دارالتفسیر.
۲۱. شهبازیان، محمد (۱۳۹۷). *معیارهای شناسایی مهدی موعود و تمایز آن از مدعیان دروغین*، قم، پژوهشگاه بین‌المللی جامعه‌المصطفی.
۲۲. صادقی، مصطفی (۱۳۸۵). *تحلیل تاریخی نشانه‌های ظهور*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۳. صدوق، محمد بن علی (۱۴۱۳ق). *من لا یحضره الفقیه*، محقق: علی اکبر غفاری، قم، انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۴. _____ (۱۳۹۵). *کمال الدین و تمام النعمة*، محقق: علی اکبر غفاری، تهران، اسلامیة.
۲۵. صفار، محمد بن حسن (۱۴۰۴ق). *بصائر الدرجات*، محقق: محسن کوجه باغی، قم، مکتبه آیت الله مرعشی.
۲۶. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، انتشارات ناصر خسرو.
۲۷. طریحی، فخرالدین (۱۳۷۵). *مجمع البحرین*، محقق: احمد حسینی اشکوری، تهران، مرتضوی.
۲۸. طوسی، محمد بن الحسن (۱۳۸۱ق). *رجال*، نجف اشرف، انتشارات حیدریه.
۲۹. _____ (۱۴۰۷ق). *تهذیب الأحکام*، محقق: حسن خراسان الموسوی، تهران، دار الکتب الإسلامیة.
۳۰. _____ (۱۴۱۱ق). *الغیبة*، محقق: عبادالله تهرانی و علی احمدناصح، قم، دارالمعارف الإسلامیة.
۳۱. _____ (۱۴۲۰ق). *فهرست*، قم، مکتبه المحقق الطباطبائی.
۳۲. _____ (بی تا). *لوح و قلم*، قم، دارالتفسیر.
۳۳. عُقیلی، ناظم (۱۴۳۲ق). *الاربعون حدیثا فی المهدیین و ذریة القائم*، بی جا، اصدارات انصار امام مهدی.
۳۴. علامه حلی، حسن بن یوسف (ق ۱۴۱۱). *خلاصة الاقوال*، قم، دارالذخائر.
۳۵. عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰). *تفسیر العیاشی*، محقق: سید هاشم رسولی محلاتی، تهران، المطبعة العلمیة.
۳۶. فاضل لنکرانی، محمد (بی تا). *تعلیق العروه الوثقی*، قم، مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام.
۳۷. فیومی، أحمد بن محمد (۱۴۱۴ق). *المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر*، قم، موسسه دار الهجرة.
۳۸. کشی، محمد بن عمر (۱۳۴۸). *الرجال*، انتشارات دانشگاه مشهد.

۳۹. منصوری، عبدالعالی (۱۴۳۲ق). *گفتگوی داستانی درباره دعوت مبارک یمانی*، بی‌جا، اصدارات انصار امام مهدی.
۴۰. موحیدیان عطار و همکاران (۱۳۸۸). *مجموعه مقالات گونه‌شناسی اندیشه منجی موعود در ادیان*، قم، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
۴۱. نجاشی، احمد بن علی (۱۴۰۷ق). *رجال النجاشی*، قم، انتشارات جامعه مدرسین.
۴۲. نعمانی، محمد بن ابراهیم (۱۳۹۷). *الغیبه*، محقق: علی اکبر غفاری، تهران، نشر صدوق.
۴۳. نویختی، حسن بن موسی (۱۳۸۱). *فرق الشیعه*، مترجم: محمد جواد مشکور، تهران، انتشارات علمی فرهنگی.
۴۴. نیلی نجفی، علی بن عبدالکریم (۱۳۶۰). *منتخب الأنوار المضيئة*، محقق: عبداللطیف حسینی کوهکمری، قم، مطبعة الخيام.
۴۵. یزدی، سید محمد کاظم (۱۴۰۹ق). *العروة الوثقی*، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.



نقش جریان‌های انحرافی پیش از ولادت حضرت مهدی عجّل الله تعالی فرجه الکریم در «وضع» و «تحریف» روایات مهدوی

خدا مراد سلیمیان^۱

رحیم کارگر^۲

چکیده

با توجه به اهمیت «احادیث» در فهم دین، این مؤلفه در دوره‌های مختلف از صدر اسلام و پس از آن، همواره مورد سوء استفاده قرار گرفته است. این مقاله، ضمن بیان مفاهیم اصلی و تأثیرگذار، به نقش جریان‌های انحرافی مؤثر، بر پدیده «وضع» و «تحریف» روایات و نیز به جریان‌های زمان حضور معصومان علیهم‌السلام، مانند کیسانیه، ناووسیه، زیدیه، اسماعیلیه و واقفیه پرداخته است که برخی پس از مدتی از بین رفتند و برخی تاکنون وجود دارند.

برخی افراد شاخص این گروه‌ها که مورد اعتماد جامعه اسلامی به شمار می‌رفتند؛ به طور عمده در دو گستره ابداع جریان‌های انحرافی و تقویت و گسترش آن‌ها، به جعل و تحریف برخی روایات دست زدند.

البته با برخورد صریح ائمه اطهار علیهم‌السلام، از گسترش برخی این جریان‌های انحرافی و رشد بیش از پیش آن‌ها در میان شیعیان جلوگیری شد. این نوشتار که با روش توصیفی - تحلیلی به سامان رسیده است؛ به معرفی و تبیین جریان‌های انحرافی در وضع و تحریف روایات مهدویت و ریشه شکل‌گیری انحراف آن‌ها پرداخته است.

واژگان کلیدی: جریان‌های انحرافی، وضع، تحریف، روایات مهدویت.

kh.salimian@isca.ac.ir

۱. استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی قم (نویسنده مسئول)

r.karegar@isca.ac.ir

۲. استادیار مهدویت و آینده پژوهی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی قم.

مقدمه

زمانی که «حدیث» به مثابه منبعی برای فهم دین در سده‌های اول و دوم هجری جایگاهی به دست آورد؛ سوءاستفاده‌هایی نیز آغاز شد و کسانی به «جعل» و «تحریف» دست زدند. تاریخ «جعل» (برساختن) یا به اصطلاح محدثان «وضع» و دروغ‌بستن بر پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ از زمان صدور نخستین احادیث است (اعرابی و قاسمی راد، ۱۳۹۶: ص ۱۹۲، ۱۶۵) و نگرانی در این زمینه به اتفاق مسلمانان، از زمان حیات پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، آغاز (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ص ۶۲) و از اواخر سده نخست هجری، به نگرانی جدی مبدل شد (پاکتچی، ۱۳۶۷: ص ۲۰).

در صدر اسلام و به‌طور ویژه در دوره گسترش خلافت امویان و اندکی پس از آن در دوره عباسیان؛ چهره‌های وضاع هر چه بیش‌تر آشکار شدند؛ به طوری که به وضع و نشر احادیث ساختگی، شهرت پیدا کردند و برخی نیز در نقل اسرائیلیات و مسیحیات و اشاعه آن در بین نومسلمانان، همت خود را مصروف داشتند. بنا به گفته بسیاری از دانشمندان علم رجال، ابوهریره از نخستین وضاعان حدیث بود. ابن قتیبه دینوری در کتاب «تأویل مختلف الحدیث»، با اشاره به این که در بین روایاتی که ابوهریره نقل کرده، اخباری دیده می‌شود که احدی از صحابه پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ آن را نشنیده و نقل نکرده است؛ بر این باور است که بسیاری از صحابه متقدم از او، وی را مورد ملامت و سرزنش قرار داده و اظهار داشته‌اند که او به وضع حدیث و دروغ پردازی متهم است و لذا انکارش کرده‌اند (ابوریه، بی‌تا: ص ۲۰۴ و ترکمانی، ۱۳۷۷: ص ۱۳۶-۱۶۱).

این افراد اگرچه برخی به جریانی وابسته نبودند؛ اغلب در خدمت جریان‌های انحرافی قرار گرفته؛ جعلیات آن‌ها در مسیر شکل‌دهی و یا استمرار آن جریان‌ها قرار می‌گرفت. از این‌رو، می‌توان گفت این افراد و جریان‌های انحرافی در دو بعد اصلی، فعال بودند: نخست شکل‌دهی به جریان‌های انحرافی و دیگر تقویت و ایجاد شرایط استمرار جریان‌های پدیده‌آمده. در مسیر تقویت این جریان‌های انحرافی، اقدامات مختلف و متنوعی انجام داده‌اند که یکی از آن‌ها وضع و تحریف احادیث بوده است. مسئله مهم، آن است که اینان با تحریف و جعل روایات، به خصوص در زمینه مهدویت، باعث شده‌اند مشکلات و چالش‌های مختلف روایی و دینی به



وجود آید و امت اسلامی از حقایق ناب مهدوی دور شوند. البته دانشمندان بزرگ شیعه همواره در آثار خود به روشننگری پرداخته، مانع گسترش آن‌ها شده‌اند. برخی در آثار کلی خود، مانند شیخ طوسی در کتاب الغیبه و برخی نیز در کتاب‌ها و مقاله‌هایی به معرفی و نقد این جریان‌ها پرداخته‌اند.

اگرچه پیشینه دقیق بر اساس عنوان پژوهش یافت نشد؛ در آثاری؛ از جمله کتاب‌ها و مقالات ذیل به بررسی جریان‌های انحرافی که مهدویت در آن‌ها نقشی اساسی دارد، پرداخته شده است. «تاریخ تشیع از آغاز تا پایان غیبت صغری» (محرمی، ۱۳۸۵)؛ «مواجهه ائمه عَلَيْهِمُ السَّلَامُ با مدعیان مهدویت» (عرفان، ۱۳۹۵)؛ «پژوهه مهدوی» (مهدی‌پور، ۱۳۸۸)؛ «تاریخ سیاسی غیبت امام دوازدهم عَلَيْهِمُ السَّلَامُ» (جاسم حسین، ۱۳۸۵)؛ «غالیان» (صفری فروشانی، ۱۳۹۲) و مقالاتی مانند «مهدویت در کیسانیه، از وفات محمدبن حنفیه تا وفات ابوهاشم (۸۱ - ۹۸)» (برادران و صفری فروشانی، ۱۳۹۷: ص ۹۷-۱۲۴)؛ «زمینه‌های برداشت سازنده و مخرب از نشانه‌های ظهور منجی» (پوررستمی و شاکری زواردهی، ۱۳۹۵: ص ۴۳-۶۲)؛ «درآمدی بر جوهره چیستی و چرایی مهدویت در زیدیه» (یزدانی احمدآبادی، ۱۳۹۷: ص ۵۱۳ - ۵۲۸)؛ «نقش زیدیه و خلفای عباسی در جعل و تحریف احادیث مهدویت با رویکردی به اندیشه و آثار علامه شهید مطهری (یاری‌بیدگی و سجادی، ۱۳۹۷: ص ۱۲۷ - ۱۵۰).

برجسته‌ترین امتیاز پژوهش پیش‌رو، تمرکز بر نقش جریان‌ها و نمونه‌هایی از جعل و تحریف در روایات مهدویت است.

نقش جریان‌های انحرافی در وضع و تحریف

از زمان پیامبر گرامی اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و پس از آن، حوادث و نیز اختلاف‌هایی میان مسلمانان پدید آمد که پاره‌ای از آن‌ها سبب شد در زمینه آن، احادیثی جعل و بدین وسیله موضوع تثبیت شود، که برجسته‌ترین آن‌ها به طور خلاصه از این قرارند:

یک. موضوع خلافت و جانشینی پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ که گروهی آن را به نص پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و گروهی به حسب شورا می‌دانستند؛

دو. روی کار آمدن معاویه، با دست‌آویز خونخواهی از کشتندگان عثمان، خلیفه سوم؛



سه. موضوع خوارج، و تشکیل اصول اعتقادی به خلاف مبانی عامه، که برای تشدید مبانی اعتقادی خویش، به جعل حدیث دست زدند؛ چهار. تشعبات مذهبی و آرا و معتقدات فرقه‌های اسلامی؛ از قبیل زیدیه، معتزله، حنابله، ظاهریه، مجسمه، غلات، کرامیه و اشاعره و همچنین پیدایش مذاهب گوناگون فقهی (مدیرشانه‌چی، ۱۳۷۸: ص ۹۵).

بی‌تردید رخ داد هر پدیده‌ای، درگرو شماری از سبب‌ها و عواملی است که با پدیدآوردن بسترها و زمینه‌های مناسب و پس‌زدن موانع موجود، راه را برای پیدایش آن پدیده هموار می‌کنند؛ چرا که دستیابی به اهدافی که مقصود آن پدیده بوده است، به بسترسازی مناسب و کنار زدن موانع احتمالی نیاز دارد.

از آن‌جا که جریان‌ها، حرکت‌هایی هستند که در جامعه و بر پایه معیارهای خاصی شکل می‌گیرند و تحولاتی را با خود به همراه دارند؛ شناخت نقش جریان‌های مؤثر بر پدیده وضع و تحریف از اهمیت خاصی برخوردار است.

بررسی‌ها گویای آن است که جریان‌های انحرافی در پدیده وضع و تحریف بیش‌ترین نقش را داشته‌اند؛ چه جریان‌هایی که در درون دین شکل گرفته و چه جریان‌های بیرونی. از این‌رو، می‌توان به صراحت گفت به‌طور مشخص و عمده دو گروه و جریان، در وضع و تحریف روایات مهدویت نقشی بنیادین داشته‌اند: نخست «جریان‌های برون‌دینی» و دیگر «جریان‌های درون‌دینی».

اگر چه نقش جریان‌های بیرونی در جعل حدیث به نام اسرائیلیات، غیرقابل انکار است؛ در این‌جا فقط به نقش جریان‌های مذهبی درون دین (به دلیل اهمیت آن) اشاره می‌شود؛ با این توضیح که در کنار تلاش ادامه‌دار دشمنان بیرونی برای آسیب‌رسانی به آموزه‌های سترگ اسلامی، از درون نیز جریان‌ها و گروه‌هایی با انگیزه‌های گوناگون به برساختن و نیز تحریف احادیث دست زدند. باید توجه داشت که پدیده وضع و تحریف با جریان‌های مذهبی پیوندی دوسویه دارد؛ به این معنا که افرادی با جعل و تحریف سخنانی و نسبت دادن آن به معصومان علیهم‌السلام، جریان‌های انحرافی را پدید آوردند و از سوی دیگر، کسانی از این جریان‌ها بودند که برای اثبات و تقویت و استمرار آن جریان‌ها، خود به جعل سخنانی دیگر دست زدند.

این گروه‌ها، جریان‌ها و افراد، البته در گذر تاریخ بیش‌تر از آن هستند که در شمار و بررسی در آیند؛ اما در میان آن‌ها، برخی دارای برجستگی ویژه‌ای در این زمینه هستند که می‌توان به نمونه‌های زیر اشاره کرد:

۱. نقش کیسانیه در جعل و تحریف روایات مهدوی

یکی از فرقه‌هایی که در مهدویت به انحراف دچار شده و روایاتی را در این زمینه بر ساخته، «کیسانیه» است. درباره علت نام‌گذاری این فرقه به کیسانیه، اختلاف دیدگاه هست. برخی نوشته‌اند: اینان پیروان «کیسان»، آزادشده امیرمؤمنان علیه السلام بودند. کیسان، شاگرد محمدبن حنفیه بود؛ ولی از امام حسن علیه السلام و امام حسین علیه السلام نیز علوم گوناگونی؛ از جمله علم تأویل و باطن و علم آفاق و انفس آموخت. سپس به امامت «محمدبن حنفیه» قائل شد و برای او مراتب و درجاتی دانست که خارج از حدّ وی بود (شهرستانی، ۱۹۹۸: ج ۱، ص ۱۴۷). برخی نیز نوشته‌اند: کیسانیه پیروان مختار بن ابی عبیده ثقفی بودند؛ زیرا او به کیسان ملقب بود. از این‌رو، کیسانیه خوانده شدند. شماری هم نوشته‌اند: فرمانده پلیس (شرطه) مختار، کیسان نام داشت و کنیه‌اش «ابوعمران» بود. او در اعمال خود بسیار افراط می‌کرد و محمد را وصی حضرت علی علیه السلام می‌دانست و مختار را نایب او معرفی می‌کرد (نوبختی، ۱۴۰۴: ص ۲۳ و ۲۴). همه فرقه‌های کیسانیه، دارای برخی باورهای مشترک هستند؛ از جمله باور به امامت محمد بن حنفیه فرزند علی بن ابی طالب علیه السلام (ابن خلدون، بی‌تا: ج ۲، ص ۲۷۲)؛ باور به مسئله بداء، باور به تناسخ و حلول، باور به رجعت (با بیان خاص به خود) و باور به نوعی غلو در حق ائمه و پیشوایان خویش.

این فرقه منقرض شده است و کسی در عصر حاضر، به امامت محمد بن حنفیه اعتقاد ندارد (طوسی، ۱۴۱۱: فصل ۱، الدلیل علی فساد قول الکیسانیه). آنچه گفته شد، بدین معناست که کیسانیه به مناسبت‌های گوناگون به برساختن روایات و یا تحریف در آن‌ها دست زده که به‌طور عمده تحریف معنوی بوده است. در واقع این گونه نبوده کسانی که به جعل و تحریف دست زده‌اند، فقط در لفظ احادیث باشد، بلکه گاهی برخی از جریان‌ها در مضمون و محتوای روایات به تحریف دست می‌زدند و آن را به گونه‌ای که می‌خواستند تفسیر و تحلیل می‌کردند. بی‌گمان



مهدویت محمد بن حنفیه مسئله‌ای نبود که بشود آن را به راحتی میان توده مردم جا انداخت و مردم را اقناع کرد، بلکه به اقامه دلایل متقن نیازمند بود؛ اما کیسانیه به عنوان فرقه‌ای انحرافی، عقیده به غیبت و مهدویت محمد بن حنفیه را برگرفته از روایاتی می‌دانستند که درباره ظهور مهدی موعود عَلَيْهِ السَّلَامُ وَرَجَاءُ الشَّرِيفِ به مسلمانان داده شده بود. لذا با تحریف معنوی روایات رسیده از پیشوایان معصوم عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، مهدویت ابن حنفیه را بین مردم مطرح کردند. از روایاتی که برای اثبات امامت و مهدویت محمد بن حنفیه مورد استناد کیسانیه قرار گرفته است، می‌توان به چند نمونه اشاره کرد:

- تحریف معنوی روایت حضور محمد بن حنفیه در نبرد بصره:

شیخ مفید در الفصول المختاره روایتی از امیرالمؤمنین عَلَيْهِ السَّلَامُ آورده است که آن حضرت در جنگ جمل به محمد بن حنفیه فرمود: «أنت ابني حقاً» (مفید، ۱۴۱۴: ص ۲۹۶). کیسانیه برای اثبات امامت محمد بن حنفیه، به پرچمداری محمد در جنگ جمل، به عنوان پرچمدار سپاه امام علی عَلَيْهِ السَّلَامُ استناد کرده‌اند. آن‌ها بر این باور بودند که با این کار، ابن حنفیه مجوز امامت خود را دریافت کرده و شایسته‌تر از مقام خلافت و امامت شده است. کیسانیه بعدها به استناد همین رشادت‌ها و قدرت شگفت‌آور، او را «وجعلها الكيسانية في محمد بن الحنفية و ولده» (ابن ابی الحدید، ۱۳۷۸: ج ۹، ص ۸۷)؛ جانشین راستین علی عَلَيْهِ السَّلَامُ و فرزند به حق آن امام دانستند.

البته در این سخن شکی نیست که محمد، فرزند امام علی عَلَيْهِ السَّلَامُ است؛ اما بحث در این است که آیا این کلام بر اختصاص امامت به محمد بن حنفیه دلالت دارد؟ باید گفت: این کلام هیچ دلالتی بر امامت وی ندارد، بلکه فقط گویای فضیلت و منزلت ایشان است. بالاترین برداشت از این روایت، این است که محمد شجاع بوده است و از طیب ولادت بهرمنند.

از آن جا که گفته شده نام محمد و کنیه ابوالقاسم، نام و کنیه مهدی موعود عَلَيْهِ السَّلَامُ است؛ بعدها دستمایه اهداف سیاسی کیسانیه قرار گرفت. بلاذری در انساب الاشراف، نقل می‌کند که «وقد كان قال [علي عَلَيْهِ السَّلَامُ] لرسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: اتأذن لي إن ولد لي بأن أسمىه باسمك و أكنيه بكنيتك، قال نعم؛ آیا به من اجازه می‌فرمایید فرزندی از من را به نام شما بنامم و کنیه او را به کنیه شما قرار دهم؟ فرمود: بله (بلاذری، ۱۳۹۴: ج ۲، ص ۲۰۲)، کیسانیه با استناد به این حدیث آن را دستمایه اهداف خود قرار داده و مدعی هستند که مهدی موعودی که پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به آن



بشارت داده، محمد بن حنفیه است؛ به دلیل این که نام و کنیه ابن حنفیه، همان نام و کنیه‌ای است که رسول خدا ﷺ به آن بشارت داده است.

نام و نسب و اوصاف مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف در روایات فراوانی آمده است؛ مثلاً احادیثی به این مضمون از رسول خدا ﷺ ملاحظه می‌شود:

لَنْ تَنْقُضِيَ الْإِيَّامَ وَاللَّيَالِي حَتَّى يَبِيعَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ رَجُلًا مِنْ أَهْلِ بَيْتِي اسْمُهُ اسْمِي وَكُنْيَتُهُ كُنْيَتِي وَاسْمُ أَبِيهِ اسْمُ أَبِي مَيْلَا الْأَرْضَ قِسْطًا وَعَدْلًا كَمَا مُلِّتُ ظَلْمًا وَجورًا؛ روزها و شب‌ها به پایان نرسند، تا این که خداوند، مردی از اهل بیت مرا که همنام من و هم کنیه من است، و نام پدر او همنام پدر من است برمی‌انگیزد و او زمین را پر از عدل و داد می‌نماید، چنان که از ظلم و جور، پر شده باشد (مفید، ۱۴۱۴: ص ۲۹۷).

کیسانیه با استناد به این روایات، مهدویت محمد بن حنفیه را (به پندار خودشان) ثابت می‌کنند.

در تبیین استدلال کیسانیه باید گفت، در این روایات چند مشخصه برای مهدی ذکر شده، یکی از آن‌ها همنام بودن مهدی با پیامبر ﷺ است که در این زمینه مشکلی نیست و محمد حنفیه همنام پیامبر ﷺ است؛ اما مشخصه دیگر، همنام بودن نام پدر مهدی با نام پدر رسول خدا ﷺ است که با ادعای کیسانیه سازگار نیست، زیرا نام پدر ابن حنفیه، علی ع است و لذا کیسانیه کوشیده‌اند که برای علی بن ابی‌طالب ع، نامی با عنوان «عبدالله» جعل کنند. شیخ مفید در این زمینه با اشاره به سخن آن‌ها درباره نام پدر محمد که در آن آمده است: «وکان من أسماء أمير المؤمنين ع؛ عبد الله، بقوله: أنا عبد الله وأخو رسول الله وأنا الصديق الأكبر لا يقوها بعدي إلا كذاب مفر؛ یکی از اسامی امیرالمؤمنین ع عبدالله است، به دلیل گفته حضرت: من عبدالله و برادر رسول خدا، راستگوی بزرگ هستم، بعد از من هیچ کس چنین ادعایی نمی‌کند، مگر این که دروغگوی افترا زننده باشد»؛ در رد آن‌ها می‌نویسد: «وتعلقوا في حياته بأنه إذا ثبت إمامته وأنه القائم، فقد بطل أن يكون الإمام غيره، وليس يجوز أن يموت قبل ظهوره فتخلو الأرض من حجة، فلا بد على صحة هذه الأصول من حياته؛ اگر در زمان حیات محمد حنفیه ثابت شود که او امام و قائم است، اما این حرف (قائم بودن محمد بن حنفیه) باطل است چون امام شخص دیگری بود، علاوه بر این که جایز نبود قبل ظهور بمیرد چرا که زمین از حجت خالی می‌ماند؛ پس چاره‌ای



نیست مگر این که -در صورت لزوم قائم بودن او- به ناچار زنده باشد» (مفید، ۱۴۱۴: ص ۲۹۷). بنابراین، ادعای مهدویت محمد بن حنفیه توسط کیسانیه، بر اساس عموماًت برخی از روایات است که از رسول خدا ﷺ نقل شده است و خواسته‌اند با استفاده از این روایات، مهدویت وی را اثبات کنند. این، در حالی است که دلالت آن روایات بر مدعای کیسانیه، شدیداً مورد انکار دانشمندان شیعه قرار گرفته است.

۲. نقش زیدیه در جعل و تحریف روایات مهدوی

«زیدیه» از فرقه‌های معروف شیعه و پیرو زید بن علی بن حسین بن علی علیه السلام است. زید بن علی، خود از بزرگان بود و خلفای اموی را بر حق نمی‌دانست. او علیه آنان قیام کرد و به طرف کوفه رفت و به همراهی چهار هزار نفر، با حاکم عراق (یوسف بن عمر)، به جنگ برخاست. کار زید در کوفه ده ماه طول کشید تا این که در سال ۱۲۲ق، به دستور هشام بن عبدالملک اموی، به دار آویخته شد (امینی، ۱۳۹۷: ج ۳، ص ۱۷۰).

زیدیه سه گروه اصلی دارد که «جارودیه» از میان آن‌ها به مهدویت قائل است. آنان، متولد شدن امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف در گذشته و غیبت آن حضرت را نمی‌پذیرند و فقط به موعود بودن و ظهور امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف در آخرالزمان معتقد هستند. از نگاه شیخ صدوق، شبهات مهدویت زیدیه بر آموزه مهدویت از سایر فرقه‌ها و گروه‌ها بسیار سخت‌تر است. از این رو، ایشان در کتاب کمال الدین و تمام النعمه، به ردّ آرای آن‌ها در این زمینه پرداخته است (صدوق، ۱۳۷۷: ج ۱، ص ۲۶). این گروه نیز به طور عمده با تطبیق برخی روایات، آن‌ها را مستند ادعای خود قرار داده‌اند. از جمله به روایتی از پیامبر ﷺ تمسک کرده‌اند که فرمود: «مهدی از فرزندان حسین علیه السلام است» (طوسی، ۱۴۱۱: ص ۱۷۳). «او با شمشیر به پا می‌خیزد و مادرش بهترین کنیزان خواهد بود» (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۲، ص ۱۰۶). بر همین اساس، زمانی که زید بن علی بن حسین بن علی بن ابی‌طالب علیه السلام قیام خود را علیه امویان آغاز کرد؛ گفتند: چون او از نسل حسین علیه السلام است و با شمشیر علیه ظالمان قیام کرده و از سویی فرزند اسیر -مادرش کنیز- است؛ پس او مهدی موعود علیه السلام می‌باشد (ر.ک: قزوینی، ۱۳۷۹: ص ۵۶۸).

البته درباره زید، سخنانی از پیشوایان معصوم علیهم السلام نقل شده است؛ از جمله شیخ صدوق در



کتاب امالی به نقل از ابی جارود چنین آورده است:

إِنِّي لَجَالِسٌ عِنْدَ أَبِي جَعْفَرٍ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ الْبَاقِرِ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِذْ أَقْبَلَ زَيْدُ بْنُ عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَلَمَّا نَظَرَ إِلَيْهِ أَبُو جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَهُوَ مُقْبِلٌ قَالَ هَذَا سَيِّدٌ مِنْ أَهْلِ بَيْتِهِ وَالطَّالِبُ بِأَوْتَارِهِمْ لَقَدْ أَنْجَبَتْ أُمَّمٌ وَكَدَتْكَ يَا زَيْدُ! مِنْ نَزْدِ إِمَامٍ بَاقِرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ نَشِئْتَهُ بُوَدِمَ كَيْ زَيْدِ بْنِ عَلِيٍّ وَارِدَ شَدُّ؛ چُون اَبَا جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ بَه اَو نَغْرِيسْت، ... فرمود: «او آقای اهل بیتش است. او خونخواه آنان خواهد بود. ای زید! به تحقیق مادرت نجیب بود» (صدوق، ۱۳۷۶: ص ۳۳۵).

فرقه نگاران، گروه‌ها و فرقه‌های گوناگونی چون رافضیه، جارودیه، عجلیه، بتریه، صالحیه و زیدیه را به زیدیه نسبت داده که به مهدویت زید و منتظر ظهور او قائل هستند (شهرستانی، ۱۹۹۸: ج ۱، ص ۵۴). زید از حیث علم، زهد، ورع، شجاعت و دیانت، از بزرگان اهل بیت علیهم‌السلام به شمار می‌رود. این که خود زید ادعای امامت یا مهدویت داشته باشد، در منابع چیزی یافت نشده است، بلکه روایاتی از خود او ملاحظه می‌شود که مؤید عقیده صحیحش در امر مهدویت است.

۳. نقش ناووسیه در جعل و تحریف روایات مهدوی

از دیگر گروه‌هایی که برای پندارهای نادرست خود در مهدویت به جعل و یا تحریف روایات دست زده‌اند، «ناووسیه» است. ناووسیه، برگرفته از اسم شخصی با نام «ناووس» از اهالی بصره است (همان، ص ۱۸۴). برخی گفتند نام او «عبدالله ابن ناووس» یا «عجلان بن ناووس» بوده است. وی می‌گفت: حضرت علی علیه‌السلام برترین فرد امت اسلام بود و هرکه او را تفضیل ندهد، کافر است. آنان امامت را در حضرت جعفر بن محمد علیه‌السلام متوقف می‌دانند و به «صارمیه» معروف هستند. ناووسیه می‌گفتند: جعفر بن محمد علیه‌السلام زنده است و نمی‌میرد. او مهدی آخرالزمان است؛ آشکار می‌شود و بر مردمان فرمانروایی می‌کند. آنان می‌پنداشتند که از وی چنین روایت شده است: «اگر کسی به شما بگوید که مرا بیمار یافته و مرده مرا شسته است؛ باور نکنید و بدانید که من سرور شما و دارنده شمشیر هستم». به دلیل کلمه «شمشیر» این طایفه (ناووسیه) را «صارمیه» نیز خوانده‌اند (ر.ک: بغدادی، ۱۴۱۵: ص ۶۷).

این ادعا نسبت به امام صادق علیه‌السلام درست نیست؛ چرا که به طور قطع آن حضرت به شهادت رسیده و این امر در تاریخ ثبت شده است (ر.ک: صدوق، ۱۳۷۷: ج ۱، مقدمه). اگر در شهادت



حضرت شک بکنیم؛ باید در شهادت پدران و اجداد بزرگوارش هم تردید کنیم. امام صادق علیه السلام خود می‌فرماید: «هنگامی که سه اسم محمد، علی و حسن، به طور متوالی در امامان جمع شد، چهارمین آنان قائم است.» مفضل بن عمر می‌گوید:

بر امام صادق علیه السلام وارد شدم و عرض کردم: ای آقای من! کاش جانشین خودت را به ما معرفی می‌کردی. فرمود: «ای مفضل! امام بعد از من، فرزندم موسی است و امام خلف و موعود منتظر [محمد]، فرزند حسن بن علی بن محمد بن علی بن موسی است» (همان، ص ۳۳۴، ح ۴).

این گروه پس از چندی از بین رفتند و الآن وجود خارجی ندارند (طوسی، ۱۴۱۱: فصل ۱، الدلیل علی فساد قول الکیسانیه).

شیخ صدوق در کتاب *کمال الدین و تمام النعمه*، با عنوان رد بر عقاید ناووسیه، اشاره کرده است که بعد از کیسانیه، ناووسیه در امر غیبت اشتباه کردند و چون وقوع آن را در حجت خدا صحیح می‌دانستند، از سر جهالت آن را بر امام صادق علیه السلام تطبیق دادند؛ اما خداوند قول ایشان را با وفات آن امام باطل ساخت و پس از ایشان، کاظم الغیظ و اوّاه و حلیم، امام ابو ابراهیم موسی بن جعفر علیه السلام به امر امامت قیام کرد (صدوق، ۱۳۷۷: ج ۱، ص ۷۲). شیخ طوسی نیز در بخشی از کتاب خود، در ردّ جریان انحرافی ناووسیه چنین آورده است:

اما در مورد معتقدان به امامت جعفر بن محمد علیه السلام؛ یعنی ناووسیه که معتقدند امام صادق علیه السلام زنده بوده و از دنیا نرفته است و ایشان همان مهدی موعود است؛ ردّ این اعتقاد بسیار روشن است؛ به دلیل این‌که همان‌گونه که ما از شهادت امیر المؤمنین علیه السلام و رحلت نبی اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و پدر و جدّ امام صادق علیه السلام اطلاع داریم؛ از شهادت ایشان هم اطلاع کامل داریم. حال اگر در شهادت امام صادق علیه السلام امکان خلاف باشد، می‌بایست در شهادت هرکدام از ائمه علیهم السلام این امکان داده شود. این اعتقاد [= زنده بودن امام صادق علیه السلام]، در نهایت به غلو منجر شده و به دیدگاه غلات و مفوضه برمی‌گردد که شهادت امیر مؤمنان علی و امام حسین علیه السلام را انکار کرده‌اند. بنابراین نظریه ناووسیه سفسطه‌ای بیش نیست (ر.ک: طوسی، ۱۴۱۱: فصل ۱، الدلیل علی فساد قول الناووسیه).



۴. نقش اسماعیلیه در جعل و تحریف روایات مهدوی

از دیگر گروه‌های مؤثر بر روایات مهدویت، می‌توان به «اسماعیلیه» اشاره کرد. اسماعیلیه به امامت شش امام اول شیعیان اثناعشری معتقد بودند؛ اما پس از امام صادق علیه السلام، بزرگ‌ترین فرزند او (اسماعیل) یا فرزند اسماعیل (محمد) را به امامت پذیرفتند. اسماعیل، بزرگ‌ترین فرزند امام صادق علیه السلام و مورد علاقه آن حضرت بود.

اگر چه از برخی روایات، خلاف این به دست می‌آید؛ دانشمندان شیعه او را بزرگ داشته و از وی به نیکی یاد کرده‌اند. به نظر شیخ طوسی، او جزو رجال امام صادق علیه السلام و اصحاب ایشان است. با توجه به علاقه امام صادق علیه السلام به اسماعیل، او مردی جلیل‌القدر بوده است. ریشه پیدایش اسماعیلیه، شاید در این نکته نهفته باشد که اسماعیل فرزند ارشد امام صادق علیه السلام، مورد احترام آن حضرت است و به همین دلیل، برخی می‌پنداشتند، پس از امام صادق علیه السلام او به امامت خواهد رسید. اما اسماعیل در زمان حیات امام ششم، از دنیا رفت و آن حضرت شیعیان را بر مرگ پسر گواه گرفت و جنازه او به صورت آشکار تشییع و دفن شد.

پس از شهادت امام صادق علیه السلام، گروهی از اسماعیلیه، مرگ اسماعیل را در زمان آن حضرت انکار کرده و او را امام قائم دانستند که روزی رجعت خواهد کرد و جهان را از عدل و داد پر خواهد ساخت. اینان مراسم تشییع جنازه اسماعیل از طرف پدر را برای حفظ جان او تفسیر کردند. نوبختی این گروه را «اسماعیلیه خالصه» می‌نامد (ر.ک: نوبختی، ۱۴۰۴: ص ۶۸).
شیخ مفید درباره اسماعیل می‌گوید:

اسماعیل، بزرگ‌ترین پسر امام صادق علیه السلام بود و امام او را بسیار دوست داشت و نسبت به او بیش از دیگران نیکی و محبت می‌کرد؛ ولی اسماعیل در زمان حیات پدر در «عریض»، (دره‌ای در نزدیکی مدینه) از دنیا رفت. مردم جنازه‌اش را به مدینه، نزد امام صادق علیه السلام آوردند و در قبرستان بقیع دفن کردند. روایت شده است: حضرت در مرگ او بی‌تابی می‌کرد؛ به‌گونه‌ای که با پای برهنه و بی ردا، در پی تابوت او می‌رفت. همچنین دستور فرمود: تابوت او را پیش از دفن، چندین بار به زمین نهادند و هر بار حضرت می‌آمد و پارچه از روی صورتش بر می‌داشت و در روی او نگاه می‌کرد. مقصود امام علیه السلام از این کار این بود که مرگ او را پیش چشم آنان - که گمان امامت و جانشینی او را داشتند - قطعی و شبهه آنان را درباره زنده بودنش، برطرف کند و به آن‌ها بفهماند که اسماعیل از



دنیا رفته است. افرادی از اصحاب که او را پس از حضرت صادق علیه السلام امام می پنداشتند، از این عقیده بازگشتند؛ اما گروهی اندک از مردمان بی خبر که نه در زمره نزدیکان امام بودند و نه از راویان حدیث آن بزرگوار؛ گفتند: اسماعیل زنده و امام پس از پدرش است و بر این عقیده باقی ماندند (مفید، ۱۴۱۳: ص ۵۵۳-۵۵۴).

گروهی از شاخه اسماعیلیه، فرقه «مبارکیه» نیز محمد بن اسماعیل را مهدی و امام زنده غایب می دانند (محدث نوری، ۱۳۷۷: ص ۲۱۵). «قرامطه» (از گروه اسماعیلیه)، محمد بن اسماعیل را مهدی موعود می دانستند و عقیده داشتند که وی زنده است و در بلاد روم زندگی می کند. آنان در بحرین قدرت یافتند و دولت تشکیل دادند و به شدت با عباسیان مخالفت کردند. قرامطه، قائم را کسی می دانند که با رسالت و شریعت جدیدی مبعوث می شود و شریعت محمد صلی الله علیه و آله و سلم را منسوخ می کند. البته این فرقه سیاسی بودند، نه مذهبی و به دنبال اهداف خاص و منافع خود بودند.

طرفداران ابوالخطاب (متوفای ۱۳۸ق) به الوهیت امام صادق علیه السلام قائل بودند و ابوالخطاب را فرستاده امام صادق علیه السلام و حتی برخی از آنان ابوالخطاب را قائم می دانستند و معتقد بودند وی نمرده است. گروهی از پیروان وی، پس از مرگ اسماعیل، فرزندش (محمد) را امام دانستند و در هواداری او و فرزندانش، استوار ماندند.

همه این گروه‌ها از سوی امام صادق علیه السلام مورد طرد و انکار قرار گرفتند. حتی روشن نیست خود محمد بن اسماعیل، ادعای امامت و مهدویت داشته باشد. از آن جا که طرح مسئله مهدویت، نوید برپایی حکومت عدل و داد و جایگزینی آن با حاکمیت فاسد و ستمگر عباسیان و حکومت‌های خشن و بیدادگر تابع آنان بود؛ قشرهای محروم در شهرها و روستاها را متوجه داعیان اسماعیلی می کرد. آنان مردم را به سوی امامان مستور، که در نهان می زیستند، فرا می خواندند.

سعید مکی گوید:

امام صادق علیه السلام به من فرمود: «امامان دوازده نفرند؛ وقتی شش نفرشان بگذرند، خداوند به دست هفتمی پیروزی می آورد. پنج نفر از ما اهل بیت علیهم السلام حکومت می کنند و به دست ششمی، خورشید از مغرب طلوع خواهد کرد» (طوسی، ۱۴۱۱: ص ۵۳).



شیخ طوسی در تحلیل روایت مذکور بر این عقیده است که ابتدای این خبر تصریح دارد که ائمه علیهم السلام دوازده نفرند؛ اما بقیه مطالب آن، سخن راوی است که براساس مذهب اسماعیلیه بیان شده است. گویا مقصود شیخ این است که موضوع طلوع خورشید از مغرب به دست ششمین نفر از اهل بیت امام صادق علیه السلام، ساخته اسماعیلیه است.

۵. نقش واقفیه (موسویه) در جعل و تحریف روایات مهدوی

از دیگر گروه‌هایی که در جعل و تحریف روایات مهدویت نقش داشته‌اند؛ به «واقفیه» می‌توان اشاره کرد. اینان گروهی از شیعیان موسی بن جعفر علیه السلام هستند که پس از وفات آن حضرت، به امامت امام رضا علیه السلام گردن نهاده و بر امامت پدر بزرگوار آن امام همام توقف کردند و به ناچار آن حضرت را مهدی موعود خواندند خوانند که از نظرها غایب شده است. این گروه که به نام «واقفیه» یا «موسویه» خوانده می‌شوند؛ بر این باورند که آن حضرت در خانه هارون الرشید داخل شد و از آن خارج نشده است (بغدادی، ۱۴۱۵: ص ۶۹). نوبختی در مورد این گروه می‌نویسد: شیعیان موسی بن جعفر علیه السلام پس از حبس دوم آن حضرت، که در آن وفات کرد، به پنج گروه تقسیم شدند، عده‌ای مرگ او را باور کردند و به امامت امام رضا علیه السلام معتقد و ملتزم شدند.

گروه دیگر کسانی بودند که می‌پنداشتند آن حضرت، همان مهدی موعود است و نمرده و تا زمانی که شرق و غرب عالم را مالک نشود و زمین را از عدل پر نکند؛ نخواهد مرد. این گروه بر این باور بودند که او از زندان خارج شده؛ هیچ کس او را ندیده و از او خبری نداشته است؛ ولی از طرف سلطان و اطرافیان او چنین وانمود شده که از دنیا رفته است.

گروه سوم بر این باور بودند که آن حضرت از دنیا رفته بود؛ ولی پس از مرگ به دنیا رجعت کرده و در جایی مخفی شده است و به یارانش که او را ملاقات می‌کنند، امر و نهی می‌کند. دلیل این گروه برای اثبات این ادعا، نیز شنیدنی است: آن‌ها روایتی را از امام صادق علیه السلام به این مضمون نقل می‌کنند که علت نامیده شدن مهدی موعود به «قائم»، قیام او پس از مردن است (طوسی، ۱۴۱۱: ص ۸۴) و از آن جا که موسی بن جعفر علیه السلام را مهدی موعود می‌پنداشتند؛ مرگ و رجعت را نیز برای او قائل شدند.

دسته چهارم مانند دسته قبل، مرگ آن حضرت را پذیرفته‌اند و تفاوت آن‌ها با دسته قبل در



این است که رجعت او را مقارن زمان ظهور می دانند.

دسته آخر، گروهی هستند که او را زنده پنداشته و امام رضا علیه السلام و فرزندان آن بزرگوار را نمایندگان او و واجب الاطاعه می دانستند که مردم باید از آن‌ها پیروی کنند (نوبختی، ۱۴۰۴: ص ۷۹-۸۱). وی همچنین به گروه دیگری به نام «بُشریه» اشاره می کند که بر این باورند موسی بن جعفر علیه السلام زنده بوده و غایب شده است و هنگام غیبت، فردی به نام «محمد بن بشیر» را وصی خود قرار داده و انگشتر و علم خود و هرچه را شیعه به آن احتیاج دارد، به او عطا کرده است و محمد بن بشیر پس از آن حضرت، امام است و پس از او نیز فرزندش، «سمیع» امام بوده و پس از سمیع نیز اوصیای او امام هستند (همان، ص ۸۳).

شیخ طوسی در این زمینه می نویسد:

از نخستین کسانی که مهدویت امام کاظم علیه السلام را اظهار کردند، علی بن ابی حمزه بطنائی و زیاد بن مروان قندی و عثمان بن عیسی رواسی بودند که به دنیا متمایل شدند و به واسطه بذل مال، کسانی مانند حمزه بن بزیع و ابن مکاری و کرام خثعمی را به سوی خود جلب کردند (طوسی، ۱۴۱۱: ص ۶۳-۶۴).

شیخ طوسی به پاره‌ای از سخنانی که این گروه برای اعتقادات خود نقل کرده‌اند؛ این گونه اشاره کرده است:

- محمد بن مروان می گوید:

مردی به امام باقر علیه السلام گفت: فدایت کردم، مردمان چنین نقل کنند که امام علی علیه السلام بر منبر کوفه فرمود: «لَوْ لَمْ يَبْقَ مِنَ الدُّنْيَا إِلَّا يَوْمٌ لَطَوَّلَ اللَّهُ ذَلِكَ الْيَوْمَ حَتَّى يَبْعَثَ اللَّهُ رَجُلًا مِّنِّي يَمْلَأُهَا قِسْطًا وَعَدْلًا كَمَا مَلِئْتُ ظُلْمًا وَجُورًا؛ اگر از دنیا مگر یک روز باقی نمانده باشد، هر آینه خداوند آن روز را طولانی خواهد کرد تا این که خداوند مردی از تبار من برانگیزد، که زمین را پر از قسط و عدل می کند؛ همان گونه که از ظلم و جور آکنده شده باشد. «امام باقر علیه السلام فرمود: «بله.» پس پرسید: آیا شما او هستید؟ فرمود: «لَا ذَاكَ سَمِيٌّ فَالِقِ الْبَحْرِ؛ نه! او همانم شکافنده دریا است» (طوسی، ۱۴۱۱: ص ۴۶).

در این روایت به مهدویت امام موسی کاظم علیه السلام اشاره شده است.

- حسن بن هارون می گوید:

ابوعبدالله، امام صادق علیه السلام فرمود: «ابني هَذَا يَعْنِي أَبَا الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ هُوَ الْقَائِمُ وَ هُوَ مِنْ



الْمُحْتُمُومَ وَهُوَ الَّذِي يُنَالُهَا قِسْطًا وَعَدْلًا كَمَا مُلِئَتْ ظُلْمًا وَجَوْرًا؛ این فرزندم، یعنی ابالحسن، قائم است و او از امور حتمی است و او زمین را پراز قسط و عدل خواهد کرد، همان طور که از ظلم و جور پر شده باشد (همان، ص ۴۸).

- سخنی دیگر به نقل از عبدالله سنان آمده است که از امام صادق علیه السلام چنین شنیدم:

مِنَ الْمُحْتُمُومِ أَنَّ ابْنِي هَذَا قَائِمٌ هَذِهِ الْأُمَّةِ وَصَاحِبُ السَّيْفِ وَأَشَارِيْبِيْدِهِ إِلَى أَبِي الْحَسَنِ علیه السلام؛ از امور حتمی این که این فرزندم قائم این امت است و صاحب شمشیر است؛ در حالی که به ابا الحسن اشاره می‌کرد (همان).

البته مانند این سخنان در هیچ‌یک از منابع روایی شیعه امامیه ملاحظه نمی‌شود.

کشی نیز در این زمینه نقل می‌کند که در برخی از روایات واقفیه چنین یافتیم:

علی بن اسماعیل بن یزید نقل کرده است که روزی محمد بن عمران باری را در منزل علی بن ابی حمزه دیدم؛ ابو بصیر نیز آن جا بود. محمد بن عمران گفت: از امام صادق علیه السلام چنین شنیدم: «هشت نفر از ما از عالم ملکوت مورد الهام واقع می‌شوند که هفتمین آن‌ها همان قائم است.» در این هنگام ابو بصیر به منظور تأیید سخن وی، ایستاد و سر او را بوسید و گفت: من حدود چهل سال قبل، این مطلب را از امام باقر علیه السلام شنیدم (کشی، ۱۳۶۳: ص ۴۷۴-۴۷۵).

روایت یاد شده افزون بر ابهام معنایی که دارد (مجلسی، ۱۳۶۲: ج ۴، ص ۱۰۲)؛ به دلیل عدم ذکر سند روایت و نیز مجهول بودن برخی از روایات، مانند «علی بن اسماعیل بن یزید» و «محمد بن عمران الباری»؛ دارای ضعف سند است. علامه مجلسی می‌گوید: «هذا الخبر و امثاله من مفتریات الواقفیه؛ این روایت از جمله احادیث ساخته شده توسط واقفیه است» (مجلسی، ۱۴۰۶: ج ۱۴، ص ۳۰۵ و همان، ۱۳۶۲: ج ۴، ص ۱۰۲).

نمونه دیگر از اقدامات عملی واقفیه در جعل روایات و استفاده از آن‌ها، به منظور دست‌یابی به اهداف سازمانی خود؛ دو روایتی است که حسین بن قیاما در احتجاج با امام رضا علیه السلام به آن دو روایت استدلال می‌کند:

یک. علی بن محمد بن قتیبه از فضل بن شاذان، از محمد بن حسن واسطی، از محمد بن یونس از حسن بن قیامای صیرفی چنین نقل کرده است:

در سال صد و نود و سه هجری اعمال حج را به جا آوردم؛ در آن جا از ابوالحسن الرضا علیه السلام



چنین پرسش کردم: فدایت شوم، پدر بزرگوارتان چه سرانجامی داشتند؟ ایشان فرمود: «مانند پدران‌ش رفتند.» گفتم: در این صورت با روایتی که شنیده‌ام، چگونه برخورد کنم؟ [روایت چنین است: یعقوب بن شعیب از ابو بصیر نقل کرده است که امام صادق علیه السلام فرمود: «اگر کسی به شما خبر داد که فرزندم، موسی فوت، و او را کفن و دفن کرده از او نپذیرید.»] امام علیه السلام فرمود: ابو بصیر دروغ گفته و حضرت صادق علیه السلام چنین نگفته، بلکه این مطلب را در مورد صاحب‌الامر فرموده است» (کشی، ۱۳۶۳: ج ۲، ص ۷۷۳).

دو. علی بن محمد بن قتیبه از فضل بن شاذان، از محمد بن حسن واسطی، از محمد بن یونس، از حسن بن قیامی صیرفی چنین نقل کرده است:

به ابوالحسن الرضا علیه السلام گفتم: فدایت شوم، پدر بزرگوارتان چه سرانجامی داشتند؟ ایشان فرمود: مانند پدران‌ش رحلت کردند. گفتم: در این صورت با روایتی که شنیده‌ام، چگونه برخورد کنم؟ [روایت چنین است: زرعة بن محمد از سماعة بن مهران از امام صادق علیه السلام نقل کرده است که حضرت فرمود: این پسر [موسی] به پنج تا از انبیا شباهت دارد: اول این که مانند حضرت یوسف مورد حسد واقع می‌شود؛ دوم مانند حضرت یونس غایب می‌شود (و همین طور حضرت سه شباهت دیگر را هم ذکر کرد). امام رضا علیه السلام فرمود: زرعه دروغ گفته است؛ روایت سماعة این طور نیست، بلکه امام صادق علیه السلام فرموده است که قائم عجل الله تعالی فرجه الشریک به پنج نفر از انبیا شباهت دارد و امام نگفته است فرزندم» (همان، ص ۷۷۴).

هر دو روایت، به دلیل داشتن سند صحیح اهمیت بسیاری در استناد دارند. چند مطلب در مورد این دو روایت شایان توجه است:

اول، هر دو روایت، به تصریح امام رضا علیه السلام جعلی و دروغ هستند. دوم، حسن بن قیاما خود به دلیل شنیدن روایات دروغینی از این دست، به این جریان پیوسته است؛ و این نشان می‌دهد که روایات جعلی چه مقدار در گسترش و نشر این فرقه نقش دارند. سوم، سران و پیروان واقفیه با جعل و وضع روایات کذابی که به روایات قطعی الصدور شبیه بود، در پی انتشار و تثبیت اندیشه‌های ناروای خود بودند.



نتیجه‌گیری

در این نوشتار، به نقش جریان‌های انحرافی مؤثر و درون دینی بر پدیده وضع و تحریف پرداخته شد. جریان‌های منحرف و تأثیرگذاری چون «کیسانیه» که به امامت محمد حنفیه و یا نیابت مختار از ایشان و باور به رجعت (با بیان خاص به خود) معتقد بودند؛ «ناووسیه» که معتقد بودند جعفر بن محمد علیه السلام زنده است و نمرده؛ او مهدی آخر الزمان است و آشکار می‌شود و بر مردمان فرمانروایی می‌کند؛ «زیدیه» که پیرو زید بن علی بن حسین بن علی علیه السلام هستند. (این گروه با تمسک به روایتی از پیامبر صلی الله علیه و آله که فرمود: «مهدی از فرزندان حسین علیه السلام است و او با شمشیر به پا می‌خیزد و مادرش بهترین کنیزان خواهد بود»؛ به مهدویت زید معتقد شدند؛ و «اسماعیلیه» که به امامت شش امام اول شیعیان اثنا عشری معتقد بودند؛ از گروه‌هایی هستند که در جعل و تحریف روایات مهدویت نقش داشته‌اند.

این که چگونه این گروه‌ها به این جعلیات دست زدند؛ این گونه بوده که افراد تأثیرگذار و مورد اعتماد و دارای جایگاه اجتماعی در میان مردم؛ با بهره از این جایگاه و اعتماد، سخنان دروغی را به صورت کلی و یا جزئی، به معصومان علیهم السلام نسبت می‌دادند و از این رهگذر و به تبع این افراد، گروه‌ها و فرقه‌هایی شکل می‌گرفت. البته این مسئله با برخورد ائمه اطهار علیهم السلام رو به رو شد و آن‌ها شدیدترین برخورد منطقی و عقلانی با این جریان‌ها را در پیش گرفتند، و موفق شدند از گسترش این جریان‌های انحرافی و رشد بیش از پیش آن‌ها در میان شیعیان جلوگیری کنند. ائمه اطهار علیهم السلام برای رویارویی با این جریان‌ها اقدامات متنوعی در پیش گرفتند. یکی از این کارها، معرفی و نقد آموزه‌های این جریان‌ها و تبیین شیوه‌های آن‌ها در وضع حدیث و انتساب آن به خاندان نبوت بود.



منابع

۱. ابن ابی الحدید، عبدالحمید (۱۳۷۸ق). **شرح نهج البلاغه**، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۲. ابن خلدون، عبدالرحمان بن محمد (بی تا). **تاریخ ابن خلدون**، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۳. ابن منظور، محمّد بن مکرم (۱۴۱۴ق). **لسان العرب**، بیروت، دار صادر للطباعة والنشر.
۴. ابوریه، محمود (بی تا). **اضواء علی السنة المحمدیة**، قاهره، دارالمعارف.
۵. اشعری، علی بن اسماعیل (بی تا). **مقالات الاسلامیین**، بیروت، مکتبه العصریه.
۶. اعرابی، غلامحسین، قاسمی زاد، عبدالکریم (بهار و تابستان ۱۳۹۶). «**نقد تاریخ گذاری دهه چهارم هجری به عنوان سرآغاز وضع حدیث**»، حدیث پژوهی، ش ۱۷.
۷. امینی، عبدالحسین (۱۳۹۷ق). **الغدیر**، بیروت، دارالکتب العربی.
۸. انوری، حسن (۱۳۸۲). **فرهنگ بزرگ سخن**، تهران، سخن.
۹. البغدادی، عبد القاهر بن طاهر (۱۴۱۵ق). **الفرق بین الفرق**، بیروت، دار المعرفه للطباعة والنشر والتوزیع.
۱۰. بلاذری، احمد بن یحیی (۱۳۹۴ق). **انساب الاشراف**، بیروت، مؤسسه اعلمی للمطبوعات.
۱۱. پاکتچی، احمد (۱۳۶۷). «**حدیث**» **دایرة المعارف بزرگ اسلامی**، تهران، مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی.
۱۲. ترکمانی، حسین علی (زمستان ۱۳۷۷). «**ابوهریره و نشر اسرائیلیات و احادیث موضوع**»، علوم حدیث، ش ۱۰.
۱۳. جوهری، اسماعیل بن حماد (بی تا). **الصحاح**، محقق: احمد عبد الغفور عطار، بیروت، دار العلم للملایین.
۱۴. خزاز قمی، علی بن محمّد (۱۴۰۱ق). **کفایة الاثر**، قم، انتشارات بیدار.
۱۵. رازی زاده علی؛ ایمانی مقدم علی رضا و رازی زاده زهرا (بهار ۱۳۹۵). «**آموزه های غالیان گونه شناسی و شیوه های وضع**»، مجله علوم قرآن و حدیث، ش ۶.
۱۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۰۴ق). **المفردات فی غریب القرآن**، بی جا، دفتر نشر کتاب.
۱۷. سید علوی، سید ابراهیم (زمستان ۱۳۷۶). «**کیسانیه افسانه یا حقیقت؟**»، مجله تخصصی کلام، ش ۲۴، ص ۸۰-۹۵.
۱۸. شهرستانی، محمّد بن عبد الکریم (۱۹۹۸م). **الملل والنحل**، بیروت، دار و مکتبه الهلال.



۱۹. شهیدثانی، زین الدین بن علی (۱۴۱۳ق). *الرعاية في علم الدراية*، محقق: عبدالحسین محمد علی بقال، قم، کتابخانه آیت الله العظمی مرعشی نجفی.
۲۰. صبحی، صالح (۱۳۷۶). *علوم حدیث واصطلاحات آن*، مترجم و محقق: عادل نادرعلی، قم، اسوه.
۲۱. صدوق، محمد بن علی (۱۳۷۷). *کمال الدین وتمام النعمة*، مترجم: محمد باقر کمره‌ای، تهران، اسلامیة.
۲۲. _____ (۱۳۷۶). *الامالی*، تهران، کتابچی.
۲۳. طریحی، فخرالدین بن محمد (۱۳۷۵). *مجمع البحرين*، مرتضوی، تهران.
۲۴. طوسی، محمد بن الحسن (۱۳۴۸). *اختیار معرفة الرجال (رجال کشی)*، مشهد، دانشگاه مشهد.
۲۵. _____ (۱۴۱۱ق). *کتاب الغيبة*، قم، موسسه معارف اسلامی.
۲۶. قزوینی، سید محمد کاظم (۱۳۷۹). *امام مهدی علیه السلام از ولادت تا ظهور*، مترجم: حسین فریدونی، تهران، نشر آفاق.
۲۷. کشی، محمدین عمر (۱۳۶۳). *رجال کشی*، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۲۸. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). *الکافی*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۲۹. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۴ق). *بحار الانوار*، بیروت، موسسه الوفاء.
۳۰. _____ (۱۳۶۳). *مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول*، تهران، دارالکتب الإسلامية.
۳۱. مجلسی، محمدتقی (۱۴۰۶ق). *روضه المتقین في شرح من لا يحضره الفقيه*، قم، مؤسسه فرهنگی اسلامی.
۳۲. مشکور، محمد جواد (۱۳۷۵). *فرهنگ فرق اسلامی*، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
۳۳. مدیرشانه‌چی، کاظم (۱۳۷۸). *علم الحديث ودرایة الحديث*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۳۴. مسعودی، عبدالهادی (زمستان ۱۳۷۶). «*عرضه حدیث بر امامان علیهم السلام قسمت اول*»، علوم حدیث، ش ۶.
۳۵. مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۴ق). *الفصول المختارة*، بیروت، دارالمفید للطباعة والنشر.
۳۶. نوبختی، حسن بن موسی (۱۴۰۴ق). *فرق الشیعة*، بیروت، دارالاضواء.

آسیب‌شناسی تحقیقات مستشرقان در مورد مهدویت، با بررسی سیر تطور مهدویت‌پژوهی غربیان، از آغاز تا دوره معاصر

زهیر دهقانی آرانی^۱

چکیده

بیش از ۱۵۰ سال است که مستشرقان به تحقیق و پژوهش و اعلام دیدگاه در زمینه مهدویت و موضوعات مربوط پرداخته‌اند. این تحقیقات که با گذر زمان با فراز و فرود و ویژگی‌های خاص هر دوره همراه بوده است؛ تا زمان معاصر ادامه دارد. تحقیق پیش‌رو که با روش توصیفی- تحلیلی و بر پایه بررسی و تحلیل دیدگاه‌های بیش از ۲۰۰ مستشرق دو سده اخیر در یک رساله دانشگاهی تنظیم شده؛ درصدد احصا و معرفی مهم‌ترین اشکالات و آسیب‌های تحقیقات مستشرقان در عرصه مهدویت‌پژوهی، به ویژه در دوره معاصر است. براساس نتایج این پژوهش، نگاه یکسویه یا مبتنی بر پیش‌فرض‌ها، پایه‌ریزی ناصحیح سامانه فکری، استفاده غیرصحیح از منابع اسلامی و شیعی، اتخاذ رویکردها و روش‌های نامناسب با موضوع و در نهایت، کلی‌نگری یا جزئی‌نگری ناهمگون و بدون لحاظ اولویت‌ها در عرصه‌های مختلف مبانی، منابع، رویکرد یا گزینش موضوعات؛ اصلی‌ترین نقایص و آسیب‌های مستشرقان فعال و صاحب دیدگاه در موضوع مهدویت شمرده شده است.

واژگان کلیدی: مستشرقان و مهدویت، مهدویت‌پژوهی غربیان، آسیب‌شناسی.

۱. دکترای مدرسی معارف اسلامی از پردیس فارابی - دانشگاه تهران و عضو هیات علمی مرکز تخصصی مهدویت

مقدمه

نگاهی به آثار مکتوب شرق‌شناسان، در دو قرن اخیر، نشان‌دهنده نوعی تغییر و تحول در گزارش‌ها و آرای ایشان با گذشت زمان است. اگر جیمز دارمستتر به عنوان اولین پژوهشگر غربی و به ضرورت قیام مهدی سودانی، به سخنرانی‌هایی در دانشگاه سوربن فرانسه پرداخته و کتاب «مهدی از گذشته تا کنون» را می‌نگارد و در آن، عدم اصالت باور مهدویت در اسلام آغازین را مدعی می‌شود (دارمستتر، ۱۳۱۷: ص ۹-۱۰)؛ ویلفرد مادلونگ، سال‌ها بعد در *د/بیره/المعارف/اسلام* با دقت افزون‌تری این گفته را رد می‌کند و در این زمینه به روایات پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ استناد می‌کند (Madelung, 1985: p.1231-1235).

تغییر و تحول دیدگاه‌های مستشرقان در زمینه مهدویت، دارای جلوه‌های مختلف و علل و عوامل متعددی است که بررسی و تحلیل آن‌ها از گستره این نوشتار خارج است.^۱ با این حال، اشتباهات محققان غربی در عرصه مبانی، رویکردی و منبعی، هم در دوره‌های آغازین و هم در دوره معاصر، برداشت‌های غیردقیق و ناصحیح بسیاری در ریز موضوعات مرتبط با مهدویت را باعث شده است. آسیب‌شناسی پژوهش‌های مستشرقان در عرصه مهدویت، کشف علل اشتباهات، زمینه‌سازی برای اصلاح رویکردها و آمادگی برای پاسخ‌دهی مناسب به شبهات محققان و نویسندگان غربی در این موضوع را موجب می‌گردد.

پیشینه

در زمینه دیدگاه‌های مستشرقان در موضوع مهدویت، کتاب «شرق‌شناسی و مهدویت»، اثر دکتر سیدرضی موسوی گیلانی تألیف شده است. این کتاب فتح بابی است به موضوع مستشرقان و به صورت موردی دیدگاه‌های برخی مستشرقان صاحب‌نظر را در مورد مهدویت مورد نقد قرار داده است، ولی دیدگاه‌های بسیاری دیگر از محققان غربی، همچون بلوشه، فریدلندر، کلبگ، مادلونگ و بسیاری مستشرقان معاصر را بررسی نکرده است. کتاب «التشیع و

۱. این کار در رساله دکتری نگارنده، با عنوان «سیر تحول نگاه مستشرقان به مهدویت در ۱۵۰ سال اخیر» (دهقانی آرانی، ۱۳۹۸) انجام شده و بسیاری ارجاعات مقاله کنونی برگرفته از آن رساله می‌باشد.



الاستشراق»، نوشته دکتر عبدالجبار ناجی، منبع دیگری است در این موضوع که در چند فصل به طور خاص به وصف شرق‌شناسانی پرداخته که به گونه‌ای در زمینه امامت و مهدویت شیعی، در نوشته‌های خویش دیدگاه‌هایی ارائه کرده‌اند. این کتاب نیز چندان به نقد روشی و محتوایی آرای مستشرقان ورود نکرده است. مقاله «مهدویت در نگاه‌های مستشرقان»، نوشته دکتر علی راد، منتشر شده در جلد اول *دانشنامه امام مهدی* عجل الله تعالی فرجه الشریف نیز اثر دیگری است که در آن (بیش‌تر بر مبنای دو منبع قبلی) نظریات خاورشناسان به دو دوره: ۱. تشکیک و اسطوره‌پنداری مهدویت؛ ۲. تنوع رهیافت، تقسیم شده؛ چنان‌که روش کاری مستشرقان تنها در دو گونه تاریخی و پدیدارشناسانه خلاصه شده است (راد، ۱۳۹۳: ص ۱۴۴-۱۶۰). این اثر نیز فاقد نگاهی جامع در موضوع است. منابع دیگر در موضوع این نوشتار، یا فاقد جامعیت و ملاحظه حداکثری دیدگاه‌های مستشرقان هستند و یا تنها به صورت محدود و گذرا به بررسی و نقد برخی جنبه‌های موضوع پرداخته‌اند.

مفهوم شناسی

دو واژه مهم که به منظور مشخص شدن حیطه بحث، تعریف آن‌ها ضروری به نظر می‌رسد؛ عبارتند از: «مهدویت» و «مستشرق». کلمه «مهدویت» از لحاظ عربی می‌تواند به دو صورت در نظر گرفته شود: ۱. مصدر جعلی یا صناعی؛ که در این صورت، باید معنای آن «مهدی بودن» لحاظ شود؛ ۲. صفتی منسوب به مهدی؛ که در این صورت، واژه مذکور، به معنای مربوط بودن و انتساب به مهدی است (جعفری، ۱۳۸۹: ص ۵۲). ظاهراً معنای دوم، از نظر لغوی به کاربرد اصطلاحی آن (آموزه‌های مرتبط با مهدی) نزدیک‌تر است. با توجه به توضیح مذکور، منظور از مهدویت در این نوشته، «همه مطالب، معارف، معلومات و منقولات تاریخی، اعتقادی، سیاسی و اجتماعی است که به هر شکل و جهت با موعود منتظر اسلام، ارتباط و انتساب دارد» (تاجری‌نسب، ۱۳۸۷: ج ۱، ص ۲۰). براساس تعریف مذکور، دامنه مهدویت به مسائل مربوط به شخص امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف محدود نبوده و گستره وسیعی را در بر می‌گیرد و مباحثی در مورد خاستگاه مهدویت، مدعیان و دشمنان مهدویت، فرقه‌ها و واژه‌های مرتبط با مهدویت و نیز برخی نشانه‌های پیش از قیامت که به شکلی با مهدویت مرتبطند؛ همگی تحت اصطلاح



«مهدویت» قرار می‌گیرند.

تعاریف مختلفی از جانب نویسندگان و صاحب نظران در مورد معنای «شرق شناسی» (و به تبع آن مفهوم مستشرق) ارائه شده است که به رغم اشتراک فراوان، با یکدیگر اختلافاتی دارند (سعید، ۱۳۷۲: ص ۱۶ و الویری، ۱۳۹۳: ص ۱۳-۱۴). با توجه به مفهوم خاص «شرق شناسی» و با عنایت به تعاریف منابع مختلف، معنایی که برای مستشرق در متن کنونی مورد نظر قرار گرفته است، «تمامی افراد با اصالت غربی» را شامل می‌شود که «به صورتی قابل توجه، در مورد مهدویت و موضوعات متبوع دارای نوشته و اظهار نظر هستند.» براساس تعریف مذکور، محققانی با اصالت شرقی و اسلامی که در مراکز علمی غرب حضور داشته و دارند، از دایره مستشرقان خارج هستند و دیدگاه‌های ایشان در تحقیق جاری ملحوظ نبوده است. قیود دیگر، همچون مذهب، زبان، ملیت، جنسیت و سطح علمی در تعریف مستشرق لحاظ نشده است.

گزارشی مختصر از دیدگاه غربیان در مورد مهدویت، در ۱۵۰ سال اخیر

برای ورود به موضوع آسیب شناسی تحقیقات مستشرقان در زمینه مهدویت، لازم است ضمن بررسی تحولات صورت گرفته در نظریات ایشان در این موضوع طی ۱۵۰ سال اخیر؛ زمینه‌ها و عوامل آن تحولات بررسی شوند. بدیهی است در نوشته پیش‌رو، مجال بحث کامل در این امر وجود ندارد؛ ولی به دلیل اهمیت موضوع به اختصار مطالبی در ادامه می‌آید.

با توجه به برخی ملاحظات و تغییر و تحولات تاریخی، سیاسی و فکری (دهقانی آرانی، ۱۳۹۸: ص ۲-۴)؛ فعالیت مستشرقان در زمینه مهدویت را می‌توان به چهار دوره تاریخی تقسیم کرد: دوره اول، به تحقیقات غربیان در موضوع مهدویت، در حدود اواسط قرن نوزدهم برمی‌گردد که محور بیش‌تر این تحقیقات، در مورد مدعیان مهدویت در آن دوره بوده است. از جمله شاخص‌ترین مستشرقان فعال در این دوره، می‌توان به دارمستتر، فلوتن، هورگرونیو و گلدزیهر اشاره کرد. پژوهش‌های این دوره به دلیل ضعف دسترسی به منابع اسلامی و پیش‌فرض‌های ذهنی مستشرقان که حاصل فضای استعماری و مسیونری حاکم بوده، اشکالات متعددی داشته است.

دوره دوم، با اتمام جنگ‌های جهانی، در نیمه قرن بیستم آغاز شد که با تغییرات بنیادین در



تحقیقات عموم مستشرقان در مورد اسلام مصادف بود. در این دوره، با مستشرقانی مواجه می‌شویم که با دغدغه‌های کم‌تری در مؤلفه‌های مذهبی و سیاسی معارف اسلامی اظهار نظر کرده‌اند و نتیجه آن، شروع برخی تحقیقات عمیق‌تر در موضوعات مربوط به مهدویت بوده است. کربن، لاوست، وات و هاجسون، از جمله مستشرقان سرشناس این دوره هستند. با این حال، محققان غربی در این دوره چندان با مهدویت شیعی و نیز ظهور و بروز سیاسی مهدویت آشنایی نداشتند.

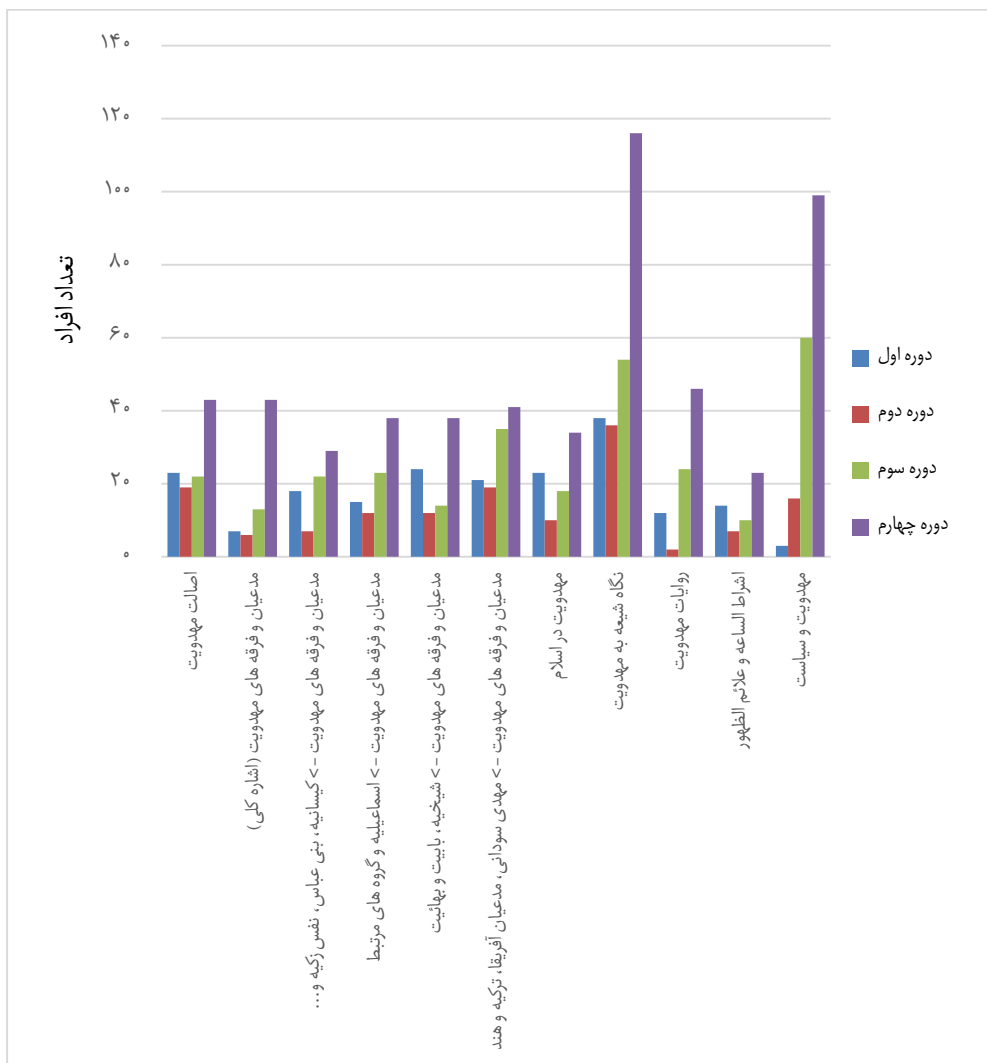
هم‌زمانی پیروزی انقلاب اسلامی در ایران با شعارهای مهدوی، با چند رخداد دیگر در سال ۱۹۷۹م، از جمله قیام جهیمان العتیبی در عربستان و شروع چند حرکت اسلامی در افغانستان؛ تغییر عمده‌ای در نگاه و پژوهش‌های غربیان در موضوع مهدویت را باعث و عملاً دوره جدیدی (دوره سوم) در این عرصه آغاز گردید. توجه مستشرقان به انقلاب شیعی در ایران، علاوه بر آن که به ورود پژوهشگران بسیاری در غرب به عرصه تحقیق در جایگاه باور مهدویت نزد شیعه منجر شد؛ توجه گروه عمده‌ای از ایشان را به تأثیرات سیاسی این باور در میان دیگر مسلمانان جلب کرد. مباحث مهمی همچون ورود شیعیان به عرصه سیاست در عصر غیبت و نیز ولایت فقیه که در دوره‌های قبل سابقه نداشت؛ در این دوره به شدت مورد توجه غربیان قرار گرفت. عمده فعالیت افراد بسیاری همچون کلبرگ، مادلونگ، هالم و ترنر، به این دوره معطوف است.

رخدادهای آغازین قرن جدید و تغییراتی که در رویکرد، هدف و انتخاب موضوعات در دو دهه اخیر در میان محققان و نویسندگان غربی صورت گرفت؛ آغازگر دوره جدیدی (دوره چهارم) در عرصه مهدی‌پژوهی غربیان محسوب می‌شود که تاکنون ادامه دارد. این دوره اگرچه با ادامه توجه مستشرقان به موضوعاتی همچون مهدویت شیعی همراه بود؛ به ویژه در موضوعاتی همچون تأثیر مهدویت بر عرصه سیاست و یا اوج‌گیری مهدی‌خواهی میان مسلمانان، تمرکز بیش‌تری صورت گرفت؛ علاوه بر آن که دوره اخیر، هم از نظر تعداد مستشرقان فعال در این عرصه و هم از لحاظ پژوهش‌های عمیق و جزئی، با دوره‌های قبلی دارای تفاوت چشمگیری است. چهره‌های جدیدی همچون دیوید کوک، فرنیش، فیلیو و روی ویلوزنی در این دوره فعالیت بیش‌تری داشته‌اند.

در مورد تغییر و تحولات مختلف صورت گرفته در دیدگاه و ویژگی‌های مستشرقان؛ از جمله



ملیت، شغل و جنسیت؛ نکات بسیاری قابل بحث است که برخی جنبه‌های آن در منبع مورد اشاره (همان، ص ۳۲۵-۳۴۱) آمده است. به لحاظ اهمیت موضوع، نمودار روند سیر توجه مستشرقان در دوره‌های چهارگانه که حاوی نکات مهمی در تغییرات و توجه مستشرقان به زیرموضوعات مهدوی با گذشت زمان می‌باشد؛ در ادامه می‌آید:



روند سیر توجه به موضوعات مهدوی در دوره‌های چهارگانه

چنان‌که در نمودار قابل مشاهده است، تقریباً توجه به همه زیرموضوعات در دوره معاصر اوج

گرفته است؛ اگرچه نسبت این اوج‌گیری در موضوعاتی، مانند نگاه شیعه به مهدویت، مهدویت و سیاست، اصالت مهدویت و نیز مدعیان و فرقه‌های مهدویت، بیش از دیگر موضوعات است. روایات مهدویت نیز که در دوره‌های قبلی کم‌تر مورد توجه بود؛ در این دوره به میان موضوعات جذاب برای مستشرقان وارد شده است.

آسیب‌های پژوهش‌های شرق‌شناسان در زمینه مهدویت و ایرادهای وارد بر آن‌ها

با نگاهی جامع به نوشته‌ها و کارهای تحقیقاتی مستشرقانی که به موضوع مهدویت ورود کرده و به اظهار نظر در این مورد پرداخته‌اند؛ می‌توان به نقایص و اشکالات کار ایشان در عرصه‌های مختلف، همچون منابع مورد استفاده، روش و رویکرد بررسی موضوع مهدویت و یا پیش‌فرض‌های حاکم بر دیدگاه مستشرقان واقف شد. برخی از این ایرادها، مانند بهره‌گیری از منابع اصیل مذهبی؛ در بعضی دوره‌ها پرننگ‌تر بوده و در دوره‌های دیگر، یا نمودی نداشته و یا تا حدودی اصلاح شده است؛ ولی تعدادی از این اشکالات کماکان باقی است. در ادامه با دسته‌بندی آسیب‌ها در مبانی، منابع، رویکردها و روش‌ها و نیز در گزینش موضوعات و اولویت‌ها، به ذکر نمونه‌هایی از رویکرد اشتباه و قابل ایراد مستشرقان در هر مورد پرداخته شده و در ذیل هر مورد، بنا به ضرورت، مثال‌هایی از آرا و نوشته‌های نویسندگان و محققان غربی ذکر می‌شود.

۱. در مبانی

۱-۱. نگاه مبتنی بر پیش‌فرض‌های منفی به اسلام و سرایت این نگاه در قالب‌بندی باورهای دینی، از جمله مهدویت

برای حرکت صحیح در مسیر پژوهش علمی، ضروری است محقق، انگاره‌های مبتنی بر پیش‌فرض را کنار بگذارد و با نگاهی بی‌طرفانه به موضوع تحقیق ورود کند. متأسفانه برخی از مستشرقان، به ویژه در دوره‌های گذشته با پیش‌فرض‌های منفی در مورد اسلام و تشیع به عرصه پژوهش در منجی‌گرایی اسلامی پرداخته و در نتیجه تصویر نادرستی از باورهای مهم اسلامی، از جمله مهدویت ارائه کرده‌اند. به عنوان مثال، دیدگاه گلدزیهر و وات، به عنوان دو



اسلام‌شناس سرشناس غربی، در زمینه نقش مستقیم ادیان سابق در باورها و سنن اسلام و تأثیرپذیری عمیق پیامبر اسلام ﷺ از یهودیان و مسیحیان عصر خویش (گلدزیه، ۱۳۵۷: ص ۱۶-۲۱ و وات، ۱۳۴۴: ص ۱۴-۲۷) و یا دیدگاه دارمستتر، مبنی بر تأثیرپذیری هر سه دین یهودیت، مسیحیت و اسلام از باورهای ایرانی و زرتشتی (دارمستتر، ۱۳۱۷: ص ۵-۶)؛ تأثیر غیرقابل انکاری بر دیدگاه‌های غربیان در مورد منشأ و خاستگاه منجی‌گرایی در اسلام داشته است.^۱ در کنار مورد مذکور، می‌باید نگاه پیش‌دستانه برخی از این مستشرقان به قرآن و حدیث را اضافه کرد و این نگاه منفی، اگرچه در مورد قرآن ظهور و بروز کم‌تری دارد (Lewis, 2004: p.17)؛ در مورد احادیث اسلامی، به ویژه روایاتی که به بحث آخرالزمان و مهدویت پرداخته‌اند؛ به صورت پررنگی جاری و ساری است.^۲

۲-۱. پایه‌ریزی ناصحیح سامانه فکری

یکی از اشکالات عمده و مهم بسیاری از مستشرقان، در سیر تحقیقاتی خود، پایه‌ریزی دیدگاهشان بر نظریات برخی محققان صاحب نام در غرب و عدم توجه به نقدهای عالمان مسلمان و شیعه به آن مبانی فکری است. توضیح آن که توجه به شیعه در بخشی از مراکز علمی غربی در دهه ۱۹۷۰م، به صورت خاص اوج گرفت.^۳ پیروزی انقلاب اسلامی در ایران نیز بر توسعه

۱. به عنوان مثال، گلدزیه (Goldziher, 1981: p.193-194) و هورگرونیه (Hurgronje, 1885: p.4) صراحتاً از وام‌گیری عقیده آمدن منجی توسط مسلمانان از ادیان سابق سخن می‌گویند.

۲. در نوشته‌های تعدادی از مستشرقان، به کرات عباراتی ملاحظه می‌شوند که حاکی از تشکیک استناد احادیث مهدویت به پیامبر ﷺ و ائمه علیهم‌السلام است. به عنوان مثال، دارمستتر می‌نویسد: «شک می‌توان داشت که خود محمد در این خصوص [=مهدویت] بدین وضوح بیاناتی داشته باشد» (دارمستتر، ۱۳۱۷: ص ۹-۱۰)؛ و یا مک‌کانتز، از محققان معاصر صراحتاً روایات حاکی از پیش‌گویی‌های آخرالزمانی را گفته‌هایی جعلی می‌داند که «در دهان پیامبر گذاشته و به او نسبت داده‌اند» (McCants, 2016: p.50).

۳. برگزاری همایش استراسبورگ با حضور تعدادی از مهم‌ترین شیعه‌شناسان جهانی را در سال ۱۹۶۸م (نصر، ۱۳۴۷: ص ۲۵-۲۶)؛ شاید بتوان آغاز یا جهش این جریان دانست.

گسترده این جریان تأثیری مسلم و بسزا داشت.^۱ طبیعتاً با توجه به دسترسی کم محققان غربی به منابع و نظریات شیعه، به ویژه در ابتدای امر؛ رجوع به محققانی از بطن جامعه شیعه که در محیط غرب تحصیل کرده و نوشته‌های آن‌ها به زبان‌های غربی منتشر شده بود؛ در اولویت توجه غربیان قرار گرفت. به عنوان مثال، دیدگاه‌های ساشادینا^۲، جاسم حسین^۳، مدرسی طباطبایی^۴، امیرمعزی^۵ و بعد از آن، امیرارجمند^۶ به صورت متعدد مورد ارجاع غربیان بوده است. بسیاری از آرای این افراد، با آموزه‌های سنتی تشیع اختلاف و حتی تضاد دارد^۷ و بدین ترتیب

۱. برگزاری همایش‌های پس از انقلاب، از جمله همایش «شیعه، انقلاب و مقاومت» در سال ۱۹۸۴م، در اورشلیم (Kramer, 1987)؛ گواهی این امر است.

۲. عبدالعزیز ساشادینا، استاد دانشگاه ویرجینیا که رساله دکتری خود را با موضوع «مهدویت» در دانشگاه تورنتو کانادا در سال ۱۹۷۶م، دفاع و پس از چندی آن را تحت عنوان کتاب "Islamic Messianism: the idea of Mahdi in Twelver Shi'ism" منتشر کرد.

۳. جاسم محمد حسین، که دکترای خود را از دانشگاه ادینبرو اسکاتلند و تحت نظر مونتگمری وات اخذ کرد. از او کتاب "The Occultation of the Twelfth Imam: A Historical Background" در موضوع مهدویت در لندن منتشر شده است.

۴. سید حسین مدرسی طباطبایی، دانش‌آموخته آکسفورد و استاد دانشگاه پرینستون که کتاب "Crisis and consolidation in the formative period of Shiite Islam" را در سال ۱۹۹۳م، نوشت و چند سال بعد با عنوان «مکتب در فرآیند تکامل» در ایران ترجمه شد.

۵. محمدعلی امیرمعزی، استاد دانشگاه پاریس که دکترای خود را با موضوع «الهیات شیعی» در سال ۱۹۹۱م، از سوربن فرانسه اخذ کرد.

۶. سعید امیرارجمند، دانش‌آموخته دانشگاه شیکاگو و استاد دانشگاه نیویورک. وی در نوشته‌های خود با نگاهی جامعه‌شناسانه به مسائل آغاز غیبت کبرا در میان شیعیان پرداخته است.

۷. از سوی صاحب‌نظران و علمای شیعه نقدهای بسیاری برهریک از افراد مذکور صورت گرفته است. به عنوان مثال در مورد ساشادینا (رک: آیت الهی، ۱۳۸۲: ص ۲۲۵-۲۳۶) و در مورد مدرسی طباطبایی (رک: جبریلی، ۱۳۸۶: ص ۱۵۳-۱۸۳).



رجوع به این افراد، برداشت اشتباه برخی غربیان از آموزه‌های تشیع را موجب شده است. در کنار محققان مسلمان حاضر در مراکز علمی غرب، برخی شیعه‌شناسان متقدم، از جمله مادلونگ و کلبگ نیز در شکل‌گیری دیدگاه‌های محققان بعدی شیعه‌پژوه در غرب نقش بی‌بدیلی داشته‌اند.^۱ تعدادی از این افراد با ارائه دیدگاهی مهم در مورد شکل‌گیری تشیع و باور به مهدویت نزد شیعیان، مبنای فکری جدیدی را پایه‌ریزی کرده‌اند که توجه بسیاری را به خود جلب کرده و حتی پیش‌زمینه اندیشه ایشان در مسیر شیعه‌پژوهی شده است. دیدگاه «امامت باطنی در تشیع نخستین»، از امیرمعزی و نظریه «تطور فکری شیعه در طول سده‌های نخستین» که مدرسی طباطبایی ارائه کرده است؛ در کنار انگاره مهم اتان کلبگ در زمینه شکل‌گیری باور اعتقاد به امام غایب نزد شیعه دوازده امامی، در مقاله «از امامیه تا اثناعشریه»؛ از جمله مهم‌ترین این دیدگاه‌های مبناساز و جریان‌ساز هستند.

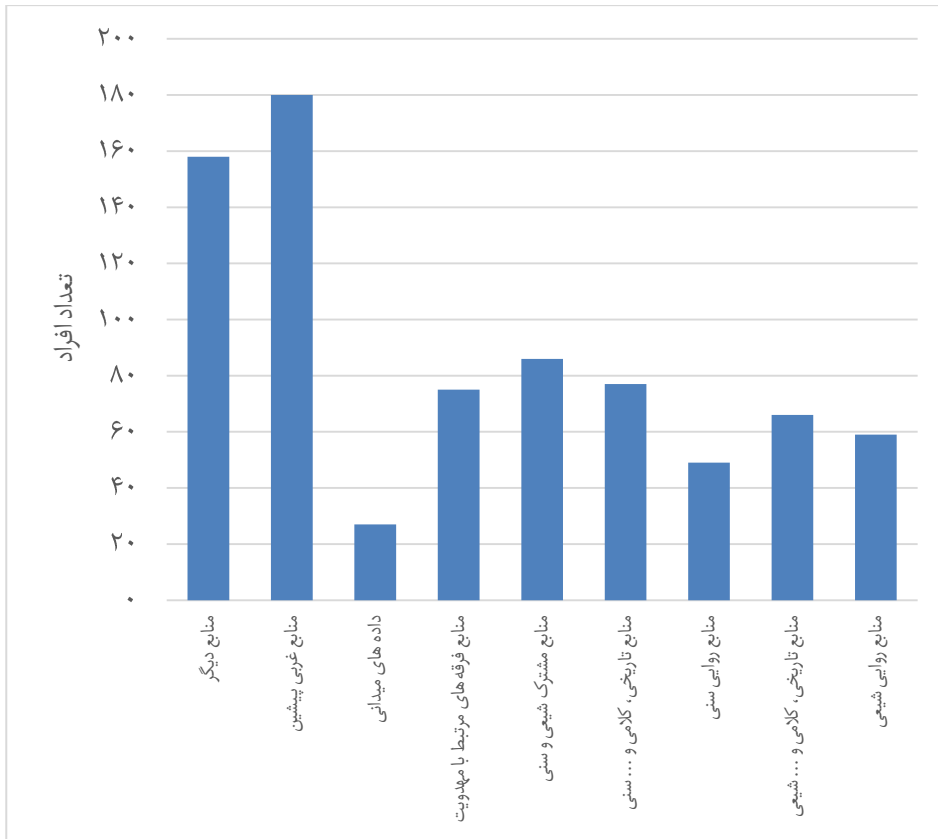
۲. در منابع

۱-۲. توزیع نامناسب استفاده از منابع

یکی از مهم‌ترین اشکالات وارد بر بیش‌تر مستشرقان و محققان غربی فعال در زمینه مهدویت؛ نوع منابعی است که آن‌ها در مسیر تحقیقاتی خود مورد استفاده قرار داده‌اند. بنابر تحقیق صورت گرفته (دهقانی، ۱۳۹۸: ص ۳۲۸-۳۲۹) و با توجه به تقسیم‌بندی انواع منابع مورد استناد و رجوع مستشرقان در ۹ گونه مختلف^۲؛ نمودار زیر ارائه می‌شود:

۱. چنان‌که می‌دانیم بسیاری از شیعه‌پژوهان کنونی دنیا؛ از جمله اشمیتکه و ویلوزنی، از شاگردان مستقیم و غیرمستقیم این دو مستشرق بزرگ بوده‌اند.

۲. منظور از منابع غربی، آثار و نوشته‌های مستشرقان پیشین و احیاناً معاصر است. داده‌های میدانی نیز دستاورد گزارش‌های میدانی از حضور مستقیم خود مستشرق می‌باشد. منابع فرقه‌ها نیز شامل کتاب‌های خاص فرقه‌های مرتبط با مهدویت (از جمله شیخیه، بابیت و بهائیت و اسماعیلیه) است. منظور از منابع مترفقه نیز مواردی است که در ذیل دسته‌بندی‌های دیگر نیست و مواردی همچون کتاب‌های ترجمه‌ای و شرح حال، کتاب‌های ادیان سابق و نیز کتاب‌های معاصر را شامل می‌شود. گفتنی است در رساله مذکور (دهقانی، ۱۳۹۸: ص ۶۸-۷۱ و ۱۲-۱۱ و ۲۰۵-۲۰۷ و ۳۱۷-۳۲۱)، به



منابع مورد استفاده مستشرقان در مجموع دوره‌ها

مطابق نمودار ارائه شده، نکات زیر قابل توجه و دقت است:

۱. منابع غربی، بیش از ۹۰٪ مورد استفاده مستشرقان بوده‌اند و بعد از آن، منابع دیگر (عمدتاً منابع ترجمه‌ای، معاصر اسلامی یا منابع ادیان دیگر) قرار می‌گیرند (حدود ۸۰٪).

→

عنوان نمونه از برخی منابع مهم مورد استفاده از مستشرقان شاخص در متون مربوط به مهدویت در جداولی مجزا اشاره شده است.

۱. اگرچه تعداد کل مستشرقانی که در نوشته‌های خود به مهدویت و موضوعات مرتبط با آن پرداخته‌اند، حدوداً ۲۳۰ نفر است؛ منابع مورد استفاده حدود ۱۹۳ نفر در آمار بالا ملاحظه شده که دلیل عمده آن نیز در دسترس نبودن متن اصلی مستشرق، برای بررسی منابع به کار رفته در آن است.

۲. آمار منابع مختلف تاریخی-کلامی شیعه و اهل سنت، تقریباً نزدیک به هم است؛ ولی باید توجه داشت که به ویژه در دوره‌های آغازین، به دلیل عدم آشنایی بسیاری از مستشرقان به منابع اصیل اسلامی و به خصوص شیعی؛ این آمار به صورت کلی پایین و حتی استفاده از منابع شیعی، به ویژه در دوره اول بسیار محدود بوده است.

۳. نکته جالب توجه دیگر، این است که بنابر پژوهش مورد اشاره، در مجموع منابع روایی شیعی، از منابع اهل سنت، بیش‌تر مورد استفاده مستشرقان دوره‌ها قرار گرفته و با توجه به این‌که این روال نیز مختص دوره‌های اخیر است؛ حاکی از رشد شدید رجوع به منابع روایی شیعه در موضوع مهدویت توسط محققان غربی است. با این حال و با لحاظ این که عمده مباحث مهدویت برگرفته از احادیث است؛ استفاده محدود و کم مستشرقان از آثار روایی قابل اشکال می‌باشد.

۴. همچنین استفاده از داده‌های میدانی که حاصل حضور مستقیم مستشرق در کشورهای اسلامی و اطلاعات حاصل از این سفرهاست؛ مجموعاً کم‌ترین منبع استنادی محققان غربی بوده است؛ اگرچه این آمار در دوره‌های اول که مستشرقان بیش‌تری در کشورهای اسلامی زندگی می‌کرده یا به این کشورها رفت و آمد داشته‌اند؛ بالاتر است.

۵. عدم ملاحظه و عدم ذکر قرآن و آثار تفسیری در این نمودار، به دلیل اقبال بسیار کم مستشرقان به این‌گونه از منابع بسیار مهم اسلامی است. از آن جا که بسیاری از مستشرقان به صراحت (Donner, 2000: p.19-20 و Turner, 1989: p.278)؛ یا به کنایه (مثلاً: García-Arenal, 2006: p.7) قائلند که به مهدویت و موضوعات مربوطه در قرآن هیچ اشاره‌ای نشده است؛ به این نوع منابع توجه چندانی نداشته‌اند. ارتباط دهی برخی آیات قرآن به موضوع مهدویت، یا توجه به دیدگاه‌های مفسران مسلمان در زمینه ارتباط آیات با رخدادهای آخرالزمانی، تنها مورد توجه و عنایت تعداد معدودی از مستشرقان، همچون دیوید کوک (Cook, 2002: p.175-183) بوده است.

۶. نوع مواجهه با منابع و بهره‌برداری از آنان، نزد مستشرقان مختلف یکسان نیست. به عنوان مثال، کرین و بورکه‌هارت و تاحدودی ماسینیون، با دیده احترام و قبول به مطالب نقل شده از منابع اسلامی-شیعی می‌نگرند که با توجه به علاقه ایشان به برخی موضوعات اسلامی و

رویکرد پدیدارشناسی ایشان، این احترام قابل توجیه است. در مقابل این نگاه، کتاب کرون (Crone & Cook, 1976) و در مواردی نوشته‌های گلدزیهر (Goldziher, 1981: p.198) و گیب (Gibb, 1962: p.85) حاوی نوعی نگاه تردید آمیز و انتقادی به منابع اسلامی است.

۲-۲. عدم ارزیابی منابع و مطالب منقول از آن‌ها با معیارهای پذیرفته شده اسلامی

متأسفانه بیش تر مستشرقان، در روند رجوع به منابع اسلامی، به صحت سنجی منبع و روایت و سنجش پذیرش آن در بین مسلمانان یا شیعیان توجه چندانی نداشته‌اند. در زمینه بررسی جایگاه و مقدار پذیرش برخی منابع مورد استناد، کم‌ترین دقت و توجه در میان اغلب مستشرقان، حتی در منابع متأخر ملاحظه می‌شود. دیوید کوک که کتاب او با عنوان *مطالعاتی در مورد نگاه آخرالزمانی مسلمانان* از کتاب‌های مرجع غربی در موضوع به شمار می‌رود؛ با وجود استفاده از منابع متکثر اسلامی، در این زمینه کم‌کاری و ضعف مشهودی دارد؛ به طوری که ما در کتاب او به صورت متعدد با استناد به آثار ضعیف نزد شیعه یا اهل سنت، استفاده از کتاب‌های متأخر با وجود آثار متقدم و یا عدم جداسازی منابع فریقین از هم مواجه می‌شویم (رک: Cook, 2002: p. 162-183). در این زمینه می‌توان به طور خاص کتاب *الفتن ابن حماد* را نام برد که موضوع مستقل تحقیقاتی برخی مستشرقان بوده (مثلاً: Nu'aim Ibn-Hammād & Cook, 2017 و Agudé, 1981)؛ یا بسیاری از مطالب نقل شده غربیان در زمینه نگاه آخرالزمانی مسلمانان به آن مستند می‌باشد (Madelung, 1986a: p.141-185) که البته کتاب مذکور، میان مسلمانان (اعم از شیعه و حتی اهل سنت) دارای جایگاه مقبولی نیست. عدم سنجش نقل قول و روایت یک منبع با منابع هم‌عرض یا معتبرتر، استناد به منابع مورد تحقیق برخی غربیان که در کتابخانه‌های غرب موجود است و عدم رجوع به منابع معتبر و موجود در کتابخانه‌های کشورهای اسلامی و نیز استناد برخی از این مستشرقان به ترجمه این منابع به جای رجوع به اصل منبع، از دیگر ایرادهای وارد بر استفاده از منابع در تحقیقات غربیان در این حوزه است.

در زمینه روایات و احادیث هم به جز در آثار تعداد محدودی از مستشرقان، همچون گلدزیهر (که در تعداد محدودی از کتاب‌هایش، نگاهی به آثار رجالی دارد)؛ مادلونگ (به عنوان نمونه مقاله او در مورد سفیانی که در حین بررسی روایات سفیانی به راویان آن‌ها هم نگاه می‌کند)



(Madelung, 1986b: pp.5-48)؛ آندرو نیومن (که هم در کتاب دوره شکل‌گیری تشیع دوازده‌امامی و هم در چند مقاله به راویان احادیث توجه می‌کند)^۱ و یا روی ویلوزنی (که در کارهای متعددی که در زمینه مرحوم برقی، از علمای عصر غیبت صغرا صورت داده است، به بحث رجالی روایات نیز ورود دارد)^۲؛ روند بررسی و سنجش وثاقت ناقلان احادیث، چندان در میان غریبان مهدی‌پژوه جاری و ساری نبوده است.

۳. در رویکردها و روش‌ها

۳-۱. روش تاریخی‌نگری و عدم توجه به پایه‌های عقیدتی مهدویت

«تاریخی‌نگری» به معنای نوعی نگرش و جهان‌بینی است که در شکل کامل خود، تاریخ را محیط رشد و مؤثر بر تمام امور انسانی؛ از جمله باورها و ارزش‌های دینی می‌داند (عرب صالحی، ۱۳۸۷: ص ۳۵). به بیان دیگر، با اتخاذ رویکرد تاریخی‌نگری، غالباً ریشه‌ها و تحولات تاریخی برای بررسی باورهای اعتقادی به کار گرفته می‌شوند و رخدادهای تاریخی، به عنوان عامل اصلی پیدایش و تطور موضوع اعتقادی نگریسته می‌شود (ریفیودین، ۱۳۹۱: ص ۶۲). متأسفانه با نگاهی به روش پژوهشی بسیاری از محققان غربی فعال در عرصه مهدویت‌پژوهی؛ این رویکرد به عنوان روش غالب ایشان در تحلیل و سنجش باور منجی‌گرایی اسلامی مشهود است.

اگرچه نمی‌توان از عنصر تاریخ و تأثیر رخدادهای تاریخی بر بررسی سیر تحول باورهای مذهبی چشم پوشید و این روش حتی در میان محققان درون مذهبی در عرصه‌های مختلف دینی، از

۱. یکی از کارهای قابل توجه و شاخص در مورد احادیث غیبت را آندره نیومن، در مقاله «در میان قم و غرب: غیبت نزد کلینی و کاتب نعمانی» صورت داده است (Newman, 2003: p.94-108). این مقاله گزارشی است نسبتاً مفصل از روایات دو کتاب کافی (نوشته شیخ کلینی) و الغیبه (نوشته ابن ابی‌زینب، معروف به کاتب نعمانی) در موضوع غیبت. نیومن در این مقاله با ارائه اطلاعات آماری قابل توجه، از راویان اصلی احادیث غیبت و تعداد روایت منقول توسط هر یک از ایشان شناختی کلی ارائه می‌کند و حتی با استناد به علمای رجالی شیعه، همچون ابن غضائری، نجاشی و شیخ طوسی، درصدد جداسازی راویان موثق و ناموثق این روایات برمی‌آید.

۲. از جمله: Vilozny, 2012.

جمله حدیث پژوهی، فقه یا کلام مورد استفاده قرار می‌گیرد؛ بسنده کردن صرف به گزارش‌های تاریخی^۱ و کم‌توجهی به بسترها و عوامل مؤثر دیگر بر شکل‌گیری و توسعه اعتقادات مذهبی، از جمله باورهای ایمانی عمومی برگرفته از متون مقدس (قرآن، سنت و حدیث) محقق را به نوعی یک‌جانبه‌گرایی و اشتباه تحلیلی دچار می‌کند. این مشکل - به عنوان مثال - در مورد دیدگاه‌های مستشرقان در زمینه خاستگاه و رشد اولیه باور مهدویت در اسلام، کاملاً قابل مشاهده است. از این رو، بسیاری از مستشرقان، به صرف این که اولین گزارش‌های موجود در آثار تاریخی نخستین اسلامی، حاکی از جلوه‌گر شدن شعار مهدویت در زمانه قیام مختار در شهر کوفه می‌باشد، وی و شیعیان کوفه را پایه‌گذار اولیه ایده مهدویت دانسته‌اند (Hurgronje, 1885: p.6 و Brockelman, 1960: p.79). مشابه همین رویکرد را در شکل‌گیری باورهای دیگر مرتبط، مثل ظهور سفیانی (مثلاً: Lammens, 1922: p.131-144)؛ یا پرچم‌های سیاه از مشرق و خراسان (Madelung, 1985: p.1232-1233 و Sharon, 1983: p.50)؛ در برخی نوشته‌های غربیان می‌توان ملاحظه کرد. این، در حالی است که با تغییر رویکرد و فرضیه پژوهشی، شاید بتوان ظهور و بروز و موفقیت و باقی ماندن این باورها را فراتر از رخداد‌های تاریخی، یا شعار تبلیغی یک فرد یا جریان در صدر اسلام؛ به ریشه‌دار بودن و وجود این انتظارات منجی‌گرایانه در میان مسلمانان آغازین مرتبط دانست.

۳-۲. روش پدیدارشناسانه و کم‌توجهی به جنبه‌های تاریخی و عقلانی باور مهدویت

«پدیدارشناسی»، تجارب زیسته مشارکت‌کنندگان در پژوهش را با هدف دستیابی به جوهر آن موضوع مورد بررسی قرار می‌دهد (بودلایی، ۱۳۹۵: ص ۷). در حوزه دین پژوهی، روش پدیدارشناسانه برخلاف تاریخی‌نگری، درصدد بیان و وصف آموزه‌های اعتقادی و کارکرد آن‌ها در

۱. نکته مهم دیگری هم که در این زمینه قابل دقت است، استناد صرف بسیاری از مستشرقان به چند منبع نخستین تاریخی (مثلاً تاریخ طبری) و عدم سنجش دقیق روایت‌های آن منابع با گزارش‌های دیگر است؛ در حالی که از نظر صاحب‌نظران و عالمان مسلمان این منابع، از اشکالات تاریخی خالی نیستند. البته این روند، در دهه‌های اخیر بهتر شده است.

نظام اعتقادی مذهب است. به بیان دیگر، پیروان این رویکرد، درصدد وصف و ارزیابی موضوع، از دیدگاه پیروان آن مذهب هستند (ریفیودین، ۱۳۹۱: ص ۶۲). این روش، توسط تعداد نه چندان بسیاری از مستشرقان برای فهم و وصف مهدویت در سامانه اعتقادی مسلمانان و شیعیان به کار گرفته شده است. از جمله شاخص‌ترین این افراد، می‌توان به هانری کربن یا آنه ماری شیمل اشاره کرد. اگرچه نتیجه این رویکرد نگاهی منصفانه و همدلانه‌تر با آموزه‌های اسلامی و از جمله مهدویت پدید می‌آورد؛ این روش نیز خالی از اشکال نیست و برداشت‌های عامیانه و غیردقیق که ناشی از کم‌دقتی به برخی جنبه‌های عالمانه باورهای اسلامی است؛ در دیدگاه‌های این مستشرقان دیده می‌شود.^۱

به طور مشخص، هانری کربن که این رویکرد را در خوانش و معرفی مهدویت شیعی به کار گرفته است؛ به رغم برداشت‌های کم‌سابقه و جالب توجه در این موضوع، به خطاهای ادراکی و برداشت‌های اشتباه دچار شده است (موسوی گیلانی، ۱۳۸۹: ص ۹۸-۱۰۳). متأسفانه این اشکال در تعداد دیگری از محققان غربی؛ از جمله آنه ماری شیمل (همان، ص ۲۰۴-۲۰۹) نیز دیده می‌شود.

۳-۳. نگاه واگرایانه و نه همگرایانه

نوع پیش‌فرض‌های فکری و مذهبی مستشرقان، بر رویکرد و نوع نگاه و روش تحقیقی ایشان در بررسی موضوعات اسلامی تأثیر بسزایی داشته است. برخی خاورشناسان با پیش‌زمینه مذهبی^۲ یا ضد‌مذهبی^۳، به پژوهش و اعلام دیدگاه در مورد مهدویت اقدام کرده‌اند و نتیجه این ورود، نگاهی «واگرایانه» و پررنگ سازی اختلافات مذهبی و فکری باورهای اسلام با ادیان سابق

۱. به عنوان مثال، برای ملاحظه به برخی اظهارنظرهای عجیب شیمل (رک: موسوی گیلانی، ۱۳۸۹: ص ۲۰۴-۲۰۵).

۲. به عنوان مثال، گلدزیهر به عنوان یک یهودی (همان، ص ۱۳۴)، یا لامنس (Lammens, 1968: p.50-51)، به عنوان فردی مسیحی که باورهای مذهب خود را صراحتاً در کار خود ابراز داشته‌اند.

۳. همچون دارمستتر که ادیان را مانند دورکیم دارای ریشه‌های بشری و نه آسمانی می‌داند (موسوی گیلانی، ۱۳۸۹: ص ۱۰۸-۱۰۹).

یا مکاتب فکری رایج است. این، در حالی است که عناصر مشترک منجی‌گرایی در میان ادیان و مکاتب مختلف چنان پررنگ است که با نگاهی منصفانه یا بی‌طرفانه می‌توان به رویکردی «هم‌گرایانه» دست یافت. با همین نگاه بوده که برخی از محققان غربی، شباهت‌های غیر قابل انکار منجی‌گرایی اسلام با ادیان دیگر را امری طبیعی و حتی ضروری تلقی کرده و گویای منبع آسمانی این آموزه‌ها دانسته‌اند (McElwain, 2008: p.88-95).

۴. در گزینش موضوعات و اولویت‌ها

۴-۱. کلی‌نگری بدون توجه عمیق به جزئیات یا جزئی‌نگری بدون توجه کافی به عناصر نظام عقیدتی مهدویت

بسیاری تحقیقات مستشرقان در دوره کهن، به ایراد «کلی‌نگری» و «عدم توجه عمیق و دقیق» به زیرموضوعات مهم مهدویت دچار بود.^۱ اگرچه محققان غربی در سالیان اخیر در برخی زمینه‌ها این مشکل را با تحقیقات جزئی خود مرتفع کرده‌اند؛^۲ این پژوهش‌ها موردی و خاص بوده و علاوه بر عدم جامعیت، لزوماً براساس اهمیت و اولویت موضوع صورت نگرفته است. طبیعتاً نگاه منجی‌گرایانه اسلام و به طور خاص شیعه دارای عناصر مهمی، همچون غیبت، انتظار، ظهور و حکومت امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریح است که عدم فهم و کم‌توجهی به آن‌ها درک ناصحیح از عناصر دیگر را موجب می‌شود و همین مشکل در کارهای جزئی صورت گرفته توسط محققان معاصر، قابل مشاهده است. عدم توجه کافی به عناصر پایه‌ای عقیدتی مسلمانان و شیعیان که تأثیرگذاری عمیقی بر باور ایشان به مهدویت ایفا می‌کند، در همین مقوله قابل ارزیابی است. به عنوان مثال، باور به وراثت صالحان و تفوق اسلام بر همه ادیان (نزد همه مسلمانان) و یا باور به وجود امام زنده در هر زمان (نزد شیعیان) به عنوان اعتقاد پایه‌ای

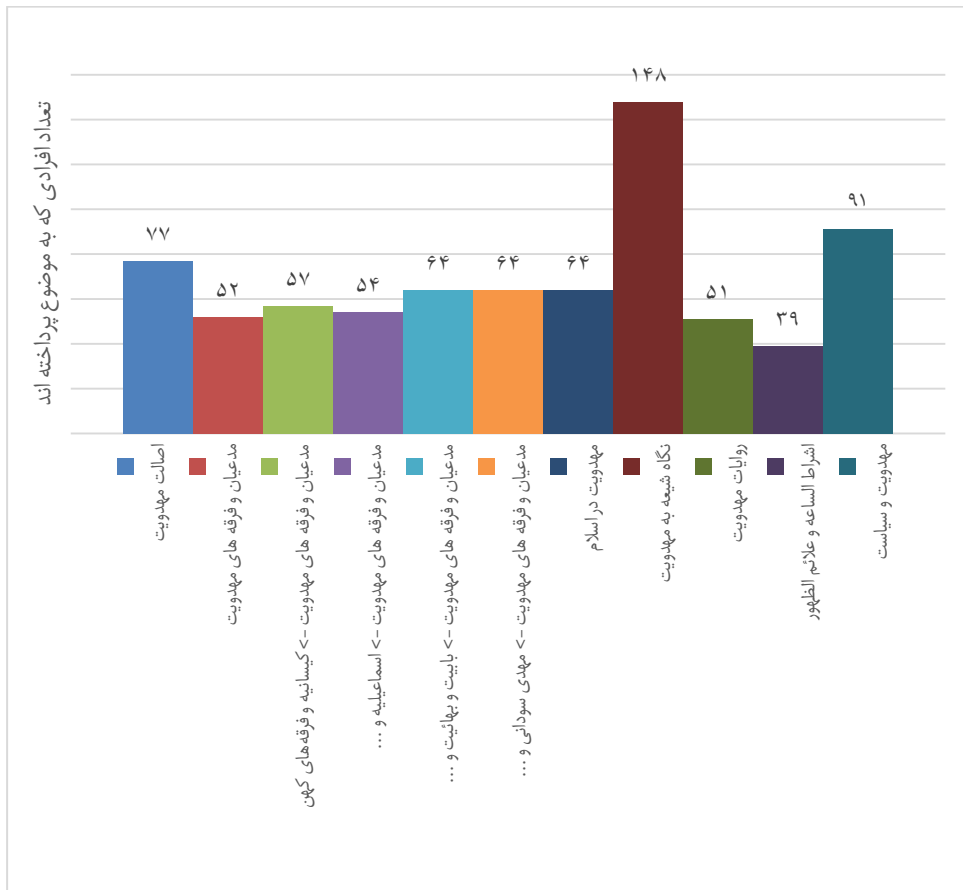
۱. البته این موضوع کلیت ندارد و مثلاً می‌توان به تحقیقات هارتمن (Hartmann, 1953) و مادلونگ (Madelung, 1986: p.5-48) در مورد سفیانی اشاره کرد.

۲. در این زمینه می‌توان به تحقیقات موشکافانه روی ویلوزنی در مورد مرحوم برقی و کتاب محاسن او (Vilozny, 2012) و یا پایان‌نامه کولین ترنر در مورد روایات غیبت در کتاب بحارالانوار (Turner, 1989) اشاره کرد.

مسلمانان و شیعیان که مقوم باورهای ایشان در زمینه مهدویت است؛ کم‌تر مورد توجه محققان غربی بوده است.

۴-۲. جابه‌جایی اولویت‌ها

بنابر تحقیق صورت گرفته (دهقانی، ۱۳۹۸: ص ۳۲۹-۳۳۱)؛ مجموع توجه و اظهار نظر مهم‌ترین مستشرقان حوزه مهدویت و موضوعات مرتبط را می‌توان در نمودار زیر به نمایش گذاشت:



چنان‌که در نمودار مشاهده می‌شود، سه موضوع «مهدویت شیعی»، «رابطه مهدویت و سیاست» و «اصالت مهدویت»، بیش‌ترین توجه و اظهار نظر مستشرقان در دوره‌های مختلف را به خود معطوف کرده است. با این حال، تعداد بسیاری از مستشرقان، به ویژه در دوره‌های

ابتدایی، به موضوع مدعیان و فرقه‌های مرتبط با مهدویت، توجه وافری نشان داده‌اند. گفتنی است که نمودار، لزوماً حاکی از عمق و دقت پژوهش مستشرقان در موضوعات ذکرشده و پرداختن ایشان به تمامی جنبه‌های موضوع نیست.

به طور کلی، پژوهش بسیاری از محققان غربی در موضوعات مرتبط با مهدویت، نه بر اهمیت و جایگاه آن موضوع، بلکه بر علاقه شخصی یا توجه نهاد پشتیبان تحقیق مبتنی بوده است. به عنوان مثال، در دوره‌های آغازین مهدی‌پژوهی غربیان که موضوع مدعیان مهدویت (از جمله مهدی سودانی، جریان بابیت-بهائیت و نیز قادیانیه) پررنگ بود؛ بیش‌تر تحقیقات به آن سمت معطوف گردید؛ یا پس از انقلاب اسلامی در ایران، تحقیقات غربیان در مورد رابطه مهدویت و سیاست اوج گرفت. از جمله پیامد ناهمگونی توجه و وابسته بودن بسیاری از تحقیقات مستشرقان به شرایط زمانی و مأموریتی ایشان؛ کم‌توجهی به برخی موضوعات مهم در این عرصه بوده است. موضوعاتی همچون علائم و شرایط ظهور، غیبت و انتظار، حکومت، نواب اربعه و حتی روایات مرتبط با مهدویت بسیار در میان تحقیقات غربیان کم‌رونق و کم‌عمق بوده و تنها تعداد معدودی از مستشرقان در این موضوعات ورود عمیق و اظهارنظر دقیق داشته‌اند.^۱

نتیجه‌گیری

ورود مستشرقان به عرصه تحقیق و اظهارنظر در مورد مهدویت و نگاه منجی‌گرایانه اسلام، سابقه‌ای نه چندان طولانی دارد و زمینه‌ها، عرصه‌ها و رویکردهای متفاوتی را می‌توان در آرا و نظریات محققان غربی در مورد این آموزه اسلامی مشاهده کرد. با گذشت زمان و به دلایلی مختلف، از جمله تغییر رویکرد کلی شرق‌شناسی و نگاه به اسلام در میان غربیان، آشنایی و دسترسی بیش‌تر مستشرقان به منابع اسلامی و شیعی، حضور پررنگ مسلمانان در مراکز پژوهشی غرب و وقوع رخدادهایی مهم و تأثیرگذار همچون انقلاب اسلامی ایران؛ نوع نگاه و رویکرد محققان غربی در موضوع مهدویت، تغییرات قابل توجه و نسبتاً مثبتی داشته است؛ ولی کماکان

۱. به عنوان مثال در موضوع «نواب اربعه»، تنها کار قابل توجه که همه تحقیقات بعدی غربیان بدان ارجاع شده، مقاله ورنا کلم (Klemm, 1984: p.126-143) می‌باشد که البته بسیار ناقص و پراشکال است.

پژوهش‌های غربیان در این زمینه به مشکلاتی همچون وجود پیش‌فرض‌های مذهبی یا سیاسی، اتخاذ رویکرد ناصحیح در رجوع به منابع مذهبی، اتخاذ روش‌های ناقص پژوهشی، جزئی‌نگری ناصحیح و نبود نگرش جامع و نیز عدم رجوع یا کم‌توجهی به نظریات علمای معاصر اسلامی دچار می‌باشد. برای رفع این ایرادها، راه‌حل‌های مختلفی را می‌توان پی گرفت؛ از جمله رصد کردن و به‌روزرسانی اطلاعات در مورد فعالیت‌های پژوهشی مراکز علمی غرب، فعال‌تر شدن حضور علمی محققان مسلمان و شیعی در عرصه بین‌الملل (از طریق شرکت در همایش‌ها، انتشار مقالات در مجلات معتبر یا ترجمه و ترویج آثار معتبر پژوهشی فراتر از کشورهای اسلامی)، برگزاری کرسی‌ها و همایش‌های بین‌المللی در موضوعات خاص مهدوی و ارائه دیدگاه‌های اصلاحی.

منابع

۱. آیت‌اللهی، محمدتقی (۱۳۸۲). «مروری نقادانه بر دو اثر پژوهشی دانشگاهی در غرب درباره مهدویت». *انتظار موعود*، ش ۸-۹، ص ۲۲۵-۲۳۶.
۲. الویری، محسن (۱۳۹۳). *مطالعات اسلامی در غرب*، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).
۳. بودلایی، حسن (۱۳۹۵). *روشن‌تحقیق پدیدارشناسی*، تهران، جامعه‌شناسان.
۴. تاجری‌نسب، غلامحسین (۱۳۸۷). *فرجام‌شناسی حیات انسان*، تهران، مرکز فرهنگی انتشاراتی منیر.
۵. جبرییلی، محمد صفر (۱۳۸۶). «تأملی در مکتب در فرایند تکامل»، *قبسات*، ش ۴۵، ص ۱۵۳-۱۸۳.
۶. جعفری، محمدصابر (۱۳۸۹). «پرسش و پاسخ مهدویت: درباره واژه مهدویت»، *پاسدار اسلام*، سال ۳۰، ش ۳۴۹، ص ۵۲.
۷. دارمستتر، جیمز (۱۳۱۷). *مهدی از صدر اسلام تا قرن سیزدهم هجری*، مترجم: محسن جهانسوز، تهران، کتابفروشی ادب.
۸. دهقانی آرانی، زهیر (۱۳۹۸). «سیر تحول نگاه مستشرقان به مهدویت در ۱۵۰ سال اخیر» (رساله دکتری)، دانشگاه تهران - پردیس فارابی.
۹. ریفیودین، محمد اویس (۱۳۹۱). «پدیدارشناسی در تقابل با تاریخی‌نگری، مطالعه موردی {موضوع} امامت»، *امامت*، امامت پژوهی، ش ۷، ص ۶۱-۷۸.
۱۰. سعید، ادوارد (۱۳۷۲). *شرق‌شناسی*، مترجم: عبدالرحیم گواهی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۱. عرب صالحی، خداخواست (۱۳۸۷). «تاریخی‌نگری و دین»، *قبسات*، ش ۵۰، ص ۳۳-۵۸.
۱۲. محمدی ری شهری، محمد (۱۳۹۳). *مهدویت در نگاه‌های مستشرقان*، در دانشنامه امام مهدی عجل‌الله‌تعالی ورحمه‌الله‌تعالی بر پایه قرآن، حدیث و تاریخ، تدوین: علی رادقم، دارالحدیث، ص ۱۴۴-۱۶۰.
۱۳. موسوی گیلانی، سید رضی (۱۳۸۹). *شرق‌شناسی و مهدویت*، قم، بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود عجل‌الله‌تعالی ورحمه‌الله‌تعالی.
۱۴. نصر، سیدحسین (۱۳۴۷). «گزارشی از اولین مجمع علمی درباره تشیع در مغرب زمین»، *معارف اسلامی (سازمان اوقاف)*، ش ۶، ص ۲۵-۳۰.
۱۵. وات، مونگمیری (۱۳۴۴). *محمد پیامبر و سیاست‌مدار*، مترجم: اسماعیل والی زاده، تهران، کتابفروشی اسلامیة.



16. Brockelmann, Carl. (1960). History of the Islamic peoples. (J. Carmichael & M. Perlmann, trans.). New York: CAPRICORN BOOKS.
17. Cook, David. (2002). Studies in Muslim apocalyptic. Princeton, N.J.: Darwin Press.
18. Crone, Patricia; & Cook, Michael A. (1976). Hagarism : the making of the Islamic world, Patricia Crone, Michael Cook. Cambridge: Cambridge University Press.
19. García-Arenal, Mercedes. (2006). Messianism and puritanical reform: Mahdīs of the Muslim west. (M. Beagles, tran.). Leiden; Boston: Brill ; Extenza Turpin.
20. Gibb, Hamilton A. R. (1962). Mohammedanism: a historical survey. New York, NY: Oxford University Press.
21. Goldziher, Ignác. (1981). Introduction to Islamic theology and law. (A. Hamori & R. Hamori, trans.). New Jersey: Princeton University Press.
22. Kramer, Martin (ed.). (1987). Shi'ism, Resistance, And Revolution (1 edition). Westview Press.
23. Lewis, Bernard. (2004). From Babel to dragomans: interpreting the Middle East. London: Oxford University Press.
24. Madelung, Wilferd. (1985). AL-MAHDI. In Encyclopaedia of Islam (Second Edition, Vol. 5, pp. 1230-1238). Leiden: Brill.
25. Madelung, Wilferd. (1986a). Prophecies In Hims In The Umayyad Age. Journal of Semitic Studies, XXXI(2), 141-185.
26. Madelung, Wilferd. (1986b). The Sufyānī between Tradition and History. Studia Islamica, (63), 5-48.
27. McCants, William F. (2016). The ISIS apocalypse: the history, strategy, and doomsday vision of the Islamic State. New York : Picador: St. Martin's Press.
28. McElwain, Thomas. (2008). Shi'ite Beliefs in the Bible. Finland: Adams & McElwain Publishers.
29. Newman, Andrew J. (2003). Between Qumm and the West: The Occultation According to al-Kulayni and al-Katib al-Nu'mani. In Culture and Memory in Medieval



Islam: Essays in Honour of Wilferd Madelung by Farhad Daftary & Josef W. Meri. (Ed.) (pp. 94-108). New York: I.B. Tauris.

30. Sharon, Moshe. (1983). Black banners from the East: the establishment of the 'Abbāsīd state, incubation of a revolt. Jerusalem; Leiden: Magnes Press, the Hebrew University; Brill.

31. Turner, Colin Paul. (1989). The rise of Twelver Shi'ite externalism in Safavid Iran and its consolidation under 'Allama Muhammad Baqir Majlisi (1037). University of Durham.

32. Vilozny, Roy. (2012). A Study of Kitāb al-Maḥāsīn by Aḥmad b. Muḥammad al-Barqī (d. 888 or 894 CE). The Hebrew University of Jerusalem.

33. Aguadé, Jorge. (1981). La importancia del "Kitab al-fitan" de Nu'aym B. Hammad para el estudio del mesianismo musulman. Universität Tübingen, Barcelona/Spanien.

34. Donner, Fred M. (2000). La question du messianismedans l'islam primitif. Publications de l'Université de Provence, (91-94), 17-28.

35. Hartmann, Richard. (1953). Der Sufyani. Kopenhagen: Munksgaard.

36. Hurgronje, Christiaan Snouck. (1885). Der Mahdi. Amsterdam: [Verlag nicht ermittelbar].

37. Klemm, Verena. (1984). Die vier sufarā' des Zwölften Imām Zur formativen Periode der Zwölferšī'a. weltorient Die Welt des Orients, 15, 126-143.

38. Lammens, Henri. (1922). Le "Sofiani" Héros National des Arabes Syriens. Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale, (21), 131-144.

39. Lammens, Henri. (1968). Islam: beliefs and institutions. (D. Ross, tran.). London: Cass.



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الانتظار الموعود مجلة فصلية علمية-تحقيقية

انتظار الموعود

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

هيئة التحرير (حسب تسلسل الحروف):

- بهرزوى لك، غلام رضا
(استاذ فى جامعة باقر العلوم عليه السلام)
جبارى، محمد رضا
(معيد فى مؤسسة الإمام الخمينى عليه السلام التعليمية والتحقيقية)
خسرويه، عبدالحسين
(أستاذ فى مركز الدراسات الثقافية والفكر الإسلامى)
رضانجاد، عز الدين
(استاذ فى جامعة المصطفى عليه السلام العالمية)
رضائى الاصفهانى، محمدعلى
(أستاذ فى جامعة المصطفى عليه السلام العالمية)
زارعى متين، حسن
(أستاذ فى جامعة طهران)
شاكرى الزواردهى، روح الله
(معيد فى جامعة طهران)
صفرى الفروشانى، نعمة الله
(أستاذ فى جامعة المصطفى عليه السلام العالمية)
كليباسى، مجتبى
(أستاذ فى الحوزة العلمية)
محمد الرضائى، محمد
(أستاذ فى جامعة طهران)

صاحب الامتياز:

مركز المهذوية التخصصى الحوزة العلمية قم المقدسة

المدير المسئول:

حجة الإسلام والمسلمين الشيخ محسن القرائى

رئيس التقرير:

حجة الإسلام الدكتور روح الله الشاكرى الزواردهى

المدير الداخلى و سكرتير التحرير:

محسن رحيمى الجعفرى

المحرر:

ابوالفضل عليدوست

التنضيد والإخراج:

مسعود سليمانى

مصمم الغلاف:

عباس فريدى

المترجم الإنجليزى:

زينب فرجام فرد

المترجم العربى:

ضياء الزهاوى

المواقع المعتمدة فى نشر المجلة:

www.entizar.ir

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



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

الهاتف: ٠٢٥٣٧٨٤١٦٦١ - رقم الفاكس: ٠٢٥٣٧٧٣٧١٦

موقع المجلة: www.entizar.ir

البريد الإلكتروني: Entizarmagg@gmail.com

قيمت: ٥٠٠/٠٠٠ ريال

دراسة وتحليل التمهيدات والإرضيات الفطرية التكاملية التدريجية للمجتمع الإنساني وإتجاهه صوب المجتمع المهدوي من النظر الأستاذ المطهري

^١ حسن المعلمي

^٢ إلهام نصرت زادكان

مما لا شك فيه فإن «الفطرة» هي المبدأ المشترك للقيم الإنسانية في النوع البشري وماهية التعالي للمجتمع والرفي فيه. ولكن السؤال الذي يطرح نفسه هو هل إن الفطرة التي نتحدث عنها لها تأثير أيضاً على أرضية توطأت الظهور أم لا؟ ويمكن الحصول على الإجابة اللازمة وتوضيح ذلك من خلال تحليل آراء ونظريات الأستاذ المطهري وذلك في إطار قياسين منطقيين. ويمكن القول إن نتيجة وحاصل القياس الأول هو إن الفطرة السليمة والى جانب الإختيار تهدي الإنسان وترشده الى الخصائص والصفات التي يتحلّى بها المجتمع المهدوي وحسب القياس الثاني فإن هذه الفطرة تشكل عنوان واحدة من مصاديق «الحق» وتكون دوماً هي الأصل والغالب في منطق القرآن الكريم وذلك حينما يكون الصراع والتقاطع بين الحق والباطل وهذا الأمر والموضوع هو الظاهر والمشهود كذلك في الروايات الشريفة والسنن الإلهية.

إن الفطرة وأحكامها قد تنحرف أحياناً عن المسير والطريق الصحيح ولكنها هي الأصل والأساس ولها البقاء والديمومة، وسيكون لها الدور الإيجابي في مسألة تمهيد الأرضية والمناخ الملائم لتحقيق المجتمع المهدوي العالمي وجمعت المقالة التي بين أيدينا بشكل مكتبي والعمل على توضيح معالمها بصورة وصفية - تحليلية.

المصطلحات المحورية: المجتمع، التكامل، التكامل الإجتماعي، الفطرة، المجتمع المهدوي.



١. معيد في قسم الفلسفة والكلام في جامعة باقر العلوم ع.ا.ع.

٢. طالبة في المرحلة الرابعة في قسم الكلام الإسلامي في حوزة قم القسم النسائي (الكاتبة المسؤولة).

سلامة الإمام صاحب العصر والزمان عَلَيْهِ السَّلَامُ وَرَحْمَةُ اللَّهِ تَعَالَى وإمكانية تأثير الدعاء في تحقيق ذلك

قاسم ترخان¹

مما شك فيه فإن واحد من إستعمالات وفوائد الدعاء لسلامة مولانا صاحب العصر والزمان عَلَيْهِ السَّلَامُ وَرَحْمَةُ اللَّهِ تَعَالَى لابد البحث عنه في منفعة وصالح الداعي ولكن هل يكون ذلك عاملاً في نفسه لدفع ورفع المرض عن الإمام عَلَيْهِ السَّلَامُ؟

وقد عمل المقال هذا وبعد القبول والإذعان الى دور وتأثير الدعاء أولاً الى بيان إثباتية احتمالية حدوث المرض عن طريق قانون الأسباب والمسببات ووجود المصلحة فيه والتطرق الى عقبات وموانع المرض سواء حدوث ذلك من باب «المحال الوقوعي» أولاً، في قالب إصوالي مثل الخصوصيات وبشكل خاص للعلم اللدني كحد أكثر وعصمة الإمام من المكروهات والمنفرات وكذلك ضمانته حفظ الإمام من جانب البارئ عزوجل وعامل للأسباب المعنوية و«وجه تمهيدي» للدعاء من أجل سلامة الإمام بقية الله الأعظم (اروحنا لمقدمه الفداء) ووصل الى نتيجة مفادها إن الله تعالى قد حفظ الإمام وذلك لأجل إنقاذ الإنسانية ولكن تحقق هذا الوعد الإلهي لا يكون من دون أسباب. ويُعد «الدعاء على البدل» عنواناً للسبب المعنوي وهو من الدواعي التي تؤدي بالنتيجة الى حفظ الإمام.

المصطلحات المحورية: الدعاء، الدعاء لأجل السلامة، مرض الإمام صاحب العصر والزمان عَلَيْهِ السَّلَامُ وَرَحْمَةُ اللَّهِ تَعَالَى، الأسباب المعنوية، سلامة الإمام صاحب العصر والزمان عَلَيْهِ السَّلَامُ وَرَحْمَةُ اللَّهِ تَعَالَى.



۱. أستاذ مساعد في قسم الكلام في مركز الدراسات الثقافية والرؤية الإسلامية .

تجسيد ورسم معالم المستقبل الأخلاقي للعالم من خلال التأكيد على إستيعابية وطاقت عصر الظهور

^١ محمد رضا ضميري

^٢ السيد حسن البطحائي الكلبايكاني

^٣ عبد الهادي رضائي تالار بشتي

^٤ برستور مصباحي جمشيد

لقد أخذت مسألة «المستقبل الأخلاقي للعالم» دوماً قسماً كبيراً من إهتمام المذاهب البشرية والإلهية ولعل أهمية المسائل والقضايا الأخلاقية في المستقبل لاسيما كونها مطلقة أم نسبية تكمن بلحاظ تدخلها المباشر في تنظيم العقيدة والإتجاه والسوكيات الأخلاقية للإنسان في زماننا الحاضر. وبالطبع فإن الهدف من وراء هذا التحقيق الغور في مدى مقياس وميزان مسألة إستيعابية المستقبل للأخلاق المطلقة والنسبية وفي أي أرضية وأين يقع المستقبل العالمي الوجودي والمعرفي بالنسبة الى عالم الأخلاق وإعتمدت الدراسة هذه على الأسلوب الوصفي - التحليلي وتطرقت وعن طريق بيان وتوضيح مكونات مهمتين وهما «حتمية أو إحصائية المستقبل» و «تكامل الإنسان» الى الوضعية الأخلاقية للمجتمعات في المستقبل. وطرحت النظريات المستقبلية وقياس ذلك مع أدائها أو تناقضها مع المعايير الدينية ولعل النتائج التي خرجت بها هذه الدراسة تظهر ومن خلال المنظار الديني إن مستقبل العالم سيكون مبنياً على «مستقبل محورية الأخلاق» وتتحقق هذه العملية عن طريق قطعية مسألة الظهور والأداء العالمي الشمولي للإمام صاحب العصر والزمان عجل الله تعال فرجه وسوف تتماشى المواجهة الأخلاقية الإنسانية في المستقبل مع الوعد النهائي للدين لأجل إقامة الحكومة العالمية الواحدة وذلك بعد الأخذ بنظر الإعتبار المكونين المذكورين .

المصطلحات المحورية: الأخلاق، المستقبل، الحتمية أو المحتمل، التكامل، عصر الظهور.

١. أستاذ مساعد في قسم العلوم الإسلامية في جامعة بيام نور في مدينة قم المقدسة.

٢. أستاذ مساعد في قسم العلوم الإسلامية في جامعة بيام نور في مدينة قم المقدسة.

٣. أستاذ مساعد في قسم العلوم والمعارف الإسلامية في الجامعة الحرة - مدينة قائم شهر (الكاتب المسؤول).

٤. دكتوراه في فلسفة التعليم والتربية.

دراسة ونقد نظرية تعدد وجود القائم في حركة المدعي اليماني أحمد إسماعيل البصري

^١ روح الله الشاكري الزواردي

^٢ مسلم كامياب

يعتبر مصطلح «القائم» واحد من أكثر المصطلحات شيوعاً وإنعكاساً في الروايات التي تتحدث عن المهديوية حيث يكون الإمام صاحب العصر والزمان عَلَيْهِ السَّلَام هو المصداق الوحيد بعد الأئمة الإحدى عشر الذي ينطبق عليه هذا المصطلح ولكن نرى في العصر الحاضر وفي حركة «أحمد إسماعيل البصري» ومن خلال الإستناد على النصوص الروائية وبالتفسير الخاص فإنه يعتقد بوجود قائمين وهما: القائم قبل الظهور والقائم بعد الظهور ويعتقد أحمد إسماعيل - وحسب زعمه - بأنه هو القائم قبل الظهور وذلك حسب أوامر الإمام صاحب العصر والزمان عَلَيْهِ السَّلَام!

والمقالة هذه والتي اعتمدت في كتابتها على الأسلوب الوصفي - التحليلي فهي ضمن التطرق الى مزاعم وأدلة هؤلاء تعمل على نقد وتنفيذ تلك الأدلة من خلال محورية الأسم والذرية وحياة الإمام ومن جملة الإنتقادات «الإسلوبية» هي الإعتماد على الروايات الضعيفة وتقطيع بعض الروايات وتعارض الأدلة التي أوردوها مع الأصول المقبولة من جانب الفرقة ويمكن الإشارة ومن الجانب «المضمون» الى عدم معالجة الروايات المشابهة الأخرى وعملية التأويل وإعمال الذوق غير المقيد في عملية الإستنباط من الروايات .

المصطلحات المحورية: تعدد القائم، أحمد إسماعيل البصري، إسم القائم، ذرية القائم، موت القائم.



١. أستاذ مساعد في قسم معرفة الشيعة - جامعة طهران (برديس الفارابي).

٢. طالب في المرحلة الرابعة في مركز المهديوية التخصصي (الكاتب المسؤول).

دور الحركات والتيارات الإنحرافية قبل ولادة الإمام المهدي عجل الله تعال فرجه الشريف في «الوضع» و «التحريف» للروايات المهدوية

^١ خدا مراد سليمان

^٢ رحيم كاركر

لقد كان هذا الموضوع والمكونة ونظراً إلى أهمية «الأحاديث» في فهم الدين وإستعبابه وفي مختلفة الفترات والمراحل المختلفة ومنذ صدر بزوغ نور الإسلام ومابعده في دائرة الإستفادة المغرضة دوماً وتناولت هذه المقالة وضمن بيان وشرح المفاهيم الأساسية والأصلية والتأثير الذي تركته التيارات والحركات الإنحرافية المؤثرة على ظاهرة «الوضع» و «التحريف» الوارد في الروايات وكذلك إلى التيارات التي ظهرت للوجود في زمن حضور الأئمة المعصومين عليهم السلام من قبيل الفرقة الكيسانية والناووسية والزيدية والإسماعيلية وواقفية والتي إنقضت بعضها بعد مدة وبعضها باقى إلى الوقت الحاضر.

وقد عمل بعض من الأشخاص التابعين لهذه الفرق والمجاميع والذين كانوا بالفعل يعدون ثقة وإعتماد لدى المجتمع الإسلامي وبشكل رئيسي. في إطارين إبتكار وإيجاد التيارات والحركات الإنحرافية وتويتها وترويج لها بواسطة تزوير وتحريف بعض الروايات . بالطبع فقد قام الأئمة الإطهار عليهم السلام ومن خلال التعامل الصريح الحيلولة دون إنتشار وتوسع بعض من تلك التيارات المنحرفة ونمو وتطورها أكثر فأكثر بين أوساط الشيعة وأخذ هذا المقال على عاتقه مسؤولية التعريف وبيان تلك التيارات الضالة في وضع وتحريف الروايات المهدوية وجذور إنحرافها وذلك في سياق الأسلوب الوصفي - التحليلي.

المصطلحات المحورية: التيارات الإنحرافية، الوضع، التحريف، الروايات المهدوية.



١. أستاذ مساعد في مركز دراسات العلوم والثقافة الإسلامية قم (الكاتب المسؤول).

٢. أستاذ مساعد للمهدوية ومستقبل الدراسات والتحقيقات في مركز دراسات العلوم والثقافة الإسلامية - قم.

أضرار أبحاث المستشرقين حول المهدوية من خلال الغور في سير تطور الدراسات المهدوية للغربيين منذ البداية وحتى زماننا الحاضر

زهير دهقاني أراني^١

تناول المستشرقون ومنذ أكثر من ١٥٠ سنة العمل على التحقيق والبحث والإعلان عن الآراء في مجال المهدوية والمواضيع والقضايا التي لها صلة بذلك. وقد كانت تلك التحقيقات والدراسات وبمرور الزمان مصحوبتاً بتقلبات ومميزات لكل فترة وأستمر هذا الواقع الى وقتنا الحاضر. وتم ترتيب وتنظيم هذا البحث الذي بين أيدينا والذي كتب بشكل وصفي - تحليلي على أساس دراسة وتحليل آراء ونظريات أكثر من ٢٠٠ مستشرق في العقدين الأخيرين في قالب رسالة جامعية وهو في صدد إحصاء وشرح أهم الإشكالات والأضرار التي تولدها دراسات المستشرقين في مجال التحقيقات المهدوية ولاسيما في المرحلة المعاصرة. وحسب النتائج التي خرج منها هذا البحث فقد عدت النظرة والرؤية الأحادية أو تلك التي تستند الى الإفتراضيات والأساس غير الصحيح للمنظومة الفكرية والإستفادة غير الصحيحة من المصادر الإسلامية والشيعية وإتخاذ العمليات والأساليب غير المناسبة مع الموضوع وفي نهاية المطاف عدم التجانس الكلي أو الجزئي ومن دون الأخذ بنظر الإعتبار الأولويات في مختلف الأساسيات والمصادر وعملية المواضيع وإنتخابها هي الأصل في وجود التناقض والأضرار للمستشرقين النشطين وأصحاب الآراء في موضوع المهدوية.

المصطلحات المحورية: المستشرقون والمهدوية، المحققون الغربيون، معرفة الأضرار.



سال بيسستم / شماره ٦٩ / تابستان ١٣٩٩

١. دكتوراه ومدرس في العلوم والمعارف الإسلامية من برديس الفارابي - جامعة طهران وعضو في الهيئة العلمية لمركز المهدوية التخصصي .

The Pathology of Researches of Orientalists on Mahdism, by Examining the Process of Evolution in Westerners' Mahdavi Studies, from the Beginning to the Contemporary Era

Zoheir Dehghani Aarani¹

Orientalists have been researching and expressing their views on Mahdism and related issues for more than 150 years. These researches have continued to the present time which have been accompanied by ups and downs and specific features of each period over time. The following research- carried out with a descriptive-analytic method, on the basis of investigation and analysis of views of over 200 Orientalists in the last two centuries, organized in an academic dissertation, seeks to identify and introduce the most important drawbacks and harms of Orientalists' researches in the field of Mahdism, especially in the contemporary period. Based on the results of this study, the main defects and harms of active and knowledgeable Orientalists on the subject of Mahdism are as follows: one-sided or presuppositional view, incorrect foundation of the intellectual system, incorrect use of Islamic and Shiite sources, adoption of inappropriate approaches and methods with the subject, and finally, heterogeneous generalization or partiality and without prioritization in different areas of principles, sources and approaches or selection of subjects.

Keywords: Orientalists and Mahdism, Mahdavi Studies by Westerners, pathology.



1. Ph.D at Teaching Islamic Knowledge from Farabi Campus, Tehran University. Faculty Member at the Specialized Center of Mahdism.

The Role of Deviant Movements before the Birth of Imam Mahdi (A.S) in the “Neologization” and “Distortion” of Mahdavi Traditions

*Khoda Morad Salimiyan*¹

*Rahim Kargar*²

Considering the importance of “traditions” in understanding religion, this component has always been abused in various periods from the beginning of Islam and after that. This paper, while expressing the main and influential concepts, deals with the role of influential deviant movements in the “neologization” and “distortion” of traditions as well as the movements at the time of presence of the infallible Imams (A.S) such as Kaysanites, Navosiyeh, Zaidiyyah, Isma'ilism, Waqifite Shia, some of which have disappeared after a while and some still exists.

Some prominent members of these groups who were trusted by the Islamic community have falsified and distorted some traditions broadly in the two areas of inventing deviant movements and strengthening and expanding them.

Of course, with the explicit encounter of the Imams (A.S), the spread of some of the deviant movements and their further growth among the Shiites was prevented. This paper, organized with a descriptive-analytic method, deals with introducing and explaining the deviant movements in the neologization and distortion of Mahdavi traditions and the root of formation of their deviation.

Keywords: deviant movements, neologization, distortion, Mahdavi traditions.

1. Assistant Professor at the Research Center of Islamic Sciences and Culture of Qom. (Corresponding Author).

2. Assistant Professor of Mahdism and Futurology at the Research Center of Islamic Sciences and Culture of Qom.

Investigation and Critique of the Theory of Multiplicity of the Riser in the Yamani Claimant Ahmad Ismael Basri

*Rouhollah Shakeri Zavardehi*¹

*Moslem Kamyab*²

The term “riser” is one of the most widely used words reflected in the Mahdavi narrations, the only comparable example of which, after the eleven Imams, is the Imam of the Age (A.S); however, in the contemporary era, “Ahmad Ismael Basri” movement, with reference to the texts of traditions, with a special interpretation, believes in two risers: a riser before the appearance, and a riser after the appearance. Ahmad Ismael Basri- in his opinion- as the riser before the appearance, by the order of Imam of the age (A.S) considers himself the executor of the Imam’s orders.

The following paper, organized with a descriptive-analytic method, while addressing their citations, has criticized their main reasons with the focus on the name, descendants and life of the Imam (A.S).

Citing weak traditions, fragmenting some narrations, and their reasons in conflict with the accepted principles by this sect, are among the “methodical” criticisms. From the “content” point of view, we can point to the lack of processing other similar traditions, unbridled hermeneutics, and taste in the interpretation of the narrations.

Keywords: the multiplicity of the riser, Ahmad Ismael Basri, the name of the riser, the riser’s descendants, the riser’s death.



1. Associate Professor of Shia Studies Group, at Tehran University (Farabi Campus).
2. Student of Level 4, at the Specialized Center of Mahdism (Corresponding Author).

Mapping the Moral Future of the World, with an Emphasis on the Capacities of the Age of Advent

Muhammad Reza Zamiri¹

Seyyed Hasan Bat'haei Golpayegani²

Abdol Hadi Rezaie Talar Poshti³

Parastoo Mesbahi Jamishid⁴

The “moral future of the world” has always been at the focus of human and divine schools. The importance of moral issues in the future, especially their absoluteness or relativity, is in terms of direct intervention they have on the regulation of the beliefs, attitudes, and moral behaviors of human beings in the present time. The purpose of this research is to investigate the extent to which the future is attracted towards the absolute and relative morality, and the future world, in which existential and epistemological context, will be a moral world. The method of this research is descriptive-analytic, and examines the moral status of future communities by explaining the two important components of “inevitability or possibility of the future” and “human evolution”. The views of futurologists have been proposed and their effectiveness or inconsistency with religious criteria has been assessed. The findings of the research indicate that from a religious perspective, the future of the world will be a “moral-centered future” and this approach will be realized through the certainty of phenomenon of appearance and the universal function of Imam of the Time (A.S). considering these two mentioned characteristics, the moral encounter of human in future will be in line with the final promise of the religion to establish a single global government.

Keywords: moral. Future, certain or probable, evolution, the age of appearance.

-
1. Associate Professor of Islamic Knowledge at Payame Noor University of Qom.
 2. Associate Professor of Islamic Knowledge at Payame Noor University of Qom.
 3. Assistant Professor of Islamic Knowledge at Islamic Azad University of Ghaemshahr. (Corresponding Author)
 4. Ph.D in the Field of Philosophy of Education.p.



The Health of Imam of the Time (A.S) and the Possibility of Measuring the Effect of Prayer on its Realization¹

*Ghasem Tarkhan*²

Undoubtedly, one of the functions of “praying for the health of Imam of the Time (A.S)” should be sought in the benefit the supplicant is given; but, can it be considered as a spiritual factor in repelling or eliminating the disease of his majesty?

The present paper, while accepting the first role of prayer, has explained the “sacred aspect” of the prayer for the health of Imam of the Time (A.S), through the path of proofing the possibility of disease occurrence through the law of causes, and the existence of common good in the disease, and addressing the obstacles of the disease, whether it makes it “impossible to happen” or not; in the essential form, such as features and in the particular, Imam’s maximum divinely-given knowledge and infallibility from the repulsive, as well as guaranteeing the protection of Imam by God and the agency of spiritual causes. We have come to this conclusion that God protects his holiness for the salvation of human beings; but the realization of this divinely promise requires some tools. The “alternate prayer” is considered as a spiritual reason for preserving the Imam.

Keywords: prayer, prayer for health, Imam of the Time’s disease, spiritual reason, Imam of the Time’s health.



1. The realization of Imam’s health
2. Associate Professor of Theology, the Research Center of Islamic Culture and Thought.

A Study and Analysis of the Natural Grounds of the Gradual Evolution of Human Society towards the Mahdavi Society on the View of Master Motahhari

Hasan Moallemie¹, Elham Nosrat Zadegan²

“Nature” is the common origin of human values in human being and the source of society’s excellence. However, this issue, whether the instincts of human race also affect the ground for the appearance (of the Imam) or not, can be explained by analyzing the views of Master Motahhari in the form of two logical analogies. The result of first analogy is that a pure nature, alongside the free will, guides human to the features of Mahdavi society, and based on the second analogy, the same nature, as one of the examples of “truth”, will always be original and dominant at the time of conflict between the right and wrong in the logic of the Qur’an, and this issue is also evident in the divine verses and traditions. Nature and its rules, although sometimes deviate from the right path; are original and lasting and will play a positive role in paving the way to the realization of the Mahdavi global community. The present article is presented in the form of library collection and descriptive-analytic method.

Keywords: society, evolution, social evolution, nature, Mahdavi society.

-
1. Associate Professor of Philosophy and Theology, Baqir Al-Ulum University.
 2. Student of Level 4 at the Field of Islamic Theology, Women Seminary, (Corresponding Author).



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

IN THE NAME OF ALLAH

فصلنامه علمی - پژوهشی

انتظار مود

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 Froushani, 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 Farjambard

Arabic Translator:

Ze'ya az-Zahavi

Full text in:

www.entizar.ir
www.isc.gov.ir (ISC)
www.magiran.com
www.noormags.com

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

Tel: +982537841661

Fax: +982537737160

Journal site: www.entizar.ir

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 ۶۰۳۷۹۹۱۸۹۹۵۳۳۰۷۵ 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 (مندوق پستی ۳۷۱۳۵/۱۱۹) - فاکس: ۳۷۷۳۷۱۶۰ - تلفن: ۰۲۵۳۷۸۴۶۶۱



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