

# انتظام و عزم

سال بیستم، پاییز ۱۳۹۹، شماره ۷۰

پژوهشی در اثبات حیات امام مهدی عج در پرتو آیات شاهدان اعمال  
مجنی کلباسی - علی مؤیدی

تحلیل گفتمان مهدویت، در احادیث حسن بن محبوب  
علی راد - سعید عزیزی

کاوشی در مهدویت تکوینی سیدهاشم بحرانی با محوریت کتاب «حلیة الابرار»  
نعمت اله صفری فروشانی - روح الله محمدی

پرسی و نقد روایات مدعی فرج امام مهدی عج در سال های ۷۰ و ۱۴۰ هجری قمری  
مهدی یوسلیان - محمد براری

پرسی و تحلیل شخصیت جعفر بن علی الهادی در منابع روایی و تزیینی و تأثیر آن بر دوران آغازین شیبت  
محسن رحیمی جعفری - زینب رضائزاد کلانی

تحلیل انتقادی شیبت و رجعت در اندیشه برنارد لولیس  
سیدرضی موسوی گیلانی - حسینعلی جباری

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 جامعه المصطفی العالمیه)

رضایی اصفهانی، محمدعلی

(استاد جامعه المصطفی العالمیه)

زارعی متین، حسن

(استاد دانشگاه تهران)

شاکری زاردهی، روح‌الله

(دانشیار دانشگاه تهران)

صفری فروشانی، نعمت‌الله

(استاد جامعه المصطفی العالمیه)

کلباسی، مجتبی

(استاد حوزه علمیه قم)

محمدرضایی، محمد

(استاد دانشگاه تهران)

صاحب امتیاز:

مرکز تخصصی مهدویت حوزه علمیه قم

مدیر مسئول:

حجت الاسلام والمسلمین محسن قرائتی

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 الزهawy

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 (صفائیه)، 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

- پژوهشی در اثبات حیات امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف در پرتو آیات شاهدان اعمال ..... ۵  
مجتبی کلباسی - علی مویدی
- تحلیل گفتمان مهدویت، در احادیث حسن بن محبوب ..... ۳۳  
علی راد - سعید عزیزی
- کاوشی در مهدویت نگاری سید هاشم بحرانی با محوریت کتاب «حلیة الابرار» ..... ۵۹  
نعمت الله صفری فروشانی - روح الله صمدی
- بررسی و نقد روایات مدعی فرج امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف در سال های ۷۰ و ۱۴۰ هجری قمری ..... ۸۹  
مهدی یوسفیان - محمد براری
- بررسی و تحلیل شخصیت جعفر بن علی در منابع روایی و تاریخی و تاثیر آن بر دوران آغازین غیبت ..... ۱۱۵  
محسن رحیمی جعفری - زینب رضانژاد کلائی
- تحلیل انتقادی غیبت و رجعت در اندیشه برنارد لوئیس ..... ۱۴۱  
سید رضی موسوی گیلانی - حسین علی جباری
- ترجمه چکیده مقالات عربی-انگلیسی ..... ۱۶۳



## پژوهشی در اثبات حیات امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الیه در پرتو آیات شاهدان اعمال

مجتبی کلباسی<sup>۱</sup>

علی مویدی<sup>۲</sup>

### چکیده

از جمله آیات قرآن که بر ضرورت حجّت زنده در هر زمان دلالت دارند، آیات مربوط به شاهدان و گواهان اعمال هستند. پژوهش حاضر به دنبال پاسخ به این مسئله است که حیات امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الیه با توجه به آیات شهادت، چگونه قابل اثبات است. بر اساس یافته‌های پژوهش، خدای سبحان، در همه زمان‌ها و در همه امت‌ها، فرد ویژه‌ای را از میان امت بر اعمال آنان شاهد قرار می‌دهد تا در روز قیامت، در دادگاه الهی، در مورد عملکرد امت شهادت دهد. این سنت الهی در امت خاتم نیز جریان دارد، لذا وجود شاهد در هر عصر و زمانی، از جمله زمان حاضر ضرورت دارد. چنین فردی باید از مقام عصمت و مشاهده ملکوت اعمال، برخوردار باشد. این مقاله به روش توصیفی - تحلیلی انجام شده و در تجزیه و تحلیل آیات قرآن کریم از روش تفسیر قرآن به قرآن، بهره گرفته است.

**واژگان کلیدی:** شهید، شاهد اعمال، حجّت حی، امت، امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الیه.

## مقدمه

یکی از اصول اساسی مکتب اهل بیت علیهم السلام و امتیاز آن بر سایر مذاهب، ضرورت حضور حجّت زنده در هر زمان است. این اصل از مبانی تفکر شیعی اثنا عشری و از مبانی مهمّ امامت و مهدویت است. از این رو، اثبات آن با استناد به قرآن مجید، از اهمیّت فوق العاده‌ای برخوردار است. آیات متعدّدی در قرآن کریم، بر این اصل مهمّ دلالت دارند. از جمله آن‌ها آیات شهادت و گواهان اعمال است که گرچه به این آیات در روایات اهل بیت علیهم السلام پرداخته شده است؛ در نوشتار دانشمندان، از جمله در آثار کلامی و تفسیری، چنان که شایسته است، زوایای مختلف این آیات و چارچوب قرآنی و منطقی آن‌ها، به منظور اثبات این مبانی اساسی امامت و مهدویت، مورد تحلیل و بررسی لازم و کافی قرار نگرفته است. در مقالات نیز در این باره چیزی یافت نشد.

## مفهوم شناسی

### شهادت

«شُهُودٌ» و «شَهَادَةٌ» به معنای حضور همراه با مشاهده است؛ خواه با چشم و بصر باشد یا با بصیرت (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ج ۱، ص ۴۶۵).

واژه «شهد» در اصل بر حضور، علم و اعلام و اخبار، دلالت دارد و این اصول در همه مشتقات واژه، دیده می‌شود. شهادت نیز این چنین است. در مفهوم این ریشه باید اصول حضور، علم و اعلام جمع باشند. گفته می‌شود: «شهد، یشهد، شهادة» (ابن فارس، ۱۴۰۴: ص ۲۲۱).

شهادت اخصّ از علم است؛ چون علمی است نسبت به وجود اشیا که منشأ آن، خود شیء باشد، نه اشیای دیگر؛ یعنی علمی که شخص از طریق مشاهده به آن پی ببرد، نه از طریق دیگران و شاهد نقیض غایب است. لذا آنچه با حواس، درک و به طور ضروری و بدیهی دانسته می‌شود؛ «مشهود»، عنوان می‌گیرد. خدای سبحان، «شاهد کلّ نجوی» نامیده شده است؛ زیرا از طریق ذات خودش، نسبت به جمیع موجودات، «علم» دارد. پس شهادت، علمی است که فقط شامل اشیای موجود است؛ ولی علم، همه اشیای موجود و معدوم را شامل می‌شود.



شهادت در حقوق، جز از طریق علم حسی به آن، صحیح نیست و این، بدان سبب است که اصل در شهادت، رؤیت است. برخی گفته‌اند: شهادت در اصل، ادراک شیء، به وسیله دیدن و شنیدن است (عسکری، ۱۴۰۰: ص ۸۸).

بنابراین، از نظر واژه شناسی، کاربرد واژگان «شهید» و «شاهد» در مواردی صحیح است که شخص گواه، مشهود را با حواس خودش رؤیت کرده و علمش به مشهود، از اخبار یا وسایط دیگری حاصل نشده باشد. در آن صورت است که می‌تواند به نفع یا به ضرر او شهادت بدهد. هم چنین واژه «شهید» بر تداوم و استمرار رؤیت مشهود، دلالت دارد؛ اما لفظ «شاهد» گویای بر مجزّد حدوث و قیام شهود و تحقّق شهادت است.

البته در مواردی ممکن است «شاهد» معنای وصفی داشته باشد؛ چنان که در ادعیه مأثوره، «شاهد» از زمره اسما و صفات ذات اقدس اله مطرح شده است (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۹۱، ص ۳۸۸؛ ابن طاووس، ۱۴۰۹: ص ۲۷؛ کفعمی، ۱۴۱۸: ص ۳۶۲ و همان، ۱۴۰۵: ص ۲۵).

### شهید معرکه

«شهید» در شریعت اسلام، به کشته در راه خدا نیز گفته می‌شود. در مورد تسمیه آن، وجوهی بیان کرده‌اند: ۱. چون ملائکه رحمت، شاهد او هستند؛ یعنی برای غسل او حاضر می‌شوند؛

۲. برای انتقال روحش به جنّت، حاضر می‌شوند؛

۳. خداوند و فرشتگانش در بهشت، مشهود او هستند؛

۴. او بر «شاهده» یعنی زمین، سقوط می‌کند؛

۵. او زنده‌ای است که نمی‌میرد؛ گویا نزد ربّش، شاهد و حاضر است (زبیدی، ۱۴۱۴: ج ۵، ص ۴۶). برخی از مفسران معاصر معتقدند که واژه «شهید» و جمع آن، «شهدا» در قرآن کریم، به معنای گواهان بر اعمال است، و در هیچ جای قرآن، واژه شهید به معنای کشته در معرکه جنگ نیامده است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۴، ص ۲۹).

### امت

«امت»، از جمله واژه‌های مطرح در آیه ۸۹ سوره نحل است: ﴿وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِمْ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَىٰ هَؤُلَاءِ﴾؛ و [به یادآر] روزی که در هر امتی گواهی بر آن‌ها





از [میان] خودشان برمی‌انگیزیم و تو را بر این امت [یا بر گواهان اعصار] گواه می‌آوریم»  
از آن جا که این کلمه نقش مهمی در مباحث پیش‌رو ایفا می‌کند؛ اشاره به حدود مفهومی آن  
لازم است:

راغب اصفهانی می‌نویسد: «اُمّت»، جماعتی است که يك چیز، مثل دین واحد، یا زمان واحد، و  
یا مکان واحد، آن‌ها را جمع کند (مفردات راغب، ۱۴۱۲: ص ۸۶). اُمّت، واژه‌ای با بُرد معنایی  
بسیار وسیع است که جامع مفاهیمی چون قوم، قبیله، عشیره، گروه‌های نژادی، مِلّت یا جامعه  
مذهبی یک پیامبر می‌باشد. در قرآن کریم، اُمّت به معنای مردم (بقره: ۲۱۳)؛ و یا عدّه‌ای از  
انسان‌ها، که با یکدیگر پیوند دینی دارند، آمده است (آل عمران: ۱۱۰). «اُمم» نیز به معنای اقوام  
پیشین و مِلّت‌هایی که خداوند برای آنان پیامبری گسیل داشته، به کار رفته است. به هر حال،  
اُمّت افزون بر مفهوم دینی، می‌تواند به مفهوم همبستگی زبانی، فرهنگی، طبیعی یا نژادی،  
باشد (انصاری، ۱۳۸۰: ج ۱۰، ص ۱۹). البته «امم» در قرآن مجید درباره جمع حیوانات و پرندگان  
نیز به کار رفته است (انعام: ۳۸).

## دلالت آیه

### ضرورت و عمومیت وجود شاهد اعمال در همه امت‌ها

قرآن مجید در آیات متعدّد، تصریح می‌کند که در هر اُمّتی، شخصی به عنوان شاهد بر اعمال  
امت حضور دارد که روز قیامت برای ادای شهادت در دادگاه الهی، به نفع یا ضرر امت متبوع  
احضار می‌شود:

﴿فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ﴾ (نساء: ۴۱)؛ ﴿وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ  
شَهِيدًا﴾ (نحل: ۸۹) و ﴿وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا﴾ (قصص: ۷۵).

منطوق این آیات، در مورد ادعای شهادت در قیامت است؛ ولی بدون تحمّل شهادت در دنیا،  
اطلاق لفظ شهید به آن‌ها ناصواب خواهد بود و چنان‌که در واژه‌شناسی این لغت بیان شد، شاهد  
یا شهید به فردی اطلاق می‌شود که مورد شهادت را با حواسش، مشاهده کرده باشد. لذا اگر در  
دنیا، مشهود را رؤیت نکرده باشد، چگونه می‌خواهد در قیامت شهادت بدهد؟ همچنین «كُلُّ



أُمَّةٌ» که قضیه‌ای موجب کلیه است، بر این نکته دلالت دارد که هیچ امتی از این قاعده مستثنا نیست.

### مفرد و جمع ذکر شدن واژه «شهید»

در آیات شهادت، سخن از وجود «یک شهید» در هر امت است. لذا در همه این موارد، واژه «شهید»، به شکل مفرد، به کار رفته است. البته در برخی آیات، از لفظ جمع، استفاده شده که از حیث مجموع گواهان امت‌ها یا گواهان امت خاتم، به آن نگریسته شده است، نه این‌که در هر زمان و در هر امت، تعدّد شهید، لحاظ شده باشد. لذا در چنین مواردی، عبارت «فِي كُلِّ أُمَّةٍ»، یا «مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ»، استعمال نشده، بلکه به صورت کلی مطرح شده است؛ مانند «وَوَضِعَ الْكِتَابَ وَجِيءً بِالنَّبِيِّينَ وَالشُّهَدَاءِ وَقُضِيَ بَيْنَهُم بِالْحَقِّ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ» (زمر: ۶۹).

در مورد امت رسول خاتم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نیز سخن از تعدّد شاهدان به میان آمده است؛ مانند: «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا» (بقره: ۱۴۳).

مراد از شهید بودن امت در جمله «أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ» این است که شاهدان ویژه‌ای در بین این امت حضور دارند؛ نه این‌که همه امت از زمره شاهدان باشند؛ چنان‌که قضیه برتری بنی اسرائیل بر عالمیان در آیه «وَلَقَدْ آتَيْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ» (جاثیه: ۱۶)؛ بدان معنا است افرادی که بر همه عالمیان برتری داشتند، در آن امت بودند؛ نه این‌که یک‌یک بنی اسرائیل بر عالمیان برتری داشتند، بلکه وصف بعض را به کل نسبت داده است؛ چون این بعض در آن کل هستند و از آن جمعیت محسوب می‌شوند.

شاهد بودن امت اسلام به همین معناست؛ یعنی در این امت کسانی هستند که بر مردم شاهد باشند و رسول، بر آنان شاهد باشد (طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۱، ص ۳۲۱). وسط بودن امت، به این معنا است که شاهدان امت خاتم، میان رسول و مردم واسطه‌اند.

در آیاتی که شهید به صورت جمع به کار رفته، همه شاهدان امت خاتم، به صورت مجموعه مورد نظر است؛ چون از زمان بعثت رسول خاتم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تا قیامت، همه مسلمانان و حتی همه



انسان‌ها، امت ایشان محسوب می‌شوند؛ ولی همین امت واحده، به دوازده امت در طول زمان - به تعداد شاهدان اعمال - تقسیم می‌شود. لذا آیات قرآن در این معنا ظهوری ندارند که مراد از «شهید»، پیغمبر مبعوث در هر امت باشد، و کلمه «امت» به معنای جماعتی از مردم باشد که پیامبر به سوی آن‌ها فرستاده شده باشد؛ چه رسد به این‌که بگوییم به آن تصریح دارد. البته چنین جماعتی که پیغمبری دارند، یکی از مصادیق امت است (همان، ج ۱۶، ص ۷۲).

بنابراین، «امت» در آیات شهادت، به معنای جماعتی است که شاهد واحد، آن‌ها را جمع کرده است. به عبارت دیگر، مراد از امت، تمام افرادی هستند که در زمان حیات شاهد، در زمین زندگی می‌کنند. پس «امت»، در این جا به معنای جماعتی نیست که دین واحد دارند تا گفته شود تمام مسلمانان تا قیامت، یک امت هستند و آن هم امت پیامبر اسلام. لذا شاهد امت نیز ایشان است؛ زیرا با توجه به آیات قرآن، شاهد امت، باید از حیات دنیوی، برخوردار باشد و در میان زمینیان زندگی کند و در امت خاتم، با تعدد شاهدان، مواجه هستیم. رسول خاتم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، شاهد کل امت تا قیامت نیست، بلکه بر مردم معاصر خویش شاهد است، نه شاهد در همه زمان‌ها.

### محدوده امت پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

یک باور نادرست میان عوام و خواص رایج است که امت رسول خاتم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فقط مسلمانان را شامل می‌شود و کفار و سایر مردم جهان، جزو امت ایشان نیستند و یا وقتی قرآن می‌گوید که در هر امتی یک شاهد اعمال، وجود دارد؛ مراد از امت، فقط پیروان آن شاهدند. بنابراین پندار، همه انسان‌ها در زمان حاضر، امت امام زمان عَجَلُ الْوَعْدِ عَلَيْهِ السَّلَامُ نمی‌باشند. این سخن، باطل است؛ چون وقتی به کاربرد واژه امت، در آیات قرآن، توجه شود؛ تکذیب‌کنندگان و کفار نیز جزو امت پیامبران، از جمله پیامبر خاتم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ محسوب شده‌اند:

«كَذَلِكَ أَرْسَلْنَاكَ فِي أُمَّةٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهَا أُمَمٌ لِيَتْلُوا عَلَيْهِمُ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَهُمْ يَكْفُرُونَ بِالرَّحْمَنِ»؛ همان گونه [که پیامبران پیشین را مبعوث کردیم،] تو را به میان امتی فرستادیم که پیش از آن‌ها امت‌های دیگری آمدند و رفتند، تا آنچه را به تو وحی کرده‌ایم، بر آنان بخوانی؛ در حالی که [این امت نیز] به رحمان کفر می‌ورزند» (رعد: ۳۰).



﴿كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَ الْأَخْرَابُ مِنْ بَعْدِهِمْ وَ هَمَّتْ كُلُّ أُمَّةٍ بِرَسُولِهِمْ لِيَأْخُذُوهُ وَ جَادَلُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ فَأَخَذْتُهُمْ فَكَيْفَ كَانَ عِقَابِ﴾: پیش از آنان نیز قوم نوح و احزابی که بعد از آن‌ها آمدند [مانند قوم هود و صالح و لوط، پیامبرانشان را] تکذیب کردند، و هر امتی آهنگ رسول خود کردند تا او را بگیرند [او را تبعید یا زندانی کنند یا بکشند]، و به وسیله باطل، مجادله و ستیز کردند تا حق را بدان زایل و باطل سازند. پس آن‌ها را بگیرتم. پس [بنگر که] کیفر من چگونه بود! (غافر: ۵).

لذا قرآن کریم، در موارد فراوان، تصریح می‌کند که رسول خاتم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نه تنها به سوی همه انسان‌ها و همه جهانیان مبعوث است، بلکه جتّیان نیز امت او هستند؛ چنان که قرآن نیز برای همه آنان، نازل شده است: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعاً﴾ (اعراف: ۱۵۸) و ﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيراً﴾ (فرقان: ۱). کلمه «عالمین» جمع عالم است که معنایش خلق است و «عالمون»، به معنای اصناف خلق است و مراد از آن در این‌جا، خصوص «مکلفان» از خلق و «ثقلان» به معنای جن و انس است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۱۵، ص ۱۷۳). لذا مراد از «امت واحده» در قرآن نیز نوع بشر است، نه فقط مسلمانان. ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَ أَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُون﴾ (انبیاء: ۹۲). خطاب در آیه شریفه، به طوری که سیاق، به آن گواهی می‌دهد؛ خطابی است عمومی که تمامی افراد مکلف بشر را در بر می‌گیرد و مراد از امت، در این‌جا، نوع انسان است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۱۴، ص ۳۲۲). بنابراین، ربّ واحد، نبیّ واحد را به سوی امتّ واحد ارسال کرده است و ایشان خاتم انبیا و به سوی همه انسان‌ها تا قیامت مبعوث شده است. لذا امتّ ایشان، تمام انسان‌ها را از بعثت تا قیامت شامل است.

### پهنه مصداقی واژه امت

چنان که گذشت، واژه «امت» به معنای جماعتی است که وجه اشتراک داشته باشند. در مورد امت رسول خاتم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وجوه اشتراک مختلفی قابل اعتبار است و برحسب این اعتبار دایره شمول آن تغییر می‌یابد.

اگر «وجه اشتراک و اجتماع»، رسالت و یا شاهد اعمال بودن ایشان مورد نظر باشد، همه جهانیان مکلف، امتّ از جنّ و انس، امت او محسوب می‌شوند.



اگر منظور از «اجتماع» جماعت مومن به رسالت ایشان باشد، فقط مسلمانان را شامل می‌شود. اگر منظور از «اشتراک»، جماعت مومن و ملتزم واقعی به رسالت ایشان باشد، فقط شیعیان را شامل می‌شود؛ چنان که مراد از «امت مرحومه»، در روایات، این معنا است؛ چون مهم‌ترین رسالت ایشان، ابلاغ ولایت اهل بیت علیهم‌السلام است.

وقتی می‌گوییم حجّت بن الحسن علیه‌السلام شاهد اعمال امت است؛ مراد شهادت بر اعمال همه جهانیان است، نه فقط مسلمانان و یا شیعیان.

لذا قرآن تصریح می‌کند که کفار نیز از امت شاهدان، محسوب می‌شوند: ﴿وَيَوْمَ نَبْعَثُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا ثُمَّ لَا يُؤَدُّنَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا وَلَا هُمْ يُسْتَعْتَبُونَ﴾ (نحل: ۸۴). مراد آیه این است که گواهان، علیه کفار امت خود، شهادت می‌دهند که در دنیا چه کارهایی کردند، و اگر اجازه دفاع به آنان نمی‌دهند، بدان دلیل است که زمینه و فرصت برای ادای شهادت شهود فراهم شود، و گواهان، گواهی خود را بدهند. پس شاهدان اعمال، شاهد بر اعمال کفار نیز هستند و آنان نیز جزو امت آنان به شمار می‌آیند.

### نزوم حیات دنیوی شاهد و حضور او در بین مردم

بر اساس آیات قرآن، ضروری است که شاهد و گواه اعمال امت، حیات دنیوی داشته باشد و یکی از افراد امت مشهود باشد: ﴿وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِمْ مِنْ أَنْفُسِهِمْ﴾ (نحل: ۸۹). از این گروه آیات بر می‌آید که در میان هر امتی در دنیا یک شاهد وجود دارد. لذا خدای تعالی در روز قیامت، او را از میان همان امت برمی‌انگیزد تا مشاهدات خود را در مورد آنان، در دادگاه الهی بیان کند. بر این اساس، شهید باید دارای حیات دنیوی باشد و در میان امت زندگی کند. قید «مِنْ أَنْفُسِهِمْ» بر این نکته دلالت دارد که شهید هر امت، شخصی از میان خود امت و یکی از اعضای آن است. پس باید در میان امت حضور جسمانی داشته باشد تا یکی از نفوس آن امت محسوب شود.

بنابراین، فردی که در عالم برزخ است و نسبت به حیات دنیا میت محسوب می‌شود، نمی‌تواند یکی از نفوس امت به شمار آید. اگر چه پیامبران و معدودی دیگر از افراد در عالم برزخ از حیات برزخی برخوردارند؛ شاهد اعمال امت که در قیامت از میان آنان مبعوث می‌شود،



ضرورت دارد حیات دنیوی داشته باشد؛ یعنی در میان امت مورد شهادت، زندگی کند، تا روز قیامت، حجت الهی بر خصم، تمام باشد و افراد نتوانند در شهادت او هیچ خدشه‌ای وارد سازند.

### شاهد قرآنی مدعا

قرآن کریم از زبان حضرت عیسی عَلَيْهِ السَّلَامُ چنین می‌گوید: ﴿وَكُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَا دُمْتُ فِيهِمْ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتَ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ﴾ (مائده: ۱۱۷)؛ یعنی مادامی که حضرت عیسی عَلَيْهِ السَّلَامُ از حیات دنیوی برخوردار بوده است؛ سمت شهادت بر او صدق می‌کرده و با وفات ایشان، شهادت ایشان بر سایرین منتفی است؛ چنان که در مورد رسول خاتم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، به این مطلب تصریح شده است: «شهادت علیهم ما دُمْتُ فِيهِمْ فَإِذَا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتَ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ» (سیوطی، ۱۴۰۴: ج ۲، ص ۱۶۴). بنابراین، آیه بر این نکته دلالت دارد که شهادت انبیا و به طور کلی شهادت شاهدان، به دوران حیاتشان اختصاص ندارد و پس از حضور آنان، دوران شهادت آن‌ها بر امت نیز به پایان نمی‌رسد.

### عدم تنافی شاهد نبودن انبیا و اولیا با اطلاع از اعمال

ممکن است با استناد به آیه ﴿وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ وَسَتُرَدُّونَ إِلَىٰ عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (توبه: ۱۰۵)؛ بر این مدعا اشکال شود که قرآن مجید، رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ را آگاه بر اعمال می‌داند و بنابراین، اگرچه در قید حیات نباشد، باز شاهد است. پاسخ این است که این دو قضیه با یکدیگر ملازمه‌ای ندارند. می‌تواند کسی به چیزی عالم باشد؛ ولی شاهد نباشد. شاهد نبودن با علم و آگاهی یافتن انبیا بر اعمال امت پس از رحلت منافات ندارد؛ چنان که در روایات تصریح شده که رسول اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و اهل بیت عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، از طریق عرضه اعمال توسط فرشتگان، به اعمال امت آگاهی دارند، ولی موضوع شهادت بحث دیگری است؛ چرا که شهادت، بر مشاهده بی‌واسطه اعمال توسط شخص شاهد مبتنی است؛ ولی علم از طرق دیگر و با واسطه نیز حاصل می‌شود (چنان که شرح آن گذشت). حضرت عیسی عَلَيْهِ السَّلَامُ در عین آگاه شدن بر اعمال امت، پس از «توفی» خود را شاهد بر اعمال امت خویش قلمداد نکرده است.



بنابراین، در آیات شهادت، سخن از شاهی است که در میان مردم زندگی و اعمال امت خود را مشاهده می‌کند و قرار است در روز قیامت، در دادگاه الهی، شهادت خود را ارائه کند. در این صورت است که احتجاج الهی بر امت کامل می‌شود و شهادت شاهد قابل مناقشه نخواهد بود؛ چون فردی از میان خود امت است که با آنان در دنیا محشور است؛ در حالی که پیامبر ﷺ، اگر چه از حیات ملکوتی و حیات برتر برخوردار است؛ از نظر حیات دنیوی میّت محسوب می‌شود و شهادت او، خصم را در دادگاه الهی به طور کامل ساکت نمی‌کند؛ وگرنه شهادت خداوند و سایر شهدا کفایت می‌کرد؛ ولی به جهت اسکات خصم و این که شاهد امت، چون متکفل دین و دنیای مردم و اعمال امت خود بوده است؛ در قیامت نیز متکفل امر شهادت و قضاوت امت خود است.

در ادامه اشکالاتی که در مورد تحلیل قبل مطرح شده است، بیان می‌گردد:

۱. با توجه به آیه ﴿وَكذلكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ (بقره: ۱۴۳)؛ لزوم حیات دنیوی شاهدان، ضرورت ندارد؛ چون رسول از حیات دنیوی، برخوردار نیست، ولی شاهد بر شاهدان است؛ پس حیات دنیوی شهید، ضرورت ندارد. در پاسخ گفته می‌شود، اگر چه از نگاه قرآن، حیات دنیوی شاهدان امت‌ها، برای تحمّل و ادای شهادت، ضرورت دارد؛ شاهد بودن رسول بر شاهدان امت، مستلزم برخورداری رسول از حیات دنیوی نیست و همان حیات ملکوتی، کفایت می‌کند؛ چون میان شهادت شاهدان امت‌ها با شهادت رسول بر آنان، تفاوت است و این دو از دو مقوله جداگانه است؛ زیرا هدف اصلی از شهادت شاهدان، صدور حکم کیفری بر ضد مجرمان امت، در دادگاه عدل الهی، بر اساس گواهی قیّم و رهبر امت یعنی شاهدان امت است. لذا چنان‌که گذشت، حیات دنیوی آنان برای تحمّل و ادای شهادت و اسکات خصم، ضرورت دارد؛ ولی شهادت رسول بر شاهدان امت، برای تعدیل، تأیید و حقایقیت آنان است؛ چون قیّم و رهبر اصلی امت، رسول است و این شاهدان در واقع، جانشینان او در میان امت هستند. لذا او بر حقایقیت و نصب الهی آنان و بر صدق دعوی آنان از سوی خدا، برای چنین منصبی، شاهد و گواه است و در قیامت در جمع مسلمانان و انسان‌ها، بر این مطلب، شهادت خواهد داد. لذا قرار نیست که رسول خاتم ﷺ، بر اعمال شاهدان ناظر باشد و در دادگاه الهی، برای صدور حکم کیفری یا تبرئه ایشان، گواهی دهد، تا در



نتیجه حیات دنیوی او نیز ضرورت داشته باشد.

اگر شهادت آن‌ها از یک سنخ بود، آن‌گاه خود رسول می‌توانست شاهد اعمال امت پس از رحلتش باشد. لذا شهادت رسول بر امت کفایت می‌کرد و دیگر در امت خاتم، تعدّد شاهد، ضرورت نداشت، و به وساطت این شاهدان میان رسول و امت نیازی نبود؛ در صورتی که در امت خاتم، با تعدّد شاهدان، مواجه هستیم. لذا سنخ شهادت رسول بر شاهدان، از سنخ شهادت خدای سبحان و امیرالمؤمنین علیه السلام بر تأیید و حقایق رسالت رسول خاتم صلی الله علیه و آله است؛ یعنی شهادت بر صدق دعوی است، نه شهادت بر اعمال و رفتار: ﴿وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَسْتَ مُرْسَلًا قُلْ كَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ﴾ (رعد: ۴۳).

۲. در برخی زمان‌ها، انبیا و رسولان، حضور نداشته‌اند، تا شاهد اعمال امت باشند؛ مانند دوران «فترت» که قرآن مجید به آن تصریح کرده است. بنابراین، قضیه حضور شاهدان کلیت ندارد. در پاسخ گفته می‌شود، از لزوم حیات دنیوی شخص شاهد نتیجه می‌گیریم که مقام شهادت به انبیا اختصاص ندارد؛ چرا که در برخی زمان‌ها مانند زمان فترت، انبیا حضور ندارند، تا شاهد اعمال امت باشند. از طرفی، قرآن مجید، تصریح کرده که در میان همه امت‌ها و همه انسان‌ها، شخصی بر اعمال آن‌ها شاهد است. پس، اگر سمت شهادت را به انبیا منحصر بدانیم، در بسیاری از زمان‌ها، انسان‌ها، بدون شاهد اعمال خواهند بود.

این فرض با نصّ قرآن مخالف است. بنابراین، مقام شهادت، اعمّ از مقام نبوت است و اوصیای آنان را نیز شامل می‌شود. فخر رازی در این زمینه می‌گوید:

مقصود از این آیه، آن است که ما یک نفر را از هر امتی، امتیاز دادیم تا بر آنان شهادت دهد. برخی گفته‌اند: که مقصود انبیا است... برخی دیگر می‌گویند: بلکه آنان شاهدانی هستند که در هر زمان، بر مردم شهادت می‌دهند و از جمله آن‌ها انبیا هستند. این نظریه به واقع نزدیک‌تر است؛ زیرا خداوند، به هر امت و هر جماعتی، این حکم را تعمیم داده که از آن‌ها کسانی را به عنوان شاهد قرار دهد. لذا این حکم زمان‌هایی را شامل می‌شود که نبی، وجود نداشته باشد (عصر فترت)؛ همانند زمان‌های بعد از رسول خدا صلی الله علیه و آله (فخر رازی، ۱۴۲۰: ج ۲۵، ص ۱۳).

از آیات دیگر نیز این مطلب، دانسته می‌شود که شهید، اعمّ از نبی است و شامل اشخاص





ویژه‌ای می‌شود که در کنار انبیا، در دادگاه الهی، برای قضاوت، احضار می‌شوند. لذا مصداق آن، به انبیا و رسولان الهی منحصر نیست و میان سمت نبوت و سمت شهادت، تلازمی وجود ندارد: «وَوَضِعَ الْكِتَابَ وَجِيءً بِالنَّبِيِّينَ وَالشُّهَدَاءِ وَقُضِيَ بَيْنَهُم بِالْحَقِّ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ» (زمر: ۶۹). ذکر شهدا در کنار انبیا، مقدمه قضاوت عادلانه الهی در امت‌ها است. همچنین شهید، اعم از نبی است؛ زیرا لازمه عطف، آن است که میان معطوف علیه و معطوف، تفاوت باشد. لذا نباید انبیا و شاهدان، همیشه از حیث مصداق، یکی باشند؛ اگر چه گاهی مصداق یکی است؛ چنان که برخی از انبیا، شاهد اعمال امت بوده‌اند؛ ولی این چنین نیست که همه شاهدان نبی بوده باشند، بلکه برخی از آنان جزو اوصیای انبیا بوده‌اند.

در آیه دیگری نیز شهدا، در کنار انبیا، صدیقین و صالحین، ذکر شده‌اند. لذا دلالت دارد مصداق آن اعم از انبیا است: «وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا» (نساء: ۶۹). این آیه همچنین بر این نکته دلالت دارد که شهدا، افرادی، فراتر از مؤمنان هستند، بلکه آنان اهل نعمت و رحمت خاص الهی یعنی مقام ولایت هستند و سالکان صراط مستقیم و همان طور که صراط مستقیم، «مهیمن» و از سایر راه‌های الهی برتر است؛ سالکان آن نیز مانند شهدا، مهیمن و مافوق، مؤمنانی هستند که در سایر راه‌ها سلوک می‌کنند (طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۱، ص ۳۴). آنان رفیق سلوکی مؤمنان هستند و به واسطه قدرت ولایت خود، آنان را در سلوک، یاری می‌دهند و هدایت می‌کنند و مؤمنان با وجود همراهی با آنان، از سنخ آنان نیستند و در زمره شهدا، محسوب نمی‌شوند.

۳. برحسب مدعای این پژوهش، مقام شهادت ویژه اوصیای انبیا است و مومنان دیگر به این مقام راهی ندارند؛ حال آن که قرآن مجید از زبان مومنان این چنین نقل می‌کند: «رَبَّنَا آمَنَّا بِمَا أَنْزَلْتَ وَاتَّبَعْنَا الرَّسُولَ فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ» (آل عمران: ۵۳). بنابراین، مومنان نیز می‌توانند شاهد باشند و براین اساس پایه‌های استدلال منقوض است.

در پاسخ گفته می‌شود، برخی از یاران پیامبران، مانند حواریون، این دعا را به درگاه خداوند عرضه داشتند: «رَبَّنَا آمَنَّا بِمَا أَنْزَلْتَ وَاتَّبَعْنَا الرَّسُولَ فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ» (همان)؛ ولی درخواست آنان شاهد بودن نبوده است، بلکه آنان خواهان این بودند که به واسطه ایمان و

تبعیت از حضرت عیسیٰ علیه السلام، با شاهدان که سالکان صراط مستقیم هستند، مصاحب شوند؛ نه این که آنان در زمره شاهدان اعمال و در رتبه آنان، نوشته شوند. در آیه سخن از همراهی و معیت با شاهدان است، نه شاهد شدن. همین بیان دلالت دارد که مقام و رتبه شاهدان، از رتبه حواریون برتر است؛ وگرنه باید می گفتند: «فَاكْتَبْنَا مِنَ الشَّاهِدِينَ» (فخر رازی، ۱۴۲۰: ج ۸، ص ۲۳۵).

۴. در برخی آیات قرآن «شاهد» به معنای عالم و نخبه به کار رفته است. بر این اساس، معنایی که مبنای استدلال برای مطلوب این مقاله است، ناتمام است؛ چون شاهد می تواند به معنای گواه اعمال نباشد. برای نمونه: «وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ»؛ و اگر در آنچه ما بر بنده خود فرو فرستاده ایم شك دارید؛ پس يك سوره مانند آن را [در فصاحت و زیبایی لفظ و بلاغت و ژرفایی محتوا، و یا از مردی همانند او امی و درس ناخوانده] بیاورید و [در این کار] آنچه غیر از خدا یاور و گواه دارید، فرا خوانید، اگر راستگویید» (بقره: ۲۳).

در پاسخ گفته می شود، هر واژه ای با توجه به اجزای دیگر جمله و شواهد و قرائن معنا می شود؛ چنان که در آیات متعددی شاهد به معنای شاهد در دعاوی و حدود و یا صرف شاهد بودن بر چیزی است؛ مانند «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ مَنْ آمَنَ تَبْغُونَهَا عِوَجًا وَأَنْتُمْ شُهَدَاءُ» (آل عمران: ۹۹) و «وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ» (بقره: ۲۸۲). در این موارد اتخاذ شاهد از جانب خداوند به عنوان یک سمت مطرح نیست.

فخر رازی درباره آیه مطرح شده: «وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ...» می نویسد:

المراد من الشهداء وجهان: الأول: المراد من ادعوا فيه الإلهيه وهي الأوثان، ... الثاني: المراد من الشهداء أكابرهم أو من يوافقهم في إنكار أمر محمد عليه السلام، والمعنى وادعوا أكابرکم و رؤساءکم ليعينوکم على المعارضة و ليحكموا لکم و عليكم فيما یکن و يتعذر. ... و ذلك لأن لفظ الشهداء لا یطلق ظاهراً إلا على من یصح أن یشاهد و یشهد فیتحمل بالمشاهدة و یؤدي الشهادة، ... لأنه کان في العرب أكابر یشهدون على المتنازعين في الفصاحة بأن أيهما أعلى درجة من الآخر؛ درباره مراد از شهداء در آیه دو وجه مطرح است: ۱. مراد خدایان موهوم آن ها (بتها) باشد... ۲. مقصود بزرگان و موافقان آن ها در انکار بعثت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم باشد، که در این صورت، معنا چنین می شود: بزرگان و روسای خود را



فرخوانید تا شما را بر رویارویی با قرآن کمک و درباره نتیجه حکم کنند و شهادت دهند. ... چون در بین عرب کسانی بودند که در رقابت ادبی و فصاحت داوری می‌کردند که کدام یک فصیح‌تر سخن می‌گوید (فخررازی، ۱۴۲۰: ج ۲، ص ۳۵۱).

بنابراین، اگر مقرر گردید که شهادت سمت و مقامی اعطایی از جانب خداوند به برگزیدگان است؛ بدان معنا نیست که هر جا در قرآن کلمه شاهد یا شهید و شهادت به‌کار رفته؛ به همین معنا است، بلکه معنا در هر موقعیت با توجه به مجموعه قرائن و شواهد باید مشخص شود.

### لزوم عصمت شاهدان

کسی شایستگی مقام والای شهادت را دارد که به مقام عصمت، راه یافته باشد؛ زیرا در این صورت است که شاهدان، با دادگاه با عظمت الاهی، تناسب خواهند داشت؛ چنان‌که در دادگاه دنیوی، ضرورت دارد شخص شاهد، عدالت داشته باشد و شهادتِ شخص فاسق که در مورد بی ارزش‌ترین مسائل دنیوی، پذیرفته نمی‌شود؛ چگونه ممکن است در مورد مهم‌ترین مسائل اخروی و ابدی، در حضور جمیع امت‌های گذشته، پذیرفته شود؟! امام صادق علیه السلام در تفسیر آیه: ﴿لَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِدًا﴾؛ فرمودند:

چنانچه خیال کنی که منظور خدای تعالی از این آیه، همه موحدین اهل قبله است، سخت اشتباه کرده‌ای. آیا فردی که شهادتش در دنیا، بر سر يك من خرما، پذیرفته نبود، آن وقت خداوند، روز قیامت، در مقابل جمیع امت‌های پیشین، از او درخواست شهادت کند و شهادت او را بپذیرد؟ حاشا، این حرف معقول نیست و خدای تعالی چنین چیزی را از خلق خودش نخواسته است، بلکه منظور خدای تعالی از امت، افرادی هستند که دعای ابراهیم را برای ایشان مقرر داشته و مصداق: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾، هستند و آنان [اهل بیت علیهم السلام] امت وسط و بهترین امتند که خدا برای مردم، آفریده است (عیاشی، ۱۳۸۰: ج ۱، ص ۶۳).

چون کارکرد اصلی برانگیختن شخص شاهد از میان امت‌ها، گواهی بر معصیت و ظلم امت‌ها است؛ شاهد باید از ظلم و معصیت معصوم باشد؛ چون اگر او معصوم نباشد، لازم است شهادی نیز برای شهادت بر اعمال او، قرار داده شود و اگر او هم معصوم نباشد، شاهد دیگری لازم است. در نتیجه در صورت عدم عصمت شهدا، امر به تسلسل می‌انجامد و بطلان تسلسل نیز، بدیهی



است (فخررازی، ۱۴۲۰: ج ۲۰، ص ۲۵۷).

### لزوم مشاهده ملکوت اعمال توسط شاهد

ویژگی دیگر شاهدان و گواهان، این است که علاوه بر مشاهده دنیوی اعمال ائمت با حواس سمعی و بصری؛ باید دارای علم غیب و اهل مشاهده ملکوت اعمال باشند، تا بتوانند نسبت به اعمال ائمت، در قیامت شهادت بدهند؛ زیرا اعمال انسان دو بُعد دارد: بُعد ظاهری که به وسیله اعضا و حواس ظاهری، انجام می‌شود و بُعد باطنی، که به وسیله اعضا و حواس باطنی، صورت می‌گیرد و این بُعد، در محاسبه اعمال نقش مهم‌تری دارد؛ مانند حالات قلب انسان، از قبیل کفر و ایمان، حب و بغض، خوف و رجا، خشیت و خشوع، اخلاص و خودنمایی. محاسبه و ارزش‌گذاری هیچ یک از اعمال و عبادات ظاهری، بدون محاسبه و در نظر گرفتن اعمال باطنی قلب، ممکن نیست. بنابراین، شاهدان اعمال، بدون مشاهده ملکوت اعمال نمی‌توانند در مورد صلاح و یا فسادِ اعمال، نظر بدهند.

قرآن در مورد امامان، تصریح می‌کند که آنان از چنین توانایی، یعنی مشاهده ملکوت عالم و ملکوت اعمال، برخوردارند؛ زیرا آنان اهل یقین هستند: ﴿وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أُمَّةً يَهْتَدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ﴾ (سجده: ۲۴) و مقام یقین، بدون مشاهده ملکوت عالم، ممکن نیست: ﴿وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ﴾ (انعام: ۷۵) و یا می‌فرماید: مقربان الهی، نامه اعمال ابرار را در ملکوت اعلا، مشاهده می‌کنند: ﴿كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْأَبْرَارِ لَفِي عِلِّيِّينَ وَمَا أَدْرَاكَ مَا عِلِّيُّونَ كِتَابٌ مَرْقُومٌ يَشْهَدُهُ الْمُقَرَّبُونَ﴾ (مطففین: ۱۸-۲۳). از این آیات، فهمیده می‌شود که شاهدان اعمال، همان امامان و مقربانی هستند که اهل یقین هستند؛ زیرا ملکوت عالم و نامه اعمال افراد را مشاهده می‌کنند.

### تعدد شاهدان در ائمت خاتم

در آیات شهادت، به این نکته تصریح شده است که شاهدان اعمال، در امت خاتم، متعدد هستند و علاوه بر شخص پیامبر ﷺ، مؤمنانی هستند که اعمال امت را مشاهده می‌کنند: ﴿وَقُلْ اَعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ﴾ (توبه: ۱۰۵). آیه اطلاق دارد؛ یعنی همه اعمال



امت، چه آشکار و چه پنهان را در بر می‌گیرد و روشن است که همه مؤمنان، از چنین توانایی برخوردار نیستند که اعمال تک تک افراد امت را در جلوت و خلوت، مشاهده کنند؛ چنان‌که ذکر آنان، در کنار خدا و رسول، بر مقام و منزلت آنان و نیز برتری و امتیاز آنان، بر سایر مسلمانان دلالت دارد.

بنابراین، آنان، افراد خاصی از امت هستند که جانشین خدا در زمین و نیز جانشین رسول خدا هستند؛ چنان‌که در روایات متعدّد، به این مطلب اشاره شده است؛ از جمله عبدالله بن ابان زیات می‌گوید:

به حضرت رضا علیه السلام عرض کردم: برای من و خانواده‌ام، به درگاه خدا دعا فرما! فرمود: «مگر من دعا نمی‌کنم؟! به خدا که اعمال شما در هر صبح و شام بر من عرضه می‌شود». عبد الله می‌گوید: من این مطلب را بزرگ شمردم. حضرت به من فرمود: «مگر تو کتاب خدای عزوجل را نمی‌خوانی که می‌فرماید: ﴿قُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ﴾» (صفار، ۱۴۰۴: ج ۱، ص ۴۲۹).

هم چنین یعقوب بن شعیب گوید: از امام صادق علیه السلام در مورد این سخن خدای تعالی: ﴿قُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ﴾؛ پرسیدم. حضرت فرمود: «آنان ائمه علیهم السلام هستند» (حویزی، ۱۴۱۵: ج ۲، ص ۲۶۳).

در جای دیگر، خدای سبحان، از انتخاب و گزینش گواهان اعمال، از میان مؤمنان، خبر می‌دهد: ﴿وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدْوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ﴾ (آل عمران: ۱۴۲).

منظور از شهدا، گواهان اعمال است، نه شهیدان به معنای کشتگان در معرکه جنگ. چون شهید، به این معنا، در هیچ جای قرآن نیامده است. علاوه بر آن، واژه «یتخذ» شاهد بر این است که منظور از شهدا، «گواهان» هستند؛ زیرا با معنای کشتگان در میدان جنگ نمی‌سازد.

در مضمون آیاتی چون: ﴿اتخذ الله إبراهيم خلیلاً﴾ (نساء: ۱۲۵)، و یا ﴿كَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ (نساء: ۱۶۴)، و یا ﴿وَيَوْمَ نُبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِمْ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَى هَؤُلَاءِ﴾ (نحل: ۸۹)؛ خلیل، کلیم و گواه اعمال، گرفتنی هستند؛ اما کشته شدن در میدان جنگ گرفتنی نیست (طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۴، ص ۲۹). چون «اتخاذ» در لغت، به معنای اعتماد بر



چیزی است، برای آماده و حاضر کردن آن برای انجام دادن کاری (طریحی، ۱۳۷۵: ج ۳، ص ۱۷۶). لذا اتخاذ شاهد از میان مسلمانان، مقدمه‌ای برای یک مسئولیت و منصب خاص در دنیا است. به عبارت دیگر، اتخاذ شاهدان از سوی خداوند، گزینشی برای یک مأموریت مهم در دنیا است و این مضمون با کشته شدن در راه خدا که به عالم دیگر منتقل شده‌اند؛ تناسبی ندارد. هم چنین در سوره بقره، به تعدد گواهان در امت خاتم اشاره شده است: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ (بقره: ۱۴۳). ظاهر آیه این است که میان رسول خدا ﷺ و مردمی که وی بر ایشان مبعوث بوده است؛ یعنی همه بشر از اهل زمانش تا روز قیامت؛ شهادایی هستند که بر اعمال آنان گواهی می‌دهند و رسول خدا ﷺ بر آن شهدا شاهد است. البته مسلم است میان شهادت شاهدان بر امت، با شهادت رسول بر شاهدان، تفاوتی آشکار وجود دارد و این دو از یک سنخ نیستند. شهادت رسول بر شاهدان، شهادت تعدیل و شهادت به صدق آنان است؛ یعنی گواهی بر عدالت و حقانیت شاهدان؛ بدین معنا که در امت خود شهادت می‌دهد آنان جانشینان خدا و رسول هستند و آنان و شهادتشان حق است و از هر زاویه، مورد تأیید خدا و رسول و در امر شهادت صادق هستند؛ ولی شهادت شاهدان بر امت، اعم از شهادت تعدیل و تفسیق و اعم از شهادت بر ضد و به نفع امت است بلکه اغلب شهادت بر فسق و ظلم امت است، تا شهادت بر عدل و طاعت.

این شاهدان در صحنه قیامت، اجازه سخن دارند و علیه ظالمان، شهادت می‌دهند و آنان را لعنت می‌کنند: ﴿أُولَئِكَ يُعْرَضُونَ عَلَى رَبِّهِمْ وَيَقُولُ الْأَشْهَادُ هَؤُلَاءِ الَّذِينَ كَذَبُوا عَلَى رَبِّهِمْ أَلَا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ﴾ (هود: ۱۸). آنان همان اهل اعراف هستند؛ چرا که دقیقاً همان گفت‌وگوی شاهدان با ظالمان، در آیات اهل اعراف بیان شده است، و اهل اعراف، همه بهشتیان و دوزخیان را به طور کامل می‌شناسند که یکی از ویژگی‌های شاهدان اعمال، همین شناخت افراد امت است و از چنان مقامی، در نزد خدای سبحان برخوردارند که به مؤمنان ورود به بهشت را اجازه می‌دهند.<sup>۱</sup>

۱. ﴿وَ نَادَى أَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابَ النَّارِ أَنْ قَدْ وَجَدْنَا مَا وَعَدَنَا رَبُّنَا حَقًّا فَهَلْ وَجَدْتُمْ مَا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا قَالُوا نَعَمْ فَأَذَّنَ مُؤَذِّنٌ بَيْنَهُمْ أَنْ لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ الَّذِينَ يَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَيَبْغُونَهَا عِوَجًا وَ هُمْ بِالْآخِرَةِ كَافِرُونَ وَ بَيْنَهُمَا حِجَابٌ وَ عَلَى

در روایات متعدد، تصریح شده که اهل اعراف، اهل بیت علیهم السلام هستند؛ از جمله علی بن ابیطالب علیه السلام فرمودند:

نَحْنُ الْأَعْرَافُ نُوقِفُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ بَيْنَ الْجَنَّةِ وَ النَّارِ فَمَنْ أَحَبَّنَا عَرَفْنَا بِسِيمَاهُ وَ أَدْخَلْنَاهُ الْجَنَّةَ [ وَ مَنْ أَبْغَضَنَا وَ فَضَّلَ عَلَيْنَا غَيْرَنَا عَرَفْنَا بِسِيمَاهُ فَأَدْخَلْنَاهُ النَّارَ؛ ما همان اعرافی هستیم که در روز قیامت بین بهشت و جهنم می ایستیم و هرکس را که دوست دار ماست [به واسطه ی سیمایش] می شناسیم و او را وارد بهشت می کنیم و کسی که ما را مبعوض داشته و دیگری را بر ما برتری داده باشد، به واسطه چهره اش می شناسیم و او را وارد جهنم می کنیم (فرات، ۱۴۱۰: ص ۱۴۴ و حسکانی، ۱۴۱۱: ج ۱، ص ۲۶۳).

همچنین اَبی حمزه از امام باقر علیه السلام و إسحاق بن عمار از امام صادق علیه السلام نقل کرده اند که در مورد این سخن خدای عز و جل: ﴿وَعَلَى الْأَعْرَافِ رِجَالٌ يَعْرِفُونَ كُلًّا بِسِيمَاهُمْ﴾ فرمودند: «هُمُ الْأُمَّةُ» (صفار، ۱۴۰۴: ج ۱، ص ۴۹۶).

#### شاهدان امت اسلام از ذریه ابراهیم علیه السلام و محمد صلی الله علیه و آله و سلم

ویژگی دیگری که از آیات شهادت، دانسته می شود، این است که گواهان اعمال در امت خاتم، از نسل حضرت ابراهیم علیه السلام هستند: ﴿وَ جَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَ مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مَلَّةً أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَ فِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيداً عَلَيْكُمْ وَ تَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾ (حج: ۷۸). از این آیه استفاده می شود که شاهدان امت اسلام، افرادی برگزیده، معصوم و در رتبه انبیای الهی هستند؛ زیرا در قرآن کریم، هر جا کلمه «اجتباء» آمده است، به گزینش پیامبران، امامان، صالحان و شهدا از میان مردم مربوط است و آنان اهل نعمت ویژه الهی و هدایت یافتگان به صراط مستقیم معرفی شده اند و در هیچ یک از آیات قرآن، در مورد افراد عادی یا مؤمنان، این لفظ به کار نرفته است. «اجتباء» در



.....  
 الْأَعْرَافِ رِجَالٌ يَعْرِفُونَ كُلًّا بِسِيمَاهُمْ... وَ نَادَى أَصْحَابُ الْأَعْرَافِ رِجَالًا يَعْرِفُونَهُمْ بِسِيمَاهُمْ قَالُوا مَا أَغْنَى عَنْكُمْ جَمْعُكُمْ وَ مَا كُنْتُمْ تَسْتَكْبِرُونَ هَؤُلَاءِ الَّذِينَ أَقْسَمْتُمْ لَا يَنَالُهُمُ اللَّهُ بِرَحْمَةٍ إِذْ خَلُّوا الْجَنَّةَ لَا خَوْفٌ عَلَيْكُمْ وَ لَا أَنتُمْ تَحْزَنُونَ﴾ (اعراف: ۴۴-)

لغت، به معنای جمع کردن با انتخاب و برگزیدن است، «اجتباء الله العبد»، یعنی خداوند او را به فیض ویژه‌ای، مخصوص گردانیده و این ویژگی، برای انبیا و بعضی از مقربان ایشان، از صدیقان و شهدا است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ص ۱۸۶)؛ چنان‌که علامه طباطبایی می‌نویسد: «حقیقت معنای اجتبا این است که خدا، بنده خود را مُخْلِص کند و او را مخصوص خود کند؛ به طوری که غیر خدا در او، بهره‌ای نداشته باشد و این صفت، صفت همه مسلمانان آن روز و تمامی افراد امت نیست (طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۱۴، ص ۴۱۳).

از جمله خدای سبحان، حضرت ابراهیم علیه السلام را اجتبا و به سوی صراط مستقیم، هدایت کرده است: «إِنَّ إِبْرَاهِيمَ ... شَاكِرًا لِأَنْعُمِهِ اجْتَبَاهُ وَهَدَاهُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» (نحل: ۱۲۰). حضرت یوسف علیه السلام نیز اجتبا و در نتیجه تعلیم تأویل احادیث و اتمام نعمت الاهی در حَقِّش، صورت گرفته است: «وَكَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ وَيُتِّمُّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَعَلَى آلِ يَعْقُوبَ كَمَا أَتَمَّهَا عَلَى أَبَوَيْكَ مِنْ قَبْلُ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ إِنَّ رَبَّكَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ» (یوسف: ۶). در مورد حضرت یونس علیه السلام نیز رسیدن او به مقام صالحان، فرع اجتبای او بیان شده است: «فَاجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَجَعَلَهُ مِنَ الصَّالِحِينَ» (قلم: ۵۰). در جای دیگر، علم به عالم غیب، فرع اجتبا بیان شده است: «وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُظِلَّكُمْ عَلَى الْغَيْبِ وَ لَكِنَّ اللَّهَ يَجْتَبِي مِنْ رُسُلِهِ مَنْ يَشَاءُ» (آل عمران: ۱۷۹). در آیات دیگر، لفظ اجتبا در مورد انتخاب ده تن از انبیای الاهی به کار رفته است: «وَمِنْ آبَائِهِمْ وَذُرِّيَّاتِهِمْ وَإِخْوَانِهِمْ وَاجْتَبَيْنَاهُمْ وَهَدَيْنَاهُمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» (انعام: ۸۷) و در آیه دیگر، این لفظ در مورد انبیای الاهی از نسل نوح علیه السلام و ابراهیم علیه السلام به کار رفته است: «أُولَئِكَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ مِنْ ذُرِّيَّةِ آدَمَ وَمِمَّنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ وَمِنْ ذُرِّيَّةِ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْرَائِيلَ وَمِمَّنْ هَدَيْنَا وَاجْتَبَيْنَا» (مریم: ۵۸). از این آیات اثبات شد که اولاً، اجتبا، به حجت‌ها و خلفای الاهی در زمین مربوط می‌شود، مانند انبیا، اوصیا و امامان. ثانیاً، این اجتبا از نسل و ذریه خاصی، صورت می‌گیرد و این وراثت معنوی، با وراثت نسبی، عجین شده است. پس اجتبا از دودمانی خاص، یعنی از نسل انبیای الاهی تمام برگزیدگان پس از حضرت ابراهیم علیه السلام، از نسل ایشان هستند.

ویژگی دوم این افراد برگزیده، آن است که انجام دادن دستورهای دین و اطاعت از خداوند، برای آنان تسهیل شده است تا آنان به راحتی به تکالیف الاهی عمل کنند؛ بدون هیچ‌گونه





سختی و تخطی: «وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» (حج: ۷۸)؛ چون مقتضی بندگی خدا برای آنان فراهم و مانع هم برای آنان، مرتفع شده است؛ زیرا آنان سالکان صراط مستقیم هستند که به واسطه برخورداری از عصمت و علم لدنی، ملکوت اعمال را می‌بینند. لذا همانند یوسف علیه السلام از معصیت، مبرا هستند.

ویژگی سوم آن‌ها این است که آنان بر آیین پدرشان، حضرت ابراهیم علیه السلام هستند و او آنان را پیش از این مسلمان نامید: «مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ». با توجه به قرائن و شواهد داخلی و خارجی آیه، دانسته می‌شود که این گواهان امت خاتم، از نسل و ذریه حضرت ابراهیم علیه السلام هستند؛ چون قدر متیقن کاربرد «أب»، پدر نسبی است، مگر این‌که قرینه‌ای وجود داشته باشد که بر پدر معنوی و غیره، دلالت کند. در این‌جا چند قرینه وجود دارند که مراد، پدر نسبی است:

قرینه اول: لفظ اجتبا است که با توجه به کاربرد آن در قرآن، مخصوص برگزیدگان الهی، یعنی انبیا، امامان و اوصیا است و از طرفی، همه حجج الهی، پس از ابراهیم علیه السلام، از ذریه ایشان هستند.

قرینه دوم: ابراهیم علیه السلام آنان را «مسلمان» نامید و آن، زمانی بود که کعبه را بازسازی می‌کرد: «رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمِينَ لَكَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةٌ مُسْلِمَةٌ لَكَ وَآرِنَا مَنَاسِكَنَا» (بقره: ۱۲۸). براساس این آیه، ایشان از خداوند سبحان، درخواست می‌کند که خودش و اسماعیل و برخی از فرزندان‌شان را «مُسْلِم» قرار دهد و آنان را به مقام شهادت، نائل کند تا آنان بتوانند حقیقت و ملکوت اعمال خود را مشاهده کنند. پس «مِن» در این‌جا به معنای «تبعیض» است؛ یعنی برخی از ذریه ایشان، به این مقام نائل می‌شوند.

روشن است که این اسلام و تسلیمی که مورد نظر ایشان است، غیر از اسلام متداول است، چون اسلام و تسلیم در برابر پروردگار، دارای مراتبی است. لذا خدای تعالی، ابراهیم علیه السلام را با این‌که دارای اسلام بود، باز به اسلام امر می‌کند: «إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمُ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ» (بقره: ۱۳۱). پس مراد به اسلامی که در این‌جا مورد نظر است، غیر اسلامی است که خود آن جناب داشت. ابراهیم علیه السلام یکی از پنج پیغمبر اولوالعزم، و اسماعیل علیه السلام نیز نبی بود؛ چگونه هنگام بنای کعبه، از خدا ابتدایی‌ترین مراتب عبودیت را می‌خواهند؟! با این‌که آن دو بزرگوار، به حدی



مقرّب بودند، که اسلام متعارف با مقام آنان قابل قیاس نیست. پس این اسلام، اسلامی است که عبارت است از: تسلیم و عبودیت کامل، یعنی عبد، با تمام وجود، تسلیم پروردگارش باشد و خواسته و اراده‌اش، در اراده الاهی فانی گردد؛ بدین معنا که فقط چیزی را اراده کند که خداوند، اراده کرده باشد و چون مقدمات این اسلام، بسیار دشوار است، باید، آن را از خدای سبحان درخواست کرد تا آن را به آدمی افاضه فرماید، و آدمی را به آن، متّصف گرداند (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۱، ص ۲۸۳).

در پایان می‌فرماید: دارا شدن این ویژگی‌ها، یعنی اجتناب، تسهیل انجام دادن دستورهای الاهی، هدایت و تسلیم؛ همه این مقدمات برای آن بود که رسول، بر شما شاهد شود، و شما، بر مردم شاهد شوید؛ یعنی واسطه میان رسول و مردم باشید. از يك طرف به مردم متّصل باشید، و از طرفی دیگر به رسول: ﴿وَفِي هَذَا لَيَكُونُ الرَّسُولُ شَهِيداً عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾ (بقره: ۱۴۳). در این جاست که دعای ابراهیم برای شما و در رسول مصداق می‌یابد؛ چون آن جناب عرضه داشت: ﴿رَبِّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولاً مِنْهُمْ، يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ، وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ، وَيُزَكِّيهِمْ﴾ (بقره: ۱۲۹). ابراهیم و اسماعیل عليهما السلام از خدا درخواست کردند که در میان ذرّیه اهل تسلیم ما، رسولی برگزیند تا او بر آنان، آیات الاهی را تلاوت کند و او به آنان کتاب و حکمت، تعلیم دهد و آنان را تزکیه کند. در نتیجه، شما امت مسلمه‌ای می‌شوید که رسول، علم کتاب و حکمت را در قلوبتان به ودیعه می‌سپارد، و او شما را «تزکیه» می‌کند، و تزکیه، به معنای تطهیر از پلیدی‌های قلبی، و خالص کردن دل برای بندگی است، و معنای اسلام هم به بیانی که گذشت، همین است. پس شما امت مسلمه‌ای می‌شوید خالص در عبودیت برای خدا، و رسول در این مقام، پیشقدم، شاهد و مربّی شما است و شما پیشقدم، شاهد، و مربّی مردم هستید (طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۱، ص ۳۲۲).

شاهدان این امت، علاوه بر این‌که از ذرّیه ابراهیم عليه السلام هستند؛ ضرورت دارد از ذرّیه و عترت حضرت محمّد صلى الله عليه وآله وسلم باشند. دلیل این مطلب، علاوه بر مطالبی که گذشت، آن است که آیات متعدّدی در قرآن (که به برخی از آن‌ها اشاره شد) دلالت دارند که اجتناب و گزینش حجت‌های الاهی از ذرّیه و نسل انبیا هستند. پس ذرّیه پس از رسول خدا صلى الله عليه وآله وسلم نیز باید از نسل ایشان باشند. خدای سبحان در این زمینه می‌فرماید: ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَىٰ



**الْعَالَمِينَ ذُرِّيَّةً بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ** (آل عمران: ۳۳ و ۳۴). مراد از آل ابراهیم علیهم السلام در این جا، آل محمد صلی الله علیه و آله است. اگر چه آل ابراهیم، اعم از فرزندان اسماعیل و آل محمد صلی الله علیه و آله است و انبیایی از قبیل اسحاق و یعقوب و انبیای بنی اسرائیل را شامل می شود؛ ولی در آیه شریفه، تنها نام آل عمران و آل ابراهیم ذکر شده که معلوم می شود به آن وسعت استعمال نشده است؛ چون عمران که در این آیه، نامش برده شده، یا پدر مریم است و یا پدر موسی علیه السلام و به هر تقدیر، یکی از ذریه ابراهیم است. پس آل عمران هم زیر مجموعه آل ابراهیم است، و این دلیل بر این نکته است که منظور از آل ابراهیم، بعضی از ایشان هستند، نه همه آنان. پس مراد از آل ابراهیم، دودمان اسحاق و یعقوب نیست، بلکه مراد از آل ابراهیم، معصومان از دودمان اسماعیل، یعنی پیامبر اسلام و دودمان از ایشانند؛ چنان که در آیه دیگر این معنا مشهود است: **﴿أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَى مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ، فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَآتَيْنَاهُمْ مُلْكًا عَظِيمًا﴾** (نساء: ۵۴). کلمه «ناس» در آیه نیز، شخص رسول الله صلی الله علیه و آله است. اگر به سیاق توجه کنیم، روشن می شود که آیه در مقام انکار بنی اسرائیل و اعتراض بر آنان است و به همین دلیل روشن می شود که مراد از آل ابراهیم، بنی اسرائیل، یعنی دودمان اسحاق و یعقوب نیستند؛ چون بنی اسرائیل هم دودمان یعقوبند. در نتیجه از آل ابراهیم، تنها معصومان از دودمان اسماعیل، باقی می ماندند که منظور از آن، پیامبر اسلام و دودمان ایشان است و چون آیه شریفه، در مقام حصر نیست، با اصفای خود ابراهیم علیه السلام و سایر انبیا که از ذریه ایشان هستند، منافاتی ندارد (طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۳، ص ۱۶۶).

از روایات معصومان علیهم السلام نیز که در ذیل آیات شهادت، وارد شده است، به خوبی روشن می شود که مقصود از شاهدان امت خاتم، امامان معصوم علیهم السلام هستند که اولین آن ها، در این امت، امام علی بن ابی طالب علیه السلام و آخرین آن ها، حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه است. شیخ کلینی نیز در کتاب شریف کافی، بابی را با این عنوان، گشوده است: «بَابٌ فِي أَنَّ الْأُمَّتَةَ شُهَدَاءُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ عَلَى خَلْقِهِ» (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ص ۱۹۰). در این باب روایات متعددی، در این زمینه ذکر کرده است؛ از جمله:

۱. سماعه می گوید:

از امام صادق علیه السلام راجع به قول خدای عز و جل: **﴿فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَ**

جُنَّانِكَ عَلَى هَؤُلَاءِ شَهِيدًا» (نساء: ۴۵)؛ پرسیدم. حضرت فرمود: «این آیه به طور خاص، در مورد امت محمد ﷺ نازل شده است، در هر زمانی از میان آنان، امامی از ما خواهد بود که بر آنان شاهد است و محمد ﷺ بر ما شاهد و گواه است» (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ص ۱۹۰).

از این روایت برمی آید که آیه مذکور، تنها در مورد امت رسول خاتم و شاهدان این امت است. بنابراین، منظور از آوردن شهید از هر امتی، در این آیه همان دوازده امام و شاهدان امت خاتم هستند که رسول خدا ﷺ، بر آنان شاهد و ناظر است. مراد از «مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ»، امت و مردمان معاصر هر یک از امامان و شاهدان امت خاتم است. چنان که گذشت امت رسول خاتم، به دوازده امت در طول زمان، تقسیم می شود.

## ۲. برید عجلی گوید:

از امام باقر علیه السلام درباره فرموده خدای تبارک و تعالی: «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا» (بقره: ۱۴۳)؛ پرسیدم. حضرت فرمود: ما امت وسط و ما گواهان خدای تبارک و تعالی بر خلقش و حجج او در زمین هستیم. گفتم: این سخن خدای تعالی: «وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ» ... فرمود: فقط ما قصد شده ایم و ما برگزیدگان هستیم ... «مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ»، ما به طور خاص قصد شده ایم، وَ «سَمَّاكُمْ الْمُسْلِمِينَ»، خداوند ما را مسلمین خواند پیش از این در کتاب های آسمانی گذشته، «وَفِي هَذَا الْقُرْآنِ لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ»، پس رسول خدا ﷺ شاهد بر ما است به سبب ابلاغش به ما از سوی خدای تبارک و تعالی و ما گواهان بر مردم هستیم (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ص ۱۹۱).

این روایت نیز مؤید سخنان گذشته است که مراد از شهدا، اهل بیت پیامبر ﷺ و ائمه اثنا عشر علیهم السلام می باشند که مورد اجتناب و گزینش الاهی قرار گرفته اند و از ذریه ابراهیم علیه السلام هستند و آن حضرت آنان را مسلمین خواند و برای آنان از خدای سبحان، مقام شهادت بر اعمال را درخواست کرد.

۳. همچنین رجال کشی از «رمیله» که یکی از اصحاب خاص امیر المؤمنین علیه السلام بود، نقل کرده است که حضرت فرمود:

ای رمیله! هیچ مرد و زن مؤمنی نیست مگر آن که به واسطه بیماری اش ما بیمار



می شویم، غمگین نمی شود، مگر آن که ما نیز اندوهناک شویم، دعا نمی کند، جز آن که بر اجابت دعایش، آمین می گوئیم و سکوت نمی کند، مگر این که برایش دعا می کنیم. پس گفتم: ای امیر مؤمنان! این ها، برای مؤمنان این شهر است که با تو مصاحبت دارند؛ آنان که در اطراف زمین زندگی می کنند، چگونه خواهد بود؟ ایشان فرمود: «يَا زُمَيْلَةُ لَيْسَ يَغِيْبُ عَنَّا مُؤْمِنٌ وَلَا مُؤْمِنَةٌ فِي مَشَارِقِ الْأَرْضِ وَمَغَارِبِهَا إِلَّا وَهُوَ مَعَنَا وَنَحْنُ مَعَهُ كَذًا؛ ای رميله! هیچ مرد و زن مؤمنی در مشارق و مغارب زمین از ما غایب نیست، جز آن که او با ما مصاحب است و ما با او مصاحبیم» (کشی، ۱۴۰۹: ص ۱۰۲).

این روایت بر این نکته دلالت دارد که مشاهده شاهدان امت، کل کره زمین است و شاهد امت با تک تک افراد امت، معیت دارد. البته در این حدیث، چون عنایات ائمه به مؤمنان، مورد توجه بوده، سخن از مؤمنان آمده است؛ وگرنه این مشاهده و معیت در مورد غیر مؤمنان نیز مصداق دارد.

### امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشريف شاهد امت در عصر غیبت

از مطالب گذشته روشن شد که مقام شهادت، چون به خلفای الهی و معصومان عليهم السلام مختص است؛ باید شاهدان از ذریه حضرت ابراهیم عليه السلام و همچنین شاهدان امت خاتم، باید از نسل و عترت حضرت محمد صلى الله عليه وآله وسلم باشند. بنابراین، در زمان ما نیز باید شاهدی در میان امت از اهل بیت پیامبر عليهم السلام حضور داشته باشد و چون در میان افراد آشکار و شناخته شده امت، کسی با این ویژگی، شناخته شده نیست؛ پس باید شاهد این امت، غائب باشد و در میان مذاهب اسلامی، مصداق چنین فردی، معرفی نشده است؛ جز از سوی مذهب امامیه که مذهب مذکور مصداق آن را حضرت «حجت بن الحسن العسكري عجل الله تعالی فرجه الشريف» می داند و چون حق از این امت، خارج نیست؛ پس مدعی امامیه، ثابت می شود؛ چنان که احادیث متواتر ثقلین و «اثنا عشر خلیفه» نزد فریقین، بر این مطلب، صحه می گذارند که تعداد خلفای الهی و شاهدان در امت خاتم که از عترت پیامبر صلى الله عليه وآله وسلم هستند، دوازده نفرند (ابن حنبل، ۱۴۱۶: ج ۱۷، ص ۱۷۰ و ج ۳۴، ص ۴۱۰) و بر اساس روایات فریقین، آخرین خلیفه، حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشريف است که از ذریه پیامبر صلى الله عليه وآله وسلم است:

۱. رسول خدا صلى الله عليه وآله وسلم فرمودند: «لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى يَقُومَ قَائِمٌ لِلْحَقِّ مِنَّا ... فَإِنَّهُ خَلِيفَةُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَ خَلِيفَتِي» (ابن بابویه، ۱۳۷۸: ج ۱، ص ۱۶۴ و خزاز رازی، ۱۴۰۱: ص ۱۰۶).



۲. نیز فرمودند: «... فَأَذَا رَأَيْتُمُوهُ فَبَايَعُوهُ وَ لَوْ حَبْوًا عَلَى التَّلَجِّ، فَإِنَّهُ خَلِيفَةُ اللَّهِ الْمُهْدِيُّ» (ابن ماجه، ۱۴۱۸: ج ۵، ص ۵۴۱).

۳. از حضرت عَلِيُّ عَلَيْهِ السَّلَام نقل شده است که رسول خدا ﷺ فرمودند: «الْمُهْدِيُّ مِنَّا أَهْلَ الْبَيْتِ يُصَلِّحُهُ اللَّهُ فِي لَيْلَةٍ» (همان). پس با توجه به روایات عامه و خاصه، آخرین خلیفه در امت خاتم، حضرت مهدی عَجَّلَ اللَّهُ تَعَالَى فرج الله الشریف است. لذا آخرین شاهد امت نیز ایشان است؛ چون مقام شهادت، مخصوص خلفای الهی در زمین است.

### نتیجه گیری

با توجه به آیات متعدّد قرآن، خداوند متعال، در هر زمان در میان امت‌ها، شخصی به عنوان شاهد بر اعمال مردم، قرار داده است که در روز قیامت، باید در دادگاه عدل الهی، در مورد عملکرد مردم شهادت بدهد. شخص شاهد، باید مورد شهادت را با حواس خود، مشاهده کرده باشد و با اخبار دیگران، شهادت، صدق نمی‌کند. چنین فردی، باید ویژگی‌های مختلفی داشته باشد؛ از جمله ۱. از حیات دنیوی، برخوردار باشد؛ ۲. معصوم باشد؛ ۳. ملکوت اعمال را مشاهده کند؛ ۴. از خلفای الهی در زمین باشد، (خواه نبی باشد یا غیر نبی)؛ ۵. شاهد باید از نسل و ذریّه انبیا الهی باشد، و شاهدان پس از حضرت ابراهیم عَلَيْهِ السَّلَام باید از ذریّه او و شاهدان پس از حضرت محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، باید از عترت ایشان باشند. با توجه به این که خلفای الهی و عترت ایشان در این امت، دوازده نفر هستند؛ پس شاهدان این امت، دوازده نفرند. بنابراین، امت رسول خاتم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، به دوازده دوره زمانی و دوازده امت کوچک‌تر، تقسیم می‌شوند، و در هر زمانی و امتی، یک نفر از عترت پیامبر صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، شاهد امت است؛ و لذا در زمان فعلی نیز باید یکی از عترت، به عنوان شاهد اعمال امت وجود داشته باشد و از آن جا که طبق دیدگاه فریقین، آخرین خلیفه در امت، حضرت مهدی عَجَّلَ اللَّهُ تَعَالَى فرج الله الشریف است؛ در زمان فعلی، ایشان شاهد امت هستند و چون آشکار نیستند؛ ایشان، در غیبت بر اعمال امت شاهد هستند.



## منابع

### قرآن کریم.

۱. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۸ق). **عیون أخبار الرضا علیہ السلام**، تهران، جهان.
۲. ابن حنبل، احمد بن محمد (۱۴۱۶ق). **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، بیروت، مؤسسه الرسالة.
۳. ابن طاووس، علی بن موسی (۱۴۰۹ق). **اقبال الاعمال**، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۴. ابن فارس، احمد بن فارس (۱۴۰۴ق). **معجم مقاییس اللغة**، قم، مکتب الإعلام الإسلامی.
۵. ابن ماجه، محمد بن یزید (۱۴۱۸ق). **سنن الحافظ أبی عبدالله محمد بن یزید القزوینی ابن ماجه**، بیروت، دار الجیل.

۶. انصاری، حسن (۱۳۸۰). **دائرة المعارف بزرگ اسلامی**، ج ۱۰، تهران، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
۷. حسکانی، عبید الله بن عبد الله (۱۴۱۱ق). **شواهد التنزیل لقواعد التفضیل**، تهران، نشر وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

۸. حویزی، عبدعلی بن جمعه (۱۴۱۵ق). **تفسیر نور الثقلین**، قم، اسماعیلیان.
۹. خزاززازی، علی بن محمد (۱۴۰۱ق). **کفاية الأثر فی النصّ علی الأئمة الإثنی عشر**، قم، بیدار.
۱۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق). **مفردات ألفاظ القرآن**، بیروت، دار الشامیه.
۱۱. سلطان علیشاه، محمد بن حیدر (۱۴۰۸ق). **بیان السعادة فی مقامات العباده**، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.

۱۲. سیوطی، جلال الدین (۱۴۰۴ق). **الدر المنثور فی التفسیر بالماثور**، قم، مکتبه حضرت آیت الله مرعشی نجفی رحمته الله.

۱۳. صفار، محمد بن حسن (۱۴۰۴ق). **بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد صلی الله علیه و آله**، قم، مکتبه آیت الله مرعشی نجفی رحمته الله.

۱۴. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۹۰ق). **المیزان فی تفسیر القرآن**، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۱۵. طریحی، فخرالدین بن محمد (۱۳۷۵). **مجمع البحرين**، تهران، مکتبه المرتضویه.
۱۶. عسکری، حسن بن عبدالله (۱۴۰۰ق). **الفروق فی اللغة**، بیروت، دارالآفاق الجدیده.
۱۷. عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ق). **تفسیر العیاشی**، تهران، مکتبه العلمیه الاسلامیه.
۱۸. فخرزازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق). **التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)**، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
۱۹. کشی، محمد بن عمر (۱۴۰۹ق). **رجال کشی**، اختیار معرفة الرجال، مشهد، مؤسسه نشر دانشگاه مشهد.
۲۰. کفعمی، ابراهیم بن علی (۱۴۱۸ق). **البلد الامین والدرع الحصین**، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.



۲۱. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۵ق). **المصباح الكفعمی**، قم، دارالرضی.
۲۲. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). **الكافی**، إسلامیة، تهران.
۲۳. كوفی، فرات بن ابراهیم (۱۴۱۰ق). **تفسیر فرات الكوفی**، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد.
۲۴. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق). **بحار الانوار**، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۲۵. مرتضی زبیدی، محمد بن محمد (۱۴۱۴ق). **تاج العروس**، بیروت، دارالفکر.
۲۶. مصطفوی، حسن (۱۴۳۰ق). **التحقیق فی کلمات القرآن الکریم**، بیروت، دارالکتب العلمیه.







## تحلیل گفتمان مهدویت، در احادیث حسن بن محبوب

۱ علی راد  
۲ سعید عزیزی

### چکیده

رهیافت تاریخی «تحلیل گفتمان»، یکی از روش‌های جدید و کارآمد در مطالعه احادیث امامیه است. در این روش که بر پایه نظریه «آوای متعارض باختین» استوار است؛ از طریق بافت‌شناسی اعتقادی جامعه در زمانه پژوهاک احادیث و خوانش گفتمان رقیب، گفتمان نهفته در دل روایات واکاوی می‌گردد. در این پژوهش برآنیم تا بر پایه این الگوی روشی، احادیث حسن بن محبوب (۱۴۹-۲۲۴ق) در زمینه آموزه مهدویت را گفتمان‌شناسی تحلیلی کنیم. وی از اصحاب امام کاظم، امام رضا و امام جواد علیهم‌السلام بوده و یکی از اصحاب اجماع امامیه در عصر خویش به شمار آمده است. نتایج این پژوهش حاکی از آن است که این محبوب احادیث مهدویت خود را در رویارویی با چهارگفتمان رقیبی بازتاب داده است که این گفتمان‌ها در صدد ترویج پنداره‌های ناصوابی درباره تبارشناسی موعود، تعیین مهدی عجل‌الله‌تعالی‌فی‌قربان‌ه، غیبت قائم و قیام منجی، در بافت فکری و اعتقادی جامعه آن دوران بودند.

**واژگان کلیدی:** حسن بن محبوب، احادیث مهدویت، گفتمان حدیثی، تحلیل گفتمان، احادیث

امامیه.

## مقدمه

از آن جا که پژوهش‌های تاریخی به منظور تبیین هویت حدیث شیعه و اثبات پویایی و تطورات آن ضرورتی انکار ناپذیر است؛ ضروری می‌نماید به احادیث گزارش شده از اصحاب و یاران پیشوایان معصوم نگاهی تاریخی-تحلیلی صورت گیرد تا روند شکل‌گیری و بازتاب گفتمان‌های حدیثی آنان کشف و استخراج گردد. یکی از روش‌های جدید و کارآمد در این زمینه کاربرست رهیافت تاریخی - تحلیل گفتمان<sup>۱</sup>، در مطالعات و پژوهش‌های حدیثی معاصر است. در این روش که بر «نظریه آوای متعارض باختین»<sup>۲</sup> استوار است؛ پژوهشگر، پس از شناسایی و استخراج کنش‌های زبانی پرتکرار و هدفمند در احادیث و بافت‌شناسی فضای علمی و فکری جامعه در زمان صدور و بازتاب آن‌ها؛ در صدد بازشناسی گفتمان‌های علمی رایج در آن دوران برآمده و تناظر احادیث با آوای متعارض و گفتمان رقیب را مورد بازخوانی و تحلیل قرار می‌دهد. روش تاریخی - تحلیل گفتمان در کنار شناخت بسترهای مختلف جامعه، عهده دار نمایاندن فرازها و فرودها، دست‌یابی به سیر تطور نوعی اندیشه و درک بهتر خاستگاه و دوران شکوفایی و تثبیت آن است. کاربرست روش تاریخی - تحلیل گفتمان در واکاوی احادیث راویان شیعی، دست‌یابی به نتایجی در زمینه صدور احادیث، بسترشناسی شکل‌گیری متون حدیثی، روان‌شناسی اعتقادی و جهان‌بینی محدثان و نقش آنان در بازتاب اندیشه‌های مکتب اهل بیت علیهم‌السلام را موجب می‌شود.



۱. واژه «گفتمان» برگرفته از واژه فرانسوی «Discourse» و لاتین «Discursus» است و به معنای مکالمه یا گفت‌وگو است. مجموعه کنش‌های گفتاری فراوانی که در یک جامعه رخ می‌دهد؛ موجب شکل‌گیری دیالوگ‌ها و نهادینه شدن قالب‌های فکری خاصی گردیده که به آن گفتمان گفته می‌شود (رک: مک دائل، ۱۳۸۰: ص ۱۰؛ بشیر، ۱۳۸۵: ص ۹ و یورگنسن و...، ۱۳۹۲: ص ۱۷-۱۸).

۲. از دیدگاه باختین، هیچ سخنی را نمی‌توان یافت که از «آوا»ی دیگران خالی باشد. مقصود او از «آوا»، مفاهیمی هستند که از یک متن قابل دریافت‌اند. به بیان دیگر، وی بر این باور است که هر فرد جامعه زبانی، همواره با کاربرست مفاهیمی سخن می‌گوید که رقیبان و مخالفان اندیشه او نیز در شکل‌گیری آن مفاهیم نقش ایفا کرده‌اند (تودوروف، ۱۳۹۱: ص ۸۳).

ابوعلی حسن بن محبوب السراد کوفی (۱۴۹-۲۲۴ق)، از اصحاب اجماع و یکی از راویان برجسته و جلیل القدر شیعه است که در کتاب‌های رجالی بر وثاقت و جایگاه ویژه او تاکید شده است. او از اصحاب امام کاظم، امام رضا و امام جواد علیهم‌السلام (برقی، ۱۳۸۳: ص ۴۸ و ۵۳؛ امین، ۱۴۰۶: ج ۵، ص ۲۳۴ و تهرانی، ۱۴۰۸: ج ۴، ص ۲۴۸) و یکی از ارکان چهارگانه علمی زمانه خویش معرفی شده است که از ۶۰ نفر از اصحاب امام صادق علیه‌السلام روایت می‌کرد (طوسی، بی‌تا: ص ۱۲۲ و حلی، ۱۴۱۱: ص ۳۷). حسن بن محبوب، صاحب آثار مختلف حدیثی بود. رجالیان و حدیث‌دانان شیعی، یکی از تالیفات حدیثی وی را به نام «المشیخه»، حاوی گزاره‌های حدیثی مختلفی در زمینه مسئله مهدویت دانسته‌اند (نعمانی، ۱۳۹۷: ص ۱۲).

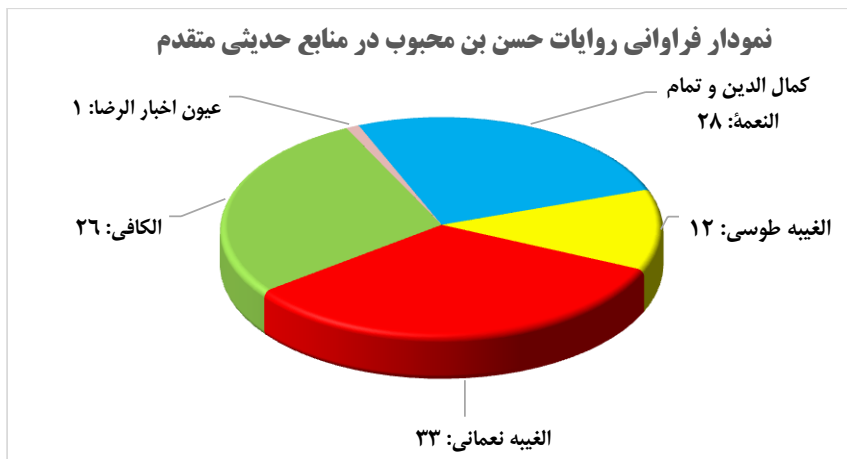
بر پایه برخی گزارش‌های تاریخی و روایات ماثور از سده‌های نخست، نشانه‌هایی قطعی از وجود چندین گفتمان معارض در عرصه آموزه مهدویت در بازه زمانی قرن دوم و سوم هجری وجود دارد. با توجه به حضور شخصیتی چون ابن محبوب در هنگام پیدایش یا اوج‌گیری چنین گفتمان‌هایی در آن دوران؛ در این نوشتار بر آنیم تا ضمن بررسی چگونگی کنش‌گری وی در دفاع از آموزه‌های ناب و اصیل مکتب اهل بیت در زمینه اندیشه مهدویت؛ نحوه رویارویی وی با گفتمان‌های انحرافی و برساخته در دوران حیاتش را واکاوی و تحلیل کنیم. نتیجه کاربست رهیافت مذکور در تحلیل احادیث حسن بن محبوب، پی‌بردن به زوایا و ابعاد جدیدی از جایگاه و شخصیت علمی وی، بازشناسی خلأها و چالش‌های علمی زمان او، شناخت جایگاه وی در انتقال خوانش ناب اهل بیت از آموزه مهدویت و نقد گفتمان‌های رایج زمانه وی خواهد بود.

شایان ذکر است تا کنون دو پژوهش درباره تحلیل گفتمان احادیث حسن بن محبوب نگاشته شده است: در پژوهش نخست (راد و عزیزی، ۱۳۹۹ الف: ص ۳۱-۵۰)، احادیث کلامی ابن محبوب با مطالعه موردی آموزه توحید مورد تحلیل گفتمانی قرار گرفته و پژوهش دوم (همان ب: ص ۲۴-۵۲) به بررسی و تحلیل گفتمان احادیث تقیه حسن بن محبوب پرداخته است. با توجه به این‌که تاکنون پژوهشی درباره تحلیل گفتمان احادیث مهدویت حسن بن محبوب صورت نپذیرفته؛ پژوهش پیش‌رو، از حیث موضوع و کاربست روش تحلیل گفتمان در آن، دارای نوآوری است.



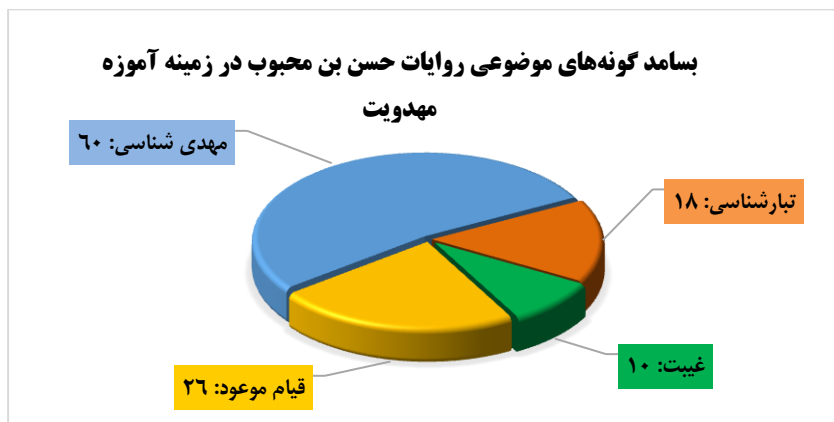
## ۱. فراوانی احادیث

نتایج جست‌وجو در منابع حدیثی متقدم، حاکی از آن است که در میان روایات حسن بن محبوب ۱۰۰ گزارش حدیثی به آموزه مهدویت مربوط است که با حذف احادیث تکراری، بسامد آن به ۵۳ روایت می‌رسد. پراکندگی احادیث ابن محبوب در منابع حدیثی متقدم به قرار ذیل است:



## ۲. گونه‌شناسی موضوعی روایات

براساس بررسی کنش‌های گفتاری موجود در احادیث ابن محبوب، قابل ذکر است که پنج موضوع در این احادیث بیش‌ترین کنش زبانی را به خود اختصاص داده‌اند که در نمودار ذیل قابل مشاهده است:



### ۳. گفتمان تبارشناسی حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشريف

بر پایه گزارش‌های حدیثی موجود و شواهد متعدد تاریخی، یکی از مباحث مهم در موضوع مهدویت، که محل تضارب آرا گردید، «تبارشناسی» و «نسب‌شناسی» آن حضرت بود. پیدایش چنین اختلافاتی موجب شد درباره تبار و نسب آن حضرت چندین گفتمان در بستر فکری و اعتقادی جامعه مسلمان مطرح گردد:

#### ۱-۳. گفتمان عباسی بودن حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشريف

نخستین گفتمان که باورمندان به آن را گستره‌ای از اهل سنت تشکیل می‌دادند، در صدر القای این پندار بوده که موعود از خاندان عباس، عموی پیامبر صلى الله عليه وآله است. بررسی سلسله اسناد روایات این بخش، حاکی از آن است که کنش‌های حدیثی این گفتمان توسط برخی محدثان معاصر ابن محبوب، همچون خلف بن خلیفه (م ۱۸۱ق)، وکیع بن جراح (م ۱۹۶ق)، نعیم بن حماد (م ۲۲۸ق)، ابن عائشه (م ۲۲۸ق)، صله بن سلیمان (م ۲۳۰ق)، عبدالله بن سوار (م ۲۲۸ق) و محمد بن نوح (م اوایل قرن سوم)؛ در بوم‌های حدیثی کوفه، بصره، بغداد، واسط و مصر گزارش گردیده است. روایات بازتاب یافته توسط محدثان مذکور را در دو بخش می‌توان بررسی کرد: روایات بخش نخست همگی به این نکته دلالت و تصریح دارند که مهدی عجل الله تعالی فرجه الشريف از نسل عباس است. بخش دوم روایاتی را شامل است که به صورت اجمالی به عباسی بودن تبار مهدی اشاره دارند (ر.ک: ابن حماد، ۱۴۱۲: ج ۱، ص ۳۷۳؛ ابن حنبل، ۱۴۲۱: ج ۳۷، ص ۷۰؛ سیوطی، ۱۴۱۷: ج ۱، ص ۳۹۷؛ ابن جوزی، ۱۳۸۶: ج ۲، ص ۳۹؛ ابن عساکر، ۱۴۱۵: ج ۴، ص ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۷۵، ج ۵۳، ص ۴۱۴؛ خطیب بغدادی، ۱۴۱۷: ج ۳ ص ۳۲۳ و ج ۴، ص ۱۱۷).

به نظر می‌رسد این دسته از روایات توسط مبلغان و دست‌نشانگان خلافت عباسی، به منظور ترویج و تثبیت پایه‌های حکومت و خلافت خود و استحکام بخشی به جایگاه و موقعیت اجتماعی خویش در بستر جامعه اسلامی وضع و جعل شده‌اند. بسیاری از اندیشمندان اهل سنت نیز به ضعف سلسله اسناد این روایات و جرح برخی راویان موجود در اسناد مذکور پرداخته‌اند (ر.ک: سیوطی، ۱۴۲۹: ج ۲، ص ۶۷۲؛ مناوی، ۱۳۵۸: ج ۶، ص ۲۷۸ و ذهبی، ۱۳۸۲: ج ۱، ص ۶۳). البته باید توجه داشت که در عصر ابن محبوب، جعلی بودن این گفتمان روشن نبوده و



به عنوان خوانش رسمی از مهدویت در حال ترویج بوده است؛ اما با گذر زمان حدیث دانان عامه در نقد و ارزیابی این احادیث به ضعف آن‌ها پی بردند.

### ۲-۳. گفتمان حسنی بودن حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف

دومین آوای متعارض زمانه ابن محبوب درباره تبارشناسی حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف؛ در صد القای پنداره حسنی بودن تبار آن حضرت است. کنش‌های زبانی بازتاب یافته توسط کنش‌گران این گفتمان را در برخی منابع حدیثی اهل سنت می‌توان مشاهده کرد. همچون احادیثی که هارون بن مغیره (م ۱۹۰ق)، ولید بن مسلم (م ۱۹۴ق) و نعیم بن حماد (م ۲۲۸ق) در بوم‌های حدیثی ری، شام و مصر بازتاب داده‌اند. بر پایه مفاد این احادیث، حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف از نوادگان امام حسن مجتبی علیه السلام خواهد بود و با آمدنش زمین پر از عدل و داد خواهد شد (ر.ک: ابن حماد، ۱۴۱۲: ج ۱، ص ۳۷۴؛ ابوداود سجستانی، بی‌تا: ج ۴، ص ۱۰۸؛ خطیب بغدادی، ۱۹۸۵: ج ۱، ص ۴۰۷ و تمام رازی، ۱۴۱۲: ج ۲، ص ۶۲).

### ۳-۳. گفتمان تبارشناسی مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف در احادیث ابن محبوب

نتایج بررسی کنش‌های زبانی روایات ابن محبوب، حاکی از آن است که ۱۸ کنش زبانی در جهت ترویج گفتمانی است که حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف را از خاندان اهل بیت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و از نسل امام حسین علیه السلام معرفی می‌کند<sup>۱</sup>. این کنش‌ها را در دو مولفه ذیل می‌توان بررسی و تحلیل کرد.

### ۱-۳-۳. ستیز با پنداره عباسی بودن تبار مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف

ابن محبوب در ستیز با پنداره عباسی بودن تبار مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف، روایاتی را گزارش کرده است که در سه بخش قابل رهگیری است: در بخش نخست بر این مطلب تاکید شده است که رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم مهدی موعود را از تبار و ذریه خویش معرفی کرده است (ر.ک: صدوق، ۱۳۹۵: ج ۱، ص ۲۸۷). روایات این بخش به روشنی با احادیثی در تعارض است که در آن‌ها پیامبر اکرم

۱. شایان ذکر است که تعداد قابل توجهی از محدثان و اندیشمندان اهل سنت بر این باورند که مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف از تبار رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم و امام حسین علیه السلام است (ر.ک: واردی، ۱۳۹۷: ص ۱۹۲-۱۹۳).

خطاب به عباس، عموی خویش فرمودند: مهدی از نسل و صلب تو خواهد بود. بخش دوم روایات ابن محبوب حاوی کنش‌های زبانی است که حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف را به عنوان «قائم» از خاندان پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و اهل بیت مطهر ایشان معرفی کند (ر.ک: کلینی، ۱۴۲۹: ج ۲، ص ۳۴۹، ۳۵۰-۳۵۲ و ۳۹۹-۴۰۰؛ صدوق، ۱۳۹۵: ج ۲، ص ۶۴۱-۶۴۲؛ طوسی، ۱۴۱۱: ص ۴۷۱-۴۷۲ و نعمانی، ۱۳۹۷: ص ۲۳۷). ابن محبوب در بخش سوم روایات خویش، گزاره‌هایی از حدیث را بازتاب می‌دهد که بر این نکته دلالت دارند که زمان آمدن و ظهور حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف و برپایی دولت حق، پس از بروز رخنه و اختلاف در میان حکام بنی عباس و زوال حکومت آنان است (ر.ک: کلینی، ۱۴۲۹: ج ۱، ص ۴۸۲، ۴۸۳، ۵۱۵؛ صدوق، ۱۳۹۵: ج ۲، ص ۶۵۲ و نعمانی، ۱۳۹۷: ص ۲۷۹). در این بخش از روایات، گرچه به صورت مستقیم به تبارشناسی حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف پرداخته نشده است؛ با تحلیلی که از این روایات ارائه خواهیم کرد، چنین به دست می‌آید که مفاد این روایات نیز به صورت التزامی پنداره انتساب تبار و نسب حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف به خاندان بنی عباس مردود به شمار خواهد آمد. استدلال و تحلیل مذکور بدین قرار است:

- آمدن منجی، برپایی دولت حق و استقرار حکومت و فرمانروایی حضرت مهدی و اهل بیت علیهم السلام، به بروز اختلاف، سست شدن ارکان حکومت بنی عباس و فروپاشی آنان مشروط است.

- اگر مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه الشریف از تبار و خاندان بنی عباس باشد، لازمه ظهور و برپایی حکومت جهانی او بقا و استمرار حکومت بنی عباس خواهد بود، نه برچیده شدن حکومت آنان.

در نتیجه انتساب نسب و تبار حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف به بنی عباس نادرست و ناروا خواهد بود. نمودار تقابل کنش‌های زبانی گفتمان روایات ابن محبوب و گفتمان رقیب در جدول ذیل قابل مشاهده است.

ردیف	کنش‌های زبانی گفتمان روایات ابن محبوب	کنش‌های زبانی آوای معارض و گفتمان رقیب
۱	قَالَ رَسُولُ اللَّهِ: الْمَهْدِيُّ مِنْ وُلْدِي اسْمُهُ اسْمِي وَ كُنْيَتُهُ كُنْيَتِي أَشْبَهَ النَّاسَ بِي خُلُقًا وَ خُلُقًا	رسول الله <small>صلی الله علیه و آله و سلم</small> يقول: «المهدي من ولد العباس عمي»
۲	«الْقَائِمُ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنْ أَهْلِ بَيْتِي»، «إِذَا قَامَ قَائِمُ أَهْلِ الْبَيْتِ»	يا عم النبي إن الله ابتدأ بي الإسلام و سيختمه بغلام من ولدك و هو الذي يتقدم لعيسى بن مريم





قال رسول الله: «ياعباس! إن الله فتح هذا الامر بى، و سيختمه بغلام من ولدك يملؤها عدلا كما ملئت جورا»	«وَكَذَلِكَ قَائِمًا أَهْلَ الْبَيْتِ لَنْ يَظْهَرَ أَبَدًا حَتَّى تَظْهَرَ وَدَائِعُ اللَّهِ»	۳
«إِذَا رَأَيْتُمُ الرِّبَابَ السُّودَ قَدْ جَاءَتْ مِنْ قِبَلِ خُرَّاسَانَ، فَأْتُوها؛ فَإِنَّ فِيهَا خَلِيفَةَ اللَّهِ الْمَهْدِيَّ»	«وَإِخْتِلَافُ وُلْدِ الْعَبَّاسِ مِنَ الْمَحْتُومِ»، «إِنَّ مُلْكَكُمْ قَبْلَ مُلْكِنَا وَ سُلْطَانَكُمْ قَبْلَ سُلْطَانِنَا»	۴

### ۳-۲-۳. ستیز با پنداره حسنی بودن تبار مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف

بخش دیگری از روایات ابن محبوب که فراوانی آن به ۵ حدیث می‌رسد؛ به رویاری با آوای رقیبی پرداخته‌اند که در صدد ترویج گفتمان حسنی بودن تبار و نسب مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف است. کنش‌های زبانی موجود در روایات ابن محبوب بر نکات ذیل دلالت دارند:

- مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف از نسل امام حسین علیه السلام و فرزندان ایشان است (صدوق، ۱۳۹۵: ج ۱، ص ۳۲۸ و نعمانی، ۱۳۹۷: ص ۲۸۲).

- مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف از ذریه و فرزندان امام صادق علیه السلام است (صدوق، ۱۳۹۵: ج ۲، ص ۳۳۸).

- مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف به عنوان دوازدهمین پیشوای امت، از ذریه و فرزندان امام کاظم علیه السلام است (همان، ص ۳۳۴-۳۳۵).

- مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف از نسل امام رضا علیه السلام و امام جواد علیه السلام است (همان، ۱۳۷۲: ج ۲، ص ۷). نمودار تقابل کنش‌های زبانی گفتمان روایات ابن محبوب و گفتمان رقیب در جدول ذیل قابل مشاهده است:

ردیف	کنش‌های زبانی گفتمان روایات ابن محبوب	کنش‌های زبانی آوای متعارض و گفتمان رقیب
۱	«الْقَائِمُ رَجُلٌ مِنْ وُلْدِ الْحُسَيْنِ»، «عَنِّي بِذَلِكَ حُسَيْنًا وَ وُلْدَهُ فَإِنَّ الْحَقَّ فِيهِمْ وَ هُمْ الْأَوْصِيَاءُ وَ مِنْهُمْ الْأَيِّمَةُ»	نَظَرَ عَلَى إِلَيَّ ائِبِيهِ الْحَسَنِ، فَقَالَ: «إِنَّ ائِبِي هَذَا سَيِّدٌ كَمَا سَمَاهُ النَّبِيُّ، وَ سَيَخْرُجُ مِنْ صُلْبِهِ رَجُلٌ يَسْمَى بِاسْمِ نَبِيِّكُمْ
۲	«يَخْرُجُ اللَّهُ مِنْ صُلْبِهِ تَكْمَلَةً ائْتَى عَشْرًا إِمَامًا مَهْدِيًّا»	سَمَى النَّبِيُّ <small>ﷺ</small> الْحَسَنَ سَيِّدًا، وَ سَيَخْرُجُ مِنْ صُلْبِهِ رَجُلٌ اِسْمُهُ اِسْمُ نَبِيِّكُمْ، بِمِثْلِ الْأَرْضِ عَدْلًا كَمَا مِلْتَّ جَوْرًا
۳	«السَّيِّعَةُ النَّالِثُ مِنْ وُلْدِي»، «المهدي من وُلدي»	«يَخْرُجُ رَجُلٌ مِنْ وُلْدِ حَسَنِ مِنْ قِبَلِ الْمَشْرِقِ لَوْ اسْتَقْبَلَ بِهِ الْجِبَالُ لَهَدَّها، فَلَا يُؤَخِّدُ فِيهَا طَرِيقٌ»



#### ۴. گفتمان مهدی شناسی

دومین آموزه‌ای که معرکه طرح آرا و گفتمان‌های معارض در زمانه حیات ابن محبوب و پیش از آن بوده، به اندیشه مهدی شناسی مربوط است. در اطراف این آموزه دو گفتمان با عنوان «مهدویت نوعی» و «مهدویت شخصی»<sup>۱</sup> در بافت فکری و اعتقادی جامعه مسلمان در قرن دوم و سوم هجری پدید آمد که در ادامه به آن‌ها اشاره خواهیم کرد:

#### ۴-۱. گفتمان مهدویت نوعی

در این گفتمان، وجود فردی خاص با نام «مهدی موعود» پذیرفته نشده و «مهدی» فردی است ناشناخته که از پیش معین نشده است (ر.ک: صافی گلپایگانی، ۱۳۷۷؛ امامی کاشانی، ۱۳۹۲ و یزدانی احمدآبادی، ۱۳۹۷: ص ۵۱۸). از جمله باورمندان به گفتمان مهدویت نوعی در قرن دوم هجری، پیروان مکتب زیدیه هستند. زیدیه از تعیین شخص مهدی خودداری کرده، به تولد ایشان در گذشته اعتقاد ندارند. از دیدگاه زیدیه، امام منتظر از فرزندان فاطمه ع است که در آخرالزمان به دنیا می‌آید و قیام خواهد کرد و وظیفه همگان است از هر سیدی که به خود دعوت کند، پیروی کنند؛ زیرا چه بسا او همان مهدی موعود باشد (ر.ک: یزدانی احمدآبادی، ۱۳۹۷: ص ۵۱۸ و فرمانیان، ۱۳۸۷: ص ۱۰۶).

همچنین از ظاهر روایات متعددی که در منابع روایی اهل سنت گزارش شده است، چنین به دست می‌آید که این احادیث به گونه‌ای دال بر مهدویت نوعی دارند و مفاد آن‌ها این نگره را بازتاب می‌دهد که مهدی ع مردی است از خاندان رسول خدا ص که در آخرالزمان خواهد آمد. در این روایات پاره‌ای اوصاف برای مهدی بیان گردیده؛ اما از تعیین شخص او سخنی به میان نیامده است. همین مسئله موجب گردیده تا در قرون بعدی، گستره وسیعی از اندیشمندان اهل سنت به مهدویت نوعی قائل شوند (ر.ک: زینلی، ۱۳۸۴).

#### ۴-۲. گفتمان مهدویت شخصی

«مهدویت شخصی»، گونه‌ای از گفتمان مهدویت است که در آن «فردی مشخص»، به عنوان

۱. دو عنوان مذکور برگرفته از این دو پژوهش است: زینلی، ۱۳۸۴ و یزدانی احمدآبادی، ۱۳۹۷.

مصدق شخصی که خصوصیات و ویژگی‌هایش به عنوان مهدی موعود در روایات بیان شده و مژده آمدنش داده شده است؛ قلمداد می‌گردد (ر.ک: صافی گلپایگانی، ۱۳۷۷؛ امامی کاشانی، ۱۳۹۲ و یزدانی احمدآبادی، ۱۳۹۷؛ ص ۵۱۶-۵۱۷). بیش‌ترین کنش‌گران گفتمانی در سده‌های نخستین، در صدد نقش آفرینی در این جبهه گفتمانی بوده و بیش‌تر فرقه‌ها و مذاهب اسلامی، به ویژه شاخه‌های انحرافی درون شیعی، از جمله طرفداران این گفتمان بودند که از مهم‌ترین آن‌ها می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

#### ۴-۲-۱. گفتمان «لا مهدی إلا عیسی»

نخستین گفتمان مهدویت شخصی را می‌توان با عنوان گفتمان «یکسان انگاری منجی و موعود با حضرت مسیح» نام گذاری کرد. کنش‌گران این گفتمان که گستره کوچکی از اهل سنت را شامل می‌شدند، بر این باور بودند که مهدی موعود عَلَيْهِ السَّلَامُ همان عیسی بن مریم بوده که مژده ظهور و آمدنش داده شده است. ردپای چنین گفتمانی را در برخی گزارش‌های حدیثی موجود در تراث روایی اهل سنت، از محدثانی همچون شافعی (م ۲۰۴ق) و نعیم بن حماد می‌توان یافت (ر.ک: ابن ماجه، بی‌تا: ج ۲، ص ۱۳۴۰؛ حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱: ج ۴، ص ۴۸۸ و ابن حماد، ۱۴۱۲: ج ۱، ص ۳۷۴). گرچه شواهد متعددی بر وضع و جعل چنین احادیثی توسط برخی راویان موجود در سلسله اسناد این روایات وجود دارد (ر.ک: عمیدی، ۱۳۸۷: ص ۲۱۶-۲۲۰)؛ آن‌چه در این میان برای ما حائز اهمیت است، بازتاب چنین روایاتی در زمان حیات ابن محبوب است که موجب پیدایش گفتمان مذکور گردیده است.

#### ۴-۲-۲. گفتمان مهدی انگاری محمد بن حنفیه

یکی از فرقه‌های درون شیعی که در جبهه گفتمان مهدویت شخصی فعال بوده است و در صدد انطباق اوصاف حضرت مهدی بر مصداق آن برآمده؛ فرقه «کسیانیه» است. به زعم تاریخ پژوهان، در جامعه کسیانیان، نخستین بار عنوان «مهدی» بر محمد بن حنفیه انطباق داده شد. در برخی منابع تاریخی کهن نیز روایاتی وجود دارند که در آن‌ها سخن از مهدی انگاری محمد بن حنفیه از سوی دیگران به میان آمده است (ر.ک: ابن سعد، ۱۴۱۰: ج ۵، ص ۷۰ و ذهبی، ۱۴۰۵: ج ۴، ص ۱۲۳-۱۲۴). گرچه پیدایش این فرقه در نیمه دوم سده نخست به وقوع

پیوسته؛ شواهد و قرائن تاریخی حاکی از آن است که این فرقه تا اواسط قرن سوم، در عراق، بالاخص کوفه و نواحی آن حضور داشته و فعال بودند؛ اما با گذر زمان رفته رفته منقرض شدند (ر.ک: قاضی، بی تا: ص ۱۴۷-۱۸۷؛ کشی، ۱۳۶۳: ص ۳۱۴-۳۱۶ و فرمانیان، ۱۳۸۷: ص ۳۸).

#### ۳-۲-۴. گفتمان مهدویت امام صادق علیه السلام

پس از شهادت پیشوای ششم شیعیان، امام صادق علیه السلام در سال ۱۴۸ق؛ در تعیین امام بعد از ایشان میان شیعیان اختلافاتی رخ داد. این ایام با آغاز حیات ابن محبوب (سال ۱۴۹ق) مقارن بود. پیدایش اختلاف در تعیین جانشین امام صادق علیه السلام، شکل‌گیری چندین فرقه را موجب گردید. یکی از این فرقه‌ها که به «ناووسیه» مشهور گردید، امام صادق علیه السلام را امام زنده و غایب از انظار می‌دانستند و ایشان را مهدی منتظر عجل الله تعالی فرجه الشریف می‌شمردند. آنان در این زمینه روایت کرده‌اند که امام فرموده است: «اگر کسی آمد به شما خبر داد که من جعفر صادق را غسل دادم و کفن کردم، او را تصدیق نکنید؛ زیرا فان صاحبکم صاحب السیف...» (نوبختی، ۱۴۰۴: ص ۱۰۰ و سبحانی، بی تا: ج ۷، ص ۱۸۸).

#### ۴-۲-۴. گفتمان مهدویت اسماعیل و فرزندش

دیدگاه مکتب «اسماعیلیه» درباره مهدی موعود در قالب دو نظریه در جامعه آن دوران طرح گردید: عده‌ای اسماعیل، فرزند امام صادق علیه السلام را موعود خود می‌دانستند و گروهی به مهدی بودن محمد بن اسماعیل بن جعفر اعتقاد داشتند. دسته اول، مرگ اسماعیل را انکار کردند و او را زنده و مهدی موعود خواندند. دسته دوم از اسماعیلیان به مهدی بودن محمد بن اسماعیل بن جعفر قائل شدند. آنان مرگ محمد بن اسماعیل را انکار کردند؛ مبتنی بر این باور که وی هنوز زنده است و در انتظار ظهورش، به عنوان قائم و مهدی باید بود (دفتری، ۱۳۸۶: ص ۱۶۲؛ فرمانیان، ۱۳۸۷: ص ۱۱۳ و صابری، ۱۳۸۳: ص ۱۱۰).

#### ۵-۲-۴. گفتمان مهدویت امام کاظم علیه السلام

پس از شهادت امام کاظم علیه السلام در سال ۱۸۳ق، و همزمان با دوران حیات ابن محبوب، چندین گفتمان انحرافی درباره تطبیق عنوان «مهدی موعود» بر مصداق خارجی پدید آمد. گروهی به مهدویت و زنده بودن امام موسی کاظم علیه السلام قائل شدند و در تایید ادعای خویش به حدیثی



برساخته و منسوب به امام صادق علیه السلام استناد کردند (نوبختی، ۱۴۰۴: ص ۱۱۸). دسته‌ای دیگر به مهدویت و مرگ امام کاظم علیه السلام قائل شدند و معتقد بودند که آن حضرت پس از مرگ خود، قیام می‌کند. آنان می‌گفتند که پیشوای هفتم شیعیان، مهدی موعود است و از دنیا رفته و همچون حضرت عیسی است؛ با این تفاوت که عیسی بن مریم باز نگشت؛ اما او زمانی بازگشته و قیام می‌کند. تعدادی دیگری از شیعیان، شهادت امام کاظم علیه السلام را انکار کردند و به وقوف و درنگ درباره ایشان قائل شدند. آنان بر این باور بودند که خداوند ایشان را نزد خود به آسمان برده و در زمان قیامش او را باز می‌گرداند. این گروه که «واقفیه» یا «مطموره» نامیده شدند، همچون دیگر فرقه‌های انحرافی به مهدویت امام قائل شده و پس از ایشان چشم به راه امامی نبودند (همان، ص ۱۱۹).

#### ۴-۲-۶. گفتمان حدیثی ابن محبوب (گفتمان امامیه):

«مهدی پیشوای دوازدهم شیعیان و همان رسول خدا است».

بررسی گزاره‌های حدیثی نقل شده توسط ابن محبوب، حکایت از آن دارد که این احادیث حاوی ۶۰ کنش‌زبانی در مورد آموزه مهدی شناسی و معرفی شخص آن حضرت می‌باشد. کنش‌های زبانی مذکور، گویای آن است که بازتاب احادیث وی در رویارویی با گفتمان مهدویت نوعی و گفتمان‌های انحرافی مهدویت شخصی صورت پذیرفته است. این احادیث را می‌توان در قالب دو مولفه گفتمانی ذیل مورد بررسی و تحلیل قرار داد:

#### الف) تعیین و معرفی شخص حضرت مهدی علیه السلام

بخش نخست احادیث ابن محبوب، درصدد معرفی دقیق حضرت مهدی و تبیین نام و نشان آن حضرت می‌باشد. در این احادیث، ابن محبوب به بازتاب گزاره‌های احادیثی پرداخته که در آن‌ها امامان معصوم علیهم السلام اطلاعات دقیقی را درباره حضرت مهدی علیه السلام و تعیین ایشان ارائه فرموده‌اند.

در نخستین گزارش، ابن محبوب نقل می‌کند که از امام صادق علیه السلام سوال شد: آیا حضرت قائم متولد شده است؟ امام در پاسخ فرمودند: «خیر، و اگر من او را درک می‌کردم، همه عمر به خدمتش می‌پرداختم» (نعمانی، ۱۳۹۷: ص ۲۴۵). براساس روایت مذکور، دست کم سه گفتمان



انحرافی مهدویت شخصی باطل می‌شود؛ چرا که اولین گفتمان به مهدی انگاری محمد بن حنفیه مربوط بود که پیش از ولادت امام صادق عَلَيْهِ السَّلَام و قبل صدور حدیث ایجاد شده بود. از این-رو، با نفی تولد حضرت مهدی عَلَيْهِ السَّلَام در حدیث، گفتمان مذکور به روشنی باطل تلقی می‌گردد. دومین گفتمان انحرافی مهدویت شخصی به مهدی انگاری امام صادق عَلَيْهِ السَّلَام مربوط بود. این گفتمان نیز با توجه به مفاد حدیث مردود است؛ چرا که اگر خود امام صادق عَلَيْهِ السَّلَام مهدی موعود بود، قطعاً در پاسخ به سوال راوی که آیا قائم متولد شده است؛ پاسخ مثبت می‌دادند. سومین گفتمان به مهدویت اسماعیل، فرزند بزرگ امام صادق عَلَيْهِ السَّلَام مربوط بود؛ نیز با توجه به مفاد این حدیث نفی می‌گردد؛ چرا که بر پایه شواهد موجود، زمان صدور این حدیث پس از ولادت اسماعیل (اوایل قرن دوم هجری) بوده و طبیعتاً سخن امام صادق عَلَيْهِ السَّلَام با گفتمان مذکور در تعارض است؛ زیرا امام صادق عَلَيْهِ السَّلَام به او خدمت نکرد (ر.ک: سامرای، ۱۳۹۲: ج ۱، ص ۲۸۸). در خصوص نفی گفتمان‌های انحرافی مهدی انگاری محمد فرزند اسماعیل و امام هفتم، اگر بپذیریم که زمان صدور حدیث، ایشان متولد شده بودند؛ می‌توان گفت که از این حدیث نفی دو گفتمان مذکور قابل برداشت است و اگر پیش از ولادت آن حضرت صادر گردیده باشد، نسبت به آن دو گفتمان ساکت است.

در دومین گزارش ابن محبوب، حضرت مهدی به عنوان «تَكْمِلَةَ اثْنِي عَشَرَ إِمَاماً مَهْدِيّاً» معرفی گردیده است (صدوق، ۱۳۹۵: ج ۲، ص ۳۳۴-۳۳۵). این وصف علاوه بر این که پیشوایان الهی را به دوازده امام منحصر دانسته؛ مهدی موعود عَلَيْهِ السَّلَام را به عنوان آخرین ایشان و تکمله امامان دوازده‌گانه معرفی کرده است. در نتیجه می‌توان چنین گفت که کنش زبانی مذکور علاوه بر نفی سه گفتمان مهدی انگاری محمد بن حنفیه، امام صادق عَلَيْهِ السَّلَام و فرزندشان اسماعیل، گفتمان مهدویت محمد بن اسماعیل و امام کاظم عَلَيْهِ السَّلَام را مردود دانسته و گفتمان مهدویت امام دوازدهم شیعیان را تبیین می‌کند.

در سومین روایت که ابن محبوب آن را از امام رضا عَلَيْهِ السَّلَام گزارش کرده است؛ حضرت مهدی عَلَيْهِ السَّلَام در قالب اوصاف «السَّبْعَةُ الثَّلَاثُ مِنْ وُلْدِي»، «سَمِيَّ جَدِّي»، «شَبِيهِ وَ شَبِيهِ مُوسَى بْنِ عِمْرَانَ»، «عَلَيْهِ جُيُوبُ النُّورِ تَتَوَقَّدُ بِشُعَاعِ ضِيَاءِ الْقُدْسِ» معرفی و وصف شده است (همان، ۱۳۷۲: ج ۲، ص ۷). چنین کنش‌های زبانی، با صراحت شخص آن حضرت را تعیین و ویژگی‌ها و



اوصاف ایشان را تبیین کرده است و گفتمان مهدویت شخصی امامیه را بازتاب داده است و دیگر گفتمان‌های برساخته را نفی می‌کند.

در چهارمین گزارش، ابن محبوب حدیثی را از رسول خدا ﷺ گزارش می‌کند، مبنی بر این که ایشان حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف را همانم و هم‌کنیه خویش عنوان کرده است (همان، ۱۳۹۵: ج ۱، ص ۲۸۷). از مفاد این حدیث نیز نفی گفتمان مهدویت امام صادق علیه السلام فرزند ایشان و مهدویت امام کاظم علیه السلام قابل برداشت است؛ چرا که این دو امام بزرگوار و اسماعیل، فرزند امام ششم، همانم پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم نیستند.

با توجه به چهار گزارشی که در این بخش از ابن محبوب عنوان شد، چنین به دست می‌آید که این راوی به خوبی گفتمان‌های رایج زمان خویش را رصد می‌کرده و در رویارویی با آن‌ها به بازتاب احادیث اهل بیت علیهم السلام پرداخته است. شایان ذکر است که لازمه بازتاب تمام احادیث ابن محبوب در این بخش و بخش پیشین، نفی گفتمان «لامهدی الا عیسی» نیز می‌باشد؛ چرا که این احادیث به تعیین و وصف حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف و تبارشناسی آن پرداخته و آن حضرت از نسل و تبار پیامبر و دیگر امامان شیعه و به عنوان دوازدهمین امام امت معرفی گردیده است.

### ب) تبیین وقایع و رخدادهای پیش از ظهور، هنگام ظهور و پس از آن

بخش دوم احادیث ابن محبوب که حاوی ۵۶ کنش زبانی است، در صدد ترسیم فضای جامعه، هنگام ظهور، تبیین نشانه‌ها و علایم ظهور حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف، وقایع و رخدادهای پیش از ظهور و پس از آن می‌باشد. این احادیث را از دو جنبه و بعد می‌توان مورد تحلیل و گفتمان کاوی قرار داد: جنبه نخست آن به نیازمندی جامعه شیعی و پیروان مکتب اهل بیت علیهم السلام به آگاهی و اطلاع از چنین آموزه‌هایی ناظر است؛ چراکه از صدر اسلام، گفتمان مهدویت و مهدی‌شناسی توسط رسول خدا و دیگر ائمه در بستر فکری جامعه مسلمان تاسیس و نهادینه؛ اما رفته رفته توسط فرقه‌ها و مذاهب انحرافی مصادره شد و تعداد بسیاری از آنان، مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف را از پیشوایان و رهبران خود دانستند. رخداد چنین شکاف‌ها و اختلافاتی موجب گردید رفته رفته جامعه مسلمان، با نوعی تحیر و سرگردانی در شناخت منجی و موعود عجل الله تعالی فرجه الشریف مواجه شود و این تحیر و سرگردانی در دوران حیات ابن محبوب به اوج خود رسید. از این رو، به



نظر می‌رسد ابن محبوب که یکی از استوانه‌های علمی مکتب امامیه در زمان خویش بوده است، می‌بایست در زمینه ابهام‌زدایی و آگاهی بخشی به جامعه شیعی، به بازنشر احادیثی از اهل بیت علیهم‌السلام اهتمام می‌ورزید تا شیعیان از این تحیر و سرگردانی نجات یابند و آموزه‌های صحیح مکتب امامیه در بستر فکری و اعتقادی شیعیان زمانه خود و پس از آن تزیق شود. لذا نخستین جنبه کنش‌گری گفتمانی ابن محبوب را می‌توان در جهت نیازمندی شیعیان به شناخت دیدگاه مکتب اهل بیت نسبت به آموزه مهدویت و رخداد‌های دوران ظهور منجی و پس از آن دانست. جنبه دوم تحلیل انعکاس احادیث مذکور توسط ابن محبوب را می‌توان به رویارویی وی با آوای متعارض زمانه خویش ناظر دانست که در صدد تبیین نادرست و نابجایی از گفتمان مهدی‌شناسی بوده و کنش‌گران آن‌ها به نشر احادیث سقیم و جعلی در تایید مدعای خویش می‌پرداختند.

با توجه به حجم انبوه کنش‌های زبانی<sup>۱</sup> روایات ابن محبوب، در این بخش به ذکر برخی از آن‌ها بسنده می‌کنیم:

کنش‌های زبانی موجود در احادیث ابن محبوب	
تبرسیم فضای عصر ظهور حضرت مهدی <small>عجل‌الله‌تعالی فرجه‌الشریف</small>	تبیین شرایط و نشانه‌های پیش از ظهور
مالکیت امام زمان بر تمام زمین	هراس و ترس از حکمرانان ستمگر و افزایش مرگ و میر
غلبه بر تمام ادیان	گرسنگی به واسطه گرانی قیمت‌ها
ولایت و رهبری جهانی حضرت مهدی <small>عجل‌الله‌تعالی فرجه‌الشریف</small>	کاستی در کسب و کار و اموال و دارایی مردم
به همراه داشتن عصای حضرت موسی و تابوت حضرت آدم	اغتشاشات در روم
داشتن وصیت نامه‌ای از رسول خدا <small>صلی‌الله‌تعالی علیه‌السلام و آله‌الطهارت</small>	ویرانی سرزمین شام و ظهور سه پرچم در آن دیار

## ۵. گفتمان غیبت

مسئله «غیبت» منجی در بازه زمانی قرن دوم و سوم هجری، در بین اکثر فرقه‌های اسلامی که

۱. مجموع کنش‌های زبانی (رک: کلینی، ۱۴۲۹: ج ۲، ص ۴۱۳-۴۲۱، ۳۵۰-۳۵۲: ج ۱۵، ص ۳۹۸؛ صدوق، ۱۳۹۵: ج ۲، ص ۶۵؛ طوسی، ۱۴۱۱: ص ۴۳۵، ۴۴۹، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۷۸-۴۷۹ و نعمانی، ۱۳۹۷: ص ۱۸۸، ۲۰۴، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۶۷، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۴، ۳۳۲).



به آموزه مهدویت توجه داشتند، به گونه‌های مختلفی مطرح بود. در بررسی روند تاریخی غیبت‌پنداری میان مسلمانان، سه گفتمان در مورد این مسئله قابل مشاهده و ره‌گیری است.

#### ۱-۵. گفتمان غیبت مهدی پیش از تولد

در این نوع غیبت طرفداران، اندیشه مهدویت چنین باور دارند که نه شخصی به عنوان مهدی متولد شده و نه قیام کرده است؛ بلکه غیبت به دلیل عدم تولد موعود آخر الزمانی محقق شده و تا زمان ظهور او که با تولد منجی همراه است، ادامه خواهد یافت. این دیدگاه در میان اهل سنت، طرفدار دارد (ابن حجر هیثمی، ۱۹۹۷: ج ۲، ص ۴۸۲).

#### ۲-۵. گفتمان غیبت مهدی پس از تولد

کنشگران گفتمان غیبت مهدی پس از تولد، در صدد ترویج اندیشه تحقق غیبت پس از تولد منجی و موعود بوده و بر همین اساس خود در دو جبهه گفتمانی ذیل فعالیت کردند.

#### ۱-۲-۵. گفتمان غیبت مهدی پیش از قیام

اندیشه غیبت در این گفتمان، به زمانی مربوط است که کنشگران آن، براساس احادیث و گزارش‌های فرقه‌ای به این باور فکری و اعتقادی رسیده‌اند که مهدی موعود پس از غیبتی طولانی ظهور خواهد کرد. از این‌رو، این نوع غیبت همزمان با تولد یا مدتی پس از آن محقق می‌گردد. این‌گونه از اندیشه غیبت، یکی از اندیشه‌های شیعه‌بنیان و مختص شیعیان اثناعشری است (یزدانی، ۱۳۹۷: ص ۵۲۲-۵۲۳).

#### ۲-۲-۵. گفتمان غیبت مهدی پس از قیام

اندیشه غیبت در این بخش، به زمانی ناظر است که فرد یا افرادی بدون آن که ادعای مهدویت داشته باشند، قیام کرده و پس از قیام، طرفداران و پیروان آن‌ها به غیبت رهبران خود قائل شده‌اند. یعنی در خصوص این دسته از افراد، در ابتدا هیچ‌گونه غیبت‌پنداری مطرح نبوده و این آمیزه تنها پس از شکست قیام یا کشته شدن رهبر یک جریان مطرح شده است. از جمله این افراد می‌توان به محمد بن حنفیه رهبر معنوی فرقه کیسانیه، زید بن علی بن حسین رهبر زیدیان و نفس زکیه، اسماعیل فرزند امام صادق و پسر او محمد بن اسماعیل اشاره کرد.



همچنین ادعاهای فرقه‌های انحرافی پس از شهادت امام صادق و امام کاظم علیهما السلام، همچون ناووسیه و واقفیه در مورد آن دو امام در همین عرصه پدیدار گشت (اشعری، ۱۳۶۰: ص ۱۴۸-۱۵۰ و یزدانی ۱۳۹۷: ص ۵۲۱-۵۲۲).

### ۳-۵. گفتمان حدیثی ابن محبوب: گفتمان غیبت مهدی پیش از قیام

کنش‌های زبانی موجود در روایات حسن بن محبوب، در زمینه آموزه غیبت که فراوانی آن‌ها به ۱۰ مورد می‌رسد؛ گفتمان اختصاصی و شیعه بنیان «غیبت مهدی پیش از قیام» را بازتاب می‌دهند که در سه بخش قابل بررسی و تحلیل‌اند: برپایه بخش نخست، وجود امام و حجت الاهی در هر دوره و زمان امری ضروری است و طراحی آفرینش الاهی به گونه‌ای صورت پذیرفته که وجود امام و حجت الاهی برای بقای هستی و حصول امر هدایت و رهبری مردم لازم و اجتناب ناپذیر است (ر.ک: صدوق، ۱۳۹۵: ج ۱، ص ۲۲۹-۲۳۰؛ کلینی، ۱۴۲۹: ج ۱، ص ۴۳۲ و ج ۲، ص ۱۵۵-۱۵۷). بر پایه بخش دوم، احادیث ابن محبوب، حجت‌های الاهی و امامان دوازده‌گانه معصوم؛ همگی از سوی خداوند متعال منصوب و توسط رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم به مردم معرفی گردیده که آخرین امام و پیشوای دوازدهم از سلاله پاک رسول خدا و از نسل امامان پیشین به عنوان موعود، منجی و مهدی امت دانسته شده است (ر.ک: کلینی، همان: ج ۲، ص ۳۹۵، ۴۰۲، ۴۱۳-۴۲۱؛ ج ۱۵، ص ۲۷۵-۲۸۹، ۷۵۰ و صدوق، ۱۳۹۵: ج ۱، ص ۲۶۹). با ملاحظه این دو بخش از احادیث ابن محبوب، در کنار احادیث بخش سوم که به صورت مستقیم به مبحث غیبت پرداخته (و در ادامه به مولفه‌های گفتمانی آن‌ها اشاره کنیم) چنین می‌آید که پیشوای دوازدهم شیعیان، پس از تولد و فرارسیدن دوران امامت و رهبری‌اش، دارای دو غیبت بوده و پس از به پایان رسیدن این دوران و با تحقق نشانه‌های مشخص شده، ظهور و قیام می‌کند. مولفه‌های گفتمانی این احادیث به قرار ذیل است:

### الف) تبیین اصل وجود غیبت و چرایی آن

چهار حدیث از احادیثی که ابن محبوب در بخش آموزه غیبت گزارش کرده، حاوی کنش‌های زبانی‌اند و به بازتاب اندیشه قطعیت در تحقق امر غیبت و تبیین چرایی آن پرداخته‌اند. این چهار حدیث، از یک سو از رخداد و تحقق دوران غیبت برای قائم عجل الله تعالی فرجه الشریف در آینده خبر داده‌اند و از



سوی دیگر، به عامل و سبب رخداد چنین دورانی پرداخته‌اند. مفاد روایات ابن محبوب در این بخش بر نکات ذیل دلالت دارد:

۱. حضرت مهدی همچون یوسف عَلَيْهِ السَّلَام دارای دوران غیبت است (نعمانی، ۱۳۹۷: ص ۱۶۳).
  ۲. برای مهدی دوران غیبت و حیرتی خواهد بود تا آن جا که مردم از آیین‌شان گمراه می‌شوند و آن‌گاه آن حضرت مانند شهاب ثاقب پیش می‌آید و زمین را از عدل و داد پُر می‌کند (صدوق، ۱۳۹۵: ج ۱، ص ۲۸۷).
  ۳. مشاهده حضرت در دوران غیبت و تشخیص ایشان برای عموم مردم ممکن نیست (همان، ج ۲، ص ۳۳۸).
  ۴. رخداد غیبت در واقع یک راهبرد امنیتی و محافظتی در جهت حراست از جان حضرت مهدی عَلَيْهِ السَّلَام و کشته نشدن ایشان است (همان، ج ۱، ص ۴۸۱).
- شایان ذکر است که در جهت همین راهبرد حراستی، ائمه عَلَيْهِمُ السَّلَام در احادیث متعددی، از عدم جواز تسمیه حضرت مهدی عَلَيْهِ السَّلَام در دوران پیش از تولد آن حضرت سخن به میان آورده و شیعیان را از ذکر نام حقیقی ایشان نهی کرده‌اند. ابن محبوب در زمینه بازتاب همین استراتژی و راهبرد امنیتی-محافظتی، به نقل دو حدیث پرداخته است (همان، ص ۳۳۸ و کلینی، ۱۴۲۱: ج ۲، ص ۱۳۷).

#### ب) انواع غیبت

بخش دوم احادیث ابن محبوب در زمینه آموزه غیبت موعود که شامل دو گزاره حدیثی می‌گردد؛ در صدد بازتاب این نگره است که برای آن حضرت دو غیبت در آینده رخ خواهد داد: یکی کوتاه است و دیگری طولانی مدت. در غیبت نخست، جز شیعیان خاص آن حضرت کسی از مکان ایشان اطلاعی ندارد و در غیبت دوم تنها موالی خاص آن حضرت، از مکان ایشان خبر دارند (کلینی، ۱۴۲۹: ج ۲، ص ۱۶۰ و نعمانی، ۱۳۹۷: ص ۱۷۲-۱۷۳).

ابن محبوب با گزارش این دو حدیث، از کم و کیف غیبت حضرت مهدی عَلَيْهِ السَّلَام سخن به میان آورده و چگونگی ارتباط شیعیان با ایشان را در دوران غیبت بیان کرده است. بازتاب این دو حدیث را نیز می‌توان به عنوان کنشی دیگر از ابن محبوب در تبیین آموزه غیبت و تشریح ابعاد



آن، و بازتاب اندیشه و گفتمان اختصاصی امامیه دانست.

### ج) راهنمایی‌های لازم برای دوران غیبت

سه حدیث از احادیث ابن محبوب در زمینه آموزه غیبت، به بیان راهنمایی و ارشاداتی از امام صادق علیه السلام به شیعیان برای دوران سخت و دشوار غیبت و تحیر و سرگردانی آنان ناظر است. رهیافت اساسی که در این احادیث به بیان آن پرداخته شده است؛ تمسک شیعیان به آن چه از پیش می‌دانسته و بردباری تا زمان روشن شدن حقیقت است (صدوق، ۱۳۹۵: ج ۲، ص ۳۴۸). همچنین انتظار فرج و خواندن دعای غریق از دیگر توصیه‌های پیشوای ششم شیعیان به رهروان خویش است (همان، ص ۳۳۹ و ۳۴۸-۳۴۹). این بخش از احادیث ابن محبوب بیش‌تر با نیازمندی پیروان مکتب اهل بیت در دوران غیبت متناظر است و گویای دوراندیشی این مکتب نسبت به نسل‌های بعدی شیعیان می‌باشد.

### ۶. گفتمان قیام و قائم به سیف (رویارویی با گفتمان قیام زیدیه)

یکی دیگر از گفتمان‌های برآمده از احادیث ابن محبوب را می‌توان به گفتمان قیام و قائم ناظر دانست. کاربرست پرتکرار واژه «قائم» در وصف و نام بردن از حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف که فراوانی آن در احادیث ابن محبوب به ۲۶ مورد می‌رسد؛ گویای طرح گفتمان قائم و قیام در بستر فکری و اعتقادی زمانه وی است. انتساب نگره قیام به آن حضرت در قالب افعالی همچون «قام» و «يقوم» که در ۵ مورد قابل پی‌جویی است نیز، گواه دیگری بر طرح گفتمان مذکور است. در کنار موارد ذکر شده، در چهار گزارش از احادیث ابن محبوب نیز قیام حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف با شمشیر بیان گردیده و وقوع قیام را توأم با «سیف»<sup>۱</sup> ذکر کرده است (ر.ک: کلینی، ۱۴۲۹: ج ۲، ص ۳۴۹-۳۵۰؛ ج ۳، ص ۱۵۵-۵۱۶؛ صدوق، ۱۳۹۷: ج ۱، ص ۱۸ و نعمانی، ۱۳۹۷: ص ۲۳۳).

از سوی دیگر، برخی شواهد تاریخی بر فعال بودن گفتمان مذکور در قرن دوم و زمان حیات ابن محبوب و پیش از آن دلالت دارند. اندیشه قیام و مبارزه مسلحانه علیه حکومت فاسد و ستمگر، یکی از پایه‌های مذهب زیدیه و از جمله باورهای بنیادین این گروه بود و یکی از شروط

۱. در این باره ر.ک: راد، ۱۳۹۳: ج ۹، ص ۹۲-۱۱۷.

صلاحیت امام نزد پیروان و رهبران فکری این فرقه، دعوت علنی امام به خویشتن و جهاد مسلحانه و قیام با شمشیر برای جنگ با ظالمان عنوان شده است (ر.ک: شهرستانی، ۱۳۶۴: ج ۱، ص ۱۵۶ و اکوع، ۱۴۱۸: ص ۱۶). شواهد تاریخی دیگری نیز وجود دارند، حاکی از آن که شکل گیری باورها و اندیشه‌های زیدیه در شهر کوفه صورت پذیرفته و مقارن یا همزمان با حیات ابن محبوب، تعدادی از بزرگان این مذهب در آن شهر حضور داشته و فعالیت می‌کردند (ر.ک: خوبی، ۱۴۱۰: ج ۴، ص ۳۶۱-۳۶۴؛ ج ۲۱، ص ۷۷ و رحمان ستایش، و فرجامی، ۱۳۹۰: ص ۵۸). همچنین اوج گیری جنبش‌های مسلحانه گروه‌های مختلف در دوران حیات ابن محبوب و قیام آنان علیه دستگاه حاکم، گویای این بود که نگره قیام و جهاد مسلحانه در آن زمان، به صورت جدی کنش‌گران و طرفدارانی داشته و توسط گروه‌ها و گرایش‌های مختلفی که گستره قابل توجهی از ایشان را زیدیان تشکیل می‌دادند؛ در بافت فکری جامعه ترویج می‌گشت؛ خصوصاً آن که خاستگاه تعداد قابل توجهی از این قیام‌ها و جنبش‌های مسلحانه در قرن دوم هجری، شهر کوفه و زیستگاه ابن محبوب بود (ر.ک: شامی، ۱۳۶۷: ص ۸۲، ۱۵۳، ۱۶۹-۱۷۶). از این رو، پژواک احادیثی که حاوی کنش‌های پرتکرار زبانی همچون «قیام»، «قائم» و «قیام بالسیف» است؛ توسط ابن محبوب نشان دهنده آن است که وی از یک سو در صدد بازتاب و ترویج گفتمانی است که اندیشه قیام و جهاد مسلحانه علیه ظلم و ستم را از مختصات موعود و آخرین امام شیعیان می‌داند؛ و از سوی دیگر، به نوعی در صدد اصلاح نگره‌ها و پندارهای ناصوابی است که در باب قیام امامان مطرح گشته بود و به عنوان ایدئولوژی مکتب زیدیه در بافت فکری آن دوران ترویج می‌گشت.

افزون بر مطالب پیشین، شایسته است این نکته را متذکر شویم که تقاضای قیام از ائمه عَلَيْهِمُ السَّلَام توسط شیعیان، به ویژه در قرن دوم هجری یکی دیگر از جمله موضوعاتی است که گویای رونق و اوج‌گیری گفتمان قیام در آن دوران و انتظار شیعیان برای ظهور منجی است. همچنین پرسش‌های مکرری که شیعیان درباره قائم بودن ائمه عَلَيْهِمُ السَّلَام طرح می‌کردند، نشان می‌دهد که گرچه آنان از مشخصات و ویژگی‌های امام قائم عَلَيْهِمُ السَّلَام و وَعَلَيْهِمُ السَّلَام شناختی کامل و تعریف دقیقی نداشتند؛ در انتظار فرارسیدن ظهور قائم عَلَيْهِمُ السَّلَام بوده و با نگره انتظار قائم، به خوبی آشنا بودند. از پاسخ‌هایی که ائمه عَلَيْهِمُ السَّلَام به شیعیان در مواجهه با این مسئله می‌دادند نیز به خوبی پیداست که

ایشان نگره «قیام» را مختص مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه الشریف دانسته و خود را به عنوان امام منتظر نمی‌دانستند. البته آن چه جای تأمل و دقت بیش‌تری دارد، آن است که در برخی از نقل‌ها، ائمه علیهم‌السلام خویشتن را به عنوان «قائم» معرفی کرده‌اند. بازتاب این مسئله در بین احادیث ابن محبوب نیز قابل مشاهده است؛ چنان که وی در حدیثی که از جابر بن یزید جعفی نقل کرده؛ چنین آمده است:

از امام باقر علیه‌السلام درباره قائم سؤال شد؛ حضرت دست خود را به امام صادق علیه‌السلام زد و فرمود: «به خدا سوگند که این قائم آل محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم است.» عنبسه می‌گوید: چون امام باقر علیه‌السلام وفات کرد، خدمت امام صادق علیه‌السلام رسیدم و این خبر را به ایشان دادم. آن حضرت فرمود: «جابر راست گفته است.» سپس فرمود: «گویا شما نمی‌دانید که هر امام بعد از امام پیشین قائم است!» (کلینی، ۱۴۲۹: ج ۲، ص ۶۰-۶۱).

با اندکی بررسی احادیثی از این قبیل، چنین به دست می‌آید که واژه «قائم» در لسان احادیث اهل بیت علیهم‌السلام دارای گستره مفهومی خاصی بوده و بر دو مسئله دلالت دارد: نخست این‌که این واژه دارای بار معنایی «برپادارنده امر امامت و قیام‌کننده به امر امامت» بوده و در مواردی که بر امامی غیر از پیشوای دوازدهم شیعیان اطلاق می‌شده است؛ همین معنا مراد بوده و بر مهدویت ایشان هیچ دلالتی نداشته است. مسئله دوم این‌که در صورتی که این واژه برای حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف به کار برده شود، علاوه بر این‌که بر معنای پیشین دلالت دارد؛ به مساله قیام و جهاد مسلحانه ایشان ناظر بوده و به موضوع مبارزه جهانی آن حضرت با ظلم و ستم در دوران ظهور اشاره دارد. از این‌رو، در برخی گزارش‌ها به واژه «السیف» نیز مقید گردیده است (ر.ک: کلینی، ۱۴۲۹: ج ۱، ص ۵۳۶). ممکن است یکی از حکمت‌های این گونه پاسخ‌ها که از یک سو قائم بودن هریک از ائمه را تأیید و از سوی دیگر قائم موعود را فرد دیگری معرفی می‌کنند؛ زنده نگه داشتن مسئله انتظار فرج و اهمیت آن در رشد جامعه شیعی بوده است؛ تا شیعیان به سبب دوری عصر ظهور منجی گرفتار یأس و رکود نشوند. البته نقش عوامل دیگر، مانند اوضاع دشوار سیاسی برای امامان اهل بیت علیهم‌السلام را نباید نادیده گرفت که مانع از بیان و تبلیغ آزادانه معارف شیعی می‌شد (ر.ک: هاشمی، ۱۳۸۹: ص ۵-۳۴).



## نتیجه‌گیری

نتایج بررسی احادیث ابن محبوب در زمینه آموزه مهدویت، حاکی از آن است که این روایات در بردارنده کنش‌های زبانی متنوعی هستند که در چهار محور گفتمانی بازتاب یافته‌اند. ابن محبوب در گام نخست با بازتاب روایاتی که حاوی ۱۸ کنش زبانی است، به ستیز با دو گفتمان رقیبی پرداخته که در صدد ترویج نگره عباسی بودن و حسنی بودن تبار و نسب مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه الشریف بودند. وی در گام دوم، با بازتاب روایاتی که در بردارنده ۶ کنش زبانی است، دو گفتمان «مهدویت نوعی» و «مهدویت شخصی» انحرافی را نقد و ابطال کرده و گفتمان اختصاصی شیعه بنیانی را ترویج داده است؛ گفتمانی که بر این نکته دلالت دارد که مهدی همان پیشوای دوازدهم شیعیان است. حسن بن محبوب در سومین گام، با انعکاس روایاتی که حاوی ۱۰ کنش زبانی است، اندیشه صحیح غیبت را در قالب گفتمان غیبت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف پس از تولد بازتاب داده و به رویارویی با دو گفتمان رقیبی پرداخته است که به دنبال تثبیت پنداره غیبت پیش از تولد و غیبت پس از قیام بودند. این راوی جلیل القدر در گام چهارم، با بازتاب ۲۶ کنش زبانی در زمینه آموزه قیام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف به نقد گفتمان قیام مسلحانه زیدیه و دیگر جنبش‌های جهادی و مدعیان مهدویت توجه داشته و گفتمان حدیثی خود را در قالب این نظریه ترویج داده است: «همه امامان قائم و برپادارنده به امر خدا (امامت) بوده و تنها مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه الشریف دارای قیام مسلحانه و با شمشیر است».

با توجه به یافته‌های مذکور چنین به دست می‌آید که حسن بن محبوب به عنوان یکی از کنش‌گران گفتمانی مکتب اهل بیت علیهم السلام، آوای متعارض زمان خویش در زمینه آموزه مهدویت را به خوبی رصد می‌کرده و در مواجهه و مقابله با اندیشه‌های انحرافی برآمده از گفتمان‌های رایج آنان، احادیث خویش را با هدفمندی خاصی گزارش کرده است.



## منابع

۱. ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی (۱۳۸۶ق). *الموضوعات*، محقق: عبدالرحمن محمد عثمان، المدينة المنورة، المكتبة السلفية.
۲. ابن حجرهیشمی، احمد بن محمد (۱۹۹۷م). *الصواعق المحرقة*، بیروت، مؤسسه الرساله.
۳. ابن حماد، نعیم (۱۴۱۲ق). *کتاب الفتن*، قاهره، مكتبة التوحيد.
۴. ابن حنبل، احمد (۱۴۲۱ق). *مسند الإمام أحمد بن حنبل*، محقق: شعيب الأرنؤوط و دیگران، بیروت، مؤسسة الرسالة.
۵. ابن سعد، محمد (۱۴۱۵ق). *طبقات الكبرى (طبقات ابن سعد)*، بیروت، دارالکتب العلمیة.
۶. ابن عساکر، علی بن حسن (۱۴۱۵ق). *تاریخ دمشق*، دمشق، دارالفکر للطباعة والنشر والتوزیع.
۷. ابن ماجه، محمد بن یزید (بی تا). *السنن*، محقق: محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره، دار إحياء الكتب العربية.
۸. ابوداود سجستانی، سلیمان بن اشعث (بی تا). *سنن أبی داود*، بیروت، المكتبة العصرية.
۹. اشعری، سعد بن عبدالله (۱۳۶۰). *المقالات والفرق*، محقق: محمدجواد مشکور، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۰. اکوع، قاضی اسماعیل بن علی (۱۴۱۸ق). *الزیدیة نشاتها و معتقداتها*، دارالفکر، دمشق.
۱۱. امامی کاشانی، محمد (۱۳۹۲). *خط امان در ولایت صاحب الزمان عجل الله فرجه*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۲. امین، سید محسن (۱۴۰۶ق). *أعیان الشیعة*، بیروت، دار التعارف للمطبوعات.
۱۳. برقی، احمد بن ابی عبدالله (۱۳۸۳ق). *رجال البرقی*، تهران، دانشگاه تهران.
۱۴. بشیر، حسن (۱۳۸۵). *تحلیل گفتمان دریچه ای برای کشف ناگفته ها*، تهران، دانشگاه امام صادق علیه السلام.
۱۵. تمام رازی، ابوالقاسم تمام بن محمد (۱۴۱۲ق). *الفوائد*، محقق: حمدی عبدالمجید السلفی، مكتبة الرشد، ریاض.
۱۶. تودوروف، تزوتان (۱۳۹۱). *منطق گفتگویی میخاییل باختین*، مترجم: داریوش کریمی، تهران، مرکز.
۱۷. تهرانی، آقا بزرگ (۱۴۰۸ق). *الذریعة إلى تصانیف الشیعة*، قم، اسماعیلیان.
۱۸. حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله (۱۴۱۱ق). *المستدرک علی الصحیحین*، بیروت، دارالکتب العلمیة.
۱۹. حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۱ق). *رجال علامه حلی (خلاصه)*، قم، دار الذخائر.
۲۰. خطیب بغدادی، احمد بن علی (۱۴۱۷ق). *تاریخ بغداد*، بیروت، دارالکتب العربی.



۲۱. \_\_\_\_\_ (۱۹۸۵م). **تلخیص المتشابه فی الرسم**، دمشق، طلاس للدراسات والترجمة والنشر.
۲۲. خویی، سید ابوالقاسم (۱۴۱۰ق). **معجم رجال الحديث**، قم، مرکز نشر آثار شیعه.
۲۳. دفتری، فرهاد (۱۳۸۶). **تاریخ و عقاید اسماعیلیه**، تهران، نشر فروزان.
۲۴. ذهبی، شمس الدین (۱۴۰۵ق). **سیر اعلام النبلاء**، محقق: شعیب الأرنؤوط، بیروت، مؤسسة الرسالة.
۲۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۲ق). **میزان الاعتدال فی نقد الرجال**، بیروت، دار المعرفة للطباعة والنشر.
۲۶. راد، علی (۱۳۹۳). **تحلیلی بر احادیث کشتار در قیام امام مهدی علیه السلام**، دانشنامه امام مهدی علیه السلام و ترجمه اشعار بر پایه قرآن، حدیث و تاریخ، ج ۹، ص ۹۲-۱۱۷.
۲۷. راد، علی و عزیز، سعید (بهار ۱۳۹۹ الف). **تحلیل گفتمان کلامی ابن محبوب؛ مطالعه موردی آموزه توحید**، تحقیقات کلامی، سال هشتم، شماره ۲۸، ص ۳۱-۵۰.
۲۸. \_\_\_\_\_ (تابستان ۱۳۹۹ ب). **تحلیل گفتمان احادیث تقیه حسن بن محبوب**، مشکات، سال ۳۹، شماره ۱۴۷، ص ۲۴-۵۲.
۲۹. رحمان ستایش، محمد کاظم و فرجانی، اعظم (پاییز و زمستان ۱۳۹۰). **واکاوی مذهب و روایات حسن بن صالح در کتب امامیه**، مطالعات قرآن و حدیث، شماره ۱، ص ۵۳-۸۶.
۳۰. زینلی، غلامحسین (بهار و تابستان ۱۳۸۴). **مهدویت و مذاهب اسلامی (مشترکات و تفاوتها)**، انتظار موعود، شماره ۱۱ و ۱۲، ص ۳۳۷-۳۵۴.
۳۱. سامرایی، عبدالله سلوم (۱۳۹۲ق). **الغلو والفرق الغالیة فی الاسلام**، بغداد، بی نا.
۳۲. سبحانی، جعفر (بی تا). **بحوث فی الملل والنحل**، قم، مؤسسة النشر الإسلامی - مؤسسة الإمام الصادق علیه السلام.
۳۳. سیوطی، جلال الدین (۱۴۱۷ق). **اللاکلیء المصنوعة فی الأحادیث الموضوعه**، بیروت، دار الکتب العلمیه.
۳۴. \_\_\_\_\_ (۱۴۲۹ق). **الجامع الصغیر فی احادیث البشیر النذیر**، بیروت، دارالفکر.
۳۵. شامی، فضیلت (۱۳۶۷). **تاریخ زیدیه در قرن دوم و سوم هجری**، شیراز، انتشارات دانشگاه شیراز.
۳۶. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (۱۳۶۴). **الملل والنحل**، قم، انتشارات الشریف الرضی.
۳۷. صابری، حسین (۱۳۸۳). **تاریخ فرق اسلامی، فرقه شیعی و فرقه های منسوب به شیعه**، تهران، سمت.
۳۸. صافی گلپایگانی، لطف الله (۱۳۷۷). **گفتمان مهدویت**، قم، مسجد مقدس جمکران.
۳۹. صدوق، محمد بن علی (۱۳۷۲). **عیون أخبار الرضا (ع)**، تهران، نشر صدوق.
۴۰. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۵ق). **کمال الدین و تمام النعمة**، محقق: علی اکبر غفاری، تهران،

اسلاميه.

۴۱. طوسی، محمد بن حسن (بی تا). *الفهرست*، نجف، المكتبة المرتضوية.
۴۲. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۱ق). *الغیبة للطوسی*، قم، دارالمعارف الإسلامية.
۴۳. عمیدی، ثامر هاشم حبیب (۱۳۸۷). *در انتظار ققنوس، کاوشی در قلمرو موعود شناسی و مهدی باوری*، مترجم: مهدی علیزاده، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۴۴. فرمانیان، مهدی (۱۳۸۷). *آشنایی با فرق تشیع*، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.
۴۵. قاضی، وداد (بی تا). *الکیسانیة فی التاریخ والأدب*، بیروت، دارالثقافه.
۴۶. کشی، محمد بن عمر (۱۳۶۳). *رجال الکشی*، محقق: مهدی رجایی، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۴۷. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۲۹ق). *الکافی*، قم، دارالحديث.
۴۸. مک دانل، دایان (۱۳۸۰). *مقدمه‌ای بر نظریه‌های گفتمان*، مترجم: حسینعلی نوزری، تهران، فرهنگ گفتمان.
۴۹. مناوی، زین الدین محمد (۱۳۵۸ق). *فیض القدير شرح جامع الصغیر*، مصر، المكتبة التجارية الكبرى.
۵۰. نعمانی، محمد بن ابراهیم (۱۳۹۷ق). *الغیبة للنعمانی*، محقق: علی اکبر غفاری، تهران، نشر صدوق.
۵۱. نوبختی، حسن بن موسی (۱۴۰۴ق). *فرق الشیعه*، بیروت، دارالأضواء.
۵۲. واردی، سید تقی (بهار ۱۳۹۷). «نسب شناسی تحلیلی امام مهدی از منظر فریقین»، مشرق موعود، شماره ۴۵/۱، ص ۱۶۷-۲۰۶.
۵۳. هاشمی، سید علی (زمستان ۱۳۸۹). «شیعیان عصر حضور امامان و موضوع مهدویت»، فصلنامه معرفت کلامی، سال اول، شماره ۴، ص ۳۴-۵.
۵۴. یزدانی احمدآبادی، علی (۱۳۹۷). «درآمدی بر جوهره چیستی و جرایب مهدویت در زبیده»، مشرق موعود، شماره ۴۵/۲، ص ۵۱۳-۵۲۸.
۵۵. یورگنسن، ماریا و فیلیپس، لوتیز (۱۳۹۲). *نظریه و روش در تحلیل گفتمان*، مترجم: هادی جلیلی، تهران، نشر نی.





## کاوشی در مهدویت نگاری سیدهاشم بحرانی با محوریت کتاب «حلیة الأبرار»

نعمت الله صفری فروشانی<sup>۱</sup>

روح الله صمدی<sup>۲</sup>

### چکیده

کتاب «حلیة الأبرار» در زمینه سیره معصومان علیهم السلام به قلم محدث قرن ۱۱ و ۱۲ امامیه، سید هاشم بحرانی است. این کتاب به دلیل شباهت فراوان به کتاب «بحار الانوار»، در بخش تاریخ زندگانی ائمه، جایگاهی همانند آن کتاب را داراست. بخش پایانی کتاب در مجلد پنجم، حاوی روایات مهدویت است. با این که بحرانی در زمینه مهدویت سه کتاب مستقل نوشته است؛ حلیة الأبرار جامعیت کم نظیری در موضوعات مختلف مهدویت داشته است. مطالعه مهدویت نگاری بحرانی موجب آگاهی بیش تر از تفکرات مهدوی اخباریان در دوره صفویه، عصر احیای مجدد اخباری گری می شود و همچنین شناسایی ویژگی های حدیث گرایی بحرینی ها را در پی دارد. همچنین بحث از وجود روایات فراوان مهدوی در منابع عامه، آشنایی با منابعی که فعلا مفقود می باشند، ولی نویسنده از آن ها نام برده و چگونگی تاثیر شرایط سیاسی دوره صفویه بر مهدویت نگاری شیعه، از دیگر جهات اهمیت است. بررسی همراه با توجه به سند و متن روایات کتاب، گویای رویکرد اخباری گری حداکثری بحرانی در انتقال مطالب کتابش است. روش تحقیق توصیفی-تحلیلی، با بهره گیری از رویکردهای تاریخی، رجالی و حدیثی همراه است.

**واژگان کلیدی:** مهدویت نگاری، حلیة الأبرار، سید هاشم بحرانی، اخباری گری.

## ۱. مقدمه

بررسی آثار سید هاشم توبلانی بحرانی (۱۱۰۷ق) و مذاقه در این آثار، حاکی از علاقه و توجه ویژه به مباحث مهدویت و پررنگ بودن وجوه مختلف آموزه‌های آن در نگاه این عالم بزرگوار است. تفسیر روایی آیات قرآن در موضوع مهدویت که گویای جایگاه تفسیری و تا حدودی جایگاه اخبارگرایی بحرانی است؛ اثبات وجود امام از طریق رؤیت به واسطه نقل‌ها و حکایات افراد مختلف و اثبات اصل ولادت امام، از جمله آموزه‌هایی است که بحرانی را به نگارش سه کتاب مستقل مهدوی ۱ تحریض کرد. نکته مهم آن است که بخش مهدویت کتاب «حلیة الابرار فی أحوال محمد و آلہ الأطهار»، نوشته بحرانی، به رغم در برداشتن موضوعات یادشده، حاوی بسیاری از مواضع و دیدگاه‌های دیگر ایشان در موضوع مهدویت است؛ از قبیل فلسفه غیبت، تشکیل دولت مهدوی، یاران امام، علامات ظهور و سیره امام. در کنار این موارد، مجموعه‌های دیگر بحرانی که اساسا با اهداف دیگری نوشته شده، نیز از مباحث مختلف مهدویت (ولو با اطلاعات اندک) خالی نبوده است.

بستر طرح مباحث مهدوی البته در سایه حکومت صفویان (۹۰۷-۱۱۳۵ق) به دلیل ماهیت شیعی آن دولت و نفوذ عالمان و فقیهان در آن فراهم‌تر شده بود. برای نمونه مباحثی مثل چگونگی اداره حکومت اسلامی در زمان غیبت، سبب رونق گرفتن بحث مهدویت شد. در این دوره متفکران بزرگ با تبیین اندیشه مهدویت، نزدیک به هفتاد کتاب و رساله مستقل درباره مهدویت به یادگار گذاشته‌اند (حسین‌زاده و شانه‌چی، ۱۳۹۴: ص ۴۰-۴۱). برخی از موضوعات مورد بحث عبارتند از: ارتباط پادشاهان صفوی با حضرت مهدی و پیشگویی درباره قریب الوقوع بودن زمان ظهور، که غالبا در آشکالی مانند ترویج فرهنگ انتظار، بحث اتصال حکومت صفوی به حکومت مهدوی، ادعای رویت امام زمان و دعا برای ظهور در منابع این دوره مطرح می‌گردد (مطهری و نجفی نژاد، ۱۳۹۷: ص ۲۴۵).

با فرض این‌که محدثان و مورخان، به عنوان افراد متأثر از حیات فکری سیاسی جامعه خود هستند و تحت شرایط خاص زیست‌گاه خود، به لحاظ زمانی و مکانی و مصلحت‌های موجود، به

۱. «المحججه فیما نزل فی القرآن»، «تبصره الولی فیمن رأی القائم» و «مولد القائم» که مورد سوم مفقود است.

نگارش آثار خود می‌پردازند؛ ضروری می‌نماید در مورد مهدویت‌نگاری سید هاشم بحرانی که از بزرگان حدیثی بحرینی‌ها بوده است؛ تحقیقی انجام شود تا ضمن آگاهی بیش‌تر از باورهای عامیانه رایج در متن جامعه، وجوه تشابه و تمایز دیدگاه‌های مهدوی وی با سایر علمای دوره صفوی آشکار گردد. بدین منظور، بخش مهدویت کتاب «حلیة‌الابرار» به دلیل جامع بودن موضوعی آن، محور بحث قرار گرفته است. نگارندگان، محور تحقیق را در سه بخش «مبناشناسی»، «سند پژوهی» و «منبع‌شناسی» رصد کرده‌اند؛ به امید آن‌که فتح بابی در این زمینه باشد و در آینده پژوهشی با نقد و بررسی محتوای روایات این بخش از کتاب، که حقیقتاً تحقیقی جداگانه می‌طلبد، توسط پژوهشگران و استادان ارجمند محقق شود.

تاکنون تحقیق مستقلی در خصوص این کتاب بحرانی صورت نپذیرفته است؛ اما در لابه‌لای مباحث مقالاتی نظیر «اجتهاد و روش‌شناسی در تفسیر البرهان» (فهمی‌تبار، ۱۳۸۶: ص ۷۵-۱۰۲)؛ «بررسی مبانی سید هاشم بحرانی در البرهان فی تفسیر القرآن» (خوشدونی، ۱۳۹۲: ص ۱۵۹-۱۹۳) و «روش‌شناسی کتاب البرهان فی تفسیر القرآن» (ابوترابی، ۱۳۹۶: ص ۸۹-۱۰۲)؛ می‌توان به برخی از مبانی رجالی و حدیثی بحرانی دست پیدا کرد.

## ۲. خاستگاه مهدویت‌نگاری شیعه

«مهدویت‌نگاری» گونه‌ای پژوهش است که در آثار محدثان و نویسندگان قرون اولیه هجری تا عصر کنونی به چشم می‌خورد. این فعالیت مهم نگارشی که به ابعاد مختلف زندگی، غیبت و ظهور حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه‌الشریف می‌پردازد؛ گاه مستقل و گاهی به صورت ضمنی، لابه‌لای سایر موضوعات؛ کتاب‌ها و رساله‌هایی را به خود اختصاص داده است. برخی گفته‌اند قدیمی‌ترین کتاب در باب مهدویت‌نگاری، با عنوان الغیبه به ابراهیم بن صالح الانماطی الکوفی (نجاشی، ۱۴۱۸: ص ۱۵) متعلق است که از اصحاب امام باقر علیه السلام به شمار می‌رود. البته این فعالیت نوشتاری در زمان سایر امامان نیز ادامه یافت؛ هرچند بعضی از آثار امروزه در دست ما نیست (معارف، ۱۳۸۸: ص ۳۱۹ و صداقت کشفی و همافی، ۱۳۹۶: ص ۲۶).

در میان آثار به‌جا مانده از دوران امامان شیعی، نام کتاب‌هایی به چشم می‌خورند؛ همچون الملاحم از اسماعیل بن مهران، سکونی از اصحاب امام رضا علیه السلام (نجاشی، ۱۴۱۸: ص ۲۶)؛ کتاب



الملاحم از حسن بن علی بن فضال (۲۲۴ق) (همان، ص ۳۶)؛ الملاحم ابراهیم بن حکم فزاری (زنده در قرن ۲) (همان، ص ۱۵ و طوسی، بی تا: ص ۴) و دلائل خروج القائم، حسن بن محمد صفار بصری (زنده در نیمه قرن ۳) (نجاشی، ۱۴۱۸: ص ۴۸ و امین، ۱۴۰۳: ج ۵، ص ۲۳۷). البته در سال‌های بعد نیز نباید نسبت به کتاب‌های الغیبه و الحیره، از عبدالله بن جعفر حمیری (بعد از ۲۹۳ق) (حسین، ۱۳۷۷: ص ۲۴)؛ انساب الاثمه و موالیدهم الی صاحب الامر، از حسن بن علی الاطروش (۳۰۴ق) (نجاشی، ۱۴۱۸: ص ۵۸ و افندی اصفهانی، ۱۴۰۱: ج ۱، ص ۲۹۱-۲۹۲) و «الغیبه»، از حسن بن محمد، معروف به «ابن اخی طاهر» (نجاشی، ۱۴۱۸: ص ۶۴) و برخی از ملحقات مهدویت‌نگاری، همچون اثبات الرجعه، اثر فضل بن شاذان نیشابوری (۲۶۰ق) (همان، ص ۳۰۷) و اخبار الوکلا الاربعه، از احمد بن علی بن عباس (زنده در ۴۰۸ق) (همان، ص ۸۷) غفلت ورزید.

گفتنی است، در مجموع به حدود ۲۵۴ کتاب مستقل به همت ۱۶۵ نویسنده و ده‌ها کتاب غیر مستقل اشاره شده است. آمار، نشان دهنده روند رو به رشد مهدویت‌نگاری در قرون سوم و چهارم هجری است. از مجموع ۲۵۴ کتاب مهدوی، در قرن سوم هجری، چیزی بالغ بر ۵۲ (۲۱٪) و در قرن چهارم ۴۶ (۱۹٪) اثر مستقل در زمینه مهدویت به واسطه قریب ۶۰ عالم شیعه و اهل سنت به زیور طبع آراسته شده که معروف‌ترین این آثار دو کتاب الغیبه نعمانی (۳۶۰ق) و کمال الدین و تمام النعمه صدوق (۳۸۱ق) می‌باشد. همچنین نتیجه محاسبات چنین می‌نماید که قرن پنجم هجری با ۳۶ (۱۵٪) کتاب، شامل الفصول العشره فی الغیبه و رسالات شیخ مفید (۴۱۳ق) و الغیبه، اثر شیخ طوسی (۴۶۰ق) و قرن دوازده هجری با ۳۵ (۱۴٪) کتاب همانند اثبات الهداة، از شیخ حر عاملی (۱۱۰۴ق)؛ سه کتاب المحجه فی ما نزل فی القائم، تبصره الولی فیمن رای القائم و مولد القائم، اثر سید هاشم بحرانی (۱۱۰۷ق) و بحار الانوار، از علامه مجلسی (۱۱۱۰ق) در جایگاه دوم و سوم بیش‌ترین آمار آثار مهدوی قرار می‌گیرند؛ ضمن آن که به نظر می‌رسد قرن نهم هجری با ثبت فقط ۳ (۲٪) کتاب، در این زمینه کم‌ترین آمار را به خود اختصاص داده است (محمدی ری شهری، ۱۳۹۳: ج ۱۰، ص ۲۲۵).

به زعم نگارندگان، نوسان آمار نگارش علما، به عواملی چند بستگی دارد، که برخی از مهم‌ترین این عوامل عبارتند از: آزادی عمل یا اختناق فضای سیاسی جامعه، مثل شرایط



مساعدی که در سایه حمایت‌های دو حکومت قدرتمند شیعه، یعنی آل بویه (۳۲۲-۴۴۸ق) (سجستانی، ۱۹۷۴: ص ۳۸۶ و زرین کوب، ۱۳۷۷: ج ۲، ص ۴۷۸) و صفویان (۹۰۷-۱۱۳۵ق) (نوروزی و رضانی، ۱۳۹۴: ص ۱۴۳)؛ از علما ایجاد شد؛ توجه و عدم توجه مردم به مسائل مهدوی، نظیر اقبال عمومی مردم به نقل داستان جزیره خضرا که بروز انتقادات و گفت‌وگوی برخی علما را باعث شد (شیخی، ۱۳۸۱: ص ۷۰) و میزان شبهه پراکنی و شیوع انحراف در درون جامعه، مانند شرایطی که به گفته شیخ صدوق، وی را به نگارش کتاب کمال‌الدین برانگیخت (صدوق، ۱۴۲۹: ص ۳۲).

### ۳. سید هاشم بحرانی و کتاب «حلیة الابرار فی احوال محمد و آله الاطهار (علیهم‌السلام)»

برای ولادت «سید هاشم بحرانی» تاریخ دقیقی ذکر نشده است. برخی ولادت او را در میان سال‌های ۱۰۳۰ تا ۱۰۴۰ق دانسته‌اند (تبریزیان، ۱۴۱۶: ص ۲۲). بحرانی پس از ترک زادگاهش، «تولّی» در استان «وُسطی» در کشور بحرین، با حضور در یکی از پایگاه‌های مهم علمی شیعه، یعنی نجف اشرف به تحصیل علوم مختلف نزد استادانی همچون سید عبدالعظیم بن سید عباس استرآبادی و فخرالدین طریحی رماحی (۱۰۸۷ق) پرداخت (بحرانی، بی‌تا: ص ۶۷). وی در عین این‌که از هیچ‌گونه تلاش در زمینه کسب دانش دریغ نوزید، به دلیل پرهیزکاری و کف نفسی فوق‌العاده نیز مورد ستایش علما و بزرگان پس از خود قرار گرفت (حرعاملی، ۱۳۸۵: ج ۲، ص ۳۴۱ و قمی، ۱۳۸۵: ج ۲، ص ۱۰۷۴). نهایتاً در سال ۱۱۰۷ق، پس از سال‌ها تولیت امور حسبیه، مرجعیت علمی و تربیت شاگردان برجسته‌ای همانند شیخ حرعاملی (حرعاملی، ۱۳۸۵: ج ۲، ص ۳۴۱)؛ شیخ علی مقابی بحرانی (طهرانی، ۱۴۰۸: ج ۷، ص ۸۰) و شیخ حسن بحرانی (تبریزیان، ۱۴۱۶: ص ۴۸)؛ در بحرین دارفانی را وداع گفت.

علمای بزرگ و رجالیان امامیه، بحرانی را بسیار ستوده‌اند و اطلاعات و تتبعات او را در کثرت، با علامه مجلسی (۱۱۱۰ق) قیاس کرده‌اند (موسوی خوانساری، ۱۳۹۰: ج ۸، ص ۱۸۱؛ سبحانی، ۱۴۲۲: ج ۱۲، ص ۴۲۴ و مدرس تبریزی، ۱۳۶۹: ج ۱، ص ۲۳۳). برخی نیز معتقدند که اطلاعات سید هاشم در اخبار، از مجلسی هم بیش‌تر است؛ زیرا از کتاب‌هایی روایت کرده است که در بحارالانوار اسمی از آن‌ها نیست؛ مانند الثاقب فی المناقب، بستان الواعظین، ارشاد المسترشدین، الجنه و





النار (اثر سید رضی در مناقب امام علی) (امین، ۱۴۰۳: ج ۱۰، ص ۲۴۹ و بهشتی، ۱۳۹۰: ص ۱۴۳). جایگاه علمی بحرانی را می‌توان در آثار فراوانش به خوبی ملاحظه کرد در واقع علما فراوانی آثار بحرانی را گویای وسعت تتبع و اطلاع او می‌دانند (بحرانی، بی‌تا: ص ۶۳-۶۴). از وی حدود ۷۵ اثر بر جای مانده است که البرهان فی تفسیر القرآن، مدینه المعاجز، المحججه فیما نزل فی القائم، الانصاف فی النص علی الائمه الاثنی عشر، غایه المرام فی فضائل امیرالمومنین و الائمه، تبصره الولی، ترتیب التهذیب، عمده النظر فی بیان عصمة الائمه الاثنی عشر و حلیة الابرار فی احوال محمد و آله الاطهار؛ از مهم‌ترین این آثار به شمار می‌روند.

با عنایت به این نکته که تعدادی از این نوشته‌ها، تفسیر قرآن و تعدادی نیز در اثبات امامت، حجیت و معجزات ائمه معصوم است؛ باید اذعان کرد که سبک نوشتاری بحرانی بنا به ادعای خودش در مجموع روایی و نقلی همراه با ذکر سلسله راویان می‌باشد. وی معتقد بود که علما و مفسران معاصرش در قبال روایات اهل بیت علیهم‌السلام بی‌توجهی و کم‌لطفی از خود نشان داده و لذا خود را در تمام آثارش به جبران این مشکل موظف می‌دانست (بحرانی، ۱۴۲۷: ج ۱، ص ۱۰). البته با توجه به این که سوادنامه کتاب بحار الانوار مجلسی در سال ۱۱۰۴ق، به اتمام رسیده است (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۱: ج ۱۱، ص ۴۵۱)؛ اقدام بحرانی در گردآوری مجموعه حلیة الابرار را نمی‌توان کاری عبث و تکرار مکررات تلقی کرد؛ به دلیل این‌که این اثر بحرانی در سال ۱۰۹۹ق، همزمان با روند تالیف بحار الانوار تکمیل و انتشار یافته بود.

این کتاب پنج جلدی، شامل سیزده بخش یا منهج در مورد احوال زندگانی پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم تا امام مهدی عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف می‌باشد که هر کدام از این بخش‌ها ابواب مختلفی در زمینه ولادت، زندگی و سیره، مناقب، صفات، زهد، تواضع، عبادت، شأن و جایگاه، نص و وصایت، امور روزمره معصومان، مثل استعمال عطر یا نوع پوشش را در بر می‌گیرد. در اکثر قریب اتفاق این ۲ هزار و ۳۰۰ روایت، سلسله اسناد و مصادر اصلی به کلی ذکر شده است. منابع این اثر که در حدود یکصد کتاب می‌شوند، کتاب‌های متقدم همچون بصائر الدرجات، اثر صفار (۲۹۰ق)، الکافی از کلینی (۳۲۹ق)؛ کمال الدین و عیون أخبار الرضا، اثر صدوق (۳۸۱ق)، خصائص الائمه، از سید رضی (۴۰۶ق)، الارشاد و أمالی، شیخ مفید (۴۱۳ق)، أمالی و تهذیب شیخ طوسی (۴۶۰ق) را شامل می‌شود.



سید هاشم بحرانی در بیان هدف اساسی از نگارش کتاب حلیة الابرار، از عدم توجه علما به جمع‌آوری مجموعه‌ای واحد از روایات اهل بیت علیهم‌السلام و پدیدار شدن خلاء مغفول سخن گفته است (بحرانی، ۱۴۳۰: ص ۱۵). به نظر می‌رسد این عالم بزرگوار در کنار اهمیت مسئله نص و وصایت ائمه علیهم‌السلام، اهداف ریز و درشت دیگری همچون نقل تاریخ، رد شبهات و بیان کرامات و معجزات معصومان را جست‌وجو می‌کرده است. این مسئله را می‌توان پس از بررسی و کاویدن در عناوین ابواب و مطالب کتاب حلیة الابرار دریافت کرد.

شاید پذیرش حداکثری روایات در کتاب حلیة الابرار و عدم التفات نویسنده به اجتهاد در مسائل رجال و درایة الحدیث را که در رویکرد اخباریون شایع بود (انصاری، ۱۴۱۵: ج ۱، ص ۵۵۶ و جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۲: ج ۱، ص ۳۳۰)؛ بتوان یکی از معدود مؤلفه‌های ضعف این کتاب معرفی کرد. البته باید در نظر داشت که حفظ میراث مکتوب شیعی از نابودی و فراموشی که یکی از دغدغه‌های اساسی علمای معاصر وی، همچون علامه مجلسی در بحارالانوار نیز بوده (مجلسی، ۱۴۳۰: ج ۱، ص ۶-۷)؛ می‌تواند نقص یاد شده را توجیه کند. به علاوه پرهیز از تاویل و تلاش برای تحفظ بر متن احادیث که نشان از تدین و امانت‌داری بحرانی است و ایجاد منبعی جامع و موضوعی برای احادیث را که از ابتکارات شخص وی می‌باشد؛ می‌توان بدان دلایل و توجیه‌ها افزود. دلیل دیگر تاکید بر جایگاه حدیث و منابع نقلی در علوم و معارف دینی و به عبارت دیگر، التزام به رویکرد اخباری‌گری است که در عراق و بحرین قرن‌های دهم تا دوازدهم به شدت رونق یافته بود (طباطبایی یزدی، ۱۳۸۸: ص ۲۱۱-۲۱۲).

سید هاشم بحرانی، مباحث مهدویت را در منهج سیزدهم (پایانی) قرار داده و طی ۵۳ باب و ۳۸۶ حدیث (۲۵۶ حدیث شیعه و ۱۳۰ حدیث عامه) در موضوعات مختلف مربوط به حضرت مهدی عجل‌الله‌تعالی ورحمه‌الشریف مطالب این کتاب را پایان بخشیده است. اهمّ مباحث وی در زمینه مهدویت عبارتند از: مادر امام مهدی عجل‌الله‌تعالی ورحمه‌الشریف، مباحث مربوط به ولادت امام، ظهور و غیبت امام، نشانه‌های امامت امام (همچون خواندن نماز میت بر جنازه امام حسن عسکری و نص امام عسکری) القاب ایشان (مثل قائم و منتظر و مهدی)، کرامات اخلاقی امام، ویژگی‌های ظاهری، مباحث مربوط به یاران امام، علت غیبت، آیات قرآنی ناظر به مسئله مهدویت، علائم ظهور امام، رجعت، نزول حضرت عیسی علیه‌السلام، پاسخ به شبهات مربوط به سن امام و مهدی در روایات اهل



سنت .

با توجه به بررسی‌های انجام شده در احادیث این بخش، بیش‌ترین آمار احادیث گردآوری شده (۱۸ حدیث) به باب شماره ۴۵، با عنوان «أَنَّ أَوَّلَ مَنْ يُبَايِعُ الْقَائِمَ رَسُولُ اللَّهِ وَالْأَئِمَّةُ وَأَنَّ الْحُسَيْنَ يُعَسِّلُهُ» اختصاص پیدا می‌کند و پس از آن، باب سیزدهم، با عنوان «أَنَّه وصيُّ أبيه و نَصَّه عليه بالإمامه» مشتمل بر ۱۶ حدیث است. این آمار گویای درجه اهمیت این‌گونه مسائل برای نویسنده و تلاش وی و معاصرانش برای پاسخگویی به نیازهای عصر خویش می‌باشد. همان‌گونه که علامه مجلسی در بیش از یک سوم از ابواب کتاب مهدویت بحارالانوار، به مسئله نص و یادآوری از مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف توسط سایر معصومان پرداخته است. همچنین اهتمام علما به مسئله نص بر امامت امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف را می‌توان در کتاب‌های اثبات الهداة، از شیخ حر عاملی، عوالم العلوم، از شیخ عبدالله بحرانی و ... که بخش ویژه‌ای را به این مسئله اختصاص داده‌اند؛ به خوبی مشاهده کرد.

نسخه‌های این کتاب در کتابخانه آستان قدس رضوی، کتابخانه کربلا، کتابخانه میرزا عبدالرزاق محمدی در همدان و کتابخانه مدرسه فیضیه قم موجود است. کتاب حلیة الأبرار در سال ۱۴۱۱ق، همراه با تحقیق شیخ غلامرضا بروجردی (۱۴۳۷ق) توسط مؤسسه المعارف الاسلامیه به چاپ رسیده که تحقیق پیش‌رو بر اساس همان نسخه، صورت گرفته است (بحرانی، ۱۴۱۱: ج ۱، ص ۲۳).

#### ۴. مهدویت‌نگاری در کتاب حلیة الأبرار

به منظور بررسی بخش مهدویت از کتاب «حلیة الأبرار»، ضروری است مطالب آن را در سه بخش «مبناشناسی»، «سند پژوهی» و «منبع‌شناسی» مورد واکاوی و کاوش قرار داد. گفتنی است برای این که روند تحقیق به صورت دقیق پیش برود، ابتدا به مبحث «مبناشناسی» پرداخته خواهد شد.

##### ۴-۱. مبناشناسی

«مبنا» در لغت به معنای بنیاد، شالوده و اساس و با اصل و قاعده مترادف می‌باشد (طریحی، بی‌تا: ج ۱، ص ۶۴). مبانی هر علم، اصطلاحاً باورهای بنیادینی‌اند که در قالب مجموعه‌ای از



قضایا، بخشی از مبادی آن علم را تشکیل می‌دهند و اصول موضوعه آن علم شناخته و مسائل آن علم بر آن‌ها استوار می‌شوند (العک، ۱۴۰۶: ص ۳۱). مراد از اصطلاح «مبنا» در این نوشتار، پیش فرض‌ها، باورهای اعتقادی یا در برخی از موارد، اهدافی است که بحرانی بدان ملتزم بوده و مهدویت‌نگاری کتاب حلیة‌الابرار را بر آن اصول و قواعد بنا نهاده است. این مبانی عبارتند از: «ظهور نگاری»، «دلایل نگاری» و «اخباری‌گری».

#### ۱-۴-۱. ظهور نگاری

«ظهور نگاری» در این مقاله، به معنای گرایش به نقل روایت‌های مرتبط با حوادث پس از ظهور امام مهدی عجّل الله تعالی فرجه الشریف گرفته شده است. بحرانی اصولاً کم‌ترین اهتمامش را به مسائل واقع شده در دوران پیش از ظهور امام مهدی عجّل الله تعالی فرجه الشریف اختصاص داده است. با توجه به سرفصل‌های عنوان شده در مباحث مهدویت کتاب «حلیة‌الابرار»، نویسنده دقت و آفری به مباحث پس از پیروزی امام و تشکیل دولت مهدوی مبذول داشته و روایات فراوانی در زمینه‌های مختلفی همچون قرائت قرآن توسط حضرت در آغاز قیام، برخی از علامات ظهور، رجعت، نزول حضرت عیسی علیه السلام، حکومت و قضاوت حضرت، مدت حکومت، موضع و محل قیام، انتقام از قاتلان اهل بیت علیهم السلام در کربلا و نشر رایة رسول خدا گردآوری کرده است. شاید بتوان گفت این تأکیدها از سوی بحرانی نسبت به روایات ظهور با موج زمینه‌سازی علمای آن زمان برای ظهور امام و نظریه «اتصال دولت صفوی به دولت مهدوی» بی‌ارتباط نبوده است (برای اطلاع تفصیلی در این باره رک: ستوده‌فر، جدیدی و قلی‌زاده، ۱۳۹۷).

البته این بدان معنا نخواهد بود که بحرانی به سایر ابعاد زندگانی امام توجهی نداشته؛ کما این‌که ابوابی را به ولادت، برخی از معجزات، نصوص امامت، علم امام و ... اختصاص داده است؛ لکن از آن‌جا که مطالب مهدوی اطلاعات مهمی در مورد دوره پیش از ظهور و به خصوص عصر غیبت صغرا و پاره‌ای از مباحث غیبت کبرا را شامل می‌باشد؛ سایر مهدویت‌نویسان، برخلاف بحرانی بدان مسائل توجه کافی داشته‌اند. به‌طور مثال، یکی از بخش‌های کتاب‌های مهدوی، بحث از افرادی است که در کودکی امام مهدی عجّل الله تعالی فرجه الشریف را مشاهده کرده یا با حضرت هم سخن شده‌اند. شیخ کلینی ۱۵ حدیث را در باب «فی تسمیه من رآه» کتاب الحجج الکافی و



شیخ صدوق در حدود ۲۵ حدیث در کتاب کمال الدین درباره اسامی شیعیان و بعضا شرح ملاقات آنان با امام پیش از دوران غیبت ذکر کرده‌اند. همچنین علامه مجلسی یک بخش مفصل از جلد ۵۲ بحارالانوار را با عنوان «ذکر من رآه فی الغیبه الکبری» به تشریف‌های شیعیان محضر امام اختصاص داده است.

یکی دیگر از مباحث مورد توجه علما، به خصوص شیخ صدوق در کمال الدین و شیخ طوسی در الغیبه مبحث توقیعات شریف امام به شیعیان می‌باشد. در کمال الدین ۴۹ توقیع و در الغیبه ۴۳ توقیع و خبر نقل شده است که شماری از آن‌ها، دستخط مبارک امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشريف است. قابل ذکر است، برخی از این توقیعات در بحارالانوار، الاحتجاج و چند کتاب دیگر نیز نقل شده است.

مبحث پر اهمیت «سفر و وکلای چهارگانه»، همانند مباحث مذکور، از توجه بحرانی به دور مانده و به رغم تلاش علمای متقدم مانند شیخ صدوق در کمال الدین، شیخ طوسی در الغیبه و متاخران مانند علامه مجلسی در بحارالانوار در بحث از این چهار شخصیت برتر دوره غیبت صغرا و عملکرد ایشان؛ در کتاب حلیة الابرار اشاره‌ای نشده است. شاید بتوان مقوله «ابواب» یا «مدعیان کاذب» امام را نیز یکی از مسائل مهم دوران غیبت به شمار آورد که در این باب نیز متاسفانه مرحوم بحرانی، حتی از درج یک روایت دریغ کرده است؛ مسئله‌ای که مثل سایر مسائل این چینی، بخش قابل توجهی از مطالب آثار مهم مهدوی را از آن خود کرده است.

نکته‌ای که بیش‌تر جلب توجه می‌کند، این که بحرانی در قسمت حوادث نزدیک به ظهور و به طور اختصاصی بحث «علائم الظهور»، فقط یک روایت را به نقل از کلینی در مورد علائم مشهوره (قیام یمانی، خروج سفیانی، خسف بیداء، صیحه آسمانی و قتل نفس زکیه) ذکر کرده و گویا تاکید اصلی وی در این کتاب بر روی علائم غیر مشهور، از قبیل گسترش ستم و جور، فساد اقتصادی و فقر بوده است. این احتمال وجود دارد که اصرار وی بر ذکر این‌گونه علائم که در نوشته‌های علمای چهار دهه پایانی عصر صفوی فراوان دیده می‌شد (ر.ک: جعفریان، ۱۳۹۰)؛ بیش‌تر بازتاب دهنده وخامت اوضاع سیاسی اجتماعی موجود در جامعه مسلمانان آن دوران و در مقام اعتراض بدین شرایط بوده باشد.



## ۲-۱-۴. دلایل نگاری

«دلایل نگاری»، یکی از گرایش‌های خاصی است که در آن اثبات پیامبری رسول خدا ﷺ و امامت امامان اهل بیت و بیان سیره ایشان در قالب بیان معجزاتشان صورت می‌گیرد. نخستین دلایل نگاری‌ها در اوایل قرن سوم هجری به دست مورخانی چون مدائنی و دینوری صورت گرفته است. البته کامل‌ترین نوشته‌ها در این زمینه در قرن چهارم و پنجم ظهور یافته‌اند که دلائل النبوه بیهقی، ابونعیم و ابوالقاسم اصفهانی از نمونه‌های این نگارش‌اند (خانجانی، ۱۳۸۱: ص ۱۳۲).

بر اساس نگاه‌های سید هاشم بحرانی نیز، در یکایک وقایع زندگانی معصومان اهل بیت مطالبی فراتر از قدرت طبیعی بشری و واقعه‌ای اعجاز‌آمیز را باید جست‌وجو کرد. در واقع، یگانه راه شناخت حقیقی اهل بیت اهل بیت طریق اثبات معجزه و کرامت برای آن ذوات مقدس است. نکته قابل ذکر آن است که بحرانی برای رسیدن بدین هدف، کتابی مستقل در این باب با عنوان مدینه معجز الاثمه تالیف کرده است؛ لکن رگه‌هایی از گرایش وی به دلایل نگاری در روایات مهدوی کتاب حلیة الابرار نیز یافت می‌شود. هدف از بیان این بخش، خلط مباحثی است که به نظر می‌رسد، بحرانی بدان مرتکب شده و وقایعی را که بسیاری از علمای متقدم همچون شیخ صدوق از آن با عنوان معجزه یاد نکرده‌اند، در عداد معجزات قرار داده و بدون توجه به مفاهیم یا وثاقت سندی و محتوایی از آن‌ها برای اثبات کرامت و فضیلت امام استفاده کرده است.

۱-۲-۱-۴. مورد اول، روایتی است که از کتاب الغیبه شیخ طوسی نقل شده و به حضور زن همسایه امام حسن عسکری اهل بیت در حال ولادت امام مهدی عجل الله تعالی فرجه مربوط می‌شود. مضمون روایت بدین شرح است: زنی که در همسایگی خانه امام حسن عسکری اهل بیت در سامرا زندگی می‌کرد، در نیمه شبی با دعوت مردی موهوم از طریق الهامات غیبی به خانه امام وارد شده و شاهد ولادت امام بوده است (بحرانی، ۱۴۱۱: ج ۵، ص ۱۷۹). بحرانی عنوان باب متضمن این روایت را «فی فقد القابله له علیه السلام من کفها» نامگذاری کرده است؛ زیرا زمانی که آن زن همسایه، امام مهدی را پس از ولادتش در آغوش گرفت و قصد بشارت دادن به امام عسکری اهل بیت را داشت، ناگهان زن همسایه گفت: «قد کنثُ فقدتُهُ من کفی». نقل واقعه ولادت امام در همین جمله به پایان می‌رسد.



اولاً، عنوان باب و سیاق حدیث، گویای آن است که بحرانی به همین جمله آن زن، استناد کرده و گویی ناپدید شدن امام را، آن هم زمانی که آن زن درصدد فریاد زدن و بشارت دادن بود؛ معجزه تلقی کرده است. حتی بر این اساس، می‌توان منزلت چنین معجزه‌ای را بالاتر از الهاماتی دانست که در خواب و بیداری بر آن زن عارض شد و آن زن را به خانه امام رهنمون کرد؛ زیرا در غیر این صورت، می‌توانست عنوان باب به همان الهام‌ها که بیش‌تر به معجزه شباهت دارند، پیوند بخورد. ثانیاً، از طرفی نیز بحرانی این روایت را در کنار ابوابی ذکر کرده است؛ چون «قرائت قرآن در زمان ولادت»، «سجده کردن امام در حال ولادت» و «نوری که در زمان ولادت از آسمان بر امام ساطع شد».

پس به نظر می‌رسد، هدف وی بیان فضایل و معجزات امام بوده است. در تأیید این ادعا باید گفت، اصل روایت که گویا اولین بار در کتاب الغیبه ذکر شده، با عنوان «اثبات ولادت امام» آورده شده است، نه به قصد بیان معجزه‌ای خاص. بنابراین، این قرائن و شواهد می‌رساند که بحرانی با درج چنین روایتی که هم از نظر سندی و هم محتوایی قابل تردید است؛ قصد برجسته‌سازی و نسبت دادن معجزه‌ای به امام را داشته که فارغ از اعتقادات قلبی علمای متقدم، از بیان و قلم آنان، برداشت معجزه با این مفهوم خاص به سختی امکان پذیر است.

۲-۲-۱-۴. روایت دیگر که در این مجال قابل بحث است، روایت دوم از باب «فی ظهوره و غیبتیه فی الحال و لم یر مع حضوره» می‌باشد (همان، ص ۱۸۷). اصل روایت از کتاب کمال الدین شیخ صدوق نقل شده و شیخ آن را با سند از یعقوب بن منقوش چنین نقل کرده است که خدمت امام حسن عسکری علیه السلام شرفیاب شدم و از آن امام درباره امام بعدش سوال کردم. حضرت فرمودند: «پرده را بالا بزن». وقتی پرده را بالا زدم، پسری بیرون آمد. سپس امام فرمودند: «این صاحب امر شماست». وقتی به خانه برگشتم؛ امام دستور داد: «ای یعقوب! در میان خانه نگاه کن.» درون خانه رفتم؛ اما کسی را ندیدم (صدوق، ۱۴۲۹: ص ۴۳۵-۴۳۶).

جدا از تردیدها در سند روایت، نکته اصلی آن، تردید در دلالت مفهومی این حدیث است؛ زیرا با توجه به برداشت بحرانی از جمله انتهایی روایت (قال یعقوب: فدخلت فما رأيتُ أحداً) ندیدن امام توسط یعقوب بن منقوش دلیلی برای غیبت و به عنوان یکی از فضایل و معجزات امام ذکر شده است؛ حال آن‌که از متن روایت، مفهوم معجزه به سختی قابل دریافت است؛ ضمن این‌که

روایات این‌چنینی به لحاظ مسائل امنیتی دارای شرایط خاص و ویژه می‌باشند؛ کما این‌که در روایتی مشابه آن در کمال الدین، از احمد بن اسحاق اشعری (۲۶۰ق) اشاره شده که دیدار وی با امام فقط به دلیل کرامت و منزلت احمد بن اسحاق بوده است؛ وگرنه چنین دیداری نصیب هر صحابه‌ای نمی‌شد. حتی احمد بن اسحاق در خلال این ملاقات، نشانه‌ای از امام طلب کرده و هر ادعایی را نپذیرفته است (همان، ص ۴۱۵-۴۱۶). ولی در این روایت نه تنها «یعقوب بن منقوش» فردی مجهول الهویه بوده و شایستگی چنین ملاقات سرّی را نداشته، بلکه کوچک‌ترین مکالمه‌ای میان وی با امام مهدی رخ نداده است؛ چه رسد به طلب دلیل و نشانه. در نهایت هم وی فقط اذعان کرد که امام را داخل خانه ندیده است. بر این اساس، وقوع معجزه، فرض بعیدی است؛ به علاوه، شیخ صدوق این روایت را در دو جا ذکر کرده است و عنوان هیچ‌کدام به عنوان ذکر شده توسط بحرانی شباهت ندارد. صدوق یک‌بار در باب «ما رُوِيَ عَنِ الْحَسَنِ الْعَسْكَرِيِّ بِالنَّصِّ عَلَىٰ إِبْنِهِ الْقَائِمِ» این روایت را نقل و بار دیگر در باب «مَنْ شَاهَدَ الْقَائِمَ وَرَأَاهُ وَكَلَّمَهُ» آن را تکرار کرده است. به عبارتی، نهایت آنچه می‌توان از این روایت برداشت کرد، اولاً، اثبات ولادت و ثانیاً، اثبات نص و امامت امام مهدی عَلَيْهِ السَّلَامُ وَرَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى است؛ ولی به نظر می‌رسد در مسئله ادعایی سید هاشم بحرانی، مبنی بر فضیلت حضور و غیبت امام، قابلیت فراوانی نخواهد داشت و شاید بتوان ادعا کرد وی در این مقام نیز به دنبال تاکید بر جنبه اعجازی این روایت بوده است.

۳-۲-۱-۴. روایت سوم برگرفته از کتاب الخرائج و الجرائح نیز به کیفیت ولادت امام مهدی عَلَيْهِ السَّلَامُ وَرَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى از زبان حکیمه، عمه امام حسن عسکری عَلَيْهِ السَّلَامُ ناظر می‌باشد (بحرانی، ۱۴۱: ج ۵، ص ۱۷۳). این حدیث نیز دارای چند نکته مهم است: اولاً، این روایت به صورت مرسل نقل شده و از نویسنده تا راوی اصلی چیزی حدود سه سده فاصله است. ثانیاً، مضمونی مشابه با مضمون این روایت البته همراه با سلسله سند کامل و با متنی متفاوت را اولین بار صدوق در کمال الدین آورده است (صدوق، ۱۴۲۹: ص ۴۵۲-۴۵۴)؛ لکن راوندی و به تبع آن بحرانی، این حدیث را نه تنها به صورت مسند بیان نکرده، بلکه روایت را با ادبیات و متنی کاملاً متفاوت با حفظ محتوا ذکر کرده‌اند. به هرحال، می‌توان گفت روایت مزبور را اولین بار راوندی در قرن ششم هجری بدون سند در کتابش آورده است. نکته مهم آن است که در روایت الخرائج، تمرکز اصلی بر روی





عبارتی است که به ادعای راوندی و بحرانی جزء معجزات امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشريف محسوب می‌گردد و آن سجده کردن حضرت، بلافاصله بعد از ولادت ایشان است؛ زیرا اساساً سید هاشم بحرانی به این روایت، عنوان «سجوده عقیب الولاده» داده است؛ حال آن‌که براساس متن روایت قدیمی‌تر که هم صدوق و هم شیخ طوسی (طوسی، ۱۴۱۱: ص ۲۳۴-۲۳۷) در کتاب‌های خود بیان کرده‌اند، عملی به عنوان سجده کردن امام در حین ولادت از متن روایت به راحتی برداشت نمی‌شود، بلکه فزون‌ترین نکته‌ای که در این روایت کهن دیده می‌شود؛ عبارت «متلقیا الارض بمساجده» است؛ یعنی هفت عضو سجده امام در حین ولادت به حالت سجده بر روی زمین قرار گرفته بود. همچنین، تلاوت قرآن در بطن مادر، براساس این روایت نیز از مسائلی است که اولین بار راوندی بدان دامن زده و بحرانی، به رغم ذکر روایت مسند کمال الدین در بابی جداگانه، این روایت را در بابی مستقل و مکرراً در آثارش، حلیة الابرار و مدینه المعاجز (بحرانی، ۱۴۱۳: ج ۸، ص ۳۱-۳۳) و تبصره الولی (بحرانی، ۱۴۱۱: ج ۱۸)؛ آورده است که به نظر می‌رسد انگیزه وی از نقل این موارد، تاکید بیش‌تر بر بیان معجزات بوده باشد.

### ۳-۱-۴. اخباری‌گری

«اخباری‌گری» مکتبی است که در اوائل قرن یازدهم هجری بر اساس شیوه‌ای نو در کشف و استنباط احکام شرعی، با تکیه بر ادله نقلی و نفی دلیل عقلی و اجماع و نیز نفی اجتهاد به رأی و اجتهاد ظنی و نیز نفی اصولی‌گری در استنباط احکام دینی بروز یافت. بر اساس این تعریف، دلایل عقلی، جایگاهی در فهم و استنباط احکام دین ندارند (جعفرزاده، ۱۳۹۴: ص ۸). گرایش سید هاشم بحرانی به این مکتب، سبب شده است تا وی حتی به منظور پاسخ به سوالات و شبهات رایج در عقول و اذهان مردم جامعه در کتاب حلیة الابرار، فارغ از دلایل عقلی، روایات تامل برانگیزی را گرد آورد که این روایات در بسیاری از موارد، مشکلی را از سطح جامعه اسلامی نزدوده‌اند.

به طور مثال، یکی از شبهات معروف در مورد مهدویت، به مسئله «فلسفه و ضرورت غیبت» ارتباط پیدا می‌کند. یکی از روش‌های متداول علما برای پاسخ به چنین شبهه‌ای، استناد به روایات معصومان علیهم السلام است؛ لکن به رغم وجود روایات این‌چنینی که بحرانی نیز از آن‌ها بهره

برده است؛ به دو دلیل نمی‌توان بابت پاسخ به این شبهات آسوده خاطر گشت: اولاً، بسیاری از این روایات در میان ایرادهای مختلف سندی و محتوایی غوطه‌ور هستند و ثانیاً، در زمینه فلسفه و ضرورت غیبت، نباید فقط به استدلال‌ات نقلی و کلام معصومان بسنده کرد؛ چرا که گذر تاریخ ثابت کرده است قناعت اذهان به واسطه احادیث، به مرور زمان کاهش یافته است؛ خصوصاً در بخش «فلسفه غیبت»، که یافتن براهین منطقی و عقلی به خوبی امکان‌پذیر است. به همین دلیل است که شیخ صدوق در بخش ابتدایی کتاب گران‌سنگ کمال‌الدین، مسائل کلامی و عقلی بحث مهدویت را کار کرده است. ایشان در پاسخ به شبهه مذکور، به وجود حکمت‌الاهی بر غیبت امام مهدی عجل‌الله تعالی فرجه‌الشریف اشاره کرده است و می‌نویسد: ظهور حجج‌الاهی بر سبیل امکان و تدبیر اهل زمان است. حال اگر شرایط غیر ممکن باشد، نهان شدن او برابر حکمت خواهد بود و تدبیر اقتضا می‌کند که امام در پرده باشد تا وقت بلوغ فرا رسد. شیخ صدوق، فلسفه غیبت را همان فلسفه‌ای می‌داند که در غیبت پیام‌آوران و پیشوایان‌الاهی پیشین نیز وجود داشته است. این شبهه پس از صدوق توسط شیخ مفید، سید مرتضی و شیخ طوسی نیز به شیوه عقلی مطرح و پاسخ داده شده است (جلالی، ۱۳۷۴: ص ۳۷۲). ناگفته نماند که محدث اخباری و معاصر بحرانی، یعنی علامه مجلسی نیز از بحث عقلی در مورد این مسئله دریغ نکرده است؛ ضمن بیان روایات «علة الغیبة»، صفحاتی از کتاب بحارالانوار را به مباحث عقلی این موضوع، هرچند در حد نقل قول کلمات شیخ طوسی اختصاص داده است (مجلسی، ۱۴۳۰: ج ۱۳، ص ۳۲۹-۳۳۱). صرف نظر از داوری در زمینه قوت و ضعف استدلال‌های منطقی علما، تصور می‌شود استفاده از داده‌های عقلی، برای حل این‌گونه مسائل در بحث مهدویت اقناع‌بیش‌تری در پی خواهد داشت.

بحرانی در این بخش، نه تنها هیچ درصدد طرح مسائل عقلی و استدلال‌ات فلسفی نبوده که در گزینش روایات و داده‌های نقلی نیز، به روایات غیر قابل اعتماد تکیه کرده است. این روایات یا مرسله هستند یا از راویانی‌اند که از توثیق کم‌تری برخوردارند؛ مثل ابراهیم بن ابی‌زیاد کرخی (مامقانی، بی‌تا: ج ۳، ص ۲۳۵)؛ علی بن محمد فیروزان قمی (خویی، بی‌تا: ج ۱، ص ۲۸۹)، محمد بن ابراهیم وراق سمرقندی (همان، ج ۴، ص ۲۷۸)؛ احمد بن عبدالله بن جعفر مدائنی و احمد بن هلال عبرتایی (طوسی، بی‌تا: ص ۳۶ و حلی، ۱۴۰۲: ص ۲۰۲)؛ و یا هم در بهترین حالت،



دارای مفاهیم بحث انگیز می‌باشند. مثلاً، مطلب غالبی که در تمام این روایات عنوان شده، «ترس امام از کشته شدن» است که یکی از چندین دلایل مطرح شده توسط معصومان (مثل تنبیه و تنبه مردم، امتحان مردم و تحت بیعت ظالم نبودن) بوده است. در حقیقت، بحرانی به آسانی از طرح سایر عوامل و علل غیبت که در احادیث بدان پرداخته شده و تعدادی از آن‌ها روایات نسبتاً صحیح‌ه هستند؛ غفلت و ورزیده که خود باعث نقصان در مطالب کتاب است.

نکته پایانی این‌که، علاوه بر شبهه مذکور، به نظر می‌رسد دو شبهه دیگر مورد توجه بحرانی بوده و آن «کیفیت اثبات امامت و نص بر امام مهدی» و «اثبات امکان طول عمر حضرت» است که بخش‌هایی به این دو شبهه اختصاص داده شده است. البته گفتنی است که برخلاف شبهه اول، دلایل عقلی، دارای قابلیت بالایی برای پاسخ به این دو شبهه نیستند و تنها روایات و احادیث را می‌توان در این زمینه شایسته دانست. نکته قابل توجه دیگر، آن‌که بحرانی برخلاف سایر علمایی همچون شیخ مفید (مفید، ۱۴۱۳: ج ۲، ص ۳۳۶)؛ به شبهه معروف دیگر، یعنی «علت اخفای ولادت امام» وقعی ننهاد و اگر دلیل آن غفلت و یا بی‌توجهی تعمدی بحرانی به این مسئله نبوده است، عدم شهرت آن در اذهان عمومی و یا پذیرش آن در میان مردم آن دوران را به اذهان متبادر می‌سازد.

#### ۲-۴. سند پژوهی

سبک و روش سید هاشم بحرانی با توجه به متن بیش‌تر آثارش، اقتضای دو نکته بسیار مهم را دارد: نکته اول، دقت در ذکر مصادر و اسناد احادیث است که از وجوه قوت آثار وی محسوب می‌گردد. این مسئله همچنین حاکی از مهارت، تسلط و دسترسی بحرانی به منابع مختلف شیعه و اهل سنت بوده (بحرانی، ۱۴۱۱: ج ۱، ص ۱۲) و گویای نهایت عدالت و امانت‌داری در نقل مطالب که تمجید علما را برمی‌انگیخت (نجفی، ۱۴۳۲: ج ۱۳، ص ۲۹۵)؛ می‌باشد.

بحرانی در گزینش روایات شیعی در باب مهدویت، از میان ۲۵۶ حدیث نقل شده، غیر از چند روایت بدون سند، بقیه را مستنداً ذکر کرده است. موارد غیر مستند، مثل حدیث مذکور در کتاب الهدایة الکبری، از خصیبی (۳۴۶ق)، فی قرائته بعد سبعة ایام من الولاده (بحرانی، ۱۴۱۱: ج ۵، ص ۱۶۲)؛ حدیث «الخراج و الجرائح» راوندی (۵۷۳ق)، فی قرائته القرآن فی بطن امه (همان،

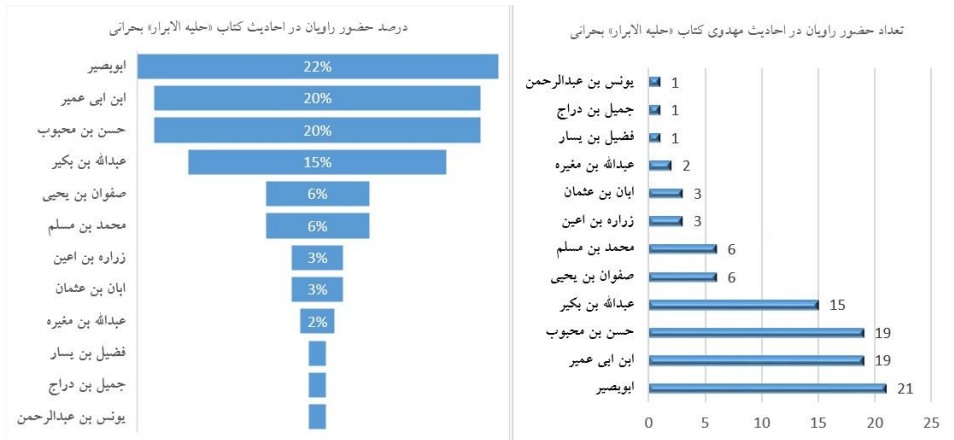


ص ۱۷۳)؛ دو حدیث در زمینه تفسیر آیه «و نُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتَضَعُّوا...» (قصص: ۵) (همان، ص ۲۷۹ و ۲۸۰)؛ از کتاب کشف البیان محمد بن حسن شیبانی (قرن ۷) و یک حدیث از کتاب زهر الکمام، اثر محمد بن ابراهیم اوسی (۷۵۱ق) (همان، ص ۳۰۶). به نظر می‌رسد روایت مذکور، در مصدر اصلی خود نیز از سندی برخوردار نبوده و بحرانی بدون کم و کاست و دخل و تصرف به ذکر آن پرداخته است.

همچنین سید هاشم بحرانی، در برخی از موارد، به صلاح دید خود، منابع دیگر حدیث نقل شده در کتابش را نیز بیان کرده است. به طور مثال، در بحث از معجزه تابش نور الاهی در حین ولادت امام، حدیثی از کمال الدین شیخ صدوق نقل کرده و در پایان، وجود آن روایت را در الغیبه شیخ طوسی هم یادآور می‌شود (همان، ص ۱۸۵). مثال دیگر، روایت نقل شده در الکافی کلینی درباره «فی ما عند القائم من آیات الأنبیاء» است که بحرانی نسبت به وجود همین روایت در کتاب بصائر الدرجات صفار و کمال الدین شیخ صدوق تذکر داده، بلکه تفاوت‌های طریق راویان این حدیث تا امام معصوم را نیز ذکر کرده است (همان، ص ۲۴۳). البته مبنای بحرانی در بیان چنین مواردی یا غفلت از آن چندان آشکار نیست.

مسئله دیگری که از اهمیت بالایی برخوردار است، وجود احادیث مهدوی از طریق راویان معتبر می‌باشد. در بخش مهدویت کتاب حلیة الأبرار ۹۷ (۳۸٪) حدیث (با احتساب موارد تکراری) از اصحاب اجماع (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۱: ج ۹، ص ۳۵۹۲)؛ ذکر شده که در میان محافل شیعی کم‌تر مورد جرح یا انتقاد قرار گرفته است و بیش‌تر به وثاقت مشهورند. تفکیک این احادیث در نمودار ذیل آمده است. البته پاره‌ای دیگر از احادیث نقل شده توسط سایر راویان ثقه، همچون احمد بن عائد (صحابه امام باقر)، ابراهیم بن هاشم قمی (اوایل نیمه دوم قرن ۳) و احمد بن ادریس (۳۰۶ق) نیز در این بخش قابل مشاهده است.





نکته دوم آن است که به رغم وجود راویان مورد اعتماد در طریق روایات کتاب، بحرانی خود را از بررسی رجالی و درایة الحدیث بی‌نیاز انگاشته؛ به‌گونه‌ای که به نظر می‌رسد صرف وجود یک راوی ثقة در میان راویان و یا وجود یک روایت در آثار صاحبان کتب اربعه، وثاقت حدیث را (حتی در صورت سقط سند) ضمانت می‌کند. در میان روایات شیعی، ۴۴ (۱۸٪) حدیث همراه با سلسله سند ناقص درج شده و خود حدیث مرسله ارزیابی می‌گردد. عبارات «عدة من اصحابنا»، «عن ذکره» و «عن بعض اصحابنا» در روایت گزینش شده بحرانی، حتی از کتاب‌های متاخر، چندین بار تکرار می‌شود. همچنین راویان بحث برانگیز و جنجالی، مثل محمد بن بحر شیبانی (ابن‌غضائری، ۱۴۲۲: ص ۹۸ و کشی، ۱۴۲۷: ص ۱۳۵)؛ احمد بن علی رازی (طوسی، بی‌تا: ص ۳۰ و اردبیلی، ۱۴۰۳: ج ۱، ص ۵۴)؛ حسن بن علی بن زکریا (خویی، بی‌تا: ج ۶، ص ۳۷)؛ احمد بن محمد السیاری (همان، ج ۳، ص ۷۱)؛ محمد بن عبدالله ابوالفضل الشیبانی (نجاشی، ۱۴۱۸: ص ۳۹۶ و حلی، ۱۴۰۲: ص ۲۵۲)؛ آدم بن محمد بلخی (خویی، بی‌تا: ج ۱، ص ۱۱۳) و عمرو بن شمر جعفی (نجاشی، ۱۴۱۸: ص ۲۸۷)؛ در این اسناد بیان شده که محتوای روایت را حداقل با تردید و تشکیک‌هایی روبه‌رو می‌گرداند. ناگفته نماند که بنا به رویکرد اخبارگرایان، از جمله بحرانی، اعتماد به روایات قابل تامل و مرسله اجتناب ناپذیر است که البته به عقیده گروهی از آنان، ضرورتی ندارد اسناد روایات فی‌نفسه کامل بیان شوند، بلکه اهمیت ذکر سلسله سند در صدر روایت، بیش‌تر در تبرک و تیمن و برای دفع سرزنش اهل سنت شکل می‌گیرد (استرآبادی، ۱۳۶۳: ص ۵۲-۵۳). اینک نمونه‌ای از احادیث آسیب پذیر به لحاظ «سند» بیان

خواهد شد. ذکر این یک نمونه به دلیل رعایت اختصار در مطالب این بخش و وجود ایرادهای فراوان در بخش «سند»، گزینش شده که برخلاف چند مورد دیگر، این نمونه برای توجیه و دفاع جایی باقی نمی‌گذارد.

با توجه به طول و تفصیل متن روایت، اجمالا عنوان می‌شود، این روایت که در مبحث هویت مادر امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف است (بحرانی، ۱۴۱۱: ج ۵، ص ۱۴۱)؛ اولین بار در کتاب کمال الدین شیخ صدوق ذکر شده و منابع متعددی پس از آن، همچون دلائل الامامه، منسوب به طبری (طبری آملی، ۱۴۰۸: ص ۲۵۸-۲۶۳)؛ منتخب الانوار سید عبدالکریم نیلی (۸۰۳ق) (نیلی، ۱۳۶۰: ص ۵۱)؛ مدینه المعاجز بحرانی (بحرانی، ۱۴۱۳: ص ۵۱۲-۵۲۱) و بحار الانوار علامه مجلسی (مجلسی، ۱۴۳۰: ج ۱۶، ص ۹-۱۰)؛ این روایت را با همان سند شیخ صدوق آورده‌اند. بر اساس این روایت، مادر امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف دختری با نام ملیکه بنت یثوعا بن قیصر، پادشاه روم بوده که طی یک نبرد با کسوت یک کنیز وارد اسرا شد و توسط یکی از اصحاب امام هادی عجل الله تعالی فرجه الشریف خریداری گردید. وی پس از این که اسلام آورد، به نکاح امام حسن عسکری عجل الله تعالی فرجه الشریف درآمد. ثمره این ازدواج، ولادت حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف بود (صدوق، ۱۴۲۹: ص ۴۴۵-۴۵۲).

طبق بررسی انجام شده در مقاله‌ای مبسوط با عنوان «بررسی سندی روایت امام هادی در معرفی مادر امام مهدی» چند نکته حائز اهمیت است: درباره سند این روایت (محمد بن علی بن حاتم نوفلی، از احمد بن عیسی و شاء، از احمد بن طاهر قمی از محمد بن بحر شیبانی)، اولاً، این راویان به دلیل اندک بودن نقل صدوق از آنان، نمی‌توانند از مشایخ و استادان شیخ صدوق بوده باشند؛ زیرا تنها سه نقل نمی‌توانند گویای شناخت و اعتماد شیخ صدوق و وثاقت راویان مذکور باشند. ثانیاً، روایات دارای این سند، حتی مبنای آرای فقهی قرار نگرفته‌اند و کسی طبق این روایات فتوا نداده است تا لاقلاً سند مذکور از این طریق مورد وثوق قرار بگیرد. ثالثاً، به طور خاص سه راوی اول مجهول می‌باشند و از آن‌ها در کتاب‌های رجالی شیعه نامی نیامده است (جعفری، ۱۳۹۸: ص ۲۱۶-۲۱۷). رابعاً، طبق مبنای بسیاری از رجالیان، همانند آیت الله خویی و امام خمینی، نمی‌توان وثاقت فردی، همچون بشر بن سلیمان نخاس که در روایت مذکور جملاتی در تمجید از او توسط خودش نقل شده است، را ثابت کرد (خویی، بی‌تا: ج ۴، ص ۲۲۴ و صفری فروشانی، ۱۳۹۷: ص ۵۵)؛ زیرا مستلزم دور است؛ اگرچه راه‌های دیگری برای اثبات وثاقت وی



ذکر شده است. بنابراین، سند شیخ صدوق را نمی‌توان به لحاظ رجالی صحیح دانست. نکته دیگر آن که بحرانی در این زمینه به حدیث شیخ طوسی در الغیبه که به نظر می‌رسد از سند قابل اعتمادتری برخوردار بوده، اشاره‌ای نکرده است!

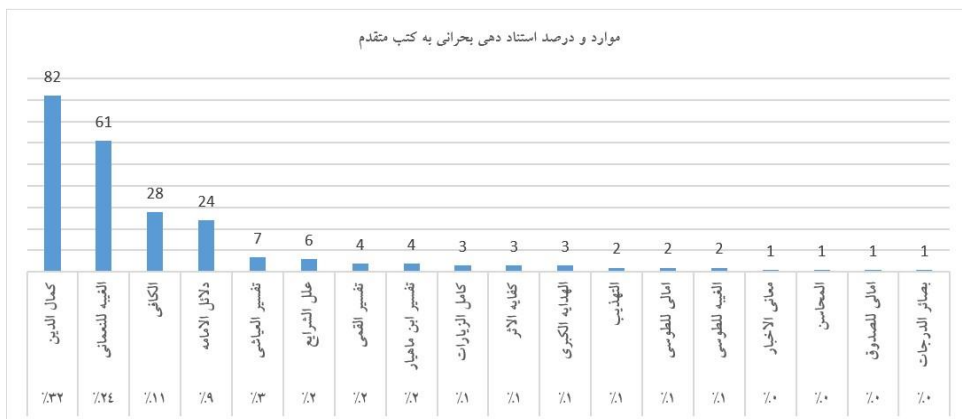
### ۴-۳. منبع شناسی

در این بخش به واکاوی مصادر و منابع ذکر شده در صدر روایات کتاب حلیة الابرار پرداخته خواهد شد. قسمت اول با منابعی مرتبط است که از سده‌های متقدم (دوره زمانی دویست ساله میان آغاز غیبت صغرا، ۲۶۰ق، تا عصر وفات شیخ طوسی ۴۶۰ق) به یادگار مانده است و در بخش بعدی، منابع متاخر (پس از شیخ طوسی) مورد بررسی قرار خواهد گرفت و در پایان، تعدادی از منابع مورد استفاده بحرانی از اهل سنت نام برده خواهد شد.

#### ۴-۳-۱. منابع متقدم

نگاهی به منابع روایات کتاب حلیة الابرار، خصوصا در بخش مهدویت، ما را به چند نکته رهنمون می‌سازد. بحرانی در این بخش از کتاب، در مجموع از ۲۴ منبع روایی استفاده و در عمده موارد به نام منبع مورد نظر و نام نویسنده آن اشاره کرده است. یکی از وجوه قوت بحرانی در این بخش از کتاب، استناد وی به منابع متقدم می‌باشد؛ از قبیل المحاسن برقی (۲۷۴ق)، بصائر الدرجات صفار (۲۹۰ق)، تفسیر علی بن ابراهیم قمی (زنده در ۳۰۷ق)، تفسیر عیاشی (۳۲۰ق)، الکافی کلینی (۳۲۹ق)، تفسیر القرآن ابن ماهیار (زنده در ۳۲۹ق)، الهدایة الکبری، اثر حسین بن حمدان خصیبی، الغیبه نعمانی (۳۶۰ق)، کامل الزیارات ابن قولویه (۳۶۹ق)، کمال الدین، علل الشرایع، امالی و معانی الاخبار همگی از صدوق (۳۸۱ق)، کفایه الاثر خزار قمی (۴۰۰ق)، الغیبه، امالی و تهذیب از طوسی و دلائل الامامه، منسوب به طبری (زنده در ۴۶۰ق). تفصیل اسامی منابع کتاب حلیة الابرار در نمودار ذیل بیان شده است:





یکی از نکات جالب توجه در بخش منابع متقدم، بسنده کردن به روایات یک منبع برای موضوعی خاص بوده، به گونه‌ای که به نظر می‌رسد بحرانی لزومی ندیده است تا از سایر منابع متقدم و معتبر در این موضوع استفاده کند. مثلاً، در باب «نور الساطع حال ولادته»، تمام روایات نقل شده از کتاب کمال الدین شیخ صدوق اقتباس شده و یا برای روایات باب «أَمَّا يَلْقَاهُ الْقَائِمُ أَشَدُّ مِمَّا لَقِيَهِ رَسُولُ اللَّهِ مِنْ جَهْلِ الْجَاهِلِيَّةِ»، فقط کتاب الغیبه نعمانی را کافی پنداشته و از بیان روایات سایر منابع خودداری کرده است. بیش‌ترین تنوع در منابع گزینش شده توسط بحرانی، در باب «بیعت پیامبر با امام» با هجده روایت از ۸ منبع مختلف دیده می‌شود.

نکته مثبت و حائز اهمیت دیگر در این بخش آن است که بحرانی در چهار مورد، از کتاب تفسیر القرآن، اثر ابن مایهیار (قرن چهارم) استفاده کرده است. مفسر نامبرده، از جمله محدثان پرکار و به گفته نجاشی «کثیرالحدیث» (نجاشی، ۱۴۱۸: ص ۳۷۹)، معاصر کلینی است. وی در فقه، حدیث، تفسیر و قرائت دارای آثاری است، اما کتاب تفسیر القرآن وی به دلیل داشتن امتیاز تقدم و تأیید رجالیان امامیه بر دانش، شخصیت علمی و جایگاه تالیفی نویسنده (همان؛ حلّی، بی‌تا: ص ۱۷۵ و حلّی، ۱۴۰۲: ص ۲۶۶)؛ از اهمیت به‌سزایی برخوردار است. همچنین این مسئله که به رغم محفوظ ماندن بیش‌تر روایات کتاب تفسیر القرآن از ابن مایهیار و ورود آن به جوامع حدیثی ما؛ ولی عدم دسترسی به اصل تفسیر ابن مایهیار، بر اهمیت این کتاب و مطالبی که از این کتاب نقل می‌شود؛ می‌افزاید. با توجه به این‌که بحرانی مستقیماً به این کتاب استناد و حتی وی را توثیق کرده است؛ در ابتدا این طور می‌نماید که وی به اصل آن دسترسی داشته است؛ ولی ذکر نام کتاب «تاویل الآیات» سید شرف الدین استرآبادی توسط محقق کتاب ذیل



روایات ابن ماهیار، می‌رساند که مرحوم بحرانی برای دستیابی به آرای وی از تاویل آیات بهره برده است. مضافاً این‌که خود بحرانی در مقدمه کتاب تفسیری اش (البرهان) تصریح دارد که مطالب کتاب ابن ماهیار را به واسطه نقل سید شرف الدین از آن آورده است (بحرانی، ۱۴۲۷: ج ۱، ص ۶). با توجه به این شواهد، دسترسی بحرانی به اصل کتاب ابن ماهیار اثبات نمی‌گردد. البته استفاده سید هاشم بحرانی از منابعی که در حال حاضر اثری از آن‌ها نیست، در این مورد منحصر نبوده، بلکه وی در بخش‌های دیگر از کتاب حلیة‌الابرار به دو کتاب مناقب از سید رضی (همان، ج ۳، ص ۷) و مولد امیر المومنین از ابی مخنف (همان، ج ۲، ص ۲۶) نیز استناد کرده است.

استناد بحرانی به چند منبع دیگر، از آن جهت که در هویت نویسنده تمامی یا برخی از مطالب آن، تردید، اختلاف و سخن‌های فراوان وارد شده؛ از نکات قابل بحث در این بخش از کتاب است. این منابع عبارتند از: تفسیر علی بن ابراهیم قمی، الهدایة الکبری، اثر حسین بن حمدان خصیبی و دلائل الامامه، منسوب به طبری شیعی که در ادامه مختصراً مباحث اختلافی بیان خواهد شد.

در زمینه انتساب کتاب تفسیر به علی بن ابراهیم قمی (زنده در ۳۰۷ق) گفته شده است که این تفسیر ظاهراً از علی بن حاتم قزوینی (زنده در ۳۵ق) بوده که از مصادر چندی، به ویژه تفسیر علی بن ابراهیم جمع آوری شده است (شبیری، ۱۳۷۶: ص ۵۰). به این مطلب می‌توان نقل حدیث توسط نویسنده از روایانی که قمی از آن‌ها روایتی نداشته‌اند، افزود؛ یا عباراتی همچون «رجع الی تفسیر علی بن ابراهیم فی قوله: و فی الرقاب...» (قمی، ۱۴۰۴: ج ۱، ص ۲۹۹)؛ که رجوع نویسنده را به تفسیر علی بن ابراهیم می‌رساند.

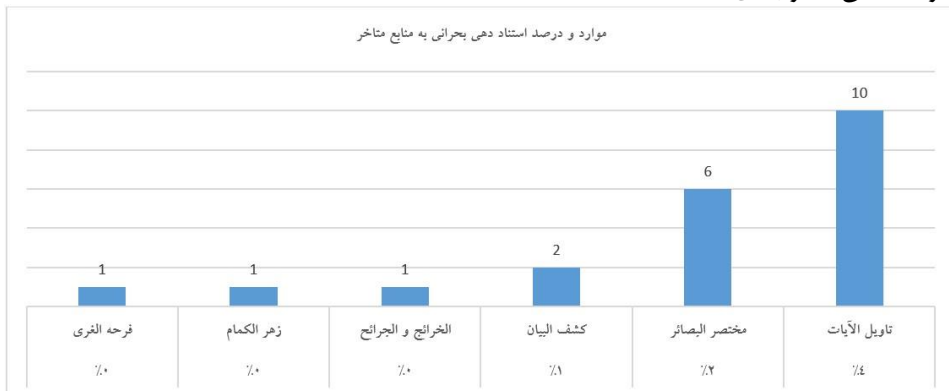
به نظر می‌رسد اصل کتاب الهدایة الکبری حتماً از خصیبی باشد؛ اما گفته شده که این کتاب، افزوده‌های پسینی بسیاری را شامل است. به علاوه بسیاری از اسناد احادیث در متن کتاب الهدایه با تحریف نقل شده و یا سندها کامل نقل نشده‌اند. مشایخ خصیبی در این کتاب، بی‌تردید نمی‌توانند مشایخ مستقیم او بوده باشند. تعدادی نیز در واقع شخصیت‌های ناشناخته‌ای هستند (صفری فروشانی، ۱۳۸۴: ص ۲۷-۳۵). خود خصیبی به واسطه ابن‌غضائری (ابن‌غضائری، ۱۴۲۲: ص ۵۴) و نجاشی (نجاشی، ۱۴۱۸: ص ۶۷)؛ ضعیف و فاسد

المذهب خوانده شده است.

نویسنده کتاب دلائل الامامه نیز مجهول و ناشناخته است. این کتاب در شکل کنونی خود اساساً کتابی یک‌پارچه و اصیل نیست و در حقیقت حاصل ادغام نوشته اصلی با مسوّده (چرک‌نویس)هایی است که فرد یا افراد دیگری فراهم کرده‌اند. آشفته‌گی اسناد در این کتاب، تردید بزرگانی چون ابن طاووس در تعیین هویت نویسنده کتاب (سلطانی فر و رنجبر، ۱۳۹۶: ص ۸۸)؛ وجود تعدادی از راویان طبقات پیشین، حضور گسترده غالیان در سلسله اسناد کتاب و حجم زیاد افراد مجهول و مهمل که توثیقی برایشان یافت نمی‌شود؛ از دیگر عواملی است که بر آسیب پذیرتر کردن اعتبار و وجهه کتاب صحه می‌گذارد (صفری فروشانی، ۱۳۸۴: ص ۲۳۳-۲۳۷).

#### ۲-۳-۴. منابع متاخر

بحرانی برای گزینش روایات بخش مهدویت، به رغم مصادر کهن، به چند کتاب متاخر نیز دسترسی پیدا کرده و حدوداً ۲۱ (۸٪) حدیث از این مصادر اخذ کرده است. این کتاب‌ها عبارتند از: الخرائج و الجرائح، اثر قطب الدین راوندی (۵۷۳ق)، کشف البیان از محمد بن حسن شیبانی (قرن ۷)، فرحة الغری از سید عبدالکریم بن طاووس (۶۹۳ق)، زهر الکمام از عمر بن ابراهیم اوسی (۷۵۱ق)، مختصر البصائر حسن بن سلیمان حلی (۸۰۲ق) و تاویل الآیات سید شرف الدین استرآبادی (۹۶۵ق).



در میان منابع متاخر، بیشترین استنادهای بحرانی به کتاب تاویل الآیات است. احادیث این کتاب در تفسیر آیاتی صادر شده‌اند که به ادعای نویسنده (نجفی استرآبادی، ۱۴۳۱: ج ۱،

ص ۲۰)؛ با بحث فضایل اهل بیت علیهم السلام و به طور اخص مهدویت ارتباط تنگاتنگی دارند. از نکات کلیدی در استفاده بحرانی از روایات این منبع، علم به نادرستی برخی از استنادات نویسنده و عدم التزام به داوری در این زمینه می‌باشد. یکی از این نمونه‌ها، حدیث مربوط به تفسیر آیه ۲۱ سوره شعراء است که سید هاشم بحرانی با تأسی از صاحب تاویل الآیات، به کتاب الغیبه شیخ مفید (۴۱۳ق) ارجاع داده است (بحرانی، ۱۴۱۱: ج ۵، ص ۲۷۴). با این که تصور می‌شود بحرانی به دلیل وسعت اطلاع نسبت به منابع روایی متقدم، در حالتی خوش بینانه از عدم چنین روایتی در آثار مهدوی شیخ مفید و خطای استنادی نویسنده تاویل الآیات اطلاع داشته است؛ به طور شگفت‌انگیزی در مأخذ روایت، نام کتاب شیخ را به عنوان منبع از قول استرآبادی بیان و نسبت بدان هیچ اظهار نظری نکرده است؛ حال آن‌که پیش از این روایت، سه حدیث دیگر در تفسیر این آیه از کتاب الغیبه نعمانی ذکر کرده است. دلیل تمسک و تاکید بحرانی به این روایت بخصوص، چندان هویدا نیست.

از مواردی که می‌توان در این بخش بدان توجه کرد، آن است که سند تعدادی از این تفاسیر روایی ذکر شده در نهایت به معصوم نمی‌رسد و بحرانی بدون امعان بدین مسئله مهم، یا با توجه به آن، مطالبی را در میان روایات کتابش جای داده است. اساساً گفته‌های سایر شخصیت‌ها، ولو اصحاب خاص پیامبر و ائمه نمی‌تواند در تعریف حدیث و روایت جای گیرد. یکی از این موارد، آیه ۴ سوره شعراء می‌باشد که سید شرف الدین استرآبادی از زبان ابن عباس در تفسیر آن، مطلبی در مورد دشمنی بنی‌هاشم و بنی‌امیه و تداوم آن تا دوره ظهور بیان و بحرانی عیناً همان نقل قول ابن عباس را به عنوان حدیث ذکر کرده است (همان، ص ۲۹۳).

### ۳-۳-۴. منابع اهل سنت

بحرانی نه تنها ذیل پاره‌ای از روایات کتاب حلیة‌الابرار از وجود آن‌ها در کتاب‌های علمای اهل سنت خبر داده، بلکه مشخصاً بخش پایانی کتاب را به روایات مهدویت، برگرفته از منابع اهل سنت اختصاص داده است. نویسنده در این بخش حدود ۱۳۰ حدیث از منابع مختلف اهل سنت، همچون جامع از ترمذی (۲۷۵ق)، سنن ابن ماجه (۲۷۵ق)، الفتوح ابن اعثم (۳۲۰ق)، الکشف و البیان عن تفسیر القرآن، از ثعلبی (۴۲۷ق)، الجمع بین الصحیحین از حمیدی (۴۸۸ق)،



الفردوس بمأثور الخطاب شیرویه دیلمی (۵۰۹ق)، فضائل الصحابه ابوسعید سمعانی (۵۶۴ق)، کفایة الطالب و البیان فی أخبار صاحب الزمان، از کنجی شافعی (۶۵۸ق)، عقد الدرر مقدسی شافعی (۸۷۰ق) و چند کتاب دیگر ثبت و ضبط کرده است.

#### ۴. نتیجه‌گیری

در این پژوهش، به روش‌شناسی سیدهاشم بحرانی در گزینش روایات مهدویت کتاب «حلیة‌الابرار» پرداخته شد که مجموعه‌ای حجیم از روایات اهل بیت علیهم‌السلام در زمینه زندگانی و سیره آنان می‌باشد. بحرانی در ابواب مهدویت از کتاب حلیة‌الابرار روایات گونه‌گونی را در مسائل مختلف از زندگانی امام مهدی عجل‌الله‌تعالی و رَحْمَةُ‌اللَّهِ‌وَبَرَکَاتُهَا ذکر کرده که عمدتاً دارای سلسله کامل راویان بوده و مصادر و منابع اقتباس شده در صدر روایت بیان شده است. این روایات دارای ایرادهایی است، از قبیل ارسال، ضعف راویان و خدشه‌های محتوایی. منابع و مصادر روایی بحرانی شامل کتاب‌های شیعه و اهل سنت بوده و در بیش‌تر موارد، این منابع از قرون متقدم نزدیک به غیبت صغرا گرفته شده است. البته استفاده بحرانی از آثاری که انتساب آن به مؤلف مورد تردید است و به‌علاوه مطالبی که از منابع متاخر گرفته شده؛ از نکاتی است که در این تحقیق بدان پرداخته شده است. مبانی معرفتی بحرانی، سه مورد، «ظهور نگاری»، «دلایل نگاری» و «اخباری‌گری» را شامل می‌باشد که هر کدام از این موارد در گزینش و ذکر احادیث در کتاب «حلیة‌الابرار» نقش‌آفرین بوده است.



## منابع

### قرآن کریم

۱. ابوترابی، محمود (پاییز و زمستان ۱۳۹۶). «روش شناسی کتاب البرهان فی تفسیر القرآن»، مجله احسن الحدیث، شماره ۴.
۲. ابن غضائری، احمد بن حسین (۱۴۲۲ق). رجال ابن غضائری، قم، دارالحدیث.
۳. ابن داوود حلّی، حسن بن علی (بی تا). کتاب الرجال، قم، نشر شریف الرضی.
۴. اردبیلی، محمد بن علی (۱۴۰۳ق). جامع الرواة، بیروت، دارالأضواء.
۵. استرآبادی، محمد امین (۱۳۶۳). الفوائد المدنیة، قم، دارالنشرأهل بیت علیهم السلام.
۶. افندی اصفهانی، عبدالله بن عیسی (۱۴۰۱ق). ریاض العلماء و حیاض الفضلاء، قم، چاپ احمد حسینی.
۷. العک، خالد عبدالرحمن (۱۴۰۶ق). اصول التفسیر وقواعده، بیروت، دارالنفائس.
۸. امین، سید محسن (۱۴۰۳ق). اعیان الشیعه، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات.
۹. انصاری، محمد علی (۱۴۱۵ق). موسوعة الفقهية المیسره، قم، نشر مجمع الفکر الاسلامی.
۱۰. بحرانی، سید هاشم (۱۴۲۷ق). البرهان فی تفسیر القرآن، تهران، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۱۱. \_\_\_\_\_ (۱۴۳۰ق). بهجة النظر فی اثبات الوصایه والامامه، مشهد، آستان قدس رضوی.
۱۲. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۱ق). تبصرة الولی، قم، بی نا.
۱۳. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۳ق). مدینة معجز الاثمه، قم، مؤسسه المعارف الاسلامیه.
۱۴. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۱ق). حلیة الابرار، قم، مؤسسه المعارف الاسلامیه.
۱۵. بحرانی، یوسف (بی تا). لؤلؤة البحرین، قم، مؤسسه آل البیت لاحیاء التراث.
۱۶. بهشتی، ابراهیم (۱۳۹۰). اخباری گری (تاریخ و عقاید)، قم، مؤسسه دارالحدیث.
۱۷. تبریزیان، فارس (۱۴۱۶ق). العلامة السید هاشم البحرانی، قم، دارالمعروف للطباعة و النشر.
۱۸. جعفرزاده، قاسم (بهار و تابستان ۱۳۹۴). «بررسی روش شناختی اخباری گری با تاکید بر اندیشه های امین استرآبادی»، دو فصلنامه مطالعات اندیشه معاصر مسلمین، شماره ۱.
۱۹. جعفری، جواد (تابستان ۱۳۹۸). «بررسی سندی روایت امام هادی در معرفی مادر امام مهدی»، فصلنامه مشرق موعود، شماره ۵۰.
۲۰. جعفریان، رسول (بهاره ۱۳۹۰). «نظریه اتصال دولت صفویه با دولت صاحب الزمان علیه السلام»، پیام بهارستان، شماره ۱۱.

۲۱. جلالی، غلامرضا (مهر، آبان، آذر و دی ۱۳۷۴). «فلسفه غیبت در منابع کلام شیعی»، مجله حوزه، شماره ۷ و ۷۱.
۲۲. جمعی از نویسندگان (۱۳۸۱). *دایرة المعارف بزرگ اسلامی*، تهران، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
۲۳. جمعی از نویسندگان (۱۳۸۲). *فرهنگ فقه فارسی*، قم، مؤسسه دائرة المعارف الفقه الاسلامی.
۲۴. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۲۲ق). *اثبات الهداة*، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۲۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۵ق). *آمل الأمل*، بغداد، مكتبة الأندلس.
۲۶. حسین، جاسم (۱۳۷۷). *تاریخ سیاسی غیبت امام دوازدهم*، مترجم: محمد تقی آیت اللهی، تهران، نشر امیرکبیر.
۲۷. حسین زاده شانه چی، غلامحسین (۱۳۹۴). *سیری در منابع شیعی تاریخ ائمه از اربلی تا مجلسی*، قم، پژوهش گاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۲۸. حلی، حسن بن یوسف (۱۴۰۲ق). *رجال*، قم، نشر شریف الرضی.
۲۹. خانجانی، قاسم (آبان و آذر ۱۳۸۱). «*دلایل نگاری در سیره نبوی*»، نشریه کتاب ماه تاریخ و جغرافیا، شماره ۶۱ و ۶۲.
۳۰. خضری، احمدرضا (۱۳۸۴). *تاریخ تشیع*، قم، پژوهش گاه حوزه و دانشگاه.
۳۱. خوشدونی، مهدی (پاییز ۱۳۹۲). «*بررسی مبانی سیدهاشم بحرانی در «تفسیر البرهان»*»، مجله حسنا، شماره ۱۸.
۳۲. خویی، سید ابوالقاسم (بی تا). *معجم رجال الحدیث*، نجف الأشرف، مؤسسه الامام خویی الاسلامیه.
۳۳. زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۷۷). *تاریخ مردم ایران*، تهران، نشر امیرکبیر.
۳۴. سبحانی، جعفر (۱۴۲۲ق). *موسوعة طبقات الفقهاء*، بیروت، دارالأضواء.
۳۵. ستوده فر، مهدی؛ جدیدی، ناصر و قلی زاده، آذر (پاییز ۱۳۹۷). «*تحلیل جامعه شناختی بر خرافه گرایی دینی در عصر مرشد شاهان صفوی*»، جامعه شناسی کاربردی، شماره ۳.
۳۶. سجستانی، عبدالله بن سلیمان (۱۹۷۴م). *صوان الحکمة و ثلاث رسائل*، تهران، بنیاد فرهنگ ایران.
۳۷. سلطانی فر، محی الدین و رنجبر، محسن (پاییز ۱۳۹۶). «*بررسی اصالت اخبار غیر مسند کتاب دلایل الامامه*»، نشریه شیعه پژوهی، شماره ۱۲.
۳۸. شبیری، محمد جواد (بهمن و اسفند ۱۳۷۶). «*در حاشیه دو مقاله*»، نشریه آینه پژوهش، شماره ۴۸.
۳۹. شیخی، فرشته (پاییز و زمستان ۱۳۸۱). «*نقد سندی و محتوایی روایت جزیره خضرا*»، نشریه حدیث و اندیشه، شماره ۳ و ۴.



۴۰. صداقت کشفی، سیدمحمد جواد و همامی، عباس (بهاروتابستان ۱۳۹۶). «مقایسه رویکرد مهدویت‌نگاری شیخ صدوق و شیخ طوسی»، پژوهش‌نامه قرآن و حدیث، شماره ۲۰.
۴۱. صدوق، ابن بابویه قمی (۱۴۲۹ق). *کمال‌الدین و تمام‌النعمة*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۴۲. صفری فروشانی، نعمت‌الله (زمستان ۱۳۸۴). «حسین بن حمدان خصیبه و کتاب «الهدایة الكبرى»» فصلنامه طلوع، شماره ۱۶.
۴۳. \_\_\_\_\_ (زمستان ۱۳۷۸). «مبانی رجالی امام خمینی»، نشریه علوم حدیث، شماره ۱۴.
۴۴. \_\_\_\_\_ (پاییزوزمستان ۱۳۸۴). «محمد بن جریر طبری آملی و دلائل الامامه»، نشریه علوم حدیث، شماره ۳۷ و ۳۸.
۴۵. طباطبایی یزدی، محمد کاظم (۱۳۸۸). *تاریخ حدیث شیعه عصر غیبت*، قم، موسسه علمی فرهنگی دارالحدیث.
۴۶. طریحی، فخرالدین (بی‌تا). *مجمع البحرین*، تهران، نشر کتابفروشی مرتضوی.
۴۷. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۱ق). *الغیبه*، قم، مؤسسه المعارف الاسلامیه.
۴۸. \_\_\_\_\_ (بی‌تا). *الفهرست*، نجف، مکتبه المرتضویه.
۴۹. طهرانی، آقابزرگ (۱۴۰۸ق). *الدریعة إلى تصانیف الشیعه*، قم، نشر اسماعیلیان.
۵۰. فهیمی تبار، حمیدرضا (پاییز و زمستان ۱۳۸۶). «اجتهاد و روش شناسی در تفسیر البرهان»، مجله مطالعات قرآن و حدیث، شماره ۲۸.
۵۱. قمی، عباس (۱۳۸۵). *الفوائد الرضویة*، قم، بوستان کتاب.
۵۲. قمی، علی بن ابراهیم (۱۴۰۴ق). *تفسیر القمی*، قم، دارالکتاب للطباعة و النشر.
۵۳. کبیر، مفیز الله (۱۳۸۱). *آل بویه در بغداد خلافت در سرینجه قدرت ایرانیان*، مترجم: مهدی افشار، تهران، نشر رفعت.
۵۴. کشی، محمد بن عمر (۱۴۲۷ق). *رجال کشی*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۵۵. مامقانی، شیخ عبدالله (بی‌تا). *تنقیح المقال*، قم، مؤسسه آل‌ال‌بیت علیه السلام.
۵۶. مجلسی، محمد باقر (۱۴۳۰ق). *بحار الانوار*، قم، مؤسسه احیاء الکتب الإسلامیه.
۵۷. محمدی ری‌شهری، محمد (۱۳۹۳). *دانشنامه امام مهدی بر پایه قرآن حدیث و تاریخ*، قم، نشر دارالحدیث.
۵۸. مدرس تبریزی، محمد علی (۱۳۶۹). *ریحانه الادب*، تهران، نشر کتابفروشی خیام.
۵۹. مطهری، حمیدرضا و نجفی نژاد، سعید (۱۳۹۷). «مهدویت در تاریخ‌نگاری عصر صفویه»، نشریه مشرق

موعود، شماره ۴۶.

۶۰. معارف، مجید (۱۳۸۸). *مباحثی در تاریخ حدیث*، تهران، مؤسسه فرهنگی نبأ.
۶۱. مفید، محمد بن نعمان (۱۴۱۳ق). *الارشاد*، قم، کنگره شیخ مفید.
۶۲. منسوب به طبری آملی، محمد بن جریر (۱۴۰۸ق). *دلائل الامامه*، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۶۳. موسوی خوانساری، محمد باقر (۱۳۹۰). *روضات الجنات*، قم، نشر اسماعیلیان.
۶۴. نجاشی، احمد بن علی (۱۴۱۸ق). *رجال النجاشی*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۶۵. نجفی، محمد حسن (۱۴۳۲ق). *جواهر الکلام*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۶۶. نجفی استرآبادی، سید شرف الدین (۱۴۳۱ق). *تاویل الآیات*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۶۷. نعمانی، محمد بن ابراهیم (۱۴۳۲ق). *الغیبه*، بیروت، دارالجوادین.
۶۸. نوروزی، جمشید و رضانی، شهرام (پاییز ۱۳۹۴). «*علل تعاملات سلاطین صفوی با علمای شیعه و نتایج آن*»، پژوهش نامه تاریخ اسلام، شماره ۱۹.
۶۹. نیلی، علی بن عبدالکریم (۱۳۶۰). *منتخب الانوار*، قم، مطبعة الخيام.







## بررسی و نقد روایات مدعی فرج امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشريف در سال های ۷۰ و ۱۴۰ هجری قمری

۱ مهدی یوسفیان

۲ محمد براری

### چکیده

«تحقق حکومت اهل بیت علیهم السلام» و زندگی کردن در سایه سار آن، از مهم ترین آرزوهای شیعیان بوده است. از این رو، از ائمه علیهم السلام در مورد زمان آن سوال می کردند. غالب روایاتی که در این زمینه وارد شده اند، از عدم تعیین زمان مشخص خبر می دهند؛ ولی برخی روایات، دو زمان سال ۷۰ و ۱۴۰ هجری را برای این مهم، عنوان کرده اند که مهم ترین آن ها روایت مندرج در «کافی» به شمار می آید. پژوهش حاضر، این روایات را مورد بررسی و تحلیل قرار داده و ضمن بیان اعتبار سندی روایت مورد نظر، و احصای روایات هم خانواده آن، روشن می سازد که سال های تعیین شده، نه به عنوان بیان صرف گشایش در امور زندگی است و نه برای بیان زمان حکومت مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه الشريف؛ بلکه مراد، زمان تحقق حکومت اهل بیت علیهم السلام توسط امامی از ائمه علیهم السلام است که قرار بود در این دو سال محقق شود؛ ولی به دلیل موانعی که پیش آمد، زمانش به تاخیر افتاد؛ به گونه ای که بعد آن، زمانی برای این مهم معین نشده است.

**واژگان کلیدی:** فرج امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشريف، زمان فرج در روایات، سال ۷۰ هجری، سال ۱۴۰ هجری،

بررسی سندی.

## مقدمه

امید رسیدن به شرایط ایده‌آل و مطلوب از آرمان‌های انسانی است. این امید و چشم‌انداز تحقق آن، پویایی و فعال بودن جریان زندگی را، حتی در شرایط سخت و مرارت بار، به ارمغان می‌آورد. اگر رسیدن به آن آرمان، در گرو تحقق امری باشد، آن امر در نقطه عطف آن نگاه‌ها قرار خواهد داشت. شیعیان و مریدان مکتب اهل بیت علیهم‌السلام که همواره تحت سیطره حکومت جریان‌های مخالف بودند؛ در این جهت سختی‌ها و مرارت‌های فراوان را تحمل می‌کردند و برون رفت از این شرایط را به تحقق حکومت مشروع اسلامی، تحت ولایت امام معصوم علیه‌السلام منوط می‌دیدند و همواره منتظر تحقق این آرمان بزرگ بودند. از این رو، در بسیاری از موارد زمان تحقق آن را جویا می‌شدند. غالب روایاتی که در این زمینه وجود دارند، از نهی کردن و برحذر داشتن شیعیان از این گونه سوالات، حکایت می‌کند؛ ولی در متون روایی به روایاتی بر می‌خوریم که برخلاف دسته اول، از زمان مشخصی برای تحقق آرمان شیعیان، خبر می‌دهند. معروف‌ترین آن‌ها روایاتی است که سال‌های ۷۰ و ۱۴۰ق را برای این مهم، تعیین کرده‌اند.

در مورد این روایات و تحلیل آن‌ها، پژوهش مستقلی انجام نگرفته است و غالب نگارندگان جوامع حدیثی و غیر آن‌ها، تنها به بیان روایت بسنده کرده‌اند؛ به ویژه روایت ابو حمزه ثمالی را که در متن بدان پرداخته خواهد شد؛ و عیاشی، کلینی، نعمانی و طوسی آن را نقل کرده‌اند. در این میان، برخی تلاش کرده‌اند درصد توضیح و شرح روایت مورد اشاره برآیند؛ هرچند غالب آن‌ها، همان محتوای روایت را به صورت مبسوط ارائه کرده‌اند (مازندرانی، ۱۳۸۲: ج ۶، ص ۳۱۴؛ صدر، ۱۳۸۴: ص ۱۹۰ و فقیه ایمانی، ۱۳۸۸: ص ۱۳۹-۱۴۰). در این میان تلاش برخی آن بوده است که ضمن توضیح آن، روایت چالشی را هم پاسخ دهند. علامه مجلسی در بحار الانوار و مرآة العقول، درصد تبیین و تعیین مراد از سال ۷۰ و ۱۴۰ق برآمده است (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵۲، ص ۱۰۵-۱۰۶ و همان، ۱۴۰۴: ج ۴، ص ۱۷۰-۱۷۲). آیت‌الله صافی گلپایگانی در جواب سوالی در مورد روایت ابی حمزه، در سند آن اشکال وارد کرده، بحث خود را به طور مفصل در مورد «بداء» پیگیری می‌کند (صافی گلپایگانی، ۱۳۷۷: ص ۲۲۳-۲۴۰). محمد جواد خراسانی بین فرج جزئی و کلی، تفکیک کرده، رخاء و فرج اشاره شده در روایت را به فرج جزئی اختصاص داده است؛ نه فرج کلی که زمان ظهور مهدی عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف، حاصل می‌شود (خراسانی، ۱۳۸۸: ص ۹۰ -



۹۱). مؤلفان کتاب «از فرات تا فرات»، تلاش کردند به این شبهه پاسخ دهند که قاتلان امام حسین علیه السلام عده محدودی بودند؛ چرا خداوند به خاطر کار آن عده فرج را از سال ۷۰ ق به تأخیر انداخت (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۸: ص ۱۴۵). در کتاب «راز پنهانی و رمز پیدایی»، ذیل این روایت، به چرایی عدم قیام امام صادق علیه السلام پرداخته که با زمان دوم هماهنگ است (بنی هاشمی، ۱۳۸۴: ص ۳۰۶). در اثر دیگری هم با نگاه انتقادی به روایت مذکور به تنافی این روایت با روایات ناهی از تعیین وقت، پرداخته و مدعی جعلی بودن این روایت شده است (امینی گلستانی، ۱۳۸۵: ص ۳۶۵-۳۶۶).

### گونه شناسی روایات ناظر به فرج در سال‌های ۷۰ و ۱۴۰ ق

گونه اول: روایاتی که به هر دو سال اشاره می‌کنند: در این دسته روایات، تنها یک حدیث وجود دارد که از ابوحمزه ثمالی نقل شده است. وی از امام باقر و امام صادق علیه السلام از علت عدم تحقق وعده‌ای که امیرالمؤمنین علیه السلام در مورد تحقق «رخاء» در سال هفتاد داده بودند، سوال کرد؛ و وعده‌ای که بنابر برخی از منابع، هنگام شهادت ایشان صادر شده بود (عیاشی، ۱۳۸۰: ج ۲، ص ۲۱۸ و راوندی، ۱۴۰۹: ج ۱، ص ۱۷۸-۱۷۹). امام علیه السلام در جواب فرمود:

ای ثابت! همانا خداوند این امر را در [سال] هفتاد تعیین فرمود. پس چون [امام] حسین علیه السلام کشته شد، غضب خداوند بر اهل زمین شدید شد و لذا آن [امر] را تا [سال] صد و چهل به تأخیر انداخت. به شما خبر دادیم؛ پس شما حدیث [و کلام ما را] فاش کردید و پرده پوش آن را برداشتید. خداوند برای این امر بعد از آن، نزد ما وقتی را قرار نداده است. خداوند هر آن چه بخواهد، محو می‌کند و [آن چه را بخواهد] برپا خواهد داشت (عیاشی، ۱۳۸۰: ج ۲، ص ۲۱۸؛ شیخ کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ص ۳۶۸؛ نعمانی، ۱۳۹۷: ص ۲۹۳؛ شیخ طوسی، ۱۴۱۱: ص ۴۲۸ و راوندی، ۱۴۰۹: ج ۱، ص ۱۷۸-۱۷۹).

به غیر از تفسیر عیاشی، ابوحمزه در دیگر منابع ذکر شده، از عرضه این حدیث توسط ابوحمزه بر امام صادق علیه السلام، و تایید ایشان هم، سخن گفته شده است.<sup>۲</sup>

۱. ثابت بن دینار نام ابوحمزه ثمالی است (رجال نجاشی، ص ۱۱۵).

۲. «قَالَ أَبُو حَمَزَةَ فَحَدَّثْتُ بِذَلِكَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام فَقَالَ قَدْ كَانَ كَذَلِكَ» (کافی، ج ۱، ص ۳۶۸).

حدیث مذکور، در کتاب تفسیر عیاشی و کتاب خرائج و جرائح راوندی به صورت مرسل ذکر شده است؛ اما در دیگر منابع، از سندهای متعدد و قابل توجهی برخوردار است. شیخ کلینی و نعمانی<sup>۱</sup> سند این روایت را این گونه ذکر می کنند: «علی بن محمد و محمد بن الحسن، عن سهل بن زیاد و محمد بن یحیی، عن احمد بن محمد بن عیسی جمیعا، عن الحسن بن محبوب، عن ابی حمزة الثمالی [عن الباقر و الصادق علیهما السلام]» (شیخ کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ص ۳۶۸ و نعمانی، ۱۳۹۷: ص ۲۹۳). سندهای حدیث عبارتند از:

۱. علی بن محمد<sup>۲</sup> (علان کلینی)، عن سهل بن زیاد، عن الحسن بن محبوب، عن ابی حمزة، عن ابی جعفر علیه السلام؛
۲. علی بن محمد (علان کلینی)، عن سهل بن زیاد، عن الحسن بن محبوب، عن ابی حمزة، عن ابی عبدالله علیه السلام؛

۱. با این تفاوت که نعمانی در ابتدای سند، محمد بن یعقوب کلینی را هم ذکر می کند.

۲. اکثر کسانی که در صدد تعیین علی بن محمد برآمده اند، وی را علان کلینی معرفی کرده اند، مانند میرداماد (میرداماد، ۱۴۰۳: ص ۱۹)؛ ملاصدرا (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ج ۱، ص ۲۱۹)؛ مازندرانی (مازندرانی، ۱۳۸۲: ج ۱، ص ۷۸)؛ تفرشی (تفرشی، ۱۴۱۸: ج ۵، ص ۳۲۷)؛ آیت الله بروجردی (تبریزی، ۱۴۲۹: ج ۱، ص ۳۸)؛ آیت الله تبریزی (همان) و شبیری زنجانی (شبیری زنجانی، ۱۴۲۹: ج ۱، ص ۹۸). اما علامه مجلسی، وی را علی بن محمد بن عبدالله بن اذینه (مجلسی، ۱۴۰۴: ج ۱، ص ۳۴) و آیت الله خویی، وی را علی بن محمد بن عبدالله بن بندار (موسوی خویی، ۱۴۰۹: ج ۱۲، ص ۱۲۷) معرفی کرده اند. برخی هم مانند صاحب تکلمة الرجال به دلیل اختلاف در تعیین شخص، راه توقف را در پیش گرفتند (کاظمی، ۱۴۲۵: ج ۲، ص ۲۱۱). به نظر می رسد همان طور که به عنوان یکی از استدلال های گروه اول، مورد استفاده قرار گرفته است (مازندرانی، ص ۱۴۱۶: ج ۷، ص ۴۷۲)؛ اعرجی کاظمی، ۱۴۱۵: ج ۱، ص ۲۱۲؛ تبریزی، ۱۴۲۹: ج ۱، ص ۳۸)؛ کلام علامه حلی به نقل از شیخ کلینی می تواند راه گشا باشد. وی در بیان «عدة من اصحابنا» که شیخ کلینی به واسطه آنها از سهل بن زیاد روایت نقل می کند؛ می نویسد: «شیخ کلینی فرمود: هر جا که توسط عده ای از سهل بن زیاد نقل می کنم، آنان عبارتند از: علی بن محمد بن علان، محمد بن ابی عبدالله، محمد بن الحسن و محمد بن عقیل الکلینی» (حلی، ۱۴۱۱: ص ۲۷۲). بررسی در اسناد کافی این نکته را به وضوح می رساند که علی بن محمد مورد بحث، مانند روایت مذکور، بسیار از سهل بن زیاد روایت نقل می کند.

۳. محمد بن الحسن<sup>۱</sup> (الصفار)، عن سهل بن زیاد، عن الحسن بن محبوب، عن ابی حمزة، عن ابی جعفر علیه السلام؛

۴. محمد بن الحسن (الصفار)، عن سهل بن زیاد، عن الحسن بن محبوب، عن ابی حمزة، عن ابی عبدالله علیه السلام؛

۵. محمد بن یحیی (الطار)، عن احمد بن محمد بن عیسی (اشعری)، عن الحسن بن محبوب، عن ابی حمزة، عن ابی جعفر علیه السلام؛

۶. محمد بن یحیی (الطار)، عن احمد بن محمد بن عیسی (اشعری)، عن الحسن بن محبوب، عن ابی حمزة، عن ابی عبدالله علیه السلام.

در سندهای یاد شده، دو سند پایانی صحیح به شمار می‌آیند و تمام افراد ذکر شده در آن از اجلا و بزرگان شیعه هستند: محمد بن یحیی (الطار)، شیخ أصحابنا فی زمانه، ثقة، عین (نجاشی، ۱۳۶۵: ص ۳۵۳)؛ عن احمد بن محمد بن عیسی (اشعری)، شیخ القمیین، و وجههم، و فقیههم (همان، ص ۸۲)؛ عن الحسن بن محبوب - کوفی، ثقة، ... و کان جلیل القدر، یعدّ فی الأركان الأربعة فی عصره (طوسی، ۱۴۲۰: ص ۱۲۲)، عن ابی حمزة الثمالی - کوفی، ثقة، ... و کان من

---

۱. در مورد تعیین این شخصیت اختلاف دیدگاه وجود دارد، و به دلیل همین اختلاف است که صاحب بحوث فی علم الرجال، این شخص را مجهول معرفی می‌کند (بحوث فی علم الرجال، ص ۲۷۷). آیت الله بروجردی این شخص را محمد بن حسن طائی رازی ذکر می‌کند (تبریزی، ۱۴۲۹: ج ۱، ص ۳۸). آقای شبیری زنجانی نیز بر این عقیده‌اند (رک: شبیری زنجانی، ۱۴۲۹: ج ۱، ص ۷۱). محدث نوری وی را بین ۵ نفر مردد ذکر می‌کند که عبارتند از: محمد بن حسن بن علی محاربی، محمد بن حسن بن علی ابا مثنی کوفی، محمد بن حسن بن بندار قمی، محمد بن حسن قمی (غیر از محمد بن حسن بن ولید که هم تراز اوست) و محمد بن الحسن البرناتی (نوری، ۱۴۰۸: الخاتمة، ج ۳، ص ۵۲۸). فاضل تستری وی را محمد بن حسن بن ولید، استاد شیخ صدوق معرفی کرده است (کلباسی، ۱۴۲۲: ج ۳، ص ۴۸۰)؛ اما اکثر کسانی که در صدد تمییز این شخص برآمده‌اند، وی را محمد بن حسن صفار معرفی کرده‌اند؛ مانند ملاصدرا (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ج ۱، ص ۵۷۳)؛ مولی صالح مازندرانی (طبق احتمالی) (مازندرانی، ۱۳۸۲: ج ۱، ص ۴۱۳)؛ میرداماد (کلباسی، ۱۴۲۲: ج ۳، ص ۴۸۰)؛ فاضل استرآبادی (همان) و آقای کلباسی (همان، ص ۴۸۳)؛ آیت الله تبریزی (تبریزی، ۱۴۲۹: ج ۱، ص ۴۶). آیت الله تبریزی بحث مبسوط و مستدلی در این زمینه ارائه کرده‌اند (رک: الموسوعة الرجالية، ج ۱، ص ۴۲-۴۷).

خيار أصحابنا و ثقاتهم و معتمديهم في الرواية و الحديث (نجاشي، ۱۳۶۵: ص ۱۱۵).

در چهار سند اول، به غير از سهل بن زياد، بقيه افراد از ثقات و اجلا به شمار مي آيند؛ اما سهل بن زياد در كتاب هاي رجالي ضعيف (همان، ص ۱۸۵ و طوسي، ۱۴۲۰: ص ۲۲۸) و غير قابل اعتماد (نجاشي، ۱۳۶۵: ص ۱۸۵) معرفي شده است. مشهور نيز طبق همين ديدگاه نظر داده اند؛ ولي برخي مانند آيت الله طبسي، به جهت اکتثار روايت در کتب اربعه از ایشان، معتبر بودن و ضعيف نبودن سهل را قائل شده اند (طبسي، ۱۳۸۸: ج ۱، ص ۲۵۶). کلام ایشان آن گاه مورد توجه قرار مي گيرد که با بررسي اسناد کافي به بيش از ۱۵۰۰ مورد بر مي خوريم که سهل بن زياد در سلسله سند روايات قرار دارد. از اين رو، ایشان معتقدند اين اکتثار روايت نشان دهنده آن است که سهل در نزد مولف (شيخ کليني) ضعيف شمرده نمي شده، بلکه او را معتبر مي دانسته است (همان).

شيخ طوسي، طريقي که به اين حديث براي خود ذکر مي کند، اين گونه است: «عنه [الفضل بن شاذان]، عن الحسن بن محبوب، عن ابي حمزة الثمالي (طوسي، ۱۴۱۱: ص ۴۲۸). به دليل تعليقات فراواني که شيخ طوسي (م ۴۶۰) در کتاب الغيبة بر فضل (از اصحاب امام رضا و امام جواد عليه السلام) (نجاشي، ۱۳۶۵: ص ۳۰۶)؛ دارد؛ با اين که به صورت مستقيم نمي تواند از او حديث اخذ کرده باشد؛ به احتمال فراوان از کتاب فضل اخذ کرده است و با توجه به دو طريقي که شيخ در فهرست به کتاب ها و روايات فضل ذکر مي کند (طوسي، ۱۴۲۰: ص ۳۶۳)؛ شيخ طوسي هم دو طريق به اين روايت خواهد داشت و به دليل آن که در نقل شيخ طوسي، عرضه بر امام صادق عليه السلام هم وجود دارد؛ جمع طرق شيخ به روايت مذکور عبارتند از:

۱. [أبو عبد الله، عن محمد بن علي بن الحسين، عن محمد بن الحسن، عن أحمد بن إدريس، عن علي بن محمد بن قتيبة، عن الفضل]، عن الحسن بن محبوب، عن ابي حمزة الثمالي، عن ابي جعفر عليه السلام؛

۲. [محمد بن علي بن الحسين، عن حمزة بن محمد العلوي، عن أبي نصر قنبر بن علي بن شاذان، عن أبيه، عن الفضل]، عن الحسن بن محبوب، عن ابي حمزة الثمالي، عن ابي جعفر عليه السلام؛

۳. [أبو عبد الله، عن محمد بن علي بن الحسين، عن محمد بن الحسن، عن أحمد بن إدريس، عن علي بن محمد بن قتيبة، عن الفضل]، عن الحسن بن محبوب، عن ابي حمزة الثمالي، عن



ابی عبدالله علیه السلام؛

۴. [محمد بن علی بن الحسین، عن حمزة بن محمد العلوی، عن ابي نصر قنبر بن علی بن شاذان، عن ابيه، عن الفضل]، عن الحسن بن محبوب، عن ابي حمزة الثمالي، عن ابي عبدالله علیه السلام.

از این طرق، طریق ۱ و ۳ حسن به شمار می‌آیند؛ زیرا از دو طریق شیخ به فضل بن شاذان، طریقی که در آن علی بن قتیبه وجود دارد؛ به جز علی بن قتیبه بقیه از اجلا و ثقات مشهور هستند و علی بن قتیبه همراه و مصاحب فضل بن شاذان (نجاشی، ۱۳۶۵: ص ۲۵۹)؛ اگر چه توثیقی در مورد ایشان وارد نشده است؛ از حسان شمرده می‌شود (رک: براری، ۱۳۹۵: ص ۱۵۰).

اگرچه برخی از سندهای روایت مذکور به ظاهر قابل اعتبارند؛ اما همه سندهای این روایت با اشکالی قابل توجه مواجه هستند و آن ادعای «مرسل» بودن این روایت است که آیت الله بروجردی به مرسل بودن آن معتقد است. ایشان روایاتی را که حسن بن محبوب بلا واسطه از ابي حمزه ثمالی نقل می‌کند؛ بدون شک «مرسله» می‌داند (بروجردی، ۱۳۸۵: ج ۸، ص ۱۱۰-۱۱۱). لذا آیت الله صافی گلپایگانی روایت مذکور را مجهول معرفی می‌کند (صافی گلپایگانی، ۱۳۷۷: ص ۲۲۴). دلیل بر مدعا، عدم امکان نقل بلا واسطه حسن بن محبوب، از ابي حمزه ثمالی است؛ زیرا وفات ابوحمزه را سال ۱۵۰ق (نجاشی، ۱۳۶۵: ص ۱۱۶) و وفات حسن بن محبوب را سال ۲۲۴ ثبت کرده‌اند؛ در حالی که کشی عمر وی را در هنگام وفات ۷۵ سال ذکر می‌کند. با این حساب، حسن بن محبوب هنگام وفات ابي حمزه، ۱ سال بیش‌تر نداشته و امکان اخذ حدیث برای او وجود نداشته است.

اشکال مذکور را، این گونه می‌توان پاسخ داد:

۱. حسن بن محبوب، از اصحاب اجماع شمرده شده است (همان، ص ۵۵۶). با توجه به کثرت روایت بلاواسطه وی از ابي حمزه ثمالی، نسبت دادن ارسال به سند وی با جلالت قدرش نمی‌سازد؛ زیرا این کار، نوعی تدلیس به شمار می‌آید که با مقام وی نمی‌سازد.
۲. اشکال مذکور، از همان دوران ائمه علیهم السلام بر حسن بن محبوب وارد بود؛ به گونه‌ای که اصحاب، وی را در مورد این روایات متهم می‌کردند (همان) و حتی احمد بن محمد بن عیسی





اشعری، به همین دلیل از حسن بن محبوب روایت نقل نمی‌کرد؛<sup>۱</sup> اما در آخر متوجه صدق حسن بن محبوب شد (بروجردی، ۱۳۸۵: ج ۸، ص ۱۱۰، تعلیقه دریاب نجفی) و از کار خود توبه کرد (کشی، ۱۴۰۹: ص ۵۱۲ و نجاشی، ۱۳۶۵: ص ۸۲)؛ همان‌گونه که احمد بن محمد بن عیسی اشعری، روایت مورد بحث را با توجه به نقل بلا واسطه حسن بن محبوب از ابی حمزه ثمالی، از وی نقل می‌کند.

۳. نجاشی هنگامی که برای کتاب نوادر ابی حمزه ثمالی طریق نقل می‌کند؛ می‌نویسد: «و له کتاب النوادر رواية الحسن بن محبوب أخبرنا الحسين بن عبيد الله ... عن الحسن بن محبوب، عن أبي حمزة به» (نجاشی، ۱۳۶۵: ص ۱۱۶). شیخ طوسی نیز در طریقهش به کتابی از کتاب‌های ابی حمزه، راوی کتاب را حسن بن محبوب معرفی می‌کند (طوسی، ۱۴۲۰: ص ۱۰۵). بنابراین، حسن بن محبوب خود راوی کتاب ابی حمزه است و احدی هم متعرض این نکته نشده است که وی نمی‌تواند از ابی حمزه یا از کتابش بلاواسطه اخذ کند.

۴. بسیاری از علما در مباحث فقهی به روایاتی که قبل از حسن بن محبوب مانعی نداشته باشد، به صحت حکم کرده‌اند؛ مانند روایتی که حسن بن محبوب، بلاواسطه از ابی حمزه ثمالی در باب طلاق نقل می‌کند (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۶، ص ۶۴ و طوسی، ۱۴۰۷: ج ۸، ص ۳۸). که بسیاری از علما آن را صحیح معرفی کردند؛ مانند علامه حلی (حلی، ۱۴۱۳: ج ۷، ص ۳۴۸)؛ فخرالمحققین (حلی، ۱۳۸۷: ج ۳، ص ۳۱۰)؛ سیوری حلی (سیوری حلی، ۱۴۰۴: ج ۳، ص ۳۰۵)؛ شهید ثانی (عاملی، ۱۴۱۳: ج ۹، ص ۷۱)؛ مجلسی اول (مجلسی، ۱۴۰۶: ج ۶، ص ۳۷۴)؛ فاضل هندی (فاضل هندی، ۱۴۱۶: ج ۸، ص ۳۷)؛ صاحب جواهر (نجفی، ۱۴۰۴: ج ۳۲، ص ۶۲) و سبزواری (سبزواری، ۱۴۱۳: ج ۲۶، ص ۳۰).

۵. امکان تصحیف در عدد ۷۵ که کشی به عنوان سن حسن بن محبوب ذکر می‌کند، وجود دارد. دریاب نجفی در تعلیقه‌ای که بر متن ترتیب اسانید الکافی دارد، استدلال خود را بر کلام

۱. در مورد عدم نقل احمد بن محمد بن عیسی اشعری از حسن بن محبوب، به خاطر نقلش از ابی حمزه؛ دو وجه دیگر مطرح شده است: الف) عدم نقل به دلیل ضعیف یا غالی بودن ابی حمزه ثمالی، نزد ابن عیسی؛ ب) تصحیفی رخ داده است: مراد از ابی حمزه، علی بن ابی حمزه بطائنی معروف از سران واقفیه است (نقد الرجال، ج ۱، ص ۱۶۹)؛ اما هر دو وجه مورد خدشه است (رک: قاموس الرجال، ج ۳، ص ۳۴۹-۳۵۰).

کشی (و کان من ابناء) استوار می‌سازد و می‌نویسد: «کشی عادتاً برای عمر شخصی از این‌گونه عبارت استفاده نمی‌کند؛ مگر آن‌که بیش‌تر از حد طبیعی عمر کرده باشد»؛ در حالی که طبق نقل کشی وی ۷۵ سال عمر کرده است که از حد طبیعی بیش‌تر نیست. از این‌رو، وی معتقد است کلمه «خمس و سبعین» تصحیف از «خمس و تسعین» است و عمر حسن بن محبوب ۹۵ سال بوده و لذا وی در سال ۱۲۹ تولد یافته است (بروجردی، ۱۳۸۵: ج ۸، ص ۱۱۰-۱۱۱، تعلیقه دریاب نجفی). در این صورت، اخذ از ابی‌حمزه ثمالی برای وی ممکن خواهد بود. مرحوم تستری هم به نوعی این تصحیف را محتمل دانسته است (تستری، ۱۴۲۰: ج ۳، ص ۳۵۰). آنچه کشی در قدیمی‌تر و مسن‌تر بودن حسن بن محبوب از حسن بن علی بن فضال متوفای ۲۲۴ ق (نجاشی، ۱۳۶۵: ص ۳۶) مطرح می‌کند (کشی، ۱۴۰۹: ص ۵۸۵)؛ می‌تواند مویدی برای این ادعا بوده باشد.

۶. اشکال در مرگ حسن بن محبوب در سال ۲۲۴ ق: صاحب تهذیب المقال با توجه به عباراتی از نجاشی، مبنی بر مرگ حسن بن علی بن فضال، ۸ ماه قبل از مرگ احمد بن محمد بن ابی نصر بزنطی، متوفای ۲۲۱ ق (نجاشی، ۱۳۶۵: ص ۷۵) و تلفیق آن با کلام کشی، مبنی بر قدیمی‌تر بودن ابن محبوب نسبت به ابن فضال؛ مرگ ابن محبوب را قبل از سال ۲۲۰ اعلام می‌کند (ابطحی، ۱۴۱۷: ج ۲، ص ۳۴۳)؛ هر چند صرف قدیمی‌تر دانستن سال وفات، اگر به حد امکان تحمل حدیث نرسد؛ اشکال برطرف نخواهد شد.

۷. امکان وجود اجازه برای حسن بن محبوب، نسبت به نقل کتاب ابی‌حمزه ثمالی: اگرچه متنی دال بر این نکته وجود ندارد؛ اما با توجه به این‌که پدر وی از راویان حدیث بوده و نیز طبق نقل کشی، اجازه نقل تمام احادیثی را که از علی بن رثاب نگاشته، به پسرش داده است (رجال کشی، ص ۵۸۵). این که اجازه نقل از کتاب ابی‌حمزه یا احادیثی را که از ابی‌حمزه نگاشته است؛ به پسرش داده باشد؛ محتمل خواهد بود. طریق‌هایی که از نجاشی و شیخ طوسی به کتاب ابی حمزه ذکر شد، شاید بتواند تا حدی این ادعا را تقویت کند.

در نتیجه از مجموع سندهای دهگانه حدیث، ۲ سند صحیح، ۲ سند حسن، ۴ سند طبق مبنای مشهور ضعیف و طبق مبنای دیگر قابل اعتبار و ۲ سند ضعیف شمرده می‌شوند و ادعاهایی نظیر مرسل بودن (بروجردی، ۱۳۸۵: ج ۸، ص ۱۱۰-۱۱۱ و صافی گلپایگانی، ۱۳۷۷:

ص ۲۲۴). مجهول بودن (همان، ص ۲۲۴ و سلیمیان، ۱۳۸۸: ص ۸۹) و یا مجعول بودن روایت (امینی گلستانی، ۱۳۸۵: ص ۳۶۴-۳۶۵)؛ قابل قبول نخواهد بود.

**گونه دوم:** روایاتی که تنها به یکی از این دو سال اشاره می‌کنند:

۱. از عالم (امام کاظم علیه السلام) در مورد معنای قول معصوم: «تا سال هفتاد بلاست»؛ روایت شده که همانا خداوند برای فرج، سال هفتاد را تعیین فرمود. چون امام حسین علیه السلام به شهادت رسید، خداوند بر اهل آن زمان غضب کرد و آن را تا زمان دیگری به تأخیر انداخت (مسعودی، ۱۴۲۶: ص ۱۵۵).

سند این روایت به دلیل ارسالی که در آن وجود دارد، ضعیف است.

۲. ابی بصیر از امام صادق علیه السلام چنین نقل کرد:

همانا به اصحاب پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم، این امر در سال هفتاد وعده داده شده بود. چون امام حسین علیه السلام به شهادت رسید، خداوند بر اهل زمین غضب کرد و بر عذابشان افزود. همانا امر ما نزدیک شده بود؛ ولی شما آن را فاش ساختید و خداوند آن را به تأخیر انداخت... (حلی، ۱۴۲۱: ص ۲۸۷).

حسن بن سلیمان حلی برای این روایت این گونه سند می‌آورد:

«احمد بن محمد بن عیسی، عن الحسن بن سعید، عن صفوان بن یحیی و حدثنی علی بن اسماعیل بن عیسی و محمد بن الحسین بن ابی الخطاب، عن صفوان بن یحیی، عن ابی ایوب الخزاز، عن ابی بصیر» اسناد روایت مذکور عبارتند از:

سند اول: احمد بن محمد بن عیسی، عن الحسن بن سعید [الاهوازی]، عن صفوان بن یحیی، عن ابی ایوب الخزاز، عن ابی بصیر؛

سند دوم: علی بن اسماعیل بن عیسی، عن صفوان بن یحیی، عن ابی ایوب الخزاز، عن ابی بصیر؛

سند سوم: محمد بن الحسین بن ابی الخطاب، عن صفوان بن یحیی، عن ابی ایوب الخزاز، عن ابی بصیر.

هر سه سندی که در این روایت وجود دارند، صحیح به شمار می‌آیند و همه رجال سند از اجلا و ثقات به شمار می‌آیند. احمد بن محمد بن عیسی -ترجمه‌اش گذشت-، حسین بن سعید



[اهوازی] - ثقة (طوسی، ۱۴۲۰: ص ۱۴۹)؛ علی بن اسماعیل بن عیسی، ثقة (خویی، ۱۴۰۹: ج ۱۱، ص ۲۷۶)؛ محمد بن الحسین بن ابی الخطاب، جلیل من أصحابنا، عظیم القدر ... ثقة، عین ... مسکون الی روایت (نجاشی، ۱۳۶۵: ص ۳۳۴)؛ صفوان بن یحیی، ثقة، ثقة، عین (همان، ص ۱۹۷)؛ ابی ایوب الخزاز، ثقة، کبیر المنزلة (همان، ص ۲۰)؛ و ابی بصیر، ثقة، وجیه (همان، ص ۴۴۱).

بنابراین، اگر کتاب مختصر البصائر، مختصر کتاب بصائر الدرجات سعد بن عبدالله اشعری است؛ همان گونه که صاحب کتاب بدان اشاره کرده است (حلی، ۱۴۲۱: ص ۴۵) و علمای بسیاری بدان شهادت داده‌اند (همان، مقدمه محقق، ص ۲۶-۲۸)؛ در مورد سند این روایات جای تشکیک وجود ندارد؛ اما اگر در نگاشته مذکور تردید و تشکیک شود، به دلیل مجهول بودن، واسطه‌های بین حسن بن سلیمان حلی (متوفای قرن هشتم) تا رجال اول سند، امثال احمد بن محمد بن عیسی که امام رضا علیه السلام را ملاقات کرده است (نجاشی، ۱۳۶۵: ص ۸۲)؛ تمام سندها به ضعف مبتلا خواهند شد.

### ۳. عمرو بن حمق چنین نقل می‌کند:

هنگامی که امیرالمومنین علی علیه السلام در کوفه ضربت خورد، بر ایشان وارد شدم و عرض کردم: باکی بر شما نیست؛ همانا خدشه‌ای بیش نیست. امام فرمود: «به جانم قسم من از شما جدا می‌شوم» و سپس سه بار فرمود: «تا هفتاد بلاست.» عرض کردم: آیا بعد از بلا، رخصت هم هست؟ جوابم را نداد و بیهوش شد. چون به هوش آمدم... عرضه داشتم: فرمودید تا هفتاد بلا است؛ آیا بعد بلا رخصت هم هست؟ فرمود: «بله. خداوند هر آن چه بخواهد را محو می‌کند و هر آن چه را بخواهد ثابت خواهد داشت» (عیاشی، ۱۴۱۸: ج ۲، ص ۲۱۷).

این روایت مرسل است و طریق عیاشی تا عمرو بن حمق مشخص نیست. از این رو سند آن ضعیف است. راوندی نیز این روایت را به واسطه ابی حمزه از عمرو بن حمق نقل می‌کند (راوندی، ۱۴۰۹: ج ۱، ص ۱۷۸). که آن هم به دلیل مجهول بودن واسطه‌های از راوندی تا ابی حمزه، به ارسال و ضعف مبتلا است.

۴. اسحاق بن عمار می‌گوید: از امام صادق علیه السلام چنین شنیدم: «برای این امر، وقتی در سال

۱۴۰ بود، به شما خبر دادیم؛ ولی آن را فاش ساختید، در نتیجه خداوند آن را به تأخیر انداخت» (نعمانی، ۱۳۹۷: ص ۲۹۲).

سند این روایت متصل و متشکل از ۴ سند است که عبارتند از:

- احمد بن محمد بن سعید ابن عقده، عن محمد بن مفضل بن ابراهیم بن قیس بن رمانة الاشعری، عن الحسن بن محبوب الزراد، عن اسحاق بن عمار الصیرفی؛
- ابن عقده، عن سعدان بن اسحاق بن سعید، عن الحسن بن محبوب، عن اسحاق بن عمار؛
- ابن عقده، عن احمد بن الحسين بن عبد الملك، عن الحسن بن محبوب، عن اسحاق بن عمار؛
- ابن عقده، عن محمد بن احمد بن الحسن القطوانی، عن الحسن بن محبوب، عن اسحاق بن عمار.

سه سند اول و دوم و چهارم به دلیل مجهول بودن محمد بن مفضل بن ابراهیم و سعدان بن اسحاق و محمد بن احمد بن الحسن ضعیف شمرده می‌شوند؛ اما سند سوم سند صحیح به شمار می‌آید: احمد بن محمد بن سعید ابن عقده، رجل جلیل فی أصحاب الحديث، ... و ذکرة أصحابنا لاختلاطه بهم و مداخلته إياهم و عظم محله و ثقته و أمانته (نجاشی، ۱۳۶۵: ص ۹۴)؛ احمد بن الحسين بن عبد الملك، ثقة، مرجوع إليه (همان، ص ۸۰)؛ عن الحسن بن محبوب - قبلا ذکر شد- عن اسحاق بن عمار، شیخ من أصحابنا، ثقة (همان، ص ۷۱).

در نتیجه از مجموع روایاتی که در دو دسته ذکر شد؛ ۳ روایت صحیح بودند که هر سه، طرق و سندهای متعددی را دارا بودند و روایات این دو دسته از استفاضه برخوردارند.

علاوه بر روایات مورد اشاره، در متون روایی، به روایاتی برمی‌خوریم که اگر چه از تاریخ و زمان، سخنی نمی‌گویند؛ به صورت مبهم از تأخیر افتادن زمان فرج سخن می‌گویند و می‌توانند به عنوان روایات موید و همسو مورد توجه قرار گیرند:

۱. شیخ طوسی از ابی بصیر نقل می‌کند که وی از امام صادق علیه السلام چنین سوال کرد:

آیا برای این امر (فرج و تحقق حکومت اهل بیت) زمانی وجود دارد که بدن‌های ما بدان آرام گیرد؟ امام علیه السلام فرمود: «بله؛ ولی شما آن را افشا کردید و خداوند آن را به تأخیر



انداخت.» (در نسخه طوسی: «و خداوند بر آن افزود») (نعمانی، ۱۳۹۷: ص ۲۸۸ و طوسی، ۱۴۱۱: ص ۴۲۷).

۲. اسحاق بن عمار از امام صادق علیه السلام چنین نقل می‌کند: «این امر دو بار به تأخیر افتاد» (نعمانی، ۱۳۹۷: ص ۲۹۳).

۳. عثمان النواء می‌گوید: از امام صادق علیه السلام چنین شنیدم: «این امر در مورد من بود. خدا آن را به تأخیر انداخت و در مورد ذریه من آن چه را بخواهد، انجام می‌دهد» (طوسی، ۱۴۱۱: ص ۴۲۹).

۴. امام صادق علیه السلام در وصیتی که به محمد بن نعمان احوال داشتند، فرمودند: «عجله روا مدارید. به تحقیق این امر سه بار نزدیک شده بود، آن را افشا کردید؛ پس خداوند آن را به تأخیر انداخت» (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴: ص ۳۱۰).

### تحلیل معنا شناسانه از واژه رخاء

در ابتدای امر برای «رخاء» سه وجه می‌توان متصور شد:

۱. تحقق حکومت پایانی اهل بیت علیهم السلام توسط مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه الشريف؛

۲. صرف گشایش در امور زندگی مؤمنان؛

۳. رهایی از حکومت‌های ظلم با تشکیل حکومت اهل بیت علیهم السلام.

به دلایلی حکومت پایانی اهل بیت علیهم السلام توسط مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه الشريف، نمی‌تواند مراد بوده باشد؛ زیرا:

**اول:** هم در روایات خاصه و هم در روایات عامه، روایاتی که از جانشینان پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و تعدادشان خبر می‌دهند؛ این نکته را روشن می‌کنند که از ابتدا قرار بر این است که تعداد جانشینان ۱۲ نفر باشند، نه یک عدد کم‌تر و نه یک عدد بیش‌تر. شیخ طوسی در رد «واقفیه» به بخشی از این احادیث از عامه و خاصه اشاره کرده است (طوسی، ۱۴۱۱: ص ۱۲۷-۱۵۷) و مدعی است که تنها به بخشی از آن که اثبات کننده مدعایش است؛ اشاره کرده است؛ و الا احادیث در این باب از طریق خاصه، به مراتب خیلی بیش‌تر از آن است (همان، ص ۱۵۶).

دوم: روایات به صورت متواتر بر این نکته تصریح دارند که حکومت امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشريف یگانه حکومتی است که عدالت را به صورت کامل در گستره زمین، برپا می‌کند (قمی، ۱۴۰۴: ج ۱،



ص ۲۸۹؛ کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ص ۴۳۲ و ابن بابویه، ۱۳۹۵: ج ۲، ص ۶۷)؛ و عدالت را جایگزین فساد و تباهی و ظلم می‌سازد، و ظلم و تباهی را از ریشه بر می‌کند (قمی، ۱۴۰۴: ج ۲، ص ۴۵ و ۳۶۵؛ کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ص ۳۳۸ و ۳۴۱؛ نعمانی، ۱۳۹۷: ص ۸۱ و ۲۱۵ و ابن بابویه، ۱۳۹۵: ج ۱، ص ۲۵۷)؛ و در دوره اوست که به اذن الهی، عقول، کامل می‌شوند (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ص ۲۵ و ابن بابویه، ۱۳۹۵: ج ۲، ص ۶۷۵).

**سوم:** اگر چه ائمه علیهم‌السلام همگی مقام ولایت و دارای شأن حکومت بودند؛ این مقامات را برای خود اثبات می‌کردند و در صورت قرار گرفتن حکومت در دست ایشان، در اجرای احکام الهی لحظه‌ای کوتاهی نمی‌کردند؛ در عین حال، تلاش می‌کردند این قضیه را از حرکت و حکومت امام مهدی عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف جدا کنند و از خلط آن دو جلوگیری می‌کردند. برای نمونه به دو مورد اشاره می‌شود:

#### ۱. حکم بن نعیم می‌گوید:

در مدینه به محضر امام باقر علیه‌السلام شرفیاب شدم و عرض کردم: من بین رکن و مقام نذری کردم که اگر شما را ملاقات کردم، از مدینه خارج نشوم تا برایم روشن شود شما قائم آل محمد صلی‌الله‌تعالی‌وآله‌وآل‌ه‌وسلم‌وآل‌م‌تو هستید یا خیر. امام چیزی نفرمود. سی روز در مدینه ماندم. سپس امام علیه‌السلام در راه مرا دید و به استقبال من آمد و فرمود: «ای حکم! هنوز این جا هستی؟» عرض کردم: بله؛ من نذر مرا به شما خبر داده بودم؛ شما نه مرا به چیزی امر و نه مرا از چیزی نهی کردید و جوامیم را ندادید. امام علیه‌السلام فرمود: «صبحگاهان به منزل من بیا.» من صبح به منزل ایشان رفتم. امام علیه‌السلام فرمود: «از حاجت خود سوال کن.» من مطلب خود را ارائه کردم و گفتم: اگر قائم آل محمد صلی‌الله‌تعالی‌وآله‌وآل‌ه‌وسلم‌وآل‌م‌تو هستید، ملازم شما باشم و از شما دور نشوم؛ و الا در زمین سیر کنم و روزی خود را بجویم. امام علیه‌السلام فرمود: «ای حکم! همه ما قائم به امر خدا هستیم.» عرض کردم: آیا شما مهدی هستید؟ فرمود: «همه ما به سمت خداوند هدایت می‌کنیم.» گفتم: آیا شما صاحب شمشیر هستید؟ فرمود: «همه ما صاحب شمشیر و وارث شمشیر هستیم.» عرضه داشتم: آیا شما همان کسی هستید که دشمنان خدا را می‌کشد و به وسیله شما اولیای خدا عزیز می‌شوند و به واسطه شما دین خدا بر همه ادیان غلبه می‌کند؟ امام علیه‌السلام فرمود: «ای حکم! چگونه من آن شخص باشم و حال آن که عمر به ۴۵ رسیده است. همانا صاحب این امر از من به شیرخوارگی نزدیک‌تر [جوان‌تر] و برای سوارکاری، چالاک‌تر است» (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ص ۵۳۶).



۲. از ابی خدیجه چنین نقل شده است: از امام صادق علیه السلام در مورد قائم سوال شد؟ امام علیه السلام فرمود: «همه ما یکی پس از دیگری، قائم به امر خدا هستیم تا صاحب شمشیر بیاید. پس زمانی که صاحب شمشیر بیاید،<sup>۱</sup> با امری غیر از آن چه که بوده است، خواهد آمد» (همان، ج ۱، ص ۵۳۶).

چهارم: در صورت وجود شرایط و بر طرف شدن موانع، ائمه علیهم السلام بر ایجاد حکومت و تشکیل جامعه‌ای تحت فرمان حجت خدا و بر طبق موازین و دستورهای الهی، راغب بودند. این گونه نبود که هیچ‌گاه به دنبال ایجاد حکومت یا تغییر وضع موجود نباشند، بلکه در صورت فراهم شدن شرایط، کار خود را انجام می‌دادند؛ اما دلیل عدم حرکت خویش را نبود شرایط، به ویژه نبود یار، اعلام می‌کردند؛ مانند آن چه امام صادق علیه السلام در مورد نبود یار، به سهل بن حسن خراسانی فرمودند و وجود حداقل ۵ نفر را برای حرکت لازم دانستند (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹: ج ۴، ص ۲۳۷ و مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۴۷، ص ۱۲۳)؛ و یا سدید صیرفی را از نبود یاور و کمک یار، حتی به اندازه یک گله کوچک بز که تعدادشان ۱۷ عدد بود؛ خبر دادند (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۲، ص ۲۴۲).

پنجم: اگرچه در لسان برخی از روایات، از راه و رسم حکومت اهل بیت علیهم السلام به طور کلی سخن رانده شده است؛ مانند کلام امام صادق علیه السلام خطاب به مفضل بن عمر، که فرمود: «اگر این امر [=حکومت] به دست ما بود، غیر از زندگانی رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم و سیره امیرالمومنین نخواهد بود» (ابن حیون، ۱۴۰۹: ج ۳، ۵۶۴ و راوندی، ۱۴۰۷: ص ۲۹۶). روشن است که این ویژگی مختص دوران امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف نیست، بلکه روایت از مسلک حکومتی امامان علیهم السلام خبر می‌دهد که بر همه ایشان، از جمله امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف صادق است. اما حکومت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف به عنوان یک حکومت مسجل و لازم الوقوع از لحاظ دینی، در لسان روایات ما مورد توجه بوده است. ابوهاشم جعفری می‌گوید:

نزد امام جواد علیه السلام از سفیانی و از محتوم بودن آن در روایات سخن به میان آمد. از

۱. نکته: بین این روایت با روایت قبل تناقضی در کار نیست. روایت قبل که همه ائمه علیهم السلام را صاحب شمشیر معرفی می‌کند، سخن از جایگاه و شأن همه ائمه علیهم السلام دارد، ولی این روایت از امامی سخن می‌گوید که صاحب شمشیر در مورد ایشان متعین می‌شود؛ یعنی قیام نهایی به دست او محقق می‌گردد.



امام عَلَيْهِ السَّلَام سوال کردم که آیا در محتوم هم بدهاء ایجاد می‌شود؟ امام عَلَيْهِ السَّلَام فرمود: «بله». گفتم که می‌ترسیم در مورد قائم عَلَيْهِ السَّلَام هم بدهاء حاصل شود. امام فرمود: «همانا قائم عَلَيْهِ السَّلَام از میعاد است و خداوند در مورد میعاد تخلف نخواهد کرد» (نعمانی، ۱۳۹۷: ص ۳۰۳).

ششم: اگر مراد تعیین وقت ظهور مهدی عَلَيْهِ السَّلَام باشد، با روایات بسیاری که از عدم تعیین وقت ظهور و تکذیب تعیین کنندگان وقت خبر می‌دهند (ر.ک: جعفری، ۱۳۸۴: ص ۶۰-۶۲)؛ در تعارض است؛ به ویژه آن که در کلام پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ از دروغ‌گویی تعیین کنندگان وقت سخن رانده شده است. نعمانی به سند خود از ابی بصیر نقل می‌کند که از امام صادق عَلَيْهِ السَّلَام پرسید: خروج قائم آل محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کی اتفاق خواهد افتاد؟ امام در جواب فرمود: «ما اهل بیت عَلَيْهِمُ السَّلَام تعیین وقت نمی‌کنیم. به تحقیق محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فرمود: تعیین کنندگان وقت دروغ‌گو هستند» (همان، ص ۲۸۹). مگر این که مراد از کلمه «محمد» در کلام امام صادق عَلَيْهِ السَّلَام، پدر بزرگوارشان، امام باقر عَلَيْهِ السَّلَام بوده باشد که در این صورت اگر مراد از رخاء ظهور مهدی عَلَيْهِ السَّلَام باشد، با روایات تکذیب وقت نگاران تعارضی نخواهد داشت؛ زیرا می‌توان گفت تکذیب وقت‌گذاران بعد از این دو حادثه بوده است. کلامی از امام باقر عَلَيْهِ السَّلَام می‌تواند موییدی برای این ادعا باشد. ایشان در جواب سوال فضیل بن یسار از وقت فرج سه بار فرمود: «تعیین کنندگان وقت دروغ‌گویانند.» در ادامه، به داستان حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَام و وعده ۳۰ روزه وی برای اخذ الواح تورات (اعراف: ۱۴۲)؛ استشهاد کرده، فرمود: «موسی عَلَيْهِ السَّلَام زمانی که به وعده‌گاه خدایش می‌رفت، به بنی اسرائیل وعده ۳۰ روز داده بود، آن‌گاه که خداوند ده روز بر آن اضافه کرد؛ قومش گفتند: موسی عَلَيْهِ السَّلَام نسبت به ما خلف وعده کرده است. پس کاری را که در نظر داشتند [گوساله پرستی] را محقق ساختند» (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ص ۳۶۸). استشهاد امام عَلَيْهِ السَّلَام به داستان قوم بنی اسرائیل، می‌تواند به دلیل تاخیر وعده الهی‌ای بوده باشد که توسط ائمه عَلَيْهِمُ السَّلَام به شیعیانشان رسیده است.

از سویی دیگر نمی‌تواند مراد، صرف گشایش امور زندگی و معیشت، بدون تحقق حکومت اهل بیت عَلَيْهِمُ السَّلَام بوده باشد؛ زیرا:

۱. اگرچه غالب دوران زندگی ائمه عَلَيْهِمُ السَّلَام، دوران خفقان بوده است؛ در برهه‌هایی از آن گشایش در امور زندگی برای امامان عَلَيْهِمُ السَّلَام و شیعیانشان، فراهم شده است؛ مانند دوران درگیری بنی امیه با

بنی عباس که شرایط برای زندگی روزمره ائمه علیهم السلام و شیعیان‌شان فراهم بود و در همین زمان است که امام صادق علیه السلام، آزادانه به تعلیم و نشر معارف دین و مکتب اهل بیت علیهم السلام می‌پردازد و به پرورش ۴ هزار شاگرد موفق می‌گردد (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹: ج ۴، ص ۲۴۷).

۲. مشهورترین شأن و منزلت امام نزد متکلمان، اعم از شیعی و سنی، حکومت و زعامت امور دنیوی و سیاسی مردم است (قدردان قراملکی، ۱۳۸۸: ص ۴۰)؛ و از منظر مکتب اهل بیت علیهم السلام، امام منصوب من عبدالله است و امرش به دست مردم نیست (سیدمرتضی، ۱۴۱۰: ج ۲، ص ۵ و نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۷: ص ۲۲۱)؛ و اگر کسی غیر وی و یا غیر از مسیر ایشان، حاکمیت را به دست گیرد، طاغوت به شمار می‌آید؛ به‌گونه‌ای که پیرو این مکتب، در مقام حکمیت و قضاوت و رفع دعاوی هم نباید به آن‌ها مراجعه کند و اگر مراجعه کرد، ناقض دستور الهی و مصداق آیه شریفه «يُرِيدُونَ أَنْ يُتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ» (نساء: ۶۰) خواهد شد (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ص ۶۷). با وجود امام معصوم علیه السلام در نگاه امام و طرفدارانش، حکومت کردن غیر از ایشان، کسی دیگر را نسزد. این اندیشه خنثا و بی تأثیر نیست، بلکه پویاست و امکان سازش با حکومت جور را بر نمی‌تابد؛ حتی اگر امام حرکتی و قیامی را طراحی نکند. از سویی امام به دلیل دارا بودن ویژگی‌های منحصر به فرد از لحاظ علمی و معنوی (همان، ص ۱۹۸-۲۰۳)؛ همواره در دوران خود در کانون توجه مردم جامعه خود بوده که بالقوه خطر مهمی برای حکومت‌ها به شمار می‌رفت. از این‌روست که ائمه علیهم السلام بعد از امام حسین علیه السلام با این که هیچ حرکت نظامی و برخوردی با حکومت‌های وقت خود ندارند؛ با سخت‌ترین خفقان و بدترین برخوردها از سوی حاکمان وقت، مواجه شدند؛ حتی امام هادی علیه السلام و امام عسکری علیه السلام که در محاصره نظامی و زیر نظر حکومت وقت در سامرا روزگار می‌گذرانند (پیشوایی، ۱۳۷۸: ص ۵۷۷ و ۶۲۲). بنابراین، حتی گشایش در امور زندگی و معیشت مطلوب زمانی برای مریدان مکتب اهل بیت علیهم السلام اتفاق خواهد افتاد که حکومت مسیر خود را در پیش گیرد و امورش به دست ائمه علیهم السلام قرار بگیرد.

### گشایش تحت حکومت ائمه علیهم السلام

از این‌رو به نظر می‌رسد مراد از این روایات، خروج از سختی و گشایشی است که در ضمن



برپایی حکومت اهل بیت علیهم السلام، محقق می‌شود؛ همان‌گونه که علامه مجلسی در شرح عبارت «وقت هذا الامر» در روایت مورد بحث بدان اشاره فرمود که مراد از آن، ظهور و غلبه حق بر باطل توسط امامی از ائمه علیهم السلام است؛ نه ظهور امام دوازدهم (مجلسی، ۱۴۰۴: ج ۴، ص ۱۷۰). اما دلیل بر این ادعا:

۱. مراد واژه مذکور در روایت مورد بحث، هرچند می‌تواند به قرینه صدر آن، طبق نقل شیخ طوسی و عیاشی و راوندی (عیاشی، ۱۳۸۰: ج ۲، ص ۲۱۸؛ شیخ طوسی، ۱۴۱۱: ص ۴۲۸ و راوندی، ۱۴۰۹: ج ۱، ص ۱۷۸-۱۷۹)؛ رخاء و گشایش باشد (همان‌گونه که تبیین‌کننده این روایات در کتاب «دانشنامه امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف» بدان تصریح کرده است) (محمدی ری شهری، ۱۳۹۳: ج ۸، ص ۱۸۶-۱۸۸)؛ در عین حال، با توجه به روایات هم‌خانواده که ارائه شده است، می‌توان نتیجه گرفت در روایت مورد بحث هم مراد، ولایت اهل بیت علیهم السلام است؛ اما نه به معنای اعتقاد به امامت و ولایت و نه اصل دارا بودن این مقام. در روایت نعمانی و طوسی از ابابصیر آمده است که از امام صادق علیه السلام سوال کرد: «آیا برای این امر زمانی است که بدن‌هایمان بدان آرامش یابند و ما بدان چشم بدوزیم» (نعمانی، ۱۳۹۷: ص ۲۸۸ و طوسی، ۱۴۱۱: ص ۴۲۷)؛ و یا براساس روایت دیگر، امام صادق علیه السلام فرمود: «این امر در مورد من بود؛ ولی خداوند آن را به تأخیر انداخت» (طوسی، ۱۴۱۱: ص ۴۲۹). در این روایات، یقیناً تنها مقام و جایگاه ولایت مراد نیست؛ زیرا همه ائمه علیهم السلام در دوران خود، این مقام را دارا بودند؛ همان‌طور که سوال از زمان آن، بی مورد بوده است؛ جواب‌های داده شده از سوی ائمه علیهم السلام هم معنایی نخواهد داشت. این مهم از دید شیعیان و به ویژه اصحاب ایشان مانند ابی بصیر دور نبود.

۲. سوالات آنان از زمان تحقق امر، باید سوال از چیزی بوده باشد که ذهن ایشان را درگیر کرده است؛ چیزی که اطلاع از زمان آن، اندکی از عطش آنان را تسکین بخشد؛ گمشده‌ای که در مسیر یافتنش عنان از کف داده و راه تعجیل پیمودند تا حدی که ائمه علیهم السلام آنان را از آن برحذر داشته؛ از هلاکت عجله‌کنندگان خبر دادند (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ص ۳۶۸ و نعمانی، ۱۳۹۷: ص ۱۹۸)؛ و به خاطر آن، امام رضا علیه السلام ایشان را مورد عتاب قرار داده، فرمود: «شما را چه شده که مالک نفس خویش نیستید و صبر پیشه نمی‌کنید تا آن‌چه را می‌خواهید خداوند برایتان فراهم سازد؟ همانا این امر طبق اراده مردم نخواهد آمد، بلکه امر و حکم خداست ... همانا کسی که از فوت شدن



[امری] می‌ترسد، عجله می‌کند (حمیری، ۱۴۱۳: ص ۳۸۰). آن امر غیر از بحث حکومت اهل بیت علیهم‌السلام و ظهور و بروز ولایت ایشان نیست؛ حکومتی که شیعیان منتظر تحقق آن بودند و امام سجاد علیه‌السلام در دعای ۴۷ صحیفه سجادیه از این ویژگی پرده برمی‌دارد؛ آن گاه که در ضمن اوصاف دستداران اهل بیت علیهم‌السلام، آنان را کسانی معرفی می‌کند که منتظر فرا رسیدن روزگار اهل بیت علیهم‌السلام هستند (امام سجاد علیه‌السلام، ۱۳۷۶: ۲۲۰). مراد از روزگار اهل بیت علیهم‌السلام دوران قدرت یافتن اهل بیت علیهم‌السلام و حکومت ایشان است که موانع اعمال ولایت برداشته شود و بسط ید برای امام اتفاق افتد.

۳. بر فرض اگر گشایش و رهایی از خفقان، برای شیعیان امر مهم و خطیری بوده باشد؛ باز هم این امر به شکل عادی تحقق نمی‌یافت؛ زیرا از لحاظ ایدئولوژیک هیچ گاه جریان اهل بیت علیهم‌السلام با جریان غاصب با هم از در مسالمت در نخواهند آمد. در نگاه مکتب اهل بیت علیهم‌السلام همان گونه که قبلاً ارائه شد. حاکمیت، حق امامان اهل بیت علیهم‌السلام است و غیر ایشان غاصب و طاغوت. حضور امام، حتی اگر قیامی نداشته باشد، خطر بالقوه و جدی‌ای برای حکومت وقت است و علت فشارها و آزار ائمه علیهم‌السلام در دوران حیاتشان، حتی در صورت عدم قیام را باید در این نکته جست‌وجو کرد. از این رو، به نظر می‌رسد تصور گشایش در امور و رهایی از خفقان بدون تحقق حکومت حق، تصویری ساده‌انگارانه است.

### تحلیل تاریخی سال‌های ۷۰ و ۱۴۰ق

با توجه به اتقان سندی این روایات و استفاضه‌ای که در کار است؛ این روایات از واقعیتی پرده برمی‌دارند و آن، این است که قرار بر فرج و گشایش در ضمن حکومت اهل بیت علیهم‌السلام در سال‌های ۷۰ و ۱۴۰ق بوده است؛ ولی به دلایل مطرح شده در روایات، این مهم به تأخیر افتاده و بعد از تأخیر مجدد آن، دیگر تعیین وقتی از سوی اهل بیت علیهم‌السلام برای فرج، ارائه نشده است. تأمل در فضای ارائه شده در این روایات، برداشت‌هایی از قبیل پاسخ‌گویی برای دور ساختن مخاطب از جواب حقیقی را منتفی می‌کند؛ زیرا توجه در متن روایات مطرح شده، به ویژه روایت ابو حمزه ثمالی که عمده دلیل در این روایات است و از دو امام نقل شده است؛ حکایت از آن دارد که امام علیه‌السلام در مقام بیان و تحلیل یک حقیقت و واقعیت است؛ به خصوص که امام صادق علیه‌السلام



سخن امام قبل را تایید می‌کند؛ علاوه بر این که اصل در هر کلامی این است که متکلم در مقام بیان مراد است، نه امور دیگر و اگر کسی مدعی خلاف ظاهر باشد، باید دلیل بیاورد.

اما این که مراد از سال‌های ۷۰ و ۱۴۰ ق کدام دوره و کدام واقعه بوده است؛ اقوالی در این زمینه مطرح هستند. علامه مجلسی در تفسیر این دو عدد، سه احتمال ذکر می‌کند:

۱. گفته شده است سال هفتاد به خروج امام حسین علیه السلام و سال ۱۴۰ به خروج امام رضا علیه السلام به خراسان اشاره دارند. علامه این دیدگاه را به دلیل ناسازگاری با تواریخ مشهوره، مردود می‌داند.

۲. ابتدای تاریخ از بعثت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم محاسبه شود و ابتدای اراده امام حسین علیه السلام برای قیام هم، دو سال قبل از مرگ معاویه بوده است؛ زیرا اهل کوفه در آن زمان، برای امام حسین علیه السلام نامه می‌نگاشتند. از این رو، سال ۷۰ به قیام امام حسین علیه السلام و سال ۱۴۰ هم به خروج زید اشاره دارد؛ زیرا وی در سال ۱۲۲ خروج کرده است. وقتی زمان بعد از بعثت تا قبل از هجرت را بدان اضافه کنیم، نزدیک ۱۴۰ خواهد شد؛ یا مراد انقراض دولت بنی امیه یا ضعیف شدن آنان و چیره شدن ابومسلم بر خراسان است که برای امام صادق علیه السلام نامه نگاشته و او را به خروج دعوت کرده است. خروج ابو مسلم در سال ۱۲۸ بوده و اگر آن گونه که گفته شد، از بعثت محاسبه شود؛ با تاریخ در روایت موافق خواهد بود.

۳. اگر ابتدای تاریخ را از هجرت محاسبه کنیم، سال ۷۰ ممکن است که به استیلا و چیره شدن مختار اشاره بکند؛ زیرا وی در سال ۶۷ کشته شده است و سال ۱۴۰ هم به ظهور امام صادق علیه السلام و منتشر شدن شیعیان در گستره زمین، اشاره دارد (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵۲، ص ۱۰۵-۱۰۶ و همان، ۱۴۰۴: ج ۴، ص ۱۷۰-۱۷۲).

هر چند ایشان در انتها می‌فرماید: «ما که به بداء قائل هستیم، با وجود آن، به این تکلفات نیازی نخواهیم داشت (همان، ۱۴۰۳: ج ۵۲، ص ۱۰۵-۱۰۶).

به نظر می‌رسد، این احتمالات همان گونه که علامه مجلسی فرمود، تکلف‌هایی بیش نیستند و تطبیق روایت با وقایع پیش آمده از اشکال خالی نیست؛ به ویژه که هر دو دلیل مطرح شده در روایات، سال‌ها قبل از فرا رسیدن زمان مذکور در روایات، به وقوع پیوستند. شهادت امام حسین علیه السلام در سال ۶۱ ق اتفاق افتاد، یعنی ۹ سال قبل از زمان اول و گزارش و جریان‌ی که امام باقر علیه السلام خبر می‌دهد، در دوران ایشان صورت پذیرفت؛ در حالی که شهادت ایشان به سال ۱۱۴

بوده است (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ۴۶۹ و مفید، ۱۴۱۳: ج ۲، ص ۱۵۸)؛ یعنی حداقل ۲۶ سال قبل از زمان دوم.

آن چه بر اساس این روایات می‌توان گفت، آن است که اراده الاهی بر تحقق فرج و حکومت اهل بیت علیهم‌السلام در این دو بازه زمانی بوده است و البته همان گونه علامه مجلسی فرمود، به دست یکی از ائمه علیهم‌السلام (مجلسی، ۱۴۰۴: ج ۴، ص ۱۷۰-۱۷۲)؛ ولی به عللی که در سال‌های قبل از آن اتفاق افتاده است؛ این اراده الاهی به تاخیر افتاد. بنابراین، به تطبیق این دو سال با وقایع ثبت شده در این دو تاریخ و یا نزدیک به این دو زمان نیازی نخواهد بود. چه بسا حتی واقعه‌ای که به تحقق اراده الاهی در این دو سال منجر بوده؛ اصلاً اتفاق نیفتاده است. شاهد بر این ادعا، کلام امام صادق علیه‌السلام است که گذشت، مبنی بر این که این امر قرار بود در مورد ایشان اتفاق بیفتد؛ ولی به تأخیر افتاد (طوسی، ۱۴۱۱: ص ۴۲۹). این کلام با زمان دوم، یعنی ۱۴۰ همخوانی دارد و حال آن که هیچ حرکت نظامی یا جمع‌آوری عده و عده از جانب ایشان صورت نپذیرفت.

علی بن یقطين، در روایتی از امام کاظم علیه‌السلام، از پرورش شیعیان با آرزوها، در طول ۲۰۰ سال خبر داده است و این گونه نقل می‌کند: «الشَّيْعَةُ تُرَبِّي بِالْأَمَانِي مُنْذُ مَائَتِي سَنَةٍ» (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ص ۳۶۹؛ نعمانی، ۱۳۹۷: ص ۲۹۵ و طوسی، ۱۴۱۱: ص ۳۴۱). اگر چه در نگاه اول، بین این روایت و روایت‌های مطرح شده تضاد و ناسازگاری به چشم می‌خورد؛ تامل در محتوای دو دسته روایات، تضاد و تنافی بین آن دو را بر طرف می‌کند؛ زیرا روایت امام کاظم علیه‌السلام از نظام کلی اندیشه اهل بیت علیهم‌السلام در عدم ارائه زمان حقیقی و واقعی به شیعیان، خبر می‌دهد و این منافاتی ندارد که برای تحقق حکومت اهل بیت علیهم‌السلام زمان خاصی مقدر شده باشد و در برهه‌ای از زمان به شیعیان خبر داده شده است و آن هم به دلیل عوامل مطرح شده، تغییر یافته باشد. بررسی روایاتی که از تعیین زمان خاصی خبر می‌دهند، این نکته را روشن می‌کنند که از بین دو تاریخ ذکر شده، تنها از تاریخ اول؛ یعنی سال ۷۰، توسط امیرالمومنین علیه‌السلام پرده برداری شده است؛ اما تاریخ دوم؛ یعنی سال ۱۴۰ ق، این گونه نبود که به شیعیان خبر داده شده باشد و آنان منتظر رسیدن زمان آن بوده باشند، بلکه این تاریخ مقدر شده - همان گونه که گذشت - در سال‌های قبل از آمدنش، دلیل آنچه مطرح شد، تغییر یافته است و امام باقر و امام صادق علیهم‌السلام تنها از تغییر یافتن آن خبر داده‌اند.



## نتیجه‌گیری

از بررسی روایاتی که به رخاء در سال‌های ۷۰ و ۱۴۰ق ناظر بوده‌اند، دو نتیجه مهم را شاهد هستیم:

۱. این دسته از روایات، روایات مجهول یا مجعول نیستند و همچنین با برچسب ضعیف بودن، نمی‌توان از کنار آن‌ها گذشت؛ زیرا علاوه بر وجود روایات صحیح‌السند در بین آن‌ها، دارای استفاضه هستند و لذا قوت و اعتبار آن‌ها قابل‌خداشه نیست.

۲. اگرچه مهم‌ترین روایت مورد بحث، از گشایش و رخاء در سال‌های ۷۰ و ۱۴۰ق، خبر می‌دهد؛ مراد از آن نه حکومت پایانی اهل بیت علیهم‌السلام توسط حضرت مهدی عجل‌الله‌تعالی‌و فرجه‌الشریف، است و نه صرف گشایش در امور زندگی و معاش، بلکه مراد، بیان زمانی برای تحقق حکومت حقه‌الاهی، تحت تدبیر ولی معصوم یا همان حکومت اهل بیت علیهم‌السلام است؛ اگر چه به دلایلی که در روایات اشاره شده است، این دو فرصت از بین رفت و بعد از آن زمانی مشخص نشده است. البته این، بدان معنا نیست که اگر حکومت اهل بیت علیهم‌السلام تحقق می‌یافت، امر حکومت جهانی امام مهدی عجل‌الله‌تعالی‌و فرجه‌الشریف کنار گذاشته می‌شد.



## منابع

### قرآن کریم.

۱. ابطحی، محمد علی (۱۴۱۷ق). *تهذیب المقال فی تنقیح کتاب الرجال للشیخ الجلیل أبی العباس أحمد بن علی النجاشی*، قم، سید محمد ابطحی.
۲. ابن حیون، نعمان بن محمد (۱۴۰۹ق). *شرح الأخبار فی فضائل الأئمة الأطهار علیهم السلام*، قم، انتشارات جامعه مدرسین.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۹۵ق). *کمال الدین وتمام النعمة*، تهران، اسلامیه.
۴. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی (۱۳۶۳). *تحف العقول عن آل الرسول ص*، قم، انتشارات جامعه مدرسین.
۵. ابن شهر آشوب، محمد بن علی (۱۳۷۹ق). *مناقب آل أبی طالب ص*، قم، علامه.
۶. اعرجی کاظمی، محسن بن حسن (۱۴۱۵ق). *عدة الرجال*، محقق: موسسه الهدایه، قم، اسماعیلیان.
۷. امام سجاد، علی بن الحسین ص (۱۳۷۶). *الصحیفة السجادية*، قم، دفتر نشر الهادی.
۸. امینی گلستانی، محمد (۱۳۸۵). *سیمای جهان در عصر امام زمان ص*، قم، مسجد مقدس جمکران.
۹. براری، محمد (تابستان ۱۳۹۵). «منبع شناسی روایات علامم الظهور در کتاب الغیبه شیخ طوسی»، مجله پژوهش های مهدوی، شماره ۱۷.
۱۰. بروجردی، سید حسین (۱۳۸۵). *ترتیب اسانید الکافی*، محقق: محمود دریاب نجفی، قم، موسسه آیت الله بروجردی.
۱۱. بنی هاشمی، محمد (۱۳۸۴). *راز پنهانی و رمز پیدایی*، تهران، نیک معارف.
۱۲. قدردان قراملکی، محمد حسن (۱۳۸۸). *پاسخ به شبهات کلامی*، دفتر چهارم: امامت، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۳. پیشوایی، مهدی (۱۳۷۸). *سیره پیشوایان اسلام*، قم، موسسه تحقیقاتی و تعلیماتی امام صادق ص.
۱۴. تبریزی، جواد (۱۴۲۹ق). *الموسوعة الرجالية*، قم، دارالصدیقة الشهیدة ص.
۱۴۵. تستری، محمد تقی (۱۴۲۰ق). *قاموس الرجال*، قم، انتشارات جامعه مدرسین.
۱۶. تفرشی، سید مصطفی (۱۴۱۸ق). *نقد الرجال*، قم، مؤسسه آل البيت ص.
۱۷. جعفری، محمد صابر (بهار ۱۳۸۴). «مهدویت و آسیب ها»، مجله انتظار موعود، شماره ۱۵.



۱۸. جمعی از نویسندگان (۱۳۸۸). **از فرات تا فرات**، قم، بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه الشریف.
۱۹. حلّی، حسن بن سلیمان (۱۴۲۱ق). **مختصر البصائر**، قم، مؤسسة النشر الإسلامی.
۲۰. حلّی، حسن بن یوسف (۱۴۱۳ق). **مختلف الشيعة في أحكام الشريعة**، قم، انتشارات جامعه مدرسین.
۲۱. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۱ق). **رجال العلامة الحلّی**، دارالذخائر، نجف اشرف.
۲۲. حلّی، فخرالمحققین، محمد بن حسن (۱۳۸۷ق). **إيضاح الفوائد في شرح مشكلات القواعد**، قم، مؤسسه اسماعیلیان.
۲۳. حمیری، عبدالله بن جعفر (۱۴۱۳ق). **قرب الإسناد**، قم، مؤسسة آل البيت عليه السلام.
۲۴. خراسانی، محمدجواد (۱۳۸۸). **مهدی منتظر**، مشهد، نورالکتاب و ضامن آهو.
۲۵. خویی، سیدابوالقاسم (۱۴۰۹ق). **معجم رجال الحديث وتفصیل طبقات الرواة**، بیروت، مدینة العلم - آیت الله الخویی.
۲۶. راوندی، قطب الدین، سعید بن هبة الله (۱۴۰۹ق). **الخرائج والجرائح**، قم، مؤسسه امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف.
۲۷. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۷ق). **الدعوات / سلوة الحزین**، قم، انتشارات مدرسه امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف.
۲۸. سبزواری، سید عبدالاعلی (۱۴۱۳ق). **مهذب الأحكام**، قم، مؤسسه المنار.
۲۹. سید مرتضی، حسین بن علی (۱۴۱۰ق). **الشافی فی الإمامة**، محقق: سید عبدالزهراء حسینی، تهران، مؤسسه الصادق عليه السلام.
۳۰. سیوری حلّی، مقداد بن عبدالله (۱۴۰۴ق). **التنقیح الرائع لمختصر الشرائع**، قم، انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۳۱. شبیری زنجانی، محمد جواد (۱۴۲۹ق). **توضیح الأسناد المشکلة فی الكتب الأربعة (أسناد الکافی)**، قم، دارالحديث للطباعة والنشر.
۳۲. شهید ثانی، زین الدین بن علی (۱۴۱۳ق). **مسالك الأفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام**، قم، مؤسسه المعارف الإسلامیة.
۳۳. صافی گلپایگانی، لطف الله (۱۳۷۷). **گفتمان مهدویت**، قم، انتشارات مسجد مقدس جمکران.
۳۴. صدر، سید محمد (۱۳۸۴). **تاریخ پس از ظهور**، مترجم: حسن سجادی پور، تهران، موعود عصر.
۳۵. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۳). **شرح أصول الکافی**، تهران، مؤسسه مطالعات و

تحقیقات فرهنگی.

۳۶. طوسی، نجم‌الدین (۱۳۸۸)، تازهور، قم، بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه الشریف.

۳۷. طوسی، محمد بن الحسن (۱۴۱۱ق). کتاب الغیبة للحجة، قم، دارالمعارف الإسلامية.

۳۸. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۷ق). تهذیب الأحكام، محقق: حسن موسوی خراسان، تهران،

دارالکتب الإسلامية.

۳۹. \_\_\_\_\_ (۱۴۲۰ق). فهرست کتب الشیعة و أصولهم و أسماء المصنفین و أصحاب

الأصول، قم، مكتبة المحقق الطباطبائی.

۴۰. عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ق). تفسیر العیاشی، تهران، المطبعة العلمية.

۴۱. فاضل هندی، محمد بن حسن (۱۴۱۶ق). كشف اللثام والإبهام عن قواعد الأحكام، قم، انتشارات جامعه

مدرسين.

۴۲. فقیه ایمانی، محمد باقر (۱۳۸۸). شیوه‌های یاری قائم آل محمد عجل الله تعالی فرجه الشریف، قم، عطرت.

۴۳. قمی، علی بن ابراهیم (۱۴۰۴ق). تفسیر القمی، قم، دارالکتاب.

۴۴. کاظمی، عبدالنبی (۱۴۲۵ق). تکملة الرجال، محقق: محمد صادق بحر العلوم، قم، انوار الهدی.

۴۵. کشی، محمد بن عمر (۱۴۰۹ق). رجال کشی (إختیار معرفة الرجال)، مشهد، مؤسسه نشر دانشگاه

مشهد.

۴۶. کلباسی، محمد بن محمد ابراهیم (۱۴۲۲ق). الرسائل الرجالية، قم، مؤسسه علمی فرهنگی دارالحدیث.

۴۷. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). کافی، تهران، دارالکتب الإسلامية.

۴۸. مازندرانی، محمد بن اسماعیل (۱۴۱۶ق). منتهی المقال فی أحوال الرجال، قم، مؤسسه آل‌البيت عجل الله تعالی فرجه الشریف.

۴۹. مازندرانی، مولی محمد صالح (۱۳۸۲ق). شرح کافی-الأصول والروضة، تهران، المكتبة الإسلامية.

۵۰. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار، محقق: جمعی از محققان، بیروت، داراحیاء التراث العربی.

۵۱. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۴ق). مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول عجل الله تعالی فرجه الشریف، محقق: هاشم رسولی محلاتی،

تهران، دارالکتب الاسلامیة.

۵۲. مجلسی، محمدتقی (۱۴۰۶ق). روضة المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه، قم، مؤسسه فرهنگی

اسلامی کوشانبور.

۵۳. محمدی ری شهری، محمد و دیگران (۱۳۹۳). دانشنامه امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف بر پایه قرآن، حدیث و تاریخ،

قم، مؤسسه علمی فرهنگى دارالحدیث.

۵۴. مفید، محمد بن نعمان (۱۴۱۳ق). *الإرشاد فى معرفة حجج الله على العباد*، كنگره شیخ مفید، قم.

۵۵. میرداماد، محمدباقر (۱۴۰۳ق). *التعليقة على أصول الكافي*، قم، الخيام.

۵۶. نجاشى، احمد بن على (۱۳۶۵). *رجال النجاشى*، قم، انتشارات وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه

قم.

۵۷. نجفى، محمدحسن (۱۴۰۴ق). *جواهر الكلام فى شرح شرائع الإسلام*، بیروت، دار إحياء التراث العربی.

۵۸. نصیرالدین طوسى (۱۴۰۷ق). *تجريد الاعتقاد*، قم، بوستان کتاب.

۵۹. نعمانى، محمد بن ابراهيم (۱۳۹۷ق). *الغیبة*، تهران، نشر صدوق.

۶۰. نوری، حسین (۱۴۰۸ق). *مستدرک الوسائل ومستنبط الوسائل*، قم، مؤسسة آل البيت عليه السلام.



## بررسی و تحلیل شخصیت جعفر بن علی در منابع روایی و تاریخی و تاثیر آن بر دوران آغازین غیبت

۱ محسن رحیمی جعفری  
۲ زینب رضانژاد کلائی

### چکیده

یکی از شخصیت‌هایی که در آغاز غیبت امام زمان عجل الله تعالی فرجه له، تضعیف اعتقادی و تردید نسبت به پذیرش امام‌خانی در جامعه شیعه را موجب شد، «جعفر بن علی»، ملقب به «کذاب» است. جعفر به دلیل موقعیت خانوادگی و اجتماعی خود، زمینه ساز انحراف و تحیر در بین شیعیان شد. این نوشتار از طریق جمع‌آوری اطلاعات کتابخانه‌ای، با روش توصیفی-تحلیلی، مبتنی بر منابع تاریخی و روایی ساماندهی شده است. سؤال اصلی، چیستی شخصیت جعفر بن علی و تاثیر وی بر آغاز غیبت است. نتایج دلالت دارند که جعفر بن علی در دو بخش «عقیده» و «عمل»، دارای انحرافات چندی بوده است. بررسی تحلیلی-تاریخی شخصیت جعفر بن علی و گستردگی منابع پژوهش پیش‌رو، به یافته‌های جدید در این نوشتار منجر شده است. علاوه بر آن، تاثیر جعفر بر جامعه شیعی در دوران آغازین غیبت در این مقاله، از مباحث کم‌تر پرداخته شده در بحث از شخصیت جعفر است.

**واژگان کلیدی:** جعفر کذاب، تحیر، نیابت، جعفر تواب، دوران آغازین غیبت، رفتارشناسی.

۱. پژوهشگر پژوهشکده مهدویت و موعودگرایی انتظارپویا (نویسنده مسئول) Rahimi.mohsen0@gmail.com

Zeinab1788@gmail.com

۲. کارشناسی ارشد تاریخ تشیع دانشگاه ادیان و مذاهب قم

## مقدمه

مطالعات تاریخی نشان می‌دهند که عده‌ای همچون زید بن علی علیه السلام (مفید، ۱۴۱۳: ج ۲، ص ۲۴۴-۲۴۸)؛ محمد بن عبدالله بن حسن «نفس زکیه» در کوفه (جعفریان، ۱۳۹۱: ص ۶۷) و اسماعیل بن جعفر (مفید، ۱۴۱۳: ج ۲، ص ۲۹۱-۲۹۳)؛ با توجه به برخورداری از جایگاه اجتماعی، سیاسی، موقعیت علمی یا خانوادگی خود؛ نقش مهمی در بزنگاه‌های تاریخی شیعه اثنا عشری داشته و در مواردی، خود یا داعیان آن‌ها تحول و پیدایش جریان‌های فکری جامعه را باعث شده‌اند. یکی از بزنگاه‌های مهم تاریخی شیعه اثنا عشری دوران آغازین غیبت است. با ورود واژه «غیبت» در بیان حضرات معصوم علیهم السلام، از پیچدگی‌های خاص این دوره و چالش‌های پیش روی شیعه پرده برداری شد. کانون اصلی این حیرت و سرگردانی را شناخت و پذیرفتن امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف بیان کرده‌اند. افزون بر آن، ادعای امامت شخصیتی است از نزدیکان حضرت، به‌عنوان امام که خطری بزرگ برای اعتقاد شیعه داشته است.

یکی از شخصیت‌هایی که می‌توان وی را زمینه‌ساز جریان فکری خاص، در مذهب شیعه در اوایل غیبت صغرا دانست؛ «جعفر بن علی الهادی» است. با توجه به موقعیت خانوادگی جعفر بن علی در آن برهه از تاریخ، توجه ویژه حکومت عباسی به وی و نیز داشتن برخی عقاید خاص، موجب شد تا اولین چالش در جامعه شیعی در دوران آغازین غیبت صغرا به وقوع پیوندد. از آن‌جا که در برخی روایات و نقل‌های تاریخی یکی از موانع بر سر راه شیعیان برای پیوستن و اعتقاد به امام زمان را فرزند امام هادی علیه السلام دانسته‌اند؛ ضرورت پرداختن به این شخصیت بیش از پیش نمایان می‌شود.

بررسی‌ها در زمینه پیشینه موضوع نشان می‌دهد که مطالعه و پژوهش در مورد شخصیت جعفر بن علی، آرا و عقاید خاص وی و همچنین تاثیرگذاری او بر پیدایش جریان‌های فکری؛ همواره مورد توجه پژوهشگران بوده است.

مطالب مذکور دو گونه است: در برخی منابع، گذرا از جعفر بن علی سخنی به میان آمده است؛ همچون المقالات و الفرق سعد بن عبدالله اشعری (اشعری، ۱۳۶۱: ص ۳۳۰) و فرق الشیعه نوبختی (نوبختی، بی‌تا: ص ۹۵) که به صورت خیلی کلی به مباحث جعفر پرداخته‌اند. برخی منابع نیز به صورت اختصاصی به شخصیت جعفر پرداخته‌اند؛ همچون کتاب طهر مطهر، نوشته



رفیع الدین رفیعی که از ابتدا تبرئه جعفر بن علی را بنا داشته و به دیدگاه مخالفان نگاه عمیقی نداشته است (رفیعی: ۱۳۹۵). همچنین مقاله «کاوشی در بازشناسی شخصیت جعفر بن علی الهادی علیه السلام» (شافع و احمدی کچایی، ۱۳۹۶: ص ۵-۲۲)؛ مقاله مذکور بقای انحراف جعفر بن علی و بیش تر جنبه انحراف جعفر را بررسی کرده است. همچنین می توان به مقاله قدرت الله غلمانی «بررسی شخصیت و عملکرد جعفر بن علی الهادی علیه السلام» (غلمانی، ۱۳۹۲: ص ۷۷-۹۶)؛ اشاره کرد که مقاله ای توصیفی است و به جنبه های گوناگون جعفر بن علی پرداخته است. ویژگی نوشتار پیش رو، تحلیل شخصیت جعفر بن علی از حیث کذاب بودن یا تواب بودن، به همراه تاثیر وی بر دوران آغازین غیبت امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشريف و انحراف شیعیان است.

## ۱. زیست نامه جعفر بن علی

تمامی گزارش ها در مورد شخصیت جعفر بن علی به صورت پراکنده در کتاب های تراجم (کشی، ۱۴۰۹: ج ۱، ص ۲۹۰)؛ نسب شناسی (فخر رازی، ۱۴۰۹: ص ۷۸) و تاریخ عمومی (مفید، ۱۳۱۴: ج ۲، ص ۳۱۲) بیان شده و البته این منابع بیش تر به انحرافات وی پرداخته اند. با وجود این، درباره فعالیت های وی پس از شهادت امام عسکری علیه السلام و آغاز غیبت صغرا به ابعاد دیگری از شخصیت و زندگانی او، هر چند کوتاه اشاراتی شده است.

جعفر بن علی، مشهور به «ابوعبدالله» از فرزندان امام هادی علیه السلام است. جعفر در منابع شیعی، به دلیل ادعای کذب امامت و همچنین انکار وجود فرزند برای امام عسکری علیه السلام، به «کذاب» مشهور است (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ص ۵۰۵؛ فخر رازی، ۱۴۰۹: ص ۷۸؛ ابن عنبه، ۱۴۳۰: ص ۱۹۹؛ راوندی، ۱۴۰۹: ج ۱، ص ۲۶۸-۲۶۹؛ طبرسی، بی تا: ج ۲، ص ۳۱۸ و صدوق، ۱۳۹۵: ج ۱، ص ۳۱۹). البته جعفر نزد فرزندان و پیروانش به «زکی» و «تواب» ملقب (عرشی، ۱۹۳۹: ص ۵۱ و امین، ۱۴۰۶: ج ۶، ص ۴۲۵) است. از مهم ترین القاب وی «ابوکریم»<sup>۱</sup> است (حبیب آبادی، ۱۳۵۱: ج ۳، ص ۹۸۷؛ عمری، ۱۳۸۰: ص ۱۳۱-۱۳۴ و ابن عنبه، ۱۴۳۰: ص ۱۹۹). در مورد تاریخ

۱. «کر» یعنی شصت و کرتین، یعنی ۱۲۰ که بر کثرت فرزند برای جعفر دلالت می کند. شیخ عباس قمی هم بدین مطلب اشاره کرده است (قمی، ۱۳۷۲: ج ۲، ص ۶۹۰).

دقیق تولد جعفر و سال‌های نخستین دوران زندگی وی اطلاعی در دست نیست. برخی از پژوهشگران معتقدند که جعفر در ۴۵ سالگی، یعنی در سال ۲۷۱ ق وفات یافت (شهرستانی، ۱۳۶۱: ص ۴۵، پاورقی ۱ و غلمانی، ۱۳۹۲: ص ۷۷-۹۶). بر این اساس، تولد وی باید در حدود سال ۲۲۶ ق باشد (العمری = العلوی، ۱۳۸۰: ص ۱۳۴-۱۳۵)؛ اما با توجه به این که برخی از منابع، جعفر را از امام عسکری علیه السلام کوچک‌تر می‌دانند؛ جعفر می‌بایست پس از سال ۲۳۲ ق متولد شده باشد (مفید، ۱۳۱۴: ج ۲، ص ۳۱۴-۳۲۰؛ کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ص ۳۲۶ و خصیبی، ۱۴۱۱: ص ۳۸۶). با توجه به روایات متعدد از امام هادی علیه السلام دال بر امامت امام حسن عسکری علیه السلام به عنوان بزرگ‌ترین فرزند زنده (مفید، ۱۳۱۴: ج ۲، ص ۳۱۴-۳۲۰)؛ سال ولادت جعفر بعد از سال ۲۳۲ ق خواهد بود.

بنابر آنچه در منابع آمده، مادر جعفر، غیر از مادر امام حسن عسکری علیه السلام بوده است (اشعری، ۱۳۶۱: ص ۳۳۰). در برخی منابع روایی، از همسر امام هادی علیه السلام به عنوان «حُدیث» (سوسن) یاد شده است (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ص ۵۰۳)؛ اما اقدامات جعفر در مقابل حُدیث (ادّعی ارث و تحریک حکومت برای تفتیش منزل امام علیه السلام) (طوسی، ۱۴۲۵: ص ۱۰۶-۱۰۷ و کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ص ۵۰۵)؛ گویای آن است که او مادر جعفر نبوده است (العمری = العلوی، ۱۳۸۰: ص ۳۳۰). برخی منابع تاریخی، مادر جعفر را «حدق» نام برده‌اند که کنیز بوده است (همان).

## ۲. فرزندان جعفر بن علی

در منابع شیعی، تعداد فرزندان ذکور جعفر را شش یا هشت تن دانسته‌اند (ابن رشد قمی، ۱۳۷۸: ج ۲، ص ۴۶۵). فرزندان جعفر، به دلیل انتساب به امام رضا علیه السلام، به «بنو رضی» (العمری، ۱۳۸۰: ص ۲۱۱؛ نوبختی، بی‌تا: ص ۹۵؛ ابن عنبه، ۱۴۳۰: ص ۱۸۹؛ قمی، ۱۳۷۹: ج ۱، ص ۱۶۳؛ طوسی، ۱۴۲۵: ص ۱۴۲ و صدوق، ۱۳۹۵: ج ۱، ص ۲۶۱)؛ یا «رضویون» (ابن عنبه، همان: ص ۱۹۹)؛ مشهورند. از فرزندان مشهور جعفر، می‌توان به ابورضا محسن بن جعفر (که در ایام المقتدر بالله عباسی در دمشق به سال ۳۰۰ خروج کرد) و همچنین به عیسی بن جعفر (فردی عالم، فاضل و استاد ابو محمد هارون بن موسی تلعبیری) اشاره کرد (قمی، ۱۳۷۹: ج ۳، ص ۱۸۹۴). فخر رازی اسامی بیش‌تر فرزندان جعفر را در کتاب «شجره مبارکه» بیان کرده است



### ۳. دیدگاه معصومان علیهم‌السلام درباره جعفر بن علی

از آن جا که معصومان از پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم تا امام عصر عجل‌الله‌فرجه‌الشریف، همواره رهبری دینی و دنیوی جامعه را بر عهده داشته‌اند؛<sup>۱</sup> بر خود لازم می‌دانستند. در بزنگاه‌ها و مقاطع حساس، حتی قبل از وقوع (حادثه‌ای که خطر انحراف جامعه از مسیر درست احتمال داده می‌شود)؛ از سوی آنان هشدار لازم داده شود تا جامعه اسلامی در فتنه‌ها، مسیر هدایت را به سلامت بپیماید. درباره شخصیت جعفر نیز، روشنگری ائمه را به خوبی می‌توان ملاحظه کرد. به این دلیل که جعفر بن علی از بستگان درجه اول خاندان امامت بوده و در برهه‌ای از تاریخ حیات خود، ادعای امامت کرده است؛ به یقین این فرد باید مورد توجه معصومان علیهم‌السلام قرار گرفته و صحت و سقم ادعای وی به شیعیان گوشزد گردد. براساس گواهی‌های تاریخ، حتی قبل از تولد جعفر بن علی، معصومان علیهم‌السلام، درباره وی بیاناتی داشته‌اند که خطر انحرافات اعتقادی و اخلاقی وی به امامیه گوشزد شده است. البته این خطر از سوی جعفر برای جامعه امامیه، به دلیل این که وی از نزدیکان خاندان امامت است، حساسیت بیش‌تری داشت؛ زیرا احتمال فراوان بود که عده‌ای از افراد سطحی نگر به دلیل این انتساب، رفتار و کردار جعفر را صحیح بدانند و او را الگوی مناسبی برای خود در امور دینی و اعتقادی قرار دهند. تأکید ائمه علیهم‌السلام بر بیان انحرافات جعفر و خطر او برای امامیه، به قبل و بعد از ولادت وی مربوط بوده؛ اما پس از ولادت و هویدا شدن کردار و رفتار منحرف وی، برخورد معصومان علیهم‌السلام شدیدتر گردید.

۱. در تعریف عام «امامت» گفته شده است: «امام کسی است که دارای رهبری عمومی در مسائل دینی و دنیوی باشد» (التعريفات، جرجانی، ۱۴۰۵: ج ۱، ص ۲۸ و قواعد المرام فی علم الکلام، بحرانی، ۱۴۰۶: ج ۱، ص ۱۷۴). در تعریف خاص امامت گفته شده است: «امامت، رهبری عمومی در امور دین و دنیا و برای فردی از افراد به عنوان نیابت از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم است» (باب الحادی عشر، حلی، ۱۴۱۳: ج ۱، ص ۶۶ و ارشاد الطالبین، الفاضل المقداد، ۱۴۰۵: ج ۱، ص ۳۲۵-۳۲۶). یکی از وظایف امام: «محافظت و پاسداری از کیان آموزه‌های دینی و جلوگیری از وقوع تحریف و بدعت در آن‌ها است» (سبحانی، جعفر، الالهيات، ۱۴۱۲: ج ۴، ص ۱۶، انتشارات مرکز العالمی للدراسات الاسلامیه).



## الف) روایات مربوط به پیش از تولد

متن و فحوای روایاتی که پیش از تولد جعفر درباره وی بیان شده، کاملاً یکسان‌اند. عمده این روایات از رسول اکرم ﷺ و امام سجّاد علیه السلام است که مهم‌ترین آن‌ها در منابع معتبر شیعی، از جمله کمال الدین و تمام النعمه شیخ صدوق و الخرائج و الجرائح قطب الدین راوندی نقل شده‌اند. همچنین طبرسی در اعلام الوری این‌گونه آورده است که امام سجّاد علیه السلام می‌فرمایند:

... پدرم از پدرش و او نیز از رسول اکرم ﷺ روایت کرده است: زمانی که فرزندم، جعفر بن محمد متولد شد او را «صادق» بنامید؛ چرا که پنجمین نسل از فرزندان او متولد می‌شود که نام او نیز جعفر است و ادّعی امامت می‌کند و بر خداوند دروغ می‌بندد و او نزد خداوند، «جعفر کذاب» است... با پدرش مخالفت می‌کند و بر برادر خود حسادت می‌ورزد... گویا جعفر کذاب را می‌بینم که طاغوت زمانش را برای تفتیش امر ولی الله وادار می‌کند. جعفر به ولادت آن حضرت جاهل و ناآگاه است و اگر به او دست یابد، به قتل او حریص و به میراث او چشم طمع دوخته است تا آن‌که آن‌ها را بدون حق بگیرد و تصاحب کند (طبرسی، ۱۴۰۳: ج ۲، ص ۱۹۴).

همچنین امام سجّاد علیه السلام در جواب راوی که پرسید: یابن رسول الله! آیا این امر واقع می‌شود؟ فرمود: «بله به خدا سوگند این مکتوب است در صحیفه‌ای که در پیش ماست و در آن صحیفه هر چه از سختی‌ها پس از رسول خدا ﷺ بر ما می‌گذرد، مذکور است» (صدوق، ۱۳۹۵: ج ۱، ص ۳۱۹-۳۲۰؛ طبرسی، ۱۴۰۳: ج ۲، ص ۱۹۵؛ طبرسی، بی‌تا: ج ۲، ص ۲۴۸؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹: ج ۴، ص ۲۷۲ و راوندی، ۱۴۰۹: ج ۱، ص ۲۶۸-۲۶۹).

## ب) روایات مربوط به بعد از ولادت

از آن جا که جعفر بن علی، امام هادی علیه السلام، امام عسکری علیه السلام و امام عصر علیه السلام را درک کرده است، در این بند می‌توان کلام این سه امام درباره وی را مورد بررسی قرار داد. با توجه به تلاش‌های جعفر در ادّعی امامت، هر یک از معصومان علیهم السلام به تناسب انحرافات جعفر با وی برخورد کرده است.

جعفر تا دوره جوانی خود را در زمان حیات پدر سپری کرد و در زمان شهادت امام هادی علیه السلام در سال ۲۵۴ ق، ۲۸ سال داشت. شیخ صدوق نقل می‌کند:



هنگامی که جعفر متولد شد، همه اهل خانه به جز امام هادی علیه السلام خوشحال بودند. درباره علت عدم خوشحالی امام از ایشان سؤال می‌شود؛ امام در پاسخ می‌فرماید: «او خلق فراوانی را گمراه خواهد کرد» (مسعودی، ۱۳۶۲: ص ۲۳۹؛ صدوق، ۱۳۹۵: ج ۱، ص ۳۲۱؛ طوسی، ۱۴۱۱: ص ۲۲۶ و ابن عبد الوهاب بی‌تا: ص ۱۳۲).

در منابع تاریخی چنین آمده که جعفر در دوره جوانی، با افرادی که از سوی امام هادی علیه السلام طرد شدند؛ طرح دوستی ریخته بود و همین رویکرد و دوستی با افراد مورد لعن امام هادی علیه السلام، یکی از عوامل انحراف وی شمرده شده است. از این‌رو، امام هادی علیه السلام به یارانش چنین دستور می‌دهد:

از پسر، جعفر اجتناب کنید. او برای من به منزله پسر نوح است (معروف الحسینی، ۱۳۷۰: ج ۲، ص ۵۳۴)؛ که خداوند در مورد او فرمود: «ای نوح! او از کسان تو نیست؛ که آن، عملی غیر صالح است» (هود: ۴۲ و خصیبه، ۱۴۱۱: ص ۳۸۱-۳۸۲). همچنین در جایی دیگر چنین فرمود: «همانا جعفر دشمن است؛ اگر چه فرزند من است... حسن امام بعد از من است» (همان، ص ۳۲۰) و نیز فرمود: از تعالیم دین خارج است و زیر بار فرمان من نیست (صدر، ۱۴۱۲: ج ۱، ص ۲۹۹).

بعد از شهادت امام هادی علیه السلام و در زمان امامت امام عسکری علیه السلام؛ از آن‌جا که جعفر در غضب مقام امامت طمع کرده بود، با امام عسکری علیه السلام رفتاری خصمانه داشت. امام عسکری علیه السلام نسبت بین خود و جعفر را مانند رابطه فرزندان حضرت آدم دانسته و فرمودند:

به خدا سوگند مثل من و او، مثل هابیل و قابیل از فرزندان آدم است، آن‌جا که قابیل نسبت به آنچه خداوند از فضلش بر هابیل بخشیده بود، بر هابیل حسد ورزید و او را به قتل رسانید و اگر برای جعفر هم زمینه‌اش آماده بود، مرا به قتل می‌رساند؛ اما خواست خدا چنین نیست که او به این امر موفق گردد (خصیبه، ۱۴۱۱: ص ۳۸۲).

بعد از شهادت امام عسکری علیه السلام، جعفر بر ادعای امامت خود مصمم‌تر شد؛ به‌گونه‌ای که درصدد برآمد از طریق مکاتبه با شیعیان، نظر آنان را به خود جلب کند. با این انگیزه نامه‌ای به احمد بن اسحاق قمی فرستاد و از وی اموال اهالی قم را طلب کرد. احمد نیز نامه‌ای به محضر امام عصر علیه السلام نوشت و نامه جعفر را بر آن الحاق کرد و از حضرت درباره خواسته جعفر پرسید. پس از مدتی جواب نامه از سوی امام علیه السلام رسید که ایشان در بخشی از نامه، به موضوع جعفر



اشاره کرده بودند:

او ... با عملش بر خدا دروغ بسته و نمی‌دانم به چه چیزی امید داشته که چنین ادعایی کرده است؟! آیا با آگاهی و فقهتتش در دین؟! ... یا به علم و دانشش که حتی اندازه نماز و اوقات آن را نمی‌داند! یا به پرهیزکاری اش؟! ... چهل روز نماز واجب را ترک کرد ... و مشروبات در خانه‌اش نهاده است ... یا به دلیل آیه و نشانه‌ای؟! ... یا اگر حجّتی دارد، پس آن را اقامه کند؛ یا اگر دلیل و برهانی دارد، آن را متذکر شود... او را آزمایش کن و از او بپرس تا یک آیه از قرآن را تفسیر کند ... تا قدر و منزلت او را بشناسی و کمبودها و زشتی‌هایش بر تو آشکار شود. خداوند ... از این که امامت و پیشوایی را در دو برادر - جز امام حسن و امام حسین علیهما السلام - قرار دهد؛ خودداری کرده است ... (صدوق، ۱۳۶۱: ص ۶۵؛ طوسی، ۱۴۱۱: ص ۲۸۷، ح ۲۴۶؛ طبرسی، بی‌تا: ج ۲، ص ۴۶۸ و اربلی، ۱۳۸۲: ص ۱۰۲۴).

#### ۴. رفتارشناسی جعفر بن علی

به گواهی منابع، جعفر برای یاد گرفتن سحر و جادو، چهل شبانه روز نماز واجبش را ترک کرد و در این مدت آشکارا محرمات را مرتکب می‌شد (طوسی، ۱۴۱۱: ص ۱۷۶ و ۲۹۰؛ طبرسی، بی‌تا: ج ۲، ص ۴۷۰). همچنین نقل کرده‌اند، آن قدر به شرب خمر اصرار داشت که به «زق الخمر» (ظرف شراب) شهرت یافته بود (خصیبی، ۱۴۱۱: ص ۳۲۸ و راوندی، ۱۴۰۹: ج ۳، ص ۶۸۲). این نکته قابل تأمل است که چگونه برخی شیعیان، شخصی را که آشکارا مرتکب فسق و فجور می‌شود، به امامت پذیرفتند؟! به‌ویژه آن که در منابع آمده است، دانشمندانی همچون «علی بن حسن فضّال» (جاسم، ۱۳۸۵: ص ۱۰۶) و «علی طاحن» (نوبختی، ۱۹۶۹: ص ۱۰۷-۱۱۹ و طوسی، ۱۴۱۱: ص ۵۵-۵۷ و ۱۳۵) به جرگه طرفداران وی پیوستند!

ممکن است این نکته مطرح شود که، این گزارش‌ها تنها می‌تواند به امامیه منسوب باشد؛ چرا که بروز این‌گونه رفتارهای ناشایست، قاعدتاً موجب دل‌زدگی پیروانش می‌گردید. در نتیجه این احتمال وجود دارد که این اتهامات از دشمنی میان شیعیان امامیه و پیروان جعفر نشأت گرفته باشد؛ چنان که در مقابل، پیروان جعفر نیز نسبت به امام عسکری علیه السلام و یاران وی القاب و نسبت‌های ناشایستی به کار می‌بردند (شافع مهرآبادی و احمدی کچایی، ۱۳۹۶: ص ۵-۲۲).



در پاسخ گفته می‌شود، نه تنها از امامیه، حتی برخی از پیروان امامت جعفر به انحراف اخلاقی وی در جوانی اذعان دارند و ضمن پذیرش انحراف‌های وی در این دوره (با تمسک به عنوان مقتضیات جوانی)، در پی جبران این نقد برآمده و گفته‌اند که هر چند جعفر در جوانی دارای انحراف‌های اخلاقی بوده است؛ بعدها که به مقام امامت نایل آمد، از این اعمال و رفتارهای ناشایست به‌طور کامل دست شست! (مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۸: ص ۲۲). البته این ادعای دست برداشتن جعفر از این اعمال نادرست در هیچ منبعی تأیید نشده است.

به این نکته باید توجه کرد که امامان معصوم علیهم‌السلام، اگر چه همواره وظیفه تربیت و هدایت جامعه را بر عهده داشتند؛ بنا بر تصریح قرآن «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ» (تحریم: ۶)؛ به تربیت خاندان و افراد نزدیک خود بیش‌تر اهمیت می‌دادند. از این‌رو، با توجه به آگاهی کامل معصومان علیهم‌السلام به روش‌ها و مسائل تربیتی، غالب فرزندان و فرزندزادگان آنان، افرادی صالح، وارسته، پارسا و دارای فضایل والای اخلاقی و معنوی بوده‌اند. در عین حال، تربیت صحیح، مانع آزادی و اختیار در انتخاب راه نیست؛ چنان‌که احتمال دارد افرادی که از زمینه تربیت صحیح در خانواده برخوردارند، بر اثر عدم مراقبت و عدم رعایت مسائل اخلاقی و اعتقادی به انحراف و گمراهی کشیده شوند. پیامبران و امامان با این‌که در تربیت فرزندان خود بر اساس موازین صحیح تربیتی و الهی تلاش و اهتمام داشته‌اند؛ بعضی از فرزندان ایشان بر اثر حسادت، حبّ مقام، دوستی با افراد گمراه و یا دسیسه‌های مادرانشان دچار انحراف شدند. از این‌رو، برخی از فرزندان و بستگان پیامبران و امامان، با وجود ارتباط با خلفای الهی از راه راست منحرف گشته‌اند؛ همانند قابیل فرزند آدم علیه‌السلام، کنعان فرزند نوح علیه‌السلام و پسران یعقوب علیه‌السلام. در خاندان امامت هم افرادی مانند نامبردگان ذیل از منحرفان روزگار خویش بوده‌اند:

#### ۱. حسن افطس<sup>۱</sup>، فرزند علی اصغر بن علی بن الحسین علیه‌السلام؛

۱. «حسن» را بدین دلیل «افطس» می‌گفتند که قصبه بینی وی پهن و منبسط بود و هیچ ارتفاعی در قصبه انف نداشت. گویند این انتشار و انفراس بینی وی مادرزاد بوده است و عرب چنین کسی را از مردان «افطس» و از زنان «فطساء» گویند. از این‌جا است که اعقاب، اولاد و احفاد حسن افطس را «بنو الافطس» یا «افاطسه» می‌نامند (شیخ مفید، ۱۴۱۳: ص ۲۵۳؛ نویختی، ۱۹۶۹، ص ۶۸؛ شوشتری، ۱۴۱۰: ج ۶، ص ۲۹۴ و خویی، ۱۴۰۳: ج ۱۰، ص ۱۴۴).

۲. عبدالله افطح<sup>۱</sup>، فرزند فرزند امام صادق علیه السلام؛
  ۳. محمد بن اسماعیل و برادرش علی<sup>۲</sup>، دو نوه امام صادق علیه السلام؛
  ۴. محمد بن جعفر (شهرستانی، ۱۳۶۴: ج ۲، ص ۶۳۲)، فرزند امام صادق علیه السلام؛
  ۵. زیدالتار (مجلسی، ۱۳۶۳: ج ۴۳، ص ۲۳۱)، برادر امام رضا علیه السلام؛
  ۶. جعفر بن علی فرزند امام هادی علیه السلام (مسعودی، ۱۳۶۲: ص ۴۴۷).
- بررسی، مهم‌ترین عوامل انحراف چنین افرادی را می‌توان چهار عامل مهم دانست که عبارتند از:

### الف) همنشینی با بدان

بسیار دیده می‌شود که حتی افرادی که از زمینه تربیت صحیح برخوردارند، بر اثر «دوستی با افراد ناشایست» به انحراف کشیده شده‌اند. انحراف برخی از فرزندان ائمه به همین دلیل بوده است. این موضوع یکی از نکات مهم در روابط اجتماعی است که قرآن کریم در آیات ۲۸ و ۲۹ سوره «فرقان» آن را مورد تأکید و توجه قرار داده است. همچنین امام علی علیه السلام در مورد اهمیت این نکته فرمودند: «ایاک و معاشره الاشرار فاتهم کالتار مباشرتها تحرقتما؛ از معاشرت با بدان دوری کن؛ چرا که آن‌ها همانند آتش‌اند که نزدیک شدن به آن می‌سوزاند» (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶: ج ۱، ص ۱۶۶).

جعفر بن علی نیز از طریق دوستی و همنشینی با افراد ناشایست، از جمله فارس بن حاتم و طرفداران او (امینی، ۱۴۱۶: ج ۵، ص ۲۴۹)؛ علی بن طاحی الخزاز (شهرستانی، ۱۳۶۴: ج ۱، ص ۱۹۹-۲۰۰ و نوبختی، ۱۹۶۹: ص ۱۰۷-۱۰۸)؛ همچنین همنشینی و ارتباط با دستگاه خلافت عباسی (طوسی، ۱۴۱۱: ص ۷۴ و هاشم معروف، ۱۳۷۰: ج ۲، ص ۵۳۴-۵۳۵)؛ از مسیر امامت منحرف شد و به جرگه همنشینان خویش پیوست.

۱. «افطح» به معنای پهن پا، پهن سرو یا پهن بینی است (همان).

۲. امام کاظم علیه السلام می‌دانست که علی درازای پول هرکاری می‌کند. لذا برای او ۳۰۰ دینار و ۴۰۰ درهم توسط برادرش، محمد بن جعفر فرستاد و برایش پیام داد که «اجعل هذا فی جهازک ولاتؤتم ولدی؛ این پول را به عنوان خرج سفر، با خودت ببر، و فرزندانم را یتیم نکن» (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۴۸، ص ۲۱۰).

## ب) نقش حسادت در انحراف جعفر بن علی

«حسادت» از جمله عوامل انحراف افراد است و در مورد جعفر بن علی نیز این نکته امری مسلم است. حسود حاضر است برای نابودی محسود، حتی خود را به هلاکت برساند! در ذیل روایتی از امام سجّاد علیه السلام به نقل از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله درباره جعفر بن علی، چنین ملاحظه می‌شود: «... الحاسد لآخیه...؛ او نسبت به برادرش حسادت ورزید» (حائری یزدی، ۱۴۲۳: ج ۱، ص ۱۹۹). امام صادق علیه السلام فرمود: «لیس منّا الاله عدو من اهل بیته؛ همه خاندان ما دشمنی در میان بستگان خود دارند» (بحرانی، ۱۳۸۲: ج ۱۸، ص ۲۶۶). شخصی از امام صادق علیه السلام پرسید: آیا فرزندان امام حسن علیه السلام نمی‌دانند که امامت از آن کیست؟ امام صادق علیه السلام در پاسخ فرمود: «می‌شناسند؛ ولی خصلت حسادت، آن‌ها را از پذیرفتن حق باز می‌دارد» (ابوالفرج اصفهانی، ۱۴۰۸: ص ۱۸۵-۱۸۶).

صفت «حسادت» انسان را در چنبره خود محصور می‌کند تا جایی که فرزند امام هادی علیه السلام را به انکار امامت امام عسکری علیه السلام و انکار وجود و امامت امام عصر رضی الله تعالی عنده وا می‌دارد. به همین دلیل است که از منظر امیرالمومنین علیه السلام حسادت، سرچشمه و منشا زشتی‌ها و ناپسندی‌ها و «رأس العیوب» سرچشمه زشتی‌ها عنوان شده است (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶: ج ۱، ص ۳۹۹).

## ج) نقش جاه‌طلبی در انحراف جعفر

یکی دیگر از عوامل انحراف افراد؛ «دلبستگی به مقام» است. این صفت مهلک، بسیاری از افراد، حتی برخی از فرزندان امامان را به انحراف کشید. عبدالله افطح، فرزند امام صادق علیه السلام، با این که از امام شنیده بود که امام بعد از من موسی کاظم است (طوسی، ۱۴۱۱: ص ۳۶۳)؛ با جاه‌طلبی و شهوتِ مقام‌خواهی خود را جانشین امام دانست!

جعفر نیز به دلیل حبّ مقام و ریاست، ادّعا کرد که جانشین برادرش، امام عسکری علیه السلام است و از همین رو، وجود امام عصر رضی الله تعالی عنده را منکر شد.

## د) نقش حرص و طمع در انحراف جعفر

یکی از مهم‌ترین اسباب و دلایل انحراف بسیاری از افراد؛ خصوصاً فرزندان منحرف امامان، مال‌دوستی و حرص فراوان در تأمین منافع مادی و دنیوی بوده است. به عنوان نمونه،

محمد بن اسماعیل، نوه امام صادق علیه السلام برای جلب نظر هارون، او را علیه عمویش، امام کاظم علیه السلام تحریک کرد و در ازای این کار، هارون به او صد هزار درهم هدیه داد (شهرستانی، ۱۳۶۴: ج ۱، ص ۱۹۷).<sup>۱</sup> همچنین علی بن اسماعیل، برادر محمد، با این که امام کاظم علیه السلام از نظر مالی وی را تأمین می کرد؛ باز نزد هارون می رفت و او را علیه امام کاظم علیه السلام تحریک می کرد. هارون در ازای این کار دویست هزار درهم به وی جایزه داد (مفید، ۱۳۱۴: ج ۲، ۲۲۹)؛ یا علی بن ابی حمزه بطائی، وکیل امام کاظم علیه السلام که به خاطر حرص و طمع از اموالی که نزدش بود، امامت امام رضا علیه السلام را انکار کرد و متوقف بر امام کاظم علیه السلام و به غیبت ایشان قائل شد (سلیمی زارع، ۱۳۸۷: ص ۱۱۱-۱۳۴).

طمع جعفر بن علی را در کسب اموال و امکانات امام، می توان در جریان درخواست وی از وکلا و نمایندگان امام، مبنی بر ارسال اموال برای وی و همچنین تملیک ارث امام عسکری علیه السلام دریافت و مدعی شد یکی از انگیزه هایی که جعفر را در ادعای دروغین، یا به عبارت دیگر، در انحراف خود مصر و پا برجا می ساخت؛ دستیابی به اموال و ثروت بوده است (راوندی، ۱۴۰۹: ج ۲، ص ۱۶۰ و کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ص ۳۳۱).

## ۵. انکار احکام و عقاید اسلامی و مخالفت با فقه امامیه

جعفر بن علی، برخی از احکام و عقاید اسلامی را آشکارا زیر پا می گذاشت و علنا و عملا با فقه امامیه مخالفت می ورزید. در ادامه به مصادیقی در این زمینه اشاره می گردد:

### الف) روی گردانی از حرمت شرابخواری

چنان که بیان شد، یکی از القاب معروف جعفر، «زق الخمر» یا همان «ظرف شراب» بود. این لقب بر استمرار وی بر شرابخواری دلالت دارد. مهم ترین اخباری که به شرابخواری جعفر اشاره می کنند، عبارتند از:

۱. شیخ طوسی از سعد بن عبدالله و او از چند نفر، از جمله ابوهاشم داوود بن قاسم جعفری نقل می کند که به دلیل قتل عبدالله بن محمد عباسی، در زندان به سر می بردیم. شبی در زندان

۱. پاورقی ۲، به نقل از فرق الشیعه نویختی.

بودیم که امام حسن عسکری علیه السلام و جعفر را دستگیر کردند و به زندان آوردند. در این حال، جعفر در کنار برادرش نشسته بود. کم کم آثار مستی وجودش را فراگرفت و با صدای بلند گفت: «وا شطناه!» [= نام کنیز خود]. امام بر او ناراحت شد و فرمود: «ساکت باش» (طوسی، ۱۴۱۱: ص ۲۲۷ و راوندی، ۱۴۰۹: ج ۲، ص ۶۸۲).

۲. شیخ صدوق در مورد ورود عده‌ای از اهالی قم به سامرا (پس از شهادت امام حسن عسکری علیه السلام)، نقل می‌کند که اهل این کاروان وقتی سراغ امام را گرفتند، به آنان خبر داده شد که امام عسکری علیه السلام از دنیا رفته‌اند. در این هنگام آنان از جانشین و وارث آن حضرت سؤال کردند که آنان را به جعفر ارجاع دادند. در ادامه، اهالی قم درباره جعفر مطالبی پرسیدند؛ از جمله این که در حال حاضر جعفر کجاست؟ در پاسخ به آنان گفته شد، جعفر در کنار رود دجله همراه آوازه خوانان مشغول شرابخواری است (صدوق، ۱۳۹۵: ج ۲، ص ۴۷۷).

۳. همچنین شیخ صدوق در جایی دیگر، به نقل از اهالی خانه جعفر روایت می‌کند که وی لباس زنانه می‌پوشد و برای او تار و تنبور می‌نوازند و او شراب می‌خورد (خصیبی، ۱۴۱۱: ص ۳۸۲).

۴. از مهم‌ترین گزارش‌هایی که به شرابخواری جعفر دلالت دارند، توقیع شریف امام عصر علیه السلام است که در این توقیع، با صراحت درباره صدور این عمل قبیح از جعفر، سخن آمده است (صدوق، ۱۳۹۵: ج ۲، ص ۵۱۰).

### ب) روی گردانی از نماز، بنیان انحرافی دیگر

از دیگر اموری که به جعفر نسبت داده شده ترک نماز است. انگیزه او از ترک نماز ایجاد مقدمات آموزش سحر و جادو عنوان شده است. لذا جعفر چهل شبانه‌روز نماز واجبش را ترک کرد! مهم‌ترین سند این مدعا، متن توقیع امام عصر علیه السلام است (صدوق، همان؛ طوسی، ۱۴۱۱: ص ۱۷۶ و ۲۹۰؛ طبرسی، بی‌تا: ج ۲، ص ۴۷۰ و اربلی، ۱۳۸۲: ص ۱۰۲۴).

### ج) روی گردانی از فقه شیعه

در وصیت‌نامه‌ای که از امام عسکری علیه السلام برجای مانده، از مادر خود، به عنوان وارث اموال حضرت نام برده شده است؛ اما چنان که منابع تاریخی بیان می‌کنند، بعد از شهادت امام





عسکری علیه السلام، جعفر به رغم زنده بودن مادر امام، مدعی میراث برادر شد که این مطالبه مطابق فقه اهل تسنن است؛ زیرا براساس فقه اهل تسنن، اگر امام عسکری بدون فرزند درگذشته بود، ارث باید میان مادر و برادرش تقسیم می‌شد؛ اما طبق فقه امامیه، والدین جزء طبقه اول هستند و با وجود حتی یک تن از طبقه اول، به هیچ یک از طبقات دیگر ارث نمی‌رسد (صدوق، ۱۳۷۷: ص ۱۷۱؛ همان، ۱۳۹۵: ج ۲، ص ۴۷-۵۸). اختلاف میان جعفر و مادر امام بر سر این مسئله بالا گرفت و سرانجام جعفر از مادر امام، به دستگاه حکومت عباسی شکایت کرد. این نیز یکی از انحرافات جعفر از احکام فقهی مذهب تشیع است؛ زیرا براساس مبانی مذهب امامیه، مراجعه به قضاوت حاکم جائز، حتی اگر حق با صاحب مال باشد؛ جایز نیست (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ص ۶۷، و ج ۷، ص ۴۱۱-۴۱۲؛ ابن حیون المغربی، ۱۳۸۵: ج ۲، ص ۵۳۰؛ طوسی، ۱۴۰۷: ج ۶، ص ۳۰۱-۳۰۳؛ صدوق، ۱۴۱۳: ج ۳، ص ۲-۴ و عیاشی، بی تا: ج ۱، ص ۲). این نزاع به مدت دو سال ادامه یافت و سرانجام ماترک، برخلاف فقه امامیه تقسیم شد (صدر، ۱۴۱۲: ج ۱، ص ۳۱۴).

لازم است در مورد وصیت امام حسن عسکری علیه السلام به مادرشان، این مطلب مطرح و پاسخ داده شود: «تمام تاریخ‌نویسان شیعه نوشته‌اند حسن بن علی مادرش را که نامش «حدیث» و کنیه‌اش «ام‌الحسن» بوده است، در تمام اموال و وقف‌هایش، وصی خود قرار داده و در آن وصیتنامه، از پسری که به دنیا آمده و یا به دنیا خواهد آمده است، نامی به میان نیاورده و این مطلب شاهد دیگری بر بطلان ادعای امامیه است» (مفید، ۱۳۶۰: ص ۲۰، شبهه سوم).

شیخ مفید در پاسخ می‌گوید: ... این انتقاد سست و بی‌اساس بوده و چیزی نیست که بتوان به آن در انکار کردن فرزند حسن بن علی علیه السلام، اعتماد و اطمینان کرد، به این دلیل که وصیت امام حسن عسکری علیه السلام به مادرش، مؤید این مطلب است که وی می‌خواسته ولادت و وجود فرزند خود را پنهان داشته و از ریختن خونس جلگیری کند؛ زیرا اگر در وصیت، از فرزند خود نام می‌برد و یا شخصا به او وصیت می‌کرد؛ بدون تردید نقض غرض می‌شد و مقصود عالی و هدف نهایی که حفظ کردن مهدی عجل الله تعالی فرجه الترتیب برای زمان لازم و مناسب بود، به دست نمی‌آمد؛ و لذا آن حضرت مجبور شد؛ اسامی درباریان مخصوص خلیفه، مانند «مولای واثق»، «مولای محمد بن مأمون»، «فتح بن عبدربه»، از شهود معروف زمان را در وصیتنامه درج کند تا وصیت از نظر دولت عباسی، معتبر تلقی شود و موجب حساسیت آنان نسبت به فرزندش و سبب کوشش آنان برای پیدا



کردنش نشود (همان، ص ۵۳-۵۴).<sup>۱</sup>

## ۶. جعفر و دوران آغازین غیبت

تبیین تاثیر جعفر بن علی در آغاز غیبت بر ذکر چند مطلب مبتنی است:

۱. پس از شهادت امام حسن عسکری علیه السلام، آغاز غیبت امام دوازدهم و پیشامدهای مربوط به آن، از مهم ترین مسائل پیش روی امامیه بود. فقدان امام حاضر، سبب سرگردانی و چند دستگی آنان شد، تا جایی که به گفته نوبختی، شیعیان امام یازدهم علیه السلام در مواجهه با مسئله امام پس از ایشان، به ۱۴ فرقه مختلف منشعب شدند (نوبختی، ۱۳۸۶: ص ۸۴).

۲. از سویی، پیروان دیگر فرقه های مخالف شیعه نیز با مطرح کردن شبهات علیه امامیه، سرگستگی حاکم بر جامعه را دو چندان کردند، تا جایی که به تعبیر نعمانی، «شکوا جمیعا إلا القلیل فی امام زمانهم؛ جمیع مردم مگر عده قلیلی در امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف شک کردند» (نعمانی، ۱۴۲۲: ص ۲۸).

۳. معصومان علیهم السلام، از رویارویی شیعیان با پیشامدهای سخت روزگار غیبت خبر داده و به عدم لغزش در حوادث پیش روی آنان هشدار داده بودند؛ چنان که پیامبر صلی الله علیه و آله فرمودند: «... تَكُونُ لَهُ غَيْبَةٌ وَ حَيْرَةٌ حَتَّى تَضِلَّ الْخَلْقُ عَنْ أَدْيَانِهِمْ...» (ابن بابویه، ۱۴۰۴: ص ۱۱۹-۱۲۰ و محمدی ری شهری، ۱۳۹۳: ج ۳، ص ۸۶-۹۳).

۴. امام عسکری علیه السلام در يك سالگی به همراه پدرش به شهر عسکر انتقال داده شد و احتمالاً تا زمان شهادت از این شهر بیرون نرفت و از این رو، همواره تحت نظارت شدید حکومت قرار داشت. با وجود چنین شرایط سختی، جاسوسان حکومتی نیز در پی یافتن نکته ای از امام و یا ارتباط ایشان با شیعیان بودند تا اسباب گرفتاری بیش تری را برای ایشان فراهم کنند (طوسی، ۱۴۱۱: ص ۲۲۷؛ اربلی، ۱۳۸۲: ج ۳، ص ۲۰۵ و جعفریان، ۱۳۷۸: ص ۵۴۴). ایشان در یکی از

۱. مرحوم مفید در ادامه، وصیت امام صادق علیه السلام (که آن حضرت چهار نفر را وصی خود قرار داد، اول «منصور» خلیفه مقتدر وقت؛ دوم «ربیع» وزیر دربار خلیفه؛ سوم همسرش «حمیده بربری» و چهارم پسرش «موسی» و این چهار نفر را بر همه اموال و اوقافش مسلط کرد) را شاهد می آورد.

نامه‌های خود به یارانش، هدف عباسیان را از این کارها، گشتن خویش و قطع کردن نسل ایشان و سلسله امامت اعلام کرده است (صدوق، ۱۳۹۵: ج ۲، ص ۴۰۷).<sup>۱</sup>

با توجه به موارد چهارگانه مذکور و این نکته که عرب‌ها معتقد بودند ویژگی‌های بدنی، فضایل و سجایای اخلاقی از طریق وراثت منتقل می‌شود و شرافت ارثی را از شرافت اکتسابی شریف‌تر می‌دانستند؛ این شرافت موروثی، در رتبه اجتماعی بالایی قرار داشت؛ به طوری که حتی حکام سیاسی در رتبه چهارم قرار داشتند و اولین رتبه به خاندان هاشم بن عبد مناف در میان قریش مربوط بود؛ تا جایی که بعد از رحلت پیامبر ﷺ برای جانشینی ایشان عقیده تقدیس ارثی در سخن خلیفه اول و دوم در سقیفه کاملاً مشهود است. لذا بعدها هم بنی عباس با همین سنت برتری فرزندان عباس بر امیه، پرچم خود را برافراشتند.

از این رو، امام علی علیه السلام که از بنی هاشم و هم تبار پیامبر ﷺ و همچنین دارای وراثتی همانند پیامبر ﷺ بود؛ نسل اهل بیت علیهم السلام از ایشان به وجود آمد (محمدجعفری، ۱۳۸۶: ص ۱۵-۳۲). از آن جا که جعفر در همین تبار قرار داشت، این امتیاز پس از شهادت امام حسن عسکری علیه السلام او را در اولین رتبه آن زمان قرار داده بود و این رتبه، زمینه‌ساز پذیرش جانشینی جعفر قرار گرفت.

البته چنین ادعایی مسبوق به سابقه بود؛ اما به یک نکته و در واقع تفاوت مهم رویکردی باید توجه کرد و آن این که اگر محمد بن حنفیه را مهدی خواندند، خود چنین ادعایی نداشت؛ اگر زیدبن علی علیه السلام را مهدی خواندند، خود مدعی چنین منصبی نبود؛ اگر اسماعیل بن جعفر الصادق علیه السلام را مهدی خواندند، خود مدعی نبود و اگر محمدبن علی النقی علیه السلام را امام خواندند خود مدعی امامت نبود. دیگر نقطه مشترک همه آن‌ها این بود که هیچکدام در زمان ادعا در قید حیات نبوده و یا در بین مردم حضور نداشتند؛ اما جعفر بن علی، هم خود مدعی امامت و هم در زمان این ادعا، در بین مردم زندگی می‌کرد. در نتیجه تأثیر بسزایی بر انحراف عقیدتی شیعیان در دوران آغازین غیبت گذاشت تا جایی که شخصیت‌های بزرگ شیعه، چون ابوالادیان

۱. حدثنا علي بن عبد الله الوراق قال حدثنا سعد بن عبد الله قال حدثني موسى بن جعفر بن وهب البغدادي: «أنه خرج من أبي محمد عليه السلام توقيع زعموا أنهم يريدون قتلي ليقطعوا هذا النسل وقد كذب الله عز وجل قولهم والحمد لله».

(صدوق، ۱۳۹۵: ج ۲، ص ۴۷۵) و احمد بن اسحاق (طبرسی، بی تا: ج ۲، ص ۴۶۸) و تعدادی از شیعیان (همان) به شک افتاده و حتی به جعفر بن علی، به عنوان تنها بازمانده خاندان اهل بیت علیهم السلام تسلیت و به ایشان، به عنوان جانشین امام حسن عسکری علیه السلام تهنیت گفتند (امین، ۱۴۰۶: ج ۲، ص ۴۳ و صدوق، همان). البته شخصیت هایی چون احمد بن اسحاق و ابوالادیان با در دست داشتن ملاک های امامت به راحتی کذاب بودن جعفر را تشخیص دادند (راوندی، ۱۴۰۹: ج ۳، ص ۱۱۰۴ و مجلسی، ۱۳۶۳: ج ۵۲، ص ۴۷-۴۹)؛ ولی عموم مردم در حیرت سنگینی قرار گرفتند.

## ۷. بررسی دیدگاهها درباره سرانجام جعفر

۱. برخی بر این باورند که جعفر برای رسیدن به مقامی که هرگز شایسته آن نبود، تلاش فراوانی کرد و با این اعمال، باعث آزار امام هادی علیه السلام، امام عسکری علیه السلام و امام عصر رضی الله عنه شد؛ اما در آخر از کردار خود پشیمان گردید و توفیق توبه یافت (مفید، ۱۴۱۳: ص ۶۲ و ابن عنبه، ۱۴۳۰: ص ۱۸۰).

مطلبی که مقوله توفیق توبه و بازگشت جعفر را تقویت می کند و مورد استناد قائلان به این دیدگاه قرار گرفته، عبارت توقیع شریف امام عصر رضی الله عنه است:

پس بدان، همانا بین خدا و بین احدی هیچ قرابتی نیست و هرکس از اهل بیت ما را انکار کند، از ما نیست و راه او راه فرزندان نوح علیهم السلام است؛ اما راه عمومیم، جعفر و فرزنداناش، همانند راه برادران یوسف علیه السلام است (صدوق، پیشین، ج ۲، ص ۵۱۰؛ شیخ طوسی، ۱۴۱۱: ص ۱۷۶ و ۲۹۰؛ طبرسی، بی تا: ج ۲، ص ۴۷۰ و اربلی، ۱۳۸۲: ص ۱۰۲۴).

در تبیین این توقیع گفته شده است که حضرت، منکران خود را همانند فرزند نوح معرفی می کند؛ ولی در مورد جعفر از تعبیر برادران یوسف استفاده کرده است و این، بدان معناست که جعفر ابتدا در حق پدر و برادر خویش جفا کرد؛ ولی عاقبت از عملکرد خویش پشیمان شد و به راه حق بازگشت (غلمانی، ۱۳۹۲: ص ۷۷-۹۶). آن گونه که برادران یوسف سرانجام متنبه شدند. در پاسخ، برخی این گونه عنوان کرده اند که مراد امام علیه السلام از ذکر برادران یوسف در توقیع مزبور، اشاره به سابقه دار بودن گمراهی در فرزندان انبیا و اولیا است (کشی، ۱۴۰۹: ج ۱، ص ۲۸۹) و با

استفاده از این عبارت توقیع شریف با تشبیه جعفر به برادران یوسف، جعفر را خطاکار دانسته‌اند (همان، ص ۲۹۰؛ شیخ صدوق، ۱۳۹۵: ج ۲، ص ۴۸۴ و طوسی، ۱۴۱۱: ص ۲۹)؛ زیرا به هر دلیل، با توجه به این که عملکرد جعفر در دوره غیبت همانند گذشته بوده است؛ چندان آشکار نیست که متن توقیع، درصدد تشبیه به برادران یوسف از چه رو باشد. گویا همچنان که شیخ مفید بیان کرده است، امام در صدد توجّه دادن به این نکته است که گمراهی و ضلالت در فرزندان انبیا نیز وجود دارد (مفید، ۱۴۱۳: ص ۶۲-۶۴ و شافع مهرآبادی و احمدی کچایی، ۱۳۹۶: ص ۱۵).

از طرفی از آن جا که هیچ چیزی بی دلیل در کلام امام معصوم علیه السلام بیان نمی‌شود؛ می‌توان گفت هنگامی که از امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف درباره جعفر و کارشکنی‌های وی سؤال می‌شود، امام عجل الله تعالی فرجه الشریف در توقیع چنین مرقوم فرمود: «مثل دشمنان ما مثل فرزند نوح است؛ اما راه عمومیم، جعفر همانند راه برادران یوسف است.» در متن این کلام، که جعفر با ادات استثنا، از پسر نوح علیه السلام تفکیک شده است؛ ممکن است کلام حضرت وجه دیگری غیر از «توّاب بودن» را شامل شود؛ از جمله: **یک.** این که پسر حضرت نوح مستقیماً با پدرش مخالفت و عناد ورزید؛ اما برادران یوسف غیرمستقیم موجب اذیت و آزار پدرشان شدند (مانند جعفر)؛

**دو.** پسر نوح در صف کافران (هود: ۴۲)؛ قرار گرفت و نبوّت پدرش را منکر شد؛ ولی برادران یوسف نبوّت پدرشان را منکر نشدند، مانند جعفر که هیچ‌گاه منکر امامت پدرش نشد؛ **سه.** جعفر و برادران یوسف هر دو بر جایگاه برادرشان نزد خداوند، حسادت کردند (حائری یزدی، ۱۴۲۳: ج ۱، ص ۱۹۹)؛

**چهار.** دعوی پسران یعقوب و جعفر بر سر جانشینی بود؛ ولیکن دعوی پسر نوح مسئله جانشینی نبود، بلکه انکار نبوّت بود؛ **پنج.** شباهت دیگر جعفر بن علی و برادران یوسف این است که هر دو آن‌ها در درونشان می‌دانستند که برحق نیستند؛

**شش.** فرزند نوح در آخر با عذاب الاهی از دنیا می‌رود و در جرگه کافران قرار می‌گیرد (همان)؛ اما برادران حضرت یوسف به مرگ طبیعی وفات کردند. بنابراین، ممکن است منظور امام علیه السلام در توقیع، تنها اثبات انحراف در فرزندان پیامبران، یا توّاب بودن جعفر نباشد، بلکه منظور نکاتی باشد که به آن‌ها اشاره شد.

البته در توقیع شریف قید «و فرزندان او» وجود دارد که مورد غفلت نویسنندگان واقع شده است؛ چرا که برخی از فرزندان جعفر به زیدیه پیوسته و تا آخر عمر در جرگه انحراف آنان بودند و توفیق توبه پیدا نکردند.

۲. دیدگاه دیگری در مورد سرانجام جعفر وجود دارد و آن این که تمام افعال جعفر را از روی تقیه می‌داند! در کتاب «طهر مطهر» برای کارهای جعفر توجیهی آمده است، مبنی بر این که جعفر برای حفظ جان امام زمانش و دفع ظلم و فشار از بیت امام، این اعمال را انجام می‌داد تا دستگاه حاکم از محاصره بیت و تجسس درمورد «مهدی موعود» دست بردارد و دیگر متعرض امام و اهل بیت ایشان نگردد؛ و لذا وقتی این احتمال رفع شد، جعفر از اعمال خود و تقیه‌اش دست کشید (رفیعی، ۱۳۹۵). این توجیه در هیچ منبعی نیامده و از اختصاصات کتاب مذکور است.

۳. اما در مقابل دیدگاه دوم، برخی معتقدند که جعفر تا پایان عمر همچنان بر انحراف خود باقی بود تا زمانی که درگذشت و هرگز توفیق توبه نیافت؛ چرا که در هیچ منبعی بر توبه جعفر بن علی تصریح نشده است.

استدلال این گروه بر روایاتی است که بر انحراف جعفر تصریح دارد. اگر قائلان به توبه جعفر به این توقیع استدلال می‌کنند، استدلال گروه دوم، به روایت امام هادی علیه السلام است که حضرت فرمودند: «از پسر من، جعفر اجتناب کنید، او برای من به منزله پسر نوح است» (معروف الحسینی، ۱۳۷۰: ج ۲، ص ۵۳۴ و خصیبی، ۱۴۱۱: ص ۳۸۱-۳۸۲) و همچنین در جایی دیگر چنین فرمودند: «همانا جعفر دشمن است؛ اگر چه فرزند من است... از تعالیم دین خارج شده است و زیر بار فرمان من نیست» (خصیبی، ۱۴۱۱: ص ۳۸۱-۳۸۲) و روایت دیگر (مسعودی، ۱۳۶۲: ص ۲۳۹؛ صدوق، ۱۳۹۵: ج ۱، ص ۳۲۱؛ طوسی، ۱۴۱۱: ص ۲۲۶ و ابن عبد الوهاب بی تا: ص ۱۳۲). علاوه بر این سه روایت، روایات متعدد دیگری دال بر ضلالت و گمراهی جعفر از چند امام صراحتاً عنوان شده است؛ از جمله امام سجاد علیه السلام (طبرسی، ۱۴۰۳: ج ۲، ص ۱۹۴-۱۹۵ و صدوق، ۱۳۹۵: ج ۱، ص ۳۱۹-۳۲۰؛ طبرسی، بی تا: ج ۲، ص ۲۴۸؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹: ج ۴، ص ۲۷۲ و راوندی، ۱۴۰۹: ج ۱، ص ۲۶۸-۲۶۹)؛ امام هادی علیه السلام و امام حسن عسکری علیه السلام (خصیبی، ۱۴۱۱: ص ۳۸۲) و امام زمان عجل الله تعالی فرجه الیه (صدوق، ۱۳۶۱: ص ۶۵؛ طوسی، ۱۴۱۱: ص ۲۸۷، ح ۲۴۶؛



طبرسی، بی تا: ج ۲، ص ۴۶۸ و اربلی، ۱۳۸۲: ص ۱۰۲۴) که در این توقیع، امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف دیگر سخن از برادران یوسف نیست تصریح بر گمراهی است. بنابراین، چندین روایت از پنج معصوم بر گمراهی جعفر تصریح دارند؛ اما در مقابل، یک عبارت دو سویه وجود دارد که احتمال توبه در یک طرف نهفته هست. لذا از باب «لاتنقض الیقین بالشک ابداً» (حرعاملی، ۱۴۰۹: ج ۱، ص ۱۷۴-۱۷۵)؛ نمی توان توفیق توبه را در مورد جعفر محتمل دانست.

بنابراین، دیدگاه اول و دوم که پایه آن احتمالی بیش نیست طرد و دیدگاه سوم که بر تصریح کلام امامان معصوم علیهم السلام مبتنی است و گویای یقین بر انحراف جعفر است؛ پذیرفته می شود. اضافه کنیم بر این مطلب، عدم تصریح بر توبه جعفر تا آخر عمر در منابعی که حاکی از تثبیت انحراف وی است.

## نتیجه‌گیری

«جعفر بن علی»، مشهور به «ابوعبدالله» و ملقب به «جعفر کذاب» پسر دهمین امام شیعیان، امام هادی علیه السلام است. درباره سال تولد وی اختلاف دیدگاه وجود دارد. وی در سامرا به دنیا آمد. از سال‌های نخستین دوران زندگی‌اش اطلاعی در دست نیست. جعفر بن علی برخی از احکام و عقاید اسلامی را آشکارا زیر پا می‌گذاشت و با این روی گردانی، موجب گمراهی و تحیر برخی مردم شد. در مورد شخصیت وی دیدگاه مثبت و منفی وجود دارد:

۱. جعفر منحرف بود، ولی توبه کرد؛ ۲. جعفر از ابتدا گمراه نبود، بلکه به خاطر حفظ جان امام زمان علیه السلام خود را به انحراف زده بود؛ ۳. جعفر منحرف بود و تا آخر عمر در انحراف خویش باقی ماند.

جعفر به خاطر شرافت خانوادگی و این که تنها بازمانده خاندان نبوت و امامت بود؛ با سرپیچی از پذیرش امامت حضرت ولی عصر علیه السلام؛ روی گردانی گروهی از شیعیان در اعتقاد به امامت حضرت را باعث شد. سرانجام به نقلی در سال ۲۷۱ ق در شهر سامرا درگذشت و در کنار قبر پدر بزرگوار و برادر گرامی‌اش به خاک سپرده شد.

به زعم نگارندگان این پژوهش (مستند به منابع) و تحلیل آنچه در مورد سیر زندگی جعفر، به ویژه پس از شروع غیبت صغرا عنوان شده است؛ جعفر همچنان بر انحراف خود از مسیر امامت و ولایت و حتی انحراف از احکام اسلامی استمرار داشت و متأسفانه نتوانست به عرصه توبه راهی بگشاید و به همین دلیل شرافت ذاتی خود از خاندان ولایت را زیر پا نهاد.





## منابع

### قرآن کریم

۱. ابوالفرج اصفهانی، علی بن الحسین (۱۴۰۸ق). **مقاتل الطالبیین**، مترجم: سیدهاشم رسولی محلاتی، تهران، صدوق.
۲. ابن بابویه، علی بن الحسین (۱۴۰۴ق). **الامامة والتبصرة من الحيرة**، قم، مدرسه امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف.
۳. ابن حیون المغربي، نعمان بن محمد (۱۳۸۵ق). **دعائم الاسلام**، محقق: آصف فیضی، قم، مؤسسه آل البيت ع.
۴. ابن رشد قمی، ضامن (۱۳۷۸). **تحفه الازهار و زلال الانهار فی نسب ابناء الائمة اطهار**، تهران، دفتر نشر میراث مکتوب.
۵. ابن شهر آشوب، محمد بن علی (۱۳۷۹). **المناقب**، قم، انتشارات علامه.
۶. ابن عبد الوهاب، حسین (بی تا). **عیون المعجزات**، قم، مکتبه الداوری.
۷. ابن عنبه، احمد بن علی (۱۴۳۰ق). **عمدة الطالب الصغری فی نسب آل ابی طالب**، محقق: سید مهدی رجایی، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی.
۸. اربلی، علی بن عیسی (۱۳۸۲). **کشف الغمه فی معرفة الائمة**، مترجم: علی زواره ای، تهران، انتشارات الاسلامیه.
۹. اشعری، سعد بن عبدالله (۱۳۶۱). **کتاب المقالات والفرق**، محقق: محمدجواد مشکور، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۰. امین، محسن (۱۴۰۶ق). **اعیان الشیعه**، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات.
۱۱. امینی، عبدالحسین (۱۴۲۶ق). **الغدیر**، مترجم: زین العابدین قربانی لاهیجی، قم، مرکز اللدراسات الاسلامیه.
۱۲. بحرانی، عبدالله (۱۳۸۲). **عولم العلوم و المعارف و الاحوال من الایات و الاخبار و الاقوال**، محقق: محمدباقر موحد، قم، مؤسسه الامام المهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف.
۱۳. تمیمی آمدی، عبدالواحد (۱۳۶۶). **تصنیف غرر الحکم و درر الکلم**، محقق: مصطفی درایتی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.



۱۴. جعفریان، رسول (۱۳۷۸). *حیات فکری و سیاسی امامان شیعه*، قم، انصاریان.
۱۵. حائری یزدی، علی (۱۴۲۳ق). *الزام الناصب فی اثبات الحجّة الغائب (عجل الله تعالی فرجه الشریف)*، بیروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۱۶. حبیب آبادی، محمدعلی (۱۳۵۱). *مکارم الآثار فی احوال الرجال*، اصفهان، نفائس مخطوطات اصفهان.
۱۷. حرعاملی، محمدین حسن (۱۴۰۹ق). *وسائل الشیعه*، قم، موسسه آل البيت (عجل الله تعالی فرجه الشریف).
۱۸. خصیبی، حسین بن حمدان (۱۴۱۱ق). *الهدایة الکبری*، بیروت، مؤسسه البلاغ.
۱۹. خویی، ابوالقاسم (۱۴۰۳ق). *معجم رجال الحدیث*، دارالزهرا، بیروت.
۲۰. راوندی، قطب الدین بن سعد (۱۴۰۹ق). *الخرائج الجرائح*، قم، مؤسسة الامامة المهدي (عجل الله تعالی فرجه الشریف).
۲۱. رفیعی، سید جعفر (۱۳۹۵). *طهر مطهر*، قم، یاران قائم (عجل الله تعالی فرجه الشریف).
۲۲. زرکلی، خیرالدین (۱۹۸۹م). *الاعلام*، بیروت، العلم للملایین.
۲۳. سلیمی زارع، مصطفی (پاییز زمستان ۱۳۸۷). «روایات علی بن ابی حمزه بطائنی بین رد و قبول»، مجله علوم قرآن و حدیث، شماره ۸۱، ص ۱۱۱-۱۳۴.
۲۴. شافع مهرآبادی، حسین و احمدی کچایی، مجید (تابستان ۱۳۹۶). «کاووشی در بازشناسی شخصیت جعفرین علی الهادی (عجل الله تعالی فرجه الشریف)»، مجله پژوهش های مهدوی، شماره ۲۱.
۲۵. شهرستانی، محمدبن عبدالکریم (۱۳۶۱). *الملل والنحل*، مترجم: مصطفی خالقداد هاشمی و مصحح: سیدمحمدرضا جلالی نایینی، تهران، انتشارات اقبال.
۲۶. شوشتری، محمد تقی (۱۴۱۰ق). *قاموس الرجال*، قم، مؤسسه النشر الاسلامیه.
۲۷. صدر، محمد (۱۴۱۲ق). *تاریخ الغیبه*، بیروت، دارالتعارف.
۲۸. صدوق، محمد بن علی (۱۳۹۵ق). *کمال الدین و تمامه النعمه*، مترجم: علی اکبر غفاری، تهران، اسلامیه.
۲۹. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۱ق). *معانی الاخبار*، محقق: علی اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۳۰. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۷). *المقنع*، تهران، المكتبة الاسلامیه.
۳۱. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۳ق). *من لایحضره الفقیه*، محقق: علی اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

۳۲. طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۰۳ق). *اعلام الوری بأعلام الهدی*، مشهد، نشر مرتضی.
۳۳. طبرسی، احمد بن علی (بی تا). *احتجاج علی اهل اللجاج*، قم، اسوه.
۳۴. طبری، ابوجعفر محمد بن جریر (۱۳۶۳). *دلائل الامامه*، قم، منشورات الرضی.
۳۵. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۲۵ق). *الغیبه*، قم، مؤسسة المعارف الاسلامیه.
۳۶. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۷ق). *تهذیب الاحکام*، محقق: حسن خراسان، قم، دارالکتب الاسلامیه.
۳۷. فخررازی، محمد بن عمر (۱۴۰۹ق). *الشجره المبارکه فی انساب الطالبیه*، قم، منشورات مکتبه آیت الله العظمی المرعشی النجفی.
۳۸. قمی، شیخ عباس (۱۴۰۴ق). *سفینه البحار*، قم، اسوه.
۳۹. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۹). *منتهی الآمال فی تواریخ النبی وآلال*، قم، دلیل ما.
۴۰. عرشی، حسین (۱۹۳۹م). *بلوغ المرام فی شرح مسک الختام*، به کوشش ماری کرملی انستانس، قاهره، مکتبه الثقافه الدینیّه.
۴۱. العمری (العلوی)، علی بن محمد (۱۳۸۰). *المجدی فی انساب الطالبین*، محقق: احمد مهدوی دامغانی، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی.
۴۲. عیاشی، محمد بن مسعود (بی تا). *تفسیر عیاشی*، محقق: هاشم رسولی محلاتی، تهران، المطبعة العلمیه.
۴۳. غلمانی، قدرت الله (بهار ۱۳۹۲). «بررسی شخصیت و عملکرد جعفر بن علی الهادی علیه السلام»، مجله اسلام بیزوهان، شماره ۳.
۴۴. کشی، محمد بن عمر (۱۴۰۹ق). *اختیار معرفه الرجال*، محقق: حسن مصطفوی، مشهد، مؤسسه نشر دانشگاه مشهد.
۴۵. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). *الکافی*، تهران، انتشارات اسلامیه.
۴۶. مجلسی، محمد باقر (۱۳۶۳). *بحار الانوار*، تهران، اسلامیه.
۴۷. محمد جعفری، سید حسین (۱۳۸۶). *تشیع در مسیر تاریخ*، مترجم: سید محمد تقی آیت اللهی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۴۸. محمدی ری شهری، محمد (۱۳۹۳). *دانشنامه امام مهدی علیه السلام*، به کوشش جمعی از محققان، قم، مؤسسه دارالحدیث.

۴۹. مدرسی طباطبایی، سیدحسین (۱۳۸۸). *مکتب در فرآیند تکامل*، مترجم: هاشم ایزدپناه، تهران، کویر.
۵۰. مسعودی، علی بن حسین (۱۳۶۲). *اثبات الوصیه للامام علی بن ابیطالب*، مترجم: محمد جواد نجفی، تهران، انتشارات اسلامیة.
۵۱. معروف الحسینی، هاشم (۱۳۷۰). *سیره الائمه الاثنی عشر*، مترجم: محمد رخشنده، تهران، امیرکبیر.
۵۲. مفید، محمد بن نعمان (۱۴۱۳ق الف). *الارشاد فی معرفه حجج الله علی العباد*، قم، نشر کنگره شیخ مفید.
۵۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۰). *ده انتقاد و پاسخ پیرامون غیبت امام مهدی علیه السلام*، مترجم: محمدباقر خالصی، تهران، انتشارات امام.
۵۴. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۳ق ب). *الفصول المختارة*، قم، کنگره شیخ مفید.
۵۵. نوبختی، ابوالسهل اسماعیل بن علی (۱۹۶۹م). *فرق الشیعة*، مترجم: محمد جواد مشکور و محقق: محمدصادق آل بحر العلوم، نجف، بی نا.



## تحلیل انتقادی غیبت و رجعت در اندیشه برنارد لوئیس

سید رضی موسوی گیلانی<sup>۱</sup>

حسین علی جباری<sup>۲</sup>

### چکیده

تحقیقات شیعه شناسی خاورشناسان، عموماً با اغراض و انگیزه‌های گوناگونی به سامان رسیده‌اند. برخی از آنان نگاهی پدیدار شناسانه و برخی دیگر نگاهی مغرضانه به مطالعات شیعی، به‌ویژه رویکردهای منجی‌گرایانه شیعه داشته‌اند. آنچه در این نوشتار بدان پرداخته شده است، تحلیل و نقد «غیبت» و «رجعت»، به عنوان یکی از ویژگی‌های دکترین شیعه در اندیشه‌های برنارد لوئیس است. تاکنون تحقیق کاملی در زمینه غیبت و رجعت در شیعه از دیدگاه لوئیس صورت نپذیرفته است. روش به‌کار رفته در این مقاله، تحلیلی - انتقادی، براساس منابع مکتوب و گرایش‌های سیاسی برنارد لوئیس است. شخصیت لوئیس و سیر پیدایش و نیز تطور غیبت و رجعت در شیعه (به عنوان دو راهبرد اساسی شیعه در اندیشه لوئیس)، از منظر روش شناسی و تحلیل محتوا مورد بررسی قرار گرفته که این نکته در اندیشه لوئیس مستعد نقدهای فراوانی است.

**واژگان کلیدی:** شیعه، راهبرد شیعه، غیبت، رجعت، برنارد لوئیس.

S\_razi2003@yahoo.com

۱. دانشیار گروه فلسفه هنر دانشگاه ادیان و مذاهب.

۲. دانش‌آموخته سطح ۴ حوزه علمیه قم و دانش پژوه سطح ۴ گرایش سیاسی اجتماعی مرکز تخصصی مهدویت. (نویسنده

Jabbari.h110@gmail.com

مستول)

اسلام شناسی در غرب دارای تطورات مختلفی است و در این زمینه دیدگاه‌های گوناگونی مطرح است. برخی این مطالعات را به چهار دوره قرون وسطا، عصر عثمانی، دوره جدید، نیمه دوم قرن بیستم و برخی دیگر این مطالعات را شامل چهار مرحله می‌دانند: مرحله دفاع، مرحله تبشیر، مرحله استعمار و مرحله تحقیق علمی. برخی دیگر شامل هفت دوره زمانی: آغاز تا پایان قرن دهم میلادی، قرن یازدهم، قرن دوازدهم و سیزدهم میلادی (دوره جنگ‌های صلیبی)، قرن چهاردهم تا شانزدهم میلادی (دوره بیداری غرب و خطر ترکان عثمانی)، قرن هفدهم و هجدهم (گسترش ارتباط با شرق و عصر روشنگری)، قرن نوزدهم تا پایان نیمه اول قرن بیستم (عصر استعمار و رمانتیسم) و نیمه دوم قرن بیستم (انگیزه‌های حقیقت جویی). تقسیمات اسلام شناسی در غرب گاهی براساس آثار است. برخی از تقسیمات بدین شکل است: اول، دوره افسانه و طعن؛ در این تقسیم، اطلاعات درست در مورد اسلام کم یا مفقود است؛ دوم، دوره درست که مطالب تاریخی درست و ضعیف است؛ سوم، دوره تحقیقات عالمانه که توسط محققان بزرگ صورت می‌پذیرفت. برخی تقسیمات براساس مراحل ترجمه است؛ مثلا مراحل، ترجمه عربی به لاتین، ترجمه از لاتین به زبان‌های اروپایی، ترجمه مستقیم عربی به اروپایی و ورود مسلمانان به جرگه مترجمان، از جمله این تقسیمات است (الویری، ۱۳۸۱: ص ۹۰-۴۰ و موسوی، ۱۳۹۱: ص ۳۳-۴۲). البته باید توجه داشت که سیر مطالعات اسلامی توسط غربیان متأثر از تحولات و جریاناتی است، از قبیل تحولات فرهنگی و سیاسی در غرب و شرق و روابط مختلف شرق و غرب.

انگیزه و اغراض مستشرقان در مقوله اسلام شناسی گوناگون است. بعضی از آنان همچون راجر بیکن (۱۲۹۴م) و ریموند لول (۱۳۱۶م) که از مبلغان و روحانیون مسیحی بودند؛ در کنار اجرای وظایف دینی به مطالعه اسلام می‌پرداختند تا از این طریق بتواند راهی برای فعالیت‌های تبشیری و تبلیغی مسیحیت بگشایند. بعضی از افراد، به دنبال اکتشاف منابع علمی و باستانی اسلام و شرق بوده‌اند تا از این طریق ضعف و نقایص علمی خود را پوشش دهند. برخی، انگیزه‌های سیاسی و استعماری داشته‌اند؛ بدین صورت که با فراگیری اسلام در جوامع اسلامی رخنه ایجاد کنند. نمونه‌هایی از ایجاد رخنه در امت اسلام مواردی است، از قبیل ایجاد تشنت و

تفرقه در میان ملل مسلمان، تضعیف روحیه برادری، ترویج بی‌ایمانی بین مسلمین، تضعیف روحیه معنوی، ترویج سوء ظن نسبت به بزرگان دین، نشان دادن جامعه اسلامی به صورت جوامعی از هم گسسته، کم‌اهمیت نشان دادن تمدن اسلامی، بزرگ‌نمایی گذشته‌های تلخ کشورهای اسلامی برای تحقیر دوره اسلامی آن‌ها، جعل مفاهیم غیرعلمی و دور از واقعیت، تمسک به پاره‌ای از باورهای دینی برای کاستن قدر و منزلت دین (مانند مقدم بودن مردان بر زنان در برخی از امور)، آشفته ساختن ذهن خواص و تحصیل‌کردگان و فریب دادن آن‌ها به روش‌های مختلف، برجسته کردن نقش یهود و نصارا در مباحث مربوط به دین اسلام، تخلیه روانی و هویت‌زدایی ملت‌ها. معرفت و علم از دیگر انگیزه‌های اسلام‌شناسی در غرب است که برخی به صورت منصفانه بدان پرداخته‌اند. علت گرایش علمی و معرفتی به اسلام، کاهش نیاز غرب به شرق، تقویت پشتوانه‌های علمی دانشگاه‌ها و موسسات شرق‌شناسی و استقلال آن‌ها از حکومت‌ها و حمایت از طریق افراد و مؤسسات غیر دولتی، افزایش حضور مسلمانان در دانشگاه‌های اروپا و آمریکا و مشارکت آن‌ها در ارائه دروس اسلام‌شناسی، افزایش گفت‌وگو و مراودات علمی از طریق همایش‌ها و مجله‌ها و دعوت برای تدریس میان رهبران اسلامی و مسیحی، پیشرفت ابزار ارتباط جمعی و سیطره غرب بر آن‌ها؛ از مهم‌ترین عوامل گرایش علمی و معرفتی در مطالعات اسلام‌شناسی این گروه است (الویری، ۱۳۸۱: ص ۱۸۳-۲۰۰). نوع نگرش و گرایش مطالعات شیعه‌شناسی برنارد لوئیس از موارد سیاسی - استعماری است. البته تمرکز بیش‌تر مطالعات شیعه‌شناسی وی، در قرائت اسماعیلیه انجام شده است؛ چرا که تالیفات فراوانی در این زمینه داشته و مستندات شیعی دیگر را بر مبنای این تالیفات ارائه کرده است.

مطالعات شیعه‌شناسی برنارد لوئیس، در میان منابع علمی، کم‌تر و یا به صورت کلی مورد توجه قرار گرفته است. از جمله آن منابع می‌توان به صفحات اینترنتی و کتاب‌های ترجمه شده از او اشاره کرد. در مقام تحلیل اندیشه وی، مقالاتی تدوین شده که یا به صورت کلی و یا ابعادی از اسلام را مورد توجه قرار داده‌اند. از جمله آن می‌توان به مقالاتی اشاره داشت: مقاله «سیر تحول آرای مستشرقان در مورد مهدویت: دوره دوم و سوم» (دهقانی، ۱۳۹۷: ص ۲۷-۵۷)، نوشته زهیر دهقانی منتشر شده در مجله انتظار موعود، که به اندیشه لوئیس اشاره اجمالی داشته است. مقاله «اسلام‌شناسی با نگاهی به آثار برنارد لوئیس» (عزیز محمدی و رحیمی، ۱۳۹۸: ص ۱۵۳-





(۱۷۲)، نوشته فاطمه عزیزمحمدی و عبدالله رحیمی که به بررسی اسلام ستیزی و اسلام هراسی لوئیس و بررسی مطالعات اسلامی در ساختارهای فرهنگی، اقتصادی، اجتماعی و دینی در خاورمیانه پرداخته است.

وجه تمایز این نوشتار با منابع معرفی شده، تمرکز و تعمیق بر سیر پیدایش و تطور و رشد تشیع و غیبت و رجعت شیعه در فرایند مطالعاتی برنارد لوئیس به صورت جامع است که به صورت جست‌وجوی اکتشافی در منابع به وصف و تحلیل محتوا در زمینه تشیع و شیعه، پرداخته شده است.

### شخصیت برنارد لوئیس

برنارد لوئیس در ۳۱ مه ۱۹۱۶م، در لندن، در خانواده‌ای یهودی با طبقه متوسط، متولد شد. در دوران جوانی، در سال ۱۹۴۷، با زنی دانمارکی ازدواج کرد که حاصل آن یک دختر و یک پسر بوده است. پس از ۲۷ سال زندگی مشترک، به واسطه ارتباط پنهانی با شاهدختی از امپراتوری عثمانی، همسرش از او جدا شد. این جدایی، به گسست رابطه وی با روشنفکران یهودی تباری که از دوستان همسر وی بودند؛ منجر شد.<sup>۱</sup> وی در سال ۱۹۳۹ از دانشکده مطالعات شرقی و آفریقایی دانشگاه لندن دکترای تاریخ گرفت و در پاریس زبان‌های سامی را آموخت. وی در آن‌جا از شاگردان لویی ماسینیون (کارشناس تصوف اسلامی) بود. او همچنین در دانشگاه لندن رشته حقوق خواند و در این رشته مشغول کار شد؛ اما پس از مدتی این رشته را رها کرد و در سال ۱۹۳۸ به سمت دانشیار تاریخ اسلام در مدرسه مطالعات شرقی و آفریقایی دانشگاه لندن منصوب شد. در واقع، تخصص او در تاریخ اسلام و اثر متقابل میان اسلام و جهان غرب است (سعد، ۱۴۳۹: ص ۷). وی پژوهش‌های خود را در زمینه تاریخ امپراتوری عثمانی انجام می‌داد. او در مناظره‌ای با پرفسور ادوارد سعید در مورد کشمکش میان اسرائیل و فلسطین، شناخته شد. او مدتی بعد به یکی از خاورشناسان غربی و همفکر سیاسی مطرح با حزب جمهوری خواه امریکا قرار گرفت.

۱. یکی از نقدها به شخصیت لوئیس، آن است که وی براساس این متن شخصیتی هوس باز بوده و تا جایی که این خصلت، او را از ساحت علم دور ساخت (موسوی، ۱۳۹۱: ص ۲۳۰).

موضع گیری‌های تند او در رابطه با اسلام و غرب، او را به شخصیتی جنجالی بدل کرده بود (لوئیس، ۱۳۸۶: ص ۴).

براساس برخی از گزارش‌ها، وی در جنگ جهانی دوم، به دلیل تسلط به زبان‌های خارجی (شرقی و غربی) از سال ۱۹۴۱ تا ۱۹۴۲ م، به عنوان سرجوخه در واحد اطلاعات ارتش بریتانیا در بخش خاورمیانه، برای رمزگشایی از پیام‌ها و جاسوسی مشغول کار شد (سعد، ۱۴۳۹: ص ۸). در سال ۱۹۴۸ و پس از تاسیس اسرائیل، دانشمندان یهودی به دنبال تحقیق در زمینه کشورهای عربی بودند؛ اما چون به آن‌ها با نگاه جاسوسی توجه می‌شد، در قالب‌های دیگری به مطالعه در زمینه آن کشورها در کشورهای مختلف می‌پرداختند. نمونه آن لوئیس بود که در دربار عثمانی مشغول تحقیقات شد. تحقیقات او نه تنها تحقیق، بلکه بیش‌تر جنبه جاسوسی و امنیتی داشت. در تایید این دیدگاه، انتقادات ادوارد سعید به لوئیس است. وی معتقد است مطالعات لوئیس با نگاه نژاد پرستی صورت پذیرفته و ابزاری برای تسلط امپریالیسم است. وی بی‌طرفی برخی از شرق شناسان، همچون برنارد لوئیس را مورد تردید قرار داده است و می‌گوید: دانش لوئیس درباره خاورمیانه بشدت جهت دار است و نباید به آن توجه کرد. لوئیس ۴۰ سال است پای خود را در خاورمیانه و کشورهای عربی نگذاشته است. او درباه ترکیه اطلاعاتی دارد؛ ولی از دنیای عرب هیچ نمی‌داند. ادوارد سعید معتقد است که برنارد لوئیس، جهان اسلام را موجودیتی واحد در نظر گرفته و به تنوعات جمعیتی و نیروهای محرک و پیچیدگی‌های تاریخی آن توجهی نمی‌کند. بنابراین، لوئیس فردی عوام فریب است و نسبت به اسلام جهل مطلق دارد. در سال ۱۹۴۹ تا ۱۹۷۴ م، در مدرسه مطالعات شرقی و آفریقایی دانشگاه لندن، تاریخ خاورمیانه و خاور نزدیک درس داد و در سال ۱۹۷۴، آن‌جا را رها کرده؛ وی در دانشگاه پرینستون، به تدریس پرداخته است (لوئیس، ۱۳۸۲: ص ۷۶۴). او با برخی از چهره‌های نو محافظه‌کار، همچون ریچارد پِرل، مشاور وزیر دفاع آمریکا در دوره رونالد ریگان،<sup>۱</sup> پال ولفوویتز،<sup>۲</sup> الیت ایبرامز،<sup>۳</sup> که

۱. رونالد ریگان از چهره‌های نو محافظه‌کار طراح جنگ عراق بود.

۲. پال ولفوویتز، معاون سیاست‌گذاری وزارت دفاع آمریکا در دوره جرج دابلیو بوش و از چهره‌های نو محافظه‌کار طراح جنگ عراق بود.

۳. الیت ایبرامز، دستیار رئیس‌جمهور در دوره رونالد ریگان و دستیار ویژه رئیس‌جمهور در دوره جرج اچ دابلیو بوش بود.



بسیاری از آن‌ها بعدها از پایه‌گذاران اصلی سیاست خارجی تهاجمی آمریکا شدند؛ آشنا شد و ارتباط برقرار کرد. این، در حالی بود که وی مشاور سناتور نو محافظه‌کار هنری ام. جکسون شده بود. لوئیس در سال ۱۹۸۶م، از دانشگاه پرینستون بازنشسته شد و تا سال ۱۹۹۰م، در دانشگاه کرنل به تدریس و پژوهش پرداخت. در سال ۲۰۰۲ نوام چامسکی از لوئیس به دلیل حذف اسنادی که حاکی از نقش غرب در عقب ماندگی منطقه خاورمیانه بود، انتقاد کرد (موسوی، ۱۳۹۱: ص ۲۳۰ و گزارش ویژه، ۱۳۹۴: ص ۸).

پس از حملات ۱۱ سپتامبر، مناقشه میان سیاستگذاران آمریکا این بود که مشکل جهان اسلام با غرب، رویکرد فرهنگی دارد. برخی، از جمله برنارد لوئیس و شاگردانش، اختلاف فرهنگی را عامل مشکل نمی‌دانستند. لوئیس در کاخ سفید برای مشاوران امنیتی سخنرانی کرد و گفت: «روحیات ضد امریکایی در جهان اسلام به سیاست‌های امریکا ربطی ندارد، بلکه در ناکامی‌ها و خطاهای تاریخی خود جهان اسلام ریشه دارد.» وی در طول حیات علمی خود، آثار مختلفی نگاشت؛ همچون، تاریخ اسماعیلیان، استانبول و تمدن امپراتوری عثمانی، بنیادهای کیش اسماعیلیان بحثی تاریخی در پیدایش خلافت فاطمیان، نخستین مسلمانان در اروپا، زبان سیاسی اسلام، خاورمیانه: دوهزار سال تاریخ از ظهور مسیحیت تا امروز، اعراب در تاریخ (لوئیس، ۱۹۵۰)، خاورمیانه و غرب (لوئیس، ۱۹۶۴)، یهودیان اسلام (لوئیس، ۱۹۸۴)، اسلام و غرب (لوئیس، ۱۹۹۳)، مشکل از کجا آغاز شد؟ (لوئیس، ۲۰۰۲) و جنسیت‌گرایی در اسلام. وی در برخی از مقالات خود، تجزیه برخی از کشورهای اسلامی، به‌ویژه ایران را پیشنهاد کرده بود تا ضمن موازنه قدرت در میان کشورهای خاورمیانه، ایران توان برتری و تبدیل شدن به هژمون منطقه‌ای و ایجاد تهدید برای منافع امریکا را نداشته باشد. تروریسم و افراط‌گرایی ایجاد شده در منطقه، ادامه سیاست‌هایی است که در دکترین لوئیس بوده است (موسوی، ۱۳۹۱: ص ۲۳۰ و لوئیس، ۱۳۸۳: ص ۳۷۶-۳۸۴).

دیگر نظریات وی در قالب مؤلفه‌های ذیل عنوان شده‌اند:

آینده اروپا چیست؟ آیا اروپای اسلامی خواهیم داشت یا اسلام اروپایی؟؛ اسلام تمدنی برجسته درگذشته و شیطان مجسم در حال است؛ برخورد و نبرد تمدن‌ها و تجزیه کشورها؛ چرایی تنفر مسلمانان از غرب؛ پیش‌بینی‌های آخرالزمانی در حمله اتمی ایران به اسرائیل توضیح بیش از



این در این پژوهش نمی‌گنجد. برنارد لوئیس در ۱۹ مه ۲۰۱۸م، در ۱۰۱ سالگی، بر اثر کهولت سن در وورهایز، نیوجرسی، ایالات متحده آمریکا درگذشت.

### سیر پیدایش و تطور غیبت و رجعت در شیعه، از دیدگاه برنارد لوئیس

شیعه در طول تاریخ، دارای فرازها و فرودهای متعددی بوده است. اگر فرایند شکل‌گیری شیعه منصفانه بررسی شود، معرفت و آگاهی بسیاری از حق جویان را به سوی جامعه حق رهنمون می‌سازد؛ ولی بررسی مغرضانه و یک جانبه‌نگرانه مطالعات شیعی، علاوه بر آن‌که غبار تاریکی را بر اذهان مغرضان می‌نشانند، مسیر فهم حقیقت را بر حق جویان مشکل می‌کند. لازمه فهم دقیق «غیبت» و «رجعت» شیعه در اندیشه لوئیس، فهم فرایند پیدایش و سیر تطور این دو ویژگی اساسی شیعه، در اندیشه او است. آنچه در ادامه بدان پرداخته شده، مراحل از سیر پیدایش و تطور غیبت و رجعت شیعه در اندیشه برنارد لوئیس خواهد بود.

وی معتقد است، تاسیس شیعه، بعد از اختلافات بر سر جانشینی و رهبری، پس از پیامبر اسلام ﷺ بوده است (لوئیس، ۱۳۶۲: ص ۳۱ و همان، ۱۹۸۴: ص ۳۳)؛ یعنی، شیعه در ابتدا جنبه حزبی سیاسی، در بین مسلمانان داشته است (همان، ۱۳۷۰: ص ۶۳). سپس تلاش شده است که به صورت فرقه اعتقادی از دیگر مسلمانان متمایز و جدا شود. او در کتاب تاریخ اسماعیلیان می‌نویسد: «تشیع با رحلت حضرت محمد ﷺ به صورت یک نهضت کاملاً سیاسی که خواستار جانشینی حضرت علی علیه السلام به جای پیامبر اسلام بود؛ آغاز گشت» (همان، ۱۳۶۲: ص ۳۱). لوئیس در فصل اول کتاب بنیادهای کیش اسماعیلیان، شیعه را حزبی تازی دانسته که پس از شکست، کوشیده است خود را به فرقه اسلامی تبدیل کند. شیعه بیش‌تر در میان موالی گسترش یافت. ایرانیان و آرامیان اطلاعات سطحی از اسلام داشتند و لذا بسیاری از آرای مسیحیان، ایرانیان و بابلیان که به عقاید شیعه راه یافت و شیعه‌گری، دست‌افزاری برای انقلاب‌های دینی و اجتماعی علیه دولت حاکم گردید. موالی به خاطر تهیدستی و فشارهای اقتصادی به اتحاد و همبستگی دست زدند و در این بین، در برابر حکام سنی مذهب، حتی ایرانی ایستادند. در این میان، ظهور اندیشه مهدی نیز به این تحول اضافه شد. اندیشه مهدی به معنای نجات‌دهنده است که ابتدا در پرتو محیط فرهنگی و اجتماعی کوفه به جنبش مختار



منتهی شد و پدید آمد. از مختار تا اسماعیلیان، هفتاد سال طول کشید که ۲ گرایش حنفیان و فاطمیان در شیعه شکل گرفتند (همان، ۱۳۷۰: ص ۲۸ و ۲۹). با توجه به این توضیح، فرایند رشد و تبدیل شیعه به فرقه را از مطالعات لوئیس می‌توان به چند مرحله تقسیم کرد:

اولین مرحله از سیر پیدایش و تطور غیبت و رجعت در شیعه، مرحله هواداری سیاسی از امیرالمومنین، علی علیه السلام در میان عرب است. لوئیس می‌گوید: «شیعه در نخستین دوره پیدایش، جنبشی عربی بود که خواسته‌ها و آرمان‌های هواخواهان حضرت علی علیه السلام را بیان می‌کرد و با اندیشه‌ها و مشکلات خاور نزدیک کاری نداشت. در نیمه قرن نخستین اسلامی، تشیع صبغه و خصلت غیر دینی خود را حفظ کرد. پیروان و هواخواهان حضرت علی علیه السلام و علویان که اهل النص و التعین نامیده می‌شدند، از هیچ روی با بقیه امت اسلامی در اعتقادات دینی اختلافی نداشتند و گروه و حزب آن‌ها را «تشیع حسن»، یعنی جانبداری مشروع می‌نامیدند. این گروه مطلقاً عرب بودند و برای جلب هواداری و پشتیبانی اقوام و نژادهای تابع دولت اسلامی هیچ کوششی نمی‌کردند» (همان، ۱۳۶۲: ص ۳۱). وی مسئله تاسیس شیعه توسط عبدالله بن سبا را مردود دانسته، آن مسئله را رد می‌کند و آن را یک نوع پیش دستی و فرافکنی شرایط اجتماعی و سیاسی، توسط اصحاب حدیث در قرن دوم می‌داند (همان، ص ۳۱). وی این مرحله را شیعه صرفاً جنبشی سیاسی و عربی می‌داند و هیچ اشاره‌ای به روایات مهدوی نمی‌کند.

لوئیس مرحله دوم از سیر پیدایش و تطور غیبت و رجعت در شیعه را مرحله ارتباط با نومسلمانان در کشورهای تسخیر شده به دست اسلام می‌داند. لوئیس در این زمینه می‌نویسد:

پس از گذشت یک دهه از استقرار و استیلای مسلمانان در سرزمین‌های با فرهنگ خاور نزدیک و خاورمیانه، شرایط جدیدی پیدا شد و نهضت تشیع به صورت نهضتی کاملاً متفاوت از آنچه بود، بیرون آمد. چون به عنوان حزب یا گروه عربی موفقیتی به دست نیاورده بود، کوشید تا به عنوان یک فرقه مذهبی به پیروزی برسد. موالی<sup>۱</sup> ناراضی و ستم‌دیده برای هر جنبش انقلابی، در برابر حاکمیت اسلام سنی، زمینه باروری برای جذب به آن جنبش پیدا کرده بود و نهضت شیعه و تشیع، همین که به صورت قاطع به سوی آنان روی آورد، گروه زیادی از موالی، در بسیاری از بخش‌های امپراتوری اسلام

۱. نومسلمانان غیرعرب را «موالی» می‌گویند.

بدان گرویدند (همان، ص ۳۲).

سومین مرحله از سیر پیدایش و تطور غیبت و رجعت در شیعه، مرحله تغییرات بنیادین در شیعه است. وی ورود بسیاری از نو مسلمانان ایرانی، آرامی، سوری و غیره را به داخل نهضت شیعی، مولد تغییرات بنیادین در شیعه به عنوان مذهب و مقصد می‌دانست. او اختلاط شیعه و تشیع با نومسلمانان را، به قرائت و آموزه‌ای اعتقادی جدید در شیعه منجر می‌داند که مخلوطی از اعتقادات مسیحی، ایرانی و بابلی و کلام و الاهیات شیعی است (همان). بر این اساس، وی بسیاری از تحولات بنیادین در شیعه را عارضی و نتیجه اختلاط با عقاید دیگران می‌داند. در تایید این مسئله، وی ریشه‌های منجی موعود ایران شیعی را در منجی موعود ایرانیان باستان (زرتشتیان) می‌داند و اشاره می‌کند، تفکر اساسی در ایران باستان، مبارزه بین نیروی خیر و شر است. قدرت هرکدام از خیر و شر تقریباً همتراز است و به روز جزا، قیامت، بهشت و دوزخ معتقد هستند. اندیشه بازگشت مسیح موعود، در دین ایران باستان ریشه دارد. به اعتقاد زرتشتیان شخصی در آخرالزمان که از نسل زرتشت است، ظهور و همه چیزهای خوب را در زمین مستقر خواهد کرد. ایرانیان زرتشتی که همراه تحت سلطه و یوغ سلاطین عرب بودند؛ از اندیشه منجی گرایانه زرتشتی برای رهایی از ظلم و ستم عرب‌ها استفاده و با درهم آمیزی آن با اسلام قرائت جدیدی ایجاد کردند (همان، ۱۳۸۲: ص ۷۷۲). با آمیختگی اندیشه‌های مختلف، بنیان اندیشه و در کنار آن دکترین جدیدی، شکل می‌گیرد.

مرحله چهارم، مرحله قیام‌ها و شورش‌های اجتماعی شیعی، ضد حاکمیت سنی است. قرارگیری نهضت شیعی و موالی و طبقات مستضعف اجتماعی زمان، تحت سلطه حاکمیت و فشار حکومت‌های سنی، منجر شد که آن‌ها به منظور نجات و خروج از فشار دولت‌های مستبد سنی به قیام و شورش‌های اجتماعی علیه حاکمیت وقت دست بزنند. لوئیس در این زمینه می‌نویسد: «نهضت تحت سیطره موالی و دیگر طبقات مستضعف جامعه قرار گرفت و وسیله و ابزاری شد برای قیام‌های مذهبی و شورش‌های اجتماعی بر ضد دولت سنی و سرکوبگر وقت» (همان، ۱۳۶۲: ص ۳۲). با پیدایش اندیشه نوگرایی شیعه موعودگرا و در جریان فشار و خفقان حاکم، اقدامات شورشی حزب تازه تاسیس شکل گرفت؛ اما به شدت سرکوب شد. این آغاز جرقه شکل‌گیری دکترین شیعه گردید.



مرحله پنجم، در سیر پیدایش و تطور غیبت و رجعت در شیعه، مرحله رشد اقتصادی و نفوذ در جوامع مختلف، توسط موالی است. رشد اقتصادی موالی و حمایت‌های آنان از اعراب مستضعف عراق، شام و بحرین بود که زمینه‌ساز نفوذ اندیشه‌های تند شیعی گردید. لوئیس می‌نویسد:

بعدها که تمایز میان عرب و موالی کم‌کم مطابقت خود را با تمایز اقتصادی میان توانگر و ناتوان و ثروتمند و محروم از دست داد، تشیع انقلابی نیز دیگر نماینده موالی به تنهایی نبود، بلکه شعار همه طبقه‌های محروم جامعه گردید. ایرانیان زرتشتی طبقات بالای مسلمانان، سنی شدند و امتیازات خود را حفظ کردند و اعراب مستضعف و محروم عراق و شام و بحرین تحت نفوذ اندیشه‌های تند شیعی قرار گرفتند (همان).

عدم توانایی‌های سیاسی و اجتماعی شیعه و ائمه آن، مولد راهبردهای اساسی در اندیشه‌های درونی و همچنین در مواجهه با دشمنان گردید.

مرحله ششم، مرحله تغییر تشیع عربی به تشیع موالی است. او تشیع عربی را حزبی سیاسی و تشیع موالی را آمیخته با اسرار و عجایب غیبی مخلوط با دیگر ادیان آمیخته می‌داند؛ تا جایی که اندیشه مهدی و مهدویت و نجات بخش در آخرالزمان را بر این مرحله موثر می‌داند. لذا در زمینه آن می‌نویسد:

یکی از نشانه‌های تغییر تشیع عربی به تشیع موالی، پیدایش اندیشه مهدی و مهدویت است. شیعه از یک نامزد سیاسی کسب قدرت، به صورت شخصیتی اسرار آمیز و با اهمیت دینی بسیار، نخست به صورت یک مسیح و سپس به صورت مظه‌ری از الوهیت بیرون آمد و پیدایش این اندیشه‌های معادی به منابع مختلف نسبت داده شده است (همان).

لوئیس در تایید این دیدگاه، به اندیشه دارمستتر اشاره کرده است؛ چرا که او هم اندیشه مهدی و مهدویت را بر گرفته از ایرانیان تازه مسلمان می‌داند. به عبارت دیگر، آن‌ها (موالی) بودند که اندیشه مهدی و مهدویت را در اسلام وارد کردند و لذا به نقلی از دارمستتر اشاره می‌کند و می‌نویسد:

ایرانیان با خود، اندیشه هند و اروپایی یک خاندان برگزیده از جانب خدا را که منتقل کننده فره یزدانی از نسلی به نسل دیگر بود و سرانجام از میان آن‌ها سوشیانتی یا مسیحی برمی‌خاست؛ به اسلام آوردند و این مفهوم را به خاندان پیامبر ﷺ و

شخصیت علی علیه السلام منتقل ساختند (همان).

برنارد لوئیس موضوع مهدی و مهدویت در اسلام را برآمده از اندیشه‌های مسیحایی موالی و آن را برآیند حوادث اجتماعی و سیاسی زمانه می‌داند. این دروه شکل‌گیری و تطور غیبت و رجعت در شیعه است که به عنوان یکی از ویژگی‌های دکترین شیعه به اوج خود رسیده است.

## غیبت و رجعت

«غیبت» امام زمان علیه السلام و مسئله «رجعت»، به عنوان عقاید اختصاصی شیعه در طول تاریخ مطرح بوده است. آنچه لوئیس از این عقاید برداشت کرده است، استراتژی جدیدی در ساختار و تحولات اجتماعی شیعه، به عنوان یکی از ویژگی‌های دکترین شیعه است. وی در مقاله «شیعه در تاریخ اسلام»، که در کنفرانس بین‌المللی تشیع، مقاومت و انقلاب دانشگاه تل‌آویو ارائه کرده است، نوشته است:

سرکوبی بسیاری از قیام‌ها و ناپدید شدن رهبران آن‌ها، باعث ظهور ویژگی دیگری در دکترین شیعه گردید. موضوعات وابسته‌ای چون مسئله غیبت و رجعت رهبر شیعیان، حضرت مهدی علیه السلام یعنی آخرین امام شیعیان، که به نام‌های گوناگونی خوانده می‌شود، به وجود آمد. پیروان او معتقدند که وی نمرده، بلکه مخفی شده و به زودی از مخفیگاه خود باز خواهد گشت و این از اساسی‌ترین قسمت‌های این اعتقاد به شمار می‌رود. هر رهبری که ناپدید شود و رجعت نکند، اسطوره‌های فزاینده‌ای در رابطه با مرگ و رستاخیز و جهنم و بهشت را با جزئیات تازه‌ای، غنا می‌بخشد. این منجی‌گری به یکی از جنبه‌های اساسی اسلام تشیع تبدیل گردید (لوئیس، ۱۹۸۴: ص ۴۳).

بنابراین، وی منجی‌گری، غیبت و رجعت را به عنوان مجموعه‌ای از مولفه‌های اساسی، بنیادین و راهبردی شیعه معرفی می‌کند و کنش‌های افراطی همچون خشم، خشونت و تروریسم (همان: ص ۴۴) را برآمده از این مولفه‌ها می‌داند.

از طرفی، وی بسیاری از احادیث موعودگرا در شیعه را جعلی می‌داند و با استناد به حدیث پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم مبنی بر این که پس از من خلفا، سپس امیران، و آن‌گاه ملوکان و بعد از ملوک، جباران و ... می‌آیند؛ بیان می‌دارد، این حدیث جعلی است و آن را جزو احادیث فراوان موعودگرا می‌داند که در قرن دوم هجری، مستمسک خلفای متقدم و متاخر پدر سالار اموی،





بوده است (همان، ۱۳۷۸: ص ۹۱)؛ تا از این طریق بتوانند به خود و حکومت خود مشروعیت دهند.

آنچه از اندیشه لوئیس بر می آید، آن است که وی استراتژی غیبت و رجعت شیعه را در ادوار گوناگون، مولد جریانات و فرقه‌های فراوانی، در طول تاریخ شیعه می‌داند؛ به طوری که این دو مؤلفه توانستند با این دو استراتژی، جنبش‌ها و فرقه‌های خود را امیدوارانه حفظ کنند. لذا موقعیت جنبش و فرقه خود را مسیحایی جلوه دادند تا از این طریق بتوانند به آن مشروعیت بخشند.

از منظر لوئیس، اولین کاربرد غیبت و رجعت در شیعه در جریان قیام توابعین به رهبری مختار ثقفی، پس از نهضت عاشورا برای محمد بن حنفیه به کار گرفته شد؛ به گونه‌ای که طرفداران قیام مختار که اکثر آن‌ها شیعیان موالی بودند، برای از دست نرفتن جنبش و قیام مختار، تبلیغات غیبت وی از انظار عمومی را آغاز کردند و معتقد شدند، محمد حنفیه (فرزند امیرالمومنین علیه السلام) نمرده و غیبت کرده است و سرانجام باز خواهد گشت و دنیا را از عدل و داد و مساوات پر می‌کند. این گروه به مختاریه و کیسانیه شهرت یافتند. آن‌ها پس از وفات محمد بن حنفیه به سه دسته تقسیم شدند. دسته اول «کریه» است. کریه پیروان ابن کرب و حمزه بن عماره البربری هستند. آن‌ها معتقدند محمد بن حنفیه نمرده، بلکه از انظار پنهان شده است. او باز می‌گردد و حکومت عدل الهی در زمین برپا می‌کند. موقعیت حمزه به جایی می‌رسد که مدعی می‌شود محمد بن حنفیه خدا بوده و او پیامبر و رسولش بوده است که صائِد و بیان از پیروان وی بوده و بعدها به فرقه مستقل تبدیل شدند.

دسته دوم، گروهی‌اند که معتقدند محمد بن حنفیه در کوه رضوی در حجاز پنهان شده و باز می‌گردد تا دنیا را از عدل و داد پر کند. سید حمیری، شاعر معروف از طرفداران این گروه بود که بعدها به امام صادق علیه السلام گروید. دسته سوم «هاشمیه» است. آن‌ها معتقدند که امامت محمد حنفیه به پسرش، ابوهاشم رسیده است و در میان آن‌ها گروهی به مهدویت ابوهاشم معتقد هستند. هاشمیه به دسته‌های مختلفی تقسیم شده‌اند (همان، ۱۳۶۲: ص ۳۳-۳۷). لوئیس معتقد است تمامی این دسته‌ها عقاید و آرای تند و افراطی داشته و نسبت به امامان خود، نگاهی اسطوره‌گرایانه و غلو آمیز داشته‌اند.



دومین گروه از شیعه که از این دکتربین بهره بردند، فرقه «مغیره» است. این گروه پیروان محمد بن عبدالله بن حسن بن حسن بن علی ملقب به «النفس الزکیه» هستند. او از نوادگان امام حسن مجتبی و امیرالمومنین علیه السلام است. محمد النفس الزکیه ۱۹ سال دعوی مهدویت کرد. این مسئله، مغیره بن سعد العجلی را واداشت که مدعی شود محمد نفس زکیه مهدی بوده و مغیره پیامبر است! پس از مرگ محمد نفس زکیه مدعی شدند که وی نمرده و در غیبت به سر می برد و روزی رجعت خواهد کرد. اندیشه های باطنی بر تکامل این فرقه تاثیر فراوان داشته است (همان: ص ۳۸).

سومین بهره برداران از دکتربین غیبت و رجعت در شیعه، «ناووسیه» هستند. لوئیس با بهره گیری از تقسیمات فرقه های نوبختی، ناووسیه را که به جاودانگی امام صادق علیه السلام و مهدویت و رجعتش قائل بودند؛ بر می شمرد (همان).

چهارمین گروه شیعی استفاده کننده از دکتربین غیبت و رجعت، «اسماعیلیان» هستند. اسماعیلیان کسانی اند که به امامت اسماعیل، پسر بزرگتر امام صادق علیه السلام قائل بوده و پس از او به امامت محمد بن اسماعیل قائل هستند (همان). او به نقل از رشید فضل الله و جوینی می گوید که اسماعیلیان معتقدند، اسماعیل در زمان حیات پدرش نمرده و سال ها پس از او زنده بوده و معجزاتی از او سر زده است و لذا او اولین امام مستور اسماعیلیان می باشد که استتارش در سال ۱۴۵ق، اتفاق افتاده است. البته وی معتقد است امام صادق علیه السلام اسماعیل را به خاطر تمایل شدیدی که به نوشیدن شراب داشته از امامت عزل کرده است (همان، ص ۴۸). البته در میان اسماعیلیه، امامت دارای مراتبی است که این دکتربین در امامان مستور آن نمود پیدا کرده است. به عبارت دیگر، امامت در اندیشه اسماعیلیان دارای مراتب مختلفی بوده و چند قسم می شوند: امام مقیم،<sup>۱</sup> امام اساس،<sup>۲</sup> امام متمم،<sup>۳</sup> امام مستقر،<sup>۴</sup> امام مستودع<sup>۵</sup> و امام مستور. امامان مستور

۱. «امام مقیم»، کسی است که پیامبر ناطق را بر می انگیزاند به او «رب الوقت» و «صاحب العصر» نیز می گویند.

۲. «امام اساس»، یاور و امین رسول ناطق است و سلسله امامان مستقر در نسل او تداوم می یابد. او مسئول دعوت باطنی است.

۳. «امام متمم»، کسی است که در انتهای دوره رسالت را ادا می کند. وی هفتمین امام هر دوره است.

کسانی بودند که مخفیانه در شهرها می‌گشتند. امامان مستور اسماعیلی از نسل امام جعفر صادق علیه السلام و به ترتیب شامل اسماعیل، محمد، احمد، حسین (المعل)، محمد (القائم) و خلیفگان فاطمی بودند (همان، ۱۳۷۰: ص ۱۴۵). از جنبش‌های برآمده از این نظریه می‌توان به جنبش هلال خضیب<sup>۳</sup>، جنبش یمن و مغرب<sup>۴</sup> و جنبش قرمطیان بحرین اشاره کرد (همان، ص ۱۱۸).

پنجمین گروه از شیعیانی که دکترین غیبت و رجعت را عملیاتی کرده‌اند، «ایرانیان» هستند. ایرانیان که در ادوار گوناگون تاریخ دارای فراز و فرودهای فراوانی بوده‌اند؛ در دوران صفویه به اوج تغییر و گرایش به تشیع دست پیدا کردند تا جایی که با این اتفاق دوره و باب جدیدی در ایران گشوده شد. به این صورت که آن‌ها با مذهب تشیع پس از قرن‌ها توانستند، ملتی متحد و یکپارچه ایجاد کنند و زبان کلاسیک، زبان ادب و زبان سیاسی خود را در میان سایر کشورهای همسایه سیطره دهند (همان، ۱۳۸۲: ص ۷۷۴). وی ویژگی‌های افراطی همچون خشم، خشونت و تروریسم را که به عنوان کنش‌های برآمده از دکترین شیعه است (همان، ۱۹۸۴: ص ۴۳)؛ از ویژگی‌های مردمان ایران، پس از انقلاب اسلامی در سال ۱۹۷۹ م می‌داند و معتقد است اسلام شیعی ایرانی، مشتمل بر مردمانی متعصب و تشنه به خون با حکومت استبدادی و ارباب و ایجاد ترس در داخل و خارج از ایران است (همان، ۱۳۸۲: ص ۷۷۵). با توجه به این مسئله خشم، خشونت و تروریسم برآیند دکترین شیعه است. مردمان ایران پس از انقلاب که متعصب و تشنه به خون و اربابند، شیعه هستند. بنابراین، آنچه از آرای او برداشت می‌شود، آن

→

۱. «امام مستقر»، کسی است که تمام امتیازات امامت را برخوردار است و حق دارد امامت را به فرزندان و جانشینان خود واگذار کند.

۲. «امام مستدوع»، کسی است که به نیابت امام مستقر به امور امامت می‌پردازد؛ ولی حق تعیین امام بعد از ندارد. وی نائب الامام است. او می‌تواند از فرزندان امام یا دانیان اهل زمان باشد که توسط امام انتخاب شده است.

۳. جنبش هلال خضیب در حول سال‌های ۲۸۹ و ۲۹۴ قمری جریان داشت. در آن زکریویه و پسرانش خودشان را از تبار محمد بن اسماعیل انگاشته و خودشان را مهدی و امام معرفی می‌کردند.

۴. جنبش یمن و مغرب نیز توسط افرادی صورت گرفت، همچون علی پور فضل و ابن حوشب که خود را امام و داعی معرفی کردند.

است که کنش‌های افراطی در ایران پس از انقلاب برآمده از اندیشه و دکتربین شیعه است.

## نقدهای روشی و محتوایی

### ۱. نقدهای روش شناختی

یکی از مدل‌های نقد اندیشه، «نقد روش شناختی» خاورشناسان است. در این مدل نقد، ابعاد گوناگون روشی و گرایشی خاور و اسلام‌شناسی مورد بررسی قرار می‌گیرد و راستی و ناراستی فرایند داده‌پردازی او شناسایی و ارائه خواهد شد.

نخستین نقد روش شناختی برنارد لوئیس آن است که وی در تحقیقات شیعه‌شناسی خود، از منابع شیعی کمی بهره برده است و بیش‌تر منابع و ارجاعات مورد استناد خود را یا از آثار عامه و اهل سنت آورده است و یا از منابع و مستندات دیگر مستشرقان، اعم از منصف و مغرض، در فرایند شیعه‌شناسی و غیبت و رجعت نقل کرده است (همان، ۱۳۶۲: ص ۳۴۷ و ۳۴۸ و همان، ۱۳۷۰: ص ۱۸۰-۱۸۴)؛ حال آن‌که بیش‌تر مولفان و مصنفات اهل سنت نسبت به شیعه و تاریخ آن و مهدویت با قرائت شیعی، رویکردی تقابلی و مغرضانه داشته‌اند. لذا آنچه در فرایند تحقیقات علمی لازم است، مراجعه به متون اصلی و درجه یک و مورد تایید مورخان و راویان آن دین، مذهب و یا حزب سیاسی است.

نقد رویکردها و انگیزه‌های سیاسی، استعماری و مغرضانه او نسبت به شیعه و اندیشه‌ها و دکتربینش از دیگر نقدهای روش شناختی اوست؛ در حالی براساس اطلاعات نقل شده، وی با نگاهی مغرضانه و جهت‌دار و تند به کشورهای مختلف، به ویژه کشورهای اسلامی سفر کرده و به تحقیق پرداخته است. در تایید این مطلب، ادوارد سعید معتقد است که دانش لوئیس درباره خاورمیانه به شدت جهت‌دار است و نباید به آن توجه کرد. او بیان می‌کند که لوئیس ۴۰ سال است پای خود را در خاورمیانه و کشورهای عربی نگذاشته و اطلاعاتی درباره ترکیه دارد؛ ولی از دنیای عرب هیچ نمی‌داند (همان، ۱۳۸۶: ص ۴ و گزارش ویژه، ۱۳۹۴: ص ۴-۹). این، در حالی است که در مطالعات علمی می‌بایست صرفاً ساحت علم را در نظر داشت و با رویکردی پدیدارشناسانه و بی‌طرفانه به تجزیه و تحلیل علمی پرداخت.



نقد دیگر آن است که لوئیس مطالعات شیعه شناسی در یک حوزه و فرقه خاص را به تمامی حوزه و فرقه‌های شیعه تعمیم داده است. هم‌چنان که وی با مطالعه و تحقیق در زمینه فرقه اسماعیلیه، نتایج آن را به سایر فرقه‌های شیعی تعمیم داده است. در تایید این مطلب، ادوارد سعید معتقد است که برنارد لوئیس جهان اسلام را موجودتی واحد در نظر می‌گیرد و به تنوعات جمعیتی و نیروهای محرک و پیچیدگی‌های تاریخی آن توجهی نمی‌کند. ادوارد سعید می‌گوید که لوئیس فردی عوام فریب است و نسبت به اسلام جهل مطلق دارد. همچنین نوام چامسکی از لوئیس به واسطه حذف اسنادی که حاکی از نقش غرب در عقب ماندگی منطقه خاورمیانه بود؛ بشدت انتقاد کرده است (همان). این، در حالی است که اندیشه‌های یک فرقه شیعی با دیگر فرقه‌ها می‌تواند تفاوت و تمایزات بنیادین داشته باشد.

## ۲. نقدهای محتوایی

«نقد محتوا»، از دیگر مدل‌های نقد اندیشه در خصوص خاورشناسان است. نقدهای محتوایی در این نوشتار، به مطالب ارائه شده برنارد لوئیس، در زمینه فرایند شکل‌گیری و غیبت و رجعت در تشیع ناظر است. در ادامه به برخی از آن‌ها اشاره خواهد شد:

نخستین نقد محتوایی آن است که برنارد لوئیس، شیعه را صرفاً حزبی سیاسی نه دینی، و برای دست یابی به قدرت، پس از پیامبر اسلام ﷺ معرفی می‌کند (همان، ۱۳۶۲: ص ۳۳)؛ در حالی که این دیدگاه دارای نقض‌ها و اشکالات فراوانی است که به صورت اجمال به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود: **الف)** در ابتدای اسلام، فرقه شیعه و سنی معنا نداشت؛ اما در مورد پیروان و شیعیان علی ع از لسان پیامبر ﷺ نقل شده است. **عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لِعَلِيِّ ع يَا عَلِيُّ شِيعَتُكَ هُمُ الْفَائِزُونَ؛ اِی عَلِی! تُو وَ شِیْعِیَانَت رَسْتِگَارِیْد»** (ابن بابویه، ۱۳۷۶: ص ۱۶). بنابراین، تفکیک بسیاری از فرقه‌های اسلامی در قرن‌های بعدی صورت گرفته است؛ **ب)** شیعه جریان تعیین و انتخاب امام و حاکمیت مسلمین را بر مبنای آیات قرآن، به اذن الله دانسته و از دین جدا نمی‌داند. بعبارتی شیعه جریان جانشینی و ولایت پس از پیامبر اسلام ﷺ را کاملاً وحیانی و تفویضی می‌داند و به استناد نزول آیات مختلف از جمله **﴿وَ أَنْذَرُ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾** (شعرا: ۲۱۴)، آیه ولایت (مائده: ۵۵)، آیه اطاعت (نساء: ۵۹) و همچنین روایاتی



همچون خطبه غدیر، حدیث اثنا عشر و حدیث وصیت؛ جانشینی و رهبری پس از ایشان را برای امیرالمومنین، علی بن ابی طالب علیه السلام می‌داند؛ (ج) اگر جریان امامت و رهبری امیرالمومنین علیه السلام صرفاً رسیدن به قدرت سیاسی می‌بود، می‌بایست پس از خلیفه سوم، به راحتی حکومت را می‌پذیرفت؛ در حالی که پذیرش خلافت مسلمین برای ایشان بی اهمیت بود و پذیرش آن به واسطه فشار، خطر، اتمام حجت و صلاح بر مسلمین بود؛ چنان که ایشان در مورد این مسئله فرمودند:

دَعُونِي وَ التَّمَسُّوا غَيْرِي فَإِنَّا مُسْتَقْبِلُونَ أَمْرًا لَهُ وُجُوهٌ وَ أَلْوَانٌ لَا تَقُومُ لَهُ الْقُلُوبُ وَ لَا تُثَبِّتُ عَلَيْهِ الْعُقُولُ وَ إِنِّ الْأَفَاقَ قَدْ أَغَامَتْ وَ الْمَحَجَّةَ قَدْ تَنَكَّرَتْ. وَ اَعْلَمُوا أَنِّي إِنِ اجْتَبَيْتُكُمْ رَكِبْتُ بِكُمْ مَا أَعْلَمُ وَ لَمْ أَضِغْ إِلَى قَوْلِ الْقَائِلِ وَ عَثَبِ الْعَاتِبِ وَ إِنِ تَرَكَتُمُونِي فَأَنَا كَأَحَدِكُمْ وَ لَعَلِّي أَسْمَعُكُمْ وَ أَطُوعُكُمْ مِنْ وَلِيِّتِهِمْ أَمْرُكُمْ وَ أَنَا لَكُمْ وَزِيرًا خَيْرَ لَكُمْ مِنِّي أَمِيرًا؛ مرا واگذارید و دیگری را به دست آرید که ما به استقبال امور چند پهلو و رنگارنگ می‌رویم. دل‌ها در آن، بر جا نمی‌ماند و خیزدها بر آن، استوار نمی‌گردد. گستره زندگی را ابرهای فتنه، پوشانده و راه روشن ناشناخته شده است و بدانید اگر من درخواست شما را پذیرفتم، با شما چنان رفتار می‌کنم که خود می‌دانم و به سخن سخن‌سرایان و ملامت‌سرزنان کنندگان، گوش نمی‌دهم، و اگر مرا واگذارید، همچون یکی از شمایم و شاید برای کسی که کار خود را بدو می‌سپارید، بهتر از دیگران، فرمانبردار و شنوا باشم. اگر من وزیر شما باشم، بهتر است تا امیر شما باشم (الشریف‌الرضی، ۱۴۱۴: ص ۱۳۶).

دومین نقد محتوا آن است که لوئیس اساس اندیشه مهدی و مهدویت، یعنی غیبت و رجعت را برگرفته از موالیان می‌داند و موالیان به واسطه اعتقاد قبلی به آیین زرتشت مسئله نجات در آن جا را به شیعه (لوئیس، ۱۳۸۲: ص ۷۷۲) و اسلام وارد ساخته‌اند (همان، ۱۳۶۲: ص ۳۳). در پاسخ به این مسئله، چند نکته حائز اهمیت است: **(الف)** دین ایرانیان قبل از اسلام زرتشت بوده و زرتشتیان نیز به «سوشیانت» قائل بودند (توفیقی، ۱۳۸۵: ص ۶۱)؛ اما مسئله منجی موعود در اکثر ادیان ابراهیمی و غیر ابراهیمی وجود داشته است (جباری، ۱۳۹۸: ص ۷۵-۸۷). این مسئله در اسلام نیز مستثنا نبوده و جزء متواترات مسلمانان، اعم از شیعه و سنی است (اکبرنژاد، ۱۳۸۸: ص ۴۰-۱۰۰)؛ **(ب)** مسلمان شدن گروهی از ایرانیان یا افراد ادیان دیگر، گرچه ممکن است برخی از ارزش‌های آن دین را به اسلام وارد سازد؛ این مسئله نمی‌تواند اصالت منجی



موعود در اسلام و تشیع را با تردید مواجه کند؛ چرا که مسئله منجی موعود قبل از مسلمان شدن این گروه‌ها و حتی قبل بعثت پیامبر اسلام ﷺ را در کتاب مقدس و پس از اسلام، آیات قرآن کریم و روایات پیامبر ﷺ نقل شده است.

سومین نقد محتوایی به لوئیس آن است که وی مسئله غیبت و رجعت را به عنوان یکی از دکترین‌ها و اساسی‌ترین مسائل استراتژیک شیعه می‌داند (لوئیس، ۱۹۸۴: ص ۴۳). در پاسخ به نوع نگرش او، چند نکته را باید ملاحظه کرد: الف) لوئیس مسئله غیبت و رجعت را قرائتی انسانی می‌داند؛ در حالی که این مسئله قرائت و رویکردی الهی دارد. بعبارتی او مسئله غیبت و رجعت را، مسئله‌ای ابداعی و با رویکردی این دنیایی، ساخته شده شیعیان، برای پیشبرد اهداف خود معرفی می‌کند؛ در حالی که مسئله غیبت و رجعت در اندیشگاه اسلام، به صورت عام و شیعه به صورت خاص مسئله‌ای است که ریشه وحیانی دارد و تحقق آن به اذن الله است. به عنوان نمونه، از سنت‌های خداوند متعال در قرآن، مسئله غیبت انبیا و اولیا از اجتماعات بشری و یا رجعت و زنده کردن برخی انسان‌ها و حتی اولیاء الله می‌باشد. از مصادیق غیبت و رجعت انبیا و اولیا در قرآن می‌توان به جریان غیبت حضرت خضر (کهف: ۵۹-۸۲)؛ جریان غیبت رجعت اصحاب کهف (کهف: ۹-۲۶)؛ جریان غیبت حضرت موسی علیه السلام از قومش، جریان غیبت حضرت عیسی علیه السلام (نساء: ۱۵۷-۱۵۸) اشاره کرد که علاوه بر قرآن، برخی از آن‌ها در کتاب مقدس یهودیان و مسیحیان نیز آمده است؛ ب) علاوه بر ادله وحیانی، روایات فراوانی از غیبت و رجعت پیامبران الهی و اولیاء الله در اسلام توسط پیامبر اسلام و ائمه معصوم علیهم السلام (ابن بابویه، ۱۳۵۹: ج ۱، ص ۱۲۷-۲۰۰ و حرعاملی، ۱۴۲۵: ج ۱، ص ۹۷-۱۵۰) و هم در روایات ادیان گذشته وجود دارد (شاکری زواردهی، ۱۳۸۸: ص ۵۹-۲۴۳)؛ ج) وی مسئله غیبت و رجعت را بسیار پررنگ‌تر از سایر عقاید اسلامی نشان می‌دهد؛ حال آن‌که غیبت و رجعت به عنوان یکی از عقاید اسلامی و به صورت خاص شیعی است که حقیقت و تحقق آن الهی است. در کنار غیبت و رجعت، مبانی دیگری نیز وجود دارند که می‌بایست بدان‌ها نیز می‌پرداخت. در حقیقت بزرگ‌نمایی در مسئله غیبت و رجعت مغرضانه بوده است.

چهارمین نقد محتوایی به لوئیس در مورد رهبران و امامان غیبت‌کننده و جریان‌ات ایجادی و مربوط به آن‌هاست (لوئیس، ۱۳۶۲: ص ۳۷-۴۷؛ لوئیس، ۱۳۷۰: ص ۱۴۵ و همان، ۱۳۸۲:

ص ۷۷۴). در این زمینه چند مسئله را باید در نظر قرار داد: الف) برای مهدی بودن افرادی همچون محمد بن حنفیه، محمد نفس زکیه، امام صادق علیه السلام و اسماعیل بن جعفر الصادق علیه السلام؛ هیچ‌گونه دلیلی وجود ندارد؛ ضمن این که او نیز دلیلی ارائه نمی‌کند؛ ب) در بررسی منابع مشخص می‌شود پیروان و علاقه‌مندان به این افراد، که به کیسانیه، مغریه، ناووسیه و اسماعیلیه معروف شدند؛ یا جاهلان<sup>۱</sup> و یا مغرضانه مدعی مهدی بودن و غیبت و رجعت این افراد شده‌اند. ادله فراوانی بر این مسئله وجود دارد که برخی افراد برای بهره‌برداری‌های سیاسی یا اقتصادی، به ادعاهایی برای افراد شاخص دست می‌زدند. با وجود این مسئله، لوئیس به این مسئله هیچ اشاره‌ای نمی‌کند؛ ج) از طرفی مدعیان و متمم‌های فراوان دیگر نیز وجود داشته‌اند که لوئیس متعرض آن‌ها نشده و به همین فرقه‌ها و انشعابات داخلی آن پرداخته است؛ د) در مورد مهدی موعود شیعیان اثناعشری نیز اشاره‌ای مجملی داشته است. این، در حالی است که کامل‌ترین قرائت در زمینه مهدی موعود علیه السلام در اسلام را شیعه اثناعشری دارد که ظهور و بروز بیش‌تر آن در دوره صفویه و انقلاب اسلامی در ایران است.

پنجمین نقد محتوایی به لوئیس آن است که وی احادیث مربوط به مهدی موعود علیه السلام در شیعه و اسلام را جعلی و غیر قابل استناد می‌داند (لوئیس، ۱۳۷۸: ص ۹۱). در پاسخ اشاره می‌شود گرچه احادیث جعلی و ضعیف در مورد مهدی علیه السلام نیز وجود دارند؛ اندیشه مهدی و منجی موعود در مذاهب اسلامی علاوه بر تواتر روایی (اکبرنژاد، ۱۳۸۸: ص ۴۰-۱۰۰) که در کتاب‌های اصلی شیعه و سنی در مورد مهدی موعود روایت از پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم نقل شده است؛ دارای تواتر تاریخی است. مهم‌ترین دلیل بر تواتر تاریخی وجود مدعیان مهدویت شیعه و سنی در طول قرون اول تا چهاردهم هجری است که گواه اصالت اندیشه مهدی موعود در اسلام و شیعه می‌باشد (جعفریان، ۱۳۹۱: ص ۵۱-۲۸).

۱. اثبات جهل، با روایتی از کمال الدین و تمام النعمه دانسته می‌شود که سید حمیری در مورد اعتقاد دچار سرگردانی بود. وی وقتی اعتقاد خود را، مبنی بر این که محمد حنفیه نمرده و غیبت کرده و در آینده رجعت خواهد کرد، به محضر امام صادق علیه السلام عرضه داشت؛ امام صادق علیه السلام با بیان ادله او را از مرگ وی آگاه و غلط بودن این عقیده را بر او اثبات کرد (ابن بابویه، ۱۴۲۵: ج ۱، ص ۲۵).





## نتیجه‌گیری

تحقیقات علمی عالمانه، در زمینه حوزه‌های خاص معرفتی، جامع‌نگری و توجه به ابعاد مختلف آن حوزه را می‌طلبد. برنارد لوئیس که ساحت علم را با قدرت و سیاست درهم آمیخته است، نتوانسته نگاهی جامع و عالمانه نسبت به شیعه و اندیشه‌های آخرازمانی‌اش داشته باشد. مطالعات وی از استقرائات ناقص، استشهادات و ادله ناتمام و بررسی‌های جزئی و استنباط کلی از موضوعات مختلف سرشار است. که نگاه غرض‌ورزانه او را نسبت به شیعه و اندیشه‌های موعود‌گرایانه‌اش نمایان می‌کند. این مسئله علاوه بر ضعف مطالعات او در مورد شیعه و مهدویت، سایر مطالعات او را تضعیف خواهد کرد.



## منابع

- قرآن کریم.
۱. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۲۵ق). **کمال الدین و تمام النعمة**، تهران، نشر اسلامیه.
  ۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۶ق). **الامالی**، تهران، انتشارات کتابچی.
  ۳. اکبرنژاد، مهدی (۱۳۸۸). **بررسی تطبیقی مهدویت در روایات شیعه و اهل سنت**، قم، بوستان کتاب.
  ۴. الویری، محسن (۱۳۸۱). **مطالعات اسلامی در غرب**، تهران، سمت.
  ۵. بهروز لک، غلامرضا (۱۳۸۸). **سیاست و مهدویت**، قم، موسسه آینده روشن.
  ۶. توفیقی، حسین (۱۳۸۵). **آشنایی با ادیان بزرگ**، تهران، نشر سمت.
  ۷. جباری، حسین علی (زمستان ۱۳۹۸). «**بررسی اندیشه نجات و موعود باوری در ادیان**»، قم، مجله مطالعات مهدوی، شماره ۴۶، ص ۵۷-۷۴.
  ۸. جعفریان، رسول (۱۳۹۱). **مهدیان دروغین**، تهران، انتشارات علم.
  ۹. جمعی از نویسندگان (۱۳۸۶). **مجموعه آثار سومین همایش بین‌المللی دکترین مهدویت**، قم، موسسه آینده روشن.
  ۱۰. حرعاملی، محمد بن حسن (۱۴۲۵ق). **اثبات الهداة بالنصوص والمعجزات**، بیروت، موسسه الاعلمی للمطبوعات.
  ۱۱. دهقانی آرانی (پاییز ۱۳۹۷). «**سیر تحول آرای مستشرقان در مورد مهدویت: دوره دوم و سوم**»، مجله انتظار موعود، شماره ۶۳.
  ۱۲. سعد، جهاد (۱۴۳۹ق). **برنارد لوئیس (صهینة الغرب و تتریک العالم الاسلامی)**، بیروت، مرکز اسلامی للدراسات الاستراتيجية.
  ۱۳. شاکری زواردهی، روح الله (۱۳۸۸). **منجی در ادیان**، تهران، بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه الشریف.
  ۱۴. شریف الرضی، محمد بن حسین (۱۴۱۴ق). **نهج البلاغة**، قم، انتشارات هجرت.
  ۱۵. عزیزمحمدی، فاطمه و رحیمی مهدی (پاییز ۱۳۹۸). «**اسلام شناسی با نگاهی به آثار برنارد لوئیس**»، مجله پژوهش‌های اعتقادی کلامی، شماره ۳۵.
  ۱۶. گزارش ویژه (۱۳۹۴). **ژنرال‌های جنگ نرم ۲۱**، تهران، مجله خبری مشرق، کد خبر: ۴۰۴۲۱۰، ۲۵ فروردین.
  ۱۷. لوئیس، برنارد (۱۳۸۲). **ایران در تاریخ**، مجله ایران شناسی، دوره جدید، سال ۱۵، شماره ۶۰، زمستان.
  ۱۸. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۰). **بنیادهای کیش اسماعیلیان**، مترجم: ابوالقاسم سری، تهران، موسسه انتشارات ویسمن.



۱۹. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۲). تاریخ اسماعیلیان، مترجم: فریدون بدره‌ای، تهران، انتشارات توس.
۲۰. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۸). زبان سیاسی اسلام، مترجم: غلامرضا بهروز لک، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۲۱. \_\_\_\_\_ (۱۹۸۴م). شیعه در تاریخ اسلام، کتاب تشیع، مقاومت و انقلاب (مجموعه مقالات کنفرانس بین‌المللی دانشگاه تل‌آویو)، تهران، پیشگام.
۲۲. \_\_\_\_\_ (خرداد و تیر ۱۳۸۶). «گذار به دموکراسی در ترکیه»، مترجم: آراز امین ناصری، مجله سیمای اقتصادی، شماره ۲۳۷ و ۲۳۸، ص ۴-۲۳.
۲۳. \_\_\_\_\_ (بی‌تا). «نظری تاریخی به اسلام و دموکراسی لیبرال؛ راه دموکراسی در خاورمیانه»، مترجم: عزت‌الله فولادوند، مقاله علمی، روزنامه شرق.
۲۴. \_\_\_\_\_ (تابستان ۱۳۸۳). «نفوذ غرب و واکنش خاورمیانه»، مترجم: فهیمه دهقانی، مجله مطالعات راهبردی، شماره ۲۴، ص ۳۷۷-۳۸۴.
۲۵. موسوی گیلانی، رضی (۱۳۹۱). شرق‌شناسی و مهدویت، قم، انتشارات بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه الشریف.
۲۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷). دکترین مهدویت، تهران، بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه الشریف.

27. Said, Edward. "The Clash of Ignorance," The Nation October 22, 2001. Retrieved April 26, 2007.

28. Solomon, Evan (May 17, 2002). "Hot Type: Bernard Lewis Interview: What Went Wrong? Western Impact and Middle Eastern Response". CBC News. Archived from the original on April 30, 2008.



# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الإنتظار الموعود مجلة فصلية علمية-  
تحقيقية

## انتظار

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

### هيئة التحرير (حسب تسلسل الحروف):

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

### صاحب الامتياز:

مركز المهديوية التخصصى الحوزة العلمية قم المقدسة

### المدير المسئول:

حجة الإسلام والمسلمين الشيخ محسن القرائتى

### رئيس التقرير:

حجة الإسلام الدكتور روح الله الشاكركى الزواردهى

### المدير الداخلى و سكرتير التحرير:

محسن رحيمى الجعفرى

### المحرر:

ابوالفضل عليدوست

### التنضيد والإخراج:

مسعود سليمانى

### مصمم الغلاف:

عباس فريدى

### المتروجم الإنجليزى:

زينب فرجام فرد

### المتروجم العربى:

ضياء الزهاوى

المواقع المعتمدة في نشر المجلة:

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

موقع مجله الانتظار الموعود

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

موقع علوم العالم الإسلامى

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

بنك المعلومات للصحف والمجلات

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

موقع نور للمجلات التخصصية



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

الهاتف: ٢٥٣٧٨٤١٦٦١ - رقم الفاكس: ٢٥٣٧٧٣٧١٦٠

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

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

قيمت: ٥٠٠/٠٠٠ ريال

## تحقيق في إثبات حياة الإمام المهدي عنه السلام في ظل آيات شهود الأعمال

محتبي الكلباسي<sup>١</sup>

علي المؤيدي<sup>٢</sup>

من جملة الآيات الواردة في القرآن الكريم والتي لها دلالة وخاصة على ضرورة وجود الحجة الحية في كل زمان هي الآيات المتعلقة بالشهود وتصديق الأعمال، والتحقيق هذا يسعى الى الإجابة على المسألة التي تقول: كيف يمكن إثبات حياة الإمام المهدي عنه السلام وذلك نظراً الى إثبات آيات الشهادة، وحسب النتائج التي خرج بها هذا التحقيق فإن البارئ عز وجل جعل هناك شخص خاص من بين الأمة في كل الأزمنة وفي جميع الأمم ليكون شاهداً على أعمالهم ويأتي يوم القيامة ليشهد على عمل أمته في المحكمة الإلهية، وهذه السنة الإلهية الحاكمة جرت في أمة خاتم الرسل كذلك؛ ولذا فمن الضروري بمكان أن يكون هناك شاهد في كل عصر و زمان لاسيما في زماننا الحاضر ولابد لمثل هذا الشخص أن يتمتع بمقام العصمة ومشاهدة ملكوت الأعمال، وهذه المقالة تم تأليفها وكتابتها بالإسلوب الوصفي - التحليلي والإستفادة في عملية تجزئة وتحليل الآيات القرآنية من أسلوب تفسير القرآن بالقرآن.

المصطلحات المحورية: الشهيد، شاهد الأعمال، الحجة الحية، الأمة، الإمام المهدي عنه السلام.



١ . أستاذ في الحوزة العلمية والجامعة .

٢ . طالب في المرحلة الرابعة في مركز المهديوية التخصصي فرع التوجه القرآني والحديث (الكاتب المسؤول).

## تحليل الخطاب المهدوي في أحاديث الحسن بن محبوب

علي راد<sup>١</sup>

سعيد عزيزي<sup>٢</sup>

لاشك ولاريب فإن النهج التاريخي ( للخطاب المهدوي ) هو واحد من الأساليب الجديدة والفعالة والمثمرة في دراسة أحاديث الإمامية. ويعتمد هذا الأسلوب على نظرية «فقدان الأصوات المتضاربة» ويتم من خلال معرفة وتشخيص الإتجاهات والدلالات العقدية للمجتمع في زمان الأحاديث وقراءة الخطاب المنافس، تحليل الخطاب الخفي في قلب الروايات، ونعمل في هذا البحث وحسب قواعد هذا النمط المنهجي على تحليل أحاديث الحسن بن محبوب (١٤٩ - ٢٢٤ ق) في مجال التعاليم والخطابات المهدوية وكان هذا الرجل هو من أصحاب الإمام الكاظم والإمام الرضا والإمام الجواد عليهم السلام ويعدّ واحد من أصحاب إجماع الإمامية في زمانه، وتشير نتائج هذا البحث الى إن ابن محبوب قد عكس أحاديثه المهدوية في مواجهة أربعة خطابات منافسة تسعى الى ترويح المفاهيم الخاطئة حول علم أنساب الموعود وتعين المهدي عليه السلام وغيبة القائم وقيام المنقذ في النسيج الفكري العقدي للمجتمع في تلك البرهة الزمنية.

المصطلحات المحورية: الحسن بن محبوب، أحاديث المهدوية، الخطاب الحديثي، تحليل الخطاب، أحاديث الإمامية.



١. أستاذ مساعد في قسم العلوم القرآنية والحديث (الكاتب المسؤول).

٢. المحقق في مركز الدراسات بين فرعي المعارف الاسلاميه و العلوم الصحيه في جامعة الشيراز للعلوم الطبيه.

## دراسة بحوث المهديّة للسيد هاشم البحراني من خلال محورية كتاب «حلية الأبرار»

نعمة الله صفري الفروشاني<sup>1</sup>

روح الله الصمدي<sup>2</sup>

تم تأليف كتاب «حلية الأبرار» بقلم محدث القرن الحادي عشر والثاني عشر الإمامية السيد هاشم البحراني وهو يتحدث عن سيرة المعصومين عليهم السلام. هذا الكتاب ونتيجة الشبه الكبير مع كتاب «بجاء الأنوار» في فصل تاريخ حياة الأئمة الأطهار فلهو نفس مكانته ومنزلته، ويتضمن خاتمة الكتاب وفي المجلد الخامس منه الروايات المتعلقة بالمهدوية. ومع إن السيد البحراني له ثلاثة كتب مستقلة في موضوع المهديّة ولكن يبقى كتاب حلية الأبرار كتاب جامع وليس له مثيل في المواضيع المختلفة للمهدوية. ولاشك فإن دراسات البحراني ونظرته المهديّة أدت بالنتيجة إلى حصول وإيجاد معرفة وإمام أكثر على أفكار الإخباريين المهديين في زمان ومرحلة الصفويين - الذي اضحى عصر إحياء الإخباريين مجدداً - وكذلك تضمنت معرفة خصائص الحديث البحريني وايضاً البحث عن وجود الروايات العديدة عن المهديّة في كتب ومصادر أهل العامة ومعرفة المصادر المفقودة فعلاً ولكن تلك التي تطرق لها المؤلف وكيفية تأثير الشروط والظروف السياسية في ذلك المقطع الزمني على موضوع كتابة المهديّة للشيعّة كانت من الجهات والسمات المهمة الأخرى له. وبطبيعة الحال فإن الدراسة التي تزامنت مع الإهتمام بالسند والنص الذي حوته روايات الكتاب يعدّ كحدّ أكثر لإخبارية السيد البحراني في نقل مواضيع كتابه. وإعتمدت المقالة على الأسلوب الوصفي - التحليلي والإستفادة من المنهجية التاريخية والرجال والحديث.

المصطلحات المحورية: الكتابات المهديّة، حلية الأبرار، السيد هاشم البحراني، الإخبارية.



١. أستاذ في قسم التاريخ الإسلامي جامعة المصطفى عليه السلام العالمية.

٢. ماجستير في تاريخ أهل البيت عليهم السلام جامعة المصطفى عليه السلام العالمية (الكاتب المسؤول).

## دراسة ونقد روايات مدعي فرج الإمام المهدي عَلَيْهِ السَّلَامُ وَرَحْمَةُ السَّمَوَاتِ في السنوات ٧٠ و١٤٠ هجرية قمرية

<sup>١</sup> مهدي يوسفیان

<sup>٢</sup> محمد البراري

لقد كان «تحقق حكومة أهل البيت عَلَيْهِمُ السَّلَامُ» وإنزالها على أرض الواقع والحياة في ظلها وكنفها هي من أهم الأمانى والتطلعات التي يبتغيها الشيعة. ومن هذا المنطلق فقد كان يسأل هؤلاء من الأئمة الأطهار عَلَيْهِمُ السَّلَامُ عن زمان ذلك، وقد جاءت معظم الروايات في هذا الخصوص وتحدثت عن عدم تعيين زمان ووقت لتحقق هذا الأمر، وهناك بعض من الروايات قد حددت وأخبرت عن زمانين وهما سنة ٧٠ وسنة ١٤٠ هجرية قمرية لهذا الأمر المهم وأهمها الرواية الواردة في الكافي، وهذا البحث يدرس ويغور في هذه الروايات والعمل على تحليلها، فقد أخذ على عاتقه وضمن بيان اعتبار سند الرواية المنظورة وإحصاء وعدّ الروايات المشابه لها يظهر بيان السنوات التي تم ذكرها وتعيينها هي ليست بصدد بيان الفرجة في الشؤون الحياتية وليس لها صلة في بيان زمان حكومة الإمام المهدي عَلَيْهِ السَّلَامُ وَرَحْمَةُ السَّمَوَاتِ وإنما المراد منها زمان تحقيق حكومة أهل البيت عَلَيْهِمُ السَّلَامُ عن طريق إمام من الأئمة عَلَيْهِمُ السَّلَامُ كان من المفروض تحقق ذلك في تلك السنتين ولكن لم ترى النور وتأخرت بسبب وجود الموانع التي وضعت أمامها ولم يتم تعيين زمان لهذه الواقعة المهمة من بعد ذلك الزمان.

المصطلحات المحورية: فرج الإمام صاحب العصر والزمان عَلَيْهِ السَّلَامُ وَرَحْمَةُ السَّمَوَاتِ، زمان الفرج في الروايات، سنة ٧٠ هجرية، سنة ١٤٠ هجرية، دراسة السند.



١. عضو الهيئة العلمية في مركز المهديوية التخصصي الحوزة العلمية في مدينة قم المقدسة.

٢. طالب في المرحلة الرابعة في مركز المهديوية التخصصي الحوزة العلمية في مدينة قم المقدسة (الكاتب المسؤول).



## دراسة وتحليل شخصية جعفر بن علي الهادي في المصادر الروائية والتاريخية وتأثير ذلك على مرحلة بداية الغيبة

محسن رحيمي جعفري<sup>١</sup>

زينب رضا نجاد الكلائي<sup>٢</sup>

واحدة من الشخصيات التي عملت على إضعاف الشيعة عقائدياً وإيجاد الشكوك والغموض بالنسبة الى قبول الإمام الحمي في المجتمع الشيعي هو «جعفر بن علي» والذي أشتهر بإسم «الكذاب» وقد بدأ محاولاته تلك وذلك منذ بداية غيبة الإمام صاحب العصر والزمان عَلَيْهِ السَّلَام. وبالطبع فقد أوجد جعفر ونتيجة مكائنه الأسرية والإجتماعية الأرضية والمناخ الملائم للانحراف والحيرة بين أبناء الطائفة الشيعية.

وتم كتابة هذا البحث الذي بين أيدينا عن طريق جمع المعلومات المكتبية وبأسلوب وصفي - تحليلي والمعتمد على المصادر التاريخية والروائية. والسؤال الأصلي لهذه المقالة هو ماهي شخصية جعفر بن علي ومدى تأثيرها منذ بداية الغيبة، والنتائج التي خرجت منها لها دلالة على إن تلك الشخصية كان لها التأثير في سلسلة الإنحرافات في قسمين وهما قسم «العقيدة» وقسم «العمل» وتركت إنطباعات سلبية. وقد أدت عملية التقصي والبحث التحليلي - التاريخي لشخصية جعفر بن علي ووسعة المصادر البحثية المطروحة الى إيجاد نتائج جديدة في هذا التحقيق وبالإضافة الى ذلك فإن التأثيرات التي تركها جعفر على المجتمع الشيعي في مرحلة بداية الغيبة في هذه المقالة هي من البحوث التي لم يتطرق اليها كثيراً في البحث عن شخصية جعفر.

المصطلحات المحورية: جعفر الكذاب، الحيرة، جعفر التواب، مرحلة بداية الغيبة، عوامل الإنحراف، معرفة السلوك.



١. محقق في مركز الدراسات المهدوية والانتظار الحركي (الكاتب المسؤول).

٢. ماجستير في تاريخ الشيعة جامعة الأديان والمذاهب قم المقدسة.

## التحليل النقدي للغيبة والرجعة في رؤية ونظرية برنارد لوبيس

السيد رضي الموسوي الكيلاني<sup>١</sup>

حسين علي المجباري<sup>٢</sup>

من الطبيعة القول بأن الأبحاث والتحقيقات التي جرت من قبل المستشرقين لمعرفة الشيعة إنصبت في الغالب الأعم مع مصالح وأغراض ودوافع مختلفة وينظر البعض من هؤلاء إلى تلك الدراسات والأبحاث نظرة ظاهرية والبعض الآخر ينظر إليها نظرة إنحيازية وعدائية لاسيما تلك التي تتعلق بالمنقذ الشيعي الموعود. وقد تناولت المقالة الحالية إلى تحليل ونقد «الغيبة» و «الرجعة» والتي تعتبر واحدة من خصائص وركائز الخطاب الشيعي في آراء ونظريات برنارد لوبيس ومن الملاحظ فإنه لن يقبل إلى الآن تحقيق كامل في مجال الغيبة والرجعة في الشيعة من منظار لوبيس وقد جرى في تأليف هذه المقالة استعمال الأسلوب التحليلي - النقدي وطبقاً للمصادر المدونة والاتجاهات السياسية لهذه الشخصية وتم من خلال شخصية برنارد لوبيس والمنشأ وكذلك تطور الغيبة والرجعة لدى الشيعة (وهما إستراتيجيتين أساسيتين للشيعة في رؤية لوبيس) دراستهما وذلك من منظار معرفة الأسلوب و تحليل المضمون ولاشك فإن هذه النقطة في رؤية لوبيس تحمل الكثير من الإنتقادات.

المصطلحات المحورية: الشيعة، إستراتيجية الشيعة، الغيبة، الرجعة، برنارد لوبيس.



١. أستاذ مساعد في قسم فلسفة الفن في جامعة الأديان والمذاهب.

٢. طالب في المرحلة الرابعة في الحوزة العلمية في قم المقدسة وطالب في المرحلة الرابعة في القسم السياسي الإجتماعي في مركز المهدوية التخصصي (الكاتب المسؤول).

## **Critical Analysis of the Absence and Return<sup>1</sup> in the Thoughts of Bernard Lewis**

*Seyyed Razi Mousavi Gilani<sup>2</sup>*

*Hussein-ali Jabbari<sup>3</sup>*

Shiite studies of the Orientalists are generally organized for a variety of purposes and motives. Some of them have a phenomenal view and others have a biased view towards Shiite studies, especially toward Shiite saviorist approaches. What is covered in this article is the analysis and critique of “absence” and “return” as one of the characteristics of Shiite doctrine in the thoughts of Bernard Lewis. So far, no complete research has been carried out on the issue of absence and return in Shia from Lewis’s point of view. The method used in this paper is analytical-critical, and based on the written sources and political tendencies of Bernard Lewis. Lewis’s character and the process of appearance and evolution of absence and return in Shia (as the two basic strategies in Lewis’s thought), have been studied from the perspective of methodology and content analysis, which is prone to much criticism in Lewis’s thought.

Keywords: Shia, Shia strategy, absence, return, Bernard Lewis.

---

1. Of Imam Mahdi (A.S)

2. Associate Professor of Philosophy of Arts Group, University of Religions and Denominations.

3. Graduate Student of Level 4 of Qom Seminary, Student of Level 4 in the Political-social Field of the Specialized Center of Mahdism. (Corresponding Author)

## Investigating and Analyzing the Character of Jafar Ibn Ali Al-Hadi in the Narrative and Historical Sources and its Effect on the Early Period of Absence

*Mohsen Rahimi Jafari*<sup>1</sup>

*Zeynab Rezanezhad Kolaei*<sup>2</sup>

One of the characters who, at the beginning of the absence of Imam of the Time (A.S), caused the weakening of beliefs and created doubts about the acceptance of the living Imam (A.S) in the Shiite society, is “Jafar ibn Ali”, nicknamed as the “liar”. Due to his family and social status, Jafar paved the ground for deviation and confusion among the Shiites. This paper is organized based on the historical and narration sources with a descriptive-analytic method through gathering library-based information. The main question is the nature of characteristics of Jafar ibn Ali and his effect on the beginning of Imam’s absence (A.S). Results indicate that Jafar ibn Ali had some deviations in the two parts of “belief” and “practice”.

The analytical-historical study of the characteristics of Jafar ibn Ali and the breadth of sources of the current research have led to new findings in this paper. Moreover, Jafar’s influence on the Shiite society during the early period of Imam’s absence in this paper is one of the less discussed topics in the discussion of Jafar’s character.

**Keywords:** Jafar the liar, astonishment, Jafar tawab, early period of absence, deviation factors, behavior studies.



---

1. Researcher at the Research Center of Mahdism and Messianism of Intezare Pouya. (Corresponding Author)

2. MA Graduate of History of Shi’ism, University of Religions and Denominations of Qom.

## A Study and Critique of the Traditions Claiming the Appearance of Imam Mahdi (A.S) in the years of 70 and 140 AH

*Mahdi Yousofiyan*<sup>1</sup>

*Muhammmad Barari*<sup>2</sup>

“Realization of the rule of Ahl al-Bayt (A.S)” and living in its shadow is the most important aspirations of the Shiite. Therefore, the Ahl al-Bayt were asked about it. Most of narrations which are about this issue report that no specific time has been set. However, some narrations have mentioned the two times of 70 and 140 AH for this important issue, the most important of which is the narration mentioned in “Al-Kafi”. The present study analyzes and investigates these narrations, and while stating the authenticity of the narrations in question, and counting the narrations of its family, it makes it clear that the designated years are neither a mere expression of openness in life nor for statement of time for the rule of Imam Mahdi (A.S); rather it mentioned a time for the realization of a rule of Ahl al-Bayt by one of the Imams (A.S) supposed to be realized in these two years; however, due to the obstacles that arose, its time was delayed; so that after that, no other time has been set for this important issue.

**Keywords:** relief in Appearance of Imam Mahdi (A.S), time of relief in Appearance in narrations, year of 70 AH, year of 140 AH, document examination.



---

1. Faculty Member of the Specialized Center of Mahdism, Qom Seminary.  
2. Student of Level 4 at the Specialized Center of Mahdism, Qom Seminary.  
(Corresponding Author)

## An Investigation on Mahdism Records of Seyyed Hashem Bahrani with the Focus on the Book of “Halyat al-Abrar”

*Ne'matollah Safari Foroushani<sup>1</sup>*

*Rouhollah Samadi<sup>2</sup>*

The book “Hilyat al-Abrar”, about the life of the infallibles (A.S) is written by Seyyed Hashem Bahrani, the narrator of hadiths at 11<sup>th</sup> and 12<sup>th</sup> century after hijrat. Due to its great resemblance to the book “Bahar al-Anwar” in the life history section of the Imams, this book has a similar position. The final part of the book in volume 5 contains Mahdism traditions. Although Bahrani has written three independent books, Hailyat al-Abrar has had unparalleled comprehensiveness in various subjects of Mahdism. The study of Mahdism writings of Bahrani brings about more awareness of the Mahdism thoughts of Akhbarian in the Safavid period- the era of the revival of Akhbarism-. Moreover, it results in identifying the characteristics of Bahraini hadithism. In addition, the other important aspects include the discussion of the existence of many Mahdism traditions in public sources, acquaintance with the sources that are currently missing, but the author mentioned them, and how the political conditions of the Safavid period affected Shiite Mahdism. A review with regard to the document and text of the book indicates the maximum of Ahkbarism approach to convey the contents of his book. The descriptive-analytic research method is accompanied with the historical, authority-related, and hadithi approaches.

**Keywords:** Mahdism-writing, Hilyat al-Abrar, Seyyed Hashem Bahrani, Akhbarism.

- 
1. Professor of History of Islam Group at Al-Mustafa International University.
  2. MA Student of History of Ahl al-Bayt at Al-Mustafa International University.  
(Corresponding Author)



## Analysis of Mahdism Discourse, in the Hadiths of Hassan Ibn Mahboub

*Ali Raad<sup>1</sup>*  
*Saeed Azizi<sup>2</sup>*

The historical approach of “discourse analysis” is one of the new and efficient methods in studying Imami Hadiths. This method, which is based on the theory of “Bakhtin’s competing voices”, investigates the hidden discourse in the heart of traditions through the histology of society’s beliefs at the time of repercussion of traditions and the reading of the rival discourse. In this research, we seek to analyze the discourse of hadiths of Hassan ibn Mahboub (149-224 AH) in the field of Mahdism teaching. He was one of the companions of Imam Kazem (A.S), Imam Reza (A.S) and Imam Javad (A.S), and one of the Imamate People of Consensus at his own time. The findings of this research indicate that Ibn Mahboub has reflected his Mahdism hadiths in the face of four rival discourses that sought to promote misconceptions about the promised genealogy, the appointment of Mahdi (A.S), the absence of Support of Muhammad’s Family and the uprising of the savior in the intellectual and doctrinal context of the society of that time.

**Keywords:** Hassan ibn Mahboub, Mahdism hadiths, hadith discourse, discourse analysis, Imamate hadiths.



- 
1. Associate Professor of Quran and Hadith Group, Tehran University- Farabi Campus. (Corresponding Author)
  2. Researcher at the Interdisciplinary Research Center of Islamic Teachings and Health Sciences of Shiraz Medical Sciences University.

## A Study on the Proof of Life of Imam Mahdi (A.S) in the Light of the Verses of Deeds Witnesses

*Mojtaba Kalbasi*<sup>1</sup>

*Ali Mo'ayedi*<sup>2</sup>

Among the verses of the Quran which indicate the necessity of a living proof at all times are verses related to the witnesses of deeds. The present research seeks to answer this question that how the life of Imam Mahdi (A.S) can be proved considering the verse of attestation. According to the findings of the research, God the Glorified, places a special person from among the ummah as a witness of their deeds at all times and all nations, to testify about the performance of the ummah in the Divine Court on the Day of Judgment. This divine tradition goes on in the ummah of the last Prophet (PBUH), thus, the presence of a witness at every age and time, including the present time is necessary. Such a person should have the status of infallibility and observation of the reality of the deeds. This paper is carried out with a descriptive-analytic method and to examine and analyze the verses of the Holy Quran, we have benefited from the method of interpreting the Quran with the Quran.

**Keywords:** martyrdom, the witness of the deeds, the living proof, ummah, Imam Mahdi (A.S)



---

1. Professor of Seminary and Univeristy.

2. Graduate Student of Level 4, the Specialized Center of Mahdism, Quran and Hadith Branch. (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

*Entizar-e-Moud (aj)*

**Editorial Board: (In Alphabetical Order)**

Behrouzi Lak, Gholamreza (*Professor at Baqir-al-Ulum University*)

Jabbari, Muhammadreza (*Associate Professor at Imam Khomeini Educational and Research Institution*)

Khosro Panah, Abdol Husseyn (*Professor at center of Islamic Culture and Thought*)

Rezanezhad, Ezzodeen (*Professor at AL -Mustafa International University*)

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

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

Shakeri Zavardehi, Rouhollah (*Associate Professor at University of Tehran*)

Safari Foroushani, Ne'matollah (*Professor at AL -Mustafa International University*)

Mojtaba Kalbasi (*Professor at Qom Seminary*)

Muhammadreza'ee, Muhammad (*Professor at University of Tehran*)

**Owner:**

Specialized Center of Mahdism of Qom Seminary

**Managing Director:**

Hojjat al-Islam Mohsen Ghara'ati

**Editor in Chief:**

Dr. Rouhollah Shakeri Zavardehi

**Internal Manager and Editorial Secretary:**

Mohsen Rahimi Jafari

**Editor:**

Abolfazl Alidoust

**Layout Specialist:**

Masoud Soleimany

**Cover Designer:**

Abbas Faridi

**English Translator:**

Zeynab Farjamfard

**Arabic Translator:**

Ze'ya az-Zahavi

**Full text in:**

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

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

Tel: +982537841661

Fax: +982537737160

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

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

Price: 500 /000 Rials



## هزینه اشتراک

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

### نحوه پرداخت:

وجه اشتراک را به حساب سیبا (۰۱۰۹۵۷۶۶۳۶۰۰۷) و یا شماره کارت ۶۰۳۷۹۹۱۸۹۹۵۳۲۰۷۵ بانک ملی شعبه حجتیه قم، کد ۲۷۱۱ به نام انتشارات مرکز تخصصی مهدویت و اریز و اصل فیش بانکی را همراه این فرم به نشانی ذیل ارسال یا فاکس کنید:

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

مرکز تخصصی مهدویت (صندوق پستی ۳۷۱۳۵/۱۱۹) - فاکس: ۳۷۷۳۷۱۶۰ - تلفن: ۰۲۵۳۷۸۴۱۶۶۱



### یادآوری:



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

### فرم اشتراک فصلنامه علمی - پژوهشی انتظار موعود

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

شغل ..... نشانی .....

کد پستی ..... تلفن .....

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

مبلغ پرداختی .....

تک شماره‌های .....

نوع درخواست حواله .....

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

محل امضا