

فصلنامه علمی-پژوهشی

انتظام‌آموزی

سال بیست و سوم، پاییز ۱۴۰۲، شماره ۸۲

تحلیل نقش اوضاع زمانه در تفاوت سیر فضایی نبوی و مهدوی

عبدالحسین خسرو پناه، محمدرضا عی-امیر هادی زاده

تحلیل الزام‌های مقدمه ساز انقلاب اسلامی نسبت به حکومت مهدوی از منظر آیات و روایات

کامران اویسی

توسعه فضیلت مندی در نظام آموزشی و تربیتی مبتنی بر آموزه‌های مهدوی

زهرا عوفی

حیات و ممات انسان معاصر در تلاقی دین و تکنولوژی (با تکیه بر زمینه‌سازی ظهور)

پرستو مصباحی جمشید

بازشناسی عوامل زمینه‌ساز پیدایی و گرایش به جریان مدعی بهمانی در کشور عراق با نگاهی به فقه نظام

علی کاشانی

بررسی و تحلیل سکه‌ای با محتوای مهدویت در قرن دوم هجری قمری

محمدجعفر اشکوری سیدعلی علوی نیابر فوری

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فصلنامه علمی - پژوهشی

انتظار

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

اعضای هیأت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا):

بهریزی لک، غلامرضا
(استاد دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام)
جباری، محمدرضا
(دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام)
خسروپناه، عبدالحسین
(استاد پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی)
رضانژاد، عزالدین
(استاد جامعة المصطفی العالمیة)
رضایی اصفهانی، محمدعلی
(استاد جامعة المصطفی العالمیة)
زارعی متین، حسن
(استاد دانشگاه تهران)
شاکری زوردهی، روح‌الله
(دانشیار دانشگاه تهران)
صفری فروشانی، نعمت‌الله
(استاد جامعة المصطفی العالمیة)
کلباسی، مجتبی
(استاد حوزه علمیه قم)
محمدرضایی، محمد
(استاد دانشگاه تهران)

صاحب امتیاز:

مرکز تخصصی مهدویت حوزه علمیه قم

مدیر مسئول:

حجت الاسلام والمسلمین محسن قرائتی

سرمدیر:

حجت الاسلام دکتر روح‌الله شاکری زوردهی

مدیر داخلی و دبیر تحریریه:

محسن رحیمی جعفری

ویراستار:

ابوالفضل علیدوست

صفحه آرا:

مسعود سلیمانی

طراح جلد:

عباس فریدی

مترجم انگلیسی:

زینب فرجام فرد

مترجم عربی:

ضیاء الزهاوی

پایگاه‌های استنادی که این فصلنامه در آن‌ها نمایه شده است:

www.entizar.ir

پایگاه مجله انتظار موعود

www.isc.gov.ir (ISC)

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام

www.magiran.com

بانک اطلاعات نشریات کشور

www.noormags.com

پایگاه مجلات تخصصی نور



مرکز تحقیقاتی مهدویت

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

فصلنامه انتظار موعود علیه السلام

تلفن: ۰۲۵۳۷۸۴۱۶۶۱ - شماره: ۰۲۵۳۷۷۳۷۱۶۰

سایت فصلنامه: www.entizar.ir

پست الکترونیکی: Entizarmagg@gmail.com

قیمت: ۲,۰۰۰,۰۰۰ ریال

راهنمای تدوین و نگارش مقالات

«فصلنامه انتظار موعود^ع» نشریه‌ای علمی - پژوهشی است که به صورت تخصصی در حوزه معارف مهدوی به منظور ارتقای علمی و ایجاد فضای نقد و بررسی بین محققان و اندیشمندان حوزه مهدویت به نشر مقالات علمی - پژوهشی می‌پردازد. مخاطبان اصلی نشریه، متخصصان و صاحب نظران معارف مهدوی بوده و فصلنامه تلاش دارد مقالاتی در این نشریه منتشر کند که به تأیید ارزیابان علمی مجله رسیده و دارای شرایط زیر باشد:

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

مقاله باید از نظر ساختاری دارای شرایط ذیل باشد:

- الف) مشخصات مقاله: در صفحه نخست باید عنوان دقیق مقاله، نام و نام خانوادگی نویسنده یا نویسندگان، رتبه علمی، تلفن و ایمیل درج شود؛
- ب) چکیده: حداکثر در ۱۵۰ تا ۱۷۰ 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

- ۵ تحلیل نقش اوضاع زمانه در تفاوت سیره قضایی نبوی و مهدوی
عبدالحسین خسروپناه - محمد زارعی - امیر هادی زاده
- ۲۷ تحلیل الزام‌های مقدمه‌ساز انقلاب اسلامی نسبت به حکومت مهدوی از منظر آیات و روایات
کامران اویسی
- ۵۱ توسعه فضیلت‌مندی در نظام آموزشی و تربیتی، مبتنی بر آموزه‌های مهدوی
زهرا عواطفی
- ۷۹ حیات و ممات انسان معاصر در تلاقی دین و تکنولوژی
پرستو مصباحی جمشید
- ۱۰۸ بازشناسی عوامل زمینه‌ساز پیدایی و گرایش به جریان مدعی یمانی در کشور عراق با نگاهی به فقه نظام ۱۰۸
علی کارشناس
- ۱۳۳ بررسی و تحلیل سکه‌ای با محتوای مهدویت در قرن دوم هجری قمری
محمدجعفر اشکواری - سید علی علوی نیا ابرقویی
- ۱۵۵ ترجمه چکیده مقالات عربی-انگلیسی

تحلیل نقش اوضاع زمانه در تفاوت سیره قضایی نبوی و مهدوی

عبدالحسین خسروپناه

محمد زارعی

امیر هادی زاده^۳

چکیده

طبق دیدگاه امامیه پس از رحلت نبی اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تبیین و تبلیغ معارف نبوی، یکی از شؤون امامت بوده و بر محوریت سیره و سنت پیامبر تعریف شده است. یکی از مهم‌ترین شؤون و وظایف پیامبر اسلام، اجرای قضاوت طبق ادله ظاهری، مثل استدلال به شاهد و بینه بوده است؛ اما پاره‌ای از روایات شیعه، حاکی از تفاوت و تناقض سیره قضایی آن حضرت با سیره امام مهدی عَجَّلَ اللهُ تَعَالَى در آخرالزمان است. با توجه به ویژگی‌های خاص حکومت امام مهدی عَجَّلَ اللهُ تَعَالَى مثل برداشته شدن تقیه و تفاوت اوضاع و اقتضائات زمان، می‌توان با جمع روایات تفاوت سیره قضایی (حکم به ظاهر و حکم به باطن)، در مقام رفع تعارض روایات بر آمد و روش و سیره حضرت مهدی عَجَّلَ اللهُ تَعَالَى را برگرفته از سیره نبوی دانست. در این پژوهش که با روش «تحلیلی-توصیفی» انجام پذیرفته، سعی شده است، ضمن بررسی معنای سیره و دسته بندی روایات در این زمینه، به بررسی در روایات مرتبط و تبیین درست از دو شیوه حاکمیت و رفع تضادهای مطرح شده در این بین پرداخته شود.

واژگان کلیدی: پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، امام مهدی عَجَّلَ اللهُ تَعَالَى، سیره قضایی، تعارض سیره.

-
۱. استاد گروه فلسفه پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، قم، ایران. khosropanahdezfuli@gmail.com
 ۲. دانشیار گروه معارف اسلامی دانشگاه علوم پزشکی مشهد، ایران. (نویسنده مسول) m.zarei1359@gmail.com
 ۳. دانشجوی دکتری رشته فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه ایلام، ایران. amirhadi341@gmail.com

بیان مسئله

یکی از موضوعات اساسی در حکومت جهانی امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف، شیوه قضاوت آن حضرت است. در باره این شیوه روایاتی از معصومان علیهم السلام نقل شده که هر یک بحث‌هایی را پی گرفته است. یکی از این بحث‌ها در چگونگی قضاوت حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف است که در شماری از روایات، این شیوه با شیوه قضاوت نبی مکرم اسلام در تعارض است. علاوه بر تضاد ظاهری این روایات با سیره قضایی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم، ضعف سندی برخی از آن‌ها مشکل را دو چندان می‌کند.

این تعارض گاه سبب شده است که برخی به طرد و نفی بی دلیل روایات سیره قضایی امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف اقدام کنند. لذا لازم است برای رفع این تعارض ابتدا به بررسی صحت سندی و دلالتی این دسته از روایات پرداخته شود و پس از آن، به دنبال راهکارهای رفع تعارض روایات صحیح السند بود که با توضیح و اشاره به موضوعات مرتبط می‌توان به اختلاف نظر در این زمینه پایان داد.

پیشینه پژوهش

موضوع پژوهش در جوامع احادیث شیعه، مانند کافی، کشف الغمه، وسائل الشیعه، بحار الانوار و مخصوصاً آثار حدیثی که درباره مهدویت نگاشته شده‌اند، مثل الارشاد شیخ مفید، کمال الدین و تمام النعمه شیخ صدوق و منتخب الاثر آیت الله صافی؛ به صورت پراکنده در ابواب مختلف مطرح شده که البته بیش‌تر در ضمن احادیث باب «حکم داوودی» بیان گردیده است و در آن‌ها توضیح و تحلیل به ندرت دیده می‌شود؛ اما برخی مقالات با موضوع سیره قضایی حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف و شبهات حول تفاوت سیره ایشان با سیره پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم تالیف گردیده است که عبارتند از:

مقاله دفاع از روایات مهدویت ۲ (داوری بر پایه واقع = داوری داوودی)، نوشته مهدی حسینیان قمی در مجله انتظار موعود (حسینیان قمی، ۱۳۸۴: ص ۲۲۷-۲۴۲)؛ مقاله سیره مهدوی و دولت منتظر، نوشته رضا اسفندیاری در مجله مشرق موعود (اسفندیاری، ۱۳۸۸: ص ۳۳-۶۲)؛ مقاله امام مهدی احیاگر شریعت، نوشته نصرت‌الله آیتی در مجله مشرق موعود

(آیتی، ۱۳۸۷: ص ۱۱-۳۴)؛ مقاله «تحلیل انتقادی بر ضعف سندی احادیث مربوط به داوری امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف بر اساس باطن موضوع»، نوشته عبدالحسین خسروپناه و محمد زارعی در مجله انتظار موعود (خسروپناه و زارعی، ۱۳۹۵: ص ۲۱-۴۴)؛ اما شاید بهترین تحقیقی که در این زمینه انجام شده است، مقاله «اعتبارسنجی روایات ناظر به تفاوت سیره مهدوی با سیره نبوی و علوی»، تالیف جواد جعفری و محمد براری در مجله انتظار موعود (جعفری و براری، ۱۳۹۶: ص ۶۹-۸۸) است که با بررسی سندی روایات، به تفاوت در سیره اشاره و نهایتاً برخورد با دشمنان را تنها تفاوت بین سیره مهدوی با نبوی و علوی علیهم السلام ذکر می‌کند.

با توجه به نگارش مقالاتی مثل «اعتبارسنجی روایات ناظر به تفاوت سیره مهدوی با سیره نبوی و علوی» (همان)؛ که به دفاع از شبهه ضعف سندی احادیث قضاوت حضرت امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف پرداخته است؛ در این پژوهش سعی بر آن است تا ضمن بررسی معنای سیره و دسته بندی روایات مرتبط با شیوه و سیره قضایی و حاکمیتی پیامبر و حضرت مهدی علیه السلام، به تبیین درست از دو شیوه حاکمیت و رفع تعارض و تضاد مطرح شده در آن‌ها پرداخته شود.

طرح بحث

«قضاوت» یکی از شؤون امامت و رهبری جامعه است که متکلمان طبق قرآن (مائده: ۴۲ و ۴۸ و آل عمران: ۵۵) و روایات، آن را برای رهبر و امام جامعه ثابت دانسته‌اند (سبحانی تبریزی، ۱۴۱۳: ج ۴، ص ۱۶). پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نیز به عنوان نخستین رهبر جامعه اسلامی به این امر مبادرت داشتند؛ اما سیره آن حضرت در قضاوت که در روایات نیز مورد تأکید قرار گرفته، توجه ویژه به ادله ظاهری می‌باشد. از همین رو، آن حضرت روش قضاوت خود را مبتنی بر قسم و بیینه معرفی می‌کردند (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۷، ص ۴۱۴ و طوسی، ۱۳۶۵: ج ۶، ص ۲۲۹) و این سیره با آن چه در مورد قضاوت حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف در دوران ظهور نقل شده، بسیار متفاوت است؛ زیرا روایاتی که در مورد قضاوت آن حضرت نقل شده، بر چند گونه‌اند:

الف) دسته‌ای از روایات شیوه قضاوت آن حضرت را قضاوتی جدید معرفی کرده و از بیان جزئیات آن خودداری کرده است: «يَقُومُ الْقَائِمُ بِأَمْرِ جَدِيدٍ وَ كِتَابٍ جَدِيدٍ وَ قَضَاءٍ جَدِيدٍ» (نعمانی، ۱۳۹۷: ص ۲۳۳؛ فیض کاشانی، ۱۳۷۱: ص ۲۷۴ و حر عاملی، ۱۴۲۵: ج ۵، ص ۱۶۲).



ب) دسته دیگری از روایات قضاوت آن حضرت را بر مبنای کتاب‌های آسمانی معرفی کرده به گونه‌ای که بر پیروان هر آیینی با کتاب آسمانی همان گروه حکم می‌کند. با تورات بر یهودیان، با انجیل بر مسیحیان و با زبور بر پیروان اهل زبور قضاوت می‌کند:

ثُمَّ قَالَ إِذَا قَامَ قَوْمٌ أَهْلُ الْبَيْتِ قَسَمَ بِالسَّوِيَّةِ وَ عَدَلَ فِي الرَّعِيَّةِ... يَحْكُمُ بَيْنَ أَهْلِ التَّوْرَةِ بِالتَّوْرَةِ وَ بَيْنَ أَهْلِ الْإِنْجِيلِ بِالْإِنْجِيلِ وَ بَيْنَ أَهْلِ الزَّبُورِ بِالزَّبُورِ وَ بَيْنَ أَهْلِ الْقُرْآنِ بِالْقُرْآنِ وَ... فَيُعْطِي شَيْئاً لَمْ يُعْطَهُ أَحَدٌ كَانَ قَبْلَهُ وَ يَنْزِلُ الْأَرْضَ عَدْلًا وَ قِسْطًا وَ نُورًا كَمَا مُلِئَتْ ظُلْمًا وَ جُورًا وَ سِرًّا (نعمانی، ۱۳۹۷: ص ۲۳۷-۲۳۸؛ صدوق، ۱۳۸۵: ج ۱، ص ۱۶۱ و فیض کاشانی، ۱۳۷۱: ص ۲۷۵).

ج) دسته دیگری از روایات قضاوت آن حضرت را همانند قضاوت داوود یا سلیمان نبی معرفی کرده‌اند که در آن‌ها عبارت: «وَلَا يُرِيدُ بَيِّنَةً» قید شده است (صفار، ۱۴۰۴: ج ۱، ص ۲۵۹ و ۵۱۰؛ نعمانی، ۱۳۹۷: ص ۳۱۵ و مفید، ۱۴۱۳: ج ۲، ص ۳۸۴) که البته عدم درخواست بینه به معنای عدم توجه به بینه نیست.

با توجه به مطالب مذکور، می‌توان گفت سیره حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشريف در قضاوت بسیار متفاوت از سیره پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم است و این تفاوت در حقیقت آشکار کردن تعارض میان دو دسته از روایات است: نخست روایاتی که در صدد تبیین تبعیت مطلق حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشريف از سیره پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم است^۱ و دسته دوم، روایاتی که سیره پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم در قضاوت را مبتنی بر ظواهر اعلام می‌کردند (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۷ ص ۴۱۴ و طوسی، ۱۳۶۵: ج ۶، ص ۲۲۹).

نویسنده مقاله «بررسی چند حدیث شبهه ناک درباره عدالت آفتاب عالم‌تاب»، برای حل تعارض ظاهری روایات و ثبات ادعای خود در رد احادیث حکم داودی امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشريف و دروغ بودن این‌گونه احادیث، به سخنان مرحوم طبرسی، آیت الله صافی، آیت الله شیرازی، مرحوم صدر و علامه مجلسی در عدم پذیرش این‌گونه روایات استناد کرده است و می‌نویسد:

این‌ها چند نمونه بود از یک فرد مجهول الهویه، که احادیثی جعل کرده و بدون ذکر

۱. مانند آن چه که از امام باقر علیه السلام در مورد سیره امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشريف سؤال شد (حر عاملی، ۹، ج ۴ ص ۷۷)؛ یا روایتی دیگر که آن حضرت می‌فرماید: «در زمان ظهور شما حکمت عطا می‌شود، تا جایی که زن‌ها در خانه‌های خود براساس قرآن و سنت پیامبر خدا داوری می‌کنند» (نعمانی، ۹، ص ۳۳).

سند (به صورت مرسل) به معصومان عَلَيْهِمُ السَّلَامُ نسبت داده است. برخی برای حل این تعارض ظاهری، شیوه قضاوت داوودی حضرت مهدی عَجَلُ الشَّيْءِ در زمان ظهور را منکر شده و احادیث در این زمینه را جعلی و دروغ خوانده‌اند (مهدی پور، ۱۳۸۳: ص ۸۹-۱۳۰).

۱. مفهوم شناسی

سیره بر وزن «فِعْلَةٌ» و از ماده «س، ی، ر» ساخته شده که به معنای رفتن، حرکت در زمین در روز یا شب، حرکت کردن، گذشتن و عبور کردن می‌باشد (واسطی زبیدی، ۱۴۱۴: ج ۳، ص ۲۸۷ و راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ص ۲۸۳). لغت شناسان علاوه بر معانی مذکور معنایی فراتر از حرکت و جابه‌جایی فیزیکی برای این واژه مطرح کرده‌اند که عبارت است از روش، طریقه و سنت (ابن منظور، ۱۴۱۴: ج ۴، ص ۳۸۹-۳۹۰). به نظر می‌رسد این دگرگونی معنایی برگرفته از ساختار وزن «فِعْلَةٌ» می‌باشد؛ چرا که به اتفاق نحویون و لغت شناسان، وزن «فِعْلَةٌ» مصدر نوعی است که بیانگر هیئت و حالت خاص فاعل هنگام انجام دادن آن فعل است، از همین رو، بر نوع و سبک رفتاری دلالت دارد (طریحی، ۱۳۷۵: ج ۳، ص ۳۴۰ و ابن فارس، ۱۴۲۲: ج ۳، ص ۶۱).

این واژه در اصطلاح به رفتاری اطلاق می‌شود که از روش و سبک ویژه‌ای برخوردار باشد (مطهری، ۱۳۹۳: ص ۵۳). نکته مهم در اصطلاح سیره، استمرار روش عملی است، علامه طبرسی در مجمع البیان استمرار را جزو ماهیت سیره می‌داند (طبرسی، ۱۳۸۳: ج ۸، ص ۸۳۲). بنابراین، سیره اخص از فعل محسوب می‌شود و تنها افعالی را شامل می‌شود که مستمرا توسط شخص تکرار شوند.

لغت شناسان عرب میان واژه «سنت» و «سیره» تفاوت معنایی نگذاشته و هر دو را مترادف می‌دانند (ابن منظور، ۱۴۱۴: ج ۴، ص ۳۸۹ و جوهری، ۱۴۱۰: ج ۵، ص ۲۱۳۹)؛ که می‌توان گفت نقطه اشتراک این دو واژه انجام دادن فعل به آسانی و جریان داشتن آن است. ابن فارس در توضیح لغوی سنت می‌نویسد: «السین و النون أصل واحد مطرد، و هو جریان الشيء و إطراده في سهولة» (ابن فارس، ۱۴۰۴: ج ۳، ص ۶۰)؛ که در این تعریف، به خوبی سنت را یک جریان معرفی می‌کند. وی در تعریف «سیره» می‌نویسد: «السین و الیاء و الراء أصل يدل على مضی و جریان» (همان، ص ۱۲۰). بنابراین، جریان یک فعل است که باعث می‌شود در لغت عربی آن را سیره یا



سنت بخوانند.

اما در اصطلاح علوم اسلامی، واژه سنت تفاوت‌های دیگری فراتر از معنای لغوی به خود می‌گیرد. در اصطلاح محدثان این واژه به معنای قول، فعل یا تقریر معصومان است (مظفر، بی‌تا: ج ۳، ص ۶۱) و چون قول، فعل یا تقریر معصومان حجت است، این واژه در برابر معنای «بدعت» می‌باشد. در اصطلاح فقها، به معنای امر مستحب نیز به کار رفته که در این صورت در برابر «واجب» قرار می‌گیرد (نجفی، ۱۴۰۴: ج ۲، ص ۶۳۸). معنای دیگری که در اصطلاح فقها به کار می‌رود و ریشه روایی دارد، این است که سنت را به معنای واجبات از جانب پیامبر (فرض النبی) معنا می‌کنند. این معنا از سنت در مقابل واجبات از جانب خداوند (فرض الله) است، مانند آن که در برخی روایات غسل میت، سنت محسوب می‌شود (صدوق، ۱۳۷۸: ج ۲، ص ۸۲)؛ در حالی که فقها به اجماع غسل میت را واجب می‌دانند (موسوی روضاتی، ۱۴۳۲: ج ۲، ص ۱۳۷). این واژه در اصطلاح علم تاریخ نیز به معنای شرح حال و تاریخ زندگی و فعالیت‌های شخص در طول حیاتش است (غوری، ۱۴۲۸: ج ۲، ص ۲۳۸)؛ که به واژه سیره نزدیک می‌باشد. بنابراین، باید گفت: سنت در معنای مصطلح بر معنای بسیاری دلالت دارد، به گونه‌ای که رابطه آن با سیره از نوع «عموم و خصوص مطلق» است؛ بدین معنا که هر سیره‌ای سنت محسوب می‌شود؛ اما هر سنتی سیره نیست؛ زیرا همان‌گونه که بیان شد، سیره فعلی است که مستمرا تکرار شود؛ اما این تکرار در سنت شرط نیست و همان‌گونه که از اصطلاح محدثان مشخص شد صرف یک بار انجام دادن فعل از طرف معصوم، می‌توان آن را «سنت» نامید، اما معنای «سیره» بر آن صدق نمی‌کند.

۲. پیروی ائمه معصومین از سیره پیامبر ﷺ

ائمه شیعه علاوه بر این که به اجرای اوامر و ترک منهیات رسول خدا ﷺ پایبند بودند و بر ثابت بودن حلال و حرام‌های آورده شده از جانب پیامبر ﷺ تأکید می‌کردند و آن را تا روز قیامت غیر قابل تغییر می‌دانستند (صفار، ۱۴۰۴: ج ۱، ص ۱۴۸ و کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ص ۵۸)؛ بر اجرای سیره و سلوک رفتاری آن حضرت تأکید خاصی داشتند. امام علی علیه السلام هنگام مطرح شدن پیشنهاد خلافت از طرف عبدالرحمن بن عوف در شورای بعد از مرگ خلیفه دوم، خود را به

تحقق سیره پیامبر ملزم دانسته و سیره شیخین را نمی پذیرد (مقدسی، بی تا: ج ۵، ص ۲۰۲ و ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴: ج ۱، ص ۱۹۴). ایشان نه تنها در امور حاکمیتی بر سیره پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اصرار داشتند، بلکه در جزئیات روزمره زندگی شخصی نیز در اجرای رفتار هماهنگ با سیره رسول خدا سعی داشت، تا جایی که طبق برخی روایات، خود را از خوردن فالوده بازداشت، تنها به این دلیل که رسول خدا در زمان حیاتش از آن نخورده بود (برقی، ۱۴۱۳: ج ۲، ص ۴۱۰ و مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۶۳، ص ۳۲۳). بنابر این تأکید بر اجرای سیره رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و ایجاد مشابهت آن قدر عمیق است که به کوچک ترین کارهای ائمه معصوم سرایت کرده است.

این تأکید بر اجرای سیره رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در رفتار ائمه بعدی نیز مشهود بود. امام حسین عَلَيْهِ السَّلَام نیز یکی از اهداف نهضت خود را تحقق سیره پیامبر اسلام معرفی کرده اند (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۴۴، ص ۳۲۹). امام باقر عَلَيْهِ السَّلَام در پاسخ به پرسش راوی از نحوه عملکرد امام زمان عَجَلُ اللهُ إِلَيْهِ، سیره ایشان را همان سیره رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ معرفی می کند (حرعاملی، ۱۴۰۹: ج ۱۵، ص ۷۷). امام صادق عَلَيْهِ السَّلَام نیز درباره عمل به سیره رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فرمودند: برای من خوشایند نیست که مسلمانی بمیرد، در حالی که برخی از آداب و خصلت های پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ را انجام نداده باشد (حمیری، ۱۴۱۳: ص ۴۴ و صدوق، ۱۴۱۳: ج ۳، ص ۴۶۶). همه این تأکیدها نشان می دهد که توجه به سیره پیامبر اکرم توسط ائمه عَلَيْهِمُ السَّلَام امری فراتر از اوامر و نواهی ایشان است و امامان شیعه نه تنها خود در تطبیق سیره پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ با زندگی خود تلاش می کردند، بلکه پیروان خود را به این امر تشویق می فرمودند تا پیروان، با آن حضرت تشابه شخصیتی پیدا کنند.

تحلیل محتوایی و بررسی دلایلی روایات

فارغ از بحث رجالی و بررسی راویان، برای پی بردن به صحت صدور روایاتی که حکم داوودی را برای حضرت مهدی عَجَلُ اللهُ إِلَيْهِ ثابت می کند (خسروپناه و زارعی، ۱۳۹۵: ص ۲۱-۲۴)؛ در تحلیل دلایلی روایات و برای برطرف کردن تعارض بدوی و فهم بهتر فضای صدور روایات، می توان از نگاه های مختلف به این امر نگاه کرد که عبارتند از:



۱. مقایسه سیره امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف در امور حاکمیتی با سیره پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم:

روایاتی که به مقایسه سیره حاکمیتی حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف با پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم می‌پردازند، گستردگی فراوانی دارند و از الفاظ مختلفی استفاده کرده‌اند که می‌توان آن‌ها را در چهار دسته قرار داد:

الف) دسته اول: روایاتی هستند که سیره آن حضرت را همان سیره رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم معرفی می‌کنند. در این روایات از عباراتی مانند «يَصْنَعُ مَا صَنَعَ رَسُولُ اللَّهِ» استفاده شده است، بدون آن که استثنایی مطرح شود (طوسی، ۱۳۶۵: ج ۶، ص ۱۵۴ و مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵۲، ص ۳۵۲، ۳۵۴ و ۳۸۱) که این امر نشانه «مثلیت» سیره حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف در امر حکومت‌داری و لوازم آن (قضاوت و...) است. نکته قابل توجه این که در این روایات مقایسه بین فعل پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و فعل حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف انجام شده که با دسته بعدی از روایات تفاوت ماهوی دارد.

ب) دسته دوم: روایاتی هستند که سنت آن حضرت را همانند سنت رسول خدا معرفی می‌کند. در این روایات از عباراتی مانند «و سُنَّتُهُ سُنَّتِي» استفاده شده است (صدوق، ۱۴۱۳: ج ۲، ص ۴۱)؛ که نشانه این همانی میان دو سنت می‌باشد. برای تحلیل تفاوت میان روایات دسته اول و دوم نگاه به مفهوم سیره و سنت لازم است؛ چرا که در این دسته از روایات آنچه که مورد توجه قرار گرفته و مقایسه شده است، دو سنت است، نه سیره. که با این نگاه می‌توان گفت روایات دسته دوم نگاهی فراتر به مقایسه اعمال و رفتار آخرین پیامبر خدا و آخرین وصی او دارد.

ج) دسته سوم: روایاتی که سیره آن حضرت را با سیره رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم و امام علی علیه السلام متفاوت معرفی می‌کند. در این گروه از روایات همیشه علت تفاوت سیره نیز نقل شده است؛ مثلاً در روایتی از زراره بن أعین نقل شده است که وی از امام باقر علیه السلام درباره سیره آن حضرت می‌پرسد و حضرت در جواب می‌فرماید:

«هِيَ هَاتِ هَمَّاتٍ يَا زُرَّارَةُ مَا يَسِيرُ بِسِيرَتِهِ» سپس در ادامه، علت تفاوت را چنین نقل می‌کند: «إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صلی الله علیه و آله و سلم سَارَ فِي أُمَّتِهِ بِاللَّيْلِ كَمَا يَتَأَلَّفُ النَّاسَ وَالْقَائِمُ عجل الله تعالی فرجه الشریف يَسِيرُ بِالْقَتْلِ بِذَلِكَ أَمْرٍ فِي الْكِتَابِ الَّذِي مَعَهُ أَنْ يَسِيرَ بِالْقَتْلِ وَلَا يَسْتَتِيبُ أَحَدًا وَيُلْ مِنْ تَأْوَاهُ» (نعمانی، ۱۳۹۷: ص ۲۳۱).

یا در حدیث دیگری چنین آمده است:

عَنِ الْحَسَنِ بْنِ هَارُونَ بَيَّاعِ الْأَنْمَاطِ قَالَ: كُنْتُ عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ جَالِسًا فَسَأَلَهُ الْمُعَلَّى بْنُ حُنَيْسٍ أَيْ سِيرُ الْقَائِمِ إِذَا قَامَ بِخِلَافِ سِيرَةِ عَلِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَقَالَ نَعَمْ وَذَلِكَ أَنَّ عَلِيًّا سَارَ بِالْمَنِّ وَالْكَفِّ لِأَنَّهُ عَلِمَ أَنَّ شِيعَتَهُ سَيُظْهِرُ عَلَيْهِمْ مِنْ بَعْدِهِ وَأَنَّ الْقَائِمَ إِذَا قَامَ سَارَ فِيهِمْ بِالسَّيْفِ وَالسَّبِيِّ وَذَلِكَ أَنَّهُ يَعْلَمُ أَنَّ شِيعَتَهُ لَمْ يُظْهِرْ عَلَيْهِمْ مِنْ بَعْدِهِ أَبَدًا (همان، ص ۲۳۲).

نکته قابل توجه در این دسته روایات، همان ذکر علت اختلاف سیره است. به عبارت دیگر، می توان گفت، پیش فرض اولیه، شباهت و این همانی دو سیره است؛ اما زمانی که سخن از تفاوت می شود، نیازمند توضیحی است که در بسیاری از روایات این توضیح نشانگر تفاوت شرایط عصر و زمانه حاکمیت پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ و حضرت مهدی عَجَّلَ اللهُ تَعَالَى فَرَجَهُ الشَّرِيفَ می باشد.

د) دسته چهارم: روایاتی که از هماهنگی سیره آن حضرت با پیامبر اسلام سخن می گوید و تنها یک امر استثناء شده که از آن به «إِلَّا أَنَّهُ يُبَيِّنُ آثَارَ مُحَمَّدٍ» تعبیر شده است؛ مثلاً در یک روایت آمده است: «إِذَا قَامَ سَارَ بِسِيرَةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ إِلَّا أَنَّهُ يُبَيِّنُ آثَارَ مُحَمَّدٍ» (نعمانی، همان، ص ۱۶۴ و مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵۲، ص ۳۴۷). در این روایات علاوه بر تأکید مشابهت سیره امام زمان عَجَّلَ اللهُ تَعَالَى فَرَجَهُ الشَّرِيفَ و پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، تنها نقطه تفاوت، نقش تبیینی و تبلیغی امام زمان عَجَّلَ اللهُ تَعَالَى فَرَجَهُ الشَّرِيفَ است، که البته مصداق بارز تبیین بازگشت به اصل دین اسلام است که با مرور زمان مردم از آن فاصله گرفته و برخی احکام آن ضایع گشته است و به وسیله امام تجدید می شود.

دسته چهارم، علاوه بر این که تفاوت دو سیره را در تبیین آثار پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ می داند، به نوعی وجه جمع روایات محسوب می شود؛ زیرا این حد از اختلاف سیره به خاطر اختلاف شرایط زمانی نه تنها بین حضرت ولی عصر عَجَّلَ اللهُ تَعَالَى فَرَجَهُ الشَّرِيفَ و پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ وجود دارد، بلکه دیگر امامان نیز از این قاعده مستثنا نیستند و می توان شرایط متفاوتی برای آن ها در این میان دید. فراتر از آن، در تاریخ زندگانی حضرت محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ نیز به خاطر شرایط زمانی و رخدادهای متفاوت، رفتارهای به ظاهر متعارضی از آن حضرت دیده می شود؛ مثلاً رفتار آن حضرت قبل از نزول آیات جهاد و پس از آن، سیره ایشان در دوران تقیه و بعد از آن، برخورد متفاوت ایشان در زمانی که مسلمانان انگشت شمار بودند و زمانی که در اوج اقتدار بودند، این رفتار دارای تفاوت هایی است که به اقتضای شرایط خاص زمان، عمل شده است. بنابراین، می توان گفت یکی از علل تفاوت سیره



حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم در همین اقتضائات زمانی خاص ریشه داشته باشد.

۲. طبق برخی روایات یکی از مواردی که باعث تفاوت سیره است، برداشته شدن «تقیه» در دوران ظهور است، چون پیامبر و اهل بیت علیهم السلام به آن امر شده بودند؛ اما برای امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف این حکم ساقط می‌شود؛ آن‌چنان که صاحب جواهر نیز در بعضی احکام، آن را محتمل دانسته است (نجفی، ۱۴۰۴: ج ۲۱، ص ۳۳۵). علامه مجلسی در مرآة العقول می‌نویسد:

و این اختلاف در سیره اهل بیت علیهم السلام از قبیل نسخ نیست تا کسی اشکال کند که بعد از پیامبر نسخی نیست، بلکه یا به اعتبار تقیه در برخی موارد است و یا به جهت اختلاف اوضاع و احوال در زمان‌ها است؛ چون ممکن است پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم امامی را به حکم کردن به واقع امر کرده باشد به شرطی که سبب تفرقه مردم و بازگشت آن‌ها از حق نشود و اگر سبب این‌ها شود [عمل امام طبق] حکم به ظاهر باشد (مجلسی، ۱۴۰۴: ج ۴، ص ۳۰).

صدر الدین صدر لازمه اجرایی شدن حکم به واقع را برداشته شدن تقیه می‌داند که بیعت هیچ کس بر عهده حضرت نباشد که این امر در زمان معصومان علیهم السلام محقق نشده است (صدر، ۱۴۲۸: ص ۱۱۷).

۳. تمام رفتارهای امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف، به خصوص قضاوت و جنگ که لازمه اجرای عدالت جهانی حضرت است، طبق سنت پیامبر و بر مبنای الهام الاهی می‌باشد، همان‌طور که پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم بدان اشاره فرموده‌اند: «هُوَ رَجُلٌ مِنْ عَتَرَتِي يُقَاتِلُ عَلَي سُنَّتِي كَمَا قَاتَلْتُ أَنَا عَلَي الْوَحْيِ؛ او مردی از عترت من است، برای اقامه سنت من می‌جنگد هم‌چنان که من به خاطر وحی جهاد کردم» (ابن طاووس، ۱۳۹۸: ص ۸۵). علامه مجلسی در این زمینه می‌نویسد:

«أنه علیه السلام أمر بأمير الله سبحانه كل إمام بحكم يخصصه كما مر في خبر الصحيفة النازلة من السماء...؛ امام علیه السلام به امری که خداوند مخصوص به وی کرده دستور می‌دهد آن‌چنان که در

۱. «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام قَالَ: نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صلی الله علیه و آله و سلم ادْفَعِ بِالَّتِي هِيَ... فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلی الله علیه و آله و سلم أُمِرْتُ بِالتَّقِيَّةِ فَسَارَ بِهَا عَشْرًا حَتَّى أُمِرَ أَنْ يَضِدَّعَ بِمَا أُمِرَ وَ أُمِرَ بِهَا عَلَي علیه السلام فَسَارَ بِهَا حَتَّى أُمِرَ أَنْ يَضِدَّعَ بِهَا ثُمَّ أُمِرَ الْأَيْمَةُ بَعْضُهُمْ بَعْضًا فَسَارُوا بِهَا فَإِذَا قَامَ قَائِمُنَا سَقَطَتِ التَّقِيَّةُ وَ...» (مجلسی، ۳: ج ۴، ص ۸۷)

۲. «والمهدى المنتظر إذا ظهر لا بد... و التقية تنافي ذلك، و لازم هذا أن لا تكون لأحد في عنقه بيعة، فلا بد أن لا يضطر إلى عقد معاهدة توجب عليه العمل بالتقية، و هذا لا يتم إلا بعد تمامية الأسباب العادية لنصرته.»

روایت «صحیفه نازله از آسمان بدان اشاره شد» (مجلسی، ۱۴۰۴: ج ۴، ص ۳۰۱).

علامه کورانی نیز ضمن اشاره به قضاوت‌های برخی پیامبران الهی، به شباهت نحوه اجرای حکم امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف به قضاوت حضرت محمد صلی الله علیه و آله و سلم اشاره می‌کند و بیان می‌دارد:

امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف بر اساس واقعیت امر قضاوت می‌کند و به دلیل نیازی ندارد و یاران او که نمی‌توانند حکم واقعیت را تحمل کنند باید سیصد و سیزده نفر باشند. کار او آموزشی برای مردم برای پذیرش قضاوت او در واقعیت است (همان‌گونه که پیامبران امر شدند که طبق بینات و سوگند قضاوت کنند، امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف امر شده‌اند که طبق حکم واقعی قضاوت کنند) (کورانی، ۱۴۳۰: ص ۳۵۲).

۴. وجه جمع قابل توجه دیگری که می‌توان طبق روایات به آن اشاره کرد، این است که می‌دانیم برنامه امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف و رفتارش، ترویج و بسط اسلام و تجدید عظمت قرآن است (ابن مشهدی ص ۵۷۹) و به منظور اجرای سنت‌های پیغمبر مقاتله خواهد کرد. بنابراین، تحلیل کلی که با توجه به روایات مذکور می‌توان ارائه کرد این است که در زمان غیبت، بدعت‌هایی در دین گذاشته می‌شود و احکامی از قرآن و اسلام طبق میل مردم تأویل و تفسیر می‌شود. بسیاری از حدود و احکام چنان فراموش می‌شود که گویا اصلا از اسلام نبوده است. وقتی مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف ظهور کرد بدعت‌ها را ابطال می‌کند و احکام خدا را به همان گونه که صادر شده‌اند، ظاهر و حدود اسلامی را بدون سهل‌انگاری اجرا می‌کند و معلوم است که چنین برنامه‌ای کاملاً برای مردم تازگی دارد.

مؤید دیگری که نشانگر ایجاد انحراف در دین و اصلاح آن توسط امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف است، روایت فضیل بن یسار است که می‌گوید: از حضرت باقر عجل الله تعالی فرجه الشریف شنیدم که می‌فرمود:

إِنَّ قَائِمَنَا إِذَا قَامَ اسْتَقْبَلَ مِنْ جَهْلِ النَّاسِ أَشَدَّ مِمَّا اسْتَقْبَلَهُ رَسُولُ اللَّهِ صلی الله علیه و آله و سلم مِنْ جُهَالِ الْجَاهِلِيَّةِ قُلْتُ وَ كَيْفَ ذَلِكَ قَالَ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صلی الله علیه و آله و سلم أَتَى النَّاسَ وَ هُمْ يَعْبُدُونَ الْحِجَارَةَ وَ الصُّخُورَ وَ الْعِيدَانَ وَ الْحُشْبَ الْمُنْحُوتَةَ وَ إِنَّ قَائِمَنَا إِذَا قَامَ أَتَى النَّاسَ وَ كُلُّهُمْ يَتَأَوَّلُ عَلَيْهِ كِتَابَ اللَّهِ يَحْتَجُّ عَلَيْهِ بِهِ؛ وقتی قائم ما قیام کرد از ناحیه مردم، با مشکلات و سختی‌هایی مواجه می‌شود که پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم از جانب مردم عصر جاهلیت، به آن مقدار مواجه نشده بود. من عرض کردم: چه طور؟ حضرت فرمود: هنگامی که پیغمبر مبعوث شد مردم سنگ و چوب را پرستش می‌کردند؛ اما قائم ما وقتی قیام کند مردم



احکام خدا را بر ضد وی تأویل و تفسیر می‌کنند و به وسیله قرآن با وی احتجاج و مخاصمه می‌کند (امینی، ۱۳۸۰: ص ۳۲۴-۳۲۵).

آیت الله مکارم نیز در این زمینه می‌گوید:

[حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف] همان اسلام راستین عصر پیامبر صلی الله علیه و آله و علی علیه السلام را تجدید می‌کند. یکی از رسالت‌های مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف پیراستن اسلام از همین وصله‌ها و پیرایه‌ها و به تعبیر دیگر نوسازی و تجدید بنای کاخ شکوهمند آن است... توحید اصیل اسلام را از هر گونه آلودگی به شرك رهایی می‌بخشد و مفاهیم مسخ شده و واژگون شده را به صورت صحیح تفسیر می‌کند... مجموع این نوسازی و بازسازی آنچنان زیاد و دگرگون‌کننده است که در پاره‌ای از روایات اسلامی از آن به «دین جدید» تعبیر شده است... روشن است که تازگی این برنامه‌ها و روش‌ها و داوری‌ها، نه به خاطر آن است که مذهب جدیدی با خود می‌آورد، بلکه آنچنان اسلام را از میان انبوه خرافات، و تحریف‌ها، و تفسیرهای نادرست و تلقی‌های غلط بیرون می‌آورد که بنایی کاملاً نو و جدید جلوه می‌کند (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶: ص ۲۷۹-۲۸۵).

نتیجه این‌که به دلیل بدعت‌ها و تحریف‌ها و روش‌های غلطی که قبل از ظهور توسط حاکمان و افراد مختلف در دین اسلام وارد شده است، امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف تلاش می‌کند با تبیین و روشنگری نوعی پاکسازی و اصلاحات را انجام دهد؛ در حالی که مردم می‌پندارند مکتب جدید، روش جدید و قضاوت جدیدی به جز اسلام آمده است. پس سیره حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف همان سیره پیامبر صلی الله علیه و آله و علی علیه السلام و دیگر ائمه علیهم السلام است. این همان مطلبی است که آیت الله العظمی خویی آن را تصور مردم به عنوان دین جدید می‌نامد (خویی، ۱۴۱۷: ج ۲، ص ۲۷۱).

۵. طبق بسیاری از روایات، حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف در دوران ظهور همانند آل داود قضاوت می‌کند (راوندی، ۱۴۰۹: ج ۲، ص ۸۶۰)؛ اما این به معنای تعطیل کردن قضاوت به ظاهر نیست؛ زیرا طبق روایات دیگر، که می‌توان به عنوان مخصّص روایات قضاوت به شیوه آل داود، به آنان نگریست، حضرت در مواردی از نوع قضاوت داوودی استفاده می‌کند که تحمل مردم و

۱. در روایات اسلامی تعبیر «امر جدید»، «کتاب جدید»، «قضاء جدید» آمده و به دین جدید تصریح نشده است (نعمانی،

اصحابش نسبت به این امر باشد (حر عاملی، ۱۴۰۹: ج ۵، ص ۲۱۵). از همین رو، در روایات عبارت «یقضی قضاء محمد» نیز ذکر شده است (راوندی، ۱۴۰۹: ج ۲، ص ۸۶ و جزایری، ۱۴۲۷: ج ۳، ص ۲۰۹). بنابراین، شیوه امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف در قضاوت، جمع دو روش قضایی حکم به ظاهر (طبق سیره رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم) بر مبنای صدور حکم با بینه و سوگند و حکم به باطن (بدون طلب بینه و سوگند) و در کنار روش‌های دیگر خواهد بود؛ چنانچه ملاصالح مازندرانی اجرای حکم به باطن بدون نیاز به شاهد و بینه را به صورت دائمی و همیشگی نمی‌داند، بلکه در کنار روش‌های دیگر بر می‌شمرد (مازندرانی، ۱۳۸۲: ج ۶، ص ۳۹۵).

از این رو، استفاده امام عجل الله تعالی فرجه الشریف از شیوه داوود نبی علیه السلام (حکم بدون بینه و شاهد) عادی خواهد شد. این، نه به آن معناست که آن حضرت در همه دعاوی از آن شیوه استفاده می‌کند، بلکه به این معناست که در مواردی آن شیوه را بر می‌گیرد و این در زمانی است که قوانین کلی قضایی به صدور حکم واقعی نینجامد. به همین دلیل، امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف بین قضاوت داوود (حکم بدون بینه و شاهد) و قضاوت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم جمع می‌کند و از آن رو که می‌دانیم شیوه قضایی رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم (صدور حکم با بینه و سوگند) در بیش‌تر موارد مطابق واقع است و کم‌تر پیش می‌آید که با آن مخالف باشد؛ در می‌یابیم که امام عجل الله تعالی فرجه الشریف در بیش‌تر موارد از شیوه قضایی پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم بهره می‌گیرد تا روش قضایی داوود نبی علیه السلام. ولی به هر رو، آن حضرت حکم واقعی را بیان خواهد فرمود (صدر، ۱۴۲۸: ص ۴۹۴).

۶. حتی اگر معتقد باشیم سنت حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف با سنت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم تفاوت دارد، هیچ اشکالی رخ نمی‌دهد و معذوریتی وجود ندارد؛ چرا که تفاوت سنت‌ها نه به نسخ منجر می‌شود و نه انکار ختم نبوت است. همان‌گونه که خضاب کردن محاسن در زمان پیامبر اسلام انجام می‌شد و مورد تأکید آن حضرت بود (ابن سعد، ۱۴۱۰: ج ۱، ص ۲۳۳) و در زمان امام علی بن ابی طالب علیه السلام از تأکید آن کاسته شد و مردم در آن مخیر شدند (سید رضی، ۱۴۱۴: ص ۴۷۱). بنابراین، این اندازه از تفاوت در سنت، در واقع به فرمایش‌های آن حضرت مستند است و از این رو با سنت آن حضرت - سنت به معنای قول، فعل و تقریر - کاملاً انطباق دارد و از چارچوب سنت نبوی خارج نیست و به همین دلیل، امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف نه شریعت اسلام را نسخ خواهد کرد و نه پیامبری جدید خواهد بود و نه دین جدیدی به انسان‌ها عرضه خواهد کرد (آیتی،



زمستان ۱۳۸۶: ص ۲۹-۵۶).

۷. یکی از پاسخ‌هایی که به اشکال روایات تفاوت سیره می‌توان ارائه کرد، این است: شاید مفهوم ظاهری این روایت پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «من در میان جامعه، بر اساس دلایل و شواهد و سوگندها، قضاوت و داوری می‌کنم، نه بر اساس وحی و رسالت»؛ عدم قضاوت ایشان بر اساس آگاهی و علم شخصی باشد؛ زیرا در صورت عمل به این شیوه، باعث می‌شد رفتار و عملکرد قضایی او در میان امت سیره و سنت شود و در نتیجه برای هر قاضی یا حاکمی دستاویز و بهانه‌ای می‌گشت که در جامعه، بدون دلایل و مدارک قانع کننده به هر کس دلش خواست حدّ جاری کند و طبق تمایلات خویش حکم راند و آن‌گاه ادّعا کند که به علم و اطلاع شخصی خویش قضاوت کرده است و با این کار نظام دین و جامعه از هم گسیخته و هرج و مرج و خودکامگی در سیستم قضایی رواج یافته و معیارها و مقیاس‌های فقهی و حقوقی و عرفی دچار اختلال گردد و این روش در میان غیر معصوم سنت و باب شود (قزوینی، ۱۴۲۷: ص ۵۸۳-۵۸۴).
اما در مورد امام مهدی عَجَّلَ اللهُ تَعَالَى وَرَجَعَهُ الشَّرِيفَ، به‌عنوان مجری عدالت جهانی و کسی که بعد از او غیر معصومی حاکم نخواهد بود، شیوه قضایی، حکم به باطن و بدون طلب بینه و شاهد یا طبق علم شخصی خواهد بود؛ همان‌گونه که شواهد و روایات فراوانی بر آن دلالت دارد که در آن، از عبارت «قضی بین الناس بعلمه» استفاده شده است (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ص ۵۰۹؛ مفید، ۱۴۱۳: ج ۲، ص ۳۳۱ و راوندی ۱۴۰۷: ص ۲۰۹).

۸. به فعلیت رسیدن بعضی احکام در دوره ظهور:

برخی قائلند احکامی به حسب واقع وجود دارد که مورد نظر خداوند بوده و برای رشد و سعادت فرد و جامعه به آن‌ها نیاز است؛ لکن به خاطر وجود موانع، تا زمان ظهور، به مرحله فعلیت نرسیده است؛ اما با ظهور آن حضرت چنین احکامی از مرحله انشا خارج شده و لباس فعلیت می‌پوشد (خمینی، ۱۳۷۹: ص ۴۷۴ و خوبی، ۱۴۱۷: ج ۲، ص ۲۷۱). آقا ضیاء عراقی در این باره می‌نویسد:

شاید بسیاری از احکام هنوز در مرتبه انشا باشند و به مرحله فعلیت نرسیده باشند تا این که حضرت حجت عَجَّلَ اللهُ تَعَالَى وَرَجَعَهُ الشَّرِيفَ ظهور کند (عراقی، ۱۳۶۴: ج ۱ و ۲، ص ۳۷۸).

۹. حکم به واقع و داوری داوودی، حکم اولی اسلام است (یعنی باید بر پایه واقع داوری شود



و حکم واقعی بازگو گردد؛ ولی از آنجا که قاضیان علم به واقع ندارند و شاید در بسیاری از موارد علمشان در حقیقت جهل باشد و مردم نیز تحمل حکم به واقع را ندارند و داوری داوودی برای بسیاری از مردم غیر قابل تحمل است؛ از حکم به واقع چشم‌پوشی می‌شود و حکم به بینه و قسم، به عنوان روش قضاوت کردن معین می‌گردد؛ یعنی همان روشی که پیامبر خدا ﷺ «انما اقضی بینکم بالبینات والایمان» برگزیدند. برخی (حسینیان قمی، ۱۳۸۴: ص ۱۵)، برای اثبات این مدعا به دیدگاه فقهایی مثل علامه مجلسی و صاحب جواهر استناد کرده‌اند. به عنوان نمونه مجلسی ضمن بیان آگاهی و علم امام معصوم به واقع بیان می‌دارد: گرچه داوری به واقع بر آنان واجب نیست مگر در زمان حضرت قائم عجل الله تعالی فرجه الشریف آن گونه که اخبار متواتر آمده است که وقتی حضرت قائم عجل الله تعالی فرجه الشریف ظهور می‌کند، مانند آل داوود قضاوت می‌کند و بینه نمی‌طلبند (مجلسی، ۱۴۰۶: ج ۶، ص ۵۹).

صاحب جواهر نیز در این باره می‌نویسد:

لاخلاف بیننا معتدّ به فی أنّ (الامام عجل الله تعالی فرجه الشریف) یقضی بعلمه مطلقاً فی حقّ الله و حقّ الناس...؛ میان ما [=امامیه] اختلاف قابل توجهی در این که امام عجل الله تعالی فرجه الشریف می‌تواند بر پایه علمش همه جا چه در حق الله و چه در حق الناس داوری کند، وجود ندارد، بلکه آن گونه که از کتاب انتصار، غنیه، ایضاح، نهج الحق و دیگر آثار نقل شده، این فتوا اجماعی است و همین اجماع حجّت ما [در این فتوا] است...

که ایشان برای فتوای خود به آیه «یا داوود اِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ» (ص: ۲۶) و روایت امام صادق عجل الله تعالی فرجه الشریف (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۷، ص ۲۶۲) استناد می‌کند (نجفی، ۱۴۰۴: ج ۴۰، ص ۸۶).

بنابراین، جواز داوری به واقع در صورتی که قاضی چون امام معصوم از واقع با خبر باشد، هیچ ایرادی ندارد و اگر قضاوت طبق واقع صورت نمی‌گیرد به دلیل عدم تحمل مردم و عدم علم قاضی به واقع است؛ وگرنه، قضاوت به واقع جایز است آن گونه که در کلام محقق، صاحب شرایع و در کلام شارح شرایع، مرحوم صاحب جواهر دیده شد (حسینیان قمی، ۱۳۸۴: ص ۱۵).

۱۰. علت این که در بعضی روایات گفته شده است حضرت مهدی، هم چون داوود و سلیمان بدون بینه قضاوت می‌کند و یا به علم خود عمل می‌کند، شاید این باشد که حکومت حضرت



مهدی عَلَيْهِ السَّلَامُ از نظر گستردگی و مسخر شدن عوامل طبیعی و اجتماعی و امدادهای الهی و غیبی برای او، به حکومت داوود عَلَيْهِ السَّلَامُ و سلیمان عَلَيْهِ السَّلَامُ مشابهت بسیاری دارد؛ همان طور که عوامل طبیعی و انسانی و نیز غیرطبیعی در بین پیامبران، بیش از همه در اختیار این دو پیامبر قرار گرفت (منتظری، ۱۳۸۴: ص ۱۸۴)؛ چنان که در قرآن کریم به این امر اشاره شده است؛ چنان که خداوند با دها را تحت فرمان حضرت سلیمان قرار داد و جنیان برای او کارگری می کردند و... (ص: ۳۶) و در برخی روایات نیز تصریح شده که خداوند باد را به تسخیر آن حضرت در می آورد (صدوق، ۱۳۹۵: ج ۱، ص ۲۵۶). این امر خود نشانگر آن است که شباهت‌هایی از این دست در قضاوت آن حضرت نیز باشد.

۱۱. اشاره به تفاوت سیره در متن روایات :

با وجود احادیث معتبر و متعدد و شواهد دلالتی فراوان و همچنین وجود توجیه مناسب مضمونی برای تفاوت سیره به دلیل ویژگی خاص حکومت جهانی و عدالت گستر حضرت، به‌رغم خدشه در سند برخی روایات سیره حضرت (مهدی‌پور، ۱۳۸۳: ص ۸۹-۱۳۰)؛ جایی برای انکار کلی اختلاف سیره آن حضرت از سیره پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و امیر المؤمنین عَلَيْهِ السَّلَامُ وجود ندارد. برای مثال روایاتی که به وضوح تفاوت سیره را نشان می‌دهد عبارتند از:

- «يَسْتَأْنِفُ الْإِسْلَامَ جَدِيدًا؛ [پس از ریشه‌کن ساختن بدعت‌ها]، اسلام را از نو تحقق می‌بخشد (نعمانی، ۱۳۹۷: ص ۲۳۱).

- «إِذَا خَرَجَ يُقَوْمٌ بِأَمْرِ جَدِيدٍ وَ كِتَابٍ جَدِيدٍ وَ سُنَّةٍ جَدِيدَةٍ وَ قَضَاءٍ جَدِيدٍ؛ حضرت مهدی عَلَيْهِ السَّلَامُ با برنامه [حکومتی] نو، سنتی جدید و قضاوتی تازه، قیام می‌کند» (همان، ص ۲۵۵).

واضح است که منظور از کتاب و سنت جدید، اختلاف کتاب و سنت نیست، بلکه زدودن و از بین بردن تحریف‌ها و بدعت‌هایی است که بعد از پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وارد دین اسلام شده است. در تایید این مطلب می‌توان به روایت ذیل اشاره کرد:

یکی از دوستان امام صادق عَلَيْهِ السَّلَامُ به نام «عبدالله بن عطا» می‌گوید:

از امام پرسیدم: روش و سیره مهدی عَلَيْهِ السَّلَامُ چگونه است؟

امام در پاسخ فرمود: «يَصْنَعُ مَا صَنَعَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَهْدِمُ مَا كَانَ قَبْلَهُ كَمَا هَدَمَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَمْرَ الْجَاهِلِيَّةِ وَ يَسْتَأْنِفُ الْإِسْلَامَ جَدِيدًا؛ همان کاری را که رسول خدا انجام داد، انجام می‌دهد؛

برنامه‌های [نادرست] پیشین را ویران می‌کند؛ همان گونه که رسول خدا اعمال جاهلیت را ویران ساخت و اسلام را نوسازی می‌کند (همان، ص ۲۳۱).

۱۲. برخی روایاتی مثل «انما اقضي...، انا نحکم بالظاهر و...» را دلالت بر حصر بینه و قسم نمی‌دانند: حصر در این روایات حصرحقیقی نیست، بلکه حصر اضافی است؛ یعنی زمانی که قاضی به علم دسترسی ندارد از میان ظنون فقط شهادت و سوگند (ادله قانونی) می‌تواند مدرک قضاوت قرار بگیرد؛ چون ممکن است علاوه بر آن‌ها گاهی با اقرار ثابت می‌شود و گاهی هم با علم قاضی. پس تنها سبب فصل خصومت یمین و بینه نیست و منظور از بینه در اصطلاح، مطلق حجت و دلیل می‌باشد؛ چرا که حجت دلیل آشکارکننده و فیصله دهنده حق است (محقق داماد، ۱۴۰۶: ج ۳، ص ۵۸)؛ همان طور که برخی بینه در کلام خدا و رسول و اصحاب پیغمبر را از معنای اصطلاحی فقها (یعنی اختصاص به شهادت دو نفر عادل یا شهادت یک نفر به انضمام یمین) فراتر دانسته‌اند (ابن القیم جوزیه، ۱۳۹۳: ج ۱، ص ۹۰).

بنابر این، باید گفت که قاضی می‌تواند به علم خود که از هر منشا متعارف و به هر کیفیت که به دست آورده باشد، قضاوت کند و این قاعده فقط یک استثنا دارد و آن در موارد حدود الاهی است که قاضی در این موارد نمی‌تواند به علم خود عمل کند، بلکه موظف است طبق ادله قانونی حکم کند (محمودی دشتی، ۱۳۷۳: ص ۲۰ و آشتیانی، ۱۴۲۵: ج ۱، ص ۱۶۲-۱۶۳).



نتیجه گیری

یکی از اشکالات وارد به مباحث مهدویت در منابع شیعی، در مورد روایاتی است که بیانگر تفاوت سیره قضایی امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف با سیره پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم می باشد؛ چرا که در ظاهر این روایات، تفاوت‌هایی مشاهده می‌گردد و وجود این تفاوت، باعث ایجاد تشکیک و ادعای تعارض روایی برای احادیث قضایی حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف گردیده است؛ اما با مراجعه به روایات این باب و تدقیق در آن‌ها، عدم تناقض و هماهنگی و تبعیت امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف از سیره و روش پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم دیده می‌شود؛ به طوری که اگر پیامبر و یا هر کدام از معصومان ع علیهم السلام نیز در موقعیت آن مصلح آخر الزمان قرار بگیرند، به همان گونه عمل می‌کنند.

وجود روایات بیانگر تفاوت سیره، برداشته شدن تقیه بعد از ظهور، عمل کردن امامان طبق الهام و دستور الهی، تفاوت شرایط و اقتضائات زمان، امکان جمع روایات تفاوت سیره با عمل کردن به هر دو شیوه قضایی (حکم به ظاهر و حکم به باطن)، به فعلیت رسیدن بعضی احکام بعد از ظهور و بودن حکم به واقع و عمل طبق آن، به عنوان حکم اولی اسلام از پاسخ‌هایی است که در این تحقیق به اشکال تفاوت سیره داده شده است.



منابع

قرآن کریم.

۱. ابن ابی الحدید، عبد الحمید بن هبة الله (۱۴۰۴ق). شرح نهج البلاغة، محقق: ابراهیم محمد ابوالفضل، قم، مكتبة آية الله المرعشي النجفی.

۲. ابن سعد، كاتب الواقدي (۱۴۱۰ق). الطبقات الكبرى، بيروت، دارالكتب العلمية.

۳. ابن طاووس، علی بن موسی (۱۳۹۸ق). الملاحم و الفتن فی ظهور الغایب المنتظر عجل الله تعالی فرجه الشریف، قم، الشریف الرضی.

۴. ابن فارس قزوینی، ابوالحسن احمد (۱۴۲۲ق). معجم مقاییس اللغة، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

۵. ابن مشهدی، محمد بن جعفر (۶۱۰ق). المزار الكبير، قم، جامعه مدرسین حوزة علمیه قم.

۶. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق). لسان العرب، بیروت، دار صادر.

۷. امینی، ابراهیم (۱۳۸۰). د/دگستر جهان، قم، شفق.

۸. آشتیانی، میرزا محمد حسن (۱۴۲۵ق). کتاب القضاء (ط - الحدیثه)، محقق: علی اکبر زمانی نژاد، قم، انتشارات زهیر - کنگره علامه آشتیانی.

۹. آیتی، نصرت الله (زمستان ۱۳۸۶). «امام مهدی احیاگر شریعت ۱»، مشرق موعود، شماره ۴.

۱۰. برقی، أحمد (۱۴۱۳ق). المحاسن، قم، المجمع العالمی لاهل البيت.

۱۱. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق). وسائل الشیعة، قم، مؤسسة آل البيت عجل الله تعالی فرجه الشریف.

۱۲. _____ (۱۴۲۵ق). إثبات الهداة بالنصوص والمعجزات، بیروت، اعلمی.

۱۳. حسینیان قمی، مهدی (بهار ۱۳۸۴). «دفاع از روایات مهدویت (داوری داوودی ۲)»، انتظار موعود، شماره ۱۵.

۱۴. جزایری، نعمت الله (۱۴۲۷ق). ریاض الأبرار فی مناقب الأئمة الأطهار، بیروت، مؤسسة التاريخ العربی.

۱۵. جعفری، جواد و براری، محمد (پاییز ۱۳۹۶). «اعتبارسنجی روایات ناظر به تفاوت سیره مهدوی با سیره نبوی و علوی»، فصلنامه انتظار موعود، شماره ۵۸.

۱۶. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۱۰ق). الصحاح - تاج اللغة و صحاح العربیة، مصحح: احمد



عبد الغفور عطار، بيروت، دار العلم للملايين.

۱۷. حمیری، عبدالله بن جعفر (۱۴۱۳ق). **قرب الاسناد**، قم، نشر مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث.
۱۸. خسروپناه، عبدالحسين و زارعی، محمد (بهار ۱۳۹۵). **تحليل انتقادی بر ضعف سندی احادیث مربوط به داوری امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف بر اساس باطن موضوع**، فصلنامه انتظار موعود، شماره ۵۲.
۱۹. خمینی، سید روح الله (۱۳۷۹). **لمحات الاصول، (تقریرات درس آیت الله بروجردی)**، محقق: مؤسسه تنظیم و نشر آثار الإمام الخمينی، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار الإمام الخمينی.
۲۰. خویی، سید ابوالقاسم (۱۴۱۷ق). **مصباح الاصول (تقریر بحث آية الله العظمى السيد أبو القاسم الخوئی)**، مقرر: سید محمد سرور واعظ حسینی بهسودی، قم، مكتبة الداوری.
۲۱. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق). **المفردات فی غریب القرآن**، محقق: صفوان عدنان داوودی، دمشق بیروت، دارالعلم الدار الشامیة.
۲۲. راوندی، قطب الدین (۱۴۰۷ق). **الدعوات**، قم، مدرسه امام مهدی.
۲۳. الزرعی دمشقی الحنبلی، شمس الدین ابو عبد الله محمد بن أبی بکر (مشهور به ابن القيم الجوزیة) (۱۳۹۳ق). **إعلام الموقعین عن رب العالمین**، محقق: طه عبدالرئوف سعد، بیروت، دارالجيل.
۲۴. سبحانی تبریزی، جعفر (۱۴۱۳ق). **الإلهیات علی هدی الكتاب و السنة و العقل**، قم، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام.
۲۵. سید رضی (۱۴۱۴ق). **نهج البلاغة**، محقق: محمد عبده، قم، نشر هجرت.
۲۶. صدر، صدرالدین (۱۴۲۸ق). **المهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف**، قم، بوستان کتاب.
۲۷. صدوق، محمد بن علی (۱۴۱۳ق). **من لا یحضره الفقیة**، قم، نشر اسلامی.
۲۸. _____ (۱۳۸۵ق). **علل الشرائع**، قم، کتاب فروشی داوری.
۲۹. _____ (۱۳۷۸ق). **عیون اخبار الرضا**، محقق: مهدی لاجوردی، تهران، نشر جهان.
۳۰. _____ (۱۳۹۵). **کمال الدین و تمام النعمة**، محقق: علی اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الإسلامیة.
۳۱. صفار، محمد بن حسن (۱۴۰۴ق). **بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد صلی الله علیهم**، مصحح: کوچه باغی، قم، مكتبة آية الله المرعشي النجفی.

۳۲. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۹۰). *سنن النبی*، مترجم و محقق: محمدهادی فقهی، قم، بوستان کتاب.

۳۳. طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۲۵ق). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، ناصرخسرو.

۳۴. طریحی، فخر الدین (۱۳۷۵). *مجمع البحرین*، محقق: سید احمد حسینی، تهران، کتابفروشی مرتضوی.

۳۵. طوسی، محمد بن حسن (۱۳۶۵). *تهذیب الأحکام*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

۳۶. عراقی، آقا ضیاء (۱۴۰۵ق). *نهایة الأفكار*، قم، مؤسسه النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.

۳۷. غوری عبدالماجد (۱۴۲۸ق). *موسوعة علوم الحديث وفنونه*، بیروت، دار ابن کثیر.

۳۸. فیض کاشانی، محمدحسن (۱۳۷۱). *نوادیر الأخبار*، مصحح: مهدی انصاری قمی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

۳۹. قبانچی، صدرالدین (۱۴۲۷ق). *الحركة الإصلاحية من الحسين عليه السلام إلى المهدي عليه السلام*، نجف

أشرف، مركز الدراسات التخصصية فی الإمام المهدي عليه السلام.

۴۰. قزوینی، محمدکاظم (۱۴۲۷ق). *الإمام المهدي عليه السلام من المهد إلى الظهور*، قم، دار الانصار.

۴۱. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). *الکافی (ط - الإسلامیة)*، مصحح: علی اکبر غفاری و محمدآخوندی، تهران، دارالکتب الإسلامیة.

۴۲. کورانی، علی (۱۴۳۰ق). *المعجم الموضوعی لإحادیث الإمام المهدي عليه السلام*، بیروت، دار المرتضی.

۴۳. مازندرانی، محمد صالح بن احمد (۱۳۸۲ق). *شرح الکافی - الأصول و الروضة*، مصحح: ابوالحسن، شعرانی، تهران، المكتبة الإسلامیة.

۴۴. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق). *بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار عليه السلام*، بیروت، دار إحياء التراث العربی.

۴۵. _____ (۱۴۰۴ق). *مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول*، مصحح: سید هاشم رسولی

محلّاتی، تهران، دارالکتب الإسلامیة.

۴۶. مجلسی، محمدتقی (۱۴۰۶ق). *روضة المتقين*، محقق: سیدحسین موسوی کرمانی و علی پناه



- اشتهاردی و سید فضل الله طباطبایی، قم، مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانیپور.
۴۷. محقق داماد یزدی، سید مصطفی (۱۴۰۶ق). **قواعد فقه**، تهران، مرکز نشر علوم اسلامی.
۴۸. محمودی، علی اکبر (۱۳۷۳). **ادله اثبات دعوی**، قم، مجمع فکر الاسلامی.
۴۹. مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق). **الإرشاد**، قم، کنگره شیخ مفید.
۵۰. مطهری، مرتضی (۱۳۹۳). **سیری در سیره نبوی**، تهران، صدرا.
۵۱. مظفر، محمد رضا (بی تا). **أصول الفقه**، قم، اسماعیلیان.
۵۲. مقدسی، مطهر بن طاهر (بی تا). **البدء والتاریخ**، مصر- قاهره، مكتبة الثقافة الدينية.
۵۳. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۶). **حکومت جهانی مهدی** عجل الله تعالی فرجه الشریف، قم، نسل جوان.
۵۴. منتظری، حسینعلی (۱۳۸۴). **موعود ادیان (پاسخ به شبهاتی پیرامون امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف)**، تهران، مؤسسه فرهنگی خردآوا.
۵۵. موسوی روضاتی، احمد (۱۴۳۲ق). **اجتماعات فقهاء الإمامیه**، بیروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۵۶. مهدی پور، علی اکبر (زمستان ۱۳۸۳). «**بررسی چند حدیث شبیه ناک درباره عدالت آفتاب عالمتاب**»، انتظار موعود، شماره ۱۴.
۵۷. نجفی، محمد حسن (۱۴۰۴ق). **جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام**، مصحح: عباس قوچانی - علی آخوندی، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
۵۸. نعمانی، محمد بن ابراهیم (۱۳۹۷ق). **الغیبه**، مصحح: علی اکبر غفاری، تهران، نشر صدوق.
۵۹. واسطی زبیدی حنفی، محب الدین سید محمد مرتضی حسینی (۱۴۱۴ق). **تاج العروس من جواهر القاموس**، مصحح: علی شیری، بیروت، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزیع.

تحلیل الزام‌های مقدمه‌ساز انقلاب اسلامی نسبت به حکومت مهدوی از منظر آیات و روایات

کامران اویسی^۱

چکیده

با توجه به دو بُعد مهم انسان، به عنوان نهاد تشکیل دهنده جامعه، یعنی «آگاهی» و «رفتار»، نقش مقدمه‌ساز حکومت مهدوی در دو ساحت معرفت و عمل از منظر آیات و روایات را می‌توان جست‌وجو کرد. مهم‌ترین الزام‌های معرفتی مقدمه‌ساز که پس از انقلاب اسلامی باید برای مقدمه‌سازی حکومت مهدوی ایجاد یا تقویت شوند، عبارتند از: آگاهی‌افزایی یقینی و اطمینانی اجتماعی در زمینه مهدویت همراه با جلوگیری از گرایش به خرافه و اشاعه آن؛ ایجاد شناخت امیدوارانه به آینده با تشکیل حکومت پیشاظهوری و شبیه‌سازی ذهنی در مقیاس کوچک و نمادین از حکومت مهدوی برای آحاد جامعه؛ تلاش معرفت‌بخش در خارج ساختن اعتزال از مفهوم انتظار و حرکت از انفعال به فعالیت در مقوله انتظار اجتماعی نسبت به مهدویت و تحول روشی در مطالعات مهدویت با پیمایش از گزاره‌پژوهی به سوی دکترین مهدویت. ساحت عملی الزامات مقدمه‌ساز توسط انقلاب اسلامی برای ظهور، عبارتند از: چشاندن طعم موفقیت در سایه فعالیت تشکیلاتی آزمایشی پیشاظهور؛ التزام به ولایت فقیه در دوران غیبت در ساحت مدیریت اجتماعی به مثابه تجربه اندوزی برای ولایت‌پذیری امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف و ایجاد محور مقاومت به عنوان یکی از بنیان‌های تحقق امت اسلامی یک‌پارچه به انگیزه ایجاد وحدت رویه در درخواست منجی موعود.

واژگان کلیدی: انقلاب اسلامی، بایسته‌ها، مقدمه‌سازی، حکومت مهدوی، قرآن، حدیث.

مقدمه

تحلیل و بررسی لوازم و ویژگی‌های مورد نیاز، به عنوان بایدها و نبایدها یا بایسته‌ها در انقلاب اسلامی ایران، به ویژه در مرحله استمرار آن همراه با آرزوی اتصال آن به حکومت جهانی مهدوی؛ به عنوان کلید سرایت بخشی آن‌ها از سطح تربیت نیروی مهدوی پیشاظهوری به پساظهوری در حیطه تعالیم شیعی و با تکیه بر قرآن و حدیث مهم و ضروری است. امام خمینی درباره آمادگی اجتماعی برای ظهور به وسیله نهضت انقلاب اسلامی ایران فرموده است:

إن شاء الله اسلام را آن طور که هست، در این مملکت پیاده کنیم و مسلمین جهان نیز اسلام را در ممالک خودشان پیاده کنند و دنیا، دنیای اسلام باشد، و زور و ظلم و جور از دنیا برطرف بشود و این مقدمه باشد برای ظهور ولی عصر- ارواحنا فداه- (خمینی، ۱۳۸۹: ج ۱۵، ص ۲۶۲).

از سوی دیگر، مباحث مهدویت پژوهی و جایگاه حکومت مهدوی به گونه‌ای است که تنها دیدگاه مقاوم در برابر نظریه جهانی‌سازی دشمن مستکبر است که برای دویست سال آینده، در مباحث مرتبط با آینده بشر (آینده‌پژوهی) برنامه‌ریزی کرده (معین الاسلام، ۱۳۸۳: ص ۴۲۶) و لازم است تا حد امکان، بایسته‌های آن برای چنین آرزوی جهانی بشر از پشتوانه تئوریک این نظریه، یعنی منابع اسلامی، به ویژه قرآن و حدیث کشف و تحلیل شود.

با این توضیح که شناخت بایسته‌های مرتبط با هر چیز، خصوصاً آسیب‌های مربوط به آن اهمیت دارد؛ به گونه‌ای که در برخی روایات، پیش‌نیاز پیشگیری از ضرر هر چیز، آسیب‌شناخت آن معرفی گشته است (لیثی واسطی، ۱۳۷۶: ص ۱۲۰). از سوی دیگر، شناخت مهدویت اساساً بحثی دینی است و شناخت بایدها و نبایدهای حوزه‌های گوناگون آن، مهم است. امیرالمؤمنین، علی علیه السلام می‌فرماید: «مصیبت در دین، بزرگ‌ترین مصیبت است» (ابن عقده، ۱۳۸۲: ص ۱۲۰).

از این رو، توجه به الزامات و بایسته‌های اثباتی یا سلبی در مباحث مهدویت شایسته است؛ به ویژه با لحاظ تمدن جهان‌شمول حکومت مهدوی، لازم است پیش از ظهور و با توجه به فرصت‌سازی حکومت اسلامی ایران در قالب انقلاب اسلامی و نظام جمهوری اسلامی ایران، در کشف بایسته‌های پیش‌گفته، تلاش و آن‌ها را ایجاد یا تقویت و یا در موارد سلبی، رفع و دفع کرد



تا آمادگی فردی و اجتماعی برای درک تمدنی آن حکومت جهانی تحقق یابد.

در پژوهش‌های پیشین، مانند «اندیشه؛ مهدویت و تربیت: عرصه‌های تأثیرگذاری اعتقاد به مهدویت در اصلاح فرد از دیدگاه قرآن و حدیث»، به قلم سیمین صمیمی، نشریه رشد آموزش قرآن و معارف اسلامی، شماره ۸۱ (صمیمی، ۱۳۹۰: ص ۴۴-۵۱)؛ همچنین مقاله «تربیت سیاسی در پرتو انتظار»، به قلم سید مهدی موسوی، نشریه مشرق موعود، شماره ۶ (موسوی، ۱۳۸۷: ص ۲۳-۴۴)؛ «راهکارهای تربیتی زمینه ساز ظهور؛ برگرفته از احادیث»، نوشته علی نقی فقیهی و دیگران، نشریه مشرق موعود شماره ۲۶ (فقیهی و دیگران، ۱۳۹۲: ص ۶۵-۹۰). به صورت بسیار کلی و اجمالی تا حدی برخی مباحث مرتبط با معرفت و انتظار یا مباحث زمینه ساز ظهور پرداخته شده است که بدون لحاظ نقش انقلاب اسلامی در این زمینه تدوین یافته است.

۱. الزام‌های معرفتی

مهم‌ترین بایسته‌های قابل ذکر در حیطه معرفتی انقلاب اسلامی ایران به عنوان وظیفه مقدمه ساز حکومت جهانی مهدوی از این قرار است:

۱-۱. آگاهی‌افزایی یقینی و اطمینانی اجتماعی

چنان‌که در برخی روایات آمده است، ثبات در دین به میزان قوت یقین فرد وابسته است (لیثی واسطی، ۱۳۷۶: ص ۲۱۷). البته مقصود از یقین در این جا، لزوماً قطع و یقین منطقی نیست، بلکه اعم از یقین و اطمینان، یعنی یقین روان‌شناختی است. توضیح اجمالی مسئله مذکور بدین صورت است که در کتاب‌های لغت، «علم و جهل» در مقابل هم و «یقین و شک» نیز در برابر هم معنا شده‌اند: «الْيَقِينُ: العلم و زوال الشك» (طریحی، ۱۳۷۵: ص ۳۳۱). همچنین برخی لغت‌پژوهان آورده‌اند: «الْيَقِينُ: تَقْيِيزُ الشك، و العلم نَقْيِيزُ الْجَهْلِ» (ابن منظور، ۱۴۱۱: ج ۱۳، ص ۴۵۷).

پس هرچند یقین از سنخ علم و شک از سنخ جهل است؛ اما یقین علم ویژه و شک نیز جهل خاصی است که بین آن‌ها و علم و جهل تفاوتی ایجاد می‌کند که نهایتاً زیرمجموعه آن‌ها قرار می‌گیرند. یقین علم غیر مشوب به شک و شک، جهلی است با احتمال طرفینی؛ یعنی همین



اندازه که دچار شک نشویم و اطمینان حاصل شود، یقین به دست می‌آید؛ اما ممکن است، علم در مقابل جهل نباشد. شک نیز به معنای تردید است؛ این که معنای مطابقی آن، ندانستن یا جهل باشد (موحدیان عطار، ۱۳۸۷: ص ۴۵-۵۲).

پس نسلی که دچار دودلی یا تردید یا همان شک در مباحث مهدویت است و به اطمینان نرسیده؛ نمی‌تواند گام‌های تمدن‌ساز مرتبط با حکومت جهانی مهدوی را به عنوان گام‌های تمهیدی آن بردارد.

انقلاب اسلامی ایران در این زمینه سبب شد منظومه معرفتی نسبت به مهدویت بیش از پیش در ذهن جامعه ایمانی یا اسلامی شکل گیرد. این مسئله را می‌توان در حیطه‌هایی که در ادامه بیان می‌شود، ملاحظه کرد.

۱-۲. شبیه‌سازی ذهنی در مقیاس کوچک و نمادین از حکومت مهدوی

انقلاب‌ها از لحاظ آرمان شکل‌دهنده آن‌ها به سه دسته قابل انقسام است:

الف) انقلاب‌هایی با آرمان محض سوسیالیستی و کارگری و بدون دخالت معنویت با رویکرد رسیدن به جامعه‌ای بی‌طبقه؛

ب) انقلاب بنا بر هدف نیل به آزادی فردی و رفاه و جامعه لیبرال؛

ج) انقلاب بر اساس آزادی‌خواهی دینی برای اجرای احکام و حدود الهی و توجه به معنویت بشر در عین تأمین معاش دنیوی و مبارزه با مستکبران جهانی؛ مانند انقلاب اسلامی ایران (افتخاری، ۱۳۷۷: ص ۱۵۲).

انقلاب اسلامی ایران، در حالی که اسلامی است و تحت رهبری مرجع تقلید و ولی فقیه به ثمر نشست، در شکل‌گیری نظام و حکومت نیز هم اسلام را لحاظ کرد و هم جمهوریت را لازم دانست؛ یعنی نهاد «مردم»، نقش مهمی در تشکیل و استمرار حکومت اسلامی دارد و در پایه ساختار شکلی خود به دموکراسی به معنای ساختار مردم‌نهاد حکمرانی شباهت‌هایی دارد؛ زیرا دموکراسی بدین معنا فقط تأکید بر مشارکت مردم در تصمیم‌های سیاسی بدون تعین شیوه خاص آن است (ر.ک: پوپر، ۱۳۶۷: ص ۱۱۹)؛ اما قواعد نقش‌آفرینی نهاد مردم نیز بر اساس آموزه‌های دینی چون حق والی بر رعیت و حق رعیت بر والی (ر.ک: رضی، ۱۴۱۴: خطبه ۲۱۶،



ص ۳۳۳) دیده شده است. این نوع حکومت گرچه در طول سال‌ها کاستی‌هایی نیز داشته است؛ نمونه غیرمعصومانه یک حکومت دینی شیعی پیش از ظهور منجی موعود عجل الله تعالی فرجه الشریف است. پیامبر ص فرمودند:

شما را بشارت می‌دهم به مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف... اهل آسمان و زمین از او [و حکومت او] راضی‌اند. و چگونه ممکن است که کسی از حاکمیت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف ناراضی باشد و حال آن‌که برای همه جهانیان روشن می‌شود، صلاح امر بشر و سعادت او در همه جنبه‌های مادی و معنوی تنها در سایه حکومت الهی آن حضرت میسر است! (مجلسی، بی‌تا: ج ۵۱، ص ۸۱).

دلالت برخی آیات قرآن بر تشکیل حکومت اسلامی حتی قبل از ظهور و در غیر زمان حضور معصوم با توجه به نظریه ولایت فقیه، به ویژه دلیل عقلی اختلال نظام، قابل بررسی و حتی پذیرش است (ر.ک: خمینی، ۱۳۷۱: ص ۲۳-۲۴).

طرح کلان انقلاب اسلامی ایران برای صدور به نقاط دیگر و حمایت از تمام مستضعفان جهان، نشانه‌ای است از حرکت در جهت زمینه‌سازی ظهور امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف. امام خمینی در این باره فرمودند: «امیدواریم که این انقلاب، یک انقلاب جهانی بشود، و مقدمه‌ای برای ظهور حضرت بقیة الله - ارواحنا له الفداء - باشد» (خمینی، ۱۳۸۹: ج ۱۶، ص ۱۳۱).

محور اصلی عقیده امیدوارانه اتصال انقلاب اسلامی ایران و تشکیل حکومت جمهوری اسلامی بر این محور است که حتی با اقرار به چالش‌ها و مشکل‌های موجود در طول مسیر، همچنین با توجه به این‌که ظهور آن حضرت، یک پدیده فراطبیعی و بریده از اوضاع جاری هستی و نظام معاش مردمان نیست، زمینه‌سازی ایجاد آن در اختیار انسان‌ها است و تا آن مقدمات تحقق نیابد، اراده خداوند متعال به تحقق تغییر، تعلق نخواهد گرفت. قرآن در این زمینه فرموده است: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾؛ درحقیقت خدا آن [سرنوشتی] را که در قومی است، تغییر نمی‌دهد تا این‌که آنچه را در خودشان است، تغییر دهند» (رعد: ۱۱).

۳-۱. تلاش معرفت‌بخش در خارج ساختن اعتزال از مفهوم انتظار

در روایاتی، انتظار فرج که مصداق آن، ظهور منجی موعود است، از با فضیلت‌ترین یا محبوب‌ترین عمل‌ها شمرده شده است (ابن عقده، ۱۳۸۲: ص ۱۲۰)؛ اما این، بدین معنا نیست



که فقط دعا کنیم و از تربیت فردی و اجتماعی غافل باشیم (ر.ک: نجفی قمشه‌ای، ۱۳۸۴: ص ۲۱۳). برخی از محققان معاصر، سه عنصر عقیدتی، یعنی ایمان به ظهور منجی موعود، نفسانی به معنای آمادگی شخص منتظر، سلوکی، یعنی تلاش‌های فردی و اجتماعی شخص منتظر برای آماده‌سازی ظهور منجی را در حقیقت انتظار فرج از سوی شخص منتظر لحاظ کرده‌اند (رضوانی، ۱۳۸۵: ص ۴۳). امام خمینی نیز مفهوم انتظار فرج را چیزی بیش از اعتزال عبادی دانسته و فرموده است:

این طور نیست که حالا که ما منتظر ظهور امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف هستیم، پس دیگر بنشینیم تو خانه‌هایمان، تسبیح را دست بگیریم و بگوییم: «عجل علی فرجه»، عجل، با کار شما باید تعجیل بشود؛ شما باید زمینه را فراهم کنید برای آمدن او، و فراهم کردن این که مسلمین را با هم مجتمع کنید؛ همه با هم بشوید؛ ان شاء الله ظهور می‌کند (خمینی، ۱۳۸۹: ج ۱۸، ص ۲۶۹).

تلاش برای انقلاب اسلامی و تشکیل حکومت اسلامی بر پایه داعیه مقدمه‌سازی ظهور، انتظار فرج همراه با صبر و در عین حال فعال بودن که آن را از انفعال چند صدساله یا حتی هزاره خارج کرده است.

۴-۱. تحول روشی در مطالعات مهدویت با پیمایش از گزاره‌پژوهی به سوی دکترین مهدویت وجود و ظهور امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف به عنوان پیشروترین مطلب در آرزوها، به عنوان آموزه‌ای دینی به مسلمانان تعلیم داده شده است: «السَّلَامُ عَلَیْكَ أَيُّهَا الْمُقَدَّمُ الْمَأْمُولُ» (طبرسی، ۱۴۰۳: ج ۲، ص ۴۹۳).

البته ترجمه «المقدم المأمول» دو گونه قابل طرح است: اول، پیشروی جهانیان و آرزوی آن‌ها؛ دوم، پیشرو آرزوی جهانیان. این خود یک حرکت تربیتی است که اگر در دعاها و طلب‌های در درگاه الهی، سر لوحه آداب دعا قرار داده شود، از عوامل توفیق و حتی استجاب دعاها و دیگر نیز محسوب می‌گردد. بدین بیان که چون حضرت حجت عجل الله تعالی فرجه الشریف از کریمان و دودمان کرم است، با توجه به مفهوم کرامت، در جزای دعا برای فرجش، آن را بی پاسخ نگذارده است در این دنیا یا در سرای دیگر، همان یا حاجتی دیگر را برآورده می‌کند. چنان که در برخی ادعیه بدان اشاره شده است: «أَنْتَ يَا مَوْلَايَ كَرِيمٌ مِنْ أَوْلَادِ الْكِرَامِ وَ مَأْمُورٌ بِالصِّيَافَةِ وَ الْإِجَارَةِ



فَأَصْنِفِي وَأَجْرِي» (ابن طاووس، ۱۳۳۰: ص ۳۸).

در دوران انقلاب اسلامی و به ویژه پس از تشکیل نظام جمهوری اسلامی ایران، این طلب و خواسته، از مباحث فردی و متن پژوهی محض مبتنی بر گزاره‌شناسی، به آموزه‌شناسی و سپس دکترین با حفظ دو رویکرد پیشین، تحول و تقویت یافت. مقصود از نگاه گزاره‌ای، پرداخت موضوعی و تک‌واره‌ای، اما جزئی به مسئله‌های مهدویت و منظور از آموزه‌شناختی، نگاه مجموعی منظم به معارف مهدویت است و دکترین، یعنی نظریه‌ها و راهبردهای کلان مرتبط با مهدویت (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۶: ج ۱، ص ۷-۸). برخی از عناصر و مؤلفه‌های دکترین مهدویت عبارتند از: توجه به جایگاه و نقش امام در عصر غیبت، ویژگی‌های جامعه منتظر و آرمان‌شهر مهدوی.

وجود همایش‌های ملی و بین‌المللی، کتاب‌ها، اعم از تک‌نگاشت‌ها و یا موسوعه‌ها، مقاله‌ها و حتی مجلات علمی تخصصی مهدوی پژوهی، کارگاه‌های حضوری و مجازی، تربیت استاد و مبلغ از جامعه طلاب و دانشجویان با جنسیت خواهر و برادر از جمله مهم‌ترین کلان‌نگاه‌های علمی است که به تبع آن، در نگاره کلان نظامی و فرهنگی و اقتصادی و سیاسی نیز وجود دارد. نگاه متمرکزتر و تخصصی‌تر و اصلی‌تر، نه جنبی به دکترین مهدویت و خرده‌عناوین ذیل آن اعم از گزاره‌پژوهی و آموزه‌شناسی به عنوان چینش ایدئولوژیک مقدمه‌های ظهور سزاوار نظام جمهوری اسلامی است.

۲. الزام‌های عملی

مهم‌ترین بایسته‌های قابل ذکر در حیطه عملیاتی انقلاب اسلامی ایران به عنوان وظیفه مقدمه‌ساز حکومت جهانی مهدوی از این قرار است:

۲-۱. چشاندن طعم موفقیت در سایه فعالیت تشکیلاتی

گرچه برخی چون استاد مطهری قائلند که انقلاب اسلامی ایران، فرآیندی اجتماعی بود که بدون کار تشکیلاتی از مساجد شروع شد و به وقوع پیوست (مطهری، ۱۳۸۵: ص ۲۸۷)؛ همان نهضت مردمی تحت رهبری امام خمینی نوعی فعالیت تشکیلاتی مردم‌نهاد محسوب می‌شود.



به همین سبب دکتر بهشتی توجه به ویژگی‌های افراد مسئول، آزادی انتقاد از رهبران، مسئولیت طبقه آگاه‌تر را از اصول سه‌گانه انضباط تشکیلاتی در اسلام بر شمرده است (ر.ک: حسینی بهشتی، ۱۳۹۵: ص ۴۲-۴۷). تعاون بین خوجه‌های اثناعشری هند در فرآیند جدا شدن از اسماعیلیه و ظلم‌های آقا محمدخان رئیس اسماعیلیه هند و در کشمکش هجرت به شرق آفریقا در اوایل قرن بیستم مصداقی از حرکت اجتماعی شیعی در راه حفظ عقیده است. آن‌ها با تشکیلات مخفی و در اصل با کمک یکی از مجتهدان شیعه نجف، به نام شیخ زین العابدین مازندرانی و نیز مبلغی به اسم ملا قادر که به هند فرستاد، توانستند با استفاده از گسترش ریل راه آهن از هند به شرق آفریقا مهاجرت و به تدریج دیگر خانواده‌های وابسته را نیز پس از کسب تجربه زیستی در مکان جدید، همراه ساخته و در آن‌جا ساکن کنند (ر.ک: روغنی، ۱۳۸۷: ص ۱۲-۱۳).

آیاتی از قرآن نیز به شکل و حرکت جمعی توصیه و به امر یا به اموری توصیه کرده‌اند که شکل کامل این امور با تشکل و تشکیلات پدید می‌آید. آیاتی که از حزب الله (مائده: ۵۶) یا شیطان (فاطر: ۶ و مجادله: ۱۹) سخن گفته‌اند؛ اذعان ضمنی به تشکیلاتی بودن کار دو گروه دارند؛ اما آن را که پیروز و غالب است، همان حزب الله و نیروی انسانی در سازمان و تشکیلات الهی می‌داند: «وَمَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ» (مائده: ۵۶).

برخی از نکات تفسیری که مفسران ذیل آیه مذکور عنوان کرده‌اند عبارت است از: در معنای «حزب» يك نوع تشکل، همبستگی و اجتماع برای تأمین اهداف مشترك وجود دارد. از این رو، این واژه به حکومت اسلامی مربوط می‌شود. مقصود از پیروزی «حزب الله»، هر گونه پیروزی مادی و معنوی است؛ یعنی اگر افرادی جزء حزب خدا قرار گیرند، بدون تردید، در تمام زمینه‌ها پیروز می‌شوند. حزب الله به کسانی گفته می‌شود که دارای ایمان محکم، پارسایی و اعمال شایسته، اتحاد و همبستگی، آگاهی و آمادگی کافی باشند و تنها ولایت خدا، پیامبر و اهل بیت (علیهم‌السلام) را پذیرفته باشند. اگر مسلمانان همگی چنین صفاتی داشته باشند، پیروزند و اگر برخی از مسلمانان پیروز نمی‌شوند، به خاطر آن است که شرایط عضویت در حزب الله را پیدا نکرده‌اند و به جای اتحاد و مقابله با دشمن، به تضعیف نیروهای یکدیگر می‌پردازند (ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ج ۴، ص ۴۳۳ و رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷: ج ۵، ص ۱۵۶). همچنین تکیه بر واژه

«امت» در قرآن، تشکیلی را می‌رساند که همه مردم را شامل نمی‌شود؛ بلکه مردمی را که دارای امامند، در بر می‌گیرد. جدا آوری دو واژه «امت» و «ناس» در آیاتی از قرآن همین را متبادر می‌سازد: «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ» (آل عمران: ۱۱۰).

مواردی نیز در قرآن قابل استنباط است که امت نوع خاصی از مردمان هستند و بر تمام مردم (ناس) قابل تطبیق نیستند: «وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ» (آل عمران: ۱۰۴).

سبب این نوع کاربرد قرآنی، این است که «امت» در اصل از ماده «ام»، به معنای هر چیزی است که اشیای دیگری به آن ضمیمه گردند و به همین دلیل، «امت» به جماعتی که جنبه وحدتی در میان آن‌ها باشد، گفته می‌شود؛ خواه وحدت از نظر زمان یا از نظر مکان و یا از نظر هدف و مرام باشد. پس به اشخاص متفرق و پراکنده «امت» گفته نمی‌شود؛ اما می‌توان افراد دارای دین و آیین واحد را «امت» خواند (ر.ک: ابن قتیبه، ۱۴۲۳: ص ۲۴۹؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ص ۸۶ و مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ج ۳، ص ۳۴).

علاوه بر این‌ها، آیه‌هایی دیگر عنایت بیش‌تر خدا به جماعت متحد در هدف را نسبت به فرد نشان می‌دهد که باید توجه کرد: «يَدُّ اللَّهُ فَوْقَ آيِدِيهِمْ» (فتح: ۱۰).

عبارت قرآنی مذکور، مربوط است به صلح حدیبیه و خروج پیامبر و یاران او برای انجام حج و صلحی که در آن‌جا با فرستادن چندباره سفیران بین او و سران قریش بر عدم جنگ و آمدن به حج در سال بعدی شکل گرفت. در این‌جا به سبب شیطنت کفار قریش در توقیف برخی از سفیران پیامبر، برای جنگ در صورت پیمان‌شکنی مشرکان، بیعتی انجام گرفت که به «بیعت رضوان» مشهور است و از نمونه کارهای تشکیلاتی پیامبر در اوایل امر خود محسوب می‌شود (ر.ک: طبرسی، ۱۴۱۲: ج ۴، ص ۱۳۶).

همچنین در قرآن تعریفی که از «اصحاب کهف» می‌شود: گروهی متشکل (فتیه) و دارای ارتباطات مخفی بوده‌اند. از واژه فتیه استفاده شده است که گرچه در لغت به «جوانان» معنا شده است؛ اما یکی از وجوه معنای آن جوانمردان و کسانی (حتی افراد مسن) که دارای مرام مرؤت هستند. این مرام برای اصحاب کهف، بر این اساس که ایمان و قیام برای توحید را در امور خویش قرار داده بودند، نوعی مرام و وجه شاخص محسوب شده است (ر.ک: راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ص ۶۲۵؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ج ۱۲، ص ۳۶۰ و صادقی تهرانی، ۱۴۰۶: ج ۱۸،



ص ۳۳). «إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَاهُمْ هُدًى» (کهف: ۱۳).

تأثیری که تجربه کار تشکیلاتی به معنای اجتماع هدف دار توده مردم در انقلاب اسلامی به دست آمد، برای مقدمه سازی ظهور نیز لازم است از آن استفاده گردد؛ یعنی انجام کار تشکیلاتی در قالب فعالیت های جمعی دعاخوانی و انتظار، امور عام المنفعه به نیت ظهور (ر.ک: هدایت نسب، ۱۳۹۹: ص ۳۵-۶۴).

تشکیلات در بدنه هر حکومتی حتی حکومت جهانی مهدوی وجود دارد. به عنوان مثال، در برخی متون اسلامی آمده است که یاران حضرت، به رده های مختلفی چون ابدال و اوتاد و دیگر گروه ها تقسیم می شوند: «اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى الْأَبْدَالِ وَالْأَوْلَادِ وَالسِّيَاحِ وَالْعُبَادِ وَالْمُخْلِصِينَ وَالزُّهَادِ وَالْأَهْلِ الْحَيِّدِ وَالْإِخْتِبَادِ» (طوسی، ۱۴۱۱: ج ۲، ص ۸۰۹).

گفته شده است که زمین از قطب و چهار اوتاد و چهل ابدال و هفتاد نجیب و سی صد و شصت صالح خالی نیست. مقصود از قطب، مهدی عَلَيْهِ السَّلَامُ وَرَحِمَةُ اللَّهِ تَعَالَى است و اوتاد کم تر از چهار نمی شود و خضر و الیاس از اوتادند. دنیا مانند خیمه است و امام زمان عَلَيْهِ السَّلَامُ وَرَحِمَةُ اللَّهِ تَعَالَى مانند عمود آن و این چهار نفر طناب های آن. گاه می شود، اوتاد از چهار و ابدال از چهل و نجبا از هفتاد و صلحا از سی صد و شصت بیش تر باشند (مجلسی، ۱۴۱۱: ج ۵۳، ص ۳۰۱ و امینی گلستانی، ۱۳۸۵: ج ۲، ص ۵۵). شهید صدر درباره نیروسازی تشکیلاتی معتقد است اگر نهضتی از حیث ایدئولوژی کیفیت و کمیت خوبی دارا باشد؛ اما از منظر نیروی انسانی و کنش اجتماعی نقص داشته باشد، موقت بوده، به نتیجه تاریخ ساز نمی رسد (ر.ک: حسینی، ۱۹۸۹: ص ۳۴۵-۳۶۵).

این نکته با عرضه به تاریخ صدر اسلام قابل ملاحظه است. روزی معاویه گروهی از سپاه خود را که از آشوب گران بودند، اجیر می کند تا به سمت مرزهای حکومت علوی حمله کنند. سفیان بن عوف غامدی با شش هزار نفر به شهر الانبار تاخت و ابوحنسان بن حسان بکری که از کارگزاران حضرت بود با ۳۰ نفر به مقابله با وی شتافت و کشته شد. پس از این اتفاق، حضرت امیرالمؤمنین علی عَلَيْهِ السَّلَامُ فرمود:

شگفتا، شگفتا! به خدا سوگند قلب را می میراند و غم و اندوه را به روح انسان سرازیر می کند که آن ها در مسیر باطل خود، چنین متحدند و شما، در طریق حَقَّان، این گونه پراکنده و متفرق! (رضی، ۱۴۱۴: خطبه ۲۷، ص ۷۰).



بنابراین از رموز پیروزی، همین داشتن اجتماع و تشکیلات در مسیر حق و مبارزه با باطل است.

۲-۲. التزام به ولایت فقیه، تمرین ولایت پذیری امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف

پذیرش ولایت فقیه در عصر غیبت، خود تمرینی است برای پذیرش راحت تر ولایت امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف. توضیح این که برخی از فقها، شئون پیامبر را در سه شأن رسالت، قضاوت و حکومت بر شمرده اند (ر.ک: خمینی، ۱۴۳۴: ص ۶۶-۶۹). آیاتی از قرآن هم منطوقاً و هم مفهوماً بیان می‌دارد که گستره دین در جامعه نباید قائم به شخص پیامبر باشد؛ بلکه قائم به شخصیت ایشان است، مانند: «وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ؟» و محمد صلى الله عليه وآله جز فرستاده‌ای نیست. به یقین پیش از او [نیز] فرستادگان [دیگری] بودند، پس آیا اگر [او] بمیرد و یا کشته شود، به [عقاید کفرآمیز] گذشته‌هایتان باز می‌گردید؟!» (آل عمران: ۱۴۴).

با توجه به این مطلب، شأن رسالت ایشان، طبق ضرورت دین و مذهب - مذکور در بحث خاتمیت - ادامه نمی‌یابد (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۱: ج ۲۱، ص ۱۲۰). آنچه در آن اختلاف است، استمرار تام دو شأن قضاوت و حکومت برای فقیه حاکم اسلامی در دوران غیبت بر اساس نظریه‌های ولایت فقیه مانند ولایت مطلقه فقیه یا ولایت مقیده و بر اساس اختلاف مبانی در قلمرو ولایت فقیه (فقط امور حسبه، امور حسبه و قضاوت، امور حسبه و قضاوت و اجرای حدود، تمام شئون حکومتی معصومان) است (ر.ک: کریمی، ۱۳۷۸: ج ۲۱، ص ۷۶-۸۰).

قرآن کریم در آیه ۳۵ سوره احزاب، پس از آن که اوصاف اصلی مردان و زنان مؤمن را برمی‌شمارد، بلافاصله در آیه بعدی سخن از ولایت‌پذیری به میان آورده است: «وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ...»؛ و هیچ مرد و زن مؤمنی را نرسد که چون خدا و فرستاده‌اش به کاری فرمان دهند، برای آنان در کارشان اختیاری باشد... (احزاب: ۳۶).

تأملی در سیاق این دو آیه و ترتیب آن نشان می‌دهد که تحقق اوصاف برجسته ایمانی شرط لازم برای تحقق ولایت‌پذیری در حدّ اعلای آن است (ر.ک: ذوعلم، ۱۳۸۰: ص ۵۰). یعنی افرادی



شاخص ولایت‌پذیری را دارند که دارای صفات عالیه ایمانی باشند که زیر بنای آن، معرفت و بصیرت است.

یکی از شئون پیامبر ﷺ، قیادت و رهبری جامعه اسلامی است که پس از وی به افضل و اکمل امت می‌رسد (ر.ک؛ سبحانی، ۱۴۲۱: ص ۱۲۸)؛ که طبق دیدگاه امامیه، امامان معصوم علیهم‌السلام هستند. امام خمینی رحمته‌الله‌علیه بین فرمان پیامبر و امام در این منصب با اوامر و نواهی آن‌ها در مقام رسالت و امامت تفاوت قائل است. در این جا خود امر و فرمان موضوعیت دارد؛ اما در مقام تبلیغ و رسالت و امامت، رابطه اوامر و نواهی با مردم، مانند رابطه بین فقیه و مرجع تقلید است که از او تقلید می‌کنند (ر.ک: خمینی، ۱۴۳۴: ص ۶۷).

قرآن کریم به شأن قضاوت و داوری پیامبر اشاره کرده است. آن جا که می‌فرماید: «فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا»؛ [ولی چنین] نیست، به پروردگارت سوگند! که آن‌ها ایمان [حقیقی] نخواهند آورد، تا این که در مورد آنچه در میان‌شان اختلاف کردند، تو را داور گردانند؛ سپس از داوری تو در جان‌شان هیچ [دل] تنگی نیابند، و کاملاً تسلیم شوند (نساء: ۶۵)».

ظاهر سیاق در بدو نظر چنین می‌نماید که این آیه رد بر منافقان است که خیال کردند به پیامبر ایمان آوردند و در عین حال، داوری را نزد طاغوت می‌برند (طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۴، ص ۴۰۵). پیامبر ﷺ خود در مدینه قضاوت می‌کرد و برای شهرهای دیگر افرادی را که صلاحیت داشتند به عنوان قاضی اعزام می‌فرمود (صالح، ۱۹۶۵: ص ۳۱۹). با توجه به ظاهر آیه «یا داؤدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ»؛ ای داود! در واقع ما تو را جانشین [نماینده خود] در زمین قرار دادیم؛ پس بین مردم بحق داوری کن (ص: ۲۶)». قضاوت به مناصب خلافت مربوط است که در پیامبر و امام و نایب امام تجلی می‌یابد (ر.ک: خمینی، ۱۴۲۶: ص ۲۰).

به دنبال ولایت‌مداری، نظم در جامعه برقرار خواهد شد. حضرت زهرا علیها‌السلام در این باره فرموده‌اند:

فَجَعَلَ اللهُ... إِطَاعَتَنَا نِظَامًا لِلْمِلَّةِ وَ إِمَامَتَنَا أَمَانًا لِلْفِرْقَةِ؛ خدا اطاعت از ما اهل بیت را سبب برقراری نظم اجتماعی در امت و امامت ما را عامل وحدت و در امان ماندن از

تفرقه‌ها قرار داده است (طبرسی، ۱۴۰۳: ج ۱، ص ۹۹ و مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۴۳، ص ۱۵۸).

امام رضا علیه السلام در بیانی، بعد از ذکر بعضی از ادله درباره دلیل وجود ولی امر، می‌فرماید:

... وَ مِنْهَا: أَنَا لَا مَحْدُ فِرْقَةً مِنَ الْفِرَقِ وَلَا مِلَّةً مِنَ الْمِلَلِ عَاشُوا وَ بَقُوا إِلَّا بِقِيَمٍ وَ رَيْسِي، لَمَّا لَا بُدَّ لَهُمْ مِنْهُ فِي أَمْرِ الدِّينِ وَ الدُّنْيَا، فَلَمْ يَجْزِ فِي حِكْمَةِ الْحَكِيمِ أَنْ يُتْرَكَ الْخَلْقَ وَ هُوَ يَعْلَمُ إِنَّهُ لَا بُدَّ لَهُمْ إِلَّا بِهِ... ما هیچ گروه یا ملتی را نیافتیم که بتواند به حیات و بقای خود ادامه دهد، مگر با وجود سرپرست، قیّم و رئیسی [که به امور آنان رسیدگی کند]؛ زیرا مردم به ناچار به وجود سرپرستی نیاز دارند که کارهای دنیا و آخرت آنان را تنظیم کند (ابن بابویه، ۱۳۷۸: ج ۲، ص ۱۰۱).

گرچه از این حدیث برای ولایت اهل بیت علیهم السلام استفاده شده، هر مخاطب آگاهی متوجه می‌شود که لسان حدیث، کلی است و مطمئناً یکی از آن اقوام، مسلمانان و شیعیان آخرالزمان و در زمان غیبت هستند که طبق ادامه همین حدیث، نیاز دارند حکومت و حاکمی داشته باشند که حقّ مظلوم خود را از ظالم بگیرد و لشکری برای مقابله با دشمنان خارجی ایجاد و نیز اموال عمومی و بیت‌المال را بین ایشان تقسیم و اجتماعات مذهبی را در میان آن‌ها بر پا و رهبری کند و امر دین و دنیای آن‌ها را در دوران غیبت اصلاح و سرپرستی کند.

انقلاب اسلامی ایران و به‌ویژه پس از تصویب ولایت مطلقه فقیه در قانون اساسی، ولایت‌مداری را به صورت نهادینه امتحان و تجربه کردند. ثمره و فواید آن عبارت است از ایجاد اتحاد، رفع اختلاف بین قوا، فصل‌الخطاب بودن در بزنگاه‌های سیاسی-اجتماعی، دفاع از حقوق عامه (چراغی کوتیانی، ۱۳۸۹: ج ۲، ص ۱۷۵). امام خمینی رحمته الله علیه به یکی از کارکردهای ولایت فقیه که نظارت بر قوا و نهادهاست، اشاره کرده است: «ولایت فقیه، ولایت بر امور است که نگذارد این امور از مجاری خودش بیرون برود» (خمینی، ۱۳۸۹: ج ۱۰، ص ۳۱۱).

این تجربه و دیدن آثار مثبت آن، سبب می‌شود تا مردم نیز به مقوله ولایت، خوشبین شوند و به تمهید و مساعدت نسبت به اقتضانات ظهور مبادرت ورزند. همچنین انقلاب اسلامی ایران به تبع نظریه مترقی ولایت فقیه، سبب گشت تا شأن فقیه در عصر غیبت افزایش یابد؛ نظام اجتهاد فقهی بر پایه این نظریه از سوی برخی از فقها، متحول گردد و مصلحت حکومت دینی نسبت به دیگر شعائر دینی، اولویت بیش‌تری پیدا کند (ر.ک: کاظمی وریج، ۱۳۸۱: ص ۱۵۲).



این خود بایسته‌ای برای ارزشمندسازی و ارتقای جایگاه امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف و حکومت مهدوی خواهد بود.

۳-۲. گسترش رفاه اجتماعی و زادیش فقر

گرچه پس از انقلاب به سبب تحریم‌ها و بی‌تجربگی برخی مسئولان و نیز جنگ تحمیلی، جریان نفوذ و تصمیم‌های اشتباه، رفاه اجتماعی، آن چنان که توقع می‌رفت، به خوبی به منزل مقصود نرسیده است؛ اما نسبت به پیش از انقلاب، بر اساس میزان جمعیت و عمق مشکلات داخلی و خارجی، قابل مقایسه نیست (ر.ک: محمدی، ۱۳۸۴: ص ۱۱۱-۱۱۸). از طرفی نیز یکی از اهداف تشکیل انقلاب اسلامی، تشکیل حکومت اسلامی برای رسیدگی به مستضعفان و کوخ‌نشینان بوده است (خمینی، ۱۳۸۹: ج ۲۰، ص ۳۴۳).

این‌که انقلاب اسلامی با این هدف، نهضت را شروع کرد، جزء بایسته‌هایی است که نباید فراموش شود و این، خود، مقدمه‌ساز ظهور منجی موعود عجل الله تعالی فرجه الشریف است که طبق برخی از روایات، حکومت مهدوی، ریشه‌کن کننده فقر خواهد بود؛ مانند روایات نمایان شدن برکات زمین در زمان ظهور حضرت: «أَخْرَجَتِ الْأَرْضُ بُرْكَاتَهَا وَ رُدَّتْ كُلُّ حَقٍّ إِلَى أَهْلِهِ» (مفید، ۱۴۱۳: ج ۲، ص ۳۸۴).

نکته مهم دیگر که در برخی روایات آمده است، جهت‌دهی به ثروت است. یعنی ثروت، معنای مال‌اندوزی را از دست خواهد داد و به معنای تعاون مالی و امکاناتی نزدیک‌تر می‌شود؛ مانند روایتی مبنی بر این‌که تمکن مالی در بین مردم همگانی می‌شود: «فَلَا يَجِدُ الرَّجُلُ مِنْكُمْ يَوْمَئِذٍ مَوْضِعاً لِيَصَدَّقْتَهُ وَ لَا لِيَبْرَهُ لِيُسْمُولَ الْغَنَى جَمِيعَ الْمُؤْمِنِينَ» (همان، ص ۳۸۴-۳۸۵)؛ و این، همان آرمانی است که انقلاب اسلامی دنبال تحقق آن بود.

انقلاب اسلامی نیز در مرحله نظر و تا حدی در مرحله عمل، در این مسیر حرکت کرد. ایجاد تعاونی‌های مصرف و بسیج اقتصادی، ارائه یارانه مستقیم و غیر مستقیم، فعالیت‌های بنیاد مستضعفان و کمیته امداد امام خمینی و بنیاد مسکن انقلاب اسلامی، از جمله این موارد محسوب می‌شود که نسبت به زمان پیش از انقلاب، رشد کمی و کیفی رفاه، به‌ویژه در مناطق کم‌تر برخوردار طبق آمار و گزارش‌ها به‌طور محسوس ملاحظه می‌شود (ر.ک: سیاه‌پوش، ۱۳۹۷:



ص ۱۴۱-۱۶۴). این اقدام‌ها، علاقه‌مندی گرایشی و قلبی مردم، به ویژه قشر مستضعف را به انقلاب اسلامی و حکومت اسلامی در زمان غیبت ایجاد می‌کند. با قیاس اولویت، زمانی که حکومت اسلامی فقیه غیر معصوم و نهاد مردم‌سالاری دینی، چنین برکاتی را بتواند ایجاد کند، حکومت مهدوی به مراتب بهتر و کامل‌تر آن را محقق خواهد ساخت. از این‌رو، مردم در قلب و زبان و عمل برای مقدمه‌سازی ظهور رغبت بیش‌تری خواهند داشت.

۴-۲. ایجاد محور مقاومت به عنوان یکی از بنیان‌های تحقق امت اسلامی

از مزایا و شاخص‌های بسترساز انقلاب اسلامی، عملیاتی کردن ایجاد جبهه واحد در مقابل دشمنان است و این‌که نه تنها در ایران، بلکه در دیگر کشورها و سرزمین‌ها نیز مقاومت اسلامی، به عنوان تلاش برای برپایی نظام‌های اسلامی و برچیدن نظام‌های مستکبران جهانی و صهیونیسم مطرح است. این فعالیت‌ها، به تأسی از انقلاب اسلامی ایران، با محوریت قرائت شیعی؛ اما با نگاه جهان‌شمول و تقریب‌گرا، محقق شده است؛ از جمله جنبش‌های برگرفته از انقلاب اسلامی ایران در قالب حزب‌های «امل» و «حزب الله» لبنان، «حزب الدعوة الاسلامی» و «حشد الشعبی» در عراق، «سازمان انقلاب اسلامی شبه جزیره عربستان» در استان قطیف عربستان سعودی، «جبهه اسلامی برای آزادی بحرین» در کشور بحرین، «حزب الله کویت» در کشور کویت، «سازمان جماعة الاسلامیة» و «جنبش اخوان المسلمین» در دوره سادات در مصر، «جبهه نجات اسلامی» در الجزایر، «جنبش گرایش السامی» در تونس، «جهاد اسلامی» در فلسطین (ر.ک: ملکوتیان، ۱۳۹۰: ص ۱۹۵-۱۹۸).

اما آنچه سبب می‌شود تا جبهه مقاومت با محوریت انقلاب اسلامی ایران و نظام اسلامی آن، بایسته مقدمه‌ساز حکومت جهانی منجی موعود گردد؛ گام برداشتن در مسیر امت اسلامی است که نتیجه ظهور در کنار تشکیل حکومت جهانی اسلامی است. توضیح این‌که از نظر برخی از متفکران اسلامی، واژه امت در معنایی نزدیک به ملت (شعب) نیز به کار می‌رود. طبعاً در این کاربرد مقصود از امت گروه بزرگی از مردم است که دارای زبان یکسان با دین واحد و یا سرزمین جغرافیایی یکسانی هستند (ر.ک: ابراهیمی و دیگران، ۱۳۷۹: ص ۱۰۳).

همچنین آیت الله صدر در تعریف امت می‌نویسد:



امت یعنی وجود جمعی مردم، نه این یا آن فرد... یعنی گروهی که بین افرادش روابط و پیوندهایی بر اساس مجموعه‌ای از افکار و آرمان‌ها و میانی وجود دارد و این پیوندهای مشترک آن‌ها را دربرخی از نیروها و استعدادها به هم مربوط می‌سازد. این جامعه‌ای است که قرآن تعبیر به امت کرده است (جمشیدی، ۱۳۷۸: ص ۸۵).

شهید بهشتی نیز تقریری از نظریه امت ارائه کرده است که از نظر تعالیم مقدس اسلام، چنانچه نظام اسلامی در هر گوشه از جهان تحقق پیدا کند، حکومتی به وجود می‌آورد که مسئولیتش در داخل مرز محدودی قرار نمی‌گیرد و در قبال همه انسان‌ها و به خصوص همه مسلمان‌ها متعهد و مسئول می‌شود و این طبع و خصلت حکومت اسلامی است. او با دفاع از دو اصل پنجم و یازدهم قانون اساسی تأکید کرد که نظریه امامت و ولایت بدون نظریه امت ناقص است. اگر در بخشی از سرزمین اسلام حکومت اسلامی به وجود می‌آید، باید خود را مسئول تمامی ابعاد روحی و معنوی و سیاسی و اقتصادی آحاد جامعه بدانند. در این صورت تشکیل يك واحد سیاسی بزرگ جهانی در لوای اسلام امری طبیعی خواهد بود (فوزی تویسرکانی، ۱۴۰۰: ص ۸۵).

یکی از نویسندگان دانش حقوق بین الملل اسلامی، نظریه امت را این گونه تعبیر و تفسیر می‌کند که امت به گروهی می‌گویند که یا هدف واحدی آن‌ها را دور هم جمع کرده باشد یا گروهی که با هم در امری وحدت دارند. خواه در دین باشد و خواه در راه و روش، و یا حتی در زمان و مکان. حال اگر امت را به چنین معنای گسترده‌ای به کار ببریم آن را می‌توان حتی ترجمه ناسیون هم قرار داد؛ چه آن‌ها نیز سرانجام بر امر واحدی دور هم جمع شده‌اند. زبان واحد، نژاد واحد، نظام واحد، یا حکومت واحد. بدین لحاظ باید گفت که کاربرد واژه ملت در صورتی که حاکی از فرهنگ و راه و روش باشد، بر واژه امت، به معنای گسترده‌اش برتری خواهد یافت (ر.ک: خلیلیان، ۱۳۸۷: ص ۱۳۰).

هر چند که امت در اصل مفهومی گسترده دارد؛ در عرف اسلامی این واژه معنای أم (مادر) را به ذهن متبادر می‌کند؛ یعنی در روان شناسی اسلامی، امت همیشه به نوعی هم‌ریشگی مقید بوده که نه با مکان و خون که با داشتن یک ریشه معنوی مشترک (عقیده) تأمین می‌گردد. از این رو، آنچه امت را پدید می‌آورد، وضع سیاسی انسجام یافته‌ای نیست، بلکه اراده زندگی با هم

است، آن هم اراده‌ای که در پرتو قواعد اخلاقی، به ویژه آنچه در قرآن به عنوان چارچوب روابط اجتماعی ترسیم گردیده، پدید آمده است. اعضای امت اسلامی همه عبادالله یا بندگان خدا هستند. همبستگی بین آن‌ها در واقع به وسیله رشته‌های ایمان و باوری است که هر یک از مسلمانان را از رهگذر دین اسلام به خدای تعالی ربط می‌دهد. بنابر این، با توجه به اصالت ویژه جامعه اسلامی، از حیث حکومت و قدرالله و وجود امت و نفی مرزهای سرزمینی، باید گفت که حکومت از زاویه دید اسلام، ماهیتاً جنبه ماورای ملی یا ماورای مرزی دارد. به تعبیر دیگر، می‌توان آن را نوعی حکومت عام ملل تلقی کرد که طبعاً با خصلت جهان شمولی، غیرمحلّی و غیرملی اسلام، سازگارتر نشان می‌دهد.

از منظر قرآن در روی زمین ابتدا تنها یک امت وجود داشت: «وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ فِي مَا يَخْتَلِفُونَ»؛ و مردم جز يك امت نبودند. پس اختلاف پیدا کردند. و اگر وعده‌ای از جانب پروردگارت مقرر نگشته بود، قطعاً در آنچه بر سر آن با هم اختلاف می‌کنند، میانشان داوری می‌شد (یونس: ۱۹).

اما در طول تاریخ امت‌های بسیاری به وجود آمدند و امت‌های بسیاری محو یا نابود شدند. قرآن با دقت تمام، پیدایش، نابودی و سقوط امت‌های مختلف را که در مفهوم انجیلی می‌توان آن‌ها را اقوام مختلف نامید، توصیف می‌کند. به گفته قرآن، زوال و نابودی امت‌ها یا ملت‌ها به دلیل از دست رفتن ثروت یا قدرت اقتصادی یا حتی شرکت نظامی اتفاق نیفتاده است، بلکه فساد اخلاقی و منحرف شدن جامعه مورد نظر از موازین مذهبی که خداوند اراده کرده، باعث آن شده است. در هر حال، برای اسلام، امت بیش از هر چیز دیگری به اجتماعی انسانی اشاره دارد که وابستگی‌های مذهبی، آن‌ها را کنار هم قرار داده است و وابستگی‌های اجتماعی، قضایی، سیاسی، اقتصادی و اخلاقی را نیز به دنبال دارد (ر.ک: نصر، ۱۳۸۶: ص ۱۵۷).

اندیشمندان اسلامی عوامل ایجاد امت واحد در جهان اسلام را که ضامن حفظ و بقای وحدت باشند، به این صورت برمی‌شمرند:

الف) توحید تمام یکتاپرستان را در یک رابطه متحد می‌کند؛ به طوری که تمام موحدان به واسطه قبول بندگی خدا در جمیع حقوق و تعهدات با هم برابرند و او حاکم علی‌الاطلاق مسلمانان است. در درجه اول وجه مشترک و ملاک پیوند دهنده آحاد امت اسلامی ایمان به



وحدانیت خداوندی است که چون روحی حیات بخش در کالبد امت اسلامی است.

ب) جهانی بودن اسلام، مورد تردید نیست. اسلام در میان اقوامی گسترش یافته که نه تنها در نژاد، بلکه در زبان، ملیت، طرز فکر، جنبه‌های اقتصادی، موقعیت محیطی و سوابق تاریخی با هم هیچ گونه شباهتی ندارند. اسلام این گونه امتیازات ظاهری را نه تنها باعث برتری نمی‌داند، بلکه همه را یکسان و برابر می‌داند. اصول دیانت بیش از هر ایدئولوژی دیگری خواه مادی و خواه معنوی، بر اتحاد، برادری و برابری آن‌ها ناظر است.

ج) قرآن پیوسته رسالت حضرت محمد ﷺ را به مسلمانان بازگو می‌کند؛ رسالتی که نقش رهبری انسان‌ها به سوی برابری و برادری و تفاهم اخلاقی برعهده دارد (ر.ک: نور بخش، ۱۳۷۲: ص ۲۷).

از دیدگاه علامه طباطبایی، اخوت میان مؤمنان، اخوت تشریعی است و حقوقی را در بردارد. قرآن کریم، مؤلفه‌هایی چون اخوت، الفت میان مسلمانان، رحمت مسلمانان بر یکدیگر، عفو، فضل، صلح دادن، تعارف را برای ایجاد امت ضروری می‌داند. مجمل سخن آن که وحدت فکری و ایدئولوژیک مهم‌ترین مبنای وحدت در جامعه اسلامی است. برای استقرار وحدت و همبستگی در بین یک جمع یا امت، اشتراک در عقیده و جهان بینی از مبانی اولیه است و بدون وجود چنین اشتراکی هرگز نمی‌توان در انتظار برقراری و درستی حقیقی در بین افراد آن جمع بود (طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۳، ص ۳۷۱).

برخی از روایات، بر جنگ بین امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف و برخی طوایف دلالت دارد که موضوعیت طایفه‌گری در متن آن نشان‌دهنده عزم امام بر برهم زدن نظم فعلی جهان مبتنی بر قبیله‌گرایی و طایفه‌گری و رفتن به سمت امت واحد اسلامی پساظهور است. امام صادق علیه السلام می‌فرماید:

ثَلَاثَ عَشْرَةَ مَدِينَةً وَ طَائِفَةً يُحَارِبُ الْقَائِمُ أَهْلَهَا وَ يُحَارِبُونَهُ أَهْلُ مَكَّةَ وَ أَهْلُ الْمَدِينَةِ وَ أَهْلُ الشَّامِ وَ بَنُو أُمِّيَّةَ وَ أَهْلُ الْبَصْرَةِ وَ أَهْلُ دَسْتِمِيسَانَ وَ الْأَكْرَادُ وَ الْأَعْرَابُ وَ ضَبَّةُ وَ غَنِيَّ وَ بَاهِلَةَ وَ أَرْدُ وَ أَهْلُ الرَّيِّ (نعمانی، ۱۳۹۰: ص ۲۰۰).

سیزده شهر و طایفه با حضرت قائم عجل الله تعالی فرجه الشریف جنگ خواهند کرد و حضرت هم با ایشان خواهد جنگید، اهل مکه و مدینه و شام و بصره و دستمیسان - یا با توجه به فرمایش علامه مجلسی

دشت میشان، جایی بین اهواز و بصره است (مجلسی، ج ۵۲، ص ۳۶۳). - کردها و اعراب،...
(ر.ک: پورسیدآقایی و دیگران، ۱۳۹۷: ص ۱۶۴ - ۱۸۵).



نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه بیان گردید، الزام‌هایی را که انقلاب اسلامی در فرآیند مقدمه‌سازی حکومت مهدوی باید به صورت اثباتی در ایجاد یا گسترش برخی موارد و یا به صورت سلبی در ممانعت و جلوگیری یا کاهش موارد منفی رعایت کند، می‌توان در دو سطح الزام‌های معرفتی و عملی از منظر قرآن و حدیث جست‌وجو کرد. آگاهی افزایشی یقینی و اطمینانی اجتماعی توسط انقلاب اسلامی به معنای دوری از خرافه‌گرایی و روی‌آوری به یقین روانشناختی، اعم از جزم فلسفی و اطمینان قلبی؛ شبیه‌سازی ذهنی در مقیاس کوچک و نمادین از حکومت مهدوی در آینه حکومت پیشاظهوری؛ تلاش معرفت‌بخش در خارج کردن اعتزال از مفهوم انتظار و خروج آن از انفعالی که قرن‌ها گریبانگیر آن بوده است، تحول روشی در مطالعات مهدویت با پیمایش از گزاره‌پژوهی به سوی دکتترین مهدویت و حرکت از نص‌پژوهی به نظام پژوهی مهدوی، از مهم‌ترین لازمه‌های معرفتی زمینه‌ساز حکومت مهدوی محسوب می‌شوند.

از سوی دیگر، شکل‌دهی جریانی برخی از دیدگاه‌های کلیدی انقلاب اسلامی به‌گونه بروز عملی و تحقق خارجی، هرچند محدود و ابتدایی، الزام‌های عملیاتی مقدمه‌ساز حکومت جهانی مهدوی است که ضروری است بیش از پیش با محوریت ارزش‌ها و آرمان‌های انقلاب اسلامی جامعه عمل بپوشد؛ مانند چشاندن طعم موفقیت در سایه فعالیت تشکیلاتی؛ التزام به ولایت فقیه غیر معصوم، اما عادل و جامع شرایط راهبری جامعه اسلامی در دوران غیبت در ساحت مدیریت اجتماعی به مثابه تمرین ولایت‌پذیری امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف و تسلیم محض بودن در مقابل شئون مختلف آن حضرت؛ گسترش رفاه اجتماعی و زدایش فقر که سبب اشتیاق به عصر ظهور و دیدن بهشت زمینی پساظهوری می‌گردد؛ ایجاد محور مقاومت (به عنوان یکی از بنیان‌های تحقق امت اسلامی) در جهت ایجاد وحدت مطالبه و دعا از درگاه الهی و نیز ایجاد وحدت رویه و عمل در بین جوامع اسلامی در مقدمه‌سازی ظهور.



منابع

قرآن کریم.

۱. ابراهیمی، محمد و دیگران (۱۳۷۹). *اسلام و حقوق بین الملل*، تهران، سمت.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۸ق). *عیون أخبار الرضا علیه السلام*، تهران، نشر جهان.
۳. ابن طاووس، علی بن موسی (۱۳۳۰ق). *جمال الأسبوع بکمال العمل المشروع*، قم، دار الرضی.
۴. ابن عقده، حمد بن محمد (۱۳۸۲). *فضائل امیرالمؤمنین علیه السلام*، قم، دلیل ما.
۵. ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم (۱۴۲۳ق). *تأویل مشکل القرآن*، بیروت، دار الکتب العلمیة/ منشورات محمد علی بیضون.
۶. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۱ق). *لسان العرب*، بیروت، دار الفکر.
۷. افتخاری، علی اصغر (بهار ۱۳۷۷). «آرمان های انقلاب از دیدگاه امام خمینی»، مجله اندیشه حوزه، شماره ۱۲.
۸. امینی گلستانی، محمد (۱۳۸۵). *سبمای جهان در عصر امام زمان علیه السلام*، قم، مسجد مقدس جمکران.
۹. پورسیدآقایی، سیدمسعود و زمانیان، مسلم (تابستان ۱۳۹۷). «موانع درونی امت اسلامی، پیشروی حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشريف پس از ظهور»، مشرق موعود، شماره ۴۶.
۱۰. پوپر، کارل (۱۳۶۷). *درس های این قرن*، مترجم: علی پایا، تهران، طرح نو.
۱۱. جمشیدی، محمدحسین (۱۳۷۸). *اندیشه سیاسی شهید صدر*، تهران، نشر دفتر مطالعات سیاسی و بین المللی.
۱۲. جمعی از نویسندگان (۱۳۸۶). *مجموعه آثار سومین همایش بین المللی دکتربین مهدویت با رویکرد سیاسی و حقوقی*، قم، مؤسسه آینده روشن.
۱۳. چراغی کوتیانی، اسماعیل (۱۳۸۹). *همبستگی اجتماعی مهدوی، الگویی برای دولت و جامعه زمینه ساز*، مجموعه مقالات ششمین همایش بین المللی دکتربین مهدویت، جلد دوم.
۱۴. حسینی، سیدمحمد (۱۹۸۹م). *الامام الشهيد السيد محمد باقر صدر*، بیروت، دارالفرات.
۱۵. حسینی بهشتی، سیدمحمد (۱۳۹۴). *اصول انضباط تشکیلاتی در اسلام*، تهران، روزنه.
۱۶. خلیلیان، سیدخلیل (۱۳۸۷). *حقوق بین الملل اسلامی*، تهران، انتشارات دفتر نشر فرهنگ اسلامی.



۱۷. خمینی، روح الله (۱۴۲۶ق). **الإجتهد والتقليد**، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته الله علیه.
۱۸. _____ (۱۴۳۴ق). **أنوار الهداية في التعليقة على الكفاية**، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته الله علیه.
۱۹. _____ (۱۳۷۱). **شؤون و اختيارات ولي فقيه، ترجمه مبحث ولایت فقيه از کتاب البيع**، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲۰. _____ (۱۳۸۹). **صحیفه امام خمینی**، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته الله علیه.
۲۱. ذوعلم، علی (۱۳۸۰). **تجربه کارآمدی حکومت ولایی**، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق). **مفردات ألفاظ القرآن**، بیروت، دار الشامیه.
۲۳. رضایی اصفهانی، محمد علی (۱۳۸۷). **تفسیر قرآن مهر**، قم، پژوهش های تفسیر و علوم قرآن.
۲۴. رضوانی، علی اصغر (۱۳۸۵). **وظایف ما در عصر غیبت**، قم، مسجد مقدس جمکران.
۲۵. رضی، محمد بن حسین (۱۴۱۴ق). **نهج البلاغه**، محقق: صبحی صالح، قم، هجرت.
۲۶. روغنی، زهرا (۱۳۸۷). **شیعیان خوجه در آیین تاریخ**، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲۷. سبحانی، جعفر (۱۴۲۱ق). **الأضواء علی عقائد الشیعة الإمامیه**، قم، دار مشعر.
۲۸. سیاهپوش، امیر (زمستان ۱۳۹۷). **نتایج و دستاوردهای انقلاب اسلامی در منظر آیت الله خامنه‌ای**، مطالعات انقلاب اسلامی، شماره ۵۵.
۲۹. صادقی تهرانی، محمد (۱۴۰۶ق). **الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن والسنة**، قم، فرهنگ اسلامی.
۳۰. صالح، صبحی (۱۹۶۵م). **النظم الاسلامیه**، بیروت، دارالعلم للملایین.
۳۱. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۹۰). **المیزان فی تفسیر القرآن**، بیروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۳۲. _____ (۱۳۷۴). **شیعه در اسلام**، قم، انتشارات اسلامی.
۳۳. طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۱۲ق). **تفسیر جوامع الجامع**، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.
۳۴. طبرسی، احمد بن علی (۱۴۰۳ق). **الإحتجاج علی أهل اللجاج**، مشهد، نشر مرتضی.
۳۵. طریحی، فخرالدین (۱۳۷۵). **مجمع البحرین**، تهران، مکتبه الرضویه.
۳۶. طوسی، محمد بن الحسن (۱۴۱۱ق). **مصباح المنهجد و سلاح المتعبد**، بیروت، مؤسسة فقه الشیعة.
۳۷. فوزی تویسرکانی، یحیی (۱۴۰۰). **جمهوری اسلامی ایران و جنبش های اسلام‌گرا**، تهران، پژوهشگاه

علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

۳۸. کاظمی وریج، عباس (بهار ۱۳۸۱). «امام خمینی؛ احیای دین و نظریه ولایت مطلقه فقیه»، مجله حوزه و دانشگاه، شماره ۳۰.

۳۹. کریمی، جعفر (۱۳۷۸). *ولایت فقیه*، تهران، نمایندگی ولی فقیه.

۴۰. لیثی واسطی، علی بن محمد (۱۳۷۶). *عیون الحکم و الموعظ*، قم، دار الحدیث.

۴۱. مجلسی، محمدباقر (بی تا). *بحار الانوار*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

۴۲. محمدی، علیرضا (بهار ۱۳۸۴). *کارآمدی انقلاب اسلامی (مروری بر دستاوردهای اقتصادی انقلاب*

اسلامی)، مجله معرفت، شماره ۸۹.

۴۳. مطهری، مرتضی (۱۳۸۵). *آینده انقلاب اسلامی ایران*، تهران، صدرا.

۴۴. _____ (۱۳۸۱). *مجموعه آثار*، قم، صدرا.

۴۵. معین الاسلام، مریم (تابستان ۱۳۸۳). «چشم اندازی بر برخی از آسیب های مهدویت»، مجله انتظار

موعود، شماره ۱۱ و ۱۲.

۴۶. مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۴۱۳ق). *الارشاد*، قم، کنگره مفید.

۴۷. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱). *تفسیر نمونه*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

۴۸. ملکوتیان، مصطفی (۱۳۹۰). *زمینه ها عوامل و بازتاب جهانی انقلاب اسلامی رهیافت فرهنگی*،

قم، دفتر نشر معارف.

۴۹. موحدیان عطار، علی (۱۳۸۷). *از شک تا یقین*، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.

۵۰. نجفی قمشاهی، قدرت الله (۱۳۸۴). *با سالکان وادی نور*، قم، سلمان زاده.

۵۱. نور بخش، عبدالحییم (۱۳۷۲). *مشکلات جهان اسلام*، تهران، نشر تبلیغات اسلامی.

۵۲. نصر، سید حسین (۱۳۸۶). *قلب اسلام*، مترجم: صادق خرازی، تهران، نشر نی.

۵۳. هدایت نسب، نسربین (زمستان ۱۳۹۹). «تبیین مفهوم تشکیلات جامعه زمینه ساز ظهور حضرت

مهدی»، مجله مطالعات مهدوی، شماره ۵۰.



توسعه فضیلت‌مندی در نظام آموزشی و تربیتی، مبتنی بر آموزه‌های مهدوی

زهرا عوافقی^۱

چکیده

یکی از کارکردهای مهم نظام آموزشی و تربیتی، توجه دادن فراگیران به ارزش‌ها، ایجاد فضیلت‌ها و پرورش آن در فراگیران است. آموزه‌های مهدوی یکی از ظرفیت‌های مکتب تشیع در نهادینه‌سازی ارزش‌ها در نظام تعلیم و تربیت است. این پژوهش با تمرکز بر مفاهیم ارزشی برگرفته از آموزه‌های مهدوی مندرج در منابع اصیل تشیع، چون عدالت‌خواهی، صلح‌طلبی، امیدبخشی، معنابخشی، وحدت‌گرایی و همگرایی اجتماعی است که در مقاله پیش‌رو، ضمن تبیین هریک، سهم آن‌ها در توسعه فضیلت‌مندی نظام تعلیم و تربیت مورد بررسی قرار خواهد گرفت. متولیان امر با بهره‌گیری از این ظرفیت، می‌توانند زمینه‌ساز توسعه فضیلت‌مندی در نظام آموزشی و تربیتی شوند. در این مقاله به روش «توصیفی-تحلیلی» و با هدف تبیین چگونگی توسعه فضیلت‌مندی در نظام آموزشی و تربیتی، مبتنی بر آموزه‌های مهدوی، به بازنگری برخی از این ارزش‌ها در نظام آموزشی و تربیتی پرداخته شده است.

واژگان کلیدی: نظام آموزش و پرورش، تربیت مهدوی، ارزش‌های اخلاقی، آموزه‌های مهدوی.

۱. بیان مسئله

یکی از نهادهای مهم و سرنوشت‌ساز در هر جامعه‌ای، نظام آموزشی و تربیتی آن جامعه است. به عبارتی می‌توان گفت یکی از عوامل مهم سعادت و شقاوت جوامع، به کارکرد این نظام و نهادهای وابسته به آن منوط است؛ چرا که در نظام دینی، فراگیری دانش مطلوبیت ذاتی ندارد (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ج ۱۴، ص ۶۶۶). به صرف عالم شدن، سعادت حقیقی انسان تأمین نمی‌شود. چه فراوان‌اند عالمان و اندیشمندی که علم خود را در جهت توسعه فساد و تأمین خواسته‌های شیطانی خود و دیگران به کار می‌گیرند (شریفی، ۱۳۸۸: ص ۳۷). علم شرط لازم است؛ ولی شرط کافی نیست: «يُعَلِّمُهُمْ وَيَزَكِّيهِمْ» یعنی کار با «يُعَلِّمُهُمْ» تمام نمی‌شود، بلکه «يَزَكِّيهِمْ» هم نیاز دارد؛ لذا دانش زمانی نتیجه می‌دهد که با تزکیه همراه باشد (قزائتی، ۱۳۸۸: ج ۱، ص ۲۰۵)؛ چرا که داشتن تزکیه رابطه مستقیمی با سعادت و نداشتن آن ارتباط مستقیمی با شقاوت افراد دارد. یکی از مهم‌ترین رسالت‌های پیامبران نیز تعلیم و تزکیه بوده است. علامه مصباح معتقد است:

فراهم آوردن زمینه رشد و استكمال معنوی و باطنی آدمیان بیش از هرچیز مدیون نهاد تعلیم و تربیت است؛ زیرا در سایه تعلیم عقاید هستی‌شناختی صحیح و ارزش‌شناختی صحیح و بر طبق ارزش‌های پسندیده اخلاقی و حقوقی، می‌توان خداپرستی را گسترش داد و عمق بخشید (مصباح یزدی، ۱۳۹۱: ص ۳۵۱).

مسئله کارکردهای نظام آموزشی و تربیتی آن قدر حائز اهمیت است که از قدیم تا کنون در کانون توجه اندیشمندان اسلامی و غیراسلامی واقع شده است. با توجه به پیشینه دینی و تأکیدات آموزه‌های دینی و سیره اهل بیت علیهم‌السلام، این مسئله در بین فیلسوفان و اندیشمندان مسلمان بیش‌تر از چیزی است که فیلسوفان غرب بدان توجه کرده‌اند. بدون شک این نظام با در اختیار داشتن بخش قابل توجهی از افراد جامعه در قالب فراگیر، نقش مهم و سرنوشت‌سازی را در وهله اول برای خود فراگیران و در وهله بعد برای جامعه ایفا می‌کند. از جمله کارکردهای مهم نظام آموزشی و تربیتی، توسعه فضیلت‌مندی و ارزش‌مداری در سطح گسترده در بین فراگیران است؛ به‌گونه‌ای که ضمانت‌بخش سعادت دنیوی و اخروی افراد و اجتماع نیز باشد؛ توسعه ارزش‌هایی همچون عدالت‌خواهی، صلح‌طلبی، امیدبخشی، معنابخشی و وحدت و

همگرایی اجتماعی. این مسئله می‌تواند به اقتضای فراگیران از مقاطع تحصیلی پایین مثل مهدها شروع شود و تا بالاترین مقاطع تحصیلی مثل دانشگاه‌ها و تحصیلات تکمیلی ادامه یابد. مراد از توسعه فضیلت‌ها از یک منظر، یعنی همگانی کردن آن، به‌گونه‌ای که همه افراد جامعه آن را پذیرفته و درصدد توسعه آن بر بیایند و از منظر دیگر، یعنی کشاندن آن از حیطه شناخت و معرفت به پای عمل و رفتار (نهادینه‌کردن)؛ حجم وسیعی از آگاهی‌ها و اطلاعات ما در حیطه شناخت باقی مانده است و به مرحله کنش و رفتار نمی‌رسد. بنابراین، اگر بتوان این ارتباط را شکل داد و بین حیطه شناختی و کنشی هماهنگی برقرار ساخت، می‌توان شاهد نوعی توسعه در ارزش‌ها نیز بود. با پذیرش هر دو منظر، باید گفت از جمله آتش‌خورهای فضیلت‌مندی و ارزش‌مداری، ارزش‌ها و باورهای هر جامعه است. در واقع می‌توان گفت ارزش‌ها و باورها هویت اصلی جامعه را تشکیل می‌دهند و آن را با سایر جوامع متمایز می‌سازند. ارزش‌ها برآمده از باورها و بینش‌هایند و در آن‌ها ریشه دارند و در ترسیم مبانی و اصول فرهنگ و در استحکام و ثبات آن نقش مهمی ایفا می‌کنند (ملکی‌راد، ۱۳۹۷: ص ۹۴). از جمله ارزش‌ها و باورهای اعتقادی جوامع مسلمان به خصوص شیعی، اعتقاد به مهدویت است. آموزه‌های مهدوی سراسر ارزش و فضیلت است و مفاهیمی چون عدالت‌خواهی، صلح‌طلبی، امیدبخشی، معنابخشی و روح وحدت و همگرایی اجتماعی به شکل عینی و اصیل در آن موج می‌زند. در واقع می‌توان گفت آموزه‌های مهدوی ظرفیت بسیار بالایی در این زمینه دارد که نظام آموزشی و تربیتی می‌تواند با بهره‌گیری از آن، درصدد توسعه ارزش‌مداری و فضیلت‌مندی فراگیران بریاید. متولیان امر آموزشی و تربیتی کشور باید بدانند توجه و الگوگیری از یک وضعیت مطلوب، می‌تواند وضعیت موجود را در بهترین شکل سامان و در راستای رسیدن به همان وضعیت مطلوب قرار دهد. وضعیت مطلوب همان حکومت جهانی حضرت مهدی عَجَّلَ اللَّهُ تَعَالَى است که در آن آموزه‌های مهدوی در بالاترین شکل ممکن و به شکل عینی و واقعی تحقق یافته است. همان‌طور که خدای متعال در آیه ۵۵ نور به این مطلب اشاره می‌فرماید:

«وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَ لِيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَ لِيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَ مَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ»؛ خدا به کسانی که ایمان آورده و



کارهای شایسته انجام داده‌اند، وعده داده است که حتماً آنان را در زمین جانشین [دیگران] کند، همان گونه که پیشینیان آنان را جانشین [دیگران] کرد و قطعاً دینشان را که برای آنان پسندیده به سودشان استوار و محکم نماید و یقیناً ترس و بیمشان را تبدیل به امنیت کند، [تا جایی که] فقط مرا بپرستند [و] هیچ چیزی را شریک من نگیرند و آنان که پس از این نعمت‌های ویژه ناسپاسی ورزند [در حقیقت] فاسق‌اند» (نور: ۵۵).

اما متأسفانه مشاهدات عینی، مطالعات و گزارش‌های صورت گرفته، نشان می‌دهد آن چنان که باید سیاست گذاری‌های لازم در این زمینه صورت نگرفته و یا به حداقل‌ها بسنده شده است. کم‌رنگ شدن ارزش‌ها و قداست آن در ذهن خود افراد و در مرتبه بالاتر در سطح اجتماع، آن‌جا که تعارض منافع پیش می‌آید و به دنبال آن آمار بالای ضد ارزش‌ها مثل توسعه ظلم، جنگ و خونریزی، ناامیدی، بی‌هویتی و تفرقه و اختلاف و رفتارهای غیر اخلاقی، به وجود می‌آید، ضرورت توجه به این مسئله را دو چندان می‌سازد.

برخی معتقدند که انسان‌ها در عصر جهانی شدن، محتاج اخلاق جهانی‌اند و اخلاق جهانی، محتاج الگویی جهانی است که بتواند در سطح جهانی به این تشنگی پاسخ گوید. این الگو از طرفی باید در رفتار بشر تجلی یابد تا قابل پیروی باشد و از طرفی باید از آن‌چه بشر خود با تجربه به آن راه یافته است، فراتر باشد (قراملکی و قراملکی، ۱۳۸۶: ص ۱۱). الگوی کامل این ویژگی‌ها کسی نیست جز حضرت مهدی عجل‌الله تعالی فرجه‌الشریف. در دوران حکومت ایشان، ارزش‌های اخلاقی به اوج کمال خود می‌رسد. همان‌طور که در روایات شریف به این مسئله اذعان شده است. امام باقر علیه السلام در این زمینه می‌فرمایند:

إِذَا قَامَ قَائِمُنَا وَصَعَّ يَدُهُ عَلَى رُءُوسِ الْعِبَادِ فَجَمَعَ بِهَا عُقُوبَهُمْ وَ كَمَلَتْ بِهَا أَخْلَامَهُمْ؛ وقتی قائم ما قیام کند، دستش را بر سر بندگان می‌گذارد پس عقوبت آن‌ها را متمرکز می‌سازد و اخلاقشان را به کمال می‌رساند (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵۲، ص ۳۲۸).

در جامعه مهدوی دوستی و برادری به نهایت خود می‌رسد؛ به‌گونه‌ای که سخن از کینه و دشمنی، موضوعیتی نخواهد داشت. رسول اکرم صلی الله علیه و آله در این باره می‌فرماید: «... لتذهبن الشحناء و التباغض و التحاسد؛ با ظهور مهدی کشمکش و کینه‌ورزی‌ها و حسادت‌ها از بین خواهد رفت» (همان). در روایت دیگری نیز آمده است: «... الْمُهْدِي وَ هُوَ رَجُلٌ مِنْ وُلْدِ هَذَا وَ

أَشَارَ بِيَدِهِ إِلَى عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِهِ يَمْحَقُ اللَّهُ الْكَذِبَ وَيُذْهِبُ الزَّمَانَ الْكَلْبَ» (ابن ابی زینب، ۱۳۷۹: ص ۱۸۵). با وجود ایشان روابط نامشروع، شرب خمر و ربا نیز از بین خواهد رفت. «... یذهب الوباء و الزنا و شرب الخمر و الربا» (حایری یزدی، ۱۴۲۲: ج ۲، ص ۲۴۷).

اخلاق و اخلاق‌مداری محل تجلی عمومی‌ترین جذابیت‌ها و ارزش‌های انسانی است. به همین‌سان جامعه اخلاقی، بیش‌ترین کشش و جاذبه را برای طیف‌های مختلف جامعه در پی دارد. برقراری روابط هریک از افراد و گروه‌های اجتماعی بر مبنای ارزش‌های اخلاقی، به هم‌افزایی فضایل اخلاقی نیز می‌انجامد و از ترویج رذایل و کژ رفتاری‌های اخلاقی در سطح جامعه می‌کاهد. اخلاق از چنان ظرفیت بالایی در جذب افراد برخوردار است که از «اخلاق نبوی» به عنوان معجزه دوم خاتمیت نام می‌برند. معجزه‌ای که منزلتی فراتر از قرآن و فراتر از سایر معجزات را به خود اختصاص داده است (بهشتی، ۱۳۸۷: ص ۱۵۷).

با توجه به اهمیت فضایل و احقاق کامل آن در آموزه‌های مهدوی، نظام تعلیم و تربیت، می‌تواند از آن به عنوان یک الگوی مطلوب در جهت نهادینه کردن فضایل از یک‌سو و توسعه آن در سطح حداکثری، از سوی دیگر اقدام کنند. آن‌ها باید شیوه‌هایی را در نظر بگیرند که امیال فراگیران را در جهت تمنای زندگی فضیلت‌مندانه، یعنی زندگی‌ای که به سمت هدف اصیل ارزشمندی پیش می‌رود، برانگیزانند. از این‌رو، معرفی و الگوگیری از جامعه آرمانی ظهور که فضایل و ارزش‌ها در اوج و شکوفایی قرار دارد، می‌تواند تأثیر بسزایی داشته باشد. لازمه چنین امری تدارک و برنامه‌ریزی‌های مهندسی شده از سوی متولیان امر است. امام سجاد علیه السلام فرمودند: «وَأَمَّا حَقُّ رَعِيَّتِكَ بِالْعِلْمِ...» (ابن‌شعبه حرانی، ۱۴۰۴: ص ۲۶۱). واژه «رعیت» متضمن معنای رعایت و مراقبت است؛ یعنی کسی که والی باید از جان، مال و حقوق و آزادی‌های او مراقبت کند (مطهری، ۱۳۹۶: ج ۴، ص ۶۰۲). با توجه به فرموده امام، معلم و استاد در مقام والی وظیفه دارد که علاوه بر ارتقای سطح بینشی فراگیران نسبت به سلامت اخلاقی و تربیتی آن‌ها مراقبت ویژه داشته باشد. معلمان و استادان به واسطه علم و دانشی که خدا نصیب آن‌ها کرده است، قیم، راعی و سرپرست فراگیران شمرده می‌شوند. آن‌ها اگر به مقام معنوی خود آگاه باشند، به ندرت دچار لغزش‌های اخلاقی خواهند شد. آن‌ها اگر یقین کنند که وارثان مقام انبیاء هستند (شهیدثانی، بی‌تا: ص ۱۸۲)؛ و به مانند پدران آن‌ها، حق پدری بر فراگیران دارند (منسوب به



علی بن موسی علیه السلام، ۱۴۰۶: ص ۳۳۴)، هیچ‌گاه به خود اجازه نخواهند داد در حق فرزندان خود خیانت و یا کم‌کاری کنند. این مسئله چنان حائز اهمیت است که امام خمینی رحمته الله علیه نیز در این زمینه می‌فرمایند:

معلم امانت‌داری است که غیر همه امانت‌ها، انسان امانت اوست. امانت‌های دیگر را کسی خیانت بکند، خلاف کرده است؛ ولی اگر به انسان خیانت شود، یک وقت می‌بینید خیانت به یک ملت است، خیانت به یک جامعه است، خیانت به اسلام است. بنابراین، این جایگاه درعین حالی که بسیار ارزشمند است، لکن مسئولیت بسیار بزرگ بر دوش انسان است (خمینی، ۱۳۷۳: ج ۱۴، ص ۳۵).

از این‌رو برای کمک به فراگیران به منظور فضیلت‌مند شدن باید کاری بیش از صرف ارائه درس‌هایی که نظریات اخلاقی را آموزش می‌دهند، انجام داد. با توجه به مطالعات صورت‌گرفته، در این زمینه غیر از چند پژوهش مناسب، پژوهش قابل توجهی به لحاظ کمی و کیفی صورت نگرفته است. از جمله پژوهش‌های صورت‌گرفت، مقاله «راهبردهای ارتقای معرفت مهدوی در نظام آموزشی»، از حسن علی سعدی و علیرضا کاظمی در سال ۱۳۹۰؛ مقاله «بررسی جهت‌گیری‌های راهبردی و ظرفیت‌های نهادی آموزش و پرورش کشور در ترویج فرهنگ انتظار و ایجاد جامعه زمینه‌ساز با تأکید بر مبانی مهدوی و رویکردهای زمینه‌ساز سند تحول بنیادین آموزش و پرورش»، از کامیار قهرمانی‌فرد و همکاران در سال ۱۳۹۱ و مقاله «نقش معلم در زمینه‌سازی ظهور و تحقق جامعه مهدوی»، از محمدرضا سرمدی و همکاران در سال ۱۳۹۲.

در این پژوهش سعی شده است به روش «توصیفی - تحلیلی» و با رویکرد ایجابی، کارکرد نظام آموزشی در توسعه ارزشمندی، مبتنی بر آموزه‌های مهدویت را مورد بررسی قرار دهد. از این‌رو، ابتدا ضمن تبیین آموزه‌های ارزشی مهدویت، مصادیقی از آن را بیان و به توضیح هر یک پرداخته و در ادامه سهم هر یک از این فضایل در توسعه فضیلت‌مندی و ارزش‌مداری نظام تعلیم و تربیت مورد بررسی قرار خواهد گرفت.



۲. جایگاه فضیلت‌گرایی در نظام آموزش

فیلسوفان اخلاق در غرب، این بحث را تحت عنوان «اخلاق فضیلت» دنبال می‌کنند. آن‌ها معتقدند سعادت و رستگاری در گرو وجود ملکات و حالت‌های نفسانی پایداری است که شخصیت و منش شخص را شکل می‌دهد. در این ارزیابی اخلاقی، توجه به صورت باطنی عمل و منش فضیلت‌مندانه فاعل، بسیار حائز اهمیت است (پینکافس، ۱۳۸۲: ص ۱۹-۱۸ و دبیری، ۱۳۹۲: ص ۱۱۵). «فضیلت»، حال درونی مطلوبی است که برای انسان پدید می‌آید و ارزش اخلاقی از اساس، متعلق احوال قلبی و درونی است. این اخلاق در پی پرورش و تربیت نفس و ایجاد صفات اخلاقی پسندیده و از بین بردن صفات اخلاقی ناپسند است. لذا به افعال انسان از آن‌رو توجه می‌کنند که موجب ملکه نفسانی و صفات درونی پسندیده یا زوال صفات درونی ناپسند شود. در این رویکرد، منشأ اخلاقی مهم است که به فاعل اخلاقی ناظر است، نه قواعد اخلاقی؛ یعنی مجموعه معین و مدونی از اصول اخلاقی در اختیار نیست تا براساس آن‌ها بتوان تصمیم گرفت که در زمانی خاص چه فعلی را باید انجام داد. هر عملی زمانی شریف تلقی می‌شود که توسط یک عامل فضیلت‌مند یا شریف انجام شود. لذا به جای تأکید صرف بر رفتار اخلاقی، منش فرد معیار سنجش فرهیختگی اخلاقی قرار می‌گیرد و به جای این که اعمال مورد ارزیابی قرار بگیرند، منش، مقاصد و انگیزه‌های انسان داوری می‌شود (Carr, 1983: p.51-49). منش به کیستی ما و این که به چه کسی تبدیل می‌شویم مربوط می‌شود و لذا منش اخلاقی، مبنای اعمال اخلاقی قرار می‌گیرد (آرتور، ۱۳۹۷: ص ۲۶-۲۷ و ۵۲). ناگفته نماند که فضیلت‌گرایی موجود نزد مکاتب غربی قابل تأمل و نقد است. از مهم‌ترین نقدهای موجود، توجه صرف به اخلاق فاعلی است، درحالی که نسبت به حسن و قبح که گاهی در عقاید، گاهی در اوصاف و حالات نفسانی و گاهی در افعال، مطرح است، ساکت مانده است (فقیهی، ۱۳۹۵: ص ۵۸). در فضیلت‌گرایی رایج، رضای خداوند یا سعادت اخروی مطرح نیست و اساساً نیت انجام دادن کارها مهم نمی‌باشد (وجدانی و همکاران، ۱۳۹۳: ص ۶۰). چنین تربیتی، نهایت می‌تواند شهروند خوب و پای‌بند به هنجارهای اجتماعی تربیت کند نه انسان متخلق به اخلاق نیکوی الهی و مکارم اخلاق؛ چیزی که باید دغدغه مهم متولیان امر آموزش و تربیت باشد.

امروزه بیش‌تر مراکز علمی جهان، آموزش همراه با منش را جزو برنامه‌های آموزش خود قرار



داده‌اند. پیروان این مکتب معتقدند نظام آموزشی که فارغ‌التحصیل‌هایی متفکر، اما فاقد منش مناسب پرورش داده و راهی جامعه کند؛ نه تنها برای خدمت به مردم کافی نیستند، بلکه تهدیدی برای جامعه به حساب می‌آیند (ام کینگ، و دیگران، ۱۳۹۷: ص ۳۸). آیزنر (۱۹۸۳) در مقاله‌ای تحت عنوان «نوع مدارس که نیاز داریم»، این‌گونه بیان می‌کند که در مدارس امروز فقط بر مهارت‌های خواندن، نوشتن و حساب‌کردن تأکید می‌شود؛ درحالی‌که این مهارت‌ها ذاتاً دارای ارزش نیستند و در تعلیم و تربیت، به‌تنهایی تهی از فضیلتند. مسئله این نیست که دانش‌آموز می‌تواند بخواند، بلکه این است که او چه و چگونه می‌خواند؟

ارزش مدارس در تربیت انسان‌های فرهیخته نهفته است (شعبانی، ۱۳۹۱: ص ۱۹). معلمان و استادان نقش ویژه‌ای در این فرهیختگی دارند. آن‌ها باید بدانند توانایی‌شان برای تعلیم فضیلت، به‌شدت بر «فضیلت‌مند بودن» خود آن‌ها مبتنی است (آرتور و دیگران، ۱۳۹۷: ص ۱۹۵). معلمان و استادان نه تنها باید در گام اول، نسبت خود اقدام کنند و به کسب فضایل پردازند و آن‌ها را در خود درونی کنند، بلکه در فرایند تدریس نیز باید بر قابلیت‌های فراگیران متمرکز شوند و آن‌ها را قادر سازند تا بفهمند قابلیت‌هایشان، اعم از اخلاقی و غیراخلاقی چگونه قابل شکوفاشدن است (نیکنسن، ۱۳۸۹: ص ۲۲۹).

در این زمینه فنسترماخر معتقد است اگر معلم بخواهد در زمینه ترویج فضیلت‌های اخلاقی و عقلانی موفق باشد، بایستی در بالاترین سطح از نظر «منش» باشد. وی منش را به‌عنوان یک عمل پایدار همراه با مجموعه ویژگی‌های شخصیتی نسبتاً ثابتی که با فضیلت‌های سطح بالای انسانی و اخلاقی مرتبط هستند؛ تعریف کرده است (Fenstermacher, 2001: p.639-653). لیکونا (۱۹۹۳) نیز می‌گوید: «آموزش در طول تاریخ همیشه دو هدف بزرگ داشته است: کمک به هوشمندی افراد» و «کمک به نیک شدن آن‌ها». اگر در هر یک از این ابعاد، کوتاهی از سوی معلمان و استادان یا نهادهای علمی صورت گیرد، شاهد مشکلات زیادی خواهیم بود (شعبانی،

۱. Eisner.

۲. The Kind of Schools We Need.

۳. Lickona.

۱۳۹۱: ص ۱۹).

اگر چنین رویکردی را از منظر اخلاق جهانی تاحدی مقبول بدانیم، می‌توانیم از ارزش‌هایی سخن بگوییم که در یک نظام فکری مثل مکتب تشیع قابل اعتناست. چنین فضیلت‌مندی در فضای تعلیم و تربیت قطعاً مورد توجه آموزه‌های قرآنی و روایی است و در سیره و عمل دانشمندان اسلامی نیز قابل رصد کردن است؛ اما بهره‌مندی از ظرفیت آموزه‌های مهدوی که متصل‌کننده گذشته به آینده است و می‌تواند نسل کنونی را با حقیقتی روبه‌جلو مواجه کند، حائز اهمیت است. ازین‌رو، می‌توان مهم‌ترین ظرفیت‌های ارزشی مهدویت را از این منظر مورد توجه قرارداد که بدان پرداخته خواهد شد.

۳. عدالت‌خواهی

«عدالت»، در روح و فطرت انسان ریشه دارد و خداوند متعال انسان‌ها را به عدالت فرمان داده است. «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ» (نحل: ۹۰). اگرچه این آیه مستقیماً به عدالت اجتماعی ربط ندارد و به فطری بودن آن ناظر است، منتها باید دانست عدالت‌خواهی برخاسته از وجود عدالت است. از این‌رو، این مسئله نشان می‌دهد که عدالت و عدالت‌خواهی به دین و فرقه خاصی اختصاص ندارد، بلکه خواسته همه مردم است (حلیمی جلودار و نوری، ۱۳۹۱: ص ۱۰۰-۱۰۲). براساس سنت الاهی، جامعه بشری در روند رو به تکامل خود، به استقبال تحولی بزرگ و شگرف می‌رود تا شاهد ظهور منجی عادل عدالت‌گستری باشد که بر مبنای اصول و قوانین الاهی، نظام کاملاً عادلانه‌ای را بنیان گذارد؛ نظامی که در آن ذره‌ای ظلم راه ندارد. براساس شواهد و یافته‌ها، بیش‌ترین دغدغه و مسئله‌ای که مردم جهان را آزار می‌دهد و زندگی را بر آن‌ها سخت و غیرممکن کرده، انواع و اقسام ظلم‌ها و بی‌عدالتی‌هاست. لذا در هیاهوی این مشکلات، همیشه این آرزو که کسی از راه برسد و آن‌ها را نجات بدهد، آن‌ها را امیدوار ساخته است. بیش‌ترین مسئله‌ای که جوامع بشری را رنج می‌دهد، نبود عدالت است. از این‌رو، یکی از آرزوهای جوامع امروز، عدالت‌همگانی است؛ این‌که کسی بیاید و مردم را از این همه ظلم و ستم برهاند. تحقق عینی و واقعی چنین آرزویی تنها در حکومت جهانی حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف رخ خواهد داد. اهمیت و قطعیت عدالت در دولت مهدوی، بارها و بارها از زبان ائمه معصوم علیهم‌السلام مورد توجه



قرار گرفته و آن را نوید داده‌اند. همان‌طور که امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «أَمَّا وَ اللَّهُ لَيَدْخُلَنَّ عَلَيْهِمْ عَذْلُهُ جَوْفَ بُيُوتِهِمْ كَمَا يَدْخُلُ الْحُرُّ وَالْقُرُّ؛ به خدا قسم! [مهدی] عدالت را در خانه‌های مردم خواهد برد، آن‌چنان که سرما و گرما به درون خانه‌ها نفوذ می‌کند» (ابن ابی زینب، ۱۳۹۵: ص ۲۹۷).

آموزه مهدویت با ماهیتی پیش‌رو و فعال، بر تحولات سیاسی و اجتماعی تأثیرگذار بوده است. این آموزه بر اثر اختلاط با گفتمان‌های سیاسی، جلوه‌هایی از ظلم‌ستیزی و استکبارستیزی از خود نشان می‌دهد که با ماهیت استعماری کشورهای غربی ناسازگار است (شجاعی مهر و لکزایی، ۱۳۹۳: ص ۹). از دیگر فرصت‌های موجود، بهره‌گیری از همین قابلیت‌هاست؛ این‌که در مقابل ظلم و ستم ساکت ننماید و عزت را بر ذلت ترجیح دهید. روحیه آزادی‌خواهی داشته باشید و مجاهدانه برای رسیدن به اهداف خود پیش بروید. متولیان امر آموزش و تربیت، خصوصاً معلمان و استادان باید این‌گونه روحیات را در فراگیران به وجود بیاورند و در پرورش و تقویت آن تلاش داشته باشند. آن‌ها می‌توانند برای نمونه به انقلاب اسلامی حضرت امام خمینی رحمته الله علیه اشاره کنند و توضیح دهند که ایشان در بحبوحه قدرت‌های جهانی و در برابر حکومت ۲۵۰۰ ساله شاهنشاهی با سر دادن «شعار آزادی»، به تن حاکمان جور و حامیان آن‌ها لرزه انداخت. روحیه ظلم‌ستیزی در برخی از کشورهای منطقه، از جمله فلسطین، یمن، بحرین، نشأت گرفته از همین آموزه‌های عدالت‌خواهی و ظلم‌ستیزی است که مردم ایران با تمسک به آن توانستند در برابر حکومت ظلم قیام کنند و انقلاب اسلامی را با رهبری حضرت امام خمینی رحمته الله علیه تشکیل بدهند و آن را به همه جهان صادر کنند (پورسیدآقایی، و دیگران، ۱۳۹۰: ج ۲، ص ۳۰).

فراگیران باید بدانند که آن‌ها، معمار سرنوشت جامعه و تاریخ‌اند و لذا با خود آنان است که بخواهند شرایط نابسامان جامعه خویش را تغییر بدهند یا ندهند. در برابر ظلم ساکت بمانند یا به مبارزه به آن بپردازند.

۴. صلح‌طلبی

همواره در طول تاریخ، شاهد جنگ‌ها و خونریزی‌های زیادی بوده‌ایم که اغلب برای تصاحب

قدرت و حکومت بوده است. دنیای امروز نیز با این که داعیه دار صلح و آرامش است و آوازه صلح جهانی اش گوش همه جهانیان را گر ساخته، بی نصیب از جنگ و خونریزی نبوده است و همان طور که شاهد هستیم در قالب های پیچیده تری نیز در حال وقوع است. جنگ های روانی و ترکیبی، نمونه ای از این دست می باشد که مصادیقی از آن را در کشور سوریه و ایران شاهد بودیم. اساساً فطرت انسان ها بر «صلح طلبی» استوار است و خوی جنگجویی و خونریزی را نمی پسندد؛ اما متأسفانه بشر امروز از اصل اولیه و فطری خویش فاصله گرفته و جهت تطمیع خواسته های خویش تن به هر امری می دهد. لذا با چنین روحيات و خلق و خوی هایی نمی توان در زمان کنونی امید صلح و آرامش را داشت؛ اما همه ادیان، وعده صلح و آرامش را در آینده ای نه چندان دور به پیروان خود داده اند. پیروان ادیان ابراهیمی بر این باورند که صلح مطلق، در زمان حکومت آخرین منجی، اتفاق خواهد افتاد.

متولیان امر آموزشی و تربیتی می توانند با طرح و تصویر ظلم های جهانی و بی عدالتی های موجود، تصویری از آرامش و صلح جهانی در پرتو وجود امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریح به نمایش بگذارند که بر اساس آن افراد ضمن تبری از هرگونه ظلم و فساد، مایل به مشارکت در چنین صلح جهانی شوند.

۵. امیدبخشی

«امیدآفرینی» بخش عمده ای از فرهنگ و اخلاق اسلامی است. امید به منزله روح تمدن اسلامی است. آدمی همیشه و همواره چشم به راه و منتظر شرایط بهتری است؛ زیرا هیچ گاه آن چه در برابر او قرار داشته، مطلوب نهایی او نبوده است. انسان بنابر حس کمال خواهی اش، همواره در انتظار مطلوب برتر و کامل تر بوده است. این میل و اشتیاق فردی در حیات جمعی آدمی نیز آثار خود را نشان داده؛ چنان که برای نمونه اندیشه های «آرمان شهر»، «مدینه فاضله» و مانند آن، گویای طرح اجتماعی مطلوبی در اندیشه است که این جا و اکنون محقق نشده و شاید در آینده با فراهم شدن شرایط خاص محقق گردد (کلباسی اشتری، ۱۳۸۹: ص ۱۷). در این میان، مفهوم آینده «روشن» و «رهایی» به چیزی ناظر است که نگرش بشر را به آینده معطوف می دارد؛ آینده ای سرشار از عدالت و برابری. بدین ترتیب، «نجات» ناگزیر امری بالفعل نیست،



بلکه با فراهم آمدن شرایطی خاص محقق می‌گردد و در این جاست که آدمی به انتظار و لوازم و مقتضیات آن باید تن دردهد. ظهور منجی موعود، تحقق بخش آرمان دیرپای بشری برای زندگی در یک مدینه فاضله است (عرفان، ۱۳۹۳: ص ۱۹۰ و بهروزلک، ۱۳۸۸: ص ۷۳).

این مسئله در ادیان آسمانی وجود دارد و می‌توان آن را از اشتراکات بین آن‌ها دانست. آن‌ها معتقدند در آینده منجی عالم بشریت خواهد بود و با آمدنش، صلح و آرامش را به جهان برخواهد گرداند (محمدی، ۱۳۸۸: ص ۲۶۲). جان هیک درباره مشترک بودن بحث نجات در ادیان می‌گوید:

در کلیه ادیان بزرگ و متکامل جهانی، به نوعی اعتقاد به رستگاری و مبحث نجات‌شناسی وجود دارد. در این ادیان عقیده به انتقال از یک حیات اساساً مصیبت‌بار به وضعیتی کاملاً امیدبخش و بهتر در کار است (هیک، ۱۳۷۶: ص ۱۸).

اگر بستر اعتقادی مردم بر مبنای آموزه‌های وحیانی و صحیح شکل گیرد، نور امید به آینده و انتظار فرج و گشایش برای او فراهم می‌گردد و هرچه این اعتقاد از عمق بیش‌تری برخوردار باشد، بی‌شک نور امید به آینده فروزان‌تر خواهد بود و موجبات بهتری برای کاهش فشارهای درونی را فراهم خواهد کرد. شهید مطهری معتقد است که اصل «انتظار فرج» از یک اصل کلی اسلامی و قرآنی دیگر استنتاج می‌شود و آن اصل «حرمت یأس از روح الله» است. مردم مؤمن، به عنایات الهی، هرگز و در هیچ شرایطی امید خویش را از دست نمی‌دهند و تسلیم یأس و ناامیدی و بیهوده‌گرایی نمی‌گردند (مطهری، ۱۳۸۷: ج ۲۴، ص ۴۰۶).

یکی از نهادهای مهمی که می‌تواند نقش حائز اهمیتی در امیدآفرینی ایفا کند، نظام تعلیم و تربیت است. آن‌ها باید با بهره‌گیری از آموزه‌های مهدوی که سراسر امید و نشاط است، حس امید، پویایی و سرزندگی را در آن‌ها زنده نگه دارد و اجازه ندهد فشارها و مشکلات، آن‌ها را از حرکت و تلاش باز دارد. خوش بینی به زمان و فرجام امور، آستانه تحمل افراد را در برابر مشکلات بالا می‌برد و روزه‌های امید را پیش چشم آن‌ها می‌گشاید (بهروزلک، ۱۳۸۲: ص ۱۴۹).

هر نظام اجتماعی و هر نظام دینی برای بقا، استمرار و پویایی خود به عنصری به نام «آینده»

۱ John Hick.

نیاز دارد. اگر اعتقاد به مهدویت و چشم به راه مصلح جهانی بودن در دین اسلام وجود نداشت، جامعه اسلامی از تحرک و پویایی در دوران تاریخ باز می ماند و به جامعه ای ایستا و مرده تبدیل می شد؛ اما در سایه اعتقاد به مهدویت و انتظار حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف، روحیه امیدواری در تمام مسلمانان تجلی کرده (ربانی خوراسگانی، ۱۳۸۸: ص ۲۵) و برای رسیدن به چنین آینده ای، تلاش و حرکت نیاز است (مطهری، ۱۳۷۲: ص ۶۲ و ربانی خوراسگانی، ۱۳۸۸: ص ۴۱). این تحرک و پویایی باید در تمام عرصه های سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، علمی و فرهنگی جریان داشته باشد. انتظار مورد تأیید اسلام و تشیع، انتظار سازنده است. انتظار سازنده نیز تحرک بخش، تعهدآور و درحقیقت نوعی عبادت است (همان). این نشاط و پویایی علاوه بر آن که تعلق خاطر بیش تر به فرهنگ دینی را در قشرهای اجتماعی پدید می آورد؛ وفاداری و مشارکت اجتماعی برای ساختن جامعه بر پایه آرمان های مهدوی را تقویت می کند. این نشاط و پویایی، خود زمینه ساز حرکت به سوی هویت یابی جهانی بر پایه الگوی مهدوی در ابعاد گسترده تر نیز به حساب می آید (جمعی از محققان، ۱۳۹۲: ص ۳۲۸).

با توجه به چنین ظرفیت ناب و سراسر امید و انگیزه، این سؤال مطرح می شود که نظام های آموزشی و تربیتی چقدر توانسته اند از این ظرفیت در محتواهای آموزشی و تربیتی استفاده کنند؟ چقدر تلاش کردند روح امید و زندگی هدف مند را در بین فراگیران ایجاد کنند. مطمئنا چنگ زدن به آموزه های مهدوی، آن هم به روش خلاقانه و جهت دار می تواند ضمن تخریب شرایط خمودگی و ناامیدی، روح امید و حرکت را در بین فراگیران زنده سازد و آن ها را برای اهداف بلندمدت و تمدن ساز آماده سازد.

۶. معنابخشی^۱

انسان ها براساس «اهدفی» که برای زندگی خود انتخاب کرده اند، ارزش پیدا می کنند. موارد

۱. قابل توجه است که در این جا بحث فلسفی پیش می آید که آیا معنا را می توان بخشید یا باید آن را پیدا کرد؟ از آن جا که مقاله گنجایش پرداختن به این پیش فرض ها را ندارد و لذا از توضیح آن صرف نظر کرده و مخاطب را به آن توجه داده است.



متفاوت و متنوعی می‌تواند به عنوان هدف زندگی انتخاب شوند و زندگی را متناسب با آن هدف جهت داد. کسب ثروت، لذت، رفاه و قدرت نمونه‌هایی از این اهداف به‌شمار می‌روند (فیروزآبادی، ۱۳۹۳: ص ۲۳۱ و بهروزی لک، ۱۳۸۴: ص ۱۹۰-۱۹۲). آن‌چه باعث این حجم از تفاوت‌ها می‌گردد، اختلاف در مبانی انسان‌شناختی، ارزش‌شناختی، معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی، نوع اهداف و شیوه دستیابی به آن‌هاست (شریفی، ۱۳۹۲: ص ۹۴-۱۰۷). از همین رو در طول تاریخ مکاتب مختلف شکل گرفت که با دادن وعده‌های حتمی جهت محقق کردن این اهداف، مردم را به زندگی و آینده بهتر امیدوار ساخته‌اند. غرب در بدو پیدایش، عالمی را فراروی انسان گشود که در آن، انسان می‌پنداشت می‌توان این بهشت این‌جهانی را با بی‌نیازی از آسمان و هرگونه نسبت دینی بنا کرد (شفیعی سروستانی، ۱۳۹۰: ص ۲۸)؛ اما متأسفانه این وعده‌ها نه تنها محقق نشد، بلکه شرایط نابسامان‌تری را برای افراد جامعه رقم زد. ناکارآمدی و شکست‌های حاصل از این نوع زندگی‌ها و پاسخ‌گو نبودن به نیازهای فطری، رفته‌رفته افراد جامعه را به سوی بحران بی‌معنایی و بی‌هویتی سوق داده است. طبیعتاً نداشتن فلسفه درست و اساسی از زندگی و هم‌چنین فقدان آرمان عالی و معنوی، معنای زندگی را به چالش خواهد کشاند (محمدی منفردی، ۱۳۸۷: ص ۷۰)؛ این بی‌معنایی آدمی را به زیستن تنفرآور مجبور می‌گرداند، به‌گونه‌ای که در آن همه ارزش‌ها رنگ می‌بازد و قوانین و روابط حاکم بی‌اعتبار می‌گردد. آن‌ها درحقیقت دچار پوچ‌گرایی می‌گردند (همان).

در دنیای کنونی نیز افراد با آن همه زرق و برق‌ها و تکنولوژی‌های پیشرفته، احساس پوچی و بی‌معنایی می‌کنند. این احساس در جوامع غربی و در بین جوانان به‌وفور قابل مشاهده است؛ آمار خودکشی‌ها، جنایات، قتل، بی‌هویتی، تأییدی بر این مدعا است. مطالعات و شواهد تاریخی نیز گواه خوبی است تا برایمان مشخص سازد که تمدن‌ها و سیاست‌هایی که بر پایه مادی‌گرایی شکل گرفته‌اند، هیچ‌گاه نخواهند توانست معنای حقیقت زندگی را به مردم خود عرضه کنند، لذا دچار افول و فروپاشی خواهند شد (شفیعی سروستانی، ۱۳۹۰: ص ۱۱۱). چون توجه به یکی از نیازهای فطری انسان؛ یعنی توجه به معنویات و ارزش‌های دینی که یکی از مهم‌ترین نیازهای بشر است، مورد غفلت قرار گرفته است.

از نگاه ادیان الهی و پیروان آن‌ها، زندگی معنادار است. در بین دین‌داران، شیعیان با توجه

به مسئله امامت، نگاه عمیق‌تری برای معنابخشی زندگی دارند. خدای متعال با فرستادن پیامبران و امامان معصوم علیهم‌السلام این حقیقت و معنا را برای مردم تفسیر کرده و می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ»؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، چون خدا و پیامبر، شما را به چیزی فراخوانند که به شما حیات می‌بخشد، آنان را اجابت کنید» (انفال: ۲۴)؛ چرا که چیزی که شما را به سوی آن فرامی‌خوانند همان حیات معنادار و طیبه‌ای است که خدای متعال آن را به مؤمنان وعده داده است: «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً»؛ هر کس از مرد یا زن کار شایسته کند و مؤمن باشد، قطعاً او را با زندگی پاکیزه‌ای حیات [حقیقی] بخشیم» (نحل: ۹۷).

نگرش شیعیان به مبدأ عالم، آخرت، مسئله مرگ، هدف‌مندی خلقت و مهم‌تر از همه امید به آینده روشن، کاملاً متمایز از رویکرد پوچ‌گرایان است (رجبی، ۱۳۹۷: ص ۳۴۴). آیات پایانی سوره مبارکه یس به این دو نوع نگرش اشاره دارد (یس: ۷۷-۸۳). اگرچه مکاتب الهی و شاید برخی از معنویت‌های نوظهور به انسان‌ها زندگی معناداری را وعده می‌دهند (استیس، ۱۳۸۲: ص ۱۱۰-۱۱۱ و راسل، ۱۳۷۷: ص ۱۴)؛ اما این امر در جامعه مهدوی اولاً، در اوج قرار داشته و ثانیاً، امری مصنوعی و امیدبخش زودگذر نیست (رجبی، ۱۳۹۷: ص ۳۵۷)؛ و ثالثاً علاوه بر معنابخشی به حیات فردی و جمعی امت خود، حیات تاریخی بشر را نیز قابل فهم و معنادار می‌سازد (موحدیان عطار و دیگران، ۱۳۹۳: ص ۴۸۷). گاهی نسخه‌ای که معنویت‌های نوظهور برای درمان معناداری زندگی پیشنهاد می‌کنند، نه تنها سطحی و موقت است، چه بسا در پاره‌ای از موارد، فرد را در تحیر و سردرگمی عجیب‌تری فرو ببرد و این، در حالی است که زندگی انسان منتظر، از امید واقعی سرشار است. آن‌ها به خوبی می‌دانند که وعده الهی حتمی است؛ لذا با همه سختی‌های موجود، احساس ارزش‌مندی و هدف‌مندی خواهند داشت؛ این سختی‌ها چه بسا برای دینداران و منتظران واقعی بیش‌تر هم باشد؛ ولی هیچ‌گاه آن‌ها را به نقطه پوچی و بی‌معنایی نخواهد رساند؛ چون می‌دانند در پس این سختی‌ها و مشقت‌ها نیز معنایی نهفته است. بنابراین، می‌توان گفت باورداشت مهدویت همراه با مؤلفه‌های خود، آینده‌ای درخشان را فراسوی بشر ترسیم می‌نماید و حیات فعلی او را نیز از امید و آرامش روحی و روانی سرشار می‌گرداند و از همه مهم‌تر یک زندگی پرمعنایی را تقدیم بشر می‌کند (محمدی منفردی، ۱۳۸۷:



ص ۲ و مطهری، ۱۳۷۹: ج ۲، ص ۴۵-۵۲).

اندیشه مهدویت، سیر تمدن بشری را هدف‌مند دانسته و مهم‌تر این‌که با بشارت پیروزی صالحان و پرهیزگاران در آینده و ظهور امام حاضر، انگیزه درونی مضاعفی برای تلاش و استقامت به انسان می‌بخشد (واسعی و عرفان، ۱۳۹۳: ص ۱۳۰-۱۳۱). بدون انتظار، زندگی مفهومی ندارد و شور و نشاط برای تداوم آن در کار نیست؛ زیرا احتمال معقول بقا و پایداری و امید به تداوم حیات است که به زندگی کنونی معنا و مفهوم می‌بخشد و پویایی و نیروی لازم برای ادامه آن را تأمین می‌کند. از این‌روست که ماهیت زندگی با انتظار پیوندی ناگسستنی دارد (مطهری، ۱۳۶۹: ج ۲، ص ۴۵-۵۲).

متأسفانه سیاست‌گذاری‌های موجود با وجود شعارهای به‌ظاهر خوب و امیدبخش، انسان‌ها را به مرحله‌ای رسانده‌اند که در حال حاضر نه‌تنها هیچ‌گونه تعریف و فلسفه خاصی از زندگی هدف‌مند ندارند، بلکه دچار نوعی سردرگمی و آشفتگی نیز شده‌اند. این حالت و روحیه نیز در بین جوانان شیوع بیش‌تری پیدا کرده است که عواقب و آثار بدتری را به همراه خواهد داشت. یکی از نظام‌های مهمی که می‌تواند فکر و برنامه‌ای کارساز برای این قشر از جامعه داشته باشد، سازمان‌های تعلیم و تربیت است. آن‌ها می‌توانند با استفاده از ویژگی‌های جامعه ظهور از محتواها و روش‌هایی بهره‌برند که جوان در خود احساس هدف‌مندی و فایده‌مندی داشته باشند، از شرایط نابسمان زود خسته و ناامید نشود و همواره برای رسیدن به اهداف متعالی تلاش کند. مبتنی بر چنین اعتقادی، زندگی برای آنان معنا دار خواهد شد.

۷. هویت‌بخشی

«هویت» را می‌توان ویژگی کیفیتی دانست که موجب تمایز و شناسایی فرد، قوم، یا جامعه‌ای از یکدیگر می‌شود. هویت، شاکله شخصیتی فرد است که ممکن است مورد فراموشی یا تغییر و تحول قرارگیرد. در واقع هویت، عامل یا عواملی است که فرد را از فردی و گروهی را از گروه دیگر مجزا می‌کند (زمانی محبوب، ۱۳۸۵: ص ۳۱). هویت شامل سه سطح «فردی»، «جمعی» و «ملی» است. هویت فردی یعنی همان چیزی که فرد به واسطه ویژگی‌ها، خصوصیات یگانه و منحصر به فرد خود مورد شناسایی قرار می‌گیرد و در عین حال، از دیگران متمایز می‌شود. هویت



جمعی نیز تعلق خاطر تعدادی از افراد به امور مشترک با عنوانی خاص است. درواقع هویت جمعی:

مجموعه‌ای از خصوصیات و مشخصات اجتماعی، فرهنگی، روانی، فلسفی، زیستی و تاریخی همسانی است که بر یگانگی یا همانندی اعضای آن دلالت می‌کند و آن را در یک ظرف زمانی و مکانی معین، به طور مشخص، قابل قبول و آگاهانه از سایر گروه‌ها متمایز می‌سازد (جکینز، ۱۳۸۱: ص ۵).

چنین تعلق موجب احساس همبستگی و شکل‌گیری یک واحد جمعی می‌شود که با عنوان ما از ماهای دیگر جدا می‌شود (توسلی و قاسمی، ۱۳۸۳: ص ۲). هویت ملی نیز دایر بر واحد مستقل سیاسی‌بی به نام «کشور» است و بر این اساس، همه افرادی که دارای تابعیت کشوری باشند، هویت ملی مربوط به آن کشور را دارند (قاسمی، ۱۳۸۳: ص ۱۵۵). این نوع هویت بالاترین و مشروع‌ترین سطح هویت است (جکینز، ۱۳۸۱: ص ۵). همان‌طور که گرینفلد در میان هویت‌های اجتماعی متعدد یک فرد، هویت ملی را مهم‌ترین هویت‌ها می‌داند (محسنی، ۱۳۸۳: ص ۵۲۷).

بی‌تردید نظام آموزشی و پرورشی، یکی از اساسی‌ترین نهادهای هویت‌ساز است. یکی از هدف‌های اساسی آموزش و پرورش، ایجاد حس مسؤولیت مدنی، احترام و علاقه به کشور خویش و خدمت‌گزاری شایسته به آن در میان فراگیران و نسل جدید است. تقویت روحیه دفاع از موجودیت تاریخی کشور به طور کلی یا دفاع از اجزای آن (فرهنگ، آب و خاک.....) در هنگامه تهدید و هجوم خارجی و نیز تقویت عرق ملی و حس علاقه پیشرفت و ترقی گروه ملی در عرصه رقابت‌های بین‌المللی از وظایف اساسی نظام تعلیم و تربیت محسوب می‌شود (عبایی کوپایی و دیگران، ۱۳۸۹: ص ۵). کوهن (۱۳۸۶) معتقد است که مدرسه، تنها مکانی برای یادگیری مهارت‌هایی مانند حساب کردن نیست، بلکه مکانی است برای یادگرفتن میهن‌پرستی (میلر، ۱۳۸۶: ص ۸۷). هم‌چنین پروند (۱۳۸۰) بر این باور است که:

مدارس هر جامعه به طور اعم و برنامه‌های آموزشی و درسی آن‌ها به طور اخص، باید

۱. Kooehen.

آیین‌ها تمام‌نمایی از خصایص قومی، تاریخی و فرهنگی آن جامعه به‌شمار آید و اغلب منعکس‌کننده ارزش‌ها، آداب و سنن فرهنگی و یادآور تجربیات قومی و تاریخی آن مردم باشد (پروند، ۱۳۸۰: ص ۱۸۱).

برای این‌که جامعه گرفتار بحران هویتی نشود، لازم است هویت مستقل خودش را حفظ و صیانت کند تا بتواند در سایه آن از وحدت ملی، منافع ملی، استقلال ملی و انسجام ملی بهره‌مند شود. هویت بخشی به نسل جوان و جلوگیری از بی‌هویتی جوانان که آینده‌سازان کشورند باید به درستی تفهیم و منتقل شود تا آنان بتوانند در مقابل هجوم‌های بیگانگان مقاومت کنند. در دهه‌های اخیر، مقام معظم رهبری تأکید فراوانی درباره توجه جدی به مسئله آموزش و پرورش و عدم تناسب، وارداتی بودن و ناکارآمد بودن الگوی آموزش و پرورش فعلی و ایجاد تحول در نظام آموزش و پرورش دارند (رهبری و دیگران، ۱۳۹۴: ص ۴۶)؛ به‌گونه‌ای که معتقدند «جوان را با هویت بار بیاورید. اگر جامعه‌ای احساس هویت نکرد، صداها بلند تحکم‌آمیز، راحت او را مغلوب خواهد کرد» (بیانات رهبر انقلاب، ۲۰ / ۳ / ۱۳۹۷). این مسئله باید از اهم توجهات نظام آموزشی و تربیتی کشور باشد.

عقاید و ارزش‌های دینی، بخش قابل توجهی از عناصر هویتی را تشکیل می‌دهند و هویت دینی مشترک را در میان فرقه‌های مسلمان ایجاد می‌کنند. در اندیشه شیعه، عنصر امام، به‌ویژه باور به امام غایب، هویت جمعی را به جامعه شیعه می‌دهد. جامعه‌ای که به آینده حتمی حکومت جهانی حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف اعتقاد دارد و بر این باور است که مدینه فاضله محقق خواهد شد، می‌تواند زندگی امروز خود را براساس همان مؤلفه‌های مدینه فاضله مهدوی سامان دهد (بهریزی لک، ۱۳۸۴: ص ۶۸-۶۹)؛ و از بی‌معنایی و بی‌هویتی که امروزه دامن اکثر جوامع بشری، خصوصاً مکاتب غربی را فراگرفته، در امان باشد و با نگرش معناداری که به زندگی خود دارد، برای نیل به اهداف نهایی آن تلاش کند.

با توجه به اهمیت جایگاه نظام آموزشی و تربیتی در ایجاد هویت و تقویت آن، این نظام زمینه مساعدی است تا با بهره‌گیری از آموزه‌های مهدوی، این مهم را به شکل جدی‌تری دنبال کند؛ اما متأسفانه عدم به‌کارگیری روش‌های مناسب و دور بودن برنامه‌های آموزشی و تربیتی از ماهیت هویت‌بخش آموزه‌های دینی به خصوص آموزه‌های مهدوی، باعث شده است فراگیران

آن چنان که باید تعریف دقیقی از هویت اصیل خود نداشته باشند و به جهت تغذیه روحی - روانی و معرفی الگوهایی که از سوی رسانه‌های معاند صورت می‌گیرد، با نوعی هویت جدید روبه‌رو شده که با هویت اصیل خود فاصله زیادی دارد و چه بسا در بدترین اوضاع و احوال، دچار بحران هویت نیز گردد و لذا لازم است این مسئله به جد مورد توجه مراکز تعلیم و تربیت قرار گیرد. این امر می‌تواند در سه حیطة بینشی، گرایشی و کنشی فراگیران برنامه‌ریزی شود.

۸. همگرایی اجتماعی

یکی از بنیان‌های اصلی شکل‌گیری هویت اجتماعی، «احساس اشتراک اجتماعی و گروهی» است که افراد جامعه نسبت به یکدیگر پیدا می‌کنند و وقتی این احساس اشتراک به سطحی از وحدت برسد که افراد نوعی پیوستگی با یکدیگر را احساس کنند، هویت جمعی افراد در سطوح مختلف شکل می‌گیرد (کاظمی، ۱۳۹۵: ج ۲، ص ۳۸۹). امروزه این احساس مشترک در بین افراد کم‌تر شده و نوعی فردگرایی به جهانیان عرضه می‌شود. منظور از فرد گاهی خود فرد، گاهی نژاد خاص، گاهی قوم خاص، گاهی کشور و ملیت خاص است. در نظریه فردگرایی آن چه مهم است، خود فرد، نیازها و اهدافش است. در این نظریه روح تعاون و همکاری یا بسیار کم‌رنگ است یا به صفر می‌رسد. این روحیه را می‌توان در بین جوانان خود نیز مشاهده کرد که در درازمدت عواقب بسیار بدی برای جامعه خواهد داشت.

برخلاف ادعاهای غرب در جهت یکپارچه‌سازی تمدن‌های جهانی، جهان معاصر، جهان تفرقه و گسست ملت‌ها و امت‌هاست؛ به‌گونه‌ای که هریک دیگری را رقیب خود می‌پندارد و درصدد از بین بردن هم هستند. این، درحالی است که صلح و آرامش و انسجام و هماهنگی، جزو اصلی‌ترین مؤلفه‌های حکومت جهانی حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف است. در دوران ظهور حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف، یکپارچگی و یگانگی واقعی که همان جهان‌بینی الهی و توحیدی است، بر همه جوامع حاکم خواهد شد و براساس این جهان‌بینی، ارزش‌ها و هنجارهای اسلامی در تمام فرهنگ‌ها وجود خواهد داشت (ربانی خوراسگانی، ۱۳۸۸: ص ۲۰۴-۲۰۵). امام علی ع در این زمینه به مالک اشتر می‌فرماید: «... ای مالک! در این زمان قائم ما قیام کند و همه را بر یک مرام و عقیده گرد آورد» (ابن ابی زینب، ۱۳۷۹: ص ۲۰۶). از همین‌رو، یکی از راهبردهای اساسی



حکومت زمینه‌ساز، باید احترام به هویت‌های مختلف سرزمینی و پذیرش تفاوت‌های اجتماعی و فرهنگی باشد. در واقع، سیاست‌گذاران باید به رسمیت شناختن تفاوت‌ها و تنوع فرهنگی در جهت تحقق بخشیدن به همزیستی مسالمت‌آمیز در دو سطح ملی و فرا ملی تلاش کنند (قاسمی، ۱۳۸۹: ص ۴۲)؛ چرا که رسالت حضرت حجت عجل الله تعالی فرجه الشریف همین است. قرآن کریم با وجود برتر دانستن کتاب آسمانی و دین اسلام، هرگونه انحصارطلبی و تخطئه کردن پیروان ادیان دیگر را مردود می‌داند (بقره: ۱۱۱؛ مائده: ۱۸؛ حج: ۱۷ و ممتحنه: ۸). بر این اساس، پذیرش تنوع و تفاوت‌های فرهنگی و استحکام پیوندها میان اجتماعات انسانی در ابعاد داخلی و خارجی از راهبردهای حکومت زمینه‌ساز است (قاسمی، ۱۳۸۹: ص ۴۲). تمام روایات مربوط به دوران حکومت مهدوی، جهان‌شمول و همگانی است و به مسلمانان اختصاص ندارد.

توجه به نقش دین در ایجاد انسجام اجتماعی از یک سو و تبلور کامل دین اسلام در اندیشه مهدویت از سوی دیگر، زمینه انسجام و همگرایی را بیش از پیش فراهم می‌سازد. انسجام و همبستگی اجتماعی را می‌توان یکی از اهداف اجتماعی اندیشه مهدویت به‌شمار آورد (ملکی‌راد، ۱۳۹۷: ص ۱۹۹ و ملکی‌راد و گودرزی، ۱۳۹۶: ص ۲۷)؛ که این، خود نشان از اهمیت گفتمان «همبستگی اجتماعی» است (چراغی کوتیانی، ۱۳۹۰: ج ۲، ص ۱۴۸). زمانی که اعتقاد به امامت و مهدویت در جامعه به صورت باور مشترک درآید و اعضای جامعه بر محور آن گرد هم آیند، تشتت و پراکندگی از بین خواهد رفت و انسجام اجتماعی پدید می‌آید (ملکی‌راد، ۱۳۹۷: ص ۱۹۹). در کنار این اتحاد و همبستگی، خیرخواهی و مسئولیت‌پذیری اجتماعی نیز صورت می‌گیرد. اندیشه مهدویت، ویژه با رویکرد شیعی، از جهات مختلف می‌تواند در تنظیم روابط اجتماعی و استحکام آن، نقش داشته باشد. از منظر جامعه‌شناسان، یکی از کارکردهای اصلی دین، ایجاد همبستگی و وفاق اجتماعی است؛ چنان‌که دورکیم بر این باور است که «اجرای مراسم مذهبی و بعد مناسکی دین نقش مهمی در تقویت همبستگی اجتماعی ایفا می‌کند» (فصیحی، ۱۳۹۱: ص ۱۳۸-۱۳۹). از نظر وی:

تشریفات دینی هر قدر که کم‌اهمیت باشد، باز هم در مواقع مختلف به‌منظور انجام مناسک و مراسم دینی گرد هم جمع می‌کند. از این طریق صمیمیت بیش‌تری بینشان ایجاد می‌کند و نگاه افراد از همین رهگذر به هم تغییر می‌کند (همان، ص ۱۹۸).

در مقابل باید اعتراف کرد که اختلاف و عدم انسجام و اتحاد از جمله اموری است که جهان اسلام و بشریت را از نعمت حضور آخرین ذخیره الهی محروم می‌کند؛ چنان‌که در روایت شریف آمده است:

أَنِّي يَكُونُ ذَلِكَ وَ لَمْ يَسْتَدِرِ الْفُلُكُ حَتَّى يُقَالَ مَاتَ أَوْ هَلَكَ فِي أَيِّ وَاذٍ سَلَكَ فَقُلْتُ وَ مَا اسْتِدَارَةُ الْفُلِكِ فَقَالَ اخْتِلَافُ الشَّيْعَةِ بَيْنَهُمْ؛ چگونه ممکن است آن امر الهی الان واقع شود، درحالی‌که هنوز فلک برنگشته است. پرسیدند منظور از برگشتن فلک چیست؟ فرمود: «اختلاف شیعیان با یکدیگر» (ابن ابی زینب، ۱۳۹۷: ص ۱۵۷).

از این رو، جامعه منتظر باید تمام تلاش خود را در جهت همگرایی و وفاق جمعی به کار برد (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵۲، ص ۲۲۸). توجه به این مسئله در نظام‌های آموزشی و تربیتی به عنوان یکی از مهم‌ترین نهادها که بخش قابل توجهی از فراگیران را با اختلاف مذاهب و فرهنگ‌ها در اختیار دارد، حائز اهمیت است. فراگیران باید بدانند مهم‌ترین و اصلی‌ترین آسیبی که اجتماع را در معرض خطر و فروپاشی قرار می‌دهد، اختلاف و تفرقه بین افراد جامعه است. این مسئله در طول تاریخ و براساس مستندات تاریخی نیز قابل اثبات است. حال برای این‌که اجتماع دچار چنین آسیب‌هایی نگردد، باید ضمن حفظ اتحاد و انسجام خود، راهکارهایی برای دفع و رفع این نوع معضلات در اختیار داشته باشد. یکی از این راه‌کارها، الگوگیری از جوامع موفق است. جوامعی که سطح اختلاف و تشتت آرا در آن بسیار پایین است. براساس آیات و روایات، چنین جامعه‌ای تنها در پرتو حکومت جهانی حضرت مهدی عَجَّلَ اللَّهُ تَعَالَى وَرَحِمَهُ الْعَرْشُ تحقق خواهد یافت. همان‌گونه که رسول اکرم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ فرمودند: «به واسطه مهدی ماست که مردمان پس از نابودی زشتی‌های فتنه‌انگیز، برادران دینی یکدیگر خواهند شد» (همان، ج ۹۳، ص ۵۱). در برخی از مضامین دعایی نیز به این مطلب اشاره شده است:

السَّلَامُ عَلَى الْمُتَهْدِي الَّذِي وَعَدَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ بِهِ الْأُمَّمَ أَنْ يَجْمَعَ بِهِ الْكَلِمَ وَ يَلْمَ بِهِ الشَّعْثَ؛ سلام بر مهدی؛ سلام بر مهدی که خدای عز و جل امت‌ها را به وجود او وعده داد که به وسیله او سخن‌ها را جمع کند و پراکنده‌ها را گرد آورد» (کفعمی، ۱۴۱۸: ص ۲۸۶).

در سایه‌سار حکومت ایشان، تشتت و پراکندگی از بین خواهد رفت و انسجام اجتماعی پدید خواهد آمد (ملکی‌راد، ۱۳۹۷: ص ۱۹۹). اعتقاد به منجی و موعودباوری نقطه عطف پیوند



همزیستی پویا میان این دو مذهب است. براساس چنین آموزه مشترکی می‌توان در جهت همفکری و همکاری میان ادیان آسمانی، به‌ویژه مسلمانان اقدام کرد و بر طبق الگوی مدینه فاضله عصر موعود، زندگی امروز و قبل از حضور آن حضرت را سامان و نظم بخشید (کیانی، ۱۳۸۸: ص ۴۱). از این رو، جامعه منتظر باید تمام تلاش خود را در جهت همگرایی و وفاق جمعی به کار برد و از هرگونه اختلاف و تفرقه پرهیز کند.



نتیجه‌گیری

یکی از مهم‌ترین اهداف نظام‌های آموزشی و تربیتی، ایجاد، حفظ و توسعه فضایل است. تحقق چنین هدفی، نیازمند الگوی مناسبی در این راستا است. این الگو را می‌توان از آموزه‌های مهدوی برداشت کرد؛ چرا که بسیاری از فضایل، در این الگو به شکل عینی قابل تحقق است. نهادینه‌سازی و توسعه این فضایل ضمن این‌که هریک دارای ثمراتی است، در مجموع تضمین‌کننده رشد و سعادت فرد و جامعه است. از این‌رو، متولیان امر آموزشی و تربیتی می‌توانند برای بازنگری و بهره‌برداری بهتر و کامل‌تر از این ظرفیت، در توسعه فضیلت‌مندی در نظام آموزشی و تربیتی اقدام کنند. بازنگری در مفاهیمی چون عدالت‌خواهی، صلح‌طلبی، امید، معنای زندگی، هویت و همگرایی اجتماعی از آموزه‌های مهدوی و آموزش و انتقال آن به فراگیران در سه سطح شناختی، گرایشی و کنشی از طریق محتواهای درسی و غیردرسی (برنامه درسی پنهان) از مهم‌ترین اقدامات است.



منابع

قرآن کریم.

۱. ابن‌ابی‌زینب، محمد بن ابراهیم (۱۳۹۷). *الغیبة للنعمانی*، مصحح: علی‌اکبر غفاری، تهران، نشر صدوق.
۲. استیس، والتر، تی (تابستان ۱۳۸۲). «در بی معنایی معنا هست»، مجله نقد و نظر، مترجم: اعظم پویا، شماره ۲۹ و ۳۰.
۳. ام‌کینگ، پاتریشا، و دیگران (۱۳۹۷). *مسئولیت اخلاقی دانشگاه*، مترجم: آریا متین و ایمان بحیرایی، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی: وزارت علوم، تحقیقات و فناوری.
۴. ایمانی نائینی، محسن (۱۳۸۶). «جایگاه و نقش تعلیم و تربیت در تحقق هویت ملی» در از هویت ایرانی: سلسله مقالات و گفتارهایی پیرامون هویت ایرانی، تهران، شرکت انتشارات سوره مهر.
۵. آرتور، جیمز، و دیگران (۱۳۹۷). *شهروندی و آموزش عالی*، مترجم: آریا متین و ایمان بحیرایی، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
۶. بالادستیان، محمدامین؛ حائری، محمدمهدی و مهدی یوسفیان (۱۳۹۱). *نگین آفرینش (۱) در سنامه*، قم، بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه الشریف.
۷. بهروزی لک، غلامرضا (تابستان و پاییز ۱۳۸۲). «آسیب‌شناسی فرهنگ مهدوی در عصر جهانی شدن»، مجله انتظار موعود، شماره ۸ و ۹.
۸. _____ (۱۳۸۸). *سیاست و مهدویت*، قم، مؤسسه آینده روشن.
۹. بهشتی، احمد (۱۳۸۷). *اخلاق معجزه دوم نبوی*، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
۱۰. پروند، محمدحسن (۱۳۸۰). *مقدمات برنامه‌ریزی آموزشی و درسی*، تهران، شیوه.
۱۱. پورسیدآقایی، محسن؛ فهمیده قاسم‌زاده، محمد و عمرانی، مهدی (پاییز ۱۳۸۹). «راهبردهای فرهنگی مهدویت برای جامعه و دولت زمینه‌ساز، براساس مدل SWOT»، شماره ۱۵.
۱۲. بینکافس، ادموند (۱۳۸۲). *از مسئله محوری تا فضیلت‌گرایی*، مترجم: سیدحمیدرضا حسنی و مهدی علی‌پور، قم، نشر معارف.
۱۳. توسلی، غلامعباس و قاسمی، یارمحمد (پاییز و زمستان ۱۳۸۳). «هویت‌های جمعی و جهانی

شدن»، نامه علوم اجتماعی، شماره ۲۴.

۱۴. جمعی از نویسندگان، به کوشش رحیم کارگر (۱۳۹۲). **مهدویت و آینده پژوهی**، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

۱۵. جنکیز، ریچارد (۱۳۸۱). **هئیت اجتماعی**، مترجم: تورج یاراحمدی، تهران، انتشارات شیرازه.

۱۶. _____ (۱۳۸۹). **مبادی اخلاق در قرآن**، محقق: حسین شفیعی، قم، اسراء.

۱۷. چراغی کوتیانی، اسماعیل (۱۳۹۰). «**همبستگی اجتماعی مهدوی، الگویی برای دولت و جامعه زمینه ساز**»، مندرج در: مجموعه مقالات ششمین همایش بین المللی دکترین مهدویت، ج ۲، قم، مؤسسه آینده روشن، پژوهشکده مهدویت.

۱۸. حایری یزدی، علی (۱۴۲۲ق). **الزام الناصب فی اثبات الحجه الغائب**، بیروت، مؤسسه الاعلمی.

۱۹. حلیمی جلودار، حبیب‌اله و نوری، مهدی (۱۳۹۱). **موعودباوری و ظهور مصلح کل در ملل، مذاهب و اقوام**، قم، انتشارات چلچراغ.

۲۰. خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۹۷/۰۳/۲۰). بیانات در دیدار جمعی از استادان، نخبگان و پژوهشگران دانشگاه‌ها، <https://farsi.khamenei.ir>.

۲۱. خمینی، روح‌الله (۱۳۷۳). **صحیفه امام**، ج ۱۳، ۱۴، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر امام خمینی.

۲۲. دبیری، احمد (۱۳۹۲). **فلسفه اخلاق؛ با رویکرد تربیتی**، قم، نشر معارف.

۲۳. راسل، برتراند (۱۳۷۷). **زندگی نامه برتراند راسل به قلم خودش**، مترجم: احمد بیرشک، تهران، خوارزمی.

۲۴. ربانی خوراسگانی، محمدصادق (۱۳۸۸). **بررسی کارکردهای اجتماعی انتظار حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف در ایران معاصر**، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

۲۵. رجبی، ابودر (بهار ۱۳۹۷). «**نقش باورداشت مهدویت در نفی پوچی و تغییر نگرش به زندگی**»، مجله مشرق موعود، شماره ۴۵/۲.

۲۶. رهبری، مهدی، بلباسی، میثم و قربی، سیدمحمدجواد (بهار ۱۳۹۴). «**هویت ملی در سند تحول بنیادین جمهوری اسلامی ایران**»، فصلنامه مطالعات ملی، شماره ۶۱.

۲۷. زمانی محبوب، حبیب (۱۳۸۵). «**نقش دین در هویت بخشی ایرانیان**»، مندرج در: دین و



- هویت»، منصور نژاد محمد و اشرف نظری، علی، تهران، مؤسسه مطالعات ملی - تمدن ایرانی.**
۲۸. سلیمیان، خدامراد (بهار و تابستان ۱۳۹۱). «**بیعت، سازوکار مشارکت سیاسی مردم در حکومت مهدوی**»، فصلنامه انتظار موعود، شماره ۳۷.
۲۹. سید رضی (۱۴۱۴ق). **نهج البلاغه**، محقق: محمد عبده، قم، نشر هجرت.
۳۰. شجاعی مهر، رضا و نجف لکزایی (بهار ۱۳۹۳). «**تیپ شناسی و واکاوی استراتژی های غرب در ستیزش با آموزه مهدویت**»، انتظار موعود، شماره ۴۴.
۳۱. شریفی، احمد حسین (۱۳۸۸). **آیین زندگی (اخلاق کاربردی)**، قم، نشر معارف.
۳۲. _____ (۱۳۹۲). **سبک زندگی اسلامی ایرانی**، تهران، آفتاب توسعه.
۳۳. شعبانی، حسن (۱۳۹۱). **روش تدریس پیشرفته (آموزش مهارت ها و راهبردهای تفکر)**. تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه ها (سمت).
۳۴. شفیعی سروستانی، اسماعیل (۱۳۹۰). **غرب و آخرالزمان**، تهران، هلال.
۳۵. شمشیری، بابک (۱۳۸۷). **درآمدی بر هویت ملی**، شیراز، نوید شیراز.
۳۶. عبایی کویایی، محمود؛ اقر، قدسی و رمضان پور فریبا (زمستان ۱۳۸۹). «**رابطه نظام ارزش ها با هویت ملی دانش آموزان**» (مطالعه موردی دانش آموزان پسر و دختر مقطع متوسطه تهران)، فصلنامه مطالعات ملی، شماره ۴۴.
۳۷. فرامرز قراملکی، احد، قراملکی، علی مظهر (زمستان ۱۳۸۶). «**مبانی نظریه معجزه انگاری اخلاق نبوی**»، اندیشه نوین دینی، شماره ۱۱.
۳۸. فصیحی، امان الله (۱۳۸۹). **نقد تبیین کارکردی دین**، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۳۹. فیروزآبادی، سید حسن (۱۳۹۳). **سیاست نامه (نظام مدیریت راهبردی در دکترین مهدویت)**، تهران، دانشگاه عالی دفاع ملی، انتشارات داعا.
۴۰. قاسمی، فرج الله (پاییز ۱۳۸۹). «**نگاهی به راهبردهای اصولی سیاسی برای حکومت زمینه ساز ظهور، با بهره گیری از قرآن کریم**»، مشرق موعود، شماره ۱۵.
۴۱. قاسمی، فرزانه (۱۳۸۳). **مراتب و مؤلفه های هویت در مبانی نظری هویت و بحران هویت**، تهران، پژوهشکده علوم انسانی و اجتماعی جهاد دانشگاهی.
۴۲. قرائتی، محسن (۱۳۸۸). **تفسیر نور**، تهران، مرکز فرهنگی درس های از قرآن.

۴۳. کاظمی، مجتبی (۱۳۹۵). «الزامات شکل‌گیری هویت تمدنی در افق مهدوی»، مندرج در مهدویت و رهیافت تمدنی: کاوش‌هایی نظری و راهبردی در تمدن نوین اسلامی ج ۲، تهران، دانشگاه امام صادق علیه السلام و مؤسسه آینده روشن (برترین مقالات یازدهمین همایش بین‌المللی دکترین مهدویت).

۴۴. کلباسی اشتری، حسین (۱۳۸۹). *هزاره‌گرایی در سنت مسیحی*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

۴۵. کیانی، علی اصغر (۱۳۸۸). *تربیت نسل منتظر*، قم، خاکیز.

۴۶. لقمان‌نیا، مهدی و احمد خامسان (تابستان ۱۳۸۹). «جایگاه هویت ملی در نظام آموزش و پرورش ایران»، فصلنامه تحقیقات فرهنگی، دوره سوم، شماره ۲.

۴۷. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). *بحار الأنوار*، مصحح: جمعی از محققان، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

۴۸. محسنی، نیک چهره (۱۳۸۳). *نظریه‌ها در روانشناسی رشد*، تهران، پردیس.

۴۹. محمدی منفردی، بهروز (پاییز ۱۳۸۷). «معنای زندگی، نیهلیسم و اندیشه مهدویت»، مشرق موعود، شماره ۷.

۵۰. محمدی، محمدحسین (۱۳۸۸). *آخرازمان در ادیان ابراهیمی*، قم، بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود علیه السلام.

۵۱. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱). *جامعه و تاریخ از نگاه قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

۵۲. مطهری، مرتضی (۱۳۷۲). *مجموعه آثار (جامعه و تاریخ)*، ج ۲، ۱۵، ۱۹، ۲۴، ۲۹. قم - تهران، صدرا.

۵۳. _____ (۱۳۹۶). *مجموعه یادداشت‌های استاد مطهری*، ج ۴، تهران، صدرا.

۵۴. ملکی‌راد، محمود (۱۳۹۷). *کارکردهای اجتماعی اعتقاد به مهدویت*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی. پژوهشکده مهدویت و آینده‌پژوهی.

۵۵. منسوب به علی بن موسی، امام هشتم علیه السلام (۱۴۰۶ق). *الفرقه المنسوب إلى الإمام الرضا علیه السلام*، مشهد، مؤسسه اهل‌البیت علیهم السلام.

۵۶. موحدیان عطار، علی، و دیگران (۱۳۹۳). *گونه‌شناسی اندیشه منجی موعود در ادیان*، قم،



انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.

۵۷. میلر، جان (۱۳۸۶). *نظریه‌های برنامه درسی*، مترجم: محمود مهرمحمدی، تهران، سمت.

۵۸. نیکسن، جان (۱۳۸۹). *به سوی دانشگاه فضیلت‌مند*، مترجم: امیرحسین خداپرست، تهران،

جهاد دانشگاهی سازمان انتشارات.

۵۹. واسعی، سید علیرضا و امیرمحسن عرفان (بهار ۱۳۹۳). «*باورداشت آموزه مهدویت و نقش آن*

در احیای فرهنگ و تمدن اسلامی»، مشرق موعود، شماره ۲۹.

۶۰. وجدانی، فاطمه، و دیگران (بهار و تابستان ۱۳۹۳). «*بررسی انتقادی سه دیدگاه رایج تربیت*

اخلاقی بر اساس دیدگاه علامه طباطبایی»، دوفصلنامه مطالعات معارف اسلامی و علوم تربیتی،

شماره ۲.

۶۱. هیک، جان (۱۳۷۶). *فلسفه دین*، مترجم: بهزاد سالکی، تهران، نشر بین المللی الهدی.

62. Carr, David, (1983). Three Approaches to Moral Educational Philosophy and Theory, Vol.15,p.39-51

63. Fenstermacher, G.,(2001). On the concept of manner and its visibility in teaching practice. *Curriculum studies*, Vol.33(6), P.639-653.

حیات و ممات انسان معاصر در تلاقی دین و تکنولوژی

(با تکیه بر زمینه سازی ظهور)

پرستو مصباحی جمشید^۱

چکیده

شناخت انسان معاصر در مواجهه با حیات پویای دین و تکنولوژی، به منظور پاسخ دادن به بنیادی‌ترین پرسش هویتی که عبارت است: از معنای انسان بودن و حیات و ممات انسان، ضروری می‌باشد. هدف پژوهش پیش‌رو، موازنه انسان تکنولوژیک (پسانسان) و انسان دیندار (انسان منتظر) به منظور واکاوی معنای حیات و ممات انسان معاصر است. بدین منظور، به تحلیل و ارزیابی ادراک مادی یا مادی- معنوی از حیات و ممات، تبیین نقش امام به منزله انسان محکم و تنظیم‌کننده تلقی انسان از حیات و ممات خود پرداخته شده است. روش پژوهش «توصیفی-تحلیلی» است و یافته‌ها نشان می‌دهد از طریق قاعده رجوع انسان متشابه به انسان محکم، وضعیت انسان معاصر در مواجهه با استقلال نفس یا اتکال به نمایندگان خدا وضوح می‌یابد. با تمرکز بر برتری عینی ایده اشرفیت انسان نسبت به نگرشی که او را با سایر موجودات هم‌تراز می‌انگارد، تناقض برخی نگرش‌های پسا انسانی رفع می‌شود. همچنین با اتکا به ولایتمداری در تربیت انسان، ظرفیت مبانی انسان منتظر برای راهگشایی انسان تکنولوژیک در موضوعاتی چون امید به آینده و مدیریت کلان جهان آشکار می‌شود.

واژگان کلیدی: حیات، ممات، انسان معاصر، تکنولوژی، انسان منتظر، پسانسان.

مقدمه

در عصر حاضر، تکنولوژی بیش‌تر زوایای زندگی انسان را تحت پوشش قرار داده است و با توسعه شبکه‌ای، رشد فزاینده‌ای را برای عرصه‌های مختلف علمی و فنی رقم زده است. به تبع این تغییرات گسترده، فرهنگ عمومی مردم نیز تغییر کرده است و رویکرد افراد به مسائل بنیادین زندگی که پرسش‌های هویتی است، تحت الشعاع قرار گرفته است. از سوی دیگر، دین به عنوان یکی از با نفوذترین عوامل فرهنگساز با قدمتی طولانی بر ابعاد مادی و معنوی زیست انسانی اثر مستقیم داشته است. در این پژوهش این دو پدیده فراگیر از باب تأثیری که بر تلقی انسان درباره معنای انسان بودن و معنای حیات و ممات انسانی دارند، در کنار هم مورد بررسی قرار می‌گیرند. واکاوی برداشت‌های دینی از این مفاهیم، در کنار برداشت‌های تکنولوژیکی به معنای هم‌سطحی دین و تکنولوژی برای بررسی تأثیر آن‌ها بر جوانب مادی و معنوی حیات انسان نیست؛ زیرا مسلّم است پدیده‌ای که بر ساخته بشری است و برای رفع نیازهای مادی انسان توسعه یافته است، با دین به عنوان طرحی کلان که تمام زوایای حیات مادی و معنوی را پوشش می‌دهد، قابل قیاس نیست؛ بلکه از باب اشتراک در تأثیر گسترده‌ای است که بر جوانب مختلف زندگی انسان معاصر دارند. انسان معاصر انسانی است که در تلاقی دین و تکنولوژی قرار گرفته است و برخی پرسش‌های هویتی را که پیش از این با نوع نگرش دینی، غیر دینی یا ضد دینی خود بدان پاسخ می‌داد، اکنون تکنولوژی نیز با فراهم کردن بسترهای جدید انسان‌شناسانه، مدعی پاسخ دادن به آن‌ها است. یکی از جدیدترین ایده‌ها در خصوص انسان‌شناسی در تمدن غرب، رویکردی است که از آن به «پسانسانگرایی» تعبیر می‌شود. این رویکرد به «تعالی شرایط انسانی»، با تکیه بر تمامی امکانات وجودی و شناختی بشر، از جمله توسعه تکنولوژی می‌پردازد و در پی این است که چگونه می‌توان با به‌کارگیری انواع علوم و فنون، از محدودیت‌های فعلی زیست انسانی رها شد. لذا منظور از انسان تکنولوژیک در این پژوهش، پسانسان است.

پیش از این که تکنولوژی مدعی به تعالی رساندن انسان گردد، مفاهیم چون تعالی، سعادت،



کمال و مانند آن در آموزه‌های دینی با قوت دنبال شده‌اند. تعالی انسان (نه صرفاً تعالی شرایط انسانی) در پارادایم دینی، وجوه مادی و معنوی دارد. این وجوه درهم تنیده، در تفسیری از انسان که موسوم به «تفسیر انسان به انسان» است، جلوه مشخص‌تری یافته است. «تفسیر انسان به انسان» نوعی نگاه دینی به انسان می‌باشد و توسط علامه جوادی آملی ارائه شده است. این تفسیر تعالی جویانه از حیات انسان، در عالی‌ترین شکل خود توسط انسان منتظر دنبال می‌شود؛ انسانی که با «رهنامه خلافت صالحان» در عصر حاضر زیست می‌کند. این رهنامه عبارت است از تجلی وعده قطعی الهی در باب به ارث رسیدن جهان به صالحان و زندگی آسوده. این رویداد به یاری مؤمنانی که آگاهانه یا ناآگاهانه منتظر ظهور انسان کامل هستند، محقق می‌شود. رهنامه خلافت صالحان برآمده از فرجام متعالی بشر از منظر قرآن کریم است:

﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزُّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ﴾؛ و در حقیقت، در زبور پس از تورات نوشتیم که زمین را بندگان شایسته ما به ارث خواهند برد (انبیاء: ۱۰۵).

سنت الهی در خصوص جوامع بشری خلافت، امامت و وراثت نهایی اهل صلاح و ایمان است. «رهنامه خلافت صالحان»، بر جریانی دوسویه (میان منتظر و منتظر)، قطعی، فطری، اختیاری، آگاهانه و تکاملی از ولایت‌گری و ولایت‌پذیری در سطح کلان هستی دلالت دارد که از ناحیه ولی اعمال و از ناحیه بشر مطالبه می‌گردد و نهایتاً محقق خواهد شد. این وضعیت امتداد ولایت خداوند توسط آخرین ذخیره الهی است. اما در عصر تکنولوژی که نگرش بشری در موضوعات مختلف دستخوش تحولات عظیم گردیده است، فهم چپستی و چگونگی تحقق رهنامه خلافت صالحان به روشنگری، تحلیل و صورت‌بندی نمودن براهینی نیاز دارد که با قوت، بر وقوع حتمی این رویداد دلالت دارد. بنابراین، در این پژوهش انسان منتظر به عنوان جلوه انسان دیندار و پسانسان به عنوان تجلی انسان فن سالار یا تکنولوژیک معرفی گردیده و از چنین منظری به برخی از مسائل مهم حیات بشری پرداخته می‌شود. قابل ذکر است منظور از دین به استناد آیه شریفه ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ (آل عمران: ۱۹)، تسلیم شدن در برابر بیانی که از مقام ربوبی در مورد عقاید و اعمال و یا در مورد معارف و احکام صادر می‌شود، است

(طباطبایی، ۱۳۸۳: ج ۳، ص ۱۲۰). در این میان به کیستی انسان معاصر، دغدغه‌ها و مسائل او، نگرش او در باب معنای انسان بودن و حیات و ممات خود، به نقش ولایت‌مداری در تلقی از حیات و ممات انسان و تبیین و تحلیل باور صریح یا غیر صریح به وجود شخص امام معصوم برای امکان‌سنجی ایجاد وفاق میان دین و تکنولوژی پرداخته می‌شود.

مطالعه پژوهش‌های پیشین نشان می‌دهد که عمده آن‌ها بر آسیب‌ها و فرصت‌های تعامل دین و تکنولوژی متمرکز شده‌اند و به پرسش‌های هویتی انسان در تلاقی دین و تکنولوژی نپرداختند. میرباقری (۱۳۹۸) در سخنرانی با موضوع «رابطه دین و تکنولوژی و تحلیل ریشه آن» به چگونگی تعامل دین و تکنولوژی و ناکارآمدی تکنولوژی مدرن و نقد آن پرداخته است. او توجه عام به تکنولوژی داشته و رویکرد انسان‌شناسانه را لحاظ نکرده است. کالوین (۲۰۱۴) در کتاب دین و فرانسای گرایبی: آینده ناشناخته ارتقای انسان به بررسی فرانسای گرایبی و مسائل مربوط به آن که توسط محققان دین از سنت‌های مختلف مطرح شده است، می‌پردازد. همچنین به این نکات اشاره دارد که چگونه «جاودانگی» یا طول عمر مفرط، باورها و اعمال مذهبی ما را تغییر خواهد داد؟ داروها چگونه ممکن است تجارب معنوی را تقویت کنند؟ آیا فناوری‌های «پسا بشری» برای همه افراد در دسترس خواهد بود یا «نژاد پسابشری» برتر برای تسلط بر گونه‌های انسانی پدید خواهد آمد؟ او ضمن پاسخ به پرسش‌های مذکور، به ظرفیت‌های مقوله ظهور منجی در ادیان توجهی نکرده است. جرج (۲۰۰۶) به هم‌افزایی دین و تکنولوژی در کتاب ایمان در دنیای الکترونیکی توجه کرده است. او به دین مسیحیت نظر داشته و معتقد است تفاوتی میان ادیان نیست. لذا به ظرفیت‌های اسلام در ایجاد رابطه همافزایانه توجه نکرده است. این پژوهش‌ها نتوانسته‌اند دانش عمیقی درباره تلاقی دین و تکنولوژی با تمرکز بر زمینه‌سازی ظهور در عصر غیبت امام معصوم علیه السلام عرضه کنند یا به فهم دغدغه‌ها و چالش‌های انسان معاصر کمک کنند و به حل مسئله بنیادین او که یافتن معنای انسان بودن، حیات و ممات اوست، کمک کنند. نوآوری این پژوهش، پرداختن به چنین خلاء موجود در حوزه مطالعات دین و تکنولوژی است.

۱. مبانی نظری پژوهش

اگر بخواهیم با ملاک قرار دادن دو محور اصلی این پژوهش یعنی «دین» و «تکنولوژی» درباره ذینفع پژوهش حاضر که انسان معاصر است، دسته‌بندی صورت دهیم؛ با گستره‌ای از انسان‌ها در نسبتشان با دین و تکنولوژی مواجه خواهیم بود. اقسام این دسته عبارتند از: انسان دیندار مخالف با تکنولوژی، انسان دیندار در حال استفاده از تکنولوژی، انسان بی‌تفاوت نسبت به دین که از مصادیق تکنولوژی بهره‌مند است، انسان تکنولوژیک در حال استفاده از مفاهیم دینی، انسان تکنولوژیک بی‌تفاوت نسبت به دین و انسان تکنولوژیک مخالف با دین. منظور از انسان تکنولوژیک انسانی است که استفاده از ابزارها و فرهنگ تکنولوژی در حیات او غلبه یافته است. قابل ذکر است که انسان دیندار از وجوه تکنولوژیک مبرا نیست، بلکه در او غلبه با محوریت دینی است. انسان تکنولوژیک هم از وجوه مابعدالطبیعی مبرا نیست، بلکه امور دنیایی در کانون توجه او است. با علم به دارای مراتب بودن میزان دینداری و میزان سیطره تکنولوژی، به طور مشخص دو دسته از طیف مذکور به عنوان مخاطب این پژوهش در نظر گرفته می‌شوند: دسته نخست که در دسترس‌ترین مخاطب محقق است، «انسان دیندار در حال استفاده از تکنولوژی» است که در این پژوهش با «انسان منتظر» تقارب دارد. دسته دیگر «انسان تکنولوژیک بی‌تفاوت نسبت به دین» است که تا حدودی با «پسانانگرایی» همسویی دارد. در این پژوهش برآیند این دو دسته با عنوان «انسان معاصر» معرفی و مخاطب قرار داده می‌شوند.

۱-۱. پسانانسان گرایی

«پسانانسانگرایی» و «فراانسانگرایی»^۱ جنبش‌هایی علمی، فرهنگی و فلسفی هستند که هدف آن‌ها غلبه بر محدودیت‌های شرایط انسانی است. از نظر آن‌ها انسان‌ها می‌توانند مرزهای بیولوژیک را از بین برده و بر محدودیت‌های زیستی خود فائق آیند. در باب معنای دقیق این اصطلاح‌ها فراندو معتقد است فراانسانگرایی هفت معنای مختلف دارد: ضدانسانگرایی،

۱. Transhumanism

پسانسانگرایی فرهنگی، پسانسانگرایی فلسفی، وضعیت پسانسانگرایانه، غلبه هوش مصنوعی، ترابشریت و جنبش انقراض اختیاری انسان که به دنبال یک «آینده پسانسان» است که در این مورد این آینده بدون انسان خواهد بود (Ferrando, 2013: p3-14). اصطلاح فرانسانگرایی را اولین بار جولیان هاکسلی در کتاب دین بدون وحی در سال ۱۹۲۷ استفاده کرد. سه حوزه مهم از تفکرات فرانسانگرایی عبارت است از ابر طول عمر، ابر هوشمندی و ابر رفاه. در این زمینه موضوع از دریچه دید جامعه شناسی و فلسفه به شکلی جدی از جمله در کتاب معروف ادگار مورن فیلسوف اندیشه پیچیده با عنوان انسان و مرگ و دانا هاراوئی، متفکر فمینیست در مانیفست سایبرگ و همچنین از جانب اندیشمندانی چون ریچارد داوکینز بیولوژیست تطورگرایی بریتانیایی در مجموعه کتاب هایش از نیمه دهه ۱۹۷۰ تا امروز، دنبال شد. در عین این که این مطالعات طرفداران بسیاری گرد آورد، از نظر برخی از آینده پژوهان برجسته مانند فرانسیس فوکویاما، خطرناک ترین ایده جهان است و چشم اندازی از خشونت و ستم است (Bostrom, 2005: p25).

پسانسانگرایی نیز جریانی است که در موج اول پست مدرنیسم ریشه دارد و هدف آن همچون فرانسانگرایی غلبه بر محدودیت های شرایط انسانی است. این جنبش راه مناسبی برای اندیشیدن به قلمرو غیرانسانی در حالت های پسادوگانه و پاسلسله مراتبی فراهم می کند و مرزهای تخیل انسان را به شدت گسترش می دهد. میان این دو جریان مرز دقیقی وجود ندارد و همپوشانی بسیاری دارند. برخی از مفاهیم مشترک آن ها «سایبورگ»، «آزادی مورفولوژیکی» (حق تغییر شکل بدن به دلخواه)، «تکامل خودگردان» و مانند آن است (Ferrando, 2013: p31). نقطه امید هر دو جریان، مسیر پرسرعت رشد تکنولوژی است. تمایز آن ها در این است که فرانسانگرایی اصطلاحی برای توصیف یکی از وجوه عینی و علمی پسانسانگرایی است؛ جریان

۱. Edgar Nahoum

۲. L'homme et la mort

۳. A Cyborg Manifesto

۴. Richard Dawkins

تازه‌ای در فلسفه گمانه‌پردازی‌های مربوط به بررسی مسئله کاربرد فناوری در بهسازی و پیشبرد شرایط انسان به فراسوی محدودیت‌های زیستی است. انسانی که با این روش‌ها قابلیت‌های خود را افزایش می‌دهد، به اصطلاح می‌توان «پسانسان» نامید. اگرچه ممکن است در برخی متون این دو اصطلاح به جای یکدیگر به کار روند؛ اما در پژوهش حاضر اصطلاح پسانسان مورد نظر محقق است و هر جا که به فرانسانگرایی اشاره می‌شود، در واقع بر وجوه اشتراک آن با پسانسانگرایی توجه شده است. برخی از فیلسوفان این حوزه عبارتند از: کاترین هیلز، استفان لورنز سورگنر، دیوید رودن و فرانچسکا فراندو.

۱-۲. انسان منتظر

«انسان منتظر»، انسانی با ماهیت قرآنی است. انسانی که مفهوم ولایت مطلقه الهی را درک کرده است و در ظل آن، ولایت ولی را پذیرفته است. انسان منتظر یک رویه معرفتی و عینی برای انسان دیندار معاصر است. انتظار در معنای خاص خود، یعنی ترقّب، یعنی مترصد یک حقیقتی که قطعی است، بودن (خامنه‌ای، ۱۴۰۰: ص ۱۴۱). انتظار دارای بنیان‌هایی است که متضمن اصالت و حقانیت آن است. بنیان وجودی در انتظار امام بر حقیقت وجود امام، امید به آینده روشن و اطمینان از حضور و ظهور امام در دنیا دلالت دارد. بنیان معرفتی در مقوله انتظار، درک اقتضائات زمانه و یقین به تحقق وعده الهی است. بنیان راهبردی انتظار این است که به تحول خواهی و تحول‌سازی منجر می‌گردد.

«انتظار» در کامل‌ترین شکل خود، در واژه «عدالت» نمودار می‌شود. جست‌وجوی عدالت آفاقی و عدالت انفسی خواسته اصلی انسان و رسیدن به آن کمال‌اعلای بشری بوده است. پیامبران در تمام دوره‌ها، پیام‌آوران عدالت بوده‌اند. عدالت‌عام‌ترین آرمانی است که تمام ظالمان تاریخ به نقض آن برخاسته‌اند. عدالت طلبی در بطن خود بر نوعی مقاومت، اقدام و حماسه دلالت دارد و با سکوت و سکون به دست نمی‌آید. بر همین اساس انسان منتظر کسی است که از مرحله انسان محبِ عدالت، صعود کرده و عدالت گستر است. آیه شریفه «فَأَذْهَبَ أَنتَ وَرَبُّكَ فَقَاتِلَا إِنَّا هَاهُنَا قَاعِدُونَ» (مائده: ۲۴)؛ به تعبیر علامه جوادی آملی حاکی از وضعیت کسانی است که دوستداران «امام غایب» هستند، نه منتظران «امام قائم» (جوادی آملی،



۱۳۹۸، ص ۲۴۴).

افراد منتظر دو دسته اند: آگاه از وجود شخص امام و ناآگاه از آن. کسانی که منتظر نیستند به تعبیر قرآن در وادی ضلالت بسر می‌برند. انسان‌های منتظر درون پارادایم‌هایی که ممکن است در مبانی، اصول یا روش‌ها متفاوت باشند و برای ایجاد شرایط بهتر در تلاش هستند. مظهر عالی انتظار انسان در پارادایم توحیدی «انسانی است که منتظر ظهور امام معصوم» است. این نوع انتظار در ساختار مشخصی که «رهنامه خلافت صالحان» نامیده شده است، ارائه می‌شود. به استناد قرآن وقوع شخص و امر منتظر حتمی است: ﴿فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْعَالِبُونَ﴾ (مائده: ۵۶). انسان منتظر به ایده مهدویت شخصی متصل است، نه مهدویت نوعی. از این جهت تمایز راهبردی میان انتظار عام و خاص وجود دارد. انسان منتظر کسی است که با آرمان عصر ظهور آشنا و طالب آن است؛ همچنین از وضعیت موجود ناخشنود است یا به آن قانع نیست و در جهت تحقق آینده مطلوب در حال زمینه‌سازی است. به جهت فعالانه بودن عمل انتظار است که انتظار فرج در روایات تعبیر شده است به «با فضیلت‌ترین جهاد امت» (حرانی، ۱۳۶۳: ص ۳۷).

۲. انسان معاصر شناسی

پاسخ به مسئله کیستی انسان معاصر، وابسته به «معنای انسان بودن» و این معنا نیز بر فهم دقیق زندگی و مرگ ناظر است. این مباحث هویتی که از سطح عینی به ذهنی سیر می‌کنند؛ فهم وجودی و ماهوی انسان معاصر را میسر می‌کنند. امروزه دانشمندان به این می‌اندیشند که آیا ذهن، بدن یا ترکیبی از ذهن و بدن، انسان بودن ما را تعیین می‌کند یا همچون تلقی دینی/سنتی از انسان، او حیثیتی در هم تنیده از جسم و روح است؟ در دوران جدید، عناصری در تعریف انسان وارد شده‌اند که پیش از این، در تعریف انسان مداخله‌ای نداشتند. به طور خاص در طول تاریخ نسبت انسان و ماشین هرگز مسئله قابل توجهی در پاسخ به پرسش انسان چیست، نبوده است؛ اما برای انسان مدرن نسبتی که با تکنولوژی دارد، به حریم ماهیت انسان نفوذ کرده، بر نسبت او با انسان‌های دیگر غلبه کرده و وادادگی او نسبت به تکنولوژی، بر تعریفش از خود، اثر عمیقی بر جای گذاشته است. امروزه در پرداختن به معنای انسان بودن



عناصری مانند ماشین، واقعیت مجازی، ارتباطات، جهش ژنتیک و اموری از این قبیل مداخله مستقیم دارند.

در همین زمینه، مسئله دیگری مطرح است و آن این که «زنده بودن انسان به چیست»؛ به زنده بودن روح یا زنده بودن جسم او؟ آیا حیات امری صرفاً زیستی است یا زیستی-روحانی؟ آیا لازم است مفهوم زندگی مورد بازنگری واقع شود؟ اگر فرآیندهای مسئول پیدایش ذهن، جاودان شوند، آیا می‌توان انسان را جاودانه کرد؟ اگر انسان‌ها بتوانند با تقویت قوای خود نامیرا شوند، این وضعیت چه پیامدهایی برای حیات او خواهد داشت؟ به نظر می‌رسد عمده مسائل انسان معاصر از نسبت روح و جسم و حذف یکی و توسعه دیگری ایجاد شده است. در دوران معاصر و در نتیجهٔ چرخشی که دکارت، فیلسوف عقل‌گرای قرن هفدهم به وجود آورد، دوگانه نفس و جسم به دوگانه ذهن و جسم تبدیل شد.^۱ زمانی که جابه‌جایی نفس و ذهن در اندیشه دکارت شکل گرفت و در آثار او ظهور و بروز یافت، کسی آن را وزنه‌ای به اندازه انقلاب کپرنیکی کانت تلقی نکرد؛ در حالی که از نتایج این جابه‌جایی، جریانی در دنیای علم ایجاد شد که حاصل آن از نظر شدت و سرعت بسیار گسترده بود. آن جریان عظیم تحویل بردن ابعاد غیرمادی وجود بشر به بعد مادی آن بود که خود را با توسعه و غلبه «تکنیک» در زندگی بشر نشان داد. با این حال سه پاسخ محتمل برای پرسش از چیستی حیات و ممات انسان می‌توان طرح کرد:

۱. وجود یا عدم «پیشرفت، رفاه و آرامش»؛

۲. «غلبه بر» یا «تسلیم شدن به» مرگ، فراموشی و سختی (در مقابل بقا، هوشمندی و رفاه)؛

۳. آشنایی یا بیگانگی با خدا و نمایندگان خدا.

پاسخ نخست، پاسخی عمومی و رایج در جهان بینی غیرتوحیدی است. مردمان کشورهای پیشرفته دنیا، دشواری به نسبت کم‌تری در مواجهه با اموری مانند بلایای طبیعی دارند، در شرایطی با امکانات بیش‌تر، کیفیت عالی‌تر و دسترسی سهل‌تر به مظاهر علم و تکنولوژی زیست

۱ نک: شهرآیینی، مصطفی، پرستو مصباحی جمشید (۹۱-۳)، تمایز نفس و بدن در مکاتبات دکارت و الیزات و تبعات آن، نشریه متافیزیک، اصفهان.

می‌کنند؛ در حالی که مردمان کشورهای توسعه نیافته برای امکانات اولیه خود دشواری بیش‌تری تحمل می‌کنند. لذا این دسته از افراد، برخورداری از پیشرفت، رفاه و آرامش را جلوه‌هایی از حیات و عدم برخورداری از آن‌ها را به مثابه زنده بودنی مرگوار تلقی می‌کنند. در عین حال زندگی و مرگ متعارف در دنیا، معنای اولیه برای این مفاهیم است. حیات پس از مرگ در این رویکرد عمدتاً مورد غفلت یا انکار می‌باشد. این نگرش از دوران رنسانس در جهان غرب آغاز شد و سایه آن بر کشورهای که از خدمات انقلاب‌های صنعتی و علمی غرب به‌عنوان مصرف‌کننده بهره‌مند بودند، افکنده شد. البته در درون کشورهای تولیدکننده جریانی دیگری در حال تولد و بالندگی بود که مایه‌های تفکر پستمدرنی و مقابله با مدرنیسم را در درون خود ساخت و پروراند.

پاسخ دوم را جنبش‌های اجتماعی-سیاسی-فلسفی برآمده از توسعه تکنولوژی مطرح می‌کنند. فرانسوئانگرایان و پسانسانگرایان برجسته‌ترین این جنبش‌ها هستند. از نظر آنان، ابر طول عمر، ابر هوشمندی و ابر رفاه اهدافی جذاب، دست یافتنی و ضروری برای مقطع فعلی حیات انسان است و آن‌ها امیدوارانه در پی تحقق آن هستند. قابل ذکر است اهدافی که پسانسانگرایان طرح می‌کنند، به‌صورت مستقیم در ادامه پاسخ‌های دوره مدرنیسم است و با وجود تعارض با آن، زاییده آن است. به ویژه «پیشرفت» که از نظر بیش‌تر پسانسانگرایان، تنها چیزی است که بیش‌ترین ارزش را دارد. دودنی با نظر به اهمیت پیشرفت می‌گوید: «ما فقط یک جهت برای رفتن داریم و هر چیزی که مانع حرکت ما در این جهت شود، بد است» (سیلارز، ۱۳۸۸: ص ۱۲۱). این جریان به توسعه زندگی، شکست مرگ و تحقق جاودانگی می‌اندیشد. از این نظر، زندگی از طریق گفتمان و تولیدات آن در حال توسعه است و علم و تکنولوژی مرزهای سنتی را در می‌نوردد و انسان جاودانه خواهد شد.

پاسخ سوم از منظر دینی و به‌طور خاص، از نگاهی ولایت‌مدارانه مطرح است. این پاسخ به قشر خاصی از انسان‌ها، در مقطع زمانی یا مکانی خاص مربوط نیست؛ بلکه پاسخی است مربوط به نوع انسان. دین طرح کلان سرپرستی همه جانبه انسان است و با «رهنامه خلافت صالحان»، وضعیت آینده جهان را روشن کرده است. خداوند می‌فرماید:

﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ

مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ»؛ خدا به کسانی از شما بندگان که [به خدا و حجت عصر عصر ائمه] ایمان آرند و نیکوکار گردند وعده فرمود که [در ظهور امام زمان] در زمین خلافتشان دهد؛ چنان که امت‌های صالح پیامبران سلف را جانشین پیشینیان آن‌ها کرد، و دین پسندیده آنان را تمکین و تسلط عطا کند و به همه آنان پس از خوف و اندیشه از دشمنان ایمنی کامل دهد» (نور: ۵۵).

علامه طباطبایی معتقد است که وراثت الاهی به یکی از دو وراثت‌های دنیایی و آخرتی منحصر نیست، بلکه هر دو را شامل می‌شود (طباطبایی، ۱۳۸۳: ج ۱۴، ص ۳۲۹). مهم‌تر این که این وضعیت تاکنون در دنیا منعقد نشده است و در زمان ظهور ولی عصر گسترده خواهد شد. انسان‌ها به میزان نزدیک بودن ظاهری یا باطنی به ایده مذکور (آشنایی با خداوند و نمایندگان او)، به مفهوم دینی حیات و ممات نزدیک می‌گردند.

ملاحظه می‌شود که پاسخ‌های متنوعی به پرسش در باب معنای حیات و ممات وجود دارد و این پاسخ‌ها بر فهم انسان در باب انسان بودن اثر مستقیم دارد. انسان معاصر دارای دغدغه‌های وجودی، معرفتی و به ویژه دغدغه‌های نفسانی است. ساختار ماهوی انسان دلالت بر وجود چنین دغدغه‌هایی دارد و گمان نمی‌رود بتوان انسان را فارغ از توجه به این مسائل تصور کرد.

۱-۲. مسائل انسان معاصر

اندیشمندان بی‌توجه به مسائل انسان معاصر نبوده‌اند و هر کدام از منظر وجودشناسانه و معرفتشناسانه بدان پرداخته‌اند. آنچه قابل توجه است، درهم‌تنیدگی سطوح معنایی زندگی انسان معاصر با توفیق یا نحوست پدیده‌های تکنولوژیکی در عصر حاضر است. آرنولد وشتتاین می‌گوید: «تسلط تکنیکی بر جهان سرانجام به طرح پرسشی می‌انجامد که خود پاسخی برای آن ندارد: پرسش معنای زندگی» (وشتتاین، ۱۳۷۳: ص ۱۰۵). پست مدرنیست‌ها انسان معاصر را انسانی که به اعلا درجه در پی تازگی، ناشناختگی و رهایی از قیود است، می‌دانند. آن‌ها علاقه شدیدی به تنوع دارند و سبک‌ها و تفسیرهای شگفت‌انگیز را به شیفتگی و حدت دوران مدرن و پیشامدرن ترجیح می‌دهند.



اندیشمندان اسلامی هم به این مقوله توجه داشته‌اند. از نظر شهید صدر مهم‌ترین مسائل انسان معاصر عبارتند از: دور افتادن دنیای غرب از حقیقت دین، افراط در غرایز، جایگزین شدن عقل به جای دین و سپس حس به جای عقل، انکار بعد روحی بشر (صدر، بی‌تا: ص ۷۲_۷۸). این مسائل نتایج را طور علی دارند که با جریان شکوفایی فطرت و فرجام آن ناهمسو است. شهید صدر می‌گوید: در تمدن جدید، انسان موجودی است مسلوب الاختیار و محکوم به حرکت در مسیری خاص که از آن تخطی نمی‌کند و نمی‌تواند تخطی کند. مکتب‌های مختلف اجتماعی و اقتصادی و بحث‌های روانی، هر کدام به سهم خود کوشیده‌اند این نظریه را به انسان تزریق کنند» (همان). همچنین «نیاز به ذات قدسی، معرفت مابعدالطبیعی، معنای زندگی، هم‌زیستی مسالمت‌آمیز، حفظ محیط‌زیست، علم مقدس، و یک‌پارچگی شخصیت انسان» از مهم‌ترین نیازهای انسان متجدد است (نصر، ۱۳۷۹: ص ۲۵). اهم مسائل انسان معاصر را می‌توان به صورت ذیل دسته بندی کرد:

۱. مسائل وجودی انسان معاصر: برخی از مصادیق مسائل وجودی انسان عبارتند از: تنهایی، رنج و لذت، یافتن جایگاه خود در هستی، غلبه بر مرگ و بیماری، جاودانگی، پایان ماهیت فعلی و آغاز ماهیت جدید برای انسان، برقراری نسبت هویتی با ابزار و تکنیک.

۲. مسائل معرفتی انسان معاصر: برخی از مصادیق مسائل معرفتی انسان معاصر عبارتند از: غفلت و هوشیاری انسان، تعالی انسان با گذر از محدودیت‌های شناختی، وجود یا عدم نظام برتر معرفتی، بنیان حیات اجتماعی بر پایه عقلانیت یا کثرت، تنوع و شگفت‌انگیزی، نقش انسان در شناخت ابزار و نقش ابزار در شناخت انسان، توجه به دیدگاه‌های غیرانسانی و مناظر ناشناخته و تلاش برای به تصویر کشیدن پانورامای شناختی فراتر از افق انسان.

۳. مسائل نفسانی انسان معاصر: منظور از مسائل نفسانی، گرایش‌های انسان است که لزوماً با بینش یا کنش‌ها قابل درک نیستند؛ اگر چه در عرصه عمل، محرک درونی آن‌ها محسوب می‌شوند. در این جنبه از مسائل، توجه به توسعه علم و استفاده از تکنولوژی صرفاً از باب وجودی و معرفتی نیست، بلکه از آن جهت است که ارضاکنده میل تنوع‌طلب، زیاده‌خواه و کمال‌جوی بشر است. به طور مثال در موضوع غلبه بر پیروی و دستکاری بدن انسان، صرفاً توسعه علمی مطرح نیست، بلکه به‌ها دادن به میل و درخواست انسان است. جاودانگی نیز که

آرمان پسانسانگرایان است، یکی از امیال فطری انسان است و انسان فن‌سالار را می‌توان انسان میل‌پرست دانست. رها بودن، بی‌ملاحظه‌عرف و شرع بودن و آزادی افسارگسیخته که چالش فردی و اجتماعی انسان معاصر است، همه بر وجوهی از میل‌پرستی انسان دلالت دارند. با نظر به حقیقت زنده دین و تکنولوژی، تعریف انسان معاصر مفهومی تولیدی است. انسان معاصر عبارت است از کسی که دارای دغدغه‌های وجودی، معرفتی و نفسانی است و بر اساس بینش‌ها و گرایش‌های خود در تلاش برای گذر از محدودیت‌ها و رسیدن به مفهوم تعالی با مصادیق متفاوتی است. در این میان هویت او دائماً باز تعریف می‌شود و ماهیت سیال هویت، هر بار خود را به شکلی فراتر یا فروتر از آنچه بود، نمایان می‌کند. این تطورات هویتی اثر مستقیم بر کیستی انسان دارد. در عصری که تکنولوژی غلبه یافته و تلاش برای معنابخشی‌های تازه به زندگی، برای انسان معاصر جذاب شده است؛ انسان هویت خود را در قالب‌های جدیدی که همسو با استلزامات زیست تکنولوژیکی است، عرضه می‌کند.

۳. واکاوی حیات و ممات انسانی

با توجه به پیشرفت‌های مهمی که در حوزه فناوری‌های شزان (شناختی، زیستی، اطلاعاتی، نانو) صورت گرفته است و دستکاری‌های متنوعی که در ساختار زیستی موجودات، به ویژه انسان در حال روی دادن است، زندگی و مرگ به مسئله مهمی که انسان ناچار نیست بدان تسلیم گردد، تبدیل شده است. در حالی که در نگرش دینی، موضوع به گونه دیگری طرح شده است. لذا لازم است پس از فهم دقیق جایگاه حیات و ممات در زیست متعارف انسان، میزان و نوع هم‌نواپی انسانی که تکنولوژی عمده وجوه حیات او را در برگرفته با انسانی که با پیروی از ایده ظهور منجی، بناست در مدیریت آینده بشری عهده‌دار نقشی باشد؛ روشن شود.

۳-۱. حیات و ممات در پسانسانگرایی

پسانسانگرایان به هستی‌شناسی پسادوالیسمی قائل هستند و از تمام انواع ثنویت روی گردانند؛ در حالی که در سنت فلسفی و الاهیاتی غرب همواره انواع دوگانه‌ها وجود داشته است. دوگانه خدا و جهان، بودن و شدن، زندگی و مرگ، حضور و غیاب، معنا و پوچی، روح و جسم،



ذهن و عین، عالم معقول و عالم محسوس، خیر و شر، متافیزیک و فیزیک، جوهر و عرض، مرد و زن، خود و دیگری، حقیقت و خطا، گفتار و نوشتار، حقوق عمومی و حقوق خصوصی، از جمله این دوگانه‌هاست. این دوگانه‌ها در دوره مدرنیسم با شدت گرفتن تقابل دین و علم، به اوج خود رسید و بر اثر افراط در این امر و ناموفقیتی که برجسته‌ترین سوی این تقابل - یعنی عقل و علم - در مرجع بودن به وجود آورد، زمینه برای انکار هر نوع دوگانه‌ای فراهم شد. پست مدرنیست‌ها و پس‌اساختارگرایان از طریق ساخت شکنی به مقابله با دوتایی‌ها پرداختند و سنت شکنی آنان به عنوان آبشخور پسانسانگرایی محسوب شد. از نظر پسانسانگرایان حضور دوگانه‌ها راه را بر انواع تخیل می‌بندد و انسان را به پذیرش محدودیت‌ها مجبور می‌کند. تلاش پسانسانگرایان برای عبور از انواع دوآلیسم به این معناست که آن‌ها در اندیشه گذر از مرزها هستند؛ در حالی که دوآلیسم بر اصالت مرکز تأکید دارد. هر قدر که مرزها معتبر شوند، اجبارها نیز متنوع شده و بر حیات انسان حاکم خواهند شد؛ در این صورت امکانات انسان برای فرار وی از شرایط کنونی خود، محدود می‌گردد. بر همین اساس ثنویت مرده - زنده نیز به شکل سختگیرانه‌ای مورد طرد آنان است. آن‌ها معتقداند «مرگ امری نمادین است و با تحقق ایده پسانسانی دیگر وجود نخواهد داشت» (Ferrando, 2013: p31). آدمی می‌تواند تا ابد به حرکت خود ادامه دهد. از نظر پسانسانگرایان زندگی از طریق گفتمان و تولیدات آن در حال توسعه است و انسان مرزهای سنتی را در خواهد نوردید و جاودانه خواهد شد:

وضعیت پسا-انسان بر فراز سر ماست و درآویختن به هر شکلی از نوستالژی، برای بازگشت به فلسفه‌ای مدرنیست یا اومانیزست از خود و دیگری، از انسان و بیگانه، از نرمال و کوئیر، تنها پژواکی از یک ستیز گفتمانی است که پیش از این آغاز شده است و ما، داعیه خود را میان این پژواک‌ها و پاسخ‌هایشان به آزمون می‌گذاریم (Halberstam, Livingston, 1995: p.81).

ابر طول عمر، ابر هوشمندی و ابر رفاه به عنوان حوزه‌های مهمی از تفکرات این جریان، دلالت بر افراد یا توانمندی‌هایی فراتر از محدوده انسانی یا پتانسیل جسمی و ذهنی فعلی انسان دارد. در واقع اصطلاح «آبر» می‌تواند به هر کسی که دارای قدرت فوق‌العاده، ژن جهش‌یافته، ابزارهای شناختی متنوع و آرمان‌های متوسع است، اشاره کند. به وجود آوردن انسانی که از

لحاظ میزان کمی عمر به رکوردهایی بسیار بالا دست یابد، چشم انداز او از میان رفتن مرگ و پیری باشد و از لحاظ قابلیت‌های ذهنی قادر باشد مرزهای کنونی بیولوژیک را پشت سر بگذارد، وضعیت مطلوب پسانسان‌نگرایان است. طبیعتاً این تغییرات می‌تواند جوهر انسانی را تحریف کند یا تصور تغییر و تبدیل را ایجاد کند. به عقیده فوکویاما ما در آستانه ورود به آینده فرانسانی هستیم که در آن فناوری به ما قدرتی می‌دهد که گوهر انسانی را به تدریج تغییر دهیم (فوکویاما، ۱۳۹۴: ص ۲۱). از نظر نسخه‌های کنونی فرانسان‌گرایی، بسیاری از نویسندگان، به پروتزه‌های پزشکی به عنوان اولین گام تکاملی و به دستگاه‌های تنظیم کننده ضربان قلب، کاشت حلزون گوش، لنزهای تماسی، اندام زیست‌شناختاری و مایه‌کوبی‌ها به عنوان اولین گام‌های ما برای حرکت به سوی پسانسان‌گرایی اشاره می‌کنند. براساس چنین پیشرفت‌هایی است که رابرت اتینگر در کتاب چشم‌انداز جاوانگی ادعا می‌کند شاید مرگ، یک فرآیند برگشت‌پذیر باشد (Ettinger, 2005: p. 70).

پیروان این جریان‌ات تکنولوژیکی به دنبال این هدف هستند که انسان علاوه بر کسب مهارت فوق‌العاده شناختی، بتواند حتی بدن خود را به روش‌های جدید بهبود بخشد و از شرایط بازدارنده و محدودیت‌ها رهایی یابد. از نظر اندیشمندان این حوزه، «گونه انسان در بن بست تکامل است و باید فناوری‌ها را در هم‌آمیزد تا به «سطح بعدی» تکامل یابد. ما مدت‌هاست به دلیل روابط نزدیک روزافزون خود با غیرانسان‌هایی چون دست ساخته‌های فناوری، انسان نیستیم. اندیشه فرانسان که اغلب شبیه به بحث رایاندام‌گان‌ها تلقی می‌گردد، در برخی موارد هیجان برانگیز و در بعضی ترسناک می‌باشد» (بل، ۱۳۹۰: ص ۴۷).

مفهوم مشهور «سایبورگ» در مانیفست سایبورگ، اثر دانا هاروی، با پاک کردن مرز میان انسان، حیوان و تکنولوژی سایبرنتیکی، نسخه دیگری از فرانسان‌گرایی است (رشیدیان، ۱۳۹۳: ص ۱۶۵). این واژه، ترکیبی از دو واژه «سایبرنتیک» و «ارگانسیم» است و برای دلالت بر موجودی نیمه انسان-نیمه ماشین به کار می‌رود. آن‌ها سایبورگ را به عنوان یک سیستم انسان-ماشین خودتنظیم کننده تعریف کردند (همان، ص ۳۷۷) و امیدوارند اولین نسل از انسان‌هایی باشند که جاودانه خواهند ماند. سپس با ورود ابزارهای تکنولوژیکی به درون انسان از یک سو ظرفیت‌های ذهنی را افزایش خواهند داد و با تمرکز بر سالم نگه داشتن و تقویت قوا و



اندام‌های جسمی، طول عمر و سپس جاودانگی را برای انسان رقم خواهند زد. این رویکرد در افکار پسا‌ساختارگرایانه پساانسان‌گرایان ریشه دارد. در آن میان، نگرش دریدایی به دلیل تمرکز بر فراگیری نحوه زیستن (دریدا، ۱۳۹۶: ص ۲۰)، نزد پساانسان‌گرایان از نگرش فوکو مطلوب‌تر است که به نوعی به پذیرش محدودیت‌های ناشی از مرگ تن می‌دهد. از نظر فراندو به هر حال، پست هیومنیسم به این واقعیت واقف است که پیش فرض‌های سلسله مراتبی انسان‌گرایانه را نمی‌توان به راحتی نادیده گرفت یا پاک کرد. از این نظر، بیش‌تر با رویکرد ساختارشکنی دریدا هماهنگ است تا با مرگ انسان فوکو (Ferrando, 2013: p.32).

حتی ریخت‌شناسی واژه پساانسان بر وضعیت فراتر از شرایط کنونی انسان دلالت دارد. توسعه شگفت‌انگیز علم و فناوری پشتوانه آن‌ها برای اندیشه در باب جاودانگی با تمرکز بر وجوه مادی حیات انسان است. انواع شبیه‌سازی، احیای بافت‌های مرده، تولید مواد شیمیایی برای نگهداری اجساد و مانند آن؛ آینده امیدبخشی را برای آرمان‌نمیرایی بشر نوید می‌دهد. آن‌ها در تمرکز بر ظرفیت‌نمیرایی انسان نخست بر معنای انسان بودن و زنده بودن متمرکز می‌شوند و بر نقش مفاهیمی مانند اطلاعات، تخیل و گونه‌گرایی در معنایابی حیات انسان تکیه می‌کنند. از نظر آنان انسان بودن داشتن مجموعه‌ای از اطلاعات به علاوه ساختار فیزیکی سالم است و حیات، یعنی عملکرد صحیح این ساختار. با این حساب اگر محتوای ذهن اطلاعات است، با جاودان کردن فرایندهای پیدایش و توسعه اطلاعات می‌توان به نامیرایی رسید. اگر جسم قابلیت تغییر، چندبودگی و ماندگاری دارد؛ پس زنده بودن امری دائمی است.

۲-۳. حیات و ممات در انسان منتظر

شناخت انسان منتظر از خلال «تفسیر انسان به انسان» صورت می‌گیرد. در این تفسیر، حقیقت انسانیت، «حیات متألهانه» است و بر اساس آن انسان‌ها دو دسته‌اند: یا کافر یا زنده؛ انسان زنده یا خواب است یا بیدار؛ انسان بیدار یا بیمار است یا سالم، انسان سالم یا ناقص است یا کامل، انسان کامل یا کامل‌تر است یا کامل‌ترین (جوادی آملی، ۱۳۹۲: ص ۲۵۸). دو قسم آخر «انسان محکم» هستند و مصداق عینی آن، معصومان علیهم‌السلام می‌باشند. بقیه اقسام انسانی، «انسان متشابه» هستند. در این میان انسان منتظر کسی است که حقیقت خود را در نسبت با

انسان محکم یافته است. با این توصیفات، از انسانشناسی قرآنی، حیات و ممات برای انسان منتظر، از تلقی عرفی آن معنایی متفاوت دارد. بر اساس ماهیت قرآنی انسان، انسان زنده، انسان مؤمن است و انسان مرده، انسان کافر است: «لِيُنذِرَ مَنْ كَانَ حَيًّا وَيَحِقِّ الْقَوْلَ عَلَى الْكَافِرِينَ» (یس: ۷۰). معیار اصلی برای سنجش حیات انسان برخورداری از حیات متألّهانه است. طبق این معیار، مرگ در معنای مصطلح در این نوع حیات داخل است. همچنین معیار اصلی برای سنجش ممات انسان، «کافر بودن» است. لذا انسانی که حیات گیاهی یا حیوانی یا حیات مصطلح انسانی دارد، اگر از تأله برخوردار نباشد، صرفاً معادل انسان ناطق یا حی است. استناد قرآنی این بیان درباره حیات و ممات آیات فاطر: ۱۹-۲۲، بقره: ۱۸ و ۱۷۱، آل عمران: ۱۶۹، یس: ۷۰ است. قابل ذکر است معادل دانستن کافر و منافق با انسان مرده، یک اصل اصطیادی است (جوادی آملی، ۱۳۹۲: ص ۱۵۴).

بر اساس «تفسیر انسان به انسان»، معیار اصلی و فرعی برای تشخیص هویت انسان منتظر با دو مؤلفه حیات و ممات در جدول زیر درج شده است:

معیار اصلی	معیار فرعی	
حیات	تألّه	بینایی، شنوایی و بیان روح
		دریافت رزق از پروردگار برای افراد ظاهراً مرده
		دریافت انذار و تبشیر از نبی و امام
		مصباح و مفتاح بودن عقل در انسان زنده
		زیست انسانی در فراخی روح نه در تنگی تن
		الگوگیری از انسان کامل
ممات	کفر و نفاق	نابینایی، ناشنوایی و بی زبانی روح
		عدم دریافت رزق از پروردگار برای افراد ظاهراً زنده
		انذار و تبشیر ناپذیری از نبی و امام
		غبار گرفتگی عقلانیت در انسان کافر
		زیست گیاهی یا حیوانی یا انسانی مصطلح در تنگی تن (من فی القبور)
		انکار انسان کامل و الگو بودن او، الگو گیری از غیر

از منظر دینی، تعبیر «حیات عاقلانه» و «حیات جاهلانه» به سبک زیستن متفاوت افراد بر



اساس معنای مذکور از حیات و ممات اشاره دارد. طبق منطق قرآن جهالت صرفا مختص انسان‌های پیش از ظهور اسلام نیست و ممکن است انسان قرن بیست و یکم با همه امکانات حیرت برانگیز خود، مرگ جاهلانه داشته باشد. «قرآن کسانی را که حیات مصطلح انسانی دارند و فاقد حیات متأله قرآنی‌اند، مردگانی بیش نمی‌داند» (همان، ص ۱۵۲).

۴. انسان کامل و تنظیم حیات و ممات انسان معاصر

فهمی که جریان‌ات تکنولوژیکی از معنای حیات و ممات دارند، فهمی مادی و تابع فرآیندهای فیزیکی است. آرمان غلبه بر پیری، بیماری و مرگ برآمده از این نگرش است که بعد مادی، حیثیت اصلی وجود آدمی است و اگر بتوان این بعد را تقویت کرد، می‌توان بر محدودیت‌های ناشی از آن فائق آمد. پذیرش مرگ به عنوان بخشی گریزناپذیر از زندگی، قرارگرفتن در بن‌بست تکامل است و گام بعدی که شرایط آن را تکنولوژی فراهم کرده است، تحقق شرایط پسانسانی برای تجربه بقا در عالم ماده است. چنین تلقی درباره حیات و ممات، در درون جهان‌بینی مادی، طبیعی می‌نماید و بر نوعی انحراف شناختی دلالت دارد که در انسان تکنولوژیک نمایان شده است. انسانی که در پی شکوفایی نیازهای فطری خود است، با فهم نادرست از معنای انسان بودن و حیات و ممات چنین انسانی، مفاهیم تعالی‌جویانه مانند جاودانگی را در بستری صرفا مادی دنبال می‌کند. نتیجه این امر استقلال نفس و جست‌وجویی مطلوب در بستری نامتجانس است.

ترسیم خلاءهای معرفتی پسانسان در دستیابی به دغدغه‌های فطری، از طریق ارائه تحلیلی دقیق از انسان متشابه و انسان محکم صورت می‌گیرد. تفسیر انسان به انسان، نشان می‌دهد که عدم حفظ مقام انسانی نه تنها به تعالی انسان و تجربه بقا منجر نمی‌گردد، بلکه انسان را به فروانسان تنزل می‌دهد. این تنزل از نوع بازگشت به افکار سنتی، پیشامدرنی و مدرنی نیست، بلکه تنزل مقام انسان به جایگاه بهیمیت و به عبارت دقیق‌تر «مرگ» است، نه حیات. از سوی دیگر، در جهان بینی توحیدی به دلیل قائل شدن به حیثیتی دوگانه برای انسان، آغاز و اتمام حیات مادی انسان تابع درهم تنیدگی آن با روح الهی انسان است و بقای روح، بقای حیات را در پی دارد. در جهان بینی توحیدی، علاوه بر فهم عام درباره ماهیت انسان، حقیقتی خاص



تحت عنوان ولایت‌گری و ولایت‌پذیری وجود دارد که بر فهم انسان در باب حیات و ممات خود اثر می‌گذارد. طبق این قاعده، بحث با محورهایی که ترسیم‌کننده ظرفیت‌های جهان‌بینی توحیدی و فهم مداخله ولایت‌مدارانه خداوند و نمایندگان او در اداره عالم هستی است؛ پیش برده می‌شود.

۴-۱. رجوع انسان متشابه به انسان محکم

مبنای بحث در تنظیم‌گری فهم انسان نسبت به خویش و استفاده از اصل تفسیر انسان به انسان، قاعده رجوع متشابهات به محکّمات است که از حریم تفسیری قرآن اصطیاد شده است. راز این تفسیر از دو منظر تعیین می‌شود: توانایی انسان بر تبیین ساختار هستی خویش و مصون بودن فطرت از تحریف و تبدیل. از آن‌جا که قرآن کریم بیانگر خود (در مرتبه اول)، و تبیان حقایق گیتی و مینو (در مرتبه دوم) است، انسان متکامل نیز به بهترین قوام آفریده شده و توان فراگیری صدر و ساقه جهان امکان را دارد. لذا حتماً مبین ساختار هستی خود است (همان، ص ۳۶-۳۷). طبق این قاعده، دین جریان ولایت گسترده الهی است که سرپرستی خود را با وجود انسان‌های محکم برای تأسی انسان‌های متشابه، اعمال می‌کند. در حقیقت، تفسیر انسان به انسان، تفسیر انسان متشابه به انسان محکم است و شرط آن حفظ مقام انسانی است. در تفسیر انسان به انسان، جامع محکّمات، «فطرت» است و جامع متشابهات، «طبیعت» است. هدف این تفسیر، کنار زدن غبارهایی است که جنود جهل ایجاد کرده‌اند و هویدایی چشمه‌های حکمت است که به جنود عقل مربوط است. این فرایند، آثاره دینه‌های عقول است و لازمه آن سه امر است: «مثیر» که رسول خدا است، «ابزار آثاره» که وحی است و «مستثار» که اهل بیت علیهم‌السلام است (همان، ص ۲۴۷-۲۸۰).

تفسیر انسان به انسان، به محورهایی چون پویایی یا راجعی انسان، متشابه یا محکم بودن انسان و حرکت یا عدم حرکت انسان متشابه در مسیر محکم شدن می‌پردازد. محکّمات انسان به محکم اول یا مهم‌ترین محکم که حیات متألّهانه است، اقتدا می‌کنند. اولین نتیجه اقتدا کردن، پی بردن به فقر و ذلت و ادراک غنای مطلق الهی است و نتیجه دوم آن، برقراری عدالت بین محکّمات است. مهم‌ترین متشابه نیز فراموشی واقعیت حیات و دفن آن زیر غبار



جهالت علمی و عملی است. نتیجه اول فراموشی، داعیه استقلال نفس و نتیجه دوم آن، برقراری تعادل کاذب بین متشابهات است. محصول هماهنگی محکمت و متشابهات، آرامش و تعادل حقیقی عقل نظری و عقل عملی است. شرط تحقق این محصول، تبعیت متشابهات از محکمت و ارجاع محکمت به محکم اول است (همان، ص ۳۳۸). با این توصیف، آنچه انسان منتظر درصدد دستیابی به آن است، پذیرش ولایت انسان محکم برای یافتن مسیر حرکت‌های توسعه طلبانه فردی و اجتماعی، مادی و معنوی است. این نوع ولایت پذیری برآمده از نگرشی است که انسان را موجودی حی، در پی تآله و مسئول نسبت به آبادسازی دنیا (به تعبیر قرآن، واژه مبارک استعمار) می‌انگارد.

آنچه جریان‌ات فکری تکنولوژی محور به آن مبتلا گردیده‌اند، استقلال نفس است که بر اثر نادیده انگاشتن بعد غیر مادی وجود انسان و به تبع آن غفلت از محکمت و وجودی و معرفتی ایجاد شده است؛ اما عالی‌ترین آرمانی که همین انسان در صدد دستیابی به آن است - جاودانگی - نه تنها نامطلوب نیست، بلکه خداوند میل به جست‌وجوی آن را در فطرت انسان قرار داده است و مابه‌ازای خارجی آن را با تداوم حیات روح در جهانی دیگر، محقق کرده است. انسانی که جاودانگی را در عرصه «طبیعت» بررسی می‌کند، به حد اعلا درگیر متشابهات وجودی خود و عدم پیروی این متشابهات از محکمت گردیده است؛ زیرا هر اندازه اسارت انسان در طبیعت عمیق‌تر گردد، از جان مایه‌های فطری خود فاصله بیش‌تری خواهد گرفت. با این حال، به استناد این‌که فطرت انسان نابود و تبدیل‌شدنی نیست (روم: ۳۰)؛ انسان همواره در طلب گرایش‌های فطری خود خواهد بود.

پس انسان خود را موجودی تماما با وضعیت غیر ثابت و قابل تغییر، می‌انگارد (Ferrando, 2013: p.26). این تلقی او را به موجودی که با تعریف انسان متشابه بسیار نزدیک است، تبدیل می‌کند. مبنا قرار دادن مؤلفه «تغییر» بدون التزام به هیچ امر ثابت و محکمی، عامل گرفتار شدن در متشابهات وجودی است. در انسان متشابه اصل اصیل انسانیت که عبارت است از «روح ملکوتی» و «فطرت خدادادی»؛ زیر لایه‌های متراکم جهل و غفلت مدفون می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۹۲: ص ۲۴۸). به دلیل وجود غبارها انسان صدای درون خود را نمی‌شنود و به همین دلیل به صدای بیرونی که صدای امام است، محتاج می‌شود (همان،

ص ۲۸۲). اگر شدت طبیعت گروهی افزون باشد، انسان نه تنها صدای فطرت خود، بلکه صدای امام را نیز نخواهد شنید؛ زیرا «تعالیم امام، شکفتن فطرت‌ها و خردهاست» (حکیمی، ۱۳۸۰: ص ۳۲۹). وضعیت طبیعت‌گرایانه به منزله ظلم به نفس، توسط خود انسان است. یعنی «قوای طبیعی به جای قوای فطری، حاکم بر وجود انسان می‌شوند و ظالمانه حق فطرت و جان الاهی را ضایع می‌کنند» (جوادی آملی، ۱۳۹۲: ص ۲۸۴ و ۳۱۱). در این شرایط بُعدی غیر از فطرت، شخصی غیر از امام (که آشنای جان آدمی است)، راهبری غیر از عقل و تمایلاتی غیر از تمایلات تعدیل شده، تفسیر انسان را بر عهده خواهند گرفت.

۴-۲. حیات و ممات در مواجهه با اشرفیت یا هم‌ترازی انسان با سایر موجودات

نظر به این باور محکم قرآنی که انسان اشرف مخلوقات است و انسان کامل مصداق آن است؛ تلقی از حیات و ممات را در بستر مادی- معنوی از حیات انسانی، متحول می‌کند. حیات موجود اشرف، با برهم ریختن نظم ساختارهای فیزیکی بدن، مختوم نمی‌گردد و انسان با تقویت این ساختارها مُدرک وضعیت جاودانگی نخواهد شد، بلکه حیات روحانی عامل بقای موجود اشرف و حیات انسان کامل ریسمان اتصال دائمی او به خدا است. به استناد فرمایش معصوم، زمین از حجت خداوند خالی نخواهد شد (نهج البلاغه، حکمت ۱۴۷). لذا اشرفیت انسان در عالم، دائمی است.

نگرش پسانسان درباره حیات و ممات، به دلیل اتکا به جهان بینی مادی، برآمده از غیر برتر پنداری انسان نسبت به سایر موجودات است. انسان یکی از انواع چندبودگی موجودات است که اشرفیت او در دوره مدرن فرو ریخته و اکنون در حال تجربه اشکال تازه‌ای از انسان‌پنداری است. از نظر فوکویاما، طبق نگرش پسانسانی «شأن انسانی از خاستگاه انسانی‌اش جدا شده است» (فوکویاما، ۱۳۹۴: ص ۲۳۱). هاروی در مانیفست سایبورگ با طرح نظریاتی که بر وابستگی افراد به رایانه در امور روزانه دلالت دارد؛ ادعا می‌کند که «ما همگی حیواناتی اسطوره‌ای هستیم و اختلاطی از ماشین و ارگانسیم. کوتاه آن که ما سایبورگ هستیم» (Haraway, 1985:p.65). از آن‌جا که اساساً مقام پنداری برای انسان نفی شده است، این نگرش در نظر آنان به منزله تجربه فرومقامی یا فرامقامی نیست بلکه عبور از یک مرحله به



مرحله‌ای دیگر است. تناقض مهمی که در این تلقی وجود دارد، این است که ادعا می‌کنند اگر انسان تسلیم مرگ گردد، در بن بست «تکامل» خواهد ماند. آن‌ها دغدغه تکامل، تعالی و بهبودی شرایط انسانی و رهایی از محدودیت‌ها را دارند و در این امور، درصدد پیشتازی‌اند، نه برگشت به عقب. با این حال مصّرند که مقام اشرفیت از انسان سلب شده باقی بماند. اگر تکامل انسان، مقامی برای او محسوب نمی‌شود، به‌کاربردن تعابیری که تماماً معنای علوّ دارد، بدون وجه است.

در حقیقت وقتی طرح «خلیفه الهی انسان» به طرح «برابری انسان با سایر موجودات» تبدیل می‌شود و بر عنصر «چندبودگی» تمرکز می‌گردد، انسان نه تنها به تعالی نمی‌رسد، بلکه انسان نیز باقی نمی‌ماند و به استناد آیه شریف «أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ» (اعراف: ۱۷۹)؛ به جایگاه «حیوان» و «فرو حیوان» تنزل می‌کند. با سرایت اوصاف جهانی حیوانی به دنیای انسانی، مطلوب‌های انسانی تغییر می‌کند، مسیر حرکت انسان‌شناسانه دچار تحول می‌گردد و معنای حیات و ممات، از وجه معنوی و سراسر مادی تهی می‌شود.

مهم‌ترین وجه برای نقد این نگرش، به تلقی از انسان بازمی‌گردد؛ چون انسان موجودی است که توسط خداوند، فطرتاً «حیّ متألّه» آفریده شده است. «جنس» انسان بر اساس تعریف دینی، «حی» بودن است که جامع حیات گیاهی، حیوانی و انسانی مصطلح دارای نطق است و می‌توان گفت که معادل «حیوان ناطق» است و «فصل» این تعریف که فصل اخیر حدّ انسان است، «تألّه» است؛ یعنی خداخواهی مسبوق به خداشناسی و ذوب شدن در الوهیت او. لذا قرآن کریم نطق را فصل اخیر انسان نمی‌داند (جوادی آملی، ۱۳۹۲: ص ۱۵۰). از همین نگرش در باب انسان، دریچه‌ای گشوده می‌شود به سوی دسته‌بندی انسان به حقیقی و ظاهری. افرادی در عرف انسان قلمداد می‌شوند؛ اما با نگاه قرآنی آنعام و شیاطین هستند.

نظر به این‌که تغییراتی که با علم و تکنولوژی در ساختار انسانی ایجاد می‌شود، از منظر انسانی است و به فهم بشر از خویش بازمی‌گردد نه از منظر الهی و ناظر به حقیقت معلوم. لذا این تغییرات به مثابه تغییر در طرح کلی الهی و زیر سوال بردن نظام احسن نیست. از منظر انسانی ایجاد تنوع بیش‌تر در موجودات هستی، با قابلیت متنوع که رهاشدگی از کلیشه‌های دوگانه سنتی را به همراه دارد، جلوه دیگری به هستی می‌دهد که اگر نگوییم ضرورتاً به حال

بشر مفید است، دست کم جدید، متنوع، ارضاکننده و جذاب است. از منظر الاهی این تلاش‌ها بازی‌های کودکانه‌ای است که به جهت اوج نادانی بشر از زوایای پیدا و پنهان هستی و محدودیت‌های متنوع او نامی عظیم با خود حمل می‌نماید. از منظر قرآن انسان به تنهایی قادر به چنین توهم عمیقی نبوده است مگر به مدد موجودی که برای گمراه نمودن انسان، قسم خورده است (ص: ۸۲ و اعراف: ۱۶).

۳-۴. ولایت‌مداری و تربیت انسان منتظر آگاه و ناآگاه

توجه به ظرفیت‌های موجود در عصر حاضر برای تربیت انسان‌های منتظر آگاه و ناآگاه، می‌تواند برخی از وجوه تعامل میان دین و تکنولوژی را در طرح کلان ولایت الاهی آشکار کند و به صورت مستقیم یا غیر مستقیم، هموار کننده رهنامه خلافت صالحان باشد. هر انسانی در صورت تبعیت ظاهری یا باطنی، آگاهانه یا ناآگاهانه از نبی و امام، «انسان زنده منتظر» در معنای عام آن خواهد بود. براین اساس، جلوه حیات انسان معاصر با تأسی از ولایت انسان کامل و پذیرش انتظار فعالانه، در «زمینه سازی برای تحقق رهنامه خلافت صالحان» است؛ جلوه ممت انسان معاصر نیز در فراموشی فطرت در افرادی است که به نحوی تاله آن‌ها دچار آسیب شده است. مسحور پیشرفت‌های علمی و تکنولوژی شدن، یکی از اقسام این آسیب و انحراف مسیر شناختی است. تربیت انسان‌های منتظر آگاه و ناآگاه در سایه توجهات انسان محکم، که متصدی سرپرستی انسان‌های متشابه است، فرآیند شکوفایی فطرت و تحقق تاله مداری را هموار می‌کند.

در حقیقت در انسانشناسی قرآنی، امام یا انسان محکم در شناخت ماهوی و وجودی انسان مداخله مستقیم دارد؛ به‌گونه‌ای که بدون پذیرش ولایت انسان کامل در سایه ولایت الاهی، انسان -خواه دیندار و خواه سکولار- به ادراک درست و اصلاح اعوجاجه‌ای وجودی و معرفتی خود قادر نخواهد شد. حیات انسان کامل، حیاتی متألّهانه است و سایه افکنی حیات متألّهانه امام به عنوان الگو و معیار بر حیات انسان‌های عادی، نقطه عطف تربیت انسان منتظر است. یکی از جنبه‌های مقتدرانه عصر ظهور این است که فهم انسان را نسبت به خود دقیق و درست می‌کند. لذا انسان‌هایی که مخالفت متعصبانه با دین ندارند؛ اما در جست‌وجوی امیال فطری



خود از مسیرهای انحرافی عبور کرده‌اند، پیام معصوم را با آرمان انسان فن‌سالار مقارن می‌یابند و خواسته یا ناخواسته به تحقق آن یاری می‌رسانند.

امام به عنوان واسطه رحمت الهی، در غیاب و حضور خود در حال زنده‌کردن جهان است؛ زیرا «جهان نیازمند دو امر کلان است: «زنده کردن» و «منظم کردن» (جوادی آملی، ۱۳۹۸: ص ۱۷). میان این دو مفهوم رابطه تنگاتنگ وجود دارد. این وضعیت، به عینیت معنای حیّ متألّه بودن انسان یاری می‌رساند و مواجهه مسئولانه با گذشته، حال و آینده را به دنبال دارد. توجه به مقوله زمان اصلی ضروری در نگاه پسانسنان و انسان منتظر است. به ویژه آینده برای هر دو رویه مهم و امیدوارانه است. پسانسنگرایی دیدگاهی انتقادی و ساختارشکن را با تصدیق گذشته حفظ می‌کند؛ در حالی که چشم اندازی جامع و مولد برای حفظ و پرورش جایگزین‌هایی برای حال و آینده تعیین می‌کند (Ferrando, 2013: p.32). انسان منتظر نیز با آگاهی از گذشته حاکم، عهده‌دار طرح و برنامه‌ای مناسب می‌شود و با اطلاع از آینده محتوم، فرمان مهندسی لازم را صادر می‌نماید. پیوند با گذشته و آینده موجب پندگیری و امیدواری می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۹۸: ص ۱۶). آنچه اهمیت بنیادی دارد، این است که تلاش‌های پسانسانی، فهم حقیقت چند بعدی ولایت امام را سهل خواهد کرد؛ زیرا به آشکار شدن امتداد شبکه‌ای واقعیت کمک می‌کند. در وضعیتی که همه صداها بلند است، به شکل عالمانه‌تری می‌توان به تحقق آیه شریفه زیر امیدوار بود:

﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾. پس بندگان مرا بشارت ده! کسانی که سخنان را می‌شنوند و از نیکوترین آن‌ها پیروی می‌کنند؛ آنان کسانی هستند که خدا هدایتشان کرده، و آن‌ها خردمنداند (زمر: ۱۷-۱۸).

اگرچه مبدأ، مسیر و غایت هر حرکتی تابع جهان بینی است؛ اما خواسته‌های مشترک (مانند جاودانگی) می‌تواند، فرجام حرکت‌ها را به هم نزدیک کند. خواسته‌های پسانسنان و انسان منتظر هر چه به سطوح انتزاعی‌تر نزدیک می‌شود، شبیه‌تر شده و با ورود به سطوح عینی و عملی، از هم فاصله می‌یابند. به عبارتی، دیگر به رغم اختلاف دو رویه دینی و تکنولوژیکی در جهان بینی، موضوع و روش، یکی از وجوه اشتراکی قابل تأمل در صور نگرش‌های کلان به

انسان، می‌تواند تربیت انسان‌های منتظر آگاه یا ناآگاه و میل به مدیریت کلان جهان باشد. انسان منتظر آگاه یا ناآگاه، از وضعیت موجود ناراضی و درصدد بهبود شرایط است و دارای ادراک واضحی از مفاهیمی چون عدالت، آزادی و حقیقت‌جویی است. لذا با فرض این‌که مخالفت متعصبانه با دین نداشته باشد، پیام حاملان این مفاهیم را دریافت کرده است و آن را مورد بررسی قرار می‌دهد. این ظرفیت در عصر غیبت با تلاش‌های انسان منتظر و در عصر ظهور با راهبری مستقیم امام معصوم و پیروانی که جویای گرایش‌های فطری خود هستند، آشکار خواهد شد.

میل به مدیریت کامل جهان از میل فطری انسان به کمال ریشه گرفته است و در جهان‌بینی دینی توسط مجری طرح الهی که امام معصوم است، اعمال خواهد شد. در تفکر تکنولوژیکی دوران معاصر نیز، دانستن همه چیز و کنترل همه عالم، رؤیای انسان است. پسانسانگرایان اگر چه از هر نوع وحدتی گریزانند؛ در خصوص وحدت مدیریتی اتفاق نظر دارند و ایده «آرمان شهر مدیریت کامل»، را دنبال می‌کنند. استیون هاوکینز و هم‌فکران او معتقدند این امر از طریق علم اتفاق می‌افتد. «غایت‌اعلای علم، دست یافتن به نظریه‌ای واحد است که بتواند با آن تمام کائنات را توضیح دهد» (جرج، ۱۳۹۰: ص ۱۴). «نگرش کلان‌مدیریتی نسبت به عالم» راهی به سوی زمینه‌سازی ظهور و دولت حقه امام معصوم فراهم می‌کند. دغدغه توضیح تمام هستی با نظریه‌ای واحد، حکایت از این دارد که تکثر نظریه‌ها، روح جستجوگر بشر را ارضا نکرده است. البته برخی مانند مک‌ورتر این خیال را باطل می‌دانند و معتقدند بشر به چنین توانی برای کنترل همه چیز دست نخواهد یافت (همان). اما آنچه هم‌افزایی ایده دینی با ایده پسانسانی را میسر می‌کند و دست کم برای دینداران، دلالت بر امتداد حقانیت دین دارد، این است که این مدیریت کامل در سطح جهانی و در بضاعت انسانی، توسط امام معصوم قطعاً واقع خواهد شد.



نتیجه گیری

انسان معاصر در باز تعریف هویت خود درگیر دغدغه های وجودی، معرفتی و نفسانی متنوعی است که مهم ترین آن ها توجه به معنای انسان بودن و معنای حیات و ممات است. دین از دیرباز به این مسائل توجه داشته است؛ اما جریانات تکنولوژیکی متأخر، معنای جدیدی به این مفاهیم داده اند. نظریه پسانسانگرایی، انسان را موجودی سیال و چندوجهی می انگارد که در حصار ماده قرار گرفته است. او می تواند با تقویت جنبه مادی عالم و کشف ناشناخته ها از محدودیت های زیست انسانی رها شده، به امکانات خیال و حس توسعه بخشد و مطابق امیال خود پیشتازی کند. پسانسان تنوع، هیجان و کشف ناشناخته ها را می ستاید و امید دارد به مهم ترین آرمان خود که تجربه جاودانگی است، دست یابد. از سوی دیگر، انسان منتظر، که تربیت یافته جهان بینی توحیدی است و ظلّ ولایت معصوم زیست می کند، با پسانسان که شکوفا شده جهان بینی مادی-نفسانی است، در یک دوره زیست می کنند و آن ها بر هم اثر می گذارند و تعامل یا تقابل جهان بینی هریک، قابل بررسی است. هم افزایی این دو رویه دینی و تکنولوژیکی در عصر غیبت و عصر ظهور، به نوعی وحدت رویه ختم می شود که طراح و مدبّر آن ذات و اقدس الاهی، مجری آن حجت الاهی است و اسباب تحقق آن انسان های منتظر آگاه و ناآگاه اند. تحقق رهنامه خلافت صالحان نیازمند فرآیند تربیتی خاصی است که زیربنای آن «رویکرد فطرت محور» و روبنای آن ایجاد وضعیت مطلوب بشری در حیات دنیایی است. خروجی این طرح در پارادایم توحیدی، تربیت انسان فعال مسئول منتظر است و در پارادایم مادی-نفسانی، انسان تکنولوژیکی است که امید است آرمان هایش او را به ظهورات این رهنامه متمایل کند. با توجه به رویکرد تربیتی مذکور، انسان در جایگاه منتظر یا غیر منتظر در کیفیت و زمان تحقق وعده الاهی اثر دارد، اگر چه در حتمیت وقوع آن بی اثر است.

در این پژوهش، ذیل بحث رجوع انسان متشابه به انسان محکم، قاعده مبنایی پژوهش طرح شد. در بحث از حیات و ممات انسان در مواجهه با اشرفیت یا هم ترازوی انسان با سایر موجودات، به اختلاف نظر عمده میان نگرش انسان دیندار و انسان تکنولوژیک پرداخته شد. در مبحث ولایتمداری و تربیت انسان منتظر آگاه و ناآگاه، به برخی از وجوه تعامل میان دین و تکنولوژی در طرح کلان ولایت الاهی توجه شد. نتایج پژوهش نشان می دهد «حیات» انسان

معاصر در میزان همسویی آن با معنای حقیقی انسان بودن (حیات متألّهانه)، رقم می‌خورد و «مات» او در میزان فراموشی فطرت و جدایی آشکار و پنهان از ولایت انسان کامل؛ زیرا انسان کامل تنظیم‌کننده فهم انسان نسبت به حقیقت، حیات و مات خود است.



منابع

قرآن کریم.

۱. آرنولد وشتاین (۱۳۷۳). **الهیات در عصر فرهنگ تکنولوژیک**، مترجم: مراد فرهادپور، پایگاه مجلات ارغنون، شماره ۱.
۲. بل، دیوید (۱۳۹۰). **نظریه پردازان فرهنگ سایبری**، مانوئل کاستلز و دانا هاروی، مترجم: مهدی شفیعیان، تهران، دانشگاه امام صادق علیه السلام.
۳. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۲). **تفسیر انسان به انسان**، قم، اسراء.
۴. _____ (۱۳۹۸). **امام مهدی، موجود موعود**، قم، اسراء.
۵. جرج، سوزان (۱۳۹۰). **دین و تکنولوژی در قرن بیست و یکم**، تهران، پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات.
۶. حکیمی، محمدرضا (۱۳۸۰). **خورشید مغرب**، تهران، دلیل ما.
۷. خامنه‌ای، سیدعلی (۱۴۰۰). **ما منتظریم: خورشید مهدویت در منظومه فکری حضرت آیت‌الله خامنه‌ای رهبر معظم انقلاب اسلامی**، گردآورنده: حسن ملایی، تهران، موسسه بنیاد فرهنگی مهدی موعود صلوات الله علیه.
۸. دریدا، ژاک (۱۳۹۶). **من مرگ خود را در نوشتن زندگی می‌دانم**، آخرین مصاحبه و سایر گفتگوها، جان برنباوم، مترجم: حسین کربلایی طاهر، تهران، آفتابکاران.
۹. رشیدیان، عبدالکریم (۱۳۹۳). **فرهنگ پست مدرن**، تهران، نی.
۱۰. سیدرضی، محمدبن حسین (۱۴۱۴ق). **نهج البلاغه**، مصحح: صبحی صالح، قم، هجرت.
۱۱. سیلارز، لسلی (۱۳۸۸). **هوش رایانه‌ای، مذهب جدید**، مترجم: بینا، ماهنامه سیاحت غرب، شماره ۷۶.
۱۲. شهرآیینی، مصطفی، پرستو مصباحی جمشید (بهار و تابستان ۱۳۹۱). «**تمایز نفس و بدن در مکاتبات دکارت و الیزات و تبعات آن**»، نشریه متافیزیک دانشگاه اصفهان، شماره ۱۳، ص ۱ تا ۱۴.
۱۳. صدر، سید محمدباقر (بی‌تا). **رسالت ما**. مترجم: محمدتقی رهبر. تهران، روزبه.
۱۴. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۸۳). **تفسیر المیزان**، جلد ۳ و ۱۴، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۱۵. فوکویاما، فرانسیس (۱۳۹۴). **آینده فراانسانی ما**، ترجمه ترانه قطب، تهران، طرح نو.



۱۶. نصر، حسین (۱۳۷۹). **نیاز به علم مقدس**، ترجمه حسن میاننداری، قم، طه.

17. Bostrom, N. (2005). **A History of Transhumanist Thought**. Journal of Evolution and Technology (14).

18. Ferrando, Francesca (2013). "Posthumanism, Transhumanism, Antihumanism, Metahumanism, and New Materialisms: Differences and Relations," *Existenz* 8/2

19. Haraway, Donna J. (1985). Manifesto for Cyborgs: Science, Technology, and Socialist Feminism in the 1980s", *Socialist Review* 80: 65–108

20. Halberstam, J. and Livingston, I. (1995). **Posthuman Bodies**. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

21. Robert Ettinger (2005). **The Prospect of Immortality**, Editor Charles Tandy, Cultural Classics Series by Ria University Press, Publisher Ria University Press.



بازشناسی عوامل زمینه‌ساز پیدایی و گرایش به جریان مدعی یمانی در کشور عراق با نگاهی به فقه نظام

علی کارشناس

چکیده

در بررسی جریان‌های انحرافی، اولاً، پیدایی جریان‌ها و ثانیاً، گرایش مردم به آن‌ها، از اهمیت بسزایی برخوردار است. هدف پژوهش حاضر، تبیین عوامل زمینه‌ساز پیدایی و گرایش به جریان مدعی یمانی در کشور عراق با نگاهی به فقه نظام است. روش پژوهش «توصیفی-تحلیلی» با استفاده از منابع کتابخانه‌ای و فضای مجازی است. یافته پژوهش آن است که راهکار مقابله با جریان مدعی یمانی، توجه به فقه نظام سیاسی، فقه نظام اقتصادی، فقه نظام فرهنگ در حوزه علمیه نجف اشرف و گذار از اندیشه فقه فردی به سوی فقه نظام اجتماعی با همه گرایش‌های آن است. همچنین توجه به این نکته ضروری است که ایجاد تشکیلات موازی توسط جریان احمداسماعیل، با نظریه فقه نظام مغایر است. از سوی دیگر، مرز میان تفکر سکولار و فقه نظام، همانا قابلیت جمع میان فقه فردی و تفکر سکولار است؛ چرا که وجه اشتراک این دو، جدایی دین از سیاست است؛ در حالی که در فقه نظام، هیچ دوگانگی بی میان دین و سیاست وجود ندارد؛ بلکه سیاست جزئی از دین است. بر این اساس تمسک به آرای عمومی بر عرف عقلا و سیره عقلا مبتنی است و با عرفی شدن دین که زاییده حاکمیت نگرش سکولار به دین است، تفاوتی بنیادین دارد.

واژگان کلیدی: جریان، مدعی یمانی، عوامل زمینه‌ساز، عوامل گرایش، عراق، فقه نظام.

۱. استادیار گروه فقه و حقوق پژوهشگاه علوم اسلامی امام صادق علیه السلام، ایران، قم.

مقدمه

بی‌تردید، جامعه عراق، جامعه‌ای یکدست و منسجم نیست و طیف‌های مختلف مذهبی-قومی-سیاسی را شامل است. شیعیان، اهل سنت، کردها و ترکمان‌ها چهار طیف اصلی جامعه عراق هستند که در میان‌شان گرایش‌های مختلف مذهبی و سیاسی به چشم می‌خورد. از سوی دیگر، عراق، انباشتی از ناکامی‌های سیاسی را تجربه کرده است؛ از کودتا، استبداد، ایدئولوژی‌های تمامیت‌خواه و حکومت‌های ناکارآمد تا جنگ با همسایگان، شکست‌های تحقیرآمیز بین‌المللی، تحریم‌های سخت، اشغال، جنگ داخلی و حتی افتادن به دام یک گروه تروریستی مسلح چون داعش که نتیجه مشترک تمامی این رویدادها و ناکامی‌ها، بدتر شدن وضعیت زندگی مردم عراق و ایجاد بحران‌های سیاسی بوده است (کارشناس، ۱۴۰۰ الف: ص ۲۱۰-۲۱۹). ناکارآمدی نظام سیاسی و ضعف احزاب سیاسی عراق نیز به بحران سیاسی در این کشور دامن زده است؛ بنابراین، عراق از نظر سیاسی، در وضعیت شکننده‌ای قرار دارد و زیرساخت‌های کشور ویران و گام‌های اساسی برای بازسازی این زیرساخت‌ها انجام نگرفته است. سیستم پارلمانی عراق و احزاب سیاسی، به شدت درگیر کسب قدرت ناکارآمدی سیستم سیاسی کشور است؛ از جمله عدم نمایندگی مطالبات معترضان؛ فقدان روش پایداری برای حل مشکلات و قدرت بیش از حد شبکه‌های مجازی و ماهواره‌ای در شروع تظاهرات و اطلاع‌رسانی (ابطحی و ترابی، ۱۳۹۴: ص ۵۳-۸۱). جریان مدعی یمانی با بهره‌برداری از اوضاع شکننده سیاسی عراق به تبلیغ جریان خویش اقدام کرده است.

در بحث راجع به یک موضوع، دو جنبه مهم از آن قابل دستیابی است: نخست، توصیف و تشریح آن پدیده و دوم، تبیین علل زمینه‌ساز پیدایی و گرایش به آن. این مقاله تنها در صدد تبیین علل زمینه‌ساز پیدایی و گرایش به جریان مدعی یمانی از منظر فقه نظام است.

در پژوهش حاضر با این پرسش مواجه‌ایم که عوامل زمینه‌ساز پیدایی و گرایش جریان مدعی یمانی در عراق با رویکرد فقه نظام چیست؟

۱. Discription.

۲. Expanation.



فرضیه مقاله آن است که از جمله عوامل زمینه‌ساز پیدایی جریان مدعی‌یمانی در عراق، ویژگی‌های خاص جامعه عراق از حیث ساختار سیاسی، اقتصادی و فرهنگی است. همچنین عوامل زمینه‌ساز گرایش جریان مدعی‌یمانی در عراق، حاکمیت نگرش سکولار در عراق، کمک به قشرهای ضعیف جامعه عراق است.

در زمینه عوامل زمینه‌ساز پیدایی جریان احمداسماعیل و گرایش به آن در کشور عراق، تاکنون اثر مستقل و نظام‌مندی تدوین نشده است؛ ولی کتاب «الشُّهُبُ الاحمدية علی مدعی المهدویة: دعوة احمدالحسن فی المیزان»، نوشته شیخ احمد سلمان پس از توضیحی در مورد دعوت احمداسماعیل، به نقد ادعاهای وی می‌پردازد. کتاب «الرَّدُّ القاصم لِدَعْوَةِ الْمُفْتَرِّی عَلَی الْإِمَامِ الْقَائِمِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَرَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى»، نوشته شیخ علی آل محسن نیز به نقد تفصیلی جریان‌یمانی می‌پردازد. مقاله امیرمحسن عرفان در فصلنامه انتظار موعود با عنوان «عوامل پیدایش مدعیان دروغین مهدویت و گرایش مردم به آنان» (عرفان، ۱۳۸۸: ص ۱۴۵-۱۷۴)؛ به تبیین عوامل پیدایش مدعیان دروغین مهدویت و گرایش مردم به آنان به طور عام و نه با پردازشی خاص به جریان مدعی‌یمانی نیز می‌پردازد. بر این اساس، پژوهش حاضر، نوآورانه است؛ همچنین رویکرد پژوهش حاضر بر فقه نظام مبتنی است که در واقع نقد آرای مدعی‌یمانی در زمینه ایجاد حکومت اسلامی در عصر غیبت به شمار می‌آید.

۱. ادبیات نظری تحقیق

پی بردن به مفاهیم اصلی به کار رفته در تحقیق، سنگ بنای القای درست مطالب است. از این رو، به تبیین مفهوم جریان و فقه نظام پرداخته می‌شود:

۱-۱. جریان

«جریان»، از ریشه «جَزَى» و به معنای جاری ساختن و مشی کردن است (فراهیدی، ۱۴۰۹: ج ۶، ص ۱۷۴؛ ابن عباد، ۱۴۱۴: ج ۷، ص ۱۷۵ و زمخشری، ۱۹۹۷: ص ۹۱) و در اصطلاح تشکّل، جمعیت و گروه اجتماعی معینی است که علاوه بر مبانی فکری، از نوعی رفتار ویژه اجتماعی برخوردار است (خسرو پناه، ۱۳۸۸: ص ۹-۱۰). برخی نویسندگان، جریان را حرکت مستمر

نظام‌مند بی‌وقفه می‌دانند. بر این اساس، شناخت ابعاد مختلف حرکت یک جنبش از آغاز تا پایان، «جریان‌شناسی» نامیده می‌شود (آرشیو افاق نقد فرق انحرافی مرکز تخصصی مهدویت). به عبارت دیگر، طبقه بندی، علل پیدایش، علل گرایش مردم، جامعه هدف مدعیان، ترفندها، شگردها و روش تبلیغ، کارگزاران و عوامل (تأسیس‌کننده، تبیین‌کننده، ترویج‌کننده)، خاستگاه (جغرافیایی، فکری و اعتقادی)، بررسی دیدگاه‌های کلامی و فقهی، بررسی پیامدهای اجتماعی، اقتصادی، اعتقادی، سیاسی و امنیتی را جریان‌شناسی یک جنبش و حرکت می‌نامند (همان). جریان دارای سه ویژگی «اجتماعی بودن»، «دارا بودن تشکّل و جمعیت»، «برخورداری از اندیشه مشخص و رفتار معین مرتبط با آن» است (همان، ص ۱۰). تعریف مختار در زمینه جریان عبارت است از: حرکت نظام مندی که بر عقبه فکری منسجم مبتنی باشد.

۱-۲. فقه نظام

«فقه نظام»، فقه بررسی نظامات دینی است؛ زیرا فقه به دو بخش یعنی فقه خرد یا فقه فردی و فقه مسائل کلان (فقه نظام) تقسیم می‌شود. فقه نظام، فقهی است که در زمینه ساحت‌های کلان اجتماعی، اعم از سیاست، اقتصاد و فرهنگ به فقاقت می‌پردازد. در حقیقت، فقه نظام، فقه نظام‌ساز است که متکفل رفع نیازهای فقهی نظام اسلامی در بعد کلان است. بر اساس نظریه فقه نظام، این فقه متکفل استنباط نظامات اجتماعی است. فقه نظام یعنی فقهی که متکفل کشف نظامات اجتماعی از منظر شریعت در عرصه سیاسی، اقتصادی و فرهنگی است. در حقیقت فقه نظام، احکام مکلف کلان را تعیین می‌کند و حکومت، یعنی مجموعه حاکم و کسانی که به امر آن حاکم زندگی خود را نظم می‌دهند و نظم زندگی آن‌ها به وسیله آن حاکم انجام می‌گیرد.

۲. عوامل زمینه‌ساز پیدایی جریان مدعی یمانی

«احمد بن اسماعیل بن صالح الصّیمری الشّویلمی البصری الحلفی»، ملقب به «احمد الحسن» در سال ۱۹۶۸ میلادی (۱۳۸۷ق) در منطقه‌ای بنام «هَوَیر» از توابع «زُبَیر» از استان بصره متولد شد. وی در جولای سال ۲۰۰۲ میلادی (جمادی الاول ۱۴۲۳ق) دعوت خود را در شهر نجف اشرف



آغاز کرد (انصاری، بی تا: ص ۳۶) و ابتدا خود را «یمانی» نامید. پس از مدتی، مدعی سفارت امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف و آن گاه مدعی فرزندی امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف شد (کورانی عاملی، ۱۳۹۱: ص ۲۰). این پدیده در سال‌های پایانی حاکمیت صدام رخ داد. احمداسماعیل پس از سقوط صدام، با کمک برخی از باقی مانده‌های رژیم بعث از جمله برادرش - که از افسران بعثی به شمار می‌رفت - تشکیلات وسیعی را در مناطقی همچون نجف، کربلا، ناصریه، بصره و میسان (العماره) به راه انداخت (الخیون، ۲۰۱۲: ص ۵۷۶-۵۹۰).

شناخت عوامل زمینه‌ساز پیدایی جریان احمد اسماعیل، نیازمند تحقیقی عمیق در ابعاد گوناگون این مسئله است. به طور کلی عوامل زمینه‌ساز پیدایی ادعای احمد اسماعیل در کشور عراق، در چند محور قابل پیگیری است: نخست، ویژگی‌های خاص جامعه عراق و دوم، تأثیر نگاه خاص صدر ثانی به نشانه‌های ظهور. توضیح هر یک از عوامل زمینه‌ساز به شرح زیر است:

۲-۱. ویژگی‌های خاص جامعه عراق

جامعه عراق، طی دهه‌های گذشته تاکنون با بحران‌ها و چالش‌های مختلفی از جمله چالش تجزیه از منظر متغیرهای داخلی رو به رو بوده است و این بحران‌ها، آن را به کشوری تبدیل کرده است که در روابط بین الملل از آن به عنوان «دولت شکننده» یاد می‌شود (کارشناس، ۱۴۰۰ الف: ص ۲۹۱). حضور همه جانبه امریکا و طرح تجزیه عراق توسط بایدن، پرورش نسل آینده رهبران عراق توسط امریکا در قالب برنامه «الیپ» - که در آن، در هر دوره ۵۲ نوجوان عراقی تحت آموزش‌های فسادانگیز امریکا به دور از نظارت والدین و دولت عراق، آموزش می‌بینند - و نیز مداخله منفی و مخرب برخی کشورهای منطقه در مسیر بی‌ثبات کردن عراق و نیز گرایش‌های واگرایانه کردها؛ از مهم‌ترین علل بحران در جامعه عراق است (همان). جریان مدعی یمانی با بهره برداری از اوضاع شکننده سیاسی عراق به تبلیغ جریان خویش اقدام کرده است. در ادامه به ویژگی‌های خاص جامعه عراق از ابعاد سیاسی، اقتصادی و فرهنگی که سبب پیدایی جریان مدعی یمانی شده است؛ پرداخته می‌شود:

۲-۱-۱. ساختار سیاسی جامعه عراق

ساختار قومی مذهبی و نژادی چندپاره عراق، همراه با وجود تاریخی حکومت‌های خودگردان،

باعث معماهای امنیتی مختلفی در عراق شده است و این نادیده انگاشتن ساختار اجتماعی و فقدان مبانی هویت ملی و نبود یکپارچگی اجتماعی و به عنوان یکی از ضعف‌های اساسی عراق همواره وجود دارد (ر.ک. رستمی و سفیدی، ۱۳۹۵: ص ۸۳-۱۱۱). برای نمونه استقلال طلبی کردها از دولت مرکزی عراق، بیش‌ترین تأثیر را بر تجزیه عراق داشته است.

از دیگر سو، شکل نگرفتن هویت جمعی برای سامان سیاسی دولت‌ها، به حدی مهم است که از آن به عنوان یکی از مهم‌ترین زمینه‌های ایجاد بحران برای دولت‌ها در عراق یاد می‌شود. عراق از زمان شکل‌گیری در سال ۱۹۲۱ میلادی (۱۳۳۹ق) تا کنون یکی از کشورهایی است که با این مشکل روبه‌رو بوده است. ساختار سیاسی و واقعیات اجتماعی، این کشور را به سمتی سوق داده است که از دولت‌های پادشاهی تا حکومت‌های دیکتاتوری و حتی در سیستم دموکراتیک امروزی عراق این مشکل یکی از زمینه‌های بحران‌زا به شمار می‌رود (ر.ک. یزدانی و شیخ حسینی، ۱۳۹۲: ص ۲۱۷-۲۳۵).

از این رو، فقدان حکومت منسجم در عراق و ایجاد مشکلات امنیتی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی برای مردم در این کشور، سبب پیدایی جریان احمداسماعیل در عراق شده است. احمداسماعیل با سوء استفاده از ضعف‌ها و مشکلات عراق، تشکیلات وسیعی به راه انداخت. تشکیلات وی در شهرهای نجف، کربلا، ناصریه و بصره متمرکز است. وی با تشکیل لجنه‌های مختلف، جریان خود را سامان داد. این لجنه‌ها عبارتند از: لجنه علمی، لجنه دینی، لجنه امنیتی، لجنه اطلاع رسانی، لجنه مالی و لجنه نظامی (آرشیو اتاق نقد فرق انحرافی مرکز تخصصی مهدویت).

این لجنه‌ها به منزله دولت موازی در جامعه عراق نقش ایفا می‌کردند تا مردم عراق را از سکولار حاکم بر کشور عراق دور سازند. همین امر با توجه به اشتیاق مردم عراق به نظام سیاسی مبتنی بر اسلام، مسئله انتظار و مهدویت، سبب جذابیت جریان مدعی یمانی برای آنان گردید و برخی از آنان جذب این جریان شدند.

۲-۱-۲. ساختار اقتصادی جامعه عراق

کشور عراق به لحاظ ژئوپلیتیک جایگاه مهمی در منطقه غرب آسیا دارد و به لحاظ بافت



انسانی و اشتراکات دینی و فرهنگی، از اهمیت بسزایی برخوردار است؛ به طوری که استقرار یا عدم استقرار اوضاع سیاسی، امنیتی و اقتصادی این کشور می‌تواند، بر منطقه غرب آسیا تأثیر مستقیم و غیرمستقیم داشته باشد (ر.ک. کرسی آزاد اندیشی «بحران عراق؛ ۲۱ آبان ۱۳۹۸). عراق از منظر اقتصادی، کشوری است که چهارمین ذخیره نفت جهان را در اختیار دارد؛ با این حال ۲۲ و نیم درصد از جمعیت ۴۰ میلیونی‌اش، فقیر هستند. بر اساس اعلام بانک مرکزی عراق، این کشور با ۷۱ میلیارد دلار بدهی (۴۲ میلیارد بدهی داخلی و ۲۹ میلیارد بدهی خارجی) مواجه است (همان).

انتظار افزایش فرصت‌های اقتصادی و شغلی و ریشه‌کن کردن فساد گسترده در سطح کشور، از جمله خواسته‌های مردم عراق است. وضعیت بد اقتصادی، ناشی از بیکاری جوانان و سطح درآمد پایین و سطح سواد کم در جامعه عراق (کارشناس، ۱۴۰۰الف: ص ۲۱۰-۲۱۹)؛ خود عاملی است بر دامن زدن به دیگر بحران‌ها مانند پیوستن به گروهک‌های تروریست یا جریان‌های انحرافی به‌عنوان منبعی برای کسب درآمد و یا تثبیت هویت که هرچ‌ومرج ناشی از اختلافات را دامن می‌زند.

اوضاع اقتصادی عراق، سبب شد که مردم عراق به دنبال راه‌گزینی از این بحران اقتصادی باشند و با توجه به این که اسلام، دارای فقه نظام اقتصادی است و بدیلی از سوی حوزه علمیه نجف در برابر نظام اقتصادی لیبرال معرفی نشده بود؛ عواملی مانند اباحه خمس توسط این جریان در عصر غیبت، سبب جذابیت این جریان برای مردم عراق گردید.

۳-۱-۲. ساختار فرهنگی جامعه عراق

ساختار فرهنگی جامعه عراق از نفوذ خرافات و افراد منحرف، فقدان اندیشه راهبر و فقر فکری در زمینه آموزش‌های مهدویت رنج می‌برد. این عوامل فرهنگی خود زمینه‌ساز پیدایی جریان‌های انحرافی، به ویژه جریان مدعی یمانی است:

الف) نفوذ خرافات و افراد منحرف در میان برخی مردم عراق

پس از انتفاضه شیعیان در عراق، صدام که کانون مخالفت و مقابله با خود را حوزه‌های علمیه تشخیص داده بود، تعداد زیادی از جوانان بعثی را که توانایی‌های بالایی در جاسوسی،

سازماندهی، تحلیل و ایجاد آشوب و بلوا داشتند؛ را به عنوان طلبه راهی حوزه‌های علمیه کرد. از جمله این افراد «ضیاء عبدالزهره الکرعاوی» و نیز «احمداسماعیل بصری» بودند. «ضیاء عبدالزهره الکرعاوی» که افسری بعثی به شمار می‌رفت، دوره‌های آموزش مُرتاضی را در هند سپری کرده بود و پس از انتفاضه در میان طلبه‌های حوزه علمیه نجف و سایر شیعیان زندانی حضور یافت. وظیفه او، بیان اخبار و اطلاعات زندانیان شیعی برای دستگاه استخبارات عراق بود. «ضیاء عبدالزهره الکرعاوی»، با ترفند پیشگویی و تعبیر خواب با همکاری دستگاه‌های بعثی، گروهی را جذب خود ساخته و بعد از سقوط صدام و آزادی از زندان، گروهک «جند السماء» را تأسیس کرد و با ادعای مهدویت با احمداسماعیل همراه و متحد شد (کارشناس، ۱۴۰۰ب: ص ۷۲).

احمد اسماعیل نیز به همراه برادرش - که از افسران رژیم بعث به شمار می‌رفت - در اواخر حکومت صدام از سوی دستگاه استخبارات عراق، مأموریت یافت تا با نفوذ در حوزه علمیه شهید آیت‌الله سیدمحمد صدر، اخبار حوزه را برای استخبارات رژیم صدام بیان کند؛ احمداسماعیل و ضیاء عبدالزهره الکرعاوی در سال ۲۰۰۷ میلادی (۱۴۲۸ق) تصمیم گرفتند در یک عملیات نظامی، یک هزار و ۲۰۰ نفر از مراجع، علما و روحانیان نجف را به قتل برسانند؛ اما عملیات آن‌ها فاش و محل تجمع آن‌ها بمباران گردید که در این حمله بیش از دو هزار نفر از اعضای این گروه‌ها، از جمله ۲۰۰ نفر از پیروان احمداسماعیل کشته شدند. دومین عملیات نظامی این جریان پس از عملیات ناموفقشان در نجف رخ داد. این جریان تلاش داشت که در روز تاسوعا طی عملیاتی به رهبری سید حسن الحمّامی، شهرهای نجف، کوفه، بصره و ناصریه را تصرف کند و مراجع و علمای این شهر را به قتل برساند که این عملیات به جز در شهر بصره که به صورت ناقص اجرا شد، ناموفق ماند و عوامل آن، همچون سید حسن حمّامی دستگیر شدند (کورانی عاملی، ۱۳۹۱: ص ۱۲-۱۹). این مسئله دارای پیشینه تاریخی نیز بوده است. برای نمونه سیدمحمد بن فلاح مشعشع - در عهد ابن فهد حلی - پس از دستیابی به کتاب علوم غریبه و عجیبه و کرامات مهیبه ابن فهد حلی به برخی رموز و اسرار غیبی آگاهی یافت و ادعای نیابت از امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف را مطرح نمود که ابن فهد حلی نیز فتوای قتل وی را صادر کرد (شیبی، ۱۹۶۳: ص ۲۷۰). از سوی دیگر، بر اساس منابع موثق، ۲۴ تشکل ماسونی، تفکرات



انحرافی این جریان را در عراق ترویج می‌کنند (کارشناس، ۱۴۰۰ الف: ص ۲۰۸). از این رو، خرافه‌گرایی و جذابیت پیشگویی و کارهای خارق‌العاده از سویی و وجود تشکل‌ها و افراد منحرف و جوئی نام از سوی دیگر، زمینه فرهنگی را برای گرایش به احمداسماعیل، هموار ساخت؛ چرا که فقه نظام فرهنگ که از اجزای فقه نظام است برای مردم عراق، تبیین نشده بود.

ب) خلأ فکر و اندیشه راهبر

فقدان شخصیت‌های اندیشه‌ساز و فرهنگ‌ساز برای جوانان عراق، سبب بروز خلأ فکری بزرگی در میان آنان شده است؛ جریان یمانی نیز از این خلأ فکری برای القای گفتمان باطل خود سوء استفاده کرده است. همچنین سطح فرهنگی پایین در جامعه عراق و شیوع جهل و بی‌سوادی در کنار رشد و گسترش رسانه‌های ویرانگر غربی سبب پیدایش جریان انحرافی یمانی شده است؛ به گونه‌ای که اکنون بیش از ۱۲۰۰ شبکه ماهواره‌ای در عراق به ترویج سکولاریسم و بی‌دینی مشغول هستند (ر.ک. اکبری، ۱۳۸۹: ص ۱۵۹). بر این اساس، خلأ فکر و اندیشه راهبر، زمینه جذب برخی افراد ساده لوح و برخی خواص را مساعد ساخت.

ج) فقر فکری در زمینه آموزه‌های مهدویت

در بستر نادانی و ناآگاهی، حق و باطل در هم می‌آمیزند و این بستر، تشخیص مصادیق حق و باطل را برای مردم دشوار می‌سازد (عرفان، ۱۳۹۲: ص ۸۰-۸۱). جهل و ناآگاهی مردم نسبت به مهدویت نیز، سبب مهیا شدن بستر فعالیت برای مدعیان عرصه مهدویت شده است. مقوله منجی، موعود و آخرالزمان نیازمند مطالعات تخصصی است؛ زیرا در گستره تاریخ، مدعیان دروغین مهدویت از نبود اطلاعات کافی در این زمینه بیش‌ترین سوء استفاده را کرده‌اند. یکی دیگر از عوامل زمینه‌ساز، نابسامانی‌های اجتماعی و اقتصادی جامعه است. وقتی که گسست‌های اجتماعی در جامعه‌ای فعال شود و مردم در چالش‌های اقتصادی باشند، زمینه فعالیت مدعیان دروغین مهدویت فراهم می‌شود. نجات‌باوری و گرایش به منجی در فطرت همه انسان‌هاست. بنابراین، در اوضاع نابسامان اجتماعی و اقتصادی فرهنگی گرایش به منجی چند برابر می‌شود و این گرایش زمینه را برای پذیرش ادعای دروغ مهدویت فراهم

می‌کند. استعمارگران نیز برای گسترش دامنه و حوزه قدرت خود در سرزمین‌های اسلامی و به ویژه کشور عراق، با بدعت گذاری و بنیان نهادن فرقه‌های ضالّه و مذاهب ساختگی در برابر فرهنگ اصیل شیعی، زمینه سازی رشد و ترویج آن‌ها را در رأس برنامه‌های خویش قرار داده‌اند (کارشناس، ۱۴۰۰ الف: ص ۱۶۹). جریان مدعی یمانی نیز با استفاده از جهل معرفتی مردم در مورد مبانی مهدویت و نشانه‌های ظهور به تبلیغ وسیع و گسترده، افکار انحرافی خود با بهره‌گری از حمایت همه جانبه استکبار و صهیونیسم بین الملل دست یافته است.

۲-۲. تأثیر نگاه خاص صدرثانی به نشانه‌های ظهور

احمداسماعیل و تنی چند از مدعیان مهدویت ادعای شاگردی مدرسه صدرثانی را داشتند و به دلیل فقدان فهم صحیح نسبت به آموزه‌های مهدوی؛ مدعی تأثیرپذیری از نگرش خاص ایشان نسبت به شرایط و علائم و نشانه‌های ظهور بودند. از دیدگاه شهید سیدمحمد صدر، شرایط و علائم و نشانه‌های ظهور، حتمی الوقوع هستند؛ زیرا در غیر این صورت، تخلف شرط از مشروط و علامت از نشانه بودن لازم می‌آید که امری باطل است (صدر، ۱۴۱۲: ج ۲، ص ۳۹۵). بر این اساس، احمداسماعیل که تحصیلات ناقص حوزوی داشت، یکی از نشانه‌های ظهور یعنی ظهور سیدیمانی را دستاویز قرار داد و ابتدا مخفیانه و سپس علنی به دعوت انحرافی خویش پرداخت (ذوالفقار، ۲۰۰۵: ص ۱۵۲). سایر مدعیان مهدویت که همزمان ادعای تحصیل در مدرسه صدر ثانی و ادعای مهدویت داشتند عبارت بودند از حیدر مشّت القحطانی (بنک المعلومات الوطنی، ۲۰۰۹: ص ۲)، محمود عبدالرضا لفته الحسنی الصرخی (ذوالفقار، ۲۰۰۵: ص ۲۰۰)، و سیدالممهد الیمانی - رهبر حركة الممهدون المولویه (بنک المعلومات الوطنی، ۲۰۰۹: ص ۱۲). بنابراین، به ادعای مدعیان مهدویت، کتاب «موسوعة الامام المهدی عجل الله تعالی فرجه الشريف»، نوشته شهید سیدمحمدصدر، که به مثابه مانیفست برخی جریان‌های مدعی مهدویت است، در پیدایی جریان مدعی یمانی نیز بی‌تأثیر نبوده است.

۳. عوامل انگیزشی

مقصود از عوامل انگیزشی، شامل عوامل نظری و عملی در ابعاد سیاسی، فرهنگی و اجتماعی



است که سبب جذب مردم عراق به جریان مدعی یمانی شده که به شرح زیر است:

۳-۱. عوامل انگیزشی در بعد سیاسی

احمداسماعیل با طرح برخی اندیشه‌های سیاسی تلاش کرد بدنه عوام جامعه عراق را به سوی خود، جذب کند و با فعال ساختن انگیزه‌های آنان نسبت به جریان خود، آنان را در برابر فقها و نیز نظام حاکم بر عراق، قرار دهد. تبیین عوامل انگیزشی جریان مدعی یمانی در بعد سیاسی به شرح زیر است:

۳-۱-۱. نظریه نفی حکومت

احمداسماعیل با طرح ادعای فرزندی امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف و عصمت خود، فلسفه تشکیل حکومت در عصر غیبت را زیر سؤال برد؛ زیرا به زعم وی، با وجود معصوم، به تشکیل حکومت توسط غیرمعصوم نوبت نمی‌رسد (ر.ک. بصری، ۱۴۳۱ج: ص ۲۳). وی از این رهگذر با نگارش کتاب «حاکمیه الله لا حاکمیه الناس» تلاش کرده است با احیای شعار خوارج در زمینه تشکیل حکومت، یعنی «لا حکم الا لله» مشروعیت تشکیل حکومت در عصر غیبت را زیر سؤال برد و به مقابله با نظریه فقه نظام سیاسی اسلام برخیزد. احمداسماعیل بر این عقیده است که حکومت مبتنی بر رأی مردم باطل است. احمد اسماعیل در اهانتی آشکار به آیت الله سیستانی - مرجع اعلای شیعیان عراق - می‌گوید: «سیستانی و امثال او به این نتیجه رسیده‌اند که قانون را مردم وضع کنند، تعیین حاکم بر عهده مردم باشد و امور مردم بر اساس شورا اداره شود... حکومت از دیدگاه سیستانی از آن شیطان است» (بصری، ۱۴۳۱ج: ص ۱-۴، ص ۵۰). بر اساس دیدگاه احمداسماعیل، هر گونه حکومت بر اساس رأی و نظر مردم شیطانی است و تنها حکومتی که وی بر رأس آن باشد، حکومتی الاهی به شمار می‌آید!

همچنین احمداسماعیل معتقد است: «این علمای غیر عامل در برآورده ساختن انتظارات امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف شکست خوردند و به تکذیب امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف و وصی و رسولش [مدعی یمانی] بسنده نکردند و مردم عراق را از جهاد پیشاروی او بازداشتند؛ آنان علمای ترسو و خیانتکار هستند» (همان). این، در حالی است که نقش بی‌بدیل عالمان دینی در گسترش و تعمیق اندیشه مهدویت قابل انکار نیست.



احمداسماعیل بر این گمان است که یا حکومت‌ها الهی است که تنها مصداق آن، حکومت وی است و یا طاغوت که شامل همه حکومت‌ها، جز حکومت وی است. به باور وی، آیت‌الله سیستانی در عراق، مردم را به سوی حاکمیت مردم، طاغوت و انتخابات دعوت می‌کند (ر.ک. بصری، ۱۴۳۱ج: ۱-۴، ص ۲۲۸).

بر این اساس، احمداسماعیل با دموکراسی و مردمسالاری دینی مخالف است و هر گونه انتخابات و شورا را برای تعیین حاکمان، خلاف سنت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌داند. از نظر وی، طاغوت‌ها، رهبری امت را از معصومان [احمد اسماعیل] غصب کرده‌اند (بصری، ۱۴۳۱ج: ۱-۲، ص ۱۵۳).

از این رو، بخشی از پیروان جریان مدعی یمانی به جهت مخالفت با نهاد روحانیت و مرجعیت به این جریان انحرافی پیوسته‌اند. اینان مانند وهابیت به رهبران شیعه و مراجع تقلید، ناسزا و دشنام می‌گویند و علما و مراجع را تخطئه می‌کنند. بنابر این، طبیعی است که برخی از کسانی که با این نهاد مشکل دارند، به سمت این جریان گرایش پیدا کنند.

از سوی دیگر، در چند دهه اخیر موضوع حاکمیت دینی و به تبع آن ولایت فقیه، در کشور عراق درست معرفی نشده است و دست‌هایی هم در کار بوده تا این اصل را به گونه‌ای دیگر بنمایانند. در هنگام پدید آمدن این خلأ بزرگ، احمداسماعیل -مدعی یمانی- سفارت، وصایت و فرزندى امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف را ادعا کرد و نوک پیکان حمله خویش را ابتدا به سوی مراجع عراق و سپس به سوی ولی فقیه نشانه گرفت؛ با این مغالطه که فلسفه وجودی مراجع و ولی فقیه، غیبت امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف است، در نتیجه اکنون با ظهور وصی و فرزند امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف، وجود مراجع معنا ندارد.

۲-۱-۳. مذمت وضعیت سیاسی موجود

مذمت وضعیت سیاسی موجود و حاکمیت نظام مردم سالار دینی و لزوم حاکمیت خدا بر مردمان، از جمله ترفندهای جریان مدعی یمانی است. احمد اسماعیل و یارانش مدعی هستند که هیچ دلیلی بر ولایت فقیه وجود ندارد؛ بلکه تسلط فقیه بر امور حکومتی نوعی بدعت به شمار می‌آید. نشر کتاب و سوء استفاده از احادیث علیه علما و مراجع شیعه، روضه‌های خانگی،



تبلیغات چهره به چهره در اماکن مذهبی و بقاع متبرکه، حضور در مراسم اعتکاف و حتی تبلیغ در خودروهای عمومی، از جمله شیوه‌های تبلیغی این جریان برای القای سیاه‌نمایی در مورد وضعیت سیاسی موجود در جامعه اسلامی عراق است (ر.ک. سایت مکتب احمد الحسن). این جریان ضمن مخالفت با اصل نظام اسلامی و مخالفت صریح با حوزه، نهاد مرجعیت و روحانیت و نیز ادعای مقام امامت برای احمداسماعیل می‌کوشد با استفاده از این حربه برای جذب حداکثری مخاطب بهره‌برداری کند.

احمد اسماعیل معتقد است:

امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریع رسول و وصی خود [احمد اسماعیل] را به عراق فرستاد؛ ولی مردم او را استهزا و تکذیب کردند؛ برخی از یاران او را از اهل و عیال رانده، تبعید کردند و برخی را کشتند و اجساد پاک آنان را مُثله (قطعه قطعه) کردند... مردم عراق سزاوار عذاب الهی هستند؛ زیرا هیچ امامی را یاری نکردند و هر گاه امامی آمد؛ او را خوار کرده و کشتند (بصری، ۱۴۳۱ الف: ج ۵، ص ۲۰۵).

احمداسماعیل با مظلوم‌نمایی سعی در برانگیختن حس همدردی مردم عراق به جریان خود را داشت. از این‌رو، در این راه از تهدید و ترساندن مردم عراق نیز دریغ نکرد.

احمد اسماعیل در خطاب به مردم عراق می‌گوید: «شما عراقی‌ها بدقومی برای من بودید؛ از بزرگان‌تان - که تابع آمریکا بودند و با او صلح کردند و دموکراسی آمریکا را تصدیق کردند- پیروی کردید و سرانجام به سقیفه ستمگران، رضایت دادید» (همان، ج ۱، ص ۸۸). این، در حالی است که حکومت مبتنی بر رأی مردم از سوی عالمان دینی عراق، به ویژه مرجع اعلای شیعیان - آیت الله سیستانی - تأیید شده بود و قیاس انتخابات با سقیفه، قیاس مع الفارق به شمار می‌آید. براین اساس، ضدیت احمداسماعیل با مردم عراق به جهت طرد شدن از سوی جامعه عراق، نمایان می‌گردد. وی با سوء استفاده از عقاید مهدوی تلاش کرده است تا احساسات مردم را برانگیزاند و با خود همراه کند. این ترفند احمداسماعیل به دلیل حاکمیت فقه فردی بر جامعه عراق بود؛ در حالی که در صورت حاکمیت فقه نظام سیاسی اسلام، فضایی برای تنفس جریان احمد اسماعیل پدید نمی‌آمد. در حقیقت مرز میان تفکر سکولار و فقه نظام، همانا قابلیت جمع



میان فقه فردی و تفکر سکولار است؛ چرا که وجه اشتراک این دو، جدایی دین از سیاست است؛ در حالی که در فقه نظام، هیچ دوگانگی میان دین و سیاست وجود ندارد؛ بلکه سیاست جزئی از دین است؛ بر این اساس، تمسک به آرای عمومی مبتنی بر عرف عقلا و سیره عقلا است و با عرفی شدن دین که زاینده حاکمیت نگاه سکولار به دین است؛ تفاوتی بنیادین دارد.

۳-۱-۳. حاکمیت نگرش سکولار در عراق

تحصیل برخی جوانان عراقی در غرب، سبب الهام‌گیری آنان از اندیشه سیاسی غرب گردید و همین جوانان تحصیل کرده در برخی پُست‌های کلیدی عراق پس از سرنگونی صدام، حاکم شدند و نگرش سکولار را در زمینه حکومت داری اتخاذ کردند (ترابی و دیگران، ۱۳۹۳: ص ۸۴)؛ در حالی که با وجود گسترش کم سوادی در عراق، گرایش‌های دینی در میام مردم عراق قوی است. گرایش‌های قوی دینی مردم عراق از سویی و فقدان یک جریان تبلیغی قوی در حوزه علمیه نجف اشرف از سوی دیگر و ادعای حاکمیت دین توسط جریان مدعی یمانی، سبب شد برخی کشورهای حاشیه خلیج فارس و سفارت‌خانه‌های اروپایی و امریکا از این خلأ سوء استفاده کنند و به نشر افکار و اندیشه‌های انحرافی و ویرانگر از طریق مزدوران خود مانند احمداسماعیل بپردازند (مرکز مطالعات عراق، ۱۳۹۹: ص ۱۱). جریان مدعی یمانی نیز با بهره‌گیری از ابزارهای فرهنگی چون فضای مجازی، شبکه‌های ماهواره‌ای و رادیویی، انتشار وسیع و گسترده کتاب‌های احمداسماعیل و انصار او، انتشار روزنامه، تأسیس دانشگاه و حوزه‌های علمیه متعدّد و شبهه افکنی نسبت به مسلّمات شیعه به میدان آمد (ر.ک. کارشناس، ۱۴۰۰: ص ۳۴۱-۳۴۷) و با طرح نظریه لزوم حاکمیت اسلام به جای نظام سکولار مبتنی بر رأی و دموکراسی، توانست عده‌ای از عوام و برخی خواص جامعه عراق جذب جریان مدعی یمانی گردند. دلیل جذابیت جریان احمداسماعیل، حاکمیت «فقه فردی» به جای «فقه نظام سیاسی» بر ذهن و فکر مردم عراق بود؛ چرا که براساس فقه فردی، سیاست از دین جدا است و همان اندیشه سکولار توجیه می‌گردد.

۳-۲. عوامل انگیزشی در بعد اقتصادی

احمداسماعیل با سوء استفاده از بحران‌های اقتصادی در کشور عراق و با بهره‌گیری از کمک



مالی، حامیان خود در محور غربی- عربی تلاش کرد تا قشرهای ضعیف جامعه عراق را به سوی خود متمایل کند و در آنان انگیزه لازم برای جذب شدن به این جریان را فراهم آورد. عوامل انگیزشی جریان مدعی یمانی در بعد اقتصادی به شرح زیر است:

۱-۲-۳. کمک به قشرهای ضعیف جامعه عراق

طرفداران احمداسماعیل با استفاده از ضعف اعتقادی و گاه اقتصادی جامعه، در گسترش دایره مریدان او سعی و تلاش در برخی مناطق افراد معتاد و یا فاقد توان مالی را حمایت می‌کنند و با توزیع پول و غذا در میان آن‌ها، بیان می‌دارند که این غذاها از جانب فرزند امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف برای شما فرستاده شده است و با این اقدامات به تبلیغ این جریان انحرافی می‌پردازند (مرکز مطالعات عراق، ۱۳۹۹: ص ۱۵). جریان مدعی یمانی با به کار بستن شیوه‌های متنوع توانسته است که در دو سطح عوام و خواص جامعه، مخاطبانی را جذب این جریان سازد؛ تا جایی که برخی روحانیان و استادان دانشگاه‌های عراق نیز در این جریان گرفتار شده‌اند. همچنین بیش‌تر افراد جریان مدعی یمانی از معلّمان، استادان آموزشگاه‌ها و دانشجویان کشور عراق هستند. تنها در بخش نظامی جریان مدعی یمانی، داشتن مدرک تحصیلی شرط نیست؛ ولی در سایر بخش‌ها داشتن مدرک، شرط ورود به جریان مدعی یمانی است. برخی شخصیت‌های مهم و سران عشایر در شهرهای ناصریه، حله و بصره که دارای سوابق فعالیت در حزب بعث هستند، با جریان مدعی یمانی در ارتباط هستند (همان، ص ۱۱). به طور معمول گرایش به این جریان از سوی کسانی است که در عین حال که گرایش مذهبی دارند؛ سطح معلومات دینی‌شان ضعیف است. برای نمونه طلبه‌های مبتدی به این جریان بیش‌تر گرایش پیدا کرده‌اند و طیف دیگر از گروندگان به این جریان، افراد کم‌برخوردار و قشر مستضعف هستند که به لحاظ اقتصادی وضعیت مناسبی ندارند. بنابراین، عمده دلیل جذب افراد به این جریان، فقر فرهنگی - فکری - بصیرتی یا فقر اقتصادی است؛ در میان همه این عوامل، بیش از همه فقدان نگرش نظام‌مند به فقه اقتصاد (فقه نظام اقتصادی) بیش‌تر رخ می‌نماید که معلول حاکمیت فقه فردی بر اندیشه علمای حوزه علمیه نجف و سپردن زمام اقتصاد به دست حاکمان دارای تفکر لیبرال است.

ث) عملکرد دیوان اوقاف در عراق

عملکرد دیوان اوقاف در عراق، در استفاده از خودروها و ساختمان‌های گران‌قیمت و فاخر، (با وجود فقر اقتصادی مردم عراق)، سبب بدبینی مردم عراق و گرایش آنان به جریان‌های انحرافی از جمله جریان یمانی شده است؛ چنان‌که خشم مردم بعد از به آتش کشیدن مرقد شهید محراب و یکی از مسئولان دیوان اوقاف و برخی مؤسسات وابسته به دیوان اوقاف آشکار گردید (ر.ک. مرکز مطالعات عراق، ۱۳۹۹: ص ۱۵). عملکرد اشتباه برخی نهادهای حاکمیتی سبب واگرایی مردم از حاکمیت شده و زمینه را برای جذب شدن به گروه‌های انحرافی، به ویژه جریان مدعی یمانی، فراهم می‌سازد. این همه به دلیل فقدان حاکمیت فقه نظام بر نهادهای حاکمیتی در کشور عراق بود.

۲-۲-۳. تأسیس مؤسسات عام المنفعة و مراکز تبلیغ معارف دینی

تأسیس مؤسسات عام المنفعة توسط جریان مدعی یمانی در عراق مانند دارالایتام، دانشگاه، مدارس و کتابخانه، سبب جذب برخی مردم عراق به مدعی یمانی گردید (آرشو تخصصی مرکز تخصصی مهدویت). همچنین تأسیس مراکز تبلیغ معارف دینی توسط مدعی یمانی در عراق مانند مدرسه انصار الامام المهدي عجل الله تعالی فرجه الشریف در نجف اشرف، مَعَهْدُ الدِّرَاسَاتِ الْعُلْيَا الدِّيْنِيَّةِ و اللُّغَوِيَّةِ در نجف اشرف، حوزه علمیه مهدویه و نیز برگزاری مراسم جشن ولادت معصومان عليهم السلام در عراق سبب جذب برخی خواص و طلاب به جریان مدعی یمانی در عراق شده است (کارشناس، ۱۴۰۰: ص ۳۴۱). این مسئله نشانگر گسترش فعالیت‌های اجتماعی و فرهنگی جریان احمداسماعیل برای نفوذ بیش‌تر در میان قشرهای مختلف مردم عراق است.

۴. عوامل گرایش

مقصود از عوامل گرایش، عواملی است که سبب گرایش اعتقادی مردم عراق به جریان مدعی یمانی شده است که به شرح زیر است:

۴-۱. اباحه‌گری و مقابله با برخی احکام و الزامات حکومتی

بخشی از پیروان این جریان انحرافی به انگیزه اباحه‌گری، به سوی آن تمایل یافته‌اند؛ چنان



که مبلغان مدعی یمانی گفته‌اند: «احمدالحسن (احمداسماعیل)، حکم وجوب حجاب را برداشته است و لازم نیست زنان حجاب را رعایت کنند» (سایت رسمی دعوت احمد الحسن (وارثین ملکوت)، ۱۳۹۸/۱۲/۲۳). به تازگی این جریان برای جذب حداکثری به برخی از زنان که به احمد اسماعیل ایمان آورده‌اند، دستور داده است که تن به فحشا دهند (ر.ک. مرکز مطالعات عراق، ۱۳۹۹: ص ۱۵). این رذالت‌ها سبب گرایش افراد لابی‌بانی به آن شده است. با توجه به این که حجاب از احکام ضروری دین اسلام و از الزامات حکومتی بر مبنای فقه نظام است؛ عملکرد مدعی یمانی با فقه نظام مغایر است.

۲-۴. تکلیف‌گریزی

«تکلیف‌گریزی» از دیگر علل و عوامل گرایش به جریان مدعی یمانی در عراق است که مصادیق آن عبارتند از: حکم به حلیت و اباحه خمس توسط مدعی یمانی، جواز استفاده از اینترنت و اموال مخالفان و نواصب جریان مدعی یمانی که تبیین آن به شرح زیر است:

۳-۴. حلیت و اباحه خمس

به باور احمداسماعیل، هیچ کس - جز امام و کسی که امام به او اذن داده است - حق ندارد، خمس را که مخصوص امام است، دریافت کند. امام نیز به کسی اذن نداده است که خمس را به نیابت از او دریافت کند. از این رو، مدعیان فقاهت، حق ندارند اموال ویژه امام را دریافت کرد و سپس در محلی که از دیدگاه آنان مورد رضایت امام است، مصرف کنند؛ زیرا آنان از امور مورد رضایت امام زمان آگاه نیستند (بصری، ۱۴۳۱ الف: ج ۵، ص ۴۸). این رویکرد احمداسماعیل بیانگر خصومت وی با فقها و علمای دین است.

احمداسماعیل، خمس را به امام و اوصیای امام معصوم (احمداسماعیل و اتباعش) متعلق می‌داند و معتقد است: «آن‌ها این اختیار را دارند که هر طور بخواهند در خمس تصرف کنند... خمس را واجب یا اسقاط کنند (ببخشند)» (سالم، ۱۴۳۱: ص ۹۰۵). این، در حالی است که بر اساس روایات تنها امام معصوم علیه السلام و مجتهد جامع الشرایط، حق تصرف در خمس را دارا است. احمداسماعیل، معتقد است: «برای دعوت الی الله [مقصود دعوت به سوی مدعی یمانی است] و کمک به مؤمنان [ایمان آوردگان به احمداسماعیل] جایز است که انصار

احمداسماعیل در خمس تصرف کنند» (بیانیه احمدالحسن (احمداسماعیل)، شعبان ۱۴۳۳). این بیانیه نشان از تمامیت خواهی جریان احمداسماعیل و تفسیر آموزه‌های دینی بر اساس میل و خواست فرقه‌ای است.

علاء سالم - رئیس دانشگاه جریان مدعی یمان‌ی و صاحب کتاب «رسالة فی فقه الخمس» - با توهین به علما و مراجع تقلید می‌گوید:

فقه‌های ضلالت و گمراهی، اموال آل محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ [خمس و وجوهات شرعیه] را برای خود حلال کرده‌اند و مصیبت آن‌جا نمایان می‌شود که مشخص شود آن‌ها با امام غایب خود در جنگ هستند؛ زیرا با دعوت امام با فرستادن وصی او و یمان‌ی او یعنی احمدالحسن [احمداسماعیل]، در جنگ هستند و اموال او (خمس و وجوهات شرعیه) را برای خود حلال کردند (سالم، ۱۴۳۱: ص ۹).

این، در حالی است که بر اساس روایات، فقها امانتداران پیامبران محسوب می‌شوند که مجاری امور در عصر غیبت به آنان سپرده شده است. امام عصر عَلَيْهِ السَّلَام مردم را در حوادث واقعه به فقیهان با شرایط خاصی ارجاع داده و این قضیه از امور قطعی نزد امامیه است؛ چنان که آن حضرت می‌فرماید: «در پیشامدهای اجتماعی به راویان حدیث ما رجوع کنید؛ زیرا آنان حجت من بر شما هستند و من خدا بر آنان هستم». از جمله «فَأَنَّهُمْ حُجَّتِي عَلَيْكُمْ» استفاده می‌شود که فقها در همه کارهایی که از شؤون امامت و رهبری جامعه می‌باشد، از طرف امام زمان عَلَيْهِ السَّلَام منصوبند (کریمی، ۱۳۷۸: ص ۵۴). مراجعه به فقها در مسائل حلال و حرام و تبیین احکام، یکی از مسائل رایج مسلمانان و از بدیهیات اسلام است و علاوه بر آن بر اساس این روایت، در همه مسائل اجتماعی و سیاسی که به مصالح عمومی مسلمانان مربوط است، برای مردم دستور رجوع به علما و فقها صادر شده است (موسوی خمینی، ۱۳۷۸: ص ۸۰). بنابراین، یکی از وظایف فقها، اخذ خمس و وجوهات شرعی و مصرف آن در مصالح جامعه اسلامی است.

۱. «وَ أَمَّا الْحَوَادِثُ الْوَاقِعَةُ فَارْجِعُوا فِيهَا إِلَى رُوَاةِ حَدِيثِنَا فَإِنَّهُمْ حُجَّتِي عَلَيْكُمْ وَ أَنَا حُجَّةُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ» (طوسی، ۴: ۴۲).

۴-۴. حلیت اموال نواصب مهدیین

در دین اسلام هر فردی که شهادتین را اظهار کند، مسلمان است و احکام اسلام بر او بار می‌شود و عرض، خون و مال او محترم است و هیچ دلیلی یارای نقض این قاعده کلی نیست. از دیدگاه فقهای امامیه اموال تمام مسلمانان غیر از ناصبی محترم بوده و محدوده نصب و ناصبی‌گری بر اساس نظر مشهور، تنها شامل ناصب اهل بیت است (زنجانی، ۱۴۱۹: ص ۳۷۸-۳۷۹)؛ ولی احمد اسماعیل بصری با تصرف در مصادیق «اهل بیت»، افزون بر چهارده معصوم، مهدیین و پیروان آن‌ها را در دایره «اهل بیت» وارد کرده و با تصرف در مفهوم ناصبی از دیدگاه مشهور علما، معتقد است که اموال نواصب مهدیین و پیروان ایشان، همچون اموال نواصب اهل بیت علیهم‌السلام احترامی ندارد. به زعم وی، مقصود از ناصبی، دشمن ائمه و یا دشمن مهدیین و پیروان احمد اسماعیل و یاران آن‌ها است. از این‌رو، اموال ناصبی حرمت و احترامی ندارد و می‌توان آن را به طور کامل یا جزئی دزدید؛ به شرط آن‌که ضرری به طرفداران احمد الحسن نرسد (ر.ک. بصری، ۱۴۳۱ الف: ج ۲، ص ۱۴۱). برای نمونه احمد اسماعیل در پاسخ به این سؤال که «آیا جایز است بیش از مبلغ حمل و نقل کالا از رئیس شرکت پول مطالبه کنم؟»؛ می‌گوید: «اینان، دشمنان و نواصب ائمه و مهدیین هستند و مال آن‌ها احترامی ندارد، هر مقدار که توانستی از مال او تصاحب کن و این کار برای تو جایز است» (همان، ج ۴، ص ۹۹). بر اساس این عبارت، علاوه بر نواصب امامان معصوم علیهم‌السلام نواصب مهدیین، اموالشان فاقد احترام شرعی و تصرف در آن مجاز است.

همچنین احمد اسماعیل در پاسخ به این که آیا استفاده شخصی از اینترنت همسایه یا از مراکز غیر دولتی جایز است، می‌گوید: «اگر صاحب مال (اینترنت) از نواصب ائمه یا مهدیین و یا پیروان ایشان باشد، در این صورت اموال او احترامی ندارد و استفاده از اینترنت او جایز است» (همان، ج ۲، ص ۱۴۱). در این عبارت، احمد اسماعیل، واژه «نواصب مهدیین» و نیز واژه «نَوَاصِبُ شِيعَتِهِمْ» را با حرف عطف «أو» به «نواصب الائمه»، عطف کرده است. حرف «أو» در ادبیات عرب، حرف فصل به شمار می‌آید؛ بدین معنا که هر یک از فصول معطوف، دارای حکم شرعی مستقل است. بر این اساس، علاوه بر نواصب ائمه، نواصب مهدیین و نواصب پیروان مهدیین مشمول حکم شرعی فقدان حرمت اموال خود هستند. بنابراین، اگر مسلمانی، مهدیین



و از جمله احمداسماعیل و پیروان وی را دشنام دهد و لعن کند، اموالش فاقد حرمت است. این، در حالی است که بر اساس آموزه‌های دینی هر گونه تصرف بی‌اذن در اموال دیگری حرام و موجب ضمان است. این، در حالی است که در فقه نظام اقتصادی اسلام، حتی اموال کفار ذمی، محترم است و هیچ کس حق تجاوز به آن را ندارد. بر این اساس، نگرش احمداسماعیل، بر توهم تکلیف برای خویش به منظور نجات مردم عراق از سیطره حوزه علمیه نجف و نظام حاکم بر عراق مبتنی است؛ در حالی که حاکمیت فقه نظام در عرصه‌های سیاسی، فرهنگی و اقتصادی در کشور عراق، زمینه جولان این جریان انحرافی را فراهم نمی‌کرد.



نتیجه‌گیری

کشور عراق به دلیل وزن ژئوپلتیک و ظرفیت بالقوه اقتصادی، سیاسی و فرهنگی جایگاه مهمی در منطقه غرب آسیا دارد؛ ولی بحران‌های مختلف از طرح‌های تجزیه تا دخالت مستقیم استعمار انگلیس و سپس امریکا در عراق، سبب بی‌ثباتی و ناپایداری کشور عراق در عرصه بین‌الملل شده است و همین امر موجب پدیدار شدن جریان‌های انحرافی، به ویژه جریان مدعی‌یمانی در عراق شده است. ادعاهای دروغین در باب مهدویت به یک‌باره رخ نمی‌نمایند؛ بلکه زمینه‌های فکری، سیاسی، اجتماعی، اخلاقی و اقتصادی بر پیدایی آن‌ها تأثیرگذار هستند. چالش‌ها، نزاع‌ها و کشمکش‌های سیاسی، قبیله‌ای، عقیدتی و فکری، فقر اقتصادی و فرهنگی، سرخوردگی مردم و نبود انسان‌های روشنگر و راهنما، زمینه را برای جریان مدعی‌یمانی در عراق مساعد کرده است. در این میان، بررسی عوامل زمینه‌ساز پیدایی و گرایش به جریان مدعی‌یمانی از اهمیت بسزایی برخوردار است:

۱. عوامل زمینه‌ساز پیدایی جریان مدعی‌یمانی عبارتند از: نظریه نفی حکومت در عصر غیبت و راه اندازی تشکیلات وسیع در عراق در برابر حکومت اسلامی؛

۲. عوامل انگیزشی گرایش به این جریان عبارتند از: حاکمیت نگرش سکولار در عراق، کمک به قشرهای ضعیف جامعه عراق، فقدان کتاب‌های اندیشه‌ساز و فرهنگ‌ساز در عراق؛

۳. عوامل گرایشی در گرایش به جریان مدعی‌یمانی عبارتند از: اباحه‌گری و مقابله با برخی احکام و الزامات حکومتی؛ تکلیف‌گریزی و نیز تأسیس مؤسسات عام‌المنفعة و مراکز تبلیغ معارف دینی در عراق؛

۴. پیشنهاد ما برای مقابله با جریان مدعی‌یمانی، توجه به فقه نظام سیاسی، فقه نظام اقتصادی، فقه نظام فرهنگ در حوزه علمیه نجف اشرف و گذار از اندیشه فقه فردی به سوی فقه نظام اجتماعی با تمام گرایش‌های آن است.

۵. ایجاد تشکیلات موازی توسط جریان احمداسماعیل، با نظریه فقه نظام مغایر است؛ زیرا تنها نظام پذیرفته شده بر اساس فقه شیعی در عصر غیبت، نظام مبتنی بر حاکمیت ولی فقیه به مثابه نائب امام زمان عَلَيْهِ السَّلَام و حاکم مبسوط‌الید در رأس حکومت است تا مشروعیت سایر قوای حاکم بر جامعه از طریق او، تحقق یابد. از این رو، راه اندازی تشکیلات موازی، جز اختلال

نظام نتیجه‌ای ندارد.

۶. مرز میان تفکر سکولار و فقه نظام، همانا قابلیت جمع میان فقه فردی و تفکر سکولار است؛ چرا که وجه اشتراک این دو، جدایی دین از سیاست است؛ در حالی که در فقه نظام، هیچ دوگانگی میان دین و سیاست وجود ندارد؛ بلکه سیاست جزئی از دین است؛ بر این اساس، تمسک به آرای عمومی مبتنی بر عرف عقلا و سیره عقلا است و با عرفی شدن دین که زاییده حاکمیت نگاه سکولار به دین است، تفاوتی بنیادین دارد. بنابراین، دیدگاه احمد اسماعیل مبنی بر مغایرت رجوع به آرای مردم در انتخابات با حاکمیت الهی وجهی ندارد.



منابع

قرآن کریم.

۱. ابطحی، سید مصطفی و سید علی اصغر ترابی (پاییز ۱۳۹۴). «نقش امریکا در دولت - ملت سازی در افغانستان و عراق جدید»، فصلنامه تخصصی علوم سیاسی، سال ۱۱، شماره ۳۲.
۲. ابن ابی زینب نعمانی، محمد بن ابراهیم (۱۳۹۷ق). *الغیبة*، تهران، صدوق.
۳. ابن اثیر، مبارک بن محمد (۱۳۶۷). *النهائية في غريب الحديث والاثر*، قم، اسماعیلیان.
۴. ابن شعبه حرّانی، حسن بن علی (۱۳۹۴). *تحف العقول*، قم، اسلامی.
۵. ابن طاووس، علی بن موسی (۱۴۱۶ق). *التشريف بالمنن في التعريف بالفتن*، قم، مؤسسه صاحب الامر عنه السلام و رحمة الشرف.
۶. ابن فارس، محمد بن زکریا (۱۴۰۴ق). *معجم مقاییس اللغة*، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
۷. ابن ماجه، محمد بن یزید (۱۴۱۸ق). *سنن ابن ماجه*، بیروت، دارالجلیل.
۸. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق). *لسان العرب*، بیروت، دارالفکر.
۹. اکبری، حسین (۱۳۸۹). *بحران حاکمیت در عراق*، تهران، مؤسسه اندیشه سازان نور.
۱۰. الانصاری، ابومحمد (بی تا). *جامع الادلة*، نجف، انصارالامام المهدی.
۱۱. آرشیو اتاق نقد فرق انحرافی مرکز تخصصی مهدویت.
۱۲. بصری، احمد اسماعیل (۱۴۳۱ب). *العجل*، نجف، انصارالامام المهدی.
۱۳. _____ (۱۴۳۲ق). *بیانیه شعبان ۱۴۳۲*، نجف، انصارالامام المهدی.
۱۴. _____ (۱۴۳۱الف). *الجواب المنیر عبر الاثیر*، نجف، أنصار الإمام المهدی عنه السلام و رحمة الشرف.
۱۵. _____ (۱۴۳۱ج). *المتشابهات*، نجف، أنصار الإمام المهدی عنه السلام و رحمة الشرف.
۱۶. بنک المعلومات الوطنی (۲۰۰۹م). *دراسة تحليلية حول حركات المهدوية*، بغداد، بی نا.
۱۷. ترابی، محمد و دیگران (۱۳۹۳). *شیعیان عراق پس از ۲۰۰۳ میلادی*، قم، مجمع ذخایر اسلامی.
۱۸. الخباز، سیدضیا (۱۴۳۶ق). *احمد اسماعیل لیس من ذریة الامام المهدی عنه السلام و رحمة الشرف*، نجف، مرکز الدراسات التخصصية في الامام المهدی عنه السلام و رحمة الشرف.
۱۹. خسرو پناه، عبدالحسین (۱۳۸۸). *جریان شناسی فکری ایران معاصر*، قم، مؤسسه فرهنگی

حکمت نوین اسلامی.

۲۰. الخیون، رشید (۲۰۱۲م). *۱۰۰ عام من الاسلام السياسی بالعراق (الشیعه)*، دبی، مرکز المسبار للدراسات و البحوث.
۲۱. ذوالفقار، علی ذوالفقار (۲۰۰۵م). *الحركات المهدویة*، بغداد، مرکز بانقیا للابحاث و الدراسات.
۲۲. زمخشری، محمود بن عمر (۱۹۷۹م). *أساس البلاغة*، بیروت، دار صادر.
۲۳. زنجانی، موسی (۱۴۱۹ق). *کتاب نکاح*، قم، مؤسسه پژوهشی رأی پرواز.
۲۴. الزیادی، حیدر (۱۴۳۱ق). *الیمانی الموعود حجت الله*، نجف، انصارالامام المهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف.
۲۵. سالم، علاء (۱۴۳۱ق). *رسالة فی فقه الخمس*، نجف، انصارالامام المهدی.
۲۶. الشیبی، کامل مصطفی (۱۹۶۳م). *الصلة بین التصوف و التشیع*، بغداد، دارالزهراء عجل الله تعالی فرجه الشریف.
۲۷. صاحب، اسماعیل بن عباد (۱۴۱۴ق). *المحیط فی اللغة*، بیروت، عالم الکتب.
۲۸. صدر، سیدمحمد (۱۴۱۲ق). *موسوعة الامام المهدی* عجل الله تعالی فرجه الشریف، بیروت، دار التعارف للمطبوعات.
۲۹. طبری، محمدبن جریر (۱۴۱۳ق). *دلائل الامامة*، قم، مؤسسه البعثة.
۳۰. عرفان، امیر محسن (۱۳۹۲). *قبیله تزویر*، بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه الشریف.
۳۱. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق). *العین*، تهران، هجرت.
۳۲. کارشناس، علی (۱۴۰۰الف). *عراق ۱۴۴۳*، قم، پژوهشگاه علوم اسلامی امام صادق عجل الله تعالی فرجه الشریف.
۳۳. _____ (۱۴۰۰ب). *تحلیل جریان مدعی یمانی*، قم، پژوهشگاه علوم اسلامی امام صادق عجل الله تعالی فرجه الشریف.
۳۴. کلینی، محمدبن یعقوب (۱۴۰۱ق). *الکافی*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۳۵. الکوثرانی العاملی، علی (۱۳۹۱). *دجال البصرة*، قم، باقیات.
۳۶. کریمی، جعفر (۱۳۷۸). *ولایت فقیه*، تهران، اداره آموزش عقیدتی سیاسی نمایندگی ولی فقیه در سپاه.
۳۷. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). *بحار الانوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۳۸. مرکز مطالعات عراق (۱۳۹۹). *اطلاعاتی خاص پیرامون جریان مدعی یمانی*، تهران، مرکز العراق للدراسات.



سایت‌ها

۱. سایت رسمی دعوت احمد الحسن (وارثین ملکوت)، «ظلم در حکومت فقیه»، دسترسی در: <https://www.varesin.org>. ۱۳۹۸/۱۲/۲۳.
۲. کرسی آزاد اندیشی «بحران عراق؛ ریشه‌ها و پیامدها» توسط گروه سیاست پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، دسترسی در: <http://iiict.ac.ir/iraq>، ۲۱ آبان ۱۳۹۸.



بررسی و تحلیل سکه‌ای با محتوای مهدویت در قرن دوم هجری قمری

محمد جعفر اشکواری^۱

سید علی علوی نیا ابرقویی^۲

چکیده

«سکه»ها علاوه بر این که از تاریخ یک دوره گزارش می‌دهند، از ابزارهای مهم بازتاب شعائر مذهبی، از جمله اندیشه مهدویت در دوره اسلامی هستند. پژوهش حاضر به بررسی و تحلیل یک سکه با محتوای مهدویت اختصاص دارد که سال و محل ضرب در آن نقر نشده است. این پژوهش به روش «توصیفی-تحلیلی» انجام پذیرفته است. به این صورت که از طریق تطبیق داده‌های سکه مورد مطالعه با گزارش‌های منابع مکتوب مشخص می‌شود که شعار «یا حمد» و «یا منصور» به عنوان دو شعار پیروزی در جنگ‌ها، آیه ۳۳ سوره توبه و بخشی از آیه ۲۳ سوره شوری و آیه ۸۱ سوره اسراء و نیز تصریح کلمه مهدی بر سکه، نشان‌دهنده قیام فردی است مدعی مهدویت. بررسی‌ها نشان می‌دهد، محمد بن عبد الله بن حسن بن حسن بن علی (-۱۰۰) ۱۴۵ق) ملقب به نفس زکیه که در سال ۱۴۵ هجری قیام کرد، گزینه‌ای محتمل برای این سکه می‌تواند باشد.

واژگان کلیدی: مهدویت، سکه، نفس زکیه، علویان زیدی.

مقدمه

«سکه‌شناسی» به عنوان بخشی از دانش باستان‌شناسی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است و سکه‌ها در واقع اسناد و مدارکی هستند که بدون واسطه از گذشته روایت می‌کنند. در دوره اسلامی، ضرب سکه به عنوان یکی از نشانه‌های خلیفه به شمار می‌رفت (الرفاعی، ۱۳۹۳: ص ۶۳). تا زمان عبدالملک بن مروان سکه‌های عرب- ساسانی و عرب - رومی (بیزانسی) رایج بود و برای اولین بار در سال ۷۷ هجری سکه طلا (دینار) و در سال ۷۸ هجری سکه نقره (درهم) ضرب شد (سرافراز و آورزمانی، ۱۳۹۱: ص ۱۵۰-۱۴۹). ضرب سکه به خلفا محدود نشد و افراد مختلف، اعم از امیران و والیان به ضرب سکه می‌پرداختند. همچنین افرادی که علم مخالفت با خلافت را برمی‌افراشتند ضرب سکه را در دستور کار خود قرار می‌دادند.

موضوع مهدویت در نخستین قیام‌های علوی از مواردی است که به کمک داده‌های سکه‌شناسی می‌توان به آن پرداخت. به عنوان نمونه عبدالله بن معاویه بن عبدالله بن جعفر بن ابی‌طالب در سال ۱۲۷ هجری در کوفه قیام (طبری، ۱۳۸۷: ج ۷، ص ۳۰۲) و به ضرب سکه اقدام کرد (خضری و احمدوند، ۱۳۸۹: ص ۴۹-۵۴). با وجود این، ادعای مهدویت در سکه‌های وی دیده نمی‌شود. با این حال اگرچه آموزه‌های مهدویت در قیام زید بن علی که در دوران هشام بن عبدالملک اموی (حک: ۱۰۵-۱۲۵ق) قیام کرد و در سال ۱۲۲ ق به شهادت رسید (درباره شهادت زید اختلاف وجود دارد؛ اما سال ۱۲۲ ق مشهورتر و صحیح‌تر است (نک: رحمتی و ناجی، ۱۳۹۶: ج ۲۲، ص ۵۹-۷۰) دیده می‌شود؛ اما «این موضوع قابل مقایسه با نقش این آموزه [مهدویت] در جنبش نفس زکیه نبوده است» (برادران و گل پورسوته، ۱۳۹۶: ص ۱۱۸). ضمن این که ضرب سکه در قیام زید بن علی گزارش نشده است. مسئله پژوهش حاضر، اثبات این موضوع است که سکه مورد مطالعه یکی از قدیمی‌ترین سکه‌های موجود با موضوع مهدویت است که در آن، ضمن بررسی احتمال‌های مختلف، این که سکه به کدام قیام شیعی متعلق است نیز بیان شده است.

سکه‌ای با ادعای مهدویت که این پژوهش به معرفی، بررسی و تحلیل آن اختصاص دارد، تاکنون دو بار معرفی شده است. مایلز این سکه را به همراه دو سکه دیگر معرفی کرده و احتمال داده است که مهدی مورد نظر در این سکه، محمد بن قاسم بن علی بن عمر بن علی بن



حسین علیه السلام باشد (Miles, 1936: p 339). سلیمانی ضمن معرفی سکه، یحیی بن عبدالله بن حسن مثنی، برادر محمد نفس زکیه و ابراهیم را صاحب سکه معرفی کرده است (سلیمانی، ۱۳۹۶: ص ۴۷). از آن جا که در منابع برای این افراد ادعای مهدویت مطرح نشده و در سکه به طور آشکار از مهدی باوری و شعارهای انقلابیون علوی استفاده شده، ضروری است بار دیگر سکه به دقت مورد نظر بررسی قرار گیرد.

معرفی و تحلیل محتوای سکه مورد مطالعه

این سکه نقره ۱/۶ گرم وزن و ۲۲ میلی متر قطر دارد^۱ و فاقد سال و محل ضرب است. البته تیپ سکه به گونه ای است که به طور قطع می توان آن را به اواخر دوره اموی و اوایل دوره عباسی مربوط دانست؛ موضوعی که مایلز نیز به آن اشاره کرده است (Miles, 1965: p 329-332). طرح روی سکه ساده است و در درون دو دایره بزرگ که در برخی از قسمت ها خطوط نیز به درستی ترسیم نشده اند، به ترتیب از بالا به پایین به خط کوفی چنین نوشته شده است. «یا حمد / صلی الله علی محمد / و علیه السلم مما / امر به المهدی الحق / امیر المؤمنین / یا منصور». بخش هایی از لبه به دلیل ساییدگی از بین رفته؛ اما عبارت های حاشیه قابل خوانش است:



تصویر روی سکه (منبع. مجموعه شخصی)

۱. سکه مورد مطالعه سلیمانی ۲۶ میلی متر قطر داشته است (سلیمانی، ۹، ۳: ص ۴۸).

﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ أَزْسَلَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾.

مایلز نوشته است که پیشنهاد مناسبی برای «یا حمد/ ya hamd» ندارد جز این که «حمد» را صفتی برای یک فرد و مترادف با «محمود» [ستایش شده، ستوده شده] در نظر گرفته است (Miles, 1965: p 336). سلیمانی «یا حمد» را «یا حامد» خوانده است (سلیمانی، ۱۳۹۶: ص ۴۷). بررسی‌ها درباره شعار «یا حمد» پیشینه‌ای را در برداشت و حتی سلیمانی در این باره سخنی به میان نیاورده است (همان). اگرچه شعار «أحد أحد» که یکتاپرستی و توکل مسلمانان به خداوند را نشان می‌دهد در نبردهای پیامبر ﷺ مانند غزوه بدر مورد استفاده قرار می‌گرفت (ابن هشام، [بی‌تا]: ج ۱، ص ۶۳۴)؛ یا در قیام نفس زکیه یکی از فرماندهان قیام به نام افطس نیز شعار «أحد أحد» را سر می‌داد (طبری، ۱۳۸۷: ج ۷، ص ۵۸۸ و ابوالفرج اصفهانی، بی‌تا: ص ۲۴۳ و ۲۵۰) و حتی شعار قیام ابراهیم برادر نفس زکیه «أحد أحد» بود (ابوالفرج اصفهانی، بی‌تا: ص ۳۰۰). با وجود این، عبارت روی سکه به گونه‌ای است که «أحد» از آن برداشت نمی‌شود و به قرینه شعار «یا منصور» (بنگرید به ادامه مقاله) به نظر می‌رسد «یا حامد» به معنای «ستایش کننده، ستایشگر» صحیح باشد و در نگارش، «الف» را حذف کرده‌اند؛ همان گونه که در خط دوم «السلام» را «السلم» نوشته‌اند. بنابراین، می‌توان گفت یکی از شعارهای این فرد قیام‌کننده علوی بر اساس این سکه «یا حامد» بوده است.

عبارت بعدی «صلی الله علی محمد و علیه السلم» است که بر سکه دیگری دیده نمی‌شود و فقط بر سکه ضرب تلمسین (تلمسان) در سال ۱۶۰ هجری عبارت «صلی الله علی محمد» نوشته شده است (القزاز، ۱۹۶۴: ص ۲۶۸). در دوره عباسیان تغییری نمادین در عبارت‌های سکه‌ها رخ داد و عبارت «محمد رسول الله» جایگزین سوره اخلاص شد که در دوره اموی بر سکه‌ها نقر می‌شد (سرافراز و آورزمانی، ۱۳۹۱: ص ۱۶۳). به همین دلیل، در دوره عباسیان بر روی سکه‌ها «محمد رسول الله صلی الله علیه و سلم» نوشته می‌شد (ترابی طباطبایی و وثیق، ۱۳۷۳: ص ۱۵۹، ۱۹۱؛ القزاز، ۱۹۶۴: ص ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۸، ۲۷۳، ۲۷۵، ۲۸۲ و همان، ۱۹۶۵: ص ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۹۷، ۲۰۶). سکه مورد مطالعه از این منظر منحصر به فرد است و می‌توان این احتمال را هم مطرح کرد که جمله دعایی برای فردی با نام «محمد» به کار رفته و بر او سلام نیز فرستاده شده



است؛ زیرا اگر مقصود پیامبر ﷺ بود به استناد سکه‌های دیگر می‌بایست «محمد رسول الله» آورده می‌شد.

نوشته بعدی «مما امر به المهدي الحق امير المؤمنين» است. سؤال مهم این است که منظور از «المهدي الحق» کیست که خود را مهدی حقیقی می‌داند؟ آیا منظور مهدی عباسی است یا مهدی علوی؟ درباره این که مهدی در این سکه مهدی عباسی نیست، چند نکته را می‌توان مطرح کرد: اول این که ابو عبدالله محمد ملقب به «المهدی» (خضری، ۱۳۷۹: ص ۳۵) در سال ۱۴۱ هجری زمانی که ولیعهد بود از طرف پدرش، به عنوان فرمانده نظامی به ری فرستاده شد (طبری، ۱۳۸۷: ج ۷، ص ۵۰۸) و تا سال ۱۵۱ هجری در آن‌جا حضور داشت (همان، ج ۸، ص ۳۶). ضرب سکه به نام مهدی نیز به دنبال حضور وی در ری و سرکوب علویان و دیگر شورش‌های خراسان انجام گرفته است (رضایی باغ‌بیدی، ۱۳۹۳: ص ۱۳۲) و نام وی به گونه‌ای نوشته می‌شد که با عبارت منقوش بر سکه مورد مطالعه تفاوت اساسی دارد. به این صورت که بر پشت سکه‌های ضرب ری (محمدیه) در سال‌های ۱۴۵-۱۵۹ هجری به جای «محمد رسول الله» چنین نوشته شده است: «مما امر به المهدي محمد بن امير المؤمنين» یا «مما امر به المهدي محمد بن امير المؤمنين اكرمه الله» (Miles, 1938: p 26-38). همچنین بر سکه‌های ارمینیه در سال ۱۴۸ هجری عبارت «مما امر به المهدي محمد بن امير المؤمنين» نوشته شده است (شمس اشراق، ۱۳۸۹: ص ۱۶۴). بر یک نمونه فلس (سکه مسی) ضرب ری در سال ۱۴۵ هجری نام مهدی به این صورت آمده است: «بسم الله مما امر به محمد مهدی بن امير المؤمنين» (ترابی طباطبایی و وثیق، ۱۳۷۳: ص ۱۵۰).

دوم این که بر سکه‌های خلفای عباسی دایره‌های کوچکی به صورت‌های مختلف نقر می‌شد (برای اطلاع بیشتر، ر.ک: شمس اشراق، ۱۳۸۹: ص ۱۵۵، ۱۷۰)؛ که برخی آن را یکی از وجوه تمایز سکه‌های اموی و عباسی دانسته‌اند (ترابی طباطبایی و وثیق، ۱۳۷۳: ص ۱۳۷) و برخی دیگر آن‌ها را یکی از مظاهر زیبایی در سکه‌ها معرفی کرده‌اند (القزاز، ۱۹۶۴: ص ۶۰)؛ در حالی که بر سکه مورد مطالعه این دایره‌های کوچک دیده نمی‌شود.

سوم این که نوشتن نام خلیفه بر سکه‌ها از زمان خلافت مهدی آغاز شد و نام مهدی عباسی بعد از آن که به خلافت رسید بر سکه‌ها چنین نوشته می‌شد: «محمد رسول الله صلی الله و علیه



و سلم الخلیفه المهدی» (ترابی طباطبایی و وثیق، ۱۳۷۲: ص ۱۶۴ و رضایی باغ بیدی، ۱۳۹۳: ص ۱۳۲). همچنین سکه‌ای بدون سال و محل ضرب وجود دارد که اگرچه آیه ۲۳ سوره مبارکه شوری به عنوان یکی از نشانه‌های قیام‌های علویان بر سکه‌ها نوشته شده؛ نام خلیفه مهدی به صورت «الخلیفه المهدی» نقر شده است (سلیمانی، ۱۳۹۶: ص ۴۵). با توجه به مطالب مذکور می‌توان گفت مهدی منقوش بر سکه مورد مطالعه قطعاً مهدی خلیفه عباسی نیست. بنابراین، باید فرد مورد نظر، مهدی مورد نظر علویان باشد (بنگرید به ادامه مقاله).

عبارت بعدی «یا منصور» (ای پیروز/ یاری شده) است. شعاری که در جنگ‌های پیامبر ﷺ «از باب تیمن و تفأل به نصرت خداوند» (انور فیاضی و جباری، ۱۳۹۰: ص ۱۶۸) از جمله جنگ بدر (۲ ق) (ابن سعد، ۱۴۲۳: ج ۲، ص ۱۰)؛ غزوه بنی‌المصطلق (۵ ق) (واقعی، ۱۴۰۹: ج ۱، ص ۴۰۷) و خیبر (ابن هشام، بی‌تا: ج ۲، ص ۳۳۳) به صورت «یا منصور، اَمِت اَمِت» (ای پیروز شده/ یاری شده بمیران) گفته می‌شد. این شعار را مسلم بن عقیل در سال ۶۰ هجری در کوفه، (طبری، ۱۳۸۷: ج ۵، ص ۳۶۸)، مختار ثقفی در قیام سال ۶۶ هجری (طبری، ۱۳۸۷: ج ۶، ص ۲۰) و زید بن علی در ۲۴ محرم سال ۱۲۲ هجری در کوفه نیز استفاده کردند (همان، ج ۷، ص ۱۸۳). بنابراین، یکی دیگر از شعارهای مهم این قیام «یا منصور» بود. در حاشیه نیز مانند سکه‌های رایج در دوره اموی و عباسی «محمد رسول الله» به همراه آیه ۹ سوره صف و آیه ۳۳ سوره توبه (با اندکی تغییر آمده است) (سرافراز و آورزمانی، ۱۳۹۱: ص ۱۵۰، ۱۶۳).

طرح پشت سکه نیز ساده است و دایره مرکزی با نقطه چین‌های کوچک طراحی شده و در داخل آن به خط کوفی به ترتیب از بالا به پایین چنین نوشته شده است. «لا اله الا الله وحده/ لا شریک له». این عبارت بر پشت سکه‌های اموی و عباسی نیز نقر می‌شد (همان). در پایین‌ترین قسمت و زیر نوشته‌ها دو برجستگی دایره‌ای شکل وجود دارد. نکته جالب توجه این که این دو نقطه بر سکه‌های دوره اموی و اوایل دوره عباسی دیده نمی‌شود و فقط بر دو سکه دیگر این برجستگی‌ها دیده می‌شود که بر یکی «الخلیفه المهدی» و بر دیگری «الخلیفه الرشید» نوشته شده است (سلیمانی، ۱۳۹۶: ص ۴۵-۴۶). بنابراین، به نظر می‌رسد بر سکه‌های خاصی این

۱. «هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ».

علامت نقر می شده است.



تصویر پشت سکه (منبع: مجموعه شخصی)

در اواخر دوره اموی و از سال ۱۲۸ هجری به بعد، قسمتی از آیه ۲۳ سوره شوری بر حاشیه برخی از سکه‌ها اضافه شد (سرافراز و آورزمانی، ۱۳۹۱: ص ۱۱۵۰) که در سکه مورد مطالعه نیز آمده است: ﴿بِسْمِ اللَّهِ قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى﴾. در این آیه خداوند از پیامبر خواسته که به مومنان بگوید در ازای نبوت، پاداشی جز محبت و دوستی با بستگانش نمی خواهد. این آیه یکی از دلایل امامت امامان دوازده گانه نزد شیعیان و به «آیه مَوَدَّت» معروف است که بر فضیلت اهل بیت دلالت دارد (ر.ک: حلی، ۱۴۱۹: ص ۵۳۴؛ النباطی البیاضی، ۱۳۴۸: ج ۱، ص ۱۸۸ و بابایی، ۱۳۸۰: ص ۶۳). همچنین زیدیه با استناد به آیه مَوَدَّت بر این باورند که خداوند ولایت اهل بیت را بر هر مرد و زن مسلمانی واجب کرده است (ر.ک: ابوالجارود، ۱۴۳۴، ص ۱۸۱-۱۸۳). نیز مُقاتل (د. ۱۵۰ق) در تفسیر این آیه مقصود از مزد را اجرت ایمان معرفی کرده و چنین تفسیر کرده‌اند که قیمت و هزینه ایمان آن است که هر مسلمانی ارتباط خود را با بستگان پیامبر حفظ کند و به آن‌ها آزاری نرساند (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳: ج ۳، ص ۷۶۹). (حَبْرَى د. ۲۸۶ق) تفسیری در ذیل آیه نیاورده، اما مصحح کتاب یک روایت از وی را که در تفسیر فرات کوفی نقل شده، به کتاب افزوده است. به این صورت که روزی محمد بن حنفیه این آیه را برای پیروانش قرائت کرد و مقصود از «قربی» را اهل بیت دانست و خود را از آن‌ها شمرد (حبرى، ۱۴۰۵: ص ۳۶۰-۳۵۹ و فرات کوفی، ۱۴۱۰: ص ۳۹۹).



در ادامه آیه ۸۱ سوره مبارکه الإسراء: ﴿وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ﴾ آمده است. در بعضی از روایات «جاء الحق و زهق الباطل» به قیام حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف تفسیر شده است و در این زمینه امام باقر علیه السلام فرمود که مفهوم این سخن الاهی این است که «اذا قام القائم ذهب دولة الباطل»؛ یعنی هنگامی که امام قائم علیه السلام قیام کند دولت باطل برچیده می شود» (حویزی، ۱۴۱۵: ج ۳، ص ۲۱۲). متن حاشیه را یک دایره در بر گرفته که شش حلقه کوچک آن‌ها را به هم متصل کرده است.

مهدی الحق: محمد بن قاسم، یحیی بن عبدالله یا نفس زکیه

«مهدویت» واژه‌ای عربی و از ریشه «مهدی» است که با اضافه شدن «ت» به «مهدوی» ساخته شده است (الویری و برزویی، ۱۳۹۴: ص ۶۱). مهدی اسم مفعول از ریشه «هدی» و به معنای «هدایت شده» است (حمیری، بی تا: ج ۱۰، ص ۶۸۹۶-۶۸۹۷) و مهدویت در اصطلاح به معنای اعتقاد به یک نجات بخش است که در آخرالزمان برای نجات انسان‌ها و برقراری عدالت و صلح خواهد آمد. باور به منجی، در ادیان، ملل و اقوام مختلف به اشکال گوناگون مطرح شده است. در صدر اسلام واژه «مهدی» برای شخص «هدایت شده» یا برای تجلیل از برخی افراد به کار می‌رفت. به عنوان نمونه در مورد پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، خلفای راشدین، و امام حسین علیه السلام نیز به کار رفته است (جاسم حسین، ۱۳۸۵: ص ۳۴). بر اساس اطلاعات منابع تاریخی برای اولین بار، مختار ثقفی «مهدی» را برای محمد بن حنفیه (د. ۸۱ ق) به کار برد و در برخی از نامه‌های رسمی از این لقب برای وی استفاده کرده است (طبری، ۱۳۸۷: ج ۵، ص ۵۶۱ و ابن کثیر، ۱۴۰۷: ج ۸، ص ۲۷۴). البته مشخص نیست که منظور از «مهدی» در این کاربرد معنای مصطلح «مهدی» بوده است یا صرفاً به معنای هدایت‌گر؛ با این حال، به وجود آمدن فرقه کیسانیه را که اساسی‌ترین باورشان اعتقاد به مهدویت ابن حنفیه بود، ادامه همین ماجرا دانسته‌اند. در بین شیعیان، عنوان «مهدی» را برای برخی از امامان بعد از حیات آن‌ها به کار برده‌اند؛ به عنوان نمونه ناووسیه برای امام صادق علیه السلام، واقفه برای امام کاظم علیه السلام (جاسم حسین، ۱۳۸۵: ص ۳۴-۳۶).

در بین شیعیان دوازده امامی، مهدویت برای حجت بن الحسن فرزند امام حسن

عسکری علیه السلام اختصاص دارد. به گونه‌ای که مهدویت در گفتمان شیعیان دوازده امامی بر اصل وجود حجت در هر زمانی متمرکز است و بر زنده بودن و غایب بودن امام دوازدهم تأکید دارد و روایات مبنی بر مهدویت ایشان متواتر و غیر قابل انکار است (ر.ک: پیشوایی، ۱۳۹۷: ص ۱۷۰-۱۷۲).

همچنین اعتقاد به مهدویت و انتظار مهدی موعود در زیدیه، مانند دیگر فرقه‌ها از آغاز مطرح بوده (موسوی نژاد، ۱۳۸۴: ص ۲۷)؛ چنان که گمانه‌زنی‌هایی درباره مهدی موعود بودن زید بن علی مطرح بوده است. به عنوان نمونه مردم در زمان قیام زید انتظار داشتند که زید همان «منصور موعود» باشد؛ زیرا مردمی که از ظلم و ستم به تنگ آمده بودند، بر اساس روایات درباره ظهور مهدی، به یک منجی اعتقاد داشتند که در برخی از منابع «منصور» خوانده شده بود. به همین دلیل، منصور دوانیقی اصرار داشت با این لقب، خود را منجی اعراب و مسلمانان معرفی کند و بعد از تثبیت حاکمیت خویش، فرزندش محمد را همان مهدی موعود مسلمانان معرفی کرد. به عنوان نمونه منصور عباسی در برابر آنچه از قول نفس زکیه نقل می‌شد که وی «مهدی» است؛ گفت: «کذب عدو الله، بل هو ابنی» (نوبختی، ۱۳۸۱: ص ۹۶ و ابوالفرج اصفهانی، بی‌تا: ص ۲۱۲). در روایات نیز یکی از القاب حضرت مهدی، «منصور» معرفی شده است (فرات کوفی، ۱۴۱۰: ص ۲۴۰). بنابراین، در این پژوهش «مهدی اصطلاحی» مورد نظر است، یعنی مهدی موعودی که علم قیام را برافراشته است و خود را در مقایسه با افرادی دیگری که احتمالاً «مهدی» می‌دانسته‌اند، «مهدی الحق» یعنی «مهدی حقیقی» معرفی کرده است.

محمد بن قاسم (د. ۲۱۹ ق)

همان‌گونه که پیش‌تر گفته شد، مهدی مورد نظر در سکه قطعاً خلیفه مهدی عباسی نیست؛ اما درباره این‌که مهدی مورد نظر کیست؛ تاکنون اظهار نظر دقیق انجام نگرفته است. مایلز احتمال داده است که مهدی مورد نظر در این سکه، محمد بن قاسم بن علی بن عمر بن علی بن حسین علیه السلام باشد (Miles, 1965: p 339). قیام محمد بن قاسم در سال ۲۱۹ هجری یکی از شاخص‌ترین قیام‌های علویان بعد از شهادت امام رضا علیه السلام به شمار می‌رفت؛ قیامی که از کوفه آغاز شد و در ادامه به رقه و سپس به خراسان و شهر طالقان کشیده شد (مسعودی، ۱۴۰۹:



ج ۳، ص ۴۶۴-۴۶۵). شعار قیام مذکور «الرضا من آل محمد» بود (ابن اثیر، ۱۳۸۵: ج ۶، ص ۴۴۲) و پیروانش او را صوفی لقب داده بودند (ابوالفرج اصفهانی، بی تا: ص ۴۶۵).

اگرچه باور به غیبت مهدی در قیام محمد قاسم و سرنوشت مبهم او (برای کسب اطلاع بیش تر درباره سرانجام وی، ر.ک: ابن خلدون، ۱۴۰۸: ج ۱، ص ۱۴؛ یعقوبی، بی تا: ج ۲، ص ۴۷۲؛ مسعودی، ۱۴۰۹: ج ۳، ص ۴۶۵ و ابوالفرج اصفهانی، بی تا: ص ۴۶۹-۴۷۲)؛ به شکل جدی در میان زیدیه مطرح شد و این مؤلفه مهدوی تا حدود یکصد سال در مناطق دورافتاده خراسان، به ویژه طالقان^۱ به حیات خود ادامه داد (برادران و گل پور سوته، ۱۳۹۶: ص ۱۱۹)؛ اما باید توجه داشت که مهدویت در این قیام بیش تر بر غیبت محمد بن قاسم بعد از مرگ دلالت دارد، نه بر این موضوع که وی داعیه مهدویت داشته است؛ یا این که علائم و نشانه های مهدویت در قیام وی دیده نمی شود (برای اطلاع از علائم مهدویت، بنگرید به ادامه مقاله).

یحیی بن عبدالله (د. ۱۷۵ ق)

سلیمانی، مهدی الحق در این سکه را یحیی بن عبدالله بن حسن مثنی برادر محمد النفس زکیه و ابراهیم دانسته است (سلیمانی، ۱۳۹۶: ص ۴۷). وی فرد مورد نظر در سکه را شخصی معرفی کرده است «که مدعی حقانیت امیرالمومنین بوده است» (همان)؛ در حالی که در این جا «امیرالمومنین» بدل از «مهدی الحق» است. از توضیحات بعدی ایشان چنین بر می آید که این سکه را در ادامه دو سکه دیگری می داند که در یکی از آن ها به صراحت نام مهدی عباسی «الخلیفه المهدی» و در دیگری نام هارون عباسی «الخلیفه الرشید» آمده است (همان، ص ۴۵-۴۶). وی حتی به سکه دیگری اشاره کرده است مربوط به سال ۱۷۵؛ ضرب محمدیه که بر آن نام جعفر برمکی نوشته شده بوده است. نکته مهم این است که بر سکه های معرفی شده، نام خلیفه یا فرد دیگری به صراحت آمده است و در سکه مورد پژوهش، چنین چیزی وجود ندارد.

۱. تالقان (طالقان)، شهری تاریخی و مرکز ولایت تخار در شمال افغانستان. این شهر در ۳ کیلومتری شمال شهر کابل، در مشرق شهر قدیمی تالقان واقع است. رود تالقان از وسط شهر می گذرد و رشته کوه هندوکش در شمال آن امتداد یافته است (بادنج، ۳۸: ج ۶، ذیل «تالقان (طالقان)»)

سلیمانی این موضوع را عنوان می‌کند که در دوران مورد بحث، یعنی نیمه دوم قرن سوم هجری «این باور رایج بود که مهدی موعود به زودی ظهور خواهد کرد... از این رو، بسیاری از جمله منصور دوانیقی نام فرزندش را محمد مهدی نهاد» (همان، ص ۴۶). سپس با اشاره به این موضوع که «تنها قیام شیعی مهم در این زمان، خروج یحیی بن عبدالله العلوی بود» (همان، ص ۴۷). وی با طرح این مطلب، چنین نتیجه گرفته است که «می‌توانیم حدس بزنیم که این سکه به وسیله یحیی بن عبدالله بن حسن مثنی برادر محمد النفس الزکیه و ابراهیم، با توافق و حتی کمک مالی برمکیان ضرب شده» است (همان).

رویکرد پژوهش حاضر از نظر توالی ضرب سکه‌های مورد بحث با سلیمانی متفاوت است؛ زیرا با توجه به مواردی در ذیل مطالب مربوط به محمد بن عبدالله (نفس زکیه) خواهد آمد، مشخص خواهد شد که به احتمال زیاد، سکه مورد پژوهش، از سکه‌های دیگر زودتر ضرب شده است و در ادامه سکه‌های دیگر ضرب شده‌اند.

شایان توجه است که بعد از قیام حسین بن علی (شهید فح) (۱۶۹ ق)، ادريس بن عبدالله بن حسن و برادرش یحیی جان سالم به در بردند و به مغرب و دیلم گریختند (ابن خلدون، ۱۴۰۸: ج ۴، ص ۴ و یعقوبی، بی‌تا: ج ۲، ص ۴۹۲). اهل مغرب ورود ادريس را گرامی داشتند (طبری، ۱۳۸۷: ج ۸، ص ۱۹۸). یحیی بن عبدالله را می‌توان آخرین قیام‌کننده در جنبش زیدیان دانست و وی محبوبیت فراوانی نزد مردم داشت (ابن طقطقی، ۱۴۱۸: ص ۳۴۴). وی بعد از ورود به دیلم در سال ۱۷۶ هجری (مجمّل التواریخ و القصص، ۱۳۷۵: ص ۲۱_۲۴) مورد استقبال قرار گرفت و مردم به پیروی از دعوت او برخاستند (ابن کثیر، ۱۴۰۷: ج ۱۰، ص ۱۶۷). با وجود این که بزرگان زیدیه مانند عامر بن کثیر سراج (ابوالفرج اصفهانی، بی‌تا: ص ۴۸۴). در بین پیروان وی دیده می‌شود؛ سرانجام قیام وی به گونه‌ای بود که به پذیرش امان نامه هارون الرشید ناچار شد و از قیام دست کشید (طبری، ۱۳۸۷: ج ۸، ص ۲۴۳). یحیی در سرزمین دیلم فرّ و شکوهی پیدا کرد و پیروانی گرد او جمع شدند که موجب نیرومندی وی شد. دوری مسافت منطقه قیام او از بغداد و مناعت طبع وی موجب نیرومندی حرکت یحیی شد (طوقوش، ۱۳۸۵: ص ۹۰). سرانجام «به تدبیر فضل بن یحیی برمکی و تزویر قضات بغداد، سجلی نوشتند بر آن که یحیی بنده هارون است و پیش جستان {پادشاه دیلمان} گواهی دادند، جستان او را به ناچار {به هارون



الرشید} بسپرد. او را به بغداد آوردند هارون با او نیکویی کرد و بعد از پنج ماه به زندان کرد و در آن حبس به زهر تباه شد» (مستوفی، ۱۳۶۴: ص ۳۰۴-۳۰۵). در منابع تاریخی نشانه‌ای از ادعای مهدویت یا شعارهایی مبنی بر ادعای مهدویت برای یحیی بن عبدالله بیان نشده است.

محمد بن عبدالله (نفس زکیه) (د. ۱۴۵ ق)

بعد از موارد مذکور، به قیام محمد بن عبدالله بن حسن مثنی، ملقب به «نفس زکیه» (۱۰۰- ۱۴۵ ق) می‌رسیم که به عنوان اولین قیام حسنینان رقم خورد و در آن مهدی باوری کارکردهای ویژه‌ای داشت و در پذیرش آن قیام توسط عامه مردم و حتی خواص تاثیرگذار بود. محمد بن عبدالله بن حسن مثنی در سال ۱۰۰ هجری متولد شد (ابوالفرج اصفهانی، بی‌تا: ص ۲۱۰)؛ به دلیل زهد، تقوا و ورع وی را «نفس زکیه» می‌نامیدند (مسعودی، ۱۴۰۹: ج ۳، ص ۲۹۵). وی را «صریح» و «خَلَص» نیز می‌گفتند (ابوالفرج اصفهانی، بی‌تا: ص ۲۲۱).

از مهم‌ترین موارد مربوط به مهدی باوری که در زمان نفس زکیه مطرح بود، موضوع نام وی، نام پدر و مادرش بود که درباره مهدویت وی مورد استفاده قرار می‌گرفت. کنیه وی نیز مهدی بود؛ زیرا باید توجه داشت که بسیاری مهدی و پدرش را همانم، موافق و مشابه پیامبر ﷺ می‌دانستند (ر.ک: ابن حماد، ۱۴۲۳: ص ۲۶۰؛ خطیب بغدادی، ۱۴۱۷: ج ۱، ص ۳۸۷؛ ابی داود، ۲۰۰۷: ج ۴، ص ۸۷؛ دولابی، ۲۰۰۰: ص ۳۲۷ و خوارزمی، ۱۴۱۱: ص ۶۱-۶۳) و حتی برخی نام وی را به صراحت «محمد بن عبدالله» ذکر کرده‌اند (ابوالفرج اصفهانی، بی‌تا: ص ۲۱۴). به همین دلیل در زمان تولد نفس زکیه و با توجه به این‌که نامش محمد و نام پدرش عبدالله بود، برخی به استناد روایتی که در آن نام مهدی را محمد بن عبدالله معرفی می‌کرد، ابراز خوشحالی می‌کردند و وی را همان مهدی بشارت داده شده می‌دانستند (همان، ص ۲۱۶) و حتی در منابع تاریخ فرق بنا بر همین شباهت اسمی، وی را «مهدی» دانسته‌اند (نوبختی، ۱۳۸۱: ص ۶۲ و اشعری قمی، ۱۳۶۰: ص ۴۳). همچنین درباره نام مادر او، یعنی «هند» نیز گفته شده است که نام مادر موعود سه حرفی است که با «هـاء» شروع و با «دال» ختم می‌شود (بلاذری، ۱۹۵۹: ج ۳، ص ۷۵).

از دیگر مواردی که زیدیان درباره نفس زکیه مطرح می‌کردند، موضوع ویژگی‌های ظاهری وی

بود. به عنوان نمونه گرفتگی در زبان محمد و مطابقت دادن آن با احادیثی که مهدی را دارای سنگینی در زبان معرفی می‌کرد (ابن حماد، ۱۴۲۳: ص ۲۵۸)؛ همچنین وجود خالی در کتف او همانند پیامبر ﷺ به این موضوع دامن می‌زد (ابوالفرج اصفهانی، بی‌تا: ص ۲۱۱_۲۱۵). قیام نفس زکیه در اواخر جمادی الثانی یا اوایل رجب سال ۱۴۵ هجری آغاز شد (ر.ک: ابن سعد، ۱۴۲۳: ج ۵، ص ۴۳۹؛ طبری، ۱۳۸۷: ج ۷، ص ۵۵۷ و ابن خیاط، ۱۴۱۵: ص ۲۷۶). این موضوع یعنی تاریخ قیام او نیز سبب شده بود تا در بحث مهدویت وی مورد استناد واقع شود؛ زیرا در برخی از روایت‌ها آمده است که بین جمادی و رجب اتفاقات ویژه‌ای رخ خواهد داد و از آن با «العجب کل العجب» یاد کرده‌اند (ابن طاووس، ۱۴۱۰: ص ۱۴۴_۱۵۹).

از دیگر مواردی که در موضوع مهدویت نفس زکیه نقش آفرینی می‌کرد، حمایت و همراهی خواص زمانه از وی و اعتقاد برخی به مهدویت اوست. از جمله افرادی که به مهدویت وی اعتقاد داشتند، می‌توان به محمد بن عجلان (د. ۱۴۸ ق) و عبدالله بن جعفر بن عبدالرحمن (د. ۱۷۰ ق) اشاره کرد (ابوالفرج اصفهانی، بی‌تا: ص ۲۵۶).

از دیگر مواردی که می‌توان درباره مهدویت نفس زکیه به آن اشاره کرد، باور به غیبت اوست. البته نفس زکیه در ۱۴ رمضان سال ۱۴۵ هجری در نبرد خونینی که با سپاهیان منصور عباسی داشت، در منطقه احجار الزیت به شهادت رسید (طبری، ۱۳۸۶: ج ۸، ص ۵۸۹ و ابوالفرج اصفهانی، بی‌تا: ص ۲۳۶-۲۳۷) و این موضوع تا حدود زیادی شرایط مهدویت وی را دچار خدشه کرد؛ اما برخی با مطرح کردن این موضوع که وی از دنیا نرفته؛ بلکه در کوه علمیه، بین مکه و نجد یا کوه حاجر از نواحی نجد یا کوه طمیه در مسیر مکه از نظرها پنهان شده است (نوبختی، ۱۳۸۱: ص ۶۲)؛ بر غیبت وی تاکید دارند و بر این باورند که فرد کشته شده در میدان نبرد، شیطانی در صورت محمد بوده است (اشعری قمی، ۱۳۶۰: ص ۴۳ و اشعری، ۱۴۰۰: ص ۹).

باید توجه داشت که اخبار مربوط به مهدی و ظهور او در جامعه اسلامی از دوره پیامبر ﷺ وجود داشت؛ اما زمانی این موضوع به صورت علنی نمایان شد که سرکوب گروه‌های فکری، عقیدتی و سیاسی به اوج خود رسید و اندیشه منجی به صورت آشکار در جامعه نمایان شد. قیام محمد نفس زکیه از مدینه آغاز شد و به سرعت گسترش یافت و مردم در بیش‌تر شهرها و بادیه‌ها با او بیعت کردند (مسعودی، ۱۴۰۹: ج ۲، ص ۲۹۸). حتی منصور عباسی از شنیدن خبر



قیام نفس زکیه به هراس افتاد (ابن اثیر، ۱۳۸۵: ج ۹، ص ۱۶۹) که این موضوع نشان‌دهنده عظمت این قیام است. شاید بتوان گفت شعار «یا منصور» که در سکه دیده می‌شود نیز به نوعی به موفقیت‌های نفس زکیه در آغاز راه اشاره دارد؛ ضمن این‌که شعار «یا منصور» در نبرد بدر، بنی مصطلق، خیبر و حنین و بعدها نیز در قیام مسلم بن عقیل، قیام مختار و حتی قیام زید بن علی مورد استفاده قرار گرفت. شعار سپاهیان نفس زکیه در روز نبرد «احد احد» بود که شعار پیامبر در غزوه حنین همین بود (طبری، ۱۳۸۵: ج ۷، ص ۵۸۷).

علویان به‌ویژه حسنیان خود را وارثان امامت و ولایت علی ع می‌دانستند و بنابراین، قیام علیه خلیفگان اموی و عباسی را حق خود می‌دانستند و در نامه‌ای که نفس زکیه به منصور داده است نیز به این موضوع اشاره شده است:

حق، حق ماست و شما به نام ما دعوی این کار کرده‌اید و به کمک شیعیان ما درباره آن قیام کرده‌اید و به برکت ما توفیق یافته‌اید. پدر ما علی، وصی بود؛ چگونه ولایت او را به ارث برده‌اید، در صورتی که فرزندان وی زنده‌اند؟ (طبری، ۱۳۸۵: ج ۷، ص ۵۸۷).

بنابراین، وقتی که در سکه عبارت «امیرالمومنین» حک شده است، می‌تواند گواهی بر این موضوع باشد که صاحب سکه خود را پیشوای جامعه قلمداد می‌کرد و خلافت و امارت را حق خویش می‌دانست.

از طرف دیگر اخباری مبنی بر بیعت با محمد نفس زکیه در عهد اموی وجود دارد؛ به این صورت که بزرگان هاشمی در منطقه ابواء^۱ با نفس زکیه بیعت کردند و در آن نشست، عبدالله بن حسن چنین جمله‌ای را بر زبان آورده بود: «شما همه می‌دانید که این فرزند من، همان مهدی موعود است؛ پس همگی با او بیعت کنید» (ابوالفرج اصفهانی، بی‌تا: ص ۱۹۷). این مطالب بیانگر این موضوع است که مهدویت نفس زکیه برای عموم جامعه روشن و آشکار بود و این موارد، بر استقبال عموم مردم از وی مؤثر بود.

۱. ابواء، نام قریه بزرگی در نزدیک ودان میان راه مکه و مدینه که در ۹ میلی سقیاء و ۷ میلی جحفه واقع است و یک شبانه‌روز از دریا فاصله دارد و آب مشروبش از چاه‌هاست (یاقوت حموی، ۹۵ هجری، ص ۸۰۷). به قولی فاصله سقیاء و ابواء ۲۹ میل (مستوفی، ۱: ص ۳۳) و فاصله ابواء و جحفه ۳ میل است (همدانی، ۳: ص ۳۰۱).

همچنین سلیمانی نوشته است که این سکه‌ها از لحاظ سبک‌شناسی نازک، کم وزن و اصولاً غیرمعارف‌اند و اغلب در شمال ایران کشف می‌شوند (سلیمانی، ۱۳۹۶: ص ۴۵-۴۶). باید توجه داشت که بیعت با محمد بن عبدالله بن حسن بن حسن ع در محلی با نام آبواء که در آن بزرگان آل عباس چون ابراهیم امام، سفاح، منصور و صالح بن علی حضور داشتند، انجام شده بود؛ زیرا وی را شخصیتی برجسته می‌دانستند (نخجوانی، ۱۳۵۷: ص ۱۰۸). حتی منصور عباسی قبل از آن که رهبری از جنبش علویان به عباسیان منتقل شود، دو بار با محمد بیعت کرد (مدرسی، ۱۳۶۹: ص ۱۵۶ و جعفریان، ۱۳۷۱: ص ۱۴۰). بعد از بازگشت منصور از سفر حج در سال ۱۴۴ هجری به مدینه، گزارش‌هایی از خراسان به منصور رسید که خراسانیان به این شخصیت علوی تمایل پیدا کرده‌اند. به همین دلیل، منصور برای این که هیجانات و احساسات مردمان این نواحی دوردست را کنترل کند، دستور داد سر محمد بن عبدالله عثمانی که برادر مادری عبدالله محض و مادرش فاطمه دختر امام حسین ع بود و در زندان به سر می‌برد، ببرد و به آن دیار بفرستند و برای مردم آن‌جا قسم یاد کردند که این سر محمد بن عبدالله است که مادرش فاطمه دختر پیغمبر است (ابن خلدون، ۱۴۰۸: ج ۳، ص ۲۳۸). بنابراین، شاهد گسترش قیام نفس زکیه تا نواحی دوردست خلافت در شرق یعنی خراسان هستیم؛ حتی گروه‌هایی از زیدیه و معتزله کوفه و بصره آمادگی خود را برای یاری با وی اعلان داشتند. به همین دلیل، نفس زکیه برادرش ابراهیم را به بصره فرستاد (طبری، ۱۳۸۷: ج ۵، ص ۲۵۰؛ یعقوبی، بی‌تا: ج ۲، ص ۹۳ و ابن خلدون، ۱۴۰۸: ج ۳، ص ۲۴۱). بنابراین، می‌توان انتظار داشت که پیروان و علاقه‌مندان به این قیام در نواحی شرقی خلافت، برای حمایت و تبلیغ این قیام، به ضرب سکه اقدام کرده بودند.

بنابراین، وقتی عبارت «مهدی الحق» در سکه مورد مطالعه حک شده است، می‌بایست برای فردی باشد که ویژگی‌های مهدی حقیقی را دارا است؛ زیرا هیچ یک از قیام‌کنندگان حسنی به این وضوح مهدویت درباره آن‌ها بیان نشده بود و در واقع در آن دوره زمانی نفس زکیه از افرادی بود که نشانه‌های مهدی در وی به وضوح دیده می‌شد.

علاوه بر موارد گفته شده، آیه ۳۳ سوره توبه ﴿أَرْسَلْ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾ در باورهای شیعیان به ظهور حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه اشاره دارد و طبیعتاً



در این قیام و سکه مورد نظر نیز استفاده شده است. به عنوان نمونه شیخ طوسی (۴۶۰-۳۸۵ق) از امام محمدباقر علیه السلام چنین روایت می‌کند: «و قال ابوجعفر ان ذالک یکون عند خروج القائم» (طوسی، بی تا: ج ۵، ص ۲۰۹).

همچنین آیه ۲۳ سوره شوری **﴿قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى﴾**، مشهور به آیه مَوَدَّة و آیه ۸۱ سوره اسراء **﴿وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ﴾** که در پشت سکه نقر شده است نیز تأییدی بر این موضوع است که صاحب سکه در زمره انقلابیون شیعی قرار دارد که باهدف مبارزه علیه دستگاه خلافت قیام کرده است و در پی برانداختن باطل و برپایی حکومت حق است که با توجه به مطالبی که گفته شد با قیام نفس زکیه ارتباط بیش‌تری دارد. بنابراین، ضرب چنین سکه‌هایی از این دوره آغاز شد و در دوره‌های بعدی نیز مواردی مشابه، اما با تغییراتی و در حمایت از خلفا یا افراد دیگر ضرب شد.



نتیجه‌گیری

اندیشه منجی که ریشه در اعماق تاریخ دارد و به خصوص اندیشه مهدویت در اسلام که سابقه‌ای به طولانی خود دین اسلام دارد، در بسیاری از موضوعات نمود داشته و خود را نشان داده است. در دنیای سکه‌شناسی و در ضرب سکه‌ها در قرون و اعصار مختلف اسلامی، نشانه‌های مختلف اندیشه مهدویت را می‌توان جست‌وجو کرد. سکه‌هایی که در قرون اولیه اسلامی با شعارهای شیعی حک شده‌اند، اغلب بدون تاریخ و نام هستند و نیاز است تا از طریق بررسی شیوه‌های ضرب و خطوط و انواع عبارت‌های نقر شده بر روی آن‌ها، تصویری روشن از آن‌ها ارائه شود. در سکه مورد مطالعه در این پژوهش، مواردی وجود داشت که تاکنون اطلاعات درستی از آن ارائه نشده بود. بررسی‌ها نشان داد که سکه مورد مطالعه از جنبه‌های مختلف، اعم از نحوه ضرب، خطوط، علائم و نشانه‌های هندسی پشت و روی سکه، شعارها و آیات قرآنی به سکه‌های اواخر دوره اموی و اوایل خلافت عباسی شباهت بسیاری دارد. همچنین مشخص شد که شعارهای منقوش بر سکه، مانند «یا حامد» و «یا منصور» با قیام‌های انقلابیون شیعی در دوره زمانی مورد مطالعه ارتباط تنگاتنگی دارد؛ نیز آیات قرآنی که نشان‌دهنده پیوند سکه مورد مطالعه با آموزه‌های مهدوی باور در بین شیعیان است. از آن‌جا که در سکه عبارت «مهدی الحق» آمده است، طبیعتاً صاحب سکه باید از افرادی باشد که اندیشه‌های مهدویت درباره وی صادق بود. بنابراین، از بین افراد مختلفی که در دوره مورد نظر قیام کرده بودند، نفس زکیه (د. ۱۴۵ق) به عنوان محتمل‌ترین گزینه برای صاحب سکه معرفی شد؛ زیرا در دوره مورد مطالعه هیچ شخصی به اندازه محمد بن عبدالله بن حسن بن حسن علیه السلام ملقب به «نفس زکیه» به «مهدی» شهرت نداشت و نیافت. نباید از نظر دور داشت که مهدویت در آن دوره حساس، یکی از محمل‌های رایج بیان احساسات عمومی به شمار می‌رفت و به‌عنوان اسبابی مؤثر برای ماجراهای سیاسی در نظر گرفته می‌شد که نفس زکیه با توجه به علائم و ویژگی‌های فردی و جایگاه اجتماعی و مذهبی که داشت، از مهدی باوری و پذیرش عامه مردم در این زمینه نهایت بهره را برد. اگرچه منابع مکتوب، ضرب سکه توسط وی را بیان نکرده‌اند؛ سکه کمیاب مورد مطالعه نشان داد که به احتمال فراوان سکه‌ای با هدف پشتیبانی و حمایت از نهضت و قیام وی ضرب شده بود. در ادامه سکه‌های دیگری از این دست ضرب شد، مانند سکه‌ای که برای مهدی عباسی و سپس برای هارون عباسی ضرب شد و در آن‌ها به صراحت نام خلیفه آمده است.



منابع

۱. ابن اثیر، عزالدین ابوالحسن (۱۳۸۵ق). *الکامل فی التاریخ*، بیروت، دارصادر-داریبیروت.
۲. ابن حماد، ابو عبدالله نعیم (۱۴۲۳ق). *الفتن ابن حماد*، محقق: مجدی بن منصور شوری، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۳. ابن خلدون، عبدالرحمان (۱۴۰۸ق). *تاریخ ابن خلدون*، محقق: خلیل شحاده، بیروت، دارالفکر.
۴. ابن سعد، محمد بن سعد (۱۴۲۳ق). *طبقات الکبری*، محقق: محمد عبدالقادر عطا، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۵. ابن طاووس، علی بن موسی (۱۴۱۰ق). *الملاحم و الفتن فی ظهور الغایب المنتظر*، قم، شریف رضی.
۶. ابن طقطقی، محمد بن علی بن طباطبا (۱۴۱۸ق). *الفخری فی آداب السلطانیه و الدول الاسلامیه*، محقق: عبدالقادر محمد مایو، بیروت، دارالقلم العربی.
۷. ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمر (۱۴۰۷ق). *البدایه و النهایه*، بیروت، دارالفکر.
۸. ابن هشام، عبدالملک بن هشام (بی تا). *السیره النبویه*، محقق: مصطفی السقا و ابراهیم الایاری و عبدالحفیظ شلبی، بیروت، دارالمعرفه.
۹. ابوالجارود، زیاد بن المنذر (۱۴۳۴ق). *تفسیر ابی الجارود و مسنده*، محقق: علی شاه علی زاده، قم، دارالحدیث.
۱۰. ابوالفرج اصفهانی، علی بن الحسین (بی تا). *مقاتل الطالبیین*، محقق: سید احمد صقر، بیروت، دارالمعرفه.
۱۱. ابی داود سجستانی، سلیمان بن اشعث (۲۰۰۷ م). *سنن ابی داود*، محقق: صدقی جمیل العطار، بیروت، دارالفکر.
۱۲. اشعری قمی، سعد بن عبدالله (۱۳۶۰). *المقالات و الفرق*، محقق: محمدجواد مشکور، تهران، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۳. اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل (۱۴۰۰ق). *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین*، ویسبادن، آلمان، فرانس شتاینر.
۱۴. الویری، محسن و محمدرضا برزویی (تابستان ۱۳۹۴). «گونه شناسی رویکردهای آموزه

مهدویت در چارچوب ظرفیت تمدنی»، مشرق موعود، شماره ۳۴.

۱۵. انور فیاضی، محمد و جباری، محمدرضا (بهار ۱۳۹۰). «نمادهای اجتماعی شیعه در عصر

حضور- نمادهای زبانی»، تاریخ اسلام در آینه پژوهش، شماره ۲۹، ص ۱۳۷-۱۶۳.

۱۶. بابایی، علی اکبر (آذر ۱۳۸۰). «پژوهشی در آیه مودت»، ماهنامه معرفت، شماره ۴۸، ص ۶۳-۶۸.

۱۷. الویری، محسن و محمدرضا برزویی (تابستان ۱۳۹۴). «گونه شناسی رویکردهای آموزه مهدویت

در چارچوب ظرفیت تمدنی»، مشرق موعود، شماره ۳۴.

۱۸. بادنج، معصومه (۱۳۸۰). «تالقان طالقان»، دانشنامه جهان اسلام، تهران، بنیاد دانشنامه

جهان اسلام.

۱۹. برادران، رضا و محمدصادق گل پور سوتنه (بهار ۱۳۹۶). «مهدی باوری و مؤلفه‌های آن در میان

زیدیان مقارن ظهور نفس زکیه (۱۰۰-۱۴۵)»، تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی، شماره ۲۶، ص ۱۱۷-۱۳۸.

۲۰. بلاذری، احمد بی یحیی (۱۹۵۹م). انساب الاشراف، محقق: محمد حمیدالله، مصر، دارالمعارف.

۲۱. پیشوایی، فریده (بهار ۱۳۹۷). «بررسی تطبیقی اندیشه مهدویت در تفاسیر امامیه و زیدیه

(مطالعه موردی تفاسیر زیدبن علی، ابوالجارود و فرات کوفی)»، پژوهش‌های مهدوی، شماره ۲۴، ص

۱۸۶-۱۶۳.

۲۲. ترابی طباطبایی، سید جمال و منصوره وثیق (۱۳۷۳). سکه‌های اسلامی از آغاز تا حمله

مغول، تهران، انتشارات مهد آزاد.

۲۳. جاسم، محمد حسین (۱۳۸۵). تاریخ سیاسی غیبت امام دوازدهم، مترجم: محمد تقی

آیت‌اللهی، تهران، امیرکبیر.

۲۴. جعفریان، رسول (۱۳۷۱). تاریخ تشیع در ایران از آغاز تا قرن هفتم هجری، تهران، سازمان

تبلیغات اسلامی.

۲۵. جَبَری، ابو عبدالله الحسین بن الحکم بن مسلم (۱۴۰۵ق). تفسیر الحبری، گردآوری: سید

محمدرضا حسینی، قم، موسسه آل‌البيت لاحیاء التراث.

۲۶. حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۹ق). کشف المراد، قم، موسسه النشر الاسلامی.

۲۷. حمیری، نشوان بن سعید (بی‌تا). شمس العلوم و دواء کلام العرب من الکلوم، محقق: مطهر

بن علی اریانی و یوسف محمد عبدالله و حسین بن عبدالله عمری، دمشق، دارالفکر.



۲۸. حویزی، عبدعلی بن جمعه (۱۴۱۵ق). *تفسیر نورالثقلین*، مصحح: هشام رسولی، قم، اسماعیلیان.
۲۹. خضری، سید احمدرضا و عباس احمدوند (پاییز ۱۳۸۹). «*جایگاه و اهمیت سکه در دعوت عباسی*»، تاریخ اسلام و ایران، شماره ۷، ص ۴۵-۶۶.
۳۰. خضری، سید احمدرضا (۱۳۷۹). *تاریخ خلافت عباسی از آغاز تا پایان آل بویه*، تهران، سمت.
۳۱. خطیب بغدادی، احمد بن علی (۱۴۱۷ق). *تاریخ بغداد*، محقق: مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۳۲. خلیفه بن خیاط (۱۴۱۵ق). *تاریخ خلیفه*، محقق: فواز، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۳۳. خوارزمی، موفق بن احمد (۱۴۱۱ق). *المناقب*، محقق: فضیله الشیخ مالک المحمودی، قم، موسسه نشر اسلامی.
۳۴. دولابی، محمد بن احمد (۲۰۰۰ م). *الکنی و الاسماء*، محقق: محمد الفاریابی، بیروت، دار ابن حزم.
۳۵. رحمتی، محمدکاظم و محمدرضا ناجی (۱۳۹۶). «زید بن علی»، *دانشنامه جهان اسلام*، زیرنظر غلامعلی حداد عادل، ج ۲۲، تهران، بنیاد دایرةالمعارف اسلامی.
۳۶. رضائی باغ بیدی، حسن (۱۳۹۳). *سکه‌های ایران در دوره اسلامی از آغاز تا برآمدن سلجوقیان*، تهران، سمت.
۳۷. الرفاعی، محمد انور. *تشکیلات اسلامی*، مترجم: سید جمال موسوی، مشهد، انتشارات آستان قدس رضوی.
۳۸. سرافراز، علی اکبر و فریدون آورزمانی (۱۳۹۱). *سکه‌های ایران از آغاز تا دوران زندیه*، تهران، سمت.
۳۹. سلیمانی، سعید (۱۳۹۶). *تاریخ سکه در دودمان‌های محلی ایران* (قرون سوم و چهارم هجری قمری)، تهران، برگ نگار.
۴۰. شمس اشراق، عبدالرزاق (۱۳۸۹). *سکه‌های نقره‌ای خلافت اسلامی*، اصفهان، انتشارات استاک.
۴۱. طبری، محمد بن جریر (۱۳۸۷ق). *تاریخ الامم و الملوک*، محقق: محمد ابوالفضل ابراهیم،

بیروت، دارالتراث.

۴۲. طقوش، محمدسهیل (۱۳۸۵). *دولت عباسیان*، مترجم: حجت الله جودکی، قم، زیتون.
۴۳. طوسی، محمد بن حسن (بی تا). *التبیین فی تفسیر القرآن*، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
۴۴. فرات کوفی، ابوالقاسم فرات بن ابراهیم (۱۴۱۰ق). *تفسیر فرات الکوفی*، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
۴۵. الفزاز، السیده وداد (۱۹۶۴م). *الدرهم العباسی فی زمن الخلیفتین المهدی و الهادی*، سومر، المجلد العشرون، ص ۲۵۹-۲۸۴.
۴۶. _____ (۱۹۶۵م). *الدرهم العباسی فی زمن الخلیفه هرون الرشید*، سومر، المجلد الحادی و العشرون، ص ۱۶۷-۲۲۸.
۴۷. مجلسی، محمد بن باقر (۱۴۰۳ق). *بحار الأنوار*، بیروت: داراحیاء التراث.
۴۸. مجهول المؤلف (۱۳۷۵). *مجمل التواریخ و القصص*، محقق: ملک الشعراى بهار، تهران، کلاله خاور.
۴۹. مدرسی، محمدتقی (۱۳۶۹). *امامان شیعه و جنبش های مکتبی*، مترجم: حمیدرضا آژیر، مشهد، آستان قدس رضوی.
۵۰. مستوفی، حمدالله (۱۳۳۱ق). *نزهة القلوب*، به کوشش گ. لسترنج، لیدن.
۵۱. _____ (۱۳۶۴). *تاریخ گزیده*، محقق: عبدالحسن نوایی، تهران، امیرکبیر.
۵۲. مسعودی، ابوالحسن علی بن حسین (۱۴۰۹ق). *مروج الذهب و معادن الجواهر*، محقق: اسعد داغر، قم، دارالهجره.
۵۳. مقاتل بن سلیمان (۱۴۲۳ق). *تفسیر مقاتل بن سلیمان*، محقق: عبدالله محمود شحاته، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
۵۴. موسوی نژاد، سید علی (پاییز ۱۳۸۴). *«مهدویت و فرقه حسینیه زیدیه»*، هفت آسمان، شماره ۲۷، ص ۱۲۷-۱۶۲.
۵۵. النباطی البیاضی، علی بن یونس العاملی (۱۳۴۸). *الصراه المستقیم الی مستحقى التقدیم*، طهران، المکتبه المرتضویه.
۵۶. نخجوانی، هندوشاه (۱۳۵۷). *تجارب السلف*، مصحح: عباس اقبال، تهران، کتابخانه طهوری.



۵۷. نوبختی، حسن بن موسی (۱۳۸۱). *فرق الشیعه*، مترجم: محمد جواد مشکور، تهران، انتشارات علمی - فرهنگی.

۵۸. واقدی، محمد بن عمر (۱۴۰۹ق). *المغازی*، محقق: مارسدن جونز، بیروت، موسسه الاعلمی.
۵۹. همدانی، حسن بن احمد (۱۴۰۳ق). *صفه جزيرة العرب*، به کوشش محمد بن علی الاکوع، بیروت.

۶۰. یاقوت حموی (۱۹۹۵). *معجم البلدان*، بیروت، دارصادر.

۶۱. یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب (بی تا). *تاریخ یعقوبی*، بیروت، دارصادر.

۶۲. □□□□□□, □□□□□□ (۱۹۳۸). "The Numismatic History of Rayy", New York, The American Numismatic Society.

۶۳. □□□□□□, □□□□□□ (۱۹۳۸). "Al-Mahdi al-Haqq, Amir al-Mu'minin", *Revue Numismatique*, p. 329-341.

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

هيئة التحرير (حسب تسلسل الحروف):

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

صاحب الامتياز:

مركز المهديه التخصصى الحوزة العلمية قم المقدسة

المدير المسئول:

حجة الإسلام والمسلمين الشيخ محسن القرائتى

رئيس التقرير:

حجة الإسلام الدكتور روح الله الشاكزى الزواردهى

المدير الداخلى و سكرتير التحرير:

محسن رحيمى الجعفرى

المحرر:

ابوالفضل عليدوست

التنضيد والإخراج:

مسعود سليمانى

مصمم الغلاف:

عباس فريدى

المترجم الإنجليزى:

زينب فرجام فرد

المترجم العربى:

ضياء الزهاوى

المواقع المعتمدة فى نشر المجلة:

www.entizar.ir

موقع مجله الانتظار الموعود

www.isc.gov.ir (ISC)

موقع علوم العالم الإسلامى

www.magiran.com

بنك المعلومات للصحف والمجلات

www.noormags.com

موقع نور للمجلات التخصصية



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

الهاتف: ٠٢٥٣٧٧٤١٦٦١ - رقم الفاكس: ٠٢٥٣٧٧٣٧١٦٠

موقع المجلة: www.entizar.ir

البريد الإلكتروني: Entizarmagg@gmail.com

قيمت: ٢,٠٠٠,٠٠٠ ريال

تحليل دور الأوضاع الزمانية في الفرق بين القضاء النبوي والقضاء المهدي

عبد الحسين خسرو بناه / محمد زارعي / أمير هادي زاده

مما لا شك فيه فقد كانت عملية بيان العلوم والمعارف النبوية هي واحدة من الوظائف والمسؤوليات التي أوكلت الى الإمامة بعد إرتحال النبي الأكرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وعروج روحه الطاهرة الى بارئها، وهذه هي النظرية والرأي السائد لدى الإمامية. وبالطبع فإن تنفيذ القضاء وإجراؤه حسب الأدلة الظاهرية من قبيل الإستدلال بالشاهد والبينة كانت واحدة من أهم الشؤون والمهام الملقاة على عاتق نبي الإسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ولكن هناك روايات شيعية تحكي عن وجود إختلاف وتناقض بين سيرة النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مع سيرة مولانا الإمام المهدي عَلَيْهِ السَّلَام في آخر الزمان. ونظراً الى السمات والخصائص الخاصة التي تتحلّى بها حكومة هذا الإمام المهام مثل رفع التقية والإختلاف الحاصل في اوضاع ومقتضيات الزمان يمكن ومن خلال جمع الروايات التي تنص على الإختلاف والفرق في السيرة القضائية (الحكم بالظاهر والحكم بالباطن) في مقام رفع التعارض الموجود في الروايات وبالتالي الإيمان والإعتقاد بأن سيرة الإمام المهدي عَلَيْهِ السَّلَام مأخوذة من السيرة النبوية الشريفة، وتم السعي في هذا البحث والذي انجز بالإسلوب التحليلي - الوصفي وفي سياق دراسة معنى السيرة وتصنيف الروايات في هذا المجال الى التطرق الى الروايات الشريفة ذات العلاقة والبيان الصحيح والواضح من هذين المنهجين وحل التناقضات المثارة بينهما.

المصطلحات المحورية: النبي الأكرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، الإمام المهدي عَلَيْهِ السَّلَام، السيرة القضائية، تعارض السيرة.



۱. أستاذ في الفلسفة في معهد الثقافة والفكر الإسلامي، قم، إيران.

۲. أستاذ مساعد في قسم المعارف والعلوم الإسلامية، جامعة العلوم الطبية، مشهد، إيران. (الكاتب المسؤول).

۳. طالب في مرحلة الدكتوراه في قسم الفلسفة والكلام الإسلامي، جامعة ايلام، إيران.

تحليل متطلبات الثورة الإسلامية تجاه الحكومة المهدوية من منظور الآيات والأحاديث

كامران اويسي

وفقاً للبعدين المهمين للإنسان باعتباره البذرة الأولى التي يتشكل منها المجتمع، وهما «الوعي» و «السلوك»، فإن دور الحكومة المهدوية يمكن تشخيصه وتعيينه في مجالي المعرفة والعمل وذلك من وجود تجلي الآيات والأحاديث. وبالطبع فإن من أهم المتطلبات المعرفية التي يجب خلقها أو تعزيزها بعد الثورة الإسلامية لقيام الحكومة المهدوية هي عبارة عن: زيادة الوعي اليقيني والإطمئنان الاجتماعي في مجال المهدوية بالتزامن مع الإجتناوب عن المنهج الخرافي وإشاعته، إيجاد الأمل الواعد بالمستقبل من خلال تشكيل الحكومة التي تحكم قبيل الظهور، والمحكاة الذهنية للحكومة المهدوية على نطاق صغير ورمزي لأفراد المجتمع، السعي المعرفي في خارج نطاق الإعتزال عن مفهوم الإنتظار والحركة من الإنفعال الى الفعالية في خضم مقولة الإنتظار الاجتماعي بالنسبة الى المهدوية والتغير المنهجي في الدراسات المهدوية بواسطة تجاوز مكونات البحث والإستقطاب صوب العقيدة المهدوية. واما المجال العملي لمتطلبات مقدمة الظهور عن طريق الثورة الإسلامية فهي عبارة عن: تذوق طعم النجاح في ظل النشاط التنظيمي التجريبي قبل الظهور، الإلتزام بولاية الفقيه في زمان الغيبة في مجال الإدارة والإشراف الاجتماعي والتي تكون بمثابة الإحراز والخزين وذلك من أجل القبول بولاية الإمام صاحب العصر والزمان عجل الله تعال فرجه، وإيجاد محورية المقاومة على إنه واحد من الأسس والمباني لتحقيق الأمة الإسلامية الموحدة بدافع خلق الوحدة بإرادة وطلب المنقذ الموعود.

المصطلحات المحورية: الثورة الإسلامية، المتطلبات، المقدمة، الحكومة المهدوية، القرآن، الحديث.



تنمية الفضيلة في النظام التعليمي والتربوي على أساس التعاليم المهدوية

زهراء عواظي

لا يختلف إثنان بأن واحد من الوظائف المهمة التي تقع على عاتق النظام التعليمي والتربوي هو إهتمام المتعلمين بالقيم المتعالية والعمل على إيجاد الفضيلة وبالتالي تنميتها لدى هؤلاء. ومما لاشك فيه فإن التعاليم المهدوية هي واحدة من القدرات والإستيعابات التي من شأنها توطيد القيم وزرعها في النظام التعليمي والتربوي. وهذا البحث الذي بين أيدينا ومن خلال تسليط الضوء على المفاهيم القيمة والمستوحاة من التعاليم المهدوية المندرجة في المصادر الشيعية الأصلية من قبيل طلب العدالة والصلح والأمل ومنح المعنى المطلوب وطلب الوحدة والتقارب الإجتماعي فهو في سياق بيان كل واحدة ودراسة سهمها في تنمية الفضيلة وجعل مساحاتها هي الأعمق في نظام التربية والتعليم، ويستطيع الأبناء والمتولين للأمر من تمهيد الأرضية المناسبة لعملية تنمية الفضيلة وغرسها في النظام التعليمي والتربوي عن طريق الإستفادة من هذه الإستيعابية. وبالطبع فإن الهدف من هذا البحث والذي إعتد الاسلوب الوصفي - التحليلي بيان كيفية تنمية الفضيلة في هذا النظام وذلك بالإستناد والإعتماد على التعاليم المهدوية، ويتطرق الى مراجعة بعض من تلك القيم في النظام التعليمي والتربوي.

المصطلحات المحورية: نظام التربية والتعليم، التربية المهدوية، القيم الأخلاقية، التعاليم المهدوية.



١. طالبة في مرحلة الدكتوراه في المعارف والعلوم الإسلامية، كلية المعارف، قم، ايران.

حياة وموت الإنسان المعاصر في تقاطع الدين والتكنولوجيا،

(بالاعتماد على أرضية الظهور).

برستو مصباحي جمشيد

من الضروري بمكان ان تكون هناك معرفة واضحة وجلية للإنسان المعاصر في مجابهته ومواجهته مع الحياة الدينامكية للدين والتكنولوجيا، وذلك من أجل الإجابة على السؤال الأساسي للهوية وهو: معنى أن تكون إنساناً، والحياة والممات للإنسان والمصير فيهما. ويهدف هذا البحث إلى تحقيق التوازن بين الإنسان التكنولوجي «ما بعد الإنسان» والإنسان المتدين، «الإنسان المنتظر»، من أجل تحليل معنى الحياة والموت للإنسان المعاصر. ولهذا الغرض تمت مناقشة تحليل وتقييم التصور المادي - الروحي للحياة والموت، وشرح دور الإمام كشخص يملك كل مقومات القوة ومنظم لتصور الإنسان لحياته وموته. وقد أتبع البحث هذا الأسلوب الوصفي - التحليلي، وتظهر المخرجات وعن طريق قاعدة رجوع الإنسان المتشابه الى الإنسان المحكم وضوح ورؤية الإنسان المعاصر في مواجهته مع إستقلالية النفس من خلال الإعتماد على خلفاء الله تعالى، ويتم ومن خلال التركيز على التفوق العيني لفكرة أشرفية الإنسان حسب تصوره السائد والذي يعتبره مساوياً مع الكائنات الأخرى، حل التناقض الحاصل لبعض المواقف ما بعد الإنسان. وكذلك أنه من خلال الاعتماد على الحاكمية في تعليم الإنسان، يتم الكشف عن القدرة الأساسية للإنسان المنتظر وتمهيده الطريق للإنسان التكنولوجي في قضايا مثل الأمل في مستقبل مشرق والإدارة العالمية للعالم.

المصطلحات المحورية: الحياة، الممات، الإنسان المعاصر، التكنولوجيا، الإنسان المنتظر، ما بعد الإنسان.



۱. أستاذ مساعد في قسم تعليم العلوم التربوية، جامعة فرهانجيان، طهران، ايران.

التعرف على العوامل الكامنة وراء نشوء واتجاه حركة مدعي اليماني في العراق من خلال النظرة على فقه نظام

علي كارشناس

تحظى عملية دراسة التيارات والحركات المنحرفة وظهورها أولاً وتوجه الناس إليها ثانياً بأهمية قصوى، وتهدف الدراسة هذه الى بيان وتوضيح العوامل التي كانت السبب في تهيئة المناخ الملائم في ظهور حركة اليماني في العراق والميل والرغبة إليها وذلك من خلال الإستناد على فقه النظام. وجرى كتابة هذا التحقيق بالمنهجية الوصفية - التحليلية والإستفادة من المصادر المكتبية والفضاء الافتراضي، وكانت النتائج التي خرجت بها هي: ان الحل في مواجهة حركة مدعي اليماني هو الإهتمام الزائد بفقه النظام السياسي، وفقه النظام الإقتصادي، وفقه النظام الثقافي في المحوزة العلمية للنجف الأشرف، والانتقال من فكرة الفقه الفردي إلى فقه النظام الاجتماعي بكل اتجاهاته، وكذلك فإن الإلتفات الى هذه النقطة الحياتية الا وهي: ان إيجاد التنظيمات والتشكيلات الموازية بواسطة حركة أحمد اسماعيل تتقاطع وتتغاير مع نظرية فقه النظام هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن الحد الفاصل بين التفكير العلماني والفقه النظامي هو القدرة على الجمع بين الفقه الفردي والتفكير العلماني، لأن السمة المشتركة بينهما هي فصل الدين عن السياسة، أما في الفقه النظامي فلا يوجد انقسام بين الدين والسياسة بل إن السياسة هي جزء من الدين. وعلى هذا فإن التمسك بالرأي العام يقوم على العرف عقلاً والسيره العقلانية، وهناك فرق جوهري بين عرفية الدين والذي هو نتيجة لحكم الموقف العلماني ورؤيته عن الدين.

المصطلحات المحورية: الحركة، مدعي اليماني، العوامل والأرضية، عوامل التوجه، العراق، فقه النظام.



١. أستاذ مساعد في قسم الفقه والحقوق، معهد الإمام الصادق (ع) لدراسات العلوم الإسلامية، قم، ايران.

دراسة وتحليل ضرب القطعة النقدية ذات المضمون المهدي في القرن الثاني الهجري

محمد جعفر الاشكوارى

سيد على علوى نيا الابرقوى^٢

تعد العملات النقدية وبالإضافة إلى نقلها تاريخ حقبة ما، أدوات مهمة لتعكس الشعائر الدينية، بما في ذلك فكرة المهديوية في العهد الإسلامي. ويختص التحقيق هذا إلى دراسة وتحليل احد العملات النقدية ذات المضمون المهدي. والتي لم يتم تشخيص سنة ومكان ضربها. وتم القيام بهذا التحقيق عبر الأسلوب الوصفي - التحليلي. وبهذه الطريقة، يتبين ومن خلال مقارنة بيانات العملة المدروسة مع تقارير المصادر المكتوبة، أن الشعار كان «يا حمد» و «يامنصور» وهما شعاران للنصر في الحروب. وتظهر الآية ٣٣ من سورة التوبة وجزء من الآية ٢٣ من سورة الشورى والآية ٨١ من سورة الاسراء وكذلك التصريح الوارد لكلمة المهدي على القطعة النقدية ان القيام هو قيام فردي لمدعي المهديوية وتبرز الدراسات بأن محمد بن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي (١٠٠-١٤٥) والملقب بالنفس الزكية والذي ثار ونهض في سنة ١٤٥ هجري يمكن ان يكون هو الإنتخاب المحتمل لهذه القطعة النقدية. المصطلحات المحورية: المهديوية، القطعة النقدية، النفس الزكية، العلويون، الزيدي.



١. أستاذ مساعد في قسم التاريخ وحضارة الشعوب الإسلامية جامعة زنجان، ايران (الكاتب المسؤول).
٢. باحث في التاريخ والعملات، طهران، ايران.

Analysis of a Coin with Mahdism Content in the Second Century AH

Muhammad Jafar Ashkevari'

Seyyed Ali Alavi Nia Abarghooyi'

"Coins" not only report on the history of a period but they are also important tools reflecting religious symbols, including the concept of Mahdism in the Islamic period. The present study focuses on examining and analyzing a coin with Mahdism content that does not bear a mint date and location. This research has been conducted using a "descriptive-analytical" method. It is revealed through the comparison of the data of the coins under study with the reports of written sources that the slogans "Ya Hamd" and "Ya Mansoor" as two victory slogans in battles, verse 33 of Surah Tawbah, a part of verse 23 of Surah Ash-Shura, and verse 81 of Surah Al-Isra, as well as the explicit mention of the word "Mahdi" on the coin, indicate the uprising of an individual claiming Mahdism. Investigations indicate that Muhammad ibn Abd Allah ibn Hasan ibn Hasan ibn Ali (100-145 AH), known as Nafs al-Zakiyya (pure soul) who rose up in 145 AH, can be a probable option for this coin.

Keywords: Mahdism, Coin, Nafs al-Zakiyya (pure soul), Alawite Zaidis.

!Assistant Professor in the Department of History and Civilization of Islamic Nations, Zanjan University, Zanjan, Iran (Corresponding Author).

‡Historian and numismatist, Tehran, Iran.

Recognition of the Underlying Factors of the Emergence of and Inclination towards the Claimed Yamani Movement in Iraq with a Look at the Jurisprudence of the System

*Ali Karshenas*¹

In examining deviant movements, firstly, the emergence of these movements and secondly, the people's inclination toward them are of paramount importance. The aim of the present study is to explain the underlying factors of the emergence of and inclination toward the claimed Yemeni movement in Iraq with a focus on jurisprudence of the system. The research method is "descriptive-analytical" using library and online resources. The research finding is that the solution to counteracting the claiming movement of Yamani is paying attention to the jurisprudence of the political system, the jurisprudence of the economic system, the jurisprudence of the cultural system in the seminary of Najaf al-Ashraf, and transitioning from individual jurisprudence thought to social system jurisprudence with all its tendencies. Also, it is essential to note that establishing parallel organizations by the Ahmad Asmā'īl movement is inconsistent with the theory of the political system. On the other hand, the boundary between secular thinking and jurisprudence of the system lies in the ability to combine individual jurisprudence and secular thinking; because the common ground between these two is the separation of religion from politics; whereas in the jurisprudence of the system, there is no duality between religion and politics; rather, politics is an integral part of religion. Based on this, adherence to general opinions is based on the custom of the wise and their tradition, and is fundamentally different from the religion becoming customary, which is the product of the secular perspective on religion.

Keywords: Movement, Claimant Yamani, Influencing Factors, Inclination Factors, Iraq, Jurisprudence of the System.

¹ Assistant Professor at the Department of Jurisprudence and Law of the Islamic Sciences Research Institute of Imam Sadiq (AS), Qom, Iran.

Life and Death of Contemporary Human in the Intersection of Religion and Technology (Based on the Preparation of the ground of Appearance)

Parastoo Mesbahi Jamshid'

To respond to the most fundamental question of identity, namely, the essence of being human and the essence of human life and death, it is essential to understand the contemporary human in the face of the dynamic interplay between religion and technology. The aim of the upcoming research is to balance technological human (post-human) and religious human (waiting human) in order to explore the meaning of contemporary human life and death. For this purpose, we address the analysis and evaluation of the material or material-spiritual perception of life and realities, explain the role of the Imam as a strong human and regulator of human perception of their own life and death. The research method is "descriptive-analytical" and the findings indicate that through the rule of referral of imperfect human to a perfect human, the contemporary human situation facing independence or reliance on representatives of God becomes clear. By focusing on the concrete. superiority of the idea of humanity's nobility compared to an attitude that considers him equal to other creatures, the contradiction of some post-human attitudes is eliminated. Also, by relying on guardianship in human upbringing, the capacity of foundations of awaiting human to find the path for the technological human in subjects like hope for the future and global management becomes apparent.

Keywords: Life, Death, Contemporary Human, Technology, Awaiting Human, Post-human.

Assistant Professor of Instruction of Educational Sciences Department, University of Farhangian, Tehran, Iran.

Developing Virtue in the Educational and Training System, based on the Mahdavi Teachings

Zahra Avatefi¹

One of the important functions of the educational and training system is to draw the attention of learners to values, create virtues, and cultivate them in the learners. The Mahdavi teachings are one of the capacities of the Shiite school in institutionalizing values in the education and training system. This research, focusing on the value concepts derived from the Mahdavi teachings in authentic Shiite sources, such as justice, peace-seeking, hope, meaningfulness, unity, and social harmony, while explaining each of the mentioned values, discusses their contribution to the development of virtues in the education and training system. Those in charge can be the facilitators of development of virtues in the educational system by utilizing this capacity. This article, using the "descriptive-analytical" method and aiming to explain how development of virtues can be achieved in the educational and training system based on the Mahdavi teachings, reviews some of these values in the educational and training system.

Keywords: Educational System, Mahdi Training, Ethical Values, Mahdavi Teachings.



¹ Graduate of Ph.D. in Instructing, Islamic Teachings, Ma'aref University, Qom, Iran.

Analyzing the Prerequisites of Establishing the Islamic Revolution in Relation to the Mahdi's Government from the Perspective of Verses and Narration

Kamran Oveisi¹

Given the two important dimensions of human as a constituent entity of society, that is "awareness" and "behavior", the pivotal role for Mahdavi government can be explored in the two aspects of knowledge and action from the perspective of the verses and narrations. The most essential cognitive prerequisites that should be established or strengthened after the Islamic Revolution for the preparation of the government of the Mahd. include: increasing certainty-based awareness and social assurance in the field of Mahdism while preventing tendencies towards superstition and its propagation; creating a hopeful understanding of the future by establishing a pre-appearance government and mentally simulating the Mahdavi government on a small and symbolic scale for the public; providing enlightening efforts in detaching retirement from the concept of waiting and transitioning from passivity to activity in the social waiting for Mahdism and transforming the approach in Mahdism studies from proposition-based research towards Mahdism doctrine. The practical arena of the prerequisites created by the Islamic Revolution for the appearance consist of: tasting the flavor of success in the shadow of pre-appearance experimental organizational activities; commitment to the guardianship of the jurist during the Occultation period in the realm of social management as an experiential process for the acceptance of vicegerency of the Imam of the Age; and establishing the axis of resistance as one of the foundations for the realization of a unified Islamic nation to motivate the creation of unity of approach in seeking the Promised Savior.

Keywords: Islamic Revolution, Requirements, Paving the Way, Mahdi's Government, Quran, Hadith.

¹ Assistant Professor of the Department of Quran and Hadith Sciences at the University of Islamic Sciences.

Analyzing the Role of Contemporary Conditions in the Difference between the Judicial Conduct of the Prophet and Imam Mahdi

*Abdul Hossein Khosro Panah*¹

*Mohammad Zarei*²

*Amir Hadi Zadeh*³

According to the Imamiyyah perspective, after the departure of the Noble Prophet, peace be upon him, the explanation and propagation of the teachings of the Prophet have been one of the affairs of Imamate and has been defined around the axis of the Prophet's conduct and tradition. One of the most important affairs and duties of the Prophet of Islam was to implement judgments based on apparent evidence, like arguing based on witnesses and evidence; however, some narrations in Shia sources indicate differences and contradictions in the judicial conduct of that Prophet with the judicial conduct of Imam Mahdi, peace be upon him, in the end times. Given the special features of the governance of Imam Mahdi, peace be upon him, such as the abrogation of taqiyyah (precautionary dissimulation) and the differences in circumstances and exigencies of the time, it is possible to remove the differences of the traditions by a compilation of traditions highlighting the differences in the judicial conduct (apparent ruling and hidden ruling) and consider the method and conduct of Imam Mahdi. (pbuh) to be inspired by the Prophetic conduct. In this study carried out through an "analytical-descriptive" approach, an effort has been made to examine the meaning of conduct, categorize the narrations in this regard, delve into the related narrations, and clarify the two modes of governance and the resolution of existing contradictions.

Keyods: Holy Prophet Muhammadﷺ, Imam Mahdi (pbuh), Jurisprudential Conduct, Contradiction in Conduct.

¹ Professor of Philosophy at the Institute of Islamic Culture and Thought, Qom, Iran.

² Associate Professor of Islamic Studies, Mashhad University of Medical Sciences, Iran. (Corresponding Author).

³ Ph.D. student in the field of Philosophy and Islamic Theology, University of Ilam, Iran.

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.

Editorial Board: (In Alphabetical Order)

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

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

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

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

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

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

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

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

Mojtaba Kalbasi (Professor at Qom Seminary)

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

Owner:

Specialized Center of Mahdism of Qom Seminary

Managing Director:

Hojjat al-Islam Mohsen Ghara'ati

Editor in Chief:

Dr. Rouhollah Shakeri Zavardehi

Internal Manager and Editorial Secretary:

Mohsen Rahimi Jafari

Editor:

Abolfazl Alidoust

Layout Specialist:

Masoud Soleimany

Cover Designer:

Abbas Faridi

English Translator:

Zeynab Farjamfard

Arabic Translator:

Ze'ya az-Zahavi

Full text in:

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

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

Tel: +982537841661

Fax: +982537737160

Journal site: www.entizar.ir

Email: entizarmagg@gmail.com

Price: 2.000.000 Rials



مركز تخصصي مهدویت
حوزه علمیه قم

IN THE NA

پژوهشی



Entezar-e-



سال بیست و سوم / شماره ۸۲ / پاییز ۱۴۰۲

هزینه اشتراک

نوع درخواستی	پست عادی (ریال)
تک شماره	۲۰۰۰۰۰۰۰ + ۱۰۰۰۰۰۰
دوره یک ساله	۸۰۰۰۰۰۰ + ۴۰۰۰۰۰۰

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

مرکز تخصصی مهدویت (مندوق پستی ۳۷۱۳۵/۱۱۹) - فاکس: ۳۷۷۳۷۱۴۰ - تلفن: ۰۲۵۳۷۸۴۱۴۶۱



یادآوری:



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

فرم اشتراک فصلنامه علمی - پژوهشی انتظار موعود

نام خانوادگی نام میزان تحصیلات

شغل نشانی

کد پستی تلفن

تعداد درخواستی شروع اشتراک از شماره

مبلغ پرداختی

تک شماره های

نوع درخواست حواله

کد اشتراک نوع درخواست: پست سفارشی پیشتاز

محل امضا