

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مهدویت محور مشترک مذاہب اسلامی

(مجموعه مقالات چهاردهمین همایش بین المللی دکترین مهدویت)

جلد چهارم



مهدویت محور مشترک مذاهب اسلامی (ج ۴)

- حروف نگار: ناصر احمد پور
صفحه آرا: علی جواد دهقان
طراح جلد: ابوالفضل بیگدلی نسب
ناشر: مؤسسه آینده روشن
نوبت چاپ: اول / ۱۳۹۸
شمارگان: ۱۰۰۰ جلد
لینتوگرافی: رنجبران
صحافی: پاسدار اسلام
مرکز پخش: قم - خیابان صفاییه، کوچه ۲۵، پلاک ۲۷، تلفن: ۰۲۵ - ۳۷۸۴۰۹۰۱

همه حقوق برای ناشر محفوظ است

فهرست

مهدویت و کارکردها (۱)

- مهدویت به مثابه چشم انداز فرانسلی ۹۰
محمدتقی هادی زاده - نصرت الله آیتی
- بایسته های رسانه اخلاق گرا در آموزه های مهدویت، معطوف به همگرایی و تقریب
مذاهب ۴۹
روح الله شاکری زواردهی - زهرا عوافی
- نقش مهدویت در وحدت و همگرایی جهان اسلام ۹۱
حسین الهی نژاد - سید حامد شاهرخی
- تأثیر اندیشه مهدویت بر افعال فردی و اجتماعی ۱۲۳
سید مسعود پورسیدآقایی - محسن رحمانی زاده
- بازخوانش باورمندی فرقه های تشیع به مصداق مهدی از آغاز تا پایان غیبت صغری با
تأکید بر ماندگاری امامیه ۱۴۳
مجید احمدی کجایی
- نقش باورداشت مهدویت در نفی پوچی و تغییر نگرش به زندگی ۱۶۷
ابونذر جبی

- ترسیم سیمای عدالت مهدوی در عصر ظهور و ارائه مدل مفهومی ۲۱۱
 محسن سلمانی
- وجه جمع فراگیر شدن ظلم و فساد در آستانه ظهور حضرت حجت عجل الله تعالی فرجه الشریف با عدم جواز
 اباحی‌گری ۲۴۱
 یدالله حاجی‌زاده
- نفی تأویل‌گرایی بی‌ضابطه، راهبرد مشترک فریقین در مقابله با جریان‌های انحرافی
 مهدویت (با اشاره بر نقد تأویل‌گرایی قادیانیه) ۲۷۳
 محمدعلی فلاح‌علی‌آباد
- شبهه اختلال هویتی شیعه در ساخت اندیشه مهدویت ۳۰۷
 علیرضا بهرامی
- گونه‌شناسی مواجهه عالمان فریقین با انحرافات در آموزه مهدویت ۳۳۷
 مسلم کامیاب
- بررسی امکان آرمان‌شهر مهدوی از منظر قرآن کریم ۳۷۱
 سید عبدالله هاشمی
- مهدویت و نگرش متفاوت نسبت به جامعه آرمانی ۳۸۹
 راضیه علی‌اکبری

مهدویت و کارکردها (۱)

مهدویت به مثابه چشم انداز فرانسلی

محمدتقی هادی زاده^۱

نصرت الله آیتی^۲

چکیده

انسان ها هم در حیات فردی و هم در حیات اجتماعی شان چشم انداز نگرند و این چشم اندازها منحصر در آرمان هایی که در طول حیات یک نسل فراهم می شود نیست بلکه انسان ها از چشم اندازهای فرانسلی نیز برخوردارند چشم اندازهایی مربوط به آینده های دور و نسل های آینده که از آدمی به ظاهر در آن خبری نیست اما نسل های آینده نظاره گر آن خواهند بود. با تحلیل فرایند انتخاب و گزینش چشم انداز می توان به این نتیجه رسید که عواملی که در انتخاب چشم انداز مؤثرند عبارتند از امکانات انسان، قلمرو روابط او و نیازهای واقعی اش. و آدمی اگر به حجم حقیقی امکاناتش و قلمرو واقعی روابطش تفتن پیدا کند جز به حاکمیت ولی خداوند در تمام شئون زندگی و ابعاد وجودی اش رضایت نمی دهد و در او احساس نیاز به حاکمیت معصوم جوانه می زند و وقتی از وجود چنین

۱. استاد درس خارج حوزه علمیه قم.

۲. سطح چهار حوزه و عضو هیئت علمی مؤسسه آینده روشن (پژوهشکده مهدویت) قم (نویسنده مسئول) (ayati110@yahoo.com).

نعمتی محروم بود آن را به عنوان چشم‌انداز خود برمی‌گزیند و با تمام توان برای رسیدن به آن گام برمی‌دارد. و چشم‌انداز یاد شده همان آرمان بلندی است که در قرآن و سنت از آن به عنوان اندیشه مهدویت یاد شده است در مقاله پیش رو کوشیده خواهد شد با رویکرد تربیتی فرایندی تسیم شود که طی آن آدمی چنین چشم‌اندازی را برای خود برگزیند و در مسیر دستیابی به آن تلاش نماید.

واژگان کلیدی

امام مهدی علیه السلام، مهدویت، چشم‌انداز، فرانسلی، امکانات انسان، قلمرو روابط انسان، نیازهای انسان.

طرح مسئله

با گسترش دامنه دانش بشری و شکل‌گیری مسائل نوین‌یاد و طرح پرسش‌های نوپدید در حوزه معارف دینی ضرورت بازخوانی مجدد و مستمر آموزه‌های دینی و ارائه تقریری مناسب از آن بیش از پیش خود‌نمایی می‌کند در حوزه اندیشه مهدویت به دلیل فقدان سابقه طولانی مدت پژوهش‌های اجتهادی ضرورت یاد شده دوچندان احساس می‌شود.

نظر به این‌که از یک سوشکل امامت امام مهدی علیه السلام امامتی غایبانه است و دوره امامت آن حضرت فراتاریخی است و رسالت عظیم آن حضرت پی‌ریزی حکومت عدل جهانی است و از سوی دیگر سه ویژگی یاد شده سابقه تاریخی در هیچ یک از پیشوایان معصوم نداشته است مسایل، مشکلات و ابهامات بیشتری درباره این اندیشه خود‌نمایی می‌کنند که برای حل آنها نیازمند بازخوانی مجدد این اندیشه و فهم عمیق‌تر آن و تغییر در نگاه به این آموزه سترگ هستیم.

از جمله پرسش‌های متداولی که از دیرباز در این باره وجود داشته است این

است که چگونه می‌توان ضرورت اعتقاد به مهدویت را علیرغم طولانی شدن دوره انتظار تبیین و تحلیل کرد و یا امام غایبی که پنهان زیستی‌اش به ظاهر موجبات محرومیت مؤمنان از آن وجود نازنین را فراهم کرده چه نقشی در حیات مؤمنان دارد و آنها از اعتقاد به چنین آموزه‌ای چه بهره‌ای می‌برند و سهم آنان از اعتقاد به برپا شدن حکومت نهایی صالحان که قرن‌هاست محقق نشده و شاید قرن‌های دیگر نیز به وقوع نپیوندد چیست و نیز چگونه می‌توان نسل‌های پی‌در پی مؤمنان را که یکی پس از دیگری می‌آیند و می‌روند و هم‌چنان چشم انتظار ظهور می‌مانند از یاس و سرخوردگی ناشی از به‌درازا کشیده شدن عصر غیبت نجات داد.

به پرسش‌های یاد شده و نظایر آن از منظر تلقی مرسوم‌ی که از اندیشه مهدویت وجود دارد پاسخ‌هایی داده شده است که در حد خود قابل قبول است اما به نظر می‌رسد با تأمل عمیق‌تر در این آموزه فاخر و تغییرزاویه نگرش به آن می‌توان به پاسخ‌های دلنشین‌تر و منطقی‌تر دست یافت نگاه چشم‌انداز نگرانه به آموزه مهدویت یکی از این نگرش‌هاست که شاید بتواند افق جدیدی در مباحث مهدویت بگشاید و برای حل مسائل مربوط به آن راه‌های جدیدی ارائه نماید آن‌چه در ادامه می‌آید درامدی است به نگرش یاد شده.

تعریف مهدویت

در آغاز می‌بایست مقصود خود از واژه مهدویت را توضیح دهیم تا روشن شود وقتی از مهدویت به عنوان چشم‌انداز فرانسلی یاد می‌کنیم از آن‌چه چیزی را اراده کرده‌ایم.

برای تعریف مهدویت راه‌ها و روش‌های متعددی متصور است و به لحاظ تعدد روش‌های تعریف، از مهدویت تعریف‌های متعددی ارائه شده است که باید آن را در محل خود پی‌گرفت آن‌چه در نوشتار پیش‌رو از مهدویت قصد

شده عبارت است از تشکیل جامعه صالحان به رهبری امام مهدی در پایان تاریخ به نظر می‌رسد تعریف یاد شده را بتوان تعریفی از منظر غایت دانست که یکی از شیوه‌های تعریف است (غروی، ۱۳۸۷: ۴۷).

چشم‌انداز

آن چه در ادامه درباره تعریف و یا ضرورت و کارکردهای چشم‌انداز به نقل از نویسندگانی که در این حوزه قلم زده‌اند می‌آید عمدتاً ناظر به چشم‌انداز سازمانی است با این وجود ما می‌توانیم با حذف خصوصیت سازمان و برگرفتن معیارهای عامی که ارائه می‌شود تعریف ضرورت و کارکرد چشم‌اندازهای غیرسازمانی را نیز استخراج نماییم.

تعریف چشم‌انداز

معمولاً چشم‌انداز دورنمای آرمانی سازمان را مشخص می‌کند و در پاسخ به سؤال «جایگاه آینده سازمان کجاست؟» بیان می‌گردد. چشم‌انداز آینده‌ای است واقع‌گرایانه، محقق‌الوقوع و جذاب برای سازمان (نی‌نوس، ۱۹۹۲). چشم‌انداز تصویری از آینده مطلوب یک سازمان است (بس، ۱۹۸۹). چشم‌انداز وضعیتی را معرفی می‌کند که سازمان پس از اجرای موفقیت‌آمیز استراتژی‌ها به آن دست خواهد یافت.^۱

ضرورت چشم‌انداز

مسئله چشم‌اندازنگری انسان و اهمیت و ضرورت برخورداری انسان‌ها و نیز سازمان‌ها از چشم‌انداز در ابتدا عمدتاً مورد توجه نویسندگان مغرب‌زمین بوده است و بر این اساس غالب اظهارنظرهایی که در این باره شده است مربوط به

۱. چشم‌انداز چیست strategyacademy.ir (چشم‌انداز ۲)

اندیشمندان غربی است در ادامه پاره‌ای از این نظرات ذکر خواهد شد.
دکتر مایلز مانرو درباره اهمیت و ضرورت برخورداری انسان از چشم انداز
چنین می‌نویسد:

چشم انداز سرچشمه و امید زندگی است. بزرگ‌ترین هدیه‌ای که به انسان داده شده است، نعمت بینایی نیست، بلکه هدیه بصیرت است. بینایی کارکرد چشم است، اما بصیرت کارکرد قلب است. چشمانی که نگاه می‌کنند، بسیارند؛ اما چشم‌هایی که می‌بینند، کمیابند. هیچ کار بزرگ یا ارزشمندی بر روی زمین بدون چشم انداز صورت نگرفته است. هیچ اختراع، توسعه یا امر خطیری بدون قدرت این سرچشمه اسرارآمیز که چشم انداز نامیده می‌شود، محقق نشده است... دستاوردها و پیشرفت‌های اجتماعی، اقتصادی، معماری، پزشکی، علمی و سیاسی مفهوم خود را مدیون قدرت چشم انداز هستند.

... چشم انداز کلید گشودن دروازه‌هایی است که تاکنون به روی ما بسته بوده‌اند و ما را از سرزمین‌های پشت خود محروم ساخته‌اند. چشم انداز شما را از محدودیت‌های آن‌چه که چشمان می‌توانند ببینند، آزاد می‌کند و به شما امکان می‌دهد به قلمروی آزادی وارد شوید که قلب شما می‌تواند آن را احساس کند. چشم اندازی است که نامرئی‌ها را برای شما قابل مشاهده می‌کند و شناختن ناشناخته‌ها را امکان‌پذیر می‌سازد.

هنر دیگر چشم انداز این است که رنج و اندوه را تحمل‌پذیر می‌نماید. چشم انداز در میان ناامیدی امید را پدید می‌آورد و در آشفتگی ظرفیت تحمل را ایجاد می‌کند. چشم انداز الهام‌بخش افسرده‌دلان است و ناامیدان را تشویق نموده و به حرکت در می‌آورد. بدون چشم انداز، زندگی چرخه ناامیدی در تندباد شکست خواهد بود. چشم انداز بنیان شجاعت و سوخت پایداری است.

این چشم انداز است که اولین تمدن مذکور در کتاب مقدس را توسط شکارچی بزرگ نمرود بنیان‌گذاری کرد. چشم انداز تمدن

عظیم مصر را پیش از چهار هزار سال پیش بنیان نهاد و اهرام سه گانه را برپا ساخت که امروز نیز هنوز ما را شگفت زده می کند. چشم انداز یونانی ها را تشویق کرد که فلسفه و هنر را ابداع نمایند که بر تفکر ما پیرامون جهان تأثیر می گذارند. چشم انداز امپراطوری عظیم روم را برانگیخت که نفوذ خود را گسترش دهد و جهان را به استعمار خویش درآورد. چشم انداز کاشفان را الهام بخشید تا جهان را در نوردند و به بررسی خلقت بپردازند و توسعه بسیاری از مللی را که امروز می شناسیم مطالعه کنند. چشم انداز جهان کشاورزی را به عصر صنعتی مبدل ساخت. چشم انداز هزاران اختراع را طی دو قرن اخیر پدید آورد که زندگی ما را متحول ساختند.

چشم انداز و رویای پرواز بود که برادران رایت را تشویق کرد هواپیما را اختراع کنند. رویای نور بود که توماس ادیسون را بر آن داشت که چراغ برق را اختراع نماید. چشم انداز یک کامپیوتر رومیزی بود که استفن جابز را به اختراع کامپیوتر رومیزی رهنمون شد. رویای ارائه یک نرم افزار مردم پسند بود که بیل گیتس را بر آن داشت امپراطوری جهانی میکروسافت را ابداع نماید. چشم انداز انرژی پیشرفت است.

جهان امروز ما به شدت نیازمند چشم انداز است. حتی یک نگاه گذرا به شرایط متلاطم قرن بیست و یکم کافی است که سبب ایجاد ترس، ناامیدی، عدم اطمینان، ناامنی، شوک عاطفی و اجتماعی، افسردگی، یأس و سرخوردگی شود. تهدید فروپاشی اقتصادی، ناهمگونی اجتماعی، فساد اخلاقی، برخورد دینی، بی ثباتی سیاسی، گسترش بیماری های مسری در جهان، نسل کشی های قومی و برخورد تمدن ها نیازمند رهبری است که بتواند فراتر از زمان حال را در آینده ای مرجح ببیند و توانایی آن را داشته باشد که این چشم انداز را به واقعیت مبدل نماید و از شجاعت لازم برای تشویق ما جهت رسیدن به مقصد مورد نظر برخوردار باشد.

پادشاه خردمند اسرائیل، سلیمان در کتابش یعنی امثال گفته است: جایی که رویا نیست قوم گردن کش می شوند (امثال: ۲۹: ۱۸). این کلمات توسط میلیون ها نفر و طی سالیان متمادی تکرار

شده‌اند، زیرا نقش مهمی در چشم‌انداز زندگی فردی، سازمانی و ملی ما دارند. عصاره کامل سخنان او به مفهوم آن است که وقتی هیچ مکاشفه‌ای از آینده وجود نداشته باشد، مردم تسلط بر خود، انضباط فردی و اختیار خویش را از دست می‌دهند. به بیان ساده چشم‌انداز سرچشمه انضباط فردی و سازمانی است.^۱

نویسنده دیگری که سخنان او در این باره شنیدنی است ژول آرتور بارکر، نویسنده و آینده‌پژوه مشهور، مدیر اندیشکده اینفینیتی - یک کانون تفکر شناخته‌شده در سطح بین‌المللی است او درباره چشم‌انداز و قدرت آن چنین می‌گوید:

من فکر کردن به آینده را دقیقاً در سال ۱۹۷۳ شروع کردم. آن موقع، جنگ ویتنام رو به اتمام بود، اوپک اختیار بحران انرژی را در دست گرفته بود، ماجرای واترگیت داشت سروصدا می‌کرد، و تورمی که جهان را گرفته بود، مهارنشدن به نظر می‌رسید. فکر کردن به آینده در چنین شرایطی برای خیلی‌ها بی‌معنا بود، اما من در بحبوحه آن فضای بدبینی، به آثار سه محقق برخورد کردم که باعث شد مسیر زندگی‌ام عوض شود. درک عمیق آثار این سه محقق، به من یاد داد که چگونه زندگی خودم، خانواده‌ام، سازمانم، و جامعه‌ام را با معناتر و ثمربخش‌تر کنم.

اثر اول

فرد پولاک: تصویر آینده

اولین کسی که نوشته‌هایش در من رسوخ کرد، فرد پولاک محقق هلندی بود، که کتاب تصویر آینده‌اش را خواندم. مسئله مهم برای پولاک کشف یک رابطه بود: رابطه میان ملت‌ها و تصویری که ملت‌ها از آینده‌شان در ذهن داشتند، مسئله‌ای شبیه به مسئله مرغ و تخم مرغ. سؤال اصلی پولاک این بود: آیا تصویر مثبت یک ملت از آینده‌اش پیامد موفقیت آن ملت است یا برعکس، موفقیت آن ملت، پیامد آن تصویر مثبت است؟ او برای پاسخ‌گویی به این

۱. قدرت چشم‌انداز نوشته: دکتر مایلز مانرو ترجمه: سیدعلیرضا حجازی (farspage.com).

سؤال، ادبیات ملل مختلف را مطالعه کرد و به این نتیجه رسید که اگر قصر پارتنا در آتن ساخته می‌شود، دلیل اولیه‌اش فقط و فقط تصویر ذهنی معماران آن قصر است که بعدها همان تصویر تجسم پیدا کرده است. پولاک بر این باور بود که همه چیز با یک رویا شروع می‌شود و بعد، پای چیزی به میان می‌آید که آن رویا را به چیزی نیرومندتر می‌رساند. پولاک، اسم آن چیز را می‌گذارد: چشم‌انداز روشن. رسیدن به آن چشم‌انداز روشن، در نگاه او نتیجه رویا و عمل است. انگشت تأکید پولاک بر این نکته است که چشم‌اندازهای بزرگ، مقدمه‌ای بر موفقیت‌های بزرگ‌اند. او این الگورا در نمونه‌های مکرری کشف می‌کند و می‌نویسد: همیشه در ابتدا رهبران چشم‌انداز روشنی از آینده ترسیم می‌کنند و به دنبال آن‌ها، جوامع این چشم‌انداز را می‌پسندند و می‌پذیرند و از آن حمایت می‌کنند و بالاخره در نهایت، با همکاری همدیگر به آن چشم‌انداز می‌رسند. در یونان این الگو تحقق پیدا کرد، و در رم، اسپانیا، ونیز، انگلیس، فرانسه، آمریکا و... نکته‌ای که در تحقیق پولاک، برای من لذت بخش بود، این بود که بسیاری از ملت‌های موفق، نه منابع مناسبی داشتند و نه جمعیت قابل قبولی. حتی اغلب‌شان برتری استراتژیک هم نداشتند. در حقیقت، آنها برخلاف جهت جریان شنا می‌کردند. تنها چیزی که داشتند چشم‌اندازی روشن و واضح از آینده‌شان بود و عنصر اصلی موفقیت‌شان هم همین بود. این البته تنها عنصر موفقیت نبود، ولی اولین و مهم‌ترین‌اش چرا. ملت‌های دارای چنین چشم‌اندازی، ملت‌های توانایی هستند و ملت‌های فاقد چنین چشم‌اندازی ناتوان و حتی در معرض خطر.

اثر دوم

بنجامین سینگر: تصویر، نقش متمرکز آینده

من مدتی معلم مدرسه بودم و پس از خواندن کتاب فرد پولاک (تصویر آینده) احساس کردم آن چه او درباره ملت‌ها می‌گوید، در مورد شاگردان من هم صادق است. تجربه به من نشان داد که بهترین شاگردانم آن‌هایی بودند که می‌دانستند هدف‌شان در زندگی

چیست و می‌خواهند چه کار کنند. وقتی تحقیقات بنجامین سینگر تحت عنوان تصویر، نقش متمرکز آینده را خواندم، به این نتیجه رسیدم که مشاهداتم با تحقیقات او کاملاً هماهنگ است. نتیجه پژوهش سینگر این بود که شاگران ضعیف تقریباً هیچ تصویری از آینده‌شان ندارند و بیشترشان خیال می‌کنند آینده‌شان فقط و فقط دست سرنوشت است. تحقیقات او نشان می‌داد که دانش‌آموزان قوی، در نقطه مقابل، بر این باورند که کنترل آینده‌شان عمدتاً دست خودشان است و بیشترشان به افق‌های زمانی پنج تا ده‌ساله فکر می‌کردند. نکته جالبی که در تحقیقات سینگر وجود داشت این بود که ضریب هوشی و زمینه خانوادگی دانش‌آموزان ربطی به موفقیت‌شان نداشت. برخی از موفق‌ترین دانش‌آموزان از خانواده‌های فقیر بیرون آمده بودند، اوضاع نابه‌سامانی داشتند و در آزمون استاندارد ضریب هوشی هم نمره خوبی کسب نکرده بودند. برعکس، برخی از ناموفق‌ترین دانش‌آموزان، ضریب هوشی‌شان در حد نوابغ بود و از بهترین خانواده‌ها بیرون آمده بودند. پس اصلی‌ترین عامل تمایز چه بود؟ چشم‌انداز!

آن‌چه بین تمام دانش‌آموزان موفق مشترک بود، فقط و فقط داشتن یک چشم‌انداز روشن و مثبت در آینده بود. فکر نمی‌کنم برای اثبات مدعای سینگر بتوانم مکانی مناسب‌تر از این‌جا پیدا کنم: مدرسه ابتدایی پی. اس. ۱۲۱ در هارلم واقع در نیویورک. در سال ۱۹۸۱ یوجینگ لنک در جشن فارغ‌التحصیلی دانش‌آموزان کلاس ششم توی همین مدرسه حاضر شد و سخن‌رانی کرد. او سال ۱۹۳۳ از همین دبستان فارغ‌التحصیل شده بود و حالا دیگر به یک چهره موفق، سرشناس، ثروتمند و خودساخته تبدیل شده بود. لنک، می‌خواست با سخنرانی‌اش به بچه‌های این مدرسه فقیر، امید بدهد. اما وقتی شروع به صحبت کرد و چهره‌های مأیوس بچه‌ها و خانواده‌هاشان را دید، تصمیم گرفت مسیر صحبت‌اش را عوض کند. او با آن تغییر مسیر توانست مسیر زندگی آن بچه‌ها را برای همیشه تغییر دهد. لنک از خودش گفت و از حضورش در

سخن‌رانی مشهور مارتین لوترکینگ، سخن‌رانی من رویایی دارم. بعد به بچه‌ها گفت که رویای شما مهم است چون آینده‌تان را شکل می‌دهد و تحصیل، کلید آن آینده است. لنک، خوب می‌دانست که برای بچه‌های آن مدرسه و اهالی آن محله، حضور در دانشگاه يك خواب و خیال بود. برای همین به آنها گفتم: من امروز در حضور شما، خانواده‌های شما و مسئولان مدرسه، قول می‌دهم به همه کسانی که از این جمع بتوانند از دبیرستان فارغ‌التحصیل شوند، شخصا بورسیه دانشگاهی بدهم. آن‌جا کلاس ششمی‌هایی جمع شده بودند که هیچ امیدی به دانشگاه رفتن نداشتند و يك باره با چنین وعده‌ای رویه‌رو شده بودند. او مدتی بعد با همکاری اولیا و مربیان آن بچه‌ها و با حمایت موسسات اجتماعی، ساختاری ایجاد کرد تا دانش‌آموزان مطمئن شوند که وعده لنک جدی و قابل تحقق است. نشان به آن نشان که از آن کلاس ۵۲ نفره که مسئولان مدرسه حدس می‌زدند که در بهترین حالت ممکن فقط ۲۵ نفر از دبیرستان فارغ‌التحصیل شوند و از آن ۲۵ نفر هم هیچ کدام‌شان وارد دانشگاه نشوند، ۴۸ نفر فارغ‌التحصیل شدند و ۴۰ نفر وارد دانشگاه شدند.

آن‌چه بنجامین سینگر نوشته بود، این‌جا نمود پیدا می‌کرد: چشم‌انداز روشن بچه‌ها نسبت به آینده‌شان اگر با کمک و حمایت اجتماعی همراه شود، این قدرت را به بچه‌ها می‌دهد که به مشکلات‌شان غلبه کنند و به موفقیت‌های خارق‌العاده برسند...

اثر سوم

ویکتور فرانکل: انسان در جست‌وجوی معنا

در جنگ جهانی دوم، بسیاری از یهودیان و لهستانی‌ها و روس‌ها و کولی‌ها در اردوگاه‌های آلمانی کشته شدند. سومین محققی که بر افکار و زندگی من تأثیر گذاشت، توی همین اردوگاه‌های مخوف به یافته‌هایش دست پیدا کرد. او ویکتور فرانکل روانکاو بود و دروین زندگی می‌کرد. با آغاز جنگ جهانی، نازی‌ها او را همراه خیلی‌های دیگر به این اردوگاه‌ها آوردند و شکنجه کردند. فرانکل خودش

می‌گوید که وقتی به اردوگاه رسید، سه هدف برای خودش تعیین کرد: اول، زنده ماندن؛ دوم، استفاده از مهارت پزشکی برای کمک به بیماران و مجروحان؛ و سوم، تلاش برای آموختن. فکرش را بکنید در آن بحبوحه، یک نفر سعی کند زنده بماند، کمک کند و بیاموزد. او به هر سه هدفش رسید و پس از جنگ به وین بازگشت و کتاب معروفش را نوشت، انسان در جست‌وجوی معنا. او در کتابش نوشته اغلب زندانی‌ها را بلافاصله اعدام می‌کردند ولی من توجه‌ام را به آن‌هایی معطوف کردم که زنده می‌ماندند و در شرایط دشوار، توی اردوگاه به کار گرفته می‌شدند. خیلی‌ها جان باختند اما در میان آن‌هایی که ماندند، ویکتور فرانکل چیز مشترکی پیدا کرد: تمام آن‌هایی که زنده ماندند، کار مهمی داشتند که در آینده باید انجام می‌دادند. و این جا دوباره همان الگورا می‌بینیم، یک چشم‌انداز روشن در آینده برای غلبه بر نامایماتی که ظاهراً غیرقابل تحمل است. فرانکل می‌گوید: چشم‌انداز روشن آینده برای یکی از زندانیان فرزند کوچکش بود که خیلی دوستش داشت و در کشوری غریب چشم‌انتظارش بود. برای دیگری، نوشته‌هایش بود که هنوز ناتمام بودند و کس دیگری جز خودش نمی‌توانست تمام‌شان کند و... این عامل برای خود فرانکل نیز مؤثر بود. او می‌نویسد:

من مرتب به زندگی فلاکت‌بارم فکر می‌کردم. این که امشب برای شام چه می‌دهند؟ اگر به جای جیره اضافی سوسیسی به من دادند آیا بهترینست آن را با تکه‌ای نان عوض کنم؟ بهترینست آخرین نخ سیگارم را که دوهفته پیش پاداش گرفته‌ام با یک کاسه سوپ عوض کنم؟ چه کسی می‌تواند کمکم کند توی اردوگاه کاری برای خودم دست‌وپا کنم؟ از این که هر روز و هر ساعت مجبور بودم به چنین مسائل بی‌ارزشی فکر کنم متنفر بودم. اما سختی‌ها گذشت و من به یک باره خودم را در جایگاه سخن‌رانی دیدم. حضار فراوانی را دیدم که همگی روی صندلی‌های چرمی نشسته بودند و به حرف‌هایم گوش می‌دادند و من داشتم درباره روان‌شناسی اردوگاه‌های کار اجباری سخن‌رانی می‌کردم... پیام فرانکل کاملاً روشن است، برای

من و شما ضروری است که کاری برای انجام دادن در آینده داشته باشیم، چشم‌اندازی روشن و مثبت در آینده که به آینده‌مان معنا بدهد. فرانکل نوشت: این ویژگی انسان است که فقط با امید به آینده می‌تواند زنده بماند و این تنها راه نجات اوست در دشوارترین لحظات زندگی.^۱

کارکردهای چشم‌انداز

محققان این حوزه برای چشم‌انداز کارکردهای متنوعی برشمرده‌اند که در ادامه به برخی از آنها اشاره می‌شود:

۱. ایجاد درکی ضمنی و کلی از این‌که موفقیت به چه مفهومی است و چگونه قابل دستیابی است؛

۲. روشن ساختن جهت و مقصود حرکت؛

۳. ایجاد اتفاق نظر بر آینده مطلوب و آینده‌ای که شرکت و اعضایش خواهان دستیابی به آن هستند؛^۲

۴. چشم‌انداز تولید انرژی و نیرومی‌کند یعنی چشم‌انداز مسئله‌ای را خلق می‌کند که می‌توان به آن ایمان داشت. نشاط بخش و هیجان‌آفرین است و با انرژی بخشی، موجب تعهد بیشتر می‌شود؛

۵. چشم‌انداز هویتی مشترک ایجاد می‌کند. به این معنی که افراد با یک حس مالکیت مشترک و سرنوشت مشترک با یکدیگر همکاری کنند.^۳

از آن‌چه در تعریف مهدویت و چشم‌انداز گذشت می‌توان به ارتباط تنگاتنگ این دو مفهوم پی برد چرا که هم‌چنان که چشم‌انداز تصویری از آینده مطلوب است مهدویت نیز آرمانی روشن و درخشان در افق آینده بشریت است بنابراین می‌توان به مهدویت به مثابه چشم‌انداز امت اسلام در آینده تاریخ نگریست و آن را

1. didenodonyayeno.blogfa.com/post-83.aspx

2. <https://www.linkedin.com/pulse/اهمیت چشم‌انداز در سازمان/dr-majid-naseri>

3. <http://roshanrasahang1390.blogfa.com/post/15>

از این جهت مورد مطالعه قرار داد بی‌گمان کنکاش در اندیشه سترگ مهدویت از منظر یاد شده می‌تواند ظرفیت‌های تازه و نامکشوف دیگری از این اندیشه را نمایان کند و غنی و استواری آن را بیش از پیش آشکار نماید.

مهدویت چشم‌انداز امت اسلام

مسئله تلقی چشم‌انداز نگرانه به مهدویت را با دورویکرد می‌توان مورد ملاحظه قرار داد رویکرد پژوهشی و رویکرد تربیتی. در رویکرد نخست آن‌چه مهم است بررسی و تحلیل مسئله یاد شده به عنوان یک مسئله پژوهشی است در این رویکرد تلاش می‌شود این مسئله با سازوکاری که در حل مسائل پژوهشی به کار گرفته می‌شود تحلیل و بررسی شده و از نظر علمی تبیین گردد اما در رویکرد دوم آن‌چه مهم است به کار گرفتن شیوه‌ای است که مخاطب آرام آرام با مسئله احساس نزدیکی کند و در نهایت مهدویت را به عنوان چشم‌انداز خود انتخاب کند به تعبیر دیگر هدف رویکرد دوم برداشتن گام‌هایی است که موجب می‌شود در مخاطب نگرشی ایجاد شود که در او احساس نیاز به تشکیل جامعه صالحان به رهبری امام مهدی شکل بگیرد و آن را به عنوان آرمان بلند و چشم‌انداز فرانسلی خود انتخاب نماید و در نهایت انگیزه‌های لازم برای حرکت در این مسیر برایش فراهم شود. آن‌چه در پی می‌آید درآمدی بر دومین رویکرد است.

چشم‌اندازنگری انسان

آن‌چه از نویسندگان یاد شده درباره قدرت چشم‌انداز و ضرورت برخورداری آدمی از آن گفته آمد عمدتاً کوشش‌هایی بود برای اثبات این مطلب که آدمی باید در زندگی خود چشم‌انداز نگر باشد و با ترسیم افق‌های روشن در مقابل دیدگان خود برای نیل به آن تلاش کند اما به نظر می‌رسد برخورداری از

چشم انداز نه تنها یک ضرورت بلکه یک واقعیت است یعنی نه تنها آدمی باید چشم انداز نگر باشد بلکه آدمی عملاً چشم انداز نگر است و دست‌های آفریدگار حکیم او را با سرشت چشم انداز نگر صورت‌گیری کرده و در آفرینش او چنین حقیقتی را به ودیعت نهاده است و به تعبیر دیگر اگر انسان باید چشم انداز نگر باشند به این دلیل است اساساً او چشم انداز نگر آفریده شده است و آن باید ریشه در یک هست دارد و به همین دلیل انسان‌ها بیش از این که نیازمند به تحریک انگیزه برای چشم انداز نگر شدن باشند نیازمند غبار رویی و غفلت‌زدایی از ظرفیت نهان در سرشت‌شان هستند بنابراین باید ظرفیت موجودشان را فعال کرد و در انتخاب چشم اندازی متناسب با ظرفیت وجودی و حجم وسیع استعدادهای شان آنان را یاری نمود.

در توضیح این نکته که انسان‌ها سرشتی چشم انداز نگر دارند می‌توان چنین گفت: آدمی به دلیل برخورداری از موهبت عقل هنگامی که می‌خواهد از خود رفتاری بروز دهد پیش از اقدام برای خود غایتی را در نظر می‌گیرد و رفتار خود را در جهت آن هدف و متناسب با آن قرار می‌دهد و این خصیصه‌ای است که در تمامی انسان علی‌رغم تفاوت‌های شان وجود دارد البته ممکن است در وهله اول چنین به نظر آید که پاره‌ای از انسان‌ها فاقد این خصوصیت هستند و رفتارهایی بدون هدف دارند اما حقیقت این است که با دقت روشن می‌شود هیچ عمل اختیاری از سوی انسان فاقد هدف نیست اساساً انسانی که به شعور نسبی می‌رسد و قدرت فکر، انتخاب، حرکت و برآورد کردن را به دست می‌آورد نمی‌تواند در تقسیم‌بندی آماری جزو کسانی قرار گیرد که دارای هدف نیستند، بلکه هدف‌های آنها می‌تواند شکلی گذرا، آنی، ساده و یا سطحی به خود بگیرد که در نگاه عاقلان و هدف‌مندان جدی و واقعی، گاهی سبک جلوه می‌کند بنابراین انسان‌ها از نظر نوع هدفی که برمی‌گزینند متفاوت‌اند اما در اصل هدف‌داری همگون هستند.

مقصد و هدف انسان از رفتاری که بروز می دهد از حیث زمان نایل شدن به آن شکل های متعددی دارد شکل نخست، هدف های کوتاه مدت هستند یعنی اهدافی که برای نایل شدن به آن زمان چندانی نیاز نیست و به سرعت تحصیل می شوند به عنوان نمونه آدمی وقتی برای سیر شدن غذا می خورد این هدف از نظر زمانی به عمل غذا خوردن متصل است و با پایان یافتن غذا سیری تحقق می یابد. شکل دوم، اهداف میان مدت هستند یعنی اهدافی که مربوط به آینده هستند و نیل به آن نیازمند گذر زمان معتنابهی است به نظر می رسد این نوع از اهداف که از آنها با عنوان چشم انداز یاد می شود نیز میان انسان ها عمومیت دارند و با دقت در زندگی انسان ها روشن می شود که عموم انسان ها از این نوع هدف نیز برخوردارند و به تعبیر دیگر چشم انداز نگرند به عنوان نمونه محصلی که دوران آغازین تحصیل را می گذارند چشم انداز آینده اش ورود به دانشگاه است و یا دانشجویی که برای ادامه تحصیل وارد دانشگاه می شود چشم اندازش طی کردن مدارج تحصیلی برای رسیدن به شغل مناسب است و یا آن شاگردی که نزد استاد حرفه ای را می آموزد می خواهد در آینده به استاد ماهر در حرفه مورد نظرش تبدیل شود و یا اگر از دست فروش کنار خیابان از چشم انداز آینده اش سؤال شود می گوید می خواهم با جمع آوری سرمایه ماشینی تهیه کنم و به جای پهن کرن بساط در خیابان از اجناس خودم را در ماشین عرضه کنم و آن دیگری می خواهد در آینده منزل تهیه کند یا ازدواج کند... این ها همه انعکاس همان چشم انداز نگر بودن آدمی است که به حسب نوع نگرش ها و بینش های او و موقعیت هایی که در آن زندگی می کند متفاوت اند بنابراین انسان ها هم هدف مند هستند و هم آینده نگر و برخوردار از چشم انداز.

برخورداری افراد و جوامع از چشم‌انداز فرانسلی

به نظر می‌رسد مسئله چشم‌اندازنگری انسان محصور در آرمان‌های میان مدت که در طول حیات یک نسل و یا کمتر از آن تحصیل می‌شوند نیست بلکه انسان‌ها از چشم‌اندازهای بلند مدت و فرانسلی نیز برخوردارند مقصود از چشم‌انداز فرانسلی چشم‌اندازهایی است که در مدت حیات یک نسل تحصیل نمی‌شوند و برای تحقق آن باید نسل‌های متعددی بیایند و بروند می‌توان در تبیین ادعای یاد شده چنین گفت که اگر از معدودی از انسان‌های این‌وقت که دم غنیمت شمردند و می‌خواهند امروز حالی ببرند و به فردا و آینده کاری ندارند صرف نظر کنیم عموم انسان‌ها در زندگی خود به افق‌های دوردست نیز نظر دارند افق‌هایی که عمرشان کفاف آن را نمی‌کند اما از تیررس نگاه آینده‌بین و چشم‌اندازنگرانسان نمی‌تواند دور باشد برای این ادعا نمونه‌های متعددی می‌توان برشمرد. از پیرمرد کشاورزی که درخت گردویی غرس می‌کند که به ثمر نشستنش سال‌ها به طول می‌انجامد و تمام استدلالش این است که دیگران کاشتند و ما خوردیم ما نیز بکاریم دیگران بخورند تا آن بنایی که پایه‌ها و ستون‌های خانه را چنان مستحکم می‌سازد که سال‌های سال خانه برقرار و استوار بماند و پس از او سرپناهی برای خانواده‌اش باشد تا آن نیکوکاری که برای استمرار فرهنگ عاشورا منزلش را برای همیشه برای عزاداری امام حسین علیه السلام وقف می‌کند و یا برای تعلیم و تربیت نسل‌های آینده مدرسه می‌سازد و تا خیل عظیم انسان‌هایی که تلاش می‌کنند امکاناتی فراهم کنند تا فرزندان و نوادگان‌شان در آینده‌های دور زندگی آرامی داشته باشند این موارد و نمونه‌های مشابه دیگر نشان‌دهنده همین نگاه چشم‌اندازنگر آدمی است چشم‌اندازی که مرزهای زمان را درنور دیده و نه تنها نسل موجود را مورد لحاظ قرار داده بلکه در وسعت نگاهش نسل‌های آینده و افق‌های دوردست

که از آدمی به ظاهر هیچ اثری باقی نمانده است را نیز مورد توجه قرار می‌دهد.

آنچه گذشت نمونه‌هایی از چشم‌اندازنگری فرانسلی انسان‌ها از بعد فردی بود به نظر می‌رسد انسان‌ها از بعد اجتماعی نیز چشم‌اندازهای فرانسلی دارند یعنی افزون بر این که انسان‌ها برای خود آرمان‌هایی مربوط به آینده در نظر می‌گیرند جوامع نیز برای خود افق‌هایی فرانسلی ترسیم کرده و تلاش می‌کنند بدان سو حرکت کنند در چشم‌انداز فردی هر فردی تنها خودش را می‌بیند و برای خودش افقی را ترسیم می‌کند و در مسیر دستیابی به آن به اقدام رو می‌آورد و با رسیدن فرد به چشم‌انداز مورد نظر حرکت و اقدام او را می‌توان موفق ارزیابی کرد اما وقتی سخن از چشم‌انداز فرانسلی برای جامعه می‌شود هر فردی از جامعه به این لحاظ که جزئی از جامعه است با دیگران در داشتن این چشم‌انداز مشترک است و از همین رو چشم‌انداز مورد نظر به کلیت جامعه نسبت داده می‌شود و از سوی دیگر دستیابی به آن نیز در گرو طرح و برنامه‌ای فراگیر و حرکت و اقدامی در مقیاس جامعه است و تنها در صورتی که جامعه به عنوان یک کلیت به افق مورد نظر رسید می‌توان از موفق بودن حرکت جامعه سخن گفت البته مقصود از این که جوامع نیز چشم‌اندازهایی فرانسلی دارند این نیست که همه افراد جامعه نسبت به چشم‌انداز مورد نظرشان استحضار داشته باشند و بتوانند آن را توضیح دهند بلکه غالباً در توده مردم چشم‌اندازها در نهان خانه و پس زمینه ذهن‌شان حضور دارد و با طرح پرسش می‌توان آن را کشف کرد به عنوان نمونه همه جوامع دوست دارند به جایی برسند که هیچ فقری در جامعه وجود نداشته باشد و یا هیچ کودکی گرسنه سر به بالین نگذارد و یا هیچ کودکی به خاطر فقر مجبور به ترک تحصیل و کار نباشد و یا در هیچ کجای دنیا جنگ و خشونت نباشد این‌ها آرمان‌هایی فرانسلی هستند چرا که در یک نسل دست یافتنی نیستند و یا به صورت جزئی تروقتی کشوری مورد هجوم قرار می‌گیرد افراد جامعه متحد و یک پارچه مقابل دشمن

می ایستند و سختی‌ها را به جان می‌خرند و بسیاری جان خود را در این مسیر فدا می‌کنند این جان‌فشانی‌ها و مقاومت‌ها و تحمل سختی‌ها به این امید است که نسل‌های بعد کشوری آباد و آزاد داشته باشند و یا کشورهای استعماری معمولاً از نسل‌های آینده کشورهای استعمار شده نیز غفلت نمی‌کنند و به گونه‌ای برنامه‌ریزی می‌کنند که نسل‌های آینده را نیز تحت استعمار خود حفظ کنند به عنوان نمونه دولت ایالات متحده تلاش می‌کند تا فرهنگ و سبک زندگی آمریکایی را گسترش دهد و چشم‌انداز او تربیت نسل‌های آینده سرتاسر دنیا بر اساس فرهنگ و سبک زندگی آمریکایی است و یا نظام جمهوری اسلامی می‌کوشد انقلاب خود را به سرتاسر دنیا صادر کند و مفاهیم حیات بخش مذهب تشیع را جهانی نماید این‌ها و نمونه‌های دیگر نشان می‌دهد انسان‌ها افزون بر چشم‌اندازهای فردی در عرصه حیات اجتماعی نیز چشم‌اندازهای فرانسلی دارند.

چشم‌انداز امت اسلام

هم‌چنان‌که گذشت انسان‌ها در عرصه حیات اجتماعی نیز چشم‌اندازی فرانسلی دارند و سیر حرکت اجتماعی‌شان به سمت همین چشم‌اندازهاست. بر این اساس این پرسش در این جا قابل طرح است که اساساً آیا در آئین اسلام به عنوان آئینی که در کنار مسائل مربوط به فرد به حیات اجتماعی انسان نیز توجه کرده به مسئله چشم‌اندازنگری جامعه نیز توجه شده است و اگر شده است اسلام در افق آینده چه نقطه‌ای را هدف‌گذاری کرده و چه چشم‌اندازی را برای امت خود ترسیم نموده است و حرکت تاریخی امت خود را به سوی کدام آرمان جهت داده است.

با توجه به این‌که از یک سو برخورداری آدمی از چشم‌انداز ریشه در ساخت و بافت او دارد و از سوی دیگر اسلام آئین فطرت و آموزه‌هایش مطابق با ساخت و

بافت آدمی است بنابراین طبیعتاً در آموزه‌های اسلامی برای امت اسلام چشم‌اندازی ترسیم شده است. چشم‌اندازی که جهت حرکت امت اسلام را در طول تاریخ مشخص می‌کند و قله‌هایی که جامعه مسلمین باید در برابر خود ببیند و رسیدن به آن را وجهه همت خود قرار دهند.

تحلیل عقلی

پیش از ورود به منابع اسلامی برای پاسخ به پرسش از چیستی چشم‌انداز مورد نظر اسلام مناسب است به مسئله یاد شده از منظر عقلی بنگریم و این به این پرسش اساسی‌تر پاسخ دهیم که انسانی که به حسب توضیحات پیش گفته در حیات فردی و جمعی‌اش چشم‌انداز نگر است چشم‌انداز خود را بر اساس چه مؤلفه‌هایی تعیین می‌کند و چه عوامل و اسبابی در تعیین چشم‌انداز آدمی نقش آفرین هستند و به تعبیر دیگر بر اساس چه معیاری می‌توان چشم‌اندازهای گوناگونی که انسان‌ها برای خود انتخاب می‌کنند را نقد کرد و درستی و نادرستی آنها را ارزیابی نمود.

عوامل مؤثر در انتخاب چشم‌انداز

پاسخ به پرسش پیش گفته این است که هدف‌گذاری انسان ریشه در نگرش‌های او دارد آدمی متناسب با شناخت‌هایش به اهداف و آرمان‌هایی دل می‌بندد و برای تحقق آن به تکاپور می‌آورد و به دلیل اهمیت این نگرش‌ها و تأثیر آن بر اهداف و دل‌بستگی‌ها و رفتار آدمی است که پیامبران برای تغییر جهت زندگی انسان‌ها با بینات می‌آیند تا نگرش‌های انسان‌ها را عوض کنند. بینات حقایق روشن و روشن‌کننده‌اند (صفایی حائری، ۱۳۸۳ ش: ۲۱) و پیامبران با عرضه بینات بر بشر می‌کوشند شناخت‌های او را دگرگون کنند تا در سایه این دگرگونی هدفی متناسب با نگرش‌های جدیدش

برگزیند و برای تحققش بکوشد.

اگر آدمی به تناسب نگرش‌هایش آرمان‌ها و چشم‌اندازهایش را برمی‌گزیند باید دید نگرش به چه چیز موجب چنین گزینشی می‌شود به نظر می‌رسد انتخاب هدف و چشم‌انداز در گرو نگرش به سه چیز است:

۱. نگرش به امکانات آدمی؛

۲. نگرش به قلمرو روابط او؛

۳. نگرش به نیازهایش.

امکانات انسان

اولین عنصر تعیین‌کننده در تعیین چشم‌انداز، نگرش آدمی به امکاناتی است که در اختیار دارد انسان موجودی عاقل و حساب‌گراست و طبیعتاً وقتی می‌خواهد برای خود هدفی برگزیند هدفی متناسب با دارایی‌ها و امکاناتش انتخاب می‌کند چرا که امکانات نقش مستقیمی در دستیابی به اهداف دارند وقتی من می‌خواهم برای تفریح به مسافرت بروم این‌که برای سفر خود شهری نزدیک انتخاب کنم یا شهری دور و یا حتی مسافرت به کشوری دیگر همه در گرو این است که امکانات من چه اندازه است آیا هزینه سفر به مکان‌های نزدیک را دارم یا مکان‌های دور وسیله سفر من برای مسافرت به سفر نزدیک تناسب دارد یا سفر دور فرصت زمانی من برای سفر نزدیک مناسب است یا سفر دور و... این‌ها همه امکانات من هستند و من با واریسی دقیق آنها و متناسب با آنها برای خود مقصدی را انتخاب می‌کنم. اگر اولین عنصر تعیین چشم‌انداز میزان امکانات است هر چه آدمی خود را دارای امکانات بیشتری ببیند چشم‌اندازهای بلندتری برای خود ترسیم می‌کند و لذا یکی از راه‌های تغییر در چشم‌اندازهای انسان‌ها توجه دادن آنها به امکاناتی است که از آن برخوردارند ولی نسبت به آن غافل اند جوانی را تصور کنیم که هدفش ساختن

آلاچیقی چوبین است و به همین دلیل چند نهال درخت سپیدار غرس کرده تا این پس از گذشت چند سال قد بکشند و تنومند شوند و او چوب‌شان را برای ساختن آلاچیق به کار گیرد اگر به این جوان با این چشم‌انداز گفته شود در آبادی مجاور سپیدارهای تنومند فراوانی برای فروش هست و نیاز نیست تو سال‌ها چشم به راه بزرگ شدن درخت‌هایت بمانی و با خریدن آنها می‌توانی زودتر کارت را شروع کنی بلکه اگر همت کنی و به جنگل بروی آن‌جا درخت‌های قطع شده فراوانی هست و بدون پرداخت هزینه می‌توانی از آنها استفاده کنی و بلکه اگر به شهر بروی آن‌جا تیر آهن‌های بزرگ و محکمی هست که مقاومتش صدها برابر بیشتر از تنه سپیدار است و می‌توانی با آن‌ها آلاچیق چوبی که خانه‌ای بزرگ با سازه‌ای مستحکم بنا کنی روشن است که وقتی جوان مورد نظر به این همه امکانات جدید پی برد به جای این‌که چشم‌انداز آینده‌اش ساختن آلاچیق باشد هدف بالفعل و امروزی‌اش ساختن خانه‌ای با سازه فلزی می‌شود بنابراین با تغییر نگرش انسان نسبت به امکاناتی که دارد چشم‌اندازهایش نیز تغییر می‌کنند.

قلمرو روابط انسان

دومین عنصر تأثیرگذار در انتخاب چشم‌انداز تلقی انسان از قلمرو روابط اوست این‌که آدمی بداند دامنه روابط و قلمرو نقش‌آفرینی و تأثیرگذاری‌اش تا کجاست آدمی هنگامی که خود را محصور شده در قلمرو جغرافیایی خاصی ببیند و یا بر این باور باشد دامنه تأثیرات رفتار او از نظر زمانی کوتاه و کم‌فروغ است و عمل امروزش در آینده‌های دور دست بازتابی ندارد چشم‌اندازی به تناسب همین کوتاهی قلمرو تأثیراتش برمی‌گزیند و در مقابل اگر برای خود عرصه تأثیرگذاری پرحاشیه و موسعی قائل باشد چشم‌اندازهایی بلندتر برای خود انتخاب می‌کند.

به عنوان مثال روستازاده‌ای که تصور می‌کند همه دنیا همین آبادی و کوه‌ها و دشت‌های اطراف آن است و از این رو به تناسب همین نگاهش چشم‌اندازش این است که مثلاً در آینده فلان تعداد گوسفند داشته باشد و محصول زمینش از چند صد کیلو بشود چند هزار کیلو... وقتی فهمید که پشت این کوه‌ها شهر بزرگی است و زمینه برای کارهای متعددی در آن جا فراهم است و او می‌تواند در آن قلمرو وسیع‌تر نقش‌های مهم‌تری بی‌آفریند و بلکه می‌تواند از آن جا با شهرهای بزرگ‌تر آشنا شود و بلکه با کل دنیا ارتباط بگیرد و در اثر این ارتباط کارهای مهم‌تری انجام دهد و نقش‌های تأثیرگذارتری داشته باشد در این صورت چشم‌اندازهایی همچون تبدیل گله ۵۰ راسی به ۱۰۰ راسی و برداشت محصول پنج تنی به جای یک تنی مضحک خواهد بود.

براین اساس دومین عاملی که در انتخاب یک چشم‌انداز مؤثر است نگرش آدمی به قلمرو روابط و حوزه نقش‌آفرینی اوست و از این رو با تغییر دادن نگرش انسان به قلمرو وجودی‌اش می‌توان افق نگاهش را توسعه داد تا چشم‌اندازهایش نیز به تناسب این تغییر، بزرگ و بزرگ‌تر شوند.

نیازهای انسان

سومین عنصری که در انتخاب چشم‌انداز انسان تأثیرگذار است عنصر نیاز است من گاهی امکانات بسیاری دارم و می‌توانم برای فلان وعده غذایی ده‌ها نوع غذا با انواع دسرها تهیه کنم اما صرف برخورداری از این امکان باعث نمی‌شود چنین کنم چرا که به این حجم از غذا نیاز ندارم. هم‌چنان‌که وقتی می‌خواهم برای مسافرت توشه بردارم علی‌رغم برخورداری از امکانات بسیار به اندازه‌ای اکتفا می‌کنم که نیاز مرا در سفر تأمین نماید بنابراین عنصر دیگری که در کنار امکانات در تعیین چشم‌انداز نقش‌آفرین است میزان نیازهای آدمی است و با تغییر در نگرش انسان به نیازهایش می‌توان چشم‌اندازهایش را

دگرگون کرد تصور کنیم جوانی را که بعد از تشکیل خانواده می‌خواهد برای تهیه منزلی در آینده، اقداماتی را شروع کند او یک بار با ملاحظه وضعیت موجود که خانواده‌ای دو نفره است و نیاز چنین خانواده کوچکی منزلی کوچک است برنامه ریزی می‌کند اما اگر همین جوان آینده را نیز ملاحظه کند و این که در آینده چند فرزند خواهد داشت و آنها پس از کودکی به اتاق مستقل نیاز خواهد داشت و نیز به حسب شرایط خانوادگی میهمانان بسیاری خواهد داشت و یا فرضاً به حسب موقعیت شغلی اش نیازمند دفتری خواهد بود و... در این صورت او برای تهیه منزلی بسیار وسیع‌تر و متفاوت‌تر از منزل نخست برنامه ریزی خواهد کرد بنابراین نیازهای متفاوت چشم‌اندازهای متفاوتی را در انسان می‌آفرینند و برای تغییر در چشم‌اندازها می‌توان نیازهای جدیدی در انسان ایجاد کرد تا او خود چشم‌اندازی متناسب با نیاز جدید برگزیند.

امکانات، نیازها و قلمرو واقعی انسان

از آن چه گفته آمد روشن شد که برای تغییر در چشم‌اندازهای انسان باید نگاه او به امکانات، قلمرو روابط و نیازهایش را دگرگون نمود و اگر امکانات واقعی خود را بشناسد و دریابد که قلمرو تأثیرگذاری اش بسیار فراتر از چیزی است که تصور می‌کند و به نیازهای حقیقی اش واقف شود متناسب با این شناخت‌های جدید به آرمان‌هایی جدید و چشم‌اندازهایی در حد و اندازه داشته‌هایش رو می‌آورد. در ادامه درباره محورهای سه‌گانه یاد شده گفتگو خواهد شد.

۱. امکانات واقعی انسان

آدمی در نگاه اول دارایی‌ها و امکاناتش را منحصر به اندام و حواس ظاهری می‌پندارد دهانی برای خوردن، دندانی برای جویدن و معده‌ای برای هضم غذا. جهاز تناسلی برای لذت جنسی، چشم برای دیدن آن چه از آن لذت می‌برد و نیز مشاهده کردن افراد و اشیاء تا از طریق ارتباط با آنها بتواند آن چه دوست

دارد و موجب لذتش می‌شود را فراهم کند. دست و پا برای قدم برداشتن در مسیری که خواست‌هایش را تأمین می‌کند و بده بستان‌هایی که منجر به تأمین نیازهایش می‌شود و عقل برای مدیریت جریان امور به گونه‌ای که لذت بیشتری ببرد و به رفاه و برخورداری بیشتر بیانجامد. عموم انسان‌ها که چشم‌اندازهای‌شان رسیدن به رفاه و عدالت و امنیت است چنین تلقی‌ای از امکانات و استعدادهای خود دارند و اگر نقطه اوج آرمان‌های‌شان رفاه و بهره‌مندی بیشتر و امنیت در این بهره‌مندی و برخورداری شدن همگان از این بهره‌مندی است دلیل آن همین نگاه حداقلی به استعدادهاست.

اما با تأمل در انسان و دارایی‌های او روشن می‌شود داشته‌ها و امکانات آدمی بسیار فراتر از آن چیزی است که در وهله نخست به نظر می‌آید و او افزون بر اندام و حواس ظاهری دارای استعدادهای گوناگونی است فکر، عقل و وجدان یا خودآگاهی. او می‌تواند به کمک فکر و عقل خود تدبیر کند و استنتاج نماید و به سنجش و مقایسه بپردازد. وجدان و خودآگاهی به او این امکان را می‌دهد بتواند از منظری بالاتر به خود و رفتارهایش نگاه کند و آنها را ارزیابی کند و اگر از او رفتاری ناپسند سرزده بود خودش را محاکمه و توبیخ نماید و در نتیجه تصمیم به تغییر و اصلاح بگیرد.

این‌ها بخشی از استعدادهای انسان است که او را از دیگر موجودات متمایز می‌کند این حجم از استعداد نشانگر آن است که چشم‌انداز انسان نمی‌تواند رفاه و لذت و امثال آن باشد چرا که از یک سواگر آدمی برای این هدف افریده شده بود به این حجم از امکانات نیاز نداشت هم‌چنان که حیواناتی که هم و دغدغه‌ای جز بیشتر خوردن و لذت بردن ندارند به هیچ یک از این امکانات مجهز نیستند و از سوی دیگر وجود این امکانات در بسیاری از موارد نه تنها کمکی به لذت جویی و کام‌گیری آدمی نمی‌کند بلکه موجبات محروم شدن از لذت‌ها و کامیابی‌ها را فراهم می‌آورد چرا که آدمی به دلیل برخورداری از قوه

عقل است که در میان خوشی‌ها و سرمستی‌ها فرافز و فرودهای زندگی را می‌بیند. او می‌بیند که چه بسیار پادشاهانی که به چشم برهم زدنی از تخت فروافتادند و چه بسیار ثروتمندانی که یک شبه به خاک مذلت نشستند و چه بدن‌های تنومند و چالاکی که با یک حادثه زمین‌گیر و ناتوان شدند. او می‌بیند که گذر سریع زمان نیروهای جوانی را از آدمی می‌گیرد و او را به سوی پیری و ناتوانی و فراموشی می‌کشاند و توجه به همین واقعیت‌هاست که در دل مستی و شادمانی در وجود آدمی بذرانده می‌کارد و گرد غم می‌پراکند. از این رو اگر هدف آفرینش انسان لذت و کامجویی بود نمی‌بایست به این حجم از استعدادها مجهز شود.

۲. قلمرو روابط انسان

با تأمل در انسان و رفتارهای او و دامنه تأثیراتی که رفتارهای او در محیط پیرامونی دارد روشن می‌شود که قلمرو روابط او و دامنه اثرگذاری و واکنش‌هایش بسیار فراتر از آن چیزی است که در ابتدا به نظر می‌آید. یک بعد قلمرو تأثیرگذاری انسان قلمرو جغرافیایی است و این که عمل انسان می‌تواند مرزهای جغرافیایی را در نوردد و در گوشه و کنار دنیا تأثیرگذار باشد و این مطلبی است که امروزه با توجه به توسعه رسانه‌ها برهمگان مکشوف است. به عنوان نمونه عملیات تروریستی در فلان کشور اروپایی بورس شرق آسیا را متلاطم می‌کند و یا سفر فلان رییس جمهور به فلان کشور موجب افزایش یا کاهش قیمت نفت می‌شود و ...

بعد دیگر قلمرو تأثیرگذاری عمل انسان بعد زمانی است به این معنی که همچنان که بازتاب عمل انسان در حصارهای مکانی محصور نمی‌شود حصار زمانی نیز نمی‌تواند مانع گسترش شعاع عمل انسان گردد این بازتاب گاهی روشن است و آدمی با تجربه خود و دیگران آن را درک می‌کند مانند این که من می‌دانم پوسیدن دندان‌هایم به این دلیل است که در گذشته از آنها مراقبت

لازم را نکرده‌ام و گاهی علم آن را اثبات می‌کند مانند این که استعمال دخانیات در دراز مدت موجب سرطان خون و نهایتاً مرگ خواهد شد و گاه راهی به کشف آن جز از طریق وحی نیست.

بعد دیگر، قلمرو فرانسلی تأثیرگذاری رفتار انسان است یعنی کشیده شدن دامنه تأثیرات رفتار انسان به نسل‌های آینده. این مطلب نیز یک واقعیت است که دامنه تأثیر رفتار انسان منحصر در نسل حاضر نمی‌شود و گاه رفتار انسان انعکاسی در سرنوشت نسل‌های آینده دارد و زمینه‌های هدایت و سعادت یا گمراهی و شقاوت نسل‌های آینده را فراهم می‌کند برای آن چه گذشت مثال‌های فراوانی می‌توان برشمرد که برخی از آنها اشاره می‌شود.

در تاریخ اسلام چنین می‌خوانیم که پس از ماجرای غصب خلافت، امیر مؤمنان علیه السلام همراه با حضرت زهرا علیها السلام به مدت چهل شب در شهر مدینه به در خانه انصار و مهاجرین رفتند و ماجرای غدیر و امثال آن را یادآوری کردند و از آنها برای گرفتن حق خود کمک خواستند و... لیکن هیچ کس به درخواست‌شان پاسخ مثبت نداد و حقی که ربوده شده بود به خانه اهلش بازنگشت روشن است که اگر مسلمانان سست عنصر آن دوره امیر مؤمنان علیه السلام را در مسیر بازگرداندن حق به جایگاهش یاری می‌کردند مسیر تاریخ دگرگون می‌شد و بسیاری از حوادث تلخی که بر اسلام عزیز و پیشوایان معصوم و شیعیان‌شان گذشت رخ نمی‌داد بنابراین کسانی که در آن دوره در اجابت دعوت امام علی علیه السلام سستی ورزیدند موجبات قوت و قدرت گرفتن جریانی شدند که عامل انحرافات و جنایات‌های بسیاری در طول تاریخ گردید و آن چه در تاریخ رخ داد چیزی جز بازتاب عمل آنها در نسل‌های آینده نبود و به همین دلیل است که نسلی که معاصر امیر مؤمنان علیه السلام بود و از یاری آن حضرت استنکاف کرد در همه جنایات‌های انجام شده شریک خواهد بود و نسبت به آن بازخواست خواهد شد.

مثال بعد ماجرای فلسطین این زخم کهنه پیکردنیای اسلام است و رنج‌ها و مصیبت‌های مردمانش. شهادت هزاران نفر مجروح شدن ده‌ها هزار نفر و آواره شدن میلیون‌ها مسلمان بی‌گناه در کنار هزاران بی‌گناهی که در سیاه چال‌های رژیم صهیونیستی گرفتارند بخشی از این رنج‌ها هستند بگذریم از عقب‌ماندگی‌هایی که در حوزه فرهنگ و اقتصاد و غیر آن گریبان‌گیر مردم این سرزمین شده است حال اگر بخواهیم مصیبت‌های یاد شده را ریشه‌یابی کنیم باید کمی به عقب برگردیم به همان زمانی که یهودیان برای خرید خانه‌ها و مزارع فلسطینیان پیشنهادهای اغواکننده می‌دادند. ده‌ها سال پیش یک نسل از مردم فلسطین خانه و زمین‌های خود را به یهودیان فروختند اما همین فروش زمینه‌های بسته شدن نطفه دولت نامشروع اسرائیل را فراهم کرد و بعد از سال‌ها همین دولت قدرت پیدا کرد و نسل بعدی فلسطینیان را از سرزمین خودشان بیرون کرد و موجب کشته شدن هزاران نفر و مجروح شدن ده‌ها هزار نفر و بی‌خانمان شدن میلیون‌ها انسان بی‌گناه شد بنابراین عواقب سوء اقدام نسل گذشته فلسطین دامان نسل بعد را نیز گرفت و نسلی که چنین خطای بزرگی را مرتکب شد در همه این جنایت‌ها شریک خواهد بود و در پیشگاه خداوند متعال مواخذه خواهد شد. آن‌چه از تأثیرات فرانسولی رفتار آدمی گفته شد در جنبه‌های مثبت نیز صادق است.

بخش دیگری از بازتاب‌های عمل آدمی که نشانگر گستردگی فوق‌العاده قلمرو روابط انسان است بازتاب‌هایی است که در دین از آن سخن گفته شده است و با مرور گذرا بر آموزه‌های قرآنی و روایی می‌توان به موارد متعددی از آن دست یافت به عنوان نمونه در قرآن از فساد دریاها و خشکی‌ها در اثر سوء رفتار انسان‌ها سخن گفته شده: «ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ...» (روم: ۴۱) و یا نزول برکات آسمان و زمین منوط به ایمان و تقوا دانسته شده «وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ

وَالْأَرْضِ...» (اعراف: ۹۶) از این موارد به روشنی می‌توان نتیجه گرفت که همه هستی در شعاع قلمرو روابط آدمی است چرا که عصیان من در گوشه‌ای از کره خاکی براب دریاها و ابرهای آسمان و درختان و گیاهان و... تأثیر می‌گذارد و موجب امساک و خشکی و بی‌برکتی آنها می‌شود هم‌چنان که اطاعت من می‌تواند این همه را بارور کند و موجبات بهره‌مندی پرندگان و درندگان و چرندگان و جانوران و بلکه گیاهان و رستنی‌ها را فراهم نماید. این مطلب که دامنه تأثیر رفتار آدمی منحصر در آن‌چه به چشم می‌آید نیست حقیقتی است که افزون بر این که در دین از آن سخن گفته شده علم نیز تا حدودی آن را کشف کرده و بر این واقعیت مهر تأیید زده است که دامنه تأثیرات حرکت محدود به خاستگاهش نیست و شعاع آن جاهای دیگر را نیز تحت تأثیر خود قرار می‌دهد. پل لائژون فیزیکدان مشهور می‌گوید:

چمدانم را روی میز حرکتی بدهم این حرکت در همه کهکشان‌های اثری خواهد گذاشت، شدت ارتباط میان اجزای طبیعت به حدی است که شما باید از نظر علمی بپذیرید (علامه جعفری، ج ۲، ۹۵).

وجود این دامنه تأثیر گسترده و روابط پیچیده حتی اگر یقینی هم نباشد احتمال آن برای اثبات مدعای ما کافی است و به صرف این که من یقین به محدود بودن روابطم نداشته باشم و احتمال بدهم که با همه هستی در ارتباط باشم باید به حکم عقل به این احتمال توجه کنم و به آن اهمیت بدهم و به لوازم آن ملتزم باشم.

آدمی با این حجم وسیع از امکانات و با این قلمرو وسیع از روابط نیازمند به حاکمی است که تمام روابط او را با تمام نظام هستی هماهنگ کند و او را در این دنیای تودرتو و پیچیده و مملو از روابط تنگاتنگ چنان هدایت و راهبری کند که بیشترین انتفاع را ببرد و کمترین آسیب‌ها را متحمل شود حاکمی که شعاع هدایت و دستگیری‌اش از فرد عبور کرده جامعه را نیز فرا بگیرد و بلکه کل بشریت را تحت پوشش نظام تنظیم روابطش قرار دهد.

اگر معیار ضرورت حکومت ضرورت تنظیم روابط انسان با همه هستی شد آن وقت باید به حاکمی روی بیاوریم که به انسان با همه استعدادها و پیچیدگی‌ها و روابطش و همه هستی و ابعاد و اجزایش آگاه است و از تمامی کشش‌ها و جاذبه‌ها آزاد است و ترکیب آگاهی و آزادی همان عصمتی است که در فرهنگ سیاسی شیعه مطرح است و عصمت، ملاک انتخاب حاکمی است که از او در فرهنگ قرآن و روایات پیشوایان دین به عنوان امام یاد می‌شود.

اگر بر اساس آن چه گذشت آدمی نیازمند حکومتی است که پیشوا و راهبر آن امام معصوم است وقتی چنین حکومتی وجود نداشته باشد تحقق چنین حکومتی چشم‌انداز آدمی خواهد شد و وقتی زمینه‌های تحقق چنین آرمانی در یک نسل و چند نسل حاصل شدنی نیستند و بلکه نسل‌های متمادی باید بیابند و بروند و تلاش‌های متراکم آنان می‌تواند تحقق بخش بسترهای شکل‌گیری چنین هدف بلندی باشد از چنین هدفی به عنوان چشم‌انداز فرانسلی می‌توان یاد کرد.

آن چه گذشت را در این جملات می‌توان خلاصه کرد که آدمی چشم‌انداز نگر آفریده شده است و او هم در بعد فردی و هم در بعد اجتماعی چشم‌اندازهایی برای خود ترسیم کرده و در مسیر دستیابی به آن تلاش می‌کند. انتخاب چشم‌انداز ریشه در تلقی آدمی از داشته‌ها، قلمرو روابط و نیازهایش دارد. حجم وسیع امکانات آدمی و گستردگی قلمرو روابط او در آدمی نیاز به حاکمی که روابطش را با هستی تنظیم نماید می‌رویانند تنها حاکمی که می‌تواند بار چنین مسئولیت سترگی را بر دوش بکشد امام معصوم است وقتی تشکیل چنین حکومتی و پیشوایی چنین حاکمی در دسترس نباشد رسیدن به چنین وضعیتی تبدیل به چشم‌انداز آدمی می‌شود و وقتی مقدمات چنین حکومتی در گرو گذر نسل‌های بسیار است چنین چشم‌اندازی چشم‌انداز فرانسلی خواهد بود.

دلیل نقلی

پس از تحلیل عقلی مسئله چشم انداز نگری انسان و تحصیل این نتیجه که به حکم عقل چشم اندازی که متناسب با امکانات و نیازها و قلمرو وجودی آدمی است تحقق جامعه‌ای است که عهده‌دار حاکمیت و راهبری آن امامی هدایت شده از سوی خداوند متعال است اکنون نوبت این است که با کنکاش در منابع دینی چشم انداز مورد نظر آئین مقدس اسلام را کشف نماییم و ببینیم آن افق و آرمان بلندی که در دین اسلام برای امت اسلام ترسیم شده است و مؤمنان برای حرکت به سوی آن تشویق و ترغیب شده‌اند کدام است و نسبت آن با آن چه با تحلیل عقلی ترسیم شد چیست.

برای کشف چشم انداز مورد نظر دین اسلام معتبرترین منابع قرآن کریم است با تأمل در آیات قرآن روشن می‌شود که خداوند متعال در آیات متعددی چشم انداز مطلوب جامعه اسلامی را ترسیم کرده است این چشم اندازها در یک تقسیم‌بندی کلی به دو شکل متفاوت بیان شده است در شکل نخست اصل اهداف و چشم اندازها بیان می‌شوند و در شکل دوم وعده تحقق برخی از این اهداف داده می‌شود و به تعبیر دیگر تحقق آن اهداف تضمین می‌شود وجه مشترک دو شکل یاد شده این است که در هر دو آن چه بیان می‌شود چشم انداز است ولی با این تفاوت که در شکل دوم خداوند تضمین می‌دهد که چشم انداز مورد نظر حتماً تحقق می‌یابد به خلاف شکل نخست که منحصراً آرمان مورد نظر ترسیم می‌شود.

قرآن کریم در ترسیم چشم انداز مورد نظر خود از قالب‌های گوناگونی بهره می‌برد گاهی در قالب بیان هدف خلقت یا هدف آفرینش انسان‌ها یا اهداف بعثت همه انبیا یا بعثت پیامبری خاص یا در قالب هدف هدایت و دین و... به عنوان نمونه وقتی خداوند می‌فرماید «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ»

(ذاریات: ۵۶) خداوند در قالب بیان هدف آفرینش انسان چشم انداز مطلوب که رسیدن به عبودیت است را معرفی می‌کند یعنی انسان‌ها آفریده شدند برای این که به عبودیت برسند بنابراین آن نقطه آرمانی مورد نظری که امت اسلام باید به سویش حرکت کند عبودیت است و یا در آیه‌ای دیگر چشم انداز یاد شده در قالب هدف بعثت همه انبیا بیان شده است «وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ...» (نحل: ۳۶) موارد یاد شده نمونه‌ای از دسته نخست چشم اندازهای مطرح شده در قرآن بودند اما آنچه موضوع گفتگوی حاضر است کنکاش پیرامون یکی از مهم‌ترین چشم اندازهایی است که قرآن برای امت اسلام تعیین کرده است و در آیات قرآن با زبان وعده از آن سخن گفته است یعنی چشم اندازی که صرفاً مطلوب خداوند متعال نیست بلکه تحقق آن در آینده تاریخ قطعی است و خداوند متعال ضمانت داده است که چنین چشم اندازی حتماً محقق می‌شود.

با تأمل در آیات قرآن روشن می‌شود که آنچه در قرآن به عنوان چشم انداز ترسیم و تبیین شده است عملاً چیزی نیست جز آن چه با تحلیل عقلانی پیش گفته ضرورت آن اثبات شد.

در قرآن کریم در آیات متعددی درباره چشم انداز مورد نظر سخن گفته شده است در این میان برخی آیات به صورت شفاف‌تری تصویر این چشم انداز را ترسیم کرده‌اند به عنوان نمونه می‌توان به این آیات اشاره کرد:

«وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزُّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ»
(انبیاء: ۱۰۵).

«وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضِعُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ» (قصص: ۵).

«هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ» (توبه: ۳۳).

﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ
 كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَىٰ لَهُمْ
 وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّن بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَن كَفَرَ
 بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ (نور: ۵۵).

از میان آیات یاد شده دوایه نخست به صورت کلی از وراثت مستضعفان صالح بر زمین سخن می‌گویند و نوید حاکمیت صالحان بر زمین را می‌دهند و ایه سوم از پیروزی دین اسلام بر همه ادیان سخن می‌گوید و نشان می‌دهد آن حکومتی که در پایان تاریخ برپهنه گیتی گسترده خواهد شد مبتنی بر آموزه‌های اسلام خواهد بود و آیه چهارم از حکومت صالحان تصویر روشن‌تری ارائه کرده و می‌فرماید جامعه‌ای که در آن دوران تشکیل می‌شود جامعه‌ای عبودیت محور و مبتنی بر اندیشه توحیدی است. براین اساس چشم‌اندازی که اسلام به امت خود نوید آن را می‌دهد تشکیل جامعه‌ای براساس موازین اسلام است که اعضای آن افراد صالحی هستند که ذره‌ای به خداوند شرک نمی‌ورزند و او را به حقیقت بندگی می‌کنند.

عبودیت مورد نظرایه مطلق است و هم عبودیت در سطح فرد را دربرمی‌گیرد و هم عبودیت در سطح جامعه را و عبودیت در سطح جامعه بدون رهبری که خود عبد واقعی باشد امکان‌پذیر نیست به تعبیر دیگر روشن است که هر جامعه‌ای نیازمند به رهبر است آن چنان‌که امیرمؤمنان علیه السلام درباره آن فرمودند:

لا بد للناس من امير براو فاجر (علامه جعفری، ج ۱، ۹۱).

وقتی عده‌ای گرد هم جمع می‌شوند و جامعه‌ای را تشکیل می‌دهند نمی‌توانند بدون رهبر باشند بنابراین اگر به تعبیر قرآن چشم‌انداز امت اسلام رسیدن به جامعه عبودیت محور است این جامعه برای تشکیل و استمرار خود نیازمند رهبری است و البته چنین جامعه‌ای که به این حد از رشد رسیده که می‌خواهد کافر به طاغوت باشد و عبودیت الله را بپذیرد و طبق آن چه این

عبودیت اقتضا می‌کند زندگی کند دیگر نمی‌تواند تن به رییس قبیله یا دانشمند جامعه یا ثروتمند جامعه و امثال آن بدهد او به جز رهبری کسی که خود به حقیقت عبد خداوند است و می‌تواند جامعه را در مسیر عبودیت قرار دهد و به بالاترین مراتب عبودیت برساند رضایت نمی‌دهد بنابراین اگر چشم‌اندازی که قرآن برای امت اسلامی ترسیم کرده جامعه عبودیت محور است تحقق چنین جامعه‌ای جز از مسیر رهبری امامی هدایت شده از سوی خداوند متعال امکان‌پذیر نیست از آن چه گذشت روشن شد که در آیات قرآن کریم گرچه به صراحت از حاکمیت معصوم به عنوان چشم‌انداز امت اسلام یاد نشده است اما با این وجود از این حقیقت با زبان دیگری یاد شده است چرا که با تحلیل عبودیتی که در قرآن مطرح شده است می‌توان ضرورت حاکمیت معصوم را نیز استنباط کرد.

این نکته در روایات متواتر منقول از رسول گرامی اسلام ﷺ و امامان معصوم علیهم‌السلام که مفسران و شارحان واقعی قرآن هستند به صراحت بیان شده است و چنین توضیح داده شده که پیشوای به تمام معنی موحدی که عهده‌دار هدایت جامعه صالحان و رهبری امت موحدان است مردی از نوادگان پیامبر خاتم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به نام مهدی عجل‌الله‌فرجه است که در آخر الزمان حکومتی جهانی تشکیل خواهد داد و گستره حکومتش شرق و غرب عالم را فرا خواهد گرفت.

پیامبر گرامی اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در این باره فرمودند:

المهدی من ولدی، اسمه اسمی، وکنیته کنیتی، أشبه الناس بی خلقا
 وخلقاً، تكون به (له) غیبة وحیرة تضل فیها الأمم، ثم یقبل کالشهاب
 الثاقب یملؤها عدلاً وقسطاً کما ملئت جوراً وظلماً (صدوق، ۱۴۰۵ق: ۲۸۶).

و از امام باقر علیه‌السلام در این باره چنین روایت شده است:

القائم منا منصور بالرب، مؤید بالنصر تطوی له الأرض وتظهر له

الکنوز، یبلغ سلطانه المشرق والمغرب، ویظهر الله عزوجل به دینه علی
الدین کله ولو کره المشرکون... (همان: ۳۳۱).

از آن به اختصار گذشت می‌توان چنین استنباط کرد که چشم‌اندازی که
اسلام پیش روی امت خود ترسیم کرده است تشکیل حکومتی جهانی به
رهبری انسان کامل است حکومتی که مهم‌ترین ویژگی شهروندان آن
عبودیت محوری است.

با توجه به آن چه گذشت روشن شد که حاصل خردورزی و تحلیل عقلانی
این است که تنها چشم‌اندازی که متناسب با حد و اندازه و جایگاه واقعی
جامعه انسانی است حکومتی است که تحت مدیریت راهبری الهی و معصوم
باشد و این همان چیزی است که به عنوان چشم‌انداز درست دینی ما و در
آیات قرآن کریم و روایات پیشوایان معصوم از آن سخن گفته شده است.
از آن چه گذشت می‌توان نتایجی گرفت:

۱. اصل چشم‌انداز نگر بودن اسلام و مطابقت چشم‌انداز ترسیم شده از
سوی آن با چشم‌انداز مورد نظر عقل نشان‌گر جامعیت و کمال این آئین الهی
است اگر به حسب آن چه پیش از این گذشت در انسان‌ها نگاه فرانسلی و
چشم‌انداز نگر وجود دارد دینی می‌تواند جامع و کامل باشد که به این احساس
بشر نیز توجه کرده و کوشیده است آن را به سوی جهات عالی هدایت کند و
چشم‌اندازی هماهنگ با عقل برای امت اسلام ترسیم نماید.

۲. ترسیم چشم‌اندازی برای امت اسلامی که دران افق نه تنها افراد به کمال خود
نائل می‌شوند بلکه جامعه نیز به بهترین وجه ممکن پله‌های تکامل را طی میکند
می‌تواند دلیل دیگری بر جامعیت دین مقدس اسلام باشد چرا که ترسیم چنین
چشم‌اندازی نشان‌گر این واقعیت است که در منظومه آموزه‌های این آئین مقدس
افزون بر جنبه‌های فردی جنبه‌های اجتماعی نیز لحاظ شده و برای سیردادن
اجتماع به سوی تکامل نیز طرح و برنامه‌ای تدوین شده است.

۳. ترسیم جامعه مهدوی به عنوان چشم انداز امت اسلامی و طرح پرننگ آن در آموزه‌های اسلامی حاوی این پیام است که اسلام می‌خواهد مؤمنان را از کوتاه فکری و کوتاه بینی رهنیده و افق دید مؤمنان را تا حد ممکن گسترش دهد طرح چشم اندازی به نام جامعه جهانی مهدوی یعنی این که مؤمنان تاریخ نباید منتهای افق دیدشان پنج سال و ده سال و بیست سال آینده باشد و در آن افق به دنبال آرمان‌هایی هم چون ازدواج و خرید منزل و تهیه وسیله نقلیه و... باشند و بلکه تربیت نسلی از انسان‌های مومن و متخلق و تشکیل حکومتی دینی در گوشه‌ای از کره خاکی نیز نباید غایت آرمان مؤمنان باشد بلکه آنها باید افق‌ها را وسیع‌تر کنند و قرن‌ها دورتر را نیز ببینند و چشم اندازشان تحقق امت واحده اسلام در گستره گیتی باشد امتی که بر محور عبودیت و ولایت شکل گرفته و می‌کوشد به عالی‌ترین مراتب کمال باریابد اساساً این هنر دین است که چشم‌های انسان را به افق‌های بلند روشن می‌کند و انگیزه‌های جوامع را فعال می‌کند و شوق و شور حرکت را در آنان ایجاد می‌نماید.

۴. از دیگر ثمرات مترتب بر چشم انداز نگر بودن دین مقدس اسلام این است این چشم انداز نگرایی جهت حرکت مؤمنان را در طول تاریخ تعیین می‌کند و آنان را از بی‌برنامگی و تشتت در رفتار نجات می‌دهد اگر افق پیش روی مؤمنان تشکیل جامعه جهانی عبودیت محور ولایت مدار است باید زمینه‌های تحقق این هدف بزرگ را فراهم کرد و طرح و برنامه‌ریزی‌ها را در راستای آن قرار داد و گام‌ها را متناسب با آن برداشت بر اساس این نگاه چشم انداز نگر می‌توان از ابتدا تا انتهای مسیر را دید و از تحیر نسبت به اهداف نجات یافت و در نتیجه از سرگردانی در مقام عمل پرهیز کرد و سرمایه‌ها را فقط در همین راه به کار گرفت.

۵. با تحلیل چشم انداز مورد نظر اسلام و مقایسه آن با چشم اندازهایی که سایر ادایان و مکاتب ترسیم کرده‌اند می‌توان غنا و استواری این آئین مقدس را عیان‌تر

ملاحظه کرد در چشم انداز اسلام نه فرد که جامعه نیز به تکامل می‌رسد و هدف آن محصور در امنیت و رفاه و آزادی و برابری نمی‌شود بلکه انسان و جامعه با عبور از این همه به مقام عبودیت می‌رسد عبودیتی که کنهش ربوبیت است و داشتن همه چیز و رها بودن از تعلق به همه چیز جز کمال و جمال مطلق.

آثار چشم انداز یاد شده در زندگی مؤمنان

پرسش دیگری که در این حوزه قابل طرح است این است که وقتی ما نگرش‌های مان به امکانات و قلمرو تأثیرات مان متحول شد و در سایه این تحول چشم اندازمان را نه رسیدن به اهداف مادی و دنیوی کم ارزش بلکه تشکیل جامعه عبودیت محور و ولایت مدار قرار دادیم این تغییر چشم انداز چه تغییری در ما ایجاد خواهد کرد و چه آثاری در زندگی ما در پی خواهد داشت؟ در ادامه کوشیده خواهد شد درباره آن آثار گفتگو شود.

۱. جهاد

جهاد به معنای به کار گرفتن تمام توان همراه با تحمل مشقت‌ها در مسیر دستیابی به هدف است و اولین اثر انتخاب جامعه آرمانی موعود به عنوان چشم انداز شکل‌گیری روحیه جهادی در درون آدمی و رو آوردن او به عمل مجاهدانه و با نهایت تلاش است چرا که آدمی به تناسب اهدافش به تلاش رو می‌آورد وقتی هدف کوچک و سهل الوصول بود و نیل به آن به راحتی امکان پذیر بود رسیدن به آن به تلاش چندانی نیاز ندارد اما اگر آدمی برای خود هدفی بزرگ و سترگ انتخاب کرد برای نیل به آن راهی جز استوار کردن عزم و بستن کمر همت و برداشتن گام‌های بلند و به کار گرفتن نهایت تلاش وجود نخواهد داشت از این رو کسی که چشم انداز خود را تشکیل جامعه آرمانی در عصر ظهور قرار داد باید برای تحقق آرمانی چنین سترگ و رفیع تلاشی به تناسب آن داشته باشد برای فهم

عظمت این چشم انداز توجه به این نکته می‌تواند راهگشا باشد که چنین آرمانی مطلوب همه انبیاء و اولیاء و مؤمنان تاریخ بوده است که علیرغم تمام کوشش‌های شان موفق به انجام آن نشدند کاری که پیامبران بزرگی همچون نوح و ابراهیم و موسی و عیسی علیهم‌السلام و در نهایت پیامبر خاتم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به دنبالش بودند و موفق به انجام آن نشدند باید کاری بس بزرگ باشد که داناترین و تواناترین انسان‌ها نیز راهی به انجام آن نداشتند بنابراین اولین اثر تعیین چنین چشم اندازی رو آوردن به عمل مجدانانه و مجاهدانه است.

۲. ظرفیت و تحمل

دومین اثر تغییر چشم انداز تغییر ظرفیت و تحمل انسان است چرا که میزان تحمل انسان به اندازه عشق و تعلق خاطری است که به محبوبش دارد و این عشق است که آستانه تحمل آدمی را بالاتر می‌برد و او را برای رسیدن به محبوب به هر ریاضتی می‌کشانند و در مواجهه با سختی‌های راه مجاب می‌کند بنابراین وقتی که مومن منتظر چشم انداز خود را جامعه آرمانی قرار داد و آن را به عنوان هدف و مطلوب خود برگزید به میزان تعلق خاطری که به این آرمان دارد سختی‌های مسیر آن را تحمل می‌کند و از موانعی که در راه آن قرار دارند نمی‌هراسد بلکه با عشق تمام به استقبال مشقت‌های مسیر می‌رود چرا که شوق وصال به محبوب همه مرارت‌ها و تلخی‌های راه را در کام عاشق بلاکش به شیرین‌تر از عسل مبدل می‌کند.

۳. نیروسازی

وقتی که مقصد نه تکامل یک نفر بلکه تکامل جامعه و بالاتر از آن جامعه جهانی است و قرار است جامعه جهانی موحد تشکیل شود که به تعبیر قرآن *﴿يُعْبُدُونِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا﴾* است (نون: ۵۵) این مقصد طولانی را نمی‌توان به تنهایی پیمود و در

این راه دراز جز با همراهانی نمی‌توان قدم گذارد بنابراین باید بازوهایی ساخت و نیروهایی فراهم آورد تا یک دل و یک زبان به سمت هدف حرکت کنند و در مسیر، خود مولد باشند و به تکثیر و تولید نیرو بپردازند و این‌گونه مقدمات تشکیل جامعه مطلوب را فراهم کنند و به همین دلیل است که حتی پیامبر خاتم نیز در ابتدای بعثت بدنبال آن است که برای خود همراه و هم‌دلانی فراهم کند «فمن یجیننی الی هذا الامر و یوازرنی علیه و علی القیام به یکن اخی و وصیی و...» (مفید: ۱۴۱۴ق: ج ۱، ۵۰) و به کمک امام علی علیه السلام و حضرت خدیجه و دیگران دامنه فعالیت خود را بگستراند و یاران بیشتری فراهم کند تا بتواند به مقصود خود که تشکیل امت اسلامی است نایل گردد. از این رو کسی که چشم‌انداز خود را تشکیل جامعه عدل موعود قرار داد به ناچار برای دستیابی به این چشم‌انداز باید به تربیت و پرورش همراهانی بپردازد و بعد از انتقال بینش‌ها و شناخت‌ها و تحول در نظام فکری و اخلاقی و رفتاری آنان و همراه کردن آنان با خود در این مسیر طولانی باید به مراقبت و عهده‌داری از آنان بپردازد که راه طولانی است و آسیب‌ها بسیار و لغزش‌گاه‌ها فراوان. و در این مسیر طولانی و سخت چه بسا مشکلات و سختی‌ها و ابتلائات و فتنه‌ها و مظاهر فریبنده دنیا همت همراهان را سست کند و از انگیزه‌های شان بکاهد بنابراین در کنار تربیت و پس از آن باید از مراقبت و عهده‌داری غفلت نکرد و مجموعه‌ای از یاران توانمند فراهم کرد تا آنان خود با یاری‌گیری و نیروسازی آرام آرام زمینه‌های آن تحول اجتماعی وسیع را فراهم نمایند.

۴. استقامت در برابر دشمنان

نزاع جبهه حق و باطل عمری به درازی عمر بشر دارد و در همیشه تاریخ جریان باطل تا حد امکان در ستیز با جریان حق و از میدان بدر کردن آن کوشیده است و این خاصیت باطل است و به جز این از آن نمی‌توان انتظار داشت. بنابراین طبیعی است که هر جا چراغی هدایتی افروخته شود و جریانی

در مسیر حق و برای حمایت از حق و به انگیزه گسترش حقیقت شکل بگیرد
جبهه باطل با تمام قوا در برابرش صف‌آرایی کند خصوصاً اگر آن حق چیزی
باشد که تمام انبیا و اولیا در طول تاریخ آرزوی تحققش را داشته و در مسیر
شکل‌گیری اش کوشش کرده‌اند از این رو کسی که چنین چشم‌انداز سترگی را
برای خود انتخاب می‌کند باید خود را برای مقاومت در برابر دشمنی‌ها و
ستیزه‌جویی‌های دشمنان مهیا کند دشمنی‌هایی عمیق که جز با کوتاه آمدن
از هدف رو به افول نمی‌رود و به جز دست کشیدن از آرمان به رضایت تبدیل
نمی‌شود و کسانی که چنین چشم‌اندازی برای خود برگزیده‌اند تنها در صورت
مجهز شدن به سلاح استواری است که می‌توانند این مسیر طولانی را با این
حجم انبوه از دشمنی‌ها به سلامت طی نمایند و شاید یکی از دلایل تأکید بر
عنصر صبر در روایات مربوط به عصر غیبت همین باشد.

نتیجه‌گیری

یکی از مهم‌ترین کارکردهای اندیشه مهدویت ایجاد دگرگونی در آرمان‌هاست.
مهدویت نگاه آدمی را از آرمان‌های کوتاه برگرفته و در افق نگاه او چشم‌انداز تشکیل
حکومت عدل جهانی به رهبری امام معصوم را می‌نشانند. اگر به مهدویت به عنوان
چشم‌انداز فرانسلی امت اسلام نگریسته شود چنین چشم‌اندازی می‌تواند جهت و
مقصد حرکت امت اسلام را معین کند و با بسیج توده‌های مردم نیروهای پراکنده
امت اسلام را حول چنین آرمان بلندی گرد آورد و با تولید انرژی انگیزه‌های آنان را برای
تحقق زمینه‌های آن مضاعف نماید. با چنین نگاهی به درازا کشیده شدن غیبت
نمی‌تواند موجبات یأس مؤمنان را فراهم کند چرا که در این نگاه از همان آغاز به تشکیل
امت واحده اسلام به رهبری معصوم به عنوان آرمانی فرانسلی نگریسته می‌شود که باید
در پایان تاریخ و در موعد خود انجام پذیرد و هرنسلی از مؤمنان با انجام مسئولیتی که در
قبال این آرمان بلند دارد خود را در آن سهیم و از آن بهره‌مند می‌بیند.

منابع

قرآن کریم

نهج البلاغه

- حیدری، عزیزالله، *مهدی تجسم امید و نجات*، قم، انتشارات مسجد مقدس جمکران، اول، ۱۳۸۰ش.
- شیخ صدوق، *کمال الدین و تمام النعمه*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۵ق.
- شیخ مفید، *الارشاد*، بیروت، دارالمفید، دوم، ۱۴۱۴ق.
- صفایی، علی، *نامه های بلوغ*، قم، لیلۃ القدر، دوم، ۱۳۸۳ش.
- غروی، محسن، *درآمدی بر آموزش فلسفه*، نشر شفق، ۱۳۸۷ش.
- مانرو، مایلز، *قدرت چشم انداز*، ترجمه: سیدعلیرضا حجازی، farspage.com.
- didenodonyayeno.blogfa.com/post-83.aspx
- <https://www.linkedin.com/pulse/انداز-در-سازمان-چشم-اهمیت-majid-naseri>
- <http://roshanrasahang1390.blogfa.com/post/15>

بایسته‌های رسانه اخلاق‌گرا در آموزه‌های مهدویت، معطوف به همگرایی و تقریب مذاهب

روح‌الله شاکری زواردهی^۱

زهرا عواطفی^۲

چکیده

یکی از برترین آموزه‌های دینی که امری پذیرفته شده و مشترک در بین مذاهب مختلف اسلامی است، اعتقاد به مهدویت است فارغ از تفاوت‌های جزئی که ذیل این اصل بیان می‌کنند، آیا امکان بهره‌گیری از این قابلیت، از سوی اصحاب رسانه جهت تقریب مذاهب امکان‌پذیر است؟ رویکرد سلبی و ایجابی پیش‌روی رسانه، نقش اساسی در هم‌گرایی و واگرایی جامعه دارد. اتخاذ راهبردهای مناسب، جهت سرمایه‌گذاری از این پتانسیل باید در اولویت سیاست‌گذاری متصدیان رسانه قرار گیرد؛ فرصت‌یابی آن‌ها از این ظرفیت ناب و مشترک، جهت هم‌گرایی و برون‌رفت از معضلات و گسست‌های مذهبی، ضرورت برنامه‌ریزی در این زمینه را آشکارتر می‌سازد. لازمه چنین راهکاری، اقداماتی را طلب می‌کند که یکی از آن‌ها متعهد شدن متولیان رسانه به مجموعه‌ای از استانداردهای

۱. استادیار پردیس فارابی دانشگاه تهران (shaker.r@ut.ac.ir).

۲. دانشجوی دکتری دانشگاه معارف اسلامی قم (avatefi14@gmail.com).

اخلاقی است که دارای مقبولیت اجتماعی و برخاسته از بطن و فرهنگ جامعه مورد نظر است. براساس چنین آموزه مشترکی می‌توان در راستای 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. پژوهش حاضر درصدد است با روش توصیفی - تحلیلی، هنجارهای اخلاقی رسانه را در طرح مباحث مهدویت در سه محور اخلاقی: رویکردها، روش‌ها و تبیین و پردازش، معطوف به همگرایی مذهبی دنبال کند تا زمینه‌های انسجام و وفاق ملی که مقدمه زمینه‌سازی ظهور است را فراهم کند.

واژگان کلیدی

بایسته‌های اخلاقی، رسانه اخلاق‌گرا، آموزه‌های مهدوی، فریقین، همگرایی مذهبی.

طرح مسئله

امروزه رسانه‌ها در جهان کارکردهای مختلفی را برعهده دارند؛ جامعه‌پذیری سیاسی، تعمیق همبستگی و وحدت اجتماعی، نمونه‌ای از حجم گسترده خدمات رسانه‌ای است. متصدیان رسانه از این ظرفیت موجود می‌توانند نسبت به همگون‌سازی و جهت‌دهی به افکار عمومی در بالاترین سطح ممکن اقدامات مناسبی داشته باشند. ماهیت رسانه متشکل از سه رکن اساسی، فرستنده پیام، خود پیام، و گیرنده پیام است. پیامی که در این جا مورد بررسی قرار خواهد گرفت منوط به آموزه‌های موعودباوری است که امری مشترک و در عین حال پذیرفته شده در میان ادیان ابراهیمی و غیر ابراهیمی است؛ شیعه و سنت، دو گروه بزرگ اسلامی به‌عنوان جزئی از مخاطبین، به این باور و نقش تأثیرگذار آن اعتراف و در منابع حدیثی و تاریخی و دیگر منابع بدان توجه کرده‌اند. (الهی‌نژاد، ۱۳۹۵: ۱۱؛ شاکری زواردهی، ۱۳۹۳: ۱۲۴)

رسانه ملی متعلق به طیف‌های وسیع قومی، نژادی، زبانی و مذهبی است. هنر رسانه پوشش تمامی این گوناگونی موجود در جامعه است به گونه‌ای که از وضعیت موجود، وضعیت مطلوب را ترسیم کند. لذا برای چنین عملکرد مهمی می‌طلبند که متصدیان رسانه ملزم به یک مجموعه قواعد و استانداردهای اخلاقی باشند. آنها در سایه‌ی این هنجارهای اخلاقی، می‌توانند در طرح و ارائه هرگونه پیامی از جمله آموزه‌های مهدوی، که امری مشترک بین مذهبی است موفق عمل کنند. ردپای عام این مباحث در بیرون از مرزهای اسلامی، به قرن‌های پانزدهم و شانزدهم میلادی، همزمان با پیدایش مطبوعات برمی‌گردد؛ در جهان اسلام به سختی می‌توان پیشینه‌ای مدون در این رابطه یافت هرچند افرادی چون مقیس (۱۹۸۰)، ر. ن. صدیقی (۱۹۹۱) و ا. صدیقی (۱۹۹۳) سهمی کوچک در پایه‌گذاری این امر داشتند. (شیخ، ۱۳۷۵، ۲۲-۲۱) و در ایران به طور جدی اولین اقدام عملی در سال ۱۳۷۵ از سوی مرکز تحقیقات رسانه‌ای وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی انجام شد. (بیران و همکاران، ۱۳۹۴: ش ۴، ۱۱) آن‌چه که حائز اهمیت است پیشینه خاص این مسئله یعنی رابطه آموزه‌های مهدوی و رسانه است. از نگاه درون‌دینی، طی دهه‌های گذشته کتاب‌ها، پایان‌نامه‌ها و مقالاتی در این زمینه به رشته تحریر درآمده است. همچنین همایش‌هایی برگزار گردید که بازتاب آن در نشرصدها مقاله نقش داشت. مهم‌ترین همایشی که می‌توان از آن نام برد: هفتمین همایش بین‌المللی دکترین مهدویت با عنوان «رسانه، جامعه و حکومت زمینه‌ساز، راهبردها و راهکارها» است که این مسئله را از جهات مختلف مورد کنکاش قرار داد. کتاب «رسانه و زمینه‌سازی ظهور» در دو مجلد تألیف حسین عصاریان نژاد و مهدی رضائیان، «رسانه و آموزه مهدویت» نوشته امیر محسن عرفان نمونه‌ای از این هاست. سنخ پیام مطرح شده که مربوط به طرح مباحث مهدویت است

را سه محور اساسی دنبال خواهیم کرد: ۱. رویکردهای اخلاقی ارائه پیام مهدوی؛ که ذیل این عنوان ما به سه رویکرد: تربیت اجتماعی، تربیت اخلاقی و تقویت بُعد انگیزشی توجه داده‌ایم. ۲. روش‌های اخلاقی ارائه پیام مهدوی: که تحت این عنوان به: روش به کارگیری اندیشمندان فریقین، توجه به فعال نشدن گسست‌های مذهبی، استفاده از زبان دعا و طرح آموزه‌های مهدوی در قالب تصویر، پرداخته شده است. ۳. الزامات اخلاقی پردازش مسئله‌ای پیام مهدوی: در این بخش ما به مجموعه‌ای از شاخصه و کدهای اخلاقی ناظر به تقریب مذاهب اشاره کرده که متصدیان رسانه با متعهد شدن به این بایسته‌های اخلاقی، در جهت پیشبرد این مهم و ایجاد همگرایی می‌توانند نقش سرنوشت‌سازی داشته باشند. ضرورت چنین هم‌گرایی و ممانعت از ایجاد گسست‌های مذهبی که آشخور مناسبی برای سلطه رسانه‌های غربی است، اقتضا می‌کند که نسبت به این رسالت مهم، در پرتو موازین اخلاقی و تعهد به آن‌ها کوشا باشند. افزون بر این که خط‌مشی ۱۶ ماده از ۶۵ ماده قانون، صداوسیما جمهوری اسلامی ایران به قدرت ملی مربوط است؛ ذیل ماده هشت این قانون، حرکت در جهت وحدت، الفت و انسجام ملی که از ارکان قدرت ملی است را خواستار شده است. یا در ماده ۴۱ به صراحت دعوت به وحدت می‌کند و خواهان تقریب و تحکیم روابط برادری بین همه مذاهب و فرق اسلامی در سطح کشور شده است. (بیران و همکاران، ۱۳۹۴: ش ۴، ۸۲-۸۱) مسئله این مقاله توجه و تمرکز بر کارکردهای رسانه‌ای مهدویت آن هم با تأکید بر همگرایی مذاهب اسلامی به ویژه فریقین شیعه و سنی است. توجه به عناصر مشترک در مهدویت و انعکاس پیام عدالت‌خواهانه و صلح‌جویانه بر اساس اهداف مشترک اسلامی مبتنی بر قرآن و سنت می‌تواند دیدگاه‌های فریقین را در این عقیده اسلامی به هم نزدیک و به جای تفرقه و گسست و واگرایی مذهبی به همدلی و توافق و تلاش برای زمینه‌سازی ظهور

بیانجامد.

این مقاله الزامات و عناصر اخلاقی رسانه در این مهم را به تحلیل و تبیین خواهد پرداخت.

مفهوم‌شناسی

رسانه

«رسانه» به کسر (را) به معنای ابزار و وسیله است. (دهخدا، ۱۳۷۷: ج ۸، ۱۲۰۲۴) این واژه ترجمه کلمه «media» جمع واژه «medium» است که از لغت «medios» گرفته شده است و آن، عاملی است که ارتباط میان پیام‌رسان و گیرندگان را به سهولت میسر می‌سازد. با توجه به این تعریف، «رسانه» عامل ارتباطی بین فرستنده و گیرنده پیام است. (محمد میرتبار، ۱۳۹۱: ۱۵؛ ساروخانی، ۱۳۸۵: ۳) این اصطلاح، واژه جدیدی است که در سال ۱۹۷۹ در کتاب «قدرت روشنفکری در فرانسه» پدید آمد. (مک لوهان، ۱۳۷۷: ۳۷۹) نقش واسطه‌ای رسانه، به فرستنده پیام این فرصت را می‌دهد که معنا و مفهوم مورد نظر خود را به گیرنده منتقل کند. (امیر تیموری، ۱۳۷۷: ۱۶؛ اینگلیس، ۱۳۷۷: ۳۷؛ ژان کازنوو، ۱۳۸۷: ۱۶-۱۰) امروزه رسانه و یا وسایل ارتباط جمعی، گستره وسیعی را شامل می‌شود و مانند گذشته منحصر در تلویزیون، رادیو و مکتوبات نیست بلکه ماهواره، اینترنت، سینما، تئاتر، فیلم، عکس و هرچه که ماهیت خبری داشته باشد را شامل می‌گردد. به طور کلی رسانه را می‌توان در دو گروه مکتوب و غیر مکتوب تقسیم کرد. رسانه‌های مکتوب همچون: خط، کتاب، مطبوعات، نقاشی، عکس و... و رسانه‌های غیر مکتوب نیز به چهار شاخه دیداری، شنیداری، دیداری- شنیداری و کانال‌های ارتباطی قابل تقسیم است. (کاوایانی، ۱۳۸۶: ۵۱) شاخصه بارز

رسانه ماهیت دو وجهی بودن آن است؛ رسانه همان گونه که می تواند در خدمت رشد و شکوفایی دینی و فرهنگی یک جامعه قرار بگیرد، در تخریب و تضعیف یک جامعه نیز می تواند دخیل باشد. (فولادوند، ۱۳۹۱: ش ۱۱۸، ۲۷؛ حسن بیگی و محمدی، ۱۳۸۹: ش ۴۰، ۷۹) در دنیای کنونی رسالت رسانه ها اعم از مکتوب و غیرمکتوب، انتقال محتوا نیست بلکه نوعی نگرش و ارتباط اجتماعی را به طور ضمنی القا می کند. (مؤسسه آینده روشن، ۱۳۹۰: ج ۱، ۳۲۸) آرتور آسا برگر در کتاب *روش های تحلیل رسانه ها* این چنین می گوید:

آثار منتشر شده توسط وسایل ارتباط جمعی را نمی توان فقط انتقال دهنده ایدئولوژی خاصی دانست که مردم را اقناع کرده و نظریه های خاصی را به آنها تلقین می کند؛ زیرا رسانه ها، که ابزار ناآگاهانه سلطه هژمونیک هستند، تأثیر به مراتب گسترده تر و ژرف تر از این دارند و اساس عقیده مردم درباره خودشان و جهان، و به عبارتی جهان بینی آنها را شکل می دهد. (آسابرگر، ۱۳۸۷: ۸۹)

رسانه دارای کارکردهای متفاوتی است که هر کس با توجه به نگاهی که به این فضا دارد کارکردهایی را برای آن قائل است و به طور کلی سه کارکرد اصلی نقطه اشتراک تمام آنهاست: ۱. اطلاع رسانی؛ ۲. آموزش؛ ۳. سرگرمی. (معمد نژاد، ۱۳۹۴: ۳۸۵؛ بورقانی فراهانی و رضایی، ۱۳۹۴: ش ۱۶، ۱۱۸) البته نظارت بر محیط، همبستگی اجتماعی، انتقال مفاهیم ارزشی از یک نسل به نسل دیگر از دیگر کارکردهای رسانه است که می توان هر یک را ذیل تقسیم بندی اول قرار داد. (مؤسسه آینده روشن، ۱۳۹۰: ج ۱، ۲۶۶-۲۶۵) با توجه به چنین کارکردی برای رسانه ما در دو کارکرد اطلاع رسانی و آموزش همنا هستیم به این معنی که باید مهدویت و آموزه ظهور را به روش صحیح و مبتنی بر اتحاد فریقین و اهداف اسلامی به مخاطبان اطلاع و در بعد آموزش مهدویت نیز به این سمت حرکت کنیم از این جهت کارکردهای رسانه به جهت ابعاد سیاسی، اجتماعی و مذهبی بسیار مهم و اساسی است و

بی‌توجهی به آن ثمرات نامبارکی را به همراه خواهد داشت.

رسانه اخلاق‌گرا

اخلاق کاربردی^۱ بخشی از اخلاق هنجاری^۲ است که دارای حوزه‌های متعددی است. اخلاق حرفه‌ای^۳ یکی از مهم‌ترین حیطه‌های اخلاق کاربردی است که عبارت است از: مجموعه استانداردها و قواعدی که بر نحوه رفتار تمام اعضای یک حرفه اعمال می‌شود. جغرافیای اخلاق رسانه به اعتباری ناظر به این حیطه است. که عبارت است از: مجموعه قواعد و کدهای اخلاقی ناظر به رفتارهای ناشی از ماهیت رسانه‌ها یا اقدامات دست‌اندرکاران آنها در حوزه ارائه مفاهیم و اخبار. (بورقانی فراهانی و رضایی، ۱۳۹۴: ش ۱۶، ۸۵) اخلاق رسانه معرفی چارچوب نظری است که صاحبان رسانه‌ها ملزم به رعایت آن هستند. اخلاق رسانه اگرچه تابع اصول و قواعد کلی و جهان‌شمول است، به سبب نضج گرفتن آن از مجموعه ارزش‌های درون دینی و فرهنگی، متفاوت از جامعه دیگری باشد. (فولادی، ۱۳۸۹: ش ۳، ۱۲۳) از این‌رو تدوین اصول کلی اخلاق رسانه‌ای به سادگی تدوین قواعد کلی حقوق رسانه‌ها نیست. (بورقانی فراهانی و رضایی، ۱۳۹۴: ش ۱۶، ۱۱۰) طبیعی است که کدهای اخلاقی منتج شده در نظام اسلامی، از منابع اصیل دینی است و بر مبنای اندیشه دینی شکل خواهد گرفت. (فولادوند، ۱۳۹۱: ش ۱۱۸، ۳۷) ملزم ساختن اصحاب رسانه به رعایت ضوابط، معیارها و اصول اخلاقی، منجر به جهت‌دهی این سازمان در مسیر واقعی است. بازتاب چنین امری، در سطح جامعه اعتمادآفرین است چراکه با توجه به اهمیت و نقش الگویی رسانه و پایبندی متولیان آن به اصول اخلاقی، باعث افزایش

-
1. Applied ethics
 2. Normative ethics
 3. Professional Ethics

اعتماد در سطح جامعه می‌شود. (حیدری کتایونچه، ۱۳۹۲: ش ۴۷، ۱۲۵) نظریه‌های گوناگون هنجاری برای دعوت به التزام رسانه در مقام کنشگر اخلاقی مطرح است که برخاسته از ارزش‌ها و هنجارهای درون جامعه است. (خانیک، ۱۳۸۱: ش ۱، ۸۱) قطعاً در محیطی اسلامی این ارزش‌ها برآیند این محیط است. (فولادی، ۱۳۸۹: ش ۳، ۱۲۳) از میان نظریات موجود، نظریه «مسئولیت اجتماعی» بیشترین قرابت را با فرهنگ اسلامی دارد که مبتنی بر هفت اصل است که عبارت است از:

۱. رسانه‌ها باید خود را موظف به پذیرش و عمل به برخی تعهدات و وظایف

بدانند؛

۲. برای عمل به این تعهدات، باید خود را متوجه معیارهای حرفه‌ای چون

حقیقت، صحت، عینیت و توازن بکنند؛

۳. با پذیرش تعهدات و الزامات، به نوعی خود انضباطی حرفه‌ای در

چارچوب قوانین پردازند؛

۴. تا حد ممکن از آن‌چه به جنایت، خشونت و بی‌نظمی در کشور و یا

هتک حرمت گروه‌های اقلیت می‌گردد پرهیز کنند؛

۵. رسانه باید بازگوکننده تنوع اندیشه‌ها در جامعه باشد؛

۶. جامعه و مخاطبان حق دارند براساس تعهدات و مسئولیت‌های

اجتماعی رسانه، خواستار رعایت حرفه‌ای در فعالیت‌های رسانه‌ای باشند؛

۷. پاسخگویی اصحاب رسانه در برابر جامعه. (خانیک، ۱۳۸۱: ش ۱،

۸۳-۸۲)

به طور کلی می‌توان گفت مدافعان این نظریه معتقدند که تحقق این نظریه

باعث می‌شود که بین سه اصل ناسازگار آزادی فردی، آزادی رسانه و تعهد

رسانه‌ها در برابر جامعه، نوعی سازگاری ایجاد گردد. (معمد نژاد، ۱۳۸۶:

۲۸۱) براساس چنین رویکردی اخلاقی، رسانه دینی مطلوب باید از گسست

مذهبی جلوگیری کند و بتواند فریقین را بر سر یک سفره برای رسیدن به اهداف مشترک هم داستان کند. براین اساس رسانه جمهوری اسلامی بر اساس مبانی و اهداف عالی نظام مقدس باید مقتضیات اخلاق رسانه‌ای را در ترسیم و ترویج آموزه مهدویت به درستی مراعات کند تا بتوان ضمن تبلیغ مهدویت از تفرقه‌گرایی و دامن زدن به آن پرهیز شود. این آموزه اثربخش اگر از منظر هنری و رسانه‌ای مورد توجه قرار نگیرد چالش‌ها و آسیب‌های اخلاقی و عقیدتی را به همراه خواهد داشت که نتیجه‌اش تفرقه و دوری مذاهب اسلامی خواهد شد. براین اساس رسانه می‌تواند بر اساس ترویج و ترسیم تبلیغ صحیح مهدویت منشاء امید و عدالت، آن‌هم بر پایه اتحاد جمعی و پیوست مذاهب گردد.

مذهب

مذهب در لغت به معنای «طریقه و روش» و در اصطلاح کلام، عبارت است از طریقه خاص در فهم مسائل اعتقادی و در اصطلاح فقهی، روش خاص استنباط احکام کلی فرعی از ظواهر کتاب و سنت را گویند. (حسینی دشتی، ۱۳۷۹: ۲۵۳-۲۵۲) به عبارتی مذهب، مجموعه خصوصیات است که فرد به واسطه داشتن نوع احساس و تعلقات مذهبی داراست (مؤسسه آینده روشن، ۱۳۹۱: ۱۹۴) به طور کلی منظور از مذهب اسلامی، آن دسته از مکتب‌های فقهی اسلامی است که دارای نظام اجتهادی منسجم و مستند به قرآن و سنت است. (تسخیری، ۱۳۸۷: ش ۱۴، ۲۲) از جمله مذاهب بزرگ اسلام، دو گروه اهل سنت و شیعه است که هر کدام از این دو، خود به گروه‌های کوچک‌تری تقسیم می‌شوند؛ مثلاً اهل سنت با توجه به نگاه کلامی، به اهل حدیث، اشاعره، معتزله، ماتریدیه، و وهابیه تقسیم شده‌اند و از منظر فقهی به چهار گروه اصلی مالکی، شافعی، حنفی و حنبلی. شیعه نیز به

گروه‌هایی نظیر اثناعشری، اسماعیلیه و زیدیه منقسم می‌شود. نگاه اجمالی، بیانگر این است که مراد از مذهب، ناظر به دو گروه اهل سنت و شیعه است. برای تشخیص دقیق تر لازم است توضیحات بیشتری ذیل این بحث ارائه شود؛ «سنت» در لغت عبارت است از؛ طریقه، روش و طبیعت، و یا به معنای طریقی پسندیده و راه مستقیم. واژه «اهل سنت» که ترکیبی از واژه «اهل» و «سنت» است، در جهان اسلام کاربریست‌های متفاوت با رویکردهای گوناگونی چون اعتقادی و کلامی، روش‌شناسی، غایت‌شناسی و رویکرد اجتماعی، از این واژه قابل اتخاذ است؛ گاهی سنت به معنای سنت‌گرایان است که در مقابل آن بدعت‌گذاران قرار دارد و به گروهی از مسلمانان اطلاق می‌شود که خود را تابع سنت پیامبر گرامی اسلام ﷺ می‌دانند و گروه‌های دیگر نظیر قدریه، مرجئه، نجاریه، معتزله، خوارج و حتی شیعه را اهل بدعت می‌شمارند. (الهی‌نژاد، ۱۳۹۵: ۲۰ از کتاب بررسی و تحلیل انتظار در اهل سنت) این برداشت را احمد بن حنبل در بخش اعتقادات ترویج و تبیین کرده است (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۸: ۳۳۴) در برخی موارد اهل سنت در مقابل اصطلاح شیعه قرار دارد و به کسانی اطلاق می‌شود که شیعه نیستند؛ یعنی معتقدند به این که درباره امامت و خلافت نصی از قرآن و سنت بیان نشده است و تعیین این امر به مسلمانان واگذار شده است. این معنا بر همه گروه‌های اسلامی غیر شیعه اطلاق می‌شود. (ربانی گلپایگانی، ۱۳۷۷: ۱۶۵) معنای دیگر این که اهل سنت، خود را اهل جماعت می‌دانند. جماعت به معنای کثرت است؛ مراد آن‌ها از این تعریف این است که گروه‌های غیر سنی اهل خروج‌اند و از جماعت مسلمانان نیستند. (موسوی بجنوردی، ۱۳۸۰: ج ۱۰، ۴۷۴) اهل سنت گاهی به گروهی گفته می‌شود که در روش‌شناسی به ظواهر آیات و روایات عمل می‌کنند و هیچ ورودی به تأویل آن‌ها حتی در مورد متشابهاات ندارند و در واقع قایل به تفویض هستند. (ربانی

گلیپایگانی، ۱۳۷۷: ۱۶۶) حوزه مورد بررسی در این پژوهش، از میان اصطلاحات مختلف اهل سنت، اصطلاح دوم را شامل می‌شود؛ اهل سنت در برابر شیعه با رویکرد اعتقادی - کلامی است. هرچند با توجه به این اصطلاح، اهل سنت و شیعه در تقابل با یکدیگر قرار می‌گیرند، اما وجوه مشترک موجود در بین این دو مذهب، مرزهای مشترکی را سامان می‌دهد که مستعد بهره‌وری لازم است.

جایگاه رسانه و آموزه مهدویت در همگرایی و تقریب مذاهب

در رویکرد کلان باید گفت از آن جا که جوهره اصلی تمدن و فرهنگ عصر حاضر ترکیبی از فناوری نظام‌های ارتباطی جهانی همراه با تولید، انتقال و پردازش اطلاعات است، (اخوان زنجانی، ۱۳۸۸: ۱۱۹) رسانه‌ها را معجزه بی‌بدیل عصر حاضر می‌دانند. (مؤسسه آینده روشن، ۱۳۹۰: ج ۱، ۲۳۱) رسانه اعم از تصویری و غیرتصویری از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است طوری که بخش اجتناب‌ناپذیر زندگی بشر را تشکیل می‌دهند. (فولادوند، ۱۳۹۱: ش ۱۱۸، ۲۸) امروزه رسانه‌ها با رصد وضعیت موجود برای رسیدن به وضعیت مطلوب و کسب اقباع جمعی نقش ویژه‌ای ایفا می‌کنند. (مؤسسه آینده روشن، ۱۳۹۰: ج ۱، ۳۶۷) رویکرد رسانه بیشتر اقناعی است تا الزام، هرچند ماهیتی الزام‌گونه نیز دارد. (گودرزی، ۱۳۸۹: ۶۴) متولیان آن با برنامه‌های بلند مدت و استراتژی‌های کلان در شکل‌دهی افکار عمومی، هم رویکرد ایجابی دارند و هم رویکرد سلبی. (مؤسسه آینده روشن، ۱۳۹۰: ج ۱، ۳۶۷) رسانه‌ها عنصری شگرف و کارآمد در همگون‌سازی و همبستگی اقوام، مذاهب و گویش‌ها و زبان‌های مختلف هستند. اصحاب رسانه از طریق تقویت مقوم‌های وحدت، در جوامع متکثر قومی - مذهبی سعی در تقریب و پرکردن شکاف‌های موجود دارند. (رئیس‌ی دهکردی، ۱۳۹۲: ش ۱۱، ۱۰۷؛ سمواتی،

۱۳۸۳: ۴-۳) بنابراین یکی از مهم‌ترین کارکردهای رسانه، وفاق اجتماعی و انسجام ملی است. (بیران و همکاران، ۱۳۹۴: ش ۴، ۷۰) از طرفی، ایجاد تعارض و تناقض فرقه‌ای موجود در بین مذاهب اسلامی که محصول دامن زدن رسانه‌های غرب و نابخردی برخی از بزرگان مذاهب است، درصدد برجسته کردن و بزرگ‌نمایی اختلافات مذهبی است. همچنین نگاه مطلق‌انگارانه به معتقدات مذهبی، موجب نهادینه شدن انگاره‌های تنگ‌نظرانه و چالش‌زا شده است. این عوامل، اعم از عوامل درونی و بیرونی تأثیر به‌سزایی در گسست‌های مذهبی در جهان اسلام داشته است که پیامدهای ناگواری را رقم زده است. چنان‌چه مقام معظم رهبری در این رابطه می‌فرماید: «دشمنان با تبلیغات، با جنگ روانی و با تلاش‌های موزیانه گوناگون خود سعی دارند بین صفوف ملت ایران اختلاف بیندازند؛ به بهانه قومیت، مذهب و گرایش‌های منفی وحدت کلمه را از بین ببرند (سخنان مقام معظم رهبری (حفظه‌الله) در تاریخ ۱/۱/۱۳۸۶). بر همین اساس رسانه‌ها با توجه به رویکرد ایجابی خود بر مبنای سیاست‌های کلی نظام که در اصل‌های ۱۵، ۱۹، ۴۱ و ۴۵ قانون اساسی متبلور شده است، ضمن محترم شمردن تنوع و تکثر قومی - مذهبی با اتخاذ رویکردی واقع‌گرا، در جهت هویت ملی سعی در ترمیم این شکاف و گسست‌های موجود دارند. (رئیس‌دهکردی، ۱۳۹۲: ش ۱۱، ۹۹) با توجه به اختلافات موجود میان اهل سنت و شیعه، در بسیاری از موضوعات دینی و مسائل اعتقادی دارای آراء و نظرات مشترک هستند این امر فرصت مناسبی در جهت هرچه نزدیک‌تر شدن این دو مذهب به یکدیگر است. (دانش، ۱۳۸۷: ش ۱۵، ۱۱۰) گستره مورد توافق بین اهل سنت و شیعه گذشته از اصول عقیدتی و تشریحی، عرصه‌های اخلاقی را که پتانسیل بالایی در این همگرایی دارد، نیز شامل می‌شود. (تسخیری، ۱۳۸۷: ۸۲) توضیح مطلب این‌که، مؤلفه‌های متعددی

همچون: قرآن و سنت نبوی، ایمان به وحدانیت خدای متعال، نبوت و خاتمیت رسول اکرم ﷺ ایمان به معاد، عدم انکار ضرورت‌های دین و اعتقاد به ارکان اسلام از جمله وجوه مشترک بین دو مذهب مذکور است. (تسخیری، ۱۳۸۷: ش ۱۴، ۲۲) علاوه بر این، اصل وحدت و برابری و توجه به مصالح عالیه امت اسلامی در پرتو رفع اختلاف‌ها و محکم کردن پیوندها از دیگر اموری است که به عنوان پایه‌های تقریب عنوان شده‌اند. (تسخیری، ۱۳۸۴: ش ۳۷، ۲۸) اعتقاد به موعودباوری و منجی که برخاسته از ضرورت نجات‌خواهی و فطرت است مشترک بین همه ادیان است. (شاکری زواردهی، ۱۳۹۳: ۵۵ و ۱۸۲) این مسئله به انضمام پرداختن به اصول اخلاقی، رسالت پژوهش حاضر است. البته تأکید بر مشترکات، به معنای نادیده انگاشتن تفاوت‌ها نیست؛ چرا که در عصر جهانی شدن مهدوی، هم به اشتراکات توجه می‌شود و هم به تفاوت‌ها و این در حالی است که هیچ یک را برای رسیدن دیگری از سرراه بر نمی‌دارد. (ربانی، ۱۳۸۸: ۱۹۷) با وجود این موعودباوری، با همه همانندی و هم‌سویی بیشتر مصادیق آن در جهان، در ذات خود یکی نیست بلکه به لحاظ ماهوی، طیفی از اندیشه‌های متفاوت را تشکیل می‌دهد. (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۸: ۴۵۴) گذشته از تفاوت‌های ماهوی که در این دو مذهب هم به وضوح بیان شده است (نجارزادگان، ۱۳۹۰: ۱۴؛ جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۸: ۴۵۳-۴۵۴)، خود این اعتقاد به منجی و موعودباوری نقطه عطف پیوند همزیستی پویا میان این دو مذهب است. براساس چنین آموزه مشترکی می‌توان در راستای همفکری و همکاری میان ادیان آسمانی، به‌ویژه مسلمانان اقدام کرد و برطبق الگوی مدینه فاضله عصر موعود، زندگی امروز و قبل از حضور آن حضرت را سامان و نظم بخشید. (کیانی، ۱۳۸۸: ۴۲-۴۱) جایگاه بی‌بدیل رسانه در همگرایی و از بین بردن گسست‌های موجود میان مذاهب و نقاط اشتراک مطرح در بین آن‌ها،

ظرفیت‌های مناسبی است تا از این طریق وفاق و انسجام جامعه مورد توجه و ضرورت پرداختن به این پتانسیل‌ها دوچندان گردد.

ابعاد اخلاقی رسانه در تبیین آموزه مهدویت

همان‌طور که گفته شد اخلاق رسانه، مجموعه قواعد و کدهای اخلاقی ناظر به رفتارهای ناشی از ماهیت رسانه‌ها یا متولیان آن‌ها در حوزه خبر و اطلاع‌رسانی است. (بورقانی فراهانی و رضایی، ۱۳۹۴: ش ۱۶، ۸۵) در واقع همان بایدها و نبایدهای اخلاقی صاحبان رسانه در ارائه خدمات. هنجارهای اخلاقی اگرچه اموری فطری هستند، الزاماً بدین معنا نیست که تمام استانداردهای اخلاقی در همه جوامع یکسان باشد چرا که بخش اعظم این چارچوب اخلاقی، متخذ از فرهنگ درونی خود جامعه است و قطعا فرهنگ هر جامعه‌ای با جامعه دیگر متفاوت است. (باهنرو همکاران، ۱۳۹۵: ج ۱، ۳۸۷-۳۸۶) بی‌شک هر نظام اخلاقی نقشی محوری در وحدت بخشی خواهد داشت. (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۸: ۱۶۴) چنان‌چه این خلدون به کارکردهای انسجام بخشی اخلاق در تمدن اشاره کرده است. (رادمنش، ۱۳۵۷: ۱۶۳) همچنین ویل دورانت، کارکرد تمدنی اخلاق را در تنظیم و نظم بخشی می‌داند. از دیدگاه وی اخلاق اساساً تنظیم اعمال بشری است و وجدان اخلاقی در سیر تکامل خود، سبب پیدایش وجدان اجتماعی می‌شود و به وسیله آن، انسان به خوبی احساس می‌کند به جماعتی وابسته است که باید آن را دوست بدارد و محترم بشمارد. (ویل دورانت، بی تا: ۴۶) فضای رسانه، یکی از همین نظام‌هاست که با ملتزم بودن به استانداردهای اخلاقی، چنین احساسی را در مخاطب ایجاد می‌کند. از این رو اگرچه می‌توان به بایسته‌های اخلاقی رسانه در جهت ارائه پیام به طور کل و پیام مهدوی به طور خاص، به اعتباری در سه محور: ۱. محتوایی؛ ۲. ساختاری (قالب)؛ ۳.

روان‌شناسی، پرداخت؛ منتها آن‌چه در این پژوهش بدان پرداخته می‌شود، ارائه پیام از نظر محتوایی در سه بعد: ۱. الزامات اخلاقی رویکردهای پیام مهدوی؛ ۲. الزامات اخلاقی در روش‌های پیام مهدوی؛ ۳. الزامات اخلاقی تبیین و پردازش پیام مهدوی، مورد تحلیل و بررسی قرار خواهد گرفت. از آن‌جا که فضای مورد بحث، مربوط به کشور ایران است که دارای تنوع فرهنگی، قومی، مذهبی و زبانی است. لازم است سیاست‌گذاری‌های مناسب در جهت اجرای همپوشانی و همگرایی تمامی فرهنگ‌ها پیش رود تا عملکرد رسانه به درستی صورت گیرد. چرا که فعلیت خوب رسانه، بر مبنای تنوع دیدگاه کسانی که برای عموم، اطلاعات و افکار را تدارک می‌بینند، استوار شده است و تا حدی بر پایه همین تنوع، رشد می‌کند. (باهر و همکاران، ۱۳۹۵: ج ۱، ۴۸)

الزامات اخلاقی رویکردهای پیام مهدوی

الزامات اخلاقی رویکردهای کلان به ارائه آموزه‌های مهدوی را می‌توان از جنبه‌های مختلف مورد بررسی قرار داد. آن‌چه بیش از همه برای یک جامعه منتظر نیاز است توجه به رویکردهای تربیتی - اخلاقی و پرورش بعد انگیزشی نسبت به تحقق آموزه‌هاست. رسانه‌ها با اتخاذ چنین رویکردی به تربیت و اخلاق^۱ و همچنین تقویت انگیزه‌ها سهم بسزایی در فراهم‌سازی مقوله اتحاد و همدلی در بین مردم دارند.

۱. تذکر؛ شاید این سؤال پیش آید که تفاوت تربیت اخلاقی با تفاوت اجتماعی در چیست؟ علت پرداختن به هریک مبتنی بر چه ادله‌ای است؟ هرچند در نگاه اول، نتوان تفاوت آن‌چنانی در رابطه با این دو حیثه برشمرد و آن‌ها را یکی دانست؛ باید اذعان کرد دغدغه نگارنده در تربیت اجتماعی روح همدلی و همگرایی است در حالی‌که در تربیت اخلاقی هدف بیشتر ناظر به خود فرد است. بنابراین در عین تنیدگی این دو حوزه تفاوت‌هایی را قائلیم.

توجه به تربیت اجتماعی

تربیت اجتماعی، به این معناست که نسل منتظر برای حضوری فعال و مهدوی در اجتماع تربیت شود. (کیانی، ۱۳۸۸: ۱۲۸) تمام تلاش رسانه‌ها در باورداشت مهدوی باید به سمتی پیش برود که این اعتقاد را به ارزش اجتماعی تبدیل کنند چرا که ارزش‌های اجتماعی از اساسی‌ترین عناصر یک نظام اجتماعی هستند و از طریق کنترل و هدایت آن‌ها می‌توان جامعه را تعالی بخشید. (مؤسسه آینده روشن، ۱۳۹۱: ج ۲، ۱۷۱-۱۷۰) امام خمینی در تشریح نقش اجتماعی رسانه‌ها می‌فرماید:

اهمیت رادیو و تلویزیون بیشتر از همه است، این دستگاه‌ها، دستگاه تربیتی است و در واقع به مثابه یک دانشگاه عمومی است که هدف آن تربیت همه اقشار است. (امام خمینی، ۱۳۸۷: ۳۵۶-۳۵۵)

رسانه‌ها با توجه به رویکرد ایجابی خود، ابزاری هستند که احساس تعلق اجتماعی فرد را در جامعه منتظر، افزایش می‌دهند؛ رسانه با تبلیغ و تشریح ایدئولوژی فرهنگ مهدویت، راه را برای زمینه‌سازی ظهور هموارتر می‌کند. (مؤسسه آینده روشن، ۱۳۹۰: ج ۱، ۲۸۴) جامعه منتظر می‌بایست از حیث باورهای دینی و ارزش‌های اجتماعی تقویت شود. همچنین علاوه بر مسئولیت‌ها و وظایف مهمی که بر عهده دارد، نیاز به تقویت این بینش‌ها و باورها نیز دارد تا او را در مسیر انتظار مثبت قرار داده و با تشریح مساعی با هم‌نوعان خود و فراهم کردن بسترهای زمینه‌ساز نقش اساسی در پیشبرد اهداف حکومت جهانی داشته باشد. (کیانی، ۱۳۸۸: ۳۸)

توجه به تربیت اخلاقی

هنجارهای اخلاقی، اصلی مشترک میان مذاهب اسلامی و بستری مهم

جهت شکوفاسازی رفتارها و واکنش‌های اخلاقی است که در آن ارتباطات به دور از تشنج و تعارض‌های برتری طلبانه صورت می‌پذیرد. (حکیم، ۱۳۷۷: ۱۰۳) تعاریف متعددی پیرامون تربیت اخلاقی صورت گرفته است از جمله: تربیت اخلاقی فرایند زمینه‌سازی و به‌کارگیری شیوه‌هایی جهت شکوفاسازی، تقویت و ایجاد صفات، رفتارها و آداب اخلاقی و اصلاح و از بین بردن صفات، رفتارها و آداب غیر اخلاقی در خود و یا انسان دیگری است. (فتحعلی خانی، ۱۳۷۹: ۹۵)

تربیت اخلاقی، فعالیتی است تدریجی، منظم و هدفدار در جهت شکوفاسازی استعداد های اخلاقی متربی. (فیروز مهر، ۱۳۹۵: ۲۵)

تقریب و همگرایی میان پیروان مذاهب اسلامی در سایه آموزه‌های اخلاقی مشترک، امکان پذیر است و نقش رسانه‌ها در تعمیق و گسترش اخلاق و هنجارهای اخلاقی در جامعه بسیار حائز اهمیت است. امام علی علیه السلام ضمن سخن گهربار خود این چنین می‌فرماید:

إِنَّمَا أَنْتُمْ إِخْوَانٌ عَلَى دِينِ اللَّهِ مَا فَرَّقَ بَيْنَكُمْ إِلَّا حُبُّ السَّرَائِرِ وَسُوءُ الصَّمَائِرِ فَلَا تَوَارِزُونَ وَلَا تَتَنَاصِحُونَ وَلَا تَبَادُلُونَ وَلَا تَوَادُّونَ...؛
همانا شما براساس دین خدا که آئین فطرت است با یکدیگر برادر و پیوسته‌اید و تنها ناپاکی‌های درونی و زشتی‌های باطن موجب تفرقه و جدایی میان شما شده است که در نتیجه تعاون، نصیحت، بذل و دوستی و محبت از میان شما رخت بر بسته است. (شریف الرضی، ۱۴۱۴: ۱۶۸)

ایشان، رذایل اخلاقی را عامل اصلی تفرقه و جدایی معرفی می‌کنند لذا رواج فضایل اخلاقی، راهکار مناسبی برای جلوگیری از اختلاف و پراکندگی است. اولین اقدام در تربیت اخلاقی، نهادینه کردن ارزش و جایگاه اخلاق در دل و جان منتظر است.

من سِزَه أَن يَكُون مِن أَصْحَابِ الْقَائِمِ فَلْيَنْتَظِرُوا لِيَعْمَلَ بِالْوَرَعِ وَمَحَاسِنِ
الْأَخْلَاقِ، وَهُوَ مُنْتَظَرٌ؛

هرکس دوست می دارد از یاران حضرت قائم علیه السلام باشد باید که منتظر
باشد و در این حال به پرهیزگاری و اخلاق نیکو رفتار نماید، در حالی
که منتظر است. (ابن عقده کوفی، ۱۴۲۴: ۱۴۷)

یا در روایت دیگر از وجود مبارک امام عصر علیه السلام آمده است:

فَلْيَعْمَلْ كُلُّ امْرِئٍ مِنْكُمْ بِمَا يَقْرُبُ بِهِ مِنْ مَحَبَّتِنَا وَيَتَجَنَّبَ مَا يُدْنِيهِ
مِنْ كِرَاهَتِنَا...؛

پس هر یک از شما باید آن چه را که موجب دوستی ما می شود، پیشه
خود سازد و از آن چه موجب خشم و ناخشنودی ما می گردد دوری
گزیند. (طبرسی، ۱۴۰۳: ج ۲، ۴۹۸)

رویکرد رسانه به بهره‌گیری از زبان اخلاق، از موازین اخلاقی مشترک
سرچشمه می‌گیرد که نتیجه آن تربیت اخلاقی جهت زمینه‌سازی ظهور است.

توجه به تقویت بعد انگیزشی

جرایی رفتار ما ریشه در نیازهای ما دارد. وقتی چیزی مورد نیاز انسان باشد،
در او فرایند روانی شکل می‌گیرد که از آن به انگیزش تعبیر می‌کنند. این فرایند
در برگزیده اهدافی است که محرک عمل فرد و جهت‌دهنده آن است.
(پینتریچ و ایل اچ، ۱۳۸۵: ۱۸) انگیزه فرد را به پیش رفتن وامی‌دارد و تعیین
می‌کند که به کجا باید رفت. (اسلاوین، ۱۳۸۵: ۳۶۰) آموزه مهدویت به
جهت‌دورنمایی که ارائه می‌دهد، این انگیزش را در افراد ایجاد می‌کند که
برای رسیدن به آن توجه کافی داشته و به لوازم آن پایبند باشند. هرگاه این نیاز،
برایند امر واقعی و حقیقی باشد، انگیزه فراگیر در التزام به رفتارهای دینی و
اخلاقی، قوی تر خواهد بود. قدرت انگیزشی آموزه مهدویت در بالاترین سطح
انگیزشی، یعنی انگیزه معنوی و الهی قرار دارد. (عرفان، ۱۳۹۴: ۷۲-۶۹)

متصدیان رسانه با مهندسی فکری متخصصین خود می‌توانند در تهیه برنامه‌های خود چنین قدرتی را تزریق کرده و در اثرalfای چنین انگیزه‌ای به مخاطبین خود، حس تعاون و همیاری را برای رسیدن به مطلوب همگانی احیاء کنند.

الزامات اخلاقی در روش انتقال پیام مهدوی

گاه در انتقال پیام مهدوی روشی نامناسب اخذ می‌شود که آسیب‌های فراوان از جمله تفرقه و جدایی مذاهب را به همراه دارد. لذا توجه به آسیب‌های روشی در این مسئله حائز اهمیت است. رسانه در انتقال مفاهیم و آموزه‌های مهدوی، ملزم به اتخاذ روش‌های مناسبی است. یکی از مؤلفه‌هایی که در انتخاب روش، می‌تواند یاری‌گر باشد؛ بهره‌گیری از هنجارهای اخلاقی است که در ادامه به برخی از آن‌ها اشاره خواهیم کرد:

استخدام و به‌کارگیری اندیشمندان فریقین

یکی از روش‌های مؤثر و کارآمد استفاده لازم از علمای هر دو مذهب است. متأسفانه در غالب برنامه‌های رسانه ملی، شاهد حضور کم‌رنگی از اهل سنت و حتی دیگر مذاهب هستیم. رسانه ملی باید طوری سازماندهی شده باشد که تمام طیف‌ها را دربرگیرد. به عبارتی ذائقه تمامی مخاطبین را لحاظ کند. فقدان نگاه مشارکتی، آسیب‌زاست؛ تحولات کلان رسانه در حوزه آموزه مهدویت را نمی‌توان براساس آراء و عقاید گروه خاصی، به انجام رساند. (مؤسسه آینده روشن، ۱۳۹۰: ج ۱، ۳۴۴-۳۴۳) درست است که کثرت جمعیتی با شیعیان است، ولی این به این معنا نیست که دیگر اقوام و مذاهب نادیده انگاشته شوند. مسلمانان در بسیاری از موضوعات دینی و مسائل اعتقادی دارای آراء و نظرات مشترک هستند که توجه و تأکید بیشتر بر آن‌ها و

تعامل علمی و گفت‌وگوی دوستانه عالمان و اندیشمندان اسلامی در حوزه مشترکات، زمینه‌های تعصب و اختلاف را از بین می‌برد و موجبات وحدت بیشتر پیروان مذاهب اسلامی را فراهم می‌سازد. ایجاد فضایی برای ابراز تفاهم و هم‌دلی علمای مذاهب اسلامی و کاستن سوء تفاهمات اصل مهمی در تقریب است که رسانه می‌تواند متولی این امر باشد. (دانش، ۱۳۸۷: ش ۱۵، ۱۲۶) همچنین تشکیل سمینارهای مشترک، استفاده از تألیفات یکدیگر از جمله اقداماتی است که متولیان رسانه در راستای این وحدت می‌توانند انجام دهند. (دانش، ۱۳۸۷: ش ۱۵، ۱۱۰-۱۰۹)

توجه به فعال نشدن گسست‌های مذهبی

این مسئله را می‌توان از دو بعد درون دینی و برون دینی مورد بررسی قرار داد. از نگاه درون دینی: از آنجایی که رسانه متعلق به جامعه‌ای است که ماهیتی متکثر دارد، اقتضا می‌کند متصدیان رسانه، دقت لازم را در تولید محتوایی برنامه‌ها داشته باشند تا تمام سطوح را پوشش دهد. همچنین توجه به سلاقی و خواسته‌های آنان مسیر را برای عدم تفرقه و اختلاف هموار می‌کند. از نگاه برون دینی: باید گفت ایجاد تعارض و تناقض در باورداشت مهدویت، از سوی رسانه‌های غرب، عامل اصلی گسست‌های مذهبی است. آن‌ها درصددند با بزرگ کردن اختلافات مذهبی در این باورداشت و نگاه مطلق‌انگارانه به معتقدات مذهبی موجب نهادینه شدن انگاره‌های تنگ‌نظرانه شوند. (مؤسسه آینده روشن، ۱۳۹۰: ج ۱، ۳۵۱) عمده فعالیت‌های مهدویت‌ستیزی رسانه‌های غربی، در قالب راهبرد اسلام‌هراسی صورت می‌گیرد. (مرشدی راد، ۱۳۸۸: ۱۴) و ذیل چنین راهبردی سریع‌تر به نیات شوم خود یعنی برهم زدن وحدت و یکپارچگی مسلمانان دست می‌یابند. رسانه ملی در رو بگرد ایجابی خود، می‌تواند نقش منحصر به فردی در نقش برآب کردن توطئه‌های رسانه‌های

غربی داشته باشد. متأسفانه قدرت رسانه‌های غربی در این زمینه بالاست و رسانه ملی با این وضعیت در جنگی نابرابر قرار خواهد گرفت. لذا می‌طلبد با سیاست‌گذاری‌های مناسب، جهت تقویت رسانه ملی و حضور بین‌المللی آن تلاش کرد.

استفاده از زبان دعا

زبان دعا، زبان فطری و فراملی است. مسئله‌ای که برای خیلی‌ها قابل فهم و هضم است. زیارات و ادعیه جهت مانور دادن باورداشت مهدویت، ظرفیت مناسبی دارند. این سؤال که چرا اهل بیت مقوله منجی را از قالب ادعیه و زیارات معرفی کرده‌اند، راهنمای ما جهت بهره‌برداری از این سرمایه غنی است. آیا استفاده از زبان دعا برای طرح مباحث مهدویت، غیر از هم‌گرایی دینی و مذهبی است؛ نتایج اخلاقی از این اصل، اقتضا می‌کند نگاه ویژه‌ای به این مقوله شود. زبان دعا برای عموم قابل فهم است و از همه مهم‌تر ما در هیچ یک از ادعیه و زیارات مربوطه، رنگ و بوی تعصبات مذهبی را شاهد نیستیم و این خود عامل مهمی در نزدیک کردن دل‌های مسلمانان به هم است. روح فرازهایی از ادعیه بیدارگر فطرت انسان‌هاست؛ زیارت آل یاسین، دعای ندبه، دعای افتتاح و... مضامین بسیار بلندی دارد که خواست اغلب انسان‌هاست. بدین جهت کارشناسان رسانه می‌توانند با بهره‌گیری از این گنجینه‌ها، وحدت و همدلی را ترویج دهند.

روش تصویرپردازی در طرح آموزه‌های مهدوی

به جرأت می‌توان گفت کسی را نمی‌توان یافت که در این جهان پرآشوب و متلاطم بدون داشتن تصویری از آن چه می‌خواهد به آن برسد، ناکامی‌های محیطی را پشت سر گذاشته و مدیریت شایسته داشته باشد. تصویرپردازی از

جمله مهم‌ترین روش‌های آینده‌نگری است. طیف وسیعی از آیات و روایات که ترسیم‌گر حکومت جهانی هستند منبع مناسبی برای پیاده‌سازی این روش است. رسانه‌ها با استفاده از این روش، می‌توانند با ارائه تصویری مطلوب از حکومت مهدوی و تأکید بر لزوم تحقق آن تلاش کنند. (گودرزی، ۱۳۸۹: ۴۰ و ۵۳) نوع انسان به حکم فطرتی که خداوند در او به ودیعت نهاده است طالب کمال و سعادت خود است. او به حکم ندای خرد و الهام فطرت، به آینده‌ای روشن می‌نگرد، آینده‌ای که در آن از این همه تبعیض و اختلاف خبری نباشد. تقریب و وحدت یک مسئله فطری است. آیت‌الله جوادی آملی در این رابطه می‌فرماید:

خدای سبحان، سرمایه سعادت همه‌جانبه و وحدت گسترده با همه جوامع بشری را به‌عنوان اصلی «ثابت»، «همسان»، «همگانی» و «همیشگی» در نهاد انسان گذارده است. (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۱۰۲)

به باور برخی نویسندگان:

همه انسان‌ها که فطرت تکامل‌جو و کمال‌طلب‌شان، آنان را از وضع مطلوب کنونی حاکم بر جوامع بشری، گریزان ساخته، به نیک‌شهری می‌اندیشند که بستر مناسبی را برای شکوفایی گرایش‌های عمیق فطری آدمی و رشد فضایل ناب انسانی فراهم سازد. (کاظمی، ۱۳۸۷: ۵۳)

حکومت مهدوی همان نیک‌شهری است که آرزوی دیرینه بشر است. محور وحدت انسان‌ها و جوامع بشری، فطرت توحیدی آنان است که امری عینی و تکوینی و پایدار است چرا که فطرت، نه از خصوصیات اقلیمی نشأت گرفته است تا با تغییر آن دگرگون و نه منحصر به زمان خاصی است تا با گذشت آن، زمان آن منقضی شود. بلکه حاکم بر هر مکان و زمان و مذهبی است. (بندعلی، ۱۳۸۶: ۸۹) متصدیان رسانه، با سرمایه‌گذاری بر مبنای

آموزه‌های دینی و منابع اسلامی مشترک، در به تصویر کشیدن این‌ها در قالب فیلم و تئاتر در راستای زمینه‌سازی چنین حکومتی نقش اساسی دارند.

الزامات اخلاقی تبیین و پردازش پیام مهدوی

رعایت موازین اخلاقی در ارائه مباحث از جمله طرح آموزه‌های مهدوی، آن هم در جامعه متکثری چون ایران اقتضا می‌کند به دقت مورد اهتمام اصحاب رسانه قرار گیرد تا در رویکرد ایجابی خود، موفق عمل کند. از آن‌جا که مخاطبین رسانه هم اهل سنت را شامل می‌شود و هم شیعیان را باید برنامه‌ها اعم از ساختار و محتوا طوری سازماندهی شود که تمام اقوام، مذاهب و فرهنگ‌ها را تحت پوشش خود قرار دهد. از آن‌جایی که اعتقاد به مهدی امری مشترک بین این دو مذهب است، بهترین دست‌مایه برای افزایش هم‌دلی و هم‌گرایی استفاده از این ظرفیت است. (عرفان، ۱۳۹۴: ۷۸) لذا رسانه محمل مستعدی است برای اشاعه این اعتقاد و همچنین به هم نزدیک کردن هرچه بیشتر این گروه‌ها. قبلاً گفته شد که ارزش‌ها و هنجارهای اخلاقی هرچند ادعای جهانشمولی را دارند، برخاسته از بطن جامعه است از این‌رو در ایران دین برای رسانه توشه‌ساز است. (مولانا، ۱۳۸۴: ۹۰) این اعتقاد، زمینه‌ایی را فراهم می‌کند تا تمام اجزای فرایند ارتباط یعنی تولید، توزیع، محتوا و فناوری مبتنی بر جهان بینی اسلامی عمل کند. (مولانا، ۱۳۸۲: ۱۲۲) بنابراین در این‌جا به برخی از بایسته‌های اخلاقی، که رسانه در ارائه محتوا ملزم به رعایت آن‌هاست پرداخته می‌شود:

۱. توجه به اصل احترام و کرامت انسانی

در نظام اخلاقی اسلام، مردم جامعه مورد احترام‌اند. انسان‌ها در این مجموعه با یکدیگر برادرند و ملاک برتری آن‌ها با یکدیگر بر پایه تقوا است. این

ارزش به صراحت در آیات شریف قرآن قابل مشاهده است. «وَقُلْ لِعِبَادِي يَقُولُوا الَّتِي هِيَ أَحْسَنُ»؛ به بندگانم بگو سخنی بگویند که بهترین باشد» (اسراء: ۵۳) به استناد آیات مبارک زمر «... فَبَشِّرْ عِبَادِ* الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ...» (زمر: ۱۸-۱۷) خداوند متعال از مسلمانان می‌خواهد که اصل گفت‌وگوی مسالمت‌آمیز با کفار و اهل کتاب را به منظور دست‌یابی به حقیقت رعایت کنند. وقتی مفاهیم دینی و ارزشی چنین بردی دارد و احترام کفار و اهل کتاب را مدنظر قرار می‌دهد، به طریق اولی بر مسلمانان واجب است این اصل را در بین خود رعایت کنند. (تسخیری، ۱۳۸۷: ش ۱۴، ۲۵)

طیف وسیعی از روایات به این مسئله اشاره دارند از جمله رسول اکرم ﷺ ضمن سخنی، اهمیت و جایگاه این ارزش اخلاقی را برای انسان‌ها مکشوف می‌سازد:

مَنْ أَكْرَمَ أَحَاةِ الْمُسْلِمِ فَإِنَّمَا يُكْرِمُ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ...؛

هرکسی به برادر دینی خود احترام کند، گویا به خداوند احترام کرده است. (ابن بابویه، ۱۴۱۳: ج ۴، ۱۶)

یا در روایت شریف دیگر از امام صادق علیه السلام درباره چگونگی معاشرت با دیگران سؤال شد که امام فرمودند:

تُؤَدُّونَ الْأَمَانَةَ إِلَيْهِمْ وَتُقِيمُونَ الشَّهَادَةَ لَهُمْ وَعَلَيْهِمْ وَتَعُوذُونَ مَرْضَاهُمْ وَتَشْهَدُونَ جَنَائِزَهُمْ؛

امانت آن‌ها را دهید، بیماران‌شان را عیادت می‌کنید، (اگر کسی از آن‌ها بمیرد) در تشییع جنازه‌شان شرکت کنید. (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۲، ۶۳۵)

برخی از مفسرین معتقدند که مراد از دیگران مورد سؤال در این‌جا، اهل سنت است. با این وجود حتی اگر مراد اهل سنت نباشد گستره وسیعی که

کلام معصوم مورد توجه قرار داده است به طریق اولی نسبت به اهل سنت که برادران دینی ما تلقی می‌شوند صادق است.

البته این اصل در هر نظام اخلاقی می‌تواند دارای ارزش باشد. این همه انسان در سراسر جهان با وجود تنوع و تعدد نژادها، آیین‌ها و ملیت‌ها، کرامت شأن انسانی را به عنوان یک حقیقت تغییرناپذیر به رسمیت می‌شناسد و از این روریشه‌ای‌ترین تحولات اجتماعی باید در جهت تحقق این حقیقت حرکت کند. (صانعی‌پور، ۱۳۹۲: ش ۶، ۹۰) دونالدسون معتقد است که: تکریم شأن انسان بدون در نظر گرفتن ملیت و قومیت خاص، یک اصل اخلاقی است که می‌تواند مبنای اخلاقی مشترک در میان فرهنگ‌های متنوع باشد. (صانعی‌پور، ۱۳۹۲: ش ۶، ۹۰) هرگاه متصدیان رسانه، مبنای کار خود را بر این اصل و دیگر ارزش‌های اخلاقی قرار دهند، نقش بسزایی در تحکیم وحدت اسلامی ایفا می‌کنند. به رسمیت شناختن تمام اقوام و مذاهب‌ها و این که همه آن‌ها احساس کنند در جامعه‌ای زندگی می‌کنند که دیده می‌شوند، بازتاب خوبی در سطح فردی و اجتماعی دارد. متولیان رسانه موظف هستند در ارائه مطالب، ملزم به رعایت این اصل باشند و همچنین در اشاعه این اصل و نهادینه کردن آن تمام تلاش خود را وقف این مسئله بکنند. پذیرش اصل احترام به دیگران، با هدف کسب شناخت بیشتر و رفع سوء تفاهم‌ها، راهکاری مناسب برای برون‌رفت از مسائل و معضلات موجود است. (علی اکبری، ۱۳۹۲: ش ۴، ۳۵)

۲. عدم جانبداری و تعصب

در یک محیط بین مذهبی به علت تنوع زمینه‌ها، ارائه و ارزیابی مباحث از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. تمام تلاش دست‌اندرکاران رسانه باید این باشد که از قابلیت‌های موجود بهترین استفاده را ببرند و با توجه به گستردگی قومی و

مذهبی موجود درکشور، رضایت مطلوب همگانی را کسب کنند. تعصب بی‌جا، رزیه اخلاقی‌ای است که پدید آمدن و شیوع آن پیامدهای نامطلوبی را رقم خواهد زد. و این مسئله درهریک از مذاهب اتفاق بیفتد نتیجه‌ای چون برتری طلبی و تفاخر به یکدیگر، عدم اطمینان و اعتماد به یکدیگر، لجاجت و نپذیرفتن حق و... ندارد. و این‌ها منشاء خدشه‌دار کردن وحدت و انسجام ملی است. «تعصب» در اصطلاح عبارت است از:

خوی و صفتی که انسان را به حفظ آبرو، حسب، نسب، قوم و کسبانی که به او نسبت دارند از گفته‌های دیگران و نپذیرفتن آن گفته‌ها و ادا کند؛ چه برحق و چه غیرحق. (گنابادی، ۱۴۰۸، ج ۱۳، ۳۲۲)

یا در تعریف دیگر این‌گونه آمده است:

طرفداری از عقیده و یا مذهب و فرقه خود، بدون استدلال و توجیه منطقی کافی. (جناتی، ۱۳۸۱: ۲۲)

اصل بی‌طرفی، امروزه در فضای رسانه، یک رؤیا به حساب می‌آید. گاهی رسانه‌ها از این جهت ابزار دست صاحبان قدرت قرار می‌گیرند. (جعفری نژاد، ۱۳۸۵: ج ۶۶، ۸۸) در جامعه‌ای که افراد بیشتر آن را شیعیان تشکیل می‌دهد نباید با تکیه بر این قدرت، رسانه‌ها صرفاً در خدمت آن‌ها باشند و دیگر قوم و مذهب‌ها نادیده گرفته بشوند. وقتی تعصب، تجلی تبعیض‌گونه داشته باشد، فرد متعصب سعی می‌کند تمام اعضای گروه مورد نظر را از مزایای خاصی از قبیل استخدام، رسانه‌ای شدن، حقوق سیاسی، فرصت‌های پیش‌رو و... محروم کند. در اغلب موارد تبعیض مانع از برقراری هرگونه ارتباط موفق بین فرهنگ‌ها می‌گردد. (سامووار و همکاران، ۱۳۷۹: ۳۳۹) تعصب به دلیل مبتنی نبودن بر ادله عقلی و شرعی امری ناپسند است. رسول اکرم در این رابطه می‌فرماید:

لیس منّا من دعا إلى عصبیة، و لیس منّا من قاتل علی العصبیة، و

لیس متا من مات علی عصبیة...؛

ازما نیست کسی که به تعصب دعوت کند وازما نیست کسی که بر عصبیت بچنگد وازما نیست کسی که بر عصبیت بمیرد.
(مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۳۱، ۴۰)

عدم تعصب و جانب‌داری در فضای رسانه ملی از تشتت آراء و پراکندگی خرده فرهنگ‌ها و ایجاد تفرقه جلوگیری می‌کند. بدین جهت تمام سعی متولیان رسانه در طرح مباحث مهدوی باید به گونه‌ای باشد که رنگ تعصب به خود نگیرد و با سرمایه‌گذاری بروجه مشترک، سعی در الفت و همزیستی دینی داشته باشد. و از برانگیختن حساسیت‌ها و تفاوت‌های مذهبی بر حذر باشد.

۳. صداقت

یکی دیگر از نکات مهم خبری یا همان محتوا، صداقت و حقیقت‌گویی است. بیان حقیقت، هنجار عموماً پذیرفته شده در عرصه حرفه‌ای رسانه است که بر این اساس اخلاق خبررسانی برگزارش‌های غیرمغرضانه و داده‌های خنثی استوار است؛ دقت، صحت، توازن، بی‌غرضی، عینیت و واقع‌گرایی همراه با صداقت، اصول موضوعه آن هستند. گزارش عینی و صادق در واقع یک فن نیست بلکه امری اخلاقی است که کارکنان رسانه موظف به رعایت آن هستند. (خانیک، ۱۳۸۸: ج ۱، ۸۵) و به عبارتی یاید خود را وقف واقعیت و حقیقت کنند. (بورقانی فراهانی و رضایی، ۱۳۹۴: ج ۱۶، ۱۱۴) نداشتن صداقت در گفتار ظلم بزرگی است که صاحبان رسانه در حق مخاطبین خود انجام می‌دهند. مخاطب به عنوان یکی از محورهای اصلی پیام یعنی در حکم گیرندگان پیام، حق دارند مستمع و یا بیننده اخباری صادق باشند. اخبار آمیخته به دروغ و کذب از سوی رسانه‌ها، منجر به سلب اعتماد شده و چه بسا به سبب دروغ مطرح شده در مضامین خبری، آن هم در قالب‌های متعدد، نسبت به مذاهب موجود آسیب‌زا باشد و باعث پیدایش تصویری نادرست

گردد. و این خود ضربه مهلکی است که بر بدنه جامعه متکثر فرهنگی وارد می‌آید. چنین عواملی وحدت جامعه و برادری آن را خدشه دار می‌کند. از آن جا که مخاطبین، رسانه را حلقه واسط بین خود و واقعیت‌های عینی لازم می‌دانند، شایسته است که محتوای ارائه شده بر مبنای صداقت و واقع‌بینی باشد؛ افراد جامعه، اغلب بر اساس اطلاعات و اخبار دریافتی از رسانه‌ها، تحلیل و برنامه‌ریزی می‌کنند بنابراین اگر رسانه اخبار غیر واقعی و آمیخته به دروغ به خورد مخاطبین بدهد، گذشته از خیانتی که به اعتماد جامعه می‌کند، اعتبار خود را نیز از دست می‌دهد. همچنین اخبار کذب ممکن است برداشت‌ها و تصوارتی نادرست نسبت به هر یک از مذهب‌ها ایجاد کند و نتایج حاصل از آن موجب تفرقه و اختلاف گردد. رسول اکرم ﷺ به خوبی به این نکته اشاره می‌کنند: بزرگ‌ترین خیانت آن است که به کسی که تو را راستگو فرض کرده، دروغ بگویی» (ورام بن ابی فراس، ۱۴۱۰: ۷۶) اصل صداقت، اعتماد آفرین است و نداشتن آن بزرگ‌ترین خیانتی است که در حق مخاطبان صورت می‌گیرد و چه بسا این خیانت هیچ‌گاه با برادری جمع نمی‌گردد. (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰: ج ۱، ۷۳۳) چنین ناشایست اخلاقی، علاوه بر ایجاد گسست بین مذهبی باعث می‌شود که مخاطبان همان‌طور که اعتماد خود را از دست داده، به رسانه‌های رقیب و بیگانه گرایش پیدا کنند که حاصل این امر، پیامدهای ناگوار فرهنگی، اجتماعی و اخلاقی است. (فولادی، ۱۳۹۰: ج ۹، ۲۰-۱۹)

۴. عدم استناد به روایات ضعیف و مسئله‌ساز

یکی از مسائل مهمی که کارکنان رسانه در پردازش پیام مهدوی، باید متعهد به آن باشند، ارائه محتوای موثق و مستند است. عدم رعایت این مهم و استناد به روایات ضعیف ممکن است اعتراض هر یک از مذهب‌ها را در پی داشته

باشد. دقت در انتخاب روایات معتبر و موثق یکی از الزامات اصول اخلاقی است که رعایت آن، نتایج مثبتی را به بار می آورد. توجه و تأکید بر روایات صحیح و مشترک، ظرفیت مناسبی است جهت نشر آموزه‌های مهدوی. روایات مشترک مستند و مستدل، فضا را برای هم‌اندیشی و گفت‌وگوهای مهدوی باز خواهد کرد تا از طریق اشتراک افکار، شاهد فضایی پویا و آماده در راستای تحقق زمینه‌های ظهور باشیم.

۵. مسئولیت‌پذیری

با توجه به اهمیت جایگاه و نقشی که رسانه‌ها در زندگی افراد دارند، باید نسبت به تمامی خدمات خود پاسخگو باشد. رسانه‌ای که متعلق به جامعه اسلامی است باید مزین به صفت حق‌مداری باشد. بحث حق‌مداری هیچ‌گاه و در هیچ حوزه‌ای از ارتباطات جمعی و حتی روابط میان فردی، نباید زیر پا گذاشته شود. ثمره حق‌مداری مسئولیت‌پذیری است. (باهر و همکاران، ۱۳۹۵: ج ۱، ۳۹۰) این شاخصه اخلاقی در وهله اول سنجه‌ای است برای کنترل خود صاحبان رسانه و در دیگر سو تولیدکنندگان باید نسبت به محتوای ارائه شده، تفسیرهای صادقانه داشته باشند و در صورت پیام خطا، آن را تصحیح کرده و به اطلاع مخاطبین خود برسانند. (بورقانی فراهانی، ۱۳۹۴: ش ۱۶، ۱۴) همچنین در انعکاس اطلاعات، راستگو و عادل باشند. (بورقانی فراهانی، ۱۳۹۴: ش ۱۶، ۱۱۹) مسئولیت‌پذیری، ضامن سلامت فضای رسانه است. نبود چنین ویژگی، رسانه را ابزاری دردست صاحبان قدرت قرار می‌دهد و فارغ از هرگونه مسئولیت‌پذیری باب میل و خواسته آن‌ها، برنامه‌ها تدارک دیده می‌شود. مانند تولید برنامه‌هایی که اختلاف و بدبینی هریک از مذاهب را نسبت به یکدیگر رواج می‌دهد. بی‌آن‌که در قبال این امر کسی بخواهد پاسخگو باشد!

۶. بصیرت‌افزایی

یکی دیگر از شاخصه‌های اخلاقی، که متصدیان رسانه ملزم به رعایت آن هستند، بصیرت‌افزایی است. هرچند رسانه‌ها در جهت دهی افکار و نگرش‌ها نقش بسزایی دارند، حق ندارند آراء و اندیشه‌های صاحبان خود را بر مخاطبین تحمیل کنند. برای پیدایش و تقویت رفتارهای مطلوب ارزشی، روش‌های تحمیلی و اجباری نمی‌تواند به نحو شایسته مؤثر واقع شود. یک رسانه اخلاقی باید فرصت نقد و ارزیابی را در اختیار عامه مخاطبین خود قرار دهد. همچنین نسبت به افزایش بلوغ جامعه اهتمام لازم را داشته باشد. (فولادی، ۱۳۹۱: ش ۸، ۱۵۱) القای روحیه منفعلانه فارغ از هرگونه تفکر و شناخت و پذیرش تقلیدگونه آن توسط مخاطبین، در واقع ندیدن حقوق آن‌هاست. فرق نمی‌کند مخاطب مذکور شیعه باشد یا اهل سنت و یا هر قوم و مذهب دیگر. ایجاد فضایی که مخاطب را به تدبر و تعمق وادارد نه تنها بسیاری از مشکلات را حل می‌کند، بلکه راه را برای تبادل اطلاعات و نقد صحیح عقاید باز می‌گذارد و این خود نقش مهمی در نزدیک‌تر کردن افکار گروه‌ها به نحو عام و نزدیک شدن افکار اهل سنت و شیعه به نحو خاص دارد.

۷. عدالت رسانه‌ای

عدالت‌ورزی شاهراه تمام بایسته‌های اخلاقی است. صاحبان رسانه موظفند در راستای این ارزش اخلاقی و تحقق عدالت رسانه‌ای، سهم هریک از اقوام و مذاهب را به مساوات محفوظ بدارند. چنین نباشد که به دلیل سیاست‌گذاری‌های انحرافی، حق برخی از اقوام نادیده گرفته شود؛ برخی تبعیض‌ها نه تنها فضای رسانه را به چالش می‌کشاند، بلکه موجب تنش در فضای جامعه می‌شود. مثلاً زمان برنامه‌هایی که در اختیار هریک از مذاهب قرار می‌گیرید باید بر اساس ضوابط و اصول خاصی صوت گیرد که هیچ یک از

گروه‌های موجود احساس نادیده انگاشتن نکند.

همچنین این امر از چند طریق قابل پیگیری است مثلاً رسانه ملی در پوشش خبری و اطلاع‌رسانی، انعکاس آیین‌ها، مناسک فرهنگی و آئینی، می‌بایست بازتابی از تمام اقوام و خرده‌فرهنگ‌های موجود در کشور باشد. راه‌اندازی شبکه‌های اختصاصی منتها با نظارت کامل از جمله اقدامات دیگری است که متولیان رسانه در جهت تحقق عدالت می‌توانند انجام دهند (دانش میرکهن، ۱۳۸۷: ش ۱۶، ۱۲۴). بهره‌گیری از اندیشمندان هر دو مذهب در برنامه‌های تخصصی، استفاده از تألیفات دانشمندان هر دو قوم، ارجاع به منابع مشترک و... ده‌ها راه‌کار دیگر در برپایی عدالت رسانه‌ای نقش دارند. در واقع با تعدیل نابرابری‌ها، حق و حقوق همه باید حفظ شود. از همین رو است که مخاطب، هرچه عملکرد رسانه را عادلانه‌تر بداند، تعهد آنان به مشارکت برای حفظ و توسعه آن بیشتر می‌شود. (عصاریان نژاد و رضائیان، ۱۳۹۰: ج ۲، ۹۴) عدالت محوری‌ترین شاخصه‌ای است که به نوعی می‌توان گفت سایر شاخصه‌ها وام‌دار این مؤلفه هستند.

۸. نیازسنجی مخاطبین

یکی از رسالت‌های رسانه زمینه‌ساز ظهور، نیازسنجی مخاطبان است که با توجه به نیاز و خواست آن‌ها، به تهیه برنامه و سیاست‌گذاری‌های مطلوب اقدام نماید. (میرتبار، ۱۳۹۱: ۱۱۳-۱۱۲) رسانه انسان‌محور است نه سرزمین‌محور لذا بر شناخت سامانه روانی انسان استوار است. (عرفان: ۱۳۹۴: ۱۰۰) رسانه با طیف متعددی از مخاطبین سروکار دارد که به اعتبارهای گوناگونی قابل تقسیم‌بندی هستند. یکی از اموری که متولیان رسانه باید در ارائه خدمات رعایت کنند وجود تنوع فرهنگی - مذهبی است؛ رسانه ملی متعلق به تمام اقوام و مذاهب است لذا باید نیاز همه اقدشار جامعه را لحاظ کند. چرا که

مخاطب، مفهوم محوری همه اشکال و گونه‌های مختلف ارتباطات است. (دانش میرکهن، ۱۳۸۷: ش ۱۶، ۱۲۵) هرگونه تلاشی از سوی رسانه‌ها برای جهت‌دهی مخاطبان، به ظرفیت‌های مختلف آنان در فهم و پذیرش یک پیام وابسته است و نادیده انگاشتن این ظرفیت‌ها و بی‌توجهی به اقوام و مذاهب‌های موجود، مانع تحقق اهداف رسانه است. (داودآبادی و همکاران، ۱۳۹۴: ۶۴) قرآن کریم ضمن تشبیهی لطیف این مسئله را مطرح می‌کند:

﴿أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا﴾

خدا از آسمان آبی فرود آورد و هر رودخانه‌ای به قدر ظرفیت خودش

سیلان یافت. (رعد: ۱۷)

توجه به ظرفیت و قابلیت افراد، نکته کلیدی است که در منشورات اخلاقی رسانه مورد اهمیت است. یکی از مصادیق مخاطب‌شناسی توجه به ظرفیت‌های آنان است، و توجه به سلاقی، اعتقادات و نیازهای آنان، وجه دیگری از این امر است که به اعتباری سرچشمه تولیدات محتوایی رسانه محسوب می‌شود. (کریمی، ۱۳۸۲: ۱۲۴). بنابراین، رسانه‌ها باید با رصد انتظارات، درصدد تهیه محتوای مناسب جهت تغذیه فکری گروه‌های متفاوت برآیند. (فولادی، ۱۳۹۱: ش ۸، ۱۳۹)

۹. پرهیز از توهین به مقدسات یکدیگر

بخش اعظم اصل احترام به دیگران، در احترام به مقدسات و عدم اهانت به آنها تجلی پیدا می‌کند. (علی‌اکبری، ۱۳۹۲: ش ۴، ۱۰۶) این امر باید یک اصل شناخته شده برای متولیان رسانه باشد. چنین پذیرشی می‌تواند نقش بسیار سازنده و مثبت در تقویت و وحدت همبستگی مسلمانان داشته باشد. (رحیمی و فتحعلی‌خان، ۱۳۹۵: ش ۲۰، ۸۹) مقام معظم رهبری (حفظه‌الله) درباره لزوم عدم اهانت به مقدسات یکدیگر این چنین می‌فرماید:

اهانت به مقدسات یکدیگر خط قرمز از نظر اسلام است. و بی‌توجهی به این مسئله بهترین وسیله برای دشمنان است. (سخنان مقام معظم رهبری در تاریخ ۱۳۸۸/۸/۴)

علامه طباطبایی ذیل آیه ۱۲ سوره مبارکه حجرات اشاره می‌کند که بدگویی درباره یکدیگر، نتیجه تشکیل جامعه که همکاری، برقراری ارتباط و تشریک مساعی با یکدیگر را آسیب‌پذیر می‌کند، چرا که در اثر شیوع بدگویی‌ها میان افراد جامعه، بدبینی رخ خواهد داد؛ در این صورت مردم به هم اعتماد ندارند تا مشارکت و همفکری با هم داشته باشند. این نتایج اگر در قالب خبرسانی و در چارچوب فعالیت‌های رسانه‌ای صورت گیرد آثار تخریبی بیشتری خواهد داشت. (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۰: ۱۰۰-۹۹) بی‌تردید اختلافات مذهبی و عقیدتی میان مسلمانان، از مهم‌ترین عللی است که به تفرقه و پراکندگی می‌انجامد؛ احترام به اعتقادات مذاهب دیگر نه تنها فاصله‌ها را بین یکدیگر کم می‌کند و موجب نزدیکی به یکدیگر می‌شود، بلکه سرمایه‌گذاری دشمنان را جهت برهم زدن این وحدت و هم‌گرایی برباد می‌دهد. وقتی اسلام در برخورد با پیروان سایر ادیان توصیه به مراعات حقوق آن‌ها می‌کند و از آن‌ها می‌خواهد به مقدسات فکری و عقیدتی باطل دیگران، اهانت نکنند، به طریق اولی در چارچوب روابط مسلمانان با یکدیگر نیز بر اصل اجتناب از توهین به مقدسات پیروان مذاهب اسلامی تأکید می‌نماید. این آموزه‌ها ره‌توشه متصدیان رسانه است تا با استناد به این آموزه‌ها بتوانند رویکرد خود را در جهت احترام به تمامی مذاهب پیش ببرند. بی‌احترامی به مقدسات آن‌ها هم از سوی رسانه‌ها تبعات بسیار سنگینی به دنبال خواهد داشت. واگرایی اجتماعی، پایین‌ترین و در واقع ریشه‌ای‌ترین پیامد عدم رعایت این اصل است. بار معنایی الفاظ و نحوه بیان آن، در انتقال پیام نقش دارد. این موضوع، در جلب اعتماد مخاطب و آمادگی روانی آنان برای دریافت پیام، اهمیت زیادی دارد. (جمعی

از نویسندگان، ۱۳۹۰: ۹۰) خداوند متعال می‌فرماید:

﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾
شما مؤمنان، به آنان که غیر خدا را می‌خوانند دشنام ندهید تا مبادا
آن‌ها از روی ستیزه‌جویی و نادانی، خدای یگانه را دشنام گویند.
(انعام: ۱۰۸)

علامه طباطبایی ذیل این آیه چنین بیان می‌کنند:

این آیه یکی از ادب‌های دینی را خاطر نشان می‌سازد که با رعایت آن،
احترام مقدسات جامعه دینی محفوظ مانده و دستخوش اهانت و
ناسزا و یا سخریه نمی‌شود، چون این معنا غریزه انسانی است که از
حریم مقدسات خود دفاع نموده با کسانی که به حریم مقدساتش
تجاوزکنند به مقابله برخیزد و چه بسا شدت خشم او را به فحش و
ناسزای به مقدسات آنان وادار سازد. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۷،
۴۳۷)

نتیجه‌گیری

رسانه‌ها با توجه به اهمیت و جایگاه ویژه‌ای که در زندگی بشر دارند، ابزار
مناسبی جهت خدمت‌رسانی به آموزه‌های دینی به شمار می‌آیند. اعتقاد به
«مهدویت»، اصلی مشترک در بین مذاهب اسلامی همچون اهل سنت و
شیعیان است. متصدیان رسانه می‌توانند از این آموزه مشترک، در جهت
تحقق اهداف رسانه‌ای خود یعنی وفاق و انسجام ملی و همگرایی
مسالمت‌آمیز، گام بردارند و این مهم استراتژی‌های خاصی را اقتضا می‌کند که
یکی از آن‌ها ملزم شدن به رعایت کدهای اخلاقی عامه‌پسند است. در پرتو
چنین سیاست‌گذاری‌هایی، مذاهب به هم نزدیک‌تر شده و زمینه‌گفتمان و
تشریک مساعی آن‌ها در ابعاد مختلف فراهم خواهد شد. با وجود چنین
فضایی، گسست‌های موجود از بین خواهد رفت و روح همدلی و امیدافزایی

در بین آن‌ها به جریان خواهد افتاد و حربه دشمنان جهت ایجاد اختلافات مذهبی و متشنج کردن محیط به ثمر نخواهد نشست. انعکاس چنین تدابیری از سوی متصدیان رسانه، زمینه‌های تربیت اجتماعی و اخلاقی را در جامعه متکثر امکان‌پذیرتر می‌سازد. آسیب‌شناسی این فضا، راهبردهای مناسبی پیش‌روی اصحاب رسانه قرار خواهد داد.

منابع

قرآن

نهج البلاغه

- ابن بابویه، محمد بن علی، *من لایحضره الفقیه*، محقق / مصحح: علی اکبر غفاری، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳.
- ابن عقده کوفی، احمد بن محمد، *فضائل امیرالمؤمنین*، محقق و مصحح: عبدالرزاق محمدحسین حرزالدین، قم، دلیل ما، ۱۴۲۴.
- اخوان زنجانی، داریوش، *جهانی شدن و سیاست خارجی*، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، ۱۳۸۱.
- اسلاوین، رابرت ای، *روانشناسی تربیت*، ترجمه: یحیی سیدمحمدی، تهران، نشر روان، ۱۳۸۵.
- امیرتیموری، محمدحسن، *رسانه‌های آموزشی*، شیراز، ساسان، ۱۳۷۷.
- اینگلیس، فرد، *نظریه رسانه‌ها*، ترجمه: محمود حقیقت کاشانی، تهران، نشر مرکز تحقیقات و سنجش، ۱۳۷۷.
- آسا بگرگ، آرتور، *روش تحلیل رسانه‌ها*، ترجمه: پرویز اجاللی، تهران، دفتر

- مطالعات و دفتر رسانه‌ها، ۱۳۸۷.
- باهنر، ناصر و همکاران، *گفتارهایی در فرهنگ و ارتباطات اسلامی*، تهران، دانشگاه امام صادق علیه السلام، ۱۳۹۵.
- ببران، صدیقه؛ خانیکی، هادی؛ آطاهریان، محبوبه، *منشور اخلاق حرفه‌ای در رسانه‌ها*، اخلاق در علوم و فناوری، سال دهم، شماره ۴، ۱۳۹۴.
- بندعلی، سعید، *وحدت جوامع در نهج البلاغه برگرفته از آثار آیت‌الله جوادی آملی*، قم، اسراء، ۱۳۸۶.
- بورقانی فراهانی، سهیلا، مصطفی رضایی، «اخلاق حرفه‌ای در سازمان‌های رسانه‌ای»، *کتاب مهر*، ش ۱۶، ۱۳۹۴.
- پینتریچ، پال آر، و شانک، ایل ایچ، *انگیزش در تعلیم و تربیت*، ترجمه: مهرناز شهرآرای، تهران، نشر علم، ۱۳۸۵.
- تسخیری، محمدعلی، *وحدت اسلامی و تقریب مذاهب*، حکومت اسلامی، ش ۳۷، ۱۳۸۴.
- _____، *گفتارهایی درباره تقریب مذاهب*، اندیشه تقریب، ش ۱۴، ۱۳۸۷.
- تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، *غرر الحکم و درر الکلم*، محقق و مصحح: سید مهدی رجایی، قم، دارالکتب الإسلامی، ۱۴۱۰.
- جعفری نژاد، سیدابولفضل، *بررسی برخی از حیطه‌های اخلاق حرفه‌ای و رسانه*، رسانه، ش ۶۶، ۱۳۸۵.

- جمعی از نویسندگان، *اندیشه منجی موعود در ادیان*، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۸۸.
- جمعی از نویسندگان، *دومین همایش بین‌المللی «دین و رسانه» «رسانه دینی، دین رسانه‌ای»*، تهران، مرکز پژوهش‌های اسلامی صداوسیما، ۱۳۹۰.
- جناتی، ابراهیم، *همبستگی مذاهب اسلامی*، قم، انصاریان، ۱۳۸۱.
- جوادی آملی، عبدالله، *جرعه‌ای از صهبای حج*، محقق: حسن واعظی محمدی، قم، اسراء، ۱۳۸۸.
- حسن‌بیگی، ابراهیم، محمدحسن حاجی علی محمدی، *نقش برنامه‌های صدا و سیما در گسترش وحدت ملی در کشور*، مطالعات دفاعی راهبردی، ش ۴۰، ۱۳۸۹.
- حسینی دشتی، سیدمصطفی، *معارف و معاریف (دائرة المعارف جامع اسلامی)*، تهران، مؤسسه فرهنگی آرایه، تهران، ۱۳۷۹.
- حکیم، سید محمدباقر، *وحدت اسلامی از دیدگاه قرآن و سنت*، ترجمه: عبدالله فقیهی‌زاده، تهران، تبیان، ۱۳۷۷.
- حیدری کتابیونچه، مهدی، *رسانه دینی، چیستی و الگوی هنجاری آن*، مکاتبه و اندیشه، ش ۴۷، ۱۳۹۲.
- خانیکی، هادی، *چارچوبی برای پژوهش در اخلاق رسانه، اخلاق و علوم و فناوری*، س چهارم، ش ۱، ۱۳۸۱.
- دانش میرکهن، سید رحمت‌الله، *راهکارهای تقویت اتحاد در میان مذاهب*

- اسلامی، اندیشه تقریب، ش ۱۶، ۱۳۸۷.
- دانش، اسماعیل، نقش مشترکات کلامی شیعه و اهل سنت، در تقریب مذاهب اسلامی، اندیشه تقریب، ش ۱۵، ۱۳۸۷.
- داودآبادی، محسن، اسماعیل بیوکافی، محمدعلی بیلتن، قواعد تبلیغ در کتاب و سنت، تهران، پژوهشکده باقرالعلوم، ۱۳۹۴.
- دهخدا، علی اکبر، لغت نامه دهخدا، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۷.
- رادمنش، عزت الله، کلیات عقاید ابن خلدون درباره فلسفه، تاریخ و تمدن، تهران، انتشارات قلم، ۱۳۷۵.
- ربانی، محمدباقر، جهانی شدن، تنوع یا وحدت فرهنگی جامعه جهانی مهدوی، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۸۸.
- رحیمی، محمد؛ فتحعلی خان، محمد، ارزش های اخلاقی تقریب مذاهب اسلامی در عصر حاضر، معرفت اخلاقی، ش ۲۰، ۱۳۹۵.
- رئیسی دهکردی، اردشیر، نقش رسانه های جمعی در مقوم های وحدت ملی، مطالعات بین رشته ای دانش راهبردی، ش ۱۱، ۱۳۹۲.
- ساروخانی، باقر، جامعه شناسی ارتباطات، تهران، اطلاعات، هفدهم، ۱۳۸۵.
- سمواتی، زهرا، سلطه رسانه ای صهیونیسم در آمریکا، تهران، عروج، ۱۳۸۳.
- شاکری زواردهی، روح الله، منجی در ادیان، قم، انتشارات بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود علیه السلام، ۱۳۹۳.
- _____، مهدویت و آینده جهان: مبانی اعتقادی موعودگرایی در

ادیان، قم، نشر معارف، ۱۳۹۳.

- شیخ، معیث‌الدین، چارچوب اسلامی اخلاق رسانه‌ای؛ مسائل و چالش‌ها، رسانه، ش ۲۷، ۱۳۷۵.

- صانعی‌پور، مریم، اصول اخلاقی در رسانه‌ی جهانی، رسانه و فرهنگ، ش ۶، ۱۳۹۲.

- طباطبایی، سیدمحمدحسین، سیدمحمدباقرهمدانی، ترجمه تفسیرالمیزان، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۷۴.

- طبرسی، احمدبن علی، الإحتجاج علی اهل اللجاج، محقق / مصحح: محمدباقر خراسان، مشهد، نشر مرتضی، ۱۴۰۳.

- عرفان، امیرمحسن، رسانه و آموزه مهدویت: بازتابی الگویی مطلوب رسانه در عرصه اندیشه مهدویت، قم، انتشارات بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود علیه السلام، ۱۳۹۴.

- عصاریان‌نژاد، حسین؛ رضائیان، مهدی، رسانه و زمینه‌سازی ظهور حضرت حجت، تهران، دانشگاه عالی دفاع ملی و داتا، ۱۳۹۰.

- علی‌اکبری، راضیه، اخلاق و رفتار مسالمت‌آمیز، اخلاق و حیانی، س اول، ش ۴، ۱۳۹۲.

- فولادوند، محمد، اخلاق رسانه (با تأکید بر رسانه ملی)، بازتاب اندیشه، ش ۱۱۸، ۱۳۹۱.

- _____، اخلاق و رسانه، معرفت اخلاقی، ش ۳، ۱۳۸۹.

- فتحعلی‌خانی، محمد، *رابطه دین و تربیت اخلاقی: تربیت اسلامی*، مجموعه مقالات تربیت اخلاقی، تهران، شر تربیت اسلامی، ۱۳۹۵.
- فیروزمهر، محمدمهدی، *تربیت اخلاقی با نگاه قرآنی*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۵.
- کازنو، ژال، *جامعه‌شناسی وسایل ارتباط جمعی*، ترجمه: باقر ساروخانی و منوچهر محسنی، تهران، اطلاعات، بی‌تا.
- کاویانی، محمد، *روان‌شناسی و تبلیغات با تأکید بر تبلیغ دینی*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، دوم، ۱۳۸۶.
- کریمی، سعید، *رسانه‌ها و راه‌های تقویت مشارکت مردم در صحنه‌های سیاسی و اجتماعی*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۲.
- کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، محقق / مصحح: علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷.
- گنابادی، سلطان علی، *بیان السعادة*، بیروت، اعلمی، ۱۴۰۸.
- گودرزی، غلامرضا، *افق جهانی، مدل مدیریت راهبردی موعودگر*، تهران، دانشگاه امام صادق علیه السلام و دانشگاه عالی دفاع ملی، ۱۳۸۹.
- لاری ا. سامووار، ریچارد ای پورتر، لیزا ا. استفانی، *ارتباط بین فرهنگ‌ها*، ترجمه: غلامرضا کیانی، اکبر میرحسینی، تهران، انتشارات باز، ۱۳۷۹.
- مجلسی، محمدباقر بن محمد تقی، *بحار الأنوار*، محقق / مصحح: جمعی از محققان، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳.

- مرشدی راد، تبعیض و ناشکیبایی علیه مسلمانان در اتحادیه اروپا بعد از یازده سپتامبر، تهران، پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات، ۱۳۸۸.
- معتمدنژاد، کاظم، *وسایل ارتباط جمعی*، تهران، دانشگاه علامه طباطبایی، ۱۳۹۴.
- معتمدنژاد، کاظم؛ *رؤیا معتمدنژاد، حقوق ارتباطات*، تهران، دفتر مطالعات و توسعه رسانه‌ها، ۱۳۸۶.
- مک لوهان، هربرت مارشال، *برای درک رسانه‌ها*، ترجمه سعید آذری، تهران، مرکز تحقیقات و سنجش برنامه‌ریزی، ۱۳۷۷.
- موسوی بجنوردی، کاظم، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، تهران، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۸۰.
- مولانا، حمید، *الگوی مطبوعات و رسانه‌های اسلامی*، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۲.
- _____، *ارتباطات جهانی در حال گذار پایان چندگونگی*، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۸۴.
- مؤسسه آینده روشن، *رسانه، جامعه و حکومت زمینه‌ساز راهبردها و راهکارها*، قم، مؤسسه آینده روشن (پژوهشکده مهدویت)، ۱۳۹۰.
- _____، *هنر زمینه‌ساز راهبردها و راهکارها*، قم، مؤسسه آینده روشن (پژوهشکده مهدویت)، ۱۳۹۱.
- مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، *تعلیم و تربیت از دیدگاه امام خمینی*،

- قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، ۱۳۸۷.
- میرتبار، محمد، *رسانه و بازتولید جامعه منتظر*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، دوم، ۱۳۹۱.
- نجارزادگان، فتح الله، *بررسی تطبیقی تفسیر آیات مهدویت و شخصیت شناسی امام مهدی در دیدگاه فریقین*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۰.
- ویل دورانت، *تاریخ تمدن (مشرق زمین گاهواره تمدن)*، ترجمه: احمد آرام، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، بی تا.
- ورام بن ابی فراس، مسعود بن عیسی، *تبییه الخواطر و نزهه النواظر*، قم، مکتبه الفقیه، ۱۴۱۰.
- الهی نژاد، حسین، *بررسی و تحلیل انتظار در اهل سنت ظرفیت شناسی انتظار در میان اهل سنت*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، معاونت پژوهشی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۵.
- www.leader.ir/fa

نقش مهدویت در وحدت و همگرایی جهان اسلام

حسین الهی‌نژاد^۱

سیدحامد شاهرخی^۲

چکیده

براساس آیات و روایات و نیز تجربه بشر در طول تاریخ، اتحاد و همگرایی دو عامل مهم و مؤثر در ساماندهی و رساندن جامعه به سوی مقصود و هدف خود هستند؛ و در پرتو آنها همواره پیشرفت و شکوفایی و عزت و اقتدار و خلاقیت و در نهایت به حاکمیت بر زمین نائل خواهند گشت، در نقطه مقابل، فقدان این دو عامل در جامعه باعث خودبرتری‌بینی و بروز تعصبات قومی و فرقه‌ای و پراکندگی و سلب نعمت از آنان و در نهایت به ذلت و استعمار مبتلا خواهند شد. پس جایگاه اتحاد و همبستگی در جهت‌دهی جامعه به سوی پیشرفت و تعالی، جایگاه مهم و خطیری است. هرچه اتحاد میان مردم بیشتر باشد، حرکت مردم به سوی جامعه مطلوب سرعت بیشتری می‌یابد. اتحاد، در بسترها و زمینه‌های گوناگونی قابل توجیه است؛ زیرا گاهی براساس باورها شکل می‌گیرد و گاهی بر

۱. دانشیار و عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی قم
(hosainelahi1212@gmail.com)

۲. دانشجوی دکتری دانشگاه علامه طباطبائی تهران.

اساس ملیت و نژاد قابل پی‌گیری است و زمانی هم وطن و جغرافیا این نقش را ایفا کرده و مردم را به سوی اتحاد و همدلی حرکت می‌دهند.

در نتیجه اتحاد دارای بسترهای مختلفی است که با رویکردهای اعتقادی، اجتماعی، نژادی، جغرافیایی و... توجیه می‌شود. یکی از آن بسترها، باورداشت مهدویت و مؤلفه‌های اساسی و مشترک آن همچون اصل ظهور و انتظار و حتمیت آنها و نام و اوصاف امام مهدی و نسب ایشان و حکومت جهانی، گسترش عدالت و دیگر مؤلفه‌ها است که مورد قبول همه گروه‌های اسلامی بوده و سوژه مناسب و مهمی برای ایجاد اتحاد میان مسلمانان و جوامع اسلامی می‌باشد. لذا این پژوهش با بیان و تمرکز بر برخی از مؤلفه‌های وحدت بخش به نقش آنها در همگرایی معتقدان به این باور اصیل اسلامی پرداخته است و در صدد پاسخ به این پرسش اساسی است که مهدویت در همگرایی جهان اسلام چه نقشی دارد؟

واژگان کلیدی

مهدویت، وحدت، همگرایی، جهان اسلام.

مقدمه

از دیرباز، موضوع وحدت اسلامی، گفتمان رایج میان مسلمانان بوده است. رهبران دین در گروه‌های اسلامی، با عنایت به اهمیت و اثر وحدت، علاوه بر توصیه‌های گفتاری، در عمل نیز بیدان ملتزم بوده‌اند. کتاب‌های حدیثی و تاریخی که سرشار از احادیث و جملات وحدت بخش است، از اهتمام پیشوایان دینی به مسئله اتحاد و همدلی میان مسلمانان حکایت دارد. در این زمینه رسول خدا ﷺ فرموده است:

بهترین مؤمنان، کسی است که محور الفت و وحدت مؤمنان باشد؛ کسی که انس نگیرد و با دیگران مأنوس نشود، خیر ندارد (صدوق،

پیشرفت و ترقی جامعه، در گرو اتحاد و همدلی است. جامعه‌ای که می‌خواهد به سوی تکامل و ترقی حرکت کند، به یقین، مردم آن جامعه، در امور اجتماعی، یکدل و یکرنگ هستند؛ پس ترقی منهای اتحاد معنا ندارد و اتحاد نیز ثمره‌ای جز پیشرفت ندارد.

از آنجا که دین اسلام، در جایگاه آخرین دین آسمانی دو شاخصه جامعیت و کمال را همراه دارد، لازم است به همه سطوح زندگی بشر- اعم از فردی و اجتماعی- نظر داشته، برای رشد و تعالی انسان‌ها برنامه و راهکارهای مناسب ارائه بدهد، از طرفی همیشه بهترین و کامل‌ترین برنامه، برنامه‌ای است که فایده‌اش بیشتر باشد و افراد بیشتری از آن سود ببرند. بر همین اساس است که اسلام، مصالح اجتماعی را بر مصالح فردی ترجیح داده، در دوران امر میان منفعت اجتماعی و منفعت شخصی، حق را به منفعت اجتماعی می‌دهد. نیز از آنجا که غالب تعالیم روح بخش اسلامی، به نحوی با اجتماع و جامعه مسلمانان گره خورده است اسلام به اجتماع و جامعه اسلامی اهتمام ویژه ورزیده، برای حفظ آن از تدوین هیچ قانونی فروگذار نکرده است.

بی‌شک ترابط میان اجتماع و اتحاد، ارتباطی وثیق و ناگسستنی است. بر همگان روشن است که اجتماع منهای اتحاد، یعنی افتراق و جدایی؛ پس نمی‌توان حرف از اجتماع و جامعه زد و اتحاد را همراه آن ندید. بر این اساس، می‌توان سیاست پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را در ایجاد وحدت و برادری میان اصحاب خود، توجیه کرد:

به خاطر خدا پیمان اخوت ببندید و دوبه دوبا هم برادر

۱. عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام، قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صلی الله علیه و آله يَقُولُ: ... خَيْرُ الْمُؤْمِنِينَ مَنْ كَانَ مَأْلَفَهُ لِلْمُؤْمِنِينَ، وَلَا خَيْرَ فِيمَنْ لَا يَأْلَفُ وَلَا يُؤْلَفُ (طوسی، ۱۴۱۴ق: ۴۶۲).

باشید (هاشمی خوبی، ۱۴۰۰ق: ج ۱۵، ۱۴۹).^۱

نیز آن حضرت، برای حفظ جماعت مسلمانان فرمودند:
هر کس از صف جماعت مسلمانان رویگردان شود، عدالت او نابود
می شود (طوسی، ۱۳۶۵ش: ج ۶، ۲۴۱).^۲

جانشینان پیامبر اکرم ﷺ همان سیره و روش ایشان را ادامه دادند و در این
راه از هیچ کوششی - اعم از گفتاری و عملی - فروگذار نکرده اند. چنان چه امام
صادق علیه السلام در کیفیت معاشرت با اهل سنت می فرماید:
با آنها نماز گزار؛ زیرا هر کس در نماز جماعت آنان شرکت کند، مانند
این است که با شمشیر برهنه در جهاد فی سبیل الله شرکت کرده
است (طوسی، ۱۳۶۵ش: ج ۳، ۲۲۷).^۳

پس، از منظر اسلام و پیشوایان دینی، اتحاد و همگرایی مسلمانان، دارای
جایگاه والا و مهمی است و لازم است همه مسلمانان در این امر شرکت کنند
تا اتحاد و همدلی در جامعه اسلامی حکم فرما شود.

البته مقصود از وحدت، وحدت شیوه های فقهی و اجتهادی نیست؛ کما
این که مقصود از آن، برقرار دادن مذهبی بر مذهب دیگر یا ادغام مذاهب در
یکدیگر و قرار دادن آن ها به صورت یک مذهب یا تأسیس مذهب جدید
نیست؛ بلکه مقصود از میان ابعاد وحدت، تنها در دو بُعد وحدت است: یکی
بُعد سیاسی و اجتماعی و دیگری بُعد علمی و فرهنگی. مقصود از بُعد اول:

۱... تاخوافی الله أخوین أخوین... (هاشمی خوئی، ۱۴۰۰ق: ج ۱۵، ۱۴۹؛ ابن هشام حمیری،
بی تا: ج ۲، ۳۵۱).

۲. قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لَا غَيْبَةَ إِلَّا لِمَنْ صَلَّى فِي بَيْتِهِ وَرَغِبَ عَنْ جَمَاعَتِنَا وَمَنْ رَغِبَ عَنْ جَمَاعَةِ
الْمُسْلِمِينَ وَحَبَّ عَلَى الْمُسْلِمِينَ غَيْبَتَهُ وَسَقَطَتْ بَيْنَهُمْ عِدَّتُهُ وَوَجِبَ هِجْرَتُهُ... (طوسی،
۱۳۶۵: ج ۶، ۲۴۱).

۳. «عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ قَالَ لِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ﷺ يَا إِسْحَاقُ أَنْصَلِي مَعَهُمْ فِي الْمَسْجِدِ قُلْتُ
نَعَمْ قَالَ صَلَّى مَعَهُمْ فَإِنَّ الْمُصَلِّيَ مَعَهُمْ فِي الصَّفِّ الْأَوَّلِ كَالشَّاهِرِ سَيْفَهُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ (طوسی،
۱۳۶۵: ج ۳، ۲۲۷).

این است که همه مسلمین، هر کجای دنیا زندگی می‌کنند و دارای هر زبان و رنگ و از هر قوم و نژادی که هستند، به اسم مصلحت عالیّه اسلامی در صف واحد در برابر دشمنان اسلام قرار گیرند؛ پس غرض این نیست که سنی، شیعه شود یا شیعه، سنی گردد. البته بر سنی است که مسلمان باشد قبل از آن که سنی باشد، و بر شیعه است که مسلمان باشد، قبل از آن که شیعه باشد.

مقصود از بُعد دوم وحدت یعنی بُعد علمی و فرهنگی، همان تقریب بین مذاهب اسلامی است. تحقیق این پدیده منوط است به اجتماع اندیشمندان و فقهای بزرگ مذاهب که آگاه به آرا و نظرات همه مذاهب باشند و مطرح کردن مسائل و اختلافات نظری در جوی سالم و آرام، صمیمی و به دور از تعصب، برای دستیابی به حقایق و واقعیت‌های اسلامی در ابعاد علمی و کلامی... و نشر نتیجه بحث‌ها و مناظره‌ها برای پیروان مذاهب. (جناتی، ۱۳۸۱: ۵۰۱)

پس علاوه بر اتحاد در ابعاد سیاسی، اجتماعی، علمی و فرهنگی که نمره آن، تحقق همبستگی و همدلی میان مسلمانان است، اتحاد در بُعد اعتقادی و کلامی نیز نقش مؤثری در وحدت بخشی جامعه اسلامی دارد. در منظومه باورهای اسلامی برخی از باورها هم چون اعتقاد به خدا و قرآن و نبوت و رهبری و جانشینی پیامبر ﷺ و اهل بیت علیهم‌السلام به عنوان عوامل وحدت‌آفرین به صورت کلی معرفی شده‌اند، در این بخش، از اتحاد آموزه‌های اعتقادی که مورد قبول همه باورمندان اسلامی است، محور گفتمان میان اندیشوران و عموم مردم قرار می‌گیرد. از جمله آن باورها، مهدویت است. در موضوع مهدویت و مفاهیم همسوی آن، نظیر انتظار، ظهور، حکومت جهانی، گسترش عدالت و... هر کدام، عاملی برای وحدت بخشی میان باورمندان به مهدویت است. بر این اساس، مقاله ابتدا به بیان و نقد نظریه یکی از دانشمندان اهل سنت که مدعی است «اندیشه مهدویت با نظریه هم‌گرایی همخوانی ندارد» پرداخته سپس در

بخش دوم، به مهدویت و مفاهیم همسوکه نقشی بی‌بدیل و تاثیرگذار در اتحادبخشی جامعه دارند، مبادرت ورزیده است.

نظریه ابن خلدون و همگرایی

قبل از ورود به بحث، لازم است نظریه ابن خلدون که مدعی است (اندیشه مهدویت با نظریه همگرایی ناهمخوان است) مورد کنکاش و امعان نظر قرار گیرد. او در جلد اول کتاب خود *العبر و دیوان المبتدأ والخبر* که به عنوان «مقدمه» نام‌گذاری شده است (قتوحی، ۱۴۱۶: ۳۴۵؛ محفوظ، ۱۳۷۳ ش: ج ۲، ۲۲۱) مهدویت و احادیث مهدویت را به چالش کشیده است. ایشان در این کتاب در باب ۵۲ با عنوان «فی امر الفاطمی» به موضوع مهدویت پرداخته است.^۱ (نظریه در ادامه به تفصیل بیان شده است) او می‌گوید:

بدان! مشهور میان تمامی اهل اسلام در گذشته اعصار آن بوده که می‌باید در آخر الزمان مردی از اهل بیت علیهم‌السلام ظهور کند که دین را یاری نموده، عدل را ظاهر می‌نماید... در این باره به روایاتی احتجاج می‌شود که پیشوایان گفته‌اند؛ اما منکران نیز در این باره سخن رانده‌اند و چه بسا با تمسک به اخباری دیگر، با آن مخالفت کرده‌اند (ابن خلدون، ۱۳۶۳ ش: ج ۱، ۲۴۵).

پرسش‌ها و اشکالاتی که در کلام ابن خلدون مطرح شده است، به طور کلی در دو قسم قابل بحث و پی‌گیری می‌باشد:

۱. ضعف روایات مهدوی و عدم شایستگی برای این که مبنای اعتقادات مسلمانان قرار گیرد.

۲. ناهمخوانی باور به مهدی منتظر، با نظریه‌ای که ابن خلدون برای چگونگی پیدایش دولت‌ها و حکومت‌ها دارد که بر عصبیت و همگرایی

۱. ابن خلدون، عبدالرحمن، مقدمه ابن خلدون، ۲۹۰.

استوار است.

تحلیل نظر ابن خلدون

استناد به روایات ضعیف: اما در قسمت نخست اشکال، ابن خلدون بعد از طرح مطالبی درباره مهدویت، به اسناد روایات مهدویت که تعداد آن‌ها را بیست و سه مورد برشمرده، که غالب آنها با اتهام ضعف سندی رو می‌کند و تعداد خیلی از روایات را از نظر سند قابل قبول می‌داند ولی در ادامه همین مقدار را با قانون جرح و تعدیل رد می‌کند.

عملکرد دوگانه: ظاهراً ابن خلدون برای تحقیق و بررسی اخبار و شناخت روایات صحیح و ضعیف، از آگاهی کافی برخوردار نیست؛ زیرا به قواعد رجالی ای که فقیهان و محدثان به کار می‌گیرند، توجه ندارد؛ از این رو، درباره روایات به شیوه‌ای قضاوت کرده است که پیش‌تر، هیچ‌یک از پژوهشگران روایی، آن را انجام نداده‌اند. گذشته از این که راه‌های شناخته شده و ضوابطی که مورخان رعایت کرده‌اند (وابن خلدون هم از آنان به شمار می‌آید) را در نظر نگرفته است. افزون بر این خود به فراگیر بودن قاعده (تقدم جرح بر تعدیل در اسناد روایات) که برای پیرایش و تنقیح روایات گفته است، ملتزم نیست! روشن‌ترین دلیل آن است که او برای اثبات نظریه (نیاز حکومت به همگرایی عصبیت) خود روایت (ما بعث الله نبیا إلا فی منعة من قومه) را صحیح می‌داند در حالی که بنابر قاعده خود ساخته ابن خلدون، روایت فوق ضعیف می‌باشد و باید رد شود.

عدم یادآوری تمامی احادیث: پس از بیان اخبار مهدویت، ابن خلدون خواننده را به این اشتباه می‌اندازد که آن چه آورده، تمام یا بیشتر روایاتی است که محدثان گفته‌اند. وی می‌گوید:

همه احادیث را در حد توان گردآوری کردیم (ابن خلدون، ۱۳۶۳ ش):

ج ۱، ۲۴۶).

اما وی جز بیست و هشت طریق، برای بیست و سه حدیث نیاورده است. همچنین روایاتی که در کتاب‌های مورد تاکید ابن خلدون آمده است و در آن‌ها از نام مهدی یا از عصر ظهور سخن گفته شده، بیش از پانصد روایت با سندهای گوناگون است.

وجود روایات صحیح: ابن خلدون در پایان ذکر اخبار، اعتراف می‌کند که بنا بر مبنای خودش، برخی روایات، صحیح است: این روایات - چنان‌که دیدیم - خالی از نقد نیست، مگر شمار اندکی (ابن خلدون، ۱۳۶۳ش: ج ۱، ۲۴۶).

حتی با در نظر گرفتن قاعده‌ای که وی برای صحت احادیث بر آن اعتماد دارد - یعنی تقدم جرح بر تعديل - همین تعداد سندهای صحیح کافی است، تا این اخبار را از شمار آحاد بیرون آورده، آن‌ها را به حد تواتر برساند (العمیدی، ۱۳۷۴ق: ج ۹، ۲۳).

دو ایراد به کلام ابن خلدون

الف) ایراد نقضی

قاعده‌ای که وی برای پژوهش و ارزیابی حدیث بدان معتقد است و جرح را بر تعديل مقدم می‌دارد، به رد بسیاری از احادیث صحیح مسلم و بخاری خواهد انجامید؛ اما ابن خلدون این کار را قبول ندارد؛ از این رو کوشیده است این چالش را چنین حل کند و بگوید: روایات هر دو کتاب صحیح (صحیح مسلم و صحیح بخاری)، اجماعی بوده، همین برای جبران ضعف سند برای احادیث بخاری و مسلم کافی است (ابن خلدون، ۱۴۳۲ق: ج ۱، ۲۴۵).

ب) ایراد مبنایی

اگر مقصود وی آن است که هر چه اجماع مسلمانان باشد، مصون از اشتباه

است، این امر به طور گسترده در باور مهدویت - به طور ویژه در برخی روایات مربوط به مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف - وجود دارد؛ زیرا بسیاری از بزرگان و علمای اسلامی متواتر بودن اخبار مهدی را ادعا کرده‌اند. حتی برخی ادعا دارند تمام مسلمانان معتقدند این باور، از اجماع برخوردار است. شاید آنچه ابن خلدون در آغاز سخنش درباره (مهدی فاطمی) می‌گوید: (مشهور میان تمامی اهل اسلام در طی اعصار گذشته...) اشاره به این اجماع باشد. بنابراین هیچ تفاوتی میان اخبار صحیح بخاری و مسلم با اخبار مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف از جهت اجماع وجود ندارد؛ اما اگر مقصود ابن خلدون این باشد که باور به مهدی و احادیثی که در این باره است از اجماع برخوردار نمی‌باشند، گفته می‌شود سخنان وی برخلاف سخنان عالمانی است که در این باره مطلب نوشته‌اند. اینان از کسانی که درباره اندیشه مهدویت ادعای اجماع کرده‌اند یا کسانی که مدعی اند احادیث مهدویت متواتر است نام برده‌اند. در این باره نزدیک به سی تن از عالمان متخصص را می‌توان نام برد. (المقدم، ۱۴۲۳ق: ۱۳۰).

مثلاً صبان در *اسعاف الراغبین* (۱۴۰)، شبلینجی در *نور الابصار* (۱۴۲۷ق: ۱۵۵)، ابن حجر در *صواعق* (۹۹)، زینی دحلان در *فتوحات الاسلامیه* (۱۳۸۷ق: ج ۲، ۲۱۱)، برزنجی در *الاشاعه* (۱۴۲۵ق: ۲۴۱)، سویدی در *سبائك الذهب* (۱۴۱۵ق: ۷۸)، منصور علی ناصف در *التاج الجامع* (۱۳۸۱ق: ج ۵، ۳۶۲)، ابن حجر عسقلانی در *فتح الباری* (۱۴۲۸ق: ج ۵، ۳۸۲)، گنجی شافعی در *البيان* (۱۴۱۷ق: باب ۱۱، ۲۳۲) و... توجه این قبیل از اندیشمندان اهل سنت از اهتمام اعتقاد به مهدویت و متواتر بودن آن نزد آنان حکایت دارد.

بی‌شک بر حدیث شناسان روشن است وقتی در موضوعی ادعای تواتر می‌شود، دیگر لازم نیست به بحث سندی و رجالی آن موضوع پرداخته شود؛ از این رو وقتی درباره احادیث مهدویت از طرف علمای اهل سنت و شیعه ادعای تواتر شود، یقین آور بودن مهدویت به اثبات رسیده است و دیگر لازم

نیست احادیث اثبات‌گر مهدویت را از لحاظ سندی مورد خدشه قرار دهیم.

اشکال دوم ابن خلدون (عدم هم‌خوانی اندیشه مهدویت با نظریه همگرایی) و پاسخ آن

ابن خلدون، نظریه همگرایی را پایه و اساس شکل‌گیری حکومت‌ها و تداوم آن‌ها می‌داند. نظریه همگرایی او همان عصبیت است که خاستگاه نژادی و قومی دارد. وی پس از بیان این مطلب، اشاره می‌کند که اندیشه و باور به مهدی، با نظریه‌ای که پیش‌تر ارائه کرده است هم‌خوانی ندارد. وی هنگامی که از آبادی‌های نخستین و دولت‌ها و ملک و خلافت‌های فراگیر سخن گفته، بدین باور رسیده است که پیدایش دولت‌ها بر اساس نظریه عصبیت (همگرایی قومی) است:

سخن و باور درستی که می‌بایست آن را بپذیری، این است که فراخوانی به دین یا حکومتی ممکن نیست، مگر آن‌که توان و قدرت همگرایی وجود داشته باشد، تا دین یا حکومت بتواند موفق شود و دیگران قادر باشند از آن دفاع کنند، تا خواست خداوند در این باره اجرا شود. پیشتر با دلایل قطعی که به تونشان دادیم، چنین نظریه‌ای را استوار کردیم (ابن خلدون، ۱۴۳۲ق: ج ۱، ۱۳۶).

سپس نظریه خودساخته‌اش را با مسئله مهدویت تطبیق داده و تشکیل

حکومت جهانی توسط حضرت مهدی علیه السلام را بعید می‌شمارد:

عصبیت و همگرایی قومی فاطمیون (بلکه تمامی قریش) در آخرالزمان و در عصر ظهور در تمام سرزمین‌ها از بین رفته است و امت‌های دیگری وجود دارند که همگرایی آنان، برتر از همگرایی قومی قریش است. حتی اگر بپذیریم در حجاز (مکه، یمن و مدینه) هنوز مدعیان از قریش باشند... اگر ظهور مهدی درست باشد، دلیلی وجود ندارد که بتوان دعوت کند، مگر به واسطه همگرایی و عصبیت قریش، تا بدین وسیله خداوند دل‌هایشان را به هم پیوند دهد، از مهدی پیروی کنند، تا وی بتواند شوکت و قدرت لازم را به

دست آورد؛ اما در غیراین صورت، به دلایل درستی که برشمردیم... چنین کاری غیرممکن است (ابن خلدون، ۱۴۳۲ق: ج ۱، ۱۲۸).

برای این که مقصود از به کارگیری نظریه عصبيت برای رد اندیشه مهدویت روشن شود، باید اصل نظریه ابن خلدون بیان گردد.

عصبيت و گسترش محدوده آن

عصبيت، رابطه‌ای اجتماعی - روحی است که آگاهانه یا ناآگاهانه افراد معینی را به هم ربط می‌دهد و برقرابت و نزدیکی مادی و معنوی استوار است. این ارتباط، مستمر است و هرگاه خطری پیش آید که افراد را به گونه‌ای شخصی یا گروهی تهدید کند، همبستگی آشکار شود و پیوند محکم‌تر گردد (الجابری، ۱۹۹۴م: ۲۴۵).

در آغاز همگرایی میان افراد، قبیله‌ای به وجود می‌آید که دارای نسبت واحدی هستند؛ اما گاه این محدوده تنگ، گسترش می‌یابد و نسبت‌هایی همچون دوستی و هم‌پیمانی با قبایل دیگر را در بر می‌گیرد که ارتباط نسبی با هم ندارند؛ بدین سبب، قبایل غالباً برای دفع این خطرها، دست به همبستگی می‌زنند و پیمان دوستی می‌بندند (الجابری، ۱۹۹۴م: ۱۱۲).

نقد و بررسی

بی‌شک این نکته روشن است که همگرایی قومی و نژادی، همیشه دارای عملکرد مثبت برای تشکیل حکومت و دوام آن نیست؛ بلکه برخی مواقع برعکس می‌شود؛ یعنی همگرایی قومی، عامل منفی برای انقراض یا پای نگرفتن يك حکومت می‌گردد. برای اثبات این مسئله می‌توان به شواهد تاریخی و زندگی انبیای الهی پرداخت که از ناحیه ملیت و زندگی قوم خود، به شدت مورد آزار و اذیت قرار می‌گرفتند.

شاهد این مطلب این است که نخستین کسانی که در پی شکست دادن رسول خدا ﷺ برآمدند، قوم و عموزادگان پیامبر بودند؛ اما پیامبر به وسیله مسلمانانی بر آنان پیروز شد که پیش تر هیچ ارتباط و دوستی ای با رسول خدا ﷺ نداشتند، حتی در آغاز کار ارتباط سببی نیز وجود نداشت (شمس الدین، ۱۳۸۵ ش: ۴۰). همچنین قرآن از دیگر پیامبران سخن می گوید که از نزدیکان و خواص خود بدترین انواع اذیت و آزار را دیدند:

و این قوم عاد بود که آیات پروردگارشان را انکار کردند و پیامبر او را نافرمانی نمودند و از فرمان هرستمگر دشمن حق پیروی کردند (هود: ۵۹، ۱۱).

مثلاً درباره اذیت و آزار رسول خدا ﷺ توسط عمویش ابولهب، چنین نقل شده است:

طارق بن عبدالله محاربی گوید: روزی در محل کسب و کار بودم که دیدم رسول خدا ﷺ از بازار ذی المجاز می گذشت و لباسی سرخ بر تن داشت. شنیدم فرمود: ای مردم! بگویید: لا اله الا الله، تا رستگار شوید؛ اما مردی در پی او بود که به طرف رسول خدا ﷺ سنگ می انداخت در نتیجه پاهای رسول خدا ﷺ خونین شده بود و می گفت: ای مردم! از سخن این شخص پیروی نکنید؛ زیرا دروغ گو است. پرسیدم: وی کیست که با سنگ بدو می زند؟ گفتند: عمویش عبدالعزی ابولهب فرزند عبدالمطلب است (بیهقی، ۱۴۱۶ق: ج ۶، ۲۰۲۱).

امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الیوم نیز هنگام ظهور، از ناحیه نژاد و قومیت خود که قریش و اعراب باشند مورد بی مهری قرار گرفته، به همین دلیل، حضرت با آنان به شدت برخورد می کند. امام صادق علیه السلام فرموده است:

هرگاه قائم قیام کرد، بین او و اعراب و قریش جز شمشیر نخواهد بود

و جز شمشیر از آنان نمی‌گیرد (نعمانی، ۱۳۹۷ق: ۲۳۴).^۱

باز آن حضرت فرموده است:

حال شما چگونه است زمانی که یاران مهدی، خیمه‌ها را در مسجد کوفه برپا کنند و سپس مهدی برای مردم، برنامه‌ای نو بر اساس امری جدید ارائه دهد و برای اعراب سخت گیر می‌باشد؟ (نعمانی، ۱۳۹۷ق: ۳۱۹)^۲

بنابراین، نظریه ابن خلدون درباره همگرایی عصبیت، نظریه جامع و کاملی نیست و نمی‌توان با آن نظریه، یک قاعده کلی درست کرد که در صورت فقدان آن، شکل‌گیری انقلاب و نهضت‌ها، همچنین استواری و تداوم آن‌ها را از بین ببرد.

ارتباط نظریه همگرایی با انکار مهدویت

چنان‌که پیش‌تر گفته شد، ابن خلدون با یاری جستن از نظریه‌ای که برای پیدایش دولت‌ها بیان کرده است، در پی انکار مهدویت و نقش آن در همگرایی است و اعتقاد دارد باورداشت مهدویت، با نظریه او که ادعا می‌کند محکم است و با دلیل و برهان ثابت شده، ناهمخوان است؛ زیرا این نظریه ثابت می‌کند هیچ جنبش یا انقلابی نمی‌تواند پیروز شود، مگر این‌که دارای همان همگرایی باشد؛ همگرایی‌ای که عامل بشری را برای انقلاب فراهم می‌آورد؛ زیرا مهم‌ترین عامل در تقویت همگرایی، حسب و نسب است. پیوند نسبی - چنان‌که در توضیح نظریه گفتیم - اساس همگرایی است. از این رو

۱. عَنْ أَبِي بصير عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام أَنَّهُ قَالَ إِذَا خَرَجَ الْقَائِمُ عليه السلام يَكُنْ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْعَرَبِ وَقُرَيْشٍ إِلَّا السَّيْفُ مَا يَأْخُذُ مِنْهَا إِلَّا السَّيْفُ (نعمانی، ۱۳۹۷ق: ۲۳۴).

۲. عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عليه السلام أَنَّهُ قَالَ كَيْفَ أَنْتُمْ لَوْ ضَرَبَ أَصْحَابُ الْقَائِمِ عليه السلام الْفَسَاطِيطَ فِي مَسْجِدِ الْكُوفَةِ ثُمَّ يَخْرُجُ إِلَيْهِمُ الْمَثَالُ الْمُسْتَأْنَفُ أَمْرٌ جَدِيدٌ عَلَى الْعَرَبِ شَدِيدٌ (نعمانی، ۱۳۹۷ق: ۳۱۹).

همگرایی نیازمند منتسبان به حسب و نسب واحدی است که آماده از جان گذشتگی در راهی می‌باشند که رهبر هم‌قبیله‌ای ایشان به آن فرمان می‌دهد. اگر چنین وضعی را بر مهدی فاطمی تطبیق دهیم، درخواست یافت هاشمیان و علویان (یعنی گروه فاطمیان که مهدی می‌تواند در قیامش به ایشان امید داشته باشد) قدرت‌شان از بین رفته و گروهشان از هم پاشیده و منقرض شده‌اند. دیگر کسی از آن‌ها در یک جا و یک عقیده باقی نمانده‌اند، مگر اندکی که برای جنبش و انقلاب به کار نمی‌آیند و نمی‌توانند گروهی توانمند را تشکیل دهند که مهدی بتواند برای قیام خویش به ایشان امیدوار باشد؛ چه رسد به این که بخواهد دولتی جهانگیر به دور از آفتی همچون ستم و فساد ایجاد کند (شمس‌الدین، ۱۳۸۵ ش: ۲۶).

در پاسخ به اشکال ابن خلدون باید گفت: ابن خلدون، به میزان تاثیر دعوت دینی برای بنیان دولت‌ها و کارایی ندای دینی اشاره می‌کند و فصل ویژه‌ای به این امر اختصاص داده و توضیح می‌دهد که عامل دینی، بر توان و قدرت دولت می‌افزاید (همان‌گونه که همگرایی قومی تاثیرگذار است). در این باره به دستاوردهای فتوحات اسلامی اشاره می‌کند. شمار پیکارگران مسلمان در جنگ یرموک، سی هزار و اندی بود، در حالی که جنگجویان رومی، چهارصد هزار نفر بودند. و نیز در جنگ قادسیه، سپاهیان ایرانی حدود صد و پنجاه هزار نفر بودند؛ اما مسلمانان سی هزار نفر بودند که این همه قدرت، به سبب همگرایی دینی حاصل شده بود؛ اما نکته‌ای که نباید از آن غافل بود و به نوعی با نظریه همگرایی عصبیت ابن خلدون هماهنگ است و از این طریق به نفی حکومت جهانی مهدویت می‌پردازد، مستقل نبودن دین و آموزه‌های دین، در ایجاد اتحاد و وحدت است. به تعبیر دیگر، از نظر ابن خلدون، همگرایی از منظر عصبیت (هم‌گرایی قومی، نژادی) دارای تاثیر مستقل است؛ ولی دین و آموزه‌های آن نظیر اندیشه مهدویت به طور مستقل

نمی‌تواند همگرایی ایجاد کند؛ بلکه در کنار عصبیت دارای تاثیر می‌باشد؛ از این رو ابن خلدون در کتاب خویش فصلی را تحت عنوان (فی أَنَّ الدَّعْوَةَ الدِّينِيَّةَ مِنْ غَيْرِ عَصَبِيَّةٍ لَا تُنْتَمِ)، (ابن خلدون، ۱۴۳۲ق: ج ۱، ۱۲۶)؛ یعنی دعوت دینی بدون رابطه نژاد ممکن نیست، به این امر اختصاص داده، مهدویت را بدون عصبیت در ایجاد وحدت ناتوان قلمداد می‌کند.

پس نتیجه نظریه و دلیل ابن خلدون را چنین می‌توان بیان کرد: هر نهضت و قیام، زمانی به پیروزی و هدف می‌رسد که عواملی بیرونی نظیر عصبیت، دین و هم‌پیمانی و... آن را پشتیبانی کند. برخی عوامل فوق، نقش استقلال‌داری دارند؛ نظیر عصبیت و بعضی دیگر، نقش تکمیلی دارند، نظیر دین، یعنی عصبیت به تنهایی توان همگرایی میان بنی آدم را دارد؛ اما مقوله دین به تنهایی نمی‌تواند همگرایی ایجاد نماید؛ بلکه در کنار عصبیت دارای تاثیر همگرایی است.

براین اساس، وقتی نژاد و قومیت امام مهدی عَلَيْهِ السَّلَام که همان قریش، فاطمیون و علویان هستند، دارای جمعیت قابل توجهی نباشند، یکی از عوامل مهم همگرایی در مهدویت از میان رفته است؛ اما عامل دیگر نظیر دین که نقش تبعی و تکمیلی را دارد نمی‌تواند در نهضت و قیام امام مهدی عَلَيْهِ السَّلَام نقش همگرایی را ایفا کند؛ پس می‌توان چنین نتیجه گرفت که نهضت امام مهدی عَلَيْهِ السَّلَام، برای استیلاء بر جهان و تشکیل حکومت جهانی، غیرممکن و به دور از منطق می‌باشد.

در پاسخ گفته می‌شود: چنان که گفته شد، تاریخ صدر اسلام، نمونه بارزی برای رد نظریه عصبیت ابن خلدون است؛ زیرا همگرایی‌ای که میان مردم صدر اسلام بود و سبب تقویت و تعمیق اسلام پویا و نوین‌باد گردید، از ناحیه انصار حاصل شد که از قومیت و نژاد پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نبودند. اسلام، مدت زمان کوتاهی، در گستره و قلمرو وسیعی، گسترش یافت. و قریش و قومیت

رسول خدا ﷺ نه تنها حمایت و همراهی نکردند؛ بلکه در مقابل، با کارشکنی و توطئه، در صدد امحای دین اسلام نیز برآمدند. نیز در فرآیند تاریخ اسلام پیروزی‌های فراوان لشگریان اسلام که با قومیت و موقعیت مختلف جغرافیایی در کنار هم جمع شده بودند، و با جان فشانی تمام به دفاع از اسلام و کیان اسلامی می‌پرداختند و با نیروی قلیل بر عده و عده کثیر پیروز می‌شدند، همه از کارآمدی دین و آموزه‌های دینی در ایجاد همگرایی و اتحاد در جامعه اسلامی حکایت دارد؛ پس نمی‌توان نظریه ابن خلدون را درباره همگرایی پذیرفت.

جایگاه مهدویت و نقش آن

اندیشه مهدویت، اندیشه‌ای فراگیر و فرا مذهبی است و همه گروه‌های اسلامی بدان اعتقاد قلبی دارند؛ از این رو دو گروه عمده اسلامی یعنی اهل سنت و شیعه، انکار امام مهدی ﷺ و ظهور او را کفر و خروج از دین اسلام تلقی می‌کنند. پیامبر اکرم ﷺ فرموده است:

هرکس قائم از فرزندان مرا انکار کند، در واقع مرا انکار کرده است (صدوق، ۱۳۹۵ق: ج ۲، ۴۱۲).^۱

و نیز آن حضرت فرموده است:

هرکس که مهدی قائم از فرزندان مرا در زمان غیبتش انکار کند به مرگ جاهلیت از دنیا رفته است (مجلسی، ۱۴۰۴ق: ج ۵۱، ۷۳).^۲

همچنین در منابع اهل سنت آمده است که پیامبر اکرم ﷺ فرمود:

هرکس مهدی را انکار کند به راستی کافر است (مبارکفوری، ج ۶،

۱. عَنِ الصَّادِقِ عَنْ آبَائِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَنْ أَنْكَرَ الْقَائِمَ مِنْ وُلْدِي فَقَدْ أَنْكَرَنِي (صدوق، ۱۳۹۵ق: ج ۲، ۴۱۲).

۲. عَنِ الصَّادِقِ عَنْ آبَائِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَنْ أَنْكَرَ الْقَائِمَ مِنْ وُلْدِي فِي زَمَانِ غَيْبَتِهِ مَاتَ مَيِّتَةَ جَاهِلِيَّةٍ (مجلسی، ۱۴۰۴ق: ج ۵۱، ۷۳).

نیز فرموده است:

هرکس ظهور مهدی را انکار کند، به آن چه بر محمد نازل شده، کفر ورزیده است (فندوزی، ۱۴۲۲ق: ج ۳، ۲۹۵).

روایات ذکر شده و امثال آن‌ها، در منابع روایی و تاریخی شیعه و اهل سنت فراوان نقل شده است که همه آن‌ها از اهمیت و خطیر بودن اندیشه مهدویت از منظر مسلمانان حکایت دارد.

پاسخ مرکز وهابی رابطه العالم الاسلامی به پرسش مهدوی

برای اثبات جایگاه مهدویت و اعتقادی بودن آن از منظر اهل سنت، به پاسخ رابطه العالم الاسلامی، مرکز مهم دینی وهابی‌ها، به پرسش يك مسلمان سنتی از اهالی کنیا درباره (جایگاه مهدی منتظر، زمان ظهور، مکانی که حضرت ظهور می‌فرماید و مسائل دیگر مهدویت) اشاره می‌کنیم:

مهدی، محمد بن عبدالله حسنی، علوی و فاطمی است و او مهدی موعود منتظر است. موقع ظهور وی، آخر الزمان است و ظهورش از نشانه‌های قیامت می‌باشد. از غرب ظاهر می‌شود و در حجاز در مکه مکرمه بین رکن و مقام با آن حضرت بیعت می‌کنند.

هنگامی که کفر و ظلم و فساد، عالم را فرا گرفته باشد ظهور می‌کند و زمین را از عدل و داد پُر می‌کند؛ همان‌گونه که از جور و ستم پُر شده باشد. بر همه جهان حکومت خواهد کرد و همه جهانیان برابر او سر تعظیم فرو خواهند آورد. همگی تسلیم وی خواهند شد؛ یا به میل و دلخواه یا با نبرد. او تمام روی زمین را مالک خواهد شد و عیسی علیه السلام بعد از ظهور او، از آسمان فرود می‌آید و دجال را می‌کشد

۱. من کذب بالمهدی فقد کفر (مبارکفوری، تحفه الاحوذی بشرح جامع الترمذی، ج ۶، ۴۰۲).

۲. من انکر خروج المهدی فقد کفر بما انزل علی محمد (فندوزی، بنایع الموده لذوی القربی، ۱۴۲۲ق: ج ۳، ۲۹۵، باب ۷۸، ج ۱).

یا همراه با ظهورش از آسمان فرود می‌آید و حضرت مهدی علیه السلام را بر کشتن دجال بر در دروازه «لد» در سرزمین فلسطین، یاری می‌دهد.

مهدی آخرین خلفای راشدین دوازده‌گانه است که پیامبر از آن‌ها خبر داده است و در منابع اهل سنت آمده است. احادیث مربوط به مهدی را بسیاری از صحابه از شخص پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل کرده‌اند که از جمله آنها است: عثمان بن عفان، علی ابن ابی طالب رضی الله عنه، طلحه بن عبیدالله، عبدالرحمان بن عوف، عبدالله بن عباس، عمار یاسر، عبدالله بن مسعود، ابوسعید خدری، ثوبان، قره بن اساس مزنی، عبدالله بن حارث، ابوهیره، حذیفه بن یمان، جابر بن عبدالله، ابوامامه، جابر بن ماجد، عبدالله بن عمر، انس بن مالک، عمر بن حصین و ام سلمه.

این‌ها بیست نفر از کسانی هستند که روایات راجع به مهدی را نقل کرده‌اند. غیر از این‌ها، افراد زیاد دیگری نیز وجود دارند. سخنان فراوانی نیز از خود صحابه نقل شده است که در آنها، به ظهور مهدی تصریح شده است و آنها را نیز می‌توان در ردیف روایات پیامبر قرار داد؛ زیرا مسئله ظهور مهدی از مسائلی نیست که بتوان در آن اجتهاد کرد.

روایاتی که درباره ظهور مهدی منتظر از شخص رسول اکرم صلی الله علیه و آله نقل شده و آن‌چه صحابه پیامبر صلی الله علیه و آله با اعتماد به گفته رسول خدا صلی الله علیه و آله بیان کرده‌اند (وشهادت و گواهی آنان نیز در حکم حدیث است) در بسیاری از کتب معروف اسلامی و متون اصلی حدیث پیامبر اکرم اعم از سنن، معاجم و مسانید آمده است که از جمله آنها است: سنن ابو داود، سنن ترمذی، سنن ابن ماجه، سنن ابو عمر الدانی، مسند احمد، ابی یعلی و بزاز، صحیح حاکم، معاجم طبرانی، رویانی، دارقطنی و ابونعیم در کتاب اخبار المهدی و خطیب در تاریخ بغداد و ابن عساکر در تاریخ دمشق و غیر این‌ها.

بعضی از دانشمندان اسلامی درباره مهدی کتاب‌های ویژه‌ای نوشته‌اند که از آن جمله است: ابونعیم در کتاب اخبار المهدی،

ابن حجر هیشمی در کتاب القول المختصر فی علامات المهدی المنتظر، شوکانی در کتاب التوضیح فی تواتر ماجاء فی المنتظر و الدجال و المسیح، ادیس عراقی مغربی در کتاب المهدی، ابوالعباس بن عبدالؤمن مغربی در کتاب الوهم المکنون فی الرد علی ابن خلدون. آخرین کسی که در این زمینه بحث مشروحی نگاشته، مدیر دانشگاه اسلامی مدینه است که در چندین شماره مجله دانشگاه مزبور بحث کرده است.

عده‌ای از بزرگان و دانشمندان متقدم و متأخر نیز در نوشته‌های خود تصریح کرده‌اند که احادیث مربوط به مهدی متواتر است (و به هیچ وجه قابل انکار نیست)؛ از آن جمله است: سخاوی در کتاب فتح المغیث، محمد بن احمد سفارینی در کتاب شرح العقیده، ابوالحسن آبری در کتاب مناقب الشافعی، ابن تیمیه در کتاب فتاوا، سیوطی در کتاب الحاوی، ادیس عراقی در تألیفی که درباره مهدی دارد، شوکانی در کتاب التوضیح فی تواتر ماجاء فی المنتظر و الدجال و المسیح، محمد بن جعفر کنانی در النظم المتناثر فی الحدیث المتواتر و ابوالعباس بن عبدالؤمن در کتاب الوهم المکنون من کلام ابن خلدون.

این تنها ابن خلدون است که احادیث مربوط به مهدی را با احادیث معقول و ساختگی و بی‌اساس که می‌گوید: «مهدی ای نیست، جز عیسی» مورد ایراد قرار داده است؛ ولی بزرگان، پیشوایان و دانشمندان اسلام، گفتار او را رد کرده‌اند؛ به خصوص، ابن عبدالؤمن که در رد گفتار او کتاب ویژه‌ای به نام الوهم المکنون من کلام ابن خلدون نوشته است که از ۳۰ سال قبل در شرق و غرب منتشر شده است.

حافظان، بزرگان و دانشمندان علم حدیث نیز تصریح کرده‌اند که احادیث مربوط به مهدی شامل احادیث صحیح و حسن است و مجموع آنها متواتر و صحت آنها قطعی است؛ بنابراین، اعتقاد به ظهور مهدی بر هر مسلمان واجب است و از عقاید اهل سنت و جماعت است و جز افراد نادان و بی‌اطلاع از اسلام و بدعت‌گذار

منکر آن نخواهد بود (هاشمی شهیدی، ۱۳۸۰ش: ۱۲۵).

با توجه با پاسخ مرکز الرابطة العالم الاسلامی دو نکته قابل ذکر است:

۱. با این که وهابیان از تندروترین گروه‌های اسلامی اهل سنت به شمار می‌روند، مسئله مهدویت و تواتر احادیث مربوط به حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف را پذیرفته و با سایر فرق مسلمانان در این خصوص، مشترکند، نیز به طور جدی از آن دفاع می‌کنند و آن را از عقاید رسمی خود تلقی می‌نمایند.
۲. غیر از مطالبی که در صدر پاسخ بیان شده و امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف را فرزند عبدالله خطاب کرده است، بقیه مطالب در بیانیه مرکز الرابطة العالم الاسلامی در راستای اعتقادات گروه‌های دیگر اسلامی، از جمله مذهب تشیع می‌باشد. از مواردی که مهم بودن باورداشت مهدویت از میان منظومه معارف اسلامی را نشان می‌دهد، تلاش و جدیت علمای اسلامی در طول تاریخ اسلامی است که برای حفظ و صیانت اندیشه مهدویت و انتقال آن به نسل‌های بعد، کتاب‌ها و تألیفات مستقلی پدید آورده‌اند.^۱ تألیفات اندیش‌وران اهل سنت در این باره فراوان است که در واقع، همه آنها از مهم بودن اندیشه مهدویت از منظر ایشان حکایت دارد.^۲

۱. کتاب‌هایی چون: ۱. اکمال الدین و اتمام النعمة، تألیف شیخ صدوق. ۲. الغيبة، تألیف محمد ابن ابراهیم نعمانی. ۳. الوجيزة فی الغيبة، تألیف سید مرتضی علم الهدی. ۴. کتاب الغيبة، تألیف شیخ طوسی. ۵. الملاحم والفتن، تألیف سید بن طاووس. ۶. اعلام الوری، تألیف امین الاسلام طبری. ۷. المحجة فیما نزل فی القائم الحجة، تألیف سید هاشم بحرانی. ۸. بحار الأنوار، ج ۵۱، ۵۲، ۵۳، تألیف محمد باقر مجلسی. ۹. اثبات الهداة، تألیف شیخ حر عاملی. و ده‌ها کتاب دیگر که برای اختصار، از ذکر آن‌ها صرف نظر می‌کنیم.

۲. ۱. البیان عن اخبار صاحب الزمان، تألیف ابن مغزالی شافعی. ۲. البیان فی اخبار صاحب الزمان، تألیف حافظ کنجی شافعی. ۳. عقد الدرر فی اخبار المهدي المنتظر، تألیف یوسف بن یحیی مقدسی شافعی. ۴. احوال صاحب الزمان، تألیف شیخ سعد الدین حموی. ۵. المهدي، تألیف ابن قیم جوزی. ۶. العرف الوردی فی اخبار المهدي، تألیف حافظ جلال الدین سیوطی. ۷. القول المختصر فی علامات المهدي المنتظر، تألیف ابن حجر مکی. ۸. البرهان فی علامات مهدي آخر الزمان، تألیف علی متقی هندی. ۹. فوائد الفکر فی الإمام

مؤلفه‌های همگرایی در باورداشت مهدویت

علاوه بر این که اصل باورداشت مهدویت عامل مؤثر و قوی برای اتحاد و همگرایی میان باورمندان به مهدوی است، معارف و آموزه‌های مهدویت نیز عامل مهمی در ایجاد اتحاد در میان مسلمانان به شمار می‌آیند. آموزه‌های همگرایی مهدویت که همه فرقه‌های اسلامی در قبول آن‌ها اتفاق نظر دارند، به صورت اختصار به قرار ذیل می‌باشد:

۱. آخرین خلیفه بودن امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف؛
۲. امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف و شاخصه‌های او؛
۳. امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف و نسب او؛
۴. امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف و حتمیت ظهور او؛
۵. امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف و معجزات او؛
۶. امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف و میراث داری او؛
۷. ممه‌دون و زمینه‌سازان ظهور امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف (سید خراسانی، یمانی و...)

۸. امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف و یاران خاص؛
۹. امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف و مبارزه با دجال؛
۱۰. امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف و حکومت جهانی؛
۱۱. امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف و گسترش عدالت جهانی؛
۱۲. حاکمیت و فراگیری جهانی اسلام در دولت مهدوی؛
۱۳. نزول حضرت عیسی بعد از ظهور امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف؛
۱۴. ظهور امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف و اشراف الساعه؛
۱۵. دولت امام مهدی آخرین دولت اسلامی.

المهدی المنتظر، تالیف مرعی بن یوسف کرمی مقدسی حنبلی.

موارد فوق، نمونه‌هایی از مؤلفه‌های همگرایی در عرصه مهدویت می‌باشد. البته علاوه بر آن‌ها موارد دیگری نیز وجود دارند؛ ولی برای اختصار به همان موارد فوق الذکر اکتفا می‌کنیم. بی‌شک مهدویت و آموزه‌های آن، نقش مهم و خطیری در فراهم کردن بسترهای همگرایی میان مهدی باوران دارند؛ زیرا وقتی يك باور و آموزه‌های آن، مورد قبول و اعتقاد گروه‌های مختلف باشد، به طور قهری گروه‌های مختلف به محوریت آن التزام پیدا کرده و براساس آن، به جهت دهی و سازمان دهی جامعه همت می‌گمارند. هرآن‌چه آن باور در جامعه پررنگ‌تر بوده و مردم بیشتر به آن اعتقاد بورزند، اتحاد و همگرایی میان آن‌ها پررنگ‌تر خواهد شد.

برای روشن شدن نقش باورهای مشترك مهدویت در فراهم کردن بسترهای اتحاد و همگرایی به تفصیل برخی از آموزه‌های مشترك مهدویت در میان مسلمانان که پیش‌تر، به اختصار بیان شد، خواهیم پرداخت:

ظهور امام مهدی عَلَيْهِ السَّلَام وَ حتمیت آن

از جمله باورهای همگرا در اندیشه مهدویت که مورد اذعان و باور همه مسلمانان است، مسئله ظهور امام مهدی عَلَيْهِ السَّلَام وَ حتمیت آن می‌باشد. روایات فراوانی که در منابع حدیثی و تاریخی اهل سنت و شیعه آمده است از فراگیری اعتقاد به مسئله ظهور میان مسلمانان حکایت دارد.

ترمذی در کتاب سنن از ابوهریره به نقل از رسول گرامی اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ آورده است:

اگر به پایان دنیا جز يك روز باقی نماند، خداوند، آن روز را به حدی طولانی می‌سازد، تا مردی از اهل بیت من که هم‌نام من است، زمام امور را به دست گیرد (الترمذی، ۱۴۰۳ق: ج ۳، ۳۴۳).^۱

۱. لولم یبق من الدنيا الا یوم لطول الله ذلك الیوم حتی ینزل من اهل بیتی یواطی اسمہ اسمی.

همچنین در منابع شیعه درباره ظهور و حتمیت آن از رسول اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نقل شده است:

قیامت برپا نمی‌شود، تا هنگامی که قائمی از ما به حق قیام کند، و این، هنگامی است که خدای تعالی اذن ظهورش بدهد (خرزاقمی، ۱۴۰۱ق: ۱۰۶).^۱

از امام باقر عَلَيْهِ السَّلَام نیز در این باره چنین نقل شده است:
قیام قائم ما از وعده‌های حتمی خداوند است. هرکس در این‌که می‌گویم شک و تردید به خود راه بدهد، خدا را به حال کفر و انکار ملاقات خواهد کرد (علامه مجلسی، ۱۴۰۴ق: ج ۲۴، ۲۴۱).^۲

نسب و نژاد امام مهدی عَلَيْهِ السَّلَام

از جمله مسائل و موضوعات مؤثر در مهدویت که موجب همگرایی در عرصه مهدویت میان اهل سنت و شیعه می‌شود، نسب و نژاد امام مهدی عَلَيْهِ السَّلَام است. در این باره که امام مهدی عَلَيْهِ السَّلَام از نژاد قریش بوده و از لحاظ نسب اجدادی به حضرت زهرا عَلَيْهَا السَّلَام و حضرت علی عَلَيْهِ السَّلَام می‌رسد، میان همه فرقه‌های اسلامی هماهنگی وجود دارد.

در *مسند احمد* از قول رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ درباره نژاد امام مهدی عَلَيْهِ السَّلَام چنین نقل شده است:

بشارت باد شما را به مهدی! او مردی از قریش و از عترت من است (احمد بن حنبل، بی‌تا: ج ۳، ۳۷).^۳

ام سلمه از رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نقل می‌کند:

مهدی حقیقت دارد و او از فرزندان فاطمه است (بخاری، ۱۴۰۷ق):

۱. قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى يَقُومَ قَائِمٌ الْحَقُّ مِنَّا وَذَلِكَ حِينَ يَأْذُنُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ لَهُ...
۲. مِنَ الْمَحْتُمِ الَّذِي حَتَمَهُ اللَّهُ قِيَامًا قَائِمًا فَمَنْ شَكَّ فِيمَا أَقُولُ لَقِيَ اللَّهَ وَهُوَ كَافِرٌ بِهِ وَجَاحِدٌ لَهُ.
۳. أَتَبَشَّرُوا بِالْمَهْدِيِّ، رَجُلٍ مِنْ قُرَيْشٍ، مِنْ عَشْرَتِي.

ج ۳، ۳۴۶).^۱

در کتاب **الغیبه** از رسول خدا ﷺ نقل شده است:

مهدی، از عترت من و از فرزندان فاطمه است... (طوسی، ۱۴۱۱ق:

۱۸۵).^۲

امام مهدی عَلَيْهِ السَّلَام و معجزات

از آن جا که رسالت امام مهدی عَلَيْهِ السَّلَام جهانی است و نتیجه بخش رسالت همه انبیا در طول تاریخ بشریت می باشد. آن حضرت، برای پیشبرد اهداف جهانی خود به اعجاز و نیروهای ماورایی نیاز دارد. براین اساس، استفاده آن بزرگوار، از اعجاز همه انبیا و بهره بردن او از موارث انبیا و همچنین حضور برخی انبیا در هنگام ظهور و مشارکت آنها در تحقق حکومت جهانی، قابل توجیه است. صدور اعجاز از ناحیه امام مهدی که یک موضوع مشترک میان اهل سنت و شیعه بوده و در منابع هردو گروه مهم اسلامی آمده، سوژه مناسبی برای زمینه سازی اتحاد در میان مسلمانان به شمار می آید.

در منابع اهل سنت از قول پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ آمده است:

مهدی در حالی قیام می کند که ابری بالای سرش حرکت کرده و در آن، منادی ای صدا می زند: این، مهدی است، خلیفه خدا است؛ از او پیروی کنید (ذهبی، ۱۴۲۹ق: ج ۲، ۶۷۹).^۳

در منابع شیعه از قول رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ درباره اعجاز امام مهدی عَلَيْهِ السَّلَام آمده

است:

اگر از دنیا جزیک روز باقی نباشد، خداوند آن روز را قدری طولانی می کند که مردی از اهل بیت من، جهان را مالک می شود و معجزات

۱. المهدی حق و هو من ولد فاطمه.

۲. وَعَنْ أُمِّ سَلَمَةَ قَالَتْ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ يَقُولُ الْمُهْدِيُّ مِنْ عَشْرَتِي مِنْ وُلْدِ فَاطِمَةَ...

۳. يخرج المهدی علی راسه غمامة، فیها مناد ینادی: هذا المهدی خلیفة الله فاتبعوه.

به دست او آشکار می‌گردد (إربلی، ۱۳۸۱ق: ج ۲، ۴۷۲).^۱

نشانه‌های ظهور

رخداد ظهور به سبب مهم بودن، دارای نشانه‌هایی است که قبل از وقوع، آن نشانه‌ها یکی یکی تحقق پیدا می‌کنند. موضوع نشانمند بودن ظهور، نه تنها مورد قبول همه مهدی باوران است، بلکه مورد قبول موعود باوران (غیر مسلمانان) نیز می‌باشد؛ یعنی هر آیین و دینی که به آمدن منجی اعتقاد دارد، برای ظهور او یک سری علایم و نشانه‌هایی را برمی‌شمارد. مسلمانان، یعنی همه گروه‌های اسلامی که به آمدن امام مهدی عجل الله تعالی فرجه اعتقاد دارند برای ظهور او یک سری علایم و نشانه‌ها را قرار می‌دهند که مورد اتفاق و هماهنگی همه گروه‌ها می‌باشد. براین اساس، می‌توان در این باره زمینه‌های همگرایی را مطرح کرد و موضوع فوق را بستر اتحاد و هماهنگی میان مسلمانان قرار داد.

در **مسند طرابلسی** از قول رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ آمده است:

به انجام کارها بپردازید، قبل از آن که شش نشانه (ظهور) رخ دهد: طلوع خورشید از ناحیه مغرب، دجال، دود، دابة الارض و... (طرابلسی، ۱۴۲۵ق: ۲۳۲).^۲

در منابع شیعه چنین آمده است:

ابوحزمه ثمالی گوید: به امام باقر عجل الله تعالی فرجه عرض کردم: آمدن سفیانی از نشانه‌های حتمی است؟ فرمود: آری، و صدای آسمانی حتمی است، و طلوع خورشید از مغرب حتمی است، و اختلاف بنی عباس در سلطنت حتمی است، و کشته شدن نفس زکیه حتمی است، و خروج حضرت قائم آل محمد عجل الله تعالی فرجه حتمی است (مفید،

۱. لَوْلَمْ يَبْقَ مِنَ الدُّنْيَا إِلَّا يَوْمٌ وَاحِدٌ لَطَوَّلَ اللَّهُ ذَلِكَ الْيَوْمَ حَتَّى يَمْلِكَ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ بَيْتِي تَجْرِي الْمَلَأِحْمُ عَلَى يَدَيْهِ.

۲. بادروا بالأعمال ستاً: طلوع الشمس من مغربها و الدجال و الدخان و دابة الارض....

زمینه‌سازان ظهور (ممهّدون)

وجود ممهّدون و زمینه‌سازان ظهور قبل از تحقق آن، مورد قبول اهل سنت و شیعه است. به بیان دیگر، در باورداشت همه گروه‌های اسلامی ظهور، امری دفعی و تصادفی تلقی نمی‌شود؛ بلکه واقعه‌ای است که با بسترسازی و تمهیدات که توسط ممهّدون شکل می‌گیرد و به صورت تدریجی رخ می‌نماید. بر این اساس، قیام‌های قبل از ظهور که به قیام امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف منتهی می‌شود و در منابع اهل سنت و شیعه آمده، قابل توجیه است. در تفسیر **مجمع البیان** آمده است که رسول خدا صلی الله علیه و آله بعد از تلاوت آیه ۱۸۱ سوره اعراف^۲ فرموده است:

همانا از امت من، گروهی پیوسته بر محور حق دور می‌زنند، تا عیسی از آسمان نازل شود (طبرسی، ۱۳۷۲ش: ج ۴، ۷۷۳).^۳

حضرت امام محمد باقر علیه السلام می‌فرماید:

گروهی از مشرق برای دست‌یابی به حق قیام می‌کنند؛ ولی به آن نمی‌رسند. بار دیگر قیام خود را آغاز می‌کنند، باز به آن نمی‌رسند. در این صورت با اسلحه به قیام خود ادامه داده و به هدف و خواسته خود می‌رسند؛ ولی این مقدار را قبول نکرده، به قیام ادامه می‌دهند، تا این که نهضت خود را به صاحبشان (حضرت مهدی) می‌رسانند. کشته‌هایشان، شهید حساب می‌شوند؛ اگر آن زمان رادک کنم، خود را وقف صاحب آن قیام (امام مهدی) می‌کنم (نعمانی،

۱. عَنْ أَبِي حَمَزَةَ قَالَ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام خُرُوجَ السُّفْيَانِيِّ مِنَ الْمَخْتُومِ قَالَ نَعَمْ وَالْبَدَاءُ مِنَ الْمَخْتُومِ وَظُلُوعُ الشَّمْسِ مِنْ مَغْرِبِهَا مَخْتُومٌ وَاخْتِلَافُ بَنِي الْعَبَّاسِ فِي الدَّوْلَةِ مَخْتُومٌ وَقَتْلُ النَّفْسِ الزَّكِيَّةِ مَخْتُومٌ وَخُرُوجُ الْقَائِمِ مِنْ آلِ مُحَمَّدٍ مَخْتُومٌ.
 ۲. وَمَنْ خَلَقْنَا أُمَّةً يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَيَبْغِدُونَ؛ وَأَزْأَنَاهَا كَأَفْرِدِيمِ، گروهی بحق هدایت می‌کنند، و بحق اجرای عدالت می‌نمایند. (الأعراف: ۱۸۱).

۳. قال الربيع بن أنس قرأ النبي صلی الله علیه و آله هذه الآية فقال إن من امتی قوما علی الحق حتی ينزل عیسی بن مریم.

۱۳۹۷ق: ۲۳۷).

در سنن الدانی از جابر بن عبدالله از رسول خدا ﷺ نقل می‌کند:
گروهی از امت من، پیوسته در راه حق مبارزه می‌کنند، تا این که
مهدی ظهور کند (عثمان الدانی، ۱۴۱۶: ۱۲۳۰).

نیز آن حضرت فرموده است:

گروهی که پرچم‌های سیاه دارند از طرف مشرق قیام می‌کنند؛ دو یا
سه بار در راه حق مبارزه می‌کنند، تا این که به پیروزی می‌رسند، بعد
از پیروزی، باز به مبارزه ادامه می‌دهند، تا این که پرچم را به دست
مردی از اهل بیت من می‌رسانند. پس ایشان جهان را پراز عدل
می‌کنند؛ چنان که پراز ظلم شده بود (ابن کثیر، ۱۳۸۹ق: ج۱،
۳۱۱).

نتیجه‌گیری

مقوله اتحاد و همگرایی بر اساس داده‌های عقلی، فطری، انسانی و دینی
توجیه پذیر است؛ یعنی عقل، فطرت، انسانیت و دین، ضرورت اتحاد و
همگرایی را رصد کرده و به اثبات آن همت می‌گمارد. بر این اساس، نمی‌توان
جامعه بشری را منهای اتحاد و اتحاد را در بستری جز جامعه تصور کرد؛ پس
رابطه میان جامعه و مقوله اتحاد، رابطه علی و معلولی می‌باشد و رابطه علی و
معلولی که همان رابطه تکوینی است، بر اساس واقعیت خارجی ترسیم

۱. عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّهُ قَالَ كَأَنِّي بِقَوْمٍ قَدْ خَرَجُوا بِالْمَشْرِقِ يَطْلُبُونَ الْحَقَّ فَلَا يَعْطُونَهُ ثُمَّ
يَطْلُبُونَهُ فَلَا يَعْطُونَهُ فَإِذَا رَأَوْا ذَلِكَ وَضَعُوا سِيوفَهُمْ عَلَى عَوَاتِقِهِمْ فَيَعْطُونَ مَا سَأَلُوا فَلَا يَقْبَلُونَهُ حَتَّى
يَقُومُوا وَلَا يَدْفَعُونَهَا إِلَّا إِلَى صَاحِبِكُمْ فَنَالَهُمْ شُهَدَاءُ أَمَا إِنِّي لَوَأْذَرْتُكَ ذَلِكَ لَأَقْبِيَتْ نَفْسِي
لِصَاحِبِ هَذَا الْأَمْرِ.

۲. لا تزال طائفة من أمتي تقاتل عن الحق حتى... ينزل المهدي.

۳. یاتی قوم من هاهنا، من نحو المشرق، اصحاب رایات سود، یسالون الحق فلا یعطونه، مرتین او
ثلاثا فیقاتلون فینصرون، فیعطون ماسالوا فلا یقبلوها حتی یدفعوها الی رجل من اهل بیته،
فیملأها عدلا کما ملووها ظلما....

می‌شود، نه بر محور رابطه اعتباری و قراردادی. از این رهگذر، به سبب اهمیت و ضرورت همگرایی و تأثیرگذاری آن در پیشرفت و ترقی بشر و جوامع بشری از حیث مادی و معنوی، صاحبان مکاتب الهی و توحیدی، به مسئله همگرایی و تحقق آن بین انسان‌ها - به ویژه در میان انسان‌های باورمند به ادیان الهی - اهتمام جدی داشته و برای اجرای آن، از هیچ تلاش و کوششی فروگذار نکرده‌اند.

در این میان، نقش آخرین دین الهی یعنی اسلام که جامع‌ترین و کامل‌ترین دین آسمانی است، نقش انحصاری و بی‌بدیل است. در جای جای متون اسلامی - اعم از آموزه‌های فردی و اجتماعی - ردپای اتحاد و همگرایی نمایان است. اسلام، نه تنها به باورمندان اسلامی، توصیه به اتحاد و هم‌دلی می‌کند:

و همگی به ریسمان خدا چنگ زنید و پراکنده نشوید.^۱

در حقیقت، این امت شما است که امتی یگانه است و من پروردگار شمایم؛ پس، از من پروا دارید.^۲

به ادیان دیگر نظیر مسیحیت و یهودیت نیز اتحاد با مسلمانان را توصیه کرده و آنان را به اتحاد بر محورهای اصلی‌ترین باورهای دینی، یعنی خداشناسی و یکتاپرستی، فرا می‌خواند:

بگو: ای اهل کتاب! بیایید بر سر سخنی که میان ما و شما یکسان است، بایستیم که: جز خدا را نپرستیم و چیزی را شریک او قرار ندهیم...^۳

در اسلام و فرهنگ اسلامی، وجود آموزه‌های هم‌گرا و وحدت‌آفرین که

۱. «وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا» (آل عمران: ۱۰۳).

۲. «وَإِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ» (المؤمنون: ۵۲).

۳. «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا» (آل عمران: ۶۴).

تعداد آن، بسیار است، رسالت باورمندان به اسلام - به ویژه عالمان و اندیش‌وران اسلامی - را برای تحقق اتحاد و همدلی میان مسلمانان و جوامع اسلامی دوچندان می‌کند.

براین اساس، می‌طلبند اندیشمندان و فرهیختگان دینی برای فرصت‌سازی در راستای فرهنگ‌سازی همگرایی، میان مسلمانان، از آموزه‌های همگرایی (آموزه‌های اصلی نظیر خدا، قرآن، رسالت، مهدویت، و... و آموزه‌های فرعی نظیر، نماز، حج و...) برای نیل به جامعه مطلوب اسلامی بهره کافی ببرند.

میان آموزه‌های هم‌گرا، نقش آموزه‌های مهدویت، بی‌بدیل و ویژه است؛ زیرا باورداشت مهدویت، یک باور فرامذهبی بوده، مورد قبول همه گروه‌های اسلامی می‌باشد؛ از این رو می‌توان با دست‌مایه قرار دادن مهدویت، و با ترویج و اشاعه آن میان مسلمانان، اتحاد و همدلی را میان جوامع اسلامی اجرایی و عملیاتی کرد که ثمره آن، سوق دادن مسلمانان به سوی جامعه مطلوب و ایده‌آل اسلامی است که همان جامعه مهدوی می‌باشد.

منابع

قرآن کریم

نهج البلاغه

- ابن ابی الحدید، ابو حامد، عبد الحمید بن هبة الله، شرح نهج البلاغه، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، دار احیاء الکتب العربیة، قاهره، ۱۳۷۸ ق.
- ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، فتح الباری بشرح صحیح البخاری، دارالفکر، بیروت، ۱۴۲۸ ق.
- ابن حنبل، احمد بن محمد، مسند الامام احمد بن حنبل، دارصادر، بیروت،

- بي تا.
- ابن خلدون، عبدالرحمان بن محمد، *العبر: تاريخ ابن خلدون*، ترجمه عبدالمحمد آيتي، وزارت فرهنگ و آموزش عالي، مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگي، ۱۳۶۳ ش.
 - ابن خلدون، عبدالرحمان بن محمد، *مقدمة ابن خلدون*، دارالفكر، بيروت، ۱۴۳۲ ق.
 - ابن كثير، اسماعيل بن عمر، *النهاية او الفتن والملحمة*، دارالكتب الحديثه، ۱۳۸۹ ق.
 - بخاري، محمد بن اسماعيل، *التاريخ الكبير*، دارالفكر، ۱۴۰۷ ق.
 - برزنجي، محمد بن رسول، *الاشاعة لأشراط الساعة*، المكتبة العصرية، بيروت، ۱۴۲۵ ق.
 - بيهقي، احمد بن حسين، *السنن الكبرى*، دارالفكر، لبنان، ۱۴۱۶ ق.
 - الترمذي، محمد بن عيسى، *الجامع الصحيح (سنن الترمذي)*، دارالفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، دوم، ۱۴۰۳ ق.
 - الجابري، محمد عابد، *فكر ابن خلدون: العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الاسلامي*، مركز دراسات الوحدة العربية، ششم، ۱۹۹۴ م.
 - جناتي، محمد ابراهيم، *همبستگی اديان و مذاهب اسلامي*، نشر انصاريان، قم، ۱۳۸۱.
 - خزاز قمي، علي بن محمد، *كفاية الأئمة، انتشارات بيدار*، قم، ۱۴۰۱ ق.
 - الداني، عثمان بن سعيد، *السنن الواردة في الفتن وغوائلها والساعة واشراطها*، دارالعاصمه، مباركفوزي، رضا الله بن محمد، رياض، ۱۴۱۶ ق.
 - دحلان، أحمد زيني، *الفتوحات الاسلامية بعد مضي الفتوحات النبوية*، مؤسسه

- الحلبى وشركاء، قاهره، ١٣٨٧ق.
- سويدى، محمدا مين، *سبائك الذهب فى معرفة قبائل العرب*، دارالكتب العلميه، بيروت، ١٤١٥ق.
- شبلنجى، مؤمن بن حسن، *نور الابصار فى مناقب آل بيت النبى المختار ﷺ*، دارالفكر، قاهره، ١٤٢٧ق.
- شمس الدين، زين العابدين، *شبهات مهدي دوران ما (نقدى برنظريه همگرايى ابن خلدون)*، سازمان تبليغات اسلامى، تهران، ١٣٨٥ش.
- صبان، محمد بن على، *اسعاف الراغبين فى سيرة المصطفى وفضائل اهل بيته الطاهرين*، دارالميراث النبوى، بى تا.
- صدوق، محمد بن على بن حسين بن بابويه قمى، *كمال الدين وتمام النعمة*، دارالكتب الإسلاميه، قم، ١٣٩٥ق.
- صديق حسن خان، محمد صديق، *التاريخ المكمل من جواهر مآثر الطراز الآخر و الاول*، مكتبة دارالسلام، رياض، ١٤١٦ق.
- طبرى، فضل بن حسن، *مجمع البيان فى تفسير القرآن*، انتشارات ناصر خسرو، تهران، سوم، ١٣٧٢ش.
- طوسى، ابو جعفر محمد بن الحسن، *الأمالى للطوسى*، تحقيق مؤسسه البعثه، دارالثقافه، قم، اول، ١٤١٤ق.
- _____، *الغيبه*، مؤسسه معارف اسلامى، قم، ١٤١١ق.
- _____، *تهذيب الأحكام*، دارالكتب الإسلاميه، تهران، چهارم، ١٣٦٥ش.
- العميدى، ثامر هاشم حبيب، *دفاع عن الكافى: دراسة نقدية مقارنة لأهم الطعون و الشبهات المشاره حول كتاب الكافى للشيخ الكلينى*، مركز الغدير للدراسات

- الاسلاميه، اول، ١٣٧٤ق.
- قندوزى، سليمان بن ابراهيم، *ينابيع المودة لذوى القربى*، دارالأسوه، ١٤٢٢ق.
- گنجى، محمد بن يوسف، *البيان فى اخبار صاحب الزمان عليه السلام*، دارالتعاريف للمطبوعات، قم، ١٤١٧ق.
- مباركفورى، محمد عبدالرحمن *تحفة الأحوذى بشرح جامع الترمذى*، دارالفكر، بيروت، بى تا.
- مجلسى، محمد تقى، *بحار الأنوار*، مؤسسه الوفاء بيروت، ١٤٥٤ق.
- محفوظ، محمد، *تراجم المؤلفين التونسيين*، دارالغرب الاسلامى، بيروت، ١٣٧٣ش.
- مفيد، محمد بن محمد، *الإرشاد فى معرفة حجج الله على العباد*، كنگره شيخ مفيد، قم، اول، ١٤١٣ق.
- المقدم، محمد احمد اسماعيل، *المهدى و فقه اشراف الساعة*، دارالعالميه، مصر، ١٤٢٣ق.
- ناصف، منصور على، *التاج الجامع للاصول فى أحاديث الرسول صلى الله عليه وآله*، احياء التراث الاسلاميه، بيروت، ١٣٨١ق.
- نعمانى، محمد بن ابراهيم، *الغنية*، مكتبه الصدوق، تهران، ١٣٩٧ق.
- هاشمى شهيدى، سيداسدالله، *ظهور حضرت مهدى از دیدگاه اسلام و مذاهب و ملل جهان*، مسجد مقدس جمكران، قم، ١٣٨٥ش.
- هاشمى خويى، ميرزا حبيب الله، *منهاج البراعة فى شرح نهج البلاغه*، مترجم: حسن زاده آملی، حسن و كمره اى، محمد باقر، محقق و مصحح: ميانجى، ابراهيم، مكتبة الإسلامية، تهران، چهارم، ١٤٥٥ق.

تأثیر اندیشه مهدویت بر افعال فردی و اجتماعی

سیدمسعود پورسیدآقایی^۱

محسن رحمانی زاده^۲

چکیده

مهدویت اندیشه نجات بشر از هرچه بی عدالتی و نابرابری است. مهدی یک فرد الهی از فرزندان فاطمه و دوازدهمین وصی پیامبر ﷺ و خاتم آنهاست. تبیین صحیح این اندیشه می تواند سبب تحوّل عمیق در احساس و رفتار انسان شود به گونه ای که حرکت به کمال و سعادت بشری شتاب یابد و زمینه ساز ظهور امام مهدی ﷺ گردد. این تحولات در حوزه افعال جوانحی و جوارحی فردی عبارتند از: توسعه و تعمیق معرفت، انقیاد و پذیرش، امید به آینده ای روشن، ترس از گرایش به باطل، دوستی و دشمنی در راه خدا، تلاش فراوان، صبر و استقامت، دعا و توسل برای دیندار ماندن و ظهور امام زمان ﷺ، آراستگی به صفات یاران ولی عصر ﷺ. در حوزه اجتماعی نیز عبارتند از: حرکت در راه گسترش عدالت و مبارزه با ظلم، گسترش اندیشه مهدویت و نیروسازی، مقابله با تعالیم انحرافی و آسیب های

۱. استاد درس خارج حوزه علمیه قم.

۲. دانشجوی سطح چهار مرکز تخصصی کلام (مؤسسه امام صادق ﷺ) قم (نویسنده مسئول)
(m.r1694@iran.ir)

مهدوی، استقرار حکومت الهی، ایجاد امنیت برای امام.

واژگان کلیدی

مهدویت، موعود، افعال، افعال فردی، رفتار اجتماعی.

مقدمه

«اعتقاد به مهدویت، چه تغییراتی و تأثیراتی را در رفتارهای فردی و اجتماعی سبب می‌شود؟» پرسش اصلی این نوشتار می‌باشد. فرضیه نوشته این است: اعتقاد به مهدویت، اگر تبیین صحیحی از آن ارائه شود، می‌تواند سبب تحوّل عمیق در باورها و به تبع آن در رفتارها شود به گونه‌ای که حرکت به کمال و سعادت بشری شتاب یابد. به علاوه این اندیشه زمینه‌ساز ظهور امام مهدی علیه السلام می‌گردد. توضیح بیشتر این که اگر اعتقاد به مهدویت را به گونه‌ای معنا کنیم که نتیجه‌اش، انتظار صرف و دست روی دست گذاشتن باشد، حاصل این باور چیزی جز ویرانی و خمودی نیست و اگر آن را چنان معنا کنیم که باید زمینه‌ساز ظهور بود، پویایی در فرد و اجتماع رقم می‌خورد.

با این بیان، اهمیت و بلکه ضرورت تحقیق آشکار می‌شود؛ چرا که این تحقیق با نشان دادن تغییرات مثبتی که در اعتقاد به امام مهدی علیه السلام است، اهمیت این اعتقاد را نشان می‌دهد. آن‌گاه که اهمیتش آشکار شود، به آن اقبال می‌شود و آن هنگام که به مباحث مهدویت اقبال شود، سعادت‌ها و تغییرات سازنده‌ی اعتقاد به مهدویت، خصوصاً ظهور زودتر منجی عالم، تحقق می‌یابد. به علاوه، اصلاح رفتار در تبیین درست از مهدویت است، پس خطر تبیین‌های انحرافی - که از این تغییرات سازنده به دور هستند و چه بسا تغییرات مخرب را در پی دارند - گوشزد می‌شود. پیشینه این تحقیق را می‌توان در احادیث و به تبع آن‌ها، در آثار علمی متفکران اسلامی یافت. روش نگارنده، کتابخانه‌ای و تحلیلی است؛ یعنی با گردآوری نصوص از منابع و نیز

تحلیل اندیشه مهدویت، تأثیراتش بیان می‌شود.

مفهوم‌شناسی

در ابتدا می‌بایست مقصود را از مفاهیم و واژگان کلیدی این تحقیق، مشخص نمود. بنابراین در پی پاسخگویی به چیستی موعود، مهدویت، افعال، افعال فردی و افعال اجتماعی؛ بحث پیش‌رو ارائه می‌گردد.

موعود یعنی اعتقاد به منجی بشر از شرور اخلاقی و ناعدالتی. شاید عده‌ای معتقد باشند، منجی آخرالزمان، آنان را از بلاها و شرور طبیعی - مانند: قحطی، خشکسالی، زلزله و... - هم نجات می‌دهد، اما اندیشه عمومی مردم دنیا را اعتقاد به نجات بخشی می‌سازد که آنان را در جنگ میان حق و باطل، از ظلم‌رهایی می‌دهد. به دیگر سخن، نظر عمومی درباره منجی، رهایی از ظلم و شرارت‌های انسانی، و برقراری حکومت عدل بر زمین است. این منجی رهبر اهل حق در نبرد پایانی می‌باشد. موعود طبق این توضیحات، عنوانی کلی است که بر رهبر فاتح اهل حق در آخرین جنگ حق و باطل صادق است خواه او را از فرزندان تولد یافته امام حسین علیه السلام بدانیم و خواه از فرزندان تولد نیافته امام حسن مجتبی علیه السلام، خواه او را مسیح بدانیم و یا موعود زرتشت؛ می‌توان از موعود به مهدویت عام و کلی نیز تعبیر کرد؛ یعنی شخص هدایت شده‌ای که رهبر خوبان آخرالزمان است. اما اگر همین اعتقاد تعیین یابد و از مشخصاتش گفته شود - مثلاً این رهبر منجی، معصوم، خلیفه الهی و امام واجب‌الإطاعة است؛ پدرش حسن بن علی عسکری علیه السلام است و... - با مهدویت معین مواجه می‌شویم.

مقصود از افعال چیست؟ افعال جوانحی و جوارحی. برای افعال و اعمال جوانحی و قلبی این مثال‌ها ذکر شده است: ایمان (مجلسی، ۱۴۰۴: ج ۷، ۲۷۲؛ سبحانی، ۱۴۲۸: ق: ۴۶۶)، اعتقاد حق و نیت پاک (طباطبائی،

۱۴۱۷ق: ج ۳، ۳۴۴)، تصمیم بر اطاعت و ترک گناه (حلی، ۱۳۶۳ش: ۱۱۲) و حتی ظاهر عبارات برخی ملکات پسندیده اخلاقی که در نفس رسوخ کرده است، را شامل می‌شود (کاشانی، ۱۴۱۸ق: ج ۲، ۱۱۶۱) در مقابل هر رفتاری که از قلب و روح به اعضاء و جوارح سرایت کند، رفتار جوارحی است. رفتار جوارحی پس از نیت و عزم ارتکاب، تکوین می‌یابد؛ به عبارتی، پس از رفتار جوانحی، تحقق می‌یابد. (سبحانی، ۱۴۱۲ق: ج ۲، ۳۱۱) راستگویی، غذا دادن به دیگران، مناظره و... که همه با اعضاء بدن انجام می‌گیرد، مثال‌های افعال جوارحی است. انسان هم بینش و معرفت دارد و هم احساس و گرایش و هم کنش و رفتار بدنی. عرصه بینش و گرایش را می‌بایست فعل جوانحی دانست و عرصه کنش را جوارحی.

امور فردی چیست؟ چه حیظه‌هایی دارد؟ آن چه تنها قائم به یک شخص است. بنابراین هر عمل و فعلی که در حیظه فردی قرار گیرد، از افعال فردی شمرده می‌شود.

امور اجتماعی چیست و چه حیظه‌هایی دارد؟ هر آن چه به بیش از یک فرد قائم است. به عبارتی آن چه از ارتباط افراد با یکدیگر، فهمیده می‌شود را امور اجتماعی می‌نامیم. در امور اجتماعی، بیش از یک فرد وجود دارند که با هم ارتباط دارند؛ ارتباط به گونه‌های مختلف می‌تواند باشد؛ ارتباط تقابلی و تعاونی. ارتباط تعاونی یعنی هر ارتباطی که در جهت تأمین نیازی واحد باشد. می‌توان ارتباط دو دوست، زن و شوهر، ارتباط همزیستی یک خانواده یا فامیل یا یک ملت را مثال این سنخ دانست. ارتباط تقابلی، تضارب دست کم، میان دو فرد است که بر سر چیزی تدافع و تقابل دارند؛ به نحوی که تأمین خواسته خود را در منع و کنار زدن دیگری می‌بینند. هر رفتاری که در ارتباط اجتماعی باشد، رفتاری اجتماعی است.

اجتماع چیزی غیر از ملاحظه و در نظر گرفتن آحاد و افراد نیست و آن

رفتاری که - دست کم - با ملاحظه دو فرد، ادراک می‌گردد و خبر از ارتباط بین آن دو فرد می‌دهد - خواه به نحو تقابل باشد و خواه تعاون - رفتار اجتماعی است. این رفتار می‌تواند در میان خانواده باشد که نیاز به همزیستی دارند و تأمین آن نیاز، آنان را در کنار یکدیگر قرار داده است و نیز می‌تواند در میان یک خاندان و فامیل باشد که نیاز افراد - چه نیاز روحی و عاطفی و چه نیاز غیر عاطفی - را تأمین می‌کند. همچنین می‌تواند در اهل یک وطن یا یک آیین یا تمام افراد نوع انسان باشد. در این صورت اجتماع وطنی، اعتقادی و انسانی تشکیل می‌یابد.

چنانچه گذشت، اصطلاح اجتماع به ارتباط افراد تعلق دارد و منظور از آن افراد یک نوع می‌باشد؛ پس نباید ارتباط میان افراد نوع انسان و نوع اسب را اجتماع دانست.

تأثیر اعتقاد به مهدویت در افعال فردی

معرفت حداقلی به امام مهدی علیه السلام - که توضیحش در «۱-۲» خواهد آمد - موجب معرفت‌های بعدی و نیز حس انقیاد و پذیرش نسبت به آن حجت خدا می‌شود. همچنین معرفت به آن ولی خدا، سبب امید و ترس یعنی دو حس خوف و رجاء می‌گردد، امید به آینده و ترس از به دامان باطل غلطیدن. به علاوه، این آموزه موجب حس دوستی و دشمنی می‌شود؛ دوستی خدا، امام، یاران و اهداف او و نیز دشمنی با دشمنانش. آنچه ذکر شد، همه افعال جوانحی هستند. آن گاه تلاش و اقدام جهادی، تحمل و استقامت، دعا و توسل که افعال جوارحی هستند، ذکر می‌شود. بنابراین سعی شده است، ابتدا امور بینشی، سپس احساسی و گرایشی، آن گاه امور کنشی طرح گردد. اما با این وجود، پیوسته نمی‌توان در بحث از تأثیرات، یک نظم و ترتیب حقیقی مد نظر قرار داد؛ زیرا برخی تأثیرات در عرض هم از یک بینش، نشأت گرفته و

میان‌شان تقدّم و تأخّری نمی‌یابیم؛ مثلاً امید به آینده، ترس از میل به باطل و نیز حس دوستی و دشمنی، همه در عرض یکدیگر، از معرفت به امام ناشی می‌شوند. در کنار آثار یاد شده، نباید انتظار را ذکر کرد؛ زیرا بسیاری از این آثار، از آثار انتظار هستند.

توسعه و تعمیق معرفت (معرفت‌افزایی)

مهدویت معین - در مقابل مهدویت عام - یعنی اعتقاد به این که فرزند امام حسن عسکری علیه السلام، امامی معصوم، واجب‌الاطاعة و منجی آخرالزمان است. این معرفت و باور به امام زمان علیه السلام حداقلی است که با بودنش شخص، شیعه دوازده امامی می‌شود و به معرفت واجب دست می‌یابد (مجلسی، ۱۴۱۴ق: ج ۸، ۵۴۹) آن‌گاه زمینه برای معرفت بیشتر، فراهم می‌گردد؛ یعنی به دنبال شناخت اهداف، آرمان‌ها، رضایت و نارضایتی حضرت رفته؛ از سیره‌اش و... می‌پرسد. آیا انگیزه شناخت عقیده، هدف و سیره یک حاکم به مانند انگیزه شناخت هدف و سیره امام معصومی است که می‌بایست از او پیروی کنیم؟! مسلماً انگیزه شناخت امامی که سعادت دنیوی و اخروی مان در پیروی اوست از انگیزه شناخت غیر امام بیشتر است. به تعبیری دیگر، شناخت امام مراتب و درجات مختلفی دارد، با حصول درجه حداقلی، زمینه برای حصول درجه بیشتر نیز فراهم می‌شود.

از منظری دیگر نیز می‌توان، انتظار معرفت‌افزایی را داشت: معرفت به صفات یاران حضرت. مهدی باور که به اهداف و سیره آن حجت الهی پی برده و می‌داند، در راه تحقق اهدافش، کسانی او را یاری خواهند کرد، نخست در پی شناخت صفات و ویژگی‌های یاورانش رفته و دوم خود را به آن صفات می‌آراید.

انقیاد و پذیرش

اعتقاد به مهدویت یعنی معرفت و تصدیق امام زمان علیه السلام. با این معرفت، مقدمه سعادات دیگری حاصل می‌گردد؛ از جمله: هدایت تشریحی و پی بردن به احکام شرعی (کلینی، ۱۴۲۹ق: ج ۱، ۴۳۵-۴۳۴). شخص وقتی امام غایب را به عنوان امام واجب الإطاعة و معصوم بپذیرد؛ در این صورت رفتار، گفتار، امر و نهی او را صحیح و معیار حق می‌داند. آن گاه اگر به نظر امام دست یابد، نظرش را ملاک و معیار قرار می‌دهد؛ پس اگر بداند در زمان غیبت یا پس از ظهور کاری مطلوب اوست، مطلوبش را حق می‌داند. این معرفت، مقتضی حسی درونی در شخص هست که آن را انقیاد و پذیرش می‌نامیم؛ یعنی حس خضوع و پذیرش حرف، نظر و هدف امام.

امید به آینده و پیروزی حق

حضرت عیسی علیه السلام پیرمردی را دید که با بیلش، زمین کشاورزی را شخم می‌زد. از خدا خواست که آرزو و امید از دل او برود، پیرمرد بیل را به زمین گذاشت و دراز کشید؛ سپس حضرت از خدا خواست که آرزو و امید به او برگردانده شود، او برخاست و به کارش ادامه داد. آن گاه حضرت از او علت کار نکردن و کار کردنش را پرسید و در جواب گفت: لحظه‌ای به خود گفتم: با این پیری تا کی می‌خواهی کار کنی؟! به همین روی، بیل را بر زمین گذاشته و دراز کشیدم ولی بعد با خود گفتم: به ناچار تا زنده‌ای باید کار کنی، پس بیل را برداشتم. (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ج ۱۴، ۳۲۹) با این حدیث، ارزش امید آشکار می‌شود. طبق این روایت، تلاش آن جا قدم برمی‌دارد که امید آمده باشد و آن جا که امید نیاید، تلاش هم نمی‌آید. پس می‌توان گفت: اگر می‌خواهید اهل حق را از تلاش برای سلطه حق، کنار بزنید؛ کافی است ایشان را نا امید کرده، آن گاه حذف می‌شوند و باطل حاکم می‌گردد. به این ترتیب رواج نا امیدی در

حق جویان خدمتی به لشکر شیطان؛ و در مقابل، اندیشه مهدویت - که خبراز پیروزی حق و آینده‌ای روشن برای بشریت می‌دهد - اندیشه‌ای امید بخش و زمینه‌ساز حکومت حق است. ایجاد امید یک تغییر و یک اصلاح در رفتار قلبی و فردی تلقی می‌گردد. شاید به همین جهت، زبان برخی از روایات، «بشارت باد که مهدی زمین را پراز عدل و داد می‌کند»، می‌باشد. ۱. (محمدی ری شهری، ۱۳۸۳ ش: ج ۱، ۳۳۷-۳۳۴) اساساً بشارت، مژده و امید دادن است.

ترس از گرایش به باطل

همان‌گونه که مهدویت خبراز پیروزی خوبی می‌دهد، خبراز زوال و درهم کوبیده شدن بدی و بدکاران نیز می‌دهد. نتیجه چنین باوری ترس از گرایش به باطل و بدی است. بنابراین باور مهدویت، اثری بازدارنده دارد و مانع می‌شود، فرد در زمره اهل باطل قرار گیرد. ترس از گرایش به باطل، اثربهرتی این باور و الاست که از افعال جوانحی شمرده می‌شود.

دوستی و دشمنی در راه خدا

دوستی و دشمنی در راه خدا، از ارزش بالایی برخوردار است؛ به گونه‌ای که آن را معیار خیر بودن و محبوب بودن نزد خدا دانسته‌اند (کلینی، ۱۴۲۹ق: ج ۳، ۳۲۸) در جایی دیگر، گفته‌اند: آنان که به خاطر خدا دیگران را دوست می‌دارند یا دشمن می‌شمارند، بی حساب به بهشت می‌روند. (کلینی، ۱۴۲۹ق: ج ۳، ۳۲۷-۳۲۶) اندیشه مهدویت در میان معتقدان به آن، از چند جهت می‌تواند سبب محبت و بغض در راه خدا شود. اول: آن‌که، معتقد به

۱. در منبع مذکور، به نقل از کتب اهل سنت آمده است: «أبشروا بالمهدی رجل من قریش، من عترتی یخرج فی اختلاف من الناس و زلزال، فیملأ الأرض قسطاً و عدلاً كما ملئت ظلماً و جوراً».

امام باشد و او را معیار حق بدانند، در او حس محبت به خدا حاصل می‌شود؛ زیرا خداوند به او چنین نعمتی عطاء کرده است. بنا به نصوص دینی توجه به نعمت الهی، سبب محبت به خدا می‌شود (طوسی، ۱۴۱۴ق: ۴۸۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق: ج ۱۴، ۳۸) اساساً طبع انسان این چنین است که اگر از کسی، محبت یا لطفی را ببیند به او گرایش می‌یابد. دوم: آن‌که مهدی باور با شناختن امام، نسبت به او محبت می‌ورزد؛ زیرا او را سراسر کمال و خوبی می‌یابد و طبعاً نفس کمال خواه انسان، به کامل عشق می‌ورزد. سوم: آن‌که نسبت به دشمنان او، دشمن و منزجر می‌شود؛ چنان‌چه نسبت به دوستانش نیز علاقه مند می‌گردد. حس دوستی و دشمنی از مرز احساس و گرایش می‌گذرد و در کنش جوارح نمود می‌یابد. از جمله: نهایت تلاش برای انجام اهداف مقدس؛ استقامت و صبر در برابر موانع آن اهداف و بزرگداشت، که در ادامه بیان می‌شود.

نهایت تلاش (اقدام جهادی)

تفکر مهدوی می‌تواند مقتضی ایجاد یک نوع صفت، برای کنش‌های فرد منتظر شود؛ یعنی نهایت تلاش و کوشش که در ادبیات امروزی اقدام جهادی نامیده می‌شود. پیامبر صلی الله علیه و آله می‌فرماید: افضل جهاد امتی انتظار الفرج (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق: ۳۷) تلاش برای ساختن و ایجاد کردن؛ یعنی تحقق جامعه موعود و بنا کردن اهداف امام. اهدافی همچون عدالت و قسط و ... گویا «لَوْ حَمَلُوا عَلَي الْجِبَالِ لَأَزَالُوهَا» که در روایت آمده است (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ج ۵۲، ۳۰۸)، ناظر به همین صفت یاران حضرت اباصالح رضی الله عنه می‌باشد.

صبر و استقامت

مهدویت، هدف آفرین و امیدساز است و هدف و امید، هم تلاش و صبر در کارها را به دنبال دارد و هم در رویارویی و مقابله با دشمنان، استقامت را در پی دارد. منتظر به راحتی از اهداف خود دست نمی‌کشد و موانع او را از تلاش باز نمی‌دارد. از منظر روایات، دین داری در دوران غیبت، بسیار سخت است ولی خیلی با ارزش تلقی شده است. باید توجه داشت که «نهایت تلاش» و «تحمل و صبر» و «استقامت» با یکدیگر، متفاوتند. «جهاد» ناظر به ایجاد و تحقق اهداف با همه توان است و «صبر» تحمل مشکلات در راه رسیدن به اهداف و «استقامت» ایستادگی در رویارویی و مقابله با دشمنان است.

دعا و توسل

اهداف بلند با مشکلات و سختی‌های توان‌فرسایی روبروست. منتظر بدون درخواست و کمک از ذات ربوبی و بدون توسل به او، راه به جایی نمی‌برد. همین است که از جمله تعالیم آموزه مهدویت، دعا و استعانت از خداوند است. در روایات فراوانی آمده است: به هنگام نبود امام و هادی‌تان، از حیرت نجات نمی‌یابید، مگر آن‌که دعای غریق را بخوانید. (محمدی ری شهری، ۱۳۸۳ ش: ج ۱، ۳۴۱-۳۴۰) در جایی دیگر امر شده است، دعای «اللَّهُمَّ عَرِّفْنِي نَفْسَكَ فَإِنَّكَ إِنْ لَمْ تُعَرِّفْنِي...» خوانده شود. (کلینی، ۱۴۲۹ ق: ج ۱، ۱۴۸-۱۴۹) در دعاهایی دیگر فقراتی مانند «عَجَلْ لَوْلِيكَ الْفَرَجَ» ذکر شده (طوسی، ۱۴۱۱ ق: ج ۱، ۵۸) که دعای برای فرج را می‌آموزد. شبیه این فقره را در موارد دیگر هم می‌توان یافت (ابن بابویه، ۱۳۹۵ ق: ج ۲، ۵۱۳).

آراستگی به صفات یاران ولی عصر علیه السلام

منتظر نه تنها منتظر را دوست دارد که هر کس را هم که منتظر را دوست داشته باشد و در راه و مسیر او باشد دوست دارد. باید یاران امام را شناخت و

خود را به ویژگی های آنان آراست. ویژگی هایی مانند: ایمان و معرفت به خدا و دین، فرمان برداری از امام، ایثار جان خود برای او، عشق به شهادت، ترس از خداوند، عبادت و مناجات شبانه، شجاعت و... که در نصوص برای یاران حضرت ذکر شده است. ۱. (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ج ۵۲، ۳۰۸)

تأثیر اعتقاد به مهدویت در افعال اجتماعی

حرکت در راه گسترش عدالت و مبارزه با ظلم

انتظار در اهداف و رفتارهای شخص اثر می گذارد؛ زیرا عقیده مهدویت، امام زمان علیه السلام را مبارز قاطع با ظالمین می داند (ابن طاووس، ۱۴۱۶ق: ۱۴۰) و کسی است که زمین را پر از عدل و قسط می کند، همان گونه که پراز ظلم و جور شده بود. (قمی، ۱۴۰۴ق: ج ۲، ۴۵؛ کلینی، ۱۴۲۹ق: ج ۲، ۱۶۱) حال جای این پرسش است که آیا پذیرفتنی است که کسی به امام عشق بورزد ولی به خواست محبوب (عدالت گستری و ظلم ستیزی)، بی اعتناء باشد؟! آیا غیر از این است که محب در پی جلب رضایت و خواست محبوب قدم برمی دارد؟! همین است که قرآن می فرماید: «إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي...» (آل عمران: ۳۱) تجلی محبت در اطاعت است.

گسترش اندیشه مهدویت و نیروسازی

برای غیبت امام دوازدهم، عللی از امامان شیعه ذکر شده است. در جایی فرموده اند: مجاز نیستیم علت غیبتش را بیان کنیم و این امر پس از ظهورش، آشکار می شود. (ابن بابویه، ۱۳۹۵ق: ج ۲، ۴۸۲) اما در اخباری دیگر، برای غیبت ایشان دلایلی ذکر شده است؛ از جمله: تا مجبور به بیعت با طغیانگر

۱. بحث از اوصاف یاران ایشان، خود مقاله ای مستقل را می طلبد و آن چه این جا نوشته شد، تنها اشاره ای گذرا می باشد.

نباشد (خزّاز رازی، ۱۴۰۱ق: ۲۲۵؛ نعمانی، ۱۳۹۷ق: ۱۷۱؛ ابن بابویه، ۱۳۷۸ق: ج ۱، ۲۷۳؛ ج ۲، ۱۵۶)،^۱ او به اندازه اهل بدر هم یاور ندارد (طبرسی، ۱۳۸۵ق: ۶۴)، ترس از کشته شدن (کلینی، ۱۴۲۹ق: ج ۲، ۱۵۹؛ نعمانی، ۱۳۹۷ق: ۱۷۷) و... وقتی انتظار در دل افراد بنشیند؛ یعنی از وضع کنونی روی گردان شوند و خواهان وضعی دیگر با حضور امام شان شوند؛ در پی برداشتن این موانع می روند.

نخستین مانع، خطر تنهایی و غربت امام می باشد. افراد منتظر باید کاری کنند که یاوران حضرت، فراوان باشند؛ زیرا او برای اجرای اهدافش به یاران خالص نیاز دارد. بنا به روایات او با کمتر از ده هزار نفر ظهور نمی کند. (ابن بابویه، ۱۳۹۵ق: ج ۲، ۶۵۴) پس جامعه مهدی باور، ابتدا مهدویت را تعلیم می دهد و آن گاه دوستی و دشمنی در راه خدا حاصل می شود؛ یعنی به آن امام و مقتدا، عشق می ورزند؛ از دشمنانش منزجر و به یارانش متمایل می گردند. عشق، عاشق را در جهت رضایت و خواست معشوق، سوق می دهد و حرکت در جهت خواست محبوب - که از جمله خواسته هایش، اهداف اوست - چیزی غیر از یاری دادن نیست. بدین ترتیب با تعلیم اندیشه مهدویت، بر یاران آن امام همام افزوده می شود و مانع غربت امام مرتفع می گردد.

مقابله با تعالیم انحرافی و آسیب های مهدوی

همان طور که تعالیم مهدوی منجر به نیرو سازی برای حضرت بقیّة الله ﷺ

۱. در منبع نخست تصریح شده است که بیعت طغیانگری را به گردن نهد ولی در منبع دوم و سوم آمده است تا با کسی بیعت و عهدی نداشته باشد و دیگر گفته نشده: آن شخص که از او بیعت می گیرد، طغیانگر است. به همین دلیل شاید کسی بر نویسنده ایراد بگیرد: وقتی واژه «طاغی» در منبع دوم و سوم نیامده است، استناد دادن به آن درست نیست. در پاسخ با کنار هم قرار دادن دیگر تعالیم مذهب می گوئیم: هیچ کس بر امام نباید تقدم یابد و حکومت را به دست بگیرد؛ او حجت و امام واجب الإطاعة برای همه خلق است و هر کس در مسند حکم رانی و دستور به حجت خدا برآید طغیانگری است که حکومتی طاغوتی دارد.

می‌شود، فرقه‌ها و تعالیم انحرافی می‌تواند به یاری او ضرر برساند. در روایتی فرقه‌ای را ذکر می‌کند که در کوفه به جنگ با او روی می‌آورند. (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ج ۵۲، ۳۳۸) هم اکنون نیز می‌بینیم که وهابیت با جمودش بر طبل انکار و شبهه در باور اصیل مهدویت می‌کوبد. شبهات می‌تواند به این باور و تأثیراتش ضربه بزند. همان‌گونه که تفسیر نادرست به تأثیرات و نیروسازی ضربه می‌زند. رهبر معظم انقلاب در سخنانی، معنایی نادرست از انتظار را نقل کردند که انقلاب، آن را از بین برد و یا کم رنگ کرد:

یک معنای انحرافی در باب انتظار بود... کسانی که مغرض یا نادان بودند، این طور به مردم یاد داده بودند که انتظار، یعنی این که شما از هر عمل مثبت و از هر اقدام و هر مجاهدت و هر اصلاحی دست بکشید و منتظر بمانید، تا صاحب عصر و زمان، خودش بیاید و اوضاع را اصلاح کند و مفسد را بر طرف نماید! ^۱ (آیت‌الله خامنه‌ای، ۱۳۹۵ق: ۳۱)

این جاست که تعلیم انحرافی به جای نیروسازی، نیروسوزی می‌کند و به جای یاری‌رسانی، دست روی دست گذاشتن و تنها گذاشتن را تبلیغ می‌کند. در چنین میدانی است که منتظر حقیقی پا به میدان می‌گذارد و همان‌گونه که مهدویت را می‌آموزد با تعلیم انحرافی نیز مبارزه می‌کند.

استقرار حکومت الهی

در اندیشه مذهبی امامیه، هر حکومتی یا الهی است و یا طاغوتی. حکومت الهی حکومتی است که بر طبق امر خدا حرکت کند و فرمان خدا را رعایت کند؛ چنین حکومتی باید فرمان اطاعت از پیامبر ﷺ و امامان علیهم‌السلام را گردن

۱. اصل این سخنرانی را می‌توان در سایت مقام معظم رهبری، بیانات، بیانات، سخنرانی ۱۳۶۹/۱۲/۱۱ش در دیدار با اقشار مختلف مردم، به این آدرس دید: <http://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=2430>

نهند و به «... أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ...» (نساء: ۵۹) عمل می‌کند. در این صورت از امام معصوم علیه السلام بیعت نمی‌گیرد؛ بلکه با او بیعت می‌کند؛ به تعبیری دیگر امام را مجبور به بیعت نمی‌کند؛ بلکه با اذن امام و طبق نظر و احکامش حکومت می‌کند. به دیگر سخن نظر شیعه در حکومت چنین است: حکومت مخصوص پیامبر و وصی اوست و این حکم صریح احادیث شیعه می‌باشد. (کلینی، ۱۴۲۹ق: ج ۱۴، ۶۳۷) و آن‌که از جانب آنان اذن داشته باشد، حکومتش در راستای آنان خواهد بود؛ همچون فقهاء که جانشینان آنان معرفی شده‌اند. (ابن بابویه، ۱۳۷۶ش: ۱۸۰؛ همو، ۱۳۷۸ق: ج ۲، ۳۷) در حدیثی دیگر، امر شده است در حوادثی که واقع می‌شود به راویان حدیث اهل بیت علیهم السلام مراجعه شود؛ چرا که امام زمان علیه السلام حجت خدا بر آنان است و آنان حجت امام بر مردم هستند. (ابن بابویه، ۱۳۹۵ق: ج ۲، ۴۸۴) بنابراین باید یاران امام، حکومت الهی تشکیل دهند تا کسی نتواند امام را بر بیعت مجبور کند.

از سویی دیگر نیز می‌توان ضرورت تشکیل حکومت الهی را بیان کرد: حکومت الهی ابزار قوی توسعه حق و عدالت است. با این ابزار می‌توان تبلیغ کرد، دین و مذهب حق را اعلام و تبیین نمود، بر یاران و دوستان ایشان افزود، مکر دجال صفتان را مقابله کرد و... بنابراین تشکیل حکومت الهی یکی از شکل‌های انتظار و یک زمینه‌سازی برای ظهور امام زمان علیه السلام است. شاید به همین روی در حدیثی آمده است:

مردمی از مشرق قیام می‌کنند و زمینه را برای حکومت او فراهم می‌کنند.^۱ (اربلی، ۱۳۸۱ق: ج ۲، ۴۷۷)

۱. متن حدیث: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَخْرُجُ نَاشٍ مِنَ الْمَشْرِقِ فَيُؤْتُونَ لِمُهَدِيٍّ يَعْني سُلْطَانَهُ.» اربلی این حدیث را صحیح می‌شمرد و می‌افزاید در سنن ابن ماجه آمده است. مسلماً این مردم مشرقی با به قدرت رسیدن و حکومت‌شان می‌توانند زمینه‌ساز قدرت و سلطنت امام باشند.

و نیز آمده است:

پیوسته اهل بیت در بلاء هستند تا مردمی از شرق خیر را طلب می کنند ولی از آنان مضایقه می شود، آنان به قدرت رسیده و سپس آن قدرت و سلطه را به مردی از اهل بیت علیه السلام می سپارند تا زمین را پر از قسط کند همان گونه که پراز جور شده است. اگر آنان را درک کردید، نزد آنان بروید حتی اگر شده بریخ، سینه خیز بروید [تا به آنان برسید] (اربلی، ۱۳۸۱ق: ج ۲، ۴۷۸-۴۷۷).^۱

در روایتی از امام باقر علیه السلام نیز آمده است که مردمی از مشرق قیام می کنند و در نهایت قدرت را به امام زمان علیه السلام می سپارند. (نعمانی، ۱۳۹۷ق: ۲۷۳) این روایات می توانند ارشاد به تشخیص عقل باشد که حکومت الهی نقشی مهم در زمینه سازی ظهور حضرت قائم علیه السلام دارد.

شاید این چنین مناقشه ای مطرح شود: طبق گفته شما، آموزه مهدویت می تواند در اجتماع منجر به تشکیل حکومت شود ولی این در حالی است که احادیث مهدویت بریابی هر حکومتی تا پیش از قیام حضرت قائم علیه السلام را نکوهش می کند؛ زیرا آمده است: هر که از ما اهل بیت علیه السلام تا پیش از قائم قیام کند، شکست خواهد خورد و بر ناراحتی مان می افزاید. (محمدی ری شهری، ۱۳۸۳ش: ج ۱، ۳۴۳-۳۴۰) در پاسخ گفته می شود: ممکن است این دسته روایات ناظر به قیام خود ائمه و اهل بیت علیه السلام باشند؛ ثانیاً اگر به طور مطلق معنا شوند که قیام هر حق جوئی شکست می خورد، باید حمل بر غالب موارد کرد؛ زیرا روایات یاد شده مردم مشرق را استثنائی نقلی قرار می دهند. وقوع انقلاب اسلامی امام خمینی علیه السلام و مقابله رهبر معظم انقلاب آیت الله خامنه ای در مقابل استکبار شیعه ستیز آمریکا، انگلیس، اسرائیل و... نیز استثنائی تجربی است.

۱. متن: «حَتَّى يَأْتِيَ قَوْمٌ مِنْ قِبَلِ الْمَشْرِقِ وَمَعَهُمْ زَايَاتٌ سُودٌ فَيَسْأَلُونَ الْخَيْرَ وَلَا يُعْطَوْنَهُ فَيَقَاتِلُونَ فَيُنْصَرُونَ فَيُعْطَوْنَ مَا سَأَلُوا وَلَا يَقْبَلُونَهُ حَتَّى يَدْفَعُوهَا إِلَى رَجُلٍ مِنْ أَهْلِ بَيْتِي فَيَمْلَأُهَا قِسْطًا كَمَا مَلَأُوهَا جُورًا فَمَنْ أَدْرَكَ ذَلِكَ مِنْكُمْ فَلْيَأْتِيهِمْ وَلَوْ حَبْوًا عَلَى النَّجْحِ».

انقلاب اسلامی در مقابل حجم سرسام آور تهمت، دروغ‌سازی تبلیغی انگلیس، آمریکا و وهابیت سعودی ایستاده و شکست نخورده است. اگر چالش‌های نظامی که غرب علیه این انقلاب فراهم کرد را نبینیم و فقط به تبلیغات ضد انقلابی‌شان نظر کنیم، برپا ماندن این نظام و این‌که هنوز مردمش فریب نخورده‌اند را ببینیم، چیزی شبیه معجزه است. با چنین تجربه قطعی، چگونه می‌توان پذیرفت که حکومت حق طلب، قبل از قیام امام دوازدهم برپا نمی‌شود. در این جا باید به روایت علوی علیه السلام نظر کرد که هر حکومتی که بر پایه عدل و عقل بنا شود، خداوند دوستان آن را یاری و دشمنانش را تنها می‌گذارد. (آمدی، ۱۴۱۰ق: ۲۸۹) خواه در دوران غیبت باشد یا به هنگام ظهور. ثالثاً در بعضی از کتب حدیثی، روایاتی تحت عنوان «احادیث جعلی در وجوب اطاعت از سلطان» آمده است (محمدی ری شهری، ۱۳۸۳ش: ج ۶، ۲۵۳۳-۲۵۳۲) که نشان می‌دهد سلاطین ستم‌پیشه برای این که مردم را از قیام باز دارند و به تبعیت از خود ملزم کنند، دست به جعل حدیث زده‌اند؛ احادیثی جعلی که با قیام امام حسین علیه السلام علیه سلطان ظالم، لزوم نهی از منکر، زمینه‌سازی برای ظهور امام دوازدهم و... ناسازگار است. بدین ترتیب نباید از احتمال تحریف در روایاتی که مناقشه‌کننده به آن‌ها استناد کرد، غفلت ورزید.

ایجاد امنیت برای امام

ذیل عنوان «۲-۳»، به استناد نقل یکی از علل غیبت، عدم امنیت جانی برای حضرت مهدی علیه السلام ذکر شد و گذشت که باید این مانع برداشته شود. داشتن یاور و تشکیل حکومت، هریک به نوعی می‌تواند این خطر را کمتر کند ولی علاوه بر آن باید مردم نحوه حفاظت از جان امام را بیاموزند.

تأثیر موعود (مهدویت عامه) در افعال

تاکنون هر چه گفته شد بررسی تأثیر مهدویت معین در اصلاح رفتارهای فردی و اجتماعی بود. که این مهم ترین بحث از نظر نگارنده می باشد. اکنون در پی آنیم که بدانیم: «مهدویت کلی کدام یک از این تغییرات و تأثیرات را در پی دارد؟» از میان اصلاح اعمال فردی، مهدویت کلی نمی تواند، معرفت افزایی که مبتنی بر مهدویت معین است را رقم بزند ولی می تواند امید به آینده، ترس از گرایش به باطل و حتی دعاء برای آمدن منجی را سبب شود. یک غیر مسلمان خدا باور، نیز می تواند از خدای خود، آمدن منجی و پیروزی حق بر باطل را بخواهد.

از میان اعمال اجتماعی، اشاعه مهدویت کلی (رهبر اهل حق در نبرد با باطل) می تواند موجب حرکت در راه عدالت و نفی ظلم و ظالمین شود. همچنین یاران منجی را افزایش دهد؛ زیرا شخص معتقد است رهبر حق با مردم حق جو به جنگ تباهی می رود. و نیز لزوم برقراری امنیت برای این رهبر را در پی دارد.

نتیجه گیری

«تأثیر مهدویت بر افعال فردی و اجتماعی» در پی پاسخ به پرسش «اعتقاد به مهدویت، چه تغییرات و تأثیراتی را در رفتارهای فردی و اجتماعی، سبب می شود؟» است. در این نوشته، فرضیه «ارائه تبیین صحیحی از اعتقاد به مهدویت می تواند سبب تحوّل عمیق در رفتارها شود به گونه ای که حرکت به کمال و سعادت بشری شتاب یابد و زمینه ساز ظهور امام مهدی علیه السلام گردد». در حوزه افعال فردی و اجتماعی ثابت شد؛ به این بیان که در افعال فردی:

- مهدویت معین سبب معرفت افزایی؛

- امید به آینده و امید به پیروزی خوبی ها؛

- ترس از ورود به باطل؛

- احساس دوستی خدا، صاحب زمان علیه السلام و یارانش و نیز دشمنی دشمنانش؛

- اقدام جهادی و سعی بلیغ در رسیدن به اهداف؛

- صبر و استقامت در مقابله با موانع؛

- دعا و توسل و آراستگی به صفات یاران امام را به دنبال دارد.

- در حوزه افعال اجتماعی نیز آثار:

- حرکت در راه گسترش عدالت و مبارزه با بیدادگری؛

- گسترش اندیشه مهدویت و نیروسازی؛

- مقابله با تعالیم انحرافی و آسیب‌های مهدوی؛

- استقرار حکومت الهی و ایجاد امنیت برای امام را در پی دارد.

منابع

- آمدی، عبدالواحد بن محمد، *غرر الحکم و درر الکلم*، قم، دار الکتب الإسلامی، دوم، ۱۴۱۰ ق.

- ابن بابویه، محمد بن علی، *الأمالی*، تهران، کتابچی، ششم، ۱۳۷۶ ش.

- _____، *عیون أخبار الرضا علیه السلام*، تهران، نشر جهان، اول، ۱۳۷۸ ق.

- _____، *کمال الدین و تمام النعمة*، تهران، اسلامیه، دوم، ۱۳۹۵ ق.

- ابن بطریق، یحیی بن حسن، *عمدة عیون صحاح الأخبار فی مناقب امام الأبرار*، قم، مؤسسه النشر الإسلامی، اول، ۱۴۰۷ ق.

- ابن شهر آشوب، محمد بن علی، *مناقب آل ابی طالب علیهم السلام*، قم، علامه، اول،

۱۳۷۹ق.

- ابن طاوس، علی بن موسی، *الإقبال بالأعمال الحسنة*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، اول، ۱۳۷۶ش.
- _____، *التشريف بالمنن في التعريف بالفتن*، قم، مؤسسة صاحب الأمر عليه السلام، اول، ۱۴۱۶ق.
- اربلی، علی بن عیسی، *كشف الغمة في معرفة الأئمة*، تصحيح: سیدهاشم رسولی محلاتی، تبریز، بنی هاشمی، اول، ۱۳۸۱ق.
- حرانی، ابن شعبه، *تحف العقول*، تصحيح: علی اکبر غفاری، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ۱۴۰۴ق.
- حلّی، حسن بن یوسف (علامه)، *انوار الملکوت في شرح الياقوت*، قم، الشریف الرضی، دوم، ۱۳۶۳ش.
- خزاز رازی، علی بن محمد، *کفاية الأثر في النص على الأئمة الإثني عشر*، تحقیق حسینی کوهکمری، قم، انتشارات بیدار، ۱۴۰۱ق.
- خامنه‌ای، سید علی، *میراث فاطمی*، به کوشش سید محمد باقر حسینی، قم، مسیا، چهارم، ۱۳۹۵ش.
- سبحانی، جعفر، *الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل*، قم، المركز العالمي للدراسات الإسلامية، سوم، ۱۴۱۲ق.
- _____، *محاضرات في الإلهيات*، تلخیص علی ربّانی گلپایگانی، قم، مؤسسه امام صادق عليه السلام، یازدهم، ۱۴۲۸ق.
- طباطبائی، سید محمد حسین (علامه)، *الميزان في تفسير القرآن*، قم، مكتبة النشر الإسلامي، پنجم، ۱۴۱۷ق.
- طبرسی، علی بن حسن، *مشكاة الأنوار في غرر الأخبار*، نجف، مكتبة

- الحيدرية، دوم، ١٣٨٥ق.
- طوسی، محمد بن حسن، *مصباح المتهجد وسلاح المتعبد*، قم، مؤسسة فقه الشيعة، اول، ١٤١١ق.
- _____، *الأمالي*، قم، دارالثقافة، اول، ١٤١٤ق.
- قمی، علی بن ابراهيم، *تفسير القمى*، قم، دارالكتاب، سوم، ١٤٠٤ق.
- كاشانى، محمد بن مرتضى (فيض)، *علم اليقين فى أصول الدين*، قم، انتشارات بيدار، اول، ١٤١٨ق.
- كلينى، محمد بن يعقوب، *الكافى*، قم، دارالحديث، اول، ١٤٢٩ق.
- لاهيجى، عبد الرزاق بن على، *گوهر مراد*، تهران، نشر سايه، اول، ١٣٨٣ش.
- مازندراني، محمد صالح بن احمد، *شرح الكافى*، تحقيق ابوالحسن شعرانى، تهران، المكتبة الإسلامية، اول، ١٣٨٢ق.
- مجلسى، محمد تقى، *لوامع صاحبقرانى*، قم، مؤسسه اسماعيليان، دوم، ١٤١٤ق.
- مجلسى، محمد باقر، *مرآة العقول*، تهران، دارالكتب الإسلامية، دوم، ١٤٠٤ق.
- _____، *بحار الأنوار*، بيروت، دارالإحياء التراث العربى، دوم، ١٤٠٣ق.
- محمدى رى شهرى، محمد، *ميزان الحكمة*، همراه با ترجمه شيخى، قم، دارالحديث، چهارم، بى تا.
- نَعْمَانِي، محمد بن ابراهيم، *الغبية*، تحقيق: على اكبر غفارى، تهران، صدوق، اول، ١٣٩٧ق.

بازخوانش باورمندی فرقه‌های تشیع به مصداق مهدی از آغاز

تا پایان غیبت صغری با تأکید بر ماندگاری امامیه

مجید احمدی کجایی^۱

چکیده

این پژوهش تلاش دارد تا دورنمایی از جریان‌های شیعی که گرایش به مصداق مهدی خاصی داشتند، در دوره حضور ارائه نماید، زمانه‌ای که با شکل‌گیری فرقه‌های منسجم و غیرمنسجم همراه بوده و بسیاری از ایشان علاوه بر اعتقاد به مهدویت، باورمند به مصداق خاصی از مهدی علیه السلام نیز شدند، اما دیری نباید که همگی آنها در همان بستر زمانی ناپدید گشتند و نتوانستند عمری دیرپا داشته باشند این در حالی بود که دیگر فرقه‌های ماندگار شیعی همچون زیدیه و اسماعیلیه که به مصداق خاصی از مهدی معتقد بودند، با تجدیدنظر در آراء خویش، پنداری دیگر در عرصه امامت را باورمند شدند، در این میان تنها امامیه بود که علاوه بر گرایش‌های آشکار به مهدویت، در عمل به مصداق خاصی از مهدی علیه السلام باورمند شد و توانست با حفظ هویت در هر دو ساحت اندیشه و عمل مانای در تاریخ شود.

واژگان کلیدی

۱. استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی قم (ahmadi.m@isca.ac.ir).

فرقه‌ها، شیعه، مهدی علیه السلام، امامیه، غیبت صغری.

مقدمه

مطالعه فرق گوناگون تشیع بیان‌کننده اشتراک باورداشت مهدویت در همگی آن‌ها بوده طوری که همه این دسته از فرقه‌ها خود خوانده تأکید داشتند فرجام تاریخ را به دست خود و بر پایه اصل مترقی مهدویت اصلاح خواهند کرد و جهان کنونی را از بندهای ظالمان رها می‌سازند، براین اساس به ترویج این باورداشت که از قضا باوری همگانی در جهان اسلام بوده اقدام می‌کردند، شاید از این رو با استقبال توده مردم بیش و کم مواجه می‌شدند، گویا باورداشت مهدویت نمی‌توانست به تنهایی شور فزاینده در عموم مسلمانان ایجاد کند به همین جهت گروه‌های مختلف شیعه و حتی سنی، سعی وافری کردند تا این باور را با مصادیق خارجی گره زنند، بنابراین تاریخ اسلام و شیعیان با انبوهی از مدعیان مهدی یا مصادیق ادعایی آن از سوی باورمندان فرق مختلف مواجه است.

این پژوهش به دنبال بازخوانی مصادیق مهدی در فرق گوناگون شیعیان تا پایان غیبت صغری می‌باشد، این دوره که همزمان با حضور امامان شیعه بوده، علاوه بر مدعیان مختلف مهدی، کسانی بوده‌اند که خود ادعای در این باره نداشتند اما برخی از طرفداران پرشورشان، آن‌ها را موعود منتظر یا مهدی می‌پنداشتند. جریان‌های مهدی‌گرا در این دوره بسیار تکاپو داشته و برخی از آن‌ها توانستند با همین انگاره به فرقه تبدیل گردند. نظریه این پژوهش آن است که این دسته از فرقه‌ها نتوانستند عمری جاودانه داشته باشند و پس از مدتی از میان رفتند، در این میان تنها امامیه توانست با باورداشت مهدویت و اعتقاد به موعودی منتظر از نسل امام عسکری علیه السلام در تاریخ ماندگار شود، بر اساس این نظریه، فرق مدعی مصادیق از مهدی به غیر از امامیه همگی پس از

مدتی با دو آسیب مواجهه شدند اول آن که بسیاری از آن‌ها از میان رفتند و امروزه به غیر از نامی از ایشان اثری در تاریخ نمانده است، برخی دیگر از ایشان از پندارهای مهدی‌گرایانه پیرامون رهبر خود دست کشیده و به امامت امامی حاضر باورمند شدند، اما امامیه توانست با حفظ دست‌آوردهای عقیدتی خود و اصرار بر مهدی منتظر و تأکید بر فرزند امام یازدهم، با انسجامی شورآفرین ماندگار شود و حتی این مجال را یافت بر اساس نظریه نیابت عالمان از امام مهدی علیه السلام، به تشکیل حکومتی فراگیر دست یازد. به نظر می‌رسد باور به افرادی که هیچ‌گاه سهمی در مهدویت نداشتند و اساساً پس از مدتی از دنیا رفتند، خود در نابودی این فرقه‌ها تأثیر زیادی داشته است. مذاهب دیگری همچون اسماعیلیه و زیدیه با رد انگاره غیبت امام، به امامت امامی حاضر باورمند شدند و از نظریه مهدی‌گرایانه خود عبور کردند، بنابراین وجه تمایز امامیه با دو جریان رقیب شیعی باورمند به مصداق مهدی، خود اعتقاد راسخ ایشان به موعودی موجود، اما غائب می‌باشد، در ادامه به معرفی فرقه‌های شیعی باورمند به مصداق خارجی مهدی و سرانجام ایشان اشاره خواهد شد.

بررسی فرقه‌های شیعی باورمند به مصداق مهدی

کیسانیه

کیسانیه نخستین فرقه شکل یافته در دوره حضور امامان شیعه در نیمه دوم سده اول هجری بوده است، این گروه از شیعیان، پس از نهضت عاشورا و در جریان قیام مختار (۶۷هـ) پدید آمدند. (وداد القاضی، ۱۹۷۴م) بیشترین نفوذ این فرقه در شهر کوفه بوده است. تاریخ و چگونگی شکل‌گیری کیسانیه در مقایسه با دیگر فرقه‌های شیعی، به ویژه با توجه به ناپایداری آنها در سده‌های بعد ابهام زیادی دارد، در واکاوی این عنوان آمده: مختار را کیسان می‌گفتند و

کنیه او ابو عمره بوده است و این نام را امیرمؤمنان علیه السلام بدو داده بود؛ برخی دیگر کیسان را لقب مختار دانسته اند.

در چگونگی پیدایش کیسانیه بحث‌های گوناگون مطرح می‌باشد گفته شده برخی از باورمندان آن بر این باورند پس از سه امام نخست شیعیان امامت حق محمد حنفیه پسر سوم امیرمؤمنان علیه السلام بوده و وی امام شیعیان محسوب می‌شده است، این گروه پس از رحلت محمد حنفیه به پسران ابن حنفیه باورمند شدند. (اسفرائینی، ۱۳۵۹ق: ۲۷) برخی دیگر از ایشان باور داشتند که اساساً امامت پس از امام علی علیه السلام با محمد حنفیه بوده و صلح امام حسن علیه السلام و قیام امام حسین علیه السلام همگی با اذن وی صورت پذیرفته بود. چراکه امیرمؤمنان علیه السلام پرچم را در جنگ جمل به محمد حنفیه سپرد. (نوبختی، ۱۴۰۴ق: ۲۷)

بسآمد باورهای کیسانیه به تدریج و بعد از قیام مختار در کوفه تکوین یافت و بعد از شکست مختار، باورهای عقیدتی در تداوم این پدیده نقش اساسی داشته است. بعدها دست‌کم بخشی از باورهای نکوهش‌آمیز کیسانیه به فرقه‌های مختلف غالی منتقل گشت. (احمدی کچایی، ۱۳۹۰ش: ۱۲۲) بیشترین تاثیر این فرقه تا اواسط سده دوم هجری در عراق و به خصوص در شهر کوفه بوده است، بعد از این دوره به تدریج انقراض یافت. در نتیجه کیسانیه در سده‌های سوم و چهارم به بعد، هیچ‌گونه هواخواهی نداشته است. اندیشه مهدویت را نمی‌توان ابتکار کیسانیه دانست و باید ریشه‌های این اندیشه را در دوران آغازین اسلام و در منابع کهن تری همچون سنت نبوی یافت. در عین حال اولین گروهی که از این نام برای اهداف خویش سود جست کیسانیان بوده‌اند و در زمان‌های مختلف ادعای مهدی‌گرایانه برای افراد مختلفی داشته‌اند (نوبختی، ۱۴۰۴ق: ۴۴-۴۸) مهم‌ترین ایشان محمد حنفیه بوده است. (نوبختی، ۱۴۰۴ق: ۲۲-۲۳)

گزارش‌های در دست است که محمد حنفیه توسط برخی مهدی خوانده می‌شد و وی بدان راضی بوده است، (بغدادی، ۱۴۰۸ق: ۵۳) اگرچه در خشنودی محمدبن حنفیه تردید وجود دارد، اما به هرروی او اولین کسی بود که در اسلام به این نام شناخته شد و کیسانیان پس از مرگش چنین باورمند شدند که وی امام غایب است (ابوالفرج الاصفهانی، ۱۹۲۷م: ج ۹، ۲۰) یا گفته شده در کوه رضوی پنهان شده و در آن جا یک شیر و یک بیراز او نگهبانی می‌کنند. (شهرستانی، ۱۳۶۴ش: ج ۱، ۱۷۴)

گفته شده مختار به مهدویت و امامت محمدبن حنفیه قائل بود و در نامه‌ای وی را مهدی خطاب کرد در صورت صحت خبر، این نخستین بار بود که مهدی مصداق خارجی یافت، گرچه پیش از این باور به مهدویت براساس روایات فراوان نبوی در جامعه اسلامی انتشار یافته بود.

بیشتر منابع تأکید دارند که کیسانیه پیروان مختار بودند، اما به راحتی نمی‌توان گفت مختار این فرقه را تأسیس کرده، در عین حال باید توجه داشت که باور کیسانیه مبنی بر مهدویت محمدبن حنفیه با غیبت وی همراه بوده است، در حالی که مختار در سال ۶۷ق مدت‌ها قبل از درگذشت محمدبن حنفیه، کشته شد و محمد حنفیه در سال ۸۱هـ از دنیا رفت (صفری فروشانی، نعمت‌الله و برادران، رضا، ۱۳۹۴ش: ۷ - ۳۰) این امر سبب تحیر در کیسانیه شد، طوری که از آن به دوران تیه (سرگردانی) کیسانیان تعبیر کرده‌اند (اشعری قمی، ۱۳۶۰: ۲۲ ورک: برادران، همان) براین اساس برخی از باورمندان کیسانیه با تطور در مهدویت محمد حنفیه به غیبت او باورمند شدند. (اشعری قمی: ۳۲) برخی نیز به امامت پسرش ابوهاشم اعتقاد پیدا کردند. این نکته شایسته بیان است که در میان پسران پرشمار محمد حنفیه تنها دو پسرش در تاریخ مانا شدند، نخستین ایشان حسن بوده که گرایش‌هایی به ارجا داشت و تن به رضایت خلافت خلیفه اول و دوم داده و درباره خلفای

دیگر توقف کرده و امرایشان را به خدا واگذار می‌کرد، گفته شده وی مطرود پدر بوده و حتی توسط محمد حنفیه مضروب شده بود، (غلامی دهقی، ۱۳۸۸: ۱۲۷-۱۵۲ و رک: برادران، همان) در هر حال او نمی‌توانست مبین باورهای شیعه باشد بر همین اساس صلاحیت جانشینی پدر را از دست داد، پسر دیگر محمد حنفیه عبدالله ابوهاشم (۹۹ هـ) بود که ویژگی جانشینی پدر را داشته است، وی علاوه بر آن که پسر مهتر محمد حنفیه بود فعالیت‌های سیاسی زیادی داشته است و اساساً به همین جهت توسط امویان مسموم شد (ابن سعد، ۱۹۹۰ م: ج ۵، ۲۵۲) اما مرگ وی سبب شد برخی در کیسانیه به مهدویت نیز همچون پدر باورمند شوند (نوبختی، ۱۴۰۴ ق: ۳۱، ۳۳-۳۴) و عده‌ای دیگر از ایشان نیز به غالیان پیوستند (همان: ۳۱-۳۴) احتمالاً پایان کار کیسانیه با مرگ وی صورت پذیرفت.^۱

در هر صورت باور به مصداق مهدی برای نخستین بار توسط کیسانیان مصداق‌یابی شد. این امر حاکی از شیوع چنین باوری در میان شیعیان و حتی مسلمانان بوده است، اما نکته اساسی آن است که کیسانیان به رغم چنین ادعای به تدریج با فرروفتن در گمانه‌های غالیانه از میان رفتند.

این گروه در اواخر سده اول هجری شکل گرفت و در قرن دوم به اوج و سپس تجزیه نهایی خود رسید؛ به گونه‌ای که اثری از آن‌ها در سده سوم و چهارم نمی‌شود، شیخ مفید، سید مرتضی و شیخ طوسی در آثار خود تصریح کرده‌اند که در زمان آنان هیچ فردی را به عنوان شیعه کیسانی سراغ ندارند و از انقراض کیسانیان مدت زیادی گذشته است (مفید، ۱۴۱۳: ۲۹۸؛ شریف مرتضی، ۱۴۱۰: ج ۳، ۱۴۷؛ طوسی، ۱۴۲۵: ۱۹-۲۰). این فرقه اولین گروه مدون شیعی می‌باشد که علاوه بر ادعای مهدویت به مصداق مهدی نیز باورمند شد.

۱. در این باره رک: به مقاله هدی باوری در میان کیسانیه از آغاز تا وفات محمد بن حنفیه، رضا برادران و نعمت‌الله صفری فروشانی، انتظاره ۵.

سرانجام نیز در دیگر فرقه‌ها تجزیه شد و امروزه تنها نامی از آن‌ها و انبوهی از گزارش‌های مشوش و متناقض باقی مانده است.

زیدیه

زمان شکل‌گیری زیدیه به سده دوم بازمی‌گردد، این دوره همزمان با قیام‌های متعدد علویان، علیه امویان و عباسیان بوده است. بیشتر منابع اهل سنت و منابع زیدی، زید بن علی علیه السلام - پسر کوچک‌تر امام چهارم - را مؤسس و بنیان‌گذار مذهب زیدیه می‌دانند، یا دست کم این مذهب را وابسته به زید دانسته‌اند، وی در سال ۱۲۲ هـ علیه امویان در کوفه قیام کرد و همان‌جا به شهادت رسید، زیدیان قیام وی را سرآغازی در جنبش زیدیه دانسته و تأکید دارند که زید به دنبال برپایی حکومت بوده است.^۱

این مذهب دارای باورهای مدون می‌باشد که مهم‌ترین آن این موارد می‌باشد: ایشان در عدل و توحید با امامیه هم عقیده هستند و در وعد و وعید، منزل بین المنزلتین و امر به معروف و نهی از منکر با معتزله هم‌آوا می‌باشند، زیدیان در امامت شرایط مخصوص به خود دارند: از جمله آن امام باید فاطمی (از نسل حضرت زهراء علیها السلام) شجاع و سخی، باشد. همچنین او باید قیام به شمشیر داشته باشد، که اگر کسی این شرایط را دارا باشد می‌تواند امام باشد. (شهرستانی، ۱۳۶۴: ۱۲۴) با این شرایط کسانی که بعد از زید بن علی علیه السلام قیام کردند، امام زیدیه محسوب، می‌شدند. افرادی نظیر یحیی بن زید (۱۲۵ هـ)، محمد بن عبدالله (۱۴۵ هـ) (نفس زکیه) و برادرش ابراهیم بن عبدالله (۱۴۵ هـ). با توجه به اندیشه زیدیان، امامت برپایی مصالح عامه است؛ از این رو به شخص وابسته نیست، بنابراین امت در همه زمان‌ها باید از امام اصلح پیروی

۱. تاریخ طبری، ج ۴، ص ۲۰۴؛ باید توجه شود که فرقه زیدیه بعد از زید به وجود آمد و قیام زید صرفاً یک جنبش سیاسی بود که مدتی پس از وی عده‌ای عقاید فرقه‌ای را به آن افزودند.

کنند. از این رو نمی‌توان گفت که امامی وجود دارد که غایب است و باید منتظر ظهور او بود. همچنین اندیشه مهدویت از سوی دیگر منافی با شرط خروج و دعوت به خود در امامت است. در تفکر آنان هر فاطمی که عالم و... باشد، او امام مهدی است. از این رو مهدی در مصداق خاصی خلاصه نمی‌شود.

به نظر نمی‌رسد تمامی زیدیان یکسان در این زمینه می‌اندیشیدند، برخی همانند عبدالله بن حمزه علوی (۶۱۴ق) برای باور بود که مهدی از خاندان پیامبر خدا ﷺ در آخرالزمان ظهور خواهد کرد وی بر این باور بود همه شیعیان به رغم اختلافات شان، بلکه همه امت اسلام معتقدند، مهدی امامی است که در آخرالزمان ظهور و بر همه زمین پادشاهی خواهد کرد و همه ادیان در برابر او سرتسلیم فرود خواهند آورد، پرچم او بر زمین نخواهد افتاد و زمین گنج‌های خود را برای او آشکار خواهد ساخت و برکات آسمان فرو خواهد ریخت و برکات زمین ظاهر خواهد شد و نه‌رهای جدیدی که در سرزمین عرب سابقه ندارد جریان یافته، خداوند به وسیله او حق را بر باطل مسلط خواهد نمود و در زمان او عیسی بن مریم علیه السلام دجال را خواهد کشت. عبدالله بن حمزه در ادامه به تفصیل، برخی از روایات زیدیه و غیر زیدیه را در خصوص مهدی موعود ذکر می‌کند (موسوی‌نژاد، ۱۳۸۴ش: شماره ۲۷) گفته شده برخی از فرق زیدیه همانند جارودیه و پیروان یحیی بن محمد صاحب کوفه، اعتقاد به امام مکتوم داشتند. همچنین گفته می‌شود امام هادی الی‌الحق معتقد بود که آخرین امام، از ابنای امام حسن و امام حسین علیهم السلام قبل از پایان عالم، مهدی منتظر است. شاید این دسته از باورها سبب شد تا عده‌ای محدود در زیدیه، در خصوص تعدادی از پیشوایان خود، ادعای مهدویت کردند. برخی از پیشوایان زیدیه که در دوره حضور ائمه درباره آنان چنین ادعایی صوت گرفته بدین شرح است:

۱. زید بن علی بن حسین بن علی بن ابی طالب علیه السلام؛
۲. نفس زکیه، محمد بن عبدالله بن حسن بن حسن بن علی بن ابی طالب علیه السلام؛
۳. محمد بن قاسم بن علی بن عمر بن علی بن حسین بن علی بن ابی طالب علیه السلام (جعفریان، ۱۳۹۱: ۸۰)؛
۴. یحیی بن عمر بن یحیی بن حسین بن زید بن علی بن حسین بن علی بن ابی طالب علیه السلام.

علاوه بر موارد بالا ابو عیسی وراق در گزارش خود، دیدگاه‌های جارودیه را درباره مهدویت به سه دسته تقسیم کرده است: کسانی که به مهدویت و رجعت محمد بن عبدالله نفس زکیه (متوفی ۱۴۵) اعتقاد داشته‌اند؛ معتقدان به مهدویت محمد بن قاسم طالقانی (متوفی ۲۱۹)؛ و کسانی که یحیی بن عمر را قائم می‌دانستند و منتظر رجعت وی بودند.

برخی نویسندگان ملل و نحل نوشته‌اند: پس از کشته شدن نفس زکیه، مغیره بن سعید عجلی و طرفدارانش مدعی شدند، نفس زکیه نمرده است بلکه در کوه حاجر در منطقه نجد در غیبت به سر می‌برد و ظهور خواهد کرد. این گروه به محمدیه مشهور بوده و معتقد بودند نفس زکیه مهدی موعود است (عبدالقاهر بن محمد بن عبدالله بغدادی، ۱۴۰۸ق: ۴۲) به هر صورت فرقه باقی مانده آن نیز پس از مدتی از میان رفت. جریان مغیره بن سعید با مرگ او از بین رفت بلکه فرزند وی رهبری غالیان را به عهده گرفت و فرقه مغیره شکل گرفت. بعد از مدتی طرفداران این جریان به محمد بن عبدالله بن حسن بن حسن بن علی بن ابی طالب علیه السلام پیوستند و علیه منصور خروج کردند. این گروه محمد نفس زکیه را مهدی موعود می‌دانست و وقتی او کشته شد گفتند که وی نمرده است بلکه زنده است و در کوه‌های منطقه حجاز زندگی می‌کند تا زمان ظهورش فرا برسد. و آن که مرده او شیطانی بود در صورت محمد.

(نوبختی، ۱۴۰۴ق: ۶۲-۶۳)

احتمالاً پس از محمد نفس زکیه بیشترین گمانه زنی‌ها درباره فرقه حسینیّه شده است. رهبر این جنبش، حسین بن قاسم عیّانی (۴۰۴ق) یکی از امامان زیدی یمن بوده است وی همواره در طول دوران زعامت خود درگیر منازعات و جنگ‌های متعدد و مستمر بود و در یکی از این درگیری‌ها در سال ۴۰۴ هجری قمری به دست بنوحماد به قتل رسید (موسوی نژاد، ۱۳۸۴ش: شماره ۲۷) ولی برخی از اصحاب و پیروان او مرگ او را نپذیرفتند و مدعی شدند که حسین همان مهدی موعود است که موقتاً غیبت کرده، به زودی باز خواهد گشت و جهان را پر از عدل و داد می‌کند. بی‌گمان شرایط خاصی که در آن حسین به قتل رسید در پاگرفتن و قوت یافتن چنین ادعایی مؤثر بود، چرا که حسین بن قاسم در معرکه‌ای به دور از مرکز قدرتش «عیّان» در حالی که اکثر یاران همراهش کشته یا پراکنده شده بودند، به قتل رسیدند. (همان) در عین حال این فرقه با عنوان حسینیّه در تاریخ تا چند سده بعد همچنان تکاپو داشت اما در ادامه از میان رفت.

با توجه به شیوه طرح مهدویت در زیدیه می‌توان گفت که این مذهب باور اندکی به مصداق خاصی از مهدیان در تاریخ داشته که به تدریج از باور به مهدی باور به امام قائم پیدا شد حتی در مهدویت به مهدی موجود باورمند بودند، در عین حال فرقه‌های باورمند به مصداق خارجی مهدی غائب در میان زیدیه همگی امروزه از میان رفته‌اند و تنها گروه‌های از زیدیه باقی ماندند که به امام حاضر باورمند می‌باشند.

حسنيه

فرقه حسنيه پیروان حسن مثنی این گروه پس از امامت امام علی علیه السلام و امام حسن علیه السلام مثنی را بنا بر وصیت امام حسن مجتبی علیه السلام امام می‌دانستند و

اورا ضامن آل محمد علیهم السلام می شناختند، بعد از او پسر وی عبدالله بن حسن را به عنوان امام قبول داشتند که وی با امام صادق علیه السلام مناقشاتی هم داشته است و پس از او محمد ملقب به نفس زکیه را به امامت برگزیدند. این گروه را نفسیه نیز می نامند و اعتقاد به غیبت نفس زکیه داشتند، همان طور که بیان شد باور به فردی غیر موجود این فرقه را نیز به نابودی کشاند.

باقریه

گروهی که امامت را از حضرت علی علیه السلام تا امام باقر علیه السلام می دانند و به استناد روایت جابر بن عبدالله انصاری که به نقل پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود سلام مرا به او برسان و سلام رساندن جز به معنای مهدی منتظر بودن نیست، وی را مهدی منتظر دانستند و معتقد شدند که وی زنده است، برخی نیز گفتند در گذشته ولی دوباره رجعت خواهد داشت و ظهور خواهد نمود، گاهی آنها را واقفه هم گفته اند چون در امامت وی توقف کردند و به امام دیگری قائل نشدند، در این باره به نقل از امام باقر وارد شده: کسانی بر این باور هستند که مهدی هستم در حالی که مرگ نزدیک تر از چیزی است که آنان به آن می خوانند. (جعفریان، ۱۳۹۱: ۷۳) این گروه نیز تداوم زیادی نیافت و بسیار زود از میان رفت.

اسماعیلیه

آغاز فرقه اسماعیلیه را باید در دوره امامت امام صادق علیه السلام پی جویی کرد، پس از وفات پسر مهترایشان اسماعیل (۱۳۸ یا حدود ۱۴۵ق)، این گروه حالت نیمه رسمی به خود گرفت و فعالیت های خود را پس از وفات امام صادق علیه السلام (۱۴۸ق) شدت بخشید. این فرقه پس از مرگ اسماعیل دچار انشعاباتی شد، به طوری که دو گروه تقسیم شدند. عده ای مرگ وی را نپذیرفتند و معتقد شدند که اسماعیل همان قائم و مهدی موعود علیه السلام است.

این دسته به اسماعیلیه خالصه شهره شدند این گروه براساس نظریه نگارنده که به موعودی موهوم باور داشتند در همان زمان به تدریج از میان رفت. (نوبختی، ۱۴۰۴ق: ۶۸)

گروه دیگر با پذیرش مرگ اسماعیل به امامت و غیبت فرزندش محمد باورمند شدند. این گروه به اسماعیلیه مبارکیه معروف گشتند. (اشعری قمی، ۱۳۶۱ش: ۸۰-۸۱) ایشان فعالیت خود را به صورت مخفیانه و در نقاط مختلف ایران ساماندهی کردند و هیچ گونه ارتباطی با شیعه امامیه نداشتند. اسماعیلیه پس از مرگ اسماعیل تا زمان تشکیل دولت فاطمی در مغرب در سال (۲۹۷ق)، مخفیانه فعالیت می کردند و از آن جا که اطلاعات کمی از این دوره برجای مانده است، این بازه زمانی را به عنوان دوره ستر می شناسند و آن را در مقابل دوره بعدی که به عنوان دوره دعوت یا دعوت هادیه مشهور شده به حساب می آورند. برابر برخی از نقل ها وفات محمد مکتوم در سال ۱۹۳ق بوده که در این صورت ده سال از ریاست وی، هم زمان با امامت امام رضا علیه السلام (۱۸۳-۲۰۳) بوده است. در برخی از نقل های دیگر مرگ وی در سال ۱۷۹ق دانسته شده که در این صورت، عمدتاً ریاست او با هم دوره با امامت امام کاظم علیه السلام (۱۴۸-۱۸۳ق) می باشد. پس از وی پسرش عبدالله مستور، ریاست اسماعیلیان را بر عهده گرفت که از وی اطلاعات چندانی در تاریخ موجود نمی باشد.

فاطمیان مصر از فرقه اسماعیلیه مبارکیه بودند که به صورت پنهانی به دعوت خویش ادامه دادند تا آن که عبیدالله المهدی توانست در شمال آفریقا در سال ۲۹۷ هـ حکومت تشکیل دهد. آنها ادعای مهدویت را به امامت، افزودند و خود را همان مهدی منتظر دانستند. این فرقه حتی در این ادعا نوآوری کرده و به سلسله مهدی باورمند شدند و تأکید داشتند که همه ما مهدی هستیم و زمین نه با یک مهدی بلکه با مهدی های پی در پی پراز عدل و داد خواهد

شد. (دفتری، ۱۶۹-۲۲۰) این ادعا بعدها و پس از سقوط فاطمیان در مصر، تحت الشعاع امامت ایشان قرار گرفت و از دعوی مهدویت خود چشم‌پوشی کردند. گرچه در برخی از دوره‌های به خصوص پس از غیبت صغری، گروه‌های اندکی از ایشان به مهدویت برخی از رهبران خود باورمند شدند، (ربانی گلپایگانی، ۱۳۷۷: ۳۱۴) اما تعداد و اثرگذاری ایشان چندان در تاریخ اسماعیلیه مهم نبوده است و تأکید پیروان اسماعیلی بیشتر بر امامت حاضر استوار بوده است. بر اساس نظریه این پژوهش که برخی از فرقه‌ها شیعی از پندار به مصداق مهدی دست شسته و به امامت امام حاضر باورمند شدند، اسماعیلیه نیز با رجوع از مهدی به امامت رهبران حاضر باورمند شد.

ناووسیه

ناووسیه (صارمیه) به مهدویت امام صادق علیه السلام باورمند بودند. این فرقه امامت را در اولاد امام علی علیه السلام تا امام صادق علیه السلام باور داشتند ولی منکر درگذشت امام صادق علیه السلام شدند و علاوه بر آن باور داشتند که امام صادق علیه السلام مهدی موعود علیه السلام است و نمی‌میرد، بلکه از نظرها غائب شده است. (نوبختی، ۱۴۰۴ق: ۶۷) همچنین بر این اساس که این فرقه بر امام صادق علیه السلام تطبیق مهدویت نموده به ایشان جعفریه نیز گفته شده است. عده‌ای از نویسندگان فرق و مذاهب از جمله مشخصات این گروه را تکفیر ابوبکر و عمر برشمردند. (شهرستانی، ۱۳۶۴ش: ج ۱، ۱۶۶) از این فرقه نیز جز نامی در تاریخ نمانده است و امروزه طرفداری ندارد.

فطحیه

فرقه فطحیه گروهی بودند که در دروه منصور دوانیقی (۱۳۶-۱۵۸ق) و پس از وفات امام صادق علیه السلام (۱۴۸ق) در حالی که در سرگردانی و حیرت به سر

می‌بردند، به سراغ امامت عبدالله افطح باورمند شدند، (نوبختی، ۱۴۰۴ق: ۸۸) برخی از ایشان ناقل روایتی بودند که امامت را در پسر بزرگ تر امام قبلی منحصر می‌دانستند. اما در منابع چنین آمده که در آغاز بیشتر اصحاب امام صادق علیه السلام به عبدالله پیوستند، (نوبختی، ۱۴۰۴ق: ۸۸) اما عده کمی از آنها او را در مسائل فقهی (حلال و حرام) امتحان نمودند و پس از آن که پاسخ‌های صحیح و شایسته‌ای دریافت نکردند، امامت او را انکار کردند و به امامت امام کاظم علیه السلام معتقد شدند. اما آن چه فرقه فطحیه را کم ضرر ساخته بود، آن بود که عبدالله بیش از هفتاد روز زنده نماند. در روایتی نیز امام صادق علیه السلام برای فرزندش موسی علیه السلام این پیشگویی را بیان می‌کند که بعد از من برادرت به جای من خواهد نشست و ادعای امامت خواهد کرد. اما با او درگیر نشو، زیرا او اولین فرد از خاندان من است که به من ملحق خواهد شد. (نوبختی، ۱۴۰۴ق: ۸۸)

باورمندان به آن معتقدند از آن جایی که عبدالله، پدرش را غسل داد و کفن کرد و بروی نمازگذازد و چون غسل و کفن و دفن و نماز امام بر غیر امام جایز نیست پس عبدالله شایستگی امامت را دارا است، اینها معتقدند که گرچه عبدالله درگذشت اما رجعت خواهد کرد ولی برخی از آنان پس از عبدالله چون وی فرزندی نداشت به امامت موسی بن جعفر علیه السلام گرایش پیدا کردند، بعضی نوشته‌اند که اینان پیروان عبدالله بن عماء‌اند و یا گفته‌اند پیروان عبدالله بن فطیح کوفی هستند. (نوبختی، ۱۴۰۴ق: ۷۷-۷۸؛ اشعری، ۱۹۶۹ م: ۲۸) در برخی از منابع چنین آمده که عده‌ای از فطحیه پس از مرگ عبدالله، به امامت و بعدها به مهدویت فرزندش محمد معتقد شدند. (همان) البته در منابع تاریخی و فرقه‌شناسی شاهی برای اثبات چنین نظری یافت نشد. این در حالی است که در برخی از منابع کهن چنین آمده که عبدالله هنگام مرگ فرزند ذکوری از خود به جای نگذاشت (نجاشی، ۱۴۱۸ق: ۳۶) و به همین

علت طرفدارانش به امامت امام موسی علیه السلام گرویدند. آوازه این فرقه نیز تداوم چندانی نیافت و امروزه طرفدارانی ندارد. این گروه نیز مدت زمان تداوم نیافتند و بر اساس نظریه موعود غیر موجود همان زمان از میان رفتند.

واقفه یا واقفیه

واقفه در اصطلاح فرقه شناسی شیعی در استعمال عام خود به گروهی گفته می شود که به هر دلیل در سلسله امامت امامان دوازده گانه شیعی، به جز بر آخرین امام، بر امام دیگری توقف کرده و امامت را منتهی به او دانسته باشند و امامت امامان پس از او را نپذیرفته باشند. این واژه در اصطلاح خاص خود تنها به گروهی گفته می شود که پس از وفات امام کاظم علیه السلام، امامت امام رضا علیه السلام را نپذیرفتند که خود به گروه هایی از قرار زیر تقسیم شدند:

رجعیه، قائلین به امامت و رحلت امام کاظم علیه السلام می باشند با این وجود بر این باورند که آن حضرت رجعت خواهد کرد و زمین را از عدل داد آکنده خواهد کرد، این گروه در این باره به روایتی از امام صادق علیه السلام استناد کرده که ایشان فرزندش را قائم می دانست. (نوبختی، ۱۴۰۴ق: ۸۰) برخی دیگر علاوه بر این باور تأکید داشتند که امام شباهت به مسیح علیه السلام دارد در عین حال باز نگشته و در دوران دیگر ظهور خواهد کرد و جهان را از عدل و داد پر می کند (همان) و تفاوتش با مسیح در این است که به وسیله بنی عباس به شهادت رسیده است. بیشترین گروه ها بر این اساس که روایات قابل اعتنای درباره قائمیت امام هفتم وارد شده، رحلت یا شهادت ایشان را نمی پذیرفتند و تأکید داشتند که امام روزی ظهور خواهد کرد. (نوبختی، ۱۴۰۴ق: ۸۲-۸۳؛ اشعری، ۱۹۶۹م: ۲۸-۲۹؛ شهرستانی، ۱۳۶۴ش، ۱/۱۶۸-۱۶۹)؛ در این باره روایات نیز بر همین باور تأکید داشتند و چنین نبوده که مفهوم قائمیت به تدریج برای ایشان فهم شده باشد، اما مشکل اساسی آن بود که برخی میان دو

مفهوم قائمیت و مهدویت را یکسان می‌انگاشتند، بر همین اساس امام هفتم را مهدی پنداشته و مرگ ایشان را انکار می‌کردند.

ممطوره، باورمندان به حیات امام کاظم علیه السلام که می‌گفتند امام زنده است و همو مهدی و قائم است، چراکه در روایتی از امیرمؤمنان علیه السلام وارد شده که فرمودند:

وسابعهم قائمهم سی صاحب التوراة؛

هفتمین آنها خروج‌کننده و همنام صاحب تورات است.

این دسته از افراد بر این گمانه بودند که امام ظهور خواهد کرد و زمین را از شرق و غرب مالک خواهد شد و آن را پراز عدل و داد می‌کند پس از آن که پراز ظلم و جور شده باشد، همچنین می‌گفتند که امام از زندان خارج شد ولی دشمنان وی برای فریب مردم اعلام کردند امام در گذشته است. برخی از ایشان نیز می‌گفتند علی بن موسی الرضا علیه السلام امام نیست ولی از خلفای امام موسی علیه السلام به شمار می‌رود تا این که آن امام کاظم علیه السلام ظهور کند. (نویختی، ۱۴۰۴ ق: ۸۰-۸۲) اصطلاح اخیر به معنای سگ باران زده است که بسیار بد بو بوده و هرچه خود را تکان دهد، باعث پراکنده شدن بیشتر نجاست به اطراف می‌شود. این اصطلاح برگرفته از مناظره دوتن از بزرگان امامیه به نام‌های علی بن اسماعیل میثمی و یونس بن عبدالرحمن با برخی از واقفه برگرفته شده که در پایان علی بن اسماعیل به آنها گفت:

ما انتم الا کلاب ممطوره؛

شما تنها سگان باران زده‌ای هستید. (همان: ۹۰)

بدین ترتیب، این لقب نکوهش‌آمیز برای آنها در میان امامیه مشهور گشت. (صفری فروشانی، ۱۳۸۸ ش: شماره ۲۸)

گرچه ادعای مهدویت برای امامان شیعه یا شخصیت‌های دیگر قبلاً در

میان گروه‌های مختلف شیعه همانند کسینیه، باقریه، ناووسیه وجود داشت، اما این اولین بار بود که گروهی از بزرگان و فقهای شیعه که قبلاً از جایگاه قابل توجهی در میان شیعیان برخوردار بودند، این اندیشه را در مورد امامی مطرح می‌کردند و به شدت بر آن اصرار می‌ورزیدند.

این گروه به دنبال طرح این اندیشه و برای جا انداختن آن در میان شیعه، شروع به نگارش نوشته‌هایی کردند که عمدتاً عنوان کتاب الغیبه داشت. آنان در این راه، روایات فراوان ائمه علیهم‌السلام درباره اصل غیبت و نیز روایاتی را که به ادعای خود صریحاً یا ظاهراً بر غیبت و مهدویت امام کاظم علیه‌السلام تطبیق می‌شد، جمع‌آوری کردند و از این جهت نقش مهمی در گستراندن این روایات ایفا کردند. (طوسی: ۱۴۱۱ق، ۴۲-۴۹) در این عرصه، گرچه برخی از بزرگان امامیه همانند شیخ طوسی رحمته‌الله در کتاب الغیبه خود و به مناسبت بحث رد مهدویت و قائمیت امام کاظم علیه‌السلام، بیش از چهل روایت از یکی از نوشته‌های واقفیه با نام علی بن احمد علوی موسوی را آورده و با استدلال‌های مختلف به رد آنها پرداخته است. (صفری وحید، ۱۳۸۲ش: ۱۸۸)

گرچه ولایت عهدی امام رضا علیه‌السلام نقش عظیمی در بازگشت واقفیان به امامیه و پذیرش امامت آن حضرت ایفا کرد و تا حد زیادی باعث افول آنان شد، اما کودکی امام جواد علیه‌السلام در هنگام شهادت پدرش، باعث تکاپوی دوباره واقفیان شد (نوبختی، ۱۴۰۴ق: ۹۵) و آنها توانستند عده‌ای از شیعیان را به خود جذب کنند. (رحمتی، ۱۳۸۵ش: ۳۸) برخی چنین معتقدند که در طی دوران امامت امام رضا علیه‌السلام تا امام حسن عسکری علیه‌السلام، دوره نزاع میان جریان واقفه با امامیه ادامه داشته است. آنان در این زمینه از گزارش جعفر بن حرب معتزلی (د ۲۳۶ق) بهره می‌گیرند که اشاراتی به فعالیت این فرقه دارد. (نجاشی، ۱۴۱۸ق: ۱۳۲) در برخی از منابع رجالی کهن شیعی، سخن از شخصیتی با نام حمید بن زیاد

د ۳۱۰ ق) آمده که واقفی بوده و کتاب‌های متعددی را نگاشته است. (مدرسی، ۱۳۸۶: ۱۲۵) به هرصورت این فرقه نیز نتوانست تداوم زیادی بیاید و به تدریج از میان رفت.

در ادامه بسیاری از فرقه‌نویسان در انتهای دوره حضور امامان شیعه به گستردگی فرقه‌گرایی در امامیه تأکید داشته‌اند که همزمان با فقدان امام یازدهم و غیبت فرزند ایشان می‌باشد، گروه‌های ادعای از سوی فرقه‌نگاران که بر مصداق خاصی از مهدی باورمند بودند را می‌توان چنین تقسیم‌بندی کرد:

- گروهی از ایشان بر این باور بودند که امام عسکری علیه السلام وفات نکرده بلکه غائب شده و آن حضرت همان مهدی موعود می‌شد، آنان همه ائمه را پذیرفته و بر این باور بودند، چون امام عسکری علیه السلام فرزند خویش را آشکارا معرفی نکردند یا اصلاً نداشته پس خود همان مهدی موعود می‌باشد. (همان: ۸۱) گروه دیگری می‌گفتند که امام عسکری علیه السلام وفات نموده در عین حال دوباره زنده خواهد شد.

- گروهی امامت جعفر کذاب را پذیرفتند به همین دلیل به امامت عبدالله افطح نیز باورمند شدند. بنابراین سیزده امامی نامیده شدند. بخشی دیگر از ایشان بر این باور بودند که جعفر را امام عسکری علیه السلام به امامت تعیین کرده است.

- گروهی بر این باور بودند که امامت نه از آن امام عسکری علیه السلام می‌باشد و نه از آن جعفر، بلکه امام حقیقی همان سید محمد است. بنابراین به ایشان محمدیه گفته می‌شود. (نویختی، ۱۴۰۴ ق: ۹۶) تمامی فرقه‌های ادعایی در آغازین روزهای غیبت صغری که به جعفر و یا سید محمد باورمند بودند پس از زمانی اندک از میان رفتند و امروزه تنها نامی از ایشان باقی مانده است.

بررسی مصداق مهدی در مذهب امامیه

گروه دیگری از شیعیان که به مصداق خاصی از مهدویت باورمند شدند امامیه بوده‌اند، بر این اساس تبیین تاریخی این مذهب فراگیر و ادامه دار لازم به نظر می‌رسد:

امامیه مفهومی عامی است که امروزه به گروه قابل توجه‌ای از شیعیان اطلاق می‌شود. باید دانست که این مفهوم به تدریج در میان گذشتگان شکل گرفت، برای شناخت سیر تدریجی این مفهوم لازم است به سیر تاریخی آن توجه شود.

در بیان عنوان امامیه که از آن به شیعه نیز تعبیر می‌شود، باید گفت که در زبان عربی سده نخست هجری، شیعه در کاربرد مطلق به معنی گروهی از مردم و در صورت اضافه به معنی یاران و پیروان بوده است. این دسته از شیعیان عمدتاً باور به برتری سیاسی اهل بیت علیهم‌السلام داشته و ایشان را شایسته‌ترین افراد در امور حاکمیت می‌دانستند. همچنین ایشان باور به برتری امیرمؤمنان علیه‌السلام بر عثمان داشته‌اند. در این نگاه، متشیع کسانی بودند که در مقام و مقایسه میان خلفا توجه بیشتری به امیرمؤمنان علیه‌السلام داشتند. در حالی که رافضی به کسانی گفته می‌شد که خلافت شیخین را منکر و خلافت امیرمؤمنان علیه‌السلام را به عنوان امری منصوص باور داشتند. ریشه‌های این نوع تشیع به عراق به خصوص مردم کوفه برمی‌گشت. علت عمده این توجه به خاطر نارضایتی از اقدامات و اعمال حاکمان منصوب از سوی خلیفه سوم بوده که به انتقاد و سپس قتل خلیفه منتهی شد. آن چه منشأ پدید آمدن اصطلاح شیعه گردیده، کاربرد ترکیبی شیعه علی علیه‌السلام در جریان‌های تاریخی، مذهبی سده نخست هجری بوده است، گرچه واژه شیعه چنانچه به نحو مطلق یا همراه الف و لام معرفی و به صورت غیرمضاف ذکر گردد فقط بر پیروان

امیرمؤمنان علیه السلام یعنی جمع پرشماری از مسلمانان که در برخی از باورهای متفاوت از اهل سنت می‌اندیشند، اشاره دارد. (نوبختی، ۱۴۰۴ق: ۱۸؛) مفهوم امامیه برای اولین بار در نیمه سده دوم هجری به کار رفته است، که البته به معنای خاص آن توجه شده است، در این باره نقل شده زید (۱۲۱ق)، در جریان قیام خویش از برخی افراد امامی کمک خواسته بود. (ابوالفرج الاصفهانی، ۱۹۲۷م: ۱۴۱).

علاوه بر نشانه‌های که در متن برخی از گزارش‌ها ذکر شد نقل‌های دیگری در این زمینه وارد شده که گواه آن است که مفهوم امامیه پیش از آغاز غیبت صغری به بخش مهمی از شیعیان اطلاق شده است. در غیبت صغری این مفهوم اصطلاحی برای گروهی از شیعیان بود که در ادبیات علمی شیعه و سنی آن دوره مرسوم بوده است. در میان شیعیان امامی کتاب‌های با عنوان امامیه تدوین گشت که می‌توان به نوبختی (۳۱۰هـ) با عنوان *الرد علی فرق الشیعه ما خلا الامامیه* (نجاشی، ۱۴۱۸ق: ۶۳)، سعدبن عبدالله اشعری قمی کتابی به نام *مقالات الامامیه و ابن قبه رازی* اشاره داشته است، (صدوق، ۱۳۹۵ق: ۱ج، ۱۲۲) هم‌چنین در میان زیدیه و از اهل سنت در آن دوره ابوالحسن اشعری (۳۲۴هـ) از این عنوان بهره برده است (اشعری، ۱۹۶۹م: ۱۷).

به نظر می‌رسد با گذر ایام مفهوم امامیه به عنوان بخش مهمی از شیعه در غیبت صغری به گروه خاصی که باور به امامان دوازده‌گانه داشته‌اند اطلاق شد و در شیعیان امامی از غیبت صغری تا به کنون به همین نام شهره بوده‌اند، نکته اساسی آن است این مذهب به خلاف دیگر مذاهب مدعی مهدی در شیعه با حفظ هویت فرهنگی خود و با اعتقادی به مهدی موعود علیه السلام فرقه‌ای ماندگار در تاریخ شد، گرچه در ابتدا با دشواری‌های فراوانی روبرو بوده است اما در نهایت توانست تمامیت فکری خود را نگه داشته و طرفدارانش را قانع سازد که امام مهدی علیه السلام حقیقی اکنون به دنیا آمده و موجود می‌باشد،

شاید بر همین اساس غیبت صغری شکل گرفت تا مشکلات پدید آمده بر اساس غیبت امام ثانی عشر مرتفع گردد، این در حالی بود که دیگر مذاهب باورمند به مصداق مهدی، یا از میان رفتند و یا آن‌که از نظریه مهدی موجود خود دست کشیده و به امامت امام حاضر باورمند شدند.

نتیجه‌گیری

بر اساس آنچه ذکر شد فرقه‌های شیعی مدعی مهدی یا در بستر زمانی خاصی از میان رفتند و یا آن‌که از نظریه مهدی‌گرایانه خود عدول کرده به امامت امام حاضر باورمند شدند، اما باورمندان امامیه توانستند پیرامون تولد و حیات امام ثانی عشر خود دلایل قابل توجه‌ای در گزارش‌های تاریخی و روایی ذکر کنند این امر به خصوص در غیبت صغری امام مهدی علیه السلام با زتاب فراوانی در منابع داشته است به طوری که باور به تولد و حیات ایشان برای برخی از اهل سنت غیر قابل انکار می‌باشد. تفاوت دیگر امامیه با فرقه‌های ذکر شده تداوم آن مذهب بوده که عمری بیش از هزار سال داشته و هم‌چنان ادامه دارد، این در حالی است فرقه‌های مدعی ذکر شده کم‌تریک سده امتداد یافتند، احتمالاً این امر بیشتر بدان جهت بوده که این گروه‌ها باور به فرد خیالی یا از دنیا رفته‌ای داشته‌اند که اثری در هدایت ایشان نداشته است و فقدان رهبری مشخص و واحد زوال ایشان را تسریع بخشید در صورتی که امامیه با هدایت رهبری استوار به مسیر خود در تاریخ ادامه داده و حتی توانست با پشتوانه نظریه‌پردازی بر اساس نیابت عالمان شیعی از امام مهدی علیه السلام به تدوین گسترده در عرصه‌های مختلف علمی و باورهای رایج شیعی دست زده و سرانجام حکومتی بزرگ و فراگیر در جهان اسلام تشکیل دهند، این حالی بود بسیاری از گروه‌های یاد شده تنها نامی از ایشان مانده است.

منابع

- ابن حماد، *الفتن*، بيروت، دارالكتب العلمية، دوم، ۱۴۲۳ق.
- ابن داود، حسن بن علی، *رجال*، تحقیق سید محمدصادق آل بحر العلوم، بی جا، بی نا، بی تا.
- ابن سعد، *الطبقات الكبرى*، به کوشش جمعی از خاورشناسان زیر نظر ادوارد زاخائو، لیدن، ۱۹۶۰م.
- ابن سعد، محمد بن سعد بن منیع، *الطبقات الكبرى*، بيروت، دارالكتب العلمیه، ۱۹۹۰م.
- ابوالفرج اصفهانی، علی بن حسن، *مقاتل الطالبین*، بيروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۵ق.
- اسفراینی، ابوالمظفر شهنشاه بن طاهر، *التبصیر فی الدین و تمییز الفرقه الناجیه من الهالکین*، قاهره، مکتبه الازهریه للتراث، ۱۳۵۹ق.
- _____، *التبصیر فی الدین*، قاهره، اول، بی تا.
- اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل بن ابی بشر، *مقالات الاسلامیین*، تصحیح محمد محیی الدین عبدالحمید، قاهره ۱۹۶۹م.
- اصفهانی، ابوالفرج علی بن الحسین، *الاعانی*، قاهره، دارالكتب، ۱۹۲۷م.
- بغدادی، عبدالقاهر بن طاهر بن محمد بن، *الفرق بین الفرق*، تحقیق محمد محی الدین عبدالحمید، مصر، مطبعة المدنی، بی تا.
- جعفریان، رسول، *مهدیان دروغین*، تهران، انتشارات علم، ۱۳۹۱ش.

- دفتري، فرهاد، *تاريخ و عقايد اسماعيليه*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، نشر فروزان، ۱۳۷۵ ش.
- ربانی گلپایگانی، علی، *فرق مذاهب کلامی*، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی، اول، ۱۳۷۷ ش.
- رحمتی، محمدکاظم، *غیبت صغری و نخستین بحران‌های امامیه*، قم، دانشگاه باقرالعلوم، ۱۳۸۵ ش.
- سعد، محمدبن، *الطبقات الکبری*، تحقیق محمد عبدالقادر عطاء، بیروت، دارالکتب العلمیه، بی تا.
- شهرستانی، محمدبن عبدالکریم بن ابی بکر احمد، *الملل والنحل*، بیروت، دارالمعرفه للطباعة والنشر، دوم، ۱۳۶۴ ش.
- صدوق، محمد، *کمال الدین و تمام النعمه*، مصحح: علی اکبر غفاری، تهران، اسلامیة، ۱۳۹۵ ق.
- صفری فروشانی، نعمت‌الله؛ برادران، رضا، «مهدی باوری در میان کیسانیه از آغاز تا وفات محمدبن حنفیه»، *انتظار*، شماره ۵۰، ۱۳۹۴ ش.
- صفری فروشانی، نعمت‌الله، فرقه‌های درون شیعی دوران امامت امام رضا علیه السلام (با تکیه بر فطحیه و واقفیه)، *پژوهش‌نامه حکمت و فلسفه اسلامی*، شماره ۲۸، تابستان ۱۳۸۸.
- صفری، وحید، *دو دستگی در شیعیان امام کاظم علیه السلام*، *مجله علوم حدیث*، شماره ۳۰، سال ۱۳۸۲

- طوسی، محمدبن حسن، *اختیار معرفة الرجال*، تصحیح و تعلیق میرداماد
استرآبادی، تحقیق سیدمهدی رجایی، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام لاحیاء
التراث، بی تا.

- _____، *الغیبة*، قم، دارالمعارف الاسلامیه، ۱۴۱۱ق.

- غلامی دهقی، علی؛ ولوی، علی و محمد، «نخستین نظریه پرداز ارجاء،
بررسی تحلیلی نامه حسن بن محمدبن حنفیه درباره ارجاء»، *مجله تاریخ
اسلام و ایران*، دوره جدید، شماره ۷۷، تابستان ۱۳۸۸.

- مدرسی، سیدحسین، *مکتب در فرآیند تکامل*، ترجمه هاشم ایزدپناه، تهران،
انتشارات کویر، ۱۳۸۶.

- موسوی نژاد، سیدعلی، مهدویت و فرقه حسینیه زیدیه، *مجله هفت آسمان*،
شماره ۲۷، ۱۳۸۴ش.

- نجاشی، احمدبن علی، *رجال النجاشی*، تحقیق سیدموسی شیرازی زنجانی،
قم مؤسسه النشر الاسلامی، ششم، ۱۴۱۸ق.

- نوبختی، حسن بن موسی، *فرق الشیعة*، تعلیق سید محمدصادق بحر العلوم،
نجف اشرف، مطبعة الحیدریه، ۱۴۰۴ق.

- _____، *فرق الشیعة*، بیروت، بی تا، دوم، ۱۴۰۴ق.

نقش باورداشت مهدویت در نفی پوچی و تغییرنگرش به

زندگی

ابوذر رجبی^۱

چکیده

مسئله بی‌معنایی زندگی و پوچ‌انگاری آن در سده اخیر در جوامع انسانی و به خصوص در مغرب‌زمین از سوی متفکرانی مطرح شده و درصدد تبیین فلسفی و ارائه استدلال برای هیچ‌انگاری و نفی امید به زندگی و آینده روشن برای بشریت برآمده‌اند. قائلان به پوچی مسائلی چون رنج و مصیبت در زندگی، مرگ و آینده مبهم بعد از مرگ را به عنوان چالش‌های جدی بر معناداری زندگی می‌دانند و نهایتاً با توجه به این که نمی‌توانند، ترسیمی از آینده حیات بشر داشته باشند، زندگی این جهانی را یا با خوشی زودگذر می‌پذیرند و برای موجه بودن آن نظریه پردازی می‌کنند؛ یا این که راهکار خودکشی را برای رهایی از رنج‌ها و مصیبت‌های پیش روی انسان‌ها طرح می‌نمایند. قائلان به معنادار بودن زندگی در مقابل رویکرد هیچ‌انگاری، استدلال‌های متعددی را ارائه می‌کنند. اما همه این دیدگاه‌ها از رویکرد یکسانی طرف‌داری نمی‌کنند. یکی از این رویکردها که ادیان الهی از آن دفاع می‌نمایند، نظریه

۱. استادیار دانشگاه معارف اسلامی قم (abuzar_rajabi@yahoo.com).

فراطبیعت‌گرایی است. اندیشه مهدویت ضمن پذیرش فراطبیعت‌گرایی در حوزه معناداری زندگی، ارتباط انسان با وحی، غیب و ملکوت هستی را از مسیر امامت امکان‌پذیر می‌داند. در دوران غیبت امام معصوم از این اعتقاد با عنوان باورداشت مهدویت یا اندیشه انتظار یاد می‌شود.

پژوهش حاضر با هدف بررسی تأثیر باور و کارکرد مهدویت در تغییر نگرش به جهان و زندگی، به تحلیل انتقادی قائلان به پوچی و هیچ‌انگاری می‌پردازد. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که اگرچه دیدگاه‌های مختلف در حوزه معنای زندگی توانسته‌اند، در نفی پوچی، مسئله امید به زندگی را به بشر ارائه کنند، اما میزان تأثیر باور به مهدویت و مسئله انتظار منجی موعود، از کارآمدی بیشتر و معنویت‌بخشی افزون‌تری از دیدگاه‌های رقیب و بدیل برخوردار است.

واژگان کلیدی

معنای زندگی، پوچی، بی‌معنایی حیات، مهدویت، امید به زندگی.

طرح مسئله

مسئله پوچی از مفاهیمی است که از گذشته برای انسان‌ها مطرح بوده و برخی بدان باور داشته‌اند. قرآن کریم از دیدگاه پاره‌ای انسان‌ها که تلقی عبث بودن خلقت دارند، یاد نموده (مؤمنون: ۱۱۵) و در مقابل آنان، از اعتقاد مؤمنان در نفی پوچی یاد کرده است. (آل عمران: ۱۹۱-۱۹۰) امروزه به تبع زندگی مدرن و تبعاتی که تکنولوژی برای انسان‌ها به دنبال داشته، برخی به طور رسمی از هیچ‌انگاری زندگی سخن می‌گویند. چه پوچی به معنای فلسفی که مطلق زندگی را دربرگیرد (سلیمانی امیری، ۱۳۸۲: ۴) و چه پوچی نسبی که در برخی از امور قائل به آن باشیم، امروزه در تفکر بشر جا باز کرده (وارد، ۱۳۸۲: ۲۱۶) و عده‌ای به طور رسمی از آن دفاع می‌کنند. متفکرانی همچون نیچه

(نیچه، ۱۳۷۲: ۷۱، ۸۸، ۱۲۱؛ همو، ۱۳۷۷: ۲۱۴) شوپنهاور (شوپنهاور، ۱۳۹۰: ۱۰۸؛ دورانت، ۱۳۷۱، ۲۹۱) سارتز (یانگ، ۱۳۹۰: ۲۱۲-۱۹۵؛ استراتن، ۱۳۷۹: ۵۶) کامو (کامو، ۱۳۸۹: ۱۴۶-۱۴۴؛ اوآلد، ۱۳۸۹: ۸۶) والتر استیس (ملکیان، ۱۳۸۲ ب: ۷۷) و تامس نیگل (نیگل، ۱۳۸۲: ۱۰۷-۹۳) از پوچی و بی‌هدفی و عبث بودن زندگی در دوران جدید دفاع کرده و به دنبال تئوری خاص برای مسئله هیچ‌انگاری می‌گردند.

مفهوم معنای زندگی (meaning of life) در برابر مفهوم پوچی قرار دارد. در قبال مسئله پوچی، مسئله معناداری هم برای انسان جدید مطرح شده است. به تعبیر برخی از متفکران، انسان معاصر برای درمان بی‌هویتی خویش به معناداری زندگی روی آورد. (استیس، ۱۳۸۲: ۱۱۱-۱۱۰؛ راسل، ۱۳۷۷: ۱۴) یا فیلیپ کوئین زندگی انسان معاصر را حتی بدون وجود خدا و معاد هم ناگزیر معنادار دانسته و راه‌هایی برای معنابخشی آن دنبال می‌کنند. (ال. کوئین، ۱۳۸۶: ۱۸۴-۱۸۳) از این جهت امور مختلف زندگی در ارتباط مستقیم با مسئله معناداری زندگی است. (هیگ، ۱۳۷۶: ۹۶-۸۷؛ علی‌زمانی، ۱۳۸۶: ۸۹-۵۹) معنای زندگی در دوران معاصر با هرنگاهی که باشد - چه قائل به جعلی دانستن آن و چه به معنای کشف کردن آن باشیم (بیات، ۱۳۹۰: ۷۴) - امری لازم در زندگی بشر جدید است و به‌گونه‌ای انسان معاصر به دنبال یافتن هدف و معنایی برای زندگی خود است. (ملکیان، ۱۳۸۲ الف: ۱۲) آرامش و شادی و امید از مؤلفه‌هایی است که انسان معاصر به دنبال آن است؛ اگرچه پاسخ آنها را در ادیان نهادینه و تاریخی جهان نیابد، اما دنبال معنابخشی به زندگی در راستای مؤلفه‌های ذکر شده است. (همو، ۱۳۸۰: ۳۷۶)

مراد از معنای زندگی در این تحقیق می‌تواند هر یک از سه معنایی «ارزش»، «هدف» یا «کارکرد» باشد که معمولاً متفکران عرصه معنای زندگی مطرح می‌کنند. (metz, 2007: 197) اگر بخواهیم دیدگاه‌های مطرح در حوزه

معناداری زندگی را دسته‌بندی نماییم براساس حصر استقرائی دیدگاه‌های موجود، می‌توان در یک تقسیم‌کلان آنها را به دو دسته باورمندان به پوچی و بی‌ارزشی زندگی و قائلان به معناداری و ارزشمندی حیات و زندگی تقسیم کرد. (متز، ۱۳۸۲ الف: ۲۶۹؛ Metz, 2002, 5) قائلان به معناداری زندگی را نیز می‌توان در سه رویکرد جای داد: طبیعت‌گرا (naturalistic approach)، ناطبیعت‌گرا (non-naturalistic approach) و فراطبیعت‌گرا (super naturalistic approach) تقسیم کرد. (متز، ۱۳۹۰: ۲۶-۱۵؛ هیک، ۱۳۷۶: ۹۸-۸۷؛ بیات، ۱۳۹۰: فصل اول؛ علیزمانی، ۱۳۸۶: ۸۹-۵۹)

قائلان به معناداری زندگی در غرب برای رد مسئله پوچ‌گرایی دست به استدلال‌های زده‌اند. (ولف، ۱۳۸۲: ۳۴؛ ال. کوئین، ۱۳۸۶: ۱۸۵-۱۸۴؛ هاپ واکر، ۱۳۸۶: ۱۳۸-۱۳۷، ۲۹؛ Cottingham, 2003) قصد ما در این تحقیق آن است تا ضمن بررسی اندیشه‌ها پوچ‌گرایان در حوزه معرفتی و بینشی نسبت به زندگی، از منظر شیعه با باورداشت به مسئله مهدویت، معناداری زندگی و نفی پوچی را بررسی کنیم. البته در این حوزه از دو منظر می‌توان به بحث پرداخت: یکم. نفی پوچی در دولت مهدوی؛ دوم. نقد و نفی پوچی در عصر انتظار. در این تحقیق ناظر به ویژگی‌های امام مهدی علیه السلام و دولت آن حضرت، نسبت به انسان منتظر و عصر غیبت مسئله معناداری زندگی و نگاه به هستی را دنبال و به نقد دیدگاه پوچ‌گرایی خواهیم پرداخت؛ چراکه مسئله مهم، مشکل و آسیب‌های انسان معاصر است. می‌خواهیم بدانیم از بین رویکردهای ناظر به معناداری زندگی، آیا باورداشت مهدویت می‌تواند برای انسان جدید و بحران‌های مطرح شده از سوی هیچ‌انگاران پاسخی ارائه دهد؟ در واقع هر دو دیدگاه در حوزه ناظر به هستی، نگرش‌ها و به تبع آن رفتارهایی را به دنبال خواهند داشت. با باور به مهدویت چه نگرشی به زندگی متفاوت از

رویکرد پوچ‌انگاران خواهیم یافت. به باور ما نگرش مهدی‌باورانه زندگی را با معنا کرده و یأس و ناامیدی از حیات انسان رخت برمی‌بندد. این نگرش کاملاً متفاوت از نگرش پوچ‌گرایان به حیات انسانی است.

درباره پیشینه تحقیق هم لازم است اشاره شود که تاکنون تحقیق مستقلی از این منظر که مقاله پیش‌رو به دنبال آن است، صورت نگرفته است. فقط دو مقاله درباره معنای زندگی و مهدویت با عناوین: «نقش مهدویت در معناداری زندگی شیعیان» (اله‌بداشتی، ۱۳۹۱: ش ۲۲) و «معنای زندگی، نیهیلیسم و اندیشه مهدویت» (محمدی منفرد، ۱۳۸۷: ش ۷) در منشورات علمی کشور وجود دارد که نوشته حاضر کاملاً متفاوت از آنهاست. در هر دو مقاله به کلیاتی درباره معنای زندگی از منظر متفکران جدید اشاره و نهایتاً آن را در حوزه مهدویت پیگیری می‌کند. حال آن‌که در این تحقیق مقوله پوچ‌گرایی از منظر طرف‌داران این دیدگاه مطرح و در ادامه مؤلفه‌های معناداری در عصر انتظار و غیبت براساس باورداشت و کارکرد مسئله مهدویت دنبال خواهد شد.

پوچ‌گرایی

نیهیلیسم یا پوچ‌گرایی برگرفته از واژه nihil زبان لاتین است که از آن به Nihilism یاد می‌کنند. گاهی برای پوچ‌گرایی در زبان انگلیسی از معادل Absurdism نیز استفاده می‌شود. پوچ‌گرایی در مقام نظریه فلسفی به معنای زندگی منهای هدف و معناست و یا نهایتاً این‌که حیات را بدون ارزش بدانیم. یا انکار هر امر واقعی برای زندگی. (Babcock, 1986: 1528) دقیقاً برابر معنای «معنای زندگی» که نظریه‌ای است که زندگی را دارای ارزش و هدف و غایت می‌داند. پوچ‌گرایی معارف شکل‌گرفته برای انسان را محصول ادوار تاریخی دانسته و تجربه‌های فردی و

زمینه‌های فرهنگی را عامل ایجاد آن می‌داند. (Concise Routledge)
632 : 2000, Encyclopedia Philosophy) ممکن است در پاره‌ای مواد
گرایش‌های متعادل‌تری از پوچ‌گرایی ملاحظه شوند، که به طبیعت‌گرایی
متماایل باشند، اما بحث آن است که طبیعت‌گرایی هم در حوزه معنای
زندگی قائل به ارزش و هدف و کارکرد است، اما پوچ‌گرایی هیچ‌یک را
نمی‌پذیرد.

هیچ‌انگاری فلسفی را اول بار نیچه، فیلسوف آلمانی مطرح و آن را
بی‌معنایی زندگی دانست. (نیچه، ۱۳۷۲: ۲۲۱) او در تعریف پوچی می‌نویسد:
نیست‌انگاری یعنی چه؟ این است که برترین ارزش‌ها ارزش خویش
را از دست می‌دهند. هدفی در کار نیست یا چرا را پاسخی نیست.
(همو، ۱۳۸۲: ۶۳)

اندیشه‌های پوچ‌گرایانه نیچه به حدی است که برخی سفارش به فاصله
گرفتن از آثار او کرده و منع رواج اندیشه‌های او به جهت آسیب‌های خطرناک را
خواستار شدند. (انسل پیرسون، ۱۳۷۵: ۴۸)

متفکرانی چون ژان گیتون و پل تیلیش مسئله پوچی را خاصیت زندگی
مدرن در غرب دانسته و آن را به هویت انسان جدید به حساب می‌آورند.
(گواهی، ۱۳۹۵؛ مقدمه کتاب؛ تیلیش، ۱۳۷۵: ۷۷) روان‌شناسان و
روان‌درمانان بسیاری از آسیب‌های روحی انسان معاصر یاد کرده و مهم‌ترین آن
را بی‌ارزش تلقی کردن زندگی و پوچ و هیچ‌انگاری زندگی در دوره جدید
دانسته‌اند. (فروم، ۱۳۷۰: ۱۴؛ فرانکل، ۱۳۷۵: ۱۴۰-۱۳۹) اسپتیس در تحلیل
خود از جهان معاصر، پوچی و نیست‌انگاری را بخش معظم از هنر و ادبیات
جهان می‌داند. (اسپتیس، ۱۳۸۲: ۱۱۴)

پاره‌ای از متفکران غربی از پوچ‌انگاری دم زده و در آثار خود به تبیین
نیهیلیسم پرداخته‌اند. تولستوی از متفکران اگزیستانسی است که مدتی در

دام پوچی افتاد، اما توانست از آن برهد و خود را نجات دهد. (تولستوی، ۱۳۸۶: ۹۷) در میان آنان نیچه (نیچه، ۱۳۷۲: ۲۲۱)، کافکا، کامو (کامو، ۱۳۸۵: ۳۶) و تامس نیگل (نیگل، ۱۳۸۲: ۱۰۷-۹۲) از متفکرانی هستند که به صورت رسمی، استدلال به نفع نیست‌انگاری را مطرح کرده‌اند. به عنوان نمونه کامو درباره پوچی می‌نویسد:

فراست به شیوه خود به من می‌فهماند دنیا بی‌معناست و منطق کور، یعنی روی دیگر آن مدعی است همه چیز روشن است. گرچه من در انتظار آنم که حق با منطق باشد، اما گذشت سده‌ها و ادعاهای بی‌شمار انسان‌ها نشان داده که چنین نیست. سرنوشت انسان در این دنیای محدود، اما کشف‌نشده‌ی مفهوم می‌یابد و ملتی که بی‌منطق پرورش یابد، همواره اسیر آن است. در چنین حالتی است که احساس پوی شکل می‌گیرد. البته می‌توان گفت دنیا به خودی خود توجیه‌پذیر نیست و آن‌چه پوچ می‌نماید، رویارویی بی‌منطقی است با شور خودباختگی که در اعماق وجود انسان بازتاب می‌یابد (کامو، ۱۳۸۵: ۳۶).

با این حال کامو معنای زندگی را اصلی‌ترین مسئله انسان در دوران معاصر می‌داند. (اسمیت، ۱۳۸۲: ۲۲۰)

نیگل از متفکرانی است که دست به استدلال به نفع پوچی زده و بیان می‌دارد که:

پوچی وضع ما نه ناشی از تضاد بین انتظارات ما و دنیا، بلکه ناشی از تضاد درون خودمان است (نیگل، ۱۳۸۲: ۱۰۰).

مؤلفه‌های نگرشی پوچ‌انگاری به هستی

نگرش معادل Attitude در لاتین است که در فارسی به معانی طرز تلقی، ایستار، گرایش و نگرش معنا می‌شود که امروزه بیشتر از آن به نگرش یاد می‌شود. (آذربایجانی و همکاران، ۱۳۸۵: ۱۳۶) نگرش پوچ‌گرایانه به امور

مختلف، از جمله هستی، معرفت و بینشی به انسان ارمغان می‌دهد، که به تبع آن رفتار و کنشی خاص برای انسان شکل خواهد گرفت. بررسی نگرش‌های مربوط به حوزه فردی و اجتماعی از منظر اینان مجال وسیعی می‌طلبد؛ اما در این تحقیق ناظر به نگرش‌های مربوط به مبدأ و معاد از منظر این دیدگاه مطالبی ارائه می‌شود.

نگرش به مبدأ عالم

در اندیشه پوچ‌انگاران باور به خدا معنا ندارد. نیچه نجات جهان را در نفی این باور می‌داند. «با انکار خدا، با انکار مسئولیت در برابر خداست که ما جهان را نجات می‌بخشیم» (نیچه، ۱۳۸۱: ۷۵-۷۴). سارتر که خود در آثارش تن به نیست‌انگاری می‌دهد درباره باور به خدا و معنا بخشی به زندگی می‌نویسد:

تا زمانی که آدمیان به خدایی آسمانی باور داشتند، می‌توانستند او را خاستگاه آرمان‌های اخلاقی خویش بدانند، جهان که مخلوق و تحت حاکمیت خدایی پدروار بود، برای آدمی مسکنی مألوف، گرم و صمیمی بود. ما می‌توانستیم مطمئن باشیم که شر در عالم هر قدر هم زیاد باشد، در نهایت، خیر بر آن غلبه خواهد کرد و لشکر شرتار و مار خواهد شد (استیس، ۱۳۸۲: ۱۰۹).

او خدا را مانع آزادی و اختیار انسان دانسته و قائل است انسان برای این که بخواهد آزادی مطلق پیدا کند، باید خدا را نادیده بینگارد (سارتر، ۱۳۶۱: ۲۶) البته دلهره هم همراه چنین زندگی خواهد بود و چاره‌ای جز این اضطراب و تشویش خاطر برای زندگی انسان وجود ندارد. (همان: ۹۴)

آلبر کامو زندگی بدون خدا را معنا دار و مقدس می‌خواند و بر این باور است حتی بدون خدا هم می‌توان زندگی مقدسی داشت. (کامو، ۱۳۸۱: ۲۶۰) او به صراحت از الحاد و زندگی بدون خدا یاد می‌کند. (کامو، ۱۳۸۵: ۱۶۰؛ همو،

۱۳۶۶: ۸۸-۸۷؛ کمبر، ۱۳۸۵: ۳۰) در رأس متفکران نیهلیست نیچه قرار دارد که به صراحت از مرگ خدا یاد می‌کند. (گریفین، ۱۳۸۸: ۵۳)

به تعبیریکی از متفکران آگزیستانس «اگر خدا نباشد همه چیز مجاز و هر کاری روا خواهد بود.» (داستایوفسکی، ۱۳۶۸: ج ۱، ۴۳۹) این باور که خدا می‌تواند مهم‌ترین و اساسی‌ترین مفهوم برای معنادهی برای زندگی بشر باشد، مورد قبول بسیاری از متفکران قرار گرفته و درباره آن نوعی وفاق وجود دارد. (استیس، ۱۳۸۲: ۱۰۹) اگر در عالم خدایی نباشد، غرض از خلقت جهان بی‌معنا خواهد بود. حال آن‌که می‌دانیم که جهان هستی دنبال هدفی است و بی‌معنایی در آن معنا ندارد. (همان) انسان معاصر چون از خدا دست برداشته و به امور دیگری برای جایگزین کردن خدا روی آورده است، دچار بی‌معنایی و پوچی در زندگی شده و به هیچ‌انگاری رسیده است. (همان)

نگرش به حیات اخروی

در باور انسان پوچ‌اندیش حیات انسان منحصر به عالم ماده است و فراتر از این هستی جهانی برای انسان قائل نیست. هستی انسان از گذشته تا به امروز بیانگر آن بوده که زندگی انسان منحصر به جهان مادی است. (نیچه، ۱۳۷۸: بند ۱۰۶۲، ۷۳۱-۷۳۰) تمام خواسته انسان و ارزش‌های او در همین حیات باید برآورده گردد. هستی مدنظر نیچه منحصر به همین زمین خاکی است. (یاسپرس، ۱۳۸۳: ۵۷۳ و ۶۷۲-۶۷۱؛ استرن، ۱۳۷۳: ۱۶۹) در باور انسان پوچ‌اندیش آخرت معنایی ندارد. اصلاً او نمی‌تواند به جهان دیگری در ورای این عالم باور داشته باشد؛ چراکه با اصل ابن‌الوقت بودن و بوالهوسی سازگار نیست. اصلاً یاد معاد و آخرت انسان را از گناه باز می‌دارد که همه چیز را هیچ و پوچ می‌داند، می‌تواند به آخرت باور داشته باشد. به همین خاطر بی‌معنایی حیات برای او مطرح می‌شود. به تعبیر کریگ زندگی زمانی معنادار می‌شود که

پایان نپذیرد. (Craig, 1994: 42)

برتراند راسل در کتاب «چرا مسیحی نیستیم؟» با دلایل متعددی قصد دارد اعتقاد به معاد را سست جلوه دهد. به عنوان نمونه اشاره می‌کند که باور به آخرت هیچ مبنایی ندارد و معلول عوامل دنیوی است. او این اندیشه انسان‌ها ناشی از احساسات بشری معرفی می‌کند. (راسل، ۱۳۴۹: ۹۵) شبیه به استدلال‌های راسل در نفی آخرت را در اندیشه دیوید هیوم نیز می‌توان ملاحظه کرد. (هیوم و دیگران، ۱۳۸۳: ۴۹)

نگرش به مرگ

مسئله مرگ خودبه‌خود انسان را به چالش می‌کشانند و حیات مادی را با آسیب مواجه می‌سازد. بسیاری از انسان‌هایی که باور به آخرت ندارند از مرگ وحشت دارند و از آن گریزان هستند. البته انسان‌های دین‌دار نیز گاهی از مرگ وحشت و اضطراب دارند. این اضطراب عمدتاً به جهت ترس از عواقب کارهای انسان و مسئله حسابرسی و عقاب اخروی در زندگی انسان‌های دین‌دار است. اما انسان‌های بی‌هدف و آنانی که تن به پوچ‌گرایی می‌دهند اضطراب بیشتری از آینده و مسئله مرگ دارند. اینان عمدتاً نگاه مادی به مسئله مرگ دارند. (young, 2003: 116) معناداری زندگی در دوره معاصر در غرب با حذف خدا با چالش‌های زیادی مواجه شده است که مهم‌ترین آن مسئله مرگ است. (ibid: 83) برخی از متفکران مرگ را عامل اصلی اضطراب و ناهنجارهای روانی انسان می‌دانند. (یالوم، ۱۳۹۰: ۵۶)

مهم‌ترین استدلالی که آقای نیگل در مقاله خود با عنوان «پوچی» برای نیست‌انگاری مطرح می‌کند، مسئله مرگ است. از نظر او مرگ زنجیره توجیحات ما را برای اعمال و اهداف مان می‌گسلد. پس تمام زندگی و سراسر حیات ما پوچ و هیچ خواهد بود. (نیگل، ۱۳۸۲: ۹۶)

فراموشی مرگ و حذف آن از افق باور آدمی سبب بی‌معنایی در زندگی انسان معاصر شد. (هیگ، ۱۳۸۲: ۱۲۴ و ۴۰۹)

از دید پوچ‌گرایان مرگ امری پلید و ناگوار در زندگی آدمی است. سارتر در این باره می‌نویسد:

هر موجودی بدون دلیل زاده می‌شود، از روی ضعف خودش را امتداد می‌دهد و به تصادف می‌میرد. (سارتر، ۱۳۶۵: ۲۴۸)

به صراحت شخصیتی مانند کاموا فراموشی مرگ و درک و دریافتن حال یاد می‌کند. (کامو، ۱۳۸۶: ۱۳۳) سارتر مرگ را دلیل اصلی پوچی (مک‌کواری، ۱۳۷۷: ۲۰۱) و برخی (شوپنهاور) نیز مرگ را رنج غمبار انسان دانسته‌اند. (راسل، ۱۳۷۲: ۱۰۳۲)

پوچ‌گرایان دلیل روشنی برای بی‌معنایی و پوچی زندگی در پرتو مرگ ندارند و یا به تعبیر و لطف اگر واقعاً مرگ به انسان بی‌معنایی را ارائه می‌کند، مفهوم مخالف آن یعنی زندگی به حیات آدمی معنا می‌بخشد. (ولف، ۱۳۸۲: ۳۱) یا تعبیر اونا مونو که با مرگ و باور به آخرت «می‌خواهیم از هیچ بودن بگریزیم.» (اونا مونو، ۱۳۷۹: ۹۵-۹۴)

نگرش به غایت خلقت عالم و انسان

در نظر انسان‌های پوچ‌گرا انسان هدفی ندارد و اول و آخر او همین دنیاست. افرادی مانند کامو به صراحت در رمان‌های خود از بی‌هدفی هستی سخن می‌گویند و بیان می‌دارند که باید حال را دریافت و در فکر آینده نبود. چراکه آینده‌ای بعد از این حیات وجود ندارد. (کامو، ۱۳۶۶: ۱۸؛ همو، ۱۳۸۶: ۱۳۳)

خانم هاب واکراز محققانی است که در مدتی از زندگی خود پوچ‌گرا بوده و در نهایت از آن دست برمی‌دارد و به معناداری زندگی معتقد می‌گردد. وی درباره دوره اول زندگی خود می‌گوید بر این باور بودم که ای کاش مدعای دین‌دارای

درباره وجود خدا درست باشد، چراکه در آن صورت جهان هستی دیگر صدفه و اتفاق و بی‌هدف نخواهد بود. (پویا، ۱۳۸۲: ۵۰) یا نیگل از بی‌هدف بودن هستی دفاع می‌کند و طرفه و طنز را راهی برای مقابله با پوچی معرفی می‌کند. (شهریاری، ۱۳۸۲: ۵۴)

نیچه به صراحت بر این ایده پای می‌فشرد، در آن جا که می‌نویسد:

آیا می‌دانید که جهان از نظر من چیست؟ ... این جهان: هیولایی از انرژی، بدون آغاز، بی‌پایان؛ ... در دامان نیستی ... که همچون مرز آن را در بر گرفته؛ ... به مثابه نیرویی فراگیر. ... این جهان دیونیسوسی تا به ابد خود - آفریننده، تا به ابد، خود ویران‌کننده من، این جهان ... فراسوی خوب و بد من. بی‌هدف، مگر آن که شادی دایره خود هدف باشد؛ ... این جهان خواست و اراده معطوف به قدرت است - و نه چیز دیگر! و خود شما نیز همین خواست و اراده معطوف به قدرت‌اید - و نه چیز دیگر! (نیچه، ۱۳۷۸: بند ۱۰۶۷، ۷۳۵-۷۳۴)

طرفداران ایده پوچ‌گرایی در کشور ما نیز از بی‌هدفی و یکسان بودن خلقت و عبث بودن آن سخن می‌گویند:

گذشته، آینده، ساعت، روز، ماه و سال همه برایم یکسان است. مراحل مختلف بچگی و پیری برای من جز حرف‌های پوچ چیز دیگری نیست. (هدایت، ۱۳۵۶: ۳۸)

در خود غرب متفکرانی با این ایده به مخالفت برخاسته و از هدف‌مندی عالم دفاع کرده‌اند؛ حتی شخصیتی مانند فروید می‌نویسد:

دین با ارائه تصویری از نظم جهانی که در آن هر چیزی معنایی دارد و سرجای خودش قرار گرفته و هیچ چیز خودسرانه و تصادفی نیست، نقش جبران‌کننده‌اش را ایفا می‌کند. (همیلتون، ۱۳۷۷: ۱۰۲)

مؤلفه‌های نگرشی مهدی‌باوران به هستی

جهان‌بینی فرد معتقد به مهدویت^۱ زندگی انسان را در ابعاد مختلف معنا‌دار جلوه می‌دهد. در واقع این اندیشه از معنا‌داری زندگی با رهیافت فراطبیعت‌گرایی دفاع می‌کند. در حوزه معنا‌داری زندگی رویکردهای مختلفی مطرح می‌شود. (هیک، ۱۳۸۲: ۲۵؛ فرانکل، ۱۳۹۱: ۱۴۵؛ علی‌زمانی، ۱۳۸۹: ۱۰۷) عمده محققان سه معنای هدف، ارزش و کارکرد از زندگی را در معنای زندگی آورده‌اند. مراد ما از معنای زندگی در این تحقیق هدف از زندگی است. (بیات، ۱۳۹۰: ۶۹-۶۴؛ سلیمانی‌امیری، ۱۳۸۲ الف: ۱۰۴؛ صادقی، ۱۳۸۲: ۶۸) و در برابری هدفی را مساوی با پوچی و بی‌معنایی از زندگی می‌گیریم. (بیات، ۱۳۹۰: ۶۹-۶۴) با توجه به نکته یادشده، برای انسان باورمند به امامت و مهدویت، هستی معنا و هدف و غایت دارد. انسان در این بین از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است و می‌تواند خلیفه خدا در هستی باشد. برنامه زندگی خود را مبتنی بر آن چیزی که خدا برای او تعیین کرده پیش ببرد. با اجرایی نمودن این برنامه‌ها در زندگی فردی و اجتماعی خود، به حیات رنگ و بوی دیگری می‌دهد. در واقع زندگی او معنا‌دار خواهد بود، عطش جاودانگی خود را در پرتو دین‌داری فرمی‌نشانند، در برابر مشکلات و مصیبت‌های این جهانی صبر پیشه می‌کند؛ از تنهایی‌گریزان نیست و... (مطهری، ۱۳۸۲: ج ۲، ۵۲-۴۵). در بین دین‌داران، شیعیان با توجه به باور به مسئله امامت، نگاه عمیق‌تری برای معنابخشی زندگی دارند. به خصوص در عصر کنونی و با

۱. اگرچه باور به مهدویت شخصی از اعتقادات شیعی به حساب می‌آید، اما اهل سنت هم به این مسئله اعتقاد دارند؛ گرچه غالب متفکرانشان به مهدویت نوعی باور دارند. روایات ناظر به آخرالزمان و ظهور فرزندی از پیامبر برای نجات بشریت در مسانید روایی اهل سنت فراوان است. (ابن‌حنبل، ۱۴۰۹: ۶۱؛ ابن‌منادی، ۱۴۱۸: ۱۷۶؛ نصیبی، ۱۴۲۵: ۱۳۷؛ مقدسی شافعی، ۱۴۲۸: ۴۰)

توجه به مشکلات پیش روی بشر، شیعیان معتقد به امامت امام منتظر، مسیری متفاوت از دیگران برای حیات قائلند. نگرش اینان به مبدأ عالم، آخرت، مسئله مرگ، هدفمندی خلقت و مهمتر از همه امید به آینده روشن برای انسان‌ها کاملاً متمایز از رویکرد پوچ‌گرایان است.

نگرش به مبدأ عالم

براساس دیدگاه خداباوری زندگی زمانی معنا دار خواهد بود که در ارتباط با خدا باشد و خدا در محور همه امور قرار بگیرد. (metz,2002: 784) باورداشت مهدویت در حوزه اعتقادی یکتاپرستی (فرقان: ۶۸) فقر محض بودن در برابر خداوند (فاطر: ۱۵) تضرع در مقابل او (فرقان: ۶۴) یاد او در همه حال (فرقان: ۶۴) و... خواهد بود. باور به وجود خدا برای انسان مؤمن به امامت و مهدویت آثار فراوانی دارد.

انسان منتظر به مانند امام خود به وجود خداوند اعتقاد راسخ داشته و او را ناظر و حاضر بر تمام اعمال و رفتار خود می‌بیند. درباره چنین انسان‌هایی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم فرمود:

یا علی! بدان با عظمت‌ترین انسان‌ها به لحاظ یقین کسانی هستند که در آخرالزمان می‌آیند که پیامبری ندیده‌اند و حجت از آنها غایب است. آنان به سیاهی‌های روی سفیدی [نوشته‌های قرآن و حدیث] ایمان می‌آورند. (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵۲، ۱۲۵؛ یزدی حائری، ۱۴۲۱: ج ۱، ۴۱۵؛ احمدی میانجی، ۱۴۱۹: ج ۱، ۳۶۸)

اگرچه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم وضعیت آخرالزمان را پیش‌بینی کرده و آسیب‌های موجود در این دوره و عدم اقبال به دین‌داری را بیان داشتند.^۱ به همین خاطر

۱. به عنوان نمونه به این منابع برای روایات متعدد درباره مشکلات آخرالزمان می‌توان مراجعه کرد: (روایات اهل سنت در منابع: ابن‌حماد، ۱۴۲۳: ۲۸۰؛ ناصری، ۱۴۲۷: ۷۳؛ یعقوب اردنی، ۲۰۰۰: ۴۷؛ کورانی، ۱۴۳۰: ۱۲۰؛ مؤسسه معارف اسلامی، ۱۴۲۸: ج ۱، ۳۴۱؛ روایات شیعی در منابع: ←

کسانی که باورهای دینی عمیقی دارند، در این دوره همچون انسان‌هایی هستند که آتش را در کف دست خود نگه می‌دارند و یا همچون انسان‌هایی هستند که در دل شب از درخت پراز تیغ بالا می‌روند. (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵۲، ۱۲۴) در حوزه شناخت خداوند هم این افراد در آخرالزمان به خداوند یقین داشته و به تعبیر روایت هیچ شکی در ذات الهی ندارند:

رَجَالٌ... لَا يَشُوبُهَا شَكٌّ فِي ذَاتِ اللَّهِ... (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵۲، ۳۰۸).

امام مهدی علیه السلام در حکومت خود توحید را مستقر می‌سازد و با هرگونه شرک و الحاد مبارزه خواهد کرد. از امام صادق علیه السلام درباره خصوصیات حکومت حضرت پرسیدند. در پاسخ فرمود:

به مانند رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم رفتار می‌نماید؛ آن چه را پیش از اوست، نابود می‌کند، همان طور که رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم جاهلیت را نابود کرد، اسلام را از سر می‌گیرد و نو می‌گرداند. (نعمانی، ۱۳۹۷: ۲۳۱؛ حر عاملی، ۱۴۲۵: ج ۵، ۱۶۱؛ بحرانی، ۱۴۱۱: ج ۶، ۳۲۱)

این که در روایات آمده گویا امام اسلام جدیدی آورده است:

آن‌گاه که قائم قیام کند، از نو مردم را به اسلام بخواند و به امری که کهنه و فراموش شده و جمهور و بیشتر مردم از آن دور شده و آن را گم نموده‌اند، هدایت و راهنمایی می‌نماید. (هاشمی خویی، ۱۴۰۰: ج ۸، ۳۵۲)

ناظر به آن است که در حوزه باورها و بینش‌ها و رفتارها اسلام حقیقی پیاده نشده است، از جمله در حوزه باور به خداوند. ائمه درباره حاکمیت توحید و خدا باوری در عصر ظهور بشارت داده‌اند که:

هنگامی که قائم ماقیام کند، زمین را به نور پروردگارش روشن خواهد نمود. (مفید، ۱۴۱۳: ج ۲، ۳۸۱؛ طبری آملی، ۱۴۱۳: ۴۵۴؛ طوسی، ۱۴۱۱ الف: ۴۶۸؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵۲، ۳۳۰)

مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۶، ۳۰۸؛ یزدی حائری، ۱۴۲۲: ج ۲، ۱۱۷).

یا امام رضا علیه السلام از قول پیامبر صلی الله علیه و آله روایت قدسی را گفته خداوند نقل می کند که:

بجمع الخلق علی توحیدی؛

[حضرت] خلق جهان را بر اعتقاد به توحید من گرد خواهد آورد.
(ابن بابویه، ۱۳۷۸: ج ۱، ۲۶۴؛ همو، ۱۳۵۹: ج ۱، ۲۵۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵۲، ۳۱۲)

یا این روایت که بر پرچم قیام حضرت مهدی علیه السلام نوشته شده است:
بیعت برای خداوند است. (ابن طاووس، ۱۴۱۶: ۱۴۴)

مفسران اهل سنت ذیل آیه «لیظهره علی الدین کله» مصداق ظهور دین حق یعنی اسلام را در عصر ظهور یکی از فرزندان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می دانند که همان مصداق مهدی موعود علیه السلام شیعه است. (قرطبی، ۱۳۸۷: ج ۱۸، ۸۶؛ ابن کثیر، ۱۴۰۲: ج ۲، ۴۳۹؛ واحدی نیشابوری، ۱۴۱۵: ج ۲، ۴۹۱) البته اهل سنت کمتر به نقل روایاتی می پردازند که صراحت به ظهور حضرت داشته باشد، و عمدتاً روایاتی را در فراگیری توحید در زمین در زمان نزول عیسی علیه السلام از آسمان به زمین می دانند. (ابن حنبل، ۱۴۱۴: ج ۱۵، ۲۹۸؛ ابن حجر عسقلانی، ۱۳۷۹: ج ۶، ۴۹۲؛ بصروی قرطبی، ۱۳۸۷: ج ۱۸، ۸۶؛ طبری، ۱۴۰۸: ج ۴، ۱۸؛ سیوطی، ۱۹۸۳: ج ۴، ۱۷۶)

اگر در دولت حضرت چنین امری محقق می گردد، انسان مهدی باور نیز در عصر غیبت به خدا اعتقاد یقینی داشته و از هرگونه کفر و الحاد و شرکی بیزاری می جوید. چنین فردی در پرتو اعتقاد به مبدأ عالم از زندگی سرشار از رضایت و شادکامی برخوردار است.^۱ انسان معاصر از وضعیت موجود در جهان که سبب آشوب و آسیب های مختلف روحی و روانی است، و

۱. چگونگی ایجاد شدن چنین شادکامی در ادامه در قسمت ارتباط حیات دنیوی و اخروی خواهد آمد.

معنویت را رو به افول و کاهش برده در نگرانی است. اما فردی که باور به مهدویت دارد، از آن جا که خدا باور است، از بسیاری از آشوب‌ها و آسیب‌های یادشده در امان است. یاد و نام خدا برای مهدی باوران به مانند آئینه‌ای زلال و یا همچون چشمه‌ای زلال و درخشان بسیاری از ناپاکی‌های روحی و روانی را در بستر فردی و اجتماعی می‌زداید.

در اندیشه چنین انسانی هیچ‌گاه پوچی و ناامیدی و نیست‌انگاری شکل نمی‌گیرد. چنین انسانی از سقوط در ورطه نیستی به دور بوده و هستی را دارای صاحب و خالق و منشأیی می‌داند. به همین خاطر خود را در برابر موجود یگانه و مطلق و قادری می‌بیند، که در امور مختلف برای او تکالیفی را برگزید. از این جهت خود را متعهد و مسئول و مکلف در قبال اوامر و نواهی او می‌بیند. (نساء: ۶۵)

نگرش به حیات اخروی

میل به جاودانگی با این‌که امری فطری است؛ اما همواره مسئله آخرت و جهان پس از مرگ زندگی در اندیشه انسان‌های غافل چالش و آشوب جدی برایشان درست کرده است. (همیلتون، ۱۳۷۷: ۳۲۱ و ۳۸۱؛ نصری، ۱۳۷۳: ۲۶۰) باور به آخرت رکن اساسی در معناداری زندگی در رویکرد فراطبیعت‌گرا است. نبود آخرت و معاد کل حیات و فلسفه حیات را عبث و بی‌معنا خواهد کرد. (مطهری، ۱۳۸۰: ج ۴، ۶۸۰-۶۷۹) چنان‌چه متز اشاره می‌کند در رویکردهای خدا باور، رهیافتی با عنوان خدا محور وجود دارد که بر این باور است که معنای زندگی تنها با وصال به خدا محقق می‌گردد و این امر در این دنیا محقق نخواهد شد و در جهان دیگری به نام آخرت عملی می‌شود. (metz, 2002: 792) دین برای معنا بخشی زندگی باورهایی اساسی را مطرح می‌کند که در رأس آن مسئله آخرت و پاداش اخروی برای انسان‌ها مطرح

است. به تعبیر و بر توجیه بسیاری از ناکامی‌ها در حیات این جهانی در پرتو دین‌داری میسور است. باور به آخرت زندگی انسان‌ها را معنادار جلوه داده و بسیاری از ناکامی‌ها را برای انسان هموار و همراهی با امور ناپسند را همراه می‌کند. (همیلتون، ۱۳۷۷: ۲۳۶-۲۳۵)

در اندیشه انسان باورمند به مهدویت اصل پذیرش معاد و جهان آخرت، امری مسلم است؛ چراکه این امراز اصول اساسی جهان بینی او را شکل می‌دهد. در قرآن کریم آیاتی پذیرش جهان آخرت را شرط ایمان ذکر کرده‌اند. ضمن این‌که ادله عقلی نیز بر پذیرش آن وجود دارد. (مطهری، ۱۳۸۰: ج ۲، ۵۱۴) در روایات درباره حضرت مهدی علیه السلام آمده است که اصول اسلام را احیا می‌کند (نعمانی، ۱۳۹۷: ۲۳۱؛ حر عاملی، ۱۴۲۵: ج ۵، ۱۶۱؛ بحرانی، ۱۴۱۱: ج ۶، ۳۲۱) یکی از این اصول فراموش شده برای انسان معاصر همین باور به آخرت و پذیرش معاد و جهان پس از مرگ است.

نگرش انسان مهدوی به هستی از اویی و به سوی اورفتن است. یعنی مصداق بارز آیه «انا لله وانا الیه راجعون» چنانچه خود امام مهدی علیه السلام به این امر اشاره می‌کند:

بَدُوْهُمَا مِنْكَ وَ عَوْدُهَا إِلَيْكَ. (طوسی، ۱۴۱۱: ج ۲، ۸۰۳؛ ابن طاووس، ۱۴۰۹: ج ۲، ۶۴۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۹۵، ۳۹۳)

ضمن این‌که در سایه گسترش توحید، خواه ناخواه باور به آخرت هم همگانی خواهد شد. در روایتی معصوم از قول خداوند بیان می‌دارد:

به عزت و جلال سوگند: ... آن چنان او را با لشکریان خود یاری کنم که همه مردم بریگانگی من شهادت دهند. (صافی گلپایگانی، ۱۴۱۹: ۶۱)

این امر بیانگر آن است که جهان بینی الهی از جمله مسئله آخرت و معاد در آن زمان عمومی خواهد شد.

باور به آخرت نه تنها زندگی فردی را در این جهان معنا دار می‌کند، بلکه بستر حیات اجتماعی را نیز روح و معنا می‌بخشد. انسان مهدی باور در پرتو باور به آخرت به تکالیف اجتماعی تن داده، و رعایت حقوق یگران را به جهت بازخواست اخروی در رأس امور خود قرار می‌دهد. به دیگران ظلم و ستمی نمی‌کند و در راستای عدالت فردی و اجتماعی گام برمی‌دارد؛ چراکه امام او در عصر ظهور جهان را پراز عدل و داد خواهد کرد. او نیز با اسوه قرار دان امام خویش، امور مربوط قسط و عدل و برقرار آن را در حیات خود مدنظر دارد.

نگرش به مرگ

مرگ دغدغه همیشگی برای انسان‌ها در طول تاریخ بوده و شاید پایدارترین اندیشه بشری را همین امر بتوان دانست. (صنعتی، ۱۳۸۴: ۲) انسان معتقد به خدا، مرگ را امری حقیقی دانسته و آن را حلقه اتصال میان انسان در حیات مادی و اخروی می‌داند. از این جهت هیچ اضطراب و تشویشی نسبت به آن ندارد. (نصری، ۱۳۷۳: ۲۶۲) در واقع مرگ حلقه اتصال است و از این جهت ارزش و اعتبار می‌یابد؛ والا در صحنه هستی مرگ از هستی وجود برخوردار نیست. در اندیشه انسان مهدی باور زندگی انسان با مرگ به انتها نرسیده و مرگ آغاز زندگی جدید انسان در حیات دیگر است. در واقع او مرگ را نیستی نمی‌داند و آن را زاییده خلود و دوام دانسته و تحول و تطور زندگی را در پرتو آن جستجو می‌کند. «نیستی در یک نشئه و هستی در نشئه دیگر» (مطهری، ۱۳۸۰: ج ۱، ۲۰۲)

انسانی که حیات خود را عاریت الهی بداند و در بستر امکان فقری فکر کند، خود را در برابر حقیقت تسلیم دیده و آن را راه ارتباط بین خود و حقیقت وجود می‌بیند. او وجود در خویش را امانت الهی دانسته تا این که در روز لقاء الهی به وصول حق نائل شود و امانت را تحویل صاحب آن دهد. مرگ در

اندیشه انسان معتقد به امامت، لقا الهی است و زندگی پس از مرگ را بهترین و معنابخش‌ترین زندگی می‌داند. (همان: ج ۴، ۵۳۶)

انسان مهدی باور با نگرشی الهی دنیا را امری گذرا و مقطعی دانسته و آن را مقدمه آخرت و زندگی ابدی می‌داند. مبتنی بر آیات (انعام: ۳۲-۳۱) زندگی دنیا را بدون توجه خدا لعب و لهو دانسته و زندگی آخرت را حیات حقیقی و باقی می‌داند. مرگ در منظر او وسیله‌ای را برای رسیدن از این حیات فانی به حیات باقی و جاودانه است. در روایتی امام صادق علیه السلام در توصیف یاران حضرت مهدی علیه السلام بیان می‌دارد که «آنان آرزوی شهادت در راه خدا را دارند.» (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵۲، ۳۰۸) این بدان معنا است که شهادت و آرزوی آن مقدمه برای وصول الهی و رسیدن به سرای آخرت است. همین خصوصیت باید در انسان مهدی باور در عصر غیبت نیز مطرح باشد. چنان‌چه در زیارت حضرت در عصر غیبت، باورمندان به آن حضرت شهادت می‌دهند که: «أَنَّ الْمَوْتَ حَقَّ» (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۹۹، ۸۲؛ یزدی حائری، ۱۴۲۲: ج ۲، ۸۳) به حقانیت مرگ اقرار می‌کنند.

ارتباط حیات دنیوی و اخروی

در بینش انسان الهی حیات مادی خودبه‌خود اعتباری ندارد، بلکه اگر مقدمه و وسیله‌ای برای حیات ابدی باشد دارای اعتبار است. از این جهت اگر کسی به دنیای مادی از جهت استقلال بنگرد، خواه ناخواه به پوچ‌انگاری خواهد رسید. حیات مادی در برابر ابدیت پیش روی انسان چیزی به حساب نمی‌آید. ذات عالم مادی زودگذر و ناپایدار است و این امر انسان را بی‌رغبت به آن خواهد کرد. چراکه ابدیت در جای دیگر دنبال خواهد شد. (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۹-۳۴)

انسان مهدی باور حیات مادی را نشئه پست و پایین عالم هستی می‌داند.

البته آدمی چاره‌ای ندارد تا مدتی در آن به سربرد. بنابراین حیات مادی مقدمه‌ای برای زندگی ابدی و اخروی است. اگر دنیا به صورت مستقل از آخرت نگریسته شود، از حالت اعتباری خارج شده و خود حقیقت می‌یابد. برای انسان مادی حیات اخروی معنا ندارد. آنچه هست، زندگی مادی و اول و آخر همین دنیا می‌نگرد. قرآن به این حقیقت برای انسان‌های نیست‌انگار اشاره و آنها را غافل از امر و حیات اخروی می‌داند. اگر آدمی دنیا را به جای حیات اخروی اصل بگیرد، دنیا و عناوین موجود در آن از حالت اعتباری خارج می‌شود و مایه افتخار و فخرفروشی و تکاثر خواهد بود. (همو، ۱۳۸۷: ۱۰۲-۱۰۱)

خاصیت زندگی مادی رنج و مصیبت است. تنها راه معنادهی به زندگی آن است که به گونه‌ای مسئله رنج و مصیبت برای انسان معنا یابد. (فرانکل، ۱۳۷۵: ۱۸۴) دنیا محل اضطراب و رنج است و تنها راه گریز از رنج و مصیبت، توجه به آخرت و پیوسته دانستن دنیا و آخرت خواهد بود. همه اعمال و اهداف انسان دین مدار مقدمه‌ای برای رسیدن به آرمان‌هایش است؛ در پی آن مؤمن به شادابی نیز دست می‌یابد. چنین نگرشی انسان را به حیات طیبه دعوت می‌کند و براساس این امر که زندگی دنیوی مقدمه‌ای برای زندگی اخروی و ابدی است به او وعده پاداش و جزا در قبال اعمال نیک در جهان بعد می‌دهد. حیات طیبه که در پی آن رضایتمندی و معنای زندگی حاصل می‌آید، نحوه‌ای از زیستن است که فرای زندگی دنیایی معمولی است؛ از طرفی این حیات به واسطه زندگی در دنیا فراهم می‌آید. به همین جهت حیات پاکیزه در اطاعت از دین خدا و اوامر و نواهی بیان شده از سوی پیامبر خدا است.^۱

۱. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۹، ۵۷) در تفسیر آیه ۲۴ از سوره انفال: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ...»

نگرش به غایت خلقت

در اندیشه انسان مهدی باور کل خلقت از روی هدف و غایت خاصی صورت گرفته و پوچی در خلقت هیچ جایگاهی ندارد. نظم به کار گرفته شده در خلقت به گونه‌ای است که ذره‌ای شک و تردید در هدف‌مندی هستی را به خاطر راه نمی‌دهد. چنین انسانی براساس اندیشه قرآنی «افحسبتم انما خلقناکم عبثا وانکم الینا لائرجعون» هستی و از جمله آفرینش خود را بر محور غایت و هدف دانسته و از بی‌هدفی در حیات گریزان است. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۱۶، ۱۸۹)

خداوند خالق حکیمی است که جهان هستی را با علم و قدرت خود ایجاد کرده است. عقل حکم می‌کند که هستی از غایت و هدف برخوردار باشد. در باور انسان معتقد به امامت، خداوند در رأس هستی قرار داشته و خلقت مبتنی بر خالقیت چنین وجودی شکل و سامان یافته است. از این رو، بی‌هدفی در خلقت را نمی‌پذیرد. به تعبیر شهید مطهری:

بر این اساس، اگرما برای خلقت غایت قائل هستیم معنایش این است که حرکت اشیاء بی‌هدف نیست، حرکت اشیاء بی‌نظم نیست، کمالی که اشیاء پیدا می‌کنند کمالی است که به صورت تصادف مطلق به وجود نیامده، از آن اول که اشیاء حرکت کرده اند به سوی همین کمال می‌رفته‌اند. (مطهری، ۱۳۸۰: ج ۴، ۶۹۱)

امید به آینده

معناداری زندگی در پرتو خدا محوری بر آن است که مبدأ و سرمنشأ معناداری زندگی خداست. این رهیافت طرح و هدف نهایی جهان را معنادار می‌داند و بر آن است که:

در پایان همه چیز با خوبی و خوشی تمام می‌شود. (ملکیان، ۱۳۸۲: ب ۸۰)

انسان منتظر همچون امام خود امید به آینده روشن جهان دارد. این امر در قرآن کریم به صراحت بیان شده و وعده پیروزی نهایی مؤمنین بر طاغوتیان و باطل داده شده است. به همین خاطر در روایات درباره امید به آینده داشتن و انتظار فرج تأکید فراوان صورت گرفته است. ناامیدی و یأس در زندگی انسان مهدی باور راه ندارد. در روایت می‌خوانیم:

إِنْتَظِرُوا الْفَرَجَ وَلَا تَيَأَسُوا مِنْ رَوْحِ اللَّهِ فَإِنَّ أَحَبَّ الْأُمُورِ إِلَى اللَّهِ أَنْتَظَارُ
الْفَرَجِ (ابن بابویه، ۱۳۶۲: ج ۲، ۶۱۶؛ ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴: ۱۰۶؛
مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵۲، ۱۲۳).

شیعه در پرتو باور به امامت بر این اعتقاد است که امام معصوم و حجت خدا هیچ‌گاه از صحنه هستی حذف نمی‌شود و همواره حاضر و ناظر بر اعمال و رفتار انسان‌ها و همه هستی است. او امام را حجت خدا بر هستی و از جمله آدمیان می‌داند. او بر این باور است آخرین ذخیره الهی در پرده غیبت به سر می‌برد و نهایتاً در فرجام جهان از این پرده به درآمده و حاکمیت الهی را بر جهان مستقر خواهد ساخت. امید به آینده در واقع برای انسان مؤمن سازنده، نگهدارند و تعهدآور و نیروآفرین و تحرک بخش است:

به گونه‌ای که می‌تواند نوعی عبادت و حق پرستی شمرده شود.
(مطهری، ۱۳۸۰: ج ۲۴، ۴۰۶)

انسان منتظر با ورع و اجتهاد زندگی می‌کند. در انتظار دولت حق و برپایی حکومت عدل در آخرالزمان به سر می‌برد. اما این‌گونه نیست که دست از جهاد و تلاش برای امور بردارد. ناامید و مأیوس نسبت به امور نیست، همواره با سعی خود زمینه را برای برقراری دولت عدل مهدوی فراهم می‌آورد:

هرکس در دل دارد که از اصحاب حضرت قائم علیه السلام باشد، پس باید در انتظار به سربرد و می‌باید به ورع و محاسن اخلاق عامل باشد، در حالی که او منظر است. پس اگر بمیرد و امام زمان بعد از او قیام کند، همانند کسی که آن حضرت را درک کرده، برای او نیز اجر و ثواب

می باشد. پس تلاش کنید و منتظر باشید. (نعمانی، ۱۳۹۷: ۲۰۰؛ حر
عاملی، ۱۴۲۵: ج ۵، ۱۵۹)

پیامبر اکرم ﷺ در روایتی می فرمایند:

خوشا به حال کسی که قائم اهل بیت من را درک کرده و در زمان
غیبت و پیش از قیامت، پیرو او باشد، با دوستان او دوست باشد و
دشمنانش را دشمن بدارد، چنین کسی در روز قیامت از دوستان
من و گرامی ترین امت من در نزد من خواهد بود. (ابن بابویه، ۱۳۵۹:
ج ۱، ۲۸۶-۲۸۷؛ طوسی، ۱۴۱۱ الف: ۴۵۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵،
۷۲)

در روایت دیگری می خوانیم:

همانا به راستی مردم زمان غیبت مهدی ﷺ که به امامت او گرویده
و ظهورش را چشم به راه باشند، از مردم همه زمان ها برتر و بالاترند؛
زیرا خدا به آنان خرد و بینشی بخشیده که برای ایشان پنهانی امام،
همانند دیدار آشکاراوست. (ابن بابویه، ۱۳۹۵: ج ۱، ۳۲۰؛ طبرسی،
۱۳۹۰: ۴۰۸؛ طبرسی، ۱۴۰۳: ج ۲، ۳۱۸)

در سیره انبیاء و ائمه معصومین علیهم السلام آمده که همگی امید به آینده و رهایی
بشر از ظلم و ستم داشته اند. در آیات فراوانی از قرآن کریم این امر بیان شده
است:

﴿وَرَبُّدُ أَنْ تَمَنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتَضَعُوا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَهُمْ أُمَّةً وَجَعَلَهُمُ
الْوَارِثِينَ﴾ (قصص: ۵).

﴿... أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ﴾ (انبیاء: ۱۰۵).

﴿وَمَنْ كُنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ﴾ (قصص: ۶).

و آیات دیگر (هود: ۸۶؛ اعراف: ۱۲۸) درباره پیامبر صلی الله علیه و آله و ائمه
معصومین علیهم السلام و انتظار ظهور حضرت مهدی علیه السلام نیز روایات فراوانی داریم که
همه ائمه، انتظار و شوق دیدار حضرت قائم علیه السلام را داشته اند و این بهترین دلیل

و گواه بر امید به آینده و مایوس نبودن از زندگی است. الگوی زندگی اهل بیت علیهم السلام در این امر برای مهدی باوران نیز صادق بوده و آنان نیز در سبک زندگی خود باید آن را توشه راه خود در زندگی قرار دهند و یأس و ناامیدی در امور مختلف زندگی را کنار گذارند.

مَنْ اِنْتَظَرَ اَمْرَنَا وَ صَبَرَ عَلٰى مَا يَرٰى مِنْ الْاَذٰى وَ الْخَوْفِ هُوَ عَدَاۗفِي
زُمْرَتِنَا... (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۸، ۳۷؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ج ۲۶، ۴۵۲؛
مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵۲، ۲۵۶؛ حر عاملی، ۱۴۰۹: ج ۱۶، ۲۷۵).

امید به آینده برای انسان منتظر حالتی است که برای قبول دعوت الهی و مقاومت روحی برای رسیدن به امام خویش و برقراری دولت عدل در انتهای خلقت است. غیر از این امید انسان مهدی باور انتظار روحی برای پذیرش حق و اوامر و نواهی الهی است. (صدر، ۱۳۷۹: ۶۹)

به تعبیر استاد مطهری رحمته الله علیه:

اصل انتظار فرج از یک اصل کلی اسلامی و قرآنی استنتاج می شود و آن اصل حرمت یأس از روح الله، است. مردم مؤمن به عنایات الهی، هرگز و در هیچ شرایطی امید خویش را از دست نمی دهند و تسلیم یأس و ناامیدی و بیهوده گرایی نمی گردند. چیزی که هست، این انتظار فرج و این عدم یأس از روح الله در مورد یک عنایت عمومی و بشری است، نه شخصی یا گروهی و به علاوه توأم با نویدهای خاص و مشخص که به آن قطعیت داده است. (مطهری، ۱۳۸۰: ج ۲۴، ۴۰۶)

از ویژگی های مهدی باوران و درحقیقت مهدی باوران صبر و استقامت در برابر آسیب ها و مشکلات است. در فرهنگ پوچ گرایی انسان در برابر رنج و مصیبت کم آورده و نهایتاً کمر خم کرده و تن به بسیاری از آفت ها و مشکلات آن امور می دهد و یا در برخی موارد به خودکشی می رسد. اما انسان منتظر در برابر مصیبت های فردی و اجتماعی و طبیعی با توکل به خداوند صبر پیشه

کرده و به تقویت ایمان خود می پردازد. در روایات آمده است که از خصوصیات انسان های منتظر صبر در برابر مشکلات است. (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵۲، ۱۴۳)

تحلیل پایانی

تنها امر حقیقی که سبب آرامش در زندگی می گردد، یاد و نام خداست. (رعد: ۲۸) مهم ترین عامل گرایش روی آوردن پاره ای از انسان ها به پوچی در فراموشی خداست. چنین امری آدمی را به بی معنایی سوق می دهد. (استیس، ۱۳۸۲: ۱۱۴-۱۱۳) به تعبیر کریگ:

بدون خدا و جاودانگی، معنایی غایی وجود ندارد. (کریگ، ۱۳۹۲: ۲۷)

یا به باور ویتگنشتاین تنها، امری متعالی می تواند به زندگی آدمی معنا دهد. (Wittgenstein, 1961: 149) در این صورت است که زمینه برای ظهور پوچ گرای معنای نخواهد داشت. (متز، ۱۳۸۲: ب: ۱۵۳-۱۵۲) همان گونه که آقای متز در تعریف دیدگاه فراطبیعت گرایانه بیان می دارد:

در یک دیدگاه فراطبیعت گرایانه، زندگی یک فرد، تنها در صورتی معنادار است که ربط و نسبت خاصی با قلمرو صرفاً روحانی داشته باشد و [در صورتی که] خدایی در کار نباشد، و یا روحی وجود نداشته باشد، و یا بر فرض وجود، انسان در زندگی خود، توان برقرار کردن ارتباط با آنها را نداشته باشد، در این صورت، زندگی انسانی فاقد معنا خواهد بود. (Metz, 2000: 294)

بنابراین زندگی انسان پوچ گرا بدون حضور خدا بوده و کاملاً بی معنا و بی هدف خواهد بود؛^۱ اما زندگی انسان معتقد به امامت، یاد و نام خدا در همه

۱. با وجود ارائه استدلال های مختلف از سوی ملحدان، هنوز خدا باوری به عنوان دیدگاه رسمی و رایج در جهان مطرح است و در عمل نیز این باور به معنابخشی زندگی انجامید. (یونگ، ۱۳۷۰: ۲۰۷؛ وبر، ۱۳۸۲: ۴۱۰-۴۰۵؛ ویلم، ۱۳۷۷: ۱۶۸)

امور حضور داشته و در سایه سار مبدأ هستی معنادار خواهد بود.

در اندیشه برخی از فلاسفه جدید غرب پوچی و نیست‌انگاری نه تنها امری مذموم نیست، بلکه گریزی از آن نیست و باید از آن استقبال کرد. متفکری مانند شوپنهاور از پوچی به ناامیدی راه می‌یابد و آن را انتهای زندگی بشر دانسته و راهی برای گریز از آن نمی‌تاند بگوید. متفکری مانند نیچه نه تنها از آن فرار نمی‌کند و مأیوسانه به آن نمی‌نگرد بلکه با روی باز از پوچی استقبال می‌کند و دیگران را نیز به این امر فرامی‌خواند. نیچه با نقد مسیحیت بیان می‌دارد که دین مانع اراده انسان در تحقق بخشیدن به پوچی است. یعنی انسان باید به تمام معنا از شهوات و تنعمات مادی بهره برد، اما دین از آن روی برمی‌تابد. (نیچه، ۱۳۸۱: ۵۴) و شخصیتی مانند نیگل با استدلال‌های متعدد سعی برواقعی جلوه دادن پوچی دارد (نیگل، ۱۳۸۲: ۱۰۷-۹۲) حال آن‌که واقعی بودن این استدلال‌ها مخدوش بوده و هیچ‌یک از این استدلال‌ها مبنای درستی ندارند. (شهریاری، ۱۳۸۲: ۶۲-۴۴)

فراموشی دین و معنای پیشنهادی دین برای زندگی انسان معاصر را با بی‌معنایی مواجه ساخت. (استیس، ۱۳۸۲: ۱۰۹ و ۱۱۸) به تعبیر برخی از فلاسفه آگزیستانس (هایدگر) فراموشی خود حقیقی انسان و اصل وجودش او را به ورطه بی‌معنایی کشانده و سبب آسیب‌های روحی و روانی فراوانی برای او شده است. مهم‌ترین آنها همین مسئله پوچی و نیست‌انگاری است. با دریافتن خود حقیقی و درک این‌که انسان کیست، تا حدودی می‌تواند خود را از این آسیب‌ها برهانند. (مک‌کواری، ۱۳۸۲: ۷۰-۶۵ و ۱۵۶-۱۳؛ ۱۳۷۷: ۱۶۸-۱۶۴؛ کوروز، ۱۳۷۸: ۱۰۰-۹۷)

نیچه، کامو و سارتر و فلاسفه‌ای از این سنخ زندگی انسان را منهای خدا دیده و انسان را رها و وانهاد به خویش می‌دانند. (مک‌کواری، ۱۳۷۷: ۶۷) به همین خاطر زندگی انسان را همراه با دلهره و اضطراب و نگرانی می‌بینند. سارتر

به صراحت بیان می‌دارد که انسان یعنی دلهره و اضطراب. (سازتر، ۱۳۶۱: ۲۹)

اما انسان مهدی باور در نگاه دقیق و عمیق این رویکردها را نفی می‌کند. در اندیشه مؤمنین به امامت انسان دارای کرامت ذاتی است و خودکشی از بین بردن خویش نوعی آسیب زدن به اصل انسانیت است. کرامت حقیقی با رشد عقول فراهم می‌شود که از ویژگی‌های دولت عدل محور مهدوی همین است. (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ۲۵؛ ابن بابویه، ۱۳۹۵: ج ۲، ۶۷۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵۲، ۳۲۸) اوج رفتارهای اخلاقی در عصر ظهور محقق خواهد شد و انسان منتظر در آرزوی روزی به سر می‌برد که ریشه تمامی ظلم و ستم و بی‌اخلاقی و ناهنجاری‌ها از میان بشریت برچیده شود. در روایات به این ویژگی‌ها در عصر ظهور اشاره شده که با ظهور حضرت دروغ از بین می‌رود و حرص و طمع از میان بشریت رخت برمی‌بندد.^۱ (طوسی، ۱۴۱۱ الف: ۱۸۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵۱، ۷۵؛ حر عاملی، ۱۴۲۵: ج ۵، ۱۲۲) انسانی که باور به آمدن چنین روزی دارد، باید در عصر غیبت هم خود را متخلق به اخلاق مورد رضایت و پسند امام خویش گرداند. اگر درباره خود حضرت بیان شده است که:

حضرت بر همان سیره و روش پیامبر و امام رفتار می‌کند تا گره‌ها را بگشاید، بردگان و ملت‌های اسیر را آزاد سازد... (نهج البلاغه، خطبه ۱۵۰).

باورمندان به آن حضرت نیز در عصر غیبت باید براساس سیره و روش آن بزرگوار عمل نمایند.

در باور انسان مهدی باور اخلاق انسانی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. خودکشی، خشونت، آسیب‌های روحی و روانی در باور او جایی ندارد و زندگی

۱. در منابع اهل سنت نیز روایاتی درباره فیض برکات و رواج محاسن اخلاقی در دوره ظهور مهدی موعود علیه السلام آمده است. (مقدسی شافعی، ۱۴۲۸: ۲۰۶؛ سیوطی، ۱۳۸۵: ۱۰۴؛ کرمی، ۱۴۲۷: ۲۸۶)

خود را در راستای رضایت خالق و محبوب و امام خویش سوق و جهت می‌دهد. چنان‌چه در روایت بر این امر تأکید شده است. (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵۲، ۳۳۶)

انسان منتظر هرگونه ظلم و فساد روحی و روانی، فردی و اجتماعی را نفی می‌کند و با بیگانگی از وضع موجود به دنبال ایجاد وضع مناسب است. این عنصر اثباتی برای ایجاد وضع مثبت ممکن است الان محقق نگردد و در آینده با ظهور حضرت صورت گیرد. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶: ۱۰۲)

زندگی انسان دین‌دار در عصر غیبت معنا دار است و مؤمن احساس رضایت مندی از زندگی خود دارد؛ اما این امر تشکیکی بوده و در مقطعی با حضور امام معصوم به اوج خود می‌رسد. در روایت مربوط به عصر ظهور مواردی را مشاهده می‌کنیم این امر در زمان دیگر مشاهده نمی‌شود. حضرت امیر علیه السلام در بیان ویژگی‌های زمان حضرت مهدی علیه السلام بیان می‌دارند که کینه‌ها از دل بیرون می‌رود.^۱ نتیجه این امر آن خواهد بود که زندگی سراسر صلح و دوستی خواهد بود و به تعبیر روایت حتی این امر میان حیوانات نیز مشاهده خواهد شد.^۲ درد و رنج‌ها از زندگی مؤمنان رخت برمی‌بندد.^۳ بنابراین زندگی سرشار از آسایش و امنیت و آرامش از ویژگی‌هایی اساسی معنویت عصر ظهور خواهد بود که با حضور امام شکل می‌گیرد. این سبک زندگی معنوی جای هیچ‌گونه زشتی و ناملایمات را در زندگی باقی نمی‌گذارد و

۱. «لو قد قام قائمنا ... لذهب الشحنة من قلوب العباد»؛ وقتی که قائم ما قیام کند... خداوند کینه‌ها را از دل‌ها می‌برد. (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۱، ۱۰۱) شبیه همین روایت در منابع اهل سنت از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل شده که حضرت می‌فرماید: «لذهب الشحنة والتباعد؛ با ظهور مهدی کشمکش و کینه‌ورزی‌ها از بین خواهد رفت.» (قشیری نیشابوری، ۱۴۱۲: ج ۱، ۹۴)

۲. «لو قد قام قائمنا ... واصطلحت السباع والبهائم» (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۱، ۱۰۱)

۳. امام سجاد علیه السلام می‌فرماید: «اذا قام قائمنا اذهب الله عن شيعتنا العاهة؛ هرگاه قائم ما قیام کند خداوند رنج و درد را از شیعیان برطرف می‌کند.» (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵، ۱۳۰)

زشتی‌ها از زندگی رخت برمی‌بندد.^۱ به همین جهت حتی مردگان نیز آرزوی برگشت به دنیا را جهت زندگی در آن زمان دارند.^۲ این امر نه تنها در حوزه زندگی انسان‌ها که حتی تمامی آسمانیان و زمینیان به جهت آرامشی که در پرتو زندگی در کنار امام حاصل می‌آید، خواهان زندگی در آن زمان هستند.^۳ وقتی در حکومت حضرت ارزش‌های اخلاقی در اوج خود حاکم می‌گردد، و مفسد و رذایل اخلاقی از بین می‌رود، انسان مهدی باور هم از رذایل اخلاق و پوچی و آدم‌کشی و هرگونه خیانتی به دور خواهد بود.

نتیجه‌گیری

نگرش پوچ‌گرایی بر اساس نیست‌انگاری (چه مطلق و چه نسبی) زندگی انسان را بی‌معنا دانسته و از ناهنجاری‌های فردی و اجتماعی ابایی ندارد. رنج‌ها و مصیبت و مشکلاتی که انسان در زندگی طبیعی پیش‌روی خود دارد، و یا آسیب‌های رفتار و روانی که در اثر زندگی جدید برای انسان به وجود آمده است، در اندیشه پوچ‌گرایان آینده را تاریک و زندگی را ضیق و تنگ می‌نمایاند. اما در برابر انسان مهدی باور مبتنی بر معناداری زندگی از نوع فراطبیعت‌گرایی از ارزش‌های خاص بر زندگی فردی و اجتماعی تبعیت می‌کند و در نتیجه از کنش‌هایی متفاوتی نسبت به انسان پوچ‌اندیش برخوردار است.

البته بی‌معنایی زندگی و رواج پوچی در آخرالزمان از مواردی است که ائمه

۱. چنانچه در روایات آمده است: «الخير كله في ذلك الزمان يقوم قائمنا ويدفع ذلك كله؛ همه خیرها در آن زمان است که قائم ما قیام می‌کند و زشتی‌ها را از میان برمی‌دارد». (نعمانی، ۱۳۹۷: ۲۰۶) یا در روایت دیگری آمده است که: «ان يصلح امه بعد فسادها؛ او امتی را پس از آن که فاسد شدند، اصلاح می‌کند». (اربلی، ۱۴۰۱: ج ۲، ۴۷۳)

۲. حَتَّى يَتَمَنَّى الْأَحْيَاءُ الْأَمْوَاتِ تَعِيشُ فِي ذَلِكَ. (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵۱، ۱۰۴)

۳. در روایات اهل سنت نیز این امر مورد اشاره قرار گرفته است: «يرضى عنه ساكن السماء و ساكن الارض...». (ابن حنبل، ۱۴۰۹: ۵۷؛ ابن حماد، ۱۴۲۳: ۲۵۱)

معصومین علیهم السلام از ابتدا پیش‌بینی کرده و شواهدی از آنها را در بیانات خود آورده‌اند. انسان به جهت فاصله گرفتن از مدار توحید و امامت خود به خود به این بی‌معنایی سوق پیدا خواهد کرد. اما بحث درباره انسان‌های باورمند به اندیشه امامت و مهدویت است که در پرتو این اعتقاد در میان میلیون‌ها انسانی که در جهان معاصر از بی‌هویتی و بی‌معنایی رنج می‌برند، با اصلاح اندیشه و باور خود از کارکرد حقیقی مهدویت بهره‌گیرند تا زندگی سرشار از معنویت و معناداری را تجربه نمایند.

راه برون‌رفت از بحران‌های متعدد پیش‌روی انسان معاصر، تغییر نگرش به هستی است تا از پی آن رفتار و کنش او نیز تغییر یابد. این تغییر با باورمندی به مسئله مهدویت در ابعاد مختلف زندگی فردی و اجتماعی معنابخشی به زندگی را به دنبال خواهد داشت که رویکردی کاملاً متفاوت از رویکردهای دیگر در حوزه معناداری زندگی است. در واقع بر مبنای باورداشت مهدویت، نگرش انسان به هستی تغییر پیدا خواهد کرد و نوع کنش و رفتار او نیز در ابعاد مختلف فردی و اجتماعی، متأثر از نگرش او به هستی شکل خواهد گرفت. بر این اساس، در رأس هستی موجودی قرار دارد که قوام و دوام همه مخلوقات به او وابسته است. انسان در زندگی این جهانی خود نیاز به برنامه ارائه شده از سوی او برای رسیدن به منزل نهایی در جهان پس از مرگ دارد. با این نگرش زندگی طبیعی کاملاً در ارتباط با حیات اخروی خواهد بود. از این جهت پوچی در زندگی بی‌معنا خواهد بود و هیچ جایگاهی نخواهد داشت.

نگرش فرد مهدی‌باور امید به آینده و عدم یأس از رحمت الهی در امور مختلف زندگی است. یکی از مهم‌ترین فلسفه‌های ذکر شده برای انتظار فرج همین امیدواری در زندگی است. اگرچه مکاتب الهی و حتی انسانی و شاید برخی از معنویت‌های نوظهور نیز وعده به امید برای معنابخشی به زندگی انسان دهند، اما این امر در باورداشت مهدویت اولاً در اوج قرار داشته و ثانیاً

امری تصنعی و امیدبخش زودگذر نیست.

منابع

قرآن کریم

نهج البلاغه

- ال. کوئین، فیلیپ، *مسیحیت و معنای زندگی*، ترجمه اعظم پویا، مندرج در: مجموعه معنای زندگی، قم، نشر ادیان، ۱۳۸۶.
- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، *تحف العقول*، مصحح: علی اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین، دوم، ۱۴۰۴ ق.
- ابن منادی، احمد بن جعفر، *الملاحم*، قم، دارالسیره، ۱۴۱۸ ق.
- ابن بابویه (صدوق)، محمد بن علی، *کمال الدین و تمام النعمه*، تصحیح و تعلیق: علی اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۵۹.
- _____، *الخصال*، مصحح: علی اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۶۲.
- _____، *عیون اخبار الرضا علیه السلام*، محقق: مهدی لاجوردی، تهران، نشر جهان، ۱۳۷۸ ق.
- ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، *فتح الباری فی شرح صحیح البخاری*، تحقیق: عبدالعزیز بن عبدالله بن باز، بیروت، دارالفکر، ۱۳۷۹.
- ابن حماد، نعیم، *الفتن*، مصحح مجدی بن منصور شوری، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۳ ق.

- ابن حنبل، احمد بن محمد، *احاديث المهدي* عليه السلام من مسند احمد بن حنبل، قم،
جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، بنجم، ۱۴۰۹ق.
- _____، *المسند*، بيروت، دارالفكر، ۱۴۱۴ق.
- ابن طاووس، علي بن موسى، *إقبال الأعمال*، تهران، دارالكتب الاسلامية، دوم،
۱۴۰۹ق.
- _____، *التشريف بالمنن في التعريف بالفتن*، قم، مؤسسة
صاحب الأمر عليه السلام، ۱۴۱۶ق.
- ابن كثير، اسماعيل، *تفسير القرآن العظيم*، بيروت، بي نا، ۱۴۰۲ق.
- احمدى ميانجى، على، *مكاتب الرسول* عليه السلام، قم، دارالحديث، ۱۴۱۹ق.
- آذربايجانى، مسعود و همكاران، *روان شناسى اجتماعى با نگرش به منابع اسلامى*،
تهران، انتشارات سمت، ۱۳۸۵.
- اربلى، على بن عيسى، *كشف الغم*، بيروت، دارالكتب الاسلامى، ۱۴۰۱ق.
- استراتر، پل، *آشنايى با سارتر*، ترجمه زهرا آرين، تهران، نشر مركز، ۱۳۷۹.
- استرن، جوزف پيتر، *نيچه*، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران، طرح نو، دوم،
۱۳۷۳.
- استيس، والتر، ترنس، *دربى معنايى معنا هست*، ترجمه اعظم پويا، نشر بيه
نقد و نظر، سال هشتم، ش ۱۰۸، ۱۳۸۲.
- اسميت، هيوستين، *زندگى در اديان جهان*، ترجمه مصطفى ملكيان، نشر بيه
نقد و نظر، ش ۳۲-۳۱، ۱۳۸۲.

- انسل پیرسون، کیت، هیچ‌نگار تمام‌عیار: مقدمه‌ای بر اندیشه سیاسی نیچه، مترجم محسن حکیمی، تهران، خجسته، ۱۳۷۵.
- واولد، فرانسوا، از پوچی هستی تا طغیان انسان، ترجمه افشین معاصر، نگاه نو، سال بیستم، ش ۲، ۱۳۸۹.
- اوانمونو، میگل د، درد جاودانگی، ترجمه بهاء‌الدین خرماشاهی، تهران، ناهید، ۱۳۷۷.
- بحرانی، سیدهاشم بن سلیمان، حلیه الأبرار فی أحوال محمد وآله الأطهار علیهم‌السلام، قم، مؤسسة المعارف الإسلامية، ۱۴۱۱ق.
- بیات، محمدرضا، دین و معنای زندگی در فلسفه تحلیلی، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۹۰.
- پویا، اعظم، معنای زندگی از دیدگاه استیسی و هاپ واکر، نشریه مقالات و بررسی‌ها، شماره ۷۳، ۱۳۸۲.
- تولستوی، لئو، اعترافات من، ترجمه سعید فیروزآبادی، تهران، جامی، ۱۳۸۶.
- تیلور، ریچارد، معنای زندگی، ترجمه محمد آزاده، تهران، نگاه معاصر، ۱۳۹۰.
- تیلیش، پل، شعاعت بودن، ترجمه مراد فرهادپور، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
- جوادی آملی، عبدالله، تفسیر تسنیم، قم، اسراء، ۱۳۸۴.
- _____، فطرت در قرآن، قم، اسراء، ۱۳۸۷.
- حرعاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة، قم، مؤسسه آل‌البتین علیهم‌السلام.

۱۴۰۹ق.

- _____، اثبات الهداة بالنصوص والمعجزات، بیروت،
اعلمی، ۱۴۲۵ق.
- _____، داستایفسکی، فنودور، برادران کارامازوف، ترجمه رامین مستقیم، تهران،
گلشائی، ۱۳۶۸.
- _____، دوران، ویل، تاریخ فلسفه، ترجمه عباس زریاب، تهران، انتشارات و آموزش
انقلاب اسلامی، ۱۳۷۱.
- _____، راسل، برتراند، چرا مسیحی نیستم؟، ترجمه س. طاهری، تهران، انتشارات
دریا، ۱۳۴۹.
- _____، تاریخ فلسفه، ترجمه نجف دریابندری، تهران، کتاب پرواز،
۱۳۷۲.
- _____، زندگی نامه برتراند راسل به قلم خودش، ترجمه احمد بیرشک،
تهران، خوارزمی، ۱۳۷۷.
- _____، سارتر، ژان پل، اگزیستانسیالیسم و اصالت بشر، ترجمه مصطفی رحیمی،
تهران، مروارید، ۱۳۶۱.
- _____، سارتر، ژان پل، تهوع، ترجمه امیر جلال الدین اعلم، تهران، نیلوفر، ۱۳۶۵.
- _____، سلیمانی امیری، عسگری، خدا و معنای زندگی، نقد و نظر، ش ۳۲-۳۱،
۱۳۸۲ الف.
- _____، پوچی پوچی: نقدی بر مقاله پوچی، نقد و نظر،

- ش ۳۲-۳۱، ۱۳۸۲ ب.
- سیوطی، جلال‌الدین، *الدر المثور فی التفسیر بالمأثور*، بیروت، دارالفکر، ۱۹۸۳ م.
- سیوطی، عبدالرحمان بن ابی بکر، *العرف الوردی فی أخبار المهدی علیہ السلام*، محقق: محمد کاظم موسوی، تهران، المجمع العالمی للتقريب بين المذاهب الإسلامية، المعاونة الثقافية، مرکز التحقیقات و الدراسات العلمية، ۱۳۸۵.
- شهرياری، حمید، حیات طیبہ: نگاہی دیگر بہ مقالہ پوچی، *نشریه نقد و نظر*، ش ۳۲-۳۱، ۱۳۸۲.
- شونہاور، آرتور، *جهان همچون اراده و تصور*، ترجمہ رضا ولی یاری، تهران، مرکز نشر، ۱۳۹۰.
- صادقی، ہادی، و اینک زیستن با خدا، *نشریه نقد و نظر*، ش ۳۲-۳۱، ۱۳۸۲.
- صافی گلپایگانی، لطف‌اللہ، *منتخب الاثر*، قم، مؤسسہ السیدة المعصومہ علیہا السلام، ۱۴۱۹ ق.
- صدر، سیدرضا، *راه مہدی*، بہ اہتمام سید باقر خسروشاهی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۷۹.
- صنعتی، محمد، «درآمدی بر مرگ در اندیشہ غرب»، *فصل نامہ ارغنون*، شماره ۲۷-۲۶، بہار و تابستان، ۱۳۸۴.
- طباطبائی، سید محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، مکتبۃ النشر

- الاسلامی، ۱۴۱۷ق.
- طبرسی، احمد بن علی، *الإحتجاج علی أهل اللجاج*، مصحح محمد باقر خراسان، مشهد، نشر مرتضی، ۱۴۰۳ق.
- طبرسی، فضل بن حسن، *إعلام الوری بأعلام الهدی*، تهران، اسلامیه، چاپ سوم، ۱۳۹۰ق.
- طبری آملی، محمد بن جریر بن رستم، *دلائل الإمامة*، قم، بعثت، ۱۴۱۳ق.
- _____، *جامع البیان عن تأویل آیات القرآن*، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۸ق.
- طوسی، محمد بن حسن، *کتاب الغیبة*، قم، دارالمعارف الاسلامی، ۱۴۱۱ق - الف.
- _____، *مصباح المتہجد و سلاح المتعبد*، بیروت، مؤسسة فقه الشیعة، ۱۴۱۱ق - ب.
- علی زمانی، امیرعباس، *معنای معنای زندگی*، نامه حکمت، سال پنجم، شماره اول، ۱۳۸۶.
- علی زمانی، امیرعباس؛ *دربانی اصل*، مریم، *معنای زندگی*، *الهیات تطبیقی*، شماره اول، ۱۳۸۹.
- فرانکل، ویکتور، *خدا در ناخودآگاه*، ترجمه ابراهیم یزدی، بی جا، مؤسسه فرهنگی رسا، ۱۳۷۵.
- _____، *انسان در جستجوی معنا*، ترجمه نهضت صالحیان و مهین

- میلانی، تهران، انتشارات درسا، بیست و هشتم، ۱۳۹۱.
- فروم، اریک، *انسان برای خویشتن (پژوهشی در روان‌شناسی اخلاق)*، ترجمه اکبر تبریزی، تهران، انتشارات بهجت، ۱۳۷۰.
- فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی، *الوافی*، اصفهان، کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی علیه السلام، ۱۴۰۶ ق.
- قرطبی، محمد، *الجامع لاحکام القرآن*، قاهره، دارالکتاب العربی، ۱۳۸۷ ق.
- قشیری نیشابوری، مسلم بن حجاج، صحیح، قاهره، دارالحدیث، ۱۴۱۲ ق.
- کورانی، علی، *المعجم الموضوعی لإحادیث الإمام المهدي علیه السلام*، بیروت، دارالمرتضی، ۱۴۳۰ ق.
- کامو، آلبر، *بیگانه*، ترجمه جلال آل احمد و علی اصغر خیره‌زاده، تهران، نشر نگاه، ۱۳۶۶.
- _____، *طاعون*، ترجمه رضا سیدحسینی، تهران، انتشارات نیلوفر، هفتم، ۱۳۸۱.
- _____، *افسانه سیزیف*، ترجمه محمود سلطانی، تهران، انتشارات جامی، دوم، ۱۳۸۵.
- _____، *پوچی و خودکشی*، ترجمه خشایار دیهیمی، نگاه نو، سال بیستم، ش ۲، ۱۳۸۹.
- کرمی، مرعی بن یوسف، *فوائد فوائد الفکر فی الإمام المهدي علیه السلام*، قم، دارالکتاب الاسلامی، سوم، ۱۴۲۷ ق.

- کریگ، ویلیام، پوچی زندگی بدون خدا، ترجمه غزاله حجتی و امیرحسین خدایپرست، *مجله اطلاعات حکمت و معرفت*، سال هشتم، شماره ۱، ۱۳۹۲.
- کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، مصحح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چهارم، ۱۴۰۷ ق.
- کمبر، ریچارد، *فلسفه کامو*، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، نشر طرح نو، ۱۳۸۵.
- کوروز، موریس، *فلسفه هایبگر*، ترجمه محمود نوالی، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۷۸.
- گریفین، دیوید ری، *خدا و دین در جهان پسامدرن*، ترجمه حمیدرضا آیت‌اللهی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات دینی، ۱۳۸۸.
- گواه‌ی، عبدالرحیم، *خدا در علم (سه رساله علمی فلسفی و کلامی در معرفت کردگار)*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۵.
- متز، تدئوس، آثار جدید درباره معنای زندگی، ترجمه محسن جوادی، *نشریه نقد و نظر*، ش ۳۰-۲۹، ۱۳۸۲ الف.
- _____، آیا هدف خداوند می‌تواند سرچشمه معنای زندگی باشد؟، ترجمه محمد سعیدی مهر، *نشریه نقد و نظر*، ش ۳۰-۲۹، ۱۳۸۲ ب.
- متز، تدئوس، معنای زندگی، ترجمه زهرا رمضانلو، *مجله کتاب ماه دین*، ش ۱۶۵، تیرماه ۱۳۹۰.
- مجلسی، محمدباقر، *بحار الأنوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.

- مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، تهران و قم، صدرا، ۱۳۸۰.
- مفید، محمد بن محمد، الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد، قم، کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.
- مقدسی شافعی، یوسف بن یحیی، عقد الدرر فی اخبار المتتظر، قم، مسجد جمکران، سوم، ۱۴۲۸ق.
- مکارم شیرازی، ناصر، حکومت جهانی مهدی، قم، نسل جوان، ۱۳۸۶.
- مک کواری، جان، فلسفه وجودی، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، تهران، انتشارات هرمس، ۱۳۷۷.
- _____، الهیات اگزیستانسیالیستی: مقایسه هیدر و بولتم ان، ترجمه مهدی دشت بزرگی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۲.
- ملکیان، مصطفی، راهی به راهی، جستارهایی در عقلانیت و معنویت، تهران، نگاه معاصر، ۱۳۸۰.
- _____، معنای زندگی در نظرخواهی از دانشوران، نشریه نقد و نظر، شماره ۳۲-۳۱، ۱۳۸۲ الف.
- _____، بی دلیلی بی معنایی، نشریه نقد و نظر، شماره ۳۲-۳۱، ۱۳۸۲ ب.
- مؤسسه معارف اسلامی، معجم الأحادیث الإمام المهدی علیه السلام، قم، مسجد مقدس جمکران، دوم، ۱۴۲۸ق.
- ناصری، محمدا میر، الإمام المهدی علیه السلام فی الأحادیث المشتركة بین السنة والشیعة،

- تهران، المجمع العالمی للتقريب بين المذاهب الإسلامية، المعاونة الثقافية، مركز التحقيقات والدراسات العلمية، ۱۴۲۳ق.
- نصری، عبدالله، *خدا در اندیشه بشر*، تهران، دانشگاه علامه طباطبائی، ۱۳۷۳.
- نعمانی، محمد بن ابراهیم، *الغیبة*، تهران، نشر صدوق، ۱۳۹۷ق.
- نیچه، فردریش ویلهلم، *چنین گفت زرتشت*، ترجمه داریوش آشوری، تهران، نشر آگه، دوم، ۱۳۷۲.
- _____، *تبارشناسی اخلاق*، ترجمه داریوش آشوری، تهران، نشر آگه، دوم، ۱۳۷۷.
- _____، *خواست و اراده معطوف به قدرت*، ترجمه رؤیا منجم، تهران، هرمس، ۱۳۷۸.
- _____، *غروب بت‌ها*، ترجمه داریوش آشوری، تهران، نشر آگه، ۱۳۸۱.
- _____، *نیست‌انگاری اروپایی*، ترجمه محمد باقر هوشیار و اصغر تفنگ‌سازی، آبادان، پرسش، دوم، ۱۳۸۲.
- نیگل، تامس، پوچی، ترجمه حمید شهریاری، *نشریه نقد و نظر*، ش ۳۰-۲۹، ۱۳۸۲.
- هاپ واکر، لوییس، *دین به زندگی معنا می‌بخشد*، ترجمه اعظم پویا، قم، نشر ادیان، ۱۳۸۶.

- هاشمی خویی، میرزا حبیب‌الله، *منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغه*، تهران، مکتبه الاسلامیه، چهارم، ۱۴۰۰.
- هدایت، صادق، *بوف کور*، دوره جدید، تهران، جاویدان، ۱۳۵۶.
- همیلتون، ملکلم، *جامعه‌شناسی دین*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، مؤسسه فرهنگی انتشاراتی تبیان، ۱۳۷۷.
- هیک، جان، *فلسفه دین*، ترجمه بهزاد سلطانی، تهران، انتشارات بین‌المللی هدی، ۱۳۷۶.
- _____، *بعد پنجم*، ترجمه بهزاد سالکی، قصیده سرا، ۱۳۸۲.
- هیوم، دیوید، و دیگران، *مرگ جاوداگی: مجموعه مقالاتی از هیوم*، راسل، فلو، افلاطون، هیک و اولن، ترجمه سید محسن رضازاده، تهران، نشر سهروردی، دوم، ۱۳۸۳.
- واحدی نیشابوری، علی، *الوسیط فی تفسیر القرآن المجید*، تحقیق: محمد معروض و آخرین، بیروت، بی‌نا، ۱۴۱۵ ق.
- وارد، کیت، دین و مسئله معنا، ترجمه اعظم پویا، *نشریه نقد و نظر*، سال هشتم، ش ۳۲-۳۱، ۱۳۸۲.
- وبر، مارکس، *دین، قدرت، جامعه*، ترجمه احمد تدین، تهران، انتشارات هرمس، ۱۳۸۲.
- ولف، سوزان، *معنای زندگی*، ترجمه محمد علی عبداللهی، *نشریه نقد و نظر*، سال هشتم، ش ۳۰-۲۹، ۱۳۸۲.

- ویلم، ژان پل، *جامعه‌شناسی ادیان*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، همراه با نقد و بررسی محمدتقی جعفری، تهران، مؤسسه فرهنگی انتشاراتی تبیان، ۱۳۷۷.

- یاسپرس، کارل، *نیچه*، ترجمه سیاوش جمادی، تهران، ققنوس، ۱۳۸۳.

- یالوم، اروین، *روان‌درمانی اگزیزتانسیال*، ترجمه سپیده حبیب، تهران، نی، ۱۳۹۰.

- یانگ، جولین، *سارتر*، ترجمه محمد آزاده، تهران، نگاه معاصر، ۱۳۹۰.

- یزدی حائری، علی، *إلزام الناصب فی إثبات الحجة الغائب علیه السلام*، بیروت، مؤسسه الاعلمی، ۱۴۲۲ق.

- یعقوب اردنی، احمدحسین، *حقیقه الاعتقاد بالإمام المهدي المنتظر علیه السلام*، جرش (اردن)، دارالملاک، ۲۰۰۰م.

- یونگ، کارل گوستاو، *روان‌شناسی و دین*، ترجمه فؤاد روحانی، تهران، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، چاپ سوم، ۱۳۷۰.

- Babcock, Philip, Websters, Third International Dictionary, USA, 1986.
- Concise Routledge Encyclopedia Philosophy, London & NewYork: Routledge, 2000.
- Cottingham, John, On the Meaning of Life, London, Routledge, 2003.
- Craig, William, the Absurdity of Life without God, Repr. In The Meaning of Life, 2nd Ed., E. D. Klemke (ed.), NewYork: Oxford University Press, 1994.
- Metz, Thaddeus, "Could Gods Beth Source of Lifes Meaning?" in

- Religious Studies, no. 36, 2000.
- Metz, Thaddeus, "The Meaning of life", Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2002.
 - Metz, Thaddeus, New Developments in the Meaning of life. Philosophy compass, 2(2), 217-196, 2007.
 - Nagel, T, the View from Nowhere, NewYork: Oxford University Press, 1986.
 - Philosophy of German Idealism, NewYork. pp. 119–141.
 - Wittgenstein, Ludwig, Tractatus Logico- Philosophicus, tras. By David pears and Brian mcguinnes, London: Routledge & Kegan Paul, 1961.
 - Young, Julian, the Death of God and the Meaning of Life, London, Routlege, 2003.

ترسیم سیمای عدالت مهدوی در عصر ظهور و ارائه مدل

مفهومی

محسن سلمانی^۱

چکیده

نظریه پردازی و مفهوم پردازی در موضوع مهدویت و ویژگی های دوران ظهور قائم آل محمد علیهم السلام، از طریق بررسی روش مند قرآن، احادیث و روایات معتبر، تنها راه صحیح، ممکن و مطلوبی است که در برابر اندیشمندان و پژوهشگران قرار دارد. مقاله حاضر براساس تحلیل محتوای احادیث و روایات معتبر مرتبط با عدالت و قسط در حکومت مهدوی در عصر ظهور تدوین گردیده است. تحلیل محتوای احادیث و روایات عصر ظهور مهدی علیهم السلام، با استفاده از فرآیند چهار مرحله ای شامل «انتخاب واحد تحلیل»، «مقوله بندی»، «شمارش فراوانی هر مقوله» و «تفسیر نتایج» انجام گرفت. در این پژوهش از بسامد (فراوانی) برای شمارش مقوله های فرعی و برای طبقه بندی مقوله های اصلی از روش تکوین استقرایی استفاده شد. براساس نتایج تحلیل محتوای احادیث و روایات، سیمای عدالت مهدوی در عصر ظهور در ابعاد و مؤلفه های هشت گانه زیر شناسایی، تعیین، طبقه بندی، سازمان دهی و مدل مفهومی آن را تدوین

۱. استادیار دانشگاه جامع امام حسین علیه السلام تهران (mosimansori@yahoo.com).

گردید:

بعد عدالت جهانی (با ۴ مقوله فرعی)، بعد محو ستم، فساد و فقر (با ۱۴ مقوله فرعی)، بعد تعالی فردی (با ۵ مقوله فرعی)، بعد تعالی اجتماعی (با ۱۷ مقوله فرعی)، بعد عدالت مادی (با ۵ مقوله فرعی)، بعد عدالت معنوی (با ۶ مقوله فرعی)، بعد احیاء دین و اخلاق (با ۱۲ مقوله فرعی) و بعد احیاء محیط زیست (با ۴ مقوله فرعی).

واژگان کلیدی

عدالت، عدالت مهدوی، عصر ظهور، ظلم، جور، عدل، قسط.

مقدمه

علی علیه السلام در نهج البلاغه ضمن بیان آثار ظهور مهدی علیه السلام می فرماید:

... او خواسته‌ها را تابع هدایت می‌کند، هنگامی که مردم هدایت را تابع هوس‌های خویش قرار داده‌اند، و در حالی که نظریه‌های گوناگون خود را بر قرآن تحمیل کرده‌اند، او نظریه‌ها و اندیشه‌ها را تابع قرآن می‌سازد، جمعیت گمراه و ستمگر را پراکنده و حق‌جویان پراکنده را جمع‌آوری می‌کند... (خطبه ۱۳۸). مهدی علیه السلام کتاب خدا و سنت پیامبر صلی الله علیه و آله را (که متروک مانده) زنده می‌کند، او روش عادلانه (در حکومت حق) را به شما می‌نمایاند... مهدی علیه السلام بر سیره صالحان رفتار می‌کند، تا گره‌ها را بگشاید، و بردگان (ملت‌های اسیر و ستم کشیده) را آزاد سازد. (خطبه ۱۵۰) در دوران حکومت مهدی علیه السلام زمین جگرگوشه (و میوه‌ها و گنج‌ها) خود را برای او بیرون می‌ریزد، و کلیدهای (معادن) خود را به او می‌سپارد... به برکت خاندان پیامبر و قائم آل محمد صلی الله علیه و آله نعمت‌های خدا بر شما تمام خواهد شد (خطبه ۱۳۸). در دوران مهدی علیه السلام است که آشکارا به آرزوهای خود خواهید رسید (خطبه ۱۰۰).

هدف اساسی از قیام قائم علیه السلام، تحقق رشد و بالندگی و رساندن جامعه بشری به کمال مطلوب مادی، معنوی و اخلاقی است. در حکومت جهانی

آن حضرت، حاکمیت اسلام بر جهان تحقق خواهد یافت. مهدی علیه السلام از طریق مبارزه با ظلم و فساد، مردم را از ظلم و جور ستمکاران و جباران نجات داده و آئین‌های انحرافی و باطل را نابود خواهد ساخت. در دوران ظهور، با احیاء آئین توحیدی اهتزاز پرچم توحید در سراسر جهان، و گسترش و برقراری عدل و قسط، عدالت فردی و اجتماعی را در کل جهان فراگیر خواهد شد (کارگر، ۱۳۸۹).

عدل و قسط در عصر ظهور

فراگیر شدن عدل و قسط در جهان در عصر ظهور مهدی موعود علیه السلام، پس از گسترش همه جانبه و همه گیر شدن ظلم و جور بر اهل زمین در دوران غیبت، مورد تاکید پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله و سلم و اوصیاء آن حضرت قرار گرفته است، چنان که پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم درباره مهدی علیه السلام می فرماید:

... فیعلمن أمر الله ویظهر دین الله، وینتقم من أعداء الله، ویملاً الأرض عدلاً و قسطاً کما ملئت ظلماً و جوراً (حرعاملی، ۱۴۲۵ق: ج ۵، ۱۹۶)؛
... امر خدا را اعلان و دین خدا را ظاهر می سازد. از دشمنان خدا انتقام می گیرد و زمین را همان طور که از ظلم و ستم پر شده است از عدل و داد سرشار می کند.

همچنین امیرالمؤمنین علی علیه السلام می فرماید:

... یفرح لخروجه أهل السماء وسكانها، یملاً الأرض عدلاً کما ملئت جوراً وظلماً (همان، ۱۲۴، ج ۵)؛
... اهل آسمان و ساکنین آن، از خروج او خوشحال می شوند و او زمین را همان گونه که از ستم پر شده است از عدل و داد سرشار خواهد نمود.

امام باقر علیه السلام:

... بِأَبِي مَنْ يَمْلَأُ الْأَرْضَ عَدْلًا وَقِسْطًا كَمَا مَلَأَتْ ظُلْمًا وَجَوْرًا (نعمانی،

۱۳۹۹ق: ۸۶)؛

... پدرم فدای آن‌که زمین را از عدل و داد پُرمی‌کند همان‌گونه که از ظلم و جور پُرشده است.

امام جواد علیه السلام:

... فَيَمْلَأُ الْأَرْضَ قِسْطًا وَعَدْلًا كَمَا مُلِئَتْ جَوْرًا وَظُلْمًا (صدوق،

۱۴۰۵ق: ج ۲، ۳۷۷)؛

... پس او زمین را از عدل و داد پُرشده کرد همان‌گونه که از ظلم و جور پُرشده است.

امام رضا علیه السلام:

... فَيَمْلَأُهَا عَدْلًا كَمَا مُلِئَتْ جَوْرًا وَظُلْمًا (صدوق، ۱۴۰۴ق: ج ۲،

۲۶۵)؛

... او زمین مالامال از ظلم و جور را پراز عدل و داد می‌نماید.

تعریف و مقایسه مفاهیم

تکرار کلمات ظلم و جور و عدل و قسط در احادیث و روایات معصوم علیهم السلام در شرح مهم‌ترین و شاخص‌ترین دستاوردها و ویژگی‌های عصر غیبت و ظهور قائم علیه السلام مرور و مقایسه معانی و مفاهیم این کلمات کلیدی را ضروری ساخته است.

عدل و قسط

مفهوم عام عدل بیانگر حالت بین افراط و تفریط است. امام علی علیه السلام می‌فرماید:

عدل، هر چیزی را به جای خود قرار می‌دهد (نهج البلاغه، حکمت ۴۳۷).

«عدل حالتی است بین افراط و تفریط، به گونه‌ای که در این حد وسط

زیادت یا نقصانی قرار نداشته و اعتدال کامل مراعات شده و به خاطر همین مفهوم است که از میانه روی، مساوات، سازوکاری و استقامت به «عدل» تعبیر گردیده» (مصطفوی، ۱۳۶۲: ج ۸، ۵۵). کلمه قسط از آن جهت که در بردارنده مفهوم «اعتدال و حفظ از انحراف و افراط و تفریط» است با عدل هم معنی می باشد اما یکی از تفاوت قسط با عدل آن است که «قسط» جنبه تطبیق مفهوم عدالت و اجراء آن در مصادیق و مواردش را داراست و وقتی «عدل» بخواهد تحقق و بروز داشته باشد از آن به «قسط» تعبیر می گردد. تفاوت های مفهومی و مصداقی عدل و قسط: اولاً: قسط، اجراء و تحقق عدل است و پیامدش نیز تطبیق عدل بر موارد و جایگاه های خارجی اش می باشد. ثانیاً: قسط، عدلی است که ظهور یافته و محسوس گشته و از همین روست که ترازو کردن اشیاء را قسط می گویند چون عدل و تعادل را به صورت آشکارا نمایش می دهد (عسکری، ۱۳۹۳: ۴۲۸).

ظلم و جور

از ریشه این لغات استفاده می شود که تجاوز به حقوق دگران دوگونه است که در ادبیات عرب برای هر کدام نامی جداگانه است. نخست آن است که انسان، حق دیگری را به خود اختصاص دهد و دسترنج دگران را غصب کند، این را «ظلم» می گویند. دیگر آن که حق افرادی را از آنها گرفته، و به دگران دهد و برای محکم کردن پایه های قدرت خود، هوا خواهان خویش را بر مال یا جان یا نوامیس مردم مسلط کند و با تبعیض های ناروا کسب قدرت کند، این را «جور» می گویند.

نقطه مقابل «ظلم»، «قسط» و نقطه مقابل «جور»، «عدل» می باشد. البته این در صورتی است که این دو کلمه با هم ذکر شوند اما اگر جداگانه ذکر شوند ممکن است هر دو یعنی قسط و عدل به یک معنی اطلاق می گردد (مکارم

ماهیت عدالت

امام صادق علیه السلام در حدیث شریف عقل و جهل می‌فرماید: خدای عزوجل عقل را از نور خویش و از طرف راست عرش آفرید... سپس جهل را تاریک و از دریای شور و تلخ آفرید،... طبق این حدیث عدل یکی از مؤلفه‌های (جنود) عقل است، عدل^۱ از لشگریان (مؤلفه‌های) عقل و ضد آن را جَوْر و از لشگریان (مؤلفه‌های) جهل است. این حدیث شریف ماهیت عدل را وابسته به عقل تابع اوامر و نواهی الهی و برخورد از خلق عظیم و کرامت میان مخلوقات معرفی می‌کند در حالیکه جهل بدلیل عصیان‌گری و تمرد مورد لعنت خداوند قرار گرفته است. بدین ترتیب، عدل مظهر از مؤلفه‌های عقل و مظهر پیروی از پروردگار جهانیان و جور ناشی از عصیان‌گری و سرپیچی از اوامر حضرت حق است.

«بدان که عدالت عبارت است از: حد وسط بین افراط و تفریط. و آن از امتهات فضایل اخلاقیه است؛ بلکه عدالت مطلقه، تمام فضایل باطنیه و ظاهریه و روحیه و قلبیه و نفسیه و جسمیه است» (موسوی خمینی، ۱۳۷۷: ۱۴۷).

از فیلسوف عظیم‌الشان «ارسطاطالیس» منقول است که:

عدالت جزوی نَبُودَ از فضیلت؛ بلکه همه فضیلت‌ها بُود، و جور - که ضد آن است - جزوی نَبُودَ از رذیلت؛ بلکه همه رذیلت‌ها بُود (طوسی، بی‌تا: ۱۳۶).

عدل در لغت مترادف با معانی مساواة (راغب اصفهانی، ۱۹۹۲: ۵۵۱)، برابری، انصاف و موازنه (قرشی بنابی، ۱۳۷۱ش: ۳۰۱) به کار رفته است.

۱. «وَ الْعَدْلُ وَ ضِدُّهُ الْجَوْرُ».

معنای دقیق، رساء و جامع عدل را در بیان نورانی علی عليه السلام می توان یافت که در مقام مقایسه و ارزش گذاری عدل و سخاوت می فرمایند:

عدالت هر چیزی را در جای خود می نهد، در حالی که بخشش آن را از جای خود خارج می سازد. عدالت تدبیر عمومی مردم است، در حالی که بخشش، گروه خاصی را شامل است، پس عدالت شریف تر و برتر است (نهج البلاغه، حکمت ۴۳۷).

بدین ترتیب به تعبیر امیرالمؤمنین عليه السلام عدل عبارت از "قرار دادن هر چیز در جای خویش" است.

روش اجرای پژوهش

این پژوهش از نوع کیفی است که از طریق روش تحلیل اسنادی براساس راهبرد تحلیل محتوا انجام گرفته است. مواد و محتوی تحقیق احادیث و روایات معتبر در زمینه حکومت مهدوی است. در این پژوهش برای سنجش پایایی کدگذاری داده ها، از روش تکرارپذیری استفاده شد. اعتبار مورد نظر در این پژوهش، اعتبار سازه ای بود، برای تعیین این نوع اعتبار، از تنها روش مناسب برای پژوهش های کیفی، روش تحلیل منطقی براساس قضاوت ذهنی استفاده شد. اعتبار یابی نتایج و یافته های این پژوهش، با استفاده از روش تحلیل منطقی و براساس قضاوت ذهنی صاحب نظران صورت گرفته است.

در این پژوهش به منظور تحلیل احادیث و روایات منتخب، از روش تحلیل محتوا که فرآیند درک، تفسیر و مفهوم سازی معانی درونی داده ها است، استفاده شد. لذا محقق از یک فرآیند چهار مرحله شامل مراحل «انتخاب واحد تحلیل»، «مقوله بندی»، «شمارش فراوانی هر مقوله» و «تفسیر نتایج» برای تحلیل محتوای احادیث استفاده نمود.

پس از جمع‌آوری احادیث مورد نظر، جهت مقوله‌بندی داده‌ها، متن احادیث چندین بار مورد مطالعه قرار گرفته و فرآیند مقوله‌بندی سطح اول، با شناسایی و پررنگ کردن کلمات، جملات، پاراگراف‌ها و مضمون‌های واحد تحلیل که در واقع واحد سنجش، در روش تحلیل محتوا است (واحد تحلیل می‌تواند، شامل کلمه، نماد، جمله، عبارت، مضمون و شخصیت‌ها باشد). سپس مهم‌ترین بخش تحلیل محتوا که بیانگر توانایی‌های پژوهشگراست، انجام گرفت.

ساختن مقوله‌های اصلی و فرعی، طبقه‌بندی (تعیین مقوله‌ها) داده‌های کیفی، می‌تواند، قبل (با روش قیاسی) و یا بعد از مشخص شدن واحدهای تحلیل (با روش استقرایی) صورت گیرد. در روش قیاسی ابتدا مقولات اصلی و کلان براساس اهداف و فرضیات پژوهش تعریف و مشخص شده و سپس داده‌ها کیفی براساس محتوا و نزدیکی آنها با مقولات تعریف شده، در طبقه‌بندی‌ها و گروه‌بندی‌های مربوط به هر مقوله قرار گرفته و تحلیل می‌شوند. اما در روش استقرایی براساس داده‌های جمع‌آوری شده ابتدا واحدهای تحلیل انتخاب، و سپس مقوله‌ها تدوین می‌گردند. لازم به توضیح است که در پژوهش حاضر برای طبقه‌بندی مقوله‌های اصلی از روش تکوین استقرایی استفاده شد به طوری که برای ساخت مقولات فرعی مناسب، در برخی موارد کلمات، جملات و عبارات احادیث، عیناً به عنوان یک مقوله فرعی شناسایی و مورد بهره‌برداری قرار گرفت. در این پژوهش از بسامد (فراوانی) برای شمارش مقوله‌های فرعی استفاده گردید.

در پژوهش حاضر طبقه‌بندی مقوله‌های اصلی با روش تکوین استقرایی انجام گرفت. در این شیوه هیچ چارچوب نظری، ایده و تعریف مشخص و از پیش تعیین شده‌ای، برای مقوله‌ها وجود نداشت و مقوله‌ها به صورت اکتشافی و گام به گام استنتاج گردید. با استفاده از روش تکوین استقرایی

مقوله‌های اصلی شامل ویژگی‌های حکومت مهدوی مبتنی بر ویژگی‌های عصر ظهور براساس تحلیل داده‌های قسمت کیفی تحقیق شناسایی شدند.

مراحل اجرای پژوهش

الف) تعیین مقوله‌های فرعی ویژگی‌های حکومت مهدوی در عصر ظهور

در پژوهش حاضر مواد و محتوی احادیث و روایات مربوط به سیمای عدالت در حکومت مهدوی از منابع معتبر همچون: نهج البلاغه علی علیه السلام؛ اصول کافی و... تحلیل گردید و مقوله‌های فرعی استخراج گردید (جدول ۱).

جدول (۱) تعیین مقوله‌های فرعی برای احادیث و روایات مرتبط با ویژگی‌های حکومت مهدوی در عصر ظهور

مقوله‌های فرعی	احادیث و روایات عصر ظهور	ردیف
کمال اخلاقی	امام باقر <small>علیه السلام</small> : چون قائم ما قیام کند، دستش را بر سر بندگان می‌گذارد و عقول آن‌ها را متمرکز ساخته و اخلاقشان را به کمال می‌رساند (سعید بن هبة الله راوندی، الخرائج والجرائح، ج ۲، ۱۸۴، ح ۷۱).	۱
تکمیل عقل ارتقاء فهم	امام باقر <small>علیه السلام</small> : وقتی قائم ما قیام کند، دست [عنايتش] را بر سر بندگان می‌نهد و بدین وسیله، عقل آن‌ها زیاد شده و فهم‌شان (کامل می‌شود) بالا می‌رود (محمد بن یعقوب کلینی، کافی، ج ۱، ح ۲۵، ۱).	۲
رهایی از ذلت	خداوند به دست او دروغ را نابود می‌سازد و روزگار سخت و رنج آور را می‌برد و ذلت بردگی و بندگی را از گردن‌های شما بیرون می‌کشد (محمد بن حسن شیخ طوسی، کتاب الغیبة، ۱۸۶).	۳
پاکی فراگیر	دنیا و مردم آن در دوران حکومت مهدی، پاک و پاکیزه می‌شوند (علی بن عیسی اربلی، کشف الغمة، ج ۲، ۲۹۳).	۴
عدالت فراگیر	پیامبر <small>صلی الله علیه و آله و سلم</small> : ... عدلش فراگیر می‌شود (محمد بن حسن شیخ طوسی، کتاب الغیبة، ۱۷۹).	۵
عبادت خالص	امام صادق <small>علیه السلام</small> : هنگامی که قائم ما قیام کند، جز خدای تبارک و تعالی، پرستیده نمی‌شود (لطف الله صافی، منتخب الاثر، ۷۵۸، ح ۲).	۶

ردیف	احادیث و روایات عصر ظهور	مقوله های فرعی
۷	او این امت را پس از آن که تباه [و فاسد] شده اند، اصلاح می کند (علی بن عیسی اربلی، کشف الغمة، ج ۲).	اصلاح امت
۸	امام صادق <small>علیه السلام</small> : در تفسیر آیه «فاستبقوا الخیرات این ما تکنونوا» سبقت بگیرد در نیکی درباره قائم و اصحابش نازل شده است (سیدهاشم بحرانی، المحجة فی ما نزل فی القائم الحجة، ۳۹).	سبقت در نیکی
۹	هنگامی که قائم آل محمد <small>صلی الله علیه و آله و سلم</small> قیام کند، می فرماید: ای مردم! ما هستیم کسانی که خداوند در قرآن وعده آنان را به شما داده است: کسانی که بر زمین حکومت می کنند، نماز را برپا می دارند و... (فرات بن ابراهیم کوفی، تفسیر فرات کوفی، ۲۷۴، ح ۳۷۱).	برپاداشتن نماز
۱۰	امر خداوند، برتری داده شده و دین خدا ظاهر می شود (محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۵۲، ۳۷۹، ح ۷۱۸).	برتری امر خداوند
۱۱	امر خداوند، برتری داده شده و دین خدا ظاهر می شود (محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۵۲، ۳۷۹، ح ۷۱۸).	ظهور دین خدا
۱۲	شیوه پیامبر خدا <small>صلی الله علیه و آله و سلم</small> را در پیش می گیرد و شما را از کوری، کری و گنگی نجات می دهد (محمدبن یعقوب کلینی، کافی، ج ۸، ۶۶)	نجات مردم از گمراهی
۱۳	قلعه های گمراهی و دل های بسته را می گشاید (سلیمان قندوزی حنفی، ینابیع الموده، ج ۲، ۵۸۸ و ۵۲۳).	هدایت
۱۴	خداوند به دست او از نابودی و تباهی نجات می دهد و به وسیله او از گمراهی به [راه درست] هدایت می کند (محمدبن علی بن بابویه شیخ صدوق، کمال الدین، ج ۱، ۲۵۱، ح ۱).	هدایت
۱۵	شر از جهان رخت برمی بندد و تنها خیر باقی می ماند و زمین از هرتجاو زگری، ناپاکی و ظلمی پاک خواهد شد (یوسف مقدسی شافعی، عقد الدرر فی اخبار المنتظر، ۲۶).	حاکمیت خیر
۱۶	قرار گرفتن در اوج تعالی و منزلت والا (محمدبن ابراهیم نعمانی، الغیبة، ۱۹۵، ح ۲).	منزلت و تعالی
۱۷	گشایش در امور مردم (محمدبن حسن شیخ طوسی، الامالی، ۳۵۲، ح ۷۲۶).	گشایش امور
۱۸	عزت و بزرگی مسلمانان (علاءالدین متقی هندی، کنز العمال، ج ۱۴، ح ۷۰۰ ۳۸).	عزت مسلمانان
۱۹	درک روزفتح و پیروزی (سید شرف الدین حسینی، تأویل الایات الظاهرة، ۴۳۸).	پیروزی نهایی
۲۰	خداوند مهدی و اصحابش را حاکمان شرق و غرب زمین قرار می دهد (علی بن ابراهیم قمی، تفسیر القمی، ج ۲، ۸۷).	حاکمیت جهانی

ردیف	احادیث و روایات عصر ظهور	مقوله‌های فرعی
۲۱	دولت مهدی بر شرق و غرب جهان حاکم می‌شود (محمد بن علی شیخ صدوق، کمال الدین، ج ۱، ۳۸۰، ح ۲۷).	حاکمیت جهانی
۲۲	دولت ما در آخرالزمان ظاهر می‌شود (محمد باقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۵۱، ۱۴۳، ح ۳).	ظهور دولت حق
۲۳	دولت او آخرین و بهترین دولت هاست؛ پس از پایان همه دولت‌ها می‌آید. هیچ خاندانی نیست که حکومتی برای آن مقدر باشد، جز این‌که پیش از او، به حکومت می‌رسد تا هنگامی که ما به قدرت رسیدیم؛ کسی نگوید که اگر ما نیز به قدرت می‌رسیدیم، این چنین رفتار می‌کردیم (محمد بن حسن شیخ طوسی، کتاب الغیبه، ۴۷۳).	ظهور دولت برتر
۲۴	در این هنگام فجر دولت حق می‌دمد و تاریکی باطل از صحن گیتی برچیده می‌شود (محمد بن علی شیخ صدوق، کمال الدین، ج ۲، ۴۴۸).	طلوع دولت حق
۲۵	زمانی که قائم قیام کند، هر دولت باطلی از بین می‌رود (محمد بن حسن شیخ طوسی، کتاب الغیبه، ۲۳۹).	محدودت باطل
۲۶	همانا نابودی پادشاهان ستمگر و ظالم به دست قائم ما است (محمد بن علی شیخ صدوق، کمال الدین، ج ۲، ۳۵۴، ح ۵۱).	نابودی مظاهر ظالم
۲۷	خداوند حق را به دست آنان ظاهر می‌کند و باطل را با شمشیرهای شان نابود می‌سازد (محمد بن حسن شیخ طوسی، امالی، ۳۵۲، ح ۷۲۶).	ظهور حق
۲۸	به دست او هر جباری نابود می‌شود و هر شیطان سرکشی هلاک می‌شود (علی بن یونس نباطی، الصراط المستقیم، ج ۲، ۲۲۹).	نابودی استکبار محققرو فحشاء
۲۹	... گرگ و گوسفند در یک مکان زندگی می‌کنند. کودکان خردسال با مارها و عقرب‌ها بازی می‌کنند و آسیبی به آنها نمی‌رسد... (علی بزدی حائری، الزام الناصب، ۱۳۹).	حاکمیت نظم الهی
۳۰	زمین را از دشمنان من پاک و میراث دوستانم می‌کند (محمد بن علی شیخ صدوق، امالی، ۶۳۲، ح ۴).	پاکسازی کامل زمین از دشمنان خدا
۳۱	زمین را از دشمنان من پاک و میراث دوستانم می‌کند (محمد بن علی شیخ صدوق، امالی، ۶۳۲، ح ۴).	اقتدار دوستان خدا
۳۲	به خدا سوگند! همان‌طور که سرما و گرما به داخل خانه‌هایشان نفوذ می‌کند، عدالت او به درون خانه‌هایشان راه خواهد یافت.	عدالت نافذ و فراگیر

ردیف	احادیث و روایات عصر ظهور	مقوله‌های فرعی
	(محمد بن حسن حر عاملی، اثبات الهداة، ج ۳، ۵۴۴، ح ۵۲۹).	
۳۳	حکمرانان ستم‌پیشه را عزل می‌کند و زمین را از هرانسان نیرنگ باز و فریب کاری پاک می‌سازد (محمدباقر مجلسی، بحارالانوار، ج ۵۱، ۱۲۰، ح ۲۳).	خلع ید حکام مغرور و ستم‌گر
۳۴	زمین را آکنده از عدل و داد می‌کند؛ همانگونه که از جور و ستم پر شده بود (محمد بن علی شیخ صدوق، امالی، ۲۳۹، ح ۲۴).	عدالت کامل
۳۵	زمین را به وسیله قائم زنده می‌کند، پس او در آن عدالت می‌ورزد. در نتیجه زمین با عدالت او حیات می‌یابد، بعد از آن که با ستم [ظالمان] مرده بود (محمد بن علی شیخ صدوق، کمال‌الدین، ج ۲، ۶۶۸).	احیاء زمین با عدالت
۳۶	به شما نشان خواهد داد که سیرت عدل و حکومت عادلانه چگونه است (نهج البلاغه، خطبة ۱۳۸).	تجلی عدالت کامل
۳۷	به شما نشان خواهد داد که سیرت عدل و حکومت عادلانه چگونه است (نهج البلاغه، خطبة ۱۳۸).	تجلی حکومت عادل
۳۸	از میان امت من مهدی قیام می‌کند، خداوند او را برای فریادرسی مردمان برمی‌انگیزد (علی بن عیسی اربلی، کشف الغمة، ج ۲، ۴۷۰).	فریادرسی
۳۹	در زمان او ستم ریشه کن و راه‌ها امن می‌شود (محمد بن محمد شیخ مفید، الارشاد، ج ۲،).	محوسم
۴۰	در زمان او ستم ریشه کن و راه‌ها امن می‌شود (محمد بن محمد شیخ مفید، الارشاد، ج ۲،).	امنیت راه‌ها
۴۱	چهارپایان و درندگان در صلح هستند... (محمد بن علی شیخ صدوق، الخصال، ج ۲، ۶۲۶).	حفظ محیط زیست
۴۲	... زن از عراق تا شام می‌رود و پای خود را جز بر روی گیاه نمی‌گذارد. جواهراتش را بر سرش می‌گذارد و از درنده و درنده‌خویی هراس ندارد (محمد بن علی شیخ صدوق، الخصال، ج ۲، ۶۲۶).	امنیت و آبادانی
۴۳	زن از عراق تا شام می‌رود... جواهراتش را بر سرش می‌گذارد و از درنده و درنده‌خویی هراس ندارد (محمد بن علی شیخ صدوق، الخصال، ج ۲، ۶۲۶).	امن و امان
۴۴	مهدی در میان همه مخلوقات محبوب است، خداوند به دست او آتش فتنه را خاموش می‌کند (کامل سلیمان، یوم الخلاص، ج ۲، ۶۴۰).	رهبر محبوب

ردیف	احادیث و روایات عصر ظهور	مقوله‌های فرعی
۴۵	مهدی در میان همه مخلوقات محبوب است، خداوند به دست او آتش فتنه را خاموش می‌کند (کامل سلیمان، یوم الخلاص، ج ۲، ۶۴).	دفع فتنه
۴۶	ناتوانی از مشرق تا مغرب سفر می‌کند و از کسی آسیبی به او نمی‌رسد (محمد بن مسعود عیاشی، تفسیر عیاشی، ج ۲، ۶۱).	امنیت فراگیر
۴۷	خداوند به دست او فتنه‌های جانکاه را آرام و ساکن می‌سازد (مصطفی آل السید، بشارة الإسلام، ۱۸۵).	اعتلای حق
۴۸	زمین امن می‌شود، یک زن در میان پنج زن بدون این که مردی آنان را همراهی کند، به حج خانه خدا می‌رود و جز خدا، از کسی باکی ندارد (مصطفی آل السید، بشارة الإسلام، ۱۸۵).	حاکمیت تقوا
۴۹	کینه‌ها از دل مردم بیرون می‌رود و دزدگان و چهارپایان در صلح زندگی می‌کنند (صافی، منتخب الاثر، ۵۹۲).	صلح و صفا
۵۰	به خدا سوگند، ای مفضل، اختلاف و پراکندگی را از ملت‌ها و ادیان برمی‌دارد (محمد باقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۵۳، ۴).	دین و امت واحد
۵۱	حضرت مهدی <small>عجل الله تعالی فرجه</small> مشرق و غرب جهان را تحت سیطره خود درمی‌آورد (علی یزدی حائری، الزام الناصب، ۱۳۹).	حکومت واحد جهانی
۵۲	شراز جهان رخت برمی‌بندد و تنها خیر باقی می‌ماند (علی یزدی حائری، الزام الناصب، ۱۳۹).	ابقاء خیر
۵۳	هنگامی که قائم ما قیام می‌کند، دست خود را بر سر بندگان می‌گذارد و بدین ترتیب خرده‌های مردمان شکوفا و اخلاق‌شان کامل می‌شود (قطب الدین راوندی، الخرائج والجرائح، ج ۲، ۸۴۰).	شکوفایی خرده‌ها
۵۴	هنگامی که قائم ما قیام می‌کند، دست خود را بر سر بندگان می‌گذارد و بدین ترتیب خرده‌های مردمان شکوفا (متمم‌کنز) و اخلاقشان کامل می‌شود (قطب الدین راوندی، الخرائج والجرائح، ج ۲، ۸۴۰).	کمال اخلاقی
۵۵	جز خداوند بلند مرتبه، هر معبودی که در زمین باشد؛ اعم از بت‌های بی جثه باصورت و باجثه بی صورت و جز آن، آتش گرفته و بسوزد (فضل بن حسن طبرسی، اعلام الوری، ۴۶۳).	محو مظاهر شُرک و بت‌پرستی
۵۶	وقتی که قائم قیام کند، زمین به نور پروردگار روشن می‌شود و بندگان به نور خورشید نیازی نخواهند داشت (علی بن عیسی اربلی، کشف الغمه، ج ۲، ۴۶۴).	تجلی انوار اللهی
۵۷	همه مردم بر عبادت خدا گرائیده، به اجرای احکام شریعت و دیانت روی می‌آورند (لطف الله صافی، منتخب الاثر، ۵۹۲، ج ۴).	حاکمیت عقل
۵۸	زمین را از عدل، قسط و نور و برهان آکنده می‌سازد (محمد بن	عدالت و

ردیف	احادیث و روایات عصر ظهور	مقوله های فرعی
	ابراهیم نعمانی، الغيبة، ۷۲۳، ح ۲۶۰.	قسط در پرتو حکمت
۵۹	زمین با نور پروردگار روشن می شود و سلطنت او شرق و غرب عالم را فرا می گیرد (فضل بن حسن طبرسی، اعلام الوری، ۳۹۱).	حاکمیت الله بر زمین
۶۰	زمین با نور پروردگار روشن می شود و سلطنت او شرق و غرب عالم را فرا می گیرد (فضل بن حسن طبرسی، اعلام الوری، ۳۹۱).	تجلی انوار الهی
۶۱	مردم رو به عبادت می آورند و امانات ادا میشود (لطف الله صافی، منتخب الاثر، ۴۷۴).	ایمان کامل
۶۲	بشارت باد به مهدی! او دل های بندگان را با عبادت و اطاعت پُر می کند و عدالتش همه را فرا می گیرد (محمد بن حسن شیخ طوسی، ک تاب الغيبة، ۱۷۹).	عدالت فراگیر
۶۳	بشارت باد به مهدی! او دل های بندگان را با عبادت و اطاعت پُر می کند و عدالتش همه را فرا می گیرد (محمد بن حسن شیخ طوسی، کتاب الغيبة، ۱۷۹).	عقل گرایی
۶۴	پادشاهی [حاکمیت] برای خداست، امروز، دیروز و فردا؛ اما زمانی که قائم قیام می کند، جز خدا را، عبادت نمی کنند (هاشم بحرانی، المحجة فی ما نیز فی القائم الحجة، ۲۷۵).	ایمان و بصیرت فراگیر
۶۵	همه ادیان و مذاهب از روی زمین برداشته می شود و جز دین خالص باقی نمی ماند (سلیمان قندوزی حنفی، ینابیع المودة، ج ۲).	ظهور دین خالص
۶۶	هنگامی که مهدی قیام کند، زمینی باقی نمی ماند، مگر آن که گلبانگ توحید (شهادت لا اله الا الله) و... در آن بلند گردد (سلیمان قندوزی حنفی، ینابیع المودة، ج ۲، ۵۰۶).	توحید فراگیر
۶۷	زمین را از هر انسان فریبکار و نیرنگ باز، پاک می کند (محمد باقر مجلسی، بحارالانوار، ج ۵، ۱۲۰).	محو اخلاق شیطانی
۶۸	خدای در زمین معصیت نشود و حدود الهی میان مردم اجرا گردد (محمد باقر مجلسی، بحارالانوار، ج ۵۲، ۱۲۷، ح ۲۰).	احیاء حدود اللهی
۶۹	خدای در زمین معصیت نشود و حدود الهی میان مردم اجرا گردد (محمد باقر مجلسی، بحارالانوار، ج ۵۲، ۷۱۲، ح ۲۰).	محو عصیانگری
۷۰	روی زمین کافری باقی نمی ماند، جز این که ایمان می آورد و شخص ناشایستی نمی ماند جز این که به صالح و تقوا می گراید (احمد بن علی طبرسی، الاحتجاج، ج ۲، ۲۹۰).	محو کفر
۷۱	روی زمین کافری باقی نمی ماند، جز این که ایمان می آورد و شخص ناشایستی نمی ماند جز این که به صالح و تقوا می گراید	ایمان و تقوی فراگیر

ردیف	احادیث و روایات عصر ظهور	مقوله های فرعی
	(احمد بن علی طبرسی، الاحتجاج، ج ۲، ۲۹۰).	
۷۲	زنا و شراب خواری و ربا از میان می رود (شهاب الدین مرعشی نجفی، محلقات الاحقاق، ج ۲۹، ۶).	محو گناه کبیره
۷۳	برانس و جن چیره می شود و ریشة پستی و انحراف را از روی زمین برمی کند (محمد بن ابراهیم نعمانی، الغيبة، ۲۷۵، ح ۵۵).	قطع ریشه انحرافات
۷۴	حکومت ابلیس تا روز قیامت است و آن، روز قیام قائم است (شرف الدین حسینی، تأویل الآیات الظاهرة، ۷۸۰).	محو حاکمیت ابلیس
۷۵	دیگر در روی زمین، هیچ نقطه ای نمی ماند؛ جز این که هر صبح و شام در آن به یکتایی خدا و رسالت پیامبر اکرم <small>صلی الله علیه و آله و سلم</small> ندا سر داده می شود (محمد باقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۵۱، ۶۰، ح ۵۹).	فراگیری دین اسلام
۷۶	وقتی مهدی ظهور می کند، همه مسلمانان شاد و مسرور می شوند (علی یزدی حائری، الزام الناصب، ۱۹۲).	سرور مسلمانان
۷۷	اهل آسمان و زمین شادمان می شوند (یوسف بن یحیی مقدسی، عقد الدرر، ۷۱۴).	سرور اهل زمین و آسمان
۷۸	در خلافت او ساکنان زمین و آسمان و پزندگان در هوا راضی و خشنودند (محمد باقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۵۱، ۸۰).	خشنودی اهل زمین و آسمان
۷۹	ساکنان آسمان ها و زمین از او خشنود و راضی می شوند (محمد بن جریر طبری، دلائل الامامة، ۲۵۹).	خشنودی اهل زمین و آسمان
۸۰	تا هر کجا که تاریکی شب وارد شود، این دین (اسلام) نفوذ خواهد کرد (کامل سلیمان، يوم الخلاص، ج ۲، ۶۰۲).	نفوذ کامل دین
۸۱	اهل هیچ دینی باقی نمی ماند؛ مگر این که اسلام را اظهار می دارد و اعتراف به ایمان می کند (فضل بن حسن طبرسی، اعلام الوری، ۴۶۳).	فراگیری ایمان و اسلام
۸۲	در شرق و غرب عالم جز موحد خدا پرست، کسی باقی نمی ماند (محمد بن مسعود عیاشی، تفسیر عیاشی، ج ۱، ۱۸۳).	غلبه کامل توحید
۸۳	امام باقر <small>علیه السلام</small> هنگامی که قائم قیام می کند، دستش را به سر بندگان می گذارد و بدین وسیله عقل های آنان را جمع و افکارشان را کامل می کند (علی بن عبدالکریم نیلی، منتخب الأنوار المضمیة، ۲۰۰).	تعلیم و تربیت فراگیر

ردیف	احادیث و روایات عصر ظهور	مقوله‌های فرعی
۸۴	خداوند به وسیله مهدی از امت رفع گرفتاری می‌کند (محمد بن حسن شیخ طوسی، کتاب الغیبة، ۷۱۸).	رفع گرفتاری امت
۸۵	او زمین را از روشنی و عقل و منطق (دلایل واضح و روشن‌گر) پر می‌کند (محمد بن حسن طبرسی، اثبات الهداة، ج ۳، ۵۲۴، ح ۴۰۴).	حاکمیت عقل بر زمین
۸۶	او بر طرف‌کننده رنج‌ها و اندوه‌ها از شیعیان است؛ بعد از اندوهی سخت، بلایی طویل و ستمی جانکاه. خوشا به حال آنان که آن زمان را درک می‌کنند (فضل بن حسن طبرسی، اعلام الوری، ۴۳۰، ح ۲۴).	کاشف الکروب
۸۷	در زمان ظهور مهدی به مردم حکمت عطا می‌شود (محمد بن نبراهیم نعمانی، الغیبة، ۲۳۹، ح ۳۰).	تعلیم حکمت
۸۸	وقتی قائم ما قیام می‌کند، خداوند بر وسعت بینایی و شنوایی مردم می‌افزاید (محمد باقر مجلسی، بحارالانوار، ج ۵۲، ۳۳۶).	توسعه علم تکنولوژی
۸۹	وقتی قائم ما قیام کند، خداوند مرض و بیماری را از شیعه ما دور می‌کند و توانای‌شان را برمی‌گرداند (محمد باقر مجلسی، بحارالانوار، ج ۵۲، ۳۶۴، ح ۲۳۸).	ریشه‌کنی امراض و توانمندسازی
۹۰	کسی به حضور مهدی می‌آید و تقاضای کمک می‌کند؛ پس دستور می‌دهد مال را در لباس او بریزند، به صورتی که نمی‌تواند آن را حمل کند (یحیی بن حسن ابن بطریق، العمدة، ۴۳۵).	احسان فراگیر
۹۱	شما به جست و جوی اشخاص برمی‌آید که مال یا زکات بگیرند و کسی را نمی‌یابید که از شما قبول کند (فضل بن حسن طبرسی، اعلام الوری، ۴۶۴).	ریشه‌کنی فقر
۹۲	عطا یابیش گواراست (علی بن عیسی اربلی، کشف الغمة، ج ۲، ۴۷۲ و ۴۸۳).	عطایای گوارا
۹۳	خداوند زمین را به دست قائم زنده می‌کند... زمین زنده می‌شود و مردم آن حیاتی نوین می‌یابند؛ بعد از مرگشان (شرف‌الدین حسینی، تأویل الآیات الظاهرة، ۶۳۸).	احیاء زمین
۹۴	خداوند زمین را به دست قائم زنده می‌کند... زمین زنده می‌شود و مردم آن حیاتی نوین می‌یابند؛ بعد از مرگشان (شرف‌الدین حسینی، تأویل الآیات الظاهرة، ۶۳۸).	حیات نوین
۹۵	از رنج طلب و سختی (در راه دستیابی) به امور زندگی آسوده می‌شوید و بار سنگین زندگی را از شانه‌های تان بر زمین می‌نهد (محمد باقر مجلسی، بحارالانوار، ج ۵۱، ۱۱۱، ح ۶).	سهولت تامین معاش
۹۶	امت من در عصر او چنان به سطحی از رفاه و زندگی و	رفاه بی نظیر

ردیف	احادیث و روایات عصر ظهور	مقوله های فرعی
	برخورداری از نعمت ها می رسند که نظیری برای آن نیست (محمد باقر مجلسی، بحارالانوار، ج ۵، ۷۸ و ۳۷).	
۹۷	در دولت او مردم، نیکان و فاجران، آنچنان در رفاه و آسایش به سر می برند که هرگز نظیر آن دیده نشده است (علی بن عیسی اربلی، کشف الغمة، ج ۲، ۴۶ و ۷).	رفاه و آسایش فراگیر
۹۸	همه بیماران از معتقدین به حق و شیعیان مهدی شفا می یابند (محمد بن محمد شیخ مفید، الارشاد، ج ۲، ۳۷).	شفای کامل بیماران
۹۹	زمین پربرکت می شود و امت من در عصر او چنان زندگی [خوبی] دارند که در هیچ زمانی چنین نبوده است (جلال الدین سیوطی، العرف الوری، ۹۹).	فراوانی و برکت
۱۰۰	خداوند بی نیازی را در دل های این امت قرار می دهد (محمد باقر مجلسی، بحارالانوار، ج ۵، ۸۴).	دل های بی نیاز
۱۰۱	آسمان چنان که باید، باران ببارد و زمین گیاه برویاند (حسن بن علی حرانی، تحف العقول، ۱۱۵).	آب و آبادانی کامل
۱۰۲	آسمان باران هایش را فرو می ریزد و درختان میوه های خود را آشکار می سازد. زمین گیاهان خود را بیرون می فرستد و برای ساکنان خود آرایش می کند (مصطفی آل سید، بشارة الإسلام، ۷۱).	برکت و نعمت
۱۰۳	زمین گنج های خود را آشکار و برکاتش را برون می ریزد (محمد بن محمد شیخ مفید، الارشاد، ج ۲، ۳۸۴).	کشف گنج ها و برکات زمین
۱۰۴	خداوند برای قائم، گنج ها و معادن زمین را آشکار می سازد (محمد بن علی شیخ صدوق، کمال الدین، ج ۲، ۳۹۴، ح ۴).	کشف گنج ها و معادن زمین
۱۰۵	هنگامی که مهدی قیام می کند، خداوند در دل های بندگان بی نیازی می افکند (شهاب الدین مرعشی نجفی، محلقات الاحقاق، ج ۲۹، ۳۳۴).	قلوب بی نیاز
۱۰۶	زمین به دست مهدی آباد، خرم و سرسبز می شود و به دست او چشمه سارها روان می شود... و خیرات و برکات زیاد می شود (سلیمان قندوزی حنفی، ینابیع الموده، ج ۲).	عمران و آبادانی
۱۰۷	و خیرات و برکات زیاد می شود (سلیمان قندوزی حنفی، ینابیع الموده، ج ۲).	افزایش خیرات و برکات
۱۰۸	در روی زمین جایی نمی ماند، جز این که آباد می شود (علی بن	احیاء زمین

مقوله‌های فرعی	احادیث و روایات عصر ظهور	ردیف
	عیسی اربلی، کشف الغمة، ج ۲، ۵۳۴.	

ب) پالایش مقوله‌های فرعی

در این گام مقوله‌های فرعی به دست آمده، مورد ارزیابی و پالایش قرار گرفته و مقوله‌هایی انتخاب شدند، که با موضوع پژوهش مطابقت بیشتری داشتند. این ارزیابی و پالایش از طریق حذف و یا ادغام مقوله‌های مشابه و تکراری صورت گرفت. سپس براساس جدول (۱) عناوین و فراوانی مؤلفه‌ها یا مقوله‌های فرعی احصاء (جدول ۲) گردید:

جدول (۲) عناوین و فراوانی مقوله‌های فرعی حاصل از تحلیل محتوی احادیث و روایات

فراوانی	کدواژه	ردیف
۱	گشایش امور	۱
۱	عدالت و قسط در پرتو حکمت	۲
۱	حیات نوین	۳
۱	توسعه علم تکنولوژی	۴
۲	تعلیم و تربیت فراگیر	۵
۱	سرور مسلمانان	۶
۱	عطایای گوارا	۷
۱	شکوفایی خردها	۸
۱	احسان فراگیر	۹
۱	محبوبیت رهبر الهی	۱۰
۲	تجلی انوار الهی	۱۱
۱	عقل گرایی	۱۲

ردیف	کدواژه	فراوانی
۱۳	کاشف الکروب	۱
۱۴	ابقاء خیر	۱
۱۵	فریادرسی	۱
۱۶	سهولت تامین معاش	۱
۱۷	رفاه بی نظیر	۲
۱۸	شفای کامل بیماران	۱
۱۹	امنیت راه‌ها	۱
۲۰	ریشه‌کنی امراض	۱
۲۱	صلح و صفا	۱
۲۲	امن و امان	۱
۲۳	پاکی فراگیر	۱
۲۴	امنیت فراگیر	۱
۲۵	عزت و اقتدار دوستان	۱
۲۶	توانمندسازی مردم	۱
۲۷	رهایی مردم از ذلت و سنگ	۱
۲۸	نجات مردم از گمراهی	۱
۲۹	رفع گرفتاری امت	۱
۳۰	محو عصبانگری	۱
۳۱	محو کفر	۱
۳۲	محو گناه کبیره	۱
۳۳	قطع ریشه انحرافات	۱
۳۴	حاکمیت عقل بر زمین	۱
۳۵	اجزای حدود الهی	۱

ردیف	کدواژه	فراوانی
۳۶	تقوی فراگیر	۱
۳۷	عبادت خالص	۱
۳۸	برپا داشتن نماز	۱
۳۹	برتری امر خداوند	۱
۴۰	بصیرت فراگیر	۱
۴۱	توحید فراگیر	۲
۴۲	ایمان فراگیر	۴
۴۳	فراگیر شدن اسلام ناب	۵
۴۴	کمال اخلاقی	۲
۴۵	سرور اهل زمین و آسمان	۳
۴۶	فراوانی و برکت	۳
۴۷	کشف گنج‌ها و معادن	۲
۴۸	عمران و آبادانی	۳
۴۹	احیاء زمین به وسیله	۳
۵۰	عدالت نافذ و فراگیر	۶
۵۱	حکومت عدل جهانی	۴
۵۲	حاکمیت جهانی اسلام	۴
۵۳	ظهور دولت حق	۷
۵۴	محو ستم و ستمگران	۱
۵۵	دفع فتنه	۱
۵۶	محو مظاهر شرک و	۱
۵۷	خلع ید جباران	۱
۵۸	محو دولت باطل	۱

ردیف	کدواژه	فراوانی
۵۹	پاکسازی کامل زمین از	۱
۶۰	محو اخلاق شیطانی	۱
۶۱	محو حاکمیت ابلیس	۱
۶۲	تکمیل عقل مردم	۱
۶۳	ارتقاء فهم مردم	۱
۶۴	سبقت در نیکی	۱
۶۵	قلوب بی نیاز	۱
۶۶	هدایت	۱

ج) طبقه‌بندی مقوله‌های فرعی در قالب مقوله‌های اصلی

در این گام مقوله‌های فرعی را به مقوله‌های اصلی اختصاص داده شد. در این مرحله هریک از مقوله‌های فرعی به دست آمده، صرفاً در قالب یک مقوله اصلی طبقه‌بندی و سازمان‌دهی و برای هریک از مقوله‌های اصلی نام مناسبی انتخاب شد، جهت نام‌گذاری مقوله‌ها سعی بر این بود که براساس مفاهیم مشترک و مشابهی که از کدگذاری باز به دست آمده است، نامی انتخاب شود که بیشترین ارتباط منطقی را با داده‌هایی که مقوله نمایانگران است، داشته باشد.

در این گام ۶۶ مقوله فرعی ویرایش شده در قالب ۸ مقوله اصلی شامل عدالت جهانی (با ۴ مقوله فرعی)، محو ستم، فساد و فقر (با ۱۴ مقوله فرعی)، تعالی فردی (با ۵ مقوله فرعی)، تعالی اجتماعی (با ۱۷ مقوله فرعی) و عدالت مادی (با ۵ مقوله فرعی)، عدالت معنوی (با ۶ مقوله فرعی)، احیاء دین و اخلاق (با ۱۲ مقوله فرعی)، احیاء محیط زیست (با ۴ مقوله فرعی) طبقه‌بندی و سازمان‌دهی شد.

یافته‌های پژوهش

تحلیل محتوای احادیث و روایات عصر ظهور با استفاده از فرآیند چهار مرحله‌ای شامل «انتخاب واحد تحلیل»، «مقوله بندی»، «شمارش فراوانی هر مقوله» و «تفسیر نتایج» انجام گرفت. طبقه بندی مقوله‌های اصلی با روش تکوین استقرایی و ساخت مقولات فرعی مناسب، در برخی موارد کلمات، جملات و عبارات احادیث، عیناً به عنوان یک مقوله فرعی شناسایی و مورد بهره‌برداری قرار گرفت. در این پژوهش از بسامد (فراوانی) برای شمارش مقوله‌های فرعی و برای طبقه بندی مقوله‌های اصلی از روش تکوین استقرایی استفاده شد. براساس نتایج، سیمای عدالت مهدوی در عصر ظهور در احادیث و روایات در ابعاد و مؤلفه‌های هشت‌گانه زیرشناسایی و تعیین گردید:

بُعد عدالت جهانی با ۴ مؤلفه شامل: عدالت نافذ و فراگیر/ حکومت عدل جهانی / حاکمیت جهانی اسلام / ظهور دولت حق؛

بُعد محو ستم، فقر و فساد با ۱۴ مؤلفه شامل: محو عصیانگری / محو کفر / محو گناه کبیره / قطع ریشه انحرافات / محو ستم و ستمگران / دفع فتنه / محو مظاهر شرک و بت پرستی / خلع ید جباران / محو دولت باطل / پاکسازی کامل زمین از دشمنان خدا / محو فساد و فقر / محو اخلاق شیطانی / محو حاکمیت ابلیس / ریشه کنی فحشاء؛

بُعد تعالی فردی با ۵ مؤلفه شامل: تکمیل عقول / ارتقاء فهم مردم / سبقت در نیکی / بی‌نیازی قلوب / هدایت؛

بُعد تعالی اجتماعی با ۱۷ مؤلفه شامل: صلح و صفا / امن و امان فراگیر / پاکی فراگیر / امنیت فراگیر / عزت و اقتدار دوستان خدا / توانمندسازی مردم / رهایی مردم از ذلت و بردگی / نجات مردم از گمراهی / رفع گرفتاری

امت / گشایش امور عدالت و قسط در پرتو حکمت / حیات نوین / توسعه علم تکنولوژی / تعلیم و تربیت فراگیر / سرور مسلمانان / عطایای گوارا / شکوفایی خردها / احسان فراگیر؛

بُعد عدالت معنوی با ۶ مؤلفه شامل: تجلی انوار الهی / محبوبیت رهبر الهی / عقل‌گرایی / ابقاء خیر / کاشف الکروب / فریادرسی؛

بُعد عدالت مادی با ۵ مؤلفه شامل: سهولت تامین معاش / رفاه بی‌نظیر / شفای کامل بیماران / امنیت راه‌ها / ریشه‌کنی امراض؛

احیاء دین و اخلاق با ۱۲ مؤلفه شامل: حاکمیت عقل بر زمین / اجرای حدود الهی / تقوی فراگیر / عبادت خالص / برپا داشتن نماز / برتری امر خداوند / بصیرت فراگیر / توحید فراگیر / ایمان فراگیر / فراگیری اسلام ناب / کمال اخلاقی / سرور اهل آسمان و زمین؛

بُعد احیاء محیط‌زیست با ۴ مؤلفه شامل: فراوانی و برکت / کشف گنج‌ها و معادن / عمران و آبادانی / احیاء زمین به وسیله عدالت.

یافته‌های پژوهش در زمینه شناسایی و تعیین ابعاد و مؤلفه‌های ویژگی‌های حکومت مهدوی در عصر ظهور در جدول (۳) ارائه شده است.

جدول (۳) ابعاد و مؤلفه‌های عدالت مهدوی در عصر ظهور

مؤلفه‌ها	ابعاد
عدالت نافذ و فراگیر / حکومت عدل جهانی / حاکمیت جهانی اسلام / ظهور دولت حق	عدالت جهانی
محو عصبانگری / محو کفر / محو گناه کبیره / قطع ریشه انحرافات / محو ستم و ستمگران / دفع فتنه / محو مظاهر شرک و بت پرستی / خلع بد جباران / محو دولت باطل / پاکسازی کامل زمین از دشمنان خدا / محو فساد و فقر / محو اخلاق شیطانی / محو حاکمیت ابلیس / ریشه‌کنی فحشاء	محو ستم، فساد و فقر
تکمیل عقول / ارتقاء فهم مردم / سبقت در نیکی / بی‌نیازی قلوب / هدایت	تعالی فردی
صلح و صفا / امن و امان فراگیر / پاکی فراگیر / امنیت فراگیر / عزت و	تعالی اجتماعی

مؤلفه‌ها	ابعاد
اقتدار دوستان خدا / توانمندسازی مردم / رهایی مردم از ذلت و بردگی / نجات مردم از گمراهی / رفع گرفتاری امت / گشایش امور عدالت و قسط در پرتو حکمت / حیات نوین / توسعه علم تکنولوژی / تعلیم و تربیت فراگیر / سرور مسلمانان / عطایای گوارا / شکوفایی خردها / احسان فراگیر	
تجلی انوار الهی / محبوبیت رهبر الهی / عقل‌گرایی / ابقاء خیر / کاشف الکروب / فریادرسی	عدالت معنوی
سهولت تامین معاش / رفاه بی‌نظیر / شفای کامل بیماران / امنیت راه‌ها / ریشه‌کنی امراض	عدالت مادی
حاکمیت عقل بر زمین / اجرای حدود الهی / تقوی فراگیر / عبادت خالص / برپا داشتن نماز / برتری امر خداوند / بصیرت فراگیر / توحید فراگیر / ایمان فراگیر / فراگیری اسلام ناب / کمال اخلاقی / سرور اهل آسمان و زمین	احیاء دین و اخلاق
فراوانی و برکت / کشف گنج‌ها و معادن / عمران و آبادانی / احیاء زمین به وسیله عدالت	احیاء محیط زیست

مدل مفهومی پژوهش

با شناسایی و تعیین ابعاد و مؤلفه‌های عدالت مهدوی در عصر ظهور که براساس احادیث و روایات معتبر صورت گرفت، مدل مفهومی زیر (شکل ۱) ترسیم و به عنوان نتیجه پژوهش حاضر ارائه می‌گردد.



شکل (۱) مدل مفهومی سیمای عدالت مهدوی در عصر ظهور

نتیجه‌گیری

با تحلیل محتوی احادیث و روایات شیعه در زمینه سیمای عدالت در حکومت مهدی عجل الله تعالی فرجه، می‌توان ابعاد و مؤلفه‌های این عصر را شناسایی و توصیف نمود:

در کلام ائمه علیهم السلام از مهم‌ترین ویژگی‌های عدالت مهدوی در عصر ظهور مهدی عجل الله تعالی فرجه برچیدن بساط ظلم و جور همه جانبه حاکمان ظالم و فاسد و اقامه عدل و قسط فراگیر در سراسر جهان است.

با ظهور مهدی عجل الله تعالی فرجه جهان شاهد محو عصیان‌گری، کفر، گناه کبیره ریشه‌کن شدن انحرافات، فساد و فقر، فحشاء، دفع فتنه‌ها، نابودی مظاهر شرک و بت‌پرستی محو ستم و ستمگران، خلع ید جباران / محو دولت باطل /

پاکسازی کامل زمین از دشمنان خدا و نابودی اخلاق شیطانی و حاکمیت ابلیس خواهد بود.

با تشکیل حکومت عدل جهانی توسط مهدی علیه السلام و استقرار حاکمیت جهانی اسلام، دولت حق ظهور خواهد کرد و عدالت و قسط نافذ و فراگیر در سراسر جهان اقامه خواهد گردید.

با تجلی انوار الهی و حاکمیت عقل و نابودی جهل، و تشکیل دولت برتر عقول مردم کامل و فهم مردم ارتقاء می یابد و از هدایت کامل برخوردار خواهند گشت آن گاه با قلوب بی نیاز، در انجام نیکی ها از یکدیگر سبقت خواهند گرفت.

در دوران حکومت آن حضرت با برطرف شدن. با رهایی و نجات مردم از گمراهی و ذلت و بردگی و رفع گرفتاری های بزرگ امت، فریادرسی و گشایش امور، انسان ها با توانمندی و پاکی در صلح و صفا زندگی خواهند کرد. امن و امان و امنیت فراگیر بر عزت و اقتدار دوستان خدا خواهد افزود.

در اثر اقامه عدالت و قسط در پرتو حکمت، تعلیم و تربیت فراگیر توسعه علم و تکنولوژی حیات نوین آغاز خواهد گردید. آن گاه با شکوفایی خرد ها، محبوبیت رهبر الهی در میان مردم، احسان فراگیر و عطایای گوارا امام، سرور و شادی مسلمانان را فرا خواهد گرفت.

منابع

نهج البلاغه

- ابن بطریق حلی، یحیی بن حسن، *عمدة؛ عیون صحاح الاخبار*، قم: جامعه

مدرسین، ۱۴۰۷ق

- ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، بیروت: دارصادر، ۱۳۷۵

- اربلی، علی بن عیسی، *كشف الغمة*، قم: انتشارات رضی، ۱۴۲۱ق
- آل السید، مصطفی، *بشارة الإسلام*، بیروت: مؤسسه بلاغ، اول، ۱۴۲۸ق
- بحرانی، سیدهاشم، *المحجة فی ما نزل فی القائم الحجة*. قم: انتشارات کوثر، ۱۴۲۷ق
- حر عاملی، محمد بن حسن، *اثبات الهداة*، بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۲۵ق
- حرانی، ابن شعبه، *تحف العقول عن آل الرسول ﷺ*، مترجم: محمد باقر کمره‌ای، مصحح: علی اکبر غفاری. تهران: انتشارات کتابچی، ۱۳۷۶ش
- حرانی، حسن بن علی، *تحف العقول*، ترجمه حسن صادق زاده، قم: انتشارات آل علی علیه السلام، ۱۳۸۲
- حسینی، سید شرف‌الدین، *تأویل الآيات الظاهرة*. قم: انتشارات جامعه مدرسین، ۱۴۰۹ق
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *مفردات الفاظ قرآن*، بیروت: دارالشامیة، ۱۴۱۲ق
- راوندی، سعید بن هبة الله، *الخرائج والجرائح*، قم: مؤسسه امام مهدی علیه السلام، ۱۴۰۹ق
- سلیمان، کامل، *يوم الخلاص*، مترجم: علی اکبر مهدی پور، تهران: نشر آفاق، ۱۳۸۶
- سیوطی، جلال‌الدین، *العرف النوری*، تهران: نشر مجمع جهانی تقریب

مذاهب اسلامي، ۱۳۸۵ ش

- صافي، لطف الله، منتخب الأثر في الإمام الثاني عشر عليه السلام، قم: مكتبة آيت الله

الصادق الكليبايگاني، وحدة النشر العالمية، ۱۳۸۰

- صدوق، محمد بن علي بن بابويه، كمال الدين وتمام النعمة، تصحيح:

علي أكبر الغفاري، قم: جامعه مدرسين، ۱۴۰۵ ق

- _____، الخصال، مترجم: محمد باقر كمره اي، تهران:

نشر كتابچي، ۱۳۷۷

- طبرسي، فضل بن حسن، اعلام النوري، قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء

التراث، ۱۴۱۷ ق

- طبري، محمد بن جرير، دلائل الامامة، قم: دارالذخائر المطبوعات، ۱۳۸۳ ق

- طوسي، خواجه نصير الدين، اخلاق ناصري، تهران: علميه اسلاميه، بي تا

- طوسي، محمد بن حسن، الامالي، قم: دارالثقافة، ۱۴۱۴ ق

- _____، كتاب الغيبة، مترجم مصطفى عزيزي، قم: مسجد

مقدس جمكران، ۱۳۸۷

- عسكري، حسن بن عبدالله، معجم الفروق اللغوية: الحاوي لكتاب ابي هلال

العسكري و جزء من كتاب السيد نور الدين جزائري، قم: مؤسسه انتشارات

اسلامي جامعه مدرسين حوزه علميه، ۱۳۹۳

- عياشي، محمد بن مسعود، تفسير عياشي، مترجم: عبدالله صالحى، قم:

انتشارات ذوى القربى، اول، ۱۳۹۵

- قرشی بنابی، علی اکبر، قاموس قرآن، تهران: دارالکتب الإسلامية، ۱۳۷۱ش
- قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر القمی، قم: دارالکتاب، ۱۳۶۳
- قندوزی حنفی، سلیمان، ینابیع المودة، قم: منظمة الاوقاف والشؤون الخيرية، دارالأسوة للطباعة والنشر، ۱۴۲۲ق
- کارگر، رحیم، سیمای حکومت مهدوی، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۳۸۹
- کلینی، محمد بن یعقوب، اصول کافی، تهران: علمی اسلامیه، ۱۳۶۹
- کوفی، فرات بن ابراهیم، تفسیر فرات کوفی، تهران: وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامی، مؤسسة الطبع والنشر، ۱۴۱۰ق
- متقی هندی، علاء الدین، کنز العمال، بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۰۹ق
- مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۴ق
- مرعشی نجفی، شهاب الدین، محلقات الاحقاق، قم: انتشارات کتابخانه بزرگ حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی، اول، ۱۴۰۸ق
- مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: وزارت ارشاد، ۱۴۱۶ق
- مفید، محمد بن محمد، الارشاد، مترجم: هاشم رسولی، تهران: انتشارات علمیه اسلامیه، بی تا
- مقدسی شافعی، یوسف ابن یحیی، عقد الدرر فی اخبار المنتظر قم: مسجد مقدس جمکران، ۱۴۲۴ق

- مكارم شیرازی، ناصر، حکومت جهانی مهدی علیه السلام، قم: انتشارات نسل جوان، هشتم، ۱۳۹۰
- موسوی خمینی، سید روح الله، شرح حدیث جنود عقل و جهل، تهران: تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، اول، ۱۳۷۷
- نباطی، علی بن یونس الصراط المستقیم، قم: المكتبة الحيدرية، ۱۳۸۴
- نعمانی، محمد بن ابراهیم، الغیبة، طهران: مكتبة الصدوق، ۱۳۹۹ق
- نیلی، علی بن عبدالکریم، منتخب الأنوار المضيئة في ذكر القائم الحجة علیه السلام، قم: مؤسسة الإمام الهادي علیه السلام، ۱۴۲۰ق
- یزدی حائری، علی بن زین العابدین، إلزام الناصب في إثبات الحجة الغائب علیه السلام، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۲۲ق.

وجه جمع فراگیر شدن ظلم و فساد در آستانه ظهور حضرت

حجت عَلَيْهِ السَّلَام با عدم جواز اباحی‌گری

یدالله حاجی‌زاده^۱

چکیده

فراگیر شدن ظلم و فساد در آستانه ظهور حضرت عَلَيْهِ السَّلَام امری است که در روایات گوناگون به عنوان یکی از علائم ظهور به آن اشاره شده است. از طرفی در آموزه‌های دینی به کسی اجازه بی‌عدالتی، فساد و به تعبیری اباحی‌گری داده نشده است. سوالی که همواره ذهن برخی را به خود مشغول کرده و پژوهش حاضر تلاشی است در جهت پاسخ‌گویی به آن، این است که با توجه به رواج ظلم و فساد در آستانه ظهور، چگونه می‌شود هم به دستورات دینی پای بند بود و هم جزء منتظران ظهور بود؟ توجه به آیات قرآن و واکاوی منابع حدیثی و تحلیل محتوایی آنها و توجه به دیدگاه‌های اندیشمندان نشان می‌دهد، در آموزه‌های دینی به هیچ‌کس اجازه ظلم، بی‌عدالتی، فساد و اباحی‌گری و یا به تعبیری بی‌توجهی به دستورات دینی در هیچ زمانی داده نشده است. ضمن این‌که فراگیر شدن ظلم و ستم هم نمی‌تواند به این معنا باشد که دین‌داران به منظور سرعت بخشی به امر ظهور، مجازند در گسترش ظلم و فساد

۱. استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی (y.hajizadeh@isca.ac.ir)

نقش داشته باشند چرا که فراگیری ظلم و بی‌عدالتی از علائم و نشانه‌های ظهور (نه شرایط) است و این فراگیری لزوماً به معنی عدم وجود انسان‌های صالح (هر چند اندک) نیست.

واژگان کلیدی:

حضرت حجت عجل الله تعالی فرجه الشریف، ظهور، ظلم، فساد، اباحی‌گری، آموزه‌های دینی.

مقدمه

ظهور منجی موعود، آموزه‌ای است که تقریباً در همه ادیان آسمانی به آن اشاره شده است. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶: ۵۳-۵۸؛ هیئة العلمیة فی موسسة المعارف الاسلامیة، ۱۴۲۸: ج ۱، ۲۷-۷۷) با ظهور حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف جهان از عدالت و صلح و امنیت برخوردار خواهد شد و بشریت تجربه حکومتی آرمانی را پیش رویش خواهد دید. روایات زیادی وجود دارد که نشان می‌دهد در آستانه این حکومت فراگیر، جهان از ظلم و بی‌عدالتی و احیاناً فساد پرمی‌شود.^۱ از طرفی در آموزه‌های دینی ظلم و بی‌عدالتی و فساد به شدت مورد نهی قرار گرفته و پیشوایان دینی همواره با اباحی‌گری و بی‌بندوباری مبارزه کرده‌اند. بنابراین سؤالی که همواره مطرح بوده این است که این پارادوکس را چگونه می‌توان حل کرد؟ آیا به منظور تسریع در ظهور حضرت حجت عجل الله تعالی فرجه الشریف باید با ارتکاب ظلم و فساد، به این روند کمک کرد؟ آیا نباید کسی را نهی از منکر کرد و نباید در راه خدا جهاد کرد تا ظلم و فساد جهان را فراگیرد؟ و یا این که آموزه‌های دینی به هیچ روی به ما چنین اجازه‌ای را نداده است؟ از طرفی اگر ما به گسترش ظلم و فساد کمک نکنیم آیا زمان ظهور به

۱. فراوانی تعبیر «کَمَا مُلِئَتْ ظُلْمًا وَ جَوْرًا» در این روایات نشان‌دهنده همین امر است. (صدوق،

۱۳۹۵: ج ۱، ۲۸۵؛ احمد بن حنبل، ۱۴۱۶: ج ۱۷، ۴۱۶؛ طوسی، ۱۴۱۱: ۲۳)

تعویق نمی‌افتد؟

بنابراین یکی از چالش‌هایی که همواره در بحث مهدویت وجود داشته این است که برخی از منتظران ظهور حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف این باور را مطرح کرده‌اند که جهت فراهم ساختن مقدمات ظهور باید گناه و ظلم و بی‌عدالتی در جامعه زیاد شود. اینان گاه با این توجیه که «هدف وسیله را مباح می‌کند»، می‌گویند افراد مجازند اهل گناه، ظلم و فساد باشند تا به واسطه ظلم و بی‌عدالتی و گناه انفجاری رخ دهد و منجی‌ای برای نجات برسد. امام خمینی ره در یکی از سخنان خویش به این برداشت اشاره دارد:

يك دسته‌ای می‌گفتند باید عالم پراز معصیت بشود تا حضرت بیایند، ما باید نهی از منکر نکنیم، امر به معروف هم نکنیم تا مردم هرکاری می‌خواهند بکنند، گناهان زیاد بشود که فرج نزدیک بشود.
(امام خمینی ره، ۱۳۶۱: ج ۲۰، ۶۹۱)

شهید مطهری رحمته الله علیه نیز به وجود این تفکر انحرافی در میان برخی از شیعیان اشاره کرده و آن را برداشتی قشری که در میان برخی از مردم رواج دارد، معرفی کرده است. استاد مطهری در توضیح این نوع انتظار می‌فرماید:

برداشت قشری مردم از مهدویت و قیام و انقلاب مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه الشریف این است که، صرفاً ماهیت انفجاری دارد، فقط و فقط از گسترش و اشاعه و رواج ظلم‌ها و تبعیض‌ها و اختناق‌ها و حق‌کشی‌ها، تباهی‌ها ناشی می‌شود؛ نوعی سامان یافتن است، که معلول پریشان شدن است. آن‌گاه که صلاح به نقطه صفر برسد، حق و حقیقت هیچ طرفداری نداشته باشد، باطل یکه تاز میدان گردد... این انفجار رخ می‌دهد، و دست غیب برای نجات حقیقت - نه اهل حقیقت، زیرا حقیقت طرفداری ندارد - از آستین بیرون می‌آید. علی‌هذا هر اصلاحی محکوم است... برعکس هر گناه و هر فساد و هر ظلم و تبعیضی و هر حق‌کشی و هر پلیدی به حکم این که مقدمه صلاح کلی است و انفجار را قریب‌الوقوع می‌کند رواست... پس بهترین کمک به تسریع در ظهور و بهترین شکل انتظار، ترویج و

اشاعه فساد است. (مطهری، ۱۳۸۵: ۵۳)

این پژوهش جهت واکاوی درستی یا نادرستی این باور و این نظریه سامان یافته است.

درباره پیشینه این موضوع باید گفت شهید مطهری در کتاب **قیام و انقلاب مهدی** عجل الله تعالی فرجه الشریف، ذیل عنوان «انتظار ویرانگر» این تفکر را به عنوان یک تفکر انحرافی به نقد کشیده است. ایشان ضمن اشاره به یک نوع از انتظار که آن را انتظار ویرانگر و فلج کننده می نامد، آن را نوعی اباحی گری می داند، و همان گونه که اشاره شد، به نظریه ماهیت انفجاری قیام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف اشاره کرده و معتقد است براساس این برداشت، قیام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف در زمانی خواهد بود که ظلم و تبعیض و اختناق و حق کشی و تباهی به نهایت خویش برسد به گونه ای که حق هیچ طرفداری نداشته باشد. در ادامه این تصور را برداشتی قشری می داند و سپس این باور را عکس برداشتی می داند که قرآن کریم و روایات به آن اشاره دارند. ایشان در ادامه با استناد به برخی از آیات قرآن و روایات اثبات می کند که ماهیت قیام آن حضرت انفجاری نیست و وجود انسان های صالح و یا مظلوم در هنگام ظهور با چنین برداشتی در تضاد است. (مطهری، ۱۳۸۵: ب: ۵۳-۵۹) همین مباحث در کتاب سیری در سیره ائمه اطهار علیهم السلام نیز به طور خلاصه آمده است. (مطهری، ۱۳۸۷: ۱۷۸-۱۸۱) علاوه بر این، مقاله ای تحت عنوان «مهدویت و انتظار در اندیشه شهید مطهری» در مجله **قیسات** شماره ۳۳ به چاپ رسیده که نویسنده در بخشی از این مقاله (کمتر از پنج صفحه) تلاش کرده از منظر شهید مطهری به این سوال پاسخ دهد که اگر شرط ظهور پر شدن جهان از ظلم است، آیا تلاش های اصلاحی ما ظهور را به تعویق نمی اندازد؟ در این مقاله همانند آنچه در کتاب قیام و انقلاب مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف آمده، دیدگاه کسانی که از ماهیت انفجاری قیام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف سخن گفته اند به نقد کشیده شده است.

در مقاله دیگری که تحت عنوان «رسالت منتظران در زمینه سازی برای ظهور و تحقق دولت کریمه» و به قلم عباس گوهری و محسن دیمه کارگراب نوشته شده، ذیل برخی از عناوین همانند «اجتناب از گناهان» و «انجام اعمال صالح» در کمتر از دو صفحه به طور غیرمستقیم تفکری که به فراگیر شدن ظلم و فساد اشاره دارد، نقد شده است. به جزاین‌ها در برخی از کتاب‌هایی که پیرامون حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف و جریان مهدویت نوشته شده، خصوصاً کتاب‌هایی که درباره انجمن حجتیه نوشته شده، اشاره‌وار این باور انحرافی ذکر شده و به صورت مختصر نقد شده است.^۱

بنابراین به نظر می‌رسد تاکنون مقاله‌ای که با تمسک به اصول و مبانی دینی، تفکر جواز ظلم و فساد در آستانه ظهور را مورد نقد و ارزیابی قرار داده باشد، نوشته نشده است و نوشتار حاضر تلاش می‌کند این خلأ را هرچند به صورت ناقص پر کند.

روایات مشعر به فراگیر شدن ظلم و فساد در آستانه ظهور

در این که در آستانه ظهور حضرت حجت عجل الله تعالی فرجه الشریف جهان را ظلم و بی‌عدالتی و گناه و فساد فرا می‌گیرد و با ظهور حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف عدالت و خوبی جایگزین ظلم و فساد می‌شود، تقریباً شکی نیست. شهید صدر در تاریخ غیبت کبری اشاره دارد:

فساد و تباهی مردم در این زمان از مسلمات روایات است. (صدر،

۱۳۸۲: ۲۳۲)

آیت الله مکارم شیرازی نیز می‌نویسد:

۱. در مواردی حتی برخی از کتاب‌ها که انتظار می‌رفته این باور در آنها مطرح شود و اگر نقدی بر آن وارد است نقد شود، چنین انتظاری برآورده نشده است. به عنوان نمونه در کتاب راهبرد اخلاق انتظار نوشته بهروز محمدی منفرد به جز اشاراتی پراکنده و غیرمستقیم مطلب خاص دیگری در نقد این باور انحرافی نیامده است. (محمدی منفرد، ۱۳۹۶)

نخستین نشانه‌ای که با مشاهده آن می‌توان نزدیک شدن هر انقلابی از جمله این انقلاب بزرگ (انقلاب جهانی) مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریک را پیش‌بینی کرد، گسترش ظلم و جور و فساد و تجاوز به حقوق دیگران و انواع مفاسد اخلاقی است. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶: ۱۶۰)

منابع حدیثی و غیرحدیثی شیعه و اهل سنت روایات زیادی خصوصاً از پیشوایان دینی در این زمینه نقل کرده‌اند. شیخ حرعاملی ذیل عنوان «أحادیث المهدي يملأ الأرض قسطاً و عدلاً من كتب أهل السنة» ۲۷ حدیث در این زمینه از منابع اهل سنت نقل کرده است. (عاملی، ۱۴۲۵: ج ۵، ۲۶۸-۲۷۷) شوشتری نیز در «حقائق الحق» ذیل عنوان «المهدي عجل الله تعالی فرجه الشریک يملأ الأرض قسطاً و عدلاً بعد ما ملئت ظلماً و جوراً» - به تفکیک روایت - احادیث زیادی در این باره از منابع مختلف نقل کرده است. (شوشتری، ۱۴۰۹: ج ۱۳، ۱۳۲ به بعد؛ محمدی ری شهری، ۱۳۹۳: ج ۷، ۲۶۲-۲۸۶)

در یکی از این روایات، ابوسعید خدری از پیامبر اکرم ص روایت می‌کند: قیامت برپا نمی‌شود مگر این‌که زمین از ظلم و دشمنی پر می‌شود و در این زمان مردی از خاندان من زمین را همان‌گونه که از ظلم و ستم پر شده از قسط و عدل پر می‌کند. (احمد بن حنبل، بی‌تا: ج ۳، ۲۸؛ طبری، ۱۴۱۳: ۴۶۷)

در روایات سایر پیشوایان دینی نیز به فراگیری شدن ظلم و بی‌عدالتی اشاره شده است. به عنوان نمونه در گفت‌وگوی امام رضا عجل الله تعالی فرجه الشریک با دعبل خزاعی، به همین مطلب اشاره شده است. (صدوق، ۱۳۹۵: ج ۲، ۳۷۳-۳۷۴؛ صدوق، ۱۴۰۴، ج ۱، ۲۹۷) در توقیع حضرت حجت عجل الله تعالی فرجه الشریک خطاب به علی بن محمد سمی آخرین نایب خاص خویش نیز به فراگیری ظلم در آستانه ظهور اشاره شده است. (صدوق، ۱۳۹۵: ج ۲، ۵۱۶؛ طوسی، ۱۴۱۱: ۳۹۵؛ طبرسی، ۱۴۰۳: ج ۲، ۴۷۸)

در برخی از روایات نیز به «فساد» در آستانه ظهور اشاره شده است. بر اساس

روایتی که ابن عباس از پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نقل کرده در آستانه ظهور، ستم و فساد زیاد می شود. (صدوق، ۱۳۹۵: ج ۱، ۲۵۱؛ حلی، ۱۴۲۴: ۲۴۹)

در روایات دیگری از امام باقر عَلَيْهِ السَّلَام و امام صادق عَلَيْهِ السَّلَام نیز در پاسخ به این سوال که حضرت قائم عَلَيْهِ السَّلَام چه زمانی ظهور می کند، به فراگیر شدن فساد و بی بندوباری اشاره شده است. (صدوق، ۱۳۹۵: ج ۱، ۳۳۱؛ طبرسی، ۱۴۱۷: ج ۲، ۲۹۱؛ عاملی، ۱۴۲۵: ج ۵، ۱۹۸؛ صافی، ۱۴۲۲: ج ۳، ۱۱۵) و در روایت طولانی دیگری که کلینی در کافی از امام صادق عَلَيْهِ السَّلَام نقل کرده به رواج فساد و بی بندوباری در آستانه ظهور تأکید شده است. در این روایت به بیش از ۳۰ مورد از مصادیق فساد و اباحی گری که عمده آنها مفسد اخلاقی و شراب خواری است، اشاره شده است. (کلینی، ۱۳۶۲: ج ۸، ۳۷)

مخالفت اصول و مبانی دینی با ظلم، فساد و اباحی گری

در دین اسلام و به طور کلی در همه ادیان آسمانی اصول، مبانی و قواعدی وجود دارد که توجه به این اصول و مبانی و پای بندی به آنها سبب می شود هر گونه تفکری که احیاناً بی اعتنایی به دین و اباحی گری را به ذهن متبادر کند، نادرست تلقی شود. شاید بتوان گفت از منظر فقهی این اصول و قواعد حاکم بر هر امر دیگری هستند. بنابراین به راحتی نمی توان از آنان دست برداشت و به بهانه نزدیک کردن امر ظهور حضرت مهدی عَلَيْهِ السَّلَام آنان را زیر پا گذاشت. در ادامه تلاش می شود به مهم ترین موارد در این زمینه اشاره شود.

همیشگی بودن تکالیف دینی

یکی از اصول و مبانی دینی این است که تکالیف دینی مقطعی نیستند. وظیفه ای که به صورت همیشگی بر عهده دین داران گذاشته شده، عمل به دستورات دینی است. به تعبیری احکام و اصول بنیادین اسلام که در

آموزه‌های قرآنی و روایی ریشه دارند، تکلیف مردم را در برابر هرگونه ستم، تجاوز، بی‌عدالتی، فساد و تباهی، و ناهنجاری‌ها در همه زمان‌ها و مکان‌ها مشخص کرده‌اند. بنابراین کسی نمی‌تواند بی‌اعتنا به ستم و تجاوز و بی‌عدالتی باشد. براساس روایتی از امام صادق عَلَيْهِ السَّلَام تمامی امور حلال و حرام تا روز قیامت همین حکم را دارند. (صفار، ۱۴۰۴: ج ۱، ۱۴۸؛ کلینی، ۱۳۶۲: ج ۱، ۵۸) براساس این روایت می‌توان گفت هیچ‌کس نمی‌تواند به بهانه نزدیک‌تر ساختن امر ظهور دست به فساد و اباحی‌گری بزند. شهید مطهری ضمن اشاره به همین روایت می‌گوید:

... انتظار ظهور حضرت حجت عَلَيْهِ السَّلَام هیچ تکلیفی را از ما ساقط نمی‌کند، نه تکلیف فردی و نه اجتماعی... و برعکس، دلیل بر همیشگی بودن تکالیف داریم. (مطهری، ۱۳۸۷: ۲۵۴)

بنابراین تکالیف شرعی (جز در برخی از موارد استثنایی) مشروط به هیچ شرطی نیستند و در همه حال باید انجام شوند، چه موجب تسریع در ظهور شوند یا تاخیر در آن و کنار گذاشتن آیات و روایات بی‌شماری که ما را به عمل به وظایفمان سفارش کرده‌اند و روی آوردن به ظلم و ستم و فساد و اباحی‌گری به بهانه تعجیل در فرج، امر پسندیده‌ای نیست.

مخالفت آموزه‌های دینی با اباحی‌گری

یکی از بزرگ‌ترین انحرافات که تقریباً تمامی آموزه‌های دینی با آن مخالفند، اباحی‌گری و بند و باری است. اباحه در اصطلاح معمولاً بر افعال سهل‌انگارانه اخلاقی که منع شرعی و عرفی دارد اطلاق می‌شود. (یوسف پور، ۱۳۸۰: ۲۹۷) برخی گفته‌اند در مباحث اخلاقی و کلامی، اباحه عبارت از مباح یا جایز شمردن کارهای حرام (محرمات دینی) است و در نتیجه «اباحی‌گری»^۱ یک

1. Antinomism یا Libdrtinism

روحیه یا طرز تفکر است که به مقتضای آن، انسان به خود حق می‌دهد که نسبت به حدود و ضوابط شرعی بی‌اعتنا شده و مرزهای حلال و حرام را زیر پا گذارد، لذا به گروه‌هایی که برخی از اعمال خلاف شرع را مباح پنداشته و آن را مرتکب شوند، «اباحیه» گفته می‌شود. (لاشیئی، ۱۳۷۴: ج ۲، ۳۱۰)

پیشوایان دینی همواره با اباحی‌گری مبارزه کرده‌اند و در رفتار و گفتار خویش بر نادرستی آن تاکید کرده و از پیروان خویش خواسته‌اند در این زمینه همانند آنان باشند. امامان علیهم‌السلام با تفکرات اهل اباحه مبارزه کرده و تلاش کرده‌اند در سیره خویش نادرستی راه و روش اهل اباحه را برای شیعیان و غیرشیعیان بیان کنند.

در آموزه‌های دینی تمامی زیرساخت‌های فکری منجر به اباحی‌گری همچون «انجام هر کاری بعد از شناخت امام!» (مغربی، ۱۳۸۵ق: ج ۱، ۵۳)، «انجام هر کاری بعد از رسیدن به یقین»،^۱ «کافی بودن حب اهل بیت علیهم‌السلام» (احسائی، ۱۴۰۵: ج ۴، ۸۶؛ مجذوب تبریزی، ۱۳۸۷: ج ۱، ۱۰۳)، «انتساب به اهل بیت علیهم‌السلام» (صدوق، ۱۳۷۹: ۱۰۶)، «تکیه بر رحمت خداوند» (ابن کثیر، بی‌تا: ج ۱۰، ۲۳۴) و «تکیه بر شفاعت» (کلینی، ۱۳۶۲: ج ۲، ۷۶)، به نقد کشیده شده است. (کلینی، ۱۳۶۳: ج ۲، ۴۶۴؛ طوسی، بی‌تا: ج ۶، ۳۵۶؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ج ۲، ۵۹۲؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ج ۵، ۵۳۴؛ صدوق، ۱۴۰۳، ج ۲، ۶۱۴) علاوه بر این بر انجام عبادات و ترک گناهان (طبرسی، ۱۴۰۳: ج ۲، ۴۷۳-۴۷۴) و بر نقش عمل در نجات انسان تاکید شده است. (آل عمران: ۱۴۲؛ طلاق: ۱۰؛ اعراف: ۹۶؛ نحل: ۱۱۲؛ نجم: ۳۹؛ زلزال: ۷-۸؛ رعد: ۱۱؛ ملک: ۱؛ رک: نهج البلاغه، بی‌تا: خطبه ۱۵۰، ۴۹۸) ضمن این‌که سیره عملی

۱. مغیره بن سعید از جمله کسانی که با تصور این که شناخت خداوند سبب سقوط تکلیف می‌شود، اباحی‌گری را ترویج می‌کرد. «إِذَا عَرَفَ الرَّجُلُ رَبَّهُ لَيْسَ عَلَيْهِ وَزَاءَ ذَلِكَ شَيْءٌ» (صدوق، ۱۳۶۸: ۲۴۶)

پیشوایان دینی که تا پایان عمر پای بند دستورات شرعی بوده‌اند، همواره در جهت خلافِ باورهای اهل اباحه - که به ساقط شدن تکالیف رای می‌دادند - بوده است.

هدف توجیه‌گر وسیله نیست

برخلاف دیدگاه افرادی چون ماکیاولی^۱ که معتقدند جهت دست‌یابی به هدف از هر وسیله‌ای می‌توان بهره برد، (ماکیاولی، ۱۳۷۵: ۱۰۲) در اسلام و بر اساس اصول و مبانی اسلامی، جهت دست‌یابی به هدف (هرچند مقدس) از وسیله نادرست و غیرشرعی و غیراخلاقی نمی‌توان بهره برد. به عنوان نمونه هرچند در اسلام خدعه در جنگ مجاز است اما از غدر - که نوعی بی‌اخلاقی و نامردی است، (طبرسی، ۱۳۷۷: ج ۲، ۲۸؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ج ۲، ۲۳۰) نمی‌توان بهره برد. (یعقوبی، بی‌تا: ج ۲، ۷۷؛ ابن هشام، بی‌تا: ج ۲، ۶۳۲؛ واقدی، ۱۴۰۹: ج ۲، ۷۵۷؛ طبری، ۱۳۸۷، ج ۳، ۲۲۶؛ حاجی زاده، ۱۳۹۰: ۳۹-۵۲)

شهید مطهری در بحث ابزار پیام‌رسانی، ضمن رد باوری که معتقد است نتیجه‌ها مقدمات را تجویز می‌کند، به همین نکته اشاره دارد که «اولین شرط رساندن پیام الهی این است که از هرگونه وسیله‌ای نمی‌توان استفاده کرد...» (مطهری، ۱۳۹۲: ۳۱۳) بر اساس این اصل کلی در آموزه مهدویت و ظهور نیز اگر هدف، ظهور حضرت حجت عجل‌الله‌تعالی‌فی‌سبیل‌ه باشد، نمی‌توان با وسیله‌ای نامشروع یعنی گناه و فساد و بی‌عدالتی و به تعبیری اباحی‌گری به استقبال ظهور برویم چرا که در اسلام هدف توجیه‌گر وسیله نیست.

مخالفت اسلام با ظلم و انظلام

۱. اندیشمند ایتالیایی نویسنده کتاب معروف شهریار. (حاجی زاده، ۱۳۸۹: ۱۷۷-۲۰۶)

در دین اسلام ضمن این که همگان از ظلم کردن به دیگران نهی شده‌اند، از تن دادن به ظلم و یا به تعبیری از «انظلام» نیز نهی شده‌اند. (بقره: ۲۷۹) با این توضیح که در مواردی ممکن است کسی علی‌رغم خواسته‌اش مظلوم واقع شود و توان مقاومت نداشته باشد اما در مواردی هم توان دفاع دارد، ولی برای دفاع از حق خویش، کاری صورت نمی‌دهد و زیر بار ظلم می‌رود و به تعبیری انظلام می‌کند یا تن به ظلم می‌دهد. (مطهری، ۱۳۸۵ الف: ۸۲) هر دوی این‌ها در اسلام مردود اسلام شده و از همگان خواسته شده ضمن این که حق ندارند در هیچ حالی به دیگران ظلم و ستمی روا دارند، حق انظلام را نیز ندارند.

در اسلام حتی اگر کسی در مقام دفاع از اموالش کشته شود، در زمره شهیدان قرار می‌گیرد. (صدوق، ۱۴۰۳: ۶۲۱) بنابراین اگر کسی معتقد باشد: به منظور نزدیک‌تر کردن امر ظهور - چون ظلم و بیدادگری باید فراگیر و زیاد شود - مجازیم که به دیگران ظلم کنیم، به حقوق آنان تجاوز کنیم و یا اگر دیگران به ما ظلم کردند، از حق خومان دفاع نکنیم و ساکت باشیم؛ چنین دیدگاهی با اصل عدم ظلم و انظلام سازگار نیست. در حقیقت پذیرش اصل عدم ظلم و انظلام با ما اجازه نمی‌دهد به منظور فراهم ساختن زمینه‌های ظهور ظلم کنیم یا تن به ظلم دهیم.

نهی از مشارکت در گناهان

اندک توجهی به آیات قرآن کریم نشان می‌دهد گناه و پیروی از هواهای نفسانی، عامل شقاوت و دور افتادن از مسیر الهی (روم: ۱۰؛ مطففین: ۱۲) و جهنمی شدن است. (بقره: ۸۱) در روایات نیز به آثار شوم گناهان اشاره شده است. (کلینی، ۱۳۶۲: ج ۲، ۲۷-۲۷۳؛ مجلسی، ۱۳۶۳، ج ۷، ۷۰، ۳۳۴ به بعد) بر همین اساس در اسلام مشارکت جویی و همکاری در گناهان و بدی‌ها نهی

شده و از طرفی اشاره شده که باید در کارهای خیر به دیگران کمک کرد. (مانده: ۲) پذیرش این اصل دینی که از اطلاق نیز برخوردار است و شامل همه زمان‌ها و مکان‌ها می‌شود، به ما اجازه نمی‌دهد که به بهانه فراهم ساختن زمینه‌های ظهور، در ظلم و ستم دیگران مشارکت کنیم و به اشاعه و گسترش آن کمک کنیم.

مسئولیت انسان در برابر جامعه (نهی از منکر)

در آموزه‌های دینی همواره بر این نکته تاکید شده است که انسان‌ها در برابر خود و جامعه مسئولیت دارند و اجازه ندارند نسبت به آنچه در جامعه می‌گذرد بی‌اعتنا باشند. (نساء: ۷۵) از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل شده است: هر کدام از شما در مورد اجتماع و مردمش مسئولیت دارد. (احمد بن حنبل، بی‌تا: ج ۲، ۵؛ مجلسی، ۱۳۶۳: ج ۷۲، ۳۸)

به همین جهت همگان وظیفه دارند، ضمن این که خود دستورات دینی را رعایت کنند، دیگران را امر به معروف و نهی از منکر کنند تا عواقب شوم برخی از گناهان دامن‌گیر جامعه نشود. رسول اکرم صلی الله علیه و آله در روایتی به تمثیلی اشاره دارد که گروهی سوارکشتی بودند، یکی از مسافران، در جایی که نشسته بود، مشغول سوراخ کردن کشتی شد، دیگران به عذر این که جایگاه خودش را سوراخ می‌کند، متعرض او نشدند و کشتی غرق شد؛ ولی اگر دستش را گرفته و مانع کارش می‌شدند، هم خود جان به سلامت می‌بردند و هم او را نجات می‌دادند. (بخاری، ۱۴۰۱: ج ۳، ۱۶۴) این تمثیل به مسئولیت همه انسان‌ها در جامعه اشاره دارد که اگر به این مسئولیت توجه نشود، عواقب برخی از گناهان دیگران، دامن همگان را خواهد گرفت.

وظیفه امر به معروف و نهی از منکر نیز به عنوان یکی از دستورات دینی از نظر زمانی مقطعی نیست. این حکم با شرایط خاصی که دارد مربوط به تمام

زمان‌ها از جمله قبل از ظهور حضرت حجت است:

اوامر اساسی اسلام در جهت امر به معروف و نهی از منکر و نشر اسلام، استثنا بردار نیست؛ بنابراین واجبات اساسی اسلام ادامه دارد و احدی نمی‌تواند به بهانه اینکه در علامت ظهور حضرت گفته شده است که زمین پراز جور و ستم خواهد شد ظلم و ستم کند؛ این کار مغالطه‌ای بیش نیست که اگر هر انسان منصفی قضاوت کند این مسئله را قبول نمی‌کند. (یوسفی غروی، ۱۳۹۶)

بنابراین کسی نمی‌تواند با این بهانه که می‌خواهد ظهور را نزدیک کند، از این وظیفه خطیر دینی شانه خالی کند. در سخنان برخی از مراجع آمده است: بدیهی است اگر ما به گسترش فساد کمک کنیم، از کسانی خواهیم بود که انقلاب حضرت مهدی عجّل الله تعالی فرجه الشریف، برای درهم کوبیدن و حذف آنان صورت می‌گیرد!!... بنابراین به فرض این که با ساکت بودن و به نظاره نشستن و یا کمک کردن به توسعه فساد، ظهور حضرت را پیش بیندازیم، وضع خود را به طور قطع به خطر انداخته‌ایم. مگر نه این است که حضرت بقیه الله برای کوتاه کردن دست فاسدان و برچیدن بساط محرمات الهی و فسادگری و اصلاح انسان‌ها و جوامع، قیام می‌کند؟ (مکارم شیرازی و سبحانی، بی‌تا: ۲۱۰)

بنابراین به طور کلی می‌توان گفت اصول و مبانی دینی در هیچ شرایطی به انسان‌ها اجازه نمی‌دهد به بهانه نزدیک کردن زمان ظهور حضرت حجت عجّل الله تعالی فرجه الشریف، به گسترش ظلم و فساد کمک کنند.

وجه جمع «فراگیری ظلم و فساد» با عدم جواز اباحی‌گری

همان‌گونه که اشاره شد، اصول و مبانی دینی برای این نکته تاکید دارند که مسلمانان می‌بایست همواره پایبند به انجام دستورات و فرامین شرعی باشند و اجازه ندارند با هیچ بهانه‌ای اهل ظلم و فساد و اباحی‌گری باشند. سوالی که در این بخش مطرح است این است که چه توجیهی درباره روایاتی که در آنها به

فراگیر شدن ظلم و فساد اشاره شده وجود دارد و چگونه می توان هم به دستورات دینی پایبند بود و همکاری کرد که ظهور حضرت حجت عجل الله تعالی فرجه الشریف نزدیک تر شود و یا حداقل به تعویق نیفتد؟ در ادامه نوشتار تلاش بر این است که این نکته اثبات شود که این دو با یکدیگر منافات ندارند. یعنی هم می توان در آستانه ظهور شاهد گسترش ظلم و فساد در جهان بود و هم با رعایت تقوا و پرهیزکاری در صف متدینان و انسان های صالح و مصلحی بود که قیام حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف با حمایت آنان انجام خواهد شد.

ماهیت غیر انفجاری قیام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف

درباره قیام حضرت حجت عجل الله تعالی فرجه الشریف برخی ماهیت قیام آن حضرت را ماهیتی انفجارگونه می دانند. به عنوان نمونه مارکسیست ها با این تمثیل که دمل و غده چرکین هر قدر فسادش زیادتر باشد، زودتر دهان باز می کند و منفجر می شود، معتقدند در جامعه نیز برای به وجود آمدن انقلاب باید فساد و تباهی را بیشتر کرد. به تعبیری اینان معتقدند:

زلف آشفته اجتماع موجب جمعیت و اتحاد و به هم پیوستگی و ظهور امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف است، و چون چنین است، پس باید اجتماع را بیشتر بهم ریخت و ظلم و فساد را زیادتر کرد تا حضرت بیاید؛... اینان می گویند تا نارضایتی زیاد نگردد انقلاب به وقوع نمی انجامد پس شما ای گروه مارکسیست، به پیش به سوی ایجاد نارضایتی!... رشو به گیرید و کار نکنید!... تا نارضایتی ها اوج گیرد و انقلاب پیروز شود تا گفته مارکس به وقوع پیوندد! (صدر، ۱۳۸۲: ۱۳۷ به قلم مترجم)

شهید مطهری ضمن این که این تصور، که «قیام حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف حالت انفجاری دارد» را برداشتی قشری و نادرست از ماهیت این قیام دانسته است، در توضیح آن می نویسد:

برداشت قشری (گروهی) از مردم درباره مهدویت و قیام انقلاب مهدی موعود عجلایه این است که صرفاً ماهیت انفجاری دارد؛ فقط و فقط از گسترش و اشاعه و رواج ظلم‌ها، تبعیض‌ها، اختناق‌ها، حق‌کشی‌ها و تباهی ناشی می‌شود؛ نوعی سامان یافتن است که معلول پریشانی‌ها است... پس بهترین کمک به تسریع در ظهور، ترویج و اشاعه فساد است!... این جاست که گناه، هم فال است و هم تماشا، هم لذت و کام‌جویی است و هم کمک به انقلاب مقدس نهایی. (مطهری، ۱۳۸۵: ب: ۵۴)

سوالی که در این جا هست این است که آیا نمی‌توان ماهیت دیگری را برای قیام‌ها و انقلاب‌ها در نظر گرفت؟ شهید مطهری ضمن طرح این مسئله معتقد است می‌توان برای حوادث تاریخی و انقلاب‌ها، ماهیت دیگری را نیز در نظر گرفت. ایشان معتقد است:

ماهیت قیام مهدی عجلایه را به رسیدن یک میوه بر شاخهٔ درخت باید تشبیه کرد نه از قبیل انفجار یک دیگ بخار. درخت هرچه بهتر از نظر آبیاری و... مراقبت گردد و هرچه بیش‌تر با آفاتش مبارزه شود، میوه بهتر و سالم‌تر و احیاناً زودتر تحویل می‌دهد. (همو)

بنابراین تصور این‌که ماهیت قیام آن حضرت انفجاری است، تصویری نادرست است.

تفاوت شرایط و علائم ظهور

علائم یک پدیده، نشانه‌هایی هستند که تنها، از وقوع یا نزدیکی وقوع آن پدیده خبر می‌دهند و هیچ نقشی در ایجاد آن ندارند. این علائم همانند تابلویی هستند که به عنوان مثال در یک فرودگاه نصب شده‌اند و از ورود قریب‌الوقوع یک هواپیمای خبر می‌دهند و مقصود از علائم ظهور، نشانه‌هایی هستند که تقدیر خداوند بر وقوع آنها در آستانه ظهور تعلق گرفته است. (فلاح، ۱۳۹۶: ۷۸-۱۰۰) اما مقصود از شرایط یک پدیده یعنی پیش‌شرط‌هایی که اگر

این پیش شرط‌ها محقق نشود، آن پدیده هرگز محقق نخواهد شد. با توجه به این مقدمه یکی از پاسخ‌های رایجی که به پارادوکس مذکور داده شده و به نظر می‌رسد که پاسخ نسبتاً خوب و قابل قبولی است این است که باید میان شرایط و زمینه‌های ظهور با علائم ظهور تفاوت گذاشت. به تعبیری میان ویژگی‌های اجتماعی هنگامه ظهور با پیش شرط‌های ظهور که لوازم جداناپذیریک پدیده هستند، تفاوت است. فرق است میان این که بگوییم حضرت مهدی عَجَّلَ اللَّهُ تَعَالَى چون فساد فراگیر شود ظهور می‌کند، با این که بگوییم در زمانی که فساد فراگیر است، ظهور خواهد کرد. اگر ظهور حضرت حجت عَجَّلَ اللَّهُ تَعَالَى به شرط فراگیر شدن ظلم و فساد و تباهی باشد، باور کسانی که معتقدند باید با گسترش ظلم و فساد، روند ظهور را سرعت ببخشیم درست می‌شود. اما اگر ظهور آن حضرت مشروط به این شرط نباشد، بلکه فراگیر شدن ظلم و فساد، نشانه و علامت ظهور باشد، لزومی بر همراهی و همکاری با ظالمان و فاسدان نیست.

براساس این دیدگاه بین شرایط و زمینه‌های هر پدیده با خود آن نسبت استلزامی و انفکاک‌ناپذیری برقرار است و آن شرایط در شکل‌گیری پدیده، نقش کلیدی دارند. اما نشانه‌ها و علائم یک پدیده، تنها، از وقوع یا نزدیکی وقوع آن پدیده خبر می‌دهند و هیچ نقشی در ایجاد آن ندارند و ممکن است پدیده محقق شود بدون آن که نشانه‌های وعده داده شده برای آن محقق شده باشد. آیت الله مکارم شیرازی در این باره می‌نویسد:

باید توجه نمود که شرط ظهور امام هرگز منحصر به گسترش فساد در اجتماع انسانی نیست بلکه هرگاه مردم جهان از نظر رشد فکری و کمالات روحی به حدی برسند که بتوانند ارزش وجود امام را درک نمایند و شایسته رهبری او گردند، در این صورت امام بدون هیچ قید و شرطی ظهور نموده و از پس پرده غیبت بیرون می‌آید. (مکارم و سبحانی، بی تا: ۲۰۹)

یکی دیگر از محققان اشاره دارد:

این باور که می‌گفت باید به شیوع ظلم کمک کرد، از این پندار ناشی بوده که شیوع ظلم، علت ظهور است؛ در حالی که علت ظهور این است که مقدمات ظهور (همان مشخص شدن جبهه حق و باطل و تقویت جبهه حق) آماده شده باشد. برای این که تفکیک مفهوم علامت شی و علت شی بهتر مشخص شود می‌توان از این تمثیل استفاده کرد. فرض کنید در یک ایستگاه قطار، تابلویی درست کرده‌اند که یک دقیقه قبل از ورود هر قطار به ایستگاه، آمدن آن را اعلام می‌کند، و البته بعد از این اعلام، قطار می‌آید. در این جا این اعلام، علامت آمدن قطار است نه علت آمدن قطار، و اگر ما بخواهیم به آمدن قطار کمک کنیم، باید به موتور محرک قطار بیندیشیم، نه به دست کاری کردن در تابلو مذکور. ما هر قدر تابلو را تغییر دهیم، به خودی خود تأثیری در آمدن قطار ندارد. بحث شیوع ظلم نیز این گونه است. (سوزنجی،

۱۳۸۳: ۷۴-۷۵)

بنابراین شرایط و عوامل ظهور که در اموری چون آمادگی فکری و عملی مردم برای ظهور امام عدالت‌گستر، وجود تعداد یاران کافی، مخلص و فداکار برای آن حضرت و ناامیدی کامل مردم از طرح‌ها و برنامه‌های بشری برای اصلاح وضع جهان خلاصه می‌شوند، با علائم و نشانه‌های ظهور (همانند خروج سفیانی و یمانی و...) که صرفاً نشانه هستند و جنبه آگاهی‌بخشی دارند، تفاوت دارد. به تعبیری می‌توان گفت فراوانی ظلم و ستم و فساد و تباهی، یکی از ویژگی‌های (علائم و نشانه‌های) دوران آستانه ظهور است و ظهور امام زمان عجل‌الله تعالی فرجه الشریف با فراگیری ظلم و فساد مقارن است.

پر شدن زمین از ظلم و فساد، نه از ظالم و فاسد!

پیش از این اشاره شد که بر اساس برخی از روایات که شاید بتوان درباره آنها

ادعای تواتر کرد، جهان در آستانه ظهور، از ظلم و فساد فراگیر خواهد شد. البته در این میان برخی از محققان با استناد به این حقیقت که در روایات تنها تعبیر «کما ملئت ظلما و جورا» به کار رفته، نه تعبیر «بعد ما ملئت ظلما و جورا»^۱ معتقدند لزومی نیست که پر کردن دنیا از عدل و داد بلافاصله بعد از پر شدن آن از ظلم و جور باشد، چه بسا در دوره‌های گذشته (همانند دوره فراعنه) همه دنیا زیر فشار ظلم و ستم پوشیده شده باشد. (خامنه‌ای، ۱۳۹۱: ۳۴۶)

شاید این توجیه چندان درست نباشد چرا که فهم عمومی از این روایات این است که فراگیری ظلم و فساد در جهان در آستانه ظهور حضرت حجت عَلَيْهِ السَّلَام است و اگر مقصود از روایات این بود که چه بسا در یکی از ادوار گذشته جهان را ظلم فرا گرفته باشد، دیگر نیازی به ذکر این تعبیر «کما ملئت ظلما و جورا» نبود.

به هر حال با این فرض که بپذیریم جهان را در آستانه ظهور ظلم و فساد فرا خواهد گرفت، به نظرمی رسد روایاتی که در این زمینه آمده- با توجه به مطالب پیش گفته- سیمای جهان را در آستانه ظهور ترسیم می‌کنند. پر شدن زمین از ظلم و فساد لزوماً به معنای این نیست که همه افراد باید اهل ظلم و فساد باشند و همه اعمال آنها در راستای تقویت جبهه ظالمان و فاسدان باشد. چرا که ممکن است عده‌ای ظالم باشند و ظلم آنان همه جا گسترده باشد. کما این که پر شدن یک اتاق از دود سیگار لازمه اش این نیست که همه سیگار بکشند! پر شدن اتاق و تالار نیز- در تعبیر عامیانه و عرفی- به این معنی نیست که هیچ جای خالی‌ای در اتاق و تالار وجود ندارد. در زمان حاکمیت فرعون نیز ظلم و ستم همه کشور مصر را فرا گرفته بود (بقره: ۴۹؛ یونس: ۸۳)

۱. این تعبیر فقط در یک روایت مرفوع آمده است. يَرْفَعُهُ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ... فَيَبْعَثُ اللَّهُ رَجُلًا مِنْ عَشْرَتِي أَهْلَ بَيْتِي فَيَمْلَأُ الْأَرْضَ قِسْطًا وَ عَدْلًا بَعْدَ مَا مَلَأْتُ ظُلْمًا وَ جَوْرًا. (ابن طاووس، ۱۴۰۰: ج ۱، ۱۷۷)

اما این گونه نبود که همه مردم ظالم و ستمگر باشند.

به تعبیری می‌توان گفت در روایات تعبیر «ملتت ظالما و جائرا» به کار نرفته است بلکه «مِلَّتْ ظُلْمًا وَ جَوْرًا» به کار رفته و وجود یک ظالم در یک منطقه و حتی در یک کشور می‌تواند فراگیری ظلم را توجیه کند. امروزه مصداق بارز ظالم در جهان اگر در قالب کشوری در نظر گرفته شود می‌تواند آمریکا باشد که با وجود کمی دولت مردانش ظلم آنان در بسیاری از مناطق عالم گسترده شده است. بنابراین چه بسا ظلم و ستم فراگیر، عمدتاً توسط حکومت‌ها و قدرت‌های حاکم بر جهان که از قدرت و ثروت و امکانات مادی برخوردارند بر مردم جهان تحمیل شده باشد.

وجود جبهه صالحین

آیات و روایات فراوانی وجود دارد که نشان می‌دهد در آستانه ظهور، انسان‌های صالح نیز در جامعه هستند و با کمک و همراهی آنان جامعه عدل مهدوی شکل می‌گیرد. آیاتی چون «أَنَّ الْأَرْضَ يَرْثُهَا عِبَادِي الصَّالِحُونَ» (انبیاء: ۱۰۵) «وَعَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ» (نور: ۵۵) دلالت بر این دارند که در آستانه ظهور، انسان‌های صالح و شایسته‌ای حضور دارند و خداوند وعده داده که همین‌ها وارثان و حاکمان زمین خواهند بود. در تفسیر آیه اول روایتی از امام باقر عَلَيْهِ السَّلَام نقل شده که نشان می‌دهد بندگان صالح، همان اصحاب حضرت مهدی عَلَيْهِ السَّلَام در آستانه ظهور هستند (طبرسی، ۱۳۷۷: ج ۲، ۵۴۱؛ طبرسی ۱۳۷۲: ج ۷، ۱۰۶) و در تفسیر آیه دوم، اهل ایمانی که به آنان وعده داده شده، حضرت مهدی عَلَيْهِ السَّلَام و اصحابش معرفی شده‌اند. (نعمانی، ۱۳۹۷: ۲۴۰) در روایت دیگری از امام سجاد عَلَيْهِ السَّلَام ذیل همین آیه اشاره شده که ایشان شیعیان اهل بیتند. (طبرسی، ۱۳۷۲: ج ۷، ۲۳۹)

شهید صدر با اشاره به آیه ۵۴ سوره مائده که سخن از پیدایش گروهی مورد توجه خداوند در آینده دارد، (مائده: ۵۴) آنان را همان یاوران امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف معرفی می‌کند و با توجه به مضامین آیه، آنان را افرادی آگاه، مجاهد، شجاع، فداکار، عادل، باتقوا و عابد معرفی کرده است. (صدر، ۱۳۸۴: ۳۰۰-۳۰۱) دقت در سخنان علامه طباطبایی که در ذیل همین آیه آمده، نشان می‌دهد، همان زمان که فساد و بی بند و باری جوامع را فرا می‌گیرد، خداوند گروهی از انسان‌های صالح را جهت اصلاح جامعه می‌فرستد. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۵، ۳۹۴-۳۹۵) بنابراین وجود انسان‌های صالح امری است که تقریباً در آن تردیدی وجود ندارد.

روایاتی که اشاره دارد امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف ۳۱۳ نفری اور دارد که از بهترین انسان‌های روی زمین هستند، به همین حقیقت اشاره دارند. روایتی از امام صادق علیه السلام وجود دارد که نشان می‌دهد فضیلت دست‌یابی به قرار گرفتن در صف یاران و یا منتظران مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف جز به پای بندی به ورع و اخلاق نیست. در این حدیث، آن حضرت ضمن اشاره به تقوا و پرهیزکاری می‌فرماید:

بی شک حکومت آل محمد صلی الله علیه و آله تأسیس خواهد شد پس هر کس علاقه‌مند است که از اصحاب و یاران قائم ما باشد باید در عین حالی که منتظر است، کاملاً از خود مراقبت کند و تقوا پیشه کند، خودش را به اخلاق نیک مزین سازد، سپس انتظار فرج داشته باشد. (نعمانی، ۱۳۹۷: ۲۰۰)

این حدیث صراحتاً وظیفه منتظران حضرت حجت عجل الله تعالی فرجه الشریف را رعایت تقوا و پرهیزکاری شمرده و یکی از ارزشمندترین تأثیرات رعایت تقوا و پرهیزکاری را قرار گرفتن در زمره یاوران آن حضرت شمرده است. چنین خواسته‌ای طبیعتاً با عقیده انحرافی‌ای که معتقد است باید با انجام ظلم و فساد ظهور آن حضرت را پیش اندازیم مخالف است.

شهید مطهری رحمۃ اللہ علیہ ضمن اشاره به گروه صالح و زبده‌ای که به محض ظهور حضرت حجت عجل اللہ تعالیٰ فرجه الشریف به ایشان ملحق می‌شوند، اشاره دارد این گروه ابتدا به ساکن خلق نمی‌شوند و وجود آنها نشان می‌دهد در عین اشاعه ظلم و فساد چنین افراد صالحی نیز در جامعه وجود دارد. «این خود می‌رساند نه تنها حق و حقیقت به صفر نرسیده، بلکه اگر به فرض اهل حق از نظر کمیت قابل توجه نباشند از نظر کیفیت ارزنده‌ترین اهل ایمانند...» (مطهری، ۱۳۸۵ ب: ۵۶ یا ۶۲)

علاوه بر این‌ها روایتی نسبتاً طولانی از امام صادق علیه السلام وجود دارد که نشان می‌دهد در آستانه ظهور، هر چند غلبه با اهل باطل است و فساد و اباحی‌گری همه جا را فراگرفته، اما اهل حق و انسان‌های صالح نیز در جامعه هستند. در بخشی از این روایت آمده است:

هرگاه دیدید که دین وارونه شد و اهل باطل بر حق چیره شدند...
منتظر فرج باشید. (کلینی، ۱۳۶۲: ج ۸، ۳۸)

این بخش از روایت نشان می‌دهد قبل از ظهور حضرت حجت عجل اللہ تعالیٰ فرجه الشریف، هر چند چیرگی و غلبه با اهل باطل است اما اهل حق نیز در جامعه وجود دارند. در همین روایت به انسان‌های مؤمنی اشاره شده که به جهت بی‌توجهی به سخنان آنان صامت (ساکت) معرفی شده‌اند. (همو) این بخش از روایت به صراحت نشان می‌دهد که در عین وجود فساد و ظلم در جامعه که سرتاسر روایت به آن اشاره دارد، انسان‌های مؤمنی هم در جامعه هستند که به نوعی تسلیم شرایط دشوار جامعه شده‌اند و سخنان آنان خریدار ندارد.

در روایتی امام علی علیه السلام ضمن اشاره به هدایت عده‌ای و گمراهی عده‌ای دیگر در عصر غیبت، نیکان امت را هدایت‌شدگان می‌داند. بر اساس این روایت که اصبح بن نباته آن را از امیرالمؤمنین علیه السلام نقل کرده، امام ضمن اشاره به قیام اصلاحی امام مهدی عجل اللہ تعالیٰ فرجه الشریف که زمین را از عدالت پر خواهد کرد

همان‌گونه که از ظلم و ستم پر شده است، به غیبت طولانی مدت آن حضرت اشاره کرده و می‌فرماید به جهت این غیبت طولانی، عده‌ای گمراه می‌شوند و عده‌ای از مسیر هدایت خارج نمی‌شوند. سپس حضرت دسته اخیر را بهترین افراد امت اسلام برشمرده است. (مفید، ۱۴۱۳ الف: ۲۰۹؛ مسعودی، ۱۴۲۶: ۲۶۶) این روایت نیز مؤید این باور است که عصر غیبت هر چند زیاد هم طولانی شود، عده‌ای از انسان‌های نیک و شایسته هستند که از مسیر هدایت خارج نمی‌شوند.

به جز این در برخی از روایات به این نکته اشاره شده که در آستانه ظهور یا بلافاصله پس از ظهور، ده هزار نفر جهت همکاری با آن حضرت به ایشان ملحق می‌شوند. (خزاز رازی، ۱۴۰۱: ۲۸۲) در برخی از روایات نیز به خروج انسان‌های صالح همانند یمانی (مفید، ۱۴۱۳: ج ۲، ۳۶۸؛ صدوق، ۱۳۹۵: ج ۱، ۳۲۸) و کسانی که از مشرق مقدمات حکومت جهانی آن حضرت را فراهم می‌کنند (ابن حیون، ۱۴۰۹: ج ۳، ۳۶۵؛ طبرانی، ۱۴۱۵: ج ۱، ۹۴؛ اربلی، ۱۴۲۱: ج ۲، ۴۴۷) جهت کمک و همراهی با امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف اشاره شده است. طبیعتاً این افراد به تنهایی قیام نمی‌کنند و احتمالاً انسان‌های صالح زیادی به منظور یاری‌رسانی به حضرت حجت عجل الله تعالی فرجه الشریف با ایشان همراه می‌شوند.

ضمن این که اندک توجهی به احادیثی که از پرشدن جهان از ظلم و بی‌عدالتی خبر می‌دهند، مؤید وجود انسان‌های دیگری است که اهل ظلم و بی‌عدالتی نیستند. به تعبیر شهید مطهری در این احادیث تکیه روی ظلم شده و سخن از گروه ظالم است که مستلزم وجود گروه مظلوم است.

علاوه بر این‌ها برخی از روایات به تشکیل حکومتی توسط انسان‌های صالح اشاره دارند که پرچم این حکومت به حضرت حجت عجل الله تعالی فرجه الشریف تقدیم می‌شود. امام باقر علیه السلام می‌فرماید:

گویی می بینم مردمی در مشرق قیام و حق را طلب می کنند... آنان قیام می کنند و حکومت تشکیل می دهند و این حکومت و پیروزی را جز به صاحب شما (حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف) تحویل نمی دهند. کشته های آنان شهیدند. (نعمانی، ۱۳۹۷: ۲۷۳)

در این روایت امام باقر عجل الله تعالی فرجه الشریف افرادی که در راه تشکیل حکومت جان خویش را از دست می دهند، «شهید» معرفی می کند که نشان می دهد در آستانه ظهور حضرت حجت انسان های صالحی وجود دارند که با قیام خویش حکومت تشکیل می دهند و نهایتاً پرچم این حکومت حق را به صاحب اصلی اش یعنی حضرت حجت عجل الله تعالی فرجه الشریف تقدیم می کنند. به جز این روایت روایاتی که به پرچم های سیاه اشاره دارند، مؤید همین مطلبند. (طوسی، ۱۴۱۱: ۴۵۲)

همه اینها نشان دهنده وجود جبهه ای از انسان های صالح است که در عین فراگیری ظلم و فساد در آستانه ظهور، در کنار حضرت حجت عجل الله تعالی فرجه الشریف قرار می گیرند و در قیام اصلاحی آن حضرت نقش ایفا می کنند.

روایات مشر به وظایف منتظران

روایات دیگری که به وظایف منتظران اشاره دارند نیز در جهت عکس دیدگاه کسانی هستند که معتقدند باید در آستانه ظهور با ظلم و فساد و تباهی همراه شد. در این روایات تقوا، خودسازی، تهذیب نفس و اطاعت از پروردگار از مشخصه های بارز منتظران ظهور معرفی شده اند و هیچ گاه گفته نشده که یکی از وظایف منتظران پر کردن جهان از ظلم و تباهی است. در کلام یکی از بزرگان آمده است:

آن که منتظر راستین امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف است، بر اثر تخلق به اخلاق الهی، گرد حرام نمی گردد و جانش به گرد معصیت غبار نمی گیرد و در انجام واجبات و دوری از معصیت می کوشد. (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱۸۶)

در روایتی رسول خدا ﷺ دین داری انسان‌ها را در آخر الزمان^۱ مورد تشویق و تمجید قرار داده است. حضرت می‌فرماید:

هریک از آنان (مؤمنان) دین خویش را به سختی نگه می‌دارد چنان‌که گویی خار مغیلاں را با پوست می‌کند یا آتش در دست دارد. (صغار، ۱۴۰۴: ۸۴)

در این روایت که ابوبصیر آن را از امام باقر علیه السلام نقل کرده، رسول خدا صلی الله علیه و آله ضمن اشاره به شوق خویش برای ملاقات با عده‌ای از انسان‌های آخر الزمانی، به سختی‌هایی که این گروه در حفظ دین تحمل می‌کنند اشاره کرده و به ستایش از آنان پرداخته است. امری که می‌تواند نشان‌گر این باشد که کمک و همراهی با ظالمان و اهل اباحه در آخر الزمان امری مطلوب دین نمی‌تواند باشد. روایت دیگری نیز از آن حضرت نقل شده که براساس آن پیروی از سیره امامان علیهم السلام خواسته آن حضرت معرفی شده است. (صدوق، ۱۳۹۵: ج ۱، ۲۸۷) امام سجاد علیه السلام نیز در روایتی منتظران واقعی ظهور را بهترین انسان‌های زمان خویش، انسان‌هایی عاقل و فهمیده و دعوت‌کنندگان به دین الهی خوانده است. (همو: ج ۱، ۳۲۰) در روایتی امام صادق علیه السلام خطاب به ابوبصیر از اطاعت و حرف شنوی شیعیان منتظر ظهور سخن گفته است. (همو: ج ۲، ۳۵۷) امام صادق علیه السلام در روایت دیگری با صراحت می‌فرماید همانا صاحب این امر غیبتی خواهد داشت که بنده در زمان غیبتش باید تقوای الهی پیشه کند و به دین تمسک جوید. (نعمانی، ۱۳۹۷: ۱۶۹؛ طوسی، ۱۴۱۱: ۴۵۵) امام زمان علیه السلام در فرازی از توقیع خویش به شیخ مفید به لزوم انجام کارهای نیک و پرهیز از گناهان اشاره کرده است. (طبرسی، ۱۴۰۳: ج ۲، ۴۹۸) این روایات صراحتاً یکی از وظایف منتظران را رعایت تقوای الهی و دوری از گناه معرفی

۱. در این‌که مقصود از آخر الزمان دوره بعثت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله تا قیامت است یا زمانی که در آن منجی بشریت حضرت مهدی علیه السلام ظهور می‌کند، تردید است. (اصغری، ۱۳۸۶: ۸۸)

کرده‌اند.

به جز این موارد، روایات دیگری وجود دارد که امامان علیهم‌السلام به پیروان خویش سفارش کرده‌اند که در زمان غیبت، مواظب دین خود باشند. در روایتی که علی بن ابراهیم از یونس بن عبدالرحمن نقل کرده، امام موسی کاظم علیه‌السلام ضمن اشاره به قیام اصلاحی حضرت حجت علیه‌السلام، به ثبات قدم برخی در زمان غیبت اشاره کرده و به تمجید از آنان پرداخته است. (صدوق، ۱۳۹۵: ج ۲، ۳۶۱) این روایات که از پایداری و ثبات قدم در دین سخن گفته، کاملاً در تضاد با دیدگاه کسانی هستند که معتقدند با کمک به ظلم و فساد، باید امر ظهور را پیش انداخت.

به جز این موارد، در برخی از ادعیه عباراتی آمده است که نشان می‌دهد خواسته منتظران واقعی ظهور، حرکت در مسیر پیروی از فرامین الهی است. عباراتی چون «وَتَجْعَلُنَا فِيهَا مِنَ الدُّعَاةِ إِلَى طَاعَتِكَ وَالْقَادَةَ فِي سَبِيلِكَ»، (کلینی، ۱۳۶۲: ج ۳، ۴۲۴) «اللَّهُمَّ اِزْفُنَا تَوْفِيقَ الطَّاعَةِ»^۱ و فقراتی از دعای عهد همانند: «اللَّهُمَّ اجْعَلْنِي... وَالْمُمْتَلِينَ لِأَمْرِهِ وَنَوَاهِيهِ» (همو، ۵۵۱) همگی نشانگر این واقعیت‌اند که منتظران حضرت حجت عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریفة می‌بایست در مسیر اطاعت از خداوند باشند و طبیعتاً خواسته آنان، جهت ماندن در این مسیر، با همراه شدن با ظلم و اباحی‌گری و فساد همخوان نیست.

برخی از نویسندگان نه تنها معتقدند منتظران به هیچ روی نباید اهل ظلم و فساد باشند بلکه از وظیفه اصلاحی آنان سخن گفته‌اند. یکی از محققان اشاره دارد:

اگر بنا باشد انسان‌های منتظر برای نزدیکی ظهور هیچ حرکتی برای اصلاح اخلاقی دیگر افراد جامعه منتظرانجام ندهند و در مقابل

۱. در سایر فقرات این دعا نیز توفیق طاعت از خداوند و دوری از گناهان از خداوند درخواست می‌شود. (کفعمی، ۱۴۰۳: ۲۸۰)

ضد ارزش‌ها و فساد برنخیزند، چه کسی باید برای محقق شدن این وعده الهی گام بردارد و بسترو زمینه اجتماعی پذیرش تحقق دولت اخلاق را فراهم آورد. (محمدی منفرد، ۱۳۹۶: ۲۹)

نتیجه‌گیری

در برخی از روایات به فراگیر شدن ظلم و فساد و تباهی در آستانه ظهور حضرت حجت عجل الله تعالی فرجه الشریف اشاره شده است. این روایات هرچند ممکن است سبب این توهم شود که با توجه به فراگیر شدن ظلم و فساد در آستانه ظهور، بایستی با انجام گناه و ظلم و بی‌عدالتی و فساد سبب تسریع در امر ظهور شویم، اما از طرفی توجه به اصول و مبانی دینی، مؤید این امر است که هیچ‌کس در هیچ زمانی حق ندارد به هیچ بهانه‌ای دست به اباحی‌گری زده و از دستورات دینی تخلف کند. بررسی موضوع نشان می‌دهد روایاتی که از فراگیر شدن ظلم و فساد سخن می‌گویند در حقیقت شرایط سیاسی- اجتماعی جهان را در آستانه ظهور ترسیم می‌کنند. این روایات اشاره‌ای به وظیفه و تکلیف مردم ندارند. بر اساس اصول و آموزه‌های اسلام، مسلمانان موظف به مبارزه با بی‌عدالتی، رعایت عدالت در مناسبات فردی و اجتماعی، امر به معروف و نهی از منکر، پرهیزکاری و ترک گناهان، انجام اعمال شایسته و همکاری در کارهای نیک هستند. در برخی از روایاتی که به وظایف منتظران اشاره شده رعایت تقوا و پای‌بندی به دین و شریعت از مهم‌ترین وظایف ایشان دانسته شده است. از طرفی وجود جبهه صالحان در آستانه ظهور که روایات زیادی وجود آنان را تایید می‌کند و حتی اشاره شده که حضرت حجت عجل الله تعالی فرجه الشریف با کمک آنان قیام اصلاحی خویش را انجام می‌دهد، دلیلی محکم است که ظلم و فساد، همگانی نیست. در حقیقت مراد از فراگیر شدن ظلم و فساد، شیوع آن است نه این‌که هیچ عدالتی نیست و هیچ

انسان صالح و شایسته‌ای وجود ندارد.

منابع

قرآن کریم

نهج البلاغه

- ابن حیون، نعمان بن محمد مغربی، شرح الأخبار فی فضائل الأئمة الأطهار عليهم السلام، قم، جامعه مدرسین، اول، ۱۴۰۹ق.
- ابن کثیر، اسماعیل، البدایة و النهایة، بیروت، دار الفکر، بی تا.
- ابن طاووس، علی بن موسی، الطرائف، قم، خیام، اول، ۱۴۰۰ق.
- ابن هشام، عبدالملک، السیرة النبویة، بیروت، دارالمعرفه، بی تا.
- احساسی، ابن ابی جمهور، عوالی اللئالی، قم، بی نا، اول، ۱۴۰۵ق.
- احمد بن حنبل، مسند احمد، بیروت، دار صادر، بی تا.
- اربلی، علی بن عیسی، کشف الغمة، قم، رضی، اول، ۱۴۲۱ق.
- اصغری، محمد جواد، آخر الزمان، فصل نامه کلام اسلامی، تابستان ۱۳۸۶.
- جوادی آملی، عبدالله، امام مهدی موجود موعود، قم، اسرا، دوم، ۱۳۸۷.
- حاجی زاده، یدالله، اخلاق نظامی در مکتب علوی و اندیشه های ماکیاولی، فصل نامه پژوهشی پژوهش نامه اخلاق، سال سوم، بهار و تابستان ۱۳۸۹.
- _____، انجام خدعه و ترک غددر در سیره نظامی امام علی علیه السلام، فصل نامه علمی - پژوهشی تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی، سال دوم، زمستان ۱۳۹۰.
- خامنه‌ای، سید علی، انسان ۲۵ ساله، تهران، مرکز صهبا، هشتم، ۱۳۹۱.

- خزاز رازی، علی بن محمد، *کفایة الأثر*، قم، بیدار، ۱۴۰۱.
- بخاری، محمد بن اسماعیل، *صحیح*، بیروت، دار الفکر، ۱۴۰۱ق.
- حلی، حسن بن سلیمان، *المحتصر*، بی جا، المكتبة الحیدریه، ۱۴۲۴ق.
- زمخشری، محمود، *الکشاف*، بیروت، دارالکتاب العربی، سوم، ۱۴۰۷ق.
- سوزنجی، حسین، *مهدویت وانتظار در اندیشه شهید مطهری*، قسبات، پاییز ۱۳۸۳.
- شوشتری، قاضی نورالله *إحقاق الحق*، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۹ق.
- صافی، لطف الله، *منتخب الأثر*، قم، دفتر مؤلف، اول، ۱۴۲۲ق.
- صدر، سید محمد، *تاریخ پس از ظهور*، ترجمه حسن سجادیپور، تهران، موعود عصر، ۱۳۸۴.
- _____، *تاریخ غیبت کبری*، ترجمه سید حسن افتخارزاده، تهران، نیک معارف، دوم، ۱۳۸۲.
- صدوق، محمد بن علی بن بابویه، *ثواب الأعمال*، قم، منشورات الشریف الرضی، دوم، ۱۳۶۸ش.
- _____، *الخصال*، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۰۳ق.
- _____، *عیون أخبار الرضا* علیه السلام، بیروت، موسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۴ق.
- _____، *کمال الدین وتمام النعمة*، تهران، اسلامیه،

۱۳۹۵ق.

_____، معانی الأخبار، قم، جامعه مدرسین،

۱۳۷۹ش.

صفار، محمد بن حسن، بصائر الدرجات، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی،

دوم، ۱۴۰۴ق.

طباطبایی، محمد حسین، تفسیر المیزان، قم، جامعه مدرسین، پنجم،

۱۴۱۷ق.

طبرانی، سلیمان بن احمد، المعجم الأوسط، بی جا، دارالحرین، ۱۴۱۵ق.

طبرسی، احمد بن علی، احتجاج، مشهد، مرتضی، ۱۴۰۳ق.

طبرسی، فضل بن حسن، إعلام الوری بأعلام الهدی، قم، آل البيت، اول،

۱۴۱۷ق.

طبرسی، فضل بن حسن، تفسیر جوامع الجامع، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۷.

_____، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، ناصر خسرو،

۱۳۷۲ش.

طبری، محمد بن جریر بن رستم، دلائل الإمامة، قم، بعثت، اول، ۱۴۱۳ق.

_____، تاریخ الطبری، بیروت، دارالتراث، دوم،

۱۳۸۷ق.

طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث

العربی، بی تا.

- _____، الغيبة، قم، دارالمعارف، ۱۴۱۱ق.
- عاملی، شیخ حر، إثبات الهداة، بیروت، اعلمی، ۱۴۲۵ق.
- فلاح، محمدجواد، علائم و نشانه های ظهور با رویکرد آسیب شناسی اخلاقی، مشرق موعود، پاییز ۱۳۹۶.
- کفعمی، المصباح، بیروت، موسسه الاعلمی للمطبوعات، سوم، ۱۴۰۳ق.
- کلینی، محمد بن یعقوب، کافی، تهران، اسلامیه، ۱۳۶۲.
- گوهری، عباس و دیمه کارگراب، محسن، «رسالت منتظران در زمینه سازی برای ظهور و تحقق دولت کریمه»، فصل نامه علمی پژوهشی صحیفه مبین، پاییز و زمستان ۱۳۸۹.
- لاشیثی، حسین، مدخل اباحی گری، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران، مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی، دوم، ۱۳۷۴.
- ماکیاولی، نیکولو، شهریار، ترجمه داریوش عاشوری، تهران، مرکز نشر، ۱۳۷۵.
- مجذوب تبریزی، محمد، الهدایا لشیعة ائمة الهدی، قم، دارالحدیث، ۱۳۸۷.
- مجلسی، محمدباقر، بحار الأنوار، تهران، اسلامیه، ۱۳۶۳ش.
- محمدی ری شهری، محمد، دانشنامه امام مهدی عجّل تعالی فرجه الشریف، قم، دارالحدیث، ۱۳۹۳.
- محمدی منفرد، بهروز، راهبرد اخلاق انتظار، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ، اول، ۱۳۹۶.

- مسعودی، علی بن حسین، اثبات الوصیة، قم، انصاریان، سوم، ۱۴۲۶ق.
- مطهری، مرتضی، حماسه حسینی، تهران، صدرا، هفتاد و هفتم، ۱۳۹۲.
- _____، سیری در سیره ائمه اطهار علیهم السلام، تهران، صدرا، ۱۳۸۷.
- _____، سیری در سیره نبوی، تهران، صدرا، سی و پنجم، ۱۳۸۵ الف.
- _____، قیام و انقلاب مهدی از دیدگاه فلسفه تاریخ، تهران، صدرا، سی ام، ۱۳۸۵ ب.
- مغربی، نعمان بن محمد، دعائم الإسلام، قم، آل البيت، دوم، ۱۳۸۵ق.
- مفید، محمد بن محمد بن نعمان، الاختصاص، قم، کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ الف.
- _____، الإرشاد، قم، کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ ب.
- مکارم شیرازی، ناصر و سبحانی، جعفر، پاسخ به پرسش های مذهبی، قم، مدرسه علی بن ابیطالب علیه السلام، دوم، بی تا.
- مکارم شیرازی، ناصر، حکومت جهانی مهدی، قم، نسل جوان، پنجم، ۱۳۸۶.
- موسوی خمینی، سید روح الله، صحیفه نور، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد، ۱۳۶۱.
- نعمانی، محمد بن ابراهیم، الغیبة، تهران، صدوق، اول، ۱۳۹۷.
- الهيئة العلمية فی مؤسسة المعارف الاسلامية، معجم احادیث الامام المهدي عجل الله تعالی فرجه الشریف، قم، بنیاد معارف اسلامی، دوم، ۱۴۲۸ق.
- واقدی، محمد بن عمر، المغازی، بیروت، مؤسسه الأعلمی، سوم، ۱۴۰۹ق.

- یعقوبی، ابن واضح، *تاریخ الیعقوبی*، بیروت، دارصادر، بی‌تا.
- یوسف‌پور، محمدکاظم، *تقد صوفی*، تهران، روزنه، اول، ۱۳۸۰.
- یوسفی‌غروی، محمدهادی، «*ادعای گسترش فساد برای ظهور امام زمان* عجل الله تعالی فرجه الشریف»
- *مغالطه است*، <http://fa.shafaqna.com/news/171757> / مورخه ۱۳۹۶/۷/۱۸.

نفی تأویل‌گرایی بی ضابطه، راهبرد مشترک فریقین در مقابله

با جریان‌های انحرافی مهدویت

(با اشاره بر نقد تأویل‌گرایی قادیانیه)

محمدعلی فلاح علی‌آباد^۱

چکیده

ظهور موعود نجات‌بخش، مورد تأکید و تأیید همه مذاهب اسلامی است. در روایات فراوانی در صحیح‌ترین کتاب‌های شیعه و سنی به حوادث آخرالزمان و زمانه ظهور اشاره شده است. مدعیان دروغین چه در جامه مهدویت و چه در لباس مجدد زمانه، به تأویل مفاهیم آخرالزمانی نصوص دینی رو آورده‌اند. با توجه به تأکید بسیاری از عالمان فریقین بر ضوابط تأویل صحیح، می‌توان راهبردی مشترک در نفی تأویل‌گرایی در مقابله با جریان‌های انحرافی مهدویت اتخاذ کرد. این جستار که به شیوه توصیفی تحلیلی گرد آمده است با توجه به جایگاه تأویل در فرهنگ اسلامی به خصوص در قرآن و حدیث، به بازشناسی اشتراکات فریقین در تأویل پرداخته و با اشاره به ضوابط تأویل و نگاه مضیق به تأویل، برخی از تأویلات فرقه قادیانیه را مورد

۱. سطح چهار حوزه علمیه قم و پژوهشگر پژوهش‌کنده مهدویت و موعودگرایی
(mfallah193@gmail.com).

ارزیابی قرار می‌دهد و راهبردی مشترک در ترسیم مؤلفه‌های تأویل
ناپذیر آموزه مهدویت، ارجاع متشابهات به محکومات و در نهایت
پیشنهادهایی ارائه می‌دهد که در راستای تشکیل راهبرد مشترک
دارای اهمیت خواهد بود.

واژگان کلیدی:

تأویل‌گرایی انحرافی، مدعیان دروغین مهدویت، ضابطه‌های
تأویل، قادیانیه.

مقدمه

انگاره ظهور فردی از نسل پیامبر گرامی اسلام ﷺ در هنگامه انبوهی ظلم و
فساد، برای پرساختن عالم از عدالت، مسلم‌ترین باورداشتی است که در
قاموس نظام فکری مسلمانان در تبیین وقایع آخرالزمان نقش بسته است.
اتفاقات ویژه آخرالزمانی که در معتبرترین کتاب‌های شیعه و سنی نظیر کتاب
های *الکافی* و *صحیحین* بخاری و مسلم از آن یاد شده است، توجه هر فردی از
عامی تا عالم را برمی‌انگیزد. رقم خوردن اتفاقات آخرالزمانی و فراهم شدن
بسترهایی برای ادعای تحقق آن، بسیاری از مدعیان دروغین را برآن داشته
است که بسیاری از رویدادهای زمانه خویش را در بستر شرایط آخرالزمانی
تفسیر کنند. این مدعیان که گاهی در لباس مهدویت و گاهی دیگر در خلعت
مجدد عصر، خود را به مردم نمایانده‌اند با تأویل‌گرایی بی ضابطه در توجیه
اتفاقات زمانه خویش در قالب حوادث آخرالزمانی اقدام نموده‌اند و گاه چنان
در این امر موفق بوده‌اند که زمینه تفریق امت اسلامی و گمراهی گروهی از
باورمندان به اسلام را فراهم آورده‌اند. تأویلی که مدعیان دروغین مهدویت
نظیر قادیانیه در تطبیق حوادث دوره خویش بر انگاره‌هایی نظیر نزول
عیسی علیه السلام، خروج دجال، یاجوج و ماجوج، کسر صلیب و قتل خنزیر داشته
اند، زمینه گرایش و میل باورمندان شریعت اسلامی به این مدعیان را

بسترسازی نموده است. بی تردید این تأویلات به لحاظ تعارض با روح حاکم بر تأویل صحیح، به شدت مردود و مورد نفی و انکار عالمان و متولیان مذاهب اسلامی قرار گرفته است. از این روش شایسته است در راستای مقابله و برخورد فعال با چنین فرقه‌هایی که کم‌ترین آسیب آنان تفریق امت اسلامی و کاستن از ظرفیت و قدرت آن است، راهبردی مشترک ترسیم شود و مذاهب اسلامی با اذعان به اصل مترقی مهدویت و حفظ امید مردم نسبت به ظهور منجی، جامعه را از ظهور مدعیان نورسته بپیرایند. این پژوهش که با روش کتابخانه‌ای و به گونه توصیفی تحلیلی فراهم می‌شود با نقد تأویلات فرقه قادیانیه، در ترسیم راهبردی مشترک برای مذاهب اسلامی در مواجهه با فرقه‌های مهدی‌گرا و مجددنما سعی نموده است. بر این اساس با تبیین جایگاه تأویل در علوم اسلامی و اشتراکات دیدگاه فریقین به مسئله تأویل به عنوان راهبردی مشترک، برخی از تأویلات فرقه قادیانیه را مورد بررسی و نقد قرار می‌دهد و برخی راهبردهای اساسی را مورد بازشناسی قرار می‌دهد.

جایگاه‌شناسی تأویل در فرهنگ اسلامی

چیستی تأویل

تأویل از ماده «أ-و-ل» و در باب تفعیل است و ماده «أول» به معنای «رجوع» و «بازگشت» است (فراهیدی، ۱۴۰۹: ج ۸، ۳۵۹) بنابراین تأویل در معنای لغوی به معنای ارجاع دادن و برگرداندن و عاقبت چیزی است و زمانی تأویل به کلام اضافه شود مقصود عاقبت و نتیجه کلام و آنچه کلام به آن باز می‌گردد، می‌باشد. (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۱۶۲) تأویل در آثار لغت‌شناسان در مورد کلامی به کار می‌رود که دارای معانی مختلفی است (صاحب بن عباد، ۱۴۱۴: ج ۱۰، ۳۷۸) و بیانی غیر از الفاظ کلام (به صورت قرینه منفصل

بیرونی) بر آن وارد شده باشد (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۳۶۹)؛ از این روی می‌توان تأویل را این‌گونه تعریف نمود:

نقل ظاهر لفظ از معنای اصلی به معنایی دیگر است و آن نقل محتاج دلیل است به نحوی که اگر دلیل نبود هیچ‌گاه از ظاهر لفظ چشم پوشی نمی‌شد. (ابن اثیر جزری، ۱۳۶۷: ج ۱، ۸۰)

از این رو تأویل، صرف نظر نمودن از معنای ظاهری به معنایی غیر ظاهر است که موافق با کتاب و سنت است. (حسینی زبیدی، ۱۴۱۴: ج ۱۴، ۳۲، به نقل از ابن ال‌کمال)

چنان‌چه تأویل در حوزه مفاهیم و نصوص دینی مورد بازشناسی قرار گیرد، در تقابل با تفسیر و قسیم آن ترسیم می‌شود که محل بروز آرای مختلفی شده است. برخی تفسیر را بیان آحاد مفردات جمله و تأویل را بیان معنای مجموع کلمات یعنی غرض متکلم از کلام دانسته‌اند. (عسکری، ۱۴۰۰: ۴۸) در تبیینی دیگر تفسیر بر اساس نقل و روایات و تأویل بر اساس عقل و اجتهاد مورد تأکید قرار گرفته است (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳: ج ۵، ۱۷) و برخی دیگر معنای کاربردی تأویل را حمل ظاهر لفظ بر محتمل مرجوح تلقی نموده‌اند. (نیشابوری، ۱۴۱۸: ج ۱، ۴۸) بنابراین معنای کاربردی تأویل که در حیطه علوم قرآنی قسیم تفسیر قرار گرفته است، خود مورد اختلاف و مناقشه اصحاب تفاسیر است و بر این اساس برخی از صاحبان تصانیف، بخشی از کتاب خویش را به فرق بین تأویل و تفسیر و اختلاف مبانی صاحب نظران این حوزه اختصاص داده‌اند. (ذهبی، ۱۳۹۶: ج ۱، ۱۹-۲۲؛ ثعالبی، ۱۴۱۸: ج ۱، ۴۵-۴۶؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ج ۱، ۶؛ ابن جزری، ۱۴۱۶: ج ۱، ۱۶)

پیشینه تأویل‌گرایی

می‌توان مهم‌ترین چالش‌های فکری مسلمانان را که در سده نخست

اسلامی به وقوع پیوست، ناشی از مسأله تأویل دانست؛ به نحوی که تأویل به صورت مستقیم یا غیر مستقیم در شکل‌گیری آنها نقش داشته است. از این رو رگه‌هایی از تأویل را می‌توان در گرایش‌های کلامی این عصر نظیر خوارج، مرجئه، قدریه، جبریه و جهمیه مشاهده نمود. این امر چنان قابل ملاحظه بوده است که برخی، همه فتنه‌های کوچک و بزرگ عالم اسلام از صدر اسلام و خون‌هایی که بر زمین ریخت را ناشی از تأویل دانسته‌اند. (ابن قیم جوزیه، ۱۴۲۷: ۳۳۴) فتنه خوارج و گرایش خاص فکری آنها در مفهوم‌پذیری برخی مفاهیم دینی، نمونه روشنی از گرایش تأویلی به مفاهیم دینی به شمار می‌رود؛ از این رو امیرالمومنین علی علیه السلام هنگامی که ابن عباس را برای مناظره با خوارج می‌فرستد به او می‌فرماید:

لَا تَخَاصِمُهُم بِالْقُرْآنِ فَإِنَّ الْقُرْآنَ حِمَالٌ ذُو وَجُوهِ (نهج البلاغه، نامه ۷۷)؛
با قرآن با آنها محاجه نکن چرا که قرآن وجوه مختلفی دارد و هر کس عقیده خود را بر قرآن حمل می‌کند. (شریف الرضی، ۱۴۱۴: ۴۶۵)

این تعبیر حضرت امیر به روشنی دلالت بر تأویل‌گرایی خوارج در مورد قرآن است که آیات الهی را در جهت عقائد فرقه‌ای خویش حمل می‌کنند. از این روست که آنان را به سبب تأویل آیه «وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ رَؤُوفٌ بِالْعِبَادِ» (بقره: ۲۰۷) شراة نامیده‌اند. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۴۵۳)

تقابل ظاهرگرایان با عقل‌گرایان در مباحث کلامی رنگ و بوی تأویل را دارا است. نمونه‌های روشن آن در مباحث مربوط به قدم و حدوث کلام الهی و منازعات اهل حدیث، اشاعره و معتزله قابل مشاهده است. مباحثی که فتنه وار بخش زیادی از توان امت اسلامی بدان مشغول شد و استعدادها و ظرفیت‌های بسیاری از عالم اسلام برباد رفت. با این‌که در مکتب فکری اشاعره و دیگرانی نظیر ماتریدیه به شدت با تأویلات معتزله مخالفت شده و باطل

پنداشته شده است؛ لکن آنها نیز از برداشت‌های قرآنی خود سود جسته‌اند که آن را «تفسیر به رأی ممدوح» در مقابل تفسیر به رأی مذموم نامیده‌اند. (ذهبی، ۱۳۹۶: ج ۱، ۲۸۸-۲۸۹) به تعبیری دیگر آنان نیز ناگزیر به یک نوع تلقی و فهم عقلانی از برخی مفاهیم دینی روآورده و در دامان تأویل افتاده‌اند؛ علاوه بر این که سیر چنین تأویلی را می‌توان در میان متکلمان متأخر نظیر جوینی، غزالی، شهرستانی، رازی، ایجی و جرجانی مشاهده نمود؛ چنان‌چه نوعی تأویل در آثار مخالفین سرسخت تأویل، نظیر ابن تیمیه نیز قابل ملاحظه است. (هوشنگی، ۱۳۸۷: ج ۱۴، ۳۸۲)

البته برخی خاستگاه اصلی تأویل و سبب رواج آن را در ورود و رواج علم فلسفه جست‌وجوی می‌کنند؛ چراکه مباحث فلسفی تحت تأثیر فلسفه نوافلاطونی و فیثاغورثی بوده است و مسلمانان در جریان ترجمه کتب فلسفی با نظریات نوافلاطونی آشنایی یافتند. (آقانوری، ۱۳۸۴: ۲۷۳) از این رو دیدگاه فلسفی از تأویل مصون نبوده است (شاکر، ۱۳۸۲: ۶۶) تا جایی که عده‌ای نظیر ابن عربی قرآن را بر اساس نظریات فلاسفه تأویل و توجیه می‌نمودند و با آیات قرآنی، آن نظریات را تأیید می‌کردند. (ذهبی، ۱۳۹۶: ج ۲، ۳۵۰)

از نخستین گرایش‌ها و مکاتب فکری - کلامی که ارتباط مستقیمی با تأویل دارد مکتب کلامی معتزله است که نظام اعتقادی خویش را بر پایه عدل و توحید بنیان نموده است. این نگرش به جهت زدودن ناسازگاری بین عقل و شرع در آیات تشبیه، به تأویل روآورده است. بنابراین مسئله تأویل در اصول عقائد به جهت تطابق متشابهات قرآن و حدیث با قوانین نظری و مقدمات عقلی برای تقدیس خداوند متعال و تنزیه او از صفات امکانی و نقائص کونی مطرح گردید. چراکه حمل کلام بر معنای موضوع له آن در مورد «بد»، «وجه»، «ساق» و نظایر آن در مورد خداوند مستلزم تجسیم و تشبیه است. (سلیمان، ۱۳۸۷: ج ۶، ۳۲۴) در تعبیری دیگر می‌توان چنین ادعا نمود که این مسئله،

معتزله را به دامان فلاسفه انداخت به نحوی که عدل و توحید را برای تنزیه حق از تجسیم و انتصاب معاصی به عبد به کار بستند؛ هرچند در رفع ظواهر چنان زیاده‌روی کردند که بسیاری از مسلمانی نظیر عذاب قبر، نکیر و منکر، میزان و صراط را نفی کرده و به تأویل آن روی آورده‌اند. (شیرازی، ۱۳۶۳: ج ۴، ۱۶۳) با این حال می‌توان تأویل این آیات را آن‌چنان که در مکتب اهل بیت علیهم‌السلام تبیین شده، ملتزم شد و از هر آسیب و گزند در امان بود.

تأویل در علوم قرآن و حدیث

مسئله تأویل به سبب پیوند عمیقی که با آیات قرآنی دارد به صورت مفصل در کتب علوم قرآنی مطرح شده است. زرکشی از نخستین پدیدآورندگان علوم قرآنی، فصلی را در شناخت تأویل اختصاص داده است. (زرکشی، ۱۴۰۸: ج ۲، ۱۴۶-۲۱۶) جلال‌الدین سیوطی نیز بابی را در تأویل گشوده است، (سیوطی، ۱۳۶۳: ج ۴، ۱۹۲-۱۹۴) سایر عالمان علوم قرآنی نیز مبحث تأویل را به عنوان یکی از مباحث مهم در آثار خویش ثبت کرده‌اند. (زرقانی، ۱۴۰۹: ج ۲، ۶-۸؛ معرفت، ۱۴۱۲: ج ۳، ۲۸-۳۴ مبحث محکم و متشابه)

کاربست تأویل در آیات قرآنی در موارد هفده‌گانه که در وجوه و مرادات مختلف به کار رفته، تأویل را موضوع مباحث و مناقشات علمی قرار داده است. تأویل در علوم قرآنی از جهات مختلفی مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد. اولین بحث در تأویل بررسی لغوی تأویل است و لغت‌شناسان معانی متعددی برای تأویل ذکر کرده‌اند که در برخی موارد متناقض به نظر می‌رسد. دومین بحث در مورد تأویل در علوم قرآنی مربوط به بررسی معانی تأویل با توجه به کاربرد قرآنی تأویل است به نحوی که برخی معنای تأویل در قرآن را در پنج دسته (سرانجام و عاقبت، تعبیر خواب، تحقق عینی، دوران سلطنت و بقای یک قوم، انواع غذاها با رنگ‌های گوناگون) تقسیم‌بندی نموده است. (مقاتل

بن سلیمان، ۱۳۹۵: ۱۳۱؛ به تبع وی فیروز آبادی، بی تا: ج ۲، ۲۹۱؛ ابن جوزی، ۱۴۰۴: ۲۱۸) برخی دیگر آن را در سه دسته (بابایی و همکاران، ۱۳۷۹: ۲۶) و دیگری همگی را به یک معنا ارجاع داده است (راستگو، ۱۳۸۳: ۲۰) در موارد کاربرد هفده گانه تأویل در قرآن که دارای معانی مختلفی است، این معانی تنها در معنای «تعبیر خواب» مورد اجماع و اتفاق صاحب نظران قرار گرفته است ولی در سایر موارد معنای تأویل محل نقاش و اختلاف آراء بسیار بوده است. (طارمی، ۱۳۸۸: ۳۱۴)

در این میان آیه هفت سوره آل عمران که واژه تأویل دو مرتبه در آن به کار رفته است، موجب بیشترین مباحثات شده است. این آیه، آیات قرآن را در دو دسته محکم و متشابه تقسیم بندی نموده است. بنابراین آیه، کسانی که در دل هاشان کژی وجود دارد از متشابهات قرآن پیروی کرده و به دنبال تأویل آیات بوده و آن آیات را در اثبات دیدگاه های خود احتجاج می کنند. اهمیت این کاربرد قرآنی در این است که تمام یا بخشی از قرآن دارای تأویل معرفی شده است. نکته دیگر این که در این آیه از آگاهی به تأویل قرآن سخن گفته شده است که خداوند به تأویل قرآن آگاهی دارد و بنابراین که «الراسخون فی العلم» در آیه شریفه به «الله» عطف شده باشد، راسخان در علم نیز علاوه بر خداوند به تأویل قرآن آگاهی دارند. بنابراین تعیین نسبت تأویل با محکم و متشابه قرآن، از اهمیت ویژه ای برخوردار است چنان چه برخی از اندشمندان علوم قرآنی اساس تبیین تأویل را بر مسئله محکم و متشابه پایه گذاری کرده است. (معرفت، ۱۴۱۲: ج ۳، ۲۸-۳۴)

سومین بحث در علوم قرآنی درباره معنای اصطلاحی تأویل و تعدد مبانی پیرامون آن شکل گرفته است. چنان چه گذشت، استعمالات قرآنی تأویل غالباً در معنای لغوی به کار رفته است؛ لکن در این که مقصود از تأویل در استعمالات چیست، مبانی متفاوتی وجود دارد. در یک معنا تأویل مرادف

تفسیر فرض شده است به اعتقاد ابن تیمیه، تأویل نزد عالمان سلف علاوه بر معنای قرآنی به معنای تفسیر و شرح و بیان مراد متکلم بوده است. در دیدگاه وی تأویل تنها در عرف متأخران از متکلم، اصولی، متفقه، محدث، صوفی و غیره عبارت از برگرداندن لفظ از معنای متداول و راجح به معنایی ناشناخته و مرجوح برپایه یک دلیل است. (ابن تیمیه، ۱۳۹۲: ج ۲، ۸-۳۶)

بحث چهارم در رابطه با حقیقت تأویل در قرآن است. برخی نظیر ابن تیمیه (همو) و پیروانش (ابن قیم جوزیه، بی تا: ج ۱، ۳۲۷؛ رشیدرضا، ۱۴۲۳: ج ۳، ۱۷۲-۱۹۶) تأویل آیات قرآنی را از سنخ حقیقت عینی و نه از مقوله لفظ و معنا دانسته‌اند. البته برخی از مفسران شیعی نیز دیدگاه خویش در تأویل را براساس امر واقعی خارجی پایه‌ریزی نموده‌اند. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۳، ۲۷-۴۹) در مقابل، برخی دیگر با نقادی نظریه نخست حقیقت تأویل را از سنخ لفظ و معنا دانسته‌اند. (معرفت، ۱۴۱۲: ج ۳، ۲۸-۳۴)

در نهایت باید دانست از مجموع آرای مطرح شده در آثار لغوی و تفسیری و علوم قرآنی دانسته می‌شود که واژه تأویل به تدریج از معنای آغازین لغوی، فاصله گرفته است و در آثار مفسران و مؤلفان حوزه‌های مختلف علوم اسلامی به معنای توجیه آیات متشابه و فهم معانی درونی آیات به کار رفته است به گونه‌ای که کاربرد آن در معنای اصلی منسوخ شده است. (طارمی، ۱۳۸۸: ۳۱۷)

تأویل در علوم حدیث از چنان جایگاه مستحکمی برخوردار است که اصطلاحی در آن علم با نام «تأویل الحدیث» مشهور است. این اصطلاح از تعبیر قرآنی «تأویل الاحادیث» اخذ شده که سه بار در سوره یوسف در آیات ۶، ۲۱ و ۱۰۱ به کار رفته است. اصطلاح «تأویل الحدیث» به معنای روی‌گرداندن از ظاهر حدیث به معنایی غیر ظاهر و نیز به معنای حل تعارض احادیثی است که از نظر لفظی با یکدیگر اختلاف دارند. از آن جا که احادیث نیز مانند برخی از

آیات قرآنی متشابه دارند، یکی از اقسام حدیث متشابه، حدیث مؤؤل است یعنی حدیثی که به واسطه شاهد عقلی یا نقلی برخلاف ظاهر حمل می‌شود. (مامقانی، ۱۴۱۱: ج ۱، ۲۸۴) تأویل در علوم حدیث با کاربردی که در علم اصول فقه یافته است از زمینه‌های تشکیل راهبرد مشترک در قبال تأویل است که در فراز بعدی بدان اشاره خواهد شد.

اشتراکات دیدگاه فریقین به تأویل

ضابطه‌گرایی در تأویل

فریقین در تبیین معیارهای تأویل صحیح و مورد قبول، دیدگاه‌هایی دارند که در نقاط زیادی مشترک و هم‌سواست. مهم‌ترین ضابطه در تأویل وجود دلیلی است که از احتمال خلاف ظاهر لفظ پشتیبانی نماید به نحوی که آن احتمال را بر معنای ظاهری غالب گرداند (غزالی، ۱۴۱۷: ۱۹۶؛ فخر رازی، ۱۴۱۲: ج ۳، ۱۵۳) و آن دلیل باعث رجحان تأویل محتمل بر ظهور لفظ در مدلولش باشد. (آمدی، ۱۴۰۲: ج ۳، ۵۴)

دیگر معیار این است که تأویل باید در حوزه تفهیم و تفهیم عرفی صورت گیرد یعنی رعایت قوانین عرفی در فهم‌پذیری متون، عنصر اصلی در تأویل به شمار می‌رود، بنابراین تأویل با وجود قرینه و انس عرف به آن جایز است. (حیدری، ۱۴۱۲: ۳۰۱) از این رو تأویلاتی از نصوص دینی پذیرفته است که با فهم عرب مناسبت داشته باشد (آمدی، ۱۴۰۲: ج ۱، ۱۶۶) به عبارت دیگر با توجه به این که تأویل صحیح، از اقسام دلالات التزامی غیربیین است؛ بر این اساس ضابطه تأویل این است که از اقسام دلالات لفظیه بیرون نباشد اگر چه غیربیین باشد (معرفت، بی‌تا: ج ۱، ۲۴) از این رو باید بین تأویل و نص تأویل شده، رابطه زبان‌شناختی وجود داشته باشد و الفاظ آن نص دینی به گونه‌ای

باشد که از تأویل‌یابی نداشته باشد. شیخ طوسی در این باره چنین می‌گوید:
برای کسی سزاوار نیست که در تفسیر آیه قرآنی تفسیری را ارائه دهد
که ظاهر آیه شریفه از مراد تفصیلی خبر ندهد. (شیخ طوسی، بی‌تا:
ج ۱، ۶) بنابراین از شرایط تأویل، وجود مناسبت بین معنای لفظی و
تأویل از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. (همو، ۲۵)

از این رو در جایی که چاره‌ای از تأویل نیست مانند تعارض در روایات، باید
آن را به گونه‌ای به تأویل برد که با ظواهر لفظی آن منافات نداشته باشد
(روزدری، ۱۴۰۹: ج ۲، ۱۵۶) به تعبیری دیگر لفظ قابلیت تأویل را داشته باشد و
احتمال چنین تأویلی در آن لفظ جاری باشد (آمدی، ۱۴۰۲: ج ۳، ۵۴) از
سوئی دیگر تأویل یک نص مشروط به عدم معارضه آن، به دلیلی برخلاف
تأویل است (ابن قیم جوزیه، ۱۴۲۷: ۳۴۴) یعنی اگر همراه با ظواهر قرآینی
موجود باشد که با تأویل مخالف باشد آن تأویل قابل اعتنا نخواهد بود.

عقلایی بودن دیگر معیاری برای تأویل است که خود دارای جلوه‌های
گوناگونی است. یکی از جلوه‌های عقلایی بودن تأویل، عدم تنافی آن با حکم
قطعی عقل است چرا که حکم عقل تخصیص‌بردار نیست (غزالی، ۱۴۱۷:
۱۹۶؛ روزدری، ۱۴۰۹: ج ۳، ۳۸) بر این اساس در صورتی که خبر واحد،
معارضی عقلی داشته باشد در صورت امکان، باید در خبر واحد تأویل نمود
چرا که دلالت عقلی احتمال نقیض را بر نمی‌تابد. (فخر رازی، ۱۴۱۲: ج ۴،
۴۲۸) دیگر جلوه عقلایی بودن، رعایت نظم و دقت در الغاء خصوصیت
پیچیده در کلام است که در علم منطق از آن به قانون «سبر و تقسیم» و در
اصول فقه از آن به «تنقیح مناط» یاد می‌شود (معرفت، بی‌تا: ج ۱، ۲۸) یعنی در
صورتی که مناط یک حکم کشف شود می‌توان به نوعی تأویل دست زد و یک
امر کلی را به سایر امور سریان داد چنانچه معتبرترین تأویلات چه در روایات
مهدویت و چه غیر آن، در این حوزه قرار دارد.

از دیگر معیارهای تأویل این است که تأویل گراهِلیت تأویل در مفاهیم دینی را دارا باشد (آمدی، ۱۴۰۲: ج ۳، ۵۴) به عبارت دیگر تأویل گرزمانی می‌تواند قضاوت صحیحی از نصوص و مفاهیم دینی داشته باشد که خبیر و مجتهد در این حوزه باشد، لکن تأویلاتی که از مدعیان دروغین حاصل شده است نه تنها حائز این شرط نیست بلکه تفاسیری است که برخاسته از اغراض شخصی و برپایه هوی و هوس می‌باشد و از روشن‌ترین مصادیق تأویل نادرست و نکوهیده است. (غزالی، ۱۴۱۱: ج ۱، ۱۰۴) توجه به نوع عملکرد باطنیه در تأویل قرآن، روشن می‌سازد که آنها سعی می‌کنند به هر نحو ممکن الفاظ قرآن را بر معتقدات خود حمل کنند. (شاکر، ۱۳۸۲: ۲۲۹) نوع تأویلات قادیانیه نیز، از این دسته است. یعنی رفتار قادیانیه در قبال عناصر آموزه مهدویت بر تطبیق‌سازی و تأویل حداکثری مفاهیم مهدوی بر عقائد فرقه‌ای و در راستای ادعای مسیح بودن غلام احمد قادیانیه قابل تفسیر است.

نگاه مضیق به تأویل و روایات تأویلی

ابن حزم از ظاهرگرایان سرسخت، با این که ترک‌کننده ظاهر را تارک وحی و مدعی علم غیب معرفی می‌کند، با این حال تأویل صحیح را مورد پذیرش قرار داده و معیار صحت تأویل را استناد تأویل به برهان و صدور آن از تأویل‌گر واجب‌الطاعة تصویر نموده است (ابن حزم اندلسی، بی تا: ج ۱، ۳۴) به عبارت دیگر تنها تأویلاتی مورد پذیرش ایشان است که از پیامبر ﷺ صادر شده باشد (همو: ج ۳، ۲۸۴) لکن برخی دیگر دلیل تأویل را در طیفی محدود از قرینه، قیاس و ظهور خبری با دلالت قوی تر معرفی نموده است (غزالی، ۱۴۱۷: ۱۹۶) در نگاه شیعه تأویل صحیح، تأویلی است که یا به عقل و منطق قوی و غیر قابل خدشه استوار باشد یا در مواردی که از مستقلات عقلی نیست به نقل صحیح مستند باشد. به عبارت دیگر تأویلات نقلی تنها از پیامبر ﷺ و اهل

بیت ایشان پذیرفته است و تأویلات باطنیه و مدعیان دروغین را نه به دلیل عقلی و نه به دلیل نقلی مستند نمی‌داند. (شاکر، ۱۳۸۲: ۲۶۰) براین اساس تأویلاتی که از پیامبر ﷺ و اهل بیت علیهم السلام نقل شده تنها در صورت اعتبار سندی و محتوایی قابل پذیرش است و از آن جا که بخش عمده‌ای از روایات تأویلی از لحاظ سند و محتوا قابل دچار ضعف است و بخش قابل توجهی از روایات تفسیری جعلی است و نقش اول در جعل اینگونه احادیث از آن غلات است (همو، ۱۷)؛ باید به این‌گونه از روایات، نگاهی مضیق داشت.

تأویل در اصول فقه و حدیث

تأویل در قاموس علم اصول فقه نه تنها دارای معنای ویژه‌ای است بلکه کاربرد فراوانی نیز دارد. تأویل در علم اصول به معنای بیان خلاف ظاهر الفاظ است؛ هرگاه مفهوم یک عبارتی به گونه‌ای بیان شود که برخلاف ظاهر الفاظ آن کلام باشد، در واقع آن کلام تأویل شده است. بازشناسی مفهوم تأویل در نظرگاه اصولیون در معنای غیرظاهر چنان روشن است که واژه «التأویل» در کنار «الصرف» و «التصرف» که به معنای صرف نظر از معنای ظاهر الفاظ است، به کار رفته است و همگی در یک معنا و به صورت مترادف به کار رفته است. (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹: ۱۶۱؛ ۱۴۱۰: ۴۳۶)

در منظر اصولی، مفاهیم دینی در دو دسته نص و ظاهر دسته‌بندی می‌شود؛ در نص هیچ احتمالی دیگر راه ندارد ولی ظاهر در جایی است که احتمال تأویل و برداشت خلاف ظاهر وجود دارد (غزالی، ۱۴۱۷: ۱۹۶) از این رو تأویل در اصول فقه تا جایی است که ظواهر شرعی یقینی الصدور را با وجود ضوابطی مورد تأویل قرار می‌دهد بدون این که در تأویل نصوص دینی و دست برداشتن از ظاهر الفاظ آن‌ها تأمل کند. از این رو در مورد قرآن چنین گفته شده که در صورت وجود خبر واحدی که در دلالت تام باشد، می‌توان ظاهر قرآن را به

تأویل برد (مجاهد، بی تا: ۱۶۸) مانند آیه «أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ» (المائدة: ۶) که ظاهر آن دال بر وجوب وضو بر هر نمازی است لکن با توجه به استقرار اجماع بر عدم وجوب، بسیاری بر تأویل این آیه شریفه حکم نموده‌اند (ابن حجر عسقلانی، بی تا: ج ۱، ۲۷۲) و هم‌چنین با وجود دلیل عقلی و برهان قطعی بر امری، از ظاهر نصوص دینی که مخالف با دلیل عقلی است، صرف نظر می‌شود؛ چرا که حکم عقل قطعی به گونه‌ای است که به هیچ وجه نباید مورد مخالفت قرار گیرد (غزالی، ۱۴۱۷: ۱۹۶) نظیر مسأله امتناع اجتماع امر و نهی که با وجود دلیل قطعی و برهان قطعی بر امتناع اجتماع امر و نهی، چاره‌ای جز تأویل نصوص دینی حاکی از جواز اجتماع امر و نهی وجود نخواهد داشت. (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹: ۱۶۲؛ بروجردی، ۱۴۱۲: ج ۱، ۳۸۱؛ حکیم، ۱۴۰۸: ج ۱، ۳۷۶)

بنابراین می‌توان دست برداشتن از ظاهر الفاظ برخی از متون را رویه‌ای دائمی در بحث‌های اصولی دانست؛ چرا که قائل شدن به معنای خلاف ظاهر ادله که نوعی تأویل در نظرگاه اصولیون محسوب می‌شود به وفور در اجتهاد و استنباط احکام شرعی کاربرد دارد. به عنوان مثال اگر در روایتی بگوید «اغتسل يوم الجمعة» که ظاهر در وجوب است و روایت دیگر بگوید «ینبغی غسل الجمعة» که ظاهر در استحباب است، اگر در جمع بین دو دلیل از ظهور دلیل اول رفع ید شود و حمل بر استحباب شود، در واقع دلیل اول تأویل به معنای غیر ظاهر شده است (شیخ انصاری، ۱۴۱۶: ج ۲، ۷۵۷) این حکم از این جهت است که هرگاه دو عام متعارض مانند «اقتل الکفار» و «لا تقتل الکفار» وارد شوند، یکی از راه‌های حل تعارض در این دو عام، به تأویل بردن یکی یا هر دو عام است (شیخ طوسی، ۱۴۱۷: ج ۱، ۳۹۷) و یا تعبیر «لا صلاة» که در برخی از روایات وارد شده است، دارای دو احتمال است. ظهور این

تعبیر در نفی صحت و تأویل آن در نفی کمال است. (غزالی، ۱۴۱۷: ۱۸۸)

در مواردی اگر خبر ظنی دوران بین دو چیز داشته باشد، یا باید سند آن روایت را مردود دانست یا این که روایت را تأویل برده و بر معنایی دیگر حمل نمود. در دیدگاه شیخ انصاری بی هیچ تأمل و درنگی تأویل متعین است و واجب است بر طبق تأویل عمل نمود نه این که آن روایات را طرح نمود یا حکم به صدور تقیه‌ای آن نمود تا این که از تأویل گریز شود (شیخ انصاری، ۱۴۱۶: ج ۲، ۷۹۰) یعنی در صورتی که احتمال تأویل در خبر مخالف برود دیگر جای برای فرض احتمال تقیه نیست و روایت را باید تأویل نمود. (همو: ۸۰۸)

بنابراین یک راه کار در راستای احتراز از تعارض و امکان جمع بین روایات تأویل است (ابن حجر عسقلانی، بی تا: ج ۱، ۳۳۸) به عنوان مثال در موضوع حبط عمل و کفراهل معاصی منطوق یک روایت با مفهوم آیه‌ای از قرآن تعارض می‌کند که راهکار جمهور عالمان به تأویل روایت بوده است. (همو، ج ۲، ۲۶)

اصولون در بیان حجیت ظواهر الفاظ نصوص دینی مانند قرآن که در صدد اثبات حجیت ظواهر الفاظ هستند، عقیده برخی باطنیان در نفی ظواهر و اعتقاد به بطون را به کلی رد می‌کنند و برخلاف باطنیه واقع را همان مفاد ظاهر الفاظ می‌دانند (صدر، ۱۴۱۷: ج ۴، ۲۸۵) هر چند منکر وجود بطن برای قرآن نیستند. اما در مواردی که دو دسته از روایات با یک دیگر تعارض داشته باشند، یک دسته را به گونه‌ای تأویل می‌کنند که با ظواهر روایات آن دسته تعارض نداشته باشد یا این که دلیل قطعی بر چنین معنایی اقامه شده باشد. باید دانست روایاتی که حاکی از موافقت و مطابقت کلام ائمه با قرآن دارد هم چنین روایاتی که احادیث مخالف با قرآن را باطل و زخرف دانسته است، نمی‌تواند نافی تأویل باشد؛ چنان چه در یکی از توجیهات، مقصود از این روایات، مخالفت آن روایات با اصول و ارکان دین شمرده شده است که

زخرف و باطل تلقی می‌شود. (صدر، ۱۴۰۵: ج ۴، ۲۵۵)

بدبینی به تأویلات متصوفه و باطنیه

تأویل عرفانی عبارت است از سیر در ژرفا و بطون هفت‌گانه قرآن. این تأویل رابطه طولی بین ظاهر و باطن است و نه حمل ظاهر کلام برخلاف آن. (مزرئی، ۱۳۹۰: ۱۶۸) بنابراین تأویل در عرفان و تصوف معنایی است که الفاظ هیچ دلالتی بر آن ندارد (بابایی و شاکر، ۱۳۸۱: ۷۴) یعنی لزوماً رابطه زبان شناختی بین تأویل و لفظ وجود ندارد بلکه تنها ادراکاتی است که به مدد لطیفه‌های روحانی حاصل می‌شود. صوفیه این ادراکات ذوقی را از ادراکات عقلی قوی‌تر و شریف‌تر می‌داند چرا که ظن و گمان ظاهرگرایان را تاب مقاومت در برابر علم و برهان اهل عرفان نیست. در دیدگاه آنان عقل از چنین ادراکاتی در حجاب است.

مهم‌ترین آسیب این نظریه این است که عقل جایگاهش در اعتبارسنجی تأویل را از دست خواهد داد. به عبارت دیگر در این روش برای رسیدن به حقیقت نمی‌توان به عقل تکیه نمود و عقل راه مطمئنی نیست؛ بلکه تنها راه مطمئن در وصول به حقیقت، از طریق دل و تصفیه باطن امکان‌پذیر می‌باشد. آن‌چه به مدد حس و عقل ظاهر دریافته شود، عالم ملک و عالم ظلمت گفته شده اما باطن عالم، عالم ملکوت و نور است؛ از این رو برای درک کلام خداوند باید از ظاهر عبور نمود و به باطن و ژرفای آیات نظر نمود. (دهقان، ۱۳۸۳: ۱۱۱)

در این دیدگاه، الفاظ قرآن حاکی از اشارات و کنایاتی هستند که تنها اهل حقیقت آن معانی را درک می‌کنند؛ حال آن‌که اهل ظاهر مانند فقهاء و محدثین از آن نصیبی ندارند. صوفیه در مقام مکاشفه آن‌چنان سرمست مکاشفه و شهود شدند که دیگر به نقل احادیث و ذکر اسانید اهمیت نمی‌

دادند تا جایی که احادیثی بلاواسطه از قلب خود به نقل از خداوند با تعبیر «حدثنی قلبی عن الله» ذکر کرده‌اند. از این جهت کتاب‌های آنها پراز مجعولات و روایات تأویلی مرسل و ضعیف است. انحراف متصوفه تا به جایی رسید که برخی از آنان راه افراط را به نهایت رسانده و ظواهر را به صورت کلی بی اثر دانسته‌اند. چنان‌چه باطنیه نیز قرآن بلکه تمام شریعت را رموز و امثالی دانستند که مراد و مقصود اصلی، حقایقی است که در ورای آنهاست (شاکر، ۱۳۸۲: ۲۱۶) از این رو قومیان از عمل به ظواهر شرع امتناع نمودند و به فساد و غارت اموال مسلمانان رو آوردند. (آقانوری، ۱۳۸۴: ۲۵۵)

بنابراین جدا از انحرافات و آسیب‌هایی که تأویلات متصوفه و باطنیه در پی داشته است، بر فرض این‌که تأویل عرفانی براساس معیارهای خویش، حقیقتاً حاصل گردد؛ تنها برای شهودکننده معتبر خواهد بود و هیچ حجتی بر سایرین ایجاد نخواهد نمود و در مقام استدلال و محاجه کاربردی نخواهد داشت.

تأویل‌گرایی در فرقه قادیانیه

آموزه مهدویت و اتفاقات آخرالزمانی چنان متنوع و متعدد است که مدعیان دروغین مهدویت مواجهه متفاوتی با این گزاره‌ها دارند. فرقه قادیانیه نیز از این قاعده مستثنی نیست. آنان تحقق تعدادی از گزاره‌های آخرالزمانی را ناممکن دانسته و قائل به تحقق مجازی آن در قالب استعاره هستند و سبب آن را آزمایش مردم می‌دانند (قادیانی، ۱۴۲۸: ۱۷۵) مانند خروج دجال و یأجوج و مأجوج (سیالکوتی، ۱۳۸۰: ۱۴۲) و در مواردی وقوع یک گزاره را به آینده موکول ساخته (قادیانی، ۱۴۲۸: ۱۹۰) و در مواردی نیز وقوع خارجی آن گزاره را مدعی شده و آن را بر خویش تطبیق می‌دهند مانند ادعای وقوع خسوف و کسوف در ماه رمضان بنابر روایتی از پیامبر اسلام ﷺ (قادیانی، ۱۴۳۶: ۸۸) و

یا رفاه نسبی در زمانه خویش در خوراک و پوشاک و حمل و نقل را که قادیانی از نشانه‌های ظهور خویش معرفی می‌نمود (قادیانی، ۱۴۲۸: ۱۹۴) و برخی دیگر از گزاره‌ها را منکر می‌شد مانند انکار و تضعیف روایاتی که در آن‌ها از حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف در کنار عیسی علیه السلام یاد شده است. (سیالکوتی، ۱۳۸۰: ۴۱)

تأویلات قادیانیه

قادیانی خویش را مسیح موعود دانسته است که شأن نبوت پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله را دارا بوده است (قادیانی، ۱۴۳۷: ۱۰) وی مدعی است در تعبیر روایی «نزل ابن مریم فیکم» (احادیث ابن حنبل، ج ۱، ۱۰۸) مقصود، نزول شبیه ابن مریم است مانند تعبیر «رأیتُ أسداً» که مقصود شبیه أسد است و وجه شبهه و أدات آن حذف شده است (سیالکوتی، ۱۳۸۰: ۳۵) تعبیر نزول عیسی به معنای نازل شدن از آسمان نیست بلکه از آن‌جا که ظهور شبیه عیسی علیه السلام جنبه الهی دارد و کسی جز خداوند بر آن قادر نیست، تعبیر نزول شده است. (قادیانی، ۱۴۲۸: ۳۰) یا این‌که روحانیت حضرت مسیح از آسمان است که در قالب مثیل و شبیه متمثل شده است و به این سبب تعبیر نزول به کار رفته است (همو: ۶۹-۷۰) کسر صلیب از سوی مسیح (ابن منادی، ۱۴۱۸: ۲۵۴) شکسته شدن عقیده صلیبی با پراهین صادق (سیالکوتی، ۱۳۸۰: ۵۸) و قتل خنزیر یعنی مناظره با دشمنان اسلام و شکست آنان (همو: ۷۸) در تعبیر روایی نزول عیسی علیه السلام در «المنارة البيضاء شرقی دمشق» (ابن حماد، ۱۴۲۳: ۳۸۹) مقصود نزول عیسی علیه السلام در ملک هند (قادیانی، ۱۴۳۵: ۱۲۹) یا قادیان است که کاملاً در طرف مشرق دمشق قرار دارد. (سیالکوتی، ۱۳۸۰: ۱۴۴) غلبه موعود بر دشمنان غیر فیزیکی است یعنی موعود از رویارویی نظامی با دشمنان گریزان است و ارتش معارف و حقایق است که غالب می‌شود (قادیانی، ۱۴۳۳: ۴۹۶) و چنان حجت تمام می‌شود که کسی تاب مقاومت

در برابر آن را نخواهد داشت (قادیانی، ۱۴۲۶: ۶) به عبارت دیگر پیروزی منجی موعود با برهان و حجت است و با شمشیر قلم. (سیالکوتی، ۱۳۸۰: ۵۸) این مسیحیت است که هم چون دجال بر کشورهای اسلامی هجوم آورده و از هر سویی در زمین غالب شده است، (قادیانی، ۱۴۲۸: ۲۸) از این رو فتنه مسیحیت، دجال و یأجوج و مأجوج یکی است به اعتبارات مختلف؛ به اعتبار مکر و حيله، دجال و به اعتبار قومیت، یأجوج و مأجوج و به اعتبار دین، مسیحیت نامیده شده است (سیالکوتی، ۱۳۸۰: ۱۴۲) و قتل دجال توسط مسیح قتلی فرهنگی و فکری است؛ چراکه گروهی که از حیث دلیل و برهان مغلوب شود در حکم میت است (جمعی از نویسندگان، ۲۰۰۵: ۱۲۷-۱۲۹) و مقصود از الاغ دجال، قطار است. (قادیانی، ۱۴۳۳: ۵۰۱) مقصود از بهره‌مندی مردم در زمانه موعود از مواهب دنیوی در عدم پذیرش کمک از دیگران، گشوده شدن خزائن معارف قرآن و حقایق بر مردم است به نحوی که خانه‌های مؤمنان به مال علم و هدایت یافتگی پرمی شود (سیالکوتی، ۱۳۸۰: ۷۹) زلزله آخرالزمان، پیشرفت چشم‌گیر در علوم دنیایی (قادیانی، ۱۴۳۳: ۵۰۰) و طلوع شمس از مغرب، روشن شدن سرزمین‌های غربی به خورشید راستی و رو آوردن اهل غرب به اسلام (سیالکوتی، ۱۳۸۰: ۸۴) و دابة الارض علمای سوء است. (قادیانی، ۱۴۲۸: ۱۷۹)

تنافی تأویل‌گرایی قادیانی با تأویل صحیح

قادیانیه به وسیله تأویل بسیاری از حقایق شرعیه که بین امت اسلامی مورد اجماع بوده است را انکار نموده است (اللبانی، ۱۴۱۲: ۳۱) مانند صعود حضرت مسیح علیه السلام به آسمان که تأویل آن باعث خرق اجماع مسلمانان خواهد بود. این تأویلات به دلیل فقدان معیارهای تأویل صحیح، باطل و غیرمقبول است. بنابراین تقریری که گذشت تأویل باید مستند به دلیل معتبر باشد. این که

مقصود از مسیح در روایات، شبیه مسیح باشد، امری است که نیاز به دلیل و قرینه است و هیچ قاعده لغوی یا شرعی بر آن دلالت ندارد (البنانی، ۱۴۳۱: ج ۸، ۱۰۴) و تعبیر «رأیت أسداً» نیز بدون قرینه بر معنی اصلی خویش یعنی شیر جنگل حمل می‌شود اما اگر قرینه دال بر این باشد که «أسد» صفت انسانی بوده است دال بر مرد شجاع خواهد بود. بنابراین قاعده عقلایی در مفاهمات عرفی این است که در نبود قرینه معتبر، باید کلام بر معنای حقیقی خویش حمل گردد. از این رو مقصود از مسیح بن مریم، کسی جز حضرت مسیح نخواهد بود. نقد دیگر وجود رابطه زبان شناختی در تأویل است یعنی لازم است لفظ تأویل شده با تأویل منافرت نداشته باشد به عنوان مثال الاغ دجال هیچ مناسبتی با قطار یا هواپیما ندارد و از این جهت چنین تأویلی صحیح نخواهد بود. از سویی دیگر تأویلات ارائه شده هیچ مستندی در حکم عقل ندارد یعنی هیچ ضرورت عقلی در مسئله حاکم نیست اما درباره ویژگی‌های عجیب دجال یا تناقضات در روایات، عقل از فهم آن عاجز خواهد بود و باید در آن مسئله به راه کارهای حدیثی مراجعه نمود حال آن‌که از تأویل به عنوان روشی برای انکار احادیث یاد شده است. (همو: ج ۱، ۱۳)

راهبرد مشترک فریقین در مقابله با فرقه‌های انحرافی مهدویت

ترسیم مؤلفه‌های تأویل ناپذیر آموزه مهدویت

با مراجعه به منابع روایی فریقین، می‌توان مؤلفه‌هایی از آموزه مهدویت را برشمرد که به دلیل تأکید و تواتری که در روایات برای آن شکل گرفته است و ظهور صریحی که دارد، به هیچ وجه قابل تأویل نیست. از این رو لازم است تأویل ناپذیری این مؤلفه‌ها بیش از پیش مورد تأکید قرار گیرد تا زمینه سوء استفاده از این آموزه کاملاً مرتفع گردد.

ضرورت و قطعیت ظهور

روایات فراوانی در باب ضرورت و قطعیت ظهور منجی وارد شده است. این که حتما مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف در این امت خواهد بود (ابن ماجه، ۲۰۰۵: ج ۲: ۴۴۱، ح ۴۰۸۳) که ظهورش حق و انکارناپذیر است (حاکم نیشابوری، ۱۴۲۷: ج ۸، ۳۰۹۹، ح ۸۶۷۱) و این دنیا منقضی نگردد تا این که مردی از اهل بیت پیامبر صلی الله علیه و آله بر عرب حکومت کند (ابی داود، ۱۴۱۸: ج ۴، ۳۰۶، ۴۲۸۲: ترمذی، ۱۴۲۱: ۶۱۱، ح ۲۲۳۰؛ طبرانی، ۱۴۳۰: ج ۵، ۱۱۱-۱۱۵، ح ۱۰۲۱۳ الی ح ۱۰۲۳۰) یا این تعبیر که قیامت برپا نشود تا ظهور محقق گردد (حاکم نیشابوری، ۱۴۲۷: ح ۸۶۶۹؛ طبرانی، ۱۴۳۰: ح ۱۰۲۱۴) یا این که اگر تنها یک روز از عالم باقی باشد آن روز چنان طولانی شود تا در نهایت حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف ظهور کند. (ترمذی، ۱۴۲۱: ح ۲۲۳۱؛ ابی داود، ۱۴۱۸: ح ۴۲۸۲؛ طبرانی، ۱۴۳۰: ح ۱۰۲۱۶)

غلبه و گستردن عدالت

فلسفه پیدایش منجی، رفع ظلم و برپایی عدالت در همه عالم است و در این راستا لازم است که بر همه دشمنان خدا فائق آید. این مطلب در روایات بسیاری با تعبیرات مختلفی از جمله «یملئها عدلاً کما ملئت جوراً» وارد شده است. (صنعانی، ۱۴۲۳: ج ۱۱، ۱۶۸، ح ۲۰۷۷۵؛ ابی داود، ۱۴۱۸: ۳۰۷، ح ۴۲۸۳؛ طبرانی، ۱۴۳۰: ۱۱۳، ح ۱۰۲۱۹؛ حاکم نیشابوری، ۱۴۲۷: ح ۸۶۶۹)

نام محمدی و نسب فاطمی

از مهم ترین شاخصه هایی که در روایات بر آن تأکید شده است نام و نسب حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف است. در روایات نام ایشان را هم تالی نام پیامبر صلی الله علیه و آله (طبرانی، ۱۴۳۰: ۱۱۴، ح ۱۰۲۲۷) از نسل پیامبر صلی الله علیه و آله (ابی داود، ۱۴۱۸: ۴۴۱، ح ۴۲۸۲) و فرزندان فاطمه علیها السلام دانسته شده است. (ابن ماجه، ۲۰۰۵: ج ۲،

ارجاع متشابهات به محکمت

یکی از آسیب‌هایی که مدعیان دروغین در راستای تأویل‌گرایی بسیار از آن سود جستند، وجود روایات متناقض و مشتمل بر محتوایی عقل‌ستیز است. مانند مجموعه روایات و ویژگی‌هایی که در منابع روایی بخصوص روایات اهل سنت در احوال دجال وارد شده است. ویژگی‌های خارق‌العاده و عجیب از دجال، آن را به موجود تأویلی نزدیک‌تر ساخته است تا موجودی حقیقی. از این رو برخی اقدام به تأویل روایات در موضوعاتی نظیر دجال و یاجوج و ماجوج نموده‌اند. (صدر، ۱۴۱۲: ج ۲، ۴۸۴) البته در گذشته نیز گروه‌هایی نظیر خوارج، جهمی‌ه و معتزله این روایات را انکار نموده بودند. (تویجری، ۱۴۰۵: ۷؛ صافی گلپایگانی، ۱۳۸۰: ج ۳، ۲۸۴) از سویی دیگر برخی از اهل حدیث و ظاهرگرایان بوقوع خارجی این ویژگی‌ها تأکید دارند و آن را از امور غیبی پنداشته‌اند که اعتقاد به آن ضروری و لازم است (البنانی، ۱۴۳۱: ج ۹، ۲۷۲) و دسته‌ای دیگر با عقل‌گرایی و لزوم برائت ساحت حضرت رسول ﷺ از موهومات، به تضعیف و انکار این روایات پرداخته‌اند. (رشیدرضا، ۱۴۲۳: ج ۳، ۲۷۸)

با توجه به زمینه و بستری که این‌گونه روایات در تأویل‌پذیری دارند، لازم است این‌گونه روایات از متشابهاتی انگاشته شود که علم آن واگذار به محکمت می‌شود. بنابراین لازم است که فریقین از هرگونه تأویل در این روایات خودداری کرده و زمینه تأویل‌گرایی مدعیان دروغین را مسدود نمایند و کیفیت وقوع این نشانه را به زمانه خویش واگذار نمایند.

پیشنهادهای مقابله با تأویل‌گرایی فرقه‌های مهدویت

شناخت بستر نفوذ جریان‌های تأویل‌گرا

مجموعه‌های روایی که مشتمل بر هزاران روایت است، در برگزیده گونه‌های متفاوتی از روایات است. برخی از روایات زمینه و بستری مساعد برای سوءاستفاده جریان‌های انحرافی فراهم می‌کند و از این رو لازم است توجه مضاعفی بر این روایات اعمال شود. از جمله روایت مجدد رأس مائه است (ابی داود، ۱۴۱۸: ج ۴، ۳۱۳، ح ۴۲۹۱) که مدعیان زیادی نظیر قادیانیه از این روایت بهره برده‌اند. (قادیانی، ۱۴۳۵: ۲۱۴) بر عالمان دینی فرض است که به ترسیم جایگاه تجدید دینی در اهل سنت بپردازند و با تبیین صحیح یا ارزیابی‌های حدیثی زمینه‌های سوءاستفاده از این روایت را ریشه‌کن سازند.

آگاهی بخشی عمومی نسبت به تأویل و تبیین عرصه‌های تأویل صحیح

تأویل مفاهیم و نصوص دینی، حدود و ثغور آن و تفاوتی که با تفسیر و تبیین دارد، برای عموم مخاطبان امری ناشناخته است تا جایی که نخبگان نیز به دلیل پیچیدگی‌ها و غموضی که موضوع تأویل دارد، چندان توجهی به آن نداشته‌اند. بنابراین لازم است تأویل، مورد بحث و بررسی بیشتری قرار گیرد؛ علاوه بر این که لازم است تأویل فرقه‌های انحرافی، به عنوان یک آسیب مورد بازشناسی قرار گیرد. چنانچه تأویل را ارائه برداشت‌های باطنی دانستیم اگر تأویل با پختگی لازم و رعایت اصول علمی صورت نپذیرد، به آسیب‌های زیادی منجر می‌شود که خطر اول آن برای دین و دیانت خواهد بود؛ بنابراین توجه همگان به آسیب‌های تأویل بسیار ضروری به نظر می‌رسد.

تأویل که خود یک مفهوم دینی است، چنانچه با ضابطه و رعایت اصول علمی صحیح باشد، مورد تأیید شارع مقدس قرار می‌گیرد لکن در غیر

این صورت چیزی جز تحریف و جعل نخواهد بود و مایه انحراف امت اسلامی خواهد شد. از این رو ضرورت دارد عرصه‌های تأویل صحیح و ضوابط شرعی آن مورد توجه قرار گرفته، هم‌چنین گزاره‌ها و نشانه‌های تأویل نادرست شناسانده شود تا این‌که بازشناسی تأویل صحیح از نادرست به آسانی صورت پذیرد.

مقایسه تطبیقی بین فرقه‌های انحرافی در کاربست تأویل

فرقه‌های انحرافی در بکار گرفتن تأویل از یکدیگر تأثیر گرفته‌اند. چنان‌چه یک تأویل مایه مشروعیت یک جریان تلقی گردد، همان تأویل باید سبب مشروعیت سایر فرقه‌های انحرافی نیز تلقی شود. حال آن‌که غالباً این جریان‌ها تنها خویش را مشروع می‌دانند و سایر فرقه‌ها را از جرگه شریعت خارج می‌دانند. مقایسه تطبیقی بین جریان‌های انحرافی، این فرصت را به مخاطبان و پیروان آن فرقه‌ها اعطا می‌کند که در باب مشروعیت آن آیین دوباره بیندیشند. به عنوان مثال ارائه تأویل به وسیله حروف ابجد در فرقه‌هایی نظیر بهائیت، صوفیه، اسماعیلیه و قادیانیه کاملاً با هم مشابهت دارد که نشان‌گر عدم قابلیت این تأویلات برای اثبات مشروعیت فرقه‌ها است.

بازشناسی ترفند تأویل‌گرایی در فرقه‌های انحرافی

غالب فرقه‌های انحرافی تأویل را فرصتی در راستای تأمین اهداف فرقه‌ای خویش می‌پندارند، یعنی تأویل ترفندی در راه رسیدن به اغراض است. چنان‌چه گرایش به تأویل به مثابه ترفند به خوبی تبیین شود و مخاطب بداند که تأویل فرقه‌ها تنها ابزاری برای ظاهر سازی و مشروع جلوه دادن آیین انحرافی است، در پذیرش ادعاهای جریان‌های انحرافی دقت بیشتری به کار می‌برند.

تبیین صحیح آموزه مهدویت

مشترک در مواجهه با فرقه‌های تأویل‌گرای مهدویت باشد. تبیین معیارهای تأویل صحیح، نظیر استناد به دلیل معتبر، عدم تنافی تأویل با ظواهر لفظی، وجود انس عرف و رابطه زبان شناختی تأویل با لفظ، عدم وجود معارض و عدم تنافی با حکم عقل، باعث نگاه مشترک به تأویل‌گرایی فرقه‌ها می‌شود؛ علاوه بر این که نگاه مضیق به روایات تأویلی و بدبینی نسبت به تأویلات صوفیه و باطنیه در این راستا مؤثر است. البته جریان تأویل در علم اصول فقه در هم‌سوسازی دیدگاه اندیشمندان فریقین، اثری شگرف خواهد داشت.

قادیانیه بسیاری از آموزه‌های مهدویت نظیر نزول عیسی علیه السلام، غلبه موعود، زمانه ظهور و غیره را به تأویل برده است. چنین تأویلاتی فاقد معیارهای تأویل صحیح است و راهی جز فساد و تباهی در پیش رو ندارد.

در راستای مقابله با جریان‌های تأویلی مهدویت می‌توان راهبردی مشترک ترسیم نمود. در این راهبرد مؤلفه‌هایی قطعی از آموزه مهدویت که تأویل‌ناپذیر است به عنوان شاخصه‌های اصلی اصل بنیادین مهدویت معرفی می‌گردد که لازم است در زمان موعود عیناً تحقق یابد مانند ضرورت ظهور، غلبه، برپایی عدالت و نسب فاطمی. و نیز برخی از روایات که تأویل‌پذیر است و آسیب‌هایی در پی دارد به عنوان متشابهات معرفی گردد و مفهوم حقیقی آن به وقتش واگذار گردد. هم‌چنین در راستای تعریف راهبرد مشترک، می‌توان فعالیت‌های پژوهشی انجام داد که پیشنهادهایی از آن ارائه شد.

منابع

قرآن كريم

نهج البلاغه

- ابن اثير جزرى، مبارك بن محمد، *النهاية فى غريب الحديث والأثر*، قم، مؤسسه مطبوعاتي اسماعيليان، ١٣٦٧ش.
- ابن تيميه، احمد بن عبد الحلیم، *مجموعه الرسائل الكبرى*، بيروت، بى نا، ١٣٩٢ق / ١٩٧٢م.
- ابن جزى، غزناطى، محمد بن احمد، *كتاب التسهيل لعلوم التنزيل*، بيروت، شركت دار الازقم بن ابى الازقم، ١٤١٦ق.
- ابن جوزى، *نزهة العين النواظر فى علم الوجوه والنظائر*، بيروت، چاپ محمد عبدالكريم كاظمى راضى، ١٩٨٤م.
- ابن حجر عسقلانى، شهاب الدين، *فتح البارى*، بيروت، دارالمعرفة للطباعة و النشر، بى تا.
- ابن حزم اندلسى، ابو محمد على بن احمد بن حزم، *الاحكام فى اصول الاحكام*، قاهره، مطبعة العاصمة، بى تا.
- ابن حنبل، احمد بن محمد، *أحاديث المهدي* عَلَيْهِ السَّلَامُ وَرَحِمَهُ السَّلَامُ من مسند أحمد بن حنبل و يليه *كتاب البيان فى أخبار صاحب الزمان* عَلَيْهِ السَّلَامُ وَرَحِمَهُ السَّلَامُ، قم جماعة المدرسين فى الحوزة العلمية بقم، مؤسسة النشر الإسلامى، ١٤٠٩ق.
- ابن فارس، أحمد بن فارس، *معجم مقاييس اللغة*، قم، مكتب الاعلام الإسلامى، ١٤٠٤ق.

- ابن قيم الجوزية، *اعلام الموقعين عن رب العالمين*، بيروت، چاپ طه عبدالرؤف سعد، بی تا.
- ابن قيم الجوزیه، محمد بن ابی بکر، *البدایع فی علوم القرآن*، محمد یسری سید، بیروت، دارالمعرفة، ۱۴۲۷ق، ۲۰۰۶م.
- ابن ماجه قزوینی، ابی عبدالله محمد بن یزید، *سنن ابن ماجه*، بیروت بیت الافکار الولیه، ۲۰۰۵م.
- ابن منادی، احمد بن جعفر، *الملاحم*، قم، دارالسیرة، ۱۴۱۸ق.
- ابی داود سجستانی ازدی، سلیمان بن اشعث، *سنن ابی داود*، عزت عبیدالدعاس و عادل السید، بیروت، دار ابن حزم، ۱۴۱۸ق / ۱۹۹۷م.
- ألبانی، محمد ناصرالدین، *تلخیص مختصر العلول علی الفقار للذهبی*، بیروت، المكتب الاسلامی، ۱۴۱۲ق.
- _____، *موسوعة الألبانی فی العقيدة، صنعاء یمن*، مرکز النعمان للبحوث و الدراسات الاسلامیة و تحقیق التراث و ترجمه، ۱۴۳۱ق / ۲۰۱۰م.
- انصاری، شیخ مرتضی بن محمد امین، *فرائد الاصول*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۶ق.
- آخوند خراسانی، *درر الفوائد للآخوند*، جدیدہ، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۱۰ق.
- آخوند خراسانی، *کفایة الاصول*، قم، مؤسسة آل البيت علیہ السلام، ۱۴۰۹ق.
- آقانوری، علی، *تاریخ و عقائد اسماعیلیہ*، اسماعیلیہ (مجموعه مقالات)، مرکز

- مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۴.
- آلوسی، سید محمود، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
- آمدی، ابوالحسن علی بن محمد، *الاحکام فی اصول الاحکام*، تحقیق عبدالرزاق عقیفی، بیروت، المكتب الاسلامی، ۱۴۰۲ق.
- بابایی، علی اکبر، شاکری، محمد کاظم، *گفت و گو باطن و تأویل قرآن*، مجری مصطفی کریمی، قم، مرکز مطالعات و پژوهش های فرهنگی حوزه علمیه قم، ۱۳۸۱.
- بابایی، علی اکبر؛ عزیزی کیا، غلام علی؛ روحانی راد، مجتبی، *روش شناسی تفسیر قرآن*، زیر نظر محمود رجبی، تهران، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۹.
- بروجردی، سید حسین، *الحاشیه علی الکفایه*، قم، انتشارات انصاریان، ۱۴۱۲ق.
- ترمذی، ابو عیسی، محمد بن عیسی بن سوره، *الجامع الصحیح سنن الترمذی*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۱ق / ۲۰۰۰م.
- تویجری، حمود بن عبدالله بن حمود بن عبدالرحمن، *اقامة البرهان فی الرد علی من أنکر خروج المهدي والدجال ونزول المسيح فی آخر الزمان*، ریاض، مکتبه المعارف، ۱۴۰۵ق / ۱۹۸۵م.
- ثعالبی، عبدالرحمن بن محمد، *جواهر الحسان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ق.

- جمعی از نویسندگان، الجماعة الاسلامیه الاحمدیه، عقائد، مفاهیم و نبذة تعریفیة، اسلام آباد، الشركة الاسلامیة المحدودة، ۱۴۲۶ق / ۲۰۰۵م.
- حاکم نیشابوری، ابی عبدالله محمد بن عبدالله، المستدرک علی الصحیحین، تحقیق محمد حمدی الدرماش، بیروت المكتبة العصرية، ۱۴۲۷ق / ۲۰۰۶م.
- حسینی زبیدی، محمد مرتضی، تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۴ق.
- حکیم، سید محسن، حقائق الاصول، قم، کتابفروشی بصیرتی، ۱۴۰۸ق.
- حیدری، سید علی نقی، اصول الاستنباط، قم، شورای مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۴۱۲ق.
- دهقان، بمانعلی، بررسی مبانی صوفیه در فهم و تأویل قرآن، مطالعات اسلامی، شماره ۶۵-۶۶، پاییز و زمستان، ۱۳۸۳ش.
- ذهبی، محمد حسین، التفسیر والمفسرون، بیروت، دار احیاء التراث العربی، لبنان، ۱۳۹۶ق.
- راستگو، محمد، نگاهی نوبه تأویل، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی، س ۱۲، شماره ۴۵-۴۶، تابستان و پاییز، ۱۳۸۳ش.
- راغب أصفهانی، حسین بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، بیروت، دارالقلم؛ الدار الشامیة، ۱۴۱۲ق.
- رشیدرضا، محمد، تفسیر القرآن العظیم المعروف بتفسیر المنار، تصحیح سمیر مصطفی رباب، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۳ق / ۲۰۰۲م.

- روزدری، شیخ علی، *تقریرات الشیرازی*، قم، مؤسسه آل‌البیت علیه السلام، ۱۴۰۹ق.
- زرقانی، محمد عبدالعظیم، *مناهل العرفان فی علوم القرآن*، بیروت، ۱۴۰۹ق / ۱۹۸۸م.
- زرکشی، محمدبن بهادر، *البرهان فی علوم القرآن*، بیروت، چاپ محمد ابوالفضل ابراهیم، ۱۴۰۸ق / ۱۹۸۸م.
- سلیمان، حشمت رضا، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی، مدخل تأویل (۵) مباحث کلامی و فلسفی*، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۸۷.
- سیالکوتی، نذیراحمد مبشر، *القول الصریح فی ظهور المهدی و المسيح*، غنا، شرکت اسلامیة، ۱۳۸۰ق / ۱۹۶۱م.
- سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن بن ابی‌بکر، *الاتقان فی علوم القرآن*، افسست قم، چاپ محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۶۷م.
- شاکر، محمد کاظم، *مبانی و روش‌های تفسیری*، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۸۲ش.
- شیرازی صدرالدین، محمدبن ابراهیم، *تفسیر القرآن الکریم*، قم، چاپ محمد خواجهوی، ۱۳۶۳-۱۲۷۳ش.
- صاحب بن عباد، إسماعیل بن عباد، *المحیط فی اللغة*، بیروت، عالم‌الکتاب، ۱۴۱۴ق.
- صافی گلپایگانی، لطف‌الله، *منتخب الأثر فی الإمام الثانی عشر علیه السلام و حجته علیه السلام*، قم، مکتبه آیه‌الله العظمی الصافی گلپایگانی، وحدة النشر العالمية،

١٣٨٥ش.

- صدر، محمدباقر، *بحوث في علم الاصول*، بي جا، مؤسسه دائره المعارف فقه اسلامي، ١٤١٧ق.
- _____، *دروس في علم الاصول*، بي جا، دارالمنتظر، ١٤٠٥ق.
- صدر، محمد، *تاريخ الغيبة الصغرى*، بيروت، دارالتعارف للمطبوعات، ١٤١٢ق.
- صنعاني، عبدالرزاق بن همام ابوبكر، *المصنف*، تحقيق نظير الساعدي، دار احياء التراث العربي، بيروت، ١٤٢٣ق / ٢٠٠٢م.
- طارمي، حسن، *دانشنامه جهان اسلام، مدخل تأويل*، زير نظر غلامعلي حداد عادل، مؤسسه فرهنگي هنري كتاب مرجع، ١٣٨٨ش.
- طباطبائي، سيد محمد حسين، *الميزان في تفسير القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامي جامعه مدرسين حوزه علميه قم، ١٤١٧ق.
- طبراني، ابي القاسم، سليمان بن احمد، *المعجم الكبير*، تحقيق احمدى عبدالمجيد السلفي، بيروت، دار احياء التراث العربي، ١٤٣٠ق / ٢٠٠٩م.
- طوسي، محمد بن حسن، *العهده*، قم، چاپخانه ستاره، ١٤١٧ق.
- _____، *التبيان في تفسير القرآن*، بيروت، دار احياء التراث العربي، بي تا.
- عسكري، حسن بن عبدالله، *الفروق في اللغة*، بيروت، دارالآفاق الجديدة، ١٤٠٠ق.
- غزالي، ابوحامد، محمد بن محمد، *احياء علوم الدين*، بيروت، دارالفكر،

١٤١١ق / ١٩٩١م.

- _____ ، المستصفي، تصحيح محمد عبدالسلام
عبدالشافعي، بيروت، دارالكتب العلمية، ١٤١٧ق / ١٩٩٦م.
- _____ ، فخر رازي، محمد بن عمر بن الحسين الرازي، المحصول في علم الاصول،
تحقيق دكتور طه جابر فياض العلواني، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤١٢ق.
- _____ ، فراهيدي، خليل بن أحمد، كتاب العين، قم، نشر هجرت، ١٤٠٩ق.
- _____ ، فيروز آبادي، محمد بن يعقوب، بصائر ذوى التمييز فى لطائف كتاب العزيز،
بيروت، چاپ محمد على نجار، بى تا.
- _____ ، قاديانى غلام احمد، مرآة كمالات الاسلام، ترجمه عبدالمجيد عامر،
اسلام آباد، ١٤٣٥ق / ٢٠١٤م.
- _____ ، ازالة خطأ، اسلام آباد، الشركة الاسلاميه المحدودة،
١٤٣٧ق / ٢٠١٦م.
- _____ ، حماسة البشرى الى اهل مكة و صلحاء ام القرى، اسلام آباد،
شركت اسلاميه، ١٤٢٨ق / ٢٠٠٧م.
- _____ ، فتح الاسلام و توضيح المرام و ازالة الاوهام، ترجمه عبدالمجيد
عامر، اسلام آباد، الشركة الاسلاميه المحدوده، ١٤٣٣ق / ٢٠١٢م.
- _____ ، اربعين لإتمام الحجّة على المخالفين، ترجمه به عربى محمد
أحمد نعيم، اسلام آباد، ١٤٣٦ق / ٢٠١٥م.
- _____ ، الوصية، اسلام آباد، الشركة الاسلاميه المحدوده، ١٤٢٦ق /
٢٠٠٥م.

- مامقانی، عبدالله، *مقباس الهدایه فی علم الدراریه*، قم، چاپ محمدرضا مامقانی، ۱۴۱۱-۱۴۱۴.
- مجاهد، سید محمد، *مفاتیح الاصول*، قم، موسسه آل البيت علیهم السلام، بی تا.
- مزئی، رسول، *تأویل طولی و مبانی آن از نگاه سید حیدر آملی*، مجله معارف عقلی، سال ششم، شماره سوم پاییز، ۱۳۹۰.
- معرفت، محمد هادی، *التمهید فی علوم القرآن*، قم، ۱۴۱۲ ق.
- _____، *التفسیر والمفسرون فی ثوبه القشيب*، الجامعة الرضویة للعلوم الاسلامیة، بی تا.
- مقاتل بن سلیمان، *الاشباه والنظائر فی القرآن الکریم*، قاهره، چاپ عبدالله محمود شحاته، ۱۳۹۵، ۱۹۷۵.
- مقاتل بن سلیمان، بلخی، *تفسیر مقاتل بن سلیمان*، بیروت، دار احیاء التراث، ۱۴۲۳ ق.
- نعیم بن حماد، *الفتن*، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۲۳ ق.
- نیشابوری، نظام الدین حسن بن محمد، *تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان*، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۸ ق.
- هوشنگی، حسین، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، مدخل تأویل، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۸۷.

شبهه اختلال هویتی شیعه در ساخت اندیشه مهدویت

علیرضا بهرامی^۱

چکیده

این مقاله با روش پدیدارشناسی اجتماعی، به مطالعه روایات و گزاره‌های مهدوی و نقد رویکرد تاریخی منکران در تحلیل آن می‌پردازد. ناآگاهی از اصول و ضوابط حاکم بر میراث و اندیشه و نیز برداشت‌های تاریخی گزینشی دو خطای مهم در این انتساب‌هاست. در این نوشته با طرح شواهدی ثابت می‌شود که اولاً اندیشه مهدویت در دوره تدوین جوامع برساخته نشده بلکه تنظیم و تبویب و در قالب یک دستگاه فکری ارائه شده است؛ ثانیاً طرح لایه‌های مختلف این آموزه در دوره‌های مختلف براساس فهم و خواست مخاطبان بوده است؛ ثالثاً بازتاب‌های اجتماعی این اندیشه در دوره‌های تاریخی گوناگون اصالت آموزه مهدویت شیعی و بطلان و سستی اندیشه‌واره‌های بدیل را روشن ساخته است.

واژگان کلیدی:

مهدویت، شیعه، اختلال هویتی، مستشرقان.

۱. دانش‌آموخته مرکز تخصصی ائمه اطهار (علیهم‌السلام) حوزه علمیه قم.

مهدویت و انتظار به عنوان یکی از بنیادی‌ترین مفاهیم عقیدتی نزد شیعیان، همواره به عنوان یکی از اختصاصات و تمایزات ایشان در معرض نقد مخالفان بوده است. این نقد قطعه‌ای از پازل بزرگی است که با انگیزه‌های گوناگون مذهبی، قومی و گاه روانی مطرح شده است. همسان با رشد اندیشه امامیه می‌توان سیر تطوری برای شبهات بر علیه شیعه نیز ترسیم نمود. شبهات نخستین در حوزه امامت بر محور عدم نص و انعقاد اجماع و تنافس در بیان فضائل خلفاء در برابر ائمه علیهم‌السلام تنظیم می‌شد. در حوزه مهدویت نیز شبهات همانچون عقب نداشتن امام عسکری علیه‌السلام و نیز عدم تولد موعود مطرح بود. اما به تدریج اصالت و هویت شیعه در هر دو حوزه هدف گرفته شد. باور نگارنده بر آن است که شدت و دامنه این هجمه در دوره معاصر معلول ارتباط و هم‌افزایی میان جریان‌های سلفی و گروهی از مستشرقان است. ارجاع و استناد اقوال و ادبیات حاکم بر استدلال‌های رائج می‌توان شاهد قوی این مدعا به شمار رود.^۱

۱. دارمستتر، ایگناس گلدزیهر، فان فلوتن و مارگلیوت در تحلیل مهدویت از روش تاریخی استفاده کرده‌اند و در نتیجه با همدیگر هم سخن‌اند که مهدویت امری ساختگی و معلول شرایط سیاسی و اجتماعی یا سرخوردگی فردی و روان‌شناختی است. مردم از این راه به یک منجی آسمانی معتقد می‌شوند و بدین وسیله به قیام اجتماعی برای التیام روحی و روانی می‌رسند. (ری شهری، ۱۳۹۳ ش: ج ۱، ۱۵۵-۱۵۶؛ به نقل از مهدویت از دیدگاه دین‌پژوهان غربی، ۳۶-۳۷) بر همین اساس نویسنده مقاله «مهدویت در نگاه‌های مستشرقان» معتقد است مهم‌ترین شبهه مستشرقان درباره مهدویت عدم اصالت اسلامی است. با همین رویکرد تلاش می‌شود اقتباسی بودن آن القا شود. (ری شهری، ۱۳۹۳ ش: ج ۱، ۱۶۹) البته نبایستی همه مستشرقان را در یک گروه جای داد؛ در حالی که رنگ سیاسی و قدرت در مطالعات غرب یهودی حاکم است، رقیب‌انگاری آن با آموزه رجعت مسیح در آخرالزمان بر مطالعات مسیحی سایه انداخته است. در تقسیم‌بندی جغرافیایی هم رویکردهای آمریکایی و اروپایی تفاوت‌هایی با یکدیگر دارد. (ری شهری، ۱۳۹۳ ش: ج ۱، ۱۴۴-۱۴۷) شاید بتوان یکی از نقاط مشترک میان پژوهش‌های این گروه از نویسندگان را، پروژه‌هایی دانست که به سفارش مراکز امنیتی و سیاسی

هدف گرفتن هویت و اصالت شبهه‌ای پرخطر است که شاید بتوان نخستین شبهات مرتبط با آن را در منشأ تشیع و ریشه‌داری شیعه در مباحثی همچون عبدالله بن سبأ، غالیان و باورهای گنوسی به عنوان سرآغاز این رخداد جستجو کرد.

هویت یکی از مفاهیم مؤثر در بنیادگرایی اسلامی به شمار می‌رود. مانوئل کاستلز در کتاب *عصر اطلاعات* هویت را به سه گروه مشروعیت بخش، مقاومت و برنامه‌دار تقسیم می‌کند و جریان بنیادگرایی در اسلام را از دسته هویت مقاومت می‌داند. (کاستلز، ۱۳۸۴ ش: ج ۲، ۲۴)

علاوه بر این کاستلز معتقد است بنیادگرایی، سنت‌گرا نیست و اسلام‌گرایان برای مقاومت اجتماعی و قیام سیاسی همواره به بازسازی هویت فرهنگی متوسل شده‌اند که در واقع پدیده‌ای فرامردن است. او در توضیح این ایده می‌نویسد:

یک هویت جدید در حال برساخته شدن است، اما نه با بازگشت به سنت بلکه با کار روی مواد و مصالح سنتی به منظور تحقق بخشیدن به دنیایی الهی و برادرانه که در آن توده‌های محروم و روشنفکران ناراضی ممکن است معنای جدیدی را برسازند که بدیل جهان شمولی است برای نظام جهانی پردکننده باشد. (همو: ۳۷)

این‌که شیعه در میان جامعه اکثری مخالفان برای مستقل نشان دادن باورهای خویش تلاش‌های مستمری داشته باشد، امری پذیرفتنی است؛ اما آیا این به معنای برساختن اعتقادات است؟ تعریف تلاش هویتی شیعه از منظر این گروه از مخالفان، از نوع مشروعیت بخش به شمار می‌رود. این بدان معناست که شیعیان فراتر از آموزه‌های اهل بیت علیهم‌السلام درصدد برساختن یک

برای مطالعه و آنالیز حرکت‌هایی مانند انقلاب اسلامی، حزب‌الله، مهدی‌سودانی و... دانست که با جهت‌دار شدن تحلیل‌ها و گاه غیرتخصصی شدن آن همراه است. (نصر، ۱۳۵۶ ش: ۱۷۱)

دستگاه اعتقادی کاملاً مجزا و مستقل هستند که قواعد و مسائل آن به گونه‌ای تنظیم شده که حیات اجتماعی ایشان در کشاکش با دیگر گروه‌ها و اندیشه‌ها را در دوره‌ها و شرایط گوناگون توجیه‌پذیر و قابل ادامه نماید. البته این نکته مخفی نیست که در مطالعه تاریخ کلامی آراء و اندیشه‌های کلامی، میان آراء اصحاب امامیه و آموزه‌های اصیل اهل بیت علیهم‌السلام مرز قابل فهمی وجود دارد. اگرچه تلاش جریان‌های گوناگون شیعه در فرآیند تبیین، دفاع و پاسخ‌گویی به شبهات بر پایه داده‌های معارفی اهل بیت علیهم‌السلام استوار است، اما شیوه‌ها و راهبردهای مناسب تشخیص داده شده توسط هر گروه، الزاماً شبیه دیگر گروه‌ها نیست. (سبحانی، ۱۳۹۱ش: ۵-۱۲)

شبهه چالش هویتی شیعه با بیان‌هایی تقریباً نزدیک به هم در عبارات معاصرانی همچون احمد الامین، احمد الکاتب، ناصر القفاری و عبدالکریم سروش آمده است. در همه این بیانات سخن از راهبردی کردن بازسازی هویتی شیعه در شرایط چالشی غیبت و طرح و تبیین نظامی عقیدتی است که برون رفت جامعه از بحران دوره غیبت و امکان ادامه حیات در میان گروه‌های رقیب را امکان‌پذیر می‌سازد. گرچه شاید بتوان میان این‌که برخی این راهبرد را منجر به فروکاستن جایگاه و اثراندیشه مهدویت دانست و یا دست‌آویزی برای نقد اصالت شیعه و آموزه‌های بنیادین آن میان برخی از این افراد تفاوت‌هایی نیز قائل شد، اما اشتراک در نتایج و محتواهای مورد استناد، بررسی یکجای این آراء را توجیه می‌کند.

در پیشینه پاسخ به شبهات این افراد مقالاتی نگاشته شده که معمولاً تلاشی است برای نقد گزاره‌های مطرح و نفی آن از عقاید اصیل شیعه و اثبات وجود روایاتی از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و ائمه علیهم‌السلام در مورد مهدی عجل‌الله‌فرجه‌الشریف در منابع مختلف فریقین، تا طرح و انتشار این اندیشه پیش از غیبت را نیز اثبات نماید. در این نوشتار گونه دیگری از پاسخ که به نظر می‌رسد به لحاظ روشی سازگار با روح

شبهه است مدنظر قرار خواهد گرفت. بُعد اجتماعی و بازتاب خارجی گزاره‌ها و آموزه‌های اعتقادی و تاریخ آن بلکه تاریخ تفکر و اندیشه محوری است که به خوبی نشان می‌دهد در دوره‌های مختلف و به حسب عوامل و مؤلفه‌های پیرامونی حاکم بر این فضا، چگونه برگسترش یک باور تأثیر گذاشته است. این می‌تواند در کنار اصول و قواعد حاکم بر شناخت و انتقال میراث حدیثی - کلامی اصالت و هویت این آموزه‌ها را به اثبات برساند. گویا که انتشار و نقل احادیث نیز خود شاهدی تاریخی است که بازتاب آن اندیشه در دوره‌های مختلف را نشان می‌دهد.

هویت بخشی مهدویت و انتظار در اندیشه شیعه

یکی از شبهاتی که در دوره معاصر به صورت گسترده مورد توجه منتقدان شیعه واقع شده، تردید در بنیان‌های اندیشه شیعه است که در این نوشته از آن به اصالت و هویت یاد کردیم. در این میان نگاه به مهدویت علاوه بر تردید در پیشینه، حال و آینده تفکر شیعه را نیز به مخاطره می‌اندازد. نمایش تبیین مهدویت در نظام باورهای شیعه به عنوان یک خلأ شخصیت اجتماعی ایشان و برساختن باورهایی برای پوشش دادن خلأهای جامعه شیعه اعم از عاطفی و عقیدتی خروجی این باورهاست.

بُعد عاطفی این شبهه در فروکاستن این اندیشه اصیل و جامع در حد تعذیب دشمنان اهل بیت علیهم‌السلام و غاصبان حق ایشان رخ نموده است. عبدالکریم سروش ضمن رد امکان اثبات تاریخی مسئله مهدویت و تنها اعتقادی بودن آن به واسطه روایات می‌گوید:

یک برداشت آن است که این مسئله به عنوان یکی از حواشی بحث مهدویت است که فلسفه جهان‌شمولی آن را زیر سؤال می‌برد و مهدویت را به عنوان یک فکر محلی و فرقه‌ای تنزل می‌دهد. این برداشت از مهدویت گاه به عنوان یک رفتار طبیعی از سوی شیعه

قلمداد شده که به واسطه اقلیت بودن ایشان در طول تاریخ و تلاش برای مظلوم‌نمایی به حوزه‌ها و مباحث متعدد سرایت یافته و به عنوان عاملی برای حفظ و کنترل طرف‌دارانی شناخته شده که در معرض هجوم و شبهه بوده‌اند. به باور این گروه نظریه‌پردازان این اقدام نوعی تاریخ‌سازی مستقل برای شیعه است که خودخواهانه رسالت جهانی مهدویت و منجی را به نجات بخش شیعه تأویل برده‌اند. (محمد اقبال و مهدویت، سروش،

<https://www.aparat.com/v/N19P>

می‌توان تصویر ارائه شده توسط عبدالقاهر بغدادی از جریان خون‌خواهی امام حسین علیه السلام را از همین سنخ و سرآغازی برای مدعیان مهدویت نوعی نیز دانست. وی شهادت امام حسین علیه السلام را نقطه پایان امامت در اندیشه گروهی می‌داند که پس از سه امام نخست امامت دیگری را برناتافته‌اند و به رجعت ایشان باور دارند:

وفرقه قالت انقطعت الامامة بعد الحسين... فلا يثبتون امامة لاحد بعدهم و ثبتوا رجعتهم لا لتعليم الناس امور دينهم، و لكن لطلب الثأر و قتل أعدائهم و المتوثبين عليهم الآخذين حقوقهم و هذا معنى خروج المهدي عندهم و قيام القائم (اشعری، ۱۳۶۰ش: ۷۱)؛

فرقه‌ای گفته‌اند امامت بعد از حسین علیه السلام منقطع گشته... پس امامت را بعد از ایشان برای هیچ کس ثابت نمی‌دانند و رجعت ایشان را نه برای تعلیم امور دینی مردم بلکه برای خون‌خواهی و کشتار دشمنان و غاصبان حق ایشان تثبیت کرده‌اند و این همان معنای خروج مهدی و قیام قائم نزد ایشان است.

عابد الجابری نیز با طرح مجموعه‌ای از ایرادات، اندیشه مهدویت را ریشه‌دار در باورهای یهود و متکی بر یک ایدئولوژی کامل به نام «ایدئولوژی مساکین» می‌داند. طبق این باور کسانی که هیچ قدرتی بر برداشتن ظلم از

خویش ندارند منتظر شخصی هستند که خداوند برای نجات ایشان بفرستد.^۱ ساخت مهدویت و استناد آن به روایات اهل بیت علیهم السلام برای موجه جلوه دادن این اندیشه، سرآغاز بیان شبهه توسط قفاری است:

وهی خیالات صاغوها علی شکل روایات عن ائمة اهل البيت لتأخذ
صفة العصمة والقداسة عند اتباعهم. (القفاری، ۱۴۱۸ق: ج ۲،
۸۲۳)؛

این (اندیشه) خیالاتی است که در قالب روایاتی از ائمه اهل بیت ریخته شده تا رنگ و بوی عصمت و قداست نزد پیروان شان بگیرد.

در گام نخست پاسخ به این بیان باید گفت اینکه گروهی آمال خویش را در شخصی دیده و اطلاق مهدی نمایند یا آن که گروهی از آن بهره برداری سوء کرده و آن را ابزاری برای اعمال سیاست های خویش قرار داده باشند، به معنای تشنت در اندیشه اصیل مهدویت نیست. گویا که بنیان باورهای شیعی بر ظلم ستیزی و مبارزه با نمادهای طاغوتی و استکباری است و این الگویی است که در دوره غیبت نیز همانند دوره حضور دنبال شده است. اما این اصل با آرمان خواهی و انتظار نیز از سنخ عمل است نه از سنخ خمودگی و «انتظار، یک عمل است، بی عملی نیست».^۲

گویا که این گونه تردید آفرینی نه تنها به شیعه و اندیشه مهدویت، بلکه به همه ادیان و آموزه های ایشان تسری می یابد. این بدان جهت است که بعد تاریخی و گزارش اعتقادات مذهبی، اشکالی است که عدم اعتماد بر گزارش مشترک میان همه ادیان و مذاهب است. به عبارت دیگر:

۱. باور او بر آن است که این اصل که ریشه در باورهای یهودی دارد از قبایل یمنی به کوفه و به ویژه خاندان کندی منتقل شده است. همین ترسیم مقدمه ای برای انکار گروه قابل توجهی از روایات نیز هست. (جابری محمد عابد، ۲۰۰۰م: ۲۸۶)
۲. جمله معروفی از مقام معظم رهبری در دیدار اقشار مختلف مردم به مناسبت نیمه شعبان سال ۱۳۸۴.

اگر این شیوه تحلیل درباره عقاید فرقه‌ای صحیح باشد، باید تا انتهای منطقی آن پیش رفت و نه تنها باور این یا آن فرقه دینی، بلکه اصل باور به دین را نتیجه توهم و خودفریبی دانست؛ یعنی همان تحلیل فوئرباخرو مارکس را کاملاً به کار گرفت. (سیدحسن اسلامی، ۱۳۸۷ش: ۶۳-۶۴)

به نظر می‌رسد نقطه مشترک این ایرادات، تصویری است که از میراث در ذهن این گروه از منتقدان شکل گرفته است. تعریف نقش و جایگاه هر یک از مؤلفه‌های دخیل در میراث نتایج فوق را پدید آورده است. اصحاب امامیه و فضای اجتماعی حاکم بر شیعه چه نقشی در پیدایش و انتقال میراث داشته‌اند؟ پاسخ به این سؤال نقش اساسی در فهم این مسئله خواهد داشت. به باور این گروه از منتقدان، اصحاب امامیه برای تبیین آموزه‌های دینی و یا راهبری جامعه شیعه اقدام به طرح و یا وضع احادیثی منسوب به امامان شیعه نموده‌اند. این در حالی است که جایگاه اصحاب به عنوان ناقلان میراث و نیز طراحان سؤال از امامان منحصر بوده است. اتهام ساختگی بودن احادیث، ضمن آن‌که با سنت حدیثی و تحفظ اصحاب مخالف است، باعث می‌شود هیچ اعتمادی به هیچ گزارش تاریخی و یا دینی نسبت به همه زمان‌ها و ادیان باقی نماند. برای روشن شدن این ادعا از سویی به مطالعه نقش پدیده‌های اجتماعی و انگاره‌های اعتقادی رائج در میان جامعه و نحوه انعکاس آن در میراث حدیثی خواهیم پرداخت. از سوی دیگر بازتاب‌های اجتماعی مسئله مهدویت را مورد مطالعه قرار خواهیم داد تا نشان دهیم این به عنوان یک باور عمومی در میان مسلمانان جاری بوده و ادعای برساخته بودن این آموزه از سوی بزرگان امامیه از پشتوانه تاریخی و اجتماعی محکمی برخوردار نیست.

میراث حدیثی، از اندیشه تا پدیده‌ای اجتماعی

فرآیند فهم روایات و رسیدن به قوت استناد در روایات مستلزم مراعات

قواعدی است که می‌توان آن را به حوزه سند، متن و قرائن تقسیم نمود. امروزه این نکته مورد اتفاق پژوهشگران میراث پژوه است که عناصر گوناگونی همچون فضای صدور روایات، راویان و طرق نقل، مصادر نقل و خانواده احادیث مرتبط با متن در فهم دقیق روایات و نزدیک شدن به قوی‌ترین احتمالات در فهم مراد حقیقی مؤثر است. هریک از مؤلفه‌های افزاینده و یا کاهنده اعتماد به صدور متن از امام و کشف اراده جدی سهمی در این فرآیند دارد. روشن‌ترین شاهد این مدعا انعکاس و بازتاب‌های اجتماعی برخی روایات است. شاید بتوان روشن‌ترین شواهد این مدعا را بازتاب‌های اجتماعی و سیاسی روایاتی همچون «من مات ولیس فی عنقه بیعة امام» و داستان تبوک و معرفی منافقان توسط حذیفه بن یمان دانست.

روایات و بسترهای اجتماعی آن

ملاحظه مخاطبان در سطوح مختلفی در صدور و تعمیق مفاهیم فقهی، اخلاقی و اعتقادی تأثیر می‌گذارد. پدیده‌ترین بحث در پیوند با این مؤلفه، تقیه است که گویای فضای حاکم بر صدور روایت است. جنبه دیگری از این بحث را در پرداخت و توسعه و تعمیق مفاهیم باید جست‌وجو کرد. این نکته قطعی است که امامان معصوم در فضای خلأ سخن نگفته‌اند و علاوه بر ملاحظه سطح مخاطبان و فهم ایشان به نیازها و ضرورت‌های حاکم بر انتقال و آموزش مفاهیم دینی نیز توجه داشته‌اند. پس این نکته نیز روی دیگر سکه ملاحظه مخاطبان است که دغدغه‌ها، علاقه‌مندی‌ها و آسیب‌های اجتماعی و فکری حاکم نیز از عوامل مؤثر در صدور و گسترش مفاهیمی در روایات اهل بیت علیهم‌السلام است. البته اگرچه این فعالیت لازمه حضور و نقش‌آفرینی امام در عینیت جامعه است، اما در حال امام‌الگوی هدایت الهی را نیز آن‌گونه که سعادت‌نهایی ایشان را نیز فراهم آورد، دنبال می‌کند.

پس تلقی جامعه‌زدگی و روزمرگی و سیاست‌زدگی نیز از این کارکرد منتفی است.

همان‌گونه که گفته شد این روند در هر سه حوزه فقه، عقاید و اخلاق دیده می‌شود. مطالعه نمونه‌های این بسترها نشان‌دهنده حیات و نشاط جامعه علمی و اصحاب و عرضه و حل مسائل گوناگون مطرح در میان اصحاب و گروه‌های مقابل در جامعه عصر حضور است.

ارث و عَصَبه

عول و تعصیب مسئله‌ای اختلافی بین شیعه و اهل سنت است. عول (کم بودن اموال نسبت به سهام) در اندیشه اهل سنت بر همه اهل الفرائض وارد می‌شود. اما شیعه با تکیه بر قواعدی همچون «إن السهام لاتعول» و صحیح سالم بن عبدالرحمن الأشل «إن الله عز وجل أدخل الأبوين علی جمیع أهل الفرائض فلم ینقصهما من السدس لكل واحد منهما و أدخل الزوج و الزوجة علی جمیع أهل الموارث فلم ینقصهما من الربع و الثمن» (کلینی، ۱۳۸۸ق: ج ۷، ۸۲) ارث را در بن بست عول و تعصیب وارد نساخته است. به نظر می‌رسد طرح این مسئله در موطأ مالک (مالک بن انس، ۱۴۰۶ق: ج ۳، ۷۲۰) به عنوان نخستین منبع مدون اهل سنت در فقه و مرجع رسمی فتوا و مورد تأیید دستگاه خلافت، موجب گسترش طرح این مسئله رد روایات شیعه و بازتاب آن در میان اصحاب امامیه شده است. گرچه نخستین طلیعه طرح بحث در روایتی منسوب به پیامبر است که صحیح مسلم گزارش نموده، (قشیری نیشابوری، ۱۴۱۲ق: ج ۳، ۱۲۳۴) اما نحوه پاسخ اهل بیت به حق عَصَبه گویای فضای حاکم بر اندیشه مخالفان است. عباراتی همچون «المال للأقرب و العصبه فی فیه التراب» (کلینی، ۱۳۸۸ق: ج ۷، ۷۵) موضع قاطع در برابر این حکم ناصحیح است. طرفه آن‌که اصحاب امامیه نیز به خوبی بر

رای اهل بیت علیهم السلام در این مسئله آگاهی داشته و تقیه‌ای بودن گزارش‌های مخالف را به خوبی تشخیص می‌دهند. روایت عبدالله محرر از امام صادق علیه السلام نمونه روشن این موضع است. وی به محض گزارش شنیده خود از امام صادق علیه السلام در سفر حج مبنی بر سهم بردن عصبه، با این پاسخ اصحاب روبرو می‌شود که امام با تواز سرتقیه سخن گفته است. (کلینی، ۱۳۸۸ق: ج ۷، ۸۷)

نبیذ

عادات و عرف حاکم بر جامعه و نیز توجیه و تفسیرها و برداشت‌های خاص از عناوین و موضوعات شرعی، از جمله دیگر مباحثی است که بستر طرح گروهی از روایات بوده است. مسئله نبیذ و حرمت آن از همین قبیل است. ریشه بحث در اختلاف در مصداق و خلط با فقاغ است. در حالی که اکثر روایات و حتی مناظرات گزارش شده منصرف به نبیذ حرام است، باور گروهی از مردم بر آن بوده که نبیذ حرام نبوده و اسکار با آن نیز موجب حد نیست. (قشیری نیشابوری، ۱۴۱۲ق: ج ۱، ۲۳) سؤال کلبی نسابه^۱ از امام صادق علیه السلام، گویای چرایی این باور غلط عمومی نزد ایشان است. ایشان در پاسخ به این ذهنیت غلط جامعه که پیامبر دستور به ساخت و شرب نبیذ فرموده بودند، به شرح فضای صدور روایت می‌پردازد. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، طبق این گزارش، قرار دادن چند دانه خرما در ظرف آب راه حلی برای رفع طعم بد آب و جلوگیری از بیماری‌ها دانسته‌اند. (کلینی، ۱۳۸۸ق: ج ۱، ۳۵۰-۳۵۱) تأکید روایت بر این که تنها چند دانه خرما در یک ظرف بزرگ انداخته می‌شد و در طول همان روز آب مصرف می‌شد و میزان خرما به اندازه‌ای بود که آب

۱. طبق گزارش کلینی، وی ابتدا سؤالات خویش را از عبدالله بن حسن مثنی طرح و وی حکم به حلیت نبیذ کرده بود. (قشیری نیشابوری، ۱۴۱۲ق: ج ۱، ۳۴۹)

مضاف نمی‌شد، تلاشی است تا نشان دهد تخمیر و اسکار در چنین ظرفی هرگز رخ نمی‌داد. همین باور غلط اجتماعی باعث شده تأکید روایات بر آن باشد که نبیذ از جمله معدود مسائلی است که تقیه در آن راه ندارد. (کلینی، ۱۳۸۸ق: ج ۲، ۲۱۷)

زهد

زهد یکی از بارزترین صفات پسندیده و قله‌ای در اخلاق عملی بشر است. بیشترین حجم گزارش‌هایی که گویای این خصلت است در *نهج البلاغه* گزارش شده است. این صفت هم در زندگی فردی و معیشت آن حضرت و هم در اندیشه سیاسی ایشان انعکاس یافته است. ایشان سیره عملی خود در حکومت و نگاه به دنیای مادی را این گونه توصیف می‌کند:

وَأَلْفَيْتُمْ دُنْيَاكُمْ هَذِهِ أَزْهَدُ عِنْدِي مِنْ عَفْطَةِ عَنَزٍ (شریف‌الرضی، ۱۴۱۴ق: ۵۰، خطبه ۳).

ایشان سیره فردی خود را نیز اکتفاء به کم‌ترین خوراک و پوشاک معرفی نموده و تأکید می‌کند که دیگران را طاققت چنین رفتاری نیست و جایگاه حکومت داری ایشان چنین اقتضائی داشته است:

أَلَا وَإِنْ إِمَامَكُمْ قَدْ اِكْتَفَى مِنْ دُنْيَاهُ بِطَمْرِيهِ وَمِنْ طَعْمِهِ بِقَرْصِيهِ أَلَا وَ إِنْكُمْ لَا تَقْدِرُونَ عَلَى ذَلِكَ وَلَكِنْ أَعْيُنُونِي بَوْرِعٍ وَاجْتِهَادٍ وَ عَفَّةٍ وَ سَدَادٍ (شریف‌الرضی، ۱۴۱۴ق: ۴۱۷، نامه ۴۵).

این نگاه در دوره‌های بعد با سوء برداشت‌های نحله‌های صوفی مواجه شده است. سفیان ثوری در چندین گزارش منابع روایی شیعه با امام صادق علیه السلام در این باره به مناظره برمی‌خیزد. آن حضرت علاوه بر بیان شرایط اقتصادی شدید در دوره نخستین اسلامی به تعریف و تبیین معنای زهد و مرزهای آن می‌پردازد. امام صادق علیه السلام آیات ۶۷ سوره الفرقان و ۲۹ سوره الاسراء

را دلیلی بر لزوم تأمین معاش خانواده و معرفی می‌نماید و گروهی از احکام شرعی را نشانه عدم مخالفت اسلام با تجارت و کسب حلال می‌داند. ایشان بر این نکته تأکید می‌نمایند که معنای حقیقی زهد در دنیا، چشم‌پوشی از نعمت‌های دنیا نیست بلکه مقصود از ترغیب به زهد آن است که اطمینان انسان به خداوند بیش از داشته‌های در دسترسش باشد (کلینی، ۱۳۸۸ق: ج ۵، ۶۵؛ حرانی، ۱۴۰۴ق: ۳۷۶).

سلاح رسول خدا ﷺ

نشانه‌های امامت و ودائع خاص آن را بایستی از جمله چالش‌های درون مذهبی به شمار آورد که بیشترین گزارش تاریخی و روایی آن در جریان بنی‌الحسن و زیدیه قابل جست‌وجو است. طبق این گزارشات ایشان مفهوم مفترض الطاعه بودن امام را برنتافته بودند و علاوه بر اعتقاد به مهدویت محمد بن عبدالله بن حسن، گمان می‌کردند سلاح رسول خدا ﷺ نیز نزد عبدالله بن حسن است.

امام صادق علیه السلام در مقابل این حرکت سه موضع روشن داشت:

۱. بیعت با محمد بن عبدالله صلی الله علیه و آله به عنوان مهدی عجل الله تعالی فرجه را رد کرد؛
 ۲. با بیانی روشن، میراث‌های امامت و ویژگی‌های آن را برشمردند؛
 ۳. عاقبت رقت بار قیام‌های ایشان را پیش‌بینی و به اصحاب یادآور شدند.
- مجموعه گزارشات روایی امام صادق علیه السلام و امام باقر علیه السلام، ضمن اشاره به اصالت و وراثت سلاح نزد ائمه اهل‌البیت علیهم السلام، و بیان چگونگی و صفات این سلاح، بر مدعیان احتجاج می‌کند. مجموعه این روایات در دو کتاب *الکافی* و *بصائر الدرجات* گردآمده است.

محمد بن حسن صفار (م ۲۹۰ هـ) در باب چهارم از جزء چهارم با عنوان «باب ما عند الأئمه: من سلاح رسول الله صلی الله علیه و آله و آیات الأنبياء مثل عصا موسى و

خاتم سلیمان و الطست و التابوت و الالواح و قمیص آدم» مجموعاً ۵۷ روایت نقل می‌کند. برآیند این روایات آن است که ودائع، جزء علامت‌های خاص امام است. (حدیث ۲۲) و دیگران از جمله اصحاب در موارد نادری این ودائع را نزد امام، مشاهده کرده‌اند. سیر روایات نشان‌دهنده آن است که استدلال بر به دست داشتن ودائع از زمان امیرالمؤمنین علیه السلام استمرار داشته است (حدیث ۲۹) و مردم نشانه‌های ظاهری وراثتی را در دلالت بر امام بهتر از علم متوجه می‌شدند. البته استدلال بر ملازمه میان علم و سلاح از دوره امام باقر علیه السلام به بعد در میان اصحاب رواج یافته است. (روایات ۳۲، ۳۳، ۳۹، ۴۲، ۵۴ و ۵۷). تأکید بر نبودن این ودائع نزد مدعیان علوی جزء نکات مشترک احادیث این باب است. این نحوه گزارش به خوبی وجود فضای خاص طرح روایات و پی‌گیری حل یک شبهه را نشان می‌دهد.

سلیمان خالد^۱ در روایت مبسوطی، گفتگوی میان امام صادق علیه السلام و گروهی از کوفیان و استدلال بر سلاح را گزارش کرده است. امام پس از انکار رؤیت عبدالله و ناآگاهی وی از ویژگی‌های سلاح رسول خدا صلی الله علیه و آله در مورد جایگاه سلاح می‌فرماید:

سلاح در میان ما اهل بیت به منزله تابوت میان بنی اسرائیل است، امامت همراه سلاح است هر کجا سلاح باشد امامت نیز هست. (صفا، ۱۴۱۴ق: ۱۹۵-۱۹۶)

به نظر می‌رسد تعبیر به سلاح فراتر از یک میراث مادی، کنایه از حیثه و گستره ولایت سیاسی و اجتماعی اهل بیت علیهم السلام است. تفسیر سلاح پیامبر صلی الله علیه و آله و آن چه در چپ و راست آن نوشته شده است شرایطی خاص برای مدعی

۱. سلیمان بن خالد در ابتدا گرایشات شدیدی به زید داشت و به همراه او قیام کرد و دستش در این راه قطع شد. او حتی به همراه عده‌ای از امام نیز برای به دست گرفتن حکومت کوفه و قیام دعوت کرد. اما سرانجام توبه کرد و بازگشت. (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۱۸۳، رقم ۴۸۴؛ طوسی، ۱۳۴۸ق: ۳۵۳، رقم ۶۶۲)

جانشینی ایشان دارد و تأکید بنی‌الحسن بر بودن سلاح نزد ایشان و رد قوی داعیه ایشان توسط امام صادق علیه السلام - همان‌گونه که گذشت - از جایگاه رفیع آن و تلقی سلاح به عنوان ابزار اعمال ولایت در جامعه حکایت دارد.

دوره فترت و مسئله شناخت امام

شناخت امام جانشین و ضوابط حاکم بر آن، از جمله مباحث دیگری است که فضای اجتماعی و باورهای اصحاب به طرح و پردازش بیشتر آن انجامیده است. گفتگوی فضیل بن عثمان الاغور با ابوعبیده حذاء نمونه روشن تأثیرگذاری انتشار عقاید رائج در میان جامعه و بازتاب آن به فضای احادیث در قالب پرسش و رفع شبهه است. ابوعبیده وضع گروهی از شیعیان برای شناخت امام جانشین پس از شهادت امام باقر علیه السلام را این‌گونه گزارش می‌کند:

کنا زمان أبي جعفر عليه السلام حين قبض عليه السلام نتردد كالغنم لا راعي لها. فلقينا سالم بن أبي حفصة فقال: يا أبا عبيدة من امامك؟ قلت: أمتي من آل محمد (کلینی، ۱۳۸۸، ج ۱، ۳۹۷)؛

پس از شهادت امام باقر علیه السلام مانند گوسفند بی چوپان (در شناخت امام) متردد بودیم. پس سالم بن ابی حفصه را ملاقات کردیم و گفت: ای ابوعبیده امام تو کیست؟ گفتم: پیشوایان من از آل محمد (امام من است).

این پاسخ هم‌سوی با شعار عباسیان در دوره ظهور و جذب افکار و نیروهای جامعه در مقابله و براندازی بنی مروان است. سالم با فهم ریشه‌های این باور در جمله‌ای صریح به او می‌گوید: «هلکت و اهلکت». تو و هر که به این باور او را دعوت نموده‌ای به گمراهی و هلاکت دچار است. علی‌رغم باور اولیه ابوعبیده، تصریح روایت بر آن است که اعتقاد حتماً باید به امام خاص و معین باشد نه هر آن‌که از خاندان پیامبر که شایسته این مقام است. علاوه بر

این یکی از توقعات برخی اصحاب نیز معرفی امام است و گویا از وظیفه فحص و شناخت امام شانه خالی می‌کردند. سخن امام رضا علیه السلام خطاب به ابن مکاری و این سراج گویای این نکته مهم است. این دوبه همراه علی بن ابی حمزه از امام درباره وصیت و مفترض الطاعه بودنش سؤال می‌کنند. پس از تأیید امام ابن سراج و ابن مکاری از حضرت درخواست می‌کنند که بر این مطلب قسم یاد کند. ایشان خطاب به این دو می‌فرماید:

ویلک وبما أمكنت؟ أترید أن آتی بغداد وأقول لهارون أنا امام مفترض طاعتي؟! والله ما ذاك عليّ وأما قلت ذلك لكم عند ما بلغني من اختلاف كلمتكم وتشتت أمرکم لثلاثیصر سرکم فی ید عدوکم (طوسی، ۱۳۴۸ق: ۴۶۳)؛

وای بر تو! تو بر چه توان داری؟ آیا می‌خواهی به بغداد بیایم و به هارون بگویم که من امامی هستم که اطاعتم واجب است؟ نه به خدا سوگند چنین وظیفه‌ای ندارم. اما هنگامی که به من از اختلافات شما و چند دستگی‌تان به من خبر رسیده بود به شما گفتم تا اسرار شما به دست دشمن‌تان نیفتد.

این مجموعه از گزارشات نشان می‌دهد صدور و انتقال میراث حدیثی شیعه در فضایی واقعی رخ داده و مسائل و مباحث جاری و مطرح در میان جامعه موافقان و مخالفان در حلقه‌های علمی اصحاب با امام مطرح و همگام با پاسخ به شبهه و سؤال، تبیین عقاید و اصول مذهبی نیز به وقوع پیوسته است.

تدوین جوامع حدیثی و نقش آن در تحکیم بنیان‌های عقیدتی شیعه

مرحله مهم دیگری که استحکام ساختار فکری امامیه را قوام بخشیده، تدوین جوامع حدیثی است. در این مرحله منظومه فکری امامیه پس از تجمیع قطعات پراکنده میراث حدیثی و در فرآیندی عمیق و دقیق تنظیم و ارائه شده

است. محمد بن حسن صفار و محمد بن یعقوب کلینی با جمع‌آوری و اخذ احادیث و سپس چینش و تنظیم و تبویب آن، منظومه‌ای اعتقادی را با روش اجتهادی استخراج نموده و بنیان‌های اصلی را بر اساس روایات استنباط نموده‌اند. این به معنای برساختن نظام باورها نیست بلکه به معنای استنباط و تنظیم آن بر اساس الگوی روایات است. از این واقعیت نمی‌توان چشم پوشید که گروهی از شبهات و چالش‌های اعتقادی فراروی جامعه شیعه در عصر حضور معلول بُعد جغرافیایی و یا در دسترس نبودن مجموعه میراث بوده و آگاهی از اصول کلی و ضوابط فهم و تعادل تراجیح نصوص، صفحه جدیدی در مقابل راویان باز می‌کند.

شیوه انتقال میراث در شیعه شیوه‌ای متفاوت از اهل سنت را طی کرده است. این بحث که نیازمند مطالعه عمیق و عالمانه فهرست‌های معروف شیعه است، نشان می‌دهد شیعه دو الگوی نقل شفاهی و نقل کتبی را دنبال کرده و تنها بر نقل شفاهی تکیه نداشته است. نمونه روشن این روند در گزارش احمد بن محمد بن عیسی قمی در سفر به کوفه آمده است. وی از حسن بن علی و شامی خواهد کتاب دو نفر از اصحاب امامیه، علاء بن رزین و ابان بن عثمان را به وی نشان داده و سپس اجازه نقل احادیث این دو کتاب را به وی بدهد. حسن بن علی و شامی در پاسخ، وی را به نظام موجود در نقل میراث امامیه تذکر می‌دهد و عجله وی برای به دست آوردن این دو کتاب را سرزنش می‌کند. و شامی از احمد اشعری می‌خواهد پس از نوشتن و استنساخ این دو کتاب به سماع احادیث آن از شیوخ حدیث بپردازد. او نظام استنساخ و سماع از شیوخ حدیث را به قدری در میان شیعه گسترده می‌داند که ۹۰۰ شیخ حدیثی از اصحاب امامیه و صاحبان روایت اهل بیت علیهم‌السلام را در مسجد کوفه درک نموده که همگی روایات اهل بیت علیهم‌السلام را نقل می‌نموده‌اند. (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۴۰-۴۱، شماره ۸۰) علاوه بر این پدیده نقد محتوایی روایات و

قضاوت در مورد وثاقت و ضعف راویان براساس محتوای گزارش شده توسط ایشان، نیز پدیده‌های علمی-اجتماعی همچون اخراج و استثناء، گویای دقت اصحاب امامیه در اخذ و نقل میراث است.^۱

البته رویکردها و اولویت‌های هریک از نویسندگان جوامع نخستین متفاوت از یکدیگر قلمداد شده و نگاشته‌هایی نیز به طرح و مقایسه تفاوت‌های میان کلینی، صفار و صدوق در این فرآیند نموده‌اند. (حمادی و طباطبائی، ۱۳۹۱ش: ۹۸-۱۱۳؛ طباطبائی، ۱۳۸۷ش: ج ۲، ۳۳۷-۳۷۱) این در حالی است که گروهی از مستشرقان^۲ و سلفیه (قفاری، ۱۴۱۸ق: ج ۱، ۳۵۲ به بعد) جمع‌آوری احادیث و تدوین جوامع را تلاشی برای ایجاد بنیان‌های فقهی، کلامی در میان شیعه معرفی کنند. این اتهام برپیش‌فرض‌ها و حدسیاتی استوار است که اثبات آن با هیچ شاهد تاریخی قابل امکان‌پذیر نیست. برخی از این گمان‌ها را این‌گونه می‌توان شمرد:

- حتماً گروه قابل توجه دیگری از احادیث معتبر و قابل استناد وجود داشته و صاحبان جوامع از نقل آن سرباز زده‌اند. رویکردهای متفاوت این نویسندگان در گزینش و چینش احادیث، به از بین رفتن این بخش از میراث کمک کرده است.

- در ذهن صاحبان جوامع اولویت‌ها و ضرورت‌هایی مانند حفظ کیان شیعه وجود داشته که وضع و جعل احادیثی را ضروری و مجاز می‌دانستند.
- پدیده‌هایی همچون تقیه و راهیابی مضامین غالبانه به قدری در میراث

۱. برای آگاهی از الگوی حاکم بر نقل احادیث شیعه، رک: مقاله «جایگاه نقد محتوایی در اعتبار سنجی احادیث شیعه» (حسینی و حمادی، ۱۳۹۳ش: ۲۷-۵۱) و مقاله «ابن ولید و مستثنیات وی» (حسینی و شاکراشتیجه، ۱۳۹۲ش: ۵۷-۸۴)

۲. نمونه آشکار این تلاش را می‌توان در مقالات اتان کلبرگ، آندره نیومن و محمد علی امیرمعزی در نقد صفار و کتاب بصائر الدرجات مشاهده نمود.

حدیثی شیعه فراوان است که اعتماد به میراث موجود را ناممکن می‌سازد. این در حالی است که سنت انتقال میراث حدیثی - آن‌گونه که گذشت - از اصول خاصی پیروی می‌کرده که مشی اصحاب امامیه بر آن استوار بوده است. این اصول و ضوابط در مصادر گوناگون یاد شده و اصحاب امامیه با آن آشنا بوده‌اند و عمل ایشان نیز بر همین الگو استوار گشته است. شاهد مهم این الگو مراعات اصولی همچون عرضه احادیث و آثار و نیز پرسش از اعتبار راویان و میراث ایشان است. همچنین پاسخ‌های تقیه‌ای امام، برای ایشان امری آشنا و قابل تشخیص بوده است.^۱

مهدویت و بازتاب‌های اجتماعی آن

اصالت یک اندیشه از راه‌های متعددی قابل شناسایی و تشخیص است. در اندیشه اسلامی طرح یک مسئله در قرآن و روایات و نیز عمل اصحاب و تأیید عقل، گویای اصالت آن است. مهدویت، علاوه بر این شاخصه‌ها از عنصر مهم اجتماعی نیز بهره‌مند است. آموزه مهدویت در طول تاریخ اسلام بازتاب‌های متعددی در میان اندیشمندان و جامعه داشته و به عنوان یکی از دغدغه‌های اساسی انسان مسلمان به شمار می‌رود. اگرچه در طول تاریخ ادعاهای مختلفی از سوی جریان‌های درون شیعی و برون مذهبی در مسئله مهدویت وجود داشته، اما وجود عناصر و شواهدی در همین ادعاها نیز اصالت این اندیشه و نهادینه شدن اصول اصلی آن در اذهان جامعه شیعه را نشان می‌دهد. مدعیان زیادی در طول تاریخ با استفاده از این عنوان

۱. نمونه روشن این فهم در مسأله ارث و نبیذ گذشت. طوسی در مسأله ارث، به روایتی از سلمة بن محرز اشاره می‌کند که اصحاب امامیه یک صدا پاسخ امام صادق علیه السلام در مورد ارث دختر و عصبه را با عبارت «أعطاک من جراب النورة» توصیف می‌کنند. (الطوسی، ۱۴۰۷ق: ج ۹، ۳۳۳، ح ۱۶)

گرایش‌های مهدی‌خواهی مردم را به سوی خویش جلب نموده‌اند اما به نظر می‌رسد می‌توان دو بُرش تاریخی را برای نشان دادن وجود اصول و ضوابطی در شناخت و تمییز جریان‌های مدعی در میان جامعه انتخاب نمود.

مقطع نخست تاریخی، عباسیان و سیاستی است که ایشان برای پیشبرد اهداف خویش و جذب و تمرکز قوای پراکنده و به ستوه آمده از ظلم بنی‌امیه و مروانیان از آن بهره بردند. خوانش سیاست‌گذاران این دوره از باورهای جامعه و نیز مواجهه مردم با ادعاهای مهدوی، هریک گویای وجود اصولی است که عمق باور به مهدویت و حاکمیت قواعد علمی بر آن را نشان می‌دهد. مقطع دیگر، بازتاب مهدویت و باور به آن پس از دوره غیبت است. گزارش‌های تاریخی این دوره نیز گویای پذیرش و باور قاعده‌مند مهدویت در میان جامعه شیعه است، به گونه‌ای که تقابل با آن را برای نظام حاکم دشوار می‌سازد.

روایت فاطمی بودن مهدی را ابن ماجه و ابوداود نقل کرده‌اند. (ابن ماجه قزوینی، ۱۴۳۰ق: ج ۵، ۵۴۲؛ ابی داود، ۱۴۲۰ق: ج ۴، ۱۸۳۲) ابن خلدون به گزارش حاکم نیز اشاره می‌کند و سکوت او را در صحت حدیث و یا عدم آن، تردید آفرین می‌داند. البته تمسک او به تضعیف عقلی نسبت به علی بن نفیل می‌تواند شاهدی بر عدم اعتماد ابن خلدون به این روایت باشد. (ابن خلدون، ۱۴۰۸ق: ج ۱، ۳۹۱) گوآن‌که فاطمی دانستن مهدی را ناشی از عصبیت نسبت به فاطمیان و قریش می‌داند و اصرار بر این شرط را از جمله باورهای صوفیه می‌خواند (ابن خلدون، ۱۴۰۸ق: ج ۱، ۴۰۸) ابن کثیر روایتی که مهدی را از بنی‌عباس معرفی می‌کند، غیر صحیح می‌داند (ابن کثیر، ۱۴۱۹ق: ج ۱، ۱۵۱) این نکته گویای تلاش عباسیان برای چرخش و مصداق‌سازی در مفهوم مهدویت در باورهای مردم است.

انتخاب شعار «الرضا عن آل محمد» توسط عباسیان نیز جایگاه خاص اهل بیت علیهم‌السلام و باور مردم به ایشان به عنوان مأمّن و پناه جامعه در شرایط دشوار

حکومت اموی و مروانی را نشان می‌دهد. اشاره ابواسحاق مروزی به ابومسلم خراسانی برای انتخاب یکی از بنی فاطمه به عنوان والی، می‌تواند شاهد دیگری بر این مدعا باشد که در نزد مردم خراسان و عراق این جایگاه برای اهل بیت علیهم‌السلام به عنوان پایگاهی محکم تلقی شده است. وی این تدبیر و اقدام را واکنشی سیاسی و اعتقادی در برابر منصور و انتخاب کنیه مهدی گرایانه‌اش معرفی می‌کند. (ذهبی، ۱۴۰۹ق: ج ۸، ۳۵۷) عبارت «رمیث اباجعفر بنظیره»، نشان می‌دهد هر گروهی که می‌توانست این باور اجتماعی را به سوی خود سوق دهد، برگ برنده این نزاع را به نام خود ثبت نموده است. این ادعا، خود سرآغازی برای قیام خراسانیان بر علیه نظام عباسی است که به سرکوب ایشان نیز منتهی شد. (همو: ۳۶۵)

البته سوی دیگر قوای خراسانی ابوسلمه خلال است که به گفته بلاذری، ابوسلمه در تسلیم امور به بنی عباس تعلل نمود و به ابوالعباس پیام داد که هنوز زمان آشکار شدن شما نیست و قصد او از این تعلل آن بود که خلافت را از ایشان به سمت اولاد فاطمه برگرداند. (بلاذری، ۱۴۱۷ق: ج ۴، ۱۳۹)^۱

به نظر می‌رسد مقطع دوم و توصیف رؤیت‌کنندگان مهدی، توانست علاوه بر تأثیرات اجتماعی به کنار نهادن مدعیان نیز کمک شایانی نماید. در این دوره به اذعان نویختی، تنش و سرگردانی بی‌سابقه‌ای بر جامعه شیعه حاکم می‌شود. به گفته وی، شیعیان در این دوره، ۱۳ گونه تبیین از جریان امامت و مسئله جانشینی امام عسکری علیه‌السلام داشته‌اند. (فرق الشیعه، ۱۳۸۸ق: ۹۶-۱۱۳)^۲

^۱ تفصیل چالش‌آفرینی عباسیان در مسیر امامت نیز در مقاله‌ای با عنوان «گونه‌های چالش‌آفرینی عباسیان نخستین در مسیر امامت» از همین قلم در مجله پژوهش‌های اعتقادی - کلامی. (طباطبایی و بهرامی، ۱۳۹۲ش)

^۲ در منابع متعدد فرقه‌شناسی، سخن از تعدد فرقه‌ها و باورهای ایشان در دوره فترت پس از

ذهبی در ترجمه «المنتظر» به ادعای مادر امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف اشاره کرده و بازتاب اجتماعی آن را در میان جامعه شیعه به قدری گسترده معرفی می‌کند که معتضد مجبور به زندان کردن ایشان می‌شود. براساس این گزارش، وی تا زمان رحلت در حکومت مقتدر در زندان باقی می‌ماند. (الذهبی، ۱۴۱۳ق: ج ۱۳، ۱۱۹-۱۲۱، ش ۶۰، المنتظر) سوی دیگر رشد اندیشه شیعه توجه به معیارهای اصلی بازشناسی مدعیان است. گزارش ذهبی از انتقال مهر خاص نیابت حضرت از محمد بن عثمان عمری به جناب حسین بن روح نوبختی گویای همین نکته است. (همو: ج ۱۵، ۲۲۲-۲۲۳، ش ۸۵، الباب) تنها انتقال مهر به نوبختی باعث می‌شود ادعای شلمغانی رنگ باخته و وزیران و امیران به سمت نوبختی سرازیر شوند. این مرتبه از آگاهی هم در میان عموم جامعه و هم در رفتار علماء و بزرگان قابل مشاهده و دریافت است. ابن خلکان ادعای اصلی حلاج را بابت معرفی می‌کند و مدعی است فقهاء و قضات در چند جلسه سؤال و آزمون به انحراف وی پی برده و حکم به اعدام وی داده‌اند (ابن خلکان، بی تا: ج ۲، ۱۵۶، وفيات سال ۳۲۲).

مهدویت، نماد اعتقادی شیعه

نماد در زندگی اجتماعی بشر، ابزار تعامل اجتماعی است؛ به گونه‌ای که

شهادت هرامام به میان آمده است. باور این قلم بر آن است که این تکثیر فرقه‌ای با توجه به شرایط حاکم بر دوره فترت و نیز شاخصه‌های پذیرفته شده در تعریف فرقه و اضمحلال این اندیشه‌ها صحیح نیست. شاید تعبیر دقیق تر از این رویداد آن باشد که بگوئیم معرفت امام جانشین در برهه کوتاهی پس از شهادت هرامام با استدلال‌ها و تلاش‌هایی از سوی گروه‌های مختلف اصحاب همراه بوده و این امری عادی در نظام اندیشه‌ای عقلائی شیعه است. اگرچه این رخداد در تعبیر مخالفان عامل تزلزل شیعه شناخته شده است، اما همین امر به استحکام عقیده شیعه و رشد فکری ایشان در طول تاریخ و توانمندی مقابله با شبهات نیز شده است. نگارنده در دو مقاله به تبیین این مهم پرداخته است. (طباطبایی و بهرامی، ۱۳۹۱ش: ۷۳-۱۰۶؛ رضوی و بهرامی، ۱۳۹۲ش: ۱۰۹-۱۲۸)

اصولاً تصور زندگی اجتماعی بشر بدون تعامل و روابط اجتماعی و تحقق آن بدون ملاحظه و حضور نمادها، بی‌معناست. (فولادی و حسن‌پور، ۱۳۹۴ش: ۱۳۴) نماد می‌تواند یک مفهوم، رنگ، مراسم، زمان، مکان، عدد، شعار، و یا پرچم باشد. نمادها در میان مردم معتقد به آیین خاص، با عمل به آن آیین و تعلق به نمادهای آن و ارائه هویتی واحد ایشان نقش آفرینی می‌کند (همو: ۱۴۲) نمادهای شیعی، چه با کارکرد درون مذهبی و چه در قامت یک نماد فرامذهبی و دینی، گویای شاخصه‌های فکری، فقهی و اندیشه‌ای بوده‌اند و نقش تاریخی بزرگی ایفا نموده‌اند. نماد در اندیشه شیعه مانند موارد مطرح در همین نوشته و یا روایت «علیٌّ خیر البشر من أبی فقد کفر»، آموزه فقهی و یا عقیدتی خاصی را به عنوان شاخصه شیعه معرفی می‌کند. شعائری همچون عزاداری امام حسین علیه السلام و یا شهادت ثالثه و «حی علی خیر العمل» در اذان نیز به عنوان نمادهایی شیعی هستند که ابراز آن در جامعه، نشان دهنده تلاش برای متمایز نشان دادن رفتارهای دینی شیعیان است. نقش مهدویت به

۱. این روایت را ابن ابی شیبیه از جابرین عبدالله نقل کرده است. (ابن ابی شیبیه، ۱۴۰۹ق: ج ۷، ۵۰۴، ح ۵۷) ابن عدی نیز علاوه بر جابر طریق دیگری به شریک بن عبدالله آورده است. (ابن عدی، ۱۴۰۵ق: ج ۴، ۱۰) به جز مباحث سندی که گاه به خرده‌گیری برخی حدیث پژوهان اهل سنت برگروه دیگری از ایشان نیز انجامیده است. سبکی ضمن بیان طریقی از حاکم در مستدرک و خطیب بغدادی به خرده‌گیری ذهبی بر خطیب اشاره کرده که گفته است: «شایسته بود بیانی می‌آورد که آشکارا باطل بودن حدیث را نشان دهد». (سبکی، بی‌تا: ج ۴، ۱۷۰)، مباحث تاریخی و بازتاب‌های اجتماعی این حدیث نیز حائز اهمیت ویژه است. نصب این روایت در سردر منازل محله کرخ بغداد و حلب در نیمه نخست قرن چهارم و پنجم منازعات گسترده و گاه خونین اهل سنت نسبت به ایشان را برانگیخته است. حوادث سال‌های ۳۴۷ و ۴۴۱ تا ۴۴۸ هجری گویای این بازتاب اجتماعی گسترده است. (الذهبی، ۱۴۱۳ق: ج ۱۸، ۳۱۰؛ الذهبی، ۱۹۶۱م: ج ۳، ۲۰۱؛ ابن جوزی، ۱۴۱۲ق: ج ۱۵، ۳۳۰ و ۳۳۵ و ج ۱۶، ۷؛ ابن اثیر، ۱۳۸۵ق: ج ۹، ۵۷۶؛ ذهبی، ۱۴۰۹ق: ج ۳۰، ۹ و ۱۱) این در حالی است که در همین سال‌ها این واژه در کنار شهادت ثالثه و «حی علی خیر العمل» در حلب و در زمان حکومت سیف الدوله در اذان نیز گفته می‌شود. (ابن ندیم، ۱۴۰۹ق: ج ۶، ۲۷۰)

عنوان یک نماد یکی از مهم‌ترین مباحث مطرح در میان فرقه‌هایی است که اندیشه مهدویت را دست‌آویز خویش قرار داده‌اند. مهدی‌گرایی در میان فرقه‌های شیعی مانند کبسانیه و غلات و همچنین گروه‌های سیاسی همچون بنی‌الحسن و یا انتخاب القاب موعودگرایانه توسط عباسیان، نمونه‌های روشن بهره‌برداری از مهدویت به عنوان نمادی است که از پایگاه اجتماعی قوی میان مردم برخوردار است. البته امامیه نیز همواره از مهدویت به عنوان نماد بهره‌برده اما تجربه تاریخی نشان داده که این آموزه به عنوان یکی از بنیان‌های اعتقادی در میان ایشان مطرح است. شیعه علی‌رغم نگاه آرمانی به مسئله مهدویت، اصالت اندیشه خویش را حفظ کرده و نه تنها این اندیشه ایشان را به خمودی و خیال‌بافی نکشانده بلکه اصلاح به عنوان یک دستورالعمل قطعی در الگوی رفتاری ایشان تعیین شده است.

در این بازتاب اجتماعی، نمادسازی مهدویت با رخداد‌های سیاسی نیز پیوند یافته است. ادعای صفدی آن است که عمیدالدوله وزیر دولت عباسی با جعل دست‌خطی، خود را باب امام عصر معرفی نموده و همین امر باعث شد فقهاء و قضات حکم به قتل او دهند. (الوافی بالوفیات: ج ۱۳، ۱۹، حوادث سال ۳۲۲ ق)^۱

در حکومت فاطمیان نیز علی‌رغم اختلافات فقهی و مقابله با نمادهای فقهی شیعه از جمله «حی علی خیر العمل»، به جهت گرایش‌های باطنی دعوت به قائم و ضرب سکه با این نام در عهد احمد بن افضل در مصر رواج می‌یابد. (ابن خلکان، بی‌تا: ج ۳، ۲۳۵، شماره ۴۰۷؛ ذهبی، ۱۹۶۱ م: ج ۴، ۶۸؛ ذهبی، ۱۴۰۹ ق: ج ۳۶، ۱۴۰؛ ابن تغری، بی‌تا: ج ۵، ۱۷۴)

۱. البته رویکردهای متفاوت عباسیان با مدعیان مهدویت و غالیان در دوره‌های مختلف متفاوت بوده و به نظر می‌رسد سیاست ایشان در دوره شکل‌گیری و ثبات کاملاً متفاوت است. (بهرامی، ۱۳۹۱ ش)

مهدویت و مفاهیم مرتبط

حلقه پایانی تحلیل چرایی و چیستی شبهه اختلال هویتی شیعه در اندیشه مخالفان مهدویت، خلط مفاهیمی همچون رجعت و توقف و همسان‌انگاری آن با اصل مسئله مهدویت است. این در حالی است که توقف به عنوان یکی از مباحث رائج در جریان امامت و شناخت جانشین، در ادوار متعددی مطرح بوده و همان‌گونه که گذشت شرایط و احکام خاصی بر دوره فترت حاکم است. این دوره از الگوی خاصی پیروی می‌کند و به جز جریان واقفیه در دوره پس از شهادت امام کاظم علیه السلام، نمی‌توان به فرقه‌ای در میان شیعه اشاره کرد.

این در حالی است که رجعت در اندیشه شیعه به عنوان یکی از مسائل مطرح در عصر حضور شناخته می‌شود. البته روشن است باورمندان به مهدویت، رجعت را به عنوان یکی از اعتقادات اختصاصی در دستگاه تفکر امامیه پذیرفته‌اند اما محور اصلی شبهه در این دو مسئله و توالی فاسدی که به دنبال آن مطرح شده، به وضوح نشان می‌دهد بایستی این دو مسئله مستقل از یکدیگر مطالعه شوند. چالش هویت شیعه و مسئله مهدویت به قدری گسترده است که تمام کیان شیعه و حوزه‌های مختلف فقهی، اخلاقی و کلامی را شامل می‌شود، در حالی که شبهه رجعت تنها به تناقضاتی مانند از بین رفتن فلسفه جزای روز قیامت اشاره می‌کند. خلاصه آن‌که اگرچه این مسائل از جمله مباحث هم‌نشین با مهدویت به شمار می‌رود اما سزاوار نیست شبهه و یا عدم فهم هریک از این مسائل را به دیگرگره زده و از انکار هریک نفی دیگری را نتیجه گرفت.

نتیجه‌گیری

مهدی‌باوری و منجی‌گرایی اگرچه به عنوان یک گزاره فرادینی و فرامذهبی

مطرح و شایسته تأکید و مطالعه است، اما در اندیشه امامیه تحقق جامع یکی از بنیان‌های مهم معرفتی به نام امامت است. اگرچه مستشرقان و نیز شماری از مخالفان مذهبی، تلاش می‌کنند صبغه انتقام‌جویی از دشمنان و مخالفان را تنها فلسفه ظهور معنا کنند اما شایسته است مطالعات پژوهشگران بر حوزه معرفتی آموزه مهدویت و این‌که فرد و جامعه در دوره حضور چه ظرفیت‌های جدید و متکامل پیدا می‌کند و سایه امامت چه برکاتی برایشان دارد، متمرکز شود. به نظر می‌رسد مهم‌ترین نکته در تفسیر و نقد این شبهه توجه به فقدان نگاه روش‌شناسی و اجتهادی در متون و تحلیل دستگاه اندیشه‌ای شیعه است. متون روایی نه در فضای خلأ صادر شده و نه برداشت و فهم آن در فضای خلأ رخ داده است. میراث حدیثی امامیه در مسئله مهدویت، اگرچه مطابق آرمان‌خواهی و وعده فرجام نیک جهانی است، اما این دو اصل را محرک و نه مخدر جامعه ترسیم می‌کند. نگاه باطنی‌گرایانه و یا برساختگی به میراث نتیجه‌ای جز انفعال در مسئله نخواهد داشت و باعث جدایی از تبیین دقیق و عمیق و هضم در جریان شبهه خواهد شد.

منابع

- ابن ابی شیبیه، محمد، *المصنف*، تحقیق: اللّحام سعید، بیروت، اول، ۱۴۰۹ق.
- ابن اثیر، علی، *الکامل فی تاریخ*، بیروت، دارصادر و دار بیروت، ۱۳۸۵ق.
- ابن تغری، یوسف، *النجوم الظاهرة فی ملوک مصر والقاهرة*، قاهرة، وزارة الثقافة، بی تا.
- ابن جوزی، عبدالرحمن، *المنتظم فی تاریخ الملوک والامم*، تحقیق: عطا محمد و عطا مصطفی، بیروت، دارالکتب، اول، ۱۴۱۲ق.

- ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد الحضرمي، *تاريخ ابن خلدون*، تحقيق: خليل شحادة، بيروت، دارالفكر، دوم، ١٤٠٨ق.
- ابن خلكان، احمد بن محمد، *وفيات الاعيان وانباء ابناء الزمان*، تحقيق: احسان عباس، بيروت: دارالثقافة، بي تا.
- ابن عدى، عبدالله، *الكامل في ضعفاء الرجال*، تحقيق: زكار سهيل و غزاوى يحيى، دارالفكر، سوم، ١٤٠٥ق.
- ابن عديم، عمر، *بغية الطلب في تاريخ حلب*، تحقيق: زكار سهيل، بيروت، مؤسسة البلاغ، ١٤٠٩ق.
- ابن كثير الدمشقي بوالفداء، إسماعيل بن عمرو، *البداية والنهاية*، تحقيق: يوسف الشيخ محمد البقاعي، بيروت: دارالفكر، الطبعة الثالثة، ١٤١٩ق.
- ابن ماجه قزويني، محمد بن يزيد، *سنن ابن ماجه*، تحقيق: شعيب الارنؤوط، بيروت: دارالرسالة، اول، ١٤٣٠ق.
- ابوداود، سليمان بن اشعث، *سنن ابى داود*، قاهره، دارالحديث، ١٤٢٠ق.
- اسلامي، حمزه؛ نسب، على وآل بويه، عليرضا، *بررسی و نقد دیدگاه دکتر عابد الجابري درباره مهدويت*، تحقیقات کلامی، شماره ٩، تابستان ٩٤.
- اسلامي، سيدحسن، *چهارگانه جابري ٢ (عقل عربي از ادعا تا اثبات)*، آينه پژوهش، سال نوزدهم / شماره ٤، ١٣٨٧ش.
- اشعري، سعد بن عبدالله، *المقالات والفرق*، تهران، انتشارات علمي فرهنگي، دوم، ١٣٦٠ش.
- الإمام، مالك بن أنس، *الموطأ*، تصحيح، تخريج و تعليق: محمد فؤاد

- عبدالباقي، بيروت، داراحياء التراث العربي، ١٤٠٦ق.
- بلاذري، احمد بن يحيى، *انساب الاشراف*، تحقيق: حميد الله محمد، بيروت، دارالفكر، اول، ١٤١٧ق.
- بهرامى، عليرضا، *جالش عقيدتي جريان امامت پس از شهادت امام صادق عليه السلام*، دانشگاه قرآن و حديث، ١٣٩١ش.
- الجابري، محمد عابد، *العقل السياسي العربي محدثاته وتجلياته*، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، چهارم، ٢٠٠٠م.
- حرانى، حسن بن على ابن شعبه، *تحف العقول عن آل الرسول*، تصحيح: على اكبر غفارى، قم: جامعه مدرسين، دوم، ١٤٠٤ق.
- حسيني، سيد عليرضا و حمادى، عبدالرضا، *جاگه نقد محتوايى در اعتبارسنجى احاديث شيعه*، مجله پژوهش هاى قرآن و حديث، سال ٤٧، بهار و تابستان ٩٣.
- حسيني، سيد عليرضا و شاکراشتيجه، محمدتقى، *ابن وليد و مستثنيات وي*، مجله حديث پژوهي، شماره ٩، بهار و تابستان ٩٢.
- حمادى، عبدالرضا و طباطبائى، سيد محمدکاظم، *الكافى و كفتمان حديثى*، قم، مجله علوم حديث، شماره ٦٦، زمستان ٩١، ١٣٩١ش.
- الذهبى، شمس الدين محمد بن احمد بن عثمان، *سير اعلام النبلاء*، تحقيق: شعيب الارنؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، نهم، ١٤١٣ق.
- _____، *تاريخ الاسلام*، تحقيق: عمر عبدالسلام تدمرى، بيروت: دارالكتاب العربى، ١٤٠٩ق.

- رضوی، رسول و بهرامی، علیرضا، نقد جریان شناسی نوبختی در فرق الشیعه، مجله کلام اسلامی، شماره ۸۵، بهار ۱۳۹۲ ش.
- سبحانی، محمدتقی، کلام امامیه؛ ریشه‌ها و رویش‌ها، نقد و نظر، ش ۶۵، دوره ۱۷، شماره ۶۵، ۱۳۹۱ ش.
- سبکی، عبدالوهاب، طبقات الشافعیة الكبرى، محمد الحلوع عبدالفتاح و محمد الطناحی محمود، بیروت، دار احیاء الکتب العربیة، بی تا.
- السجستانی، سلیمان بن الأشعث، سنن ابی داود، تعلیق: سعید محمد اللحام، بیروت، دارالفکر، اول، ۱۴۱۰ ق.
- شریف الرضی، محمد بن الحسین، نهج البلاغة، تحقیق: صبحی صالح، قم: هجرت، اول، ۱۴۱۴ ق.
- صفار، محمد بن حسن، بصائر الدرجات، تحقیق: میرزا حسن کوچه باغی، تهران، علمی، ۱۴۰۴ ق.
- صنعانی، عبدالرزاق بن همام، المصنف، تحقیق و تعلیق: حبیب الرحمن أعظمی، بیروت، المكتبة الإسلامی، دوم، ۱۴۰۳ ق.
- طباطبایی، سید محمد کاظم و بهرامی، علیرضا، «گونه‌های چالش آفرینی عباسیان نخستین در مسیر امامت»، پژوهش‌های اعتقادی کلامی، شماره ۹، ۱۳۹۲ ش.
- _____، جستاری در آسیب شناسی چالش‌های آغاز امامت امام کاظم علیه السلام، مجله امامت پژوهی، شماره ۸، پاییز و زمستان ۱۳۹۱.
- طباطبایی، سید محمد کاظم، مقایسه توحیدنگاری کلینی و صدوق، مجموعه

- مقالات فارسی کنگره بین‌المللی شیخ کلینی، قم، دارالحدیث، ۱۳۸۷ش.
- الطوسی، محمد بن الحسن، *تهذیب الاحکام*، تحقیق: حسن الخراسان، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چهارم، ۱۴۰۷ق.
- _____، *اختیار معرفة الرجال*، مشهد، دانشگاه مشهد، اول، ۱۳۴۸ق.
- فولادی، محمد و حسن پور، مریم، *نقش نماد و نمادگرایی در زندگی بشر؛ تحلیلی جامعه‌شناختی*، فصل‌نامه معرفت فرهنگی اجتماعی، ش ۲۴، پاییز ۱۳۹۴ش.
- قشیری نیشابوری، مسلم بن حجاج، *صحیح مسلم*، تصحیح: محمدفؤاد عبدالباقی، قاهره، دارالحدیث، ۱۴۱۲ق.
- القفاری، ناصرالدین، *اصول مذهب الشيعة الاثني عشرية عرض و نقد*، بیروت، دارالرضا، سوم، ۱۴۱۸ق.
- کاستلز، مانوئل، *عصر اطلاعات: اقتصاد جامعه و فرهنگ*، ترجمه: حسن چاووشیان، تهران، طرح نو، چهارم، ۱۳۸۴ش.
- کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، تصحیح و تعلیق: علی اکبر غفاری، تهران: دارالکتب الاسلامیه، سوم، ۱۳۸۸ق.
- نجاشی، احمد بن علی، *رجال النجاشی*، قم: جامعه مدرسین، ۱۴۰۷ق.
- نصر، سید حسین و سید، ولی رضا، *نقد و بررسی کتاب سایه خدا و امام غائب*، ایران‌نامه، ش ۱۷، پائیز ۱۳۵۶ش.
- نویختی، حسن بن موسی، *فرق الشیعه*، تعلیق: سید محمدصادق بحر العلوم، قم، مکتبه الفقیه، چهارم، ۱۳۸۸ق.

گونه‌شناسی مواجهه عالمان فریقین با انحرافات در آموزه

مهدویت

مسلم کامیاب^۱

چکیده

یکی از مباحث قابل طرح در اندیشه مهدویت بررسی نقش عالمان فریقین در مواجهه با انحرافات موجود در این آموزه است. با وجود رویکرد فراگیر نسبت به مسئله انحرافات مهدویت، کاوش‌ها درباره نقش عالمان فریقین و گونه‌شناسی مواجهه عالمان فریقین با انحرافات مهدوی، اندک بوده و این مقوله با رویکرد تقریبی مورد مطالعه قرار نگرفته است.

این جستار با اذعان به اهمیت موضوع و با رسالت شناساندن گونه‌ها در سیره عالمان فریقین، در انحراف‌زدایی از آموزه مهدویت با روش توصیفی-تحلیلی به فرجام رسیده است. یافته‌های تحقیق از چهار گونه اصلی حکایت دارد: گونه اول؛ تبیین صحیح آموزه مهدویت، شامل تبیین اصالت مهدویت، شخصیت و نسب امام مهدی علیه السلام است. گونه دوم؛ مبارزه با بسترهای انحراف، که مسئله غیبت‌نگاری و رویکرد استدلالی به علائم‌الظهور را در خود جای داده است. گونه

۱. دانش پژوه سطح چهار مرکز تخصصی مهدویت و پژوهشگر پژوهشکده مهدویت و موعودگرایی
(mkamyab61@chmail.ir).

سوم؛ معرفی ماهیت انحرافی مدعیان دروغین است و گونه چهارم؛ مقابله با انحرافات به صورت نرم و قاطع است. برگزاری مناظره‌ها، نهی از تعامل و همزیستی با منحرفین از نوع مقابله نرم و حکم به قتل از نوع برخورد قاطع است.

واژگان کلیدی:

آموزه مهدویت، انحرافات، مواجهه، عالمان فریقین.

مقدمه

اعتقاد به مسئله مهدی موعود علیه السلام یکی از مسلمات مذاهب اسلامی است به طوری که علمای اهل سنت آن را متواتر می‌دانند (العباد، ۱۳۸۶: ۱۰۸؛ فقیه ایمانی، ۱۴۰۲: ۲۳۷-۲۶۷) و نزد شیعه اثنی عشری جزء اصول مذهب است. نخستین کسی که موضوع مهدی منتظر و قیام جهانی او را در اندیشه اسلامی مطرح و ایراد کرد همانا شخص پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بود. (طبری، ۱۴۱۳: ۴۶۷؛ طوسی، ۱۴۱۱: ۱۸۰؛ حر عاملی، ۱۴۲۵: ج ۵، ۲۷۲؛ ابن ابی شیبه، ۱۴۰۹: ج ۷، ۵۱۳؛ ابن ماجه، بی تا: ج ۲، ۱۳۶۶؛ ابی داوود، بی تا: ج ۴، ۱۰۶ و ۱۰۷؛ ترمذی، ۱۹۹۸: ج ۴، ۷۵)

با این وصف این اندیشه پس از رحلت نبی مکرم اسلام صلی الله علیه و آله مورد سوءاستفاده فرصت طلبان قرار گرفت و افراد مختلف با توجه به شرایط زمانه خود از این اندیشه ناب جهت مطامع دنیوی خود بهره‌برداری نمود. امامان شیعه در جهت حفظ این آموزه سترگ، بخشی از زندگانی خود را جهت انحراف زدایی از آن و تثبیت مقام امامت صرف نمودند. مبارزات امام رضا علیه السلام پس از شهادت امام هفتم در مسئله واقفیه را می‌توان از این نوع دانست. (صفری روشانی، ۱۳۹۱: ۷۹-۹۸) به دنبال آن دانشمندان اسلامی در جهت زدودن انحراف از این آموزه تلاش نمودند.

بررسی ابعاد و گونه‌های مواجهه علمای فریقین با انحرافات پرسشی است

که نوشتار پیش رو با روش توصیفی - تحلیلی درصدد پاسخ‌گویی به آن است. گفتنی است در پیوند بین علمای فریقین در جریان‌های انحرافی مهدویت چند ساحت متصور است توفیق یا عدم توفیق عالمان دینی در این عرصه یا بایسته‌ها و الزامات نسبت به انحرافات، از مواردی است که راقم سطور در صدد تحلیل آن نیست و تنها درصدد تبیین گونه‌هاست که بن مایه‌های آن در تعالیم دینی دیده شده است. علاوه بر آن لزوماً بیان رفتار و واکنش‌های آنان در این مسئله به معنای تأیید سایر دیدگاه‌های آنان در عرصه‌های دیگر نیست و تنها در موضوع مهدویت عملکرد آنان ملاک سنجش خواهد بود. نگارنده با مفروض گرفتن تأثیر علماء در مواجهه با جریان‌های انحرافی در قالب گونه‌شناسی، به سنجش کمیت و کیفیت این تأثیر می‌پردازد و در این مقاله با ابتنابر نقاط اشتراک، این آموزه در میان فریقین، مورد بررسی قرار گرفته است.

پیشینه‌شناسی

در حوزه مطالعات انحرافات در آموزه مهدویت با توجه به نوع موضوع، آثار مرتبط با همان باید مورد ارزیابی قرار گیرد. بدیهی است که در مورد موضوع مورد نظر باید آثاری که به تبیین نقش دانشمندان فریقین به این مسئله پرداخته‌اند، مورد توجه قرار گیرد. اثری که به طور جامع به صورت تقریبی در این موضوع نگاشته شده باشد، یافت نشد. با این وصف به تک‌نگاره‌هایی در بین مذهب شیعه می‌توان اشاره کرد اما نه با رویکرد مدنظر بلکه در میان بحث‌های خود به بخش‌هایی از موضوع مورد نظر تا حدی پرداخته‌اند. مهدی اکبرنژاد در کتاب *بررسی تطبیقی روایات مهدویت* به بحث منکرین مهدویت اشاره دارد. (اکبرنژاد، ۱۳۸۷: ۲۶۲-۲۶۳) وی در نوشتار خود به ادله منکرین اشاره دارد و آنان را به نقد کشانده است. مهدی فقیه ایمانی در کتاب *اصالة المهدویة فی الاسلام فی نظراهل السنة والجماعة* به ریشه‌های مهدویت در

اهل سنت پرداخته است و به برخی از دانشمندان اهل سنت در دفاع از مهدویت اشاره دارد. (فقیه ایمانی، ۱۴۲۰: ۱۵-۱۹) مقاله حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف در روایات معتبر فریقین نوشته غلام محمد فخرالدین (فخرالدین، ۱۳۸۹: ۱۷-۴۰) به بحث نسب شناسی امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف اشاراتی دارد.

در حوزه مدعیان دروغین مهدویت که بخش دیگری از نوشتار پیش رو است برخی آثار مدعیان دروغین را به مثابه یک پدیده‌ای تاریخی مورد کاوش قرار داده‌اند. رسول جعفریان کتاب *مهدیان دروغین* را با این نگاه به نگارش درآورده است. (جعفریان، ۱۳۹۳) کتاب *مواجهه ائمه با مدعیان مهدویت* نوشته امیر محسن عرفان به گونه شناسی و سبک شناسی و شاخصه‌های مواجهه ائمه با مدعیان دروغین مهدویت پرداخته است. (عرفان، ۱۳۹۴: ۵۰-۲۵۴) طبیعتاً این اثر در حوزه مدعیان مهدویت شیعی و آن هم نقش ائمه در آن دوران پرداخته است. شاید بتوان گفت نزدیک‌ترین اثر به موضوع پیش رو مقاله *بررسی نقش علما در برخورد با مسئله باییت و بهائیت* نوشته محمد فاکر میبیدی و رحمان زارع است که به نقش شیخ اعظم انصاری در مواجهه با جریان باییت و بهائیت اشاره دارد. (میبیدی و زارع، ۱۳۹۱: ۸۵-۹۸)

بنابراین می‌توان گفت اثری که به گونه‌های مواجهه دانشمندان فریقین به انحرافات مهدویت اشاره‌ای داشته باشد یافت نشد و نوشتار پیش رو از میان متون حدیثی و فرقه‌ای و بعضاً تاریخی مورد بهره‌برداری قرار گرفته است و می‌تواند مقدمه‌ای برای پژوهش‌های جدی‌تر در این عرصه باشد.

رسالت عالمان دین در مبارزه با انحرافات

در آموزه‌های اسلام دانشمندان دینی از جایگاه محوری و ویژه برخوردارند.

آنان به عنوان جانشینان پیامبران^۱ (کافی، ۱۴۰۷: ج ۱، ۳۴؛ ابی داوود، بی تا: ج ۳، ۳۱۷) دژهای دین داری^۲ (همان، ۳۸)، ستارگان هدایت^۳ (احمد بن محمد بن حنبل، ۱۴۲۱: ج ۲۰، ۵۲) و مزداران^۴ (حسن بن علی العسکری علیه السلام، ۱۴۰۹: ۳۴۳؛ طبرسی، ۱۴۰۳: ج ۲، ۳۸۵) معرفی شده اند که خود نشان گر اهمیت علم و عالم دینی است؛ خصوصاً در دوران غیبت، آنان زمام قلوب شیعه را در دست دارند و ناخدای کشتی هدایت معرفی شده اند و آنان همان شخصیت های برتر و افضل در نزد خداوند با عزت و جلال می باشند.

(حسن بن علی العسکری علیه السلام، ۱۴۰۹: ۳۴۴؛ طبرسی، ۱۴۰۳: ج ۲، ۴۵۵)

از این رو آنان با تمسک به کتاب و سنت، با در نظر گرفتن اصول و مشترکات موجود در مسئله مهدویت، رسالت ستیجی در مواجهه با انحرافات این آموزه بر عهده دارند. بنابراین تبیین گونه های مواجهه دانشمندان فریقین در انحراف زدایی از اندیشه مهدویت، شایسته بررسی است که در سه ساحت فرهنگی، اجتماعی، سیاسی مورد واکاوی قرار می گیرد.

گونه شناسی مواجهه عالمان فریقین با انحرافات در آموزه مهدویت

۱. تبیین صحیح آموزه مهدویت

۱. إِنَّ الْعُلَمَاءَ وَرَثَةَ الْأَنْبِيَاءِ، إِنَّ الْأَنْبِيَاءَ لَمْ يُوْرَثُوا دِينًا وَلَا دَرَهَمًا، إِنَّمَا وَرَثُوا الْعِلْمَ، فَمَنْ أَخَذَهُ أَخَذَ بِحِطِّ وَافِرٍ.
۲. الْمُؤْمِنِينَ الْفُقَهَاءَ حُصُونُ الْإِسْلَامِ كَحِصْنِ سُورِ الْمَدِينَةِ لَهَا؛ فُقِهَانِ مَوْمِنِ بَسَانِ دَرْجِكِ شَهْرٍ، دَرْجَاهِ إِسْلَامِ أُنْدِ.
۳. إِنَّ مَثَلُ الْعُلَمَاءِ فِي الْأَرْضِ، كَمَثَلِ النُّجُومِ فِي السَّمَاءِ، يَهْتَدِي بِهَا فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ، فَإِذَا انْظَمَسَتِ النُّجُومُ، أَوْشَكَ أَنْ تَضِلَّ الْهَدَاةُ.
۴. عُلَمَاءُ شِيعَتِنَا مُرَابِطُونَ بِالْبَلْعِ الَّذِي يَلِي إِبْلِيسَ وَ عَفَارِيئُهُ يَمْتَعُونَهُمْ عَنِ الْخُرُوجِ عَلَى ضَعْفَاءِ شِيعَتِنَا؛ عَالِمَانِ شِيعَةٍ مَرْزِدَارَانِ رَخْنَهَائِ هِسْتَنْدِ كِه اِبْلِيسَ وَ لَشْكِرْيَانِ أَوْ دَر كِنَارِ أَنْهَأِ دَر كَمِينِ نَشِسْتَهْ أُنْدِ وَ نَمِي كَذَارَنْدِ لَشْكِرْيَانِ وَ پِیروانِ مَتَعَصَبِ اِبْلِيسَ اَزْ اُنْ رَخْنَهْ بَرِ شِيعِيَانِ ضَعِيفِ هَجُومِ آوَرَنْدِ.

تبیین تصحیح آموزه مهدویت و بازپیرایی معارف آن از اعوجاجات، یکی از حوزه‌های وظایف عالمان فریقین است. آنان همواره با انحرافات و ناراستی‌هایی که دامن‌گیر امت اسلامی بود مبارزه کردند و در صدد تصحیح باورها و اعتقادات مردم در موضوع مهدویت برآمدند. تبیین صحیح در مواجهه با انحرافات به دو گونه دفاع از اصالت مهدویت و شخصیت‌شناسی امام مهدی عجل الله تعالی فرجه قابل بررسی است.

الف) تبیین اصل مهدویت در تقابل با منکرین

با وجود تصریح به موضوع مهدویت در منابع اسلامی و اعتقاد مسلمانان به این آموزه برخی، اصالت مهدویت را انکار یا در آن تردید نموده‌اند. ابن خلدون (م ۸۰۸ ق) (ابن خلدون، ۱۳۶۶: ج ۱، ۶۰۷-۶۳۹)، رشید رضا (م ۱۳۵۴ ق) (رشید رضا، بی‌تا: ج ۹، ۴۸۰، ۴۸۲، ۴۹۹-۵۰۱، ۵۰۴-۵۰۶)، احمد امین مصری (م ۱۳۷۳ ق) (احمد امین، بی‌تا: ج ۳، ۲۴۶-۲۷۳)؛ محمد فرید وجدی (م ۱۹۵۴ م) (وجدی، بی‌تا: ج ۱۰، ۴۸۰)، عذاب محمود الحمش (الحمش، ۱۴۲۲: ۵۲۹-۵۳۳) از معروف‌ترین تردیدکنندگان یا به عبارتی منکرین مهدویت در اهل سنت می‌باشند. رویکرد آنان بیشتر نقد روایات مهدویت است. ریشه نقد روایات هم به عواملی مانند ارزیابی سندی آنها از روایات یا نوعی نگرش روشن‌فکری است. (اکبرنژاد، ۱۳۸۷: ۲۶۲-۲۶۳) در شیعه تنها احمد الکاتب در کتاب خود با نام *تطور الفكر السياسي الشيعي* در صدد انکار این مسئله برآمده است.^۱ وی احادیث دوازده امام را جعلی و ساخته قرن

۱. عبدالرسول لاری معروف به احمد الکاتب یکی از منکرین مهدویت است. او ابتدا در ایران تحصیلات علمی خود را سپری کرد و مدتی بعد به لندن رفت. ۱۹۹۷ میلادی کتابی را با عنوان «تطور الفكر السياسي الشيعي من الشوری الی ولایه الفقیه» در لندن منتشر کرده است. نویسنده برای حذف دکتربین ولایت فقیه از منشور معرفتی و اعتقادی تشیع، می‌کوشد تا در این کتاب به تخریب پایه‌ها و زیر ساخت‌های کلامی آن بپردازد. «کاتب» پس از طرح مدعیات و ارائه شواهد خود، به این نتیجه‌گیری در عرصه اندیشه سیاسی اسلام می‌رسد که ولایت داشتن فقیه

چهارم می‌داند. (الکاتب، ۱۹۹۸م: ۱۲۷-۱۳۳)

بستوی به برخی از منکرین مهدویت اشاره کرده است (بستوی، ۱۴۲۰: ج ۱، ۳۰-۳۹) اما شاید بتوان رساله *لا مهدی یتنظر بعد الرسول خیر البشر* نوشته شیخ عبدالله بن زید آل محمود (م ۱۴۱۷ق) را که یک سلفی است، مناسب‌ترین منبع درباره منکران مهدویت اهل سنت و ادله آنها دانست. او تفکر مهدویت را شیعی می‌داند که در میان اهل سنت رسوخ کرده است (آل محمود، ۱۴۲۳: ج ۳، ۴۹۳)؛ احادیث مهدویت را موضوعه و از خرافات می‌داند (همو: ۴۹۶) و خطاب به دانشمندان و علماء می‌گوید:

ای دانشمندان و دانشجویان وتوده‌های مردم! آموزش و اعتقادمان باید بر این پایه استوار باشد که پس از پیامبر ﷺ هیچ «مهدی» در کار نیست، هم‌چنان‌که بعد از پیامبر ﷺ، هیچ پیامبری در کار نبوده و نخواهد آمد. (همو: ۵۰۶)

جالب آن‌که افرادی مانند ابن تیمیه که مسئله مهدویت را پذیرفته‌اند از منظری به ناپختگی و عدم تبحر در علوم و فنون متهم شده‌اند! اما چون اجتهاد کرده‌اند مأجور هستند. (همو: ۵۰۱)

در مقابل این گروه قلیل، دانشمندان اهل سنت به دفاع از مسئله مهدویت پرداخته و با بیان صحت روایات این عرصه به اصالت آن اعتبار بخشیده‌اند. *ابراز الوهم المکنون من کلام ابن خلدون* تألیف احمد بن محمد بن صدیق غماری (م ۱۳۸۰ق) و کتاب *تحذیق النظر فی أخبار الامام المتنظر* نوشته شیخ محمد عبد العزیز بن مانع (م ۱۳۸۵ق) در رد کلام ابن خلدون نگارش یافته است، سید محمد صدیق حسن خان (م ۱۳۰۷) در *الإذاعة لهماکان وما یکون بین یدی*

جامع الشرایط بر جامعه اسلامی بر اساس انگاره «نیابت عام فقها از امام در عصر غیبت» مبتنی است؛ پس اگر ثابت شود که اساساً «امام عصری» و «غیبتی» در کار نیست، منطقاً مجالی برای طرح «ولایت فقیه» باقی نمی‌ماند.

الساعة، محمد بن جعفر کتانی (م ۱۳۴۵ق) در *النظم المتناثر من الحديث المتواتر* از دیگر کسانی هستند که فصلی را بر رد ابن خلدون تدوین کرده‌اند. کتاب *المهدی و احمد امین* با نگارش محمد علی زهیری نجفی و کتاب *مع الدكتور احمد امین فی حدیث المهدی و المهدویة* به نگارش محمد امین زین الدین (م ۱۴۱۹ق) رذیه‌هایی است بر احمد امین مصری و هم چنین کتاب *الی مشیخة الأزهر* تألیف شیخ عبدالله سبیتی عراقی رذیه دیگری است بر کتاب *المهدویة فی الإسلام* سعد محمد حسن (م ۱۴۰۸ق).

کتاب *الرد علی من کذب بالأحادیث الصحیحة الواردة فی المهدی اثر* عبدالمحسن العباد یکی از برجسته‌ترین آثار این عرصه است که در مقابل کتاب شیخ عبدالله بن زید آل محمود به دفاع از مسئله مهدویت پرداخته است و هم چنین کتاب *الاحتجاج بالأثر علی من انکر المهدی المنتظر*، نوشته شیخ حمود بن عبدالله تویجری، از اساتید دانشگاه اسلامی مدینه، رذیه دیگری است بر عبدالله بن زید آل محمود. (فقیه ایمانی، ۱۴۱۸: ۱۴-۱۵)

در شیعه مهدی اکبرنژاد در کتاب *بررسی تطبیقی روایات مهدویت در فریقین* به تبیین شبهات و پاسخ منکرین پرداخته است. (اکبرنژاد، ۱۳۸۷: ۲۶۲-۳۳۲) سلطانی زنانی مقاله‌ای با عنوان *تحلیلی انتقادی بر دیدگاه‌های رشید رضا و احمد امین در باب احادیث مهدویت* نگاشته است. (سلطانی زنانی، ۱۳۸۶: ۱۷۷-۲۰۲) جواد جعفری در مورد ادعاهای کاتب یکی از جدی‌ترین پژوهش‌های خود را به این مسئله اختصاص داده است. وی مقالاتی با عنوان پاسخ به شبهات احمد الکاتب در موضوع احادیث ۱۲ امام در مجله *مشرق موعود* در شماره‌های پنجم، هفتم، هشتم، نهم و مقاله‌ای با عنوان *گونه‌شناسی استدلال شیعه به احادیث مهدوی* (پاسخ به شبهات احمد الکاتب) در شماره ۳۵ همان مجله به چاپ رسانده است.

در تمامی این مکتوبات اصل مسئله مهدویت مورد تأکید قرار گرفته و از آن

دفاع شده است و پاسخ شبهه‌گران به حد لازم داده شده است.^۱

ب) تبیین شخصیت مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه

در شخصیت‌شناسی امام مهدی عجل الله تعالی فرجه در روایات، نام (أحمد بن حنبل، ۱۴۱۶: ج ۴، ۲۰۲؛ ابی داوود، بی تا: ج ۴، ۱۰۶؛ طوسی، ۱۴۲۵: ۱۸۰) نسب (ابی داوود، بی تا: ج ۴، ۱۰۷؛ طوسی، ۱۴۲۵: ۱۸۰)^۳ اوصاف ظاهری (همو)^۴ حتمی بودن قیام (صدوق: ۱۳۵۹: ج ۱، ۲۵۸)^۵ مشخص شده است. با این وصف برخی از روایات به شکل دیگری امام را معرفی نموده‌اند. از این رو عالمان فریقین به بررسی جرح و تعدیل آن روایات پرداخته‌اند که به دو سنخ از آن اشاره می‌شود:

۱. حدیث ابن همانی عیسی عجل الله تعالی فرجه و مهدی عجل الله تعالی فرجه

در برخی متون اهل سنت روایتی مبنی بر این‌که عیسی بن مریم عجل الله تعالی فرجه همان مهدی عجل الله تعالی فرجه می‌باشد، نقل شده است. ابی عبدالله محمد بن یزید ابن ماجه قزوینی (م ۲۰۹) در سنن خود این روایت را از پیامبر خدا صلى الله عليه وآله با عبارت «... وَلَا الْمَهْدِي إِلَّا عَيْسَى ابْنُ مَرْيَمَ عجل الله تعالی فرجه»^۶ نقل کرده است. (ابن ماجه، ۲۰۰۴: ۴-۳۴)

۱. برخی پاسخ‌ها به قرار ذیل است: ۱. برخی از منکرین حدیث پژوه نمی‌باشند؛ ۲. عدم نبود احادیث مهدویت در صحیحین دلیل بر ضعف آنان نمی‌باشد؛ ۳. برخی از روایان احادیث مهدویت از جمله روایان صحیحین هستند؛ ۴. ضبط احادیث مهدویت در کتاب‌های مهم حدیثی فریقین؛ ۵. بسیاری از دانشمندان و صاحب‌نظران اهل سنت، بر تواتر روایات مهدویت تصریح کرده‌اند.

۲. من أهل بيتي يواطئ اسمه اسمي؛ إِنَّ الْمَهْدِيَّ مِنْ عَثْرَتِي مِنْ أَهْلِ بَيْتِي.

۳. المهدى من عترتي من ولد فاطمة...

۴. المهدى من اجلى الجبهه اقنى الانف يملأ الارض قسطا...

۵. يَمْلَأُ الْأَرْضَ قِسْطًا وَعَدْلًا، كَمَا مَلَأَتْ جَوْزًا وَطَلَمًا، يَمْلِكُ سَبْعَ سِنِينَ.

۶. حَدَّثَنَا يُونُسُ بْنُ عَبْدِ الْأَعْلَى قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِدْرِيسَ الشَّافِعِي قَالَ: حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ خَالِدِ الْجَنْدِيُّ، عَنْ أَبَانَ بْنِ صَالِحٍ، عَنِ الْحَسَنِ، عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وآله قَالَ: ... وَلَا الْمَهْدِيَّ إِلَّا عَيْسَى ابْنُ مَرْيَمَ. این حدیث به خاطر محمد بن خالد که مجهول است و ابان بن زید بن ابی عیاش که متروک (روایتی که متهم به کذب، فسق، غفلت یا کثیرالوهم [نزهه النظر،



با توجه به این روایت برخی معتقدند مهدی علیه السلام همان عیسی بن مریم علیها السلام است. به طوری که از کلام ابن القیم جوزی برداشت می‌شود، برخی از اهل سنت بین مهدی علیه السلام و عیسی علیه السلام تفاوتی قائل نیستند. ابن القیم می‌گوید: اصولاً احادیث مربوط به «مهدی» چهارنوع است: صحاح، حسان، غرائب، مجعول و روی همین اصل، مردم پیرامون این مسئله، چهار دیدگاه پیدا کردند. یکی این‌که مهدی علیه السلام همان مسیح بن مریم علیها السلام است. (ابن قیم، ۱۳۹۱: ۱۴۸-۱۵۳)

از این رو عالمان دینی اهل سنت در دفاع از شخصیت مهدی این روایت را با دو دلیل به نقد کشانده‌اند:

الف) ضعف سندی: این روایت از «محمد بن خالد الجندی» نقل گردیده است که حاکم نیشابوری، بیهقی و دیگران او را مجهول یا متروک می‌دانند (مزی، ۱۴۰۰: ج ۲۵، ۱۴۷؛ ذهبی، ۱۳۸۲: ج ۳، ۵۳۵؛ عسقلانی، ۱۳۲۶: ج ۹، ۱۴۳؛ علی ناصف، بی‌تا: ۳۴۱؛ حلوانی، ۱۳۰۸: ج ۱، ۴۵؛ آلوسی، ۱۳۰۱: ج ۱، ۷۹؛ قرطبی، بی‌تا: ۶۱۶؛ سیوطی، ۱۳۸۵: ۴۱ و ۵۳) و عظیم‌آبادی ابان بن صالح را متروک می‌داند. (عظیم‌آبادی، ۱۴۱۵: ج ۱۱، ۲۴۴) از معاصرین، بستوی در *الموسوعة فی احادیث المهدی الضعیفة والموضوعة* به ضعف روایت مذکور اشاره دارد (بستوی، ۱۴۲۰: ج ۲، ۱۰۴) البته بستوی روایاتی دیگر با تعبیری مانند مهدی عیسی بن مریم علیه السلام را نقل می‌کند و آنها را هم ضعیف می‌شمارد. (همو: ۱۷۴-۱۷۶)

ب) تعارض با روایات صحیح دیگر: روایاتی دیگر وجود دارد که مهدی را غیر از عیسی و از عترت پیامبر می‌داند (أحمد بن حنبل، ۱۴۱۶: ج ۴، ۲۰۲؛ ابی داوود، بی‌تا: ج ۴، ۱۰۶) و در آنها تصریح شده که عیسی علیه السلام به حضرت مهدی علیه السلام اقتداء می‌کند. (کنجی شافعی، ۱۳۶۱: ۵۰۶؛ العباد، ۱۳۸۶: ۱۱۱؛

حوی، ۱۴۱۲: ج ۲، ۱۰۴۳) جالب آن که مقدسی شافعی (م ۶۸۵) در *عقد الدرر فی اخبار المنتظرانگیزه* تألیف را تصحیح انحراف، از جمله مهدی بودن عیسی دانسته است. سپس با توجه به سلسه سند حدیث را نقد کرده است. (مقدسی شافعی، ۱۴۲۸: ۲۶) وی در باب دهم از کتاب خود با نام «فی أنّ عیسی بن مریم علیه السلام یصلی خلفه و بیایعه وینزل فی نصرته» به روایات متعدد که این دو شخصیت را از یک دیگر متمایز می کند پرداخته است. (همو: ۲۹۱) در بین شیعیان علی بن عیسی اربلی (م ۶۹۲ق) در *کشف الغمّة* (اربلی، ۱۳۸۱: ج ۲، ۴۸۵)، حر عاملی (م ۱۱۰۴ق) در *اثبات الهداة* (عاملی، ۱۴۲۵: ج ۵، ۲۵۶)، بحرانی (م ۱۱۰۷ق) در *رحلیة الأبرار* (بحرانی، ۱۴۱۱: ج ۵، ۴۷۸) با استناد به متون اهل سنت حدیث را نقد نموده اند.

۲. تبیین نسب امام مهدی علیه السلام

عباسیان برای مشروعیت بخشی به خلافت خود و جلب نظر توده های مردم مسلمان، دست به جعل و تحریف روایات زدند. آنان برخلاف روایات صحیح که نسب مهدی موعود علیه السلام را به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و امام علی علیه السلام می رساند، روایاتی برساختند و امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الصریح را منحصرأً از سلاله عباس عموی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله معرفی کردند. «احادیث المهدی من ولد العباس عمی» (طبری، ۱۳۵۶: ۲۰۶؛ سیوطی، ۱۳۸۵: ۱۷۴) «المهدی من ولد العباس» (مروزی، ۱۴۲۳: ۲۶۵؛ سیوطی، ۱۳۸۵: ۱۵۲) نمونه این گونه روایات است.

برخورد دانشمندان اهل سنت با این سنخ روایات به دو گونه ترسیم شده است. برخی با نگاه سلبی به این دسته از روایات پاسخ داده اند مانند این که روایات را مرسل، موضوع و یا ضعیف تلقی نموده اند. (هیتمی، بی تا: ۳۲؛ سیوطی، ۱۳۸۵: ۱۷۴؛ بستوی، ۱۴۲۰: ۱۴؛ البانی، ۱۳۷۹: ج ۱، ۹۳؛ مناوی، ۱۳۵۶: ج ۶، ۲۷۸) و برخی دیگر با جنبه اثباتی به تبیین نسب پرداخته اند

یعنی به روایاتی که گویای انتساب امام مهدی عجل الله تعالی فرجه به حضرت فاطمه علیها السلام هستند مانند المهدی من عترتی من ولد فاطمه اشاره کرده‌اند (سجستانی، بی تا: ج ۴، ۱۰۷) و آنان را صحیح دانسته‌اند. (هیتمی: بی تا: ۳۴؛ بستوی، ج ۱، ۲۰۳؛ مناوی، ۱۳۵۶: ج ۶، ۲۷۷؛ البانی، ج ۱، ۱۸۰-۱۸۱)

در میان دانشمندان شیعه اساساً این‌گونه روایات نقل نشده است تا بخواهند آنان را مورد ارزیابی قرار دهند و اگر برخی از بزرگان متعرض این دسته از روایات شده‌اند، در مقام بررسی و نقد آنها برآمده‌اند (شوشتری، ۱۴۰۹: ج ۲۹، ۶۳۷)

۳. حدیث این همانی نام پدر حضرت با نام پدر پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم

در میان متون حدیثی فریقین به نقل از پیامبر خدا صلی الله علیه و آله و سلم به روایت «اشمُ اشمی و اشمُ اَبيه اشم اَبی» (ابن ابی شیبه، ۱۹۹۷م: ج ۱، ۱۹۲؛ ابن حماد، ۱۴۲۳: ۲۶۰؛ ابی داوود، ۱۴۳۰: ج ۶، ۳۳۷؛ طبرانی، ۱۴۱۵: ج ۱۰، ۱۳۳؛ طوسی، ۱۴۲۵: ۱۸۱) برخورد می‌کنیم که گویای آن است که نام پدر امام عجل الله تعالی فرجه با نام پدر بزرگوار پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم (عبدالله) یکی است در حالی که این نقل با مسلمات تاریخی و گزاره‌های حدیثی شیعه در تقابل است. از این رو دانشمندان فریقین گرچه با یک‌دیگر هم‌داستان نیستند اما برخی از آنان به این روایت اشکال کرده‌اند:

الف) در برخی از نسخه‌های روایی عبارت اسم ابيه اسم ابی نیامده است. (کنجی شافعی، ۱۳۶۲ش: ۴۸۳-۴۸۴)

ب) راوی این حدیث، زائده بن ابی الرقاد الباهل، توثیق نشده است و درباره او آمده است:

منکر الحدیث، لأعرف خبره ولأدری من هو. (عسقلانی، ۱۳۲۶ق:

ج ۳، ۳۰۵)

البته این حدیث با اسناد دیگری نقل شده که زائده در آن نیست و عبارت

«اسم ایبه اسم ابی» در آن وجود دارد. (ابن حماد، ۱۴۱۲، ۳۶۵)

ج) با اعتقاد برخی از دانشمندان اهل سنت که تصریح دارند نام پدر امام مهدی علیه السلام، امام حسن عسکری علیه السلام است در تنافی است^۱ (طلحه شافعی، ۱۴۲۰: ج ۲، ۱۵۲؛ سبط جوزی، ۱۴۰۱: ۳۲۵؛ هیتمی، ۱۹۹۷: ج ۲، ۶۰۱ و دیگران) البته به دلالت التزامی عبارت «اسم ایبه اسم ابی» رد می شود.

گفتنی است برای این قسمت از حدیث توجیهاتی آمده است مانند این که در واقع به جای «اسم ابی» جمله «اسم ابنی» بوده است یا لفظ «اب» علاوه بر پدر، بر جدّ اعلا به بعد هم اطلاق می شود یا در زبان عرب لفظ اسم، شامل کنیه و حتی صفت هم می شود یا کنیه امام عسکری علیه السلام ابومحمد و عبدالله است. (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵۱، ۱۰۳)

هرچند بعضی از این توجیه ها مانند تصحیف ابنی به ابی، قابل توجه است اما چنین به نظر می رسد که هیچ یک از آنها مبنای علمی و مستندی ندارد، به ویژه این که برخی از آنها تأویلاتی دور از ذهن هستند؛ به گونه ای که، همه آن ها را با علامت سؤال روبه رومی کند. بنابراین، نه این چند توجیهی که ذکر شد و نه آنچه مشابه این ها بیان شده، نمی توانند راه حل اساسی برای این روایت تلقی شوند. منطقی ترین راه حل مشکل این حدیث، همان احتمال زیادی بودن این قسمت است و این که عبارت «اسم ایبه اسم ابی» جزء اصلی حدیث نبوده و بعدها به دلایلی، به آن افزوده شده است. شاهد اصلی این ادعا این است که بخش اضافی (اسم ایبه اسم ابی)، در طرق زیاد دیگری که برای حدیث وجود دارد و ابونعیم اصفهانی ۳۱ طریق از آن را برشمرده است، وجود ندارد. و همین نکته برای تردید در صحت حدیث کفایت می کند و بدین سبب برخی از دانشمندان اهل سنت معتقد شده اند که این حدیث، موضوع و ساختگی

۱. فقیه ایمانی در کتاب اصالت مهدویت ۱۲۶ نفر از دانشمندان اهل سنت معتقد به ولادت امام مهدی علیه السلام به عنوان فرزند امام حسن عسکری علیه السلام می باشند. (فقیه ایمانی، ۱۴۲۰: ۱۰۲)

است. (اکبرنژاد، ۱۳۸۸: ۲۳۴) و با مدعیان مهدویت عصر معصوم مانند محمدبن عبدالله عباسی و محمدبن عبدالله بن حسن، معروف به نفس زکیه سازگار است. (همو)

۲. مبارزه با بسترهای انحراف

وجود شبهات گوناگون و عدم پاسخ‌گویی به موقع می‌تواند زمینه‌های انحراف را ایجاد کند. از این رو آموزه مهدویت از این قاعده مستثنی نیست. به عنوان نمونه جریان‌ات انحرافی از طریق سوءاستفاده از احادیث مربوط به مهدی موعود علیه السلام و تحریف آنها به دعوی مهدویت و نیابت یا وقوع نشانه‌های ظهور پرداختند بدون آن‌که ادعای آن‌ها نشان‌گر سرنخی از مقام امامت یا مقرون به علائم ظهور مهدی موعود باشد، یا از برقراری قسط و عدل جهانی (مورد وعده پیامبر صلی الله علیه و آله به دست حضرت مهدی علیه السلام) چیزی را ارائه دهند، بلکه مردم را دچار تفرقه و جدائی از اسلام کردند. در بین شیعیان مسئله غیبت و در اهل سنت وقوع نشانه‌های ظهور، بیشتر کانون توجهات بوده است که به نقش دانشمندان فریقین در این عرصه پرداخته می‌شود.

الف، غیبت‌نگاری

انحرافات درون شیعی که در عصر معصومین شکل گرفت با ورود ائمه معصومین علیهم السلام در قالب ابهام‌زدایی (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ۳۵۵) مناظره و نقد منصفانه (کشی، ۱۳۴۸ش: ۳۱۴، صدوق، ۲، ۲۱۶)، تلاش برای هدایت و اتمام حجت و سرانجام برخورد قاطع با مدعیان مدیریت گردید. (عرفان، ۱۳۹۴ش: ۲۰۹-۲۴۲) در راستای فعالیت ائمه، دانشمندان شیعی هم در جهت تبیین دقیق مسئله مهدویت خصوصاً مسئله غیبت، تلاش‌های فراوانی نمودند. با توجه به این‌که جریان‌ات انحرافی در جهت تشکیل یا پایایی فرقه خود، بر مسئله غیبت تاکید داشتند بیشترین آثار در این عرصه

کتاب‌های غیبت‌نگاری است. با جست‌وجو در کتاب‌های فهرست‌نام پنجاه و دو نفر از راویان شیعه که در عصر حضور معصومان تا پایان قرن پنجم کتاب‌هایی در موضوع غیبت نگاشته‌اند، یافت می‌شود. هیچ‌کدام از نویسندگان این مجموعه پیش از غیبت صغری، پانزده نفر در دوران غیبت صغری و نوزده نفر در دوران غیبت کبری تا پایان قرن پنجم بوده‌اند. (غلامعلی، ۱۳۸۶: ۹۹) این کتاب‌ها در گذر زمان از بین رفته‌اند و تنها نام آنها در کتاب‌های رجال و تراجم به یادگار مانده است. در اینجا به چند نمونه از دانشمندان شیعی که کتاب *الغیبة* تألیف نموده‌اند و همگی توثیق شده‌اند، اشاره می‌شود.

عبّاس (عبیس) بن هشام ناشری اسدی (نجاشی، ۱۴۰۷: ۲۸۰، ش ۷۴۱)؛ فضل بن شاذان نیشابوری^۱ (م حدود ۲۶۰ ق) (الطوسی، ۱۳۸۱ ق: ۳۹۰ و ۴۰۱)؛ ابراهیم بن صالح أنماطی ملقب به «ابواسحاق کوفی» (خوئی، ۱۴۱۰: ج ۱، ۲۰۴، ش ۱۰۲؛ طوسی، ۱۳۸۱: ۱۰، ش ۲)؛ عبدالله بن جعفر حمیری (طوسی، بی‌تا: ۲۹۴، ش ۴۴۰)؛ حنظلة بن زکریا تمیمی معروف به «ابوالحسن قزوینی» (نجاشی، ۱۴۰۷: ۱۴۷، رقم ۳۸۰) و سلامة بن محمد بن اسماعیل (رجال نجاشی: ۱۹۲، رقم ۵۱۴) از معروف‌ترین اصحاب و راویان ائمه معصومین علیهم‌السلام در عصر حضور بوده‌اند.

محمد بن ابراهیم بن جعفر معروف به «ابوعبدالله کاتب نعمانی» (م ۳۶۰ ق) (نجاشی، ۱۴۰۷: ۳۸۴، رقم ۱۰۴۳)؛ محمد بن قاسم ابوبکر (محمد بن

۱. نجاشی، چهار کتاب مهدوی به نام‌های القائم، الملاحم، إثبات الرجعة، حدیث الرجعة برای فضل بن شاذان نام برده، ولی از کتاب الغیبة او یاد نکرده است. احتمال دارد الغیبة نام دیگر کتاب القائم او باشد. خاتون‌آبادی در کشف الحق - که چهل حدیث درباره امام مهدی علیه‌السلام آورده است - احادیثی را از کتاب الغیبة فضل بن شاذان، گزارش می‌کند. شیخ آقا بزرگ تهرانی می‌گوید که نسخه خطی کتاب الغیبة او، هم اینک موجود است (الذریعة: ج ۱۶، ۷۸)

ابی القاسم) (خوبی، ۱۴۱۰: ج ۱۴، ۲۹۵؛ نجاشی، ۱۴۰۷: ۳۸۱، ش ۱۰۳۵)؛ محمد بن علی بن فضل بن تمام^۱ (طوسی، بی تا: ۴۴۶، ش ۷۱۳)؛ محمد بن مسعود عیاشی (م ۳۲۰ ق) (طوسی، بی تا: ۳۹۷، رقم ۶۰۵) از دیگر دانشمندان شیعی عصر غیبت صغری می باشند که در موضوع غیبت تألیفاتی داشته اند. به نظر می رسد با توجه به حجم قابل توجه مکتوبات شیعی می توان حدس زد مسئله غیبت و مهدویت دارای شبهاتی بوده است و بخش قابل توجهی از آن مکتوبات جهت مبارزه با انحرافات بوده است زیرا بیشترین مکتوبات در نقد جریان واقفیه به رشته تحریر درآمده است و در همین راستا رویکرد آنان تبیین مسئله غیبت امام دوازدهم بوده است. آثار برجای مانده دوران ابتدایی غیبت کبری می تواند تا حدی نظریه مذکور را تأیید نماید. حجم قابل توجهی از کتاب *الغیبة طوسی* که از مهم ترین آثار مهدوی به حساب می آید به مسئله واقفیه اختصاص یافته است. وی با نقل اخبار شهادت امام کاظم علیه السلام و تصریح امامت امام رضا علیه السلام توسط امام هفتم و بررسی ادله واقفیه بر مسئله زنده بودن امام، به علل پیدایش این فرقه انحرافی پرداخته است. (طوسی: ۱۴۲۵: ۲۱-۷۵)

ب) رویکرد استدلالی به علائم الظهور

یکی از مباحث مهم مهدویت و ظهور امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف موضوع علائم ظهور است که پیوسته منتظران در پی تحقق آن هستند و هر از چند گاهی که حادثه ای شبیه آن چه در احادیث ذکر شده، روی دهد آن را نشانه ظهور می دانند. در دوره های مختلف، از روایات ظهور بهره برداری و ظهور مهدی قریب الوقوع دانسته شده است؛ بدین گونه که برخی حوادث را برپاره ای روایات علائم ظهور تطبیق می دادند. حتی در دوران معاصر برخی نشانه های ذکر شده در احادیث، بر افرادی تطبیق و گفته می شود بسیاری از نشانه ها واقع شده و ظهور نزدیک است، گویا هر

۱. وی کوفی و راوی بسیاری از احادیث امامیه است.

کس از نزدیک تر بودن ظهور خبر دهد محبوبیت بیشتری دارد. در میان اهل سنت علاوه بر شیعه به مسئله نزدیکی ظهور توجه شده است که دانشمندان سنی را بر آن داشته تا به تبیین و استدلال این مسئله بپردازند.

متقی هندی (م ۹۷۵ق) در کتاب *البرهان فی علامات مهدی آخرالزمان* که در برابر ادعاهای طرفداران سید محمد جونپوری^۱ (م ۹۱۰ق) به نگارش درآمده است، در صدد تبیین شخصیت شناسی مهدی و بیان علائم ظهور است زیرا او علت گرایش به جریانات انحرافی را عدم اطلاع آنان به قواعد علمی و عدم احاطه به احادیث نبوی دانسته است. (متقی هندی، ۱۳۹۹: ۶۷) احمد بن حجر از فقهای شافعی، احمد ابوالسورور بن صبا از فقهاء حنفی، محمد بن محمد الخطابی از فقهای مالکی، علی بن یحیی بن محمد از فقهای حنبلی، ادعاهای این گروه (جونپوری) را مخالف با روایات دانستند و این گونه استدلال کرده اند که هنگام ظهور مهدی علیه السلام نشانه هایی مانند نزول حضرت عیسی علیه السلام، خروج دجال و قتل او، خروج سفیانی، خسوف در ماه رمضان، خسف در بیداء و ملکیت ارض، گسترش عدالت باید محقق شود که در این جریان انحرافی هنوز محقق نشده است. (متقی هندی، ۱۳۹۹: ۱۸۰-۱۸۳)

ابن حجر هیتمی (م ۹۷۴ق) از دیگر اندیشمندان اهل سنت است که به بیان علائم ظهور پرداخته است. آن طور که از مقدمه کتاب به دست می آید، هدف مؤلف مقابله با انحرافات و مهدیون زمانه است. (هیتمی، ۱۴۲۸: ۲۸) وی در باب اول با اشاره به سی و سه علامت در صدد تبیین دقیق علائم ظهور است و البته در ضمن بحث خود به خصوصیات مهدی هم پرداخته است.

۱. وی از مدعیان مهدویت در هند در قرن دهم است. وی در اوایل قرن نهم ادعای مهدویت نمود و در شهرهای مختلف عقیده خود را تبلیغ نمود. در پی آن مورد تعقیب قرار گرفت و حکم قتل او توسط حاکم صادر گردید اما او به منطقه خراسان حرکت کرد و در آن جا از دنیا رفت. (دانش نامه جهان اسلام، مدخل جونپوری)

(همو: ۳۹-۶۳)

یکی از مهم‌ترین و پرصداترین رویدادهای دوران معاصر، ظهور جهیمیان العتیبی^۱ در مسجدالحرام و معرفی فردی به نام محمدبن عبدالله القحطانی (م ۱۴۰۰ق) به عنوان مهدی در سال ۱۴۰۰ قمری است که منجر به آشوب یک هفته‌ای در مسجدالحرام شد.

پس از ختم این جریان در عربستان، عالمان زیادی درباره اخبار مهدی و آخرالزمان به تألیف کتاب پرداختند. می‌توان حدس زد که هدف آنان جلوگیری از بروز این‌گونه حرکت‌ها بود. شماری از این رسائل و کتاب‌ها که به طور مکرر در سال‌های بعد چاپ شد، در ظاهر به هدف غنای علمی در این زمینه و ارائه دیدگاه درست بود. (جعفریان، ۱۳۹۱: ۲۴۲)

در دوران معاصر با توجه به تحولات منطقه‌ای در میان اهل سنت، یک موج جدید از بحث علائم و نشانه‌های ظهور شکل گرفته است به طوری که به انبوهی از کتاب‌ها با محتوای علائم و نشانه‌های ظهور برخورد می‌کنیم. امین محمد جمال الدین کتاب‌های *الأشراط الصغری*، *عمرأة الإسلام وقرب ظهور المهدي* عنه السلام، *رد السهام عن کتاب عمرأة الإسلام*، *هرمجدون آخرین یا أمة الإسلام* تألیف نموده است. فاروق الدسوقی کتاب‌های *القیامة الصغری علی الأبواب* و *البيان النبوی بانتصار العرأیین علی الروم والترك و تدمیر اسرائیل* تألیف کرده است.

۱. در روز اول محرم سال ۱۴۰۰ هجری، جماعتی که بعدها معلوم شد از جماعت سلفی محتسبه بودند به رهبری شخصی به نام جهیمان بن محمدبن سیف العتیبی مسجدالحرام را اشغال کردند. آنان درها را بستند و با استفاده از اسلحه به مدت دو هفته قبله مسلمانان را در اشغال خود داشتند. از ابعاد مهم این حرکت که آن را منحصر به فرد می‌کند بیعت این جماعت با شخصی به نام محمدبن عبدالله القحطانی به عنوان مهدی منتظر و منجی است. در طول این مدت، بین این جماعت و نیروهای گارد امنیتی عربستان، درگیری سختی در گرفت و پس از کشته و مجروح شدن شماری قابل توجه از هر دو طرف، سرانجام به کمک نیروهای خارجی به ویژه فرانسوی‌ها این غائله خاتمه یافت. (اقامحمدی، مرتضی؛ جهانگیری، یحیی، ۱۳۹۴: ۱۶۲)

کتاب *المفاجأة بشرک یا قدس نوشته عیسی داوود*، کتاب *حمی سنة ۲۰۰۰* نوشته عبدالعزیز مصطفی کامل، کتاب *هل ینتهی العالم سنة ۲۰۰۰* به نگارش د. سلیمان المدنی، کتاب *المسیح المنتظر ونهایة العالم* از عبدالوهاب عبدالسلام طویله، کتاب *أسرار الساعة* و کتاب *أشراط الساعة و هجوم الغرب* نوشته فهد سالم، کتاب *المسیح الدجال قراءة سياسية فی أصول الديانات الكبرى* نگارش سعید آیوب از دیگر مکتوبات با رویکرد علائم الظهور است.

نکات مشترک در میان کتب فوق، استفاده از روایت‌های جعلی، غیرمعتبر، تحریف در معنای روایت، تطبیق‌های احتمالی و بدون وجه می‌باشد که با توجه به گستردگی و نشر آن در جامعه نیاز به تبیین استدلالی به علائم الظهور به وضوح دیده می‌شود. از همین رو کتاب *فقه أشراط الساعة* ردیه‌ای بر ادعاهای نویسندگان کتب انحرافی در زمینه نشانه‌ها بوده و مطالب آنان را از منظر مبانی رجالی و فهم حدیث اهل سنت به ویژه سلفی‌ها بررسی نموده است. نویسنده این کتاب یکی از نویسندگان معاصربه نام محمد بن احمد بن اسماعیل المقدم است. وی تاکنون کتاب‌هایی با عنوان *المهدی*، *فقه اشراط الساعة* و *خدعة هرمجدون* در زمینه مباحث مهدوی تألیف نموده است. (ar.wikipedia.org)

اگرچه این کتاب مطالبی را به شیعیان نسبت می‌دهد که نشان از عدم درک صحیح مؤلف از شیعه می‌باشد اما به خوبی در قسمت‌های متعددی از کتاب خود به نقد محمد عیسی داود، فاروق الدسوقی و دیگر نویسندگان معاصر خود می‌پردازد و توانسته تا اشتباهات آنان را برای خواننده خود تبیین نماید. همچنین در قسمتی از این کتاب ضوابطی در چگونگی تحلیل و استناد به روایت‌های اشراط الساعة بیان نموده است.

کتاب *تحذیر فوی الفطن، من عبث الخائضین فی أشراط الساعة والملاحم والفتن* از دیگر کتب انتقادی به کتاب‌های پیشین می‌باشد. نویسنده این کتاب

احمد بن ابراهیم ابی العینین متولد ۱۹۵۶ میلادی در کشور مصر می باشد. او در سال ۱۹۷۹ میلادی برای درس آموزی به یمن سفر کرده و پس از آن به عربستان می رود. در آن جا از افرادی مانند: بن باز، البانی و عبدالمحسن العباد درس فرا گرفته و در حال حاضر در ریاض به تدریس مشغول است.
(abuleenein.com/pageother_38.html)

در این کتاب به نقد تعدادی از مدعیان و نویسندگان می پردازد از جمله نقد بر *مطابفة الاختراعات العصرية لما اخبر به السيد البرية*، احمد بن محمد الغماري، نقدی بر دور ساله از شیخ ابوبکر جزائری، نقدی بر جهیمان العتیبی، نقدی بر شکرى مصطفى مدعى مهدویت و هم چنین نقدهایی بر کتاب های *يوم الغضب*، *سفر الحوالی*، *القیامة الصغری علی الابواب* نوشته فاروق الدسوقی، نقد *المسیح الدجال* نوشته سعید ایوب، نقد کتاب *اقترب خروج المسیح الدجال* نوشته هشام کمال عبدالحمید، نقد کتب محمد عیسی داود و نقد کتاب *هرمجدون* نوشته امین جمال الدین. این نویسنده ضمن نقد کتاب ها به اشتباهات آنان در موضوع تطبیق، جعل و تحریف روایات اشاره دارد.

در این زمینه کتاب های دیگری نیز وجود دارد مانند: *تخریح الأحادیث والآثار الواردة فی کتاب هرمجدون* از شیخ د. موسی البسیط، *الحقائق المطموسة فی کتاب هرمجدون* از شیخ مجدی بن سعد بن أحمد، *العلماء یردون علی أسطورة هرمجدون هل انتهى عمر أمة الإسلام* از حمدی شفیق، *الضعیف والموضوع فی أشراف الساعة وأخبار الفتن والملاحم* از شیخ مبارک البراک، *الإفحام لمن زعم انقضاء عمر أمة الإسلام* الشیخ د. عبد الحمید هندای.

۳. معرفی ماهیت انحرافی مدعیان

یکی از عواملی که باعث جذب مردم به جریان های انحرافی می شود، عدم شناخت کافی ماهیت این جریان ها است؛ از این رو شناساندن آنان به مردم یکی

از رسالت‌های دین‌مداران است. معرفی ماهیت آنان در قالب‌های گوناگونی شکل می‌گیرد و گاهی در قالب سخنرانی در اجتماع عمومی مردم است. منصور اوشیرما که از اهالی چچن بود خود را مهدی نامید.^۱ امامان جمعه و جماعات مساجد مهم عثمانی در خطبه‌های خود خواستار عدم حمایت از منصور شدند و ادعای مهدویت وی را یک ادعای انحرافی دانستند. (جعفریان، ۱۳۹۱: ۲۲۱) یا شیخ عبدالعزیز بن صالح، امام و خطیب مسجد النبی ﷺ در یکی از خطبه‌های نماز جمعه، ضمن تشریح ابعاد و ریشه‌های جریان جهیمیان العتیبی با تقبیح نمودن تجاوز به مسجد الحرام، آنان را گناهکار و متجاوز معرفی کرد و روشن نمودند که اعضای این گروه و مهدی ادعایی‌شان در یک وادی قرار دارند و آن مهدی موعودی که ذکروی در احادیث آمده است در یک وادی دیگر ظهور می‌کند. (خسروشاهی، ۱۴۱۳: ۱۶۱)

گاه در برخی جریان‌ها معرفی این ماهیت در قالب سخنرانی عمومی نیست بلکه بیانیه و یا فتوا است. در جریان سید محمد جونپوری، فقهای چهارگانه اهل سنت، این جریان را محکوم و ماهیت آنان را در قالب فتوا به مردم مشخص نمودند (متقی هندی، ۱۳۹۹: ۱۸۰-۱۸۳) یا در جریان غلام احمد قادیانی (م ۱۹۰۸م) در ماه ربیع الأول سال ۱۳۹۴ ق مصادف با آوریل سال ۱۹۷۴م کنگره‌ای توسط «رابطة العالم الإسلامی» در مکه مکرمه برگزار شد و در آن از تمام اقصی نقاط جهان نمایندگان گروه‌ها و سازمان‌ها حضور یافتند و آن کنگره نیز کفر و خروج جماعت قادیانیه از دایره اسلام را اعلام کرد. (سقاف، ۱۴۳۳: ج ۱۰، ۱۴۳)

۱. وی در سال ۱۷۸۵ در برابر روسیه حرکتی انجام داد که در سال ۱۷۹۱ دستگیر و در ۱۷۹۴ در زندان درگذشت. محمد بن عبدالوهاب مکناسی در رحلة المکناسی که گزارش سفر او به حج است از ادعای مهدویت او خبر داده است. (المکناسی، ۲۰۰۳: ۱۰۵-۱۲۳)

۴. مقابله با انحرافات

همان طور که گذشت گاهی دانشمندان فریقین در مقابل یک انحراف به تبیین دقیق آن می پردازند، گاهی با بسترهایی انحراف را مقابل می کنند و گاهی هم در مرتبه بالاتر با به مقابله می پردازند که خود به دو نوع نرم و سخت تقسیم می شود:

الف) مقابله نرم

۱. برگزاری مناظره

برای روشن گری و کشف حقایق و شناخت واقعیت ها، مناظره، بحث و بررسی رو در رو یکی از شیوه ها برای رسیدن به هدف است که اگر فرضاً بر اثر تعصب و لجاجت، مورد قبول واقع نشود، دست کم موجب اتمام حجت خواهد بود. ائمه علیهم السلام در موقعیت های مختلف در مواجهه با جریانات انحرافی مهدویت یا طرفداران آنان از مناظره و احتجاج استفاده می کردند. گفتگوهای مکرر امام صادق علیه السلام با حیان سراج^۱ از جمله تلاش ها در راستای هدایت منحرفین بوده است. حیان سراج از کیسانیه بود. کثی این گفتگوها را در کتابش آورده است. (عرفان، ۱۳۹۴: ۲۱۶)

با توجه به همین سبک، دانشمندان دینی در مواجهه با انحرافات این روش را دنبال کردند. مناظرات سه گانه عالمان دینی ایران معاصر با جریان انحرافی علی محمد باب از این گونه است. مناظره باب در شیراز که با مدیریت حسین خان نظام الدوله حاکم شیراز برگزار گردید، باعث گردید برخی فتوا به قتل او دادند و برخی او را مجنون خوانده و حکم به تعزیر او را تجویز نمودند. وی پس از تعزیر بر فراز منبر توبه کرد و به زندان افتاد. (زعیم الدوله، ۱۳۴۲: ۱۰۵-۱۰۶)

۱. پیرامون وی رک: اردبیلی، جامع الرواة، ج ۲، ۷۰۹؛ مازندرانی، منتهی المقال، ج ۳، ۱۴۸، رقم ۱۰۳۱؛ خوبی، معجم رجال الحدیث، ج ۶، ۳۰۸، رقم ۴۱۲۰.

مناظره دیگر با علی محمد باب در شهر اصفهان رخ داد. آقا محمد مهدی کلباسی (م ۱۲۷۸ق) و چند تن دیگر در این جلسه شرکت کردند و با باب به مناظره پرداختند. نتیجه آن منجر به صدور حکم مبنی بر جنون و کفر وی گردید. آقا محمد مهدی کلباسی و سایر فقهاء به وجوب قتل او فتوا دادند. (همو: ۱۱۴-۱۱۵)

از مهم‌ترین مناظرات باب، مناظره او با عالمان تبریز در حضور ولیعهد، ناصرالدین میرزا - ناصرالدین شاه - (م ۱۲۷۵ق) و مقامات دولتی می‌توان نام برد. اعضای این نشست عبارتند از ملا محمد مامقانی، حاج ملا محمود ملقب به نظام العلماء، میرزا علی اصغر شیخ الاسلام، میرزا محسن قاضی، حاج میرزا عبدالکریم، میرزا حسن زنوزی. پس از ورود باب به جلسه نخستین کسی که به مناظره مبادرت ورزید نظام العلماء بود. وی از باب سؤالاتی پرسید اما او در جواب یا پاسخی نداشت یا پاسخ‌های او مهملات و در برخی موارد خنده‌آور بود. نتیجه این جلسه هم مثل جلسات قبل، فتوای برخی به کفر و وجوب قتل و حکم دیگران به سفاهت و جنون بود. ولی عهد رأی اخیر را تصویب کرد و دستور داد او را تعزیر نمایند سپس در قلعه چهریق زندانی گردید. (همو: ۱۳۷-۱۴۵)

مرحوم آیت‌الله مرعشی نجفی (م ۱۳۶۹ش) در تقابل با جریانات انحرافی مهدویت همین سبک را دنبال نموده‌اند به طوری که همزمان با ادعای سید یاسین علی شاه هندی در نجف اشرف، ایشان با این مدعی طی چند جلسه به مناظره پرداختند و به گفته ایشان، این مدعی حرفی برای گفتن نداشت است و ادعای دروغین او با این مناظرات منکشف شده است. (مرعشی، ۱۳۸۹: ج ۲، ۳۵۶)

در میان اهل سنت متقی هندی از این ویژگی برخوردار بود. وی که در دوران طرفداران جونپوری می‌زیسته، با گروهی از طرفداران این مدعی مراوداتی داشته است. (متقی هندی، ۱۳۹۹: ۶۷)

شیخ ابوالوفاء ثناء الله (م ۱۳۶۷) امیر جمعیت اهل حدیث در جامعه هند بود. وی با میرزا غلام قادیانی به مناظره پرداخت و انحراف آئینش را آشکار ساخت. وقتی که غلام احمد باز به راه راست بازنگشت از شیخ درخواست تحدی و مباحله نمود. ابوالوفا با وی به مباحله پرداخت که آن کس که دروغ بگوید بمیرد در حالی که فرد راستگوزنده باشد. جالب آن که چند روزی نگذشت که میرزا غلام احمد قادیانی در سال ۱۹۰۸ م از دنیا رفت. (عواجی، ۱۴۲۲: ۸۳۶) هم چنین مناظره دیگری توسط مفتی محمود با سران دیگر قادیانی به نام میرزا ناصر احمد شکل گرفت. این مناظره قریب به سی ساعت طول کشید. پارلمان مرکزی پاکستان به کفر و غیرمسلمان بودن این اقلیت حکم کرد. (سفاف، ۱۴۳۳: ج ۱۰، ۱۳۷)

۲. نهی از تعامل و همزیستی با جریانات انحرافی

نهی از تعامل با جریانات انحرافی یکی از روش های مقابله با آنان است که می تواند ماهیت انحرافی آنان را آشکار سازد. رویکرد عالمان فریقین در مواجهه با این نوع جریانات همواره با نهی از همزیستی با آنان بوده است و با توجه به آموزه های اسلام دستورات لازم از جانب آنان صادر گردیده است. پاسخ های فقهای شیعی معاصر در استفتاء اسلام و عدم اسلام فرقه بهائیت که انشعابی از باییت است و هم چنین معاشرت با آنان به نوعی آنان را به تحریم کشانده است، زیرا در پاسخ آنان آمده است: جمیع افراد فرقه ضاله بهائی محکوم به کفر و نجاست هستند و از غذا و سایر چیزهایی که با رطوبت مسری در تماس با آنها بوده است باید اجتناب کرد و بر مؤمنین واجب است که با فسادگری این فرقه گمراه مقابله کنند. ازدواج با آنان باطل است و در صورت ترویج مذهب آنان، معامله با آنان باطل است و بنا بر نظر برخی دیگر معامله با آنان چه ترویج مذهب باشد چه نباشد حرام است (خامنه ای: استفتاء شماره ۱۴۲۵۵؛ صافی گلپایگانی، شماره ۲۰۴۱؛ نوری همدانی: شماره ۶۲۹۵۷؛ مکارم شیرازی: شماره ۱۶۳۳۵) هم چنین

در قانون مدنی که با تأیید فقهای دینی به تصویب رسیده است، نکاح زن مسلمان با آنان جایز نیست. (قانون مدنی: ماده ۱۰۵۹)

در اهل سنت می توان فرقه قادیانیه را مثال زد. برخی عالمان پاکستان مانند فخر عالم، شودری محمد صدیق، ملک غلام علی و علی عبدالقدوس، با استعانت از عالمان دیگر پاکستان در احکامی هر نوع فعالیت آنان را در اجتماع ممنوع اعلام کردند و این که آنان مسلمان نمی باشند و اگر خود را مسلمان محسوب کنند جرم به حساب می آید. هم چنین حق دعوت مردم به عبادتگاه خاص، به عنوان مسجد ندادند. (عواجی ۱۴۲۲: ۸۲۶-۸۲۷) عظیم آبادی در تقابل با این جریان بعد از بیان اجمالی از ادعاهای آنان می گوید:

برهر مسلمان واجب است گمراهی و ظالمت این مرد را (غلام احمد قادیانی) برای مردم بیان کند و هم چنین همنشینی با آنان حرام است. (عظیم آبادی: ج ۱۱، ۳۱۳)

نکاح زن مسلمان با آنان باطل و اگر مرد مسلمان با زن مسلمان ازدواج کند و سپس مرد جزء پیروان قادیانی قرار گیرد زن از نکاح مرد خارج می شود و فرزندان او به مادر متعلق و مهریه کامل به او پرداخت می گردد. (سقاف، ۱۴۳۳: ج ۱۰، ۱۳۷) از جنبه های اقتصادی معامله با آنان حرام اعلام گردید (همو: ج ۱۰، ۱۴۲) و مردگان آنان در قبرستان مسلمانان دفن نشود. (سقاف، ۱۴۳۳: ج ۱۰، ۱۴۳)

ب) برخورد قاطع

قاطعیّت معقول پس از بررسی جوانب مختلف در مسئله انحرافات مهدوی، نقش مهمی در حل و فصل امور خواهد داشت. اگر سستی و تردید و احتیاط بیش از حد در تقابل با انحرافات و مدعیان دروغین مهدویت وجود داشته باشد، اهداف ارزشی در زمان مناسب خود انجام نمی گیرد و صدمات جبران ناپذیری به وقوع می پیوندد.

البته قاطعیّت به معنای دقت نکردن در اتخاذ تصمیم، بررسی نکردن

جوانب مختلف مسئله، تصمیم‌گیری عجولانه، استبداد، برخورد خشن و عدم انعطاف در تصمیم نیست، بلکه قاطعیت به این معناست که وقتی اطلاعات لازم در مورد یک مسئله جمع‌آوری شد، نظرات و پیشنهادهای مختلف به دست آمد، بهترین راه‌حل مشخص شد و زمینه اجرای عمل فراهم بود؛ باید با قاطعیت کامل و ثبات لازم، تصمیم مناسب اتخاذ شود و با جدیت به مرحله اجرا درآید.

نمایاندن نمونه‌هایی از این دست به عنوان نقش دانشمندان فریقین در قالب حکم به تکفیر و قتل در این نوشتار سودمند است.

۱. حکم به تکفیر و طرد

فرقه شیخیه (زمینه‌ساز باییت و بهائیت) توسط عالم شیعی به نام شیخ احمد احساسی (م ۱۲۴۱ق) پایه‌گذاری گردید. او دارای گرایش‌های اعتقادی خاصی بود. از معروف‌ترین آرای او کیفیت معاد جسمانی است.^۱ احساسی اصل معاد جسمانی را که در آیات قرآنی و احادیث مستفیض، بر آن تأکید شده می‌پذیرد؛ اما تفسیر ویژه‌ای از جسم ارائه می‌کند که مقبول دانشمندان مسلمان نیست. وی در یکی از مسافرت‌های خود به قزوین در ابتدا مورد استقبال عالمان آن شهر قرار گرفت اما پس از مدتی مورد اعتراض و تکفیر برخی از علما، مانند شهید ملا محمد تقی برغانی (شهادت ۱۲۶۲) قرار گرفت به طوری همهمه تکفیر او در قزوین شیوع یافت. سپس در شهرهای دیگری مانند یزد

۱. از دیگر آرای ویژه احساسی، نحوه‌ی زندگی امام زمان علیه السلام است. او اعتقاد دارد حضرت حجت علیه السلام در «عالم هورقلیا» به سر می‌برند و هرگاه بخواهند می‌تواند به «اقالیم سبعه» تشریف بیاورند و صورتی از صورت‌های اهل این اقلیم را می‌پوشند. جسم و زمان و مکان ایشان، از عالم اجسام، و از عالم مثال لطیف‌تر است و از آن جا که نفس ایشان، حقیقت هر چیز را می‌بیند و از تخیلات و تصوّرات به دور است؛ پس بهشت را بنفسه می‌بیند، نه با صورت آن. اعتقاد به «رکن رابع» به عنوان یکی از چهار رکن مکتب شیخیه بعد از توحید، معاد، امامت یکی دیگر از آرای آن‌ها، به خصوص شیخیه کرمانیه است. مقصود از رکن رابع، اعتقاد به این نکته است که در عصر امام زمان علیه السلام، اشخاصی وجود دارند که بر اثر شایستگی و مراتب تدبیر و شیعه بودن، به درجه‌ای رسیده‌اند که غیر از آنان کسی توان ارتباط با امام ندارد.

تأثیرگذار بود و در آن دیار هم از شیخ استقبالی صوت نگرفت و مورد طرد آنان قرار گرفت (ابراهیمی، بی تا: ۱۹۰؛ نجفی، ۱۳۸۳: ۴۶).

۲. حکم به قتل

در جریان اشغال مسجدالحرام توسط جهیمیان العتیبی، سی تن از علمای بلند پایه سعودی از جمله بن باز و مسئول تولیت مسجدالحرام، ابن راشد، به دولت اجازه داد به مسجدالحرام حمله کند و با استفاده از سلاح مسجد را از مهاجمین پس بگیرد. در متن فتوی آمده بود:

ابتدا از این گروه درخواست شود که سلاح بر زمین بگذارند و تسلیم شوند. اگر پذیرفتند باید در دادگاه طبق قوانین شریعت اسلامی در مورد آنها حکم شود، اما اگر مقاومت کردند باید اقدامات مقتضی در دستگیری آنان اتخاذ شود؛ حتی اگر اتخاذ این اقدامات به درگیری و مرگ کسانی بینجامد که تسلیم نشده اند. (آقامحمدی، ۱۳۹۵: ۱۲۴)

براساس این فتوا آنان به این گروه حمله ور شدند؛ تعدادی دستگیر و تعدادی هم به قتل رسیدند.

نمونه دیگر برخورد قاطع علما در جریان رهبر حروفیه فضل الله استرآبادی است. علماء گیلان و سمرقند، دور هم گرد آمدند و پس از مباحثاتی بر سر گفته‌ها و عقاید فضل الله به این نتیجه رسیدند که او منحرف است و خواستار قتل او شدند. (ذکاوتی قراگوزلو، ۱۳۹۱: ج ۲، ۳۷۹)

نمونه پایانی جریان علی محمد شیرازی است. او که خود را به عنوان باب امام زمان علیه السلام و سپس مدعی مهدویت و تا ادعای نبوت پیش رفت، پس از مرگ محمد شاه و بالاگرفتن فتنه آنان، عالمان شیعی بر اعدام او فتوا دادند. میرزا تقی خان امیرکبیر پس از صدور این فتوا سهل انگاری در این فتنه را روا ندید و تصمیم گرفت باب و یکی از همراهانش را در ملاعام به قتل رساند. (سجادی، ۱۳۸۱: ج ۱۱، ۳۵)

نتیجه‌گیری

دانشمندان فریقین به عنوان حافظان اسلام از جایگاه ویژه‌ای برخوردارند. از طرف دیگر مسئله مهدویت به عنوان محور مشترک، آنان را به این مسئله وا داشت تا در مواجهه با انحرافات این آموزه براساس آموزه‌های اسلام نقش خود را ایفا نمایند.

تبیین اصالت مهدویت و شخصیت‌شناسی امام مهدی علیه السلام از مهم‌ترین و پرننگ‌ترین نقش دانشمندان در این آموزه مورد توجه قرار گرفت. مبارزه با مدعیان دروغین در قالب معرفی ماهیت انحرافی آنان و مقابله با آنان در دو نوع نرم و سخت از دیگر نقش‌های آنان در این عرصه است.

آن‌چه انتظار می‌رود در تقابل با انحرافات مورد توجه ویژه قرار گیرد نوع مدیریت دانشمندان فریقین در تقابل با انحرافات آموزه مهدویت است که با تعیین اهداف، خط‌مشی‌ها و راهبردهای مشخص، زمینه اثرگذاری انحرافات را به حداقل رساند. این نوع مدیریت در عرصه مهدویت نوع تفکر دوزنگرو جامع برای مسلمانان ایجاد می‌کند و آموزه مهدویت را فهم‌پذیر می‌کند. در این مدیریت دانشمندان فریقین با انتخاب اهداف صحیح و بازنمایی آموزه مهدویت، زمینه را برای پیدایش انحرافات از بین خواهند برد.

منابع

- ابراهيمى، سرکار آقا ابوالقاسم خان، فهرست، مدرسه ابراهيميه، کرمان، بی تا.
- ابن القيم الجوزیه، المنار المنيف فى الصحيح والضعيف، تحقيق و تعليق عبدالفتاح ابو غدة، حلب، مكتب المطبوعات الاسلاميه، ۱۳۹۱ق.
- ابن بابويه، محمد بن على، عيون أخبار الرضا عليه السلام، مصحح: مهدي لاجوردی، تهران، نشر جهان، ۱۳۷۸ق.
- _____، کمال الدين و تمام النعمة، تصحيح و تعليق: على اکبر غفارى، تهران، دارالکتب الإسلاميه، ۱۳۵۹.
- ابن حجر الهيتمى، أبى العباس أحمد بن محمد بن محمد بن على، الصواعق المحرقة على أهل الرضى والضلال والزندقة، بيروت، مؤسسة الرسالة، ۱۹۹۷م.
- ابن حجر هيتمى، احمد بن محمد، القول المختصر فى علامات المهدي عليه السلام، دمشق، دارالتقوى، ۱۴۲۸ق.
- ابن صباغ، على بن محمد، الفصول المهمه فى معرفه احوال الائمه، بيروت، دارالاضواء، ۱۴۰۹ق.
- ابن ماجه قزوينى، ابى عبدالله محمد بن يزيد، سنن ابن ماجه، لبنان، بيت الأفكار الدولتية، ۲۰۰۴م.
- ابن خلدون، عبد الرحمن، مقدمه ابن خلدون، ترجمه محمد پروين گنابادى، تهران، شرکت انتشارات علمى و فرهنگى، پندجم، ۱۳۶۶.
- أبوبكر بن أبى شيبة، عبدالله بن محمد بن إبراهيم بن عثمان بن خواستى العبسى، الكتاب المصنف فى الأحاديث والآثار، المحقق: كمال يوسف الحوت، رياض، مكتبة الرشد، ۱۴۰۹ق.

- أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي
البيجستاني، سنن أبي داود، تحقيق: محيي الدين عبد الحميد، صيدا،
المكتبة العصرية، بي تا.
- أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني، مسند الإمام
أحمد بن حنبل، محقق: أحمد محمد شاكر، قاهره، دار الحديث، ١٤١٦ق.
- الالباني، محمد ناصر الدين، الرد على من كذب بالأحاديث الصحيحة الواردة في
المهدي، ترجمه سيد هادي خسروشاهي.
- _____، سلسلة الأحاديث الضعيفة، دمشق، دار الفكر،
١٣٧٩ق.
- آقا محمدی، مرتضی؛ جهانگیری، يحيى، پژوهش های مهدوی، شماره ١٤،
قم، آینده روشن، ١٣٩٤ش.
- آل محمود، عبدالله بن زيد، مجموعه رسائل الشيخ عبدالله بن زيد آل محمود،
رياض، مكتبة العبيكان، ١٤٢٣ق.
- الباني، موسوعة الألباني في العقيدة، صنعاء، مركز النعمان للبحوث والدراسات
الاسلاميه وتحقیق التراث والترجمه، ١٤٣١ق.
- البستوى، عبد العليم عبد العظيم، الموسوعة في أحاديث المهدي الضعيفة و
الموضوعة، بيروت، دار ابن الحزم، ١٤٢٥ق.
- _____، المهدي المنتظر في ضوء الأحاديث والآثار
الصحيحة، بيروت، دار ابن الحزم، ١٤٢٥ق.
- تبریزی، زعيم الدوله، مفتاح باب الابواب (تاريخ باب و بهاء)، ترجمه حسن فريد
گلپایگانی، انتشارات فراهانی، ١٣٤٦.
- الترمذی، أبو عيسى، الجامع الكبير - سنن الترمذی، تحقيق بشار عواد معروف،

- بیروت، دارالغرب الإسلامي، ۱۹۹۸ م.
- جعفریان، رسول، *مهیدیان دروغین*، تهران، نشر علم، ۱۳۹۱ ش.
- حداد عادل، غلامعلی، *فرهنگ واژه‌های مصوب فرهنگستان*، تهران، انتشارات فرهنگستان زبان و ادب فارسی، بی تا.
- خوبی، ابوالقاسم، *معجم رجال الحدیث*، قم، مرکز نشر آثار شیعه، ۱۴۱۰ ق.
- ذکاوتی، علیرضا؛ لاجوردی، فاطمه، *مداخل حروفیه (دائرة المعارف بزرگ اسلامی)*، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران، بی نا، ۱۳۹۱ ش.
- رشیدرضا، محمد، *تفسیر المنار*، بیروت، دارالمعرفة، دوم، بی تا.
- الزرکلی، خیرالدین، *الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربین والمستشرقین*، بیروت، دارالعلم للملایین، هشتم، ۱۹۸۹ م.
- زرنندی، نبیل، *تلخیص تاریخ نبیل زرنندی*، ترجمه و تلخیص عبدالحمید اشراق خاوری، بی جا، انتشارات امری، بی تا.
- سبط جوزی، *تذکره الخواص*، بیروت، مؤسسة أهل البيت، ۱۴۰۱ ق.
- سجادی، صادق، *مدخل بابیه (دائرة المعارف بزرگ اسلامی)*، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران، بی نا، ۱۳۸۱ ش.
- سجستانی، أبوداود سلیمان بن الأشعث، *سنن ابی داود*، محقق: محمد محی الدین عبدالحمید، بیروت، المكتبة العصرية، بی تا.
- السقاف، علوی بن عبدالقادر، *موسوعة الفرق المنتسبة للإسلام*، بی جا، بی نا، ۱۴۳۳ ق.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، *العرف الوردی فی أخبار المهدي* بمكة المكرمة والمدينة المنورة وغيرهما المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، تهران، المعاونة الثقافية، مرکز التحقیقات و الدراسات العلمية، ۱۳۸۵ ش.

- شوشتری، نورالله بن شریف الدین، *إحقاق الحق وإزهاق الباطل*، مقدمه نویس: شهاب الدین مرعشی، قم، کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی، ۱۴۰۹ق.
- صفری فروشانی، نعمت الله؛ بختیاری، زهرا، «تعامل امام رضا علیه السلام با فرقه واقفیه»، *پژوهش های تاریخی*، شماره ۱۴، اصفهان، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان، ۱۳۹۱ش.
- طبری آملی صغیر، محمدبن جریربن رستم، *دلائل الإمامة (ط- الحدیثة)*، محقق و مصحح: قسم الدراسات الإسلامية مؤسسة البعثة، قم، بعثت، ۱۴۱۳ق.
- طوسی، محمدبن حسن، *الغیبة*، مصحح: عبادالله طهرانی وعلی احمد ناصح، قم، مؤسسة المعارف الإسلامية، ۱۴۲۵ق.
- _____، *رجال الشيخ الطوسی*، نجف، المكتبة الحیدریة، ۱۳۸۱ق.
- _____، *فهرست*، نجف، المكتبة المرتضویة، بی تا.
- العباد، عبدالمحسن بن حمد، *عقیده اهل السنة والأثر فی المهدی المنتظر*، ترجمه سیدهادی خسروشاهی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۶ق.
- عذاب، محمود الحمش، *المهدی المنتظر فی روایات أهل السنة والشیعة الامامية*، اردن / عمان، دراسة حدیثیة نقدیة، دارالفتح للنشر والتوزیع، اول، ۱۴۲۱ق.
- عرفان، امیرمحسن، *مواجهه ائمه با مدعیان مهدویت*، قم، مرکز تخصصی مهدویت، ۱۳۹۴ش.
- عزالدین أبوالحسن علی بن ابی الکرّم المعروف بابن الأثیر، *الکامل فی التاریخ*، بیروت، دار صادر/ دار بیروت، ۱۳۸۵ق.

- غلام محمد، فخرالدین، «حضرت مهدی علیه السلام در روایات معتبر فریقین، (حدیث اثناعشر و نسب شناسی)، اندیشه تقریب، شماره ۳۴، تهران، مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، ۱۳۸۹ ش.
- غلامعلی، مهدی، درآمدی بر غیبت نگاری (بررسی کتاب های غیبت تا قرن پنجم هجری)، مجله حدیث اندیشه، شماره ۳، قم، دانشگاه قرآن و حدیث، ۱۳۸۶ ش.
- فاکر میبدی، محمد؛ زارع، رحمان، بررسی نقش علما در برخورد با مسئله باییت و بهائیت، تاریخ اسلام درآینه پژوهش، شماره ۳۳، بی جا، ۱۳۹۱ ش.
- فرمانیان، مهدی، گونه شناسی اندیشه منجی موعود در ادیان، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۸۹ ش.
- فرید حجاب، محمد، المهدی المنتظرین العقیده الدینیة والمضمون السیاسی، الجزائر، نشر مؤسسی الوطنیة للکتاب، ۱۴۰۴ ق.
- فقیه ایمانی، مهدی، اصالت مهدویت در اسلام از دیدگاه اهل تسنن، قم، بی نا، ۱۴۱۸ ق.
- قرطبی، محمد بن احمد، التذکرة فی أحوال الموتی، قاهره، تصحیح و نشر احمد مرسی، بی تا.
- الکاتب، احمد، تطور الفکر السیاسی الشیعی من الشوری الی الولاية، بیروت، دارالجدید، ۱۹۹۸ م.
- کشی، محمد بن عمر، رجال الکشی (اختیار معرفة الرجال)، محقق: محمد بن الحسن طوسی، مصحح: حسن مصطفوی، مشهد، انتشارات دانشگاه مشهد، ۱۳۴۸.
- متقی هندی جونپوری، علاء الدین علی بن حسام الدین، البرهان فی علامات

- مهدى آخر الزمان، تصحيح: على اكبر غفاري، قم، مطبعة خيام، ١٣٩٩.
- محب الدين الطبري، احمد بن عبدالله، ذخائر العقبي في مناقب ذوى القربى،
قاهره، مكتبة القدسي، ١٣٥٦ق.
- مصرى، احمد امين، ضحى الاسلام، بيروت، انتشارات دارالكتاب العربى،
دهم، بى تا.
- المكناسى، محمد بن عبد الوهاب، رحلة المكناسى (سفرنامه ١٧٨٥)، تحقيق:
محمد بوكبوط، امارات، دارالسويدي للنشر والتوزيع، ٢٠٠٣م.
- المناوى القاهرى، زين الدين محمد، فيض القدير شرح الجامع الصغير، مصر،
المكتبة التجارية الكبرى، ١٣٥٦.
- نجاشى، احمد بن على، رجال النجاشى، قم، انتشارات جامعه مدرسين،
١٤٠٧ق.
- نجفى، محمد باقر، بهائيان، بى جا، مشعر/ دارالحديث، ١٣٨٣ش.

بررسی امکان آرمان شهر مهدوی از منظر قرآن کریم

سیدعبدالله هاشمی^۱

چکیده

آرمان شهر و مدینه فاضله یکی از دغدغه‌های دیرین بشر بوده که حتی ذهن فلاسفه را نیز درگیر خود نموده است. در دین اسلام نیز پرداختن به این آرمان، یکی از محورهای اصلی را شکل می‌دهد و گزارش‌های فراوانی را با رویکرد آخرالزمانی می‌توان در معارف آن یافت. در قرآن کریم نیز، به عنوان مهم‌ترین و معتبرترین منبع مکتوب اسلامی، از این نکته غفلت نشده و آیات متعددی را با رویکرد آرمان شهر می‌توان در آن یافت. در این مقاله از زاویه‌ای دیگر، به بررسی این مسئله در قرآن کریم پرداخته شده است و اصل این پدیده در قالب تحلیل دو ماجرای قرآنی بهشت حضرت آدم علیه السلام و شهر بنی اسرائیل، ثابت و امکان تکرار دوباره آن در آخرالزمان، بر اساس آیاتی دیگر از قرآن، بررسی و اثبات گردیده است.

واژگان کلیدی

آرمان شهر مهدوی، بهشت حضرت آدم علیه السلام، شهر بنی اسرائیل، قرآن کریم.

زندگی بشر از دیرباز، همواره قرین انواع مصیبت‌ها و دردها و ستم‌ها بوده است. این مسئله باعث می‌شد که احساس ناامنی، در طول تاریخ، بخشی جداناپذیر از زندگی را تشکیل دهد و انسان، همیشه و در هر زمان و مکانی با موجی از بیم و هراس به زندگی خود ادامه دهد. این موج بیم و هراس، مسئله‌ای عام شمول بوده و هست و ستم‌پیشه و ستم‌دیده و ولی خدا و طاغوت زمان را شامل می‌شود. نتیجه طبیعی چنین شرائطی آن بود که در ذهن عموم افراد جامعه، تصویری دلنشین شکل گیرد و تصویری از آینده‌ای پاک و زیبا نقش بندد. آینده‌ای به دور از ستم و ناامنی و عاری از هرگونه خشونت و تجاوز از حقوق و به حقوق. این تصور و تصویر را در آثار به جا مانده از گذشته‌های دور و نزدیک، به وضوح می‌توان مشاهده نمود و فراگیری آن را در نوشته‌های مؤمنان و فلاسفه و شعرا و غیر آنها می‌توان رصد کرد. ادیان آسمانی نیز از پاسخ به این آرزوی همیشه بشریت، غافل نبوده و به فراخور حال، پاسخی درخور به این نیاز انسان‌ها داده‌اند. در این میان، دین اسلام - به عنوان آخرین برنامه آسمانی و پایان بخش ارتباط وحیانی - طبیعتاً باید بیشترین و دقیق‌ترین و همچنین کارآمدترین ترسیم را از آینده روشن بشریت ارائه دهد و همین‌گونه نیز هست. حجم فراوان روایات موجود در منابع گوناگون فرقه‌های اسلامی، نشان از اهمیت این آموزه و نیز موضوعات و ریزموضوعات استخراج شده از آنها، حاکی از گستردگی و دقت طرح این آموزه در منابع مسلمانان است. اساسی‌ترین نقش در این زمینه برعهده قرآن کریم است که معتبرترین و محکم‌ترین سند و مستند دین اسلام به شمار می‌آید و یکی از دو یادگار رسول الله ﷺ برای تمامی فصل‌ها و نسل‌هاست. براساس پژوهش‌های مختلف صورت گرفته، آیات متعددی از این کتاب آسمانی، مرتبط با

آخرازمان یا قابل ارتباط با آن هستند اما هم چنان از زوایای مختلفی می‌توان در این زمینه به قرآن کریم مراجعه نمود و پاسخ عطش بشریت را در زلال آیات آن یافت. یکی از این زوایا، پرداختن به امکان وقوعی چنین پدیده‌ای از منظر آیات قرآن کریم است و این که آیا از اساس، چنین تصور و تصویر زیبایی از آینده، در گذشته، محقق شده است یا نه؟ پرداختن به این پرسش از آن جهت اهمیت دارد که وقوع یک پدیده در برهه یا برهه‌هایی از زمان، در هر قد و قواره و اندازه‌ای، امکان وقوع مجدد آن را در هر قد و قواره و اندازه دیگری، قابل قبول‌تر و معقول‌تر می‌سازد. از این رو موضوع این مقاله را بررسی وقوع جهانی پاک و منطقی در ادوار گذشته تاریخ و بر مبنای گزارش‌های قرآن کریم تشکیل می‌دهد. در ادامه دو نمونه قرآنی، بررسی می‌شود که عبارتند از بهشت حضرت آدم و شه‌رینی اسرائیل و در ضمن، به بیان برخی از قوانین بیان شده در این راستا در آیات قرآن کریم می‌پردازیم.^۱

الف) بهشت حضرت آدم علیه السلام

حقیقت انسان

پیش از ورود به بحث و به عنوان مقدمه، جا دارد حقیقت انسان از منظر قرآن کریم روشن گردد. بر اساس آیات متعدد قرآن، لفظ «انسان» و «بشر» بر موجود مرکب از جسم و روح اطلاق می‌شود؛ آن هم جسمی که منشأ خاکی دارد و هرچند از نطفه تولید شود ولی اصالت آن از خاک است:

﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ﴾ (رحمن: ۱۴).

۱. لازم به یادآوری است: هرچند در این مقاله، نقل قولی از دیگران یا استشهادی به روایات اهل بیت علیهم السلام به چشم نمی‌خورد ولی این به معنای عدم اطلاع از محتوای روایات اهل بیت یا کلمات مفسران نیست، بلکه تلاش شده است مطالب مقاله، ناظر به سخنان دیگران نیز باشد، بدون این که نامی از کسی برده شود و مقاله، تبدیل به نوشته‌ای در نقل و نقد آراء دیگران گردد.

﴿إِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِنْ طِينٍ لَازِبٍ﴾ (صافات: ۱۱).

﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ إِذَا أَنْتُمْ بَشَرٌ تَنْتَشِرُونَ﴾ (روم: ۲۰).

﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سَلَالَةٍ مِنْ طِينٍ﴾ (مؤمنون: ۱۲).

﴿بَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ * ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سَلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ﴾ (سجده: ۷-۸).

﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٍ﴾ (نحل: ۴).

﴿أَوَلَمْ يَرِ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْفَةٍ﴾ (یس: ۷۷).

﴿إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ (انسان: ۱۲).

﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ * خُلِقَ مِنْ مَاءٍ دَافِقٍ * يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ﴾ (طارق: ۵-۷).

از دیگر سو، بر پایه آیات دیگری از قرآن کریم، در صحنه قیامت نیز انسان از همان تعریف این دنیایی خویش برخوردار است و بر اساس همین ترکیب خاکی پا به صحرای محشر خواهد گذارد:

﴿مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَ فِيهَا نُعِيدُكُمْ وَ مِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى﴾ (طه: ۵۵).

﴿قَالَ فِيهَا تَحْيَوْنَ وَ فِيهَا تَمُوتُونَ وَ مِنْهَا تُخْرَجُونَ﴾ (اعراف: ۲۵).

در برخی از آیات نیز در بیان قیامت، از تعبیر «انسان» استفاده شده است که پیش از آن به مجموع جسم خاکی و روح، تعریف شد:

﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فُؤَادِيهِ﴾ (انشقاق: ۶).

﴿وَجِيءَ يَوْمَئِذٍ بِجَهَنَّمَ يَوْمَئِذٍ يَتَذَكَّرُ الْإِنْسَانُ وَأَنَّى لَهُ الذِّكْرَى﴾ (فجر: ۲۳).

﴿يَقُولُ الْإِنْسَانُ مَا هَآ * يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا﴾ (زلزال: ۳-۴).

البته باید دقت داشت با توجه به توصیف‌هایی که در آیات مختلف قرآن و روایات اهل بیت علیهم‌السلام نسبت به بهشت و نعمت‌های آن به چشم می‌خورد،

بعید نیست ورود به بهشت، محتاج بدنی متناسب با آن فضا باشد و بدن خاکی، قابلیت و تاب درک چنان فضایی را نداشته باشد. در این فرض، طبیعی است که انسان، با جسمی دیگر وارد بهشت گردد. شاید از همین روست که در هیچ یک از آیات قرآن، صحبت از ورود «انسان» و «بشر» به بهشت نشده است.^۱ همچنین مرگ نخستین - که در یکی از آیات قرآن درباره اهل بهشت به کار رفته است -^۲ می‌تواند اشاره به همین تغییر کالبد در آستانه ورود به بهشت باشد. (درباره این موضوع، همچنین رک: مفید، ۱۴۱۴ق: ۶۶-۶۸؛ طوسی، ۱۴۰۹ق: ج ۲: ۳۴-۳۵؛ ابن عربی، ۱۴۲۲ق: ج ۱: ۱۵۳؛ قرطبی، ۱۴۰۵ق: ج ۲: ۱۷۳؛ ج ۴: ۲۶۹-۲۷۰؛ رازی، بی تا: ج ۴: ۱۶۳ به بعد؛ ج ۹: ۸۹ به بعد؛ ج ۱۵: ۱۴۷؛ ابن کثیر، ۱۴۱۲ق: ج ۱: ۲۰۳، ۴۳۵ به بعد و...)

خلقت حضرت آدم ﷺ

بر اساس این مقدمه نسبتاً طولانی، خلقت حضرت آدم ﷺ هم از زمان تجسد او و ترکیب جسم و روح، آغاز شد و به معجون این ترکیب، نام آدم اطلاق گردید:

﴿خَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ﴾ (اعراف: ۱۳).

﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمِئٍ مَسْنُونٍ * فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ (حجر: ۱۹).

بر اساس دو نکته یاد شده، انسان - که شامل حضرت آدم ﷺ نیز می‌شود - موجودی است که زمینی و خاکی بودن، جزء حقیقت اوست و به استناد

۱. در این زمینه عموماً از اوصافی استفاده شده است که مشترک میان انسان و حقیقتی است که وارد بهشت می‌شود. مثل ﴿إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَ نَهْرٍ﴾ (قمر: ۵۴) یا: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَ هَاجَرُوا وَ جَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَ أَنفُسِهِمْ أَعْظَمُ دَرَجَةً عِنْدَ اللَّهِ وَ أُولَئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ * يُبَشِّرُهُمْ رَبُّهُمْ بِرَحْمَةٍ مِنْهُ وَ رِضْوَانٍ وَ جَنَّاتٍ لَهُمْ فِيهَا نَعِيمٌ مُقِيمٌ﴾ (توبه: ۲۰-۲۱).
 ۲. ﴿لَا يَدْخُلُوهَا فِيهَا الْمَوْتُ إِلَّا الْمَوْتَةُ الْأُولَى وَ وَقَاهُمْ عَذَابَ الْجَحِيمِ﴾ (دخان: ۵۶).

آخرین آیه مورد استشهاد، سجده ملائکه می‌بایست پس از اتمام این ترکیب صورت می‌گرفته. بنابراین هیچ دلیلی بر حضور آدم ابوالبشر در آسمان‌ها به هنگام سجده ملائکه در دست نیست و ظاهراً آیه، کاملاً گویاست که این اتفاق، در زمین رخ داده و ملائکه برای حضور در این مراسم، به زمین آمده‌اند. این نکته را می‌توان از آیات ابتدایی سوره بقره، پیرامون ماجرای خلافت حضرت آدم نیز برداشت نمود. استفاده از تعبیر سجده نیز در این باره می‌تواند مؤید خوبی باشد؛ چراکه با امکان حمل آن بر معنای ظاهریش، حمل آن بر سایر معانی - همانند آن چه در آیه «وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» گفته شده - نیازمند دلیلی محکم است.

بهشت این دنیایی

پس از مرحله انجام مراسم سجود، نوبت به سکونت حضرت آدم عَلَيْهِ السَّلَام در بهشت می‌رسد:

«يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ فَكُلَا مِنْ حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ» (اعراف: ۱۹).

«فُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا...» (بقره: ۳۵).

حضرت آدم در این بهشت از مزایایی برخوردار بود:

«كُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا».

«فَلَا يُخْرِجَنَّكُمَا مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقَى * إِنَّ لَكَ أَنْ لَا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَى * وَ أَنْتَ لَا تَظْمَأُ فِيهَا وَلَا تَضْحَى (طه: ۱۱۷-۱۱۹)».

با توجه به برخورداری انسان از جسم خاکی، حضور او در بهشتی این دنیایی، کاملاً طبیعی و معقول است؛ چراکه از یکسو همان‌گونه که پیشتر بیان شد، دلیلی بر خروج او از زمین در دست نیست و از سوی دیگر تمامی این

مزایا، مخصوص صفای روح و باطن حضرت آدم علیه السلام است. حضرت آدم با توجه به این که در این زمان، از نعمت عصمت برخوردار است، مستحق تکریم و تعظیم ویژه خداوند متعال است و تا زمانی که خطا و نافرمانی از او سرزده است، تنعم و برخورداری او از این مزایا ادامه خواهد داشت. همان گونه که مشاهده می شود برخورداری از مزایای عصمت محض، ارتباطی با بهشت آسمانی ندارد و حضرت آدم علیه السلام می تواند در بستر همین زمین به برکت عصمت خود از بهشتی با قابلیت های ویژه برخوردار باشد. حضرت آدم در این بهشت از آسایش کامل برخوردار است که اگر دچار نافرمانی شود، این آسایش را از دست داده و گرفتار روی دیگر زندگی و برخورد با سختی های زندگی دنیایی خواهد شد

«فَتَشْقَى». بنابراین برای درک و توجیه چنین بهشتی هیچ لازم نیست پا را از زمین فراتر بگذاریم؛ بلکه وقتی عصمت بود، هر جا که باشد به حکم «الطَّيِّبَاتُ لِلطَّيِّبِينَ» برکت، از همه سوسرازیر خواهد شد.

آن چه ممکن است بهشت آسمانی را در ذهن، تداعی کند و این که حضرت آدم به مکانی بالاتر از زمین برده شده بود، وجود تعبیری دو پهلو در برخی آیات است:

﴿قَالَ اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ﴾ (اعراف: ۲۴).

﴿فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ﴾ (بقره: ۶۳).

بیان استدلال:

براین اساس، حضرت آدم علیه السلام در نتیجه هبوط و اخراج، باید از مکانی بالا به مکانی پائین منتقل شده باشد و این، با بهشت آسمانی، تناسب دارد.

در پاسخ باید دقت داشت:

حضرت آدم با تمردی که از او سرزد، اول از همه دچار هبوط رتبه و درجه شد. آدم اکنون از یک انسان پاک و خالص تبدیل به انسانی شده بود که نافرمانی خدای خویش را در پرونده اش می دید و کلام خداوند متعال را نادیده گرفته بود. نتیجه طبیعی این تفاوت، تنزل رتبه و درجه انسان است و نتیجه تنزل رتبه و درجه، محرومیت از برخی امکانات و برکات در دسترس است:

﴿ذَلِكَ بِمَا قَدَّمْتُمْ أَيْدِيكُمْ وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾ (آل عمران: ۱۸۲؛ انفال: ۵۱؛ حج: ۱۰).

بنابراین حضرت آدم علیه السلام با معصیتی که از او سرزد، در درجه نخست، جایگاه ویژه‌ای را که در نزد خداوند متعال داشت از دست داد:

﴿وَلَقَدْ عَاهَدْنَا إِلَىٰ آدَمَ مِنْ قَبْلِ فَنَسَىٰ وَلَمْ يُجِدْ لَهُ عَزْمًا﴾ (طه: ۱۱۵).

و سپس برکاتی که در پرتو آن رتبه از آنها بهره‌مند بود را از دست داد و به مرحله «فَتَشَقَّى» مبتلی گردید. با این بیان، لسان آیات یاد شده نیز هیچ منافاتی با بهشت زمینی ندارند و انسان در اثر نافرمانی خود از سطح بالاتری از زندگی زمینی به سطح نازلتر آن تنزل یافت.

نتیجه آن که حضرت آدم در بهشتی زمینی که متناسب با رتبه او بود سکونت داشت ولی در اثر تمرد خویش که اولین تمرد خلیفه خداوند متعال در برابر او و با توجه کامل به نهی او بود،^۱ از این بهشت، محروم گردید و به «دَارُ الْبَلَاءِ مَحْفُوفَةٌ» گرفتار آمد. (درباره بهشت حضرت آدم علیه السلام: طباطبایی، بی تا: ج ۱، ۱۲۶ به بعد؛ المثل، بی تا: ج ۱، ۱۶۲ به بعد؛ رازی، بی تا: ج ۳، ۲ به بعد و...)

ب) شهر بنی اسرائیل

بنی اسرائیل طایفه‌ای بودند که در طول تاریخ خود، با انواع محرومیت‌ها و

۱. ﴿فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُورِيَ عَنْهُمَا مِنْ سَوَاتِمِهِمَا وَقَالَ مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَتَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ﴾ (اعراف: ۲۰).

محدودیت‌ها روبرو بودند و همیشه انتظار روزگار‌رهایی را می‌کشیدند تا این‌که بالاخره روزگار ظهور منجی، فرا رسید و حضرت موسی، رسالت خود را آغاز نمود. از این زمان به بعد است که بنی‌اسرائیل به عنوان پیروان مظلوم حق و حقیقت از انواع حمایت‌های الهی برخوردار می‌شوند:

﴿وَإِذِ اسْتَسْقَىٰ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ...﴾ (بقره: ۶۰).
 ﴿وَضَلَّلْنَا عَلَيْهِمُ الْغَمَامَ وَأَنْزَلْنَا عَلَيْهِمُ الْمَنَّٰ وَ السَّلْوَىٰ﴾ (بقره: ۵۷).
 ﴿وَلَقَدْ أَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ أَسْرِ بِعِبَادِي فَاصْرِبْ لَهُمْ طَرِيقًا فِي الْبَحْرِ بَيْسًا﴾ (طه: ۷۷).
 ﴿وَلَقَدْ بَوَّأْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ فَمَا اخْتَلَفُوا حَتَّىٰ جَاءَهُمُ الْعِلْمُ...﴾ (یونس: ۹۳).
 ﴿اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَعَلَ فِيكُمْ أَنْبِيَاءَ وَجَعَلَكُمْ مُلُوكًا وَآتَاكُمْ مَا لَمْ يُؤْتِ أَحَدًا مِّنَ الْعَالَمِينَ﴾ (مائده: ۲۰).

و...

شاید کامل‌ترین این حمایت‌ها را بتوان در قالب شهر بنی‌اسرائیل مشاهده نمود:

﴿وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ فَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا وَادْخُلُوا...﴾ (بقره: ۵۸).
 ﴿وَإِذْ قِيلَ لَهُمْ اسْكُنُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ وَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ وَقُولُوا حِطَّةٌ...﴾ (اعراف: ۱۶۱).

آن‌چه در این دو آیه بسیار جالب توجه و قابل تأمل است، تشابه کامل الفاظ و محتوای آنها با ماجرای سکونت حضرت آدم علیه السلام در بهشت زمینی است که آیات آن پیش از این بیان شد.

شاخصه‌های شهر بنی‌اسرائیل

از تعبیر «رَعْدًا حَيْثُ شِئْتُمْ» چند شاخصه مهم برای بهشت زمینی حضرت آدم و شهر بنی اسرائیل استخراج می‌شود:

۱. طیب بودن تمامی آن منطقه و محصولات آن

نتیجه طیب بودن این چینی، برکت زایی و برکت افزایشی آن در جسم و جان مؤمن است «وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرِجُ نَبَاتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ» «تُؤْتِي أُكْلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا».

۲. احساس امنیت کامل

با ترخیص مطلق خداوند متعال، اطمینان کامل حاصل می‌شود هرآنچه در این سرزمین است خیر محض است و همین نکته باعث می‌شود امنیت، وجود انسان را فراگیرد و بدون هیچ دغدغه و اضطرابی به مقصد و مقصود حقیقی بپردازد.

۳. وفور نعمت

به کار رفتن تعبیر «رَعْدًا» متضمن این معنا نیز هست که نعمت، در این سرزمین به اندازه کافی و فراوان وجود دارد و هیچ نیازی به اندوختن یا تجارت یا تجاوز به حریم دیگران و امثال آن نیست.

۴. رشد و افزایش هدایت

دستور به استفاده از چنین سرزمین با دستور به استفاده از آن چه در زمین وجود دارد - مثل «كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا» (بقره: ۶۸) - متفاوت است؛ چراکه در زمین، انواع پلیدی‌ها و نیزاموری که پلید و طاهر بودن آنها روشن نیست، به وفور یافت می‌شود ولی وقتی در بهشت زمینی، همه چیز طیب و طاهر است، دستور به استفاده از آنها دیگر تنها جنبه بیان جواز و اباحه تصرف ندارد بلکه نوعی الزام به استفاده در جهت رشد و کمال را می‌رساند. توضیح آن‌که:

در برخی از آیات قرآن به اهل بهشت، دستور استفاده از نعمت های بهشتی داده شده است؛ مثل:

﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا هَنِيئًا بِمَا أَسْلَفْتُمْ فِي الْأَيَّامِ الْخَالِيَةِ﴾ (الحاقة: ۲۴).

با توجه به این که آن چه در بهشت است، همگی طیب و طاهر است و از عالم دنیا وعده تنعم به آنها داده شده است، این دستور نمی تواند به معنای جواز تصرف و اباحه نعمت های بهشتی باشد. بنابراین این دستور، متضمن مطلبی بالاتر و بالاتر است و این که با توجه به طیب و طاهر بودن نعمت های بهشتی و خالی بودن آنها از هرگونه شبهه غفلت زایی و دوری از خداوند متعال، دستور به استفاده از اینگونه نعمت ها، ارشاد به تأثیر آنها در رشد معنوی و افزایش نورانیت و قرب بهشتیان است. براین اساس هر چه اهل بهشت از این نعمت ها استفاده بیشتری نمایند، به نورانیت و بهجت قلبی آنان افزوده خواهد شد و هر چه از آنها دوری گزینند از این لطف الهی محرومتر خواهند گشت؛ پس دستور به تنعم از نعمت های بهشتی، از نگاهی بالاتر از اباحه تصرف، سرچشمه می گیرد. این مطلب، در حد و اندازه ای کوچکتر، درباره بهشت حضرت آدم و شهر بنی اسرائیل نیز صادق است.

با توجه به آن چه گفته شد، بنی اسرائیل نیز در برهه ای از زمان - به هر دلیل - به چنان اوج و عظمتی دست یافته بودند که قابلیت تنعم و برخورداری از تکریم و تعظیم خاص الهی را، مثل آن چه درباره حضرت آدم رخ داد، پیدا کرده بودند ولی خودشان قدر این موقعیت و نعمت را ندانستند و موجبات سختی ها و رنج ها و غضب های پی در پی الهی را فراهم آوردند. ﴿فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا قَوْلًا غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ فَأَنْزَلْنَا عَلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا رِجْزًا مِنَ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ﴾ (بقره: ۵۹؛ مشابه آن در: اعراف: ۱۶۲) (درباره بهشت بنی اسرائیل: طبرسی، ۱۴۱۵ق: ج ۱، ۲۲۶ به بعد؛ رازی، بی تا: ج ۳، ۸۷ به بعد و...)

ج) امکان تکرار بهشت زمینی

گذشته از برخورداری حضرت آدم علیه السلام از بهشت زمینی و نیز تنعم بنی اسرائیل از جلوه‌هایی از آن، از آیات مختلف قرآن کریم می‌توان تکرارپذیری بهشت زمینی را برداشت نمود.

به عنوان مقدمه باید در نظر داشت رفتار انسان در تعیین و تغییر اوضاع طبیعت و فلک، مؤثر است و آیات متعدد قرآن، بر این امر، صحنه می‌گذارند. حتی بر پایه برخی آیات قرآن، دست بشر در دگرگونی جهان، نقشی اساسی و منحصر به فرد دارد. تعدادی از آیات این دسته، نگاهی عام به رفتار و کردار انسان و تأثیر این چنینی آن دارند؛ مثل «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بَعَثَ مِنْهُ النَّبِيِّينَ حَتَّىٰ يَأْتِيَ الْبُرْهَانَ» (رعد: ۱۱) و «لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ» (ابراهیم: ۷) و تعدادی دیگر، نگاه ویژه‌ای به تأثیر منفی رفتارهای ناشایست انسان در طبیعت دارند؛ مثل «ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ» (روم: ۴۱) «وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا» (اسراء: ۱۶).

طبیعی است که در چنین فضایی، رفتار شایسته انسان‌ها نیز باید تأثیر مستقیم و شگرف در طبیعت و نظام تکوین داشته باشد و این مطلب نیز در آیات قرآن باید مورد توجه قرار گرفته باشد. برخی از آیاتی که در این زمینه از صراحت بیشتری برخوردارند عبارتند از:

«وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْهِمْ مِنْ رَبِّهِمْ لَأَكْفُؤْنَ مِنْ فَوْقِهِمْ وَمِنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ» (مائده: ۶۶).

«وَلَوْ أَنَّ قُرْآنًا سُيِّرَتْ بِهِ الْجِبَالُ أَوْ قُطِّعَتْ بِهِ الْأَرْضُ أَوْ كُلِّمَ بِهِ الْمَوْتَىٰ» (رعد: ۳۱).

«وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَ

الأرضِ وَلَكِنْ كَذَّبُوا﴾ (اعراف: ۹۶).

﴿إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا﴾ (انفال: ۲۹).

از مجموع آیات بالا چنین برداشت می‌شود که:

۱. در عالم دنیا استعدادهایی وجود دارد که تنها از راه‌های معنوی و فرامادی - که در آیات قرآن از آن با عنوان «تقوا» یاد شده است - قابل دسترسی است و راه دیگری برای رسیدن به آنها وجود ندارد.

۲. در کتاب‌های آسمانی، ظرفیت‌های بسیار بالایی وجود دارد که می‌تواند تحول بنیادین در زندگی این‌دنیایی بشر - چه از نظر فردی و چه از نظر اجتماعی - ایجاد نماید و انسان را از استعداد‌های ذخیره شده در این دنیا، بهره‌مند سازد.

۳. تأثیرات یاد شده، هم زندگی مادی بشر و هم توانمندی‌های نفسانی او را در بر می‌گیرند. این نکته از برخی دیگر از آیات قرآن نیز قابل استفاده است ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾ (نحل: ۸۹).

۴. بر اساس محتوای برخی از آیات یاد شده، چنین تأثیری در گرو تقوای اجتماعی است. یعنی برای رسیدن به چنین فضایی، لااقل اکثریت جامعه باید از درجه تقوا برخوردار باشند و خود را به ملکات نفسانی، متصف کرده باشند. در همین زمینه باید دقت داشت در برخی از آیات قرآن، به تأثیر شگرف تقوای فردی نیز اشاره شده است ﴿وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا * وَ يَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ إِنَّ اللَّهَ بَالِغُ أَمْرِهِ﴾ (طلاق: ۲-۳) بنابراین و با در نظر داشتن چنین تحولی در گرو تقوای فردی، ناگفته پیداست که اگر این تقوای فردی به تقوای اجتماعی تبدیل شود، شاهد چه تحول اجتماعی عمیق و حیرت‌انگیزی در زندگی بشر خواهیم بود. تحولی که تداعی‌کننده بهشت زمینی انسان است.

از دیگر سو با توجه به «خليفة الله» بودن انسان - که مرتبه کامل آن، در اختیار انبیا و اولیای الهی است - اگر افراد جامعه، رهبری خليفة الله را گردن نهند و پیرو او باشند، خليفة الله نسبت به بهره‌مندی بندگان مطیع خداوند از جایگاه خلافت خویش دریغ نخواهد نمود. در طول تاریخ انبیا، در موارد متعددی شاهد قدرت‌نمایی‌هایی از این دست، از سوی آنها و به نفع جامعه ایمانی بوده‌ایم که شکافته شدن رود نیل و سنگ بنی اسرائیل و مائده حواریان، نمونه‌هایی از مستندات قرآنی آن هستند.

د) تکرار آخرالزمانی بهشت زمینی

بر اساس تمامی مطالبی که گذشت، بهشت زمینی:

اولاً: امری ممکن الوقوع است؛

ثانیاً: ظرفیت تحقق آن در زمین نهاده شده است؛

ثالثاً: در برهه‌هایی از تاریخ، با شدت و ضعف، تحقق یافته است.

بنابراین اقتضاء چنین پدیده‌ای در زمین وجود دارد و تنها مشکلی که برای تحقق آن متصور می‌باشد، وجود مانع است که باید در پی رفع آن بود. تنها مانعی که در این راه وجود دارد و از محتوای آیاتی که لابلائی بحث‌های بالا گذشت، به دست می‌آید؛ اراده و رفتار نادرست و غلط انسان‌ها است.^۱

براین اساس، در صورت رفع این مانع و پانهادن دوباره انسان از برهوت تمرد، به بهشت اطاعت و تعبد، دوباره شاهد همان بهشت زمینی و سرازیر شدن برکت‌های آسمانی و زمینی خواهیم بود؛ مسئله‌ای که وعده آن از سوی خداوند متعال از برخی آیات قرآن کریم نیز قابل برداشت است «وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمْ

۱. «ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ» (روم: ۴۱).

الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَ لَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا» (نور: ۵۵) روشن است که با به قدرت رسیدن کسانی که از دو شاخصه «ایمان» و «انجام حداکثری کارهای شایسته و درست» برخوردارند، زندگی انسان، کم‌کم در مسیر صحیح خویش قرار خواهد گرفت و بستر تحقق بهشت زمینی فراهم خواهد آمد. با حاکمیت دین مورد پسند خداوند متعال و رخت بر بستن بساط ستم - که ریشه ناامنی و ترس است - و نیز عبودیت خالصانه و به دور از هرگونه تقیه و انحراف، زمین به وجد آمده هرآنچه در درون خود دارد به پای مؤمنان آن روزگار خواهد ریخت و آسمان نیز سینه چاک خواهد نمود و رحمت خویش را از آنها دریغ نخواهد نمود. این مضمون - که از دلالت التزامی آیه سوره نور، قابل برداشت است - در روایات فراوانی مورد تصریح واقع شده است.^۱

هـ) بهشت زمینی، ضرورتی تاریخی نه حتمیتی عقلی

آنچه در پایان مقاله، یادآوری آن لازم به نظر می‌رسد این‌که: براساس نکته‌ای که بیان شد، تحقق بهشت زمینی و پایان زیبای جهان و آرمان‌شهر مهدوی، امری کاملاً معقول و مبتنی بر قانون وجود مقتضی و عدم مانع است و با رخت بر بستن مانع، اقتضای بهشت زمینی به فعلیت خواهد رسید. اما این مطلب نباید دور از نظر بماند که براساس این قانون عقلی مستفاد از آیات قرآن کریم، وجود چنین بهشت و آرمان‌شهری در پایان تاریخ، یک ضرورت عقلانی نخواهد بود بلکه حداکثر، یک ضرورت تاریخی است.

۱. در کتابی جداگانه به بررسی پیامدهای حکومت امام جهانی امام زمان (عج) از منظر روایات پرداخته شده است و پیامدهای عمده آن در هشت محور اساسی عدالت، آثار دینی، آثار اقتصادی، آثار سیاسی، آثار اجتماعی، آثار امنیتی، تأثیر در رشد، و آبادی و عمران؛ از روایات مهدوی موجود، گردآوری شده است.

توضیح آن‌که:

هرچند قانون مقتضی و عدم مانع، یک قانون عقلی و غیرقابل خدشه است ولی برطرف شدن مانع یاد شده - یعنی «تمرّد بشری» - هیچ‌گونه ضرورت عقلی ندارد و در نظر عقل، این امکان وجود دارد که بشر تا ابد، از فضای تمرّد و سرکشی، خارج نگردد؛ ولی واکاوی سیر تاریخی زندگی بشر و خواهش و تمنای تاریخی او برای نجات از هرگونه ظلم و ستم، این نوید را می‌دهد که بالاخره روزی خواهد رسید که بشر، به واقع در پی نجات خواهد افتاد و از ظلم و ستم حاکم بر زندگی خویش و جامعه، به ستوه خواهد آمد. این مطلب، همان نکته‌ای است که در روایات متعدد به آن تصریح یا اشاره شده است و یک نمونه آن، دقت در محتوای «كَمَا مُلِئْتُ ظُلْمًا وَ جَوْرًا» است که از مضامین متواتر مهدویت می‌باشد. چراکه دنیای آکنده از ظلم و ستم، بهترین بستری برای رویش جوانه امید به فردایی زیباتر و تلاش انسان برای رهایی از سیاهی و تباهی حاکم بر زندگی او و به دنبال نجات بخشی آسمانی افتادن است.

نتیجه گیری

با توجه به آن‌چه گذشت ثابت شد: زمین، ظرفیت تجربه بهشت این دنیایی را دارد. این ظرفیت در برهه‌هایی از تاریخ به وقوع نیز پیوسته است. در این نوشتار بر اساس آیات قرآن به دو مورد از تحقق این ظرفیت، یعنی بهشت حضرت آدم عَلَيْهِ السَّلَام و شهر بنی اسرائیل، اشاره و توضیح داده شد که با توجه به آیات قرآن، تحقق مجدد چنین آرمانی تنها با تقوای برخاسته از عمل به محتوای کتاب‌های آسمانی امکان‌پذیر است و آن‌چه در پایان تاریخ به وقوع خواهد پیوست، همان بهشت این‌زمینی، بر اساس همین نسخه است.

منابع

قرآن کریم

- ابن العربی، تفسیر، بیروت، دارالکتب العلمیة، اول، ۱۴۲۲ق
- ابو حیان آندلسی، محمد بن یوسف، البحر المحیط، بیروت، دارالکتب العلمیة، اول، ۱۴۲۲ق
- رازی، فخر، التفسیر الکبیر، بی جا، بی نا، سوم، بی تا
- طباطبایی، محمد حسین، المیزان، قم، انتشارات جامعه مدرسین، بی تا
- طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان، بیروت، مؤسسة الاعلمی، اول، ۱۴۱۵ق
- طوسی، محمد بن حسن، التبیان، بیروت، دار احیاء التراث العربی، اول، ۱۴۰۹ق
- قرطبی، محمد بن احمد، تفسیر، بیروت، دار احیاء التراث، ۱۴۰۵ق
- مفید، محمد بن محمد، المسائل السرویة، بیروت، دار المفید، دوم، ۱۴۱۴ق
- مکارم شیرازی، ناصر، الامثل، بی جا، بی نا، بی تا

مهدویت و نگرش متفاوت نسبت به جامعه آرمانی

راضیه علی اکبری^۱

چکیده

جامعه آرمانی، نقش اجتناب‌ناپذیری در تحقق‌الگوی هدفمند برای هدایت و سعادت جامعه دارد و به جهت اهمیت آن در تعیین اهداف و انتظارات جامعه، مورد توجه محققان و اندیشمندان بسیاری قرار گرفته و هر کدام نگرش خود را پیرامون آن مطرح نموده‌اند. در این میان، طرح جامعه آرمانی مهدوی، در صورتی می‌تواند در تبیین وضعیت آینده جهان، ایده‌ای اثرگذار و به عنوان الگویی برای دیگر ملت‌ها ارائه دهد که نگرشی متفاوت با شاخصه‌های مطلوب و قابل تحقق داشته باشد. از این رو بررسی نگرش متفاوت نسبت به جامعه آرمانی با منشأ و حیانی و به دور از توهم و خیال، ضروری به نظر می‌رسد. در این راستا پژوهش حاضر با روش توصیفی-تحلیلی، به نقد و بررسی مهم‌ترین دیدگاه‌های مطرح پیرامون آرمان شهر و همچنین تبیین نگرش متفاوت اسلام نسبت به جامعه آرمانی مهدوی پرداخته است. طبق اندیشه اسلام نسبت به جامعه آرمانی مهدوی، همه چیز به سمت کمال مطلق در حرکت بوده و برای تحقق «عدالت، امنیت و پیشرفت علمی» که از مهم‌ترین

۱. دکترای کلام اسلامی و استاد دانشگاه شهاب دانش قم (aliakbari.qom@gmail.com).

شاخصه‌های این جامعه آرمانی است، دو شرط اصلی «وجود حاکم الهی و هدف هدایت‌گستری» باید محقق شود؛ که این دو شرط، نگرش متفاوت اسلام نسبت به تمام نگرش‌های موجود پیرامون جامعه آرمانی بوده و در صورت تحقق آن، جامعه، «آرمانی» خواهد شد.

واژگان کلیدی

امام زمان علیه السلام، مهدویت، جامعه آرمانی، حاکم الهی، هدایت‌گستری.

مقدمه

شکل‌گیری جامعه مطلوب، از آرمان‌های دیرین بشر است. جامعه‌ای سرشار از عدالت و آرامش که کرامت انسان در آن تأمین شود و همه اعضایش در مسیر رشد مادی و معنوی به دور از خطا و لغزش گام بردارند. اندیشه طرح چنین جامعه‌ای ذهن متفکران و مصلحان بسیاری را به خود مشغول داشته و هر یک به فراخور آگاهی و سلیقه خویش، نگرشی نسبت به آن دارند. برخی از جوامع آرمانی که تاکنون توسط مکاتب بشری پیشنهاد شده‌اند به دلیل وجود مبانی سکولار، عدم توجه به سطوح مختلف گستره روابط انسان در جامعه آرمانی و به دلیل داشتن منشأ غیر الهی، انسان را در طول تاریخ نتوانستند به سر منزل مقصود برسانند. در این میان، ترسیم جامعه‌ای مطلوب که با منشأ وحیانی، قابل تحقق باشد و بتواند تمام نهادهای اصلی جامعه و مناسبات موجود میان آنها را تحت پوشش قرار دهد، ضروری به نظر می‌رسد. اسلام به عنوان کامل‌ترین دین، تنها به دنبال ساختن «فرد دین دار» نیست، بلکه ساختن «جامعه دیندار» نیز جزء اهداف اسلام است؛ جامعه‌ای که روابط اجتماعی آن بر اساس اهداف و احکام دین سامان گیرد؛ جامعه‌ای ارزشمند که در آن سعادت فرد با سعادت جامعه پیوند خورده و میان مسئولیت‌های اجتماعی مبتنی بر مبانی دینی ارتباطی قوی و غیرقابل انفکاک

ایجاد شده باشد.

آموزه‌های دینی و منابع وحیانی که انسان را به عنوان خلیفه الهی در عالم هستی معرفی می‌کند، زمینه را برای تحقق جامعه آرمانی فراهم می‌نماید. مسئله مهدویت، ناظر به جامعه‌ای آرمانی است که همه پیامبران، در تمامی ادیان و شرایع الهی، وعده آن را به بشر داده‌اند. جامعه موعودی که بر محور ولایت ولیّ حق و انسان معصومی که دارای همه کمالات است، شکل می‌گیرد.

شکوفایی علمی و عقلانی، رفاه اقتصادی و عدالت‌گستری در اوج بهره‌وری انسان از معنویت و اخلاق؛ از بارزترین شاخصه‌های مدینه فاضله موعود اسلامی است که تحت قیادت رهبری صالح و آسمانی، حضرت مهدی عَجَلُ اللَّهِ تَحْقِيقَهُ تحقق می‌یابد و او همان کسی که آخرین حلقه اتصال این آیه شریفه است:

﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾

او کسی است که رسولش را با هدایت و آیین حق فرستاد تا آن را بر همه آیین‌ها غالب گرداند، هر چند مشرکان کراهت داشته باشند (توبه: ۳۳).

ابویصیر از امام صادق عَلَيْهِ السَّلَام در تفسیر آیه شریفه فوق نقل می‌کند که فرمود: به خدا سوگند تاویل آیه هنوز تحقق نیافته و نخواهد یافت تا آن زمان که قائم عَجَلُ اللَّهِ تَحْقِيقَهُ خروج کند (بحرانی، ۱۴۱۶: ج ۳، ۴۰۷).

ذکر این نکته لازم است که باور به آموزه «مهدویت» اختصاصی به جامعه مکتب تشیع ندارد، بلکه در تمام ادیان جهان و مذاهب اسلامی مطرح می‌باشد و موضوع جامعه آرمانی مهدوی، پیش از آن که عقیده‌ای متعلق به شیعیان باشد، موضوعی اسلامی است. به اجمال می‌توان گفت که اکثریت

قریب به اتفاق علمای اهل سنت در معتبرترین کتب خویش به موضوع مهدی عَجَّلَ اللَّهُ تَعَالَى وَهَمَّه جَزَائَاتِ آن اشاره کرده‌اند، ضمن آن که در انتساب آن حضرت به پیامبر مکرم اسلام صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نیز شکی وجود ندارد. برای نمونه راویان اولیه اهل سنت (محمد بن اسماعیل بخاری، مسلم بن حجاج نیشابوری، ابن ماجه قزوینی، ابوداود سیستانی و ترمذی که همگی در قرن سوم ۲۵۶ تا ۲۹۷ ق در گذشته‌اند) روایات مربوط به حضرت مهدی عَجَّلَ اللَّهُ تَعَالَى را نقل کرده‌اند (دوانی، ۱۳۵۳: ۳۸). اندیشه تشکیل مدینه فاضله و اجرای این ایده عمومی و انسانی به وسیله حضرت مهدی عَجَّلَ اللَّهُ تَعَالَى، اندیشه‌ای است که کم و بیش همه فرق و مذاهب اسلامی (با تفاوت‌ها و اختلاف‌هایی) بدان مؤمن و معتقدند (مطهری، ۱۳۹۱: ۵).

انتظار فرج، انتظار همین جامعه آرمانی است که غالباً با ظهور حضرت مهدی موعود عَجَّلَ اللَّهُ تَعَالَى قرین است و در احادیث برادران اهل سنت و شیعه به عنوان برترین عبادت یا بهترین اعمال از آن تعبیر شده است؛ چنانچه در سنن ترمذی که مقبولیت عامه دارد، از رسول اکرم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نقل شده است که فرمودند:

افضل العبادۃ انتظار الفرج؛

برترین عبادت امت اسلامی در هر عصری و نسلی و در هر زمان و شرایطی انتظار فرج است (ترمذی، ۱۴۲۵: ج ۵، ۵۶۵؛ آلوسی، ۱۴۱۴: ج ۴، ۳۷).

بنابراین موعود اسلام برگرفته شده از امید به آینده‌ای روشن است و آرمانی جمعی دارد و به عبارت دیگر، از سنخ تشخیص سنتی الهی است که پیامبر به وحی دریافته و آن را پیش‌گویی نموده است (موحدیان عطار، ۱۳۸۸: ۳۰-۳۲). این آرمان شهربراساس نگرش توحیدی و آموزه‌های وحیانی استوار است؛ نگرشی که تمامی مکاتب و اندیشه‌های بشری فاقد آن بوده و توان تحقق واقعی آن را نداشته‌اند. مدینه فاضله مهدوی، متفاوت از تمام جوامع

آرمانی ترسیم شده بشری، برخوردار از ایمان و آراسته به فضایل انسانی و آرایه‌های اخلاقی است. هدف اصلی نوشتار پیش رو، تغییر نگرش نسبت به جامعه آرمانی است تا برتری دیدگاه اسلام نسبت به این جامعه روشن گردد؛ که این مهم در دو بخش بررسی می‌شود.

بخش اول: نقد و بررسی برخی از نگرش‌های مطرح پیرامون جامعه آرمانی

برای تغییر نگرش نسبت به جامعه آرمانی، ابتدا باید تصویری از اندیشه «جامعه آرمانی» در قرائت‌های گوناگون آن ارائه نمود تا تعینات گوناگون این اندیشه را بازایبیم و سپس به طرح شاخصه‌های جامعه ایده آل پردازیم. از آنجایی که چنین بحث دامنه‌داری از حوصله یک مقاله خارج است، در این مجال تنها به بررسی چند رویکرد اندیشمندان برجسته می‌پردازیم.

آرمان‌شهر، جامعه آرمانی و کاملی است که اهل آن به دور از هرگونه نگرانی و ترس، در شهر خود به کار و زندگی مشغولند (شاه سنی، ۱۳۷۷: ۲۳). تشکیل جامعه آرمانی بدون هیچ‌گونه ستم و نابرابری و سرشار از رفاه و آبادانی و همچنین دست یافتن همه انسان‌ها به مراتب عالی رشد و کمال در پرتو ظهور منجی موعود، در بسیاری از ادیان الهی و غیرالهی مطرح بوده و پیروان ادیان مختلف همواره در آرزوی تحقق چنین جامعه‌ای روزگار خود را سپری کرده‌اند (هاشمی شهیدی، ۱۳۸۰: ۸۴). از این رو تحقق چنین جامعه‌ای، به دغدغه بسیاری از فیلسوفان، دانشمندان، سیاستمداران، اقتصاددانان و حتی رمان‌نویسان و داستان‌پردازان جهان تبدیل شده است و در طول تاریخ آثار فراوانی در این زمینه تألیف شده است (روویون، ۱۳۸۵: ۵) که از آن جمله می‌توان به جمهوری، افلاطون (۴۲۷-۳۴۷ ق.م)؛ شهر خدا، سنت آگوستین (۳۵۴-۴۳۰ م)؛ آرمان‌شهر (یوتوپیا)، تامس مور (۱۵۳۵-۱۴۷۷ م)؛ آتلانتیس نوین،

فرانسیس بیکن (۱۵۶۱-۱۶۲۶م)؛ شهر آفتاب، توماس وکامپانلا (۱۵۶۸-۱۶۳۹م)؛ نظریه وحدت جهانی، شارل فوریه (۱۷۷۲-۱۸۳۷م)؛ آنتی دورینگ، فردریک انگلس (۱۸۲۰-۱۸۹۵م)؛ بیانیه (مانیفست) حزب کمونیست، کارل مارکس (۱۸۱۸-۱۸۸۳م) ۱۹۸۴، جورج اورول (۱۹۰۳-۱۹۵۰م)؛ دنیای قشنگ نو، آلدوس هاکسلی (۱۸۹۴-۱۹۶۳م) ... اشاره کرد (مور، ۱۳۶۷: ۵۸؛ عارف حسینی، ۱۳۸۲: ۴۱؛ رادمنش، ۱۳۶۱: ۹۴؛ مانهایم، ۱۳۸۰: ۵۰). در آموزه‌های اسلامی نیز به موضوع تشکیل جامعه آرمانی توجه شده و به تفصیل در مورد این جامعه که به اعتقاد همه مسلمانان به دست مردی از فرزندان پیامبر اعظم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و از نسل فاطمه زهرا عَلَيْهَا السَّلَام تحقق می‌یابد، گفتگو شده است. جامعه آرمانی اسلامی، همان جامعه مهدوی است که با ظهور امام دوازدهم شیعیان در گستره‌ای به وسعت همه جهان تشکیل می‌شود و همه جهانیان را صرف نظر از رنگ، نژاد و ملیت از برکات خود بهره مند می‌سازد.

برای بررسی نگرش متفاوت اسلام نسبت به جامعه آرمانی، لازم است دیدگاه برخی اندیشمندان در این زمینه بیان شود؛ برای نمونه جامعه مطلوب از دیدگاه ماکیاولی به جامعه‌ای گفته می‌شود که در آن قدرت، آزادی، افتخار و شهرت، امنیت و رفاه و آسایش دنیوی حاکم باشد (ردهد، ۱۳۷۳: ۱۳۱).

جامعه آرمانی از دیدگاه توماس هابز، جامعه‌ای است که در آن صلح، امنیت و رفاه مادی و از لحاظ دنیوی دارای نعمت‌های فراوان می‌باشد. از دیدگاه او مراد از امنیت، فقط حفظ جان نیست، بلکه نعمت دیگر نیز هست که آدمیان می‌توانند به واسطه کار و کوشش قانونی خود و بدون ایجاد نظریا ضرر برای دولت به دست آورند (هابز، ۱۳۸۰: ۳۰۱).

مدینه فاضله از دیدگاه افلاطون، جامعه‌ای است که در آن خرد، دانش، فضیلت و عدالت حکمروایی داشته باشد. او درباره طبع اجتماعی این شهر

انسان می گوید:

علت احداث شهراین است که هیچ فردی برای خود کافی نیست، بلکه به بسیاری از چیزها نیازمند است (افلاطون، ۱۳۶۰: ۱۱).

در بررسی تاریخی این دیدگاه ها، مثلاً در جامعه آرمانی افلاطون، وی با طرح بحث خود می خواست اوضاع سیاسی - اجتماعی آن دوران را سامان بخشد و برای همین فیلسوفان را پیش کشید. به شواهد تاریخی و تصریح خود افلاطون در کتب و محاورات خود، نظر اصلاحی او مربوط به یونان به ویژه آتن بود. او قائل به تماس بین دولت ها نبود؛ در حالی که مدینه فاضله اسلام با برنامه های اصلاحی خود به کل جهان نظر می افکند:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَاعْبُدُوهُ وَاعْتَمِدُوا عَلَىٰ آسَانِكُمْ لَا تُدْعُوا رَبَّكُمْ مِنْ دُونِهِ يُذْهِبَ عَنْكُمْ آيَاتِهِ أَنْ تَقُولُوا سُبْحَانَ اللَّهِ هَذَا بَدِيعُ اللَّهِ لَمْ يَكُن لِقَدَمِهِ سَبِيلٌ يَوْمَ يُنْفِخُ السُّنْبُكُ عَنْكُمْ وَاللَّهُ شَهِيدٌ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾

طبق دیدگاه افلاطون، مداخله در کار دیگران ممنوع است. وی با طبقه بندی جامعه، بسیاری از زمینه های عدالت واقعی را از بین برده است. در حالی که در جامعه آرمانی اسلام، از هر لحاظ عدالت تحقق یافته و برای همگان، زمینه پیشرفت و کمال به دست خواهد آمد و خبری از طبقاتی شدن نخواهد بود. در مدینه فاضله او، حاکم علی رغم تمهیدات فراوان فیلسوفان اند که در جای خود دچار خطایند و هیچ گونه اتصالی به عالم بالا ندارند؛ اما در مدینه فاضله اسلام «حاکم»، همان ادامه دهنده راه پیامبران الهی است؛ پیامبرانی که از ویژگی های برتر آنان عصمت و بهره گیری از علم الهی است. در مدینه فاضله افلاطون خبری از گستردگی نیست، اما جامعه مطلوب اسلام، پیام آور جهانی بودن، پیشرفت در علم و صنعت، تکامل عقول بشری، گسترش عدالت در تمام زمینه ها، گسترش صلح و امنیت جهانی و... می باشد.

برتراند راسل می گوید:

از آن جا که در جامعه مطلوب افلاطون، هیچ کس پدر قانونی ندارد،

پس وظیفه هر فرد را باید دولت مشخص کند؛ زیرا فرد، خانواده و والدینی ندارد تا از طریق آنان، به وظایف خود آشنا شود. ولی آیا به راستی در این صورت، چیزی از ابداع، نوآوری و آزادی در چنین شهری هم باقی خواهد ماند؟ و این که آیا چنین شهری آرمانی، مصداق همان یتیم‌خانه نیست؟ (راسل، ۱۳۶۵: ۱۷۱).

وجود نواقصی در نظریه افلاطون، سبب شد بلافاصله پس از وی، ارسطو نیک‌شهر افلاطون را در آثار خویش به نقد بکشد (طاهری، ۱۳۷۴: ۲۲). البته جامعه آرمانی ارسطو نیز نواقصی دارد؛ از جمله این که رسماً در بخش‌هایی از کتاب سیاست خود به بحث برده‌داری می‌پردازد. (ارسطو، ۱۳۵۸: بخش ۲، ۱۶-۷).

از دیدگاه نویسنده، با وجود مشترکات فراوانی که بین مدینه‌های فاضله مطرح شده و جامعه آرمانی اسلام وجود دارد؛ از جمله قدم برداشتن در اخلاق و سیاست که منطبق با رهنمودهای اسلامی است؛ تفاوت‌هایی در نگرش نسبت به جامعه آرمانی وجود دارد. برای نمونه مطابق نظر فارابی، اهالی مدینه باید از رئیس اول، بی‌چون و چرا اطاعت کنند. این نوعی استبداد است که در جامعه آرمانی اسلامی وجود ندارد، زیرا بنای اسلام این است که در جامعه، مردم با حاکمان در ارتباط و مشورت باشند و در صورت لزوم حق اعتراض داشته باشند. طبق نظر فارابی افراد مدینه، خادم رئیس اند، اما در مدینه فاضله اسلامی همه در برابر خداوند و قوانین الهی برابرند، حاکم در مدینه فاضله اسلام، امیرمؤمنان علیه السلام است نه امیرعباد.

نیاز به جامعه، قانون و حکومت از دیدگاه ماکیاول و توماس هابزبرمبنای سرشت و طبیعت بد انسان مبتنی است. هابز انسان را با طبیعتی بد و ماکیاولی او را مغرور معرفی می‌کند، اما یکی از مبانی جامعه آرمانی اسلام، این است که سرشت انسان‌ها پاک، و ایشان محترم و ارزشمندند. انسان از

بسیاری از مخلوقات، برتر و دارای فطرت الهی خدا آگاه می‌باشد. از نظر هابز و ماکیاولی هدف اجتماع، قانون و حکومت برطرف کردن نیازهای دنیوی و مادی است، در حالی که در جامعه آرمانی اسلام، «سعادت اخروی» مراد اصلح است. طبق نظر ماکیاولی و هابز، حاکم و دولت فوق قانون هستند، اما در مدینه فاضله اسلام، همه مردم و حاکمان در قبال قانون الهی یکسان هستند. (ماکیاولی، ۱۳۸۸: ۳۳).

جدایی دین و سیاست در جامعه مطلوب مکتب‌های غربی آشکار است؛ هرچند ماکیاول استفاده از دین را در هدف حکومت لازم و ضروری می‌داند و آن نه به خاطر خود دین، بلکه به خاطر هدفی است که حکومت دنبال می‌کند؛ این در حالی است که در مدینه فاضله اسلام، دین از سیاست جدا نیست و اصلی است که نه موجب تفرقه، بلکه وسیله اتحاد و برادری است. حکومت از نظر ماکیاول، جمهوری است، البته در جامعه‌ای که فساد و هرج و مرج نباشد. او اعتقاد دارد در کشوری که مردمانش به مساوات دلبستگی دارند، باید دولت جمهوری بنیاد نهاد و آنجایی که مساوات ندارد، دولت پادشاهی و گرنه دولت تأسیس یافته، نسبت درستی نخواهد داشت و دوام نخواهد یافت (ماکیاولی، ۱۳۸۸: ۳۳).

در یک جمع‌بندی می‌توان گفت جامعه مطلوب این اندیشمندان هیچ شرطی برای حاکم قایل نیست. اما حاکم در جامعه آرمانی اسلام کسی است که از طرف خداوند عالم، به این مقام و قدرت منصوب شده است و دارای ویژگی‌هایی همچون اعلم بودن، معصوم بودن، منصوص بودن و کامل بودن است.

در این جا سؤال اساسی در نگرش مکاتب بشری نسبت به جامعه آرمانی این است که آیا این تصورات و دیدگاه‌ها، به وقوع پیوسته و می‌تواند پیوندد؟ پاسخ این سؤال منفی است؛ اما بنابر حکم عقل، نقل و وعده الهی، جامعه

آرمانی مهدوی، روزگاری صرفاً خیالی نیست؛ دورانی است که بشریت به آرزوی دیرینه‌اش، یعنی عدالت، برابری، آزادی و تکامل، دست می‌یابد و می‌تواند در آیین ظهور، برآورده شدن آرزوی خود را بنگرد؛ چنان‌چه خداوند فرمود:

﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزُّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ﴾
(انبیاء: ۱۰۵).

در این راستا از جمله شرایط اساسی برای رسیدن به اهداف معنوی و تکامل انسان‌ها در جامعه آرمانی، مبارزه با فقر اقتصادی و فراهم آوردن زمینه‌های زندگی آبرومندانه همه انسان‌ها و یک طرح اقتصادی کامل و خودکفا برای سراسر جهان بشری است که این مسئله یکی از برنامه‌های حکومتی در نیک شهر قدسی می‌باشد. تأکید نظام اسلامی بر عدالت اقتصادی یکی از مشخصه‌های جامعه آرمانی اسلام در مقایسه با جوامع دیگر است. اسلام، عدالت اقتصادی را قائم به دو عنصر می‌داند:

۱. رفاه عمومی؛

۲. تعدیل اقتصادی (صدر، ۱۴۰۲ق: ۳۰۳).

مراد از رفاه عمومی این است که وضعیت اقتصادی جامعه اسلامی به نحوی باشد که تمام افراد جامعه از امکانات زندگی در تمام زمینه‌ها در حد متوسط برخوردار باشند. این مفهوم از «رفاه عمومی» مستلزم «رفع فقر» از جامعه نیز هست؛ (هادوی تهرانی، ۱۳۷۸: ۵۹).

شکوفایی اقتصادی در زمان حضور امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف به گونه‌ای است که در طول تاریخ، پیشینه‌ای ندارد؛ گویی تمام نیروهای زمینی و آسمانی دست به دست هم می‌دهند تا تمامی ذخیره‌های هستی را آشکار کنند و بهشت بی پایان الهی را در گستردگی نعمت و بخشش بر همگان بنمایاند. خداوند چنین مقدر داشته که آن بهشت زمینی را در دوران شادی بخش آخرین

خلیفه اش، حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف آشکار سازد (کارگر، ۱۳۸۳: ۷۲). چنانچه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمود:

امت من در دوران مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف، چنان در نعمت غرق شود که بسان آن بهره مندی را (در تمام زمانها) ندیده باشد. آسمان پیوسته باران (رحمت) خود را برایشان فرومی فرستد و چیزی از رویدنی های زمین باقی نمی ماند، مگر آن که بر آنان پرویاند. (مقدسی، ۱۴۱۶: ۱۷۰).

این در حالی است که در عصر حاضر، علی رغم این که برخی با توجه به فروپاشی بلوک شرق و فراگیری برخی از آموزه های لیبرالیسم، چنین پنداشته اند که جامعه بشری به روزگار آرمانی خود رسیده است و دم از تئوری «پایان تاریخ» زده اند، اما در این جامعه به اصطلاح برتر، جنایت های بسیار، به وقوع می پیوندد و فاصله طبقاتی، روز به روز بیشتر می شود. برای مثال طی دهه ۱۹۷۰ و دهه ۱۹۸۰، درآمد واقعی ۳۰ درصد فرادستان در ایالات متحده آمریکا، افزایش یافته، در حالی که درآمد ۷۰ درصد فرودستان، افت کرده است. در سال ۱۹۹۱، ۱۰ درصد ثروتمندان جامعه آمریکا، ۸۳/۲ درصد دارایی ها را در اختیار داشتند. در عرصه جهانی نیز، این روند بدتر و آشفته تر است، زیرا درآمد ۳۵۸ نفر از میلیاردرهای جهان، بیش از مجموع درآمد سالانه ۲/۳ میلیارد نفر از ساکنان کره زمین و یا به عبارت دیگر، ۴۵ درصد فقیرترین جمعیت دنیا بوده است، و ۲۰ درصد از جمعیت جهان در فقر مطلق به سر می برند (شولت یان، ۱۳۸۲: ۵۳). آیا با این وضع می توان از رسیدن انسان به جامعه آرمانی دم زد؟

اما در «جامعه مهدوی»، بر عدالت محوری، آرامش، رشد و تکامل همه انسان ها و برداشته شدن فاصله غنی و فقیر، تأکید شده است. در روایت آمده است که:

به هنگام ظهور قائم ما، زمین با نور خدایی روشن شود و شما به

جستجوی کسانی برمی آید که زکات و صدقه بگیرند و کسی را نمی یابید که از شما قبول کند و همه مردم به فضل خداوند بی نیاز می گردند. (مجلسی، ۱۴۰۳: ۵۲، ۳۳۶)

با توجه به این آموزه هاست که اندیشه مهدویت و انتظار در نگرش شیعی، ساحتی کارآمد دارد و مردم به روندی امید می بندند که می توان با آن، به جامعه برتر دست یافت.

به طور کلی می توان گفت جوامع آرمانی معرفی شده بشری، نوعی مدینه انتزاعی ارائه می کردند، در حالی که جامعه آرمانی مهدوی چهره ای واقعی دارد و در آن مشارکت همگانی وجود دارد؛ چرا که انسان در وجود و بقای آن ناگزیر از مشارکت بوده و مشارکت نیازمند قانون است. قانون گذار نیز باید دارای خصوصیتی باشد که دیگران نداشتند. (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۳۷۹). این جامعه آرمانی، که سبب صعود انسان به سوی خداست (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۵۶۴)، به رهبری مصلح موعود و با یاری امدادهای الهی به وجود آمده و اداره آن را در دست خواهد گرفت (کارگر، ۱۳۸۳: ۱۳۹) و به عنوان الگویی واقعی برای سامان بخشی به وضع موجود، می تواند حرکت های اجتماعی را جهت بخشد. (قوامی، ۱۳۸۳: ۱۸۷).

در نتیجه بررسی های انجام شده پیرامون نگرش های موجود نسبت به جامعه آرمانی، می توان گفت آن چه تمام این طرح ها را جنبه غیر عملی، وهمی و پنداری می دهد، این است که طراح، غالباً دنیای آینده را بلاواسطه بر روی دنیای حال می نهد و مدینه فاسده یا جاهله را بی فاصله با مدینه فاضله مربوط می کند؛ اما هیچ نمی کوشد نشان دهد تحوّل مدینه فاسده به مدینه فاضله از کدام راه تحقق می یابد و آن چه توالی آن ها را سبب تواند شد، کدام است؟ (زرین کوب، ۱۳۸۱: ۲۳۲ و ۲۳۳)، و این موضوعی است که در ذیل بیان شاخصه های جامعه آرمانی مهدوی در آموزه های اسلامی مطرح شده است.

بخش دوم: بررسی و تبیین نگرش متفاوت اسلام نسبت به جامعه آرمانی

جامعه آرمانی، شاخصه‌هایی دارد که برخی از آنها به طور مشترک هم از سوی اندیشمندان غربی مطرح شده، و هم در روایات شیعه و اهل سنت مورد اشاره قرار گرفته است؛ از جمله عدالت گستری (ابن ابی شیبه، ۱۴۰۹: ۷، ح ۱۹۴۸۴) رفاه و آسایش همگانی (مقدسی الشافعی، ۱۴۱۶: ۱۹۵) امنیت همه جانبه و عمومی (طبرانی، ۱۳۷۹: ج ۸، ۱۷۹) احساس بی نیازی در مردم (ابن حنبل، ۱۴۱۲: ۳، ۳۷)؛ اما اسلام پیرامون جامعه آرمانی مهدوی، دو نگرش متفاوت از سایر نگرش‌های بشری نسبت به جامعه آرمانی دارد که تحقیق آنها، زمینه ساز تشکیل جامعه آرمانی است. در ادامه به توضیح این دو نگرش خاص می‌پردازیم.

الف) حاکم الهی

در نگرش‌های موجود درباره جامعه آرمانی، کم‌تره بیان ویژگی‌های حاکم این جامعه پرداخته شده؛ یا اگر هم اشاره شده، ویژگی خاصی که متفاوت از سایر افراد باشد و باعث شود حاکم بتواند جامعه‌ای آرمانی سامان دهد، نیست. برای مثال افلاطون فرایند تشکیل جامعه‌ی آرمانی را به قدرت رسیدن «فیلسوف حقیقی» می‌داند؛ کسی که به حقایق شایسته، علم داشته باشد (افلاطون، ۱۳۶۰: ۳۱۹-۳۴۴). بافت «شهرمراد» او را جامعه‌ای طبقاتی تشکیل می‌دهد. در رأس این جامعه، طبقه حاکم قرار دارد که طبقه بافضیلت‌تر و به یک معنی اشراف جامعه است که تفاوت جوهری با سایر طبقات دارد. وی دروغ‌گویی را برای رهبران جامعه جایز می‌داند. البته از دیدگاه او، دروغ مثل دارواست که تجویز آن باید با حکم پزشک باشد:

اگر دروغ گفتن برای کسی مجاز باشد، فقط برای زمامداران شهر است که هر وقت صلاح شهر ایجاب کند، خواه دشمن و خواه اهل

شهر را فریب دهد (افلاطون، ۱۳۶۰: ۱۵۲).

همچنین به عقیده توماس هابز، زندگی در وضع طبیعی ناپسند، خشن، مفلوکانه، حیوانی و کوتاه خواهد بود. به نظری، ما انسان‌ها برای رهایی از این شرایط، با یکدیگر قرارداد می‌بندیم که به منظور حمایت از «حاکمی تام‌الاختیار» از حق طبیعی خود نسبت به آن چه به دنبال آن هستیم، دست برداریم. توافق می‌کنیم که از فرمان‌های حاکمی که خود، طرف این قرارداد نیست، تبعیت کنیم، فقط به این شرط که این حق را داشته باشیم که هرگاه زندگی مان مستقیماً مورد تهدید قرار گرفت، از یکدیگر حمایت کنیم؛ چه این تهدید از سوی حاکم باشد یا از سوی کسانی باشد که حاکم در برابر آنان، به حمایت از ما تمایل ندارد، یا ناتوان است. بدین ترتیب هم اقتدار حاکم را پایه ریزی می‌کنیم و هم الزام به تبعیت از وی را همزمان تحصیل می‌کنیم. (هورتن، ۱۳۸۴: ۴۸).

آلبرت انیشتین نیز، بر آن بود که ملت‌های جهان از هر نژاد و هر رنگی که باشند، می‌توانند و باید زیر یک پرچم در صلح و صفا و برابری و برادری زندگی کنند. از دیدگاه وی حکومت‌های گوناگون خواه ناخواه به نابودی بشریت خواهد انجامید. او دواراه برای بشر نشان داد: یا یک حکومت واحد جهانی با «کنترل بین‌المللی انرژی اتمی» تشکیل دهند و یا این که با حکومت‌های ملی و جداگانه فعلی، به سوی فروپاشی تمدن بشری پیش روند (انیشتین، ۱۳۶۳: ۳۵).

برتراند راسل، دانشمند معروف غرب، نیز قائل است:

اکنون از لحاظ فنی مشکل بزرگی در راه یک «امپراتوری واحد جهانی» وجود ندارد و چون خرابی جنگ بیش از قرن گذشته است، به احتمال زیاد، باید حکومت واحد جهانی را بپذیریم، یا این که به نابودی نژاد انسانی راضی شویم (راسل، ۱۳۵۵: ۵۴ و ۱۱۹).

در دیدگاه اندیشمندان دیگر هم پیرامون جامعه آرمانی، ویژگی‌های خاصی برای حاکم در نظر گرفته نشده که بتواند جامعه را «آرمانی» کند؛ در حالی که در اسلام، حاکم جامعه آرمانی باید دارای سه ویژگی باشد:

۱. علم خدادادی؛ تا بتواند حقایق دین و دنیا را با همه ابعاد و دقایقش بیان کند؛

۲. عصمت؛ تا تحت تاثیر انگیزه‌های نفسانی و شیطانی واقع نشود، مرتکب تحریف در دین نگردد، بتواند افراد مستعد را به عالی‌ترین مدارج کمال برساند و متصدی حکومت شده، قوانین اجتماعی اسلام را اجرا، حق و عدالت را در جهان گسترش دهد؛

۳. نصب الهی؛ زیرا خداوند می‌داند چنین علم و ملکه‌ای را به چه کسی اعطاء فرماید و اوست که اصالتاً حق ولایت بر بندگان دارد. (مصباح یزدی، ۱۳۷۶: ج ۱، ۳۵۴ - ۳۵۳).

این شخص از دیدگاه شیعه «امام» است که امتیازات و ویژگی‌های منحصر به فردی دارد که بقیه مردم، حتی دانشمندان و نخبگان بشری، از آن بی‌بهره‌اند و همین اختصاصات است که او را از همگان ممتاز می‌کند. لذا جامعه آرمانی منحصراً با حضور و حاکمیت او و تبعیت مردم از او، محقق می‌گردد.

یکی از ویژگی‌های جامعه آرمانی، هدایت و تربیتی دائمی و مستمر است، که این امر تاکنون از عهده هیچ جامعه‌ای برنیامده است. زیرا رهبر چنین جامعه آرمانی، خودش نیز باید آرمانی باشد و از همه کمالات انسانی و فضایل اخلاقی برخوردار باشد، سپس این وظیفه را به عهده گیرد تا بتواند جامعه‌ای آرمانی بسازد. از منظر دین اسلام، چنین فردی، امام زمان هر عصری است که می‌تواند ملکوت افراد را با هدایت باطنی خود در کسوت امر الهی به سوی کمال حقیقی و رستگاری، هدایت و ایصال به مطلوب کند و آنان را به سوی

زندگی در جامعه‌ای آرمانی رهنمون گردد. برای مثال جهت برقراری عدالت در یک جامعه آرمانی، وجود حاکم عادل ضروری است. انسان عادل، نخست وصف عدالت را به گونه «حال» پیدا می‌کند و اگر سیر تکاملی را در عدالت ادامه داد، برای او «ملکه عدالت» حاصل می‌شود، و در نهایت، وجود او با عدالت یکی می‌شود و به اصطلاح «فصل مقوم هویت» او به شمار می‌رود. بنابراین او را بدون مبالغه می‌توان «عدل» نامید، تنها این شخص می‌تواند عدالت را در جهان فراگیر کند. (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ج ۱۴، ۱۶۳-۱۵۸)؛ که طبق آموزه‌های اسلام، این شخص امام معصوم عَلَيْهِ السَّلَام است و در عصر حاضر «حضرت مهدی عَلَيْهِ السَّلَام»، امام دوازدهم شیعیان می‌باشد که آخرین مصداق این آیه است:

﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾

او کسی است که رسولش را با هدایت و آیین حق فرستاد تا آن را بر همه آیین‌ها غالب گرداند، هر چند مشرکان کراهت داشته باشند.
(توبه: ۳۳)

ابو بصیر از امام صادق عَلَيْهِ السَّلَام در تفسیر این آیه نقل می‌کند که فرمود:
به خدا سوگند تاویل آیه هنوز تحقق نیافته و نخواهد یافت تا آن زمان که قائم عَلَيْهِ السَّلَام خروج کند. (بحرانی، ۱۴۱۶: ج ۳، ۴۰۷).

عقل نیز با درک این حقیقت که هدف والایی که بشریت به آن چشم دوخته، بدون وجود و حضور پیشوا و رهبری شایسته و دارای صلاحیت، تحقق نمی‌یابد، به اصل ضرورت امام و مصلح پی می‌برد. رهبری که از همه کمالات انسانی و فضایل اخلاقی برخوردار باشد تا بتواند فطرت بشری را سرشار از فضایل سازد. (امامی کاشانی، ۱۳۸۷: ج ۱، ۸۸-۸۶).
بنابراین می‌توان گفت حاکم جامعه آرمانی باید انسانی کامل باشد؛

شخصی که بر اثر قرب فرائض و نوافل و البته فضل و رحمت ویژه خدا، مظهر تام اسمای حسنای الهی بوده و راهگشای دیگران می‌شود. هدایت او نسبت به دیگران بر مدار اراده و امر خداوند است، به گونه‌ای که فاعل حقیقی خداست و انسان کامل، مظهر و مجرای فیض الهی و هدایت می‌باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۳۰۰). این حاکم علاوه بر ارائه طریق، افراد مستعد را به جامعه آرمانی می‌رساند و هر آن که را زمینه خیر و نیکی در او فراهم است، دستگیری می‌کند و به کمال می‌رساند. (سروری مجلد، ۱۳۹۳: ۱۰۴).

بنابراین آرمان شهر اسلامی، جامعه‌ای است که پارسایان در آن به امامت، نه فقط حکومت می‌رسند. بدین ترتیب، بر اثر خداشناسی، خداپرستی، اطاعت کامل و دقیق از اوامر و نواهی الهی، کسب رضای خدای متعال و تقرب به درگاه او، جامعه آرمانی اسلام به هدف نهایی خود که استکمال حقیقی انسان هاست، دست می‌یابد؛ و در سایه این کمال انسانی است که آرزوهای همیشگی بشر محقق می‌گردد؛ آرزوهایی همچون حاکمیت کامل عدالت، آزادی و صلح، حکومت جهانی واحد، آبادانی کامل زمین، بلوغ فکری، رفع کامل فساد و جنگ و شرارت، و سازگاری انسان با طبیعت. (مطهری، ۱۳۹۱، ۶۰). جامعه با وجود چنین حاکمی، آرمانی می‌شود و افراد را به آرامش، امنیت، رفاه، صلح، محبت، دوستی، تعاون و مفاهیم سازنده انسانی می‌رساند و از نابسامانی‌ها و درد و رنج‌هایی که بر اثر استکبار و ظلم و طغیان و هواپرستی و انحصارطلبی به وجود می‌آید و آسمان زندگی را تیره و تار می‌سازد، در امان است. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ج ۱۱، ۳۹۰). از این رو است که امام رضا علیه السلام فرمود:

اگر برای مردم، امام و رهبری توانا، امانتدار، نگهبان و پاک‌دست (عادل) قرار داده نمی‌شد، آیین نابود می‌شد، دین از بین می‌رفت، سنت‌ها و احکام الهی تغییر می‌یافت؛ بدعت‌گزاران بر آن می‌افزودند

و ملحدان از آن می‌کاستند و مسلمانان به شبهه دچار می‌شدند...
(جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۴۳۲).

در طول تاریخ شیعه، عملکرد امامان علیهم‌السلام نشان داده است که همواره شخصیت‌های علمی و دینی جهان را مجذوب خود ساخته‌اند و به تسلیم در برابر خود که رهبران الهی‌اند، واداشته‌اند (پاکتچی، ۱۳۹۲: ۲۰۳). اوضاع سیاسی، اجتماعی زمان امامان معصوم علیهم‌السلام و برخوردهای حکیمانه و معصومانه آنان که ناشی از ارتباط و حیانی و وابستگی به علم الهی آن حضرات بود، نشان داد که امام باعث وحدت و انسجام مسلمین، حفظ اصل دین و بسط و نشر معارف الهی و تأثیرگذاری بر تاریخ و زندگی بشریت است. بنابراین جامعه آرمانی مهدوی، در عین این‌که پیش‌بینی یک سلسله تکان‌های شدید و بی‌عدالتی‌هاست، پیش‌بینی یک آینده سعادت بخش و پیروزی کامل عقل بر جهل، توحید بر شرک، ایمان بر شرک، عدل بر ظلم، سعادت بر شقاوت است. (مطهری، ۱۳۸۵: ج ۳، ۳۶۳؛ ج ۱۸، ۱۸۱).

ب) هدایت‌گستری

هدف نهایی اندیشمندانی که موضوع جامعه آرمانی را مطرح کردند، مسئله عدالت اقتصادی و امنیتی و رفاه است که تماماً مربوط به مادیات و مسائل دنیوی است. اما آنچه جامعه آرمانی اسلام را از دیگر جوامع آرمانی مطرح شده متمایز می‌سازد، نوع جهان‌بینی و ایدئولوژی آن است. قرآن کریم با عنایت ویژه به معنای فرا ملیتی دین، اُمت اسلامی را به وحدتی الهی با رویکردی توحیدی فرا می‌خواند و یکسانی وحدت را در اوج کثرت، در سرلوحه آموزه‌های دینی قرار می‌دهد. بدین رو قرآن با اتکا به جوهره ایمان به توحید، حس وحدت را به همه جا سرایت می‌دهد و همه اقوام و ملل را زیر لوای وحدت فرا می‌خواند (جان احمدی، ۱۳۸۶: ۶۴) دارا بودن نگرش توحیدی توأم با پای‌بندی به

قوانین اسلامی در سرلوحه ویژگی‌های آرمان شهرداری قرار دارد. جامعه آرمانی مدنظر قرآن، جامعه‌ای است که در آن، فرصت برای تمام افراد جامعه جهت نیل به هدف اصلی و نهایی خلقت یعنی معرفت و عبودیت الهی فراهم شود:

﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (ذاریات: ۵۶).

بنابراین هدف جامعه آرمانی اسلامی، استکمال حقیقی و هدایت انسان‌هاست (مصباح یزدی، ۱۳۹۱: ۴۵۶). هدایت، راهنمایی و ارائه قانون سعادت بخش است که در منابع دین (کتاب، سنت و عقل) آمده است و توسط پیامبران به همگان ابلاغ می‌شود و به آن ارائه طریق و نشان دادن راه می‌گویند. هدایت این است که افراد «با سلامت به مقصد برسند»؛ مقصدی که امنیت دارد. (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۵۱).

این نوع هدایت، تنها در جامعه آرمانی مهدوی گسترش می‌یابد؛ زیرا مردم با وجود امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف بر اثر تجربه و بلوغ تاریخی از آمادگی لازم برای تمرکز و تکامل عقول برخوردار می‌شوند و امام رسالت خویش را با تمرکز و تکامل عقول آغاز می‌کند. ابزار جمع و تکمیل عقول، دستان پرتوان ولایت است و مفهوم تمرکز و تکامل عقول به جمع شدن عقل فرد فرد انسان‌ها ناظر است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ج ۱، ۵۶۶-۵۶۷). کیفیت جمع و تکامل عقول با تبلیغ و تربیت تدریجی امام میسر است و تأثیر عنایت امام، عادی و طبیعی است، نه از طریق اعجاز (صدر، ۱۴۲۵: ج ۲، ۲۰۶-۲۱۰).

هر اندازه عقل بشر کامل‌تر شود، شناختش به عالم کائنات، اعم از موجودات مادی و مجرد بیش‌تر می‌شود. انسان در سایه این شناخت، هرگونه استقلال را از غیر خدا نفی می‌کند و می‌فهمد که آن‌ها عین نیاز بوده و به وجود مستقلی متکی هستند و با اراده و خلقت خداوند پا به عرصه وجود گذاشته‌اند. به طور طبیعی وقتی انسان به چنین ارتباطی بین کاینات و خالق

هستی واقف گردد، معرفت و شناخت او به پروردگار بیش تر شده، به او نزدیک و نزدیک ترمی گردد. (حکیمی، ۱۳۸۱: ۱۸۸).

بنابراین می توان گفت در جامعه مهدوی، علت هدایت، تکامل عقلی بشر است، که با وجود آن، حق از باطل جدا می گردد (دیلمی، ۱۴۱۲: ج ۱، ۱۹۸) و چون خداوند متعال حق محض است، طبعاً با رشد عقل، نور خدا بیش تر نمایان می شود. انسان با جلوه گیری حق، بیش از پیش خدا را احساس کرده و معرفتش به او افزون ترمی گردد که حاصل آن هدایت است. زیرا در جامعه آرمانی، مردم با بهره گیری از تربیت حاکم اسلامی و در نتیجه رشد و شکوفایی عقول، توفیق خواهند یافت که تنها خداوند متعال را عبادت کرده و هیچ چیز و هیچ کس را شریک او قرار ندهند (طوسی، ۱۴۱۱: ۱۷۹)؛ و این به جهت تأثیر مستقیم رشد عقل بر اطاعت پذیری است. روی آوردن به عبادت نیز از رهگذر رشد عقل عملی میسر می گردد (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱۳۳). چنان چه امیرالمؤمنین علیه السلام فرمودند:

عاقل ترین شما، فرمان بردارترین شما از (حق تعالی) است (لیثی واسطی، ۱۳۷۶: ۱۱۳).

همچنین حضرت می فرمایند:

بعطف الهوی علی الهدی، اذا عطفوا الهدی، ويعطف الرأی علی القرآن اذا عطفوا القرآن علی الرأی.

[حضرت امام زمان علیه السلام] هواهای نفسانی را به متابعت هدایت الهی باز می گرداند، در روزگاری که هدایت الهی را به متابعت هواهای نفسانی درآورده باشند. آراء و اندیشه را تابع قرآن گردانند در روزگاری که قرآن را تابع آراء و اندیشه های خود ساخته باشند (نهج البلاغه، خطبه ۱۳۸).

خلاصه آن که در عصر ظهور در سایه تکامل عقل ها و محکوم شدن شهوت و غضب و حاکمیت اخلاق، نیات و اقوال و اعمال افراد در مسیر قرب

خداوند قرار می‌گیرد؛ همان‌طور که در روایات به از بین رفتن دروغ، غیبت، دزدی، شرب خمر، زنا، ربا، کینه، حسادت و... و پیروزی صلاح و تقوا اشاره شده است (مطهری، ۱۳۷۵: ج ۹، ۳۷۳ و ۳۷۷) و در آیه شریفه «... یَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئاً...» (نور: ۵۵)، وعده گسترش عبودیت خدا در همه عالم داده شده است. چنان‌چه امام رضا علیه السلام با استناد به همین آیه می‌فرماید:

و این هنگامی رخ دهد که از اسلام جزاسمی و از قرآن جز خطی بر جای نماند و حجت خدا بنا بر مصلحتی که بروی آشکار گردد، از دیده‌ها پنهان شود؛ زیرا فتنه چنان در قلب‌ها جای گیرد که حتی نزدیک‌ترین مردمان به وی، سرسخت‌ترین دشمنان حضرت گردند. در این زمان، خدای تعالی با یارانی که هرگز دیده نشده‌اند، به کمکش خواهند شتافت و دین پیامبرش را به دست او بر همه ادیان پیروز خواهد کرد، هر چند که کافران را خوش نیاید (بحرانی، ۱۴۱۶: ج ۳، ۱۵۰).

نتیجه‌گیری

جامعه آرمانی از دیدگاه اندیشمندان غربی، بیش از آن که رنگی انسانی داشته باشد، چهره‌ای سیاسی یا فلسفی یافته و صرفاً برای حیات دنیوی طراحی شده و از پاسخ‌گویی به نیازهای معنوی و اخروی بازمانده است. اما جامعه آرمانی در اسلام، افزون بر این که جامعه عدالت، رفاه و امنیت است، جامعه علم، عقلانیت، تربیت، هدایت، عبادت و انسان‌پروری نیز هست. بی‌شک، آرمان انسان برای خواستن یک جامعه ستوده که او را به کمال مطلوب برساند، آرزوی مقدسی است که با قالب‌های آرمان شهر انسانی هرگز نمی‌توان بدان جامه عمل پوشانید. این آرزو از سرشت الهی بشر سرچشمه می‌گیرد و ناگزیر باید از ایده‌ای مقدس که با منبع وحی پیوند دارد، سرشار شده

باشد. جامعه‌های آرمانی انسانی که پرداخته ذهن انسان است، نمی‌توانند افراد را از تاریکی‌ها و نادانی‌های اجتماعی نجات دهند. از این جاست که نیاز اساسی انسان به یک نوید، هدف و الگوی آسمانی در جامعه آرمانی روشن می‌شود. این الگو برابر آموزه‌های الهام‌بخش اسلام (که کامل‌ترین ادیان آسمانی است) جز جامعه آرمانی مهدوی نیست. جامعه‌ای که شرح و توصیف آن در بخش‌های بسیاری از قرآن و روایات اسلامی به چشم می‌خورد. در حقیقت سیر حرکت جامعه بشری طبق برنامه الهی از آدم تا حضرت ولی عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف آماده سازی انسان‌ها برای رسیدن به جامعه آرمانی‌ای است که خداوند آن را وعده داده است. سنخ این جامعه آرمانی هم اجتماعی، برپایی عدل و... و هم معنوی و اقامه دین است. همچنین نجات بخشی او قوم مدارانه نبوده، بلکه فراگیر و جهان‌شمول است.

در بررسی نگرش‌های موجود نسبت به جامعه آرمانی، به این نکته دست یافتیم که آن‌چه از سوی اندیشمندان غربی درباره جامعه آرمانی بیان شده، صرفاً بر مبنای فهم انسانی و سلیقه‌ای به تصویر ویژگی‌های جامعه آرمانی خود پرداخته و در نهایت طرح‌هایی ناقص ارائه داده‌اند که یا هیچ‌گاه فرصت تحقق نیافتند و یا در عمل، دچار شکست شدند؛ زیرا همه چیز را بر اساس انسان و خواسته‌های او معنا می‌کند؛ ولی همین جوامع، انسان را دچار بحران نموده است؛ چراکه نگاه تک‌بعدی به انسان نموده است و با غفلت از ابعاد معنوی و روحانی وجودی انسان، فقط بعد مادی او را لحاظ کرده است. اما در جامعه آرمانی مهدوی، تمامی ابعاد وجودی انسان لحاظ می‌شود؛ آن‌جا در عین حال که سخن از رفاه مادی است، بهره‌مندی از غنای روحی و معنوی نیز مهم است و با آمدن او، عقول و خرده‌ها به کمال می‌رسد و همین تکامل عقل، موجب پیشرفت معنوی و هدایت می‌شود.

این در حالی است که امروزه، حاکمیت انسان‌های به اصطلاح مدرن، با

غالب ساختن خرد ابزاری خویش، عرصه جامعه و سیاست را جولانگاه خواسته‌ها و خواهش‌های خود قرار داده‌اند و در این راستا حکم به جدایی عرصه دین و سیاست نموده‌اند. ثمره چنین تفکیکی بحران معنا در عصر مدرن است که به دلیل تعارض و تضاد آن با ساختار وجودی انسان مشکلات بسیاری را پدید آورده است. از یک سونفی دین در کُل موجب نقصان هویت وجودی انسان عصر جدید می‌گردد و از سوی دیگر حکم به تفکیک دین و سیاست، به رغم پذیرش دین در عرصه خصوصی، موجب تضاد درونی هویت انسان مدرن می‌شود. اما برخلاف جوامع آرمانی غرب، از منظر اسلام جامعه آرمانی مهدوی، با زمینه سازی سعادت نهایی انسان‌ها، یک نظام توحیدی به رهبری حضرت مهدی عَجَّلَ اللَّهُ تَوَلُّوهُ در جهان محقق می‌شود و با هدایت و اجرای احکام الهی در عرصه فردی و اجتماعی جامعه به سوی سعادت رهنمون می‌گردد. از این رو می‌توان گفت مهم‌ترین شاخصه متفاوت جامعه آرمانی مهدوی از سایر جوامع آرمانی مطرح در دنیا، تاکید بر «حاکم الهی» و «هدایت‌گستری» می‌باشد.

بنابراین در بررسی نگرش متفاوت نسبت به جامعه آرمانی، در نظر داشتن سه نکته حائز اهمیت است:

اول: این که طرح جامعه آرمانی بایستی کاملاً واقع بینانه باشد؛ و حاکم این جامعه از همه برتر باشد؛

دوم: این که با ارائه طریق و هدفمندی همراه باشد؛ یعنی فقط جامعه آرمانی را تصویر نکند، بلکه راه و روش رسیدن به آن را نیز نشان دهد؛

سوم: این که طراح جامعه آرمانی، اهدافی را، برای جامعه آرمانی تعیین کند که دارای مراتب باشند تا سهل الحصول تر بودن پاره‌ای از مراتب آنها، اراده را در مردم برانگیزد و آن‌ها را به مبارزات اجتماعی و تغییر اوضاع و احوال موجود، مایل و راغب گرداند.

آن چه جامعه آرمانی مهدوی را از سایر طرح‌ها متمایز می‌سازد، برخورداری از نوعی جهان‌بینی و ایدئولوژی جامع و کامل است که با فطرت انسان‌ها هماهنگ است. تئوری مهدویت، پس از آن که همه نظام‌ها و رژیم‌های سیاسی جهان، امتحان خودشان را داده باشند و ناتوانی بشر در اداره جهان آشکار شده و ناکارآمدی تئوری‌های حاکم بر جهان به اثبات رسیده باشد؛ به عنوان آخرین و محکم‌ترین تئوری در تاریخ تمدن بشر رخ می‌نماید و بشر تشنه عدالت و مدیریت صالح و سالم را اداره می‌کند.

نکته پایانی این که انسان، نباید این نیک شهر را تنها به عنوان یک اعتقاد محض بداند که باید در انتظارش نشست تا خود به خود زمانش فرارسد بلکه این طرح باید به عنوان یک الگوی عملی و نیز هدفی دانسته شود که بایستی برای فراهم شدن به آن کوشید. انسان برای عملی شدن جامعه آرمانی امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف وظایفی دارد که در صورت نادیده گرفتن آن‌ها، آرزوی تنها، او را به جایی نمی‌رساند. از این رو، همگان باید خود را در برابر ظهور امام موعود عجل الله تعالی فرجه الشریف و عملی شدن نیک شهر قدسی به دست آن حضرت، مسئول بدانند و در این راه از هیچ تلاشی فروگذار نکنند؛ یعنی انتظار باید انتظاری پویا و سازنده باشد. به امید روزی که این امید با برپایی «جامعه آرمانی» امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف محقق گردد.

منابع

قرآن کریم

نهج البلاغه

- ابن ابی شیبہ، عبدالله ابن محمد، المصنف فی الاحادیث والآثار، تحقیق: سعید محمد اللحام، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۹.
- ابن حنبل، احمد، مسند، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۲ ق.
- ارسطو، سیاست، مترجم: حمید عنایت، تهران، آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۵۸.
- افلاطون، جمهور، مترجم: فؤاد روحانی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰.
- آلوسی، محمود بن عبدالله، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۴.
- امامی کاشانی، محمد، خط امان، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۷.
- انیشتین، آلبرت، مفهوم نسبیّت، ترجمه اکبر تبریزی، تهران، نشر پیک، ۱۳۶۳.
- بحرانی، هاشم بن سلیمان، البرهان فی تفسیر القرآن، تهران، بنیاد بعثت، ۱۴۱۶ ق.
- پاکتچی، احمد، جستاری در ادعیه رضویه (الصحیفة الرضویه الجامعه)، تهران، دانشگاه امام صادق علیه السلام و بنیاد امام رضا علیه السلام، ۱۳۹۲.
- ترمذی، محمد بن عیسی، الجامع الصحیح معروف به سنن ترمذی، بیروت، دار

- إحياء التراث العربي، ۱۴۲۵ق.
- جان احمدی، فاطمه، *تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی*، قم، دفتر نشر معارف، ۱۳۸۶.
- جوادی آملی، عبدالله، *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، تحقیق: واعظی، احمد، قم، اسراء، ۱۳۸۷.
- _____، *تفسیر موضوعی قرآن*، قم، اسراء، ۱۳۸۸.
- _____، *هدایت در قرآن*، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۵.
- _____، *مفاتیح الحیاه*، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۹۱.
- حکیمی، محمد، *عصر زندگی و چگونگی آینده انسان و اسلام*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۱.
- دوانی، علی، *دانشمندان عامه و مهدی موعود*، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۵۳.
- دیلمی، حسن بن محمد، *ارشاد القلوب*، قم، الشریف الرضی، ۱۴۱۲ق.
- رادمنش، عزت الله، *جامعه شناسی اتوپیا*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۱.
- راسل، برتراند، *تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه نجف دریابندری، تهران، پرواز، ۱۳۶۵.
- _____، *تأثیر علوم براجتماع*، ترجمه: مهدی افشاری، تهران، نشر زرین، ۱۳۵۵.
- ردهد، برایان، *اندیشه سیاسی از افلاطون تا ناتو*، مترجم: مرتضی کافی، اکبر افسری، تهران، آگاه، ۱۳۷۳.

- رويون، فردريك، *آرمان شهر در تاريخ اندیشه غرب*، مترجم: عباس باقري، تهران، نشرني، ۱۳۸۵.
- زرین کوب، عبدالحسين، *تاريخ در ترازو*، تهران، انتشارات اميرکبير، ۱۳۸۱.
- سروري مجد، علي، *امامت و جامعه آرمانی*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات، ۱۳۹۳.
- شاه سنی، شهرزاد، «دادپرور ديار، آرمان شهر نظامی گنجوی»، *کيهان فرهنگی*، ش ۱۴۸، آذر و دی، ۱۳۷۷.
- شولت، يان آرت، «*عدالت در عصر جهانی شدن*»، مترجم: مسعود کرباسيان، باشگاه اندیشه، ۱۳۸۲.
- صدر، سيد محمد، *موسوعة الامام المهدي* عليه السلام، قم، انتشارات ذوی القربى، ۱۴۲۵ ق.
- صدر، سيد محمد باقر، *اقتصادنا*، بيروت، دارالتعارف المطبوعات، ۱۴۰۲ ق.
- طاهري، ابوالقاسم، *تاريخ اندیشه سياسی در غرب*، تهران، قومس، ۱۳۷۴.
- طبرانی، سليمان بن احمد، *معجم الكبير*، بغداد، وزارة الاوقاف، ۱۳۷۹.
- طوسی، محمد بن الحسن، *الغيبه*، تحقيق: تهرانی، عبادالله و ناصح، قم، دارالمعارف الإسلاميه، ۱۴۱۱ ق.
- عارف حسینی، سيد محمد، *نيک شهر قدسی*، قم، مرکز پژوهش های اسلامی صداوسیما، ۱۳۸۲.
- قوامی، سيدصمصام الدين، «مدیریت، عدالت، مهدویت»، *انتظار*، ش ۱۴، ۱۳۸۳.

- کارگر، رحیم، *آینده جهان*، قم، بنیاد فرهنگی مهدی موعود علیه السلام، ۱۳۸۳.
- لیثی واسطی، علی بن محمد، *عیون الحکم والمواعظ*، تحقیق: حسنی بیرجندی، قم، دارالحدیث، ۱۳۷۶.
- ماکیاولی، نیکولو، *گفتارها*، مترجم: محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۸۸.
- مانهایم، کارل، *ایدئولوژی و اتوپیا*، مترجم: فریبرز مجیدی، تهران، سمت، ۱۳۸۰.
- مجلسی، محمدباقر، *بحار الأنوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
- مصباح یزدی، محمدتقی، *آموزش عقاید*، قم، موسسه امام خمینی رحمته الله علیه، ۱۳۷۶.
- _____، *جامعه و تاریخ از نگاه قرآن*، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته الله علیه، ۱۳۹۱.
- مطهری، مرتضی، *قیام و انقلاب مهدی از دیدگاه فلسفه تاریخ*، تهران، صدرا، ۱۳۹۱.
- _____، *یادداشت ها*، تهران، صدرا، ۱۳۷۵.
- _____، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا، ۱۳۸۵.
- مقدسی الشافعی، یوسف بن یحیی علی بن عبدالعزیز *عقد الدر فی اخبار المنتظر*، نشر نصایح، قم، انتشارات مسجد مقدس جمکران، ۱۴۱۶ق.
- مکارم شیرازی، ناصر، *تفسیر نمونه*، تهران: دار الکتب الإسلامیه، ۱۳۷۴.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی، *المبدأ والمعاد*، تهران،

انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۵۴.

- _____، شرح أصول الكافي، محقق
- محمد خواجه‌جوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۸۳.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی، *الحكمة المتعالية في الاسفار الاربعة*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۳.
- موحدیان عطار، علی، *گونه‌شناسی اندیشه منجی در ادیان*، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۸۸.
- مور، تامس، *آرمان شهر*، مترجم: داریوش آشوری و نادرافشاری نادری، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۷.
- هابز، توماس، *لویاتان*، مترجم: حسین بشیریه، تهران: نشر نی، ۱۳۸۰.
- هادوی تهرانی، مهدی، *مکتب و نظام اقتصادی اسلام*، قم، مؤسسه فرهنگی خانه خرد، ۱۳۷۸.
- هاشمی شهیدی، سید اسدالله، *ظهور حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف از دیدگاه اسلام و مذاهب و ملل جهان*، قم، مسجد مقدس جمکران، ۱۳۸۰.
- هورتن، جان، *الزام سیاسی*؛ مترجم: محمدسلامی، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۸۴.

