



فصلنامه علمی - پژوهشی

انظماوت

سال بیست و یکم، بهار ۱۴۰۰، شماره ۷۲

فرایندشناسی تاریخی باورمندی مسلمانان به نام مهدی از آغاز تا پایان عصر حضور (۲۶۰ق)
نعمت‌الله صفری فروشانی - رضا برادران

بررسی کمال طلبی، به عنوان ویژگی انسان و جامعه منتظر در اندیشه امام خمینی علیه السلام
امیر سیاهپوش

بررسی حدیث «لا تقوم الساعة» در مکتب عرفانی ابن عربی و کیفیت دلالت آن بر ظهور مهدی موعود علیه السلام
محمود صیدی - محمد جواد پاشایی

تبیین «نفوذ اجتماعی» در طرح کلی انبیاء و مقایسه آن با عصر ظهور
محمد هادی منصوری - زهرا علیمرادی

بررسی و نقد ادعای امامت جعفر بن علی و پیامدهای آن
عزالدین رضائزاد - محسن رحیمی جعفری - زینب رضائزاد کلائی

بررسی و تحلیل نمادگرایی در ندای آسمانی
حسین الهی نژاد - محمود امیریان - فاطمه برمر

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فصلنامه علمی - پژوهشی

انتظار

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

اعضای هیأت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا):

بهروزی لک، غلامرضا

(استاد دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام)

جباری، محمدرضا

(دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام)

خسروپناه، عبدالحسین

(استاد پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی)

رضانژاد، عزالدین

(استاد جامعة المصطفی العالمیة)

رضایی اصفهانی، محمدعلی

(استاد جامعة المصطفی العالمیة)

زارعی متین، حسن

(استاد دانشگاه تهران)

شاکری زواردهی، روح‌الله

(دانشیار دانشگاه تهران)

صفری فروشانی، نعمت‌الله

(استاد جامعة المصطفی العالمیة)

کلباسی، مجتبی

(استاد حوزه علمیه قم)

محمدرضایی، محمد

(استاد دانشگاه تهران)

صاحب امتیاز:

مرکز تخصصی مهدویت حوزه علمیه قم

مدیر مسئول:

حجت الاسلام والمسلمین محسن قرائتی

سرمدبیر:

حجت الاسلام دکتر روح‌الله شاکری زواردهی

مدیر داخلی و دبیر تحریریه:

محسن رحیمی جعفری

ویراستار:

ابوالفضل علیدوست

صفحه‌آرا:

مسعود سلیمانی

طراح جلد:

عباس فریدی

مترجم انگلیسی:

زینب فرجام‌فرد

مترجم عربی:

ضیاء الزهاوی

پایگاه‌های استنادی که این فصلنامه در آن‌ها نمایه شده است:

www.entizar.ir

پایگاه مجله انتظار موعود

www.isc.gov.ir (ISC)

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام

www.magiran.com

بانک اطلاعات نشریات کشور

www.noormags.com

پایگاه مجلات تخصصی نور



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

فصلنامه انتظار موعود علیه السلام

تلفن: ۰۲۵۳۷۸۴۱۶۶۱ - نمابر: ۰۲۵۳۷۷۳۷۱۶۰

سایت فصلنامه: www.entizar.ir

پست الکترونیکی: Entizarmagg@gmail.com

قیمت: ۹۰۰/۰۰۰ ریال

راهنمای تدوین و نگارش مقالات

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

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

مقاله باید از نظر ساختاری دارای شرایط ذیل باشد:

- الف) مشخصات مقاله: در صفحه نخست باید عنوان دقیق مقاله، نام و نام خانوادگی نویسنده یا نویسندگان، رتبه علمی، تلفن و ایمیل درج شود؛
- ب) چکیده: حداکثر در ۱۵۰ تا ۱۷۰ کلمه که حاوی مسئله مقاله، روش تحقیق، نوآوری‌ها و سؤال اصلی مقاله باشد (چکیده عربی و انگلیسی، همراه مقاله ارائه گردد)؛
- ج) واژگان کلیدی: (کلمات اصلی و کلیدی مقاله جهت نمایه، حداقل ۳ و حداکثر ۷ واژه)؛
- د) مقدمه: به بیان مساله و ضرورت آن و همچنین به پیشینه پرداخته می‌شود.
- ه) نتیجه‌گیری مطالب در انتهای مقاله، در ۱۰ الی ۱۵ سطر ذکر شود؛
- و) شیوه ارجاع به منابع داخل متن و طبق الگوی زیر باشد: (عباسی، ۱۳۸۴: ج ۲، ص ۱۵)؛ در صورت تکراری بودن سال نشر: (حسینی، ۱۳۸۴: الف، ص ۱۲۴)؛
- ز) در پایان مقاله فهرست کامل منابع به شیوه زیر ذکر شود: نام خانوادگی، نام (سال انتشار). عنوان (پررنگ)، مترجم، محقق یا مصحح، مکان نشر، ناشر.

ح) برگردان لاتین اسامی و مفاهیم مهم و همچنین توضیحات ضروری در پاورقی بیاید.

تذکرات:

۱. مقالات، از ۱۵ صفحه (حدود ۴۵۰۰ کلمه) کم‌تر و ۲۵ صفحه (حدود ۷۵۰۰ کلمه) بیش‌تر نباشد.
۲. مقالات ترجمه‌ای پذیرفته نمی‌شود.
۳. هر مقاله باید دارای موضوع مستقل باشد (مقالات مسلسل پذیرفته نمی‌شود).
۴. مقاله قبلاً در هیچ جای دیگر نباید چاپ شده باشد (از ارسال هم زمان مقاله به مجله دیگر جداً خودداری شود).
۵. در صورت درخواست نویسنده، دفتر فصلنامه گواهی پذیرش مقاله را صادر خواهد کرد.
 - دیدگاه‌های ارائه شده در مقاله الزاماً دیدگاه فصلنامه نیست.
 - فصلنامه در ویرایش مطالب (با حفظ مفهوم) آزاد است.
 - مقالات ارسالی، بعد از ارزیابی بازگردانده نمی‌شود.

فهرست مقالات

- فرایندشناسی تاریخی باورمندی مسلمانان به نام مهدی از آغاز تا پایان عصر حضور (۲۶۰ق) ۵
نعمت‌الله صفری فروشانی - رضا برادران
- بررسی کمال طلبی، به عنوان ویژگی انسان و جامعه منتظر در اندیشه امام خمینی ۲۹
امیر سیاهپوش
- بررسی حدیث «لا تقوم الساعة» در مکتب عرفانی ابن عربی و کیفیت دلالت آن بر ظهور مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه ۵۱
محمود صیدی - محمد جواد پاشایی
- تبیین «نفوذ اجتماعی» در طرح کلی انبیا و مقایسه آن با عصر ظهور ۶۵
محمد هادی منصوری - زهرا علیمرادی
- بررسی و نقد ادعای امامت جعفر بن علی الهادی علیه السلام و پیامدهای آن ۹۳
عزالدین رضانژاد - محسن رحیمی جعفری - زینب رضانژاد کلائی
- بررسی و تحلیل نمادگرایی در ندای آسمانی ۱۱۹
حسین الهی نژاد - محمود امیریان - فاطمه برمر
- ترجمه چکیده مقالات عربی-انگلیسی ۱۴۶

فرایندشناسی تاریخی باورمندی مسلمانان به نام مهدی از آغاز تا پایان عصر حضور (۲۶۰ق)

نعمت‌الله صفری فروشانی^۱

رضا برادران^۲

چکیده

باور به مهدی، یکی از اشتراکات فرقه‌های اسلامی است که البته این فرقه‌ها در مصداق و جزئیات آن اختلافاتی با یکدیگر دارند. یکی از این موارد، مسئله «نام مهدی» است که در رخدادهای سده‌های نخست اسلامی نقش داشته است. بنابراین، بازشناخت باور مسلمانان به موضوع نام مهدی در بازنمایی ریشه‌ها و زمینه‌های حرکت‌های سیاسی و اجتماعی در آن زمان ضروری خواهد بود؛ چنان‌که بررسی تاریخی باور به نام مهدی با رویکردی تطوری به ارائه تحلیل‌های واقع‌بینانه، از فرایند بسط اعتقاد اندیشه مهدی در جامعه اسلامی کمک می‌کند.

تحقیق حاضر با استفاده از منابع تاریخی، حدیثی و فرقه‌شناختی و بهره‌مندی از تحلیل داده‌ها می‌کوشد تصویری روشن از فرایند باورمندی گروه‌های مختلف مسلمان به نام مهدی ارائه کند. گویا این موضوع در میان شیعیان و اهل سنت با رویکردهای متفاوتی همراه بوده است. در این میان، گروه‌های مختلف شیعه و از جمله امامیه نیز تفاوت‌های دیدگاهی با یکدیگر داشته‌اند. حوادث سیاسی و میراث حدیثی پیامبر اسلام ﷺ در مورد مشابهت اسمی مهدی با خودش نیز در پررنگ شدن برخی نام‌ها همچون «محمد» نقش داشت.

واژگان کلیدی: نام مهدی، مهدی باوری، عصر حضور، فرایند شناسی تاریخی.

nsafari8@gmail.com

۱. استاد گرایش سیره و تمدن اسلامی جامعه المصطفی العالمیه؛

۲. دانشجوی دکترای مدرسی معارف اسلامی، گرایش تاریخ و تمدن اسلامی، دانشگاه معارف اسلامی (نویسنده مسئول)

r.baradaraan@gmail.com.

مقدمه

یکی از ویژگی‌های مشترک در بیش‌تر گروه‌ها و فرقه‌های مسلمان، باور به مهدویت است که در احادیث نبوی ﷺ ریشه دارد (موسسه معارف اسلامی، ۱۴۲۸ و بستوی، ۱۹۹۹). هرچند در میان همین فرقه‌ها، اختلاف‌هایی در جزئیات، از جمله مصداق و خصوصیات مهدی به چشم می‌خورد. این تحقیق بر آن است تا یکی از این جزئیات، یعنی «باورمندی به نام مهدی» را در گروه‌های مختلف مسلمان با رویکردی فرایندی بررسی کند.

ضرورت و اهداف بررسی چنین موضوعی را می‌توان در بازشناسی دقیق‌تر قرون نخستین اسلامی، با توجه به تأثیر باورها به ویژه اعتقادات مهدوی در حرکت‌ها و قیام‌های سیاسی و اجتماعی و همچنین ارائه تحلیل‌های واقع‌بینانه از فرایند بسط باورمندی به اندیشه مهدی در جامعه اسلامی دانست؛ چنان‌که می‌توان با تحقیقاتی از این دست، به پیراستن اندیشه مهدویت از افزونه‌های نامعتبر و در مقابل ارائه پاسخ‌هایی قانع‌کننده برای برخی شبهات مستشرقان در ریشه‌ها و رویش‌های باورداشت مهدویت کمک کرد.

قلمرو زمانی این تحقیق، از آغاز عهد اسلامی تا پایان عصر حضور ائمه علیهم‌السلام و آغاز عهد غیبت در سال ۲۶۰ق، در نظر گرفته شده است. انتخاب این زمان بدان دلیل است که عصر حضور به عنوان بستری برای شکل‌گیری باورهای مهدوی امامیان برای عصر غیبت به شمار می‌رود؛ چنان‌که در میان غیر امامیان، اعم از اهل سنت و یا شیعیان در همین زمان جنبش‌ها و حرکت‌هایی تاریخی بر اساس نام مهدی شکل گرفته است. قلمرو مکانی نیز به حجاز و عراق محدود نیست و فرایند اعتقاد به نام مهدی در سراسر قلمرو اسلامی آن زمان رصد گردیده است.

در اعتقاد کنونی مسلمانان، اعم از شیعیان (صدوق، ۱۴۱۴: ص ۹۳، ۹۵؛ مفید، ۱۴۱۳ الف: ج ۲، ص ۳۳۹، ۳۴۲، ۱۴۲۵: ص ۶۳ و موسوی زنجانی، ۱۴۱۳: ج ۱، ص ۲۲۱) و اهل سنت (احمدی، ۱۴۳۱: ص ۱۷۴)؛ مهدی با نام «محمد» شناخته می‌شود. سؤال اصلی این تحقیق آن است که آیا از ابتدا چنین باوری در اندیشه تمام مسلمانان به یکسان و به وضوح وجود داشته است و اگر جواب منفی است، باید به این پرسش، پاسخ داد که گروه‌های مختلف اسلامی در باورمندی به نام مهدی، چه فرایند و تطوری را تجربه کرده و احیاناً با یکدیگر در این مسئله چه تفاوت‌هایی دارند؟



برای روشن تر شدن سیر تاریخی باورمندی مسلمانان به نام مهدی، می توان بین اهل سنت و شیعیان تفکیک کرد؛ چنان که شیعیان امامی و غیر امامی می توانند جداگانه مورد بررسی قرار گیرند. در عین حال توجه به این نکته ضروری است که به رغم جدا کردن این سه دسته در نوشتار، نمی توان از این واقعیت چشم پوشید که این گروه ها در تاریخ، مانند دایره هایی متداخل، از یکدیگر تأثیر گرفته و بر همدیگر اثرگذار بوده اند. لذا برای کاویدن باورمندی امامیان به نام مهدی که مهم ترین بخش این نوشتار به شمار می رود، ناگزیر خواهیم بود سیر این باور را در میان غیر شیعیان نیز بررسی کنیم که از قضا آنان به موضوع نام مهدی در عصر حضور ائمه توجه بیش تری داشته اند.

بنابراین، در این مجال از فرایند و کیفیت باورمندی این سه دسته به نام مهدی در بازه زمانی تحقیق سخن گفته خواهد شد. به عبارت دیگر، تلاش عمده این تحقیق آن است تا با نگاه فرایندشناسانه و رویکرد تطوری به مسئله نام مهدی پردازد و در ترسیم نموداری از باورمندی گروه های مختلف اسلامی در باب باور به نام مهدی در محدوده زمانی تعیین شده سعی خواهد داشت.

بایسته گفتن است که در مورد این مسئله اثر خاصی تدوین نشده است. هرچند می توان پیشینه نزدیک به این موضوع را در سه دسته از آثار مشاهده کرد: نخست آثاری است که به حکم نام بردن از مهدی در امامیه پرداخته اند که از باب نمونه می توان به مقاله «تحلیل حدیث شناسانه حکم نام بردن حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف به محمد» (سلیمیان، ۱۳۹۲: ص ۱۶۹-۱۸۹) و مقاله «حرام بودن یا جواز نام بردن حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف به نام «محمد» (بررسی دو دیدگاه حکیم میرداماد و شیخ حر عاملی قدس سرهما)» (میردامادی، ۱۳۹۳: ص ۷۳-۸۶)؛ اشاره کرد که البته در این آثار و یا دیگر نگاشته هایی که در ضمن بحث از مهدویت در امامیه به نام ایشان پرداخته اند؛ رویکردی تاریخی و فرایند شناسی به چشم نمی خورد.

دسته دوم به آثاری مربوط است که به وجود نام مهدی در میان اهل سنت و یا شیعیان غیر امامی پرداخته و گاه به جنبه های تاریخی این موضوع هم توجه کرده اند که می توان از مقاله «بازنمایی روایات صریح بخاری با یادکرد نام مهدی موعود در تاریخ الکبیر و بررسی سندی آن» (خانی، ۱۳۹۸: ص ۵-۲۲) و کتاب «جنبش حسنیان: ماهیت فکری و تکاپوهای سیاسی» از



محمدحسن الهی زاده و یا کتاب «عباسیان از بعثت تا خلافت» نگاشته محمدالله اکبری و همچنین مقاله «فرهنگ مهدویت در لقب‌های خلفای عباسی» (فاروق عمر، ۱۳۹۳: ص ۱۵۷-۱۸۴) یاد کرد. این آثار نیز تصویری از فرایند باور به نام مهدی را در میان غیر امامیان در این بازه زمانی به دست نداده‌اند.

دسته سوم، یعنی نگاشته‌هایی که با نگاه تطوری و فرایندی هم به مهدویت پرداخته‌اند، مانند کتاب «مکتب در فرایند تکامل» از سید حسین مدرسی طباطبایی و یا مقاله «گونه شناسی کارکردی مفهوم مهدویت با تکیه بر گزارشات تاریخی» (فرمانیان و قرائتی، ۱۳۹۳: ص ۱۴۷-۱۶۶)؛ نیز به موضوع نام مهدی به صورت ویژه و اختصاصی پرداخته نشده است. لذا آثار یادشده ما را از قلم زدن در این باب بی‌نیاز نخواهد کرد.

۱. فرایند اعتقاد غیر شیعیان به نام مهدی

در واکاوی اعتقاد غیر شیعیان به نام مهدی، باید به دو حوزه توجه کرد: حوزه نخست، به کتاب‌های حدیث و همچنین ملاحم‌نگاری‌ها و فتن‌نویسی‌های اولیه اختصاص دارد و حوزه دوم به گزارش‌های تاریخی در باب نخستین مدعیان مهدویت و توجه به نام آنان در میان عامه مسلمان مربوط می‌باشد. اگر بخواهیم آثار حدیثی و همچنین کتاب‌های ملاحم و فتن را در مورد نام مهدی بررسی کنیم، به داده‌های قابل توجهی در باب نام مهدی می‌رسیم که او را همانم پیامبر (ابن حماد، ۱۴۲۳: ص ۲۵۸، ۲۶۰؛ طبرانی، ۱۴۰۴: ج ۱۹، ص ۳۲ و خطیب بغدادی، ۱۴۱۷: ج ۱، ص ۳۸۷، ج ۳، ص ۱۰) و یا مشابه پیامبر ﷺ (خوارزمی، ۱۴۱۱: ص ۶۱-۶۳) و با تعبیر «یواطی»، یعنی موافق ایشان در نام (جوهری، ۱۳۷۶: ج ۱، ص ۸۱-۸۲؛ ابن حماد، ۱۴۲۳: ص ۲۶۰؛ ابن منادی، ۱۴۱۸: ص ۱۷۸؛ دانی، ۱۴۱۶: ج ۵، ص ۱۰۵۴؛ ابن ابی شیبه، ۱۴۰۹: ج ۷، ص ۵۱۳؛ ابی داوود، ۱۴۲۰: ج ۴، ص ۸۷؛ طبرانی، ۱۴۰۴: ج ۱۰، ص ۱۳۳، ۱۳۵، بَسْوَى/فَسْوَى، ۱۴۰۱: ج ۳، ص ۱۸۷ و ابونعیم، ۱۴۱۰: ج ۲، ص ۱۶۵) می‌داند. برخی گزارش‌ها نیز نام مهدی را به صراحت «محمد» دانسته‌اند (ابن منادی، ۱۴۱۸: ص ۲۷۲-۲۷۳ و ابوالفرج اصفهانی، بی‌تا: ص ۲۱۴).

درعین حال بر اساس گزارش‌های تاریخی، گویا نام خاصی برای مهدی موضوعیت نداشته و



حداقل می‌توان گفت که به مسئله نام در مورد نخستین نامزدهای مهدوی در میان اهل سنت و در قرن اول اهتمامی دیده نمی‌شود؛ چنان‌که موسی بن طلحه (م ۱۰۳) و همچنین عمر بن عبدالعزیز (حک: ۹۹-۱۰۱). از سوی عده‌ای به عنوان مهدی پنداشته می‌شدند که با پیامبر ﷺ مشابهت اسمی نداشته‌اند (ابن سعد، ۱۴۱۰: ج ۵، ص ۱۲۴ و برادران و دیگران، ۱۳۹۵: ص ۵-۲۵).

بایسته گفتن است که در مورد خود پیامبر ﷺ نیز ادعاهایی شبه مهدوی (جعفریان، ۱۳۹۱: ص ۴۹-۵۰)، از سوی خلیفه دوم، مبنی بر انکار مرگ ایشان صورت گرفت (ابن سعد، ۱۴۱۰: ج ۲، ص ۲۰۶؛ بلاذری، ۱۴۱۷: ج ۱، ص ۵۶۶ و مقدسی، بی تا: ج ۵، ص ۶۲-۶۳)؛ اما این، بدان معنا نیست که جریانی برای مهدی‌انگاری رسول خدا ﷺ شکل گرفته است. البته شیخ مفید (م ۴۱۳) از فرقه‌ای با نام «محمدیه» نام برده است که مرگ پیامبر اسلام ﷺ را انکار کرده و به حیات ایشان قائل بوده‌اند (مفید، ۱۴۱۳: ص ۲۴۰-۲۴۱، ۳۱۴). به هر رو، حتی اگر ادعاهای مهدی‌انگاری پیامبر ﷺ را هم بپذیریم؛ به نظر می‌رسد که اسم در این جا موضوعیت نداشته است.

با در نظر گرفتن گزارش‌های تاریخی، شاید بتوان گفت که اهتمام عامه مسلمانان به نام مهدی با ظهور نخستین مدعیان مهدوی در میان شیعه گره خورده است. به عبارت روشن‌تر، وقتی زمزمه‌های مهدویت اولین نامزدهای مهدی، یعنی محمد بن حنفیه (م ۸۱) و به ویژه محمد بن عبدالله، ملقب به «نفس زکیه» (م ۱۴۵) در میان شیعه بالا گرفت (ابوالفرج اصفهانی، بی تا: ص ۲۰۷ به بعد)؛ گویا توجه به نام مهدی در میان دیگر مسلمانان نیز بیش‌تر شد و از سوی عباسیان برای معرفی کاندیدایی با شرایط مشابه تلاش گسترده‌ای صورت گرفت که همان محمد بن عبدالله منصور، ملقب به مهدی عباسی (حک: ۱۵۸-۱۶۹) است (رک: فاروق عمر، ۱۳۹۳: ص ۱۵۷-۱۸۴ و فقهی زاده و صادقی، ۱۳۹۳: ص ۱۳۵-۱۶۴). احتمالاً در همین زمان احادیث همنامی مهدی با پیامبر پررنگ شده و شاید همسو با برخی جریانات شیعی، متمم‌هایی چون همنامی پدر مهدی با پدر پیامبر نیز به این گزارش‌ها افزوده شد (موسسه معارف اسلامی، ۱۴۲۸: ج ۱، ص ۱۹۶-۱۹۷ و تجلیل تبریزی، ۱۴۲۵: ص ۷۷).

بنا بر آنچه گفته شد، موج مهدی‌گرایی در میان غیر شیعیان به اندازه شیعه پررنگ نبود و



منازعات قدرت، نقش پررنگی را در این زمینه ایفا می‌کرد؛ اما به هر رو، ظهور عباسیان و حسنیان، افق‌های جدیدی را در باب اهتمام به مهدی، به ویژه در مورد نام او در میان عامه مسلمانان باز کرد. چنان‌که موضوع اسم و برداشت‌های اعتقادی از آن، تنها در مهدی خلاصه نشد، بلکه گاه کلیشه‌های خاصی در حوزه نام که با اخبار پیشینی و پیشگویی‌ها ارتباط پیدا می‌کرد، مورد توجه و حتی استناد قرار می‌گرفت. برای نمونه می‌توان به القابی چون «سفاح» و «منصور» (ر.ک: فاروق عمر، ۱۳۹۳: ص ۱۵۷-۱۸۴) و البته اسم «عبدالله» اشاره کرد.

در مورد اسم «عبدالله» باید گفت که این نام در اواخر عهد اموی گویی اهمیت بسزایی یافته است؛ چنان‌که اهتمام به اسم عبدالله را می‌توان در گفت‌وگوی مروان بن محمد (حک: ۱۲۹-۱۳۲) با یکی از اطرافیانش در هنگامه نبرد زاب، یعنی آخرین نبرد مهم بین امویان و عباسیان مشاهده کرد. وی زمانی که متوجه شد فرمانده سپاه مقابل او، عبدالله بن علی (۹۵-۱۴۷) از نسل عباس است، احساس خطر کرد و اظهار داشت که سبب نادیده گرفتن پسر بزرگش، محمد یا عبدالملک و اختصاص جانشینی به پسران کوچک‌تر، یعنی عبدالله و عبیدالله از آن روست که شنیده است قدرت به دست فردی به نام عبدالله خواهد افتاد (ابن قتیبه، ۱۴۱۸: ج ۱، ص ۳۰۳-۳۰۴؛ طبری، ۱۹۶۷: ج ۷، ص ۵۶۳ و مسعودی، ۱۴۰۹: ج ۳، ص ۲۵۹-۲۶۰)؛ همچنان‌که تعداد فرزندان با نام «عبدالله» در میان عباسیان فراوان بود، تا آن‌جا که علی بن عبدالله بن عباس (۴۰-۱۱۷)؛ نام سه پسر (ابن سعد، ۱۴۱۰: ج ۵، ص ۲۳۹؛ زبیری، ۱۹۹۹: ص ۲۹ و بلاذری، ۱۴۱۷: ج ۴، ص ۷۲) و محمد بن عبدالله بن علی (م ۱۲۵) نیز نام دو پسر خود را «عبدالله» گذارده بودند (ابن سعد، ۱۴۱۰: ج ۵، ص ۳۸۱-۳۸۲ و طبری، ۱۹۶۷: ج ۱۱، ص ۶۴۵)؛ در عین آن‌که اسامی‌ای که با حرف عین شروع می‌شد، مورد توجه بود و چنین مشهور شده بود که عین پسر عین مروان را خواهد کشت (مسعودی، ۱۴۰۹: ج ۳، ص ۲۶۰). بعدها گویی منصور عباسی (حک: ۱۳۶-۱۵۸) نیز به این مسئله واکنش نشان داده (راغب اصفهانی، ۱۴۲۰: ج ۲، ص ۳۷۳-۳۷۴ و ابن جوزی، ۱۴۱۲: ج ۸، ص ۱۰۹) است (ر.ک: الله اکبری، ۱۳۸۱: ص ۸۰-۸۱).

به هر رو، تا نیمه قرن سوم که محدوده این تحقیق را فرامی‌گیرد و حتی تا پایان این سده، مدعی قدرتمندی برای تصدی عنوان مهدی در میان اهل سنت ظهور نکرد. از آن‌جا که شاید نتوان ادعای مهدویت برای ابومسلم (م ۱۳۷) (ر.ک: نوبختی، ۱۴۰۴: ص ۴۶-۴۷؛ مسعودی،

۱۴۰۹: ج ۳، ص ۲۹۳ و ر.ک: مقدسی، بی تا: ج ۴، ص ۳۰-۳۱، ج ۶، ص ۹۴-۹۵؛ و یا برخی جنبش‌های سفیانی، نظیر علی بن عبدالله (م حدود ۲۰۰) از نوادگان خالد بن یزید (م ۸۵ به بعد) را که با ادعای مهدویت هم گره خورده‌اند (ابن عساکر، ۱۴۱۵: ج ۴۳، ص ۳۱)؛ به عنوان گزینه‌های جدی مهدوی بررسی کرد.

لذا در یک نمودار فرضی می‌توان گفت که در آثار حدیثی، همان‌امی مهدی با پیامبر ﷺ یعنی نام «محمد» از ابتدا به صورت پررنگ به استناد احادیثی از رسول خدا ﷺ وجود دارد؛ اما گزارش‌های تاریخی از بی‌اهمیتی نام مهدی در قرن نخست و سپس پررنگ شدن اسم محمد در میان اهل سنت، به ویژه با ظهور مهدی عباسی حکایت دارد. چنان‌که این رویه بعد از خلافت مهدی البته با نمودی کم‌تر ادامه یافته است. از آن‌جا که بعدها مدعیانی با نام‌های دیگر در میان اهل سنت ظهور کردند (ر.ک: جعفریان، ۱۳۹۱)؛ اما تأثیر داده‌های روایی و حوادث تاریخی در این دوران سبب شده است که در اعتقاد امروزمین اهل سنت به مهدی، نام «محمد بن عبدالله» برجسته باشد؛ تا آن‌جا که بعضی بر این مسئله ادعای اجماع کرده‌اند (احمدی، ۱۴۳۱: ص ۱۷۴).

۲. فرایند اعتقاد شیعیان به نام مهدی

در مورد باورمندی شیعیان به نام مهدی، نمی‌توان به نام مشخص و مشترکی رسید؛ چنان‌که گوناگونی نامزدهای مهدوی در این دسته، خود گواهی بر این ادعاست. در عین حال، باید دید که آیا احادیث همان‌امی پیامبر ﷺ با مهدی که در بخش گذشته بدان اشاره شد، برای شیعیان اهمیتی داشته و یا نمود تاریخی یافته‌اند یا خیر؟ و آیا در این میان فرایندی را هم تجربه کرده‌اند؟ برای پاسخ به این سوالات لازم است شیعیان غیر امامی و سپس شیعیان امامی به تفکیک مورد بررسی قرار گیرند.

بایسته گفتن است که قبل از پرداختن به این دو دسته باید مراد از «امامیه» و «شیعیان امامی» در این‌جا مشخص شود. گذشته از تعریف امامیه در دو عرصه خاص و عام (ر.ک: عالمی و صفری فروشانی، ۱۳۹۵: ص ۱۰۶-۱۲۳)؛ منظور از شیعیان امامی در این پژوهش، شیعیانی هستند که به سلسله امامان تا عهد خود با توجه به نص معتقد بوده و ضمن پذیرش امام فعلی،



برای پذیرش امامان بعدی با توجه به سخنان امام حاضر زمینه لازم را داشته‌اند. به بیان دیگر، قصدی برای توقف در امام کنونی را ندارند. با این تعریف می‌توان گفت که منظور از امامیان در پژوهش پیش‌رو، شیعیانی هستند که با تمسک به ائمه علیهم‌السلام جذب جریان‌های شیعی دیگر همچون کیسانیه، زیدیه، اسماعیلیه، غلات و دیگران نشدند و بر پیروی از امامان علیهم‌السلام پای فشرده و در زمانه حضور به توقف بر امامی قائل نگشتند. این شیعیان بعدها و با تکمیل تعداد ائمه علیهم‌السلام با نام «شیعیان اثنا عشری» شناخته می‌شدند.

۱-۲. شیعیان غیر امامی

در باب باورمندی شیعیان غیر امامی در مورد نام مهدی، باید دسته‌های گوناگون آنان تفکیک شوند؛ یعنی حداقل لازم است در مورد چهار جریان اصلی شیعه غیر امامی یعنی کیسانیه، زیدیه، اسماعیلیه و واقفه در این دوران و در باب نام مهدی به اجمال سخن گفت.

«کیسانیان» نخستین گروهی هستند که برای مهدی موعود در احادیث نبوی، مصداقی مشخص یافته و آن را در قامت محمد بن حنفیه دیدند (ر.ک: وداد قاضی، ۱۹۷۴). بنا بر دیدگاه برخی از محققان، همنامی ابن حنفیه با رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم زمانی برای کیسانیان اهمیت یافت که به رقابت‌های ایدئولوژیک با دیگر گروه‌های مهدی‌گرا، به ویژه حسنیان وارد شدند. در این زمان بود که اهمیت اسم در میان کیسانیه پررنگ شد و مشابهت در اسم و کنیه با پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، به عنوان یکی از امتیازات مهدوی محمد بن حنفیه به شمار رفت (وداد قاضی، ۱۹۷۴: ص ۲۲۷)؛ هرچند گویی همین باور به صورتی یک دست در تمام جریان‌های کیسانیه دنبال نمی‌شد؛ زیرا گذشته از جریان‌های غالی، ادعای مهدویت برای ابوهاشم، یعنی عبدالله بن محمد بن حنفیه (م حدود ۹۸) (نوبختی، ۱۴۰۴: ص ۳۱، ۳۳-۳۴؛ اشعری قمی، ۱۳۶۰: ص ۲۷ و مفید، ۱۴۱۳: ص ۲۹۷)؛ نیز در تضاد با باور به مشابهت اسمی مهدی با پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم قرار داشت.

«زیدیان» نیز در باورمندی به نام مهدی، گویی با فراز و فرودهایی همراه بوده‌اند. از آن جا که اولین زمزمه‌های مهدوی در زیدیه که با خود زید بن علی (۸۰-۱۲۲) شروع شد (ر.ک: بارانی، ۱۳۹۶: ص ۴۹-۷۶)؛ طبعاً به مشابهت اسمی مهدی با پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم اهمیتی نمی‌داد؛ اما نقطه عطف در این گروه که اتفاقاً بر دیگر جریان‌های مهدوی هم عصر نیز بسیار اثرگذار بود؛ به

مهدویت «محمد نفس زکیه» برمی‌گردد. اهمیت مشابهت اسمی با پیامبر ﷺ و سپس مشابهت در نام پدر، به عنوان مهم‌ترین کلیدواژه در مهدویت «پسر عبدالله بن حسن مثنی» (م ۱۴۵) به شمار می‌رفت (ر.ک: ابوالفرج اصفهانی، بی‌تا: ص ۲۰۷ به بعد)؛ تا آن‌جا که وداد قاضی، یکی از محققان معاصر، به نقل از مستشرق آلمانی «تیلمن ناگل»^۱ مدعی است که قبل از هواخواهان نفس زکیه، مشابهت اسمی با پیامبر در طرح ادعای مهدویت اهمیتی نداشت (وداد قاضی، ۱۹۷۴: ص ۲۲۷)؛ اما با مرگ محمد، گویی تب نام‌گرایی نیز در میان زیدیان رو به کاهش گذاشت؛ هرچند هنوز ردپاهایی از این‌گرایش در اواخر قرن دوم به چشم می‌خورد؛ از آن‌جا که در ادعای مهدویت برای پسر امام صادق علیه السلام، یعنی «محمد بن جعفر»، ملقب به «دیباچ» (م ۲۰۳) تا حدی ردپاهایی از این اعتقاد به چشم می‌خورد.

در توضیح باید گفت که فرقه‌ای با نام «شمطیه» (مفید، ۱۴۱۳ پ: ص ۳۰۶ و حمیری، ۱۹۷۲: ص ۱۶۳) که آن را گاه با نام سمطیه (نوبختی، ۱۴۰۴: ص ۷۷)؛ شمیطیه (اشعری قمی، ۱۳۶۰: ص ۸۷) و سمیطیه (اشعری قمی، ۱۳۶۰: ص ۸۷ و اشعری، ۱۹۸۰: ص ۲۷) نیز خوانده‌اند؛ پیروان فردی به نام «یحیی بن ابی شمیط» (اشعری قمی، ۱۳۶۰: ص ۸۷) یا سمیط (نوبختی، ۱۴۰۴: ص ۷۷ و اشعری، ۱۹۸۰: ص ۲۷) هستند که ادعا می‌کردند بعد از امام صادق علیه السلام، امامت به محمد بن جعفر و فرزندان او اختصاص دارد و دلیل آن را حدیثی از امام صادق علیه السلام می‌دانستند که وقتی محمد در کودکی و در برابر دیدگان پدر به زمین خورد؛ امام بلافاصله او را از زمین بلند کردند و بعد از دلجویی از او، سخن از پیشگویی امام باقر علیه السلام به میان آوردند که ایشان به امام صادق علیه السلام گفته بود: وقتی فرزندی از شما شبیه من به دنیا آمد، نام و کنیه مرا بر او قرار بدهید که او شبیه من و رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم و بر همان سنت خواهد بود (نوبختی، ۱۴۰۴: ص ۷۶-۷۷ و اشعری قمی، ۱۳۶۰: ص ۸۶). البته این پایان کار نبود؛ چرا که ادعای امامت برای محمد گاه با ادعای مهدویت هم تلفیق شده است؛ بدین معنا که برخی معتقدند شمطیه دل به ظهور موعود در میان فرزندان دیباچ بسته بودند (اسفراینی، بی‌تا: ص ۳۳) و بنابر نقلی متأخر، محمد را همان مهدی موعود می‌دانستند (عبدالرزاق عفیفی، ۱۹۹۹: ص ۳۴۰).

1. Tilman Nagel.

به هر رو، گویی نامزد بعدی مهدی در زیدیه، یعنی «محمد بن قاسم» (م ۲۱۹) چندان به سبب نامش مهدی خوانده نمی‌شد، بلکه نوع مرگ او بود که سبب شد ادعاهای زنده بودن و مهدی انگاری او قوت بگیرد (مسعودی، ۱۴۰۹: ج ۳، ص ۴۶۵). عدم اهتمام به مشابهت اسمی مهدی با پیامبر ﷺ، در آخرین نامزد مهدوی زیدیان در این دوران، یعنی «یحیی بن عمر» (م ۲۵۰) به طور آشکارا دیده می‌شود و مهدی انگاری او به سمت شاخصه‌های دیگری مثل علائم الظهور رفته است (ابن عنبه، ۱۴۱۷: ص ۲۵۲؛ مویدی، ۲۰۰۷: ص ۱۵۰؛ ر.ک: طبری، ۱۹۶۷: ج ۹، ص ۲۶۷ و ۲۶۸؛ ابن مسکویه، ۱۳۷۹: ج ۴، ص ۳۲۸ و ابن اثیر، ۱۳۸۵: ج ۷، ص ۱۲۷).

بایسته گفتن است که اهتمام به اسم در میان زیدیان پس از نفس زکیه البته نه به عنوان مهدی، بلکه به عنوان موعودی اثرگذار در برخی اتفاقات، در پاره‌ای از گزارش‌های ملاحم موردتوجه قرار گرفته است. برای نمونه می‌توان به اخبار مرتبط با «یحیی بن حسین» (م ۲۹۸) امام و حاکم زیدی در یمن مراجعه کرد (ابن بدرالدین، ۱۴۲۲: ص ۴۶۵-۴۶۶).

اسماعیلیه را شاید نتوان در گستره زمانی این تحقیق، یعنی در عهد حضور معصومان علیهم‌السلام به عنوان مدعی قدرتمند مهدوی به حساب آورد؛ زیرا اسماعیلیان در انتهای قرن سوم بود که از دوره غیبت به دوره آشکار قدم گذاشته و ادعاهای آن‌ها و از جمله مهدویت به صورت جدی مطرح شد. به هر رو، ادعای مهدویت برای اسماعیل (نوبختی، ۱۴۰۴: ص ۶۷-۶۸؛ اشعری قمی، ۱۳۶۰: ص ۸۰؛ مفید، ۱۴۱۳: ص ۳۰۵) و سپس پسرش، «محمد» (نوبختی، ۱۴۰۴: ص ۷۲؛ اشعری قمی، ۱۳۶۰: ص ۸۳ و حمیری، ۱۹۷۲: ص ۱۶۲-۱۶۳)؛ نشان می‌دهد که آن‌ها نیز اسم خاصی را برای مهدی حداقل در ابتدای کار در نظر نمی‌گرفتند (ر.ک: محمداف، ۱۳۹۰: تمام کتاب).

آخرین گروه غیر امامی که اتفاقاً حضور قدرتمندی را در عرصه مهدویت و در شیعه در خلال قرن دوم و سوم تجربه کرده‌اند، «واقفیه» هستند. به رغم وجود اختلافاتی در باورمندی واقفیان به مهدویت امام کاظم علیه‌السلام، آن‌ها در یک ادعا هم داستان بوده و آن باور به قائم بودن امام هفتم، یعنی موسی بن جعفر علیه‌السلام است (ر.ک: ناصری، ۱۴۰۹: تمام متن). آنچه در این جا به صورت آشکار دیده می‌شود، عدم توجه به مشابهت اسمی با پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم است؛ اما این گونه هم نیست که واقفیان به مسئله نام قائم اهمیتی ندهند؛ بلکه آن‌ها گویی در مواجهه با دیگر



جریان‌های مهدوی و از جمله امامیه تلاش کرده‌اند برای اسم امام هفتم، یعنی «موسی»، جنبه‌ای مهدوی بتراشند و روایاتی را در این زمینه ارائه کنند که امامان پیشین، برآمدن فردی همانام با موسی بن عمران علیه السلام (طوسی، ۱۴۱۱: ص ۴۴-۴۷) و یا با اسم رمزهایی چون «فالق البحر» (طوسی، ۱۴۱۱: ص ۴۶)؛ یعنی شکافنده دریا و یا «حدیة الحلاق» (مفید، ۱۴۱۳: ص ۳۱۳ و طوسی، ۱۴۱۱: ص ۴۶)، یعنی تیغ اصلاح‌کننده و یا سر تراش (ابن سیده، بی تا: ج ۱۱، ص ۲۶ و زمخشری، ۱۹۹۶: ج ۲، ص ۳۹۴)؛ به نام موسی، رنگی مهدوی ببخشند. آن‌ها در ادعایی جالب توجه در مواجهه با روایاتی که نام «محمد» را برای مهدی پررنگ می‌کند، حتی چنین گفته‌اند که امام صادق علیه السلام پسرش، موسی را با نام‌های «احمد» و «محمد» یاد کرده است (طوسی، ۱۴۱۱: ص ۵۷). این مسئله نشان می‌دهد که گویی نام «محمد» چنان اهمیت یافته است که واقفه مجبور شده‌اند چنین مسئله عجیبی را مطرح کنند.

به هر رو، به نظر می‌رسد که در جریان‌های موعودگرای شیعی در بخش غیر امامی، به غیر از مقطع ظهور نفس زکیه مسئله نام اهمیت زیادی نداشت؛ یعنی نام خاصی برای مهدی چندان ضروری نبود. حتی در جریان‌های نزدیک به شیعه مشابهت اسمی با پیامبر صلی الله علیه و آله در ادعای مهدویت در آن دوران اهمیتی نداشت؛ چنان‌که این مسئله را می‌توان در ادعای مهدویت برای قیام «علی بن محمد بن عبدالرحیم» (م ۲۷۰)، ملقب به «صاحب زنج» (ر.ک: احمد العلی، ۲۰۰۶ و آزند، ۱۳۶۴)، مشاهده کرد (قاضی عبدالجبار، ۲۰۰۶: ج ۲، ص ۳۴۱).

۲-۲. شیعیان امامی

در بازخوانی اندیشه امامیان نسبت به نام مهدی، در همان ابتدا باید به گنجینه ارزشمند روایات این باب اشاره کرد. به عبارت واضح‌تر، داده‌های روایی در مورد نام مهدی و عناوین مشابهی همچون «قائم» را نمی‌توان دست‌کم گرفت. در منظومه‌های نخستین حدیثی شیعه، روایاتی از پیامبر صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام در دست است که نام مهدی را همان نام رسول خدا و یا مشابه (عیاشی، ۱۳۸۰: ج ۱، ص ۶۵؛ خصیبی، ۱۳۷۷: ص ۳۲۰، ۳۳۹، ۳۷۸، ۳۹۳، ۳۹۷؛ ابن بابویه، ۱۴۰۴: ص ۱۱۴، نعمانی، ۱۳۹۷: ص ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۱) رسول خدا صلی الله علیه و آله می‌داند (ابن بابویه، ۱۴۰۴: ص ۱۱۹-۱۲۰؛ نعمانی، ۱۳۹۷: ص ۹۳، ۲۳۱ و صدوق، ۱۳۵۹: ج ۱، ص ۲۸۶، ۲۸۷،



ج ۲، ص ۴۱۱)؛ با این تفاوت که از متمم‌هایی چون مشابَهت با نام پدر پیامبر ﷺ خبری نیست. این مسئله در مجموعه‌های روایی اهل سنت بازتاب گسترده‌ای داشته است (ر.ک: ابن حماد، ۱۴۲۳: ص ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰؛ ابن منادی، ۱۴۱۸: ص ۱۷۷ - ۱۷۸؛ ر.ک: ابن ابی شیبَه، ۱۴۰۹: ج ۷، ص ۵۱۳؛ بزار، ۱۹۸۸: ج ۴، ص ۲۵۷-۲۵۸؛ ابن حبان، ۱۴۱۴: ج ۱۵، ص ۲۳۶ و طبرانی، ۱۴۰۴: ج ۱۰، ص ۱۳۳، ۱۳۵، ج ۱۹، ص ۳۲) و به جای آن بر کنیه مشترک تکیه شده است (ابن بابویه، ۱۴۰۴: ص ۱۱۹-۱۲۰؛ قاضی نعمان، ۱۳۸۵: ج ۲، ص ۱۸۸ و صدوق، ۱۳۹۵: ج ۱، ص ۲۸۶، ۲۸۷، ج ۲، ص ۴۱۱). البته این موارد، غیر از روایات و یا گزارش‌هایی است که بدون اشاره به مشابَهت از کنیه «ابوالقاسم» برای مهدی سخن می‌گویند. همچنین برخی روایات آشکارا از نام «محمد» برای مهدی سخن می‌گویند (ر.ک: سلیم بن قیس، ۱۴۰۵: ج ۲، ص ۷۶۳؛ خصیبی، ۱۳۷۷: ص ۳۵۸، ۳۶۱، ۴۲۷؛ خزاز، ۱۴۰۱: ص ۸۰، ۱۵۳ و صدوق، ۱۳۵۹: ج ۱، ص ۲۸۵).
 به رغم داده‌های حدیثی فراوان در مورد نام مهدی که تا حدی در بند قبل بدان اشاره گردید؛ چندین مسئله سبب شده است که موضوع نام مهدی به روشنی آنچه از خوانش روایات برمی‌آید، در تاریخ امامیه و در عصر حضور ائمه علیهم‌السلام مشخص نباشد و شاید همین مسائل سبب شده بود که امامیان گاه از ائمه علیهم‌السلام در مورد نام مهدی سؤال کنند (نعمانی، ۱۳۹۷: ص ۱۸۱، ۲۸۸ و طوسی، ۱۴۱۱: ص ۳۳۳) و حتی با پایان عصر اطلاعات روشنی در این باب به دست نیاورده باشند؛ تا آن جا که بزرگ‌ترین مهدی نگاران عصر غیبت هم بر این مسئله صحه گذاشته‌اند؛ چنان که صدوق (م ۳۸۱) خود به این مسئله معترف است که ممکن است برخی از امامیان از نام تک تک ائمه مطلع نبوده‌اند (صدوق، ۱۳۵۹: ص ۷۴ - ۷۵). از این صریح‌تر، آن که نعمانی خود به این مسئله تصریح می‌کند که در زمانه‌ای قرار دارد که بسیاری از مردم در باب شناخت نام و نسب امام خود با دشواری‌های بسیاری مواجه هستند (نعمانی، ۱۳۹۷: ص ۱۶۰).
 این مسائل بدین قرارند:

۱. امامیان برخلاف دیگر مذاهب که معمولاً با انتخاب نامزد مهدی خیلی سریع وارد عرصه جدیدی شده و چالش‌های متناسب با مهدویت را در پیش رو می‌دیدند؛ چندان در مورد مهدویت اشتیاق و آرزومندی از خود نشان نداده‌اند که این رویکرد، شاید به سبب حضور امام معصوم است. آنان با پیروی از ائمه علیهم‌السلام بر اساس تعالیم آنان عمل می‌کردند و البته بزرگ‌ترین آرزوی

آن‌ها این بود که امام به قیام دست بزند و چشم‌انتظاری آنان برای امری که در انتظارش بودند، با قیام صاحب امر به انتها برسد و سرانجام قائمی از میان امامان به پا خیزد (ر.ک: برقی، ۱۳۷۱: ج ۱، ص ۱۷۳؛ ابن بابویه، ۱۴۰۴: ص ۹۵؛ کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ص ۳۶۸، ۵۳۶، ج ۸، ص ۸۰؛ نعمانی، ۱۳۹۷: ص ۹۴، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۱، ۱۹۷-۱۹۸، ۲۰۸-۲۰۹، ۲۱۵، ۲۸۸، ۲۹۴ و صدوق، ۱۳۹۵: ج ۱، ص ۳۲۵، ج ۲، ص ۶۴۴). لذا امید امامیان به «صاحب الامر» بودن برخی از ائمه علیهم‌السلام (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ص ۳۴۱، ۳۴۲، ج ۸، ص ۳۴۲؛ نعمانی، ۱۳۹۷: ص ۱۶۷ و صدوق، ۱۳۹۵: ج ۱، ص ۳۲۵) و یا سؤال مکرر شیعیان امامی از امامشان در مورد «صاحب امر» بودن (ابن بابویه، ۱۴۰۴: ص ۱۱۵؛ کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ص ۳۴۱؛ نعمانی، ۱۳۹۷: ص ۱۸۶، ۲۱۵ و صدوق، ۱۳۹۵: ج ۱، ص ۳۱۸، ج ۲، ص ۳۷۶) یا «قائم» بودن (نعمانی، ۱۳۹۷: ص ۲۱۶؛ صدوق، ۱۳۹۵: ج ۲، ص ۳۶۱ و خزاز، ۱۴۰۱: ص ۲۶۹) و مانند آن (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ص ۵۳۶؛ خصیبی، ۱۳۷۷: ص ۲۴۲-۲۴۳؛ نعمانی، ۱۳۹۷: ص ۲۱۵؛ منسوب به مسعودی، ۱۳۸۴: ص ۱۷۷-۱۷۸ و قاضی نعمان، ۱۴۰۹: ج ۳، ص ۳۷۹)؛ از همین باب است. اما این‌که نام قائم چه باشد، شاید اهمیت چندانی نداشت. این مسئله از گفت‌وگوی یکی از امامیان با یکی از پیروان نفس زکیه که به سبب نام او به مهدویت وی معتقد شده بود، کاملاً مشخص است. توضیح آن‌که راوی وقتی با اصرار هواخواه نفس زکیه به موضوع مشابهت اسمی مهدی و پدرش با پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و پدر ایشان مواجه می‌شود، به وی می‌گوید که اگر اسم برای تو مهم است، چرا به سراغ «محمد بن عبدالله بن علی بن حسین» نمی‌روی؟ (نعمانی، ۱۳۹۷: ص ۲۲۹-۲۳۰) این سخن کاملاً گواه آن است که موضوع نام مهدی برای پیروان ائمه علیهم‌السلام در آن زمان چندان موضوعیتی نداشت.

۲. موضوع دوم به کارکرد «القاب» بازمی‌گردد. القاب در میان اعراب به جای اسم به کار می‌رفت و این در مورد موعود اسلامی اهمیت مضاعفی پیدا کرد؛ زیرا القاب مشهوری همچون «مهدی» و «قائم» برای او در زمان ائمه و در جامعه اسلامی نهادینه شده بود که احتیاج به اسم را کم‌رنگ می‌کرد و اساساً برای صحبت در مورد او به نام بردن از ایشان نیازی نبود. این رویه تا بدان جا بود که گاه شیعیان در مورد مهدی از عنوان «صاحب هذا الامر»؛ یعنی صاحب این امر استفاده می‌کردند (ابن بابویه، ۱۴۰۴: ص ۱۱۵؛ کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ص ۳۴۱؛ نعمانی، ۱۳۹۷: ص ۱۸۶، ۲۱۵ و صدوق، ۱۳۹۵: ج ۱، ص ۳۱۸، ج ۲، ص ۳۷۶، ۴۰۷)؛ که این، نشان می‌دهد



فضای ذهنی راوی و امام به نقطه مشترکی رسیده و به توضیحات فزون‌تر نیازی نیست؛ علاوه آن که ائمه علیهم‌السلام ضمن بی‌اشکال دانستن اشاره به موعود در قالب القاب (خصیبه، ۱۳۷۷: ص ۳۶۴)؛ خود به اصحابشان سفارش می‌کردند که از لقب برای اشاره به امام استفاده کنند (ابن بابویه، ۱۴۰۴: ص ۱۱۸؛ کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ص ۳۲۸، ۳۳۲-۳۳۳ و صدوق، ۱۳۹۵: ج ۲، ص ۳۸۱، ۶۴۸). لذا به کارگیری لقب سبب می‌شد که به مرور، نام اصلی چندان در اولویت نباشد.

۳. عامل سوم به درون مایه حکومت ستیز موضوع مهدی بازمی‌گردد. در توضیح باید گفت که یکی از اصلی‌ترین تنگناهای امامیان سخن گفتن از امام و موعود مصلحی است که قرار است دنیای پر از ظلم را به جهانی پر از عدل تبدیل کند. مهم‌ترین خصیصه مهدی، ظلم‌ستیزی اوست که در روایات متعددی از شیعه و اهل سنت بیان شده است (ر.ک: احمد بن حنبل، ۱۴۱۶: ج ۱۷، ص ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۲۱، ۴۱۶، ۴۲۶، ۴۲۷، ج ۱۸، ص ۶۱، ۶۲، ۲۰۵؛ ابن ابی شیبه، ۱۴۰۹: ج ۷، ص ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴ و ابی داوود، ۱۴۲۰: ج ۴، ص ۱۸۳۱، ۱۸۳۲ و در آثار شیعی: صدوق، ۱۳۹۵: ج ۱، ص ۳۳، ۳۴، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۴، ۲۸۰، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ج ۲، ص ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۹۴؛ مفید، ۱۴۱۳ الف: ج ۲، ص ۳۴۰، ۳۴۱ و طوسی، ۱۴۱۱: ص ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۴۲۵). لذا شاید چندان بی‌راه نباشد اگر بگوییم که سخن از امام موعود، حکومت‌ستیزترین گفتمان شیعه محسوب می‌گردد. بنابراین، طبیعی است که نتوان از نام او به روشنی سخن گفت (ر.ک: صدوق، ۱۳۹۵: ج ۲، ص ۳۳۴-۳۳۵، ۶۴۷ و نعمانی، ۱۳۹۷: ص ۹۰).

به هر رو، باید این را در نظر گرفت که ائمه علیهم‌السلام هنگام سخن گفتن از مهدی، چالش مواجهه با حکومت را پیش‌رو می‌دیدند؛ زیرا بر اساس برخی روایات منسوب به ائمه علیهم‌السلام قرار بود در همان عصر، یعنی همزمان با حکومت‌هایی چون عباسیان، مهدی به قدرت برسد؛ چنان‌که در برخی روایات اختلاف بنی‌عباس از نشانه‌های حتمی در کنار برخی علائم الظهور شمرده شده است (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۸، ص ۳۱۰؛ نعمانی، ۱۳۹۷: ص ۲۵۷-۲۵۸، ۲۶۲، ۲۷۰ و صدوق، ۱۳۹۵: ج ۲، ص ۶۵۲). یا آن‌که سفیانی - به عنوان یکی از علائم ظهور - را نابودکننده عباسیان دانسته‌اند (نعمانی، ۱۳۹۷: ص ۲۵۸). از همه صریح‌تر آن‌که در برخی روایات چنین آمده است که مهدی، عباسیان را نابود می‌کند (خصیبه، ۱۳۷۷: ص ۲۸۳؛ منسوب به مسعودی، ۱۳۸۴: ص ۲۶۶ و صدوق، ۱۳۹۵: ج ۲، ص ۳۵۴). پس طبیعی است که موضوع اسم مهدی نتواند برای عموم

جامعه امامی به درستی تبیین شود.

توجه به این مطلب ضروری است که مخفی نگاه داشتن نام رهبر مخالفان حکومت، در عصر حضور ائمه، رویه چندان غیرمعمول نبوده است و عباسیان با استفاده از همین تاکتیک، یعنی پنهان نگاه داشتن نام و در عوض، دعوت کردن به شخصی نامشخص و در عین حال مورد رضایت همگان، یعنی همان «الرضا من آل محمد»، توانستند موفقیت بزرگی را کسب کنند و تا آخرین روزهای دعوت، کسی بر نام اصلی گردانندگان سازمان دعوت (ر.ک: الله اکبری، ۱۳۸۱: ص ۱۲۵-۱۵۹) آگاهی نیابد. تا آنجا که محمد بن علی بن عبدالله بن عباس (م ۱۲۵) در توصیه نامه خود به گردانندگان سازمان دعوت عباسی به صراحت به اتخاذ چنین تاکتیکی اشاره کرده است (مجهول، ۱۳۹۱: ص ۱۹۹-۲۰۰).

۴. بر اساس نکته سوم، رویکردی در شیعه نهادینه شد که بعدها با عنوان «حرمت تسمیه» شهرت یافت و در برخی کتاب های حدیثی بابی برای آن در نظر گرفته شد (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ص ۳۳۲-۳۳۳؛ ابن بابویه، ۱۴۰۴: ص ۱۱۷-۱۱۸ و صدوق، ۱۳۹۵: ج ۲، ص ۶۴۸). حرمت تسمیه مهدی بدان معناست که نمی توان به نام مهدی تصریح و او با نام اصلی، یعنی «محمد» یاد کرد؛ بلکه باید از القاب حضرت و یا تلفظ اسم او به صورت تقطیع شده، یعنی «م ح م د» بهره گرفت (جزایری، ۱۴۲۷: ج ۳، ص ۲۸). این مسئله از دیرباز مورد توجه بوده و برخی از متقدمان همچون صدوق (صدوق، ۱۳۷۸: ج ۱، ص ۴۱؛ همان، ۱۳۹۵: ج ۱، ص ۳۰۷؛ همان، ج ۱، ص ۲۸۵ و همان، ۱۴۱۴: ص ۹۳، ۹۵) و تا اندازه ای کلینی (م ۳۲۹) (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ص ۳۳۲ - ۳۳۳) و مفید (م ۴۱۳) (مفید، ۱۴۱۳: ب: ص ۷۳ و همان، ۱۴۱۳: ص ۴۴) و بعدها طبرسی (م ۵۴۸) (طبرسی، ۱۴۱۷: ج ۲، ص ۲۱۳) و البته متأخرانی همچون محمدتقی مجلسی (م ۱۰۷۰ق)، (محمدتقی مجلسی، ۱۴۱۴: ج ۴، ص ۱۵۸-۱۵۹) محمدباقر مجلسی (م ۱۱۱۰ق) (مجلسی، ۱۴۰۴: ج ۴، ص ۱۶-۱۸) و به ویژه میرداماد، که کتابی در باب حرمت تسمیه با نام «شرعة التسمیه حول حرمت التسمیه» نگاشته است (ر.ک: میردامادی، ۱۳۹۳: ص ۷۳-۸۶)؛ به این موضوع توجه کرده اند و از این رهگذر کتاب هایی در حرمت و حلیت تسمیه نگاشته شده است (آقابزرگ تهرانی، ۱۴۰۳: ج ۲، ص ۴۲۸، ج ۱، ص ۲۰۲، ج ۱۴، ص ۱۷۸).

مسئله حرمت تسمیه با هر نوع نگاهی، گویای آن است که نام بردن از مهدی با



محدودیت‌هایی مواجه بوده است. لذا اگر احادیث وارد شده در این موضوع (ر.ک: ابن بابویه، ۱۴۰۴: ص ۱۱۷-۱۱۸؛ کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ص ۳۲۸، ۳۳۲-۳۳۳؛ خصیبی، ۱۳۷۷: ص ۳۶۰، ۳۶۳، ۳۶۴ و صدوق، ۱۳۹۵: ج ۲، ص ۳۳۳، ۳۳۸، ۳۷۰، ۳۷۹-۳۸۰، ۳۸۱، ۴۱۱، ۴۸۳-۴۸۲، ۶۴۸)؛ را نیز نپذیریم و یا آن که تعدادی از آنان را به آغاز بحث غیبت مربوط بدانیم (ر.ک: سلیمان، ۱۳۹۲: ص ۱۶۹-۱۸۹)؛ باز می‌توان چنین برداشت کرد که نام مهدی به آسانی و آشکارا چه از سوی امامیان و چه از سوی شیعیان به کار نمی‌رفت و همین مسئله به پوشیدگی نام مهدی کمک می‌کرد.

۵. نکته پایانی در این بخش به تولد مخفی و پنهان‌کاری‌های بعدی خاندان امامت بازمی‌گردد؛ تا آن جا که جز تعداد اندکی که توانستند امام را در کودکی ببینند. عموم جامعه اساساً از تولد امام با خبر نشدند، تا آن جا که اختلافات بسیاری بعد از شهادت امام عسکری علیه السلام شکل گرفت و برخی آشکارا از عدم فرزند برای امام سخن می‌گفتند (نوبختی، ۱۴۰۴: ص ۹۶-۱۱۲؛ اشعری قمی، ۱۳۶۰: ص ۱۰۲-۱۱۶ و قاضی نعمان، ۱۴۰۹: ج ۳، ص ۳۱۲-۳۱۵). با چنین وضعیتی که حتی اصل تولد امام برای جامعه صورت روشنی نداشت (نعمانی، ۱۳۹۷: ص ۱۶۹)؛ طبیعی بود که نام ایشان هم چندان تصویر واضحی را به خود نگیرد.

با توجه به نکات یاد شده، شاید بتوان گفت که امامیان با توجه به چشمگیر بودن احادیث مشابهت نام مهدی و پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و رویکرد اهل سنت و غیر امامیان به این موضوع، اجمالاً از این که مهدی یاد شده در احادیث پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم، با ایشان هم‌نام بوده و «محمد» نام دارد؛ اطلاع داشتند. اما این، بدان معنا نبود که از قائم یا موعودی که امامیان در انتظار ظهور سریع او بودند با نام «محمد» یاد کنند؛ چنان که سؤال از قائم بودن ائمه علیهم السلام با نام‌های مختلف، چنین مدعایی را اثبات می‌کند (ابن بابویه، ۱۴۰۴: ص ۱۱۵؛ کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ص ۳۴۱، ۵۳۶؛ نعمانی، ۱۳۹۷: ص ۱۸۶، ۲۱۵، ۲۱۶؛ خصیبی، ۱۳۷۷: ص ۲۴۲-۲۴۳؛ منسوب به مسعودی، ۱۳۸۴: ص ۱۷۷-۱۷۸؛ قاضی نعمان، ۱۴۰۹: ج ۳، ص ۳۷۹؛ خزاز، ۱۴۰۱: ص ۲۶۹ و صدوق، ۱۳۹۵: ج ۱، ص ۳۱۸، ج ۲، ص ۳۶۱، ۳۷۶).

لذا به نظر می‌رسد که گذشته از «موضوع اثناعشریه» و حتی با پذیرش آن که عموم جامعه و نه خواص آن، از این که قرار است، امام دوازدهم همان مهدی و قائم باشد؛ مطلع بودند؛ باز



نمی‌توان به آسانی ادعا کرد که امام دوازدهم را با نام «محمد» می‌شناختند. توضیح آن که هرچند براساس برخی روایات اشاره شده در ابتدای این بخش، حداقل برخی از خواص و به قولی رازداران امامت (مدرسی، ۱۳۸۶: ص ۱۹۶)؛ از نام امام دوازدهم به عنوان مهدی و قائم مطلع بودند؛ عموم جامعه با توجه به آنچه در مسائل پنج‌گانه قبلی گفته شد، از این مسئله تصویر روشنی نداشتند؛ تا آن‌جا که از ائمه در مورد مهدی (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ص ۳۳۳؛ قاضی نعمان، ۱۴۰۹: ج ۳، ص ۳۹۷ و صدوق، ۱۳۹۵: ج ۱، ص ۳۲۷) و نام او (نعمانی، ۱۳۹۷: ص ۱۸۱، ۲۳۱، ۲۸۸ و طوسی، ۱۴۱۱: ص ۳۳۳)؛ سؤال می‌کردند و حتی بعد از عصر غیبت، در بخش‌هایی از جامعه شیعه، نام «مهدی» کاملاً روشن و مبرهن نبود (نعمانی، ۱۳۹۷: ص ۱۶۰ و صدوق، ۱۳۹۵: ص ۷۴-۷۵).

نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه گفته شد، می‌توان گفت که مسئله نام «مهدی» در سده‌های نخست اسلامی با عنایت ویژه‌ای از سوی مسلمانان همراه بوده است و احادیث نبوی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ که به مشابهت اسمی مهدی با خود اشاره دارند، به مرور مورد توجه گروه‌های مختلف قرار گرفته‌اند. همان‌گونه که قبلاً گفته شد، نخستین بار کیسانیان و حسنیان، از این احادیث بهره بردند و همنامی نامزد مهدویت خود با پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ را به عنوان شاهی بر حقانیت ادعای خویش دانستند که البته احتمالاً در این زمان بود که متمم‌هایی به «احادیث نام مهدی»، در مورد مشابهت اسمی پدر مهدی با پدر رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اضافه شد؛ هرچند بعدها در میان شیعیان غیر امامی، مسئله همنامی مهدی با پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، از اولویت خارج و اهمیت آن با ظهور نامزدهای مهدوی با اسامی غیر از محمد کم‌رنگ شد.

از سوی مقابل، عباسیان نیز با معرفی «محمد بن عبدالله منصور» که با لقب مهدی همراه شد، به اهمیت موضوع نام مهدی در سده دوم هجری دامن زدند؛ درحالی‌که قبل از آن، در میان عامه مسلمانان نام مهدی لزوماً «محمد» نبود و نامزدهای قبلی اسم‌های دیگری داشتند. به هر رو، اهتمام به نام «محمد» سبب شد که در اعتقاد امروزی جامعه اهل سنت، مهدی موعود از نسل رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و همنام با ایشان باشد.



برخلاف دو جریان قبلی، امامیان در این زمان، بر نام «مهدی» تأکید خاصی نداشتند. آن‌ها طبعاً و به اجمال از همنامی مهدی موعود با پیامبر ﷺ خبر داشتند؛ اما به دلیل برخورداری از امام حاضر و احتمالاً گره زدن مهدی به آخرالزمان، اهمیت چندانی به مسئله نام ندادند و به دنبال مصداقی برای مهدی با نام «محمد» نبودند؛ بلکه امید آنان به قیام یکی از ائمه بود که فرج جامعه شیعه را محقق کند که طبعاً چندان مهم نبود که چه نام داشته باشد.

بایسته گفتن است که جوهر حکومت ستیز مهدویت و رویکرد ائمه علیهم‌السلام در پنهان نگاه داشتن اطلاعات مربوط به مهدی که با مسائلی چون حرمت تسمیه و بهره‌گیری از القاب رخ می‌نمود؛ سبب می‌شد که عموم شیعیان، در مورد نام مهدی از اطلاعات چندان دقیقی برخوردار نگشته و تا عهد غیبت هم با ابهاماتی در این زمینه روبه‌رو باشند. تأکید دوباره بر این موضوع ضروری است که حرکت جامعه شیعه از ابهام به سوی وضوح بدان معنا نخواهد بود که در اصل مکتب تغییر و تطوری رخ دهد؛ بلکه موضوع نام مهدی و تبار دقیق او و دیگر مشخصات ایشان، از همان ابتدا برای ائمه علیهم‌السلام و شاید اصحاب خاص آن‌ها روشن و واضح بود.

منابع

١. أژند، يعقوب (١٣٦٤). قيام زنگيان، تهران، اميركبير.
٢. آقابزرگ تهراني، محمد محسن (١٤٠٣ق). الذريعة إلى تصانيف الشيعة، محقق: احمد بن محمد حسيني، بيروت، دارالأضواء.
٣. ابن ابى شيبه، عبدالله بن محمد (١٤٠٩ق). المصنف في الاحاديث والآثار، محقق: كمال يوسف الحوت، رياض، مكتبة الرشد.
٤. ابن اثير، علي بن محمد (١٣٨٥ق). الكامل في التاريخ، بيروت، دار صادر.
٥. ابن بابويه، علي بن حسين (١٤٠٤ق). الإمامة والتبصرة من الحيرة، محقق: مدرسه امام مهدي عليه السلام قم، مدرسة الإمام المهدي عليه السلام ورجة الشريفة.
٦. ابن بدر الدين، حسين (١٤٢٢ق). ينابيع النصيحة في العقائد الصحيحة، محقق: مرتضى محطوري، صنعاء، مكتبة البدر.
٧. ابن جوزي، عبدالرحمن بن علي (١٤١٢ق). المنتظم في تاريخ الأمم والملوك، محقق: محمد عبدالقادر عطا و مصطفى عبدالقادر عطا، بيروت، دارالكتب العلمية.
٨. ابن حبان، محمد (١٤١٤ق). صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، محقق: شعيب الأرنؤوط، بيروت، مؤسسة الرساله.
٩. ابن حماد، نعيم بن حماد (١٤٢٣ق). الفتن، محقق: مجدى بن منصور الشورى، بيروت، دارالكتب العلمية.
١٠. ابن حنبل، احمد بن محمد (١٤١٦ق). مسند الإمام أحمد بن حنبل، محقق: عبدالله بن عبدالمحسن تركي و ديگران، بيروت، مؤسسة الرساله.
١١. ابن سعد، محمد بن سعد (١٤١٠ق). الطبقات الكبرى، محقق: محمد عبدالقادر عطا، بيروت، دارالكتب العلمية.
١٢. ابن سيده، علي بن اسماعيل (بي تا). المخصص، بيروت، دارالكتب العلمية.
١٣. ابن عساکر، علي بن حسن (١٤١٥ق). تاريخ مدينة دمشق، محقق: علي شيري، بيروت، دارالفكر.
١٤. ابن عنبه حسني، احمد بن علي (١٤١٧ق). عمدة الطالب في أنساب آل أبي طالب، قم، انصاريان.
١٥. ابن قتيبة دينوري، عبدالله بن مسلم (١٤١٨ق). عيون الأخبار، بيروت، دارالكتب العلمية.
١٦. ابن مسكويه الرازي، ابو علي (١٣٧٩). تجارب الأمم، محقق: ابوالقاسم امامي، تهران، سروش.
١٧. ابن منادي، احمد بن جعفر (١٤١٨ق). الملاحم، محقق: عبدالكريم عقيلي، قم، دارالسيهر.



۱۸. ابوالفرج اصفهانی، علی بن الحسین (بی تا). *مقاتل الطالبیین*، محقق: سیداحمد صفرا، بیروت، دارالمعرفة.
۱۹. ابونعیم اصفهانی، احمد بن عبدالله (۱۴۱۰ق). *تاریخ اصبهان، ذکر اخبار اصبهان*، محقق: سیدحسن کسروی، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۲۰. ابی داوود، سلیمان بن اشعث (۱۴۲۰ق). *سنن ابی داوود*، محقق: سید محمد سید و دیگران، قاهره، دارالحدیث.
۲۱. احمد العلی، علی بن محمد (۲۰۰۶م). *صاحب الزنج و دولته المهوره*، بیروت، دارالمدار الإسلامی.
۲۲. احمدی، یاسر عبدالرحمن (۱۴۳۱ق). *ملاحم آخر الزمان عند المسلمین و اهل الكتاب و آثارها الفکریه*، ریاض، مجلة البیان.
۲۳. اسفرائینی، ابوالمظفر (بی تا). *التبصیر فی الدین*، محقق: محمدزاهد کوثری، قاهره، المكتبة الأزهرية للتراث.
۲۴. اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل (۱۹۸۰م). *مقالات الإسلامیین و اختلاف المصلین*، محقق: هلموت زیتر، ویسبادن (آلمان)، فرانس شتاینر.
۲۵. اشعری قمی، سعد بن عبدالله (۱۳۶۰). *المقالات و الفرق*، محقق: محمدجواد مشکور، تهران، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۶. الله اکبری، محمد (۱۳۸۱). *عباسیان از بعثت تا خلافت*، قم، بوستان کتاب.
۲۷. بارانی، محمدرضا (زمستان ۱۳۹۶). *«بازخوانی مهدی انگاری زید بن علی؛ بسترشناسی و فرایندشناسی»*، تاریخ اسلام، ش ۷۲.
۲۸. برادران، رضا و دیگران (زمستان ۱۳۹۵). *«بررسی تحلیلی رویکردهای امویان به مسئله مهدویت»*، پژوهشنامه تاریخ اسلام، ش ۲۴.
۲۹. برادران، رضا و محمدرضا بارانی (زمستان ۱۳۹۷). *«بررسی تحلیلی مؤلفه های مهدی باوری زیدیان در قرن سوم هجری»*، تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی، ش ۳۳.
۳۰. برقی، احمد بن محمد بن خالد (۱۳۷۱ق). *المحاسن*، محقق: جلال الدین محدث، قم، دارالکتب الإسلامیه.
۳۱. بزار، احمد بن عمرو (۱۹۸۸م). *مسند البزار (البحر الزخار)*، محقق: محفوظ الرحمن زین الله، مدینه، مكتبة العلوم والحکم.
۳۲. بستوی، عبدالعلیم عبدالعظیم (۱۹۹۹م). *المهدی المنتظر فی ضوء الأحادیث والآثار الصحیحة وأقوال العلماء وآراء الفرق المختلفة*، مکه مکرمه، المكتبة المکیه.

٣٣. بسوى/فَسوى، يعقوب بن سفيان (١٤٥١ق). *المعرفة والتاريخ*، محقق: اكرم ضياء العمرى، بيروت، مؤسسة الرسالة.
٣٤. بلاذرى، أحمد بن يحيى (١٤١٧ق). *انساب الأشراف*، محقق: سهيل زكار و رياض زركلى، بيروت، دارالفكر.
٣٥. تجليل تبريزى، ابوطالب (١٤٢٥ق). *من هو المهدي* عليه السلام، قم، مؤسسة النشر الإسلامى.
٣٦. جزائرى، نعمت الله بن عبدالله (١٤٢٧ق). *رياض الأبرار فى مناقب الأئمة الأطهار*، بيروت، مؤسسة التاريخ العربى.
٣٧. جعفرى، رسول (١٣٩١). *مهديان دروغين*، تهران، انتشارات علم.
٣٨. جوهرى، اسماعيل بن حماد (١٣٧٦ق). *الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربية*، محقق: احمد عبدالغفور عطار، بيروت، دارالعلم للملايين.
٣٩. حميرى، ابوسعيد بن نشوان (١٩٧٢م). *البحر العين*، محقق: كمال مصطفى، تهران، بى نا.
٤٠. خانى، مجتبى (زمستان ١٣٩٨). «*بازنمايى روايات صريح بخارى با يادکرد نام مهدي موعود در تاريخ الكبير و بررسى سندى آن*»، پژوهش هاى مهدوى، ش ٣١.
٤١. خزاز رازى، على بن محمد (١٤٥١ق). *كفاية الأثر فى النص على الأئمة الإثنى عشر*، محقق: عبداللطيف حسيني كوهكمري، قم، بيدار.
٤٢. خصيبى، حسين بن حمدان (١٣٧٧). *الهداية الكبرى*، بيروت، مؤسسة البلاغ.
٤٣. خطيب بغدادى، احمد بن على (١٤١٧ق). *تاريخ بغداد، أو، مدينة السلام*، محقق: مصطفى عبدالقادر عطا، بيروت، دارالكتب العلمية.
٤٤. خوارزمى، موفق بن احمد (١٤١١ق). *المناقب*، محقق مالك محمودى، قم، مؤسسه نشر اسلامى.
٤٥. داني، ابو عمرو عثمان بن سعيد (١٤١٦ق). *السنن الواردة فى الفتن و غوائلها و الساعة و أشراتها*، محقق: ضياء الله بن محمد إدريس المباركفورى، رياض، دار العاصمة.
٤٦. راغب اصفهانى، حسين بن محمد (١٤٢٥ق). *محاضرات الأدباء و محاورات الشعراء و البلاغاء*، محقق: عمر فاروق، بيروت، شركة الأرقم بن ابى الأرقم.
٤٧. زبيرى، مصعب بن عبدالله (١٩٩٩م). *كتاب نسب قريش*، محقق: اواريست لوى پرووانسال، قاهره، دارالمعارف.
٤٨. زمخشري، محمود بن عمر (١٩٩٦م). *الفائق فى غريب الحديث*، محقق: ابراهيم شمس الدين، بيروت، دارالكتب العلمية.



۴۹. سلیم بن قیس (۱۴۰۵ق). کتاب سلیم بن قیس الهلالی، محقق: محمد انصاری زنجانی، قم، الهادی.
۵۰. سلیمان، خدامراد (بهار ۱۳۹۲). «تحلیل حدیث شناسانه حکم نام بردن حضرت مهدی علیه السلام به محمد»، مشرق موعود، ش ۲۵.
۵۱. صدوق، محمد بن علی بن بابویه (۱۴۱۴ق). اعتقادات الإمامیه، قم، کنگره شیخ مفید.
۵۲. _____ (۱۳۷۸ق). عیون أخبار الرضا علیه السلام، محقق: مهدی لاجوردی، تهران، نشر جهان.
۵۳. _____ (۱۳۵۹). کمال الدین و تمام النعمة، محقق: علی اکبر غفاری، تهران، دار الکتب الإسلامیه.
۵۴. صفار، محمد بن حسن (۱۴۰۴ق). بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد علیهم السلام، محقق: محسن کوجه باغی، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
۵۵. طبرانی، سلیمان بن احمد (۱۴۰۴ق). المعجم الکبیر، محقق: حمدی بن عبدالمجید السلفی، موصل، مکتبه العلوم والحکم.
۵۶. طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۱۷ق). إعلام الوری بأعلام الهدی، محقق: موسسه آل البيت علیهم السلام، قم، آل البيت علیهم السلام.
۵۷. طبری، محمد بن جریر (۱۹۶۷م). تاریخ الأمم والملوک، محقق: محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، دارالتراث.
۵۸. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۱ق). الغیبة (کتاب الغیبة للحجه)، محقق: عبادالله تهرانی و علی احمد ناصح، قم، دارالمعارف الإسلامیه.
۵۹. عالمی، محمدرضا و نعمت الله صفری فروشانی (زمستان ۱۳۹۵). «مفهوم شناسی اصطلاح امامیه»، نقد و نظر، ش ۸۴.
۶۰. عفیفی، عبدالرزاق (۱۹۹۹م). فتاوی و رسائل عبدالرزاق العفیفی، محقق: ولید بن ادیس بن منسی و سعید بن صابر بن عبده، ریاض، دارالفضیله.
۶۱. عمر، فاروق (بهار ۱۳۹۳). «فرهنگ مهدویت در القاب خلفای عباسی»، مترجم: غلامحسن محرمی، تاریخ اسلام در آینه پژوهش، ش ۱.
۶۲. عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ق). تفسیر العیاشی، محقق: هاشم رسولی محلاتی، تهران، المطبعة العلمیه.

۶۳. فرمانیان آرائی، مهدی و حامد قرانتی (تابستان ۱۳۹۳). «گونه شناسی کارکردی مفهوم مهدویت با تکیه بر گزارشات تاریخی»، مشرق موعود، ش ۳۰.
۶۴. فقهی زاده، عبدالهادی و سیدجعفر صادقی (بهار ۱۳۹۳). «نقش عباسیان در جعل و تحریف روایات مهدوی»، مشرق موعود، ش ۲۹.
۶۵. قاضی عبدالجبار، ابوالحسن عبدالجبار بن احمد (۲۰۰۶م). تثبیت دلائل النبوه، محقق: عبدالکریم عثمان، قاهره، دارالمصطفی.
۶۶. قاضی نعمان، محمد بن حیون (۱۳۸۵ق). دعائم الاسلام، محقق: آصف فیضی، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۶۷. _____ (۱۴۰۹ق). شرح الأخبار فی فضائل الأئمة الأطهار علیهم السلام، محقق: محمد حسین حسینی جلالی، قم، جامعه مدرسین.
۶۸. قاضی، وداد (۱۹۷۴ق). الکیسانیه فی التاریخ و الادب، بیروت، دار الثقافة.
۶۹. کاشف الغطاء، شیخ جعفر (۱۴۲۵ق). العقائد الجعفریه، محقق: سید مهدی شمس الدین، قم، مؤسسه انصاریان.
۷۰. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). الکافی، محقق: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دارالکتب الإسلامیه.
۷۱. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴ق). مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، محقق: هاشم رسولی محلاتی، تهران، دارالکتب الإسلامیه.
۷۲. مجلسی، محمدتقی (۱۴۱۴ق). لوامع صاحبقرانی (شرح فقیه)، قم، مؤسسه اسماعیلیان.
۷۳. مجهول (۱۳۹۱ق). أخبار الدولة العباسیه و فیه أخبار العباس و ولده، محقق: عبدالعزیز الدوری و عبدالجبار المطلبی، بیروت، دارالطلیعه.
۷۴. محمداف، قدیر (۱۳۹۰). مقایسه تطبیقی اندیشه مهدویت از دیدگاه اسماعیلیه و امامیه، قم، مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی.
۷۵. مدرسی طباطبایی، سید حسین (۱۳۸۶). مکتب در فرایند تکامل، مترجم: هاشم ایزدیناه، تهران، کویر.
۷۶. مسعودی، علی بن حسین (۱۴۰۹ق). مروج الذهب و معادن الجواهر، محقق: اسعد داغر، قم، دارالهجره.
۷۷. منسوب به مسعودی (۱۳۸۴). إثبات الوصیه للإمام علی بن ابی طالب، قم، انصاریان.



۷۸. مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق. الف). *الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد*، محقق: موسسه آل البيت عليه السلام، قم، كنگره شيخ مفيد.
۷۹. _____ (۱۴۱۳ق. ب). *الفصول العشرة في الغيبة*، محقق: فارس تبريزيان، قم، دارالمفيد.
۸۰. _____ (۱۴۱۳ق. پ). *الفصول المختاره*، محقق: علي ميرشريفی و ديگران، قم، دارالمفيد.
۸۱. _____ (۱۴۱۳ق. ت). *النكت الاعتقادية*، قم، كنگره شيخ مفيد.
۸۲. مقدسی، مطهر بن طاهر (بی تا). *البدء والتاريخ*، قاهره، مكتبة الثقافة الدينية.
۸۳. موسسه معارف اسلامي (۱۴۲۸ق). *معجم احاديث الإمام المهدي عليه السلام*، قم، مسجد مقدس جمكران.
۸۴. موسوی زنجانی، سيد ابراهيم (۱۴۱۳ق). *عقائد الإمامية الاثني عشرية*، بيروت، مؤسسة الأعلمی.
۸۵. مويدي، مجدالدين بن محمد (۲۰۰۷م). *التحفة شرح الزلف*، قم، كتابخانه مركز پژوهشي دائرة المعارف علوم عقلي اسلامي.
۸۶. ميردامادي، سيد مجتبي (زمستان ۱۳۹۳). «حرام بودن يا جواز نام بودن حضرت مهدي عليه السلام به نام «محمد» (بررسی دويدگاه حكيم ميرداماد و شيخ حر عاملی قدس سرهما)»، مشرق موعود، ش ۳۲.
۸۷. ناصري، رياض محمد حبيب (۱۴۰۹ق). *الواقعية دراسة تحليلية*، مشهد، المؤتمر العالمی للامام الرضا عليه السلام.
۸۸. نعمانی، محمد بن ابراهيم (۱۳۹۷ق). *الغيبة*، محقق: علي اكبر غفاري، تهران، مكتبة الصدوق.
۸۹. نويختي، حسن بن موسى (۱۴۰۴ق). *فرق الشيعة*، قم، دار الاضواء.

بررسی کمال طلبی، به عنوان ویژگی انسان و جامعه منتظر در اندیشه امام خمینی

امیر سیاهپوش^۱

چکیده

صاحب نظران ویژگی های مختلفی برای انسان و جامعه منتظر ذکر کرده اند. «کمال طلبی» خصلتی است فطری که از منظر امام خمینی، انسان و جامعه منتظر باید آن را در خود تقویت کنند. سؤال این تحقیق آن است که مبدا و منشا این کمال طلبی در اندیشه امام چیست؟ چه ابعاد و شاخصه هایی دارد و لوازم آن کدامند و چگونه می توان بین این خصلت و مسئله انتظار پیوند برقرار کرد؟ برای پاسخ به این سؤال، از روش «تحلیل محتوا» استفاده شده است. مطالب حضرت امام خمینی (اعم از کتاب ها، سخنرانی ها، پیام ها و گفت و گوها) در خصوص کمال طلبی و انتظار تجزیه و تحلیل شده اند. مبتنی بر اندیشه امام خمینی، انسان و جامعه منتظر میل فطری کمال طلبی را باید در خود تقویت کنند و لازمه آن چند چیز است: شناخت انسان کامل و جامعه موعود و مطلوب او، تقویت میل و شوق نسبت به انسان و جامعه کامل و در نهایت تلاش برای تحقق آرمان ها و ارزش هایی که امام عصر علیه السلام برای تحقق آن قیام خواهند کرد. مهم ترین کنش در این مسیر، استقرار حکومت اسلامی است.

واژگان کلیدی: کمال طلبی، جامعه منتظر، انسان منتظر، امام خمینی.

مقدمه

تحقق جامعه موعود، مستلزم فراهم کردن زمینه‌های لازم برای ظهور امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف است. انتظاری که به این ضرورت توجه نداشته باشد، فرجامی جز انفعال یا ناامیدی نخواهد داشت و در نتیجه رویکرد سلبی و منفی بر انتظار هم غلبه پیدا می‌کند؛ رویکردی که نه تنها زمینه سازی مثبت و تطهیر و خودسازی انسان و جامعه را موثر نمی‌داند، بلکه تنجیس و تخریب ارزش‌های اخلاقی را تجویز می‌کند. در مباحث مهدویت، خصوصیات مختلفی مبتنی بر آیات و روایات یا متکی به براهین عقلی و تجربی برای انسان و جامعه منتظر شناسایی شده‌اند. یکی از خصوصیات مهمی که کم‌تر به آن پرداخته شده، «ویژگی کمال طلبی و تحول خواهی انسان» است؛ خصلتی فطری که همه انسان‌ها و جوامع را در بر می‌گیرد. در این مقاله ماهیت و ابعاد کمال طلبی و شرایط و لوازم آن و نسبت آن با انتظار مثبت و تعالی بخش در اندیشه امام خمینی مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

بیان مسئله

منتظران فعال و مثبت نگر مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه الشریف، به این امر واقفند که ظهور حضرت حجت به زمینه سازی نیاز دارد. مشیت الهی در بستر سنت‌های الهی محقق خواهد شد. جامعه و انسان منتظر نیز باید این خصوصیت را بشناسند و برای تحقق آن تلاش کنند. در این صورت، شرایط برای تعجیل در فرج فراهم خواهد شد. سوال است که این خصوصیات کدامند و چگونه باید آن‌ها را شناخت؟ برای شناخت این خصوصیات، منبعی متقن‌تر و قابل اتکاتر از آیات و روایات نیست. بنابراین، باید برای شناخت این خصوصیات به منابع قرآنی و روایی مراجعه کرد. استنتاج و استنباط از این منابع نیز از منطق و روش مراجعه و شیوه تفسیر این روایات متأثر است. برخی عدالت خواهی و تلاش را برای تحقق آن، مهم‌ترین خصوصیت انسان و جامعه منتظر می‌دانند. برخی نیز بر امید و اعتماد به وعده الهی و برخی بر تقوا و تهذیب نفس مومنان تاکید می‌کنند. خصوصیات دیگری نیز در این میان مورد توجه قرار دارند؛ از جمله تلاش برای ترویج فضایل و مکارم اخلاقی، استقرار حکومت اسلامی، بیداری و آگاهی جوامع تحت ستم و همین‌طور شرایطی مثل اجرای احکام الهی، اجرای حدود معطله در عصر ظهور، آراستگی کارگزاران و دین‌داران به



عدالت و تقوای الاهی، نهادینه شدن قوانین و قراردادهای شریعت اسلامی در جامعه و تکامل اخلاق و عقول (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵۱، ص ۱۲۳ و همان، ج ۵۲، ص ۳۳۶).

تمام موارد مذکور مهم و موثرند و برای عدم اعتنا به هر یک از این خصوصیات، دلیلی وجود ندارد. در منظومه فکری اسلام، توجه به هر آنچه موجبات قرب به حق و دوری از طاغوت را فراهم می‌کند، در تمهید شرایط ظهور موثر است. در این میان توجه به ویژگی‌ها و خصوصیات فطری، انسان می‌تواند در اتصال عناصر مختلف این منظومه و تبیین نیروی بنیادین محرک و مولد آن موثر باشد. این‌که خدای متعال چه ویژگی‌هایی به انسان بخشیده و این ویژگی‌های ثابت چگونه در سوق دادن او به سمت آرمان‌های بلند و متعالی و گرفتار نشدن در دام ناامیدی و رکود و قانع نشدن به وضع موجود ایفای نقش می‌کنند؛ امری است بسیار مهم. یکی از این خصوصیات فطری، تکامل طلبی و کمال خواهی انسان است. این موضوع در اندیشه امام خمینی جایگاهی بی‌بدیل و کانونی دارد. مسئله اصلی در این‌جا آن است که امام این مفهوم را چگونه تعریف می‌کند و برای آن در زندگی فردی و اجتماعی چه اهمیتی قائل است و آیا این ویژگی بر زمینه‌سازی برای ظهور موثر است یا خیر و اگر موثر است برای رشد و گسترش آن چه باید کرد؟

پیشینه تحقیق

موضوع کمال طلبی به عنوان خصوصیت منتظران ظهور، کم‌تر مورد توجه بوده و نگاه امام خمینی در این خصوص به صورت کافی مورد بحث قرار نگرفته است.

سید غلامرضا حسینی در مقاله‌ای با عنوان «حکومت جهانی حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریک و استراتژی انتظار در اندیشه امام خمینی رحمته الله علیه» به این نتیجه اجمالی رسیده است که انتظار در قاموس فکری و اجتهادی امام خمینی به جز آمادگی فردی و اجتماعی برای برپایی دولت کریمه حضرت ولی عصر عجل الله تعالی فرجه الشریک مفهومی ندارد. شفیعی سروستانی در مقاله «انتظار در اندیشه امام خمینی» (سروستانی، ۱۳۷۶: ص ۱۸-۲۲)؛ بخشی از ابعاد فکری امام در خصوص انتظار و نقش ایشان را در تغییر رویکرد به انتظار به اجمال بیان کرده است. صادقی ارزگانی هم در مقاله «سیمای حضرت مهدی در اندیشه امام خمینی» (صادقی ارزگانی، ۱۳۸۳: ص ۱۳۶-۱۵۲)؛



اندیشه امام در خصوص مهدویت را بررسی کرده و بر این باور است که امام خمینی اولین کسی است که قلمرو عدالت گستری دولت کریمه حضرت مهدی را فراتر از ابعاد اقتصادی و اجتماعی و مانند آن، مطرح کرده و اصلاح تمام شئون عالم و آدم را جزء قلمرو عدالت گستری آن حضرت خوانده است. مهدوی زادگان در مقاله «امام خمینی علیه السلام و فلسفه سیاسی انتظار» (مهدوی زادگان، ۱۳۹۴: ص ۷-۲۵)؛ به این نتیجه رسیده است که در اندیشه امام خمینی، ولایت فقیه را باید معادل «فلسفه سیاسی انتظار» و «دولت انتظار» عصر غیبت کبرا دانست. در عین حال که مقالات مذکور به مفهوم انتظار پرداخته‌اند؛ هیچ کدام از این مقالات به مقوله کمال طلبی و نسبت آن با انتظار در اندیشه امام خمینی نپرداخته است.

روش شناسی

برای پاسخ به مسئله اصلی تحقیق، از روش تحلیلی و تبیینی استفاده شده است. مجموعه بیانات امام خمینی مورد بررسی قرار گرفته و دیدگاه‌های ایشان در خصوص مفاهیم اصلی، یعنی کمال طلبی، انتشار و جامعه منتظر استخراج شده و مجموعه یافته‌ها مورد تحلیل و تبیین قرار گرفته‌اند.

تعریف مفاهیم

کمال و کمال طلبی: تعاریفی چند از این مفهوم ارائه شده‌اند. عموماً تلاش برای رفع نقص و دست یابی به مراحل بالاتر را کمال دانسته‌اند. معمولاً نزدیک‌ترین کلمه به لغت کمال، مفهوم «تمام» است و کمال را با عطف توجه به آن تعریف کرده‌اند. شهید مطهری در این خصوص معتقد است هر شیئی که دارای چند جزء است، وقتی که همه اجزایش در کنار هم قرار گیرند، «تمام» شده است؛ مثلاً کارخانه سازنده اتومبیل باید این محصول را تمام کند و در اختیار مشتریان خود قرار دهد؛ اما «کمال» نوعی تغییر کیفی است که انسان را از یک درجه به درجه بالاتر می‌رساند؛ مثلاً جنین که در رحم مادر است پس از تولد، تکامل پیدا می‌کند و آن گاه که بزرگ می‌شود و علم و دانش فرا می‌گیرد، به کمال بیش‌تری دست می‌یابد (مطهری، ۱۳۷۱: ص ۲۵۷). در جای دیگری تمایز تمام و کمال را در حرکت عرضی و طولی شیء می‌بینند. وقتی



شیء در جهت افقی به حد آخر خود برسد، می‌گویند «تمام» شد و هنگامی که شیء در جهت عمودی بالا رود، می‌گویند «کمال» یافت. پس وقتی می‌گویند عقل یک نفر کامل شده، یعنی قبلاً هم عقل داشته؛ اما حال عقلش یک درجه بالاتر آمده است (همان، ۱۳۷۰: ص ۱۰).

یک مثال روشن در حوزه کمال معنوی مثالی است که در خصوص تمام و کمال بودن روزه و عباداتی مثل آن بیان می‌کنند. روزه «تمام» روزه‌ای است که تمام احکام شرعی مثل نخوردن و نیاشامیدن، در خصوص آن رعایت شود. این روزه روزه‌ای است تمام، اما کامل نیست. روزه کامل روزه‌ای است که حفظ چشم و گوش، زبان و دل در آن مراعات شود. هر چه رعایت بیش‌تر، روزه کامل‌تر.

در مجموع، مفهوم کمال در ادبیات دینی به ارتقا و رشد معنوی و روحی مربوط می‌شود و الزاما تابع تمامیت مادی و جسمی نیست. ممکن است یک فرد نقص عضو داشته باشد؛ اما اهل کمالات و ترقیات روحی باشد. همین‌طور یک جامعه ممکن است نقص مادی و رفاهی داشته باشد؛ اما در فضایل و مکارم اخلاقی، پیشرو باشد.

مبنا و مبدا کمال طلبی انسان

فطرت و ویژگی‌های آن در اندیشه امام خمینی جایگاهی محوری دارد. تمام ابعاد سیاسی، فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی اندیشه امام را با فهم دیدگاه ایشان در خصوص فطرت، می‌توان درک کرد. همچنین منظور از فطریات امور مشترک بین تمام انسان‌ها است:

مقصود از «فطریات»، آن اموری است که جمیع سلسله بشری در آن متفق باشند، و هیچ عادت و مذهبی و محیطی و اخلاقی در آن تاثیری نکند. وحشیت و تمدن، بدویت و حضریت، علم و جهل و ایمان و کفر و سایر طبقه بندی‌های سلسله بشری، امور فطریه را تغییر ندهد (امام خمینی، ۱۳۷۷: ص ۹۸).

در اندیشه امام خمینی، از جمله امور فطری، حقیقت جویی و جمال دوستی است و تمایلات دیگر. عشق به کمال مطلق هم یکی از ویژگی‌های فطری و قطعی انسان است. مرکزیتی که امام به «کمال طلبی» در فطرت قائل است، کانون مباحث ایشان را تشکیل می‌دهد. از منظر ایشان، خدای متعال در طینت انسان دو فطرت اصلی و تبعی قرار داده است: عشق به کمال و تنفر از



نقص:

یکی از آن دو فطرت که سمت اصلیت دارد، فطرت عشق به کمال مطلق و خیر و سعادت مطلقه است که در کانون جمیع سلسله بشر، از سعید و شقی و عالم و جاهل و عالی [و] دانی، مخمر و مطبوع است و اگر در تمام سلسله بشر، انسان تفحص و گردش کند و جمیع طوایف متشکته و اقوام متفرقه در عالم را تفتیش کند؛ يك نفر را نیابد که به حسب اصل جبلت و فطرت، متوجه به کمال و عاشق خیر و سعادت نباشد و دیگری از آن دو فطرت، که سمت فرعیت و تابعیت دارد، فطرت تنفر از نقص و انزجار از شر و شقاوت است که این مخمر بالعرض است و به تبع آن فطرت عشق به کمال، تنفر از نقص نیز مطبوع و مخمر در انسان است (همان، ص ۷۶).

در خصوص فطرت کمال طلب نقص گریز، چند ویژگی قطعی و ثابت وجود دارد:

اولاً، انسان به صورت فطری همه کمالات و کمال مطلق را خواهان است. خدای متعال، انسان را به گونه‌ای خلق کرده است که طالب بهترین‌ها از هر نوع آن است و این خصلت مخصوص انسان است:

«در فطرت بشر؛ طلب قدرت مطلق است، نه قدرت محدود. طلب کمال مطلق است، نه کمال محدود. علم مطلق را می‌خواهد؛ قدرت مطلقه را می‌خواهد» (صحیفه امام، ۱۳۷۹: ج ۱۴، ص ۲۰۶).

نکته مهم دیگر این است که این کمال طلبی، فطری است و نیاز به آگاهی ندارد: «و چون قدرت مطلق در غیر حق تعالی تحقق ندارد، بشر به فطرت حق را می‌خواهد، و خودش نمی‌فهمد. یکی از ادله محکم اثبات کمال مطلق همین عشق بشر به کمال مطلق است» (همان).

ثانیاً، فطرت در پی واقعیت کمال مطلق است؛ نه به دنبال توهم آن:

عشق فعلی رو دارد به سوی کمال مطلق؛ نه به توهم کمال مطلق؛ به حقیقت کمال مطلق. عاشق فعلی بدون معشوق فعلی محال است. در این جا توهم و ساختن نفسی تأثیر ندارد؛ برای این که فطرت دنبال واقعیت کمال مطلق است؛ نه دنبال یک توهم کمال مطلق تا کسی بگوید بازی خورده است؛ فطرت بازی نمی‌خورد (همان).

ثالثاً، عشق به کمال مطلق هم محال است از انسان جدا شود و حقیقت آن هم یکی بیش نیست و آن هم تمنای قرب الاهی و اتصال به این معدن عظمت است:



کمال مطلق محال است دو باشد و مکرر باشد، و کمال مطلق، حق - جل و علا - است. همه او را می‌خواهند و دل‌باخته به اویند؛ گرچه خود نمی‌دانند و در حجب ظلمت و نورند و با این حجب، پندارند چیزهای دیگر می‌خواهند و به هر کمال یا جمال یا قدرت یا مکانت که رسیدند، به آن حد قانع نیستند و گم شده خود را در آن نمی‌یابند (همان، ج ۱۶، ص ۲۱۲).

عشاق جمال حق و مقربین و مجذوبین، غایت افعالشان وصول به باب الله و رسیدن به لقاء الله و ساحت قدس الاهی است (امام خمینی، ۱۳۷۶: ص ۲۹۰).

در یک جمع بندی می‌توان گفت از منظر امام خمینی، خدای متعال به انسان دو فطرت کمال طلب و نقص گریز عطا فرموده است. از طرفی انسان طالب همه کمالات، خوبی‌ها و زیبایی‌ها است و از طرف دیگر، از همه نقایص، بدی‌ها و زشتی‌ها گریزان و متنفر است. زیباترین‌ها را می‌خواهد ببیند و نشان دهد؛ کامل‌ترین کلام‌ها را بشنود و بگوید و شیواترین و بلیغ‌ترین مطالب را بخواند و بنویسد. همین‌طور زشت و ناقص نبیند و نشان ندهد؛ نشنود و نگوید و نخواند و ننویسد. این کمال طلبی و نقص گریزی، حقیقی است، توهم نیست. قطعا و حتما مابه ازای بیرونی و واقعی دارد و آن، چیزی نیست جز ذات حضرت حق. خدای متعال، کمال و جمال مطلق، هست و بشر خواهان اوست. این تمنا هم تمام شدنی نیست و هیچ‌گاه از بشر جدا نمی‌شود؛ اما احتمال انحراف دارد. بنابراین، خدای متعال انسان را به گونه‌ای خلق کرده که بخواهد و این خواسته هم وجود داشته باشد.

اما آیا مصداق و جلوه مشخص و مشهودی برای کمال مطلق می‌توان به بشر نشان داد تا با توجه به آن راه را پیدا و به سمت آن حرکت کند؟ از نظر امام، تجلی کمال مطلق هم در خود انسان و اجتماع انسانی است: «انسان، خلاصه و عصاره همه عالم [است]» (صحیفه امام، ۱۳۷۹: ج ۸، ص ۶۲). حتما مصداق و نمونه انسان کامل باید وجود داشته و جامعه کامل هم امکان تحقق داشته باشد. در چارچوب اندیشه امام، در غیر این صورت، میل به این دو، میلی است لغو و بیهوده و این خلاف حکمت خدای علیم است. نمی‌شود انسان طالب انسان کامل باشد و این انسان کامل وجود نداشته باشد:

بدان که انسان کامل، مثال اعلائی خدا و آیت کبرای او و کتاب مستبیین حق و نبأ عظیم بوده و بر صورت حق آفریده شده است و با دو دست قدرت او وجود یافته و خلیفه

خداوند بر مخلوقاتش و کلید باب معرفت حق می‌باشد و هر که او را بشناسد خدا را شناخته است (امام خمینی، ۱۳۸۰: ص ۹۱).

پیامبر اعظم ﷺ مصداق اعلائی این آیت کبرا که از عالم علم الاهی برای رهانیدن اسیران زندان طبیعت به عالم ملک نازل شده و در بردارنده و خلاصه آن حقیقت کلیه است (همان، ص ۴۴-۴۵).

بر پایه تعریف امام از انسان، موجودی که همه کمالات را خواهان باشد، جامعه کامل را هم بلاشک طالب خواهد بود. هیچ عرصه‌ای در عالم وجود نیست که بشر به‌ترینش را نخواهد. انسان، طالب بهترین و بی‌عیب‌ترین اقتصاد است، بهترین و سالم‌ترین حاکم و حکومت را می‌خواهد، فرهنگ متعالی و مترقی را جست‌وجو می‌کند. بر اساس دیدگاه امام، نمی‌شود بشر خواهان این کمالات اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و اقتصادی باشد؛ اما تحقق آن‌ها ممکن نباشد. انسان کامل وجود دارد و بشر دنبال شناختن و دیدن او و شنیدن از اوست. چون بارها از او گفته و شنیده و آرزوی دیدن او را داشته است. به هر یک از فرهنگ‌ها، آیین‌ها، مذهب‌ها و مکتب‌های فکری و فلسفی که بنگریم، ردپایی از بحث انسان کامل را می‌یابیم. هم بودا و کنفوسیوس سخن از انسان کامل به میان آورده و هم عیسی علیه السلام و محمد صلی الله علیه و آله. هم زرتشت از انسان متعالی به نیکی یاد می‌کند و هم افلاطون و ارسطو، نیچه و مارکس به شناخت انسان برتر پرداخته‌اند و هم متصوفه و عرفا (نصری، ۱۳۷۸: ص ۲۷۰).

انسان کامل، بیش از هر کسی کمال طلب است و از نقص‌گریزان اگر انسان کامل وجود دارد؛ این انسان کامل خواهان جامعه و حکومت کامل باید باشد. خدای متعال نیز توان و امکان تحقق جامعه مطلوب را به او بخشیده است.

رابطه کمال طلبی و انتظار

اگر بشر فطرتاً کمال طلب و نقص‌گریز است و اگر محال باشد که این میل از او جدا شود؛ چرا باید در زمینه سازی برای ظهور به آن توجه کنیم؛ زیرا به زعم برخی افراد، چیزی که وجود دارد و از انسان جدا شدنی نیست، برای ایجاد و تقویت آن برنامه ریزی لازم نمی‌باشد.

نکته مهم همین‌جا و محور اصلی بحث در مقاله حاضر همین نکته است. در اندیشه امام



خمینی، انسان، فطرتا عاشق کمال و از نقص متنفر است و انسان و جامعه کامل را هم طالب است؛ اما وقتی قوای شهویه، غضبیه و وهمیه بر عقل مسلط شوند، فطرت در حجاب قرار می‌گیرد و انسان به اشتباه و اعوجاج دچار می‌شود و در تشخیص مصداق کمال، به خطا می‌افتد. فطرت وقتی محجوب شد، انسان راه را گم و کمال را در چیز دیگری جست‌وجو می‌کند. اختلاف محیط‌ها، عادات، مذاهب، عقاید و امثال آن، بر بشر تاثیر کرده و بر تشخیص متعلق فطرت و مراتب آن اثر گذار است؛ نه بر اصل آن. به همین دلیل فیلسوف عظیم الشانی که به فنون فلسفه عشق دارد یا پادشاهی که در پی توسعه سلطنت خود می‌کوشد، و تاجری که به جمع ثروت علاقه دارد، در اصل عشق به کمال، تفاوت ندارند، بلکه هر یک تشخیص کمال را در هدفی می‌بیند که انتخاب کرده است:

و این اختلاف و تشخیص از احتجاب فطرت است؛ زیرا که این خطا در مصداق محبوب است، و این از عادات و اطوار مختلفه و تربیت‌ها و عقاید متشکته پیدا شده و هر یک به اندازه حجاب خود، از محبوب مطلق خود، محجوب است، و هیچ یک از این‌ها، آنچه را که دل‌باخته اویند و دنبال آن می‌روند و نقد عمر در راه آن صرف می‌کنند، محبوب آن‌ها نیست؛ زیرا که هر یک از این امور، محدود و ناقص است و محبوب فطرت مطلق و تام است (امام خمینی، ۱۳۸۸: ص ۱۳۵).

وقتی فطرت به دلایل مذکور در پرده حجاب قرار می‌گیرد، راه را از بیراه تشخیص نمی‌دهد و میل به کمال، او را نه به سمت تکامل، بلکه به ورطه سقوط و انحطاط می‌کشاند. این انسان حیران و سرگردان، نه مطلوب انسان کامل را می‌تواند بشناسد و نه طالب او را و نه به سوی طالب و مطلوب انسان کامل و بدیهتاً خود انسان کامل می‌تواند حرکت کند. جامعه آرمانی این انسان نیز نقطه مقابل جامعه موعود مهدوی خواهد بود. طبیعتاً هیچ‌گاه منتظر انسان کامل و جامعه ایده آل تحت حکومت و حکمت او نخواهد بود. چنین انسانی الگوی متعالی خود را در چهره‌های ورزشی، ستاره‌های سینما و در بهترین حالت در نخبگان علمی می‌جوید و جامعه آرمانی او، نه جامعه مهدوی، بلکه تمدن خود بنیاد غربی با الگوهای محقق شده در ژاپن، آلمان، آمریکا، سوئیس و حتی کره و ترکیه خواهد بود. تمدنی که از نظر امام خمینی ماهیت آن حیوانی است و محصول پیشرفت آن، توسعه توحش و ابزار درنده خویی است:



من تعبیرم این است که امریکا و سایر این دُول غربی و شرقی این‌ها ترقیاتی کرده‌اند، به این معنا که انسان‌ها را دارند حیوان درنده بار می‌آورند. تمام این کارها که کرده‌اند برای درندگی است. دنبال این هستند يك حیواناتی درست کنند که این حیوانات درنده باشند، بدتر از حیوانات درنده قبلی.... بر خلاف تمدنی که مکتب‌های الهی می‌خواهند انسان درست کنند که همه در کنار هم آسوده و آرام باشند (صحیفه امام، ۱۳۷۹: ج ۸، ص ۱۰۰).

در چنین شرایطی انسان و جامعه منتظر ناچار است برای غبار زدایی از فطرت کمال جوی بشر تلاش کند. محصول این غبار زدایی، بازگشت انسان به فطرت مخموره خواهد بود که نتیجه نهایی آن در شناخت انسان و جامعه کامل و تشدید اشتیاق به آن و تقویت انتظار امید بخش و تکامل بخش است. تحقق این هدف نیازمند تمهید مقدماتی است.

الزامات شکل‌گیری کمال طلبی

در اندیشه امام خمینی، لازمه کمال طلبی، ادراک، احساس و کنش مناسب است. ادراک، احساس و کنش مناسب نسبت به کمال و همزمان با آن ادراک، احساس و کنش مناسب بر ضد نقص است. فرد کمال طلب در قدم اول باید انسان کامل و جامعه کامل و ابعاد و مولفه‌های آن را بشناسد. همین‌طور، نقطه مقابل این دو الگو را برای دوری از آن درک کند. ثانیاً، به این الگوهای کمال تمایل نسبت به ضد آن بغض داشته باشد و در نهایت برای نزدیک شدن به انسان و جامعه کامل و همزمان دور شدن از طاغوت و جامعه طاغوتی مجاهدت کند. این توجه دوگانه همزمان لازم است. در این صورت، چنین فرد و جامعه‌ای می‌تواند فرد و جامعه منتظر قلمداد شود.

الف) شناخت انسان و جامعه کامل و طاغوت و جامعه طاغوتی

انسان و جامعه منتظر، اولاً، باید کمال طلب و نقص‌گریز باشد؛ ثانیاً، دنبال شناختن و شناساندن انسان و جامعه کامل باشد. «آدمیان زبده و خلاصه کائنات و میوه درخت موجوداتند و انسان کامل زبده و خلاصه آدمیان است. موجودات، جمله به یک پار در تحت نظر انسان کامل‌اند» (نسفی، ۱۳۷۷: ص ۷۴).

از منظر امام خمینی، مسلمان بدون شناخت انسان کامل، معنا و مقصد کمال را گم خواهد



کرد و در وادی حیرت سرگردان خواهد ماند.

مصدق انسان کامل هم وجود دارد. انسان کامل علاوه بر پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اهل بیت او را شامل می‌شود؛ یعنی هر یک از ائمه معصوم عَلَيْهِمُ السَّلَام به نوبه خود، انسان کامل است و در زمان خود، پیشوای همه انسان‌ها و حجت خداوند بر مردم به شمار می‌آید. لذا انسان کامل در این زمان حضرت ولی عصر حجت بن الحسن عَلَيْهِ السَّلَام است (امیری، ۱۳۸۶: ج ۱، ص ۱۲۵).
از منظر امام، انسان منتظر باید بداند که امام عصر عَلَيْهِ السَّلَام، مصداق انسان کامل در عصر حاضر است. در تطبیق معانی آیات سوره عصر می‌فرمایند:

«وَالْعَصْرِ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ». _عصر_ هم محتمل است که در این زمان حضرت عَلَيْهِ السَّلَام باشد یا انسان کامل که مصداق بزرگش رسول اکرم و ائمه هدا، و در عصر ما حضرت مهدی عَلَيْهِ السَّلَام است. قسم به عصاره موجودات عصر، فشرده موجودات، این که فشرده همه عالم است، یک نسخه‌ای است، نسخه تمام عالم، همه عالم در این موجود، در این انسان کامل عصاره است و خدا به این عصاره قسم می‌خورد (صحیفه امام، ۱۳۷۹: ج ۱۲، ص ۴۲۳).

در جای دیگر می‌گوید: «وارث نبوت، امام امت و عصاره خلقت، ولی عصر عَلَيْهِ السَّلَام است» (همان، ج ۹، ص ۲۴). انسان منتظر باید بداند که امام عصر عَلَيْهِ السَّلَام ولی کامل و خلیفه حضرت حق است. بنابراین، حرکت به سمت کمال و مدیریت برای پیشرفت مادی و معنوی بدون تبعیت از او امکان پذیر نیست. ارزاق مادی و معنوی همه به واسطه او به انسان می‌رسد:

ليلة القدر، ليلة توجه تام ولی کامل و ظهور سلطنت ملکوتیه اوست، به توسط نفس شریف ولی کامل و امام عصر هر عصر و قطب هر زمان که امروز حضرت بقیه الله فی الارضین، سیدنا و مولانا و امامنا حجت بن الحسن العسکری - ارواحنا فدا... تغییرات و تبدیلات در عالم واقع شود. پس هر یک از جزئیات طبیعت را خواهد بطیئ حرکت کند و هریک را خواهد سریع حرکت کند و هر رزقی را خواهد توسعه دهد، و هر یک را خواهد تضییق کند، و این اراده، اراده حق است و ظل و شعاع اراده ازلیه و تابع فرامین الاهی است (امام خمینی، ۱۳۷۸: ص ۳۲۷).

بنابراین، ولی الله اعظم واسطه فیض و عنایات حق تعالی است (صحیفه امام، ۱۳۷۹: ج ۱۷، ص ۳۱۶) و همان طور که رسول اکرم بر جمیع موجودات حاکم است؛ حضرت مهدی بر جمیع



موجودات حاکم است. آن حضرت خاتم رسل است، و ایشان خاتم ولایت (همان، ج ۲۰، ص ۲۴۹). در این چارچوب، منزل سلم و سلامت، و قله کمال و جمال سهم کسانی است که «ظهورش را با حقیقت درک می‌کنند و از جام هدایت و معرفت او لبریز می‌شوند» (همان، ج ۲۱، ص ۳۲۵). پس، درک حقیقت ظهور و لبالب شدن از معرفت او به اصل مهم انتظار مشروط است. پس در قدم اول، خود انسان کامل را باید شناخت.

در قدم بعد باید فهمید که انسان کامل، طالب چیست. اساساً یکی از راه‌های شناخت انسان کامل، شناخت اهدافی است که او در پی تحقق آن است. از جمله اهداف انسان کامل رهاسازی مردم از حیرت است: «همه دعوت انبیا این بوده است که مردم را از این سرگردانی که دارند - هر که یک طرف می‌رود و هر که یک مقصدی دارد - این مردم را از این جا دعوت کنند و راه را نشانشان بدهند که این راه است...» (همان، ج ۱۳، ص ۳۳ - ۳۴).

یکی از اهداف قطعی و تردید ناپذیر امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف، استقرار عدالت در کامل‌ترین وجه آن است. هدفی که باید به طور کامل آن را شناخت. در غیر این صورت، به نام عدالت، زنجیر ظلم و اسارت بر پای انسان‌ها بسته خواهد شد.

امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف برپاکننده عدالتی است که بعثت انبیا علیهم السلام، برای آن بود... ابرمردی که جهان را از شر ستمگران و دغلبازان تطهیر می‌نماید و زمین را پس از آن که ظلم و جور آن را فراگرفته، پر از عدل و داد می‌نماید و مستکبران جهان را سرکوب و مستضعفان جهان را وارثان ارض می‌نماید (همان، ج ۱۴، ص ۴۷۲).

حضرت امام نه فقط عدالت اقتصادی، بلکه اصلاح تمام شئون عالم را جزء قلمرو عدالت‌گستری آن حضرت می‌داند (صادقی‌آرزگانی، ۱۳۸۳: ۱۳۶-۱۵۲). اوج این نگاه کمال‌گرا و جامع‌نگر، جایی است که امام خمینی برگرداندن عقاید و اخلاق انحرافی به صراط مستقیم را بخشی از معنای عدالت می‌داند که نتیجه آن ایجاد عدالت در عقل انسان است. تعبیری است شگفت‌انگیز که ایشان عقل را هم مستعد خروج از اعتدال و افتادن در ورطه ظلم می‌داند. امام معتقد است تمام انبیا برای اجرای عدالت آمدند؛ اما موفق نشدند.

امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف عدالت را در تمام دنیا اجرا خواهد کرد، آن هم نه با برداشت متداول از عدالت به معنای تأمین رفاه، بلکه عدالت در تمام مراتب انسانیت. انسان اگر انحرافی



پیدا کند، انحراف عملی، انحراف روحی، انحراف عقل، برگرداندن این انحرافات را به معنای خودش. این ایجاد عدالت است در انسان. اگر اخلاق منحرف باشد، از این انحراف وقتی به اعتدال برگردد، این عدالت در او تحقق پیدا کرده است. اگر در عقاید انحرافاتی باشد، برگرداندن آن عقاید کج به عقیده صحیح و صراط مستقیم، این ایجاد عدالت است در عقل انسان (صحیفه امام، ۱۳۷۹: ج ۱۲، ص ۴۸۲).

ب) گرایش به کمال

بر اساس روایات مهدوی، جامعه منتظر قبل از ظهور، جامعه‌ای است که مهیای ظهور امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف است و مهم‌ترین ویژگی جامعه منتظر قبل از ظهور، «بلوغ اجتماعی» است (سهرابی، ۱۳۸۹: ص ۱۹۵). یکی از مهم‌ترین شاخصه‌های بلوغ اجتماعی نیز عبارت است از: «رغبت اجتماعی»، به معنای میل و اعتقاد و باور قلبی انسان‌ها به دولت کریمه مهدوی (همان، ص ۱۹۹).

بنابراین، بعد از شناخت انسان کامل، منتظران ظهور باید میل و اشتیاق به ظهور انسان کامل را در خود ایجاد کنند و آن را رشد دهند. کمال طلبی، یعنی خواستن کمالاتی که انسان کامل طالب آن است. مهدی موعود عدالت خواه و ظلم ستیز است و این خواسته، مجمع بسیاری از کمالات و فضایل است. کسی که عدالت را طلب نکند و از ظلم گریزان و متنفر نباشد، قطعاً امام عدالت و شمشیر طاغوت ستیزش را طالب نخواهد بود و هراس او از ظهور موعود از اشتیاق او بیش‌تر نباشد، کم‌تر نیست.

ابرمردی که جهان را از شر ستمگران و دغلبازان تطهیر می‌نماید و زمین را پس از آن که ظلم وجود آن را فراگرفته، پر از عدل و داد می‌نماید و مستکبران جهان را سرکوب و مستضعفان جهان را وارثان ارض می‌نماید (صحیفه امام، ۱۳۷۹: ج ۱۴، ص ۴۷۲).

بیان شد که در نگاه امام خمینی، انسان همزمان با میل به کمال، فطرت تبعی، از نقص متنفر است. به نظر می‌آید در اندیشه امام، بعد تبعی فطرت انسان بیش‌تر در گریزان بودن و نفرت او از نقص خود را نشان می‌دهد. چون «انسان لاحد است در همه چیز» (همان، ج ۱۹، ص ۳۷۵)؛ و «انسان در باطن خودش و فطرت خودش تناهی ندارد» (همان، ج ۱۶، ص ۲۰)؛ و چون می‌خواهد قدرت مطلق جهان باشد:



به هیچ قدرتی که ناقص است دل نبسته است. اگر عالم را در اختیار داشته باشد و گفته شود جهان دیگری هم هست، فطرتاً مایل است آن جهان را هم در اختیار داشته باشد... هر اندازه دانشمند باشد و گفته شود علوم دیگری هم هست، فطرتاً مایل است آن علوم را هم بیاموزد. پس قدرت مطلق و علم مطلق باید باشد تا آدمی دل به آن ببندد (همان، ج ۲۱، ص ۲۲۳).

بر این اساس، انسان منتظر باید دل‌بستگی به امور مادی و محدود را در خود از بین ببرد. حب به کمال و تنفر از نقص، لازمه حتمی و قطعی کمال طلبی است. نمی‌شود هم مهدوی بود و هم از امویان و یزیدیان نفرت نداشت و بغض کارگزاران ظلم و مستکبران را در دل نپروراند. انسان یا از نقص، خبث و فحشا گریزان است یا خواهنده آن. اشتهای فحشا، انسان را گرفتار عذاب الیم می‌کند و از صراط مستقیم که صراط انتظار و سلامت است، دور می‌کند: «إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ» (نور: ۱۹).

وقتی که به فرموده امام صادق علیه السلام محبوب‌ترین اعمال نزد خدای عزوجل، انتظار فرج است: «احب الاعمال الى الله عزوجل انتظار الفرج» (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵۲، ص ۱۲۳)؛ فرد و جامعه منتظر باید این حب و عشق را در خودش تقویت کند.

ج) کنشگری در مسیر کمال

انسان منتظر هم باید انسان کامل و اهدافش را بشناسد و بشناساند؛ هم مشتاق او و اهدافش باشد و در دیگران هم اشتیاق به ظهور را ایجاد کند و هم برای تحقق اهداف او و قرب به انسان کامل، به تکالیفش عمل کند و مسئولیت بپذیرد.

به اعتقاد امام، اندیشه انحرافی و منفعل، نقطه مقابل این رویکرد را انتخاب و ترویج می‌کند و بی‌عملی و مسئولیت‌گریزی را معادل انتظار می‌داند:

بعضی‌ها انتظار فرج را به این می‌دانند که در مسجد، در حسینیه، در منزل بنشینند و دعا کنند و فرج امام زمان علیه السلام را از خدا بخواهند، ... و یک دسته دیگر انتظار فرج را می‌گفتند این است که ما کار نداشته باشیم به این که در جهان چه می‌گذرد؛ بر ملت‌ها چه می‌گذرد؛ ما تکلیف‌های خودمان را عمل می‌کنیم. برای جلوگیری از این امور هم خود حضرت بیایند انشاءالله درست می‌کنند؛ دیگر ما تکلیفی نداریم؛ تکلیف ما همین



است که دعا کنیم ایشان بیایند! (صحیفه امام، ۱۳۷۹: ج ۲۱، ص ۱۳).

از دیدگاه امام خمینی این نوع تفکر گویای آن است که این افراد نمی‌خواهند مسئولیت

بپذیرند:

این منطق اشخاصی است که می‌خواهند از زیر بار در بروند. اسلام این‌ها را نمی‌پذیرد؛ اسلام این را به هیچ چیز نمی‌شمرد. این‌ها می‌خواهند از زیر بار در بروند؛ یک چیز درست می‌کنند دو تا روایت از این طرف و آن طرف می‌گردند پیدا می‌کنند... این خلاف قرآن است... اگر صد تا همچو روایت‌هایی بیاید ضربه به جدار می‌شود (صحیفه امام، ۱۳۷۹: ج ۳، ص ۳۴۰).

در مسیر انتظار، دو راه بیش‌تر پیش روی مدعیان انتظار وجود ندارد: یا باید به مخالفت فعال بیانی و عملی با فساد و انحراف پردازند یا در مقابل آن سکوت کنند و به نوعی به تأیید آن پردازند. کسی که با آن مخالفت نکند، راهی جز ترویج آن نمی‌بیند. با این منطق، بدیهی است که عده‌ای یا به دلیل جهل یا انحراف و یا هر دلیل دیگری، تنها راه زمینه‌سازی برای ظهور را کمک به ترویج فساد و ظلم می‌دانند؛ و کارشان به دعاگویی برای استمرار حیات درنده‌ترین و پلیدترین سفاکان عالم مثل دولتمردان ظلم و ستم می‌کشد. چگونه انسان هم می‌تواند دعاگوی ظالمان باشد و هم منتظر ظهور امام عدالت و تقوا؟! بر اساس بنیان فکری امام، فطرت انسان کمال جو و نقص گریز است؛ خیرخواه و از شر گریزان است. جنود عقل را خواهان است و از سربازان جهل هراسان نمی‌شود. خیر و خوبی را عاشق است و شر و بدی را برنمی‌تابد. فرجام این مسیر، حیرت و هرج و مرج و افتادن در گرداب انحطاط است:

یک دسته‌ای می‌گفتند که خوب! باید عالم پر معصیت بشود تا حضرت بیاید. ما باید نهی از منکر نکنیم؛ امر به معروف هم نکنیم تا مردم هر کاری می‌خواهند بکنند! گناه‌ها زیاد بشود که فرج نزدیک بشود... یعنی خلاف ضرورت اسلام، خلاف قرآن نیست، این معنا که ما دیگر معصیت بکنیم تا حضرت صاحب بیاید؟! حضرت صاحب که تشریف می‌آورند برای چه می‌آیند؟ برای این که گسترش بدهند عدالت را؛ برای این که حکومت را تقویت کنند؛ برای این که فساد را از بین ببرند. ما بر خلاف آیات شریفه قرآن دست از نهی از منکر برداریم؛ دست از امر به معروف برداریم و توسعه بدهیم گناهان را برای این که حضرت بیایند؟! حضرت بیایند چه می‌کنند؟ حضرت می‌آیند می‌خواهند همین کارها



را بکنند. الان دیگر ما هیچ تکلیفی نداریم؟ دیگر بشر تکلیفی ندارد، بلکه تکلیفش این است که دعوت کند مردم را به فساد! (همان، ج ۲۱، ص ۱۳).

از دیدگاه امام برخی از این افراد بازیگرند و بعضی نادان، و بنا بر دیدگاه این گروه، ما باید دعاگوی آمریکا، شوروی، و اذنباشان باشیم:

تا این که این ها عالم را پر کنند از جور و ظلم و حضرت تشریف بیاورند! بعد حضرت تشریف بیاورند، چه کنند؟ حضرت بیایند که ظلم و جور را بردارند، همان کاری که ما می کنیم و ما دعا می کنیم که ظلم و جور باشد، حضرت می خواهند همین را برش دارند (همان، ج ۲۱، ص ۱۳).

از دیدگاه امام خمینی، مسئله اصلی حفظ اسلام است که همیشه واجب است. عقلا و منطقا هیچ کدام از احکام و دستورهای دینی تا زمان ظهور رها نمی شود: «شما نماز را هیچ وقت می گذارید تا وقتی امام زمان عجل الله تعالی فرجه الیه آمد بخوانید؟! حفظ اسلام واجب تر از نماز است» (امام خمینی، ۱۳۷۴: ص ۶۹).

مطلب بسیار اساسی در اندیشه امام خمینی، پیروی از اوامر و نواهی اسلام در عمل و دوری از وسوسه های شیطانی است. بی توجهی به این مهم و پیروی از نفس اماره کار را به انکار اولیای الهی می کشاند. حتی ارتکاب معاصی کوچک ممکن است انسان را دچار کفر و الحاد کند:

قدم قدم انسان پیش می رود و کم کم معصیت های بزرگ در نظر انسان کوچک می شود تا آن که به کلی معاصی از نظرش افتد و شریعت و قانون الهی و پیغمبر و خدا در نظرش خوار شود، و کارش منجر به کفر و زندقه و اعجاب به آن ها شود (امام خمینی، ۱۳۸۰: ص ۶۶).

منکر شریعت و نبوت چگونه می تواند منتظر ظهور باشد؟! از همین جا می توان فساد عقیده کسانی که نزدیک شدن ظهور را در ترویج فساد می دانند، درک کرد. این تفسیر امام خمینی را می توان بزرگ ترین هشدار و انداز به جامعه ایمانی دانست و منتظران را متوجه خطری بسیار بزرگ در مسیر ظهور کرد تا اندیشه تساهل در ارتکاب معاصی را به کلی از ذهن و زبان و کنش خود و دیگران دور کنند.



تلاش برای برقراری حکومت اسلامی، مهم‌ترین خصلت منتظران کمال طلب

کنش‌های افراد و جوامع، ابعاد گوناگونی دارد و گستره و عمق این کنش‌ها نیز مختلف است. برخی از کنش‌ها به خلوت شخصی و خانوادگی محدودند و برخی فراتر از آن به کوچه، خیابان، شهر، کشور و جهان بر می‌گردند. بی‌شک گستره و عمق کنش‌های اصحاب قدرت و حکومت از دیگران بیش‌تر است؛ حتی میزان تاثیر انسان‌های بزرگ آن گاه که حکومت را در اختیار ندارند، کم‌تر از زمانی است که حکومت تشکیل می‌دهند. یک نمونه آن امام خمینی است. بنابراین، تلاش برای تشکیل حکومت اسلامی و استقرار آن، به معنای تلاش برای استقرار عدالت در عرصه‌های سیاسی و اجتماعی است. حکومت اسلامی می‌تواند از تلاش‌های فردی در زمینه‌سازی ظهور بسیار مؤثرتر و عمیق‌تر باشد.

بنابراین، در دیدگاه حضرت امام، یکی از ضروری‌ترین لوازم کمال خواهی، طلب حکومت عدل الهی و تلاش برای استقرار آن است. انسان منتظر باید قدرت اسلام را دوست داشته باشد و برای تقویت و استقرار آن تلاش کند:

ما همه انتظار فرج داریم و باید در این انتظار، خدمت کنیم. انتظار فرج، انتظار قدرت اسلام است و ما باید کوشش کنیم تا قدرت اسلام در عالم تحقق پیدا بکند و مقدمات ظهور آن شاءالله تهیه بشود (صحیفه امام، ۱۳۷۹: ج ۷، ص ۲۵۵).

این قدرت برای رفع شر و ظلم است:

ما اگر دستمان می‌رسید، قدرت داشتیم باید برویم تمام ظلم‌ها و جورها را از عالم برداریم. تکلیف شرعی ماست منتها ما نمی‌توانیم، این که هست، این است که حضرت عالم را پر می‌کند از عدالت، نه شما دست بردارید از این تکلیفتان، نه این که شما دیگر تکلیف ندارید (همان، ج ۲۱، ص ۱۵).

مهیا بودن برای انتظار، یعنی هشیاری دائم و مسلح بودن به ایمان و شمشیر برای دفع شر. منتظر غیر مسلح به راحتی از سر راه برداشته خواهد شد. از منظر امام مبتنی بر بعضی روایات، از جمله مستحبات این است که مؤمنان، در حال انتظار، اسلحه داشته باشند، برای این که با ظلم و جور مقابله کنند. این نهی از منکر است و بر همه ما تکلیف است که با دستگاه‌های ظالم مقابله کنیم (همان، ج ۲۱، ص ۱۴). تمام این افکار و افعال و آمادگی و تجهیز برای این است که



ما را به منبع کمال و جامعه موعود نزدیک کند، نه این که مدعی باشیم که می‌توانیم جامعه کامل را محقق کنیم:

البته این پر کردن دنیا را از عدالت، این را ما نمی‌توانیم بکنیم؛ اگر می‌توانستیم، می‌کردیم؛ اما چون نمی‌توانیم بکنیم ایشان باید بیایند. الان عالم پر از ظلم است. شما یک نقطه هستید در عالم؛ عالم پر از ظلم است. ما بتوانیم جلو ظلم را بگیریم؛ تکلیفمان است ... اما نمی‌توانیم بکنیم، چون نمی‌توانیم بکنیم، باید او بیاید تا بکند؛ اما ما باید فراهم کنیم کار را. فراهم کردن اسباب این است که کار را نزدیک بکنیم؛ کار را همچو بکنیم که مهیا بشود عالم برای آمدن حضرت عجل الله فرجه (همان، ص ۱۹۸).

نقطه مقابل این درک مترقی از انتظار، برداشتی است که راه به انحراف و گمراهی می‌برد و موجبات تسلیم و تعظیم در مقابل ظلم و ستم را فراهم می‌کند و با استناد به برخی روایات، برداشت مذکور مدعی است هر حکومتی اگر در زمان غیبت محقق بشود، باطل و برخلاف اسلام است. در صورتی که آن روایات بدان معنا نیست که تکلیف از ما ساقط است.

این خلاف ضرورت اسلام، خلاف قرآن است ... شاید الآن هم بسیاری باور کنند که حکومت نباید باشد و زمان حضرت صاحب بیاید، و هر حکومتی در غیر زمان حضرت باطل است. این، یعنی هرج و مرج، ما، درستش می‌کنیم تا حضرت بیاید (همان، ص ۱۷).

بر همین پایه است که امام همه مسلمانان را دعوت می‌کند به تلاش برای تصاحب قدرت:

من به صراحت اعلام می‌کنم که جمهوری اسلامی با تمام وجود، برای احیای هویت اسلامی مسلمانان در سراسر جهان سرمایه‌گذاری می‌کند و دلیلی هم ندارد که مسلمانان جهان را به پیروی از اصول تصاحب قدرت در جهان دعوت نکند و جلو جاه طلبی و فزون طلبی صاحبان قدرت، پول و فریب را نگیرد (همان، ص ۹۱).

اساساً امام از دیدگاه فقه تشکیل حکومت اسلامی را یکی از احکام اولیه اسلام می‌داند؛ به طوری که ایجاد آن بر تمامی احکام فرعی، حتی نماز، روزه و حج مقدم است؛ چه این که حکومت اسلامی «شعبه‌ای از ولایت مطلقه رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم» است (همان، ج ۲، ص ۱۷۰). بنابراین، در زمان غیبت امام معصوم عجل الله فرجه بنا به تشخیص عقل و راهنمایی نقل، تداوم حکومت و ولایت اسلامی امری ضروری است (امام خمینی، ۱۳۷۴: ص ۹۰)؛ و در زمان غیبت امام

دوازدهم عَنْكَالِلَّهِ تَعَالَى احکام الاهی نباید معطل بماند و اجرا نشود، بلکه امروز و همیشه، وجود ولی امر، یعنی حاکمی که قیّم و برپا دارنده نظم و قانون اسلام باشد، ضرورت دارد؛ وجود حاکمی که مانع تجاوزها و ستمگری‌ها و تعدی به حقوق دیگران باشد؛ امین و امانت دار و پاسدار خلق خدا باشد؛ هادی مردم به تعالیم و عقاید و احکام و نظامات اسلام باشد؛ و از بدعت‌هایی که دشمنان و ملحدان در دین و در قوانین و نظامات می‌گذارند، جلوگیری کند (همان، ص ۳).

نکته بسیار مهمی که در انتها باید به آن عنایت داشت، این است که از دیدگاه امام خمینی، تلاش برای استقرار قدرت اسلامی، به معنای فرو گذاشتن سایر تکالیف نیست، بلکه همزمان باید به آن‌ها پرداخت. اساساً حکومت عدل اسلامی زمینه اجرای احکام و اخلاق را فراهم خواهد کرد. رسیدن به کمال، مستلزم تهذیب نفس است و باید برای آن تلاش کرد. در جامعه امروز، اصولاً این، شهوت است که سالار است و رسانه‌های جبهه طاغوت در خدمت گسترش آنند:

رسیدن به رشد و کمال انسانیت مرهون جلوگیری نفس است، از شهوات و لذات؛ و کسانی که متابعت شهوت کنند، از رشد و هدایت باز مانند و چشمان آن‌ها از دیدن طریق حق کور گردد (امام خمینی، ۱۳۸۰: ص ۲۹۰).



نتیجه گیری

انتظار ظهور، به ایجاد خصلت‌ها و قابلیت‌هایی در فرد و جامعه نیازمند است. برخی از این ویژگی‌ها اکتسابی‌اند و برخی ریشه در فطرت انسان دارند. یکی از مهم‌ترین این ویژگی‌ها «کمال طلبی» است. خدای متعال در فطرت انسان میل به کمال و تنفر از نقص را به ودیعه گذاشته است. امام خمینی معتقد است انسان به واسطه همین میل فطری، طالب بهترین‌ها و بی نقص‌ترین‌ها در هر حوزه‌ای است؛ انسان، علم مطلق و بی نقص، جمال مطلق و بی نقص، قدرت مطلق و بی نقص، جامعه مطلق و بی نقص را دوست دارد و در پی دستیابی به آن است. این میل به کمال مطلق هم توهم نیست، بلکه واقعیت دارد. به عبارت دیگر، این میل، میل حقیقی است و نشان می‌دهد در واقعیت نیز کمال مطلق وجود دارد و آن ذات اقدس باریتعالی است. پس انسان در حقیقت فطرتاً طالب و عاشق او است؛ اما در واقعیت زندگی اجتماعی گرد و غبار ناشی از سیطره قوای شهوانی، وهمی و غضبی، فطرت را در حجاب قرار می‌دهد و او را به اشتباه می‌اندازد و دنبال دستیابی به چیزهایی است که گمان می‌کند، کمال هستند؛ اما در واقع کمال نیستند.

از منظر امام خمینی، تجلی کمال مطلق در انسان کامل است. انسان عصاره هستی است و ائمه هدا علیهم‌السلام آینه جمال و کمال حضرت حق هستند. حضرت ولی عصر عجل‌الله‌فرجه نیز انسان کاملی هستند که چراغ هدایت و حرکت انسان به سمت کمال مطلق‌اند. اگر انسان یا جامعه‌ای خود را منتظر می‌داند و دنبال این انسان کامل است، باید تلاش کند از فطرت غبار زدایی کند. انسان و جامعه منتظر پیش از هر چیز باید بدانند که انتظار بدون حرکت و تلاش معنا ندارد و حرکت به سمت انسان و جامعه موعود و مطلوب به تمهیداتی نیازمند است:

اول: باید انسان کامل و اهداف و آرمان‌های او و مطلوب‌هایی را که این انسان دنبال آن است، بشناسد. شناخت امام عصر عجل‌الله‌فرجه و اهداف او و جامعه مطلوب و محبوب ایشان، گام اول انتظار است. همزمان باید دشمنان و نقطه مقابل این انسان و جامعه کامل، مورد نظر او شناخته شود.

دوم: پس از شناخت، انسان منتظر باید شوق و میل به سمت این انسان و جامعه کامل را در خود دائماً تقویت کند. بخشی از این اشتیاق تابع همان فطریات و قبل از مرحله شناخت است؛ اما شوق آگاهانه و متکی به شناخت بسیار مهم‌تر است. همزمان باید تنفر از انسان و جامعه



طاغوتی تقویت شود. از دیدگاه امام خمینی نمی‌شود، منتظر امام عصر بود و خود را عدالت خواه و اخلاق طلب خواند و همزمان نه تنها برای تحقق عدالت و اخلاق در جامعه تلاش نکرد، بلکه برای گسترش معصیت و تقویت حاکمیت طاغوت، دعا کرد تا زمینه‌های ظهور بیش‌تر فراهم شود!

سوم: انسان و جامعه منتظر نباید در مرحله شناخت و احساس متوقف بمانند، بلکه به هر میزان که ممکن است باید برای تحقق ارزش‌های اخلاقی در خود و در جامعه تلاش کنند. از دیدگاه امام خمینی نمی‌توان آن آرمان مطلوب را به‌طور کامل محقق کرد؛ اما تکلیف است که برای عینیت بخشی به آن تلاش شود. از این منظر محبوب‌ترین کنش، تلاش برای کسب قدرت و استقرار حکومت عدل توحیدی در جامعه است. با اقامه حکومت اسلامی و تجلی بخشی به اخلاق اسلامی و عدالت توحیدی، مردم آثار آن را خواهند دید و شوق به حکومت موعود در آن‌ها شعله‌ور خواهد شد. انقلاب اسلامی و جمهوری اسلامی نمونه‌ای است از این امر. جمهوری اسلامی تنها جلوه محدودی از این آرمان‌ها و زیبایی‌ها را توانسته است نشان دهد و همین امر هزاران، بلکه میلیون‌ها دل مشتاق را به سمت خود کشانده است. کشش به سمت جمهوری اسلامی و انقلاب اسلامی زمینه ساز سوق دادن افراد و جوامع به سمت جامعه مطلوب و موعود محبوب است. بشری که تحت سیطره قوای حیوانی، شهوی و وهمی است، چگونه می‌تواند منتظر ظهور باشد؟ باید بر عده و عده منتظران ظهور روبه‌روز افزوده شود؛ کسانی که طالب کمال باشند و از نقص متنفر. بشر مدرن گرفتار حیرت است و در برهوت ایدئولوژی‌ها و ایسم‌ها سرگردان. انقلاب اسلامی و جمهوری اسلامی گام بسیار مهمی برای حیرت زدایی و دستگیری از بشر مدرن است و علائم رهایی بشر سرگردان از این تحیر، روز به روز بیش‌تر خود را نشان می‌دهد.



منابع

۱. امیری، علی نقی (۱۳۸۶). «کمال انسان و انسان کامل» مجموعه آثار همایش بین المللی امام خمینی علیه السلام و قلمرو دین «کرامت انسان»، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام.
۲. حسینی، سید غلام رضا (۱۳۹۰). حکومت جهانی حضرت مهدی، و استراتژی انتظار در اندیشه امام خمینی علیه السلام، قم، مسجد مقدس جمکران.
۳. خمینی، روح الله (۱۳۷۸). آداب الصلوة، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام.
۴. _____ (۱۳۷۷). شرح حدیث جنود عقل و جهل، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۵. _____ (۱۳۸۰). شرح دعای سحر، مترجم: سید احمد فهری، تهران، نشر تربیت.
۶. _____ (۱۳۸۰). شرح جهل حدیث، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۷. _____ (۱۳۷۴). شئون و اختیارات ولی فقیه، مترجم: مبحث ولایت فقیه از کتاب البیع امام خمینی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۸. _____ (۱۳۷۹). صحیفه امام، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۹. سهرابی، فرامرز (۱۳۸۹). مهدویت و فلسفه تاریخ، قم، مؤسسه آینده روشن.
۱۰. نصری، عبدالله (۱۳۷۸). سیمای انسان کامل از دیدگاه مکاتب، تهران، انتشارات دانشگاه علامه طباطبائی.
۱۱. شفیع‌ی سروستانی، ابراهیم (۱۳۷۸). «انتظار در اندیشه امام خمینی» نشریه موعود، شماره ۲.
۱۲. صادقی‌آرژگانی، محمدمامین (زمستان ۱۳۸۳). سیمای حضرت مهدی در اندیشه امام خمینی علیه السلام، فصلنامه حضور، شماره ۵۱.
۱۳. عرفان، امیر محسن و مجید کافی (زمستان ۱۳۹۰). «بازنمایی ابعاد تکامل در تاریخ از نظرگاه آموزه نجات گرایانه مهدویت»، مجله مشرق موعود، شماره ۲۰.
۱۴. مجلسی، محمد تقی (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار، بیروت، احیاء التراث العربیه.
۱۵. مطهری، مرتضی (۱۳۷۱). مجموعه آثار، ج ۷، تهران، انتشارات صدرا.
۱۶. _____ (۱۳۷۰). انسان کامل، تهران، انتشارات صدرا.
۱۷. مهدوی زادگان، داوود (زمستان ۱۳۹۴). «امام خمینی علیه السلام و فلسفه سیاسی انتظار» فصلنامه سیاست متعالیه، شماره ۱۱.



بررسی حدیث «لا تقوم الساعة» در مکتب عرفانی ابن عربی و کیفیت دلالت آن بر

ظهور مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه الشریف

محمود صیدی^۱

محمد جواد پاشایی^۲

چکیده

حدیث «لا تقوم الساعة» یکی از مهم‌ترین احادیثی است که ابن عربی در اثبات ملازمه میان ظهور مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه الشریف و برپایی قیامت به آن تمسک می‌جوید. بر پایه این حدیث، یکی از مقدمات و شروط ضروری وقوع قیامت، ظهور مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه الشریف و سپس رحلت ایشان از دنیا به آخرت است؛ چراکه انسان کامل مظهر اسم الله و خلیفه الهی بر روی زمین است و با نبود او، موجبات قیامت برای آن دوره انسانی فراهم می‌گردد. پرسش اصلی این نوشتار آن است که در مکتب ابن عربی، مدلول حدیث لا تقوم الساعة چیست و کیفیت دلالت آن بر ظهور مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه الشریف چگونه است؟ از این پژوهش که با روشی تحلیلی-توصیفی و انتقادی به سامان رسیده است، چنین حاصل می‌شود که اولاً، حدیث لا تقوم در منابع روایی شیعی یافت نشده و ابن عربی با تغییراتی نسبت به آنچه در منابع روایی اهل سنت آمده، آن را در آثار خویش مطرح کرده است. ثانیاً، با قطع نظر از اشتباه صورت گرفته در نقل حدیث، اساس مدعای ابن عربی و شارحان آثار او با نظر به احادیث و اعتقادات شیعی در مورد مهدویت صحیح است.

واژگان کلیدی: ابن عربی، حدیث، لا تقوم الساعة، الله، اسما، قیامت.

مقدمه

در بسیاری از ادیان، به ویژه ادیان توحیدی، ظهور منجی قبل از وقوع قیامت امری حتمی و ضروری و بشارت به برقراری عدالت در همین دنیای فانی نیز از مهم‌ترین عقاید ادیان توحیدی می‌باشد؛ زیرا در طول تاریخ و قرون متمادی همواره انسان‌های بسیاری تحت ظلم و ستم فراوانی قرار گرفته‌اند و مستکبران و ظالمان، ستم‌های بسیاری بر آنان روا داشته‌اند. در این میان، در آیین اسلام، به ویژه در مذهب تشیع، تأکید بسیاری بر ظهور منجی قبل از وقوع قیامت شده است؛ به گونه‌ای که حتی اگر یک روز از دنیا باقی مانده باشد، خداوند آن روز را به قدری طولانی می‌کند که منجی و مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه الشریف ظهور کند و عدالت بشارت داده شده به مستضعفان تاریخ را برپا کند: «لَوْ لَمْ يَبْقَ مِنَ الدُّنْيَا إِلَّا يَوْمٌ وَاحِدٌ لَطَوَّلَ اللَّهُ ذَلِكَ الْيَوْمَ حَتَّى يُخْرِجَ [مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه الشریف] فَيَمْلَأَهَا عَدْلًا وَ قِسْطًا كَمَا مُلِئَتْ جَوْرًا وَ ظُلْمًا» (ابن بابویه، ۱۴۱۳: ج ۴، ص ۱۷۷). با توجه به این که در طول تاریخ ظلم‌ها و ستم‌های فراوانی بر شیعیان و امامان معصوم علیهم السلام شده و آنان به انواع سختی‌ها از جمله قتل، غارت و تبعید گرفتار شده‌اند؛ طبیعی است که ظهور منجی همواره از امیدها و آرزوهای شیعیان، به ویژه در دوران غیبت امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف تلقی گردد.

با عنایت به نکات گفته شده، یکی از مسائل مهم در مورد پایان دنیا، ظهور منجی و مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه الشریف قبل از برپایی قیامت است؛ بدین بیان که حتی قبل از وقوع قیامت، مدینه فاضله و حکومت مبتنی بر عدل و عدالت کامل در دنیا محقق شده و مظلومان به حقوق از دست رفته خویش دست خواهند یافت. در بین اندیشمندان علوم عقلی، اعم از فلسفه و عرفان، در ارائه توضیحی نظامند و مبتنی بر اصول برهانی یا عرفانی از مسائل مربوط به آخرالزمان، ظهور منجی و قیامت تلاش‌های معتنا بهی شده که در این میان، ابن عربی با استناد به حدیث لا تقوم الساعة، به تبیین چگونگی رابطه ظهور منجی و مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه الشریف با برپایی و وقوع قیامت همت گماشته است. اساساً تلاش ابن عربی و شارحان آثار او در این زمینه، ارائه نظامی منسجم از ظهور مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه الشریف و اتفاقات پس از آن، یعنی قیامت و نیز ارتباط میان این دو پدیده، مبتنی بر ظهورات و تجلیات اسمایی خداوند می‌باشد. ابن عربی در این زمینه به حدیث مورد بحث استناد می‌کند و بیش‌تر مباحث خود را بر آن بنا می‌کند. شایان یاد است که تبیین این



مطلب، یعنی ظهور منجی و ارتباطش با ظهورات اسمایی، اولین بار توسط ابن عربی و شارحان مکتب او، مورد پژوهش و بررسی قرار گرفته و پیش از او سابقه‌ای نداشته است. با توجه به مقدمات یادشده، این پژوهش بر آن است با روشی توصیفی-تحلیلی و انتقادی به این پرسش‌ها پاسخ دهد: یک. حدیث لا تقوم الساعة چگونه بر مدعای ابن عربی در مورد ظهور انسان کامل و ارتباط ظهور او با قیامت کبری دلالت می‌کند؟ دو. آیا این حدیث در منابع روایی اسلامی، اعم از شیعه و اهل سنت وارد شده است؟ چنان که نقل شده، آیا با همان کیفیت الفاظ مورد نظر ابن عربی و شارحان آثار بوده است، یا تفاوت‌هایی دارد؟ سه. آیا این حدیث و مبانی ابن عربی و شارحان مکتب او بر باور شیعیان در مورد مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه الشریف دلالت می‌کند؟ چهار. دیدگاه ابن عربی، در مورد دلالت حدیث مورد بحث به ظهور و امامت مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه الشریف کدام است؟

اگرچه در سنت عرفانی اسلامی، بزرگانی چون کاشانی در مجموعه رسائل و مصنفات کاشانی (کاشانی، ۱۳۸۰)؛ سید حیدر آملی در جامع الاسرار (آملی، ۱۳۶۷) و امام خمینی در شرح فصوص الحکم (خمینی، ۱۴۱۰)؛ از مقام ولایت و مصداق آن حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف بحث و گفت‌وگو کرده‌اند؛ با جست و جو در بانک‌های اطلاعاتی مشخص می‌گردد که قبل از پژوهش حاضر، مقاله یا کتابی با محوریت حدیث یاد شده در مورد حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف نگاشته نشده است و پژوهش حاضر نخستین مورد در نوع خود می‌باشد.

۱. حدیث لا تقوم الساعة

در بررسی تاریخی حدیث مورد بحث، پیش از ابن عربی، برخی از عارفان، مانند ابوالفضل رشید الدین میبدی، به این حدیث اشاره کرده‌اند. در مجموع، میبدی چندین نقل از این حدیث در کتاب تفسیر عرفانی خویش نقل کرده که چنین‌اند: «لا تقوم الساعة و فی الارض احد یقول الله»؛ زمانی که قیامت به پا می‌شود، کسی بر روی زمین به وجود خدا شهادت نمی‌دهد (میبدی، ۱۳۷۱؛ ج ۵، ص ۶۹)؛ «لا تقوم الساعة حتی لا یقال فی الارض الله الله؛ قیامت برپا نمی‌شود، مگر این که کسی بر زمین نمانده باشد تا الله الله گوید (همان، ج ۴، ص ۱۳۴)؛ «لا تقوم الساعة علی احد یقول الله الله؛ قیامت برای کسی که نام خدا را می‌برد برپا نمی‌شود! (همان،



ج ۳، ص ۸۰۶). اما ابن عربی و شارحان مکتب او، در موارد متعددی به حدیثی نبوی ﷺ در مورد انسان کامل و ارتباط وجود او با برپایی و تحقق قیامت کبرا استدلال می‌کنند. در مجموع چند نقل از این حدیث در آثار ابن عربی و شارحان مکتب او یافت می‌شود که چنین‌اند:

۱. «لا تقوم الساعة و فی الأرض من یقول الله الله» (ابن عربی، بی‌تا: ج ۳، ص ۲۴۸)؛
۲. «لا تقوم الساعة و علی وجه الأرض أحد یقول الله الله» (فرغانی، ۱۳۷۹: ص ۵۳۱-۵۳۲ و آملی، ۱۴۲۲: ج ۱، ص ۵۲۲)؛

۳. «لا تقوم الساعة حتی لا یبقی فی الأرض من یقول الله الله» (بدخشی، ۱۳۷۴: ص ۷۷)؛

۴. «لا تقوم الساعة ما دام یقال فی الأرض، الله الله» (مهائمی، ۱۴۲۸: ص ۷۷).

با وجود اختلاف اندک لفظی این نقل‌های چهارگانه، به نظر می‌رسد از نظر معنایی میان آن‌ها تفاوت چندانی وجود ندارد. معنای مشترک این روایات در مکتب ابن عربی آن است که قیامت در صورتی اتفاق می‌افتد که بر روی زمین مظهر اسم الله نباشد. زمانی که انسان کامل و مظهر اسم الله در دنیا نباشد، قیامت اتفاق خواهد افتاد. بدین بیان یکی از شرایط برپایی قیامت، ظهور انسان کامل و سپس رحلت ایشان می‌باشد.

نکته دیگر در این مورد نقل‌های چهارگانه در کتاب‌های عرفانی مکتب ابن عربی، آن است که اینان صرفاً متن حدیث را نقل می‌کنند و به راویان و سلسله اسناد آن‌ها هیچ گونه اشاره‌ای نمی‌کنند. در مکتب ابن عربی صدور این حدیث و اصالت آن یقینی پنداشته شده است.

همچنین در نگاهی کلان‌تر و با بررسی تاریخی در منابع روایی شیعه و سنی، اگرچه این حدیث در منابع حدیثی شیعی یافت نشده است؛^۱ در کتاب‌های روایی اهل سنت، احادیث مشابه آن از

۱. احادیث موید این معنا در کتاب‌های حدیثی شیعه فراوان است: «مَا زَالَتِ الْأَرْضُ إِلَّا وَ لِلَّهِ فِيهَا الْحُجَّةُ يُعْرِفُ الْحَلَالَ وَ الْحَرَامَ وَ يَدْعُو النَّاسَ إِلَى سَبِيلِ اللَّهِ» (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ص ۱۷۸). ولی حدیثی مشابه روایت مورد استناد ابن عربی در الفاظ، یافت نگردید. بدین لحاظ معنای روایت مورد نظر ابن عربی و شارحان مکتب او شرعاً و عقلاً صحیح می‌باشد؛ ولی حدیث نیست و با حدیث منقول در منابع روایی اهل سنت تفاوت‌های معنایی قابل توجهی دارد که آن را از حدیث بودن خارج کرده است. به بیان دیگر، این عبارت هر چند به حدیث مشهور شده است؛ سخن و کلام ابن عربی است، نه حدیث منقول نبوی ﷺ.

این قرارند:

۱. «حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي عَدِيٍّ، عَنْ حُمَيْدٍ، عَنْ أَنَسٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى لَا يُقَالَ فِي الْأَرْضِ: اللَّهُ اللَّهُ» (ابن حنبل، ۱۴۱۶: ج ۱۹، ص ۱۰۰). ابن حنبل همین حدیث را با تفاوت اندکی در راویان آن، در موضع دیگری نیز نقل می‌کند: «حَدَّثَنَا يَزِيدُ، أَخْبَرَنَا حُمَيْدٌ، عَنْ أَنَسٍ...» (ابن حنبل، ۱۴۱۶: ج ۲، ص ۳۶۴).

در صحیح مسلم نیز حدیث مذکور با تفاوت راویان نقل شده است: «حَدَّثَنِي زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنَا عَفَّانُ حَدَّثَنَا حَمَّادٌ. أَخْبَرَنَا ثَابِتٌ عَنْ أَنَسٍ» (مسلم بن حجاج، ۱۴۱۲: ج ۱، ص ۱۳۱). در سنن ترمذی نیز این حدیث با سلسه اسناد چنین نقل شده است: «حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ، حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي عَدِيٍّ، عَنْ حُمَيْدٍ، عَنْ أَنَسٍ» (ترمذی، ۱۴۱۹: ج ۴، ص ۲۳۴).

همان گونه که مشخص است؛ این حدیث با حدیث مورد استناد و استدلال ابن عربی و شارحین مکتب او دارای شباهت‌هایی است؛ ولی تفاوت این دو حدیث نیز قابل توجه است. بدین بیان که طبق این حدیث (منقول در منابع روایی اهل سنت)، تا وقتی که بر زمین نام خدا برده می‌شود، قیامت بر پا نمی‌گردد. بدین رو، مقصود این حدیث آن است که هنگام برپایی قیامت شرک، بت پرستی و اعراض از ایمان به خداوند متعال بسیار فراگیر می‌شود و شیوع می‌یابد؛ به گونه‌ای که انسان‌های مومن بسیار اندک و نادر می‌گردند. تعبیر «حَتَّى لَا يُقَالَ فِي الْأَرْضِ: اللَّهُ اللَّهُ»؛ دقیقاً مویذ این معناست. به بیان دیگر، این حدیث در مقام بیان حکمی کلی در مورد انسان‌های آخر الزمان می‌باشد و اخباری از کیفیت ایمان نداشتن آنان در آن زمان بیان می‌دارد؛ حال آن که حدیث مورد نظر ابن عربی و شارحان آثار او در فرد کامل و ولی خداوند کاملاً صراحت دارد. فقره «و فِي الْأَرْضِ مِنْ يَقُولُ اللَّهُ اللَّهُ» دقیقاً همین معنا را افاده می‌کند؛ به ویژه این که «مَنْ» در زبان عربی موصول بوده و به شخص خارجی خاصی اشاره دارد.

ابن عربی می‌گوید: «المهدي من أشرط قرب الساعة...» (ابن عربی، بی تا: ج ۳، ص ۳۳۰). این عبارت ابن عربی نیز بر این نکته دلالت دارد که ظهور مهدی موعود عَلَيْهِ السَّلَام از مقدمات و شروط ضروری وقوع قیامت است. بنابراین، به نظر می‌رسد این حدیث اهل سنت بر مهدی موعود عَلَيْهِ السَّلَام و قیام او دلالتی ندارد. هر چند می‌توان مدعی شد که در زمان قیام مهدی موعود عَلَيْهِ السَّلَام انسان‌های بسیاری از ایمان گریزانند؛ باز هم این حدیث صرفاً حالات و کیفیات



انسان‌های آن زمان را تبیین می‌کند، نه شخص مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه الشریف و ارتباط وثیق میان وجود ایشان و برپایی قیامت را. از این رو، به نظر می‌رسد که اصل عبارت مورد استناد و استدلال ابن عربی و شارحان مکتب عرفانی او در منابع حدیثی اهل سنت بوده است؛ ولی آنان با تغییراتی در حدیث، معنای آن را قلب و متفاوت کرده‌اند؛ حتی ممکن است چنین تغییری مسامحتاً اتفاق افتاده باشد.^۱

۲. در مسند ابن حنبل حدیث دیگری که از جهاتی مشابه حدیث مورد استناد ابن عربی است؛ نقل شده است: «حَدَّثَنَا عَفَّانُ، حَدَّثَنَا حَمَّادٌ، أَخْبَرَنَا ثَابِتٌ، عَنْ أَنَسٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى لَا يُقَالَ فِي الْأَرْضِ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» (ابن حنبل، ۱۴۱۶: ج ۲۱، ص ۳۳۲).

این حدیث نیز دقیقاً مانند حدیث پیشین، گویای ایمان نداشتن و اعراض انسان‌هایی است که قیامت در زمان آنان برپا می‌گردد. عبارت «حَتَّى لَا يُقَالَ فِي الْأَرْضِ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ»؛ به شرک و ایمان نداشتن به توحید انسان‌هایی صراحت دارد که در زمان قیامت زندگی می‌کنند. بدین لحاظ نمی‌توان از این حدیث در مورد ارتباط میان مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه الشریف و برپایی قیامت استفاده یا بدان استدلال کرد. از این رو، عبارت مورد نظر ابن عربی و شارحان مکتب او، به گونه‌ای نقل مقلوب از این حدیث می‌باشد.

۳. ابن حنبل حدیث دیگری مشابه روایت مورد استناد ابن عربی نقل می‌کند: «حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ، أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ، عَنْ ثَابِتٍ، عَنْ أَنَسٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: لَا تَقُومُ السَّاعَةُ عَلَى أَحَدٍ يَقُولُ: اللَّهُ اللَّهُ» (همان، ج ۲۰، ص ۹۹).

این حدیث به گونه‌ای با دو حدیث پیشین اتحاد معنایی دارد. به این بیان که هنگام وقوع قیامت و رستاخیز، انسان‌هایی که در آن زمان هستند، به توحید و وجود خداوند متعال معتقد نیستند. به بیان دیگر، در آن زمان انسانی یافت نمی‌شود که به توحید خداوند معتقد باشد. مسلماً این حدیث نیز گویای حالات انسان‌ها بعد از ظهور مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه الشریف و رحلت ایشان از این دنیا دارد؛ زیرا قطعاً زمان ظهور انسان‌های مومنی هستند که یاوران و انصار مهدی

۱. احتمال دارد چنین اشتباهی ناشی از تکیه بر حافظه و اعتماد بدان در نقل حدیث باشد؛ ولی در هر حال، معنای حدیث تغییر کرده است.

موعود عَلَيْهِ السَّلَام می باشند.

حاصل این که به نظر می رسد ابن عربی و شارحان بزرگ مکتب او، حدیث مورد استدلال خویش را از منابع روایی اهل سنت اقتباس کرده؛ ولی تغییر معنایی چشمگیری در آن داده اند؛ به گونه ای که معنای حدیث در منابع روایی اهل سنت با معنای آن در آثار ابن عربی و شارحان مکتب او متفاوت. به بیان دیگر، هر چند معنای عبارت مورد استدلال ابن عربی و شارحان مکتب او طبق روایات شیعی و مبانی عرفانی صحیح است؛ حدیث منقول نمی باشد.

این حدیث از لحاظ مبانی رجالی اهل سنت، به خلل یا کاستی دچار نیست و از منظر آنان همه این راویان ثقه و قابل اعتماد هستند؛ ولی نکته مهم این است که نقل ابن عربی و شارحان آثار او با این حدیث صحیح السند در کتب روایی اهل سنت متفاوت است.

شایان توجه است که در منابع روایی شیعی نیز احادیثی که مشابه معنایی با روایت مورد نظر باشند، بسیار یافت می شوند: «لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى يَقُومَ قَائِمُ الْحَقِّ مِنَّا وَ ذَلِكَ حِينَ يَأْذُنُ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ فَمَنْ تَبِعَهُ نَجَا وَ مَنْ تَخَلَّفَ عَنْهُ هَلَكَ فَاللَّهُ اللَّهُ عِبَادَ اللَّهِ اِثْمُهُ وَ لَوْ عَلَى الثَّلْجِ فَإِنَّهُ خَلِيفَةُ اللَّهِ... وَ هُوَ التَّاسِعُ مِنْ صُلْبِ الْحُسَيْنِ» (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۳۶، ص ۳۲۲). این حدیث به این نکته صراحت دارد که تا زمانی که خلیفه الهی و از نسل نهم امام حسین عَلَيْهِ السَّلَام ظهور نکند؛ قیامت بر پا نمی گردد.

۲. دلالت حدیث بر ظهور مهدی موعود عَلَيْهِ السَّلَام از دیدگاه ابن عربی

اساساً در سنت عرفانی، انسان کامل واسطه فیض میان خداوند و مخلوقات است و هرگونه فیض و مدد الهی به واسطه او است که از سوی خداوند متعال به مخلوقات واصل می گردد. لذا انسان کامل میان حق و خلق برزخ است که به دلیل برخورداری از هردو جنبه حقی و خلقی اش، واسطه میان مخلوقات می گردد؛ زیرا در عین داشتن مقام خلقی، به دلیل وصول به دو مقام احدیت و واحدیت با ذات الهی نیز مرتبط است و آن را شهود می کند (قونوی، بی تا: ص ۱۸۰). از این رو، اگر فرض کنیم که انسان کامل در عالم دنیا نباشد، واسطه فیض الهی برای آنان موجود نیست و لذا مردم شایستگی دریافت فیض را ندارند. و لذا انسان ها و سایر موجودات دنیا، به عالم آخرت منتقل می شوند و قیامت آنان بر پا می گردد. حدیث «لَا تَقُومُ السَّاعَةُ وَ فِي الْأَرْضِ مِنْ



یقول الله الله»، دقیقا بر همین مدعا دلالت می‌کند (جامی، ۱۳۷۰: ص ۹۷).^۱ بدین لحاظ وجود انسان کامل جزء ضروری برای حفظ و بقای دنیاست؛ زیرا برای بقای دنیا، بقای انسان کامل و عدم عروض موت به او ضروری است (ابن ترکه، ۱۳۷۸: ج ۲، ص ۶۹۶-۶۹۷). مسلم است که مقصود حدیث مظهر و تجلی اسم الله بودن است، نه بیان و گفتن لفظی و شفاهی اسم الله؛ زیرا در حدیث با تکرار شدن اسم الله بر همین نکته تأکید می‌گردد^۲: «أتم الخلق معرفة بالله في كل عصر خليفة الله و هو كامل ذلك العصر» (جامی، ۱۳۷۰: ص ۹۷)؛ زیرا کسی ذکر حقیقی خداوند را می‌گوید که نسبت به او شناخت کامل و حقیقی داشته باشد. چنین فردی خلیفه الهی و کامل آن عصر و زمان است (کاشانی، ۱۴۲۶: ج ۲، ص ۶۰۹).

واسطه فیض در حکمت و فلسفه، به معنای علل واسطه میان معلول با واجب الوجود است؛ مثلا عقل فعال واسطه فیض نسبت به عالم ماده می‌باشد که واسطه فیض میان سایر عقول مجرد و واجب الوجود با مخلوقات مادی است؛ ولی در عرفان، واسطه فیض بودن متفاوت است. مقام ذات انسان کامل، یعنی وجود منبسط به معنای قریب، به اصطلاح فلسفی، واسطه فیض نسبت به مخلوقات است. واسطه فیض بودن انسان کامل نسبت به هر دوره انسانی، به این معنا است که انسان کامل مظهر اسم الله می‌باشد و سایر موجودات و انسان‌ها مظاهر سایر اسمای جزئی‌اند. غایت آفرینش در نظام اسمایی، ظهور مظهر اسم الله می‌باشد (کمال جلاء) و به تبع آن، ظهور مظاهر اسمای جزئی (کمال استجلاء). در نتیجه مقصود و غایت بالذات، ظهور

۱. این عربی در توضیح این حدیث می‌گوید: «یرید [پیامبر ﷺ] لا یبقی قطب یكون علیه مدار العالم و لا مفرد یحفظ الله بهمه العالم و إن لم یکن قطبا فلا تقوم الساعة إلا علی أشرار الناس» (ابن عربی، بی تا: ج ۴، ص ۷۸). «مفرد» در اصطلاح عرفان ابن عربی، فردی است که خارج از ولایت قطب زمان خویش قرار می‌گیرد. بررسی تفصیلی این مدعا پژوهش مستقلی می‌طلبد. اجمالا اشاره می‌شود که خروج فردی از دایره ولایت قطب صحیح نیست و امور تکوینی تخصیص نمی‌خورند. بدین بیان در زمان معاصر نیز فردی خارج از ولایت تکوینی مهدی موعود ﷺ نیست و چنین خروجی ممتنع است.

۲. تکرار شدن لفظ جلاله در حدیث حاکی از این است که مقصود از «الله گفتن»، صرفا بیان لفظی و شفاهی نیست؛ زیرا حتی انسان کافر و مشرک ممکن است آن را تلفظ کند.

اسمایی انسان کامل است و سایر موجودات غایت بالذات نیستند، بلکه بالتبع و بالعرض هستند. بدین لحاظ، با انتقال انسان کامل و مهدی موعود عجل الله فرجه الشریک از دنیا به آخرت و نبودن خلیفه‌ای برای او، غایت بالذات آفرینش در آن دوره وجود ندارد و ضرورتاً به آخرت منتقل می‌گردند. با توجه به مطالب مذکور، مدعای ابن عربی و شارحان مکتب او در این زمینه صحیح است؛ ولی مسئله این است که عبارتی که آنان به عنوان حدیث بدان استدلال می‌کنند، در هیچ یک از منابع روایی اسلامی بدان کیفیت وارد نشده است. بدین رو، مدعای اینان در این زمینه صحیح است؛ ولی استناد آن به حدیث صحیح نیست؛ زیرا در نقل حدیث، قلب و تحریفی خواسته یا ناخواسته روی داده است.

۳. دلالت اسم الله در حدیث بر مهدی موعود عجل الله فرجه الشریک

به لحاظ تاریخی باید ابن عربی را اولین واضع اصطلاح «انسان کامل» در اشاره به بالاترین مقام انسانی دانست. اگرچه او در آثارش از اصطلاحات دیگری همچون «انسان اکمل» یا «کامل اکمل» (ابن عربی، بی تا: ج ۴: ۴۰۵) نیز بهره برده است؛ به نظر می‌رسد مراد او از انسان کامل، انسانی است که تنها در زمان خود بر هموعانش برتری داشته و انسان اکمل، کامل‌ترین انسان‌ها از لحاظ رتبی و در همه زمان‌ها با مصداق حقیقت محمدیه است. وی همچنین معتقد است کسی که بر حقایق کشفی و معارف الهی مسلط باشد، کامل اکمل و نازل‌تر از او کامل و کسی که از این دو مقام پایین‌تر باشد، نه کامل است و نه اکمل؛ هرچند خود مومن یا صاحب عقل و اندیشه باشد (همان).^۱ البته دور از ذهن نیست چنین اصطلاحی از منظری دیگر و در کاربرد عام خود، همه انسان‌های کامل (از اکمل تا کامل) با مراتب وجودی مختلف را نیز شامل شود. به عبارتی در کاربردی وسیع، ممکن است واژه انسان کامل، هم به انسان اکمل و هم به کاملی پایین‌تر از او اطلاق شود. لذا شیخ اکبر، انسان کامل را که به منزله نفس ناطقه برای کالبد بی روح عالم است، کاملی می‌داند که اکملی ندارد و از او به حضرت «ختمی مرتبت»، «محمد

۱. «قال من وقف علی الحقائق کشفاً و تعریفاً هتیا فهو الکامل الأکمل و من نزل عن هذه المرتبة فهو الکامل و ما عدا هذین فاما مؤمن أو صاحب نظر عقلی لا دخول لهما فی الکمال فکیف فی الأکملیة».

مصطفی ﷺ یاد می‌کند (همان، ج ۳، ص ۱۸۶).^۱

با این همه، مراد از انسان کامل را باید انسانی دانست که سفرهای چهارگانه سلوکی اش را به نهایت رسانده و در مرتبه اول به حضرت محمد مصطفی ﷺ اطلاق می‌شود و سپس سایر چهارده معصوم به این وصف نام می‌گیرند. بنا براین، با توجه به مطالب پیش گفته و تنوع تعابیری که در کلمات ابن عربی دیده می‌شود، حضرت ختمی مرتبت را می‌توان انسان اکمل یا کامل مکمل و گاه نیز انسان کامل تعبیر کرد؛ چرا که انسان کامل در معنای وسیع‌اش کامل مکمل را هم شامل می‌شود.

طبق آیات قرآن کریم، خداوند دارای اسمای متعددی است که هر یک از آن اسما مقتضیات خاص خویش را در عالم دارد و مظهر هر یک از اسما، از دیگر متفاوت است. انسان کامل مظهر اسم الله می‌باشد که جامع همه اسمای الاهی است. اسمای دیگر الاهی نسبت به اسم الله، جزئی هستند؛ ولی اسم الله کلی است. به دلیل این که انسان کامل مظهر اسم الله است، وجود و بقای او ضروری دنیا می‌باشد تا این که خداوند با تمام اسما در عالم وجود تجلی کند و هر یک از اسما، مظهر خاص خویش را داشته باشد. از این لحاظ، اگر مظهر اسم الله در دنیا نباشد و به آخرت منتقل شده باشد؛ اسمایی که مقتضای آن‌ها قهر و غضب می‌باشد بر احکام اسمایی که مقتضای آن‌ها رحمت می‌باشد، غلبه می‌کند و لذا دنیا به دلیل غلبه احکام اسمای قهریه بر آن به عالم آخرت منتقل می‌گردد. به این دلیل در حدیث نبوی ﷺ آمده است: «لا تقوم الساعة و فی الارض من يقول الله الله» (المهائم، ۱۴۲۸: ص ۷۷-۷۸). «در خبر آمده است که حق سبحانه و تعالی علم را از عالم بر می‌دارد به انتزاع علما؛ تا چون در روی زمین عالمی نماند که مسئله علمی داند و درویشی [=انسان کامل] نماند که الله الله گوید قیامت بر آن قوم قائم گردد» (خوارزمی، ۱۳۷۸: ص ۱۱۵-۱۱۶).

دلیل اساسی این مطلب طبق مبانی عرفانی آن است که با عدم ظهور و تجلی نداشتن مظهر اسم الله، اسمای دیگر و مظاهر آن‌ها بر دنیا و اهالی آن غلبه می‌کند. به دلیل این که اسم الله، در دنیا ظهور ندارد، حکم اسمای قهریه غلبه می‌کند. به بیان دیگر، به این دلیل که اسم الله جامع اسمای الاهی است، تعادل میان ظهور اسمای الاهی حفظ می‌گردد و حکم هیچ یک از اسما بر دیگری غلبه نمی‌کند؛ ولی اگر اسم الله ظهور نداشته باشد، تعادل و عدالت اسمایی متحقق

۱. «و اعلم ان مرتبة الانسان الكامل من العالم مرتبة النفس الناطقة من الانسان فهو الكامل الذي لا أكمل منه و هو محمد ﷺ».

نمی‌گردد و مقتضای سایر اسما بر رحمت و مغفرت غلبه می‌کند. بدین روست که در حدیثی آمده است: «لا تقوم الساعة إلا على شرار الناس»^۱. دلیل این مطلب نیز غلبه احکام عالم طبیعت و امیال شهوانی بر انسان‌های آخر الزمان، به ویژه پس از انتقال انسان کامل از دنیا به آخرت می‌باشد (نابلسی، ۱۴۲۹: ج ۱، ص ۱۷۶). بنابراین، به این دلیل که اینان، رو به سوی رحمت ندارند، بر ابقای آنان با اسمای مقتضای رحمانیت و رحیمیت خداوند دلیلی وجود ندارد. قابل توجه است که این جهت استدلالی در مکتب ابن عربی، تأکید بر مظهر اسم الله بودن انسان کامل است. بنابراین، به دلیل این که مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه الشریف مظهر اسم الله می‌باشد، وجود او شرط ضروری بقای دنیاست و هنگام انتقال ایشان از دنیا به آخرت، قیامت بر اهل دنیا بر پا می‌گردد و آنان به تدریج به آخرت منتقل می‌گردند.

۴. سنجش دلالت حدیث لا تقوم الساعة بر ظهور مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه الشریف

چنان که گفته شد، حدیث مورد بحث، قاعده‌ای کلی از ظهور انسان کامل در آخر الزمان را مطرح می‌کند که بر پایه آن، شرط ضروری برپایی قیامت، ظهور انسان کامل و متعاقب آن، انتقال ایشان از دنیا به آخرت است. در مورد مذهب فقهی ابن عربی و شارحان آثار او در زمینه تشیع یا تسنن، بحث و اختلاف دیدگاه میان متفکران و عرفان پژوهان بسیار است. دیدگاه نگارنده آن است که حدیث بر ظهور مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه الشریف دلالت قطعی می‌کند و علاوه بر آن، دیدگاه ابن عربی چنین می‌باشد.

با توجه به مبانی ابن عربی و شارحان مکتب او و تصریحات آنان در آثار مختلف، می‌توان بیان کرد که مصداق خلیفه الهی در زمان معاصر، حضرت مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه الشریف هستند؛ به ویژه این که از منظر اینان، دنیا و زمین هیچ زمانی از حجت الهی خالی نیست و انسان کامل در هر عصر و زمانی موجود و واسطه فیض الهی برای مخلوقات آن دوره انسانی است. بنابراین، طبق حدیث مورد ادعای ابن عربی و شارحان آثار او، مادام که مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه الشریف در عصر کنونی هستند، قیامت برای آن دوره انسانی متحقق نخواهد گشت. لذا با ظهور او و سپس انتقال ایشان

۱. صدرالدین قونوی به چنین ملازمه‌ای تصریح کرده و این حدیث را به عنوان موید ادعای خویش آورده است (قونوی، ۱۳۸۱: ص ۲۹۷). این حدیث در منابع روایی شیعه یافت نشد؛ ولی مفاد و معنای آن را می‌توان از احادیث شیعی استنباط کرد.

از دنیا به آخرت، قیامت برای انسان‌های آن دوره متحقق می‌گردد.

ابن عربی خود در مواردی به این نکته تصریح می‌کند. شیخ اکبر در بخشی از فتوحات مکیه می‌گوید:

اعلم أیدنا الله أن الله خليفة يخرج و قد امتلأت الأرض جوراً و ظلماً فیملؤها قسطاً و عدلاً لو لم یبق من الدنيا إلا یوم واحد طول الله ذلك الیوم^۲ حتی یلی هذا الخلیفة من عتره رسول الله ﷺ من ولد فاطمة یواطئ اسمه اسم رسول الله ﷺ جده الحسین بن علی بن ابی طالب ینزل علی الرکن و المقام^۳ یشبه رسول الله ﷺ فی خلقه بفتح الحاء و ینزل عنه فی الخلق بضم الحاء لأنه لا یكون أحد مثل رسول الله ﷺ فی أخلاقه (ابن عربی، بی تا: ج ۳، ص ۳۲۷).

کاملاً مشخص است که ابن عربی مفاد این عبارت را از برخی احادیث شیعه در این زمینه، یعنی ظهور مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه الشریف اقتباس کرده است. دلالت این عبارت بر مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه الشریف طبق اعتقاد و باور شیعی قطعی و یقینی است؛ به ویژه این که ابن عربی در آن تصریح می‌کند که مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه الشریف از فرزندان امام حسین علیه السلام و از نسل فاطمه علیها السلام می‌باشد.

۱. «قال لی رسول الله ﷺ یا علی الأئمة الراشدون المهتدون المغضومون من ولدك أحد عشر إماماً و أنت أوهم و آخرهم اسمُهُ اشیی یخرج فیملاً الأرض عدلاً كما ملئت جوراً و ظلماً» (نعمانی، ۱۳۹۷: ص ۹۲-۹۳). ابن عربی در مورد دیگری تصریح می‌کند که مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه الشریف، کاملاً از شیوه پیامبر صلی الله علیه و آله پیروی می‌کند (ابن عربی، بی تا: ج ۳، ص ۳۳۲)؛ زیرا مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه الشریف خلیفه و جانشین پیامبر صلی الله علیه و آله می‌باشد و تبعیت از شیوه ایشان برای خلیفه ضروری و لازم است. این عبارت ابن عربی نیز کاملاً برگرفته از احادیث شیعی است: «لهذا یكون المهدي یملؤها قسطاً و عدلاً كما ملئت جوراً و ظلماً یعنی الأرض» (ابن عربی، بی تا: ج ۳، ص ۳۳۲).

۲. همان گونه که بیان گردید، عبارت مذکور از ابن عربی از احادیث شیعی در مورد امامت اقتباس شده است: «یا دعیل الإمام بعدي [امام رضا علیه السلام] محمد ابني و بعد محمد ابني علی و بعد علی ابني الحسن و بعد الحسن ابني الحجة القائم المنتظر في غيبته المظاع في ظهوره لو لم یبق من الدنيا إلا یوم واحد لَطَوَّلَ اللهُ ذلك الیوم حتی یخرج فیملاًها عدلاً كما ملئت جوراً و ظلماً» (ابن بابویه، ۱۳۷۸: ج ۲، ص ۲۶۶).

۳. «... عن حذیفة قال سمعت رسول الله ﷺ و ذکر المهدي فقال إنه ینایع بین الرکن و المقام اسمُهُ أحمد و عند الله و المهدي فهذه أسماءه ثلاثها» (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵۲، ص ۲۹۱). بنابراین استشهادات، ابن عربی، عبارت مذکور را کاملاً از احادیث شیعی در زمینه مهدویت اقتباس کرده است.

بنابراین، ابن عربی و شارحان آثار او با استفاده از حدیث «لا تقوم الساعة» استمرار خلافت و ولایت الهی را تا برپایی قیامت در عالم ماده ضروری می‌دانند. انتقال انسان کامل از دنیا به آخرت نیز سبب تحقق رستاخیز بر آن دوره انسانی می‌گردد. همچنین ابن عربی تصریح می‌کند که مصداق خلیفه و انسان کامل در عصر کنونی مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه الشریف می‌باشد. نتیجه این که از منظر ابن عربی، قواعد ظهورات اسمایی^۱ خداوند که عرفان نظری بر آن مبتنی است؛ کاملاً به اعتقاد و باور شیعی در مورد امامت و ولایت انطباق دارد، بدون این که در این زمینه تفاوتی باشد. به بیان دیگر، شهودات عرفانی با قضایای شرعی در این زمینه به نتیجه یکسانی در مورد ظهور مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه الشریف و برخی از شرایط تحقق قیامت کبری می‌رسند.

نتیجه‌گیری

در پژوهش حاضر، به بررسی دیدگاه ابن عربی و شارحان آثار او در مورد حدیث «لا تقوم الساعة و فی الارض من یقول الله الله» پرداخته شد و نتایج ذیل ملاحظه گردید: هر چند می‌توان احادیث مشابه این حدیث را در روایات شیعی یافت که با این حدیث معنای یکسانی دارند؛ این حدیث در منابع روایی شیعی وارد نشده است. حدیث لا تقوم الساعة در منابع روایی اهل سنت وارد شده که ابن عربی و شارحان آثار او با تغییراتی آن را در آثار عرفانی خویش نقل و بدان استدلال کرده‌اند. اصل حدیث بر شایع بودن کفر در زمان قیامت دلالت می‌کند؛ ولی عبارت مورد نظر ابن عربی دال بر عدم وقوع قیامت تا ظهور و رحلت انسان کامل و مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه الشریف است که این، تفاوتی چشمگیر و غیر قابل اغماض می‌باشد. طبق اصل ظهورات اسمایی و خلیفه خداوند بودن انسان کامل، عبارت ابن عربی و مبانی او در این زمینه صحیح می‌باشد و با اعتقادات شیعی نیز انطباق دارد.

۱. اسما و چگونگی ظهورات آن‌ها برگرفته از قرآن کریم می‌باشد و در ادعیه و احادیث شیعی مانند زیارت جامعه کبیره نیز تأکید بسیاری بر آن می‌گردد.

منابع

١. آملی، سید حیدر (١٤٢٢ق). *تفسیر المحيط الأعظم*، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
٢. _____ (١٣٦٧). *جامع الأسرار و منبع الأنوار*، مصحح: هانری کرین و عثمان یحیی، تهران، انتشارات توس.
٣. ابن بابویه، محمد بن علی (١٣٧٨). *عیون أخبار الرضا علیه السلام*، تهران، نشر جهان.
٤. _____ (١٤١٣ق). *من لا یحضره الفقیه*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
٥. ابن عربی، محیی الدین (بی تا). *الفتوحات المکیة*، بیروت، دار الصادر.
٦. ابن ترکیه، صائین الدین (١٣٧٨). *شرح فصوص الحکم*، قم، انتشارات بیدار.
٧. ابن حنبل، احمد بن محمد (١٤١٦ق). *مسند الإمام أحمد بن حنبل*، بیروت، مؤسسة الرسالة.
٨. بدخشی، نور الدین جعفر (١٣٧٤). *خلاصة المناقب*، اسلام آباد، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان.
٩. ترمذی، محمد بن عیسی (١٤١٩ق). *الجامع الصحیح و هو سنن الترمذی*، قاهره، دار الحدیث.
١٠. جامی، عبد الرحمن (١٣٧٥). *نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*، تهران، وزارت ارشاد اسلامی.
١١. خوارزمی، تاج الدین حسین (١٣٧٩). *شرح فصوص الحکم*، قم، بوستان کتاب.
١٢. خمینی، روح الله (١٤١٥ق). *تعلیقات علی شرح «فصوص الحکم» و «مصباح الأنس»*، مصحح: حسن رحیمیان، قم، پاسدار اسلام.
١٦. فرغانی، سعید الدین (١٣٧٩). *مشارق الدراری شرح تائیه ابن فارض*، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
١٧. قونوی، صدر الدین (بی تا). *الفکوک*، بی جا، بی تا.
١٨. _____ (١٣٨١). *اعجاز البیان فی تفسیر أم القرآن*، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم.
١٩. کاشانی، عبد الرزاق (١٤٢٦ق). *لطائف الأعلام فی إشارات أهل الإلهام*، قاهره، مكتبة الثقافة الدينية.
٢٠. _____ (١٣٨٥). *مجموعه رسائل و مصنفات کاشانی*، مصحح: مجید هادی زاده، تهران، میراث مکتوب.
٢١. کلینی، محمد بن یعقوب (١٤٥٧ق). *الکافی*، تهران، دار الکتب الإسلامية.
٢٢. المهائمی، علاء الدین علی بن أحمد (١٤٢٨ق). *خصوص النعم فی شرح فصوص الحکم*، بیروت، دار الکتب العلمیة.
٢٣. میبدي، ابو الفضل رشید الدین (١٣٧١). *کشف الأسرار و عدة الأبرار*، تهران، انتشارات امیر کبیر.
٢٤. مسلم بن حجاج (١٤١٢ق). *صحیح مسلم*، قاهره، دار الحدیث.
٢٥. مجلسی، محمد باقر (١٤٥٣ق). *بحار الأنوار*، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
٢٦. نابلسی، عبد الغنی (١٤٢٩ق). *جواهر النصوص فی شرح الفصوص*، بیروت، دار الکتب العلمیة.

تبیین «نفوذ اجتماعی» در طرح کلی انبیا و مقایسه آن با عصر ظهور

محمد هادی منصوری^۱

زهرا علیمرادی^۲

چکیده

در طرح تبلیغی موفق، «گیرایی سخن و اثرگذاری روانی با هدف تغییر رفتار مخاطبان» که در علم روان‌شناسی اجتماعی از آن به «نفوذ اجتماعی» تعبیر می‌شود؛ از اهمیت زیادی برخوردار است. از روش‌های نفوذ اجتماعی انبیا می‌توان به کاربرد توأمان نصیحت و قدرت، اقناع مخاطب، تفاهم فرهنگی، اعتمادسازی (از طریق ارائه علم راستین، خیرخواهی و استفاده از نیروهای فراطبیعی)، مهندسی ذهن تجربی مخاطب (از طریق جدل، تأدیب غیرمستقیم، صحنه‌سازی و همراهی ارشادی با مردم)، ارتباط مستمر اشاره کرد. نوشتار پیش‌رو بر آن است با روش توصیفی تحلیلی، با نگاه مقایسه‌ای موارد مذکور در عصر ظهور را بررسی کند. بر این اساس استفاده همزمان از روشنگری علمی و قیام به سیف، ارائه تمام معجزات انبیا، مهندسی ذهن تجربی مردم با نشان دادن الگوی اکمل از اسلام در وجود مبارک امام زمان علیه السلام، باورپذیر کردن کارآمدی بانوان شایسته در تحقق تمدن جدید اسلامی و دولت کریمه حضرت حجت علیه السلام و ... از روش‌های نفوذ اجتماعی در عصر ظهور به شمار می‌آیند. واژگان کلیدی: طرح کلی انبیا، روان‌شناسی جذب، تاکتیک‌های اثرگذاری، تمدن جدید اسلامی، عصر ظهور.

۱. استادیار گروه معارف قرآن و حدیث دانشگاه معارف اسلامی قم (نویسنده مسئول). mansouri@maaref.ac.ir

۲. دانش‌آموخته دکترای مدرسی معارف اسلامی، دانشگاه تهران (پردیس فارابی). z.alimoradi@ut.ac.ir

مقدمه

هر انسانی که از عقل و حکمت برخوردار باشد - ولو نه از عصمت - در حرکتی بلندمدت، تاکتیک‌ها و اختیاراتی موضوعی خواهد داشت (مقام معظم رهبری، ۱۳۹۰: ص ۱۶). انبیا و امامان علیهم‌السلام که خود برای استکمال و برانگیختن عقل مردم مبعوث شدند،^۱ و از آن جا که معطی نمی‌تواند فاقد باشد؛ خود، اعقل عقلا هستند. با این رویکرد، حرکت انبیا و امامان علیهم‌السلام نیز، از یک طرح و نقشه عقلایی و منطقی برخوردار است و لذا حرکت انبیا و امامان علیهم‌السلام نیز، حرکتی فرانسلی و مانند حلقه‌های زنجیر به هم پیوسته است. همچنین برای فهم مسیر مهدویت، باید نگاه جامع‌تری نسبت به طرح کلی حرکت انبیا و امامان علیهم‌السلام داشت تا برای تحقق ظهور در تمام ابعاد ظرفیتی زمینه‌سازی شود؛ چه این که حضرت حجت عجل‌الله‌فرجه‌الشریف ادامه سلسله داعیان الهی است.^۲ همچنین طبق آموزه‌های اسلامی، تعالی انسان تحت برنامه‌ای کلان در حیات مادی و معنوی در جریان است که این، با پرورش استعداد بشر در جنبه‌های مختلف همراه است. ارائه این طرح کلی موجب از بین بردن قرائت‌های ناهمگون، صیانت از معارف دینی و ارائه چارچوب و ترسیم راه آینده می‌شود؛ چه این که در مسئله انتظار فعال، عمل بر اساس چارچوبی برآمده از طرح کلی انبیا و امامان علیهم‌السلام ضرورت دارد. از آن جا که هر طرح کلی، دارای ویژگی‌های ثابت و متغیر نیز ساختارهای ایجابی و سلبی است؛ در مقاله حاضر فقط به یک بعد آن، یعنی مؤلفه‌های نفوذ اجتماعی پیامبران در این طرح پرداخته می‌شود. با این توضیح که برخی از ویژگی‌ها بین تمام انبیا مشترک بوده و آن از آیاتی که تمام انبیا را مورد خطاب قرار داده؛ قابل اصطیاد است؛ مانند ارائه بینات^۳، عصمت در تلقی، نگهداری و ابلاغ وحی^۴ و دعوت به توحید^۵ (جوادی آملی، ۱۳۹۴:

۱. «ولا بعث الله رسولا ولا نبيا حتى يستكمل العقل» (کلینی، ۱۴۳۰: ج ۱، ص ۱۲، ح ۱۱)؛ «و يُبَيِّنُوا لَهُمْ دَفَائِنَ الْعُقُولِ» (نهیج البلاغه، خ ۱).

۲. «السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا دَاعِيَ اللَّهِ وَ رَبَّانِي آيَاتِهِ» (زیارت آل یاسین).

۳. «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (حدید: ۲۵).

۴. «أُولَئِكَ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ فَإِنْ يَكْفُرْ بِهَا هَؤُلَاءِ فَقَدْ وَكَلْنَا بِهَا قَوْمًا لَيْسُوا بِهَا بِكَافِرِينَ» (انعام: ۸۹).

۵. «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ» (انبیا: ۲۵).

ج ۶، ص ۴۱-۵۶). با این حال، تمام انبیا در کنار بینش توحیدی و اصول ثابت، به فراخور نیازهای جامعه خویش، الگوی تبلیغی خاصی داشتند. بنابراین، با وجود تفاوت‌های ایشان در انتخاب نوع شیوه بیان، برخی از اصول حاکم در ارائه مفاهیم دینی مشابهت‌هایی نیز وجود دارد. بر این اساس، اصل نفوذ اجتماعی، از ویژگی‌های ثابت ولی مؤلفه‌های آن از ویژگی‌های متغیر این طرح کلی است. با این توضیح که اصل «وجود نفوذ اجتماعی» پیامبران، به منظور عملی کردن محتوای تبلیغی شان امری ثابت و غیرقابل جایگزین است و حال آن که نوع اجرای راهبردهای نفوذ اجتماعی قابل تغییر است. این تغییرات بر اساس زمان و مکان و به طور کلی شرایط خاص هر ملت انجام می‌پذیرد.

انبیای الهی گرچه از نظر زمان، مکان و سایر لوازم مادی از یکدیگر جدا بودند؛ در حقیقت به هم پیوسته‌اند؛ چرا که حق در مظاهر گوناگون ظهور می‌کند؛ اما واحدی متصل است و باطل‌ها، حتی اگر کنار هم باشند؛ همواره از هم گسسته‌اند. سیره مشترک پیامبران، جامعه انسانی را به گذشته و آینده مستمر پیوند می‌دهد؛ زیرا بین سلسله موجودها، پیوند علی و معلولی برقرار است و آن‌ها به هم مرتبطند؛ ولی سلسله نقص، به تبع به هم مرتبطند (همان، ص ۲۲). در این مقاله با بررسی آیاتی که انبیا را به صورت عام مورد خطاب قرار می‌دهد، یا آیاتی که به قصص انبیا مربوط است، نیز فهم رابطه و نسبت این گونه آیات با هم، به مؤلفه‌هایی که از نظر روان‌شناختی و اجتماعی قابل تحلیل‌اند؛ پرداخته می‌شود تا از این رهگذر مفاهیم اصلی نفوذ اجتماعی در حرکت انبیا در قرآن کریم استخراج شود. سپس چگونگی تحقق این مؤلفه‌ها به منظور استقرار حکومت مهدوی بررسی می‌شود.

نفوذ اجتماعی

«روان‌شناسی اجتماعی» مطالعه علمی روش‌هایی است که طبق آن‌ها افکار، احساسات و رفتارهای مردم تحت تاثیر حضور واقعی یا خیالی دیگران قرار می‌گیرند (ارونسون، ۱۳۸۶: ص ۵). یکی از حوزه‌های مورد بحث در این علم، نظریه «نفوذ اجتماعی»^۱ است. واژه «نفوذ» در

1. Social Influence (Social Penetration)

لغت به معنای فرو رفتن یا جاری بودن امر و حکم است (عمید، ۱۳۶۲: ص ۱۱۹۴)؛ و در اصطلاح روان‌شناسی اجتماعی، به فرآیندی اشاره دارد که به موجب آن، افراد از ارتباط سطحی به رابطه صمیمی‌تری پیش می‌روند. در واقع، نظریه نفوذ اجتماعی توضیح می‌دهد که چگونه تبادل اطلاعات بر توسعه یا کاهش روابط بین فردی مؤثر است (کارپنتر و گرین، ۲۰۱۶: ص ۱). بنابراین، فرآیند نفوذ اجتماعی، رفتارهای کلامی، کلمات مورد استفاده، رفتارهای غیرکلامی، زبان بدن و رفتارهای جهت یافته محیطی - فضایی میان ارتباط‌گران یا اشیای فیزیکی موجود در محیط را شامل می‌شود (مهدوی، ۱۳۹۷: ص ۱۳۱). برخی از شیوه‌های نفوذ اجتماعی عبارتند از: ایجاد اعتماد، تمایل و علاقه، تحریک احساسات و عواطف و تدریجی و مستمر بودن ارتباط. با بهره‌گیری از انواع این شگردها، می‌توان با تأثیرات رفتاری، نگرشی، شناختی، عاطفی و فیزولوژیکی، زمینه رضایت، جذب و نفوذ بیشتر مخاطبان را فراهم کرد (فولادی، ۱۳۹۶: ص ۵۵). «نفوذ» و «اقناع»، از مفاهیمی هستند که بسیار به هم نزدیکند. هر زمان که منبعی به عمد می‌کوشد تا افکار، احساسات و رفتار گیرنده را تغییر دهد؛ «نفوذ» روی می‌دهد و «اقناع» را می‌توان حالت خاصی از نفوذ دانست (رئیزی و انانی، ۱۳۹۷: ص ۱۶۳). بنابراین، اقناع از شیوه‌های نفوذ اجتماعی محسوب می‌شود. مباحث مربوط به نفوذ اجتماعی، می‌تواند در فهم قرآن و میزان تأثیرگذاری آن بر مخاطبان نقش ابزاری داشته باشد؛ چراکه به نگرش و نحوه تغییر آن در مخاطبان توجه دارد (میردامادی، ۱۳۹۱: ص ۲۴).

شیوه‌های نفوذ اجتماعی انبیا در قرآن

قرآن کریم به صورت تلویحی به برخی از روش‌های نفوذ اجتماعی اشاره کرده است و انبیا برای ایجاد آن، شخصا نقشی نداشتند و یا صرفاً به دستور خداوند مأمور اجرای آن شدند؛ مانند همزبانی و تفاهم فرهنگی، جنسیت انبیا و دستور به مشارکت اقوام در صدور معجزه. در مقابل، مواردی نیز وجود دارند که در ظاهر ابتکار عمل به دست خود فرد است و بنا به مصلحت و تشخیص خود، برنامه‌ای را ترتیب می‌دهد. از این موارد می‌توان به کاریست توأمان زبان نرم و

قدرت، اقناع مخاطب، تفاهم فرهنگی، اعتمادسازی (از طریق ارائه علم راستین، خیرخواهی، استفاده از نیروهای فراطبیعی)، مهندسی ذهن تجربی مخاطب (از طریق استدلال جدلی، تأدیب غیرمستقیم، صحنه‌سازی و همراهی ارشادی با مردم)، ارتباط دائمی و مستمر و توجه به جنسیت اشاره کرد. قابل ذکر است موارد دسته دوم، از دسته اول مستقل نیست؛ لکن رابطه بین این دو گروه، طولی است. برای مثال، کاربری زبان نرم، از دستورهای صریح خداست^۱؛ چه این که استفاده از نیروهای فراطبیعی، مانند نشان دادن معجزه‌ای خاص، از سنخ دستوری است^۲؛ اما این که زبان نرم در کنار قدرت استفاده شود، یا معجزه برای اعتمادسازی و جذب مخاطب اجرا گردد یا افراد را در معجزه دخالت دهد و مواردی از این قبیل؛ به شیوه تبلیغی شخص پیامبر مربوط است.

۱. نرمش و اقتدار

گاه در رفتار پیامبران در قرآن کریم، دو نوع رفتار به ظاهر متضاد دیده می‌شد که در طول همدیگر وقوع یافته است، مانند دعوت به توحید و پرستش اجرام آسمانی در رفتار حضرت ابراهیم علیه السلام در آیات ۷۶ تا ۷۸ سوره انعام^۳؛ یا عملکرد حضرت موسی علیه السلام هنگام تقاضای جاهلانه بنی اسرائیل؛ به طوری که آن حضرت می‌دانست خداوند با چشم فیزیکی دیده نمی‌شود؛ اما همان درخواست جاهلانه بنی اسرائیل را با خدا مطرح کرد. در سوره مبارکه اعراف آیات ۱۴۳ و ۱۵۵ این ماجرا بیان شده است.^۴ نرمش و قدرت نیز در ظاهر با هم سازگار نیستند؛ اما این روش در نوع بیان انبیا اخذ شده است.



۱. «قُولًا لَهُ قَوْلًا لَيْتًا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى» (طه: ۴۴).

۲. «وَاضْمُرْ يَدَكَ إِلَى جَنَاحِكَ تَخْرُجَ بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ آيَةً أُخْرَى» (طه: ۲۲).

۳. «فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَأِن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ، فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسُ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَقَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ» (انعام: ۷۶-۷۸).

۴. «وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرَ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ نَرَاكَ (اعراف: ۱۴۳).

تجهیزات سه‌گانه انبیا (دلایل روشن، کتاب‌های آسمانی، و معیار سنجش حق از باطل) برای اجرای عدالت وقتی می‌تواند به هدف نهایی برسد که از قدرت و ضمانت اجرایی^۱ برخوردار باشد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ج ۲۳، ص ۳۷۳). بر این اساس، نفوذ انبیا در سطح اجتماع، از دو مؤلفه همزمان و به هم پیوسته «لحن و محتوای زبان» و «قدرت» تأثیر پذیرفته است؛ زیرا نصیحت، به تنهایی موجب استقرار عدالت در جامعه نمی‌شود. خویشن‌داری از تندی در زبان، جزء آداب دعوت است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۱۴، ص ۱۵۴) و استفاده از زبان نصیحت باید با موقعیت متناسب باشد؛ چنان‌که زبان تبلیغ حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَام در عین نرم بودن^۲، قاطعانه بود^۳ (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ج ۱۳، ص ۲۳۲). تمام انبیا در ابتدای امر، با زبان نصیحت اقدام کردند و به تدریج با جذب نیرو، تربیت افراد مؤمن و تجهیز قوا قدرت خود را افزایش دادند و سپس در این مرحله، با زبان قدرت با دشمنان توحید و بشریت سخن گفتند؛ همانند حضرت پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ که بعد از تشکیل حکومت اسلامی در مدینه، به قرائت آیات قرآن کریم برای مردم و حتی دشمنان بسنده نکردند، بلکه با زورگویان و قدرت‌طلبان فاسد، معارضة و مبارزه کردند (مقام معظم رهبری، ۱۳۸۱: <http://farsi.khamenei.ir/newspart-index?npt=7&p=72#5851>). همین‌الگو در عدالت جهان‌شمول موعود در دولت مهدوی نیز وجود خواهد داشت؛ زیرا عدالت با موعظه صرف به دست نمی‌آید؛ چنان‌که آیت‌الله خامنه‌ای در این زمینه می‌فرماید:

با زبان نصیحت، عدالت در هیچ نقطه عالم مستقر نمی‌شود. استقرار عدالت، چه در سطح جهان – آن‌طور که آن وارث انبیا انجام خواهد داد – و چه در همه بخش‌های دنیا، احتیاج به این دارد که مردمان عادل و انسان‌های صالح و عدالت‌طلب، قدرت را در دست داشته باشند و با زبان قدرت با زورگویان حرف بزنند. با کسانی که سرمست قدرت ظالمانه هستند، نمی‌شود با زبان نصیحت حرف زد؛ با آن‌ها باید با زبان اقتدار صحبت کرد (همان).

۱. «وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ» (حدید: ۲۵).

۲. «فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى» (طه: ۴۴).

۳. «إِنَّا قَدْ أُوحِيَ إِلَيْنَا أَنَّ الْعَذَابَ عَلَىٰ مَنْ كَذَّبَ وَتَوَلَّى» (طه: ۴۸)؛ «قَالَ لَهُمْ مُوسَىٰ وَيْلَكُمْ لَا تَفْتَرُوا عَلَيَّ اللَّهُ كَذِبًا فَيُسْحِكْكُمْ بِعَذَابٍ وَقَدْ خَابَ مَنْ افْتَرَى» (همان: ۶۱).

وظیفه حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف تنها روشنگری و ارائه راه نیست، بلکه وظیفه مهم‌تر، اجرای قوانین الهی و به ثمر رساندن انقلاب تکاملی اسلام، و رساندن به مقصد و ایصال به مطلوب است. بر این اساس، منظور از قیام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف به سیف، همان اتکا بر قدرت است تا گمان نشود این مصلح بزرگ آسمانی به شکل معلم، واعظ یا راهنمای مسائل اجتماعی ظاهر می‌شود و رسالت او تنها اندرز دادن مردم است؛ بلکه او رهبر دوراندیشی است که نخست از منطق بهره می‌برد و آن‌جا که گفتار حق سود نبخشد - در مورد بسیاری از زورگویان چنین خواهد شد - به قدرت متوسل می‌شود (مکارم شیرازی، ۱۳۸۸: ص ۲۰۸-۲۰۹).

بنابراین، نفوذ اجتماعی انبیا در مقایسه با نفوذ اجتماعی دولت مهدوی، در دو عنصر زبان نصیحت و قدرت مشترک‌اند. این، نشان می‌دهد، از وظایف منتظران، پیگیری و تحقق این دو مؤلفه در مقابل زورگویان و زیاده‌طلبان و متجاوزان به حقوق انسان‌ها در جامعه است.

۲. اقناع مخاطب

در علوم ارتباطات، «اقناع» عبارت است از «نفوذ یافتن در مخاطبان، به منظور نیل به مقاصد خاصی با بررسی و ارزیابی افکار و احساسات آن‌ها، نیز تقویت یا تغییر دادن کنش دیگران» (مؤذنی، ۱۳۹۳: ص ۹۴). اقناع، فرآیندی ارتباطی است که هدف آن، نفوذ در گیرنده پیام است، برای قانع کردن افراد، به منظور گرایش به موضوعی خاص (مطرقی، ۱۳۹۳: ص ۱۱۱). بنابراین، تاکید بر «نفوذ یافتن در دیگران» نیز «تغییر رفتار دیگران» است. این فرآیند از منظر ارسطو متشکل از سه جذبه منطقی^۱، احساسی^۲ و شخصیتی^۳ است؛ عواملی که ردپای آن امروزه در رهبری کاریزماتیک^۴ - با تاکید بر ایجاد بینش‌ها و نگرش‌های جدید- و نئوکاریزماتیک^۵ یافت

-
1. Logos (Appealing to Logic)
 2. Pathos (Appealing to Emotions)
 3. Ethos (Appealing to Ethics, Morals and Character)
 4. Charismatic leadership
 5. Neo-charismatic leadership



می‌شود و آن بیش‌تر بر جنبه‌های ارتباطی، تأثیرگذاری مثبت، الگو بودن و توانایی نفوذ در دیگران، نوع دوستی و جذب دیگران تأکید می‌شود. همچنین، ویژگی‌هایی مانند حساسیت نسبت به نیازهای افراد، ارزیابی محیط و توجه به محدودیت‌ها و فرصت‌ها، ایجاد انگیزه، ترسیم آینده روشن و ایجاد خوش بینی را شامل می‌شود (مظفری پور، ۱۳۹۵: ص ۱۴۰).

در بخش منطقی، فرد اقناع‌گر از دانش و تخصص خود استفاده و همزمان با برانگیختن احساسات مخاطب در جلب نظر وی سعی می‌کند. عنصر دیگر، شخصیت و جایگاه فرد بر کیفیت دریافت پیام‌های اقناعی مؤثر است (هیگینز و والکر، ۲۰۱۲: ص ۱۹۴).

از آن‌جا که برهان عقلی حجت بالغه عمومی نیست، تنها برای فرزندان سودمند است و توده مردم توان درک براهین عقلی را ندارند. خداوند معجزه را در دست‌ان انبیا قرار داد تا به عنوان آیه بینه برای همگان مفید باشد (جوادی آملی، ۱۳۹۴: ج ۶، ص ۵۷). بنابراین، انبیا، پیام‌های الهی را بهره‌گیری از زبان و فهم مشترک، در قالب‌های متفاوت و با هدف معرفت‌افزایی، برهان‌سازی و خرافه‌زدایی، همراه با تحریک احساسات به مخاطبان منتقل می‌کردند. تا از یک سو، خردمندان را بهره‌لازم برسانند و هم زمینه پذیرش را در توده مردم به وجود آورند.

«تحریک عواطف»، از جمله شیوه‌های مؤثر غیر مستقیم است که قرآن کریم برای ابلاغ پیام خود از آن بهره می‌برد (صادقی نیری، ۱۳۹۰: ص ۱۷۷)؛ مانند هشدار دادن مردم از تقسیم ناعادلانه ارث و تحریک عواطف پدری و تجسم فرزندان یتیم خود^۲، یا ایجاد احساس کراهت شدید از خوردن گوشت برادر برای گناه غیبت^۳. همچنین، قرآن کریم از طریق انگیزش عواطف، هنجارهای اخلاقی را بیان کرده است (حسینی، ۱۳۹۶: ص ۱۸-۱۹)؛ مانند تحریک احساسات

1. Higgins, Walker

۲. «وَلْيَخْشَ الَّذِينَ لَوْ تَرَكَوْا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعَافًا خَافُوا عَلَيْهِمْ فَلْيَتَّقُوا اللَّهَ وَلْيَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا» (نساء: ۹).

۳. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا... وَلَا يَغْتَبَ بَعْضُكُم بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ» (حجرات: ۱۲).

علیه شیطان برای مقابله با اغوای او^۱.

از عوامل مؤثر دیگر بر اقناع مخاطب، وضعیت خاص اخلاق، سیرت و شخصیت فرد است. اشخاصی که دارای پایگاه اجتماعی متمایز و برتری باشند و از سوی دیگر، زمینه اجتماعی نیز آمادگی برای تغییر را داشته باشد، بی تردید فرد می‌تواند بر تغییرات اجتماعی تأثیر بسزایی داشته باشد (آبروشن، ۱۳۹۴: کد خبر ۱۸۸۹۹). بر این اساس، وجود سه جذبه منطقی و احساسی در محتوای پیام قرآن کریم، نیز ایجاد پایگاه اجتماعی برتر با تشکیل حکومت، می‌توان نفوذ اجتماعی حضرت پیامبر ﷺ در مدینه را توجیه کرد. همچنین، نفوذ اجتماعی حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف با ارائه اسلام حقیقی با همان سیره رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم^۲ (اربلی، ۱۳۷۹: ج ۲، ص ۴۷۲-۹۶۵)، تحریک عواطف با شعار «یا لثارات الحسین» (ابن بابویه، ۱۳۷۸: ج ۱، ص ۲۹۹)؛ نیز تشکیل حکومت عدل جهانی^۳ (همان) را تحلیل کرد.

۳. تفاهم فرهنگی

«فرهنگ» دارای مؤلفه‌های متعددی است: جهان بینی، ارزش‌ها، الگوهای رفتاری و نمادها. این مؤلفه‌ها در فرهنگ جهانی، در قالب سه استراتژی تنوع یا پلورالیسم فرهنگی، یکسان سازی یا امپریالیسم فرهنگی و وحدت در عین کثرت نمود می‌یابد (ربانی، ۱۳۸۷: ص ۲۳۱-۲۳۳). از سوی دیگر، فرهنگ در عصر جهانی شدن مهدوی، هم به اشتراکات توجه دارد، هم به تفاوت‌های فرهنگی و این، در حالی است که هیچ کدام را برای رسیدن به دیگری از سر راه بر نمی‌دارد؛ زیرا تنوع فرهنگی موجب نشاط جامعه است. همچنین وجود عناصر وحدت بخش

۱. «وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ أَفَتَتَّخِذُونَهُ وَذُرِّيَّتَهُ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِي وَهُمَ لَكُمْ عَدُوٌّ بِئْسَ لِلظَّالِمِينَ بَدَلًا» (کهف: ۵۰)؛ «إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ» (مائده: ۹۱).

۲. قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «يَخْرُجُ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ بَيْتِي وَيَعْمَلُ بِسُنَّتِي؛ إِذَا أَدَانَ اللَّهُ تَعَالَى لِلْقَائِمِ فِي الْخُرُوجِ ... وَأَنْ يَسِيرَ فِيهِمْ بِسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، وَيَعْمَلَ فِيهِمْ بِعَمَلِهِ».

۳. قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «يَخْرُجُ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ بَيْتِي ... تَمَلُّأُ بِهِ الْأَرْضُ عَدْلًا كَمَا مَلِئْتُ ظُلْمًا وَجَوْرًا».



فرهنگی در جامعه سبب می‌شود همه افراد در یک مسیر دارای انسجام و همبستگی اجتماعی گام بردارند (ملکی، ۱۳۹۲: ص ۴۰). بنابراین، مراد از تفاهم فرهنگی، ایجاد تعامل و فهم مشترک بر اساس باورها، ارزش‌ها در بستر جامعه و الگوی‌های رفتاری و نماد در لایه بیرونی است.

یکی از ملاک‌های مقبولیت و نفوذ اجتماعی اولیه انبیا، هم‌زبانی و تفاهم فرهنگی با مردم است^۱ (جوادی آملی، ۱۳۹۴: ج ۶، ص ۴۱)؛ یعنی پیامبران به عنوان سامان دهنده امور دینی، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی مؤمنان در میان قوم خود زندگی می‌کردند، و تافته جدا بافت‌های نبودند؛ چنان‌که در قرآن کریم تعبیر «برادر» در مورد ایشان نسبت به قوم خود وجود دارد و همین نکته نشان دهنده ارتباط نزدیک رهبران الهی با مردم خویش است. این ارتباط به قدری نزدیک بوده که گاهی برای برخی افراد تشخیص را مشکل می‌کرد. از منظر روانشناسی، انسان همواره کسانی را که می‌شناسد و با آن‌ها انس و الفت دارد، به صورت معمول به آن‌ها می‌نگرد و اگر یکی از آن‌ها يك دفعه به مقام مهمی رسید و برجستگی خاصی پیدا کرد، پذیرش آن برای او دشوار است؛ به خصوص اگر دوران کودکی و ناتوانی آن شخص را هم دیده باشد. این همان است که از آن به «حجاب معاصرت» یاد می‌شود (جعفری، ۱۳۷۶: ج ۴، ص ۱۱۷).

پیامبران با امت‌های خود در فرهنگ و زبان مشابهت داشتند. لذا دارای درجاتی از مقبولیت و در نتیجه نفوذ اجتماعی بودند. چه کار کنیم تا عصر ظهور، مردم جهان از طریق مفاهمه مشترک جهانی، با امام همراه شوند؟ این فرهنگ مشترک از طریق فرهنگ عاشورا قابل اجرا است. تجمع اربعین و جهانی‌سازی مفهوم عاشورا و شناساندن امام حسین ع موجب مفاهمه مشترک جهانی می‌شود. بنابراین، در زمان پیامبران، هم در عصر ظهور، مردم باید با رهبران الهی فهم مشترک داشته باشند. در این مقایسه، مولفه فهم مشترک به عنوان یکی از مولفه‌های نفوذ اجتماعی در طرح انبیا و هم در طرح عصر ظهور یافت می‌شود.

در فرهنگ تشیع، این ارتباط دائمی و مستمر نیز در مورد حضور حضرت حجت ع وجود دارد؛ به گونه‌ای که از حضور ایشان به «خورشید پشت ابر» تعبیر شده است (مجلسی، ۱۴۰۳:

۱. «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ» (ابراهیم: ۴).

ج ۵۲، ص ۹۲)؛ چنان که نور، حرارت و تمام فواید خورشید، حتی اگر پشت ابر باشد، مستمر است.

بر اساس روایات، راهکاری برای ایجاد فرهنگ متفاهم مشترک جهانی، برای درک دولت جهانی حضرت حجت عجل الله تعالی فرجه الشریف بیان شده است؛ چرا که دولت جهانی «وَيَبْلُغُ سُلْطَانُهُ الْمَشْرِقَ وَ الْمَغْرِبَ» (ابن بابویه، ۱۳۹۵: ج ۱، ص ۲۸۰)؛ باید مفاهم جهانی نیز ایجاد کند. یکی از این مفاهیم مشترک، پر رنگ کردن حق طلبی و صلح طلبی از مجرای پیام عاشورا و تبلیغ امام حسین عجل الله تعالی فرجه الشریف است؛ چرا که این مفهوم به قدری فراگیر خواهد شد که امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف با جد بزرگوارشان خود را به مردم خواهند شناساند (یزدی حائری، ۱۴۲۲: ج ۲، ص ۲۳۳) و شعارشان «یا لثارات الحسین» است (ابن بابویه، ۱۳۷۶: ص ۱۳۰). موج پیام عاشورا در قالب اربعین، در سال‌های اخیر به صورت چشمگیری افزایش داشته است؛ به گونه‌ای که از بزرگ‌ترین، گسترده‌ترین و عظیم‌ترین تجمع بشری در تاریخ جهان و از جمله در مراسم پیاده‌روی اربعین سال ۱۳۹۸ رقم خورد. بر اساس آمار غیررسمی، ۲۱ میلیون نفر طی پنجم تا بیستم ماه صفر (چهارم تا نوزدهم اکتبر ۲۰۱۹) شرکت کردند که ۱۷ میلیون نفر آن‌ها شهروندان عراقی از داخل و خارج این کشور یعنی حدود ۴۰ درصد ساکنان عراق یا حدود ۷۵ درصد جمعیت شیعیان این کشور بودند. هزاران مسلمان اهل سنت، همچنین مسیحی و صابئان در اربعین ۱۳۹۸ حضور داشتند (خبرگزاری تسنیم، ۱۳۹۸: <https://tn.ai/2124033>).

بر این اساس، یکی از راه‌های مهیا کردن نفوذ اجتماعی امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف و زمینه‌سازی برای ایجاد دولت مهدوی، از طریق معرفت‌بخشی و انتشار پیام عاشورا است، تا از این رهگذر تفاهم فرهنگی بین تمام آزادی‌خواهان جهان حول محور مشترک و الگوی اکمل امام حسین عجل الله تعالی فرجه الشریف شکل بگیرد.

۴. اعتمادسازی

یکی از روش‌های نفوذ اجتماعی، «ایجاد اعتماد» بین شخص و مخاطبان است. اعتماد، یکی

۱. امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف: «أَنَا وَجْهُ الْإِنْتِفَاعِ بِي فِي غَيْبَتِي فَكَالْإِنْتِفَاعِ بِالسَّمْسِ إِذَا غَيَّبَهَا عَنِ الْأَبْصَارِ السَّحَابُ».



از عناصر کلیدی در توسعه مناسبات اجتماعی است (مجدی، ۱۳۸۵: ص ۳۰۳). انبیا علیهم السلام نیز در این زمینه از راه‌های مختلفی در ایجاد اعتماد سعی داشتند: علم راستین، خیرخواهی و استفاده از نیروهای فرا طبیعی.

۴-۱. علم راستین

صدق حدیث^۱، پیش بینی حوادث آینده^۲ و اخبار از غیب^۳؛ همواره نشانه علم الاهی انبیا و امامان علیهم السلام بوده و خبر از جایگاه ولایتی ایشان می‌داد؛ چه این که امام صادق علیه السلام نیز می‌فرماید: «خداوند هیچ پیامبری را مبعوث نکرد، جز با راستی و امانت‌داری نسبت به نیکوکار و بدکار»^۴ (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۷۱، ص ۲). همچنین در طول تاریخ شیعه، بسیاری از شیعیان به واسطه علم امام، به حقانیت جانشینی و خلافت امام پی می‌بردند؛ به طوری که دسته‌ای از روایات، پرسش از امام درباره احکام الاهی را طریق معرفت او می‌دانند (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ص ۲۸۵). بنابراین، پرسش و پاسخ از حلال و حرام الاهی و معارف قرآن، سخن گفتن به زبان‌های مختلف، خبر از باطن افراد یا زمان مرگ ایشان از راه‌های مهم برای تشخیص امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف بوده است (صادقی کاشانی، ۱۳۹۴: ص ۵۷). بر این اساس، امامان علیهم السلام از علم خود برای اعتماد سازی در مخاطب استفاده می‌کردند. در عصر ظهور نیز علم به حد اعلای خود خواهد رسید که می‌توان گفت این نشانه موجب باورمندی مردم به حقانیت دولت مهدوی خواهد بود؛ چنان که طبق روایت امام صادق علیه السلام علم ۲۷ حرف است. همه معارفی که پیامبران آورده‌اند، دو حرف است. مردم تا امروز بیش از این دو حرف را نشناخته‌اند. پس، زمانی که قائم



۱. «وَأَذْكُرُ فِي الْكِتَابِ إِسْمَاعِيلَ إِنَّهُ كَانَ صَادِقَ الْوَعْدِ وَكَانَ رَسُولًا نَبِيًّا» (مریم: ۵۴).

۲. «غُلِبَتِ الرُّومُ، فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ. فِي بَضْعِ سِنِينَ لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ» (روم: ۲-۴).

۳. «وَأَنْبِئْكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدْخُرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ» (آل عمران: ۴۹)؛ «ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ» (يوسف: ۱۰۲).

۴. «إِنَّ اللَّهَ لَمْ يَبْعَثْ نَبِيًّا إِلَّا يَصْدُقِ الْحَدِيثَ وَآدَاءَ الْأَمَانَةِ إِلَى الْبَرِّ وَالْفَاجِرِ».

ما قیام کند، ۲۵ حرف دیگر را ظاهر و با آن دو حرف قبلی ضمیمه و در بین مردم منتشر می‌کند^۱ (حلی، ۱۴۲۱: ص ۳۲۰).

۴-۲. خیرخواهی عالمانه

طبق آیه شریفه ۶۲ اعراف، «تبلیغ» در کنار دو عنصر «خیرخواهی» و «علم» متصور است^۲ و تعبیر «انصاح» در مورد سخنانی به کار می‌رود که از روی نهایت خلوص نیت، خیرخواهی و بدون تقلب، فریب و تزویر گفته می‌شود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ج ۶، ص ۲۲۱).

قرآن کریم تعدادی از پیامبران: حضرت پیامبر ﷺ^۳، حضرت نوح^۴، حضرت هود^۵، حضرت صالح (شعراء: ۱۴۳-۱۴۵)، حضرت لوط (همان: ۱۶۲-۱۶۴)، حضرت شعیب (همان: ۱۷۸-۱۸۰) و دو پیامبر فرستاده حضرت مسیح علیهما السلام^۶ (طبرسی، ۱۳۷۲: ج ۸، ص ۶۵۴)؛ را یاد کرده که از مردم اجرتی درخواست نکردند و گفتند: که اجر و مزدشان همان پاداش خداوندی است. بر اساس این آیات، مطالبه مزد رسالت از جانب ایشان نفی و آن ویژه خداوند شمرده شده است. با این حال در برخی از آیات^۷، برای رسالت حضرت پیامبر ﷺ، از مردم درخواست اجر شده است. پژوهشگران

۱. «الْعِلْمُ سَبْعَةٌ وَ عِشْرُونَ حَرْفًا فَجَمِيعُ مَا جَاءَتْ بِهِ الرُّسُلُ حَرْفَانِ فَلَمْ يَعْرِفِ النَّاسُ حَتَّى الْيَوْمِ غَيْرَ الْحَرْفَيْنِ فَإِذَا قَامَ قَائِمُنَا أَخْرَجَ الْخَمْسَةَ وَالْعِشْرِينَ حَرْفًا فَبَيَّنَّا فِي النَّاسِ وَ صَمَّ إِلَيْهَا الْحَرْفَيْنِ حَتَّى يَبَيَّنَّا سَبْعَةَ وَ عِشْرِينَ حَرْفًا».

۲. «أَبْلَغُكُمْ رَسُولَاتِ رَبِّي وَ أَنْصَحُ لَكُمْ وَ أَعْلَمُ مِنَ اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ» (اعراف: ۶۲).

۳. «أَمْ تَسْأَلُهُمْ أَجْرًا فَهُمْ مِنْ مَغْرَمٍ مُثْقَلُونَ» (طور: ۴۰ و قلم: ۴۶)؛ «مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ وَ مَا أَنَا مِنَ الْمُتَكَلِّفِينَ» (ص: ۸۶)؛ «قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ» (انعام: ۹۰).

۴. «فَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَمَا سَأَلْتُكُمْ مِنْ أَجْرٍ إِنْ أَجْرِي إِلَّا عَلَى اللَّهِ» (يونس: ۷۲)؛ «وَيَا قَوْمِ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مَالًا إِنْ أَجْرِي إِلَّا عَلَى اللَّهِ» (هود: ۲۹)؛ «إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا اللَّهَ وَ مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِنْ أَجْرِي إِلَّا عَلَى رَبِّ الْعَالَمِينَ» (شعراء: ۱۰۷-۱۰۹).

۵. «يَقَوْمِ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِنْ أَجْرِي إِلَّا عَلَى الَّذِي فَطَرَنِي أَفَلَا تَعْقِلُونَ» (هود: ۵۱) و (شعراء: ۱۲۵-۱۲۷).

۶. «اتَّبِعُوا مَنْ لَا يَسْأَلُكُمْ أَجْرًا وَ هُمْ مُهْتَدُونَ» (يس: ۱۴-۲۱).

۷. «قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى» (شوری: ۲۳)؛ «قُلْ مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِلَّا مَنْ شَاءَ أَنْ يَتَّخِذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا» (فرقان: ۵۷)؛ «قُلْ مَا سَأَلْتُكُمْ مِنْ أَجْرٍ فَهُوَ لَكُمْ إِنْ أَجْرِي إِلَّا عَلَى اللَّهِ» (سبأ: ۴۷).

براین باورند که پاداش رسالت پیامبر ﷺ، همان اظهار مودت به اهل بیت ﷺ است (حاجی اسماعیلی، ۱۳۹۲: ص ۷۵). برخی از مفسران عدم مطالبه پاداش رسالت از سوی انبیا را نشانه صدق دعوت انبیا می‌دانند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ج ۱۸، ص ۳۵۰ و صادقی تهرانی، ۱۴۰۶: ج ۲۵، ص ۳۷). برخی نیز معتقدند آنچه شاهد صدق دعوت انبیاست، صرفاً محتوای دعوت است (مدرسی، ۱۴۱۹: ج ۱۱، ص ۱۱۵). فارغ از این مسئله، قرآن کریم با بیان این مطلب، در ترغیب جامعه برای پذیرش سخن انبیا سعی دارد؛ تا مردم به خاطر قبول دعوت حق، احساس خسارت مادی نکنند. لذا پیامبران از ناحیه نصح وارد می‌شدند (زمخشری، ۱۴۰۷: ج ۴، ص ۱۰)؛ چه این‌که گفته شده بنیادی‌ترین و مهم‌ترین شیوه احیای اطمینان نسبت به سازمان‌ها، آن است که تمهیداتی فراهم شود تا هزینه کم‌تری بر جامعه تحمیل گردد (دانایی فرد، ۱۳۸۹: ص ۲۸۹). بنابراین، صرف هزینه و بار مالی مانعی برای جذب مخاطب خواهد بود. بر این اساس، انبیا با حذف مسائل مادی، این اطمینان را به مخاطب خود می‌دهند که به دنبال منفعت‌های شخصی خود نیستند، بلکه صرفاً از روی اخلاص و خیرخواهی مردم را ارشاد می‌کنند و در این راه شکنجه‌های بسیاری را نیز متحمل شدند؛ چنان‌که حضرت عیسی علیه السلام فرمودند: «دینار، بیماری دین است و عالم، طبیب دین. پس اگر طبیبی را دیدید که بیماری را به سوی خود می‌کشد، به او بدگمان باشید و بدانید که او خیرخواه دیگری نیست» (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۲، ص ۱۰۷). لذا یکی از شیوه‌های اعتمادسازی برای مبلغان مذهبی، به منظور زمینه‌سازی برای عصر ظهور از این مسیر می‌گذرد که این مهم، وظیفه افراد و سازمان‌های دینی را سنگین‌تر می‌کند. همان‌طور که در طرح تبلیغی انبیا علیهم السلام، این خیرخواهی عالمانه - برای تحقق نفوذ اجتماعی - وجود داشته است؛ این عنصر برای زمینه‌سازی حکومت مهدوی لازم است. نهادهای حوزوی با انجام دادن اعمال خیرخواهانه موجب تغییر نگاه جامعه و در نتیجه آمادگی مردم برای پذیرش



۱. «الدِّينَارُ دَاءُ الدِّينِ، وَ الْعَالِمُ طَبِيبُ الدِّينِ؛ فَإِذَا رَأَيْتُمُ الطَّبِيبَ يَجْرُ الدَّاءَ إِلَى نَفْسِهِ فَاتَّبِعُوهُ، وَاعْلَمُوا أَنَّهُ غَيْرُ نَاصِحٍ لِّغَيْرِهِ».

حکومت مهدوی می‌شوند تا خود آن‌ها نیز به عنوان عضو فعال برای زمینه‌سازی ظهور شوند.^۱

۳-۴. استفاده از نیروهای فراطبیعی

برخی انسان‌ها با بررسی دعوت پیامبر به صحت آن پی می‌برند و به آن ایمان می‌آوردند؛ یا با تأمل در حال مدعی نبوت، به درستی دعوی وی مطلع شده، او را به عنوان پیامبر می‌شناختند و به او ایمان می‌آوردند؛ بدون این که معجزه طلب کنند؛ اما توده مردم ابتدا با اعجاز صدق دعوی را ثابت می‌کردند و سپس دعوت را می‌پذیرفتند (جوادی آملی، ۱۳۹۴: ج ۶، ص ۵۸)؛ چه این که معجزه یک ضرورت دفاعی است و نه تبلیغی؛ زیرا طبق آیات قرآن کریم، هیچ یک از انبیا دعوت خود را از روز نخست با معجزه آغاز نکرد؛ ولی هنگامی که با منکران روبه‌رو می‌شد، معجزه می‌آورد (معرفت، ۱۳۹۰: ص ۲۹۰). بنابراین، استفاده از معجزه برای هدایت مردم، امری تبعی است، نه ذاتی؛ چرا که انسانی که فطرتش را غبار نگرفته باشد، روح حق طلب وی، با شنیدن دعوت انبیا آن را می‌پذیرد. از این رو، پیامبران به اذن الهی با خرق عادت، اعتماد مردم مردد یا مخالفان را جلب می‌کردند؛ مانند ایمان آوردن ساحران در ماجرای موسی علیه السلام و فرعون، با این که با آمادگی کامل و گرفتن وعده‌های حکومتی، در میدان رقابت حاضر شده بودند، به حدی که به شهادت ایشان به شکل مثله شدن منجر می‌شد (اعراف: ۱۰۷-۱۲۶).

در عصر ظهور نیز، طبق طرح کلی هدایتی انبیا و امامان علیهم السلام، معجزه و کرامت کاربرد خواهد داشت؛ حتی در مرتبه بالاتر از قبل؛ چه این که امام صادق علیه السلام در این مورد می‌فرماید: «هیچ



۱. نمونه‌هایی از این اعمال خیرخواهانه در قالب فعالیت‌های جهادی طلاب در حوادث مترقبه و کمک‌رسانی‌ها، مانند بیماری کووید ۱۹ انجام گرفته و گزارش‌های متعددی از سوی مراکز حوزی ارائه شده است؛ ر.ک: طلاب جهادی با بیش از ۸۰۰ خبردرخبرگزاری حوزه نیوز،

https://www.hawzahnews.com/tag/%D8%B7%D9%84%D8%A7%D8%A8+%D8%AC%D9%87%

، <https://www.iribnews.ir/fa/news/2913622/>، طلاب جهادی، https://www.hawzahnews.com/tag/%D8%B7%D9%84%D8%A7%D8%A8+%D8%AC%D9%87%

تشریح فعالیت‌های فرهنگی جامعه الزهراء علیها السلام در مقابله با شیوع کرونا <http://jz.ac.ir/post/5809>، مشارکت طلاب در

تغسیل اموات مبتلا به کرونا <https://www.mashreghnews.ir/photo/1060138>.

معجزه‌ای از معجزات پیامبران اوصیا نمی‌ماند؛ مگر آن که خداوند عزوجل آن را به دست قائم ما تکرار می‌کند تا حجت بر دشمنان تمام گردد»^۱ (حر عاملی، ۱۴۲۵: ج ۵، ص ۳۲۸). همچنین، حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف در کنار استفاده از معجزه، از ابزارهای دیگری چون تکنولوژی نیز بهره می‌برند (مکارم شیرازی، ۱۳۸۸: ص ۲۰۸-۲۰۹). بنابراین، حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف مانند سیره انبیا و امامان علیهم السلام، از معجزه و کرامت برای جلب قلوب استفاده می‌کنند، با این تفاوت که معجزات به حد اعلا به همگان نشان داده می‌شود، علاوه بر این، از تمدن و پیشرفت‌های روز بهره برداری می‌کنند.

۵. مهندسی ذهن تجربی مخاطب

کارآمدترین روش در تعلیم و تربیت انسان‌ها، عامل بودن مربی به گفته‌های خود است. رمز توفیق انبیا و امامان معصوم علیهم السلام در امر تبلیغ دین، شیوه رفتاری آن بزرگواران است (پاک‌نیا، ۱۳۸۷: ص ۶۸). اساس این کار، در علم روان‌شناسی اجتماعی به تاثیر ذهن مخاطب در اتخاذ تصمیم و نحوه‌ی یادگیری مرتبط است. ذهن مخاطب بر اساس تعامل دو بخش تصمیم‌گیری می‌کند: «ذهن منطقی^۲» و «ذهن تجربی^۳». ذهن منطقی به واقعیت، برنامه‌ریزی و دانش گرایش دارد؛ اما ذهن تجربی واکنش پذیر است و حقایق را اغراق شده یا غیرطبیعی می‌بیند (لینهان^۴، ۱۹۹۳: ص ۶۳-۶۵). همچنین ذهن منطقی با قدرت نفس، اعتقادات اساسی و نوعی محافظه‌کاری رابطه مستقیمی دارد؛ اما ذهن تجربی برون‌گرا بر اساس روابط عاطفی است و با تفکر قاطع رابطه معکوس دارد (پاسینی و اپستین^۵، ۱۹۹۹: ص ۹۷۲). از تعامل صحیح این دو



۱. و قال: «حدثنا أحمد بن محمد بن أبي نصر عن حماد بن عيسى عن عبد الله بن أبي يعفور قال: قال أبو عبد الله جعفر بن محمد عليه السلام: ما من معجزة من معجزات الأنبياء والأوصياء إلا ويظهر الله تبارك وتعالى مثلها في يد قائمنا لإتمام الحجّة على الأعداء».

2. Rational mind

3. Experimental mind

4. Linehan

5. Pacini, R, & Epstein

حالت ذهن، ذهن خرد ورز^۱ که حالت ایده‌آل است، شکل می‌گیرد و در آن تصمیمات منطقی است؛ در عین حال احساسات و نیازهای عاطفی نیز پاسخ داده می‌شود و شخص در نهایت تمرکز و رضایت است (پره‌آ و دیگران^۲، ۲۰۱۵: ص ۳). بنابراین، ذهن منطقی برهان ارائه شده از سوی فرد را می‌بیند؛ اما ذهن تجربی، به عمل فرد توجه دارد. یکی از روش‌های نفوذ در مخاطب، کنترل و مدیریت ذهن تجربی مخاطب است. لذا زمانی که مخاطب با برهان قانع نمی‌شود، یا اصلاً به آن توجهی ندارد، یا سطح درک او با برهان تناسب ندارد، بلکه صرفاً بر اساس ذهن تجربی، فقط به آنچه می‌بیند، توجه دارد؛ باید طریقه‌ای در پیش گرفت تا انتقال پیام و فهم از طریق همان ذهن تجربی حاصل شود. برای مثال در یک نمایش ظاهری، یا ارائه مطلب در شرایط محیطی جدید همراه با تغییر روابط عاطفی و شکستن فضای موجود. پیامبران نیز در روش‌های تبلیغی خود، غیر از به کارگیری روش‌های مستقیم، از شیوه‌های غیرزبانی و غیرمستقیم نیز افراد را توجیه می‌کردند. از این باب در تفاسیر، در مورد رفتارهای انبیا به عناوین مختلفی یاد شده است؛ مانند استدلال به طریق ۱. جدل یا محاجه به زبان خصم: پرستش ستاره، ماه و خورشید توسط حضرت ابراهیم علیه السلام^۳ برای مخاطبی که با تجربه ذهنی‌اش دریافته اجرام آسمانی فانی‌اند (طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۷، ص ۱۷۵)؛ ۲. تنبیه به طریق نوعی تظاهر: تظاهر خشونت‌آمیز حضرت موسی علیه السلام با برادرش، هارون، برای متنبه کردن قوم با بیانی غیرمستقیم وسیله‌ای برای بیدار کردن بنی‌اسرائیل بود (طیب، ۱۳۶۹: ج ۹، ص ۸۸؛ مکارم، ۱۳۷۱: ج ۱۳، ص ۲۸۴ و نادری، ۱۳۹۱: ج ۱۲، ص ۴۷-۴۸)؛ ۳. صحنه‌سازی: توصیف صوری بنیامین با



1. Wise mind

2. Perera U.S.M. et al.

۳. «فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ، فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسُ بَارِعَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَقَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ» (انعام: ۷۶-۷۸).

۴. وَ رُوِيَ عَنْهُ عليه السلام أَنَّهُ قَالَ: «إِنَّ الْقُرْآنَ نَزَلَ جَمِيعُهُ عَلَى مَعْنَى إِيَّاكَ أَعْنِي وَ اسْمِعِي يَا جَارَةَ» (ابن ابی‌جمهور، ۱۴۰۵: ج ۴، ص ۱۱۵).

خطاب سارق برای مصالح بالاتر توسط حضرت یوسف علیه السلام (طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۱۱، ص ۲۲۲)؛
 ۴. همراهی با مردم برای ارشاد ایشان: دعای حضرت موسی علیه السلام برای رؤیت خدا به خاطر درخواست مردم. بر اساس روایت امام رضا علیه السلام (حویزی، ۱۴۱۵: ج ۲، ص ۶۴ و ۶۵) دلیلی که موجب شد موسی علیه السلام برخلاف عقیده باطنی با قوم خود همراهی کند، ارشاد ایشان بود تا پاسخ وحی را از موضع ایشان بگیرد. این موارد نشان دهنده وجود سیره‌ای خاص در زمینه شیوه تربیت مردم است؛ به طوری که مردم سخن پیامبر الهی را می‌پذیرند. از این بین، نمونه‌های مشابهت بسیاری بین بعثت احمدی و ظهور مهدوی وجود دارد و روایات متعددی بر سیره یکسان در هر دو دوره دلالت می‌کند: «سُنَّتُهُ سُنَّتِي يُقِيمُ النَّاسَ عَلَى مِلَّتِي وَ شَرِيعَتِي» (ابن بابویه، ۱۳۹۵: ج ۲، ص ۴۱۱). رفتار و حرکات حضرت حجت علیه السلام نیز در عصر ظهور در معرض دید عموم قرار خواهد داشت و بهترین شیوه تعلیم عملی معارف قرآن خواهد بود. امام رضا علیه السلام در مورد ویژگی‌های امام می‌فرماید: «امام آنچه به مردم فرمان می‌دهد، خود بیش از دیگران به آن عمل می‌کند، و از آنچه مردم را از آن نهی کند، خود بیش از همگان از آن می‌پرهیزد»^۲ (طبرسی، ۱۴۰۳: ج ۲، ص ۴۳۷). علت اثرمندی این شیوه، همان است که در روایات نیز به آن اشاره شده است. امام صادق علیه السلام فرمودند: «مردم را به غیر از زبان‌تان به دین دعوت کنید، تا کوشش و درستی و خویشتن‌داری را از شما مشاهده کنند»^۳ (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۶۷، ص ۳۰۹). تغییر ذهن تجربی مخاطب، همان طور که در ابتدای تعریف آن آمده است، فقط با حضور در بین مردم قابل اعمال است و این امر قبل از استقرار حکومت مهدوی قابل تحقق نیست؛ اما از آن جا که مهندسی ذهن مخاطب اصلی قابل اجرا در همه ادوار است و تفاوت‌هایی که به اقتضای خاص پدید می‌آید، امری طبیعی و قابل پذیرش است. از سوی دیگر، با رشد عقلی مردم در حکومت مهدوی: «إِذَا قَامَ قَائِمُنَا وَضَعَ يَدَهُ عَلَى رُءُوسِ الْعِبَادِ فَجَمَعَ بَهَا عُقُولَهُمْ» (راوندی، ۱۴۰۹: ج ۲،

۱. «وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرَ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ نَرَاكَ (اعراف: ۱۴۳).

۲. وَ رُوِيَ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ فَضَّالٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ عَلِيِّ بْنِ مُوسَى الرِّضَا علیه السلام أَنَّهُ قَالَ: «لِلْإِمَامِ عَلَامَاتٌ ... يَكُونُ آخِذًا النَّاسِ بِمَا يَأْمُرُهُمْ بِهِ وَ أَكْفَ النَّاسِ عَمَّا يَنْهَى عَنْهُ».

۳. قَالَ لِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام: «كُونُوا دُعَاةَ النَّاسِ بِغَيْرِ أَلْسِنَتِكُمْ لِيَرَوْا مِنْكُمْ الْإِجْتِهَادَ وَ الصِّدْقَ وَ الْوَرَعَ».

ص ۸۴۰) و در نتیجه افزایش تعامل ذهن منطقی با ذهن تجربی، ایجاد ذهن خرد ورز قابل توجیه است.

۶. مشارکت مردم

دخالت دادن مردم در امور دینی، فرهنگی، سیاسی و اجتماعی از سوی رهبران دینی، موجب نفوذ اجتماعی و در نتیجه تغییر نگرش و عملکرد از سوی مردم، نیز پایبندی بیش تر ایشان به تصمیمات و نتایج آن خواهد شد؛ مانند مشورت حضرت پیامبر ﷺ در جنگ خندق (واقعی، بی تا: ج ۲، ص ۴۴۵). پیامبران تدبیری می اندیشند تا خود مردم، عدل را برپا کنند؛ چون طبق فرمایش قرآن کریم، انبیا برای هدایت مردم مبعوث شدند تا به دست خویش اقامه قسط کنند؛ یعنی اقامه، استمرار، پذیرش و تعهد به نتایج عدل بدون مشارکت مردم امکان پذیر نیست.

یکی از این موارد در قصص انبیا، دخالت دادن قوم برای مشاهده، وقوع معجزه یا حفظ آثار آن، موجب همکاری بیش تر جامعه با پیامبر و در نتیجه پذیرش بهتر معجزه و رسیدن به هدف هدایتی را شامل می شود. برای مثال، مشارکت بنی اسرائیل در رخدادهای معجزه بقره زرد رنگ، گرچه غالب کتاب های تفسیری در این مورد به بهانه گیری و لجاجت در آیات مورد بحث اشاره می کنند؛ حضور مردم در ایجاد این معجزه موجب شد تا دیگر بحث و جدلی بعد از آن صورت نگیرد و همه حقیقت را بپذیرند؛ در حالی که از قوم بهانه گیری مانند بنی اسرائیل انتظار دیگری می رفت؛ چه این که افراط در توجیه گیری، بهانه جویی و دلیل تراشی در ضمن رفتارهای قوم بنی اسرائیل در قرآن کریم بیان شده است. خداوند در آیات متعددی گزارش می کند که بنی اسرائیل برای فرار از همراهی با حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَام مدام بهانه تراشی می کردند. گاه با اشاره به وضعیت خود در سرزمین مصر، او را سرزنش می کردند که چرا آنان را به سوی فلسطین آورده است و گاه دیگر، به خاطر وحشت از مبارزه با کنعانیان که حاصل عادت سال ها به خوی بردگی بود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ج ۴، ص ۳۴۱)؛ می گفتند ما اهل جنگ نیستیم و خودت با خدایت و با

۱. «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ» (حدید: ۲۵).

کنعانیان ساکن فلسطین بجننگ و آنان را از سرزمین قدس بیرون کن.^۱ بنی اسرائیل بهانه جویی را سازکاری برای فرار از مسئولیت قرار می‌دادند؛ مانند پیمان شکنی و نقض عهد^۲، عدم شرکت در جهاد برای فتح سرزمین مقدس^۳، عدم رعایت حرمت روز شنبه^۴، عدم اطاعت از رهبر با نوشیدن بیش از حد آب^۵، بهانه‌تراشی در بیان اوصاف گاو در ماجرای گاو بنی اسرائیل^۶؛ البته گفته شده است که این بهانه‌ها از سوی قاتل مطرح می‌شد (فخر رازی، ۱۴۲۰: ج ۳، ص ۵۴۴). در مجموع، بهانه‌جویی، یکی از موانع تأثیرگذار بر تصحیح افکار و رفتار فرد و جامعه است. جامعه‌ای که بهانه‌جویی از واکنش‌های اولیه آن‌ها باشد، به سختی می‌توان امیدوار بود که از رفتارهای نادرست خود دست بشوید؛ چرا که همیشه علتی برای رفتارهای سوء خود می‌تراشند. از این رو، یکی از روش‌هایی که موسی علیه السلام به کار برد تا این بهانه‌جویی را خاموش کند تا در آخر کار - مانند بسیاری از معجزات دیگر- این معجزه را زیر سؤال نبرند؛ این بود که خود افراد را در وقوع معجزه دخالت داد تا گاوی که قرار است آیه باشد، از طرف خود مردم یافت شود؛ وگرنه این بهانه‌جویی‌ها بعد از معجزه هم به وقوع می‌پیوست؛ زیرا خود حضرت می‌توانست حیوانی را به آن‌ها نشان دهد تا آن را ذبح کنند. بنابراین، یکی از معدود رخدادهایی که بنی اسرائیل در نتیجه آن بهانه‌جویی نکرد و مورد پذیرش قرار گرفت؛ در این واقعه بود. سیر داستان در ماجرای بقره، برای نقل بهانه‌جویی‌های مداوم بنی اسرائیل است. سیاق داستان و عدم ذکر بهانه‌های دیگر

۱. «قَالُوا يَا مُوسَى إِنَّا لَن نَدْخُلُهَا أَبَدًا مَا دَامُوا فِيهَا فَادْهَبْ أَنْتَ وَرَبُّكَ فَقَتَلْنَا إِنَّا هَاهُنَا قَاعِدُونَ» (مائده: ۲۴).

۲. «وَلَقَدْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ ... فَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ مِنْكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ، فِيمَا نَقَضْتُمْ مِيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَ نَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ وَلَا تَزَالُ تَطَّلِعُ عَلَى خَائِنَةٍ مِنْهُمْ إِلَّا قَلِيلًا» (مائده: ۱۲-۱۳).

۳. «قَالُوا يَا مُوسَى إِنَّا لَن نَدْخُلُهَا أَبَدًا مَا دَامُوا فِيهَا فَادْهَبْ أَنْتَ وَرَبُّكَ فَقَتَلْنَا إِنَّا هَاهُنَا قَاعِدُونَ» (مائده: ۲۴).

۴. «وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدَوْا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ» (بقره: ۶۵).

۵. «فَلَمَّا فَصَلَ طَالُوتُ بِالْجُنُودِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ مُبْتَلِيكُمْ بِنَهَرٍ فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي وَمَنْ لَمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ مِنِّي إِلَّا مَنِ اغْتَرَفَ غُرْفَةً بِيَدِهِ فَشَرِبُوا مِنْهُ إِلَّا قَلِيلًا مِنْهُمْ» (بقره: ۲۴۲).

۶. «وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً ...» (بقره: ۶۷-۷۱).

برای اصل نتیجه، این مطلب را تقویت می‌کند که در نهایت مسئله ختم به نتیجه مطلوب شده است؛ زیرا بهانه‌جویی دیگری نسبت به نتیجه نهایی نقل نشده است. این‌گونه معجزات، در ادبیات علوم قرآنی ذیل «معجزات اقتراحی» بحث می‌شود و تکذیب این نوع معجزات به عذاب الهی نیز منجر می‌شود (خویی، ۱۳۸۲: ص ۲۰۱)؛ اما برای آن‌ها در این ماجرا عذابی بیان نشده است؛ برخلاف درخواست رؤیت خدا.

در دولت امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف نیز بخشی از این مشارکت دیده می‌شود. توصیه به دعا برای فرج و انتظار فعالانه از مصادیق این جریان‌سازی است. بخش اعظم مشارکت مردم، به استقرار عدالت جهانی مربوط است؛ چه این که حضرت عجل الله تعالی فرجه الشریف به تنهایی دنیا را پر از عدل و داد نخواهد کرد. بنابراین، حکومت مهدوی با اتکا به نیروی مؤمن، مستقر می‌شود.

حکومت آینده حضرت مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه الشریف، حکومت مردمی به تمام معناست؛ یعنی با عدالت موعود، با تکیه به ایمان، اراده و بازوان مردم عالم‌گیر خواهد شد و این، همان معنای مردم‌سالاری دینی است که با مفهوم امروزی دموکراسی کاملاً متفاوت است؛ زیرا مردم‌سالاری به شیوه کنونی در دنیا، رقابت بین احزاب در سایه قدرت سیاسی، در پنجه اقتدار پول و بر پایه تبلیغات فریبنده است و همان شکل دیکتاتوری قدیم در لباس جدید است (مقام معظم رهبری، ۱۳۸۱: <https://www.mizanonline.com/fa/news/371376>).

۷. توجه به فضای جنسیتی مخاطب

قرآن کریم، فضیلت و انسانیت را در گرو جنسیت خاصی نمی‌داند و ملاک برتری را پرهیزکاری معرفی می‌کند. اسلام ناب محمدی، به زنان نگاه اعتدالی دارد. از این‌رو، نه تفریط دوران جاهلیت با آیات قرآن سازگار است (نحل: ۵۹ و ۵۸) و نه افراط فمینیستی که سنگ بنای غرب برای سوء استفاده از جنس مؤنث است؛ با تعالیم اسلامی سازگاری دارد. اما از آنجا که در گروه‌های اجتماعی، افراد به علت جنسیت، نژاد، قومیت و عواملی از این دست، نادیده گرفته می‌شوند یا به سختی مورد توجه قرار می‌گیرند (گروسی، ۱۳۹۶: ص ۶۵)، نیز به دلیل غرض

۱. «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ اتَّقَاكُمْ» (حجرات: ۱۲).



هدایتی و جذب حداکثری و حضور دائمی سیاسی - اجتماعی و کار اجرایی دشوار،^۱ پیامبران و رسل از میان افرادی مبعوث می‌شوند که ظرفیت پذیرش از سوی مردم را داشته باشند. به طور کلی می‌توان گفت پتانسیل نفوذ اجتماعی، برای مردان فراهم‌تر بوده است؛ چنان‌که در سیر تاریخ، همواره از نظر قدرت، منزلت و هویت اجتماعی نیز مشروعیت کسب مناصب اجتماعی، مرد بودن یک مزیت شمرده می‌شد.^۲ لذا بالقوه برای مردان، بستر مناسب‌تری جهت تحصیل شرایط حضور اجتماعی وجود داشت.

بر پایه آموزه‌های اسلامی، داشتن مسؤولیت در جامعه، نشانه برتری جنسیتی نیست. از این‌رو، عدم انتخاب پیامبران از میان زنان، نه به دلیل نگاه تفریطی به مقام زن، بلکه از محیط و جامعه مخاطب متأثر است و مانند بسیاری از پدیده‌های اجتماعی، قرآن کریم نیز نسبت به آن موضع‌گیری اعتدالی دارد.^۳ عدم پذیرش اولیه رسول زن برای مخاطبان عام و عدم نفوذ اجتماعی زنان در میان جوامع غالبی بشر، از عواملی است که موجب شده است قرآن کریم نیز راهبردهای اجتماعی خاصی را در این مسئله به هنگام بعثت انبیا مورد توجه قرار دهد.

از دیگر سو، قرآن کریم به طور بدیعی از نقش زنان الگو برای زمینه‌سازی نفوذ اجتماعی انبیا نیز بهره می‌برد؛ مانند آسیه در نجات جان موسی علیه السلام و مریم به عنوان مادری قدیسه و پاکدامن برای حضرت عیسی علیه السلام. از این‌رو، در هندسه آیات قرآن کریم، نفوذ اجتماعی پیامبران الهی بدون در نظر گرفتن نقش زنان با ایمان و فداکار ناممکن می‌نماید.

وقتی از عصر ظهور بحث می‌شود، بحث از مقدمات آن است؛ چون هنوز ظهور محقق نشده و

۱. پاسخ آیت الله جوادی آملی به پرسشی در مورد فلسفه عدم وجود زنان در میان پیامبران الهی

(<http://hawzahnews.com/news/318397>).

۲. این مسئله به قدری مسلم انگاشته می‌شد که حتی تا قبل از ۱۹۲۰ میلادی حق رأی به عنوان یکی از اساسی‌ترین حقوق انسانی، بر اساس جنسیت محدود شده بود و زنان از حق رأی محروم بودند (تیکانن (Tikkanen)، دایرة المعارف بریتانیکا، مدخل حق رأی زنان در ایالات متحده).

۳. ر.ک: زن در آیین جلال و جمال، آیت الله جوادی آملی، بحث فرعی ذکورت و انوئت، ص ۷۸ و عدم تأثیر ذکورت و انوئت در فعلیت انسان، ص ۲۰۲.

تعیین مصادیق قابل تطبیق نیست؛ اما به طور کلی می‌توان اذعان داشت رشد جامعه ایران پس از انقلاب اسلامی به سطحی از تحول سیاسی، اجتماعی و فرهنگی رسید که مثلاً زنان نه تنها در پیروزی انقلاب اسلامی سهم بزرگی دارند، بلکه در تثبیت و تداوم آن نیز نقش خود را ایفا کنند و این، از تأثیرات آموزه‌های وحیانی است، تا آن‌جا که این نکته از سوی خبرگزاری‌ها و تحلیل‌گران، انقلاب اسلامی به «انقلاب چادرها» نام گرفته است (آونج، ۱۳۹۵: ش ۹۶، ص ۶۱). امام خمینی و مقام معظم رهبری بارها به نقش زنان در پیروزی انقلاب اسلامی و دفاع از آرمان‌های آن تصریح داشته‌اند (امام خمینی، ۱۳۸۹: ج ۷، ص ۶ و مقام معظم رهبری، ۱۳۹۲/۰۲/۲۱، بیانات در دیدار جمعی از بانوان فرهیخته حوزوی و دانشگاهی).

بر اساس روایات در دولت کریمه حضرت حجت عَلَيْهِ السَّلَام، بانوان در تحقق تمدن جدید اسلامی تأثیر بسزایی دارند و در سطح بالایی از یآوری حضرت حضور و توفیق خدمت خواهند داشت؛ چنان‌که در برخی روایات آمده است ۵۰ نفر از ۳۱۳ یار حضرت عَلَيْهِ السَّلَام از بانوان هستند (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵۲، ص ۲۲۲-۲۲۳).



۱. جَابِرُ الْجُبَعِيِّ عَنِ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَام يَقُولُ: «وَاللَّهِ ثَلَاثُ مِائَةٍ وَبِضْعَةَ عَشَرَ رَجُلًا فِيهِمْ خَمْسُونَ امْرَأَةً يَخْتَمِعُونَ بِمَكَّةَ عَلَى غَيْرِ مِيعَادٍ قَزَعًا كَقَزَعِ الْحَرِيفِ يَتَّبِعُ بَعْضُهُمْ بَعْضًا».

نتیجه‌گیری

در یک نگاه، طرح کلی انبیا برای هدایت انسان‌ها، به مثابه زنجیره‌ای به هم پیوسته است که هر یک با روشی خاص به فراخور نیازهای جامعه شکل گرفته است. این مجموعه متصل در اتخاذ شیوه‌های تبلیغی متفاوت مؤلفه‌های اجتماعی، فرهنگی و تربیتی خاصی را در نظر داشته‌اند که در سیر تاریخی از انبیا آغاز شده و در طول زندگی ائمه علیهم‌السلام ادامه یافته است و در عصر حضور نیز ملاحظه خواهد شد. برخی از این شیوه‌ها که از میان آیات و روایات قابل برداشت است، با مفاهیم روانشناختی اجتماعی قابل تبیین است. یکی از این تحلیل‌ها «نظریه نفوذ اجتماعی» است، به عنوان یکی از مباحث روان‌شناسی اجتماعی که گویای راهبردهای متفاوت در ارتقای سطح ارتباطات، درونی کردن صمیمت اجتماعی و تصحیح رفتارهای مخاطبان است. در این دیدگاه، نفوذگر - در نگارش حاضر معصومان علیهم‌السلام - با کاربری شیوه‌های غیرمستقیم، استدلال جدلی و صحنه‌سازی، در مهندسی ذهن تجربی مخاطب سعی دارند. از سوی دیگر، با تاکید بر روش‌های اختیار مدارانه و دور از تحمیل به نصیحت قوم پرداخته و برای مترددان و کفار از نیروهای فراطبیعی نیز بهره می‌برند. نمایش قدرت توأم با زبان نرم، نیز علم صادقانه از مراتب نفوذ در مخاطب است. علاوه بر این، پیامبران از طریق اشاره به شباهت‌های اشتراکی بین خود و قوم، ارتباط دائمی و مستمر با ایشان و تفاهم فرهنگی سعی در انگیزش و ارتقای سطح صمیمت اجتماعی در جهت تحقق جامعه ایمانی را داشتند. در نگاهی مقایسه‌ای، موارد مذکور در دولت مهدوی نیز وجود دارند، مانند استفاده همزمان از روشنگری و قدرت، کاربری تکنولوژی و ارائه تمام معجزات انبیا، ارائه علم در حد نهایت، حضور دائمی به واسطه تشبیه به خورشید پشت ابر، ایجاد تفاهم فرهنگی با مفهوم عاشورا، جلب مشارکت مردم در مفهوم انتظار، مهندسی ذهن تجربی مردم با نشان دادن الگوی اکمل از اسلام در وجود مبارک امام زمان عجل‌الله‌تعالی، باورپذیر کردن کارآمدی زنان با ایمان در تحقق تمدن جدید اسلامی و دولت کریمه حضرت حجت عجل‌الله‌تعالی.



منابع

قرآن کریم.

۱. آب روشن، مصطفی (۱۳۹۴). «نفوذ اجتماعی و تغییر نگرش در افراد»، روزنامه آفتاب یزد، ۲۰ آبان ۱۳۹۴، صفحه خبر سیاسی، <http://aftabeyazd.ir/?newsid=18899>.
۲. ابن ابی جمهور، محمد بن زین الدین (۱۴۰۵ق). عوالی اللئالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیة، مصحح: مجتبی عراقی، قم، دار سیدالشهداء للنشر.
۳. ابن بابویه قمی، محمد بن علی (۱۳۷۸ق). عیون أخبار الرضا علیه السلام، مصحح: مهدی لاجوردی، تهران، جهان.
۴. _____ (۱۳۹۵ق). کمال الدین و تمام النعمه، مصحح: علی اکبر غفاری، تهران، اسلامیة.
۵. _____ (۱۳۷۶). الأمالی، تهران، کتابچی.
۶. اربلی، علی بن عیسی (۱۳۷۹). کشف الغمه فی معرفه الأئمه علیهم السلام، مقدمه نویسنده: احمد حسینی اشکوری، قم، الشریف الرضی.
۷. ارونسون، الویت (۱۳۸۶). روانشناسی اجتماعی (ویرایش هشتم)، مترجم: حسین شکرگن، تهران، نشر رشد.
۸. آمار و ارقام حیرت‌انگیز از مراسم پیاده‌روی اربعین امام حسین علیه السلام (۱۳۹۸). صفحه اخبار بین الملل، بخش آسیای غربی، خبرگزاری تسنیم، <https://tn.ai/2124033> و خبرگزاری ایسنا، صفحه گردشگری و میراث، ۱۸ مهر ۱۳۹۹، کد خبر ۹۹۰۷۱۸۱۳۲۷۱ <https://www.isna.ir/news/99071813271>.
۹. آونج، مینا (بهار ۱۳۹۵). «جایگاه زنان در منظر امام خمینی علیه السلام»، نشریه حضور، شماره ۹۶، ص ۵۴-۷۶.
۱۰. پاک نیا، عبدالکریم (تابستان ۱۳۸۷). «برکات علمی و فرهنگی عصر ظهور»، نشریه فرهنگ کوثر، شماره ۷۴، ص ۶۵-۷۱.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۲). زن در آئینه جمال و جلال، قم، اسرا.
۱۲. _____ (۱۳۹۴). تفسیر موضوعی (سیره پیامبران در قرآن)، قم، اسرا.
۱۳. جعفری، یعقوب، (۱۳۷۶). تفسیر کوثر، قم، انتشارات هجرت.
۱۴. حاجی اسماعیلی، محمدرضا؛ اسماعیلی، داود (تابستان ۱۳۹۲). «تحلیل تفسیری آیات پاداش رسالت»، فصلنامه مطالعات تفسیری، شماره ۱۴، ص ۵۱-۷۸.
۱۵. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۲۵ق). إثبات الهداة بالنصوص والمعجزات، بیروت، موسسه الاعلمی.



۱۶. حسینی خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۹۲). انسان ۲۵۰ ساله، قم، مرکز صهبا.
۱۷. _____ (۱۳۸۱). بیانات در دیدار اقشار مختلف مردم به مناسبت نیمه شعبان، در مصالای تهران (۳۰ مهر).
۱۸. _____ (۱۳۹۲/۰۲ / ۲۸). بیانات در دیدار جمعی از بانوان فرهیخته حوزوی و دانشگاهی، تهران.
۱۹. حسینی، علی‌اکبر (تابستان ۱۳۹۶). «اسلوب‌های قرآن در بیان هنجارهای اخلاقی»، پژوهش‌های قرآنی، شماره ۲، پیاپی ۸۳، ص ۴-۲۹.
۲۰. حلی، حسن بن سلیمان (۱۴۲۱ق). مختصر البصائر، مصحح: مظفر مشتاق، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.
۲۱. خمینی، روح‌الله (۱۳۸۹). صحیفه امام: مجموعه آثار امام خمینی علیه السلام، دوره ۲۲ جلدی، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۲۲. خویی، ابوالقاسم (۱۳۸۵). بیان در علوم و مسائل کلی قرآن، مترجم: محمدصادق نجمی، هاشم هاشم زاده هریسی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲۳. دانایی فرد، حسن (شهریور ۱۳۸۹). «ارتقای اعتماد عمومی به سازمان‌های دولتی: تبیین نقش متغیر مداخله‌گر رضایتمندی شهروندان»، دوماهنامه دانشور (رفتار) مدیریت و پیشرفت، شماره ۴۱، ص ۲۶۳-۲۹۲.
۲۴. ربانی، محمد باقر (پاییز ۱۳۸۷). «تنوع یا وحدت فرهنگی در جامعه جهانی مهدوی»، انتظار موعود، شماره ۲۵ و ۲۶، ص ۲۳۱-۲۷۶.
۲۵. رئیسی وانانی، حسین (۱۳۹۷). بررسی نقش رسانه ملی در پیشگیری از بروز و مقابله با ترویج شایعه در جامعه، تهران، مرکز پژوهش‌های اسلامی صدا و سیما.
۲۶. زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷ق). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقوال فی وجوه التاویل، بیروت، دارالکتاب العربی.
۲۷. صادقی نیری، رقیه و حاجی زاده، مهین (بهار و تابستان ۱۳۹۰). «روش‌های دعوت و تبلیغ از دیدگاه علامه طباطبایی»، پژوهش دینی، شماره ۲۲، ص ۱۶۵-۱۹۲.
۲۸. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۰ق). المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۲۹. طبرسی، احمد بن علی (۱۴۰۳ق). الإحتجاج علی أهل اللجاج، مصحح: محمدباقر خراسان، مشهد، نشر مرتضی.



۳۰. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن، مصحح: فضل الله یزدی طباطبایی، تهران، ناصرخسرو.
۳۱. طیب، عبدالحسین (۱۳۶۹). اطیب البیان فی تفسیر القرآن، تهران، اسلام.
۳۲. عمید، حسن (۱۳۶۲). فرهنگ عمید، تهران، امیرکبیر.
۳۳. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق). التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۳۴. فولادی، محمد و بناکار، رؤیا (بهار ۱۳۹۶). «شیوه‌ها و شگردهای نفوذ اجتماعی، فرهنگی؛ با تأکید بر نظریه استفاده و خشنودی و نقش شبکه‌های اجتماعی در نفوذ»، معرفت فرهنگی اجتماعی، شماره ۲، ص ۵۵-۸۰.
۳۵. قرائتی، محسن (۱۳۸۸). تفسیر نور، تهران، مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
۳۶. قطب الدین راوندی، سعید بن هبة الله (۱۴۰۹ق). الخرائج و الجرائح، محقق: مؤسسة الإمام المهدي عجل الله فرجه، قم، مؤسسه امام مهدی عجل الله فرجه.
۳۷. گروسی، سعیده (۱۳۹۶). مقدمه‌ای بر نظریه‌های روان‌شناسی اجتماعی (با رویکرد جامعه‌شناختی)، تهران، جامعه‌شناسان.
۳۸. مجدی، علی اکبر (پاییز و زمستان ۱۳۸۳). «پاسخگویی و نقش آن در تقویت اعتماد اجتماعی»، اندیشه حوزه - پژوهش‌های اجتماعی اسلامی، شماره ۴۹ و ۵۰، ص ۳۰۳ - ۳۱۲.
۳۹. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار، مصحح: جمعی از محققان، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۴۰. مدرسی، محمدتقی (۱۴۱۹ق). من هدی القرآن، تهران، دار محبی الحسین.
۴۱. ملکی سعید، امیدی پور مرتضی (زمستان ۱۳۹۲). فرهنگ مهدویت و جهانی شدن، نشریه مهندسی فرهنگی، شورای عالی انقلاب فرهنگی، شماره ۷۸، ص ۳۸-۵۱.
۴۲. مطرفی، عبدالحلیم (پاییز ۱۳۹۳). «ویژگی‌های محتوایی و ساختاری قرآن و تأثیر آن در اقناع مخاطب»، نشریه کتاب و سنت، شماره ۴، ص ۱۰۹-۱۳۵.
۴۳. مظفر، محمدرضا (۱۴۲۳ق). تلخیص المنطق، مخلص: اکبر ترابی، قم، دارالعلم.
۴۴. مظفری پور، روح‌اله (تابستان ۱۳۹۵). «تبیین ویژگی‌های معلم کارزماتیک به عنوان الگویی از معلم اثربخش»، فصلنامه نوآوری‌های آموزشی، شماره ۵۸، ص ۱۳۴-۱۵۰.
۴۵. معرفت، محمدهادی (۱۳۹۰). علوم قرآنی، قم، مؤسسه فرهنگی تمهید.



۴۶. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱). تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الإسلامية.
۴۷. _____ (۱۳۸۸). **حکومت جهانی مهدی علیه السلام**، قم، نسل جوان.
۴۸. مهدوی، مطهره و محمودی ساداتی، محمدعلی (زمستان ۱۳۹۷). «بررسی احساس امنیت اجتماعی و رابطه آن با قدرت نرم و نفوذ اجتماعی پلیس در شهرستان سواد کوه»، فصلنامه دانش انتظامی مازندران، شماره ۳ (پیاپی ۳۴)، ص ۱۲۹-۱۴۸.
۴۹. مؤذنی، علی محمد و احمدی، محمد (پاییز و زمستان ۱۳۹۳). «درآمدی بر جایگاه فرآیند اقناع در فن خطابه و مطالعات ادبی»، پژوهشنامه نقد ادبی و بلاغت، شماره ۲، ص ۹۳-۱۱۱.
۵۰. میردامادی، محمد و کاملی، ابراهیم (پاییز و زمستان ۱۳۹۱). «نگاهی به پیام‌های اقناعی قرآن کریم»، کاوشی نو در معارف قرآنی، شماره ۲، ص ۲۳-۳۸.
۵۱. نادری قهفرچی، حمید (پاییز ۱۳۹۲). «بررسی تحلیل علامه طباطبایی از بازخواست هارون توسط موسی علیه السلام»، فصلنامه اندیشه نوین دینی، ش ۳۴، ص ۲۷-۴۶.
۵۲. واقدی، محمد بن عمر (۱۴۰۹ق). المغازی، بیروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
53. Carpenter, Amanda; Greene Kathryn, (2016), **Social Penetration Theory**, Rutgers University, USA, The International Encyclopedia of Interpersonal Communication, First Edition, Edited by Charles R. Berger and Michael E. Roloff, Published by John Wiley & Sons, Inc.
54. Tikkanen, Amy, **Encyclopedia Britannica**, Woman's suffrage, the United States.
55. Higgins, Colin; Walker, Robyn; (2012), Ethos, logos, pathos, Strategies of persuasion in social/environmental reports, Accounting Forum 36, p.194- 208.
56. Linehan, Marsha M., (1993), **Skills training manual for treating borderline personality disorder**, Ph.D., University of Washington, New York: Guilford Press.
57. Pacini, R., & Epstein, S. (1999), **The relation of rational and experiential information processing styles to personality, basic beliefs, and the ratio-bias phenomenon**. Journal of Personality and Social Psychology, 76(6), p.972-987.
58. Perera U.S.M., Ganegoda D.J.M., Fazmy M.B.M., Wijenayake P.R., Samaratunge U. (2015), Human Emotional and Rational Mind Analytical Tool for Wise Mind Establishment Process, Sri Lanka Institute of Information Technology, New Kandy Road, Malabe, Sri Lanka.
59. <http://hawzahnews.com/news/318397>.



بررسی و نقد ادعای امامت جعفر بن علی الهادی علیه السلام و پیامدهای آن

^۱ عزالدین رضانژاد

^۲ محسن رحیمی جعفری

^۳ زینب رضانژاد کلانی

چکیده

جریانی که در اواسط نیمه اول سده سوم هجری؛ اواخر عصر حضور امامان معصوم علیهم السلام، به وقوع پیوست، بر شناخت امام زمان علیه السلام به عنوان امام تأثیر بسزایی داشت. این جریان انحرافی ادعای امامت جعفر بن علی الهادی علیه السلام بود که در دو دوره از دوران امامت امامین عسکریین علیهم السلام و دوران آغازین غیبت امام دوازدهم علیه السلام قابل بررسی است. نوشتار پیش رو، با روش توصیفی-تحلیلی، مبتنی بر منابع تاریخی - روایی و فرقه‌ای چگونگی ادعای امامت جعفر و پیامدهای آن را بررسی کرده است. بررسی مرحله به مرحله انحراف جعفر و تأثیر و پیامد آن بر جامعه شیعی در آن عصر، این نتایج را به دست داد: الف) بررسی نقش فارس بن حاتم در ادعا سازی جعفر بن علی؛ ب) طرح ادعای امامت جعفر در دوران امامان عسکریین علیهم السلام و پیامدهای آن؛ ج) بررسی آشکار شدن ادعای جعفر بن علی پس از شهادت امام حسن عسکری علیه السلام؛ د) بررسی پیامدهای این ادعا در دوران غیبت که از ملزومات چنین ادعایی بوده است؛ مانند خدشه در نصوص تعیین امام، نادیده گرفته شدن نصوص اثنا عشر خلیفه، تأثیر بر احکام فقهی شیعه، تهییج برخی از شخصیت‌های شناخته شده به سوی انحراف، تلفیق حق و باطل و پیدایش فرقه‌ها.

واژگان کلیدی: ادعای امامت، جعفر بن علی الهادی علیه السلام، فارس بن حاتم، پیامدهای ادعای جعفر، پیدایش فرقه.

Rezanejad32@yahoo.com

Rahimi.mohsen0@gmail.com

zeinab1877@gmail.com

۱. استاد جامعه المصطفی العالمیه قم

۲. پژوهشگر پژوهشکده مهدویت و موعودگرایی انتظار پویا

۳. کارشناسی ارشد تاریخ تشیع دانشگاه ادیان و مذاهب قم (نویسنده مسئول)

مقدمه

«امامت»، به عنوان امتداد نبوت، همواره سرلوحه اعتقاد شیعیان اثناعشری بوده و از سوی شارع مقدس، دارای شرایط و ضوابط خاصی است. از این رو، این جایگاه همچون نبوت در طول تاریخ مورد دست درازی طمع کارانی قرار گرفته است. مدعیان، از حیث شخصیت فردی، انتساب به حکومت، انتساب به قریش - به عنوان ویژگی خاص جانشینان پیامبر خدا ﷺ - نوع و ترفند ادعا، توان پیروان و داعیان و حیات و ممات مدعی هنگام ادعای امامت، متفاوت بوده‌اند. یکی از این مدعیان، «جعفر بن علی الهادی علیه السلام»^۱ است که ابتدا توسط فارس بن حاتم به سمت انحراف از آموزه‌های شیعی ترغیب شد. ابتدا فارس بن حاتم تلاش کرد تا امامت سید محمد، فرزند امام هادی را در میان شیعیان نهادینه کند؛ اما با درگذشت سید محمد، فارس با توجه به ویژگی‌های کج‌روی و انحراف در شخصیت جعفر، طرح امامت جعفر بن علی الهادی علیه السلام را مطرح کرد و لذا فارس بن حاتم، به عنوان اولین شخص، به تبلیغ این ادعا همت گمارد. این انقلاب فکری جعفر بن علی در زمان امام حسن عسکری علیه السلام به ادعای امامت وی تبدیل شد؛ تاجایی که کار به درگیری بین پیروان راستین امام حسن عسکری علیه السلام و منحرفان کشید و در ادامه، در آغازین دوران غیبت، این ادعا سد محکمی بر سر راه شیعیان در مسیر شناخت امام زمان شد.

از آن جا که جعفر ادعایی داشته و این ادعا پیامدهایی داشته است؛ این نوشتار با روش توصیفی - تحلیلی و مبتنی بر منابع روایی، تاریخی و فرق انحرافی در پاسخ گویی به چگونگی



۱. جعفر بن علی، مشهور به «ابوعبدالله» از فرزندان امام هادی علیه السلام است. «جعفر» در منابع شیعی به دلیل رفتارهای ناشایست فراوان مورد غضب و روی گردانی امام هادی علیه السلام و امام حسن عسکری علیه السلام واقع شد؛ و به دلیل ادعای کذب امامت و همچنین انکار وجود فرزند برای امام عسکری علیه السلام، به «کذاب» مشهور است (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ص ۵۰۵؛ فخر رازی، ۱۴۰۹: ص ۷۸؛ ابن عنبه، ۱۴۳۰: ص ۱۹۹؛ راوندی، ۱۴۰۹: ج ۱، ص ۲۶۸-۲۶۹؛ طبرسی، بی تا: ج ۲، ص ۳۱۸ و صدوق، ۱۳۹۵: ج ۱، ص ۳۱۹). برای مطالعه بیشتر در مورد شخصیت جعفر (ر.ک: رحیمی جعفری و رضا نژاد کلانی، ۱۳۹۹، «بررسی و تحلیل شخصیت شناسی جعفر بن علی در منابع روایی و تاریخی و تاثیر آن بر آغاز غیبت»، فصلنامه انتظار موعود ش ۷۰، ص ۱۱۵-۱۳۸).

سیر شکل گیری ادعای امامت جعفر بن علی و پیامدهای آن ساماندهی شده است. این نوشتار در مقام پرداختن به جزئیات شخصیت جعفر و فارس نیست. در زمینه پیشینه این موضوع، می توان به موارد ذیل اشاره کرد:

مقاله «کاوشی در بازشناسی شخصیت جعفر بن علی الهادی علیه السلام»، نوشته سید حسین شافع و مجید احمدی کچایی (شافع و احمدی کچایی، ۱۳۹۶: ص ۵-۲۲)؛ مقاله «بررسی شخصیت و عملکرد جعفر بن علی الهادی علیه السلام»، نوشته قدرت الله غلمانی (غلمانی، ۱۳۹۲: ص ۷۷-۹۶) و مقاله «بررسی و تحلیل شخصیت شناسی جعفر بن علی در منابع روایی و تاریخی و تاثیر آن بر آغاز غیبت»، نوشته محسن رحیمی جعفری و زینب رضانژاد کلائی (رحیمی جعفری و رضا نژاد کلائی، ۱۳۹۹: ص ۱۱۵-۱۳۸). مقالات مذکور بیش تر در زمینه شخصیت جعفر است و البته در آن ها به ادعای امامت وی از باب کذاب بودن اشاره گردیده، ولی در زمینه بررسی دقیق چگونگی ادعای امامت و پیامدهای آن بحث خاصی ارائه نشده است.

۱. نقش فارس بن حاتم در ادعا سازی جعفر بن علی

موردی که به عنوان زمینه ادعای امامت - نه مطلق انحراف - جعفر بن علی می توان اشاره کرد، پیشینه سازی طرح امامت جعفر، از سوی فارس بن حاتم است. «فارس بن حاتم ماهوی قزوینی» (احتمالاً متولد ۱۸۳ق)، از محدثان مشهور شیعه و اصالتاً اهل قزوین بوده؛ ولی در نیمه دوم عمر خویش در سامرا سکونت داشته است. نصر بن صباح نقل می کند که وی بیش تر احادیث شاذ را نقل می کرد و کم کم به غلو متمایل (کشی، ۱۴۰۴: ج ۲، ص ۸۰۵) و از مسیر هدایت اهل بیت علیهم السلام منحرف شد. شیخ طوسی او را در شمار اصحاب امام هادی علیه السلام نام برده است و از او به عنوان «غالی ملعون» یاد می کند (طوسی، ۱۴۱۱: ص ۱۷۶ و ۲۹۰ و مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۸: ص ۱۴۳). کشی نیز در کتاب «رجال»، فارس را فردی دارای گرایش های باطنی یاد می کند (کشی، ۱۴۰۴: ص ۵۲۲). در نتیجه وی از امام جدا شد و در خطی مخالف با آن حضرت



قرار گرفت^۱. حساسیت سخنان فارس به اندازه‌ای بود که واکنش سریع و صریح امام را در مورد او به دنبال داشت (همان، ۱۴۰۹: ص ۸۰۶). مطابق متن برخی از منابع، فارس بن حاتم در این دوران در زمان امام هادی علیه السلام، ابتدا امامت سید محمد را مطرح کرد و بعد از وفات سید محمد، ادعای امامت جعفر را (قاضی عبدالجبار، بی تا: ج ۲، قسم ۲، ص ۱۸۲ و ناطق بالحق، ۱۴۲۲: ص ۱۶۶). ظاهراً همین مسئله باعث برخورد قاطع امام علیه فارس شد (کشی، ۱۴۰۹: ص ۸۰۶). با توجه به شخصیت منفی جعفر بن علی و کج روی‌ها و انحرافات اخلاقی او (طوسی، ۱۴۱۱: ص ۱۷۶ و ۲۹۰ و طبرسی، بی تا: ج ۲، ص ۴۷۰)، که به صورت علنی در جامعه وجود داشت، هیچ راوی یا رجالی در مدح و فضیلت او مطلبی نگفته است (علامه امینی، ۱۳۶۸: ج ۵، ص ۲۴۸-۲۵۰). از طرفی جعفر رفتار مسالمت آمیز و دوستانه‌ای با فارس داشت، تا جایی که فارس را مردی پارسا و پرهیزکار معرفی می‌کرد (صدوق، ۱۳۹۵: ج ۱، ص ۱۱۳). فارس هم که از شخصیت جعفر بن علی شناخت داشت، انحراف جعفر را با ادعای امامت جعفر کامل و در مسیر پذیرش امامت حضرت مهدی علیه السلام برای شیعیان سدی ایجاد کرد. علت عناد فارس را می‌توان در انحراف و طرد شدن او از طرف امام هادی علیه السلام دانست؛ ولی او همچنان به دریافت وجوهات از شیعیان ادامه می‌داد؛ با این تفاوت که دیگر این وجوهات را به محضر امام نمی‌فرستاد و در پی آن، با رویکرد امام هادی علیه السلام مبتنی بر بی‌زاری از فارس و دستور امام مبنی بر عدم پرداخت وجوهات از سوی شیعیان به او، بر خشونت و دشمنی فارس افزوده شد؛ به طوری که با جعل دست خط امام، مبنی بر این که در جمع‌آوری وجوهات از امام دستور گرفته است، همچنان به کار خود ادامه

۱. امام هادی علیه السلام ابتدا طی دو نامه که یکی از آن دو در تاریخ سه شنبه، ۹ ربیع الاول سال ۲۵۰ ق خطاب به علی بن عمر قزوینی نوشتند؛ فارس را لعن و طرد فرمودند. البته در منابع تاریخی از جزئیات عمل و اقدامات فارس گزارش جامعی نقل نشده؛ جز این که از وی به فساد انگیزی، دعوت شیعیان به بدعت و تجمع آنان به دور خود یاد شده است؛ تا جایی که امام هادی علیه السلام فرمان قتل فارس بن حاتم را صادر کردند. البته در مورد فرمان قتل فارس بن حاتم اختلاف است. در روایت دیگری آمده است امام حسن عسکری علیه السلام فردی به نام جنید را مامور کردند تا فارس را بکشد و به او فرمودند: اگر او را بکشد، بهشت رفتنش را تضمین خواهد کرد. پس جنید، فارس بن حاتم را کشت (نوبختی، ۱۹۶۹: ص ۱۹۱-۲۱۰)؛ اما در بررسی منابع روایی تاریخی سند فرمان قتل فارس توسط امام هادی علیه السلام قوی تر است.

می‌داد (کشی، ۱۴۰۴: ص ۵۷۳، ح ۱۰۸۶؛ طوسی، ۱۳۷۳: ص ۴۲۰-۴۳۳؛ حرعاملی، ۱۴۰۹: ج ۲۰، ص ۹۰؛ خویی، ۱۴۰۳: ج ۱۶، ص ۲۰۴ و ج ۱۱، ص ۱۵۰ و مامقانی، ۱۴۳۱: ج ۲، ص ۷۸-۸۵). این کج روی فارس، او را به سمت منحرف کردن مردم از امام راستین کشاند.

۲. بررسی مرحله اول ادعای جعفر، در دوران حضور

با توجه زمان تاریخی خاص دوره زندگی جعفر بن علی، ادعای امامت وی در دو دوره قابل بررسی است: ابتدای دوره در زمان حضور امام است که شامل دوره امامان عسکریین علیهم‌السلام است و دوم، دوره امامت امام عصر عجل‌الله‌فرجه‌الشریف و زمان غیبت امام است.

از آن جا که جعفر بن علی خود شخصیتی بود دارای انحرافات اعتقادی، رفتاری و اخلاقی بسیار (خصیبی، ۱۴۱۱: ص ۳۲۸ و راوندی، ۱۴۰۹: ج ۳، ص ۶۸۲)؛ پس از مرگ فارس بن حاتم خود میدان دار این انحراف شد. لذا به گزارش ابن قبه، جعفر ادعای امامت خود را بعد از وفات برادرش، سید محمد مطرح کرد (صدوق، ۱۳۹۵: ج ۱، ص ۱۱۳)؛ و مطابق نقل خصیبی، جعفر ادعای خود را در دوران امامت امام هادی علیه‌السلام دنبال می‌کرد؛ به طوری که در روایتی از امام هادی علیه‌السلام آمده است که امام در پاسخ گروهی از شیعیان که گمان می‌کردند جعفر، جانشین امام هادی علیه‌السلام است؛ ضمن تشبیه جعفر به فرزند نوح، می‌فرمایند که از جعفر دوری کنید (خصیبی، ۱۴۱۹: ص ۳۸۱-۳۸۲ و معروف الحسینی، ۱۳۷۰: ج ۲، ص ۵۳۴) و در جای دیگر، حضرت فرمودند: «امام بعد از من حسن است» (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ص ۳۲۷). همچنین امام هادی علیه‌السلام در نامه‌ای به ابی بکر فهفکی- که در پی ادعای فارس بن حاتم بر امامت جعفر است- می‌نویسند:

ابومحمد [=امام حسن عسکری علیه‌السلام] خیرخواه‌ترین آل محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و معتبرترین ایشان است و او پسر بزرگ‌تر من (همان، ص ۳۲۷) و جانشین من است و رشته امامت و احکام آن به او می‌رسد. آنچه می‌خواهی از من بپرسی با او مطرح کن و رفع تمام احتیاجات شما نزد اوست (همان، ص ۳۲۷-۳۲۸).

پیشینه روی گردانی امام هادی علیه‌السلام از جعفر، به روزهای ادعای امامت توسط فارس بن حاتم برای جعفر بر می‌گردد؛ چرا که امام هادی علیه‌السلام شیعیان را از فارس برحذر می‌داشتند و انحراف او



را برملا می‌کردند؛ اما به عکس، جعفر به سوی فارس اقبال نشان می‌داد و همنشین وی بود. در روزهای نخستین انحراف جعفر، امام هادی علیه السلام به شیعیان هشدار دادند که عده‌ای توسط جعفر به انحراف کشیده می‌شوند؛ و امام علیه السلام، جعفر را از راه خود منحرف اعلام و به صراحت بیان کردند که حسن، امام بعد از من است؛ چرا که جعفر از مسیر دین خارج است و زیر بار فرمان من نیست (همان، ص ۳۲۸).

به طور عادی وقتی انحرافی به وجود بیاید، در طول زمان گستره و عمق آن بیش‌تر و آن تفکر در افراد بیش‌تری نفوذ می‌کند. از طرف دیگر، طرفداران انحراف در گذشت زمان در پی پایه‌ریزی استدلال برای موجه جلوه دادن اعتقاد خود هستند و فرزند نداشتن امام حسن عسکری علیه السلام دستاویز مهمی برای طرفداران جعفر در این دوره برای به انحراف کشیدن شیعیان بوده است. به همین لحاظ جعفر در دوره امامت امام حسن عسکری علیه السلام نسبت به دوره امامت امام هادی علیه السلام، از تلاش‌ها و سرسختی بیش‌تر طرفداران برخوردار شده بود؛ تا جایی که بر خلاف زمان امام هادی علیه السلام این ادعاها موجب اختلاف و درگیری میان پیروان امام عسکری علیه السلام و جعفر و طرفدارانش گردید (شهرستانی، ۱۳۶۴؛ ص ۲۰۰ و مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۸؛ ص ۱۴۷).

بعد از مرگ فارس بن حاتم، پیروان وی که از طرفداران جعفر شده بودند، در مخالفت با امام عسکری علیه السلام فعالیت‌های وسیعی ابراز داشتند و رهبری این گروه بر عهده خواهر فارس بود. این گروه بسیار بی‌ادب و هتاک بودند، تا جایی که امام عسکری علیه السلام را به احکام شریعت ناآگاه عنوان می‌کرده و پیروان امام را «حماریه» لقب داده بودند! برخی از آنان تا جایی پیش رفتند که

۱. درباره خواهر فارس گفته شده است که هرگز در طول امامت امام عسکری علیه السلام به حضرت ایمان نیاورد و حتی پس از شهادت امام از مبلغان فعال اثبات امامت جعفر بود (مدرسی، ۱۳۸۸؛ ص ۱۴۷؛ به نقل از فرق الشیعه نویختی؛ کتاب الزینه ابو حاتم رازی، ص ۲۹۱). شهرستانی به خطا نام خود این فارس را به جای نام خواهر آورده که مشخص نیست اشتباه از نساخ باشد، یا از مؤلف (شهرستانی، ۱۳۶۴؛ ج ۱، ص ۱۹۹).

۲. البته علامه امینی این مطلب را قبول ندارد؛ «آیا آنان که پیروان حسن علیه السلام را حماریه نامیدند، کیانند؟ بلی، به اهل بیت نبوت همیشه، رشک می‌برده‌اند. از این‌رو، برای هر کدام از آن‌ها در زمانشان، کسانی پیدا می‌شدند که به آن‌ها بدگویی کرده، پیروانشان را ناسزا گویند؛ ولی این بدگویی‌ها برای آنان و پیروانشان هیچ‌گاه لقب نمی‌شود. این فحاشی‌ها و

طرفداران امام را «کافر» خواندند (همان، ص ۲۹۱-۲۹۲).

نیز در مقاطعی امام حسن عسکری علیه السلام به یاران خود اعلام کردند که جعفر طمع امامت دارد و حتی اگر می توانست مرا به قتل می رساند (خصیبی، ۱۴۱۹: ص ۳۸۲).

۳. پیامد طرح ادعای امامت جعفر در دوران حضور

در برهه‌ای از تاریخ (سال ۲۵۰ تا ۲۶۰ ق) که شروع انحراف جعفر بن علی بوده و تا ادعای امامت وی ادامه یافت؛ مسیر انتخاب امام را از منشأ آن دچار تردید کرد تا جایی که شیعیان با مشکلاتی در بحث امامت مواجه شدند که در ادامه پیامدهای این ادعای ناحق بررسی می‌گردد؛ برخی پیامدها بدین شرح است:

۱-۳. چند پارگی جامعه شیعی و تقابل با یکدیگر

حرکت انحرافی جعفر بن علی و پیگیری آن، به جمع شدن پیروان فارس، گرد جعفر بن علی منجر شد، و پیامد آن خصومت میان طرفداران جعفر و شیعیان واقعی بود، تا حدی که اتهامات آنان بر هم شدت یافت و حتی در مواردی به برخوردهای فیزیکی انجامید! کار به جایی رسید که شیعیان امام هادی علیه السلام، خادم جعفر، به نام نفیس را در حوض آبی انداخته، او را غرق کردند (نوبختی، ۱۹۶۹: ص ۱۱۵ و اشعری، ۱۳۶۱: ص ۱۱۴). همچنین دو نفر از پیروان سرشناس جعفر که در سامرا آشکارا از وی حمایت کرده، مردم را به سوی او فرامی خواندند؛ به دستور امام هادی علیه السلام مورد تعقیب قرار گرفتند و آنان از ترس کشته شدن به کوفه گریختند و تا شهادت امام عسکری علیه السلام جرأت بازگشت به سامرا را نداشتند (خصیبی، ۱۴۱۹: ص ۳۸۵).

این تفرقه بین شیعیان اندک در مقابل دشمنان بسیار و برخوردار از قدرت حکومت، جز



...
بدگویی‌ها، جمع می‌شود. و مانند کثافت‌ها که به جاهای پست می‌ریزد، جای پست خودش را پیدا می‌کند، (علامه امینی، عبدالحسین، الغدیر، ج ۵، ص ۲۴۸-۲۵۰، مترجم: جمعی از نویسندگان، کتابخانه بزرگ اسلامی، تهران، ۱۳۶۸).
براین اساس، اگر چه علامه امینی با مطلب مذکور مخالف است؛ نظریه مقابل پشتوانه روایی و نقل‌های متعدد دارد که هر کدام در جای خود ذکر شده است.

تضعیف شیعیان واقعی پیامدی نداشت.

۲-۳. تردید و تحیر در شناخت امام

تبلیغ و ترویج ادعای جعفر در مورد امامتش از سوی پیروان فارس، سبب شد برخی از شیعیان در امامت امام عسکری علیه السلام دچار تردید و موجب رنجش امام شوند. امام عسکری علیه السلام در این مورد شکوه کردند و فرمودند: «هیچ یک از پدرانم مانند من به شک و تزلزل شیعیان در امر امامت گرفتار نشدند» (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴: ص ۴۸۷). این بیان امام حکایت از گسترش انحراف به وجود آمده توسط جعفر و پیروانش دارد؛ تا جایی که امام عسکری علیه السلام تا پایان عمر شریف خود، با جعفر قطع رابطه کردند و هرگز با او سخن نگفتند (نوبختی، ۱۹۶۹: ص ۱۰۷). شک و تزلزل شیعیان توسط جعفر و طرفدارانش همچنان ادامه یافت و پس از شهادت امام عسکری علیه السلام دو چندان ظاهر شد.

۳-۳. ارتباط با دستگاه خلافت عباسی

از آن جا که حاکمیت و خلافت در دوران امامان عسکریین علیهم السلام در دست عباسیان قرار داشت و به هر حال مردم بسیاری هم خواهان آنان بودند و از طرف دیگر خلفای عباسی، مهم‌ترین دشمن خود را خلفای رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم می‌دانستند؛ از این اختلاف پیش آمده نهایت استفاده را کردند و از این طریق ارتباط جعفر به دربار فراهم شد. دوستی و رابطه جعفر با دستگاه خلافت عباسی (طوسی، ۱۴۱۱: ص ۷۴ و صدوق، ۱۳۹۵: ج ۲، ص ۴۷۶)؛ تا جایی پیش رفت که جعفر در دوره بیماری و شهادت امام عسکری علیه السلام، خلیفه را از این موضوع آگاه کرد. به دنبال این خبر، خلیفه برخی از خادمان مورد اعتماد خود را به خانه امام فرستاد تا در آن جا حضور داشته باشند و همه وقایع را به صورت دقیق برایش گزارش کنند (صدوق، ۱۳۹۵: ج ۲، ص ۴۷۶). بنابراین، از طرفی دستگاه خلافت عباسی بر طبل انکار امام زمان عجل الله فرجه می‌کوبید و از طرف دیگر، جعفر، به عنوان برادر و بزرگ خاندان امامت و طرفدارانش پرچمدار امامت شده بود. این دو عامل پیچیدگی و سرگردانی شیعیان را در شناخت امام راستین دوچندان کرده بود.



۴. بررسی مرحله دوم ادعای امامت جعفر، دوره غیبت

با شهادت امام حسن عسکری علیه السلام و آغاز دوره غیبت، ادعای امامت جعفر بن علی پسر پسر پسر پسر شد و دو تفاوت مهم با دوره قبل پیدا کرد: اول، در این دوره، امام حاضر وجود نداشت تا مردم با برخورد و روشنگری ایشان باطل بودن مدعی را ببینند، بلکه به واسطه و نایب امام دسترسی داشتند و لذا به طور طبیعی مسیر ادعای امامت جعفر هموارتر شده بود و متقابلاً، مسیر برخورد با این ادعا برای عالمان شیعه پیچیدگی بیش تری داشت؛ دوم، ادعای جعفر با کارهایی از قبیل جای امام نشستن و ایستادن و تملک اموال امام و غیره خودنمایی کرد، که از ادعا عبور کرده و وارد مرحله عمل شده بود.

۴-۱. ادعای امامت در کسوت وصایت برادر

در آغاز دوره غیبت و پس از شهادت امام حسن عسکری علیه السلام، جعفر به قصد عملی کردن ادعای خود و دستیابی به مقام امامت، خود را وصی برادر معرفی کرد. او به عنوان صاحب‌عزا، بر در خانه امام ایستاد و خود را در معرض تسلیم بر شهادت امام عسکری علیه السلام و تبریک به عنوان امام بعدی قرار داد! همچنین گفته شده است زمانی که کار غسل و کفن امام توسط عثمان بن سعید تمام شد، جعفر خود را برای خواندن نماز بر پیکر امام عسکری علیه السلام آماده کرده بود که این عمل در آن زمان به معنای اعلان جانشینی امام قبل، شیوه‌ای مرسوم بود (صدوق، ۱۳۹۵: ص ۴۷۵-۴۷۶ ح ۲۵ و امین، ۱۴۰۶: ج ۲، ص ۴۳).

چنان که از این گزارش تاریخی بر می‌آید، جعفر با این رفتارهای خود در حقیقت، ردای امامت را شایسته خود دیده و شیعیان را رسماً به خود دعوت کرده است. اما در زمینه وصایت و این که چه فردی با چه ویژگی‌هایی می‌تواند وصی پیامبر خدا صلی الله علیه و آله و سلم باشد، بحث مفصلی است که این نوشتار در مقام بیان آن نیست (ر.ک: شهبازیان، ۱۳۹۴: ص ۸۷-۱۰۸ و آیتی و آل بویه، ۱۳۹۵: ص ۱۴۵-۱۶۵).

۴-۲. طلب اموال خاص امامت از شیعیان

یکی از ترفندهای جعفر برای اثبات ادعای امامت خود دریافت اموال خاص امام بود که از



نقاط مختلف ممالک شیعی برای امام فرستاده می‌شد.^۱ از آن جا که این اموال توسط وکلای امام جابه‌جا می‌شد؛ جعفر، باید هنگام تحویل گرفتن امام نشانه‌های امامت را می‌داشت (چرا که بین امام و وکلایشان برای یقین به امام بودن تحویل گیرنده، نشانه‌هایی وجود داشت) و از آن جا که جعفر از این نشانه‌ها غافل بود؛ در زمان تحویل اموال، از ارائه علائم ناتوان می‌نمود؛ چنان که در همان روزهای اول، وقتی گروهی از قم و جبال^۲ با اموالی از طرف شیعیان وارد سامرا شدند، با شنیدن خبر شهادت امام حسن عسکری علیه السلام در جست‌وجوی جانشین ایشان به جعفر رهنمون شدند. شیخ صدوق این قضیه را از زبان ابوالادیان چنین روایت می‌کند:

گروهی از اهل قم و جبال با اموالی وارد سامرا و جویای امام عسکری علیه السلام شدند. بعد از آگاهی از رحلت امام، پرسیدند: جانشین امام کیست؟ حاضران، جعفر را به آن‌ها نشان دادند. آن‌ها به جعفر سلام، تسلیت و تهنیت گفتند و اظهار داشتند نامه‌ها و پول‌هایی آورده‌ایم. جعفر گفت: آن‌ها را به من بدهید! گفتند: ما هرگاه مالی را خدمت امام عسکری علیه السلام می‌آوردیم، امام می‌فرمودند که این اموال فلان مقدار است و سپس میزان

۱. اموال متعلق به مقام امامت که به عنوان وجوهات شرعی و نذورات به امام بعدی سپرده می‌شدند؛ گاهی به مبالغ هنگفت و قابل ملاحظه‌ای می‌رسیدند؛ به طوری که حتی در مواردی، وکلای امام را در دستبرد به آن‌ها وسوسه می‌کرد. جعفر در شب شهادت امام عسکری علیه السلام برای تصاحب اموال امام به سراغ خزینه‌های خانه رفت؛ با خوشحالی آن‌ها را مهر کرد و به منزل خود برگشت. فردای آن شب سراغ خزینه‌های خانه آمد تا آن چه را مهر کرده، با خود ببرد؛ اما چون مهرها را باز کرد، جز اندکی از مال باقی نمانده بود. این صحنه خدمتگزاران و کنیزان را به وحشت انداخت؛ آن‌ها گفتند: سوگند به خدا که دیدیم این متاع و ذخیره‌ها بر شترانی بار می‌شدند و ما قدرت حرکت و سخن گفتن نداشتیم تا آن که شتران به راه افتادند و درها به نحوی که بودند، بسته شدند! جعفر با حسرت سر خود را بر دیوار می‌کوبید. در این حال امام عصر علیه السلام به جعفر فرمودند: «ای جعفر! برای چه متعرض حقوق من می‌شوی؟» و سپس از دید جعفر پنهان شدند. جعفر به دنبال آن حضرت رفت؛ ولی ایشان را نیافت (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ص ۳۳۱؛ طوسی، ۱۴۱۱: ص ۳۱۰؛ راوندی، ۱۴۰۹: ج ۲، ص ۹۶۰ و ابن شهر آشوب، ۱۹۶۱: ج ۴، ص ۴۲۲).

۲. در مسالک الممالک درباره حدود جبال چنین آمده است: جبال شامل ماه کوفه و ماه بصره و مضافات و توابعی است که به این دو سرزمین متصل است و حد شرقی جبال بیابان خراسان و فارس و اصفهان و سمت شرقی آن خوزستان است (دهخدا، ۱۳۴۲: ج ۷، حرف «ج» ذیل واژه، تلخیص از مسالک الممالک، ص ۱۹۵ - ۲۰۴).

مال هر شخص را می فرمودند و حتی نقش مهر صاحب مال را می دانستند. جعفر گفت: دروغ می گویید! به برادرم چیزی را که انجام نمی داد، نسبت می دهید. آن ها گفتند: اگر تو امام هستی، برای ما دلیل بیاور (صدوق، ۱۳۹۵: ص ۴۷۷).

۳-۴. انکار وجود فرزند برای امام حسن عسکری علیه السلام

جعفر در مواجهه با دو مسئله، به انکار فرزند برای برادر روی آورد تا بتواند ادعای دروغین خود را ثابت کند: مسئله اول، ظاهر شدن طفلی است که خود را فرزند امام عسکری علیه السلام معرفی کرد. نقلی است که به جریان نماز بر پیکر امام حسن عسکری علیه السلام اشاره دارد: مرحوم صدوق می گوید: در این هنگام، عقید، خادم خانه امام، بیرون آمد و به جعفر گفت: جنازه برادرت را کفن کردند، بیایید بر پیکر حضرت نماز بگذارید. جعفر وارد خانه شد، درحالی که شیعیان در اطراف او بودند. عثمان بن سعید عمری و حسن بن علی، معروف به سلمه پیشاپیش آنان قرار داشتند. وقتی به حیاط خانه وارد شدیم، جنازه امام در کفن و تابوت بود. جعفر پیش رفت تا بر جنازه نماز بگذارد. وقتی خواست تکبیر نماز را بگوید، ناگهان کودکی بیرون آمد و لباس جعفر را گرفت؛ او را کنار کشید و گفت: عمو! کنار برو؛ من باید بر پدرم نماز بگذارم. جعفر درحالی که قیافه اش دگرگون شده بود، کنار رفت. آن کودک بر جنازه امام نماز خواند و حضرت را در خانه خود و در کنار پدرش، امام هادی علیه السلام دفن کرد (همان). مسئله دوم، هنگام درخواست تحویل اموال به او گفته می شد: اگر تو امام هستی، برای ما دلیل بیاور. جعفر نزد خلیفه از آن ها شکایت کرد. خلیفه از آنان خواست که مال را به جعفر بدهند! آن ها گفتند: ما مأموریم اموال را به کسی بدهیم که با علامت و نشانه ای معین همراه باشد. خلیفه پرسید: علامت شما با ابومحمد چه بود؟ گفتند: ابومحمد نوع دینارها و صاحبان آن ها و مقدارشان را بیان می کرد؛ اگر این مرد جانشین اوست، باید کار برادرش را انجام دهد. جعفر ادعا کرد این ها به برادرم دروغ می بتدند؛ زیرا این آگاهی ها مستلزم آگاهی از غیب است (همان).

براساس این رخدادها در ذهن این سوال مطرح می شد که پس چه کسی هست که به این علوم آگاهی دارد؟ و از رفتار جعفر چنین برداشت می شد که او، امام نیست. لذا در همان نقل آمده است: جاحز و شاء که حاضر بود، به جعفر گفت: «آن کودک که بود؟» او می خواست با این سؤال، جعفر را که به ناحق ادعای امامت داشت، محکوم کند. جعفر گفت: «والله تا به حال او را



ندیده و نمی‌شناسم» (همان).

۴-۴. ادعای میراث از ترکه امام حسن عسکری علیه السلام

در قرآن به صراحت آمده است که ارث میت ابتدا به همسر، فرزندان و پدر و مادر می‌رسد و در صورت نبود فرزندان، برادران و خواهران^۱ که درجه دو هستند، ارث می‌برند (نساء: ۱۱؛ امام خمینی، ۱۳۹۲: ج ۲، ص ۳۸۹). بنابراین، وقتی جعفر میراث برادر را مدعی است؛ بدان معناست که برادر من فرزند و جانشین ندارد و من امام بعد از ایشان هستم.

گزارش شده در جریان تقسیم ارث و اختلافی که میان جعفر و مادر امام عسکری علیه السلام (سوسن یا حدیث) (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ص ۵۰۳)، به وقوع پیوست؛ در نهایت جعفر توانست نیمی از اموال امام عسکری علیه السلام را به ارث ببرد (قمی، ۱۳۷۹: ج ۳، ص ۱۹۴۱). او حتی به ماترک امام دست برد و کنیزان آن حضرت را حبس و به فروش برخی از آنان اقدام کرد^۲ (کلینی، ۱۴۰۷: ص ۵۲۴ و مجلسی، ۱۳۶۳: ج ۵، ص ۲۲۷). حتی مرحوم صدوق علت فساد عقیده جعفر را همین طلب ارث می‌داند: «و من الدلیل علی فساد أمره استعانته بمن استعان فی طلب المیراث من أم الحسن علیه السلام و قد أجمعت الشيعة أن آباءه علیهم السلام أجمعوا أن الأخ لا يرث مع الأم» (صدوق، ۱۳۹۵: ج ۱، ص ۵۸).

۱. «يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ خِطِّ الْأُنثَيَيْنِ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دِينَ...»؛ خدا به شما در باره فرزندانتان سفارش می‌کند که: برای پسر، همچون بهره [و سهام ارث] دو دختر باشد و اگر آن [وارث] دخترانی [دو یا] بیش از دو باشند، پس دو سوم میراث، فقط برای آنان است و اگر [وارث] يك [دختر] باشد، پس نیمی [از میراث] فقط برای اوست. و برای پدر و مادرش يك ششم میراث، فقط برای هر يك از آن دو [مقرر شده] اگر برای آن [متوفا] فرزندی باشد و اگر فرزندی برایش نبوده باشد، و [تنها] پدر و مادرش از او ارث برند؛ پس يك سوم (میراث) فقط برای مادرش است و اگر برایش برادرانی باشد؛ پس يك ششم [میراث] فقط برای مادرش است [و بقیه از آن پدر است البته همه این‌ها] بعد از [اجرای] وصیتی است که بدان سفارش کرده...»

۲. به طوری که گفته شده است، در ضمن آن کنیزان، دختر بیچه‌ای از اولاد جعفر بن ابی طالب بوده که پس از اطلاع اهل ناحیه از این اتفاق، ۴۱ اشرفی نزد خریدار او فرستادند و او را ملزم کردند تا آن دختر را به صاحبش رد کند (کلینی، ۱۴۰۷: ص ۵۲۴ و مجلسی، ۱۳۶۳: ج ۵، ص ۲۲۷).



۴-۵. رشوه دادن برای کسب منصب امامت

یکی از اقدامات جعفر بن علی برای به دست آوردن جایگاه امامت، «رشوه» دادن به حاکم وقت بود. عبیدالله بن یحیی بن خاقان، از وزرای حکومت عباسی می‌گوید:

جعفرن علی، پس از شهادت برادرش، نزد خلیفه آمد و گفت: مقام برادرم را به من بدهید، در عوض سالانه مبلغ بیست هزار دینار بابت آن به شما می‌پردازم! وزیر به او گفت: ای احمق! سلطان برای کسانی که گمان می‌کنند پدر و برادر تو امام بودند، شمشیرش را آماده کرده و با وجود این، موفق نشده است آنان را از این عقیده منصرف کند؛ اگر تو نزد شیعیان از مقام پدر و برادرت بهره‌مندی، به تأیید سلطان و غیرسلطان نیازی نداری، و اگر شایستگی آن مقام را نداری، سلطان نمی‌تواند این مقام را به تو بدهد.

چون جعفر ملاحظه کرد که وزیر او را مورد اهانت قرار می‌دهد، نزد سلطان رفت و همین جواب را از او شنید (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ص ۵۰۵؛ صدوق، ۱۳۹۵: ص ۳۷۹ و هاشم معروف الحسینی، ۱۳۷۰: ج ۲، ص ۵۳۴-۵۳۵).

در جای دیگر آمده است: جعفر بن علی حاضر شده بود به یکی از کارگزاران خلافت عباسی رشوه بدهد و مقام خلافت {امامت} را به مبلغ سالی بیست هزار دینار بخرد که موفق نشد (مفید، ۱۳۱۴ (الف): ج ۲، ص ۲۱۱؛ اربلی، ۱۳۸۲: ج ۳، ص ۲۸۲-۲۸۳). از آن جا که جعفر برای جانشینی برادر شایسته نبود و حتی به اندازه برادر خود، سید محمد از خوشنامی و تقوا بهره‌ای نداشت، برای اثبات ادعای امامت خود به هر وسیله‌ای چنگ می‌زد تا در جامعه شیعی عصر خود، موانع سر راه را بردارد؛ حتی برای اثبات امامت خود از زشت‌ترین کارها که پناه بردن به دربار حکومت عباسی، به عنوان غاصبان خلافت اهل بیت علیهم‌السلام باشد، کوتاهی نکرد. در نتیجه هیچ راهی برای پوشش ادعای امامت جعفر بن علی و براءت او از این گناه نابخشودنی وجود نداشت؛ که «من ادعی الإمامة و لیس من أهلها فهو کافر؛ کسی که ادعای امامت کند و اهل آن نباشد، کافر است» (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ص ۳۷۲).

۵. پیامدهای ادعای امامت جعفر در دوره غیبت

در خصوص ادعای امامت جعفر و وضعیت خاصی که او داشته، این نکته قابل ملاحظه است



که با توجه به خالی بودن کرسی امامت (غیبت) و وجود مدعی حاضر و در پی آن، ورود مدعی امامت از فاز ادعا به فعلیت بخشیدن به آن؛ اضافه بر این دو مسئله اصلی، در طول تاریخ تشیع هیچ مدعی امامتی در بین فرزندان امامان نبوده، مگر این که دیگران در مورد او چنین ادعایی داشته‌اند و خود او منکر بوده و یا بعد مرگ ایشان این ادعا تحقق یافته است؛ ولی جعفر هم زنده بود و هم خود سرسختانه بر این ادعا پافشاری می‌کرد. بنابراین، نوع این ادعا هم از لحاظ شخصیت و انتساب مدعی به خاندان اهل بیت علیهم‌السلام و هم از نظر برهه تاریخی خاص شیعه بسیار حساس بود و لذا پیامدهایی برای جامعه شیعی داشت که این پیامدها در ادامه بررسی می‌گردند:

۱-۵. تغییر در نشانه‌ها و ویژگی‌های امامت

یکی از مبانی کلامی شیعه در پذیرش امام معصوم، وجود نشانه‌های امامت، از قبیل معرفی و امضای امام پیشین، شمولیت وصایت پیامبر خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، عصمت، علم امامت و داشتن ودایع امامت است و این مبنا در طول تاریخ برای تمامی جانشینان دوازده گانه پیامبر خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نزد شیعیان اثناعشری جاری بوده و در این موارد هیچ اختلافی تا آن زمان وجود نداشت. اکنون اگر قرار باشد جعفر بن علی طبق مدعای خود امام باشد، این مبنا کلامی در هم خواهد شکست؛ چرا که:

۱-۱-۵. امام پیشین او را معرفی و امامت او را امضا نکرده است. اگر قرار است جانشین پدر باشد که امام هادی علیه‌السلام فرمودند: «امام بعد از من حسن است» (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ص ۳۲۷).^۱ از طرف دیگر، نه تنها امام هادی وی را جانشین خود معرفی نکردند، بلکه او را لایق این منصب هم ندانستند و دستور دادند: از جعفر دوری کنند و حتی او را به فرزند نوح تشبیه کردند (خصیبی، ۱۴۱۹: ص ۳۸۱-۳۸۲ و معروف الحسینی، ۱۳۷۰: ج ۲، ص ۵۳۴).

اگر قرار است جعفر جانشین برادر - امام حسن عسکری علیه‌السلام - باشد که حضرت، فرزندشان، حضرت مهدی عجل‌الله‌تعالی‌فی‌فرجه‌الشریفة را معرفی کرده‌اند: «أرانی أبو محمد ابنه و قال هذا صاحبکم من بعدی»



۱. رجوع شود به کتاب شریف کافی کتاب الحجج باب نص بر امامت ابو محمد حسن بن علی العسکری علیه‌السلام.

(کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۳۲۸). و بالعکس حضرت از وی اعلان بی‌زاری کردند تا جایی که امام تا پایان عمر شریف خود با او قطع رابطه کردند و هرگز با او سخن نگفتند (نوبختی، ۱۹۶۹: ص ۱۰۷).

۵-۱-۲. بحث وصایت و احادیث اثنا عشر خلیفه که در هیچ کدام اسمی از جعفر نیامده است (ر.ک: شهبازیان، ۱۳۹۴: ص ۸۷-۱۰۸ و آیتی و آل بویه، ۱۳۹۵: ص ۱۴۵-۱۶۵). اگر قرار باشد فردی خارج از اوصیا و ائمه اثنا عشر داخل شود، به این اصل مسلم اخلاص وارد خواهد شد.

۵-۱-۳. بحث عصمت؛ که از ویژگی‌های منحصر به فرد امام و خلیفة الله است و حال آن که جعفر علنا گناه می‌کرد. بعد از شهادت امام عسکری علیه السلام وقتی جعفر به عنوان جانشین برادر بر در خانه ایستاده بود، ابوالادیان با تعجب می‌گوید:

من از این جریان جا خوردم و با خود گفتم: اگر جعفر امام باشد، پس وضع امامت عوض شده است؛ زیرا من با چشم خود دیده بودم که جعفر شراب می‌خورد و قمار بازی می‌کرده و اهل تار و تنبور بود (صدوق، ۱۳۹۵: ص ۴۷۷).

۵-۱-۴. علم امامت؛ طبق عقیده شیعه علم امامت گوهری الهی است که وقتی ردای امامت بر دوش امام انداخته می‌شود، این موهبت الهی (برفرض که از قبل در آنان نباشد حدّ اقل در زمان به عهده گرفتن امامت) در درون ایشان ایجاد می‌شود که بعد از آن امام در مقابل تمام سوالات انسان‌ها پاسخگو است و درماندگی در برابر سوال برای امام معنا ندارد. امام باقر علیه السلام می‌فرماید:

لا والله لا یكون عالم - خلیفة الله - جاهلا أبدا عالما بشیء جاهلا بشیء؛ نه، قسم به خدا خلیفه خداوند به هیچ چیز جاهل نیست. این طور نیست که به یک چیز عالم به یک چیز جاهل (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ص ۲۶۲).

حال آن که جعفر در مواجهه با ابوالادیان که منتظر سوال جانشین امام عسکری علیه السلام از همیان‌های همراه خود و مقدار و نشانه‌های درهم‌ها و دینارها بود و این که نامه‌ها بسته شده پاسخ داده شوند، عاجز بود (صدوق، ۱۳۹۵: ص ۴۷۷) و تازه برآشفته شد که از من خبر غیب می‌خواهند. در نتیجه جعفر با این جاهلیت فراوان نمی‌تواند جانشین و خلیفة الله باشد، مگر این که این خصوصیت خاص امام معصوم نادیده گرفته شود.



۵-۱-۵. ودایع امامت؛ اشیایی از میراث پیامبران و امام علی علیه السلام و حضرت زهرا علیها السلام که ودایع امامت نام داشت، نزد امامان شیعه بوده و یکی از معیارهای شناخت امام شمرده می‌شد (طوسی، ۱۴۳۰: ص ۳۷۵ و طباطبایی و بهرامی، ۱۳۹۱: ص ۷۳-۱۰۶). در هیچ یک از منابع روایی و تاریخی به این مطلب اشاره‌ای نشده که امام هادی علیه السلام یا امام حسن عسکری علیه السلام ودایع امامت را به شخصی چون جعفر سپرده باشند.

۵-۲. تغییر در احکام فقهی شیعه

جعفر در پی تثبیت ادعای امامت خود، به رغم زنده بودن مادر امام، مدعی میراث برادر شد و به دستگاه حکومت عباسی شکایت کرد. این مطالبه مطابق فقه اهل تسنن است؛ زیرا براساس فقه اهل تسنن، اگر امام عسکری بدون فرزند درگذشته بود، ارث باید میان مادر و برادرش تقسیم می‌شد؛ اما طبق فقه امامیه، والدین جزء طبقه اول هستند و با وجود حتی یک تن از طبقه اول، به هیچ یک از طبقات دیگر ارث نمی‌رسد (صدوق، ۱۳۷۷: ص ۱۷۱ و همان، ۱۳۹۵: ج ۱، ص ۴۷-۵۸). رجوع جعفر به حاکم جور نیز یکی از انحرافات جعفر از احکام فقهی در مذهب تشیع است؛ زیرا بر اساس مبانی مذهب امامیه، مراجعه به حاکم جور، حتی اگر حق با صاحب مال باشد، جایز نیست.^۱

۵-۳. تهییج برخی از بزرگان شیعه به سوی انحراف

بعد از شهادت امام عسکری علیه السلام و در معرض قرار گرفتن رسمی جعفر برای عملی کردن ادعای امامت خود و تثبیت موقعیت خویش در گستره سرزمین‌های شیعه نشین، به ارسال نامه‌هایی به بزرگان و خواص شیعه به منظور جلب رضایت و توجیه آنان مستقیماً اقدام کرد. جعفر در این

۱. کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ص ۶۷، و ج ۷، ص ۴۱۱-۴۱۲؛ ابن حیون المغربی، نعمان بن محمد، دعائم الاسلام، محقق: آصف فیضی، قم، مؤسسه آل‌البیت علیهم السلام، ۱۳۸۵: ج ۲، ص ۵۳۰؛ طوسی، تهذیب الاحکام، محقق: حسن خراسان، دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷: ج ۶، ص ۳۰۱-۳۰۳؛ صدوق، من لایحضره الفقیه، محقق: علی اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۳: ج ۳، ص ۲-۴؛ عیاشی، محمد بن مسعود، تفسیر عیاشی، محقق: هاشم رسولی محلاتی، المطبعة العلمیه، تهران، بی‌تا: ج ۱، ص ۲۵۴.

نامه‌ها، خود را عالِم به همه علوم، به‌ویژه علم حلال و حرام دانست و ادعا کرد وارث و جانشین امام عسکری علیه السلام است. مثلاً نامه‌ای به احمد بن اسحاق قمی، نماینده امام عسکری علیه السلام در قم^۱ فرستاد. احمد بن اسحاق با جعفر سوالاتی مطرح کرد و او از پاسخ درماند (طبرسی، بی‌تا؛ ص ۴۶۸ و کشی: ۱۴۰۴؛ ج ۱، ص ۲۸۷-۲۹۰). جعفر در موارد متعددی اموال رسیده به سامرا را می‌خواست تصاحب کند؛ ولی از آن‌جا که حاملان این اموال و نامه‌های شیعیان، تربیت شده اهل بیت علیهم السلام بودند، از تحویل گیرنده آن‌ها، نشانه‌ها و علامت‌هایی را درخواست داشتند که چنانچه تحویل گیرنده در پاسخ آن درمانده می‌شد، دروغین بود مدعی، برملا و اموال برگردانده می‌شد؛ همانند حاملان اموال اهل جبال و قم (راوندی، ۱۴۰۹؛ ج ۳، ص ۱۱۰۴ و مجلسی، ۱۳۶۳؛ ج ۵۲، ص ۴۷-۴۹، ح ۳۴).

۴-۵. تلفیق حق و باطل

آنچه از زمان امیرالمؤمنین علی علیه السلام تا امام عسکری علیه السلام بدون کوچک‌ترین انحرافی ادامه داشت، جدایی حق از باطل بود که مهم‌ترین آن غاصب خواندن خلفای بنی امیه و بنی العباس بود و این که حکومت از آن خلفای الهی و آل محمد صلی الله علیه و آله و سلم است؛ اما جعفر بر خلاف این طریق

۱. جعفر در نامه‌ای از احمد بن اسحاق وجوهات اهالی قم را طلب کرد. احمد پس از مشورت با بزرگان قم، به این نتیجه رسید که جعفر باید امتحان شود. لذا طی نامه‌ای از او جواب مسائلی را جویا می‌شود و تأکید می‌کند این روشی است که ما نسبت به امامان پیش از شما نیز اعمال کرده‌ایم. تو نیز اگر جواب سؤال‌ها را به ما بگویی، ما اموال را برایت ارسال می‌کنیم. پیک اهالی قم نامه را برای جعفر ارسال کرد؛ اما جعفر هیچ پاسخی به آنان نداد! لذا احمد بن اسحاق برای روشن‌تر شدن مسئله و هویت جعفر، این بار نامه‌ای خطاب به امام عصر علیه السلام نوشت و نامه جعفر را به آن ضمیمه کرد. نامه را به نایب اول امام زمان، یعنی عثمان بن سعید عمری تحویل داد و از وی درخواست کرد نامه را محضر امام عصر علیه السلام برساند. بعد از مدتی جواب نامه از سوی امام عصر علیه السلام آمد. در این نامه، امام عصر علیه السلام با بهترین ادله، هویت جعفر را برای شیعیان معرفی و ادعای امامت او را باطل کرده بود. در این توقیع امام عصر علیه السلام جعفر را فردی بی اطلاع از احکام دین خوانده بود که به تشخیص حلال و حرام قادر نیست (طبرسی، احمد؛ بی‌تا، ص ۴۶۸؛ کشی: ۱۴۰۴؛ ج ۱، ص ۲۸۷-۲۹۰).



ثابت برای تکیه زدن به مقام الاهی امامت دست به دامان حاکم جور شد و از او کمک می‌طلبید^۱ و حال آن که خداوند صراحتاً از این کار نهی کرده است: «يُرِيدُونَ أَنْ يُتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ» (نساء: ۶۰).

۵-۵. تردید و انحراف برخی افراد مشهور در پذیرش امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف

اگر چه در زمان امامت برخی امامان دیگر همچون امام موسی کاظم ع و خود امام حسن عسکری ع در تعیین جانشین امام قبل تردیدهایی به وجود آمد و برخی افراد شناخته شده منحرف شدند؛ اهمیت این زمان و این که در روایات، این دوره، دوره تحیر^۲ شیعیان نامیده شد، ارزش اتحاد و همدلی را دوچندان و خطر اختلاف را نیز دوچندان می‌نماید؛ از جمله اختلاف میان شیعیان «مصر» که گروهی ادعا کردند جعفر جانشین امام است و عده‌ای فرزند امام را جانشین امام دانستند (کلینی، ۱۴۰۷: ص ۵۲۳؛ مفید، ۱۳۱۴ (الف): ص ۵۰-۵۰۰ و اربلی، ۱۳۸۲: ص ۹۵۷). به دلیل موقعیت جعفر و انتساب او به خاندان نبوت و ترویج و تبلیغ ادعای امامت توسط خود

۱. هنگامی که برای جعفر ثابت می‌شود که امام عسکری ع فرزندی دارد، درصدد برمی‌آید خلیفه عباسی را از این موضوع آگاه ساخته تا حکومت، آن فرزند را دستگیر کند؛ یا اگر بتواند او را از میان بردارد. جعفر نزد معتمد عباسی رفت و خلیفه را تحریک کرد تا مأموران خلیفه منزل امام عسکری ع را تفتیش کنند. مأموران خلیفه خانه را تفتیش کردند؛ اما کودکی نیافتند. از صیقل (کنیز امام عسکری) سراغ کودک را گرفتند؛ اما صیقل برای حفظ جان امام، وجود این کودک را انکار و ادعا کرد که باردار است تا توجه دستگاه خلافت را در وجود این کودک از بین برد. خلیفه این کنیز را به این‌ابی الشوارب قاضی تحویل داد تا وی را زیر نظر بگیرند. آن‌ها کنیز را مدت دو سال تحت مراقبت قرار دادند تا این که از باردار بودنش ناامید شدند (صدوق، ۱۳۹۵: ج ۲، ص ۴۷۶؛ راوندی، ۱۴۰۹: ج ۳، ص ۱۱۰۴ و طبرسی، بی‌تا: ج ۲، ص ۱۰۲۴).

۲. قال سمعت أبا محمد الحسن بن علي ع يقول: «في سنة مائتين وستين تفترق شيعتي فقيها قبض أبو محمد ع و تفرقت الشيعة و أنصاره فمنهم من انتمى إلى جعفر و منهم من تاه و منهم من شك و منهم من وقف على تحيره و منهم من ثبت على دينة بتوفيق الله عز و جل؛ ابو غانم می‌گوید: از امام عسکری ع چنین شنیدم: «در سال دویست و شصت پیروانم فرقه فرقه می‌شوند»؛ و در آن سال امام عسکری ع رحلت فرمود و پیروان و یاورانش متفرق شدند. دسته‌ای خود را به جعفر (پسر امام دهم) منتسب کردند و دسته‌ای سرگردان شدند و دسته‌ای به شك افتادند و دسته‌ای در حالت تحیر ایستادند و دسته‌ای دیگر به توفیق خدای تعالی بر دین خود ثابت ماندند (صدوق، ۱۳۹۵: ج ۲، ص ۴۰۸).



او که در قید حیات بود و عدم دفاع علنی امام واقعی به دلیل غیبت؛ این ادعا باعث انحراف افرادی شد، همچون علی بن طاحی^۱ متکلم برجسته کوفی، از پیروان مذهب فطحیه (شهرستانی، ۱۳۶۴: ج ۱، ص ۱۹۹-۲۰۰ و مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۸: ص ۱۵۹). وی به دلیل قدرت کلامی و سخنوری اش زبانزد همگان بود و طرفداری و حمایت او از جعفر، پشتوانه‌ای کلامی و استدلالی اثبات امامت جعفر به حساب می‌آمد؛ و نیز علی بن احمد بن بشار، از متکلمان مشهور، پیرو امامت جعفر بن علی. وی در بیان اثبات امامت جعفر رساله‌ای نوشت و در این رساله با نقد مبانی عقیده امامت امامیه، به‌ویژه با انکار وجود امام عصر عجل الله فرجه و مسئله غیبت ایشان، در پی حجیت بخشیدن به مدّعی خود برآمد (مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۸: ص ۱۵۷-۱۶۱). این رساله بعدها توسط ابن قبه نقد شد (صدوق، ۱۳۹۵: ج ۱، ص ۹۴-۱۲۵).

۵-۶. پیدایش فرقه‌ها

یکی از پیامدهای ادعای دروغین امامت جعفر، پدید آمدن چند فرقه بود. اگرچه ممکن است این فرقه‌هایی که پس از شهادت امام حسن عسکری علیه السلام بوجود آمدند همگی ارتباط به ادعای

۱. نام این شخص در فرق الشیعه به صورت «علی بن الطاحی الخزاز» آمده است (رجل من اهل الکوفه من المتکلمین یقال له «علی بن الطاحی الخزاز» و کان مشهوراً فی الفطحیه و هو ممن قوی إمامة «جعفر» و آمال الناس إلیه و کان متکلماً محجاجاً)؛ اما در کتاب «الزینة» ابوحاتم رازی و «ملل و نحل» شهرستانی به صورت «علی بن فلان الطاحن» عنوان شده است. نویختی در کتاب «الفرق الشیعه» درباره وی چنین بیان می‌کند: «وی ابتدا از پیروان امامت امام حسن عسکری علیه السلام بود؛ اما بعد از شهادت آن حضرت، به جرگه طرفداران جعفر پیوست» (نویختی: ۱۹۶۹: ص ۱۰۷-۱۰۸ و ۱۱۹؛ اشعری قمی: ۱۳۶۱: ص ۱۱۰-۱۱۱؛ طوسی، الغیبه، ۱۴۱۱: ص ۵۵-۵۷ و ۱۳۵ و مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۸: ص ۱۵۹). البته در دو منبع دیگر، یعنی «الزینة» و «الملل و النحل» ادعا شده است که علی بن طاحی بلافاصله بعد از شهادت امام هادی علیه السلام از امامت جعفر طرفداری کرد. به نظر مدرسی طباطبایی در کتاب «مکتب در فرآیند تکامل»، مدّعی نویختی، با توجه به عقیده علی بن طاحی مبنی بر پذیرش مذهب فطحیه و عقیده «جایز شمردن انتقال امامت از برادر به برادر دیگر»، مُرجّح است (صدوق، ۱۴۱۳: من لایحضره، ج ۴، ص ۵۲۲، الفطحیه). لذا ابن بابویه، جعفر را پیشوای نسل دوم فطحیه لقب داده است (صدوق، ۱۴۰۳: معانی الاخیار، ص ۶۵). علامه امینی از ریشه چنین شخصیتی را منکر می‌شود (علامه امینی، ۱۳۶۸: ج ۵، ص ۲۴۶-۲۴۹).



جعفر نداشته باشند؛ ولی منشأ برخی از آن‌ها ادعای امامت جعفر است. البته جهت تبیین کامل بحث پیدایش فرقه‌ها به ناچار تعداد فرقه‌ها به صورت کلی آمده‌اند؛ اگر چه فرقه‌های مرتبط با جعفر در درون همین فرقه‌ها وجود دارند.

در این‌که بعد از شهادت امام عسکری علیه السلام، علنی شدن ادعای امامت جعفر بن علی (از سوی خود و یا پیروانش)، زمینه‌ساز چه جریان‌های فکری شد؛ دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد. مسعودی در کتاب «مروج الذهب» برای این دوران بیست فرقه نام برده است (مسعودی، ۱۴۲۶: ج ۴، ص ۱۱۲)؛ در حالی که سعد بن عبدالله اشعری در کتاب «مقالات و الفرق» (اشعری، ۱۳۶۱: ص ۱۰۲)؛ شهرستانی در کتاب «ملل و النحل» (شهرستانی، ۱۳۶۴: ص ۱۳۰) و نوبختی در کتاب «فرق الشیعه» (مفید، الفصول المختاره، ۱۴۱۴: ص ۱۰۹ و مجلسی، ۱۳۶۳: ج ۹، ص ۱۷۵-۱۷۶)؛ به پیدایش چهارده فرقه در جامعه امامیه اشاره دارند. جاسم حسین در کتاب «تاریخ سیاسی غیبت امام دوازدهم علیه السلام»، درباره گزارش‌های این منابع چنین بیان می‌کند:

مطالعه این ادعاها نشان می‌دهد که ظاهراً [این فرقه‌ها] فقط به پنج فرقه عمده تقسیم می‌شوند و هریک از این فرقه‌ها بر مبنای کلام و حدیث به کار رفته در مدعاهایشان به پانزده گروه انشعاب می‌یابند (جاسم، ۱۳۸۵: ص ۲۱۶).

عده‌ای دعوی امامت هر دو نفر، یعنی جعفر و امام حسن عسکری علیه السلام را داشتند، برخی بر این دیدگاه بودند که تنها جعفر بن علی جانشین پدر بوده است (نوبختی، ۱۹۶۹: ص ۱۴۴). منابع فرقه‌شناسی، این دو دسته از طرفداران امامت جعفر بن علی را «جعفریه» (جعفریه خلص) نام نهادند.

در مجموع، مهم‌ترین فرقه‌هایی که بعد از شهادت امام عسکری علیه السلام، اولین بار (و یا در تداوم جریان‌های فکری پیشینیان) در جامعه امامیه سر برآوردند؛ عبارتند از: جعفریه (جعفریه خلص)، محمدیه، نفیسیه، فطحیان خلص (نوفطحیان یا طاحنیان) و امامیه (اثنا عشریه) (مدرسی، ۱۳۸۸: ص ۱۴۷، به نقل از کتاب الزینه، ابوحاتم رازی، ص ۲۹۱-۲۹۲ و شهرستانی، ۱۳۶۴: ص ۲۰۰).



۶. ابزاری برای تحقیر شیعه اثناعشریه

۱-۶. دیدگاه روشنفکران وهابی

احمد الکاتب، یکی از نویسندگان وهابی معاصر، بر این عقیده است که بعضی از روایات شیعه که جعفر را به فسق و کذب و شرب خمر متهم کرده‌اند، فریب و حيله بوده و برای رد امامت جعفر از آن حربه استفاده شده است؛ و الا عامه شیعه این اتهامات را قبول نداشتند (کاتب، ۱۹۹۸: ص ۱۹۳ و جعفری، اترک و خوشدل روحانی، ۱۳۹۵: ص ۱۱۷-۱۳۴). همچنین وی می‌گوید: روایت تاریخی که مورخان و متکلمان اثناعشری به آن اعتراف دارند، گواه آن است که امام عسکری علیه السلام در حالی وفات کردند که فرزند آشکاری برجا نگذاشتند (ر.ک: کاتب، ۱۹۹۸: ص ۱۹۱-۱۹۳).

ابن تیمیه با طرح این شبهه که امام عسکری علیه السلام عقیم بوده و فرزندی نداشتند، درصدد بوده است تا اصل وجود مهدی منتظر شیعه را مورد انکار قرار بدهد. در این باره می‌گوید:

«قد ذکر محمد بن جریر الطبری و عبد الباقي بن قانع وغيرهما من أهل العلم بالأنساب والتواريخ أن الحسن بن علي العسكري لم يكن له نسل ولا عقب...؛ محمد بن جریر طبری و عبد الباقي بن قانع و دیگر دانشمندان علم انساب و تاریخ نقل کرده‌اند که [امام] حسن بن علی عسکری علیه السلام فرزندی نداشته است...» (ابن تیمیه، ۱۴۰۶: ج ۴، ص ۸۷ و همان، ۱۴۲۲: ج ۲۷، ص ۴۵۲).

قفاری در ادامه چنین استدلال می‌کند: و عالمان انساب و مورخان چنین تصریح کرده‌اند که حسن بن علی عسکری فرزندی نداشت^۱ (قفاری، بی‌تا: ص ۱۰۹۱ و آیتی، ۱۳۹۶: ص ۵۰۱). همچنین این مطلب را جای دیگر نسبت به شیعه می‌دهد (قفاری، بی‌تا: ص ۱۰۹۲-۱۰۹۴ و آیتی، ۱۳۹۳: ص ۵۱۲-۵۱۵). در ادامه ناصر القفاری به اهل بیت علیهم السلام نسبت داده (همان، ص ۱۰۹۴-۱۰۹۵ و همان، ص ۵۱۷-۵۱۸)؛ و در انتها انکار فرزند برای امام حسن عسکری علیه السلام را از سوی جعفر بن علی نقل می‌کند (همان، ص ۱۰۹۵ و همان، ص ۵۲۳-۵۲۷).

حامد طه در کتاب خود بحث عدم فرزند برای امام حسن عسکری علیه السلام در هنگام رحلت را

۱. و قد ذکر اهل العلم بالانساب و التواريخ أن الحسن بن علي العسكري لم يكن له نسب ولا عقب.

طرح می کند (الدیلمی، ۱۴۲۵: ص ۴۴-۴۵ و ۵۱) 'واحسان الاهی ظهیر در «الشیعة و أهل البيت» این شبهه را ذکر کرده اند.

۶-۲. دیدگاه مستشرقین

هاینس هالم در کتاب «تشیع» می نویسد: «امام حسن عسکری علیه السلام از خود پسری بر جای نگذاشت» (هالم، ۱۳۸۹: ص ۷۳). شهادت امام عسکری و عدم حضور ظاهری فرزند امام، اختلاف و گسستگی شدیدی میان شیعیان را موجب گردید.

گلدزیهر می گوید: «کسانی نیز در اصل وجود فرزند برای [امام] حسن عسکری علیه السلام که پس از پدرش زنده مانده باشد، تردید دارند» و خود گلدزیهر دیدگاه عدم فرزند را پذیرفته است (گلدزیهر، ۱۳۵۷: ج ۲، ص ۴۳۸).

ادموند هاینس نیز در مقاله «امامی که باید باشد: جعفر کذاب بین رئالیسم سیاسی و ایدئالیست باطنی»؛ به تشریح جعفر و امامت او پرداخته است. وی در این مقاله در پی بیان سیر تاریخی ادعای جعفر بن علی و چگونگی گسترش و افول این ادعا به بحث می پردازد. وی در این مقاله متعدد به عدم فرزند برای امام حسن عسکری علیه السلام اشاره کرده و نبود رقیبی برای جعفر را دلیل درستی امامت جعفر بن علی می داند (Hayes, 2021: p.73-106).



۱. توفی الحسن بن علی المعروف بالعسکری سنة ۲۶۰ هـ ق فی سامراء، دون أن یتک ولدًا مما ادی الی تفجر أزمة عنیفه فی صفوف الشیعة الامامیة الموسویة الذین کانوا یعتقدون باستمرار الامامة الاهیة الی یوم القیامة.

۷. نتیجه گیری

اگر چه فارس بن حاتم زمینه ساز ادعای امامت جعفر بود؛ «جعفر بن علی»، برای اثبات امامت خود تلاش‌های گوناگونی در زمان امام حسن عسکری علیه السلام و به خصوص در آغازین دوره غیبت صورت داد؛ از جمله قصد ادای نماز بر پیکر امام عسکری علیه السلام و تصاحب اموالشان، تحریک کردن حکومت عباسی برای دستگیری فرزند ایشان، دادن رشوه به حکومت عباسی برای به دست آوردن مقام امامت، انحراف افرادی چون علی بن طاحی، متکلم برجسته فطحی کوفی و علی بن احمد بن بشار یکی از متکلمان را باعث شد. مهم‌ترین پیامد این ادعا هدف گرفتن نشانه‌های امامت از دیدگاه شیعه اثناعشریه بود که ادعای امامت جعفر با هیچ یک از آنان سازگاری نداشت و پذیرفتن امامت جعفر در تقابل با این اصول مسلم بود. سه پیامد مهم دیگر آن، ابتدا انکار امام زمان علیه السلام به دلیل ادعای وجود فرزند برای برادر و تصرف اموال امام حتی اموال مخصوص امامت و هم دارایی‌های شخصی امام؛ دوم، به وجود آمدن فرقه‌های انحرافی در بین شیعیان که تحیر و سرگردانی دوچندانی را در دوران غیبت سبب گشت و این اختلافات شدید بین شیعیان، تثبیت قدرت بنی عباس و ضعف و سستی عقیدتی شیعیان را در پی داشت؛ سوم، سوء استفاده برخی از روشنفکران وهابی و مستشرقان.



منابع

قرآن کریم

۱. آیتی، نصرت الله (۱۳۹۳). *دلیل روشن (پاسخ به شبهات قفاری درباره اندیشه مهدویت)*، قم، موسسه آینده روشن.
۲. ابن تیمیه، أحمد بن عبد الحلیم (۱۴۰۶ق). *منهاج السنة النبویه*، محقق: محمدرشاد سالم، ریاض، جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامیه.
۳. _____ (۱۴۲۲ق). *کتب و رسائل و فتاوی شیخ الإسلام ابن تیمیه*، محقق: هشام بن اسماعیل بن علی الصینی، القاهرة، دارابن جوزی.
۴. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی (۱۴۰۴ق). *تحف العقول*، بیروت، بی نا.
۵. ابن شهر آشوب، محمد بن علی (۱۹۶۱م). *معالم العلماء*، محقق: محمد صادق آل بحر العلوم، نجف، بی نا.
۶. اربلی، علی بن عیسی (۱۳۸۲). *کشف الغمه فی معرفه الأئمه*، مترجم: علی زواره‌ای، تهران، انتشارات الاسلامیه.
۷. اشعری، سعد بن عبدالله (۱۳۶۱). *کتاب المقالات والفرق*، محقق: محمد مشکور، بی نا، تهران.
۸. _____ (۱۳۸۱). *تاریخ و عقاید مذاهب شیعه، المقالات والفرق*، محقق: محمدجواد مشکور، مترجم: یوسف فضایی، تهران، آشیانه کتاب.
۹. امام خمینی، روح الله (۱۳۹۲). *ترجمه تحریر الوسیله*، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۱۰. امین، محسن (۱۴۰۶ق). *اعیان الشیعه*، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات.
۱۱. امینی، عبدالحسین (۱۴۱۶ق). *الغدیر*، قم، مترجم و ناشر: مرکز اللدراسات الاسلامیه.
۱۲. آیتی، نصرت الله، آل بویه، قنبرعلی (تابستان ۱۳۹۵). *«بررسی روایات جانشینی حضرت رسول صلی الله علیه و آله و بازتبیین انحصار آن در عدد دوازده»*، مجله مشرق موعود، شماره ۳۸.
۱۳. جاسم، حسین (۱۳۸۵). *تاریخ سیاسی غیبت امام دوازدهم علیه السلام*، مترجم: سید محمد تقی آیت الاهی، تهران، امیر کبیر.
۱۴. جعفری، فاطمه؛ اترک حسین و خوشدل روحانی مریم (زمستان ۱۳۹۵). *«نقد و بررسی ادعای احمد الکاتب در امامت جعفر»* فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آیین معرفت، شماره ۴۹.
۱۵. حرعاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق). *وسائل الشیعه*، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۱۶. خزاز رازی، علی بن محمد (۱۴۰۱ق). *کفایة الأثر فی النص علی الأئمة الإثنی عشر*، قم، بیدار.



۱۷. خصیبه، ابی عبدالله حسین بن حمدان (۱۴۱۹ق). *الهدایة الكبرى*، بیروت، موسسه البلاغ.
۱۸. خویی، ابوالقاسم (۱۴۰۳ق). *معجم رجال الحدیث*، بیروت، دارالزهرا.
۱۹. دهخدا، علی اکبر (۱۳۴۲). *گفتنامه دهخدا*، تهران، انتشارات موسسه دهخدا.
۲۰. الدیلمی، طه حامد (۱۴۲۵ق). *المهدی المنتظر هذه الخرافه*، الانبار، بی نا.
۲۱. راوندی، قطب الدین بن سعد بن هبه الله (۱۴۰۹ق). *الخرائج الجرائح*، قم، محقق و نشر: موسسه الامامه المهدی.
۲۲. رحیمی جعفری، محسن و رضا نژاد کلانی، زینب (پاییز ۱۳۹۹). «*بررسی و تحلیل شخصیت شناسی جعفر بن علی در منابع روایی و تاریخی و تاثیر آن بر آغاز غیبت*» فصلنامه انتظار موعود، ش ۷۰.
۲۳. شهبازیان، محمد (زمستان ۱۳۹۴). «*واکاوی وصیت نازل شده از آسمان به حضرت محمد ﷺ و نقش آن در شناسایی مدعیان دروغین*»، مجله انتظار موعود، شماره ۵۱.
۲۴. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (۱۳۶۴). *الملل والنحل*، قم، شریف رضی.
۲۵. صدوق، محمد بن علی (۱۳۹۵ق). *کمال الدین و تمامه النعمه*، مترجم: منصور پهلوان، تهران، اسلامیه.
۲۶. _____ (۱۴۱۳ق). *من لایحضره الفقیه*، محقق: علی اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۲۷. _____ (۱۴۰۳ق). *معانی الاخبار*، محقق: علی اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۲۸. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۷۴). *تفسیر المیزان*، مترجم: سید محمد باقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۲۹. طباطبایی، سید محمد کاظم و بهرامی، علیرضا (زمستان ۱۳۹۱). *جستاری در آسیب شناسی چالش های آغاز امامت امام کاظم*، مجله امامت پژوهی، شماره ۸.
۳۰. طوسی، محمد بن الحسن (۱۴۱۱ق). *الغیبه*، قم، دارالمعارف الاسلامیه.
۳۱. _____ (۱۴۳۰ق). *الاقتصاد*، محقق: سید محمد کاظم موسوی، قم، دلیل ما.
۳۲. قاضی عبدالجبار، احمد (بی تا). *المغنی فی ابواب التوحید و العدل*، محقق: محمود عبدالحکیم، قاهره، دارالکتب المصریه.
۳۳. القفاری، ناصر (بی تا). *اصول مذهب الشیعه الاثنا عشریه؛ عرض و نقد*، بی جا، انتشارات دارالرضا.
۳۴. قمی، شیخ عباس (۱۳۷۹). *منتهی الآمال فی تواریخ النبی و آل*، قم، دلیل ما.

۳۵. الکاتب، احمد (۱۹۹۸م). *تطور الفكر السياسي الشيعه من الشورى الى الواليه*، بيروت، دارالجدید.
۳۶. کشی، محمد بن عمر (۱۴۰۴ق). *اختیار فی معرفه الرجال*، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۳۷. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). *الکافی*، تهران، انتشارات اسلامیہ.
۳۸. گلدزیهر، ایگناس (۱۳۵۷). *درس های دیواره اسلام*، مترجم: علی نقی منزوی، تهران، انتشارات کمانگیر.
۳۹. مامقانی، عبدالله (۱۴۳۱ق). *تنقیح المقال*، محقق: محمدرضا مامقانی، قم، مؤسسه آل البيت علیہ السلام.
۴۰. مجلسی، محمدباقر (۱۳۶۳). *بحار الانوار*، تهران، اسلامیہ.
۴۱. مدرس طباطبائی، سید حسین (۱۳۸۸). *مکتب در فرایند تکامل*، مترجم: هاشم ایزد پناه، تهران، کویر.
۴۲. مسعودی، علی بن حسین (۱۴۲۶ق). *اثبات الوصیه للامام علی بن ابیطالب*، قم، انصاریان.
۴۳. معروف الحسینی، هاشم (۱۳۷۰). *سیره الائمة الاثنی عشر*، مترجم: محمد رخشنده، تهران، امیر کبیر.
۴۴. مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق. الف). *الارشاد فی معرفه حجج الله علی العباد*، قم، کنگره شیخ مفید.
۴۵. _____ (۱۴۱۳ق. ب). *الفصول العشره*، قم، کنگره شیخ مفید.
۴۶. _____ (۱۴۱۴ق). *الفصول المختارة بیروت*، چاپ علی میر شریفی.
۴۷. نجاشی، احمد بن علی (۱۳۶۵). *رجال نجاشی*، محقق: موسی شبیری زنجانی، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۴۸. ناطق بالحق، یحیی بن الحسین (۱۴۲۲ق). *تیسیر المطالب فی امالی ابی طالب*، محقق: عبدالله عزیزی، یمن، مؤسسه امام زید بن علی الثقافیه.
۴۹. نعمانی، محمد بن ابراهیم (۱۳۹۷ق). *الغیبه*، محقق: علی اکبر غفاری، تهران، مکتبه الصدوق.
۵۰. نوبختی، ابوالسهل اسماعیل بن علی (۱۹۶۹م). *فرق الشیعه*، مترجم: محمد جواد مشکور، محقق: محمد صادق آل بحر العلوم، نجف، بی نا.
۵۱. هالم، هاینس (۱۳۸۹). *تشیع*، مترجم: محمد تقی اکبری، قم، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
52. Hayes, Edmund. "Chapter 2 The Imam Who Might Have Been: Ja'far "the Liar" between Political Realism and Esoterist Idealism". Reason, Esotericism, and Authority in Shi'i Islam. Leiden, The Netherlands: Brill, 2021.



بررسی و تحلیل نمادگرایی در ندای آسمانی

حسین الهی نژاد^۱

محمود امیریان^۲

فاطمه برمر^۳

چکیده

«ندای آسمانی»، صدایی است که توسط جبرئیل و هنگام ظهور امام مهدی عجل الله تعالی فرجه له سر داده می‌شود و همه مردم آن را خواهند شنید و بدین وسیله ظهور حضرت به جهانیان اعلان می‌شود. در این مورد که ندای آسمانی صوتی است که به صورت حقیقی و اعجازگونه و توسط جبرئیل به گوش جهانیان می‌رسد یا این که به صورتی نمادین و سمبلیک بوده و مراد صدایی مهیب و امری طبیعی است که به واسطه برخی انفجارها رخ می‌دهد؛ و یا نمادی برای هشدار و عذاب الاهی است؛ دیدگاه‌های مختلفی مطرح است. پژوهش حاضر به صورت توصیفی - تحلیلی و به روش کتابخانه‌ای به تبیین نمادین ندای آسمانی پرداخته و در صدد پاسخ به این سؤال اصلی است که آیا در ندای آسمانی نمادگرایی قابل تبیین و توجیه است؟ دلایلی مانند کیفیت گسترش ندای آسمانی، محتوای ندا و امکان استعمال نمادین ندای آسمانی در معنای هشدار و عذاب الاهی برای نمادگرایی در ندای آسمانی مطرح شده است؛ ولی هیچ‌یک از قوت کافی برخوردار نیست. بنابراین، دیدگاه نمادین در ندای آسمانی مورد پذیرش نیست.

واژگان کلیدی: ندای آسمانی، صیحه آسمانی، نمادگرایی، ندای ابلیس، سمبلیک، نگاه نمادین.

۱. استاد گروه مهدویت و آینده پژوهی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی قم. Hosainelahi1212@gmail.com

۲. سطح چهار تخصصی کلام اسلامی، موسسه امام صادق علیه السلام (نویسنده مسئول). mafkalam@gmail.com

۳. کارشناسی ارشد رشته روان شناسی اسلامی مثبت گرا، دانشکده هدی. fbarmar1362@gmail.com

مقدمه

از جمله نشانه‌های ظهور، «ندای آسمانی» است (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۸، ص ۳۱۰؛ نعمانی، ۱۳۹۷: ص ۲۵۲ و طوسی، ۱۴۱۱: ص ۴۳۵) که روایات آن در کتاب‌های روایی شیعه و اهل سنت به صورت فراوان وجود دارد (ابن حماد، ۱۴۲۳: ص ۲۳۵ و ۲۳۶ و ۲۳۹ و ۵۰۰ و ۵۱۶ و ۵۴۶؛ ابن مناوی، ۱۴۱۸: ص ۱۹۶ و مقدسی شافعی سلمی، ۱۴۲۸: ص ۱۴۱ و ۱۴۵ و ۱۸۵). از این رو، سخن برخی پژوهشگران عرصه مهدویت که طرح روایات ندای آسمانی را به کتاب‌های شیعه امامیه منحصر دانسته‌اند (صدر، ۱۴۲۸: ج ۲، ص ۴۹۶)؛ از دقت کافی برخوردار نیست.

کم‌تر اثری است درباره نشانه‌های حتمی ظهور که در آن درباره ندای آسمانی سخنی نیامده باشد و به همین دلیل برخی، روایات ندای آسمانی را «متواتر» دانسته‌اند (همان، ج ۳، ص ۱۳۰). مرحوم شهید صدر روایات این باب را به سه دسته تقسیم می‌کند: روایات «صدا و صیحه»، «هول و هراس» و «ندا». وی هر سه دسته از روایات را اشاره به مفهومی مشترک و رویدادی واحد می‌داند که در حقیقت بین آن‌ها تعارضی وجود ندارد؛ هرچند شیوه‌های بیان اخبار، گوناگون است (همان). وی اخبار «ندا» را به تنهایی مستفیض می‌داند؛ اما می‌افزاید: هرگاه آن را به اخبار «صدا و صیحه» و «هول و هراس» بیفزاییم، متواتر خواهند شد (همان).

در این که ندای آسمانی معنایی حقیقی داشته و به صوتی به صورت اعجاز اشاره دارد یا معنایی نمادین و سمبلیک از آن مراد باشد؛ دیدگاه‌هایی قابل طرح است. تفسیر نمادین از ندای آسمانی به صورت امری طبیعی و صوتی ناشی از امور طبیعی و یا به صورت هشدار و عذاب الهی، دو دیدگاهی است که بدان پرداخته می‌شود.

مطرح شدن ندای آسمانی در روایات فراوان، تطبیق برخی از آیات از قرآن کریم توسط اهل بیت علیهم‌السلام بر آن (شعراء: ۴) و حتمی بودن آن، گویای اهمیت آن است. از آن جا که یکی از اهداف ندای آسمانی، شناساندن حضرت مهدی عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف به جهانیان و اعلان آمدن او است (نعمانی، ۱۳۹۷: ص ۱۸۱)؛ حقیقی یا نمادین بودن آن نیز از اهمیت بالایی برخوردار است که آیا این ندای آسمانی امری است اعجازگونه و توسط جبرئیل تحقق می‌یابد؛ یا حاصل صوتی مهیب در این دنیا است؟



درباره حقیقی یا نمادین بودن ندای آسمانی، پژوهش و نوشته مستقلی انجام نگرفته است؛ هر چند محققانی درباره اصل موضوع ندای آسمانی زحمات جدی داشته‌اند. مقالات «تاریخ و سیره: صیحه و ندای آسمانی»، «ندای آسمانی نشانه‌ای از ظهور»، اثر حسین تربتی (تربتی، ۱۳۹۲: ص ۲۳ و ۱۳۹۳: ص ۴۵)؛ «ندای آسمانی نشانه ظهور»، اثر محمد حسین مهوری (مهوری، ۱۳۸۲: ص ۶۵)؛ «تحلیل زبان گزاره‌های حاکی از علائم حتمی ظهور»، اثر سید اکبر حسینی قلعه بهمن (حسینی قلعه بهمن، ۱۳۹۶: ص ۷۴)؛ از جمله آثاری است که درباره ندای آسمانی، متضمن مطالب مفیدی است. کتاب «ندای آسمانی»، اثر سید حسن زمانی (زمانی، ۱۳۸۹: ص ۵۳) و مقاله «نمادگرایی در نشانه‌های ظهور»، اثر حسین الهی نژاد (الهی نژاد، ۱۳۹۵: ص ۳۲)؛ دو نگارشی هستند که در بخشی از نوشتار خویش به بحث حقیقی یا نمادین بودن ندای آسمانی، اقوال و ادله آن‌ها به صورت مختصر پرداخته‌اند. از آن‌جا که پژوهشی مستقل و تحلیلی در این زمینه تاکنون سامان نیافته و خلأ معرفتی در این موضوع مشهود است؛ پژوهش حاضر ابتدا دیدگاه‌های مختلف در زمینه نمادگرایی در ندای آسمانی را مطرح کرده و به تبیین هر کدام از آن‌ها می‌پردازد. سپس ادله متعدد دیدگاه نمادگرایی در ندای آسمانی را ذکر کرده و در نهایت به بررسی هر یک از آن‌ها می‌پردازد.

مفهوم‌شناسی

ندای آسمانی: «ندا» در لغت به معنای بانگ، فریاد و آواز آمده است (دهخدا، ۱۳۷۷: ج ۱۴، ص ۲۲۳۹۳؛ عمید، ۱۳۸۹: ص ۱۰۱۵ و معین، ۱۳۸۶: ص ۱۹۲۷) آمده است. راغب اصفهانی ندا را به بلند کردن و آشکار کردن صدا معنا کرده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ص ۷۹۶). ندای آسمانی صدایی است که توسط جبرئیل و قبل از ظهور امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف سر داده می‌شود و همه مردم آن را می‌شنوند و ظهور حضرت به جهانیان اعلان می‌شود. این واقعه در روایات با واژگانی مترادف همچون «ندا» (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۸، ص ۳۱۰؛ نعمانی، ۱۳۹۷: ص ۲۵۲ و طوسی، ۱۴۱۱: ص ۴۳۵)، «صوت» (نعمانی، ۱۳۹۷: ص ۲۵۸)، «صیحه» (ابن بابویه، ۱۳۹۵: ج ۲، ص ۶۵۰ و ۶۵۲ و ابن حماد، ۱۴۲۳: ص ۱۵۱)، «فزع» (نعمانی، ۱۳۹۷: ص ۲۵۱ و ۲۵۲) و «هده» (ابن حماد، ۱۴۲۳: ص ۱۵۱ و مقدسی شافعی، ۱۴۲۸: ص ۱۴۱) آمده است.



نماد

«نماد» واژه‌ای فارسی است و در لغت به معنای نشانه یا علامتی با معنای خاص، نمود، نماینده، سمبل و مظهر است (دهخدا، ۱۳۷۷: ج ۱۴، ص ۲۲۷۳۱ و عمید، ۱۳۸۹: ص ۱۰۳۰). از این رو، واژه «نماد» با معانی مختلفی، نظیر سمبل، تمثیل، نشانه، استعاره، کنایه، تشبیه، رمز، کد، مظهر، مجاز، دال، نمودگار و نمون همسویی می‌کند (محسنیان‌راد، ۱۳۸۵: ص ۲۰۲ و فراستخواه، ۱۳۷۶: ص ۲۵۷).

در اصطلاح، «نماد» عبارت است از آن که متکلم برای بیان هدف و غرض گفتار خود، به یک شیء یا کار یا وضعیتی محسوس و ملموس از طریق نوعی تشبیه، رمزگونه و تجسمی تمسک کند که بر مخاطب، تأثیر بیش‌تری داشته باشد یا سخن را برای او قابل فهم و درک کند (کبیری، ۱۳۹۱: ص ۱۳).

طراح و نظریه‌پرداز اصلی زبان نمادین را در مغرب زمین، «پل تیلیش» (۱۸۸۶-۱۹۶۵) می‌توان معرفی کرد. مرسوم‌ترین تقریر از زبان نمادین این است که بیانات کلامی، گزارش‌های سمبلیک از آرمان‌های اخلاقی یا نگرش‌ها یا ارزش‌هایند. در این دیدگاه، هر آموزه دینی، بر دو جزء مشتمل است: یک «هسته» که بینش ارزشی یا اخلاقی تشکیل شده و یک «پوسته» شاعرانه یا تصویری از آن. داستان‌های مسیحیت درباره تجسد، مرگ ایثارگرانه و تجدید حیات عیسی مسیح شیوه‌ای است برای برجسته نشان دادن این امر که از خودگذشتگی برای دیگران دارای ارزش اخلاقی والا است (همان، ص ۵۴). نمادگرایی در اندیشه امثال «پل تیلیش»، غیر واقع‌نما بوده که مطابقی برای آن در خارج وجود ندارد و لذا گزاره‌های دینی غیرشناختاری و غیرقابل صدق و کذب است (ساجدی، ۱۳۸۵: ص ۱۸۶)؛ اما زبان نمادین در دیدگاه اندیشمندان مسلمان، به معانی متفاوتی بیان شده است. نماد از دیدگاه اندیشمندان مسلمان، در قالب مقوله تمثیل و مجاز و تشبیه و استعاره تعریف شده است. در این اصطلاح، نمادگرایی از امری واقعی حکایت می‌کند و شناختاری است و این‌گونه نیست که نمادها جنبه تخیلی داشته باشند و بی‌ارتباط با واقعیت لحاظ شوند. اصطلاح نمادگرایی و زبان نمادین در مورد تمثیل و مجاز، اصطلاحی نوپدید است؛ هر چند استفاده از تمثیل و مجاز و رمز در متون دینی، امری مسلم و مقبول است و اکثر علمای اسلام بدان قائل هستند (زرکشی، ۱۳۹۲: ج ۲، ص ۲۵۵ و سیوطی، ۱۳۹۴: ج ۳،



ص ۱۲۰) و علمای حدیث، با تأیید حمل بعضی از روایات بر معانی مجازی، آن را راهی برای فهم معنای صحیح و رفع تعارض و اجمال از آن‌ها دانسته و صاحبان جوامع روایی، در مواضعی از شرح روایات، به وقوع مجاز در آن‌ها و تبیین مفاد صحیح هر کدام توجه داده‌اند (فقیه‌ی زاده و توکلی محمدی، ۱۳۸۹: ص ۹۴). علمایی همچون شیخ صدوق، سیدرضی، سیدمرتضی، فیض کاشانی، علامه مجلسی و علامه طباطبایی در میان علمای شیعه و محمدبن اسماعیل بخاری، مسلم بن حجاج نیشابوری، عبدالقاهر جرجانی و یوسف قرضاوی در میان علمای اهل سنت؛ ذیل پاره‌ای روایات و با قول به عدم مخالفت پاره‌ای تعابیر مجازی با شرع و عقل، آن روایات را پذیرفته‌اند (همان، ۱۳۹۴: ص ۵۰).

اصطلاح زبان نمادین به این معنا را در کلمات اندیشمندانی مانند آیت‌الله مطهری (مطهری، بی‌تا: ج ۱، ص ۵۱۴-۵۱۵)؛ آیت‌الله جوادی آملی (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ج ۳، ص ۲۸۷-۲۹۰) و برخی دیگر از محققان (مسعودی، ۱۳۸۹: ص ۱۵۸ و همان، ۱۳۹۸: ص ۱۰۴) می‌توان یافت. البته همان‌طور که گفته شد، استفاده از تشبیه و مجاز در گزاره‌های دینی امری مرسوم بوده است؛ ولی روی سخن در استعمال زبان نمادین در این کاربرد است.

مراد نویسنده از نماد در این نوشتار، نمادی است به معنای تشبیه و مجاز و تمثیل و واقع‌نما و دارای مطابقی در خارج است؛ بر خلاف دیدگاه «پل تیلیش» که نماد در آن، غیر واقع‌نما و غیر شناختاری است و از صدق و کذب بهره‌ای ندارد.

نکته حائز اهمیت دیگر این که اصل نخست در هر کلامی «حقیقت» است. با نگرشی در تاریخ اندیشه دینی مسلمانان، ادیبان و سخن‌شناسان تا مفسران و اصولیان و فقیهان و یا متکلمان، معلوم می‌شود که در قلمرو دلالت معنایی و سمانتیک، همه بر این باور عقلایی پایبند بوده‌اند که اصل اولیه در هر سخن، حقیقت است؛ مگر آن که قرینه استواری - عقلی یا نقلی معتبر - بر معنای مجازی وجود داشته باشد. بر اساس قرینه است که معلوم می‌شود کجا می‌توان مفاد ظاهری کلمه‌ای را رها کرد و کجا نمی‌توان (سعیدی‌روشن، ۱۳۸۵: ص ۲۹۳)؛ بنابراین، در روایات، اصل اولیه بر حقیقت و معنای ظاهری آن است، مگر این که محذوری رخ دهد.

ابن جُتی در این زمینه می‌نویسد: «حقیقت آن است که سخن در مرحله استعمال بر همان معنای وضعی خویش در کار آید و مجاز در مقابل آن می‌باشد؛ یعنی سخنی که از معنای اصلی و



وضعی خویش درگذرد» (ابن چینی، بی تا: ج ۲، ص ۴۴۲).

عبدالقاهر جرجانی در تعریف مجاز می نویسد: «مجاز وقتی است که لفظی از معنای اصلی لغوی واضح عدول و عبور می کند» (جرجانی، ۱۹۹۱: ص ۳۰۴).

علمای دیگری که در این زمینه قلم زده اند، نیز به این موضوع اشاره کرده اند. بنابراین، معلوم می شود که از منظر اندیشمندان اسلامی، روی آوری به معنای مجازی، در صورتی رواست که مجال برای معنای حقیقی مسدود بوده و گزینه‌ای گویا برای انصراف به معنای مجازی و نمادین نیز موجود باشد.

نکته دیگر این که برداشت نمادین و رمزی از متون دینی، برداشتی برخلاف ظواهر نصوص است. لذا تا ضرورتی ایجاب نکند، نمی توان چنین برداشت کرد و این برداشت رمزی و نمادین، آن گاه امکان پذیر است، که دو شرط اساسی لحاظ گردد:

۱. عمل به ظاهر اخبار ناممکن باشد و نتوان از آن برداشت مستقیم و روشنی داشت؛

۲. تا حد امکان این برداشت های رمزی و تأویلی به ظواهر اخبار نزدیک باشد تا بتوان تصویری فراگیر، کامل و قابل اتکا را از مجموع ظواهر و مفاهیم موجود در اخبار به دست داد؛ به نحوی که خبری فروگذار نشود، مگر آن که شاذ باشد و اصولاً قابل اثبات تاریخی نباشد (صدر، ۱۴۲۸: ج ۳، ص ۱۷۳).

آیت الله جوادی آملی پس از بیان معانی و کاربردهای مختلف تمثیل، حمل بر تمثیل را زمانی می داند که نشود حمل بر حقیقت کرد. وی در توضیح جریان آموزش اسما به حضرت آدم می نویسد:

حَمْل جریان تعلیم اسما بر تمثیل در صورتی است که حَمْل بر تحقیق ممکن نباشد؛ وگرنه اصالت تحقیق، مانع حَمْل بر تمثیل است؛ زیرا حَمْل بر تمثیل، مستلزم عنایت زاید و موجب تکلف در استظهار است؛ چون الفاظ برای ارواح معانی وضع شده اند، نه برای قوالب آن ها، و خصوصیت های مصداق، در محدوده مفاهیم سهمی ندارد و معنای جامع می تواند مصادیق گونه گون طبیعی، مثالی و عقلی داشته باشد. از این رو، می توان برای عناوین مطروح در این جریان، مانند عنوان «تعلیم»، «اسم»، «عَرَض»، «قول» و «انباء»؛ مفاهیم جامعی در نظر گرفت که اشهاد حضوری فرشتگان را نیز شامل بشود و هیچ گونه تجویزی لازم نیاید. در این حال، برای حَمْل بر تمثیل دلیلی یافت نمی شود که



قرینه برای صرف نظر از معنای ظاهری عناوین و کلمات مزبور گردد، تا سبب انصراف از تحقیق و گرایش به تمثیل شود (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ج ۳، ص ۲۲۸).

در اعتبار سنجی روایات نیز در این نوشتار سعی بر آن بوده است که از روایات معتبر استفاده شود؛ اما این، بدان معنا نیست که از روایات ضعیف بهره برده نشده است؛ زیرا داوری درباره صحت روایات باید بر اساس معیارهای خاصی انجام پذیرد؛ مانند بررسی سند و مجموع قرائن درون متنی. شاید سند حدیثی ضعیف؛ ولی در حقیقت معتبر باشد. گاه فراوانی روایات در بابی، باعث جبران ضعف روایات می‌شود. همچنین یکی دیگر از راه‌های اثبات اعتبار حدیث، تحقق عینی محتوای آن است. روایات اهل بیت علیهم‌السلام مانند آیات قرآن کریم، مفسر یکدیگرند؛ به گونه‌ای که ابهام و اجمال در روایتی با تفسیر و تفصیل در روایتی دیگر بر طرف می‌شود. بر این اساس، روایات هم خانواده باید در کنار یکدیگر بررسی شوند (حیدری فر و مقدسی، ۱۳۹۵: مقدمه).

ندای آسمانی، امری محتوم در روایات

«ندای آسمانی» از جمله نشانه‌های ظهور است که در حتمیت آن روایات بسیاری وارد شده‌اند. در برخی از روایات با عبارت «محتوم» به این امر تصریح شده است. از امام باقر و امام صادق علیهم‌السلام در روایات متعددی در این مورد وارد شده‌اند؛ از جمله «النِّدَاءُ مِنَ الْمُحْتَمِ» (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۸، ص ۳۱۰؛ نعمانی، ۱۳۹۷: ص ۲۵۲ و طوسی، ۱۴۱۱: ص ۴۳۵) و یا «مِنَ الْمُحْتَمِ الَّذِي لَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ مِنْ قَبْلِ قِيَامِ الْقَائِمِ ... وَ الْمُتَنَادِي مِنَ السَّمَاءِ» (نعمانی، ۱۳۹۷: ص ۲۶۴). روایات دیگر با عبارت «إِنَّ الْقَائِمَ لَا يَقُومُ حَتَّى يَنَادِيَ مُنَادٍ مِنَ السَّمَاءِ» (طوسی، ۱۴۱۱: ص ۱۷۷؛ کورانی و همکاران، ۱۴۲۸: ج ۷، ص ۴۲۳) و برخی دیگر با عبارت «لابد» به این امر اشاره شده است. امام باقر علیه‌السلام می‌فرمایند: «... لَا بُدَّ مِنْ مُنَادٍ يَنَادِي بِاسْمِ رَجُلٍ مِنْ وُلْدِ أَبِي طَالِبٍ مِنَ السَّمَاءِ» (طوسی، ۱۴۱۱: ص ۴۳۳). وجه مشترک تمام روایاتی که درباره ندای آسمانی آمده‌اند، بحث «حتمیت» آن است.

علمای بسیاری همچون مرحوم صدوق، نعمانی، شیخ طوسی و شیخ مفید به حتمی بودن آن اشاره کرده‌اند (ابن بابویه، ۱۳۹۵: ج ۲، ۶۵۱؛ نعمانی، ۱۳۹۷: ص ۲۶۴؛ طوسی، ۱۴۱۱: ص ۴۳۵ و



مفید، ۱۳۷۲: ج ۲، ص ۳۷۱).

امام صادق علیه السلام در این زمینه می‌فرمایند: «پیش از قیام قائم، پنج نشانه خواهد بود که همگی از علامات محتوم است: یمانی، سفیانی، صیحه، کشتن نفس زکیه و فرو رفتن زمین در بیداء» (ابن بابویه، ۱۳۹۵: ج ۲، ص ۶۵۰).

دو دیدگاه مختلف درباره ندای آسمانی

باتوجه به مضمون روایات در زمینه حقیقی یا نمادین بودن ندای آسمانی دو دیدگاه عمده وجود دارد:

حقیقی بودن ندای آسمانی

براساس این دیدگاه، ندای آسمانی و همه مسائل مربوط به آن، امری حقیقی است. این دیدگاه ندای آسمانی را به صورت امری طبیعی توجیه نمی‌کند؛ بلکه آن را به صورت امری معجزه‌گونه تفسیر می‌کند که در آخرالزمان و هنگامه ظهور حضرت مهدی علیه السلام رخ خواهد داد. بنابراین، این دیدگاه نگاهی اعجازگونه به این نشانه ظهور دارد. شهید صدر صیحه آسمانی و ندا را یکی از مهم‌ترین علائمی عنوان کرده است که به صورت اعجاز از نزدیک شدن ظهور اطلاع می‌دهد. وی می‌نویسد:

«این نشانه‌ها را گرچه ممکن است به معنای رمزی و سمبلیک بگیریم؛ لکن احتمالی بعید است و اعتقاد ما بر آن است که این عبارات همان معنای صریح و ظاهر خود را دارند» (صدر، ۱۴۲۸: ج ۲، ص ۵۴۰).

وی در جای دیگر معانی طبیعی برای صدا و صیحه آسمانی را به صورت احتمال آورده است و سپس این احتمال را بسیار دور می‌پندارد: «این احتمال، از دلالت روایات و سیاق کلی آن‌ها بسیار دور است؛ به ویژه با استدلال به آیه شریفه «إِنْ نَشَأْ نُنَزِّلْ عَلَيْهِمْ مِنَ السَّمَاءِ آيَةً فَظَلَّتْ أَعْنَاقُهُمْ لَهَا خَاضِعِينَ» (شعراء: ۴) که این آیه در روایتی بر «صدا و صیحه» نیز تطبیق شده است (علاوه بر تطبیق آن بر هول و هراس). این روایت از امام صادق علیه السلام نقل شده است. راوی می‌گوید: «... فتلوت هذه الآية: «إِنْ نَشَأْ نُنَزِّلْ عَلَيْهِمْ مِنَ السَّمَاءِ آيَةً فَظَلَّتْ أَعْنَاقُهُمْ لَهَا خَاضِعِينَ؟ قال: نعم. لو كانت الصيحة، خضعت أعناق أعداء الله عز وجل»؛ (قندوزی، ۱۴۲۲: ج ۳، ص ۲۴۶)؛ آیه «إِنْ نَشَأْ نُنَزِّلْ عَلَيْهِمْ مِنَ



السَّمَاءِ...» را تلاوت کردم و سپس از حضرت پرسیدم: آیا این آیه درباره صدا و صیحه است؟ حضرت فرمودند: «آری؛ وقتی پدید آید، گردن دشمنان خدای عز و جل فرو افتد و خاضع شود.» خاضع شدن دشمنان خدا، نتیجه حادثه‌ای ساده همچون صدای انفجار موشک یا هواپیما نیست، بلکه در نتیجه اتفاقی تکوینی و بی سابقه صورت می‌پذیرد که در آن عنصر اعجاز وجود دارد» (صدر، ۱۴۲۸: ج ۳، ص ۱۲۶-۱۲۷).

همان طور که در استدلال شهید صدر بیان شد، تطبیق آیه ۴ سوره شعرا بر علامت صیحه و ندای آسمانی، در صورتی امکان دارد که این علامت را معجزه الاهی بدانیم؛ زیرا تفسیر طبیعی از این علامت - یعنی به صورت صدای انفجار، موشک و ... - نمی‌تواند باعث خضوع و گردن نهادن دشمنان خداوند شود.

حال اگر ندای آسمانی را به اعجاز تفسیر کردیم، دیگر نگاه نمادین به آن معنا ندارد. خداوند متعال برای پیشبرد جبهه حق از قدرت اعجاز بهره می‌گیرد و ندای آسمانی و کیفیت انتقال آن به گوش همه مردم و سایر موارد در این مقوله همگی به قدرت الاهی و اعجازگونه تحقق خواهد یافت. مقتضای ظهور روایات، همین تفسیر است.

نمادین بودن ندای آسمانی

براساس این دیدگاه، ندای آسمانی و همه مسائل مربوط به آن، امری نمادین و مجازی است. نگاه نمادین به ندای آسمانی را به دو صورت می‌توان تفسیر کرد:

۱. ندای آسمانی به صورت امری طبیعی و صوتی ناشی از امور طبیعی است؛
 ۲. ندای آسمانی نمادی برای هشدار و عذاب الاهی است.
- بنابراین، دیدگاه نمادین را در دو قسمت پیگیری می‌کنیم:

ندای آسمانی، نمادی برای صوتی مهیب

بر مبنای این دیدگاه، ندای آسمانی که در روایات آمده، نمادی است برای صدای مهیب و امری طبیعی که در دنیا به واسطه برخی انفجارها و شکسته شدن دیوار صوتی توسط هواپیماها و... رخ می‌دهد. این دیدگاه، روایات ندای آسمانی را به نگاه اعجازگونه منحصر نمی‌داند؛ بلکه تفسیر طبیعی را امری ممکن می‌پندارد؛ مخصوصاً در دنیای امروز که با پیشرفت علم و



تکنولوژی ایجاد چنین صوت‌هایی بسیار سهل و ممکن است (جمعی از نویسندگان، ۱۳۷۸: ص ۲۸۷-۲۸۸).

با توجه به روایات، آنچه تحقق می‌یابد، ندای آسمانی است که توسط جبرئیل ایجاد می‌شود. ظاهر این روایات باید صوتی باشد که توسط فرشته الاهی جبرئیل ایجاد می‌شود و این، معنای مطابقی روایات است؛ اما براساس دیدگاه نمادین، ندای فرشته الاهی در بین نیست؛ بلکه این ندا و صدایی طبیعی است که به واسطه انفجار، شکستن دیوار صوتی توسط هواپیما و ... تحقق می‌یابد. چنین نگاهی به روایات تفسیری است خلاف ظاهر روایات و به اصطلاح کنایی و نمادین.

شهید صدر خود، این نگاه نمادین را نمی‌پذیرد؛ اما در توضیح این تفسیر نمادین و رمزی می‌نویسد:

احتمال سوم: مقصود از «صدا» و «هول و هراس» معانی طبیعی است، نه اعجازی. در نتیجه «هول و هراس» (- فرعه) تعبیری است از ترس فراگیری که - به طور مثال - به سبب نگرانی از جنگ یا بیماری واگیری به وجود می‌آید و مراد از «صدا» (- صیحه) صدای مهیبی است که از انفجار بمب یا موشک یا شکسته شدن دیوار صوتی توسط هواپیماها و یا انفجار در برخی زرادخانه‌های اتمی و ... به گوش‌ها خواهد رسید. (صدر، ۱۴۲۸: ج ۳، ص ۱۲۶).

پژوهشگری دیگر در این عرصه، ضمن پذیرش تحقق ندای آسمانی به صورت امری معجزه‌گونه، مخصوصاً با توجه به ویژگی‌هایی که برای آن در روایات آمده است، و نیز هماهنگی ظاهر روایات با این فرض؛ احتمال تحقق آن را به صورت طبیعی، امری ممکن دانسته است:

گرچه پدیدار شدن ندای آسمانی، به گونه معجزه، مانعی ندارد؛ ولی تحقق آن به طور طبیعی هم، امکان دارد و لزومی ندارد که آن را پیچیده و حمل بر معجزه کنیم. در عصر صدور این روایات، پیش‌بینی چنین حوادثی، فوق‌العاده، عجیب و تحقق عادی آن غیر ممکن می‌نموده؛ ولی در جهان امروز، واقع شدن چنین پدیده‌ای امری بسیار طبیعی و عادی است. با استفاده از ماهواره‌ها و ابزارهای پیشرفته صوتی و تصویری، فرستنده‌های قوی و مدرن تلویزیونی، رادیویی و وسایل و ابزار پیشرفته‌تری که امکان دارد در آینده به کار گرفته شود؛ به آسانی و همزمان، می‌توان فریاد حق را به گوش همه



ندای آسمانی، نمادی برای هشدار و عذاب الاهی

برخی از پژوهشگران مهدویت باتوجه به قرائنی توجیه دیگری برای نمادین بودن صیحه و ندای آسمانی ارائه کرده‌اند و آن، این‌که صیحه و ندای آسمانی در روایات، نمادی برای هشدار و عذاب الاهی است، نه به معنای حقیقی آن، که صوت باشد (الهی نژاد، ۱۳۹۵: ص ۳۶). این معنا برای صیحه در کتاب‌های لغت نیز مشاهده می‌شود. ابن منظور در لسان العرب، یکی از معانی صیحه را عذاب می‌داند. «و الصَّيْحَةُ: العذابُ، ... قال الله عز و جل: فَأَخَذْتَهُمُ الصَّيْحَةُ؛ یعنی به العذاب» (ابن منظور، ۱۴۱۴: ج ۲، ص ۵۲۱).

لغت‌شناسان دیگر نیز به این مطلب اشاره کرده‌اند (طریحی، ۱۳۷۵: ج ۲، ص ۳۸۹ و فراهیدی، ۱۴۰۹: ج ۳، ص ۲۷۰). در قرآن کریم نیز صیحه به معنای عذاب الاهی به کار رفته است: «وَ أَخَذَ الَّذِينَ ظَلَمُوا الصَّيْحَةَ فَأَصْبَحُوا فِي دِيَارِهِمْ جَاثِمِينَ»؛ و کسانی را که ستم کردند، صیحه مرگبار فروگرفت. پس در خانه‌هایشان به رودرافتاده، جسمی بی‌جان شدند» (هود: ۶۷). «إِنْ كَانَتْ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً فَإِذَا هُمْ خَامِدُونَ»؛ [کیفرشان] جز یک صیحه آسمانی مرگبار نبود که ناگهان [پس از آن] همه بی‌حرکت و خاموش شدند (یس: ۲۹ و مؤمنون: ۴۱). در روایتی نیز از محمد بن حنفیه آمده است:

... إِنَّ لِي بَنِي فُلَانٍ مُلْكًا مُؤَجَّلًا حَتَّى إِذَا أَمِنُوا وَ اطْمَأَنَّنُوا وَ ظَنُّوا أَنَّ مُلْكَهُمْ لَا يَزُولُ صِيحَ فِيهِمْ صَيْحَةٌ فَلَمْ يَبْقَ لَهُمْ رَاعٍ يَجْمَعُهُمْ وَ لَا وَاعٍ يَسْمَعُهُمْ؛ اولاد فلان، سلطنتی طولانی خواهند داشت. وقتی مطمئن شدند و گمان کردند که دولت آن‌ها زوال‌پذیر نیست، ناگهان چنان به عذاب الاهی گرفتار شوند که بزرگی نداشته باشند تا آن‌ها را جمع کند و به ناله آن‌ها گوش فرا دهد (طوسی، ۱۴۱۱: ص ۴۲۷).

بنابراین، باتوجه به استعمال صیحه به معنای عذاب الاهی در کتاب‌های لغت، آیات قرآن کریم و روایات، صیحه و ندای آسمانی نمادی برای عذاب الاهی است، نه صوت بلند. توضیح بیش‌تر و ادله این معنای از نماد در ندای آسمانی در قسمت دلایل نمادگرایی خواهد آمد.



دلایل نمادگرایی در ندای آسمانی

دیدگاه نمادین در ندای آسمانی دارای ادله‌ای است که در ذیل به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

کیفیت گسترش ندای آسمانی

طبق روایات، بعد از صیحه آسمانی و ندای حقی که توسط جبرئیل صورت می‌پذیرد؛ ندایی نیز از سوی جبهه باطل و توسط ابلیس تحقق پیدا می‌کند. این احادیث با عبارت‌هایی مانند «هی صیحه جبرئیل ع» (نعمانی، ۱۳۹۷: ص ۲۵۴)؛ «هو صوت جبرئیل ع» (همان، طوسی، ۱۴۱۱: ص ۴۵۴)؛ «صوت جبرئیل (ع) من السماء» (ابن بابویه، ۱۳۹۵: ج ۲، ص ۶۵۲)؛ «صوت الملعون ابلیس» (نعمانی، ۱۳۹۷: ص ۲۵۴)؛ «صوت ابلیس اللعین» (همان)؛ «ینادی ابلیس» (ابن بابویه، ۱۳۹۵: ج ۲، ص ۶۵۰ و ۶۵۲)؛ «ینادی ابلیس لعنه الله» (همان؛ طوسی، ۱۴۱۱: ص ۴۵۴)؛ «لا یدعهم ابلیس حتی ینادی» (همان)؛ «صعد ابلیس اللعین... ثم ینادی» (نعمانی، ۱۳۹۷: ص ۲۶۱) و «صعد ابلیس فی الهواء... ثم ینادی» (همان)؛ آمده است.

ندا دهنده جبهه حق، طبق روایات متضاد جبرئیل امین است. در جبهه باطل نیز اغلب روایات، ندا دهنده را به عنوان ابلیس معرفی می‌کنند. در برخی روایات نیز ندا دهنده، شیطان معرفی شده است؛ مانند «إنّ الشیطان ینادی...» (نعمانی، ۱۳۹۷: ص ۲۶۴)، «فینادی الشیطان..» (همان).

گسترش این ندای آسمانی چه در جبهه حق و چه در جبهه باطل به چه نحو است؟ آیا به صورت معجزه تحقق می‌یابد، یا می‌توان آن را به صورت نمادین توجیه کرد؟ در این زمینه از امام صادق ع پرسشی شد و امام جواب فرمودند. متن سؤال و جواب چنین است:

چگونه صیحه آسمانی را همه اهل دنیا بفهمند با این‌که صیحه به یک زبان است و زبان مردم مختلف است؟ امام فرمودند: در هر کشوری فرشته‌ها گمارده شده‌اند و به زبان اهل آن ندا کنند. ابلیس هم در هر کشوری شیاطینی بگمارد تا به زبان آن فریاد زنند (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵۶، ص ۱۹۳).

بی‌شک از این‌که در هر شهری شیاطین و ملائکه‌ای هستند که با زبان همان شهر صحبت



کرده و همه مردم را به فهم محتوای ندا می‌رسانند؛ با استعمال حقیقی توجیه‌پذیر نبوده و چندان نمی‌توان این چنین محاورات را عرفی و طبیعی دانست؛ زیرا اگر جبرائیل که ندا دهنده حق است، با اعجاز این ندا از او صادر می‌شود، به فرشته‌های دیگر در شهرهای دیگر نیازی نیست. در مورد شیاطین نیز چندان قابل فهم نیست که مثلاً ابلیس ندا می‌زند و شیاطینی که در شهرهای مختلف مستقر هستند، ندای او را به صورت ترجمه شده به گوش مردم آن شهر در سراسر جهان می‌رساند و مردم با درک واحد به فهم آن مطالب می‌رسند. این بیش‌تر در قالب زبان نمادین و رمزی قابل توجیه است؛ خصوصاً ندای ابلیس که خاستگاه زمینی دارد، شاید این بیش‌تر با ابزار رسانه‌ای که گستره جهانی پیدا کرده و با اختراع ابزار ترجمه که همه زبان‌ها را ترجمه می‌کند، بیش‌تر توجیه‌پذیر است و اعوان شیطان نیز با همان شیاطین انسان‌نما نظیر استکبار و صهیونیسم که رسانه‌های جهانی را مصادره کرده و از این طریق به القائنات شیطانی و گمراه کردن مردم می‌پردازد؛ قابل تطبیق است (الهی نژاد، ۱۳۹۵: ص ۳۵-۳۶).

محتوای ندای آسمانی

محتوای روایات ندای آسمانی شامل موارد متعددی است که با دیدگاه حقیقی و معنای صدا سازگاری دارد؛ اما برخی از آن‌ها دارنده محتواهایی هستند که جز با نگاه نمادین نمی‌توان آن‌ها را توجیه کرد:

عَنْ نَاجِيَةِ الْقَطَّانِ أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا جَعْفَرٍ عليه السلام يَقُولُ: إِنَّ الْمُنَادِي يَنَادِي أَنَّ الْمُهْدِيَّ مِنْ آلِ مُحَمَّدٍ عليه السلام بَنُ فُلَانٍ بِاسْمِهِ وَ اسْمِ أَبِيهِ فَيَنَادِي الشَّيْطَانُ إِنَّ فُلَانًا وَ شِيعَتَهُ عَلَى الْحَقِّ يَعْنِي رَجُلًا مِنْ بَنِي أُمَيَّةٍ؛ نَاجِيَةُ قَطَّانِ بِه نَقْلَ از حَضْرَتِ اِمَامِ بَاقِرٍ عليه السلام چَنِينِ اَمْدِه اَسْت: مَنَادِي از اَسْمَانِ نَدَا سَرْمِي دِهْدِ كِه مِهْدِي اَلِ مُحَمَّدِ (فُلَانِ پَسْرِ فُلَانِ اَسْت) بِه نَامِ خُودِش وَ نَامِ پَدْرِش. شَيْطَانِ نِيْزِ فَرِيَادِ مِي زَنْدِ وَ نَامِ يَكِي از بَنِي اَمِيه رَا مِي بَرْدِ كِه فُلَانِي وَ پِيروانِ او بِرْحَقِّ هَسْتَنْدِ (نَعْمَانِي، ۱۳۹۷: ص ۲۶۴).

در این روایت ندا دهنده حق، نام و نسب حضرت مهدی عليه السلام را بر زبان جاری می‌کند و ندا دهنده باطل، نام و نسب فردی از تبار بنی‌امیه را جار می‌زند. ذکر بنی‌امیه در این روایت بیش‌تر به نمادین و غیرحقیقی بودن هماهنگ است؛ زیرا اولاً، نسل بنی‌امیه در جهان کنونی منقرض



شده است و ثانیاً، مردم جهان نیز از بنی‌امیه و نسل آن چندان با خبر نیستند. پس شاید منظور از بنی‌امیه که دشمنان اهل بیت علیهم‌السلام بوده‌اند، به عنوان نماد و سمبل دشمنی اهل بیت علیهم‌السلام و امام مهدی عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریفة باشد که در زمان ظهور در برابر حضرت ایستاده و با ایشان مبارزه می‌کنند (الهی نژاد، ۱۳۹۵: ص ۳۶).

امکان استعمال نمادین ندای آسمانی در معنای هشدار و عذاب الاهی

همان طور که در تبیین معنای نمادین در ندای آسمانی گذشت، برخی از محققان، ندای آسمانی را نمادی برای هشدار و عذاب الاهی دانسته‌اند (همان). برای این دیدگاه نیز شواهدی از کتاب‌های لغت، آیات قرآن کریم و برخی روایات ارائه شده است. بنابراین، یکی از ادله برای دیدگاه نمادین درباره ندای آسمانی امکان استعمال نمادین و مجازی صیحه در معنای هشدار و عذاب الاهی است. امکان استعمال نمادین را قرائنی همراهی می‌کنند که باعث تقویت این دلیل می‌شوند. از جمله قراین موجود، روایتی است که ذیل آیه ۶۵ سوره انعام و در تفسیر آن آمده است:

«عن ابی جارود عن ابی جعفر علیه‌السلام فی قوله تعالی: «قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلٰی اَنْ یَّبْعَثَ عَلَیْكُمْ عَذَابًا مِّنْ فَوْقِکُمْ»؛ قال هو الدجال و الصیحه «اَوْ مِنْ تَحْتِ اَرْضِکُمْ» و هو الخسف «اَوْ یَلْبِسَکُمْ شِیْعًا» و هو اختلاف فی الدین و طعن بعضکم علی بعض «و یدیق بعضکم بآس بعض» و هو ان یقتل بعضکم بعضا و کل هذا فی اهل القبلة؛ از ابی جعفر (امام باقر) علیه‌السلام در فرموده خداوند متعال: «قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلٰی ...» چنین منقول است: آن دجال و صیحه است (عذاب آسمانی و از بالا) و مراد از «اَوْ مِنْ تَحْتِ اَرْضِکُمْ» عبارت از خسف و فرو رفتگی زمین است و مراد از «اَوْ یَلْبِسَکُمْ شِیْعًا» اختلاف در دین و طعن به یکدیگر زدن است و منظور از «یدیق بعضکم بآس بعض»؛ کشتن بعضتان است بعضی دیگر را، و تمام این حوادث در میان اهل قبله و مسلمانان به وقوع می‌پیوندد (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵۲، ص ۱۸۲).

در آیه شریفه به برخی از علائم ظهور اشاره شده است؛ مانند دجال، صیحه آسمانی، فرو رفتن در زمین بیداء و اختلاف مردم در دین و طعن زدن به یکدیگر و کشتار بعضی به وسیله برخی دیگر. باتوجه به قرینه سیاق، آیه در صدد بیان برخی از علائم ظهور است. بنابراین، معنای



صیحه و ندای آسمانی عذاب الاهی خواهد بود. قرینه دیگر محتوای روایاتی است که به هولناک بودن این ندای آسمانی ناظر است.

امام باقر علیه السلام در این زمینه می‌فرماید:

...يُنَادِي مُنَادٍ مِنَ السَّمَاءِ بِاسْمِ الْقَائِمِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَيَسْمَعُ مَنْ بِالشَّرْقِ وَ مَنْ بِالمَغْرِبِ لَا يَبْقَى رَاقِدًا إِلَّا اسْتَيْقَظَ وَ لَا قَائِمًا إِلَّا قَعَدَ وَ لَا قَاعِدًا إِلَّا قَامَ عَلَى رِجْلَيْهِ فَرِعَا مِنْ ذَلِكَ الصَّوْتِ...؛ نداکننده‌ای از آسمان به نام حضرت قائم عَلَيْهِ السَّلَامُ ندا سر می‌دهد و هر که در مشرق و مغرب است، ندا را می‌شنود. هیچ خفته‌ای نمی‌ماند، مگر این که بیدار می‌گردد، و هیچ ایستاده‌ای نمی‌ماند، مگر این که می‌نشیند و هیچ نشسته‌ای نمی‌ماند، مگر این که از وحشت آن صدا بر دو پای خویش بر می‌خیزد (نعمانی، ۱۳۹۷: ص ۲۵۴).

نیز امام صادق علیه السلام می‌فرماید:

لَا يُخْرِجُ الْقَائِمُ حَتَّى يَنَادِيَ بِاسْمِهِ ... فَلَا يَبْقَى شَيْءٌ خَلَقَ اللهُ فِيهِ الرُّوحَ إِلَّا يَسْمَعُ الصَّيْحَةَ فَتُوقِظُ النَّائِمَ وَ يُخْرِجُ إِلَى صَحْنِ دَارِهِ وَ تُخْرِجُ العُدْرَاءَ مِنْ خُدْرِيهَا؛ امام مهدی عَلَيْهِ السَّلَامُ ظهور نمی‌کند تا به اسم او ندا شود ... هیچ چیزی که دارای روح باشد باقی نمی‌ماند، مگر این که این ندا را می‌شنود و آن که در خواب است بیدار می‌شود و به حیاط خانه‌اش بیرون می‌رود. دوشیزگان از پشت پرده [یا از حجابش] بیرون می‌آیند (همان، ص ۲۹۰).

در این زمینه چندین روایت وجود دارد که برخی از آن‌ها نیز معتبرند. در این روایات وقایعی مانند ترس همه انسان‌ها، بیدار شدن همه خفتگان، بیرون رفتن دوشیزگان از سراپرده‌ها، نشستن شخص ایستاده و بالعکس به دلیل ترس از صیحه، آمده است که با معنای عذاب الاهی سازگاری دارد، نه معنای صدا (الهی نژاد، ۱۳۹۵: ص ۳۷-۳۸). همچنین روایاتی که بر کرنش و ایمان مردم بعد از آمدن ندا و صیحه آسمانی دلالت می‌کنند، با عذاب الاهی سازگاری بیش‌تری دارند. این روایات، برخی بر کرنش و ایمان همه مردم دلالت دارند (نعمانی، ۱۳۹۷: ص ۲۶۰-۲۶۱)؛ و برخی بر ایمان آوردن کافران و دشمنان خداوند متعال (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۸، ص ۳۱۰ و حر عاملی، ۱۴۲۵: ج ۵، ص ۱۷۷). بعید به نظر می‌رسد که صرف صدایی مهیب همه انسان‌ها یا کافران و دشمنان خداوند ایمان آورده و متنبه شوند.



تحلیل و بررسی

همان طور که پیش تر بیان شد، اصل نخست در هر کلامی بر حقیقت و معنای ظاهری آن است، مگر این که محذوری رخ دهد و نیز برداشت نمادین و رمزی از متون دینی، برداشتی خلاف این اصل و ظواهر نصوص است. لذا تا ضرورتی ایجاب نکند، نمی توان چنین برداشتی کرد.

معنای حقیقی ندای آسمانی، هیچ گونه محذوری ندارد و با اصل اولیه در کلام همسو است؛ اما از آن جا که نمادگرایان برای دیدگاه خویش دلایلی آورده بودند؛ به تحلیل و بررسی آن ها پرداخته می شود:

دلیل اول: کیفیت گسترش ندای آسمانی

باتوجه به روایات، کیفیت گسترش ندا در جبهه حق توسط جبرئیل و در جبهه باطل توسط ابلیس است. نیز باتوجه به روایتی از امام صادق علیه السلام، این ندا که به زبان واحدی است؛ در هر شهری توسط ملائکه و شیاطین که اعوان و انصار جبرئیل و ابلیس هستند، به زبان آن مردم ترجمه می شود و قابل فهم خواهد بود. مدافعان نمادگرایی بر این باورند که چنین محاوراتی را نمی توان محاورات عرفی و طبیعی دانست؛ زیرا اگر جبرئیل که ندا دهنده حق است با اعجاز این ندا از او صادر می شود؛ به فرشته های دیگر در شهرهای دیگر نیازی نیست. در مورد شیاطین امر به همین منوال است. بنابراین، تفسیر نمادین تنها راه توجیه این گونه روایات است.

این دلیل به روایتی مستند است که علامه مجلسی رحمته الله علیه آن را در بحارالانوار از کتاب «العلل» محمدبن علی بن ابراهیم نقل کرده و سندی برای آن ذکر نکرده است و کتاب مذکور نیز در دسترس نمی باشد. علاوه بر این، روایت مذکور در سایر مجامع روایی ذکر نشده است. بنابراین، از حیث سندی نمی توان آن را پذیرفت. مطلب دیگر این که گسترش ندا توسط جبرئیل و ابلیس یا شیاطین در روایات متعددی بیان شده است. حال این ندا چگونه به گوش مردم می رسد؟ دیدگاه حقیقی این است که به صورت صوت و توسط جبرئیل و اعجازگونه است. طبق این احتمال، آیا در گسترش این ندا، به اعوان و انصار و ملائکه دیگر نیازی وجود دارد؟ دیدگاه نمادگرایی این باور است که اگر ندای آسمانی را به صورت اعجاز تفسیر کنیم، دیگر به اعوان و



انصار نیازی نیست و همه امور می‌توانند به صورت اعجاز و توسط جبرئیل صورت پذیرند؛ اما به نظر می‌رسد نتوان از این روایت، نمادگرایی را نتیجه گرفت؛ زیرا ندای آسمانی ولو به صورت اعجاز توسط جبرئیل صورت بگیرد، می‌تواند به وسیله ملائکه دیگر باز در قالب اعجاز در هر شهر و روستایی گسترش پیدا کند. بنابراین، در قرار گرفتن واسطه بین جبرئیل و انتقال آن به مردم اشکالی وجود ندارد. اما آیا در گسترش ندای باطل توسط ابلیس نیز این سخن جاری است؛ یعنی می‌توان به صورت اعجاز راهی برای برون رفت از نمادگرایی جست یا نه؟

شاید به راحتی نتوان چنین ادعایی کرد و ابلیس و اعوان و انصار او از شیاطین را به اعجاز مجهز کرد؛ زیرا انجام دادن این کار از سوی خداوند متعال اظهار معجزه به دست شخص کاذب است که از منظر عقل امری قبیح است؛ چرا که دیگر راهی برای تصدیق شخص صادق از کاذب وجود نخواهد داشت. ندای ابلیس و اعوان وی، در مقابل ندای جبرئیل قرار دارد و اگر قرار باشد ابلیس نیز با اعجاز بتواند ندای خویش را گسترش دهد، حق بر مردم مشتبه و باعث گمراهی آن‌ها خواهد شد و چنین کاری از سوی خداوند با غرض از هدایت بشر در تناقض است. مرحوم شهید صدر در بررسی پذیرش اخبار ندای ابلیس به دو مقدمه اشاره می‌کند و اخبار ندای ابلیس را کنار می‌نهد. وی در مقدمه دوم، معجزه از طرف باطل را به دلیل فریفتن انسان‌ها و سوق دادن آنان به سوی انحراف و جهل، بر خداوند محال می‌شمرد و می‌گوید:

لما فيه من التغرير بالجهل و الدفع إلى الفتنة و الانحراف و هو مستحيل على الحكيم المطلق جل و علا؛ به دلیل آن چه در آن از فریفتن با جهل و سوق دادن به سوی فتنه و انحراف است و آن بر حکیم مطلق، جل و علا، محال است (صدر، ۱۴۲۸: ج ۳، ص ۱۳۲).

البته شاید بر این استدلال چنین خدشه شود که این کار نه تنها منعی ندارد، بلکه در تاریخ نیز واقع شده است؛ مانند جریان ندای ابلیس در جمره عقبه؛ آن هنگام که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در کنار جمره عقبه با اهل یثرب پیمان بست و آن‌ها با رسول خدا صلی الله علیه و آله بیعت کردند؛ که ابلیس فریادی کشید و مشرکان مکه را از این پیمان مخفیانه با خبر کرد (قمی، ۱۴۰۴: ج ۱، ص ۲۷۲-۲۷۳ و طبرسی، ۱۴۱۷: ج ۱، ص ۱۳۶). علاوه بر آن، در برخی از روایات ندای ابلیس هنگام ظهور، به ندای او در جمره عقبه تشبیه شده است.

در حدیثی از امام باقر علیه السلام آمده است: «به درستی که امر ما از این خورشید روشن‌تر است.»



سپس فرمودند: «منادی از آسمان ندا می‌دهد به نام فلان بن فلان که او امام است و ابلیس _ لعنت خدا بر او باد! _ از زمین ندا می‌دهد؛ همان طور که در شب عقبه بر ضد رسول خدا ﷺ ندا داد» (ابن بابویه، ۱۳۹۵: ج ۲، ص ۶۵۰).

در جواب از این اشکال شاید بتوان گفت که ندای ابلیس در جمره عقبه، واقعه‌ای در گستره جغرافیایی محدود بود و صدای ابلیس را فقط اهل منا و ساکنان شهر مکه شنیدند؛ اما در ندای ابلیس در آستانه ظهور، همه مردم عالم این صدا را خواهند شنید. بنابراین، حقیقی دانستن آن باعث گمراهی تمام مردم می‌شود. از این رو بار دیگر نگاه نمادین تقویت می‌شود.

اما مشکل این سخن، آن است که عمومیت و همگانی دانستن ندای ابلیس در آستانه ظهور را روایات تأیید نمی‌کنند؛ مگر این که از روی تقابل با ندای آسمانی و همگانی بودن ندای آسمانی، به همگانی بودن آن قائل شویم. شاهد دیگر بر حقیقی دانستن و عدم نمادگرایی در ندای ابلیس آن است که در روایتی که از امام باقر علیه السلام نقل شد، حضرت فرمودند: «امر ما از این خورشید روشن‌تر است». از این روایت چنین برداشت می‌شود که تشخیص و شناسایی ندای آسمانی از ندای ابلیس در آخر الزمان بسیار روشن و واضح خواهد بود. بنابراین، این استدلال که ندای ابلیس باعث فریب مردم و کشیده شدن آن‌ها به سوی گمراهی است، ناتمام خواهد بود (زمانی، ۱۳۸۹: ص ۱۴۳).

همچنین با توجه به روایات، کسانی در تشخیص ندای آسمانی و ندای ابلیس دچار تردید خواهند شد که اهل باطل و دشمن اهل بیت علیهم السلام باشند و اهل ایمان مشکلی نخواهند داشت؛ روایات معتبری که بیان می‌کند: «در آن روز، کسانی که در دل‌هایشان بیماری است، به شک می‌افتند و مرض به خدا قسم، دشمنی با ماست» (نعمانی، ۱۳۹۷: ص ۲۶۱). البته برای تشخیص آسان ندای آسمانی از ندای زمینی ابلیس راه‌هایی نیز در روایات ذکر شده است؛ مانند این که ندای آسمانی ابتدا و قبل از ندای ابلیس است (نعمانی، ۱۳۹۷: ص ۲۵۴ و ۲۶۱ و مقدسی شافعی، ۱۴۲۸: ص ۱۴۵)؛ یا برای تشخیص باید از ندای آسمانی و ندای ابلیس شناخت قبلی داشت (همان، ۲۶۴)؛ یا باید به محتوای ندا دقت کرد و از روی آن به حقیقت راه یافت. نشانه ندای حق، آن است که ندا به اسم قائم و اسم پدرش می‌باشد (همان، ص ۱۸۱ و ۲۵۴ و ۲۵۷) و در نهایت باید به عالمان و متخصصان در این زمینه رجوع کرد (همان، ص ۲۶۴ و زمانی، ۱۳۸۹:



ص ۱۵۷-۱۶۶).

یکی از نگرش‌های فرضی دیگر در این جا آن است که ندای شیطان را در قالب معجزه تعریف کنیم و بر آن، آثار سازنده‌ای نظیر امتحان مردم و جداسازی منتظران واقعی از غیر واقعی را بار کنیم. در پاسخ گفته می‌شود، اگر این فرض را بپذیریم و شیطان را بر اجرای معجزه مسلط بدانیم، پیامدهای منفی بسیاری بر آن مترتب می‌شود؛ زیرا اولاً، این کار به نوعی اغرای به جهل است و ثانیاً، عوامل تخریبی و بسترهای انحرافی آن به مراتب از عوامل مثبت و بسترهای هدایتی، نظیر امتحان بیش‌تر می‌باشد.

حاصل این‌که گسترش ندای آسمانی توسط جبرئیل در معنای حقیقی مشکلی ندارد و می‌توان آن را به صورت اعجاز پذیرفت و نمادین بودن آن مردود است و در گسترش ندای زمینی ابلیس نیز نظر دیدگاه نگارنده آن است که ادله نمادگرایی از قوت کافی برخوردار نیستند. البته اگر کسی در این ادله پافشاری کند، نهایت امر احتمال نمادگرایی در ندای زمینی ابلیس به اثبات می‌رسد که البته احتمالی است و دلیلی آن را تأیید نمی‌کند. بنابراین، با پذیرش این احتمال به نوعی در نداها باید تفکیک قائل شد؛ نگاه حقیقی در ندای آسمانی و نگاه نمادین در ندای زمینی ابلیس.

دلیل دوم: محتوای ندای آسمانی

این دلیل، بر این نکته متکی است که در برخی روایات، ندا دهنده باطل، نام و نسب فردی از تبار بنی‌امیه را جار می‌زند و از آن جا که اولاً، نسل بنی‌امیه در جهان کنونی منقرض شده است و ثانیاً، مردم جهان نیز از بنی‌امیه و نسل آن چندان با خبر نیستند؛ شاید منظور از بنی‌امیه که دشمنان اهل بیت علیهم‌السلام بوده‌اند، به عنوان نماد و سمبل دشمنی اهل بیت علیهم‌السلام و امام مهدی عجل‌الله‌فرجه‌الشریف یاد شود که در زمان ظهور در برابر حضرت ایستاده و با او مبارزه می‌کنند.

در زمینه محتوای ندای باطل، روایات متعددی با عبارتهای متفاوتی وارد شده‌اند. هشت روایت با عبارتهایی مانند «ألا إن الحق مع عثمان و شيعته» (مفید، ۱۳۷۲: ج ۲، ص ۳۷۱)؛ «إن فلاناً و شيعته علی الحق یعنی رجلاً من بنی امیه» (نعمانی، ۱۳۹۷: ص ۲۶۴)؛ «ألا ان الحق فی السفیانی و شيعته» (ابن بابویه، ۱۳۹۵: ج ۲، ص ۶۵۲)؛ «إن فلاناً و شيعته هم الفائزون لرجل من بنی امیه» (نعمانی، ۱۳۹۷: ص ۲۶۴)؛ «ألا إن الحق فی عثمان و شيعته» (طوسی، ۱۴۱۱: ص ۴۳۵).



و ۴۵۴) و «ألا إن عثمان و شيعته هم الفائزون» (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۸، ص ۲۰۹). بر حقانیت عثمان و سفیانی و مردی از بنی امیه و پیروانشان دلالت دارند. از میان این هشت روایت، شش روایت از حیث سند معتبرند (زمانی، ۱۳۸۹: ص ۱۵۱).

آنچه باعث تفسیر نمادین در محتوای این گونه روایات شده است، اولاً، این است که در زمان حاضر نسل بنی امیه منقرض شده است؛ اما آیا واقعا این گونه است و از بنی امیه کسی دیگر امروزه وجود ندارد و در آخرالزمان وجود نخواهد داشت؟ یکی از مباحثی که در بحث سفیانی وجود دارد، بحث نسب او است. در این زمینه روایات متعددی وجود دارند که هرچند برخی از آنها ضعف سندی دارند؛ از مجموع آنها و محتوای روایات می توان به این نتیجه رسید که سفیانی به صورت حقیقی از نسل بنی امیه است (هاشمی، ۱۳۹۵: ص ۱۴۳-۱۴۷). البته بحث حقیقی یا نمادین بودن سفیانی خود نوشتاری مستقل می طلبد و نگارنده در این موضوع بر این باور است که سفیانی از نسل بنی امیه و انتساب وی به بنی امیه به صورت حقیقی است. بنابراین، اگر سفیانی به صورت حقیقی از نسب بنی امیه باشد، باید نسل بنی امیه هم اکنون و در زمان ظهور وجود داشته باشد. لذا نمی توان با استدلال به انقراض نسل بنی امیه، نمادین بودن در ندای آسمانی را نتیجه گرفت.

نکته دیگری که باعث تفسیر نمادین در محتوای این گونه روایات شده است، بی خبری نسل ظهور از بنی امیه است. این دلیل نیز از قوت چندانی برخوردار نیست؛ زیرا اولاً، همان طور که در بررسی دلیل نخست بیان شد، جریان سفیانی از نسل بنی امیه است و او دارای پیروان فراوانی است. ثانیاً، گرچه صیحه آسمانی، همگانی است و تمامی مردم جهان، آن را می شنوند؛ مرکز ثقل تحرکات و نبردها و مشخص شدن جبهه پیروز منطقه خاورمیانه است و در این منطقه که تقریباً تمامی مردم، مسلمان هستند، از بنی امیه شناخت کافی دارند. ثالثاً، با گسترش فرهنگ حسینی در زمان حاضر، مخصوصاً جریان عظیم پیاده روی اربعین که چندین سال است در سراسر جهان جزء اخبار مهم خاورمیانه است و روز به روز این عظمت بیش تر می شود؛ مردم جهان با داستان کربلا و وقایع و جنایات بنی امیه آشنا می شوند و طبیعتاً سؤال از دشمنان امام حسین علیه السلام و عاملان این فجایع در اذهان جهانیان مطرح خواهد شد. لذا مظلومیت و حقانیت اهل بیت علیهم السلام و از سویی و ددمنشی و باطل بودن بنی امیه برای همگان آشکار خواهد شد. البته ممکن است این



دلیل - اجتماع عظیم پیاده روی اربعین - مورد خدشه واقع شود که چون زمان ظهور امری مجهول است و شاید قرن‌ها به طول بینجامد؛ بنابراین نمی‌توان بحث از گسترش فرهنگ حسینی و پیاده روی اربعین را که به این سال‌ها مربوط است، به ظهور مرتبط کرد. با وجود وارد بودن اشکال، این مورد به عنوان یک شاهد می‌تواند مطرح باشد. مطلب دیگر این که این استدلال با ندای آسمانی ارتباط ندارد و به ندای زمینی ابلیس مربوط است و در صورت صحت، نمادگرایی در ندای زمینی ابلیس را اثبات می‌کند که البته این نیز پذیرفته نشد.

دلیل سوم: امکان استعمال نمادین ندای آسمانی در معنای هشدار و عذاب الاهی

دلیل سوم بر نمادین دانستن ندای آسمانی، امکان استعمال نمادین ندای آسمانی در معنای هشدار و عذاب الاهی است. همان‌طور که در تبیین معنای نمادین در ندای آسمانی گذشت، برخی از محققان ندای آسمانی را نمادی برای هشدار و عذاب الاهی دانسته و برای این دیدگاه شواهدی از کتاب‌های لغت، آیات قرآن کریم و برخی روایات ارائه کرده‌اند (الهی نژاد، ۱۳۹۵: ص ۳۶-۳۸)؛ اما شواهدی که برای این دلیل آورده شده‌اند، باید مورد بررسی قرار گیرند. روایت ابی‌جارود از امام باقر علیه السلام اولین شاهی است که مطرح شده است. در این روایت که تفسیر آیه ۶۵ سوره انعام است، چنین ملاحظه می‌شود:

«قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَىٰ أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّنْ فَوْقِكُمْ»؛ قال هو الدجال و الصيحة؛ دجال و «صيحة» همان عذاب آسمانی و از بالا است که در آیه شریفه آمده است» (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵۲، ص ۱۸۲).

اگر یکی از معانی لغوی «صیحه» را عذاب الاهی بپذیریم؛ چنان‌که برخی از لغت‌شناسان به آن اشاره کرده بودند (ابن منظور، ۱۴۱۴: ج ۲، ص ۵۲۱؛ طریحی، ۱۳۷۵: ج ۲، ص ۳۸۹ و فراهیدی، ۱۴۰۹: ج ۳، ص ۲۷۰)؛ دیگر دلالت صیحه بر عذاب الاهی نمادین نیست و معنای مطابقی و حقیقی آن مقصود است.

شایان ذکر است لفظ مستعمل بر پنج قسم «مختص»، «مشترک»، «حقیقت» و «مجاز»، «منقول» و «مرتجل» تقسیم می‌شود. لفظ مختص لفظی است که تنها یک معنا دارد و بدیهی است این معنا معنای حقیقی است و لفظ مشترک یا مشترک لفظی، لفظی است که دارای دو یا



چند معنای حقیقی است. مثال بارز مشترک لفظی، واژه شیر است که دارای سه معنای حقیقی است و در این جا نیز واژه «صیحه»، به عنوان مشترک لفظی دارای دو معنای ندا و عذاب است و هر دو معنا، معنای حقیقی هستند.

اما سخن در این است که آیا می توان صیحه آسمانی را که یکی از علائم ظهور است، به معنای عذاب گرفت و آن را معنای حقیقی تلقی کرد؟ با توجه به قرینه سایر روایاتی که به جای «صیحه»، عبارت «ندا» یا «ینادی مناد...» در آن ها به کار رفته است؛ مشخص می شود که معنای حقیقی از «صیحه» در این روایات نمی تواند عذاب باشد. در ذیل برای بطلان این احتمال شواهدی ارائه می شود:

۱. با نمادین دانستن ندای آسمانی به معنای عذاب و هشدار الهی باید در بسیاری از موارد، از معنای ظاهری دست کشید و به نمادین بودن آن قائل شد. به عنوان نمونه باید روایاتی را که در آن ها سخن از ندا دهنده (حق یا باطل)، محتوای ندا، شنوندگان ندا، قابل فهم بودن و یکنواختی آن برای همگان، شنیدن این ندا توسط اهل مغرب و مشرق، شنیدن هر قومی به زبان خودشان است؛ از ظهور خویش خارج و تفسیری نمادین و رمزی و خلاف ظاهر روایات اراده کرد. بنابراین، تفسیر نمادین برای همه این موارد توجیه قابل دفاعی ندارد. علاوه بر این که دیدگاه حقیقی با مشکل خاصی روبه رو نیست تا به خروج از ظهور روایات و قائل به دیدگاه رمزی درباره آن ها مجبور شویم.

۲. در روایات متعددی به محتوای ندای آسمانی اشاره شده است. از قبیل معرفی حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف به نام و نسب و توصیف وی، بیان امارت و حکومت برای حضرت، معرفی اهل حق و رهبران آن، خبر از ظهور حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف و پایان حکومت جباران و دستور به پیروی از حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف و رفتن به سوی مکه. این محتواها زمانی معنا پیدا می کنند که مقصود از صیحه آسمانی عذاب و هشدار الهی نباشد؛ و الا وجه قابل توجیه و دفاعی برای آن وجود ندارد.

۳. طبق روایات، ندا و صیحه آسمانی توسط همه مردم عالم شنیده می شود. حال اگر ندای آسمانی به معنای عذاب الهی باشد، باید همه مردم عالم گرفتار عذاب الهی شوند؛ در حالی که عذاب الهی برای کافران و ظالمان است و طبق روایتی که حسن بن محبوب از امام رضا علیه السلام نقل می کند، محتوای ندای آسمانی برای مؤمنان، رحمت و برای کافران، عذاب است (طوسی،

۱۴۱۱: ص ۴۳۹)؛ و در ادامه همین روایت وقتی حسن به محبوب درباره ندای آسمانی سؤال می‌کند؛ حضرت می‌فرماید: «يُنَادُونَ فِي رَجَبٍ ثَلَاثَةَ أَصْوَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ صَوْتًا مِنْهَا...؛ ندا و صیحه آسمانی در ماه رجب است و آن سه صوت است.» شاهد سخن در کاربرد کلمه «صوت» توسط امام رضا علیه السلام است که حضرت ندای و صیحه آسمانی را سه صوت بیان می‌کنند و روشن است که صوت در معنای عذاب، به کار نمی‌رود، بلکه معنای معهود خویش را دارد.

۴. براساس احادیث متعددی، از مخاطبان ندای آسمانی خواسته شده است تا از حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشريف پیروی کنند؛ عباراتی از قبیل «فاتبعوه» (ابن بابویه، ۱۳۹۵: ج ۲، ص ۳۷۲ و نعمانی، ۱۳۹۷: ص ۲۵۴) و «فاسمعوا له و اطيعوه» (نعمانی، ۱۳۹۷: ص ۲۹۰). بی‌تردید این واژه‌ها در صورتی معنای قابل فهمی دارند که ندای آسمانی به معنای حقیقی آن باشد، نه به معنای عذاب و هشدار الاهی.



نتیجه گیری

«ندای آسمانی» از جمله نشانه‌های حتمی ظهور است که به نوعی نزدیک‌ترین آن‌ها به ظهور قلمداد می‌شود. با توجه به روایات، دو دیدگاه درباره ندای آسمانی ارائه شده است. «دیدگاه حقیقی» آن است که ندای آسمانی و همه مسائل مربوط به آن، امری حقیقی و به صورت اعجازگونه، توسط جبرئیل تحقق می‌یابد. در مقابل، «دیدگاه نمادین» است، بر این باور که ندای آسمانی و همه مسائل مربوط به آن، امری نمادین و مجازی است. نگاه نمادین به ندای آسمانی به دو صورت قابل تفسیر است: نخست این که ندای آسمانی به صورت امری طبیعی و صوتی ناشی از امور طبیعی باشد؛ و دیگر این که ندای آسمانی نمادی برای هشدار و عذاب الهی است.

برای دیدگاه نمادین در ندای آسمانی سه دلیل ارائه شده است که هیچ‌کدام از قوت کافی برخوردار نیست.

گسترش ندای آسمانی توسط جبرئیل و نیز ندای زمینی ابلیس در معنای حقیقی مشکلی ندارد و ادله نمادانگاری در آن به اشکالات متعددی دچار است.

محتوای ندای آسمانی و ذکر نام و نسب فردی از تبار بنی‌امیه، انقراض نسل بنی‌امیه در جهان کنونی و عدم اطلاع مردم جهان از بنی‌امیه و نسل آن، برای اثبات نمادگرایی در ندای آسمانی متضمن توان کافی نیست.

امکان استعمال نمادین ندای آسمانی در معنای هشدار و عذاب الهی نیز با اشکالات اساسی روبه‌رو است. بنابراین، دیدگاه نمادین در ندای آسمانی قابل دفاع نیست و مردود است. از این رو، ندای آسمانی به همان معنای حقیقی و ظاهری و متفاهم عرفی حمل می‌شود.



منابع

قرآن کریم.

۱. ابن جنی، عثمان (بی تا). *الخصائص*، محقق: محمد علی نجار، بیروت، دارالهدی.
۲. ابن حماد، نعیم (۱۴۲۳ق). *الفتن*، مصحح: مجدی بن منصور شوری، بیروت، دارالکتب العلمیة.
۳. ابن منادی، احمد بن جعفر (۱۴۱۸ق). *الملاحم*، قم، دارالسیرة.
۴. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق). *لسان العرب*، مصحح: جمال الدین میردامادی، بیروت، دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع.
۵. ابن فارس، احمد بن فارس (۱۴۰۴ق). *معجم مقاییس اللغة*، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
۶. الهی نژاد، حسین (تابستان ۱۳۹۵). «*نمادگرایی در نشانه های ظهور*»، مشرق موعود، ش ۳۸، ص ۲۵-۴۱.
۷. جرجانی، عبدالقادر (۱۹۹۱م). *اسرار البلاغه*، قاهره، مطبعة المدنی.
۸. جمعی از نویسندگان مجله حوزه (۱۳۷۸). *چشم به راه مهدی*، قم، بوستان کتاب دفتر تبلیغات اسلامی.
۹. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۸). *تفسیر تسنیم*، قم، نشر اسراء.
۱۰. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۲۵ق). *اثبات الهداة بالنصوص و المعجزات*، مصحح: علاءالدین اعلمی، بیروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۱۱. حیدری فر، مجید؛ مقدسی، روح الله (تابستان ۱۳۹۵). «*بررسی روایات پیشگونی های آخرالزمان در باره جوانان*»، مشرق موعود، شماره ۳۸.
۱۲. خصیبی، حسین بن حمدان (۱۴۱۹ق). *الهدایة الکبری*، بیروت، البلاغ.
۱۳. دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷). *لغت نامه دهخدا*، تهران، دانشگاه تهران.
۱۴. راغب اصفهانی حسین بن محمد (۱۴۱۲ق). *المفردات فی غریب القرآن*، محقق: صفوان عدنان داودی، بیروت، دارالعلم الدار الشامیة.
۱۵. زرکشی، محمد بن عبد الله (۱۳۹۲ق). *البرهان فی علوم القرآن*، محقق: محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، دارالمعرفة.
۱۶. زمانی، حسن (۱۳۸۹). *ندای آسمانی*، قم، بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود علیه السلام.
۱۷. ساجدی، ابوالفضل (۱۳۸۵). *زبان دین و قرآن*، قم، موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی رضی الله عنه.



۱۸. سعیدی روشن، محمدباقر (۱۳۸۵). *تحلیل زبان قرآن و روش شناسی فهم آن*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۹. سیوطی، جلال‌الدین (۱۳۹۴ق). *الاتقان فی علوم القرآن*، محقق: محمد أبو الفضل ابراهیم، قاهره، هیئة المصرية العامة للكتاب.
۲۰. صدر، محمد (۱۴۲۸ق). *موسوعة الامام المهدي*، قم، دارالزهراء.
۲۱. صدوق، محمد بن علی (۱۳۹۵). *کمال‌الدین و تمام النعمة*، تهران، دارالکتب الإسلامية.
۲۲. طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۱۷ق). *إعلام الوری بأعلام الهدی (ط - الحديثة)*، قم، آل البيت علیهم‌السلام.
۲۳. طریحی، فخرالدین (۱۳۷۵). *مجمع البحرين*. مصحح: حسینی اشکوری، احمد، تهران، مرتضوی.
۲۴. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۱ق). *کتاب الغیبه*، قم، دارالمعارف الإسلامية.
۲۵. عمید، حسن (۱۳۸۹). *فرهنگ فارسی عمید*، تهران، راه رشد.
۲۶. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق). *کتاب العین*، قم، نشر هجرت.
۲۷. فقیهی زاده، عبدالهادی، توکلی محمدی، نرجس (پاییز و زمستان ۱۳۸۹). «تشابه در روایات و کارکرد مجاز در پیدایش و رفع آن»، پژوهش‌های قرآن و حدیث، ش ۲، ص ۹۳-۱۱۴.
۲۸. فقیهی زاده، عبدالهای، صادقی، سیدجعفر (پاییز و زمستان ۱۳۹۳). «تحلیل انتقادی دیدگاه‌های موجود درباره خروج سفیانی و روایات آن»، مطالعات قرآن و حدیث، ش ۱، پیاپی ۱۵، ص ۱۲۹-۱۵۶.
۲۹. قمی، علی بن ابراهیم (۱۴۰۴ق). *تفسیر القمی*، قم، دارالکتاب.
۳۰. قندوزی، سلیمان بن ابراهیم (۱۴۲۲ق). *ینایع المودة لذوی القربی*، محقق: علی بن جمال اشرف حسینی، قم، دارالأسوة للطباعة والنشر.
۳۱. کبیری، علی (زمستان ۱۳۹۱). «نظریه نمادین بودن زبان قرآن»، رشد آموزش قرآن، ش ۳۹، ص ۱۲-۱۸.
۳۲. کوزانی، علی و همکاران (۱۴۲۸ق). *معجم احادیث الإمام المهدي علیه‌السلام*، قم، مسجد مقدس جمکران.
۳۳. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). *الکافی*، تهران، دارالکتب الإسلامية.
۳۴. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق). *بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۳۵. محسنیان راد، مهدی (۱۳۸۵). *ارتباط شناسی*، تهران، سروش.
۳۶. مسعودی، عبدالهادی (۱۳۹۸). *روش فهم حدیث*، قم، دانشگاه قرآن و حدیث/سمت.
۳۷. _____ (۱۳۸۹). *در پرتو حدیث*، قم، نشر دارالحدیث.

۳۸. مطهری، مرتضی (بی تا). *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.
۳۹. معین، محمد (۱۳۸۶). *فرهنگ فارسی معین*، تهران، آدنا/ کتاب راه نو.
۴۰. مفید، محمد بن محمد (۱۳۷۲). *الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد*، قم، دار المفید.
۴۱. مقدسی شافعی، یوسف بن یحیی (۱۴۲۸ق). *عقد الدرر فی أخبار المنتظر علیه السلام*، قم، مسجد مقدس جمکران.
۴۲. نعمانی، محمد بن ابراهیم (۱۳۹۷ق). *الغیبة*، تهران، نشر صدوق.
۴۳. هاشمی، سید علی (تابستان ۱۳۹۵). *لائم ونسب سفیانی*، *مشرق موعود*، ش ۳۸، ص ۱۳۵-۱۶۵.



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الإنتظار الموعود مجلة فصلية علمية -
تحقيقية

انتظار

تم وحسب الرسالة المرقمة ٤٠٤٤ والصادرة بتاريخ ١٨ / ٧ / ١٣٩٥ من قبل شوراي وهيئة إصدار التراخيص العلمية التابعة للحوزة العلمية ترقية مجلة الإنتظار الموعود وجعلها في مصاف المجلات العلمية - التحقيقية

هيئة التحرير (حسب تسلسل الحروف):

- بهروزى لك، غلام رضا
(استاذ فى جامعة باقر العلوم)
- جبارى، محمد رضا
(معيد فى مؤسسة الإمام الخميني للتعليمية والتحقيقية)
- خسروپناه، عبدالحسين
(أستاذ فى مركز الدراسات الثقافية والفكر الإسلامى)
- رضانجاد، عزالدين
(استاذ فى جامعة المصطفى العالمية)
- رضائى الاصفهاني، محمدعلى
(استاذ فى جامعة المصطفى العالمية)
- زارعى متين، حسن
(أستاذ فى جامعة طهران)
- شاكري الزواردهى، روح الله
(معيد فى جامعة طهران)
- صفري الفروشانى، نعمة الله
(أستاذ فى جامعة المصطفى العالمية)
- كلباسى، مجتبهى
(أستاذ فى الحوزة العلمية)
- محمد الرضائى، محمد
(أستاذ فى جامعة طهران)

صاحب الامتياز:

مركز المهديوية التخصصى الحوزة العلمية قم المقدسة

المدير المسئول:

حجة الإسلام والمسلمين الشيخ محسن القرائى

رئيس التقرير:

حجة الإسلام الدكتور روح الله الشاكري الزواردهى

المدير الداخلى و سكرتير التحرير:

محسن رحيمى الجعفرى

المحرر:

ابوالفضل عليدوست

التنفيذ والإخراج:

مسعود سليمانى

مصمم الغلاف:

عباس فريدى

المترجم الإنجليزى:

زينب فرجام فرد

المترجم العربى:

ضياء الزهاوى

المواقع المعتمدة فى نشر المجلة:

www.entizar.ir

www.isc.gov.ir (ISC)

www.magiran.com

www.noormags.com

موقع مجله الانتظار الموعود

موقع علوم العالم الإسلامى

بنك المعلومات للصحف والمجلات

موقع نور للمجلات التخصصية



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

التخصصى

الهاتف: ٢٥٣٧٨٤١٦٦٦ - رقم الفاكس: ٢٥٣٧٧٣٧١٦٠

موقع المجلة: www.entizar.ir

البريد الإلكتروني: Entizarmagg@gmail.com

قيمت: ٩٠٠/٠٠٠ ريال

تشخيص السرد التاريخي لعقائد المسلمين الى اسم المهدي من بداية عصر الحضور وحتى نهايته (٢٦٠ ق)

نعمة الله الصفري الفروشاني^١

رضا برادران^٢

مما لا شك فيه فإن عملية الإعتقاد بالمهدي هي واحدة من القواسم المشتركة التي إتفقت عليها الفرق الإسلامية وبالطبع فإن تلك الفرق تختلف فيما بينها في المصداق والجزيئات التي تضمنتها تلك العقيدة، وواحدة من تلك المصدايق هي مسألة «إسم المهدي» والتي لعبت دوراً فعالاً في تنامي الأحداث والوقائع التي شهدتها العقود الإسلامية الأولى، وعليه فسوف تكون عملية التعرف على عقيدة المسلمين بالنسبة الى موضوع إسم المهدي في ذلك الزمان هو امر ضروري للغاية في تشخيص الجذور والأرضيات للحركات السياسية والاجتماعية، حيث إن الدراسة التاريخية لعقيد إسم المهدي وماشهدتها من تطور تساعد كثيراً في عرض وتقديم تحاليل واقعية عن عملية نشر وبيسط الإعتقاد بالرؤية المهديوية في المجتمع الإسلامي. ويسعى التحقيق هذا ومن خلال الإستفادة من المصادر التاريخية والحديثية ومعرفة الفرق والإستعانة بتحليل البيانات إبداء تصوير واضح وشفاف عن عملية إعتقاد مختلف الفرق الإسلامية بالنسبة الى إسم المهدي. ومن الملاحظ فإن هذا الموضوع كأنه شكل حلقة إختلاف وتفاعلات مختلفة بين الشيعة وأهل السنة وتزامنه مع وجود التقاطع بينهما وفي هذا الأثناء فقد وجدت بين مختلف الفرق الشيعية لاسيما الفرقة الإمامية رؤى تختلف أحدها عن الأخرى وقد ساهمت الحوادث السياسية والميراث الحديثي للنبي الأكرم ﷺ في مورد تشابه إسم المهدي مع قرائته أيضاً تمييزاً في بعض الأسماء من قبيل «محمد» ولعبت دوراً في هذا السياق.

المصطلحات المحورية: إسم المهدي، العقيدة المهديوية، عصر الحضور، تشخيص السرد والعملية التاريخية.



١. أستاذ في السيرة والحضارة الإسلامية في جامعة المصطفى ﷺ العالمية.

٢. طالب في مرحلة الدكتوراه، مدرس في قسم العلوم الإسلامية والإتجاه التاريخي والحضارة الإسلامية، كلية المعارف

والعلوم الإسلامية (الكاتب المسؤول).

دراسة الكمالية كخاصية يتطلع إليها الإنسان والمجتمع المنتظر في رؤية الإمام

الخميني

أمير سياهبوش^١

لقد تطرق النقاد والباحثون الى خصوصيات مختلفة للإنسان والمجتمع المنتظر. و «الكمال المنشود» هي خصلة فطرية لا بد من العمل على تقويتها وتفعيلها من جانب الإنسان نفسه والمجتمع المنتظر وهي الرؤية والنظرية التي حملها وشخصها الإمام الخميني والسؤال الذي طرحه هذا البحث مفاده: ما هو مبدأ ومصدر هذا الكمال المنشود في رؤية الإمام؟ وماهي الأبعاد والمميزات التي يحتويها وماهي لوازمه وكيف يمكن إيجاد صلة بين هذه الخصلة وعملية الإنتظار؟ وقد تم الإستفادة من الإجابة على هذه التساءلات من أسلوب «تحليل المضمون» وقد جرى الإعتماد في المواضيع التي طرحها الإمام الخميني (سواء كانت كتب ومحاضرات ورسائل ومحادثات) في خصوص الكمال المنشود والإنتظار وذلك بناءً على رؤيته وفكره على تقوية الرغبة الفطرية للكمال المنشود لدى الإنسان والمجتمع نفسيهما ومن لوازمه وجوب عدّة امور منها: معرفة الإنسان الكامل والمجتمع الموعود والمطلوب له، تقوية الرغبة والشوق للإنسان والمجتمع الكامل وفي نهاية المطاف السعي الحثيث من أجل تحقيق الأهداف والتطلعات والقيم والتي سوف يعمل الإمام صاحب العصر والزمان عليه السلام على إنزالها على أرض الواقع في قيامه ونهضته المباركة ولعل من أهم فعل ونشاط في هذا السياق هو إيجاد حالة الإستقرار للحكومة الإسلامية.

المصطلحات المحورية: الكمال المنشود، المجتمع المنتظر، الإنسان المنتظر، الإمام الخميني.



١. أستاذ مساعد في قسم الثورة الإسلامية، كلية العلوم والمعارف الإسلامية، قم المقدسة.

دراسة حديث «لاتقوم الساعة» في المذهب العرفاني لابن العربي وكيفية الدلالة عليه على ظهور المهدي الموعود عجل الله فرجه الشريف

محمود الصيدي^١

محمد جواد الباشاني^٢

إن حديث «لاتقوم الساعة» هو واحد من أهم الأحاديث التي تمسك بها ابن العربي في إثبات العلاقة بين ظهور المهدي الموعود عجل الله فرجه الشريف وقيام القيامة وحسب هذا الحديث فإن واحدة من المقدمات والشروط الضرورية واللازمة لحدوث يوم القيامة هي ظهور المهدي الموعود عجل الله فرجه الشريف ومن ثم رحلته من عالم الدنيا الى عالم الآخرة؛ باعتبار إن الإنسان الكامل هو مظهر لإسم الله تعالى وخليفته على أرضه وعدم وجوده توجب أسباب حدوث يوم القيامة في تلك المرحلة والنشأة الإنسانية والسؤال الذي تتناوله هذه الدراسة هو: ماهي دلالة حديث لاتقوم الساعة في مذهب ابن العربي وكيفية دلالاته على ظهور المهدي الموعود عجل الله فرجه الشريف ويمكن من خلال هذا البحث والذي تبني الأسلوب التحليلي - الوصفي والانتقادي في كتابته إستنتاج مايلي أولاً: لم يتم العثور على حديث لاتقوم الساعة في أي مصدر من مصادر الشيعة الروائية وقد طرحها ابن العربي في تاليفاته بعد أن اوجد فيه تغيراً فيما جاءت به المصادر الروائية لأهل السنة. ثانياً: بغض النظر عن الخطأ الذي وقع في نقل الحديث والإستشهاد به فإن اساس ابن العربي ومن شرح مؤلفاته هو صحيح من خلال الأخذ بالأحاديث والعقائد الشيعية في موضوع المهديوية.

المصطلحات المحورية: ابن العربي، الحديث، لاتقوم الساعة، الله، الأسماء، القيامة.



١. أستاذ مساعد في قسم الفلسفة؛ جامعة شاهد.

٢. أستاذ مساعد في قسم الفلسفة؛ جامعة شاهد (الكاتب المسؤول).

شرح «التأثير الإجتماعي» في المخطط العام للأنبياء ومقارنته مع عصر الظهور

محمد هادي المنصوري^١

زهراء علي مرادي^٢

تتمتع مسألة «التقاط وإستيعاب الحديث والآثار النفسية المترتبة بهدف تغيير سلوك المتلقين» في المشروع التبليغي الناجح والذي يعبر عنه في علم النفس الإجتماعي «التأثير والنفوذ الإجتماعي» بأهمية قصوى ومن أساليب التأثير الإجتماعي التي إتبعها الأنبياء الإشارة الى التطبيق المتزامن للنصيحة والقوة، إقناع المخاطب، التفاهم الثقافي، بناء الثقة (عن طريق تقديم العلم الحقيقي، إرادة الخير والإستفادة من القوى المخارقة للطبيعة)، هندسة الذهن والعقل التجريبي للمخاطب (بواسطة النقاش، التأديب غير المباشر، التدريب والمرافقة الإرشادية والتعليمية مع الأمة) العلاقة المستمرة. والمقالة التي بين أيدينا تتبنى دراسة المواضيع هذه في عصر الظهور من خلال النظرة المقارنة وتعتمد في ذلك على الاسلوب التحليلي الوصفي وعلى هذا الأساس تعدّ الإستفادة من التنوير العلمي والنهضة بالسيف وعرض جميع معاجز الأنبياء وهندسة الذهن التجريبي للأمة من خلال إظهار القدوات الأكمل من الإسلام في ظل وجود مولانا صاحب العصر والزمان عليه السلام إضفاء المصدقية والإعتقاد بجدوى المرأة الجديدة في تحقيق الحضارة الإسلامية الجديدة والدولة الكريمة للإمام صاحب العصر والزمان عليه السلام من أساليب التأثير الإجتماعي في عصر الظهور.

المصطلحات المحورية: المخطط العام للأنبياء، جاذبية علم النفس، التكتيكات المؤثرة، الحضارة الإسلامية الجديدة، عصر الظهور.



١. أستاذ مساعد في قسم العلوم والمعارف القرآنية والحديث؛ كلية العلوم والمعارف في قم المقدسة (الكاتب المسؤول).

٢. خريج دكتوراه ومدرس في قسم العلوم والمعارف الإسلامية؛ جامعة طهران (برديس الفارابي).

دراسة ونقد إدعاء إمامة جعفر بن علي الهادي عليه السلام ونتائج وعواقب ذلك

عز الدين رضا نجاد^١

محسن رحيمي الجعفري^٢

زينب رضا نجاد الكلائي^٣

وقعت حوادث في منتصف النصف الأول من القرن الثالث الهجري أواخر عصر حضور الأئمة المعصومين عليهم السلام وقد كان لها التأثير العميق في معرفة الإمام صاحب العصر والزمان عليه السلام كإمام ولاشك فإن هذا التيار والحركة الإنحرافية هي إدعاء الإمامة من جانب جعفر بن علي الهادي عليه السلام. ويمكن دراسة هذه الواقعة في فترتين من فترات إمامة الإمامين العسكريين عليهما السلام وفترة بداية غيبة الإمام الثاني عشر عليه السلام والمقالة هذا تغور وتدرس مسألة كيفية إدعاء إمامة جعفر والنتائج والعواقب التي رافقتها وذلك من خلال الاستفادة من الأسلوب الوصفي - التحليلي والذي يعتمد على المصادر التاريخية والروائية والطائفية وقد تم التوصل وبواسطة الدراسة خطوة خطوة للإنحراف الذي وصل إليه جعفر والتأثيرات والنتائج التي تركتها على مسار المجتمع الشيعي في ذلك العصر وتم الحصول على النتائج التالية: الف) دراسة دور فارس بن حاتم في دعوة جعفر بن علي. ب) طرح إدعاء إمامة جعفر بن علي في فترة إمامة العسكريين عليهما السلام ونتائج وعواقب ذلك ج) دراسة وضوح وكاشفية إدعاء جعفر بن علي بعد شهادة الإمام الحسن العسكري عليه السلام د) دراسة نتائج هذا الإدعاء في فترة الغيبة والتي كانت من ملازمات وضروريات مثل هكذا إدعاء من قبيل الخدش في نصوص تعيين الإمام، تجاهل نصوص الإثنا عشر خليفة، التأثير على الأحكام الفقهية للشيعية، تشجيع بعض الشخصيات المعروفة للإتجاه صوب الإنحراف، مزج الحق والباطل وبالتالي ظهور الفرق.

المصطلحات المحورية: إدعاء الإمامة، جعفر بن علي الهادي عليه السلام، فارس بن حاتم، نتائج إدعاء جعفر، ظهور الفرق.



١. أستاذ في جامعة المصطفى عليه السلام العالمية، قم المقدسة.

٢. محقق في معهد المهدوية والانتظار الحركي للموعد.

٣. ماجستير في قسم تاريخ التشيع، جامعة الأديان والمذاهب، قم المقدسة (الكاتب المسؤول).

دراسة وتحليل الرمزية في النداء السماوي

حسين إلهي نجاد^١

محمود اميريان^٢

فاطمة يرمر^٣

«النداء السماوي» هي ذلك النداء والصيحة التي ينادي بها جبرئيل حين ظهور الإمام المهدي عجل الله فرجه وسوف يسمعها جميع البشرية وبهذه الوسيلة يعلن الى العالم ظهوره الميمون وفي هذه الحالة فإن النداء والصيحة السماوية هي صوت حقيقي وإعجاز يصل عبر جبرئيل الى الإنسانية جمعاء أو يكون بشكل رمزي والمراد هو صوت مهيب وامر طبيعي يحدث عن طريق بعض الانفجارات او مظهر من أجل التحذير والعذاب الإلهي وتُطرح آراء مختلفة في هذا الخصوص وتتناول المقالة هذه والتي كتبت بصورة وصفية - تحليلية وإعتمدت على الأسلوب المكتبي الى بيان الصيحة والنداء السماوي وهي بصدد الإجابة على السؤال الأساسي وهو: هل يمكن تفسير وتبرير الرمزية في النداء السماوي ؟ وقد طُرحت دلائل متعددة مثل جودة وتوسع دائرة الصيحة والنداء السماوي ومضمون النداء وإستعمال الرمزية للنداء السماوي في معنى التحذير والعذاب الإلهي من أجل الرمزية في الصيحة السماوية ولكن لا يتمتع أي منها بالقدرة والقوة الكافية والصمود وعليه لا يمكن بشكل من الأشكال القبول والإذعان لرؤية الرمزية في النداء السماوي.

المصطلحات المحورية: النداء السماوي، الصيحة السماوية، الرمزية، نداء أبلّيس، الرمزية، النظرة الرمزية.



١. استاذ في قسم المهدوية والدراسات المستقبلية في معهد العلوم والثقافة الإسلامية، قم المقدسة.

٢. طالب في السطح الرابع التخصصي في دراسة الكلام الإسلامي؛ مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام (الكاتب المسؤول).

٣. ماجستير في قسم العلم النفس الإسلامي الإيجابي، كلية الهدى.

Investigation and Analysis of Symbolism in the Heavenly Call

*Hussain Elahi Nejjhad*¹

*Mahmoud Amirian*²

*Fatemeh Barmar*³

"Heavenly Call" is a voice made by Gabriel and at the time of appearance of Imam Mahdi (as) and all people will hear it, and thus the appearance of the Imam Mahdi (as) will be announced to the world. In this case, it is a heavenly voice that is heard by the world in a real and miraculous way by Gabriel, or it is symbolic and means a terrible sound and a natural thing that happens due to some explosions; or a symbol of divine warning and punishment; there are different views. The present study descriptively-analytically and in a library method has symbolically explained the celestial voice and seeks to answer the main question whether symbolism can be explained and justified in the celestial voice? Reasons such as the quality of the spread of the heavenly voice, the content of the voice and the possibility of using the symbolic heavenly voice in the sense of divine warning and punishment have been raised for symbolism in the heavenly voice; but none of them is strong enough. Therefore, the symbolic view in the heavenly voice is not acceptable.

Keywords: heavenly Call, heavenly cry, symbolism, devil's voice, symbolic, symbolic look.

-
1. Professor and Faculty Member of Qom Institute of Islamic Sciences and Culture.
 2. Level 4 of Islamic Theology, Imam Sadegh Institute (Corresponding Author).
 3. Master of Islamic Positive Psychology, Hoda College.

Examining and Criticizing the Claim of Imamate of Ja'far ibn Ali and its Consequences

Ezzodien Reza Nejhad¹

Mohsen Rahimi Jafari²

Zeynab Reza Nejhad Kola'ee³

A movement that occurred in the middle of the first half of the third AH century; (Late in the age of the presence of the infallible Imams (pbuh) had a great impact on the recognition of Imam of the Time (as) as an Imam. This deviant movement was the claim of the Imamate of Ja'far ibn Ali al-Hadi which can be investigated during the Imamate period of Askarien Imams (peace be upon them) and the beginning of occultation period of the Twelfth Imam. The present article, with a descriptive-analytical method based on historical-narrative and sectarian sources, examines the howness of claim of Ja'far's Imamate and its consequences. A step-by-step study of Ja'far's deviation and its impact and consequences on the Shiite community at that time yielded the following results: a) A study of the role of Fares ibn Hatim in the claims of Ja'far ibn Ali; B) The announcement of claim of Jafar's Imamate during the time of the Askarien Imams' Imamate (as) and its consequences; C) Investigating the revelation of the claim of Ja'far ibn Ali after the martyrdom of Imam Hassan Askari (as) D) Examining the consequences of this claim during the occultation period, which was one of the requirements of such a claim; such as flaws in the texts of appointing the Imam, ignoring the texts of the Twelve Caliphs, influencing the rules of Shiite jurisprudence, inciting some well-known personalities to deviation, combining right and wrong, and the emergence of sects.

Keywords: the claim of Imamate, Ja'far ibn Ali al-Hadi (as), Fares ibn Hatim, the consequences of Ja'far's claim, the emergence of sect

1. Professor at Al-Mustafa International University.

2. Researcher at the Research Center of Mahdism and Messianism of Intezare Pouya.

3. Master of History of Shiiam, University of Religions and Denominations of Qom.

(Correspondent Author).

Explaining "Social Influence" in the General Plan of the Prophets and Comparing it with the Age of Appearance

*Muhammad Hadi Mansouri*¹

*Zahra Alimoradi*²

In a successful advertising project, "speech capture and psychological impact aimed at changing the behavior of the audience", which in social psychology is interpreted as "social influence" is of very importance. Among the methods of social influence of the prophets, we can point to the simultaneous use of advice and power, persuasion of the audience, cultural understanding, building trust (through the presentation of true knowledge, benevolence and the use of supernatural forces), engineering the empirical mind of the audience (through debate, indirect discipline, staging and guiding accompaniment with the people), and continuous communication. The present article intends to examine the mentioned cases in the age of appearance with a comparative descriptive-analytical method. Accordingly, the simultaneous use of scientific enlightenment and uprising with the sword, presenting all the miracles of the prophets, engineering the empirical minds of the people by showing a complete model of Islam in the presence of Imam of the Time (as), believing the efficiency of the qualified women in the realization of the new Islamic civilization and the generous government of Imam Mahdi (as)... are considered as methods of social influence in the age of appearance.

Keywords: outline of prophets, psychology of attraction, influence tactics, new Islamic civilization, age of appearance.

1. Assistant Professor of Quran and Hadith Studies, Islamic Maaref University of Qom (Corresponding Author).

2. PhD student in Islamic Education, University of Tehran (Farabi Campus).

A Study on the Hadith of “La Taqum al-Sa’at” in the Mystical School of Ibn Arabi and the Quality of its Implication on the Appearance of the Promised Mahdi (A.S)

Mahmoud Sayedi¹

Muhammad Javad Pasha’ee²

The hadith "Latqum al-Sa'a" is one of the most important hadiths which Ibn Arabi relied upon in proving the connection between the appearance of the promised Mahdi (pbuh) and the resurrection. According to this hadith, one of the necessary preconditions and conditions for the resurrection is the appearance of the promised Mahdi (pbuh) and then is his departure from this world to the Hereafter; because the perfect man is the manifestation of the name of Allah and His divine caliph on earth, and in his absence, the causes of resurrection will be provided for that human period. The main question of this article is that in the school of Ibn Arabi, what is the signification of the hadith of Latqum al-Sa'a and how the quality of its implication on the appearance of the promised Mahdi (as) is? From this research, which has been carried out with analytical-descriptive and critical method, it is concluded that firstly, the hadith of “Latqum” is not found in Shiite narration sources and Ibn Arabi has introduced it in his works with changes compared to what is mentioned in Sunni narration sources. Secondly, regardless of the mistake made in quoting the hadith, the basis of the claim of Ibn Arabi and the commentators of his works is correct according to the Shiite hadiths and beliefs about Mahdism.

Keywords: Ibn Arabi, hadith, La Taqum Al-Sa'a, Allah, the names ', resurrection.

1. Assistant Professor of Philosophy, Shahed University.

2. Assistant Professor of Philosophy, Shahed University (Corresponding Author).



The Study of Perfectionism, as a Characteristic of an Awaiting Human Being and Society, in the Thought of Imam Khomeini

Amir Siahpoush¹

Experts have mentioned various characteristics for human beings and the awaiting society. "Perfectionism" is an innate trait that, from Imam Khomeini's point of view, human beings and the awaiting society must strengthen it within itself. The question of this research is what is the origin of this perfectionism in Imam Khomeini's thought? What are its dimensions and characteristics and what are its accessories and how can a connection be made between this characteristic and the issue of awaiting? To answer this question, the method of "content analysis" has been employed. Imam Khomeini's material (including books, lectures, messages, and conversations) on perfectionism and awaiting has been analyzed. Based on Imam Khomeini's thought, man and the awaiting society must strengthen the innate desire for perfection in themselves, and it requires several things: knowing the perfect man and his promised and desirable society, strengthening the desire for the perfect man and the perfect society, and finally, trying to realize the ideals and values of Imam of the Time (may God hasten his appearance) They will rise to realize it. The most important action in this direction is the establishment of the Islamic government.

Keywords: perfectionism, awaiting society, awaiting man, Imam Khomeini.



1. Assistant Professor, Department of Islamic Revolution, Islamic Maaref University of Qom.

Historical Process of Muslim Belief in the Name of Mahdi from the Beginning to the End of the Age of Appearance (260 AH)

Nematollah Safari Foroushani¹

Reza Baradaran²

Belief in the Mahdi is one of the commonalities of Islamic sects, but of course these sects differ from each other in its application and details. One of these cases is the issue of "the name of Mahdi", which played a role in the events of the first centuries of Islam. Therefore, it will be necessary to recognize the Muslim belief in the name of Mahdi to represent the roots and contexts of political and social movements at that time; as the historical study of the belief in the name of Mahdi with an evolutionary approach to provide realistic analysis, helps the process of expanding the belief of Mahdi's thought in Islamic society.

Using historical, hadith and sectalogy sources and benefiting from data analysis, the present study tries to provide a clear picture of the belief process of different Muslim groups called Mahdi. It seems that this issue has been associated with different approaches among Shiites and Sunnis. In the meantime, different Shiite groups, including the Twelver Shiite, have also had differences of opinion. Moreover, political events and the hadith heritage of the Prophet of Islam (pbuh) regarding the nominal similarity of Mahdi with himself have played a role in highlighting some names such as "Mohammad".

Keywords: the name of Mahdi, Mahdi belief, age of appearance, historical process studies.

1. Professor of Islamic Tradition and Civilization at the al-Mustafa International University.

2. PhD Student in Islamic Education, Islamic History and Civilization, Islamic Maaref University (Corresponding Author).

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

IN THE NAME OF ALLAH
فصلنامه علمی - پژوهشی

انتظار

Entizar-e-Moud (aj)

Editorial Board: (In Alphabetical Order)

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

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

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

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

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

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

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

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

Mojtaba Kalbasi
(Professor at Qom Seminary)

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

Owner:

Specialized Center of Mahdism of Qom Seminary

Managing Director:

Hojjat al-Islam Mohsen Ghara'ati

Editor in Chief:

Dr. Rouhollah Shakeri Zavardchi

Internal Manager and Editorial Secretary:

Mohsen Rahimi Jafari

Editor:

Abolfazl Alidoust

Layout Specialist:

Masoud Soleimany

Cover Designer:

Abbas Faridi

English Translator:

Zeynab Farjamfard

Arabic Translator:

Ze'ya az-Zahavi

Full text in:

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

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

Tel: +982537841661

Fax: +982537737160

Journal site: www.entizar.ir

Email: entizarmagg@gmail.com

Price: 900/000 Rials



هزینه اشتراک

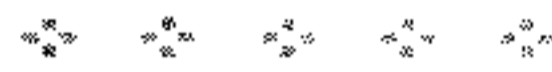
نوع درخواستی	پست عادی (ریال)
تک شماره	۲۰۰۰۰۰ + ۹۰۰۰۰۰۰
دوره یک ساله	۸۰۰۰۰۰ + ۳۶۰۰۰۰۰۰

نحوه پرداخت:

وجه اشتراک را به حساب سیبا (۰۷۰۳۶۶۳۶۰۷۰۹۵۷۶۶۳۶۰۱) و یا شماره کارت ۶۰۳۷۹۹۱۸۹۹۵۳۲۰۷۵ بانک ملی شعبه حجتیه قم، کد ۲۷۱۱ به نام انتشارات مرکز تخصصی مهدویت و اریز و اصل فیش بانکی را همراه این فرم به نشانی ذیل ارسال یا فاکس کنید:

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

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



یادآوری:



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

فرم اشتراک فصلنامه علمی - پژوهشی انتظار موعود

نام خانوادگی نام میزان تحصیلات

شغل نشانی

کد پستی تلفن

تعداد درخواستی شروع اشتراک از شماره

مبلغ پرداختی

تک شماره های

نوع درخواست حواله

کد اشتراک نوع درخواست: پست سفارشی پستناز

محل امضا