

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فصل نامه علمی - ترویجی

پژوهش های مهدوی

با رویکرد امامت و مهدویت

سال چهارم، شماره ۱۵، زمستان ۱۳۹۴

براساس ماده واحده جلسه ۶۲۵ مورخ ۱۳۸۷/۳/۲۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی، نشریات دارای امتیاز حوزوی دارای اعتبار یکسان با مجلات وزارت علوم، تحقیقات و فناوری و وزارت بهداشت، درمان و آموزش پزشکی است.
فصل نامه «پژوهش های مهدوی» براساس نامه شماره ۳۷۷۹ مورخه ۱۳۹۳/۵/۵ شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی حوزه، از شماره چهارم به بعد دارای درجه علمی - ترویجی است.

هیئت تحریریه:

حجت الاسلام والمسلمین دکتر جواد جعفری استادیار و عضو هیئت علمی پژوهشکده حج قم	حجت الاسلام والمسلمین سید مسعود پورسیدآقایی استاد سطوح عالی حوزه علمیه قم
حجت الاسلام والمسلمین دکتر محمدصابر جعفری عضو هیئت علمی مرکز تخصصی آینده روشن (پژوهشکده مهدویت) قم	حجت الاسلام والمسلمین دکتر نصرت الله آیتی عضو هیئت علمی مرکز تخصصی آینده روشن (پژوهشکده مهدویت) قم
حجت الاسلام والمسلمین دکتر حسین الهی نژاد استادیار و عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی قم	حجت الاسلام والمسلمین محمدتقی هادی زاده استاد سطوح عالی حوزه علمیه قم
حجت الاسلام والمسلمین محمدتقی ربانی عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی قم	حجت الاسلام والمسلمین دکتر صادق سهرابی استادیار و عضو هیئت علمی مرکز تخصصی آینده روشن (پژوهشکده مهدویت) قم

دکتر سیدرضی موسوی گیلانی
دانشیار و عضو هیئت علمی دانشگاه ادیان و مذاهب اسلامی قم

مدیر مسئول: سید مسعود پورسیدآقایی	مترجم چکیده های عربی: ضیاء الدین خزرچی (پیراسته)
سردبیر: نصرت الله آیتی	صفحه آرا: علی قنبری
مدیر داخلی و دبیر هیئت تحریریه: مجتبی خانی	حروف نگار: ناصر احمد پور
ویراستار: سعید صنعتی	طراح جلد: ابوالفضل بیگدلی نسب

دفتر نشریه: قم، خیابان شهدا (صفاییه)، کوچه ۲۵، پلاک ۲۷
تلفن: ۰۲۵-۳۷۸۳۳۳۴۸
صندوق پستی: ۳۷۱۸۵-۴۷۱
مرکز پخش: قم، خیابان شهدا (صفاییه)، کوچه ۲۵، پلاک ۲۷، تلفن: ۳۷۸۴۰۹۰۲
شمارگان: ۱۰۰۰
قیمت: ۲۹۵۰۰۰ ریال

پست الکترونیک: pajoheshhayemahdavi@gmail.com - pajoheshhayemahdavi@yahoo.com

سایت های دسترسی به نشریه: noormags.ir - magiran.ir

این نشریه در پایگاه استنادی علوم جهان اسلام ISC و نیز پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی SID نمایه می شود

مسئله مهدویت در شمار چند مسئله اصلی در چرخه و حلقه معارف عالیّه دینی است؛ مثل مسئله نبوت مثلاً، اهمیت مسئله مهدویت را در این حد باید دانست.

مقام معظم رهبری (دامت برکاته)

فهرست عناوین

- خاستگاه پیدایش جنبش منجی گرایانه مهدی سودانی / رضا کاظمی راد، احمد مقری..... ۵
- پیشینه ادعاهای مظهریت و الوهیت سران بابیت و بهائیت، در جریان های باطنی شیعه / محمدعلی پرهیزگار ۲۵
- تحلیل آیات مهدوی در پرتو روایات تفسیری / مهدی حسینیان قمی..... ۴۱
- مهدویت مبنای دین شناختی ولایت فقیه در تحکیم نظام جمهوری اسلامی ایران / حسین الهی نژاد..... ۶۵
- جامعه موعود صالحان، الگوی جامعه توسعه یافته / رضا مهدیان فر..... ۸۳
- راهبردهای اقتصادی تحقق فرهنگ و تمدن زمینه ساز / محمد داوود محمدی..... ۹۷
- امام مهدی عجله از دیدگاه ستیان دوازده امامی / سیدمرتضی عادل، قاسم جوادی..... ۱۱۹
- چکیده مقالات به عربی..... ۱۴۳

فصل نامه «پژوهش های مهدوی» از مقالات ترویجی اساتید محترم حوزه و دانشگاه در موضوع امامت و مهدویت با تمامی روی کردهای تخصصی استقبال می کند.

راهنمای تدوین مقالات

الف) شرایط تدوین و ارسال مقالات

۱. مقاله ارسالی، به طور هم زمان به دیگر نشریات ارائه نشده یا قبلاً در هیچ جای دیگری منتشر نشده باشد.
۲. مقاله با مباحث امامت و مهدویت، ارتباط مستقیم داشته باشد.
۳. مقاله دارای نوآوری باشد.
۴. مقاله باید در ۱۵ تا ۲۵ صفحه A4 با فرمت word حروف چینی شده و فایل وپرینت آن به دفتر نشریه ارسال گردد.
۵. ساختار مقاله باید دربرگیرنده این موارد باشد: عنوان مقاله (منعکس کننده محتوای مقاله و تا حد ممکن موجز)، چکیده (حداقل یکصد و حداکثر دوست کلمه)، واژگان کلیدی (حدود هفت واژه پس از چکیده)، مقدمه، بیان مسئله و ضرورت، سؤال یا فرضیه، روش، داده های تحقیق، مباحث تفصیلی، نتیجه گیری و پیشنهاد، فهرست منابع (به ترتیب الفبا براساس نام نویسنده).
۶. چکیده مقاله دربردارنده مسئله تحقیق، روش تحقیق و نتایج تحقیق باشد.
۷. درج نشانی کامل پستی، شماره تماس، پست الکترونیک نویسنده یا نویسندگان، مقطع تحصیلی (دکتری، یا...)، گرایش تحصیلی (علوم قرآنی، یا...)، رتبه علمی (استاد، دانشیار و...) و تعیین نویسنده مسئول الزامی است.

ب) روش ارجاع به منابع در متن و پایان مقاله

۱. آدرس دهی مقاله باید به روش درون‌متنی و با ذکر نام مؤلف، سال انتشار، شماره جلد و صفحه‌ای که مطلب مورد نظر از آن نقل شده انجام شود و در داخل پرانتز قرار گیرد.
۲. تنظیم فهرست منابع در پایان مقاله به ترتیب ذیل می‌آید:
برای درج مشخصات کتاب: نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده (سال انتشار درون پرانتز)، نام کتاب، ترجمه یا تصحیح یا تحقیق: نام و نام خانوادگی مترجم یا مصحح یا محقق، شهر محل انتشار، انتشارات، نوبت چاپ.
برای درج مشخصات نشریات: نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده (سال انتشار درون پرانتز)، «نام مقاله»، نام نشریه، شماره، محل نشر، سازمان یا مؤسسه یا ارگان منتشرکننده.

ج) تذکرات

۱. نظریات مندرج در مقالات، الزاماً بیان‌گر دیدگاه‌های مجله نبوده و مسئولیت آن به عهده نویسنده آن است.
۲. مجله در ویرایش، تلخیص، پذیرش یا رد مقالات آزاد است.
۳. مقالات ارسالی به هیچ وجه پس فرستاده نمی‌شوند و نویسنده محترم می‌تواند پیش از ارسال، از مقاله خود کپی تهیه کند.
۴. نقل مطالب مجله با ذکر مأخذ بلا مانع است.
۵. از نظریات اندیشمندان، جهت ارتقای کیفی مجله استقبال می‌شود.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۹/۲۶

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۱۲/۱۱

فصل نامه علمی - ترویجی پژوهش‌های مهدوی

سال چهارم، شماره ۱۵، زمستان ۱۳۹۴

خاستگاه پیدایش جنبش منجی‌گرایانه مهدی‌سودانی

رضا کاظمی‌راد^۱

احمد مقری^۲

چکیده

سرزمین وسیع سودان، به عنوان بخشی مهم و تأثیرگذار در قاره آفریقا به سبب قرار گرفتن در موقعیت سوق‌الجیشی و داشتن ذخایر فراوان، در قرن نوزدهم و بیستم مورد تاخت و تاز و اشغال قدرت‌های امپراتوری و استعماری آن زمان، مانند انگلیس و عثمانی قرار گرفت. ظلم و ستم فراوان بر مردم سودان، در کنار این واقعیت که همواره در طول تاریخ، پدید آمدن چنین شرایطی انتظارات منجی‌گرایانه مردم را برانگیخته است، زمینه را برای پیدایش جنبش ضداستعماری و انقلابی محمد احمد سودانی فراهم کرد. او با الگو گرفتن از روایاتی که مصلح آخرالزمان را مهدی نامیده‌اند، خود را مهدی نام نهاد و ادعای مهدویت نمود. این جنبش به سبب همراه‌سازی توده مردم رنج‌دیده از استعمار، شکست‌های سختی بر اشغالگران وارد آورد و توانست بخش‌هایی از سرزمین سودان را از چنگ استعمارگران خارج سازد؛ گرچه با مرگ مهدی‌سودانی و بروز اختلافات داخلی رو به زوال نهاد. نوشتار پیش رو، به جریان‌شناسی ظهور این جنبش در سودان می‌پردازد.

واژگان کلیدی

سودان، مهدویت، محمد احمد، مهدی‌سودانی، مصر، استعمار.

۱. دانشجوی دکتری الهیات مسیحی دانشگاه ادیان و مذاهب (نویسنده مسئول) (r.kazemirad1365@gmail.com).

۲. دانشجوی دکتری الهیات مسیحی دانشگاه ادیان و مذاهب.

مقدمه

در تقسیم‌بندی علل و عواملی که بر اساس آن‌ها اعتقاد به آمدن منجی آخرالزمان موجب پیدایش یک فرقه یا جنبش می‌شود، دو دسته عامل را می‌توان ذکر کرد: دسته‌ای که فردی بوده و به خصوصیات و یا ادعاهای فرد خاص مرتبط می‌شود مانند فرقه‌های بابیت و بهائیت و دسته‌ای که اجتماعی بوده و به شرایط اجتماعی پیدایش فرقه یا جنبش مربوط می‌شود، مانند نهضت مهدی‌سودانی در سودان. در نهضت مهدی‌سودانی، سرنخ‌های ظهور او را باید در شرایط اجتماعی و سیاسی زمان وی جست‌وجو کرد از این رو باید جنبش مهدی‌سودانی و اساساً ظهور او را در تحت عواملی طبقه‌بندی کرد که در آن‌ها یک فرقه یا جنبش بر اساس شرایط اجتماعی خاصی مانند فقر، فساد، ظلم و جنگ به وجود می‌آید. مطالعه شرایط اجتماعی سودان در هنگامه ظهور محمد احمد به خوبی مؤید این مطلب است.

با توجه به دو واقعیت می‌توان این عامل را مورد توجه قرار داد: نخست این که یکی از کارکردهای منجی، مبارزه با ظلم و بی‌عدالتی خواهد بود و دیگر این که در طول تاریخ هر زمان ملت‌ها از ظلم و ستم روا شده بر خود به ستوه آمده و شرایط موجود را تحمل‌ناپذیر می‌دیدند، انتظار آن‌ها برای ظهور منجی به طور فزاینده‌ای افزایش می‌یافت. از این رو پدید آمدن چنین شرایطی برای یک جامعه، موجبات ظهور افرادی به عنوان مدعیان منجی موعود و در نتیجه پیدایش فرقه‌هایی از این رهگذر را فراهم می‌کند که از بارزترین نمونه‌های آن در دو قرن اخیر و در میان مسلمانان می‌توان به ظهور مهدی‌سودانی در سودان اشاره کرد.

نگاهی اجمالی به جنبش مهدی‌سودانی

یکی از افرادی که در قاره آفریقا خود را مهدی موعود نامید، «محمد احمد بن عبدالله» (۱۸۴۳-۱۸۸۵ م) بود (موثقی، ۱۳۸۴: ۲۴۷). او در جزیره لباب، در کنار رود نیل از خانواده‌ای از سادات و معروف به «شریف» که سلسله خود را از طریق امام حسن مجتبی به پیامبر ﷺ می‌رساندند متولد شد (Holt, 1970: 45). وی فرزند قایق‌سازی از تبار دنقلوی در سودان بود. در کودکی به همراه پدر و برادر خویش به نقاط مختلف سودان سفر کرده بود و با آداب و رسوم نقاط مختلف سودان آشنایی کامل داشت. دوران جوانی وی به زهد و تدبیر و نیز تعلیم و کسب علم از معلمان سودانی در شمال سودان گذشت. وی پس از چندی کسوت درویشی پذیرفته و وارد طریقه سمائیه شد (موثقی، ۱۳۸۴: ۲۴۷). گرایش او به علوم دینی وی را بر آن

داشت تا سالیانی از عمر را به تلمذ در محضر شیخ عبدالله خوجالی و شیخ امین السوایلی گذراند (ibid). او چند سال را در جزیره «آبا» در جنوب خارطوم (مرکز سودان فعلی) زندگی کرد و به سبب زهد و پرهیزکاری که داشت، در میان مردم مشهور شد و به تربیت شاگردانی نیز پرداخت. سودانی شاگرد محمد شریف بود و به واسطه‌ی وی وارد طریقه سمانیه شد (موحدیان عطار، ۱۳۸۸: ۳۱۱). او همچنین از طریق مصر تحت تعلیم و تأثیر مکتب و نهضت سید جمال قرار گرفت و به مدت چهار سال در نزد وی شاگردی کرده بود (قربان زاده آهنگری، ۱۳۸۰: ۱۷۷).

سرآغاز نهضت وی در سال ۱۸۸۱ م بود؛ او در ژوئن این سال نامه‌هایی را برای اعیان سودان فرستاد و مدعی شد که او همان مهدی موعود برگزیده خداوند در آخرالزمان و برپا دارنده عدالت است (هولت، ۱۹۸۲: ۹۶). پس از آن که فقها و رؤسای قبائل با وی بر سر لزوم اعاده حکم به کتاب خدا و سنت پیامبر ﷺ بیعت کردند جنبش وی عملاً به راه افتاد (عتیقی، ۱۹۹۹: ۲۰). سودانی با تأکید بر کتاب خدا و عدالت، ظلم حاکمان تُرک و اروپایی که از سال ۱۸۲۰ وارد سودان شده بودند را به مردم یادآوری می‌شد (موحدیان عطار، ۱۳۸۸: ۳۱۱). وی پیروان خود را به احیای اسلام و توحید و نیز مبارزه علیه ظلم و ستم و غارتگری‌های ترکان مصری، اروپاییان و حکام محلی و نیز تلاش برای مصادره و تقسیم اموال و املاک آنان به جهت برقراری مساوات، عدالت، برادری و برابری اسلامی و سرانجام ایجاد حکومت اسلامی بر مبنای قرآن و سنت دعوت می‌کرد. سودانی در پی حل و رفع نابسامانی‌های داخلی و بیرون راندن اشغالگران بیگانه و استعمارگران اروپایی بود و از همین روی به پیروان خود گوشزد می‌کرد که «کندن هزار متر قبر بهتر از پرداخت یک دینار مالیات است» (لوتسکی، ۲۵۳۶: ۲۵۳).

در فتوایی که در آن به طور رسمی خود را مهدی موعود خواند آمده است:

... اما بعد فلا یخفی تفسیرالزمن وترک السنن ولا یرضی بذلک ذو الایمان و الفطن بل
 أحق ان یترک لذلک الاوطار و الوطن لاقامة الدین والسنن... ثم احبائی، كما اراد الله فی
 ازله قضائیه، تفضل علی عبده الحقیر الذلیل بالخلافة الکبری من الله و رسوله. (شریف
 القریشی، ۱۹۹۶: ۱۴۰)

- ۷ در این فتوا وی به صراحت خود را مهدی موعود می‌نامد و مدعی است که خداوند جانشینی خود و رسولش را به او عطا کرده است (دارمستتر، بی‌تا: ۷۲).
- سودانی در همان روز که ادعای مهدویتش را آشکار ساخت، با ارسال نامه به برخی شیوخ صوفی مسلک، رسالت خویش را برایشان عرضه می‌کند تا مگر از حمایت و بیعت ایشان

برخوردار شود (Wasserstein, 2003: 216). وی پس از آن در یکی از آثارش می‌نگارد:

سید وجود علیه السلام به من خبر داد: من مهدی منتظرم. پیامبر چندین بار مرا در حضور خلفای چهارگانه و قطب‌ها و خضر علیه السلام بر کرسی اش نشانده و مرا با ملائکه مقرب و اولیای زنده و مرده از فرزندان آدم تا زمان کنونی، و جئیان مؤمن، تأیید و یاری کرد. (ابوسلیم، ۱۹۹۰: ج ۱، ۱۳۹)

وی چنین ادامه می‌دهد:

پس هرکس به راستی سعادت‌مند باشد، می‌پذیرد من مهدی منتظرم. سید وجود علیه السلام سه بار به من خبر داد: آن‌که در مهدویت تو شک کند، به خدا و رسول کافر شده است. (همو: ۱۴۷)

چرایی ظهور و قیام مهدی سودانی

اساساً درک چرایی ظهور مهدی در سودان بدون مطالعه و اطلاع از تاریخ سرزمین سودان خصوصاً در دو قرن اخیر ممکن نخواهد بود. سرزمینی که از زمان راه‌یابی اسلام به آن، منطقه‌ای مستعد در پذیرش مفاهیم موعود باوری و مهدویت بوده است. گرچه مؤلف کتاب *مسلمانان آفریقا* معتقد است ظهور مهدی در بخش آفریقای شمالی یک پدیده ویژه است (کوک، ۱۳۷۳: ۷۰)، اما اگر سرزمین آفریقا را زادگاه مدعیان مهدویت بدانیم، راه دوری نرفته‌ایم. این امر، با توجه به زمینه‌های روانی و اجتماعی ناشی از وجود بی‌عدالتی و تبعیض در آفریقا سبب شد مهدی سودانی بیشترین بهره را از آموزه مهدویت ببرد (عرفان، ۱۳۸۸: ۱۴۹).

سرزمین سودان یکی از پر حوادث‌ترین تاریخ‌ها را در میان دیگر سرزمین‌ها در قاره آفریقا داشته است. از گذشته دور و حتی تاکنون دولت‌های استعماری اروپایی همواره چشم طمع به این سرزمین داشته‌اند. وجود منابع طبیعی فراوان در این سرزمین، همچنین تجارت پررونق و پر سود از این منطقه از حیث محصولات گرمسیری و از همه مهم‌تر قرار گرفتن سودان در مسیر ورود به مرکز آفریقا و نیز سرزمین مصر از مهم‌ترین دلایلی بود که دولت‌های استعمارگر را برای تحت سلطه در آوردن سودان مجاب می‌کرد. اگرچه برای فهم دقیق این مسئله نیاز است تا تاریخ سرزمین سودان از قرن‌ها پیش به صورت تفصیلی مورد بررسی و تحلیل قرار گیرد اما با توجه به وسع کمی این نوشتار، تاریخ سودان از زمان سلطه مصر بر این سرزمین و دوران زمامداری محمدعلی پاشا مورد بررسی قرار می‌گیرد. برخی بر این باورند که تاریخ جدید سودان را باید از زمان لشکرکشی و ورود قوای نظامی محمدعلی پاشای مصری به سودان و فتح این

سرزمین در سال ۲۱-۱۸۲۰ میلادی آغاز کرد (موثقی، ۱۳۸۴: ۲۴۳). البته در آن دوران مصر حکومت مستقلی نداشت و از سرزمین‌های امپراتوری عثمانی به شمار می‌آمد و محمدعلی پاشا نایب‌الحکومه سلطان عثمانی بود. قشون محمدعلی پاشا به نام سلطان عثمانی می‌جنگیدند و سرزمین‌های به دست آمده (از جمله سودان) به قلمرو عثمانی منضم می‌شد. کتب مختلف، انگیزه‌های متفاوتی را برای محمدعلی از تصرف سودان عنوان کرده‌اند، برخی آن را سیاسی داشته‌اند، برخی صرفاً دست‌یابی به طلا و برده را عنوان کرده‌اند و برخی بر جنبه نظامی تأکید کرده‌اند؛ اما در مجموع می‌توان گفت همه انگیزه‌های مطرح شده اعم از سیاسی، نظامی و اقتصادی از جمله دست یافتن به معادن طلا و نیز تسلط بر بازار پررونق برده‌داری در آن سامان، احیای بازرگانی و تجارت و برقراری روابط تجاری و سرانجام ایجاد سپاهی بزرگ از بردگان مطیع آموزش دیده در این امر دخیل بوده‌اند (همو). البته برخی هم هدف اصلی او را سرکوب بردگان فراری که از کشتار بی‌رحمانه محمدعلی جان سالم به در برده و در حکومت کوچک دنقله در کرانه غربی رود نیل جای گرفته بودند می‌دانند (هولت، ۱۹۸۹). محمدعلی پاشا در سال ۱۸۲۰ دنقله را گرفت؛ منطقه‌ای که ساکنان آن یعنی دنقله، از طرفداران برده‌داری بودند. وی در سال بعد توانست سلسله فونج؛ از مهم‌ترین سلسله‌های ساکن در آن منطقه را براندازد (کوک، ۱۳۷۳: ۴۱۵). البته گفتنی است مصر دارای فرمانروایی مستقل با تشکیلات حکومتی ملی و محلی نبود بلکه از مستعمرات و سرزمین‌های عثمانی محسوب می‌شد، لذا از حکومت ملی عرب‌زبان مصر و نیز ارتش ملی خبری نبود. حاکمیت مصر در دست گماشتگان ترک زبان عثمانی بود و محمدعلی پاشا از آن جمله بود. این مطلب از آن جهت اهمیت پیدا می‌کند که - چنان‌که خواهد آمد - مهدی سوادنی، هدف از جنبش خود را در ابتدا مبارزه با ترکان حاکم بر مصر می‌داند.

اگرچه شخص محمدعلی پاشا از سوی دولت عثمانی به سلطنت مصر رسیده بود، اما داعیه‌های استقلال طلبانه در کنار علاقه به کشور گشایی نیز داشت. یکی از آرزوهای وی ایجاد یک قلمروی بزرگ مصری - عربی و مستقل از حکومت عثمانی بود. فتح سودان کمک شایانی به او در رسیدن به آرزویش می‌کرد؛ زیرا فتح نواحی کرانه‌نشین سودان سبب می‌شد راه عمده تجارت برده زیر نظر او قرار گیرد و جذب دیگر نواحی که این منطقه برای او داشت، معادن طلای بی‌شمار آن بود که شناسایی و بهره‌برداری از آن‌ها موجبات تضمین مقام نایب‌السلطنه در مصر برای وی و بی‌نیازی او از سلطان عثمانی را فراهم می‌کرد (هولت، ۱۹۸۲: ۵۶). محمدعلی پاشا

خیلی زود به اهداف سیاسی خود از حمله به سودان دست یافت. از جمله او توانست آوارگان برده فراری را سرکوب کند و در پی دستیابی به اهداف دیگر خود بر آمد. تصرف دیگر مناطق سودان از جمله، سنار، کردفان و ناحیه زرخیز «فازا و غلی» در همین راستا بود. مسئله تأثیرگذار در این بین، وضع مالیات‌های سنگین بر مناطق تصرف شده بود. آن‌ها بردگان و احشام را سرشماری می‌کردند و بر اساس نظام مالیاتی تدوین شده، برای هر برده پانزده دلار، هر گاو ده دلار و هر گوسفند پنج دلار مالیات وضع کرده بودند (همو: ۶۲). وضع چنین مالیاتی بیشتر به مصادره اموال شبیه بود تا اخذ مالیات. به هر روی فشارهای ناشی از برده‌داری به علاوه بار سنگین مالیات‌ها بر دوش مردم روستاها و قبایل سودان - که حتی بر احشام آنان نیز مالیات وضع شده بود - زندگی آنان را مختل کرده بود و همین امر به بروز شورش‌هایی علیه حکومت مصر از سال ۱۸۲۲ تا ۱۸۲۴ انجامید؛ شورش‌هایی که به دلیل برتری تسلیحاتی و نظامی ترک‌ها و پراکندگی، عدم هماهنگی و نبود رهبری واحد با شکست و سرکوب مواجه می‌شد. حکومت مصر به منظور تأمین منابع مالی جدید و تدارک موقعیت‌های مالی و اجتماعی مطلوب‌تر، برنامه‌هایی را برای توسعه کشاورزی به اجرا گذارد. آن‌ها در این راستا زمین‌های بایر و حاشیه‌ای را به قبایل بدوی، مهاجران و آوارگان ناشی از شورش‌ها واگذار کرده و آن‌ها را اسکان دادند. اقدام دیگر آن‌ها اصلاح سیستم گرفتن مالیات بود؛ در نظام مالیاتی جدید، آن‌ها اعیان و اشراف و فقهای سودان را از مالیات معاف نمودند و در مقابل، از آن‌ها در حکومت بهره‌گرفتند. آن‌ها همچنین با کمک و حمایت اعیان و اشراف محلی، مهاجران و آوارگان را برگردانده و با استثمار آن‌ها و دیگر توده‌های مردم، درآمدهای خود را افزایش دادند. فشار برای سربازگیری از بردگان و گرفتن مالیات بیشتر برای تحقق بخشیدن به مقاصد سیاسی - نظامی محمدعلی پاشا که نه تنها سودان، بلکه در فکر تصرف سوریه و لبنان نیز بود، همواره تشدید می‌شد (موثقی، ۱۳۸۴: ۲۴۳-۲۴۴).

پس از محمدعلی پاشا نیز پاشاها و بیگ‌های ترک و مصری عنان قدرت را به دست گرفتند. آن‌ها املاک وسیعی را تصرف کرده و انحصار اقلام صادراتی عمده سودان را در دست گرفتند. همچنین با تحمیل مالیات‌های گزاف، به غارت توده مردم مشغول شدند. در کنار این، به‌رغم الغای رسمی تجارت برده در سال ۱۸۵۷ میلادی توسط محمدسعیدپاشا - فرمانروای مصر - سراسر مناطق مختلف سودان به قلمرو تجار بزرگ برده درآمد (لوتسکی، ۲۵۳۶: ۳۷۶). اما مصیبت دیگری که در دهه هفتاد قرن نوزدهم به مصائب سودان اضافه شد، ورود استعمار

بود. مردم این سرزمین که از ظلم پاشاهای ترک و مصری و زمین‌داران و برده‌داران در رنج بودند به درد استعمار نیز گرفتار شدند. اگرچه تا پیش از آن زمان بازرگانان اروپایی زیادی به طمع تجارت برده، عاج و ضمغ عربی وارد سودان شده بودند و با انتقال آن‌ها به بازارهای اروپایی و در مقابل وارد کردن کالاهای صنعتی غربی بازار پر سودی را برای خود رقم زده بودند اما در دهه هفتاد و هشتاد قرن نوزدهم، ورود استعمار اروپایی به سرزمین‌های آفریقا از جمله سودان روند رسمی‌تر و گسترده‌تری به خود گرفت. البته ورود استعمارگران تنها مختص به سودان نبود، بلکه بخش عظیمی از سرزمین آفریقا طعمه تاخت و تاز استعمارگران اروپایی قرار گرفته بود و همچون گوشت قربانی در میان فاتحان آن تقسیم می‌شد. آفریقای جنوبی توسط بازرگانی آلمانی تصرف شد؛ آفریقای شرقی نیز به مانند آفریقای جنوبی به تسلط تاجری دیگر از آلمان درآمد. دریانوردان انگلیسی موفق به تسلط بر نیجریه شدند. کنگو به تصرف بلژیک درآمد و به همین ترتیب دیگر سرزمین‌های آفریقا به دست اروپاییان اشغال شد. البته در سودان وضع تا حدودی متفاوت بود و در اوایل یعنی دهه هفتاد میلادی دولت اروپایی معینی اقدام به اشغال نکرد. مبارزه مستقیم میان دول بزرگ اروپایی در سودان از سال ۱۸۸۱ و به دنبال اشغال مصر به دست بریتانیا آغاز شد (همو: ۳۷۷).

زاممداری اسماعیل پاشا بر سودان

در این دهه یعنی دهه هفتاد میلادی (۱۸۷۹-۱۸۶۳) ورود اروپاییان با زاممداری اسماعیل پاشا بر سرزمین مصر مصادف بود. دوران حکومت وی اگرچه دوران اوج قدرت حکومت مصر در سودان بود؛ زیرا با رهبری او، حکومت مصر اقتداری را که از سال‌های آخر زاممداری محمدعلی پاشا از دست داده بود بازیافت و قلمروهای امپراتوری آفریقایی مصر توسعه زیادی یافت (هولت، ۱۳۶۶: ۸۱)، اما اسماعیل پاشا در جایگاه خدیو مصر از جهت سیاسی و اقتصادی متمایل به غرب بود و تابع تقاضاهای غارتگرانه سودگران بزرگ داخلی و خارجی بود. وی در دورانی که مصر و متعلقات آن از جهت اقتصادی در وضعیت نابسامانی به سر می‌بردند، تحت فشار طلبکاران خارجی در صدد کسب درآمد بیشتر از سودان برآمد. از این رو او به سیاست گسترش مزارع پنبه و تکمیل سیستم آبیاری آن دست زد که به تعبیر نویسنده تاریخ عرب در قرون جدید همین مسئله، دست‌مایه‌ای برای اروپاییان جهت ورود به سودان شد (لوتسکی، ۲۵۳۶: ۳۷۷). سیاست تجاوزکارانه وی از جمله تمایل به تصاحب سراسر حوزه

نیل نیز مورد استقبال و سوء استفاده استعمارگران اروپایی بود. اسماعیل پاشا در راستای کار خود دست به اقدامی زد که در آینده حاکمیت سودان تأثیر فراوانی داشت و آن استخدام فزاینده افرادی آن هم در مناصب مهم نظامی و اداری بود که نه مسلمان و تبعه عثمانی، بلکه اروپایی و مسیحی بودند. از جمله این افراد، سرساموئل بیکر انگلیسی بود که در سال ۱۸۶۹ میلادی، اداره ایالت استوایی سودان و شهر «لادو» را به وی سپرد و وی نیز پادگان‌ها و سازمان‌های سیاسی-اداری و نظامی مصری را در سودان شکل داد (موثقی، ۱۳۸۴: ۲۴۴). بیکر در حدود پنج سال در آن منطقه فعالیت کرد و ضمن تصرف مناطق زیادی در جنوب سودان از جمله دریاچه آبرت، با پرداختن به تجارت عاج سود قابل توجهی به دست آورد. پس از وی و در سال ۱۸۷۴، انگلیسی دیگری به نام گوردون جانشین وی شد (هولت، ۱۹۸۲: ۱۳).

حاکمیت ژنرال گوردون بر سودان

گوردون نیز همانند پیشینیان به لشکر کشی و تصرف مناطق اقدام کرد و توانست سراسر ناحیه سرچشمه‌های نیل سفید را از اوگاندا بگیرد؛ در امتداد نیل آبی نیز منطقه «کرن» و بخش شرقی اتیوپی در ناحیه «حراز» را به قلمرو مصر اضافه کند. او همچنین در فاصله سال‌های ۷۶-۱۸۷۵ شهرهای زیلا، بربرا و آدوا را اشغال کرد (لوتسکی، ۲۵۳۶: ۳۷۹). هم‌زمان با فعالیت‌های گوردون، اسماعیل پاشا در نبرد اتیوپی شکست خود و اقتدارش به تدریج رو به افول رفت؛ اما گوردون در سال ۱۸۸۷ فرماندار و حکمران کل سودان شد و این نخستین بار بود که فردی مسیحی به فرمانداری سودان می‌رسید. او نیز ایالات مختلف سودان را در میان همکاران اروپایی خود از ایتالیا، آلمان، اتریش و ... تقسیم کرد و نتیجه این اقدام این شد که سودان اگر چه رسماً تحت کنترل دولت مصر بود اما عملاً در تملک نمایندگان استعمار اروپایی بود. پیامد چنین اتفاقی چیزی جز رنج و فقر برای مردم سودان نبود؛ زیرا حاکمان اروپایی مالیت‌های بسیار سنگینی بر مردم تحمیل می‌کردند و با کسب سودهای کلان، اهالی سودان را غارت می‌کردند چیزی که در این میان قابل پیش بینی بود. از این رو تحمل چنین وضعیتی فلاکت‌باری برای مردم سودان ممکن نبود و خبر از وقوع قیام‌های گسترده مردمی در سراسر این سرزمین علیه دولت مصری-اروپایی می‌داد. به طور کلی سودان از زمان زمامداری محمدعلی پاشا تا اوایل دهه نود قرن نوزده میلادی، از سوی سه گروه عمده تحت ظلم و استثمار قرار داشت: اشراف، ملاکین و تجار بزرگ محلی و منطقه‌ای، خصوصاً تجار برده و عاج،

حکام و ماموران ترک و مصری و نهایتاً استعمارگران انگلیسی (موثقی، ۱۳۸۴: ۲۴۶). این فشارها و ظلم‌ها به تدریج اعتراضات گسترده‌ای را همراه داشت. البته مهم‌ترین مسئله مورد اعتراض، هجوم و حضور بیگانگان و اروپاییان بود. توده‌های مردم محروم و مسلمان اقوام بربر، هسته مرکزی جنبش اصلاحی و ضد استعماری را آغاز کردند (هالت، ۱۳۶۶: ۹۲). در چنین فضایی بود که شاید نیاز به رهبر و قیام‌کننده‌ای واقعی بیش از پیش احساس می‌شد. از این‌رو در سال ۱۸۸۱ شورش وسیع علیه حاکمیت اروپاییان آغاز شد که رهبر آن محمد احمد، مهدی سودانی بود.

دلایل کلی قیام مهدی سودانی

دعوی مهدویت از سوی سودانی تا اندازه‌ای مبتنی بر جایگاه مهمی بود که توانست به عنوان شیخ صوفی بدان دست یابد و پیروان فراوانی را در طریقت سمانیه و از قبایل حاشیه جزیره ابا گرد خود جمع آورد (Warburg, 2003: 33).

با این حال در واکاوی دلایل قیام وی آرای متفاوتی مطرح شده است.

موثقی دلایل وقوع این انقلاب را موارد زیر می‌داند: خلا قدرت ناشی از فساد و تباهی مقامات حاکم و عزل خدیو اسماعیل تحت فشار اروپا و به دستور سلطان عثمانی در سال ۱۸۷۹ میلادی، جانشینی خدیو توفیق، دست‌نشانده دولت استعمارگر و کناره‌گیری ژنرال گوردون در همان سال و روی کار آمدن حکومت ضعیف محمدرفوف پاشا در سودان و به طور کلی اضمحلال حکومت خدیوی در سودان و نیز قیام عربی پاشا در اواخر سال ۱۸۸۱. همه این اتفاقات و تغییرات دست به دست هم داد و به جنبش سودانی و در مجموع قیام عمومی مردم سودان مجال بروز داد (موثقی، ۱۳۸۴: ۲۶۶).

اما نویسنده کتاب *دولة المهدية في السودان* چهار عامل را به عنوان عوامل تعیین‌کننده در قیام مهدی سودانی عنوان می‌کند: اول، ظلم و ستمی است که حکام مصری بر سودان روا داشتند. وی به عنوان مصداق، از اعمال سختگیرانه «دفتر دار»، از عمال مصری نام می‌برد. دوم، مالیات سنگینی بود که مردم سودانی توانایی پرداخت آن را نداشته و در عین حال به صورت اجباری و به زور از مردم گرفته می‌شد. سوم، تلاش فراوان حکومت مصر برای براندازی تجارت برده بود، در حالی که یکی از منابع درآمد و ثروت تجار سودانی همین تجارت برده بود و چهارم، زد و بند حکومت با برخی طوایف خاص و روابط نزدیک آن‌ها با حکومت بود. از دیدگاه

این نویسندهٔ مجموع این عوامل، به ظهور مهدی سودانی و قیام و انقلاب بزرگ وی انجامید (هولت، ۱۹۸۲: ۸).

ماهیت قیام مهدی سودانی

در خلال سده ۱۸ و ۱۹ میلادی شرایط اجتماعی در بسیاری از جوامع مسلمان به گونه‌ای رقم خورد که پیدایش مدعیان مهدویت با انگیزه اصلاح جامعه و مبارزه علیه استعمار رو به تزاید گذاشت. مهدی سودانی را بهترین نمونه از چنین مدعیانی دانسته‌اند (Böwering, 2013: 323). آنچه از همهٔ این عوامل برداشت می‌شود این است که ظهور مهدی سودانی و ادعای وی مبنی بر مهدی موعود بودن، نه بر اساس وجود خصوصیات شخصی خاص در وی و نه بر اساس پیش‌گویی و یا پیش‌بینی شخص خاص مبنی بر ظهور وی، بلکه معلول شرایط اجتماعی زمان او بوده است. هیچ‌کدام از عوامل ذکر شده برای قیام و ادعای وی به شخص او مرتبط نمی‌شود، بلکه همه بیان‌کننده اوضاع اجتماعی مردمی است که سودانی در میان آنان زیسته و از میان آنان برخاسته است و این مطلب به خوبی مؤید این ادعاست که برخی ادعاهای منجی‌باورانه، معلول شرایط اجتماعی ناشی از فقر، ظلم و فساد است. موثقی نیز این ادعا را تأیید کرده و می‌نویسد:

بنابراین زمینه و ریشهٔ این جنبش را باید در اوضاع داخلی جست‌وجو کرد. (موثقی،

۱۳۸۴: ۲۶۶)

از دیگر نشانه‌های تأیید این ادعا، هدفی است که جنبش مهدی سودانی داشته و به آن دعوت می‌کرد؛ سودانی و پیروانش مردم را به قیام علیه تاراج‌گری اروپاییان و استبداد پادشاهان ترک و مصر فرا می‌خواندند. جملهٔ معروف آن‌ها همان است که «کندن هزار قبر بهتر از پرداخت یک دینار مالیات است» (لوتسکی، ۲۵۳۶: ۳۸۱). از این رو کاملاً مشخص است که ظهور و دعوت مهدی سودانی کاملاً ماهیتی ضد استعماری، ملی‌گرایانه و استقلال‌طلبانه داشته است، چنان‌که نویسنده کتاب *تاریخ عرب در قرون جدید* نیز معتقد است که عنصر «ملی» در قیام سودانی نقشی مهم و بسزا داشته است و غرور مردم سودان و دنباله روان مهدی سودانی این بود که مهدی موعود از میان آن‌ها ظهور کرده و در نتیجه دوران حکومت خارجیان بر سودان به سرآمده و از آن پس کشور به دست فرمانروایی سودانی اداره خواهد شد (همو: ۳۸۳). از همه مهم‌تر این است که بسیاری از سودانی‌های جدید او را «ابوالاستقلال» (پدر استقلال)

می نامند (هولت، ۱۳۶۶: ۹۷). مهدی سودانی در مسیر قیام خود از حمایت توده‌های محروم مردم سودان برخوردار بود. آن‌ها به این دلیل که می‌دیدند مهدی موعود از میان خود آنان ظهور کرده است و نیز امیدوار بودند که با پیروزی این جنبش سرانجام سودان متحد شده و به دست فرمانروایی سودانی اداره خواهد شد از جنبش حمایت می‌کردند (لوتسکی، ۲۵۳۶: ۲۵۴). با این حال مهدی سودانی ثبات قدم و وفاداری پیروانش را برخاسته از حقانیت دعوت خویش و اتصال آن به خاندان رسالت می‌پنداشت. وی به صراحت اعلام کرد که در کارزار جنگ، سید وجود ﷺ به عنوان امام و فرمانده سپاه حاضر می‌شود؛ نیز خلفای چهارگانه و قطب‌ها و خضر حاضرند. از این رو، یارانم ثابت قدم می‌شوند و در دل دشمنانم، ترس افکنده می‌شود و هر کس با من دشمنی کند، خداوند خوارش می‌کند (ابوسلیم، ۱۹۹۰: ۱۴۹).

شاید یکی از مهم‌ترین اتفاقاتی که این روحیه را در میان سودانیان برگرد مهدی سودانی تقویت کرد، قتل ژنرال گوردون انگلیسی بود که مهره‌ای بسیار ارزشمند برای دولت استعماری بریتانیا به شمار می‌رفت (هیکت، ۱۳۶۹: ۳۰۲).

به هر حال با توجه به شرایط یادشده پیشین و اهداف بیان شده برای جنبش و در جهت دست‌یابی به آن‌ها محمد احمد در رمضان ۱۲۹۸ قمری مصادق با ماه اوت سال ۱۸۸۱ میلادی ادعای مهدویت کرد و مدعی شد که همان مهدی موعود است و از آسمان به زمین آمده که دین حقیقی را برقرار کند. او از مردم می‌خواست به همراه او اقدام کرده و علیه مرتدان ترک قیام کنند و قوانین حقیقی اسلام را احیا کنند. گفتنی است در آن دوران، عمال و حاکمان مصری سودان را ترک می‌دانستند؛ زیرا حکومت مصر را دست‌نشانده از طرف حکومت عثمانی قلمداد می‌کردند. اما واقعیت این بود که در زمان ظهور مهدی سودانی، مصر دیگر در تسلط امپراتوری عثمانی قرار نداشت و شاید آن‌گونه برخی از کتب نوشته‌اند، نامیدن حکام مصری به نام «ترک» ناشی از ناآگاهی مهدی سودانی از اوضاع و تغییرات سیاسی آن زمان مصر است؛ اما آن‌چه مسلم است، این است که مراد از «ترک‌ها» در دعوت برای مبارزه با آن‌ها، حاکمان مصری هستند که در کنار اروپاییان استعمارگر، هدف قیام مهدی سودانی قرار گرفته‌اند.

در نگاهی کلی به نهضت سودانی، می‌توان نتیجه گرفت که مفاهیم اصلی در تعالیم وی را «هجرت و جهاد» تشکیل می‌دادند. او بلافاصله پس از ادعای مهدویت به رؤسای قبایل، نامه نوشت که بخشی از آن چنین است:

پوشیده نیست که زمان عوض شده و سنت‌ها ترک شده‌اند هیچ مؤمن عاقلی چنین امری

را نمی‌پسندد. از این رو حق این است که برای اقامهٔ دین و سنت، همه از کار و زندگی دست کشیده و مهاجرت کنند. (شریف القریشی، ۱۹۹۶: ۱۴۰)

وی در ادامه می‌نویسد:

مهاجرت به خاطر دین به استناد کتاب و سنت واجب است. خداوند می‌فرماید: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾ (انفال: ۲۴) و پیامبر ﷺ می‌فرماید: هر کس به خاطر دین خویش از جایی به جای دیگر مهاجرت کند حتی اگر یک وجب باشد بهشت بر او واجب است. (همو: ۱۴۲)

اگر این‌ها را درک می‌کنید به همه شما دستور می‌دهم در صورت توان مهاجرت کنید، به ما ملحق شوید و برای خاطر خدا جهاد کنید. خداوند می‌فرماید: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ وَلْيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾ (توبه: ۱۲۳) و اگر کسی از انجام تکلیفش تمرد کرد باید منتظر عقوبت خداوند باشد. (خسروشاهی، بی‌تا: ۱۷)

سودانی جهاد علیه حاکمان بیگانه که به ناحق بر سودان حکم می‌رانند را در صدر رسالت خود می‌دید (Shay, 2011: 4). او درباره انگیزه‌ها و دلایل ظهور و دعوت خود به قیام علیه ترک‌های مصری، خطاب به مردم می‌نویسد:

ترک‌ها مردان شما را به زندان می‌اندازند و آن‌ها را به زنجیر می‌کشند؛ زنان و فرزندان شما را اسیر می‌گیرند و بر خلاف قانون، انسان‌هایی را که خداوند کشتن آن‌ها را حرام کرده به قتل می‌رسانند. همه این کارها به خاطر جمع کردن جزیه است؛ چیزی که خداوند و پیغمبر او با آن مخالف‌اند. علاوه بر این آن‌ها نه به مردم عادی شما رحم می‌کنند و نه به شخصیت‌های بزرگ شما احترام می‌گذارند، چگونه ممکن است این چیزها نادیده گرفته شود و از شرکت در جهاد خودداری می‌گردد. چگونه عشق به دین خدا شما را مفتون و مجذوب نکرده است و برای ریشه کن کردن حرام قیام نمی‌کنید؟ جواب شما در پیشگاه خداوند چیست؟ شما که به دعوت پیامبر او جواب مثبت نمی‌دهید و علی‌رغم همه تحقیرها و اهانت‌ها از طرف ترکان، نظامات و فرمان‌های آن‌ها را بی‌چون و چرا می‌پذیرید. (رادولف، ۱۳۶۵: ۸۸)

سودانی همچنین در این نامه مدعی شد که پیامبر ﷺ به وی فرمود:

هر کس در مهدویت او شک کند هر آینه کافر است و اصحاب وی نیز در مقام اصحاب آن حضرت ﷺ خواهند بود. (بستوی، ۱۴۲۰: ۹۶)

محمد احمد برای تأیید ادعای مهدویت خود، دو نشانه را ذکر می‌کند که یکی از آن دو خال سیاهی بود که بر گونهٔ راستش بود (دارمستتر، بی‌تا: ۷۲)؛ زیرا در روایات آمده است که منجی

آخرالزمان برگونه راست خود خال سیاه دارد و نشانه دیگرش رایت نوری است که به ادعای وی به هنگام نبرد مصاحب وی است؛ عزرائیل آن را حمل می کند و خداوند به واسطه آن رعب و ترس را در دل دشمنان او می افکند (شریف القریشی، ۱۹۹۶: ۱۴۰).

به هر روی با توجه به درگیر بودن دولت ترک در مصر با مشکلات و نارسایی های مالی ناشی از سررسید دیون خارجی و نیز بحران سیاسی ناشی از قیام های پراکنده، محمد احمد توانست نیروهای زیادی را گردآوری کرده و با دعوتش افراد زیادی را با خود همراه سازد. او همچنین دعوت نماینده حکومت مصر را برای مذاکره رد کرد و بر نیروهای حکومتی به فرماندهی محمد بن ابو السعود در اوت ۱۸۸۱ که به قصد دستگیری وی به اُبا رفته بودند، شکست سنگینی را متحمل ساخت (هولت، ۱۳۶۶: ۹۸). این پیروزی که با سلاح های ابتدایی در مقابل سلاح های گرم نیروهای دولتی به دست آمد یک معجزه تلقی شد. پس از این رویداد، مهدی سودانی تصمیم گرفت تا به اتفاق پیروانش به منطقه کردفان، جایی که خودش پیشتر در آن جا سکونت داشته عزیمت کند (همو). محمد احمد پیروان خود را انصار می نامید. اگر چه از گروه های مختلف مردمی در میان پیروان وی وجود داشتند اما به طور خاص سه گروه عمده در میان آن ها حاضر بودند: گروه اول پارسیان حقیقی و شاگردان چندین ساله محمد احمد بودند؛ این گروه او را مهدی موعود می دانستند و در آرزوی حکومتی همانند حکومت صدر اسلام بودند که در آن احکام اسلامی به طور کامل به اجرا در آید (موثقی، ۱۳۸۴: ۲۴۸). ضدیت آن ها با حکومت وقت نه بر اساس رفتار و رویه خاص و فساد عملکردی آن، بلکه بیشتر از این باب بود که آن ها اساساً هر مدل حکومتی را که براساس الگوی حکومت صدر اسلام نباشد را فاسد می دانستند و از این رو مخالفت آنان بیشتر جنبه الهیاتی داشت تا پیش زمینه ای سیاسی (هولت، ۱۳۶۶: ۹۸). گروه دوم، مردم ساکن در حاشیه جنوبی سودان بودند که بیشتر به کارهای قایقرانی، سوداگری و سربازی مزدورانه سرگرم بودند و مستقیم و یا غیر مستقیم از طریق برده داری ارتزاق می کردند. تفاوت این گروه با گروه اول در این بود که اینان نه مردانی الهی بودند و نه دغدغه الهیاتی داشتند، بلکه می خواستند منافع اقتصادی خویش را در زیر پوشش دینی استیفا کنند. دسته سوم چادر نشینان «بقاره» و قبایلی چون قبیله «فر» بودند. این ها خودمختاری داخلی خود را از دست داده بودند و با نظارت حکومت و سیاست های ظالمانه آن مخالف بودند، این گروه نه همانند گروه اول آرمان های دینی داشتند و نه اغراض سیاسی گروه دوم را. از این رو شعار جنبش سودانی مبنی بر «ترک ها را بکشید و دیگر مالیات

نپردازید» مورد رضایت و خوشایند آن‌ها بود (موثقی، ۱۳۸۴: ۲۴۹). این گروه هیچ تعلق خاصی به آرمان‌های قیام مهدی نداشتند؛ زیرا اساساً برای این گروه چادر نشین، هر نوع حکومت ثابتی ناخوشایند است و هر چه نظارت آن حکومت بر آن‌ها بیشتر باشد ناخوشایندی‌شان بیشتر می‌شود. با توسعه و فراگیر شدن پیام مبارزه با فساد مهدی سودانی، روز به روز بر پیروان وی افزوده می‌شد و در اواسط دعوتش، لشکری چند ده هزار نفری از گروه‌های مختلف مردم خصوصاً از «بقاره‌ها» وی را احاطه کرده بودند. شکست نیروهای دولتی و مصری در ممانعت مردم مصر برای پیوستن به جنبش مهدی باعث افزایش اعتبار سودانی و نیز افزایش غنایم جنگی شد. سلسله شکست‌های نیروهای دولتی از انصار در سال‌های ۱۸۸۱ و ۱۸۸۲ ادامه یافت و مهدی سودانی که تا آن زمان صرفاً استراتژی دفاعی در برابر حملات داشت، به فکر تهاجم و تصرف کردفان برآمد (همو: ۹۹). لشکر انصار در این حمله با شکست دادن چندین لشکر اروپایی و مصری، ابتدا مرکز این ایالت یعنی «العبید» و سرانجام تمام منطقه کردفان را در سال ۱۸۸۳ به تصرف درآورد. از آن پس سودانی به فکر حمله به دیگر نقاط سودان و تصرف و متحد کردن همه بخش‌های آن افتاد (همو: ۲۴۹).

چند ماه پس از تصرف کردفان به دست نیروهای مهدی، دولت بحران زده مصر، البته با اجازه استعمار انگلستان، سپاهی را به فرماندهی یک افسر سابق انگلیس در ارتش هند به نام «ویلیام هیکس» به سمت کردفان فرستاد؛ اما این سپاه در تاریخ پنجم نوامبر ۱۸۸۳ در ناحیه «شیکان» در جنوب العبید، مرکز کردفان به محاصره نیروهای مهدی سودانی درآمد و با کشته شدن ویلیام هیکس و دیگر افسران، سپاه شکست سختی را متحمل شد و از این رو آخرین تلاش‌های دولت دست‌نشانده و بحران زده مصر برای حفظ سودان با شکست مواجه شد (همو: ۱۰۲). پیروزی‌های سودانی بر نیروهای حکومتی ادامه یافت و تا پایان سال ۱۸۸۳، با شکست دادن نیروهای ائتلاف انگلیسی - مصری تحت فرماندهی ژنرال بیکر، پیروان مهدی و هواداران جنبش وی توانستند همه ایالات سودان را از کنترل نیروهای دولتی وابسته آزاد کنند و به جز تنگه باریکی در دره نیل، سراسر کشور اعم از شرق و غرب نیل را در ابتدای سال ۱۸۸۴ در اختیار گرفتند (همو: ۲۵۰).

پس از این فتوحات، دولت انگلستان تصمیم گرفت تا به جای محاربه از در سازش با جنبش و دولت نوپای مهدی سودانی وارد شود. از این رو گامی به جلو برداشت و تصمیم گرفت که سودان را از مصر مستقل اعلام کند و البته با این شرط که به عنوان مستعمره همچنان بر آن

حکمرانی کند. دولت انگلستان خیلی زود برای این امر ژنرال گردون را به سمت فرمانداری کل سودان برگزید. وی در اوایل سال ۱۸۸۴ وارد خارطوم شد و برای نشان دادن حسن نیت خود زندانیان را آزاد، مالیات‌های عقب افتاده را بخشیده و استقلال سودان از مصر را رسماً اعلام کرد. وی سپس خود را فرماندار کل سودان و مهدی را به سمت سلطانی منطقه کردفان منصوب کرد (لوتسکی، ۲۵۳۶: ۲۵۶)؛ اما این اتفاقات نه تنها مهدی را راضی نکرد، بلکه موجب خشم وی شد؛ زیرا او هدفش از این نبردها، آزادی تمام سرزمین اسلامی اعم از مصر و سودان بود. او نقل می‌کند که در عالم رویا پیامبر ﷺ به وی بشارت داده است:

همان‌طور که در مسجد نیل سفید نماز خواندی، در مسجد خارطوم و سپس در مسجد بربر و سپس در مسجد مدینه منوره و مسجد مصر و سپس مسجد عراق و سپس مسجد کوفه و... نماز خواهی گذارد. (هولت، ۱۹۸۲: ۷۱)

ذکر این رویا از جانب وی، دامنه حکومت مورد نظر و دلخواه وی را به خوبی نمایان می‌سازد. پس از حضور گردون در سودان، مهدی به محاصره خارطوم اقدام کرد و راه ارتباطی این شهر با خارج از آن را طی چند مرحله به کلی قطع کرد. او در ابتدا راه‌های چهار طرف اصلی شهر را که شریان‌های ارتباطی با مناطق دور دست بودند مسدود کرد و در مرحله دوم ارتباط خارطوم با نواحی و قصبات اطراف آن را نیز بست. وی همچنین در همین راستا نامه‌هایی به سران قبایل و افراد صاحب نفوذ نوشت و ضمن دعوت به همیاری، از آنان خواست به خارطوم کمکی نکنند. به هر روی، با بستن راه‌های ارتباطی و حیاتی شهر خارطوم و نرسیدن مواد غذایی به این شهر و پیش از رسیدن نیروهای کمکی انگلیسی به شهر، مهدی حمله خود را در آغازین روزهای سال ۱۸۸۵ شروع و پادگاه انگلیسی‌ها را فتح نمود (قدال، ۱۹۹۲: ۱۳۰-۱۳۵). در این غائله - چنان‌که گفته شد - ژنرال گردون - که نیرویی بسیار ارزشمند برای دولت انگلستان به شمار می‌آمد - کشته شد و سرانجام خارطوم به دست نیروهای جنبش مهدی افتاد.

این رویداد به قدری برای دولت بریتانیا تلخ و ناگوار بود که ملکه ویکتوریا تا چند روز پس از این واقعه عزادار بود و حتی سال‌ها بعد که سودان مجدداً به تصرف انگلستان در آمد باز هم تأثر حادثه نخستین به جای خویش باقی بود؛ زیرا «پسر قایق‌ساز، اولین رهبری بود که یک ضربه توأم با پیروزی به امپراتوری بریتانیا وارد کرده بود» (خسروشاهی، بی‌تا: ج ۲، ۵۸). اگرچه خارطوم پایتخت حکومت سودان به شمار می‌آمد، اما محمد احمد، به‌رغم تصرف آن،

این شهر را برای پایتختی مناسب ندید و «ام درمان» شهری که محل خانه، مسجد و بعداً آرامگاه او بود را مرکز حکومت خود قرار داد (مکاوی، ۲۰۰۷: ۴۴). جنبش مهدی سودانی در طی حدود چهار سال توانست گام‌های بلندی بردارد؛ او پیروزی‌های متعددی را کسب کرد و به جز مناطق اندکی به تصرف تمامی نقاط سودان دست یافت؛ اما عمر رهبری جنبش بیش از این نبود و پنج ماه پس از فتح خارطوم در ژوئن ۱۸۸۵ مطابق با رمضان ۱۳۰۲ بر اثر یک بیماری ناگهانی درگذشت (هولت، ۱۹۸۲: ۹۸؛ قدال، ۱۹۹۲: ۱۳۶). مهدی سودانی سودای بازگشت به اسلام اصیل و شرایط زمان پیامبر ﷺ را داشت از این رو پیروان اصلی خود را هم ردیف یاران پیامبر ﷺ می‌دید. او به تبعیت از اوضاع آن زمان، القاب خلفای راشدین را به چهار نفر از فرماندهان خود اعطا کرد: وی به ترتیب به عبدالله بن محمد لقب خلیفه الصدیق (ابوبکر) و به علی بن محمد هیلو لقب خلیفه الفاروق (عمر)، به محمد شریف بن حمید لقب خلیفه الکرار (علی علیه السلام) و به مهدی سنوسی لقب عثمان را بخشید، البته مهدی سنوسی از پذیرش لقب خود سرباز زد (هولت، ۱۳۶۶: ۱۰۵).

سید جمال در شماره‌های مختلف نشریه *عمروة الوثقی* با درج گزینش درباره رویدادهای سودان، بارها از مهدی سودانی و مبارزات و دلاوری‌های او و پیروانش تجلیل کرد و مسلمانان جهان را به کمک و حمایت از آن‌ها دعوت و سفارش کرد. شاید بتوان باز خورد و نتیجه ظهور و قیام مهدی سودانی را در این کلام سید جمال‌الدین اسدآبادی یافت که گفته است:

جنبش محمد احمد در دل‌های هندیان جایگاهی بلند دارد و هر چند او مهدی نباشد
 هندیان باید اعتقاد داشته باشند که او مهدی است تا شاید این اعتقاد، وسیله یگانگی
 آنان برای رهایی از اسارت انگلیس شود. (عنایت، ۱۳۵۶: ۱۰۲)

نتیجه‌گیری

پیش از جمع‌بندی نوشتار حاضر، باید به دو نکته اشاره کرد؛ نخست این که همواره در طول تاریخ هر زمان که شرایط اجتماعی برای مردم به سختی گراییده و سختی‌ها و مشکلات، آستانه تحمل آنان را هدف قرار داده، انتظار ظهور منجی در بین آن‌ها برای رهانیدنشان از شرایط موجود و بازآوری دوران مورد انتظار آن‌ها از صلح و رفاه رو به فزونی گذاشته است. نکته دوم این که همواره چنین نیست که شرایط و زمینه‌های ایجاد انحراف در موضوع مهدویت و طرح ادعای منجی بودن در درون فرد مدعی قرار داشته باشد، بلکه در پاره‌ای از موارد این عامل در خارج از فرد مدعی قرار دارد، چنان‌که درباره مهدی سودانی این چنین بود. شرایط اجتماعی

زمان وی و ظلم و ستم تحمیل شده بر مردم سودان از جانب قدرت‌های داخلی و خارجی آنان را به پذیرش ادعای منجی‌گرایانه مهدی سودانی وادار کرد. به هر روی محمد احمد با لقب مهدی سودانی با سوء استفاده از شرایط سخت پیش روی مردم سرزمین سودان، خود را به عنوان منجی منتظر مردم سودان معرفی کرد. مردم سودان نیز از طرفی با توجه به شخصیت و شهرت وی که برخاسته از وجود طریقت و سلسله مراتب تصوف در سودان بود و زمینه‌ساز ایجاد جایگاه معنوی برای احمد سودانی شده بود و از طرف دیگر به دلیل قرابت‌های مفهومی مهدویت و تصوف، به جنبش وی اقبال چشمگیری نشان دادند و با پذیرش ادعای وی، بر گرد او به عنوان منجی و رهبر خود جمع شدند. سودانی نیز با فرستادن نامه‌هایی به سران قبایل و ذکر شواهدی از جمله خواب‌ها و تطبیق‌های متعدد، ضمن این که خود را مهدی موعود نامید، آن‌ها را به پیوستن به جنبش و قیام خود دعوت نمود. او در نتیجه قیام خود سرانجام توانست با شکست دادن نیروهای انگلیسی، مصری و ترک حکومت مستقلی را تأسیس کند. برای مردم سودان، فارغ از این که سودانی مهدی موعود باشد یا نباشد، به سبب آن که آن‌ها را از یوغ بردگی نجات داد، او حقیقتاً یک «منجی» بود.

منابع

- ابوسلیم، محمد ابراهیم (۱۹۹۰م)، *الأثار الكاملة للإمام المهدي*، خارطوم، دار جامعة الخرطوم للنشر.
- بستوی، عبدالعلیم عبدالعظیم (۱۴۲۰ق)، *المهدي المنتظر في ضوء الاحاديث والآثار الصحيح*، بیروت، دار ابن حزم، چاپ اول.
- خسروشاهی، هادی (بی تا)، *نبرد اسلام در آفریقا*، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ دوم.
- دارمستتر، ژام (بی تا)، *مهدی از صدر اسلام تا قرن سیزدهم هجری*، ترجمه: محسن جهانسوز، تهران، کتابفروشی ادب.
- رادولف، پیترز (۱۳۶۵ش)، *اسلام واستعمار*، ترجمه: محمد خرقانی، تهران، انتشارات آستان قدس رضوی.
- شریف القریشی، باقر (۱۹۹۶م)، *حياة الامام المهدي*، بیروت، ابن المؤلف، چاپ اول.
- عتیقی، عبدالله سلیمان (۱۹۹۹م)، *تاریخ الحركة الاسلامية، نشأتها و تطورها بدأ من محمد بن عبد الوهاب الى يومنا هذا*، کویت، مكتبة المنار الاسلامية، چاپ اول.
- عرفان، امیر محسن (۱۳۸۸ش)، «بازخوانی عوامل پیدایش مدعیان دروغین مهدیت و گرایش مردم به آنان»، فصل نامه *انتظار موعود*، شماره ۳۰.
- عنایت، حمید (۱۳۵۸ش)، *سیری در اندیشه سیاسی عرب*، تهران، امیرکبیر.
- قдал، محمد سعید (۱۹۹۲م)، *الامام مهدي محمد احمد بن عبدالله*، بیروت، دار الجبل، چاپ اول.
- قربان زاده آهنگری، محمد (۱۳۸۰ش)، «جایگاه فرهنگ و تمدن ایران در آفریقا»، فصل نامه *مطالعات دینی*، سال دوم، شماره ۷.
- کوک، ژوزف. ام (۱۳۷۳ش)، *مسلمانان آفریقا*، ترجمه: سید اسدالله علوی، مشهد، بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی، چاپ اول.
- لوتسکی، ولادیمیر (۲۵۳۶ شاهنشاهی)، *تاریخ عرب در قرون جدید*، ترجمه: پرویز بابایی، تهران، چاپار.
- مکاوی، هدی (۲۰۰۷م)، *البناء الاجتماعي للمهدية*، قاهره، مكتبة مدبولی، چاپ اول.

- موثقی، احمد (۱۳۸۴ش)، *جنبش‌های اسلامی معاصر*، تهران، سمت، چاپ هفتم.
- موحدیان عطار، علی و همکاران (۱۳۸۸ش)، *گونه‌شناسی اندیشه منجی موعود*، قم، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب، چاپ اول.
- هولت، پیتر مالکوم (۱۳۶۶ش)، *تاریخ سودان پس از اسلام*، ترجمه: محمدتقی اکبری، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- _____ (۱۹۸۲م)، *دولة المهديّة في السودان عهد الخليفة عبدالله*، بیروت، دارالجبیل.
- هیکت، مروین (۱۳۶۹ش)، *گسترش اسلام در غرب آفریقا*، ترجمه: احمد نمایی و محمدتقی اکبری، تهران، آستان قدس رضوی، چاپ اول.
- Böwering, Gerhard; Crone, Patricia; Mirza, Mahan (2013), *The Princeton encyclopedia of Islamic political thought*. Princeton, N.J: Princeton University Press.
- Holt, P. M. (1970), *The Mahdist state in the Sudan 1881-18981 A study of its origins, development and overthrow*. 2. ed. Oxford: Clarendon.
- Shay, Shaul (2011), *The Red Sea terror triangle. Sudan, Somalia, Yemen, and Islamic terror / Shaul Shay*; translated by Rachel Liberman. New Brunswick, N.J., London: Transaction.
- Warburg, Gabriel (2003), *Islam, sectarianism, and politics in Sudan since the Mahdiyya*. Madison, Wis: University of Wisconsin Press.
- Wasserstein, David J. (2013), *Mamluks and Ottomans*. Studies in Honour of Michael Winter: Taylor & Francis.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۸/۲۳
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۱۰/۱۷

فصل نامه علمی - ترویجی پژوهش‌های مهدوی
سال چهارم، شماره ۱۵، زمستان ۱۳۹۴

پیشینه ادعاهای مظهریت و الوهیت سران بابیت و بهائیت، در جریان‌های باطنی شیعه

محمدعلی پرهیزگار^۱

چکیده

علی محمد شیرازی پس از بابیت، در پی ادعاهای مهدویت و نبوت، از مظهریت و الوهیت خود سخن گفت. حسین علی نوری نیز هم‌زمان با ادعای نبوت، خود را ظهور الهی خواند و به دنبال آن ادعای الوهیت کرد. این دو جریان نوظهور، مدعی بداعت و نوآوری هستند؛ اما در بسیاری از ادعاهایشان، از جریان‌های باطنی و انحرافی تشیع الگو گرفته‌اند که خود برخاسته از آن‌اند.

این نوشتار با بررسی ادعاهای الوهیت و مظهریت علی محمد شیرازی و حسین علی نوری، به پیشینه‌شناسی آن‌ها پرداخته و برای مخاطب روشن می‌سازد که این‌گونه ادعاهای سران بابیت و بهائیت، ریشه در آثار سران جریان‌های باطنی و انحرافی تشیع دارد و در حقیقت، ادعای به ظاهر تازه سران بابیت و بهائیت، بازگو کردن سخنان کهنه پیشینیان است.

واژگان کلیدی

مظهریت، الوهیت، بابیت، بهائیت، جریان‌های باطنی شیعه، جریان‌های نوظهور.

۱. دانشجوی دکتری رشته کلام اسلامی دانشگاه قم و محقق پژوهشگاه معارج (map@bahaiat.com).

مقدمه

علی محمد شیرازی (ملقب به باب و بنیانگذار جریان بابیت در سال‌های ۱۲۶۰ - ۱۲۶۶ قمری) از جمله مدعیان مهدویت است که علاوه بر بابیت و مهدویت، از مظهریت و الوهیت خود نیز سخن گفته است. او پس از ادعای مهدویت خود در سال ۱۲۶۴ قمری، (افندی، ۱۹۹۲: ۹۹) راه را برای خود باز دید و از نبوت و الوهیت نیز سخن گفت.

حسین علی نوری - ملقب به بهاء الله که مدعی نبوت شد و پایه بهائیت را گذاشت - نیز هم‌زمان با نبوت - که بر پایه بشارت «ظهور موعود» توسط علی محمد شیرازی با عنوان «من یظهره الله» بیان شده بود - مدعی الوهیت شد و پیدایش خود را ظهور الهی خواند. بهائیت دوره نبوت را با خاتمیت پیامبر اسلام ﷺ پایان یافته می‌داند و پیدایش حسین علی را ظهور الهی می‌خواند:

ظهور موعود عظیم، ظهور الله است و دوره نبوت منتهی گردید؛ زیرا رسول الله خاتم النبیین بوده. (اشراق خاوری، ۱۳۰: ج ۱، ۷۸)

نوری از جمله کسانی است که با نفی توحید، از یگانگی خود سخن می‌گوید: «اِنَّه لا اله الا انا الباقي الفرد القديم» (نوری، بی تا: ۸۴ و ۸۶) و خود را خدای خدایان می‌خواند: «كُلُّ الالوه من رشح امری تالَّهت و كَلَّ الربوب من طفح حکمی تربت» (افندی، ۱۳۴۰: ج ۲، ۲۵۵).

بابیت و بهائیت مدعی بداعت و نوآوری هستند؛ لیکن شواهد بسیاری وجود دارد که سران بابیت و بهائیت از جریان‌های انحرافی تشیع الگو گرفته‌اند؛ از جمله می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

فرقه اسماعیلیه از تأثیر اسماعیلیه بر بهائیت می‌نویسد (هاجسن، ۱۳۸۷: ۳۷۸) و فلسفه نیکو ارتباط شوقی افندی با سران اسماعیلیه را گزارش می‌دهد (نیکو، ۱۳۹۰: ۵۹). *دانشنامه جهان اسلام* گرایش نقطویان به بابیت و یاری رساندن به علی محمد شیرازی در دین‌سازی را نقل می‌کند (رضازاده لنگرودی، ۱۳۷۹: ۶۵۲) و صاحب *حروفیه* نیز از قرائن الگوگیری بابیت از حروفیه و نقطویه پرده برمی‌دارد (خیاوی، ۱۳۷۹: ۲۱).

مقاله حاضر به پیشینه برخی ادعاهای مظهریت و الوهیت سران بابیت و بهائیت پرداخته و با بیان شواهدی از تشابه‌ها، تجانس‌ها و اقدامات همسان، پیشینه آنان را در بعضی جریان‌های باطنی سده‌های گذشته تشیع - که برخی از آنان ادعای جدایی و نسخ اسلام را هم بیان کرده‌اند - جست‌وجو می‌کند؛ زیرا بابیت و بهائیت دو جریان انحرافی برخاسته از تشیع

هستند که ادعای جدایی و نسخ اسلام دارند.

ادعاهای مظهریت

سران بابیت و بهائیت از جمله مدعیان مظهریت هستند که گرفتار تشبیه نیز شده‌اند. سابقه ادعاهای آنان را می‌توان در گزارش‌های کتاب‌های تاریخی، کلامی و ملل و نحل یافت. در این نوشتار دیرینه برخی از این ادعاها را در جریان‌های باطنی و انحرافی شیعه بررسی می‌کنیم:

۱. تشابه ادعاهای مظهریت

علی محمد شیرازی از جمله مدعیانی است که در توجیه ادعای مهدویت خود، از ادعای تازه مظهریت پرده برمی‌دارد:

نظر کن در فضل حضرت منتظر که چقدر رحمت خود را در حق مسلمین واسع فرمود تا آن که آن‌ها را نجات دهد. مقامی که اول خلق است و مظهر اثنی‌انا الله، گونه خود را به اسم بابیت قائم آل محمد (عجل الله تعالی فرجه) ظاهر فرموده. (شیرازی، بی‌تا، ۲۹)

آیتی - از مبلغان و نویسندگان بهائیت (م ۱۳۳۲ ش) - نیز ادعای مظهریت حسین علی نوری را این‌گونه گزارش می‌کند:

در سن چهل سالگی به بغداد مراجعت فرموده در همان سال کتاب ایقان نازل گشت و چون سنین عمر شریفش به چهل و هفت رسید، بعثت جهری واقع شد و در باغ نجیب پاشا در بغداد علناً مظهریت و مأموریت خویش را اظهار فرمود. (آیتی، بی‌تا: ۲۵۸)

اشراق خاوری نویسنده و مبلغ بهائیت (م ۱۳۵۱ ق) نیز حسین علی را مظهر الهی خوانده و درباره امی بودنش می‌نویسد:

مظهر الهی باید نور الهی باشد و نورانیتش از خود او باشد، نه از غیر، مثل این آفتاب که نورش از خود اوست. (اشراق خاوری، ۱۲۸: ۳۷۹)

وی در جای دیگر نیز می‌نویسد:

مقام این ظهور عظیم و موعود کریم از مظاهر سابقه بالاتر است؛ زیرا نبوت به ظهور محمد رسول الله ختم گردید و این دلیل است که ظهور موعود عظیم، ظهور الله است. (همو، ۱۳۰: ج ۱، ۷۸)

او گزارشی آورده است:

خداوند همانا در قرآن مجید حضرت رسول ﷺ را خاتم النبیین نامیده و سلسله نبوت را به

وجود مبارکش ختم کرده و در سوره الاحزاب نازل شده: ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّشَوَلَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ﴾ (احزاب، ۴۰) و از این مطلب در کمال وضوح عظمت مقام مظهر الهی و موعود ملل و ادیان ظاهر می شود. به این معنا که مقام آن حضرت، رسالت و نبوت نبوده و نیست، بلکه ظهور الله و مظهر مقدس نفس غیب الغیوب است که در قرآن مزده ظهورش به همین اسم نازل شده: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ضُلُكٍ مِّنَ الْغَمَامِ﴾ (بقره، ۲۱۰). (همو، بی تا، ج ۱، ۱۱۴)

حسین علی نوری درباره هیکل و جمال و کینونت و ذاتش می نویسد:

کذلک نزلت جنود الوحی من شطر الله المهیمن القیوم و ظهرت جنود الالهام من مشرق الامر من لدی الله العزیز المحبوب. قل قد قدر مقادیر الامشیاء فی هذا الهیکل المخزون المشهود و کنز فیه علم السموات و الارض و علم ما کان و ما یکون و رقم من اصبع صنع ربک فی هذا الكتاب ما یعجز عن ادراکه العارفون و خلق فیه الهیاکل الاتی ما اطلع بها احد الا نفس الله ان انتم توقنون طوبی لمن یقرئه و یتفکرفیه و یکون من الذین هم یفقهون. قل لا یری فی هیکلی الا هیکل الله و لا فی جمالی الا جماله و لا فی کینونتی الا کینونتته و لا فی ذاتی الا ذاته و لا فی حرکتی الا حرکتته و لا فی سکونی الا سکونه و لا فی قلمی الا قلمه العزیز المحمود. قل لم یکن فی نفسی الا الحق و لا یری فی ذاتی الا الله ایاکم ان تذکروا الایتین فی نفسی تنطق الذرات انه لا اله الا هو الواحد الفرد العزیز الودود. لم ازل کنث ناطقاً فی جبروت البقاء اننی انا الله لا اله الا انا المهیمن القیوم و لا ازال انطق فی ملکوت الاسماء اننی انا الله لا اله الا انا العزیز المحبوب. قل ان الربوبیة اسمی قد خلقت لها مظاهر فی الملک انا کننا منزها عنها ان انتم تشهدون و الالوهیة اسمی قد جعلنا لها مطالع یحیطن العباد و یجعلنهم عباد الله ان انتم توقنون کذلک فاعرفوا کل الاسماء ان انتم تعرفون. ان یا لام الفضل فی هذا الاسم انا جعلناک مظهر الفضل بین السموات و الارض منک بدتنا بالفضل بین امکانات و الیک نرجعه ثم منک نظهره مره اخرى امراً من لدنا و انا الفاعل لما اشاء بقولی کن فیکون کل فضلی ظهر فی الملک بدء منک و الیک یعود. (نوری، ۱۵۳: ج ۱، ۱۳ - ۱۴)

این ادعاها ریشه در جریان های باطنی و انحرافی پیش از بابیت و بهائیت دارد که به برخی از آن ها اشاره می شود:

الف) مخمسه

مخمسه از جمله کسانی هستند که از مظهریت سخن رانده اند. اشعری (از محدثان و فرقه نگاران قرن سوم) درباره مظهریت در مخمسه می نویسد:

از این جهت به پیروان ابوالخطاب مخمسه گفته می‌شود که می‌پنداشتند خداوند بزرگ در پنج صورت مختلف (محمد، علی، فاطمه، حسن و حسین) ظاهر و متجلی گشت. وی همچنین می‌نویسد: «پنداشتند حقیقت و صورت حضرت محمد ﷺ مظهر خداست؛ زیرا او نخستین شخص و ناطقی بود که نطق کرد. (اشعری، ۱۳۸۷: ۱۲۳)

ب) نصیریه

نوبختی - از متکلمان و فرقه‌نگاران قرن سوم - در گزارش نصیریه می‌نویسد:

آنان پندارند که خدای تعالی بعضی اوقات در جسد علی حلول می‌کرد و گویند آن زمانی که علی درب بسیار سنگین خیبر را از جای برکنند، به قدرت ربانی او بود و زمانی بود که خداوند در او حلول کرده بود. (نوبختی، ۱۳۶۱: ۱۳۵ - ۱۳۶)

ج) حروفیه

حروفیه معتقدند خدای سبحان در شخص انسان متجلی می‌شود. این مظاهر الهی در صور متوالیه انبیاء و اولیاء و عاقبت به صورت الوهیت ظهور می‌کند (مشکور، ۱۳۷۵: ۱۵۴). فضل‌الله استرآبادی حضرت محمد ﷺ را آخرین و خاتم پیامبران می‌داند که پس از او نبوت به اولیاء می‌رسد که عبارت‌اند از امیر مؤمنان علی علیه السلام تا امام حسن عسکری علیه السلام و فضل‌الله خود را خاتم اولیاء و آخر آن مظاهر می‌خواند. او خود را سرآغاز دوره جدید و مظهر «الوهیت» می‌داند (همو). دختر او «کلمة الله هی العیا» و «قره‌العین» لقب داشت که به گمان برخی فرقه‌نگاران بابیت با الگوگیری از حروفیه این لقب را به طاهره زرین تاج داده است (همو: ۱۵۵).

د) نقطویه

این فرقه، مرشد را مظهر خدا و «انسان الهی» می‌انگاشتند (ذکاوتی، ۱۳۹۱: ۱۳۷). در کتاب *محرم‌نامه* آمده است:

همان‌گونه که خاتم انبیاء هم صاحب نبوت و هم صاحب ولایت است، نبوت به وجود او ختم می‌شود و ولایت و جانشینی او را علی علیه السلام جایز می‌گردد، همان‌گونه نیز خاتم اولیا (فضل) هم صاحب ولایت و هم مظهر الوهیت است و ولایت به وجود او ختم می‌شود. از این رو مقام جانشینی او فقط مظهری از الوهیت است و اولین وصی و قائم مقام او نیز کلمة الله هی العیا (دختر فضل) است. (رفیعی، ۱۳۷۶: ج ۶، ۲۴۵)

ه) اهل حلول

عبد القاهر بغدادی - از محدثان و فرقه‌نگاران قرن چهارم - می‌نویسد:

دیدم بعض اهل حلول را. الحلمانیه یستدل علی جواز حلول الاله فی الاجساد بقول الله

تعالی للملائکه فی آدم: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ (حجر، ۲۹) و کان یزعم ان الله انما امر الملائكة بالسجود لآدم لانه كان قد حل فی آدم و انما حله لانه خلقه فی احسن تقویم. (بغدادی، بی تا: ۱۵۶ - ۱۵۷)

و) اهل حق

از جمله اعتقادات اهل حق، اعتقاد به حلول یا تجلی ذات حق در جامه و دون بشر است (خدابنده، ۱۳۸۲: ۸۷). بنا به خلاصه نامه سرانجام، جامه به معنای پیکره و قالب انسانی است و چنان چه به تکامل برسد، نور و فروغ الهی در آن تجلی می کند و به پایه مظهریت می رسد (همو: ۸۸). به اعتقاد اهل حق، هفتوانه مظاهر الوهیت هستند (همو: ۸۹ - ۹۰). برخی از اهل حق اولین تجلی کامل ذات خدا را در حضرت علی علیه السلام و دومین تجلی تام و تمام را در سلطان اسحاق می دانند و گاهی اسحاق را دون یا مظهر علی علیه السلام خوانده و آن دو را برابر دانسته اند (جیحون آبادی، ۱۳۹۳: ۲۹).

۲. همانندی تشبیه و تجسیم خدا

حسین علی نوری در گفتار و نوشتار خود به تشبیه و تجسیم خدا نیز آلوده شده و از خدایی سخن می گوید که موهای صورتش می جنبند:

اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ بِشِعْرَاتِكَ الَّتِي يَتَحَرَّكُ عَلَيَّ صَفَحَاتُ الْوَجْهِ كَمَا يَتَحَرَّكُ عَلَيَّ صَفَحَاتُ الْأَلْوَابِ قَلَمُكَ الْأَعْلَى. (نوری، ۱۳۳۹: ۱۲۳)

هنگامی که از او پرسیدند: شما که خود را خدا می دانی، چرا گاهی می گویی ای خدا و در برخی نوشته هایت از او کمک می خواهی؟ گفت:

يَدْعُوا ظَاهِرِي بَاطِنِي وَبَاطِنِي ظَاهِرِي، لَيْسَتْ فِي الْمَلِكِ سِوَايَ وَ لَكِنِ النَّاسُ فِي غَفْلَةٍ مَبِينٍ. (همو، ۱۵۳: ۴۰۵)

وی از زندان رفتن خدا نیز سخن گفته است:

قَدْ تَجَلَّى اللَّهُ مِنْ أَفْقِ السَّجْنِ عَلَيْكَ يَا أَيُّهَا الْمَقْبَلُ إِلَى اللَّهِ فَالِقُ الْأَصْبَاحِ. (همو: ۴۱۷)

این جملات حسین علی نوری از جنس کلمات جریان های انحرافی پیش از اوست.

الف) مغیریه

بغدادی در گزارش مغیریه از آلودگی آنان به تشبیه و تجسیم خدا می نویسد:

زعم ان معبوده رجل من نور وله اعضاء وقلب ينبع منه الحكمة. (بغدادی، بی تا: ۱۴۶؛

شهرستانی، ۱۴۲۱: ۲۰۸)

چندین تن از غلات که مشهورترین آنان مغیره بن سعید و ابو منصور عجلی بودند، به خاطر آن شهرت یافتند که خدا را با مشخص‌های انسانی توصیف کرده‌اند. به طور عام‌تر بسیاری از غلات معتقدند خدا در ذات خود روح یا نوری الهی است که می‌تواند به صورت‌ها و شکل‌ها و مخلوقات مختلفی تجلی یابد؛ در نتیجه به حلول ذات الهی در جسم انسان به‌ویژه در کالبد امام باور داشتند (دفتری، ۱۳۸۳: ۸۰).

ب) نصیریه

اشعری در گزارش جریان نصیریه آورده است:

نصیریه بر این باورند که خدا نیز به صورت بعضی اشخاص ظاهر می‌شده است؛ چون پس از پیامبر اسلام ﷺ کسی برتر و شایسته‌تر و فاضل‌تر از حضرت علی علیه السلام و بعد از او فرزندان او که بهترین مردم بودند وجود نداشتند، خداوند در پیکرو به صورت آنان ظاهر می‌شد و با زبان آن‌ها سخن می‌گفت و با دست آن‌ها عمل می‌کرد، از این جهت است که ما نام خدا را بر آن‌ها اطلاق می‌کردیم. (اشعری، ۱۳۸۷: ۳۵۳)

ادعاهای الوهیت

سران باییت و بهائیت از جمله مدعیان هستند که در کنار ادعای مهدویت، نبوت و مظهریت، مدعی الوهیت نیز شده‌اند. در این نوشتار سابقه ادعاهای الوهیت آنان را در جریان‌های باطنی و انحرافی شیعه بررسی می‌کنیم:

۱. ریشه ادعا

علی محمد شیرازی در پی ریاضت‌های خود (اشراق خاوری، ۱۹۹۱: ۶۲ - ۶۴؛ آیتی، بی تا: ج ۱، ۳۴) ادعاهای باییت تا الوهیت را مطرح کرد. این کار او برگرفته از باور فضل‌الله نعیمی - سرکرده جریان حروفیه - است. او در این باره می‌گفت:

آدمی در نتیجه ریاضت و کمال می‌تواند به درجه الوهیت برسد. (مشکور، ۱۳۷۵: ۱۵۳)

فضل‌الله حروفی پس از بازگشت از مکه دوباره به خوارزم رفت و مدتی نامعلوم در آن جا ماند در این هنگام بود که پس از اهتمام جدی به عبادت و ریاضت، رؤیاهای مهمی دید که در آن‌ها درباره مأموریت آینده، بزرگی‌شان خود و اهمیت کاری که بر عهده دارد اشاراتی یافت (ذکاوتی، ۱۳۹۱: ج ۲، ۳۷۸ - ۳۷۹).

۲. تصریح در ادعا

علی محمد شیرازی بی‌پرده ادعای ربوبیت و الوهیت کرده و خود را ذات الله می‌نامد:

شهد الله انه لا اله الا هو الملك ذو الملاکین وان علی قبل نبیل ذات الله و کینونیته.
(شیرازی، بی‌تا: ۵)

او درباره ظهور ربوبیتش می‌نویسد:

چون که ظهور سر ظهور الله نه ظهور به شأن نبوت و ولایت، بل به ظهور ربوبیت از این جهت بود که ظاهر شد به ظهور اننی انا الله لا اله الا انا در حین ظهور اول کسی که به من بیعت کرد، محمد ﷺ بود، چنانچه نص حدیث است، بعد امیرالمؤمنین علیه السلام بود و بعد ائمه علیهم السلام. (شیرازی، بی‌تا: تفسیر نقطه باء زیر بسم الله)

حسین علی نوری نیز با نفی توحید، از یگانگی خود نوشته است:

انه لا اله الا انا الباقي الفرد القديم. (نوری، بی‌تا: ۸۴ و ۸۶)

وی برخی صفات الهی را برای خود می‌شمارد:

يا ملأ الانشاء اسمعوا نداء مالک الاسماء انه ینادیکم من شطر سجنه الاعظم انه لا اله الا
انا المقتدر المتکبر المتسخّر المتعالی العليم الحکيم. (همو: ۱۲۳ - ۱۲۴)

او در ادامه آورده است:

ایاکم ان ینعکم ما نزل فی الكتاب عن هذا الكتاب الذی ینطق بالحق انه لا اله الا انا
العزیز الحمید. (همو: ۱۲۵ - ۱۲۶)

و اضافه می‌کند:

قال وقوله الحق انه ینطق فی کل شأن انه لا اله الا انا الفرد الواحد العليم الخبیر. (همو:
۱۳۶)

حسین علی نوری در قصیده ورقائیه خود را خدای خدایان می‌خواند:

کل الالوه من رشح امری تاهمت و کل الربوب من طفح حکمی تربت (افندی، ۱۳۴۰:
ج ۲، ۲۵۵)

وی در لوح تولدش با جمله‌ای متناقض، از ادعای الوهیت خود پرده برمی‌دارد:

فیا حبذا من هذا الفجر الذی فیهِ استوی جمال القدم علی عرش اسمیه الأعظم العظیم و

فِيهِ وُلِدَ مَنْ لَمْ يَلِدْ وَ لَمْ يُولَدْ. (اشراق خاوری، ۱۹۸۱، ۵۰)

و خود را حقیقت الرحمان می خواند:

يَا نَّ هَذِهِ لَلَّيْلَةُ وُلِدْتُ فِيهَا حَقِيقَةُ الرَّحْمَنِ. (همو: ۵۵)

عباس افندی - دومین سرکرده بهائیت معروف به عبدالبهاء - نیز در گزارشی از ادعاهای الوهیت قدوس و قره العین خبر می دهد:

حضرت قدّوس روحی له الفداء یک کتاب در تفسیر صمد نازل فرمودند از عنوان کتاب تا نهایتش ائی انا الله است و جناب طاهره انی انا الله را در بدشت تا عنان آسمان باعلی النداء بلند نمود. (افندی، ۱۳۴۰: ج ۲، ۲۵۵)

با بررسی جریان های پیش از بابیت و بهائیت روشن می شود که این ادعاها ریشه در انحرافات فکری جریان های باطنی شیعه دارد:

الف) نصیریه

اشعری قمی از ابن تیمیه گزارش می کند که از بدعت های فرقه نصیریه این است که می گفته اند:

اشهد ان لا اله الا حیدرانزع البطين؛ اشهد ان لا اله الا سلمان ذو القوة المتين. (اشعری، ۱۳۸۷: ۳۵۳)

ب) حروفیه

بر اساس برخی گزارش ها، حروفیان در اذان و اقامه به الوهیت و وحدانیت فضل الله نعیمی شهادت می دادند:

اشهد ان لا اله الا فضل الله. (ثبوت، ۱۳۸۸: ج ۱۳، ۸۶)

ج) نقطویه

نقطویه در گزارش های خود آورده است که محمود پسیخانی (سرکرده جریان نقطویه) نیز آشکارا از خدایی دم می زد: «لا اله الا انا» (ذکاوتی، ۱۳۹۳: ۱۳۷). خیایوی - از نویسندگان معاصر - نیز نوشته است: نعیمی - مرشد جریان حروفیه - در سروده های خود از الوهیت دم می زند:

پنبه غفلت ز گوشش، خواجه چو آرد برون بشنود از کائنات «انی انا الله» ما (خیایوی، ۱۳۷۹: ۱۹۶)

یادسپاری: برخی از بابیان و بهاییان در مقام توجیه ادعاهای الوهیت و ربوبیت علی محمد شیرازی و حسین علی نوری از شطح بودن آنها سخن گفته‌اند و به جملات بایزید بسطامی استناد کرده‌اند. در مقام پاسخ باید گفت: میان ادعاهای علی محمد و حسین علی با جملات بایزید بسطامی که از الوهیت دم زده است، تشابه و تفاوت‌هایی وجود دارد. آری، هر سه از الوهیت دم زده‌اند؛ لیکن شیرازی و نوری بی‌پرده از «لا اله الا انا» و ... سخن گفته‌اند و بسطامی با گفتاری کنایی و شطح‌گونه از الوهیت دم زده است. بسطامی در این باره می‌گوید:

«لیس فی جبتی سوی الله» و «سبحانی ما اعظم شأنی». (شمس، ۱۳۸۷: ج ۱۵، ۴۰۹)

جملات حلاج نیز همچون تعبیر بایزید است. او نیز با صراحت ادعای الوهیت نکرده و با جملاتی شطح‌گونه می‌گوید: «انا الحق» (همو: ۴۱۰). بر این اساس ادعاهای علی محمد شیرازی و حسین علی نوری از جنس جملات حلاج و بایزید نیست که بتوان توجیح‌شان کرد.

۳. تشابه مدعی

باییت و بهائیت مدعاهای گوناگونی در این زمینه دارد که سابقه در جریان‌های باطنی شیعه دارد:

الف) آغاز دوره الوهیت

اشراق خاوری از پایان نبوت و آغاز دوره الوهیت سخن می‌گوید:

مقام این ظهور عظیم و موعود کریم از مظاهر سابقه بالاتر است؛ زیرا نبوت به ظهور محمد رسول الله ختم گردید و این دلیل است که ظهور موعود عظیم، ظهور الله است. (اشراق خاوری، ۱۳۰: ج ۱، ۷۸)

این سخن ریشه در کلام سید اسحاق (مرشد و نویسنده حروفیه) دارد. وی درباره آغاز دور الوهیت می‌نویسد:

همازن که در زمان حضرت انبیا صلعم دور نبوت به ولایت تمامی که ختم نبوت عبارتی ازین معنی در زمان خو که آدمی دور ولایت به الوهیت منتهی هستی و تا خدا خواه ظاهر نکرده بیان کتب سماوی عموماً و قرآن خصوصاً و معنای انسانیت ظاهر نبی. (هوارت، ۱۳۲۷: ۱۶)

او در جای دیگری آورده است:

وان شق القمر و انتهاء زمان نبوت چون ابتدا زمان ولایتی و ختم او ابتداء ظهور الوهیتی

همازن که رسول و اقی سترون ربکم کما ترون القمر لیلہ البدر... (همو: ۴۹)

خیایوی نیز در گزارش حروفیه می نویسد:

حروفیه دور کائنات را بر سه اساس مبتنی می دانند: نبوت، امامت و الوهیت که با ظهور فضل الله استرآبادی - که مهدی است - دور الوهیت شروع شده است. (خیایوی، ۱۳۷۹: ۱۹۵؛ رفیعی، ۱۳۷۶: ج ۶، ۲۴۴)

با ظهور فضل الله صورت کامل خداوند در وجود شخصی که به ۳۲ حرف معرف تام دارد، به ظهور می رسد (ذکاوتی، ۱۳۹۱: ج ۲۰، ۳۸۴). دوره الوهیت با آخرین امام آغاز می شود که مهدی علیه السلام است. مهدی «فضل» است (خیایوی، ۱۳۷۹: ۱۹۵). به اعتقاد فضل، با عبور آدمی از مراحل نبوت و ولایت، نبوت به مرحله الوهیت رسیده است و او پرچمدار هدایت بشر برای رسیدن به چنین جایگاهی است (رفیعی، ۱۳۷۶: ج ۶، ۲۴۵).

ب) انکار خدا

حسین علی نوری با جمله «لا اله الا انا» از وحدانیت خدا و انکار خدای سبحان سخن گفته است. این ادعا شبیه جمله «استعن بنفسک الذی لا اله الا هو» است که از رساله های محمود پسیخانی گزارش شده است (ذکاوتی، ۱۳۹۳: ۱۳۷) و او این عبارت را به جای «بسم الله الرحمن الرحیم» می نوشت و مرادش این بود که از خویشتن یاری بجو که جز تو خدایی نیست (مشکور، ۱۳۷۵: ۱۱۹) و این به معنای انکار خداست؛ همان حرفی که حسین علی نوری می زند. جمله «لا اله الا انا» نیز در گزارش های صادق کیا از نوشته های نقطویان بسیار گزارش شده است (ذکاوتی، ۱۳۹۳: ۱۳۷).

ج) انسان خدای

ادعاهای سران بابیت و بهائیت نشان گر آن است که آنان در پی نوعی انسان خدایی هستند. این اعتقاد در میان گروهک های بسیاری وجود دارد. مجذوب علی شاه کبودرآهنگی در این باره می نویسد:

دیگر طایفه ملاحظه و تناسخیه اند که خود را نقطویه می خوانند و مبداء اشیاء را ذات مربع می گویند و آن عبارت است از روح انسانی و ایشان خود را خدا می خوانند و می گویند انسان تا خود را نشناخته است، بنده است و چون خود را شناخت، خداست. (کبودرآهنگی، بی تا: ۹)

د) تثلیث

حسین علی نوری در دعای هنگام قیام نماز بهائیت دستور می دهد که گفته شود:

شهد الله انه لا اله الا هو. له الامر والخلق. قد اظهر مشرق الظهور ومكلم الظور الذي به انوار الافق الاعلى ونطقتم سدرة المنتهى وارتفع النداء بين الارض والسماء. (نوری، بی تا: ۳۸)

این دستور حسین علی، همان تثلیث مسیحیت و علوی‌های بکتاشی یا اقالیم ثلاثه یزیدیه است. در مسیحیت گفته می‌شود الله، روح القدس و مسیح. در بکتاشیه از خدا، محمد و علی سخن می‌گویند و یزیدیه از خدا، ملک طاووس و شیخ عادی یاد می‌کنند و حسین علی نوری از الله، مکلم طور و مشرق ظهور (خودش) نام می‌برد که به معنای تثلیث است (آیتی، ۱۳۸۹: ج ۲، ۳۰۶).

۴. تجانس تعابیر مدعیان

گاهی جنس جملات نیز در ادعاهای سران باییت و بهائیت، الگو گرفته از دیگران است. حسین علی نوری هنگام بیان حکم لواط می‌نویسد:

انا نستحي ان نذكر حكم الغلمان. (نوری، بی تا: ۱۰۴)

این گونه از عبارت پردازی ریشه در جملات محمود پسیخانی دارد. او می‌نویسد:

بی شرم آیی، الله لا ابالی آیی تا به کل فعال محمود آمده باشی، و جمله اولیات را به محمود که نفس لا یستحیی است آورده کرده... (ذکاوتی، ۱۳۹۳: ۱۱۵)

۵. اقدامات همسان مدعیان

حسین علی نوری از علی محمد شیرازی گزارش می‌کند که او «من یظهره الله» را قبله متحرک پیروان خود معرفی می‌کرد:

انما القبلة من يظهره الله متی ینقلب تنقلب الی ان یستقر. (نوری، بی تا: ۱۲۹)

حسین علی نوری نیز با بهره‌گیری از این حکم، خود را قبله گاه بهائیت ساخت و پیروان خود را به سجده بر خود واداشت:

إذا اردتم الصلوة ولوا وجوهكم شطری الاقدس المقام المقدس الذی جعله الله... مقبل^۱
اهل مدائن البقاء. (همو: ۷)

فرهاد دفتری پس از گزارش ادعاهایی که درباره الوهیت الحاکم بامر الله شده، از سجده

۱. مقبل، یعنی محلی که نمازگزار به طرف آن توجه می‌کند که قبله نامیده می‌شود.

بر او می‌نویسد:

حاکم تمایل شدیدی به زهد و پرهیزگاری پیدا کرده بود. در سال ۴۰۳ قمری مردم را از سجده کردن در برابر خود منع کرد. (دفتری، ۱۳۸۳: ۲۲۶)

این گزارش گواه آن است که مردم الحاکم بامر الله را خدا پنداشته و بر او سجده می‌کردند (همو).

نتیجه‌گیری

بر اساس پیشینه‌ای که از ادعاهای مدعیان مظهریت و الوهیت بیان شد و شباهت‌ها، تجانس‌ها و اقدامات همسانی که میان آن مدعیان و ادعاهای سران باییت و بهائیت وجود دارد، روشن می‌شود که ادعاهای مظهریت و الوهیت علی‌محمد شیرازی و حسین علی نوری، نه تنها بداعت و تازگی ندارد، بلکه مسبوق به سابقه و الگوسازی شده از آثار جریان‌های باطنی و انحرافی شیعه است که پیش از این دو مسلک می‌زیستند.

منابع

- آیتی، عبدالحسین (۱۳۸۹ش)، *کشف الحیل*، علی امیر مستوفیان، تهران، نشر راه نیکان، چاپ اول.
- _____ (بی تا)، *الکواکب الدریة فی مآثر البهائیه*، بی جا، بی نا.
- اشراق خاوری، عبد الحمید (۱۲۸ ب^۱)، *گنجینه حدود و احکام*، بی جا، مؤسسه ملی مطبوعات امری.
- _____ (۱۳۰ ب)، *رحیق مختوم*، تهران، مؤسسه ملی مطبوعات امری.
- _____ (۱۹۸۱ م)، *رساله ایام تسعه*، امریکا، نشر لجنه ملی امور احباب ایرانی در امریکا، چاپ ششم.
- _____ (۱۹۹۱ م)، *مطالع الانوار*، بی جا، مؤسسه مرآت.
- _____ (بی تا)، *قاموس توفیق منیع*، بی جا، بی نا.
- اشعری قمی، سعد بن عبد الله بن ابی خلف (۱۳۸۷ش)، *المقالات والفرق*، محمدجواد مشکور، تهران، انتشارات آشیانه کتاب، چاپ دوم.
- افندی، شوقی (۱۹۹۲ م)، *قرن بدیع*، کانادا، مؤسسه معارف بهایی، چاپ دوم.
- افندی، عباس (۱۳۴۰ش)، *مکاتیب عبدالبهاء*، مصر، بی نا، چاپ اول.
- الهی، نورعلی (بی تا)، *برهان الحق*، بی جا، بی نا.
- بغدادی، ابی منصور عبد القاهر بن طاهر (بی تا)، *الفرق بین الفرق*، قاهره، مؤسسه الحلبي و شرکاة للنشر و التوزیع.
- ثبوت، اکبر (۱۳۸۸ش)، *دانشنامه جهان اسلام* (مدخل حروفیه)، تهران، بنیاد دائرة المعارف اسلامی.
- جیحون آبادی، نعمت الله بن بهرام (بی تا)، *حق الحقائق*، تهران، نشر سها.
- خدابنده، عبدالله (۱۳۸۲ش)، *شناخت فرقه اهل حق*، تهران، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، اول.
- خیابوی، روشن (۱۳۷۹ش)، *حروفیه (تحقیق در تاریخ و آراء و عقاید)*، تهران، نشر آتیه، اول.
- دفتری، فرهاد (۱۳۸۳ش)، *تاریخ و عقاید اسماعیلیه*، فریدون بدره ای، تهران، نشر و پژوهش فرزاد روز.

۱. مراد از «ب»، تقویم جعلی بهائیت است که بدیع نام دارد.

- ذکاوتی قراگزلو، علی‌رضا (۱۳۹۳ش)، جنبش نقطویه، قم، نشر ادیان.
- ذکاوتی قراگزلو، علی‌رضا؛ فاطمه لاجوردی (۱۳۹۱ش)، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی* (مدخل حروفیه)، تهران، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
- رضازاده لنگرودی، رضا (۱۳۷۹ش)، *دانشنامه جهان اسلام* (مدخل پسیخانیه)، تهران، بنیاد دائرة المعارف اسلامی.
- رفیعی، علی (۱۳۷۶ش)، *دایرة المعارف تشیع* (مدخل اهل حق)، تهران، نشر سازمان دایرة المعارف تشیع.
- شمس، محمّدجواد (۱۳۸۷ش)، *دایرة المعارف بزرگ اسلامی* (مدخل تصوف)، تهران، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
- شهرستانی، ابی‌الفتح محمّد بن عبدالکریم بن ابی‌بکر احمد (۱۴۲۱ق)، *الملل والنحل*، بیروت، دارالمعرفة، چاپ نهم.
- شیرازی، علی محمّد (بی‌تا)، *تفسیر سوره حمد*، تفسیر نقطه باء زیر بسم الله، بی‌جا، بی‌نا.
- _____ (بی‌تا)، *دلایل السبعة*، بی‌جا، بی‌تا.
- _____ (بی‌تا)، *لوح هیکل‌الدین* (به ضمیمه بیان عربی)، بی‌جا، بی‌نا.
- کیودراهنگی، محمدجعفر (بی‌تا)، *رسائل مجذوبیه* (رساله اعتقادات)، بی‌جا، بی‌نا.
- مشکور، محمّدجواد (۱۳۷۵ش)، *فرهنگ فرق اسلامی*، مشهد، آستان قدس رضوی، چاپ سوم.
- نوبختی، حسن بن موسی (۱۳۶۱ش)، *فرق الشیعة*، محمّدجواد مشکور، بی‌جا، انتشارات علمی فرهنگی.
- نوری، حسین علی (۱۳۳۹ش)، *ادعیه حضرت محبوب*، مصر، بی‌نا.
- _____ (۱۵۳ب)، *آثار قلم‌اعلی*؛ کتاب مبین، بی‌جا، مؤسسه معارف امری، چاپ سوم.
- _____ (بی‌تا)، *اقدس*، بی‌جا، بیت العدل.
- نیکو، حسن (۱۳۹۰ش)، *فلسفه نیکو*، علی‌امیر مستوفیان، تهران، نشر راه نیکان، چاپ اول.
- هاجسن، مارشال گودوین سیمز (۱۳۸۷ش)، *فرقه اسماعیلیه*، ترجمه: فریدون بدره‌ای، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ ششم.
- هوارت، کلمنت (۱۳۲۷ش)، *مجموعه رسائل حروفیه*، لیدن، مطبعة بریل.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۸/۲۹
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۱۰/۱۵

فصل نامه علمی-ترویجی پژوهش‌های مهدوی
سال چهارم، شماره ۱۵، زمستان ۱۳۹۴

تحلیل آیات مهدوی در پرتو روایات تفسیری

مهدی حسینیان قمی^۱

چکیده

پیش‌تر درباره چهار آیه از آیات مهدوی و روایات تفسیری آن گفت‌وگو کردیم و به تحلیل آیات و روایات تفسیری ذیل آن پرداختیم و استحکام روایات تفسیری امامان علیهم‌السلام را نشان دادیم. در این نوشتار، برآنیم به دو آیه دیگر از آیات مهدوی و روایات تفسیری آن پردازیم؛ ولی پیشاپیش مقدمه‌ای نه‌چندان کوتاه پیرامون ضرورت تحلیل روایات مهدوی و دفاع از آن، با عنوان «دفاع از روایات مهدوی» و «تحلیل روایات مهدوی» خواهیم داشت، آن‌گاه در ادامه بحث از آیات و روایات تفسیری مهدوی، به آیات پنجم و ششم می‌پردازیم.

واژگان کلیدی

آیات مهدوی، روایات مهدوی، تفسیر، حدیث، روایات تفسیری.

۱. استاد حوزه علمیه قم (mohadas14@mihanmail.ir).

مقدمه

دفاع از روایات مهدوی

توجه به مجموعه روایات مهدوی در راستای پرداختن به مسائل مهم مرتبط با مهدویت، مبنای پژوهش‌ها و مهم‌ترین وظیفه ماست. بنابراین باید این مجموعه روایات را درست شناخت و از آن در مباحث متنوع مهدویت بهره برد و الهام گرفت؛ ولی بسیاری قدر این مجموعه را نمی‌دانند و آن‌گونه که بایسته و شایسته است از این روایات بهره‌مند نمی‌شوند. جای شگفتی است که حتی برخی از محققان گاه به بهانه‌هایی از این مجموعه فاصله می‌گیرند.

نگارنده وظیفه خود می‌داند که از این مجموعه روایی عمیقاً دفاع کند و به شبهاتی که در ارتباط با مجموعه روایات مهدویت مطرح می‌شود، پاسخی در خور دهد.

در این جا به برخی از شبهات کلی مطرح پیرامون روایات مهدویت اشاره می‌کنیم:

۱. روایات مهدویت یا بخش‌های مهمی از آن در محورهای جعل قرار دارد و این جهت پذیرش این مجموعه را با مشکل مواجه می‌سازد.
 ۲. بخش‌هایی از روایات مهدویت مورد سوءاستفاده افراد و گروه‌هایی قرار می‌گیرد و به همین دلیل باید از مطرح‌سازی آن‌ها فاصله گرفت.
 ۳. در این بخش از روایات تهذیب و تمحیص و پالایش صورت نگرفته و از این نظر این روایات پیراسته نیست.
 ۴. این مجموعه از روایات بیشتر به مباحثی می‌پردازد که مربوط به آینده و از دسترس فهم ما دور است.
 ۵. بخش عمده‌ای از روایات مهدویت ضعیف است و از گردونه اعتبار خارج است.
 ۶. روایات مهدویت مربوط به امروز ما نیست و آن‌چه وظیفه است پرداختن به مسئولیت امروز ماست.
 ۷. مباحث مهدوی مباحث عقیدتی است و در مباحث عقیدتی خبر واحد کارگشایی ندارد و ما نیازمند خبر متواتر یا خبر واحد محفوف به قرینه قطعیه یا خبر واحد اطمینان‌آفرین هستیم؛ چرا که در مباحث عقیدتی علم و یقین لازم است و روایات ما اکثراً خبر واحد است.
- این‌ها نمونه‌ای از شبهات کلی بود ولی روشن است که شبهات دیگری نیز در بخش‌های

گونگون روایات مهدویت به طور ویژه مطرح شده که باید به پاسخگویی از آن شبهات نیز پردازیم.

وظیفه خود می‌دانیم که مجموعه روایات مهدویت را بهتر بشناسیم و در جهت ارائه آن بیشتر تلاش کنیم و یکی از مهم‌ترین مباحث امروز را پرداختن به مسائل مهدویت و روایات آن می‌دانیم.

همچنین بر این باوریم که مجموعه روایات شیعه در کتب معتبر شیعی قابل دفاع است و اعتبار آن‌ها را عالمان شیعه با شیوه‌های روشنی به اثبات رسانده‌اند، و دست تحریف و جعل را در طول تاریخ از این مجموعه دور نگاه داشته و به حداقل رسانده‌اند و در سایه این تلاش‌ها امروز میراث بزرگ روایات مهدویت، پیام‌های مهدوی را رسا به همه می‌رساند و در سرشارسازی مباحث مهدوی سرآمد و کارساز است.

مجموعه‌ای پاک، پیراسته، مهذب و کارساز در خدمت عالمان شیعه قرار گرفته که راه آینده بشر را در برابرش می‌گشاید و او را برای آینده‌ای روشن می‌سازد.

این مجموعه روایی بر مبنای پذیرفته شده عقلاء مجموعه‌ای معتبر و قابل پذیرش است و اکثریت فقیهان، عالمان و محققان شیعه بر آن تأکید دارند.

آینده جهان مربوط به همه انسان‌هایی است که امروز زندگی می‌کنند و اینان هستند که باید این آینده روشن را با الهام‌گیری از وحی بسازند و روایات مهدویت نگاه روشنی به این آینده روشن دارد.

در جهت تبیین مجموعه روایات مهدویت و دفاع از بخش‌هایی از این مجموعه که مورد بی‌مهری قرار گرفته تلاش خواهیم کرد و از همه کارشناسان حوزه حدیث و متخصصان مباحث مهدویت به ویژه مصرانه می‌خواهیم که پیشنهادها و نظریات خود را با ما در میان بگذارند و ما را در راه رسیدن به این هدف بزرگ یاری رسانند.

تحلیل روایات مهدوی

متأسفانه رجوع ناشایست به روایات مهدوی به انکار بسیاری از روایات مهدوی انجامیده است.

صاحب کتاب *مشرعة بحار الانوار* از چند جلد *بحار* که حدود هزار روایات مهدوی را در خود دارد تنها حدود نود روایت را پذیرفته است و باقی مانده (حدود نهصد روایت) را به دلیل عدم اعتبار سند یا عدم صحت مفاد مردود دانسته است.

شاید برخی، روایات مهدوی را یکی از محورهای جعل در روایات می‌دانند و شاید در این روایات اساس را بر جعلی بودن می‌گذارند و سخت‌گیری شدیدتری در پذیرش روایات مهدوی از خود نشان می‌دهند.

رجوع عده‌ای به روایات مهدوی در مرحله اول، با بحث‌های سندی شروع می‌شود و به راحتی اکثر روایات مهدوی را از اعتبار و حجیت می‌اندازند و بر مبنای اقلیت عالمان شیعه وثاقت راوی و اعتبار سندی را راه اعتبار روایت می‌دانند.

در نظر اینان چیزی از روایات مهدوی باقی نمی‌ماند به علاوه اگر در مفاد هم بخواهند سخت‌گیری کنند و تا دیدند که روایت با چیزی ناسازگار است آن را جعلی اعلام کنند؛ ولی روشن است که مبنای اکثریت قاطع عالمان و محققان شیعه همان مبنای اعتبار و حجیت خبر موثوق به است و راه‌های اعتباریابی روایات بسیار فراوان است و منحصر به اعتبار و وثاقت سندی نیست، این حقیقت را در مقالات خود روشن ساخته‌ایم.

مشکل دیگر این رجوع غیرمحققانه به روایات آن است که روایات اهل سنت را با روایات شیعه می‌آمیزند و مخلوط می‌کنند و شاید همین امر باعث شده که در مقام نقد روایات هم این خلط صورت می‌گیرد. با این که عالمان شیعه در طول تاریخ دقت داشته‌اند که این خلط و آمیزش صورت نگیرد مگر در برخی از ابواب آن هم با دلایلی که دارد.

مشکل دیگر این رجوع غیرمحققانه به روایات آن است که مراجعه کنندگان در رشته‌های دیگر کار کرده‌اند و تا حدودی خبره شده‌اند البته اگر شده باشند، ولی در قرآن و حدیث و فهم این دو و آشنایی با فرهنگ روایات خبره و کارکشته نیستند.

اینان از بیش از صد هزار روایت که داریم کمی می‌دانند با مجموعه‌های متنوع روایی از نزدیک آشنا نیستند به راحتی کتاب‌ها را نمی‌پذیرند و در نتیجه به سادگی روایات را توجیه می‌کنند و بر آن چه در رشته‌های دیگر خوانده‌اند تطبیق می‌دهند.

در حقیقت این رجوع به قرآن و حدیث نیست که تطبیق آن‌ها بر یافته‌ها و بافته‌های خودشان است، باید در قرآن و حدیث سال‌ها کار کرد و از نزدیک با یک کار مستمر و مداوم و طولانی با این دو آشنا شد.

چند سالی در ابتدای طلبگی نگاه به قرآن داشتن کافی نیست باید استاد دید و از استادان ماهر در این زمینه بهره جست، باید کاری پی‌گیر در این رابطه داشت و این مجموعه گسترده را زیر نظر داشت. سخن در این جا فراوان است که باید در جای خود مطرح شود. در هر حال

ماییم و این رجوع غیرمحققانه به روایات مهدوی.

در این رجوع دسته‌های گوناگونی از روایات مهدوی از دور خارج می‌شود و مورد پذیرش قرار نمی‌گیرد. ما این دسته‌ها را مشخص می‌سازیم و برآنیم که از این روایات دفاع کنیم.

۱. روایات آشتی درندگان

روایاتی که می‌گویند در زمان حکومت حضرت حیوانات درنده با هم در صلح و آشتی زندگی می‌کنند و گرگ و میش در کنار هم قرار می‌گیرند.

۲. روایات ایمان همه مردم

روایاتی که می‌گویند در زمان حکومت حضرت همه مردم ایمان می‌آورند و همه صالح می‌گردند یا حداقل اکثریت قریب به اتفاق.

آشتی حیوانات درنده و یک دست شدن مردم از حیث ایمان و شایستگی که مفاد این دو دسته از روایات مهدوی است مورد طعن قرار گرفته و کتاب *مشرعة بحارالانوار* آن‌ها را جعلی و باطل دانسته است. با این که این دو حقیقت از زیبایی‌های این روایات و از نکات برآمده روایات مهدوی است.

در *مشرعة بحارالانوار* آمده که خوی درندگی در حیوانات درنده غریزه و طبیعت آنان است و در طول تاریخ از روز اول تا به امروز در حیوانات درنده بوده است. چه معنا دارد که در زمان حکومت حضرت تبدیل به صلح و آشتی شود و گرگ و میش در کنار هم زندگی کنند. در این روایات می‌خوانیم: «و اصطلاح السباع» (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵۲، ۳۱۶) و باز آمده که «ما من کافر الا آمن و لا طالح الا صلح» (همو: ۲۸۰).

روایاتی که می‌گویند حضرت با شمشیر قیام می‌کند (يقوم بالسيف - نعمانی، ۱۳۹۷: ۲۳۹) امام می‌جنگد و به دشمنان امان نمی‌دهد. هشت ماه شمشیرش بر دوشش خواهد بود (بیض علی عاتقه السیف ثمانية اشهر - همو: ۱۶۴).

این روایات از صدها روایت متجاوز است، در بسیاری از روایات مهدوی این حقیقت دیده می‌شود. البته باید قهر و مهر حضرت در کنار هم مطرح گردد و روشن شود که با چه کسانی با قهر برخورد می‌کند، ولی هرگز نمی‌توان این بُعد را نادیده گرفت.

برخلاف برخی که می‌پندارند قهری در کار نیست و روایات جنگ و کشت و کشتار جعلی است. مؤلف جزوه نسیم رحمت این روایات را ضعیف و جعلی معرفی می‌کند، دیگران هم بسیار

دیده شده که روی خوشی با این روایات ندارند.

۳. روایات قضاوت داودی حضرت

روایاتی که می‌گوید حضرت در زمان حکومتش مانند حضرت داود علیه السلام حکم می‌کند و شاهد و بیته نمی‌خواهد.

باز در این زمینه نویسنده «نسیم رحمت» این دسته از روایات را نمی‌پذیرد و آن‌ها را برخلاف سنت پیامبر صلی الله علیه و آله می‌داند که حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود:

انما اقضى بينكم بالبينات و الايمان؛ (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۷، ۴۱۴)
تنها میان شما با بیته و سوگند داوری می‌کنم.

بی‌گمان شرایط زمان حضرت به گونه‌ای است که قضای به علم و شیوه قضای داودی جایگاه پیدا می‌کند و این از زیبایی‌ها و نکات مثبت حکومت حضرت است. در مقاله‌ای از این روایات دفاع کرده‌ایم، ولی باید بیش از این به این روایات بپردازیم و عمق والای آن را رو کنیم.

۴. روایات علائم ظهور

این دسته از روایات هم از کارسازترین و راه‌گشایترین روایات مهدوی است. تا آن جا که امام می‌فرماید:

و کفاکم بالسفیانی علامة. (همو: ج ۸، ۲۶۴)

از جهت علامت سفیانی برای شما علامت خوبی است و کفایت می‌کند. ولی دسته‌ای به این روایات بی‌اعتنا می‌شوند و هرکدام دلیلی دارند.

برخی چون روایات مهدوی و به ویژه علائم ظهور را محور جعل می‌دانند این روایات را به سادگی نمی‌پذیرند و خود را از این روایات محروم می‌سازند و برخی گویا می‌گویند: ما برای تشخیص حق از باطل ملاک و مبنا و معیار داریم، آن‌ها را به کار می‌گیریم و نیاز جدی گویا به روایات علائم ظهور نیست.

برخی روایات علائم ظهور را آشفته و بهم ریخته و در تعارض با هم می‌بینند و از این جهت از این روایات به طور کلی گویا دست می‌شویند، غافل از این که توجه به این روایات بسیار ضروری است و فهم و هضم این روایات بسیار کارساز است و شاید اوضاع چنان بهم می‌ریزد که

راه‌گشایی این علائم در زمان خودش نمایان می‌شود و شاید معیارها و ملاک‌ها هم به هم ریزد و این علائم دستگیر خوبی در زمان خود باشد. توجه به این روایات ضروری است و باید از این روایات دفاع شود.

در سایه بررسی روایات علائم ظهور که در حدود شاید چهارصد روایت است گذشته از دست‌یابی به علائم، حکمت‌های بازگویی علائم و آثار ارزشمند توجه به این علائم روشن می‌شود.

در ارتباط با موضوع همایش دکترین مهدویت، مجموع روایات علائم ظهور را گرد آورده‌ایم و ارائه کرده‌ایم تا بیشتر با روایات علائم ظهور آشنا شویم و به اعتبار و مفاد روشن آن نزدیک‌تر شویم.

۵. روایات مهدوی و امدادهای غیبی

برخی هنگامی که سخن از امدادهای غیبی عصر ظهور می‌شود با بی‌اعتنایی می‌گویند: اگر مبنای امداد غیبی بود که از روز اول هم درست می‌شد. این هنری نیست که امام با کمک‌های غیبی انجام می‌دهد، غافل از این که حکومت یک حکومت جهانی است که در پهنه گیتی گسترده می‌شود و آن هم در اوج و نهایت قدرت و شایستگی چنین حکومتی قطعاً نیازمند امدادهای غیبی است و این هیچ از ارزش فعالیت‌های امام و یاران او نمی‌کاهد؛ به این روایات نیز باید پرداخت.

۶. روایات مدت حکومت حضرت

برخی مدت حکومتی را که روایات برای زمان ظهور معین کرده‌اند کم می‌دانند و قانع به نه سال و هفت سال و چهل سال و بیش از صد سال نیستند؛ می‌گویند: باطل از ابتدای تاریخ تا به امروز تقریباً همیشه حاکم بوده و باید قاعدتاً حکومت حق پایانی معادل همه تاریخ از حیث زمانی باشد. غافل از این که...

۷. روایات مهدوی و کشتن نسل بنی‌امیه در زمان ظهور

در این زمینه هم روایاتی است که مورد مناقشه قرار گرفته است.

در روایت آمده که نسل بنی‌امیه به دلیل رضایت‌شان به کارهای پدران‌شان در زمان امام کشته می‌شوند، ولی این‌ها می‌گویند: این صحیح نیست، صرف رضایت موجب جواز کشتن نمی‌شود. یا این که اصلاً از بنی‌امیه امروز خبری نیست و نسل بنی‌امیه‌ای در کار نیست (گویا

که نسب‌شناس هستند و همه انسان‌ها را می‌شناسند).

هرچند به این مسائل در مقاله‌ای پاسخ داده‌ایم، ولی باید اساسی‌تر به این دسته از روایات پرداخت و روشن ساخت که رضایت چگونه و در کجا می‌تواند راضی را مجرم سازد. امیرمؤمنان در مواردی به این نکته اشاره دارند. باید کار بیشتر کرد و از این روایات دفاع نمود.

۸. روایات مهدوی در تفسیر آیات مهدوی

روایات بسیاری در تفسیر آیات مهدوی آمده که باز چون ما با شیوه تفسیری امامان درست آشنا نیستیم و در دست‌یابی به مفاد آیات قرآنی با شیوه و راه امامان کمتر کار کرده‌ایم، می‌پنداریم که این آیات با مفاد مهدوی که روایات برای آن‌ها بیان می‌دارد ناسازگار است. از این رو این روایات تفسیری مهدوی به سان همه روایات بسیار مورد بی‌مهری و بی‌توجهی قرار گرفته‌اند و از آن‌ها در تفسیر آیات مدد گرفته نمی‌شود.

در مقالاتی به این روایات مهدوی در تفسیر آیات پرداخته‌ایم و به تحلیل آن نشستیم. این کار باید گسترده‌تر مطرح شود که روایات مهدوی در کنار آیات مهدوی مفاد درست خود را ارائه کند و پرده از مفاد زیبای آیات مهدوی برگردد. هم‌اکنون پس از این مقدمه، دو آیه دیگر از آیات مهدوی را در این مقاله می‌آوریم.

آیه پنجم از آیات مهدوی

﴿يُرِيدُونَ أَن يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَن يُتِمَّ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ * هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾ (توبه: ۳۲ - ۳۳)

آن‌ها می‌خواهند نور خدا را با دهان خود خاموش کنند؛ ولی خدا جز این نمی‌خواهد که نور خود را کامل کند، هرچند کافران ناخشنود باشند. او کسی است که رسولش را با هدایت و آیین حق فرستاد، تا آن را بر همه آیین‌ها غالب گرداند، هرچند مشرکان کراهت داشته باشند.

مشابه این دو آیه در سوره صف آیه ۸ و ۹ آمده است تنها با دو تفاوت: ۱. به جای ﴿وَيَأْبَى اللَّهُ﴾ به جای ﴿إِلَّا أَن يُتِمَّ نُورَهُ﴾ آمده ﴿وَاللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ﴾. ۲. به جای ﴿أَن يُطْفِئُوا﴾ آمده ﴿لِيُظْهِرُوا﴾. گفتنی است در سوره فتح آیه ۲۸ آمده است:

﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا﴾.

با دقت در آیه و روایات تفسیری روشن می‌شود که این آیه از آیات روشن مهدوی است تا

جایی که می‌توان گفت نیاز به بیان ندارد.

این آیات تصریح دارد که اینان می‌خواهند تا نور خدا را با دهان‌هایشان خاموش کنند ولی در برابر خداوند می‌خواهد نور خویش را کامل و تام سازد گرچه کافران نخواهند و باز همین حقیقت در آیه بعدی مصداقی توضیح داده می‌شود؛ چرا که در آیه قبلی به طور کلی بیان شده بود و می‌فرماید:

خداوند همان است که پیامبرش را با هدایت و دین حق فرستاد تا او را (و یا آن را) بر همه دین‌ها پیروز گرداند، گرچه مشرکان نخواهند.

آیات از اراده الهی پرده برمی‌گیرد؛ همان اراده که در پایان روزگار تحقق می‌یابد و همان حکومت عدل جهانی که در نهایت در اوج محقق می‌گردد.

نور خدا همان گونه که بر شخص پیامبر ﷺ صادق است، بر شخص وصی او امیرمؤمنان علیه السلام و اوصیایی از فرزندان او نیز صادق است؛ آن گونه که بر قرآن هم صادق خواهد بود و هدایت و دین حق همان گونه که بر قرآن صادق است بر همه معارف دینی از ابتدا تا نهایت آن صادق است؛ آن گونه که بر ولایت و امامت علی علیه السلام و امامان از فرزندانش کاملاً صادق است؛ چرا که امامت و ولایت اینان پایه و اساس همه دین است، همه دین از این‌ها به دست می‌آید و آموخته می‌گردد.

در نتیجه به راحتی از این آیات اوج پیروزی دین اسلام و حاکمیت آن در پهنه گیتی و چیرگی آن بر همه ادیان در برابر کراهت و ناخشنودی کافران و مشرکان به دست می‌آید؛ چرا که این اراده الهی است.

به راحتی از این آیات می‌فهمیم که دشمنان اسلام در برابر حاکمیت اسلام و امامان اسلام می‌ایستند و تلاش می‌کنند تا این حاکمیت تحقق نیابد، ولی اراده حق در نهایت تحقق می‌یابد و پهنه گیتی صحنه حاکمیت خدا و دین او و حجت‌های او می‌شود و دیگران و ادیان‌شان همه نابود می‌گردند.

روشن است که این حقیقت مورد توجه، این دو آیه را به مهدویت پیوند می‌دهد و از آیات مهدوی می‌سازد آن گونه که روایات ما نیز در تأیید این ارتباط بیان‌های لازم را ارائه کرده‌اند.

آمار روایات تفسیری این آیه

در تفسیر البرهان درباره آیه ۳۳ سوره توبه هفت روایت آمده است (بحرانی، ۱۴۱۶: ج ۲، ۷۶۹-۷۷۰)، ولی در تفسیر نور الثقلین درباره هر دو آیه سوره توبه جمعاً ۱۲ روایت آورده است (عروسی

حویزی، ۱۴۱۵: ج ۲، ۲۱۰-۲۱۳). البته برخی روایات *نورالثقلین* در *تفسیر البرهان* آمده، ولی بخشی تکراری نیست و ظاهراً دو روایت در *نورالثقلین* دیده شد که در *البرهان* هم آمده بود، ولی ده روایت دیگر در *تفسیر البرهان* نیامده است. بنابراین جمعاً حدود هفده روایت پیرامون دو آیه مورد بحث آمده است.

در ذیل دو آیه سوره صف باز در *نورالثقلین*، شش روایت آمده که حدود سه‌تای آن‌ها تکراری است (همو: ج ۵، ۳۱۶-۳۱۸). در *تفسیر البرهان* در سوره صف در ذیل هرکدام از این دو آیه روایاتی آمده است (بحرانی، ۱۴۱۶: ج ۵، ۳۶۴-۳۶۷).

در ذیل آیه ۸ چهار روایت و در ذیل آیه ۹ شش روایت، البته بیشتر روایات تکراری است. در سوره توبه و در *نورالثقلین* آمده است که حداقل سه روایت در این میان شاید جدید باشد و مجموع روایات ما به بیست روایت برسد و این مجموعه‌ای بسیار خوب برای تفسیر این دو آیه، باید است. در این روایات باید بسیار دقت کرد و آیه را بر این اساس تفسیر نمود.

در کتاب *معجم احادیث المهدی* علیه السلام در ذیل آیات سوره توبه حدود ۱۵ روایت، ۱۰ روایت شیعی و پنج روایت سنی (کورانی، ۱۳۸۶: ج ۸، ۱۲) و در ذیل سوره صف ۲ روایت آمده (همو: ۲۷-۲۸)، البته برخی جدید است و به آن مجموعه باید اضافه شود.

در ابتدا اشاره‌ای کوتاه به بیان مرحوم علامه طباطبایی در تفسیر این آیات می‌کنیم و سپس مجموعه روایات تفسیری این آیات مهدوی را می‌آوریم، با دقت شایسته همراه شویم که درست حقیقت و عمق این آیه‌ها را بشناسیم.

علامه طباطبایی در آیات سوره توبه سه حرف دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۹، ۲۴۶):

۱. در این باره که آیا در زمان حضرت مهدی علیه السلام و پایان دنیا و حکومت عدل جهانی اهل کتاب هستند و از آنان جزیه گرفته می‌شود یا جز مسلمان در آن زمان نیست. ایشان به اختلاف روایات در این زمینه اشاره می‌کنند و از آیات نیز در این زمینه بهره می‌گیرد.

۲. ایشان تعبیر تفسیر قمی را که می‌گوید: «انها نزلت فی القائم من آل محمد علیهم السلام...» به این شکل توضیح می‌دهد:

و معنی نزوها فیه کونه تأویلها؛

منظور از نزول آیه درباره حضرت قائم علیه السلام همان تأویل آیه به حضرت است.

علامه طباطبایی علیه السلام روایت شیخ صدوق علیه السلام را که در *تفسیر برهان* آمده دلیل بر این نظر خویش می‌داند. در آن روایت آمده که حضرت صادق علیه السلام درباره آیه فرمود:

والله ما نزل تأويلها بعد ولا ينزل تأويلها حتى يخرج القائم... (بحرانی، ۱۴۱۶: ج ۲، ۷۷۰)

گفتنی است در *نورالتقلین* هم در سوره توبه و هم در سوره صف روایتی از *اصول کافی* آمده است که در آن امام کاملاً آیه را به حضرت مهدی علیه السلام تطبیق داده‌اند. راوی پس از تطبیق از امام می‌پرسد:

هذا تنزیل قال نعم اما هذا الحرف فتنزیل و اما غیره فتأویل؛ (عروسی حویزی، ۱۴۱۵: ج ۲، ۲۱۲ و ج ۵، ۳۱۷)

آیا این تنزیل است: حضرت می‌فرماید: آری این حرف تنزیل است و تأویل غیر آن است.

۳. مرحوم علامه در سوره صف درباره بحث روایی می‌نویسد:

و هناك روایات واردة في قوله تعالى ﴿يُرِيدُونَ أَن يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَقوله هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ﴾ تذكراً للنور والهدى و دين الحق ولاية اميرالمؤمنين عليه السلام وهي من الجرى والتطبيق او من البطن وليست بمفسرة. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۱۹، ۲۵۷)

آن گونه که ملاحظه می‌کنید ایشان این بیان امامان را یا تأویل یا بطن آیه گرفته‌اند و در این جهت نیز نیاز به دقت است.

نکات تفسیری

۱. ﴿يُرِيدُونَ أَن يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ﴾ و ﴿يُرِيدُونَ لِيُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ﴾ نور را با دهانشان می‌خواهند خاموش کنند.

در کلمات برخی از مفسرین آمده که با دمیدن و پُف دهان می‌خواهند نور خدا را خاموش سازند.

۲. ﴿لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ﴾ ضمیر لیظهره یا به رسول برمی‌گردد یا به دین.

علامه رجوع ضمیر را به دین ترجیح می‌دهد. دلیل ایشان نزدیکی ضمیر به دین است.

۳. ضمیر «یریدون» چه در سوره توبه و چه در سوره صف، به اهل کتاب اعم از یهود و نصارا برمی‌گردد. اینان می‌خواهند تا نور خدا را با دهانشان خاموش کنند.

۴. این آیات به مؤمنان نوید پیروزی می‌دهد و از آنان می‌خواهد که با کفار بجنگند و بدانند که پیروزند.

۵. اتمام نور چیزی مشابه عدل و قسط جهانی و فراگیر شدن اسلام در دنیا و گستردگی نام خدا در پهنه گیتی است. به جمله «وَاللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ» یا «يَأْتِي اللَّهُ إِلَّا أَن يُتِمَّ نُورَهُ» توجه کنید.

۶. ﴿لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ﴾ آیا چیرگی و غلبه استدلالی است یا چیرگی خارجی و نابودی ادیان دیگر.

در تفسیر نمونه پس از استظهار پیروزی ظاهری و بیرونی با توجه به آیاتی که این واژه در آن‌ها به کار رفته است می‌نویسد:

به هر حال صحیح‌ترین است که پیروزی و غلبه فوق را غلبه همه‌جانبه بدانیم زیرا با مفهوم آیه که از هر نظر مطلق است نیز سازگارتر است. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ج ۷، ۳۷۲)

به نظر ما چیرگی استدلالی که از اول حاصل است منظور از این چیرگی در خارج و بیرون است که حاکمیت اسلام را می‌رساند بعداً دیدیم که فخر رازی در تفسیرش همین را گفته است. وی می‌نویسد:

واعلم ان ظهور الشی علی غیره قد یکون بالحجة و قد یکون بالكثرة و الوفور و قد یکون بالغلبة و الاستیلاء و معلوم انه تعالی بشر بذلک و لا یجوز ان یشیرالا بامر مستقبل غیر حاصل و ظهور هذا الدین بالحجة مقرر معلوم فالواجب حمله علی الظهور بالغلبة. (فخر رازی، ۱۴۲۰: ج ۱۶، ۳۲)

آن‌گاه فخر رازی اشکالی را مطرح می‌کند که این بشارت هنوز تحقق پیدا نکرده، بعد جواب می‌دهد:

۱. بر همه ادیان در منطقه‌ای پیروز شد؛
 ۲. به روایات ابو هریره اشاره می‌کند که در آینده خواهد شد؛
 ۳. این حقیقت تنها در جزیره العرب تحقق می‌یابد که یافت؛
 ۴. پیامبر را بر همه دین واقف می‌سازد، لیظهره به این معناست؛
 ۵. لیظهره بالحجة و البیان.
- فخر رازی می‌گوید: این معنا را قبلاً تضعیف کردیم ولی می‌توان از آن به این شکل دفاع کرد که ابتدا شبهات بسیار شد و پراکنده گردید بعد در سایه حجت دین از بین رفت.

فهرست مجموعه روایات تفسیری این آیه

در البرهان و نورالتقلین با حذف تکراری‌ها، هفده روایت مربوط به آیات فوق آمده است؛ هشت روایت در البرهان و نه روایت در نورالتقلین.

البرهان

ج ۳، ص ۴۰۷، ح ۱؛

۲. ج ۳، ص ۴۰۷، ح ۲؛

۳. ج ۷، ص ۲۴۶، ح ۲؛

۴. ج ۳، ص ۵۲۶، ح ۱؛

۵. ج ۳، ص ۵۲۷، ح ۳؛

۶. ج ۳، ص ۵۲۷، ح ۴؛

۷. ج ۳، ص ۵۲۸، ح ۲؛

۸. ج ۳، ص ۵۲۸، ح ۳.

نورالثقلین

۹. ج ۲، ص ۲۱۰، ح ۱۱۷؛

۱۰. ج ۲، ص ۲۱۰، ح ۱۱۸؛

۱۱. ج ۲، ص ۲۱۱، ح ۱۱۹؛

۱۲. ج ۲، ص ۲۱۱، ح ۱۲۰؛

۱۳. ج ۲، ص ۲۱۱، ح ۱۲۱؛

۱۴. ج ۲، ص ۲۱۲، ح ۱۲۳؛

۱۵. ج ۲، ص ۲۱۲، ح ۱۲۴؛

۱۶. ج ۲، ص ۲۱۲، ح ۱۲۶؛

۱۷. ج ۵، ص ۳۱۷، ح ۲۸.

معجم احادیث الامام المهدی علیه السلام

در جلد هفتم این کتاب، ذیل آیه مورد بحث چهار روایت آمده است، به علاوه چند روایت دیگر از کتاب‌های اهل سنت:

۱. ص ۲۱۱، ح ۱؛

۲. ص ۲۱۳، ح ۱؛

۳. ص ۲۱۵، ح ۲؛

۴. ص ۲۱۷، ح ۱؛

۵. ص ۲۲۱، ح ۱ و ۲ (دو روایت از مدارک اهل سنت)؛

۶. و نیز ص ۲۲۳، ح ۱ (به نقل از مدارک اهل سنت).

تاکنون مجموعاً ۲۱ روایت از مجموعه‌های روایی شیعه دلالت داشت که مصداق روشن این

آیات زمان حضرت مهدی علیه السلام و نیز پس از ایشان در زمان رجعت است.

متن کامل برخی از روایات مهم این مجموعه

۱. محمد بن العباس قال: حدثنا احمد بن هوذه، عن ابراهيم عن عبدالله بن حماد عن ابابصير قال: سألت ابا عبدالله عليه السلام عن قول الله عزوجل في كتابه ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾ فقال: وانه ما نزل تأويلها بعد. قلت: جعلت فداك ومتى ينزل تأويلها قال: حين يقوم القائم ان شاء الله تعالى فاذا خرج القائم عليه السلام لم يبق كافراو مشرك الا كره خروجه حتى لو ان كافرا او مشركا في بطن صخرة لقاتل الصخرة: يا مؤمن في بطني كافراو مشرك فاقتله فيجى فيقتله. (بحرانی، ۱۴۱۶: ج ۷، ۵۲۸، ح ۱، به نقل از تأویل الآيات، ج ۲، ۶۸۸، ح ۷؛ همو: ج ۳، ۴۰۷، ح ۱، به نقل از کمال الدین، ۶۰۷، ح ۱۶، باب ۵۸)^۱

۲. محمد بن يعقوب عن علي بن محمد عن بعض اصحابنا عن ابن محبوب عن محمد بن الفضيل عن ابي الحسن الماضي عليه السلام قال: سألته عن قول الله تعالى ﴿يُرِيدُونَ لِيُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَهِهِمْ﴾ قال: ﴿يُرِيدُونَ لِيُطْفِئُوا وَايَةَ امِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام بِأَفْوَهِهِمْ﴾ قلت ﴿وَاللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ﴾؟ «والله متم الامامة لقوله عزوجل» «آمنوا بالله ورسوله والنور الذي انزلنا» فالنور هو الامام، قلت «هو الذي ارسل رسوله بالهدى ودين الحق» قال: «هو الذي امر رسوله محمد، الولاية الوصية والولاية هي دين الحق» قلت «ليظهره على الدين كله؟» قال «ليظهره على جميع الاديان عند قيام القائم عليه السلام» قال يقول الله عزوجل والله متم نوره بولاية القائم عليه السلام ولو كره الكافرون بولاية على قلت: هذا تنزيل قال: نعم اما هذا الحرف فتنزِيل وانا غيره فتأويل. (بحرانی، ۱۴۱۶: ج ۷، ۵۲۶، ح ۱، به نقل از كليني، ۱۴۰۷: ج ۱، ۵۳۸، ح ۹۱)^۲

آیه ششم از آیات مهدوی

﴿فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ أَيْنَ مَا تَكُونُوا يَأْتِ بِكُمْ اللَّهُ جَمِيعاً إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾
(بقره: ۱۴۸)

به سوی خوبی‌ها سبقت گیرید. هرکجا که باشید خداوند همه شما را با هم می‌آورد. به درستی که خداوند بر هر چیزی تواناست.

در تفسیر البرهان در ذیل آیه، چهارده روایت آمده است (بحرانی، ۱۴۱۶: ج ۱، ۳۴۷). در این روایات آیه شریفه بر اصحاب حضرت مهدی علیه السلام همان سیصد و سیزده تن تطبیق داده شده

۱. نوادر الكتاب و نور الثقلين نیز این روایت را از کمال الدین در سوره توبه آورده‌اند.
۲. نور الثقلين نیز از اصول کافی این روایت را در سوره توبه و نیز سوره صف آورده است.

است تا آن جا که در بسیاری از این روایات آمده که آیه در مورد اصحاب حضرت نازل شده است (فیهم نزلت).

هم اکنون سؤال این است که از کجای آیه این مفاد به دست می آید و این چگونه تطبیقی است؟

در تفسیرهای روایی گاه به برداشتی از معصوم علیه السلام دست می یابیم که در ابتدا با ظاهر قرآن گویا همساز نیست، به گونه ای که مفسران به شکلی دیگر و معصوم به گونه ای دیگر آیه را می فهمند؛ ولی با کمی تلاش و پی گیری و تأمل در روایت و آیه به زودی روشن می شود که برداشت معصوم و تفسیر او از آیه چقدر به آیه و مفاد آن نزدیک است و انسان مطمئن می شود که معنای مورد نظر معصوم بطن و باطن آیه نیست که حتی ظاهر آیه است.

آیه مورد بحث که در روایات ما بیش از ده مورد بر اصحاب ویژه حضرت مهدی علیه السلام تطبیق داده شده است و آیه به آنان تفسیر شده از همین آیات است.

ابتدا به نظر می رسد که آیه آن گونه که بسیاری از مفسران گفته اند در مورد حشر قیامت است که خداوند همه مردم را یک جا جمع می کند (اینما تکونوا یأت بکم الله جمیعاً) و این صرفاً برای حساب رسی و جزادهی است، ولی با تأمل همان گونه که خواهید دید آیه کاملاً به اصحاب خاص حضرت مهدی علیه السلام مرتبط می شود و معنایی ویژه می یابد.

آیت الله العظمی مکارم شیرازی (دام ظلّه العالی) در تفسیر نمونه در ذیل آیه این برداشت و تطبیق را باطن آیه دانسته و استخراج آن را ویژه پیامبر و امامان و کسانی که خدا بخواهد دانسته است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ج ۱، ۵۰۱)، ولی برخی دیگر از مفسران با شیوه ای ویژه ظاهر آیه را به اصحاب حضرت مهدی علیه السلام تفسیر کرده اند و برخی ...

در این میان مفسر قدرتمند و اسلام شناس توانمند حضرت آیت الله حاج شیخ علی صفایی حائری رحمته الله در کتاب *تطهیر با جاری قرآن* (تفسیر سوره بقره) از همه بهتر به آیه پرداخته و آیه را به گونه ای تفسیر کرده که کاملاً هماهنگ و همساز با روایات تفسیری ذیل آیه است.

بیان این قرآن شناس کار کشته را می بینید و سپس بیانات دیگر مفسران قدر را ملاحظه می کنید. ایشان به خوبی به حال و هوا و فضای آیه وارد شده و به مفاد آیه دست یافته است. البته باز باید بیشتر کار کرد و بهتر آیه را فهمید و جای این کار باقی است.

روح این مفسر ارزشمند که خوب به قرآن دل داده و خوب با قرآن انس گرفته و جداً در فهم قرآن ملهم و مؤید از سوی خداوند بوده، شاد باد!

در سایه بیان و توضیح ایشان و برخی دیگر از مفسران قرآن آیه کاملاً به روایات تفسیری ذیل آیه نزدیک می شود و اصالت و سلامت و اوج تفسیر امامان آشکار می گردد. حضرت آیت الله صفایی حائری رحمته الله در *تطهیر با جاری قرآن* طبق شیوه تفسیری اش در سه مرحله به پرده گشایی از مفاد آیه پرداخته و زیبا توضیح داده که می نگرید. وی می نویسد:

... «الحق من ربك فلا تكونن من الممترین» چه توضیحی دارد و چه مناسبتی دارد که بر آن تفریح می شود؟ همین طور «فاستبقوا الخیرات» چه ارتباطی با «لكل وجهة هو مولیها» دارد؟ و چه نسبتی با «این ما تكونوا یأت بكم الله» برقرار می سازد؟ ... هرکدام از این امت ها و هرکدام از شما رو به جهتی دارد و با معرفت جهت و ظهور هدف باید به عمل روی آورد و به خیر چنگ زد و از خوشی ها به خوبی ها پناه برد و در این میدان، مسابقه گذاشت و با این سبقت، پراکندگی و جدایی نیست که در «اینما تكونوا یأت بكم الله جمیعاً» او همه را با هم می آورد. «و لكل وجهة هو مولیها» برای هرکس جهتی مطلوب و زیباست که او به آن روی آورده است و برای آن می کوشد که هدف ها، روش ها و رفتارها را هدایت می کند. هدف ها از هر عملی می توانند بهره مند شوند، اما هدف شما که عبودیت و قرب خداست تنها با خیر و خوبی نه با خوشی و هوس ها دست یافتنی است «فاستبقوا الخیرات» پس شما به سوی خوبی ها سبقت بگیرید و با توجه به هدف از همراهی یا تنهایی نترسید که در این مسابقه او همه را جمع می کند «اینما تكونوا یأت بكم الله جمیعاً» هرکجا که باشید شما را همگی می آورد «ان الله علی کل شی قدیر» به راستی خداوند با احاطه و نامحدودی، بر هر کاری تواناست. (صفایی حائری، ۱۳۸۰: ۲۲۰-۲۳۹)

آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن (ج ۱، ص ۱۳۷)

«و لكل وجهة هو مولیها»

لم أجد عن النبي و اهل البيت شيئاً في ذلك.

و يمكن تفسیر الآية بالنظر في سورة المائدة (مائدة: ۴۸) في قوله تعالى «لكل وجهة جعلنا منكم شریعة و منهاجاً و لؤشاء الله جعلكم أمة واحدة و لكن لیبلوكم في ما آتاكم فاستبقوا الخیرات...»

فالمعنى والله العالم و لكن من الامم الذين شرع الله لهم احكاماً شریعة و لاه الله ایتها و أمره باتباعها ما لم تنسخها الشریعة و الوجهة التي بعدها فیولی الله الناس ایتها.

«فاستبقوا الخیرات»

و جاء قوله فاستبقوا متعدياً الى المفعول بنفسه هاهنا و في آية الانعام و في سورة يوسف.

«واستبقا الباب» و في سورة يس «فاستبقوا الصراط» ولو كانت بمعنى الاستباق و طلب السبق بكسر السين لوجب تعديتها بالي و النصب بنزع الخافض في مثل المقام بعيد من كرامة القرآن في عربية و فصاحته

فالوجه انها في هذه الموارد من طلب السبق بفتح السين و الباء و هو ما يحصله السابق بسبقه و منه السبق المجعول في رهان المسابقة و في جعل الخيرات و الباب و الصراط في الآيات سبقاً بفتح السين و الباء كناية لطيفة عن أنه هو الغاية المطلوبة و الفائدة المقصودة في المسابقة و حاصل المعنى العالم لكل امة شريعة امرت باتباعها و قد نسخ بعض الشرايع فسارعوا الى الحق و اطلبوا ان تكون خيرات الاحكام و هي التي لم تنسخ و جاء بها الكتاب الذي يهدى للتي هي أقوم هذه اطلبوها سبقاً لكم و الغاية الشريفة من مسارعتكم و ما هي الا شريعة رسول الله و القرآن الكريم و من ذلك و أهم مصاديق الخيرات هي الولاية كما عن الكافي عن الباقر عليه السلام كما في آية انما وليكم و حديثي الغديرو الثقليين و غير ذلك «أين ما تكونوا يأت بكم الله جميعاً ان الله على كل شئ قدير» و باعتبار السياق يكون المعنى ان يجمعكم يوم القيامة للحساب و الجزاء من عذاب او نعيم و لا يعجز الله حشركم و جمعكم فانه يأتي بكم اينما تكونوا و اما باعتبار عموم اللفظ و كثرة مصاديقه فقد روى في تفسير البرهان نحو اثنتي عشر رواية عن الائمة عليهم السلام انهم استشهدوا بالآية لجمع الله أصحاب الحجة المنتظر من اطراف الأرض الى النهوض مع الحجة عليه السلام. (بلاغى نجفى، ۱۴۲۰: ج ۱، ۱۳۷)

اطيب البيان في تفسير القرآن، ج ۲، ص ۲۴۲

«وَلِكُلِّ وُجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيٰهَا فَاسْتَبِقُوا الخَيْرَاتِ اَيْنَ مَا تَكُونُوا يَأْتِ بِكُمْ اللهُ جَمِيعاً اِنَّ اللهَ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (بقره: ۱۴۸)

و برای هر امتی قبله است که خداوند آنان را به طرف آن گردانیده یا برای هر گروهی روشی است که خود به خود به طرف آن روش می روند، پس نسبت به خوبی ها سبقت بگیرد و بشتابید هر کجا باشید خداوند همه شما را می آورد و جمع می کند خدا بر همه چیز تواناست.

«وَلِكُلِّ وُجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيٰهَا»: اکثر مفسران که ملاحظه نظم و سياق آیات را می کنند، این آیه را نیز از آیات قبله می دانند و چنین تفسیر می نمایند که وجهه به معنای ما یتوجه علیه یعنی قبله است و مرجع ضمیر «هو» خداست و مفاد آیه این است که هر امتی قبله دارد که خداوند آنان را به طرف آن گردانیده و به آن امر فرموده است. بنابراین نزاع و مشاجره در این باره را کوتاه نموده و به خوبی ها مبادرت کنید.

ولی ظاهر آیه این است که «وجهة» به معنای طریقه و مشی است و مرجع ضمیر «هو» لفظ کلّ است؛ یعنی هرکس دارای طریقه و مسلکی که او رو آورنده به آن روش و سیرکننده آن مسلک است و این آیه نظیر آیه شریفه «قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ» است. در مجمع‌البحرین «شاکلته» را به معنای طریقه دانسته و در بعضی اخبار به نیت تفسیر شده؛ یعنی هرکس مطابق نیت و اندیشه خود کار می‌کند، چنان‌که در خبر وارد شده «انما الاعمال بالنیات» و این معنا با فاء تفریع در جمله «فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ» مناسبت دارد؛ زیرا خطاب به مسلمین است که چون هر کسی روشی را اتخاذ کرده، شما مبادرت به خیرات را پیشه و روش خود گردانید و این اشکال که «الخیرات» جمع محتمل به الف و لام و مفید عموم و شامل همه خوبی‌ها از واجبات و مستحبات می‌شود و امر در فاستبقوا ظاهر در وجوب است و وجوب استباق اولاً با استحباب سازش ندارد و ثانیاً استباق به جمیع مستحبات از وسع انسان خارج است مرتفع می‌شود به این که امر در فاستبقوا امر ارشادی است، نه مولوی؛ یعنی به حکم عقل بر انسان لازم است به خیرات بشتابد هر قدر که می‌تواند.

«أَيْنَ مَا تَكُونُوا يَأْتِ بِكُمْ اللَّهُ جَمِيعاً» ظاهر آیه اشاره به جمع کردن مردم در روز قیامت است، ولی در اخبار بسیار از ائمه اطهار این جمله به عنوان جمع کردن اصحاب خاص حضرت مهدی عجل الله فرجه از اطراف زمین برای قیام با آن حضرت تفسیر شده، چنان‌که از تفسیر عیاشی از حضرت صادق عجل الله فرجه روایت شده که فرمود:

نزلت هذه الآية في اصحاب القائم وانهم المفقدون من فرسهم ليلاً فيصبحون بمكة و بعضهم يسير في السحاب نهراً تعرف اسمه واسم ابیه و حلیته و نسبه.

و این معنا با عموم لفظ و کثرت مصادیق آن منافاتی ندارد.

در بعضی اخبار آمده است که مراد جمع شدن همه شیعیان حضور حضرت مهدی عجل الله فرجه است، چنان‌که از تفسیر عیاشی و در مجمع‌البیان از حضرت رضا عجل الله فرجه روایت کرده که فرمود:

ذلك و انه لو قام قائمنا يجمع الله جميع شيعتنا من جميع البلدان ان الله على كل شي قدير؛

(طیب، ۱۳۷۸: ج ۲، ۲۴۲)

خداوند بر جمع مردم برای حشر قیامت و بر جمع اصحاب مهدی نزد او به طرفه العین و بر هر چیزی قادر است.

انوار التنزیل و اسرار التأویل

این ما تکنونوا یأت بکم الله جمیعاً ای فی ای موضع تکنونوا من موافق و مخالف مجتمع

الأجزاء و متفرقها يحشركم الله الى المحشر للجزاء او اينما تكونوا من اعماق الأرض و قتل
الجبال يقبض ارواحكم او اينما تكونوا من الجهات المتقابلة يأت بكم الله جميعاً و يجعل
صلواتكم كلها الى جهة واحدة. «إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» فيقدر على الامامة و الاحياء
و الجمع. (بيضاوى، ۱۴۱۸)

اين مفسر سه معنا يا سه مصداق براى «أَيُّنَ مَا تَكُونُوا يَأْتِ بِكُمْ اللَّهُ جَمِيعاً» آورده است و به
اين شكل با توجه به معنای سوم به روايات نزديک می شود.

تفسير نمونه

ايشان معنای مورد نظر روايات را بطن آيه می دانند که ويژه پیامبر و امام و کسانی است که
خدا بخواهد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ج ۱، ۵۰۱ - ۵۰۴).

الفرقان فى تفسير القرآن، بقرآن

در پايان گفت وگو از تفسير آيه می آورد:

و من مجالات خاصة لـ «يأت بكم الله جميعاً» حشراصحاب ألوية القائم المهدي من آل
محمد ﷺ و هو من تأويل الآية فان تنزيلها هو الحشر العام ليوم القيام و من تأويلها هو
الحشر الخاص ولا ينبك مثل خبير. (صادقى تهرانى، ۱۳۶۵: ج ۲، ۲۰۷)

روايات تفسيرى اين آيه مهدوى

در تفسير برهان در ذيل اين آيه مهدوى چهارده روايت آورده است که هر کدام اين آيه را درباره
ياران حضرت مهدى ﷺ و اجتماع شان بر گرد وجود حضرت می داند و می فرمايد:

و هو قول الله عزوجل و يا ذلك قول الله عزوجل و يا و هي الآية التي قال الله و يا در روايتي
آمده و هم يا جابر الآية التي ذكرها الله في كتابه.

بالا تر اين که در برخى روايات آمده: «و فيهم نزلت هذه الآية» و يا آمده: «نزلت فى القائم ﷺ و
اصحابه» و يا می خوانيم: «لقد نزلت هذه الآية فى المفقودين من اصحاب القائم ﷺ» و در
روايتي آمده: «و ذلك تأويل هذه الآية» که همه نشان گران است که آيه در مورد اصحاب
حضرت مهدى ﷺ که به شيوه اى اعجاز گونه گرد هم می آيند و با امام ﷺ همراه می شوند تفسير
شده است.

تأويل نیز معنایش آن است که اين مصداق از مصاديق آيه است که در آينده تحقق پيدا
می کند. نزول هم دو گونه است: نزول تنزيلى و نزول تأويلى که در مورد هر دو نزول اطلاق

می‌شود؛ مصداق تنزیلی و مصداق تأویلی.

در هر صورت در تفسیر البرهان چهارده روایت و در تفسیر نورالثقلین شش روایت آمده است. البته این شش روایت هم در تفسیر البرهان هست، در نتیجه چهارده روایت مجموعاً در مورد تفسیر این آیه به یاران حضرت مهدی علیه السلام داریم گرچه با جست‌وجوی بیشتر حتماً بر این تعداد افزوده می‌شود.

شایسته است که متن این روایات تفسیری در تفاسیر روایی دیده شود. در پایان بحث، نوشته حجت‌الاسلام والمسلمین محمد پیروزمند درباره آیه ششم از آیات مهدوی تقدیم خوانندگان گرامی می‌گردد:

ترجمه عمومی و آزاد از آیه مبارکه ۱۴۸ سوره بقره همراه با توضیح تلفیقی

این آیه مشتمل بر بیان چند جریان اجتماعی است و در عین حال جامعه ایده‌آل قرآنی انسانی را نیز مطرح می‌فرماید:

الف) و لكل وجهة: برای هر قومی و ملتی ایده و آرمانی است که «هو مولیها» که آن مجموعه قومی و ملی متوجه، و رو به سوی آن آرمان داشته و براساس آن ایده به تمامی خواسته‌ها و تحرکات جمعی خود جهت می‌دهند. راه و روش آنان در نهایت به تحقق همان ایده و آرمان منتهی شده و در عین رسیدن به اهداف اجتماعی، وحدت ملی و قومی خود را براساس آن ایده حفظ می‌کنند.

اما و اکنون بحث در این است که آیا صرف تحقق وحدت اجتماعی براساس یک ایده نتیجه‌اش تحقق جامعه مدنی و انسانی است. از نظر قرآن کریم تحقق یک ملت و قوم همراه با دستاویزهای مدنی و حفظ انسجام ملی، با تحصیل منافع و زندگی مرفه و گذار از سال‌های زندگی و حیات، کافی در تحقق یک جامعه ایده‌آل نیست. از این رو می‌فرماید: جامعه‌ای آرمانی و ایده‌آل انسانی است که به سوی خیر و ایده‌های پاک انسانی و الهی حرکت کند. از این رو می‌فرماید: «فاستبقوا الخیرات». اگر جامعه و قومی دارای ایده‌ها و آرمان‌های خیرخواهانه باشد، چنین جامعه‌ای همان جامعه ایده‌آل انسانی است، وگرنه اگر صرفاً به منافع ملی و قومی خود می‌اندیشد و اگرچه منافع سایر انسان‌ها را لگدکوب کند، چنین جامعه‌ای مقبول اراده الهی نیست.

ب) رکن جامعه ایده‌آل از نظر قرآن کریم امام عادل است. از این منظر شرط اول حاکم در

جامعه مدنی انسانی عدالت است و ظالمان حق حکومت ندارند؛ زیرا اگر ظلم از سرچشمه حکومتی خود تراوش نماید، به جامعه محدود حکومتی سرایت کرده و سپس به سایر حوزه‌های مدیریتی و حتی به سایر جوامع انسانی وارد خواهد شد. با وجود حاکم ظالم حرکت به سوی خیر ممکن نیست؛ زیرا حاکم ظالم صرفاً به دنبال منافع ملی و تحصیل و رضایت عمومی است، اگرچه آن منافع را از راه‌های نامشروع و غیرقانونی تحصیل نماید، و اگرچه جامعه مصرف‌زده و مصرف‌گرا باشد.

جامعه مصرف‌گرا از گذار زندگی به جز بهره‌مندی از مواهب و امکانات مادی و طبیعی، اگرچه از راه‌های غیرمشروع هم کسب شوند، غرضی نداشته و حاکم غیرعادل هم که برای او حکومت هدف است و نه راه و وسیله، به جز تحصیل رضایت‌مندی جامعه تحت امر خود هدفی را دنبال نمی‌کند. بر این اساس است که در نظام حاکم در ایران قید اسلامیت به اطلاق جمهوریت اضافه شده است؛ زیرا صرف نظام جمهوری و دموکراتیک و وضع قوانین بر مبنای دموکراسی، مساوی با تحقق یک حکومت انسانی و عادل نیست، بلکه هر نظامی محتاج به یک ایدئولوژی عدالت‌آور است. عدالتی که برای همه انسان‌ها نویدبخش باشد.

ج) انسان‌ها با قومیت‌ها و ایده‌ها و حتی رنگ‌های مختلف، انشعابات جامعه بشری و اجتماعی را تشکیل می‌دهند و - همان‌طور که در قسمت الف گذشت - قومیت‌ها و ملیت‌ها با روش‌های مخصوص به خود به دنبال حفظ انسجام ملی و به دست آوردن منافع شخصی و گروهی خویش‌اند. البته این همه مقتضای طبیعت منفعت‌طلب و لذت‌جوی انسان است؛ زیرا انسان براساس طبیعتی که دارد لذت و منفعت خود را برای مفسده‌ای که متوجه دیگران می‌شود ترک نمی‌کند. بر این اساس است که نیاز به حکومت در تمام جوامع بشری به منظور بقای نظم و اصلاح جامعه از ضرورت‌های اولیه زندگی اجتماعی انسان به شمار می‌آید و بر همین اساس است که مجموعه جهانی بشری نیز به نظمی جهانی احتیاج پیدا می‌کند.

حال اگر همه انسان‌ها وارد یک شاه‌راه الهی شوند آن‌گاه است که همه به سوی یک هدف و آرمان حرکت می‌کنند و در آن هنگام است که افراد انسانی به سوی خیر حرکت کرده، افعالی که از آن‌ها صادر می‌شود و حتی افکار و خواسته‌های درونی و قلبی آن‌ها تماماً خیرخواهانه خواهد بود در این فضای بزرگ خیرخواهانه است که همه به دنبال تقسیم عادلانه امکانات طبیعی برای تأمین نیازهای همه انسان‌ها حرکت خواهند نمود.

د) تحقق مدینه فاضله که ایده و خواست همه انسان‌هاست با توجه به وضعیتی که جامعه

بشری پیدا کرده به جز با دخالت یک نیروی معنوی برتر و مافوق میسر نخواهد بود و این حقیقتی آشکار است. پذیرش ایده‌های خیرخواهانه در یک تراز بلند و وسیع صرفاً با وجود رسالت پیامبران ممکن خواهد بود؛ زیرا انسان‌ها از پذیرفتن مکاتب انسانی طفره می‌روند و شما نمی‌توانید انسان غیرمافوقی را تعریف کنید که تمامی انسان‌ها به او گرایش پیدا نموده و مکتب و احکام او را بپذیرند، اما در فضای رسالت پیامبران و با وجود ظهور انسان مافوق، افواج عظیم انسانی ایده‌های بشری را زمین گذاشته و به ایده‌های الهی ایمان می‌آورند و بر این اساس است که جامعه انسانی با همه ملل و اقوامی که دارد و با همه اختلافاتی که دارند در مکتب انتظار مشترک بوده و با ظهور موعود «يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجًا».

(ه) در سه آیه قبل - یعنی آیه ۱۴۵ - آمده است:

و اگر هر گونه معجزه‌ای برای اهل کتاب بیاوری [باز] قبله‌تو را پیروی نمی‌کنند، و تو [نیز] پیرو قبله‌ آنان نیستی، و خود آنان پیرو قبله‌ یکدیگر نیستند، و پس از علمی که تو را [حاصل] آمده، اگر از هوس‌های ایشان پیروی کنی، در آن صورت جداً از ستمکاران خواهی بود.

حتی مسئله قبله در میان خودشان نیز اختلافی است. گروهی از آنان قبله‌ای را قبول دارند که قبله گروه دیگرشان نیست و در نتیجه هر کدام قبله یکدیگر را انکار می‌کنند.

انمام آیه

با توجه به این آیه که حتی در میان متدینان به ادیان و حیانی نیز اختلاف وجود داشته و هر کدام مسلک و راه دیگری را انکار می‌کند و نسبت به همه متدینان، کافرانی هستند که به هیچ دینی ملتزم نیستند، معنای این قسمت از آیه مورد بحث که می‌فرماید: «أَيَّنَ مَا تَكُونُوا يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا» آشکار می‌گردد و آن این است که در مجموعه جامعه بشری و حتی اهالی ادیان دارای کتاب اختلافات عقیدتی و عملی فراوانی وجود دارد و همان طور که گذشت، نتیجه این اختلاف ظهور ملت‌های گوناگونی است که در این فضای چند طیفی نظم جهانی مختل گشته و بی‌نظمی و هرج و مرج به صورت انواع جنایات و ظلم‌های بی‌شمار چهره زمین را فاسد کرده است. اکنون وقت آن رسیده که خداوند متعال با فرستادن ولی مقتدری همه انسان‌ها را از بند ملیت‌ها و قومیت‌ها و اعتقادات مختلف رها ساخته و همه را تحت یک پرچم و متدین به یک دین و متوجه به یک آرمان مقدس - که همان اجرایی شدن خیرات در روی زمین است - سوق دهد. با این توضیحات تأویل آیاتی نظیر «هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ» آشکار می‌گردد؛ زیرا

اظهار و غلبه یافتن دین حق بر سایر ادیان هنوز اتفاق نیفتاده و وعده الهی این است که چنین حقیقتی محقق خواهد شد و حصول وعده الهی به دست ولی و حاکم خدایی ممکن خواهد بود و با این توضیحات تفسیر تأویلی حدیث شریفی که صاحب کافى از امام محمد باقر علیه السلام نقل می کند به صورت واضح خودنمایی می کند و آن حدیث به نقل از تفسیر صافی این است:

وفي الكافي عن الباقر عليه السلام الخيرات الولاية.

از این جهت خیرات به ولایت تأویل گردیده که ولایت ولی خدا و وحی رسول رب العالمین سرچشمه همه نیکی هاست.

نتیجه گیری

از جمله وظایف مهم و سنگین مؤسسات مهدوی پرداختن به روایات مهدوی است. باید از اعتبار این روایات دفاع کرد و در مقام تثبیت مفاد روشن آن ها کوشید. نباید به هر بهانه ای از این مجموعه کاسته شود و این مجموعه مورد بی مهری قرار گیرد. این میراث ارزشمند در اوج است و هیچ کجا و در هیچ موضوعی همپای آن یافت نمی شود.

مجموعه این روایات مهدوی باید مورد توجه قرار گیرد و ارائه گردد، به ویژه روایات تفسیری مهدوی که در ذیل آیات مهدوی آمده و در جهت تفسیر آیات مهدوی ما را راهنمایی می کند.

در این نوشتار، باز از دو آیه دیگر مهدوی در سایه روایات تفسیری آن یاد کرده ایم و روشنی تفسیر این دو آیه را با توجه به روایات تفسیری آن ارائه نموده ایم.

این مقالات قرآنی و روایی و ولایی قلمداد می شود و با توجه به این جهات از ارزشمندترین مقالات خواهد بود. در انتظار نظریات و پیشنهادهای خوانندگان پژوهش گر هستیم.

منابع

- بحرانی، سید هاشم (۱۴۱۶ق)، *البرهان فی تفسیر القرآن*، تحقیق: قسم الدراسات الاسلامیة مؤسسة البعثة - قم، تهران، بنیاد بعثت، چاپ اول.
- بلاغی نجفی، محمدجواد (۱۴۲۰ق)، *آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن*، تحقیق: واحد تحقیقات اسلامی بنیاد بعثت، قم، بنیاد بعثت، چاپ اول.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ق)، *أنوار التنزیل وأسرار التأویل*، تحقیق: محمد عبد الرحمن المرعشلی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ اول.
- صادقی تهرانی، محمد (۱۳۶۵ش)، *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن*، قم، انتشارات فرهنگ اسلامی، چاپ دوم.
- صفایی حائری، علی (۱۳۸۰ش)، *تطهیر یا جاری قرآن*، قم، لیلۃ القدر.
- طباطبائی، سید محمدحسین (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه، پنجم.
- طیب، سید عبدالحسین (۱۳۷۸ش)، *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*، انتشارات اسلام، تهران، چاپ دوم.
- عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه (۱۴۱۵ق)، *تفسیر نور الثقلین*، تحقیق: سید هاشم رسولی محلاتی، قم، انتشارات اسماعیلیان، چاپ چهارم.
- فخر رازی، فخرالدین ابو عبدالله محمد بن عمر (۱۴۲۰ق)، *مفاتیح الغیب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم.
- کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق (۱۴۰۷ق)، *الکافی*، تحقیق و تصحیح: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دار الکتب الإسلامیة، چاپ چهارم.
- کورانی عاملی، علی (۱۳۸۶ش)، *معجم احادیث الامام المهدي*، قم، بنیاد معارف اسلامی.
- مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی (۱۴۰۳ق)، *بحار الأنوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ دوم.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴ش)، *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الإسلامیة، چاپ اول.
- نعمانی، محمد بن ابراهیم (۱۳۹۷ق)، *النهیة*، تحقیق و تصحیح: علی اکبر غفاری، تهران، نشر صدوق، چاپ اول.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۹/۱۸
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۱۱/۲۷

فصل نامه علمی - ترویجی پژوهش‌های مهدوی
سال چهارم، شماره ۱۵، زمستان ۱۳۹۴

مهدویت مبنای دین شناختی ولایت فقیه در تحکیم نظام جمهوری اسلامی ایران

حسین الهی نژاد^۱

چکیده

نوشتار پیش رو به زیرساخت‌ها و انگاره‌های دین‌شناختی نظام ولایت فقیه می‌پردازد؛ زیرساخت‌ها و انگاره‌های دین‌شناختی که از آن‌ها به مبنای کلامی حاکمیت ولایت فقیه یاد می‌شود و در واقع تقویت‌کننده و تحکیم‌بخش ساختار ایدئولوژی نظام جمهوری اسلامی به شمار می‌روند. این مبنای - که به نوعی تأمین‌کننده زیرساخت‌ها و بسترهای ایدئولوژی حکومت ولی فقیه‌اند، در قالب دو رویکرد مستقیم و غیرمستقیم، ایفای نقش می‌کنند. ایفاگر نقش مستقیم، مبنای و اصولی هستند که با واسطه مهدویت به تقویت زیرساختی نظام ولایت فقیه می‌پردازند؛ همچون «ضرورت ولایت امام زمان (عج) در عصر غیبت»، «ضرورت حفظ دین در عصر غیبت»، «ضرورت نظام سیاسی در عصر غیبت»، «ضرورت اجرای احکام اسلامی در عصر غیبت» که همه این مبنای، در گام نخست، به گونه‌ای با اندیشه مهدویت مرتبط بوده و در واقع توجیه‌پذیری آن‌ها با واسطه مهدویت دست‌یافتنی خواهد بود. در سوی دیگر، تأثیرگذاری نقش غیرمستقیم، بر عهده مبنای است که با واسطه امامت به تحکیم بخشی نظام ولایت فقیه مبادرت می‌کنند؛ همچون کمال دین،

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

جاودانگی دین، خاتمیت دین و جامعیت دین که به صورت غیرمستقیم و با واسطه امامت، به زیرساخت‌های نظری و معرفتی ولایت فقیه می‌پردازند. بر این اساس، تحقیق پیش رو با طرح مقدمه و بیان مفهوم‌شناسی آغاز می‌شود و در فرایند بحث، به رابطه میان اندیشه مهدویت و نظریه ولایت فقیه پرداخته و مهدویت را به عنوان مؤلفه بسترساز و تأمین‌کننده مبانی و اصول زیرساختی ولایت فقیه، معرفی می‌کند و در پایان، پیش از بیان نتیجه، به تبیین و تحلیل تفصیلی مبانی ولایت فقیه و کیفیت رابطه آن‌ها در تقویت و تحکیم نظام ولایت فقیه می‌پردازد.

واژگان کلیدی

مهدویت، ولایت فقیه، نیابت عام، نیابت خاص، حکومت اسلامی.

مقدمه

حکومت اسلامی ایران که اولین تجربه حکومت داری دینی در عصر غیبت است مبتنی بر نظریه ولایت فقیه بوده و دارای دو مؤلفه اساسی جمهوریت و اسلامیت است. جمهوریت تبلور رأی مردم و اسلامیت نشان دهنده رأی دین است؛ یعنی تمامیت ساختاری نظام جمهوری اسلامی ایران، حیات اجتماعی و عقبه‌های ایدئولوژی آن متفرع بر دو رکن بنیادی و اساسی «جمهوریت» - که مقبولیت و مشارکت عمومی و «اسلامیت» را تداعی می‌کند - بی‌تردید چنان‌که دوران غیبت، دوران زعامت و امامت امام زمان علیه السلام و هدایت‌گری و راهنمایی ایشان بر مردم و جامعه است، تشکیل حکومت اسلامی و سرپرستی جامعه و مردم نیز متعلق به آن حضرت است؛ ولی از آن جایی که انجام این نوع مسئولیت گاه به سبب برخی عوامل بیرونی نظیر تراژدی غیبت - که زندگی پنهان را بر حضرت تحمیل می‌کنند - به مخاطره می‌افتد، حضرت ناگزیر از تصرفات اجتماعی و اداره جامعه نظیر تشکیل حکومت اسلامی و به عهده گرفتن سرپرستی جامعه دست شسته و این امر را در قالب نیابت خاص که مخصوص دوران غیبت صغرا بوده به نایبان خاص و نیابت عام - که مخصوص دوران غیبت کبراست - به نایبان عام - یعنی فقها - واگذار نموده است. از این رو در عصر غیبت کبرا مشروعیت نظام جمهوری اسلامی وابسته به ولایت فقیه و مشروعیت ولایت فقیه وابسته به نیابت عام و مشروعیت نیابت عام از ناحیه امام زمان علیه السلام تأمین می‌شود.

نظریه ولایت فقیه از دیرباز در میان اندیشمندان شیعی مطرح بوده و قدمت و پیشینه آن به

قدمت و پیشینه تاریخ تشیع و اسلام بازمی‌گردد. نظریه ولایت فقیه در فرایند تاریخ دچار فراز و فرود، و تطور و تحول گردیده و این فراز و فرود، و تطور و تحول، همیشه رو به تکامل بوده است. با پیروزی نهضت امام خمینی علیه السلام در ایران این نظریه از فضای تئوری و اندیشه به فضای عملی و اجرایی سوق پیدا کرده و برای اولین بار در طول تاریخ تشیع، در جامعه ایران اسلامی به حیات عینی و تجسم عملی رسیده است. نظام مبتنی بر ولایت فقیه - که توجیه گر حاکمیت و مدیریت دینی در عصر غیبت بر اساس نیابت عامه است - در اصل شکل‌گیری و تداوم حیات اجتماعی و دینی خویش، مستلزم یک سری بایدها و بایستگی‌های نظری و معرفتی است که بر گرفته از اندیشه مهدویت هستند. بی‌شک اندیشه مهدویت، سامان‌بخش و توجیه‌گر زیرساخت‌ها و انگاره‌های نظری و فکری ولایت فقیه بوده که از آن‌ها به مبانی و اصول ایدئولوژی حکومت اسلامی تعبیر می‌شود. آری، تئوری ولایت فقیه با رویکردهای مختلف کلامی، فقهی و سیاسی به عنوان یک تئوری برتر در انسجام‌گرایی و ساختارمندی ایدئولوژیک نظام جمهوری اسلامی ایران، نقش اساسی دارد. بی‌تردید ساختار و انسجام ایدئولوژیک نظام جمهوری اسلامی ایران وابسته به تثبیت و توجیه ولایت فقیه بوده و تأثیربخشی ولایت فقیه و نقش کاربردی آن نیز وابسته به بررسی مبانی و انگاره‌های دین‌شناختی ولایت فقیه است. پیش‌فرض‌ها و عقبه‌های دین‌شناختی ولایت فقیه - که از آن به اصول و مبانی کلامی ولایت فقیه یاد می‌شود - با دو رویکرد عام و خاص و یا با دو انگاره مباشر و غیر مباشر توجیه می‌شوند. انگاره‌های مباشر و خاص به صورت مستقیم و بدون واسطه به اثبات ولایت فقیه می‌پردازند و انگاره‌های غیر مباشر و عام به صورت غیر مستقیم و با واسطه به تثبیت و توجیه ولایت فقیه مبادرت می‌ورزند.

مفهوم‌شناسی واژگان کلیدی

ولایت فقیه

ولایت فقیه، مرکب از دو واژه ولایت و فقیه است. ولایت به معنای قرب، نصرت، موالات، محبت، تصرف، تصدی‌گری، سرپرستی است (ابن‌منظور، ۱۴۱۶: ج ۱۵، ۴۰۶؛ فراهیدی، ۱۴۰۵: ج ۸، ۳۶۵؛ طریحی، ۱۳۷۵: ج ۱، ۴۵۵) و واژه فقیه یعنی متخصص و کارشناس دین در امور فقهی. ولایت فقیه در معنای ترکیبی خودش که به عنوان یک اصطلاح مقبول و رایج در میان اندیشمندان و علمای اسلامی مطرح می‌شود به معنای تصدی‌گری و سرپرستی فقیه

است (نراقی، ۱۴۱۷: ۵۲۹؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۲۲). ولایت فقیه یعنی فقیه در اداره و امور مسلمین حق تصرف و حق تشریح و قانون‌گذاری و تصمیم‌گیری دارد (مصباح یزدی، ۱۳۸۹: ۸۰) و به معنای حکومت، سرپرستی و اجرای حدود در عصر غیبت است (خمینی، ۱۳۷۳: ۵۱). مراد از فقیه در مبحث ولایت فقیه، فرد اسلام‌شناسی است که دارای رتبه اجتهاد بوده، علاوه بر شرایط لازم برای افتاء و قضاوت، و شاخصه‌هایی مثل بلوغ، عقل، عدالت، مرد بودن، حلال‌زادگی، زنده بودن و شیعه بودن (حکیم، ۱۳۷۴: ج ۱، ۴۰) از تدبیر و شجاعت لازم برای اداره حکومت نیز برخوردار است (هادوی تهرانی، ۱۳۷۷: ۱۲۷). از آن جایی که فقاهت مهم‌ترین ویژگی در ولی فقیه به شمار می‌رود، این نظریه به اختصار «ولایت فقیه» نامیده می‌شود. بنابراین ولایت فقیه یعنی حق تصرف فقیه جامع‌الشرایط در اموری که مربوط به اداره جامعه اسلامی است. بنابراین ولی فقیه، در حقیقت نایب عامّ امام زمان علیه السلام بوده و به عنوان سرپرست امور شیعیان در عصر غیبت کبرا شناخته می‌شود. فلسفه وجودی ولایت فقیه را چنین می‌توان توجیه کرد که اولاً حضور کامل دین و پیاده‌سازی آن در جامعه انسانی در گرو برپایی حکومت اسلامی است. ثانیاً، ضرورت وجود حکومت اسلامی محدود به عصر پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم یا روزگار حضور امام معصوم علیه السلام نیست (خمینی، ۱۳۷۳: ۱۹). ثالثاً، فقهای شیعه بر اصل نیابت فقیه عادل دارای شرایط فتوا از امام معصوم علیه السلام متفق‌اند (کرکی، ۱۳۶۸: ج ۱، ۱۴۳) و حتی برخی از آنان، این اصل را بدیهی دانسته‌اند (نجفی، ۱۳۶۲: ج ۱۶، ۱۷۸؛ نراقی، ۱۴۱۷: ۵۲۹). از این رو تشکیل حکومت اسلامی و سرپرستی جامعه بر عهده ولی فقیه است.

غیبت کبرا و صغرا

دوران غیبت امام زمان علیه السلام به دو مقطع کوتاه و بلند تقسیم می‌شود.^۱ غیبت کوتاه نیز بر اساس اختلافی که در مبدا آغازین آن شده، خود به دو قسم زمانی تقسیم می‌شود؛ زیرا برخی‌ها بر این باورند که مبدا شروع غیبت کوتاه از زمان تولد امام زمان علیه السلام است (مفید، ۱۴۱۳: ج ۲، ۳۴۰)، ولی در مقابل بیشتر علما بر این نظرند که امامت حضرت، مبدا آغاز غیبت کوتاه است (کلینی، ۱۳۶۲: ج ۱، ۳۴۱؛ نعمانی، ۱۳۹۷: ۱۴۹؛ طوسی، ۱۴۱۱: ۱۵۹)، اما در مورد پایان غیبت کوتاه در سال ۳۲۹ قمری، هیچ‌گونه اختلافی در میان اندیشمندان اسلامی وجود ندارد. از این رو بر اساس دیدگاه اول، مدت زمان غیبت کوتاه امام زمان علیه السلام ۷۴ سال و بر اساس دیدگاه

۱. امیرمؤمنان علی علیه السلام می‌فرماید: أُنِّ لِلْقَائِمِ مِمَّا غَيْبَتَيْنِ إِخْدَاهُمَا أَطْوَلُ مِنَ الْأُخْرَى (صدوق، ۱۳۹۵: ج ۱، ۳۲۳).

دوم که شروع و پایان غیبت سال ۲۶۵ تا ۳۲۹ قمری است، مدت زمان آن ۶۹ سال خواهد بود (طباطبایی، ۱۹۹۹: ۲۱۴)؛ اما دوران غیبت طولانی امام زمان علیه السلام که از وجه تسمیه و نام‌گذاری آن پیداست، مدت زمان بیشتری را به خود اختصاص داده و شروع آن نیز همان پایان غیبت کوتاه - یعنی سال ۳۲۹ قمری - است. حال از تفاوت‌های زمانی غیبت از نظر مبدأ آغازین و آمد زمانی غیبت که بگذریم به بیان ماهیت انواع غیبت و چیستی آن خواهیم رسید که هر کدام از آن‌ها از نظر ماهیت دارای شاخصه‌ها و مؤلفه‌هایی هستند که با این شاخصه‌ها و مؤلفه‌ها از یکدیگر متمایز می‌گردند. مثلاً شاخصه‌هایی نظیر «کوتاهی مقطع زمانی»، «وجود نایبان خاص»، «مبادلات توقیع میان مردم و امام» که تعلق به زمان غیبت صغرا دارد و شاخصه‌هایی نظیر «طولانی بودن مقطع زمانی»، «وجود نایبان عام» که دوران غیبت کبرا را همراهی می‌کند. در میان شاخصه‌های فوق بحث نیابت عام و خاص مهم‌ترین شاخصه‌ای است که تمایزگر غیبت کبرا از غیبت صغراست که در ادامه نوشتار به مفهوم‌شناسی آن خواهیم پرداخت.

نیابت عام و خاص

مواجهه با معصومین علیهم السلام از جمله خواسته‌های مهم و اساسی همه شیعیان و پیروان اهل بیت در طول تاریخ بوده و خواهد بود. این مواجهه که به نوعی برآورده کننده خواسته‌های شرعی و اعتقادی شیعیان است، در برخی مواقع به جهت دوری‌گزینی و پنهان‌زیستی امام به مخاطره می‌افتد که برای ترمیم این مشکل و جبران این نقیصه بحث نیابت و جانشینی امام مطرح می‌شود. نهاد نیابت و جانشینی در واقع همان پل ارتباطی شیعیان با معصومین علیهم السلام است که از این طریق شیعیان مسائل شرعی و مشکلات اعتقادی خویش را با واسطه‌گری نایبان به سمع و نظر امامان علیهم السلام می‌رسانند (مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ۱۷۵). درباره مقوله نیابت مباحث بسیاری مطرح است که برای تبیین بحث لازم است به برخی از آن‌ها اشارتی شود. مثلاً یک بار نیابت را از نظر ماهیت، مورد کاوش قرار داده و آن را به دو قسم نیابت تشریعی و تکوینی تقسیم می‌کنند (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۹۱؛ همو، ۱۳۸۹: ۴۲۶) و بار دیگر این مقوله را از نظر قلمرو و گستره، مورد کاوش قرار داده و آن را به دو قسم نیابت مطلق و مقید تقسیم می‌کنند (نراقی، ۱۴۱۷: ۵۳۶). دیگر بار آن را از نظر جایگاه و مسئولیت مورد غور قرار داده و آن را به دو قسم عام و خاص متنوع می‌نمایند (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۴۲۶؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۶: ۶۴). آری، نیابت و تعیین جانشین توسط معصومین علیهم السلام به دو صورت عام و خاص انجام‌پذیر است

(ابن ادریس، ۱۴۱۷: ج ۳، ۵۳۷). در قضیه تعیین خاص، افراد خاصی که دارای شایستگی و توانمندی‌های لازم‌اند با اسم و رسم مشخص توسط امامان علیهم‌السلام تعیین شده و به عنوان نایب و جانشین امام به مردم معرفی می‌شوند؛ مثلاً افرادی نظیر مالک اشتر که نایب خاص امام علی علیه‌السلام در فرمانروایی مصر بود (مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ۱۷۵) و عثمان بن سعید که نایب خاص حضرات هادی علیه‌السلام، عسکری علیه‌السلام و مهدی علیه‌السلام بوده است (طبرسی، ۱۳۹۰: ج ۲، ۲۹۷؛ کلینی، ۱۳۶۲: ج ۲، ۴۵۵)، ولی در مقوله تعیین عام، ذکری از افراد خاص و اسم و رسم خاص در میان نیست، بلکه معصومین علیهم‌السلام با تعیین شاخصه‌ها و مؤلفه‌های معقول و دین‌پسند به معرفی نایبان می‌پردازند (عسکری، ۱۴۱۲: ج ۳، ۴۰۵) و مردم با آگاهی به این شاخصه‌ها و مؤلفه‌ها به دنبال مصداق و تعیین کردن نایبان می‌روند. بنابراین در قضیه نیابت خاص تنها به تعیین افراد پرداخته می‌شود، ولی در قضیه نیابت عام تنها به تعیین اوصاف و ضابطه کلی پرداخته می‌شود و تعیین تشخیص افراد به عهده مردم گذاشته شده است.

مهدویت و ولایت فقیه

رابطه اندیشه مهدویت با ولایت فقیه رابطه علت و معلولی است. یعنی ولایت فقیه در این‌باره نقش معلول، و مهدویت نیز نقش علت را ایفا می‌کند. از این‌رو ولایت فقیه فلسفه وجودی‌اش را با اندیشه مهدویت توجیه می‌نماید و مشروعیت و موجودیت خویش را در پرتو اندیشه مهدویت می‌جوید و در واقع مشروعیت ولایت فقیه با دو عامل نیابت و نصب حاصل می‌شود؛ یعنی مهدویت از طریق مقوله نیابت و نصب علاوه بر توجیه ولایت فقیه به مشروعیت آن نیز می‌پردازد. به بیان دیگر، مقوله نیابت بستری است که تنها به ضرورت وجود جانشین اشاره دارد، اما این جانشین انتخابی یا غیر انتخابی است با عنصر نصب این موضوع روشن می‌شود.

تئوری نصب، مشروعیت بخش ولایت فقیه

در فرایند تعیین ولی فقیه دو گزینه انتصاب و انتخاب مطرح است که انتصاب در دایره فعل الهی و انتخاب در دایره فعل مردم تعریف می‌شود. بی‌تردید در میان علما، اولین کسی که واژه «انتصاب» را به خدمت گرفته و در مورد معرفی نایبان عام یعنی فقها از آن استفاده کرد، علامه حلی بوده است؛ زیرا تا پیش از ایشان علما بیشتر از واژه تفویض استفاده می‌کردند (پازوکی، ۱۳۹۲: ۶۹). انتصاب در مفهوم شناسی به معنای تعیین صاحب یک عنوان، برای تصدی یک

مقام و سمت است برای مثال فقیه جامع الشرایط برای تصدی مقام افتاء، قضا و ولایت از جانب خدا نصب شده و از جانب امام معصوم علیه السلام به مردم اعلان گردیده است (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۸۳). بحث نصب ولی فقیه و دایره مسئولیت او از دیرباز در میان علمای شیعه به عنوان دیدگاه غالب مطرح بوده است (مفید، ۱۴۱۰: ۸۱۰). بر اساس برخی دیدگاه‌ها عقبه این موضوع به زمان معصومین علیهم السلام حتی به زمان رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله بازمی‌گردد (مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ۱۷۵) و در برابر آن، گزینه انتخاب قرار دارد که به معنای تعیین مقام و منصب از جانب مردم است. فرایند این دو نظریه در مقام نتیجه، به دو برابند «ولایت فقیه» و «وکالت فقیه» منتج می‌شود؛ زیرا اگر در این جا دیدگاه انتخابی بودن اولویت داده شود، برابندی چون وکالت فقیه در انتظار این جایگاه است و اگر دیدگاه انتصابی بودن ترجیح داده شود که اکثر اندیشمندان و صاحب نظران شیعه بدان التزام دارند (همو، ۱۳۸۶: ۶۴)، به برابندی چون ولایت فقیه منتهی می‌شود؛ یعنی ولایت فقیه که به معنای سرپرستی جامعه و مردم است، مشروعیت و جواز خویش را از ناحیه شرع اخذ کرده و به عنوان جانشین عام امام زمان علیه السلام بر جامعه و مردم، ولایت و سرپرستی می‌کند (خمینی، ۱۳۷۳: ۱۰۵). البته اگرچه مردم در اصل مشروعیت بخشی و نصب ولی فقیه دخالتی نداشته و در واقع انجام این امر به عهده شرع و دین گذاشته شده است، ولی در تحقق بخشی و تعیین خارجی آن - که همان اقبال عمومی و مقبولیت مردمی ولایت فقیه است - نقشی اساسی و تأثیرگذار دارند؛ یعنی اگر ولی فقیه بعد از کسب مشروعیت از جانب خدا و امام زمان علیه السلام، نتواند اجماع عمومی و مقبولیت مردمی را فراهم نماید، در مقام عمل نمی‌تواند بر مردم سیطره و ولایت داشته باشد. آری، در فرایند تثبیت خواهی ولایت فقیه دو بحث مشروعیت و مقبولیت مطرح است که اولی بر عهده دین و دومی بر عهده مردم نهاده شده است.

عنصر نیابت توجیه‌گر جانشینی ولایت فقیه

بر اساس دیدگاه اعتقادی شیعه، حق حاکمیت از شئون ربوبیت الهی و تنها از آن خداست. هیچ کسی حق ولایت و سیطره بر افراد دیگری را ندارد، مگر این حق از ناحیه خدا به او واگذار شده و مأذون از جانب او باشد. بر اساس داده‌های قرآنی و روایی خدا این حق را در مرحله اول به پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله و بعد به جانشینان او یعنی امامان علیهم السلام و در مرحله سوم به جانشینان امامان علیهم السلام که نایبان خاص و عام باشد واگذار کرده است.^۱ چنان‌که برخی از

۱. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (نساء: ۵۹).

نصوص به مشروعیت مرحله اخیر که ولایت جانشینان امامان علیهم‌السلام است، اشارت دارند؛ چنان‌که امام صادق علیه‌السلام در پاسخ به فردی که از تخاصم دو شیعه سوال می‌کند، می‌فرماید:

يَنْظُرَانِ إِلَى مَنْ كَانَ مِنْكُمْ مِمَّنْ قَدْ رَوَى حَدِيثَنَا وَنَظَرَ فِي حَالِنَا وَحَرَامِنَا وَعَرَفَ
أَحْكَامَنَا فَلْيَرْضَوْا بِهِ حَكْمًا فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ عَلَيْكُمْ حَاكِمًا فَإِذَا حَكَمَ بِحُكْمِنَا فَلَمْ يَقْبَلْهُ
مِنْهُ فَإِنَّمَا اسْتَحْخَفَ بِحُكْمِ اللَّهِ وَ عَلَيْنَا زِدَّ وَالرَّادُّ عَلَيْنَا الرَّادُّ عَلَى اللَّهِ وَ هُوَ عَلَى حَدِّ الشَّرِكِ
بِاللَّهِ؛ (کلینی، ۱۳۶۲: ج ۱، ۶۷)

نظر کنند به شخصی از خود شما که حدیث ما را روایت کند و در حلال و حرام ما نظر افکند و احکام ما را بفهمد، به حکمیت او راضی شوند همانا من او را حاکم شما قرار دادم؛ اگر طبق دستور ما حکم داد و یکی از آن‌ها از او نپذیرفت همانا حکم خدا را سبک شمرده و ما را رد کرده است.

در توقیع احمد بن اسحاق آمده است:

أَمَّا الْحَوَادِثُ الْوَأَقَعَةُ فَارْجِعُوا فِيهَا إِلَى رُوَاةِ حَدِيثِنَا فَإِنَّهُمْ حُجَّتِي عَلَيْكُمْ وَأَنَا حُجَّةُ اللَّهِ
عَلَيْكُمْ؛ (صدوق، ۱۳۹۵: ج ۲، ۴۸۴)

حوادثی که برای شما پیش می‌آید، (برای دانستن حکم آن‌ها) به راویان حدیث ما رجوع کنید؛ زیرا آن‌ها حجت من بر شما هستند، و من حجت خدا بر آن‌هایم.

در روایات یادشده، معصومین علیهم‌السلام فقها را به عنوان کارشناسان دین، حاکم و حجت بر مردم معرفی کرده و استخفاف دستوراتشان را استخفاف دستورات خویش دانسته که این سبک شماری، منتج به سبک شمردن دستورات دینی و خدا می‌شود.

چنان‌که بیان شد مقوله نیابت که بیان‌گر جانشینی امامان علیهم‌السلام است، به دو قسم عام و خاص تقسیم می‌شود. در نیابت خاص، افراد با اسم و رسم مشخص از جانب معصومین علیهم‌السلام برای تصدی و سرپرستی جامعه تعیین می‌گردند؛ ولی در نیابت عام، افراد با اسم و رسم مشخصی تعیین نمی‌شوند، بلکه معصومین علیهم‌السلام با ذکر شاخصه‌ها و ضوابط کلی نظیر فقاہت، عدالت، درایت، تقوا، مدیریت و... به این امر مبادرت می‌ورزند که در مقابل، مردم وظیفه دارند با شناخت کافی نسبت به این شاخصه‌ها و ضوابط و با معیار قرار دادن آن‌ها به دنبال تعیین مصداق بروند.

مقوله نیابت برای ولایت فقیه دارای کارکردهایی مهم است؛ زیرا تئوری نصب از همین طریق به مشروعیت‌سازی ولایت فقیه می‌پردازد. از این رو مقوله نیابت به مثابه فرایند و طریقی است که تئوری نصب از این طریق به برابند مشروعیت ولایت فقیه می‌رسد. بی‌تردید چنان‌که

مقوله نیابت، بر اساس تفاوت‌های هدفی و مصداقی، متفاوت شده و به انواع عام و خاص تقسیم می‌شود، تئوری نصب نیز با همین تفاوت، به مشروعیت‌سازی نایبان عام و خاص می‌پردازد.

مبانی مهدوی ولایت فقیه در تحکیم نظام اسلامی

مبانی دین‌شناختی ولایت فقیه که به گونه‌ای تحکیم‌بخش مقوله ولایت فقیه است با رویکردهای مختلف عقلی و نقلی، اجتماعی و سیاسی، عرفانی و کلامی، و... توجیه می‌شود. برخی از این مبانی به صورت غیر مباشر و برخی دیگر به صورت مباشر به تحکیم‌ورزی ولایت فقیه می‌پردازند و همچنین برخی از این مبانی با واسطه‌گری مهدویت و برخی دیگر با واسطه‌گری امامت به استحکام پایه‌های ولایت فقیه مبادرت می‌ورزند. مثلاً جامعیت دین، کمال دین و خاتمیت دین از جمله مبانی غیر مباشر با واسطه‌گری امامت هستند که تقویت‌کننده پایه‌های اعتقادی ولایت فقیه به شمار می‌آیند؛ زیرا توجیه جامعیت دین و کمال دین و خاتمیت دین در مرحله اول با امامت به منصفه ظهور می‌رسد و بعد، این فرایند به صورت طولی از طریق امامت به ولایت فقیه منتهی می‌شود؛ یعنی جامعیت و کمال دین اقتضا می‌کند که پیامبر اسلام ﷺ جانشینانی داشته باشد و باز همین جامعیت و کمال دین اقتضا دارد که جانشینان پیامبر ﷺ که امامان باعتبار باشند جانشینانی داشته باشند. پس این فرایند به صورت طولی قابل اثبات بوده و از این طریق به جامعیت و کمال دین می‌رسیم. در نتیجه ولایت فقیه نیز فرایند تثبیت‌خواهی خویش را با واسطه‌گری امامت به نتیجه می‌رساند. اما مبانی مباشر و نزدیک نظیر «ضرورت استمرار ولایت امام زمان در عصر غیبت»، «ضرورت حفظ دین در عصر غیبت»، «ضرورت نظام سیاسی در عصر غیبت»، «ضرورت اجرای احکام اسلامی در عصر غیبت» که همه این موارد به گونه‌ای مربوط به اندیشه مهدویت بوده و در واقع با واسطه‌گری آن به توجیه و اثبات ولایت فقیه می‌پردازند که در ذیل به تبیین و تشریح آن‌ها می‌پردازیم.

ولایت فقیه استمرار بخش ولایت امام زمان عجل الله فرجه

اصل ولایت از نظر چیستی و متعلق به انواع سه‌گانه ولایت تکوینی، ولایت بر تشریح، ولایت در تشریح تقسیم می‌شود؛ زیرا یک بار ولایت بر امور حقیقی بار می‌شود که از آن به ولایت تکوینی نام می‌برند و بار دیگر بر امور اعتباری حمل می‌شود که آن را ولایت تشریحی می‌نامند (آملی، ۱۳۹۱: ج ۱، ۳۷۱). آری، امور جهان یا حقیقی است یا اعتباری. امور حقیقی اموری است که

عمل اختیاری انسان در بود و نبود آن‌ها دخیل نیست و منظور از امور اعتباری که دارای اصطلاحات متعدد است، در این جا اموری است که تنها در حوزه حیات انسانی یافت می‌شود، به گونه‌ای که اگر انسان نباشد از آن‌ها خبری نیست. مانند ملکیت، ریاست، زوجیت و اموری از این سنخ که انسان برای گذران زندگی خود آن‌ها را اعتبار کرده است (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۴۳۳) که اولی در زمره تکوینیات قرار دارد و ولایت بر آن نیز ولایت تکوینی و وجودی است و دومی در زمره اعتباریات قرار می‌گیرد و ولایت بر آن نیز ولایت اعتباری و تشریحی است. ولایت تشریحی نیز به دو نوع ولایت بر تشریح و ولایت در تشریح متنوع می‌شود. نوع اول که ولایت بر تشریح و قانون‌گذاری است به این معناست که خداوند به افراد خاصی نظیر پیامبر گرامی اسلام ﷺ و امامان معصومین علیهم‌السلام اجازه وضع قانون داده است و آنان علاوه بر اجرای قانون، واضح قانون نیز هستند و از آن جا که همیشه واضح قانون بر خود قانون ولایت دارد، معصومین علیهم‌السلام بر قانون اسلامی ولایت دارند. دومی که ولایت در تشریح است به معنای این است که دین برای برخی افراد نظیر پیامبر گرامی صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و امامان علیهم‌السلام و جانشینان آنان، سرپرستی و ولایت بر مردم را در نظر گرفته است. این ولایت - که ولایت برآمده از دین است و در واقع خاستگاه دینی دارد - ولایت در تشریح نام‌گذاری شده است.

بحث مهمی که در این جا مطرح است، بحث استمرار ولایت امام زمان علیه‌السلام در عصر غیبت و کم و کیف آن است که اولاً ولایت نایبان عام امام زمان علیه‌السلام چه نوع ولایتی است؟ و ثانیاً، گستره و قلمرو این نوع ولایت چقدر است؟

در پاسخ به پرسش اول گفته می‌شود که بر اساس نظریات و دیدگاه‌های غالب علما و اندیشمندان دینی، ولی فقیه به عنوان نایب عام امام زمان علیه‌السلام تنها در امور اجتماعی و دینی مسلمانان و کیفیت اجرای احکام و حدود الهی در جامعه، نظارت و ولایت دارد که در واقع این نوع ولایت که در سنخ وظیفه و مسئولیت اجتماعی است در قالب ولایت در تشریح معنا و مفهوم پیدا می‌کند. بنابراین ولایت ولی فقیه - که برگرفته از ولایت امام زمان علیه‌السلام است - اولاً، ولایت تشریحی است نه ولایت تکوینی و ثانیاً، ولایت در تشریح است نه ولایت بر تشریح. از این رو در میان ولایت سه‌گانه، دو نوع اول که ولایت تکوینی و ولایت بر تشریح است به معصومین علیهم‌السلام اختصاص دارد (مصباح یزدی، ۱۳۸۶: ۷۹) و تنها نوع آخر که ولایت در تشریح است علاوه بر معصومین علیهم‌السلام نصیب نایبان خاص و عام امام زمان علیه‌السلام نیز می‌شود.

در پاسخ به پرسش دوم گفته می‌شود که در گستره ولایت فقیه دو نوع «مولی علیه»

مطرح است که بر اساس آن‌ها، کارکرد ولایت فقیه نیز از نظر گستره متفاوت شده و دایره انجام مأموریت فقیه، توسعه و تضییق پیدا می‌نماید؛ زیرا یک بار دایره کاری ولی فقیه تنها محدود به امور حسبه بوده و مسئولیت او فقط رسیدگی به اموراتی است که به گونه‌ای بر زمین مانده و شارع مقدس نیز اهمال را در این مورد نمی‌پسند؛ مثل رسیدگی به امورات محجوران و بی‌سرپرستان... (مرتضوی لنگرودی، بی تا: ج ۲، ۳۲۳)؛ بار دیگر گستره عملکردی ولی فقیه علاوه بر امور حسبه، امورات دیگری را نیز دربر می‌گیرد، نظیر قضاوت و اجرای حدود و جهاد با کفار و تشکیل حکومت اسلامی (طوسی، ۱۴۰۰: ۳۰۰. مفید، ۱۴۱۰: ۸۱۰). بر اساس دیدگاه اول، ولایت ولی فقیه مقید بوده و حوزه مسئولیت او محدود است. اما بر اساس دیدگاه دوم که نظر غالب اندیشمندان و علمای شیعه بر آن استوار است، دایره مسئولیت ولی فقیه مطلق و وسیع بوده و شامل حال همه شئون زندگی اجتماعی - سیاسی شیعیان می‌شود (ابن‌ادریس، ۱۴۱۷: ج ۳، ۵۴۶). از براین مطالب یادشده نتیجه می‌گیریم که اولاً، ولایت ولی فقیه، ولایت تشریحی است نه ولایت تکوینی؛ ثانیاً، ولایت در تشریح است نه ولایت بر تشریح؛ ثالثاً، ولایت ولی فقیه مطلق و فراگیر است.

ضرورت حفظ شریعت در عصر غیبت

از جمله عواملی که ضرورت بخش تداوم ولایت سیاسی امام زمان علیه السلام در عصر غیبت است و به گونه‌ای اثبات و تداوم ولایت ولی فقیه را توجیه می‌کند، لزوم صیانت و حفظ دین در عصر غیبت است. بی‌گمان ضرورت حفظ دین در همه اعصار، به ویژه در عصر غیبت - که مورد پذیرش و اتفاق همه گروه‌های اسلامی است - از جمله الزاماتی است که از جاودانگی و زمان شمولی دین اسلام نشأت می‌گیرد. بنابراین اثبات ولایت فقیه و تداوم آن به وسیله «ضرورت حفظ دین» توجیه می‌شود و مؤلفه ضرورت حفظ دین به شاخصه جاودانگی و زمان شمولی دین اسلام تضمین می‌گردد. به بیان دیگر، اصل ولایت فقیه متفرع بر ضرورت حفظ دین در عصر غیبت و ضرورت حفظ دین در عصر غیبت متفرع بر جاودانگی دین اسلام است.

بی‌تردید جاودانگی و زمان شمولی دین اسلام و آموزه‌های آن بر کسی پوشیده نبوده و مورد اتفاق و پذیرش همه مسلمانان در گروه‌ها و مذاهب مختلف اسلامی است؛ چنان که قرآن در این زمینه می‌فرماید:

﴿وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ ۚ لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ﴾

حمید» (فصلت: ۴۱ - ۴۲)

و این کتابی است قطعاً شکست ناپذیر که هیچ گونه باطلی، نه از پیش رو و نه از پشت سر، به سراغ آن نمی‌آید؛ چرا که از سوی خداوند حکیم و شایسته ستایش نازل شده است!

﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾؛ (حجرات: ۹)

ما قرآن را نازل کردیم؛ و ما به طور قطع نگهدار آنیم!

علامه طباطبایی در تفسیر المیزان، آیات فوق را حمل بر جاودانگی و زمان شمولی اسلام کرده است (طباطبایی، ۱۳۷۱: ج ۱، ۴۳)؛ چنان‌که امیر مؤمنان علی علیه السلام در وصف جاودانگی دین اسلام می‌فرماید:

﴿مَنْ إِنَّ هَذَا الْإِسْلَامَ دِينُ اللَّهِ الَّذِي اصْطَفَاهُ لِنَفْسِهِ... ثُمَّ جَعَلَهُ لَا انْفِصَامَ لِعُرْوَتِهِ وَلَا فَكَّ لِحَلْقَتِهِ وَلَا انْهَادًا لِأَسَاسِهِ وَلَا زَوَالَ لِدَعَائِمِهِ وَلَا انْقِلَاعَ لِشَجَرَتِهِ وَلَا انْقِطَاعَ لِمُدَّتِهِ وَلَا عَفَاءَ لِشَرَائِعِهِ وَلَا جَذَّ لِفُرُوعِهِ﴾ (مجلسی، بی‌تا: ج ۶۵، ۳۴۴)

همانا اسلام دین خداست که آن را برای خود برگزید بعد از آن اسلام را طوری پایه گذاشت که هرگز رشته‌های آن سست نمی‌کردند و از هم قطع نمی‌شوند. و پایه‌های آن بسیار محکم و استوار است حلقه‌هایش از هم باز نمی‌شود و اساس آن واژگون نمی‌گردد و پایه‌های آن از هم گسسته نمی‌شوند، ریشه درخت آن قطع نخواهد شد، و مدتش پایان نخواهد گرفت احکام آن کهنه نمی‌گردند و فروع آن از هم بریده نمی‌شوند.

به طور کلی قوانین و احکام اسلامی دارای دو هویت فردی و اجتماعی هستند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱: ۲۵؛ طباطبایی، ۱۳۷۱: ج ۳، ۲۴۸). احکام فردی، آن احکامی است که هویت فردی داشته و بدون ارتباط و پیوند با دیگران انجام می‌پذیرد؛ مانند نماز و روزه و...، ولی احکام اجتماعی، آن احکامی است که اولاً، از نظر کاربردی و کارکردی، متفاوت با احکام فردی است؛ ثانیاً، دارای هویت جمعی است؛ ثالثاً، در سطح جامعه و اجتماع قابل اجراست؛ رابعاً، انجام و تحقق آن‌ها منوط به مشارکت دیگران است. این تفاوت‌های ماهوی و کاربردی احکام فردی و اجتماعی، به تفاوت‌های کارکردی و به کیفیت تداوم بقای آن‌ها نیز سرایت کرده است؛ زیرا احکام فردی در مقام امتثال نیاز به اجتماع و جامعه نداشته و تنها با تعهد فردی و شخصی قابل تحقق و بقاء است (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ج ۲۱، ۵۰۳)؛ ولی احکام اجتماعی در مقام امتثال نیاز به اجتماع و جامعه داشته و در فرایند اجرا و عمل، مشارکت عمومی و تشکیل نظام سیاسی را طلب می‌کند و برای تداوم و بقای آن نیز به کارگیری مدیر خلاق و توانمند و انتخاب ناظر خبره و دین‌شناس را لازم دارد. بنابراین صیانت احکام اجتماعی اسلام و بقای آن

که مورد تأکید خدا، رسول خدا ﷺ و ائمه هدی علیهم السلام بالآخرین امام زمان ﷺ است. در قالب تشکیل حکومت اسلامی در عصر غیبت، تحقق پیدا می‌کند و نیز تحقق حکومت اسلامی در عصر غیبت در راستای نیابت عامه توجیه پذیر می‌شود و نیابت عامه نیز در قالب نیابت فقها اجرایی می‌گردد.

ضرورت اجرای تعالیم دینی در عصر غیبت

دین اسلام به عنوان آخرین، کامل‌ترین و جامع‌ترین دین آسمانی مطرح است. شاخصه‌های جامعیت، کمال و خاتمیت - که شاخصه‌های انحصاری اسلام بوده - به نوعی تداعی گرسالت جهانی و همگانی اسلام است؛ چنان که آیات قرآنی نظیر ﴿لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾ (فرقان: ۱)، ﴿كَافَّةً لِلنَّاسِ﴾ (سبأ: ۲۸)، ﴿رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ (انبیاء: ۱۰۷)، ﴿ذِكْرِي لِلْبَشَرِ﴾ (مدثر: ۳۱) و ﴿لَا نَذِيرُكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ﴾ (انعام: ۱۹) به روشنی به این امر دلالت دارد. بی‌تردید آیین و آموزه‌های این چنینی - که با وصف جامعیت و کمال شهره بوده و مزین به شاخصه‌ای مثل خاتمیت است - می‌طلبد که در همه زمان‌ها صیانت شده و اجرایی شود. به بیان دیگر، دین اسلام با این شاخصه‌ها، دو ضرورت را مسجل و عیان می‌سازد؛ نخست ضرورت صیانت و دوم ضرورت اجرا، این دو ضرورت در عصر غیبت با مفهوم نیابت عامه در قالب نیابت فقها و ولایت فقیه به منصفه ظهور می‌رسد. در فراز قبل به ضرورت اول - یعنی صیانت دین که مبنای مهدوی ولایت فقیه بود - پرداختیم؛ اما در این قسمت به ضرورت دوم - یعنی اجرای دین که به عنوان مبنای دیگر مهدوی ولایت فقیه است - خواهیم پرداخت.

بی‌گمان ضرورت اجرای تعالیم و حدود اسلامی در عصر غیبت از جمله عواملی است که مقوله نیابت عامه و ولایت فقیه را توجیه می‌نماید. خاستگاه ضرورت اجرای تعالیم و حدود اسلامی، به فرا زمانی و فرا عصری بودن دین - که به نحوی تداعی‌گر کاربردی بودن آن در همه زمان است - بازمی‌گردد؛ یعنی دین اسلام متعلق به زمان خاصی نبوده و با شاخصه جهان‌شمولی و زمان‌شمولی، همه زمان‌ها و مکان‌های را درنوردیده و آموزه‌های آن برای همه مردم با اختلافات زمانی و مکانی و با تفاوت‌های نژادی و فرهنگی، منشأ اثر است (خمینی، ۱۳۷۳: ۱۸). پس با شاخصه‌های زمان‌شمولی و جهان‌شمولی، پیاده‌سازی تعالیم و قوانین اسلامی و اجرای حدود و احکام آن در همه اعصار، بالآخر در عصر غیبت و پنهان‌زیستی امام زمان ﷺ ضرورت دوچندان پیدا می‌کند.

مقوله خاتمیت که از جمله شاخصه‌های انحصاری دین اسلام بوده و هیچ ادیان دیگری غیر

اسلام چنین ادعای را مطرح نکرده‌اند، به نحوی فراعصری، فرازمانی، جهان‌شمولی و زمان‌شمولی دین اسلام را به منصفه ظهور می‌رساند؛ زیرا لازمه هر دین خاتمی، کاملیت و جامعیت آن دین است و بالعکس، لازمه هر دین جامع و کاملی، نشان‌گر خاتمیت آن دین است (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۲۱۴) و براین‌دین شاخصه‌ها و ترابط و نسبتی که میان آن‌ها برقرار است، فراعصری و جهان‌شمولی اسلام را ثابت می‌نماید.

از این‌رو در یک فرایند طولی مقوله خاتمیت دین، جامعیت و کاملیت دین را به همراه دارد و جامعیت و کاملیت دین، مقوله امامت را به عنوان جانشینی پیامبر ﷺ ضرورت می‌بخشد و ضرورت امامت و تداوم آن نیز لزوم جانشینی امامان علیهم‌السلام را تحت عناوین نایبان خاص و عام توجیه می‌نماید (همو: ۲۲۲). نیابت عامه در عصر غیبت نیز ضرورت بخش ولایت فقیه است و ولی فقیه هم به عنوان نایب عام امام زمان علیه‌السلام تضمین‌کننده اجرای تعالیم و حدود اسلامی در عصر غیبت است (خمینی، ۱۳۷۳: ۵۱).

نتیجه‌گیری

چنان‌که بیان شد، نظام جمهور اسلامی ایران دارای دو رکن اساسی به نام جمهوریت و اسلامیت است که رکن اول تداعی‌گر قدرت و نقش تأثیرگذاری مردم و رکن دوم نشان‌گر قدرت و نقش تأثیرگذاری دین در ساختار و ساز و کار نظام جمهوری اسلامی است. با مقوله اسلامیت - که در قالب نیابت عام و ولایت فقیه تبلور دارد - مشروعیت و حقانیت نظام توجیه می‌شود و با مقوله جمهوریت که در قالب رأی و نظر مردم جلوه می‌کند، مقبولیت و مشارکت عمومی مردم تضمین می‌شود. نظام جمهوری اسلامی در عصر غیبت که بر اساس نیابت عام، با محوریت ولایت فقیه و با رهبریت ولی فقیه شکل گرفته، هدف و غایت القصوی آن نظام مطلوب مهدوی است؛ یعنی سیستم و ساز و کار این نظام و زیرساخت‌ها و انگاره‌های ایدئولوژی آن - که همگی بر اساس مؤلفه انتظار توجیه می‌شوند - خاستگاه اندیشه مهدوی دارند. به بیان دیگر، اصول و مبانی نظری و معرفتی نظام نیابت - که با رویکرد دین‌شناختی و ایدئولوژی توجیه می‌شوند - از اندیشه مهدویت برگرفته‌گی داشته و اندیشه مهدویت در واقع عامل زیرساختی و بسترسازی نظام جمهوری اسلامی در جامعه منتظران است. عوامل زیرساختی و انگاره‌های ایدئولوژی حکومت ولی فقیه به دو صورت مباشر و غیرمباشر، به کار گرفته می‌شوند. عوامل زیرساختی غیرمباشر به صورت غیرمستقیم و با واسطه، به بسترسازی نظام

ولایت فقیه می‌پردازد؛ نظیر خاتمیت، جامعیت، جاودانگی و کمال دین که همگی با واسطه امامت به این امر مبادرت می‌ورزند. اما عوامل زیرساختی مباشر - که از آن به مبانی نزدیک و بی‌واسطه تعبیر می‌شود - به صورت مستقیم به زمینه‌سازی حکومت ولی فقیه مبادرت می‌ورزد، نظیر «ضرورت استمرار ولایت امام زمان در عصر غیبت»، «ضرورت حفظ دین در عصر غیبت»، «ضرورت نظام سیاسی در عصر غیبت»، «ضرورت اجرای احکام اسلامی در عصر غیبت» که همه این موارد به نحوی مربوط به اندیشه مهدویت بوده و در واقع با واسطه‌گری آن به توجیه ضرورت حکومت ولایت فقیه می‌پردازند.

منابع

- آملی، محمدتقی (۱۳۹۱ق)، *مصباح الہدی*، تہران، مؤلف.
- ابن ادريس (۱۴۱۷ق)، *السرائر*، قم، مؤسسہ نشر اسلامی، چاپ چہارم.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۶ق)، *لسان العرب*، بیروت، داراحیاء التراث العربی، مؤسسۃ التاريخ العربی.
- جوادی آملی، عبداللہ (۱۳۸۳ش)، *توحید در قرآن*، قم، اسراء.
- _____ (۱۳۸۶ش)، *شریعت در آئینہ معرفت*، تحقیق: حمید پارسانیا، قم، اسراء، چاپ پنجم.
- _____ (۱۳۸۸ش)، *شمیم ولایت*، تحقیق: سید محمود صادقی، قم، اسراء، چاپ پنجم.
- _____ (۱۳۸۹ش - الف)، *تسنیم*، تحقیق: مجید حیدری فر، قم، اسراء.
- _____ (۱۳۸۹ش - ب)، *جامعہ در قرآن*، تحقیق: مصطفی خلیلی، قم، اسراء، چاپ سوم.
- _____ (۱۳۸۹ش - ج)، *نسیم اندیشہ (دفتر سوم)*، تحقیق: سید محمود صادقی، قم، اسراء.
- _____ (۱۳۸۹ش - د)، *ولایت فقیہ*، تحقیق محمد محرابی، قم، اسراء.
- حکیم، سید محسن (۱۳۷۴ق)، *مستمسک العروة الوثقی*، قم، مؤسسہ دارالتفسیر.
- خمینی، سید روح اللہ (۱۳۷۳ش)، *ولایت فقیہ*، تہران، مؤسسہ تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیہ السلام.
- صدوق، محمد بن علی (۱۳۹۵ق)، *کمال الدین*، تہران، اسلامیہ، چاپ دوم.
- طباطبائی، سید محمد حسین (۱۳۷۱ش)، *المیزان*، قم، اسماعیلیان، چاپ دوم.
- _____ (۱۹۹۹م)، *الشیعۃ فی الاسلام*، بیروت، بیت الکاتب.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۹۰ق)، *اعلام الوری باعلام الہدی*، تہران، اسلامیہ.
- طریحی، فخرالدین (۱۳۷۵ش)، *مجمع البحرین*، تہران، انتشارات مرتضیٰ.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۰ق)، *النهاية*، بیروت، دارالکتاب العربی.
- _____ (۱۴۱۱ق)، *الغیبة*، قم، مؤسسہ معارف اسلامی.

- عسکری، سید مرتضی (۱۴۱۲ق)، *معالم المدرستین*، تهران، مؤسسه البعثة، چاپ چهارم.
- فراهیدی، خلیل (۱۴۰۵ق)، *کتاب العین*، تحقیق: مهدی مخرومی، قم، مؤسسه دارالهجرة، چاپ دوم.
- کرکی، علی (۱۳۶۸ش)، *رسائل محقق کرکی*، قم، مکتبه آیه الله العظمی المرعشی.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۲ش)، *الکافی*، تهران، اسلامیه، چاپ دوم.
- مجلسی، محمدباقر (بی تا)، *بحار الانوار*، تهران، اسلامیه.
- مرتضوی لنگرودی، محمدحسن (بی تا)، *الدر النضید*، قم، انصاریان.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۶ش)، *نگاهی گذرا به نظریه ولایت فقیه*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، چاپ دوازدهم.
- _____ (۱۳۸۸ش)، *جامی از زلال کوثر*، تحقیق: محمد باقر حیدری، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، چاپ دوازدهم.
- _____ (۱۳۸۹ش)، *ولایت فقیه*، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چ بیست و دوم.
- _____ (۱۳۹۱ش)، *معارف قرآن (خداشناسی، کیهان‌شناسی، انسان‌شناسی)*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ دوم.
- مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۰ق)، *المقنعة*، قم، دارالمفید.
- _____ (۱۴۱۳ق)، *الارشاد*، قم، کنگره شیخ مفید.
- نجفی، محمدحسن (۱۳۶۲ش)، *جواهر الکلام*، تحقیق: عباس قوچانی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- نراقی، احمد (۱۴۱۷ق)، *عوائد الایام*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- نعمانی، محمد بن ابراهیم (۱۳۹۷ق)، *الغیة*، تهران، نشر صدوق.
- هادوی تهرانی، مهدی (۱۳۷۷ش)، *ولایت فقیه*، تهران، کانون اندیشه جوان.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۱۰/۱۹
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۱۱/۲۵

فصل نامه علمی - ترویجی پژوهش‌های مهدوی
سال چهارم، شماره ۱۵، زمستان ۱۳۹۴

جامعه موعود صالحان، الگوی جامعه توسعه یافته

رضا مهدیان فر^۱

چکیده

امروزه برخی اندیشمندان دنیای غرب، بر این باورند که لیبرال - دموکراسی، همه شاخصه‌های پیشرفت را دارد و انتظار جامعه‌ای برتر از این، انتظاری بیهوده و ناگزیر باید دیر یا زود در برابر این مدل حکومتی کرنش کند. بر خلاف این تصور، قرآن کریم، جامعه‌ای را در پایان تاریخ نوید می‌دهد که در این نوشتار، از آن با نام «جامعه موعود صالحان» یاد می‌کنیم. جامعه مزبور، الگویی از جامعه پیشرفته است که شاخصه‌های پیشرفت را از نگاه آموزه‌های وحیانی داراست. ارائه الگویی از جامعه پیشرفته با معیارهای الهی، ترویج فرهنگ قرآنی و از جمله اهداف بنیادی پژوهش به شمار می‌رود و با توجه دادن اندیشمندان، پژوهش‌گران، سیاست‌گزاران و جامعه‌شناسان به معیارهایی متفاوت از معیارهای جامعه لیبرال، هدف کاربردی پژوهش را در پیش گرفته ایم.

ویژگی‌های جامعه موعود صالحان به اجمال در این گزینه‌ها خلاصه می‌شود: حاکمیت دینی؛ توحید و یکتاپرستی به معنای واقعی کلمه و به دور از هرگونه شرک و بت پرستی؛ جامعه‌ای ویژه، امن و عاری از کفر و نفاق؛ تأمین همه نیازهای انسان؛ شایستگی زمامداران.

۱. استادیار دانشگاه علوم قرآن کریم و پژوهشگر دایرة المعارف قرآن کریم (rezamahtab52@yahoo.com).

بر پایه یافته‌های پژوهش، همه شاخصه‌های جامعه موعود در درازای تاریخ دست‌یافتنی است و به مقدار برخورداری جوامع از مؤلفه‌های این جامعه، از پیشرفت به معنای واقعی کلمه برخوردار خواهند بود. از این‌رو جامعه صالحان در پایان تاریخ، به این معنا نیست که پیش‌تر نتوان به آن شاخصه‌ها دست پیدا کرد. بر اساس آیات قرآن، شایستگی زمامداران و مدیران، از اساسی‌ترین گزینه‌هایی است که در شاخصه‌های یادشده نباید از آن غفلت کرد.

واژگان کلیدی

جامعه موعود، صالحان، توسعه، الگو، زمامداران.

مقدمه

بر پایه آیات قرآن، خدای سبحان آینده‌ای روشن و امیدبخش را به مؤمنان و مستضعفان بشارت داده است. برابر روایات اهل بیت علیهم‌السلام و تفسیر مفسران، آیات مزبور به پایان تاریخ نظر داشته و تشکیل جامعه‌ای ویژه به رهبری صالحان را نوید می‌دهند. در این نوشتار ویژگی‌ها و شاخصه‌های جامعه صالحان به روش توصیفی - استنباطی مورد پژوهش خواهد بود و از این رهگذر به ارائه طرحی نو در حوزه دانش و اندیشه‌های مربوط به معیارهای پیشرفت جوامع خواهیم رسید.

شمار زیادی از مفسران، میراث‌بری زمین از سوی صالحان را به تشکیل حکومت و تسلط آنان بر زمین تفسیر کرده‌اند (فضل‌الله، ۱۴۱۹: ج ۱۵، ۲۷۷؛ ابن‌عاشور، بی‌تا: ج ۱۷، ۱۱۸). حکومت بر روی زمین پاداشی است که خداوند در این دنیا به مؤمنان صالح وعده داده است. بیان این وعده الهی با تعبیر «لقد کتبنا» در آیه ۱۰۵ سوره انبیاء نشان حتمیت و تخلف‌ناپذیری آن - که برخاسته از مشیت و اراده خداوند است - دارد (سبزواری، ۱۴۱۹: ج ۱، ۳۳۶؛ طباطبایی، ۱۳۹۳: ج ۱۴، ۳۳۱).

ویژگی‌هایی که خدای سبحان برای این جامعه ویژه برمی‌شمارد، به واقع شاخص‌هایی هستند که پیشرفت جوامع را با آن مؤلفه‌ها می‌توان به راستی سنجید و پوچ و تهی بودن دیدگاه‌های نظریه‌پردازان - و به تعبیر دقیق‌تر نظریه‌سازان - غربی که افول ایدئولوژی‌های رقیب را دلیل برتری و فراگیری لیبرال دموکراسی و اوج تمدن و توسعه می‌دانند به تماشا نشست. افول اندیشه‌ها و مکتب‌های رقیب سیطره لیبرال دموکراسی را سبب شده و باور به اوج

تمدن در سایه آن را تقویت نموده است. از این رو طرح دیدگاه قرآن در چنین فضایی دمیدن روح امید در کالبد جامعه خسته از مکتب‌هایی است که با تأمین هدف غایی خلقت انسان ناسازگار است. جامعه بریده از وحی و انسان مدار در پایان به بن بست خواهد رسید؛ اما جامعه‌ای که با مبدأ هستی پیوند خورده و ارزش‌های حاکم بر آن ارزش‌های الهی و آسمانی بود به سوی رشد و تعالی خواهد رفت. در این پژوهش به دنبال یافتن پاسخی مناسب به این پرسش اساسی هستیم که چه معیاری برای سنجش پیشرفت واقعی جامعه وجود دارد. آیا این معیارها را می‌توان در ویژگی‌هایی که خدای سبحان برای جامعه موعود صالحان برشمرده است یافت؟ از آن‌جا که این ویژگی‌ها دیرینه‌ای به درازای تاریخ بشریت دارند از ثبات و تغییرناپذیری این ویژگی‌ها حکایت دارد. در ادامه به تبیین ویژگی‌های جامعه موعود می‌پردازیم.

حاکمیت دینی

حاکمیت نشان‌گر قدرت تصمیم‌گیری، وضع قوانین و اجرای تصمیمات از سوی حکومت در یک کشور است. از محورهای مهم تمایز اندیشه سیاسی اسلامی و سکولار، مقوله حاکمیت است. در حکومت‌های غیرالهی، منشأ قدرت و حاکمیت انسان است که در چارچوب حکومت فردی یا حکومت‌های گروهی یا عامه مردم (اکثریت) تبلور می‌یابد. در اسلام، حاکمیت نشأت گرفته از خداوند است. حق حاکمیت تنها به خداوند اختصاص دارد: «إِنَّ الْحُكْمَ لِلَّهِ» (انعام: ۵۷؛ یوسف: ۴۰).

حکومت اسلامی سازوکار اجرایی تحقق حاکمیت الهی است که در آن دین مرجعیت دارد؛ بدان معنا که قانون آن برگرفته از اسلام و کارگزار آن نیز بر اساس اسلام شناسایی می‌شود و در مقام اجرا نیز اسلام مبنا قرار می‌گیرد. در مقابل، حکومت غیر دینی مبنای هویتش خواسته‌های بشری است.

در پایان تاریخ جامعه صالحان از زمامداری حاکمان دینی برخوردار بوده و دین اسلام، دینی فراگیر در آن جامعه خواهد بود که رهبران در اجرای کامل دین مصمم خواهند بود. به گواه «الناس علی دین ملوکهم» (مازندرانی، ۱۴۲۱: ج ۱۲، ۵۶۳؛ ابن حجر، بی‌تا: ج ۷، ۱۱۴)؛ مردم بر آیین زمامداران شان سلوک می‌کنند و «الناس بامرائهم اشیه من آبائهم» (حرانی، ۱۳۶۳: ۲۰۸؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۷۵، ۴۶)؛ مردم بیش از پدران، به حاکمان خود شباهت دارند؛ اهمیت مدل

و نوع حکومت بر کسی پوشیده نیست. تفاوت حکومت‌ها در نوع قانون‌گذاری، شکل اجرا و پشتوانه و ضمانت اجرایی نمود و بروز پیدا می‌کند. حکومت‌های استبدادی، از قانون خاصی پیروی نمی‌کنند و اراده فردی پادشاه و سلطان بر کلیه ارکان حکومت سایه افکنده، جز آن، قانون معنا و مفهومی ندارد. در حکومت‌های دموکراتیک با اندک تفاوتی قانون، نه پرتو اراده و شعاع شخصیت پادشاه که برخاسته از اراده جمعی انسان‌هاست. مقصود ما از تفاوت اندک تغییر اراده انسانی از فرد خاص به جمع خاص است؛ روشن است در حکومت‌های دموکراتیک نیز منافع گروهی از افراد جامعه یا جهان از اولویت برخوردار است که سیاست‌مداران غربی بارها به آن تصریح کرده‌اند. هجوم امریکا و هم‌پیمانان غربی‌اش به افغانستان و عراق و سایر کشورها و حمایت‌های یک‌جانبه از حکومت‌های دیکتاتوری در جهان عرب و سایر نقاط دنیا، تنها نمونه‌ای از صدها گواه بر این ادعاست. شاید مراد قرآن از جاهلیت دوم (نک: احزاب: ۳۳) همین باشد که باز قوانین جاهلی بر جوامع انسانی حاکم شده؛ اما این بار به شکلی مدرن و در قالب واژگانی فریبنده خودنمایی کرده است. اما در حکومت‌های الهی، قانون برخاسته از اراده الهی بوده و حق تشریح و قانون‌گذاری تنها اختصاص به خدای سبحان دارد؛ «إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ يَقُضُ الْحَقَّ وَ هُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ» (انعام: ۵۷؛ همچنین نک: انعام: ۶۲؛ یوسف: ۴۰، ۶۷).

احاطه علمی قانون‌گذار به زوایای وجودی، ابعاد شخصیتی و نیازهای اساسی انسان تأثیر شگرفی در چگونگی قانون‌گذاری و نحوه اجرای آن خواهد داشت. خداوند به‌عنوان آفریننده بشر، بیش از هر کسی حتی خود انسان به وی احاطه دارد. این حقیقت در آیاتی از قرآن انعکاس یافته است (ق: ۱۶؛ ملک: ۱۴). و آیاتی از این دست که به اسرار آفرینش و حکمت‌ها و لطایف آن و علم و قدرت الهی بر هر چیزی اشاره دارد.

از سوی دیگر، آموزه‌های وحیانی بر اجرای احکام الهی به دست فردی الهی تأکید دارند. اختلاف اساسی دیدگاه شیعه با اهل سنت نیز در همین نکته نهفته است. اهل سنت بر ولایت فقه بسنده کرده ولی شیعه بر ولایت فقه و فقیه تأکید دارد. اعطای خلافت الهی به داود و سلیمان به همین حقیقت اشاره دارد (نک: مدرسی، ۱۴۱۹: ج ۱۱، ۳۴۶-۳۴۷؛ طباطبایی، ۱۳۹۳: ج ۱۷، ۱۹۴-۱۹۵).

﴿يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ مِمَّا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ﴾. (ص: ۲۶)

چنان که مراجعه به طاغوت را در حل دعاوی باطل می‌داند و بر ضرورت مراجعه به پیامبر ﷺ تأکید دارد:

﴿يُرِيدُونَ أَنْ يُتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا﴾. (نساء: ۶۰)

﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾. (نساء: ۶۵)

همچنین در آیاتی بر نفی حکومت استبدادی و رعایت دستورات الهی از سوی حاکمان اشاره دارد:

﴿مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنَّبُوءَةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِي مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّانِيِّينَ بِمَا كُنْتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ * وَلَا يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَتَّخِذُوا الْمَلَائِكَةَ وَالنَّبِيِّينَ أَوْلِيَاءَ أَيَأْمُرُكُمْ بِالْكَفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾. (آل عمران: ۷۹-۸۰)

از سوی دیگر علاوه بر تعیین احکام جزایی و مجازات مجرمان از سوی حاکمیت، با تربیت صحیح انسان‌ها، ضمانت اجرایی احکام الهی را در درون انسان‌ها نهادینه می‌کند. ﴿لَمْ يَعْلَمْ بِأَنَّ اللَّهَ يَرِي﴾ (علق: ۱۴) و آیاتی مشابه که احساس حضور خداوند در همه حال و آگاهی خداوند از آشکار و نهان انسان‌ها را کانون توجه و تمرکز خود قرار داده است (برای تفصیل بیشتر، نک: بهشتی، بی‌تا).

مبنای حاکمیت دینی بر محور عدالت است. گسترش عدالت، زمینه‌ساز توسعه و پیشرفت است؛ زیرا وجود حاکمیت دینی در جامعه باعث ضعف جور، ظلم و استبداد می‌شود و به برکت آن، عمیق‌ترین و مطمئن‌ترین رابطه احترام و اعتماد متقابل بین دولت و ملت در جامعه بوجود می‌آید. روشن است فضای همدلی و صمیمیت مناسب‌ترین بستر رشد و تعالی را فراهم می‌آورد. افزون بر این حاکمیت دینی با فطرت انسان‌ها هماهنگ بوده و با پذیرش عمومی که لازمه توسعه است روبه‌روست.

توحید و یکتاپرستی در جامعه

بر پایه فلسفه تاریخ الهی، جریان‌های تاریخی در سیر تکاملی خویش به سوی توحید و یکتاپرستی در حرکتند. این نگاه به حوادث تاریخی معتقد به توسعه معنویت، عدالت‌خواهی و گسترش و بسط توحید در جهان است؛ معتقد به جریان الهی رشد معنویت‌خواهی، رشد

حقیقت‌خواهی، گرایش به پرستش خدای متعال و تبعیت از اسلام و اولیای اسلام، در مقیاس جهانی است. جامعه موعود در پایان تاریخ محصول طبیعی این سیر تکاملی خواهد بود. بی‌شک تثبیت یکتاپرستی در جامعه بشری از طریق بالابردن خرده‌ها و بینش‌ها صورت می‌گیرد. انسانی که گوهر خود را نشناخته، در برابر سنگ و گل خضوع می‌کند، ولی انسان‌های والا و خردمند که سرچشمه هستی را به دست آورده‌اند، خالق این اجسام را سپاس می‌گویند. از این رو جامعه توحیدی، جامعه‌ای رشد یافته است که شهروندان آن به سبب رشد عقلانی از کرنش در برابر طاغوت ابا داشته و در مقابل آفریننده جهان سر تعظیم فرود می‌آورند. گسترش توحید و یکتاپرستی در جامعه کارکردهای فراوانی دارد از آن جمله سبب توسعه عدالت اجتماعی، وحدت، همدلی و یک‌پارچگی شده و زدوده شدن مظاهر فسق و فساد و شرک از دستاوردهای مهم چنین اعتقادی است. این مهم را می‌توان از آیات ذیل به دست آورد:

﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلَأَ نِكَّةَ وَأُولُوا الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ...﴾. (آل عمران: ۱۸)

﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَن يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ (حدید: ۲۵؛ نیز نک: اعراف: ۲۹؛ مائده: ۸، ۳۵؛ یونس: ۴۷؛ نور: ۶۲؛ فتح: ۲۹)

مهم‌ترین کارکرد اجتماعی توحید و یکتاپرستی، ایجاد جامعه سالم و عدالت پیشه است. جامعه که بر عنصر یگانگی خدا بنا نهاده شود، به این بینش و نگرش دست می‌یابد که خداوند همه را به یکسان و از خلقتی واحد آفریده است. بنابراین هر گونه اختلاف از نظر نژادی و یا برتری‌های دیگری از این دست در اندیشه و بینش توحیدی مردود شمرده می‌شود و نگرش افراد مؤمن و اهل توحید به جامعه و افراد انسانی، نگرشی مثبت و سازنده خواهد بود. این گونه است که اصل عدالت و دادگری در جوامع توحیدی ریشه می‌دواند و در همه حوزه‌ها خود را نشان می‌دهد.

رعایت عدالت در همه حوزه‌ها به ویژه اقتصادی از آثار و کارکردهای اجتماعی توحید و بینش و نگرش توحیدی است که قرآن در آیه ۸۵ سوره اعراف بدان اشاره می‌کند و از زبان حضرت شعیب علیه السلام تبیین می‌کند که چگونه توحید و عبادت خدای یگانه می‌تواند در امور اقتصادی و مدیریت آن عدالت را برپا داشته و تقویت نماید، به گونه‌ای که افراد و اشخاص جامعه توحیدی همواره روابط اقتصادی خویش را بر پایه معیارها و موازین پذیرفته شده

عقلانی و عرفی و شرعی سامان می دهند و از تجاوز و تعدی به حقوق مالی پرهیز می کنند و راه قسط و عدالت را می پیمایند. این اصل آن چنان در حوزه اقتصادی کارکرد عدالت‌گرایانه دارد که قرآن در موارد چندی به توحید برای تقویت و تحکیم روابط سالم اقتصادی و اجتماعی تأکید می ورزد و بر اصول توحیدی برای رسیدن به این هدف اجتماعی پا می فشارد. به این معنا که یکی از مهم ترین سازوکارهای قرآنی برای ایجاد و اجرای عدالت جمعی اجتماعی در همه حوزه‌ها به ویژه اقتصادی آن تقویت توحید و تأکید بر آن است (نک: هود: ۸۴).

از دیگر آثار و کارکردهای اجتماعی توحید می توان به ایجاد انگیزه جمعی در اعمال خیر و استباق و شتاب‌گیری در اعمال و کارهای خیر و نیکو اشاره کرد. قرآن بیان می دارد که انسان توحیدمحور و توحیدگرا انسانی است که در کارهای خیر شتاب می گیرد و در خدمت جامعه و افراد آن تلاش می کند. کار خیر و سبقت به این معناست که جامعه به یک حالت روحی و روانی رسیده است که انجام کارهای خیر و عام المنفعه و شتاب در آن برای افراد آن یک هدف شمرده می شود. جامعه نه تنها به کار خیر و انجام آن عادت کرده است و کار نیک به عنوان یک عادت اجتماعی و هنجار اجتماعی در آمده است، بلکه تلاش برای شتاب و سبقت گرفتن در میان آنان نیز به یک امر عادی و هنجاری تبدیل شده است (مؤمنون: ۵۹ - ۶۱). از دیگر کارکردهای اجتماعی توحید می توان به اصلاح امور جوامع و مبارزه با فساد اشاره کرد. جوامع توحیدمدار، به جهت بینش و نگرش توحیدی در همه اعمال و حوزه‌ها می کوشند تا اصلاح امور را سرمشق خویش قرار دهند. قرآن در آیه ۸۵ سوره اعراف به این مسئله اشاره می کند و از زبان شعیب علیه السلام بیان می کند که چگونه تفکر شرک‌آلود جوامع را به بحران بی‌عدالتی سوق می دهد و فساد و تباهی در امور اجتماعی و اقتصادی را سبب می شود.

آن حضرت برای اصلاح رفتار و اعمال فاسد اجتماعی ایشان می کوشد تا نخست بینش و نگرش ایشان را اصلاح کند تا به دنبال آن به طور طبیعی اعمال و رفتار اجتماعی ایشان اصلاح گردد. در آیه ۸۴ و ۸۸ سوره هود این مسئله به خوبی تبیین و تحلیل می شود (منصوری، بی تا).

گسترش معنویت و یکتاپرستی از مهم ترین ویژگی‌هایی است که صالحان پس از قدرت یافتن، خود را سخت به آن پای بند می دانند:

﴿الَّذِينَ إِن مَكَتَاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَآمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَ لِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ﴾. (حج: ۴۱)

تمکن در زمین به معنای حکومت و تسلط در زمین تفسیر شده است (طبرسی، ۱۴۰۶: ج ۷، ۱۴۰: مغنیه، ۱۹۸۱: ج ۵، ۳۳۵) که دوستان خداوند با دست یافتن به حکومت، ارتباط با خداوند (اقامه نماز) و رسیدگی به محرومان جامعه (پرداخت زکات) و ترویج نیکی‌ها و زدودن زشتی‌ها را در سرلوحه برنامه‌های خود قرار می‌دهند.

چنان‌که از آیات پیشین به دست آمد، صالحان وارث سرزمین کفار شده و به رغم خواست مشرکان و کافران، نور خدا (دین توحیدی اسلام) در سراسر زمین بر سایر ادیان غلبه خواهد کرد و خدای سبحان با استقرار و تثبیت دین توحیدی، مؤمنان شایسته‌کردار را به رهبری مصلح کل از همه امکانات برخوردار خواهد کرد.

آن‌چه اشاره شد تنها نمونه‌ای از آثار خداپرستی در جامعه است؛ برای تفصیل بیشتر می‌توان به پژوهش‌های مستقل در این زمینه مراجعه کرد.

جامعه‌ای ویژه، امن و عاری از کفر و نفاق

خدای سبحان در آیه ۵۵ سوره نور تشکیل جامعه‌ای ویژه و منحصر به فرد را به مؤمنان نیکوکار وعده داده است. برخی مفسران در تفسیر آیه شریفه آورده‌اند:

فَالْآيَةُ عَلَىٰ هَذَا وَعَدَّ جَمِيلٌ لِلَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَىٰ سَيَجْعَلُ لَهُمْ مَجْتَمَعًا صَالِحًا يَخْصُهُمْ فَيَسْتَخْلِفُهُمْ فِي الْأَرْضِ وَيُمْكِنُ لَهُمْ دِينَهُمْ وَيُبَدِّلُهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا لَا يَخَافُونَ كَيْدَ مَنَافِقٍ وَلَا صَدَّ كَافِرٍ يَعْبدُونَهُ لَا يَشْرِكُونَ بِهِ شَيْئًا. (طباطبایی، ۱۳۹۳: ج ۱۵، ۱۵۲)

ایشان با اشاره به محل نزول آیه (مدینه) گفته‌اند: بر همین اساس، خداوند به مؤمنان نیکوکار وعده داده است؛ جامعه شایسته‌ای برای آنان فراهم خواهد آورد که ویژه آنان باشد. خداوند آنان را به خلافت در زمین رسانده، دین‌شان را تثبیت و ترس‌شان را به امنیت تبدیل خواهد کرد و توطئه کافران و منافقان را از آنان دور خواهد کرد. و جامعه‌ای توحیدی و عاری و مبرا از شرک خواهد بود.

در ادامه پس از توصیف مقصود آیه و فقرات آن نتیجه می‌گیرند:

وَالْمُتَحَصِّلُ مِنْ ذَلِكَ كُلِّهِ أَنَّ اللَّهَ سَبَّحَانَهُ يَعِدُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْهُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ سَيَجْعَلُ لَهُمْ مَجْتَمَعًا صَالِحًا خَالِصًا مِنْ وَصْمَةِ الْكُفْرِ وَالنَّفَاقِ وَالْفِسْقِ يَرِثُ الْأَرْضَ لَا يَحْكُمُ فِي عَقَائِدِ أَفْرَادِهِ عَامَةً وَلَا أَعْمَالِهِمْ إِلَّا الدِّينَ الْحَقَّ يَعْيشُونَ أَمْنِينَ مِنْ غَيْرِ خَوْفٍ مِنْ عَدُوِّ دَاخِلٍ أَوْ خَارِجٍ، أَحْرَارًا مِنْ كَيْدِ الْكَائِدِينَ وَظَلَمِ الظَّالِمِينَ وَتَحْكُمُ

جامعه‌ای که خداوند به مؤمنان نیکوکار بشارت می‌دهد؛ جامعه‌ای پیراسته از نشانه‌های کفر، نفاق و فسق بوده، آنان وارث زمین خواهند بود. در این جامعه، آموزه‌های دین بر اندیشه و رفتار ساکنان حاکم بوده، افراد در امنیت کامل و بدون هراس و وا همه از دشمنان داخلی و خارجی یا توطئه خائنان و ظلم ظالمان و زورگویی زورمداران به سر خواهند برد.

پاک‌سازی جامعه از آلودگی‌های شرک و تلاش در جهت بندگی خداوند در واقع توجه به تأمین نیازهای اساسی انسان از آن جمله نیازهای روانی اوست. آرامش از اساسی‌ترین نیازهای روانی انسان است؛ و جستن آن جز در یاد الهی کوششی بیهوده و بی‌حاصل است:

﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَ تَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾. (رعد: ۲۸)

بندگی خداوند و پیراستگی از شرک، بارزترین ویژگی جامعه صالحان است. خداوند در تشبیهی نتیجه شرک را این گونه به تصویر می‌کشد:

﴿وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَكَأَنَّمَا خَرَمِنَ السَّمَاءَ فَتَخْطَفُهُ الطَّيْرُ أَوْ تَهْوِي بِهِ الرِّيحُ فِي مَكَانٍ سَحِيقٍ﴾؛ (حج: ۳۱)

هرکس به خدا شرک ورزد چنان است که گویی از آسمان فرو افتاده و مرغان او را ربوده‌اند یا باد او را به جایی دور افکنده است.

همچنین در قرآن، شرک با وصف ظلم عظیم توصیف شده است:

﴿إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾. (لقمان: ۱۳)

روشن است در جامعه آلوده به شرک، اجرای عدالت و تساوی حقوق انتظاری بیهوده است (فضل‌الله، ۱۴۱۹: ج ۱۸، ۱۹۰؛ مدرسی، ۱۴۱۹: ج ۱۰، ۱۴۲-۱۴۳). از سوی دیگر تفرقه و پراکندگی نتیجه محتوم نفاق است:

﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ نَافَقُوا يَقُولُونَ لِإِخْوَانِهِمُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَئِنْ أُخْرِجْتُمْ لَنَخْرُجَنَّ مَعَكُمْ وَلَا نُطِيعُ فِيكُمْ أَحَدًا أَبَدًا وَإِنْ قُوتِلْتُمْ لَنَنْصُرَنَّكُمْ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ * لَئِنْ أُخْرِجُوا لَا يَخْرُجُونَ مَعَهُمْ وَلَئِنْ قُوتِلُوا لَا يَنْصُرُوهُمْ وَلَئِنْ نَصَرُوهُمْ لَيُولَّيْنَ الْأَدْبَارَ ثُمَّ لَا يَنْصُرُونَ * لَأَنْتُمْ أَشَدُّ رَهْبَةً فِي صُدُورِهِمْ مِنَ اللَّهِ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ * لَا يُقَاتِلُونَكُمْ جَمِيعًا إِلَّا فِي قُرَى مُحَصَّنَةٍ أَوْ مِنْ وَرَاءِ جُدُرٍ بَأْسُهُمْ بَيْنَهُمْ شَدِيدٌ تَحْسَبُهُمْ جَمِيعًا وَقُلُوبُهُمْ شَتَّى ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْقِلُونَ﴾. (حشر: ۱۱-۱۴)

از اساسی‌ترین نیازهای روانی انسان نیاز به امنیت و آرامش است؛ چنان‌که روان‌شناسان نیز بر این نکته تأکید فراوان دارند. امنیت در تعریف سلبی، فراغت از تهدید است و در تعریف ایجابی، احساس ایمنی در عمل به ارزش‌های مورد علاقه و نیز در معرض تهدید نبودن آن‌ها. هدف اصلی تشکیل دولت در جوامع انسانی، تأمین امنیت در معنای گسترده آن بوده است. از این رو، امنیت هم وظیفه دولت‌ها و هم حق ملت بر گردن دولت است. امنیت مطلوب آن است که ایمنی همه جانبه را به مردم و همه جامعه عرضه بدارد. در این فرایند، چنان‌چه حکومت‌ها نیز مردمی باشند و منافعشان در راستای منافع و خواسته‌های مردم باشد، از نعمت امنیت برخوردار خواهند بود. در حکومت مردم سالار واقعی، بین مصالح و مطلوبیت‌های مردم و حکومت، فاصله و تباین و تضادهایی وجود نداشته، بلکه هم‌راستا است.

از سوی دیگر اهمیت تأمین امنیت اجتماعی در همه حوزه‌های فردی و اجتماعی بر کسی پوشیده نیست. امروزه وجود امنیت اجتماعی سبب گسیل شدن سرمایه‌های داخلی و خارجی شده، رونق اقتصادی و رفاه عمومی را در پی خواهد داشت. و نیز انجام مناسک عبادی، فراهم‌آوری امکان تحصیل و کسب دانش برای آحاد جامعه، دفاع از حقوق شهروندی خویش و مقابله با مظاهر فسق و فساد و صدها مورد دیگر از نتایج امنیت و آرامش در جامعه است. به سخن کوتاه، امنیت یک نیاز اولیه همگانی و گسترده بوده و در یک جامعه در حال توسعه، پیش‌نیاز توسعه همه‌جانبه است؛ از این رو امنیت، مطلوب مردم و حکومت است. امنیت پایدار در سایه مشارکت همگانی میسور بوده و این امر با احساس مسئولیت آحاد جامعه در برابر سرنوشت یکدیگر جامعه عمل خواهد پوشید. روشن است در جامعه‌ای که کفر و نفاق بر ارکان آن سلطه یافته است؛ نمی‌توان همبستگی تا مرز احساس مسئولیت را توقع داشت. مؤمنان در جامعه موعود صالحان به دلیل برخورداری از اعتقاد عمیق به ارزش‌های الهی، مطابق ارزش‌ها، هنجارها و قوانین و مقررات حاکم بر جامعه عمل کرده و قانون‌پذیر و ضابطه‌مند هستند، هم از این رو در حال تولید امنیت بوده و از ناامنی جامعه می‌کاهند. کنترل رسمی، اصطکاک دولت و حکومت با زندگی روزمره مردم را افزایش می‌دهد و به طور طبیعی به روابط دولت - ملت ضربه‌های بنیادی می‌زند و اعتماد مردم به حاکمیت را کاهش داده، مشارکت مردمی را به حداقل ممکن می‌رساند.

در چنین جامعه‌ای به دلیل درونی‌سازی ارزش‌ها و هنجارها، عامل بازدارنده درونی در هر فرد، قادر است با قوت و قدرت، در خلوت و آشکار او را از تخلف و هنجار باز دارد. معادل این

مفهوم در فرهنگ دینی ما واژه تقواست. همچنین در این جامعه، آحاد جامعه در صورت مشاهده هر گونه تخلف و تعرض به حریم ارزش‌ها و قانون‌گریزی، با احساس اجتماعی و روحیه تعاملی و نیز به قصد دخالت در سرنوشت مشترک خود و جامعه، از جمله آن فرد هنجار شکن به مقابله برخاسته و به شیوه‌های منطقی و مناسب، با فساد، تباهی و آلودگی در جامعه مقابله می‌کنند. معادل این شیوه کنترل غیررسمی در فرهنگ دینی ما، امر به معروف و نهی از منکر است که از فروغ دین اسلام است.

بر این اساس جامعه نمونه، جامعه‌ای است که حاکمیت دینی فردی الهی را پذیرفته و توحید و یکتاپرستی به همراه امنیت شهروندان در آن حاکم باشد. نباید فراموش کرد برابر آن چه از آموزه‌های وحیانی به دست می‌آید، این مهم جز در پرتو حاکمیت فردی الهی - که منصوب از سوی خدای سبحان باشد - میسر نیست.

برآوردن همه نیازهای انسان

برتری جوامع را باید در نوع برنامه‌ها و نگاه جامع آن‌ها به تأمین نیازهای اساسی انسان جست‌وجو کرد. عمده‌ترین اشکال نظریه‌های معاصر در همین نکته نهفته است که با نگاه تک‌بعدی به انسان، نیازهای وی را در تمنیات مادی محدود کرده با تجربه دستاوردهای مادی و حسی از پایان تاریخ و رسیدن به اوج پیشرفت سخن می‌گویند. آنان برتری تکنولوژی و قدرت نظامی را که حاصل مدرنیته است معیار برتری و سلطه یافتن لیبرال دموکراسی در پایان تاریخ دانسته‌اند.

اما جامعه صالحان جامعه‌ای عاری و پیراسته از شرک و نفاق در بعد معنوی و سرشار از برکات مادی و نعمت‌های طبیعی در بعد مادی خواهد بود. علامه طباطبایی در این باره می‌فرماید:

و مراد از وراثت زمین این است که تسلط بر منافع زمین، از دیگران به صالحان منتقل می‌شود و استقرار برکات زندگی به سبب این وراثت در میان آنان محقق می‌شود. این برکات، در دنیا به معنای استفاده شایسته از نعمت‌ها و زینت‌های آن و در آخرت رسیدن به مقامات قرب الهی است که البته آن هم از برکات جامعه شایسته در همین دنیا است. (طباطبایی، ۱۳۹۳: ج ۱۴، ۲۳۰)

مفهوم آیه شریفه این است که « به زودی زمین از آلودگی شرک و گناه پاک شده جامعه بشری صالح که به بندگی خدا گردن نهاده و به وی شرک نوزند در آن ساکن می‌شوند.

چنان‌که آیه «وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ ... يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا» (نور: ۵۵) از آن خبر می‌دهد.

با این بیان روشن شد که آیه مورد بحث اختصاص به یکی از دو وراثت دنیایی و آخرتی ندارد و هر دو را شامل می‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۳: ج ۱۴، ۳۲۹-۳۳۰؛ طنطاوی، ۱۴۱۲: ج ۹، ۲۵۷؛ زحیلی، ۱۴۱۱: ج ۱۷، ۱۳۹).

نباید از نظر دورداشت شکوفایی استعدادهای آدمی دستاورد تأمین صحیح عموم نیازهای اساسی اوست؛ چنان‌که یافته‌های روان‌شناسی نیز بر این نکته تأکید دارد (ستوده، ۱۳۸۲: ۲۶۰)؛ تأمین این نیازها در پرتو عدالت برای همگان میسر خواهد شد؛ و این مهم از وجوه تمایز حکومت صالحان از قدرت‌های طاغوتی است.

شایستگی زمامداران

از دیگر ویژگی‌های جامعه صالحان، زمامداران و کارگزاران آن جامعه است. آیه شریفه ۱۰۵ سوره انبیاء بدون اشاره به نوع حکومت در پایان تاریخ ویژگی زمامداران آن را کانون توجه خود قرار داده است. صلاح و شایستگی تنها ویژگی مورد اشاره در این آیه شریفه است که مقصود از آن شایستگی در همه حوزه‌های شناختی و رفتاری است (صادقی، ۱۳۶۵: ج ۱۹، ۳۷۶-۳۷۷؛ مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۵: ج ۱۳، ۵۱۷-۵۱۸). زمامداران و کارگزاران شایسته، راهبردها و برنامه‌های جامعه را به شایستگی مدیریت کرده و آن را به سوی سعادت و خوشبختی رهبری می‌کنند. این برنامه‌ها برخاسته از اندیشه‌های پاک و رهیده از وابستگی‌های نفسانی و مادی است. از سوی دیگر رفتارهای رهبران خودساخته در این جامعه، پیراسته از تعارض و تناقض بوده و پیش از دیگران، خود عامل به برنامه‌های خویش هستند؛ چنان‌که از امیرمؤمنان علیه السلام نقل شده است:

والله ما أمرتكم بطاعة إلا وقد ائتمرت بها ولا نهيتكم عن معصية إلا وقد انتهيت

عنها؛ (قمی مشهدی، ۱۴۱۱: ج ۲، ۱۹۴)

قسم به پروردگار، شما را به طاعتی فرا نخواندم جز این که خودم به آن عمل کردم و از گناهی شما را باز نداشتم مگر خودم از آن دوری جستم.

مثل معروف «الناس علی دین ملوکهم» (مازندرانی، ۱۴۲۱: ج ۱۲، ۵۶۴) نیز گویای این حقیقت است؛ چنان‌که در آیه ۵۵ سوره نور نیز بر ایمان و کردار شایسته آنان اشاره کرده است.

برابر آیه ۵ سوره قصص پس از گذراندن دوره استضعاف در زمین، به پیشوایی و زمامداری جهانیان برگزیده خواهند شد. شاید این ویژگی (استضعاف و چشیدن سختی‌ها) بر اهتمام آنان در اجرای عدالت و قوانین الهی افزوده و آنان را شایسته پیشوایی و زمامداری کرده است.

نتیجه‌گیری

برابر آموزه‌های وحیانی، آینده در قلمرو حکومت مؤمنان صالح خواهد بود. تعبیراتی چون «یرثها»، «لقد کتبنا» و «ان فی هذا لبلاغا» در آیات قرآن نشان از حتمیت این وعده الهی دارد. حاکمیت دینی، امنیت و آرامش کامل، یکتاپرستی و دوری از شرک و نفاق، شایستگی زمامداران، جامعه‌ای ویژه و عاری از شرک و نفاق از جمله ویژگی‌های جامعه صالحان در پایان تاریخ است که در آیات قرآن بیان شده است. ویژگی‌های شمارش شده را می‌توان میزان سنجش پیشرفت جوامع قرار داد و به تناسب آن بر توسعه جامعه‌ای حکم کرد؛ زیرا جامعه موعود الگویی از جامعه پیشرفت یافته است که اوج تمدن و توسعه را به ارمغان خواهد آورد. و این به مفهوم محدود بودن آن جامعه به پایان تاریخ نبوده و الگوگیری از آن، در همه زمان‌ها و مکان‌ها امکان‌پذیر است. کارکردهای اجتماعی توحید از اساسی‌ترین شاخصه‌های توسعه است که در صورت نهادینه شدن در جامعه بی‌تردید آن جامعه را به سوی رشد و تعالی سوق خواهد داد.

نقش زمامداران و مدیران در پیشرفت جوامع را نباید از یاد برد. شایستگی زمامداران و مدیران در همه حوزه‌های شناختی و رفتاری، جامعه را به سوی الگوهای پیشرفت سوق خواهد داد و در چنین فضایی با حاکمیت دین، که در نزد پروردگار همان اسلام است، موانع رشد و پیشرفت مسیر زوال را پیموده و زمینه توسعه فراهم خواهد آمد.

یادآور می‌شویم در جای خود ثابت شده است که نمونه‌هایی از جامعه صالحان در امت‌های پیشین (بنی اسرائیل) تحقق یافته است که الگویی از جامعه موعود صالحان در پایان تاریخ است تا تصور تئوری بودن دکتترین «جامعه موعود» قرآن نفی شده و امکان وقوعی آن ثابت شود؛ حکومت فراگیر داود علیه السلام نمونه‌ای از این حکومت‌هاست. بر این اساس کوشش در همسان‌سازی جامعه با معیارهای جامعه موعود در مسیر توسعه و پیشرفت بسی ضروری است و جست‌وجوی الگوی پیشرفت جز در این مسیر تلاشی بیهوده خواهد بود؛ زیرا تأمین عموم نیازهای انسان تنها در سایه معیارهای جامعه موعود دست‌یافتنی است.

منابع

- ابن حجر، شهاب‌الدین احمد (بی‌تا)، *فتح الباری*، بیروت، دارالمعرفه.
- ابن عاشور، محمد بن طاهر (بی‌تا)، *التحریر و التنویر*، بی‌جا، مؤسسه تاریخ.
- بهشتی، احمد (بی‌تا)، *حکومت در قرآن*، قم، دفتر نشر پیام.
- حرانی، ابن شعبه (۱۳۶۳ ش)، *تحف العقول*، قم، جامعه مدرسین.
- سبزواری نجفی، محمد بن حبیب‌الله (۱۴۱۹ ق)، *ارشاد الافهام*، بیروت، دارالتعارف.
- ستوده، هدایت‌الله (۱۳۸۲ ش)، *روان‌شناسی اجتماعی*، تهران، آوای نور.
- صادقی، محمد (۱۳۶۵ ش)، *الفرقان*، تهران، فرهنگ اسلامی.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۹۳ ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، اعلمی.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۰۶ ق)، *مجمع البیان*، بیروت، دارالمعرفه.
- طنطاوی، سید محمد (۱۴۱۲ ق)، *التفسیر الوسیط*، قاهره، دارالمعارف.
- فضل‌الله، سید محمدحسین (۱۴۱۹ ق)، *من وحی القرآن*، بیروت، دارالملاک.
- قمی مشهدی، محمد بن محمد رضا (۱۴۱۱ ق)، *کنز الدقائق*، به کوشش: درگاهی، تهران، وزارت ارشاد.
- مازندرانی، محمد صالح (۱۴۲۱ ق)، *شرح اصول کافی*، به کوشش: سید علی عاشور، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ ق)، *بحار الانوار*، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- مدرسی، سید محمدتقی (۱۴۱۹ ق)، *من هدی القرآن*، تهران، دارمحبی الحسین علیه السلام.
- مغنیه، محمدجواد (۱۹۸۱ م)، *التفسیر الکاشف*، بیروت، دارالعلم للملایین.
- مکارم شیرازی، ناصر و دیگران (۱۳۷۵ ش)، *تفسیر نمونه*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- منصور، خلیل (بی‌تا)، «کارکردهای اجتماعی توحید»، *دانش‌نامه موضوعی قرآن*، قم، مرکز فرهنگ و معارف قرآن.
- هانتینگتون، ساموئل (۱۳۷۴ ش)، *نظریه برخورد تمدن‌ها*، ترجمه: مجتبی، امیری، تهران، وزارت امور خارجه.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۸/۲۴

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۱۰/۲۳

فصل نامه علمی - ترویجی پژوهش‌های مهدوی

سال چهارم، شماره ۱۵، زمستان ۱۳۹۴

راهبردهای اقتصادی تحقق فرهنگ و تمدن زمینه‌ساز

محمد داوود محمدی^۱

چکیده

پیشرفت مطلوب اقتصادی جامعه مهدوی از پدیده‌ترین عرصه‌های پیشرفت به شمار می‌رود که بدیهی است هرگونه تلاش در این زمینه، بدون مرجعیت منابع دینی و اهداف متعالی جامعه اسلامی تحقیقی ناتمام است. رشد اقتصادی مطلوب زمینه‌ساز جامعه مهدوی از منظر متون دینی، دارای سه راهبرد استراتژیکی توانمندسازی اجتماع، توانمندسازی فرد و توانمندسازی سرمایه‌های فیزیکی است که دو راهبرد نخست، برون اقتصادی و راهبرد سوم، درون اقتصادی به شمار می‌آیند. در این راستا پژوهش یادشده در پی شناسایی و طراحی راهبردهای پیشرفت اقتصادی در رویکرد اجتماعی و تمدنی با توجه به منابع دینی است. این نوشتار درصدد اثبات آن است که در جامعه مهدوی، اهمیت و تأکید بر سرمایه‌های کمی و فیزیکی، بعد از توجه به انسان و جامعه انسانی قرار دارد. این نگاه نیز برخلاف جریان اقتصادی متعارف - که نخست به سرمایه فیزیکی اهمیت داده می‌شد و سپس به انسان (سرمایه انسانی) - به عنوان محور رشد برای رسیدن به جامعه (سرمایه اجتماعی) به عنوان هدف رشد توجه کرده است.

۱. پژوهشگر پژوهشگاه بین‌المللی المصطفی ﷺ العالمية (mdm110313@gmail.com).

برای تبیین بهتر، راهبردها به دو بخش مستقیم و غیرمستقیم بر مبنای جامعه مهدوی تقسیم می‌شوند که راهبرد مستقیم نیز به دو نوع راهبردهای تشویقی و راهبردهای تعدیلی قابل تقسیم‌اند.

واژگان کلیدی

مهدویت، راهبردهای اقتصادی، عدالت اقتصادی، جامعه مهدوی، فرهنگ مهدوی.

مقدمه

ما می‌توانیم تمدن نوین اسلامی را برپا کنیم و دنیایی بسازیم که سرشار باشد از معنویت و با کمک معنویت و هدایت معنویت راه برود. (بیانات در دیدار اعضای شورای عالی انقلاب فرهنگی، ۱۳۹۲/۹/۱۹)

بر اساس این ضرورت و توانستن است که هرگاه توسعه اقتصادی و تمدن مادی را در چهارچوب تعریف متداول ارزیابی کنیم، درمی‌یابیم که هدف اسلام از تمدن و توسعه اقتصادی مطلوب با هدف توسعه در نگرش مادی متفاوت است. در منظومه تمدن مادی، توسعه مادی مدلی است ایده‌آل و نهایی مطلوب که انسان در جست‌وجوی آن است. بر پایه این تصور و با بهره‌گیری از دستگاه‌های عظیم تبلیغاتی، کشورهای پیشرفته از رهگذر توسعه اقتصادی، توانسته‌اند این گونه وانمود کنند که شیوه انسانی آنان، از دیگر ملّت‌ها برتر و با معیارهای بشری سازگارتر است.

وقتی همه امور در یک چیز به نام هدف تمرکز می‌یابد، طبیعی است که آن هدف مرکز ثقل همه ارزش‌ها و آرمان‌ها گردد و مرکزی شود برای جذب همه تلاش‌ها و رویکردها. این، همان جایگاهی است که توسعه اقتصادی در عصر جدید یافته است.

در فرهنگ و تمدن اسلامی و زمینه‌ساز، توسعه اقتصادی هدف برتر نیست. در این تمدن، هدف آن است که همه استعدادهای انسانی شکوفا گردد و نهفته‌های او هویدا شود تا به سوی کمال مطلق راه برسد و به سعادت ابدی و پایدار دست یابد. به عبارتی اقتصاد و توسعه اقتصادی، تنها مقدمه‌ای برای رسیدن به جامعه موعود و مهدوی است. با همین رویکرد است که اسلام، جامعه انسانی را نیازمند تحقق رفاه فراگیر و ارتقا یافتن به کمال مطلق می‌داند که در کنار شاخصه‌های مادی و دنیایی، همچون درآمد ناخالص ملی، سرانه آموزش، دستیابی به امکانات گوناگون زندگی، آزادی انتخاب، مشارکت سیاسی و همانند آن‌ها، به ضرورت‌های

دیگر که در رشد و ارتقای شاخصه‌های معنوی، همچون ایمان و اخلاق و اعمال صالح متجلی می‌شوند، نیز عنایت ورزد.

گفتنی است رشد اقتصادی مطلوب از منظر قرآن کریم دارای سه راهبرد استراتژیکی توانمندسازی اجتماع، توانمندسازی فرد و توانمندسازی سرمایه‌های فیزیکی است که دو راهبرد اول راهبرد برون اقتصادی مرتبط با رشد اقتصادی و راهبرد سوم درون اقتصادی است. از منظر متون اسلامی، مهم‌ترین هدف تمام فعالیت‌های اجتماعی، تعالی و تکامل اجتماع بشری و افراد آن است و اقتصاد نیز به عنوان ابزاری مهم در خدمت تحقق این هدف است. استراتژی رشد و توسعه اقتصادی اسلام بر خلاف آن چه در غرب اتفاق افتاده است شروعش با افزایش سرمایه فیزیکی و کمی نیست. اسلام نخست بر توانمندسازی اجتماع تأکید می‌نماید. افزایش سرمایه‌های اجتماعی و فرهنگی جامعه در رویکرد اقتصادی می‌توانند تضمین‌کننده رشد و توسعه پایدار جامعه مهدوی در بستری مطلوب و اطمینان‌بخش و به دور از نااطمینانی‌های غیرمعارف اقتصادی باشند. آن چه محل بحث در این مقاله است، بررسی و تحلیل راهبرد اول رویکرد اقتصادی - اجتماعی در تحقق تمدن زمینه‌ساز مهدوی است.

مفهوم شناسی

پیش از پرداختن به بخش‌های مختلف مقاله، به تبیین چند مفهوم اشاره می‌شود.

۱. راهبرد

راهبرد عبارت است از برنامه‌ای جامع، منسجم و کامل که برای تحقق اهداف اساسی تدوین می‌گردد. بنابراین راهبرد نوعی برنامه است که برای نیل به مقاصد و اهداف اصلی جامعه (یا سازمان) تدوین می‌شود و به منزله الگوی تصمیم‌هایی است که در سازمان اخذ می‌شود و فعالیت‌ها و نتایج را شکل می‌دهد. راهبردهای خوب، ابزارهایی رقابتی به شمار رفته و راهبردهای نامناسب، ضعف‌های عمده محسوب می‌شوند. راهبردها جهت‌گیری‌های عمده جامعه یا سازمان را تعیین می‌کند و رهنمودهایی برای وصول به مطلوب و هدف خود در قالب تخصیص منابع در مسیر کسب هدف‌های بلندمدت ارائه می‌دهد. انتخاب راهبرد، کاری پیچیده و حتی مخاطره‌آمیز است؛ زیرا هر راهبرد، جامعه را به یک محیط رقابتی خاص هدایت می‌کند و چگونگی برنامه‌ریزی مدیران برای تطبیق قوت‌ها و ضعف‌های سازمان با فرصت‌ها و تهدیدهای محیطی را معین می‌سازد.

۲. فرهنگ

فرهنگ در لغت به معنای دانش، حرفه، علم، فنون، هنر، آموختن، به کار بستن ادب، بزرگی، سنجیدگی، کتاب لغت، آموزش و پرورش، تربیت، آیین و رسوم و عقل کاربرد یافته است (دهخدا، ۱۳۴۱: ج ۳۹، ۲۲۷؛ نفیسی، ۱۳۵۵: ۲۵۵۷. معین، ۱۳۷۶: ج ۲، ۲۵۳۸؛ پهلوان، ۱۳۸۲: ۱۲-۱۵).

در تعریف اصطلاحی، فرهنگ عبارت است از مجموعه دستاوردهای مادی و معنوی انسان که در سایه تلاش مشترک فکری و عملی در طول تاریخ حاصل شده است و همچون میراثی برای نسل‌های پسین باقی مانده و هنر نسل آن را کامل‌تر نموده و به نسل بعدی سپرده است. با این تعریف، مؤلفه‌های فرهنگ عبارتند از: فرهنگ معارف و علوم، اعتقادات، هنرها، صنایع، اخلاق، قوانین، آداب و رسوم، عرف و سنت‌هایی که محصول پیشرفت ذهن انسان و نتیجه انتزاعی قوه تفکر و ادراک آدمی بوده، به عنوان حلقه پیوند انسان و اجتماع عمل می‌کند (عیوضی، ۱۳۷۸: ۵).

بر این اساس، فرهنگ به عنوان مبنای بسیاری از اندیشه‌های معنوی انسان‌ها دانسته شده است که هرگونه سیر تحول فکری و تطوّر سیاسی اجتماعی را نزد جوامع مختلف، در بستر فرهنگی امکان‌پذیر می‌نماید. با توجه به تعریف‌های که از فرهنگ ارائه شده است، فرهنگ ناظر به خصوصیات آدمی است که در ادب، خرد، دانش، تعلیم و تربیت، معرفت، هنر، صنعت، حکمت، و... تجلی یافته است (کاشفی، ۱۳۸۹: ۲۵).

۳. تمدن

«تمدن» در لغت به معنای آراسته شدن به اخلاق شهر، انتقال از خشونت و جهل به حالت ظرافت و انس و معرفت (دهخدا، ۱۳۷۷: ج ۵). و در اصطلاح عبارت است از «خلاقیت فرهنگی که خود نتیجه وجود نظم اجتماعی و حکومت قانون و رفاه نسبی امکان وجود می‌یابد» (حلبی، ۱۳۷۲: ۱۸). به عبارتی، مجموعه دستاوردهای مادی و معنوی بشر در یک منطقه، کشور یا عصر معین یا حالت پیشرفته و سازمان یافته فکری و فرهنگی هر جامعه که نشان آن، پیشرفت در علم و هنر، و ظهور نهادهای اجتماعی و سیاسی است (انوری، ۱۳۸۲: ج ۳، ۱۸۹۴؛ محمدی، ۱۳۷۳: ۳۳۷؛ حسینی، ۱۳۸۱: ۲۳۳). فارابی و ابن خلدون، انسان را موجودی «مدنی بالطبع» دانسته و کمال و سعادتش را در اجتماع زیستن و تشکیل مدینه فاضله و اجتماعی شدن انسان می‌دانند (فارابی، ۱۹۹۶: ۱۱۷. همو، بی‌تا: ۲۵؛ ابن خلدون، ۱۳۸۵:

۲۲۹). ویل دورانت نیز می‌نویسد:

تمدن را می‌توان عبارت از نظم اجتماعی دانست که در نتیجه وجود آن، خلاقیت فرهنگی امکان‌پذیر می‌شود و جریان پیدا می‌کند. (دورانت، ۱۳۸۲: ج ۱، ۳)

با توجه به تعاریف که از تمدن ارائه شد می‌توان گفت مفهوم اساسی تمدن عبارت است از مجموعه دستاوردها و اندوخته‌های مادی و معنوی بشر؛ یعنی از آن هنگام آدمی به رشد و تعالی روی آورد، هم به نیازهای حیاتی جسمانی و هم به احتیاجات معنوی خویش توجه کرد، از این رو کوشید به هر دو نیاز جدی پاسخ داده و آن‌ها را اقتناع نماید. حاصل این کوشش، دستاوردها و اندوخته‌های مادی و معنوی بود که ما آن را «تمدن» می‌نامیم (کاشفی، ۱۳۸۹: ۳۵).

۴. فرهنگ و تمدن اسلامی زمینه‌ساز

برای درک بهتر فرهنگ و تمدن زمینه‌ساز لازم است درک صحیحی از «فرهنگ و تمدن اسلامی» و قابلیت‌های آن داشته باشیم که بتوانیم معتقد به اثرگذاری دایمی مؤلفه‌های جریان ساز آن در بستر زمان باشیم. از این رو از آن جایی که از دستاوردهای مهم اسلام در حیات بشری، پایه‌گذاری فرهنگ و تمدن باشکوهی است که در برهه‌ای از تاریخ، بسیاری از سرزمین‌ها را زیر نفوذ داشت و از حلقه‌های درخشان تمدن بشری به شمار می‌رفت که از آن با عنوان «فرهنگ و تمدن اسلامی» یاد می‌شود. این فرهنگ و تمدن همیشه قابلیت و توانمندی پیشرو بودن را داراست؛ زیرا مؤلفه‌های آن بر محور دین اسلام می‌گردد. به دیگر سخن، تمدن اسلامی با اساس نگرش توحیدی، تمدنی است ایدئولوژیک با مجموعه‌ای از ساخته‌ها و اندوخته‌های معنوی و مادی جامعه اسلامی که انسان را به سوی کمال معنوی سوق می‌دهد (همو: ۵۲).

این توانمندی بالقوه باعث شده است در طول تاریخ اصالت و شخصیت مختص به خود را حفظ نموده و تنها با جذب و هضم عناصر و ارکان مثبت و سازنده فرهنگ‌ها و تمدن‌های دیگر از آن‌ها موجود تازه و جدیدی به وجود آورده است و به دین طریق فرهنگ و تمدن بزرگ اسلامی شکل گرفته است (همو: ۵۶؛ بینش، ۱۳۸۸: ۲۰).

این توانمندی در عصر جدید نیز با قابلیت متبلور شدن را دارد و می‌تواند زمینه‌سازی ظهور تحول عظیم جهان را به دنبال داشته باشد. رشد متحقق شدن این پتانسیل تمدنی در اجتماع مسلمین، حرکت به سوی ایجاد فرهنگ و تمدنی عظیم برای زمینه‌سازی ظهور است.

پیشرفت اقتصاد مطلوب

فرایند پیشرفت در اندیشه اسلامی، تحول اساسی و بنیادی در کیفیت و کمیت زندگی فردی و اجتماعی است که در این تعریف، جامعه به منظور تأمین نیازهای اساسی در همه امور زندگی به گونه‌ای هدفمند، جامع، فراگیر، متعادل، پایدار، مطابق اسلام در نظر گرفته می‌شود. از این رو بر اساس آموزه‌های اسلامی، پیشرفت تنها جنبه‌های مادی را دربر نمی‌گیرد، بلکه جنبه‌های معنوی رشد و تعالی انسانی را نیز مورد اشاره قرار می‌دهد. به عبارت دیگر اصطلاح پیشرفت، سعادت بشری را هم در قسمت مادی و هم در بخش معنوی دربر دارد (امیدی، ۱۳۹۰: ۱۸۹). از این روست که در دین اسلام، توسعه محور اساسی حرکت جوامع انسانی نیست که پس از آن به دلیل اصل بودن افزایش سطح توسعه، افراد اجازه اشتغال به هر امری را داشته باشند، بلکه هدف در جهان بینی اسلامی، کمال و رسیدن به سعادت اخروی است (کیاء الحسینی، ۱۳۹۰: ۲۲۲).

در ذیل به راهبردهای اقتصادی که در تمدن سازی در جامعه مهدوی موثر است در دو بخش راهبردهای مستقیم و غیرمستقیم اشاره خواهد شد.

راهبردهای مستقیم اقتصادی در تحقق تمدن زمینه ساز

در این قسمت راهبردهایی که به طور مستقیم به صورت اختصاصی به مقوله اقتصاد جامعه مطلوب مهدوی می‌پردازند به دو صورت تشویقی و تعدیلی اشاره می‌شود. گفتنی است برخی از این راهکارها تنها جنبه حکومتی داشته و برخی دیگر نیز به صورت فردی نیز قابلیت تحقق دارد.

الف) تشویقی

در این بخش به بررسی راهکارهای تشویقی و افزایشی برای بهبود فضای تعاملات اجتماعی - اقتصادی در تمدن زمینه ساز پرداخته می‌شود.

۱. ایجاد و تقویت بخش تعاون اقتصادی در جامعه

از دیگر زیرشاخه‌های راهبردهای اجتماعی که از وظایف اقتصادی دولت اسلامی در ایجاد تمدن زمینه ساز، ایجاد و تقویت بخش تعاون در جهت رفع کاستی‌ها و نارسایی‌های فعالیت‌های اقتصادی و بازارهای جامعه اسلامی است. در جامعه امروز یکی از مهم‌ترین حلقه‌های مفقوده و راه حل‌ها ایجاد بخش تعاون و تقویت آن در فضای اقتصادی جامعه به

عنوان رکن سوم - در کنار دو رکن دیگر، یعنی دولت و بخش خصوصی - است. وقتی جامعه نیازمندی‌هایی داشته باشد و به نوعی یا انواعی از مشکلات گوناگون مادی و معنوی، فردی و اجتماعی گرفتار و دست به گریبان باشد، در این صورت است که مردم باید با تشریح مساعی به یاری یکدیگر برخیزند و با یاری و کمک به یکدیگر برای تأمین نیازها و حل مشکلات جامعه اقدام کنند:

﴿وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾؛ (مائده: ۲)

و در هر کار خیر و تقوا یکدیگر را یاری دهید و بر گناه و تجاوز همکاری نکنید و از خدا پروا نمایید که همانا خداوند سخت‌کیفر است.

تعاون و همیاری در تمامی عرصه‌های مادی، معنوی و نیز فردی، اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، فرهنگی، علمی، حقوقی، قضایی و... است و محدود به قلمرو خاص و مسائلی ویژه نیست. به تعبیر قرآن، هر آن‌چه بر آن «برّ» و «تقوا» اطلاق گردد و در مقابل «اثم» و «عدوان» باشد، صادق است. بنابراین هر وقت و در هر جای جهان اسلام، مشاهده و یا شنیده شود که مسلمانی نیازمند و یا گرفتار است، باید دیگر مسلمانان به یاری او بشتابند و نیازهای او را تأمین و مشکلات وی را حل کنند.

از نظر قرآن ایمان و اصل اخوت دو مبنا و خاستگاه تعاون و همیاری است. ایمان، یعنی ایمان حکم می‌کند افراد در جامعه انسانی، در برابر همدیگر احساس مسئولیت شدیدی نمایند و در کنار نیازمندی‌های دیگر اعضای جامعه و مشکلات آن‌ها بی‌تفاوت نباشند. حاکمیت اصل اخوت و برادری در جامعه؛ چنان‌که برادر نسبت به برادر خود بی‌تفاوت نبوده و احساس مسئولیت شدید دارد. نصوص روایی در این مورد به حدّ تواتر است. اسماعیل بن عبدالخالق از امام صادق علیه السلام روایت نموده که آن حضرت فرمود:

إِنَّ مِنْ بَقَاءِ الْمُسْلِمِينَ وَبَقَاءِ الْإِسْلَامِ أَنْ تَصِيرَ الْأَمْوَالُ عِنْدَ مَنْ يَعْرِفُ فِيهَا الْحَقَّ وَيَصْنَعُ الْمَعْرُوفَ وَإِنَّ مِنْ فَنَاءِ الْإِسْلَامِ وَفَنَاءِ الْمُسْلِمِينَ أَنْ تَصِيرَ الْأَمْوَالُ فِي أَيْدِي مَنْ لَا يَعْرِفُ فِيهَا الْحَقَّ وَلَا يَصْنَعُ فِيهَا الْمَعْرُوفَ؛

از اموری که باعث بقای مسلمانان و اسلام است، این است که ثروت‌ها نزد کسی قرار گیرد که حقوق (مالی) را بداند و کارهای پسندیده انجام دهد و نابودی اسلام و مسلمانان در این است که دارایی‌ها در دست کسی باشد که حقوق (مالی) را نمی‌داند و کار پسندیده انجام نمی‌دهد.

شهید مطهری می‌گوید:

مسلمین باید نسبت به یکدیگر ولایت داشته باشند یا ولایت یکدیگر را داشته باشند. مقصود این است که به لحاظ روحی به یکدیگر نزدیک باشد و روابط اجتماعی شان با یکدیگر روابط نزدیک باشد و به همین جهت مثلاً این که یک کسی اعانت بکند دیگری را، کمک بدهد به دیگری، این امر باعث پیوند و ارتباط بین اعضای جامعه می‌شود که نوعی ولایت است که در قرآن «ولاء» نامیده می‌شود؛ یعنی ولایت یکدیگر را داشته باشید، یعنی تعاون در میان شما حکم فرما باشد. (مطهری، ۱۳۷۶: ۱۸۲-۱۸۳)

۲. ایجاد فرصت‌های متوازن و متعادل در جامعه (عدالت توزیعی)

آفرینش نعمات زمین، برای همه افراد و انسان هاست و این تعلق به عمومیت افراد، نشان از وجود فرصت‌های اولیه یکسان برای تمامی افراد برای شروع رشد و تعالی در جامعه است. در ذیل به نمونه‌هایی اشاره می‌شود:

﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (بقره: ۱۹؛ همچنین نک: نازعات: ۳۰ - ۷۹؛ رحمن، ۱۰؛ اعراف: ۱۰)

اوست آن کسی که آن چه در زمین است، همه را برای شما آفرید؛ سپس به [آفرینش] آسمان پرداخت و هفت آسمان را استوار کرد؛ و او به هر چیزی داناست.

﴿أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعْمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً﴾؛ (لقمان: ۲۰)

آیا ندیدید خداوند آن چه را در آسمان‌ها و زمین است مسخّر شما کرده و نعمت‌های آشکار و پنهان خود را بر شما ارزانی داشته است؟!؟

این آیات و آیات بسیار دیگر (نک: حکیمی، ۱۳۷۴: ج ۴، ۳۷۱ - ۳۷۴)، به روشنی بر این مطلب دلالت دارد که خداوند نعمت‌های آسمان و زمین خود را برای همه‌ی مردم آفریده که از آن بهره گیرند و زندگی خود را استوار سازند.

امام صادق علیه السلام در حدیثی مفصل - که به توحید مفصل معروف است - به شاگردش چنین می‌فرماید:

ای مفصل! ... اگر در عالم با فکر خود تأمل کنی و با عقل خود تشخیص دهی، آن را مانند خانه‌ای می‌یابی که بنا شده و هر چه بندگان خدا بدان نیاز دارند، در آن فراهم آمده است. (همو: ۳۷۶ - ۳۷۷)

وقتی مراد از آفرینش نعمت‌ها، آسایش مردم است، اگر چنان توزیع گردد که بسیاری از بیش‌تر مواهب محروم بمانند، نقض غرض می‌شود. از این‌رو مهم‌ترین قسمت در عدالت اجتماعی عدالت توزیعی است.

از آن جا که تمام امکانات جهان برای قرب انسان و تعالی او فراهم شده و متعلق به تمام افراد جامعه است، تقسیم عادلانه ثروت توزیع عادلانه امکانات و امتیازات اجتماعی در مرحله اولیه نیز باید برای آحاد جامعه اسلامی به صورت متناسب فراهم شود؛ به گونه‌ای که هر فرد در جامعه اسلامی امکان استفاده از شرایط اولیه زندگی و شروع فعالیت اقتصادی متناسب با استعداد خود را داشته باشد.

به عبارتی رفتار حاکمان اسلامی و دولت مردان به گونه‌ای باشد که با رعایت عدالت توزیعی قبل از تولید زمینه‌سازی اولیه برای شروع مسابقه اقتصادی سالم در جامعه را مهیا نمایند. عدالت توزیعی، توزیع عادلانه امکانات و امتیازات اجتماعی - نظیر سرمایه‌های عمومی که معادن و ذخایر زیرزمینی، اموالی که از طریق مالیات و سایر شیوه‌ها جمع می‌گردد را شامل می‌شود - و پست‌ها و مقامات حکومتی و تمام امتیازات دیگر، همگی در اختیار حکومت‌ها هستند. حکومت‌ها باید این امتیازات را بین افراد و گروه‌های اجتماعی به صورت عادلانه و به دور از دخالت دادن حب بعض‌های قبیله‌ای، مذهبی و گروهی و با توجه به استحقاق، شایستگی و لیاقت هر جمع و هر فرد باید تقسیم نماید.

بدیهی است اسلام، تفاوت‌ها را نادیده نمی‌گیرد؛ تلاش‌های افراد هم در نظر اسلام بدون ارج و بی‌پاسخ نیست، بلکه با آن نوع برخورداری‌ها مخالف است که بدون تلاش، بدون بهره‌گیری از خلاقیت و استعداد شخصی و صرفاً از راه پارتی‌بازی و راه‌های غیرقانونی، به دست آمده باشد.

۳. ایجاد فضای رشد دانش و معرفت عمومی جامعه

از دیگر راهبردهای مستقیم توانمندسازی جامعه مهدوی فراهم آوردن زمینه‌های کسب دانش (تعلیم) و معرفت (تزکیه) است. تغییر فضای جامعه از جهل و خرافه‌پرستی به فضای علمی و معرفتی مهم‌ترین وظیفه حکومت در تمام عرصه‌ها به خصوص عرصه اقتصاد است.

امیر مؤمنان علیه السلام آن جا که حقوق والی بر مردم و مردم بر والی را برمی‌شمرد، می‌فرماید:

فَأَمَّا حَقُّكُمْ عَلَى ... تَعْلِيمِكُمْ كَيْلًا تَجْهَلُوا وَتَأْدِيبِكُمْ كَيْمًا تَعْلَمُوا. (دشتی، بی‌تا: ۱۹، خ ۳۴، ش ۹)

پیامبر مکرم اسلام صلی الله علیه و آله می‌فرماید:

خَيْرُ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ مَعَ الْعِلْمِ وَشَرُّ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ مَعَ الْجَهْلِ؛ (طبرسی، ۱۴۱۸: ۲۳۹ / ۶۹۱؛ فتال نیشابوری، بی‌تا: ۱۷؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۲۳، ۲۰۴)

خیر دنیا و آخرت، با علم تأمین می‌شود و شر دنیا و آخرت، آمیخته با جهل است.

بنابراین آن چه امروزه به عنوان آموزش و پرورش مطرح است، در جامعه اسلامی در گام اول بر عهده حکومت است. امروزه نیز بیش از هر زمان دیگر، آشکار شده که علم نقش اول را در رشد اقتصادی ایفا می‌کند. در این حقیقت هرگز نمی‌توان تردید کرد، حال آن که اسلام پیش از چهارده قرن پیش، آن را اعلان کرده بود.

همان طور که در قسمت راهبردهای اقتصاد متعارف بیان شد، هیچ کس نمی‌تواند درباره پیوند مثبت و سازنده میان علم و پیشرفت اقتصادی تردید به خود راه دهد؛ با این حال، نمی‌توان این حقیقت مهم را انکار کرد که چنین پیوندی کاملاً پیچیده و بسیار سخت است (شولتس، ۱۳۷۱: ۲۴۳؛ همچنین برای فهم بهتر رابطه بین پیشرفت اقتصادی و تهذیب و رشد اخلاقی و معنوی نک؛ وصالی و امیدی، ۱۳۹۱).

۴. تولید کالاهای عمومی و سرمایه‌گذاری‌های زیربنایی

یکی دیگر از برنامه‌های اقتصادی دولت اسلامی برای ایجاد توانمندی اجتماع در بعد اقتصاد توجه و اهتمام به تولید کالاها و خدمات بخش عمومی است؛ به‌ویژه در مواردی که استقبال سایر بخش‌های اقتصادی (همچون بخش خصوصی و بخش تعاونی) به سبب نبود انگیزه تولید، در آن کم است. از این رو واگذاری آن‌ها به بخش غیردولتی، کاهش عرضه آن‌ها را در پی دارد که خود باعث کاهش رفاه اجتماعی می‌شود.

توجه به زیرساخت‌های اقتصادی و مواردی که عام‌المنفعه است - از جمله سرمایه‌گذاری در مورد ساخت و نگه‌داشت راه‌ها، پل‌ها، سدها، بناهای عام‌المنفعه و مانند آن - از وظایف بخش دولتی در اقتصاد اسلامی به شمار می‌رود.

دقت در پیشینه دولت اسلامی، نشان می‌دهد که از صدر اسلام این نهاد، برخی فعالیت‌های اقتصادی در حوزه بخش عمومی را وظیفه خود دانسته است، هر چند در آغاز به علت نداشتن بودجه لازم صورت نپذیرفته است.

در سیره رسول خدا ﷺ به مواردی برمی‌خوریم که نشان می‌دهد حاکم اسلامی لازم است برای پیشبرد این امور، تلاش کند؛ از جمله اقطاعاتی که حضرت ﷺ برای ساخت مسکن، یا زمین کشاورزی انجام دادند (نک: الکتانی، بی‌تا: ج ۱، ۲۸۱-۲۸۲).

به پیروی از سیره رسول خدا ﷺ، در زمان خلیفه دوم - که درآمدهای بیت‌المال افزایش یافته بود - دولت اسلامی کارهای عام‌المنفعه بسیاری انجام داد؛ از جمله ساخت دو شهر جدید

بصره و کوفه، وادار کردن اهل ذمه به تعمیر و اصلاح راه‌ها و پل‌ها (همو: ۲۸۲-۲۸۳)، آماده کردن محل‌ها و امکانات مورد نیاز مسافران بین راه مکه و مدینه (همو: ۴۵۳) و نیز مأمور شدن والی مصر (عمر و عاص) به صرف یک سوم درآمدهای عمومی شهر را برای ساخت پل، ترمیم شبکه‌های آبرسانی و... (همو: ج ۲، ۵۳-۵۴).

۵. توجه به اشتغال

تعالیم اسلامی به روشنی بر این امر دلالت دارند که خداوند زمین و تمامی امکانات موجود در آن را به منظور استفاده انسان^۱ آفریده است و وسایل اکتساب و معیشت انسان را در زمین فراهم ساخته است^۲. انسان به تلاش و کوشش فرا خوانده شده است که با اشتغال و کسب درآمد^۳ به تأمین معیشت خود و خانواده‌اش بپردازد. اساساً، زمین و تمامی امکانات برای اشتغال انسان آفریده شده است^۴ که بی‌کاری، انسان را به ستوه نیاورد و به فساد و تباهی نکشاند^۵.

از این رو، اشتغال و اکتساب درآمد از راه حلال بر هر زن و مرد مسلمان لازم است^۶. شرایط و موقعیت‌های گوناگون مکانی و زمانی نباید مانع از اشتغال گردد؛ زیرا اصل بر اشتغال است^۷ و متناسب با شرایط مختلف، ایجاد فرصت‌های شغلی مناسب امکان‌پذیر است^۸، بلکه ضروری می‌نماید.

از طرفی نیز انجام اهداف نظام اقتصادی رابطه تنگاتنگ با اشتغال دارد و چنان‌چه معضل بی‌کاری حل نشود، دولت در انجام آن وظیفه‌ها نیز ناکام می‌ماند؛ برای مثال اجرای عدالت اقتصاد بدون حل مشکل بی‌کاری، دست‌یافتنی نیست؛ زیرا دولت نه آن قدر منابع مالی دارد که سطح زندگی بی‌کاران فقیر را تا حد افراد مرفه ارتقا دهد و نه در صورت وجود این منابع، پرداخت مستقیم این وجوه کلان به افراد، به صلاح اقتصاد است. از این رو برای رسیدن به

۱. «هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً» (بقره: ۲۹).

۲. «وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ» (حجر: ۲۰).

۳. «و يسرحوا في ارضه طلباً لما فيه نيل العاجل من دنياهم» (علی بن الحسین علیه السلام: ۱۴۱۱: ۶۸-۶۹).

۴. «جعل له فيها [الاشياء] موضع شغل، لكيلا تبرمه البطاله» (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۳، ۸۶-۸۸).

۵. «و كان الناس ايضاً بصيرون بالفراغ الى غايه الاشر و البطر حتى يكثر الفساد و يظهر الفواحش» (همو: ۱۰۶).

۶. «طلب الحلال فريضة على كل مسلم و مسلمة» (همو: ج ۱، ۱۰۳).

۷. «المرء لا يصحبه إلا العمل» (آمدی تمیمی، ۱۴۰۷: ج ۹۹۹).

۸. «فی كل وقت عمل» (همو: ج ۸۶۱۹).

عدالت اقتصادی، نخست باید زمینه اشتغال مناسب برای همه افراد فراهم کرد. شواهدی وجود دارد که از آن‌ها درمی‌یابیم دولت اسلامی باید این امر را وظیفه خود بداند؛ زیرا وقتی پذیرفتیم که «اشتغال»، نوعی فضیلت و به صلاح افراد جامعه است و بی‌کاری مفسده و به ضرر آن‌هاست، لازم می‌آید دولت اسلامی در این زمینه، دخالت کند؛ زیرا چنین اموری از وظایف آن است (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۹۰، ۴۱).

بنابراین، اشتغال نیاز اساسی بشر است و باید تمامی امکانات و نهادهای تولید، از جمله سرمایه، برای ایجاد فرصت‌های شغلی لازم و تأمین اشتغال مناسب و نیز استفاده از نیروی انسانی بسیج و تجهیز گردد. به عبارتی روشن‌تر، اصل در اسلام، تبعیت تمامی امکانات، از جمله سرمایه، از نیروی کار است؛ بنابراین، اشتغال و ایجاد زمینه اشتغال آفرینی نیروی کار در اولویت قرار دارد.

ب) تعدیلی و مقاومتی

همان‌طور که بیان شد، این نوع از راهبردها در راستای اصلاح و رفع مسایلی است که ممکن است در حین فعالیت اقتصادی در جامعه و تمدن زمینه‌ساز به وجود بیاید که رفع آن روی دیگر راهبردهای افزایشی در جهت تحقق راهبردهای کلان توانمندسازی به شمار می‌رود. موارد ذیل از اموری است که در این راستا بیان می‌گردد.

۱. تکافل اجتماعی (تأمین نیازهای اولیه جامعه)

تکافل یعنی کفالت کردن، عهده‌دار شدن امری، به عهده گرفتن چیزی در عوض کسی و تکافل در باب «تفاعل» یک امر متقابل و دو طرفه است. اسلام انواع تکافل را بیان نموده است از جمله، تکافل فردی، تکافل خانوادگی، تکافل اجتماعی. در این مجال به نوع سوم آن یعنی «تکافل اجتماعی» خواهیم پرداخت.

تکافل اجتماعی از جمله مصادیق تکافل، تکافل بین فرد و اجتماع و اجتماع و فرد است که بر هر یک وظایفی لازم نموده و برای هر یک حقوقی قرار داده، اسلام در این تکافل به حد وحدت بین مصلحت این دو و جرم بر تقصیر هر یک در قیام به وظایف خود در همه جوانب زندگی مادی و معنوی به طور مساوی رسیده است.

هر فرد موظف است علاوه بر دقت در وظایف خویش مصالح اجتماعی را به طوری رعایت کند که گویا نگهبان آن بوده و موکل بر آن است و زندگی در جامعه چون کشتی در گردابی است که مسافران آن همگی مسئول حفظ کشتی‌اند و هیچ‌یک از آنان نمی‌توانند به عنوان آزادی

فردی جایی از آن را سوراخ کند و موجبات هلاکت همه افراد (کشتی جامعه) را فراهم آورند. پس هیچ فردی از رعایت مصالح همگانی بخشوده نبوده و هر کسی در اجتماع هم رعیت است و هم نگهبان:

﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى...﴾؛ (مانده: ۲)

و [همواره] در راه نیکی و پرهیزگاری با هم تعاون کنید.

تعاون بین همه افراد به خاطر مصلحت اجتماعی در حدود خوبی و نیکی، واجب است:

﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾؛ (آل عمران: ۱۰۴)

باید از میان شما، جمعی دعوت به نیکی و امر به معروف و نهی از منکر کنند! و آن‌ها همان رستگاران‌اند.

بر نیکی و پرهیزکاری کمک کنید و بر گناه و تجاوز کمک نکنید و هر فردی ذاتاً مسئول امر به معروف است که اگر انجام ندهد گناه کار بوده و کیفر خود را خواهد دید. لذا هر فردی موظف است بد و منکری را که می‌بیند از بین ببرد و این چنین، هر فردی مسئول هر گونه منکری است که در میان مردم واقع شود، گرچه خود در آن شریک نباشد.

ملت مسئول امر فقرا و تنگدستان است که به مقدار کفایت به آن‌ها روزی رساند؛ باید زکات‌ها را گرفته به مصرف خود برساند و اگر کفایت نکرد بر اشخاص متمکن لازم کند که به مقدار رفع احتیاج مستمندان بپردازند که اگر یک نفر گرسنه بخوابد تمامی ملت تا به ترغیب یکدیگر بر اطعام نپرداخته‌اند، تبه‌کارند.

در اقتصاد اسلامی در مورد تکافل اجتماعی - که یکی از راه‌های علاج فقر است - تأکید شده است که اگر مردم به ادای حقوق مالی خود بپردازند نیاز همه نیازمندان تأمین می‌شود تا آن جا که دیگر فقیری باقی نمی‌ماند. امام صادق علیه السلام به همین مطلب اشاره فرموده است:

لَوْ أَخْرَجَ النَّاسُ زَكَاةَ أَمْوَالِهِمْ مَا احتَاجَ أَحَدٌ؛ (کلینی، ۱۳۶۳: ج ۳، ۵۰۷: صدوق، ۱۴۱۳: ۲، ۷،

۱۵۷۹)

اگر مردم زکات اموالشان را بپردازند، هیچ کس نیازمند نخواهد بود.

همچنین، امام علی علیه السلام می‌فرماید:

إِنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ فَرَضَ فِي أَمْوَالِ الْأَعْنِيَاءِ أَقْوَاتَ الْفُقَرَاءِ، فَمَا جَاعَ فَقِيرًا إِلَّا بِمَا مَتَّعَ بِهِ عَنِّي،

وَاللَّهُ تَعَالَى سَأَلَهُمْ عَن ذَلِكَ؛ (شریف رضی، ۱۳۸۳: حکمت ۳۲۸؛ فتال نیشابوری، بی‌تا: ۴۹۷؛ لیبسی

واسطی، ۱۳۸۷: ۱۵۲، ح ۳۳۴۳؛ قندوزی حنفی، ۱۴۱۶: ج ۲، ۲۴۹، ح ۶۹۹)

همانا خداوند سبحان، خوراک فقیران را در دارایی ثروتمندان واجب فرموده است. پس هیچ فقیری گرسنه نمانده، مگر به دلیل آن که ثروتمندی از حق او بهره‌مند شده؛ و خداوند والا ایشان را بدین جهت بازخواست خواهد کرد.

در اجتماع موعود اسلامی، انسان در جست و جوی نیازمندی برمی‌آید که به وی کمک کند، اما او را نمی‌یابد (نک: محمدی ری شهری، ۱۳۸۲: ج ۱، ۱۲۵). اما ضمن انتظار کشیدن برای رسیدن جامعه به چنان سطحی، یکی از اهداف اقتصاد اسلامی، تأمین نیازهای اساسی نیازمندان و محتاجان است، به گونه‌ای که از طریق آن، هر یک از افراد جامعه به زندگی کرامت‌مندانه‌ای دست یابد. این مهم، نه تنها یکی از اهداف اقتصادی است، بلکه از عناصر اصلی در فرایند توسعه به شمار می‌آید.

۲. استقامت اقتصادی

یکی از مهم‌ترین عوامل رشد اقتصادی از نظر آموزه‌های وحیانی قرآن، استقامت است. استقامتی که در آیات قرآنی بر آن تأکید شده، استقامت برایمان و در راه دین است (فصلت: ۳۰؛ احقاف: ۱۳)؛ به این معنا که در برابر فشارهای داخلی و وسوسه‌های خواسته‌های نفسانی (بقره: ۲۴۹ - ۲۵۱) و فشارهای بیرونی دشمنان (آل عمران: ۱۴۶ - ۱۴۸) صبر و استقامت کنند و اجازه ندهند این فشارها آنان را از مسیر ایمان و سبک زندگی اسلامی و اصول او بیرون برند؛ چرا که دشمنان همواره بر آن اند که انسان را دچار سستی کرده و از مواضع خود بیرون برند و موجبات عقب‌نشینی از اصول ایمانی را فراهم آورند (بقره: ۱۲۰؛ کهف: ۲۰).

برای تبیین بهتر عامل استقامت نگاهی به آموزه‌های قرآنی در این باره می‌اندازیم. استقامت از «قَوْم» به معنای استمرار و پایداری (زمخشری، ۱۹۷۹: ۵۳۸)، راستی، ایستادن، راست شدن، راست ایستادن (دهخدا، ۱۳۷۷) و قرار داشتن در راه راست بدون منحرف شدن است (راغب اصفهانی، بی تا: ذیل واژه قوم). در آیات قرآنی برای بیان این مفهوم و اصطلاح، از واژه‌های «ثبت»، «قوم» و مشتقات آن‌ها و نیز از جملات وصفی مثل «بنیان مرصوص» استفاده شده است.

از نظر قرآن، انسان مسلمان لازم است که در مسیر اهداف ارزشمند و متعالی خود استقامت و پایداری ورزد (کهف: ۶۰) و تا رسیدن به مقصد و مقصود از پا ننشیند و هیچ‌گونه عامل بیرونی و درونی، او را از رسیدن به مقصد و مقصود باز ندارد (آل عمران: ۱۴۶).

بنابراین استقامت در اقتصاد مقاومتی همان پای‌بندی به همه عواملی است که خداوند در رشد و شکوفایی اقتصادی مطرح کرده است. دولت و امت باید بر پایه اهداف متعالی اسلام که مبتنی بر قوانین عقلانی و وحیانی است عمل کنند و از هرگونه قانون‌شکنی و بی‌تقوایی پرهیز نمایند و با کمک و تعاون، اهداف والای اسلام را تأمین کرده و این‌گونه خوشبختی و سعادت را در دنیا و آخرت برای خود تضمین نمایند.

به هر حال، اقتصاد اسلامی باید به شکل اقتصاد مقاومتی سامان یابد. مسلماً عنصر استقامت و پایداری ملت بر ایمان و اصول سبک زندگی اسلامی، می‌تواند تضمین‌کننده تحقق اقتصاد مقاومتی باشد که سعادت را قرین خلق می‌کند.

شاید اصطلاح اقتصاد مقاومتی ریشه در این عامل داشته باشد و اگر مستقیم برگرفته از این عامل نباشد، دست‌کم ارتباط تنگاتنگی با آن دارد؛ زیرا هدف از اقتصاد مقاومتی، قرار گرفتن اقتصاد جامعه در حالتی است که بتواند با خوداتکایی و خودکفایی نه تنها نیازهای جامعه را برآورده سازد، بلکه بتواند در برابر فشارهای بیرونی که جامعه را به زانو در می‌آورد، مقاومت کند.

خداوند در آیه ۲۸ سوره توبه خواهان قطع وابستگی اقتصادی به بیگانگان می‌شود و می‌فرماید که اگر چنین اتفاقی بیفتد به سبب استقامت، امت از فضل الهی برخوردار خواهند شد.

نگرانی برخی مسلمانان صدر اسلام از اختلال نظام اقتصادی خود پس از قطع رابطه با مشرکان، از مهم‌ترین علت‌های تأکید خداوند بر استقامت در اقتصاد مقاومتی بوده است که از امدادها و فضل الهی برخوردار باشند. اگر امت به این باور برسد که زندگی مبتنی بر سبک اسلامی، خواسته خداوند و موجب رضایت اوست، استقامت بر چنین سبک زندگی موجب جلب محبت الهی خواهد شد و رضایت الهی نیز موجب افزایش امدادها و فضل خداوندی می‌شود.

۳. اعتدال و صرفه‌جویی اجتماعی-حکومتی

در گفتمان قرآن کریم از اسراف با تعابیر بازدارنده محکمی سخن به میان آمده است. تعبیر برادر شیطان و ناسپاس بودن در آیه ۲۷ اسرا نشان از عزم جدی در اصلاح این امر است:

﴿إِنَّ الْمُبْدِرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا﴾؛ (اسراء: ۲۷)

چرا که اسراف‌کاران برادران شیطان‌هايند و شیطان همواره نسبت به پروردگارش ناسپاس بوده است.

همچنین خداوند یکی از علت‌های هلاکت فرعون و فرعونیان را اسراف کاری وی می‌داند:

﴿فَمَا آمَنَ لِمُوسَىٰ إِلَّا ذُرِّيَّةٌ مِّن قَوْمِهِ عَلَىٰ خَوْفٍ مِّن فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِمْ أَن يَفْتِنَهُمْ وَإِنَّ فِرْعَوْنَ لَعَالٍ فِي الْأَرْضِ وَإِنَّهُ لَمِنَ الْمُسْرِفِينَ﴾؛ (یونس: ۸۳)

سرانجام، کسی به موسی ایمان نیاورد مگر فرزندان از قوم وی، درحالی‌که بیم داشتند از آن‌که مبادا فرعون و سران آن‌ها ایشان را آزار رسانند و در حقیقت، فرعون در آن سرزمین برتری جوی و از اسراف‌کاران بود.

در آیات ذیل خداوند حدود و مرز بین استفاده صحیح و اسراف کاری را مشخص نموده و در ضمن تشویق به استفاده صحیح از تولیدات جامعه، پدیده اسراف را به شدت نفی و نهی می‌فرماید:

﴿وَهُوَ الَّذِي أَنشَأَ جَنَّاتٍ مَّعْرُوشَاتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَاتٍ وَالنَّخْلَ وَالزَّرْعَ مُخْتَلِفًا أَكْلُهُ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُتَشَابِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ كُلُوا مِن ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾؛ (انعام: ۱۴۱)

و اوست کسی که باغ‌هایی با داربست و بدون داربست و خرما بن و کشتزار با میوه‌های گوناگون آن و زیتون و انار، شبیه به یکدیگر و غیر شبیه پدید آورد. از میوه آن - چون ثمر داد - بخورید و حق [بینوایان از] آن را روز بهره‌برداری از آن بدهید، [ولی] زیاده‌روی نکنید که او اسراف‌کاران را دوست ندارد.

﴿يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾؛ (اعراف: ۳۱)

ای فرزندان آدم! جامه خود را در هر نمازی بپوشید و بخورید و بیاشامید [ولی] زیاده‌روی نکنید که او اسراف‌کاران را دوست نمی‌دارد.

همان‌طور که مشخص است خطاب‌های قرآن در آیات مذکور، اولاً عام است و شامل تمام مخاطبین (افراد و جامعه) می‌شود و ثانیاً غالب مخاطب این خطابات فرد نبوده و جمع و جامعه هستند. همچنین با در نظر گرفتن سایر شرایط و القای خصوصیت شاید بتوان فعالیت‌های اقتصادی و راهبردهای حکومتی را نیز در چنین فضایی وارد نمود و تحلیل عدم اسراف و تبذیر را به فعالیت‌های اقتصادی دولت نسبت داد و دولت را به عنوان گرداننده و نماینده اجتماع، مسئول اسراف و تبذیر فعالیت‌های خود و جامعه‌اش دانست؛ چرا که در چنین فرضی مخاطب قرآن کریم قرار گرفته است.

بنابراین دولت اسلامی باید در ضمن توجه به راهبردهای افزایشی و ارتقایی فضای کمی

اقتصاد توجه به فضای کیفی آن نیز داشته باشد و با کاهش مصارف غیرضروری و اسراف و تبذیر در بدنه دولت در جهت کاهش هزینه‌های جاری خود و تخصیص بیشتر به بخش‌های رشد و صنعت و عمران و آبادانی و بسترسازی مناسب برای افزایش سطح اشتغال و تولید جامعه موجبات تعالی کمی و کیفی جامعه اسلامی را برای تعالی و قرب بیش از پیش مهیا سازد.

نتیجه‌گیری

در فرهنگ و تمدن زمینه‌ساز ظهور، هدف رشد مطلوب، بیداری و تکامل فطرت‌های انسانی و رسیدن انسان به مرحله قرب الهی و عبودیت و بندگی خداوند متعال است. از این رو تحقق این امر از مسیر جامعه انسانی مطلوب بسیار سهل‌تر خواهد بود. به عبارت دیگر، مفهوم این امر از منظر اقتصاد در جامعه منتظر آن است که تحقق زمینه‌های ایجاد و احیای فرهنگ و تمدن بزرگ مهدوی، توجه به فضای فرهنگ اقتصادی جامعه و سرمایه‌های اجتماعی - انسانی داری اثرگذاری مضاعفی نسبت به سرمایه‌های فیزیکی صرف است.

از این رو تعالی و تکامل جامعه مهدویت (سرمایه اجتماعی مطلوب و زمینه‌ساز) نه تنها با توجه به تعالی فردی (سرمایه انسانی مطلوب) همگام است، بلکه بهترین مسیر تعالی افراد در وجود جامعه متعالی امکان‌پذیر خواهد بود. البته تأکید بر بهترین است، نه فقط تنها راه ممکن؛ چرا که شواهد تاریخی فراوانی در صدر اسلام و بعد آن در رابطه با وجود افراد صالح در جامعه ناسالم و تحول‌آفرینی مؤمنان وجود دارد.

راهبرد اهتمام به جامعه و افزایش سرمایه‌های غیر مشهود اقتصادی - اجتماعی - که مورد تحلیل این مقاله است - در کنار دو راهبرد اهتمام به سرمایه‌های انسانی و فیزیکی، سه راهبرد هدایت محور پیشرفت از منظر قرآن کریم به شمار می‌روند.

در این نوشتار، تنها از بین این راهبردهای سه‌گانه، راهبرد اول که اثرگذاری بیشتری در ایجاد جامعه و تمدن زمینه‌ساز دارد، مورد تحلیل قرار گرفت.

اگرچه توجه به اجتماع و راهکارهای افزایش سطح توانمندسازی این راهبرد است، اما بهترین و پایدارترین مسیر رشد به شمار می‌رود؛ اما مهم این است که راهبردهای سه‌گانه، لازم و ملزوم یکدیگرند و اجرای یکی یا توجه بیشتر به دیگری باعث به هم خوردن توازن و عدالت در جامعه شده و کارایی مطلوب را نخواهد داشت.

از این رو با توجه به آنچه بیان شد، کمترین ادعا آن است که اهمیت و تأکید بر سرمایه‌های

کمی و فیزیکی بعد از توجه به انسان و جامعه انسانی مطلوب قرار دارد. این نگاه نیز برخلاف جریان اقتصادی متعارف که نخست به سرمایه فیزیکی اهمیت داده می‌شد و سپس به انسان (سرمایه انسانی) به عنوان محور رشد برای رسیدن به جامعه (سرمایه اجتماعی) به عنوان هدف رشد توجه کرده است.

گفتنی است راهبرد توجه به اجتماع در قالب سرمایه‌های اجتماعی در این مقاله به صورت تفصیلی در دو حالت مستقیم و غیرمستقیم مورد بحث قرار گرفت. توجه به این مهم در قالب راهبردهای مستقیم تشویقی شامل ایجاد و تقویت بخش تعاون اقتصادی در جامعه، ایجاد فرصت‌های متوازن و متعادل در جامعه (عدالت توزیعی)، ایجاد فضای رشد دانش و معرفت عمومی جامعه، تولید کالاهای عمومی و سرمایه‌گذاری‌های زیربنایی و توجه به اشتغال است. از راهبردهای مستقیم تعدیلی و مقاومتی می‌توان به تکافل اجتماعی (تأمین نیازهای اولیه جامعه)، استقامت اقتصادی، اعتدال و صرفه‌جویی اجتماعی - حکومتی اشاره کرد. همچنین از راهبردهای غیرمستقیم اقتصادی در تحقق تمدن زمینه‌ساز نیز راهبردهای مهندسی فرهنگی، راهبردهای حقوقی و راهبردهای سیاسی تحلیل شد.

منابع

- آمدی تمیمی، عبدالواحد (۱۴۰۷ق)، *غررالحکم ودررالحکم*، بیروت، مؤسسة الاعلی للمطبوعات، چاپ اول.
- ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد (۱۳۸۵ش)، *مقدمه ابن خلدون*، ترجمه: محمد پروین گنابادی، تهران، علمی و فرهنگی، چاپ یازدهم.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۰۸ق)، *لسان العرب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ اول.
- امیدی، مهدی (۱۳۹۰ش)، *نسبت عدالت و پیشرفت با رویکرد به اندیشه اسلامی*، تهران، انتشارات همشهری.
- انوری، حسن (۱۳۸۲ش)، *فرهنگ سخن*، تهران، نشر سخن، چاپ دوم.
- بینش، عبدالحسین (۱۳۸۸ش)، *آشنایی با تاریخ تمدن اسلامی*، قم، پژوهشکده تحقیقات اسلامی نمایندگی ولایت فقیه، زمزم هدایت، چاپ اول.
- پهلوان، چنگیز (۱۳۸۲ش)، *فرهنگ شناسی*، تهران، قطره، چاپ دوم.
- جان، الیاس (۱۳۸۰ش)، «تربیت عقلانی»، ترجمه: عبدالرضا ضرابی، فصل نامه معرفت، شماره ۴۴، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- جعفری لنگرودی، محمدجعفر (۱۳۷۶ش)، *ترمیمولوژی حقوق*، تهران، گنج دانش، چاپ هشتم.
- جهانیان، ناصر (۱۳۸۸ش)، *اسلام و رشد عدالت محور*، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- حائری، سید محسن (۱۳۷۸ش)، *اندیشه های اقتصادی در نهج البلاغه*، ترجمه: عبدالعلی آل بویه لنگرودی، تهران، بنیاد نهج البلاغه، چاپ اول.
- حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۱۲ق)، *تفصیل وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة*، قم، مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث، چاپ اول.
- حسینی، عارف (۱۳۸۱ش)، *رویاروی تمدن اسلامی و مدرنیته*، قم، مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی صلی الله علیه و آله و سلم، چاپ اول.
- حکیمی، محمد (۱۳۷۴ش)، *الحیة*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ دوم.
- _____ (۱۳۷۶ش)، *معیارهای اقتصادی در تعالیم رضوی*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی

- حوزه علمیه قم، چاپ دوم.
- حلبی، علی اصغر (۱۳۷۲ش)، *تاریخ تمدن در اسلام*، تهران، اساطیر.
 - دشتی، محمد (بی تا)، *المعجم المفهرس لالفاظ نهج البلاغه*، قم، انتشارات امیرالمؤمنین.
 - دورانت، ویلیام جمیز (۱۳۸۲ش)، *مشرق زمین گاهواره تمدن*، ترجمه: احمد آرام، عسکری پاشای و امیرحسین آریان پور، تهران، علمی فرهنگی، چاپ نهم.
 - دهخدا، علی اکبر (۱۳۴۱ش)، *لغت نامه*، تهران، شرکت چاپ افست گلشن.
 - _____ (۱۳۷۷ش)، *لغت نامه*، تهران، دانشگاه تهران، چاپ دوم.
 - راغب اصفهانی، حسین بن محمد (بی تا)، *مفردات الفاظ قرآن*، انتشارات مرتضوی.
 - زمخشری، محمود بن عمر (۱۹۷۹م)، *اساس البلاغه*، بیروت، دارصادر.
 - شریف رضی، محمد بن حسین (۱۳۸۳ش)، *نهج البلاغه*، ترجمه: محمد دشتی، قم، مؤسسه تحقیقاتی امیرالمؤمنین.
 - شولتس، تئودور ویلیام (۱۳۷۱ش)، *سرمایه گذاری در نیروی انسانی و توسعه اقتصادی*، تهران، مؤسسه تحقیقات پولی و بانکی.
 - صدر، سید محمد باقر (۱۴۰۸ق)، *اقتصادنا*، قم، مجمع علمی شهید صدر، چاپ دوم.
 - صدوق، محمد بن علی (۱۴۱۳ق)، *من لا یحضره الفقیه*، قم، انتشارات جامعه مدرسین.
 - طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۶۲ش)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، دارالکتب الاسلامیه، تهران، چاپ چهارم.
 - طبرسی، ابوالفضل علی (۱۴۱۸ق)، *مشکاة الانوار فی غرر الاخبار*، تحقیق: مهدی هوشمند، قم، دارالحدیث، چاپ اول.
 - عاملی جبعی (شهید ثانی)، زین الدین (۱۴۰۳ق)، *الروضه البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة*، قم، دار الهادی للمطبوعات.
 - علی بن الحسین علیه السلام (۱۴۱۱ق)، *الصحیفة السجادیة الجامعة*، تحقیق و نشر: مؤسسه الامام المهدی علیه السلام، قم، مطبعة نمونه.
 - عیوضی، محمدرحیم (۱۳۷۸ش)، *رشد مبانی فکری و تحول فرهنگ سیاسی در انقلاب اسلامی*، تهران، انتشارات بین المللی الهدی.
 - فارابی، محمد بن محمد (۱۹۹۶م)، *آراء اهل مدینة الفاضله*، بیروت، دار المشرق، چاپ دوم.
 - _____ (بی تا)، *تحصیل السعادة*، دار مکتبه الهلال، چاپ اول.

- فتال نیشابوری، محمد بن احمد (بی تا)، *روضه الواعظین*، تحقیق: مجتبی فرجی، قم، دلیل ما.
- قندوزی حنفی، سلیمان بن ابراهیم (۱۴۱۶ق)، *ینابیع الموده لذوی القربی*، تهران، دارالاسوه.
- کاشفی، محمدرضا (۱۳۸۹ش)، *تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی*، قم، مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی، چاپ سوم.
- الکتانی، عبدالحی (بی تا)، *الترتیب الاداریة*، بی جا، بی تا.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۳ش)، *الکافی*، تحقیق، تصحیح و تعلیق: علی اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الاسلامیة، چاپ پنجم.
- کیاء الحسینی، سید ضیاء الدین (۱۳۹۰ش)، *نسبت عدالت و پیشرفت در مکتب اقتصادی اسلام*، انتشارات همشهری.
- کیان پور، مهرداد (اسفندماه ۱۳۹۱)، *ارزیابی مدل حکمرانی خوب و پیشنهاد مؤلفه های مدل حکمرانی اسلامی* (پایان نامه کارشناسی ارشد، رشته علوم حدیث گرایش کلام)، استاد راهنما: حجت الاسلام والمسلمین دکتر کاظم قاضی زاده.
- لیسى واسطی، علی بن محمد (۱۳۸۷ش)، *عیون الحکم والمواعظ*، تهران، مؤسسه البعثة.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، *بحارالانوار*، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- محمدی ری شهری، محمد (۱۳۸۲ش)، *توسعه اقتصادی بر پایه قرآن و حدیث*، قم، دارالحدیث.
- محمدی، کاظم؛ محمد دشتی (۱۴۱۷ق)، *معجم المفهرس لالفاظ نهج البلاغه*، قم، جامعه مدرسین، چاپ پنجم.
- محمدی، مرتضی، *فرهنگ روز سخن*، تهران، نشر آفتاب مهر.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۶ش)، *آشنایی با قرآن*، تهران، انتشارات صدرا.
- معین، محمد (۱۳۷۶ش)، *فرهنگ فارسی معین*، تهران، انتشارات امیرکبیر.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۶۳ش)، *تفسیر نمونه*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- نظری، حسن (۱۳۷۴ش)، *مبانی اقتصاد اسلامی*، تهران، دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، (سمت)، چاپ اول.
- نعمتی، علی (۱۳۸۶ش)، *تأثیر گزاره های مبتنی بر فلسفه اخلاق بر تئوری و تحلیل اقتصادی* (پایان نامه دوره کارشناسی ارشد معارف اسلامی و اقتصاد)، تهران، دانشگاه امام صادق علیه السلام.
- نفیسی، علی اکبر (۱۳۵۵ش)، *فرهنگ نفیسی*، تهران، کتاب فروشی خیام.

- وصالی، سعید؛ رضا امیددی (پاییز ۱۳۹۱ش)؛ «رابطه اخلاق، اقتصاد و رفاه اجتماعی»، فصل نامه برنامه ریزی رفاه و توسعه اجتماعی، شماره ۱۲، تهران، دانشگاه علامه طباطبائی.
- هادوی تهرانی، مهدی (بی تا)، مکتب و نظام اقتصاد/اسلام، تهران، مؤسسه فرهنگ خانه خرد، چاپ اول.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۹/۱۳

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۱۱/۱۲

فصل نامه علمی - ترویجی پژوهش‌های مهدوی

سال چهارم، شماره ۱۵، زمستان ۱۳۹۴

امام مهدی علیه السلام از دیدگاه سنّیان دوازده‌امامی

سیدمرتضی عادل^۱

قاسم جوادی^۲

چکیده

سنی‌گری دوازده‌امامی، از جمله جریان‌های فکری معتدل اسلامی به شمار می‌رود که همه امامان دوازده‌گانه شیعه علیهم السلام را به عنوان امام خویش پذیرفته‌اند. دیدگاه این جریان درباره مسئله مهدویت امام دوازدهم و موعود آخرالزمان بودن ایشان، امری است که شاید در نگاه نخست پذیرفته تلقی شود؛ اما واقعیت آن است که سنّیان دوازده‌امامی بر سر آن اتفاق نداشته و قائل به دو دیدگاه متفاوت شده‌اند.

نوشتار حاضر درصدد است در کاوشی نو، با بررسی توصیفی - تحلیلی دیدگاه‌های سنّیان دوازده‌امامی برجسته، دیدگاه‌های آنان را درباره حضرت حجت بن الحسن علیه السلام و مهدویت ایشان تبیین کند. بررسی این مسئله، افزون بر یاری رساندن به شناخت جایگاه امام مهدی علیه السلام در میان جریان‌های اعتدالی در جهان اسلام با ماهیتی سنی، دروازه‌ای جدید به روی طرفداران تقریب میان مذاهب اسلامی و نزدیکی میان اهل سنت و تشیع خواهد گشود. کاوش در اندیشه‌های مهدوی سنّیان دوازده‌امامی، نشان از آن دارد که

۱. دانش‌پژوه دکتری جریان‌های کلامی معاصر جامعه المصطفی علیه السلام العالمیه (نویسنده مسئول)

(mortazaadeli@yahoo.com)

۲. استادیار جامعه المصطفی علیه السلام العالمیه.

همگی امامت ایشان را می‌پذیرند، اما در تطبیق موعود آخرالزمان بر حضرت، میان آنان دودستگی وجود دارد. گفتنی است موعود ندانستن امام دوازدهم شیعیان از سوی برخی از سنیان دوازده‌امامی، از نیکویی، احترام و عظمت ایشان نزد آنان نکاسته است.

واژگان کلیدی

امام مهدی عج، مهدویت، موعود آخرالزمان، سنیان دوازده‌امامی.

مقدمه

در طول تاریخ اسلام، بسیاری از مسلمانان سنی‌مذهب محبت فراوانی نسبت به اهل بیت علیهم‌السلام و امامان دوازده‌گانه شیعه ابراز داشته‌اند، اما قائل به امامت ایشان نبوده‌اند. در این میان، جریانی اعتدالی با ماهیت سنی وجود دارد که نه تنها امامان دوازده‌گانه علیهم‌السلام را با همان عنوان امام خطاب می‌کند، بلکه گونه‌ای از امامت نیز برای آنان قائل بوده، در عین حال به خلفای سه‌گانه نیز معترف است. از این رو، می‌توان آن را «سنی‌گری دوازده‌امامی» نامید. عده‌ای به سبب این رویکرد نسبت به امامان شیعه علیهم‌السلام، برخی از افراد جریان مذکور را متهم به تشیع نموده‌اند که گویا این امر ناشی از ناتوانی در هضم این تضاد اندیشه‌ای - به زعم خودشان - در تفکرات این گروه از سنیان بوده است. این جریان منحصر در گروه خاصی از اهل سنت نیست و در مذاهب مختلف آن سرپا دارد و شخصیت‌های برجسته قابل‌اعتنایی چنین اندیشه‌ای دارند. اندیشه یادشده جدای از یاری‌رساندن به شناخت جایگاه دوازده‌امام علیهم‌السلام نزد اهل سنت، در عمل می‌تواند تا اندازه‌ای موجب نزدیکی فکری و عملی میان مسلمانان سنی و شیعه گردیده و از باورهای نادرست و افراط‌گونه طرفین در شناخت طرف مقابل بکاهد.

از مهم‌ترین گزاره‌های اعتقادی مسلمانان، باور به اندیشه مهدویت است که به گونه‌ای کلی در سنت اسلامی ثابت شده و تواتر دارد، اما گروه‌های مختلف به ویژه اهالی تشیع و تسنن در برخی مباحث به سان تعیین مصداق، زمان ظهور، ولادت یا عدم ولادت مهدی موعود و ... دچار اختلاف شده‌اند. در میان سنیان دوازده‌امامی نیز هرچند یکی از اندیشه‌ها و ویژگی‌های مشترکشان اعتقاد به امامت حضرت حجت بن الحسن علیهم‌السلام، امام دوازدهم شیعیان است، اما این اعتقاد سبب نشده است همه آنان حضرت را همان مهدی موعود و منجی آخرالزمان به شمار آورده و در این باره اتفاق نظر داشته باشند. از این رو، نوشتار پیش‌رو در نگاهی توصیفی -

تحلیلی درصدد آن است که نخست بداند دیدگاه سنیان دوازده امامی درباره حضرت حجت بن الحسن علیه السلام چیست و در وهله دیگر رابطه ایشان با مهدی موعود و منجی آخرالزمان چگونه است؟ به عبارت دیگر، آیا دوازدهمین امام اهل بیت علیهم السلام را همان مهدی موعود می‌دانند یا خیر؟ برای ورود به بحث، در ابتدا مفهوم سنی‌گری دوازده‌امامی تبیین شده و سپس به گونه‌ای کلی مبحث مهدویت در میان اهل سنت مطرح گردیده و در ادامه مسئله یادشده در میان سنیان دوازده‌امامی بررسی خواهد شد.

مفهوم سنی‌گری دوازده‌امامی

از آن جایی که مفهوم سنی دوازده‌امامی مفهوم تازه‌ای در ادبیات مذاهب اسلامی به شمار می‌رود، پیش از آن که دیدگاه آن‌ها درباره مهدی موعود مورد تبیین و بررسی قرار گیرد، باید تعریفی از سنیان دوازده‌امامی ارائه گردد تا تصور روشنی از این جریان در ذهن ایجاد شود. تسنن اثنی‌عشری یا همان سنی‌گری دوازده‌امامی، مفهومی است که گویا نخستین بار ملا محمد طاهر قمی (م ۱۰۹۸ق) - که مواضعی ضد صوفیانه دارد - در کاربردی طعنه‌آمیز درباره سران متشیع صوفیه آن را به کار برده است (جعفریان، ۱۳۸۷: ۶۶). این مفهوم در سال‌های اخیر نیز توسط برخی تاریخ‌نویسان معاصر استفاده شده است. نویسنده تاریخ تشیع در ایران از آغاز تا قرن دهم - که بحث از سنیان دوازده‌امامی را در صفحاتی چند از اثر خود جای داده - در آن جا و نیز دیگر آثار خود تعریف مشخصی از این افراد ارائه نداده است. اما از نگاشته او برمی‌آید که وی کسانی را براننده چنین عنوانی می‌داند که در عین سنی بودن، گرایش شدید به اهل بیت علیهم السلام به ویژه دوازده امام علیهم السلام داشته باشند (نک: جعفریان، ۱۳۷۵: ج ۲، ۷۲۸-۷۳۲). اما نگارنده در دایره‌ای تنگ‌تر، «سنی دوازده‌امامی» را بر کسی اطلاق می‌کند که هم‌زمان با اعتقاد به خلفای سه‌گانه اهل سنت و ماهیت سنی‌گری، با خطاب نمودن تمام امامان دوازده‌گانه شیعه علیهم السلام به عنوان امام، معتقد به گونه‌ای از امامت و گاهی عصمت برای آنان باشد.

مهدویت از نگاه اهل سنت

برای ورود به بحث مهدویت از دیدگاه سنیان دوازده‌امامی، ناگزیر باید به دیدگاه عامه سنیان نیز اشاره کرد. نگاه یادشده بیشتر برگرفته از مجامع حدیثی اهل سنت است که روایات فراوانی در مسائل مختلف مهدویت در بردارد. آنچه از مجموع احادیث مهدی در میان آثار حدیثی سنیان که بسیاری از آن‌ها در زمره احادیث صحیح و حسن به شمار می‌روند، برداشت

می‌شود، اعتقاد ایشان به ظهور فردی از اهل بیت رسول خدا ﷺ در آخرالزمان است که پس از فراگیری ظلم در جهان، منادی عدالت بوده و قطعاً روزی ظهور خواهد کرد (برای نمونه نک: سجستانی، بی تا: ج ۴، ۱۷۴؛ ابن حبان، ۱۴۱۴: ج ۱۵، ۲۳۸؛ ابن حنبل، بی تا: ج ۳: ۱۷؛ طبرانی، ۱۴۰۴: ج ۱۰، ۱۳۳-۱۳۶).

برخی چنین اشکال کرده‌اند که چرا روایات مهدی در صحیحین نیامده است؟ در پاسخ باید گفت که به اذعان بسیاری از بزرگان اهل سنت، احادیث معتبر تنها در این دو کتاب نبوده و هر آن چه در دیگر مجامع روایی نقل گردیده، ضعف ندارد، بلکه روایات صحیح و معتبر فراوانی در دیگر کتاب‌های روایی سنن مانند دیگر کتب از صحاح شش گانه، مسانیدی چون *مسند ابن حنبل*، کتاب‌های صحیح افرادی چون ابن حبان و ... یافت می‌شود. از سوی دیگر، حاکم نیشابوری روایات فراوانی که بر مبنای بخاری و مسلم صحیح هستند را در *المستدرک علی الصحیحین* جای داده که آن دو بدان اشاره نکرده‌اند. بنابراین، عدم نقل در صحیحین دلیل بر عدم صحت روایت نزد اهل سنت نیست. شهرت روایات مهدی در میان اهل سنت تا جایی است که شارح *سنن ترمذی* بدان اعتراف داشته و درباره آن اظهار می‌دارد:

اعلم أن المشهور بين الكافة من أهل الإسلام على ممر الأعمار أنه لا بد في آخر الزمان من ظهور رجل من أهل البيت يؤيد الدين ويظهر العدل ... ويسمى بالمهدي ... و خرج أحاديث المهدي جماعة من الأئمة منهم أبو داود والترمذی وبن ماجه والبزار والحاکم الطبرانی وأبو يعلى الموصلي وأسندها إلى جماعة من الصحابة. (مبارکفوری، بی تا: ج ۶، ۴۰۱)

با این توصیف، می‌توان گفت که اهل سنت به مسئله مهدویت اذعان داشته و آن را یکی از امور حتمی آخرالزمان می‌دانند. بدین ترتیب، اهل سنت در ظهور مهدی در آخرالزمان با شیعیان اتفاق دارند، اما مسئله این جاست که بیشتر آن‌ها قائل به مهدی نوعی بوده (برای نمونه نک: تفتازانی، ۱۴۰۹: ج ۵، ۳۱۲؛ ابن حجر، ۱۴۲۸: ۳۹)، ولی شیعیان مهدی شخصی را باور دارند (برای نمونه نک: شریف مرتضی، ۱۴۱۱: ۲۴؛ طوسی، ۱۴۱۱: ۲۵۰). به عبارت دیگر، سنن به ویژه در دوران کنونی کمتر برای مهدی تعیین مصداق می‌نمایند، اما شیعیان مصداق مهدی را آخرین امام از امامان دوازده گانه خود می‌دانند. همچنین عدّه فراوانی از اهل سنت بر این عقیده‌اند که مهدی هنوز به دنیا نیامده و در آخرالزمان متولد خواهد شد (برای نمونه نک: تفتازانی، ۱۴۰۹: ج ۵، ۳۱۲؛ سمنانی، ۱۳۶۲: ۲۸۸؛ زرنندی، ۱۴۲۵: ۱۸۹؛ مبینی یزدی، ۱۳۷۹: ۶۵۲)، در حالی که شیعیان اعتقادشان بر این است که امام مهدی ﷺ فرزند امام حسن عسکری علیه السلام، امام یازدهم

شیعیان است که خداوند به ایشان طول عمر عنایت فرموده و ایشان اکنون در غیبت کبرای خود به سر می برد تا در زمان موعود ظهور نموده، جهان را پر از عدل و داد کند.

نکته دیگر آن که بزرگان اهل سنت گذشته از آثار غیر مستقل فراوان در ضمن کتاب های مختلف خود، آثاری مستقل را نیز به موضوع مهدی موعود اختصاص داده اند که از جمله آن ها می توان به *العرف الوردی فی اخبار المهدی*، اثر سیوطی (۹۱۱ق)، *القول المختصر فی علامات المهدی المنتظر*، اثر ابن حجر مکی (۹۷۴ق)، *المشرب الوردی فی مذهب المهدی*، اثر ملا علی قاری (۱۰۱۴ق)، *فوائد الفکر فی ظهور المهدی المنتظر*، اثر ابن یوسف حنبلی (۱۰۳۳ق) و ... اشاره کرد.

مهدویت از نگاه سنیان دوازده امامی

از جمله مباحثی که تمام سنیان دوازده امامی به تبع پذیرش امامت امامان اهل بیت علیهم السلام از آن سخن گفته اند، بحث از حضرت حجت بن الحسن به عنوان امام دوازدهم از امامان دوازده گانه علیهم السلام است. نگاه این طیف از اهل سنت با وجود اعتقاد به امامت ایشان، با یکدیگر هم سان نبوده و در وجوهی از آن اختلاف دارند. به گونه کلی در مورد حضرت امام مهدی علیه السلام و مهدی آخر الزمان بودن حضرت، دو دیدگاه در میان سنیان دوازده امامی وجود دارد:

گروهی بر این باورند که مهدی معرفی شده در روایات اسلامی و موعود آخر الزمان همان حضرت حجت بن الحسن علیه السلام است؛

دسته دوم اعتقاد دارند، مهدی موعود شخص دیگری غیر از ایشان بوده، اما این امر از بزرگواری و عظمت مقام حضرت حجت علیه السلام نکاسته و باعث خروج حضرت از جرگه امامان دوازده گانه علیهم السلام نمی شود.

در ادامه به بررسی دیدگاه دو گروه یادشده درباره حضرت دوازدهمین امام شیعیان و پذیرش ایشان به عنوان موعود آخر الزمان پرداخته خواهد شد.

گروه نخست

۱. کمال الدین ابن طلحه شافعی (۶۵۲ق)

ابوسالم کمال الدین محمد بن طلحه نصیبی شافعی از بزرگان و فقهای اهل سنت شافعی مذهب در قرن هفتم و از نخستین کسانی به شمار می رود که تفکر سنی گری آمیخته با اعتقاد به دوازده امام علیهم السلام را نمایندگی می کنند. وی در آخرین فصل از کتاب *مطالب السؤل* با اعتقاد به جمع بودن تمامی صفات و دلالات مصلح آخر الزمان در امام دوازدهم، مهدی موعود را همان

فرزند امام حسن عسکری علیه السلام دانسته و برای اثبات این امر از بزرگان اهل سنت مانند ابوداؤد، ترمذی، مسلم، بخاری، ثعلبی و دیگران روایاتی نقل نموده و مجموع آن‌ها را صحیح و صریح در این امر می‌داند که مهدی از فرزندان فاطمه علیها السلام، پیامبر صلی الله علیه و آله، از عترت و اهل بیت اوست و این نشانه‌ها تنها با اوصاف و مشخصات امام دوازدهم شیعیان مطابقت دارد (ابن طلحه، ۱۴۱۹: ۳۱۲-۳۱۴). کمال الدین در اثر دیگرش درباره آخرالزمان نیز مهدی را خلیفه‌ای الهی از نسل فاطمه علیها السلام معرفی می‌نماید که برای عدالت گسترگی در آخرالزمان خروج خواهد کرد (همو، ۱۴۲۵: ۷۳). ابن طلحه که حضرت حجت علیه السلام را ملقب به مهدی، حجت، خلف صالح و منتظر می‌داند (همو، ۱۴۱۹: ۳۱۱)، سؤال‌هایی نیز از جانب مخالفان مهدویت مطرح کرده و خود به یکایک شبهات آنان پاسخ می‌دهد. برای نمونه، در توجیه مدت طولانی عمر حضرت استدلال‌هایی کرده، و آن را لطف الهی و نشان از قدرت حق تعالی دانسته و امر بعیدی نمی‌شمارد؛ زیرا شامل افراد دیگری چون حضرت نوح، عیسی و خضر علیهم السلام هم گردیده است (همو: ۳۱۹-۳۲۰).

با این توصیف، نخستین شخص از گروه اول ابن طلحه شافعی است که تمام صفات مهدی و مصلح آخرالزمان را در امام دوازدهم شیعیان جمع می‌بیند و نوع باور او درباره حضرت نشان از پذیرش غیبت ایشان و اعتقاد به مهدی شخصی دارد.

۲. شرف الدین موصلی شافعی (۶۵۷ق)

شرف الدین عمر بن شجاع الدین محمد موصلی شافعی در کتاب خود در باب مناقب اهل بیت علیهم السلام، فصل‌های مستقلی را به هر یک از امامان دوازده گانه علیهم السلام می‌پردازد. وی به هنگام توصیف امامان به گونه‌ای می‌نگارد که تشخیص مذهب نویسنده از یک شیعه بسیار دشوار می‌نماید. فصل مربوط به نوشتار پیش‌رو چنین آغاز می‌گردد که این فصل درباره امام محمد منتظر فرزند امام حسن عسکری فرزند امام علی الهادی فرزند امام محمد الجواد فرزند امام موسی الکاظم فرزند امام جعفر الصادق فرزند امام محمد الباقر فرزند امام علی زین العابدین فرزند امام حسین الشهید فرزند امام علی بن ابی طالب علیه السلام است. او حضرت را امام دوازدهم دانسته و القاب ایشان را حجت، منتظر، قائم و مهدی خلف صالح شمار می‌کند. همچنین خاتم امامان را فردی امین، دارای مکتب از خاندان انبیاء و حجت اولیاء، امام مؤمنین و ادامه پاکیزگان که باوقارتر، پاکیزه‌تر، زیباتر و خوشبوتر از او دیده نشده است، معرفی می‌کند (موصلی، ۱۴۲۴: ۱۵۷-۱۵۹).

موصلی شافعی روایاتی در تأیید موعود بودن و مصداق مهدی از امامان معصوم علیهم السلام روایت کرده است. در یکی از این روایات، امام کاظم علیه السلام از غیبت مهدی سخن به میان آورده و به شخصی که می پرسد علامت او چیست، می فرماید: او پنجمین نفر از فرزندان امام هفتم علیه السلام است (همو: ۱۵۹-۱۶۰).

وی در جای دیگری اذعان می کند که خبر وفات ایشان به او نرسیده که می تواند نشان از اعتقاد به غیبت فرزند امام حسن عسکری علیه السلام از سوی این عالم شافعی قرن هفتم داشته باشد (همو: ۱۶۳).

۳. ابراهیم بن محمد حموی جوینی شافعی (۷۳۰ق)

ابراهیم جوینی خراسانی در کتاب مشهورش *فرائد السمطين* در فضایل اهل بیت علیهم السلام، روایاتی مبنی بر حسینی بودن مهدی و دوازدهمین نفر بودن از امامان دوازده گانه علیهم السلام را نقل کرده است. وی نخست از ابن عباس از رسول خدا صلی الله علیه و آله گزارش می کند که حضرت رسول، امام علی، امام حسن، امام حسین و نه فرزند امام حسین علیهم السلام پاک و معصوم اند:

سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: أنا و علي و الحسن و الحسين و تسعة من ولد الحسين مطهرون معصومون. (حموی جوینی، ۱۳۹۸: ج ۲، ۳۱۳)

او دو روایت دیگر مبنی بر تعداد امامان و تعیین مصداق ایشان و مهدی آورده است. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در یکی از این روایات می فرماید:

إن خلفائي وأوصيائي و حجج الله على الخلق بعدى لاثني عشر، أولهم أخی و آخرهم ولدی.
قیل: یا رسول الله و من أخوك؟ قال: علی بن أبي طالب. قیل: فن ولدك؟ قال: المهدي
الذي يملؤها قسطا و عدلا كما ملئت جورا و ظلما. (همو: ۳۱۲)

حضرت در حدیث دومی که جوینی نقل کرده است نیز امامان پس از خود را دوازده نفر معرفی نموده و مصداقشان را مشخص فرموده و آخرین آن ها را مهدی می داند:

أنا سيد المرسلين و علي بن أبي طالب سيد الوصيين، و إن أوصيائي بعدى اثنا عشر أولهم
علي بن أبي طالب، و آخرهم القائم. (همو: ۳۱۳)

جوینی در ادامه، سخن دیگری از رسول خدا صلی الله علیه و آله نقل می کند که بر طبق آن مهدی هم نام حضرت و از فرزندان امام حسین علیه السلام بوده و قبل از روز قیامت به طور قطعی ظهور خواهد کرد (همو: ۳۲۵-۳۲۶).

بنابراین، با توجه به عدم ورود اشکال از جانب او نسبت به روایات نقل شده، می‌توان او را هم از گروه نخست دانست که مهدی را همان امام دوازدهم از امامان دوازده‌گانه اهل بیت علیهم‌السلام می‌دانند.

۴. علی بن محمد بن صباغ مالکی مکی (۸۵۵ق)

ابن صباغ مالکی، سنی دوازده‌امامی دیگری است که گویا به مهدی شخصی باور داشته و آن را حضرت حجت بن الحسن علیه‌السلام می‌داند (ابن صباغ، ۱۴۰۹: ۲۸۳). او در ابتدا زندگانی حضرت را به نقل از شیخ مفید رحمه‌الله گزارش نموده و سپس روایاتی را از کتاب‌های معتبر اهل سنت درباره مهدی موعود بیان می‌کند که با نگاهی به نوع روایاتی که می‌آورد، به طور ضمنی می‌توان چنین گمانه‌زنی کرد که وی مهدی آخرالزمان را فاطمی و حسینی دانسته و منتظر را امام دوازدهم شیعیان می‌شمارد. تنها سخن صریح او در این باره، مهدی موعود بودن ایشان بنا به قول برخی از اهل اثر است (همو: ۲۹۳).

نکته دیگر این که از روایات منقوله از سوی ابن صباغ و دیگر سخنانش نمی‌توان عقیده به غیبت یا رجعت را درباره حضرت فهمید. به هر روی، این عالم مالکی مذهب از آن دسته سنیان دوازده‌امامی است که مهدی موعود را بر دوازدهمین امام شیعه تطبیق می‌کنند.

۵. کمال الدین حسین واعظ کاشفی حنفی (۹۱۰ق)

ملا حسین واعظ کاشفی در کتاب معروف خویش یعنی *روضه الشهداء*، امام مهدی علیه‌السلام را امام دوازدهم و لقب ایشان را مهدی، قائم و منتظر می‌داند (واعظ کاشفی، ۱۳۸۲: ۵۱۹). او درباره موعود آخرالزمان بودن ایشان نیز روایتی از امام حسن عسکری علیه‌السلام نقل می‌کند که حضرت در آن جانشین خود را فرزند سه‌ساله‌شان که هم‌نام و هم‌کنیه رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم بود، معرفی نموده و او را دادگستر جهان پس از پرشدن از ظلم و جور می‌داند (همو: ۵۲۰). با نقل این روایت از کاشفی شاید بتوان او را در گروه اول جای داد، اما نمی‌توان نظری در این باب را به صراحت دریافت.

۶. فضل بن روزبهان خنجی حنفی (۹۲۷ق)

فضل بن روزبهان خنجی از کسانی است که بسیاری او را از مشهورترین متعصبان اهل سنت ضد شیعیان به شمار می‌آورند. اما وی به رغم داشتن رویکردی صفوی‌ستیز و متعصبانه با شیعه، احترام و ارادت فراوانی نسبت به اهل بیت علیهم‌السلام قائل بوده و در شأن آن‌ها کتابی به نام *وسيلة الخادم إلى المخدوم* در شرح صلوات بر چهارده معصوم علیهم‌السلام دارد. ابن روزبهان مقدمه اثر

خود قبل از آغاز صلوات به زبان عربی، بر هر یک از چهارده معصوم علیهم السلام تا امام مهدی علیه السلام درود فرستاده و ارادتش را اثبات می‌نماید:

و صلوات نامیات بر سید کائنات محمد مصطفی که نور ظلمت سوز او چراغ عالم وجود وجود قدسی نمود او اصل هستی هر موجود است؛ و بر آل بزرگوار و عترت نامدارش ... و بر محمد مهدی موعود منتظر که امام جهان و امان آخر الزمان است. صلوات الله و سلامه و تحياته و برکاته علیهم اجمعین. (خنجی، ۱۳۷۵: ۵۵-۵۶)

این عالم حنفی قرن دهم باورهای مذاهب مختلف را دربارهٔ مصداق مهدی در میان مسلمانان نقل کرده، سپس به بیان صحت و سقم آنان می‌پردازد. وی در جواب منکران داشتن عمر طولانی برای یک فرد، چنین پاسخ می‌دهد که از نظر عقلی بنا به نظر طبیبان می‌توان چنین عمری داشت. از نگاه شرعی نیز کسانی چون خضر و الیاس نبی بوده‌اند که بیشتر متشرعین آن دو را زنده می‌دانند (همو: ۲۷۶-۲۷۷).

خنجی در جواب دیدگاه افرادی که می‌گویند اگر حضرت امامی غایب باشد، چگونه الطافش شامل حال مردم می‌شود هم خاطر نشان می‌کند که آثار او در موارد بسیاری به مردم می‌رسد و به هنگام یاری به دوستان خود بر آن‌ها ظاهر می‌گردد. وی نمونه‌ای نیز برای این ملاقات‌ها ذکر می‌کند که جریان دیدار اسماعیل هرقلی با امام زمان علیه السلام و شفایافتن او شاهد آن است (همو: ۲۹۰-۲۹۴).

وی در بخش دیگری از اثرش دیدگاه خود دربارهٔ مهدی آخر الزمان را تنقیح کرده و در آخر از باب احتیاط نظر امامیه پذیرفته و می‌نویسد:

و مختار ما آن است که وجود مهدی در آخر زمان واجب است که بر آن حکم کنند بنا بر احادیث صحیحه که یاد کردیم و واجب است که حکم کنند که از اولاد فاطمه علیها السلام است و نام او محمد است، اکنون این صفات تمامی در محمد است. اکنون این صفات تمامی در محمد بن الحسن جمع است طایفه‌ای عظیم از مؤمنان بر آن رفته‌اند که او محمد بن الحسن است، آثار و حکایات و اخبار بسیار را روایت می‌کند تا به غایتی که به حد استفاضه و تواتر رسیده است و حکم کردن بدان که مهدی موعود محمد بن الحسن است با هیچ قاعده‌ای از قواعد اسلام منافات ندارد و در هیچ حکم از احکام شریعت قدحی و خلعی پیدا نمی‌کند؛ بلکه اولی و انساب آن است که او باشد؛ زیرا عدد دوازده امام که در حدیث بدان اشارت واقع شده به وجود محمد بن الحسن تمام می‌شود و آن مهدی موعود که در حدیث بدان واقع شده که در آخر الزمان ظهور خواهد کرد و عالم از عدل مالمال خواهد ساخت اگر محمد بن الحسن باشد نسب او از همه شریف‌تر باشد و نظم دوازده امام بوجود مهدی موعود مکمل شده باشد و اثر امامت و خلافت هم در این مسلک کمال یافته باشد و

عالم از عدل او تازه گردد و فایده آن حضرت پیغمبر ﷺ دوازده امام را همچون دوازده نقیب بنی اسرائیل خواهد بر آن تقدیر ظاهر شود. پس به حسب احتیاط در آن امر موافقت با امامیه می‌کنیم و می‌گوییم مهدی موعود محمد بن الحسن است و او قائم و منتظر است و چون وعده او برسد ظهور خواهد کرد و عالم را از عدل و احسان مالمال خواهد ساخت و جور و طغیان را از جهان دور خواهد گردانید و حالا آثار لطف او به خاصان می‌رسد ... به هر تقدیر احتیاط آن است که اختیار کنیم و اعتقاد نماییم که مهدی موعود در آخر زمان حضرت امام معصوم ابو القاسم محمد المهدی ابن الامام ابی محمد الحسن العسکری است صلوات الله علیه. (همو: ۲۷۸-۲۷۹)

با عنایت به صلوات نخست او بر امام دوازدهم و نیز عبارات او در بخش مربوط به امام دوازدهم اهل بیت علیهم‌السلام روشن می‌شود که خنجی ایشان را همان موعود آخرالزمان می‌داند. بدین ترتیب، باید وی را در زمره گروه نخست به حساب آورد.

۷. محیی‌الدین لاری حنفی (۹۵۱ق)

محیی‌الدین لاری که در اثر منظوم خود *فتوح الحرمین*، اشعاری در باب خلفا و نیز امامان دوازده گانه علیهم‌السلام دارد، از باورش به مهدی موعود بودن فرزند امام حسن عسکری علیه‌السلام خبر داده، ایشان را دادگستر جهان پس از ظلم و جور معرفی می‌کند:

باز چه گویم چو گلی زو ^۱ دمید	آه چه گل، گلشنی آمد پدید
نکتهت او برده ز دل‌ها گمان	پر شد ازو دامن آخر زمان
رشته که از حق به نبی بسته شد	باز به آن سلسله پیوسته شد
نقطه اول چو به آخر رسید	کار بدایت به نهایت کشید
هادی دین مهدی آخر زمان	خلق جهان یافته از وی امان
گفت نبی کز پی ظلم و فساد	وی زمین پر کند از عدل و داد
قاتل دجال به شمشیر کین	با دم عیسی، نفس او قرین

(لاری، ۱۳۷۳: ۳۲)

۸. محمد بن طولون دمشقی حنفی (۹۵۳ق)

شمس‌الدین محمد بن طولون دمشقی نیز هر چند سخن تفصیلی درباره حضرت مهدی علیه‌السلام

۱. مقصود وی امام حسن عسکری علیه‌السلام است که در بیت قبلی به ایشان اشاره می‌کند. این ابیات بخشی از سروده لاری درباره دوازده امام علیهم‌السلام است.

را به یکی از کتاب‌هایش یعنی *المهدی‌الی ما ورد فی المهدی* که گویا اکنون اثری از آن در دست نیست، حواله داده، اما در اثر دیگرش در سروده‌ای درباره امامان دوازده‌گانه علیهم‌السلام، مهدی موعود را همان فرزند امام حسن عسکری علیه‌السلام می‌داند که در آینده ظهور خواهد نمود:

و العسکری الحسن المطهر محمد المهدی سوف یظهر

(ابن طولون، بی تا: ۱۱۸)

بنابراین، اگرچه محمد بن طولون دمشقی سخن از مهدی موعود را تفصیل نبخشیده، اما روشن است که او هم به مهدی شخصی اعتقاد داشته و در شمار نخستین گروه قرار می‌گیرد.

۹. عایشه درانی بارکزاهی حنفی (۱۲۳۵ق)

از میان سنیان دوازده‌امامی دیگر باید به عایشه درانی، شاعره افغانی قرن سیزدهم و از صوفیان قادری مذهب اشاره نمود که در یکی از اشعار خود به غیبت امام عصر علیه‌السلام اشاره کرده و حضرت را پنهان در زیر نقاب می‌داند:

امام دوازدهم آن که نام او مهدی است چو مهر و ماه به زیر نقاب پنهان است

(درانی، ۱۳۸۶: ۷۳)

از شعر او چنین برداشت می‌شود که وی به سان شیعیان امامی به غیبت امام مهدی علیه‌السلام باور داشته است. از این رو، می‌توان به گونه‌ای غیرمستقیم عقیده مهدی آخر الزمان بودن ایشان را به درانی نسبت داد؛ چرا که قبول غیبت حضرت، مستلزم ادامه حیات و ظهورشان پس از این غیبت نیز هست.

۱۰. سلیمان بن ابراهیم قندوزی حنفی (۱۲۹۴ق)

دیگر سنی دوازده‌امامی که اعتقاد به مهدویت امام دوازدهم شیعیان دارد، سلیمان بن ابراهیم قندوزی حنفی نقشبندی است. قرینه مهمی که موجب شده او در زمره این افراد قرار بگیرد، نگارش کتاب *ینابیع الموده لنوی القربی* درباره فضایل اهل بیت علیهم‌السلام، به ویژه امام علی علیه‌السلام از سوی اوست. عالم حنفی قرن سیزدهم چندین باب از کتابش را به حضرت مهدی علیه‌السلام اختصاص داده و در آن‌ها به بیان چگونگی ولادت، امامت، خوارق عادت، کرامات و اثبات موعود بودن حضرت و نیز معرفی کسانی مانند علی بن مهزیار اهوازی، ابی عبدالله بن صالح و اسماعیل هرقلی که موفق به دیدار ایشان در زمان غیبت کبری در مناطقی چون مکه و عراق شده‌اند، می‌پردازد (قندوزی حنفی، ۱۴۲۲: ج ۳، ۳۰۱-۳۳۶). در این اثر از دو جهت می‌توان پی به پذیرش مهدی موعود بودن امام دوازدهم شیعیان از جانب قندوزی برد. وی از سویی

روایاتی در باب تعیین مصداق مهدی نقل می‌کند و از سویی دیگر باب‌های مستقلی در اثرش را به معرفی موعود آخرالزمان اختصاص می‌دهد. برای نمونه، او حدیثی که جوینی و موفق بن احمد خوارزمی نیز آن را نقل کرده‌اند، از سلیم بن قیس از سلمان فارسی روایت می‌نماید که امامان در آن حجت خوانده شده و مهدی موعود در آن مشخص گردیده است:

دخلت علی النبی ﷺ فاذا الحسین علی فخذیه، و هو یقبل خدیة و یلم فاه، و یقول: أنت سید ابن سید أوسعید، وأنت إمام ابن إمام أخوا إمام، وأنت حجة ابن حجة أخوا حجة، أبو حجج تسعة تسعة قائمهم.^۱ (همو: ۲۹۱)

در این روایت نهمین حجت از نسل امام حسین علیه السلام به عنوان قائم و قیام‌کننده اهل بیت علیهم السلام، یعنی همان مهدی آخرالزمان معرفی شده است. این نمونه، برگرفته از روایاتی است که در تعیین مصداق مهدی به واسطه قندوزی حنفی نقل گردیده، اما او باب هشتم و ششم از کتاب یادشده را نیز به اثبات این امر اختصاص داده که مهدی موعود، حضرت حجت بن الحسن العسکری علیه السلام است (همو: ۳۴۷). وی از کسانی چون ابن طلحه شافعی، حموی جوینی، صلاح الدین الصفدی، محمد بن یوسف گنجی شافعی و ... سخنانی نقل می‌نماید که مضمون تمام آن‌ها آن است که مهدی آخرالزمان دوازدهمین امام شیعیان است (همو: ۳۴۷-۳۴۸). به عنوان مثال، گزارش او از کلام صفدی چنین است:

إن المهدی الموعود هو الامام الثانی عشر من الأئمة، أولهم سیدنا علی و آخرهم المهدی.
(همو: ۳۴۷)

بدین ترتیب، نام این عارف نقشبندی را نیز باید به کسانی که مهدی موعود را حضرت حجت علیه السلام می‌دانند، افزود.

۱۱. محمد طاهر القادری

محمد طاهر القادری، اندیشمند بریلوی اهل سنت و پاکستانی معاصر که از مهم‌ترین سنیان دوازده‌امامی دوران کنونی به شمار می‌رود، در اثر مستقل خود *القول المعترفی امام المنتظر* در باب حضرت مهدی علیه السلام، امام علی علیه السلام را فاتح (آغازگر) و امام مهدی علیه السلام را خاتم (پایان بخش) ولایت

۱. این روایت را ابوالمؤید موفق بن احمد خوارزمی حنفی (۵۶۸ق) نقل کرده است. او حدیث دیگری هم در این باره نقل نموده که حاوی اسامی دوازده امام علیهم السلام بوده و این امر نشان می‌دهد که از قرن ششم، این گونه روایات که نام امامان دوازده‌گانه علیهم السلام در آن آمده، در میان حنفیان نقل می‌شده است. (نک: قندوزی حنفی، ۱۴۲۲: ج ۳، ۲۹۱-۲۹۲)

معرفی می‌کند. او در ادامه حضرت را خلیفه علی الإطلاق خداوند و آخرین خلفا می‌داند (قادری، ۲۰۰۷: ۳۵). قادری مهدی موعود را از فرزندان حضرت فاطمه علیها السلام و امام برحق دانسته (همو: ۱۹)، معتقد است، در زمان ظهور وی تمام اولیاء و ابدال با وی بیعت خواهند کرد (همو: ۳۰). از روند چینش و محتوای روایاتی که وی در کتاب مزبور نقل کرده، اعتقاد او مبنی بر غیبت امام مهدی علیه السلام برداشت نمی‌شود. با این که قادری از این امر سخنی به میان نیاورده است، اما یاد نمودن از موعود با نام «امام محمد مهدی علیه السلام» نشان می‌دهد که مقصود او از موعود، همان امام دوازدهم، فرزند امام عسکری علیه السلام است (همو: ۱۷).

گروه دوم

۱. علاء الدوله سمنانی شافعی (۷۳۶ق)

نخستین فرد از گروه دوم، رکن الدین احمد بن محمد بیابانکی، معروف به علاء الدوله سمنانی از عارفان بزرگ اسلامی در سده هشتم هجری است. وی معتقد است لزومی ندارد وجود امام همیشگی باشد، اما اگر امامی بیاید، باید از فرزندان امام حسین علیه السلام باشد (سمنانی، ۱۳۶۶: ۲۲۳). پیر بیابانکی به مناسبتی درباره کتاب جفر و جامع امیرالمؤمنین علی علیه السلام سخن گفته و آن را به همراه چند چیز از انبیا و دیعه و پنهان می‌داند و بر این باور است که هر زمان مهدی ظهور نماید، به او خواهد رسید (همو). سمنانی در این جا مصداق مهدی را تعیین نمی‌کند، اما در نگاهی کلی، وی را فردی از نسل حضرت فاطمه علیها السلام و امام حسین علیه السلام دانسته، معتقد است که او در آخر الزمان ظهور خواهد کرد (همو، ۱۳۶۲: ۲۸۸).

عارف بزرگ کبرویه در قرن هشتم امام دوازدهم شیعیان علیه السلام را از امامان اهل بیت علیهم السلام، فردی بسیار وارسته و کامل‌ترین وارث رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم از نظر نطفه صلبی، قلبی و حقی معرفی می‌کند:

[هر] ده از ائمه اهل بیت [علیهم السلام] را یعنی حسن و حسین و زین العابدین و باقر و صادق و کاظم و رضا و نقی و تقی و عسکری زکی علیه السلام از این هر سه نطفه نصیبی وافر بود، و امیرالمؤمنین علی را - علیه السلام - از نطفه قلبی و حقی بهره تمام بود و مهدی را - علیه السلام - سلام الله و سلام جده خاتم النبیین - از هر سه نطفه نصیبی اکمل و حظی أوفر من حیث الإعتدال لا غالباً و لا مغلوباً خواهد بود. (همو، ۱۳۶۹: ۳۲۰)

با وجود این، گویا در اندیشه علاء الدوله، مهدی موعود شخصی غیر از حجت بن الحسن علیه السلام است؛ زیرا او چنین می‌پندارد که محمد بن حسن عسکری علیه السلام به دنیا آمده، از

چشم مردم پنهان شده و پس از چندی چنان عمر یافته که به مرتبه قطبیت رسیده و نوزده سال در این مقام بوده است؛ سپس در مدینه از دنیا رفته و همان جا دفن گردیده است. همچنین در آن جا متذکر می‌شود که روافض بر این باورند که حضرت به صورت پنهانی به حیات خود ادامه می‌دهد (همو، ۱۳۷۱: ۷۷ و ۲۱۷؛ همو، ۱۳۶۲: ۵۳۲). البته مستند این سخن سمنانی که حضرت در مدینه وفات یافته، مشخص نیست، اما ظاهر آن است که وی امام دوازدهم شیعیان علیه السلام را مهدی و موعود آخر الزمان به شمار نیاورده و او را شخص دیگری از نسل اهل بیت علیهم السلام می‌داند که به یقین قبل از برپایی قیامت ظهور خواهد کرد.

۲. حمدالله مستوفی قزوینی شافعی (۷۵۰ق)

حمد الله بن ابی بکر مستوفی قزوینی، از مورخان، عالمان و شاعران شافعی مذهب قرن هشتم یکی از سنیان دوازده‌امامی مهم در این سده به شمار می‌رود. وی که تردیدی در سنی بودنش نیست، در ابتدای فصل سوم از باب سوم کتاب مشهور تاریخی اش یعنی تاریخ گزیده امامان دوازده‌گانه علیهم السلام را «معصوم» و «حجت خداوند بر مردم» خوانده، خلافت را تنها حق ایشان شمرده و در واقع دیگران را غاصب خلافتشان معرفی می‌کند. او در آغازین جملات خود در این باب می‌نگارد:

فصل سیوم از باب سیوم در ذکر تمامی ائمه معصومین - رضوان الله علیهم اجمعین - که حجة الحق علی الخلق بودند، مدت اقامتشان از رابع صفر سنه تسع و اربعین تا رمضان سنه اربع و ستین و مأتین دویست و پانزده سال و هفت ماه. ائمه معصوم اگر چه خلافت نکردند، اما چون مستحق، ایشان بودند، تبرک را از احوال ایشان، شمه‌ای بر سبیل ایجاز ایراد می‌رود. (مستوفی، ۱۳۸۷: ۲۰۱)

از دیدگاه مستوفی، حضرت حجت بن الحسن العسکری علیه السلام «امام دوازدهم» و «پایان بخش معصومین» علیهم السلام است، اما لزوماً ایشان را موعود آخر الزمان به حساب نمی‌آورد. وی در مورد مصداق تعیینی مهدی موعود چهار قول را از شیعیان امامیه، اسماعیلیان، اهل سنت و گروهی دیگر نقل می‌کند، اما جانب هیچ‌یک از آن‌ها را ننگرفته و تنها خداوند را عالم به این امر می‌داند (مستوفی، ۱۳۸۷: ۲۰۶-۲۰۷؛ همو، ۱۳۸۴: ج ۳، ۲۱۷). بنابراین، حمدالله مستوفی را نیز باید در شمار کسانی قرار داد که در ظاهر تطابق یقینی میان امام دوازدهم اهل بیت علیهم السلام با مهدی موعود قائل نیست.

۳. جمال الدین محمد بن یوسف زرنندی حنفی (۷۵۰ق)

جمال الدین محمد بن یوسف زرنندی حنفی، از عالمان و فقیهان قرن هشتم در مدینه هم از

کسانی است که حضرت را موعود آخر الزمان نمی‌داند. وی اثری مستقل در شرح حال امامان دوازده گانه علیهم السلام به نام *معارج الوصول إلى معرفة فضل آل الرسول والبتول* دارد. این عالم حنفی در کتاب یادشده، امام دوازدهم علیه السلام را «الامام الثانی عشر» و «صاحب کرامات مشهوره» خوانده و دارای علم، تقوا و وارث امامان پیشین در محاسن مختلف می‌داند (زرندی، ۱۴۲۵: ۱۸۳). زرندی بدون ذکر هیچ یک از منابع معتبر تاریخی درباره حضرت حجت بن الحسن علیه السلام اعتقاد دارد که غیبت ایشان در سال ۲۹۶ ق و در سن ۳۶ سالگی بوده است (همو: ۱۸۵). وی در ادامه قول کسانی را که اساساً منکر وجود فرزند امام حسن عسکری علیه السلام هستند تقویت کرده و گزارش‌های مبنی بر امامت ایشان را دارای تناقض و اضطراب می‌داند (همو: ۱۸۶). او دیدگاه شیعه درباره ویژگی‌های امامان مانند داشتن معجزه و خرق عادت امام و نیز ادعای امامت از سوی امام را مطرح نموده و معتقد است هیچ معجزه و خرق عادت از ایشان سر نزده و کسی او را ندیده است، پس چنین فردی چگونه می‌تواند امام آخر الزمان باشد؟ (همو: ۱۸۵). این اندیشمند سنی قرن هشتم در ادامه قول شیعه امامیه را به عنوان قول خلاف آورده است، اما در نهایت نظر جمهور مسلمین را چنین بیان می‌دارد که مهدی در آخر الزمان ظهور خواهد کرد، او فاطمی نسب بوده و کسی غیر از محمد بن الحسن علیه السلام است؛ چرا که بنابر روایات باید نام موعود و پدرش هم نام رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم بوده و در مدینه به دنیا آمده باشد،^۱ که درباره امام دوازدهم شیعیان علیهم السلام چنین نیست (همو: ۱۸۹).

درباره نکات ذکر شده از سوی زرندی باید گفت که در هیچ یک از منابع شیعی، غیبت امام زمان علیه السلام به سال ۲۹۶ ق ذکر نشده و نگارنده با اطلاع ناقص خود قائل دیگری برای آن نمی‌شناسد. در باب مطلب دوم نیز باید دانست که نه تنها بنا بر منابع شیعه ایشان امامت خویش را با نمازگزاردن بر بدن پدر بزرگوارش و نیز خبر دادن از محتویات کیسه خادم امام حسن عسکری علیه السلام ابراز داشته (صدوق، ۱۳۹۵: ج ۲، ۴۷۵-۴۷۶)، بلکه جدای از منابع روایی و اعتقادی شیعیان، عده‌ای از سنیان دوازده امامی دیگر مانند جامی (۱۳۷۹: ۴۰۵-۴۰۶)، خنجی (۱۳۷۵: ۲۹۰-۲۹۴) و خواندمیر (۱۳۸۰: ج ۲، ۱۰۲-۱۰۷) برای ایشان کرامات، خرق عادت و معجزاتی را هرچند از منابع شیعی نقل نموده‌اند.

بدین ترتیب، زرندی حنفی را باید از افرادی به شمار آورد که میان شخصیت حضرت

۱. گویا این روایات که در کتاب‌های امثال نعیم بن حماد آمده، از مجهولات زیدیه، به خصوص حسن بن عبدالله، پدر محمد نفس زکیه است که مورد انکار امام صادق علیه السلام قرار گرفته است.

حجت علیه السلام و مهدی موعود در آخرالزمان تفکیک قائل می‌شوند.

۴. خواجه محمد پارسا حنفی نقشبندی (۸۲۲ق)

خواجه محمد بن محمد حافظی بخاری حنفی نقشبندی، ملقب به «پارسا»، از بزرگ‌ترین عالمان نقشبندیه پس از خواجه بهاء‌الدین نقشبند بخارایی است. وی از کسانی است که سنی بودنش ثابت بوده، اما در کنار آن امامان دوازده‌گانه شیعه علیهم السلام را به عنوان امام پذیرفته است. مهم‌ترین کتاب او در این باره *فصل الخطاب لوصول الأحباب* در باب مسائل تصوف، معجزات پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، کرامات اولیاء و... است که بخش مربوط به خلفا و اهل بیت علیهم السلام، ما را در نمایاندن او به عنوان یک سنی دوازده‌امامی یاری می‌رساند.

خواجه پارسا در اثر یادشده در پایان سخن از امامان اهل بیت علیهم السلام، روایاتی را درباره آخر الزمان و ظهور موعود نقل کرده و در ضمن آن به احادیث شیعه نیز اشاره نموده است. نکته قابل تأمل آن که وی در این بخش به این که ایشان همان مهدی موعود است، اذعان نکرده و حضرت را بنا بر قول شیعه، مهدی و آخرین امام از امامان دوازده‌گانه علیهم السلام دانسته، و در جایی دیگر روایاتی چون «الأئمة بعدی إثناعشر، أولهم أنت یا علی و آخرهم المهدي الذی یفتح الله - سبحانه - علی یدیہ مشارق الأرض و مغاربها» را از حضرت رسول صلی الله علیه و آله به واسطه شیخ صدوق رحمته الله نقل می‌کند (پارسا، ۱۳۸۱: ۶۲۰). البته او در بخش‌های دیگر و در بیان احوال اقطاب، باز هم از مهدی و علائم آخرالزمان سخن گفته (پارسا، ۱۳۸۱: ۶۰۲-۶۰۸) و با استناد به کلام علاء الدوله سمنانی، امامان دوازده‌گانه را به عنوان قطب صوفیه پذیرفته و به سان کسانی چون علاء الدوله سمنانی و خواندمیر، بر این باور است که حضرت مهدی علیه السلام پس از غیبت، در جرگه ابدال وارد شده است (همو: ۶۰۱).

با این توصیف، مطلبی که بخواهد به صراحت ثابت کند خواجه محمد پارسا حضرت مهدی علیه السلام را به عنوان موعود آخر الزمان پذیرفته است، در اثر یادشده یافت نمی‌شود.

۵. نور الدین عبدالرحمن جامی حنفی نقشبندی (۸۹۸ق)

عبدالرحمن جامی، عالم، شاعر و عارف پراوازه نقشبندی حنفی مذهب در قرن نهم به‌رغم تعصبش نسبت به شیعیان و جداکردن حساب آن‌ها از دوازده امام اهل بیت علیهم السلام (جامی، ۱۳۶۸: ۴۹؛ نظامی باخرزی، ۱۳۸۳: ۱۵۵-۱۵۷)، معصومین علیهم السلام را به عنوان امام پذیرفته و بدین جهت، از سنیان دوازده‌امامی محسوب می‌گردد. بارزترین شواهد این امر را می‌توان در کتاب *شواهد النبوة* که اختصاص به شواهد تأییدکننده نبوت پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله دارد، نظاره کرد.

جامی در اثر یادشده با «امام» خواندن هر یک امامان اهل بیت علیهم السلام، این رویه را تا امام عصر علیه السلام ادامه داده، کرامات و خوارق عادات ایشان را بسیار دانسته و از همه آنان به نیکی یاد می کند. او در ذکر امام مهدی علیه السلام می نویسد:

ذکر محمد بن حسن بن علی بن محمد بن علی الرضا رضی الله عنهم. وی امام دوازدهم است. و کنیت وی ابوالقاسم است و لقبه الإمامیه بالحجة والقائم والمهدی و المنتظرو صاحب الزمان و هو عندهم خاتم الإثنی عشر اماماً و أنهم یزعمون أنه دخل السرداب الذی سرّ من رأى و أمه تنظر الیه فلم یخرج الیها... فاختنی إلى الآن علی زعمهم. (جامی، ۴۰۴:۱۳۷۹)

او در ادامه جریان ولادت معجزه گونه حضرت را از جناب حکیمه خاتون، عمه پدریشان نقل می نماید که تا هنگام ولادت، اثری از حمل در جناب نرجس علیها السلام نبود (همو: ۴۰۵-۴۰۶). پس از آن به چند حدیث از اهل سنت درباره مهدی بسنده کرده و نظر ابن عربی و علاء الدوله سمنانی را در این باره می آورد (همو: ۴۱۰-۴۱۱).

حاصل آن که این عالم حنفی سخنی در اثبات یا رد مهدی آخر الزمان بودن امام دوازدهم علیه السلام به میان نیاورده است و از این جهت، باید او را نیز در گروه دوم جای داد.

۶. کمال الدین میرحسین میبیدی یزدی شافعی (۹۱۱ق)

کمال الدین میرحسین میبیدی یزدی، متخلص به «منطقی» از سنیان دوازده امامی به شمار می رود که در گروه دوم جای می گیرد. وی در فاتحه سبعة از کتابش شرح دیوان منسوب به امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب علیه السلام، ابتدا روایات فراوانی در فضایل و احوال حضرت امیر علیه السلام از منابع اهل سنت نقل نموده، سپس شرح حال مختصری از دوازده امام علیهم السلام می آورد (میبیدی یزدی، ۱۳۷۹: ۱۸۸-۲۰۲). قاضی کمال الدین میبیدی قسمتی جداگانه را نیز به امام مهدی علیه السلام اختصاص داده است. او به سان بسیاری از اهل سنت بر این باور است که مهدی موعود امام عادل از فرزندان حضرت فاطمه علیها السلام بوده، هرگاه خداوند بخواهد او را می آفریند، اما هنوز به دنیا نیامده است (همو: ۶۵۲).

بنابراین، میبیدی یزدی امام دوازدهم شیعیان علیهم السلام را موعود آخر الزمان نمی داند؛ چرا که اندیشه او با باور امام دانستن فرزند امام حسن عسکری علیه السلام که در قرن سوم هجری به دنیا آمده است، سازگاری ندارد.

۷. غیاث‌الدین هروی شیرازی (خواند میر) (۹۴۲ق)

غیاث‌الدین بن همام‌الدین هروی شیرازی، معروف به «خواندمیر»، از مورخان بزرگ قرن دهم و از کسانی به شمار می‌آید که زندگانی دوازده‌امام علیهم‌السلام را در ضمن آثار خود نگاشته و همه ایشان را با عنوان امام خطاب کرده‌اند. وی بر خلاف کتاب نخست خود *مآثر الملوک* که در آن از امامان دوازده‌گانه علیهم‌السلام یاد کرده، در *تاریخ حبیب‌السیر* تفصیل بیشتری در این باره قائل شده و به بیان شرح احوال دوازده امام، از امام علی تا امام مهدی علیه‌السلام با جزئیات بیشتر پرداخته است. خواندمیر در بخش مذکور، نخست، دوازده جانشین پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم با استفاده از قرآن کریم و روایات موجود در جوامع روایی سنی و شیعه بر دوازده امام اهل بیت علیهم‌السلام منطبق کرده (خواندمیر، ۱۳۸۰: ج ۲، ۷-۸)، سپس حضرات معصومین علیهم‌السلام را «امام» و «معصوم» خوانده، گوشه‌ای از زندگانی، برخی از سخنان و مناقب، و در آخر ذکر تعداد فرزندان ایشان و همچنین اشعاری در وصف آن‌ها را مطرح نموده است (همو: ۵-۱۱۳؛ همو، ۱۳۷۲: ۷۷). در این بین، برخی مقاطع به سان نقل جریان کربلا (خواندمیر، ۱۳۸۰: ج ۲: ۳۵-۶۱) و بخش مربوط به امام عصر علیه‌السلام (همو، ۱۳۸۰: ج ۲، ۱۰۰-۱۱۳) اندکی با تفصیل بیشتری همراه گشته که نشان از اهمیت این دو امر در نگاه اوست.

دیدگاه غیاث‌الدین خواندمیر درباره مهدی موعود، همان دیدگاه عامه اهل سنت است که وی را فاطمی دانسته، ولی فرزند خلف امام حسن عسکری علیه‌السلام، یعنی حضرت حجت علیه‌السلام نمی‌دانند. او معتقد است اگرچه ایشان همان مهدی موعود نیست، اما اهل سنت و جماعت به والایی مقام و بزرگی شأن و از بزرگان اولیاء و برگزیدگان و مقتدا بودنش اذعان دارند. او در این باره می‌نویسد:

ابو القاسم محمد بن حسن العسکری علیه‌السلام. امام دوازدهم است از ائمه اثنی عشر، و حق سبحانه و تعالی آن قدوه اصفیا را در صغر سن، حکمت کرامت فرمود، چنان‌که یحیی علیه‌السلام را در حالت طفولیت امام گردانید و چنان‌که عیسی علیه‌السلام را در اوان کودکی به شرف نبوت مشرف ساخت. و آن امام عالی مقام ختنه کرده و ناف بریده متولد شد و در ذراع ایمن او مکتوب بود که: «جَاءَ الْحَقُّ وَ زَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا». به اعتقاد مجتهدان مذهب امامیه، مهدی که در احادیث و اخبار وارد شده عبارت از آن دُرِّج امامت است ... اما اعتقاد اهل سنت و جماعت آن است که مهدی آخر الزمان، دیگری خواهد بود از اولاد امجاد فاطمه زهرا علیها‌السلام و هرگاه اراده ازلی به ظهور او تعلق گیرد تولد خواهد نمود و هر دو فریق در آن که مهدی از سادات بنی فاطمه خواهد بود اتفاق دارند و اختلاف در آن است که صاحب الزمان محمد بن حسن عسکری است یا دیگری؟ (همو، ۱۳۷۲: ۷۷-۷۸)

همچنین وی مطلبی از *شواهد النبوة* از علاء الدوله سمنانی مبنی بر این که ایشان پس از پنهان شدن از زمرة اقطاب خارج و به دایرة ابدال وارد شد، نقل می‌نماید (همو، ۱۳۸۰: ج ۲، ۱۰۱). جالب آن که وی احادیث متعددی را درباره مهدی موعود بودن امام دوازدهم شیعیان علیه السلام از منابع شیعی نقل کرده و این امر را میان اثنی عشریان امری ثابت شده دانسته و حتی کراماتی مانند جریان ولادت حضرت و سخن گفتنشان در کودکی و شفا گرفتن اسماعیل هرقلی حلی و ... نیز از ایشان نقل کرده است (همو: ج ۲، ۱۰۲-۱۰۷).

این مورخ مشهور سنی با این که احترام ویژه‌ای برای امام دوازدهم اهل بیت علیهم السلام قائل است، اما ایشان را به عنوان موعود آخرالزمان نپذیرفته و به سان بیشتر سنیان به مهدی نوعی باور دارد.

۸. حافظ حسین کربلایی تبریزی حنفی (۹۹۷ق)

حافظ حسین کربلایی تبریزی بابا فرجی حنفی، از عالمان، صوفیان و شاعران نامی تبریز در قرن دهم، از افراد برجسته سنیان دوازده‌امامی در این قرن محسوب می‌گردد. وی در مهم‌ترین اثرش یعنی *روضات الجنان و جنات الجنان* شرح حال دوازده امام علیهم السلام را آورده و تمام آنان را با ترتیب اول تا دوازدهم «امام» و «معصوم» خوانده و مناقب، کرامات و زیارت‌نامه‌هایی مانند شیعیان برای ایشان نقل کرده است (کربلایی تبریزی، ۱۳۸۳: ج ۲، ۳۷۲-۴۴۸).

این عالم سنی مذهب تبریز درباره حضرت حجت بن الحسن علیه السلام بیشتر به نقل گفتار جامی در مورد ایشان پرداخته، در آخر در دفاع از طولانی شدن عمر حضرت، نمونه‌هایی چون نوح، لقمان و خضر علیهم السلام را مثال زده، اعتقاد اهل سنت را آن دانسته است که وی امام عادل از فرزندان فاطمه علیها السلام است که خداوند در زمان مورد نظر خود برای یاری دینش او را خلق خواهد نمود (همو: ۳۹۲). همچنین وی غیبت حضرت در سرداب سامرا را باور داشته و در انتها به سان دیگر امامان، زیارت‌نامه‌ای با مضامین شیعی برای زیارت امام غایب نقل می‌کند (همو: ۲۹۳). بدین ترتیب، ما با سخنی دوسویه از جانب کربلایی مواجه هستیم. وی از طرفی از طولانی بودن عمر شریف حضرت و امکان آن به سان شیعیان دفاع کرده و به غیبت باور دارد، اما از طرف دیگر معتقد است خداوند، مهدی را که امامی عادل و از بنی فاطمه علیها السلام است، در زمان مورد نظرش خلق خواهد نمود. سخن کربلایی تبریزی در باب پذیرش غیبت، با کلامش درباره باور اهل سنت درباره مهدی موعود هم‌خوانی نداشته و دارای ابهام است. از این رو، نمی‌توان او را خود را سنی شمرده و اعتقاد سنیان را نیز به گونه یادشده بیان نموده، در میان گروه

نخست جای داد.

۹. جمال الدین عبدالله شبرای شافعی (۱۱۷۱ق)

جمال الدین ابومحمد عبدالله بن محمد بن عامر شبرای شافعی، از عالمان بزرگ مصر و شیخ الازهر در قرن دوازدهم، از سنیان دوازده امامی شافعی مذهب برخلاف کربلایی معتقد به طول عمر مهدی نیست، اما در خلق او در آخر الزمان با وی هم نظر است (شبرای، ۱۴۲۳: ۳۷۸). وی در مورد امام مهدی علیه السلام بر این باور است که ایشان بر خلاف تفکر شیعی که حضرت را مهدی منتظر می‌دانند، با این که دارای چنین لقبی است، اما آن مهدی منتظری که روایات از او سخن گفته و در آخر الزمان ظهور خواهد کرد، شخص مورد نظر شیعیان نیست. این درست است که مهدی موعود از همین خاندان و از نسل امام حسن عسکری علیه السلام است (همو: ۳۶۶)، اما صحیح آن است که او در آخر الزمان به دنیا خواهد آمد و روند رشد او به سان دیگران عادی بوده و از کسانی که عمر طولانی داشته‌اند، نیست (همو: ۳۷۴-۳۷۸).

با این توصیف، شبرای میان امام دوازدهم و مهدی موعود تفکیک قائل شده و در گروه دوم جای می‌گیرد. نکته‌ای که شبرای بدان اشاره نکرده، آن است که آیا وی فرزند دیگری برای امام حسن عسکری علیه السلام غیر از حضرت حجت علیه السلام می‌شناسد که موعود آخر الزمان را از نسل حضرت دانسته است؟ و اگر او را از نسل دوازدهمین امام اهل بیت علیهم السلام می‌داند، آیا خبری از ازدواج و فرزندان ایشان دارد یا خیر؟ شبرای شافعی برای این سؤالات پاسخی ارائه نکرده است.

۱۰. مؤمن بن حسن شبلنجی شافعی (۱۳۲۲ق)

مؤمن بن حسن بن مؤمن شبلنجی شافعی، از عالمان متأخر مصر و جامعه الازهر در قرن چهاردهم هجری و از آخرین سنیان برجسته دوازده امامی است. وی هر چند از امام مهدی علیه السلام به نیکی یاد می‌کند (شبلنجی، بی‌تا: ۳۴۲)، اما ایشان را به عنوان موعود نمی‌پذیرد. باید دانست که دیدگاه او در باب مهدی موعود کمتر به اظهار نظر پرداخته و بیشتر به نقل روایاتی متفاوت بسنده کرده است (همو: ۳۴۲-۳۴۸). شبلنجی تنها در جمله‌ای خلیفه منتظر و قیام‌کننده آخر الزمان را بنا بر اخبار و علامات رسیده از حضرت رسول صلی الله علیه و آله در منابع روایی سنی، محمد بن عبدالله المهدی معرفی می‌کند که اهل مدینه بوده و در همان شهر متولد خواهد شد (همو: ۳۴۴-۳۴۵).

بنابراین، شبلنجی نیز در زمره افرادی به شمار می‌آید که مهدی موعود را حضرت حجت بن الحسن علیه السلام نمی‌دانند و به طور طبیعی در گروه دوم قرار می‌گیرد.

نتیجه‌گیری

آن چه از تأمل در دیدگاه گروه نخست از سنیان دوازده امامی به دست می‌آید، آن است که ایشان هرچند به مهدی شخصی باور داشته و دوازدهمین امام اهل بیت علیهم‌السلام را همان مهدی موعود در سخنان رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم می‌دانند، اما در این که حضرت زنده بوده و در غیبت به سر می‌برد، اتفاق نداشته و برخی از بُن متذکر این امر نشده‌اند. البته با توجه به پذیرش باور موعود بودن ایشان، می‌توان چنین استنباط کرد که آن افرادی که متذکر غیبت نشده‌اند نیز به زنده بودن حضرت باور دارند؛ زیرا پذیرش موعود بودن فردی که در گذشته به دنیا آمده جز به واسطهٔ دکتترین رجعت، با مرگ او سازگاری ندارد. نکته‌ای که شاید عنایت بدان ما را در این ابهام از سوی چنین افرادی یاری رساند، توجه به ماهیت سنی سنیان دوازده امامی است که آنان اگرچه با بسیاری از روایات شیعه در مورد حضرت مهدی علیه‌السلام همراه شده‌اند، ولی نباید انتظار داشت، تمام آن‌ها مانند احادیث رجعت را در اختیار داشته یا بپذیرند. در نتیجه، اعتقاد بیشتر آنان دربارهٔ موعود آخرالزمان دچار نقاطی مبهم به سان مسئلهٔ غیبت حضرت می‌گردد. سنیان دوازده امامی در گروه دوم نیز امام دوازدهم شیعیان را موعود آخرالزمان نمی‌دانند، اما ایشان را فردی بسیار وارسته از اهل بیت علیهم‌السلام و به عنوان امام معرفی می‌کنند. این دسته به سان بسیاری از اهل سنت به مهدی نوعی باور داشته و او را فردی از نسل پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و فاطمی نسب معرفی می‌نمایند که در آخرالزمان ظهور خواهد کرد و منادی عدالت خواهد شد. هرچند برخی از افراد این گروه مانند شبرآوی، مهدی موعود را از نسل امام حسن عسکری علیه‌السلام می‌دانند، اما باز هم باعث نشده تا این عنوان را بر فرزند خلف ایشان تطبیق نمایند. نکتهٔ قابل توجه دربارهٔ بعضی از سنیان دوازده امامی به سان ابن طلحه و خنجی، و به ویژه افراد گروه دوم مانند کربلایی تبریزی آن که آنان از امکان داشتن عمر طولانی حضرت دفاع کرده‌اند. همچنین کسانی چون جامی، خنجی، خواندمیر و قندوزی کراماتی مانند جریان دیدار حضرت با اسماعیل هرقلی، علی بن مهزیار اهوازی و ... را دربارهٔ حضرت حجت علیه‌السلام گزارش کرده‌اند که شاید بتوان این گونه رفتارها و نقل‌ها را متأثر از منابع شیعی دانست. اما مهم‌ترین نقطهٔ اشتراک تمام سنیان دوازده امامی جدای از بحث مهدی موعود، پذیرفتن حضرت حجت بن الحسن علیه‌السلام به عنوان دوازدهمین امام از امامان دوازده‌گانهٔ نوید داده شده از سوی رسول گرامی اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم است.

منابع

- ابن حبان، محمد (۱۴۱۴ق)، صحیح ابن حبان، تحقیق: شعیب الأرنؤوط، بیروت: مؤسسة الرسالة.
- ابن حجر، احمد بن محمد (۱۴۲۸ق)، القول المختصر فی علامات المہدی المنتظر، تحقیق: رشاد الخطیب، دمشق: دار التقوی، چاپ اول.
- ابن حنبل، احمد بن محمد (بی تا)، مسند احمد بن حنبل، تحقیق: شعیب الأرنؤوط، قاہرہ: مؤسسہ قرطبہ.
- ابن صباغ، علی بن محمد بن احمد (۱۴۰۹ق)، الفصول المہمہ فی معرفۃ أحوال الأئمۃ علیہم السلام، بیروت: دارالأضواء، چاپ دوم.
- ابن طلحہ، کمال الدین محمد (۱۴۱۹ق)، مطالب السؤل فی مناقب آل الرسول، بیروت: مؤسسة البلاغ، چاپ اول.
- _____ (۱۴۲۵ق)، الدر المنتظم فی السرا الأعظم، بحث اهل الكشف والعرفان فی علامات مہدی آخر الزمان، تحقیق: ماجد بن احمد العطیہ، بیروت، دارالہادی.
- ابن طولون، شمس الدین محمد بن علی (بی تا)، الشذرات الذهبیة فی تراجم الأئمۃ الإثنی عشر عند الإمامیة، تحقیق: صلاح الدین المنجد، قم: منشورات الرضی.
- پارسا، محمد بن محمد (۱۳۸۱ش)، فصل الخطاب لوصول الاحباب، تصحیح و تعلیق: جلیل مسگر نژاد، تہران، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اول.
- تفتازانی، سعد الدین (۱۴۰۹ق)، شرح المقاصد، تحقیق: عبدالرحمن عمیرہ، قم، الرضی، چاپ اول.
- جامی، نورالدین عبدالرحمن بن احمد (۱۳۶۸ش)، ہفت اورنگ، تصحیح: مرتضی مدرس گیلانی، تہران، سعدی، چاپ پنجم.
- جامی، نورالدین عبدالرحمن بن احمد (۱۳۷۹ش)، شواہد النبوة، بہ کوشش: سید حسن امین، تہران، میر کسری - قم، طیب، چاپ اول.
- جعفریان، رسول (۱۳۷۵ش)، تاریخ تشیع در ایران از آغاز تا قرن دہم، قم: انصاریان، چاپ اول.
- _____ (۱۳۸۷ش)، مقالات تاریخی، قم، انتشارات دلیل ما، چاپ اول.
- حموی جوینی، ابراہیم بن محمد (۱۳۹۸ق)، فرائد السمطین فی فضائل المرتضی والبتول و

- السبطين والأئمة عليهم السلام، تحقيق و تعليق: محمد باقر المحمودى، بيروت: مؤسسة المحمودى، چاپ اول.
- خنجى، فضل بن روزبهان (۱۳۷۵ش)، *وسيلة الخادم إلى المخدوم*، تصحيح: رسول جعفریان، قم انصاریان، چاپ اول.
- خواندمیر، غیاث الدین بن همام الدین (۱۳۷۲ش)، *مآثر الملوك*، تحقیق: میرهاشم محدث، تهران، رسا، چاپ اول.
- _____ (۱۳۸۰ش)، *تاریخ حبیب السیر*، زیر نظر: محمد دبیر سیاقی، مقدمه: جلال الدین همایی، تهران، خیام، چاپ چهارم.
- زرندى حنفی، جمال الدین محمد بن یوسف (بی تا)، *نظم درر السمطين فى فضائل المصطفى و المرتضى و البتول و السبطين*، تحقیق: محمد هادی امینی، تهران، مکتبه نینوی الحدیثه.
- _____ (۱۴۲۵ق)، *معارج الوصول إلى معرفة فضل آل الرسول و البتول*، قم، مجمع احیاء الثقافة الإسلامیة، چاپ اول.
- سجستانی، ابوداود سلیمان بن اشعث (بی تا)، *سنن ابی داود*، بیروت، دار الکتب العربی.
- سمنانی، علاء الدوله (۱۳۶۲ش)، *العروة لأهل الخلوة و الجلوة*، تصحیح: نجیب مایل هروی، تهران، مولی.
- _____ (۱۳۶۶ش)، *چهل مجلس*، تصحیح و تعليق: نجیب مایل هروی، تهران، ادیب، چاپ اول.
- _____ (۱۳۶۹ش)، *مصنفات فارسی*، به کوشش: نجیب مایل هروی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول.
- _____ (۱۳۷۱ش)، *مناظر المحاضر للمناظر الحاضر*، به کوشش: حسن حیدرخانی مشتاقعلی، تصحیح: محمد بهشتی، تهران، مروی، چاپ اول.
- شبراوی، عبدالله بن محمد بن عامر (۱۴۲۳ق)، *الإنحاف بحب الأشراف*، قم، دار الکتب الإسلامی، چاپ اول.
- ۱۴۱ - شبلنجی، مؤمن بن حسن بن مؤمن (بی تا)، *نور الابصار فی مناقب آل البیت النبوی المختار صلی الله علیه و سلم*، قم، رضی.
- شریف مرتضی (۱۴۱۱ق)، *الدخيرة فی علم الکلام*، تصحیح: سید احمد حسینی، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.

- صدوق، محمد بن علی بن بابویه (۱۳۹۵ق)، *کمال الدین و تمام النعمه*، تصحیح: علی اکبر غفاری، تهران، اسلامیه، چاپ دوم.
- طبرانی، سلیمان بن احمد (۱۴۰۴ق)، *المعجم الكبير*، تحقیق: حمدی بن عبد المجید السلفی، موصل، مکتبه العلوم و الحكم، چاپ دوم.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۱ق)، *العقائد الجعفریه (در ضمن جواهر الفقه)*، تصحیح: ابراهیم بهادری، قم، مکتبه النشر الإسلامی، چاپ اول.
- قادری، محمد طاهر (۲۰۰۷م)، *القول المعتبر فی امام المنتظر*، تحقیق: محمد علی قادری و محمد تاج الدین کالامی، لاهور، منهج القرآن، چاپ هفتم.
- قندوزی حنفی، سلیمان بن ابراهیم (۱۴۲۲ق)، *ینابیع الموده لدوی القری، تحقیق: سید علی جمال اشرف الحسینی*، قم، اسوه، چاپ دوم.
- کاشفی، کمال الدین حسین بن علی واعظ (۱۳۸۲ش)، *روضه الشهداء*، تحقیق: عبدالرحیم عقیقی بخشایشی، قم، نوید اسلام، چاپ سوم.
- کربلایی تبریزی، حافظ حسین (۱۳۸۳ش)، *روضات الجنان و جنات الجنان*، تصحیح و تعلیق: جعفر سلطان القزایی، به کوشش: محمد امین سلطان القزایی، تبریز، ستوده، چاپ اول.
- لاری، محیی الدین (۱۳۷۳ش)، *فتوح الحرمین (توصیف آثار تاریخی مکه و مدینه)*، به کوشش: رسول جعفریان، قم، انصاریان، چاپ اول.
- مبارکفوری، ابوالعلاء محمد عبدالرحمن بن عبدالرحیم (بی تا)، *تحفه الأحوذی بشرح جامع الترمذی*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- مستوفی، حمد الله (۱۳۸۴ش)، *ظفرنامه (قسم الإسلامیه)*، مقدمه و تصحیح و توضیح: منصوره شریف زاده، زیر نظر: مهدی مدائنی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- _____ (۱۳۸۷ش)، *تاریخ گزیده*، به اهتمام: عبدالحسین نوایی، تهران، امیرکبیر، چاپ پنجم.
- موصلی، شرف الدین عمر بن شجاع الدین (۱۴۲۴ق)، *مناقب آل محمد المسمی بالنعم المقیم* *لعترة النبا العظیم*، بیروت، مؤسسة الأعلمی، چاپ اول.
- نظامی باخرزی، عبدالواسع (۱۳۸۳ش)، *مقامات جامی*، تصحیح و تعلیق: نجیب مایل هروی، تهران، نشر نی، چاپ دوم.
- نیشابوری، مسلم بن حجاج (بی تا)، *صحیح مسلم*، بیروت، دار الجیل - دار الآفاق الجدیدة.

مجلة فصلية علمية

تعنى بحوث ودراسات مهدوية

السنة الرابعة، العدد ١٥، شتاء ١٣٩٤

هيئة التحرير:

الدكتور السيدرضي الموسوي الجيلاني مساعد وعضو الهيئة العلمية في جامعة الاديان والمذاهب الاسلامي في قم المقدسة	حجة الاسلام والمسلمين السيدمسعود بورسيداآقائي استاذ الحوزة العلمية في قم المقدسة
حجة الاسلام والمسلمين الدكتور جواد جعفري مساعد وعضو الهيئة العلمية في كلية البحوث والدراسات الحج في قم المقدسة	حجة الاسلام والمسلمين الدكتور نصرت الله آيتي عضو الهيئة العلمية في مركزالمستقبل المشرق التخصصي (كلية البحوث والدراسات المهدوية) في قم المقدسة
حجة الاسلام والمسلمين الدكتور محمدصابر جعفري عضو الهيئة العلمية في مركزالمستقبل المشرق التخصصي (كلية البحوث والدراسات المهدوية) في قم المقدسة	حجة الاسلام والمسلمين محمدتقي هادي زاده استاذ الحوزة العلمية في قم المقدسة
حجة الاسلام والمسلمين الدكتور حسين الهبي نجاد مساعد وعضو الهيئة العلمية في كلية العلوم والثقافة الاسلامية في قم المقدسة	حجة الاسلام والمسلمين الدكتور صادق سهرابي عضو الهيئة العلمية في مركزالمستقبل المشرق التخصصي (كلية البحوث والدراسات المهدوية) في قم المقدسة
حجة الاسلام والمسلمين محمدتقي رباني عضو الهيئة العلمية في كلية العلوم والثقافة الاسلامية في قم المقدسة	

تعريب خلاصة المقالات:

ضياء الدين خزرجي (ببراسته)

تصنيف:

على قنبري

مطبعة:

ناصر احمدبور

تغطية مصمم:

ابوالفضل بيكدلي نسب

المدير المسئول:

السيدمسعود بورسيداآقائي

رئيس قسم التحرير:

نصرت الله آيتي

المدير الداخلي وسكرتير هيئة التحرير:

مجتبي خاني

مقوم النص:

سعيد صناعتي

مكتب النشر: قم، شارع الشهداء (صفائية)، زقاق ٢٥، رقم الدار ٢٧

هاتف: ٣٧٨٣٣٣٤٨ - ٢٥ فاكس: ٣٧٧٣٨٢٤٠ - ٢٥

صندوق البريد: ٣٧١٨٥ - ٤٧١ الرمز البريدي: ٣٧١٣٧ - ٤٥٦٥١

مركز التوزيع والنشر: قم، شارع الشهداء (الصفائية)، زقاق ٢٥، رقم الدار ٢٧، هاتف: ٣٧٨٤٠٩٠٢

الكمية: ١٠٠٠ السعر: ٢٩٥٠٠ ريال

البريد الالكتروني: pajoheshhayemahdavi@gmail.com - pajoheshhayemahdavi@yahoo.com

موقع الانترنتي للمجلة: noormags.ir - magiran.ir

خلاصة المقالات

تعريب: ضياء الدين خزرجي

منشأ ظهور حركة المهدي السوداني للتحرير

رضا كاظمي راد

أحمد المقرري

نبذة

أراضي السودان الشاسعة وكونها الجزء المهم و الأكثر تأثيراً في أفريقيا نظراً لموقعها الاستراتيجي وامتلاكها المخزون الهائل من الاحتياطي في القرنين التاسع عشر والعشرين جعلها تتعرض لغزو واحتلال القوى الإمبريالية والاستعمارية في ذلك الوقت كبريطانيا والإمبراطورية العثمانية .

إن ما تعرض له شعب السودان من ويلات وظلم مضافاً إلى حقيقة أن ظهور مثل هذه الحالة كان قد أثار في الناس على مَرَّ التاريخ شعوراً باللجوء إلى المخلص، الأمر الذي مهّد الطريق لظهور الحركة المناهضة للاستعمار والثورية لمحمد أحمد السوداني الذي ادعى أنه المهدي ! و تأسيس فرقة المهديوية ! مستوحياً ذلك من الروايات التي تقول: إن المصلح في نهاية العالم هو المهدي . لقد ألحقت هذه الحركة بالاستعمار خسائر فادحة لدى ظهورها في السودان والتحاقها بركب الجماهير والشرائح الشعبية التي عانت الأمّيين و ألحقوا الفشل الذريع بالمحتلين واستطاعوا أن يحرروا أراضي شاسعة من أيدي المستعمرين، بالرغم مما آلت إليه هذه الحركة إلى الزوال بموت مهدي السوداني و ظهور الصراعات الداخلية .

تناول الباحث في هذا المقال مسيرة ظهور هذه الحركة في السودان ومواكبة التطورات التي لحقتها في تلك الحقبة من الزمن .

المصطلحات الرئيسية في البحث

السودان، المهديوية، محمد أحمد، مهدي السوداني، مصر، الاستعمار.

تاريخ وقدم ادعاءات مظهرية وإلهية قادة وزعماء البابية والبهائية في أوساط التيارات الروحية الشيعية

محمد علي برهيزكار

نبذة

تحدث علي محمد الشيرازي وفي أعقاب مزاعمه للبابية عن المهدوية بل حتى النبوة نفسها! مدعيًا المظهرية بل وحتى الإلهية!. أما حسين علي النوري وتزامناً مع دعواه النبوة فقد ادعى هو لنفسه أيضاً الظهور الإلهي! وأتبعه بدعوى الإلهية!. إن رمزا هذين الاتجاهين الحديثي النشأة و الظهور كانا قد ادعيا لنفسهما التجدد والإبداع، قد استقياهما في كثير من المطالبات من التيارات الباطنية والإنحرافية للتشيع، ومن وحيها. عرض الباحث في هذا المقال تحليلاً لدعوى ألوهية و مظهرية علي محمد الشيرازي و حسين علي النوري، وتناول فيها سوابقهما موضحاً للمخاطب بأن دعوى قادة البابية والبهائية إنما هي متجذرة في آثار قاداتها، وأن الدعوى الجدد بحسب الظاهر لقادة البابية والبهائية إنما هي في الحقيقة تكرار لأقوال سلفهم.

المصطلحات الرئيسية في البحث

المظهرية، الألوهية، البابية، البهائية، الحركات الباطنية الشيعية، والاتجاهات حديثة النشأة والتأسيس.

تحليل الآيات المهدوية في ضوء الروايات التفسيرية

مهدي حسينيان القمي

نبذة

دار البحث في هذا المقال حول أربعة آيات من آيات المهدوية ورواياتها التفسيرية حيث تم فيه مناقشة الآيات والروايات التفسيرية وبيان مدى قوة واستحكام الروايات التفسيرية للأئمة عليهم السلام. وتناول الباحث في هذا المقال آيتين أخريين أيضاً من آيات القرآن الكريم المتعلقة بالمهدوية

وبيان رواياتها التفسيرية أيضاً، مستعرضاً مسبقاً مقدمة ليست بالقصيرة تحدث فيها عن ضرورة تحليل الروايات المهدوية والدفاع عنها تحمل عنوان "الدفاع عن الروايات المهدوية" و "تحليل الروايات المهدوية" ثم واصل البحث عن الآيات القرآنية والروايات التفسيرية المهدوية ومناقشة الآيات الخامسة والسادسة أيضاً.

المصطلحات الرئيسية في البحث

الآيات المهدوية، الروايات المهدوية، التفسير، الحديث، الروايات التفسيرية.

المهدوية مبني معرفة الدين لولاية الفقيه في توطيد نظام الجمهورية الإسلامية الإيرانية

حسين إلهي نجاد

نبذة

تحدث الباحث في هذا المقال عن البنى التحتية وأيديولوجيات معرفة الدين لنظام ولاية الفقيه وعبر عن البنى التحتية ومفاهيم وأسس معرفة الدين بالمبادئ الكلامية لحاكمية ولاية الفقيه وهي في الواقع تقوية و تحكيم لأيديولوجية نظام الجمهورية الإسلامية وهذه المبادئ في الحقيقة مؤمنة للبنى التحتية وركائز لأيديولوجية حكومة ولي الفقيه في قالب نهجين: مباشر وغير مباشر.

أما الدور المباشر: فهو عبارة عن أسس ومبادئ تقوى بواسطة البنى التحتية لنظام ولاية الفقيه مثل: "ضرورة ولاية إمام العصر والزمان عليه السلام في عصر الغيبة" "ضرورة حفظ الدين في عصر الغيبة" "ضرورة تطبيق الشريعة الإسلامية في عصر الغيبة" وهذه المبادئ كلها تعتبر خطوة أولى ذات صلة بالأفكار المهدوية، يتحقق قبول تبريرها في الواقع بالمهدوية.

وأما الدور والتأثير غير المباشر: فهو على عاتق المبادئ يبادر عبر الإمامة بتقوية وتحكيم نظام ولاية الفقيه منها: كمال الدين، خلود الدين، خاتمية الدين، شمولية الدين. وهي تتناول وبصورة غير مباشرة عبر الإمامة للبنى التحتية النظرية والمعرفية لولاية الفقيه.

وعلى هذا الأساس، ذكر الباحث في هذا التحقيق بداية مقدمة وبيان لمعرفة المفهوم و البحث عن العلاقة بين فكرة المهدوية ونظرية ولاية الفقيه واعتبار المهدوية عنصراً ممهداً ومؤمناً لمبادئ وأسس البنية التحتية لولاية الفقيه.

واستعرض الباحث في الختام وقبل الإعلان عن النتيجة تحليلاً لمبادئ ولاية الفقيه بالتفصيل وبياناً لنوعية العلاقة بينهما في تقوية وتعزيز نظام ولاية الفقيه.

المصطلحات الرئيسية في البحث

المهدوية، ولاية الفقيه، النيابة العامة، النيابة الخاصة، الحكومة الإسلامية.

المجتمع الموعود للصالحين، ونمط المجتمع النامي

رضا مهديان فر

نبذة

اعتقد بعض علماء الغرب أن الديمقراطية الليبرالية اليوم تمتلك كافة مؤشرات التقدم والتطور واعتقادهم أن انتظار المجتمع ككل لأفضل من هذا إنما هو نوع من العبث لا محالة وأن لا مناص من ضرورة قبول هذا النهج من الحكم عاجلاً كان أم آجلاً.

وخلافاً لهذا الإنطباع، ساد اعتقاد بأن المجتمع الذي وعد به القرآن الكريم في نهاية التاريخ علينا أن نسميه ب"المجتمع الموعود للصالحين". والمجتمع المزبور إنما هو أنموذج ونمط آخر للمجتمع الحديث والمترقّي عبر الرؤية الدينية والسماوية.

من الأهداف الرئيسية لهذا البحث:

عرض أنموذج ونمط عن المجتمع الحديث والراقي بمعايير إلهية

تعزير الثقافة القرآنية

أما الهدف التطبيقي للبحث وفقاً لما أفاده العلماء والباحثين وواضعي السياسات وعلماء الاجتماع: فقد ذكروا للمجتمع الليبرالي مقاييس مختلفة.

وتتلخص ميزات المجتمع الموعود للصالحين بما يلي:

الحاكمية الدينية

التوحيد بمعنى الكلمة الحقيقي بعيداً عن أي مظهر من مظاهر الشرك والوثنية

المجتمع الخاص الآمن والخالي من الكفر والنفاق

تأمين كافة احتياجات الإنسان

جدارة الحكام.

وترتباً لنتائج البحث، فإنه يمكن العثور على كافة خصائص المجتمع الموعود في إزاء التاريخ،

ومعرفة ما تتمتع به المجتمعات بقدر استفادتها من المكونات بالتقدم والتطور بمعنى الكلمة الحقيقي، وبالتالي فإن مجتمع الصالحين في نهاية التاريخ لا يعني عدم إمكان تحقق تلك الخصائص.

ووفقاً للآيات القرآنية، فإن جدارة القادة والمدراء يعتبر من الخيارات الأساسية التي لا ينبغي تجاهلها فيها.

المصطلحات الرئيسية في البحث

المجتمع الموعود ، الصالحون، التنمية والتطوير، الأنموذج والنمط ، والحكام.

الاستراتيجيات الاقتصادية الكامنة وراء تحقيق ثقافة وحضارة

محمد داود المحمدي

نبذة

النمو الاقتصادي المطلوب للمجتمع المهدوي هو الأوسع شمولاً و نطاقاً في عرصات التقدم والتطور. لذا فإن أيّ جهد يحصل في هذا المجال و يتحدد بالرجوع إلى المصادر الدينية ومعرفة الأهداف والتطلعات الرفيعة للمجتمع الإسلامي فهو ناقص .

يتميز النمو الاقتصادي الأساسي الممهّد للمجتمع المهدوي من وجهة نظر النصوص الدينية في ثلاث استراتيجيات:

استراتيجية التمكين الاجتماعي

استراتيجية تمكين الفرد

استراتيجية تمكين رأس المال المادي وحالات الاستثمار

أما الاستراتيجيتان الأولتان، فهما خارج الاقتصاد . وأما الاستراتيجية الثالثة، فهي داخل الاقتصاد.

لذا قام الباحث في هذا الصدد بتحديد وتصميم استراتيجيات التنمية الاقتصادية في النهج الاجتماعي والحضاري فيما يتعلق بالمصادر الدينية. وكذلك إثبات أهمية رؤوس الأموال والاستثمارات كمّاً وكيفاً في المجتمع المهدوي والتأكيد على ذلك إذ إنها تتبع التوجه والاهتمام بالإنسان والمجتمع البشري.

ويتعارض هذا الرأي مع التوجهات الاقتصادية التقليدية المتعارفة التي تولي بداية أهمية

قصوى لرأس المال المادي ومن ثم البشري (رأس المال البشري) - واعتباره محورياً للنمو من أجل الوصول إلى مجتمع (رأس المال والاستثمار الاجتماعي). ولتقديم بيان أفضل نقول:

تنقسم الاستراتيجيات عبر مبنى المجتمع المهدي إلى قسمين:

المباشرة

غير المباشرة

ويمكن تقسيم الاستراتيجية المباشرة أيضاً إلى نوعين:

استراتيجيات الحوافز والتشجيع.

استراتيجيات التعديل.

المصطلحات الرئيسية في البحث

المهدوية، الاستراتيجيات الاقتصادية، العدالة الاقتصادية، المجتمع المهدي، الثقافة المهديّة.

الإمام المهدي من وجهة نظر السنة الاثني عشر إماماً

مرتضى عادي

قاسم جوادي

نبذة

تعتبر السُنَّة الاثني عشر إماماً من بين التيارات الفكرية الإسلامية المعتدلة التي ارتضت كافة الأئمة الإثني عشر للإمامية إماماً لهم.

ومن وجهة نظر هذه التيارات الفكرية حول مسألة مهدوية الإمام الثاني عشر وموعد آخر الزمان أنه قد يُقبل في بادئ الأمر ذلك ولكن الواقع هو عدم اتفاق السُنَّة الاثني عشر إماماً عليه، وانقسموا فيه إلى فريقين.

استعرض الباحث وفي حُلَّة جديدة دراسة توصيفية - تحليلية لوجهات نظر السُنَّة الاثني عشر إماماً المشهورين حول الحجة بن الحسن عليه السلام ومهدويته ثم قدّم بالإضافة إلى ذلك مساعدة للتعرف على الوضع الحالي للإمام المهدي عليه السلام ودوره بين التيارات المعتدلة في العالم الإسلامي بماهية سنّية ليفتح أفقاً جديدة أمام مؤيدي التقريب بين المذاهب الإسلامية

ولإيجاد التقارب بين السُّنة والشِيعَة .
إن بحث الأفكار المهدوية للسُّنة الاثني عشري إماماً يؤكد قبولهم جميعاً لإمامته عليه السلام ،
أما في تطبيق موعود آخر الزمان على الحجة بن الحسن عليه السلام ، فقد اختلفوا فيه
إلى فريقين .
وقيل : إن عدم معرفة بعض السنة الإثني عشر إماماً لموعود الشيعة الإثني عشر إماماً لن يقلل
عندهم من بَرِّ واحترام و عظمة وإجلال الإمام عليه السلام .

المصطلحات الرئيسية في البحث

الإمام المهدي عليه السلام ، المهدوية ، موعود آخر الزمان ، والسنة الاثني عشر إمامياً .

