

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فصل نامه علمی - ترویجی

پژوهش های مهدوی

با رویکرد امامت و مهدویت

سال چهارم، شماره ۱۴، پاییز 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: محمدصادق دهقان، 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

منتظر فرج هستیم؛ خود این انتظار، فرج است؛ خود این انتظار،
دریچه فرج است، امیدبخش است، نیروبخش است؛ از احساس
بیهودگی، از احساس ضایع شدن، از نومیدی، از گنج و گمی
نسبت به آینده جلوگیری می‌کند؛ امید می‌دهد، خط می‌دهد.

مقام معظم رهبری (دامت برکاته)

فهرست عناوین

- راهبردها و راهکارهای فرهنگی تحقق تمدن زمینه‌ساز / محمد بهمنی..... ۵
- نقش عوامل معنوی در رویش و بالندگی تمدن / سیدحسین شرف‌الدین..... ۲۳
- ویژگی‌های فرهنگی و تمدنی عصر ظهور و نقش الگویی آن در فرهنگ و تمدن زمینه‌ساز / قنبرعلی صمدی ۵۵
- نقش انتظار در تحقق امت واحده / علی جدید بناب..... ۷۷
- تحلیل و بررسی تصحیف و تحریف در برخی روایات مهدویت / خدامراد سلیمیان..... ۹۷
- علایم ظهور از دیدگاه مفسران عامه / مصطفی ورمزیار، سید مسعود پورسیدآقایی..... ۱۲۷
- قیام مهدی دروغین و اشغال مسجدالحرام در سال ۱۹۷۹م / مرتضی آقامحمدی، یحیی جهانگیری..... ۱۶۱
- چکیده مقالات به عربی..... ۱۷۹

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: ۱۳۹۴/۳/۲۴
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۵/۲۶

فصل نامه علمی- ترویجی پژوهش‌های مهدوی
سال چهارم، شماره ۱۴، پاییز ۱۳۹۴

راهبردها و راهکارهای فرهنگی تحقق تمدن زمینه‌ساز

محمد بهمنی*

چکیده

این مقاله در پی تبیین راهکارهای فرهنگی لازم برای رسیدن به «تمدن اسلامی زمینه‌ساز، در دوران معاصر» است. این راهکارها عبارتند از: ایجاد و ارتقای خودآگاهی تمدنی؛ تقویت و ترویج معارف به صورت جامع؛ فراگیر کردن امید و اعتماد به نفس نسبت به احیای تمدن اسلامی؛ گسترش و ارتقای «سعه صدر اسلامی».

سعه صدر یکی از اخلاق پسندیده فردی و اجتماعی است که در روایات و آیات قرآن به آثار متعدد آن اشاره شده است. خداوند، یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های اخلاقی پیامبر اسلام ﷺ را که سبب توسعه و تبلیغ اسلام شد، سعه صدر فوق‌العاده آن حضرت نام برده است. در آیات متعددی به پیامبر و مسلمانان دستور داده شده است تا با غیر مسلمانان با سعه صدر و ملاحظت برخورد شود تا آنان را به شنیدن سخن حق، تشویق کند. امیرالمؤمنین علی علیه السلام سعه صدر را سبب ریاست و آقایی یا ابزار جدایی‌ناپذیر ریاست می‌شمارند. این فرموده امام نه فقط مخصوص شخص رئیس، بلکه لازمه ریاست و حکومت است. سعه صدر اسلامی که در کتاب‌های تاریخ تمدن، گاهی از آن به «تساهل و تسامح» تمدنی یاد می‌شود، از جهات مختلفی سبب تحقق، حفظ و گسترش

* دانش‌آموخته حوزه علمیه، پژوهشگر گروه تاریخ اندیشه معاصر مؤسسه امام خمینی علیه السلام و دانشجوی دکتری انقلاب اسلامی (mb.h1392@chmail.ir).

دامنه «تمدن نوین اسلامی» خواهد بود. وقتی در یک جامعه، نسبت به مخالفان عقیدتی یا سیاسی، با سعه صدر و شکیبایی برخورد شود، از یک سو، زمینه مساعد برای طرح و نقد آرای گوناگون را فراهم می‌سازد و از سوی دیگر، صاحبان اندیشه و نظر را برای حضور و اقامت در چنین جامعه‌ای تشویق و امیدوار می‌کند. تجربه تمدن شکوه‌مند اسلامی در قرون نخستین، شاهد صحت این ادعاست که مسلمانان با حُسن سیره و سعه صدری که بر خلاف منش عربی پیش از اسلام و تنها به برکت تعالیم قرآنی و مجاهدت‌های پیامبر یافته بودند، زمینه حضور دانشمندان بزرگی از ملل و ادیان دیگر را در دنیای اسلام فراهم کردند و این حضور فرهنگی، در کنار خودباوری دینی و فرهنگی و فعال مسلمانان، قرون دوم و سوم و چهارم اسلامی را شکوفا کرد.

واژگان کلیدی

تمدن، تمدن اسلامی، ظرفیت‌های تمدنی، فرهنگ، الزامات فرهنگی، مهدویت.

مقدمه

نگاهی به تاریخ پر غصه و مخاطره اسلام، به ویژه آثار و پی‌آمدهای حضور «ولی معصوم» بر مسند تعیین سرنوشت اجتماع، نشان از تفاوت ماهوی «حیات و زندگی» تحت لوا و ولای «ولی‌الله» و زندگی در خارج از چنین ولایتی است. دورافتادن از چنین «حیات جاودانه‌ای»، به نص قرآن مجید، نه دورافتادن از سنخی از زندگی و کسب نوعی دیگر از حیات که محرومیت از آن حیات جاودانه، محرومیت از «حقیقت حیات» است.^۱

در آغاز هزاره سوم میلادی و سلطه و سیطره ارزش‌های غربی و چند قرن تلاش جریان‌های مدرن در حذف یا تقلیل جایگاه دین، احیای دوباره دین و حضور دین در کرسی حل مسائل جهانی جانی دوباره می‌گیرد. انقلاب اسلامی ایران و حضور دین در جایگاه اداره سیاسی و اجتماعی یک نظام سیاسی شاهد این ادعاست.

سابقه شکوه‌مند تمدنی اسلام، جدی شدن سؤالاتی در ناکارآمدی نظام انسان‌محور مدرنیته، تجربه چهار دهه حضور دین در رأس یک نظام قدرتمند سیاسی منطقه‌ای و جهانی و

۱. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ». (انفال: ۲۶)

ظرفیت‌های تمدنی اسلام، اهمیت طرح مسئله تمدن و تمدن اسلامی را افزون‌تر می‌کند. اسلام با توجه به اتقان آموزه‌های اعتقادی و جامعیت آموزه‌های رفتاری و در نظر گرفتن همه مصالح مادی و معنوی انسان می‌تواند و باید تمدنی بر پایه ایدئال‌های اعتقادی و رفتاری اسلام برای انسان در دوران معاصر صورت‌بندی کند.

دوران معاصر، به دلیل رشد دانش و فن‌آوری و تغییرهای گسترده سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی در سطح بین‌المللی، تفاوت‌های آشکار و پیچیدگی‌های فراوانی با سده‌های پیش از خود دارد. انقلاب اسلامی ایران، گذشته از پس‌لرزه‌های سیاسی و تئوریک، توجه دوباره به «آرمان‌های واقع‌گرایانه» فلسفه تاریخ و ضرورت بحث از ظرفیت‌های تمدنی اسلام را بیش از پیش، نمایان کرده است. در کنار تنها الگوی درست و متعالی رسیدن به حکومت مهدوی، لیبرالیسم به عنوان الگوی مسلط مطرح است. در میان کشورهای اسلامی، الگوهای التقاطی یا متحجرانه یا بدلی نیز قابل فرض و حتی شناسایی است. الگوی «اسلام ترکی» متأثر از لیبرالیسم، با عرضه یک اسلام سکولار، جمع دین و دنیا و تقسیم ساحت‌های دخالت دین را پیشنهاد می‌کند. قرائت طالبانی از اسلام در کنار قرائت عربستانی از اسلام و تمدن را باید نوعی دیگر از الگوی سکولار و در نسبت به مدرنیته سنجد. مالزی، کشوری اسلامی است که خود را در شاخص‌های توسعه غربی بالا کشیده و با پذیرش نوعی پلورالیسم دینی، در کنار دنیای مدرن، قابل پذیرش برای دنیای غرب است. الگوهایی که غایت آن، حذف حکومت ولی‌الله است.

محدوده و تمرکز اصلی این نوشته، مطالعه و بررسی ظرفیت‌ها و راهکارهای نهفته در آموزه‌های اسلام، برای اقامه یک تمدن اسلامی است. می‌توان امکانات دنیای اسلام را به عنوان تمام آن‌چه به اسلام تعلق دارد، به عنوان یکی از ظرفیت‌های اسلام بشماریم، ولی در این نوشتار، بیشتر به زوایای تمدنی آموزه‌های اسلام با رویکرد فرهنگی، توجه می‌شود.

طرح سؤالی با محوریت «الزامات فرهنگی، تمدن اسلامی زمینه‌ساز» به دلیل سلطه اندیشه اصالت انسان و دیگر مؤلفه‌های مدرن، به تنهایی برای ایجاد چالشی معرفتی کفایت می‌کند. ۷ سؤالاتی همچون نسبت دین و تمدن یا عصری بودن ادیان و ناسازگاری آن با نیازهای انسان جدید، محدود بودن تعالیم دینی و روزافزونی نیازهای انسان جدید، در نفی تمدن دینی و اسلامی، ممکن است سد راه این خواسته باشد. اتهام گم‌بودن مفاهیم و آموزه‌های دینی و

ناهمگونی آن با فرض تمدن فراگیر نیز نقطه مبهم دیگر این مسئله است، اما این نگاشته، با پیش فرض قرار دادن پاسخ این پرسش‌ها، به دنبال راهکارها و الزامات فرهنگی رسیدن به تمدنی شایسته زمینه‌سازی ظهور حضرت مهدی علیه السلام است. با طرح این سؤال که «الزامات فرهنگی مورد نیاز برای تحقق تمدن زمینه‌ساز کدام است؟»، در پی ترسیم اجمالی وظایف فرهنگی پیش روی نظام اسلامی، برای تحقق تمدن نوین اسلامی است؛ تمدنی که خود، نه هدف نهایی، بلکه «مقدمه‌ای برای استقبال از تمدن مهدوی» است. این نکته با توجه به جایگاه «باور به امامت و مهدویت» در منظومه معارف بنیادین «نظام اسلامی»، اهمیت روشن‌تری دارد.

بنا بر آموزه‌های اسلامی، نیازهای مادی و معنوی و دنیوی و اخروی انسان، برای رسیدن به کمال و سعادت، در هماهنگی حکیمانه با عالم خلقت، در اسلام نهاده شده، اما این تعالی و کمال و سعادت، تنها در سایه تحقق حاکمیت «ولی‌الله» و «خلیفه‌الله» است که ظهور می‌یابد. از این رو، «زندگی انسان» تنها در سایه هدایت‌های اولیای الهی است که معنا و جهت درست می‌یابد. شایستگی برای بهره‌مندی از برکت هدایت امام معصوم، از وظایف مردم است. به همین دلیل، بالاترین سطح بهره‌مندی از وجود مبارک امام زمان علیه السلام، تنها با آمادگی همه جانبه برای پذیرش و بهره‌مندی، امکان‌پذیر خواهد بود. از این رو بر همگان، به ویژه عالمان و فرزندان و واجب است که برای تحقق این «شایستگی» بکوشند.

رسیدن به سعادت «درک حکومت ولی‌الله» و آرمان شهر و آرمان دولت و آرمان انسان مهدوی، نیازمند «تحقق عبودیت فراگیر» در «همه صحنه‌های حیات انسان منتظر» است. می‌توان با دقت در معنای «عبودیت»، تنها صورت یا دست کم، بالاترین حد عبودیت فراگیر را در «تمدن اسلامی زمینه‌ساز» یافت.

با تحقیق و مطالعه معارف دینی در باب مهدویت و صحنه عینی زندگی اجتماعی انسان، می‌توان الزامات فرهنگی متعددی را برای رسیدن به نقطه مطلوب «تمدن زمین‌ساز» شناسایی کرد. رویکرد «تمدن زمینه‌ساز» می‌تواند مراکز قانون‌گذاری، مراکز مطالعات استراتژیک، حوزه‌های علمیه و جامعه اسلامی را در مسیر متفاوت از آن‌چه اکنون می‌گذرد، قرار دهد و امکانات مادی، انسانی و نهادی را در خدمت تحقق وعده‌های تخلف‌ناپذیر الهی تا وصول به «لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ»، هم‌سو سازد.

راهکارها و راهبردها

راهکارهای بینشی

ایجاد و ارتقای خودآگاهی تمدنی

در فلسفه، «علت غایی» را فعلیت بخش علت فاعلی می‌نامند. به این معنا که تنها هنگامی یک فاعل مختار دست به اقدامی می‌زند که انگیزه کافی در او ایجاد شده باشد. عاملی که این انگیزه و نیروی پیش‌برنده را در فاعل پدید می‌آورد، غایت یا هدف است، اما گاهی هدف و انگیزه‌ای، به هر دلیلی فراموش می‌شود که با یادآوری، این قوه محرکه فعال خواهد شد. گاهی جامعه‌ای به دلایل تاریخی، اقتصادی، فرهنگی، جنگ، تحقیر و مانند آن، خود را ناتوان یا بی‌نیاز از یک تمدن مستقل می‌داند. این استضعاف و استغنائی کاذب می‌تواند ملت‌ها را تخدیر و نابود سازد.

ملتی که به دلیل داشته‌های فرهنگی، فکری، سیاسی و تاریخی و انسانی شایسته بنای تمدنی است، باید آحاد ملت این آگاهی را در خود بیابند. باید نسبت به خودشان، توانایی‌هایشان، ثروت و سرمایه خدادادی‌شان، پشتوانه‌های مادی و معنوی‌شان و جایگاه تاریخی و هویتی‌شان آگاه باشند.

این خودآگاهی و توجه را در نسبت با داشته‌های معرفتی، جایگاه و اثرگذاری سیاسی منطقه‌ای و بین‌المللی، منابع ثروت مادی شامل ثروت در گردش و معادن و ذخایر و نظایر آن، منابع استراتژیک انرژی، نیروی انسانی فعال و بانشاط و تحصیل‌کرده، پیشینه تاریخی شکوه‌مند، مشاهیر و فرزانه‌گانی که سرمایه معنوی و تاریخی به شمار می‌آید، می‌توان بازیافت. نقش این «خودآگاهی» را در تاریخ تمدن اسلامی در بیش از ده قرن می‌توانیم بیابیم. در اولین تماس بین دنیای اسلام با غرب، مسلمانان متوجه فرهنگ و فلسفه یونانی شدند و اساساً علوم دیگر حوزه‌ها را فعالانه و با نشاطی که خاص تمدن اسلامی در قرون اولیه ظهور اسلام بود، به جهان اسلام عرضه کردند. این مسئله به فلسفه یونانی اختصاص نداشت، بلکه مسلمانان با شوق و طلب، علوم چینی، هندی و یونانی را نیز خواستار شدند و برای هر یک از این علوم، در فرهنگ و تاریخ و تمدن خود، «جایی باز» کردند و به «توسعه و رشد» آن مدد رساندند. (نجفی، ۱۳۸۴: ۱۲)

مهم‌ترین ویژگی این دوره که مسلمانان را قادر ساخت از میراث فکری و فرهنگی دیگر تمدن‌ها بدون این که رنگ و لعاب یونانی و هندی و چینی بگیرند، استفاده کنند و بلکه روح

حاکم بر این اندوخته‌های فکری و فلسفی و تجربی را اسلامی کنند، این بود که مسلمانان، «کاملاً طبیعی و منطقی و بدون توسعه‌طلبی»، «با اختیار و انتخاب»، «تفکر و اندیشه فعال»، «در حوزه خواص» و از همه مهم‌تر، «بدون هیچ شک و تردیدی به داشته‌های فکری و فرهنگی خود و بدون احساس حقارت و عهده‌کهنتری» به سراغ دیگر حوزه‌های فکری و علمی رفتند. عامل خودباوری و خودآگاهی سبب شد «علوم و فرهنگ‌های دیگر، در جهت نشاط‌دهی و باروری و شکوفا شدن داشته‌های آنان به کار برود». (همان) نبود خودباوری و اعتماد در دوره‌های بعد از رویارویی دنیای اسلام و ایران با دنیای غرب جدید، تیره‌ترین صفحات تاریخ معاصر ما را رقم زد. (همان: ۱۷) قراردادهای ننگینی که به توصیه شیفتگان دنیای غرب بر ما تحمیل شد، نهضت مشروطه که با پیش‌گامی علمای دین آغاز و با صدرنشینی روشن‌فکران ناخودباور و ناخداباور و غرب‌پرست، به حکومت پهلوی منجر شد و قیام تنباکو، نهضت نفت، قیام ۱۵ خرداد و انقلاب اسلامی ایران در آغاز قرن چهاردهم هجری، سه دهه ایستادگی و درخشندگی در عرصه‌های سیاسی، علمی، فرهنگی، اجتماعی و بین‌المللی، همه در «بود و نبود خودباوری و خودآگاهی تمدنی» ملت مسلمان ایران رخ داده است.

تقویت و ترویج کامل و جامع معارف

تا جامعه‌ای انس و آگاهی نسبت به معارف اعتقادی، اخلاقی و عملی دین نداشته باشد، نمی‌تواند خواهان حضور ولیّ الله اعظم باشد و در فرض حضور، پذیرا نخواهد بود. آگاهی ذهنی و آموزشی، شرط لازم این پذیرش هست، اما کافی نیست. از این رو، باید اخلاق و عمل جامعه نیز در بستر معارف اعتقادی و بنیادین، اصلاح شود و این غایت، در سیمای یک «تمدن» بر «پایه اسلام» قابل فرض است. تحقق تمدن اسلامی، یعنی عینیت یافتن ارزش‌های فردی و اجتماعی اسلام، در ساحت‌های حیات بشری، نیازمند تثبیت این ارزش‌ها در ذهن و قلب و عمل مسلمانان در جامعه اسلامی است. با توجه به آن چه در ویژگی‌های تمدن اسلامی و ظرفیت‌های تمدنی اسلام گفته شد، اسلام نرم‌افزارهای بینشی، گرایشی و تقنینی لازم برای تحقق تمدن عظیم اسلام را داراست، ولی این ارزش‌ها و معارف هنگامی که در عقیده، باور و عمل مسلمانان ظهور یابد، رفتارهای تمدن‌ساز را سامان خواهد داد. این معارف و ظرفیت‌ها، شرایطی افزوده شده به حاشیه دین و اسلام نیست، بلکه متن دین و ارزش‌های اعتقادی، اخلاقی و قانونی اسلام است، اما چرا در بازه سه‌قرنی، در برخی ساحت‌های علمی، هنری،

صنعتی و مانند آن، میراث پرافتخاری را برای مسلمانان فراهم کرد و دوباره در طول ده قرن و تا به امروز، به تحقق تمدن اسلامی منجر نشده است؟ اولین قدم برای تحقق و بازتولید تمدن نوین اسلامی، تبیین، تقویت و ترویج معارف اسلام، به صورت کامل و جامع است. باید ارزش‌های اعتقادی، اخلاقی و قانونی از اسارت کتاب‌ها و کتاب‌خانه‌ها خارج و در رگ‌های عقیده و عمل جامعه اسلامی جاری شود و به ارزش اول جامعه اسلامی تغییر وضعیت دهد. لازمه این امر، تقویت مراکز علمی، دانشگاهی و حوزوی به صورت یک پارچه و هم‌پوشان است، اما برای رسیدن به هدف تقویت و فراگیری معارف به صورت جامع، راه‌کارهایی علمی و عملی، به این شرح قابل طرح است:

راهکارهای انگیزشی

فراگیر کردن امید و اعتماد به نفس برای احیای تمدن اسلامی

همیشه ملت‌های ضعیف، از سوی دوست و دشمن تحقیر می‌شوند. این تحقیر که گاهی عاقدانه و ستمگرانه برای غارت سرمایه‌های یک ملت انجام می‌شود، در درازمدت، بذر ناامیدی و ناخودباوری را در دل ملت می‌کارد و ملت ناامید، به زبردست و عقب مانده تبدیل می‌شود. از این رو، امید و اعتماد به نفس برای احیای تمدن اسلامی، در حکم رفع موانع برای ایجاد تمدن است؛ زیرا اگر کوشش یک ملت با «امید به نتیجه و آینده بهتر» همراه نباشد، چنین تلاشی از ابتدا شکل نمی‌گیرد یا این که با سست شدن پیوندگان راه، در میانه راه، رها می‌شود و به بار نمی‌نشیند. (اسلامی ندوشن، ۱۳۸۵: ۲۰۷) اگر همه شرایط مورد نیاز بازسازی یک تمدن فراهم باشد، اما ملتی که باید حامل این تمدن شوند، از امکان تحقق آن ناامید باشند، هیچ یک از آن امکانات سودی نخواهد بخشید و حتی به دلیل وسوسه انگیز بودن «تراکم ثروت و امکانات»، آن ملت ناامید به تیر بلای غارت و طمع و سلطه و استعمار قدرت‌های برتر مبتلا خواهد شد. «امید و نشاط» چه در فرد و چه در جامعه، شرط پویایی و سرزندگی آن فرد یا جامعه است. فرد و جامعه امیدوار، «اهداف پیچیده و طولانی مدت را به قدم‌های ریزتر» و اهداف کوتاه مدت و میان مدت خرد می‌کند و به سوی اهداف متعالی گام برمی‌دارد. فرد و جامعه امیدوار، با محال ندیدن حل مشکلات بزرگ، با پیمودن راه‌های به ظاهر ساده، «تفکر یافتن مسیرهای پیچیده‌تر در آینده» را شکوفا می‌سازد. (بهاری، ۱۳۹۰: ۶۰) فرد و جامعه امیدوار، «هدفی» برای رسیدن دارد. راهی برای پیمودن ترسیم کرده است و برای حل مشکلات کوچک و بزرگ پیش رو، راه‌های متعددی را می‌تواند بیابد یا بسازد. این ویژگی

انسانی و نهاده شده در سرشت و فطرت آدمی است که به موهبت عقلانی بودن، «از اهداف، به عنوان ابزارهای راهبر برای زندگی» استفاده می‌کند.

آموزه‌های اسلامی سرشار از چشمه‌های جوشان امید و نشاط و اراده است. اگر این آموزه‌ها در فرآیند بازخوانی معارف اسلام در سطح جامعه و صاحبان دانش و استعداد فراگیر شود، توان و استعداد جامعه اسلامی، به صورت متراکم در خدمت تحقق «تمدن نوین اسلامی» قرار خواهد گرفت. دانشمند مؤمنی که در کارزار علمی، میان دانشمندان مسلمان و کشورهای استعمارگر، این آیه مبارکه قرآن که «وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ» (حج: ۴۰) و «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ» (عنکبوت: ۶۹) در گوش جاننش زمزمه شود، با نشاط و اطمینان خاطر افزون تری از آن چه با تدارک امکانات مادی ممکن است ایجاد شود، به راه خود ادامه می‌دهد.

تجربه‌های عینی گروه‌های علمی و پژوهشی کشورمان در چند سال گذشته، مؤید این حقیقت روشن است. در پیام‌های حج که از سوی امام امت و پس از ایشان، به وسیله رهبر انقلاب، آیت‌الله خامنه‌ای به عنوان منادی اصلی «احیای تمدن نوین اسلامی»، خطاب به مسلمانان جهان صادر شده، اهمیت به نصرت دایمی الهی و اعتماد به نفس دینی و اسلامی از شاه‌بیت‌های تعالی امت اسلامی شمرده شده است. توجه به معارف اسلامی و پای‌بندی به آن و توجه به آرمان‌های فردی، اجتماعی و تاریخی اسلام، هر مؤمنی را برای رسیدن به تعالی و سعادت، امیدوار و تشوق می‌کند. آرمان اسلام در ساحت فردی، رسیدن به مقام عبودیت و خلافت الهی است. در ساحت اجتماع، حیات طیبه را نوید می‌دهد و در پهنه گسترده تاریخ که محل ظهور و بروز «اراده الهی» در قالب «سنن الهی» است، تحقق حکومت مهدوی را بشارت داده است.

مهم‌ترین تهاجم فرهنگی و هویتی که هر ملتی را می‌تواند به سقوط و نابودی بکشاند، نابودی علقه‌های فکری و فرهنگی آن امت، در پیشینه تاریخی خود است. توجه به سابقه تمدنی اسلامی که در جای خود، یکی از مهم‌ترین ظرفیت‌های تمدنی اسلامی به شمار می‌آید، عامل مهمی در بازیابی شخصیت تمدنی اجتماعی و به تبع آن، سبب افزایش امید و اعتماد برای تحقق تمدن اسلامی است.

گسترش و ارتقای «سعه صدر اسلامی»

سعه صدر یکی از اخلاق‌های پسندیده فردی و اجتماعی است که در روایات و آیات قرآن به

آثار متعدد آن اشاره شده است. خداوند، یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های اخلاقی پیامبر را که سبب توسعه و تبلیغ اسلام شد، سعه صدر فوق‌العاده آن حضرت می‌داند.^۱ در آیات متعددی به پیامبر و مسلمانان دستور داده شده است که با غیر مسلمانان با سعه صدر و ملاحظت برخورد شود تا آنان را به شنیدن سخن حق، تشویق کند.^۲ امیرالمؤمنین علی علیه السلام سعه صدر را سبب ریاست و آقایی یا ابزار جدایی ناپذیر ریاست می‌شمارد.^۳ این فرموده امام، نه فقط ویژه شخص رییس، بلکه لازمه ریاست و حکومت است. سعه صدر اسلامی که در کتاب‌های تاریخ تمدن، گاهی از آن به «تساهل و تسامح» تمدنی یاد می‌شود، از جهات مختلفی باعث تحقق، حفظ و گسترش دامنه «تمدن نوین اسلامی» خواهد بود. وقتی در جامعه‌ای نسبت به مخالفان عقیدتی یا سیاسی، با سعه صدر و شکیبایی برخورد شود، از یک سو، زمینه مساعد برای طرح و نقد آرای گوناگون را فراهم می‌سازد و از سوی دیگر، صاحبان اندیشه و نظر را برای حضور و اقامت در چنین جامعه‌ای تشویق می‌کند و امیدوار می‌سازد. تجربه تمدن شکوه‌مند اسلامی در قرون نخستین، شاهد صحت این ادعاست که مسلمانان با حسن سیره و سعه صدری که برخلاف منش عربی پیش از اسلام و تنها به برکت تعالیم قرآنی و مجاهدت‌های پیامبر یافته بودند، زمینه حضور دانشمندان بزرگی از ملل و ادیان دیگر را در دنیای اسلام فراهم کردند.^۴ این حضور فرهنگی، در کنار خودباوری دینی و فرهنگی و فعال مسلمانان، قرون دوم و سوم و چهارم اسلامی را شکوفا ساخت.

۱. «فِيمَا رَحِمَهُ مِنَ اللَّهِ لَئِن لَّهُمْ وَ لَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَ اسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَ شَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ». (آل عمران: ۱۵۹)

۲. «وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ اتَّبِعْهُ مَأْمَنَةً ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ». (توبه: ۶)

۳. «آلَةُ الرِّيَاسَةِ سَعَةُ الصَّدْرِ». (صبحی صالح، حکمت: ۱۷۶)

۴. «ما تَكَرَّرَ حَدُوثُهُ فِي التَّارِيخِ الْإِسْلَامِي، فَقَدْ كَانَ الْمُسْلِمُونَ إِذَا افْتَتَحُوا بِلَدًا تَرَكَوا أَتْبَاعَ الْأَدْيَانِ الْأُخْرَى أَحْرَارًا كَالْمُسْلِمِينَ. أَمَّا الضَّرْبَةُ الصَّغِيرَةُ الَّتِي كَانُوا يَتَقَاذُونَهَا مِنْهُمْ بِاسْمِ الْجَزِيَّةِ، فَقَدْ كَانَتْ ثَمَنًا لِلْحِفَاظِ عَلَى أَمْنِهِمْ وَ لِتَغْطِيَةِ مَا تَتَطَلَّبُهُ هَذِهِ الْمَحَافِظَةُ مِنْ نَفَقَاتٍ وَ بِذَلِكَ كَانَتْ أَرْوَاهِمُ وَأَمْوَالُهُمْ وَأَعْرَاضُهُمْ مَصُونَةً فِي حِمَى الْإِسْلَامِ. كَمَا أَنَّهُ كَانُوا أَحْرَارًا فِي أَدَاءِ طَقُوسِهِمُ الدِّينِيَّةِ الْخَاصَّةِ بِهِمْ. جَمِيعَ الَّذِينَ يَطَالَعُونَ التَّارِيخَ الْإِسْلَامِي يَعْرِفُونَ هَذِهِ الْحَقِيقَةَ، بَلْ إِنْ الْمَسِيحِيِّينَ الَّذِينَ كَتَبُوا فِي الْإِسْلَامِ يَعْتَرِفُونَ بِهَذَا أَيْضًا. يَقُولُ مُؤَلِّفُ «حَضَارَةِ الْإِسْلَامِ أَوْ الْعَرَبِ»: «كَانَ تَعَامُلُ الْمُسْلِمِينَ مَعَ الْجَمَاعَاتِ الْأُخْرَى مِنَ التَّسَاهُلِ بِحَيْثُ إِنَّ رُؤُوسَ تِلْكَ الْجَمَاعَاتِ كَانُوا مَسْمُوحًا لَهُمْ بِإِنْشَاءِ مَجَالِسِهِمُ الدِّينِيَّةِ الْخَاصَّةِ». وَ قَدْ جَاءَ فِي بَعْضِ كُتُبِ التَّارِيخِ أَنَّ جَمْعًا مِنَ الْمَسِيحِيِّينَ الَّذِينَ كَانُوا قَدْ زَارُوا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ لِلتَّحْقِيقِ وَ الْاسْتَفْصَارِ أَقَامُوا قَدَاسًا فِي مَسْجِدِ النَّبِيِّ فِي الْمَدِينَةِ بِكُلِّ حَرْبَةٍ». (مكارم شيرازی، ۱۴۲۱ هـ.ق: ۲۶۲)

راهکارهای عملی

فراگیرسازی سبک زندگی اسلامی

راه‌های تأمین نیازهای مختلف زندگی را که انسان‌ها بر اساس ارزش‌های نهادینه شده در اندیشه و اخلاق‌شان می‌پیمایند، سبک زندگی می‌نامند. این اصطلاح گزیده‌برداری از تعابیر غربی است، اما حقیقت این معنا، یعنی تمام چیزهایی که به سبک زندگی انسان‌ها رنگ و جهت می‌دهد، همان معنای تمدن و بلکه معنای واقعی تمدن است. به بیان دیگر، این که وقتی سخن از تمدن غرب است، یعنی درباره تمام چیزهایی که ساحت‌های مختلف زندگی بشر را رنگ و جهت داده است، صحبت می‌کنیم. در زندگی مدرن، سبک زندگی بر اساس ارزش‌های مدرنیته و ارزش‌های تمدن غربی مدرن بنا نهاده شده است. تفریح غربی، دوست‌یابی غربی، هنر و سینمای غربی، بازار و کسب و کار غربی، خانواده و ازدواج غربی، همسایگی و شهروندی غربی، همه بر اساس اصول پذیرفته و ثابت شده مدرنیته شکل گرفته است. بنابراین، «سبک زندگی اسلامی» هم به معنای مسیر و هم به منزله هدف در تحقق «تمدن نوین اسلامی» است، یعنی با تحقق سبک زندگی اسلامی به تحقق تمدن نوین اسلامی نزدیک می‌شویم. هدف از تحقق تمدن نوین اسلامی، تحقق سبک زندگی اسلامی است، یعنی هر تمدنی، با درونی کردن ارزش‌های خود، تمام فعالیت‌ها و اقدامات و اراده‌های فردی و جمعی را جهت می‌دهد و با این جهت‌دهی ارزشی، آرمان‌های تعالی‌گرایانه یک جامعه و تمدن تغییر می‌کند.

آگوست کنت، بنیان‌گذار جامعه‌شناسی مدرن، هنگامی که «قانون سه مرحله‌ای» اش را تبیین می‌کند، برای هر مرحله‌ای از تاریخ اجتماعی زندگی انسان، باورهایی را برمی‌شمارد. کنت، «خرافه‌پرستی و رازباوری» را ویژگی برجسته مرحله «الهیاتی» که ابتدایی‌ترین مراحل اجتماعی است، نام می‌برد و برای مرحله دوم یا «فوق طبیعی»، تکیه بر قوانین دیده نشده را به عنوان ویژگی برمی‌شمارد و مرحله متکامل و آرمانی‌اش را مرحله «علمی» می‌نامد که با «اثبات‌گرایی» یا پیش‌بینی و کنترل پدیده‌های طبیعی می‌شناساند. کنت، مشخصه اجتماعی هر مرحله را در این می‌داند که «اعتقاداتی که مشخصه یک مرحله خاص هستند، برای افراد درون جامعه، شیوه زندگی می‌شوند». (هرگنهان، ۱۳۸۹: ۲۳۳)

نمود عینی عقاید و اخلاق، در رفتار و سبک زندگی است. در میان مباحث فقهی موضوعی با نام «تشبه به کفار» به عنوان ملاک و معیاری در سنجش درستی و نادرستی رفتارهای یک

مسلمان وجود دارد. تشبه به غیر اهل ایمان، در کتب فقهی و روایی شیعه و در بیان ائمه معصومین، سبب تحریم یا کراهت برخی رفتارهای فردی و اجتماعی (ابن بابویه، ۱۴۱۳: ۲۵۲) و حتی در حدیثی قدسی، تشابه ظاهری در خوراک و پوشاک با دشمنان دین، زمینه ساز تشابه اعتقادی و اخلاقی به دشمنان دین دانسته شده است.^۱ تشبه به کفار چنان که در روان شناسی و جامعه شناسی جدید نیز ثابت شده است، ابتدا سبب هم سوئی و همراهی با کفار می شود و سپس به هم رنگی و هماهنگی اخلاقی و در نهایت، استحاله فکری مسلمانان می انجامد. از این رو، اسلام همه باورمندان به خداوند و پیامبری حضرت محمد ﷺ و امامت ائمه هدی  را در جهت هویت بخشی دینی فردی و اجتماعی هدایت می کند. معارف اعتقادی، آموزه های اخلاقی و دستورالعمل های اجرایی در اسلام اصولی در راستای «هویت سازی دینی» در جامعه اسلامی است. یک تمدن هنگامی سزاوار نام «اسلامی» است که افراد آن جامعه چه در خود آگاهی فردی شان و چه در نگاه کلان اجتماعی شان، دارای هویتی مستقل، اسلامی و یک پارچه باشند و اسلام با جامعیتی حکیمانه در همه ساحت های فکری، اخلاقی و عملی، تأمین کننده این هویت است.

از سوئی دیگر، سبک زندگی، به مثابه معیار و سنجه نشان دهنده جایگاه تاریخی، فرهنگی و تمدنی یک جامعه و میزان ارزش های درونی یا سطحی یک جامعه است. به میزانی که سبک زندگی اسلامی در جامعه ما نهادینه شود، ارزش های بینشی، گزایشی و رفتاری اسلام در جامعه ما تبیین و پذیرفته شده و ارتقا یافته است. از این رو، در هر مرحله از خط سیر کمالی جامعه دینی که باشیم، تا نقطه مطلوب برای تحقق و بسط «تمدن نوین اسلامی» و آمادگی برای پذیرش «مدینه مهدوی» فاصله داریم. برای عبور از وضعیت موجود و رسیدن به الگوی مطلوب جامعه دینی در تراز تمدن اسلامی، چنان که آگوست کنت نیز برای گذار در مراحل سه گانه اجتماعی اش تأکید کرده است، باید اعتقاداتی که این مرحله تازه را توصیف می کنند، شیوه زندگی مقبول در جامعه را تشکیل دهد. (هرگنهان، ۱۳۸۹: ۲۳۴)

۱. «رَوَى إِسْمَاعِيلُ بْنُ مُسْلِمٍ عَنِ الصَّادِقِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّهُ قَالَ - أَوْحَى اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ إِلَيَّ نَبِيٍّ مِنْ أَنْبِيَائِهِ قُلٌّ لِلْمُؤْمِنِينَ لَا يَلْبَسُوا لِبَاسَ أَغْدَانِي وَلَا يَطْعَمُوا مَطَاعِمَ أَغْدَانِي وَلَا يَسْلُكُوا مَسَالِكَ أَغْدَانِي فَيَكُونُوا أَغْدَانِي كَمَا هُمْ أَغْدَانِي». (ابن بابویه، ۲۵۲: ۱۴۱۳)

افزایش توان و موفقیت‌های تمدنی

در حال حاضر، امت اسلامی در یکی از حساس‌ترین وضعیت تاریخی خود قرار دارد؛ وضعیتی که به گفته آیت‌الله خامنه‌ای در یک پیچ تاریخی و سرنوشت‌ساز است. در این وضعیت حساس منطقه‌ای و بین‌المللی که بسیاری از کشورهای اسلامی و غیراسلامی با تحولات شکلی و بنیادین بسیاری روبه‌رویند، ترسیم الگوهای موفق تمدنی می‌تواند در تعیین سرنوشت بسیاری از کشورها و حتی فراتر از آن، در شکل‌دهی به دنیایی که همه مدعیان نجات و سعادت، به بن بست رسیده‌اند، راه‌گشا باشد. پیروزی انقلاب اسلامی ایران در اواخر دهه هفتاد میلادی، نگاه‌ها و نظره‌های بسیاری را در سراسر جهان به سوی ایران اسلامی کشاند. پیروزی انقلاب اسلامی ایران که بر سه پایه «مذهب، رهبر مذهبی و مردم مسلمان» محقق شده بود، در عرصه نظری، نظریه‌پردازان و شرق‌شناسان را به بازبینی در اندیشه‌های پیشین خود واداشت و در عرصه سیاسی و اجتماعی، الهام‌بخش جنبش‌های مقاومت در لبنان، فلسطین، افغانستان و عراق بود.

اکنون نمادهای تمدن و استیلای غرب مدرن، با مشکلات بنیادین معرفتی، اقتصادی و سیاسی گریبان‌گیرند. در بسیاری از کشورهای جنوب غرب آسیا - خاورمیانه - جنبش‌های مردمی به موفقیت‌هایی رسیده‌اند و بیداری اسلامی در مسیری بازگشت‌ناپذیر قرار گرفته است. در این موقعیت، افزایش موفقیت‌های تمدنی بسیار بااهمیت است. «تردیدی نیست که هر تمدن، با تکیه بر پشتوانه‌های اقتصادی، سازمان‌دهی سیاسی، سنت‌های اخلاقی و تلاش در راه بسط معرفت و توسعه هنر، به مرحله‌ای رسیده که شایسته نام تمدن گردیده است.» (ترابی، ۱۳۸۰: ۱۲؛ دورانت، ۱۳۷۰: ۲۵) موفقیت‌های علمی، تکنولوژیک و صنعتی؛^۱ موفقیت‌های ایدئولوژیک و فرهنگی؛^۲ ارتقای جایگاه سیاسی منطقه‌ای و بین‌المللی؛^۳ ارتقای سطح رفاه اجتماعی^۴ و موفقیت در تحقق آرمان‌های انقلاب اسلامی و نظایر آن برخی از

۱. «وَاعِدُوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَ مِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَ عَدُوَّكُمْ وَ آخِرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ وَ مَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَ أَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ». (انفال: ۶۰)

۲. «وَ لَا تَهِنُوا وَ لَا تَحْزِنُوا وَ أَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ». (آل عمران: ۱۳۹)

۳. «وَ كَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَ يُكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا وَ مَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى عَقْبَيْهِ وَ إِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ وَ مَا كَانَ اللَّهُ لِيُضَيِّعَ إِيمَانَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرُؤُوفٌ رَحِيمٌ». (بقره: ۱۴۳)

۴. «هُوَ أَنشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَ اسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ ثُمَّ تَوْبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُجِيبٌ». (هود: ۶۱)

کام‌یابی‌های انقلاب اسلامی در گام نهادن در این عرصه به شمار می‌رود. چنان‌که محققان و صاحب‌نظران تمدن‌پژوه تصریح می‌کنند، میزان کام‌یابی هر تمدن، از یک سو به نسبت دست‌یابی یک تمدن به عناصر فرهنگی، سیاسی، اقتصادی و معرفتی و از سوی دیگر، توفیق در ایجاد هماهنگی و روح واحد میان این عناصر است. (تراپی، ۱۳۸۰: ۱۲)

۱. بازخوانی و بازتبیین معارف اسلامی به صورت جامع

معارف اسلام در قرن‌های گذشته و زمان ما، آن‌گونه که شایسته و انتظار طبیعی بشر از دین و انتظار دین از متدینین است، در زندگی ما و در مواجهه با تمدن غرب نتوانسته نقش ایفا کند؛ زیرا این گنجینه معارف و حقایق حیات‌بخش، نیازمند کشف و استخراج است. شرط لازم و جایگزین ناپذیر در تبیین و ترویج معارف اسلام، کشف و استخراج این معانی در مرحله نخست و سپس بازخوانی و بازتبیین آن برای فهم و دریافت آحاد جامعه اسلامی در مرحله بعد است. نگاهی به تجربه تبلیغ دین در جامعه اسلامی و به طور اخص تبلیغ دین در ایران بعد از انقلاب اسلامی نشان می‌دهد هر جا متولیان فرهنگی و دینی به درستی و زیبایی، یکی از ارزش‌های اسلامی و قرآنی را تبیین کرده و در دسترس فهم عمومی قرار داده‌اند، جامعه با روی باز و آغوش گشاده آن را پذیرفته است. موضوعاتی همچون تکفل ایتمام، اعتکاف، سفره‌های اطعام و افطار، سفرهای زیارتی و راهیان نور، اردوهای جهادی دانشجویی و دانش‌آموزی به عنوان مصداقی از تعاون و برادری دینی و ده‌ها مصداق دیگر، شاهدهی بردستی این راه و ضرورت تداوم و سرعت بخشیدن به ادامه مسیر تا «تحقق تمدن نوین اسلامی» است. ویژگی «پیوستگی و وابستگی» در تمدن، ضرورت نگاه «جامع و سیستماتیک» و اندام‌واره در مطالعات دینی را بیش از گذشته آشکار می‌سازد. «اصول مدیریت فرآیند اطلاعات دینی - به ویژه در بخش پردازش اطلاعات حوزه‌های معرفتی درون دینی - باید از جمله بر پایه اصول منطق سیستمی شکل گیرد». (آکوچکیان، ۱۳۷۵: ۷۶) نگاه سیستمی به دین باعث می‌شود، اهداف متعالی دین و راه‌های رسیدن به این اهداف، در پرتو آموزه‌های دین کشف شود. «تحقیقات هنجاری به ویژه طراحی سیستم‌های مطلوب اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و فرهنگی، حلقه اتصال دین و توسعه و دین‌داری و توسعه‌یافتگی است». (همان) برای یافتن راه‌های تحقق این اهداف، تشکیل هسته‌های مطالعاتی و پژوهشی بالادستی، در سطح ملی و حتی فراملی می‌تواند سرعت گام‌های ما را در این راه بیشتر کند.

۲. نگارش و نشر معارف در سطوح مختلف

اسلام دینی برای همه جنبه‌های زندگی و برای همه زمان‌ها و مکان‌هاست و این معنای روشن خاتمیت دین و نبوت است. هیچ مصلحت واقعی دنیایی و آخرتی، مؤثر در سعادت بشر نیست که در نظام معارف اسلامی قابل تعیین تکلیف نباشد. از این رو، پس از این که معارف اسلامی به وسیله آگاهان و گروه‌های پژوهشی و علمی استخراج شد، نشر این معارف برای گروه‌های گوناگون مخاطب گام بعدی است. اگر معارف به وسیله گروه‌های علمی با تلاشی جهادگونه کشف و تبیین شود، اما حلقه‌های بعدی این سلسله تا فراگیری و عمل و سیره و سنت شدن و پذیرای تمدن بودن قطع باشد، این سرمایه عظیم، فقر بی‌معرفتی ما را چاره نخواهد کرد. معارف توحید، نبوت و امامت و معاد، دستوره‌های اخلاقی و عملی، برای همه انسان‌ها تنها راه خوش‌بختی است، اما تفاوت انسان‌ها در استعداد، علایق، فرهنگ‌های قومی و محلی و نیازهای شغلی و اجتماعی باعث می‌شود برای انتقال این مفاهیم یکتای ابدی، زبان‌ها و بیان‌های گوناگون را به خدمت بگیریم. این تفاوت‌ها، تشکیل زیرمجموعه‌های کاربردی‌تر پایین‌دستی را در ادامه «هسته‌های علمی بالادستی بازتابین معارف» ضروری می‌نماید.

۳. استخدام نظام‌مند ابزارهای تبلیغی و هنری

بعد از تبیین، بازنگاری، تولید دانش و گونه‌شناسی مخاطبان معارف اسلامی باید با کمک گرفتن از همه ابزارهای ممکن و شایسته هنری و فنی، در یک نظام هماهنگ و هم‌پوشان، معارف اسلامی در سطح وسیع ترویج شود. تجربه فعلی در نظام تبلیغی در گستره جغرافیایی ایران و در قالب ساختارهای نظام جمهوری اسلامی ایران، نمونه مجموعه‌ای خودمتناقض و خودشکن است. اگر کارکرد سازمان‌های رسمی تبلیغ دینی مانند حوزه، آموزش و پرورش، صداوسیما، وزارت خانه‌های فنی و صنعتی را با هم مقایسه کنیم، متأسفانه یک بخش، نتایج اقدامات دیگران را خنثی می‌سازد. حتی گاهی می‌بینیم دو واحد یا دو برنامه از یک واحد به صورت دائمی به خنثی‌سازی فعالیت‌های دینی یکدیگر مشغولند. برای نمونه، صدا و سیما برای عمل به رسالت دینی‌اش، در ماه مبارک رمضان، برنامه‌ای دینی درباره حجب و حیا، عفت کلام، راست‌گویی، زهد یا هر موضوع دینی دیگر را با هزینه‌های فراوان تهیه می‌کند، اما در برنامه یا فیلم و سریالی که در ساعت بعد از آن پخش می‌شود، مفاهیمی متضاد با برنامه اول را القا می‌کند. معلمان و مربیان دینی معارفی را به صورت کلیشه‌ای درباره دین به کودکان ما

می‌آموزند، اما معلمی با صد برابر جاذبه و قدرت بیان، همه آن رشته‌ها را پنبه می‌کند. سازمان‌های تبلیغات و اوقاف و حوزه و دانشگاه، درباره لزوم حفظ حریم‌های محرم و نامحرم، با هر میزان از اثرگذاری، صدها برنامه می‌سازند و از بیت‌المال هزینه می‌کنند و وزارت‌خانه‌ای به بهانه افزایش سطح تکنولوژی ارتباطی، مجوز واردات محصولی را می‌دهد که همه مرزهای فرهنگی و رفتاری جامعه را درهم می‌کوبد. از این مثال‌ها کم نیست و تا یک نظام جامع و بالادستی در هماهنگ‌سازی تبلیغات دینی در بخش‌های مختلف نباشد، این مصیبت ادامه خواهد یافت.

زمینه‌سازی ساختاری و نهادی

تحقق آن‌چه گفته شد، گاهی نیازمند اصلاح ساختارهای موجود و به‌روزرسانی این ساختارها بر اساس نیازهای جدید است. برخی ساختارهای در گذشته برای تأمین اهداف کوتاه‌مدت یا میان‌مدتی طراحی شده‌اند که در وضعیت جدید کارآیی لازم را ندارند یا به دلیل ارتقای اهداف، نیازمند ساختارهای دیگر است. این مسئله، تأمل در اصلاح ساختارهای موجود و طراحی ساختارها و نهادهای جدید را پیش روی ما می‌گذارد. برای تسریع حرکت به سوی «تمدن نوین اسلامی»، اصلاح برخی ساختارها و نهادها و راه‌اندازی نهادهای جدید را اجتناب‌ناپذیر می‌کند. برای تحقق این مطلوب، یک مطالعه میدانی و در صحنه لازم است تا کم و کاستی‌های نهادهای موجود شناسایی و برای گره‌گشایی از آنها، چه به روش ارتقا و روان‌سازی ساختارهای موجود و چه ایجاد ساختارهای جدید، چاره‌اندیشی کرد. به عنوان مثال‌هایی که ضرورت آن با مناقشه کمتری قابل اثبات باشد، این موارد را می‌توان مصداق تحول در ساختارها شمرد:

۱. طراحی ساختار و نظام هماهنگ برای ترویج معارف دینی؛
۲. طراحی ساز و کار لازم برای گسترش سبک زندگی اسلامی؛
۳. راه‌اندازی پژوهشکده‌هایی برای پی‌گیری تولید علم دینی و علوم انسانی اسلامی؛
۴. افزایش مراکز صنعتی دانش‌بنیان و تقویت ساختارهای بالادستی و پایین‌دستی؛
۵. بازنگری سیستم آموزشی و پژوهشی کشور بر اساس نیازهای تمدنی.

ساختار و نظام هماهنگ برای ترویج معارف دینی

الف) همه بخش‌های مرتبط با تبلیغ دینی را شناسایی کرده باشد.

ب) همه ابزارهای علمی و هنری مرتبط با تبلیغ دین را شناسایی و کارایی‌سنجی کند.
 ج) قوانین و راهکارهای بالادستی برای همه مجموعه‌های فرهنگی مرتبط با تبلیغ معارف دینی یا احیاناً معارض با معارف اسلامی را تدوین کند.
 د) برای همه بخش‌های صنعتی، عمرانی، علمی و اقتصادی و فرهنگی، پیوست فرهنگی متناسب با معارف اسلامی با جهت‌گیری تمدنی تدوین و مطالبه کند.

بازنگری ساختار آموزشی و پژوهشی کشور بر اساس نیازهای تمدنی

نظام آموزشی و پژوهشی کشور با نیازهای امروز کشور فاصله دارد و با وجود کوشش‌هایی که در چهار دهه بعد از انقلاب انجام شده است، همچنان با اهداف بلند نظام اسلامی متناسب نیست. هماهنگی اندام‌وار نیازهای واقعی کشور با تحقیقات و پژوهش‌های علمی در شاخه‌های مختلف تحقیقی از الزامات حرکت به سوی تحقق تمدن نوین اسلامی است. روش‌های متقن پژوهش و تحقیق در مسائل عقلی، تجربی، علوم انسانی و منابع معرفت باید با آزاداندیشی و بت‌شکنی الگوهای تحمیلی و مسلط غربی به عنوان شرط اول رهایی از دگماتیسم ملحدانه مدرن، تدوین و عرضه و البته نقد و ارزیابی شود. توجه به نقش آرمان‌ها در تنظیم برنامه آموزشی و پژوهشی کشور، به ویژه با رویکرد «آرمان‌شهر مهدوی» ضرورتی بنیادین است.

نتیجه‌گیری

این مقاله در پی تبیین راهکارهای فرهنگی لازم برای رسیدن به «تمدن اسلامی زمینه‌ساز، در دوران معاصر» است. این راهکارها عبارتند از: ایجاد و ارتقای خودآگاهی تمدنی؛ تقویت و ترویج معارف به صورت جامع؛ فراگیر کردن امید و اعتماد به نفس نسبت به احیای تمدن اسلامی؛ گسترش و ارتقای «سعه صدر اسلامی».

سعه صدر یکی از اخلاق پسندیده فردی و اجتماعی است که در روایات و آیات قرآن به آثار متعدد آن اشاره شده است. خداوند، یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های اخلاقی پیامبر اسلام ﷺ را که سبب توسعه و تبلیغ اسلام شد، سعه صدر فوق‌العاده آن حضرت نام برده است. در آیات متعددی به پیامبر و مسلمانان دستور داده شده است تا با غیر مسلمانان با سعه صدر و ملاحظت برخورد شود تا آنان را به شنیدن سخن حق، تشویق کند. امیرالمؤمنین علی علیه السلام سعه صدر را سبب ریاست و آقایی یا ابزار جدایی‌ناپذیر ریاست می‌شمارند. این فرموده امام نه فقط

مخصوص شخص رئیس، بلکه لازمه ریاست و حکومت است. سعه صدر اسلامی که در کتاب‌های تاریخ تمدن، گاهی از آن به «تساهل و تسامح» تمدنی یاد می‌شود، از جهات مختلفی سبب تحقق، حفظ و گسترش دامنه «تمدن نوین اسلامی» خواهد بود. وقتی در یک جامعه، نسبت به مخالفان عقیدتی یا سیاسی، با سعه صدر و شکیبایی برخورد شود، از یک سو، زمینه مساعد برای طرح و نقد آرای گوناگون را فراهم می‌سازد و از سوی دیگر، صاحبان اندیشه و نظر را برای حضور و اقامت در چنین جامعه‌ای تشویق و امیدوار می‌کند. تجربه تمدن شکوهمند اسلامی در قرون نخستین، شاهد صحت این ادعاست که مسلمانان با حسن سیره و سعه صدری که برخلاف منش عربی پیش از اسلام و تنها به برکت تعالیم قرآنی و مجاهدت‌های پیامبر یافته بودند، زمینه حضور دانشمندان بزرگی از ملل و ادیان دیگر را در دنیای اسلام فراهم کردند و این حضور فرهنگی، در کنار خودباوری دینی و فرهنگی و فعال مسلمانان، قرون دوم و سوم و چهارم اسلامی را شکوفا کرد.

منابع

- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۱۳ ه.ق). من لا یحضره الفقیه، تصحیح: علی‌اکبر غفاری، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- اسلامی ندوشن، محمدعلی (۱۳۸۵). ایران چه حرفی برای گفتن دارد، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- آکوچکیان، احمد (۱۳۷۵). «به سوی یک دیدگاه روش‌شناختی و نظریه‌دین‌شناختی تحقیق و توسعه زنان»، فرزانه، دوره سوم، شماره ۸.
- بهاری، فرشاد (۱۳۹۰). مبانی امید و امید درمانی، تهران: دانژه.
- ترابی، سید محمد (۱۳۸۰). «نگاهی به برخی از ویژگی‌های فرهنگ و تمدن ایرانی»، در: مجموعه مقالات کنفرانس چهار جانبه؛ میراث تمدن‌های کهن: آثار و پی‌آمدهای آن برای دنیای جدید، تهران، انتشارات وزارت خارجه.
- دورانت، ویل (۱۳۷۰). تاریخ تمدن، ترجمه: گروه مترجمان، تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی (شرکت سهامی).
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۱ ه.ق). الأمثل فی تفسیر کتاب الله المنزل، قم: مدرسه امام علی ابن ابی طالب.
- هرگنهان، بی. آر (۱۳۸۹). تاریخ روان‌شناسی، ترجمه: یحیی سید محمدی، تهران: ارسباران.
- نجفی، موسی (۱۳۸۴). ساحت معنوی هویت ملی ایرانیان، قم: معارف.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۵/۲۵

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۷/۲۲

فصل نامه علمی - ترویجی پژوهش های مهدوی

سال چهارم، شماره ۱۴، پاییز ۱۳۹۴

نقش عوامل معنوی در رویش و بالندگی تمدن

سیدحسین شرف‌الدین*

چکیده

«تمدن» در تلقی بیشتر فرهنگ‌شناسان و تمدن‌پژوهان، هیئتی تألیفی و نظامی جامع است که همه خرده‌نظام‌های فرهنگی، اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، ارتباطی و تکنولوژیکی مشترک میان مجموعه‌ای از جوامع دارای خویشاوندی معنایی، نمادین و قرابت اقلیمی و جغرافیایی را در بر می‌گیرد. تمدن تبلور عینی فرهنگ به عنوان مجموعه فرآورده‌های معنوی، فکری، تجربی و مهارتی مردم یک جامعه در فرآیند حیات اجتماعی‌شان است که در قالب هزاران مؤلفه خرد و کلان نمود می‌یابد. سؤال از خاستگاه و عوامل مادی و معنوی مؤثر در ایجاد، بالندگی، تثبیت و بقای یک هویت تمدنی از برجسته‌ترین سؤال‌های مطرح در حوزه مطالعات تمدنی است. این نوشتار با الهام از آثار جامعه‌شناختی، مردم‌شناختی و فلسفه تاریخی، خاستگاه و دلایل ایجاد و بقای تمدن را به صورت نظری، بررسی و با ارجاع به منابع اسلامی، بنیادهای معنوی مؤثر در شکل‌گیری و استمرار تمدن موعود مهدوی را در آینده جهان تحلیل می‌کند. بر این اساس، هدف این مطالعه، بررسی نقش عوامل غیرمادی در رویش و بالندگی تمدن‌های دارای هویت تاریخی عموماً و تمدن آینده اسلامی به صورت خاص است. روش پژوهش در بخش بررسی متون و منابع، اسنادی و در بخش اثبات و تبیین مدعا، تحلیلی، تعلیلی و تبیینی است.

واژگان کلیدی

فرهنگ، تمدن، دین، معنویت، انسان، فطرت، تاریخ، جامعه جهانی.

* دانش‌آموخته حوزه علمیه و عضو هیات علمی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره) (sharaf@qabas.net).

مقدمه

تردیدی نیست که هر سازه و هویت تمدنی در موجودیت و استمرار آفاقی خویش بر مجموعه‌ای از زیرساخت‌های فرهنگی متناسب مبتنی و متکی است. فرهنگ نیز در یک تلقی ایستا، منظومه‌ای منسجم و ترکیب یافته از عناصر معنایی و مؤلفه‌های نمادین (بینش‌ها، ارزش‌ها، نگرش‌ها، گرایش‌ها، آرمان‌ها، نمادها و رفتارها) است. بشر در پرتو سلوک جمعی و درگیر شدن در فرآیندهای متنوع و در هم پیچیده حیات اجتماعی و تاریخی خویش و از رهگذر فعال‌سازی ظرفیت‌ها و توانش‌های وجودی و استعدادهای فطری، تجربه‌های زیستی، دریافت‌های شهودی، ارتباطات محیطی و امدادهای غیبی به فرهنگ دست می‌یابد. فرهنگ در قالب مجموعه‌ای از عناصر انتزاعی و عینی، به هم پیوسته و دارای حدود و ثغور نامرئی تبلور پیدا کرده و با رسوب در اذهان و اعیان، قوام یافته است. ادیان الهی همواره یکی از منابع و مراجع مهم و در برخی سطوح، بی‌بدیل در آفرینش، سامان‌دهی، راهبری، تغییر و اصلاح فرهنگ‌ها و تمدن‌های بشری بوده‌اند. اسلام نیز به عنوان آخرین دین از سلسله ادیان ابراهیمی که عمیق‌ترین، جامع‌ترین و کامل‌ترین آموزه‌های حیات بخش و هدایتگر خداوند را در بر دارد، از آغازین مراحل ظهورش، بسته به موقعیت و فرصت تاریخی و شرایط محیطی، همواره به صورت مستقیم و غیرمستقیم، جامعه اسلامی را در مسیر طراحی، آفرینش، شکوفایی، ابقا و پالایش جلوه‌های تمدنی راهبری کرده است. با این حال، هنرنمایی تمام و کمال در این میدان به عصر ظهور منجی و آینده تاریخ موکول شده است.

وعده خدشه‌ناپذیر اسلام مبنی بر تحقق تمدن موعود جهانی و استقرار مدینه فاضله جهان‌گستر، امید به آینده روشن را همواره در قلوب کمال‌خواهان زنده نگه داشته است. تمدن موعود جهانی که اسلام به عنوان کامل‌ترین تعالیم الهی بدان بشارت داده و همه ملزومات تکوینی و تشریحی آن را با ارجاع به عوامل انسانی و غیبی تضمین کرده است، قابلیت لازم برای بازنمایی فرهنگ غنی اسلام را در تمام ابعاد خواهد داشت. به بیان دیگر، تمدن موعود در خلق، بالندگی و استمرار حیات و ام‌دار معنویت اصیل دینی بیشترین نقش را دارد.

چیستی تمدن

از واژه «تمدن» نیز همچون «فرهنگ»، تعریف‌های مختلفی وجود دارد که ورود توصیفی و تحلیلی بدان از حوصله و هدف نوشتار حاضر خارج است. (نک: آشوری، ۱۳۵۷؛ پهلوان،

۱۳۸۸: ۴۴-۳۵۴؛ جعفری، ۱۳۷۳) تکثر و تنوع تعاریف به جای افق‌گشایی بر ابهام معنایی تمدن افزوده است. جالب‌تر آن که برخی اندیشمندان به بهانه همین ابهام درصدد جایگزینی یابی و حذف این واژه از ادبیات علوم اجتماعی برآمده‌اند. برخی نیز به جای فرهنگ و تمدن، دو واژه «اسطوره» و «فن» یا «فرهنگ واقعیت» و «فرهنگ ارزش» را با ادعای وضوح نسبی پیشنهاد کرده‌اند. (نک: گولد و کولب، ۱۳۷۶: ۲۶۹)

عنوان «تمدن» در تلقی نسبتاً مشترک تمدن‌پژوهان، ناظر به هم‌زیستی، تعامل و درآمیختگی چند نظام فرهنگی در جغرافیای فرهنگی گسترده است. این نظام‌ها یا نظام جامع فرهنگی متشکل (= تمدن)، در دیدگاه‌های گوناگون به صورت‌های مختلفی توصیف شده است: «گونه‌های فرهنگی» یا «تمدن» (دانیلسکی)؛ «فرهنگ‌های بزرگ» که در مراحل بعد به تمدن تبدیل می‌شوند (اشپنگلر)؛ «تمدن» یا «واحدهای [دارای] زمینه مطالعه تاریخی» (توین بی)؛ «الگوهای با ارزش والای فرهنگی» (کروبر)؛ «پیش‌نمونه‌های فرهنگی» (شوبارت)؛ «نظام‌های فرهنگی» یا «فرهنگ‌های جهانی» (نوتروپ)؛ «فرهنگ‌های بزرگ» (بردیایف)؛ گسترده‌ترین و نهایی‌ترین نظام‌ها یا «فرانظام‌های فرهنگی» (سوروکین). (به نقل از: سوروکین، ۱۳۷۷: ۳۱۴)

سوروکین در توضیحی تکمیلی می‌افزاید:

مرزهای این هستی یا واقعیت فرهنگی فراتر از مرزهای جغرافیایی، ملی، سیاسی یا گروه‌های مذهبی است. به بیانی عام‌تر، تمدن یک تمامیت متضمن نظام‌های بزرگ سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی است که در یک قلمرو پهناور رخ می‌دهد و معمولاً با نوعی امپراتوری همراه است. (آشوری، ۱۳۵۷: ۱۲۸)

همچنین از دید هانتینگتون، تمدن، یک موجودیت فرهنگی، بالاترین گروه‌بندی فرهنگی و گسترده‌ترین سطح هویت فرهنگی است که انسان از آن برخوردار است. (هانتینگتون، ۱۳۷۴: ۴۸)

احمد صدیقی در بیانی جامع و شبه کارکردی می‌نویسد:

تمدن عبارت است از مجموعه پاسخ‌های عاقلانه - اعم از اینکه پاسخ‌گوینده، عقل ابزاری و علمی باشد یا عقل جوهری (substantial reason) و نظری - به چالش‌های محیط (مثلاً صیانت جامعه از عوامل محیط زیست از طریق اختراع و تکامل انواع مختلف پوشاک و معماری)؛ جوامع رقیب (مثلاً صیانت جامعه در برابر هجوم دشمنان از طریق ایجاد هنجارهای غیرت، حمیت گروهی و احیانا نهادینه کردن آنها در ارتش و نیز بهبود

تکنولوژی جنگ)؛ مسائل ناشی از مشکلات اداره درونی جامعه (مثلا اقتصاد جنسی، تخصیص ثروت‌ها، توزیع قدرت نظارت بر روابط حقوقی افراد جامعه با یکدیگر و نیز با نهاد حکومت)؛ تطور تاریخی و منحصر به فرد مجموعه این پاسخ‌ها و جرح و تعدیل مداوم آنها در پاسخ به عوامل خارجی و نیز در تقابل با یکدیگر. به بیان دیگر، تمدن عبارت است از تبلور تلاش دایم و کم و بیش موفق عقل نظری و عملی برای مقابله با نیروهای تهدیدکننده بیرونی و هسته‌های ناپایدار درون جوامع بشری. (صدری، ۱۳۸۰: ۲۸-۲۹)

برخی از اندیشمندان نیز با رویکردی ارزشی به تعریف تمدن پرداخته‌اند. از دید ایشان، تمدن عبارت است از برقراری آن نظم و هماهنگی در روابط انسانی یک جامعه که تصادم‌ها و تزاخم‌های ویرانگر را منتفی و مسابقه رشد و کمال را جایگزین آن کند، به طوری که زندگی اجتماعی افراد و گروه‌های آن جامعه موجب به فعلیت رسیدن استعدادهای سازنده آن باشد. (جعفری، به نقل از: نصری، ۱۳۷۶: ۳۷۳) تمدن همچنین به عنوان امری روحی، معنوی و فکری و زمینه‌ای مساعد برای شکوفایی آزادانه استعدادهای بشری تعریف شده است. (شریعتی، ۱۳۵۹: ۴۶)

هر تمدن معمولاً در مقام تحقق به ظهور پیاپی و سلسله‌وار گروه‌ها و جوامع انسانی، اسکان پیوسته در یک جغرافیای مسکون، فرهنگ مشترک (دانش‌ها، بینش‌ها، ارزش‌ها، گرایش‌ها، آرمان‌ها، قواعد، رسوم، آیین‌ها، نمادها، هنرها و ...)، تاریخ مشترک، نیازهای مشترک، هویت‌های تعین یافته جمعی تحت عنوان نهادها و نظام‌های مختلف اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، حقوقی و ارتباطی؛ تقسیم کار اجتماعی، فرآورده‌های تکنیکی، عاری بودن جامعه از جنگ و ستیز دایم و گروه‌بندی‌های متصلب نیازمند خواهد بود. از این ملزومات غالباً به ضرورت‌های کارکردی جامعه یاد می‌شود.

نسبت میان فرهنگ و تمدن

گستره معنایی دو واژه «فرهنگ» و «تمدن» و نسبت مفهومی آن دو در دیدگاه‌های اندیشمندان به گونه‌های مختلفی تقریر شده است. این مقایسه می‌تواند در فهم دقیق‌تر مراد از واژه «تمدن» مؤثر افتد. گفتنی است که نوع نسبت میان فرهنگ و تمدن در تلقی‌های مختلف، یکی از پیش‌نیازهای نهفته در تعریف تمدن است. (نک: دورانت، ۱۳۷۰: ج ۱، ۲-۷؛ سوروکین، ۱۳۷۷: ۱۴۲-۱۴۳) در ادامه، به گزیده‌ای از این نسبت‌سنجی‌ها اشاره می‌شود:

فرهنگ و تمدن، مترادف و متداخل و ناظر به همه دستاوردها، مصنوعات و اندوخته‌های مادی و غیر مادی بشرند. (روشه، ۱۳۶۷: ۱۲۰)

فرهنگ مرکب از دو دسته عناصر مادی و غیر مادی است و تمدن نمود مادی و عینیت یافته فرهنگ است. (شریعتی، ۱۳۵۹: ۵) به بیان دیگر، تمدن صورتی از فرهنگ است که با دیگر صورت‌ها تفاوت کیفی دارد. (این تلقی از مقبولیت و رواج بیشتری در میان اندیشمندان علوم اجتماعی برخوردار است)

تمدن شکل متصلب و متحجر فرهنگ در قالب یک امپراتوری است. از دید اسپنگر، همه جوامع متمدن ابتدا در تب و تاب جوشش و غلیانی شدید، موجد «فرهنگ» (Kultur) بسیار غنی و پیچیده‌ای می‌شوند، ولی سرنوشت هر فرهنگ در اوج خود این است که دچار تصلب شود و به شکل متحجر «تمدن» (Zivilization) درآید و بالاخره به امپراتوری عظیمی تبدیل گردد. فرهنگ محبوس در پشت دیواره‌های عظیم و قطور تمدن به تدریج می‌پژمرد و در نهایت، می‌میرد. بر اثر این مرگ، تمدن‌های عظیم از درون پوک می‌شوند و یک باره فرو می‌ریزند. (به نقل از: صدری، ۱۳۸۰: ۱۷)

فرهنگ شامل عقاید و آفرینش‌های انسانی همچون فلسفه، اسطوره، هنر و ادبیات است و تمدن، حوزه خلاقیت‌های انسانی مرتبط با فن‌آوری و علم. (گولد و کولب، ۱۳۷۶: ۲۶۷) به بیان دیگر، آن‌چه با اصالت پیوند دارد و به غنای فکری و معنوی کمک می‌کند، با فرهنگ در ارتباط است. در مقابل، آن‌چه جز ظاهر درخشنده و ظرافت سطحی نیست، به تمدن تعلق دارد. بنا بر این، نسبت فرهنگ با تمدن، نسبت ژرفا با سطح و ظاهر است. (کوش، ۱۳۸۱: ۱۸) از دید برخی دیگر، فرهنگ به بیان حالات زندگی (ایدئولوژی، دین و ادبیات) و تمدن به تشکیل جامعه، نظام، کنترل شرایط اجتماعی (تکنیک‌ها و سازمان‌های اجتماعی) ناظر است. برخی نیز فرهنگ را به ارزش‌های اجتماعی و تمدن را به واقعیت‌های اجتماعی تقلیل داده‌اند. (روح‌الامینی، ۱۳۷۹: ۵۰)

تمدن همان فرهنگ است با درجه پیچیدگی بیشتر و تعدد خصوصیات و مشخصه‌های فراوان‌تر و متنوع‌تر. (گولد و کولب، ۱۳۷۶: ۲۶۷) به بیان دیگر، تمدن مجموعه مرکب و ساخت یافته‌ای از عناصر متنوع و متکثر فرهنگی است که در قالب یک کلیت منسجم و به هم پیوسته تبلور یافته است.

تمدن همان فرهنگ است با عناصر و خصوصیات پیشرفته‌تر. این ویژگی کیفی را می‌توان با

معیارهای پیشرفت سنجید. (گولد و کولب، ۱۳۷۶: ۲۶۷) بدیهی است اطلاق «تمدن» به این معنا، تنها در مورد جوامع شهری و صنعتی با ویژگی‌های زیستی خاص (که البته در شاخص‌های آن اختلاف نظر هست) روا خواهد بود.

تمدن به عنوان یک موجودیت فرهنگی جامع، وجه مشترک چند حوزه فرهنگی خرد، متمایز و نامتجانس جاری در یک جغرافیای فرهنگی وسیع است. به بیان دیگر، دهکده‌ها، ناحیه‌ها، گروه‌های قومی، ملت‌ها و فرقه‌های مذهبی موجود در یک محدوده مشخص، فرهنگی متمایز دارند و در سطوح گوناگون، میان آنها عدم تجانس فرهنگی برقرار است، اما در کلّیتی به نام «تمدن» مشترکند. از این رو، تمدن، برترین گروه‌بندی فرهنگی و گسترده‌ترین سطح هویت فرهنگی انسان است. (هانتینگتون، ۱۳۸۴: ۲۴-۲۵) بدیهی است در این تلقی، قلمرو فیزیکی و جغرافیای تجلی تمدن، گسترده‌تر از قلمرو استقرار هر یک از حوزه‌های فرهنگی درونی است. هم‌زیستی و تعامل چند فرهنگ یا چند نظام فرهنگی در یک بافت فرهنگی بزرگ، تمدن را شکل می‌دهد. اطلاق «تمدن» بر مجموع نظام‌های فرهنگی هم‌زیست در یک جغرافیا، ظاهراً به اعتبار ویژگی‌های مشترک این مجموعه است.

فرهنگ، معنا و باطن تمدن و تمدن، ظهور و بسط آثار اندیشه در مناسبات افراد و اقوام و رفتار و علوم و فنون آنهاست. (داوری اردکانی، ۱۳۷۲: ۷۲) به بیان دیگر، فرهنگ به ابعاد فکری و ذهنی رسوب یافته در نظام‌های اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و ارتباطی جامعه و تمدن به ابعاد ساختی، عینی و عملی این نظام‌ها و فن‌آوری‌های مختلف ناظر است. فرهنگ ماهیتی اساساً معنوی و تمدن ماهیتی فیزیکی دارد و مبتنی بر علم و فن‌آوری است. پیشرفت فرهنگی حاصل عملکرد اقلیت خلاق از هنرمندان، شاعران و فیلسوفان است، اما تمدن دربرگیرنده تلاش توده‌هاست. (نک: محسنی، ۱۳۸۶: ۳۹-۴۰)

توین بی به نقل از برخی اندیشمندان به جای ارائه تعریف بر آن است که خصلت یک تمدن در انسجام معینی است که میان مظاهر گوناگون آن وجود دارد یا در انسجام معینی است که در جهت‌گیری آن موجود است یا در سبک فرهنگی معینی است که نهادهای قضایی و سیاسی و نیز ادبیات و مذهب و فلسفه اخلاقی آن را شکل می‌دهد. (توین بی، ۱۳۷۶: ۵۱)

گفتنی است نسبت میان فرهنگ و تمدن، از نسب اربعه عام و خاص مطلق است؛ یعنی هر تمدنی در مقام تحقق، الزاماً و قهراً به یک منظومه فرهنگی (مجموعه‌ای از حوزه‌های فرهنگی دارای اصول و قلمرو نفوذ مشترک) ارجاع و استناد دارد، اما هر فرهنگ یا نظام فرهنگی لزوماً در

چرخه آفرینش تمدن (نظام‌ها یا فرانظام‌های بزرگ فرهنگی) طیّ طریق نمی‌کند. اینکه چرا برخی فرهنگ‌ها در مرحله پیشاتمدنی می‌مانند و از توان لازم برای بسترسازی جهت خلق سازه‌های تمدنی متناسب باز می‌مانند، سؤال است که تمدن پژوهان درصدد پاسخ بدان برآمده‌اند.

چیستی معنویت

معنویت نیز از جمله مفاهیمی است که به دلیل تعدد خاستگاه، تنوع گونه‌ها و تکثر ابعاد، طیفی از دیدگاه‌های توصیفی و تحلیلی را پدید آورده است. از دید برخی نویسندگان، نظام معنوی یا معنویت (نظامی از بینش‌ها و گرایش‌های روحی و باطنی است که گاه در قالب دین، اخلاق، عرفان، تصوف، رهبانیت و گاه در قالب هنر، ادبیات، موسیقی و گاه در قالب جنبش‌های ادبی، فرهنگی و اجتماعی) نمود می‌یابد. (نک: گولد و کولب، ۱۳۷۸: ۲۶۸-۲۶۹)

نسبت معنویت با دین‌داری (یا دین که در تلقی‌های جامعه‌شناختی از دین غالباً مرز متمایزی میان آن دو در واقعیت عینی وجود ندارد) از جمله سؤال‌هایی است که نحوه پاسخ‌گویی بدان در موضوع این نوشتار تعیین‌کننده است. برخی اندیشمندان، نسبت‌های محتمل میان این دو را برای مطالعه میدانی در بخش‌های زیر احصا کرده‌اند:

- (۱) دین‌داری و معنویت با هم تداخل دارند، اما یکی نیستند؛
- (۲) معنویت، مفهومی گسترده‌تر از دین‌داری است و شامل دین‌داری هم می‌شود؛
- (۳) دین‌داری مفهومی گسترده‌تر از معنویت است و شامل معنویت هم می‌شود؛
- (۴) دین‌داری و معنویت یک مفهومند و کاملاً با هم تداخل دارند؛
- (۵) دین‌داری و معنویت با هم فرق دارند و هیچ تداخلی ندارند. (اسپیلکا و دیگران، ۱۳۹۰: ۴۶۳)

الکینس در توصیف معنویت به ویژگی‌هایی اشاره کرده است که عبارتند از:

معنویت امری جهان‌شمول است؛ یعنی معنویت در دسترس هر انسانی است و محدود به یک دین، فرهنگ یا گروه خاصی نمی‌شود؛
معنویت، پدیده‌ای انسانی است؛ یعنی معنویت استعدادی ذاتی و طبیعی در انسان است و معنویت اصیل و معتبر در انسانیت ما ریشه دارد؛

هسته مشترک معنویت در سطحی پدیدارشناسانه و باطنی قرار دارد. معنویت در اشکال ظاهری بی شماری جلوه‌گر می‌شود. عنصر مشترک در تمام این اشکال ظاهری، دل‌بستگی به امر قدسی و اشتیاقی جهان‌شمول برای لمس کردن و بزرگداشت راز زندگی است؛

معنویت با ظرفیت ما در پاسخ به امر مینویی مرتبط است. خصیصه ذاتی معنویت، رازآمیزی آن است. معنویت در جان آدمی ریشه دارد و به واسطه تجربه امر قدسی پرورش می‌یابد و با احساس تأثیر عمیق ابتهاج و خشیت قوت می‌یابد. سرشت حقیقی معنویت، ترجمانی از راز زندگی و عمق ناپیدای وجود ماست؛

نوعی انرژی اسرارآمیز همراه معنویت است. هر فرهنگی به این نیروی حیاتی که در سرتاسر خلقت در جریان است، اذعان دارد. جان آدمی هنگامی که از این انرژی قدسی نیرو می‌گیرد، سرزنده می‌شود و سرشار از شور، قدرت و عمق می‌گردد؛

حصول شفقت (compassion = دل‌سوزی)، هدف معنویت است. حیات معنوی از عطف و مهر قلب سرچشمه می‌گیرد و معنویت اصیل خود را از طریق رفتار محبت‌آمیز با دیگران نشان می‌دهد. هم‌دردی (شفقت) همواره ملاک معنویت اصیل بوده و برترین آموزه دین است. معنویت بی‌نصیب از عشق نوعی تناقض‌گویی و محال هستی‌شناختی است. (الکینس، ۱۳۸۵: ۹۹-۱۰۰)

همین نویسنده در بیان تکمیلی می‌نویسد:

وقتی جان آدمی از طریق تماس پی در پی با امر قدسی پرورش می‌یابد، رشد معنوی یا معنویت به بار می‌نشیند. معنویت هم یک فرآیند و هم حالتی از بودن است که در آن حالت، قلب ما به روی بعد قدسی زندگی گشوده می‌شود. هنگامی که جانمان از طریق تجربه امر قدسی پرورش می‌یابد، از نظر معنوی رشد می‌کنیم. (الکینس، ۱۳۸۵: ۱۰۱)

شووان نیز با طرح مفهوم «نیایش» به عنوان تنها مجرای نیل به معنویت می‌نویسد:

نیایش محل تلاقی زمین و آسمان است. هر چه ما را به خدا متصل و با او یکی کند، باید بعدی از ابعاد نیایش باشد، اعم از اینکه مایه اتصال در تعالیم باشد، اخلاقی باشد، هنری و زیبایی‌شناسانه باشد و اعم از اینکه در مرتبه عقل (یا روح) صورت بندد یا در مرتبه نفس یا بدن باشد. نیایش حرکت ما به سوی خداست. ایمان چیزی است که آن حرکت را میسر می‌سازد؛ نیروی پیش‌برنده‌ای است که در پس تمام جوانب سلوک معنوی شخص حضور دارد. نیایش گهرین، نوعی خلاصی از جهان و زندگی پدید می‌آورد و از این طریق، نوعی نیروی حیات‌بخش تازه و الهی به حجاب ظواهر و جریان‌های صورت‌در عالم می‌بخشد و معنی نویی به حضور ما در میان بازی پدیده‌های عالم می‌دهد. (کاتسینگر، ۱۳۸۸: ۲۴۳)

بررسی دیدگاه‌های مختلف نشان می‌دهد که اندیشمندان این حوزه با وجود اختلاف در نوع نسبت میان دین و معنویت، در این اتفاق نظر دارند که دین عموماً و ادیان الهی خصوصاً مهم‌ترین منبع خلق معنویت اصلیند:

هیچ معنویت راستینی جدای از دین وجود ندارد. (اسپیلکا و دیگران، ۱۳۹۰: ۱۳)

دین و مذهب یکی از اصولی‌ترین روش‌ها برای تشریح نیازهای معنوی انسان است. مذهب، نقشه‌ای از مسیر رسیدن به معنویت است. مذهب موجب پرورش و بارورسازی معنویت می‌شود، اما معنویت تنها به یک مذهب خاص وابسته نیست. (کالی، ۲۰۰۴: به نقل از: تهماسبی و باباشاهی، ۱۳۸۶: ۲۰۳) به بیان دیگر، معنویت، انرژی حیاتی است که به زندگی معنا می‌دهد و در تلقی بسیاری، معادل دین است؛ امری عاری از تعلقات جغرافیایی و تاریخی است و پیام و گوهر مشترک همه ادیان است. (ملکیان، ۱۳۸۵: ۲۷۵)

از دید برخی دیگر، معنویت، ارتباط با وجود متعالی، باور به غیب، باور به رشد و بالندگی انسان در راستای گذشتن از پیچ و خم‌های زندگی و تنظیم زندگی بر مبنای ارتباط با وجود متعالی و درک حضور دایمی و جهت دار وجود متعالی و الوهی است. این بعد وجودی انسان فطری و ذاتی است و در نتیجه تمرین و مناسک دینی رشد و بالندگی و ارتقا می‌یابد. (غباری بناب و همکاران، ۱۳۸۶: ۱۳۰) به بیان دیگر، معنویت به عنوان یک تجربه روان‌شناختی و وجودی، همان احساس تقرب به خداوند است که به صورت تشکیکی برای افراد مختلف بسته به نوع سلوک و میزان توفیق در تأمین ملزومات ایجابی و سلبی این مسیر حاصل می‌شود. عمده‌ترین هدف ادیان الهی، هدایت مؤمنان در مسیر ایصال تدریجی و اختیاری به این نوع معنویت در پرتو ایمان و عمل صالح است. از این رو، گوهر معنویت، خداگرایی و تمایل بنیادین به ارزش‌های متعالی است؛ اگر چه در مواردی ممکن است به خطای در تشخیص و تطبیق مبتلا شود. به بیان حسین نصر، عرفان حقیقی، تنها با مبدایی الهی و در قالب یکی از ادیان وحیانی می‌تواند تحقق طلب عرفانی را قرین موفقیت گرداند. فقط طریق الهی می‌تواند آدمی را به خداوند هدایت کند و تنها چنین طریقی تضمین‌کننده سعادت غایی نفس و اتحاد با خدای واحد است. تنها مرجع دینی می‌تواند حفاظت‌کننده نفس از خطرهای عظیم کمین کرده بر سر راه کسانی باشد که می‌خواهند بدون راهبری و بدون تحمل ناملایمات به قلل معنوی صعود کنند. نفس آدمی، مخلوق خداوند است و فقط او حق دارد آن را دیگر بار، شکل و

قالب دهد. حق تعالی، انگیزه سلوک عرفانی و کمال طلبی (غایت سلوک) را در انسان به ودیعه نهاده و او طرق اصیل رسیدن به آن غایت را در اختیار آدمی نهاده است و بر آدمی است که طریقه‌ای را اختیار کند که او را از مرتبه اسفل السافلین به مقام احسن تقویم برساند؛ همان طریقی که او را به خود حقیقی‌اش نایل می‌گرداند. (نصر، ۱۳۸۲: ۵۷)

معنویت اسلامی

معنویت‌گرایی و عرفان‌گرایی به عنوان یکی از نیازهای اصولی، ثابت و فطری انسان، سویه تصعید و تعالی روحی، سیر استکمال نفسانی و جهت‌گیری ترقی‌جویانه وجودی انسان است. این نوع معنویت در شکل جامع و کامل آن، معنویتی اخلاق‌بنیاد، فطرت‌پذیر، توحیدمحور، معاداندیش، شریعت‌مدار، معقول، معتدل، زندگی‌ساز، شهوت‌گریز، ضد خرافه، ضد جهالت و غفلت، ضد انزوا و رخوت است و معنویتی مبتنی بر تفکر و تذکر، معرفت و محبت، تعقل و عشق، خلوص و اخلاص، عبادت و عبودیت، تهذیب و تزکیه نفس و عقل، اطاعت‌پذیری و الگوگیری از انسان کامل معصوم علیه السلام است. بی‌شک، این نوع معنویت را با بنیادهای اعتقادی و ارزشی و جلوه‌های رفتاری آن تنها در ادیان الهی به ویژه کامل‌ترین آنها یعنی اسلام می‌توان سراغ گرفت. (نک: رودگر، ۱۳۸۸)

به بیان نصر، تعالیم عرفانی اسلام می‌تواند سخن‌گوی مهم‌ترین نیازهای فکری انسان‌های امروز باشد و حضور معنوی جای گرفته در عرفان اسلامی، آسان‌تر از هر چیز دیگر، عطش مشتاقان طالب خداوند را فرو می‌نشاند. (نصر، ۱۳۸۳: ۱۱۴)

«معنویت‌گرایی اسلام، نه سلوکی منحاز و منعزل از چرخه عادی حیات که در متن زندگی روزمره جاری است و در آن، مرزی بین ماده و معنا و عرفی و قدسی وجود ندارد. روح کلی آن عبادت و عبودیت خداوند است که از حیث مفهوم و مصداق همه شئون زندگی را در بر می‌گیرد... سیر و سلوک همه جانبه و فراگیر تنها در عرفان ناب اسلامی امکان می‌یابد.» (رودگر، ۱۳۸۸: ۵۴)

علامه طباطبایی نیز در تحلیل معنویت مورد نظر اسلام و جایگاه و اهمیت آن می‌نویسد:

در آیین مقدس اسلام، روش زندگی طوری تنظیم شده که زندگی اجتماعی و مادی انسان به منزله گاهواره‌ای است که زندگی معنوی در آن پروریده می‌شود. نورانیت معنوی يك فرد مسلمان که دستورات اسلامی را اجرا می‌کند، نورانیتی است که همه اعمال فردی و اجتماعی، وی را نورانی ساخته، پاك می‌کند. وی در حالی که با مردم است، با خدای خود

است و در حالی که در میان جمع است، در خلوتگه راز به سر می‌برد و در حالی که برای مقاصد مادی خود در تکاپو و تلاش می‌باشد و گرفتار يك سلسله پیش‌آمدهای شیرین و تلخ، گوارا و ناگوارا و زیبا و زشت و پای‌بند حوادث این جهان پرآشوب است، دلی دارد آزاد و در جهانی است آرام و به هر سو که روی می‌آورد، جز روی خدای خود نمی‌بیند. يك فرد مسلمان معتبد زندگی معنوی خود را در هر گوشه و کنار زندگی مادی خود پهن کرده، هر جا باشد و به هر عملی بپردازد، به خدای خود راه دارد و هر اشتغال مادی برای وی به منزله آینه‌ای است که خدای خود را به وی نشان می‌دهد، ولی دیگران که به فکر زندگی معنوی می‌افتند، زندگی عادی و فطری را میان خود و حقیقتی که می‌جویند، حجابی فرض می‌کنند و در نتیجه، ناچار، زندگی عادی را ترك گفته و مانند رهبانان نصارا یا برهمنان هندی یا مرتاضان جوکی برای زندگی معنوی و تکامل روحی، راهی غیر معتاد در پیش می‌گیرند. (طباطبایی، ۱۳۸۸، ج ۱: ۳۵؛ نک: مطهری، ج ۳: ۲۹۳)

به بیان دیگر، در اسلام، هیچ مرز مفارقی میان عمل مفید به حال آخرت و عمل اختصاصا دنیوی وجود ندارد و از مفهوم عمل صالح که پاداش آن لقای پروردگار است، (کهف: ۱۱۰) هیچ تخصیصی معطوف به این جهان یا آن جهان فهمیده نمی‌شود. در اسلام حتی به لحاظ فیزیکی و جغرافیایی نیز هیچ حایل و فاصله‌ای میان اعمال مناسکی و اعمال معیشتی فرض نشده است و برخلاف تمایزگذاری معمول، امور قدسی و عرفی، به شدت در هم آمیخته‌اند؛ (جمعه: ۱۰) چه بسا عمل دنیوی مصاب که از بسیاری از اعمال مناسکی اخروی، مؤثرتر و نزد پروردگار، محبوب‌تر باشد. (شجاعی زند، ۱۳۸۱: ۴۱۹)

یکی از بنیادهای معرفتی، بینشی و عاطفی معنویت دینی، ایمان و اعتقاد قلبی جازم به برخی متعلقات به تبع و در شعاع ایمان به خداوند است. به بیان مطهری:

زیربنای همه اصول اخلاقی و منطق همه آنها و بلکه سرسلسله همه معنویات، ایمان مذهبی یعنی ایمان و اعتقاد به خداست. کرامت، شرافت، تقوا، عفت، امانت، راستی، درست‌کاری، فداکاری، احسان، صلح و سلم بودن با خلق خدا، طرفداری از عدالت، از حقوق بشر و بالاخره همه اموری که فضیلت بشری نامیده می‌شود و همه افراد و ملت‌ها، آنها را تقدیس می‌کنند و آنهايي هم که ندارند، تظاهر به داشتن آنها می‌کنند، مبتنی بر اصل ایمان است. زیربنای هر اندیشه معنوی، ایمان به خداست. (مطهری، ۱۳۸۳: ج ۲۳، ۷۶۱-۷۶۲)

مؤمن برای نیل به کمال معنوی، علاوه بر اعتقاد و ایمان به برخی اصول باید عمل خود را نیز بر پایه قواعد و احکام شریعت و بایدها و نبایدهای فقهی و اخلاقی آن مبتنی سازد. به بیان برخی اندیشمندان:

شریعت تجسم اراده الهی است که آدمی هم در زندگی خصوصی و هم زندگی عمومی اش [باید] طبق آن زندگی کند. شریعت، راهنمای فعل بشری است و همه وجوه حیات او را شامل می‌شود. آدمی با زیستن طبق شریعت، تمامی وجود خویش را در «دست» خدا می‌نهد. بدین سان، شریعت با مد نظر قرار دادن تمامی جوانب فعل بشری، همه زندگی را قداست می‌بخشد و به آن چه دنیوی‌ترین فعالیت‌ها می‌نماید، فحوایی دینی می‌بخشد. شریعت، راهی است که آدمی با کمک آن می‌تواند به حیات روزمره‌اش، معنایی دینی ببخشد و این حیات را به یک مرکز معنوی پیوند دهد. شریعت الهی بسان شبکه‌ای از احکام و نگرش‌هایی است که بر همه حیات بشری حاکمند و در تمامیت خویش و به لحاظ ماهیت همه‌گیرشان می‌توانند انسان و جامعه را طبق اصل مسلط اسلام یعنی توحید، متحد سازند. شریعت، وسیله‌ای است که به کمک آن، توحید در حیات بشری محقق می‌شود. (نصر، ۱۳۸۲: ۱۲۶ و ۱۳۱؛ نصر، ۱۳۹۰: ۱۵۲)

خاستگاه تمدن

در بیان چیستی تمدن روشن شد که تمدن به عنوان یک مفهوم انتزاعی، نمایانگر مجموعه‌ای از عناصر و مؤلفه‌های متکثر، متنوع و در هم آمیخته‌ای است که از آنها با وصف تألیفی و ترکیبی، عنوان «تمدن» انتزاع می‌شود. در بحث از خاستگاه نیز بیشتر دیدگاه‌ها به خود تمدن به عنوان هویت ترکیبی و تجمعی و نه عناصر و مؤلفه‌های تشکیل دهنده آن توجه کرده‌اند.

تردیدی نیست که با استناد به منطق جهان‌شمول علی و معلولی، تمدن نیز به مثابه سازه تألیفی، هویت ترکیبی و نظام جامع فرهنگی و اجتماعی، در مرحله رویش، بالندگی، قوام و استمرار به مجموعه‌ای از علل و عوامل مادی و غیرمادی متکی است. برخی از اندیشمندان نیز به صورت صریح یا ضمنی در مقام احصای این عوامل برآمده‌اند. گفتنی است در بیشتر دیدگاه‌ها، دین و معنویت دینی همواره به عنوان یکی از بنیادهای مقوم به ویژه در خلق و استمرار تمدن‌های شرقی ذکر شده است.

این نوشتار برای تبیین چرایی تمدن به مثابه یک عینیت تاریخی و اجتماعی تلاش می‌کند با کاوش در عوامل مؤثر در شکل‌گیری و بقای آن، جایگاه معنویت را در این چرخه مشخص کند و از این طریق، یکی از بنیادهای اصیل همه تمدن‌های بشری به ویژه تمدن اسلامی موعود، بیشتر معرفی شود. مراد از خاستگاه معنوی، همه عوامل، زمینه‌ها و وضعیت‌های ذهنی، روحی، اندیشه‌ای و معنایی است که مستقیم و غیرمستقیم در آفرینش مؤلفه‌های تمدنی و تطور و تکامل آنها مؤثر بوده است.

معضل اساسی در مسیر کشف روابط علی در جهان فرهنگ و تمدن این است که به دلیل ماهیت شبکه‌ای و درآمیختگی و تأثیر و تأثر متقابل و لاینقطع عناصر آن، تعیین جایگاه علت و معلول در میان آنها آسان نیست. قوای روحی و افعال وجودی انسان (نظیر میل به سازگاری با محیط، ادراک و شناخت، تأمل و ورزی و دانش‌اندوزی، تجربه‌گرایی و مهارت‌افزایی، خیال‌پردازی و تخیل‌ورزی، خلاقیت و نوآوری، تنوع‌جویی، کمال‌طلبی، میل به تسخیر و استخدام) نیز به عنوان عمده‌ترین منابع خلق و شکوفایی عناصر فرهنگی و تمدنی، علاوه بر ارتباطات گسترده و درآمیختگی وجودی و کارکردی آنها با یکدیگر، خود نیز از آثار و جلوه‌های عینی خویش در یک چرخه دیالکتیکی پایان‌ناپذیر متأثرند. علاوه بر آن، انسان اجتماعی هم خالق فرهنگ و تمدن و هم مخلوق آنهاست. این ویژگی‌ها مجموعاً کشف روابط علی و معلولی را پیچیده و گاه ناممکن می‌سازند. شاید به همین دلیل، برخی از فیلسوفان تاریخ، توسل به منطق تعلیل برای شناسایی عوامل ایجاد و حفظ هویت‌های ترکیبی، انتزاعی و دیرینه همچون فرهنگ و تمدن را ناموجه و عقیم دانسته‌اند.

از دید اسپنگلر، پیدایش فرهنگ و جهان‌های تاریخی، امری مرموز و ناشناخته است و توضیح و توجیه چرایی و چگونگی آن نه از طریق اصل علیت و احصای عوامل علی، بلکه تنها از طریق بینش شهودی ممکن خواهد بود. سوروکین نیز در توضیح تکمیلی آن می‌افزاید:

مفاهیم علی تنها در چارچوب جهان طبیعی، صادق و قابل اطلاق‌اند و تعمیم آنها به جهان تاریخی، اشتباهی بزرگ و غیرقابل‌جبران است. در این‌جا ضرورت فطری هدایت یا سرنوشت - که با رویکردهای ادراکی مفاهیم ممکن نیست - خود، عامل تعیین‌کننده و توجیه‌کننده است. تجربه شهودی حیات، روزه‌ای از منطق تقدیر و سیر زندگی فرهنگ به روی ما می‌گشاید. شمار واقعی فرهنگ‌های بزرگ و زمان و مکان پیدایش آنها تصادفی است که خاستگاه آن را باید در کاینات و ورای مرزهای ادراک علی جست. البته سرنوشت این فرهنگ‌ها تنها از طریق منطق غریزی، شهودی و تاریخی قابل فهم و درک و توجیه است. (سوروکین، ۱۳۷۷: ۱۳۰ - ۱۳۱)

بیشتر جامعه‌شناسان و مردم‌شناسان به جای بحث مستقل از عوامل مؤثر در شکل‌گیری، استقرار و استمرار فرهنگ و تمدن به عنوان اساسی‌ترین دستاورد مادی و غیر مادی بشر در فرآیند زیست اجتماعی و تاریخی، از زمینه‌ها و عوامل مؤثر در اصل شکل‌گیری، تثبیت و پایایی جامعه انسانی و زندگی اجتماعی سخن گفته و فرهنگ و دیگر مؤلفه‌های حیات جمعی به عنوان محصولات و مصنوعات مشترک را به مثابه نتایج و پی‌آمدهای طبیعی و معمول این

روند، با واسطه به همان عوامل زیرساختی مستند ساخته‌اند. در خصوص علل و زمینه‌های سوق‌یابی بشر به زندگی اجتماعی، بیشتر اندیشمندان به ترکیبی از عوامل درونی و بیرونی استناد جسته‌اند. ادعای برخورداری انسان از طبیعت مدنی؛ گرایش خاص همچون غریزه جنسی؛ عوامل عاطفی (که موجب گرایش افراد به پیوند و انس با یکدیگر می‌گردد)؛ عقلانیت و انتخاب عقلانی (گزینش زندگی اجتماعی به عنوان طریقی معقول جهت تأمین و ارضای نیازهای متنوع مادی و معنوی)؛ روحیه استخدام‌گری (یعنی میل طبیعی انسان‌ها به بهره‌کشی متقابل از یکدیگر برای تأمین نیازهای مشترک یا دیگر دواعی)؛ تفاوت افراد در استعدادها و مواهب جسمی و روحی و نیاز و وابستگی متقابل آنها به یکدیگر از جمله این زمینه‌ها شمرده شده‌اند. (نک: مطهری، ۱۳۷۹: ج ۲، ۳۳۳ - ۳۳۵؛ همو، ۱۳۸۰: ج ۶، ۴۳۶؛ دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۳: ۲۴۹-۳۰۶؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۸: ج ۳، ۲۷-۲۸)

۱. تمدن و مبانی انسان‌شناختی آن

الف) تطور وجودی انسان و پیدایش تمدن

انسان‌شناسان تکامل‌گرا در فرآیند رشد و تطور زیستی انسان و در چینه‌شناسی تاریخی و خطی، گونه‌های مختلفی را با استناد به برخی شواهد باستان‌شناختی برشمرده‌اند. گونه‌هایی که هر یک با خصوصیات فیزیکی و توانش‌های جسمی و ذهنی خاص در مقطعی از تاریخ این جهان و در بخشی از جغرافیای مسکون به شیوه‌های نه‌چندان مشخصی زندگی کرده و یکی بعد از دیگر دست‌خوش انقراض شده‌اند. نسل کنونی بشر، آخرین بازپس‌کننده در داستان آفرینش انسان است که تاکنون حدود صد هزار سال از عمر خود را پشت سر گذاشته است.

از دید ایشان، هر چند نسل‌های پیشین به نوعی در خلق مراحل اولیه فرهنگ نقشی ایفا کرده‌اند، اما این تنها «همو»ها (انسان خردمند) هستند که در کار فرهنگ‌سازی و تمدن‌آفرینی فعالانه وارد شده و هر نسل، رشد یافته‌تر از نسل قبل در این چرخه درگیر شده‌اند. توان‌مندی این گروه برای خلق و شکوفایی محصولات فرهنگی به کمال یابی قوا و ظرفیت‌های جسمی و روحی خاص همچون برخورداری از مغز شگفت‌انگیز، فیزیک بدنی مناسب و کسب قابلیت‌های لازم برای تعامل پیچیده با محیط مستند شده است. (نک: امان‌اللهی بهاروند، ۱۳۹۳: ۷۸ - ۱۱۷) نسل امروز بشر، نسل کمال یافته یعنی هموساپین‌ها یا انسان‌های خردمند خردمند است.

از نظر این اندیشمندان، جلوه‌های تمدنی بشر نیز در فرآیند تکامل خود تاکنون مراحل

پنج‌گانه (کهن سنگی، میانه سنگی، انقلاب سنگی، انقلاب نو سنگی، انقلاب شهرنشینی و انقلاب صنعتی) را با شاخص‌ها و جلوه‌نمایی‌های ویژه پشت سر نهاده و در عصر کنونی یعنی عصر صنعتی، ظرفیت‌های محیرالعقولی از آن به ظهور رسیده است و روند تکاملی آن با شتابی باور نکردنی همچنان ادامه دارد. آفرینش محصولات فرهنگی و تمدنی و تطور آنها در هر یک از این دوره‌ها به عوامل و زیرساخت‌های متعددی با محوریت شکوفایی ظرفیت‌های وجودی انسان و تجربه‌های اکتسابی وی مستند شده است. (نک: لنسکی و لنسکی، ۱۳۶۹: ۱۲۵-۵۰۲؛ لوکاس، ۱۳۶۸: ج ۲؛ امان‌اللهی بهاروند، ۱۳۹۳: ۱۲۰-۲۶۰)

ب) استعداد‌های طبیعی و سرشتی

در سامانه وجودی و سرشتی بشر، استعدادها، تمایلات، فطریات و غرایز متعددی به ودیعت نهاده شده است. همه این تمایلات مربوط به اموری است که بشر در سیر تکاملی خود به آنها احتیاج دارد. (مطهری، ۱۳۸۰: ج ۳، ۴۰۴) علامه طباطبایی در بیان نقش زیرساختی فطرت در شکل‌گیری جامعه و فرهنگ می‌نویسد:

آدمی به خاطر احتیاج خود به تشکیل اجتماع و تأسیس مدنیت [دست زده] و به حکم فطرت، به هر چیزی که اجتماع بدان نیازمند است، فطرتش، او را در رسیدن به این هدف هدایت کرده است. (طباطبایی، ۱۳۶۳: ج ۲، ۴۷۸)

بی شک، فرهنگ و تمدن با همه عناصر متنوعش جزو این ضرورت‌هاست.

همچنین علامه طباطبایی به هدایت تکوینی بشر در انتخاب زندگی اجتماعی و برخورداری او از همه قوا و جهازات لازم برای خلق ملزومات زیستی‌اش اشاره می‌کند (طباطبایی، ۱۳۶۳: ج ۲، ۴۱۳؛ ج ۱۴، ۱۳۱؛ ج ۱، ۶۱۹) و با استناد به آیاتی، نقش الهام‌های فطری را در هدایت انسان به تشخیص ارزش‌های مثبت و منفی و طرح علوم عملی به عنوان یکی از بخش‌های کانونی فرهنگ و تمدن تبیین می‌کند. (طباطبایی، ۱۳۶۳: ج ۱، ۵۵۸؛ ج ۲، ۱۷۴؛ ج ۵، ۵۰۷؛ ج ۶، ۳۷۳؛ ج ۸، ۱۰۰؛ ج ۱۰، ۴۸۰) ایشان بر برخورداری فطری انسان از حس زیباشناختی برای تشخیص زشتی‌ها و زیبایی‌های حسی و عقلی و خلق جلوه‌های هنری تأکید کرده است. (طباطبایی، ۱۳۶۳: ج ۶، ۳۶۶)

امیال، کشش‌ها و گرایش‌های سرشتی متعدد و متنوع انسان منشأ رفتارهای مختلفی می‌شوند. امیال انسان از ویژگی‌هایی نظیر آگاهی و شعور، اراده و اختیار، هدفمندی و محرک بودن برای انجام دادن اعمال برخوردارند. این امیال در یک دسته‌بندی کلی به دو بخش

مشترک (امیال مشترک میان انسان و حیوان نظیر: میل به تغذیه، مسکن و جفت جویی) و اختصاصی (امیال اختصاصی انسان نظیر: خداجویی و خداخواهی، حقیقت جویی یا گرایش به شناخت حقایق، فضیلت خواهی یا گرایش به ارزش‌های اخلاقی، زیبایی خواهی و زیبایی دوستی (و زیبایی آفرینی یا هنر)، گرایش به خلاقیت و ابداع، گرایش به عشق و پرستش، جامعه‌گرایی، جاودانه خواهی، قدرت جویی و قدرت‌افزایی تقسیم می‌شوند. از دید انسان‌شناسان فلسفی، گرایش حقیقی در انسان، «میل به کمال» است و دیگر گرایش‌ها، بسته به تشخیص مصداق کمال و حدود دانش انسان، جلوه‌هایی از این میل شمرده می‌شوند. (دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۴: ۴۳۴-۴۴۵؛ مطهری، ۱۳۸۰، ج ۳، ۴۹۱-۵۰۱)

مجموعه‌ای از هیجان‌های اصلی (ترس، خشم و مهر) و فرعی (حسادت، رقابت و هم‌دلی) نیز برای انسان ذکر شده است. بدیهی است هیجان‌های فرعی و اکتسابی نیز همچون انگیزه‌های فرعی و اکتسابی به تبع محیط فرهنگی و اجتماعی، از تعدد و تنوع مصداقی فراوانی برخوردارند و تاکنون شمار دقیقی از آنها به دست نیامده است. برای گرایش‌های فطری انسان، ویژگی‌هایی ذکر شده است که مهم‌ترین آن عبارتند از:

۱. در همه افراد بشر وجود دارد؛
۲. در همه ادوار تاریخ وجود دارد؛
۳. در همه محیط‌ها، اقوام و جوامع به چشم می‌خورد؛
۴. قابل سلب و نفی کلی از انسان نیست؛
۵. عوامل خارجی در اصل وجود و عدم آن اثر ندارند، ولی در فعلیت و عدم فعلیت و شدت و ضعف آن نقش دارند. (دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۴: ۴۷۴؛ نک: دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۴: ۳۶۹-۵۲۳؛ کلاین برگ، ۱۳۶۸، ج ۱، ۸۷-۲۵۹؛ ج ۲، ۳۷۷-۴۲۵؛ فرانسوا دورتیه، ۱۳۸۹: ۱۷۹-۲۲۵ و ۴۷۳-۵۲۷)

ج) توانش‌های انسانی

برخی اندیشمندان از توانش‌های فطری و غریزی انسان به عنوان پیش‌نیازهای ضروری برای خلق فرهنگ و تمدن یاد کرده‌اند:

توان انسان در ابزارسازی، تجربه‌اندوزی، حفظ و نگه‌داری تجارب به عنوان پایه‌ای برای تجارب بعدی، قدرت انتقال تجربیات و مکتسبات خود از طریق تفهیم و آموزش، استعداد یادگیری و کسب تجارب و مکتسبات دیگران از راه زبان و خط، مجهز بودن به نیروی عقل و خرد، برخورداری از قدرت خلاقیت، آفرینندگی و ابداع، میل ذاتی و علاقه فطری به

نوآوری، کمال جویی و میل غیر متناهی به پیشرفت. برخی عوامل نیز همچون داشتن نیازهای متنوع و انگیزه و تلاش مستمر برای ارضای آنها به عنوان عوامل تقویت‌کننده انگیزه و سرعت بخش به روند پیشرفت انسان ذکر شده است. (نک: مطهری، ۱۳۷۹: ج ۲، ۴۹۵؛ ۱۳۸۰: ج ۱۳، ۷۸۸، ۷۹۴)

برجسته‌ترین توانش انسان، قدرت خلاقه اوست. بی‌تردید، تمدن در یک نگرش ایستا، نمودی از انبوه خلاقیت‌های متنوع و متراکم است که در قالب مظاهر مختلفی به ظهور رسیده. اکنون باید پرسید: خلاقیت به عنوان یک متغیر وابسته بر اثر چه عواملی و در چه موقعیت‌هایی امکان ظهور دارد؟ برخی تمدن‌پژوهان به پنج عامل مهم در این باره اشاره کرده‌اند:

نبوغ فراحسی و فراعقلی (عامل مهم اکتشاف یا آفرینش نظام‌های فرهنگی توسط افراد یا گروه‌ها)؛ نیاز اجتماعی (احساس نیاز به داشتن یا ضرورت ایجاد نظامی نواعم از علمی، تکنولوژیکی، نظامی، دینی، اخلاقی و هنری)؛ پیوند جریان‌های فرهنگی (اشاعه فرهنگی)؛ آزادی فرهنگی (زمینه‌های فرهنگی و اجتماعی مناسب برای خلق اندیشه‌ها، عینیت دادن به آنها و انتقال آنها به جمع)؛ شانس (مجموعه‌ای از شرایط مساعد اتفاقی و نامنتظره که موجب برانگیختن اندیشه می‌شود). مجموع این عوامل در خلاقیت افراد و گروه‌ها نقش مهمی ایفا می‌کنند. (نک: سوروکین، ۱۳۷۷: ۲۷۰-۲۷۱)

د) عقلانیت نظری و عملی

تفکر و تعقل دارای خاستگاه فطری است، اما شکوفایی و فعلیت‌یابی استعداد‌های آن به ظروف و شرایط محیطی بستگی دارد. از آنجا که آثار و نقش‌های آن به وضعیت فعلیت‌یافته آن منتسب است، از آن نه تنها به عنوان عاملی مستقل در کنار دیگر قوای وجودی دارای خاستگاه فطری یاد می‌شود، بلکه در رأس و به عنوان مهم‌ترین و بنیادی‌ترین قوای نفسانی قرار دارد. دریافت‌های شهودی نیز به دلیل سازگاری با ادراکات عقلی در این بخش ذکر می‌شود. علامه طباطبایی به نقش عقل سلیم و مدرکات عقلانی (فهم‌های متعارف) در هدایت بشر به حق و صواب، اجابت دعوت حق، سیر در آفاق و انفس، تفسیر وحی، تشخیص حق و باطل، حسن و قبح، سعادت و شقاوت، کنترل احساسات، هیجان‌ها و تمایلات نفسانی و تأمین بخش قابل توجهی از ملزومات زیستی‌اش در مسیر نیل به کمال و سعادت غایی توجه داده است. (نک: طباطبایی، ۱۳۶۳: ج ۲، ۲۲۲، ۲۸۲؛ ج ۵، ۳۲۴، ۴۴۳؛ ج ۶، ۲۱۶، ۲۵۲؛ ج ۸، ۶۶؛ ج ۱۰، ۷۹)

عقل عملی انسان (با وجود اختلاف نظرهایی که در چیستی، کارکرد و نسبت آن با عقل

نظری وجود دارد)، به دلیل نقش‌آفرینی در خلق برخی آثار بسیار مهم و زیرساختی (همچون اعتبارسازی، شوق‌انگیزی و هدایت اراده‌های فردی و جمعی در خلق واقعیت‌های فرهنگی و اجتماعی، راهبری در مسیر سیاست‌گذاری، تصمیم‌سازی، مدیریت و اجرای امور، تدبیر اراده‌ها و گزینش‌های فردی و جمعی، تشخیص تناسب میان فعل با نتایج و آثار آشکار و پنهان، هدایت بینش‌ها و گرایش‌ها در قالب مشهورات، مسلمات، آرای محموده، تجربه‌های زیستی، سیره‌های عقلایی و عادت‌واره‌های جمعی) یکی از عوامل بنیادین در خلق و آفرینش فرهنگ و تمدن بشری به شمار می‌آید.

علامه طباطبایی در توضیح اعتبارات به عنوان یکی از برجسته‌ترین مصنوعات عقل عملی و نقش آن در شکل‌گیری و استمرار حیات اجتماعی به نکات بدیعی اشاره کرده است. از دید ایشان، هسته کانونی فرهنگ به اندیشه‌های حقیقی و عناصر پیرامونی آن به اندیشه‌های اعتباری بشر مستندند. اندیشه‌های اعتباری، محصولات عقل عملی در ارتباط با نیازها و اقتضائات محیط اجتماعی‌اند. اعتبارات عقل عملی در متن واقعیت‌های انسانی، اجتماعی، تاریخی و فرهنگی قرار می‌گیرند. این اعتبارات هم با وساطت آگاهی، اراده و عزم انسانی موجود می‌شوند و هم پی‌آمدهای غیر اعتباری و تکوینی دارند. اعتبارات عقل عملی به دو قسم اعتبارات قبل از اجتماع و اعتبارات بعد از اجتماع تقسیم می‌شوند. اعتباریات بعد از اجتماع به زندگی اجتماعی بشر مربوطند و موضوع مطالعه علوم اجتماعی هستند.

اعتباریات عملی، لازمه فعالیت قوای فعاله انسان (یا هر موجود زنده) هستند. این اعتباریات مولود یا طفیلی احساساتی هستند که مناسب قوای فعاله‌اند و از جهت ثبات، تغییر، بقا و زوال تابع آن احساسات درونی‌اند. احساسات نیز دو گونه‌اند: احساسات عمومی لازم نوعیت نوع و تابع ساختمان طبیعی چون اراده و کراهت مطلق و مطلق حبّ و بغض و احساسات خصوصی قابل‌تبدل و تغییر. به دلیل همین دوگانگی، اعتباریات عملی نیز به دو قسم تقسیم می‌شوند:

۱. اعتباریات عمومی ثابت نامتغیر مانند اعتبار اجتماع؛

۲. اعتباریات خصوصی قابل‌تغییر مانند زشتی‌ها و زیبایی‌های خصوصی و اشکال‌گوناگون اجتماعات.

انسان می‌تواند هر سبک اجتماعی را که روزی خوب شمرده می‌شود، روزی دیگر، بد بشمارد، ولی نمی‌تواند از اصل اجتماع چشم‌پوشد یا اصل خوبی و بدی را فراموش کند. انسان

در اعتباریات عملی خود، محکوم طبیعت و پیرو هدایت فطرت و غریزه خود است. طبیعت و فطرت برای نیل به هدف خود، انسان را به سوی واقعیت خارج می‌کشاند و قوای فعاله و مدرکه را با واقعیت خارج ارتباط می‌دهد و ادراکی که در خارج به طور اطلاق می‌تواند در ظرف وی بگنجد، همان علم است و بس. (مطهری، ۱۳۸۰: ج ۶، ۴۱۳، ۴۲۸، ۴۴۰)

مطهری نیز در پانوشت توضیحی خود می‌نویسد:

ادراکات اعتباری فرض‌هایی است که ذهن به منظور رفع احتیاجات حیاتی، آنها را ساخته و جنبه وضعی و قراردادی و فرضی و اعتباری دارد و با واقع و نفس الامر سر و کاری ندارد. ادراکات اعتباری تابع احتیاجات حیاتی و عوامل مخصوص محیط است و با تغییر آنها تغییر می‌کند. ادراکات اعتباری مولود «اصل کوشش برای حیات» و تابع «اصل انطباق با احتیاجات» است و مانند بسیاری دیگر از شئون جسمانی و نفسانی یک سیر تکاملی و «نشو و ارتقا» را طی می‌کند. نفسانیات حیوان یعنی تمایلات و احساسات و اندیشه‌های ناشی از آنها - اندیشه‌های اعتباری - تابع و طفیلی هستند و به منزله ابزاری هستند که طبیعت آنها را برای رسیدن به هدف و مقصد خویش ساخته است. (مطهری، ۱۳۸۰: ج ۶، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۷، ۴۱۱)

۲. تمدن و منشأ حیوانی آن

از دید بیشتر تمدن‌پژوهان، وحی، امر متعالی، امداد غیبی، معنویت دینی یا دین (به مثابه یک فرائه‌اد، از طریق اعطای جهان‌بینی، نظام ارزشی، قواعد رفتاری، منطق زیستی و آیین زندگی) یکی از عوامل مؤثر و بلکه از جهاتی بی‌بدیل در خلق، بالندگی، استقرار و استمرار تمدن‌های بشری شمرده می‌شود.

به ادعای نصر، تمامی تمدن‌هایی که ما از آنها آگاهی داریم، چه آنهایی که هنوز وجود دارند و چه آنهایی که از بین رفته‌اند، به وسیله یک دین خلق شده‌اند:

تمدن چینی بر اساس کنفوسیوس‌سیسم و تائوئیسیسم، تمدن غربی بر اساس مسیحیت، تمدن اسلامی بر اساس اسلام، تمدن رومی بر اساس دین رومی، تمدن مصر بر اساس دین مصری ایجاد شده‌اند. (به نقل از: بابایی، ۱۳۹۳: ۳۹۴)

سوروکین نیز در استدلالی معکوس، مذهب‌ستیزی را از جمله علایم مرگ روحی و معنوی یک فرهنگ یا تمدن شمرده است. (سوروکین، ۱۳۷۷: ۱۱۸)

از دید برخی تمدن‌پژوهان، «اگر اختراع‌ها، اکتشاف‌ها و آفرینش‌های بزرگ را [مطالعه کنیم]، خواهیم دید که شهود فراحسی و فراعقلی، روشنگری و وحی و الهام در مراحل اولیه خلاقیت و اکتشاف‌های علمی، فنی، دینی، فلسفی، هنری، حقوقی، اخلاقی و سیاسی نقش

مهمی ایفا کرده است». (سوروکین، ۱۳۷۷: ۲۸۶) کروبر، از فیلسوفان تاریخ نیز بسط و تعمیق باورهای دینی را در جامعه خاستگاه تحقق تدریجی دیگر عناصر و مؤلفه‌های تمدنی می‌داند: «عموما چنین به نظر می‌رسد که ابتدا دین است که به اوج و اعتلا می‌رسد و سپس نوبت به پویایی‌های هنری و فکری (علمی و فلسفی) می‌رسد که به تدریج، خود را از قید و تمهیدات دینی می‌رهانند... من حتی برای نمونه هم نمی‌توانم تصور کنم ملتی ابتدا در علم و فلسفه و هنر به اوج برسد، سپس با الگوهای دینی که از نظر غریزی و نهادی بسیار مهم‌ترند، پا به عرصه پویایی خود گذاشته باشد.» (به نقل از: سوروکین، ۱۳۷۷: ۲۰۵) طبق این بیان، فرآیند شکل‌گیری فرهنگ و تمدن همواره با ظهور و بالندگی دین، آغاز شده و در ادامه، با جلوه‌ها و مظاهر هنری، علمی و فلسفی ناشی از آن استمرار یافته است.

علامه طباطبایی نیز در بیان جایگاه محوری دین در فرهنگ‌سازی و تمدن‌آفرینی می‌نویسد:

در خصوص بشر باید طریق دیگری غیر از طریق تفکر و تعقل برای تعلیم راه حق و طریق کمال و سعادت بوده باشد و آن طریق، وحی است. [خدا بدین وسیله] دستوراتی عملی و اعتقادی به او می‌آموزد که به کار بستن آن دستورات، وی را در زندگی دنیوی و اخروی رستگار می‌کند. (طباطبایی، ۱۳۶۳: ج ۱۰: ۳۹۰)

تمدن و اصلاح حال دنیا و همچنین عبادت و اصلاح حال آخرت را وحی الهی به انبیای گذشته و امت‌های آنان آموخته است و آنان را به انواع عبادات و وضع قوانین کلی که عقل سلیم درک می‌کند (مانند دستورهای مربوط به هم‌زیستی صالح و اجتناب از ظلم و اسراف و اعانت ظالم و از این قبیل خیرات و شرور) هدایت کرده است. انبیا، مردم را به اجتماع و تشکل جامعه دعوت کرده و آنان را به خیر و صلاح و اجتناب از شر و فحشا و فساد واداشته‌اند. (طباطبایی، ۱۳۶۳: ج ۷، ۲۹۸) آن‌چه سنت پسندیده - اعتقادی و عملی - در جوامع بشری یافت می‌شود، همه از آثار نبوت انبیاست. (طباطبایی، ۱۳۶۳: ج ۷، ۳۰۶ و ۳۸۵) تمامی احکام و قوانین صالح که در میان مردم جاری بوده و هست، همه به وسیله انبیا بین آنان جریان یافته است. عواطف و افکار بشر ممکن است او را به غذا و مسکن و نکاح و لباس صالح برای زندگی و جلب منافع و دفع مضار و مکاره هدایت کند، اما معارف الهی و اخلاق فاضله و شرایی که عمل به آن، حافظ معارف و اخلاقیات است، از رشحات افکار بشر نیست، هر چند بشر نابغه و دارای افکار عالی اجتماعی هم باشد. (طباطبایی، ۱۳۶۳: ج ۷، ۳۷۶) از دید مطهری، تمدن بشر دو جنبه دارد: مادی و معنوی. جنبه مادی تمدن، جنبه فنی و صنعتی آن است که دوره

به دوره تکامل یافته تا به امروز رسیده است. جنبه معنوی تمدن نیز مربوط به روابط انسانی انسان هاست. جنبه معنوی تمدن مرهون تعلیمات پیامبران است و در پرتو جنبه معنوی تمدن، جنبه‌های مادی آن نیز مجال رشد می‌یابد. از این رو، پیامبران در تکامل جنبه معنوی تمدن، مستقیم و در تکامل جنبه مادی، غیر مستقیم نقش دارند. (مطهری، ۱۳۷۹: ج ۲، ۱۷۱) مطهری نقش دین را در تأمین دو منبع کانونی فرهنگ یعنی جهان بینی و ایدئولوژی، مکتب یا به تعبیر دین، شریعت (مجموعه‌ای از باید‌ها و نبایدهای مبتنی بر جهان بینی = حکمت عملی)، بی‌بدیل می‌داند و می‌نویسد:

امروز دیگر جای تردید نیست که مکتب و ایدئولوژی از ضروریات حیات اجتماعی است. این چنین مکتبی را چه کسی قادر است طرح و پی‌ریزی کند؟ بدون شک، عقل یک فرد قادر نیست. آیا عقل جمع قادر است؟ آیا انسان می‌تواند با استفاده از مجموع تجارب و معلومات گذشته و حال خود چنین طرحی بریزد؟ پس چه باید کرد؟ این جاست که اگر دیدی راستین درباره هستی و خلقت داشته باشیم، نظام هستی را نظامی متعادل بدانیم، خلأ و پوچی را از هستی نفی نماییم، باید اعتراف کنیم که دستگاه عظیم خلقت این نیاز بزرگ را، این بزرگ‌ترین نیازها را مهمل نگذاشته و از افقی مافوق افق عقل انسان یعنی افق وحی، خطوط اصلی این شاهراه را مشخص کرده است (اصل نبوت). کار عقل و علم، حرکت در درون این خطوط اصلی است. (مطهری، ۱۳۷۹: ج ۲، ۵۵-۵۶؛ همچنین نک: مصباح یزدی، ۱۳۶۸: ۲۴۲-۲۴۴)

مطهری در بیان دیگر گونه‌های تأثیر تعالیم انبیای الهی در فرهنگ بشری به نقش مذهب در تحکیم پشتوانه ارزش‌های اخلاقی، استوار ساختن پیمان‌ها، آزادی انسان‌ها از اسارت‌های اجتماعی (استبداد، ظلم و تبعیض)، کمک به خودشناسی و خودسازی، پرورش استعداد‌های متنوع انسانی (اعم از جسمی و روحی، مادی و معنوی، فکری و عاطفی، فردی و اجتماعی) اشاره کرده است. (مطهری، ۱۳۷۹: ج ۲، ۱۷۳، ۲۴۲، ۲۸۴)

ظرفیت‌های فکری، معنوی و عاطفی موجود در عرفان‌های دینی نیز (که به ویژه در صورت‌بندی برخی مؤلفه‌های تمدنی همچون هنر نقش داشته است) و عشق اولیا به کمال روحی و معنوی از مجرای جامعه‌سازی و سیر من الحق الی الخلق و سیر من الخلق الی الحق، یکی دیگر از نمودهای تمدن‌سازی دینی ذکر شده است.

۳. تمدن و دیگر عوامل اثرگذار

برخی از اندیشمندان بر عوامل دیگری به عنوان منشأ اصلی یا تمهیدی و تکمیلی برای همه

یا برخی مؤلفه‌های فرهنگی و تمدنی تأکید کرده‌اند که از آن جمله می‌توان به این موارد اشاره کرد: برخورداری انسان از مغز بزرگ و سیستم عصبی پیچیده، زبان و تفکر انتزاعی (چاپلید، ۱۳۵۲: ۱۴-۳۲)؛ کثرت ورود یک فکر به مغز انسان، توارث افکار، تلقین، اعتیاد، تربیت، تکامل معلومات (مطهری، ۱۳۸۰: ج ۶، ۴۴۲-۴۴۴)؛ تجربه‌های زیستی و فعالیت‌های عملی؛ نقش میراث فرهنگی و نیز نقش محیط و سیاست‌های تشویقی و تنبیهی آن در حصول عادت‌واره‌های جمعی و ترجیح دادن برخی الگوها و رویه‌ها؛ نقش الگوها و اسوه‌های تربیتی، انتخاب و عمل اکثریت بر الگوگیری، تقلید و تبعیت دیگر اعضای جامعه (طباطبایی، ج ۶: ۱۱، ۱۱۷، ۲۳۳، ۲۴۵)؛ مبارزه دایم و تکاپوی بی‌وقفه جامعه به ویژه اقلیت خلّاق آن با محیط نه چندان مساعد و مطلوب و نه چندان نامساعد و سخت برای تأمین نیازهای ضروری (توین بی، به نقل از: سوروکین، ۱۴۲-۱۴۳)؛ تسری اصل اخلاقی اراده معطوف به حیات (به مثابه نوعی جهان‌بینی و فلسفه اخلاقی جهان‌شمول) در فکر، رفتار، فرهنگ و نهاد‌های اجتماعی (شوایتزر، به نقل از: سوروکین، ۲۱۳)؛ باور غالب (آرمان‌ها یا ارزش‌های سیاسی، اقتصادی، زیباشناختی و دینی تسخیرکننده اذهان اکثریت اعضای یک جامعه) (نورتروپ، به نقل از: سوروکین، ۱۷۸)؛ سرزمین‌های نامساعد (که انسان را به معارضة قوی طلبیده و واکنش‌های فوق‌العاده خلّاقی را در او برمی‌انگیزاند)، تقسیم کار اجتماعی، تقابل و واکنش (پیکار و ستیز انسان‌ها با یکدیگر، با طبیعت، با شیاطین و نیروهای شرور هستی، با موانع و محدودیت‌ها، با دردها و رنج‌ها، تلاش بی‌وقفه جهت پاسخ‌دهی به نیازها، سیر و سلوک معنوی برای رهایی از برخی محدودیت‌های نفسانی و جلب توجه و عنایات خداوند و البته آمادگی انسان برای تحمل رنج‌های قهری ناشی از این مبارزه بی‌پایان) (توین بی، ۱۳۷۶: ۹۶-۱۳۳، ۹۹، ۱۱۸)؛ عوامل محیطی و جغرافیایی (که در تأثیر آنها بسیار سخن رفته است: نک: منتسکیو، ۱۳۶۲: ۳۹۰-۴۸۴)؛ ابن‌خلدون، ۱۳۷۵: ج ۱، ۱۵۰-۱۶۷)؛ کنیک، ۱۳۵۵: ۴۹-۵۳)؛ نیازهای اساسی و ضرورت‌های کارکردی (اعم از نیازهای فردی و ضرورت‌ها و اقتضائات حیات جمعی (ریتزر، ۱۳۸۴: ۱۲۷-۱۳۰)؛ ارتباط متقابل انسان با محیط طبیعی و محیط انسانی یا نظام فرهنگی اجتماعی (برگر و لوکمان، ۱۳۷۵: ۷۵)؛ ضرورت‌های انسان‌شناختی (مثل بی‌ثباتی ذاتی ارگانیسم انسانی، میل به خودشکوفایی و رهایی از در خود بودن، پاسخ‌گویی به نیازها، هدایت سابق‌های وجودی) (برگر و لوکمان، ۱۳۷۵: ۷۹-۸۰)؛ انرژی‌های ذخیره شده، جاذبه‌ها و دافعه‌های وجودی و میل به بقا (دیرکس، ۱۳۸۰: ۸۰)؛ قشر روشن‌فکران و متفکران به عنوان

مولدان، موجدان و حاملان هسته‌های عقلانی و صور نهادی شده تمدن (صدری، ۱۳۸۰: ۳۱)؛ اخلاق ریاضت‌کشانه پروتستانی (به عنوان یکی از بنیادهای اصلی تمدن صنعتی غرب در تلقی ماکس وبر)، تضادهای اجتماعی بر سر اقلام کم‌یاب و تلاش برای اصلاح نظام و روابط اقتصادی حاکم (در تلقی کارل مارکس)؛ ظهور قهرمانان، ایدئولوژی‌ها و فلسفه‌های اجتماعی، رهبران قدرتمند سیاسی به عنوان سلسله‌جنبانان تحولات فرهنگی و تغییرات اجتماعی (نک: روشه، ۱۳۸۱)؛ اشاعه فرهنگی، استقراض فرهنگ‌ها از یکدیگر و مبادلات فرهنگی و تمدنی میان جوامع مختلف.

معنویت اسلامی و تمدن مهدوی

تعبیر «تمدن اسلامی» ناظر به تمدنی است که در قرون اولیه ظهور اسلام و تحت تأثیر آن در کشورهای اسلامی به وقوع پیوست. در گفتمان شیعی، علاوه بر این کاربرد، به تمدن آرمانی و بی‌بدیل مهدوی اشاره دارد که در پایان تاریخ، به اقتضای وعده خداوند و بر پایه تفسیر مترقی تعالیم دینی به رهبری مستقیم امام معصوم علیه السلام و در راستای تحقق آرمان‌های متعالی ادیان الهی استقرار خواهد یافت.

در این نوشتار، تمدن اسلامی در یک تلقی ارزش‌گذارانه و تجویزی، ناظر به این تمدن موعود است. بدیهی است معنویت مورد نظر به عنوان خاستگاه مدینه فاضله دینی و تمدن تمام‌عیار مهدوی، معنویت برآمده از ایمان و باور عمیق به اصول اعتقادی اسلام و سلوک روحانی زاهدانه، مراقبانه و بی‌وقفه بر مدار شریعت اسلام و در هم‌سویی کامل نظری و عملی با اصول اسلام و روح حاکم بر آن و غایت‌طلبی کمال‌جویانه در تقرب به خداوند است. جلوه‌های شناختی، عاطفی و رفتاری این سلوک بی‌منتها، ابتدا در سطوح مختلف زندگی فردی و اجتماعی مؤمن سالک نمود می‌یابد. سپس از مجرای اندیشه، اراده و عمل اجتماعی آحاد مؤمن در حیات جمعی و شبکه‌های بین‌الذهانی آنها بازتاب پیدا می‌کند و به تدریج، به شکل‌گیری جهان‌زیست مشترک آنها منجر می‌شود. صورت ترکیبی، تراکمی و تجمیعی جلوه‌های نرم و سخت این جهان‌زیست مشترک را در تجلی آفاقی‌اش، مدینه فاضله یا تمدن اسلامی می‌نامند.

تمدن جهان‌شمول موعود اسلام به اقتضای طبیعی در مرحله شکل‌گیری، استقرار، گسترش و استمرار بر عنصر دین و معنویت دینی اتکا دارد. استقرار این تمدن، بیشترین زمینه و فرصت را برای تبلیغ، گسترش و تعمیق این نوع معنویت در سطوح انفسی (ذهن، ضمیر، شخصیت و

باطن آدمیان) و سطوح آفاقی (نهادها، ساختارها، نظام‌ها، روابط و رفتارهای فردی و اجتماعی آنها) فراهم خواهد ساخت.

تحقق قطعی این آرمان در منابع دینی نوید داده شده است. علامه طباطبایی در تحلیلی انسان‌شناختی و هستی‌شناختی از روند تحقق این وعده الهی می‌نویسد:
سرانجام، دنیا تسلیم دین حق خواهد گشت؛ چون این وعده خداوند است که «و العاقبة للتقوی». (طه: ۲)

علاوه بر اینکه نوع انسانی به دلیل فطرتی که در او به ودیعه سپرده‌اند، طالب سعادت حقیقی خویش است و سعادت حقیقی او این است که بر کرسی فرماندهی بر جسم و جان خویش مسلط شود، زمام حیات اجتماعی‌اش را به دست خویش بگیرد، حظی که می‌تواند از سلوک خود در دنیا و آخرت بگیرد، به دست آورد و این همان اسلام و دین توحید است. اسلام، هدف نهایی نوع بشر و کمالی است که بشر با غریزه خود، رو به سویش می‌رود، چه به طور تفصیل توجه به این سیر خود داشته باشد یا نداشته باشد، تجربه‌های پی در پی که در سایر انواع موجودات شده، نیز این معنا را به طور قطع ثابت کرده که هر نوع از انواع موجودات در سیر تکاملی خود متوجه به سوی آن هدفی است که متناسب با خلقت و وجود اوست و نظام خلقت، او را به سوی آن هدف سوق می‌دهد. انسان هم یک نوع از انواع موجودات است و از این قانون کلی مستثنا نیست». (طباطبایی، ۱۳۶۳: ج ۴، ۲۰۸-۲۰۹)
مطهری نیز از موضع فلسفه تاریخی می‌نویسد:

جامعه‌ها و تمدن‌ها و فرهنگ‌ها به سوی یگانه شدن و متحدالشکل شدن و در نهایت امر، در یکدیگر ادغام شدن سیر می‌کنند و آینده جوامع انسانی، جامعه جهانی واحد تکامل یافته است که در آن، همه ارزش‌های امکانی انسانیت به فعلیت می‌رسند و انسان به کمال حقیقی و سعادت واقعی خود و بالاخره به انسانیت اصیل خود دست خواهد یافت.
(مطهری، ۱۳۷۹: ج ۲، ۳۵۹)

بی‌تردید، آرمان‌های بزرگ و بی‌بدیل موعود در مدینه فاضله جهان‌گستر اسلام، تنها و تنها با محوریت و مرجعیت اسلام به عنوان آخرین و کامل‌ترین نسخه حیات‌بخش و هدایت‌گر الهی ممکن خواهد شد. به بیان مطهری:

اسلام به حکم اینکه مذهب و دین خاتم است، بیش از هر مذهب آسمانی دیگر برای برپا داشتن عدالت اجتماعی آمده است... اسلام، تئوری پیروزی انسانیت بر حیوانیت، علم بر جهل، عدالت بر ظلم، مساوات بر تبعیض، فضیلت بر ذلت، تقوا بر بی‌بند و باری،

توحید بر شرک است. پیروزی مستضعفان بر جباران و مستکبران یکی از مظاهر و مصادیق این پیروزی است. (مطهری، ۱۳۷۹، ج ۲، ۵۹)

بی شک، ایمان عمیق عموم توده‌ها به اصول اعتقادی و ارزشی اسلام، پیش‌نیاز تحقق تدریجی آن آرمان‌ها در سطوح مختلف خواهد بود. به بیان روشن‌تر، آن چیزی که بیش از هر چیز، حق را محترم، عدالت را مقدس، دل‌ها را به یکدیگر، مهربان و اعتماد متقابل را میان افراد برقرار می‌سازد، تقوا و عفاف را تا عمق وجدان آدمی نفوذ می‌دهد، به ارزش‌های اخلاقی اعتبار می‌بخشد، شجاعت مقابله با ستم ایجاد می‌کند و همه افراد را مانند اعضای یک پیکر به هم پیوند می‌دهد و متحد می‌کند، ایمان مذهبی است. تجلیات انسانی انسان‌ها که مانند ستارگان در آسمان تاریخ پرحادثه انسانی می‌درخشند، همان‌هایی است که از احساس‌های مذهبی سرچشمه گرفته است. (مطهری، ۱۳۷۹، ج ۲، ۴۷-۴۸)

البته بر اهل نظر پوشیده نیست که تحقق همه آرمان‌ها و غایات متعالی موعود و تعبیر همه رویاهای باور نکردنی، تنها به یمن ظهور و زعامت منجی کل، حضرت مهدی علیه السلام و همراهی مؤمنان پاک‌نهاد امکان‌پذیر است. در آن زمان، با پیروزی حق بر باطل، عدالت به ارکان عالم انسانی نفوذ می‌کند، ظلم و جور برای همیشه از قاموس بشر حذف می‌شود و در یک کلام، حاکمیت زمین به وارثان اصلی‌اش یعنی مستضعفان و خوارشمردگان باز خواهد گشت. (نور: ۵۵؛ قصص: ۵)

این بخش را با ذکر فقرات آخر دعای افتتاح در توصیف برخی نشانه‌های تمدن موعود یا برخی تحولات فرهنگی اجتماعی دوره آخرالزمان به پایان می‌بریم:

ظهور آشکار دین خدا (محوریت‌یابی دین)، دعوت مردم به قرآن کریم و سنن پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، تحقق جانشینی خداوند در زمین، استقرار امنیت و زوال خوف، عبودیت خداوند (و رفع همه مظاهر شرک)، عزت‌یابی، اقتدار و شوکت مؤمنان، خوار شدن نفاق و اهل آن، فتح جهان و تحقق دولت کریمه، اجرای کامل و بدون واگمه حق، دعوت عموم به طاعت خداوند و راهبری آنها در مسیر تعالی و تقرب، نیل مؤمنان به کرامت دنیوی و اخروی، تبدیل تفرقه به وحدت و یک‌پارچگی، اصلاح جمیع امور، رفع فقر، پریشانی‌ها و گرفتاری‌ها، رفع نیازها و روا شدن حاجات، آسان شدن مشکلات، آزادی مؤمنان از بند اسارت، استجاب درخواست‌ها، تحقق آمال دنیوی و اخروی (سعادت دنیا و آخرت)، شفایابی دردهای باطنی و خالی شدن دل‌ها از عقده‌ها و کینه‌ها، هدایت عموم به صراط مستقیم، افزایش جماعت مؤمنان، نصرت کامل مؤمنان بر دشمنان». (نک: دعای افتتاح در مفاتیح الجنان، ۱۳۸۹: ۳۶۸-۳۶۹)

در برخی دیگر از شواهد دینی به پیروزی نهایی صلاح، تقوا، صلح، عدالت، آزادی، صداقت و دیگر ارزش‌ها بر قرینه‌های مقابل آنها، آبادانی تمام زمین، وفور ثروت و نعمت، بلوغ بشریت به خردمندی کامل و رهایی از اسارت شرایط طبیعی و اجتماعی و غرایز حیوانی، رفع تبعیض و برقراری مساوات کامل میان انسان‌ها در امر ثروت، زوال کامل مفاسد اخلاقی، برقراری محبت و تعاون میان انسان‌ها و رفع کامل جنگ و خصومت و سازگار شدن انسان با طبیعت بشارت داده شده است. (نک: مطهری، ۱۳۸۵، ج ۲۴، ۴۳۵-۴۳۶)

نتیجه‌گیری

تمدن به عنوان یک مفهوم انتزاعی، نمایانگر مجموعه‌ای از عناصر و مؤلفه‌های متکثر، متنوع و در هم آمیخته است که از آنها با وصف تألیفی و ترکیبی، عنوان «تمدن» انتزاع می‌شود. در بحث از خاستگاه نیز دیدگاه‌ها به خود تمدن به عنوان یک هویت ترکیبی و تجمعی و نه عناصر و مؤلفه‌های تشکیل دهنده آن توجه کرده‌اند.

فرآیند شکل‌گیری، بالندگی، گسترش و استمرار تمدن به عنوان یک هویت ترکیبی جامع بر اساس دیدگاه‌های تبیینی ارائه شده به سه دسته عوامل یا مبانی به صورت انفرادی یا ترکیبی مستند است:

۱. مبانی انسان‌شناختی (با عناوین مختلفی همچون ظرفیت‌های وجودی، استعداد‌های متنوع فطری و غریزی، قوای ادراکی و تحریکی؛ نیازهای متعدد مادی و غیر مادی؛ توانش‌های انحصاری (همچون خلاقیت پایان‌ناپذیر، تکاپوی مستمر، تنوع‌خواهی و تکامل‌جویی، قدرت اعتبارسازی، معناسازی، ابزارسازی، تجربه‌اندوزی، ذخیره‌سازی و انتقال اطلاعات و تجربه‌ها، عادت‌پذیری و عادت‌شکنی، نظم‌پذیری، نهادسازی، میل مستمر به انطباق با محیط و اراده معطوف به تسخیر طبیعت)؛ ضرورت‌های کارکردی حیات جمعی، تجربه‌های ناشی از سلوک و صیورورت اجتماعی و تاریخی، وجود نخبگان و چهره‌های مولد و مؤثر، مصلحان و قهرمانان تاریخی، موقعیت استراتژیک و امکان‌یابی اشاعه فرهنگی یا تبادل تجربه‌ها و خلاقیت‌ها میان جوامع و ملل مختلف، شانس‌ها و موفقیت‌های تاریخی پیش‌بینی‌ناپذیر؛

۲. مبانی متافیزیکی و وحیانی (ارسال رسل و انزال کتب یعنی دین یا ادیان آسمانی و نقش محوری آنها در اعطای جهان‌بینی، نظام ارزشی، فلسفه و قواعد زیستی و منطق نظری و عملی

در عرصه‌های مختلف حیات فردی و اجتماعی به عنوان کانونی‌ترین ابعاد فرهنگ بشری)؛
۳. مجموعه دیگری از عوامل متفرقه اثرگذار.

تمدن موعود و جهان شمول اسلامی نیز در مرحله شکل‌گیری، توسعه، استقرار و استمرار به
دین و معنویت دینی با مختصات ویژه متکی است. این نوع معنویت در همه ابعاد آن جاری و
ساری است و بسط و تعمیق و تقویت این نوع معنویت از مجرای حاکمیت و اقتدار جهان‌گستر،
مهم‌ترین رسالت آن شمرده شده است.

منابع

- آشوری، داریوش (۱۳۵۷). تعریف‌ها و مفهوم فرهنگ، تهران: مرکز اسناد فرهنگی آسیا.
- ابن خلدون، عبدالرحمان (۱۳۷۵). مقدمه، ترجمه: محمد پروین گنابادی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ هشتم.
- اسپیلکا، برنارد و دیگران (۱۳۹۰). روان‌شناسی دین، ترجمه: محمد دهقانی، تهران: رشد.
- ال‌کینس، دیوید. ن. (۱۳۸۵). «فراسوی دین، به سوی معنویت انسان‌گرا»، ترجمه: مهدی اخوان، فصل‌نامه هفت آسمان، شماره ۲۹، بهار (صص ۸۵ - ۱۰۵).
- امان‌اللهی بهاروند، سکندر (۱۳۹۳). تأثیر فرهنگ بر انسان و طبیعت، تهران: افرند.
- امیری، مجتبی (ترجمه و ویراسته) (۱۳۷۴). نظریه برخورد تمدن‌ها، ساموئل هانتینگتون و منتقدانش، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی وابسته به وزارت امور خارجه.
- بابایی، حبیب‌الله (۱۳۹۳). کاوش‌های نظری در الهیات و تمدن، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- برگر، پتر. ل. و توماس لوکمان (۱۳۷۵). ساخت اجتماعی واقعیت، ترجمه: فریبرز مجیدی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- پهلوان، چنگیز (۱۳۸۸). فرهنگ و تمدن، تهران: نی.
- توین بی، آرنولد (۱۳۷۶). بررسی تاریخ تمدن (خلاصه دوره دوازده جلدی)، ترجمه: محمدحسین آریا، تهران: امیرکبیر.
- جعفری، محمدتقی (۱۳۷۳). فرهنگ پیرو و فرهنگ پیشرو، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- چایلد، و. گوردون (۱۳۵۲). انسان خود را می‌سازد، ترجمه: اسد پور پیران‌فر، تهران: پیام.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۷۹). اوتویی و تفکر غربی، تهران: ساقی.
- دفتر همکاری حوزه و دانشگاه (۱۳۷۴). فلسفه تعلیم و تربیت، تهران: سمت.
- _____ (۱۳۷۳). مبانی جامعه‌شناسی، تهران: سمت.
- دیرکس، هانس (۱۳۸۰). انسان‌شناسی فلسفی، ترجمه: محمدرضا بهشتی، تهران: هرمس.
- دورانت، ویل (۱۳۷۰). تاریخ تمدن: مشرق زمین (ج ۱)، ترجمه: احمد آرام و همکاران، تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.

- روح‌الامینی، محمود (۱۳۷۹). زمینه فرهنگ‌شناسی، تهران: عطار.
- رودگر، محمدجواد (۱۳۸۸). «جریان‌ها و جنبش‌های معنویت‌گرا»، فصل‌نامه کتاب نقد، شماره ۵۰ و ۵۱، بهار و تابستان (صص ۴۱ - ۷۱).
- رودگر، محمدجواد (۱۳۸۸). سیر و سلوک در قرآن، قم: مرکز پژوهش‌های اسلامی صدا و سیما.
- روشه، گی (۱۳۶۷). کنش اجتماعی، ترجمه: هما زنجانی‌زاده، مشهد، دانشگاه فردوسی.
- _____ (۱۳۸۱). تغییرات اجتماعی، ترجمه: منصور وثوقی، تهران: نی.
- ریتزر، جورج (۱۳۸۱). نظریه‌های معاصر در جامعه‌شناسی، ترجمه: محسن ثلاثی، تهران: علمی.
- سوروکین، پی. تیریم الکساندروویچ (۱۳۷۷). نظریه‌های جامعه‌شناسی و فلسفه‌های نوین تاریخ، ترجمه: امیر نوروزی، تهران: حق شناس.
- شجاعی‌زند، علی‌رضا (۱۳۸۱). عرفی شدن در تجربه مسیحی و اسلامی، تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران.
- شریعتی، علی (۱۳۵۹). تاریخ تمدن، تهران: قلم.
- صدری، احمد (۱۳۸۰). مفهوم تمدن و لزوم احیای آن در علوم اجتماعی، تهران: مرکز بین‌المللی گفت‌وگوی تمدن‌ها.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۶۳). تفسیر المیزان، ترجمه: سید محمدباقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- _____ (۱۳۸۸). بررسی‌های اسلامی، به کوشش: سید هادی خسروشاهی، قم: بوستان کتاب.
- تهماسبی، رضا و جبار باباشاهی (۱۳۸۶). «نقش مذهب و معنویت در جهانی شدن»، فصل‌نامه مطالعات مدیریت، شماره ۵۶، زمستان (صص ۱۹۷ - ۲۱۲).
- غباری بناب، باقر و همکاران (۱۳۸۶). «هوش معنوی»، فصل‌نامه اندیشه نوین دینی، سال سوم، شماره دهم، پاییز (صص ۱۲۵ - ۱۴۷).
- فرانسوا دورتیه، ژان (۱۳۸۹). انسان‌شناسی، ترجمه: جلال‌الدین رفیع‌فر، تهران: خجسته.
- قمی، شیخ عباس (۱۳۸۹). مفاتیح الجنان، قم: انتشارات الزهرا.
- کاتسینگر، جیمز. اس (۱۳۸۸). تفرج در باغ حکمت (تأملاتی بر تعالیم معنوی فریتویف

- شووان)، ترجمه: محمدحسین صالحی، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
- کلاین برگ، اتو (۱۳۶۸). روان‌شناسی اجتماعی، ترجمه: علی محمد کاردان، تهران: اندیشه.
- کوش، دنی (۱۳۸۱). مفهوم فرهنگ در علوم اجتماعی، ترجمه: فریدون وحید، تهران: سروش.
- کنیک، ساموئل (۱۳۵۵). جامعه‌شناسی، ترجمه: مشفق همدانی، تهران: کتاب‌های سیمرغ.
- گولد، جولیس و ویلیام ل. کولب (۱۳۷۶). فرهنگ علوم اجتماعی، جمعی از مترجمان، تهران: مازیار.
- لنسکی، گرهارد و جین لنسکی (۱۳۶۹). سیر جوامع بشری، ترجمه: ناصر موفقیان، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- لوکاس، هنری (۱۳۶۸). تاریخ تمدن، از نوزایی تا سده ما، ترجمه: عبدالحسین آذرنگ، تهران: مؤسسه کیهان.
- محسنی، منوچهر (۱۳۸۶). بررسی در جامعه‌شناسی فرهنگی ایران، تهران: پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۸). اخلاق در قرآن (ج ۳)، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____ (۱۳۶۸). جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۹). مجموعه آثار (ج ۲)، تهران: صدرا.
- _____ (۱۳۸۰). مجموعه آثار (ج ۳)، تهران: صدرا.
- _____ (۱۳۸۰). مجموعه آثار (ج ۶)، تهران: صدرا.
- _____ (۱۳۸۰). مجموعه آثار (ج ۱۳)، تهران: صدرا.
- _____ (۱۳۸۳). مجموعه آثار (ج ۲۳)، تهران: صدرا.
- _____ (۱۳۸۵). مجموعه آثار (ج ۲۴)، تهران: صدرا.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۸۵). مشتاقی و مهجوری، تهران: نگاه معاصر.
- منتسکیو، دوسکوندا شارل لویی (۱۳۶۲). روح القوانین، علی اکبر مهتدی، تهران: امیرکبیر.
- نصر، حسین (۱۳۸۳). اسلام و تنگناهای انسان متجدد، ترجمه: انشاءالله رحمتی، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.

- _____ (۱۳۸۲). آرمان‌ها و واقعیت‌های اسلام، ترجمه: انشاءالله رحمتی، تهران: جامی.
- _____ (۱۳۹۰). قلب اسلام، ترجمه: محمدصادق خرازی، تهران: نی.
- _____ (۱۳۸۲). آموزه‌های صوفیان از دیروز تا امروز، ترجمه: حسین حیدری و محمدهادی امینی، تهران: قصیده‌سرا.
- نصری، عبدالله (۱۳۷۶). تکاپوگراندیشه‌ها (زندگی و آثار و اندیشه‌های استاد محمدتقی جعفری)، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- هانتینگتون، ساموئل (۱۳۸۴). «برخورد تمدن‌ها»، در: پاسخ آسیا به نظریه برخورد تمدن‌ها، ویرایش: سلیم رشید، ترجمه: محمدصادق خرازی، تهران: خورشیدآفرین.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۶/۱۳

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۸/۱۷

فصل نامه علمی - ترویجی پژوهش‌های مهدوی

سال چهارم، شماره ۱۴، پاییز ۱۳۹۴

ویژگی‌های فرهنگی و تمدنی عصر ظهور و نقش الگویی آن در فرهنگ و تمدن زمینه‌ساز

قنبرعلی صمدی*

چکیده

فرهنگ و تمدن در جامعه موعود عصر ظهور ویژگی‌ها و ابعاد الگویی منحصر به فردی دارد که برخی از نمودهای برجسته آن در آیات و روایات بیان شده است و می‌تواند سیمای کلی رویکرد فرهنگی و تمدنی جامعه عصر ظهور و فضای حاکم بر آن دوران را برای جامعه عصر انتظار ترسیم کند. در این مقاله، ابتدا مفهوم و کاربردهای فرهنگ و تمدن و قرابت معنایی و تفاوت‌های آن دو بررسی می‌شود. سپس مهم‌ترین ویژگی‌های فرهنگ و تمدن جامعه الگوی عصر ظهور بر محور ارزش‌های دینی، جامع‌نگری، آرمان‌گرایی، عقلانیت، رویکرد علمی و عدالت‌پروری تبیین می‌گردد. آن‌گاه به ضرورت الگوپذیری جامعه منتظر از فرهنگ و تمدن جامعه موعود عصر ظهور و ابعاد این الگوپذیری اشاره می‌کنیم.

واژگان کلیدی

مهدویت، فرهنگ، تمدن، عصر ظهور، زمینه‌سازی.

* پژوهشگر مهدوی و پژوهشگر پژوهشگاه بین‌المللی المصطفی (samadi@isu.ac.ir).

مقدمه

فرهنگ و تمدن از جمله موضوعات بحث‌انگیز و پرجاذبه‌ای است که به دلیل تأثیرات مستقیم آن بر جامعه، از گذشته‌های دور تاکنون مورد توجه جامعه‌شناسان به ویژه اندیشمندان اسلامی بوده است و به پیشرفت و انحطاط جوامع اسلامی در مقاطع مختلف تاریخی از این منظر توجه کرده‌اند.

برای شکل‌گیری تمدن نوین اسلامی مانند هر تمدن دیگر، دو عنصر اساسی لازم است: یکی، تولید فکر و دیگری، پرورش انسان (بیانات مقام معظم رهبری در مدرسه فیضیه، ۱۳۷۹/۰۷/۱۴). تولید فکر در عرصه فرهنگ و تمدن مستلزم داشتن الگوی تمدنی برتر و بازشناسی مبانی معرفتی و مؤلفه‌های نرم‌افزاری و سخت‌افزاری آن است؛ زیرا بدون داشتن الگویی راه‌گشا و کارآمد و شناخت شاخص‌های تمدنی آن، حرکت تمدنی در جامعه شکل نمی‌گیرد یا به نتیجه مطلوب نمی‌رسد.

عنصر فرهنگ و تمدن در جامعه منتظر آن‌گاه می‌تواند کارکرد زمینه‌سازانه داشته باشد که معطوف به فرهنگ و تمدن الگو در جامعه مهدوی باشد. از این رو، مهم‌ترین بایستگی جامعه زمینه‌ساز ظهور، الگوپذیری از جامعه هدف است. این الگوپذیری را در بخش‌های مختلف اعتقادی و رفتارهای اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و هر آن‌چه در رویکرد فرهنگی و تمدنی جامعه منتظر مؤثر است، می‌توان بررسی کرد. الهام‌پذیری از الگوی مهدویت در عرصه فرهنگ و تمدن مستلزم توجه جامعه منتظر به زیرساخت‌های فکری و نمادهای فرهنگ و تمدن در جامعه موعود عصر ظهور است تا رویکرد فرهنگی و تمدنی مبتنی بر الگوی مهدویت شکل گیرد و زمینه‌های شکوفایی فرهنگ و تمدن اسلامی در جامعه منتظر فراهم گردد.

در این نوشتار، پس از معناشناسی واژگان «فرهنگ» و «تمدن» و کاربردهای اصطلاحی آن، برخی ویژگی‌های فرهنگی و تمدنی جامعه عصر ظهور و نقش الگویی آن در شکل‌گیری فرهنگ و تمدن زمینه‌ساز و نیز بایستگی الگوپذیری جامعه منتظر از آن بررسی شده است.

معناشناسی فرهنگ و تمدن

فرهنگ

مفهوم لغوی: واژه «فرهنگ» در فارسی معادل Culture در ادبیات لاتینی است و مفهوم لغوی آن در فارسی در معنای دانش، عقل، بزرگی، فضیلت، حکمت، وقار، هنر، معرفت، آداب،

سنن، قواعد و قراردادهای دینی، اجتماعی و عرفی کاربرد دارد. در لغت‌نامه دهخدا، واژه «فرهنگ»، مرکب از دو کلمه «فر» یعنی جلو و «هنگ» یعنی کشیدن، دانسته و به معنای بالا کشیدن و اعتلا بخشیدن بیان شده است (دهخدا، ۱۳۴۱: ج ۳، ۲۲۷). برخی واژه‌پژوهان فارسی، واژه «فرهنگ» را به معنای تعلیم و تربیت، دانش و ادب و رسم زندگی معنا کرده‌اند (عمید، ۱۳۶۴: ج ۲، ۷۶۶).

معنای اصطلاحی: فرهنگ در اصطلاح، دو نوع کاربرد عام و خاص دارد. فرهنگ به مفهوم عام آن، ناظر به نگرش‌های غالب بر اندیشه و ذهن آدمی است که به رویکردهای فردی و اجتماعی انسان جهت می‌دهد و بر تصمیم‌سازی‌های او اثر می‌گذارد.

این تعریف ناظر به معنای عام فرهنگ است و در سخنان رهبر معظم انقلاب نیز به این معنا اشاره شده است: «مراد ما از فرهنگ، همان ذهنیت‌هاست؛ هر جا که من تعبیر فرهنگ را به کار می‌برم، مرادم آن معنای عام فرهنگ است؛ یعنی آن ذهنیت‌های حاکم بر وجود انسان که رفتارهای او را به سمتی هدایت می‌کند، تسریع یا کند می‌کند. این حداقل نیمی از عوامل تعیین‌کننده و پیش‌برنده و جهت‌دهنده به همه‌ی رفتارهاست (بیانات در دیدار با اعضای شورای عالی انقلاب فرهنگی؛ ۱۳۷۸/۹/۲۳). فرهنگ یعنی باورهای مردم، ایمان مردم، عادات مردم، آن چیزهایی که مردم در زندگی روزمره با آن سر و کار دائمی دارند و الهام‌بخش مردم در حرکات و اعمال آنهاست» (بیانات در حرم مطهر رضوی در اولین روز سال ۹۳). این معنای عام، همان چیزی است که در آیه مبارکه ذیل بدان اشاره شده است:

﴿كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ﴾؛ (اسراء: ۸۴)

هر کس متناسب با ساختار فکری خود عمل می‌کند.

صاحب‌نظران درباره معنای خاص و کاربردهای اصطلاحی «فرهنگ»، تعبیرهای متفاوتی بیان کرده‌اند. برخی، فرهنگ را مجموعه‌ای از باورها، ارزش‌ها، هنجارها، نمادها و تکنولوژی تعریف کرده‌اند که افراد جامعه در سالیان طولانی بدان دست یافته‌اند و از نسلی به نسل دیگر انتقال می‌یابد (متقی‌زاده، ۱۳۸۸: ۱۷). برخی دیگر، ویژگی‌های زندگی انسانی و جنبه‌های جداکننده آن از حیوان را فرهنگ دانسته است (کاشفی، ۱۳۸۷: ۲۴). عده‌ای هم آن را مجموعه فراگیری‌های بشر برای خودیابی (برکشکی، ۱۳۶۷: ۳۷)؛ مجموعه فرآورده‌های تجربی جامعه انسانی در طول زمان از رهگذر تلاش‌ها، تجربه‌ها و آموزش برای یافتن و استقرار هویت بشری؛ مجموعه‌ای از دانستنی‌ها، اعتقادات، هنرها، اخلاقیات، قوانین، عادات و

هرگونه توانایی دیگری که انسان به عنوان عضوی از جامعه به دست می‌آورد، معنا کرده‌اند (جان احمدی، ۱۳۹۲: ۲۲).

هم‌چنین گفته شده است:

فرهنگ، مجموعه‌ای مرکب است از علم، اعتقاد، هنر، قانون، اخلاق، رسوم و عادات و هر گونه توانایی‌های دیگری که انسان به صورت فردی و اجتماعی به دست آورده است. (پهلوان، ۱۳۷۸: ۳-۴)

برخی با ارائه تعریف توصیفی از فرهنگ گفته‌اند:

فرهنگ، هویت‌دهنده انسان در حوزه زندگی اجتماعی است که به عنوان فرآورده عالی ذهن و فرآیند پیچیده و پیشرفته فکر آدمی تحت تأثیر علل و عوامل موجد، معدّه درونی و بیرونی در تمامی کارکردها و کلیه مظاهر مادی و معنوی حیات وی جلوه می‌یابد و کلیات به هم پیوسته‌ای از باورها، فضایل، ارزش‌ها، آرمان‌ها، دانش‌ها، هنرها و فنون، آداب و عادات جامعه را شامل می‌شود و مشخص‌کننده ساخت و تحول کیفیت زندگی هر ملتی است. (رفیعی، ۱۳۷۴: ۱۷۳)

با عنایت به آن چه ذکر شد، شاید مناسب‌ترین تعریف این باشد که بگوییم: «فرهنگ، رواج‌یافتگی، نگرش‌ها، رفتار، علایق، عادات، آیین‌ها و آداب و رسومی است که سبک زندگی خاصی را در افراد جامعه نهادینه می‌سازد.» بر اساس این تعریف، بارزترین ویژگی فرهنگ، رواج‌یافتگی و مرسوم بودن عناصر فرهنگی در جامعه است. این عناصر عبارتند از: بینش‌ها و اعتقادات، اخلاق و آداب، قوانین و نظامات اجتماعی، هنرها و صنایع و هرآن چه محصول پیشرفت ذهن انسان و ره‌آورد تفکر و ادراک و اندوخته‌های تجربه آدمی باشد. بنابراین، اصطلاح «فرهنگ» ناظر به سبک زندگی (مراد از سبک زندگی، شیوه تفکر، تصمیم‌ها، عملکردهایی است که افراد برای رفع نیازهای جاری و ابراز هویت خود در جامعه بروز می‌دهند. در تحقق این سبک زندگی، شاخص‌هایی مانند الگوی مصرف، شیوه تغذیه، پوشاک، نوع مسکن، شیوه تعامل و ارتباطات نقش دارد). و رواج‌یافتگی مجموعه‌ای از باورها، گرایش‌ها، رفتارها و شیوه‌های تفکر است که سبب نهادینه شدن ارزش‌ها و هنجارهای خاصی در جامعه می‌شود.

تمدن

مفهوم لغوی: کلمه «مَدَن» در لغت عربی به معنی اقامت گزیدن است: «مَدَنَ بِالْمَكَانِ: أَقَامَ

به) (ابن منظور، ۱۴۰۵: ج ۱۳، ۴۰۲). جمع آن نیز مُدُن و مدائن است. به شهر از آن رو «مدینه» گفته می‌شود که مردم در آن اقامت دارند. «مَدَن» با حالت تشدید دال، شهر ساختن، تبدیل به شهر کردن، متمدن کردن و با فرهنگ کردن معنا شده است (آذرتاش، ۱۳۸۹: ۶۴۱).

واژه «تَمَدُن» از معانی مستحدثه و به معنای خروج از جهل و دخول به راه انسانیت و ترقی است (قرشی، ۱۴۱۲: ج ۷، ۲۴۴). در زبان عرب از «تمدن» به «الحضارة» تعبیر می‌شود. «حضارة» از ریشه «حَضَرَ» در مقابل «بَدَوَ» است و به معنای ورود و سکونت در شهرها و جاهای آباد به کار می‌رود: «سمیت بذلک؛ لان اهلها حضرو الامصار و مساکن الدیار التي یكون لهم بها قرار» (فراهیدی، ۱۴۱۰: ج ۳، ۱۰۱؛ ابن فارس، ۱۴۰۴: ج ۲، ۷۶؛ زبیدی الحسینی، ۱۴۱۴: ج ۶، ۲۸۶).

در زبان فارسی نیز «تمدن» به معنای شهرنشینی و آشنا شدن با خوی و آداب شهری (معین، ۱۳۷۶: ج ۱، ۱۱۳۹)، شیوه و رسم زندگی شهری، دارای تربیت اجتماعی بودن و اقامت کردن در شهر معنا شده است (طوسی، ۱۳۶۹: ۱۵۴؛ ناظم الاطباء، بی تا: ۹۰۶). دهخدا در لغت‌نامه خود، «تمدن» را به معنای تخلُّق به آداب شهری و تغییر خوی زمختی ناشی از جهل به حالت ظرافت و انس و معرفت آورده است (دهخدا، ۱۳۴۱: ۹۴۲).

در زبان انگلیسی، تمدن را (Civilization) گویند که ریشه لاتینی کلمه (Civitas) به معنای شهر و شهروندی است (بخشی، ۱۳۷۱: ج ۱، ص ۸۹). بنابراین، مفهوم شهر و شهرنشینی، وجه مشترکی است که در لغت‌های عربی، فارسی و لاتینی به نحوی درباره معنای تمدن ذکر شده است.

معنای اصطلاحی: درباره معنای اصطلاحی «تمدن» با توجه به اختلاف رشته‌ای علوم و تفاوت رویکردها، هر صاحب نظری از منظر تخصص و زاویه نگاه خویش بدان نگریده و آن را متناسب با گرایش علمی خود تعریف کرده است. مثلاً علمای تاریخ و جامعه‌شناس بدین دلیل که پیشرفت جوامع انسانی در جاهایی دیده می‌شود، از منظر پیشرفت و آبادانی زندگی در جامعه به مفهوم تمدن می‌نگرند. حقوق دانان، تمدن را به جنبه‌های حقوقی و اجتماعی ارتباط می‌دهند. باستان‌شناسان به پیوند تمدن و آثار هنری و باستانی باور دارند. اصحاب سیاست بر اساس حسن جریان اداره امور داخلی و برقراری روابط خارجی به تفسیر معنای تمدن می‌پردازند.

بر اساس تعاریف ارائه شده، برخی، تمدن را مجموعه‌ای از دستاوردها و توفیقات یک ملت

می‌دانند که باعث رشد، توسعه و شکوفایی می‌شود و در عرصه‌های مختلف زندگی فردی، اجتماعی و تعاملات جهانی تبلور می‌یابد (گودرزی، ۱۳۸۹: ۱۷۶). برخی دیگر معتقدند تمدن، بالاترین گروه فرهنگی و گسترده‌ترین سطح هویت فرهنگی به شمار می‌رود (ولایتی، ۱۳۸۶: ج ۱، ۲۱). عده‌ای نیز تمدن را مجموعه‌ای از دستاوردهای مادی و معنوی بشر در یک منطقه، کشور یا عصر معین یا حالت پیشرفته و سازمان یافته فکری و فرهنگی تعریف کرده‌اند که سبب پیشرفت علمی، هنری و ظهور نهادهای اجتماعی و سیاسی در جامعه می‌شود (انوری، ۱۳۸۲: ج ۳، ۱۸۹۴؛ محمدی، ۱۳۷۳: ۳۳۷؛ حسینی، ۱۳۸۱: ۲۳۳).

در حقیقت، «تمدن» ناظر به مرحله برون‌رفت آدمی از وضعیت وحشی‌گری به جامعه مدنی و حیات منظم اجتماعی است و مجموع تشکیلات منظم سیاسی و اجتماعی است که افراد یک ملت را به تدریج برای یک زندگی قانون‌مند و مسئولیت‌پذیر، آماده و توانا می‌کند (احمدی، ۱۳۸۸: ۲۱). از این رو، واژه «تمدن» و «مدنیت» در برابر «بربریت» و بادیه‌نشینی به کار می‌رود و به معنای شهرنشینی و همانند شهریان زندگی کردن و از حالت انعطاف‌ناپذیری خشن بادیه‌نشینی و نظام قبیلگی به حالت هم‌گرایی شهرنشینی، گراییدن و تعاون و تعامل با شهروندان برای فراهم ساختن اسباب آسایش و پیشرفت است. چون تمدن، مجموعه‌ای از اندوخته‌های مادی و معنوی انسان در فرآیند تطور اجتماعی است، گرایش به عقلانیت، نظم‌بخشی به امور زندگی و تخلق به آداب و ویژگی‌های شهری، مهم‌ترین عناصری است که در شکل‌گیری معنای تمدن مدخلیت دارد.

تمدن در جوامع انسانی در فرآیند زمانی درازمدت شکل گرفته و توسعه یافته، به گونه‌ای که زندگی بشر از وضعیت بدوی و توحش به مدنیت اجتماعی ارتقا یافته است. در وضعیت توحش، فکر و فرهنگ و تمدن نیست، ولی اراده و قدرت روحی هست که بر اثر آن، قدرت اجتماعی به وجود می‌آید. سپس قدرت تمدنی به وجود می‌آید. بعد که تمدن و فرهنگ به وجود آمد، به تدریج، افکار خیلی عالی و ظریف پدید می‌آید.

با توجه به این که تمدن، متناسب با تغییر نیازها و پرسش‌های زندگی بشر، فرآیندی متغیر دارد و دگرگونی در شرایط و شیوه‌های زندگی، تغییرات تمدنی خاصی را اقتضا می‌کند، تمدن باید به گونه‌ای تعریف شود که مفهوم پویایی و خلاقیت فرهنگی در آن جریان داشته باشد و با فزاینده‌گی و توسعه رو به تکامل عرصه‌های زندگی انسان، هماهنگی و سازگاری داشته باشد. پویایی معنای تمدن در آن است که با سؤالات و نیازهای انسان در زمان‌ها و شرایط مختلف،

مناسبت و هم‌خوانی داشته باشد؛ چرا که با تغییر زمان و شرایط، نیازهایی پدید می‌آید که در قالب و شیوه‌های زندگی پیشین نمی‌گنجد، بلکه پرسش‌های تازه‌ای را به وجود می‌آورند که پاسخ‌های جدید و در نتیجه، تمدن دیگری را می‌طلبد. به طور کلی، استمرار یا اضمحلال یک تمدن به میزان پویایی و ظرفیت پاسخ‌گویی آن وابسته است.

واژگان «فرهنگ» و «تمدن» به دلیل قرابت معنایی‌شان، بیشتر با هم به کار می‌روند و از نظر معنا، رابطه نزدیک و تنگاتنگی با یکدیگر دارند. هر دو ناظر به دستاوردهای مادی و معنوی و پیشرفت و توسعه جوامع انسانی در فرآیند زمان هستند. هر کدام از فرهنگ و تمدن، تابعی از متغیرهای متعددی مانند دین، ملیت و ارتباطات هستند و آثار و کارکردهای مشترکی دارند، به گونه‌ای که نوسازی، پیشرفت، هویت‌سازی، قانون‌مندی، آگاهی‌افزایی، ترسیم راه و رسم زندگی و نهادینه‌سازی ساختارهای اجتماعی از مهم‌ترین آثار و کارکردهای مشترک فرهنگ و تمدن شمرده می‌شود.

وجوه افتراقی نیز میان فرهنگ و تمدن وجود دارد که از آن جمله، تفاوت در جوهر مفهومی آن دو است؛ به این معنا که «فرهنگ» ناظر به بعد نرم‌افزاری مسئله و افکار و ابداعات انسانی متعلق به دین، اخلاق، آداب و هنر است، اما «تمدن»، بیشتر به بعد سخت‌افزاری مسئله و نتیجه‌آفریده‌ها و خلاقیت‌های انسان در عرصه‌های علوم تجربی و تکنولوژی اطلاق می‌شود. از این رو، فرهنگ و تمدن دارای آثار و کارکردهای مشترکی هستند، اما وجه تمایزشان، بیشتر به بعد نرم‌افزاری و سخت‌افزاری مسئله باز می‌گردد. نگرش غالب در این باره آن است که فرهنگ به آن دسته از معارف، معتقدات، عادات، قوانین، نظام‌ها و معیارهایی گفته می‌شود که زندگی معنوی و روحیات و رفتارهای مردم را جهت می‌دهند و مشخص می‌کنند، اما تمدن بیشتر به مظاهر مادی و مکانیکی زندگی انسان اطلاق می‌شود. این تفاوت‌گذاری به معنای جدایی حیطه‌های فرهنگ و تمدن نیست، بلکه باید به قرابت معنایی فرهنگ و تمدن و اثرپذیری نمودهای تمدنی از عناصر فرهنگ‌ساز نیز توجه شود.

مرتضی مطهری درباره رابطه فرهنگ و تمدن بر این باور است که فرهنگ، پایه تمدن و پیشرفت در جامعه است، اما تعالی فرهنگ، برخاسته از معنویات است. به اعتقاد وی، بشر بدون فرهنگ اخلاقی و معنوی در کارهای دیگر نیز موفق نخواهد بود و این سخن پذیرفتنی نیست که گفته شود تمدن و فرهنگ بشر، نیمی مادی و نیمی انسانی است؛ به گونه‌ای که تمدن را نتیجه اختراعات بداند، اما بگوید فرهنگ و آن‌چه به معنویات بشر مربوط است، مثل

اخلاق و دستاوردهای اجتماعی که مولود اختراعات نیست، در پیدایش تمدن، اثر ندارند؛ زیرا یک جامعه منحط از نظر اخلاق و فرهنگ هرگز در قسمت‌های دیگر نیز نمی‌تواند موفقیتی داشته باشد. پس جنبه‌های معنوی در تمدن انسانی تأثیر فوق‌العاده دارد (مطهری، ۱۳۷۸: ج ۱۵، ۴۸). وی در باره تأثیرات شگرف عوامل معنوی در شکوفایی و خلق تمدن بشری می‌گوید:

ممکن است در پی عرضه شدن یک ایدئولوژی و یک ایمان روشن و بالا رفتن سطح شعور مذهبی و اجتماعی، جامعه‌ای با یک جهش از بدویت به عالی‌ترین مرحله تمدن انسانی گام بردارد که نهضت صدر اسلام بهترین گواه این مدعاست (همان، ج ۲۴، ۴۲۷).

البته اوج اثرگذاری جنبه‌های معنوی و فرهنگی نهضت تمدن‌ساز اسلام را می‌توان در تمدن ایده‌آل عصر ظهور مشاهده کرد.

براین اساس، فرهنگ را باید به عنوان وجه معنوی و پویای تمدن و تمدن را به عنوان پوسته و حالت عینی فرهنگ در نظر گرفت. از این منظر، رابطه میان این دو، رابطه زیربنا و روبنایی است؛ یعنی فرهنگ با انسان به وجود آمده است و به اندازه عمر طولانی بشر قدمت دارد، اما تمدن که دارای خصلت انباشتی و تراکمی است و با اختراعات و صنعت و شهرسازی و مقررات همراه است، سابقه متأخر دارد.

فرهنگ و تمدن با وجود تفاوت‌های مفهومی، از همدیگر قابل تفکیک نیستند؛ یعنی نمی‌توان جامعه‌ای را یافت که فقط یکی از آن دو را داشته باشد یا آن دو در همدیگر اثر نگذاشته باشند، بلکه این دو، لازم و ملزوم یکدیگرند و تأثیر متقابل دارند. از این نظر، می‌توان فرهنگ و تمدن را دو وجه انتزاعی از یک واقعیت ترکیبی دو بعدی دانست که بُعد سخت‌افزاری و تمدنی آن محصول دستاوردهای مادی بشر و بُعد نرم‌افزاری و فرهنگی آن میراث معنوی یک ملت است. اصطلاح تمدن در کاربردهای متعارف، بیشتر ناظر به همین معنای ترکیبی است.

بنابراین، تمدن، پدیده‌ای بشری و حاصل تطور تجربی و زیستی بشر است، اما فرهنگ، پدیده‌ای قومی، ملی و مذهبی در یک جامعه است و هر تمدنی دارای افقی جهانی و انسانی است که در فرآیند تاریخی خاصی پدید می‌آید و انسان‌های متعلق به آن تمدن در آن زندگی می‌کنند و زیست اجتماعی هر قوم و ملتی بر پایه آن شکل می‌گیرد. این ساختار زیستی، مشخص‌کننده هویت آن جامعه است، به گونه‌ای که ابعاد مادی و معنوی آن از یکدیگر جدا نیست. در نتیجه، فرهنگ و تمدن و هر آن‌چه انسان در آن و به وسیله آن می‌اندیشد و رفتار

می‌کند، یک ساختار کلی و واحد را می‌سازد که از آن به «زیست جهانی» یا به اصطلاح امروزی، «سبک زندگی» تعبیر می‌شود. این چگونگی زیست، تمدن است. تمدن با این معنا، همه ویژگی‌های مفهوم فرهنگ را نیز در خود دارد.

ویژگی‌های فرهنگی و تمدنی عصر ظهور

تمدن آرمانی مهدوی در عصر ظهور، مرحله نهایی و نقطه عطف شکوفایی تمدن اسلامی در فرآیند زمان است. دین مقدس اسلام با توجه به رسالت فراگیر و ماندگار خویش، پایه‌گذار تمدنی است که بر اساس فطرت و عقلانیت انسان بنا نهاده شده و در هر دوره‌ای با توجه به شرایط متفاوت زمانی و مکانی، پاسخ‌گوی نیازهای تمدنی حیات بشری است. رویکرد فرآیندی اسلام به عرصه فرهنگ و تمدن‌سازی ناشی از پویایی و انعطاف‌پذیری آموزه‌های دین اسلام متناسب با رشد و بلوغ تدریجی قابلیت‌های اجتماعی و تمدنی بشر در گذر زمان است. نقطه اوج این فرآیند، تمدن شکوهمند اسلامی در پایان تاریخ و عصر ظهور منجی موعود علیه السلام است.

ویژگی‌ها

فرهنگ و تمدن مهدوی به گونه‌ای است که در همه ساحت‌های زندگی جامعه عصر ظهور نمود پیدا می‌کند و شیوه‌های زندگی و ساختارهای اجتماعی جامعه عصر ظهور را نشان می‌دهد. فرهنگ و تمدن جامعه عصر ظهور دارای ویژگی‌هایی است که در این بخش با توجه به قرابت معنایی و تلازم فرهنگ و تمدن، به برخی از ویژگی‌های فرهنگی و تمدنی جامعه عصر ظهور که نمود بیشتر دارد، در چند محور اشاره می‌شود:

۱. دین‌محوری

فرهنگ و تمدن جامعه عصر ظهور، ماهیت و صبغه دینی دارد و بر پایه کمال‌طلبی انسان در پرتو ارزش‌های دینی استوار است. در جامعه متمدن مهدوی، رویکرد غالب در عرصه فرهنگ و تمدن، تکامل و تعالی معنوی با محوریت خداست و این رویکرد دینی در همه عرصه‌ها و رفتار فردی و اجتماعی پدیدار است که نتیجه چنین رویکردی، تحقق جامعه توحیدی فضیلت‌گرا و عدالت‌پرور است.

فرهنگ و تمدن جامعه عصر ظهور با اثرپذیری از آموزه‌های دینی و الهی شکل می‌گیرد. برجسته‌ترین جلوه آن نیز نگرش توحیدی است که در همه عرصه‌های فکری و رفتاری جامعه مهدوی حاکم است. در جامعه مبتنی بر تفکر توحیدی مهدویت، تنظیم روابط انسانی و تعیین

خطوط کلی اهداف وی از سوی خداوند که خالق و مدبّر جهان است، تدبیر می‌شود. در تمدن مهدوی، جهان هستی با همه مظاهر آن، مخلوق اراده خدا و جلوه‌گاه صفات جمال و جلال اوست و از میان مخلوقات، انسان، برگزیده خدا و خلیفه و فرمانروای زمین، از ناحیه اوست: ﴿لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾ (اعراف: ۵۴)؛ او هم هستی بخش جهان آفرینش است و هم زمام امور و اراده جهان تحت ربوبیت مطلق اوست: ﴿لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ﴾ (روم: ۴)؛ همه امور گذشته و آینده، در قبضه فرمان اوست. هیچ موجودی در این عالم، استقلال ذاتی ندارد و تنها اوست که آغاز و فرجام جهان، به اراده و مشیت او وابسته است.

بر این اساس، بارزترین ویژگی فرهنگ و تمدن جامعه مهدوی، جهان بینی الهی و معرفت‌شناسی آن نسبت به انسان و جهان است. این نگرش توحیدی مبنای شکل‌گیری فرهنگ و تمدن حاکم بر جامعه عصر ظهور است. این رویکرد توحیدی غالب بر فرهنگ و تمدن جامعه عصر ظهور ناشی از تربیت فطری آموزه‌های تمدنی مهدوی است؛ زیرا فرهنگ و تمدن مهدوی بر پایه فطرت توحیدی و بازگشت جامعه انسانی به اصالت خویشتن بنا نهاده شده است و دغدغه‌های فطری و متعالی انسان کمال طلب را شکوفا می‌سازد. از این نظر، اندیشه تمدن ساز مهدویت به دلیل نگرش جامع و انسان‌شناسانه آن، بیش از آن که صبغه دینی و مذهبی داشته باشد، رنگ فطری دارد. اساساً دین اسلام که فرهنگ و تمدن جامعه مهدوی بر اساس آن بنا شده، دارای جوهر فطری است و فطرت‌گرایی آن مایه قوام و بقای دین شده است:

﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَیْمُ﴾؛ (روم: ۳۰)

پس روی خود را متوجه آیین خالص پروردگار کن؛ همان دین فطری که خداوند، انسان‌ها را بر آن آفریده است. دگرگونی در آفرینش الهی نیست. این است آیین استوار.

بر این اساس، آنچه در جامعه مبتنی بر فرهنگ و تمدن مهدوی اصالت دارد، ارزش‌های دینی و گرایش‌های متعالی فطری انسان‌هاست. در این تمدن، هرگز رفاه و آسایش مادی و دستاوردهای حیرت‌انگیز علمی و تکنیکی در سازمان اجتماعی، جایگزین تمنیات درونی و دغدغه‌های فطری و معنوی انسان نمی‌شود، بلکه همه چیز زمینه‌ساز رشد معنوی انسان به سوی اهداف متعالی و شکوفایی تمایلات قدسی نهفته در فطرت افراد بشر است.

۲. جامع‌نگری

دیگر ویژگی مهم فرهنگ و تمدن جامعه عصر ظهور، جامع‌نگری و ارائه طرح جامع و مطلوب برای انسان و فردای تاریخ بشر است. جامع‌نگری فرهنگ و تمدن مهدوی هم از نظر شمولیت ظاهری و جنبه‌های مادی و جغرافیایی حیات بشر و هم از نظر ارزشی و پاسخ‌گویی به نیازهای انسانی قابل توجه است.

تمدن مهدوی، تمدن فراگیر و پاسخ‌گویی همه نیازهای مادی و معنوی است. از این نظر، در الگوی مبتنی بر فرهنگ و تمدن مهدوی، اهداف حکومت بسی فراتر و گسترده‌تر از آن است که در دستور کار حکومت‌های مادی قرار دارد. در حکومت تمدن ساز مهدوی، اهداف اصلی حکومت، هدایت، رشد، بلوغ، تکامل، کرامت و سعادت افراد جامعه است. در نظام تمدنی مهدوی، وظیفه اصلی حکومت - علاوه بر تأمین نیازهای معیشتی، رفاهی، امنیتی و دیگر ضرورت‌های خدماتی -، فراهم کردن زمینه‌های رشد و تعالی معنوی انسان‌ها و توسعه و ترویج ارزش‌های اخلاقی و دینی در جامعه است.

در آیات و روایات فراوانی به ویژگی جهان‌شمولی الگوی تمدنی جامعه عصر ظهور در ابعاد مادی و معنوی اشاره شده است. قرآن کریم، جامعه مهدوی عصر ظهور را نماد تمدن جهانی اسلام معرفی کرده و از فراگیر شدن آن در جهانی خبر داده است، چنان‌که می‌فرماید:

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

خداوند به کسانی که ایمان آورده و کارهای شایسته انجام داده‌اند، وعده می‌دهد که قطعاً آنان را حکمران روی زمین خواهد کرد، همان‌گونه که به پیشینیان آنها خلافت روی زمین را بخشید. همچنین دین و آیینی را که برای آنان پسندیده است، پابرجا و ریشه‌دار خواهد کرد و ترسشان را به امنیت و آرامش بدل می‌کند، آن‌چنان‌که تنها مرا می‌پرستند و چیزی را شریک من نخواهند ساخت.

در روایات نیز از جهان‌شمولی و فراگیر بودن عرصه تمدن مهدوی حکایت شده است. بر پایه این روایات، تمدن مهدوی در عصر ظهور، شرق و غرب جهان را فرا می‌گیرد و همه شهرها را آباد و دگرگون می‌سازد.

رسول اکرم ﷺ درباره گستره جهانی حکومت امام مهدی ﷺ می‌فرماید:

لِيَدْخُلَنَّ هَذَا الدِّينَ مَا دَخَلَ عَلَيْهِ اللَّيْلُ؛ (شريف رضى، بی تا: ۴۱۹)
تا هر کجا که تاریکی شب وارد شود، این آیین مقدس نفوذ خواهد کرد.

امام صادق علیه السلام فرمود:

يَقْرِئُ الْمَهْدِيَّ أَصْحَابَهُ فِي جَمِيعِ الْبُلْدَانِ وَيَأْمُرُهُم بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَيَجْعَلُهُمْ حُكَّامًا فِي
الْأَقَالِيمِ؛ (کامل سلیمان، ۱۴۰۲: ۳۹۵)

مهدی علیه السلام، اصحاب خویش را در تمامی شهرها می پراکند و آنان را به عدالت و احسان
فرمان می دهد و حاکمان مناطق مختلف قرار می دهد.

آن حضرت در سخن دیگری فرموده اند:

وَيَبْعَثُ الْمَهْدِيَّ جُنُودَهُ إِلَى الْأَفْئاقِ وَيُمِيتُ الْجَوْرَ وَأَهْلَهُ وَتَسْتَقِيمُ لَهُ الْبُلْدَانُ؛
(ابن طاووس، ۱۴۱۶: ۱۳۷)

مهدی علیه السلام، لشکرش را به اطراف جهان می فرستد و ظلم و اهلش را نابود می کند و مردمان
کشورها مطیع او می شوند.

امام باقر علیه السلام فرمود:

الْقَائِمُ مِمَّا مَنْصُورًا بِالرُّعْبِ مُؤَيَّدٌ بِالنَّصْرِ تَطْوَى لَهُ الْأَرْضُ وَتُظْهِرُ لَهُ الْكُنُوزَ يَبْلُغُ سُلْطَانَهُ
الْمَشْرِقَ وَالْمَغْرِبَ وَيُظْهِرُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ بِهِ دِينَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ؛
(صدوق، ۱۴۰۵: ج ۱، ۳۳۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۲، ۵۲) (۱۹۱)

هیمنه و ابهت قائم ما زمینه ساز پیروزی بردشمن می شود؛ زمین برای او درنور دیده
می شود و گنج های خود را ظاهر می سازد و سلطنت او شرق و غرب عالم را فرامی گیرد
و خداوند به واسطه او، دینش را بر همه ادیان چیره می گرداند، گرچه مشرکان را
ناخوش آید.

امام صادق علیه السلام نیز فرمود:

... فَيُفْتَحُ عَلَى يَدَيْهِ مَشَارِقَ الْأَرْضِ وَمَغَارِبَهَا؛ (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵۱، ۱۴۶)
سپس خداوند، او را ظاهر می کند و شرق و غرب جهان را به دست او می گشاید.

بنابراین، تمدن عصر ظهور، همان گونه که همه قلمروهای ارزشی انسان را پوشش می دهد،
از نظر شمولیت ظاهری نیز تمدنی جهان شمول است و گستره آن، همه کره خاکی و قلمروهای
نفوذ انسان را در بر می گیرد و به زبان و نژاد و جغرافیای خاصی محدود نمی شود.

۳. آرمان گرایی

یکی از شاخص های برتری یک فرهنگ و تمدن، آرمان گرایی و نگاه حداکثری به

ایده‌آل‌های بشری است. از این نظر، دیگر ویژگی فرهنگ و تمدن جامعه عصر ظهور، آرمان‌گرایی آن است. آرمان‌گرایی جامعه مهدوی عصر ظهور به معنای چاره‌اندیشی برای دست‌یابی به آرزوهای بلند تاریخی است که بشر همواره تشنه آن بوده و تاکنون بدان دست نیافته است. رویکرد اصلی حرکت تمدنی جامعه عصر ظهور، تحقق آرزوها و ایده‌آل‌های دوردستی است که جامعه بشری در طول تاریخ به انتظار آن نشسته است. تمدن مهدوی با نگاه حداکثری به اهداف و آرمان‌های بلند بشری، دستاوردهای شگرفی برای جامعه آینده بشری دارد.

در تمدن مبتنی بر اندیشه مهدویت، تمامی بهره‌مندی‌های مادی، معنوی، علمی، فرهنگی، سیاسی و اجتماعی به صورت حداکثری و همگانی اندیشیده شده است. از این نظر، تمدن مهدوی، آرمانی‌ترین ایده‌ای است که تمامی ایده‌آل‌های متعالی انسانی و آرزوهای ستیغ بشری در آن تبلور یافته و راهکارهای تحقق آن در جامعه به خوبی تدبیر شده است. این ویژگی مهم و الهام‌بخش، انگیزه‌های آرمان‌خواهی را در وجود افراد جامعه زنده می‌کند و با تحول‌آفرینی در افکار و روحیات خسته بشر، امید و نشاط را در وجود آنان برمی‌انگیزد تا همه توجه‌ها و تلاش‌ها به تحقق جامعه آرمانی معطوف گردد. در چنین فضایی، همگان، خود را در فرآیند پیشرفت جامعه، مؤثر و در بهتر شدن آینده جهان، سهیم می‌دانند.

۴. عقل‌گرایی

خردورزی، یکی دیگر از شاخص‌های برتری یک تفکر راهبردی و نشانه انتقان و پایداری آن است. به ویژه در حوزه فرهنگ و تمدن، توجه به این شاخص، بیش از همه اهمیت دارد؛ زیرا جامعه عقل‌مدار، الگویی را که توجیه عقلانی نداشته باشد، نمی‌پذیرد. توجه ویژه به رشد خردورزی در فرهنگ و تمدن جامعه عصر ظهور به روشنی مشهود است؛ زیرا آنچه سبب پیشرفت عقلانی جامعه می‌شود، ارتقای خرد جمعی و عقلانیت اجتماعی در سطوح مختلف است.

فرهنگ و تمدن مهدوی هم خردورز و خردپذیر است و هم خردمندپرور. چنین جامعه‌ای اهداف و برنامه‌هایی توجیه‌پذیر از نظر عقلانی دارد که با معیارها و ادراکات عقلانی جامعه خردمند سازگار است. اساس توسعه فرهنگ و تمدن مهدوی بر پایه توسعه یافتگی عقلانی و نهادینه شدن عقلانیت در جامعه بنا نهاده شده است. از این رو، عقلانیت و خردپذیری، از برجسته‌ترین شاخص‌های فرهنگ و تمدن جامعه مهدوی شمرده می‌شود.

امام باقر علیه السلام درباره توسعه عقلانیت در جامعه عصر ظهور می‌فرماید:

إِذَا قَامَ قَائِمُنَا وَضَعَ يَدَهُ عَلَى رُؤُوسِ الْعِبَادِ فَجَمَعَ بِهِ عُقُولَهُمْ وَكَمَّلَ بِهِ أَخْلَاقَهُمْ؛
(صدوق، ۱۴۰۵: ج ۲، ۶۷۵؛ در برخی نقل‌ها «أَخْلَاقَهُمْ» آمده است. قطب راوندی،
۱۴۰۹: ج ۲، ۸۴۰؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵۲، ۳۳۶)

هنگامی که قائم ما قیام کند، دست خود را بر سر مردم قرار می‌دهد (کنایه از عنایت و اشراف حضرت). پس عقل‌های مردم زیاد می‌شود و فهم آنان کامل می‌گردد.

۵. دانش‌محوری

جامعه مهدوی در عصر ظهور با الهام از آموزه‌های دینی، بیشترین عنایت را در رویکرد به دانش دارد؛ زیرا هیچ جامعه‌ای بدون جهش علمی و فرهنگی، به رشد و تکامل مطلوب دست نمی‌یابد. در تمدن علم‌پرور عصر ظهور، با بهره‌مندی از امکانات و دسترسی افراد جامعه به منابع علمی و دانش‌های مورد نیاز، زمینه‌های جهش علمی و تحول و پیشرفت فراهم می‌شود تا مردم زندگی صحیح انسانی و آمیخته با ایمان و معنویت داشته باشند. از این نظر، دانش و فرهنگ در جامعه عصر ظهور رشد می‌کند و بشریت برای تحقق جامعه آرمانی، پله‌های تکامل مادی و معنوی را می‌پیماید و با نیروی علم و فن‌آوری، به پیشرفت فزاینده و حیرت‌انگیزی دست خواهد یافت.

در حقیقت، این عصر، دوران شکوفایی و توسعه همه جانبه علم و فرهنگ و تمدن بشر است. در این دوره طلایی، دانش تجربی، دستاوردهای فوق‌العاده‌ای را برای بشریت به ارمغان می‌آورد و اسرار شگفت‌انگیزی را آشکار می‌سازد و به حقایق عجیبی دست می‌یابد. جامعه عصر ظهور بر اثر رشد عقلی و پیشرفت علمی در پرتو هدایت‌ها و راهنمایی‌های امام مهدی علیه السلام در پهنه بی‌کران دانایی گام می‌گذارد. جهش علمی و ترقی حداکثری بشر در این عصر به گونه‌ای حیرت‌آور است که تکامل فزاینده علوم بشری از آغاز تا کنون در برابر آن بسیار اندک و ناچیز است. تلاش‌های علمی به بار می‌نشیند و فکر و اندیشه بشر تمام قله‌های بلند فرهنگ و دانش را تسخیر می‌کند.

امام صادق علیه السلام فرمود:

الْعِلْمُ سَبْعَةٌ وَعِشْرُونَ حَرْفًا فَجَمِيعُ مَا جَاءَتْ بِهِ الرُّسُلُ حَرْفَانِ فَلَمْ يَعْرِفِ النَّاسُ حَتَّى
الْيَوْمِ غَيْرَ الْحَرْفَيْنِ فَإِذَا قَامَ قَائِمُنَا أَخْرَجَ الْخَمْسَةَ وَالْعِشْرِينَ حَرْفًا فَبَيَّنَّهَا فِي النَّاسِ وَصَمَّ
إِلَيْهَا الْحَرْفَيْنِ حَتَّى يَبَيَّنَّهَا سَبْعَةٌ وَعِشْرِينَ حَرْفًا؛ (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵۲، ۳۳۶؛ کورانی،

(۱۴۱۱: ج ۴، ۵۵)

دانش، بیست و هفت حرف دارد (کنایه از بیست و هفت درجه و شاخه) و تمامی آن‌چه پیامبران آورده‌اند و بشر تا زمان ظهور بدان دست می‌یابد، دو حرف بیش نیست. وقتی قائم ما قیام کند، بیست و پنج حرف دیگر را نیز آشکار و میان مردم منتشر می‌کند. آن‌گاه به ضمیمه آن دو حرف، حلقه تکامل علمی کامل می‌شود.

در جامعه عصر ظهور به برکت رشد چشم‌گیر علوم و پیشرفت‌های صنعتی و تکنولوژیکی، تحوّل شگرفی در عرصه زندگی و یک‌پارچگی جریان امور و سهولت ارتباطات و تعاملات اجتماعی پدید می‌آید؛ به گونه‌ای که بین آن حضرت و یاران‌ش، بیکی نخواهد بود. امام صادق علیه السلام فرمود:

إِنَّ قَائِمَنَا إِذَا قَامَ مَدَّ اللَّهُ لِشِيعَتِنَا فِي أَسْمَاعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ حَتَّى لَا يَكُونَ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ الْقَائِمِ بَرِيدٌ يُكَلِّمُهُمْ فَيَسْمَعُونَ وَيَنْظُرُونَ إِلَيْهِ وَهُوَ فِي مَكَانِهِ: (قطب راوندی، ۱۴۰۹: ج ۲، ۸۴۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵۲، ۳۳۶)

هنگامی که قائم ما قیام کند، خداوند چنان گوش و چشم شیعیان ما را تقویت می‌کند که میان آنها و قائم علیه السلام، نامه‌رسانی نخواهد بود. او با آنها سخن می‌گوید و آنها سخنش را می‌شنوند و او را می‌بینند، در حالی که او در مکان خویش هست.

پیشرفت همه جانبه علوم در جامعه عصر ظهور بر اثر ارتقای فرهنگ عمومی سبب تحقق هم‌بستگی جهانی و حذف واسطه‌ها و فاصله‌ها می‌شود. امام صادق علیه السلام فرموده است:

ان المؤمن في زمان القائم وهو بالمشرق سيري اخاه الذي في المغرب وكذا الذي في المغرب يري اخاه الذي في المشرق: (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵۲، ۳۹۱)
در زمان ظهور قائم علیه السلام، مؤمن در حالی که در مشرق هست، برادرش را که در مغرب حضور دارد، مشاهده می‌کند.

۶. عدالت‌پروری

یکی از مهم‌ترین شاخص‌های توسعه در جامعه متمدن عصر ظهور، عدالت‌پروری و احیای فرهنگ قسط و داد در میان مردم است. توسعه فرهنگ عدالت و دادگری در رفتارهای فردی و نهادهای اجتماعی سبب توجه به دیگر ساحت‌های زندگی در جامعه عصر ظهور می‌گردد؛ چرا که عدالت به گفته امیرالمؤمنین علی علیه السلام بستر رشد دیگر کارهاست:

فَإِنَّ فِي الْعَدْلِ سَعَةً: (شریف رضی، ۱۴۱۴: ۵۷؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۷۶: ج ۲، ۱۱۰)
همانا در عدالت ورزی، فراخی و گشایش است.

بر اساس این سخن حضرت، عدالت امری بنیانی و ساختاری است و توسعه از ذات عدالت برمی‌آید. در جامعه عصر ظهور، شاخص‌های سنجش توسعه یافتگی به صورت بسیط و یک‌سوی نیست که فقط به پیشرفت انسان از جنبه مادی و تأمین نیازهای جسمانی توجه شود و کاری به جنبه روحی انسان و نیازهای معنوی و اخلاقی وی نداشته باشد، بلکه افزون بر سنجش ابعاد مادی، حداکثر توجه را به رشد و تکامل روح انسان و فضیلت‌های اخلاقی و تعهد و مسئولیت‌پذیری افراد جامعه در برابر خدا و انسان‌های دیگر خواهد داشت.

فرهنگ و تمدن مهدوی بر پایه توسعه عدالت و قسط در جامعه شکل می‌گیرد؛ به گونه‌ای که در روایات، مأموریت اصلی امام مهدی علیه السلام، تحقق عدالت و گسترش عدل و قسط در جهان معرّفی شده است:

السَّلَامُ عَلَى الْقَائِمِ الْمُنْتَظَرِ الْعَدْلِ الْمُسْتَهْرَبِ؛ (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۱۰۱، ۹۹)

سلام بر قیام‌کننده مورد انتظار و عدالت شناخته شده!

در این جا به برخی از این روایات اشاره می‌شود:

۱. امام صادق علیه السلام درباره خصیصه عدالت‌ورزی و ظلم‌ستیزی حکومت مهدوی فرمود:

إِذَا قَامَ الْقَائِمُ حَكَمَ بِالْعَدْلِ وَارْتَفَعَ فِي أَيَّامِهِ الْجُورُ؛ (طبرسی، ۱۴۱۷: ۴۶۲؛ اربلی، ۱۳۸۱:

ج ۳، ۴۶۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵۲، ۳۳۸)

چون قائم قیام کند، به عدل حکم می‌کند و ستم در زمان او برداشته می‌شود.

۲. امام حسین علیه السلام فرمود:

إِذَا قَامَ قَائِمُ الْعَدْلِ وَسِعَ عَدْلُهُ الْبَرَّ وَالْفَاجِرَ؛ (برقی، ۱۴۰۷: ج ۶۱، ۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳:

ج ۲۷، ۹۱)

آن‌گاه که برپاکننده عدل قیام کند، عدالتش، نیکوکار و فاجر را در بر می‌گیرد.

حضرت مهدی علیه السلام در اجرای عدالت تا آن‌جا پیش می‌رود که با استقرار حکومت عدل مهدوی، ظلم به طور کامل از صفحه زمین محو می‌شود؛ به گونه‌ای که در هیچ گوشه جهان،

اثر و نشانه‌ای از ظلم دیده نمی‌شود. امام باقر علیه السلام فرمود:

حَتَّى لَا يَرَى أَتْرَمِينَ الظُّلْمِ؛ (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۲۴، ۱۶۶)

تا جایی که نشانی از ظلم وجود نخواهد داشت.

۳. مفضل بن عمر از امام صادق علیه السلام نقل کرده است:

الْفَائِمُ الَّذِي يُقَوْمُ بَعْدَ غَيْبَتِهِ فَيَقْتُلُ الدَّجَالَ وَيَطْهَرُ الْأَرْضَ مِنْ كُلِّ جَوْرٍ وَظُلْمٍ؛ (صدوق، ۱۴۰۵: ج ۲، ۳۳۶)

او سراسر گیتی را از هرگونه جور و ستمی پاک می‌سازد.

۴. امام رضا علیه السلام فرمود:

فَإِذَا خَرَجَ أَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِهِ وَوَضَعَ مِيزَانَ الْعَدْلِ بَيْنَ النَّاسِ فَلَا يَظْلِمُ أَحَدٌ أَحَدًا؛ (طبرسی، ۱۴۱۸: ۴۳)

چون خروج کند، زمین به نور او درخشان گردد و ترازوی عدالت میان مردم بگذارد و هیچ کس به دیگری ستم نکند.

۵. جابر از امام باقر علیه السلام روایت کرده است:

إِذَا قَامَ قَائِمُنَا فَإِنَّهُ يَقْسِمُ بِالسَّوِيَةِ وَيَعْدِلُ فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ الْبَرِّمَنْهُمْ وَالْفَاجِرِ؛ (صدوق، ۱۳۸۵: ج ۱، ۱۶۱)

هنگامی که قائم ما قیام کند، مال را به طور مساوی و معادل بین خلق الله تقسیم می‌کند؛ و چه اشخاص، صالح بوده باشند و چه فاجر از عدالت او برخوردار می‌شوند.

بنابر این، رویکرد عدالت‌گرایانه در جامعه، از شاخص‌های فرهنگ و تمدن مهدوی در عصر ظهور شمرده می‌شود. تأکید روایات بر عنصر عدالت و برجسته کردن رویکرد عدالت‌خواهانه در حکومت مهدوی نیز بیانگر اهمیت و نقش کلیدی عدالت‌پروری در رشد و توسعه جامعه عصر ظهور است.

آن‌چه اشاره شد، تنها اشاره کوتاه به برخی ویژگی‌هایی بود که سبب شکل‌گیری فرهنگ و تمدن شکوهمند جامعه ایده‌آل مهدوی در عصر ظهور می‌گردد. بدیهی است پرداختن به همه ویژگی‌ها و بررسی آن، خارج از ظرفیت یک مقاله است.

فرهنگ و تمدن مهدوی، الگوی فرهنگ و تمدن زمینه‌ساز

یکی از بایسته‌های جامعه منتظر، الگوپذیری از شاخص‌های فرهنگی و تمدنی موجود در عصر ظهور است که نمای کلی آن در آیات و روایات ترسیم شده است. از خصوصیات برجسته شیعیان در طول تاریخ، داشتن الگو بوده است که هیچ‌گاه نگذاشته است بلا تکلیف بمانند. به گفته رهبر معظم انقلاب، «عقیده به مهدویت، شیعه را تا امروز از آن همه پیچ و خم‌های عجیب و غریبی که بر سر راهش قرار داده بودند، عبور داده است» (بیانات در جمع اقشار مختلف مردم در روز میلاد پر برکت حضرت ولی عصر علیه السلام، ۱۷/۱۰/۱۳۷۴).

الهام‌پذیری از الگوی مهدویت در عرصه فرهنگ و تمدن مستلزم توجه جامعه منتظر به زیرساخت‌های فکری، فرهنگی و نیز توسعه عقلانیت دینی و ایمانی در جامعه است تا از رهگذر شناخت بنیان‌های معرفتی فرهنگ و تمدن دینی و توسعه کارکردهای آن در جامعه، رویکرد فرهنگی و تمدنی مبتنی بر الگوی مهدویت شکل گیرد. با تولید ایده‌های دین‌محور و تلاش علمی برای نهادینه‌سازی شاخص‌های مورد نظر در الگوی تمدنی مهدوی، بسترهای لازم برای برنامه‌ریزی و حرکت فراگیر جامعه موعودباور به سوی تحقق اهداف تمدن‌خواهانه امت اسلامی فراهم می‌شود.

الگوپذیری از نمادهای فرهنگ و تمدن در جامعه عصر ظهور می‌تواند زمینه‌ساز احیای فرهنگ و تمدن اسلامی در جامعه منتظر باشد. از این رو، توجه به الگوهای فرهنگی و تمدنی جامعه عصر ظهور به دلیل نقش راه‌گشای آن در الگوسازی و پی‌ریزی ساختارها و نظام‌های اجتماعی جامعه منتظر، از مهم‌ترین الزامات فرهنگ و تمدن زمینه‌ساز در عصر انتظار است؛ زیرا عنصر «فرهنگ» و «تمدن» در جامعه اسلامی وقتی می‌تواند کارکرد زمینه‌سازانه داشته باشد که معطوف به فرهنگ و تمدن مهدوی باشد. به همین دلیل، باید به الگوپذیری جامعه زمینه‌ساز ظهور در بخش‌های مختلف اعتقادی و رفتارهای اجتماعی، اقتصادی و سیاسی و هر آن‌چه در رویکرد فرهنگی و تمدنی جامعه منتظر اثرگذار است، توجه شود.

جامع‌ترین شاخص الگوپذیری که می‌تواند همه بخش‌ها را پوشش دهد و در روایات نیز بدان اشاره شده است، اقتدای دینی جامعه منتظر به امام عصر علیه السلام است. رسول‌گرایی اسلام صلی الله علیه و آله در رهنمودی راه‌گشا، مهم‌ترین بایستگی الگوپذیری جامعه منتظر ظهور را اقتدای کامل به امامان معصوم علیهم السلام به ویژه حضرت مهدی علیه السلام و تقابل با مخالفان ایشان بیان فرمود:

طُوبَى لِمَنْ أَدْرَكَ قَائِمَ أَهْلِ بَيْتِي وَهُوَ مُتَقَدِّمٌ بِهِ قَبْلَ قِيَامِهِ يَأْتُمُّ بِهِ وَبِأُمَّتِهِ الْهُدَى مِنْ قَبْلِهِ وَيَبْرَأُ إِلَى اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ مِنْ عَدُوِّهِمْ أَوْلِيكَ رُفَقَائِي وَأَكْرَمُ أُمَّتِي عَلَيَّ؛ (صدوق، ۱۴۰۵:

ج ۱، ۲۸۷)

خوشا به حال کسی که قائم اهل بیت مرا درک کند و پیش از قیامش به او اقتدا جوید و از او و امامان هادی پیش از او پیروی کند و از دشمنان ایشان برائت جوید و به خدای تعالی پناه برد. آنان رفقای من و گرامی‌ترین امت من هستند.

این اقتدای عملی و رویکرد جامعه به امام عصر علیه السلام در حقیقت، هویت فرهنگی و تمدنی جامعه منتظر و نشانه حیات دینی آن است. آموزه‌های دین همه بایستگی‌های فرهنگی و

تمدنی را در بردارد؛ زیرا دین، روابط انسان‌ها با خدا و امام و جامعه را تنظیم و مسیر حرکت فرهنگی و تمدنی جامعه را ترسیم می‌کند. از این رو، جامعه منتظر حقیقی، جامعه دین‌مدار و دین‌گراست و جز عمل به آموزه‌های الهی و دینی، هیچ راهبرد دیگری در اقتدا به امام وجود ندارد.

از این رو، نقش الگویی جامعه موعود برای جامعه منتظر در رویکرد توحیدی، جامع‌نگری، آرمان‌گرایی و عدالت‌محوری آن است که جامعه منتظر بنا به سفارش رسول خدا ﷺ با رویکرد دین‌گرایانه خویش، در تحقق خواسته‌های امام و پیشوای خود و ساختن جامعه دینی تلاش ورزد تا زمینه‌های حرکت فراگیر مبتنی بر الگوی تمدنی جامعه مهدوی شکل گیرد.

ضرورت اقتدای فرهنگی و تمدنی به الگوهای عصر ظهور، بایستگی عام است که احاد جامعه و نیز نهادهای فرهنگی و سیاسی را در بر می‌گیرد. البته وظیفه نهادهای حکومتی بسی سنگین است؛ زیرا دولت زمینه‌ساز، دولتی است که متناسب با اهداف آرمانی خویش، با اقدامات بنیادین و تحول‌آفرین در راستای نزدیک شدن به اهداف ظهور گام بردارد و هدف‌گذاری‌ها و سیاست‌های آن در راستای تعمیق فرهنگ مهدوی در سطح داخلی و جهانی و هم‌افق و هم‌سو با اهداف مورد نظر در الگوی آرمانی جامعه عصر ظهور باشد.

بدیهی است برای تحقق بخشیدن چنین اندیشه‌ای، راهی بس طولانی و دشوار در پیش است، ولی از پیمودن آن نیز گریزی نیست؛ چرا که گام برداشتن در راه دست‌یابی بشر به آرمان‌های والای انسانی و ارتقای فرهنگی و تمدنی با هدف زمینه‌سازی ظهور آخرین منجی موعود ﷺ، در هر سطحی که باشد، توسعه و تکامل بشر را به همراه خواهد آورد و جامعه منتظر را به سوی الگوی هدف، نزدیک خواهد کرد.

نتیجه‌گیری

از آن‌چه گذشت می‌توان نتیجه گرفت که الگوپذیری از ویژگی‌ها و شاخص‌های عینی یاد شده درباره تمدن موعود مهدوی، می‌تواند راهبرد جامعه بشری در پاسخ‌گویی به نیازهای مادی و معنوی انسان معاصر و بنای تمدن جهانی باشد؛ زیرا تمدن آرمانی و فراگیر مهدوی، همه حوزه‌های حیات بشری را پوشش می‌دهد چنانکه در آیات و روایات، برخی از ابعاد الگویی تمدن موعود مهدوی در عرصه‌های دین، اخلاق، تربیت، علم، فرهنگ، حکومت، سیاست، اقتصاد، معیشت و غیره بیان شده است. بدون شک رویکرد جامعه بشری به مؤلفه‌های تمدن‌ساز الگوی تمدن مهدوی، زمینه را برای ترقی، پیشرفت و شکوفایی تمدن بشری هموار خواهد کرد.

منابع

- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۰۵ هـ. ق). لسان العرب، قم: نشر ادب الحوزہ.
- برقی، احمد بن خالد (۱۴۷۰ هـ. ق). المحاسن، تصحیح و تعلیق: سید جلال الدین حسینی، تہران: دارالکتب الاسلامیہ.
- برکشکی، مہدی، فرهنگ و تمدن حقایق متمایز، مجلہ کیہان فرہنگی، شماره ۵۸، دی ماہ ۱۳۶۷.
- فراہیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰ هـ. ق). کتاب العین، تحقیق: مہدی مخزومی - ابراہیم سامرائی، قم، ہجرت، چاپ دوم، ۱۴۱۰ ق.
- زبیدی الحسینی، محمد مرتضیٰ (۱۴۱۴ هـ. ق). تاج العروس من جواهر القاموس، تحقیق: علی شیری، بیروت: دار الفکر.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۳). الکافی، تحقیق: علی اکبر غفاری، تہران: دارالکتب الاسلامیہ.
- ابن بابویہ (شیخ صدوق)، محمد بن علی (۱۴۰۵ هـ. ق). کمال الدین و تمام النعمہ، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم: مؤسسۃ النشر الاسلامی.
- _____ (۱۳۸۵ هـ. ق). علل الشرائع، نجف اشرف: المکتبہ الحیدریہ.
- ابن شہر آشوب، محمد (۱۳۷۶). مناقب آل اٰبی طالب، نجف اشرف: مطبعہ الحیدریہ.
- شریف مرتضیٰ علم الہدی، علی بن حسین بن موسیٰ (بی تا). المجازات النبویہ، تحقیق: طہ محمد زینی، قم: مکتبہ بصیرتی.
- _____ (۱۴۱۴ هـ. ق). نہج البلاغہ، تصحیح: صبحی صالح، قم: دار الہجرہ.
- قطب الدین راوندی، سعید (۱۴۰۹ هـ. ق). الخرائج والجرائح، تصحیح و نشر: موسسہ امام مہدی علیہ السلام، چاپ اول، ۱۴۰۹ ق.
- طبرسی ابوالفضل علی (۱۴۱۸ هـ. ق). مشکاة الانوار فی غرر الاخبار، تحقیق: مہدی ہوشمند، قم: دار الحدیث.
- مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی (۱۴۰۳ هـ. ق). بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الأئمة

- الأطهار، بیروت: دار إحياء التراث العربی .
- ابن طاووس، علی بن موسی (۱۴۱۶ هـ.ق). التشریف بالمنن فی التعریف بالفتن المعروف بالملاحم و الفتن، قم: مؤسسه صاحب الأمر علیه السلام.
- ابن زکریا، احمد بن فارس (۱۴۰۴ هـ.ق). معجم مقائیس اللغة، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- اربلی، علی بن عیسی (۱۳۸۱ هـ.ق). کشف الغمة فی معرفة الأئمة، تبریز: بنی هاشمی .
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۱۷ هـ.ق). إعلام الوری بأعلام الهدی، قم: مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث .
- قرشی، سید علی اکبر (۱۴۱۲ هـ. ق). قاموس قرآن، تهران: دار الکتب الاسلامیه .
- کورانی عاملی، علی (۱۴۱۱ هـ. ق). معجم أحادیث الإمام المهدي علیه السلام قم: مؤسسه المعارف الإسلامیه .
- ولایتی، علی اکبر (۱۳۸۶). پویایی فرهنگ و تمدن اسلام و ایران (ج ۱)، تهران: وزارت امور خارجه .
- پژوهشگاه بین المللی المصطفی (ص) (۱۳۹۱). تمدن نوین اسلامی، مجموعه مقالات پانزدهمین جشنواره بین المللی شیخ طوسی، قم: مرکز ترجمه و نشر المصطفی علیه السلام.
- عمید، حسن (۱۳۶۴). فرهنگ عمید، تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر.
- معین، محمد (۱۳۷۶). فرهنگ فارسی، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- بختی، کامران (۱۳۷۱). فرهنگ انگلیسی - فارسی مترادف و متضاد، تهران: کلمه .
- دهخدا، علی اکبر (۱۳۴۱). لغت نامه دهخدا، تهران: گلشن .
- آذرتاش، آذرنوش (۱۳۸۹). فرهنگ معاصر عربی - فارسی، تهران: نی .
- طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۶۹). اخلاق ناصری، تصحیح: مجتبی مینوی، تهران: خوارزمی .
- ناظم الاطباء (بی تا). فرهنگ نفیسی، تهران: خیام .
- گودرزی، غلامرضا (۱۳۸۹). افق جهانی، مدل مدیریت راهبردی موعودگرا، تهران: دانشگاه امام صادق (ع) و دانشگاه عالی دفاع ملی .
- جان احمدی، فاطمه (۱۳۹۲). تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی، قم: نشر معارف .
- متقی زاده، زینب (۱۳۸۸). جهانی شدن و فرهنگ مهدوی، قم: بنیاد فرهنگی حضرت

- مهدی موعود(عج) .
- احمدی، محمد مهدی (۱۳۸۸). تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی، قم: بوستان کتاب .
 - پهلوان، چنگیز (۱۳۷۸). فرهنگ شناسی، تهران: پیام امروز.
 - رفیع، سید جلال (۱۳۷۴). فرهنگ مهاجم، فرهنگ مولد، تهران: انتشارات اطلاعات .
 - کاشفی، محمدرضا (۱۳۸۷). تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی، قم: انتشارات جامعه المصطفی(ص) العالمیة.
 - نیلی نجفی، علی بن عبدالکریم (۱۳۶۰). منتخب الأنوار المضيئة فی ذکر القائم الحجة(عج)؛ تحقیق و تصحیح: عبداللطیف حسینی کوه کمری، قم: مطبعة الخيام .
 - انوری، حسن (۱۳۸۲). فرهنگ سخن، تهران: سخن .
 - محمدی، مرتضی (۱۳۷۳). فرهنگ روز سخن، تهران: نشر آفتاب مهرو .
 - مطهری، مرتضی (۱۳۷۸)، مجموعه آثار، تهران: صدرا .
 - حسینی، عارف (۱۳۸۱). رویارویی تمدن اسلامی و مدرنیته، قم: مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی(ص).
 - پایگاه اطلاع رسانی مقام معظم رهبری (<http://www.leader.ir>).

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۵/۱۳
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۷/۱۷

فصل نامه علمی - ترویجی پژوهش‌های مهدوی
سال چهارم، شماره ۱۴، پاییز ۱۳۹۴

نقش انتظار در تحقق امت واحده

علی جدید بناب*

چکیده

انتظار، مهدویت، اتحاد و انسجام اسلامی و امت واحده اسلامی از مقوله‌هایی‌اند که ارتباط ویژه و خاصی با هم دارند. در این تحقیق سعی بر این است که نخست، انتظار و وحدت و امت واحده از منظر قرآن و روایات بررسی شود و تا حدودی وجوه تشابه آنها و ارتباط عمیقشان به دست آید. در ادامه، شاهد و دلیل بر شکل‌گیری امت واحده در صدر اسلام با تدبیر و درایت رسول گرامی اسلام ﷺ بیان می‌شود که برگرفته از وحی و تعالیم آسمانی است. در حقیقت، در دوره آخرالزمان هم مقوله انتظار در فراهم شدن بسترهای لازم برای تشکیل امت واحده اسلامی تأثیر شگرفی دارد. در نهایت، به مدینه فاضله و تمدن اسلامی که در جهت فرهنگ انتظار پدید می‌آید، توجه می‌شود.

واژگان کلیدی

انتظار، امت واحده، مهدویت، تمدن اسلامی، جامعه مهدوی.

مقدمه

زندگی بشری در فراز و نشیب خویش، با آسیب‌ها، مشکلات، ناهنجاری‌ها و ناامنی‌هایی روبه‌روست. از این رو، دغدغه بیشتر افرادی است که زندگی را منحصر به همین دنیای مادی نمی‌دانند. در همین جهت، افرادی که با تعالیم آسمانی و وحی مرتبط می‌شوند، خود را به ساحل نجات می‌رسانند و به آرامش دست می‌یابند. مقوله انتظار یکی از راهکارهایی است که امروزه در حل این مشکل بسیار کارساز است و پاسخ‌گوی نگرانی مسلمانان درباره تفرقه، نفاق و از هم‌گسیختگی است.

بررسی این دو مقوله یعنی وحدت، انسجام، امت واحده و انتظار می‌تواند در تشکیل امت واحده اسلامی راه‌گشا باشد و مسلمانان را در رسیدن به مطلوب یاری‌گر باشد. در این زمینه، بررسی مبانی قرآنی و روایی بسیار مؤثر و کارساز است که در این مقاله به موارد مهمی اشاره می‌شود.

مفهوم انتظار

انتظار در لغت به معنای «ماندن در جایی یا صبر کردن تا زمانی معین برای آمدن کسی یا روی دادن اتفاقی» آمده است. (انوری، ۱۳۸۱: ۵۸۹ - ۵۶۰) در کتاب‌های شیعه، انتظار را به حالتی قلبی و نفسانی تعریف کرده‌اند که «معنای انتظار عبارت است از یک حالت قلبی و روحی که از آماده شدن برای چیزی که در انتظارش هستی، برمی‌آید. پس هر قدر انتظار شدیدتر باشد، آماده شدن هم بیشتر می‌شود. آیا نمی‌بینی وقتی مسافری داشته باشی که منتظر آمدنش هستی، هر چه زمان آمدنش نزدیک‌تر شود، آمادگی تو هم برای این امر بیشتر می‌شود». (موسوی اصفهانی، ۱۳۸۱: ج ۲، ۱۵۲)

انتظار امری است که شیعیان در زمان غیبت امام دوازدهم خود، مهدی باید به آن پایدار باشند. به این معنا که باید منتظر ظهور امام زمان علیه السلام باشند و این را از یاد نبرند و هر لحظه به یاد او باشند. تا جایی که یکی از شرط‌های پذیرفته شدن اعمال شیعیان، انتظار فرج امام زمان علیه السلام است. (کلینی، ۱۴۰۵: ح ۱۳؛ النعمانی، ۱۳۸۷: باب ۱۱، ح ۱۶)

مفهوم مذهبی انتظار، امید به آینده است؛ آینده‌ای که در آن، مردم جهان، از زور و فشار و استبداد و تسلط نظام‌های غلط نجات یابند و رژیم‌های ضد انسانی از میان بروند و زندگی پرفراز و نشیب انسان‌ها، سرشار از صلح و امنیت شود و حق پرستان، پیروز و باطل‌گرایان

نابود شوند.

آن چه از مجموع آیات و روایات اسلامی و مفهوم کلمه انتظار استفاده می‌شود، این است که انتظار، در همه جنبه‌های زندگی فردی و اجتماعی، عامل رشد و اصلاح، مقاومت و پیشرفت، بیداری و حرکت و از عقاید انقلاب‌آفرین و ریشه اصلی قیام جهانی حضرت مهدی علیه السلام است. معمولاً انتظار به حالت کسی گفته می‌شود که از وضع موجود ناراحت است و برای ایجاد وضع بهتری تلاش می‌کند. برای مثال، بیماری که انتظار بهبودی می‌کشد یا پدری که در انتظار بازگشت فرزندش از سفر است، از بیماری و فراق فرزندش، ناراحت است و برای وضع بهتر می‌کوشد. همچنین تاجری که از بازار آشفته ناراحت است و در انتظار فرو نشستن بحران اقتصادی است، این دو حالت را دارد: بیگانگی با وضع موجود و تلاش برای وضع بهتر. بنابراین، مسئله انتظار حکومت حق و عدالت مهدی و قیام مصلح جهانی شامل دو عنصر است: عنصر نفی که همان بیگانگی با وضع موجود است و عنصر اثبات که همان خواستن بهترین وضع است.

اگر این دو جنبه در روح انسان، به صورت ریشه‌دار حلول کند، سرچشمه دو رشته اعمال دامنه‌دار خواهد شد. این دو رشته اعمال عبارتند از: ترک هر گونه همکاری و هماهنگی با عوامل ظلم و فساد و حتی مبارزه با آنها از یک سو، و خودسازی و خودیاری و جلب آمادگی‌های جسمی، روحی، مادی و معنوی برای شکل گرفتن آن حکومت واحد جهانی و مردمی، از سوی دیگر.

مرحوم مظفر در این زمینه می‌نویسد:

از چیزهایی که در این زمینه باید بدانیم، این است که معنای انتظار ظهور آن مصلح نجات‌بخش این نیست که مسلمانان در امر دین و احیای حق از یاری او دست بردارند و جهاد در راه دین و عمل به احکام آن را ترک کنند و دست روی دست بگذارند و وظیفه امر به معروف و نهی از منکر و مانند آن را فقط به خود آن حضرت واگذار نمایند، بلکه هیچ وقت تکلیف عمل به احکام شرعی از دوش مسلمانان برداشته نمی‌شود و پیوسته بر آنان واجب است که بکوشند حقیقت را درک کنند و راه‌های صحیح وصول به آن را به دست آورند و تا جایی که قدرت دارند، از زیر بار مسئولیت امر به معروف و نهی از منکر شانه خالی نکنند. بر هیچ مسلمانی روا نیست که به بهانه این که منتظر مهدی علیه السلام و اصلاً راهنما و بشارت‌دهنده است، از آن چه بر او واجب است، دست بردارد؛ زیرا این امر نه تکلیفی را ساقط می‌کند و نه انجام وظیفه‌ای را به تأخیر می‌اندازد و نه انسان را مانند جانواران چرنده بی‌مسئولیت و مهمل می‌سازد. (فضلی، ۱۳۵۷: ۷۸)

مفهوم امت واحده

امت در لغت به «مجموع پیروان یک دین و پیغمبر» گفته می‌شود. امت اسلام؛ مجموع پیروان یک دین و پیغمبر؛ امت مرحوم؛ پیروان دینی که با آنان با مهربانی رفتار می‌شود؛ مسلمانان؛ امت واحده؛ امت متحد و یک‌پارچه». (انوری، ۱۳۸۳: ۵۵۸ - ۵۵۹)

بررسی مقوله انتظار در کتاب الهی

انتظار فرج که افضل اعمال و عبادات امت پیامبر گرامی اسلام، حضرت محمد ﷺ است، جایگاه بسیار والایی دارد که در آیات و روایات فراوانی بررسی شده است. خداوند متعال در قرآن مجید، در موقعیت‌های متعددی از این حادثه عظیم صحبت کرده است که در جای خویش اهمیت دارد. در ادامه به چند نمونه از آنها اشاره می‌شود:

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

و ما اراده داشتیم که بر آن طایفه ضعیف و ذلیل شده در آن سرزمین منت گذاریم و آنها را پیشوایان (خلق) قرار دهیم و وارث (ملک و جاه فرعونیان) گردانیم.

مسئله‌ای که قرآن زیر عنوان ظهور بیان می‌کند، مسئله امامت مستضعفان است که در روایات به ائمه تفسیر شده است.

۲. «وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَ لِيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَ لِيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا»؛ (نور: ۵۵)

خدا به کسانی از شما بندگان که [به خدا و حجت عصر ﷺ] ایمان آوردند و نیکوکار گردند، وعده فرمود که (در ظهور امام زمان ﷺ) در زمین خلافتشان دهد، چنان‌که امم صالح پیامبران سلف را جانشین پیشینیان آنها کند و دین پسندیده آنان را (که اسلام واقعی است، بر همه ادیان) تمکین و تسلط عطا کند و به همه آنان پس از خوف و اندیشه از دشمنان ایمنی کامل دهد که مرا به یگانگی، بی‌هیچ شایبه، شرک و ریا پرستش کنند.

وعده قطعی الهی به همه مؤمنان و اولیا و انبیا در طول تاریخ این است که آنها وارثان خلافت الهی بر روی زمین خواهند بود و به مقام مکتب در دینی می‌رسند که خدای متعال آن دین را پسندیده است. دین مرضی خدای متعال که فرمود:

«الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ

دیناً». (مانده: ۳)

اسلامی است که رکن آن، ولایت ائمه است. آنهایی که در عصر ظهورند، از دریافت این دین، متمکن می‌شوند و خوف و نگرانی‌ها از آنها برداشته می‌شود. در آن عصر، وادی ایمن برای بندگی، آماده و بساط شرک در عالم جمع می‌شود.

۳. «يُرِيدُونَ لِيُظْفِقُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَهِهِمْ وَاللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ»؛ (صف: ۸)

کافران می‌خواهند تا نور خدا را به گفتار باطل (و طعن و مسخره) خاموش کنند و البته خدا نور خود را هر چند کافران خوش ندارند، کامل و محفوظ خواهد داشت.

جبهه باطل و پرچم‌داران آنها می‌خواهند نور خدا را خاموش کنند، اما برخلاف همه تهدیدها، نقشه‌ها و امدادی که می‌شوند، خداوند متعال همه آن سر و صداها را در یک کلمه به شکل خلاصه می‌فرماید: «یک بازدم بیش نیست.» آن چه اراده الهی بر آن تحقق گرفته، آن است که این نور در عالم جریان یابد و به اتمام برسد. در روایات آمده است: «يُرِيدُونَ لِيُظْفِقُوا - ولایت امیرالمؤمنین - بِأَفْوَهِهِمْ». نور یعنی «الامامه» و آن چه در عصر ظهور تجلی پیدا می‌کند، امام و نور امام است.

۴. «هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ»؛ (توبه: ۳۳)

اوست خدایی که رسول خود را به هدایت و دین حق فرستاد تا آن را بر همه ادیان عالم تسلط و برتری دهد.

در روایت آمده است: «هو الذي أمر رسوله بالولاية لوصيه والولاية هي دين الحق». خداوند نبی اکرم ﷺ را مأمور کرد که این ولایت را در عالم دنیا بیاورد و حضرت در غدیر آن را به انجام رساند تا این باب برای همه به سوی ملکوت و غیب عالم گشوده شود. آن چه در عصر ظهور واقع می‌شود، ولایت و نورانیت امام است.

۵. «وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا»؛ (زمر: ۶۹)

در عصر ظهور، زمین با نور پروردگار روشن می‌شود. در روایات تأکید شده است که این مورد مربوط به عصر ظهور است. «إِذَا اسْتَعْتَى النَّاسُ عَنْ صَوِّ الشَّمْسِ وَ نُورِ الْقَمَرِ وَ يَجْتَزِئُونَ بِنُورِ الْإِمَامِ». (تفسیر قمی، طبع سنگی، ۵۸۱) آن قدر عالم نورانی می‌شود که مردم از نور ماه و خورشید بی‌نیاز می‌شوند، چنان که روشنائی بهشت از تجلیات وجود مقدس امیرالمؤمنین عليه السلام است.

۶. «اعْمَلُوا إِنَّ اللَّهَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا» (حدید: ۱۷)
بدانید خداست که زمین را پس از مرگ (خزان) زنده می‌گرداند.

همان گونه که زمین در پاییز می‌میرد و در بهار با بارش باران و رحمت الهی زنده می‌شود، در دوره ظهور وقتی حقیقت ولایت تنزل پیدا می‌کند، همه زنده می‌شوند. البته «مَوْتُ الْأَرْضِ مَوْتُ أَهْلِهَا وَ الْكَافِرُ مَيِّتٌ»، یعنی مراد از زنده کردن زمین و اهل زمین است. در عصر ظهور، ولایت که سرچشمه حیات است، در زمین جاری می‌شود: «السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا عَيْنَ الْحَيَاةِ». هر بهاری، یک تجلی از امام است. «وَ أَخِي بِهِ الْقُلُوبَ الْمَيِّتَةَ». قلوب مُرده با نفس امام زنده می‌شود. البته آن حیات، حیات دیگری است. از این رو، انبیا، اصحاب کهف و کسان دیگر مانند حضرت سلمان، در عصر ظهور برمی‌گردند تا بهره‌مند شوند.

۷. «وَ اللَّيْلِ إِذَا يَغْشَىٰ. وَ النَّهَارِ إِذَا تَجَلَّىٰ» (لیل: ۲)
قسم به شب تاریک که (جهان را در پرده سیاه) بپوشاند و قسم به روز هنگامی که روشن و فروزان شود.

به دنبال شب ظلمانی، شمس امام در عصر ظهور تجلی می‌یابد و عالم را نورانی می‌کند.

۸. «وَ الشَّمْسِ وَ ضُحَاهَا. وَ الْقَمَرِ إِذَا تَلَاهَا. وَ النَّهَارِ إِذَا جَلَّاهَا» (شمس: ۱-۳)
قسم به آفتاب و تابش آن (هنگام رفعتش). و قسم به ماه آن گاه که در پی آفتاب تابان در آید و قسم به روز هنگامی که جهان را روشن سازد.

در روایات ذیل این آیه چنین آمده که حقیقت شمس، وجود نبی اکرم ﷺ است. خورشید مثلی است که اهل دنیا را به درک ممثّل رهنمون شود. همه عالم مثال است. ممثّلش عالم غیب است. نبی اکرم ﷺ شمس همه کاینات است. دین پرتویی از ولی کامل است. دین پرتویی از وجود نبی اکرم است که بر عالم می‌تابد و همه را زنده می‌کند. آن کسی که این شمس را تجلی می‌دهد، وجود مقدس امام زمان ﷺ است.

آن چه در عصر ظهور محقق می‌شود، مدرنیته اسلامی نیست که همین علوم و تکنولوژی را با اخلاق جمع کنند، چه آن که عدل سوسیالیستی یا مکتب رفاه و امثال آن نیست. حرکت عصر ظهور، تحولی عمیق و فراتمدنی است. «وَ تَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ صِدْقًا وَ عَدْلًا لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ». (انعام: ۱۱۵) آن کلمه تامه خداوند متعال که عین عدل و صدق است، در عصر ظهور تجلی پیدا می‌کند. عدلی ورای امام نداریم. عدل، تجلی امامت امام در روابط است که در عصر ظهور تحقق می‌یابد.

بر اساس نگاه قرآنی که اشاره شده، عصر ظهور عصر تجلی نور امام و غلبه بر جریان ظلمات است، عصر غلبه جنود عقل بر جنود جهل و عصر کامل شدن عقول است. ایمان، وزیر این عقل است، نه فرع بر علم و محاسبه. در این عصر، آیه نور در عالم دنیا تجسد پیدا می‌کند و متمثل و بساط جریان آیه ظلمات، جمع و حق مطلق فراگیر می‌شود: «جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ» (اسرا: ۱۸۹) همچنین خلافت کلی الهی بر روی زمین محقق می‌شود. همه با هم همراه امام، مشغول عبادت هستند. همه حول امام در سجده‌اند و در همه زندگی‌شان در نمازند: «الَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ دَائِمُونَ» (معارج: ۲۳)

آن چه در عصر ظهور پدیدار می‌شود، چیزی ورای خود امام نیست. تجلی آن غیب، در شهود است. کلمه تامه الهی که در حجاب غیب است، ظهور می‌یابد. تحولات عظیمی که در همه کاینات در عصر ظهور اتفاق می‌افتد، چیزی جز تنزل حقیقت امام و تحقق آن حقیقت در عالم دنیا نیست. به تعبیر دیگر، آن چه در عصر ظهور تجلی پیدا می‌کند، از شئون خود امام است. از این رو، این که گفته می‌شود امام می‌آید و عدل به پا می‌کند، قابل فهم نیست. آیا دین یا عدل را امام محقق می‌کند یا امام، خود دین و عدل است؟

عصر ظهور، عصر خلافت الهی در زمین است. خلافت کلیه از آن امام است. «إِنَّ الْإِمَامَةَ خِلَافَةُ اللَّهِ». امام خلافت می‌کنند و همه مؤمنان، حول امام به خلافت جزئی می‌رسند. محور تحقق ظهور هم شخص امام است. هم چنان که «صَرَبْتُ عَلَى يَوْمِ الْخَنْدَقِ أَفْضَلَ مِنْ عِبَادَةِ الثَّقَلَيْنِ»، دعای امام هم همین گونه است و خلافت الهی در زمین با دعای ایشان محقق می‌شود؛ هر چند دعای دیگران هم اثر دارد: «أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ». (نمل: ۶۲)

دو غفلت عمده باعث شده است که در فهم قرآن دچار مشکل شویم. در روایات آمده است: «إِنَّ اللَّهَ جَعَلَ وَلَايَتَنَا أَهْلَ الْبَيْتِ قُطْبَ الْقُرْآنِ وَ قُطْبَ جَمِيعِ الْكُتُبِ». ما هم «امام» را بد می‌فهمیم و هم قرآن را. امام را در حد منزلت جسمانی دنیایی می‌شناسیم، هر چند همین مرتبه هم فوق العاده و غیرقابل مقایسه با احدی است، اما امام امت، قطب محوری قرآن و قطب همه کتاب‌های آسمانی است. کلمه تامه خداست. کلمه جامع عدل و کلمه صدق الهی و عین عقل است. همه چیز به امام تعریف می‌شود: «نَحْنُ أَصْلُ كُلِّ خَيْرٍ وَ مِنْ فُرُوعِنَا كُلِّ يَرٍ». از این رو به ما گفته‌اند: «لَا يَسْتَكْمِلُ أَحَدٌ الْإِيمَانَ حَتَّى يَعْرِفَنِي كُنْهَ مَعْرِفَتِي بِالنُّورَانِيَّةِ». اگر امام را این گونه بشناسیم، بسیاری از آیات معنا می‌شوند. مثلاً «يُدَاللَّهُ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» (فتح: ۹) معنا

می‌شود. درست است که خدا به معنای رایج دست ندارد، اما امیرالمؤمنین علیه السلام، یدالله است. امام زمان علیه السلام، وجه‌الله، عین‌الله و باب‌الله است. در این صورت، نه خدای متعال تشبیه، نه آیه، تمثیلی معنا می‌شود. اگر امام را این‌گونه بشناسیم، همه کمالات در وجود امام است.

بررسی مقوله انتظار در احادیث

به مقوله انتظار در منابع روایی به طور مبسوط توجه شده است. در این جهت، معصومان علیهم السلام روایات متعددی درباره انتظار بیان کردند. از پیامبر مکرم اسلام حضرت رسول صلی الله علیه و آله و سلم روایت شده است:

أَفْضَلُ أَعْمَالٍ أُمَّتِي أَنْتَظِرُ فَرَجَ اللَّهِ تَعَالَى. (ابن بابویه، ۱۳۷۸: ج ۲، ص ۳۶)

در روایت معتبر، انتظار در کنار شهادت به وحدانیت خداوند متعال و رسالت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم قرار داده شده است که جایگاه و اهمیت انتظار را از منظر روایات معصومین علیهم السلام می‌رساند. در روایتی آمده است:

عن جابر قال سمعته يقول: دخل على أبي عليه السلام رجل و كانت معه صحيفة فيها مسائل و أشياء فيها تشبه الخصومة فقال له ابو جعفر عليه السلام هذه صحيفة رجل خاصم يسئلي عن الدين الذي يقبل الله فيه العمل فقال له الرجل رحمك الله هذا الذي اريد فطواها ثم قال له ابو جعفر عليه السلام شهادة ان لا اله الا الله و ان محمدا رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم و على اهل بيته و الاقرار بما جاء من عند الله و ولايتنا و البرائة من اعدائنا و التسليم لامرنا و التواضع و الورع و الطمانينة و انتظار قائمنا فان الله ان اراد ان ينصرنا نصرنا. (حضرمی، بی تا: ۷۱)

در روایتی دیگر از امام رضا علیه السلام، انتظار فرج در کنار صبر آمده و از کلام الهی نیز کمک گرفته شده است:

عن أحمد بن محمد عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: سمعته يقول ما أحسن الصبر و انتظار الفرج، أما سمعت قول العبد الصالح فَاَنْتَظِرُوا إِنِّي مَعَكُمْ مِنَ الْمُنْتَظَرِينَ. (بحرانی، ۱۴۱۳: ۲۳؛ عیاشی، بی تا: ۲۰)

در روایتی دیگر در همین زمینه آمده است:

عن محمد بن الفضیل عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال سألته عن شيء في الفرج، فقال: أو ليس تعلم أن انتظار الفرج من الله يقول: فَاَنْتَظِرُوا إِنِّي مَعَكُمْ مِنَ الْمُنْتَظَرِينَ. (بحرانی، ۱۴۱۳: ۲۵۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۱۳، ۱۳۷؛ عیاشی، ج ۲، ۱۳۸)

امام صادق علیه السلام فرمود:

زمانی که بندگان به خدای متعال نزدیک‌ترند و خدا از ایشان بیشتر راضی است، زمانی است که حجت خدای متعال از میان آنها مفقود شود و آشکار نگردد و جای او را هم ندانند و از طرفی هم بدانند که حجت و میثاق خدا باطل نگشته و از میان نرفته است. [فضیلت این زمان برای بندگان از این جهت است که شخص امام و معجزات او را به چشم نمی‌بینند و تنها از روی تفکر و تأمل در آثار و براهین به وجود او معتقد می‌شوند و شبهات و وساوس شیاطین جن و انس هم در آن زمان بسیار است.] در آن حال، در هر صبح و شام به انتظار فرج باشید [و با این عمل، غم و اندوه را از خود بزدايید و چون وقت ظهور معلوم نیست، همیشه احتمال آن می‌رود و امید و نشاط شما را زنده نگه می‌دارد، از رحمت خدا مأیوس نباشید؛ زیرا سخت‌ترین موقع خشم خدا بر دشمنانش زمانی است که حجت او از میان بندگان مفقود باشد و آشکار نشود و خدا می‌داند که اولیایش (در زمان غیبت امام هم) شک نمی‌کنند و اگر می‌دانست شک می‌کنند، چشم به هم زدنی، حجت خود را از ایشان نهان نمی‌داشت و ظهور امام جز بر سر بدترین مردم نباشد (یعنی برای از بین بردن آنها و جایگزینی عدل و داد است یا آن که غضب خدا در زمان غیبت مخصوص مردم بد است، ولی نسبت به مؤمنین رحمت و ثواب است). (کلینی، ۱۴۰۵: ج ۲، ۱۲۸)

امام صادق علیه السلام می‌فرماید:

هر کس که خواسته باشد از یاران قائم علیهم السلام شود، باید که منتظر باشد و با پرهیزکاری و خوی‌های پسندیده عمل کند و اوست منتظر. پس هر گاه بمیرد و قائم پس از مردنش به پا خیزد، پاداش او مثل کسی خواهد بود که دوران حکومت آن حضرت را درک کرده باشد. (موسوی اصفهانی: ۱۳۸۱: ج ۲، ۱۲۹)

عبدالرحمان بن کثیر گوید:

خدمت امام صادق علیه السلام نشسته بودم که مهزم وارد شد و عرض کرد: قربانت، به من خبر دهید، این امری که در انتظارش هستیم، کی واقع می‌شود؟ فرمود: ای مهزم! دروغ گفتند وقت‌گزاران و هلاک شدند شتاب‌کنندگان و نجات یافتند تسلیم‌شوندگان.

به همین تناسب، در فرهنگ دینی و در روایات ما، منتظران از جایگاه والا و ممتازی برخوردارند و تعبیرهای مهمی در مقام و منزلت آنها بیان شده است تا جایی که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم، آنان را برادران خود می‌نامند و امیر مؤمنان، علی علیه السلام می‌فرماید:

منتظران امر ما مانند کسانی هستند که در راه خدا به خون خود غلتیده‌اند. (صدوق، ۱۴۰۳: ج ۲، ب ۴۰۰، ح ۱۰)

امام سجاد علیه السلام درباره ایشان می‌فرماید:

منتظران ظهور، برترین مردمان همه روزگارانند. (طبرسی، ۱۴۱۱: ج ۲، ۵۰)

که خداوند به ایشان اجر هزار شهید از شهدای بدر و احد عطا می‌کند. (قندوزی حنفی، ۱۴۱۶: ج ۳، ۱۶۴) آنان به مجاهدان پیکارگری می‌مانند که پیش روی رسول خدا صلی الله علیه و آله با شمشیر نبرد می‌کنند. (ابن بابویه، ۱۳۷۷: ج ۱، ب ۳۱، ح ۲)

امام کاظم علیه السلام درباره شیعیان و منتظران عصر غیبت می‌فرماید:

خوشا به حالشان، به خدا سوگند، آنان در روز قیامت، در مرتبه ما و با ما خواهند بود. (همان، ج ۱، ب ۳۲، ح ۱۵)

ابوالصلت هروی می‌گوید:

از امام ابوالحسن علی بن موسی الرضا علیه السلام شنیدم که می‌فرمود: خدا رحمت آورد بر بنده‌ای که امر ما را احیا کند. گفتم: چگونه امر شما احیا می‌شود؟ فرمود: علوم ما را فرا گیرد و به مردم بیاموزد؛ زیرا مردم اگر زیبایی‌های کلام ما را بدانند، از ما پیروی می‌کنند. (ری شهری، ۱۳۷۷: ج ۸، ح ۱۳۷۹۷)

معرفت به امام زمان علیه السلام وظیفه شیعیان و دوستان آن بزرگوار است. اگر این معرفت نباشد، زندگی انسان زندگی در حیرت است و مرگ او، مرگ جاهلی. (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۲، ۳۰)

در زمان غیبت، یاد حضرت بقیه الله، انتظار او، ایمان به او و یقین به ظهور حضرتش، بالاترین تکلیف الهی است که خدای تعالی برای شیعه معین ساخته است. (کلینی، ۱۳۷۶: ۲)

مشخصه‌های جامعه مهدوی

دین مبین اسلام بر اساس جامعیت در ابعاد مختلف فردی، اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی، سیاسی، خانواده و مذهبی، برنامه و دستورالعمل‌های اجرایی و کاربردی داشته و دارد. نمونه برجسته آن نیز تشکیل حکومت اسلامی به وسیله پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله به محض فراهم شدن شرایط بود. در طول تاریخ حیات ائمه علیهم السلام و عصر غیبت، تسلط بنی‌امیه و بنی‌عباس و به تبع آن، دیگر سلاطین و حکام، عرصه را بر انسان‌های الهی و ملکوتی تنگ کرد و امکان تشکیل حکومت اسلامی، به معنای واقعی فراهم نشد. در هر صورت، لازمه اجرای بخشی عظیم از احکام اسلام، تشکیل حکومت اسلامی است که ضرورت آن در دوره حکومت حضرت مهدی علیه السلام دو چندان است. یکی از ابزار و لوازم تشکیل این حکومت الهی، ایجاد وحدت،

هم‌دلی و هم‌زبانی بین مسلمانان در سراسر جهان است. بنابراین، براساس منابع دینی و روایی برای جامعه مهدوی، این ویژگی‌ها را می‌توان بیان کرد:

جهانی بودن: وحدت، حتی وحدت فکر در جامعه جهانی اسلامی، فراگیر، عمیق و واقعی است. این امر ناشی از ادراک واحد مفهوم واژه‌هاست. بنابراین، جای شگفتی نیست که انسان‌ها در عرصه دینی هم یکسان بیندیشند و فرمانروایی ولی عصر^{علیه السلام} را در شرق و غرب بپذیرند و تنها دین خدا را بر خود حاکم گردانند.

عدالت: عدالت گسترده و حقیقی، از ویژگی‌های بارز نظام جهانی مطلوب اسلامی است که ریشه ستم را می‌خشکاند و تبعیض، استعمار و استثمار را نابود می‌سازد.

امنیت: امنیت از ضروری‌ترین نیازهای زندگی است. بخش عظیمی از تاریخ، برای جلوگیری از ناامنی و استقرار امنیت سپری شده است. تاکنون تئوری‌های بسیاری همچون موازنه قوا، امنیت دسته جمعی و حکومت جهانی برای پدید آوردن صلح شکل گرفته است، اما باید گفت امنیت کامل تنها در حکومت جهانی الهی وجود دارد.

رشد و توسعه: در عصر امام زمان^{علیه السلام}، پیشرفت علوم سریع اتفاق می‌افتد و رشد می‌کند. در عصر ظهور، علوم و دانش به کار گرفته می‌شود و سازمان‌دهی صحیح تولید انجام می‌گیرد تا از همه منابع و استعداد‌های زمین برای توسعه اقتصادی بشر استفاده شود. بنابراین، عصر ظهور، عصر توسعه اقتصادی نیز به شمار می‌رود.

وحدت و امت واحده در قرآن کریم

دین مبین اسلام به مقوله وحدت، اتحاد و انسجام تأکید ویژه‌ای دارد و امت اسلامی را به هم‌دلی، صمیمیت و متحد بودن تشویق و از تفرقه و نفاق نهی می‌کند و امت اسلامی را به منزله امت واحده معرفی می‌فرماید:

﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾. (انبیاء: ۲۲)

بدون تردید، وحدت و هم‌دلی از اصولی‌ترین آموزه‌های مترقی و بلند قرآن مجید است. گواه این مدعا، ده‌ها آیه قرآن است که مسلمانان و جهانیان را به گرد آمدن بر محور حقیقت و ترک جدال و تفرقه دعوت می‌کند و به همین نسبت، آیاتی است که از تفرقه و اختلاف، نهی می‌کند و آن را مطرود می‌شمارد.

زمانی که خداوند اصولی‌ترین دعوت پیامبران الهی را مطرح می‌سازد، موضوع پرهیز از

«تفرقه» را پیامی هم‌سنگ با اصل برقراری دین می‌شمارد. خداوند می‌فرماید:

﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰ أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ (شورا: ۱۳)

برای شما از دین همانی را مقرر کرد که نوح را بدان سفارش کرده بود و نیز آن‌چه به تو وحی کردیم و آن‌چه ابراهیم و موسی و عیسی را بدان سفارش کردیم که دین را به پا دارید و در آن پراکندگی و اختلاف نکنید.

در این آیه، دو پیام اساسی به عنوان عصاره دعوت همه پیامبران بزرگ خداوند اعلام شده است:

۱. برپا کردن دین خداوند؛

۲. پرهیز از تفرقه و اختلاف.

اختلاف و تفرقه، مهم‌ترین آفتی است که ممکن است دامن‌گیر دین خدا شود که با روح برپایی دین در تضاد است. پیامبر خدا ﷺ برای پدید آمدن این وحدت و اوج‌گیری آن، دو بال را مطرح کردند: «انی تارک فیکم الثقلین کتاب الله و عترتی». قرآن و عترت، دو لنگر کشتی عظیم وحدتند که نجات‌بخش امت اسلام است. قرآن در میان مسلمانان شناخته شده است، اما عترت، یادگار پیامبر ﷺ برای دوره آخرالزمان، شخصیتی الهی است که پیامبر خدا ﷺ، نام، کنیه و اوصاف او را بیان کرده‌اند. وجود صدها حدیث در کتاب‌های معتبر فرقه‌های مختلف اسلام درباره حضرت مهدی ﷺ بیانگر استمرار عترت در وجود شریف آن حضرت است؛ محوری که می‌تواند همه مسلمانان را در انتظاری مقدس، سازنده، آرمان‌ساز و جهت‌دهنده شکل دهد.

شکل‌گیری امت واحد در صدر اسلام، دلیلی بر اثبات ادعای تحقق جامعه جهانی مهدوی

از دیدگاه اسلام، فلسفه آفرینش دست‌یابی به کمال است. رسیدن به کمال نیز تنها در پرتو تبعیت از امام معصوم که انسان کاملی است، محقق می‌شود. در نظام ولایت الهی، امام و امت دو اصل اساسی به شمار می‌روند و دست‌یابی به کمال در گرو همکاری و هم‌دلی امت با امامت است. نظام امامت و امت، در تاریخ مسلمانان بی‌سابقه نیست؛ زیرا نظام اسلامی که پیامبر بنا نهاد، مصداق عینی آن به شمار می‌رفت. تشکیل حکومت اسلامی به وسیله نبی اکرم ﷺ در مدینه، سرآغاز حرکتی تازه برای شکل‌گیری حکومت بزرگ اسلامی یعنی نظام جهانی اسلام شد.

به بیان دیگر، پیامبر اسلام ﷺ پس از سیزده سال تبلیغ مخفی و آشکار اسلام، با توطئه سران قریش مبنی بر قتل خویش روبه‌رو شد و به ناچار در سال چهاردهم بعثت (۶۲۲ میلادی) از مکه به یثرب (مدینه) هجرت و در آن سال، حکومت اسلامی را بنیان نهاد. پیامبر اسلام ﷺ با عقد پیمان اخوت بین مسلمانان (انصار و مهاجر)، بنیان مسجد به عنوان پایگاهی عبادی - سیاسی، بستن پیمان با یهودیان (منشور مدینه)، ایجاد ساختار سیاسی و اجتماعی و تشکیل هسته‌های رزمی (ارتش) و سپس اعزام مبلغان قرآن و آموزه‌های اسلامی به سراسر شبه جزیره، حکومتی را بنا نهاد که در عدالت و امنیت بی‌سابقه بود.

پیامبر اسلام ﷺ در سیاست داخلی، حکومتی را پدید آورد که در آن، شرک در جزیره‌العرب ریشه‌کن شد، پرچم توحیدی در کعبه به اهتزاز درآمد، اسلام در جزیره‌العرب گسترش یافت و به بسط عدل و عدالت پرداخت. پیامبر اسلام ﷺ سیاست خارجی را نیز بر پایه این دو اصل استوار ساخت:

۱. **دعوت:** پیامبر اسلام ﷺ از سال ششم هجرت، سفیرانی را به سوی حاکمان بزرگ جهان، همچون امپراتور روم شرقی؛ کسرا، شاهنشاه ایران؛ نجاشی، پادشاه حبشه؛ مقوقس، والی مصر؛ امیر یمامه و امیر غسان فرستاد و آنان را به دین خدا و تن دادن به نظامی عادلانه فراخواند.

۲. **جهاد:** رسول اکرم ﷺ با امیرانی که دعوت اسلام را رد کردند و با آن به عداوت پرداختند، به مجادله و مجاهده پرداخت. برای مثال، سه بار به روم شرقی لشکر کشید. لشکر سه هزار نفری مسلمانان در سال هشتم هجری برای نبرد با امپراتوری روم شرقی به مدینه فرستاده شد، ولی بدون پیروزی بازگشت. بار دیگر، پیامبر اسلام ﷺ در سال نهم هجری با ده هزار سرباز به تبوک رفت که به عقب‌نشینی لشکر روم انجامید. سرانجام پیامبر در واپسین دوره عمر مبارکش، لشکری را به فرماندهی اسامه بن زید، تجهیز و دستور حرکت آن را به مناطق مرزی روم شرقی، صادر کرد. بنابراین، نظام جهانی پیامبر اکرم ﷺ نخست بر پایه دعوت و در مرحله بعد، چنان که با نبرد مسلحانه دعوت‌شدگان روبه‌رو می‌شد، به جهاد بر ضد آنان می‌پرداخت.

باور به انتظار، زمینه ساز امت واحده

باور به انتظار و مصلح جهانی، زمینه را برای فراهم شدن امت واحده اسلام مهیا می‌سازد. رهبری و امامت در نظام جهانی اسلام، از سه ویژگی برخوردار است:

رهبری مرکزیت و قطب ایدئولوژیک، عقیدتی، معنوی و سیاسی است و کانون وحدت و یک‌پارچگی جامعه بشری به شمار می‌رود. او بر اساس احکام الهی، فرمان صادر و امت نیز بر مبنای ایمان و آگاهی، از او اطاعت می‌کند. امام در این نظام، زمامدار برحق و هدایت‌کننده مردم به سوی حق تعالی و واسطه فیض الهی و محور حرکت و فعالیت بشریت است. حضرت علی علیه السلام، امام را به محور سنگ آسیاب تشبیه می‌کند. در جامعه جهانی ولی عصر علیه السلام، استعداد های مردم با پیروی از امام شکوفا می‌شود و مردم در پرتو هدایت او به کمال دست می‌یابند. (عمید زنجانی، ۱۳۶۷: ص ۵۸)

امام، برگزیده الهی و منتخب خداست. این لطف خداست که بر انسان‌ها ممت نهاد و فرد ممتاز و برجسته را با ویژگی‌های برتری همچون فضیلت، تقوا، علم و آگاهی (اسوه و انسان کامل) به فرمانروایی جهان گمارده است. همیشه خرد آدمی در درک واقعیت‌ها توانا نیست. بنابراین، به عنایت الهی در چارچوب وحی نیاز دارد تا راه هدایت و کمال را بییابد. تحقق امامت و به دست گرفتن حکومت، به پذیرش مردم مرتبط است. امام معصوم هنگامی می‌تواند حاکمیت الهی را محقق سازد که مردم، آگاهانه به او ایمان آورند و از سرِ اخلاص از او پیروی کنند. بدیهی است در این صورت، بشر آگاه، بیشتر و آسان‌تر به سوی مصلح حقیقی خویش یعنی هدایت و کمال گام برمی‌دارد و نظام امامت و امت استواری را بنیان می‌نهد. (حسن ابراهیم حسن، ۱۳۶۶: ۱۸۶)

مدینه فاضله و تمدن اسلامی، نتیجه جامعه منتظر و امت واحد

انسان‌ها در نظام امامت و امت به بلوغ و شکوفایی، ارزش‌های الهی، ترقی، تکامل و هدایت نزدیکند. به این دلیل، زمینه وحدت‌یابی و تجمع‌گرایی در آنان فراهم است. جامعه جهانی اسلامی، جامعه‌ای همگون و متکامل، شکوفاکننده استعدادها، واجد استقلال کامل و همه‌جانبه افراد انسانی است و نیازهای بنیادین و فطری را برآورده می‌سازد که در این مسیر، فطرت و هویت مشترک، محور فعالیت و حرکت اجتماعی آن خواهد بود. بنابراین، کسانی که ایمان آوردند و عمل شایسته انجام دهند، عضو جامعه مطلوب اسلامی‌اند. به همین دلیل، آنان خلیفه خداوند هستند و در جامعه اسلامی، پرستش خدای یگانه جاری می‌شود.

«امت» به گروهی گفته می‌شود که مقصد و جهت واحدی دارند و رشته‌ای میان آنها وجود دارد که افراد را به هم پیوند می‌دهد. از این رو، این کلمه در قرآن برای پرندگان هم به کار رفته است. خداوند، از پرندگان سخن گفته و آنها را در امت بودن، مشابه انسان دانسته است. با

این وصف، انسان‌هایی که در جهتی خاص با هم تشریک مساعی می‌کنند، امت واحدی را تشکیل می‌دهند و این ناظر به واقعیتی بیرونی است. قرآن کریم در دو جا تأکید می‌کند که «امت شما، امت واحد است»: یکی، در سوره مؤمنون و دیگری، در سوره انبیا. یک احتمال این است که مقصود این باشد که امت اسلامی، امت واحد است و دینی یکتا دارد و احتمال دیگر، این است که پیامبران الهی و پیروان آنها همگی امتی واحدند و دینی واحد دارند. پیام قابل شرح این آیات آن است که توحید، اساس وحدت ادیان راستین الهی است و اختلافات، از سوی مردم و پیروان ادیان است، نه از سوی دین و پیامبران. از این رو، احزاب از نظر قرآن، با احزاب در جهان سیاست، مفهومی متفاوت دارد.

این نکته مهم است که به عوامل هم‌بستگی دقت لازم را داشته باشیم و آنها را ریشه‌یابی کنیم که از جهتی بررسی تاریخی حوادث جهان اسلام، نگرش ما را به این مهم تقویت سازد. در این زمینه می‌توان گفت همان عاملی که مایه پیدایش و رشد و بالندگی امتی دانا و توانمند شد و فرهنگ و تمدنی عظیم و ماندگار برای بشر به ارمغان آورد، علت بقا و دوام آن نیز است. مسلمانان با هر گرایش و اهل هر منطقه‌ای که بودند و از هر خون و نژادی که به وجود آمده بودند، تنها دل در گرو آیینی داشتند که خداوند برایشان فرستاده بود. سلیقه‌ها در دل این گرایش و دل‌بستگی ذوب می‌شد. سپس دعواها و کشمکش‌هایی آغاز شد که رگه‌هایی از فرهنگ جاهلی در آنها دیده شد. در این درگیری‌ها، زبان، نژاد، قوم و قبیله مطرح شد و عظمت و اقتدار اسلامی رو به افول گذاشت، اما اکنون باید در نظر داشت که علاوه بر سلیقه‌ها و گرایش‌های بومی و منطقه‌ای و قومی، عامل مهم‌تر و حیاتی‌تری می‌تواند همه را تحت تأثیر خود قرار دهد.

همه مؤمنان باید خط قرمز منبعث از وحی و نصوص دینی را رعایت و به این آیه قرآن توجه کنند که خداوند فرموده است: «همه با هم برادرند». اگر مسلمانان وظایف تعیین شده درباره خود و دیگر برادرانشان را در نظر داشته باشند و تکالیف خود را بدانند و حقوق دیگران را به رسمیت بشناسند، بخش عمده مشکلات موجود حل می‌شود. متأسفانه مسلمانان بنا به دلایل تاریخی، معرفتی و سیاسی، از اسلام پیامبر فاصله گرفتند. از این رو، اندیشمندان امت اسلامی باید امت را با اسلام اصیل و تکالیف خود و حقوق دیگران آشنا کنند.

قرآن، از منظر فردی، طالب مردمی موحد و خداجوست که تنها او را بپرستند و در راه او گام بردارند و در نگاه جمعی، مردمانی را می‌خواهد که در چارچوب تکالیف تعیین شده حرکت کنند

و حقوقشان رعایت شود و با هم برادرانه زندگی کنند و به داد هم برسند و ملاک برتری‌شان، دانش و تقوا باشد، آن هم در پیشگاه خدا که او نکته‌سنج و دانا به امور است. همچنین مردمانی با اخلاق و ادب و در میان خودشان، مهربان و در برابر متجاوزان و حریم‌ناشناسان توسعه‌طلب، همچون ید واحد و مقاوم و استوار باشند. البته رسیدن به این هدف، جز با جهاد اکبر و کنار گذاشتن خودبینی و خودخواهی امکان‌پذیر نیست.

اگر برنامه‌ریزی شود تا چنین انسان‌هایی تربیت شوند و معرفت و دانایی گسترش پیدا کند و مردم به وظایف و حقوق خود آشنا شوند و روابطشان انسانی و برادرانه باشد و خود، نظارت بر اعمالشان داشته باشند و در هر کاری تنها خدا را در نظر بگیرند و به فرمان هوس نباشند و مؤمنانه زندگی کنند، مدینه فاضله‌ای تشکیل می‌شود که امت مورد نظر قرآن در آن زندگی می‌کند؛ مدینه‌ای که از برکات و نعمت‌های خداوند، بهره‌مند است. در حقیقت، با نصب العین قرار دادن قرآن و سنت، امت واحده در جامعه اسلامی و به تبع آن، در جهان بشریت تجلی عینی پیدا خواهد کرد و این همان حکومت مورد نظر زمان امام عصر علیه السلام خواهد بود.

ضرورت تشکیل امت واحده اسلامی

تشکیل امت واحده اسلامی با توجه به مقتضیات زمانی و مکانی و موقعیتی که ج مهوری اسلامی و جهان اسلام در آن قرار گرفته است و توطئه و دسیسه‌هایی که دشمنان اسلام برای ایجاد تفرقه میان مسلمانان در نظر دارند، امر لازم و واجبی است. در این زمینه، مقام معظم رهبری، در سالروز بعثت حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم بر این امر مهم تأکید دارند و چنین می‌فرمایند:

امروز پرچم اعتزاز به اسلام برافراشته شده و احساس هویت اسلامی در میان مسلمانان دنیا قوی‌تر از گذشته شده است و ملت ایران نیز با حسن ظن و اعتماد به وعده نصرت الهی در حال پیشرفت و پشت سر گذاشتن مشکلات و فتح یک به یک سنگرها در مسیر مبارزه با ظلم و جهل و بی‌عدالتی است. اگر در جامعه اسلامی، به کارگیری نیروی فکر و اندیشه، به صورت متداول و رایج درآید، بسیاری از مشکلات دنیای اسلام حل خواهد شد. نداشتن نگاه صحیح و درک عمیق از تعالیم اسلام و مفاهیم قرآنی باعث شده است که امروز عده‌ای به نام اسلام، به مسلمانان ظلم و آنان را قتل‌عام کنند و حتی در کشوری افریقایی، به نام اسلام، دختران بی‌گناه را برابند. امروز دشمنان به مقابله علنی با اسلام روی آوردند و مهم‌ترین وسیله آنها، ایجاد اختلاف‌های عقیدتی و جنگ شیعه و سنی است که اگر نیروی خرد و اندیشه به کار گرفته شود، می‌توان دست دشمن و انگیزه‌های او

را دید و در مسیر اهداف بدخواهان اسلام قرار نگرفت. (بیانات مقام معظم رهبری در دیدار با مسئولین، سفیران کشورهای اسلامی و گروهی از مردم، ۱۳۹۳/۰۳/۰۶ شمسی، سایت مقام معظم رهبری)

مقام معظم رهبری، حضرت آیت الله خامنه‌ای، اتحاد و تشکیل امت واحده را یکی دیگر از نیازهای ضروری دنیای اسلام برشمردند و با تأکید بر این که یکی از اهداف اصلی ایجاد اختلاف میان مسلمانان و ترویج شیعه‌هراسی و ایران‌هراسی، سرپوش گذاشتن جبهه استکبار بر مشکلات خود و حفاظت از رژیم غاصب صهیونیستی است، می‌فرمایند:

انتظار از ملت‌های مسلمان به ویژه زیدگان و نخبگان امت اسلامی این است که با تدبیر و بصیرت، شناخت صحیحی از جبهه دشمنان امت اسلامی پیدا کنند و این حقایق روشن را به خوبی متوجه شوند. بی‌عدالتی، تبعیض، نادیده گرفتن کرامت انسانی، عمده کردن مسائل جنسی و تبلیغ گسترده تبرج زنانه، همه از مظاهر تمدن فاسد غربی است که در واقع، بازگشت به همان جاهلیت است، اما با شیوه‌ها و ابزار مدرن. این سرکوب در برخی مناطق، به ظاهر به نتیجه رسید، اما واقعیت آن است که بیداری اسلامی سرکوب شدنی نیست. انسان‌های دارای خرد و تدبیر، مشکلات را برای رسیدن به عزت و شرف انسانی و نزدیکی به خداوند تحمل می‌کنند، اما انسان‌های بی‌خرد به جای قبول ولایت الهی، به ولایت شیاطین تمسک می‌جویند و در مقابل آنها دچار ذلت می‌شوند. بر اساس آیات قرآن، انسان‌هایی که برای رسیدن به عزت، به جای هدایت و ولایت الهی، به دشمنان اسلام و بشریت و ولایت شیاطین متوسل می‌شوند، در نهایت، به عزت نخواهند رسید و همان شیاطین از آنها سپاس‌گزاری هم نخواهند کرد. باید از این فرمول قرآنی درس گرفت و راه صحیح و مسیر واقعی سعادت را که همان خط هدایت قرآنی است، شناخت. (بیانات مقام معظم رهبری در دیدار با مسئولین، سفیران کشورهای اسلامی و گروهی از مردم، ۱۳۹۳/۰۳/۰۶ شمسی، سایت مقام معظم رهبری)

با توجه به وضعیت موجود جهان اسلام و فشارهای ناجوان‌مردانه‌ای که از سوی صهیونیسم جهانی و مخالفان مهدویت بر اسلام ناب اعمال می‌شود و نیز با توجه به ایجاد اسلام‌هراسی از جانب معاندان دین مبین اسلام، ضرورت شکل‌گیری امت واحده و از بین بردن عوامل تفرقه و نفاق میان مسلمانان بیشتر احساس می‌شود. بنابراین، لازم و ضروری است که نسبت به شناسایی زمینه‌های وحدت و راه‌های ترویج آن و همچنین شناسایی عوامل اختلاف بین مسلمانان و فرق مختلف آن، باید اقدام بسیار جدی و عملی صورت گیرد تا به فرمان‌های الهی در قرآن کریم جامه عمل پوشانده و دغدغه‌های معصومین علیهم‌السلام برطرف شود و نسبت به

ایجاد آرامش بین مسلمانان گام‌های مثبت برداشت.

نتیجه‌گیری

با بررسی انتظار و امت واحده در قرآن و منابع روایی، به نکات جالبی دست می‌یابیم که در حقیقت، ارتباط تنگاتنگ این دو واژه را نسبت به همدیگر نشان می‌دهد. در این پژوهش، این نتیجه حاصل می‌شود که باور به فرهنگ انتظار، زمینه را برای تشکیل امت واحده اسلامی فراهم می‌کند و عوامل تفرقه و نفاق را ریشه‌کن می‌سازد. برای رسیدن به این نتیجه، نخست، درباره انتظار و وحدت اسلامی با نگاه قرآنی و روایی، پژوهش شده و با استفاده از آیات قرآنی و نتایج ثمربخش آن و در ادامه، بررسی روایات معصومین علیهم‌السلام و تطبیق آن با آیات قرآنی، در مجموع این ادعا به مرحله اثبات رسیده است که توجه به وحدت و رعایت نکات لازم باعث بسترسازی برای تشکیل امت واحده اسلامی می‌شود. البته این امر با توجه به وضعیت ناپه‌نچار جهان کنونی، میسر نمی‌شود، مگر این که فرهنگ انتظار در جامعه بسترسازی شود که به یقین، با توجه به مقوله انتظار و باور قلبی آن و عملیاتی کردن آن در جامعه می‌توان گام‌های مهم و اثرگذاری برای رسیدن به مدینه فاضله برداشت.

به طور کلی، تمسک به قرآن و عترت بر اساس فرمایش گهربار رسول مکرّم اسلام (ص) و الهام گرفتن از دستوره‌های قرآنی و روایی برای تحقق امت واحده با فرهنگ‌سازی انتظار و مهدویت می‌تواند ما را در رسیدن به مطلوب یاریگر باشد.

منابع

- ابراهیم حسن، حسن (۱۳۶۶). تاریخ سیاسی اسلام، ترجمه: ابوالقاسم پاینده، تهران: جاویدان.
- انوری، حسین (۱۳۸۱). فرهنگ بزرگ سخن، تهران: سخن.
- بابویه قمی، ابوجعفر صدوق محمد بن علی بن حسین (۱۳۷۷). اکمال الدین و اتمام النعمه (کمال الدین و تمام النعمه)، ترجمه: محمد باقر کمره‌ای، تهران: انتشارات اسلامی.
- بابویه قمی، ابوجعفر صدوق محمد بن علی بن حسین (۱۴۰۳ هـ.ق). کتاب الخصال، تصحیح: علی اکبر غفاری، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- ابن بابویه قمی، محمد بن علی، (۱۴۲۶ق). عیون اخبار الرضا علیه السلام، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- النعمانی، ابن ابی زینب محمد بن ابراهیم بن جعفر الکاتب النعمانی (۱۳۸۷). ترجمه و متن غیبت نعمانی، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- محمدی ری شهری، محمد، (۱۳۷۷)، میزان الحکمه، چاپ اول، مترجم: حمیدرضا شیخی، قم، دارالحدیث.
- بحرانی، سید هاشم (۱۴۱۹ هـ.ق). البرهان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- بیانات مقام معظم رهبری در دیدار با مسئولین، سفیران کشورهای اسلامی و گروهی از مردم، ۰۶/۰۳/۱۳۹۳ شمسی، سایت مقام معظم رهبری.
- ابن شعبه، حسن بن حسن، تحف العقول عن آل الرسول صلی الله علیه و آله (۱۳۶۲). تصحیح علی اکبر غفاری، قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- حضرمی، جعفر بن محمد (بی تا). الاصول السنه عشر، بی جا: دار الشوشتری.
- طبرسی، ابومنصور احمد بن علی بن ابی طالب (۱۴۱۱ هـ.ق). الاحتجاج علی أهل اللجاج، تحقیق: ابراهیم البهادری و محمد هادی به، تهران: دارالأسوه.
- علی بن موسی الرضا، صحیفه الإمام الرضا علیه السلام (۱۴۰۶ هـ.ق). مشهد: بی نا.
- عمید زنجانی، عباس علی (۱۳۶۷). فقه سیاسی؛ حقوق بین المللی اسلام، تهران: انتشارات امیرکبیر.

- عیاشی، محمد بن مسعود (بی تا). تفسیر العیاشی، تهران: مکتبه العلمیه الاسلامیه.
- فضلی، عبدالهادی (۱۳۵۷). در انتظار امام، تهران: مؤسسه الامام المهدی.
- فیض کاشانی، محمد بن مرتضی (۱۴۱۹ ه.ق). الصافی فی تفسیر القرآن، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- قندوزی حنفی، سلیمان بن ابراهیم (۱۴۱۶ ه.ق). ینابیع المودّة لذوی القربی، تحقیق: علی جمال اشرف حسینی، تهران: دارالاسوه.
- کلینی، ابی جعفر محمد بن یعقوب (۱۴۰۵ ه.ق). الاصول من الکافی، ترجمه: سید جواد مصطفوی مصطفوی، تصحیح: علی اکبر غفاری، بیروت: دارالاضواء.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ ه.ق). بحار الانوار الجامعه لدرر اخبار الائمه الاطهار، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- موسوی اصفهانی، سید محمدتقی (۱۳۸۱). مکیال المکارم، ترجمه: مهدی حائری، قم: ایران نگین.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۷/۲۵

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۹/۲۱

فصل نامه علمی - ترویجی پژوهش‌های مهدوی

سال چهارم، شماره ۱۴، پاییز ۱۳۹۴

تحلیل و بررسی تصحیف و تحریف در برخی روایات مهدویت

خدا مراد سلیمیان*

چکیده

از جمله پدیده‌های مؤثر در تحوّل محتوایی روایات مهدویت در دوران نقل و نوشتاری - بر خلاف دوران نقل گفتاری - پدیده «تصحیف و تحریف» است. برخی آن را مادامی که محتوای اصلی و مضمون روایت را دگرگون نسازد، روا می‌دانند و برخی به سبب این که برای آن به ویژه در دوران نقل و نوشتاری، هیچ وجهی قائل نیستند، آن را ممنوع دانسته از آسیب‌های جدی روایات به شمار می‌آورند.

این پژوهش با تحلیلی گذرا بر برخی روایات در دست، اهتمام به بررسی‌های عمیق در روایات مهدویت را برجسته می‌کند و در نگاه پژوهشگران این عرصه قرار می‌دهد.

ره‌آورد این بررسی آن است که تصحیف و تحریف از هر نوع و هر مقدار که باشد - از آن جایی که سخنی از غیر معصوم است که عارض بر فرمایش معصوم می‌شود - ناپذیرفتنی است و شناسایی آن را امری بایسته است.

نقل بدون قید و شرط روایات، بدون توجه به تغییرات تصحیفی و تحریفی که داشته‌اند، همواره به زیان این معارف سترگ بوده و سبب آشفتگی ذهن مخاطبان شده است. از این رو بررسی ژرف و پی‌گیری مسیر روایت تا زمان صدور، از جمله بررسی روایات و تعیین میزان احتمالی تصحیف و تحریف، در

* استادیار و عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی قم (kh.salimian@yahoo.com).

تعیین اعتبار و میزان انتساب روایت به معصوم علیه السلام نقشی برجسته دارد. بررسی‌ها نشان می‌دهد دو پدیده تصحیف و تحریف در مضمون برخی روایات مهدوی تأثیری فراوان دارند که برجسته کردن آنها می‌تواند در به‌کارگیری مواضع درست علمی در برابر این‌گونه روایات کمکی شایان نماید.

واژگان کلیدی

روایات مهدوی، امام مهدی علیه السلام، تصحیف، تحریف، خانواده حدیث، نقد روایات.

مقدمه

باورداشت به مهدی موعود علیه السلام در نگاه مسلمانان ریشه در آیات قرآن دارد؛ آن‌جا که پیروزی «حق» بر «باطل» به گونه‌ای فراگیر و برپایی حکومت عدل جهانی را به همه انسان‌ها نوید داده است.

افزون بر آیات قرآن، فراوانی احادیث مربوط به این موضوع، جای هیچ تردیدی را باقی نمی‌گذارد. با مروری در منابع حدیثی شیعه، درمی‌یابیم بسیاری از موضوعات مربوط به امام مهدی علیه السلام و نیز برپایی حکومت عدل جهانی به دست ایشان، از باورهای همگانی مسلمین است. بنابراین برجسته‌ترین محمل انتقال این آموزه‌ها از زمان شکل‌گیری تا زمان امروز، روایاتی است که این محتوا را به ما رسانده‌اند.

آن‌چه در بهره‌مندی از محتوای روایات در گام نخست اهمیت پیدا می‌کند، اطمینان به صدور روایات از پیشوایان معصوم علیهم السلام و نیز دلالت آن بر محتوای مورد نظر است که سبب می‌شود این روایات با بررسی دقیق، موشکافانه و علمی ارزیابی شوند و از لحاظ استناد و محتوا با بهره‌گیری از روش و معیار نقد سندی و متنی متناسب، مورد تحلیل و بررسی قرار گیرند.

این پژوهش به دنبال بررسی برخی روایات مهدویت است که روشن شود پدیده تصحیف و تحریف، در دگرگونی محتوایی آموزه‌های مهدویت، چقدر نقش داشته است؛ با این پیش‌فرض که از آفات برجسته متن و سند حدیث، تصحیف به معنای خطای در صحیفه (ابن‌منظور، ۱۴۰۵: ج ۷، ۲۹۰) و تحریف است^۱ و به این نوع حدیث «مُصَحَّف» و «مُحَرَّف» گویند.

یکی از پژوهشگران معاصر پس از تعریف لغوی می‌نویسد:

۱. از آن‌جایی که بین این دو پدیده، ارتباطی تنگاتنگ وجود دارد و برخی تصحیف را بخشی از تحریف دانسته‌اند، ضرورتی برای جدا کردن این دو از یکدیگر و بحث جدا برای هر یک دیده نشد.

در اصطلاح حدیث پژوهان، حدیث «مُصَحَّف» حدیثی است که قسمتی از سند یا متن آن به طور سهوی به کلمه یا عبارت مشابه آن تغییر یافته باشد (ابوریه، بی تا: ۸۳). این امر گاهی در سند و گاهی در متن رخ می دهد. برخی «مُحَرَّف» را به «مُصَحَّف» هم اطلاق نموده اند. (شیری، ۱۳۷۵: ج ۷، ۳۵۴، مدخل تصحیف و تحریف)

وی مهم ترین تفاوت بین تصحیف و تحریف^۱ را در عمدی بودن در تحریف و سهوی بودن در تصحیف دانسته است (همو). ما نیز صرف نظر از بحث های فراوان در این باره،^۲ تفاوت اساسی را در همین نکته می دانیم و از آن جایی که تشخیص عمد از سهو بسیار مشکل می نماید، نمونه های روایی را بدون متهم کردن راوی به عمد، با عنوان تصحیف بیان می کنیم، اگرچه ممکن است ثابت شود مواردی ذیل عنوان تحریف قرار می گیرد.

می توان برجسته ترین سبب پدید آمدن تصحیف و تحریف در متن و سند احادیث را به سبب عواملی همچون دشواری های نخستین نگارش روایات، درست نشنیدن، غفلت و کم دقتی برخی ناقلان، غفلت و کم دقتی برخی کاتبان روایت و بدی خط آنها^۳ و دخالت ذهن در خواندن و نوشتن روایت دانست. این تصحیف ها و تحریف ها هرگاه در کلمات برجسته و کلیدی حدیث پدید آمده باشد و عرضه آن بر متون مشابه و نسخه های همانند صورت نگیرد، به برداشت هایی نادرست و دور از واقع می انجامد.

میرداماد گونه های روایت مصحف را محسوس لفظی و معقول معنوی دانسته، هر کدام را در ضمن مثالی شرح داده است.^۴

بی گمان اهتمام به پدیده تحریف و تصحیف، پیش نیاز فهم و نقد حدیث و نخستین گام برای آن است که روشن شود این متن حدیث، به همین گونه از معصوم علیه السلام رسیده یا در نوشتن

۱. در این نوشتار، بیشتر به دنبال نقل نمونه های روایی هستیم که در آنها تحریف یا تصحیف صورت گرفته است و بحث های مربوط به واژگانی مباحث حدیثی را به محل خود که فراوان هم پرداخته شده است وامی نهیم و اگر اشاره ای می شود، حسب ضرورت و به اندازه رفع نیاز است.

۲. برخی نیز تصحیف را اعم از تحریف دانسته اند، عمده فرق بین آنها را در این می دانند که در تصحیف، تغییر در نقطه کلمات است، در حالی که شکل حروف می ماند؛ اما اگر شکل باقی نماند و حروف بماند، تصحیف است. (غفاری، ۱۳۶۹: ۴۳)

۳. ومثل هذا التصحیف کثیراً ما یصدر من النساخ، لعدم معرفتهم بما علیه بناء الخبر. (مجلسی، ۱۴۰۴: ج ۵۲، ۱۰۸)

۴. و هو إما محسوس لفظی، وإما معقول معنوی. والمحسوس اللفظی: إما من تصحیف البصر، أو من تصحیف السمع فی مواد الألفاظ و جواهر الحروف، أو فی صورها الوزنیة و کیفیاتها الإعرابیة و حرکاتها اللازمة. و کلّ منهما إما فی الإسناد، أوفی المتن. (محقق داماد، بی تا: ۲۰۷)

یا گفتن آن، دگرگونی رخ داده است.^۱

برخی از بزرگان در باره پدیده تحریف و تصحیف، به فراوانی آن اشاره کرده‌اند^۲ و بر این باورند که کمتر روایتی از این مشکل در امان مانده است.^۳

بدین ترتیب، بررسی آفت تصحیف در روایات، برای آشنایی با کیفیت تعامل با احادیث تصحیف شده و در نهایت فهم درست آنها ضروری می‌نماید.

اگرچه در نگاه نخست، تصحیف تأثیر چندانی بر روایات مهدویت نداشته است، اما به نظر می‌رسد با توجه به اهتمام فراوان بر متن روایات و ترتب برخی از بحث‌ها بر واژگان روایات، بررسی این پدیده قابل توجه خواهد بود.

اقسام تصحیف

در مباحث مربوط به صورت گسترده به اقسام تصحیف پرداخته شده است که در این جا لزومی به آن بررسی‌ها دیده نمی‌شود و فقط به اشاره کوتاه بسنده می‌شود آنچه در این نوشتار اهمیت دارد اشاره به روایاتی از مهدویت است که در آن تصحیف صورت گرفته است.

۱. تصحیف در سند

منظور از تصحیف در سند، تغییر در سند روایت به کم کردن، زیاد کردن، جابه‌جایی و تغییر در کلمات است. این تغییر در موارد زیر قابل بررسی است:

الف) نام‌های راویان

از آن جایی که گروهی اعتبار روایت را بر پایه اعتبار سند روایت می‌دانند و اعتبار تک‌تک افراد، سند برجستگی فراوانی پیدا می‌کند، دقت در ثبت افراد در سند دارای اهمیت می‌شود و کمترین دگرگونی و جابه‌جایی ممکن است اعتبار روایت را دچار تغییر کند؛^۴ مثلاً در روایتی با سند «حدثنا المظفر بن جعفر العلوی، قال: حدثنا جعفر بن مسعود و حیدر بن محمد

۱. اگرچه به طور عام تصحیف در نوشتار صورت می‌گیرد، اما در مواردی نیز ممکن است در گفتار و شنیدار صورت پذیرد؛ مانند حدیث «عاصم الأحوال» که تصحیف شده به «واصل الأحدب». (صدر، بی‌تا: ۳۰۶)

۲. یکی از مفسران اهل سنت به فراوانی تغییر در روایات اشاره کرده و کمترین اثری را در امان از آن دانسته، می‌نویسد: فإنه لا کتاب إلا و قد دخله التصحیف و التحریف و التعلیل، إما فی الكثير منه أو فی القلیل. (رازی، ۱۴۲۰: ج ۱۹، ۱۲۴)

۳. و أيضا ربما سقط من الرواية شيء، أو وقع تصحيف، أو تحريف، أو زيادة، أو تقديم، أو تأخير، أو غير ذلك بل وقعت في كثير من أخبارنا، كما لا يخفى على المطلع. (وحید بهبهانی، ۱۴۱۵: ۱۱۹)

۴. در میان اهل سنت، کتاب المشتبه فی الاسماء نوشته ذهبی، و در میان شیعه کتاب معجم رجال الحديث آیت الله خویی از آثاری به شمار می‌رود که برای آشنایی و شناخت دگرگونی‌های در الفاظ راویان، مناسب‌اند.

السمرقندی جمیعاً قالاً: حدثنا محمد بن مسعود، قال حدثنا جبرئیل بن احمد عن موسی بن جعفر البغدادی، قال: حدثنی الحسن بن محمد الصیرفی عن حنان بن سدر عن أبيه: عن أبي عبد الله « آمده است که امام صادق علیه السلام فرمود:

قائم ما دارای غیبتی است که به طول می انجامد. راوی می گوید: ای فرزند رسول خدا! چرا به طول می انجامد؟ فرمود: خدای عزوجل به یقین سنت های پیامبران در غیبت هایشان را درباره وی جاری خواهد ساخت.^۱

نخستین کتاب هایی که این روایت را نقل کرده اند، *کمال الدین و تمام النعمة و علل الشرایع* اثر شیخ صدوق هستند. پس از آن، هر کس این روایت را نقل کرده، از این دو اثر یا یکی از آنها روایت کرده، یا طریق نقل وی به این دو کتاب می رسد.

در سند کتاب *کمال الدین* بعد از نام «جعفر»، «بن محمد» آمده است و به گفته شیخ طوسی، این شخص، «جعفر بن محمد بن مسعود» فاضل است.

بنابراین گاهی تغییر در سند و بی توجهی به این تصحیف سبب تغییر در سند و ضعیف دانسته شدن روایت می شود، در حالی که با سند اصلی روایت مشکلی ندارد.

ب) چگونگی نقل سند

گاهی ممکن است دگرگونی اندکی در سند روایت صورت پذیرد که البته اگرچه در برخی موارد بسیار اندک و به ظاهر ناچیز است، اما ممکن است به اعتبار روایت، آسیبی بزرگ بزند؛ مانند این که به جای «بن» در میان «عن» بیاید.

در یکی از کتاب های روایی، از امام زین العابدین علیه السلام روایتی نقل شده است،^۲ در حالی که در منابع پیش از آن به هیچ معصومی نسبت داده نشده، بلکه روایت در جایی از عبدالله بن عباس (طوسی، ۱۴۱۱: ۱۷۶) و در جایی دیگر از اسحاق بن عبدالله بن علی بن الحسین، (از اصحاب امام صادق علیه السلام) (همو) نقل شده است که در نقل دوم، «بن» به «عن» تغییر یافته است.

۱. إِنَّ لِلْقَائِمِ مَنَّا غَيْبَةً يَطُولُ أَمْدُهَا. فَقُلْتُ: وَلِمَ ذَاكَ يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ؟ قَالَ: إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ أَبَى إِلَّا أَنْ يَجْرِيَ فِيهِ سَنَنُ الْأَنْبِيَاءِ عليهم السلام فِي غَيْبَاتِهِمْ. (صدوق، ۱۳۹۵: ج ۲، ۴۸۱، باب ۴۴، علة الغيبة، ح ۶؛ همو، بی تا: ج ۱، ۲۴۵، باب ۷؛ مجلسی، ۱۴۰۴: ج ۵۲، ۹۱، ح ۴ و ۸؛ صافی گلپایگانی، ۱۴۱۹: باب ۲۸، فی علة غيبته، ۳۳۰، ح ۱)
 ۲. «عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ عليهما السلام...» (استرآبادی، ۱۴۰۹: ۵۹۶ - پس از وی همه نقل کنندگان از این کتاب، با این تغییر نقل کرده اند.)

ج) افتادن بخشی از سند

از جمله آسیب‌هایی که کم‌وبیش در نقل حدیث یا نسخه برداری پدید می‌آید، حذف بخشی از سند روایت است که البته گاهی ناخواسته و در مواردی نیز با خواست راوی یا نسخه بردار صورت می‌پذیرد؛ مانند روایتی که شیخ صدوق این‌گونه نقل کرده است:

حدثنا علي بن أحمد بن محمد بن محمد بن موسى بن عمران رضي الله عنه قال: حدثنا محمد بن أبي عبد الله الكوفي قال: حدثنا سعد بن عبد الله عن محمد بن عبد الحميد و عبد الصمد بن محمد جميعاً عن حنان بن سدیر عن علي بن الحزور عن الأصبع بن نباتة قال: سمعت أمير المؤمنين عليه السلام يقول: صاحب هذا الأمر الشريد الطريد الفريد الوحيد. (صدوق، ۱۳۹۵: ج ۱، ۳۰۳، ح ۱۳)

و در اثبات الوصیه به نقل از کمال‌الدین این‌گونه آورده است:

حدثنا علي بن أحمد بن موسى عن محمد بن أبي عبد الله عن سعد بن عبد الله عن محمد بن عبد الحميد و عبد الله بن محمد جميعاً عن حنان بن سدیر عن علي بن حزور عن الأصبع بن نباتة قال: سمعت أمير المؤمنين عليه السلام يقول: صاحب هذا الأمر الشريد الطريد الفريد الوحيد. (حرعاملی، ۱۴۲۵: ج ۵، ۷۸)

در متن فوق، در سند روایت عبدالصمد بن محمد، عبد الله بن محمد، تصحیف شده است. البته گاهی این تغییرات، برای اختصار صورت می‌گیرد و به سند روایت آسیبی نمی‌زند. در بحار الانوار چنین آمده است:

ابن موسى عن الأَسَدِيِّ عَنْ سَعْدِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَبْدِ الْحَمِيدِ وَ عَبْدِ الصَّمَدِ بْنِ مُحَمَّدٍ مَعاً عَنْ حَنَّانِ بْنِ سَدِيرٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ حَزْوَرٍ عَنِ ابْنِ نَبَاتَةَ قَالَ: سَمِعْتُ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام يَقُولُ: . . . (مجلسی، ۱۴۰۴: ج ۵، ۱۲۰)

در این جا به جای «علی بن أحمد بن محمد بن موسی بن عمران رضي الله عنه»، «ابن موسی» آمده است.

روشن است که این تغییرات سبب تفاوت اعتبار در روایات می‌شود، اما این‌که ترجیح با کدام سند خواهد بود، خود بحثی گسترده است که در این جا به دو نکته اشاره می‌شود:

نخست اعتبار منبع نزدیک‌تر به زمان صدور روایت؛

دیگر این که قرائنی بر اتقان سندی آورده شود، اگرچه متأخر باشد.

د) تصحیف در نام امام علیه السلام

از تصحیف‌های تأثیرگذار و برجسته آن است که نام معصومی که روایت از وی نقل شده دست خوش تغییر شود. این دگرگونی اگر به نام معصوم دیگری شود، چندان اخلاقی پدید نمی‌آورد، اما اگر به نام راوی یا فردی معمولی تغییر کند، کار مشکل خواهد شد. شیخ مفید روایتی را این گونه نقل کرده است:

و روی علی بن عقبه عن أبيه قال: اذًا قام القائم عليه السلام حَكَمَ بِالْعَدْلِ وَارْتَفَعَ فِي أَيَّامِهِ الْجُورُ^۱

(مفید، ۱۴۱۳: ج ۲، ۳۸۴)

آن‌گاه که قائم به پا خیزد، به عدل داوری کند و ستم از زمین برکند.

این روایت در جایی که از امام صادق علیه السلام نقل شده، روشن است که با نقل شیخ مفید موافق نیست. بنابراین این دو روایت از جهت اعتبار، به طور کامل با یکدیگر متفاوت‌اند. یا شیخ طوسی چنین نقل می‌کند:

عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ فِي هَذِهِ الْآيَةِ فَوَرَبِّ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ لَحَقٌّ مِثْلَ مَا أَنْتُمْ تَنْطُقُونَ. قَالَ: قِيَامُ قَائِمٍ عليه السلام مِنْ آلِ مُحَمَّدٍ عليه السلام. (طوسی، ۱۴۱۱: ۱۷۶)

در برخی منابعی که پس از آن نقل شده، عبارت یادشده به «إِسْحَاقُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ» تبدیل شده است (استرآبادی، ۱۴۰۹: ۵۹۶؛ بحرانی، ۱۴۱۶: ج ۵، ۱۶۱؛ صافی گلپایگانی، ۱۴۱۹: ج ۲، ۴۴) که این دو روایت نیز از جهت اعتبار با هم تفاوت دارند.

۲. تصحیف در متن^۲

در بحث نقل به معنا گفته شده است که اگر محتوای مورد نظر معصوم علیه السلام دچار دگرگونی نشود، تغییر الفاظ بدون اشکال خواهد بود. از این رو ناهمگونی‌های فراوانی در روایات دیده می‌شود که البته تا زمانی که ثابت نشود از روی عمد بوده، پذیرفتنی است؛ اما اگر عمدی در

۱. برخی از آثار، سند روایت را همانند شیخ مفید آورده‌اند (مجلسی، ۱۴۰۴: ج ۵۲، ۳۳۸؛ طبرسی، بی‌تا: ۴۶۲) و برخی نیز با تغییر در آن، روایت را نقل کرده‌اند؛ مانند شیخ حر عاملی که پس از «عن ابیه»، «عن جعفر عن ابیه علیه السلام» آورده است (حر عاملی، ۱۴۲۵: ج ۵، ۱۴۹). وی با فاصله سی صفحه به جای «عن جعفر عن ابیه»، «عن ابی عبدالله» نقل کرده است (همو: ۱۸۰). برخی از معاصران نیز پس از «عن ابیه»، «عن الامام الصادق علیه السلام» آورده‌اند (عمیدی، بی‌تا: ۲۹۰).

۲. در این جا به دنبال بازنمایی تأثیرات تصحیف و تحریف در مضمون و محتوای معارف مهدوی نیستیم؛ بلکه در پی تبیین رواج و شیوع آن در روایات مهدویت هستیم که البته تعیین میزان نقش تصحیف و تحریف در تطور معنایی معارف مهدوی کاری بزرگ است که مجال گسترده می‌طلبد.

این تغییر باشد یا محتوای منظور معصوم دچار تغییر شود، این امر سبب تضعیف روایت خواهد شد. در این جا به برخی روایاتی اشاره می‌شود که در آنها تغییراتی گسترده صورت گرفته است:

۱. مرحوم کلینی به سندش از امام باقر علیه السلام از جابر بن عبدالله انصاری چنین نقل می‌کند:

بر فاطمه علیها السلام وارد شدم. در برابر او لوحی بود که نام‌های اوصیا از فرزندانش بر آن ثبت شده بود. آنها را شمردم، دوازده تن بودند و آخرشان قائم؛ سه نفرشان محمد نام داشت و سه نفر علی. (کلینی، ۱۳۸۸: ج ۱، ۵۳۲)

این حدیث را شیخ صدوق بدون نقل از کتاب کافی در دو اثر خود - یکی *عیون اخبار الرضا* علیه السلام با دو سند و دیگری در کتاب *کمال الدین و تمام النعمة* با یک سند از محمد بن حسین - چنین نقل کرده است:

بر فاطمه علیها السلام وارد شدم. او در پیش روی خود لوحی داشت که اسامی اوصیا در آن نوشته شده بود. آنها را شمردم، تعدادشان دوازده نفر و آخرشان قائم بود. از آنها سه نفر محمد و چهار نفر علی نام داشت. (صدوق، ۱۳۷۸: ج ۱، ۴۶)

نقل شیخ صدوق درست است؛ چرا که بر پایه نقل کلینی، شمار ائمه ۱۳ نفر می‌شود و نیز این که در نقل صدوق، ضمن این که «من ولدها» را ندارد، «اربعة منهم علی» آورده است.

۲. صدوق اول، روایتی را چنین نقل کرده است:

عبد الله بن جعفر الحمیری عن أحمد بن هلال العبرتائی، عن الحسن ابن محبوب، عن أبي الحسن علی بن موسی الرضا علیه السلام قال: قال لی: لا بد من فتنة صماء صیلم یسقط فیها کل بطانة وولیجة وذلک عند فقدان الشیعة الثالث من ولدی، یبکی علیه أهل السماء وأهل الأرض، وکل حری وحران، وکل حزین ولفغان، ثم قال علیه السلام: بأبی وأمی سمی جدی علیه السلام وشبیه موسی بن عمران علیه السلام، علیه جیوب النور، یتوقد من شعاع ضیاء القدس، کم من حری مؤمنة، وکم من مؤمن متأسف حیران حزین عند فقدان الماء، المعین. (ابن بابویه قمی، ۱۴۰۴: ۱۱۴، ش ۱۰۲)

نعمانی روایت یادشده را در الغیبة این گونه آورده است:

وحدثنا محمد بن همام، قال: حدثنا أحمد بن مابنداذ وعبد الله بن جعفر الحمیری، قالوا: حدثنا أحمد بن هلال، قال: حدثنا الحسن بن محبوب الزرادی، قال: قال لی الرضا علیه السلام: إنه - یا حسن - سیکون فتنة صماء صیلم یذهب فیها کل ولیجة وبطانة - وفي رواية: یسقط فیها کل ولیجة وبطانة -، وذلک عند فقدان الشیعة الرابع من ولدی، یحزن لفقده أهل الأرض والسماء، کم من مؤمن و مؤمنة متأسف متلهف حیران حزین لفقده، ثم أطرق، ثم

رفع رأسه وقال: بأبي وأمي سمي جدی، وشبیهی وشبیه موسی بن عمران، علیه جیوب النور، يتوقد من شعاع ضیاء القدس کأنی به آیس ما كانوا، قد نودوا نداء یسمعه من البعد كما یسمعه من بالقرب، یكون رحمة علی المؤمنین وعذابا علی الکافرین.
فقلت: بأبی وأمی أنت، وما ذلك النداء؟ قال: ثلاثة أصوات فی رجب: أولها: «أَلَا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ»، والثانی: أذفت الآزفة یا معشر المؤمنین، والثالث: یرون یدا بارزا مع قرن الشمس ینادی: أَلَا أن الله قد بعث فلانا علی هلاک الظالمین، فعند ذلك یأتی المؤمنین الفرج، ویشفی الله صدورهم، ویذهب غیظ قلوبهم. (نعمانی، ۱۳۹۷: ۱۸۶، ش ۲۸)

شیخ صدوق در عیون با همان سند از پدرش نقل کرده است با این اضافه که پس از «سمی جدی» کلمه «شبیهی» آورده و در پایان این قسمت اضافه شده است:

کأنی بهم آیس ما كانوا قد نودوا نداء یسمع من بعد كما یسمع من قرب یكون رحمة علی المؤمنین وعذابا علی الکافرین. (صدوق، ۱۳۷۸: ج ۲، ۱۰، ش ۱۴)

همو در کمال الدین و تمام النعمة مانند عیون اخبار الرضا علیه السلام نقل کرده با این تفاوت که پس از «من شعاع ضیاء القدس» این جمله اضافه شده است: «یحزن لموته أهل الأرض و السماء» و در پایان نیز این جمله اضافه شده است:

کأنی بهم آیس ما كانوا قد نودوا نداء یسمع من بعد كما یسمع من قرب، یكون رحمة علی المؤمنین وعذابا علی الکافرین. (همو، ۱۳۹۵: ۳۷۱، ح ۳)

- در مختصر بصائر الدرجات^۱ روایت، مانند صدوق اول نقل شده با این تفاوت که «وکل حرى وحران، وکل حزین ولهفان، ثم قال علیه السلام: بأبی وأمی سمي جدی علیه السلام و شبیه موسی بن عمران علیه السلام، علیه جیوب النور، يتوقد من شعاع ضیاء القدس، کم من حرى مؤمنة» حذف شده است و این جملات نیز افزوده شده است «کأنی بهم شر ما یكونون وقد نودوا نداء یسمع من بعد كما یسمع من قرب یكون رحمة للمؤمنین وعذابا علی الکافرین» (حلی، ۱۴۲۱: ۱۴۱) که با نقل شیخ صدوق متناسب است.

۱. گفته شده کتاب مختصر بصائر الدرجات حسن بن سلیمان حلی، منتخبی از بصائر الدرجات سعد بن عبدالله اشعری است؛ اما نسخه چاپی این کتاب با این جمله آغاز می شود: «از کتاب مختصر بصائر الدرجات سعد نقل می کنم...» و سپس به ذکر روایت می پردازد. با توجه به این که کتاب سعد بن عبدالله اشعری به دست ما نرسیده است و همچنین مقدمه این کتاب، می توان گفت نام کتاب سعد بن عبدالله بصائر الدرجات نبوده، بلکه مختصر بصائر الدرجات بوده که او خود این کتاب را از بصائر الدرجات صفار قمی تلخیص کرده است. بیشتر مطالب این کتاب غیر از مطالب کتاب سعد است. (هادوی کاشانی و رضوی، ۱۳۹۱: ۷۰)

البته ممکن است کسی بگوید این تغییرات می‌تواند نقل به معنا باشد و نه تصحیف؛ که به نظر می‌رسد با توجه به کم و زیاد شدن محتوا در این روایات، به تصحیف نزدیک‌تر است؛ چراکه در بحث نقل به معنا گفته شد: محتوای کلی روایت نباید دچار دگرگونی شود.^۳ روایتی که محمد بن یعقوب کلینی، به نقل از محمد بن مساور از مفضل بن عمر از امام صادق علیه السلام چنین نقل کرده است:

إِيَّاكُمْ وَالتَّنْوِيهَ أَمَا وَاللَّهِ لَيَغَيِبَنَّ إِمَامُكُمْ سَنِينًا مِنْ دَهْرِكُمْ وَ لَتَمَحْضَنَّ حَتَّى يَقَالَ مَاتَ قَتِيلَ هَلَكَ بِأَيِّ وَادٍ سَلَكَ وَ لَتَدْمَعَنَّ عَلَيْهِ عُيُونُ الْمُؤْمِنِينَ وَ لَتَكْفُونَ كَمَا تَكْفَأُ السُّفُنُ فِي أَمْوَاجِ الْبَحْرِ فَلَا يَنْجُو إِلَّا مَنْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَهُ وَ كَتَبَ فِي قَلْبِهِ الْإِيمَانَ وَ أَيْدَهُ بِرُوحٍ مِنْهُ وَ لَتَرْفَعَنَّ اثْنَتَا عَشْرَةَ رَايَةً مُشْتَبِهَةً لَا يُدْرَى أَيُّ مِنْ أَيِّ قَالَ فَبَكَيْتُ ثُمَّ قُلْتُ فَكَيْفَ نَصْنَعُ قَالَ فَتَنْظُرِ إِلَى شَمْسٍ دَاخِلَةٍ فِي الصُّفَّةِ فَقَالَ يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ تَرَى هَذِهِ الشَّمْسُ قُلْتُ نَعَمْ فَقَالَ وَاللَّهِ لَأَمْرُنَا أَبِينُ مِنْ هَذِهِ الشَّمْسِ. (کلینی، ۱۳۸۸: ج ۱، ۳۳۶)

این روایت را نعمانی در دو شماره ۹ و ۱۰ در کتاب خود با این تفاوت‌ها نقل می‌کند:
نخست در روایت نهم، تفاوت‌ها این گونه است:

[اما]^۱ وَاللَّهِ لَيَغَيِبَنَّ [امامکم سنیناً من دهرکم و لتمحضن] سَبْتًا مِنَ الدَّهْرِ وَ لَيَخْمَلَنَّ حَتَّى يَقَالَ مَاتَ أَوْ هَلَكَ بِأَيِّ وَادٍ سَلَكَ وَ لَتَدْمَعَنَّ [لتدمعن] لَتَفِيضَنَّ عَلَيْهِ [عيون] أَعْيُنُ الْمُؤْمِنِينَ وَ [كما تكفأ السفن] لَيَكْفَأَنَّ كَتَكْفُو السَّفِينَةِ فِي أَمْوَاجِ الْبَحْرِ [فلا ينجوا] حَتَّى لَا يَنْجُو إِلَّا مَنْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَهُ وَ كَتَبَ [في قلبه الايمان] ... فَتَنْظُرِ إِلَى [شمس داخله في الصفه] كَوْهٍ فِي الْبَيْتِ ... (نعمانی، ۱۳۹۷: ۱۵۳)

اما در روایت دهم که به نقل کلینی نزدیک‌تر است، تفاوت‌ها از این قرارند که «اماماً» نیامده و به جای «سنیناً»، «سَبْتًا» و به جای «لَتَمَحْضَنَّ»، «وَ لَيَخْمَلَنَّ» آمده است. به جای «لَتَكْفُونَ كَمَا تَكْفَأُ السُّفُنُ» نیز «وَ لَيَكْفَأَنَّ تَكْفُو السَّفِينَةِ» آورده است (همو).
البته گاهی این تصحیف در متن، پایه یک باور را دچار دگرگونی اساسی و تزلزل کرده، راه را دست‌خوش انحراف می‌کند؛ مانند تصحیفی که در این روایت صورت گرفته است:

سنن ابی داود: قال علی علیه السلام و نظر إلى ابنه الحسن فقال: إن ابني هذا سيد كما سماه النبي ﷺ وسيخرج من صلبه رجل يسمي باسم نبيكم يشبهه في الخلق ولا يشبهه في

۱. عبارات داخل کروشه، در روایت نعمانی نیامده است.

الحلق: (سجستانی، ۱۴۱۰: ج ۲، ۳۱۱، ش ۴۲۹۰؛ مقدسی شافعی، ۱۴۱۶: ۲۴؛ سیوطی، بی تا: ج ۶، ۵۸) علی علیه السلام نگاهی به پسرش حسن انداخت و گفت: این شخص، همان گونه که پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود، سرور است. از او مردی هم نام پیامبرتان به دنیا خواهد آمد که اخلاقش همانند پیامبر است؛ اما اندامش نه.

شبیبه این حدیث را نعیم بن حماد نیز به نقل از محمد بن جعفر نقل کرده است (مروزی، بی تا: ج ۱، ۳۷۴، ح ۱۱۱۳)؛ در حالی که بنابر نقل ابواسحاق در منابع شیعی، «الی ابنه الحسین» (نک: نعمانی، ۱۳۹۷: ۲۱۴، ح ۲؛ طوسی، ۱۴۱۱: ۱۸۹؛ همچنین نک: حلی، ۱۴۰۷: ۴۳۴) است.^۱ افزون بر آن این که برخی از نویسندگان معاصر اهل سنت، روایت را ضعیف دانسته اند.^۲

یادآوری می شود در صورتی که ثابت شود این تغییر از روی عمد بوده باشد، بهتر است از آن با عنوان تحریف یاد شود و در این روایت چنین است.

الف) ورود سخنان راوی به روایت

از دیگر تصحیف ها در روایت، وارد شدن سخن راوی در متن روایت بر اثر گذر زمان یا اشتباه ناقل است. علامه مجلسی در *بحار الانوار از الغیبه نعمانی* (۱۳۹۷: ۸۶) از ابی حمزه ثمالی نقل کرده که می گوید: امام باقر علیه السلام به من فرمود:

يَا أَبَا حَمَزَةَ! مِنَ الْمُخْتُمِ الَّذِي لَا تَبْدِيلَ لَهُ عِنْدَ اللَّهِ قَائِمًا.

و در پایان روایت چنین نقل شده است:

يَا أَبَا حَمَزَةَ! مَنْ أَدْرَكَهُ فَلَمْ يُسَلِّمْ لَهُ فَمَا سَلَّمَ لِحَمْدِ اللَّهِ وَعَلِيٍّ عليه السلام وَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوَاهُ النَّارُ وَبِئْسَ مَثْوَى الظَّالِمِينَ وَأَوْضَحَ مِنْ هَذَا بِحَمْدِ اللَّهِ وَأَنْوَرُ أَيْبِنَ وَأَزْهَرُ لِمَنْ هَدَاهُ اللَّهُ وَأَحْسَنَ إِلَيْهِ. (مجلسی، ۱۴۰۴: ج ۳۶، ۳۹۳)

به نظر می رسد روایت با «و بئس مَثْوَى الظَّالِمِينَ» پایان می پذیرد و پس از آن، سخن نعمانی است که علامه آن را به عنوان بخشی از روایت نقل کرده است.^۳

۱. با توجه به زمان آغاز اعراب گذاری و نقطه گذاری، این بحث قابل ملاحظه است.

۲. الحدیث بهذا الاسناد ضعیف. أما قوله: إن ابني هذا سيد، فهو مرفوع وقد ورد بطرق أخرى. (بستوی، ۱۴۲۰ الف: ۳۴۷)

۳. علامه مجلسی این روایت را در سه جا نقل کرده است (ج ۲۴، ۲۴۲؛ ج ۳۶، ۳۹۴؛ ج ۵۱، ۱۴۰) و فقط نقل دوم این گونه آمده که توضیح نعمانی به عنوان ادامه روایت تلقی شده است.

ب) ورود نوشته حاشیه به روایت

از جمله کارهای رایج نگارش منابع روایی، نوشته‌هایی است که نویسندگان (اعم از نویسندگان کتاب و نسخه‌نویس) در کنارهای کتاب به عنوان حاشیه نگاشته است که به گونه‌های مختلف از تبیین، تشریح و نقد بوده است. در دوره‌های پس از آن، برخی بدون توجه به حاشیه بودن آن نوشته‌ها، آن را در روایت وارد می‌کردند.

در این باره نمونه‌های فراوانی هست؛ مانند آن چه عبدالله بن محمد بن ابی‌شبهه کوفی (م ۲۳۵ق) از پیامبر خدا ﷺ با سند خود نقل کرده که حضرت فرمود:

يُخْرِجُ رَجُلًا مِنْ أَهْلِ بَيْتِي عِنْدَ انْقِطَاعِ مِنَ الزَّمَانِ وَ ظُهُورِ مِنَ الْفِتَنِ يَكُونُ عَطَاؤُهُ حَتِيًّا؛
(کوفی، ۱۴۰۹: ج ۸، ۶۷۸، ش ۱۸۵)

در پایان عمر دنیا و آشکار شدن فتنه‌ها مردی از خاندان من خروج خواهد کرد که بخشش او بی‌اندازه خواهد بود.

اما ابو عبدالله نعیم بن حماد مروزی (م ۲۲۸ق) همین روایت را با همان سند و با این اضافه در پایان آن روایت کرده است که «یقال له السفاح»^۱ (مروزی، بی‌تا: ۲۲۴، ۲۲۶، ۲۴۸؛ شوشتری، ۱۴۰۹: ج ۲۹، ۳۲۵؛ طبسی، ۱۳۸۸: ج ۲، ۴۹۸) و احمد حنبل (م ۲۴۱ق) نیز با همین اضافه نقل کرده است.^۲

البته روشن است این افزوده آن‌گاه که به پیامبر ﷺ نسبت داده می‌شود، چه تغییری در محتوای روایت خواهد گذاشت! گفتنی است همانند روایت یادشده با افزوده یادشده در برخی منابع روایی شیعه نیز به چشم می‌خورد و نیز برخی روایات به طور روشن «سفاح» (نک: مروزی، بی‌تا: ۲۵۵، ج ۹۹۹؛ ابن‌طاووس، ۱۴۱۶: ۳۲۵؛ کورانی و دیگران، ۱۴۱۱: ج ۱، ۹۷؛ بستوی، ۱۴۲۰ الف: ۲۶۸)^۳ را فردی دانسته که پس از حضرت مهدی ﷺ خواهد آمد (عیاشی، ۱۴۱۷:

۱. سفاح، نخستین خلیفه بنی‌عباس (۱۳۲ - ۱۳۶ق) بود که قیام علیه اموی‌ها را پس از درگذشت برادرش - ابراهیم - رهبری کرد. جانب‌داری ظاهری عباسی‌ها از اهل بیت پیامبر ﷺ در آغاز کار و مبارزه آنان با خلفای ستمگرا اموی، سبب شد این پندار نزد برخی ساده‌لوحان قوت گیرد که او همان مهدی موعود است که پیامبر ﷺ قیام او را پیش‌بینی کرده و او اینک خروج کرده و وعده پیامبر ﷺ را تحقق داده است. همین پندار سبب شد در روایت پیامبر ﷺ تحریف شود و عبارت «یقال له السفاح» به آن افزوده گردد. یکی از نویسندگان اهل سنت در این باره می‌نویسد: «وقد امتد وضع الحديث إلى السفاح، فقد روى أحمد عن أبي سعيد الخدري أن رسول الله ﷺ قال:

يُخْرِجُ رَجُلًا مِنْ أَهْلِ بَيْتِي عِنْدَ انْقِطَاعِ الزَّمَانِ وَ ظُهُورِ الْفِتَنِ، يُقَالُ لَهُ السَّفَاحُ!» (ابوریه، بی‌تا: ۱۳۵)
۲. یخرج عند انقطاع من الزمان ظهور من الفتن رجل یقال له: السفاح، فیکون اعطاءه المال حتیًّا؛ (ابن حنبل، بی‌تا: ج ۳، ۸۰)

۳. سفاح در این روایات به معنای بخشنده است؛ چنان‌که لقب دادن اولین خلیفه عباسی نیز به همین دلیل بود. (به

ج ۲، ۲۹۱) و نیز برخی وی را علی علیه السلام دانسته‌اند (مجلسی، ۱۴۰۴: ج ۱۰۰، ۱۰۱ و ۱۴۶) که اگرچه برخی دانشمندان شیعی به توجیه آن و تصحیح تطبیقش بر حضرت مهدی علیه السلام دست زده‌اند و سفاح را یکی از القاب امام زمان علیه السلام دانسته‌اند (ابن طاووس، ۱۴۱۶: ۹۴). اما مستند اصلی همه این منابع، منابع روایی اهل سنت است و این روایت به هیچ‌گونه با سند روایی شیعه نقل نشده است.

یکی از پژوهشگران معاصر اهل سنت بدون اشاره به نقد محتوایی روایت در تعارض با روایات فراوان درباره حضرت مهدی علیه السلام تنها به ضعف سند روایت، برای اثبات ضعف این روایت اشاره کرده است (بستوی، ۱۴۲۰ الف: ۲۶۸).

ج) زیاده در متن

پیش‌تر نیز کم و بیش اشاره شد برخی بر پایه جواز نقل به معنا، به نقل دقیق الفاظ معصوم علیه السلام اهتمام چندانی نداشتند. از این رو در موارد پرشمار تبیین آنها سبب افزایش الفاظ متن روایت می‌شد که به طور عمده به سبب فهم راوی از روایت بود. البته گاهی این افزایش، به نقل به معنا ربطی ندارد. مثلاً روایتی را شیخ طوسی چنین نقل کرده که امام باقر علیه السلام فرمود:

إِنَّ الْقَائِمَ يَمْلِكُ ثَلَاثِمِائَةٍ وَتِسْعَ سِنِينَ... يَسِيرُ بِسِيرَةِ سُلَيْمَانَ بْنِ دَاوُدَ تَمَامَ الْحَبْرِ؛ (طوسی، ۱۴۱۱: ۴۷۴)

همانا قائم ۳۰۹ سال پادشاهی خواهد کرد... بر روش سلیمان بن داود عمل خواهد کرد. پایان خبر.

همین روایت را طبری در *دلائل الامامه* با این اضافه آورده است:

وَيَدْعُو الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ فَيُجِيبَانِهِ وَتُظَوِّي لَهُ الْأَرْضَ وَيُوحَى إِلَيْهِ فَيَعْمَلُ بِأَمْرِ اللَّهِ؛ (طبری، ۱۴۱۳: ۲۴۱)

پس خورشید و ماه را فرامی‌خواند و آن دو وی را پاسخ خواهند داد. زمین برای او در هم پیچیده خواهد شد. به او وحی خواهد شد پس بر پایه آن رفتار خواهد کرد.

البته این اضافه جز اندک منابعی پیش و پس از آن دیده نشد (نیلی نجفی، ۱۳۸۴: ۱۱۳؛

محمدتقی اصفهانی، ۱۴۲۸: ۱۹۷).

در روایت دیگری نیز این اضافه این‌گونه آمده است:^۱

نقل از: صادقی، ۱۳۸۵: ۷۱)

۱. در این جا قسمت اضافه متن، نسبت به روایت دیگر مشخص شده است.

در تفسیر عیاشی از ابوبصیر نقل شده که گفت: امام صادق علیه السلام از قول امیرمؤمنان علیه السلام فرمود:

الإِسْلَامُ بَدَأَ غَرِيبًا وَ سَيَعُودُ غَرِيبًا كَمَا كَانَ فَطَوَّبِي لِلْغُرَبَاءِ؛ فقال: يَا أَبَا مُحَمَّدٍ يَسْتَأْنِفُ الدَّاعِيَ مِتًّا دُعَاءً جَدِيدًا كَمَا دَعَا إِلَيْهِ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَأَخَذْتُ بِفَخْذِهِ فَقُلْتُ أَشْهَدُ أَنَّكَ إِمَامِي فَقَالَ أَمَا إِنَّهُ سَيُدْعَى كُلُّ أَنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ أَصْحَابُ الشَّمْسِ بِالشَّمْسِ وَأَصْحَابُ الْقَمَرِ بِالْقَمَرِ وَأَصْحَابُ النَّارِ بِالنَّارِ وَأَصْحَابُ الْحِجَارَةِ بِالْحِجَارَةِ؛ (عیاشی، ۱۴۱۷: ج ۲، ۳۰۳)

ای ابا محمد! دعوت کننده از ما با دعوتی نو آغاز می کند، همان گونه که پیامبر چنین کرد. پس دست بر روان آن حضرت گذاشتم و گفتم: گواهی می دهیم که تو امام من هستی....

نعمانی در العیة روایت را با سندی دیگر^۱ از ابو بصیر این گونه نقل کرده است:

فَقَالَ: يَا أَبَا مُحَمَّدٍ إِذَا قَامَ الْقَائِمُ ﷺ اسْتَأْنَفَ دُعَاءً جَدِيدًا كَمَا دَعَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ قَالَ: فَقُمْتُ إِلَيْهِ فَقَبَّلْتُ رَأْسَهُ وَقُلْتُ: أَشْهَدُ أَنَّكَ إِمَامِي فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ أُولِي وَلِيكَ وَ أَعَادِي عَدُوِّكَ وَ أَنْتَ وَلِيُّ اللَّهِ فَقَالَ رَحِمَكَ اللَّهُ. (نعمانی، ۱۳۹۷: ۳۲۲)

با توجه به روای سخن از امام صادق علیه السلام و نوع پرسش و پاسخ، بعید به نظر می رسد این روایت در دو نوبت اتفاق افتاده باشد.

باز یادآوری می شود اگر این افزایش، در محتوای کلی روایت تغییری ندهد پذیرفتنی است، اما چنان چه اضافه، محتوای اضافه ای باشد که معصوم اساساً آن را نفرموده، پذیرفتنی نخواهد بود. یکی از نمونه های زیاد در متن - که انتساب بخش اضافه به معصوم نیازمند دلایل قطعی است - مربوط به روایت معروف دعبل در رویارویی با امام رضا علیه السلام است؛ روایتی که برای نخستین بار آن را شیخ صدوق در کمال الدین به دو گونه نقل کرده است:

۱. عبدالسلام هروی می گوید: از دعبل بن خزاعی شنیدم که می گفت: بر مولای خود امام رضا علیه السلام قصیده «مَدَارِشُ آيَاتٍ» را خواندم و چون به این ابیات رسیدم: «خُرُوجُ إِمَامٍ لَا مَحَالَةَ خَارِجٌ / يَقُومُ عَلَى اسْمِ اللَّهِ وَ الْبَرَكَاتِ»، امام رضا علیه السلام به سختی گریست. سپس سر خود را بلند کرده و به من فرمود:

يَا خَزَاعِي! نَطَقَ رُوحُ الْقُدُسِ عَلَى لِسَانِكَ... (صدوق، ۱۳۹۵۴: ج ۲، ۲۷۶، ۶ح)

شیخ صدوق به دنبال روایت یادشده و بدون فاصله، اظهار می کند برای حکایت دعبل

۱. عَبْدُ الْوَّاحِدِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ زَبَّاحٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْعَبَّاسِ بْنِ عِيْسَى عَنِ ابْنِ الْبَطَّانِيِّ عَنِ شُعَيْبِ بْنِ الْخَدَّادِ عَنِ أَبِي بَصِيرٍ.

گزارش دیگری نیز در دست است که دوست دارم آن را به دنبال این حدیث نقل کنم. آن‌گاه به نقل از احمد بن علی بن ابراهیم بن هاشم از پدرش از جدش ابراهیم بن هاشم از عبد السلام بن صالح هروی نقل می‌کند که عبد السلام بن صالح هروی می‌گوید: من از دعبل بن علی خزاعی شنیدم که می‌گفت: بر مولای خود امام رضا علیه السلام قصیده خود - مَدَارِسُ آيَاتٍ - را خواندم و چون به این ابیات رسیدم: «أَزَى فَيَنْهَهُمْ فِي غَيْرِهِمْ مُتَقَسِّمًا / وَ أَيْدِيَهُمْ مِنْ فَيَنْهَهُمْ صِفْرَاتٍ» حضرت گریست، و فرمود: راست گفתי ای خزاعی! همین طور است ...

شیخ صدوق در کتاب *عیون اخبار الرضا* علیه السلام روایت دوم *كمال الدين* را با اندک تفاوتی نقل کرده است (همو: ۱۳۷۸: ج ۲، ۲۶۳، ح ۳۴). در این نقل نیز آمده است که حضرت گریه کرد و آن‌گاه ابیاتی بر شعر دعبل افزود و در آخر وی را مورد لطف خود قرار داد.

به نظر می‌رسد نقل این حکایت از سوی بیشتر افراد پس از شیخ صدوق، از او یا کتاب وی باشد. شیخ مفید (م ۴۱۳ق) در *الارشاد* فقط به شعر دعبل اشاره نموده و در پی آن، عطای امام رضا علیه السلام را به دعبل نیز نقل کرده است (مفید، ۱۴۱۳: ج ۲، ۲۶۳). سید مرتضی نیز همانند نقل استاد خود روایت را نقل می‌کند (علم الهدی، ۱۴۰۳: ج ۲، ۱۳۰). علی بن محمد خزاز قمی، پس از گزارش اشعار یادشده، یگانه واکنش حضرت را گریه شدید نقل کرده است:

بکی الرضا علیه السلام بکاء شدیداً ثم رفع رأسه الشريف إلى وقال: ... (خزاز قمی، ۱۴۰۱: ۲۷۶)

محمد بن حسن فتال نیشابوری (م ۵۰۸ق)، بدون اشاره به گریه کردن امام رضا علیه السلام تنها به نقل روایت پرداخته است (فتال نیشابوری، بی تا: ۲۶۸). امین الاسلام فضل بن حسن طبرسی، پس از نقل روایت، حالت امام رضا علیه السلام را این گونه توصیف کرده است:

بکی الرضا علیه السلام بکاء شدیداً ثم رفع رأسه إلى وقال يا خزاعی نطق روح القدس علی لسانک بهذین البیتین. (طبرسی، بی تا)

این نقل همچنان ادامه می‌یابد تا آن که در کتاب *الزام الناصب* نخست به نقل از *ینابيع المودة* قندوزی، روایت را طبق نقل مشهور آورده،^۱ آن‌گاه می‌نویسد: *عیون اخبار الرضا* علیه السلام و *كمال الدين* و *تمام النعمه* شیخ صدوق، روایت را با اندک تفاوتی نقل کرده‌اند.^۲ در جایی دیگر می‌نویسد:

۱. روشن نیست چرا با وجود انبوه منابع شیعی معتبر، این روایت ابتدا از کتاب *ینابيع المودة* قندوزی نقل شده است؟!
 ۲. و فی *الینابيع* عن الحموینی الشافعی فی *فرائد السمطين* عن دعبل الخزاعی: أنشدت قصیده لمولای الرضا علیه السلام أولها:

و روی ایضا عن الرضا علیه السلام في مجلسه بخراسان انه قام عند ذكر لفظه القائم و وضع يديه على رأسه الشريف و قال اللهم عجل فرجه و سهل مخرجه. (حائری یزدی، بی تا: ج ۱، ۲۴۹)

محقق کتاب پس از نقل روایت در پاورقی آورده است:

لم اجد هذا الكتاب ولا الرواية في المصادر المتوفرة.

آن چه در این اثر رخ داده، تصحیفی روشن در متن روایت است که به سبب اهمیت آن اشاره شد.

۲. علامه امینی صاحب *الغدیر*، پس از آن که روایت را در سه جا به صورت نقل معروف آورده، در نقل پایانی در جلد ۲، صفحه ۳۶۱ - ۳۶۲ حکایت آن را به گونه‌ای متفاوت نقل کرده و این‌گونه آورده است:

في مشكاة الأنوار (تأليف الشيخ محمد بن عبد الجبار البحراني) ^۱ ومؤجج الأحنان (تأليف الشيخ عبد الرضا بن محمد الأوالي البحراني) ^۲: ... روى أنه لما قرأ دعبل قصيدته على الرضا علیه السلام وذكر الحجة عجل الله فرجه بقوله: ... وضع الرضا علیه السلام يده على رأسه وتواضع قائماً ودعى له بالفرج.

به نظر می‌رسد این تفاوت‌ها سبب شد از آن پس، ایستادن هنگام شنیدن لقب قائم به عنوان یک رفتار پذیرفته شده در میان شیعیان رایج گردد.

د) جابه‌جایی در متن روایت

از دیگر مواردی که به عنوان تصحیف می‌توان یاد کرد جابه‌جایی در الفاظ روایت است. گفتنی است اگر این جابه‌جایی در تغییر محتوا اندک و بی‌تأثیر باشد، پذیرفته است؛ اما اگر در محتوای روایت اخلاقی پدید آورد، به عنوان اشکال در روایت تلقی می‌شود. به عنوان نمونه، روایتی که راوندی در *الخرائج* این‌گونه نقل کرده است:

و منها ما روى علان عن ظريف أبي نصر الخادم قال: دخلت على صاحب الزمان علیه السلام و هو

۱. دربارہ نوشتہ و نویسنده، آگاهی چندانی به دست نیامد، مگر آن چه حلمی السنان در مقدمه تحقیقی که بر کتاب *الشهب الثواقب لرحم شياطين النواصب* نگاشته است و البته در آن نیز اطلاع چندانی ارائه نداده است (آل عبدالجبار ۱۴۱۸: مقدمه تحقیق).

۲. تلاش دربارہ شناخت کتاب و نویسنده آن، نتیجه چندانی نداشت، مگر آن چه شیخ آقابزرگ تهرانی در کتاب خود آورده که آن نیز صراحت چندانی ندارد (نک: تهرانی، ۱۴۰۳: ج ۲، ۲۸۸، ۲۱، ۵۴).

في المهد فقال لي: علي بالصندل الأحمر، فأتيته به، فقال: ... (راوندي، ١٤٠٩: ج ١، ٤٥٨، باب
ثالث عشر في معجزات الإمام عليه السلام)

همچنين شيخ طوسي در الغيبة آورده است:

وروى علان قال حدثني ظريف أبو نصر الخادم قال: دخلت عليه يعني صاحب الزمان عليه السلام
فقال لي: علي بالصندل الأحمر، فقال فأتيته به، فقال ... (طوسي، ١٤١١: ٢٤٦ و ٢٢٩)

اربلى نیز در كشف الغمّة می نویسد:

ومنها ما روى عن ظريف أبي نصر الخادم قال: دخلت على صاحب الزمان وهو في المهد
فقال لي: علي بالصندل الأحمر، فأتيته به، فقال: ... (اربلى، ١٣٨١: ج ٢، ٤٩٩)

شيخ صدوق آن را چنین نقل کرده است:

وهذا الإسناد عن إبراهيم بن محمد العلوي قال حدثني ظريف أبو نصر قال: دخلت
على صاحب الزمان عليه السلام فقال: علي بالصندل الأحمر، فأتيته به، ثم قال: ... (صدوق، ١٣٩٥:
ج ٢، ٤٤١)

در منتخب الانوار می خوانیم:

عن السيد هبة الله الراوندي - رحمه الله تعالى - يرفعه إلى نصر الخادم قال: دخلت على
صاحب الزمان وهو في المهد فقال لي: علي بالصندوق الأحمر فأتيته به فقال: ... (نبلي
نجفي، ١٤٠١: ١٥٩)

در اثبات الوصية آمده است:

وروى علان الكلابي عن محمد بن يحيى عن الحسين بن علي النيسابوري الدقاق عن
إبراهيم بن محمد بن عبد الله موسى بن جعفر عن أحمد بن محمد السيارى قال: حدثني نسيم
ومارية قالتا: لما خرج صاحب الزمان ... (مسعودي، ١٤١٧: ٢٦٠)

شيخ طوسي در کتاب الغيبة روایت را این گونه آورده است:

وروى علان الكليني عن محمد بن يحيى عن الحسين بن علي النيشابوري الدقاق عن
إبراهيم بن محمد بن عبد الله بن موسى بن جعفر عليه السلام عن السيارى قال: حدثني نسيم ومارية
قالت: لما خرج صاحب الزمان ... (طوسي، ١٤١١: ٢٤٤)

صرف نظر از اندک تفاوتی که در محتوای نقل شیخ طوسی به چشم می خورد، «علان
کلابی»، «علان کلینی» نقل شده است.

خصیبی در *هدایة الکبری* به جای «علان»، «غیلان» آورده و در آخر سند نیز نامی از سیاری آورده نشده است:

وَعَنْهُ عَنْ غَيْلَانَ الْكِلَابِيِّ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى، عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ النَّيْسَابُورِيِّ الدَّقَاقِيِّ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ عليه السلام: قَالَ: حَدَّثَنِي نَسِيمٌ وَمَارِيَةُ قَالَا: لَمَّا خَرَجَ صَاحِبُ الزَّمَانِ عليه السلام. (خصیبی، ۱۴۱: ۳۵۷)

صاحب مستدرک الوسائل روایت را نخست بدون اشاره به سند از حسین بن حمدان الحضینی^۱ از غیلان الکلابی، با شباهت در مضمون به روایت یادشده نقل کرده است^۲ و با فاصله چند صفحه از کتاب *اثبات الوصیة* این‌گونه نقل کرده است:

عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ الْمَسْعُودِيُّ فِي إِثْبَاتِ الْوَصِيَّةِ، قَالَ رَوَى غَيْلَانُ الْكِلَابِيُّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ النَّيْسَابُورِيِّ الدَّقَاقِيِّ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ عليه السلام عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ السِّيَّارِيِّ قَالَ حَدَّثَنِي نَسِيمٌ وَمَارِيَةُ قَالَتَا لَمَّا خَرَجَ صَاحِبُ الزَّمَانِ. (نوری طبرسی، ۱۴۰۸: ج ۸، ۳۸۹، ش ۹۷۵۹)

نمونه دیگر از تغییر در متن روایت سخنی است که درباره ولادت مهدی عليه السلام نقل شده است. در آن جا می‌خوانیم:

لما خرج صاحب الزمان من بطن أمه سقط جاثياً على ركبتيه رافعاً سبابته نحو السماء ثم عطس فقال: الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد وآله من عبد داخله غير مستنكف ولا مستكبر، ثم قال: زعمت الظلمة أن حجة الله داخضة ولو اذن لنا في الكلام زال الشك. (مسعودی، ۱۴۱۷: ۲۶۰؛ طوسی، ۱۴۱: ۲۴۵)

خصیبی در *هدایة الکبری* روایت را با برخی تغییرات چنین آورده است:

لَمَّا خَرَجَ صَاحِبُ الزَّمَانِ عليه السلام مِنْ بَطْنِ أُمِّهِ سَقَطَ جَاثِيًا عَلَى رُكْبَتَيْهِ قَائِمًا لِسَبَابَتَيْهِ ثُمَّ عَطَسَ^۳ وَقَالَ: الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَآلِهِ عَبْدًا ذَاكِرًا لِلَّهِ

۱. گفتنی است صاحب مستدرک الوسائل در همه نقل‌ها از وی با عنوان «الحضینی» یاد کرده، در حالی که مشهور «الخصیبی» است (نک: طوسی، بی‌تا: ۴۲۳، ش ۶۰۹۸؛ نجاشی، ۱۴۰۷: ۶۷، ش ۱۵۹).

۲. الحُسَيْنُ بْنُ حَمْدَانَ الْحَضِينِيُّ فِي الْهَدَايَةِ، عَنْ غَيْلَانَ الْكِلَابِيِّ قَالَ: حَدَّثَنِي نَسِيمٌ خَادِمَةُ أَبِي مُحَمَّدٍ عليه السلام قَالَتْ: قَالَ لِي صَاحِبُ الزَّمَانِ عَجَّلَ اللَّهُ فَرَجَهُ وَقَدْ دَخَلْتُ عَلَيْهِ بَعْدَ مَوْلِدِهِ بِثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فَعَطَشْتُ عِنْدَهُ فَقَالَ لِي: يَزَحْمُكَ اللَّهُ! قَالَتْ نَسِيمٌ فَفَرِحْتُ. (نوری طبرسی، ۱۴۰۸: ج ۸، ۳۸۹، ش ۹۷۴۵-۱)

۳. این قسمت در هیچ کتاب روایی پس از آن دیده نشد.

غَيْرْمُسْتَنْكِفٍ وَلَا مُسْتَكْبِرٍ، ثُمَّ قَالَ: زَعَمَتِ الظُّلْمُ أَنْ حُجَّةَ اللَّهِ دَاحِضَةٌ لَوْ أُذِنَ لَنَا
بِالْكَلَامِ لَزَالَ الشُّكُّ. (خصیبی، ۱۴۱۱: ۳۵۷)

در این نقل، به جای «رافعاً»، «قائماً» و به جای «سبابتیه»، «لسبابتیه» و «نحو السماء» حذف و «سیدنا» اضافه شده و به جای «من عبد»، «عبداً» و به جای «داخر الله»: «ذاکراً لله» و در پایان به جای «زعمت الظلمة»، «زعمت الظلم» آمده است.

طبرسی در *اعلام الوری* روایت را با این تغییرات نقل می‌کند: نخست «لما سقط صاحب الزمان من بطن أمه» و در ادامه «رافعاً سبابتیه» و در پایان «من عبد داخر الله غیر مستنکف و لا مستکبر» نیامده است (طبرسی، بی تا: ۴۲۰).
در *مدینه المعاجز* چنین نقل شده است:

لما سقط من بطن أمه إلى الأرض وجد جاثياً على ركبتيه رافعاً سبابتيه، ثم عطس فقال:
«الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله عبداً ذاكراً لله غير مستنكف ولا
مستكبر»، ثم قال ﷺ: «زعمت الظلمة أن حجة الله داحضة لو أذن [الله] لي في الكلام لزال
الشك». (بحرانی، ۱۴۱۶: ج ۸، ۲۶)

نمونه دیگر روایتی که در تفسیر قمی بدون ذکر سند، آمده است:

قال: أيام الله ثلاثة يوم القائم و يوم الموت و يوم القيامة. (قمی، ۱۴۰۴: ج ۱، ۳۶۷؛ همچنین نک:
طوسی نجفی، الشيعة والرجعة: ۳۸۲)

و در *الخصال* با این سند «حدثنا أحمد بن محمد بن يحيى العطار قال: حدثنا سعد بن عبد
الله قال: حدثني يعقوب بن يزيد عن محمد بن الحسن الميثمي عن مثنى الحنات» از امام
باقر علیه السلام نقل شده که فرمود: «أيام الله عزوجل ثلاثة، يوم يقوم القائم و يوم الكرة و يوم القيامة»
(صدوق، ۱۴۰۳: ج ۱، ۱۰۸) که در روایت خصال شیخ صدوق به جای «يوم الموت»، «يوم
الكرة» ذکر شده است.

روش‌های کشف تصحیف و تحریف

۱۱۵

برای کشف تصحیف و تحریف بهترین راه «برابرکردن نقل‌های کتاب‌های گوناگون» - اعم
از نسخه‌های گوناگون و منابع مختلف - است (شبییری، ۱۳۷۵: مدخل تصحیف و تحریف) و
چنانچه مشابه روایت در همان کتاب آمده، مقابله با آن نیز یکی از راه‌های کشف است.
البته مقایسه با روایات نقل شده در کتاب‌های اهل سنت، تناقض در متن روایت، نارسایی در

معنای روایت، عدم تناسب بین پرسش و پاسخ و تناسب نداشتن صدر و ذیل روایت از دیگر راه‌های کشف تصحیف و تحریف در روایت است.^۱ در این جا به نمونه‌هایی برای این کشف اشاره می‌شود:

یکی از تصحیف‌هایی که بر اثر خطای نسخه‌نویسان صورت پذیرفته، روایاتی است که مرحوم کلینی در «کتاب الحجة»، باب «ما جاء فی الاثنی عشر» نقل کرده است؛ همان گونه که پیش از این اشاره شد در این روایات شمار امامان سیزده نفر می‌شود.

مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْغَضْفُورِيِّ عَنْ
عَمْرِو بْنِ ثَابِتٍ عَنْ أَبِي الْجَارُودِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: إِنِّي وَأَثْنِي عَشَرَ
مِنْ وُلْدِي وَأَنْتَ يَا عَلِيُّ زُرَّ الْأَرْضِ يَعْنِي أَوْلَادَهَا وَجِبَالَهَا بِنَا أَوْلَدَ اللَّهُ الْأَرْضَ أَنْ تَسِيخَ
بِأَهْلِهَا فَإِذَا ذَهَبَ الْإِثْنَا عَشَرَ مِنْ وُلْدِي سَاخَتِ الْأَرْضُ بِأَهْلِهَا وَ لَمْ يُنْظَرُوا. (کلینی، ۱۳۸۸: ج ۱، ۵۳۴، ح ۱۷؛ حرعاملی، ۱۴۲۵: ج ۲، ۳۲)

به نظر می‌رسد تصحیف از طرف نسخه‌نویس در دوره‌های بعد صورت گرفته است. به دو دلیل می‌توان این تغییر را به نسخه‌نگار نسبت داد:

۱. در منبعی که کلینی از آن نقل کرده و امروز نیز در اختیار است متن روایت به گونه‌ای دیگر آمده و در آن روایت، شمار امامان دوازده نفر است. در آن جا چنین می‌خوانیم:

عباد عن عمرو عن أبي الجارود عن أبي جعفر عليه السلام قال: قال رسول الله ﷺ: اني واحد عشر
من ولدي وأنت يا علي زرا الأرض أعني أولادها جبالها وقال: وتد الله الأرض ان تسيخ
بأهلها فإذا ذهب الأحد عشر من ولدي ساخت الأرض بأهلها ولم ينظروا. (گروهی از محدثان،
۱۳۸۱: ۱۶، أصل أبي سعيد عباد العصفري من الأصول الأولية للشيعة)

۲. نقل کسانی که پس از کلینی با فاصله‌ای اندک آن را نقل کرده‌اند، به گونه‌ای دیگر است. از جمله شیخ طوسی در کتاب الغيبة با تفاوت در بخش نخست روایت آن را نقل چنین می‌کند:

إني وأحد عشر من ولدي وأنت يا علي... فإذا ذهب الاثنی عشر من ولدي... (طوسی،

۱. برخی از دانشمندان معاصر، ضمن بیان گستردگی تصحیف و تحریف صورت گرفته در روایات، با اشاره به تلاش بزرگان در تدوین آثاری برای تبیین این دو آسیب، به نمونه‌ای از این آثار اشاره کرده‌اند. کتاب شرح ما یقع فیہ التصحیف والتحریف اثر ابی‌احمد عسکری (۳۸۲ق) از جمله این آثار است که در آن، الفاظ مشکل متشابه از جهت خط بررسی شده‌اند. (عسکری، ۱۴۱۳: ج ۲، ۳۶۴)

بنابراین به روشنی می‌توان گفت در نسخه کافیه تحریف شده است و خطا را به کسانی نسبت داد که پس از دوران شیخ طوسی این کتاب را بازنویسی کرده‌اند و روایات درست را همان که در «اصل عصفری» به عنوان منبع کافیه نقل شده و کتاب‌هایی که از کافیه روایت کرده‌اند دانست.

از دیگر روایات می‌توان به احادیث ۷، ۹، ۱۴ و ۱۸ از کتاب الحجّة، باب ما جاء فی الاثنی عشر اشاره کرد.

در حدیث ۷ و ۱۴ که فقط اندک تفاوتی در ابتدای سند دارد، چنین آمده است:

... عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع يَقُولُ الْإِثْنَا عَشَرَ إِمَامًا مِنْ آلِ مُحَمَّدٍ ع كُلُّهُمْ مُحَدَّثٌ مِنْ وُلْدِ رَسُولِ اللَّهِ ص وَمِنْ وُلْدِ عَلِيٍّ وَرَسُولِ اللَّهِ وَ عَلِيٌّ هُمَا الْوَالِدَانِ. (کلینی، ۱۳۸۸: ج ۱، ۵۳۲، ح ۷ و ۵۳۳، ح ۱۴)

آن چه از این دو روایت نیز به دست می‌آید این که شمار امامان سیزده نفر خواهد بود؛ امام علی ع با دوازده امام از فرزندان او.

البته شیخ صدوق روایت را از کلینی در *عیون أخبار الرضا ع* (صدوق، ۱۳۷۸: ج ۱، ۵۶؛ صافی گلپایگانی، ۱۴۱۹: ج ۱، ۷۴) ^۲ و *خصال* (صدوق، ۱۴۰۳: ج ۲، ۴۸۰، ح ۴۹) بر پایه حدیث شماره ۱۴ با این الفاظ نقل کرده است:

اثنا عشر إماماً من آل محمد ع كلهم محدثون بعد رسول الله ص و علي بن أبي طالب ع منهم.

همچنین شیخ مفید در *ارشاد* روایت را از کافیه این گونه نقل کرده‌اند:

عن زرارة قال سمعت أبا جعفر ع يقول الاثنا عشر الأئمة من آل محمد كلهم محدث علي بن أبي طالب وأحد عشر من ولده ورسول الله و علي هما الوالدان. (مفید، ۱۴۱۳: ج ۲، ۳۴۷)

۱. در این کتاب، بخش دوم روایت، شبیه کتاب کافیه است. مرحوم علامه مجلسی پس از نقل روایت از کتاب *الغیبه* شیخ طوسی، در توجیه عدد دوازده نوشته: «فالاثنا عشر مع فاطمة ع أو أطلق الولد علی أمير المؤمنين ع تغليباً و عطف أنت علیه من قبیل عطف الخاص علی العام تأکیداً و تشریفاً کعطف جبرئیل علی الملائكة. و أقول: يظهر من هذا السند أن الأشعری فی سند الشيخ تصحيف الغضنفری فتأمل» (مجلسی، ۱۴۰۴: ج ۳۶، ۲۶). البته در سند کتاب *الغیبه* شیخ طوسی، اشعری نیست تا تصحیف الغضنفری باشد؛ بلکه «عن أبي سعيد العصفري عن عمرو بن ثابت» آمده است.

۲. نحن اثنا عشر إماماً من آل محمد كلهم محدثون بعد رسول الله ص و علي بن أبي طالب منهم.

نتیجه این که روایت موجود در کافی دچار تصحیف شده و باید به منابع دیگر توجه داشت. این شمار سیزده نفر امامان از حدیث نهم نیز استفاده می شود؛ در این روایت می خوانیم:

عن محمد بن الحسين، عن ابن محبوب، عن أبي الجارود، عن أبي جعفر عليه السلام، عن جابر بن عبد الله الانصاري، قال: دخلت على فاطمة عليها السلام وبين يديها لوح فيه أسماء الأوصياء من ولدها فعددت اثني عشر آخرهم القائم عليه السلام ثلاثة منهم محمد وثلاثة منهم علي. (كليني، ۱۳۸۸: ج ۱، ۵۳۲، ح ۹؛ همچنين نك: مفيد، ۱۴۱۳: ج ۲، ۳۴۶؛ طبرسي، بی تا: ۳۸۶؛ اربلي، ۱۳۸۱: ج ۲، ۴۴۸؛ حر عاملی، ۱۴۲۵: ج ۲، ۳۰؛ صافی گلپایگانی، ۱۴۱۹: ج ۱، ۸۳)

با توجه به عبارت «فیه أسماء الأوصیاء من ولدها فعددت اثني عشر» در این روایت، مجموع امامان همراه با علی عليه السلام سیزده نفر می شود. البته شیخ صدوق روایت را با ذکر سند - بدون آن که از کافی نقل کرده باشد - در الفقیه، مانند الکافی این گونه آورده است:

دخلت على فاطمة عليها السلام وبين يديها لوح فيه أسماء الأوصياء من ولدها فعددت اثني عشر أخذهم القائم ثلاثة منهم محمد وأربعة منهم علي عليه السلام. (صدوق، ۱۴۱۳: ج ۴، ۱۸۰، ح ۱۵-۵۴۰۸)

با این تفاوت که به جای «ثلاثة منهم علي»، «أربعة منهم علي» آورده است. اما در عیون أخبار الرضا عليه السلام به دو سند (همو، ۱۳۷۸: ج ۱، ۴۶ - ۴۷) و در کمال الدین به یک سند (همو، ۱۳۹۵: ج ۱، ۲۶۹، ح ۱۳؛ ج ۱، ۳۱۲، ح ۴) از محمد بن الحسین آورده است که سند آن تا جابر با کافی یکسان می شود. سپس از وی روایت می کند که گفت:

دخلت على فاطمة عليها السلام وبين يديها لوح فيه أسماء الأوصياء، فعدت اثني عشر آخرهم القائم، ثلاثة منهم محمد وأربعة علي^۱.

نتیجه این که در نسخه کافی «من ولدها» به زیاده تصحیف شده است. همچنین «ثلاثة منهم علي» بنابر «من ولدها» درست است، اما بدون آن اربعه صحیح است؛ چرا که با امیرمؤمنان، چهار «علی» است. شیخ مفید نیز در الارشاد این گونه نقل کرده است (مفید، ۱۴۱۳: ج ۲، ۳۴۶).

بنابراین درست آن است که شیخ صدوق در عیون أخبار الرضا عليه السلام و خصال نقل کرده است:

۱. علامه مجلسی در شرح این روایت این گونه به تصحیف آن اشاره کرده است: «والظاهر أن التصحيف من النسخ فإنه روى الصدوق في الإكمال والعيون والفقیه و الشیخ فی الغیبة بهذا الإسناد عن جابر و فیها جمیعاً و فی غیرها من الكتب و أربعة منهم علی» (مجلسی، ۱۳۶۳: ج ۶، ۲۲۸)

«أربعة منهم علي» و بدون زیاده «من ولدها».

در حدیث شماره ۱۸ در کتاب کافی می خوانیم:

وَهَذَا الْإِسْنَادُ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ رَفَعَهُ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص مِنْ وُلْدِي اثْنَا عَشَرَ نَقِيبًا حُبَّاءَ. (کلینی، ۱۳۸۸: ج ۱، ۵۳۴، ح ۱۸)

همین روایت در «أصل عصفری» چنین آمده است:

عباد رفعه إلى أبي جعفر ع قال: قال رسول الله ص: من ولدي أحد عشر نقيباً نجيباً. (گروهی از محدثان، ۱۳۸۱: ۱۵)

با توجه به متن در دست از «أصل عصفری» آن چه در کافی آمده (من وُلْدِي اثْنَا عَشَرَ) تحریف شده و آن چه در «أصل عصفری» آمده (من ولدی أحد عشر) پذیرفته است. بنابراین این گونه نیست که هر آن چه در کتاب های حدیث آمده، از خطای یا فراموشی ناسخان در امان باشد.

با توجه به آن چه گفته شد، به روشنی درمی یابیم که با صرف وجود برخی تصحیف یا تحریف پیش از بررسی های لازم، نمی توان به ضعف روایت حکم کرد و وجود برخی تفاوت ها در روایات به طور لزوم به معنای ضعف روایت نیست.

نکته: همان گونه که در روایات یادشده نیز به چشم می آید، بخش درخور توجهی از روایات پس از تغییر، دارای بخش های اضافه شده اند. این پدیده سبب شده است دانشی با نام «علم زوائد الحدیث» و آثاری با نام «الزوائد» نوشته شود (نک: معارف، ۱۳۸۱: ۳۵ - ۵۰). از برجسته ترین آثار در این باره می توان به *مجمع الزوائد ومنبع الفوائد* اثر حافظ نورالدین علی بن ابی بکر الهیثمی، (م ۸۰۷ق) در ده جلد اشاره کرد. هیشمی پس از درج برخی از احادیث به مصدر آن اشاره کرده و اطلاعاتی مفید درباره ضعف، حسن یا صحت آن حدیث افزوده است.

پی آمدهای تصحیف و تحریف

با توجه به آن چه گفته شد، به روشنی می توان پی آمدهای نامطلوب تصحیف و تحریف در احادیث را این گونه شماره کرد:

الف) اضطراب و اختلاف احادیث و تشتت در دیدگاه ها در مهدویت

گاهی ناهمگونی احادیث به گونه ای است که سبب اختلاف محتوایی در احادیث می شود و در نهایت، به دیدگاه های متعارض در برخی موضوعات برجسته و آسیب های جدی می انجامد

که خود، دشواری‌هایی را پدید می‌آورد.^۱ مثلاً دربارهٔ این که حضرت مهدی علیه السلام فرزند دارد یا خیر، روایتی مستند مثبتین است که در برخی نقل‌ها به گونه‌ای دیگر آمده است. در در باب دهم از فصل چهارم الغیبه نعمانی از قول امام صادق علیه السلام چنین آمده است:

إن لصاحب هذا الأمر غیبتین: إحداهما تطول حتی یقول بعضهم مات وبعضهم یقول قتل وبعضهم یقول ذهب، فلا یبقی علی أمره من أصحابه إلا نفریسی، لا یطلع علی موضعه أحد من ولی ولا غیره، إلا المولی الذی یلی أمره؛^۲

همانا برای صاحب این امر دو غیبت است؛ یکی از آن دو به درازا می‌کشد تا این که برخی می‌گویند وی از دنیا رفته است و برخی گویند گشته شد و برخی گویند: رفت. پس کسی بر امر او باقی نماند، مگر اندکی از یاران او. از جایگاه او کسی آگاه نشود؛ از ولی او و غیر ولی او مگر مولایی که امر او را پی‌گیری می‌کند.

این روایت را شیخ طوسی در کتاب الغیبه با این تفاوت نقل کرده که به جای «لا یطلع علی موضعه أحد من ولی ولا غیره» چنین آورده است: «قال: لا یطلع علی موضعه أحد من ولده ولا غیره إلا المولی الذی یلی أمره».^۳ در حالی که وی در همان کتاب، روایت را مانند نقل نعمانی نیز نقل کرده است:

... ولا یطلع أحد علی موضعه وأمره ولا غیره إلا المولی الذی یلی أمره. (نعمانی، ۱۳۹۷: ۱۷۱؛ و نیز نک: نیلی نجفی، ۱۴۰۱: ۱۵۵؛ حر عاملی، ۱۴۲۵: ۵، ۱۱۸؛ مجلسی، ۱۴۰۴: ج ۵۲، ۵۳، ۵۴؛ ج ۵۳، ۳۲۴؛ نوری طبرسی، ۱۴۲۷: ۱۶۱ و ۱۶۵؛ طبسی، ۱۳۸۸: ج ۲، ۴۶۰؛ صدر، ۱۴۱۲: ج ۲، ۶۴، ۶۵، ۶۷؛ گروهی از نویسندگان، ۱۳۷۸: ۳۵۳)

این در حالی است که افزون بر تصحیف یادشده از نظر سند به دلیل «عبد الله یا ابراهیم المستنیر» نیز فاقد اعتبار است.

ب) دگرگونی در احادیث

گاهی تصحیف و تحریف در احادیث، به گونه‌ای است که سبب دگرگونی در آنها شده است.

۱. امروزه برخی مدعیان دروغین از جمله احمد الحسن، با استناد به این‌گونه روایات، خود را فرزند یا از فرزندان حضرت مهدی علیه السلام معرفی می‌کنند.

۲. و اخبارنا أحمد بن محمد بن سعید، قال: حدثنا القاسم بن محمد بن الحسن بن حازم من کتابه، قال: حدثنا عبیسی بن هاشم عن عبد الله بن جبلة عن ابراهیم بن المستنیر عن المفضل بن عمر الجعفی... (نعمانی، ۱۳۹۷: ۱۷۲؛ و نیز نک: حائری یزدی، بی‌تا: ج ۱، ۳۰۱؛ موسوی اصفهانی، ۱۳۷۹: ج ۲، ۴۱۶؛ صدر، ۱۴۱۲: ج ۲، ۶؛ گروهی از نویسندگان، ۱۳۷۸: ۳۵۳)

۳. احمد بن إدريس عن علی بن محمد عن الفضل بن شاذان عن عبد الله بن جبلة عن عبد الله بن المستنیر عن المفضل بن عمر. (طوسی، ۱۴۱۱: ۱۶۲. این روایت در سه نفر پیش از امام، با روایت نعمانی مشترک است.)

به عنوان نمونه، حدیثی که از امام باقر علیه السلام این گونه نقل شده است:

... عن ابن جعفر محمد بن علی الباقر علیه السلام، عن جابر بن عبدالله الانصاری قال: دَخَلْتُ عَلَى فَاطِمَةَ بِنْتِ رَسُولِ اللَّهِ وَقَدَامَهَا لَوْحٌ يَكَادُ ضَوْؤُهُ يَغْشَى الْأَبْصَارَ فِيهِ اثْنَا عَشَرَ اسْمًا ثَلَاثَةٌ فِي ظَاهِرِهِ وَثَلَاثَةٌ فِي بَاطِنِهِ وَثَلَاثَةٌ فِي آخِرِهِ وَثَلَاثَةٌ أَسْمَاءٌ فِي طَرَفِهِ فَعَدَدْتُهَا فَاذْهَبِي اثْنَا عَشَرَ فَقُلْتُ أَسْمَاءٌ مَنْ هَؤُلَاءِ قَالَتْ هَذِهِ أَسْمَاءُ الْأَوْصِيَاءِ أَوْلَهُمْ ابْنُ عَمِّي وَأَحَدٌ عَشْرٍ مِنْهُمِنْ أُوْلَى آخِرُهُمُ الْقَائِمُ قَالَ جَابِرٌ فَرَأَيْتُ فِيهَا مُحَمَّدًا مُحَمَّدًا مُحَمَّدًا فِي ثَلَاثَةِ مَوَاضِعَ وَعَلِيًّا عَلِيًّا عَلِيًّا عَلِيًّا فِي أَرْبَعَةِ مَوَاضِعَ. (صدوق، ۱۳۹۵: ج ۱، ۳۱۱)

این حدیث با الفاظی دیگر، این گونه نقل شده است:

عن ابی جعفر علیه السلام عن جابر بن عبدالله الانصاری قال: دَخَلْتُ عَلَى فَاطِمَةَ علیها السلام وَبَيْنَ يَدَيْهَا لَوْحٌ فِيهِ أَسْمَاءُ الْأَوْصِيَاءِ مِنْ وُلْدِهَا فَعَدَدْتُ اثْنَيْ عَشَرَ آخِرَهُمُ الْقَائِمُ علیه السلام ثَلَاثَةٌ مِنْهُمْ مُحَمَّدٌ وَثَلَاثَةٌ مِنْهُمْ عَلِيٌّ. (کلینی، ۱۳۸۸: ج ۱، ۵۳۲)

عن ابی جعفر علیه السلام عن جابر قال: دَخَلْتُ عَلَى فَاطِمَةَ علیها السلام وَبَيْنَ يَدَيْهَا لَوْحٌ فِيهِ أَسْمَاءُ الْأَوْصِيَاءِ مِنْ وُلْدِهَا فَعَدَدْتُ اثْنَيْ عَشَرَ آخِرَهُمُ الْقَائِمُ ثَلَاثَةٌ مِنْهُمْ مُحَمَّدٌ وَأَرْبَعَةٌ مِنْهُمْ عَلِيٌّ. ^۱ (صدوق، ۱۳۹۵: ج ۱، ۲۶۹)

دو حدیث اخیر دارای اضافاتی است؛ در هر دو، عبارت «من ولدها» افزوده شده که معنای حدیث این می شود که دوازده امام از فرزندان فاطمه زهرا علیها السلام هستند و با حضرت علی علیه السلام شمار آنمه به سیزده تن می رسد و در حدیث نخست، «اربعه» به «ثلاثة» تغییر یافته است؛ در حالی که چهار امام به نام علی داریم که عبارت اند از: ۱. علی بن ابی طالب علیه السلام؛ ۲. علی بن الحسین علیه السلام؛ ۳. علی بن موسی الرضا علیه السلام؛ ۴. علی بن محمد النقی علیه السلام.

نتیجه گیری

از آن چه مطرح شد درمی یابیم که با توجه به آن چه از تصحیف در گذر زمان ممکن است بر روایات عارض شده باشد، اصرار بر صدور الفاظ از معصوم علیه السلام نیازمند دلیل معتبر است.

تصحیف و تحریف در کنار اسباب و عوامل دیگر، سبب شده علمای مسلمان از همان نخست چاره اندیشی کنند و به پالایش احادیث همت گمارند که نتیجه آن، شکل گیری علوم و

۱. این روایت در بحار الانوار به نقل از کمال الدین بدون عبارت «من ولدها» نقل شده است. (مجلسی، ۱۴۰۴: ج ۳۶، ۲۰۲)

فنون حدیث‌شناسی و نقد حدیث است و در این راه، دو شیوه متفاوت پی گرفته شده است: نخست مجموعه‌های روایی ویژه‌ای را فراهم کنند که بر پایه معیارهایی که بیشتر بر نقد سند بود روایات صحیح را از ضعیف متمایز سازند؛ نگارش کتاب‌هایی به عنوان صحاح در میان اهل سنت و کتاب‌های چهارگانه و مانند آن در میان شیعه در همین زمینه به شمار می‌آید. دیگر این که برای تعیین معیارهای ارزیابی روایات در روش‌شناسی فهم و نقد احادیث، کتاب‌هایی نوشتند.

نخستین گام در این راه، توجه به اثبات صدور حدیث از طریق راوی‌شناسی بود که به شکل‌گیری دانش رجال انجامید و در کنار آن، برای معناشناسی و متن‌شناسی حدیث مباحثی چون «غرائب الحدیث» و «مختلف الحدیث» پدید آمد.

منايع

- آل عبدالجبار، محمد (١٤١٨ق)، الشهب الثواقب لرحم شياطين النواصب، تحقيق: حلمى السنان، قم، الهادى.
- ابن بابويه قمى، على بن حسين بن بابويه (١٤٠٤ق)، الامامة والتبصرة، قم، مدرسة الامام المهدي ﷺ، چاپ اول.
- ابن حنبل، احمد بن محمد (بى تا)، مسند احمد، بيروت، دار صادر.
- ابن خلدون، عبدالرحمن (بى تا)، مقدمه، بيروت، دارالكتب العلمية، چاپ چهارم.
- ابن طاووس، على بن موسى (١٤١٦ق)، التشرىف بالمنن فى التعريف بالفتن، قم، مؤسسه صاحب الامر.
- ابن منظور، محمد بن مكرم (١٤٠٥ق)، لسان العرب، قم، نشر ادب الحوزه.
- ابوريه، محمود (بى تا)، اضواء على السنة المحمدية، قاهرة، دار المعارف، چاپ ششم.
- اربلى، على بن عيسى (١٣٨١ق)، كشف الغمة فى معرفة الائمة عليهم السلام، تبريز، مكتبة بنى هاشمى.
- استرآبادى، على (١٤٠٩ق)، تأويل الآيات الظاهرة فى فضائل العترة الطاهرة، قم، مؤسسة النشر الإسلامى.
- بحرانى، سيد هاشم (١٤١٦ق)، مدينة المعاجز، قم، مؤسسة المعارف الإسلاميه.
- بستوى، عبدالعليم عبدالعظيم (١٤٢٠ق - الف)، الموسوعة فى احاديث المهدي؛ الضعيفة والموضوعة، بيروت، دار ابن حزم للطباعة و النشر و التوزيع.
- _____ (١٤٢٠ق - ب)، المهدي المنتظر عليه السلام فى ضوء الأحاديث والآثار الصحيحة، بيروت، دار ابن حزم للطباعة و النشر و التوزيع.
- تهرانى، آقابزرگ (١٤٠٣ق)، الذريعة الى تصانيف الشيعة، بيروت، دارالاضواء، چاپ دوم.
- حائرى يزدى، شيخ على (بى تا)، إلزام الناصب فى إثبات الحجة الغائب، تحقيق: السيد على عاشور، بى جا، بى نا.
- حر عاملى، محمد بن حسن (١٤٢٥ق)، اثبات الهداة بالنصوص والمعجزات، بيروت، اعلمى.
- حلى، ابن بطريق يحيى بن حسن (١٤٠٧ق)، العملة، قم، انتشارات جامعه مدرسين.
- حلى، حسن بن سليمان (١٤٢١ق)، مختصر بصائر الدرجات، تصحيح: مظفر مشتاق، قم، مؤسسة النشر الإسلامى.

- خزاز قمی، علی بن محمد (۱۴۰۱ق)، *کفایة الاثر*، قم، نشر بیدار.
- خصیبی، حسین بن حمدان (۱۴۱۱ق)، *الهدایة الکبری*، بیروت، مؤسسه البلاغ للطباعة و النشر و التوزیع.
- رازی، فخرالدین (۱۴۲۰ق)، *مفاتیح الغیب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- راوندی، قطب الدین (۱۴۰۹ق)، *الخرائج و الجرائح*، قم، مؤسسه امام مهدی علیه السلام، چاپ اول.
- سجستانی، ابی داود سلیمان بن اشعث (۱۴۱۰ق)، *سنن أبی داود*، تحقیق و تعلیق: سعید محمد اللحام، بیروت، دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع.
- سلیمان، کامل (۱۴۱۴ق)، *یوم الخلاص فی ظل القائم المهدی علیه السلام*، بیروت، دار الکتب اللبنانی، چاپ دهم.
- سیوطی، جلال الدین (بی تا)، *الدر المثور فی التفسیر بالمأثور*، بیروت، دار المعرفة للطباعة و النشر.
- شبیری، سید محمد جواد (۱۳۷۵ش)، *دانش نامه جهان اسلام*، مدخل «تصحیف و تحریف»، زیر نظر: غلامعلی حداد عادل، جلد هفتم، تهران، بنیاد دایرة المعارف اسلامی.
- شوشتری، نور الله بن شریف الدین (۱۴۰۹ق)، *إحقاق الحق و إزهاق الباطل*، قم، کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی.
- صادقی، مصطفی (۱۳۸۵ش)، *تحلیل تاریخی نشانه های ظهور*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، چاپ اول.
- صافی گلپایگانی، لطف الله (۱۴۱۹ق)، *منتخب الاثر*، قم، مؤسسه سیده معصومه علیها السلام.
- صدر، سید حسن (بی تا)، *نهایة الدراریة*، تحقیق: ماجد الغرباوی، قم، نشر مشعر.
- صدر، سید محمد (۱۴۱۲ق)، *تاریخ الغیبة الصغری*، بیروت، دار التعارف للمطبوعات.
- صدوق، محمد بن علی بن حسین بن بابویه (۱۳۷۸ق)، *عیون اخبار الرضا علیه السلام*، تهران، نشر جهان.
- _____ (۱۳۹۵ق)، *کمال الدین و تمام النعمة*، قم، دارالکتب الاسلامیة.
- _____ (۱۴۰۳ق)، *الخصال*، قم، انتشارات جامعه مدرسین.
- _____ (۱۴۱۳ق)، *من لا یحضره الفقیه*، قم، انتشارات

جامعه مدرسین .

- _____ (بی تا)، *علل الشرائع*، قم، مكتبة الداوری .
- طبرسی، فضل بن حسن (بی تا)، *إعلام الوری بأعلام الهدی*، تحقیق: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، قم، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث .
- طبری، محمد بن جریر بن رستم (۱۴۱۳ق)، *دلائل الامامة*، قم، مؤسسة البعثة، چاپ اول .
- طبسی، نجم الدین (۱۳۸۸ش)، *تا ظهور*، قم، بنیاد فرهنگي حضرت مهدي موعود عليه السلام .
- طبسی نجفی، محمدرضا (۱۳۸۵ق)، *الشيعة والرجعة*، نجف، آداب .
- طوسی، محمد بن حسن (بی تا)، *رجال*، قم، الشریف الرضی .
- طوسی، _____ (۱۴۱۱ق)، *كتاب الغيبة*، قم، مؤسسه معارف اسلامي، چاپ اول .
- عسکری، سیدمرتضی (۱۴۱۳ق)، *عبدالله بن سبا*، قم، نشر توحید .
- علم الهدی، سید مرتضی (۱۴۰۳ق)، *الامالی*، قم، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي .
- عمیدی، ثامر هاشم حبيب (بی تا)، *غيبية الامام المهدي عند الامام الصادق عليه السلام*، قم، مركز الرسالة .
- عیاشی، محمد بن مسعود (۱۴۱۷ش)، *تفسير العياشي*، بیروت، منشورات اعلمی .
- غفاری، علی اکبر (۱۳۶۹ش)، *دراسات في علم الدرية*، تهران، جامعة الإمام الصادق عليه السلام .
- فتال نیشابوری، محمد بن حسن (بی تا)، *روضه الواعظین*، قم، انتشارات رضی .
- قمی، علی بن ابراهیم بن هاشم (۱۴۰۴ق)، *تفسير قمی*، قم، مؤسسه دارالکتاب .
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۸۸ق)، *الكافي*، تهران، دارالکتب الاسلامیة، چاپ سوم .
- کورانی و دیگران، علی (۱۴۱۱ق)، *معجم احاديث الامام المهدي عليه السلام*، قم، مؤسسه معارف اسلامي .
- کوفی، ابن ابی شیبہ (۱۴۰۹ق)، *المصنف*، تحقیق و تعليق: سعيد اللحام، بیروت، دار الفکر .
- گروهی از محدثان (۱۳۸۱ش)، *الاصول الستة عشر*، تحقیق: ضیاء الدین محمودی، قم، مؤسسه علمی - فرهنگي دارالحدیث .
- گروهی از نویسندگان (۱۳۷۸ش)، *چشم به راه مهدي عليه السلام*، قم، دفتر تبلیغات اسلامي، چاپ دوم .
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴ق)، *بحار الانوار*، بیروت، مؤسسة الوفاء .
- _____ (۱۳۶۳ش)، *مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول*، تهران، دارالکتب

الإسلامية.

- محقق داماد، میر محمدباقر، *الرواشح السماوية*، بی جا، بی نا، بی تا.
- مروزی، نعیم بن حماد (بی تا)، *الفتن*، تحقیق: ابو عبد الله ایمن محمد محمد عرفه، قاهره، المكتبة التوفيقية.
- مسعودی، علی بن حسین (۱۴۱۷ق)، *إثبات الوصية*، قم، مؤسسه انصاریان.
- معارف، مجید (زمستان ۱۳۸۱ش)، «زوائد نویسی در حدیث اهل سنت»، مجله علمی - پژوهشی *مقالات و بررسی ها*، دفتر ۷۲، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۴۱۳ق)، *الارشاد*، قم، کنگره شیخ مفید.
- مقدسی شافعی، یوسف بن یحیی (۱۴۱۶ق)، *عقد الدرر فی اخبار المنتظر*، قم، ناصح.
- موسوی اصفهانی، سید محمدتقی (۱۴۲۸ق)، *مکیال المکارم فی فوائد دعاء للقائم*، قم، مؤسسة الإمام المهدي علیه السلام.
- _____ (۱۳۷۹ش)، *مکیال المکارم*، ترجمه: سید مهدی حائری قزوینی، تهران، دفتر تحقیقات و انتشارات بدر، چاپ پنجم.
- نجاشی، احمد بن علی (۱۴۰۷ق)، *رجال النجاشی*، قم، انتشارات جامعه مدرسین.
- نعمانی، محمد بن ابراهیم (۱۳۹۷ق)، *الغیة*، تهران، مكتبة الصدوق.
- نوری طبرسی، حسین بن محمدتقی (۱۴۰۸ق)، *مستدرک الوسائل*، قم، مؤسسة آل البيت علیهم السلام لإحياء التراث.
- _____ (۱۴۲۷ق)، *جنة المأوی فی ذکر من فاز بلقاء الحجة علیه السلام*، قم، مؤسسة السيدة المعصومة علیها السلام.
- نیلی نجفی، علی بن عبدالکریم (۱۳۸۴ش)، *سرور أهل الإيمان فی علامات ظهور صاحب الزمان علیه السلام*، قم، دلیل ما.
- _____ (۱۴۰۱ق)، *منتخب الانوار المضية*، قم، چاپخانه خیام.
- وحید بهبهانی، محمدباقر (۱۴۱۵ق)، *الفوائد الحائرية*، قم، مجمع الفكر الإسلامی.
- هادوی کاشانی، اصغر؛ مرضیه رضوی (پاییز ۱۳۹۱ش)، «راست نمایی احادیث رجعت»، فصل نامه علمی - پژوهشی *علوم حدیث*، سال هفدهم، ش ۶۵، قم، مؤسسه علمی - فرهنگی دارالحدیث.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۶/۲۷
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۸/۱۹

فصل نامه علمی-ترویجی پژوهش‌های مهدوی
سال چهارم، شماره ۱۴، پاییز ۱۳۹۴

علایم ظهور از دیدگاه مفسران عامه

مصطفی ورمزیار*

سید مسعود پورسیدآقایی**

چکیده

عقیده اهل سنت در موضوع علایم ظهور یا به تعبیر دقیق‌تر، نشانه‌های شروع قیام امام مهدی عج با دیدگاه شیعه متفاوت است. مفسران اهل سنت با اشاره به شش مورد از علایم ظهور، تنها در دو یا سه مورد تصریح به علامت بودن کرده‌اند و مابقی با توجه به قرائن و معنای وسیع علامت، در شمار علایم قرار داده شده است. آنان از میان علایم، به خسوف و کسوف خاص، کشته شدن نفس زکیه و خروج بنی‌الاصفر به عنوان علایم صریح و به نزول عیسی بن مریم عج، دجال، سفیانی و خسف بیداء، به عنوان علایم غیرصریح اشاره کرده‌اند.

از نظر ترتیب زمانی خروج بنی‌الاصفر، کسوف و خسوف خاص، ظهور سفیانی و قتل نفس زکیه از علایم قبل از ظهور هستند و خسف بیداء، دجال، نزول عیسی بن مریم از نشانه‌های پس از ظهور به شمار می‌روند.

واژگان کلیدی

امام مهدی عج، تفاسیر عامه، علایم ظهور، دجال، سفیانی، خسف بیداء.

* کارشناس ارشد تفسیر و علوم قرآن و پژوهشگر مباحث مهدویت (نویسنده مسئول) (mova277@yahoo.com).
** استاد سطوح عالی حوزه علمیه قم.

مقدمه

قرآن به عنوان معجزه پیامبر اسلام ﷺ و راهنمای هدایت بشر، در کنار سنت، مهم‌ترین منبع شناخت تمامی معارف دین اسلام به شمار می‌رود و تفاسیری که توسط علمای مذاهب اسلامی در راستای فهم قرآن نگاشته شده نیز می‌تواند بیان‌گر گزیده‌ای از باورهای آن مذهب باشد و بر همین اساس منبع خوبی برای شناخت معارف و مسائل اعتقادی ایشان است. نوشتار حاضر بر آن است که عقیده مفسران اهل سنت، درباره علایم ظهور یا به بیان روشن‌تر، علایم آغاز قیام مهدوی را بررسی کند.

آشنایی با مفاهیم، واژه‌ها و مبادی تصویری

اهل سنت

مراد از اهل سنت در این پژوهش، مذاهب چهارگانه ایشان و به بیان دیگر، هر فرقه و مذهبی از مذاهب اسلامی که خلفای اربعه را به خلافت پذیرفته است و حضرت علی علیه السلام را خلیفه بلافصل پیامبر نداند. بنابراین تعریف، خوارج و نواصب و همچنین فرقه‌های مختلف شیعی از دایره این پژوهش خارج‌اند.

علامت - علایم

عَلَم و علامت به معانی پرچم و بیرق (جوهری، ۱۴۰۷: ج ۵، ۱۹۹۰ - ۱۹۹۱؛ ابن‌فارس، ۱۴۰۴: ج ۴، ۱۰۹؛ طریحی، ۱۴۰۸: ج ۳، ۲۳۸)^۱ که لشکر دور آن جمع می‌شوند (فراهیدی، ۱۴۱۰: ج ۲، ۱۵۲ - ۱۵۳)^۲ یا بر سر نیزه می‌زنند (زیبیدی، ۱۴۱۴: ج ۱۷، ۴۹۸)^۳ یا نشانه شناسایی راه (فراهیدی، ۱۴۱۰: ج ۲، ۱۵۲ - ۱۵۳؛ جوهری، ۱۴۰۷: ج ۵، ۱۹۹۰ - ۱۹۹۱؛ ابن‌اثیر، ۱۳۶۴: ج ۳، ۲۹۲؛ ابن‌منظور، ۱۴۰۵: ج ۱۲، ۴۱۹؛^۴ طریحی، ۱۴۰۸: ج ۳،

۱. «و العلم: الراية».

۲. «و العلم: الراية، إليها مجمع الجند».

۳. «و العلم: الراية، التي يجتمع إليها الجند و قيل: هو ما يعقد على الرمح».

۴. «و العلم: ما ينصب في الطريق، ليكون علامة يهتدى بها، شبه الميل والعلامة والمعلم والعلم: ما جعلته علما للشئ و يقرأ: ﴿وإنه لعلم للساعة﴾، یعنی: خروج عیسی علیه السلام».

۵. «و المعلم: الأثر يستدل به على الطريق»

۶. «ما جعل علامة للطرق والحدود، مثل أعلام الحرم ومعالمة المضروبة عليه وقيل: المعلم: الأثر والعلم: المنارو الجبل»

۷. «و يقال لما يبني في جواد الطريق من المنازل يستدل بها على الطريق: أعلام واحدها علم والمعلم: ما جعل علامة و

۲۳۸؛ زبیدی، ۱۴۱۴: ج ۱۷، ۴۹۸)، نشانه هدایت (جوهری، ۱۴۰۷: ج ۵، ۱۹۹۰ - ۱۹۹۱؛^۳ ابن منظور، ۱۴۰۵: ج ۱۲، ۴۱۹؛^۴ طریحی، ۱۴۰۸: ج ۳، ۲۳۸؛^۵ زبیدی، ۱۴۱۴: ج ۱۷، ۴۹۷ - ۴۹۸) و نشانه شناخت چیزی از چیز دیگر (ابن فارس، ۱۴۰۴: ج ۴، ۱۰۹) است.^۶

علایم قیام امام مهدی علیه السلام در راستای بشارت، تقویت بنیه اعتقادی، شناسایی یا هشدار، بیان شده است؛ علامت هر چیزی از جهت زمانی پیش از وقوع یا هم زمان با وقوع آن امر ظاهر می شوند؛ اما در برخی موارد می تواند پس از زمان حادثه و با کاربرد تأیید صحت آن واقع گردد.

ظهور

ظهور در لغت، معانی متفاوتی دارد و چند معنای آن به بحث ما مرتبط است:

تبین و وضوح (فیروزآبادی، بی تا: ج ۲، ۸۲)،^۸ انکشاف و بروز (طریحی، ۱۴۰۸: ج ۳، ۱۰۱)،^۹ اعلان و جهر (جوهری، ۱۴۰۷: ج ۲، ۷۳۲؛^{۱۰} ابن فارس، ۱۴۰۴: ج ۳، ۴۷۱؛^{۱۱} ابن منظور، ۱۴۰۵: ج ۴، ۵۲۳؛^{۱۲} زبیدی، ۱۴۱۴: ج ۷، ۱۶۹ - ۱۷۰)،^{۱۳} حدوث و وقوع (عسکری، ۱۴۱۲: ۳۴۳ -

علما للطرق و الحدود مثل أعلام الحرم و معالمه المضروبة عليه و العلم: المنار»

۱. «و المعلم: الأثر، يستدل به على الطريق فالاعلام: جمع علم و هو الجبل الذى يعلم به الطريق و المنار بفتح الميم: المرتفع الذى يوقد فى أعلاه النار لهداية الضلال و نحوه».

۲. «و العلامة: شىء منصوب فى الطريق و نص المحكم فى الفلوات يهتدى به الضالة، كالعلم فيهما، بالتحريك و يقال لما بينى فى جواد الطريق من المنازل يستدل بها على الأرض: أعلام واحدها علم ... و المعلم: ما يستدل به على الطريق من الأثر»

۳. «و علمت الشىء أعلمه علما: عرفته».

۴. «السمة و الجمع علام و فى التنزيل فى صفة عيسى - صلوات الله على نبينا و عليه - : «و إنه لعلم للساعة» ... المعنى أن ظهور عيسى و نزوله إلى الأرض علامة تدل على اقتراب الساعة».

۵. «و علمت له علامة بالتشديد: وضعت له أمانة يعرفها».

۶. «و العلامة: السمة ... «و إنه لعلم للساعة» أى: أن ظهور عيسى و نزوله إلى الأرض علامة تدل على اقتراب الساعة».

۷. «علم العین و اللام و المیم أصل صحیح واحد يدل على أثر الشىء یتمیز به عن غیره».

۸. «و ظهر ظهورا: تبین و قد أظهرته»

۹. «و ظهر الشىء ظهورا: برز بعد الخفاء و منه (ظهر لى رأى إذا علمت ما لم تكن تعلمه) .. و ظهر الحمل: تبین وجوده».

۱۰. «و ظهر الشىء بالفتح ظهورا: تبین».

۱۱. «ظهر - الظاء و الهاء و الراء أصل صحیح واحد يدل على قوة و بروز من ذلك ظهر الشىء یتظهر ظهورا فهو ظاهر إذا انكشف و برز».

۱۲. «و الظاهر: خلاف الباطن، ظهر یتظهر ظهورا، فهو ظاهر و ظهیر، ... و قوله تعالى: «و ذروا ظاهر الإثم و باطنه» ... قال الزجاج: و الذى يدل علیه الكلام و الله أعلم، أن المعنى اتركوا الإثم ظهرا و بطنا أى لا تقربوا ما حرم الله جهرا و لا سرا و الظاهر: من أسماء الله - عزوجل - و فى التنزيل العزیز: هو الأول و الآخر و الظاهر و الباطن».

۱۳. «و الظاهر: خلاف الباطن، ظهر الأمر یتظهر ظهورا، فهو ظاهر و ظهیر و قوله تعالى: «و ذروا ظاهر الإثم و باطنه» ... قال الزجاج: و الذى يدل علیه الكلام و الله أعلم أن المعنى اتركوا الإثم ظهرا و بطنا، أى لا تقربوا ما حرم الله جهرا و لا سرا ...

۳۴۴) ۱. دست یافتن به چیزی و اطلاع پیدا کردن از آن (ابن منظور، ۱۴۰۵: ج ۴، ۵۲۶؛^۲ طریحی، ۱۴۰۸: ج ۳، ۱۰۱؛^۳ زبیدی، ۱۴۱۴: ج ۷، ۱۷۰؛^۴ علو، برتری (ابن منظور، ۱۴۰۵: ج ۴، ۵۲۶؛^۵ زبیدی، ۱۴۱۴: ج ۷، ۱۷۰)،^۶ غلبه (طریحی، ۱۴۰۸: ج ۳، ۱۰۱؛^۷ زبیدی، ۱۴۱۴: ج ۷، ۱۷۰) و قدرت (ابن فارس، ۱۴۰۴: ج ۳، ۴۷۱؛^۸ ابن منظور، ۱۴۰۵: ج ۴، ۵۲۶).^{۱۰}

معنای ظهور در اصطلاح مهدویت، از منظر شیعی با معنای آن از منظر اهل سنت متفاوت است و این تفاوت دیدگاه، به سبب اختلاف عقیده ایشان درباره تولد و غیبت امام مهدی علیه السلام است.

در باور شیعه، نکته مهم در مسئله ظهور، مسبوق بودن به غیبت است و معنای ظهور از نظر شیعه، ظاهر شدن حضرت مهدی علیه السلام پس از پنهان‌زیستی طولانی برای قیام و برپایی حکومت عدل جهانی است (سلیمان، ۱۳۸۳: ۲۶۷). البته این معنا با معانی دیگر که غلبه و تسلط امام مهدی علیه السلام بر اوضاع جهان یا حدوث و وقوع انقلاب جهانی مهدوی است، قابل جمع است.

اما ظهور در اصطلاح اهل سنت - با توجه به باور نداشتن آنان به تولد امام مهدی علیه السلام و نپذیرفتن مسئله غیبت - به معنای حدوث و وقوع انقلاب جهانی امام عصر علیه السلام یا تسلط آن حضرت بر اوضاع جهان و غلبه دین اسلام بر سایر ادیان است، نه ظاهر شدن پس از غیبت.

-
- و قال ابن سیده: ظهر علیه يظهر ظهورا و أظهره الله عليه و ظهر بفلان: أعلن به».
۱. «فأما قوله تعالى ﴿ظهر الفساد في البر والبحر﴾ فمعنى ذلك الحدوث و كذلك قولك ظهرت في وجهه حمرة أى حدثت و لم يعن أنها كانت فيه فظهرت».
 ۲. «و الظهور: الظفر بالشئ و الاطلاع عليه. ابن سیده: الظهور الظفر، ظهر عليه يظهر ظهورا و أظهره الله عليه».
 ۳. «و ظهرت عليه: إطلعت عليه».
 ۴. «و قيل: الظهور: الظفر بالشئ و الاطلاع عليه».
 ۵. «و يقال: ظهر فلان الجبل إذا علاه و ظهر السطح ظهورا: علاه».
 ۶. «و الذى فى كتاب الأبنية لابن القطاع: و أظهرت بفلان: أعليت به». فإنه قال فيه: و ظهرت البيت: علوته و أظهرت بفلان: أعليت به... و يقال أيضا: أظهر الله المسلمين على الكافرين، أى أعلاهم عليهم».
 ۷. «و ظهرت على الحائط: علوته و منه قيل ظهر على عدوه: إذا غلبه و فى الحديث (و قد ظهر رسول الله صلى الله عليه وآله على خيبر فخارجهم)».
 ۸. «و ظهر به و عليه، يظهر: غلبه و قوى و فلان ظاهر على فلان، أى غالب و ظهرت على الرجل: غلبته و قوله تعالى: ﴿فأصبحوا ظاهرين﴾ أى غالبين عالين، من قولك: ظهرت على فلان، أى علوته و غلبته».
 ۹. «ظهر- الظاء و الهاء و الراء أصل صحيح واحد يدل على قوة و...».
 ۱۰. «و الظهور: عن ابن سیده: الظهور الظفر، ظهر عليه يظهر ظهورا و أظهره الله عليه».

در این پژوهش هر جا سخن از ظهور به میان می‌آید، مراد همان معنای مصطلح اهل سنت - یعنی شروع قیام امام مهدی علیه السلام و غلبه دین اسلام بر سایر ادیان - است. موضوع علایم ظهور یا اشراف الساعة، بحث از آینده است. بر همین اساس، مفسران اهل سنت در این موضوع به نقل روایات و آثار اکتفا کرده، در این باره بحثی تحلیلی انجام نداده‌اند. ما نیز در بررسی دیدگاه‌های ایشان به دسته بندی و نقل روایات مطرح شده در تفاسیر اکتفا می‌کنیم.

در تفاسیر اهل سنت، موارد بسیاری به عنوان اشراف الساعة یا علایم آخر الزمان بیان شده است و در پاره‌ای موارد، به هم‌زمانی این رخدادها با ظهور امام مهدی علیه السلام، تصریح کرده‌اند؛ مانند این که حقی و آلوسی می‌گویند: کمی پیش از ظهور امام مهدی علیه السلام اتفاقاتی رخ می‌دهد (حقی بروسوی، بی‌تا: ج ۳، ۱۲۴، ج ۴، ۳۴۶، ج ۸، ۲۸۶؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ج ۱۳، ۲۱۰)؛^۴ اما تصریح به این که فلان واقعه، علامت برای ظهور است، تنها در سه مورد (خسوف و کسوف خاص، قتل نفس زکیه و خروج بنی‌الاصفر) انجام گرفته است.

در این پژوهش، افزون بر بررسی مواردی که در آن به علامت بودن تصریح شده، به موارد دیگری که در محدوده زمانی حکومت ایشان رخ خواهد داد و یا مواردی که همراه با ظهور امام مهدی علیه السلام به عنوان اشراف الساعة بیان شده‌اند و می‌توان با مسامحه، آنها را علامت قیام امام مهدی علیه السلام به شمار آورد، نیز اشاره خواهد شد.

تعداد علایم

در تعداد علایم قیام امام مهدی علیه السلام در تفاسیر اهل سنت بحثی مطرح نشده است؛ اما بنابر بررسی به عمل آمده از اشراف الساعة، شش علامت یا رخداد مقارن با ظهور امام مهدی علیه السلام اتفاق خواهد افتاد و به عنوان علایم حرکت مهدوی در این پژوهش بررسی خواهد شد.

۱. «و قبل ظهور المهدی علیه السلام اشراف اخر».

۲. «و قبل ظهور المهدی علیه السلام اشراف و فتن».

۳. «قد صح أن الدجال متأخر عن المهدی علیه السلام و ان المهدی علیه السلام يخرج على رأس المائة الثالثة او على اربعة و مائتين فيقع قبيل ظهور المهدی علیه السلام الطامات الكبرى».

۴. «و لا وقعت الأشراف التي قبل ظهور المهدی».

تفصیل علایم

در فرهنگ روایی شیعه، بحث علایم ظهور به طور پرننگ مطرح شده و افزون بر تصریح روایت به علامت بودن یک حادثه، علایم را به حتمی و غیر حتمی تقسیم کرده‌اند؛ اما در تفاسیر اهل سنت به ندرت به علامت بودن یک حادثه برای قیام مهدوی تصریح شده و در پاره‌ای موارد به هم‌زمانی دو واقعه یا نزدیکی زمان وقوع آن با ظهور اشاره شده است.

بجاست در این قسمت، مواردی که به علامت بودن در آن تصریح شده در ابتدا با عنوان علایم صریح آورده شود و سایر موارد با عنوان علایم غیرصریح در پی بیاید و در قسمت بعد به ترتیب زمانی آنها پرداخته شود.

الف) علایم صریح

۱. خسوف و کسوف خاص

حقی بروسوی از سنن/ابی داوود چنین نقل می‌کند:

و روی أبو داود فی سننه: ... و ظهوره یكون بعد ان یکسف القمر فی أول لیلة من رمضان و تکسف الشمس فی النصف منه فان ذلك لم یوجد منذ خلق الله السموات و الأرض؛
(حقی بروسوی، بی تا: ج ۴، ۳۴۶)

ظهور امام مهدی علیه السلام پس از این است که در شب اول ماه مبارک رمضان، ماه می‌گیرد و در روز پانزدهم همان ماه، خورشید گرفتگی اتفاق می‌افتد و این تقارن خسوف و کسوف در یک ماه به این شکل از اول خلقت تا آن زمان سابقه نداشته است.

البته این روایت در سنن/ابی داوود یافت نشد و منبع نقل آن، سنن دارقطنی (دارقطنی، ۱۴۱۷: ج ۲، ۵۱)، السیرة الحلبیة (حلبی، ۱۴۰۰: ج ۱، ۳۱۴) و القول المختصر (به نقل از: کورانی، ۱۴۱۱: ج ۱، ۲۷۴) است.^۳

از جمله «و ظهوره بعد ان یكون ...» این‌گونه برداشت می‌شود که این حادثه، علامتی برای

۱. «عن جابر، عن محمد بن علی قال: إن لمهدینا آیتین لم تكونا منذ خلق السموات و الأرض، تنکسف القمر لأول لیلة من رمضان و تنکسف الشمس فی النصف منه و لم تكونا منذ خلق الله السموات و الأرض».

۲. «و ظهوره یكون بعد أن یکسف القمر فی أول لیلة من رمضان و تکسف الشمس فی النصف منه مثل ذلك لم یوجد منذ خلق الله السموات و الأرض».

۳. «لمهدینا آیتان لم یكونا منذ خلق الله السموات و الأرض ینکسف القمر لأول لیلة من رمضان و تنکسف الشمس فی النصف منها».

ظهور امام مهدی علیه السلام است.

۲. کشته شدن نفس زکیه

از دیگر نشانه‌ها، کشته شدن نفس زکیه در مکه است. در تفاسیر عامه به ویژگی‌های نفس زکیه اشاره‌ای نشده است و تنها مطلبی که آمده آن است که این واقعه پیش از خروج امام مهدی علیه السلام رخ می‌دهد (سیوطی، بی تا: ج ۶، ۵۸) ^۱ و پس از قتل نفس زکیه توسط ظالمان، اهل آسمان و زمین بر آنها غضب می‌کنند و سراغ مهدی علیه السلام می‌روند؛ مانند عروس اطراف ایشان جمع شده و با احترام، یاری‌اش می‌دهند (همو: ج ۶، ۵۸ - ۵۹). ^۲ از این نقل چنین برمی‌آید که اندکی پس از این حادثه، حرکتی جمعی ایجاد می‌شود و از امام مهدی علیه السلام پشتیبانی خواهد کرد.

۳. خروج بنی‌الأصفر

در برخی از تفاسیر اهل سنت به خروج بنی‌الأصفر، پیش از ظهور امام مهدی علیه السلام اشاره شده است.

اهل لغت درباره بنی‌الأصفر گفته‌اند که منظور، پادشاهان روم یا رومیان هستند (فراهیدی، ۱۴۱۰: ج ۷، ۱۱۴؛ ^۳ جوهری، ۱۴۰۷: ج ۲، ۷۱۴؛ ^۴ ابن منظور، ۱۴۰۵: ج ۴، ۴۶۵؛ ^۵ فیروزآبادی، بی تا: ج ۲، ۷۱؛ ^۶ طریحی، ۱۴۰۸: ج ۲، ۶۱۶؛ ^۷ زبیدی، ۱۴۱۴: ج ۷، ۱۰۰). ^۸ بنا بر نقل مفسران، این علامت پیش از قیام امام مهدی علیه السلام (حقی بروسوی، بی تا: ج ۳، ۱۲۴) ^۹ و بر اساس

۱. «حدثني رجل من أصحاب النبي صلى الله عليه وآله إن المهدي عليه السلام لا يخرج حتى يقتل النفس الزكية».

۲. «حدثني رجل من أصحاب النبي صلى الله عليه وآله إن المهدي عليه السلام لا يخرج حتى يقتل النفس الزكية فإذا قتل النفس الزكية غضب عليهم من في السماء و من في الأرض فأتى الناس المهدي عليه السلام فزقوه كما تزق العروس إلى زوجها ليلة عرسها و هو يملا الأرض قسطا و عدلا و تخرج الأرض نباتها و تمطر السماء مطرها و تنعم أمي في ولايته نعمة لا تنعمها قط».

۳. «و بنو الأصفر: ملوك الروم».

۴. «و بنو الأصفر: الروم».

۵. «و بنو الأصفر: الروم وقيل: ملوك الروم».

۶. «و بنو الأصفر: ملوك الروم، أولاد الأصفر بن روم بن يعصو بن إسحاق، أول أن جيشا من الحبش غلب عليهم، فوطئ نساءهم، فولد لهم أولاد صفر».

۷. «و بنو الأصفر: الروم، كان أباهم الأول أصفر اللون وهو روم بن عيص بن إسحاق بن إبراهيم عليه السلام».

۸. «و بنو الأصفر: الروم وقيل: ملوك الروم وهو أولاد الأصفر بن روم بن يعصو ويقال: عيصو بن إسحاق بن إبراهيم عليه السلام وقيل: الأصفر: لقب روم لا ابنه وقال ابن الأثير: إنما سماوا بذلك لأن أباهم الأول كان أصفر اللون وهو روم بن عيصون، أو لأن جيشا من الحبش غلب عليهم فوطئ نساءهم، فولد لهم أولاد صفر، فسموا بنو الأصفر».

۹. «قال الامام السيوطي رحمته الله و يقوم المهدي عليه السلام سنة مائتين بعد الالف او اربع و مائتين و الله اعلم و قبل ظهور

نقل دقیق‌تر، هفت سال قبل از ظهور شروع می‌شود و استقرار حکومت ایشان شش سال به طول می‌انجامد و یک سال پیش از ظهور امام مهدی علیه السلام به نتیجه دلخواه می‌رسند (همو: ج ۶، ۳۷۲).^۱ بنابراین که مراد از بنی‌الأصفر، مردم روم باشند، خبر از حرکت جمعی مردمی علیه حاکمان (خرجوا) باشد که به نتیجه خواهد رسید^۲ و بنابراین که مراد از بنی‌الأصفر، پادشاهان روم باشند، این نقل، از کشورگشایی و تسلط ملوک روم بر بخشی از دنیا خبر می‌دهد.

ب) علایم غیرصریح

در بسیاری از موارد مطرح شده در تفاسیر اهل سنت به علامت بودن تصریح نشده؛ اما از این جهت که این حوادث مقارن با قیام مهدوی علیه السلام رخ می‌دهد و آگاهی نسبت به آنها برای تشخیص مهدی واقعی کاربرد دارد - طبق معنایی که از علامت در ابتدای نوشتار بیان شد - می‌توان آنها را در زمره علایم به شمار آورد.

۱. نزول عیسی بن مریم علیه السلام

۱-۱. عیسی بن مریم علیه السلام از نشانه‌های تشخیص امام مهدی علیه السلام

اگرچه در بیشتر تفاسیر اهل سنت، نزول عیسی علیه السلام و ظهور امام مهدی علیه السلام در کنار هم ذکر شده (حقی بروسوی، بی‌تا: ج ۴، ۲۷؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ج ۴، ۱۰۶)^۴ و به علامت بودن نزول عیسی علیه السلام برای امام مهدی علیه السلام تصریحی نشده است، اما در معنای علامت و نشانه بیان شد که علایم و نشانه‌های یک چیز، می‌توانند همراه یا پس از آن اتفاق بیفتند و کاربرد چنین علایمی برای تأیید و شناسایی حقیقت از انحراف است. بنابراین پذیرش این مبنا در علایم ظهور می‌توان گفت نزول عیسی بن مریم علیه السلام از نشانه‌های تشخیص امام مهدی علیه السلام، خصوصاً برای مسیحیان است، اگرچه هم‌زمان یا پس از شروع قیام ایشان

المهدی علیه السلام اشراط اخر من خروج بنی‌الأصفر و غیرها».

۱. «أن بنی‌الأصفر و هم الإفرنج علی ما ذهب الیه المحدثون إذا خرجوا و ظهوروا الی الاعماق فی ست سنین بظهر المهدی علیه السلام فی السنة السابعة».

۲. «ظهوروا الی الاعماق» به معنای پیروزی بر مناطق و سرزمین‌های دوردست یا به نتیجه رسیدن و تحقق اهداف قیام است.

۳. «و قد وقع هذا الاختلاف و سيقع الی أن یقوم المهدی علیه السلام و یزل عیسی علیه السلام».

۴. «جاء فی غیر ما خبر أنه علیه السلام إذا عصفت الريح بصفرو وجهه الشريف و یقول: أخاف أن تقوم الساعة مع أن الله تعالی أخبره أن بین یدیهما ظهور المهدی و عیسی علیه السلام و خروج الدجال و طلوع الشمس من مغربها».

اتفاق افتد.

۱-۲. عیسی بن مریم علیه السلام ناصر و مؤید امام مهدی علیه السلام

در برخی از تفاسیر اهل سنت نقل شده که پس از شروع قیام امام مهدی علیه السلام حضرت عیسی بن مریم علیه السلام برای تأیید و نصرت وی از آسمان فرود می آید (حقی بروسوی، بی تا: ج ۳، ۴۱۶).^۱

در جای دیگر در تقسیم کارها می گویند: عیسی علیه السلام قائم به شریعت و امامت است و مهدی علیه السلام قیام مسلحانه، خلافت و زمامداری را عهده دار می شود و هر دو به دین اسلام خدمت خواهند کرد (حقی بروسوی، بی تا: ج ۸، ۳۸۵ و ج ۳، ۴۱۶).^۲

این تأیید و نصرت در برخی موارد به صورت برجسته تری نمود پیدا می کند، مانند:

یکم. نبرد با دجال و کشتن وی: حضرت عیسی علیه السلام از آسمان فرود می آید و در دست وی اسلحه ای است که به وسیله آن دجال را از بین می برد (ابن عربی، ۱۴۲۲: ج ۲، ۲۳۹؛ زمخشری، ۱۳۸۵: ج ۴، ۲۶۱؛ فخر رازی، ۱۴۲۱: ج ۲۷، ۱۹۱؛ بغوی، ۱۴۲۰: ج ۴، ۱۶۶؛ ابی السعود، بی تا: ج ۸، ۵۳؛ بیضاوی، بی تا: ج ۵، ۱۵۰ - ۱۵۱ و ۹۴؛ نووی الجاوی، ۱۴۱۷: ج ۲، ۳۸۷؛ ابن عجبیه، ۱۴۲۲: ج ۵، ۲۶۰؛ حقی بروسوی، بی تا: ج ۸، ۳۸۴).^۳ این کار ایشان تا آن جا در تقویت پایه های حکومت امام مهدی علیه السلام مهم و مؤثر است که در بعضی از تفاسیر، هدف اصلی نزول حضرت عیسی علیه السلام را فرو نشاندن فتنه دجال دانسته اند (بقاعی، ۱۴۱۵: ج ۶، ۱۱۳؛ خطیب شربینی، بی تا: ج ۳، ۲۱۵).^۴ درباره ویژگی های این واقعه در بخش سرنوشت دجال، توضیحات لازم خواهد آمد.

دوم. اقتدا کردن به امام مهدی علیه السلام در نماز جماعت (نمایش اطاعت از امام): از اخبار موجود در تفاسیر اهل سنت استفاده می شود نخستین کار حضرت عیسی علیه السلام پس از نزول از آسمان

۱. «و فی الحدیث (... لا مهدی إلا عیسی بن مریم) و معناه لا یكون أحد صاحب المهدی إلا عیسی بن مریم فانه ینزل لنصرته و صحبتته».

۲. «و یجتمع عیسی و المهدی علیه السلام فیکوم عیسی بالشریعة و الامامة و المهدی علیه السلام بالسيف و الخلافة فعیسی خاتم الولاية المطلقة كما ان المهدی علیه السلام خاتم الخلافة المطلقة»

۳. «و ایضا ان عیسی خاتم الولاية المطلقة و المهدی علیه السلام خاتم الخلافة المطلقة و کل منهما یخدم هذا الدین الذی هو خیر الأديان و أحبها الی الله تعالی».

۴. «و یروی أنه ینزل علی ثنية بالأرض المقدسة و علیه مصرتان و شعر رأسه دهین و بیده حربة و هی الی یقتل بها الدجال».

۵. «و أما إتيان عیسی علیه السلام بعد تجدید الهدی لجمع ما و هن من أركان المكارم فلأجل فتنة الدجال».

(ابن عربی، ۱۴۲۲: ج ۲، ۲۳۹؛ زمخشری، ۱۳۸۵: ج ۴، ۲۶۱؛ فخر رازی، ۱۴۲۱: ج ۲۷، ۱۹۱؛
 أبی السعود، بی تا: ج ۸، ۵۳؛ بغوی، ۱۴۲۰: ج ۴، ۱۶۶؛ بیضاوی، بی تا: ج ۵، ۱۵۰-۱۵۱ و ۹۴.
 نووی الجاوی، ۱۴۱۷: ج ۲، ۳۸۷؛ ابن عجیبه، ۱۴۲۲: ج ۵، ۲۶۰؛ حقی بروسوی، بی تا: ج ۸،
 ۳۸۴)^۱ تأیید امام مهدی علیه السلام و اطاعت از ایشان است و این مهم به صورت عملی، با اقتدای به
 امام مهدی علیه السلام،^۲ در نماز جماعت نمود پیدا می‌کند (قرطبی، ۱۴۰۵: ج ۴، ۱۰۱، ج ۱۶، ۱۰۶؛
 سیوطی، بی تا: ج ۲، ۲۴۲؛ بغدادی، ۱۴۱۵: ج ۱، ۲۵۲، ج ۴، ۱۱۲؛ بغوی، ۱۴۲۰: ج ۴، ۱۶۷؛
 ملاحویش، ۱۳۸۲: ج ۴، ۷۹؛ دروزة، ۱۴۲۱: ج ۴، ۵۲۰؛ مظهری، ۱۴۱۲: ج ۲، قسم ۱، ۵۷، ج ۸،
 ۳۵۸؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ج ۱۳، ۹۵).

شرح ماجرا از این قرار است که جماعت مسلمانان به همراه امام مهدی علیه السلام در بیت المقدس
 (قرطبی، ۱۴۰۵: ج ۱۶، ۱۰۶؛ زمخشری، ۱۳۸۵: ج ۴، ۲۶۱؛ ابن عربی، ۱۴۲۲: ج ۲، ۲۲۶-۲۲۷؛
 فخر رازی، ۱۴۲۱: ج ۲۷، ۱۹۱؛ بغوی، ۱۴۲۰: ج ۴، ۱۶۶؛ بیضاوی، بی تا: ج ۵، ۱۵۰-۱۵۱ و ۹۴.
 أبی السعود، بی تا: ج ۸، ۵۳؛ ابن عجیبه، ۱۴۲۲: ج ۵، ۲۶۰؛ نووی الجاوی، ۱۴۱۷: ج ۲، ۳۸۷؛
 خطیب شربینی، بی تا: ج ۳، ۴۵۲؛ مظهری، ۱۴۱۲: ج ۸، ۳۵۹؛ حقی بروسوی، بی تا: ج ۸،
 ۳۸۴؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ج ۱۳، ۹۵)،^۴ اورشلیم (قنوجی بخاری، ۱۴۲۰: ج ۲، ۵۹۹) یا دمشق
 (آلوسی، ۱۴۱۵: ج ۱۳، ۹۵)^۵ می‌خواهند نماز صبح (ابن عربی، ۱۴۲۲: ج ۲، ۲۲۶-۲۲۷؛
 زمخشری، ۱۳۸۵: ج ۴، ۲۶۱؛ فخر رازی، ۱۴۲۱: ج ۲۷، ۱۹۱؛ بیضاوی، بی تا: ج ۵، ۱۵۰-۱۵۱ و

۱. «و یروی: «أنه ينزل على ثنية بالأرض المقدسة و عليه ممصرتان و شعر رأسه ذهين و بيده حربة و هي التي يقتل بها
 الدجال، فيأتي بيت المقدس و...».

۲. در بیشتر روایات، لفظ مهدی نیامده و فقط لفظ امام دارد؛ اما به قرینه تمامی روایاتی که نام امام مهدی علیه السلام را در
 کنار عیسی بن مریم علیه السلام می‌برد و هم‌زمانی این دو را ثابت می‌کند و بعضی از روایات و تفاسیری که تصریح می‌کنند
 به این‌که این امام جماعت، همان مهدی موعود علیه السلام است، مانند: «و المشهور نزوله علیه السلام بدمشق و الناس فی صلاة
 الصبح فیتأخر الامام و هو المهدی فیقدمه عیسی علیه السلام و یصلی خلفه و یقول: إثمًا أقیمت لك و قیل بل یتقدم هو و یوم
 الناس و الأکثرون علی اقتدائه بالمهدی فی تلك الصلاة» (آلوسی، ۱۴۱۵: ج ۱۳، ۹۵) می‌توان نتیجه گرفت که این
 امام، امام مهدی علیه السلام است.

۳. «قال رسول الله صلی الله علیه و آله: كيف أنتم إذا نزل ابن مریم فیکم و امامکم منکم».

۴. «فيأتي بيت المقدس - و الناس في صلاة العصر - و الامام يؤم بهم فيتأخر الامام فيقدمه عیسی و یصلی خلفه علی
 شریعة محمد صلی الله علیه و آله».

۵. «المشهور نزوله علیه السلام بدمشق و الناس فی صلاة الصبح فیتأخر الامام و هو المهدی فیقدمه عیسی علیه السلام و یصلی خلفه.
 و فی بعض الروایات أنه صلی الله علیه و آله ينزل علی ثنية یقال لها أفیق بقاء و قاف بوزن أمیر و هی هنا مکان بالقدس
 الشریف نفسه».

۹۴؛ أبی السعود، بی تا: ج ۸، ۵۳؛ نووی الجاوی، ۱۴۱۷: ج ۲، ۳۸۷؛^۱ خطیب شربینی، بی تا: ج ۳، ۴۵۲؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ج ۱۳، ۹۵؛^۲ حقی بروسوی، بی تا: ج ۸، ۳۸۴؛^۳ یا عصر (قرطبی، ۱۴۰۵: ج ۱۶، ۱۰۶. بغوی، ۱۴۲۰: ج ۴، ۱۶۶؛ ابن عجیبه، ۱۴۲۲: ج ۵، ۲۶۰؛ مظهری، ۱۴۱۲: ج ۸، ۳۵۹؛^۴ خطیب شربینی، بی تا: ج ۳، ۴۵۲؛ حقی بروسوی، بی تا: ج ۸، ۳۸۴)^۵ بخوانند. در این حال عیسی بن مریم علیه السلام وارد می شود امام عقب می آید و به ایشان می فرماید: «جلو بایستید تا به شما اقتدا کنیم.» حضرت عیسی علیه السلام نمی پذیرد و پسی از اقرار به فضل امام مهدی علیه السلام و این که او امام مسلمانان است (مظهری، ۱۴۱۲: ج ۲، ۵۷؛ سید قطب، ۱۴۱۲: ج ۵، ۳۱۹۹،^۶ ج ۸، ۳۵۹) به نماز ایشان، مطابق شریعت اسلام اقتدا می کند (قرطبی، ۱۴۰۵: ج ۱۶، ۱۰۶؛ ابن عربی، ۱۴۲۲: ج ۲، ۲۲۶-۲۲۷؛ زمخشری، ۱۳۸۵: ج ۴، ۲۶۱؛ فخر رازی، ۱۴۲۱: ج ۲۷، ۱۹۱؛ أبی السعود، بی تا: ج ۸، ۵۳؛ بغوی، ۱۴۲۰: ج ۴، ۱۶۶؛ بیضاوی، بی تا: ج ۵، ۱۵۰-۱۵۱ و ۹۴؛ ابن عجیبه، ۱۴۲۲: ج ۵، ۲۶۰؛ حقی بروسوی، بی تا: ج ۸، ۳۸۴؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ج ۱۳، ۹۵؛ نووی الجاوی، ۱۴۱۷: ج ۲، ۳۸۷)^۱.

این نماز جماعت به دلیل این که تأیید عملی امام مهدی علیه السلام است، اهمیتی ویژه دارد. بر همین اساس، در روایت نبوی (بخاری، ۱۴۰۱: ج ۴، ۱۴۳)^{۱۱} (ابن حنبل، بی تا: ج ۲،

۱. «فی الحدیث... فیأتی بیت المقدس فی صلاة الصبح و الامام یؤم بهم فیتأخر الامام فیکدمه عیسی و یصلی خلفه علی شریعة محمد صلی الله علیه و آله».

۲. «و روی... ویأتی بیت المقدس و الناس فی صلاة العصر و روی فی صلاة الصبح فیتأخر الامام فیکدمه عیسی صلی الله علیه و آله و یصلی خلفه علی شریعة محمد صلی الله علیه و آله».

۳. «المشهور نزوله صلی الله علیه و آله بدمشق و الناس فی صلاة الصبح».

۴. «فیأتی بیت المقدس و الناس فی صلاة الصبح و فی رواية فی صلاة العصر فیتأخر الامام فیکدمه عیسی و یصلی خلفه علی شریعة محمد صلی الله علیه و آله».

۵. «و فی الحدیث... فیأتی بیت المقدس و الناس فی صلاة العصر و الامام یؤم بهم، فیتأخر الامام، فیکدمه عیسی و یصلی خلفه علی شریعة محمد صلی الله علیه و آله».

۶. «و روی... ویأتی بیت المقدس و الناس فی صلاة العصر و روی فی صلاة الصبح فیتأخر الامام فیکدمه عیسی صلی الله علیه و آله و یصلی خلفه علی شریعة محمد صلی الله علیه و آله».

۷. «فیأتی بیت المقدس و الناس فی صلاة الصبح و فی رواية فی صلاة العصر فیتأخر الامام فیکدمه عیسی و یصلی خلفه علی شریعة محمد صلی الله علیه و آله».

۸. «قال فینزل عیسی بن مریم فیکول أمیرهم تعال صل لنا فقال لا ان بعضکم علی بعض أمراء تکرمة الله لهذه الأمة».

۹. «و روی مسلم من حدیث جابر فیکول أمیرکم تعال صل لنا فیکول ان بعضکم علی بعض أمراء مکرمة الله لهذه الأمة».

۱۰. «فیتأخر الامام فیکدمه عیسی و یصلی خلفه علی شریعة محمد صلی الله علیه و آله».

۱۱. «قال رسول الله صلی الله علیه و آله: کیف أنتم إذا نزل ابن مریم فیکم و امامکم منکم؟»

۲۷۲، ۱ و ۳۳۶؛ مسلم، بی تا: ج ۱، ۹۴) در شمار افتخارات مسلمانان شمرده شده و در سایر روایات نیز ویژگی‌های آن بیان شده است.

مفسران اهل سنت به ویژه عرفا و متکلمان آنان درباره این نماز جماعت، وجه تعارف امام مهدی علیه السلام به حضرت عیسی علیه السلام، نپذیرفتن ایشان و اقتدا به امام مسلمانان سخنانی مبسوط بیان کرده‌اند (حقی بروسوی، بی تا: ج ۸، ۳۸۵).^۲

درباره این که پس از تعارفات، بالأخره امام جماعت در این نماز چه کسی خواهد بود، در بین اهل سنت اختلاف است؛ اما مشهور می‌گویند: امام مهدی علیه السلام امامت خواهد کرد (الوسی، ۱۴۱۵: ج ۱۱، ۲۱۴، ج ۳، ۱۳، ۹۵؛ حقی بروسوی، بی تا: ج ۸، ۳۸۵). برخی دیگر نیز بر این باورند که تنها در این نماز به خصوص حضرت مهدی علیه السلام امام است که توهم نشود عیسی علیه السلام برای نسخ شریعت پیامبر صلی الله علیه و آله آمده است؛ ولی در نمازهای بعدی عیسی علیه السلام امام جماعت خواهد بود (ملاحویش، ۱۳۸۲: ج ۴، ۸۲؛ الوسی، ۱۴۱۵: ج ۱۳، ۹۵).

ابن عربی در وجه تعارف امام مهدی علیه السلام به حضرت عیسی علیه السلام و نپذیرفتن حضرت عیسی علیه السلام می‌گوید:

و الامام الذی یتأخر هو المهدی و إنما یتأخر مع کونه قطب الوقت مراعاة لأدب صاحب

۱. «فأمکم أو قال امامکم منکم»

۲. «و فی شرح العقائد ثم الأصح ان عیسی یصلی بالناس و یؤمهم و یقتدی به المهدی علیه السلام لانه أفضل منه فامته اولی من المهدی علیه السلام لان عیسی نبی و المهدی علیه السلام ولی و لا یبلغ الولی درجة النبى یقول الفقیر فیه کلام لان عیسی علیه السلام لا ینزل بالنبوة فان زمان نبوته قد انقضی و قد ثبت انه لا نبی بعد رسول الله صلی الله علیه و آله لا مشرعا كأصحاب الكتب و لا متابعا كأنبیا بنی اسرائیل و إنما ینزل علی شریعتنا و علی انه من هذه الأمة لكن للغيرة الالهية یؤم المهدی علیه السلام و یقتدی به عیسی لان الاقتداء به اقتداء بالنبی صلی الله علیه و آله و قد صح ان عیسی اقتدی بنبینا لیللة المعراج فی المسجد الأقصى مع سائر الأنبیاء فیجب ان یقتدی بخلیفته ایضا لانه ظاهر صورته الجمعیة الکمالیة».

۳. «قد ذهب معظم أهل العلم إلى أنه حين ینزل یصلی وراء المهدی علیه السلام صلاة الفجر».

۴. «فیتأخر الامام و هو المهدی فیقدمه عیسی علیه السلام و یصلی خلفه و یقول: إنما أقیمت لك و قیل بل یتقدم هو و یؤم الناس و الأكثرون علی اقتدائه بالمهدی فی تلك الصلاة دفعا لتوهم نزوله ناسخا».

۵. «للغيرة الالهية یؤم المهدی علیه السلام و یقتدی به عیسی لان الاقتداء به اقتداء بالنبی صلی الله علیه و آله و قد صح ان عیسی اقتدی بنبینا لیللة المعراج فی المسجد الأقصى مع سائر الأنبیاء فیجب ان یقتدی بخلیفته ایضا لانه ظاهر صورته الجمعیة الکمالیة».

۶. «و ان المهدی یقدمه للصلاة فیقول له إنما أقیمت لك و یصلی خلفه بما یدل علی دفع توهم نزوله ناسخا بل متبعا لشریعة محمد صلی الله علیه و آله و مؤیدا کونه مقتدیا بشریعته و ما عدا هذه الصلاة یرکون هو الامام دائما، لانه صاحب الوقت و لا یجوز أن یتقدم علیه أحد».

۷. «و الأكثرون علی اقتدائه بالمهدی فی تلك الصلاة دفعا لتوهم نزوله ناسخا و أما فی غیرها فیؤم هو الناس لأنه الأفضل و الشیعة تأبی ذلك».

الولاية مع صاحب النبوة وتقديم عيسى عليه السلام إياه لعلمه بتقدمه في نفس الأمر لكان قطبته و صلته خلفه على الشريعة المحمدية ﷺ اقتداؤه به تحقيقا للاستفاضة منه ظاهرا و باطنا والله أعلم؛ (ابن عربي، ١٤٢٢: ج ٢، ٢٢٦-٢٢٧)

چون عيسى عليه السلام پیامبر است، امام مهدی ﷺ می خواهد ادب صاحب الولاية را نسبت به صاحب النبوة رعایت کرده باشد؛ اما حضرت عیسی عليه السلام عالم به واقعیت است و می داند که امام مهدی ﷺ مقام قطبیت را داراست و نسبت به ایشان اولویت دارد و بر همین اساس نمی پذیرد که امام ایشان باشد.

الوسی نیز به نقل از خفاجی می گوید:

الظاهر أن المراد من كونه على دين نبينا ﷺ انسلاخه عن وصف النبوة والرسالة بأن يبلغ ما يبلغه عن الوحي وإنما يحكم بما يتلقى عن نبينا - عليه الصلاة والسلام - ولذا لم يتقدم لامامة الصلاة مع المهدي؛ (الوسی، ١٤١٥: ج ١١، ٢١٤)

همین که بناست نماز جماعت، مطابق شریعت اسلام خوانده شود؛ معلوم می شود عیسی عليه السلام به عنوان نبوت و رسالت نیامده و به همین دلیل بر امام مسلمانان (امام مهدی ﷺ) مقدم نمی شود.

سوم. از بین بردن مظاهر شرک و بی دینی و حاکم کردن دین اسلام: در بسیاری از موارد در ضمن بیان اقدامات عیسی بن مریم علیه السلام پس از نزول، تعبیری مانند «یرفع (توضع) الجزية»، «یقتل النصارى»، «یهدم البیع والکنائس»، «یکسر الصلیب» و «یقتل الخنزیر» به چشم می خورد (ابن کثیر، ١٤١٢: ج ٢، ٤٠٢-٤٠٣؛^١ ابن ابی حاتم، بی تا: ج ٤، ١١١٣؛^٢ طبری، ١٤١٥: ج ٣، ٢٠٤؛^٣ قرطبی، ١٤٠٥: ج ١٦، ١٠٦؛ زمخشری، ١٣٨٥: ج ٤، ٢٦١؛^٤ ابن عربی، بی تا: ج ١، ١٠٣؛^٥ ج ٢، ٢٣٩؛^٦ فخر رازی، ١٤٢١: ج ٢٧، ١٩١؛^٧ سمرقندی، بی تا، ج ١، ٣٥٦؛^٨ سیوطی، بی تا:

١. «وإنه سينزل قبل يوم القيامة، كما دلت عليه الأحاديث المتواترة... فيقتل مسيح الضلالة و يكسر الصليب و يقتل الخنزير و يضع الجزية يعني لا يقبلها من أحد من أهل الأديان، بل لا يقبل إلا الإسلام أو السيف».
٢. «أن رسول الله ﷺ قال: ينزل عيسى بن مريم فيقتل الخنزير و يكسر الصليب و يضع الجزية».
٣. «رسول الله ﷺ يقول: ليهبطن الله عيسى ابن مريم حكما عدلا و اما ما مقسطا، يكسر الصليب و يقتل الخنزير و يضع الجزية و يفيض المال حتى لا يجد من يأخذه».
٤. «ثم يقتل الخنازير و يكسر الصليب و يخرب البيع و الكنائس و يقتل النصارى إلا من آمن به».
٥. «قال ﷺ: ينزل فيكم ابن مريم حكما مقسطا يكسر الصليب و يقتل الخنزير و يضع الجزية».
٦. «في الحديث... يكسر الصليب و يهدم البيع و الكنائس»
٧. «في الحديث: «... ثم يقتل الخنازير و يكسر الصليب و يخرب البيع و الكنائس و يقتل النصارى إلا من آمن به».
٨. «يهبط عيسى عليه السلام من السماء إلى الأرض... ثم يقتل الدجال و يكسر الصليب و يهدم البيع و الكنائس و لا يبقى على

ج ۲، ۲۴۲، ۳، ۲۳۱؛ بیضاوی، بی تا: ج ۵، ۹۴؛ ابوحیان، ۱۴۲۲: ج ۳، ۱۷۷؛ ابن عجیبه، ۱۴۲۲: ج ۵، ۲۶۰؛ ملاحویش، ۱۳۸۲: ج ۴، ۸۰-۸۱؛ مظهری، ۱۴۱۲: ج ۲، قسم ۱، ۵۶؛^۷ طنطاوی، بی تا، ج ۲، ۱۲۲؛^۸ رشید رضا، ۱۹۹۰: ج ۶، ۴۷؛^۹ حقی بروسوی، بی تا: ج ۲، ۴۱؛^{۱۰} آلوسی، ۱۴۱۵: ج ۱۱، ۲۱۳.^{۱۱}

در برخی منابع، درباره این عبارات توضیحاتی داده شده است:

در توضیح برداشتن حکم جزیه از غیرمسلمانان توسط حضرت عیسی علیه السلام گفته شده که مراد این است که ایشان جزیه و تابعیت بدون اعتقاد قلبی - که نوعی ارفاق در اسلام است - نمی پذیرد و آنها را بین متدین شدن به دین اسلام و کشته شدن مخیر می کند (ابن کثیر، ۱۴۱۲: ج ۲، ۴۰۲-۴۰۳).^{۱۲}

- وجه الأرض یهودی و لا نصرانی إلا آمن بالمسیح و دخل فی الإسلام».
۱. «و یقتل الخنزیر و یکسر الصلیب و یضع الجزیة و یفیض المال ... ینزل عیسی بن مریم علیه السلام ف یقتل الخنزیر و یمحی الصلیب و یجمع له الصلاة و یعطى المال حتى لا یقبل و یضع الخراج.. و یکسر الصلیب و یضع الجزیة».
 ۲. «حتى توضع الجزیة و یکسر الصلیب و یقتل الخنزیر و ذلك إذا نزل عیسی بن مریم علیه السلام».
 ۳. «فی الحدیث ... ثم یقتل الخنازیر و یکسر الصلیب و یخرب البیع و الکنائس و یقتل النصارى إلا من آمن به».
 ۴. «قال ابن عطیة: و أجمعت الأمة على ما تضمنه الحدیث المتواتر من أن عیسی فی السماء حی و أنه ینزل فی آخر الزمان، ف یقتل الخنزیر و یکسر الصلیب و یقتل الدجال و یفیض العدل و تظهر به الملة، ملة محمد صلی الله علیه و آله و سلم».
 ۵. «و فی الحدیث: إن عیسی صلی الله علیه و آله و سلم ... و یقتل الخنزیر و یکسر الصلیب و یخرب البیع و الکنائس و یقتل النصارى إلا من آمن به و بمحمد صلی الله علیه و آله و سلم».
 ۶. «ثم یقتل الخنزیر و یکسر الصلیب و یخرب البیع و الکنائس (المراد بتخربها إزالة ما فیها من الصور و التماثل و قلبها إلى مساجد عادية أو أنه یهدمها جزاء لما وقع فیها من المحرمات) و یقتل النصارى إلا من آمن به و مشى على شریعته التي یقوم فیها فی الأرض و هی شریعة محمد صلی الله علیه و آله و سلم».
 ۷. «عن النبی صلی الله علیه و آله و سلم قال و الذی نفسى بیده لیوشکن ان ینزل فیکم ابن مریم حکما عدلا یکسر الصلیب و یقتل الخنزیر و یضع الجزیة».
 ۸. «قال رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم «یوشک أن ینزل فیکم ابن مریم حکما عدلا، یقتل الدجال و یقتل الخنزیر و یکسر الصلیب و یضع الجزیة و یفیض المال و تكون السجدة واحدة لله رب العالمین».
 ۹. «یعلم الخاص و العام أنه ورد فی علامات الساعة من الأخبار... و ینزل فی آخر مدته عیسی ابن مریم من السماء، فیرفع الجزیة و یکسر الصلیب».
 ۱۰. «قیل سینزل عیسی صلی الله علیه و آله و سلم من السماء على عهد الدجال حکما عدلا یکسر الصلیب و یقتل الخنزیر و یضع الجزیة ف یفیض المال حتى لا یقبله أحد و یهلك فی زمانه الملل كلها إلا الإسلام».
 ۱۱. «قوله صلی الله علیه و آله و سلم إن عیسی ینزل حکما عدلا یکسر الصلیب و یقتل الخنزیر و یضع الجزیة» (بغوی، ۱۴۲۰: ج ۱، ۴۴۸). «النبی صلی الله علیه و آله و سلم [أنه] قال: «و الذی نفسى بیده لیوشکن أن ینزل فیکم ابن مریم حکما عدلا، یکسر الصلیب و یقتل الخنزیر و یضع الجزیة، ف یفیض المال حتى لا یقبله أحد».
 ۱۲. «و إنه سینزل قبل یوم القيامة، كما دلت علیه الأحادیث المتواترة التي سنورها إن شاء الله قریبا، ف یقتل مسیح

درباره تخریب عبادتگاه‌ها توسط حضرت عیسی علیه السلام گفته شده است که تصاویر و مجسمه‌ها را خراب می‌کند و به صورت مساجد عادی درمی‌آورد، یا آن اماکن را به این دلیل که مرکز گناه شده‌اند تخریب می‌کند (ملاحویش، ۱۳۸۲: ج ۴، ۸۰ - ۸۱).^۱

درباره کشتن خنزیر نیز می‌توان گفت کشتن خوک کنایه از مبارزه ایشان با حرام‌خواری و مظاهر آن است (ابن حجر، بی‌تا، ج ۴، ۳۴۴؛ عینی، بی‌تا: ج ۱۲، ۳۵).^۲

همه این اقدامات به نوعی تأیید امام مهدی علیه السلام و از مظاهر اعتلا و ظهور دین اسلام بر سایر ادیان است.

۲. دجال

در منابع اهل سنت و از جمله تفاسیر ایشان، درباره دجال مطالب زیاد و متنوعی به چشم می‌خورد، در حالی که این مباحث در منابع شیعه به صورت کم‌رنگ‌تری موجود است؛ در این قسمت به اقتضای موضوع تحقیق، تنها مواردی از بحث دجال که با مباحث مهدویت گره خورده بررسی خواهد شد.

۲-۱. دجال، از علایم ظهور امام مهدی علیه السلام

درباره علامت بودن دجال برای ظهور امام مهدی علیه السلام در تفاسیر اهل سنت تصریحی وجود ندارد و در بیشتر منابع، خروج دجال را در کنار ظهور امام مهدی علیه السلام به عنوان اشراف الساعه بیان کرده‌اند (قماش، بی‌تا: ج ۲۳، ۲۸۴؛ ملاحویش، ۱۳۸۲: ج ۴، ۸۰ - ۸۱. آلوسی، ۱۴۱۵: ج ۴، ۱۰۶، ۱۱، ۳۵۱؛ رشیدرضا، ۱۹۹۰: ج ۹، ۴۰۷-۴۰۸)؛ اما با توجه به معنای پیش‌گفته درباره علامت که کاربردش تشخیص واقعیت از دروغ است و در نظر داشتن این نکته که دجال در زمان حکومت امام مهدی علیه السلام ظهور خواهد کرد (آلوسی، ۱۴۱۵: ج ۱۳، ۲۱۰) و

الضلالة و یکسر الصلیب و یقتل الخنزیر و یضع الجزیة یعنی لا یقبلها من أحد من أهل الأدیان، بل لا یقبل إلا الإسلام أو السیف».

۱. «ثم یقتل الخنزیر و یکسر الصلیب و یخرب البیع و الکنائس (المراد بتخریبها إزالة ما فیها من الصور و التماثل و قلبها إلى مساجد عادیة أو أنه یهدمها جزاء لما وقع فیها من المحرمات) و یقتل النصارى إلا من آمن أى آمن به و مشى على شریعته التى یقوم فیها فى الأرض و هى شریعة محمد صلی الله علیه و آله».

۲. قوله و یقتل الخنزیر أى یأمر باعدامه مبالغة فى تحریم أكله و فیه توبیخ عظیم للنصارى الذی یدعون انهم على طریقة عیسی ثم یستحلون أكل الخنزیر و بیالغون فى محبته.

۳. قوله: «ویقتل الخنزیر»، قال الطبیب: و معنی قتل الخنزیر تحریم اقتنائه و أكله، و إباحة قتله.

۴. و مما ذكره السیوطی... و إلى الآن لم تطلع الشمس من مغربها و لا خرج الدجال الذی خروجه قبل طلوعها من مغربها بعدة سنین و لا ظهر المهدی الذی ظهوره قبل الدجال بسبع سنین.

برای شناخت مهدی واقعی کاربرد دارد، شاید بتوان دریافت که دجال نیز از علایم ظهور است؛ زیرا در معنای علامت بیان شد که هم‌زمانی یا سابق بودن علامت، شرط نیست.

۲-۲. وقت ظهور دجال

از روایات و بیانات مفسران، استفاده می‌شود که ظهور دجال، در زمان حیات امام مهدی علیه السلام (رشید رضا، ۱۹۹۰م، ج ۹، ۴۰۱؛ حقی بروسوی، بی‌تا: ج ۶، ۳۷۲، ۱ ج ۸، ۲۸۶) و یا هفت سال پس از ظهور ایشان است (حقی بروسوی، بی‌تا: ج ۳، ۱۲۴، ۴ ج ۴، ۳۴۶؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ج ۱۳، ۲۱۰).^۵ در برخی روایات دیگر، زمان ظهور دجال را در اواخر حکومت امام مهدی علیه السلام بیان می‌کند (رشیدرضا، ۱۹۹۰: ج ۶، ۴۷).^۶ این دو نقل با هم تعارض ندارند؛ زیرا در بحث مدت حکومت امام مهدی علیه السلام بیان شده که بین اهل سنت مشهور است ایشان هفت سال حکومت خواهد کرد (ورمزیار ۱۳۹۲: ۲۳-۶۵).

۲-۳. سرنوشت دجال

از جمله مأموریت‌های حضرت عیسی علیه السلام از بین بردن فتنه دجال (بقاعی، ۱۴۱۵: ج ۶، ۱۱۳) و کشتن اوست (ابن کثیر، ۱۴۱۲: ج ۳، ۴۴۵؛ ابوحیان، ۱۴۲۲: ج ۳، ۱۷۷،^۹ ج ۴، ۴۱۹؛^{۱۰} طبری، ۱۴۱۵: ج ۲۶، ۱۴۱؛ قرطبی، ۱۴۰۵: ج ۶، ۳۷۶؛^{۱۱} سمرقندی، بی‌تا، ج ۱، ۲۱۸ و ۳۵۶؛ فخر رازی، ۱۴۲۱: ج ۸، ۴۶ و ۶۰، ج ۲۷، ۱۹۱؛ سیوطی، بی‌تا: ج ۲، ۲۴۲؛ محلی،

۱. «أَنَّ بَنِي الْأَصْفَرِ وَ هُمُ الْإِفْرَنْجِ عَلَى مَا ذَهَبَ إِلَيْهِ الْمُحَدِّثُونَ إِذَا خَرَجُوا وَ ظَهَرُوا إِلَى الْأَعْمَاقِ فِي سِتِّ سَنِينَ يَظْهَرُ الْمَهْدِيُّ عليه السلام فِي السَّنَةِ السَّابِعَةِ ثُمَّ يَظْهَرُ الدَّجَالُ»
۲. «قَدْ صَحَّ أَنَّ الدَّجَالَ مُتَأَخِّرٌ عَنِ الْمَهْدِيِّ عليه السلام».
۳. «قَالَ الْإِمَامُ السِّيُوطِيُّ رحمته الله يَظْهَرُ الْمَهْدِيُّ عليه السلام قَبْلَ الدَّجَالِ بِسَبْعِ سَنِينَ».
۴. «وَ يَظْهَرُ (الْمَهْدِيُّ عليه السلام) قَبْلَ الدَّجَالِ بِسَبْعِ سَنِينَ».
۵. «وَ لَا ظَهَرَ الْمَهْدِيُّ الَّذِي ظَهَرَهُ قَبْلَ الدَّجَالِ بِسَبْعِ سَنِينَ ... وَ يَظْهَرُ الدَّجَالُ بَعْدَهَا بِسَبْعِ سَنِينَ».
۶. «يَعْلَمُ الْخَاصُّ وَالْعَامُّ أَنَّهُ وَرَدَ فِي عِلْمَاتِ السَّاعَةِ مِنَ الْأَخْبَارِ أَنَّهُ يَخْرُجُ رَجُلٌ مِنْ آلِ بَيْتِ النَّبِيِّ صلى الله عليه وآله يُقَالُ لَهُ الْمَهْدِيُّ يَمْلَأُ الْأَرْضَ عَدْلًا بَعْدَ أَنْ تَكُونَ قَدِ مَلَأَتْ جُورًا وَ يَنْزِلُ فِي آخِرِ مَدَّتِهِ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ مِنَ السَّمَاءِ، فَيَرْفَعُ الْجِزْيَةَ وَ يَكْسِرُ الصَّلِيبَ وَ يَقْتُلُ الْمَسِيحَ الدَّجَالَ».
۷. «وَ أَمَّا اتِّبَانُ عِيسَى - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَ السَّلَامُ - بَعْدَ تَجْدِيدِ الْمَهْدِيِّ عليه السلام عَنْهُ لِجَمِيعِ مَا وَهَنَ مِنْ أَرْكَانِ الْمَكَارِمِ فَلَا جَلَّ فِتْنَةُ الدَّجَالِ».
۸. «فَإِذَا أَهْلَكَ اللَّهُ فِي زَمَانِهِ الدَّجَالَ وَ اتَّبَاعَهُ».
۹. «قَالَ ابْنُ عَطِيَّةٍ: وَ أَجْمَعْتُ الْأُمَّةَ عَلَى مَا تَضَمَّنَهُ الْحَدِيثُ الْمُتَوَاتِرُ مِنْ أَنَّ عِيسَى فِي السَّمَاءِ حَيٌّ وَ أَنَّهُ يَنْزِلُ فِي آخِرِ الزَّمَانِ، فَيَقْتُلُ الْخَنْزِيرَ وَ يَكْسِرُ الصَّلِيبَ وَ يَقْتُلُ الدَّجَالَ».
۱۰. «الْأَخْبَارُ تَظَاهَرَتْ بِرَفْعِهِ حَيًّا وَ أَنَّهُ فِي السَّمَاءِ حَيٌّ وَ أَنَّهُ يَنْزِلُ وَ يَقْتُلُ الدَّجَالَ».
۱۱. «لَا نَ الْإِخْبَارُ تَظَاهَرَتْ بِرَفْعِهِ وَ أَنَّهُ فِي السَّمَاءِ حَيٌّ وَ أَنَّهُ يَنْزِلُ وَ يَقْتُلُ الدَّجَالَ».

۱۴۱۶: ۶۰) و این مهم با کمک امام مهدی علیه السلام محقق خواهد شد (سورآبادی، ۱۳۸۰: ج ۱، ۵۰۴).^۱

در اخبار آمده است که حضرت عیسی علیه السلام، دجال را در سرزمین اُفَیق در اَرْض مقدسه (سرزمین فلسطین) با سلاحی مخصوص به قتل می‌رساند (زمخشری، ۱۳۸۵: ج ۴، ۲۶۱؛ فخررازی، ۱۴۲۱: ج ۲۷، ۱۹۱؛ ابن عربی، ۱۴۲۲: ج ۲، ۲۲۶).^۲

۳. سفیانی

بحث‌های مربوط به سفیانی بر خلاف بحث دجال، در منابع شیعه بیشتر مورد توجه قرار گرفته است و در منابع اهل سنت به صورتی کم‌رنگ‌تر موجود است. در موضوع سفیانی نیز مانند بحث دجال، مواردی که به ظهور امام مهدی علیه السلام مربوط است بررسی خواهد شد.

پس از بحث سفیانی، به خسف بیداء به عنوان علامتی دیگر پرداخته خواهد شد؛ زیرا خسف و فرو رفتن در زمین، مربوط به لشکری است که سفیانی برای مقابله با امام مهدی علیه السلام به طرف مکه گسیل می‌دارد و این دو بحث از یکدیگر جدا نیستند.

۳-۱. سفیانی، از علایم شروع قیام امام مهدی علیه السلام

تفاسیر اهل سنت به علامت بودن سفیانی برای ظهور تصریح نکرده‌اند؛ اما با توجه به تقدّم زمانی ظهور سفیانی بر قیام امام مهدی علیه السلام نیز از ذکر سفیانی در کنار ظهور آن حضرت و بیان رویارویی و درگیری بین دو جبهه، می‌توان سفیانی را از علایم قیام امام مهدی علیه السلام دانست.

۳-۲. نام و نسب سفیانی

در باره نام، نسب و ویژگی‌های جسمی سفیانی در برخی روایات اهل سنت اشاراتی شده است؛ اما در تفاسیر آنان، تنها نام «سفیانی» به چشم می‌خورد (سیوطی، بی‌تا: ج ۵، ۲۴۱).^۳

۱. «آن‌که از آسمان به زمین آید، مهدی با وی یار گردد، دجال را مقهور کنند و همه چلیپاها را بشکنند و خلق را با دین محمد صلی الله علیه و آله آرند».

۲. «و فی الحدیث: أن عیسی - علیه الصلاة والسلام - ینزل علی ثنیة بالأرض المقدسة: یقال لها أفیق و علیه ممصرتان و شعرأسه دهین و بیده حربة و بها یقتل الدجال».

۳. «عن أبی هریرة قال: قال رسول الله صلی الله علیه و آله: یخرج رجل یقال له السفیانی فی عمق دمشق». و تمام مواردی که به نام

۳-۳. زمان ظهور سفیانی

در تفاسیر اهل سنت درباره زمان دقیق ظهور و پدیدار شدن سفیانی تصریحی نشده است؛ اما از خلال مطالب مطرح شده درمی‌یابیم که به قدرت رسیدن سفیانی، پیش از ظهور امام مهدی علیه السلام است (همو؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ج ۱۱، ۳۳۰).^۲

سیوطی روایتی نقل می‌کند که وقتی خبر خروج امام مهدی علیه السلام به سفیانی می‌رسد، برای مقابله با ایشان لشکری می‌فرستد (سیوطی، بی تا: ج ۵، ۲۴۱).^۳ از این روایت درمی‌یابیم وقتی امام مهدی علیه السلام ظهور می‌کند، سفیانی به حکومت رسیده و دارای لشکر و قدرت نظامی است.

۳-۴. مکان ظهور سفیانی

وادی یابس^۴ به عنوان مکان ظهور سفیانی و منطقه شام (بلخی، ۱۴۲۳: ج ۳، ۵۳۸-۵۳۹؛ سیوطی، بی تا: ج ۵، ۲۴۰)^۵ و شهر دمشق (طبری، ۱۴۱۵: ج ۲۲، ۱۲۹؛ قرطبی، ۱۴۰۵: ج ۱۴، ۳۱۵؛ ابوحیان، ۱۴۲۲: ج ۷، ۲۷۹؛ ثعلبی، ۱۴۲۲: ج ۸، ۹۵؛ دروزه، ۱۴۲۱: ج ۴، ۲۹۶)^۶ برای مقر حکومت وی معرفی شده است.

۳-۵. اقدامات سفیانی در مقابله با امام مهدی علیه السلام

سفیانی بعد از به قدرت رسیدن و تشکیل حکومت، جنایات زیادی انجام می‌دهد که در این تحقیق جای بررسی آن نیست؛ اما مهم‌ترین اقدام و حرکت سفیانی درباره امام مهدی علیه السلام این است که وی به محض شنیدن خبر حرکت و قیام امام علیه السلام برای مقابله با ایشان، لشکری را

سفیانی اشاره کرده‌اند.

۱. «یبایع الرجل من أمتی بین الركن والمقام كعدة أهل بدر فبأئیه عصب العراق وأبدال الشام فبأئیهم جيش من الشام ... و يخرج رجل من أهل بيتی فیبلغ السفیانی فیبعث الیه جندا من جنده فیهزمهم».

۲. «وقیل فی آخر الزمان حین یظهر المهدي و یبعث إلى السفیانی جندا فیهزمهم ثم یسیر السفیانی الیه حتی إذا کان ببیداء من الأرض خسف به و بمن معه».

۳. «و یخرج رجل من أهل بيتی فیبلغ السفیانی فیبعث الیه جندا من جنده فیهزمهم فیسیر الیه السفیانی بمن معه».

۴. یکی از مناطق شام (آیتی، ۱۳۸۴: ۵۹).

۵. «و ذلك أن السفیانی یبعث ثلاثین ألف رجل من الشام».

۶. «فبأئیهم جيش من الشام حتی إذا كانوا بالبیداء خسف بهم ... یخرج رجل یقال له السفیانی فی عمق دمشق ... و فتنة من بطن الشام و هی السفیانی».

۷. «ذكر فتنة تكون بین أهل المشرق و المغرب: فبیناهم كذلك إذ خرج علیهم السفیانی من الوادی الیابس فی فورة ذلك حتی ینزل دمشق».

تجهیز کرده و به سوی مدینه می فرستد.

در بحث خسف، به مواردی از قبیل ویژگی های لشکر، سرنوشت آن و ... پرداخته خواهد شد.

۴. خسف بیداء

این واقعه درباره لشکر سفیانی اتفاق خواهد افتاد (بلخی، ۱۴۲۳: ج ۳، ۵۳۸-۵۳۹) ^۱. از این رو در ادامه بخش مربوط به سفیانی قرار می گیرد.

بیشتر تفاسیر، مسئله خسف بیداء را در ضمن تفسیر آیه ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ فَرَغُوا فَلَا قُوَّةَ وَأُخِذُوا مِن مَّكَانٍ قَرِيبٍ﴾ (سبأ: ۵۱) بیان کرده اند.

۴-۱. معنای خسف

خسف در لغت به معنای فرورفتن چیزی در زمین (جوهری، ۱۴۰۷: ج ۴، ۱۳۴۹؛ ابن فارس، ۱۴۰۴: ج ۲، ۱۸۰؛ ابن منظور، ۱۴۰۵: ج ۹، ۶۷؛ زبیدی، ۱۴۱۴: ج ۱۲، ۱۶۵) ^۲ (معنای لازم) یا غیب کردن (جوهری، ۱۴۰۷: ج ۴، ۱۳۴۹؛ ابن منظور، ۱۴۰۵: ج ۹، ۶۷؛ زبیدی، ۱۴۱۴: ج ۱۲، ۱۶۶) ^۳ و فرو بردن (فراهیدی، ۱۴۱۰: ج ۴، ۲۰۱؛ ابن منظور، ۱۴۰۵: ج ۹، ۶۷) ^۴ چیزی توسط زمین (معنای متعدی) است.

۴-۲. محل خسف

در محل وقوع خسف، بسیاری از تفاسیر، خسف را مقید به سرزمین بیداء می کنند (بلخی،

۱. ﴿ولو ترى إذ فرغوا فلا قوت﴾ یقول: إذا فرغوا عند معاينة العذاب، نزلت في السفیانی و ذلك أن السفیانی بیعت ثلاثین ألف رجل من الشام».

۲. «خسف» خسف المكان یخسف خسوفا: ذهب فی الأرض».

۳. «خسف» الخاء و السین و الفاء أصل واحد یدل علی غموض و غوور و إلیه یرجع فروع الباب. فالخسف و الخسف غموض ظاهر الأرض. قال الله تعالی: ﴿فخسفنا به و بداره الأرض﴾ (قصص: ۸۱).

۴. «وانخسف به الأرض و خسف الله به الأرض و خسف المكان یخسف خسوفا: ذهب فی الأرض و خسفه الله تعالی. الأزهری: و خسف بالرجل و بالقوم إذا أخذته الأرض و دخل فیها».

۵. «خسف»: خسف المكان، یخسف، خسوفا: ذهب فی الأرض».

۶. «و خسف الله به الأرض خسفا، أى غاب به فیها و منه قوله تعالی: ﴿فخسفنا به و بداره الأرض﴾».

۷. «الخسف: سووخ الأرض بما علیها. خسفت تخسف خسفا و خسوفا و انخسفت و خسفها الله و خسف الله به الأرض خسفا أى غاب به فیها و منه قوله تعالی: ﴿فخسفنا به و بداره الأرض﴾».

۸. «و خسف الله بفلان الأرض، خسفا: غیبه فیها و منه قوله تعالی: ﴿فخسفنا به و بداره الأرض﴾».

۹. «الخسف: سووخ الأرض بما علیها من الأشياء. انخسفت به الأرض و خسفها الله به».

۱۰. «الخسف: سووخ الأرض بما علیها ... الأزهری: و خسف بالرجل و بالقوم إذا أخذته الأرض و دخل فیها».

سرزمین بیداء) نمی‌توان این دو نقل را معارض دانست.

بیداء در لغت به «مفازة» از ریشه «فوز» به معنای نجات (طریحی، ۱۴۰۸: ج ۳، ۴۳۷) که یا تفوُّلاً به بیابان خشک و خطرناک مفازه می‌گویند تا امیدبخش نجات از آن باشد (ابن فارس، ۱۴۰۴: ج ۴، ۴۵۹؛ ابن منظور، ۱۴۰۵: ج ۵، ۳۹۲؛ طریحی، ۱۴۰۸: ج ۳، ۴۳۷؛ زبیدی، ۱۴۱۴: ج ۸، ۱۲۴) و یا به این معناست که هر کس از بیابان بگذرد نجات خواهد یافت (ابن منظور، ۱۴۰۵: ج ۵، ۳۹۳) و یا از فوز به معنای هلاکت و نابودی (طریحی، ۱۴۰۸: ج ۳، ۴۳۷؛ زبیدی، ۱۴۱۴: ج ۸، ۱۲۴)، با این بیان که در بیابان (جوهری، ۱۴۰۷: ج ۲، ۴۵۰؛ ابن فارس، ۱۴۰۴: ج ۱، ۳۲۵) و فلات (فیروزآبادی، بی تا: ج ۱، ۲۷۹) و در محل خالی از سکنه و بی آب و علف (ابن منظور، ۱۴۰۵: ج ۳، ۹۷؛ طریحی، ۱۴۰۸: ج ۱، ۲۶۹ - ۲۷۰؛ فراهیدی، ۱۴۱۰: ج ۸، ۸۴؛ ابن اثیر، ۱۳۶۴: ج ۱، ۱۷۱؛ ابن منظور، ۱۴۰۵: ج ۵، ۳۹۳) خطر هلاکت و نابودی است (ابن منظور، ۱۴۰۵: ج ۵، ۳۹۲؛ ابن فارس، ۱۴۰۴: ج ۴، ۴۵۹؛ زبیدی، ۱۴۱۴: ج ۴،

السفیانی قال من أين أخذ قال من تحت أقدامهم و... عن عطية في قوله ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ فَرَغُوا﴾ الآية قال قوم خسف بهم أخذوا من تحت أقدامهم... إذا سمعتم بجيش قد خسف به فقد أظلت الساعة... لا تنتهي البعوث عن غزو بيت الله حتى يخسف بجيش منهم».

۱. «والمفازة: المنجاة وهي مفعلة من الفوز، يقال فاز فلان: إذا نجا وفي الحديث (كان أبو عبد الله ﷺ يستقر أياما في جبل في طرف الحرم في فارة) وهي مظلة بين عمودين، قال الجوهری هو عربي فيما أرى».

۲. «ثم اختلف في المفازة فقال قوم سميت بذلك تفاعلا لراكبها بالسلامة والنجاة والمفازة المنجاة قال الله عز وعا «بمفازة من العذاب».

۳. «و أصل المفازة مهلكة فتفاءلوا بالسلامة والفوز ويقال: فاز إذا لقي ما يغتبط وتأويله التباعد من المكروه».

۴. «وقيل من فاز إذا نجا وسلم، سميت بذلك تفاعلا بالسلامة والجمع المفاوز».

۵. «وقيل: سميت تفاعلا بالسلامة، من الفوز: النجاة.. والمفازة: البرية وكل قفر مفازة».

۶. «ابن الأعرابي: سميت الصحراء مفازة لأن من خرج منها وقطعها فاز».

۷. «والمفازة: المهلك، مأخوذة من فوز بالتشديد: إذا مات لأنها مظنة الموت».

۸. «وقيل: أصل المفازة: المهلكة، من الفوز بمعنى الهلاك وقال ابن الأعرابي: سميت المفازة، من فوز الرجل، إذا مات

۹. «البیداء: المفازة».

۱۰. «والبیداء: الفلاة، ج: بید».

۱۱. «البیداء: الفلاة و البیداء: المفازة المستوية يجري فيها الخيل وقيل: مفازة لا شيء فيها».

۱۲. «والبیداء: المفازة لا شيء بها و "البید" بالكسر جمع البیداء».

۱۳. «والبیداء: مفازة لا شيء فيها».

۱۴. «المفاز والمفازة: البرية القفر وجمع المفاوز... و قال ابن شميل: المفازة التي لا ماء فيها وإذا كانت ليلتين لا ماء فيها فهي مفازة».

۱۵. «والمفازة أيضا: واحدة المفاوز وسميت بذلك لأنها مهلكة من فوز أي هلك وقيل: سميت تفاعلا من الفوز النجاة».

۱۶. «و قال آخرون هي من الكلمة الثانية فوز إذا هلك ثم يقال فوز الرجل إذا ركب المفازة».

۳۶۷ - ۳۶۸) ^۱.

اهل لغت، در معرفی سرزمین بیداء - که در اخبار و آثار مربوط به خسف آمده است - گاهی با مشخصات کلی مانند ارض ملساء ^۲ بین المسجدين (مسجد الحرام و مسجد النبی ﷺ)، (فراهیدی، ۱۴۱۰: ج ۸، ۸۴؛ ابن منظور، ۱۴۰۵: ج ۳، ۹۹)، بین الحرمین (حرم الله و حرم الرسول ﷺ) (فیروزآبادی، بی تا: ج ۱، ۲۷۹؛ زبیدی، ۱۴۱۴: ج ۴، ۳۶۸)، بین مکه و مدینه (ابن اثیر، ۱۳۶۴: ج ۱، ۱۷۱؛ ابن منظور، ۱۴۰۵: ج ۳، ۹۷-۹۹؛ طریحی، ۱۴۰۸: ج ۱، ۲۶۹-۲۷۰) و گاهی به صورت جزئی تر و با حد و رسم جغرافیایی سخن گفته اند (طریحی، ۱۴۰۸: ج ۱، ۲۶۹ - ۲۷۰؛ زبیدی، ۱۴۱۴: ج ۴، ۳۶۸) ^۵. به مناسبت خسف لشکر سفیانی در این سرزمین به آن، ذات الجیش نیز می گویند (بحرانی، بی تا: ج ۷، ۲۱۲) ^۶ و از اماکن مورد غضب واقع شده (مغضوب علیها) است (همو) ^۷. تفاسیر نیز بیداء را سرزمینی بین مکه و مدینه می دانند (سیوطی، بی تا: ج ۶، ۵۸) ^۸.

۴-۳. خصوصیات لشکر

یکم. فرماندهی: برخی از مفسران اهل سنت بر این باورند که سفیانی خودش لشکر را همراهی و فرماندهی می کند و در واقعه خسف، نابود می شود (همو: ج ۵، ۲۴۰ - ۲۴۱؛ حقی بروسوی،

۱. «و البیداء: الفلاة و المفازة المستویة یجرى فیها الخیل و قیل: مفازة لا شیء فیها و قال ابن جنی: إنما سمیت بذلك لأنها تبید من یحلها و عن ابن شمیل: البیداء: المكان المستوی المشرف، قليلة الشجر جرداء تقود الیوم و نصف یوم و أقل و إشرافها شیء قلیل، لا تراها إلا غلیظة سلبه لا تكون إلا فی أرض طین».
۲. به معنای خالی و بی علف (ابن منظور، ۱۴۰۵: ج ۷، ۱۲۴): «و أرض بیضاء: ملساء لا نبات فیها كأن النبات کان یسودها».
۳. «و البیداء: ... و بین المسجدين أرض ملساء اسمها البیداء».
۴. «و البیداء أرض مخصوصة بین مكة و المدينة علی میل من ذی الحلیفة نحو مكة ... و فی الحدیث ... "البیداء هی ذات الجیش" ... قلت: و أين حد ذات الجیش؟ فقال: دون الحفیرة بثلاثة أمیال».
۵. «و هی هنا (فی الحدیث) اسم موضع بعینه و هی أرض ملساء بین الحرمین الشریفین، بطرف المیقات المدنی الذی یقال له ذو الحلیفة».
۶. «و إنما سمیت بذلك لأنها تبید جیش السفیانی و من ذلك أيضا سمیت ذات الجیش».
۷. «و فی الحدیث نهی عن الصلاة فی البیداء و علل بأنها من الأماكن المغضوب علیها».
۸. «عن أم سلمة - رضی الله عنها - عن النبی ﷺ قال: یكون اختلاف عند موت خلیفة فیخرج رجل من أهل المدینة هاربا إلى مكة فیاتیة ناس من أهل المدینة فیخرجونه و هو کاره فیبایعونه بین الركن و المقام و یبعث الیه بعث من الشام فیخسف بهم بالبیداء بین مكة و المدینة فإذا رأى الناس ذلك أتاه أبدال الشام و عصائب أهل العراق فیبایعونه».
۹. «و یخرج رجل من أهل بیتی فیبلغ السفیانی فیبعث الیه جندا من جنده فیهزمهم فیسیر الیه السفیانی بمن معه حتی

بی تا: ج ۷، ۳۱۰) ^۱، اما در بیشتر تفاسیر آمده است که سفیانی در مقرر فرماندهی خود در شام می ماند و لشکر را می فرستد (بدون اشاره به نام فرمانده لشکر) (طبری، ۱۴۱۵: ج ۲۲، ۱۲۹؛ قرطبی، ۱۴۰۵: ج ۱۴، ۳۱۵؛ ثعلبی، ۱۴۲۲: ج ۸، ۹۵؛ دروزة، ۱۴۲۱: ج ۴، ۲۹۶؛ ^۲ ابوحیان، ۱۴۲۲: ج ۷، ۲۷۹؛ ^۳ سیوطی، بی تا: ج ۶، ۵۸) و پس از واقعه خسف، کسی نزد او برمی گردد و خبر نابودی لشکرش را برایش می آورد. در نقلی هم شخصی به نام بحیر بن بجیلة را به عنوان فرمانده لشکر سفیانی معرفی می کند (بلخی، ۱۴۲۳: ج ۳، ۵۳۸-۵۳۹) ^۵.

دوم. نفرات: درباره تعداد نفرات این لشکر دو نقل است: سی هزار نفر (بلخی، ۱۴۲۳: ج ۳، ۵۳۸-۵۳۹) ^۶ و هشتاد هزار نفر (ابوحیان، ۱۴۲۲: ج ۷، ۲۷۹؛ زمخشری، ۱۳۸۵: ج ۳، شرح ص ۲۹۶؛ ابن صاوی، بی تا: ج ۳، ۲۸۵؛ طه درة الحمصی، ۱۴۱۰: ج ۱۱، ۵۴۳؛ حقی بروسوی، بی تا: ج ۷، ۳۱۰) و نظریه دوم مشهورتر است.

سوم. محل تجمّع و آغاز حرکت: سپاه سفیانی در هنگام حرکت از شام (بلخی، ۱۴۲۳: ج ۳،

إذا صار ببيداء من الأرض خسف بهم فلا ينجو منهم إلا المخبر عنهم... عن ابن عباس - رضي الله عنهما - في قوله «وَلَوْ تَرَى إِذْ فَرَعُوا فَلَا قُوَّةَ وَأُخِذُوا مِنْ مَكَانٍ قَرِيبٍ» قال هو جيش السفیانی... «وَلَوْ تَرَى إِذْ فَرَعُوا فَلَا قُوَّةَ» قال هم الجيش الذين يخسف بهم بالببيداء... إذا سمعتم بجيش قد خسف به فقد أظلت الساعة... ليؤمن هذا البيت جيش يغزونه حتى إذا كانوا بالببيداء خسف أوساطهم فينادى أولهم آخرهم فيخسف بهم خسفا... يأتي جيش من قبل المشرق يريدون رجلا من أهل مكة حتى إذا كانوا بالببيداء خسف بهم... لا ينتهي الناس عن غزو هذا البيت حتى يغزوه جيش حتى إذا كانوا بالببيداء خسف بأولهم وآخرهم... يعود عائذ بالحرم فيبعث إليه بعث فإذا كانوا بببيداء من الأرض خسف بهم... فيأتيهم جيش من الشام حتى إذا كانوا بالببيداء خسف بهم... لا تنتهي البعوث عن غزو بيت الله حتى يخسف بجيش منهم».

۱. «و عن ابن عباس - رضي الله عنهما - ان ثمانين الفا و هم السفیانی و قومه يخرجون في آخر الزمان فيقصدون الكعبة ليخربوها فاذا دخلوا الببيداء و هي أرض ملساء بين الحرمين كما في القاموس خسف بهم».

۲. «ذكر فتنة تكون بين أهل المشرق و المغرب: فيبناهم كذلك إذ خرج عليهم السفیانی من الوادي اليابس في فورة ذلك حتى ينزل دمشق فيبعث جيشين».

۳. «إذ خرج السفیانی من الوادي اليابس في فوره، ذلك حين ينزل دمشق، فيبعث جيشا إلى المدينة».

۴. «عن أم سلمة - رضي الله عنها - عن النبي ﷺ قال يكون اختلاف عند موت خليفة فيخرج رجل من أهل المدينة هاربا إلى مكة فيأتيه ناس من أهل المدينة فيخرجونه و هو كاره فيباعدونه بين الركن و المقام و يبعث إليه بعث من الشام فيخسف بهم بالببيداء بين مكة و المدينة».

۵. «و ذلك أن السفیانی يبعث ثلاثين ألف رجل من الشام مقاتلة إلى الحجاز عليهم رجل اسمه بحير بن بجیلة، فإذا انتهوا إلى الببيداء خسف بهم، فلا ينجو منهم أحد غير رجل من جهينة اسمه ناجية يفلت وحده، مقلوب وجهه وراء ظهره، يرجع القهقري، فيخبر الناس بما لقي أصحابه. قال: «و أخذوا من مكان قريب» من تحت أرجلهم».

۶. «ولو ترى إذ فرغوا فلا قوت» يقول: إذا فرغوا عند معاينة العذاب، نزلت في السفیانی و ذلك أن السفیانی يبعث ثلاثين ألف رجل من الشام».

۵۳۸-۵۳۹؛ سیوطی، بی تا: ج ۵، ۲۴۱) به دو لشکر تقسیم می شود و یک قسمت آن برای سرکوب کردن قیام مهدوی حرکت خواهد کرد (سیوطی، بی تا: ج ۵، ۲۴۱؛ طبری، ۱۴۱۵: ج ۲۲، ۱۲۹؛ قرطبی، ۱۴۰۵: ج ۱۴، ۳۱۵؛ ثعلبی، ۱۴۲۲: ج ۸، ۹۵؛ دروزه، ۱۴۲۱: ج ۴، ۲۹۶).^۳

چهارم. هدف: لشکر سفیانی با انگیزه سرکوب قیام مهدوی به سوی مکه حرکت می کند (آلوسی، ۱۴۱۵: ج ۱۱، ۳۳۰؛ قرطبی، ۱۴۰۵: ج ۷، ۳۹۲ - ۳۹۳؛ سیوطی، بی تا: ج ۵، ۲۴۰ - ۲۴۱، ج ۶، ۵۸). البته برخی تفاسیر دیگر، انگیزه این لشکرکشی را تخریب بیت الله الحرام دانسته اند (قرطبی، ۱۴۰۵: ج ۱۴، ۳۱۴؛ ابوحیان، ۱۴۲۲: ج ۷، ۲۷۹؛ زمخشری، ۱۳۸۵: ج ۳، شرح ص ۲۹۶ و ۵۹۳؛ میبیدی، ۱۳۷۱: ج ۸، ۱۵۲؛ ابن صاوی، بی تا: ج ۳، ۲۸۵؛ طه دره الحمصی، ۱۴۱۰: ج ۱۱، ۵۴۳؛ حقی بروسوی، بی تا: ج ۷، ۳۱۰؛ ابن عربی، بی تا: ج ۳، ۵۳۰) و عده ای دیگر بدون ذکر انگیزه این لشکرکشی تنها به اصل آن و مسیر آن اشاره می کنند (طبری، ۱۴۱۵: ج ۲۲، ۱۲۹؛ قرطبی، ۱۴۰۵: ج ۱۴، ۳۱۵؛ ابوحیان، ۱۴۲۲: ج ۷، ۲۷۹؛ ثعلبی، ۱۴۲۲: ج ۸،

۱. «فیأتیهم جیش من الشام حتی إذا كانوا بالبيداء خسف بهم ... و يخرج رجل من أهل بيتي فيبلغ السفیانی فیبعث اليه جندا من جنده».

۲. «حتى ينزل دمشق، فيبعث جيشين: جيشا إلى المشرق و جيشا إلى المدينة ... و يحل جيشه الثاني بالمدينة».

۳. «حتى ينزل دمشق فيبعث جيشين جيشا إلى المشرق و جيشا إلى المدينة».

۴. «و قيل في آخر الزمان حين يظهر المهدي ﷺ و يبعث إلى السفیانی جندا فيهمزهم ثم يسير السفیانی إليه حتى إذا كان ببیداء من الأرض خسف به و بمن معه فلا ینجو منهم إلا المخبر عنهم فالفرع فرع ما یصیبهم یومئذ».

۵. «روی مسلم عن عبد الله بن الزبير أن عائشة - رضی الله عنها - قالت: بعث رسول الله ﷺ في منامه، فقلت: يا رسول الله، صنعت شيئا في منامك لم تكن تفعله؟ فقال: "العجب، إن ناسا من أمتي يؤمون هذا البيت برجل من قريش قد لجأ بالبيت حتى إذا كانوا بالبيداء خسف بهم"».

۶. «يعوذ عائذ بالحرم فيبعث اليه بعث فإذا كانوا ببیداء من الأرض خسف بهم ... يأتي جيش من قبل المشرق يريدون رجلا من أهل مكة حتى إذا كانوا بالبيداء خسف بهم فيرجع من كان امامهم لينظر ما فعل القوم فيصیبهم ما أصابهم ... يبايع الرجل من أمتي بين الركن و المقام كعدة أهل بدر فيأتيه عصب العراق و أبدال الشام فيأتيهم جيش من الشام حتى إذا كانوا بالبيداء خسف بهم ... و يخرج رجل من أهل بيتي فيبلغ السفیانی فيبعث اليه جندا من جنده فيهمزهم فيسير اليه السفیانی بمن معه حتى إذا صار ببیداء من الأرض خسف بهم فلا ینجو منهم إلا المخبر عنهم».

۷. «عن أم سلمة - رضی الله عنها - عن النبي ﷺ قال يكون اختلاف عند موت خليفة فيخرج رجل من أهل المدينة هاربا إلى مكة فيأتيه ناس من أهل المدينة فيخرجونه و هو كاره فيبايعونه بين الركن و المقام و يبعث اليه بعث من الشام فيخسف بهم».

۸. «يغزون الكعبة ليخربوها».

۹. «فيقصدون الكعبة ليخربوها».

۱۰. «و في بعض الآثار و في صحيح الأخبار أنه سيخسف بجيش في البيداء يقصد البيت».

۹۵؛ دروزه، ۱۴۲۱: ج ۴، ۲۹۶)¹.

پنجم. جنایات در مدینه: لشکری که برای سرکوبی قیام مهدوی گسیل شده، سه شبانه روز در شهر مدینه غارت و فساد خواهد کرد و بعد از آن به سوی مکه حرکت می‌کند (قرطبی، ۱۴۰۵: ج ۱۴، ۳۱۵؛ طبری، ۱۴۱۵: ج ۲۲، ۱۲۹؛ ثعلبی، ۱۴۲۲: ج ۸، ۹۵؛ دروزه، ۱۴۲۱: ج ۴، ۲۹۶)²؛ ابوحیان، ۱۴۲۲: ج ۷، ۲۷۹)³. بی‌تردید کارهای ناشایست و فساد سه روزه در مدینه و قصد هتک حرمت به حرم امن الهی و ولی الله الأعظم، زمینه‌های نزول عذاب (خسف) را برایشان فراهم می‌آورد.

ششم. سرنوشت: سرنوشت لشکر سفیانی به طور اجمالی این است که در سرزمین بیداء در زمین فرو خواهند رفت که تفصیل آن در بحث‌های بعدی بررسی خواهد شد.

۴-۴. چگونگی خسف بیداء

در بعضی از تفاسیر اهل سنت، بدون اشاره به چگونگی خسف، تنها به اصل آن اشاره شده است (بلخی، ۱۴۲۳: ج ۳، ۷۰؛ قرطبی، ۱۴۰۵: ج ۷، ۳۹۲ - ۳۹۳؛ طبری، ۱۴۱۵: ج ۲۲، ۱۲۹؛ ابوحیان، ۱۴۲۲: ج ۷، ۲۷۹؛ ابن عربی، بی‌تا: ج ۳، ۵۳۰؛ زمخشری، ۱۳۸۵: ج ۳، شرح ص ۲۹۶؛ سیوطی، بی‌تا: ج ۵، ۲۴۱، ۶، ۵۸؛ ابن صاوی، بی‌تا: ج ۳، ۲۸۵؛ نحاس، ۱۴۰۹: ج ۵، ۴۲۵؛ طه درة الحمصی، ۱۴۱۰: ج ۱۱، ۵۴۳؛ حقی بروسوی، بی‌تا: ج ۷، ۳۱۰؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ج ۱۱، ۳۳۰) و در تفاسیر دیگر، درباره ویژگی‌های خسف، مطالب متنوعی یافت می‌شود. در بعضی به حالت خسف و این‌که در نزدیک ایشان اتفاق افتاده و زمین از زیر پایشان باز می‌شود تصریح می‌کنند (سیوطی، بی‌تا: ج ۵، ۲۴۰)⁴؛ ابن صاوی، بی‌تا، ج ۳، ۲۸۵)⁵.

در موارد دیگر به چگونگی خسف اشاره کرده و گفته شده است:

زمین از وسط لشکر شروع به فرو بردن می‌کند و پیش‌آهنگان لشکر برای خبر گرفتن از بقیه برمی‌گردند. وقتی همه جمع می‌شوند، زمین همه را در خود فرو می‌برد. (سیوطی،

۱. «ثم یخرجون متوجهین إلى مكة».

۲. «و یحل جیشه الثانی بالمدينة فینتهبونها ثلاثة أيام و لیالیها ثم یخرجون متوجهین إلى مكة».

۳. «فیبعث جیشا إلى المدینة فینتهبونها ثلاثة أيام، ثم یخرجون إلى مكة».

۴. «فی قوله ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ فَرَغُوا فَلَا قُوَّةَ وَأُخِذُوا مِنْ مَّكَانٍ قَرِيبٍ﴾ قال هو جیش السفیانی قال من أين أخذ قال من تحت أقدامهم... قوم خسف بهم أخذوا من تحت أقدامهم».

۵. «فلما یدخلون البیداء یخسف بهم فهو الأخذ من مكان قریب».

بی‌تا: ج ۵، ۲۴۱)^۱

در برخی منابع نقل شده که جبرئیل، به دستور خداوند با زدن پایش بر زمین این کار را انجام می‌دهد (طبری، ۱۴۱۵: ج ۲۲، ۱۲۹؛ قرطبی، ۱۴۰۵: ج ۱۴، ۳۱۵؛ ثعلبی، ۱۴۲۲: ج ۸، ۹۵؛ دروژه، ۱۴۲۱: ج ۴، ۲۹۶؛ ابوحیان، ۱۴۲۲: ج ۷، ۲۷۹؛ سیوطی، بی‌تا: ج ۵، ۲۴۰-۲۴۱).

۴-۵. نجات یافتگان و هلاک شدگان

از این لشکر عظیم تنها یک یا دو نفر باقی می‌مانند که بروند و خبر خسف و جزئیات آن را بازگو کنند. در برخی منابع بدون اشاره به این که چند نفر نجات پیدا می‌کنند آمده است: غیر از کسی که خبرایشان را ببرد کسی نجات پیدا نمی‌کند (سیوطی، بی‌تا: ج ۵، ۲۴۱؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ج ۱۱، ۳۳۰)^۵. نیز در برخی از اخبار و آثار تصریح شده که یک نفر (بلخی، ۱۴۲۳: ج ۳، ۵۳۸-۵۳۹؛ طبری، ۱۴۱۵: ج ۲۲، ۱۲۹؛ سیوطی، بی‌تا: ج ۵، ۲۴۱؛ ابوحیان، ۱۴۲۲: ج ۷، ۲۷۹؛ نحاس، ۱۴۰۹: ج ۵، ۴۲۵؛ حقی بروسوی، بی‌تا: ج ۷، ۳۱۰) یا دو نفر (قرطبی، ۱۴۰۵: ج ۱۴، ۳۱۵؛ طبری، ۱۴۱۵: ج ۲۲، ۱۲۹؛ ثعلبی، ۱۴۲۲: ج ۸، ۹۵؛ نحاس، ۱۴۰۹: ج ۵، ۴۲۵؛ دروژه، ۱۴۲۱: ج ۴، ۲۹۶؛ ابوحیان، ۱۴۲۲: ج ۷،

۱. «لیؤمن هذا البيت جيش يغزونه حتى إذا كانوا بالبيداء خسف أوساطهم فینادی أولهم آخرهم فيخسف بهم خسفا ینجو إلا الشريد الذي يخبر عنهم ... حتى إذا كانوا بالبيداء خسف بهم فيرجع من كان امامهم لينظر ما فعل القوم فيصيبهم ما أصابهم ... لا ينتهي الناس عن غزو هذا البيت حتى يغزوه جيش حتى إذا كانوا بالبيداء خسف بأولهم و آخرهم ولم ینج أوسطهم».

۲. «حتى إذا كانوا بالبيداء، بعث الله جبریل، فيقول: يا جبرائیل اذهب فأیدهم، فيضربها برجله ... ضربة يخسف الله بهم».

۳. «ثم يخرجون إلى مكة فيأتیهم جبریل عليه السلام فيضربها، أي الأرض، برجله ضربة، فيخسف الله بهم في بیداء من الأرض».

۴. «حتى إذا كانوا ببیداء بعث الله عليهم جبریل عليه السلام فاضربهم برجله ضربة فيخسف الله بهم».

۵. «فلا ینجو إلا الشريد الذي يخبر عنهم ... فلا ینجو منهم إلا المخبر عنهم».

۶. «فإذا انتهوا إلى البیداء خسف بهم، فلا ینجو منهم أحد غیر رجل من جهينة اسمه ناجية یفلت وحده، مقلوب وجهه وراء ظهره، يرجع القهقري، فيخبر الناس بما لقی أصحابه».

۷. «يبقى منهم رجل يخبر الناس بما لقی أصحابه».

۸. «و لا ینجو إلا رجل من جهينة، فيخبر الناس بما ناله، ... و قيل: لا ینقلب إلا رجل واحد یسمى ناجية من جهينة، ینقلب وجهه إلى قفاه».

۹. «يخسف بهم بالبیداء فلا یسلم منهم إلا رجل واحد، يخبر الناس بخبر أصحابه».

۱۰. «فلا ینجو منهم إلا السرى الذي يخبر عنهم و هو جهينة فلذلك قيل عند جهينة الخبر اليقين».

۱۱. «و لا ینقلت منهم إلا رجلان: أحدهما بشير و الآخر نذير و هما من جهينة، فلذلك جاء القول: و عند جهينة الخبر اليقين».

۲۷۹) نجات پیدا می‌کنند و به نام و ملیت آنها نیز اشاره شده است (بلخی، ۱۴۲۳: ج ۳، ۵۳۸-۵۳۹؛^۲ قرطبی، ۱۴۰۵: ج ۱۴، ۳۱۵؛ طبری، ۱۴۱۵: ج ۲۲، ۱۲۹؛ ثعلبی، ۱۴۲۲: ج ۸، ۹۵؛ دروزه، ۱۴۲۱: ج ۴، ۲۹۶؛^۳ ابوحیان، ۱۴۲۲: ج ۷، ۲۷۹) و این که به وضعی رقت‌انگیز درمی‌آیند (بلخی، ۱۴۲۳: ج ۳، ۵۳۸-۵۳۹؛^۵ ابوحیان، ۱۴۲۲: ج ۷، ۲۷۹) و به دیگران خبر خسف را می‌رسانند (بلخی، ۱۴۲۳: ج ۳، ۵۳۸-۵۳۹؛^۷ ابوحیان، ۱۴۲۲: ج ۷، ۲۷۹) و این خبر با حالت ظاهری آنها، در دیگران ایجاد ترس می‌کند (طه درة الحمصی، ۱۴۱۰: ج ۱۱، ۵۴۳).^۹

۴-۶. نتیجه خسف

این خسف باعث تقویت قیام مهدوی و روی آوردن مردم و حاکمان برای بیعت با امام مهدی عجل الله فرجه می‌شود (سیوطی، بی تا: ج ۶، ۵۸) و در مقابل، برای مخالفان ایجاد رعب و وحشت می‌نماید (طه درة الحمصی، ۱۴۱۰: ج ۱۱، ۵۴۳).^{۱۱} این نتیجه‌گیری بر اساس منابعی است که زمان بیعت را پس از خسف بیداء می‌دانند. اما بنا بر روایتی دیگر که زمان این بیعت عمومی را پیش از خسف بیداء می‌داند (سیوطی، بی تا: ج ۵، ۲۴۱)^{۱۲} نمی‌توان آن را از آثار و نتایج خسف به شمار آورد.

۱. «و لا ینفلت منهم إلا رجلا من جهینة و لذلك جرى المثل: «و عند جهینة الخبر الیقین»، اسم أحدهما بشیر، یبشّر أهل مكة و الآخر نذیر، ینقلب بخبر السفیانی».
۲. «فلا ینجو منهم أحد غیر رجل من جهینة اسمه ناجیة...».
۳. «فلا ینیقی منهم إلا رجلا أحدهما بشیر و الآخر نذیر و هما من جهینة...».
۴. «و لا ینجو إلا رجل من جهینة،... و لا ینفلت منهم إلا رجلا من جهینة... اسم أحدهما بشیر، یبشّر أهل مكة و الآخر نذیر، ینقلب بخبر السفیانی و قیل: لا ینقلب إلا رجل واحد یسمی ناجیة من جهینة...».
۵. «فلا ینجو منهم أحد غیر رجل من جهینة اسمه ناجیة یفلت وحده، مقلوب وجهه وراء ظهره، یرجع القهقری، فیخبر الناس بما لقی أصحابه».
۶. «... و قیل: لا ینقلب إلا رجل واحد یسمی ناجیة من جهینة، ینقلب وجهه إلى قفاه».
۷. «فیخبر الناس بما لقی أصحابه».
۸. «... فیخبر الناس بما ناله،... اسم أحدهما بشیر، یبشّر أهل مكة و الآخر نذیر، ینقلب بخبر السفیانی...».
۹. «و قال سعید بن جبیر... فیبقی منهم رجل واحد فیخبر الناس بما لقی أصحابه فیفزعون».
۱۰. «و بیعت الیه بعث من الشام فیخسف بهم بالبیداء بین مكة و المدینة فإذا رأى الناس ذلك أتاه أبدال الشام و عصائب أهل العراق فیبايعونه».
۱۱. «و قال سعید بن جبیر هو الجیش الذی یخسف بهم فی البیداء فیبقی منهم رجل واحد فیخبر الناس بما لقی أصحابه فیفزعون».
۱۲. «عن أم سلمة قالت قال رسول الله ﷺ بیایع الرجل من أمتی بین الركن و المقام كعدة أهل بدر فیأتيه عصب العراق و أبدال الشام فیأتيهم جیش من الشام حتی إذا كانوا بالبیداء خسف بهم».

ترتیب علایم

۱. علایم پیش از ظهور

ترتیب زمانی علایمی که پیش از ظهور اتفاق خواهند افتاد، این گونه است:

با توجه به روایات، کسوف و خسوف خاص، پیش از ظهور اتفاق خواهد افتاد؛ اما این که چند ماه یا چند سال است، معلوم نیست.

اگرچه تاریخ دقیق ظهور سفیانی نیز معلوم نیست، اما از فرستادن لشکر برای مقابله با قیام مهدوی روشن می‌شود که باید پیش از ظهور به قدرت رسیده باشد تا در موقع شروع قیام حضرت، بتواند لشکری بفرستد.

درباره تاریخ خروج بنی‌الأصفر از بعضی از نقل‌ها استفاده شد که تاریخ شروع قیام بنی‌الأصفر، هفت سال پیش از ظهور امام مهدی علیه السلام و زمان به نتیجه رسیدن آن یک سال قبل از شروع قیام آن حضرت است (حقی بروسوی، بی تا: ج ۶، ۳۷۲).^۱

قتل نفس زکیه نیز در جای خود بررسی شد که اندکی پیش از قیام مهدوی رخ خواهد داد و جرّقه‌های شروع قیام با ریخته شدن خون او زده خواهد شد.

۲. علایم بعد از ظهور

مطابق روایات نقل شده در تفاسیر، خسف بیداء کمی بعد از ظهور امام مهدی علیه السلام واقع خواهد شد؛ زیرا پس از آغاز حرکت آن حضرت است که سفیانی لشکر را برای سرکوبی ایشان می‌فرستد و لشکر در سرزمین بیداء، گرفتار عذاب الهی خواهند شد.

ظهور دجال هفت سال بعد از ظهور امام مهدی علیه السلام است (ألوسی، ۱۴۱۵: ج ۱۳، ۲۱۰) و از روایت نماز خواندن حضرت عیسی علیه السلام به امامت امام مهدی علیه السلام نیز استفاده می‌شود که نزول عیسی بن مریم پس از ظهور بوده و ایشان هم‌زمان یا پس از فتنه دجال به زمین خواهد آمد و مأموریت کشتن دجال را انجام خواهد داد.

نتیجه‌گیری

پس از بررسی علایم ظهور در تفاسیر اهل سنت نتایج زیر به دست آمده است:

۱. «أَنَّ بَنِي الْأَصْفَرِ هُمُ الْإِفْرَنْجِ عَلَى مَا ذَهَبَ إِلَيْهِ الْمُحَدِّثُونَ إِذَا خَرَجُوا وَظَهَرُوا إِلَى الْأَعْمَاقِ فِي سِتِّ سَنِينَ يَظْهَرُ الْمَهْدِيُّ علیه السلام فِي السَّنَةِ السَّابِعَةِ».
۲. «... وَمَا ذَكَرَهُ السِّيَوطِيُّ ... وَإِلَى الْآنَ لَمْ تَطْلُعِ الشَّمْسُ مِنْ مَغْرِبِهَا وَ لَا خَرَجَ الدَّجَالُ الَّذِي خَرُوجُهُ قَبْلَ طُلُوعِهَا مِنْ مَغْرِبِهَا بَعْدَ سَنِينَ وَ لَا ظَهَرَ الْمَهْدِيُّ الَّذِي ظَهْرُهُ قَبْلَ الدَّجَالِ بِسَبْعِ سَنِينَ».

۱. بر اساس تفاوت دیدگاه شیعه با اهل سنت درباره تولد و غیبت امام مهدی علیه السلام ظهور نیز معنایی متفاوت دارد و معنای ظهور (قیام و خروج) امام مهدی علیه السلام آشکار شدن ایشان بعد از تولد و رشد است.

۲. در تفاسیر اهل سنت موارد زیادی به عنوان اشراف الساعة نقل شده است؛ اما تنها در سه مورد (خسوف و کسوف خاص، قتل نفس زکیه و خروج بنی الاصر) به علامت بودن برای ظهور امام مهدی علیه السلام اشاره شده است.

۳. برخی علایم پیش از ظهور اتفاق می افتند و تعدادی هم زمان و برخی نیز پس از ظهور واقع خواهند شد و بر اساس معنای علامت و مطالب پیش گفته، همه در تعریف علامت جای می گیرند.

منابع

- آلوسی بغدادی، شہاب الدین محمود (۱۴۱۵ق)، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم وسیع المثانی*، بیروت، دارالکتب العلمیة.
- آیتی، نصرت اللہ (۱۳۸۴ش)، *سفینای، از ظہور تا افول*، قم، انتشارات ثانی عشر، چاپ اول.
- ابن اثیر، عزالدین علی بن محمد (۱۳۶۴ش)، *النهاية فی غریب الحدیث*، تحقیق: طاہر احمد الزاوی و محمود محمد الطناحی، قم، اسماعیلیان، چاپ چہارم.
- ابن حنبل، احمد بن محمد (بی تا)، *مسند احمد*، بیروت، دار صادر.
- ابن صاوی، احمد بن محمد المالکی (بی تا)، *حاشیة الصاوی علی تفسیر الجلالین*، بیروت، دار الجیل.
- ابن عجیبه، ابوالعباس احمد (۱۴۲۲ق)، *البحر المدید فی تفسیر القرآن المجید*، تحقیق: احمد عبداللہ القرشی، قاہرہ، نشر دکتر حسن عباس زکی.
- ابن عربی، محیی الدین ابوبکر محمد بن عبداللہ (۱۴۲۲ق)، *تفسیر منسوب بہ ابن عربی*، تصحیح: عبدالوارث محمد علی، بیروت، دارالکتب العلمیة، چاپ اول.
- ابن عربی، محیی الدین ابوبکر محمد بن عبداللہ (بی تا)، *أحكام القرآن*، تحقیق: محمد عبدالقادر عطا، بیروت، دارالفکر.
- ابن فارس، احمد بن فارس بن زکریا (۱۴۰۴ق)، *معجم مقاییس اللغة*، تحقیق: عبدالسلام محمد ہارون، بی جا، مکتبۃ الإعلام الإسلامی.
- ابن کثیر، ابوالفداء اسماعیل (۱۴۱۲ق)، *تفسیر القرآن العظیم*، تحقیق: یوسف عبدالرحمن مرعشلی، بیروت، دارالمعرفة.
- ابن منظور، محمد بن المکرم (۱۴۰۵ق)، *لسان العرب*، قم، نشر ادب حوزہ.
- ابی السعود (بی تا)، *تفسیر ابی السعود*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ابوحنیان اندلسی محمد بن علی بن یوسف (۱۴۲۲ق)، *تفسیر کبیر (البحر المحیط)*، تحقیق: عادل عبدالوجود و علی محمد معوض، بیروت، دارالکتب العلمیة، چاپ اول.
- بحرانی، یوسف بن احمد (بی تا)، *الحدائق الناضرة*، تحقیق و تعلیق و إشراف: محمدتقی ایروانی، قم، مؤسسۃ النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسین.
- بخاری، ابی عبداللہ محمد بن اسماعیل (۱۴۰۱ق)، *صحیح بخاری*، استانبول، دارالفکر.

- بغدادی، علاء الدین ابوالحسن علی بن محمد بن ابراهیم بن عمر الشیخی (۱۴۱۵ق)، *لباب التأویل فی معانی التنزیل (تفسیر الخازن)*، تحقیق: محمد علی شاهین، بیروت، دارالکتب العلمیة، چاپ اول.
- بغوی، حسین بن مسعود (۱۴۲۰ق)، *معالم التنزیل فی التفسیر*، تحقیق: عبدالرزاق المهدی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ اول.
- بقاعی، ابراهیم بن عمر (۱۴۱۵ق)، *نظم الدرر فی تناسب الآیات والسور*، تحقیق: عبدالرزاق غالب المهدی، بیروت، دارالکتب العلمیة.
- مقاتل بن سلیمان، بلخی (۱۴۲۳ق)، *تفسیر مقاتل*، تحقیق: عبدالله محمود شحاتة، بیروت، دار احیاء التراث، چاپ اول.
- بیضاوی، ناصرالدین عبدالله (بی تا)، *أنوار التنزیل وأسرار التأویل (تفسیر البیضاوی)*، بیروت، دارالفکر.
- ثعلبی، احمد بن محمد (۱۴۲۲ق)، *الكشف والبيان عن تفسیر القرآن*، تحقیق: ابن عاشور، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ اول.
- جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۰۷ق)، *الصحاح*، تحقیق: احمد عبدالغفور العطار، بیروت، دارالعلم للملایین، چاپ چهارم.
- حقی بروسوی، اسماعیل (بی تا)، *روح البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دارالفکر.
- حلبی، علی بن ابراهیم (۱۴۰۰ق)، *السیرة الحلبیة*، بیروت، دارالمعرفة.
- طه درة الحمصی، محمد علی (۱۴۱۰ق)، *تفسیر القرآن الکریم واعرابه وبیانه*، بیروت، دارالحکمة، چاپ اول.
- خطیب شربینی، شمس الدین محمد بن احمد الشافعی (بی تا)، *السراج المنیر*، بیروت، دارالکتب العلمیة.
- دارقطنی، علی بن عمرو بن احمد (۱۴۱۷ق)، *سنن الدارقطنی*، تعلیق و تخریج: مجدی بن منصور سید الشوری، بیروت، دارالکتب العلمیة، چاپ اول.
- دروزة، محمد عزة بن عبدالهادی (۱۴۲۱ق)، *التفسیر الحدیث*، بیروت، دار الغرب الاسلامی، چاپ دوم.
- رازی، ابن ابی حاتم عبدالرحمن بن محمد بن ادريس (بی تا)، *تفسیر القرآن العظیم*، تحقیق: اسعد محمد طیب، صیدا، المكتبة العسیرية.

- رشیدرضا، محمد رشید بن علی رضا (۱۹۹۰م)، *تفسیر القرآن الکریم (المنار)*، مصر، الہیئة المصریة العامة للکتاب.
- زبیدی، مرتضی (۱۴۱۴ق)، *تاج العروس من جواهر القاموس*، تحقیق: علی شیری، بیروت، دارالفکر، چاپ اول.
- زمخشری، جارالله محمود (۱۳۸۵ق)، *الکشاف عن حقائق التنزیل وعیون الأقاویل*، مصر، شرکتہ مکتبہ و مطبعة مصطفى البابي الحلبي و أولاده.
- سلیمان، خدامراد (۱۳۸۳ش)، *فرہنگ نامہ مہدویت*، تہران، بنیاد فرہنگی مہدی موعود ﷺ، چاپ اول.
- سمرقندی، ابولیت (بی تا)، *تفسیر بحر العلوم*، تحقیق: محمود مطرحی، بیروت، دارالفکر.
- سورآبادی، ابوبکر عتیق بن محمد (۱۳۸۰ش)، *تفسیر سورآبادی*، تحقیق: علی اکبر سعیدی سیرجانی، تہران، فرہنگ نشر نو، چاپ اول.
- سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن بن ابی بکر (بی تا)، *الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور*، بیروت، دار الفکر.
- سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن بن ابی بکر و جلال الدین محلی (۱۴۱۶ق)، *تفسیر الجلالین*، بیروت، مؤسسة النور للمطبوعات، چاپ اول.
- سید قطب، سید بن قطب بن ابراہیم شاذلی (۱۴۱۲ق)، *فی ظلال القرآن*، بیروت، دار شروق، چاپ ہفدہم.
- طبری، ابی جعفر محمد بن جریر (۱۴۱۵ق)، *جامع البیان عن تأویل آی القرآن*، تقدیم: خلیل المیسی، تخریج: صدقی جمیل العطار، بیروت، دارالفکر.
- طریحی، فخرالدین (۱۴۰۸ق)، *مجمع البحرين*، تحقیق: سید احمد حسینی، ایران، مکتب النشر الثقافة الإسلامية، چاپ دوم.
- طنطاوی، سید محمد الجوہری المصری (بی تا)، *التفسیر الوسیط للقرآن الکریم*، قاہرہ، دار نہضة مصر، چاپ اول.
- ابن حجر، عسقلانی (بی تا)، *فتح الباری*، بیروت، دار المعرفة للطباعة والنشر، چاپ دوم.
- عسکری، ابوہلال (۱۴۱۲ق)، *معجم فروق اللغویة الحاوی لکتاب أبی ہلال العسکری وجزءا من کتاب السید نور الدین الجزائری*، تنظیم: بیت اللہ بیات، قم، جامعہ مدرسین، چاپ اول.
- عینی (بی تا)، *عمدة القاری*، بیروت، دار إحياء التراث العربی.

- فخر رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر (۱۴۲۱ق)، *مفاتیح الغیب (تفسیر کبیر)*، بیروت، دارالکتب العلمیة، چاپ اول.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰ق)، *کتاب العین*، تحقیق: دکتر مخزومی و دکتر سامرای، قم، دارالهجره، چاپ دوم.
- فیروزآبادی، محمد بن یعقوب (بی تا)، *القاموس المحیط*، تجميع: نصر الهورینی، بی جا، بی نا.
- قرطبی، محمد بن احمد (۱۴۰۵ق)، *الجامع لأحكام القرآن*، تصحیح: احمد عبدالعلیم البردونی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ دوم.
- قماش، عبدالرحمن بن محمد بن عبدالحمید (بی تا)، *جامع لطائف التفسیر*، بی جا، بی نا.
- قنوجی بخاری، ابی الطیب صدیق بن حسن (صدیق حسن خان) (۱۴۲۰ق)، *فتح البیان فی مقاصد آی القرآن*، بیروت، دارالکتب العلمیة، چاپ اول.
- کورانی عاملی، علی (۱۴۱۱ق)، *معجم أحادیث الامام المهدي*، قم، مؤسسه المعارف الإسلامیة، چاپ اول.
- مظهری، محمد ثناء الله (۱۴۱۲ق)، *تفسیر المظهری*، تحقیق: غلام نبی تونسلی، پاکستان، مکتبه رشدیة.
- ملاحویش، عبدالقادر آل غازی (۱۳۸۲ق)، *بیان المعانی علی مسب ترتیب النزول*، دمشق، مطبعة الترقی، چاپ اول.
- میبدی، رشیدالدین ابوالفضل احمد بن ابی سعد (۱۳۷۱ش)، *کشف الاسرار و عدة الابرار*، تحقیق: علی اصغر حکمت، تهران، انتشارات امیرکبیر، چاپ پنجم.
- نحاس، ابی جعفر احمد بن محمد (۱۴۰۹ق)، *معانی القرآن*، تحقیق: محمد علی صابونی، سعودی، جامعه أم القرى، چاپ اول.
- نووی الجاوی، محمد بن عمر (۱۴۱۷ق)، *مراح لبید لکشف معنی القرآن المجید*، تحقیق محمد امین الصناوی، بیروت، دارالکتب العلمیة، چاپ اول.
- ابی الحسین مسلم بن الحجاج نیشابوری (بی تا)، *صحیح مسلم*، بیروت، دارالفکر.
- ورمزیار، مصطفی (پاییز ۱۳۹۲ش)، «بررسی روایات مدت حکومت امام زمان علیه السلام»، فصل نامه علمی - ترویجی پژوهش های مهدوی، سال دوم، ش ۶، قم، مؤسسه آینده روشن.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۷/۱۷
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۸/۱۶

فصل نامه علمی - ترویجی پژوهش‌های مهدوی
سال چهارم، شماره ۱۴، پاییز ۱۳۹۴

قیام مهدی دروغین و اشغال مسجدالحرام در سال ۱۹۷۹ میلادی

مرتضی آقامحمدی*

یحیی جهانگیری**

چکیده

در نخستین روز از ماه محرم سال ۱۴۰۰ هجری قمری، مسجدالحرام به دست عده‌ای به رهبری جهیمان العتیبی اشغال شد. آنان که اعضای جماعت سلفی محتسبه بودند، به مدت دو هفته مسجدالحرام را اشغال کردند و با شخصی به نام محمد بن عبدالله القحطانی - که او را مهدی موعود می‌خوانند - بیعت نمودند. آنها که از پیش، نوع واکنش حکومت سعودی به این ماجرا را می‌دانستند، خود را برای رویارویی مسلحانه آماده کردند؛ از این رو حادثه با کشتار و خون‌ریزی همراه شد؛ قیامی که حکومت سعودی را به زانو کشید و سرانجام، حکام عربستان برای جلوگیری از ادامه این آبروریزی، دست به دامن غربی‌ها شدند. این آتش در ظاهر خاموش شد، اما به زودی ابعاد و ریشه‌های عمیق آن و شدت نفوذ این جریان در جامعه روشن گردید. حادثه یادشده سبب تغییر جدی در رویه و حکومت‌داری

* دانش‌آموخته سطح چهارم مؤسسه بین‌المللی مطالعات اسلامی حوزه علمیه قم و دانشجوی دکتری شیعه‌شناسی دانشگاه ادیان و مذاهب اسلامی؛ پژوهشگر مرکز مطالعات راهبردی اسلام معاصر [مرام] (نویسنده مسئول) (mam50025@gmail.com).

** دانش‌آموخته سطح چهارم مؤسسه بین‌المللی مطالعات اسلامی حوزه علمیه قم و دانشجوی دکتری شیعه‌شناسی دانشگاه ادیان و مذاهب اسلامی؛ پژوهشگر مرکز مطالعات راهبردی اسلام معاصر [مرام].

خاندان سعود شد. از سوی دیگر، این حرکت برای جریان‌های سلفی جهادی نیز الهام‌بخش بود و عاملان این قیام به عنوان الگو و قهرمانان دینی مورد ستایش و پیروی قرار گرفتند. گرچه جریان‌های جهادی معاصر تحت تأثیر این اقدام هستند، اما حرکت جهیمان در برخی ابعاد خود از جمله بیعت با مهدی در بیت‌الله الحرام، منحصر به فرد است. این نوشتار درصدد بررسی مبانی عقیدتی - سیاسی و نیز تحولات اجتماعی و فرهنگی جامعه عربستان است که در نهایت، جماعت سلفی محتسبه را به بیعت با مهدی رهنمون می‌شود.

واژگان کلیدی

جهیمان العتیبی، محمد بن عبدالله القحطانی، مهدی دروغین، اشغال مسجدالحرام، جماعت سلفی محتسبه.

مقدمه

در روز اول محرم سال ۱۴۰۰ هجری، جماعتی - که بعدها معلوم شد از جماعت سلفی محتسبه بودند - به رهبری شخصی به نام جهیمان بن محمد بن سیف العتیبی مسجدالحرام را اشغال کردند. آنان درها را بستند و با استفاده از اسلحه به مدت دو هفته قبله مسلمانان را در اشغال خود داشتند. از ابعاد مهم این حرکت - که آن را منحصر به فرد می‌کند - بیعت این جماعت با شخصی به نام محمد بن عبدالله القحطانی به عنوان مهدی منتظر و منجی است. در طول این مدت، بین این جماعت و نیروهای گارد امنیتی عربستان، درگیری سختی درگرفت و پس از کشته و مجروح شدن شماری قابل توجه از هر دو طرف، سرانجام به کمک نیروهای خارجی - به ویژه فرانسوی‌ها - این قائله خاتمه یافت. با فاصله‌ای اندک پس از پایان قائله، دادگاه سعودی ۶۳ نفر از عوامل حرکت را در شهرهای مختلف عربستان تقسیم کرد و گردن زد و شماری دیگر زندانی شدند. از آن پس حکومت سعودی پرده‌ای بر روی این داستان کشید و اجازه بحث و مطالعه آن را نداد و بسیاری از نکات درباره این حرکت - به خصوص چگونگی و انگیزه قیام - در حاله‌ای از ابهام باقی ماند. اما خاطره حادثه حرم، تاریخ را در ذهن سعودی‌ها به قبل و بعد از یکم محرم ۱۴۰۰ تقسیم می‌کند. این حادثه سبب تحولی کلی در فضای اجتماعی شد و به انقلابی در مفاهیم و تصورات انجامید که حتی پس از گذشت سه دهه، هنوز هم آثار آن باقی است.

از همان زمان به بعد، پیوسته مقاله‌ها، کتاب‌ها و سخنرانی‌هایی درباره این حادثه تولید شد که آن را براساس ادبیات حاکم درباره حرکت‌های اسلامی در جهان عرب تبیین می‌کردند. اما این نوشته‌ها قادر نبودند پرسش‌های بسیاری را که مربوط به این داستان بود را پاسخ‌گو باشند. مهم‌ترین عامل توفیق نداشتن آنان در درک ویژگی‌های این حرکت، نداشتن شناخت از برخی ابعاد انسانی و ویژگی‌های فردی کسانی است که این عملیات را رهبری کردند. در نتیجه این نوشته‌ها از تناقضات و نتیجه‌گیری‌های سیاسی و اجتماعی که درباره عربستان سعودی صدق نمی‌کند خالی نیستند. تا این که ناصر حزیمی که خود از اعضای جماعت سلفی بود و در تاریخ ۱۴۰۰/۱/۱۵ زندانی شده بود و در زندان نیز با عاملان اشغال به سر می‌برد، پس از آزادی، لب به سخن گشود و بسیاری از مطالب داخل جماعت سلفی محتسبه و تحولات آن از نیمه دهه شصت به بعد و ناگفته‌های این حادثه را به تصویر کشید.

این نوشتار با تمرکز بر گفته‌های ناصر حزیمی و نوشته‌ها و مصاحبه‌های او قصد دارد چگونگی عزم این جماعت بر مهدی بودن محمد بن عبدالله و انگیزه بیعت با او و اشغال مسجدالحرام را بازخوانی کند.

ماهیت این جماعت

در اواخر دهه شصت، مردان دین دریافتند که جامعه دگرگون شده و افکار، محصولات، علوم، پول، فرهنگ و کالاهای غرب، جامعه را فاسد کرده است. از این رو آنان به قیام برای دعوت از نو به دین احساس نیاز کردند (قحطانی، ۱۹۸۲: ۲۲).

حزیمی درباره پیدایش و شکل‌گیری این جماعت چنین می‌گوید:

جهیمان برای من گفت که جماعت سلفی محتسبه پس از داستان تکسیر و تخریب تصاویر به وجود آمده که این داستان در سال ۱۹۶۵ رخ داد. داستان چنین بود که یک روز پس از نماز جمعه در حرم مدنی، طلاب از آن‌جا خارج شدند و مجموعه‌ای از مانکن‌ها که در ویتترین مغازه‌ها بود و مجموعه‌ای از تصاویر فتوگرافی را از بین بردند. (حزیمی، ۲۰۱۲: ۱۶۶)

پس از حادثه تخریب صور، شش نفر از جمله جهیمان العتیبی بعد از نماز عشا در «رملة» به دور هم جمع شده و قرار گذاشتند جماعتی را به وجود آورند که به امور دعوت و به تذکر در مساجد و مکان‌های عمومی بپردازد. به جز یکی از اینها که از اخوان المسلمین بود، مابقی از جماعت تبلیغی جدا شده بودند؛ چرا که در نظر آنان، جماعت تبلیغی به امر توحید اهتمام زیادی نداشت؛ همچنان که در امور دیگری همچون انکار منکرات از خود تساهل

نشان می‌داد. (همو: ۴۲)

به هرروی، این جماعت به نزد شیخ عبدالعزیز بن باز رفتند و او را از قراری که گذاشته بودند آگاه ساختند و بیان کردند که هیچ هدف دنیوی در این کار ندارند و از او خواستند که مرشد و راهنمای شان باشد و او نیز پذیرفت. آنان به بن باز گفتند که اسم جماعت را «الجماعة السلفية» گذاشته‌اند. بن باز گفت از آن جا که شما عملتان را به حساب خدا گذاشته‌اید و از او اجر می‌خواهید، نام جماعت را «الجماعة السلفية المحتسبه» بگذارید و آنان نیز چنین کردند.

در سال ۱۹۷۶ در بیشتر شهرهای بزرگ عربستان مانند ریاض، مکه، جدّه، طائف، حائل، ابها، دمام و بریده، اعضای جماعت سلفی محتسبه پیدا می‌شدند و در رأس هر کدام از این شعب، رهبری وجود داشت (هیغهامر، ۲۰۱۴: ۴۲). بیشتر اعضای جماعت، جوان و غیرمتأهل و بیشتر آنها از مناطق بدوی بودند و با زندگی شهری آشنایی نداشتند (همو: ۴۳).
حزیمی خلق و خوی جماعت را چنین توصیف می‌کند:

جماعت سلفی محتسبه با جماعت سلفی که من در کویت دیده بودم فرق می‌کرد؛ از این حیث که اینان جدیت و سخت‌گیری بیشتری داشتند و بیشتر ترک دنیا می‌کردند. مثلاً ما در جماعت سلفی در کویت گاهی برای خوردن شیرینی و حلوا یا بستنی بیرون می‌رفتیم، اما جماعت سلفی محتسبه به این امور نمی‌پرداخت. شاید چنین حالتی مربوط به نظام داخلی آنان نبود، بلکه طبیعت بدوی خالص در اینان چنین اقتضایی داشت. لذا آنها انسان‌هایی متواضع هستند و خانه هایشان در حزه شرقیه بسیار ساده است، به طوری که من وارد مجلسی نشدم، مگر این که در آن جا فقط موکت و متکا پیدا می‌شد و کتابخانه‌هایی که مملو از کتب حدیث و تفسیر بود. (عدنان و دیگران، ۵۱: ۲۰۱۱، بخش دوم، «ذکریاتی مع جهیمان...» از ناصر حزیمی)

پیشینه جهیمان

جهیمان در «هجر ساجر»^۱ رشد و نمو پیدا کرد. ساجر یکی از هجرهایی بود که ملک عبدالعزیز برای اخوان بنا نهاد. او در گارد ملی در شغل راننده کامیون حمل آب مشغول به کار شد و سپس تلاش کرد تحصیلات ابتدایی را تکمیل کند تا ارتقای شغلی یابد. به گفته خود او، سپس در حالی که کلاس چهارم بود، مدرسه ابتدایی را ترک کرد. درباره کتابت و نوشتن تقریباً

۱. گفته می‌شود هجر ساجر در سال ۱۳۳۳ ق برابر با ۱۹۱۴ م به دستور ملک عبدالعزیز ساخته شد.

بی‌سواد و اُمی بود؛ اما آن چه به او کمک می‌کرد تیزهوشی و قدرت استدلال او برای افکارش و جمود او بر ظاهر نصوص بود. باید بگوییم که جهیمان با هر علمی که نمی‌توانست تعامل ایجاد کند مخالف بود و فراوان می‌شد که نسبت به علوم شرعی مثل نحو و اصول فقه مخالفت می‌کرد و می‌گفت: سلف صالح از اینها استفاده نکرده‌اند. جهیمان در ابتدا از هسته اصلی بود که جماعت سلفی محتسبه را شکل دادند، ولی رفته‌رفته به دلیل مواضعی خاص که نسبت به علما و حاکمان داشت، بین او و سران جماعت اختلاف ایجاد شد. کاریزمای شخصیتی او و محبوبیتی که در بین جوانان جماعت - که اکثر آنها از بدوی‌ها بودند - داشت، سبب شد آنان به گرد او حلقه بزنند و جهیمان به رهبر بلامنازع جماعت تبدیل شود (حزیمی، ۲۰۱۲: ۸۶).

محمد بن عبدالله القحطانی

محمد بن عبدالله القحطانی ادیب و شاعر بود. او از اعضای جماعت در ریاض و امام مسجد الرویل به شمار می‌آمد. درباره این که چه کسی ایده مهدی بودن او را مطرح کرد، حزیمی چنین می‌گوید:

نمی‌دانم اولین کسی که آن را طرح کرد چه کسی بود! ولی می‌دانم که این مطلب پیش‌تر مطرح شده بود. پیش‌تر، جوانان مسجد الرویل بودند که از مهدویت القحطانی صحبت می‌کردند. من این مطلب را از سعد، برادر محمد شنیدم که به شوخی به من گفت: «صفات مهدی بر محمد منطبق است». در آن زمان سعد این مطلب را به شوخی گفت و هر دو حمل برمزاح کردیم، اما مسئله در ۱۹۷۹م جدی‌تر شد. (همو: ۱۷۷)

حزیمی درباره نسب قریشی محمد، داستانی را نقل می‌کند:

روزی از سعد بن عبدالله القحطانی (برادر محمد بن عبدالله) پرسیدم: چطور محمد را مهدی می‌دانید، در حالی که شما از قحطان هستید و حال آن که از شروط مهدی این است که از نسل رسول خدا ﷺ باشد؟ او گفت: ما در اصل از قبیله قحطان نیستیم؛ بلکه حلیف قحطان هستیم و جد اکبر ما از سادات مصری بود که در لشکرکشی‌های محمد علی پاشا، با ترک‌ها به این منطقه آمد و در جازان و سپس عسیر منزل کرد و به خاندان الترکی معروف بودند. (همو: ۱۲۸)

معروف است که ترک‌ها سادات را به همراه لشکر خود می‌آوردند که در جنگ برایشان خوش‌یمن باشند.

حزیمی از محمد بن عبدالله، در این باره خاطره‌ای می‌گوید:

در آن ایام محمد بن عبدالله القحطانی را دیدم و از او پرسیدم که آیا تو به مهدی بودن خود یقین داری؟ پاسخ داد: «من در ابتدا آن چه اخوان درباره مهدی بودن من می‌گفتند را باور نداشتم. مدتی از آنها کناره گرفتم و از خدا در این باره بسیار طلب خیر کردم تا این که یک شب خداوند برای این امر به من شرح صدر عنایت فرمود. (همو: ۷۵)

دو عامل اصلی در حرکت جهیمان

جهیمان از آغاز و پیش از دستگیری اول، به دو نکته تمسک می‌جست: یکم. مسئله رویا و این که رویا جزئی از نبوت به شمار می‌آید و تعبیر رویا واجب است؛ دوم. حزیمی می‌گوید: حتی پیش از زمانی که من او را بینم، بر این عقیده بود که ما در آخرالزمان هستیم و این آخرالزمان بودن باید به نهایت خود برسد و کامل شود. اما تحولی که در افکار جهیمان رخ داد در زمانی بود که فراری و تحت تعقیب بود. او در عزلت به این باور رسید که محمد بن عبدالله القحطانی همان مهدی است و باید به نقطه‌رهایی رسید (همو: ۱۸۰).

رویا در گفتمان سلفی

اعتقاد به رویا و ایمان به آن به این وجه، از اصول عقیده پدر فکر سلفی امام احمد بن حنبل است. در *طبقات الحنابلہ* از احمد بن محمد بن حنبل چنین نقل می‌کند:

... پس وقتی کسی رویا دید، اگر در آن پریشانی نباشد، آن را برای عالمی نقل کند که تصدیق شود و آن عالم رویا را بر اصل صحیحش تأویل کند و رویا را تحریف نکند. در این صورت آن رویا حق است و همانا رویای انبیا علیهم‌السلام وحی بوده است. پس کیست جاهل‌تر از آن کسی که طعن در رویا می‌کند و آن را ناچیز می‌پندارد؟ ... و از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نقل شده که رویای مؤمن، کلام ربّ با عبد است و فرمود که رویا از خدای عز و جل است. (ابن‌ابی‌یعلی، بی‌تا: ج ۱، ۲۴)

حقیقت امر این است که این نگاه سلفی‌ها نسبت به رویاست و هر کسی که با رویا مخالفت کند یا در آن طعن نماید را رویگردان از حق تلقی می‌کنند، گرچه در بسیار از اوقات، می‌کوشند در این باره سکوت اختیار کنند؛ به ویژه آن گاه که رویاها با شکست و ناکامی مواجه شود؛ همان طور که در واقعه حرم چنین شد. گفتمان عام سلفی این است که ما در آخرالزمان و در حال سقوط هستیم. در *صحیح بخاری* آمده است:

... محمد بن سیرین می‌گوید: از ابوهریره شنیدم که گفت: رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم فرمود: وقتی

آخرالزمان نزدیک شود، رویای مؤمن کذب نخواهد بود و رویای مؤمن جزئی از چهل و شش جزء نبوت است و آن چه از نبوت است کذب نیست. (ابن حجر، ۱۴۰۷: ج ۱۲، ۴۰۴)

در باب «المبشرات» از صحیح بخاری آمده است:

ابوهریره می‌گوید: از رسول خدا ﷺ شنیدم که فرمود: از نبوت چیزی جز مبشرات (بشارت‌ها) باقی نمانده است. پرسیدند: مبشرات چیست؟ فرمود: رویای صالحه. (همو: ج ۱۲، ۳۷۵)

این احادیث صحیح بخاری بنیان یک وحی غیر آشکار و مسکوت را ایجاد کرده و راه چاره هر کسی است که به دنبال راهی برای تشریح یا تقویت موضع خود باشد. به همین دلیل، از این که یک سلفی موضع و رویکرد خود را به خواب استناد و نسبت دهد، شگفت‌زده نمی‌شویم؛ چه بسا دست به جنایت و خشونت و قتل و هوس می‌زنند و آنها را به اسم رویاهایشان به همین احادیث مستند می‌کنند؛ و چه بسیار است نمونه‌های این موارد در تاریخ (حزیمی، ۲۰۱۲: ۱۲۱).

حزیمی درباره موضع جماعت نسبت به رویاها چنین می‌گوید:

از وقتی با جماعت سلفی محتسبه آشنا شدم، آنها نیز شأن رویا را بسیار بالا می‌دانستند. حتی برخی از آنها معبر خواب بودند. رویاها بسیاری از جلسات علمی آنها را به خود اختصاص می‌داد و به یاد ندارم که در سفر یا حضر با جهیمان نشسته باشم و از او درباره تأویل رویا سؤال نشده باشد. (همو: ۱۲۳)

شما کتابخانه فردی از افراد جماعت را نمی‌دیدید که کتاب *اتحاف الجماعة فی الفتن و اشراف الساعة* اثر شیخ حمود التویجری در آن نباشد. (همو: ۱۲۴)

جهیمان درباره این کتاب می‌گوید:

ما برادران را به خواندن کتب برخی مؤلفان از جمله کتاب *اتحاف الجماعة* نوشته شیخ حمود التویجری نصیحت می‌کنیم. البته لازم است از روایات ضعیفه موجود در آن اجتناب شود. ایشان در ردّ برخی اصحاب عقلیات و همیّه و باطل که دامن‌گیر مسلمانان شده‌اند حق مطلب را ادا کرده است. در استفاده از این کتاب حریص باشید؛ چرا که شیخ در این باب قدمی راسخ دارد. (عتیبی، بی‌تا - ب: ۲۰۹)

جماعت، به تطبیق بین رویاها و احادیث فتن و اشراف الساعة ممارست داشتند، به طوری که در تطبیق این احادیث بر عالم خارج، از رویاها بهره می‌گرفتند و این چنین رویاهای اشخاص منتسب به جماعت، به حد تواتر رسید و علاقه آنها و ارتباطشان با احادیث فتن بیشتر

شد (حزیمی، ۲۰۱۲: ۱۲۴).

عجیب این که رویاها در طول مدت اشغال حرم نیز ادامه داشت. حزیمی در این باره می‌گوید:

در ابتدای ورود من به زندان، فیصل محمد فیصل از من درباره صحت خبر فرو رفتن لشکر عازم از تبوک پرسید. من گفتم: چنین چیزی صحیح نیست و این که هیچ کدام از اتفاقات مربوط به خروج مهدی منتظر رخ نداده است. او شگفت زده شد و گفت: هر روز در داخل حرم، رویایی و یا خبری نقل می‌شد. فرو رفتن لشکر تبوک در زمین هم در رویاها دیده شده بود. حتی جهیمان خبر فرو رفتن لشکر را نقل کرد و گفت که یکی از اعضای اخوان این مطلب را از رادیوی نیروهایی که محل آنها را محاصره کرده بودند شنیده است. این خبر اساس و صحتی نداشت و آمیزه‌ای از دروغ و خطا و توهم بود. (همو: ۷۶)

خواب‌ها محرک اصلی این جماعت بود. بی‌گمان این اتفاق که درباره جماعت سلفیه محتسبه افتاد، برای دیگر جماعت‌های رهایی‌بخش نیز در زمان مورد نیاز، رخ خواهد داد (همو: ۱۲۹).

اعتقاد به تحقق آخرالزمان

در سال ۱۳۹۹ هجری سخن از تواتر رویا و این که ما در آخرالزمان هستیم بسیار بود. این تفکرات از قبل نیز وجود داشت. در مجالس جماعت، سخن و سؤال از آخرالزمان و تأویل رویاهایی که برخی می‌دیدند پیش می‌آمد. جماعت یقین داشت که ما در آخرالزمان هستیم و از اخباری که در این باره بود بهره می‌برد و این گفتمان آنها به شکل یک سناریو ترسیم شده بود. آن سناریو این بود که ما در آخرالزمان هستیم و در آخرالزمان مهدی خروج می‌کند و از علامات خروج او، تواتر رویاها درباره اوست. این قضیه نوعی جنون جمعی در بین جماعت ایجاد کرده بود (همو: ۷۳). جهیمان رساله‌ای به نام *الفتن و اخبار المهدی و نزول عیسی و اشراف الساعة* دارد که نام این رساله، بر اساس ترتیب حوادثی است که یکی پس از دیگری رخ خواهد داد. جهیمان در مقدمه این رساله می‌گوید:

... من تلاش خود را به کار بستم که از احادیث مربوط به فتن و اشراف الساعة، احادیث صحیح را جمع کنم؛ زیرا امروز احتیاج به آنها بسیار زیاد است و آنها را بر اساس ترتیب زمانی و مکانی وقوعشان مرتب کرده‌ام. افزون بر این که تلاش کرده‌ام بین نصوص و روایات جمع نمایم و آنها را به صورتی کامل بیان کنم که فایده کامل و تمام را داشته باشد. (عتیبی، بی تا - ب: ۳)

فضای جماعت در آن ایام از ایده رهایی از فساد و بدعت‌ها و فتنه‌ها و مهدی و خواب‌ها و رویاها پر بود.

جهیمان در رساله الفتن احادیث را چنین تطبیق می‌کند:

ابوداود در کتاب الفتن به اسناد صحیح از عبدالله بن عمر نقل کرده: در کنار رسول خدا ﷺ نشستیم بوییم که ایشان درباره فتنه‌ها صحبت فرمود تا این که به فتنه احلاس رسید. کسی پرسید: ای رسول خدا! فتنه احلاس چیست؟ فرمود: این فتنه بین «جنگ و گریز» (هرب و حرب) است. سپس «فتنه شادی» که آتش فتنه زیر پای مردی از اهل بیت من است. او گمان می‌کند که از من است، اما از من نیست. همانا اولیای من متقیان هستند. (همو: ۱۲)

معنای این کلام این است که مردم بین جنگ و گریز خواهند بود و این در عصر شریف حسین و ملک عبدالعزیز در جزیره العرب رخ داد. مردم حتی اکنون نیز آن زمان را زمان جاهلیت می‌نامند که در بین آنها جنگ و غارت بود و برخی از مردم به گوشه و کنار جزیره و شام و عراق گریختند. سپس مردم به دور مردی (کورک علی ضلع) غیر قابل اعتماد جمع می‌شوند. سپس فتنه سیاه (دهیما) است که این فتنه هیچ شخصی از امت را فرو نمی‌گذارد، مگر این که بر او وارد لطمه‌ای می‌سازد.

جهیمان بر این حدیث، این گونه تعلیقه می‌زند:

اما این که پیامبر ﷺ فرمود: «آتش فتنه زیر دو پای مردی از اهل بیت من است»، او کسی جز شریف حسین نیست که قبل از ملک عبدالعزیز بر حجاز حکومت داشت. او از نسل پیامبر بود، ولی در زمان او به دور قبه‌ها طواف می‌شد، همان طور که به دور کعبه طواف می‌شود. و از او نقل می‌کنند که به شیخ محمد بن عبدالوهاب طعن می‌زد که او موجب شکاف بین مردم شده است... پس می‌بینی همان طور که ظاهر است قول پیامبر ﷺ: «او گمان می‌کند از من است، اما از من نیست» بر او منطبق است و خود حضرت علت را ذکر کرده است و فرمود: «همانا اهل تقوا اولیای من هستند». اما آن مردی که مردم بر او اتفاق نظر می‌کنند، ظاهراً ملک عبدالعزیز است؛ چرا که پیش از او جزیره العرب پر از جنگ‌ها و راه زنی‌ها بود و نه مسلمان در امنیت بود و نه کافر. سپس به دست او برای همه مسلمان و کافر امنیت برقرار شد. پس مسلمان و مسیحی و شیعی با هم درآمیخته و در امنیت بودند. پس قول رسول الله: «ثم یصلح الناس علی رجل کورک علی ضلع» بر او منطبق است. و ما اکنون در فتنه «دهیما» هستیم که هیچ کسی از این امت را رها نکرده، به هر کس لطمه‌ای می‌زند و هر گاه گفته می‌شود: تمام شد، باز ادامه پیدا می‌کند. این واقعیت امروز ماست که می‌بینیم هر روز اهل باطل فتنه‌ای جدید بر سرمان می‌آورند و اول آن را می‌آورند و سپس ادامه پیدا می‌کند؛ مانند رادیو که وقتی آمد فقط

قرآن و اخبار پخش می‌کرد و صدای زنی را پخش نمی‌کرد؛ سپس امور عوض شد و این زن‌ها بودند که برنامه‌ها را به همراه مردان اجرا کردند و ترانه‌های غیراخلاقی می‌خواندند. سپس آنها را عریان بر صفحه تلویزیون آوردند و همین‌طور عکس‌ها و تصویرها و... کسی که تدبیر کند و اهل بصیرت باشد، این مطلب را در سایر برنامه‌هایشان نیز می‌بیند. (همو: ۱۴)

در همان رساله، در نزد حدیث عوف بن مالک که گفت: «به نزد پیامبر ﷺ رفتم... ثم فتنة لاتدع بیتاً من العرب إلا دخلته...» جهیمان این احتمال را رجحان می‌دهد که مراد از این فتنه، همان تصاویر موجود بر پول‌هاست و می‌گوید:

اما آن فتنه‌ای که هیچ‌کس از عرب نیست الا این که در آن داخل می‌شود، در این حدیث به‌طور مجمل آمده است و وقتی در زندگی امروز تأمل کنی، خواهی دید هیچ‌کس از عرب نیست، مگر این که فتنه در دین در آن وارد شده است. و از جمله آنها فتنه تصاویر موجود بر نقود و غیر آن است که هیچ‌کس از عرب را نمی‌داند، مگر این که این فتنه در آن داخل شده است... (همو: ۱۳)

این مطالب همواره در بین جماعت وجود داشت و من همواره این حرف‌ها را می‌شنیدم. حتی بیشتر آنها پول نقد را به دلیل وجود تصاویر بر روی آنها با خود حمل نمی‌کردند و بیشتر آنها پول و نیز مدارک شناسایی‌شان را که تصویر خودشان در آن بود را در داشبورد ماشین می‌گذاشتند. حتی تعدادی از آنها به کمک برخی علما تابعیت و مدارک شناسایی معاف از عکس گرفته بودند (حزیمی، ۲۰۱۲: ۱۲۷).

بنابراین اصل داستان ورود به حرم، به نص موجود درباره مهدی منتظر برمی‌گردد و سناریویی که جماعت از نصوص می‌فهمید این‌گونه بود:

بر اساس این سناریو، با آن مرد در بین رکن و مقام بیعت می‌شود و آن مرد در حرم پناه می‌گیرد و سپس لشکری از سمت تبوک به مقابله آنها حرکت می‌کند. این لشکر در سرزمین بیداء در زمین فرو می‌رود. سپس این مرد از حرم خارج می‌شود و به مدینه و از آن جا به فلسطین می‌رود. در آن جا با یهود می‌جنگد و آنها را می‌کشد. سپس عیسی بن مریم علیه السلام می‌آید و صلیب را می‌شکند و خوک را می‌کشد و با هم به شام می‌روند و در مسجد بنی‌امیه نماز می‌گذارند و پس از آن، قیامت کبرا آغاز می‌شود. این خط سناریوی جماعت است، همان‌طور که در کتاب‌های فتن و اشراف الساعة آمده است.

اعتقادشان این بود که آنها اندکی در حرم درنگ می‌کنند و پس از بلعیده شدن لشکر تبوک از حرم خارج می‌شوند. پس از سه روز که در حرم بودند، معلوم شد که مهدی کشته شده

است، اما جهیمان کشته شدن مهدی را تصدیق نمی‌کرد و با هر کس که می‌گفت: مهدی کشته شده است، با شدت و غضب برخورد می‌کرد. او می‌گفت: مهدی کشته نشده است و در جایی از حرم گیر افتاده است و از آن جا خارج خواهد شد و ممکن نیست که او کشته شود. (مصاحبه با ناصر حزمی، ۱۴۰۰)

نگاه جهیمان به حکومت، مبتنی بر واقعیت‌های تاریخی یا زمانی نبود؛ بلکه مبانی او بر پایه تحقق نص قرار داشت. جهیمان در فصل «الخلافة التي على منهج النبوة و المَلِك الجبري» حدیث نعمان بن بشیر را می‌آورد که از رسول خدا ﷺ نقل می‌کند:

تا وقتی خداوند بخواهد نبوت در میان شما هست و زمانی که اراده کرد آن را می‌گیرد و پس از آن، خلافت به سبک و منش نبوت خواهد بود و این هم تا وقتی خداوند اراده کند ادامه خواهد داشت و هر وقت خداوند اراده کرد، آن را برمی‌دارد. سپس نوبت به مَلِکِ عاض (پادشاه گزنده و آزار رسان) می‌رسد و تا وقتی خدا بخواهد ادامه خواهد داشت و هر وقت خداوند اراده کرد، آن را برمی‌دارد. سپس نوبت به مَلِکِ جبری پادشاه جبار می‌رسد و این هم تا وقتی خداوند اراده کند ادامه خواهد داشت و هر وقت خداوند اراده کرد آن را برمی‌دارد. پس از آن خلافتی بر منهج و روش نبوی به وجود خواهد آمد. سپس حضرت سکوت کرد. (عتیبی، بی‌تا - ب: ۱۰)

جهیمان حرکت خود و تفکر و روش خود را بر اساس این پنج مرحله که در حدیث آمده بنا کرده است:

در مرحله اول، نبوت یا رسالت است که بعداً تمام می‌شود.
دوم، خلافت بر مسلک نبوت است و مراد از آن خلفای چهارگانه راشدین هستند.
سوم، مَلِکِ عاض است که آن نیز پایان می‌یابد.
چهارم، پادشاه جبار است. از نظر جهیمان ما در این دوره هستیم.
پنجم، خلافت بر منهج و روش نبوی.
با تأمل در کلام جهیمان در این رساله می‌بینیم که با طرح مسئله «مَلِکِ جبری» و «الخلافة على منهج النبوة» زمینه پروژه و دستور کار آینده را با نص قطعی ترسیم می‌کند که عبارت است از گرفتن بیعت برای مهدی منتظر.

امروزه پادشاهانی جبار بر مسلمانان حکمرانی می‌کند که زمامداری آنها از چند ناحیه مخالف شرع است:
۱. حکام از قریش نیستند.

۲. آنها اقامه دین نمی‌کنند، بلکه آن را نابود می‌کنند.

۳. آنها از مردم به اختیار و میل قلبی بیعت نمی‌گیرند، بلکه بیعت گرفتارشان به جبر و قهر است.

بنابراین بیعت با اینان واجب نیست (همو: ۱۳).

جهیمان مراد از خلافت بر سیره نبوی را همان مهدی منتظر می‌داند.

دخول به حرم

جماعت با آمادگی قبلی در روز سه شنبه، اول ماه محرم سال ۱۴۰۰ هجری پس از نماز صبح درهای حرم را بستند و در مقابل چشمان بهت‌زده هزاران نمازگزار، مراسم بیعت با مهدی دروغین را ترتیب دادند، در حالی که جهیمان افراد را به پست‌های خود در نقاط مختلف حرم می‌فرستاد. یکی از اعضای جماعت به نام خالد الیامی، برای حاضران خطبه‌ای قرائت کرد و ادله خود برای اشغال یا به تعبیر دیگر، پناه بردن به حرم و نیز بیعت با مهدی را بیان کرد. او احادیث متعددی را درباره مهدی و نشانه‌های او بیان می‌کند و ادعایش این است که همه آن احادیث بر محمد بن عبدالله القحطانی منطبق است و بعد از آن به تواتر روایهای مؤمنان در این باره استدلال می‌کند و آن گاه بیعت آغاز می‌شود. بخشی از آن خطبه به شرح ذیل است:

حدیث اول از ابن مسعود از قول پیامبر ﷺ است: «اگر از دنیا باقی نمانده باشد مگر یک روز، پس خداوند آن روز را طولانی خواهد کرد تا این که در آن روز مردی از اهل بیت من مبعوث شود که اسم او اسم من و اسم پدرش نام پدر من است و زمین را پر از عدل و قسط خواهد کرد، همان‌طور که از ظلم و جور پر شده است». این حدیث را ابوداود نقل کرده و صحیح است.

حدیث دوم از ابوسعید از پیامبر ﷺ: «مهدی از من است. پیشانی باز و بینی باریک کشیده دارد. زمین را از عدل و قسط پر خواهد کرد، بعد از آن که از ظلم و جور پر شده باشد و هفت سال حکومت می‌کند». این حدیث را ابوداود و احمد نقل کرده‌اند.

حدیث سوم از ابی قتاده است که از پیامبر ﷺ روایت کرده است: «برای مردی در بین رکن و مقام بیعت گرفته می‌شود...».

حدیث چهارم از ابوسعید خدری از پیامبر ﷺ است: «در آخر امت من، مهدی خروج می‌کند. خداوند برایش باران می‌بارد و زمین گیاه خود را می‌رویاند...».

حدیث پنجم از ام سلمه - رضی الله عنها - از قول پیامبر ﷺ: «مهدی از عترت من و از فرزندان فاطمه است». این حدیث را ابوداود نقل کرده است.

حدیث ششم قول پیامبر ﷺ است: «مهدی از اهل بیت است و خداوند در یک شب کار او را اصلاح می‌کند». احمد و ابن ماجه این حدیث را آورده‌اند.
حدیث هفتم: عایشه از پیامبر ﷺ نقل می‌کند: «در شگفتم از مردمی از امتم که قصد مردی از قریش را می‌کنند که به خانه خدا پناه آورده است و زمانی که به سرزمین بیداء برسند زمین آنها را در خود می‌بلعد». این حدیث را بخاری و مسلم روایت کرده‌اند. (حزیمی، ۲۰۱۲: ۱۳۱-۱۳۴)

از اینها روشن می‌شود که:

اولاً اسم مهدی، محمد بن عبدالله است.

دوم این که نسب او از قریش و از اهل بیت پیامبر ﷺ و از فرزندان فاطمه - رضی الله عنها - است.

سوم. خداوند کار و امور او را در یک شب اصلاح می‌کند.

چهارم. او دارای پیشانی باز و فراخ و بینی کشیده و باریک است.

پنجم. او در زمانی ظهور می‌کند که زمین پر از ظلم و جور شده باشد و آن را از قسط و عدل پر می‌کند.

ششم. با او در بین رکن و مقام بیعت می‌شود.

هفتم. او به بیت‌الله پناه می‌آورد.

هشتم. طایفه‌ای از مردم به همراه او به خانه خدا پناه می‌برند، به این سبب که مخالفان، در هر مکانی آنها در پی آنان هستند.

نهم. در حالی که او به کعبه پناه برده است، لشکری به جنگ او می‌آیند. پس خداوند اینان را در زمین فرو می‌کشد.

دهم. این لشکر از امت محمد ﷺ است، نه از یهود و نصارا.

اما این مرد که همان مهدی است، بیش از دو سال پیش، عضو اخوان شد و امروز همه به خانه خدا پناه آورده‌ایم و ما به جز این خانه، پناهی در روی زمین نیافتیم؛ چرا که می‌دانیم خداوند خود از این خانه محافظت می‌نماید، همان طور که لشکر فیل و اصحاب آن را از رسیدن به آن منع کرد، در حالی که در آن زمان مشرکان در این خانه بودند و چطور خداوند امروز از این خانه و اهلس محافظت نکند، درحالی که ما را در نزد مردم گناهی نیست، جز این که آنها را به بازگشت به قرآن و حدیث و عمل به آنها دعوت می‌کنیم؟ اگر چه این دعوت ما مخالف میل حکومت و مشایخ صاحب منصب و حقوق‌بگیران باشد.

آن کسی که امروز با او بیعت می‌کنیم، محمد بن عبدالله است که قرشی است و پدرش از اشراف (سادات) است و مادرش از نسل حسین بن علی و فرزند فاطمه - رضی الله عنهما - است و همه صفات ذکر شده در احادیث بر او انطباق دارد.

ای جماعت مسلمین! شما را بشارت دهیم که همانا رویاهای فراوان و بی‌شماری درباره خروج مهدی و در بیان این که مهدی این مرد است دیده شده است و نیز کسانی که این مرد را نمی‌شناختند مهدی را در رویا دیدند و پس از مشاهده این مرد دریافتند که او همان است که در خواب دیده بودند.

چه بسا بعضی از این رویاها به شما رسیده باشد! پیامبر ﷺ فرمود: «در آخرالزمان رویای شما دروغ نخواهد بود». این حدیث را بخاری نقل کرده است. همچنین آن حضرت ﷺ فرمود: «از وحی چیزی باقی نمانده، مگر مبشرات (رویای صالحه‌ای که مؤمن در خواب می‌بیند یا دیگران برایش می‌بینند)». این را بخاری و مسلم نقل کرده‌اند.

همانا قرینه‌های مسلمی که در این مرد جمع شده، سه قسم است: قسم اول. او به خواب افرادی که او را نمی‌شناختند آمده است و در خواب به آنها گفته شده که این شخص مهدی است و وقتی او را در عالم بیداری دیدند، آن علامات را که در خواب دیده بودند در او یافتند.

قسم دوم. آنها که خواب دیده‌اند که مهدی به زودی خروج می‌کند. قسم سوم. آنها که تاریخ بیعت او را دیده‌اند و او را در حالی دیده‌اند که برای او در بین رکن و مقام بیعت گرفته می‌شود و غالب این آدم‌ها این مرد را نمی‌شناختند و رویاها تا به امروز به بیش از بیست، بلکه بیش از پنجاه رویا رسیده است و سه تن از اخوان مسئول جمع‌آوری این رویاها بوده‌اند (همو: ۱۴۷-۱۴۸).

سپس نورالدین بن بدیع‌الدین بن احسان الله شاه الراشدی، خطبه را به زبان اردو برای پاکستانی‌های موجود در حرم ترجمه کرد.

مجموعه‌ای که در صحن حرم بودند بیعت کردند و سپس به قحطانی گفته شد که برخی از اخوان در بخش‌های مختلف حرم در مواضع دفاعی هستند و صلاح نیست محل خود را ترک کنند. از این رو قحطانی تصمیم گرفت به سمت مواضع آنها برود و از آنان بیعت گرفت. برخی بر مناره‌ها و برخی در مسعی و برخی بالای بام حرم و در نزد ورودی‌های حرم بودند. محمد بن عبدالله نزد همه آنها رفته و بالأخره از همه بیعت گرفت و آنها را بر صبر و مبارزه تشویق کرد

(همو: ۸۲).

سرانجام سه روز پس از درگیری‌ها، قحطانی - همان مهدی دروغین - کشته شد و با گذشت زمان، فشار نیروهای نظامی بیشتر می‌شد و جماعت سردرگم شد و حلقه محاصره تنگ می‌گشت، به طوری که از طبقات فوقانی به زیرزمین و از آن جا به بخش محدودی از زیرزمین رانده شدند. در نهایت یکی از افسران فرانسوی که به کمک نیروهای سعودی آمده بودند، نقشه‌ای برای به کارگیری گاز «CB» کشید. این گاز به شکل پودر است و اعصاب را به طور موقت شل می‌کند و مقاومت را از بین می‌برد. نقشه یادشده به دست گروهی از نظامیان سعودی انجام شد. گاز در پایین منتشر شد و متمردان توان مقابله را از دست دادند و دستگیری با خسارت‌هایی ناچیز انجام شد (هیغهامر، ۲۰۱۴: ۱۰۸).

حزیمی درباره شدت رسوخ این افکار در ذهن جماعت می‌گوید:

تفکر‌رهایی بخش به طور عمومی با مرگ مهدی تمام شد؛ اما برخی بودند که نوعی در ایمان به مهدی افراط داشتند. دو نفر از آنها با ما بودند که معتقد بودند مهدی کشته نشده و او توانسته فرار کند و اکنون در کوه‌های یمن است. (حزیمی، ۲۰۱۲: ۸۲)

نتیجه‌گیری

اگرچه در ابتدا عده‌ای از عالمان وهابی نیز در درون این جماعت بودند، اما به تدریج، جماعت با آنان زاویه و فاصله پیدا کرد و در سرانجام به انشقاقی در درون آنان انجامید و کسانی که اساتید مراکز علمی مدراس مکه و مدینه بودند از آنها جدا شدند. در نتیجه رهبری مطلق به دست جهیمان افتاد که مردی با ویژگی‌های یک عرب بدوی نجدی تمام‌عیار بود که همان اصالت‌های بیابانی را در خود داشت. آنان به تبع جامعه و مذهب خود، از حدیث، درکی سطحی داشتند و دین را با چارچوب ذهنی خود می‌شناختند. از نظر آنان، جامعه با دور شدن از سنت‌های خود دچار بدعت‌هایی شده بود که دیگر قابل تحمل نبود. نکته قابل توجه این است که در شرایطی این‌چنین، آموزه‌های مذهب حنبلی، آنان را به فتن و مسائل آخرالزمان معطوف کرد. در میان اهل سنت، قیام علیه حاکم، حتی اگر فاسد و ظالم باشد جایز نیست و اقدام این جماعت را می‌توان مصداق اولین حرکت‌ها در این راستا دانست. جهیمان تصریح داشت که او به کفر خاندان حاکم اعتقاد ندارد، اما برای خروج از فتنه‌ها، راهی جز عمل به روایات فتن و آخرالزمان و مهدی نمی‌دانست. این حرکت سنگ بنایی شد برای آن که گروه‌های بعدی و پیروان آنان پا را فراتر گذارند و به کفر حاکمان آل سعود حکم دهند. نمونه

بازز این مطلب را می‌توان در کتاب *الكواشف الجلیة فی كفرالدولة السعودیة* نوشته ابومحمد مقدسی - از پیروان جهیمان العتیبی - مشاهده کرد.

به هر روی، اعتقاد به مهدویت محمد بن عبدالله القحطانی با تمسک به نصوص موجود در کتب ملاحم و فتن، راه برون‌رفتی از فساد و بدعت‌ها بود، به گونه‌ای که عذری دینی در مقابل ساختار مذهبی و دینی جامعه سعودی داشته باشد و قیام علیه حاکم را نیز مشروعیت بخشد. برداشت این چنین از احادیث مربوط به مهدی و منجی آخرالزمان، حاکی از فقر ادبیات دینی جهان اهل سنت درباره مسئله آخرالزمان و مهدی بود و بدتر از آن این که عالمان سعودی در مقام مقابله با ادعاهای این جماعت، صحت مسئله مهدی و قیام آخرالزمان در احادیث اسلامی را به کلی انکار کردند.

منابع

- ابن أبي يعلى، ابوالحسين محمد بن محمد (بى تا)، *طبقات الحنابلة*، تحقيق: محمد حامد الفقى، بيروت، دارالمعرفة.
- حزيمى، ناصر (٢٠١٢م)، *ايام مع جهيمان، كنت مع «الجماعة السلفية المحتسبة»*، عربستان سعودى، الشبكة العربية للابحاث و النشر، چاپ دوم.
- عتيبي، جهيمان (بى تا - الف)، *رسالة الامارة والبيعة والطاعة*، وب سايت «الجبهة الاعلامية الاسلامية العالمية».
- عتيبي، جهيمان (بى تا - ب)، *رساله الفتن واخبار المهدي ونزول عيسى واشراط الساعة*، وب سايت «منبر التوحيد والجهاد».
- عدنان، احمد؛ ناصر حزيمى، منصور نقيدان (٢٠١١م)، *قصة وفكر المحتلين للمسجد الحرام*، بى جا، مركز المسبار للدراسات والبحوث، چاپ اول.
- عسقلانى، احمد بن على بن حجر (١٤٠٧ق)، *فتح البارى فى شرح صحيح البخارى*، قاهره، دارالريان للتراث.
- قحطانى، فهد (١٩٨٧م)، *زلزال جهيمان فى مكة، لندن، منظمة الثورة الإسلامية فى الجزيرة العربية*.
- مصاحبه با ناصر حزيمى (١٤٠٠ق)، منتشر شده در روزنامه الرياض، ش ٤٣٩٨، به تاريخ ١٤٠٠/١/١٧ هجرى.
- هيغهامر، توماس؛ استيفان لاکرو (٢٠١٤م)، *حتى لا يعود جهيمان*، ترجمه به عربى: حمد العيسى، بيروت، منتدى المعارف، چاپ سوم.

مجلة فصلية علمية

تعنى بحوث ودراسات مهدوية

السنة الرابعة، العدد ١٣، صيف ١٣٩٤

هيئة التحرير:

الدكتور السيدرضى الموسوى الجيلاني مساعد وعضو الهيئة العلمية في جامعة الاديان والمذاهب الاسلاميه في قم المقدسه	حجة الاسلام والسيد مسعود بورسيداآقائي استاذ الحوزة العلمية في قم المقدسه
حجة الاسلام والمسلمين الدكتور جواد جعفرى مساعد وعضو الهيئة العلمية في كلية البحوث والدراسات الحج في قم المقدسه	حجة الاسلام والمسلمين الدكتور نصرت الله آيتى عضو الهيئة العلمية في مركز المستقبل المشرق التخصصى (كلية البحوث والدراسات المهدويه) في قم المقدسه
حجة الاسلام والمسلمين الدكتور محمدصابر جعفرى عضو الهيئة العلمية في مركز المستقبل المشرق التخصصى (كلية البحوث والدراسات المهدويه) في قم المقدسه	حجة الاسلام والمسلمين محمدتقى هادى زاده استاذ الحوزة العلمية في قم المقدسه
حجة الاسلام والمسلمين الدكتور حسين الهى نجاد مساعد وعضو الهيئة العلمية في كلية العلوم والثقافة الاسلاميه في قم المقدسه	حجة الاسلام والمسلمين الدكتور صادق سهرابى عضو الهيئة العلمية في مركز المستقبل المشرق التخصصى (كلية البحوث والدراسات المهدويه) في قم المقدسه
حجة الاسلام والمسلمين محمدتقى ربانى عضو الهيئة العلمية في كلية العلوم والثقافة الاسلاميه في قم المقدسه	

تعريب خلاصة المقالات: ضياء الدين خزرجى (بيراسته)	المدير المسئول: السيد مسعود بورسيداآقائي
تصنيف: على قنبرى	رئيس قسم التحرير: نصرت الله آيتى
مطبعة: ناصر احمدبور	المدير الداخلى وسكرتير هيئة التحرير: مجتبى خانى
تغطية مصمم: ابوالفضل بيكدلى نسب	مقوم النص: محمد صادق دهقان، سعيد صناعتى

مكتب النشر: قم، شارع الشهداء (صفائية)، زقاق ٢٥، رقم الدار ٢٧
هاتف: ٣٧٨٣٣٣٤٨ - ٢٥ فاكس: ٣٧٧٣٨٢٤٠ - ٢٥
صندوق البريد: ٣٧١٨٥ - ٤٧١
مركز التوزيع والنشر: قم، شارع الشهداء (الصفائية)، زقاق ٢٥، رقم الدار ٢٧، هاتف: ٣٧٨٤٠٩٠٢
السعر: ٢٩٥٠٠٠ ريال الكمية: ١٠٠٠
البريد الكترونى: pajoheshhayemahdavi@gmail.com - pajoheshhayemahdavi@yahoo.com
موقع الانترنتى للمجلة: noormags.ir - magiran.ir

خلاصة المقالات

تعريب: ضياء الدين خزرجي

الاستراتيجيات والحلول الثقافية لتحقيق الحضارة الممهدة للظهور

محمد بهمنى^١

نبذة

يبين الباحث في هذا المقال الحلول الثقافية اللازمة و المطلوبة للوصول إلى «الحضارة و التمدن الإسلامي الممهّد للظهور في العصر الراهن». و تلك الحلول عبارة عن: توسيع و ترقية «سعة و رحابة الصدر أو التسامح الإسلامي». تعد هذه الصفة أي «سعة و رحابة الصدر» واحدة من الخصال الحميدة في العلاقات الفردية والاجتماعية، و قد أشير إلى آثارها المتعددة في الآيات القرآنية و الأحاديث الشريفة. فمن أهم الصفات و الخصال الحميدة التي تميز بها رسول الله ﷺ و كانت سبباً في اتساع الرقعة و الدائرة الإسلامية و نطاق الدعوة هي: سعة و رحابة الصدر في أعلى الأطر و المستويات. لقد أمر الله في آيات عديدة النبي و المؤمنين بسعة و رحابة الصدر و التعامل باللين و اللطف مع غير المسلمين ليصغوا إلى كلام الله الحق و تشجيعهم على ذلك. و قد وصف أمير المؤمنين علي عليه السلام سعة و رحابة الصدر: بأنها آلة الرئاسة، و لا يخص كلام الإمام هذا الرئيس تحديداً، بل إن هذا من لوازم الرئاسة و الحكومة.

و لسعة و رحابة الصدر و الإنشراح الإسلامي الوارد في كتب تاريخ الحضارة مسميات عديدة و

١. طالب في الحوزة العلمية في قم، باحث في قسم تاريخ الفكر المعاصر في مؤسسة الإمام الخميني، قم المقدسة، طالب جامعي في مرحلة الدكتوراه فرع الثورة الإسلامية (mb.h1392@chmail.ir).

مختلفة، و قد عبروا عنها ب «التساهل و التسامح» الحضارى، فهو من جهات عديدة يكون سبباً لتحقيق و حفظ و توسيع نطاق «التمدن والحضارة الإسلامية الجديد». فعندما يكون التعامل بسعة و رحابة الصدر و التسامح الإسلامى مع المعارضين فى الاعتقاد أو السياسة، فإنه يوفر من جهة أرضاً خصبة لطرح و نقد الآراء المختلفة، و يشجع و يرغب من جهة أخرى أصحاب الفكر و النظر على الحضور و البقاء فى مثل هذه المجتمعات .

لقد أثبتت تجربة الحضارة الإسلامية فى القرون الأولى صحة هذا الإدعاء، و هو أن المسلمين بحُسن السيرة و سعة و رحابة الصدر اللتان تميزوا بها على عكس الطابع العربى الذى كان سائداً قبل الإسلام و بفضل تعاليم القرآن وحدها و كفاح و نضال النبى ﷺ استطاعوا أن يمهّدوا الطريق لحضور و تواجد كبار العلماء من شعوب و أديان أخرى فى العالم الإسلامى، و قد أدى هذا الحضور و التواجد الثقافى، إلى جانب الاعتقاد الدينى و الثقافى النشط للمسلمين إلى الازدهار الإسلامى فى القرن الثانى و الثالث والرابع .

المصطلحات الرئيسية فى البحث

الحضارة و التمدن، الحضارة و التمدن الإسلامى، القابليات الحضارية، الثقافة، الإلزامات الثقافية، المهدوية .

دور العامل الروحى فى نمو و تطور الحضارة

السيد حسين شرف الدين^١

نبذة

«الحضارة و التمدن» فى تلقى و اعتبار أكثر علماء الثقافة و الباحثين فى الجانب الحضارى و المدنى هيئة تأليفية و نظام شامل يتضمن كافة أجزاء الأنظمة: الثقافية، الاجتماعية، السياسية، الاقتصادية، الارتباطى، و التكنولوجى المشترك بين مجموعة من المجتمعات تربطها أو اشج القرابة الروحىة و المعنوية . و تشمل الأشكال و القرابة الإقليمية و الجغرافية .

و يتجلى تمدن التبلور الملموس للثقافة كمجموعة من المنتجات الروحىة، الفكرية،

١ . طالب فى الحوزة العلمية و عضو الهيئة العلمية فى مؤسسة التعليمية و البحثية للإمام الخميني ﷺ فى قم

(sharaf@qabas.net)

والمهارات التجريبية لمجتمع في مرحلة الحياة الاجتماعية في قالب آلاف العناصر الجزئية والكلية.

و من الأسئلة الأكثر بروزاً التي أثّرت في مجال الحضارة: مسألة أصل الطلب والعوامل المادية والمعنوية المساهمة والمؤثرة في إنشاء وتطوير وتثبيت وبقاء الهوية الحضارية. استوحيت هذه الدراسة من الأعمال الاجتماعية (السوسيولوجية) والفلسفة الأنثروبولوجية وفلسفة التاريخ، فإن تحقيق أصل وسبب بقاء الحضارة من الناحية النظرية، يتم من خلال الإشارة إلى المصادر الإسلامية، وتحليل الأسس الروحية الفاعلة والمؤثرة في تشكيل واستمرار حضارة الموعود المهدي في مستقبل العالم. وتبعاً لذلك، فإن الهدف من هذه الدراسة: تحليل دور العوامل الغير مادية في نمو ورقى الحضارات التي تمتلك هوية تاريخية معينة عموماً، وحضارة المستقبل الإسلامي بشكل خاص.

إن أسلوب البحث في هذا القسم: تحليل ودراسة النصوص والمصادر بأسلوب أسنادي، وأما إثبات وبيان المدعى فبالأسلوب التحليلي، تعليلي، وتوضيحي.

المصطلحات الرئيسية في البحث

الثقافة، الحضارة، الدين، الروحية، الإنسان، الفطرة، التاريخ، المجتمع الدولي.

الخصائص الثقافية والحضارية لعصر الظهور

و دورها في الثقافة والتمدد الممهد للظهور

قنبر على الصمدي¹

نبذة

للثقافة والحضارة في عصر المجتمع الممهد للظهور خصائص وأبعاد نموذجية فريدة من نوعها قد جاء بيان بعض جوانبها المتميزة في القرآن والحديث. ويمكن رسم الخصائص العامة للوجهة الثقافية والحضارية للمجتمع في عصر الظهور. والوضع السائد في تلك الفترة للمجتمع في عصر الظهور.

١. باحث في المعهد الدولي للمصطفى ﷺ في قم، معهد العلوم الإسلامية، فرع المهديوية (samadi@isu.ac.ir).

تناول الباحث بداية في هذا المقال مفهوم و تطبيقات الثقافة و الحضارة و التقارب الدلالي و الاختلافات بينها، ثم بين أهم ملامح و خصائص الثقافة و الحضارة للمجتمع في عصر الظهور الذى يستند إلى بيان القيم الدينية، النظرة الشاملة للمجتمع، المثالية، والعقلانية، المنهج العلمى، و تأطير العدالة. ثم أشار أخيراً إلى ضرورة قبول المجتمع المنتظر للظهور لثقافة و حضارة مجتمع عصر الظهور و أبعاد الأنمذجة و القبول.

المصطلحات الرئيسية في البحث

المهدوية، الثقافة، الحضارة، عصر الظهور، الإعداد و التمهيد.

دور الانتظار في تحقيق الأمة الموحدة

على جديد بناب^١

نبذة

الانتظار، المهدوية، الوحدة و التضامن الإسلامى و الأمة الإسلامية الواحدة هى مفاهيم بينها علاقة خاصة و ارتباط بعضها ببعض الآخر. قام الباحث فى هذه الدراسة أولاً: بتحليل مفهوم الإنتظار و الوحدة و الأمة الواحدة من منظور القرآن و الروايات للعثور على أوجه الشبه فيما بينها إلى حد ما و مدى ارتباطها العميق. و استدلّ مستشهداً على ذلك بتشكيل الأمة الواحدة فى الصدر الإسلامى الأول، و ذلك من خلال تدبير و حكمة النبى ﷺ المستمدة من الوحي و التعاليم الإلهية. إن لمقولة الانتظار فى آخر الزمان تأثيراً كبيراً فى الحقيقة من خلال التمهيد و الإعداد للقضايا اللازمة و المطلوبة فى تشكيل و إقامة الأمة الإسلامية الواحدة. وأشار الباحث فى الختام إلى ضرورة التوجه إلى المدينة الفاضلة و الحضارة الإسلامية لإيجاد و إظهار ثقافة الإنتظار.

المصطلحات الرئيسية في البحث

الانتظار، الأمة الواحدة، المهدوية، الحضارة و التمدن الإسلامى، المجتمع المهدوى.

١. باحث فى المعهد الدولى للمصطفى ﷺ فى قم، معهد العلوم الإسلامية (alijadidbonab@yahoo.com).

تحليل التصحيف و التحريف فى بعض روايات المهديه

خدا مراد سليمان^١

نبذة

من بين الظواهر التى تؤثر على تطور المحتوى الروائى فى مرحلة النقل الكتابى - خلافاً للنقل الكلامى - : ظاهرة التصحيف و التحريف .

اعتقد البعض : طالما أنه لا يغير من المحتوى الأسمى و المضمونى للرواية ، فإن هذا جائز و ممكن . و حظر البعض الآخر هذا بسبب أن لا وجه لذلك خاصة فى مرحلة النقل الكتابى ، و عدوا ذلك من الأضرار الخطيرة و الحادة التى تتعرض لها الروايات .

قدم الباحث فى هذا المقال دراسة سريعة لبعض الروايات ، و الاهتمام الجاد و التحليل المتعمق للروايات المهديه ، و وضعها أمام أنظار الباحثين .

أما نتيجة هذه الدراسة : فهى أن التصحيف و التحريف من كل نوع و بأى مقدار كان - بدءاً من كلام غير المعصوم المتعارض مع كلام المعصوم - هو أمر مرفوض بتاتاً ، و معرفة ذلك أمر ضرورى و لازم .

أما النقل بلا قيد أو شرط للروايات ، بغض النظر عن التغييرات التصحيفية و التحريفية لديهم ، فقد كان يؤدى دائماً إلى هذه الخسارة العظيمة ، و كان سبباً لتشتت أذهان المخاطبين . لهذا فإن التحليل العميق و المتابعة المستمرة لمسير الروايات إلى زمن الصدور و منه تحليل الروايات و تعيين الميزان المحتمل للتصحيف و التحريف فى تعيين اعتبار و ميزان انتساب الروايات إلى المعصوم عليه السلام يلعب دوراً مهماً فى هذه العملية .

و تشير التحاليل و الدراسات إلى أن لظاهرتى التصحيف و التحريف دور مهم فى بعض الروايات المهديه ، و من خلال إظهارها يمكن استخدام مواضع علمية صحيحة فى مقابل تلك الروايات .

المصطلحات الرئيسية فى البحث

الروايات المهديه ، الإمام المهدي عليه السلام ، التصحيف ، التحريف ، أسرة الحديث ، نقد الروايات .

١ . مساعد أستاذ و عضو الهيئة العلمية معهد العلوم و الثقافة الإسلامية فى قم (kh.salimian@yahoo.com) .

علامات الظهور من منظار مفسري أهل السنة

مصطفى ورمزيار^١

السيد مسعود بورسيد آقايي^٢

نبذة

إن عقيدة أهل السنة في موضوع علامات الظهور أو بعبارة أدق علامات بداية قيام الإمام المهدي عليه السلام مختلفة عن نظرة الشيعة تجاهها، فقد صرحوا في اثنين أو ثلاثة موارد فقط انها من العلامات لقيام الامام المهدي عليه السلام رغم الإشارة إلى ستة موارد او اكثر من علامات الظهور، من دون اشارة الى انها من العلامات وما تبقى و بالالتفات إلى القرائن والمعنى الواسع للعلامة، فقد وضعناها في عداد العلامات.

و من بين العلامات التي ذكروها وعدّوها من العلامات الصريحة لقيام الامام المهدي عليه السلام: الخسوف و الكسوف الخاص، قتل النفس الزكية و خروج بنى الأصفر.

أما نزول عيسى بن مريم عليه السلام، الدجال، السفيناني و الخسف بالبيداء، فقد ذكروها من دون التصريح.

و من حيث التسلسل الزمني: يكون خروج بنى الأصفر، الكسوف و الخسوف الخاص، ظهور السفيناني و قتل النفس الزكية من علامات قبل الظهور، أما الخسف بالبيداء، ظهور الدجال، نزول عيسى بن مريم، فإنها من علامات ما بعد الظهور.

المصطلحات الرئيسية في البحث

الإمام المهدي عليه السلام، تفاسير العامة، علامات الظهور، الدجال، السفيناني، الخسف بالبيداء.

١. ماجستير في التفسير و علوم القرآن و باحث في الدراسات المهدوية (المؤلف المسئول) (mova277@yahoo.com).

٢. استاذ الحوزة العلمية في قم المقدسة.

ثورة المهدي كذباً واحتلال المسجد الحرام في عام ١٩٧٩م

مرتضى آقا محمدى^١

يحيى جهانگيرى^٢

نبذة

فى اليوم الأول من شهر محرم الحرام سنة ١٤٠٠ هـ ق، تم احتلال المسجد الحرام من قبل مجموعة يقودها جهيمان العتيبي، كانوا أعضاء فى الجماعة السلفية التى تسمى بالمحتسبة. احتلت هذه الجماعة المسجد الحرام لمدة أسبوعين، وأعلنوا ولائهم و بيعتهم لرجل يدعى محمد بن عبد الله القحطانى ادعى أنه المهدي الموعود، و قد عرفوا مسبقاً ردود فعل الحكومة السعودية تجاه هذه الحادثة،

كانوا على أهبة الاستعداد لأى مواجهة مسلحة و أى حراك ضدهم، لذلك، رافق هذا الحدث القتل و سفك الدماء، و قد ركعت الحكومة السعودية لهذه الثورة، و أخيراً، فإن حكام المملكة العربية السعودية و لمنع استمرار هذه الفضيحة، لجئوا إلى أحضان الغرب، فى الظاهر تم إخماد هذا الحريق، و لكن سرعان ما تفجرت أبعاد هذه الحادثة و جذورها العميقة و شدة تأثيرها و نفوذها فى المجتمع. و قد تسبب الحادث المذكور فى إيجاد تغيير كبير فى سياسة و حكومة آل سعود، هذا من جهة.

و من جهة أخرى، كانت هذه الخطوة تمثل بالنسبة إلى التيارات السلفية شحذاً للهمم، معتبرين القائمين بهذه الثورة رموزاً للاقتداء و التأسى و الامتثال و أبطالاً للحركة الدينية.

على الرغم من أن الحركات الجهادية الحديثة تتأثر بهذا الإجراء، و لكن ثورة جهيمان فى بعض جوانبها، بما فى ذلك البيعة للمهدى فى بيت الله الحرام، تعدّ ظاهرة فريدة من نوعها.

عرض الباحث فى هذا المقال تحليلاً للأسس و المبادئ الأيديولوجية العقائدية و السياسية،

١. طالب فى المرحلة الرابعة فى المؤسسة الدولية للدراسات الإسلامية فى الحوزة العلمية فى قم و جامعي فى مرحلة الدكتوراه قسم الدراسات الشيعية فى جامعة الأديان و المذاهب الإسلامية؛ باحث فى مركز الدراسات الاستراتيجية الإسلامية المعاصرة [مرام] (المؤلف المسئول) (mam50025@gmail.com).

٢. طالب فى المرحلة الرابعة فى المؤسسة الدولية للدراسات الإسلامية فى الحوزة العلمية فى قم و جامعي فى مرحلة الدكتوراه قسم الدراسات الشيعية فى جامعة الأديان و المذاهب الإسلامية؛ باحث فى مركز الدراسات الاستراتيجية الإسلامية المعاصرة [مرام].

فضلاً عن التطورات الاجتماعية والثقافية التي شهدتها المملكة العربية السعودية، والتي أدت بهذه الجماعة السلفية المسماة بالمحتسبة أخيراً إلى البيعة للمهدى.

المصطلحات الرئيسية في البحث

جهيمان العتيبي، محمد بن عبد الله القحطاني، المهدي كذباً، احتلال المسجد الحرام، جماعة المحتسبة السلفية.