

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فصل نامه علمی - ترویجی

پژوهش های مهدوی

با روی کرد امامت و مهدویت

سال سوم، شماره ۹، تابستان ۱۳۹۳

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 محمد صابر جعفری

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 محمد تقی ربانی

عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی قم

دکتر سید رضی موسوی گیلانی

استادیار و عضو هیئت علمی دانشگاه ادیان و مذاهب اسلامی قم

حجت الاسلام والمسلمین سید مسعود پورسید آقایی

استاد سطوح عالی حوزه علمیه قم

حجت الاسلام والمسلمین محمد تقی هادی زاده

استاد سطوح عالی حوزه علمیه قم

حجت الاسلام والمسلمین دکتر فرامرز سهرابی

استادیار و عضو هیئت علمی مرکز تخصصی آینده روشن (پژوهشکده مهدویت) قم

حجت الاسلام والمسلمین دکتر نصرت الله آیتی

استادیار و عضو هیئت علمی مرکز تخصصی آینده روشن (پژوهشکده مهدویت) قم

حجت الاسلام والمسلمین دکتر جواد جعفری

عضو هیئت علمی پژوهشکده حج قم

مدیر مسئول:

سید مسعود پورسید آقایی

سر دبیر:

نصرت الله آیتی

مدیر داخلی و دبیر هیئت تحریریه:

مجتبی خانی

ویراستار:

محمد اکبری

مترجم چکیده های عربی:

ضیاء الدین خزر جی (پیراسته)

صفحه آرا:

علی قنبری

حروف نگار:

ناصر احمد پور

طراح جلد:

ا. اکبرزاده

دفتر نشریه: قم، خیابان شهدا (صفاییه)، کوچه ۲۵، پلاک ۲۷

تلفن: ۰۲۵ - ۳۷۸۳۳۳۴۸ | دورنگار: ۰۲۵ - ۳۷۷۳۸۲۴۰

صندوق پستی: ۳۷۱۸۵ - ۴۷۱ | کد پستی: ۳۷۱۳۷ - ۴۵۶۵۱

مرکز پخش: قم، خیابان شهدا (صفاییه)، کوچه ۲۵، پلاک ۲۷، تلفن: ۳۷۸۴۰۹۰۲

شمارگان: ۱۰۰۰ | قیمت: ۲۹۵۰۰۰ ریال

پست الکترونیک: pajoheshhayemahdavi@yahoo.com

سایت دسترسی به نشریه: Intizar.ir

این نشریه در پایگاه استنادی علوم جهان اسلام ISC و مرکز منطقه ای اطلاع رسانی علوم و فن آوری نمایه می شود

انتظار ایجاب می‌کند که انسان خود را به آن شکلی، به آن صورتی، به آن هیئت و خُلُقِ نزدیک کند که در دوران مورد انتظار آن خُلُق و آن شکل و آن هیئت متوقع است. این لازمه انتظار است.

مقام معظم رهبری (دامت برکاته)

فهرست عناوین

- ۵..... بررسی آرای تاریخی غیبت صغرا در کتاب «مکتب در فرایند تکامل» / مجید احمدی کچایی
- ۲۳..... جایگاه رویا و خواب در تشخیص حجت الهی از منظر روایات / اکبر ترابی شهرضایی، محمد شهبازیان
- ۵۳..... اخلاق زمینه ساز / فرامرز سهرابی
- ۷۵..... واکاوی جایگاه وصیت در شناخت امام / نصرت الله آیتی
- ۹۹..... تبیین نظریه غیبت امام در اندیشه ابن قبه رازی / عباس میرزایی، مرضیه امری
- ۱۱۷..... طراحی الگوی برنامه درسی معنوی در راستای تربیت زمینه ساز / مسعود مرادی، میر محمد سیدکلان، لیلا عیاری
- ۱۴۱..... راهکارهای تربیت اخلاقی زمینه ساز ظهور در آموزش و پرورش / فقیهی، جعفری هرنندی، بادی، بی طرفان
- ۱۶۷..... چکیده مقالات به عربی

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 و 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 وپرنت 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 یکصدم و حداکثر دویست 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 کتاب).
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 پی نوشت و با ذکر نام منبع، شماره جلد و صفحه ای که مطلب مورد نظر از آن نقل شده انجام شود و مشخصات کتاب شناسی در فهرست منابع انتهای مقاله قرار می گیرد.

۲. تنظیم فهرست منابع در پایان مقاله به ترتیب ذیل می آید:

برای درج مشخصات کتاب: نام کتاب، نام و نام خانوادگی نویسنده، ترجمه یا تصحیح یا تحقیق: نام و نام خانوادگی مترجم یا مصحح یا محقق، شهر محل انتشار، انتشارات، نوبت چاپ، سال نشر.

برای درج مشخصات نشریات: «نام مقاله»، نام و نام خانوادگی نویسنده، نام نشریه، شماره، محل نشر، سازمان یا مؤسسه یا ارگان منتشرکننده، تاریخ انتشار.

ج) تذکرات

۱. نظریات مندرج در مقالات، الزاماً بیان گردیدگاه های 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 نمی شوند و نویسنده محترم می تواند پیش از ارسال، از مقاله خود کپی تهیه کند.

۴. نقل مطالب مجله با ذکر مأخذ بلامانع است.

۵. از نظریات اندیشمندان، جهت ارتقای کیفی مجله استقبال می شود.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۲/۲۷

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۵/۱۴

فصل نامه علمی - ترویجی پژوهش‌های مهدوی

سال سوم، شماره ۹، تابستان ۱۳۹۳

بررسی آرای تاریخی غیبت صغرا در کتاب «مکتب در فرایند تکامل»

مجید احمدی کجایی*

چکیده

بی‌گمان پدیده غیبت صغرا به عنوان بخشی از تاریخ امامیه و به سبب اثرگذاری گوناگونی که بر شئون مختلف شیعه امامیه گذاشته است بسیار مهم است؛ به طوری که آثار عمیق آن امری انکارناپذیر به شمار می‌آید. زندگی امام دوازدهم که از همان آغاز با تولدی شبه معجزه همراه بود و بعدها ارتباط بسیار اندک امام با شیعیان پدرش و سپس غیبت ایشان، همگی از جمله مواردی بودند که سبب تشدید شبهات و سؤالات متنوعی علیه باورهای امامیه شد؛ به طوری که طولانی شدن پدیده غیبت سبب تجدید نظر بسیاری از شیعیان در باورهای اولیه خود و ورود به نحله‌های گوناگون گردید. در عین حال می‌توان مدعی شد تنوع پرسش‌ها و شبهات درباره غیبت صغرا بر خلاف بسیاری دیگر از پدیده‌های تاریخی، منحصر به تاریخ گذشتگان نبوده و همچنان این بحث به گرمی در محافل علمی و حتی غیر آن جریان دارد.

از این رو باید به تاریخ آن دروه بیش از پیش توجه شود و این محدوده زمانی مورد واکاوی قرار گیرد و تردیدی نیست که این نگاه، بسامدهای اجتماعی گوناگونی خواهد داشت.

در این میان، کتاب *مکتب در فرایند تکامل* - که توسط مدرسی طباطبایی

* عضو هیئت علمی مؤسسه آینده روشن (پژوهشکده مهدویت) قم (majid.ahmadi.313@gamil.com)

به رشته تحریر درآمده - به این پدیده به طور گذرا - البته با نگاهی نواندیشانه - توجه داشته است. وی که درصدد اثبات دیدگاه خویش مبنی بر تکامل تدریجی امامیه بوده، سعی داشته حلقه انتهای گمانه‌های خود را در غیبت به اثبات برساند. به همین سبب در پیچ تاریخی امامیه، نظریات متنوعی طرح کرده که لازم است مورد بازخوانی قرار گیرد.

نگارنده بر این باور است که غیبت صغرا نه به عنوان یک حلقه تکمیلی در ادبیات اعتقادی امامیه، بلکه به عنوان پدیده‌ای که پیش از وقوع به آن اشاره شده و با توجه به فضای پدید آمده چاره‌ای از پیش‌گیری آن نبوده است، به وقوع پیوست.

در این نوشتار سعی خواهد شد ابتدا به معرفی نویسنده، سپس به بررسی اجمالی اثر وی پرداخته شود و پس از آن آرای تاریخی وی درباره غیبت صغرا مورد توجه قرار گرفته و سپس به نقد آن خواهیم پرداخت.

واژگان کلیدی

مدرسی، غیبت صغرا، امام دوازدهم، امامیه، شیعیان.

مقدمه

سید حسین مدرسی طباطبایی در سال ۱۳۲۵ شمسی در شهر قم به دنیا آمد. وی پس از تحصیلات جدید به حوزه علمیه پیوست و دروس رایج حوزه را از اساتیدی همچون فاضل لنکرانی، نوری همدانی، یوسف صانعی، محمدی گیلانی، جوادی آملی محمد شاه‌آبادی و شهید مطهری فراگرفت و همزمان به تدریس دروس متدوال حوزه مشغول شد.

مدرسی از سال ۱۳۵۵ به تناوب و از سال ۱۳۵۸ به طور مستمر برای تحصیلات جدید در انگلستان به سر برد و توانست در سال ۱۳۶۵ دوره دکتری خود را در دانشگاه آکسفورد به پایان رساند. وی برای تدریس به دانشگاه پرینستون امریکا دعوت دعوت شد و از آن زمان تاکنون در همان جا اقامت دارد و عهده‌دار کرسی مهدی (کلمبیا) و گلستانه (آکسفورد) این دانشگاه نیز هست (نک: مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۳: ۷ - ۸).

او در سه دهه اخیر در دو زمینه حقوق اسلامی و تاریخ تشیع متمرکز بوده که این کتاب‌ها به زبان فارسی ترجمه کرده است:

۱. زمین در فقه اسلامی، دو جلد، تهران، دفتر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۲ ش؛

۲. مقدمه‌ای بر فقه شیعه، ترجمه: محمد آصف فکرت، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی

آستان قدس رضوی، ۱۳۶۸ ش؛

۳. مکتب در فرایند تکامل، ترجمه: هاشم ایزدپناه، پرینستون، انتشارات داروین، ۱۳۷۳ ش - تهران، انتشارات کویر، ۱۳۸۶ ش؛

۴. میراث مکتوب شیعه از سه قرن نخستین هجری، ترجمه: سید علی قرائی و رسول جعفریان، قم، کتابخانه تخصصی تاریخ، ۱۳۸۳ ش.

آن چه به طور مشخص معلوم نیست، این است که وی در غرب بیشتر از چه اساتیدی بهره برده است؟!

روش نویسنده

مدرسی دانش آموخته حوزه علمیه است و از این رهگذر توانسته بسیاری از علوم متداول دینی همانند فقه، فلسفه، عرفان، تاریخ و کلام را به طور کامل فراگیرد. وی همچنین توانست مکاتب گوناگون خاورشناسان را از نزدیک مطالعه کند.

کتاب مکتب در فرایند تکامل نیز با روش مندی خاصی - که به طور معمول، محققان باخترا از آن استفاده می کنند - نگاشته شده است، به طوری که بسامد تسلط نویسنده بر منابع متقدم، اسباب آدرس دهی فراوان را فراهم کرده است. این کتاب به زبان انگلیسی با نام *Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shi'ite Islam* چاپ شده و توسط هاشم ایزدپناه به فارسی ترجمه شده و در سال ۱۳۷۴ در نیوجرسی امریکا توسط مؤسسه انتشاراتی داروین به چاپ رسیده است.

مؤلف کوشیده با تکیه بر منابع فرقه شناسی، رجالی، حدیثی و تاریخی مسلمانان و به ویژه شیعیان، نظریات فکری آن را از آغاز شکل گیری تا پایان غیبت صغرا بررسی کند و تحولات اندیشه ای آن را در طول این دوره مشخص سازد.

بخش اول این کتاب، تکامل مفهوم امامت در بُعد سیاسی و اجتماعی است. گرچه نگارنده به نقل از منابع فقهی و کلامی اسلامی، منصب امامت را به صورت «ریاست عالیه بر امور دین و دنیا» گزارش می کند (همو، ۱۳۸۶: ۹)، اما با استفاده از شواهد تاریخی و با استناد به منابع روایی شیعی، دوره هایی را در زمان حضور ائمه علیهم السلام و به ویژه دوره امامت امام صادق علیه السلام شاهد می آورد که در آن، شیعیان مفهوم دیگری از امامت را در ذهن داشتند. وی چنین تحلیل می کند که شیعیان به ریاست سیاسی امامان شیعی باور نداشتند، بلکه آنان را افرادی دانشمند از خاندان پیامبر صلی الله علیه و آله می دانستند که باید حق و باطل را در جامعه مشخص می کردند (همو: ۱۳).

وی در ادامه به پدیده‌ای جدید از باورهای غالیانه اشاره می‌کند که توسط یک جناح جدید تندرو در مذهب شیعه طرح شده بود که به نوعی سبب پیوند میان تشیع و باورهای غالیانه بوده است. بنابر این دیدگاه، امامان شیعی موجوداتی فوق طبیعی هستند و علت واقعی احتیاج به امام علیه السلام آن است که وی محور و قطب عالم آفرینش است و اگر یک لحظه زمین بدون امام بماند در هم فرو خواهد ریخت (همو: ۱۵).

بخش دوم اثر حاضر با عنوان «غلو، تقصیر و راه میانه» درصدد تبیین مفهوم امامت در ابعاد گوناگون علمی و معنوی است. این گروه‌ها به طور عمده در زمان امام صادق علیه السلام در درون جامعه شیعه شکل گرفتند. آن‌ها از نظریات گروه تقریباً ناپدید شده کیسانیه پیروی می‌کردند و ائمه علیهم السلام را موجوداتی فوق بشری می‌دانستند که علمی نامحدود و از جمله علم بر غیب و قدرت تصرف در کائنات داشتند.

بنابر باور نویسنده، غالیان ملحد با تلاش ائمه علیهم السلام و اصحاب، از جرگه تشیع بیرون رانده شدند؛ اما مفوضه (غالیان دورن‌گروهی)، همچنان در داخل مذهب تشیع باقی ماندند (همو: ۳۴) و توانستند اندیشه‌های خود - مانند انتساب خلق، رزق، میرانیدن به امامان شیعه، تشریع یا نسخ حلال و حرام، آگاهی بر غیب، دریافت وحی همانند پیامبر صلی الله علیه و آله، فهم زبان‌های گوناگون حتی زبان حیوانات، داشتن توانایی محدود و حضور روح آنان در همه جا - را در درون مذهب تشیع رسوخ داده و حتی روایاتی برای آن جعل کنند و آن‌ها را در اصول روایی شیعه و بعدها در درون مجامیع روایی آنان جای دهند (همو: ۳۹، ۴۹ - ۵۰).

وی گروهی دیگر از اصحاب ائمه علیهم السلام را به شدت ستایش می‌کند که در برابر گروه اول نگاهی معتدل به امامان شیعی داشتند. به باور نویسنده، این جریان به وسیله اصحابی همچون عبدالله بن ابی یغفور (۱۳۱ق) اداره می‌شد. اعتقاد او درباره ائمه علیهم السلام آن بود که آنان تنها علمای ابرار اتقیا هستند (همو: ۴۵).

به باور نگارنده، سده دوم هجری صحنه کشاکش این دو گروه بود که البته در قرن سوم، مفوضه توانستند دیدگاه خویش را در جامعه شیعه پشتوانه حجم عظیم روایات مستحکم‌تر کنند و بر گرایش معتدل‌تر پیروز شوند و خود را به عنوان مفسر و نماینده معتبر مذهب معرفی نمایند (همو: ۴۸ و ۵۰).

نویسنده در میان این دو گروه - یعنی مفوضه و مقصره - خط سومی را نیز معرفی می‌کند که افراد عادی جامعه شیعه را تشکیل می‌دادند. این گروه، ائمه علیهم السلام را انسان‌هایی والا

می دانستند که به طور خاص مشمول فیض و برکت و نظر عنایت الهی بوده و به همین دلیل از نظر طبیعت خود با انسان های معمولی فرق می کردند. آن ها بر این باور بودند بودند که ائمه اطهار علیهم السلام پاک ترین افراد بشر و نزدیک ترین آنان به پروردگارند؛ آنان منشأ برکات اند و وجودشان واسطه بسیاری از فیوضات حق است. اما این هرگز بدین معنا نیست که آنان در کارهای خداوند مانند خلق و رزق و حیات و ممات تصرفی داشته باشند (همو: ۵۴).

درباره این کتاب می توان به مواردی اشاره کرد:

چنان که مشاهده شد، این اثر می تواند به عنوان یک دیدگاه در تحلیل جریانات دوره حضور ائمه علیهم السلام و تأثیرات آن ها در شکل گیری عقاید و دیدگاه های مختلف درباره جایگاه ائمه علیهم السلام و نیز بررسی امور خارق العاده منتسب به آنان مورد توجه قرار گیرد؛ به طوری که کوشش نویسنده بر اثبات پیش فرض کلی خود مبنی بر تکامل تدریجی مکتب و نادیده انگاری شواهد متعدد نظریه های رقیب و نبودن ضابطه مشخص در پذیرش یا رد گزاره های دیگر سبب شده روش مند بودن کتاب تا اندازه زیادی کم رنگ شود و آن را در سطح یک کتاب داستانی تاریخی تنزل دهد. وی همچنان که سعی داشته خود را از حصر در منابع فضای فرهنگی، اعتقادی و اجتماعی اصول خارج کند، در عین حال به ذکر اعتبار منابع مورد استناد خویش اشاره ای نداشته و به طور مشخص برای خواننده کتاب یاد شده مشخص نشده است که مؤلف کدام یک از منابع یا کدام یک از بخش های یک منبع را مورد استناد خود می داند. برای مثال، کدام بخش کتاب کافی را مورد قبول ایشان است، یا تفاوت میان محاسن برقی با کافی در چیست؟ در کتاب های رجال، کدام یک مورد پذیرش نگارنده است؟ در صورتی که عالمان امامی همه منابع را به یک مثابه نمی نگرند و حتی تقسیم بندی کتاب های شیعه به کتب اربعه و غیر آن نیز بدین جهت بوده است.

مدرسی - که در اثر مطالعات پیشین خود و تسلط فراوانش بر منابع و آموزه های شیعی اعم از رجال، فقه، حدیث، کلام و تاریخ و مهم تر از همه، آشنایی گسترده اش از مطالعات خاورشناسان به باوری خاص رسیده - در تمامی اثر خود سعی دارد به عنوان تبیین تاریخی تحولات مکتب شیعی این باور خود را با آوردن شواهد مختلف از روایات و گزارش ها به اثبات رساند، بدون این که پا را از آوردن شواهد فراتر گذاشته و به بیان استدلال های خود و نیز نقض استدلال های مخالفان پردازد یا دست کم به آن ها اشاره ای کند و جست و جوگران را برای مطالعه بیشتر به آن ها ارجاع دهد. برای مثال، ابداع نظریه عصمت را متوجه هشام بن حکم

می‌داند؛ امری که خاورشناسان بر آن تأکید می‌ورزند. نگارنده به‌رغم تسلطش بر منابع شیعی، در این باره به‌جز آدرس دهی به ماده «عصمت» *دائرة المعارف اسلام* به زبان انگلیسی (ج ۴، ص ۱۸۲ - ۱۸۴، چاپ جدید) به هیچ منبع دیگری نشانی نداده است؛ در حالی که منابع روایی شیعی همچون *اصول کافی* و *بحار الانوار* مملو از روایات دال بر عصمت از زبان ائمه مختلف است.

همچنین ادّعی جعل روایات فراوان توسط جریان مفوضّه و راهیابی این دسته از روایات به کتاب‌های حدیث و مجامیع روایی شیعه، ادّعی بزرگی است که متناسب با بزرگی آن، به استدلال پیرامونش توجه نشده است.

معرفی دیدگاه خود و اکثریت جامعه شیعی به عنوان خطی که وی آن را خط میانه معرفی می‌کند، سخنی است که با حقایق تاریخی و نیز منابع موجود - به‌ویژه در عصر کنونی - هماهنگی ندارد.

همچنین وام گرفتن نام مفوضه از تعدادی از روایات مذمت کننده ایشان که در برخی از آن‌ها صریحاً مورد لعن ائمه علیهم‌السلام قرار گرفته‌اند و توسعه مفهومی آن به جریانی که سده‌های ممتد بر جامعه شیعی سیطره افکنده است - که طبیعتاً خواننده آن لعن‌ها را نیز بر این جامعه سرایت خواهد داد - از نکاتی است که علاوه بر نبودن استدلال درخور و کافی بر آن، نوعی کم‌لطفی بر باورهای رقیب نگارنده است (نک: صفری فروشانی، ۱۳۸۵: مقدمه).

آن‌چه مرتبط با این تحقیق است، عمدتاً درباره غیبت صغراست که مؤلف کتاب مکتب در *فرایند تکامل* سعی داشته با نگاهی نو به آن توجه داشته باشد و خود سؤالات متنوعی در آن طرح کرده است،

وی در دوره‌ای تاریخی قلم زده که معمولاً مورد غفلت پژوهش‌گران مسلمان قرار گرفته است و به راحتی نمی‌توان اثری ماندگار و تحلیلی از آن دوره تاریخی معرفی کرد. استفاده فراوان وی از منابع متقدم و متأخر و حتی بهره بردن از پژوهش‌های محققان باختر، همچنین استفاده از مطالعات میان‌رشته‌ای، سبب اثرگذاری آن در مجامع علمی شده است. از ویژگی اصلی روش کار مؤلف آن بوده است که با هر نقل تاریخی، شواهدی متعدد از منابع را کنار هم قرار داده، اگرچه در این میان، از ذکر اعتبار منابع خویش صرف‌نظر کرده است. در این بخش سعی خواهد شد گمانه‌های وی درباره تاریخ غیبت صغرا طرح و نقد شود.

به نظر می‌رسد دست‌کم از اواخر قرن اول هجری انتظار و اعتقاد به ظهور یک منجی

رهایی بخش انقلابی از دودمان پیامبر ﷺ - که در آینده ظهور کرده و نظام فاسد ظلم و ستم را در هم ریخته و حکومت عدل و قسط را پی ریزی خواهد نمود - در همه قشرهای اسلامی وجود داشته است. این منجی رهایی بخش را شیعیان با نام قائم می شناختند (همو: ۳۴).

به نظر می رسد وی در تبیین دیدگاه فوق، باور به غیبت و شخص غایب را امری فرابشری می داند و با طرح این ایده در بخش «غلو» کتاب خویش، مخاطب را به این امر رهنمون می کند که اعتقاد به غیبت افراد از جمله شاخصه های غالیانه است. او در این باره چنین می آورد:

فکر این که پیامبر ﷺ موجودی فوق بشری بود، بلافاصله پس از درگذشت آن حضرت آغاز شد. بنا بر روایات تاریخی پس از آن که خبر درگذشت آن حضرت پخش گردید، یکی از صحابه اظهار کرد که وی وفات ننموده و تنها از نظرها غایب شده است تا بعداً مراجعت نماید. (همو: ۵۸ - ۵۹)

همچنین مدرسی تأکید می کند سواد اعظم مسلمانان، غیبت افرادی همچون محمد حنفیه را امری غالیانه می دانستند (همو: ۶۰). وی با اصرار بر این که پدیده باور به منجی، امری حادث در جهان اسلام بوده، در بخشی دیگر از کتاب خود بر این گمانه چنین استدلال کرده است:

مسئله مهدویت و اعتقاد به ظهور شخصی از خاندان پیامبر در آینده جهان - که حکومت قسط و عدل را مستقر ساخته و ظلم و بیاداد را از جهان ریشه کن خواهد فرمود - از اعتقادات بسیار قدیم اسلامی است که سابقه تاریخی آن تا اوسط قرن اول هجری قابل پی گیری است. (همو: ۱۷۲ - ۱۷۳)

در نقد این دو گمانه به چند استدلال می توان اشاره کرد:

۱. استناد به این که باور به پدیده مهدویت از امور وام گرفته مسلمانان از اقوام و ادیان دیگر بوده، به طور عمده از منابع متأخر و خصوصاً محققان باختر بوده است که به طور معمول آنان اصرار دارند برای باورهای اسلامی ریشه ای غیربومی بسازند (نک: موسوی گیلانی، ۱۳۸۷؛ هالم، ۱۳۸۹: ۸۱).

۲. همان طور که اشاره شد، وی شاخصه و معیار خویش مبنی بر پذیرش و رد گزارش های گوناگون را معرفی نمی کند، بلکه به صورت گزینشی به این دسته از گزاره ها می پردازد. برای نمونه، در رد غالیان با استفاده از قرآن به نقد باورهای غالیانه می پردازد (صفری فروشانی، ۱۳۸۵: ۵۷ - ۵۸)، اما با آن که قرآن به پدیده عمر و غیبت طولانی افراد اشاره دارد، وی بدون توجه به این دسته از آیات، به دنبال اثبات گزاره های خویش است.

۳. همچنین با اشاره به شعری از سید حمیری، باور به غیبت افراد را امری غالیانه در نگاه بیشتر جامعه اسلامی می‌داند و البته در این باره نیز اشاره‌ای ندارد که این سواد اعظم جامعه را از کجای متن شعر حمیری برداشت کرده است و کدام یک از منابع متقدم به آن اشاره داشته است. اگرچه وی به مقاله وداد القاضی اشاره داشته، اما این تحقیق برآمده متأخرین است و نمی‌تواند ملاک یک نظرسنجی در گذشته باشد.

۴. بسیاری از منابع متقدم از شیعیان و اهل سنت، باور به منجی و خصوصاً مهدی را همگانی و مرتبط به دوره رسول اکرم صلی الله علیه و آله می‌دانند. از شیعیان، شیخ کلینی (۱۳۸۸: ج ۱، ۵۲۸ و ۵۲۶)، شیخ صدوق (۱۳۸۸: ج ۱، ۴۸۳ - ۴۸۴، ۴۹۰ - ۴۹۱ و ۴۹۳) و شیخ طوسی (۱۳۸۷: ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۹۰، ۳۴۲، ۳۴۳) و از اهل سنت، ابن ماجه، ابوداود سجستانی و ترمذی (نک: فقیه ایمانی، ۱۳۹۰: ۶۱، ۶۹، ۷۱، ۷۳، ۸۱، ۹۵) چنین باوری دارند.

باید توجه داشت که این موارد تنها بخشی بسیار اندک از مجموع روایاتی هستند که از قول پیامبر خدا صلی الله علیه و آله درباره باور به مهدی در کتاب‌ها آمده است.

همچنین مدرسی درباره مفهوم قائم به بحث می‌پردازد و این گمانه را طرح می‌کند که این مفهوم به درستی برای شیعیان تبیین نشده بود و این عنصر زمان بوده که مفاهیم گوناگون را برای امامیه تبیین کرده است. به نظر می‌رسد چانه‌زنی وی در این زمینه خود از آشفتگی درونی رنج می‌برد، به طوری که وی در بخش‌های درخور توجهی از کتاب خویش، به مفهوم قائم و این که چه امامی را با این صفت می‌شناختند دچار تناقض‌گویی شده است، به طوری که در بخشی آورده است: «شیعیان منجی‌رهای بخش را قائم می‌دانستند» (مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۶: ۳۴).

وی در این بخش چنین نتیجه‌گیری می‌کند که به طور معمول، دو مفهوم قائمیت و نجات‌دهنده در نگاه شیعیان یکسان بوده است، چنان که هر منجی را به طور حتم قائم می‌پنداشتند. مدرسی همچنین دست‌کم در سه بخش از کتاب خود به طرح گسترده قائمیت امام کاظم علیه السلام در باور شیعیان پرداخته است؛ برای مثال:

۱. در آن دوره، در میان شیعیان حدیثی دهان به دهان نقل می‌شد که که برابر آن هفتمین امام، قائم آل محمد صلی الله علیه و آله بود و این سبب شد در سراسر جامعه شیعه، این شایعه و باور به وجود آید که آن حضرت، همان امامی است که حکومت قسط و عدل اسلامی را برپا خواهد کرد. (همو: ۴۰)

۲. وی در همین باره در شهادت امام کاظم علیه السلام و واکنش شیعیان با آن چنین آورده است:

خبر آن بزرگوار در زندان ضربه‌ای چنان شدید بر آروها و انتظارات شیعیان بود که تا سالیان دراز بیشتر، آنان نمی‌خواستند شهادتش را باور کنند و امیدوار بودند بالآخره روزی او دوباره ظاهر خواهد شد و حکومت حق را پایه‌گذاری خواهد کرد. اعتقاد به قائم بودن آن حضرت که مستند به حدیثی بسیار مشهور در آن دوره بود نمی‌توانست به این زودی و آسانی پایان گیرد. (همو: ۴۲)

۳. حتی در طول زندگی امام موسی کاظم علیه السلام مردم انتظار داشتند که ایشان به عنوان قائم آل محمد علیه السلام بنیان‌گذار دولت حقی باشد که سال‌ها جامعه در انتظار آن بود (همو: ۱۲۶).

وی در این دسته از گزاره‌ها به دنبال آن است که بفهماند مفهوم قائمیت - همانند بسیاری دیگر از اعتقادات شیعی - برای شیعیان آن دوره امری نامشخص بوده است و این عنصر زمان بوده که به تدریج چنین مفاهیمی را در ادبیات امامیه وارد کرده است؛ در حالی که این گمانه‌های نویسنده محترم، دارای تناقضات داخلی است که به آن‌ها اشاره می‌شود:

۱. وی در بخش‌های گوناگونی از نقل‌های تاریخی خویش، درباره باور شیعیان به منجی و قائمیت امام کاظم علیه السلام بحث کرده است، در صورتی که بدون تردید در بهترین حالت برخی از شیعیان چنین باوری داشته‌اند و وی باید واقفیه و امامیه را تفکیک می‌کرد.

۲. معلوم نیست نگارنده به چه دلیلی میان دو مفهوم منجی و قائمیت رابطه تساوی برقرار کرده و چنین می‌اندیشد که شیعیان، آن دو مفهوم را در یک شخص جست‌وجو می‌کردند، در صورتی که منجی، مفهومی بین‌الادیانی است، حال آن‌که قائم صرفاً واژه‌ای درون مذهبی به شمار می‌رود.

۳. وی در بخشی دیگر از کتاب خویش به‌رغم نگاه سابقش مبنی بر انحصار مفهوم قائمیت امام هفتم علیه السلام در نزد شیعیان، اذعان دارد که شیعیان هر امامی را قائم می‌دانستند. وی چنین آورده است که شیعیان انتظار داشتند هر امامی همان قائم باشد (همو: ۱۷۴).

همچنین باید توجه داشت که آن‌چه از روایات فهمیده می‌شود نیز عمدتاً مؤید همین باور است که شیعیان همه امامان را در زمان خویش قائم می‌دانستند و چنین نبوده که این مفهوم به تدریج برای آنان فهم شده باشد (نک: کلینی، ۱۳۸۸: ج ۱، ۵۲۶).

وی در گفتاری دیگر درباره غیبت امام دوازدهم علیه السلام و در این باره که چرا امام ظهور نکرد، با بیانی غیرآشکار درصدد است بر علت‌های مطرح در بخشی از گفتمان رایج شیعیان به این

دسته از گمانه‌ها خط بطلان بکشد و خوف جانی و این که نباید در هنگامه ظهور بیعت هیچ حاکم ستمگری بر گردن آنان باشد را دلایل نامناسبی در غیبت می‌داند. او در این باره چنین می‌نویسد:

در پایان قرن سوم، ائمه زیدیه در یمن و شمال ایران فرمان‌روایی‌های مستقل خود را بنیاد نهاده بودند. در نیمه اول قرن چهارم با به قدرت رسیدن سلسله طرف‌دار شیعه آل بویه در ایران و استیلای آنان بر بغداد و خلافت عباسی و به قدرت رسیدن آل حمدان در شام، وضع سیاسی در همه جا به طور بی‌نظیری به نفع شیعه تغییر کرد و رجال شیعه چنان در همه مناصب و مقامات حکومت جا گرفته و نفوذ اجتماعی این مذهب در چنان حد بالا رفته بود که مورخان غربی، امروز آن قرن را قرن شیعه می‌خوانند؛ به خصوص آن که به زودی در همین قرن در باختر جهان اسلام هم خلافت شیعه (اسماعیلی) فاطمی با تمام قدرت ظاهر می‌شد. اکنون دیگر همه معتقد بودند که اگر امام غایب فی الواقع - چنان که سفیر اول، جناب عثمان بن سعید در اولین روزهای غیبت گفته بود - به خاطر خوف جانی به غیبت رفته بود و حقیقتاً اگر ۳۱۳ نفر شمشیرزن - چنان که در روایتی گفته شده بود - می‌یافت قیام می‌فرمود، دیگر موقع خروج و ظهور ایشان بود، چه شرط موجود و مانع مفقود. (مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۶: ۱۸۳ - ۱۸۴)

مدرسی در ادامه نفی گمانه دیگر برخی از شیعیان چنین آورده است:

امام غایب برای آن که در هنگام ظهور بیعت خلفای زمان را در گردن نداشته و نتیجتاً با قیام مرتکب شکستن بیعت و نقض عهد نشوند در خفا به سر می‌برند. (همو: ۱۸۴)

وی در ادامه این گمانه را به شدت بی‌اساس می‌داند و متعهد بودن به بیعت خلفای جور را لازم نمی‌داند و در نتیجه‌گیری این گمانه را چنین مردود می‌داند: «حالا چرا باید چنین فلسفه‌ای که از اساس، مخالف موازین مکتب است به عنوان توقیع در جامعه شیعه منتشر شود؟» وی سپس فلسفه غیبت امام دوازدهم را رمز و رازی از جانب خدا می‌داند که نباید بیش از این تفکر کرد (همو: ۱۸۵).

در نقد این گمانه‌ها می‌توان به این موارد اشاره کرد:

مدرسی با طرح ادعای بزرگ که به دنبال شکل‌گیری دولت‌های شیعه در نقاط مختلف جهان اسلام با قید همه معتقد بودند از آن جایی که دیگر خوف جانی متوجه امام دوازدهم عجل الله تعالی فرجه نیست، پس باید امام بیاید؛ اما در این میان وی بدون ذکر سند و ذکر نام افراد یا گروه‌های مشخص، قید همه معتقد بودند را آورده است. اما مشخص نکرده این همه چه کسانی در کجا

و در چه زمانی بوده‌اند؟

همچنین بدون در نظر گرفتن شرایط جهان اسلام و امامیه، به ذکر این اشکال - البته در باور دیگران - می‌پردازد که شرایط مطلوب سیاسی برای شیعیان پدید آمده بود و دیگر خوف جانی برای امام وجود نداشته است پس چرا امام ظهور نکرد، به این نتیجه دلخواه خویش اشاره می‌کند که امر غیبت برای هیچ کس قابل فهم نیست؛ بلکه تعبداً راز و رمزی است که تنها خدا می‌داند.

در صورتی که با در نظر گرفتن شرایط اجتماعی آن روز جهان اسلام، در صورت ظهور امام عصر علیه السلام در این زمان آن حضرت با چند چالش جدی مواجه می‌شدند:

۱. خلافت عباسیان در این زمان دچار مشکل جدی بود، از جمله آن که ایشان در دوره دوم حکومت خویش (۲۳۲-۳۳۴ ق) به سر می‌برند که مورخان از آن تعبیر به دوران کاهش قدرت مرکزی عباسیان و ورود عناصر بیگانه به بالاترین سطوح حکومت یاد می‌کنند. به خلاف دوره اول عباسی (۱۳۲-۲۳۲ ق) که دوران شکل‌گیری و اقتدار عباسیان و خلفای قدرت‌مند آنان بوده است.

با ورود ترکان به حکومت و به دست گرفتن قدرت توسط آنان، در بسیاری از موارد خلیفه عباسی در دست آن‌ها جابه‌جا می‌شد یا حتی به قتل می‌رسید و این نشان از کاهش قدرت خلفای عباسی دارد.

در این زمان حکومت‌های قدرت‌مند محلی در سراسر جهان اسلام رشد کردند که یا از اساس از حاکمیت عباسی خارج هستند، یا اگر هم نام خلیفه عباسی را در خطبه می‌خوانند، هیچ‌گونه تابعیتی از آن ندارند و تنها برای کسب مشروعیت از نام خلیفه سود می‌برند.

همچنین به خلاف تصور مدرسی مبنی بر بهتر شدن شرایط شیعیان پس از متوکل عباسی (همو: ۱۵۲) در این عصر فشار بر شیعیان - خصوصاً امامیه به سبب تشکیل دولت‌های شیعی و تقویت این نظریه که امام آنان (امامیه) به زودی متولد شده و ظهور خواهد کرد - شدت گرفت؛ به طوری که ائمه علیهم السلام غالباً در پادگان‌ها روزگار می‌گذراندند و رحلتشان در سنین جوانی، خود گمانه‌شهادت آنان توسط عباسیان را تقویت می‌کند. عباسیان به دلیل باور شیعیان به امامی که به زودی ظهور خواهد کرد، در غیبت صغرا فشار علیه آنان را بیشتر کردند. به همین دلیل، وجود فضای تقیه در این زمان در شیعیان امامی به اوج خود رسید، به طوری که بسیاری از شیعیان، امام خویش را نمی‌شناختند و بر فرض ظهور حضرت، ممکن بود از حضرت

استقبالی بایسته نشود و عباسیان نیز در این شرایط امام را به راحتی از سر راه بردارند.

۲. فرقه‌های مختلف شیعه با باورهای متفاوت از امامیه، به تشکیل حکومت مبادرت کردند. عده‌ای از آنان با انگیزه دینی و با دعوت مردم به کتاب خدا و سنت پیامبر ﷺ دولت تشکیل دادند که البته در ادامه مسیر، انگیزه‌های مذهبی کم‌رنگ شد. علویان طبرستان از نمونه‌های اصلی این دست از دولت‌های شیعی به شمار می‌روند (طبری، بی‌تا: ج ۳، ۱۵۳؛ نک: خضری، ۱۳۹۱: ج ۲، ۵؛ ابن اسفندیار، بی‌تا: ۱۳۷ و ۱۴۴).

عده‌ای دیگر از این حکومت‌ها نیز برای کسب قدرت دست به تشکیل دولت شیعی زدند. آل بویه (شیبی، ۱۳۷۴: ۴۱ - ۴۲) و قرامطه (نوبری، ۱۴۳۳: ۴۷۶) از این دست دولت‌ها به شمار می‌آیند.

می‌توان این احتمال را در تغییر گفتمان زیدی آل بویه به دیدگاه امامیه در نظر گرفت که این دولت برای آن که زیر سیطره رهبری زیدی قرار نگیرد به امامیه روی آورد؛ چرا که امامشان در غیبت بوده و آنان تابع امامی می‌شدند که هیچ‌گونه امر و نهی ظاهری برایشان نداشته است و طبیعی بود پیروی از چنین امامی بدون هزینه خواهد شد.

۳. باور این دولت‌ها از تشیع نیز گوناگون بود. عده‌ای زیدی، برخی امامی و گروهی نیز فاطمی بوده‌اند و هر کدام امام خویش را با باورداشت مخصوص به خود می‌پذیرفتند.

برخی از رهبران این دولت‌ها خود را امام می‌دانستند؛ چرا که باور داشتند هر سید فاطمی که با شمشیر قیام کند امام است و خود را دارای چنین ویژگی‌هایی می‌دانستند (شهرستانی، بی‌تا: ۱۲۴). این گروه بر فرض ظهور امام زمان ﷺ خود را در برابر حضرت می‌دانستند و هیچ‌گونه لزومی در پیروی از امام برای خویش نمی‌دیدند. گروهی دیگری نیز بودند که خود را همان مهدی موعود می‌دانستند و چنین باور داشتند که روایات مربوط به مهدی، درباره گروه ایشان آمده است. در این صورت نیز بر فرض ظهور حضرت، منکر مهدویت امام می‌شدند و ایشان را رقیب خود می‌پنداشتند و بی‌گمان به دشمنان اصلی آن بزرگوار بدل می‌شدند.

از سوی دیگر، بسیاری از رهبران این دولت‌ها از مؤلفه‌های شرعی و اخلاقی در حکومت خویش استفاده نمی‌کردند و برای ماندن بر اریکه قدرت، مرتکب هرگونه ظلم و جور و حتی قتل می‌شدند (نک: ابن اثیر، ۱۴۰۷: ج ۷، ۳۰۹). در این صورت آن چه برای آنان اهمیت داشت، حفظ قدرت تحت هر شرایطی بود، در صورتی که حکومت امام عصر ﷺ باید بر پایه عدل و شایسته‌سالاری و دیگر مؤلفه‌های دینی استوار شود؛ امری که در حکومت امیرمؤمنان

تجربه شد و به دلیل دنیامحوری و عدم آمادگی توده جامعه، برخی از نزدیک‌ترین اصحاب پیامبر ﷺ در مقابل آن حضرت قرار گرفتند. در این زمان، احتمالاً علاوه بر عباسیان، دیگر فرقه‌های شیعی نیز در مقابل حضرت شمشیر می‌کشیدند.

۴. به طور معمول بارها بین دولت‌های شیعی شدیدترین برخوردهای فکری و نظامی صورت گرفت. عده‌ای از این دولت‌ها حاضر به پذیرش حاکمیت سنی مذهب می‌شدند و از هرگونه خدمت نسبت به ولی نعمت سر باز نمی‌زدند؛ در عین حال دولت شیعی رقیب را نمی‌پذیرفته و با آن دشمنی می‌کردند (ابن خلکان، ۱۳۶۷: ج ۲، ۹۱؛ ابن اثیر، ۱۴۰۷: ج ۲، ۲۱۷). بر فرض ظهور امام عصر ﷺ با آن حضرت نیز چنین معامله‌ای می‌شد و برای چنین دولت‌هایی دولت امام عصر ﷺ و دیگر حکومت‌ها تفاوتی نداشت.

۵. در این عصر عموم شیعیان خود به گونه‌های مختلف از تشیع تعلق داشتند؛ بسیاری از شیعیان غیرامامی بودند و نسبت به امام عصر شناختی نداشتند. از سوی دیگر، شیعیان امامی نیز نسبت به امام دوازدهم ﷺ دچار تشکیک بودند؛ امری که نوبختی در آغاز غیبت صغرا به آن اشاره کرده و می‌گوید: «شیعیان امامی در آغاز غیبت به فرقه‌های متعدد تقسیم شدند» (نوبختی، ۱۳۵۳: ۱۳۹).

همچنین این ناآگاهی شیعیان را باید در مقیاسی سنگین‌تر و شرایطی بدتر از شیعیان به همه مسلمانان تعمیم داد.

در نتیجه، ظهور امام دوازدهم در آن زمان بسیار چالش برانگیز می‌شد و بی‌گمان چه از جهت فکری (وجود جریان‌های رقیب معارض) و چه به جهت نظامی (وجود دولت‌هایی با عنوان شیعی معارض)، در بدترین شرایط ممکن بوده است و در این شرایط، غیبت آن بزرگوار امری اجتناب‌ناپذیر به شمار می‌رفت و با کمال تأسف، بهترین اقدام ممکن بود.

مدرسی در بخشی دیگر، با تشکیک نسبت به وکیل چهارم آورده است که اطلاع خاصی از وی در تاریخ نیست (مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۶: ۱۷۸).

این نکته را باید یادآور شد که به وکیل چهارم - علی بن سمري - در منابع توجه کمی شده است، به طوری که حتی برخی از منابع دوره غیبت کبرا - همچون شیخ مفید - نیز به وی توجه نکرده‌اند. به همین دلیل ذکر چند نکته درباره وکیل چهارم ضروری است:

۱۷

۱. وی آخرین وکیل خاص امام عصر ﷺ بود که در سال ۳۲۹ قمری چشم از جهان فرو بست. از این رو بسیاری از عالمان این عصر، پیش از وی وفات کرده بودند و اساساً

وکالت وی را درک نکردند. عده‌ای دیگر نیز به دلیل فضای سنگین سیاسی مجبور به تقیه درباره وی می‌شدند.

۲. مدت کوتاه وکالتش - که حدود سه سال به طول انجامید - و فقدان رخدادی خاص در زمان وی، عاملی دیگر در مطرح شدن وی به شمار می‌آید.

۳. البته این ادعا که هیچ منبعی به وی نپرداخته، ادعایی واهی است. شیخ طوسی به طور مبسوط درباره وی بحثی به میان آورده (طوسی، ۱۳۸۷: ۶۸۲) و مسائل گوناگونی درباره او همانند نقل توقیع آخر یا خبر وفات ابن بابویه (حسین، ۱۳۶۷: ۲۶) و امثال آن در تاریخ ذکر شده است (طوسی، ۱۳۸۷: ۶۸۷، ح ۷۳).

۴. آخرین توقیعی که امام عصر علیه السلام برای علی بن محمد سمري فرستاد و در آن تأکید فرموده است ظهور نخواهد کرد مگر به اذن خداوند (همو: ۶۸۴) را همه بزرگان تشیع پذیرفته‌اند، به طوری که پس از وکیل چهارم، کسی مدعی وکالت نشد و بزرگان تشیع نیز ورود به عصر جدید (غیبت کبرا) را پذیرفتند. به طور طبیعی پذیرش این توقیع، وکالت وکیل چهارم را نیز ثابت خواهد کرد؛ زیرا ناقل این توقیع، وکیل چهارم بوده است و همگی نیز آن را پذیرفته‌اند و پذیرش توقیع بدون پذیرفتن وکالت وی، امر غیرمنطقی خواهد بود.

وی در بخشی دیگر با طرح این نظریه که در دوره غیبت صغرا مفوضه توانستند با فعالیت‌های خستگی‌ناپذیر، خود را به عنوان نماینده اصیل فکر شیعی به عنوان اعتدال در مقابل غلو الحادی و تقصیر معرفی کنند (مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۶: ۹۵) و به عبارت دیگر، این گروه نظریات نامشروع خویش را به عنوان باور عمومی امامیه تبدیل کردند. این در حالی است که مدرسی همانند بسیاری دیگر از بخش‌های کتاب، تنها به طرح ادعاهای بزرگ و گمانه‌های حجیم بسنده می‌کند و از ذکر منابع خویش در این باره خودداری می‌ورزد.

مورد فوق از جمله این موارد است. وی افزون بر آن که منابع خویش را در این باره معرفی نمی‌کند، از ذکر نام افراد یا عالمانی که چنین نظریاتی داشته‌اند نیز می‌پرهیزد. از این رو به نظر می‌رسد وی در این بخش نتوانسته منبع یا افراد مشخصی را در بستر تاریخ پیدا کند؛ زیرا با توجه به تسلط وی بر منابع متقدم و همچنین ارائه اسناد بسیار در بخش‌های دیگر، گمانه فوق را مبنی بر آن که نویسنده در این امر تنها به ذکر نظریه بسنده کرده است، تقویت می‌کند. وی در ادامه انگاره بالا با تأیید ضمنی باور تدریجی شیعیان درباره پدیده غیبت امام، چنین آورده است:

شیعیان کم‌کم به خود آمدند که شاید نقل‌ها و روایاتی که از اجداد آن بزرگوار در پیش‌بینی چنین وضعی در آینده رسیده و حدود یک قرن بود همه آن را شنیده و خوانده بودند مربوط به همین مورد حاضر بوده است. (همو: ۱۶۹)

چنین گمانه‌های وی را باید در راستای نظریه کلان او - که همان تدریجی بودن مکتب تشیع است - فهمید؛ زیرا در ادامه، گمانه خودبرداشتی مدرسی درباره برخی از روایات را مشاهده می‌کنیم که در تأیید این نظریه است. وی تأکید می‌ورزد که در دسته‌ای از روایات آمده است امام در پایان غیبت اول ظهور خواهد داشت (همو)، سپس غیبت دوم آغاز خواهد شد و در ادامه با توجه به برخی از روایات به این باور اشاره دارد که غیبت اول طولانی‌تر از غیبت دوم خواهد بود (همو).

در صورتی که به رغم توجه نویسنده بر گونه‌ای دل‌خواه از روایات، دسته‌ای دیگر از احادیث تأکید دارند که میان دو غیبت ظهوری نخواهد بود و ظهور، تنها پس از غیبت دوم حاصل خواهد شد (نعمانی، ۱۳۹۰: ۲۷۳). البته باید به این نکته اشاره کرد که حتی روایاتی که بر ظهور پس از مرحله اول توجه دارند، با توجه به روایات متعارض آن، گویا در بیان امری دیگر از جمله شدت اختفای امام از دید شیعیان است که ادامه این دسته از روایات گویای چنین امری است (همو: ۲۷۵). این گونه از روایات، هیچ‌گاه در بیان جزئیات نبوده‌اند و تنها به بیان کلی بسیاری از امور درباره مسئله غیبت پرداخته‌اند.

وی در بخشی دیگر تأکید می‌کند دسته‌ای از روایات، غیبت اول امام را طولانی‌تر از غیبت دوم می‌دانند. به نظر می‌رسد وی بار دیگر با تفسیر خودبرداشتی از متن این گونه روایات، درصدد بهره‌برداری از آن است. در صورتی که روایت مورد استناد وی اساساً در بیان چنین امری نیست؛ چنان که در متن روایت، از قول امام صادق علیه السلام می‌خوانیم که فرمود: «لِلْقَائِمِ غَيْبَتَانِ إِحْدَاهُمَا طَوِيلَةٌ وَالْأُخْرَى قَصِيرَةٌ» (همو: ۲۷۱). گویا نویسنده محترم بر این گمانه بوده یا آن که خواسته بر چنین گمانه‌ای باشد که مراد از تقدم کلمه «طويلة» بر «قصيرة»، تقدم زمانی غیبت کبرا بر غیبت صغرا بوده است.

۱۹

باید توجه داشت که نعمانی در ذیل همین روایت، با نقل دیگری از امام ششم علیه السلام کلمه «قصيرة» را بر «طويلة» مقدم کرده است؛ آن‌جا که فرمود: «لِلْقَائِمِ غَيْبَتَانِ؛ إِحْدَاهُمَا قَصِيرَةٌ وَالْأُخْرَى طَوِيلَةٌ» (همو).

به بیان دیگر، دو روایت فوق درصدد بیان امری کلی در این قضیه هستند که همان تبیین

دوگانه بودن امر غیبت است و شیعیان را متوجه اموری همچون طولانی بودن غیبت و تقسیم آن به دو غیبت می‌کنند.

نتیجه

فضای سیاسی و اجتماعی غیبت صغرا و ویژگی خاص آن دوره تاریخی، سبب‌ساز پنهان‌کاری بسیاری از سوی امام و پیروان ایشان شد و به دنبال آن، همین امر موجب ایجاد پرسش‌ها و مشکلات فراوانی در آن دوره تاریخی گردید که همچنان در بستر تاریخ تاکنون وجود دارد. از جمله نواندیشان دینی که در این عرصه وارد شدند، مدرسی طباطبایی است. وی با مطالعه در منابع متقدم و همچنین استفاده روش‌مند از مطالعات خاورشناسان، گویا خود به گمانه‌های مختلفی باور پیدا کرده و کوشیده است این باورها را در غالب ادبیاتی رمان‌گونه طرح کند.

۱. توجه به آن چه گفته شد، می‌توان به طور خلاصه به این گمانه‌ها چنین پاسخ گفت:
۱. اعتقاد به پدیده منجی نه یک امر وارداتی و نه یک امر غالبانه، بلکه برابر آموزهای اصیل اسلامی برگرفته از دوره رسول خدا ﷺ در ادبیات اعتقادی مسلمانان وجود داشته است.
۲. ظهور دولت‌های شیعی عمدتاً با گفتمان غیر الهی شکل گرفت. در صورت ظهور امام، این دسته از دولت‌ها نمی‌توانستند رفتاری مناسب بروز دهند و این گمانه که با ظهور این گونه دولت‌ها، فضایی مناسب برای ظهور پدید آمده بود، به دور از واقعیت‌های تاریخی است.
۳. شیعیان به طور عمده مفهوم قائم را برای همه ائمه علیهم‌السلام می‌دانستند و انحصاراً آن به یک امام خاص از متون تاریخی و روایی فهمیده نمی‌شود.
۴. مفوضه هیچ‌گاه در هیچ دوره‌ای از تاریخ شیعه - خصوصاً در دوره غیبت صغرا - نتوانستند غالب باورهای خویش را به شیعیان بقبولانند.
۵. بررسی روایات درباره غیبت امام، ما را به این نتیجه می‌رساند که ائمه هدی علیهم‌السلام به دنبال تبیین مفهوم غیبت بوده‌اند و در این مقام به ذکر کلیات بسنده می‌کردند و از وارد شدن در جزئیات حذر داشتند.

منابع

- ابن اثیر، علی بن ابی‌الکرم، *الکامل فی التاریخ*، تصحیح: محمد یوسف الدقاق، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۷ ق.
- ابن اسفندیار، محمد بن حسن، *تاریخ طبرستان*، تصحیح: عباس اقبال، تهران، کتابخانه خاور، بی‌تا.
- ابن خلکان، شمس‌الدین، *وفیات الاعیان*، قاهره، بی‌تا، ۱۳۶۷ ق.
- الویری خندان، محسن، «نقد نظریه‌ای در پیدایش شیعه اثنی‌عشری (نقد مقاله از امامیه تا اثنا عشریه)»، *مجله پژوهشی دانشگاه امام صادق (ع)*، سال اول ش ۲، ۱۳۷۴ ش.
- حسین، جاسم، *تاریخ سیاسی امام دوازدهم (ع)*، ترجمه: سید محمد تقی آیت‌اللهی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۷ ش.
- خضری، سید احمد رضا، *تاریخ در تشیع*، قم، نشر معارف، چاپ اول، ۱۳۹۱ ش.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، *الملل والنحل*، به کوشش: محمد بن فتح‌الله بدران، قاهره، مکتبه الانجلوس الحقریه، بی‌تا.
- شیخی، مصطفی کامل، *تشیع و تصوف*، ترجمه: علیرضا زکاوتی قراگوزلو، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۴ ش.
- صدوق، محمد بن علی بن حسین، *کمال‌الدین و تمام النعمه*، ترجمه: منوچهر پهلوان، قم، مسجد جمکران، ۱۳۸۸ ش.
- صفری فروشانی، نعمت‌الله، *ارزیابی منابع مکتوب امامیه درباره زندگانی ائمه (ع) از قرن اول تا پایان نیمه نخست قرن پنجم هجری* (پایان نامه دکتری)، تهران، دانشکده الهیات دانشگاه تهران، ۱۳۸۵ ش.
- طبری، محمد بن جریر، *تاریخ الامم والملوک*، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، روائع التراث العربی، بی‌تا.
- طوسی، محمد بن حسن، *الغیبه*، ترجمه و تحقیق: مجتبی عزیزی، قم، مسجد جمکران، ۱۳۸۷ ش.
- فقیه ایمانی، مهدی، *امام مهدی (ع) در منابع اهل سنت تا پایان قرن دهم هجری*، ترجمه: احمد اسماعیل تبار، احمد رضا حسینی و محمد حسین مهوری، تهران، انتشارات فرهنگ سبز، چاپ

- اول، ۱۳۹۰ ش.
- کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، تهران، المكتبة الاسلامية، ۱۳۸۸ ق.
 - مدرسی طباطبایی، سید حسین، *مکتب در فرایند تکامل*، ترجمه: هاشم ایزدپناه، تهران، انتشارات کویر، چاپ سوم، ۱۳۸۶ ش.
 - _____، *میراث مکتوب شیعه از سه قرن نخستین هجری*، ترجمه: سید علی قرائی و رسول جعفریان، قم، کتابخانه تخصصی تاریخ، ۱۳۸۳ ش.
 - موسوی گیلانی، سید رضی، *مهدویت از دیدگاه دین پژوهان غربی*، قم، بنیاد فرهنگی مهدی موعود، چاپ دوم، ۱۳۸۷ ش.
 - نعمانی، محمد بن ابراهیم بن جعفر کاتب، *الغیة*، ترجمه: محمد فربودی، قم، انتخاب اول، چاپ اول، ۱۳۹۰ ش.
 - نوبختی، حسن بن موسی، *فرق الشیعة*، ترجمه: محمد جواد مشکور، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۳ ش.
 - نوبری، شهاب الدین احمد بن عبدالوهاب، *نهاية الارب فی فنون الادب*، قاهره، دارالکتب القومية، چاپ اول، ۱۴۳۳ ق.
 - هالم، هاینس، *تشیع*، ترجمه: محمد تقی اکبری، قم، نشر ادیان، چاپ دوم، ۱۳۸۹ ش.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۴/۱۱

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۶/۲۱

فصل نامه علمی - ترویجی پژوهش‌های مهدوی

سال سوم، شماره ۹، تابستان ۱۳۹۳

جایگاه رویا و خواب در تشخیص حجت الهی از منظر روایات

اکبر ترابی شهرضایی*

محمد شهبازیان**

چکیده

در منابع روایی و عقلی، دلیلی بر اعتبار رویا و خواب در تشخیص مصداق حجت الهی وجود ندارد و با توجه به این که هیچ فقیه، متکلم و فیلسوفی به اعتبار رویا در تشخیص حکم فقهی باور ندارد، از این روش در مباحث عقیدتی نمی‌توان بهره‌برداری کرد. از سوی دیگر، افرادی از میان مدعیان دروغین - که قائل به حجیت رویا شده‌اند - بر اثبات دیدگاه خود دلیلی منطقی ارائه نکرده‌اند و بر کسی مخفی نیست که شیاطین می‌توانند برای انسان‌ها تخیل دیدن معصوم علیه السلام را ایجاد کنند و الزاماً افرادی که به نام رسول خدا صلی الله علیه و آله یا یکی دیگر از معصومان علیهم السلام دیده می‌شوند، خود معصوم علیه السلام نیستند تا در پی آن دستورات داده شده در رویا لازم‌الاجرا باشند.

واژگان کلیدی

اعتبار، رویا، روایات، تشخیص حجت الهی.

* عضو هیئت علمی جامعه المصطفی العالمية.

** دانش‌آموخته سطح ۳ مرکز تخصصی مهدویت (نویسنده مسئول) (tarid@chmail.com).

مقدمه

پیش از ورود به بحث، لازم است نکاتی را تذکر دهیم:

۱. در روایات متعددی تصریح شده که مؤمن نیز خواب‌های آشفته دارد و همیشه رویاهای او صادق نیست. به عبارت دیگر، چنین نیست که یک فرد به صرف ایمان و تقوا، هیچ‌گاه خواب اشتباه و بدون تعبیر یا القائنات شیطانی نبیند. به عنوان نمونه، شیخ صدوق در روایتی از قول محمد بن قاسم نوفلی چنین نقل کرده است:

قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ الصَّادِقِ (ع): الْمُؤْمِنُ يَرَى الرُّؤْيَا فَتَكُونُ كَمَا رَأَاهَا وَرُبَّمَا رَأَى الرُّؤْيَا فَلَا تَكُونُ شَيْئًا؟ فَقَالَ: إِنَّ الْمُؤْمِنَ إِذَا نَامَ خَرَجَتْ مِنْ رُوحِهِ حَرَكَةٌ مَمْدُودَةٌ صَاعِدَةً إِلَى السَّمَاءِ فَكَلَّمَا رَأَاهُ رُوحُ الْمُؤْمِنِ فِي مَلَكُوتِ السَّمَاءِ فِي مَوْضِعِ التَّقْدِيرِ وَالتَّجْدِيرِ فَهُوَ الْحَقُّ وَكَلَّمَا رَأَاهُ فِي الْأَرْضِ فَهُوَ أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ؛ (صدوق، ۱۳۷۶: ۱۴۵؛ شعیری، بی‌تا: ۱۷۲)

به امام ششم (ع) گفتم: بسا مؤمن خوابی ببیند و همان‌طور واقع شود و بسا خوابی ببیند و اثری ندارد؟ فرمود: چون مؤمن بخوابد، از روحش حرکتی تا آسمان بکشد و هر چه را روح مؤمن در آسمان - که محل تقدیر و تدبیر است - ببیند حق است و هر چه را در زمین ببیند اضغاث و احلام است.

در روایتی دیگر، امام صادق (ع) در پاسخ به مفضل نیز به همین نکته اشاره فرموده است (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵۸، ۱۸۳).

۲. در این امر که شیاطین می‌توانند برای انسان‌ها خواب‌سازی نمایند و به تعبیر عامیانه، آنان را خواب‌نما کنند^۱ تردیدی وجود ندارد. در آیاتی از قرآن به این مطلب اشاراتی شده است (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۲، ۵۳۶؛ کراجکی، ۱۴۱۰: ج ۲، ۶۲؛ مفید، ۱۴۱۳: ۱۳۲).

۳. اگر فردی در رویا مطلبی را دید و با عقل سلیم و همچنین با آیات و روایات تعارض داشت، بی‌تردید این رویا از نوع دروغ آن بوده و اعتبار ندارد. درباره ادعاهای مدعیان دروغین، باید به این نکته توجه کرد که راه تشخیص حق یا باطل بودن این گروه، با بررسی سخنان آنان آشکار می‌شود و تا کنون در تشخیص بطلان هیچ موردی از مدعیان، شبهه و تردیدی برای اهل علم و فهم وجود نداشته است و پس از اثبات ادعای باطل این افراد، به یقین اگر رویایی نیز در مدح آنان دیده شود، حمل بر رویای شیطانی می‌شود.

۱. حتی شخص مدعی یمانی (احمد بصری) و یارانش، این نکته را قبول دارند که اجنه و شیاطین می‌توانند خواب‌سازی کنند و خود را به جای معصوم نشان دهند. (نک: بصری، ۱۴۳۱: ج ۱-۳، ۳۲۱؛ انصاری، بی‌تا: ۲۰ و ۹۰)

آیا از طریق رویا می‌توان حجت الهی را شناسایی کرد؟

در میان متکلمان و فقهای شیعه، کسی به اعتبار خواب و رویا در کشف و یافتن حکم فقهی قائل نشده است (نک: شبّر، ۱۴۰۴: ۳۱۴؛ نراقی، ۱۳۸۸: ج ۱، ۳۳۵) و با وجود سخت‌گیری عالمان شیعی در اثبات اصول عقاید با تمسک به ادله قطعی (سبحانی، ۱۴۲۴: ج ۳، ۳۱۶)، به طریق اولی خواب و رویا در مسائل عقیدتی مانند کشف حجت الهی و امام معصوم راهی ندارد. به عنوان نمونه، شیخ مفید (۱۴۱۳: ۱۳۰)، سید مرتضی (۱۴۰۵: ج ۲، ۱۳)، ابن ادریس حلی (۱۴۲۹: ۳۱۳)، علامه حلی (۱۴۰۱: ۹۸)، ملا احمد نراقی (بی‌تا: ۱۹۱)، میرزای قمی (گیلانی، ۱۳۷۸: ج ۱، ۴۹۶)، علامه مجلسی (۱۴۰۳: ج ۵۸، ۲۳۸)، شیخ حر عاملی (۱۴۱۸: ج ۱، ۶۸۹) و آیت‌الله جوادی آملی (۱۳۸۸ الف: ج ۶، ۱۴۱) مباحثی را در این زمینه مطرح کرده و حدود اعتبار رویا و خواب را بیان نموده‌اند.

شیخ مفید می‌نویسد:

ومع ذلك فإننا لسنا نثبت الأحكام الدينية من جهة المنامات؛ (مفید، ۱۴۱۳: ۱۳۰)
باید توجه داشت که ما احکام دینی را به وسیله رویا و خواب اثبات نمی‌کنیم.

دلایل عدم حجیت رویا

۱. روایت «إِنَّ دِينَ اللَّهِ - عَزَّ وَ جَلَّ - أَعَزُّ مِنْ أَنْ يُرَى فِي النَّوْمِ»

در رد استنباط احکام شرعی به سبب خواب، فقها به روایت ذیل نیز استناد کرده‌اند (نک: مجلسی، ۱۴۰۴: ج ۱۵، ۴۶۸؛ حر عاملی، ۱۴۱۸: ج ۱، ۶۹۰؛ بحرانی، ۱۴۲۳: ج ۲، ۲۸۴؛ شبّر، ۱۴۰۴: ۳۱۴):

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنِ ابْنِ أُذَيْنَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: قَالَ: مَا تَرَوِي هَذِهِ النَّاصِبَةُ؟ فَقُلْتُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ! فِيمَا ذَا؟ فَقَالَ: فِي أَدَانِهِمْ وَرُكُوعِهِمْ وَ سُجُودِهِمْ. فَقُلْتُ: إِنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّ أَبَى بَنِ كَعْبٍ رَأَاهُ فِي النَّوْمِ. فَقَالَ: كَذَبُوا فَإِنَّ دِينَ اللَّهِ - عَزَّ وَ جَلَّ - أَعَزُّ مِنْ أَنْ يُرَى فِي النَّوْمِ؛ (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۳، ۴۸۳)

امام صادق عليه السلام فرمود: این گروه چه می‌گویند؟ عرض کردم: فدایت شوم! در چه موردی؟ فرمود: درباره اذانشان ... عرض کردم: می‌گویند که ابی بن کعب آن را در خواب دیده است. امام فرمود: دروغ می‌گویند؛ زیرا دین خداوند عزیزتر از آن است که در خواب دیده شود.

اهل سنت در سبب تشریع اذان گفته‌اند که مردم مدینه برای آگاه شدن از وقت نماز مشکل

داشتند و پیامبر ﷺ با آنان به مشورت پرداخت. پیشنهاد ناقوس و بوق و دف و روشن کردن آتش و نصب کردن پرچم به پیامبر ﷺ داده شد که علامت نصارا و یهود و رومیان و مجوسیان بود، ولی پیامبر ﷺ آن‌ها را نپذیرفت و در حالی که آن حضرت با مشورت به نتیجه‌ای نرسیده بود، عبدالله بن زید در رویا یا بین خواب و بیداری فرشته‌ای را دید که به او اذان و اقامه را یاد داد. سپس او این جریان را به پیامبر ﷺ بازگو کرد و ایشان دستور داد بلال آن را فراگیرد و برای اعلام وقت نماز بگوید (مجلسی، ۱۴۰۴: ج ۱۵، ۴۶۸). اما اهل بیت علیهم السلام این سخن را نفی کرده و تشریح اذان را با وحی الهی دانسته‌اند.

با توجه به عمومیت عبارت «دین الله» در این حدیث، معنای روایت تمام آموزه‌های دین اعم از مسائل عقیدتی و فقهی است و نفی استفاده از رویا در این روایت، به صراحت بیان شده است. مقید کردن این عبارت در مسائل فقهی نیز تأثیری بر استدلال ندارد؛ زیرا با توجه به این که رویا نمی‌تواند در استنباط احکام فقهی نقشی داشته باشد، به طریق اولویت در مسائل عقیدتی فایده‌ای نخواهد داشت. از این رو علامه مجلسی پس از تأیید سند این روایت^۱ می‌نویسد:

ثم إن هذا الخبر يدل على أن بالنوم لا تثبت الأحكام؛ (مجلسی، ۱۴۰۴: ج ۱۵، ۴۶۸)
این خبر دلالت می‌کند که با رویا و خواب نمی‌توان احکام الهی را اثبات کرد.

۲. اجماع قولی و عملی

در حجیت اجماع کاشف از قول معصوم علیهم السلام در میان فقها تردیدی وجود ندارد (نک: فاضل لنکرانی، ۱۴۳۰: ج ۳، ۱۵۵) و یکی از راه‌های کشف قول معصوم علیهم السلام حدس است. خلاصه طریقه حدس در باب اجماع آن است که انسان از طریق تحصیل آرا و فتاوی همه فقها، حدس قطعی حاصل کند به این که رأی معصوم همین بوده و این نظریه از امام علیهم السلام به دانشمندان در طول تاریخ رسیده است. دلیل این امر نیز آن است که ما بالوجدان می‌بینیم فقها در برخی مسائل و احکام شرعی فرعی اختلاف نظر دارند؛ یکی قائل به وجوب است، دیگری قائل به حرمت و با این همه، اگر تمام علما در طول تاریخ درباره مسئله‌ای یک نظر داشتند، در این جا ما حدس قطعی می‌زنیم که علما این رأی را از نزد خود اختراع نکرده‌اند، بلکه از رهبر و پیشوایشان به آنان رسیده است، چنان که اتفاق نظر سایر صاحبان آرا و مذاهب نیز چنین است؛

۱. وی درباره سند روایت چنین می‌گوید: «حسن، و روی مثله فی العلل بأسانید صحیحة.» (مجلسی، ۱۴۰۴: ج ۱۵، ۴۶۸).

یعنی اگر به طور قطعی همگان یک سخن را تکرار کردند، انسان یقین می‌کند که این سخن را رهبر آن‌ها گفته است؛ یا مثلاً اگر همه شاگردان کلاس، بر مطلبی متفق شدند، انسان یقین می‌کند که این سخن را از استاد خود گرفته‌اند. نوع متأخران از علما همین روش را انتخاب کرده‌اند (مظفر، ۱۳۸۳: ج ۳، ۱۱۴) و اگر بتوان نظر همه فقها در تمام اعصار را به دست آورد و نظر مخالفی وجود نداشته باشد، این اجماع پذیرفتنی است (گیلانی، ۱۴۳۰: ج ۲، ۲۴۲؛ مظفر، ۱۳۸۳: ج ۳، ۱۲۰؛ صدر، ۱۴۱۷: ج ۴، ۳۱۳؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۸: ج ۲، ۳۶۸).

برخی از علما به این دلیل استناد کرده‌اند و معتقدند درباره اعتبار نداشتن رویا در کشف احکام فقهی تردیدی وجود ندارد و به دیگر سخن، اجماع علما در این باره را می‌توان ادعا کرد (کاشف الغطاء، ۱۳۱۹: ۸۴؛ آشتیانی، ۱۴۳۲: ج ۲، ۴۷۲؛ طباطبایی یزدی، بی تا: ۱۵۹). حتی محدث نوری نیز - با آن که مشربی وسیع در مبحث رویا دارد و کتابی مفصل در این زمینه نگاشته است - اعتقاد خود درباره حجیت نداشتن رویا در احکام شرعی را چنین بیان می‌کند:

ولا يخفى على الارباب النهى عدم كون الرؤيا طريقاً فى غير الانبياء فى الاحكام
بأسرها؛ (نوری طبرسی، ۱۴۲۹: ج ۴، ۱۹۰)
و بر عقلا و اهل فن پوشیده نیست که رویا برای غیر انبیاء، در استنباط هیچ حکم فقهی
به کار نمی‌آید.

۳. سیره متشرعه

از جمله ادله مطرح شده در حجیت نداشتن رویا، سیره متشرعه و اعتنا نکردن آنان به رویاست (خویی، ۱۴۱۱: ۳۱؛ جالبلی، بی تا: ج ۲، ۲۳۸؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵۸، ۲۳۸). سیره متشرعه پس از عمل عموم مسلمانان یا شیعیان مطرح شده و بر دو گونه است؛ سیره‌ای که می‌دانیم در عصر معصومین علیهم‌السلام جریان داشته، به گونه‌ای که معصوم علیه‌السلام نیز بدان عمل نموده یا آن را تقریر کرده است و نیز سیره‌ای که جریان آن در زمان معصومین علیهم‌السلام احراز نشده یا عدم جریان آن احراز شده است. فرض اول حجت است و فرض دوم حجیت ندارد و دلیل به شمار نمی‌آید (صدر، ۱۴۱۸: ج ۱، ۲۸۶؛ مظفر، ۱۳۷۵: ج ۲، ۳۷۴). استنادکنندگان به این دلیل معتقدند درباره رویا نیز از دوران معصومین علیهم‌السلام تا کنون کسی از این روش برای استخراج حکم استفاده نکرده است و حتی بزرگان اخباری نیز در نقد استفاده از رویا چنین می‌گویند:

فلان الأدلة الدالة على وجوب متابعتهم وأخذ الأحكام عنهم - صلوات الله عليهم -
إنما تحمل على ما هو المعروف المتكرر دائماً... ولا ريب أن الشائع الذائع المتكرر إنما هو

أخذ الأحكام منهم حال اليقظة؛ (بحرانی، ۱۴۰۵: ج ۲، ۲۸۳)

ادله دلالت کننده بر وجوب اطاعت و اخذ احکام از ائمه علیهم السلام بیان‌گر روش‌های متعارف و مورد اطمینان در زمان‌های متفاوت است و شکی نیست که روش متعارف در اخذ احکام استفاده از ادله در بیداری است و نمی‌توان به خواب استناد کرد.

۴. اصل

برای اثبات احکام شرعی، به علم نیاز داریم و نمی‌توان به صرف احتمال و ظن سخنی را به شرع مقدس نسبت داد. در این میان، برای اثبات حجیت برخی از ظنون و خارج شدنشان از ذیل حکم اولیه، دلالی ارائه شده است که به ظن‌هایی مانند خبر واحد تعلق گرفته و به آن‌ها ظنون معتبره می‌گویند (سبحانی، ۱۴۲۴: ج ۳، ۱۲۴). رویا و خواب از جمله ظنونی هستند که دلیلی و قرینه‌ای بر خروجش از ذیل اصل اولیه وجود ندارد و در نهایت حکم عدم حجیتش باقی می‌ماند (طباطبایی یزدی، بی تا: ۱۵۹؛ آملی، ۱۳۹۵: ج ۲، ۵). به تعبیر دیگر، حجیت رویا نیازمند اثبات و احراز است که از طرف عقل و نقل در اثبات آن دلیل صریحی وجود ندارد و عدم احراز، بر عدم اعتبار دلالت می‌کند.

۵. مشکل بودن تعبیر و تأویل رویا

فهم رویای صادقه به راحتی ممکن نیست و افراد خاص که علم تعبیر به آن‌ها الهام شده است می‌توانند این مطلب را تشخیص دهند (نک: مجلسی، ۱۳۸۸: ج ۵، ۳۹۹؛ مازندرانی، ۱۳۸۲: ج ۱۱، ۴۴۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵۸، ۲۳۴ و ۲۳۸). حتی برخی از فقیهان و عارفان همچون امام خمینی علیه السلام نیز در تعبیر خواب خود اشتباه کرده‌اند (نک: طاهری خرم‌آبادی، ۱۳۹۱: ۲۵)؛^۱ به‌ویژه در زمانی که خواب صراحتی نداشته و مطالب دیده شده باید تأویل شود. از این رو علامه محمدتقی مجلسی می‌گوید:

ولكن لا يعرف تعبیر الرؤيا إلا الأتبياء والأوصياء أو من ألهمه الله من أوليائه، فإنه بحر

عمیق بل جربنا أن لكل نفس تعبیر خاص ليس لغيرها؛ (مجلسی، ۱۳۸۸: ج ۵، ۳۹)

تعبیر رویا را انبیا و اوصیا یا کسانی که الهام الهی را دریافت می‌کنند می‌دانند و تعبیر رویا

۱. ایشان خواب می‌بیند که مرگش فرارسیده و در هنگام دفن، سنگی زیر پهلویش را آزار می‌دهد و حضرت علی علیه السلام آن را برداشته و کمکش می‌کند. پس از بیداری، خواب را چنین تعبیر کرد که گناهی داشته و حضرت علیه السلام شفیع ایشان می‌شود. پس از مدتی و نقل این خواب برای آیت‌الله کشمیری، ایشان تعبیر را نادرست دانسته و می‌گوید: این سنگ، نماد شاه ایران بوده و مرگ نشانه تبعید، که به لطف حضرت علی علیه السلام شما به ایران برمی‌گردید و شاه از ایران می‌رود.

دریای عمیقی است، بلکه به تجربه یافته ایم که برای هر فرد و رویای او تعبیری خاص وجود دارد که همان خواب برای فردی دیگر متفاوت تعبیر می شود.

سخت بودن تعبیر رویا و فهم کلام معصومین علیهم السلام در خواب، باعث می شود نتوان به خواب کسی اطمینان پیدا کرد. علامه مجلسی و دیگر فقها در این باره می گویند:

وأيضا ما يرى في المنام قد يحتاج إلى تعبیر و تأویل فلعل ما رآه مماله تعبیر و هو لا يعرفه وإن لم يكن من قبيل الأضغاث؛ (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵۸، ۲۳۸؛ بحرانی، ۱۴۲۳: ج ۲، ۲۸۳) و همچنین آن چه در خواب می بیند، اگر از اقسام خواب های آشفته نباشد، به دلیل عدم درک صحیح تعبیر خواب و پیام های داده شده، نمی تواند حجت قرار گیرد.

از برخی گزارش ها درباره رویاها درمی یابیم تشخیص رویای صادقه از کاذبه به قدری دشوار است که برخی از علمای ربانی و اولیای خدا نیز از تعابیر اشتباه در امان نبوده اند و با این که گمان کرده اند رویایشان صادقه است و عقاید خود را نیز بدان مستند می نمودند، مسیر را به انحراف رفته اند. به عنوان نمونه می توان به قصه تحریم شرب توتون اشاره کرد که برخی از اخباریین با تمسک به رویا و این که امام حسین علیه السلام دستور ترک استعمال تنباکو را داده است، بر علمایی که استفاده از آن را جایز می دانستند احتجاج کردند؛ در حالی که قائلان به جواز نیز به رویای دیگری از امام حسین علیه السلام استناد نموده اند که دلالت بر اذن امام علیه السلام به استفاده از قلیان دارد (کاشف الغطاء، ۱۳۱۹: ۸۴).

یا این که برخی از مخالفان فلسفه و اخباریون (استرآبادی، ۱۴۲۶: ۵۳۵) علیه بزرگانی مانند ابن سینا (طبرسی، ۱۳۷۲: ج ۶، ۲۷۰)، ابن ادریس حلی، علامه حلی و وحید بهبهانی به رویاهایی که از نظر آن ها صادقه بوده استناد جسته اند؛^۱ در حالی که در تأیید این بزرگان رویاهای صادقه دیگری از طرف علمای موافق آن ها ارائه شده است (افندی اصفهانی، ۱۴۱۰: ۱۶۹؛ مازندرانی، ۱۴۱۶: ج ۶، ۱۷۸).

آیت الله جوادی آملی نیز در عدم حجیت خواب در مباحث علمی و اعتقادی می نویسد:

شاید سرّش آن باشد که در آن صورت حدّ و مرزی برای رویا و مکاشفات عرفانی وجود نمی داشت و هر کس هر چه می خواست در عالم رویا می دید یا در عالم مکاشفه مشاهده می کرد؛ از امور ساده ای مثل این که فلانی باید فلان مبلغ را به فلان کس بدهد؛ فلانی باید

۱. صاحب الحداثی الناظره - که خود نیز از اخباریین به شمار می رود - نگاه تند و همراه با افراط امین استرآبادی نسبت به علامه حلی را نقد کرده است. (نک: بحرانی، ۱۴۰۵: ج ۱، ۱۷۰)

فلانی را به عقد خود درآورد یا به عقد فلانی درآید یا... گرفته تا امور مهمی مانند ادعای نیابت و سفارت از حضرت بقیة الله - ارواحنا فداه - و... در نتیجه بسیاری از امور، واجب و بسیاری دیگر حرام می شدند و الزامات و التزامات فراوانی پدید می آمدند و راهی برای نفی و اثبات آن‌ها نبود و خلاصه، سنگی روی سنگی بند نمی شد؛ در حالی که معیار الزامات و التزامات فقهی در عصر غیبت آن است که دیگران راه عالمانه‌ای برای اثبات یا نفی آن داشته باشند و این، راهی جز استناد و اتکا به ادله اربعه (کتاب، سنت، عقل و اجماع) در استنباطات فقهی ندارد. (جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف: ج ۶، ۱۴۱)

مطلق یا مقید بودن عدم حجیت رویا

ظاهر ادله و کلام علما در عدم حجیت رویا به صورت مطلق است که شامل عمومیت در موارد ذیل است:

- (الف) افراد مختلف اعم از عالم و غیرعالم؛
 - (ب) تمام مسائل دینی اعم از فقهی و عقیدتی؛
 - (ج) همه ادوار، چه دوران حضور معصوم علیه السلام و چه دوران غیبت؛
 - (د) بین دیدن معصوم علیه السلام و گرفتن دستور یا پاسخی از ایشان، با دیگر افراد تفاوتی نیست.
- اما ممکن است در این جا دو اشکال به ذهن برسد و گمان شود برخی از روایات و وقایع تاریخی، عدم حجیت رویا را قید زده و بیان گر این است که اگر یکی از معصومان علیهم السلام در خواب دیده شد و سخنی را مطرح کردند، به صدور از جانب آن‌ها یقین پیدا کنیم و همان گونه که واجب است به دستورات آن‌ها در بیداری عمل شود، باید به این دستور نیز عمل کنیم. به دیگر سخن، رویا نمی تواند ملاک کشف حقیقت باشد، مگر زمانی که یکی از معصومین علیهم السلام در خواب دیده شود.

اشکال اول به عمومیت و اطلاق عدم حجیت

در اثبات این ادعا که به صرف دیدن یکی از معصومان علیهم السلام می توان ادعا کرد رویا، صادق و کلام آن معصوم برای ما حجت است، به این نوع از روایات تمسک شده است. رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود:

مَنْ رَأَى فِي الْمَنَامِ فَقَدْ رَأَى فَإِنَّ الشَّيْطَانَ لَا يَتِمَّمُ بِي فِي نَوْمٍ وَلَا يَقْطَعُ وَلَا بِأَحَدٍ مِنْ أَوْصِيَائِي إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ؛ (هلالی، ۱۴۰۵: ج ۲، ۸۲۳)

کسی که مرا در خواب ببیند، مرا دیده است؛ چرا که شیطان نمی تواند در خواب و بیداری،

به صورت من یا اوصیای من تا قیامت ظاهر شود.

به عبارت دیگر، روایاتی مانند: «ان الشیطان لا یتمثل بی» (همو) و «کلامنا فی النوم مثل کلامنا فی الیقظة» (کشی، ۱۴۰۹: ج ۲، ۸۴۴)، قیدی بر عمومیت نفی بهره‌گیری از رویا در مسائل دینی است و اگر استنباط حکم شرعی به سبب دیدن یک غیرمعصوم باشد، باطل است. اما اگر در رویا، یکی از ائمه علیهم‌السلام را دیدیم و حکم را از آن‌ها اخذ کردیم، ایرادی ندارد؛ زیرا در اصل، استنباط حکم به واسطه کلام معصوم علیه‌السلام بوده است.

با این بیان، حدیث «إِنَّ دِينَ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ أَعَزُّ مِنْ أَنْ يُرَى فِي النَّوْمِ»، عمومیت نفی بهره‌گیری از رویا و خواب را نداشته و همان‌گونه که از روایات و گزارش‌های تاریخی به دست می‌آید، اهل سنت معتقد بودند پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم تشریع اذان را با تمسک به رویای عبدالله بن زید انجام داده است (مجلسی، ۱۴۰۴: ج ۱۵، ۴۶۹) و امام صادق علیه‌السلام به استنباط احکام به صورت تأسیسی و توسط رویا از غیرمعصوم اشکال کرده است.

این بیان را می‌توان در کلمات علامه مجلسی به دست آورد، اگرچه خود این توجیه را نمی‌پذیرد. ایشان می‌گوید:

و يمكن أن يخص بابتداء شرعيتها ورأيت في بعض أجوبة العلامة رحمته‌الله عما سئل عنه، تجويز العمل بما يسمع في المنام عن النبي والأئمة عليهم‌السلام إذا لم يكن مخالفاً للإجماع لما روى من أن الشيطان لا يتمثل بصورتهم وفيه إشكال؛ (همو)

و امکان دارد این نهی مربوط به وقتی باشد که فرد از طریق رویا بخواهد حکمی را تأسیس کند؛ اما اگر کشف از حکم باشد ایرادی ندارد. و در برخی از پاسخ‌های علامه حلی چنین به نظر می‌رسد که عمل به دستور داده شده در خواب را جایز می‌دانند، البته به این شرط که با اجماع و احکام دین تنافی نداشته باشد. و علت بیان این مطلب روایتی است که می‌فرماید: شیطان نمی‌تواند در قالب رسول خدا و ائمه علیهم‌السلام ظاهر شود. البته این کلام اشکالاتی دارد و نمی‌توان آن را پذیرفت.

پاسخ

۱. این دسته از روایات خبر واحد هستند

این پاسخ را علمایی همچون شیخ مفید (کراجکی، ۱۴۱۰: ج ۲، ۶۴)، سید مرتضی (۱۹۹۸: ج ۲، ۳۹۳)، نراقی (۱۳۸۸: ج ۱، ۳۳۵) و علامه مجلسی (۱۴۰۳: ج ۵۸، ۲۳۸) بیان کرده‌اند که بنابر خبر واحد بودن این دسته از روایات، نمی‌توان به مفاد آن در اثبات اصول عقاید توجه و

عمل نمود. شیخ مفید می‌گوید:

و جميع هذه الروايات أخبار آحاد. (کراچی، ۱۴۱۰: ج ۲، ۶۴)

بر خلاف نظریات ذکر شده، محدث نوری این دسته از روایات را از جمله اخبار متواتر می‌داند (نک: نوری طبرسی، ۱۴۲۹: ج ۴، ۲۱۲ و ۲۳۲). البته احتمال دارد مراد محدث نوری از تواتر همان استفاضه باشد؛ چرا که برخی از اخباریون تفاوتی میان معنای تواتر و استفاضه قائل نبوده و در صورت تعدد آسان در یک روایت، آن را به عنوان متواتر نقل می‌کرده‌اند (نک: میرداماد، ۱۳۱۱: ۱۲۳).

برخی دیگر اگرچه روایت را متواتر ندانسته‌اند، اما بر آن اعتماد کرده و در احتجاج و استدلال خود از آن بهره گرفته‌اند. برای مثال، شیخ صدوق در مقام رد نظریه اسماعیلیه، ایجادتخیل شیطان در قالب اسماعیل را دلیل عدم امامت او دانسته و چنین می‌گوید:

وَقَدْ رَوَى أَنَّ الشَّيْطَانَ لَا يَتِمَّمُ فِي صُورَةِ نَبِيٍّ وَلَا فِي صُورَةِ وَصِيِّ نَبِيٍّ... فكيف يجوز أن ينص عليه بالإمامة مع صحة هذا القول منه فيه؛ (صدوق، ۱۳۹۵: ج ۱، ۷۰)
و روایت شده است که شیطان نمی‌تواند به صورت نبی یا وصی نبی خود را تجسم دهد؛ پس چگونه قائل به امامت اسماعیل شویم، در حالی که شیطان برای انحراف در شیعیان، خود را به ظاهر اسماعیل درمی‌آورد؟!

همچنین امین‌الاسلام طبرسی در تنزیه مقام حضرت سلیمان گفته است:

ولا أن يمكن الشيطان من التمثيل بصورة النبي؛ (طبرسی، ۱۳۷۲: ج ۸، ۷۴۳)
و امکان ندارد که شیطان در قالب نبی رخ بنماید.

بررسی پاسخ اول: مفاد دوازده روایت نقل شده در منابع شیعی و در باب عدم تمثیل شیطان به صورت حجت الهی را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد:

۱. عدم تمثیل شیطان در بیداری برای افرادی که آن حجت الهی را درک کرده‌اند؛^۱ یعنی

۱. عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ الثَّانِي عليه السلام أَنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام قَالَ لِأَبِي بَكْرٍ يَوْمًا: «لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ» وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا صلى الله عليه وآله رَسُولُ اللَّهِ مَاتَ شَهِيدًا وَاللَّهُ لَيَأْتِيَنَّكَ فَأَنْتَ إِذَا جَاءَكَ فَإِنَّ الشَّيْطَانَ غَيْرُ مُتَخَيَّلٍ بِهِ فَأَخَذَ عَلَيَّ بَيْتِي أَبِي بَكْرٍ فَأَرَاهُ النَّبِيَّ صلى الله عليه وآله فَقَالَ لَهُ: يَا أَبَا بَكْرٍ أَمِنْ بَعْلِي وَبِأَخَدَ عَشْرَ مَنْ وَلَدِهِ إِنَّهُمْ مِثْلِي إِلَّا النُّبُوَّةَ وَتُبَّ إِلَى اللَّهِ مِمَّا فِي يَدِكَ فَإِنَّهُ لَا حَقَّ لَكَ فِيهِ قَالَ ثُمَّ ذَهَبَ فَلَمْ يَر. (كليني، ۱۴۰۷: ج ۱، ۵۳۳)

عن زید عن ابی عبد الله عليه السلام قال: ان شیطاناً قد ولع بابنی اسماعیل یتصور فی صورته لیفتن به الناس وانه لا یتصور فی صورة نبی و لا وصی نبی فمن قال لك من الناس ان اسماعیل ابنی حی لم یمت فانما ذلك الشیطان

شیطان نمی تواند در قالب یکی از حجج الهی درآمده و به زبان او برای مردم سخن بگوید تا باعث انحراف آنان شود.

۲. عدم تمثیل در خواب، اما برای کسانی است که این حجت الهی را درک کرده اند.^۱ به عبارتی چون او را درک نموده اند و چهره اش را می شناسند، شیاطین نمی توانند برای آن ها شبهه ایجاد کنند.

تمثیل له فی صورة اسماعیل ما زلت ابتهل الی الله عز و جل فی اسماعیل ابنی ان یحییہ لی و یرکب القیم من بعدی فابی ربی ذلک و ان هذا شیء لیس الی الرجل منا یضعه حیث یشاء و انما ذلک عهد من الله عز و جل بعهده الی من یشاء فشاء الله ان یرکب موسی ابنی و ابی ان یرکب اسماعیل و لو جهد الشیطان ان یرکب موسی ما قدر علی ذلک ابداً و الحمد لله. (جمعی از علما، ۱۳۶۳: ۵۰)

قال زرارة: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: أَخْبَرَنِي عَنْ حَمْزَةَ أَبِي أَنِّي سَأَلْتُ: نَعَمْ. قَالَ: كَذَبَ اللَّهُ مَا يَأْتِيهِ إِلَّا الْمُتَكُونُ إِنَّ إِبْلِيسَ سَلَطَ شَيْطَانًا يُقَالُ لَهُ الْمُتَكُونُ يَأْتِي النَّاسَ فِي أَيْ صُورَةٍ شَاءَ إِنْ شَاءَ فِي صُورَةٍ كَبِيرَةٍ وَإِنْ شَاءَ فِي صُورَةٍ صَغِيرَةٍ وَلَا وَاللَّهِ مَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يَجِيءَ فِي صُورَةِ أَبِي عليه السلام عَنْ عَلِيِّ بْنِ عُقْبَةَ عَنْ أَبِيهِ قَالَ: دَخَلْتُ عَلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام فَسَلَّمْتُ وَجَلَسْتُ فَقَالَ لِي: وَكَانَ فِي مَجْلِسِكَ هَذَا أَبُو الْخَطَّابِ وَمَعَهُ سَبْعُونَ رَجُلًا كُلُّهُمُ إِلَيْهِمْ يَتَأَلَّمُ مِنْهُمْ شَيْئًا فَرَحِمَتْهُمْ فَقُلْتُ لَهُمْ أَلَا أَخْبَرَكُمْ بِقَضَائِلِ الْمُسْلِمِ... إِنَّا كُنَّا وَالرِّجَالُ فَإِنَّ الرِّجَالَ لِلرِّجَالِ مَهْلِكَةٌ فَأَتَى سَمِيعُ أَبِي عليه السلام يَقُولُ: إِنَّ شَيْطَانًا يُقَالُ لَهُ الْمُذْهَبُ يَأْتِي فِي كُلِّ صُورَةٍ إِلَّا أَنَّهُ لَا يَأْتِي فِي صُورَةِ نَبِيِّ وَلَا أَحْسَنُهُ إِلَّا وَ قَدْ تَرَأَى لِصَاحِبِكُمْ فَأَخَذَرُوهُ.... (كشي، ۱۴۰۹: ج ۲، ۵۸۳، ۵۹۰ و ۵۹۳)

عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: لَقِيَ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام أَبَا بَكْرٍ فِي بَعْضِ سِكَكِ الْمَدِينَةِ فَقَالَ لَهُ: ظَلَمْتَ وَفَعَلْتَ. فَقَالَ: وَمَنْ يَعْلَمُ ذَلِكَ قَالَ: يَعْلَمُهُ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله قَالَ: وَكَيْفَ لِي بِرَسُولِ اللَّهِ حَتَّى يُعَلِّمَنِي ذَلِكَ لَوْ أَنَّنِي فِي الْمَنَامِ فَأَخْبَرَنِي لَقَبِلْتُ ذَلِكَ؟ قَالَ: فَأَنَا أَدْخَلْتُكَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وآله فَأَدْخَلَهُ مَسْجِدَ قُبَا فَإِذَا هُوَ بِرَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وآله فِي مَسْجِدٍ قُبَا فَقَالَ لَهُ صلى الله عليه وآله: اغْزُلْ عَنْ ظُلْمِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ قَالَ: فَخَرَجَ مِنْ عِنْدِهِ فَلَقِيَهُ عُمَرُ فَأَخْبَرَهُ بِذَلِكَ فَقَالَ اسْكُتْ أَمَا عَرَفْتَ قَدِيمًا يَسْخَرُ بَنِي هَاشِمٍ بَنِ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ (مفيد، ۱۴۱۳: ۲۷۵)

۱. عَنْ أَنَسٍ قَالَ سَمِعْتُ سُلَيْمَ بْنَ قَيْسٍ يَقُولُ: ... قَالَ [سُلَيْمٌ] فَقُلْتُ لِمُحَمَّدٍ [بْنِ أَبِي بَكْرٍ] مَنْ تَرَاهُ حَدَّثَ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام عَنْ هَؤُلَاءِ الْخَمْسَةِ بِمَا قَالُوا. فَقَالَ: رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله إِنَّهُ يَرَاهُ فِي مَنَامِهِ كُلِّ لَيْلَةٍ وَحَدِيثُهُ إِثْبَاهُ فِي الْمَنَامِ مِثْلُ حَدِيثِهِ إِثْبَاهُ فِي [الْحَيَاةِ] وَالتَّيَقُّظَةِ فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وآله قَالَ مَنْ رَأَى فِي الْمَنَامِ فَقَدْ رَأَى فَإِنَّ الشَّيْطَانَ لَا يَتِمَثَّلُ بِي فِي نَوْمٍ وَلَا يَقْطَعُ وَلَا يَأْخُذُ مِنْ أَوْصِيَائِي إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ. فَقُلْتُ لِمُحَمَّدٍ بَنِ أَبِي بَكْرٍ مَنْ حَدَّثَكَ بِهَذَا قَالَ عَلِيُّ عليه السلام فَقُلْتُ وَأَنَا سَمِعْتُهُ أَيْضًا مِنْهُ. (هلالی، ۱۴۰۵: ۸۲۳)

أَبَانٌ عَنْ سُلَيْمٍ قَالَ: ... ثُمَّ قَالَ عليه السلام: يَا ابْنَ عُمَرَ! فَمَا قُلْتَ أَنَّكَ عِنْدَ ذَلِكَ؟ قَالَ: قُلْتُ لَهُ: فَمَا يَمْنَعُكَ [يَا أَبَتِ] أَنْ تَسْتَخْلِفَهُ؟ قَالَ عليه السلام: فَمَا رَدَّ عَلَيْكَ؟ قَالَ: رَدَّ عَلَيَّ شَيْئًا أَكْثَمُهُ! قَالَ عليه السلام: فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وآله قَدْ أَخْبَرَنِي بِكُلِّ مَا قَالَ لَكَ وَقُلْتُ لَهُ: قَالَ: وَمَتَى أَخْبَرَكَ؟ قَالَ عليه السلام: أَخْبَرَنِي فِي حَيَاتِهِ، ثُمَّ أَخْبَرَنِي بِهِ [لَيْلَةَ مَاتَ أَبُوكَ] فِي مَنَامِي، وَمَنْ رَأَى رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وآله فِي الْمَنَامِ فَقَدْ رَأَاهُ... (همو: ۶۵۲)

عَنِ الْفَضْلِ بْنِ الْحَارِثِ قَالَ: كُنْتُ بِسَرِّ مَنْ رَأَى وَقْتُ خُرُوجِ سَيِّدِي أَبِي الْحَسَنِ عليه السلام فَرَأَيْنَا أَبَا مُحَمَّدٍ عليه السلام مَا شَيْئًا قَدْ شَقَّ ثِيَابَهُ، فَجَعَلْتُ أَتَعَجَّبُ مِنْ جَلَالَتِهِ وَهُوَ لَهُ أَهْلٌ وَمِنْ شِدَّةِ اللَّوْنِ وَالْأَدَمَةِ، وَأَشْفَقْتُ عَلَيْهِ مِنَ التَّعَبِ. فَلَمَّا كَانَ مِنَ اللَّيْلِ رَأَيْنَاهُ عليه السلام فِي مَنَامِي، فَقَالَ: اللَّوْنُ الَّذِي تَعْجَبُ مِنْهُ اخْتِبَارٌ مِنَ اللَّهِ لِحَلْفِهِ يَخْتَبِرُ بِهِ كَيْفَ يَشَاءُ، وَإِنَّهَا لَعِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَبْصَارِ، لَا يَفْقَهُ فِيهِ عَلَى الْمُخْتَبِرِ ذَمٌّ، وَلَسْنَا كَالنَّاسِ فَتَنْتَعِبُ مِمَّا يَتَعَبُونَ، نَسْأَلُ اللَّهَ الثَّبَاتَ وَالتَّفَكُّرَ فِي خَلْقِ اللَّهِ فَإِنَّ فِيهِ مُسْتَعَاً وَاعْلَمْ إِنَّ كَلَامَنَا فِي النَّوْمِ مِثْلُ كَلَامِنَا فِي الْيَقَظَةِ. (كشي، ۱۴۰۹: ج ۲، ۸۴۴)

۳. عدم تمثیل برای کسانی که حجت الهی دیده شده در رویا را ندیده‌اند و چهره‌اش را نمی‌شناسند (صدوق، ۱۴۱۳: ج ۲، ۵۸۵؛ همو، ۱۳۷۸: ج ۲، ۲۵۸).

به دلیل این که مورد سوم محل نزاع است، به نقل روایت آن می‌پردازیم:

وَرَوَى الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ فَضَّالٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ عَلِيِّ بْنِ مُوسَى الرِّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّهُ قَالَ لَهُ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ خُرَاسَانَ: يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ! رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فِي الْمَنَامِ كَأَنَّهُ يَقُولُ لِي: كَيْفَ أَنْتُمْ إِذَا دُفِنَ فِي أَرْضِكُمْ بَصْعَتِي وَاسْتُحْفِظْتُمْ وَدِيْعَتِي وَغُيِّبَ فِي ثَرَاكُم نَجْمِي. فَقَالَ لَهُ الرِّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ: أَنَا الْمُدْفُونُ فِي أَرْضِكُمْ وَأَنَا بَصْعَةٌ مِنْ بَيْتِكُمْ وَأَنَا الْوَدِيعَةُ وَالنَّجْمُ إِلَّا فَمَنْ زَارَنِي وَهُوَ يَعْرِفُ مَا أَوْجَبَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ مِنْ حَقِّي وَطَاعَتِي فَأَنَا وَآبَائِي شَفَعَاؤُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَمَنْ كُنَّا شَفَعَاءَهُ نَجَا وَلَوْ كَانَ عَلَيْهِ مِثْلُ وَزْرِ الثَّقَلَيْنِ الْحَيِّ وَالْإِنْسِ وَلَقَدْ حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ جَدِّي عَنْ أَبِيهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: مَنْ رَأَنِي فِي مَنَامِهِ فَقَدْ رَأَنِي لِأَنَّ الشَّيْطَانَ لَا يَتِمَثَّلُ فِي صُورَتِي وَلَا فِي صُورَةِ أَحَدٍ مِنْ أَوْصِيَائِي وَلَا فِي صُورَةِ وَاحِدَةٍ مِنْ شِيعَتِهِمْ وَإِنَّ التُّرُوبَا الصَّادِقَةَ جُزْءٌ مِنْ سَبْعِينَ جُزْءًا مِنَ التُّبُورَةِ؛ (همو، ۵۸۵؛ همو، ۱۳۷۶: ۶۵)

حسن بن علی بن فضال از امام هشتم ابو الحسن علی بن موسی الرضا علیه السلام روایت کرده است که مردی از اهل خراسان به آن امام عرض کرد: ای پسر رسول خدا، من رسول خدا ﷺ را در خواب دیدم که گویا به من می‌فرمود: چگونه خواهید بود زمانی که پاره‌ای از تن من در سرزمین شما مدفون شود و شما نگهبان ودیعه من باشید و ستاره من در خاک شما روی بپوشاند؟ امام رضا علیه السلام به او فرمود: آن مدفون در زمین شما منم. و پاره تن پیمبر شما منم. و آن ودیعه و آن ستاره منم. آگاه باشید که هر کس مرا زیارت کند و آن چه را از حق من و طاعت من که خدای عز و جل واجب ساخته است بشناسد، من و پدرانم روز قیامت شفیع او خواهیم بود و کسی که ما شفیعان او باشیم نجات خواهد یافت، اگرچه به اندازه گناه ثقلین و جن و انس را بر دوش داشته باشد. و پدرم از جدم از پدرش علیه السلام برای من حکایت کرد که رسول خدا ﷺ فرمود: کسی که مرا در خواب ببیند، به حقیقت مرا دیده است؛ زیرا شیطان به صورت من و به صورت یکی از اوصیای من و به صورت یکی از شیعیان ایشان در نمی‌آید و رویای صادق جزئی از هفتاد جزء نبوت است.

طریق شیخ صدوق به حسن بن علی بن فضال چنین است:

وَمَا كَانَ فِيهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ فَضَّالٍ فَقَدْ رَوَيْتَهُ عَنْ أَبِي - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ عِيسَى، عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ فَضَّالٍ. (همو، ۱۴۱۳: ج ۴، ۴۹۶)

این روایت در کتابی دیگر از شیخ صدوق بدین سند ذکر شده است:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِبرَاهِيمَ رَحِمَهُ اللَّهُ قَالَ أَخْبَرَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْهَمْدَانِيُّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ فَضَّالٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ عَلِيِّ بْنِ مُوسَى الرِّضَا عليه السلام. (همو، ۱۳۷۸: ج ۲، ۲۵۸؛ همو، ۱۳۷۶: ۶۵)

اگرچه به دلیل کثرت نقل و تعدد اسناد در میان شیعه و سنی،^۱ کلیت عدم تمثیل شیطان در قالب حجت الهی را متواتر می دانیم، اما این سخن بدان معنا نیست که تمام مفاد روایات متعدد را می پذیریم؛ بلکه در بحث تواتر معنوی، به قدر متیقن برگرفته از روایات تمسک می کنند (عاملی، ۱۴۲۳: ۵۸ و ۶۱؛ جدیدنژاد، ۱۴۲۲: ۱۴۶). با این توصیف آن چه از روایات ذکر شده در منابع شیعی و اهل سنت به دست می آید، اثبات تواتر عدم تمثیل شیطان به صورت چهره حقیقی رسول خدا صلی الله علیه و آله و دیگر حجج الهی برای کسانی است که ایشان را به چشم دیده اند.

روایت دسته سوم نیز از جمله اخبار واحدی است که به درجه استفاضه^۲ نمی رسد و محتوای آن را نمی توان به عنوان محتوای متواتر مد نظر قرار داد.

با این توصیف می توان میان نظر شیخ مفید و تابعین ایشان با دیدگاه محدث نوری جمع کرد و بیان هر یک را به دو حیث صحیح دانست. اگر محتوای روایاتی که عدم تمثیل شیطان برای کسانی که رسول خدا صلی الله علیه و آله را ندیده اند مد نظر قرار دهیم، روایات واحد بوده که قرینه و شاهی بر اعتبار نیز ندارد. از این رو در مسائل عقیدتی به کار نمی آید. همچنین اگر مراد، عدم تمثیل شیطان در قالب حجج الهی و برای کسانی که ایشان را دیده اند باشد، روایات متواتر است.

۲. مراد دیدن چهره حقیقی حجت الهی است

آن چه از عبارت «رآنی» فهم می شود و بدان انصراف دارد، دیده شدن چهره رسول خدا صلی الله علیه و آله است؛ یعنی ایشان فرموده است: «اگر کسی مرا ببیند و یقین دارد که مرا دیده است، آن گاه

۱. در منابع اهل سنت به جز عبارت های ذکر شده در متن فوق، عبارت های دیگری نیز بیان شده است؛ مانند: «من رآنی فی المنام فقد رآنی، فإنّ الشیطان لا یتکوّننی» و فی رواية «لا یتکوّن فی صورتی». (نک: ابن اثیر، ۱۳۶۷: ج ۴، ۲۱۲؛ مقریزی، ۱۴۲۰: ج ۱، ۲۹۱؛ سیوطی، ۱۴۲۲: ج ۲، ۲۱۶-۲۲۱)
۲. در استفاضه باید افراد هر طبقه سه نفر متفاوت باشند. (برای معنای استفاضه نک: عاملی، ۱۴۲۳: ۶۵؛ جدیدنژاد، ۱۴۲۲: ۱۵۷)

القای شیطان نبوده است.»

محل بحث نیز در این جاست که در زمان ما کسی نمی‌تواند ادعا کند چهره رسول خدا ﷺ را دیده است تا قسمت دوم روایت برای او صادق باشد. از این رو با فرض پذیرش روایات عدم تمثیل شیطان در چهره حجج الهی، قطع و یقین به حصول قسمت اول روایت - یعنی دیدن چهره پیامبر ﷺ - حاصل نمی‌شود تا قسمت دوم را تمسک کنیم؛ به‌ویژه این که شیاطین می‌توانند القائات خود را به انسان‌ها وارد کرده آن‌ها را دچار شبهه نمایند (برای نمونه نک: انعام: ۱۲۱؛ حج: ۵۲ - ۵۳؛ مجادله: ۱۰؛ انعام: ۱۱۲).

آیت الله جوادی آملی می‌گوید:

اما مشکل این است که اغلب ما امامان معصوم علیهم‌السلام را ندیده‌ایم و اگر صورتی نورانی در خواب ببینیم که صاحب آن ادعا کند که من امام هستم، چگونه او را بشناسیم؟ از کجا معلوم شیطانی که ادعای ربوبیت کرده، ادعای نبوت و امامت نکند؟ (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۱۳۸)

۳. تجربیات مخالف

در موارد متعددی اتفاق افتاده است که در میان علمای فرق مختلف شیعه و اهل سنت، سخنانی به رسول خدا ﷺ نسبت داده می‌شود که مخالف با یکدیگرند و این مطلب گویای عدم اعتماد به دیده شدن یک چهره به نام معصوم علیه‌السلام است و نمی‌توان به راحتی به رویای خود تمسک کرد. از طرفی اهل سنت رویاهایی را نقل می‌کنند که بر رضایت رسول خدا ﷺ از خلافت ابوبکر و عمر دلالت دارد (برای مطالعه رویاهای باطل اهل سنت نک: عسقلانی، ۱۴۱۵: ج ۶، ۲۱۷؛ بیهقی، ۱۴۰۵: ج ۷، ۷؛ اندلسی، ۱۴۱۸: ج ۱، ۲۶۳). شیعیان نیز رویاهای مقابل آن را ذکر می‌کنند. شیخ مفید به این مطلب اشاره کافی داشته و به نقل از یکی از مستبصران اهل سنت نقل می‌کند که پیش از شیعه شدن، مکرر رسول خدا ﷺ را در خواب می‌دیده که خلیفه اول و دوم را تأیید می‌کرده است؛ اما پس از تشیع، رویاهایی خلاف آن را می‌دیده که رسول خدا ﷺ به غاصب بودن آن دو اشاره فرموده است (کراجکی، ۱۴۱۰: ج ۲، ۶۵). این‌گونه رویاها به صراحت بیان می‌کند که شیاطین می‌توانند برای کسانی که رسول خدا و دیگر معصومین علیهم‌السلام را ندیده‌اند چهره‌سازی کند.

۴. آیه نجوا

برخی مفسران، ذیل آیه ﴿إِنَّمَا التَّجْوَى مِنَ الشَّيْطَانِ﴾ (مجادله: ۱۰) روایتی را ذکر کرده‌اند

که بیان گر ایجاد تخیل شیطانی به نام «زها» برای حضرت زهرا علیها السلام است. این شیطان در قالب چهره رسول خدا، حضرت علی و حسنین علیهم السلام در آمده و مرگ آنها را به حضرت فاطمه علیها السلام نشان داده است و پس از اطلاع رسول خدا صلی الله علیه و آله از این رویا و جست و جوی معنای آن از جبرئیل، متوجه می شود شیطان برای آزار حضرت فاطمه علیها السلام این رویا را ایجاد کرده است (قمی، ۱۴۰۴: ج ۲، ۳۵۶).

متن فوق را دارای دو اشکال دانسته اند:

۱. این روایت در تفسیر قمی ذکر شده است و این تفسیر در میان برخی از محققان اعتبار ندارد و درباره روایات منفردی که در کتب دیگر نباشد، تأمل کرده اند (ترابی شهرضایی، ۱۳۸۷: ۳۱۲؛ مددی، ۱۳۶۹: ۱۱).

۲. روایت یاد شده با مقام عصمت حضرت زهرا علیها السلام سازگاری ندارد.

با این حال، کلیت این مضمون در منابع دیگر یافت می شود (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۸، ۱۴۳؛ عیاشی، ۱۳۸۰: ج ۲، ۱۷۹؛ ابن طاووس، ۱۴۰۶: ۲۹۰؛ نوری طبرسی، ۱۴۲۹: ج ۱، ۷۳؛ بحرانی اصفهانی، ۱۴۱۳: ج ۱۱، ۵۰۷) و علامه مجلسی این روایت را پذیرفته و آن را از احادیث مشهور می داند (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵۸، ۱۸۷) و برای تبیین آن کوشیده است اشکالات وارد شده بدان را پاسخ گوید (همو: ج ۵۸، ۱۶۶ و ۱۸۷).

فارغ از پذیرش و عدم پذیرش این روایت، آنچه برای نگارنده اهمیت دارد این است که یکی از مدعیان معاصر، این روایت را پذیرفته و از این رهگذر می توانیم دیدگاه او را نقد کنیم؛^۱ زیرا محتوای آن، در ایجاد تخیل چهره معصوم علیها السلام برای معصوم دیگر صراحت دارد، آن هم شخصی مانند حضرت زهرا علیها السلام که نسبت به چهره فرزندان و پدر بزرگوارش شناخت کامل داشته است. از این جا می توان نتیجه گرفت شیاطین به طریق اولی برای ما - که این بزرگواران را ندیده ایم - می توانند چهره سازی کنند و حتی اگر القای شیطان را در قسمت پایانی رویای ایشان بدانیم و کذب خواب را به این قسمت نسبت دهیم، این نکته باقی است که به هر صورت شیطان در قالب حضرت رسول صلی الله علیه و آله ظاهر شده و وفات ایشان را به نمایش گذارده است، در حالی که آن چهره نمایش داده شده به یقین رسول خدا صلی الله علیه و آله نبوده است.

۱. احمد بصری و یارانش روایت تفسیر قمی درباره رویای حضرت زهرا علیها السلام را می پذیرند. (نک: بصری، ۱۴۳۱: ج ۱-۳، ۳۲۱؛ انصاری، بی تا: ۸۲)

در نهایت، با توجه به این که دسته سوم از اخبار، خبر واحدی هستند که قرائن و شواهدی برای صحت نیز ندارند، بلکه قرائنی دال بر عدم پذیرش عمومیت آن در اختیار داریم، نمی‌توان در اصول عقاید از این دسته روایات استفاده کرد.

از سوی دیگر، با توجه به قرائن فوق به نظر می‌رسد محتوای دسته سوم از روایات با دیگر احادیث تنافی ندارد؛ چراکه رویای مرد نیشابوری توسط امام معصوم علیه السلام تأیید شده و او از این طریق، به دیده شدن چهره حقیقی رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم یقین پیدا کرده است. به عبارت دیگر، قسمت اول روایت که «رآنی» است، به سبب تأیید امام رضا علیه السلام محقق شده است. از این رو قسمت دوم نیز قابلیت تمسک دارد؛ وگرنه این فرد نیز نمی‌توانست به یقینی بودن چهره رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم اطمینان کند.

۵. عدم تقیید روایت «ان دین الله اعز من ان یری فی النوم»

در قید زدن روایت فوق به تشریع یک حکم توسط غیرمعصوم، دلیلی وجود ندارد و بر تصرف در معنای عام روایت شاهی نیست. در مطالب گذشته نیز بیان شد که محتوای روایات عدم تمثیل شیطان به رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم با کسانی که رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم را ندیده‌اند ارتباطی نداشته و نمی‌توان از این روایات برای قید زدن بهره برد. اگر به مفاد کلام علامه حلی نیز توجه کنیم، درمی‌یابیم که ایشان، دیدن معصوم در خواب را به دو دسته تقسیم کرده است:

۱. اگر کلام ایشان مخالف با شرع و دین باشد؛

۲. اگر مطابق با روایات و دین باشد.

در مقام پاسخ، مورد اول را جایز ندانسته و تنها گزینه دوم - آن هم بدون ایجاد الزامی برای بیننده رویا - را جایز می‌دانند. برای نمونه، اگر کسی در خواب یکی از معصومین علیهم السلام را ببیند که به او دستور دهد به زیارت برود یا به یکی از ائمه علیهم السلام برای حل مشکلش متوسل شود، یا این که نماز شب خود را ترک نکند، چون این اعمال مورد قبول شرع است، بدون این که الزامی به همراه داشته باشد، سزاوار عمل کردن است و باید توجه نمود علامه حلی هرگز تمسک به خواب را حجت نمی‌دانند و اعتقاد ندارند کلام معصومین در رویا مانند کلام ایشان در بیداری برای ما حجت است؛ چرا که اگر قائل به تفاوت نداشتن خواب و بیداری بودند، انجام دستور در خواب را واجب می‌دانستند، در حالی که چنین نفرموده‌اند.

اشکال دوم به عمومیت عدم حجیت رویا

برخی مدعیان، به مواردی در تاریخ اشاره کرده‌اند که ارتباطی با بحث نداشته یا حرکتی از جانب غیرمعصوم به شمار می‌رود و توسط معصوم علیه السلام تأیید نشده است؛ اما کوشیده‌اند این موارد را وقایعی تاریخی در تشخیص حجت الهی توسط رویا قلمداد کنند و از این طریق عمومیت عدم تمسک به رویا را نفی نمایند (نک: بصری، ۲۰۱۰: ج ۱-۴، ۲۳۵؛ زیدی انصاری، بی تا: ۴۴). در این جا به تعدادی از مواردی که توسط مدعیان دروغین بیان شده است اشاره می‌کنیم (برای دیدن مواردی که در ادامه ذکر می‌کنیم، نک: بصری، ۲۰۱۰: ج ۱-۴، ۲۳۵؛ زیدی انصاری، بی تا: ۴۴):

۱. اسلام خالد بن سعید

گروهی کوشیده‌اند اسلام آوردن خالد بن سعید را بنا بر رویا قرار دهند و دلیل خود را بر این سخن استوار کرده‌اند که او در خواب دید در حال سقوط درون یک چاه آتش است و پدرش - که از مشرکان بود - او را به درون چاه هدایت می‌کند، اما رسول خدا صلی الله علیه و آله دست او را گرفته و از آتش نجات می‌دهد. سپس این خواب، دل او را نرم کرد تا نزد رسول خدا صلی الله علیه و آله برود و درباره اسلام پرسش‌هایی مطرح کند. پس از طرح پرسش‌ها و منطقی دیدن دین اسلام، آن را پذیرفت و مسلمان شد (ابن عبدالبر، ۱۴۱۲: ج ۲، ۴۲۳).

نقد

۱. عمل غیرمعصوم حجت نیست و نمی‌توان با توجه به آن، مسئله‌ای عقیدتی را پایه‌ریزی کرد.

۲. حضرت محمد صلی الله علیه و آله اصل اسلام او را پذیرفته است و شاهی بر تأیید خواب و روش او وجود ندارد.

۳. همان‌گونه که از متن این واقعه تاریخی به دست می‌آید، خالد بن سعید پس از دیدن رویا به محضر رسول خدا صلی الله علیه و آله رسید و به روایش اکتفا نکرد، بلکه با پرسش از محتوای دعوت ایشان و مقبول بودن آن‌ها، اسلام را پذیرفت. به عبارت دیگر، خالد بن سعید با دیدن رویا قلبش نرم شد و شوق و انگیزه شنیدن دعوت را به دست آورد و با تحقیق از محتوای دعوت اسلام، ایمان آورد. مورخان، گزارش اسلام او را چنین ذکر کرده‌اند:

فقال: يا محمد! إلی من تدعو؟ فقال: أدعوك إلی الله وحده لا شريك له، وأَنْ محمداً عبده

و رسوله، و تخلع ما أنت عليه من عبادة حجر لا يسمع ولا يبصر، ولا يضرو ولا ينفع، ولا يدرى من عبده ممن لم يعبد. قال خالد: فاتى أشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أنك رسول الله. فسر رسول الله ﷺ بإسلامه؛

خالد گفت: ای محمد، به چه چیزی دعوت می‌کنی؟ رسول خدا ﷺ فرمود: تو را به خدای واحد که شریکی ندارد و این که محمد بنده و فرستاده اوست و پرهیز از عبادت سنگ - که نه می‌شنود و نه می‌بیند و نه نفع و ضرری دارد و نه می‌فهمد که چه کسی او را عبادت می‌کند و چه کسی عبادت نمی‌کند - دعوت می‌کنم. خالد گفت: شهادت به یگانگی خداوند و رسالت می‌دهم. پس رسول خدا از اسلام او شاد شد.

۲. اسلام جندل بن جناده

ادعا شده است این فرد نیز به سبب رویا از یهودیت به اسلام گرایش یافته است:

دَخَلَ جَنْدَلُ بْنُ جُنَادَةَ الْيَهُودِيُّ مِنْ خَيْبَرَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ: يَا مُحَمَّدُ! أَخْبِرْنِي عَمَّا لَيْسَ لِلَّهِ وَ عَمَّا لَيْسَ عِنْدَ اللَّهِ وَ عَمَّا لَا يَعْلَمُهُ اللَّهُ. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: أَمَّا مَا لَيْسَ لِلَّهِ فَلَيْسَ لِلَّهِ شَرِيكٌ وَ أَمَّا مَا لَيْسَ عِنْدَ اللَّهِ فَلَيْسَ عِنْدَ اللَّهِ ظُلْمٌ لِلْعِبَادِ وَ أَمَّا مَا لَا يَعْلَمُهُ اللَّهُ فَذَلِكَ قَوْلُكُمْ يَا مَعْشَرَ الْيَهُودِ! عَزَّيْرُ ابْنِ اللَّهِ وَ اللَّهُ لَا يَعْلَمُ أَنَّ لَهُ وَلَدًا. فَقَالَ جَنْدَلُ: أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَ أَنَّكَ رَسُولُ اللَّهِ حَقًّا، ثُمَّ قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! إِنِّي رَأَيْتُ الْبَارِحَةَ فِي النَّوْمِ مُوسَى بْنَ عِمْرَانَ ﷺ فَقَالَ لِي: يَا جَنْدَلُ! أَسْلِمَ عَلَى يَدِ مُحَمَّدٍ وَ اسْتَمْسَكَ بِالْأَوْصِيَاءِ مِنْ بَعْدِهِ فَقَدْ أَسْلَمْتَ وَ رَزَقَنِي اللَّهُ ذَلِكَ؛ (خزاز رازی، ۱۴۰۱: ۵۷؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۳۶، ۳۰۵)

جندل بن جناده یهودی - که از یهودان خیبر بود - بر رسول خدا ﷺ وارد شد و عرض کرد: ای محمد، مرا از آن چه برای خدا نیست و از آن چه نزد خدا نیست و از آن چه خدا نمی‌داند خبر ده! رسول خدا ﷺ فرمود: اما آن چه برای خدا نیست پس برای خدا شریکی نیست و اما آن چه نزد خدا نیست پس آن ظلم بر بندگان است. و اما آن چه خدا نمی‌داند، گفتار شما مردم یهود است که عزیز فرزند خداست و خدا برای خود فرزندی نمی‌داند. جندل گفت: گواهی دهم که جز خدای یگانه خدایی نیست و گواهی دهم که به حقیقت، تو محمد فرستاده خدایی. سپس جندل عرض کرد: شب گذشته حضرت موسی بن عمران ﷺ را در خواب دیدم به من فرمود: ای جندل، به دست محمد اسلام آور و به اوصیای پس از او متمسک شو! و خداوند اسلام را روزی من فرمود و مسلمان شدم.

نقد

نه تنها این روایت مؤید این دسته از گروه‌های انحرافی نیست، بلکه خلاف نظر آنان را اثبات می‌کند. به رغم این که جندل روایای حضرت موسی ﷺ را دیده بود، اما بدان متمسک نشده و

برای پی بردن به حقانیت دعوت رسول خدا ﷺ از ایشان پرسش‌هایی را مطرح می‌کند و پس از این که جواب‌ها را دقیق می‌بیند، برای تأیید انتخاب خود، به خواب اشاره کرده است.

۳. ایمان وهب نصرانی

از وهب به نام‌های متفاوتی یاد شده است؛ از جمله وهب بن جناب کلبی (تستری، ۱۴۱۷: ج ۱۰، ۴۴۸)، وهب بن جناح کلبی (ابن طاووس، ۱۳۴۸: ۱۰۶)، وهب بن حباب الکلبی (امین، بی تا: ج ۱، ۶۰۴)، وهب بن عبدالله (تستری، ۱۴۱۷: ج ۱۰، ۴۵۰)؛ چنان که نام وهب بن وهب (صدوق، ۱۳۷۶: ۱۶۲) نیز در تاریخ عاشورا به چشم می‌خورد.

برخی از علما مانند تستری، تمامی اسامی را تحریف نام یکی از یاران امام حسین ﷺ به نام «عبدالله بن عمیر الکلبی» می‌دانند (تستری، ۱۴۱۷: ج ۱۰، ۴۴۸). شیخ صدوق او را وهب بن وهب دانسته که به همراه مادرش و به دست امام حسین ﷺ اسلام آورد.^۱ سید بن طاووس نیز از او و مادر و همسرش نام می‌برد، اما اشاره‌ای به چگونگی اسلام آنان نمی‌کند (ابن طاووس، ۱۳۴۸: ۱۰۵). همچنین اعلمی می‌نویسد:

وهب پسر عبدالله کلبی نصرانی (مسیحی) به همراهی همسرش نزد امام حسین ﷺ آمدند و مسلمان شدند و با هم در کربلا به شهادت رسیدند. (اعلمی، ۱۴۱۳: ج ۱۵، ۸۴)

احمد بصری مدعی است وهب نصرانی به سبب دیدن رویای حضرت عیسی ﷺ به امام حسین ﷺ ایمان آورد (نک: بصری، ۲۰۱۰: ج ۱-۴، ۲۳۸)، در حالی که تا کنون مستندی مبنی بر این مطلب ارائه نشده است.

احمد بصری در ادعای خود از ارائه حتی یک منبع علمی عاجز است و طرف‌دارانش تنها به مطلبی درج شده در یک سایت (vb.almahdyoon.org) استناد می‌کنند. در این سایت داستانی نقل شده است که امام حسین ﷺ پس از ورود به خیمه ام‌وهب فرمود: «پس از بازگشت وهب به او بگو روایت را تصدیق کن.» رویا چنین بوده که وهب در شب پیش از آن، حضرت عیسی ﷺ را می‌بیند که فرمود: ای وهب، فردا حسین ﷺ را در کربلا یاری کن (www.burathanews.com).

نویسنده این متن، هیچ دلیل مکتوب و علمی ارائه نکرده و منبع خود را شنیده‌هایش قرار داده و می‌گوید:

۱. وَهْبُ بْنُ وَهْبٍ وَ كَانَ نَصْرَانِيًّا أَسْلَمَ عَلَى يَدِ الْحُسَيْنِ ﷺ هُوَ وَ أُمُّهُ. (صدوق، ۱۳۷۶: ۱۶۲)

لقد سمعت هذه القصة من لسان الحاج أيوب الكبيسي الذي سكن المنطقة عام ١٩٢٥ وقد سمعتها أيضاً بمحاضرة صوتية للسيد جاسم الطويرجاوي وكذلك من الشيخ أحمد الوائلي والشيخ عبد الحميد المهاجر وبعد بحث طويل عن مصدر هذه القصة وجدتها في كتاب يسمى مصائب آل محمد للشيخ محمد محمدی الأشتهاردی ص ٢١٧، طبعة قم؛

این قصه را از زبان حاج ایوب کبسی که در سال ۱۹۲۵ ساکن منطقه قطاره بوده و از فایل صوتی سخنرانی سید جاسم طویرجاوی و شیخ احمد وائلی و شیخ عبد الحمید مهاجر شنیده‌ام و آن را در کتاب مصائب آل محمد شیخ محمد محمدی اشتهاردی - ص ۲۱۷، چاپ قم - یافتیم.

همان گونه که مشخص است، نویسنده این مطلب در سایت برائانیوز، منبعی علمی و معتبر ذکر نکرده و تنها به قول شفاهی تعدادی از خطبای عراق استناد می‌نماید. عجیب آن که به کتاب حجت الاسلام والمسلمین محمدی اشتهاردی اشاره کرده است که پس از مراجعه، متوجه می‌شویم این مطلب در آن کتاب وجود ندارد و ایشان هیچ اشاره‌ای به رویایی از جانب وهب نکرده است، بلکه دلیل ایمان و اسلام وهب را چنین بیان می‌کند:

امام حسین علیه السلام - که با یاران خویش به سوی کربلا حرکت می‌کرد - چشمش به خیمه سیاهی افتاد. امام نزدیک آن خیمه رفت و دید پیرزنی فقیر در آن جا زندگی می‌کند. او قمر، مادر وهب بود. امام علیه السلام حال وی را پرسید. او گفت: روزگاری می‌گذرد، ولی در مضیقه کم‌آبی هستیم و اگر آب می‌داشتیم، بسیار خوب بود. امام علیه السلام با او به کناری رفتند تا به سنگی رسیدند. امام علیه السلام با نیزه خود آن سنگ را از جا کند و آب گوارایی از زیر آن بیرون آمد. پیرزن بسیار شادمان شد و از امام تشکر کرد. امام حسین علیه السلام هنگام خداحافظی، جریان خویش را بازگو کرد و به آن مادر پیر فرمود: ما نیاز به بار و یاور داریم؛ وقتی پسر تو وهب بازگشت، بگو به ما بپیوندد و ما را در راه دفاع از حق و مبارزه با ظلم کمک کند.... عروس و پسرش وهب آمدند. آن‌ها آب گوارای چشمه را در کنار خیمه خود دیدند و از علت آن پرسیدند. قمر، همه جریان را برای آن‌ها بیان کرد و پیام امام حسین علیه السلام را نیز به پسرش رساند. این سه نفر، شیفته امام شده، بار و بنه خود را برداشتند و به سوی کاروان امام حرکت کردند. آن‌ها به حضور امام رسیده، قبول اسلام کردند و همراه سپاه امام، با کمال عشق و علاقه، به راه خود ادامه دادند تا به کربلا رسیدند. (محمدی اشتهاردی، ۱۳۷۳: ۲۰۹)

۴. قبول ولایت امام رضا علیه السلام توسط یک واقفی

در کتاب خرائج روایتی بدین مضمون آمده است:

مَا رَوَى عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ الْوَشَّاءِ قَالَ: كُنَّا عِنْدَ رَجُلٍ يَمْزُو وَكَانَ مَعَنَا رَجُلٌ وَاقِفِيٌّ فَقُلْتُ لَهُ: اتَّقِ اللَّهَ قَدْ كُنْتُ مِثْلَكَ ثُمَّ نَوَّرَ اللَّهُ قَلْبِي فَصِمَ الْأَرْبَعَاءَ وَالْحَمِيسَ وَالْجُمُعَةَ وَاعْتَسَلَ وَصَلَّى رَكْعَتَيْنِ وَسَلَّى اللَّهُ أَنْ يُرِيكَ فِي مَنَامِكَ مَا تَسْتَدِلُّ بِهِ عَلَيَّ هَذَا الْأَمْرِ. فَرَجَعْتُ إِلَى الْبَيْتِ وَقَدْ سَبَقَنِي كِتَابُ أَبِي الْحَسَنِ إِلَيَّ يَأْمُرُنِي فِيهِ أَنْ أَدْعُو إِلَى هَذَا الْأَمْرِ ذَلِكَ الرَّجُلُ. فَاَنْطَلَقْتُ إِلَيْهِ وَأَخْبَرْتُهُ وَقُلْتُ لَهُ: اْحْمَدِ اللَّهَ وَاسْتَخِزْهُ مِائَةَ مَرَّةٍ. وَقُلْتُ: إِنِّي وَجَدْتُ كِتَابَ أَبِي الْحَسَنِ قَدْ سَبَقَنِي إِلَى الدَّارِ أَنْ أَقُولَ لَكَ وَفِيهِ مَا كُنَّا فِيهِ^۱ وَإِنِّي لَأَرْجُو أَنْ يَنْوِّرَ اللَّهُ قَلْبَكَ فَافْعَلْ مَا قُلْتُ لَكَ مِنَ الصَّوْمِ وَالِدُّعَاءِ. فَأَتَانِي يَوْمَ السَّبْتِ فِي السَّحَرِ فَقَالَ لِي: أَشْهَدُ أَنَّهُ الْإِمَامُ الْمُفْتَرَضُ الطَّاعَةِ. فَقُلْتُ: وَكَيْفَ ذَلِكَ؟ قَالَ: أَتَانِي أَبُو الْحَسَنِ الْبَارِحَةَ فِي النَّوْمِ، فَقَالَ: يَا إِبْرَاهِيمُ! وَاللَّهِ لَتَرْجِعَنَّ إِلَى الْحَقِّ. وَزَعَمَ أَنَّهُ لَمْ يَطْلُغْ عَلَيْهِ إِلَّا اللَّهُ؛ (راوندی، ۱۴۰۹: ج ۱، ۳۶۷)

وَشَّاء می گوید: نزد ما در مرو مردی زندگی می کرد که واقفی بود. به او گفتم: از خدا بترس! من هم مثل تو بودم، ولی خدا قلبم را نورانی کرد. چهارشنبه، پنجشنبه و جمعه را روزه بگیر و غسل کن و دو رکعت نماز بخوان و از خدا بخواه تا آن چه را که بتوانی با آن برای این کار استدلال کنی به تو نشان دهد. به خانه برگشتم و دیدم نامه ای از طرف امام رضا (ع) رسیده و دستور داده است آن مرد را برای این کار بخوانم. پس به سوی او روانه شدم و او را باخبر نموده، گفتم: خدا را ستایش کن و صدمرتبه از او طلب خیر نما؛ چون درباره تو نامه ای به من رسیده که درباره همان مباحث ماست و من امیدوارم خدا قلب تو را نورانی گرداند. پس آن چه از روزه گرفتن و دعا کردن به تو گفتم انجام ده. روز شنبه سحر، نزد من آمد و گفت: گواهی می دهم که او امام واجب الطاعه است. پرسیدم: چگونه این را فهمیدی؟ گفت: دیشب امام رضا (ع) به خواب من آمد و فرمود: ای ابراهیم، به خدا سوگند تو به سوی حق بازخواهی گشت. و او می گفت: هیچ کس جز خدا حال او را نمی داند.

نقد

۱. این روایت را جز راوندی در *خرائج*، شخص دیگری ذکر نکرده است و نمی توان با خبر واحد ضعیف، قائل به مطلبی در اصول عقاید شد.
۲. روایت از نظر سندی ضعیف است و مشخص نیست که راوندی با چه طریقی روایت را نقل کرده است؛ به ویژه این که نویسنده کتاب، با عنوان «رُوی» حدیث را ذکر می کند.

۱. علامه مجلسی این قسمت از عبارت را چنین نقل کرده است: «إِنِّي وَجَدْتُ كِتَابَ أَبِي الْحَسَنِ قَدْ سَبَقَنِي إِلَى الدَّارِ أَنْ أَقُولَ لَكَ مَا كُنَّا فِيهِ» (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۴۹، ۵۴)

۳. به فرض دلالت این خبر به استفاده از رویا در تشخیص حجت الهی، با ادله متقنی که در ابتدای مقاله ذکر شد در تعارض است و نمی‌توان در مقام تعارض به حدیث واحد و ضعیف تمسک کرد.

۴. این خبر گزارش می‌دهد که وشاء از این مرد واقفی درخواست کرده است برای شناخت طریق استدلال بر امامت حضرت رضا (ع) از خواب بهره بگیرد، در حالی که در ادامه گزارش به این‌که این فرد بدین کار تمسک کرده باشد اشاره نشده است. همچنین پذیرش امامت امام رضا را به دلیل دیدن معجزه غیب‌گویی امام (ع) ذکر کرده و نیز از جانب معصوم (ع) تأییدی بر این روش وجود ندارد و سخن غیرمعصوم برای ما حجت نیست.

نکته مهم این‌که با مراجعه به گزارش‌های تاریخی درمی‌یابیم خود وشاء و دیگر واقفیه از طریق طرح مسائل علمی و دیدن معجزه از جانب امام (ع) به ایشان ایمان آورده‌اند و روشی به نام خواب یا رویا در کار نبوده است (صدوق، ۱۳۷۸: ج ۲، ۲۲۹؛ کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ۳۵۵).

حضرت نرجس (ع)

یکی دیگر از ادعاها در پیدا کردن حجت الهی به سبب رویا، خواب نقل شده درباره حضرت نرجس (ع) و ازدواج ایشان با امام حسن عسکری (ع) است. در داستانی که شیخ صدوق به عنوان اولین نفر بدان پرداخته است، ایشان نوه پادشاه روم شرقی بوده و پس از دیدن حضرت محمد (ص) حضرت عیسی (ع)، حضرت زهرا و حضرت مریم (ع)، اسلام آورده و همسری امام یازدهم (ع) را می‌پذیرد (صدوق، ۱۳۹۵: ج ۲، ۴۱۷).

نقد

۱. این روایت خبر واحد و دارای ضعف سند است (نک: تستری، ۱۴۱۷: ج ۱۲، ۶۱، رساله فی تواریخ النبی والال (ع)).

۲. در مقابل بیان شیخ صدوق، دو گزارش معارض وجود دارد:

الف) نعمانی و شیخ صدوق روایتی ذکر می‌کنند که مادر حضرت مهدی (ع) را کنیز سیاه‌پوست می‌داند، نه بانویی با چهره‌ای رومی و می‌گویند:

سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ الْبَاقِرَ (ع) يَقُولُ: إِنَّ صَاحِبَ هَذَا الْأَمْرِ فِيهِ شَبَهُ مِنْ يُوسُفَ ابْنِ أُمِّهِ سَوْدَاءَ يُضْلِحُ اللَّهُ لَهُ أَمْرَهُ فِي لَيْلَةٍ؛ (نعمانی، ۱۳۹۷: ۱۶۳ و ۲۲۸؛ صدوق، ۱۳۹۵: ج ۱، ۳۲۹)

شنیدم که امام باقر (ع) می‌فرمود: همانا صاحب این امر شباهتی به حضرت یوسف دارد و

فرزند کنیزی سیاه است که خداوند در یک شب امر ظهور او را فراهم می‌کند.

در سند نعمانی، افرادی موثق وجود دارند (برای اثبات وثاقت ابن عقده، احمد بن الحسین، حسن بن محبوب و هشام بن سالم، نک: خویی، ۱۴۰۳: ج ۳، ۶۴؛ ج ۲، ۱۰۵؛ ج ۶، ۹۶؛ ج ۲۰، ۳۲۴) و تردید تنها درباره یزید الکناسی است که توثیق صریحی ندارد. آیت‌الله خویی او را همان ابو خالد قماط دانسته و توثیق می‌کند (همو: ج ۲۱، ۱۱۱). آیت‌الله شبیری نیز وی را بنابر نقل اجلاء از او می‌پذیرد (شبیری زنجانی، ۱۴۱۹: ج ۱۱، ۳۹۷۶) و او را فقیهی زبده می‌داند (همو: ۴۰۷). در میان قدما نیز بزرگانی همچون شهید ثانی روایات او را صحیح دانسته‌اند (عاملی، ۱۴۲۳: ج ۱۴، ۳۳۹). از نظر نگارنده، با توجه به این که این روایت را شیخ صدوق نیز از طریق ضریس نقل می‌کند و این فرد از افراد ثقه بوده (برای اثبات وثاقت ضریس، نک: خویی، ۱۴۰۳: ج ۱۰، ۱۶۲) و در سند نیز فردی مانند حسن بن محبوب - که از اصحاب اجماع است - قرار دارد، می‌توان به این روایت اعتماد کرد (برای آگاهی از مبنای علما در تصحیح روایات اصحاب اجماع، نک: ترابی شهرضایی، ۱۳۸۷: ۲۳۱).

ب) در الغیة (طوسی، ۱۴۱۱: ۲۴۴)، اثبات الوصیة (مسعودی، ۱۴۲۴: ۲۵۷) و عیون المعجزات (ابن عبد الوهاب، بی تا: ۱۳۸) گزارشی‌هایی نقل شده است که تولد حضرت نرجس علیها السلام را در خانه حکیمه خاتون دانسته‌اند و داستانی مخالف رومی بودن ایشان ارائه می‌دهند.

۳. در عبارت‌های پیشین بیان شد که برای اثبات مطلبی در اصول عقاید، نمی‌توان به یک گزارش ضعیف تمسک کرد و این گزارش از جمله اخبار آحادی است که ضعف سندی نیز دارد. در پایان یادآور می‌شویم که در مباحث امامت، راه‌های متعددی برای تشخیص حجت الهی وجود دارد که نیازی به تعیین مصداق از طریق رویا نیست؛ آن هم رویایی که تشخیص صادق و کذب بودنش از عهده افراد عادی و عموم مردم خارج است. از این رو اگر مردم، معیارهای تشخیص امام حق از امام باطل را در اختیار داشته باشند، هیچ‌گاه در تشخیص حق از باطل در نخواهند ماند. با توجه به روایت‌های متعدد ذکر شده در منابع حدیثی، امر اهل بیت علیهم السلام ظاهرتر از نور خورشید است^۱ و همان قوانینی که ما را به دوستی اهل بیت علیهم السلام

۱. وقتی مفضل بن عمر نسبت به فتنه‌های آخرالزمان مضطرب شد، امام علیه السلام تشخیص حق از باطل را چنین به او تذکر داد و فرمود: ... وَلْتَرْفَعَنَّ اثْنَتَا عَشْرَةَ رَأْيَهُ مُشْتَبِهَةً لَا يُدْرِي أَيُّ مِنْهُنَّ أَقْبَى. قَالَ: فَبِكَيْفٍ، ثُمَّ قُلْتُ لَهُ: كَيْفَ نَصْنَعُ؟ فَقَالَ: يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ! ثُمَّ نَظَرَ إِلَى شَمْسٍ دَاخِلَةٍ فِي الصُّفَّةِ: أَتَرَى هَذِهِ الشَّمْسَ؟ فَقُلْتُ: نَعَمْ. فَقَالَ: لَأَمْرُنَا أَتَيْنُ مِنْ هَذِهِ الشَّمْسِ. (نعمانی، ۱۳۹۷: ۱۵۳)

رهنمون شده‌اند و ولایت آنان را پذیرفتیم، در تشخیص امام مهدی علیه السلام نیز راه‌گشا هستند.

نتیجه

با توجه به ادله متقن نمی‌توان از رویا در تشخیص احکام فقهی استفاده کرد که این امر به طریق اولویت در مسائل عقیدتی اعتبار و جایگاهی ندارد. از سوی دیگر، شیاطین می‌توانند برای انسان‌ها خواب‌سازی کرده و القا کنند که یکی از معصومین علیهم السلام هستند؛ از این رو نمی‌توان به رویای خود تمسک کرد و آن را مانند کلام معصوم تلقی نمود. هیچ‌یک از اهل بیت علیهم السلام نیز این روش را تأیید یا پیشنهاد نکرده‌اند.

منابع

- ابن اثیر، مبارک بن محمد، *النهاية في غريب الحديث والأثر*، قم، اسماعيليان، چاپ چهارم، ۱۳۶۷ ش.
- ابن طاووس، علی بن موسی، *التهوف على قتلى الطفوف*، تهران، انتشارات جهان، چاپ اول، ۱۳۴۸ ش.
- _____، *فلاح السائل*، قم، بوستان کتاب، چاپ اول، ۱۴۰۶ ق.
- ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله، *الاستيعاب في معرفة الأصحاب*، بیروت، دار الجیل، چاپ اول، ۱۴۱۲ ق.
- ابن عبدالوهاب، حسین، *عیون المعجزات*، قم، مکتبة الداوری، بی تا.
- استرآبادی، محمد امین، *الفوائد المدنية وبذيله الشواهد المکیة*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ دوم، ۱۴۲۶ ق.
- اعلمی، محمد حسین، *دائرة المعارف اعلمی*، بیروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، چاپ دوم، ۱۴۱۳ ق.
- افندی اصفهانی، میرزا عبدالله، *تعليقة أمل الآمل*، قم، کتاب خانه آیت الله مرعشی، چاپ اول، ۱۴۱۰ ق.
- امین، سید محسن، *ایان الشيعة*، بیروت، دارالتعارف، بی تا.
- اندلسی، عیاض بن موسی، *ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة اعلام مذهب مالک*، بیروت، دارالکتب العلمیة، چاپ اول، ۱۴۱۸ ق.
- انصاری، زکی، *بین یدی الصبیحة قراءة في الاحلام منهجا وعلميا*، بی جا، انتشارات انصار الامام المهدي، بی تا.
- آشتیانی، محمد حسن، *بحر الفوائد*، بیروت، مؤسسة تاریخ العربی، چاپ اول، ۱۴۳۲ ق.
- آملی، میرزا هاشم، *مجمع الأفكار و مطرح الأنظار*، قم، مکتبة العلمیة، چاپ اول، ۱۳۹۵ ق.
- بحرانی، یوسف بن احمد، *الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اول، ۱۴۰۵ ق.
- _____، *الدرر النجفية من الملتقطات اليوسفية*، بیروت، دارالمصطفی لإحياء التراث، چاپ اول، ۱۴۲۳ ق.

- بحرانی اصفهانی، عبدالله، *عوالم العلوم والمعارف والأحوال من الآيات والأخبار والأقوال*، قم، مؤسسه امام مهدی علیه السلام، چاپ اول، ۱۴۱۳ق.
- بصری، احمد بن اسماعیل، *الجواب المنیر عبر الاثیر*، بی‌جا، انتشارات انصار الامام المهدی، چاپ دوم، ۱۴۳۱ق.
- _____، *المتشابهات*، بی‌جا، انتشارات انصار الامام المهدی، ۲۰۱۰م.
- بیهقی، احمد بن حسین، *دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة*، بیروت، دار الکتب العلمیة، چاپ اول، ۱۴۰۵ق.
- ترابی شهرضایی، اکبر، *پژوهشی در علم رجال*، قم، انتشارات اسوه، چاپ اول، ۱۳۸۷ش.
- تستری، محمدتقی، *قاموس الرجال*، قم، نشر الاسلامی، چاپ دوم، ۱۴۱۷ق.
- جابلقی، محمدشفیع بن علی اکبر، *القواعد الشریفة*، قم، بی‌نا، چاپ اول، بی‌تا.
- جدیدنژاد، محمدرضا، *معجم مصطلحات الرجال والدراية*، قم، دارالحديث، چاپ اول، ۱۴۲۲ق.
- جوادى آملی، عبدالله، *ادب فنای مقربان*، قم، نشر اسراء، چاپ اول، ۱۳۸۸ش - الف.
- _____، *نسیم اندیشه (دفتر اول)*، قم، اسراء، چاپ سوم، ۱۳۸۸ش - ب.
- جمعی از علما، *الأصول الستة عشر*، قم، دارالشبستری، چاپ اول، ۱۳۶۳ش.
- حر عاملی، محمد بن حسن، *الفصول المهمة فی أصول الأئمة (تکملة الوسائل)*، قم، مؤسسه معارف اسلامی امام رضا علیه السلام، چاپ اول، ۱۴۱۸ق.
- حلّی، حسن بن یوسف، *اجوبة المسائل المهنية*، قم، انتشارات خیام، چاپ اول، ۱۴۰۱ق.
- حلّی، محمد بن ادريس، *اجوبة مسائل ورسائل فی مختلف فنون المعرفة*، قم، دلیل ما، چاپ اول، ۱۴۲۹ق.
- خزاز رازی، علی بن محمد، *کفایة الأثر فی النصّ علی الأئمة الإثنی عشر*، قم، نشر بیدار، ۱۴۰۱ق.
- خوبی، سید ابوالقاسم، *صراط النجاة*، قم، نشر المنتخب، چاپ اول، ۱۴۱۷ق.
- _____، *فقه الشيعة*، قم، نوظهور، چاپ سوم، ۱۴۱۱ق.
- _____، *معجم رجال الحديث*، بیروت، مدينة العلم، چاپ سوم، ۱۴۰۳ق.
- راوندی، سعید بن هبة الله، *الخرائج والجرائح*، قم، مؤسسه امام مهدی علیه السلام، چاپ اول، ۱۴۰۹ق.
- زیدی انصاری، ضیاء، *الرؤیا فی مفهوم آل البيت علیهم السلام*، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.

- سبحانی، جعفر، *ارشاد العقول الى مباحث الأصول*، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، چاپ اول، ۱۴۲۴ق.
- سیوطی، جلال الدین، *جامع الاحادیث*، بی جا، بی نا، چاپ اول، ۱۴۲۲ق.
- شبّر، سید عبدالله، *الأصول الاصلية والقواعد الشرعية*، قم، کتاب فروشی مفید، چاپ اول، ۱۴۰۴ق.
- شبیری زنجانی، سید موسی، *کتاب نکاح*، قم، مؤسسه پژوهشی رای پرداز، چاپ اول، ۱۴۱۹ق.
- شریف مرتضی، علی بن حسین، *الامالی*، قاهره، دارالفکر العربی، چاپ اول، ۱۹۹۸م.
- _____، *رسائل الشریف المرتضی*، قم، دارالقرآن الکریم، چاپ اول، ۱۴۰۵ق.
- شعیری، محمد بن محمد، *جامع الاخبار*، نجف، مطبعة حیدریة، چاپ اول، بی تا.
- صدر، سید محمدباقر، *بحوث فی علم الأصول*، قم، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام، چاپ سوم، ۱۴۱۷ق.
- صدوق، محمد بن علی بن حسین، *الامالی*، تهران، نشر کتابچی، چاپ ششم، ۱۳۷۶ش.
- _____، *عیون اخبار الرضا علیه السلام*، تحقیق: مهدی لاجوردی، تهران، نشر جوان، چاپ اول، ۱۳۷۸ش.
- _____، *کمال الدین وتمام النعمة*، تحقیق: علی اکبر غفاری، تهران، انتشارات اسلامیة، چاپ دوم، ۱۳۹۵ق.
- _____، *من لا یحضره الفقیه*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ دوم، ۱۴۱۳ق.
- طاهری خرم آبادی، سید حسن، *تفسیر سوره یوسف*، قم، بوستان کتاب، چاپ اول، ۱۳۹۱ش.
- طباطبایی یزدی، محمدباقر، *وسيلة الوسائل فی شرح الرسائل*، قم، بی نا، چاپ اول، بی تا.
- طبرسی فضل بن حسن، *مجمع البیان*، تهران، ناصر خسرو، چاپ سوم، ۱۳۷۲ش.
- طریحی، فخرالدین بن محمد، *مجمع البحرین*، تهران، نشر مرتضوی، چاپ سوم، ۱۳۷۵ش.
- طوسی، محمد بن حسن، *الامالی*، قم، دارالثقافة، چاپ اول، ۱۴۱۴ق.
- _____، *الغیة*، قم، مؤسسه معارف اسلامی، ۱۴۱۱ق.
- عاملی (شهید ثانی)، زین الدین بن علی، *الرعاية*، قم، بوستان کتاب، چاپ اول، ۱۴۲۳ق.

- _____، *مسالك الافهام*، قم، مؤسسة المعارف الاسلامية، چاپ اول، ۱۴۱۳ق.
- عسقلانی (ابن حجر)، احمد بن علی، *الاصابة فی تمییز الصحابة*، بیروت، دارالکتب العلمیة، چاپ اول، ۱۴۱۵ق.
- عیاشی، محمد بن مسعود، *کتاب التفسیر*، تهران، انتشارات علمی، چاپ اول، ۱۳۸۰ق.
- فاضل لنکرانی، محمد، *دراسات فی الاصول*، قم، مرکز فقه الاثمة الاطهار علیهم السلام، چاپ اول، ۱۴۳۰ق.
- قمی، علی بن ابراهیم، *تفسیر القمی*، قم، دارالکتاب، چاپ سوم، ۱۴۰۴ق.
- کاشف الغطاء، جعفر، *حق المبین فی تصویب المجتهدین و تخطئة الاخباریین*، تهران، تحقیق: احمد شیرازی، چاپ اول، ۱۳۱۹ق.
- کراجکی، محمد بن علی، *کنز الفوائد*، قم، دارالذخائر، چاپ اول، ۱۴۱۰ق.
- کشی، محمد بن عمر، *اختیار معرفة الرجال*، مشهد، نشر دانشگاه، چاپ اول، ۱۴۰۹ق.
- کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، تحقیق: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دارالکتب الإسلامية، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ق.
- گیلانی (میرزای قمی)، ابوالقاسم بن محمد حسن، *قوانین الاصول*، تهران، المكتبة العلمية الاسلامية، ۱۳۷۸ق.
- _____، *القوانین المحكمة فی الاصول*، قم، دار احیاء الکتب الاسلامیة، چاپ اول، ۱۴۳۰ق.
- مازندرانی، محمد بن اسماعیل، *منتهی المقال فی احوال الرجال*، قم، آل البيت، چاپ اول، ۱۴۱۶ق.
- مازندرانی، محمد صالح بن احمد، *شرح الکافی؛ الأصول والروضة*، تهران، المكتبة الاسلامية، چاپ اول، ۱۳۸۲ق.
- مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، بیروت، داراحیاء التراث العربی، چاپ دوم، ۱۴۰۳ق.
- مجلسی، محمدباقر، *مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول صلی الله علیه و آله و سلم*، تهران، دارالکتب الاسلامیة، چاپ دوم، ۱۴۰۴ق.
- مجلسی، محمد تقی، *روضة المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه*، تهران، دارالکتب الاسلامیة، چاپ اول، ۱۳۸۸ش.

- محمدی اشتیاردی، محمد، *سوغنامه آل محمد* علیه السلام، قم، انتشارات ناصر، چاپ ششم، ۱۳۷۳ش.
- مددی، سید احمد، «پژوهشی در تفسیر قمی»، ماه نامه *کیهان اندیشه*، تهران، مؤسسه کیهان، ۳۲، مهر و آبان ۱۳۶۹ش.
- مسعودی، علی بن حسین، *اثبات الوصیة*، قم، مؤسسه انصاریان، چاپ دوم، ۱۴۲۴ق.
- مظفر، محمدرضا، *اصول الفقه*، قم، انتشارات اسلامی، چاپ اول، ۱۳۸۳ق.
- مفید، محمد بن محمد بن نعمان، *الاختصاص*، قم، کنگره هزاره شیخ مفید، چاپ اول، ۱۴۱۳ق.
- _____، *الفصول المختارة*، قم، کنگره هزاره شیخ مفید، چاپ اول، ۱۴۱۳ق.
- مقریزی، احمد بن علی، *إمتاع الأسماع بما للنبي من الأحوال والأموال والحفدة والمتاع*، بیروت، دار الکتب العلمیة، چاپ اول، ۱۴۲۰ق.
- مکارم شیرازی، ناصر، *انوار الاصول*، قم، مدرسه الامام علی بن ابی طالب علیه السلام، چاپ دوم، ۱۴۲۸ق.
- میرداماد، محمدباقر بن محمد، *الرواشح السماویة*، قم، دارالخلافة، چاپ اول، ۱۳۱۱ق.
- نراقی، احمد بن محمد مهدی، *مناهج الاحکام والاصول*، قم، نشر مؤلف، بی تا.
- نراقی، محمد مهدی، *انیس المجتهدین فی علم الاصول*، قم، بوستان کتاب، چاپ اول، ۱۳۸۸ش.
- نعمانی، محمد بن ابراهیم، *الغیة*، تحقیق: علی اکبر غفاری، تهران، نشر صدوق، چاپ اول، ۱۳۹۷ق.
- نوری طبرسی، حسین بن محمد تقی، *دارالسلام فیما يتعلق بالرؤیا والمنام*، بیروت، موسسة التاريخ العربی، چاپ اول، ۱۴۲۹ق.
- هلالی، سلیم بن قیس، *کتاب سلیم بن قیس (اسرار آل محمد)*، قم، الهادی، چاپ اول، ۱۴۰۵ق.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۲/۲۰

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۳/۳۱

فصل نامه علمی - ترویجی پژوهش‌های مهدوی

سال سوم، شماره ۹، تابستان ۱۳۹۳

اخلاق زمینه ساز

فرامرز سهرابی *

چکیده

در پرتو آموزه‌های اخلاقی است که می‌توان به صفات و خصلت‌هایی دست یافت، مجموعه رفتارهای خود را براساس آن استوار کرد و از زیست و زیبایی‌های اخلاقی برخوردار شد. آنانی که در سر سودای نصرت و یاری ولی خدا را دارند، باید از راه فرهنگ انتظار، معبری به سوی رفتاری ورعانه و محاسن اخلاق بگشایند؛ به گونه‌ای که تمامی اعمال و رفتار آنان از رنگ و بوی انتظار برخوردار باشد و رفتار ورعانه و متخلّقانه او با رویکردی منتظرانه باشد. این گونه است که می‌توان از هم‌اکنون در جرگه اصحاب و یاران درآمد و زمینه ساز گردید؛ چنان‌که فرموده‌اند: «أَعِيْثُوْنَا بِالْوَرَعِ؛ ما را [در تحقق اهداف] با ورع، یاری نمایید.» (کلینی، ۱۳۶۵: ج ۲، ۷۸، باب الورع، ح ۱۲) همچنین در همین راستاست که ارکان نصرت و یاری حجت خدا و تحقق اهدافش را در شکل‌گیری خصلت و صفات اخلاقی ورع، اجتهاد، عفت و سداد به نمایش گذارده‌اند: «أَعِيْثُوْنِيْ يَّوْرَعٍ وَ اجْتِهَادٍ وَ عَقَّةٍ وَ سَدَادٍ». (شریف رضی، ۱۴۱۴ق: ج ۳، ۷۰، نامه ۴۵)

در این نوشتار در دو محور به دیدگاه استاد صفایی حائری درباره اخلاق زمینه ساز پرداخته شده است:

۱. خصلت‌های ورع، اجتهاد، عفت و سداد چگونه دست‌یافتنی است و در چه

* استادیار و عضو هیئت علمی مؤسسه آینده روشن (پژوهشکده مهدویت) قم.

زمینه‌ای می‌رویند؟

۲. نصرت و یاری حجت الهی از طریق خصلت‌های چهارگانه چه صورت‌ها و جلوه‌هایی دارد؟

واژگان کلیدی

اخلاق، زمینه‌سازی، ورع، اجتهاد، عفت، سداد، آلوده‌سازی، پاک‌سازی، حبس نفس، احیای امر.

مقدمه

تحقق آرمان بشری - یعنی ظهور منجی - نیازمند زمینه‌هایی است که اخلاق زمینه‌سازی یا خود مؤمنان آن را فراهم می‌سازند، یا ظلم مملو آن را به دنبال می‌آورد. اگر مؤمنان به وظایف خویش عمل کنند و با فراهم ساختن کادر، نیرو، جاسازی و جایگزینی آن‌ها زمینه‌ها را آماده سازند، زمینه‌سازی برای ظهور شکل می‌گیرد. اما اگر به هر دلیل به وظایف خود در زمینه‌سازی عمل نکنند، سنت الهی معطل نمی‌ماند و در بستر ظلم مملو، آن قدر تمحیص، تمییز و غربال تاریخی ادامه می‌یابد تا بشر به سطح و مرحله خواستن و اضطراب برسد و زمینه‌ها فراهم شود. از این رو مردم یا خود به مقام ادراک اضطراب به حجت می‌رسند، یا این که در بستر بلا خواهند رسید. در پرتو این تصفیه تاریخی است که تبیین صف و قتال تاریخی برای دو جبهه حق و باطل شکل می‌گیرد. یکی از مسائل بسیار کارآمد و اثربخش درباره زمینه‌سازی ظهور، موضوع اخلاق زمینه‌ساز است. از این رو برآنیم تا به اخلاق زمینه‌ساز از منظر استاد صفایی پرداخته و مروری در فراخور فهم خویش داشته باشیم. علم اخلاق همان دانشی است که از ارزش صفات و رفتارهای اختیاری انسان و لازم بودن آن‌ها برای انسان سخن می‌گوید (مصباح، ۱۳۸۲).

یک منتظر باید در سایه اخلاق منتظرانه بتواند از مجموعه محاسن و زیبایی‌های اخلاقی با رویکرد انتظار برخوردار شود تا بتواند در زمره زمینه‌سازان حضرت قرار گیرد؛ زیرا تنها در گرو زیبایی‌ها و محاسن اخلاق است که آدمی از خصلت‌ها و صفات ارزشمند برخوردار می‌شود و بر اساس آن می‌تواند به یک منتظر، نیرویی آماده و یابری کارآمد و اثربخش برای حضرت حجت عجل‌الله تعالی فرجه‌ش تبدیل شود.

السلام عليك يا عين الحياة؛ سلام بر چشمه زلال زندگی! زندگی آرمانی شیعه از چشمه زلال زندگی مهدوی سیراب می‌شود و سبک زندگی خویش را بر همان افق و مقیاس رقم می‌زند. در همین راستا همه پایه‌های فکری و رفتاری خویش را در تمامی عرصه‌ها تثبیت و تحکیم

می سازد و در مسیر همین افق و مقیاس است که با تربیت آرمانی خویش قله ها را درمی نوردد و جامعه اسلامی را فراسوی آن رهنمون می گرداند؛ الشَّيْعَةُ تُرَبِّي بِالْأَمَانِي (کلینی، ۱۳۶۵: ج ۱: ۳۶۹، باب التمحیص و الامتحان، ح ۶).

این قله های بلند بدون اخلاق و سبک زندگی هم تراز و متناسب آن دست یافتنی نیست. از همین روست که امام صادق علیه السلام می فرماید:

مَنْ سُرَّ أَنْ يَكُونَ مِنْ أَصْحَابِ الْقَائِمِ فَلْيَنْتَظِرْ وَلْيَعْمَلْ بِالْوَرَعِ وَ مُحَاسِنِ الْأَخْلَاقِ وَ هُوَ مُنْتَظَرٌ؛ (نعمانی، ۱۳۹۷: ۲۰۰، ب ۱۱، ح ۱۶)

هر کس مشتاق است که در زمره یاران قائم ما قرار گیرد، باید منتظر ظهور او باشد و پرهیزکاری پیشه سازد و دارای اخلاق نیکو باشد و بدین گونه انتظار آن روز را کشد.

آنان که می خواهند از هم اکنون در جرگه اصحاب و یاران آن حضرت درآیند، پیوسته باید از آن چشمه زلال زندگی و سبک زندگی بیاشامند و در سایه انتظار، به حیاتی مهدوی دست یابند. این گونه است که به رفتاری ورعانه و متخلّقانه همراه با رویکرد منتظرانه رو می آورند؛ چون یاری و نصرت او با توجه به اهداف آن حضرت و شرایط حاکم در دوران غیبت، اقتضائاتی ویژه را به دنبال می آورد و بدون این زمینه ها و آمادگی ها و رویکرد انتظار و بدون ورع و اخلاق منتظرانه، کار سامان نمی یابد.

آن چه آدمی را جزء اصحاب و یاران حضرت قرار می دهد، فرهنگ انتظار و آمادگی است؛ انتظاری که باید تمامیت رفتار او را پوشش دهد و به رفتار اخلاقی تمام عیاری برساند. در این صورت می توان گفت فرهنگ انتظار به چنین رفتاری می انجامد؛ به گونه ای که حتی رفتار اخلاقی منتظرانه می آفریند و آن را به ارمغان می آورد.

در این حدیث، رفتار ورعانه و متخلّقانه آمده است. اگر سؤال شود با آن که موضوع ورع از مباحث اخلاقی است، چرا رفتار ورعانه و متخلّقانه را جداگانه فرموده است، خواهیم گفت شاید از آن رو باشد که رفتار ورعانه سرآغاز و سرآمد تمامی محاسن و آوردگاه آن است و به سبب اهمیتش بر آن تأکید شده و بدون رفتار ورعانه، محاسن اخلاقی شکل نمی گیرد؛ همچنان که امام رضا علیه السلام فرمود:

لَا دِينَ لِمَنْ لَا وَرَعَ لَهُ؛ (صدوق، ۱۳۸۲: ج ۲، ۶۰ - ۶۱، ب ۳۵، ح ۵)

کسی که ورع نداشته باشد دین ندارد.

بنابراین بین انتظار و محاسن اخلاقی پیوندی وثیق نهفته است. فرهنگ انتظار باید به

اخلاق و سبک زندگی نیکو و زیبا بینجامد و برای چنین اخلاق زیبا، چاره‌ای جز رفتار ورعانه نخواهد بود. در این حدیث، بر قید «وَهُوَ مُنْتَظَرٌ» تأکید می‌شود که مقصود، تنها با رویکرد انتظار حاصل شدنی است؛ یعنی تنها با رفتار ورعانه، منتظرانه و اخلاق منتظرانه است که می‌توانیم در شمار اصحاب او قرار گیریم.

با این بیان، از افق و مقیاس اخلاق منتظرانه سخن به میان می‌آید؛ یعنی تنها این سطح از محاسن اخلاق می‌تواند افراد را در زمره اصحاب حضرت قرار دهد؛ زیرا با توجه به اهداف بلندمدت و جهانی حضرت و با توجه به شرایط بسیار سخت عصر غیبت، بدون این تراز از محاسن اخلاقی نمی‌توان به آن افق بلند دست یافت و از زمینه‌سازان قرار گرفت. بنابراین، از اصحاب شدن و یاری حضرت با انتظار و رفتار اخلاقی پیوند می‌خورد؛ آن هم اخلاق منتظرانه. هر کس می‌خواهد از اصحاب حضرت باشد، باید منتظر باشد و صاحب رفتار اخلاق منتظرانه شود.

با توجه به قدر و استمرار و ارتباط‌های پیچیده و گسترده انسان، اضطراب او به حجت در هدایت، بینات، فرقان، میزان، کتاب و فریضه‌ها شکل می‌گیرد و به حجت امین و کریم روی می‌آورد تا حیاتی جدید در احساس، وهم و خیال، فکر، عقل و قلبش سر بردارد و با تلاوت آیه‌ها و آموزش کتاب، حکمت، آزادی از بت‌ها و زنجیرها و سنگینی‌ها، او را به رشد و بلوغ و جهت عالی ترساند.

اضطراب به حجت در این زمینه، انتظار ما از او را مشخص می‌کند که همان جهت دادن به نیروهای عظیم انسان است. انتظار ما از ولی هر اندازه سنگین‌تر، بیشتر و بنیادی‌تر باشد، به همان اندازه انتظار برای ولی و آماده‌باش برای او بنیادی و عمیق می‌شود.

به اندازه انتظاری که از ولی داریم، باید برای او آماده شویم و زمینه‌سازی کنیم. اگر ضرورت ولایت را احساس کرده‌ایم و حجت را برای تمامی زمین و تمام آدم‌ها و نسل‌ها می‌خواهیم، باید این ضرورت را به همه این‌ها منتقل کنیم، همگان را به مقام درک اضطراب به حجت برسانیم و برای این رهبری بزرگ، مهره‌هایی کارآمد بسازیم.

کسانی که از حجت تا این حد انتظار دارند، باید در تمامی ابعاد آماده شوند. باید از ابتدا حساب را روشن کنیم که برای چه کسانی و تا چه مرحله‌ای برنامه داریم تا آن که مسئولیت‌ها و زمینه‌سازی‌های مناسب و مشخص داشته باشیم. نگاهی که برای همه نسل‌ها تا سرحد عزت، خواهان فراغت و کوثر است، با نگاهی که تنها برای عده‌ای محدود تا سرحد قدرت، خواستار

رفاه و نعمت است، متفاوت خواهد بود. بنابراین وقتی از حجت، انتظاری این گونه و در این حد داریم، باید به همین اندازه، انتظار برای ولی داشته باشیم و با ورع، اجتهاد، عفت و سداد یاورش باشیم، برای او آماده شویم و زمینه سازی کنیم.

بایسته های انتظار و زمینه سازی

با نگاهی دوباره به ارکان مفهومی انتظار و زمینه سازی در پرتو کلام پاکان هستی، به ویژه بیان بلند امام رضا (ع) می نگریم و به اندیشه می نشینیم. سپس با توجه به آن وسعت و ارکان مفهومی، به دنبال شکل عمل خواهیم بود. آن گاه به تبیین و تحلیل شکل و روش نصرت و یاری ولی خدا و زمینه سازی برای او خواهیم پرداخت (نک: صفایی حائری، ۱۳۸۶).
عبدالحمید واسطی از امام باقر (ع) چنین نقل می کند:

قُلْتُ لَهُ: أَصْلَحَكَ اللَّهُ! لَقَدْ تَرَكْنَا اسْوَاقَنَا انْتِظَارًا لِهَذَا الْأَمْرِ. فَقَالَ (ع): يَا عَبْدَ الْحَمِيدِ! أَتَرَى مَنْ حَبَسَ نَفْسَهُ عَلَى اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ لَا يَجْعَلُ اللَّهُ لَهُ مَخْرَجًا؟ بَلَى وَاللَّهِ لَيَجْعَلَنَّ اللَّهُ لَهُ مَخْرَجًا رَحِمَ اللَّهُ عَبْدًا حَبَسَ نَفْسَهُ عَلَيْنَا رَحِمَ اللَّهُ عَبْدًا أَخِيَا أَمَرْنَا؛ (صدوق، ۱۳۸۲: ج ۲، ۵۴۶، ۵۵، ح ۲)

به حضرت عرض کردم: اصلحک الله! ما بازارهای خود را به خاطر انتظار این امرها ساختیم. حضرت فرمود: ای عبدالحمید، آیا کسی را دیده ای که خودش را به خاطر خدای متعال حبس کند و خداوند برای او گشایش قرار ندهد؟ آری، به خدا سوگند خداوند برای او گشایش قرار می دهد. خدا رحمت کند کسی را که خود را وقف ما سازد، خدا رحمت کند کسی را که امر ما را احیا کند.

از این حدیث، نکات درخور توجهی به دست می آوریم:

۱. ادبیات انتظار در فرهنگ اصحاب ائمه (ع) به معنای تلاش برای تحقق امر و حکومت معصوم بوده است: «ترکنا اسواقنا انتظار لهذا الامر».

۲. انتظار و آماده سازی زمینه های حکومت معصوم از جایگاهی بلند برخوردار بوده و آثار و برکات خاص خود را دارد که گشایش از مشکلات را به دنبال خواهد داشت.

۳. وسعت قلمرو مفهومی انتظار به گونه ای است که موارد ذیل را دربر می گیرد:

الف) حبس نفس و وقف نفس در راه خدا؛ یک منتظر خودش را در راه خدا وقف می کند و از غیر او می گسلد. این چنین تمام همت او تحقق حاکمیت خدا و حکومت معصوم می شود.
ب) احیای امر حجت خدا.

در واقع انتظار از دو رکن مفهومی حبس نفس و احیای امر تشکیل می‌شود که رکن مفهومی حبس نفس ناظر بر مبانی آن، و رکن مفهومی احیای امر ناظر بر هدف آن است (نک: صفایی حائری، ۱۳۸۶).

حبس نفس نظر به مبانی دارد؛ زیرا پس از معرفت خالق هستی و حبس و وقف تمامی موجودیت خود در راه او و گسستن از غیر او، رکن مبانی شکل می‌گیرد.

احیای امر نیز نظر به هدف دارد؛ زیرا پس از شناخت خالق هستی، او و حاکمیت او را می‌خواهد و همه سرمایه‌های خویش را در همین راستا هزینه می‌کند. تنها راه حاکمیت الهی، تحقق حکومت معصوم و احیای امر معصوم است. با توجه به این مبانی و اهداف است که در هر شرایط و در هر زمینه به شکل و روش کار خویش دست می‌یابیم. با این مبانی نمی‌توان به جای معرفت، ایمان، سنت و تقوا به غرور ملی و امثال آن تکیه زد و در اهداف، به قدرت، رفاه، آزادی و امثال آن چشم دوخت که در غیر این صورت حیات و ممات محمدی را در نظر نگرفته‌ایم؛ یعنی بدون توجه به این مبانی و اهداف، نمی‌توانیم خود را منتظر حجت خدا بدانیم و دست از بازار کشیدن را به رخ ولی خدا بکشانیم. دیگر آن که با مبانی و اهداف محمدی و علوی نمی‌توان چشم امید به فتوحات داشته باشیم؛ زیرا هر جریانی تنها با ریشه‌های خود می‌روید و بر پایه‌های خود می‌ایستد (نک: همو).

انتظار و شکل عمل

در فرهنگ انتظار دو رکن مفهومی حبس نفس و احیای امر مورد توجه بود که این دو، مبانی و اهداف یک منتظر را به نمایش می‌گذاشت. حال برآنیم بدانیم آن کس که دغدغه و دل‌مشغولی انتظار را دارد، چگونه و با چه شکلی باید به میدان عمل وارد شود؟ شکل عمل او چگونه است؟ و به چه شکل می‌تواند برای ولی خدا زمینه‌ساز باشد و او را نصرت و یاری نماید؟ با اندکی تأمل و درنگ به خطاب امیرالمؤمنین علیه السلام به عثمان بن حنیف - فرماندار بصره - شکل عمل و شیوه زمینه‌سازی برای حجت خدا روشن می‌شود و به رویکردی کارآمد و اثربخش درباره اخلاق زمینه‌ساز دست خواهیم یافت.

أَلَا وَإِنَّ لِكُلِّ مَأْمُومٍ إِمَامًا يَقْتَدِي بِهِ وَيَسْتَضِيءُ بِنُورِ عِلْمِهِ. أَلَا وَإِنَّ إِمَامَكُمْ قَدْ اكْتَفَى مِنْ دُنْيَاهُ بِطَمَرْنِيهِ وَمِنْ طُعْمِهِ بِقُرْصِيهِ. أَلَا وَإِنَّكُمْ لَا تَقْدِرُونَ عَلَى ذَلِكَ وَلَكِنْ أَعْيُنُونِي يَوْجَ وَاجْتِهَادٍ وَ عَفَقَةٍ وَ سَدَادٍ؛ (شریف رضی، ۱۴۱۴: نامه ۴۵)

آگاه باش هر مأمومی امام و پیشوایی دارد که باید به او اقتدا کند و از نور دانش او بهره

گیرد [و تو باید به امام و پیشوای خود نگاه کنی]. بدان امام شما از دنیایش به دو جامه کهنه و از غذاهایش به دو قرص نان قناعت کرده است. آگاه باش که شما نمی توانید این چنین باشید و این زندگی را تحمل کنید، ولی مرا با ورع، و اجتهاد و عفت و سداد یاری کنید.

حضرت به ارکان چهارگانه خصلت های اخلاقی - که می تواند نصرت و یاری او را فراهم سازد و زمینه ساز برای حجت خدا شود - به خوبی اشاره فرموده و شکل زمینه سازی برای ولی خدا را تبیین کرده است.

امیرالمؤمنین (علیه السلام) درباره حکم و حکومت معصوم می فرماید:

إِنَّ أَمْرَنَا صَعْبٌ مُسْتَضْعَبٌ لَا يَحْمِلُهُ إِلَّا عَبْدٌ مُؤْمِنٌ اٰمَنَحَنَ اللّٰهُ قَلْبَهُ لِاِيْمَانٍ وَلَا يَعْـِي حَدِيثُنَا إِلَّا صُدُورٌ اَمِيْنَةٌ وَاَخْلَامٌ رَزِيْنَةٌ؛ (همو: ج ۱۸۹)

همانا حکم و حکومت ما سخت و سختی آفرین است و کسی قدرت تحمل آن را ندارد، مگر آن که در سایه عبودیت و ایمان قرار گرفته باشد و قلبش از عشق ممتحن سرشار شده و از آزمون، سربلند بیرون آمده باشد و همچنان سخن و حدیث ما را جز سینه های امانت پذیر و عقل های بردبار فرا نگیرد.

تحقق چنین سقف بلند علوی و مهدوی بدون توجه به آن مبانی و اهداف یادشده و تولید اعوان و انصاری متناسب با آن، ممکن نخواهد شد و تنها با تربیت افرادی میسر می شود که نفس خود را برای ولی خدا حبس کرده و وقف او شده اند و کار و هدفی جز احیای امر ندارند. آنان می توانند ادعای منتظر بودن را داشته باشند و برای این که به این مقام دست یابند، باید از اخلاق و سبک زندگی دیگری برخوردار شوند؛ اخلاق و سبک زندگی در مقیاس و افق منتظرانه که این مهم سرآغازی به نام ورع دارد. ورع همان آوردگاه و آستانه ورودی اخلاق نیکو و زیباست.

امام باقر (علیه السلام) فرمود:

أَعِيْثُوْنَا بِالْوَرَعِ؛ (کلینی، ۱۳۶۵: ج ۲، ۷۸، باب الورع، ح ۱۲)

ما را با ورع یاری کنید.

این دعوت تمامی پاکان هستی و از جمله دعوت امام زمان (علیه السلام) است. از این رو کسانی که بخواهند از اصحاب و یاران حضرت و زمینه ساز ظهور او شوند باید با رفتار ورعانه و محاسن اخلاق از هم اکنون نصرت و یاری را آغاز کنند و پس از ظهور نیز در کنار حضرتش باشند.

قلب مؤمن اگر از مجموعه آلاینده‌ها برحذر باشد و راه را بر آنان ببندد، از غیر گسسته و به دلدار پیوسته است و تنها این قلب عاشق ممتحن است که می‌تواند وقف او شود و تنها احیای امر او و حاکمیت او را در سر داشته باشد. این خصلت اخلاقی و سبک زندگی می‌تواند زمینه‌ساز شود.

عمل و رفتار ورعانه، آدمی را به اخلاق نیکو و زیبا رهنمون می‌سازد: «وَلْيَعْمَلْ بِالْوَرَعِ وَ مَحَاسِنِ الْأَخْلَاقِ». در این بیان، محاسن اخلاق منتظرانه به خوبی آشکار است؛ یعنی در آغاز باید از رفتار ورعانه‌ای در مقیاس و افق منتظرانه برخوردار شد - که دارای دو رکن حبس نفس و احیای امر است - سپس به محاسن اخلاقی منتظرانه دست یافت. بلندای محاسن اخلاق منتظرانه به گونه‌ای است که از شاخص‌های چهارگانه ورع، اجتهاد، عفت و سداد برخوردار است. این گونه است که می‌توان به نصرت و یاری امام زمان علیه السلام شتافت و زمینه‌هایی برای حجت خدا فراهم کرد؛ آن هم در شرایط بسیار سخت عصر غیبت که شیطان، نفس، حرف‌های مردم و جلوه‌های دنیا پیوسته دعوت‌های پیدا و پنهان و بسیار فریبا دارند و هرچه به زمان ظهور نزدیک می‌شویم، تهاجم دشمنان چهارگانه آدمی اشتداد می‌یابد که با نگاهی گذرا به مجموعه روایات ناظر بر ملاحم الفتن، فضای روشن و آشکاری به دست خواهد آمد. بنابراین بدون واکسینه‌سازی با ارکان چهارگانه خصلت‌های اخلاقی، سخن از زمینه‌سازی و زمینه‌سازان ولی خدا، راه به جایی نخواهیم برد.

ورع و اجتهاد

ورع حالت و خصلتی است که حاجز و مانع از انجام معصیت و گناه می‌شود؛ همچنان که در دعای ابوحمزه ثمالی آمده است:

اللَّهُمَّ اَعْظِنِي ... وَرَعًا يَحْجُزُنِي عَنْ مَعَاصِيكَ؛ (قمی، ۱۳۸۹: دعای ابوحمزه ثمالی)
خدایا، به من ورعی عطا کن که از گناهت باز دارد.

با خصلت ورع، اجتناب و کناره‌گیری از معاصی و محرّمات و شبهات میسر می‌شود. درباره ورع روایاتی فراوان آمده که به چند مورد از آن‌ها اشاره می‌کنیم (نک: محمدی ری شهری، ۱۴۱۶: ج ۴، ۳۵۰۸ - ۳۵۱۲):

- الْوَرَعُ يَحْجُزُ عَنِ الزَّكَاةِ الْمَحَارِمِ؛
- الْوَرَعُ اجْتِنَابٌ؛

- أَصْلُ الْوَرَعِ تَجَنُّبُ الْأَقَامِ وَ التَّنْزُّهُ عَنِ الْحَرَامِ؛

- لَا وَرَعَ كَالْكَفِّ؛

- عَلَيْكَ بِالْوَرَعِ فَإِنَّهُ خَيْرُ صِيَانَةٍ؛

- لَا مَعْقِلَ أَخْزُ مِنْ الْوَرَعِ؛

- الْوَرَعُ جُنَّةٌ؛

- لَا مَعْقِلَ أَحْسَنُ مِنَ الْوَرَعِ؛

- أَفْضَلُ دِينِكُمُ الْوَرَعُ؛

- رَأْسُ الدِّينِ الْوَرَعُ؛

- عَلَيْكُمْ بِالْوَرَعِ فَإِنَّهُ الدِّينُ الَّذِي نُلَازِمُهُ وَ نَدِينُ اللَّهَ بِهِ وَ نُرِيدُهُ مِمَّنْ يُؤَالِينَا؛

- عَلَيْكُمْ بِالْوَرَعِ فَإِنَّهُ لَا يُتَأَلَّ مَا عِنْدَ اللَّهِ إِلَّا بِالْوَرَعِ؛

- الْوَرَعُ أَساسُ التَّقْوَى.

انسان ها وقتی به چیزی عشق می ورزند، به همان اندازه خوف و هراس از دست دادنش را دارند. از این رو این عشق و ترس، حالت و خصلت ورع و اجتهاد را در وجود آدمی شکل می دهد و این دو حالت یکدیگر را متعادل می سازند. یک عاشق اگر فارغ از حالت ورع باشد، بی مهابا دست به جهاد و کوشش زده و به هر راهی روانه می شود و در هر مسیری گام می زند. اما با داشتن خصلت و حالت ورع و ترس از دست دادن مطلوب و معشوق خویش در او حالت حذر شکل می گیرد و دیگر نمی تواند بی مهابا و سر به هوا گام بردارد و در هر مسیری گام زند؛ همچنان که در گل و لای، حساب شده راه می رود و در میدان مین و برخورد با سیم برق با حذر برخورد می کند (نک: صفایی حائری، ۱۳۸۶).

در روایات فراوانی از ما ورع و اجتهاد را خواسته اند؛ همانند روایت امام صادق علیه السلام که فرمود:

كُونُوا دُعَاةَ لِلنَّاسِ بِغَيْرِ أَلْسِنَتِكُمْ لِيرَوْا مِنْكُمْ الْوَرَعَ وَالْإِجْتِهَادَ وَالصَّلَاةَ وَالْحَيْرَ فَإِنَّ ذَلِكَ

دَاعِيَةٌ؛ (حرعاملی، ۱۴۱۴: ج ۱۵، ۲۴۶، کتاب جهاد با نفس، ب ۲۱، ح ۱۳)

مردم را با غیر زبانتان (با کردارتان) بخوانید تا از شما پارسایی و کوشش و نماز و خوبی را ببینند؛ زیرا این امور آنان را به سوی حق فرا می خواند.

آن حضرت در روایتی دیگر می فرماید:

لَا يَنْفَعُ اجْتِهَادٌ لَا وَرَعَ فِيهِ؛ (محمدی ری شهری، ۱۴۱۶: ج ۱، ۴۵۹)

هر کوششی که بدون ورع باشد سودبخش نخواهد بود.

بنابراین، این دو حالت یکدیگر را به تعادل می‌رسانند و کسی که می‌خواهد ولیّ خدا را یاری کند، تمامی گام‌هایش حساب شده برداشته می‌شود و همراه با ترس و حذر است و او در هر عمل و تلاش خود حساب نیت، سنت و اهمیت را خواهد داشت.

عَفَّت

انسان در مناسبات مختلف زندگی خود پیوسته با رفتار و اعمالی سرو کار دارد که مورد تهاجم آسیب‌ها و آفت‌های گوناگون واقع می‌شود. آفت‌ها و آلودگی‌ها نیز گاهی از شبهات است و گاهی از شهوات.

آفت‌های گوناگون شهوات - که از پشتوانه غضب آدمی برخوردارند - پیوسته در کمین انسان‌ها هستند؛ به‌ویژه آن‌جا که شهوات، محبوب هم شده باشند و توجیه و تزئین را با خود به همراه داشته باشند: «زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ» (آل عمران: ۱۴). رفتار و اقدام انسان گاهی براساس نیازش شکل می‌گیرد؛ در این صورت با اندک امکانی تأمین شدنی است. در مرحله دیگر، رفتار آدمی به سبب رفع نیازش نیست، بلکه به دنبال هوس است و نیاز جای خود را با شهوت و خواهش عوض می‌کند. این مرحله نیز دو حالت دارد:

۱. اگرچه انسان به خواهش تن داده است، ولی به خود حق نمی‌دهد؛

۲. انسان به شهوات و خواهش تن داده است و به خودش حق می‌دهد.

این شهوات محبوب برای او توجیه و زینت داده می‌شود و با این توجیه و زینت منافع خود است که حتی به آدم‌کشی دست می‌آلاید.

حالت و خصلت اخلاقی عَفَّت، همان پاکی و مصونیت بخش از این آسیب‌ها و آفت‌های شهوات غضب‌آلوده و شبهات است و بدون این حالت عَفَّت و پاکی نمی‌توان پا به عرصه عمل گذارد.

سَدَاد

خصلت و حالت سَدَاد همان ویژگی‌ای است که تمامی شکاف‌ها و خلأها را می‌پوشاند و کاستی‌ها و بایسته‌ها را در نظر می‌گیرد. با وجود سَدَاد منتظران سعی و تلاش خود را برای تسدید شکاف به کار می‌گیرند و کسری‌ها را پر می‌کنند و با توجه به اهمیت‌ها و الویت‌ها دست به کار می‌شوند.

سخن در این است که این خصلت‌های ورع، اجتهاد، عَفَّت و سَدَاد برای کسانی که

می خواهند به نصرت و یاری ولیّ خدا بشتابند، چگونه دست یافتنی است و در چه زمینه ای می رویند؟ سخن دیگر آن است که کمک و نصرت حجت خدا چه صورت ها و جلوه هایی دارد؟ بنابراین باید به دو نکته بپردازیم:

۱. این ورع، اجتهاد، عفت و سداد چگونه دست یافتنی است؟
۲. «اعینونی» - که حضرت فرمودند - و کمک به ولیّ، چه صورت ها و جلوه هایی دارد؟

چگونگی دست یابی به خصلت های چهارگانه

تبیین و تحلیل زمینه های رویش خصلت ورع

ورع چگونه دست یافتنی می شود و در چه زمینه ای می روید؟
 خصلت ورع با توجه به سه موضوع شکل می گیرد:
 ۱. ورع با توجه به حرمت و حضور حق شکل می گیرد.
 وقتی انسان بداند با هر رفتار و حرکتش بهشت و جهنمی فراهم می شود، همه رفتارش حساب شده خواهد شد؛ چون آموخته است:

شُعِلَ مِنَ الْجَنَّةِ وَالنَّارِ أَمَامَهُ؛ (شریف رضی، ۱۴۱۴: ج ۱، ۴۹، خطبه ۱۶)
 آن کس که بهشت و دوزخ را پیش روی خود دارد، در تلاش است.

کسی که فراسویش بهشت و جهنم است نمی تواند بی کار باشد یا دست به هر کاری بزند. او پیوسته متناسب با بهشت و جهنم، و همراه با ورع و حذر در حال اجتهاد و تلاش است و می داند هر تلاش او آفریدگار بهشت یا جهنم خواهد بود.
 ۲. این خصلت با توجه به ایمان و محبت خداوند پدید می آید.

ایمان و عشق به خدا می تواند خصلت ورع و حذر و دقت در تمامی کارها را به همراه آورد:

«الَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ»؛ (بقره: ۱۶۵)

آن ها که ایمان دارند، عشقشان به خدا [از مشرکان نسبت به معبودهاشان] شدیدتر است.

کسانی که ایمان آورده اند از اوج علاقه و شدت محبت به خداوند برخوردارند و همین عشق و محبت، همواره آنان را دلواپس و مضطرب نگاه می دارد که آیا رفتار و حرکاتشان مورد پسند محبوب بوده است یا نه؟! از این رو حالت ورع در آنان شکل می گیرد و با دقت و حذر حرکت می کنند.

۳. حالت ورع با توجه به نظام‌ها و سنت‌هایی که پرنده‌ها را به ما بازمی‌گردانند شکل می‌گیرد:

﴿وَكُلِّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنْشُورًا﴾ (اسراء: ۱۳)
و کارنامه هر انسانی را به گردنش آویخته‌ایم و روز قیامت برای او نامه‌ای - که آن را گشوده می‌بیند - بیرون می‌آوریم.

انسان باید بداند که در هستی قانون‌مندی‌ها و نظام‌هایی وجود دارد که نمی‌شود به آن‌ها بی‌توجه بود و طبق دلخواه و هوس خود رفتار کرد. در این هستی، گذشته، حال و آینده در یک جریان مرتبط تأثیر و تأثرند. انسان می‌بیند که پرنده‌ها و کارهای گذشته‌اش گردن‌گیر او شده‌اند: ﴿الْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ﴾ و در مجموعه‌ای منسجم چون کتابی بر او عرضه شده‌اند که در این مجموعه، آثار و نتایج رفتار و شعاع کردارش گسترده شده و به دیدار آن روی آورده است؛ ﴿كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنْشُورًا﴾. از این روست که انسان به خوبی می‌یابد به هر جا نمی‌تواند قدم بگذارد و هر رفتار و گفتاری را بی‌حساب انجام دهد و پیوسته با ورع و ترس و حذر مناسبات زندگی و سبک زندگی خویش را سامان می‌دهد.

امام صادق علیه السلام درباره ورع می‌فرماید:

إِنَّا لَا نَعُدُّ الرَّجُلَ مُؤْمِنًا حَتَّى يَكُونَ لِحَمِيعِ أَمْرِنَا مُتَّبِعًا مُرِيدًا أَلَا وَإِنَّ مِنْ اتِّبَاعِ أَمْرِنَا وَإِرَادَتِهِ الْوَرَعَ فَتَزَيَّنُوا بِهِ يَرْحَمَكُمُ اللَّهُ وَكِيدُوا أَعْدَاءَنَا بِهِ يَنَعَشَكُمُ اللَّهُ؛ (حرعاملی، ۱۴۱۴: ج ۱۵، ۲۴۳، کتاب جهاد با نفس، باب ۲۱، ح ۱)

ما مردی را مؤمن نمی‌شماریم مگر این که تمامی امر ما را پیروی کند و بخواهد. آگاه باشید که از جمله پیروی امر ما و خواستن امر ما ورع و پارسایی است؛ پس خود را با پارسایی زینت دهید تا خداوند رحمتش را شامل حالتان کند و دشمنان ما را به وسیله پارسایی فریب دهید تا خداوند شما را بلندمرتبه گرداند.

امام هادی علیه السلام در ادامه حدیثی فرموده است:

... وَأَكْمِدُوا عَدُوَّكُمْ بِالْوَرَعِ؛ (همو)

... و دشمنانتان را با ورع و پارسایی افسرده‌خاطر سازید.

از این دو حدیث درمی‌یابیم که دشمنان انسی و جنی شیعه همواره به دنبال آلوده‌سازی ایشان بوده‌اند تا از این راه بتوانند به اهداف شوم خود دست یابند. هدف دشمن کنار گذاشتن پاکان هستی و محروم ساختن مردم از حاکمیت الهی از طریق ایشان است تا این که مردم را از

عبودیت الهی منصرف ساخته و عبودیت خود را جایگزین کند.^۱

داستان تاریخ بشر همان داستان تاریخی عبودیت جبهه رحمان و جبهه شیطان است که هر یک دعوتگر به سوی عبودیت خویش اند و هر یک برای دعوت خود راهبردی ویژه دارند. راهبرد جبهه رحمانی، «سالم سازی قلوب» انسان هاست که اگر انسان از قلب سالم برخوردار باشد متناسب با بافت و ساخت وجودی اش به دنبال حاکمیت توحید و ولایت خواهد بود و آن را می خواهد، نه این که تنها بشناسد.

راهبرد جبهه شیطانی، «ناسالم سازی» است و با توسعه و تعمیق امراض در قلوب بشری، مسیر ایشان را از عبودیت حق منحرف ساخته و جاده عبودیت خویش را هموار می سازد.

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ... فَتَرَى الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ يُسَارِعُونَ فِيهِمْ﴾. (مائده: ۵۰ - ۵۱)

ایمان آوردگان، زمانی ولایت یهود و نصارا را می پذیرند که در قلوبشان مرض شکل گرفته باشد و این امراض قلبی به گونه ای کارآمد و اثربخش است که آنان را با سرعت به سوی باطل می کشاند و در میانشان مستقر می سازد و از آنان و از خودشان می گرداند. از این رو راهبرد پاک سازی رحمانی و راهبرد آلوده سازی شیطانی در مصاف هم بوده و هست، تا آن جا که مقالات و سفارش های بسیاری توسط استراتژیست های استکباری درباره راهبرد آلوده سازی برای زمین گیر کردن و فروپاشی نظام جمهوری اسلامی به چشم می خورد. بنابراین بی جهت نیست که به ورع، پاک سازی و سالم سازی، این همه اصرار شده و بر آن پافشاری می گردد.

در روایت امام صادق علیه السلام سخن از شاخص ایمان و مرد مؤمن به میان آمده است. در این بیان، مرد مؤمن آن است که جمیع حکم و حکومت معصوم را تبعیت کند و از روی انتخاب و اراده و میل نیز خواستار آن باشد. بر این اساس مؤمن آن است که بر تمام مبانی و اهداف معصوم نگاهی جامع دارد و تابع و مرید آن طرح جامع معصوم باشد. مؤمن کسی است که جمیع امر معصوم را پیروی می کند و آن را اراده کرده و می خواهد. او در حوزه تبعیت و پیروی و همچنان در حوزه اراده و خواستن در هیچ یک، از جمیع امر معصوم کوتاه نمی آید و دچار تبعض در تبعیت و تبعیض در اراده و خواستن نمی شود.

۱. «أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ * وَأَنْ اعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ». (یس: ۶۰ - ۶۱)

با این نگاه، حضرت به یک مورد از جمیع امر معصوم - که ورع باشد - اشاره می‌فرماید و در توضیح آثار ورع فرموده است که خود را به ورع زینت بخشید تا مشمول رحمت خداوند متعال گردید و دشمنان ما را به وسیله ورع کید کنید تا خداوند شما را بلندمرتبه گرداند. از این جا معلوم می‌شود که چگونه ورع و پاک‌سازی اسباب جلب رحمت الهی را به دنبال می‌آورد و از طرف دیگر، چگونه بینی دشمن را خاک مال می‌سازد؛ دشمنی که می‌خواهد از راهبرد آلوده‌سازی بهره گیرد و زمینه‌های عبودیت خود را جاده‌سازی کند.

اشاره امام صادق علیه السلام به ورع از میان موارد گوناگون جمیع امر معصوم، از جایگاه ویژه آن حکایت دارد که با توجه به ذکر دو اثر آن، این جایگاه ویژه به خوبی تبیین می‌شود.

تبیین و تحلیل زمینه‌های رویش خصلت اجتهاد

اجتهاد چگونه دست یافتنی می‌شود و در چه زمینه‌ای می‌روید؟

وقتی انسان فرصت محدود عمر خویش را با توان و بایسته‌هایی که در این مدت کوتاه باید انجام دهد محاسبه کند، از اهمال و تنبلی رها شده و به شکل دیگری از اجتهاد و تلاش روی خواهد آورد.

باید توجه داشت که فرصت کوتاه و محدود، جایگاه مناسب و نسبت توان و عمل زمینه‌های اجتهاد و تلاش را فراهم می‌سازد.

۱. نوع انسان‌ها وقتی در کارهایشان از فرصت محدود و مهلت‌های مشخص برخوردار باشند تلاش و کوشش بیشتری از خود به نمایش می‌گذارند. با این رویکرد است که انسان به تمرکز دست می‌یابد؛ چون می‌داند عمر به مثابه ابر بهاری به سرعت در گذر است و باید رویکرد «اغتنم الفرص» را جدی بگیرد و از تمامی فرصت‌ها کام ستاند.

۲. هر اجتهاد و تلاش، تاریخ و جغرافیای متناسب خود را برمی‌تابد و هر تلاشی در جایگاه مناسب زمانی و مکانی خود می‌تواند کارآمد و اثربخش باشد. در غیر این صورت تلاش، بی‌ثمر و بیهوده خواهد بود؛ همچنان که حرکت و قیام توأبین چون در زمان و مکان مناسب خود - که باید در روز عاشورا در نینوا رقم می‌خورد و به یاری «وتر مؤتور» و تنهای تنها گذارده شده می‌شتافتند - صورت نگرفت، حرکتی بی‌حاصل و بی‌ثمر بود. اگر گروه توأبین در نینوا و در رکاب حسین مظلوم علیه السلام به حرکت درمی‌آمد، تاریخ به گونه‌ای دیگر رقم می‌خورد.

۳. انسان در برابر تلاش‌های خود گرفتار آسیب توجه به حجم عمل خویش شده و در نتیجه

آفت های غرور، قناعت و احتکار در جهد و تلاش، او را تهدید می کند. در این صورت گرفتار استقلال شر و استکثار خیر خواهد شد. او بدی های خود را اندک و خوبی های خویش را فراوان می شمرد و این از آفت های بسیار بزرگ اخلاقی است که آدمی را به هبوط و سقوط می کشاند. اما هر عمل را: الف) با میزان توان خویش می سنجد که در این صورت داستان دیگری خواهد شد؛ زیرا «وَأَنَّ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى» (نجم: ۳۹). نسبت هر عمل را باید با میزان توان افراد و میزان سعی آنان سنجید. هر کس به میزان توانی که دارد باید تلاش کند. در این جا جای هیچ احتکاری نیست، وگرنه از او نمی خرد و نمی پذیرند؛ ب) هر عمل را باید با عاملان دیگر سنجید که دیگران برای دنیای هیچ و پوچ خود چگونه اجتهاد و کوشش دارند و برای باطل خود چگونه ایثار می کنند و ما برای حق چگونه اهمال و احتکار و سستی داریم؛ ج) اگر هر عمل و کوشش خود را با عمل های عاشقانه و مطلوب خود بسنجیم، وضعیت به گونه ای دیگر خواهد بود.

امام صادق علیه السلام در حدیثی بسیار دلنشین می فرماید:

فَإِنَّ الرَّجُلَ مِنْكُمْ يَطْلُبُ الْحَاجَةَ فَيَلْطِفُ فِيهَا حَتَّى تُقْضَى لَهُ، فَالْطُّفُوفُ فِي حَاجَتِي كَمَا تَلْطُفُونَ فِي حَوَائِجِكُمْ؛ (کلینی، ۱۳۶۵: کتاب الایمان و الکفر، باب الکنمان، ح ۵)

همانا هر کس از شما برای مطلوبی که دارد با لطافت و ظرافت به دنبال چاره جویی می شتابد تا حاجتش برآورده شود. پس نسبت به حاجت من هم با لطافت چاره جویی کنید، همچنان که نسبت به حوایج خود با لطافت و ظرافت چاره جویی می کنید [و به نتیجه هم می رسید].

اگر ما آن گونه که در حوایج خود کوشا هستیم به همان اندازه به تحقق اهداف امام زمان علیه السلام توجه داشته باشیم و تلاش کنیم، اوضاع به گونه ای دیگر می شود و چه بسا زمینه های آن ظهور موفور السرور زودتر فراهم گردد. با توجه به این نکات است که می توان اجتهاد و تلاش خویش را در مسیر زمینه سازی ظهور رهبری و مدیریت کنیم، این خصلت اخلاقی را در این راستا بارور سازیم و نظام نامه برون رفت از تنبلی فردی و اجتماعی را سامان دهیم.

تبیین و تحلیل زمینه های رویش خصلت عفت

عفت چگونه دست یافتنی است و در چه زمینه ای می روید؟
آلودگی هایی که به پاک سازی نیاز دارند دو گونه هستند:

يَتَعَرَّضُ لَنَا بِالشَّهَوَاتِ، وَ يَنْصِبُ لَنَا بِالشُّبُهَاتِ؛ (زین العابدین علیه السلام: ۱۴۱۸: دعای ۲۵)

[شیطان] همواره از طریق شهوات متعرض ما می گردد و پیوسته شبهات را نصب العین ما قرار می دهد.

۱. آلودگی هایی که از شبهات فراهم می شوند؛

۲. آلودگی هایی که از شهوات سر می کشند.

باید آلودگی های شبهات را با جریان معرفت بخش بیناتی که قدر، استمرار و ارتباط های گسترده انسان را به تفسیر می کشاند رصد کرد و کنترل نمود. به نظر می رسد بیشتر مواقع شیطان از طریق آلوده سازی در حوزه شهوات، زمینه های توسعه و تعمیق شبهات را فراهم می سازد. شاید از همین جهت باشد که حضرت ابتدا «يَتَعَرَّضُ لَنَا بِالشَّهَوَاتِ» و سپس «و يَنْصِبُ لَنَا بِالشُّبُهَاتِ» را فرموده است. شیطان با آلوده سازی از طریق شهوات تمامی ابزار ادراکات را از صحت عمل و ادراکات صحیح و سالم باز می دارد و انحراف در حوزه ادراکات و معارف را بستر سازی می کند و شبهات را مطرح و نهادینه سازی می نماید.

آلودگی شهوات را باید با موارد ذیل کنترل کرد:

۱. با عشقی بزرگ تر: انسان همیشه کم ها را فدای زیاده تر می کند. زمانی می فهمد غیر از خدا همه نقصان هستند و از آدمی تنقیص کرده و می کاهند، از غیر او می رهند و به او می پیوندند و کسانی که این عشق بزرگ را یافته اند بیشترین و شدیدترین عشق را برای او می گذارند. در مناجات شعبانیه می خوانیم:

إِلَهِي لَمْ يَكُنْ لِي حَوْلٌ فَأَتَقَلَّ بِهِ عَنْ مَعْصِيَتِكَ إِلَّا فِي وَقْتٍ أَيْقَظْتَنِي مُحِبَّتِكَ؛

خدایا، من توان گذشت و انتقال از معاصی و کشش های آلوده ندارم، مگر آن که تو من را با عشق بزرگ تر خودت بیدار سازی.

۲. انسان ها باید با تأمین مناسب، به نیازهای خویش پاسخی مناسب دهند. دقت شود که پاسخ باید در حد برطرف شدن نیاز باشد؛ زیرا پس از نیاز دو مرحله میل و هوس نیز وجود دارد. پاسخ به نیاز، امری طبیعی و معقول و شرعی است که در شرع مقدس اسلامی آداب و احکام ویژه خود را دارد. خارج از آن می شود میل که شاید از مباحات به شمار آید، ولی هیچ ضرورتی ندارد. اما خارج از این دو، داخل هوس می شود که بسیار خطرناک و سرآغاز سقوط و هلاکت آدمی است.

۳. با اشتغال کامل: فرصت های خالی و بی کاری کانون فساد و فرصتی برای شیطان به

شمار می آیند. در روایات می خوانیم: «الْمُؤْمِنُ مَشْغُولٌ». در بعضی روایات نیز آمده است که فکر را مشغول کن، پیش از آن که شما را مشغول سازد و... بنابراین انسان نمی تواند در حال خلأ باشد. اگر به کار درست مشغول نشود، درگیر کارهای نادرست خواهد شد. از این رو باید پیوسته مشغول بود. قرآن کریم نیز می فرماید:

﴿فَإِذَا فَرَغْتَ فَانصَبْ﴾ (شرح: ۷)

پس چون فراغت و آسایش یافتی بکوش و آرام نگیر.

۴. با ایجاد فراموشی و برکناری از صحنه ها و فضاهای تحریک کننده: صحنه ها و محیط آلوده در ایجاد آلودگی ها بسیار مؤثرند. در داستان حضرت یوسف علیه السلام مشاهده می شود که ایشان دو کار را با هم انجام داد: الف) فرمود: «معاذالله» و به خدا پناه برد؛ ب) از صحنه و فضای آلوده گریخت. از همین روست که شرع مقدس، از خلوت دو نامحرم منع کرده است. ۵. با یادآوری از کسانی که مؤثر، محترم و دلنشین اند: یاد بزرگانی که در عرصه جهاد اکبر قهرمانانه پیروز میدان بوده اند، به غیرت و همت آدمی جانی دوباره می بخشد و گام های سست و خمود او را به راه سلوک می کشاند. همچنین دل سپردن به سخنان واعظان رهرو، دلنشین و اثربخش است و از آلودگی ها مصونیت بخشیده و او را به راه می کشاند. این گونه است که با خصلت عفت زمینه های لازم برای زمینه سازان ظهور فراهم می شود تا یار و یاورى آماده و یاور ساز برای آن عزیز باشند.

تبیین و تحلیل زمینه های رویش خصلت سداد

سداد چگونه دست یافتنی می شود و در چه زمینه ای می روید؟

بسیار پیش می آید که پس از فعالیت ها و تلاش های فراوان، انسان با حاصل مطلوبی روبه رو نمی شود. این جاست که افراد به فکر فرو می روند که مشکل کار در کجاست و می پرسند نکند کیسه سوراخ و مشک پاره است؟! بنابراین اگر رخنه ها و شکاف ها را نبسته باشیم، تلاش ها هرز می روند و حاصلی نمی ماند و تنها کسانی که اهل سداد هستند می توانند از زحمات بهره مند شوند. حال باید ببینیم چه کسانی اهل سداد هستند؟

۱. کسانی که محاسبه مستمر و جمع بندی مداوم و پیوسته دارند. انسان ها همیشه در جاده های هموار در حال حرکت نیستند. زندگی پر از فراز و نشیب و چالش هاست و آفت ها و آسیب های سر راه هم فراوان هستند که هر کدام می توانند شکاف ها و رخنه ها بیافرینند. با این

حساب نمی توان بدون محاسبه مستمر و جمع بندی پیوسته به راه خود ادامه داد. امام صادق علیه السلام فرمود:

لَيْسَ مِنَّا مَنْ لَمْ يُحَاسِبْ نَفْسَهُ فِي كُلِّ يَوْمٍ؛ (حر عاملی، ۱۴۱۴: ج ۱۶، ۹۵، باب وجوب محاسبه نفس، ح ۱)

هر کس که پیوسته خود را روزانه محاسبه نکند و از خودش حساب نکشد از ما نیست.

زیرا حرکت بدون محاسبه مستمر به بی حاصلی می انجامد و به بیراهه می کشاند و کسی که در بیراهه افتاده باشد چگونه می تواند از زمره پاکان هستی باشد؟

۲. کسانی که به مجموعه نیازها و کارها می نگرند و کارها را از دم دست شروع نمی کنند. اقدام به هر کاری باید براساس نگاهی جامع نگرانه صورت پذیرد. باید نقاط قوت و ضعف دیده شود و به دنبال جبران کاستی ها و کسری ها بود. در غیر این صورت ممکن است هزینه های انسانی و مالی، صرف بایسته ها نشود و ضرر و زیان به بار آید و کاری مؤثر انجام نگیرد.

در واقع برای دستیابی خصلت سداد، تمامی خصلت های ورع، اجتهاد و عفت را باید به کار گرفت؛ زیرا اهل سداد باید خود مسدّد باشد و تمامی کسری هایش را پر کرده باشد. این نیز شدنی نیست، مگر آن که همه خصلت ها - یعنی ورع، اجتهاد و عفت - را در گستره وجودی اش پرورانده باشد و مسدّد شده و از اهل سداد قرار گیرد. بنابراین باید توجه داشت که وجود مُسَدّد وجودی است که خود شکاف و کسری ندارد و اهل سداد کسانی هستند که شکاف و کسری ها را پر می کنند و کمبودها را می آورند (صفایی حائری، ۱۳۸۸: ۲۲۰).

پس از آن که خصلت های ورع، اجتهاد، عفت و سداد در وجود افراد رویش یافتند و مسدّد شدند، نوبت آن می رسد که چگونه می توانیم ورع و اجتهاد را در فرد و عفت را در روابط و سداد را در متن جامعه توسعه و تعمیق دهیم.

در مقام نخست در پی آن بودیم که تمامی خصلت های چهارگانه را در خود فراهم سازیم و زمینه های رویش آن را به وجود آوریم. پس از آن برآنیم بدانیم که چگونه می توان با این توانمندی های به وجود آمده در خود، حجت خدا را یاری کنیم و نصرت و یاری او چه صورت ها و جلوه هایی دارد.

به بیان دیگر، کسانی که می خواهند به یاری حجت خدا بشتابند، در ابتدای امر باید آسیب ها و دردهای خویش را درمان کرده و با خصلت های چهارگانه، آفت ها را زدوده باشند تا

بتوانند توان لازم را برای یاری او داشته باشند؛ همچنان که حضرت امیر علیه السلام می فرماید:

أُرِيدُ أَنْ أَدَاوِيَ بِكُمْ وَأَنْتُمْ دَائِي كَنَاقِشِ السَّوْكَةِ بِالسَّوْكَةِ؛ (شریف رضی، ۱۴۱۴: خطبه ۱۲۱)
می خواهم خود را با شما درمان کنم و درد من شمايید، چونان که کسی بخواهد خار را به خار از تن برون کند.

جلوه‌ها و صورت‌های یاری ولی خدا

پس از آن که افراد، با چهار خصلت یاد شده مسدّد شدند، می توانند با صورت‌ها و جلوه‌های زیر به یاری و کمک حجت الهی بشتابند:

۱. اعانت ولی در تمرین مهارت‌ها برای خود؛

۲. اعانت ولی در ایجاد مقتضی و زمینه در دیگران؛

۳. اعانت ولی از طریق برداشتن موانع در جمع.

فرد منتظر - که در صدد نصرت و یاری حجت خداست - با تمرین مستمر خود در محورهای چهارگانه خصلت اخلاقی مسدّد می‌گردد و در دیگران و جامعه پایه‌های حکومت مهدوی را فراهم می‌سازد و آسیب و موانع تحقق اهداف پاكان هستی را برمی‌دارد. یک منتظر توجه دارد که در دو جا می‌تواند مقتضی و مانع تحقق اهداف حکومت مهدوی باشد:

۱. مقتضی و مانع در آدم‌ها؛

۲. مقتضی و مانع در حالت‌ها.

۱. وجود مقتضی و مانع در آدم‌ها

وجود مقتضی در آدم‌ها به این معناست که یک منتظر باید مهره‌های کارآمد را تولید و سامان دهد و با فرایند تولید مهره‌ها و جاسازی آن‌ها در جایگاه مناسب آرمان «و نُصْرَتِي لَكُمْ مُعَدَّةً» (قمی، ۱۳۸۹: زیارت جامعه کبیره) را پاس می‌دارد. وجود مانع در آدم‌ها یعنی باید مهره‌های مزاحم را خنثی‌سازی و محاصره کند.

۲. مقتضی و مانع در حالت‌ها

وجود مقتضی در حالت‌ها یعنی این که منتظر باید در خود، دیگران و جامعه تحمل حاکمیت الهی و مهدوی را توسعه و تعمیق داده^۱ و فرهنگ ایثار را پایه‌گذاری نماید؛ همچنان

۱. إِنَّ أَمْرَنَا صَغْبٌ مُسْتَضْعَبٌ لَا يَحْمِلُهُ إِلَّا عَبْدٌ مُؤْمِنٌ امْتَحَنَ اللَّهُ قَلْبَهُ لِلْإِيمَانِ وَلَا يَبْعِي خَدِيثَنَا إِلَّا صُدُورٌ أَمِينَةٌ وَأَخْلَامٌ

که در سوره انسان آمده است که باید در حدّ ایشار تلاش کرد و توقع مزد و سپاس نیز نباید داشت، بلکه پیوسته همراه دو ترس نیز باید بود:

الف) ترس از ذنب و تقصیر: ﴿وَيَخَافُونَ يَوْمًا...﴾ (انسان: ۷).

ب) ترس از هذف ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُمْ...﴾ (نحل: ۵۰) و دوری راه که می‌فرماید:

أَهْ مِنْ قَلَّةِ الزَّادِ وَ طُولِ الطَّرِيقِ. (شریف رضی، ۱۴۱۴: خطبه ۱۲۱)

وجود مانع در حالت‌ها یعنی این که منتظر باید حالت‌های آفت‌خیز، توقع‌ها، شهوات و غضب‌ها را از خود، دیگران و جامعه دور کند.

این چنین صورت‌ها و جلوه‌های نصرت و یاری حجت الهی شکل می‌گیرد و جریان می‌یابد.

نتیجه

فرایند شکل‌گیری اخلاق زمینه‌ساز از دیدگاه مرحوم استاد صفایی پس از ادراک اضطراب به حجت، این‌گونه سامان می‌یابد:

با توجه به قدر و استمرار و ارتباط‌های پیچیده و گسترده انسان، اضطراب ما به حجت در هدایت، بینات، فرقان، میزان، کتاب و فریضه‌ها شکل می‌گیرد و انسان به حجت امین و کریم روی می‌آورد تا حیاتی جدید در حسّ و احساس، وهم و خیال، فکر، عقل و قلب انسان سر بردارد و او را به رشد و بلوغ و جهت‌عالی‌تر بکشانند. اضطراب به حجت در این زمینه، افق انتظار ما را از آن حضرت مشخص می‌کند که همان جهت دادن به نیروهای عظیم انسان است. باید توجه داشت که هر اندازه انتظار ما از ولیّ سنگین‌تر، زیادتر و بنیادی‌تر باشد، ناچار به همان اندازه انتظار برای ولیّ و آمادگی برای او بنیادی و عمیق می‌شود.

به اندازه انتظاری که از حجت خدا داریم، باید برای او آماده شویم و زمینه‌سازی کنیم و باید برای این رهبری بزرگ جهانی مهره‌هایی کارآمد بسازیم که در تمامی ابعاد، آماده باشند. همچنین باید با خصلت‌های چهارگانه ورع، اجتهاد، عفت و سداد زیرساخت‌های اخلاقی و رفتاری مهره‌ها را مستحکم ساخته و برای او بسترها و زمینه‌ها را فراهم کنیم.

منابع

- حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، چاپ دوم، ۱۴۱۴ق.
- زین العابدین علیه السلام، امام علی بن الحسین، صحیفه سجادیه، قم، انتشارات الهادی، چاپ اول، ۱۴۱۸ق.
- شریف رضی، محمد بن حسین، نهج البلاغة، قم، انتشارات هجرت، چاپ اول، ۱۴۱۴ق.
- صدوق، محمد بن علی بن بابویه، کمال الدین و تمام النعمة، ترجمه: منصور پهلوان، قم، انتشارات مسجد مقدس جمکران، چاپ دوم، ۱۳۸۲ش.
- صفای حائری، علی، مشکلات حکومت دینی، قم، انتشارات لیلة القدر، چاپ اول، ۱۳۸۸ش.
- صفای حائری، علی، وارثان عاشورا، قم، انتشارات لیلة القدر، چاپ سوم، ۱۳۸۶ش.
- قمی، عباس، مفاتیح الجنان، ترجمه: مهدی الهی قمشه ای، قم، نشر اجود، چاپ اول، ۱۳۸۹ش.
- کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تحقیق: علی اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الاسلامیة، چاپ چهارم، ۱۳۶۵ش.
- محمدی ری شهری، محمد، میزان الحکمة، قم، دارالحديث، چاپ اول، ۱۴۱۶ق.
- مصباح، مجتبی، بنیاد اخلاق، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، چاپ اول، ۱۳۸۲ش.
- نعمانی، محمد بن ابراهیم، کتاب الغیبة، تهران، نشر صدوق، چاپ اول، ۱۳۹۷ق.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۴/۴

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۶/۲۵

فصل نامه علمی - ترویجی پژوهش‌های مهدوی

سال سوم، شماره ۹، تابستان ۱۳۹۳

واکاوی جایگاه وصیت در شناخت امام

نصرت‌الله آیتی*

چکیده

در طول تاریخ، مدعیان بسیاری از گوشه و کنار سربرآورده و با دعوی امامت، جمعی را فریفته‌اند و به خود مشغول کرده‌اند. از این‌رو امامان برحق، همواره می‌کوشیدند با ارائه معیارهای لازم، مؤمنان را از دام مدعیان شیاد برهانند. از جمله معیارهای ارائه شده از سوی پیشوایان معصوم در این باره، نشانه‌های امام است؛ نشانه‌هایی که به کمک آن می‌توان امامان راستین را از مدعیان دروغ‌زن شناسایی کرد. «وصیت» از جمله نشانه‌هایی است که در روایات متعدد از آن سخن گفته شده است؛ یعنی هر کس وصی امام پیشین باشد، او امام است؛ البته مشروط به آن که وصیت مورد نظر آشکار باشد، به اندازه‌ای که وقتی از مردم کوچه و بازار سؤال شود: امام به که وصیت کرد؟ مردم بگویند: به فلانی. همچنین وصیت نمی‌تواند به یک عنوان کلی و مبهم تعلق گیرد، بلکه باید امام را بعینه مشخص کند و مصداق آن را به طور دقیق تعیین نماید. به همین دلیل، گزارش‌های متعددی در این باره وجود دارد که پیشوایان معصوم به هنگام وصیت به امام پس از خود، عده‌ای را بر این کار شاهد می‌گرفتند و البته علنی بودن وصیت در شرایط تقیه به شناسایی امام نمی‌انجامید؛ چرا که تنها کسانی از وصایت به امامت پی می‌بردند که از پیش می‌دانستند وصیت نشانه امامت است. در برخی از روایات در کنار

* استادیار و عضو هیئت علمی مرکز تخصصی آینده روشن (پژوهشکده مهدویت) قم (ayati110@yahoo.com).

مطلب یادشده تأکید شده است که از دیگر نشانه‌های امام، به همراه داشتن وصیت پیامبر گرامی اسلام ﷺ است. وصیت مورد نظر این دسته از روایات، وصیت مکتوب رسول خداست که از امام سابق به امام لاحق سپرده می‌شده و اکنون در اختیار آخرین ذخیره الهی - امام مهدی ﷺ - است.

واژگان کلیدی

نشانه‌های امام، وصیت، مدعیان دروغین، امام مهدی، امامت.

مقدمه

امامت، مقامی شامخ و رفیع است که تنها افراد شایسته، آن هم با انتخاب از سوی خداوند متعال بدان بار می‌یابند:

﴿وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ﴾. (سجده: ۲۴)

عظمت این جایگاه ممتاز چنین اقتضا می‌کند که به سادگی نتوان ادعای هر کسی را که مدعی برخورداری از آن است پذیرفت. بنابراین برای تمایز میان دارندگان واقعی این مرتبه و مدعیان دروغین و لاف‌زن باید در متن دین، راهکارهایی ارائه شده باشد. از جمله این راهکارها، نشانه‌هایی است که برای امام برشمرده شده؛ نشانه‌هایی که تنها در امام وجود دارد و به کمک آن می‌توان او را شناسایی کرد. درباره این‌که نشانه‌های امام چیست، روایات بسیاری در مجامع روایی شیعه وجود دارد که تحقیق، بررسی و تحلیل آن‌ها مجال وسیع می‌طلبد؛ اما نظر به این‌که به تازگی سرکرده یکی از فرقه‌های انحرافی، مدعی امامت و مهدویت شده و ادعا کرده است واجد نشانه‌های امامت و از جمله وصیت است، نوشتار پیش رو، موضوع خود را وصیت - که در روایات از آن به عنوان یکی از نشانه‌های امام یاد شده - قرار داده است.

وصیت، نشانه امامت

بر اساس روایات پیشوایان معصوم علیهم‌السلام یکی از نشانه‌هایی که به کمک آن می‌توان امام را از مدعیان دروغین شناسایی کرد وصیت است؛ یعنی وقتی امام سابق به کسی وصیت کرد و او را به عنوان وصی خود معرفی نمود، از این راه می‌توان فهمید کسی که به او وصیت شده جانشین امام سابق و امام برحق است. در این باره روایات متعددی وجود دارد؛ از جمله:

عن الحارث بن المغيرة النصري قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: بما يعرف صاحب هذا الامر؟

قال: بالسكينة والوقار والعلم والوصية؛ (صدوق، ۱۴۰۳: ۲۰۰)

حارث بن مغیره می گوید: از امام صادق علیه السلام پرسیدم: صاحب این امر به چه شناخته می شود؟ فرمود: به آرامش و وقار و دانش و وصیت.

این نشانه به تنهایی قابلیت سوء استفاده دارد و می تواند دست آویز شیادان قرار گیرد؛ زیرا همیشه این امکان وجود دارد که مدعیان دروغین، خود را وصی امام معرفی کنند و مدعی شوند ائمه علیهم السلام به هنگام شهادت به صورت خصوصی به آنان وصیت کرده اند. از این رو برای این که راه بر مدعیانی از این دست بسته شود، پیشوایان معصوم علیهم السلام وصیت را مقید به قید خاصی کرده اند. قید یادشده آشکار بودن است؛ یعنی نشانه امام این است که امام سابق آشکارا کسی را وصی خود قرار دهد. در این باره می توان به این روایات اشاره کرد:

أبي عبد الله عليه السلام قال: قيل له، بأي شيء يعرف الامام؟ قال: بالوصية الظاهرة و بالفضل ...؛ (کلینی، ۱۳۶۷: ج ۱، ۲۸۴)

حفص بن بختری می گوید: به امام صادق علیه السلام عرض شد: با چه چیز امام شناخته می شود؟ فرمود: به وصیت آشکار و به فضیلت.

أبي عبد الله عليه السلام قال: عشر خصال من صفات الامام: العصمة، والنصوص وأن يكون أعلم الناس، وأتقاهم الله، وأعلمهم بكتاب الله، وأن يكون صاحب الوصية الظاهرة ...؛ (صدوق، ۱۴۰۳: ۴۲۸)

امام صادق علیه السلام فرمود: ده خصلت از صفات امام است: عصمت، نص بر امامت و از همه مردم داناتر و پرهیزگارتر است و به قرآن داناتر است و دارای وصیت آشکار است ...

در برخی دیگر از روایات، قید یادشده به صورتی شفاف تر توضیح داده شده است؛ توضیحی که پیشوایان معصوم در این باره داده اند این است که وصیت باید به اندازه ای آشکار باشد که وقتی مسافران وارد شهر شده و از مردم در کوچه و بازار سؤال کنند که وصی فلان امام کیست؟ مردم وصی را بشناسند و او را معرفی کنند. در این باره در روایات چنین آمده است:

عن عبد الاعلى قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: المتوثب على هذا الامر، المدعي له، ما الحجة عليه؟ قال: يسأل عن الحلال والحرام، قال: ثم أقبل علي، فقال: ثلاثة من الحجة لم تجتمع في أحد إلا كان صاحب هذا الأمر أن يكون أولى الناس بمن كان قبله ويكون عنده السلاح ويكون صاحب الوصية الظاهرة التي إذا قدمت المدينة سألت عنها العامة والصبيان: إلى من أوصى فلان؟ فيقولون: إلى فلان بن فلان؛ (کلینی، ۱۳۶۷: ج ۱، ۲۸۴)

عبدالاعلی می‌گوید: به امام صادق علیه السلام عرض کردم: کسی که منصب امامت را غصب کرده و به ناحق ادعا می‌کند، چه دلیلی بر رد اوست؟ فرمود: درباره حلال و حرام از او بپرسند (درست پاسخ نگفتنش دلیل بر ادعای دروغش است). سپس به من رو کرد و فرمود: سه دلیل هست که جز در صاحب امر امامت فراهم نیاید: سزاوارترین مردم است نسبت به امام پیش از خود و سلاح نزد اوست و وصیت امام سابق درباره او مشهور است، به طوری که چون در شهر امام وارد شوی و از عموم مردم و کودکان هم که بپرسی: فلان امام به که وصیت کرده؟ می‌گویند به فلان پسر فلان.

ابن ابی نصر قال: قلت لأبي الحسن الرضا علیه السلام: إذا مات الامام بم يعرف الذي بعده؟ فقال للإمام علامات منها أن يكون أكبر ولد أبيه ويكون فيه الفضل والوصية، ويقدم الركب فيقول: إلی من أوصی فلان؟ فيقال: إلی فلان...؛ (همو)

ابن ابی نصر می‌گوید: به امام رضا علیه السلام عرض کردم: چون امام بمیرد، امام پس از وی به چه دلیل شناخته می‌شود؟ فرمود: امام علاماتی دارد: از جمله آن‌ها این است که بزرگ‌ترین فرزند پدر اوست و دارای فضیلت و وصیت است، به طوری که جماعت مسافران می‌آیند و می‌پرسند: فلان امام [که وفات کرد] به که وصیت کرد؟ همه می‌گویند: به فلان کس....

عن أحمد بن عمر، عن أبي الحسن الرضا علیه السلام قال: سألته عن الدلالة على صاحب هذا الامر، فقال: الدلالة عليه: الكبر والفضل والوصية، إذا قدم الركب المدينة فقالوا: إلی من أوصی فلان؟ قيل: فلان بن فلان، ودوروا مع السلاح حيثما دار، فأما المسائل فليس فيها حجة؛ (همو: ۲۸۵)

احمد بن عمر گوید: از حضرت رضا علیه السلام درباره دلیل امامت صاحب الامر پرسیدم، فرمود: دلیلش بزرگی سن و فضیلت و وصیت است، زمانی که کاروان به شهر درآید و بگویند: فلانی به که وصیت کرد؟ گفته شود: به فلان پسر فلان و هر کجا سلاح گردید، شما هم بگردید، اما جواب گفتن مسائل دلیل نیست.

در پاره‌ای از روایات افزون بر قید یادشده، تصریح شده است که وصیت باید به صورتی باشد که قابلیت انطباق بر افراد مختلف نداشته باشد، بلکه به گونه‌ای باشد که امام را بعینه مشخص کند.

عن الرضا علیه السلام فإن قال: فلم لا يجوز أن يكون الامام من غير جنس الرسول؟ قيل: لعل منها: أنه لما كان الامام مفترض الطاعة لم يكن بد من دلالة تدل عليه ويتميز بها من غيره، وهي القرابة المشهورة والوصية الظاهرة ليعرف من غيره ويهتدى إليه بعينه...؛ (صدوق، ۱۳۸۵: ج ۱، ۲۵)

امام رضا علیه السلام فرمودند: پس اگر گوینده‌ای بپرسد: چرا جایز نیست امام از غیر جنس

(خاندان) پیغمبر باشد؟ گفته می‌شود: برای علّت‌های متعدّدی که از آن جمله این است که چون اطاعت امام واجب است ناچار باید نشانه و دلیلی باشد که او را معرفی کند و از دیگران او را متمایز سازد، و آن قرابت و خویشی مشهور است، و وصیت آشکار، تا وی از غیر شناخته شود، و دیگران به شخص او هدایت شوند.

از مجموع روایات یادشده به روشنی این نکته فهمیده می‌شود که وصیت مورد نظر روایات، وصیت به یک عنوان مبهم و کلی نیست، بلکه وصیت به صورتی است که دقیقاً مصداق امام لاحق را مشخص می‌کند و راه را بر مدعیان دروغین می‌بندد.

از آن جا که از یک سو وصیت دارای کارکرد مهم شناسایی امام است و از سوی دیگر، وصیت به حسب فرمایش اهل بیت علیهم‌السلام باید آشکار باشد، پیشوایان معصوم نسبت به معرفی امام پس از خود به عنوان وصی خویش اهتمامی ویژه داشتند و برای این که وصیت به صورت آشکار باشد و دیگران نیز از آن مطلع گردند، افرادی را بر وصیت خود شاهد قرار می‌دادند تا از این طریق امام پس از خود را به شیعیان معرفی کنند.

در روایتی درباره حضور شاهدان به هنگام وصی معرفی شدن امام حسن، امام حسین، امام سجاد و امام باقر علیهم‌السلام چنین آمده است:

سليم بن قيس قال: شهدت وصية أمير المؤمنين عليه السلام حين أوصى إلى ابنه الحسن عليه السلام و أشهد علي وصيته الحسين عليه السلام و محمداً وجميع ولده ورؤساء شيعته وأهل بيته، ثم دفع إليه الكتاب والسلاح وقال لابنه الحسن عليه السلام: يا بني! أمرني رسول الله ﷺ أن أوصي إليك وأن أدفع إليك كتبي وسلاحي كما أوصى إلي رسول الله ﷺ ودفع إلي كتبه و سلاحه، وأمرني أن أمرك إذا حضر الموت أن تدفعها إلى أخيك الحسين عليه السلام. ثم أقبل علي ابنه الحسين عليه السلام فقال: وأمرك رسول الله ﷺ أن تدفعها إلى ابنك هذا. ثم أخذ بيد علي بن الحسين عليه السلام ثم قال لعلي بن الحسين: وأمرك رسول الله ﷺ أن تدفعها إلى ابنك محمد بن علي وأقرأه من رسول الله ﷺ ومني السلام؛ (كليني، ۱۳۶۷: ج ۱، ۲۹۷-۲۹۸)

سليم می‌گوید: در وصیت امیرالمؤمنین علیه‌السلام هنگامی که به پسرش امام حسن علیه‌السلام وصیت می‌فرمود حاضر بودم. حضرت بر وصیتش امام حسین علیه‌السلام و محمد و همه فرزندان و اهل بیت و رؤسای شیعیانش را شاهد گرفت. سپس امیرالمؤمنین علیه‌السلام کتاب و اسلحه را به امام حسن علیه‌السلام سپرد و فرمود: پسر من، پیامبر ﷺ به من دستور داده به تو وصیت کنم و کتاب‌ها و اسلحه‌ام را به تو بسپارم، همان گونه که پیامبر ﷺ به من وصیت فرمود و کتاب‌ها و اسلحه‌اش را به من سپرد. آن حضرت به من دستور داده تا به تو امر کنم که وقتی مرگت فرا رسید آن‌ها را به برادرت حسین بسپار. سپس حضرت رو به امام حسین علیه‌السلام

کرد و فرمود: پیامبر ﷺ به تو دستور داده که آن‌ها را به این پسرت بسپاری. و در این حال حضرت دست علی بن الحسین را گرفت و او را به خود نزدیک کرد و فرمود: پیامبر ﷺ به تو دستور داده که آن‌ها را به پسرت محمد بسپاری. از قول پیامبر و از قول من به او سلام برسان.

درباره حضور گواهان هنگام وصیت به امام جعفر صادق علیه السلام می‌توان به این روایت اشاره کرد:

عن عبدالاعلی قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول العامة: إن رسول الله ﷺ قال: من مات وليس له إمام مات ميتة جاهلية، فقال: الحق والله، ... إن أبي استودعني ما هناك، فلما حضرته الوفاة قال: ادع لي شهوداً فدعوت أربعة من قريش، فيهم نافع مولى عبد الله بن عمر، قال: اكتب هذا ما أوصى به يعقوب بنيه «يَا بَنِيَّ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى لَكُمُ الدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُمْ مُسْلِمُونَ» وأوصى محمد بن علي إلى ابنه جعفر بن محمد وأمره أن يكفنه في برده الذي كان يصلي فيه الجمع وأن يعممه بعمامته وأن يربع قبره ويرفعه أربع أصابع، ثم يخلي عنه، فقال: اطووه، ثم قال للشهود: انصرفوا رحمكم الله، فقلت بعد ما انصرفوا: ما كان في هذا يا أبت أن تشهد عليه؟ فقال: إني كرهت أن تغلب وأن يقال: إنه لم يوص، فأردت أن تكون لك حجة فهو الذي إذا قدم الرجل البلد قال: من وصي فلان، قيل فلان، قلت: فإن أشرك في الوصية؟ قال: تسألونه فإنه سيبين لكم؛ (همو: ۳۷۸)

عبدالاعلی می‌گوید: از امام صادق علیه السلام پرسیدم از قول عامه که می‌گویند رسول خدا ﷺ فرمود: هرکس بمیرد و امامی نداشته باشد به مردن اهل جاهلیت مرده است؟ فرمود: سوگند به خدا که درست است ... پدرم در زمان خود هر چه آن‌جا بود به من سپرد و چون مرگش فرارسید، فرمود: چند گواه برای من حاضر کن! من چهار تن از قریش را حاضر کردم که نافع وابسته عبدالله بن عمر با آن‌ها بود و فرمود: بنویس این است که یعقوب به پسرانش وصیت کرد: «ای پسران من، به راستی خدا برای شما دینی را برگزیده است؛ مبادا بمیرید جز این که مسلمان باشید.» و محمد بن علی به پسرش جعفر بن محمد وصیت کرد و به او دستور داد او را در بردی که هنگام نماز جمعه می‌پوشید کفن کند و عمامه او را برای او عمامه سازد و قبر او را چهارگوش نماید و چهار انگشت از زمین بلندتر کند و او را واگذارد. سپس فرمود: آن وصیت‌نامه را در هم بیچید. و به گواهان فرمود: خدا شما را رحمت کند، برگردید. و چون گواهان رفتند، گفتم: پدر جان، در این استشهاد چه مصلحتی بود؟ فرمود: من خوش نداشتم که تو مغلوب شوی و بگویند وصیت نکرده است. خواستم تو دلیلی در دست داشته باشی. و امام کسی است که چون به شهر او در آیند و بپرسند: وصی

فلان امام کیست؟ بگویند: فلانی. من گفتم: اگر در وصیت، شریک داشته باشد؟ فرمود: از او سؤال می‌کنید، مطلب برای شما روشن می‌شود.

درباره گواه گرفتن بر وصیت به امام علی بن موسی الرضا علیه السلام این روایات قابل ذکرند:

حدثني المخزومي وكانت أمه من ولد جعفر بن أبي طالب عليه السلام قال: بعث إلينا أبو الحسن موسى عليه السلام فجمعنا ثم قال لنا: أتدرون لم دعوتكم؟ فقلنا: لا فقال: اشهدوا أن ابني هذا وصيي والقيم بأمري وخلفتي من بعدي، من كان له عندي دين فليأخذه من ابني هذا، ومن كانت له عندي عدة فلينجزها منه ومن لم يكن له بد من لقائي فلا يلقني إلا بكتابه؛ (همو: ۳۱۲)

مخزومی که مادرش از اولاد جعفر بن ابی طالب علیه السلام است به من گفت: موسی بن جعفر علیه السلام دنبال ما فرستاد و ما را جمع کرد و فرمود: می‌دانید شما را برای چه دعوت کردم؟ گفتیم: نه. فرمود: گواه باشید که این پسر من، و پس از من خلیفه و کاردار من است. هر کس از من طلبی دارد، از این پسر بگیرد و به هر کس وعده‌ای داده‌ام، باید وفای آن را از او بخواهد، و هر کس از ملاقات من ناگزیر است، جز به وسیله نامه او مرا ملاقات نکند.

منصور بن یونس بن بزرج دخلت علی أبي الحسن یعنی موسی بن جعفر علیه السلام يوماً فقال لي: يا منصور! أما علمت ما أحدثت في يومی هذا؟ قلت: لا. قال: قد صيرت علياً ابني وصيي وأشار بيده إلى الرضا عليه السلام وقد نخلته كنيتي والخلف من بعدي فادخل عليه وهنئته بذلك وأعلم اني أمرتك بهذا قال: فدخلت عليه فهنئته بذلك وأعلمته ان أمرني بذلك ثم جحد منصور فاخذ الأموال التي كانت في يده؛ (صدوق، ۱۴۰۴: ج ۲، ۳۲)

منصور بن یونس می‌گوید: روزی بر ابی الحسن موسی بن جعفر علیه السلام وارد شدم. به من فرمود: ای منصور، آیا می‌دانی امروز چه کار تازه‌ای انجام دادم؟ عرض کردم: نه. فرمود: فرزند خود علی را وصی خود گردانیدم. و با دست خود به حضرت رضا علیه السلام اشاره کرد و فرمود: کنیه خود را به او بخشیدم و او خلیفه بعد از من است. و به من فرمود: بر او وارد شو و به او این را تهنیت بگو، و بگو: من تو را به این عمل امر کردم. من بر او داخل شدم و به او تهنیت گفتم و عرض کردم: پدر بزرگوارت مرا به این کار امر فرمود. پس از آن منصور این معنا را انکار نمود و اموالی که در دست او بود را تصاحب کرد.

سليمان بن حفص المروزي قال: دخلت علی أبي الحسن موسی بن جعفر عليه السلام و أنا أريد أن أسأله عن الحجة على الناس بعده فلما نظر إلي فابتدأني وقال: يا سليمان! إن علياً ابني ووصيي والحجة على الناس بعدي وهو أفضل ولدى فان بقيت بعدي فاشهد له بذلك عند شيعتي وأهل ولايتي المستخبرين عن خليفتي من بعدي؛ (همو: ۳۵)

سليمان بن حفص مروزی می‌گوید: بر امام ابوالحسن موسی بن جعفر علیه السلام وارد شدم و

می‌خواستیم درباره حجت الهی و امام بعد از ایشان سؤال کنیم. حضرت به من نگاهی کرد و بدون این‌که من مطلبی سؤال کنم، فرمود: ای سلیمان، علی پسر و وصی من است و بعد از من حجت خدا بر مردم خواهد بود و او بهترین فرزند من است. اگر بعد از من زنده ماندی، نزد آن دسته از شیعیان و اهل ولایت من که خواستار شناختن جانشین من هستند، به نفع او (علی بن موسی) شهادت و گواهی بده.

روایت زیر بر حضور شاهدان هنگام وصیت به امام هادی علیه السلام دلالت دارد:

محمد بن الحسین الواسطی آنه سمع أحمد بن أبي خالد مولى أبي جعفر يحيى أنه أشهد على هذه الوصية المنسوخة: شهد أحمد بن أبي خالد مولى أبي جعفر أن أبا جعفر محمد بن علي بن موسى بن جعفر بن محمد ابن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب عليه السلام أشهد أنه أوصى إلى علي ابنه بنفسه وأخواته وجعل أمر موسى إذا بلغ إليه وجعل عبدالله بن المساور قائماً على تركته من الضياع والأموال والنفقات والرقيق وغير ذلك إلى أن يبلغ علي بن محمد صبر عبدالله بن المساور ذلك اليوم اليه يقوم بامر نفسه وأخواته؛ (كليني، ۱۳۶۷: ج ۱، ۳۲۵)

محمد بن حسین واسطی می‌گوید شنیده است احمد بن ابی‌خالد خادم و وابسته ابی‌جعفر علیه السلام نقل می‌کرده که آن حضرت او را بر این وصیت - که در نسخه‌ای ثبت بود - گواه گرفت: گواه است احمد بن ابی‌خالد مولای ابی‌جعفر که ابوجعفر محمد بن علی بن موسی بن جعفر بن محمد بن علی بن الحسین بن علی بن ابی‌طالب علیه السلام او را گواه گرفت که علی علیه السلام به پسرش نسبت به خودش و خواهرانش وصیت کرد و کار موسی (پسر دیگر امام که ملقب به مبرقع بود) را نیز وقتی بالغ شد بدو سپرد و عبدالله بن مساور را بر ترکه خود گذاشت از مزرعه‌ها و اموال و مخارج و مملوک‌ها و غیر آن، تا وقتی علی بن محمد بالغ شود عبدالله بن مساور همه را به او سپارد در همان روز بلوغ، تا به کار خود و خواهران خود قیام کند.

گزارش زیر نیز نشان‌گر حضور شاهدان در مراسم وصیت به امام حسن عسکری علیه السلام است:

یحیی بن یسار القنبري قال: أوصى أبو الحسن عليه السلام إلى ابنه الحسن قبل مضيه بأربعة أشهر، وأشهدني على ذلك وجماعة من الموالي؛ (همو)
یحیی بن یسار قنبری می‌گوید: ابوالحسن (امام هادی علیه السلام) چهار ماه پیش از وفاتش به پسرش حسن وصیت کرد و مرا با جمعی از دوستانش گواه گرفت.

روایات یادشده بر این مطلب دلالت داشتند که هنگام معرفی امام حسن، امام حسین، امام سجاد، امام باقر، امام صادق، امام رضا، امام هادی، امام عسکری علیه السلام به عنوان وصی امام پیش از خود گواهانی حضور داشتند و این کار در حضور شاهدانی انجام گرفته است و به

همین دلیل وصیت به آن‌ها وصیت آشکار بوده است. البته اگر درباره سایر پیشوایان معصوم گزارش صریحی وجود ندارد که نشان دهد هنگام معرفی آنان به عنوان وصی، گواهانی حضور داشته‌اند، نمی‌توان چنین استنباط کرد که وصیت به آنان آشکار نبوده است؛ چرا که فقدان گزارش تاریخی درباره یک مسئله دلیل فقدان آن نیست و از قضا از روایاتی که گذشت و بر این دلالت داشت که یکی از نشانه‌های امام وصیت آشکار است، می‌توان چنین استنتاج کرد که حتماً چنین وصیتی برای همه پیشوایان معصوم وجود داشته است، گرچه گزارش آن به دست ما نرسیده باشد.

آن چه گفته شد، ضابطه کلی و اصلی در این باب است و البته ممکن است در شرایط خاصی بدون این‌که در ماهیت کارکرد وصیت - که شناسایی امام است - تغییری رخ دهد، در چگونگی اجرای آن به شیوه‌های مختلفی عمل شود. به عنوان نمونه، در روایتی می‌خوانیم امام صادق علیه السلام در وصیت خود به غیر از امام موسی بن جعفر علیه السلام به افراد دیگری نیز وصیت کرده بودند:

أبي أيوب النحوي قال: بعث إلي أبو جعفر المنصور في جوف الليل فأتيته فدخلت عليه وهو جالس على كرسي وبين يديه شعة وفي يده كتاب، قال: فلما سلمت عليه رمى بالكتاب إلي وهو يبكي، فقال لي: هذا كتاب محمد بن سليمان يخبرنا أن جعفر بن محمد قد مات، فإنا لله وإنا إليه راجعون - ثلاثاً - وأين مثل جعفر؟ ثم قال لي: اكتب قال: فكتبت صدر الكتاب، ثم قال: اكتب إن كان أوصى إلى رجل واحد بعينه فقدمه واضرب عنقه، قال: فرجع إليه الجواب أنه قد أوصى إلى خمسة واحد هم أبو جعفر المنصور ومحمد بن سليمان وعبدالله وموسى وحميدة؛ (كليني، ۱۳۶۷: ج ۱، ۳۱۰ - ۳۱۱)

ابوایوب نحوی می‌گوید: نیمه شبی ابوجعفر منصور دنبال من فرستاد. من نزدش رفتم. او روی کرسی نشسته بود و شمعی در برابر و نامه‌ای در دست داشت. چون سلامش گفتم، نامه را به طرف من انداخت و می‌گریست. سپس گفت: این نامه از محمد بن سلیمان است که گزارش می‌دهد، جعفر بن محمد وفات یافته است - و سه بار گفت - : ﴿إِنَّا لِلّٰهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾ کجا مانند جعفر یافت شود؟ سپس به من گفت: بنویس! من مقدمه نامه را نوشتم. آن‌گاه گفت: بنویس اگر او به شخص معینی وصیت کرده است او را پیش آرو گردنش را بزن. جواب آمد که او به پنج نفر وصیت کرده است که یکی از آن‌ها ابوجعفر منصور است و دیگران محمد بن سلیمان و عبدالله و موسی و حمیده‌اند.

با این حال، این شکل از وصیت به امام موسی بن جعفر علیه السلام به این معنا نیست که نسبت به آن حضرت بعینه وصیت آشکاری وجود نداشته است؛ چرا که با توجه به معیارهای دیگری

که در روایات ذکر شده است، این وصیت، وصیتی آشکار به امام موسی بن جعفر علیه السلام است؛ چرا که با توجه به روایاتی که می‌گویند امام لاحق فرزند امام سابق است (نعمانی، ۱۴۲۲: ۲۴۹) و دیگر شرایطی که برای امام بیان شده، روشن است که منصور، محمد بن سلیمان و حمیده نمی‌توانند امام باشند و با توجه به روایاتی که بر اساس آن، امامت در فرزند بزرگ‌تر است مشروط به این‌که در او عیبی نباشد (کلینی، ۱۳۶۷: ج ۱، ۳۵۱) عبدالله افطح از دور خارج می‌شود. بنابراین وصایت منحصرأً برای امام موسی بن جعفر علیه السلام بوده است و این مطلبی است که فقها از اصحاب ائمه علیهم السلام آن را می‌دانستند. در این باره توجه به ماجرای زیر مفید است:

أبي علي بن راشد، قال: اجتمعت العصابة بنيسابور في أيام أبي عبدالله عليه السلام فتذاكروا ما هم فيه من الانتظار للفرج، وقالوا: نحن نحمل في كل سنة إلى مولانا ما يجب علينا، وقد كثرت الكاذبة، ومن يدعي هذا الأمر، فينبغي لنا أن نختار رجلاً ثقة نبعثه إلى الإمام، ليتعرف لنا الأمر. فاختاروا رجلاً يعرف بأبي جعفر محمد بن إبراهيم النيسابوري ودفعوا إليه ما وجب عليهم في السنة من مال و ثياب، وكانت الدنانير ثلاثين ألف دينار، والدرهم خمسين ألف درهم، والثياب ألفي شقة، وأثواب مقاريات ومرتفعات.... قال أبو جعفر: فسرت حتى وصلت إلى الكوفة، وبدأت بزيارة أمير المؤمنين - صلوات الله عليه - ووجدت على باب المسجد شيخاً مسناً قد سقط حاجباه على عينيه من الكبر، وقد تشنج وجهه، متزراً ببرد، متشحاً بآخر، وحوله جماعة يسألونه عن الحلال والحرام، وهو يفتيهم على مذهب أمير المؤمنين عليه السلام، فسألت من حضر عنده، فقالوا: أبو حمزة الثمالي. فسلمت عليه، وجلست إليه، فسألني عن أمري، فعرفته الحال، ففرح بي وجذبني إليه، وقبل بين عيني وقال: لو تجذب الدنيا ما وصل إلى هؤلاء حقوقهم، وإنك ستصل بحرماتهم إلى جوارهم. فسرت بكلامه، وكان ذلك أول فائدة لقيتها بالعراق، وجلست معهم أحدث إذ فتح عينيه، ونظر إلى البرية، وقال: هل ترون ما أرى؟ فقلنا: وأي شيء رأيت. قال: أرى شخصاً على ناقة. فنظرنا إلى الموضع فرأينا رجلاً على جمل، فأقبل، فأناخ البعير، وسلم علينا وجلس، فسأله الشيخ وقال: من أين أقبلت؟ قال: من يشرب. قال: ما وراءك؟ قال: مات جعفر بن محمد عليه السلام. فانقطع ظهري نصفين، وقلت لنفسي: إلى أين أمضي؟! فقال له أبو حمزة: إلى من أوصى؟ قال: إلى ثلاثة، أولهم أبو جعفر المنصور، وإلى ابنه عبدالله، وإلى ابنه موسى. فضحك أبو حمزة، والتفت إلي وقال: لا تغتم فقد عرفت الإمام. فقلت: وكيف أيها الشيخ؟! فقال: أما وصيته إلي أبي جعفر المنصور فستر على الإمام، وأما وصيته إلي ابنه الأكبر والأصغر فقد بين عن عوار الأكب، ونص على الأصغر. فقلت: وما فقه ذلك؟ فقال: قول النبي صلى الله عليه وآله: «الإمامة

في أكبر ولدك يا علي، ما لم يكن ذا عاهة» فلما رأيناه قد أوصى إلى الأكبر والأصغر، علمنا أنه قد بين عن عوار كبيره، ونص على صغيره، فسر إلى موسى، فإنه صاحب الامر؛ (طوسی، ۱۴۱۲: ۴۳۹)

ابوعلی بن راشد می‌گوید: در زمان امام صادق علیه السلام تعدادی از شیعیان جمع شدند و درباره انتظار گشایشی که داشتند با یکدیگر گفت‌وگو کردند و گفتند: ما هر سال حقوق واجب خود را به سوی مولای خود گسیل می‌داریم، ولی هم‌اکنون دروغ‌گویان و مدعیان این امر زیاد شده‌اند. بنابراین سزاوارست مرد مورد اعتمادی را انتخاب کرده، به سوی امام روانه کنیم تا حقیقت را برای ما شناسایی کند. آنان مردی به نام ابوجعفر محمد بن ابراهیم نیشابوری را برای این کار انتخاب کردند و حقوق مالی آن سال را که بر عهده آنان بود از پول و لباس که شامل سی هزار دینار و پنجاه هزار درهم و دو هزار تکه لباس و لباس‌های متوسط و گران‌قیمت دیگری بود به او سپردند.

ابوجعفر می‌گوید: به راه افتادم تا این‌که به کوفه رسیدم و در ابتدا به زیارت امیرمؤمنان مشرف شدم. بر در مسجد، پیرمردی را که از شدت پیری ابروانش بر چشمانش افتاده بود مشاهده کردم که صورتش درهم کشیده شده بود و بردی را پوشیده و برد دیگری را بر دوش خود افکنده بود و عده‌ای اطرافش بودند و از او درباره حلال و حرام سؤال می‌کردند و او بر مذهب امیرمؤمنان به آنان پاسخ می‌داد.

از کسانی که آن‌جا بودند پرسیدم: این کیست؟ گفتند: ابوحمزه ثمالی است. به او سلام کردم و نزدش نشستم. از ماچرایم پرسید و من شرح حال خود را برایش بازگو کردم. شادمان شد و مرا نزد خود جای داد و میان دو چشمانم را بوسید و گفت: اگر در دنیا خشکسالی شود، به اینان حقوقشان نمی‌رسد و تو به خاطر رعایت حقوق آنان به جوار آنان خواهی رسید. من از این گفته‌اش شادمان شدم و این اولین فایده‌ای بود که در عراق نصیب من شد. نزد آنان نشسته، شروع به سخن کردم که به ناگاه او چشمانش را گشود و به بیابان نگاه کرد و گفت: آیا آن‌چه من می‌بینم شما نیز می‌بینید؟ گفتیم: چه دیدی؟ گفت: مردی سوار بر ناقه می‌بینم. به آن سو نگاه کردیم؛ مردی شترسوار دیدیم. او نزدیک شد و شترش را خواباند و بر ما سلام کرد و نشست. پیرمرد از او پرسید: از کجا می‌آیی؟ گفت: از یثرب. پرسید: چه خبر؟ گفت: جعفر بن محمد از دنیا رفت. با شنیدن این خبر، گویا کمرم دونیم شد و با خود گفتم: کجا رفت؟ ابوحمزه گفت: به که وصیت کرد؟ گفت: به سه نفر؛ اولینشان ابوجعفر منصور است و بعد پسرش عبدالله و پسر دیگرش موسی. ابوحمزه خندید و متوجه من شد و گفت: غمگین مباش! من امام را شناختم. پرسیدم: چگونه ای شیخ؟ گفت: وصیت او به ابوجعفر منصور برای مخفی نگاه داشتن امام است، و اما وصیت او به فرزند بزرگ و کوچک آشکار کردن عیب فرزند بزرگ‌تر است و تصریح به امامت فرزند کوچک‌تر. پرسیدم: دانش به این مطلب از کجاست؟ گفت: از

فرمایش پیامبر که فرمود: ای علی، امامت در بزرگ ترین فرزندان توست، مادامی که در او عیبی نباشد. و چون مشاهده کردیم امام صادق علیه السلام به فرزند بزرگ و کوچک وصیت کرده متوجه می شویم که ما را به عیب فرزند بزرگ توجه داده و به فرزند کوچک تصریح کرده است. پس به سوی موسی برو که او صاحب امر امامت است.

وصیت و تقیه

ممکن است درباره آن چه گذشت این پرسش به ذهن خطور کند که با وجود تقیه شدیدی که در دوران حیات امامان معصوم علیهم السلام وجود داشته است، چگونه می توان وجود وصیت آشکار برای آنان را پذیرفت.

در پاسخ پرسش یادشده می توان گفت وصیت به امام، غیر از تصریح به امامت امام است. وصیت - چنان که از تعبیر روایات برمی آید - تنها نشانه امامت است و منحصرأ کسانی که می دانسته اند این علامت نشانه چیست از وجود آن به امامت صاحب نشانه پی می بردند. به تعبیر دیگر، گاهی رابطه بین نشانه و صاحب نشانه رابطه تکوینی است؛ مانند تب که نشانه بیماری است. چنین رابطه ای حقیقی است و نه قراردادی. به همین دلیل منتقل شدن از تب به بیماری منوط به چیزی افزون بر علم به نشانه نیست و همین که در شخصی تب مشاهده شد، به بیماری او نیز علم حاصل می شود. اما برخی مواقع رابطه بین نشانه و صاحب نشانه قراردادی است. در چنین رابطه ای به صرف اطلاع از نشانه انسان منتقل به صاحب نشانه نمی شود، بلکه این انتقال نیازمند آن است که انسان بداند این نشانه، علامت چه چیزی قرار داده شده است. برای مثال، رابطه بین تصویر تابلوی عبور ممنوع و ممنوع بودن عبور، رابطه قرار دادی است. به همین دلیل این گونه نیست که همه با مشاهده تابلوی مورد نظر به ممنوع بودن عبور منتقل شوند، بلکه منحصرأ کسانی که از قبل، از این ارتباط مطلع باشند، پیام آن را دریافت خواهند کرد. رابطه بین وصیت و امامت نیز از سنخ روابط قراردادی است. از این رو تنها کسانی از وجود وصیت به امامت وصی پی می بردند که می دانستند وصیت، نشانه امام است. چنین وصیتی به ویژه با توجه به این که وصیت از آداب اسلامی است و میان مسلمین همیشه رواج داشته است، برای دیگران که از این رابطه اطلاع نداشتند بسیار عادی و بدون کمترین حساسیتی بوده است. فیض کاشانی در شرح روایت عبدالاعلی از امام صادق علیه السلام - که پیش از این ذکر شد - چنین می نویسد:

وهو وصیه أي وصیه فی السرو العلانیة بحیث یعلم الموائف والمخالف جمیعاً أنه وصیه و

إن لم يعرفوه بالإمامة جميعاً كما نصَّ عليه بقوله وله حجة ظاهرة ثم بين ذلك بقوله إن أبي استودعني إلى آخر ما قال وحاصله أن الإمام السابق وإن لم يوص إلى اللاحق بالإمامة مخافة السلطان إلا أنه أوجب له الوصاية المطلقة وعين له الإتيان ببعض الأمور التي لا بأس بذكرها ليستدل شيعته بذلك على أنه الإمام بعده حيث فوض إليه الوصية دون غيره وإن لم يعرفه شهود الوصية بذلك. (فيض كاشاني، ۱۴۰۶: ج ۲، ۱۳۰)

نکته دیگری که توجه به آن در پاسخ به پرسش یادشده مفید خواهد بود، این است که گرچه در روایات متعددی وصیت به عنوان یکی از نشانه‌های امام ذکر شده است، اما دلیلی وجود ندارد که اثبات کند این‌گونه روایات را تمامی شیعیان می‌دانسته‌اند و در فکر و ذهنشان ثبت و ضبط شده بوده است. بنابراین از چنین روایاتی اندیشمندان شیعه و شاید برخی دیگر از شیعیان آگاهی داشته‌اند و طبیعتاً این مقدار از آگاهی باعث نمی‌شده است آشکار شدن وصیت، به آگاهی همگان به امامت امام بعد منجر شود و به همین دلیل در ماجرای پیش گفته، ملاحظه شد که ابو حمزه ثمالی - که از بزرگان شیعه بود - همین که از وصیت امام صادق (ع) اطلاع یافت، به امامت موسی بن جعفر (ع) پی برد؛ اما شخصیت اصلی ماجرا - محمد بن ابراهیم نیشابوری که هم شیعه بود و هم مورد وثوق - از وصیت امام صادق (ع) به امام موسی بن جعفر (ع) پی به امامت آن حضرت نبرد.

وصیت و اختلاف درباره امامت

پرسش دیگری که در این باره وجود دارد، این است که اگر چنین وصیت آشکاری وجود داشته است، چرا در دوران بسیاری از امامان معصوم شیعیان پس از شهادت امام زمان خود در شناخت امام بعد به خطا می‌رفتند؟

این پرسش نیز با توجه به مطالب پیشین پاسخ خود را خواهد یافت؛ چرا که آن‌چه آشکار بود و همگان از آن اطلاع می‌یافتند، وصیت بود؛ در حالی که برای شناسایی امام از طریق وصیت باید شیعیان از این‌که وصیت نشانه امامت است نیز آگاه باشند و دلیلی وجود ندارد که اثبات کند این آگاهی در میان شیعیان شایع بوده است و حتی به خطا رفتن شیعیان در شناسایی امام، خود بهترین دلیل بر جهل به این مسئله است. این جهل نیز با توجه به فقدان ابزار اطلاع‌رسانی در آن دوران قابل توجیه است؛ همچنان که به یقین می‌توان مدعی شد بسیاری از شیعیان معاصر نیز حتی با وجود ابزارهایی که کسب دانش را تسهیل کرده است نسبت به این مسئله ناآگاه‌اند و نگارنده این سطور نیز جهل خود به این مسئله را تا پیش از

ورود به این بحث مخفی نمی‌کند؛ همچنان که چه بسا ممکن است گسترده نشدن این معیار و سایر معیارهایی که به کمک آن می‌شد امام حق را شناخت، در پاره‌ای از برهه‌ها مطلوب پیشوایان معصوم بوده است؛ زیرا مطرح شدن چهره‌های متفاوتی که مدعی امامت بودند و اقبال برخی از شیعیان به سمت مدعیان و عدم اجماع شیعه بر یک نفر، جان امام را بیشتر حفظ می‌کرد و اندکی از فشار بر شیعه می‌کاست.

آن چه گذشت را در این جملات می‌توان خلاصه کرد که یکی از نشانه‌هایی که به کمک آن می‌توان امام را شناخت، این است که امام سابق آشکارا به کسی وصیت کند به صورتی که مردم کوچه و بازار از آن اطلاع یابند. چنین وصیتی اگر درباره شخصی ثابت شود، علامت امامت اوست. این وصیت - چنان که از ظاهر روایات برمی‌آید - همان وصیت به ولایت است که در فقه از آن گفت‌وگو می‌شود و فقها آن را چنین تعریف کرده‌اند:

الوصية بالولاية: استنابة بعد الموت في التصرف فيما كان له التصرف فيه: من قضاء ديونه واستيفائها، ورد الودائع واسترجاعها. والولاية على أولاده الذين له الولاية عليهم من الصبيان والمجانين، والنظر في أموالهم والتصرف فيها ... (حلی، ۱۴۱۳: ج ۲، ۵۶۲)

به همین دلیل امام موسی بن جعفر علیه السلام هنگام وصیت به امام رضا علیه السلام تصریح کرد که هر کس از من طلب دارد از وصی ام بگیرد و اگر من از کسی طلب دارم آن را نیز به او بپردازد. (کلینی، ۱۳۶۷: ج ۱، ۳۱۲)

وصیت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم نشانه امامت

بر اساس برخی از روایات، وصیت پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله و سلم نشانه امامت است که این وصیت نزد هر کس یافت شود، نشانه امامت اوست.

عن عبد الاعلی قال: سألت أبا عبد الله علیه السلام عن قول العامة: إن رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم قال: من مات وليس له إمام مات ميتة جاهلية، فقال: الحق والله، قلت: فإن إماماً هلك ورجل بخراسان لا يعلم من وصيه لم يسعه ذلك؟ قال: لا يسعه إن الامام إذا هلك وقعت حجة وصيه على من هو معه في البلد وحق النفر على من ليس بحضرته إذا بلغهم، إن الله عز وجل يقول: «فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» قلت: فنفر قوم فهلك بعضهم قبل أن يصل فيعلم؟ قال: إن الله عز وجل يقول: «وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكُهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ» قلت: فبلغ البلد بعضه فوجدك مغلقاً عليك بابك، ومرخي عليك

سترك، لاتدعوهم إلى نفسك ولا يكون من يدهم عليك فبما يعرفون ذلك؟ قال: بكتاب الله المنزل قلت: فيقول الله عز وجل كيف؟ قال: أراك قد تكلمت في هذا قبل اليوم، قلت: أجل، قال فذكر ما أنزل الله في علي عليه السلام وما قال له رسول الله ﷺ في حسن وحسين عليهما السلام وما خص الله به علياً عليه السلام وما قال فيه رسول الله ﷺ من وصيته إليه ونصبه إياه وما يصيبهم وإقرار الحسن والحسين بذلك ووصيته إلى الحسن وتسليم الحسين له بقول الله: «الَّتِي أُولَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ» قلت: فإن الناس تكلموا في أبي جعفر عليه السلام ويقولون: كيف تحطت من ولد أبيه من له مثل قرابته ومن هو أسن منه وقصرت عن من هو أصغر منه، فقال: يعرف صاحب هذا الأمر بثلاث خصال لا تكون في غيره: هو أولى الناس بالذين قبله وهو وصيه، وعنده سلاح رسول الله ﷺ ووصيته وذلك عندي، لا أنزع فيه، قلت: إن ذلك مستور مخافة السلطان؟ قال: لا يكون في ستر إلا وله حجة ظاهرة، إن أبي استودعني ما هناك، فلما حضرته الوفاة قال: ادع لي شهوداً فدعوت أربعة من قريش، فيهم نافع مولى عبدالله بن عمر، قال: اكتب هذا ما أوصى به يعقوب بنيه «يَا بَنِيَّ إِنَّ اللَّهَ اضْطَغَمَ لَكُمْ الدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ» وأوصى محمد بن علي إلى ابنه جعفر بن محمد وأمره أن يكفنه في برده الذي كان يصلي فيه الجمع وأن يعممه بعمامته وأن يربع قبره ويرفعه أربع أصابع، ثم يخلي عنه، فقال: اطووه، ثم قال للشهود: انصرفوا رحمكم الله، فقلت بعد ما انصرفوا: ما كان في هذا يا أبت أن تشهد عليه؟ فقال: إني كرهت أن تغلب وأن يقال: إنه لم يوص، فأردت أن تكون لك حجة فهو الذي إذا قدم الرجل البلد قال: من وصي فلان، قيل فلان، قلت: فإن أشرك في الوصية؟ قال: تسألونه فإنه سيبين لكم؛ (همو: ۳۷۸)

عبد الأعلى می گوید: از امام صادق علیه السلام درباره قول عامه پرسیدم که می گویند: رسول خدا ﷺ فرموده: «هر کس بمیرد و امامی نداشته باشد، به مرگ جاهلیت مرده است.» فرمود: درست است به خدا. عرض کردم: امامی [در مدینه] وفات کرده و مردی در خراسان است و نمی داند وصی او کیست؛ همین دوری از امام برای او عذر نیست؟ فرمود: برای او عذر نیست. همانا چون امام بمیرد، برهان وصی اش بر کسانی است که در بلد او هستند و کسانی که در بلد امام نیستند، چون خبر وفات او را شنیدند لازم است کوچ کنند. همانا خدای عز و جل می فرماید: «چرا از هر گروه از مؤمنان، دسته ای کوچ نکنند تا درباره دین، دانش آموزند و چون بازگشتند قوم خویش را بیم دهند، شاید آن ها بترسند.» عرض کردم: اگر دسته ای کوچ کردند و بعضی از آن ها پیش از آن که [به شهر امام] برسد و بدانند بمیرد؟

فرمود: خدای بلندمرتبه می فرماید: «و هر کس برای مهاجرت به سوی خدا و رسولش از

خانه خویش درآید، آن‌گاه مرگ وی فرا رسد، پاداش او به عهده خدا باشد» عرض کردم: اگر بعضی از آن‌ها به شهر امام رسیدند و دیدند شما در خانه خود را بسته و به روی خود پرده انداخته‌اید، نه خود شما مردم را به سوی خود می‌خوانید و نه دیگری آنان را به شما راهنمایی می‌کند، چگونه امام را بشناسند؟ فرمود: به وسیله کتاب خدا. عرض کردم: خدای بلندمرتبه چه می‌فرماید؟ امام فرمود: به نظرم پیش از این هم در این باره سخن گفته‌ای. عرض کردم: آری. آن‌گاه حضرت آیاتی را که خدا درباره علی علیه السلام نازل فرموده و آن چه پیغمبر صلی الله علیه و آله درباره حسن و حسین علیهما السلام به علی فرموده و آن چه را خدا به علی علیه السلام اختصاص داده و وصیتی را که پیغمبر صلی الله علیه و آله درباره او کرده و نصیبش فرموده و مصیبتی که به آن‌ها می‌رسد و اعتراف حسن و حسین را به آن و وصیتش را به حسن و تسلیم کردن حسین امر امامت را طبق قول خدا: «پیغمبر به مؤمنان از خودشان سزاوارتر است و همسران وی مادران ایشان‌اند و خویشاوندان در کتاب خدا، بعضی نسبت به بعضی سزاوارترند» همه را یادآور شد.

عرض کردم: مردم درباره امام باقر علیه السلام اعتراض کرده و می‌گفتند: چگونه شد که امامت از میان تمام فرزندان پدرش تنها به وی رسید، با آن‌که در میان آن‌ها کسانی بودند که از نظر قرابت مثل او و از نظر سن بزرگ‌تر از او بودند، در صورتی که امامت به کوچک‌تران از او نرسید؟ فرمود: صاحب امر امامت به سه خصلت شناخته می‌شود که مختص به اوست و در غیر او نیست: او نسبت به امام پیشین سزاوارتر از سایر مردم است. وصی اوست. سلاح و وصیت پیغمبر صلی الله علیه و آله نزد اوست. و این‌ها نزد من است؛ کسی با من در این باره نزاع نکند. عرض کردم: این‌ها از ترس سلطان پنهان است؟ فرمود: پنهان نیست، بلکه دلیلی روشن دارد؛ همانا پدرم هر چه آن‌جا بود به من سپرد و چون وفاتش نزدیک شد، فرمود: گواهانی را نزد من حاضر کن. من چهار تن از قریش را که نافع غلام عبدالله بن عمر یکی از آن‌ها بود، حاضر کردم. فرمود: بنویس: این است آن چه یعقوب پسرانش را بدان وصیت می‌کند: «پسرانم، همانا خدا این دین را برای شما برگزید؛ نمیرید جز این که مسلمان باشید.» و محمد بن علی به پسرش جعفر بن محمد وصیت کرد و دستورش داد که او را با بردی که در آن نماز جمعه می‌خواند کفن پوشد و با عمامه خودش او را عمامه بندد و قبرش را چهارگوش ساخته، چهار انگشت از زمین بلند کند و سپس آن را واگذارد.

آن‌گاه فرمود: وصیت‌نامه را در هم پیچید و به گواهان فرمود: بروید؛ خدا شما را رحمت کند. پس از رفتن آنان من گفتم: پدرم، در این وصیت‌نامه چه احتیاجی به گواه گرفتن بود؟ فرمود: من نخواستم که تو [پس از مرگ من] مغلوب باشی و مردم بگویند: او وصیت نکرده است و خواستم تو دلیلی داشته باشی که هرگاه مردی به این شهر آید و گوید وصی فلانی کیست؟ بگویند: فلانی.

گفتم: اگر در وصیت شریک داشته باشد [امام چگونه تعیین می‌شود]؟ فرمود: از او

سؤال می‌کنید (مسائل مشکل علمی و امور غیبی را از او می‌پرسید)، مطلب برای شما روشن می‌شود.

بنابر فرمایش امام در روایت یادشده، صاحب این امر از سه ویژگی برخوردار است: اول این‌که سزاوارترین افراد به امام سابق و وصی او باشد؛ دوم این‌که سلاح پیامبر خدا نزد او باشد و سوم این‌که وصیت آن حضرت نزد او باشد. از عبارت یادشده به روشنی معلوم می‌شود که اولاً وصیت پیامبر ﷺ با وصیت امام سابق - که در روایات پیشین از آن گفت‌وگو شد - متفاوت است و ثانیاً همچنان که وجود سلاح پیامبر ﷺ نزد کسی نشانه امامت اوست، وجود وصیت پیامبر نزد کسی نیز چنین حکمی دارد. وصیت پیامبر ﷺ نزد ائمه علیهم‌السلام بوده و گاه به دلیل ترس از سلطان، آن را مخفی می‌کرده‌اند و به حسب فرمایش امام صادق علیه‌السلام هنگامی که امام از ترس سلطان نمی‌تواند این وصیت را آشکار کرده و با آن احتجاج نماید، وصیت امام سابق به او حجت آشکاری بر وصیت پنهان پیامبر اکرم ﷺ است و همین می‌تواند دلیل وجود وصیت پیامبر نزد او و حجتی بر امامتش باشد.

... وعنده سلاح رسول الله ﷺ ووصيته وذلك عندي، لا أنزع فيه، قلت: إن ذلك مستور مخافة السلطان؟ قال: لا يكون في ستر إلا وله حجة ظاهرة ...

در روایتی دیگر چنین می‌خوانیم:

أبي عبد الله عليه السلام قال: الامام يعرف بثلاث خصال انه أولى الناس بالذي كان قبله وعنده سلاح رسول الله ﷺ وعنده الوصية ... (صفا، ۱۴۰۴: ۲۰۰)

از عبارت «عنده الوصية» چنین برداشت می‌شود که وصیت نزد ائمه علیهم‌السلام بوده و دست به دست می‌شده است. قرینه دیگری که مطلب پیش گفته را تأیید می‌کند این روایت است:

ذكر عند أبي عبد الله عليه السلام الكيسانية وما يقولون في محمد بن علي. فقال: ألا تسألونهم عند من كان سلاح رسول الله ﷺ؟ إنَّ محمد بن علي كان يحتاج في الوصية أو إلى الشيء فيها فيبعث إلى علي بن الحسين فينسخها له؛ (همو: ۱۹۸)

نزد امام صادق علیه‌السلام سخن از کیسانیه و آن‌چه درباره محمد بن علی می‌گویند به میان آمد. فرمود: آیا از آنان نمی‌پرسید سلاح پیامبر خدا ﷺ نزد که بود؟ همانا محمد بن علی به وصیت یا چیزی که در آن بود نیاز پیدا می‌کرد و کسی را نزد علی بن حسین می‌فرستاد تا برایش استنساخ کند.

از این روایت نیز درمی‌یابیم وصیت متنی مکتوب و در اختیار امام سجاد علیه السلام بوده است. البته - چنان که ملاصالح مازندرانی تصریح کرده است - هیچ اشکالی ندارد که چیزی هم خود دلیل امامت باشد و هم دلیل بر دلیل امامت (مازندرانی، ۱۴۲۱: ج ۶، ۳۶۲ - ۳۶۳). بنابراین وقتی گفته می‌شود وصیت یکی از نشانه‌های امام است، یعنی اولاً امام سابق به شخصی که بعینه او را مشخص می‌کند وصیت نماید، به صورتی که مردم از آن اطلاع یابند و بدانند وصی امام سابق کیست و ثانیاً نزد او وصیت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم موجود باشد و وصیت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم متنی مکتوب بوده که نزد ائمه علیهم السلام دست به دست می‌شده است و پیشوایان معصوم در برخی موارد از این طریق، دروغ مدعیان دروغین امامت را آشکار می‌کردند. این مطلب از آن‌چه امام صادق علیه السلام درباره محمد حنفیه و نبودن وصیت نزد او فرمود قابل استنباط است. امام صادق علیه السلام نبودن وصیت نزد محمد بن حنفیه و گرفتن آن به هنگام نیاز از امام سجاد علیه السلام را دلیلی بر دروغ بودن ادعای امامت او می‌داند. از این رو حتی در روایتی که مورد استناد برخی از فرقه‌های انحرافی قرار گرفته، چنین تعبیر شده است که هر امامی وصیت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم را به امام پس از خود می‌سپارد. بنابراین کسی که مدعی امامت است باید وصیت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم نزدش موجود باشد.

امیرالمؤمنین علیه السلام فرمود:

قال رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم في الليلة التي كانت فيها وفاته لعلي عليه السلام: يا أبا الحسن أحضر صحيفة ودواة، فأملی رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم وصيته حتى انتهى إلى هذا الموضع، فقال: يا علي إنه سيكون بعدي اثنا عشر إماماً وبعدهم اثنا عشر مهدياً، فأنت يا علي! أول الاثني عشر الإمام... فإذا حضرتك الوفاة فسلّمها إلى ابني الحسن البر الوصل، فإذا حضرته الوفاة فليسلمها إلى ابني الحسين الزكي المقتول، فإذا حضرته الوفاة فليسلمها إلى ابني سید العابدين ذي الثفتان علي، فإذا حضرته الوفاة فليسلمها إلى ابني محمد باقر العلم، فإذا حضرته الوفاة فليسلمها إلى ابني جعفر الصادق، فإذا حضرته الوفاة فليسلمها إلى ابني موسى الكاظم، فإذا حضرته الوفاة فليسلمها إلى ابني علي الرضا، فإذا حضرته الوفاة فليسلمها إلى ابني موسى الكاظم، فإذا حضرته الوفاة فليسلمها إلى ابني محمد الثقة التقي، فإذا حضرته الوفاة فليسلمها إلى ابني علي الناصح، فإذا حضرته الوفاة فليسلمها إلى ابني الحسن الفاضل، فإذا حضرته الوفاة فليسلمها إلى ابني محمد المستحفظ من آل محمد، فذلك اثنا عشر إماماً، ثم يكون من بعده اثنا عشر مهدياً فليسلمها إلى ابني أول المقربين له ثلاثة أسامي كاسمي واسم أبي، وهو عبدالله وأحمد، والاسم الثالث المهدي هو

پیغمبر در شب رحلتش به من فرمود: ای ابوالحسن، صحیفه و دواتی بیاور! سپس پیغمبر وصیت خود را املا فرمود تا به این جا رسید: ای علی، بعد از من دوازده امام خواهد بود، و بعد از آن‌ها دوازده مهدی است. ای علی، تو نخستین آن دوازده امامی! ... چون زمان وفات تو رسید وصیت را به فرزندم حسن که نیکوکار و صله رحم‌کننده است بسپار و چون زمان وفات او رسید وصیت را به پسر من حسین پاک و کشته شده بسپارد و چون زمان وفات او رسید وصیت را به پسرش علی سرور عبادت‌کنندگانی که پیشانی اش پینه بسته است بسپارد و چون زمان وفات او رسید وصیت را به فرزندش محمد شکافنده دانش بسپارد و چون زمان وفات او رسید وصیت را به فرزندش جعفر صادق بسپارد و چون زمان وفات او رسید وصیت را به فرزندش موسی کاظم بسپارد و چون زمان وفات او رسید وصیت را به فرزندش علی رضا بسپارد و چون زمان وفات او رسید وصیت را به فرزندش محمد تقی ثقه بسپارد و چون زمان وفات او رسید وصیت را به فرزندش علی ناصح بسپارد و چون زمان وفات او رسید وصیت را به فرزندش حسن با فضیلت بسپارد و چون زمان وفات او رسید وصیت را به فرزندش محمد که محفوظ از ما آل محمد است تسلیم کند. این‌ها دوازده امام هستند. بعد از مهدی موعود دوازده مهدی دیگر خواهد بود؛ چون او وفات کرد، آن را تسلیم کند به مهدی اول که دارای سه نام است: یک نام مثل نام من، و یک نام مانند نام پدرم عبدالله و احمد و اسم سوم مهدی است و او نخستین مؤمنان است.

از این روایت نیز معلوم می‌شود که وصیت پیامبر ﷺ چیزی بوده است که توسط ائمه علیهم‌السلام دست به دست می‌شده است و هر امامی آن را به امام پس از خود می‌سپرده است. به همین دلیل هر امامی مأمور بوده است که وصیت را به امام پس از خود بسپارد (فلیسلّمها). البته نیاز به توضیح نیست که وقتی گفته می‌شود وصیت پیامبر نشانه امامت است، اولاً چنان‌که برخی جهال گمان کرده‌اند، مقصود این نیست که صرف آمدن یک نام در این وصیت به معنای وصایت او از پیامبر گرامی اسلام است و هر کس برای اولین بار این حدیث را بر خود تطبیق کرد، می‌تواند شخصیت مورد نظر پیامبر ﷺ باشد؛ زیرا - چنان‌که گذشت - نشانه امامت، همراه داشتن وصیت پیامبر گرامی اسلام ﷺ است. ثانیاً مقصود این نیست که هر کس با آوردن یک متن مکتوب که احیاناً از نظر زمانی قدمت تاریخی هم دارد، بتواند مدعی امامت شود، بلکه باید با ادله قاطع، انتساب آن متن به پیامبر ﷺ اثبات شود. بنابراین به صرف آمدن یک نام در روایتی که گزارش گر وصیت پیامبر اکرم ﷺ است نمی‌توان مدعی امامت کسی شد؛ بلکه آن چه نشانه امامت است، وجود وصیت پیامبر ﷺ

نزد کسی است.

در پاسخ این پرسش که با آن که ما و حتی اغلب شیعیان در طول تاریخ، وصیت پیامبر گرامی اسلام (علیه السلام) را ندیده‌ایم، از چه طریق می‌توانیم وصیت واقعی آن حضرت را شناسایی کنیم و از طریق آن به امامت کسی که وصیت نزد اوست ایمان آوریم، توجه به این گزارش تاریخی درخور توجه است:

إن رجلاً دخل المدينة يسأل عن الامام، فدلوه على عبدالله بن الحسن فسأله هنيئة ثم خرج فدلوه على جعفر بن محمد - صلوات الله عليه - فقصده. فلما نظر إليه جعفر (علیه السلام) قال: يا هذا! إنك كنت مغری فدخلت مدينتنا هذه تسأل عن الامام فاستقبلك فتية من ولد الحسن (علیه السلام) فأرشدوك إلى عبدالله بن الحسن فسأله هنيئة ثم خرجت، فإن شئت أخبرتك عما سأله وما رد عليك، ثم استقبلك فتية من ولد الحسين فقالوا لك: يا هذا! إن رأيت أن تلقى جعفر بن محمد فافعل. فقال: صدقت قد كان كما ذكرت، فقال له: ارجع إلى عبدالله بن الحسن فاسأله عن درع رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم) و عمامته. فذهب الرجل فسأله عن درع رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم) و العمامة، فأخذ درعا من كندوج له فلبسها فإذا هي سابغة فقال: كذا كان رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - يلبس الدرع، فرجع إلى الصادق (علیه السلام) فأخبره. فقال (علیه السلام): ما صدق. ثم أخرج خاتماً فضرب به الأرض فإذا الدرع و العمامة ساقطين من جوف الخاتم. فلبس أبو عبدالله (علیه السلام) الدرع فإذا هي إلى نصف ساقه ثم تعمم بالعمامة فإذا هي سابغة فنزعهما ثم ردهما في الفص، ثم قال: هكذا كان رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم) يلبسها، إن هذا ليس مما غزل في الأرض إن خزانة الله في كن، وإن خزانة الامام في خاتمه، وإن الله عنده الدنيا كسكرجة وإنما عند الامام كصحفة، ولو لم يكن الامر هكذا لم تكن أئمة و كنا كسائر الناس؛ (مازندرانی، ۱۳۷۶: ج ۳، ۳۴۹)

مردی وارد مدینه شد و از امام جست‌وجو می‌کرد. او را به عبدالله بن حسن راهنمایی کردند. چند سؤالی کرد و از پیش او خارج شد. باز جعفر بن محمد را معرفی کردند. خدمت آن جناب رفت؛ همین که امام صادق (علیه السلام) چشمش به او افتاد فرمود: تو را فرستاده‌اند برای جست‌وجو از امام؛ داخل شهر ما شدی و از امام سؤال کردی؛ چند نفر از اولاد امام حسن (علیه السلام) به عبدالله بن حسن راهنمایی کردند؛ چند سؤالی کردی و خارج شدی. اگر می‌خواهی بگویم از او چه پرسیدی و چه جواب گفت. بعد چند نفر از اولاد امام حسین (علیه السلام) به تو گفتند: اگر مایلی تو را به نزد جعفر بن محمد ببریم.

گفت آن چه فرمودی صحیح است. به او فرمود: نزد عبدالله بن حسن برو، بگو: زره پیامبر و عمامه‌اش کجاست؟ آن مرد نزد عبدالله بن حسن آمد و از زره و عمامه پرسید. عبدالله از داخل کندویی زرهی را بیرون آورد و پوشید، برایش گشاد بود. گفت: پیامبر اکرم این گونه

زره می پوشید. آن مرد به خدمت حضرت صادق علیه السلام برگشت. فرمود: راست نگفته است. سپس انگشتری بیرون آورد و به زمین زد؛ زره و عمامه از داخل انگشتر بیرون آمد. زره را پوشید، تا ساقش آمد، بعد عمامه را بر سر بست؛ عمامه بلند بود. هر دو را از تن خارج کرد و داخل نگین قرار داد. گفت: پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله این طور زره می پوشید. این پارچه در زمین بافته نشده است. خزانه خدا در لفظ «کن» است و خزانه امام در انگشتری اوست. دنیا در نزد خدا مانند یک کاسه است، در نزد امام مانند یک قدح. اگر چنین نبود، ما امام نبودیم و با سایر مردم برابر می شدیم.

از این روایت چنین برداشت می شود که به صرف این که کسی مدعی شود این زره و عمامه متعلق پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله است نمی توان سخن او را تأیید کرد و اثبات آن نیازمند دلیلی قاطع است که معجزه آسا بودن برخی از شئون آن می تواند یکی از راه های اثبات باشد؛ همچنان که بر اساس گزارش یادشده، محل نگهداری زره و عمامه آن حضرت، شکلی کاملاً اعجاز گونه داشته است.

در این جا این پرسش قابل طرح است که اگر وصیت با ویژگی های یادشده نشانه امامت باشد، چنین نشانه ای درباره امام مهدی علیه السلام نمی تواند مصداق پیدا کند؛ چرا که با توجه به فاصله زمانی طولانی ای که بین عصر حیات امام حسن عسکری علیه السلام به عنوان امام سابق و امام مهدی علیه السلام وجود دارد، شناسایی آن حضرت از این طریق میسر نخواهد بود؛ با این حال، آیا عدم انطباق این نشانه بر امام مهدی علیه السلام مشکل آفرین نیست؟ به تعبیر دیگر، اگر این امکان وجود داشته باشد که برخی از آن چه به عنوان معیارهای شناسایی امام برشمرده شده بر برخی از ائمه علیهم السلام انطباق نیابد، آیا این مطلب راه را برای مدعیان دروغینی که به ظاهریکی از نشانه ها را با خود دارند باز نخواهد کرد؟ به عنوان نمونه، اطلاع از آن چه در آینده رخ می دهد یکی از نشانه های امام است؛ حال اگر مدعی دروغینی با استمداد از علوم غریبه یا اجنه، رخدادهای فردا را پیش گویی کرد و پیش گویی او نیز درست بود، اما شخصیت مورد نظر هیچ یک از سایر نشانه های امام را نداشت، آیا این شخص نمی تواند ادعا کند من امام هستم؟ همچنین مدعی شود نداشتن سایر نشانه های امام نیز خللی به ادعای من نمی رساند؛ چرا که اساساً اجتماع تمام نشانه ها در امام شرط نیست؛ زیرا برخی از ائمه علیهم السلام برخی از نشانه های امامت را به همراه نداشتند، همچنان که وصیت در امام مهدی علیه السلام وجود ندارد.

حل این پرسش، ریشه در پرسشی اساسی تر دارد که آیا اساساً نشانه های یادشده در روایات به اصطلاح عطف به «واو» هستند، یعنی اجتماع همه آن ها شرط است؛ یا این که عطف

به «او» (یا) هستند و وجود یکی از آن‌ها کافی است؟

پاسخ پرسش یادشده این است که ظاهر روایات چنین حکم می‌کند که این مجموعه عطف به «واو» باشند و وقتی به عنوان نمونه در روایتی گفته می‌شود: «دانش از نشانه‌های امام است» و در روایت دیگری گفته می‌شود: «معجزه از نشانه‌های امام است»، یعنی این که هر دو باید در مدعی امامت وجود داشته باشند و این مقتضای جمع بین دو روایت است و دلیلی وجود ندارد که بگوییم از میان این دو نشانه، وجود یکی کافی است. با این حال، فقدان نشانه وصیت در امام مهدی علیه السلام را این گونه می‌توان توضیح داد که گاهی خود نشانه به گونه‌ای است که امکان وجود در شخص مدعی را دارد، اما او به رغم امکان برخورداری از این نشانه، فاقد آن است و گاهی نشانه همراه با ویژگی‌هایی تعریف می‌شود که مخصوص برخی از ائمه است و امکان تحقق آن در برخی از امامان وجود ندارد. به عنوان نمونه، از دسته نخست، برخورداری از دانش یا علم به همه زبان‌ها نشانه‌هایی است که به خودی خود مانعی برای وجود آن‌ها در امام نیست و مسلماً فقدان چنین نشانه‌ای در شخص مدعی نشانه دروغ گو بودن اوست. نمونه دسته دوم، وصیت است. این نشانه با تعریفی که از آن در روایات شده، اساساً قابل صدق بر امام مهدی علیه السلام نیست؛ زیرا هر شخصی که بخواهد مدعی شود من امام مهدی هستم، حتی امام مهدی واقعی نمی‌تواند این نشانه را همراه داشته باشد. به تعبیر دیگر، یقین داریم که فرزند امام حسن عسکری علیه السلام زنده و غایب است و سرانجام روزی آشکار خواهد شد. این شخص هر کس که باشد نشانه وصیت را به همراه ندارد؛ چون وصیت طبق تعریفی که شد یعنی این که امام سابق به شخصی بعینه وصیت کند به صورتی که مردم کوچه و بازار آن را بدانند و روشن است که این وصیت درباره امام مهدی علیه السلام نمی‌تواند صادق باشد. ویژگی یادشده سبب می‌شود چنین نشانه‌ای مربوط به همه ائمه علیهم السلام به جز امام مهدی علیه السلام باشد. بنابراین اساساً این نشانه برای شناسایی امام مهدی علیه السلام نیست. در نتیجه برای راستی آزمایی مدعی مهدویت، این نشانه کارایی ندارد و فقدان آن را نمی‌توان دلیلی بر دروغ بودن ادعای مهدویت برشمرد، بلکه باید به سایر نشانه‌هایی که برای شناسایی امام گفته شده رجوع کرد.

منابع

- حلی (علامه)، حسن بن یوسف، قواعد الأحکام، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، چاپ اول، ۱۴۱۳ق.
- صدوق، محمد بن علی بن حسین، الخصال، قم، منشورات جماعة المدرسين، ۱۴۰۳ق.
- _____، علل الشرائع، نجف، المكتبة الحيدرية، ۱۳۸۵ق.
- _____، عيون أخبار الرضا عليه السلام، بيروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۴ق.
- صفار، محمد بن حسن، بصائر الدرجات، تهران، منشورات الاعلمی، ۱۴۰۴ق.
- طوسی، ابن حمزه محمد بن علی، الثاقب فی المناقب، قم، مؤسسه انصاریان، چاپ دوم، ۱۴۱۲ق.
- طوسی، محمد بن حسن، الغیة، قم، مؤسسة المعارف الاسلامية، چاپ اول، ۱۴۱۱ق.
- فیض کاشانی، محسن، الوافی، اصفهان، کتابخانه امام امیرالمؤمنین عليه السلام، چاپ اول، ۱۴۰۶ق.
- کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران، دارالکتب الاسلامیة، چاپ سوم، ۱۳۶۷ش.
- مازندرانی، ابن شهر آشوب، مناقب آل ابی طالب، نجف، المكتبة الحيدرية، ۱۳۷۶ق.
- مازندرانی، محمد صالح، شرح أصول الکافی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ اول، ۱۴۲۱ق.
- نعمانی، محمد بن ابراهیم، کتاب الغیة، قم، انوار الهدی، چاپ اول، ۱۴۲۲ق.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۳/۳۱

فصل نامه علمی - ترویجی پژوهش‌های مهدوی
سال سوم، شماره ۹، تابستان ۱۳۹۳

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۶/۵

تبیین نظریه غیبت امام در اندیشه ابن قبه رازی

عباس میرزایی*

مرضیه امری**

چکیده

ابن قبه رازی متکلمی از جریان معتزلیان شیعه شده است که در دوران غیبت صغرا در حوزه تبیین اندیشه‌های امامیه و دفاع از آموزه‌های اعتقادی تشیع فعالیت‌های بسیاری کرده است. این نوشتار، بر آن است به این پرسش پاسخ دهد که ابن قبه رازی در بحث غیبت، در رویارویی با مخالفان چه طرحی داشت و این که آیا تئوری او در دوره‌های بعدی کلام امامیه در بغداد مورد پذیرش قرار گرفت؟ همچنین به این بحث اشاره خواهد شد که آیا ابن قبه مصداق مناسبی برای نظریه خط اعتدالی که مدرسی طباطبایی معرفی می‌کند و نافی صفات فوق بشری ائمه علیهم‌السلام و از جمله غیبت و نامیرایی امام هست یا خیر؟ فرضیه مورد بحث این است که ابن قبه در در بحث غیبت طرحی تبیینی - دفاعی مطرح کرده که اساس آن را می‌توان در دوره‌های بعدی کلام امامیه - یعنی زمانه شیخ مفید، سیدمرتضی و شیخ طوسی - رصد کرد. با بررسی آثار بر جای مانده به این نتیجه رسیدیم که ابن قبه از نظریه غیبت در غالب طرحی جدید به بحث پرداخته و وزانت این طرح به گونه‌ای بوده که تأثیر آن بر متکلمان بعدی را آشکارا می‌توان یافت. این بحث، نظریه مدرسی را با ابهام روبه‌رو می‌کند.

واژگان کلیدی

تاریخ غیبت، ابن قبه رازی، مدرسی طباطبایی، غیبت صغری، مدرسه بغداد.

* پژوهش‌گر پژوهشگاه قرآن و حدیث (مؤسسه دارالحدیث) نویسنده مسئول (mirzae.a@riph.ac.ir).
** کارشناس ارشد مذاهب کلامی دانشگاه ادیان و مذاهب.

مقدمه

ابن قبه رازی از جمله معتزلیانی است که در نیمه دوم سده سوم هجری اندیشه امامیه را پذیرفت و به دفاع عقلانی از تفکرات امامیه پرداخت. ویژگی شاخص ابن قبه این است که تنها در حوزه امامت فعالیت می‌کرده است، به گونه‌ای که تمام آرا و اندیشه‌ها، آثار و مناظرات وی در بحث امامت است. تخصص وی در این بحث، او را به عنوان صاحب نظری شناخته شده در تاریخ تفکر امامیه مطرح کرده است، به گونه‌ای که در مدرسه کلام امامیه در بغداد (نک: حسینی زاده، ۱۳۹۳) و میان متکلمانی همچون شیخ مفید، سیدمرتضی و شیخ طوسی می‌توان تأثیر اندیشه‌های امامتی وی را رصد کرد.

بحث غیبت از مباحثی است که در منظومه معرفتی ابن قبه جایگاهی درخور توجه دارد و در آثار بر جای مانده از وی نظریات و اندیشه‌های او شایسته توجه است. توجه به اندیشه‌های ابن قبه در مباحث مهدوی و غیبت از چند جهت است؛ نخست آن که مدرسی طباطبایی در کتاب *مکتب در فرایند تکامل* درباره جریان‌های فکری امامیه و ابن قبه نظریه‌ای مطرح کرده است که چندان دقیق به نظر نمی‌رسد. مدرسی معتقد است نظریه امامت سیر تطور داشته و در ابتدا معنایی سیاسی داشت و در ادامه رنگی اعتقادی به خود گرفت. وی بر این باور است که جریان‌های مختلفی در تشیع امامی تلقی‌های مختلفی از امامت داشته است که عبارت‌اند از غالیان (الحادی و غیرالحادی = مفوضه)، مقصره و معتدله / خط اعتدال / خط میانه (نک: مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۴: ۵۶-۱۰۷). مدرسی - که خود را وفادار به خط اعتدال و راه میانه معرفی می‌کند (همو: ۱۰۶) - در تبیین امامیان معتدله معتقد است اینان صفات فوق بشری، مانند علم غیب، قدرت، معجزه و برخی صفات دیگر را برای امام قائل نبوده‌اند و درباره این‌ها به طور خاص در جای جای فصل دوم کتاب بحث می‌کند. او این صفات را اندیشه‌های غالیان (به تعبیر او مفوضه) می‌داند که به امام نسبت می‌داده‌اند و با واکنش و مخالفت امامیان خط میانه و معتدل روبه‌رو می‌شده‌اند. وی معتقد است این اندیشه‌ها با تلاش‌های مفوضه وارد اندیشه امامیه شد (همو: بخش دوم). نکته مهم این جاست که مدرسی در ابتدای این فصل یکی از این ویژگی‌های فوق بشری و غالیانه را «غیبت» و «نامیرا بودن» معرفی می‌کند و می‌گوید: «این اعتقاد در میان سواد اعظم مسلمانان به نام غلو شناخته شده» ولی به همین مقدار بسنده کرده و در ادامه درباره آن بحث نمی‌کند (همو: ۵۷-۶۰). به هر حال، مدرسی می‌کوشد ابن قبه را به عنوان نماینده‌ای از خط اعتدال در سده سوم و اوایل

سده چهارم نشان دهد که مخالف صفات فوق بشری امام است (همو: ۱۰۱). اما نکته اصلی این جاست که مدرسی در نظریه خود دارای ابهام است و ابن قبه نمی‌تواند مصداقی کامل برای نظریه‌اش باشد؛ زیرا اگرچه وی نافی صفات فوق بشری مانند علم غیب است، ولی بحث غیبت و نامیرا بودن امام را کاملاً مطرح می‌نماید و از آن دفاع می‌کند. افزون بر این که در همان بحث صفات ائمه و نسبتی که به ابن قبه داده می‌شود نیز نظریه‌ای کامل ارائه نمی‌دهد. این نوشتار درباره نظریات و اندیشه‌های ابن قبه در موضوع غیبت بحث می‌کند و نشان خواهد داد که وی در این موضوع منظومه‌ای کامل از اندیشه‌های مهدوی را مطرح کرده است؛ موضوعی که پیش از این مورد بحث پژوهش قرار نگرفته است.

این پژوهش از جنبه‌ای دیگر نیز با اهمیت است و آن این که نشان داده شود متکلمان دوره غیب صغرا چگونه به نظریه پردازی و تبیین اندیشه غیبت پرداخته‌اند و این اهمیت برای ابن قبه برجستگی بیشتری دارد؛ زیرا وی متکلمی است که سابقه اعتزال دارد. چگونگی مباحث و نظریات وی درباره غیبت امام با توجه به شیوه‌های عقل‌گرایانه‌ای که معتزلیان به آن معروف‌اند خود نکته‌ای درخور توجه است. نتیجه به دست آمده آن است که ابن قبه آشکارا به تبیین عقلی انگاره‌های بحث غیبت و مباحث مرتبط پرداخته است که بسامد آن را می‌توان تا قرن‌ها بعد از وی در آثار نگاشته شده در این باره رصد کرد.

شخصیت و جایگاه ابن قبه در تاریخ تفکر امامیه

ابو جعفر محمد بن عبدالرحمن بن قبه [قُبّه] رازی معروف به ابن قبه رازی از متکلمان امامیه در نیمه دوم سده سوم هجری است. وی تقریباً معاصر شیخ کلینی (م ۳۲۹ ق) است و در ری زندگی می‌کرده و همان‌جا نیز درگذشته است (نجاشی، ۱۴۱۶: ۳۷۵؛ حلی، ۱۴۱۷: ۲۴۳). درباره سال فوت وی تاریخ دقیقی مشخص نیست، ولی از مبادله کلامی میان وی و ابوالقاسم بلخی می‌توان سال مرگش را پیش از سال ۳۱۷ (ابن اثیر، ۲۰۰۲: ج ۸، ۲۳۶؛ عسقلانی، ۱۴۱۶: ج ۳، ۲۵۵) یا ۳۱۹ قمری (ابن خلکان، ۱۳۶۴: ج ۳، ۴۵؛ ابن کثیر، ۱۹۸۸: ج ۱۱، ۱۸۶) حدس زد؛ یعنی همان سالی که بلخی از دنیا رفته است. براین اساس سال وفات ابن قبه پیش از این دو تاریخ بوده است؛ زیرا وقتی ابوالحسین سوسنجردی نقدیه مجدد بلخی را نزد ابن قبه می‌برد، درمی‌یابد که وی از دنیا رفته است (ابن ندیم، ۱۳۵۰: ۲۱۹). درباره مذهب ابن قبه نیز باید گفت که به تعبیر نجاشی، وی در ابتدا معتزلی بوده و سپس

به مذهب امامیه گروید و در این مذهب صاحب بصیرت شد (طوسی، ۱۴۱۷: ۳۸). فهرست نگاران و تراجم نگاران همگی به این گزارش اشاره کرده‌اند و هیچ گزارش خلافی به دست نرسیده است.

درباره موقعیت و جایگاه وی در میان امامیان نیز باید گفت بزرگان امامیه در دو مدرسه حدیثی و کلامی قم و بغداد همگی به تعریف و تمجید از وی پرداخته‌اند. شیخ صدوق (م ۳۸۱ ق)، شیخ مفید (م ۴۱۳ ق) سید مرتضی (م ۴۳۶ ق) نجاشی (م ۴۵۰ ق)، شیخ طوسی (م ۴۶۰ ق) و همچنین فهرست نگاران دوره بعد، همگی با نیکی از وی یاد کرده‌اند. شیخ طوسی درباره ابن قبه رازی چنین آورده است:

ابن قبه رازی از متکلمان امامی مذهب و از حاذقان آنان است. (همو: ۳۸)

نجاشی - که فهرست خود را پس از فهرست شیخ طوسی نوشته و در صدد بوده کمبود و اجمال فهرست شیخ و گفتار او را جبران کند - اطلاعات بیشتری ارائه می‌کند. او ابن قبه را این‌گونه توصیف می‌نماید:

ابن قبه رازی متکلمی عظیم‌القدر، نیکو عقیده، نیرومند و قوی پنجه در علم کلام بود و کتاب‌هایی در این زمینه نگاشت. (نجاشی، ۱۴۱۶: ۳۷۶)

علامه حلی (۱۴۱۷: ۳۴۳) به مانند ابن داود (۱۳۹۲: ۱۷۷) نیز نام او را به بزرگی یاد کرده و گفتار شیخ طوسی و نجاشی را درباره وی نوشته‌اند. همچنین علامه حلی او را «شیخ الامامیه فی زمانه» توصیف کرده است (حلی، ۱۴۱۷: ۳۴۳). سید مرتضی در حضور شیخ مفید به تمجید از وی می‌پردازد (مفید، ۱۴۱۴: ب ۲۲) و در الشافی از او به نیکی یاد می‌کند (شریف مرتضی، ۱۴۱۰: ج ۲، ۱۲۶ و ۳۲۳). ابن قبه متکلمی زبردست بوده که متون فهرستی و رجالی امامیه همه او را به مهارت در کلام با بیان‌های مختلف ستوده‌اند. قوی فی الکلام (نجاشی، ۱۴۱۶: ۳۷۵)، من متکلمی الشیعة (الامامیه) و حذاقهم (ابن ندیم، ۱۳۵۰: ۲۲۵؛ طوسی، ۱۴۱۷: ۲۰۷)، المتکلم الفحل (مازندرانی، ۱۳۸۰: ۱۳۰) و متکلم عظیم‌القدر (حلی، ۱۴۱۷: ۳۴۳؛ ابن داود، ۱۳۹۲: ۱۷۷) از جمله این عبارت‌هاست.

موفقیت‌های علمی ابن قبه در مناظره با بزرگان فرق کلامی دیگر حتی تا یک قرن بعد نیز نقل محافل علمی امامیه بوده است (مفید، ۱۴۱۴: ب ۲۲). شهرستانی او را از بزرگان امامیه معرفی می‌کند (شهرستانی، بی تا: ج ۱، ۳۲۹) و فخر رازی (م. ۶۰۶ ق.) نیز او را از اذکیاء امامیه

در کنار سیدمرتضی می‌داند (فخر رازی، ۱۴۱۱: ۵۹۹). ابن ناصرالدین شافعی (م ۸۲۴ق)، به عنوان تنها رجال نویسنده از اهل سنت که به ابن قبه اشاره کرده، وی را از متکلمان شیعه به شمار می‌آورد (قیسی دمشقی، ۱۴۱۴: ج ۷، ۱۸۳).

درباره جایگاه علمی ابن قبه نیز باید گفت در دوران حیات علمی خود با بزرگان و شیوخ فرق کلامی مخالف امامیه به بحث و مناظره می‌نشسته است که می‌توان به ابوالقاسم بلخی اشاره کرد. ابن قبه با او مناظره‌ای مکتوب و مفصل داشته است که مورد اشاره قرار می‌گیرد. وی نه تنها در دفاع از عقاید امامیه، با متکلمان غیرامامی اهل مناظره بوده، بلکه در جامعه امامیه آن روزگار شخصیتی رفیع و محل رجوع امامیان به شمار می‌رفته است که مشکلات عقیدتی خود را با او مطرح می‌کرده‌اند (نک: رازی، ۱۴۱۶الف: ۶۰).

بسامد آرای ابن قبه در باب امامت و غیبت

در سخن از جایگاه و موقعیت علمی ابن قبه می‌توان به بازخورد آرا و اندیشه‌های وی توجه کرد. بررسی این موضوع، افزون بر تبیین جایگاه علمی ابن قبه، نقش وی در سیر تاریخ تفکر امامیه را نیز روشن خواهد ساخت. در آثار بر جای مانده از این بزرگان امامیه، شیخ صدوق (م ۳۸۱ق) از نظر رتبه زمانی، اولین عالم شیعی است که در آثار خود از نگاشته‌های ابن قبه استفاده کرده است. او تقریباً دوازده سال پس از وفات ابن قبه، آثار و آرای وی را مورد توجه قرار داده است.^۱ شیخ صدوق در *کمال الدین و تمام النعمه* سه رساله مهم از ابن قبه را با حذف خطبه و دیباچه آورده است. رساله اول با نام *النقض علی ابوالحسن علی بن احمد بن بشار*، در نقد نوشته یکی از طرفداران جعفر کذاب به نام ابوالحسن علی بن احمد بن بشار و اثبات امام دوازدهم و غیبت ایشان است (صدوق، ۱۴۱۶: ۵۳ - ۶۰). او درباره امام عسکری علیه السلام و غیبت امام دوازدهم علیه السلام اشکالاتی مطرح می‌کند که ابن قبه به بررسی و نقد آن‌ها می‌پردازد. رساله دوم در حقیقت پاسخ ابن قبه به نامه عده‌ای از شیعیان است که در آن انتقادهای معتزله بر نظریه امامیه درباره غیبت امام دوازدهم بررسی می‌شود (همو: ۶۰ - ۶۳). رساله سوم - که صدوق آن را به عنوان تتمه مقدمه *کمال الدین* مطرح کرده است - در واقع بزرگ‌ترین رساله بر جای مانده

۱. سید بن طاووس سال ۳۳۱ قمری را سال نگارش *معانی الاخبار* می‌داند (ابن طاووس، ۱۳۹۹: ۴۴۷) و از آن جا که ابن قبه، قبل از ۳۱۹ از دنیا رفته است، به نظر می‌رسد تقریباً ۱۲ سال پس از وفات او، صدوق از آثارش استفاده کرده باشد.

از ابن قبه نیز به شمار می‌آید. این اثر در پاسخ به کتاب *الاشهاد* ابوزید علوی (م ۳۲۶ ق) - که خود از بزرگان زیدیه در ری بوده - با نام *تقصی کتاب الاشهاد* نگاشته شده است. ابوزید درباره نص بر امام، اختلافات درون گروهی درباره ائمه علیهم السلام و قیام نکردن امامان شیعه انتقادهایی مطرح می‌کند (همو: ۹۴-۱۲۶). شیخ صدوق در کتاب *معانی الاخبار* نیز سه متن مهم درباره غدیر خم (همو، ۱۳۷۹: ۶۷-۷۴)، حدیث منزلت (همو: ۷۴-۷۹) و عصمت امام (همو: ۱۳۳-۱۳۶) از ابن قبه را بدون ذکر نام منبع آن نقل کرده است (همو: ۶۷-۷۹، ۱۳۳-۱۳۶).^۱ در این باره باید به این نکته اشاره کرد که قاضی عبدالجبار در کتاب *المعنی*، قسمت الامامة (معتزلی، بی تا: ج ۲، ۱۴۴)، ضمن مباحث و نظریات خود درباره جریان غدیر، مطالبی همانند آنچه شیخ صدوق در بحث حدیث غدیر (صدوق، ۱۳۷۹: ۶۷-۷۴) *معانی الاخبار* مطرح نموده، بیان کرده است. سید مرتضی در *الاشافی فی الامامة* (شریف مرتضی، ۱۴۱۰: ج ۲، ۲۶۹) در نقدیه خود بر همین قسمت از *المعنی*، تصریح می‌کند که مطالب مطرح شده از سوی قاضی، از کتاب *الانصاف* ابن قبه است. بر این اساس باید گفت شیخ صدوق از *الانصاف* در *معانی الاخبار* نیز استفاده کرده است.

پس از شیخ صدوق باید از شیخ مفید (م ۴۱۳ ق) نام برد که آثار و آرای ابن قبه را در بحث غیبت امام مورد توجه قرار داده است. شیخ مفید در *رسائل فی الغیبة* درباره غیبت و مباحثی چون عدم اخلال غیبت به حجیت امام، بررسی روایان روایات غیبت و علت پذیرش آنان، تواتر این گونه از اخبار و همچنین امکان اظهار معجزه امام غایب هنگام ظهور به دلیل اثبات امامت به مانند آرای ابن قبه مباحثی را مطرح کرده است (نک: مفید، ۱۴۱۴ الف). شیخ در *الفصول العشرة فی الغیبة* در موارد مختلفی مانند نقل اخبار این باب و کثرت

۱. همان گونه که مدرسی طباطبایی بیان کرده، در این سه متن، عبارت «قال ابو جعفر محمد بن علی بن الحسین مصنف هذا الكتاب» (صدوق، ۱۳۷۹: ۶۷)، «قال مصنف هذا الكتاب» (همو: ۷۴) و «قال ابی جعفر مصنف هذا الكتاب» (همو: ۱۳۳) آمده است. نقل اول با آن چه در *المعنی* (معتزلی، بی تا: ج ۲، ۲۰، بخش الامامة و ج ۲، ۱۴۵) آمده از لحاظ محتوا یکسان است. بخش دوم نیز با آن چه در همان *مجلد المعنی*، (ص ۱۵۸) نقل شده هماهنگی دارد. بخش سوم در استدلالات بر لزوم عصمت امام نیز با آن چه در رساله *المسألة المفردة فی الامامة* ابن قبه در *کمال الدین* آمده یکسان است. بنابراین می‌توان گفت عبارت «قال ابو جعفر مصنف هذا الكتاب» در اوایل این بخش‌ها، در نسخه اصل *معانی الاخبار* - همانند *کمال الدین*، صفحات ۵۳، ۶۰ و ۹۴ - «قال ابو جعفر بن قبه» بوده و ناسخ نسخه‌ای که اساس نسخ متأخر قرار گرفته، چون با نام غیر مأنوس ابن قبه آشنا نبوده به تصور آن که منظور از ابو جعفر، خود صدوق است، عبارت «مصنف هذا الكتاب» را بر آن افزوده است. (مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۴: ۲۲۱)

ناقلان و مخالفت مخالفان (درباره ابن قبه نک: رازی، ۱۴۱۶ الف: ۶۰-۶۱ و درباره شیخ مفید نک: مفید، ۱۴۱۴ الف: رساله اول، ۱۱-۱۲) و امکان اظهار معجزه امام غایب هنگام ظهور (درباره ابن قبه نک: رازی، ۱۴۱۶: ۶۲ و درباره شیخ مفید نک: مفید، ۱۴۱۴ الف: ۵۱) مانند ابن قبه مباحثی را مطرح می‌کند.

سید مرتضی (م ۴۳۶ ق) نیز پس از شیخ صدوق، بیشترین استفاده را از آثار و آرای ابن قبه برده است. او معروف‌ترین کتاب ابن قبه *الانصاف* - را در اختیار داشته و در نوشته‌های خود از آن استفاده بسیار کرده است. وی تصریح کرده که عین الفاظ کتاب ابن قبه را مورد نقل قرار داد است (شریف مرتضی، ۱۴۱۰: ج ۲، ۱۲۸). وی در *الشافی فی الامامة* متن مهمی از نظریات تاریخی ابن قبه درباره سقیفه و حوادث تاریخی این جریان تأثیرگذار در تاریخ اسلام را مورد توجه قرار داده (همو: ۱۲۶) که به آن اشاره خواهد شد. او همچنین در یکی از جلسات علمی خود با شیخ مفید درباره نظریات ابن قبه بحث کرده و وی را مورد تمجید قرار می‌دهد. شیخ مفید در کتاب *الفصول المختارة* شیوه استدلال ابن قبه در بیان حدیث غدیر را در مناظره با یکی از بزرگان معتزله بیان می‌کند (مفید، ۱۴۱۴ ب: ۲۲)؛ همچنان که نظریات ابن قبه درباره غیبت امام دوازدهم و ادله آن در گفتار پایانی کتاب *تنزیه الانبیاء* نیز قابل رهگیری است (شریف مرتضی، ۱۹۸۹: ۲۲۵ و ۲۲۷). او همانند ابن قبه معتقد است برای تعیین امام هیچ راهی جز نص وجود ندارد؛ زیرا وقتی پذیرفته شد امام باید معصوم باشد و عصمت نیز مقامی نیست که در ظاهر افراد مشخص باشد، تعیین نص بر خداوند از طریق پیامبرش واجب است. از این رو برای شناخت امام معصوم چاره‌ای جز رجوع به نص الهی وجود ندارد (همو، ۱۴۱۱: ۴۳۲). همچنین وی در بحث جایگاه امام (همو: ۴۱۰، ۴۲۹، ۴۳) دلالت عقل بر وجوب نص (همو، ۱۴۱۰: ج ۲، ۷) و کارکرد و چگونگی آن (همو، ۱۴۱۱: ۴۳۵) مانند ابن قبه بحث می‌کند. افزون بر این که سید مرتضی مانند ابن قبه به امکان معجزه برای غیر نبی (همو: ۳۳۲ و ۴۲۹؛ همچنین نک: همو، ۱۴۰۵: ج ۱، ۲۸۲) و اظهار معجزه توسط امام غایب هنگام ظهور (درباره ابن قبه نک: رازی، ۱۴۱۶ الف: ۶۲ و درباره سید مرتضی نک: شریف مرتضی، ۱۹۸۹: ۱۸۴؛ همو، ۱۴۱۰: ج ۱، ۱۴۸)، اثبات وجود امام از طریق ضرورت وجود امام در هر عصر (درباره ابن قبه نک: همین نوشتار، بخش اثبات امامت امام و برای سید مرتضی نک: شریف مرتضی، ۱۴۰۵ ب: ج ۲، ۲۹۴-۲۹۵) و همچنین رویت امام در ایام غیبت توجه دارد (شریف مرتضی، ۱۴۱۱: ۴۱۸ و ۴۲۳).

شیخ طوسی (۴۶۰ق) نیز - از دیگر متکلمان امامی در قرن پنجم - نظریات ابن قبه را مورد اعتنا قرار داده است. درباره شیخ طوسی و بسامد آرای ابن قبه در آثار او باید گفت شیخ طوسی به غیر از کتاب *تلخیص الشافی* - که خلاصه کتاب *الشافی فی الامامة* سید مرتضی است و به تبع آرای ابن قبه در آن وجود دارد (طوسی، ۱۳۹۴: ج ۲، ۱۱۹) - در چهار اثر از آثار دیگر خود به نظریات ابن قبه - گاه با عین عبارت - اشاره می‌کند؛ با این حال، نامی از ابن قبه به میان نمی‌آورد. او تحلیل تاریخی پیش‌گفته ابن قبه درباره سقیفه و حوادث پس از آن را در رساله *المفصح فی الامامة* (همو، ۱۴۱۴: ب: ۱۲۶) و *تمهید الاصول* (همو، ۱۳۶۲: ۳۸۶) و همچنین در *الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد* (همو، ۱۳۹۱: ۳۱۵) با همان الفاظ ابن قبه در *الانصاف*، مطرح می‌کند. وی در *تمهید الاصول* مباحث مربوط به تبیین طریق امامت، وجوب نص بر امام و این‌که اگر پذیرفته شد امام معصوم است، بر خداوند واجب است او را معرفی کند (همو، ۱۳۶۲: ۳۱۳) را مانند ابن قبه بحث می‌کند. شیخ طوسی مشابه ابن قبه و در همان چارچوب، راه شناخت امام از غیر امام را نص و اظهار معجزه و همچنین امکان اقامه معجزه برای آخرین امام به هنگام ظهور مطرح می‌کند (همو: ۳۵۳؛ همو، ۱۳۹۱: ۳۱۵). او در گفتارهای دیگری مانند امکان معجزه امام (همو، ۱۳۶۲: ۳۵۳، ۳۶۸ و ۳۶۹)، بررسی و تبیین حدیث منزلت (همو: ۳۹۹-۴۰۱) و حدیث غدیر خم (همو: ۳۹۷-۳۹۸)، شبیه آن‌چه ابن قبه بحث نموده را ارائه می‌کند. وی مسائل مربوط به بحث غیبت (همو، ۱۴۱۴: الف: ۹۸) و عصمت (همو: ۹۸) را نیز در *مسائل الکلامیه* هم‌داستان با آرای ابن قبه بیان کرده است. ابوصلاح حلبی (۴۴۷ق) - از بزرگان امامیه - نیز در کتاب *تقریب المعارف* درباره غیبت (حلبی، ۱۴۱۷: ۲۰۲ و ۲۰۷) امام و حدیث غدیر (همو: ۱۵۱ و ۱۵۴) بر همان پایه و اساس مباحث و نظریات ابن قبه بحث کرده است.

اندیشه‌های مهدوی ابن قبه رازی

در سخن از نظریات ابن قبه درباره غیبت امام دوازدهم علیه السلام نخست باید گفت از آن‌جا که وی در عصر غیبت صغرا زندگی می‌کرده، شاهد هجمه شبهات اعتقادی فِرَق دیگر - اعم از شیعی و غیرشیعی - بوده است. او خود به معتزلیانی اشاره می‌کند که تلاش می‌کرده‌اند مسئله مهدویت را زیر سؤال ببرند (رازی، ۱۴۱۶: الف: ۶۱). از این‌رو مانند دیگر بزرگان امامی، در تبیین مسئله مهدویت و غیبت امام علیه السلام تلاش بسیاری کرده است. تقریباً در هر سه اثر باقی‌مانده از

وی - یعنی المسألة المفردة في الإمامة، النقض على ابوالحسن علی بن احمد بشار و نقض الاشهاد - می توان نظریات ابن قبه در این بحث را مشاهده کرد. بررسی این گزارش ها نشان می دهد گفتمان غالب بر مباحث غیبت و مهدویت ابن قبه، حاکی از ترسیم این موضوع به عنوان امری واقعی و از پیش تعیین شده است، نه مسئله ای که ناگهان برای امامیه حادث شده و بر اثر اتفاقات و حوادث و شرایط بدان معتقد شده اند. همچنین روح حاکم بر مباحث مهدویت ابن قبه، توجه و تأکید بر اثبات امام و غیبت ایشان است نه اثبات امام به عنوان آخرین امام؛ بدین معنا که او نسبت به نظریه خود مبنی بر ادامه نظام سلسله امامت تا پایان جهان، در بعد از ظهور امام، سکوت می کند. البته می توان گفت اثبات امام غایب و قائم در واقع اثبات آخرین امام نیز هست که درباره اش بحث خواهد شد.

اثبات امامت امام

برای بررسی اثبات امامت امام دوازدهم از منظر ابن قبه لازم است نخست درباره اندیشه های مبنایی او بحث کنیم، سپس به تبیین دیدگاه وی بپردازیم. ابن قبه تمام آموزه های دین را از منظر نصّ بررسی می کند. در نظر او تمام مسائل دینی ابتدا باید از این بُعد مطالعه شود (نک: همو، ۱۴۱۶ ب: ۱۰۰ و ۱۱۳). او موضوع غیبت را هم از این جهت در معرض بحث قرار داده و معتقد است که جامعه همواره به امام راهبر و راهنما نیاز دارد (نک: همو، ۱۴۱۶ ج: ۵۴؛ همو، ۱۴۱۶ الف: ۶۱؛ همو، ۱۹۷۹: ۱۳۳). ابن قبه در تبیین اصل ضرورت دائمی وجود معتقد است برای دسترسی به نصوص در هر عصر نیازمند به امام هستیم (همو، ۱۴۱۶ ب: ۹۸؛ همو، ۱۹۷۹: ۱۳۳-۱۳۴) و در هر زمان یک امام وجود دارد (همو، ۱۴۱۶ ب: ۹۸؛ همو، ۱۴۱۶ الف: ۶۱)؛ امامی که موظف است کتاب و سنت را بیان کند و آن را از تأویلات نابجا محفوظ دارد (همو، ۱۹۷۹: ۱۳۳-۱۳۴) و بنابر دیدگاه امامیه، تنها راه تعیین امام، نصّ است؛ ضمن این که نصّ از طریق امام پیشین بیان می شود (همو، ۱۴۱۶ ب: ۱۲۰).

۱۰۷

امام عسکری علیه السلام نیز پس از خود منصب امامت را برای امام مهدی علیه السلام تعیین کرد و شمار افرادی که چنین نصب و نصّ را روایت کرده اند به حد نصاب برای حصول تواتر می رسد (رازی، ۱۴۱۶ ج: ۶۰). بنابراین باید شهادت آنان بر این مسئله پذیرفته شود (همو: ۵۷). البته ابن قبه معتقد است درباره غیبت امام زمان علیه السلام از میان همه نصوص مشهور و آشکاری که وجود دارد

اگر جز خبر کمیل بن زیاد نبود، همان کفایت می‌کرد (رازی، ۱۴۱۶: ب: ۱۱۴).^۱

ابن قبه برای اثبات وجود آخرین امام به نکته دیگری اشاره می‌کند و آن این که حتماً باید فردی از فرزندان ابوالحسن ثالث (حضرت هادی) امام باشد تا حجت الهی به ایشان قائم شود و عذر خلیق در دسترسی نداشتن به امام برطرف شود (رازی، ۱۴۱۶: ج: ۵۴). همچنین این مرد (امام غایب) بر همه اهل اسلام از دور و نزدیک و حاضر و غایب، امام است و ما و بیشتر مردم بی‌آن که او را دیده باشیم به امامتش معتقدیم (همو). حق امامت ایشان به دنبال حق امامت پدرش ثابت شده است. اگر حق امامت امام عسکری علیه السلام ثابت شد به ضرورت، حق امامت او هم اثبات می‌شود؛ زیرا اگر پدرش حق امامت نداشت، چنین حقی به ایشان هم نمی‌رسید (همو: ۵۴).

ابن قبه در ادامه اثبات امام دوازدهم علیه السلام به حجیت نصّ درباره این امام در نقدیه‌ای که بر یکی از پیروان جعفر کذاب نگاشته اشاره می‌کند و می‌گوید:

پیشینیان ما و شما (جعفریه) این روایت را از امام صادق علیه السلام نقل کرده‌اند که: چون سه نام محمد و علی و حسن پشت سر یکدیگر واقع شد چهارمین آن‌ها قائم خواهد بود. (همو: ۵۵؛ همچنین نک: نعمانی، بی‌تا: ۱۸۳؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ج: ۵۱، ۳۸)

غیر از این روایت، روایات دیگری هم وجود دارد زمانی که اثبات شد امام عسکری علیه السلام امام است، نه برادر ناتنی او (جعفر)، به ناچار طبق عقیده ما و شما باید فردی از فرزندان امام حسن عسکری علیه السلام امام باشد. (همو، ۱۴۱۶: ج: ۵۵ و ۵۶)

ابن قبه تصریح می‌کند اجماع بر آن است که باید امام قائمی از اهل بیت علیهم السلام باشد که با وجود او حجت خدا بر خلق تمام شود (همو: ۵۸) و ما اقرار داریم که باید فردی از فرزندان امام حسن عسکری علیه السلام حجت الله باشد (همو: ۵۴). ما به او رجوع می‌کنیم و به دستور او هستیم. او کسی است که حجتش ثابت شده و ادله امامتش آشکار شده است (همو) و وجود او با ادله قطعی قابل اثبات است (همو: ۵۶).

ابن قبه با اشاره به نظریات مخالفان امامیه مبنی بر عدم وجود نصوص امامت برای آخرین امام می‌گوید که اینان نخست باید نظریه خود را اثبات کنند و در مرحله بعد نظریه امامیه مبنی بر وجود نص را رد نمایند. همه انگیزه اینان از طرح این مباحث انکار مسئله غیبت امام

۱. در قسمتی از این روایت طولانی، امام علی علیه السلام به کمیل می‌فرماید: «لَا تَخْلُو الْأَرْضَ مِنْ قَائِمٍ لِلَّهِ بِحُجَّةٍ ظَاهِرٍ مَشْهُورٍ أَوْ خَافٍ مَغْمُورٍ» (صدوق، ۱۴۱۶: ۲۱۰)

است (همو: ۶۱). او معتقد است این اشکال مخالفان در بحث غیبت موضوعی فرعی است که نمی‌توان آن را اثبات کرد، مگر آن که بر صحت اصل آن - یعنی بحث امامت - دلیل آورده شود. دلیل بر صحت این اصول در آثار امامیه بحث شده و موجود است؛ برای مثال، اگر پرسش‌گری از صحت احکام و شرایع از ما بپرسد، ناچاریم او را بر صحت خبر و صحت نبوت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و این که آن حضرت به این احکام و شرایع فرمان داده است، دلالت کنیم. پیش از آن نیز باید اثبات کنیم خدای تعالی واحد و حکیم است و این‌ها باید پس از اثبات حدوث عالم باشد (همو، ۱۴۱۶ الف: ۶۱).

ابن قبه می‌کوشد به استمرار تاریخی غیبت امام را از زمان پیامبر تا زمان حدوث این اتفاق اشاره کند. از این روست که معتقد است در بحث غیبت، بزرگان شیعه از طریق پیامبر و ائمه علیهم السلام روایاتی را در باب غیبت امام دوازدهم علیه السلام بیان کرده‌اند. در این روایات به مباحثی چون احوال امام زمان، چگونگی غیبت، وضعیت حضرت در آن دوران و وضعیت مردم بعد از غیبت، پرداخته شده است (همو، ۱۴۱۶ ب: ۱۱۳). ابن قبه اذعان می‌کند درباره غیبت امام اخبار بسیاری نقل شده است (همو: ۱۰۷) و در طول تاریخ امامیه، امامان شیعه همواره تلاش کرده‌اند با بیان غیبت امام و حوادث پس از آن و چگونگی غیبت، پیش از وقوع آن، جامعه امامیه را آماده کنند و زمینه‌سازی‌های لازم را فراهم سازند (نک: همو: ۱۰۷ و ۱۱۳). آنان متذکر شده بودند که پیروانشان در آن ایام چگونه رفتار کنند (همو، ۱۴۱۶ ج: ۵۷). اخبار و روایات این موضوع در آثار امامیه موجود است (همو، ۱۴۱۶ ب: ۱۰۷).

حجیت امام در زمان غیبت

سپس ابن قبه شکل‌های حضور امام در بین جامعه را از منظر آموزه‌های امامیه بیان می‌کند و می‌گوید:

اعتقاد امامیه همواره چنین بوده که امام یا ظاهر است و عیان، یا غایب است و مستور.
(همو: ۱۱۴)

از همین روست که امامان شیعه همواره در بین شیعیان سعی در تبیین مسئله غیبت امام برآمده‌اند (نک: همو: ۱۰۷ و ۱۱۳). او معتقد است امام غایب همانند امام ظاهر حجت خدا بر جن و انس است و غیبت خللی به حجیت امام وارد نمی‌کند؛ همان گونه که غیبت کوتاه مدت پیامبر در غار به هنگام هجرت به مدینه، ره‌زنی به حجیت او وارد نکرد، در حالی که تنها پنج نفر از جای او خبر داشتند (همو: ۵۶). ابن قبه توضیح می‌دهد که البته احتجاج ما مربوط به

حال ظهور او و قائم مقام او در قبل و بعد نیست؛ بلکه می‌گوییم آیا پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در حال غیبت نیز بر مردمی حجت نبود که بنابر مصلحتی مکانش را نمی‌دانستند؟ درباره امام نیز که بنابر مصلحتی دیگر غایب است، حجت بر خلق تمام است، وگرنه چه فرقی جود دارد؟ (همو، ۱۴۱۶ج: ۵۷)

ولادت امام

مخالفان امامیه، تولد امام زمان علیه السلام را ادعایی و بدون دلیل معرفی می‌کردند (همو، ۱۴۱۶ج: ۱۰۷). ابن قبه بر این نظر است که امامیان هیچ‌گاه مدعی تولد امام زمان نشدند، مگر پس از آن‌که از پیشینیان نشان برای آن‌ها نقل کرده‌اند که احوال او و چگونگی غیبتش، وضعیت آن زمان و اختلافات مردم درباره وی چگونه خواهد شد (همو: ۱۰۷). ابن قبه با استناد به حدیث امام رضا علیه السلام ولادت ایشان را شبیه تولد حضرت موسی علیه السلام به صورت نهانی می‌داند.^۱ ضمن این که توضیح می‌دهد با رفتاری که فرعون در جست‌وجوی شدید حضرت موسی علیه السلام و اعمالی که نسبت به زنان و کودکان مرتکب شد تا مکان او را پیدا کنند، پنهانی به دنیا آمد و پنهان بود تا زمانی که خداوند متعال اذن ظهور ایشان را صادر کرد (رازی، ۱۴۱۶ج: ۵۷).

غیبت امام

ابن قبه در بررسی مفهوم غیبت می‌گوید: غیبت عدم نیست. گاه انسان در شهری غایب می‌شود که قبلاً در آن معروف بوده و دیده می‌شده است؛ پس او در شهری دیگر غایب است. همچنین گاهی ممکن است انسانی در میان قومی غایب باشد، اما در میان قوم دیگر غایب نباشد یا از دشمنانش غایب باشد، اما در میان دوستانش غایب نباشد. در این موارد هم می‌گویند: او غایب و پنهان است. درباره امام زمان علیه السلام نیز این چنین است؛ می‌گویند: او غایب است؛ زیرا از چشم دشمنانش و دوستانی که رازدار نیستند غایب است (همو: ۶۱). او یادآور می‌شود که درباره غیبت اخبار بسیاری وجود دارد و امام غایب نشد مگر آن که پدراناش گوش شیعیان را از وقوع غیبت پر کرده بودند (همو: ۵۷). ابن قبه صحت نصوص وارده از سوی پیامبر صلی الله علیه و آله و فساد عقیده اختیار امام از طرف امت را در کنار اخباری که می‌گوید امام

۱. «وَقَدْ قَالَ الرَّضَا علیه السلام فِي وَصْفِهِ: يَا أَبَتِي شَبِيهِي وَ سَمِيَّ جَدِّي وَ شَبِيهَهُ مُوسَى بْنِ عِمْرَانَ؛ امام رضا علیه السلام در وصف امام غایب فرمود: پدرم و مادرم فدای او باد! او شبیه من و هم‌نام جدم رسول خدا و شبیه موسی بن عمران است.» (رازی، ۱۴۱۶ج: ۵۷)

در نمی‌گذرد، مگر این که بر امام بعد از خود تصریح می‌کند و همچنین ضرورت وجود امام در هر دوره‌ای را از ادله اثبات امام زمان و غیبت او مطرح می‌کند (همو، ۱۴۱۶ الف: ۶۱). ابن قبه بر این باور است که امام زمان بنابر مصالحی غایب است (همو، ۱۴۱۶ ج: ۵۷). او گستره قدرت ستمکاران و ظالمان (همو، ۱۴۱۶ ب: ۱۲۱)، حفظ جان (همو) و کمی یاران و یاوران (همو) را سه علت عمده غیبت امام زمان علیه السلام می‌داند.

علت غیبت امام^۱

وی به عدم مقبولیت غیبت امام دوازدهم علیه السلام بین جوامع شیعی اشاره می‌کند که باعث حیرت شیعیان (رازی، ۱۴۱۶ ب: ۱۱۳) و اختلاف آنان در امر امامت شده است (همو). ابن قبه در تبیین این مسئله به ظهور فرقه‌های متعدد و نزاع و کشمکش آنان در امر امامت و این که هریک خود را مدعی امامت می‌دانند و در تکفیر و برائت از یکدیگر گوی سبقت می‌ربایند، اشاره می‌کند (همو: ۱۰۸).

وکلائی امام

همچنین ابن قبه وجود وکلا و رابطان با حضرت را مورد توجه قرار داده و بر آن است که امام از چشم دشمنان و دوستانی که رازدار نیستند غایب است و مانند پدرانش نزد همگان آشکار نیست. با این حال، اولیای حضرت از وجود او خبر می‌دهند و امر و نهی ایشان را به شیعیان می‌رسانند. این رابطان از کسانی هستند که نقلشان موجب اتمام حجت و قطع عذر است و به سبب کثرت تعداد و تفاوت اغراض امکان کذب وجود ندارد و ناچار باید خبرشان را پذیرفت. این افراد - همان گونه که امامت پدران حضرت را نقل کرده‌اند - امامت ایشان را نیز گزارش نموده‌اند؛ اگرچه عده‌ای نیز با آنان مخالفت کرده‌اند؛ همان گونه که صحت معجزات نبی صلی الله علیه و آله و سلم افزون بر بیان قرآن، با نقل مسلمانان نیز ثابت می‌شود، با وجود آن که عده‌ای مخالف می‌کنند (همو، ۱۴۱۶ الف: ۶۰-۶۱).^۲ از این بیان ابن قبه می‌توان دریافت که رؤیت امام غایب

۱. درباره ابن قبه نک: همین نوشتار، بخش غیبت امام، و درباره سید مرتضی نک: شریف مرتضی، ۱۴۰۵ ب: ج ۲، ۲۹۵.

۲. گفتنی است محمد بن جعفر اسدی (م ۳۱۲ ق) در ری به عنوان وکیل ناحیه مقدسه انجام وظیفه می‌کرده است. شیخ طوسی او را احد الابواب برشمرده (طوسی، ۱۴۱۵: ۴۳۹) و کتاب *الرد علی اهل الاستطاعة* را در فهرست آثار او برمی‌شمرد (همو: ۲۳۰). درباره محمد بن جعفر اسدی نک: کلینی، ۱۳۶۵: ۵۲۳۱؛ نجاشی، ۱۴۱۶: ۳۷۳؛ صدوق، ۱۴۱۶: ۴۴۲؛ طوسی، ۱۴۱۱: ۴۱۵؛ حلی، ۱۴۱۷: ۹۲؛ ابن داود، ۱۳۹۲: ۱۶۸؛ اربلی، ۱۳۸۵: ج ۳، ۳۴۱). از دیگر وکلای ری نیز می‌توان به شامی بسامی رازی در قرن چهارم اشاره کرد (درباره او نک: صدوق، ۱۴۱۶: ۴۴۲؛ اربلی، ۱۳۸۵: ۱۲۸۵).

در دوران غیبت برای دوستانشان امکان پذیر است.

شناخت امام به هنگام ظهور

وی درباره چگونگی شناخت امام در هنگام ظهور معتقد است اگر حضرت در این زمان - که هنوز چند سالی از غیبت نگذشته است - ظهور کند، همان اولیا و نزدیکان حضرت که نقلشان حجت است او را معرفی خواهند کرد، همچنان که نقل ایشان در درستی امامت او نیز نزد ما حجت است^۱ و اگر غیبت طولانی شود به هنگام ظهور حضرت می‌توانند برای اثبات امامت معجزه اظهار کنند.

ابن‌قبة در ادامه می‌گوید:

جواب دوم (امکان ظهور معجزه) مورد نظر و اعتماد ماست و به مخالفان خود بدان پاسخ می‌گوییم، اگر چه جواب اول نیز صحیح است. (رازی، ۱۴۱۶ الف: ۶۲)

گفتنی است در بررسی مطالب و مباحث با زمانه، از ابن‌قبة در بحث غیبت و مهدویت، او هیچ اشاره‌ای به بحث علائم‌الظهور نمی‌کند.

نتیجه

بررسی آثار ابن‌قبة نشان می‌دهد وی به بحث غیبت امام توجهی ویژه نشان داده است. او می‌کوشد با بهره گرفتن از روایات ائمه علیهم‌السلام و همچنین بیانات عقلی و جدلی نظریه غیبت امامیان را به نتیجه برساند. طرخی که ابن‌قبة در این باره مطرح کرده رویکردی تبیینی - دفاعی از اندیشه غیبت امامیان است که مورد پذیرش متکلمان امامیه در بغداد، مانند شیخ مفید، سیدمرتضی و شیخ طوسی قرار گرفته است. حتی میان محدثان هم جایگاه قابل توجهی به دست آورده است؛ به گونه‌ای که شیخ صدوق - که خود محدثی شناخته شده است - در کتابی که درباره آخرین امام نگاشته رساله‌های کلامی ابن‌قبة در باب مهدویت و غیبت را عیناً و تنها با حذف خطبه و دیباچه آورده است و این نشان از جایگاه شایسته ابن‌قبة در حوزه تبیین اندیشه‌های امامتی تشیع است. افزون بر این که توجه ابن‌قبة به بحث امامت و به طور

ج ۳، ۳۴۱).

۱. به نظر می‌رسد ابن‌قبة این بیان را پیش از سال ۲۸۵ قمری می‌گوید؛ زیرا براساس گفته ابوسهل نوبختی، تا بیست سال پس از امامت امام غایب (سال ۲۸۵)، همه یاران امام عسکری (به جز یک نفر) که شاهد امر امامت امام پس از او بوده‌اند، درگذشته‌اند. (صدوق، ۱۴۱۶: ۹۳)

خاص غیبت، نشان می‌دهد که در دوره وی این بحث در مواجهه با مخالفان امامیه، جایگاهی داشته است. برآیند نظریات ابن‌قبه در باب غیبت این نکته را بیان می‌کند که نظریه مدرسی درباره وی نمی‌تواند صحیح باشد؛ زیرا مدرسی معتقد است جریانی که کلام امامیه به نام خط اعتدال نام‌گذاری می‌کند نافی صفات فوق بشری مانند غیبت و نامیرایی امام است و ابن‌قبه را شاخص‌ترین این جریان در دوران غیبت صغرا می‌داند؛ حال آن‌که ابن‌قبه خود از نظریه پردازان تبیینی در این عرصه است. نکته‌ای که مدرسی خود در انتهای کتاب به صراحت به آن اشاره کرده، ولی مشخص نیست چرا مصداقی را مطرح کرده که با اصل نظریه خود درباره جریان‌های فکری در باب امامت همخوانی ندارد.

منابع

- ابن اثیر، اسماعیل بن عمر، *الکامل فی التاریخ*، تحقیق: خلیل مأمون سیحا، بیروت، دار المعرفة، ۲۰۰۲ م.
- ابن خلکان، شمس‌الدین، *وفیات الاعیان و انباء ابناء الزمان*، قم، منشورات الشریف الرضی، ۱۳۶۴ ش.
- ابن داود، جعفر بن حسن بن یحیی، *کتاب الرجال*، تحقیق: سید محمد صادق آل بحر العلوم، نجف، مطبعة الحیدریة، ۱۳۹۲ ق.
- ابن طاووس، علی بن موسی، *الطرائف فی معرفة مذاهب الطوائف*، قم، خیام، چاپ اول، ۱۳۹۹ ق.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، *البدایة و النهایة*، تحقیق: علی شیر، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۸ م.
- ابن ندیم، محمد بن اسحاق، *فهرست ابن ندیم*، تصحیح: رضا تجدد، تهران، بی نا، ۱۳۵۰ ش.
- اربلی، علی بن عیسی بن ابی الفتح، *کشف الغمة*، بیروت، دارالاضواء، ۱۳۸۵ ق.
- حسینی زاده، سید علی، *نوبختیان ابوسهل و ابومحمد*، قم، پژوهشکده فلسفه و کلام اسلامی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۳ ش.
- حلبی، ابوصلاح تقی بن نجم، *تقریب المعارف*، تحقیق: فارس حسون، بی جا، محقق، ۱۴۱۷ ق.
- حلّی، حسن بن یوسف، *خلاصة الاقوال*، تحقیق: جواد قیومی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۷ ق.
- رازی (ابن قبه)، محمد بن عبدالرحمن، *الانصاف (ضمن معانی الاخبار شیخ صدوق)*، بیروت، دارالمعرفة، ۱۹۷۹ م.
- _____، *المسألة المفردة فی الامامة (ضمن کمال الدین شیخ صدوق)*، تصحیح: علی اکبر غفاری، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۶ ق - الف.
- _____، *نقض الاشهاد (ضمن کمال الدین شیخ صدوق)*، تصحیح: علی اکبر غفاری، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۶ ق - ب.
- _____، *النقض علی ابوالحسن علی بن احمد بن بشار (ضمن*

- کمال الدین شیخ صدوق) تصحیح: علی اکبر غفاری، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۶ق - ج.
- شریف مرتضی، علی بن حسین بن موسی، *الندخیرة فی علم الکلام*، تحقیق: سید احمد حسینی، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، چاپ اول، ۱۴۱۱ق.
- _____، *الشافی فی الامامة*، تهران، مؤسسة إسماعیلیان، چاپ دوم، ۱۴۱۰ق.
- _____، *تنزیه الانبیاء*، بیروت، دارالاضواء ۱۹۸۹م.
- _____، *جوابات المسائل المیافارقیات* (ضمن رسائل الشریف المرتضی، ج ۱)، تحقیق: سید احمد حسینی، قم، دار القرآن الکریم، ۱۴۰۵ق - الف.
- _____، *رسائل الشریف المرتضی*، تحقیق: سید احمد حسینی، قم، دارالقرآن الکریم، چاپ اول، ۱۴۰۵ق - ب.
- شهرستانی، محمد بن عبد الکریم، *الملل والنحل*، تحقیق: محمد سید کیلانی، بیروت، دار المعرفة، بی تا.
- صدوق، محمد بن علی بن حسین، *کمال الدین وتمام النعمة*، تصحیح: علی اکبر غفاری، قم، مؤسسه نشر الاسلامی، ۱۴۱۶ق.
- صدوق، محمد بن علی بن حسین، *معانی الاخبار*، تصحیح: علی اکبر غفاری، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۳۷۹ش.
- طوسی، محمد بن حسن، *الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد*، نجف، دارالآداب، ۱۳۹۱ق.
- _____، *تلخیص الشافی*، تحقیق: سید حسین بحر العلوم، قم، دار الکتب الاسلامیة، ۱۳۹۴ق.
- _____، *التمهید الاصول فی علم الکلام*، تصحیح: عبدالمحسن مشکوة الدینی، تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، چاپ اول، ۱۳۶۲ش.
- _____، *رجال الطوسی*، تحقیق: جواد القیومی الإصفهانی، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۵ق.
- _____، *الغیة*، تحقیق: عبادالله الطهرانی و علی أحمد ناصح، قم، مؤسسة المعارف الإسلامیة، ۱۴۱۱ق.
- _____، *الفهرست*، تحقیق: جواد قیومی، قم، مؤسسة نشر الفقاهة،

- ۱۴۱۷ق. _____، *کتاب الغیة*، تحقیق: عبدالله طهرانی و علی احمد ناصح، قم، مؤسسه المعارف الاسلامیه، ۱۴۱۷ق.
- _____، *مسائل الکلامیه*، (در مجموعه *مسائل العشر شیخ طوسی*) قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۴ق - الف.
- _____، *المفصح فی الامامة*، (ضمن مجموعه *رسائل العشر شیخ طوسی*)، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۴ق - ب.
- _____، *عسقلانی (ابن حجر)*، احمد بن علی، *لسان المیزان*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۶ق.
- _____، *فخر رازی*، ابو عبدالله محمد بن عمر بن حسین، *المحصل*، عمان، دارالرازی، چاپ اول، ۱۴۱۱ق.
- _____، *قیسی دمشقی*، محمد بن عبدالله، *توضیح المشتبه*، تحقیق: حمد نعیم عرقسوسی، بیروت، مؤسسه الرسالة، ۱۴۱۴ق.
- _____، *کلینی*، محمد بن یعقوب، *الکافی*، تصحیح: علی اکبر غفاری، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵ش.
- _____، *مازندرانی (ابن شهر آشوب)*، محمد بن علی، *معالم العلماء*، نجف، مطبعة الحیدریه، ۱۳۸۰ق.
- _____، *مجلسی*، محمد باقر، *بحار الانوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم، ۱۴۰۳ق.
- _____، *مدرسی طباطبایی*، سید حسین، *مکتب در فرایند تکامل*، تهران، انتشارات کویر، چاپ اول، ۱۳۸۴ش.
- _____، *معتزلی*، قاضی عبد الجبار، *المعنی*، تحقیق: ابراهیم مذکور، بی جا، الدار المصریه، بی تا.
- _____، *مفید*، محمد بن محمد بن نعمان، *رسائل فی الغیة*، تحقیق: علاء آل جعفر، بیروت، دارالمفید، چاپ دوم، ۱۴۱۴ق - الف.
- _____، *الفصول المختارة*، تحقیق: سید علی میرشریفی، بیروت، دارالمفید، ۱۴۱۴ق - ب.
- _____، *نجاشی*، احمد بن علی، *رجال النجاشی*، تحقیق: سید موسی شبیری زنجانی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۶ق.
- _____، *نعمانی*، محمد بن ابراهیم بن نعمان، *کتاب الغیة*، تحقیق: علی اکبر غفاری، تهران، مکتبه الصدوق، بی تا.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۳/۱۴
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۵/۱۷

فصل نامه علمی - ترویجی پژوهش های مهدوی
سال سوم، شماره ۹، تابستان ۱۳۹۳

طراحی الگوی برنامه درسی معنوی در راستای تربیت زمینه ساز؛ راهبردها و راهکارهای اجرایی آن

مسعود مرادی*

میرمحمد سیدکلان**

لیلا عیاری***

چکیده

این نوشتار که از نوع تحقیق بنیادی و با روش کیفی انجام شده، در پی ارائه الگوی مطلوب برنامه درسی معنوی در راستای تربیت زمینه ساز با راهبردها و راهکارهای اجرایی آن برای نظام تعلیم و تربیت کشور است. جامعه آماری این پژوهش، تفکرات و اندیشه های نوین در عرصه تربیت معنوی و برنامه درسی است که در قالب کتب، اسناد، مقالات، مجلات، متون و سایت های اینترنتی درباره مهدویت مطرح شده اند. نگارنده با مراجعه به این جامعه آماری، نمونه های مرتبط را به صورت عمدی و هدفمند گزینش کرده و با بررسی، تلخیص، تحلیل محتوا و نتیجه گیری از آن ها، به معرفی مبانی نظری (فلسفی، روان شناختی و جامعه شناختی) این برنامه درسی و عناصر آن (اهداف، محتوا، روش ها، شیوه های ارزشیابی) مبادرت ورزیده است که نتیجه آن، ترسیم الگوی پیشنهادی در راستای تربیت زمینه ساز برای متخصصان امر با راهبردها و راهکارهای اجرایی آن است.

واژگان کلیدی

الگوی برنامه درسی معنوی، تربیت زمینه ساز، عناصر برنامه درسی، مهدویت.

* استادیار دانشگاه محقق اردبیلی گروه علوم تربیتی اردبیل.

** دانشجوی دکتری مدیریت آموزشی محقق اردبیلی، مدرس دانشگاه فرهنگیان اردبیل - نویسنده مسئول
(m.siedkalan@gmail.com)

*** دانش آموخته کارشناس ارشد برنامه ریزی درسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تبریز.

مقدمه

امروزه وقتی از آسیب‌شناسی تربیت دینی صحبت می‌شود همه متخصصان و صاحب‌نظران تعلیم و تربیت اذعان دارند که درگام اول برای حصول اهداف و برنامه‌های تربیت دینی باید آسیب‌های پیرامون آن را شناخت^۱ (چراغ چشم، ۱۳۸۶: ۱۵۵)؛ چراکه براساس سخنان امام خمینی علیه السلام اساس عالم نیز بر تربیت انسان بوده است که اهمیت آسیب‌شناسی را در نظام جمهوری اسلامی دوچندان ساخته است. در این میان، حوزه مهدویت به عنوان یکی از حوزه‌های تربیت دینی از این امر مستثنی نبوده است.^۲ به سبب همین امر، می‌توان به فرموده امام موسی کاظم علیه السلام نیز استناد کرد که چشم‌انداز تربیت را مهدویت بنیان نهاده‌اند.^۳ از همه مهم‌تر، همواره این پرسش‌ها در ذهن صاحب‌نظران تعلیم و تربیت، به‌ویژه آن‌هایی که دغدغه تربیت معنوی فرزندان این مرز و بوم را دارند بوده است که تربیت دینی و معنوی با چه روش‌هایی امکان‌پذیر است؟ بهترین و مؤثرترین روش در تربیت معنوی دانش‌آموزان کدام است؟ چرا عموماً آموزش‌های دینی، به تربیت معنوی دانش‌آموزان نمی‌انجامد؟ چرا درون‌دادهای دینی، برون‌دادهای معنوی تولید نمی‌کنند؟ چرا شعارهای دینی، باعث شعور معنوی نمی‌شوند؟ و شاید چندین چرای دیگر که در مجال این بحث ننگند.

بنا بر اهمیت پرسش‌های یادشده، باید گفت تربیت دینی از دیرباز موضوع بحث و بررسی اندیشمندان تربیتی با دیدگاه‌های گوناگون فلسفی، علمی و دینی بوده است. همه متخصصان حوزه دین و تعلیم و تربیت بر این باورند که اگر افراد جامعه «زندگی» خود را بر مدار «دین» و «خداآواری» قرار دهند، سلامت و سعادت جامعه در همه ابعاد سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی تضمین می‌شود (قاسم‌پور دهاقانی و جعفری، ۱۳۸۸: ۲۸). اما

۱. آسیب‌های پیرامون تربیت دینی که برای مدارس شناسایی شده‌اند عبارت‌اند از: بی‌توجهی به عواطف برای انتقال باورهای دینی، پرداختن به جنبه‌های رفتاری تربیت دینی به جای جنبه‌های معرفتی، بهره‌مند نشدن از معلمان متخصص و متدین در امر تربیت دینی، نداشتن برنامه‌درسی جامع تربیت دینی و معنوی در تمامی سنین دانش‌آموزان، کارایی ضعیف مربیان قرآن و عدم توان‌مندی بالای آنان در امر تدریس، استفاده نکردن از وسایل کمک‌آموزشی در تربیت دینی و... (چراغ چشم، ۱۳۸۶: ۱۵۷ - ۱۶۶).

۲. این آسیب‌ها در بُعد رفتاری و اجتماعی مهدی‌باوران بیشتر مشهود است که عبارت‌اند از: نمادگرایی افراطی، ابزارانگاری مهدویت‌گرایی (استفاده ابزاری از نام و یاد حضرت برای منافع دنیوی)، قشری‌گری، ارتباط گسسته و مقطعی، روابط اجتماعی ناسالم مهدی‌باوران، تقدس‌گرایی، غلبه رویکرد عاطفی و ضعف در رویکرد معرفتی، تناسب نداشتن سطح معارف مهدی‌باوران با عصر حاضر (بیاری، ۱۳۸۷: ۱۴۳ - ۱۵۹).

۳. «الشَّيْعَةُ تُرَبِّي بِالْأَمَانِي؛ شیعه با امید و آرزو تربیت شده است» (کلینی، بی‌تا: ج ۱، ۳۶۹).

ضمانت اجرا و تحقق این هدف مهم، مشروط به برنامه‌ها و روش‌ها و به طور کلی، نظام تعلیم و تربیت دینی جوامع است که باید در قالب اهداف، محتوا، روش‌ها و شیوه‌های ارزشیابی، تحت الگویی در برنامه درسی نظام‌های آموزشی پیاده شود. این مسئله (ضمانت اجرایی) در حالی است که متولیان نظام تعلیم و تربیت و فرهنگ کشور (۱۷ سازمان متولی فرهنگی کشور) هر یک مطابق با سلیقه‌های خود محورانه نتوانسته‌اند آن طور باید، در این امر مهم سهیم شوند و آموزش و پرورش کشور نیز نتوانسته برون داده‌های معنوی مطابق با فرهنگ انتظار^۱ تحویل جامعه دهد. شاید عدم تحقق این امر به گفته برخی از بزرگان دینی کشور، عامل نبودن متولیان فرهنگی کشور به امر پرورش باشد!

بنابراین آسیب‌های موجود در عرصه تربیتی کشور، بر خود لازم دیدیم الگویی را با عنوان برنامه درسی معنوی در راستای تربیت زمینه‌ساز با راهبردها و راهکارهایی اجرایی آن برای نظام آموزش و پرورش کشور ترسیم کنیم؛ شاید بیش از اندازه شاهد آسیب‌های معرفتی و فرهنگی موجود در این حوزه نباشیم و موانع چشم‌انداز بحث انتظار را پیش‌تر حل کنیم.

مفهوم‌شناسی

مفهوم تربیت و انواع آن

مشغولیت‌های انسان کنونی و نوع تربیت او از سوی سیستم‌های رسمی تعلیم و تربیت، انسان را به سمت دور شدن از حقیقت وجودی خویش سوق داده است، به طوری که امروزه شاهد وقوع نابسامانی‌های ناشی از این امر در سطح فردی و اجتماعی هستیم. قلمرو تعلیم و تربیت، مهم‌ترین بستری است که می‌تواند در تحقق یافتن معنویت در زندگی انسان‌ها، نقشی مؤثر ایفا کند. این امر در دهه اخیر، زمینه‌ساز ظهور رویکردی جدید در تربیت به نام تربیت معنوی شده است (اشعری، ۱۳۸۷: ۱۰). پیش از پرداختن به مفهوم تربیت معنوی، باید مفهوم

۱. براساس پژوهش مرزوقی (۱۳۸۷) که با استفاده از تحلیل محتوای کمی به بررسی اهداف کلی و اصول مندرج در طرح کلیات آموزش و پرورش جمهوری اسلامی ایران، اهداف آموزش و پرورش در دوره‌های سه‌گانه ابتدایی، راهنمایی و متوسطه مصوب شورای عالی آموزش و پرورش و کتاب‌های درسی هدیه‌های آسمانی، فارسی و تعلیمات اجتماعی دوره ابتدایی، کتب فرهنگ اسلامی و تعلیمات دینی، تعلیمات اجتماعی و فارسی دوره راهنمایی و کتب قرآن و تعلیمات دینی و دانش اجتماعی دوره متوسطه پرداخته شده است، در منابع مزبور توجه نظام‌مند و برنامه‌ریزی شده در حوزه هدف‌گذاری و تدوین محتوا درباره گسترش تفکر مهدویت وجود ندارد.

تربیت، تربیت اخلاقی، تربیت عرفانی و تربیت دینی را مشخص کنیم^۱ تا بتوانیم در زمینه تربیت معنوی به طور مفصل بحث نماییم.

بر اساس متون دینی اسلام، تربیت به معنی ربوبی شدن آدمی است و این ربوبی شدن نیز دربردارنده سه عنصر شناخت، انتخاب و عمل است و نشان‌گر روندی است که فرد، تنها با روشن‌بینی عقلانی، تصمیم و استقامت در عمل می‌تواند آن را طی کند. به این ترتیب، ربوبی شدن آدمی باید سبب شکل‌گیری شخصیتی محکم و با کفایت شود (قاسم‌پوردهاقانی و جعفری، ۱۳۸۸: ۳۲). درواقع، با این تعریف مراد از تربیت ربوبی شدن و ربوبی ساختن آدمی است که با دین پیوند ناگسستنی دارد.

تربیت، دارای هشت زمینه و ساحت است. به عبارت دیگر، هشت نوع تربیت وجود دارد: تربیت دینی، تربیت اخلاقی، تربیت عرفانی، تربیت اجتماعی، تربیت جنسی، تربیت عاطفی، تربیت عقلانی و تربیت بدنی (بهشتی، ۱۳۸۸: ۲۴). با توجه به تعاریف ارائه شده از دین و تربیت، این‌گونه می‌توان گفت که تربیت دینی جزئی از تربیت در معنای عام نیست؛ بلکه غایت تربیت یا تربیت مطلوب محسوب می‌شود؛ زیرا هدف نهایی تربیت آن است که متری خویشتن را ربوبی سازد. بنابراین تربیت مطلوب همان تربیت دینی است. از همین روست که برخی معتقدند تربیت دینی به معنای اعم محدود به مسائل اعتقادی، معنوی یا اخلاقی نمی‌شود، بلکه رفتار و اندیشه آدمی را در سایر ابعاد فرهنگی، سیاسی، اعتقادی، اجتماعی، عاطفی و هیجانی دربر می‌گیرد و در یک کلام، شخصیت انسان را پوشش می‌دهد (زارعان، ۱۳۷۹: ۲۲). یا این‌که ارائه و یاد دادن مجموعه گزاره‌ها و رفتارهای آگاهانه و هدف‌دار مربوط به دین، به گونه‌ای که افراد در زندگی و رفتار خود به آن آموزه‌ها متعهد و پای‌بند شوند (بهشتی، ۱۳۸۸: ۲۴) و در نهایت باید گفت تربیت دینی قلمرویی وسیع دارد، به طوری که تمام شئون زندگی انسان را دربر می‌گیرد.^۲

۱. با این‌که بین سه مفهوم تربیت اخلاقی، معنوی و دینی ارتباطی تنگاتنگ وجود دارد، اما می‌توان گفت پله نخست تربیت، تربیت اخلاقی است و هدف غایی تربیت اخلاقی، تربیت معنوی است و هدف غایی تربیت معنوی، تربیت دینی است. بنابراین، بالاترین درجه تربیت، تربیت دینی است (سلحشوری، ۱۳۹۰: ۵۴). همچنین مراد از تربیت معنوی، تربیتی جامع و دربرگیرنده تربیت دینی، اخلاقی و عرفانی است (بهشتی، ۱۳۸۸: ۲۴). به نظر نگارنده نیز بالاترین درجه تربیت، تربیت دینی است که می‌تواند تربیت اخلاقی و عرفانی همچنین معنوی را در انسان تجلی بخشد و مراد از تربیت زمینه‌ساز، همان تربیت معنوی است که در تربیت دینی محقق خواهد شد.

۲. تربیت دینی را می‌توان در قالب: الف) تربیت دینی درباره ارتباط انسان با خدا؛ ب) تربیت دینی درباره ارتباط انسان

اما مفهوم تربیت اخلاقی به تازگی در دنیا رایج شده و پیش از این، کاربرد مشهور و معروف آن، تهذیب نفس و تزکیه اخلاقی بوده است و به موجب ورود اندیشه‌های تربیتی متفکران غربی در جامعه اسلامی، اصطلاح تربیت اخلاقی نیز رفته‌رفته شهرت یافته است. مقصود از تربیت اخلاقی، فراهم کردن زمینه و بستری برای ایجاد، تقویت و شکوفایی صفات متناسب با خودِ ملکوتی و اصلاح و از بین بردن صفات خودِ حیوانی است (سلحشوری، ۱۳۹۰: ۵۴). علامه مصباح یزدی، با مفروض گرفتن انواع تربیت‌های موجود در جامعه و مقایسه آن‌ها با یکدیگر، تربیت اخلاقی را این‌گونه تعریف می‌کند:

تربیت اخلاقی برنامه ریزی برای رشد اخلاق متربیان، دانشجویان و دانش‌آموزان در جهت مطلوب اسلام است. (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۸: ۲۶)

مقصود از تربیت عرفانی نیز این است که آدمی در راه پرورش توانایی‌های باطنی خویش، از مراتب پست و حسیض دنیای حس و ماده عبور کرده و از چنگ نفس اماره رهایی یابد و ایمان و اخلاص و عشق به خدا را تجربه کند؛ هم‌زمان با پیمودن منازل، حالات و مقامات، جذبه‌ها، نفحه‌ها و حالات روحانی را دریابد و به فنای فی‌الله و بقای بالله باریابد (بهشتی، ۱۳۸۸: ۲۴). در نهایت باید گفت وقتی از تربیت صحبت می‌شود، انواع تربیت، روش‌ها و رویکردهای آن در ذهن تجسم می‌یابند و با توجه به انواع تربیت، بزرگان دینی «تربیت دینی» را اولی‌تر دانسته‌اند. بیشتر مکاتب مختلف روان‌شناسی معمولاً بر دو بُعد مختلف در روح انسان تکیه کرده‌اند: بُعد شناختی و بُعد عاطفی. بسیاری نیز این نظر را می‌پسندند که بگوئیم روح سه بُعد اصلی دارد: بینش، گرایش و کنش. منظور از کنش نیز همان اراده کار (عمل) است. بینش مربوط به شناخت و گرایش نیز مربوط به احساسات و عواطف است (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۸: ۲۹). این تقسیم‌بندی در همه انواع تربیت مشهود است؛ اما در تربیت دینی که نسبت به سایر انواع تربیت برتر است، بیشتر نمود پیدا خواهد کرد. از همه مهم‌تر آن‌چه در این نوشتار، درباره تربیت مدنظر است، تربیت معنوی (تربیت زمینه‌ساز) است که می‌تواند انتظار سازنده در زمان غیبت امام زمان علیه السلام را فراهم سازد.

مراد از تربیت زمینه‌ساز، تربیتی است که زمینه‌ها و شرایط لازم برای ولایت و حکومت امام را

با خود؛ (ج) تربیت دینی درباره ارتباط انسان با دیگران؛ (د) تربیت دینی درباره رابطه انسان با جهان بررسی کرد (نوروزی و بدیعیان، ۱۳۸۸: ۹۴).

در فرد و جامعه فراهم می‌آورد. این تعریف در واقع همان تعریف تربیت دینی (اسلامی) است که بر ارتباط اهداف آن با امام و ولایت او تأکید می‌کند. تربیت اسلامی می‌خواهد از انسان - که سرشار از استعدادها و توانایی‌هاست و کشش‌های متفاوتی در او کارگراست - موجودی بسازد که از این کشش‌ها آزاد شده و بر آن‌ها حاکم شود و بهترین محبوب‌ها را برگزیند.

مفهوم تربیت معنوی

مفهوم «تربیت معنوی» در میان کسانی که در صدد تبیین این مفهوم برآمده‌اند، دارای معانی مختلفی است. این تنوع آرا به دلیل وجود معناهای گوناگون، به ترکیب «تربیت معنوی»، معنای خاصی می‌بخشد و در شکل‌گیری چرایی و چگونگی آن، تفاوتی ماهوی ایجاد می‌کند. هند^۱ (۲۰۰۳) در مقاله‌ای با عنوان «معنا و مفهوم تربیت معنوی»، سعی کرده است تحلیلی فلسفی از مفهوم تربیت معنوی ارائه دهد که حاصل آن یک نظام طبقه‌بندی منطقی از ترکیب کلمات معنویت و تربیت شکل داده و سرانجام، چهار معنا را برای تربیت معنوی بیان کرده است: ۱. تربیت بر اساس اصول معنوی؛ ۲. تربیت روح انسان؛ ۳. تربیت در یک فعالیت معنوی؛ ۴. تربیت در یک گرایش یا حالت معنوی. بدین ترتیب، تربیت معنوی - که در بُعد شناختی بر بینش‌ها، در بُعد عاطفی بر گرایش‌ها و در بُعد عملی بر فعالیت‌های خاص استوار است - در همه ابعاد زندگی انسان، تأثیر می‌گذارد و به نظر می‌رسد تربیت معنوی به لحاظ گفتمان عصر معنویت‌گرایی بیش از سایر عناوین تربیت مدنظر قرار می‌گیرد و در قالب تربیت دینی بیشتر نمود پیدا خواهد کرد.

مفهوم برنامه درسی

«برنامه درسی» به محتوای رسمی و غیررسمی، روش و آموزش‌های آشکار و پنهانی اطلاق می‌گردد که به وسیله آن‌ها، شاگردان تحت هدایت مدرسه، دانش لازم را به دست آورند، مهارت لازم را کسب کنند و گرایش و ارزش‌ها را در خود تغییر دهند (ملکی، ۱۳۸۹: ۱۵).

مفهوم برنامه درسی معنوی

برنامه درسی معنوی، نوعی از برنامه درسی است که خواهان رسیدن به سطوح بالاتر آگاهی و معنا دار کردن زندگی است. در جریان مطالعه مراحل رشد عقلانی، اخلاقی و جسمانی دریافته‌ایم که باید به مطالعه سطوح و مراحل آگاهی معنوی بیشتر پردازیم (قاسم‌پور

دهاقانی و نصر اصفهانی، ۱۳۹۰: ۸۰). بنابر نظر برتراند^۱ (۱۹۹۵) از یک نظر، برنامه درسی معنوی زمینه‌هایی را می‌آفریند که ضمن آگاهی نسبت به دنیای پیرامون خود آن چنان با یکدیگر مرتبط می‌شویم که گویی همه عضوی از یک دنیای پهناوریم؛ تنها در این صورت است که برای زندگی تغییر می‌کنیم.

پیشینه پژوهش

پژوهش‌های بسیاری در این باره صورت گرفته است که همگی توصیفی از تربیت معنوی را مدنظر قرار داده‌اند. پژوهشی با عنوان «تربیت معنوی کودک» در مرکز مدیریت حوزه علمیه خراسان به وسیله حسین زاده (۱۳۸۷) صورت گرفته است که تربیت معنوی کودک را به مثابه پرورش ایمان، سجایای اخلاقی و عواطف در کودک شمرده است که شرایط و بستر لازم دینی را طلب می‌کند. در پژوهشی دیگر، اشعری (۱۳۸۷) به بررسی مفهوم، اصول و روش‌های تربیت معنوی با تأکید بر آرای علامه طباطبایی پرداخته است. بر اساس یافته‌ی وی، تربیت معنوی در جهت‌دهی به فرایند تجرّد آدمی در راستای فطرت ربوبی او معنا می‌یابد. اهداف تربیت معنوی، دارای سه جنبه شناختی، گرایشی و فرایند عمل است. در این پژوهش، ۱۱ اصل و روش‌های آن‌ها در جهت تحقق اهداف تربیت معنوی به دست آمده است. همچنین برزویی (۱۳۸۴) در پژوهشی با نام «تربیت معنوی در صحیفه سجاده» این کتاب را به عنوان یکی از منابع متون غنی اسلام برای خودسازی و تکامل واقعی بشری در راه تحقق تربیت معنوی دانسته است. دهقان (۱۳۷۱) نیز در پژوهشی به تربیت معنوی و عقلانی انسانی از دیدگاه قرآن کریم پرداخته است که تربیت معنوی را با تزکیه روح مساوی قلمداد کرده و اهداف تربیت معنوی را پرورش روح ایمان و عمل صالح، یاد خدا، توبه، نیایش، داشتن حالت خوف و رجاء و قرب به خدا را نهایی‌ترین هدف تربیت معنوی شمرده است. در نهایت قاسم پوردهاقانی و نصر اصفهانی (۱۳۹۰) در تحلیل رویکرد معنوی و برنامه‌ریزی درسی ضمن بحث از ماهیت معنویت و عوامل آن، از دیدگاه صاحب‌نظران مختلف و نیز تشریح معنویت و نشان‌گرهای آن از نظر قرآن، عناصر الگوی برنامه درسی معنوی را با وضعیت و مبانی دین اسلام سازگار دانسته است.

بنابراین محقق نیز با توجه به تحقیقات گذشته - که هر کدام از جنبه‌های مختلف به این

1. Bertrand

امر پرداخته‌اند - در پی آن است که ویژگی‌های یک برنامه درسی معنوی را در قالب الگویی برای تربیت زمینه‌ساز پیشنهاد دهد که در راستای ترویج و اشاعه فرهنگ انتظار مؤثر واقع شود.

اهداف پژوهش

هدف کلی: هدف از این پژوهش، طراحی الگوی مطلوب برنامه درسی تربیت معنوی در راستای تربیت زمینه‌ساز برای دانش‌آموزان در مقطع متوسطه (اول و دوم) کشور است.

اهداف ویژه:

۱. معرفی مبانی و تئوری‌های برنامه درسی مرتبط با تربیت معنوی دانش‌آموزان در راستای تربیت زمینه‌ساز؛
۲. تبیین ابعاد شناختی، عاطفی و عملی برنامه درسی تربیت معنوی برای دانش‌آموزان در راستای تربیت زمینه‌ساز؛
۳. پیشنهاد و ارائه عناصر برنامه درسی تربیت معنوی در قالب: الف) اهداف، ب) محتوا و سازمان‌دهی آن، ج) روش‌ها (راهبرد یاددهی - یادگیری)، د) شیوه‌های ارزشیابی.

روش‌شناسی پژوهش

روش این پژوهش توصیفی - تحلیلی است و از راه فیش‌برداری و یادداشت، ابتدا داده‌های لازم گردآوری می‌شود و سپس به تفسیر داده‌ها می‌پردازیم. در مرحله بعد، داده‌های گردآوری شده طبقه‌بندی و خلاصه می‌شوند، آنگاه تشابهات و تفاوت‌ها مورد بررسی قرار گرفته و به پرسش‌های پژوهش پاسخ داده می‌شود.

ابزار گردآوری داده‌ها: در این پژوهش برای گردآوری داده‌ها از روش سندکاوی استفاده شده است. بر این اساس، همه کتاب‌ها، مدارک، اسناد، پایگاه‌ها، مقاله‌ها و پژوهش‌های در دسترس پژوهش‌گر - که به بررسی این مفاهیم پرداخته‌اند - مورد مطالعه قرار گرفته و از آن‌ها فیش‌برداری شده است.

یافته‌های پژوهش

بر اساس سؤالات و اهداف پژوهش حاضر، یافته‌های موردنظر برای طراحی الگوی برنامه درسی تربیت معنوی دانش‌آموزان در راستای تربیت زمینه‌ساز - که از متون تخصصی، نشریات، مجلات، اینترنت و... ذکر شده - به شرح ذیل است:

بررسی هدف ویژه اول پژوهش

هدف ویژه اول، معرفی مبانی و تئوری‌های برنامه درسی مرتبط با تربیت معنوی دانش‌آموزان در راستای تربیت زمینه ساز است.

در بیان این که تئوری برنامه درسی معنوی کدام‌ها هستند، شکی نیست که برنامه ریزان درسی دول غربی، کتاب‌ها و مقالات متعددی در این باره نوشته‌اند. اما می‌توان گفت تئوری‌های مرتبط با تربیت معنوی - آن هم از دیدگاه اسلامی که مبتنی بر تربیت زمینه ساز باشد - در حالت کلی از دو دیدگاه سرچشمه می‌گیرند که عبارت‌اند از:

الف) دیدگاه طبیعت‌باورانه

از این دیدگاه، گونه‌هایی خاص از زندگی در عالمی صرفاً مادی برای معناداری می‌تواند کافی باشد و به حضور خداوند یا روح برای این امر نیازی نیست. بنابراین، هدف از زندگی، به همین عالم خاکی محدود است و معنابخشی به آن نیز از همین جهان سرچشمه می‌گیرد. نیهلیسم‌ها بیشتر طرفدار این دیدگاه هستند. نیهلیسم به معنای نیست‌انگاری، هیچ‌گرایی، پوچ‌گرایی و نفی ارزش‌های مثبت است و از ارکان تمدن غرب و دنیای مدرن و صفت ذاتی آن به شمار می‌آید.

ب) دیدگاه فراطبیعت‌باورانه

نظریه‌های فراطبیعت‌باورانه به خدامحوری و روح محور تقسیم می‌شوند. از آن‌جا که نظریه روح محور بررسی نمی‌شود، تنها به دیدگاه خدامحور می‌پردازیم و تنها تحقق هدف خدا به دست انسان، سرچشمه معنای زندگی او می‌تواند باشد. بنابراین، آن‌چه به زندگی معنا می‌دهد، امور فراطبیعی و در یک نظر جامع، دین و باورهای دینی است؛ زیرا در ذات بینش دینی، ایمان به این است که در جهان طرح و هدفی وجود داشته و جهان یک نظام اخلاقی باشد و در پایان همه چیز به خوبی و خوشی تمام شود. از این رو پذیرش حیات پس از مرگ و رسیدن انسان به رستگاری ابدی، پذیرش موجودی ابدی و متعالی که بر زندگی انسان ناظر است و دین و باورهای دینی، نگرانی انسان از بی‌معنایی را می‌کاهد (محمدی منفرد، ۱۳۸۷: ۷۰).

از آن‌جا که فلسفه انتظار از جمله ارزشمندترین و سرنوشت‌سازترین سرمایه‌های اجتماعی و معنوی است که باید ضمن صیانت از آن، به گسترش و فرهنگ‌سازی برای انتقال مطلوب و مناسب آن به نسل جدید اقدام کرد. از این منظر، تلاش برای نهادینه‌سازی این باور، وظیفه‌ای

دینی و الهی است که باید درحوزه تعلیم و تربیت مورد توجه قرارگیرد (مرزوقی، ۱۳۸۷: ۱۳۰). ازسوی دیگر، فلسفه تربیت زمینه‌ساز نیز نوعی «پداگوژی انتظار» است که باید از طریق آن، فراگیران را هدایت کرد تا نظامی آرمانی و الهی را - که رهبری آن ازسوی یک انسان کامل و خلیفه واقعی خداوند است - بشناسند و برای تحقق آن تلاش کنند. پداگوژی یا نظریه عملی تربیتی انتظار، نوعی پداگوژی و تعلیم و تربیت رهایی‌بخش و انقلابی است که می‌تواند انسان را از سلطه نیروها و امیال درونی، و نیروها و موانع بیرونی بازدارنده تعالی فرد و جامعه رهایی بخشد. ازاین‌رو این نوع پداگوژی باید نسل نو و کودکان و نوجوانان را به گونه‌ای تربیت کند که با اصلاح و تغییر واقعیت‌ها، وضعیت لازم را برای ظهور مصلح الهی و منجی جهانی آماده سازند.

افزون بر نظریات کل‌گرایانه درباره تربیت معنوی، باید گفت در برنامه درسی ملی نیز به هفت جنبه مباحث نظری اشاره شده است که ازاین جنبه‌ها، مبانی فلسفی، روان‌شناختی و جامعه‌شناختی آن - که در برنامه درسی بیشتر نمود پیدا می‌کنند - بررسی می‌شوند.

در تبیین مبانی فلسفی، بر ارزش‌ها و معارف اسلام ناب محمدی ﷺ و همچنین بر نقش مدرسه به عنوان جلوه‌ای از تحقق مراتبی از حیات طیبه و زمینه‌ساز جامعه عدل مهدوی ﷺ (سند تحول، ۱۳۹۰: ۱۷) تأکید بسیاری شده است. نظام فلسفی بنا به اعتقاد مکتب اسلام، چارچوبی کلی و منسجم از نگاه انسان نسبت به عالم هستی (رابطه با خدا)، انسان (رابطه با خویشتن)، دیگران (رابطه با خلق خدا) و طبیعت (رابطه با جهان خلقت) در سایه ساحت‌های تربیتی مانند عناصر تعقل، ایمان، علم و عمل و اخلاق را فراهم می‌سازد (برنامه درسی ملی، ۱۳۹۱: ۵۷).

در تبیین مبانی روان‌شناختی، به طرح مهم‌ترین گزاره‌های کاربردی روان‌شناسی در برنامه‌ریزی درسی اشاره شده است؛ از شخصیت آدمی گرفته - که نظام به هم پیوسته و یک‌پارچه‌ای متشکل از خرده‌نظام‌های شناختی، عاطفی، ایمانی، اخلاقی و تجارب عملکردی انسان را دربر می‌گیرد - تا رشد اخلاقی، رشد تفکر، رشد ایمانی و علایق و نیازهای متربیان.

همچنین در تبیین مبانی جامعه‌شناختی - که عمدتاً برگرفته از مبانی جامعه‌شناختی مطالعات نظری سند ملی آموزش و پرورش است - بیشتر به طرح گزاره‌هایی در ارتباط با کاربرد یافته‌های جامعه‌شناسی در برنامه‌ریزی درسی اشاره شده است؛ این که جامعه دارای روح جمعی متأثر از اندیشه‌ها، انگیزه‌ها، عاطفه‌ها، رفتارها و خواسته‌های افراد است. هم‌سویی و

هماهنگی جامعه با نظام قانون‌مند هستی و سنت‌های الهی و درکل، تربیت افرادی جامعه‌پذیر و اصلاح‌هنجارهای نامطلوب در جامعه از جمله اهداف برنامه‌های درسی معنوی به شمار می‌آیند؛ به طوری که اصلاح و ارتقای فرهنگ جامعه یکی از مهم‌ترین رسالت‌های برنامه درسی بوده است (برنامه درسی ملی، ۱۳۹۱: ۵۳ - ۶۸).

بررسی هدف ویژه دوم پژوهش

هدف دوم، تبیین ابعاد شناختی، عاطفی و عملی برنامه درسی تربیت معنوی دانش‌آموزان در راستای تربیت زمینه‌ساز است.

در تبیین بُعد شناختی تربیت معنوی، باید گفت مسئله امامت از دو جهت بررسی می‌شود: نخست، جنبه هدایت‌گری امام و نقش آن در معنای زندگی و دوم، ره‌آورد‌های باورداشت امام در نفی پوچ‌گرایی و نیست‌گرایی و بدبینی به دنیا.

برای تبیین جهت نخست، ذکر چند مقدمه ضرورت دارد:

۱. هدف از آفرینش انسان آن است که آدمی با اختیار خویش مسیر تکامل و تعالی و قرب الهی را بپیماید و به هدف متعالی الهی دست یابد و بدین‌سان فرجامی نیک برای خویش فراهم آورد.

۲. تنها اختیار و اراده آدمی برای رسیدن به این هدف متعالی کفایت نمی‌کند؛ بلکه انسان نیازمند است انتخابی آگاهانه و آزادانه داشته باشد و فراز و نشیب و لغزش‌گاه‌های این راه را بشناسد؛ زیرا زمانی مسیر طی می‌شود که خوب شناخته شود و چنان‌چه از پیچ و خم‌های آن غفلت شود، آدمی به بی‌راهه می‌رود که سرانجامش تباهی است.

۳. خداوند شناخت‌هایی عادی همانند حس و عقل را در اختیار انسان قرار داده که در تأمین نیازهای این جهانی بشری نقشی اساسی دارند، ولی به تنهایی راه سعادت و کمال را به انسان نمی‌تواند نشان دهند و دانش بشری به تنهایی برای تأمین سعادت دنیوی و اخروی آدمی نارساست (محمدی منفرد، ۱۳۸۷: ۷۲).

بنابراین، امام اندوخته و ذخیره الهی است که با معرفت واقعی به حقایق الهی و معالِم ربوبی و حیات دنیوی، رسالت مهم خویش را در ره‌اندیدن بشر از گمراهی و حرکت آنان به شاه‌راه سعادت و تکمیل ذات آدمی در رسیدن به هدف و کمال نهایی می‌داند. این امر، چشم‌انداز معرفت شناختی خاصی در برابر انسان می‌گشاید که در سایه تربیت معنوی او حاصل می‌شود.

از این رو لازم است افزون بر پیش نیازهای شناختی، به درونی کردن معرفت حاصل از امام نیز به لحاظ گرایش های معنوی پرداخت؛ چراکه با توجه نسبت به این بخش با سمت و سو دادن الهی به جنبه معرفتی، راه های گوناگون رابطه با خدا و پیامبر ﷺ و ائمه علیهم السلام نیز آگاهانه شهود پیدا خواهند کرد.

در تبیین بُعد عاطفی تربیت معنوی نیز - که برگرایش ها تأکید دارد - انسان در زندگی، علاوه بر ارتباط دائمی با خویش، جهان پیرامون و هم نوعانش را می شناسد و بسته به نوع تربیتش، در همه این امور، از اسلوبی خاص پیروی می کند. رویکرد تربیتی انتظار - که دلالت های متعدد و مشخصی برای برنامه های آموزشی و درسی، به ویژه برنامه درسی تربیت دینی دارد - در تبیین بُعد عاطفی متربیان می تواند مؤثر واقع شود. برنامه ها باید بتواند ضمن انتقال دانش، نگرش و رفتار و آمادگی های فردی و اجتماعی افراد را در تحقق اهداف آرمانی فلسفه انتظار افزایش دهد؛ زیرا تحقق چنین هدف و رسالتی بزرگ - که آرمان الهی خلقت و نظام آفرینش تلقی می شود - نیازمند کسب آمادگی های تربیتی و پرورش انسان های آگاه، مصمم، عمیق و دارای فضایل اخلاقی و معنوی است. به همین دلیل، انتظار نقش بسیار مهمی در تربیت، خودسازی، تحرک و امید و نوید خواهد داشت (مکارم شیرازی، ۱۳۸۴: ۱۰۵). در گرایش کودکان، نوجوانان و جوانان به معنویات، سه عنصر اصلی خانه، مدرسه و رسانه های گروهی نقشی اساسی و محوری دارند. تربیت و آموزش، انتقال اطلاعات نیست؛ بلکه تغییر در جهان بینی است. هیچ تربیت و آموزشی بدون زمینه سازی، موفق نمی شود. اگر مجموعه عناصر و عوامل تأثیرگذار در ارسال یک پیام ارزشی، از وحدت و هماهنگی لازم در عمل برخوردار نباشند، نمی توانند مؤثر واقع شوند و چه بسا آثار یکدیگر را خنثی کنند.

همچنین در تبیین بُعد عملی تربیت معنوی - که بر فعالیت های خاص استوار است - می توان گفت کسی که چنین اصولی را سرلوحه زندگی خویش قرار می دهد و مسیر زندگی را با اهداف الهی و معنوی می پیماید، ویژگی های شخصیتی، عادات و تمایلات معنوی و همچنین فعالیت های معنوی او جنبه رضایت بخش توأم با رضایت حق تعالی خواهد بود.

بررسی هدف ویژه سوم پژوهش

هدف سوم، پیشنهاد عناصر برنامه درسی تربیت معنوی در راستای تربیت زمینه ساز است. برنامه درسی معنوی، تحقق معنویت از طریق فرایند طراحی برنامه درسی است. طراحی

برنامه درسی، نقشه‌ای است که عناصر شکل‌گیری آن عبارت‌اند از:

(الف) طراح برنامه درسی، درباره تعلیم و تربیت انسان چه نظری دارد؟

(ب) چگونگی بیان طرح‌ها به چه صورت خواهد بود؟

طرح برنامه درسی از تعدادی عناصر وابسته به هم ایجاد شده است و شامل آن چه طراح می‌خواهد انجام شود (هدف)، چه موضوعاتی می‌خواهد به کاربرد که فرایند را به انجام رساند (محتوا)، چه راهبردهای آموزشی را به کار می‌گیرد (روش تدریس) و چگونه موفقیت طرح را تعیین می‌کند (ارزشیابی) است (طالبی و همکاران، ۱۳۹۰: ۲۴).

الف) اهداف برنامه درسی معنوی

برای تعیین هدف‌های برنامه درسی، منابع اطلاعاتی متعددی مطالعه می‌شود. از جمله اساسی‌ترین منابع تعیین اهداف برنامه درسی، می‌توان به فلسفه تعلیم و تربیت، روان‌شناسی تربیتی، یادگیرنده، جامعه و دانش اشاره کرد. درباره طبقه‌بندی اهداف نیز طرف‌داران رویکردهای مختلف برنامه درسی نظریات گوناگونی ارائه کرده‌اند. برای مثال، آیزنر اهداف را به سطوح آرمانی، کلی و آموزشی (تربیتی) طبقه‌بندی می‌کند (همو: ۴۹). هدف اصلی برنامه‌ریزی درسی معنوی، ایجاد وضعیتی است که از طریق آن فراگیران به سطوح عالی آگاهی و معنادار کردن زندگی خویش دست یابند، به طوری که به زمینه‌سازی حکومت مهدوی ختم به خیر شود.

اهداف برنامه درسی معنوی در راستای تربیت زمینه‌ساز و موضوع اصلی آن (انتظار) - که رشد و تکامل روحی و نفسانی انسان است - و تمامی حقایق وجودی او که به شکلی در این مسیر مؤثرند به منزله «ارزش» تلقی می‌شوند. براین اساس می‌توان گفت از منظر اسلامی، تحقق مراتب ارزش (حیات طیبه) در همه ابعاد، غایت مشترک تمامی نهادها و عوامل اجتماعی و مقصود نهایی همه فعالیت‌های فردی و جمعی افراد اجتماع برای حرکت در مسیر کمال شایسته انسان (قرب الی الله) است. بنابراین فراگیران باید به گونه‌ای تربیت شوند که فراگیری علوم و کشف حقایق را از وجوه قرب الی الله تلقی کنند.

به طور خلاصه باید گفت غایت اصلی تربیت معنوی، رسیدن به نشان‌گرهای معنوی (تبلور فرهنگ انتظار در جامعه) است. برای رسیدن به این غایات، باید محتوا و روش‌های مناسبی اختیار کرد که به سبب آن، بعد معنوی در کنار سایر ابعاد وجود انسان پرورش یابند.

ب) محتوای برنامه درسی معنوی

نخستین گام برای تحقق اهداف برنامه درسی، انتخاب محتوای مناسب و مطلوب است. برخی تصور می کنند رشد معنوی افراد از طریق درس خاصی همچون تعلیمات دینی امکان پذیر است. این درحالی است که همه دروس آموزشی توان پرورش بُعد معنوی افراد را دارند (Meehan, 2002: 18)، به ویژه اگر در راستای تربیت زمینه ساز صورت پذیرد؛ مسئله انتظار، مسئله ای سرشار از حس مسئولیت است که هر انسانی را به شوق وامی دارد. ملکی (۱۳۸۲: ۴۹) در تعریفی، محتوا را به سه بخش تقسیم می کند:

۱. دانش: مانند حقایق، تبیین ها، اصول و تعاریف؛

۲. مهارت ها و فرایندها: مانند خواندن، نوشتن تفکر و ارتباط؛

۳. ارزش ها: مانند اعتقاد به خوبی و بدی، زشتی و زیبایی.

برای طراحی محتوای برنامه درسی معنوی در راستای تربیت زمینه ساز همواره باید تمامی مسائل متربیان را در نظر گرفت؛ مسئله ای که اهمیت آن در تربیت معنوی انسان ها می تواند هم شگفتی بیافریند و هم مخرب باشد. به نظر می رسد این مسئله ابعادی گسترده دارد که تمامی عوامل مدرسه را درگیر خواهد کرد و علاوه بر آن، سایر متولیان فرهنگی کشور نیز باید در تحقق این امر بسیج شوند.

هدف اجرای چنین محتوایی، تعالی روح انسانی متربیان از طریق فعالیت های مربوط به تزکیه روح است. بنابراین می توان گفت در محتوای برنامه درسی معنوی زمینه ساز باید شاخص های زیر در نظر گرفته شود تا به معنویت مورد نظر در راستای تربیت معنوی دست یافت. البته با در نظر گرفتن اصول و معیارهای تعیین محتوا:

۱. دیدگاه اسلامی درباره خالق (توحید، ایمان و ارتباطات معنوی)؛

۲. آفرینش بشر و هدف او؛ مانند پرستش خدا، جانشین خدا بر زمین بودن، گسترش اسلام و ...؛

۳. ارتباط انسان با خالق؛ یعنی معرفت ربوبی، التزام عملی در برابر خداوند، انجام رفتارهای خوب، پرستش و تضرع به درگاه خداوند؛

۴. ارتباط انسان با دیگران که باعث نشر عدالت شود؛ توجه داشتن به زندگی و شأن و مقام انسان، رشد اخلاق (منش) و نشان دادن بردباری دینی؛

۵. روابط انسان با محیط، به گونه ای که بر نقش انسان به عنوان جانشین خدا تأکید شود

و انسان هماهنگ با سایر مخلوقات خداوند کار کند و خداوند را از طریق مخلوقاتش تشخیص دهد یا کشف کند؛

۶. رشد خود، به گونه‌ای که زمینه لازم را برای اصلاح خود و کسب تجربه از اشتباهات گذشته فراهم سازد؛

۷. سرنوشت و تقدیر انسانی؛ یعنی بالا بردن احساس مسئولیت با ارزیابی نقش خود، درک روز گذشته و روز بعد از آن و دلالت‌های موجود در این روزها؛

۸. رشد یک سری از عادات اسلامی که به عمل اسلامی بینجامد (کشاورز، ۱۳۸۱: ۱۰۵؛ قاسم‌پور دهاقانی و نصر اصفهانی، ۱۳۹۰: ۸۵).

ج، اجرا و آموزش برنامه درسی

هرجا از انتقال محتوای برنامه درسی به فراگیران سخن به میان می‌آید، بی‌درنگ بحث آموزش و اجرا به دنبال آن خواهد آمد. بنابراین آموزش یکی از مراحل طراحی برنامه درسی است که از مقوله‌های مربوط به معلمان به شمار می‌آید. معنویت مورد نظر اسلام بر نگرش‌ها و حالاتی مبتنی است که حاصل برخی آموزش‌ها، فعالیت‌ها و آداب مذهبی یا مبتنی بر دین است. وقتی صحبت از معنویت می‌شود، باید از بحث تدریس فاصله گرفت و بر آموزش مفاهیم دین و معنویت در عمل نیز متوسل شد؛ زیرا اگر در این مسئله عامل نباشیم، تأثیر آن مخرب خواهد بود.

به نظر می‌رسد بهترین حمایت و کمک به مربی و مربی در فرایند برنامه‌ریزی درسی «معنویت» و «زندگی معنوی»، طراحی برنامه درسی تلفیقی است تا از این طریق، پیوند فطری مورد توجه قرار گیرد؛ به این صورت که در برنامه درسی تلفیقی، باید علایق و خواسته‌های دانش‌آموزان منعکس شود؛ یعنی معلمان و دانش‌آموزان در قالب برنامه درسی تلفیقی شخصاً به طراحی برنامه درسی بپردازند؛ زیرا آنان زمینه‌های آموزشی خود را بهتر از هر کس دیگری درک می‌کنند. ضرورت توجه به بُعد معنوی برنامه درسی اقتضا دارد که توجه دادن یادگیرنده به جنبه‌های فوق مادی و دنیوی حیات از جمله ویژگی‌های برجسته برنامه در نظر گرفته شود. این مهم به شیوه‌های گوناگون قابل اجراست. یادآوری حیات اخروی در محتوا، طراحی عکس‌ها، تصاویر و سایر موارد مشابه درباره مراکز و مکان‌های عبادی، معنوی در برنامه و... در تقویت ابعاد معنوی محتوا تأثیر دارند (قاسم‌پور دهاقانی و نصر اصفهانی، ۱۳۹۰: ۸۷). در اجرای رویکرد تربیتی انتظار در کلاس درس دلالت‌های متعددی وجود دارند که در تحقق

اهداف آرمانی فلسفه انتظار باید اعتقاد راسخ به این امر و عامل بودن معلمان مورد توجه جدی قرار گیرد. اعتقاد به حضرت منجی، اموری مانند امیدبخشی، مراقبت دایمی، انتظار عالی، پاسداری از آیین الهی، مبارزه با انحرافات و تحریفات در عرصه دین ایجاد و به طور کلی، نقش یک قطب‌نمای الهی را ایفا می‌کند؛ قطب‌نمایی که در عصر ناامیدی، دوری از معنویت و سردرگمی انسان معاصر، امکان اتصال به منبع لایزال و الهی نورانیت و هدایت را فراهم می‌سازد (مرزوقی، ۱۳۸۷: ۱۳۱). در نهایت باید گفت بحث انتظار و مهدویت نباید تنها در دروس دینی و معارف اسلامی آموزش داده شود، بلکه این اصل باید در طرح درس تمامی علوم قابل تدریس تعبیه گردد، به طوری که بتوان یک انسان منتظر و باورمند به فلسفه انتظار تربیت کرد.

د) ارزشیابی برنامه درسی معنوی

در برنامه درسی، ارزشیابی شامل دو مفهوم اساسی است: «ارزشیابی پیشرفت تحصیلی» و «ارزشیابی برنامه درسی». آنچه در این جا مدنظر است، ارزشیابی برنامه درسی است که فرایند بررسی ارزش و شایستگی برنامه درسی است (طالبی و همکاران، ۱۳۹۰: ۱۰۹-۱۱۰). روش‌های سنجش و ارزشیابی در این برنامه درسی، دغدغه‌ای دائمی است؛ چراکه اندازه‌گیری استاندارد شده‌ای در این برنامه درسی وجود ندارد. امروزه در مدارسی که معرف چنین فرهنگ برنامه درسی^۱ هستند، دانش‌آموزان با روش‌های متعددی مورد سنجش قرار می‌گیرند که اکثراً به صورت غیراستاندارد و بیشتر ذهنی هستند تا عینی (پاملا بلوتین، ۱۳۸۹: ۱۴۷). آنچه در ارزشیابی این برنامه درسی مدنظر قرار می‌گیرد نیز همین گونه خواهد بود.

با توجه به معنویت مورد نظر نگرش اسلامی - که تمرکز اصلی آن بر اصل توحید است - پاسخ‌گویی در محضر حق، معنای اساسی پاسخ‌گویی را شکل می‌دهد و دستیابی به این نوع پاسخ‌گویی از طریق همراهی با نشان‌گرها و معیارهای معرفی شده در باب معنویت است. به نظر می‌رسد راهبرد اصلی مناسب برای ارزشیابی در برنامه درسی معنوی، تلفیق روش‌های مربوط به رویکرد خودسنجی^۲ (محاسبه نفس) با الگوهای ارزشیابی معلم‌محور و فرایندمحور به منظور اقدامات اصلاحی موردی برای بهبود فرایند تربیت است. از آن جا که فرایندهای تعاملی میان مربی و متربی در ارزشیابی تکوینی نیز به منظور اصلاح و تعدیل خودپنداره فراگیران، می‌تواند به تصحیح برداشت‌های متربی کمک کند، بسیار ثمربخش به نظر می‌رسد

۱. منظور از فرهنگ برنامه درسی، پرورش خویشتن یا معنویت است.

و در نتیجه می تواند مسیر رشد معنوی را به منظور دستیابی به شاخص های معنوی هموارتر سازد (قاسم پوردهاقانی و نصر اصفهانی، ۱۳۹۰: ۸۸). اما باید گفت برنامه درسی معنوی زمینه ساز - که تجلی انتظار سازنده را یدک می کشد - در خروجی های نظام آموزشی بیشتر نمود پیدا خواهد کرد، نه در یک سال و چند سال. آن گاه که فرد تربیت یافته در مکتب اسلام با رویکرد تربیتی فلسفه انتظار به جامعه بپیوندد، نتایج چندین ساله نظام تعلیم و تربیت تجلی خواهد یافت.

ارائه الگوی پیشنهادی

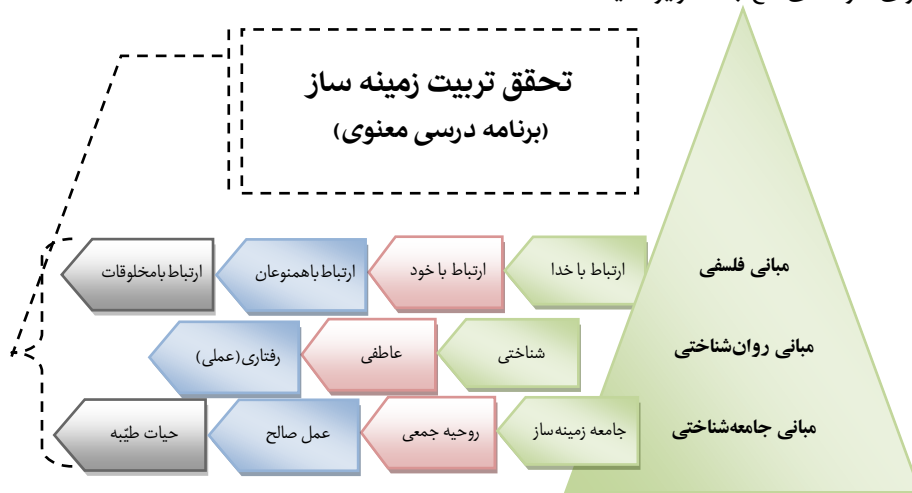
بنا بر اعتقاد مهر محمدی (۱۳۸۱) طراحی برنامه درسی در دو سطح انجام می گیرد؛ ابتدا در سطح عام، عوامل اثرگذار بر برنامه درسی شناسایی می شود و سپس در سطح خاص و فنی عناصر طرح برنامه درسی، مشخص می گردند. در سطح عام، طرح یا الگوی برنامه درسی از نوع منبع یا منابع اطلاعاتی که برنامه ریز انتخاب می کند تأثیر می پذیرد. الگوی برنامه درسی معنوی نیز در سطح عام، متأثر از سه مبانی اولیه طراحی برنامه درسی یعنی مبانی فلسفی، روان شناختی و جامعه شناختی در تربیت زمینه ساز است. همان گونه که در نتیجه گیری سؤال اول پژوهش مطرح شد، مبانی فلسفی ریشه در دیدگاه های کل گرایانه (فراطبیعت نگرانه) دارد. بنا بر اعتقاد مکتبی ما، نظام فلسفی چارچوبی کلی و منسجم از نگاه ما نسبت به عالم هستی (رابطه با خدا)، انسان (رابطه با خویشتن)، دیگران (رابطه با خلق خدا) و طبیعت (رابطه با جهان خلقت) در سایه توجه به عناصر تربیتی تعقل، ایمان، علم و عمل و اخلاق را فراهم می سازد که هر یک از این موارد به طور مستقیم برنامه های درسی معنوی را تحت تأثیر قرار می دهد. مبانی فلسفی، اسلام ناب محمدی صلی الله علیه و آله و سلم را همواره با این پرسش ها روبه رو می سازد: زندگی خوب (حیات طیبه) چیست؟ جامعه خوب کدام است؟ دانش مطلوب چیست؟ و ... این جنبه های اساسی به مربیان به ویژه برنامه ریزان درسی، بینشی روشن برای سازمان دهی اهداف، محتوا، روش ها و فعالیت های مدرسه ای ارائه می دهد.

مبانی روان شناختی - که ریشه در نظریات یادگیری جدید و روان شناسان تربیتی دارد - را می توان به دو دسته عوامل مؤثر بر یادگیری - مانند آمادگی، میل و رغبت، یادگیری و تمرین، فعالیت، تجربیات و زمان - و نظریه های یادگیری - مانند نظریه های یادگیری رفتاری، نظریه شناختی و نظریه یادگیری اجتماعی - تقسیم کرد. در مبانی روان شناختی از نظر اسلام، شخصیت آدمی نظام به هم پیوسته و یک پارچه ای متشکل از خرده نظام های شناختی،

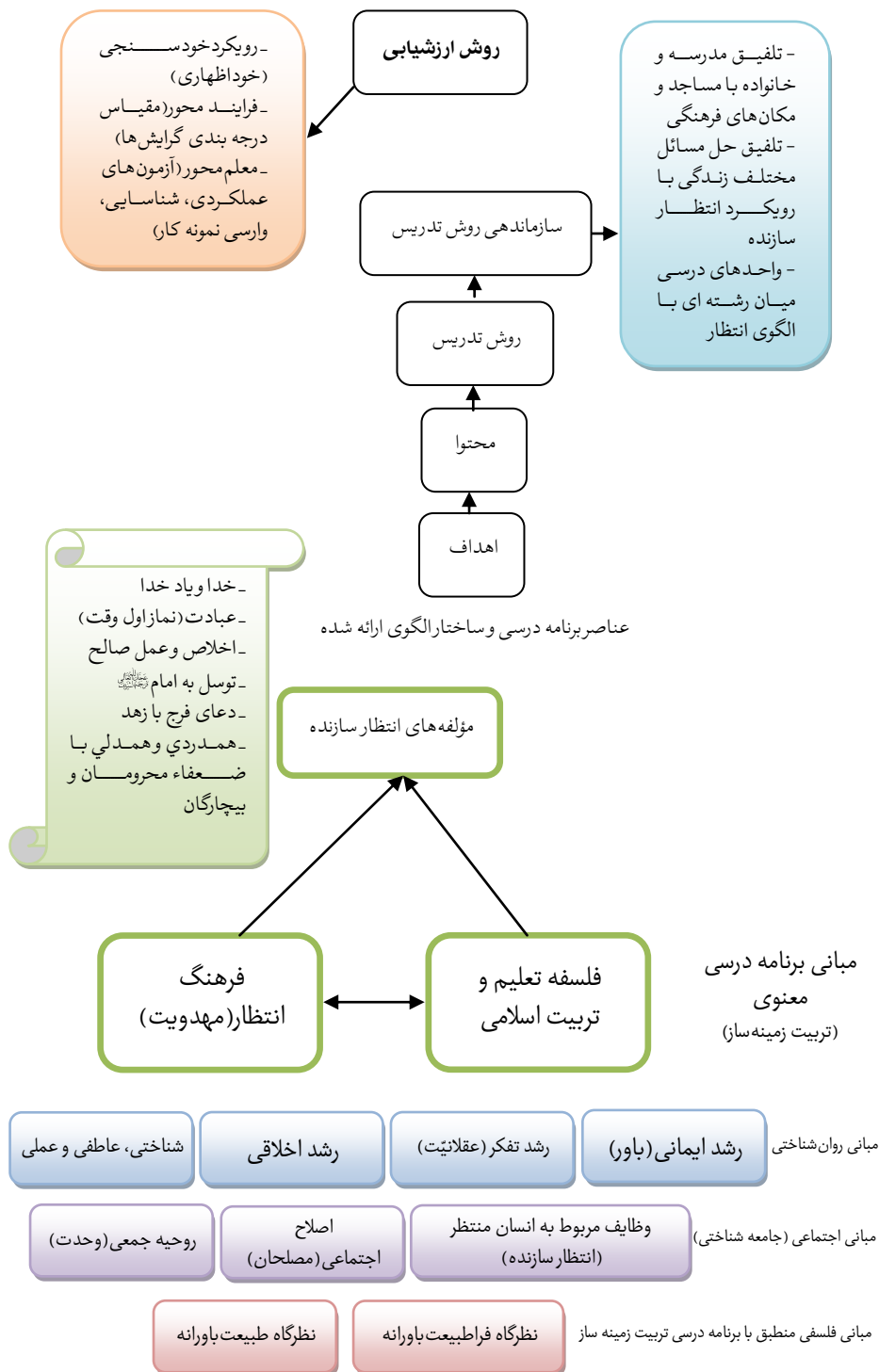
عاطفی، ایمانی، اخلاقی و تجارب عملکردی انسان است. این خرده نظام‌ها در تعامل با یکدیگر بوده و اسباب رشد شخصیت آدمی را فراهم می‌کند. مربی از زمان تولد تا لحظه مرگ در حال تغییر و دگرگونی است و در طول زندگی خود، از مراحل مختلف تغییرات جسمی، شناختی، عقلانی، عاطفی، ایمانی، اخلاقی و عملکردی عبور می‌کند. برنامه درسی زمینه ساز، باید ضمن لحاظ کردن این تغییرات، فرایند رشد مربی را در ابعاد مختلف تسهیل بخشد.

مبانی جامعه شناختی نیز - که ریشه در دیدگاه‌های جامعه‌شناسان تربیتی اسلام دارد - حقیقت انسان را روح او دانسته و کمال و جاودانگی آدمی را به کمال و بقای روح مربوط می‌داند که این انسان‌ها در نظام آفرینش از کرامت الهی و شأن یکسان برخوردارند. خداوند، انسان را بر فطرت پاک آفریده است و کفر، شرک، نفاق و دیگر ردائیل بر اثر نوع برخورد انسان با محیط، انتخاب نادرست و ارتباط غلط او با خود، خدا، خلق و خلقت بروی عارض می‌شود. در این مبانی، هدف آن خواهد بود که وظایف مربوط به منتظران، مصلحان اجتماعی و عوامل وحدت مسلمین شناسایی و در جامعه فراهم شود.

بنابراین با توجه به سه مبانی اولیه در طراحی برنامه درسی، لایه اول شکل‌گیری الگوی برنامه درسی تربیت زمینه ساز مبتنی بر دیدگاه‌ها و نظر فیلسوفان تربیتی اسلام دارد. مبانی اولیه و ضروری به دست آمده، به نوعی مطابقت با سه منبع شناسایی نیاز فرد، جامعه و کارشناسان موضوعات تربیتی دارد. نموداریک، این سه مبانی اولیه را همراه با مؤلفه‌های آن برای افراد ذی نفع به تصویر کشیده است:



نمودار ۱. چارچوب کلی الگوی برنامه درسی معنوی (تربیت زمینه ساز)



نمودار ۲. الگوی پیشنهادی برنامه درسی معنوی در راستای تحقق تربیت زمینه ساز

مؤلفه‌های تربیت زمینه‌ساز	اهداف	محتوا	نوع درس	روش تدریس	روش‌های ارزشیابی
توانایی شناخت معرفتی از امام زمان (عج) در یک جامعه منتظر	- درک ضرورت شناخت امام عصر (عج) - درک انتظار سازنده و فلسفه آن - کسب الگوی عملی و رفتاری یک منتظر واقعی - کسب درایت لازم در کنترل عواطف خرافی	اصول امام‌شناسی: - اصل ایمان - اصل غایت‌شناسی - اصل الگومداری - اصل خودشناسی - اصل محبت - اصل عقلانیت	(تلفیقی) همه دروس (در تمامی کلاس‌های درس)	- تفحص گروهی - بارش فکری - بازدید از مراکز زیارتی - کارگاهی - حل مسئله	- رویکرد خودسنجی - فرایند محوری - معلم محوری

نمودار ۳. نمونه‌ای از عناصر پیشنهادی برنامه درسی معنوی (تربیت زمینه‌ساز)

نتیجه

انسان امروزی در جهان، درگیر بحران‌های گوناگون شده است؛ بحران بی‌هویتی، بحران ارزش‌ها، بحران درانتخاب هدف، بحران درکلیت خویش، بحران در معرفت دینی و دین‌فهمی، و بالاخره بحران درآیین اخلاق و آداب انسانی. امروز انسان نیازمند فرهنگی است که بتواند براساس آن تعادل روانی خویش را - که برگرفته از ایمان الهی و شوق دینی و احساس عرفانی و تربیت معنوی است - به دست آورد. برنامه‌های درسی مختلفی در مدارس پیاده شده است، اما تاکنون نتوانسته حالات معنوی دانش‌آموزان را به گونه‌ای شایسته تکمیل نماید و خروجی‌های آموزش و پرورش همیشه مورد انتقاد صاحب‌نظران تعلیم و تربیت بوده و هست. به‌رغم این که بُعد مهم وجود انسان، همواره معنویات بوده و در حال حاضر نیز کمتر به این امر در برنامه درسی توجه شده است، این برنامه‌ها نیز به جای به‌کارگیری رویکرد کل‌نگر و تلفیقی، بیشتر تک‌بُعدی بوده‌اند که نتوانسته‌اند فرزندان ما را به اهداف عالی (قرب الی الله) رهنمون کنند.

در پژوهش حاضر و پاسخ به پرسش‌های آن، محقق تا حدودی توانسته است به نتایج مورد نظر دست یابد. برنامه درسی معنوی (زمینه‌ساز) با اهدافی چون شناخت خدا، خود، هم‌نوعان و جهان هستی مبتنی است که نتیجه آن جز تبلور سبک زندگی (حیات طیبه) توأم با

اصول عشق به خدا و مذهب، عشق به زندگی و طبیعت نیست. بنابراین برنامه درسی معنوی، شامل عناصر اهداف، محتوا، اجرای آموزش و ارزشیابی است که بتواند حالات و نگرش‌ها یا به تعبیری نشان‌گرهای معنویت مورد تأیید قرآن را در انسان ایجاد کند و این حالات و نگرش‌ها جز در سایه توجه بر فرهنگ انتظار سازنده پدید نخواهد آمد؛ زیرا انسان با برنامه مهدوی خواهد توانست به قرب الهی نایل آید. برنامه درسی معنوی، برنامه‌ای تلفیقی است که هم با علایق و خواسته‌ها و نیازهای فراگیران در ارتباط است و هم مبانی نظری دینی مثل اصول و احکام و آداب دینی را دربرمی‌گیرد که در قالب الگو به متخصصان برنامه درسی کشور پیشنهاد می‌شود.

راهبردها و راهکارهای اجرایی

به لحاظ اهمیت مسئله یادشده در نظام تعلیم و تربیتی کشور (به دلایل برخی برون داده‌ها)، راهبردها و راهکارهای اجرایی این برنامه درسی پیشنهادی نیز شناسایی شده و در ذیل پیشنهاد می‌شود:

۱. اقدام‌های لازم برای تبدیل کردن الگوی پیشنهادی به برنامه درسی قابل اجرا، باید مطابق با برنامه درسی ملی تدوین شده، در راستای آن اقدامات تربیتی لازم نیز منظور گردد تا بتوان با تدوین دستورالعمل‌ها و ضوابط اجرایی و فراهم کردن تمهیدات لازم برای اجرای برنامه درسی پیشنهادی (برنامه درسی تربیت زمینه‌ساز) زندگی متربیان را سرشار از حس مسئولیت و همراه با انتظار سازنده رقم زد.

۲. در تدوین مواد آموزشی و متون درسی تمامی علوم، اولویت‌های مطرح شده در پژوهش حاضر مدنظر قرار گیرد و در این کتاب‌ها بر انسانی تأکید شود که در جامعه با انسانیت (معنویت) انسان‌ها سر و کار خواهند داشت، نه بر ضرر و زیان اقتصادی خویش.

۳. تربیت زمینه‌ساز به لحاظ اهمیت تکاملی آن برای انسان در صورتی اثربخش خواهد بود که از روش‌های تربیتی اسلامی استفاده شود و کاربرد آن در مدارس نیاز به زمان بیشتری نسبت به سایر برنامه‌های آموزشی خواهد داشت. بنابراین پیشنهاد می‌شود مدیران مدارس از افرادی با ویژگی‌های منتظران امام زمان عجل الله تعالی فرجه انتخاب شوند؛ زیرا عامل بودن در این برنامه درسی، نهایت موفقیت اجرایی را در پی خواهد داشت.

منابع

- اشعری، زهرا، *بررسی مفهوم، اصول و روش‌های تربیت معنوی براساس آراء علامه طباطبایی* (پایان نامه کارشناسی ارشد رشته تاریخ و فلسفه آموزش و پرورش)، تهران، دانشکده روان‌شناسی و علوم تربیتی دانشگاه تهران، ۱۳۸۷ ش.
- برزویی، محمد، *تربیت معنوی در صحیفه سجادیه* (پایان نامه کارشناسی ارشد، رشته تاریخ و فلسفه تعلیم و تربیت اسلامی)، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران مرکزی، ۱۳۸۴ ش.
- برنامه درسی ملی، وب‌سایت وزارت آموزش و پرورش، ۱۳۹۱ ش.
- بهشتی، محمد، «روش‌های تربیت معنوی»، *دوماه‌نامه اخلاق و تربیت خُلُق*، ش ۱۴، قم، مؤسسه فرهنگی دارالهدی، آذر و دی ۱۳۸۸ ش.
- بیاری، علی‌اکبر، «بررسی آسیب‌های مهدویت‌گرایی»، *فصل‌نامه مشرق موعود*، سال دوم، ش ۷، قم، مؤسسه آینده روشن، پاییز ۱۳۸۷ ش.
- پاملا بلوتین، جوزف و دیگران، *فرهنگ‌های برنامه‌درسی (نظریه‌ها)*، ترجمه: محمود مهرمحمدی و دیگران، تهران، انتشارات سمت، چاپ اول، ۱۳۸۹ ش.
- جمعی از نویسندگان، *تربیت دینی در جامعه اسلامی معاصر: گفت‌وگوها*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۸ ش.
- چراغ چشم، عباس، «آسیب‌شناسی تربیت دینی در مدارس»، *کتاب نقد*، ش ۴۲، ۱۳۸۶ ش.
- حسین‌زاده، معصومه، *تربیت معنوی کودک* (پایان نامه)، مرکز مدیریت حوزه علمیه خراسان، نسخه الکترونیک: <http://www.hozehkh.com/Theses>، ۱۳۸۷ ش.
- دهقان، اکبر، *تربیت معنوی و عقلانی/انسانی/از دیدگاه قرآن کریم* (پایان نامه کارشناسی ارشد رشته الهیات و معارف اسلامی)، قم، مرکز تربیت مدرس دانشگاه قم، ۱۳۷۱ ش.
- زارعان، محمدجواد، «تربیت دینی و لیبرال»، *فصل‌نامه معرفت*، ش ۱، صص ۳۱-۲۲، ۱۳۷۹ ش.
- سلحشوری، احمد، «حدود و ثغور تربیت اخلاقی، تربیت معنوی و تربیت دینی»، *فصل‌نامه علمی-پژوهشی رهیافتی‌نودرمدیریت آموزشی*، سال دوم، ش ۲، تابستان ۱۳۹۰ ش.
- سند تحول بنیادین آموزش و پرورش، مصوب شورای عالی انقلاب فرهنگی، آذر ۱۳۹۰ ش.
- طالبی، سعید؛ سعید مظلومیان؛ محمدحسن صیف، *اصول برنامه‌ریزی درسی*، تهران، دانشگاه پیام نور، چاپ سوم، ۱۳۹۰ ش.

- قاسم پوردهاقانی، علی؛ احمدرضا نصر اصفهانی، «رویکرد معنوی و برنامه‌ریزی درسی»، فصل‌نامه پژوهش در مسائل تعلیم و تربیت اسلامی، سال نوزدهم، ش ۱۳، تهران، دانشگاه امام حسین علیه السلام، زمستان ۱۳۹۰ ش.
- قاسم پوردهاقانی، علی؛ سید ابراهیم جعفری، «سازواری‌ها و ناسازواری‌های تلقین در تربیت دینی»، دوفصل‌نامه علمی - پژوهشی تربیت اسلامی، سال چهارم، ش ۸، بهار و تابستان ۱۳۸۸ ش.
- کشاورز، سوسن، «اسلامی‌کردن برنامه آموزشی و تحصیلی»، مجله حوزه و دانشگاه، سال هشتم، ش ۳۲، پاییز ۱۳۸۱ ش.
- کلینی، محمد بن یعقوب، اصول کافی، ترجمه و شرح: سید جواد مصطفوی، تهران، کتاب‌فروشی علمیه اسلامی، چاپ اول، بی‌تا.
- محمدی منفرد، بهروز، «معنای زندگی، نیهیلیسم و اندیشه مهدویت»، فصل‌نامه مشرق موعود، سال دوم، ش ۷، پاییز ۱۳۸۷ ش.
- مرزوقی، رحمت‌الله، «سیمای مهدویت در برنامه‌های آموزشی مدارس؛ رویکردی به فلسفه تربیتی انتظار»، دوفصل‌نامه علمی - پژوهشی تربیت اسلامی، سال سوم، ش ۷، پاییز و زمستان ۱۳۸۷ ش.
- مکارم شیرازی، ناصر، حکومت جهانی مهدی علیه السلام، قم، انتشارات نسل جوان، ۱۳۸۴ ش.
- ملکی، حسن، برنامه‌ریزی درسی راهنمای عمل، مشهد، نشر پیام اندیشه، ۱۳۸۲ ش.
- _____، مبانی برنامه‌ریزی درسی آموزش متوسطه، تهران، انتشارات سمت، ویرایش اول، چاپ نهم، ۱۳۸۹ ش.
- مهرمحمدی، محمود، برنامه درسی، نظرگاه‌ها، رویکردها و چشم‌اندازها، مشهد، به‌نشر، ۱۳۸۱ ش.
- نوروزی، رضا علی؛ راضیه بدیعیان، «الگوی روابط انسانی در تربیت دینی با تأکید بر سیره امام حسین علیه السلام»، فصل‌نامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، پیاپی ۳۳، زمستان ۱۳۸۸ ش.
- Bertrand, Y. , Contemporary Theories and Practice in Education. Madison, Wisconsin: Magna Publications, Inc, 1995.
- Hand, M., «the Meaning of Spiritual Education», Oxford Review of Education: Vol. 29, No .3, 2003.
- Meehan, C. , «Promoting Spiritual Development in the Curriculum». Pastoral Care in Education: An International Journal of Personal, Social and Emotional Development, 20:1, 16-24, 2002.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۳/۱۸

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۵/۱۵

فصل نامه علمی - ترویجی پژوهش های مهدوی
سال سوم، شماره ۹، تابستان ۱۳۹۳

راهکارهای تربیت اخلاقی زمینه ساز ظهور در آموزش و پرورش

علی نقی فقیهی *

رضا جعفری هرندی **

ملیحه بادی ***

فاطمه سادات بی طرفان ****

چکیده

مسئله مهدویت در عصر حاضر، موضوعی همگانی و فراگیر است و در واقع، به آرمانی جهانی تبدیل شده است. این اعتقاد سبب توجه روزافزون منتظران و به ویژه شیعیان به موضوع مهدویت و زمینه سازی برای ظهور حضرت مهدی علیه السلام شده است. در میان وظایف منتظران، مهم ترین وظیفه، ایجاد جامعه ای منتظر است که یکی از الزامات آن، تربیت افراد جامعه منتظر به صورت مهدوی است. تربیت افراد به اشکال گوناگونی صورت می گیرد که یکی از مهم ترین ابعاد آن، «تربیت اخلاقی» است؛ تربیتی که در سرنوشت انسان و جامعه نقشی مهم دارد و به دلیل این اهمیت است که از دیرباز مورد توجه ویژه اندیشمندان و پیشوایان دینی بوده و هست. موفقیت تربیت اخلاقی بیش از هر چیز، مرهون زمینه مناسب آن است. از این رو، ارائه راهکارهای مناسب آن به ویژه در نظام آموزش و پرورش کشور - که بخش اعظمی از تربیت انسان ها را بر عهده دارد - ضروری به نظر می رسد. هدف از

* دانشیار دانشگاه قم (نویسنده مسئول) (an-faghihi@qom.ac.ir).

** استادیار دانشگاه قم.

*** دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه آموزش و پرورش دانشگاه قم.

**** دانشجوی کارشناسی ارشد روان شناسی تربیتی دانشگاه کاشان.

این پژوهش، بررسی راهکارهای تربیت اخلاقی زمینه ساز ظهور در نظام آموزش و پرورش است و روش تحقیق، از نوع توصیفی - اسنادی است. ایجاد فضای اخلاقی در مدارس و محیط های آموزشی، محبت و احسان، روش های پرورش آگاهی و بصیرت اخلاقی، روش های پرورش گرایش ها و عادات مطلوب اخلاقی و روش های اصلاح رذایل، از جمله راهکارهای مورد تأکید در این پژوهش به شمار می آید.

واژگان کلیدی

تربیت، اخلاق، زمینه سازی، آموزش و پرورش، راهکارها.

مقدمه

از جمله وظایف منتظران در عصر غیبت، ایجاد جامعه ای منتظر است. ساخت چنین جامعه ای ایده آل نیاز به الزاماتی دارد که یکی از این الزامات، تربیت مهدوی افراد جامعه منتظر است. چنان که می دانیم، تربیت امری بسیار حساس و ظریف است. از این رو وظیفه تربیت افراد به مسئولان متخصص واگذار شده و آنان در صورتی می توانند تربیت مهدوی افراد را به سرانجام رسانند که خود نیز تربیت مهدوی شده باشند.

تربیت، ابعاد و ساحت های گوناگونی دارد. از جمله مهم ترین ابعاد تربیت، «تربیت اخلاقی» است. تربیت، ابعاد مختلفی همچون بُعد جسمانی، دینی، عرفانی، عقلانی، اجتماعی، عاطفی، سیاسی - حکومتی و اخلاقی دارد که به تناسب آن، زمینه سازی نیز در این ابعاد می تواند صورت گیرد. اما بُعد اخلاقی تربیت به عنوان یکی از ابعاد مهم و اساسی در تربیت زمینه ساز به شمار می رود. اخلاق و تربیت اخلاقی، به دلیل نقش مهمی که در سرنوشت انسان و جامعه دارد، از دیرباز مورد توجه اندیشمندان و پیشوایان دینی بوده است. پرداختن به تربیت اخلاقی در دین اسلام اهمیتی ویژه دارد؛ به گونه ای که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله اصلی ترین هدف خویش را کامل کردن مکارم و خوبی های اخلاق برمی شمرد:

عَلَيْكُمْ بِمَكَارِمِ الْأَخْلَاقِ فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ بَعَثَنِي بِهَا؛ (مجلسی، ۱۴۰۴: ج ۷۱: ۴۲۰)

بر شماست به خوبی های اخلاق؛ پس به درستی که خداوند مرا به آن برانگیخت.

از این رو، برای شکل گیری جامعه ایده آل مهدوی و زمینه سازی برای ظهور حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه شکل گیری تربیت صحیح، مستلزم فراهم کردن مقدمات آن است. در این باره، نهادهای مختلفی نقش دارند که می توان به نهادهای خانواده، آموزش و پرورش، جامعه و...

اشاره کرد. از جمله نهادهای مهم و تأثیرگذار در تربیت پس از خانواده، آموزش و پرورش است؛ زیرا به سبب الگوتلبی و الگوپذیری آدمی - که ریشه در فطرتش دارد - تأثیر عناصر گوناگون مدرسه و تعلیم و تربیت زمینه‌ساز بر انسان بسیار است. همچنین این نهاد می‌تواند استعدادهای آدمیان را در جهت مثبت و منفی سامان داده و اشخاص عالیم، عاقل، متفکر، مذهب، موحد، عدالت‌جو، فداکار یا خلاف این‌ها را تحویل جامعه دهد (فیروزآبادی، ۱۳۹۲: ۱۷۰).

موفقیت تربیت اخلاقی بیش از هر چیز، مرهون زمینه مناسب آن است. از این رو، ارائه راهکارهای مناسب آن به‌ویژه در نظام آموزش و پرورش کشور - که وظیفه تربیت بخش اعظمی از افراد را پس از خانواده بر عهده دارد - ضروری به نظر می‌رسد. بنابراین در این پژوهش، نخست به مفهوم‌شناسی اخلاق و علم اخلاق و سپس به بحثی کوتاه درباره موضوعات مهمی همچون تربیت اخلاقی، زمینه‌سازی در آموزش و پرورش، رابطه اخلاق و اهداف آموزش و پرورش، اخلاق و محتوای تعلیم و تربیت و اخلاق و مقررات آموزشی پرداخته شده و در پایان، راهکارهای زمینه‌سازی تربیت اخلاقی در آموزش و پرورش، با توجه به آموزه‌های دین اسلام ارائه گردیده است.

اهداف و روش پژوهش

هدف از این پژوهش، بررسی راهبردهای تربیت اخلاقی زمینه‌ساز ظهور در آموزش و پرورش است. روش پژوهش نیز از نوع توصیفی - اسنادی است؛ زیرا هدف، توصیف کردن شرایط یا پدیده‌های مورد نظر است. گردآوری اطلاعات نیز از بررسی‌های کیفی و روش کتابخانه‌ای با استناد به مقالات و پژوهش‌های مختلف و کتب روایی شیعه صورت گرفته است.

مفهوم‌شناسی اخلاق و علم اخلاق

«اخلاق» جمع «خُلُق» و به معنای نیرو و سرشت باطنی انسان است که تنها با دیدۀ بصیرت و غیرظاهراً قابل درک است. در مقابل، «خَلَق» به شکل و صورت محسوس و قابل درک با چشم ظاهر گفته می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۳۶۶: ۱۵۹). همچنین «خُلُق» را صفت نفسانی راسخ نیز می‌گویند که انسان، افعال متناسب با آن صفت را بی‌درنگ انجام می‌دهد. مثلاً فردی که دارای «خُلُق شجاعت» است، در رویارویی با دشمن، تردید به خود راه نمی‌دهد. این حالت استوار درونی، ممکن است در فردی به طور طبیعی، ذاتی و فطری وجود داشته باشد؛

مانند کسی که به سرعت عصبانی می‌شود یا به اندک بهانه‌ای شاد می‌گردد. منشأهای دیگر خُلق، وراثت و تمرین و تکرار است؛ مانند این که نخست با تردید و دودلی اعمال شجاعانه انجام می‌دهد تا به تدریج و بر اثر تمرین، در نفس او صفت راسخ شجاعت به وجود می‌آید؛ به طوری که از این پس بدون تردید، شجاعت می‌ورزد (ابن مسکویه، ۱۳۷۱: ۵۱). صفت راسخ درونی، ممکن است «فضیلت» و منشأ رفتار خوب باشد یا «رذیلت» و منشأ کردار زشت. به هر روی، بدان «خُلق» گفته می‌شود (دیلمی و آذربایجانی، ۱۳۸۳: ۱۶).

«علم اخلاق» علمی است که از انواع صفات و افعال خیر و شر انسان بحث می‌کند؛ یعنی آدمی را به حُسن و قُبَح افعال آشنا نموده و حدود وظایف و تکالیف بد و خوب را مشخص می‌کند. علم اخلاق با تعیین حدود افعال، زمینه انتخاب آگاهانه و ارزشمند را به وجود می‌آورد؛ به ویژه در زمینه غرایز، عواطف، سالم‌سازی شخصیت و پی‌ریزی روابط و مناسبات سالم اجتماعی نقشی اساسی دارد (هاشمی ورکانندی، ۱۳۶۷: ۱۲۱).

وظیفه علم اخلاق، کار عملی بر روی فضیلت‌ها و رذیلت‌هاست؛ مانند دسته‌بندی فضایل و رذایل اخلاقی اولویت‌بندی آن‌ها، کیفیت کسب فضیلت‌ها، چگونگی از بین بردن رذیلت‌ها و بررسی علل و عوامل جذب فضایل و رفع رذایل (نصر اصفهانی، ۱۳۷۸: ۲۴) و در واقع، غایت علم اخلاق آن است که از این انسان چیزی بسازیم که هیچ عمل او از حکمت و شناخت و بصیرت و هدایت خارج نباشد (حائری شیرازی، ۱۳۷۳: ۳۴).

تربیت اخلاقی

واژه تربیت از ریشه «رَبَوَ» و باب تفعیل است و با توجه به ریشه آن به معنای فراهم آوردن اسباب فزونی و پرورش است و از این رو به معنای تغذیه طفل به کار می‌رود. افزون بر این، تربیت به معنای تهذیب نیز به کار رفته که به معنای زدودن خصوصیات ناپسند اخلاقی است. اما در قرآن، مفهوم تربیت از ریشه رَبَوَ چندان مورد توجه قرار نگرفته (باقری، ۱۳۹۱: ۵۲-۵۱) و مشتقات این مفهوم تنها در دو آیه از قرآن ذکر شده است؛ آن جا که خداوند متعال می‌فرماید:

﴿وَ اخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا﴾؛ (اسراء: ۲۴)

و بال‌های تواضع خویش را از محبت و لطف، در برابر آنان فرود آر و بگو: پروردگارا، همان‌گونه که آن‌ها مرا در کوچکی تربیت کردند، مشمول رحمتشان قرار ده!

﴿قَالَ أَلَمْ نُرَبِّكَ فِينَا وَلِيدًا وَلَبِثْتَ فِينَا مِنْ عُمُرِكَ سِنِينَ﴾؛ (شعراء: ۱۸)

[فرعون به موسی علیه السلام گفت: آیا ما تو را در کودکی نپروردیم و سالیانی از عمرت را در نزد ما نماندی؟]

افزون بر این، واژه تربیت از ریشه دیگری نیز به کار می‌رود و آن ریشه «رب» است و در کتاب‌های لغت، دارای معانی متعددی همچون سرپرستی، کامل کردن، اصلاح امور، تدبیر، تأدیب، چیزی را ایجاد و انشا کردن و به تدریج از حالت نقص به حد تمام رساندن و سوق دادن شیء به سمت کمال و رفع نقایص است. به نظر می‌رسد معنای تربیت از ریشه «رب» همین معنای اخیر است و سایر معانی همه از آثار و لوازم این معنا باشد؛ زیرا در تمام معانی مذکور، به گونه‌ای معنای تدبیر برای سوق دادن به سوی کمال وجود دارد. در واقع، مشتقات کلمه تربیت از ریشه «رب»، مانند ربوبیت، رب، مربوب، ربانی، ربیون و ارباب، در متون اسلامی فراوان به کار رفته است (ضرابی، ۱۳۹۰: ۱۶۶).

تربیت در اصطلاح نیز عبارت است از فراهم ساختن زمینه‌های رشد و شکوفایی تربیت‌پذیر و رساندن او به مرحله‌ای که استعدادها و قابلیت‌هایش را بروز دهد (مصباح، ۱۳۸۲: ۳۷). تربیت اخلاقی، بخشی مهم از علم اخلاق را تشکیل می‌دهد و چون مباحث آن عمدتاً ناظر به راهکارهای عملی و ارائه توصیه‌هایی در باب عمل است، گاهی از این بخش با نام «اخلاق عملی» یاد می‌شود. در مقابل، به آن بخش از مباحث اخلاقی که به توصیف خوبی‌ها و بدی‌های اخلاقی می‌پردازد، «اخلاق نظری» می‌گویند (دیلمی و آذربایجانی، ۱۳۸۳: ۱۸). بدین ترتیب، تربیت اخلاقی، آموزش اصول و ارزش‌های اخلاقی و پرورش گرایش‌ها و فضیلت‌های اخلاقی است که در آن ابعاد شناختی، عاطفی و رفتاری اخلاق مورد توجه قرار گرفته است (داودی، ۱۳۸۹: ۱۰-۱۱). در این راستا نظام آموزشی نیز به سراغ تربیت اخلاقی رفته و در هدف‌گذاری خود برای همه دوره‌های تحصیلی اهداف اخلاقی را پیش‌بینی کرده است. شورای عالی آموزش و پرورش - که وظیفه قانون‌گذاری برای نظام آموزش و پرورش کشور را بر عهده دارد - برای تربیت اخلاقی هریک از دوره‌های ابتدایی، راهنمایی تحصیلی و متوسطه هشت هدف تربیت اخلاقی را تعیین کرده و دست‌اندرکاران را به تلاش برای رسیدن به این اهداف موظف نموده است.

زمینه‌سازی

زمینه، در لغت به معنای نقشه، طرح و موضوع است. از این رو زمینه‌سازی نیز به معنای آماده کردن طرح و نقشه برای انجام دادن کاری است (عمید، ۱۳۶۷: ۷۳۹). از زمینه‌سازی

ظهور، هم آمادگی برای ظهور را می‌توان اراده کرد و هم اقداماتی را که سبب تعجیل ظهور می‌شود. بی‌گمان رفتارهایی که باعث تعجیل در ظهور می‌شوند، به معنای تأثیرگذاری عملکرد انسان‌ها در تعجیل یا تأخیر ظهور است. در واقع زمینه‌سازی، به هر دو معنای آن درست و مستند به روایات است و عملکرد انسان‌ها در غیبت و ظهور امام تأثیری مستقیم دارد. زمینه‌سازی وظیفه‌ای مستقل و متفاوت با مسئولیت‌های معهود دینی نیست، بلکه انجام دادن همین مسئولیت‌های معهود دینی، ظرفیت همراهی با امام را در مردم ایجاد می‌کند و زمینه‌های ظهور را فراهم می‌سازد (آیتی، ۱۳۹۰: ۱۹-۲۰).

انسان از شرایط مختلف محیطی اعم از شرایط زمانی، مکانی و اجتماعی تأثیر می‌پذیرد. در واقع انسان، هم از حیث ظاهر و هم از حیث باطن خویش تحت تأثیر شرایط قرار دارد. برای زدودن برخی از حالات و رفتارهای نامطلوب و نیز برای ایجاد حالات و رفتارهای مطلوب در انسان، باید به دستکاری شرایط محیطی او پرداخت. نمونه‌ای از اصلاح شرایط در داستان حضرت موسی علیه السلام چنین است:

موسی علیه السلام مدتی از میان امت خویش غایب شد. در غیبت او، سامری موقعیت را مناسب دید و با عاریت گرفتن زیور و زینت مردم، گوساله‌ای زرّین و فریبا پرداخت؛ آن چنان که به گفته خود آنان که به سامری روی آوردند، بی‌اختیار فریفته آن گوساله شدند^۱ و در برابر آن سربه سجده بردند و آن را معبود خویش دانستند. هنگامی که موسی علیه السلام بازگشت و امت خود را گرفتار فتنه سامری دید، او را فراخواند و گفت:

﴿فَاذْهَبْ... وَانْظُرْ إِلَى إِلَهِكَ الَّذِي ظَلْتَ عَلَيْهِ عَاكِفًا لَنُحَرِّقَنَّهُ ثُمَّ لَنَنْسِفَنَّهُ فِي الْيَمِّ نَسْفًا﴾
(طه: ۹۷)

پس [از میان ما] برو... [اکنون] بنگر به این معبود که پیوسته آن را پرستش می‌کردی و بین ما آن را نخست می‌سوزانیم، سپس ذرات آن را به دریا می‌پاشیم!

حضرت موسی علیه السلام برای مهار زدن به اندیشه شرک در میان مردم - علاوه بر تبیین فکری - دست به تغییر موقعیت زد؛ سامری را از امت اخراج کرد و آثار ضلالت بار او را از متن جامعه زدود و بدین گونه مرداب را از ریشه سوزاند. بدون چنین تغییری حاصل به بار نمی‌آمد، چنان‌که هارون بدون آن نتوانسته بود در غیبت موسی علیه السلام فتنه را مهار کند.

۱. ﴿مَا أَخْلَفْنَا مَوْعِدَكَ بِمَلَكِنَا﴾ (طه: ۸۷).

با توجه به آن چه گفته شد، می‌توان گفت یکی از روش‌های تربیتی اصلاح شرایط، روش زمینه‌سازی است. زمینه‌سازی به این معناست که با اقدامات و فعالیت‌های فردی و اجتماعی خود، بستر ظهور حضرت مهدی علیه السلام را فراهم کنیم (آصفی، ۱۴۲۷). در حرکت زمینه‌سازی، همه تلاش بر این است که به دولت کریمه حضرت مهدی علیه السلام نزدیک شده و ویژگی‌های عصر ظهور را در حوزه‌های مختلف به عرصه ظهور رسانیم (عمادی، ۱۳۸۸: ۸۴).

زمینه‌سازی در آموزش و پرورش

محیط تعلیم و تربیت نیز همچون خانواده از مهم‌ترین عوامل مؤثر در تربیت زمینه‌ساز است. همه محیط‌های آموزشی - اعم از مراکز نگهداری کودکان، دبستان‌ها، مدارس راهنمایی و دبیرستان‌ها - باید عطر و بوی فرهنگ مهدویت داشته باشند. نقش معلم و مربی نیز در شکل‌گیری شخصیت انسان منتظر و ساختار روحی و رفتاری او نقشی کلیدی است؛ به گونه‌ای که متعلم و متربی ممکن است در تمام حرکات و سکنات خود تحت تأثیر قرار گیرد و همه چیز خود را از معلم و مربی، نمونه برداری کند.^۱ از این رو باید بدین امر توجهی تام داشت.

در واقع، هر اندازه مربیان انسان، واجد کمالات والا باشند، به همان اندازه می‌توانند نقش مثبت و کارگشایی را در رشد فکری و اخلاقی انسان‌ها ایفا کنند؛ چنان که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و امامان علیهم السلام اثرگذاری معنوی و روحی را در حد اعلای آن داشتند و در عصر ظهور و انسان‌های بسیار وارسته و برگزیده همراه او، چنین نقش پویایی را ایفا خواهند کرد (کارگر، ۱۳۷۸: ۹۵)؛ زیرا انسان در پرتو رشد فکری و اخلاقی راه کمال و سعادت را می‌پیماید و از گردنه‌های سخت انحراف عبور می‌کند.

روش زمینه‌سازی دو وجه دارد: یکی ناظر به فراهم آوردن شرایط اولیه‌ای است که احتمال بروز رفتارها و حالات مطلوب را بالا می‌برد و دیگری ناظر به جلوگیری از شرایط اولیه‌ای که احتمال بروز رفتارها و حالات نامطلوب را افزایش می‌دهد (باقری، ۱۳۹۱: ۱۳۶). در واقع، فرهنگ زمینه‌سازی، تلاش مستمر برای شناخت ارزش‌ها و باورها و مشخص کردن اهداف، راهبردها، سیاست‌گذاری‌ها و برنامه‌ریزی‌ها و اجرای آن‌ها با نظارت و کنترل است.

۱. «عِلْمُهُ الَّذِي يَأْخُذُهُ عَمَّنْ يَأْخُذُهُ» (کلینی، ۱۳۶۵: ج ۱، ۵۰).

اخلاق و اهداف آموزش و پرورش

اهداف اخلاقی، از جمله مهم‌ترین اهداف تعلیم و تربیت به شمار می‌آیند. توجه به اهداف اخلاقی در تعلیم و تربیت، از مهم‌ترین توصیه‌ها و دغدغه‌های جهانی است. سازمان ملل متحد در بند ۲ از ماده ۲۶ اعلامیه جهانی حقوق بشر، مقرر داشته است که تعلیم و تربیت باید به توسعه شخصیت انسان و تقویت و احترام به حقوق بشر و آزادی‌های اساسی متوجه گردد و تفاهم و اغماض و مودت را بین کلیه ملل و دسته‌های نژادی و مذهبی به وجود آورد و موجب پیشرفت فعالیت‌های ملل متحد در راه حفظ صلح شود (حاجی ده‌آبادی، ۱۳۷۹: ۲۰۴). بنابراین معلمان تنها در صورتی قادر به انجام وظیفه خود در تربیت اخلاقی دانش‌آموزان خواهند بود که تصویر روشنی از اخلاقیات داشته باشند.

اخلاق و محتوای تعلیم و تربیت

از جمله ملاک‌هایی که در گزینش و ارائه محتوای تربیتی مورد توجه قرار می‌گیرد، ملاک‌های اخلاقی است. اگر یکی از وظایف اساسی تعلیم و تربیت، پرورش اخلاقی متربیان و تحقق کمالات انسانی باشد، باید محتوایی متناسب با این غایت تهیه و عرضه شود (همو: ۲۰۵). امروزه در این باره که بخشی از آن چه به دانش‌آموزانتقال داده می‌شود، باید فضایل اخلاقی و مناسبات انسان‌دوستانه در ارتباطات گروهی و رعایت هنجارهای اخلاقی در استفاده صحیح از طبیعت باشد، بحثی نیست؛ اما باید توجه شود از ارائه مستقیم اخلاقیات پرهیز شود و کمتر اخلاقیات در قالب یک درس و یک کتاب آموزش داده شود؛ بلکه تلاش شود اخلاقیات به صورت غیرمستقیم و ضمن سایر دروس آموزش داده شود؛ چرا که در غیر این صورت، نه تنها درس اخلاق به لفاظی اخلاقی خواهد انجامید، بلکه آن هم به مانند سایر دروس، به صورت حفظی - یادسپاری و یادآوری و تکرار بدون کمترین کاربرد عملی، تدریس خواهد شد (پورظهیر، ۱۳۷۱: ۱۵۸ - ۱۷۴).

اخلاق و مقررات آموزشی و پرورشی

در حوزه آموزش و پرورش، اخلاق و قواعد اخلاقی هم در قالب نوع عمل و رفتاری که از متصدیان و مجریان و نیز مخاطبان آموزش و پرورش انتظار می‌رود و هم درباره مقررات ناظر به تحقیقات و دانش تعلیم و تربیت، تجلی ویژه‌ای دارد. از دیرباز تاکنون، اخلاقیات آموزشی - که همان رفتارهای شایسته و هنجارهای مناسبی است که استاد نسبت به شاگرد و شاگرد

نسبت به استاد باید در نظر داشته باشد - جایگاهی خاص دارند؛ امری که گاه از آن به «آداب آموزشی» (ادب معلم و استاد و ادب درس و...) تعبیر می‌شود. این آداب، گذشته از آن که فرایند یادگیری را رونق خاصی می‌بخشند، نوعی تعامل و رابطه عاطفی ویژه را در محیط آموزشی و تربیتی ایجاد می‌کنند و خود، از مؤثرترین شیوه‌های آموزشی و ترویج فضایل اخلاقی به شمار می‌آیند (حاجی ده‌آبادی، ۱۳۷۹: ۲۱۰).

راهکارهای زمینه‌سازی تربیت اخلاقی در نظام آموزشی

در این بخش، راهکارهای زمینه‌سازی تربیت اخلاقی در آموزش و پرورش، با تأکید بر روش‌های آموزش اخلاق، همراه با نمونه‌هایی از سیره پیامبر ﷺ و اهل بیت علیهم‌السلام می‌شوند. ملاحظات اخلاقی درباره روش‌ها را می‌توان در حفظ حرمت و شخصیت انسانی، داشتن پیامدها و آثار نیک اخلاقی برای فرد و دیگران، تحقق غایات اخلاقی و کارآمدی آن‌ها دانست (همو: ۲۰۹). این راهکارها در سه دسته اخلاق‌گرایی، پاک‌سازی اخلاقی و زیباسازی اخلاقی ارائه می‌شود:

۱. توجه به اهمیت و ارزش اخلاق (اخلاق‌گرایی)

نخستین گام در تربیت اخلاقی، تثبیت ارزش و جایگاه اخلاق در دل و جان منتظر است. ابتدا منتظر باید به اهمیت این مفهوم در مسیر انتظار و رسیدن به جایگاه بلند منتظران پی برد و آن را با عمق وجود خویش درک کند. از جمله اخلاقیاتی که منتظر باید علاوه بر اخلاق‌گرایی شخصی و فردی بدان توجه داشته باشد، «اخلاق اجتماعی» است. رعایت اخلاق اجتماعی می‌تواند مکر دشمنان و نقشه‌های شیطانی استعمارگران را از بین ببرد و رضایت خداوند متعال، رسول خدا ﷺ، اهل بیت علیهم‌السلام و به‌ویژه امام زمان ﷺ را به همراه داشته باشد (کیانی، ۱۳۸۸: ۱۱۵-۱۱۶).

از جمله راهکارهای مطرح در زمینه اخلاق‌گرایی مهدوی و در حوزه‌های اخلاق فردی و اجتماعی، ایجاد فضای اخلاقی در محیط‌های آموزشی و محبت مربی نسبت به متربی است.

الف) ایجاد فضای اخلاقی در محیط‌های آموزشی

یکی از روش‌های بسیار مؤثر در ایجاد زمینه مناسب برای تربیت اخلاقی زمینه‌ساز ظهور، حاکم کردن فضای اخلاقی افراد منتظر و مهدی‌ی‌آور در مدارس است. البته باید توجه داشت حاکمیت ارزش‌های اخلاقی به معنای حاکمیت از طریق اعمال فشار و زور نیست، بلکه بدین

معناست که افراد از صمیم قلب برای آن‌ها ارزش قائل شوند و آن‌ها را بپذیرند و به آن‌ها پای بند باشند. هنگامی که فضای اخلاقی مناسب به وجود آید، نسل جدیدی که در آن زیست می‌کند، به صورت عملی با ارزش‌های اخلاقی آشنا شده و بر اساس سازوکار تقلید و هم‌رنگی، آن‌ها را در زندگی روزمره خود به کار می‌بندد (داودی، ۱۳۸۹: ۱۱۶-۱۱۷).

ب) محبت معلم نسبت به دانش‌آموز

یکی از محورهای مهم «اخلاق اجتماعی» زمینه‌ساز ظهور، برقراری روابط مناسب اجتماعی بین افراد است. از جمله عناصری که می‌تواند این روابط را در جهت زمینه‌سازی برای ظهور منجی، تعالی بخشد، محبت میان معلم و دانش‌آموز است. محبت به دانش‌آموز می‌تواند زمینه را برای تربیت اخلاقی و تأثیرگذاری مربی آماده و مساعد کند؛ بدین صورت که با ابراز محبت معلم نسبت به دانش‌آموز، بذریه محبت در دل نسل منتظر کاشته شده و به ایجاد علاقه متقابل دانش‌آموز به معلم و در نتیجه درک عمیق‌تر مسائل بیان شده درباره وجود مقدس امام عصر (عج) می‌انجامد. خداوند در تربیت انسان، محبت را به عنوان پیوندی محوری بین معلم و دانش‌آموز به کار می‌گیرد و در قرآن می‌فرماید:

﴿فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾ (مائده: ۵۴)

خدا به زودی گروهی را می‌آورد که آنان را دوست دارد و آنان هم خدا را دوست دارند.

در این آیه، «یحبُّهم» پیش از «یحبُّونَهُ» آمده است؛ یعنی ابتدا از ابراز محبت خدا و سپس از ابراز محبت انسان نسبت به خدا صحبت شده است و این بدان معناست که ابراز محبت معلم به دل‌بستگی دانش‌آموز سمت و سو می‌دهد و ثمره آن، به وجود آمدن نوعی شیفتگی عمیق در مرتبه نسبت به مربی است و هنگامی که این شیفتگی حاصل شود، می‌توان با ابراز محبت، فرد را به انجام برخی اعمال و با منع محبت، او را به ترک اعمالی برانگیخت.

چنان‌که گفته شد، محبت و مهربانی معلم نسبت به دانش‌آموز، از جمله شیوه‌هایی است که می‌تواند ثمربخشی بیشتر جریان تربیتی را در پی داشته باشد. هنگامی که بین معلم و دانش‌آموز در مدارس رابطه‌ای عاطفی برقرار شود، آموزه‌های معلم، از سوی شاگرد بسیار بهتر پذیرفته می‌شوند؛ از سوی دیگر، احترام معلم به شاگردان باعث استحکام و استمرار این رابطه شده و به نافذ بودن آن کمک می‌کند؛ در حالی که تحکم و زورمداری به بروز واکنش‌های منفی در شاگرد می‌انجامد و رابطه تربیتی را قطع می‌کند (عابدی، ۱۳۸۵: ۳۲). امیر مؤمنان

علی علیه السلام می فرماید:

الْإِنْسَانُ عَبْدٌ لِّلْإِحْسَانِ؛ (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶: ۳۸۵)
انسان بنده [محبت و] احسان است.

این علاقه و دوستی نیز زمینه را برای تأثیرپذیری از احسان کننده آماده می کند؛ زیرا قلب انسان به هر چه علاقه مند باشد، سایر اعضا و جوارح او نیز به آن متمایل می شوند و علاقه مندی نیز پذیرش و پیروی را در پی دارد.

۲. پاک سازی رذایل

دومین گام در تربیت اخلاقی زمینه ساز ظهور، «پاک سازی رذایل اخلاقی» است. از ابتدای تاریخ، طهارت و پاک سازی - چه به لحاظ فردی و چه به لحاظ اجتماعی - مد نظر علما، اندیشمندان و بزرگان بوده است. یکی از بزرگ ترین موانع، اخلاق زشت و نکوهیده است که باید از وجود انسان پاک شود؛ پیراستگی اخلاقی و از بین بردن بدی ها و اخلاقیات ناپسند از مهم ترین ویژگی های مؤمن منتظر است که راه زمینه سازی برای رسیدن به موعود را برای او هموار می کند (کیانی، ۱۳۸۸: ۱۱۸-۱۱۷). با توجه به رسالت آموزش و پرورش درباره زمینه سازی برای ظهور حضرت، در این بخش به روش های اصلاح رذایل اخلاقی پرداخته می شود.

الف) روش های اصلاح رذایل

برای اصلاح رذایل اخلاقی روش های زیر می توانند مفید واقع شوند:

یکم. چشم پوشی یا اغماض: بروز ضعف ها و خطاها، شکستن عزت نفس و خرد شدن شخصیت را در پی دارد. بنابراین اغماض و چشم پوشی از آن ها می تواند شیوه ای برای تکریم شخصیت دانش آموز باشد. وقتی از کسی خطایی سر می زند یا از او احتمال خطا می دهیم، برای تربیت اخلاقی و حفظ کرامتش می توان سه مرحله در نظر گرفت (دیلمی و آذربایجانی، ۱۳۸۳):

- حمل به صحت یا تفسیر به نیکوترین وجه: امیرمؤمنان علی علیه السلام فرمود:

صَغَ أَمْرَ أَخِيكَ عَلَى أَحْسَنِهِ حَتَّى يَأْتِيَكَ مَا يَغْلِبُكَ مِنْهُ وَلَا تَنْتَنَنَّ بِكَلِمَةٍ خَرَجَتْ مِنْ
أَخِيكَ سُوءًا وَأَنْتَ تَجِدُهَا فِي الْخَيْرِ حَمَلًا؛ (کلینی، ۱۳۶۵: ج ۲، ۳۶۲)
کار برادر دینی خود را به بهترین وجهی مقرر دار تا آن که دلیلی به دست تو آید که بر تو

چیره شود و راه توجیه را بر تو ببندد و به هیچ سخنی که از برادرت برآید بدگمان مباش تا محمل خوبی برای آن توانی یافت.

در این جا معلمان کارهای دانش‌آموزان را به بهترین شکل تعبیر و تفسیر می‌کنند و با نگاهی مثبت به آن‌ها توجه می‌نمایند.

- **تغافل و تجاهل:** در این روش، لازم است وانمود شود خطای صورت گرفته از دانش‌آموز سر نزده است و نیز توجیهش پذیرفته شود، با این که مربی به عدم صحت آن آگاهی دارد. علی علیه السلام فرمود:

لَا عَقْلَ كَالْتَّجَاهِلِ؛ (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶: ۵۳)

هیچ برخوردی از تجاهل [و خود را به ناآگاهی زدن نسبت به برخورد بد دیگری] خردمندانه‌تر نیست.

اصولاً بی‌توجهی و تغافل نسبت به امور کوچک و بی‌ارزش، از بزرگی قدر افراد حکایت دارد^۱ و بخشی از آرامش در زندگی و معاشرت خوب مردم در سایه تغافل تحقق می‌یابد.^۲

- **عفو و صفح:** پس از آن که خطا مسلم و آشکار شد، هنوز هم جای اغماض و چشم‌پوشی وجود دارد. اگر احتمال دهیم که عفو و گذشت از خطای دیگران باعث تنبیه و اصلاح آنان خواهد شد - که غالباً چنین است - عفو کردن بهتر است (دیلیمی و آذربایجانی، ۱۳۸۳: ۱۸۲). خداوند عفو را به مثابه سیره جاری در اجتماع توصیه می‌کند:

﴿خُذِ الْعَفْوَ﴾؛ (اعراف: ۱۹۹)

[ای پیامبر! عفو و گذشت را پیشه خود ساز.

به راستی چه جایی بهتر از مدرسه و کلاس درس برای رعایت این عفو و گذشت و اغماض و چشم‌پوشی از خطاهای دانش‌آموزان؟ با این کار زمینه اصلاح شاگردان ساده‌تر فراهم می‌شود. **دوم. تذکر دادن:** در روایتی از پیامبر می‌خوانیم:

كَانَ النَّبِيُّ ﷺ إِذَا بَلَغَهُ عَنِ الرَّجُلِ الشَّيْءَ لَمْ يَقُلْ: مَا بَالُ فُلَانٍ يَقُولُ كَذَا وَكَذَا، وَلَكِنْ يَقُولُ: مَا بَالُ أَقْوَامٍ يَقُولُونَ كَذَا وَكَذَا؟ (داوودی، ۱۳۸۹: ۱۵۱)

هر گاه پیامبر ﷺ مطلع می‌شد که کسی سخنی نادرست گفته است، نمی‌فرمود: چرا

۱. «عَظُمُوا أَقْدَارَكُمْ بِالتَّغَاوُلِ عَنِ الدَّنِيِّ مِنَ الْأُمُورِ» (مجلسی، ۱۴۰۴: ج ۷۸، ۶۴).

۲. «صَلَّاحُ شَأْنِ الْمَعَاشِ وَالْتَّعَاشِرِ... ثُلَثَانِ فِطْنَةٌ وَ ثُلُثُ تَغَاوُلٍ» (همو: ۱۸۸).

فلانی چنین و چنان گفته؛ بلکه می‌فرمود: چرا برخی چنین و چنان می‌گویند؟

از این رو، پیامبر در برابر سخنان ناشایست واکنش نشان داده و تذکر می‌داد؛ اما این تذکر همواره به کنایه و اشاره بود و نه مستقیم؛ زیرا تذکر مستقیم و با ذکر نام، موجب بی‌اعتباری متخلف می‌شود و این کار مانع تأثیرگذاری تربیتی روش تذکر می‌شود. با این حال، در مواردی نیز به صورت خصوصی تذکر می‌داد (همو). کلاس درس و مدرسه محلی خوب برای تذکر دادن به دانش‌آموزان و بهره‌بردن از نتایج تربیتی آن است.

سوم. وعده پاداش دادن: معلمان در مدارس، دانش‌آموزان را با وعده و تشویق به جایزه، نمره و ... به انجام کارهای مورد نظر خود ترغیب می‌کنند. در سیره معصومان علیهم‌السلام گاه برای اصلاح فرد متخلف، از او می‌خواستند قول دهد تا از آن کار دست بردارد و در مقابل آنان نیز به او وعده‌ای می‌دادند. داستان همسایه ابوبصیر که از راه حرام ثروتی به دست آورده بود و مجالس لهو و لعب تشکیل می‌داد و در مقابل اعتراض و تذکر ابوبصیر، از وی خواست تا وضع او را برای امام صادق علیه‌السلام بیان کند و برای ترک این حالت از آن حضرت راه حلی بخواهد از همین موارد است. امام علیه‌السلام به ابوبصیر فرمود: «به همسایه‌ات بگو از آن کارها دست بردارد تا من بهشت را برای او تضمین کنم.» بر پایه این روایت، امام صادق علیه‌السلام در مقابل تعهد شخص به ترک کارهای ناشایست اخلاقی، بهشت را به او وعده می‌دهد و این شیوه کارگر می‌افتد و او از وضع پیشین خود توبه می‌کند (همو: ۱۵۲).

چهارم. برخورد تند: گاه هیچ‌یک از روش‌های پیش گفته در شخص مؤثر نمی‌افتد. در این صورت برای اصلاح رفتار متخلف، معصومان علیهم‌السلام از روش‌های تندتری استفاده می‌کردند. در روایتی از امام صادق علیه‌السلام نقل شده که فرمود:

أَتَى رَسُولَ اللَّهِ ﷺ رَجُلٌ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! أَنَا فَلَانُ بْنُ فُلَانٍ، حَتَّى عَدَّ تِسْعَةً. فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: أَمَا إِنَّكَ عَاشِرُهُمْ فِي النَّارِ! (کلینی، ۱۳۶۵: ج ۲، ۱۸۱)

مردی نزد پیامبر ﷺ آمد و گفت: من پسر فلان بن فلان هستم. و اجداد خود را تا نه نسل برشمرد. پیامبر ﷺ فرمود: بدان که تو هم دهمین آن‌ها در آتش [جهنم] هستی.

۱۵۳

در این جا پیامبر ﷺ با تفاخر به اجداد کافر - که از نظر اخلاقی امری ناشایست است - برخورد کرده و پاسخی در حد دشنام به شخص می‌دهد. این رفتار نشان می‌دهد که از نظر پیامبر ﷺ تفاخر به نیاکان کافر عملی بسیار زشت و ناپسند است. معلمان نیز در برخی موارد از این روش استفاده می‌کنند.

پنجم. ایجاد فشار اجتماعی: گاه هیچ‌یک از روش‌های یادشده در اصلاح رفتار شخص مؤثر نمی‌افتد. در این صورت چه باید کرد؟ در سیرهٔ پیامبر ﷺ و اهل بیت علیهم‌السلام در چنین مواردی از روش ایجاد فشار اجتماعی استفاده شده است. از آن‌جا که انسان موجودی اجتماعی است و معمولاً بیرون از جامعه و بدون آن نمی‌تواند به زندگی ادامه دهد، برای اصلاح برخی رفتارهای ناشایست فرد متخلف، می‌توان از فشار اجتماعی سود برد. یکی از انواع فشارهای اجتماعی، آگاه کردن دیگران از رفتار نادرست متخلف و دیگری قطع رابطه است. گاه معصومان علیهم‌السلام از این روش برای اصلاح رفتارهای ناشایست دیگران استفاده می‌کردند. ماجرای امام صادق علیهم‌السلام با دوست خود که در بازار کفش به غلام خود نسبت زن‌زاده بودن داد و امام علی با او قطع رابطه کرد، نمونه‌ای از این روش است (داوودی، ۱۳۸۹: ۱۵۴-۱۵۵).

۳. زیباسازی اخلاقی

گام بعدی در تربیت اخلاقی زمینه‌ساز ظهور، زیباسازی اخلاقی است. زیباسازی اخلاقی بدین معناست که انسان پس از آن‌که درون خود را از ناراستی‌ها و زشتی‌ها پاک کرد، شروع به آراستن وجود خود به انواع فضایل و نیکی‌ها کند. راه سبزانتظار، راهی زیباست که مبدأ و مقصدی زیبا دارد و انسان باید در وجود خود زیباسازی اخلاقی و رفتاری را نهادینه کند تا بتواند در ردیف منتظران دولت یار قرار گیرد (کیانی، ۱۳۸۸: ۱۲۱-۱۲۲). از این‌رو یکی از وظایف مربی در حوزهٔ آموزش و پرورش، یاری رساندن به متربی برای ایجاد و تقویت آگاهی و بصیرت اخلاقی، پرورش تفکر اخلاقی و گرایش‌ها و عادات مطلوب اخلاقی است که در ادامه به هر یک از این راهکارها پرداخته می‌شود.

الف) آگاهی‌سازی و بصیرت‌افزایی اخلاقی

برای افزایش آگاهی‌های اخلاق و رشد بصیرت اخلاقی در متربی از روش‌های زیر می‌توان بهره برد:

یکم. روش‌های آشنا کردن دانش‌آموز با آموزه‌های اخلاقی: این روش‌ها در رشد و تقویت بصیرت اخلاقی نقشی اساسی دارد و به همین سبب، پیامبر ﷺ و اهل بیت علیهم‌السلام به آموزش معارف اخلاقی اهتمامی ویژه می‌ورزیدند. آن‌ها برای آشنا کردن مردم با آموزه‌های اخلاقی از روش‌هایی ذیل استفاده می‌کردند:

- آموزش اصول و معیارهای اخلاقی: یکی از مشکلات عمده در آموزش اخلاق این است که

چگونه می‌توان آموزه‌های اخلاقی را به شاگرد آموزش داد تا وی بتواند بدون نیاز به معلم در شرایط گوناگون، وظیفه اخلاقی خود را تشخیص دهد و براساس آن عمل کند. معصومان علیهم‌السلام از روش خاصی استفاده می‌کردند که بیان معیارهای عملی است:

مَنْ سَرَّتُهُ حَسَنَةٌ وَسَاءَتْهُ سَيِّئَةٌ فَهُوَ مُؤْمِنٌ؛ (مجلسی، ۱۴۰۴: ج ۷۴، ۷۸)
کسی که کار نیک، او را خشنود و کار بد، او را ناخشنود سازد مؤمن است.

در روایت بالا پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم خشنودی از کارهای نیک و ناخشنودی درونی از کارهای زشت را نشانه ایمان واقعی می‌داند. این معیار برای همه قابل استفاده است و هر کس با اندکی دقت و توجه به حالات خود می‌تواند تشخیص دهد تا چه اندازه به دستورهای اسلام، از جمله دستورهای اخلاقی آن پای بند است (داوودی، ۱۳۸۹: ۱۲۳).
در روایتی آمده است:

دَعَّ مَا يُرِيْبُكَ إِلَى مَا لَا يُرِيْبُكَ؛ (مجلسی، ۱۴۰۴: ج ۷۴، ۱۷۱)
آن چه را در درستی آن شک داری رها کن، به آن چه در درستی آن شک نداری عمل کن.

در این روایت، قاعده یقین مطرح شده است. هر گاه در درستی کاری شک داشتی آن را رها کن و کاری را انجام بده که در شایسته بودن آن تردید نداری. این قاعده نیز به آسانی مانع آلوده شدن شخص به رفتارهای ناشایست می‌شود.

- تبیین جهان بینی و فلسفه ارزش های اخلاقی: نظام آموزشی می‌تواند در کتاب های درسی به تبیین جهان بینی و فلسفه ارزش های اخلاقی پرداخته و عملاً معلمان و دانش آموزان را با این موضوع مهم آشنا کند. یکی از موضوعات قابل توجه در سیره پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و اهل بیت علیهم‌السلام این است که آنان برای آموزش بنیان های اخلاق و تربیت اخلاقی اهمیت بسیاری قائل شده و در فرصت های مقتضی می‌کوشیدند جهان بینی اسلامی را - که زیربنای اخلاق و تربیت اخلاقی اسلامی است - به متربیان آموزش دهند. در روایتی آمده است:

قَيْسُ بْنُ عَاصِمٍ الْمَنْقَرِيُّ يَقُولُ: قَدِمْتُ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِي وَفْدٍ مِنْ جَمَاعَةٍ مِنْ بَنِي تَمِيمٍ فَقَالَ لِي: اِغْتَسِلْ بِمَاءٍ وَسِدْنِ فَقَعَلْتُ ثُمَّ عُدْتُ إِلَيْهِ وَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! عَظَّمْنَا عِظَةً نَنْتَفِعُ بِهَا. فَقَالَ: يَا قَيْسُ! إِنَّ مَعَ الْعِزِّ ذُلًّا وَإِنَّ مَعَ الْحَيَاةِ مَوْتًا وَإِنَّ مَعَ الدُّنْيَا آخِرَةً وَإِنَّ لِكُلِّ شَيْءٍ حَسِيبًا وَعَلَى كُلِّ شَيْءٍ رَقِيبًا وَإِنَّ لِكُلِّ حَسَنَةٍ ثَوَابًا وَلِكُلِّ سَيِّئَةٍ عِقَابًا وَإِنَّ لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابًا وَإِنَّهُ يَا قَيْسُ لَا بَدَّ لَكَ مِنْ قَرِينٍ يُدْفِنُ مَعَكَ وَهُوَ حَيٌّ وَتُدْفَنُ مَعَهُ وَأَنْتَ مَيِّتٌ فَإِنْ كَانَ كَرِيمًا أَكْرَمَكَ وَإِنْ كَانَ لُئِيمًا أَسْلَمَكَ لَا يُحْشَرُ إِلَّا مَعَكَ وَلَا تُحْشَرُ إِلَّا

مَعَهُ وَلَا تُسْأَلُ إِلَّا عَنْهُ وَلَا تُبْعَثُ إِلَّا مَعَهُ فَلَا تَجْعَلُهُ إِلَّا صَالِحًا فَإِنَّهُ إِنْ كَانَ صَالِحًا لَمْ تَأْتَسْ إِلَّا بِهِ وَإِنْ كَانَ فَاحِشًا لَا تَسْتَوْحِشُ إِلَّا مِنْهُ وَهُوَ عَمَلُكَ؛ (مجلسی، ۱۴۰۴: ج ۷۴، ۱۷۶)

قیس بن عاصم منقری می گوید: با جمعی از بنی تمیم به خدمت پیامبر ﷺ رسیدیم. پیامبر ﷺ به من فرمود: دستت را با آب و سدر بشوی. من این کار را انجام دادم و برگشتم و گفتم: ای رسول خدا، ما را موعظه ای کن تا از آن بهره مند شویم. فرمود: ای قیس، با هر عزتی ذلتی است و با هر حیاتی مرگی و با هر دنیایی آخرتی و همراه هر چیزی حساب کننده ای است و بر هر چیزی مراقبی. هر کار نیکی ثواب دارد و هر کار زشتی عذاب و هر عمر و اجلی ثبت شده است. ای قیس، به ناچار همراهی داری که با تو دفن می شود در حالی که زنده است و تو با او دفن می شوی در حالی که مرده ای. اگر همراه تو بزرگوار باشد، تو را بزرگ می دارد و اگر پست باشد، تو را وامی نهد. جز با تو محشور نمی شود و تو نیز جز با او محشور نمی شوی و از تو نمی پرسند جز از آن و برانگیخته نمی شوی جز با آن. پس همراه خود را صالح و شایسته قرار ده که اگر شایسته باشد، جز با آن انس نمی گیری و اگر زشت باشد جز از آن وحشت نمی کنی و این همراه تو عمل توست.

پیامبر ﷺ در این روایت، با بیانی زیبا ابتدا پایه های تربیت اخلاقی را بیان می کند، سپس قیس را به عمل نیکو فرامی خواند و از عمل زشت برحذر می دارد.

- بیان عواقب و پیامدهای رفتارهای اخلاقی و ضد اخلاقی: از دیگر روش های آشنا کردن دانش آموز با آموزه های اخلاقی، بیان پیامدها و نتایج اعمال اوست. آثار مهم تربیتی آگاهی از رفتارهای اخلاقی و ضد اخلاقی عبارت اند از: افزایش آگاهی و بصیرت اخلاقی دانش آموز، تقویت قدرت انتخاب و تصمیم گیری صحیح اخلاقی دانش آموز و همچنین ایجاد یا تقویت انگیزه برای عمل اخلاقی. بیان عواقب اعمال مختلف در سیره تربیتی امامان معصوم علیهم السلام فراوان به چشم می خورد. امام صادق علیه السلام فرمود:

إِنَّ السَّرْفَ يُورِثُ الْفَقْرَ وَإِنَّ الْقَصْدَ يُورِثُ الْغِنَى؛ (کلینی، ۱۳۶۵: ج ۴، ۵۳)

میراث اسراف، نیازمندی و میراث میانه روی، بی نیازی است.

همچنین، امیر مؤمنان علی علیه السلام درباره عفت می فرماید:

بِالْعَفَافِ تَزْكُو الْأَعْمَالُ؛ (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶: ۲۰۵)

اعمال انسان با عفت ورزیدن، [از آلودگی ها] پاک می شود.

نظام آموزشی از طریق کتاب های درسی و معلمان می تواند به این مورد توجه جدی کند.

- بیان داستان های اخلاقی: یکی از سبک های تربیتی معروف، سبک داستان سرایی است.

روشن است هنگامی که داستان در قالب عاطفی مؤثری قرار گیرد، در روح انسان اثر خواهد داشت و داستانی که مفهوم و هدف اخلاقی مهیجی داشته باشد، در اعماق نفس انسان تأثیر می‌گذارد.

باری، داستان خوب، خواننده یا شنونده را به خیرخواهی و نیکوکاری متمایل می‌سازد و در او نفوذ می‌کند. در قرآن نوعی داستان‌های تربیتی به چشم می‌خورد که از لحاظ اهمیت در روابط اخلاقی و انسانی و علاقه‌های روحی، مقام خاصی دارند؛ افزون بر این که این داستان‌ها با سبک زیبا و بلاغت معنا همراه است (جمالی، ۱۳۶۰). معلمان با استفاده از داستان‌های دینی در بیان مطالب نظری در دانش‌آموزان ایجاد انگیزه می‌کنند و بدین ترتیب بهتر می‌توانند در آن‌ها نفوذ کنند و نهایتاً این روش، یکی از راه‌های تعمیق تربیت دینی است. قصه‌گویی یکی از مهم‌ترین ابزارهای الهی در القا و آموزش گزاره‌های دینی به بشر است. هنر قصه‌گویی یکی از روش‌های تربیتی است تا آن‌جا که می‌توان قصه‌گویی را بهترین روش تعلیم و تربیت در کودکان و نوجوانان به شمار آورد که در تربیت و پرورش غیرمستقیم کودکان نقشی بسیار مهم دارد. هنر و تعلیم و تربیت از آغاز آفرینش انسان با یکدیگر پیوند خورده‌اند؛ این دو، تأثیر و تأثر عمیق و استواری بر یکدیگر دارند، به گونه‌ای که مانایی و پایایی هنر به رعایت تعلیم و تربیت و آغاز آن - که کلمه و کلام است - به استفاده از هنر منوط است. هنر همواره از ملزومات آموزش و پرورش در هدایت انسان به سوی کمال و رشد و تعالی هنر در گرو آموزش و پرورش است (بختیاری و خلجی، ۱۳۹۱). اصرار قرآن بر قصه‌گویی و قصه‌خوانی هر خواننده‌ای را به وجد و شگفتی وامی‌دارد. انسان از خود می‌پرسد: مگر قصه چیست و چه می‌کند که آفریدگار هستی در آخرین پیام به آفریده خویش این چنین قصه می‌گوید و او را به تأمل در قصه‌ها فرا می‌خواند؟ در واقع، پاسخ این پرسش را باید در مفهوم و معنای قصه در قرآن و شیوه قصه‌نویسی قرآن جست‌وجو کرد (حسینی، ۱۳۷۸: ۱۸).

داستان‌گویی شیوه‌ای است که در عین جذابیت و همراه کردن شنونده با خود، زمینه‌ای عاطفی برای پذیرش اغراض داستان فراهم می‌کند. قرآن کریم از داستان برای تربیت اخلاقی انسان‌ها، بسیار استفاده کرده است. داستان در همه مراحل سنی مفید و مورد توجه است؛ البته محتوای داستان باید متناسب با سطح اطلاعات شنندگان باشد (دیلمی و آذربایجانی، ۱۳۸۳: ۱۸۹). اهداف قصه‌گویی در قرآن شامل عبرت و پند گرفتن، بیان واقعیت‌ها بدون دروغ و افترا، بیان و تجزیه و تحلیل حقایق امور و فراهم آوردن وسیله‌ای برای هدایت و

رحمت است.^۱

استفاده مناسب و به موقع از داستان - به ویژه داستان‌های قرآنی یا داستان‌های مربوط به ائمه طاهرين (علیهم‌السلام) و بزرگان دین - در مقبولیت سخنان، تأثیری حیرت‌انگیز ایجاد می‌کند. از جمله داستان‌های هابیل و قابیل، موسی (علیه‌السلام) و فرعون، آدم و حوا (علیهم‌السلام)، یوسف (علیه‌السلام) و برادران ... (دیلمی و آذربایجانی، ۱۳۸۳: ۱۹۰). حتی خواننده یا شنونده به صورت ناخواسته و غیرعمدی، خود را با قهرمانان داستان مقایسه می‌کند. اگر قهرمانان داستان در موقعیتی برتر از وی باشند، آرزو می‌کند او نیز در موقعیت قهرمان داستان باشد؛ ولی اگر قهرمانان داستان وضعیتی نامطلوب و ناخوشایند داشته باشند، از وضعیت خود راضی خواهد بود و به آن افتخار خواهد کرد. افزون بر همه این‌ها، انسان‌ها - به ویژه کودکان - می‌کوشند رفتارهای قهرمانان داستان را تقلید کنند (همو: ۱۳۲). آموزش و پرورش کشور در کتاب‌های درسی دانش‌آموزان می‌تواند انواع داستان‌های اخلاقی را قرار دهد و معلمان نیز می‌توانند در کلاس‌ها به بیان داستان‌های اخلاقی اقدام کنند.

دوم. پرورش تفکر اخلاقی: مدارس از بهترین مکان‌ها برای پرورش تفکر اخلاقی و دانش‌آموزان آماده پرورش تفکر اخلاقی هستند. روش‌های زیر به پرورش تفکر اخلاقی کمک می‌کند:

- **تشویق به تفکر در مسائل اخلاقی:** تفکر در انسان از جایگاه والایی برخوردار است، به گونه‌ای که برخی مهم‌ترین وجه امتیاز انسان را بر دیگر موجودات، برخورداری وی از توانایی تفکر می‌دانند. امیرمؤمنان (علیه‌السلام) می‌فرماید:

عَلَيْكَ بِالْفِكْرِ فَإِنَّهُ رُشْدٌ مِنَ الضَّلَالِ وَ مُصْلِحُ الْأَعْمَالِ؛ (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶: ۵۷)

تو را به تفکر سفارش می‌کنم که از گمراهی به هدایت رهنمون می‌شود و اعمال را اصلاح می‌کند.

تفکر در اعمال و رفتار از منظر معصومان (علیهم‌السلام) این نتیجه را در پی دارد که حسن و قبح اعمال را مشخص می‌کند و از این طریق قدرت اندیشه اخلاقی را تقویت و رشد می‌دهد

۱. «لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةً لِأُولِي الْأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى وَلَكِنْ تَصْدِيقُ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ»؛ «به راستی در سرگذشت آنان، برای خردمندان عبرتی است. سخنی نیست که به دروغ ساخته شده باشد، بلکه تصدیق آن چه [از کتاب‌هایی] است که پیش از آن بوده و روشن‌گر هر چیز است و برای مردمی که ایمان می‌آورند رهنمود و رحمتی است.» (یوسف: ۱۱۱)

(داوودی، ۱۳۸۹: ۱۳۳).

- تشویق به تفکر پیش از اقدام به عمل: اندیشیدن در رفتار پیش از انجام آن، نقشی مهم در تشخیص حسن و قبح آن و جلوگیری از درافتادن به وادی انحرافات اخلاقی دارد. امیرمؤمنان علی علیه السلام می فرماید:

وَإِنَّ لِسَانَ الْمُؤْمِنِ مِنْ وَرَاءِ قَلْبِهِ وَإِنَّ قَلْبَ الْمُتَافِقِ مِنْ وَرَاءِ لِسَانِهِ لِأَنَّ الْمُؤْمِنَ إِذَا أَرَادَ أَنْ يَتَكَلَّمَ بِكَلَامٍ تَدَبَّرَهُ فِي نَفْسِهِ فَإِنْ كَانَ خَيْرًا أَبْدَاهُ وَإِنْ كَانَ شَرًّا وَارَاهُ وَإِنَّ الْمُتَافِقَ يَتَكَلَّمُ بِمَا أَتَى عَلَى لِسَانِهِ لَا يَدْرِي مَا ذَا لَهُ وَمَا ذَا عَلَيْهِ؛ (شریف رضی، ۱۳۸۳: خطبه ۱۷۶)

قلب مؤمن در پس زبان اوست و زبان مؤمن در پس قلب او؛ زیرا مؤمن هرگاه بخواهد سخنی بگوید، در آن اندیشه می کند؛ اگر خوب بود، اظهارش می کند و اگر بد بود، مخفی اش می دارد. اما منافق آن چه بر زبانش بیاید می گوید و نمی داند چه سخنی بر زبان او و چه سخنی به سود اوست.

- بحث و گفت و گو درباره مسائل اخلاقی: پیامبر صلی الله علیه و آله در سیره خود، با متربی گفت و گو می کند، هم ارزش های اخلاقی را به متربی آموزش می دهد و سطح آگاهی او را بالا می برد و هم از این راه، سطح تفکر اخلاقی آن ها را به مراحل بالاتری ارتقا می دهد و توجه آن ها را به جنبه هایی از امور اخلاقی - که تا آن زمان برای آن ها مغفول بوده است - جلب می کند (داوودی، ۱۳۸۹: ۱۳۶).

ب) پرورش گرایش ها و عادت های مطلوب اخلاقی

بخش زیادی از وقت دانش آموزان در مدارس و سایر محیط های آموزشی می گذرد. دانش آموزان در حال کسب گرایش ها و عادت های اخلاقی در مدارس هستند. از این رو بر معلمان و سایر دست اندکاران نظام آموزشی فرض است که پرورش گرایش ها و عادت های مطلوب اخلاقی را مورد نظر قرار دهند. روش های زیر می تواند به پرورش گرایش های مطلوب اخلاقی بینجامد:

یکم. ترغیب و ترهیب: «ترغیب»، ایجاد میل و رغبت نسبت به چیزی و «ترهیب»، همان ایجاد خوف و ترس نسبت به چیزی در یک یا چند فرد است. این دو از روش هایی هستند که در سیره پیامبر صلی الله علیه و آله و اهل بیت علیهم السلام برای ایجاد انگیزه و گرایش در مردم به کارهای نیک و ایجاد نفرت و کراهت در آنان نسبت به کارهای زشت و به دنبال آن، بازداشتن ایشان از کارهای ناشایست اخلاقی به کار رفته است. امام صادق علیه السلام درباره رسیدگی به برادران

ایمانی می‌فرماید:

مَنْ كَانَ فِي حَاجَةِ أَخِيهِ الْمُسْلِمِ كَانَ اللَّهُ فِي حَاجَتِهِ مَا كَانَ فِي حَاجَةِ أَخِيهِ؛ (مجلسی، ۱۴۰۴: ج ۷، ۲۸۶)

کسی که در پی برآوردن نیاز برادر مؤمن خود است، خداوند نیز تا هنگامی که وی در این کار است، در پی تأمین نیازهای اوست.

بازخورد مثبت به رفتارهای اخلاقی سبب می‌شود در دانش‌آموز نسبت به رفتارهای پسندیده میل و اشتیاق و نسبت به رفتارهای ناپسند نفرت و کراهت به وجود آید. میل و اشتیاق، منشأ انگیزه اقدام به رفتارهای شایسته و نفرت و کراهت، سرآغاز انگیزه ترک رفتارهای ناپسند می‌شود؛ زیرا انسان طبیعتاً به آن چه به او سودی می‌رساند گرایش دارد و به دنبال آن است و از آن چه به او زیانی می‌رساند متنفر است و از آن پرهیز می‌کند.

دوم. تحریک انگیزه‌های ایمانی: یکی دیگر از روش‌های معصومان علیهم‌السلام برای پرورش عادت‌های مطلوب اخلاقی، روش تحریک ایمان است. در این روش، آنان با توسل به ایمان و اعتقادات دینی مربیان و تحریک آن، آن‌ها را به رفتارهای اخلاقی سوق می‌دهند. دوری کردن از مجالس لهو و لعب و گوش ندادن به غنا و موسیقی‌های مناسب مجالس لهو و لعب، یکی از ارزش‌های اخلاقی اسلامی است که در متون دینی بر آن بسیار تأکید شده است. با این حال، معصومان علیهم‌السلام برای ترغیب مردم به دوری کردن از این رفتار ضد اخلاقی از مایه‌های ایمانی آنان استفاده می‌کردند (همو: ۱۴۰).

سوم. ارائه الگو: پدر و مادر و پس از آن معلمان و مربیان، نخستین الگوهای دانش‌آموزان هستند. نکته تربیتی مهم این است که افراد دارای موقعیت مهم، موفقیت زیاد، دانش و تخصص بالا یا دارای تعالی معنوی، غالباً نظر دیگران را به خود جلب می‌کنند و برای آنان سرمشق می‌شوند. خوشبختانه در نظر دانش‌آموزان، غالباً معلمان و والدین دارای این ویژگی‌ها یا برخی از آن‌ها هستند. اما به هر حال فقدان این برتری و برجستگی در ابعاد معنوی، علمی و اجتماعی، مربیان را به سمت دیگران می‌کشاند (دیلمی و آذربایجانی، ۱۳۸۳: ۱۶۵). امیرمؤمنان علیه‌السلام می‌فرماید:

يَرْفَعُ لِي فِي كُلِّ يَوْمٍ مِنْ أَخْلَاقِهِ عِلْماً وَيَأْمُرُنِي بِالْإِقْتِدَاءِ بِهِ؛ (شریف رضی، ۱۳۸۳: خطبه ۱۹۲)

[پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم] هر روز یکی از مکارم اخلاقی خود را برای من آشکار می‌ساخت و مرا به پیروی از آن امر می‌کرد.

امام کاظم علیه السلام فرمود:

يُحْفَظُ الْأَطْفَالُ بِصَلَاحِ آبَائِهِمْ؛ (مجلسی، ۱۴۰۴: ج ۵، ۱۷۸)
کودکان، با خوبی‌ها و شایستگی‌های والدینشان حفظ می‌شوند.

حتی معلمان می‌توانند با معرفی اسوه‌های اخلاقی و انسانی در گذشته، آنان را حیات مجدد بخشند. قرآن کریم برای بهره‌برداری از این شیوه، بسیار غنی است؛ به‌ویژه آن‌که غالب الگوهای قرآنی، جوان و تأثیرگذارند. این الگوها عبارتند از: یوسف علیه السلام قهرمان مقاومت در مقابل شهوت؛ جوانان کهف، اسوه‌های مهاجرت در راه خدا برای رشد و هدایت؛ اسماعیل علیه السلام نماد تسلیم در مقابل فرمان خدا و... (دیلمی و آذربایجانی، ۱۳۸۳: ۱۶۴).

امیرمؤمنان علی علیه السلام صفات ناپسندی همچون بخل، جهل، ستم، تجاوز و رشوه را برمی‌شمارد که مسئولان باید از آن‌ها دور باشند. ایشان می‌فرماید:

وَقَدْ عَلِمْتُمْ أَنَّهُ لَا يَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ الْوَالِي عَلَى الْفُرُوجِ وَالْذِمَّاءِ وَالْمَعَانِمِ وَالْأَحْكَامِ وَ
إِمَامَةِ الْمُسْلِمِينَ الْبَخِيلُ فَتَكُونَ فِي أَمْوَالِهِمْ تَهْمَةٌ وَلَا الْجَاهِلُ فَيُضِلَّهُمْ بِجَهْلِهِ وَلَا
الْجَافِي فَيَقْطَعَهُمْ بِحَقَائِهِ وَلَا الْحَائِفُ لِلدُّوَلِ فَيَتَّخِذَ قَوْمًا دُونَ قَوْمٍ وَلَا الْمُرْتَشِي فِي
الْحُكْمِ فَيَذْهَبَ بِالْحَقُّوقِ وَيَقِفَ بِهَا دُونَ الْمَقَاطِعِ وَلَا الْمَعْطَلُ لِلسُّنَّةِ فَيُهْلِكَ الْأُمَّةَ؛ (شریف
رضی، ۱۳۸۳: خطبه ۱۳۱)

و همانا دانستید که شایسته و سزاوار نیست کسی که بر ناموس، خون، غنیمت و پیشوایی مردم ولایت دارد، بخیل باشد؛ زیرا در آن حال در اموال مردم به شدت تصرف می‌کند؛ و نباید نادان باشد تا به سبب آن مردم را گمراه سازد؛ و نباید ستمکار باشد تا آنان را پربشان روزگار نماید؛ و نباید تجاوزگر در مال مردم باشد تا گروهی را در عطا بر دیگری ترجیح دهد؛ و نه در حکم رشوه گیرد تا حقوق مردم از بین برود و بی‌توجه به حدود الهی حکم دهد؛ و نه ضایع کننده سنت که باعث هلاکت امت شود.

چهارم. توصیه به وادارسازی رفتارهای پسندیده بر نفس: هرگاه دانش‌آموزی که به رفتارهای بد اخلاقی خو گرفته است، خود را به رفتارهای خوب اخلاقی وا دارد، به تدریج با آن خو گرفته و لذت آن را درمی‌یابد. در این هنگام است که خودبه‌خود و بدون نیاز به عامل بیرونی، رفتارهای اخلاقی را انجام داده و از رفتارهای ضد اخلاقی دوری می‌کند (داوودی، ۱۳۸۹: ۱۴۳). از این رو علی علیه السلام به فردی که عادت بر انجام رذایل داشت می‌فرماید:

أَكْرَهَ نَفْسَكَ عَلَى الْفَضَائِلِ فَإِنَّ الرَّذَائِلَ أَنْتَ مَطْبُوعٌ عَلَيْهَا؛ (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶: ۳۱۷)
خودت را بر فضایل وادار کن که نفست بر رذایل سرشته شده است.

امام صادق علیه السلام نیز فرموده است:

إِذَا لَمْ تَكُنْ حَلِيمًا فَتَحَلَّمْ؛ (کلینی، ۱۳۶۵: ج ۲، ۱۱۲)

اگر بردبار نیستی، حداقل رفتار حلیمانه داشته باش.

پنجم. امر به فضیلت‌ها و نهی از رذیلت‌ها: در امر و نهی، جنبه اقناعی کم‌رنگ‌تر و جنبه فشار بیرونی برای واداشتن فرد به عمل بارزتر است. امر و ناهی درصددند با فشار از بیرون، فرد را به عمل وادار کنند؛ خواه وی از صمیم قلب مایل به آن کار باشد یا نباشد. امر به نیکی‌ها و نهی از بدی‌ها دو نقش عمده در تربیت اخلاقی دارند: درونی شدن ارزش‌های اخلاقی و حاکمیت بخشیدن به ارزش‌های اخلاقی اسلام در جامعه. در تربیت اخلاقی، هم باید از عوامل درونی - که در فرد شور و شوق و انگیزه درونی و آگاهی ایجاد می‌کند - استفاده کرد و هم باید از عوامل بیرونی - که از بیرون، فرد را به سوی رفتارهای اخلاقی سوق می‌دهند - مدد گرفت. همچنین باید دانست که افراد انسانی در تأثیرپذیری از روش‌ها با یکدیگر تفاوت دارند؛ عده‌ای از روش‌های ترغیب و ترهیب و مانند آن و گروهی نیز از روش امر و نهی و مانند آن بیشتر تأثیر می‌پذیرند.

امیر مؤمنان علیه السلام می‌فرماید:

الْعَجْزُ أَفْهٌ وَالصَّبْرُ شَجَاعَةٌ وَالزُّهْدُ تَزَوُّةٌ وَالْوَرَعُ جَنَّةٌ وَنِعَمُ الْقَرِينِ الرِّضَا؛ (شریف رضی،

۱۳۸۳: ۴۴۴، حکمت ۴)

واماندگی، بلاست. صبر، شجاعت است و پارسایی، ثروت؛ پرهیز از گناه، سپر [از سقوط در مفاسد] است و بهترین همنشین، خشنودی است.

همچنین در جای دیگر می‌فرماید:

إِذَا تَمَّ الْعَقْلُ نَقَصَ الْكَلَامُ؛ (همو: ۴۵۵، حکمت ۷۱)

آن‌گاه که عقل کامل شد، حرف کم می‌شود.

در واقع کسی که عاقل شد، بر نیروهای خود تسلط می‌یابد و نیروهای خود از جمله نیروی بیان را بی‌مورد مصرف نمی‌کند، بلکه می‌کوشد در جای خود مصرف نماید تا هنگامی که نامه اعمالش باز می‌شود شرمنده نگردد.

ششم. نظارت و مراقبت: عبدالله بن عمر از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل می‌کند و می‌گوید:

أتانا رسول الله صلی الله علیه و آله فی بیتنا وأنا صبی؛ قال: فذهبت أخرج لالعب، فقالت أُمّی: یا عبدالله! تعال أعطک، فقال رسول الله صلی الله علیه و آله: و ما أردت ان تعطیه؟ قالت: أعطیه تمرًا. قال:

فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: أَمَا إِنَّكَ لَوَلِمْتَ تَفْعَلِي كَتَبْتُ عَلَيْكَ كَذِبَهُ؛ (داودی، ۱۳۸۹: ۱۴۷ به نقل از ابن حنبل)

زمانی که کودک بودم، پیامبر ﷺ به منزل ما آمد و من رفتم تا از منزل بیرون بروم و بازی کنم که مادرم گفت: عبدالله، بیا تا چیزی به تو بدهم. پیامبر ﷺ فرمود: می‌خواهی چه چیزی به او بدهی؟ مادرم گفت: خرما می‌دهم. پیامبر ﷺ فرمود: اگر چنین نکنی، یک دروغ بر تو نوشته می‌شود.

در این روایت، رسول خدا ﷺ بر رفتار مادر عبدالله نظارت کرده و او را از خلف وعده باز می‌دارد و این نشان می‌دهد احتمالاً در آن زمان مادران با دادن وعده‌های دروغ، کودکان را به انجام رفتارهای مطلوب وامی‌داشتند. از این رو پیامبر ﷺ به مادر عبدالله تذکر می‌دهد که مبدا خلف وعده کند که این کار زشت است و دروغی بر او نوشته می‌شود. معلمان نیز در برابر دانش‌آموزان نباید خلف وعده کنند یا قول‌هایی بدهند که قرار نیست آن را عملی کنند یا نمی‌توانند آن را عملی نمایند.

نتیجه

توجه به اهداف اخلاقی در تعلیم و تربیت، از مهم‌ترین توصیه‌ها و دغدغه‌های آموزش و پرورش در جهان است. تربیت اخلاقی زمینه‌ساز به معنای پرورش ملکات فاضله انسانی و تقویت روحیه ایمانی و ارزش‌گرایی در شخص منتظر است. منتظر واقعی تنها در پرتو تقوا و اخلاق الهی می‌تواند به امام معصوم خود نزدیک شده و در مسیر هدایت قرار گیرد. دوری از اخلاق الهی و پیروی از نفس در اخلاقیات، انسان را از مسیر هدایت دور کرده و در نهایت از صف منتظران واقعی خارج می‌سازد.

راهکارهای زمینه‌سازی تربیت اخلاقی در آموزش و پرورش، با تأکید بر روش‌های آموزش اخلاق، همراه با نمونه‌هایی از سیره پیامبر ﷺ و اهل بیت علیهم‌السلام در سه دسته اخلاق‌گرایی، پاک‌سازی اخلاقی و زیباسازی اخلاقی ارائه گردید. نخستین گام در تربیت اخلاقی، تثبیت ارزش و جایگاه اخلاق در دل و جان منتظر است. ابتدا منتظر باید به اهمیت این مفهوم در مسیر انتظار و رسیدن به جایگاه بلند منتظران پی برده، آن را با عمق وجود خویش درک کند. از جمله اخلاقیاتی که منتظر باید افزون بر اخلاق‌گرایی شخصی و فردی بدان توجه داشته باشد، «اخلاق اجتماعی» است. رعایت اخلاق اجتماعی می‌تواند مکر دشمنان و نقشه‌های شیطانی استعمارگران را از بین ببرد و رضایت خداوند متعال، رسول خدا ﷺ، اهل بیت علیهم‌السلام و

به‌ویژه امام زمان (عج) را به همراه داشته باشد. از جمله راهکارهایی که در زمینه اخلاق‌گرایی مهدوی و در حوزه‌های اخلاق فردی و اجتماعی مطرح می‌شود، ایجاد فضای اخلاقی در محیط‌های آموزشی و محبت معلم نسبت به دانش‌آموز است. دومین گام در تربیت اخلاقی زمینه‌ساز ظهور، «پاک‌سازی اخلاقی» است. از ابتدای تاریخ، طهارت و پاک‌سازی - چه به لحاظ فردی و چه به لحاظ اجتماعی - مد نظر علما، اندیشمندان و بزرگان بوده است. همچنین گفته شد که از بزرگ‌ترین موانع تربیت زمینه‌ساز، اخلاق زشت و نکوهیده است که باید از وجود متریبان پاک شود؛ زیرا پیراستگی اخلاقی و از بین بردن بدی‌ها و اخلاقیات ناپسند از مهم‌ترین ویژگی‌های مؤمن منتظر است که راه زمینه‌سازی برای رسیدن به موعود را برای او هموار می‌کند. با توجه به رسالت آموزش و پرورش درباره زمینه‌سازی برای ظهور حضرت مهدی (عج) در گام نخست، راهکارهایی مهم همچون چشم‌پوشی یا اغماض، حمل به صحت یا تفسیر به نیکوترین وجه، تغافل و تجاهل، عفو و صفح، تذکر دادن، وعده پاداش دادن و ایجاد فشار اجتماعی مورد توجه قرار گرفت. در گام بعدی به زیباسازی اخلاقی توجه شد. زیباسازی اخلاقی بدین معناست که انسان پس از آن که درون خود را از ناراستی‌ها و زشتی‌ها پاک کرد، شروع به آراستن وجود خود به انواع فضایل و نیکی‌ها کند. راه سبز انتظار، راهی زیباست که مبدأ و مقصدی زیبا دارد و انسان باید در وجود خود زیباسازی اخلاقی و رفتاری را نهادینه کند تا بتواند در ردیف منتظران دولت یار قرار گیرد. از این رو یکی از وظایف معلم در حوزه آموزش و پرورش، کمک و یاری رساندن به متربی برای ایجاد و تقویت آگاهی و بصیرت اخلاقی، پرورش تفکر اخلاقی و گرایش‌ها و عادات مطلوب اخلاقی است. برای افزایش آگاهی و بصیرت اخلاقی به آموزش اصول و معیارهای اخلاقی، تبیین جهان‌بینی و فلسفه ارزش‌های اخلاقی، بیان عواقب و پیامدهای رفتارهای اخلاقی و ضد اخلاقی و بیان داستان‌های اخلاقی پرداخته شد. برای پرورش تفکر اخلاقی نیز بر روش‌های تشویق به تفکر در مسائل اخلاقی، تشویق به تفکر پیش از اقدام به عمل، بحث و گفت‌وگو درباره مسائل اخلاقی و درباره ایجاد گرایش‌ها و عادات مطلوب اخلاقی، روش‌های ترغیب و ترهیب، تحریک انگیزه‌های ایمانی، ارائه الگو، توصیه به وادارسازی رفتارهای پسندیده بر نفس، امر به فضیلت‌ها و نهی از رذیلت‌ها و همچنین نظارت و مراقبت تأکید شد. نظام آموزشی، معلمان و سایر دست‌اندرکاران با توجه و انجام دادن راهکارهای ذکر شده می‌توانند وظیفه خود را انجام داده و به دانش‌آموزان و جامعه برای ایجاد جامعه‌ای منتظر کمک کنند.

منابع

- آصفی، محمد مهدی، *الانتظار الموجه؛ دراسة فى علاقة الانتظار بالحركة وفى علاقتها به*، قم، انتشارات مجمع جهانی اهل بیت علیه السلام، ۱۴۲۷ ق.
- تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، *غرر الحکم و درر الکلم*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۶ ش.
- آیتی، نصرت الله، «زمینه سازی ظهور؛ چیستی و چگونگی»، فصل نامه مشرق موعود، ش ۱۹، ۱۳۹۰ ش.
- ابن مسکویه، احمد بن محمد، *تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق*، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۷۱ ش.
- باقری، خسرو، *نگاهی دوباره به تربیت اسلامی*، تهران، انتشارات مدرسه، ۱۳۹۱ ش.
- پورظهیر، علی نقی، «آموزش اخلاق در دبستان»، *مجموعه مقالات سمپوزیوم جایگاه تربیت در آموزش و پرورش دوره ابتدایی*، تهران، انتشارات تربیت، ۱۳۷۱ ش.
- حائری شیرازی، محیی الدین، *اخلاق اسلامی*، قم، انتشارات اسلامی، ۱۳۷۳ ش.
- حاجی ده آبادی، محمد علی، *چشم اندازی به جایگاه و نقش اخلاق در آموزش و پرورش*، کتاب دوم تربیت اسلامی، تهران، نشر تربیت اسلامی، ۱۳۷۹ ش.
- داودی، محمد، *سیره تربیتی پیامبر و اهل بیت (تربیت اخلاقی)*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۹ ش.
- دیلمی، احمد و مسعود آذربایجانی، *اخلاق اسلامی*، قم، نشر معارف، ۱۳۸۳ ش.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *المفردات فی غریب القرآن*، تهران، المکتب المرتضوی لاحیاء آثار المرتضوی، ۱۳۶۶ ش.
- شریف رضی، محمد بن حسین، *نهج البلاغة*، ترجمه: محمد دشتی، قم، انتشارات آل علی، ۱۳۸۳ ش.
- ضرابی، عبدالرضا، «تربیت محبت محور»، *اسلام و پژوهش های تربیتی*، سال سوم، ش ۱، ۱۳۹۰ ش.
- عابدی، لطفعلی، «روش های تربیتی از منظر نهج البلاغه»، *مصباح*، ش ۶۲، ۱۳۸۵ ش.
- عمادی، عبدالله، «نقش روان شناسی در دولت زمینه ساز ظهور»، *مشرق موعود*، سال سوم، ش ۱۱، ۱۳۸۸ ش.
- عمید، حسن، *فرهنگ فارسی عمید*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۷ ش.

- فیروزآبادی، سید حسن، *راهبردهای تربیت نسل مطهر در عصر انتظار ظهور*، تهران، انتشارات دانشگاه عالی دفاع ملی، ۱۳۹۲ ش.
- کارگر، رحیم، *تعلیم و تربیت در عصر ظهور*، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگی حضرت مهدی علیه السلام، ۱۳۷۸ ش.
- کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵ ش.
- کیانی، علی اصغر، *تربیت نسل منتظر*، قم، انتشارات خاکیز، ۱۳۸۸ ش.
- مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، بیروت، مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۴ ق.
- مصباح یزدی، محمدتقی، *نقش تقلید در زندگی انسان*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته الله علیه، ۱۳۸۲ ش.
- نصر اصفهانی، محمد، *فلسفه اخلاق و تربیت*، قم، دبیرخانه مجمع گروه‌های معارف اسلامی، ۱۳۷۸ ش.
- هاشمی ورکاوندی، مجتبی، *تربیت و شخصیت انسان*، قم، دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم، ۱۳۶۷ ش.

مجلة فصلية علمية

تعنى بحوث ودراسات مهدوية

السنة الثالثة، العدد ٩، صيف ١٣٩٣

هيئة التحرير:

حجة الاسلام والمسلمين الدكتور جواد جعفرى

عضو الهيئة العلمية فى كلية البحوث والدراسات الحج فى قم المقدسة

حجة الاسلام والمسلمين الدكتور محمد صابر جعفرى

عضو الهيئة العلمية فى مركز المستقبل المشرق التخصصى (كلية البحوث والدراسات المهدوية) فى قم المقدسة

حجة الاسلام والمسلمين الدكتور حسين الهى نجاد

مساعد وعضو الهيئة العلمية فى كلية العلوم والثقافة الاسلامية فى قم المقدسة

حجة الاسلام والمسلمين محمد تقى ربانى

عضو الهيئة العلمية فى كلية العلوم والثقافة الاسلامية فى قم المقدسة

الدكتور السيد رضى الموسوى الجيلانى

مساعد وعضو الهيئة العلمية فى جامعة الاديان والمذاهب الاسلامى فى قم المقدسة

حجة الاسلام والمسلمين السيد مسعود بورسيدا آقائى

استاذ الحوزة العلمية فى قم المقدسة

حجة الاسلام والمسلمين محمد تقى هادى زاده

استاذ الحوزة العلمية فى قم المقدسة

حجة الاسلام والمسلمين الدكتور فرامرز سهرابى

عضو الهيئة العلمية فى مركز المستقبل المشرق التخصصى (كلية البحوث والدراسات المهدوية) فى قم المقدسة

حجة الاسلام والمسلمين الدكتور نصرت الله آيتى

عضو الهيئة العلمية فى مركز المستقبل المشرق التخصصى (كلية البحوث والدراسات المهدوية) فى قم المقدسة

المدير المسئول:

السيد مسعود بورسيدا آقائى

رئيس قسم التحرير:

نصرت الله آيتى

المدير الداخلى و سكرتير هيئة التحرير:

مجتبى خانى

مقوم النص:

محمد اكبرى

تعريب خلاصة المقالات:

ضياء الدين خزر جى (بيراسته)

تصحيح:

على قنبرى

مطبعة:

ناصر احمد بور

تغطية مصمم:

ا. اكبرزاده

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

هاتف: ٣٧٨٣٣٣٤٨ - ٠٢٥ فاكس: ٣٧٧٣٨٢٤٠ - ٠٢٥

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

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

الكمية: ١٠٠٠ السعر: ٢٩٥٠٠ ريال

البريد الكترونى: pajoheshhaymahdavi@yahoo.com

موقع الانترنتى للمجلة: Intizar.ir

خلاصة المقالات

تعريب: ضياء الدين خزرجي

تحليل الأفكار والآراء التاريخية للغيبة الصغرى في كتاب "مدرسة في مرحلة التكامل"

مجيد أحمدى كجائي*

نبذة

لا شك في أن ظاهرة الغيبة الصغرى تعدّ جزءاً من تاريخ الإمامية، وهي مهمة جداً نظراً لما تتركه من تأثير وبصمات في الشئون المختلفة للشيعة الإمامية، بحيث يعدّ إنكار آثارها العميقة أمراً مستحيلاً.

حياة الإمام الثاني عشر التي رافقت ومنذ البداية ولادة شبيهة بالمعجزة ومن ثم اللقاءات القليلة جداً للإمام مع شيعة أبيه، وبعد ذلك غيبته، كلها دعت إلى تفاقم الشبهات ومساورة التساؤلات والشكوك العديدة والمتنوعة ضد المعتقدات الإمامية، بحيث أن طول ظاهرة الغيبة تسببت في أن يعيد كثير من الشيعة حساباتهم في معتقداتهم الأولى والدخول في نحل مختلفة. وفي نفس الوقت يمكن دعوى كون تنوع الأسئلة والشبهات حول الغيبة الصغرى وعلى خلاف العديد من الظواهر التاريخية الأخرى غير مقتصرة على تاريخ السلف الماضين، ولا يزال هذا البحث يحظى باستقبال وترحيب شديد في الأوساط العلمية بل وغير العلمية أيضاً. ومن هذا المنطلق ينبغي أن تحظى هذه الفترة الزمنية التاريخية باهتمام أكثر من غيرها،

* عضو الهيئة العلمية في مؤسسة المستقبل المضيء (معهد الدراسات المهدوية) قم المقدسة
(majid.ahmadi.313@gamil.com).

وإشباعها بالنقد والتحليل، ولا شك في أنها تترك بصمات اجتماعية متعددة. لقد أعار السيد المدرسي الطباطبائي في كتاب "المدرسة في مرحلة التكامل" أهمية لهذه الظاهرة بشكل سريع ومن خلال نظرة حضارية متجددة. قام الباحث ومن خلال بيان وجهات نظره بشأن التطور والتكامل التدريجي للإمامية بإثبات آخر حلقة من اعتقاداته حول الغيبة. وذلك من خلال طرح آراء ووجهات نظر تكاد تكون ضرورية ولازمة في ردهات والتواءات التطور التاريخي للإمامية وإعادة قراءتها من جديد. ويرى المؤلف أن الغيبة الصغرى هي الحلقة المكملية في أدب المعتقدات الإمامية، بل كونها ظاهرة قد أشير إليها قبل وقوعها. ونظراً للأجواء المتاحة لم يكن هناك سبيل للحد من وقوعها. عرض المؤلف في هذا البحث في البداية تعريفاً ذاتياً وببليوغرافياً عنه، ثم استعرض تحليلاً مجملاً حول الأثر بين من خلاله آرائه ووجهات نظره التاريخية حول الغيبة الصغرى.

المصطلحات الرئيسية

المدرسي، الغيبة الصغرى، الإمام الثاني عشر، الإمامية، الشيعة.

دور الرؤيا والمنامات في تشخيص الحجة الإلهية من وجهة نظر الروايات

أكبر ترابي شهرضائي*

محمد شهبازيان**

نبذة

لا يوجد دليل في المصادر الروائية والأدلة العقلية على اعتبار صحة الرؤيا والمنامات لتشخيص مصاديق الحجة الإلهية، وأيضاً عدم وجود فقيه متكلم أو فيلسوف يعتبر الرؤيا والمنامات منوطاً للأحكام الشرعية، ولا يمكن تطبيق هذا الأسلوب أيضاً في المباحث العقائدية، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى، لم يثبت عن المدعين كذباً -القائلين بحجية الرؤيا والمنامات- دليلاً منطقياً وعقلانياً واحداً لإثبات صحة مدعاهم. فلا يخفى على أحد قدرة الشياطين في إيجاد

* عضو الهيئة العلمية في جامعة المصطفى العالمية.

** طالب المرحلة الثالثة في مركز المهدوية التخصصي - كاتب مسئول (tarid@chmail.ir).

قدرة التخيل للبشر لرؤية المعصوم عليه السلام، ومشاهدة أشخاص يحملون معهم مسميات مثل: أنهم رسول الله صلى الله عليه وآله والعياذ بالله مثلاً أو واحداً من المعصومين عليهم السلام! لينفذ على أثره تلك الأوامر التي تصدر في عالم الرؤيا وال المنام.

المصطلحات الأصلية

الاعتبار، الرؤيا، الروايات، تشخيص الحجة الإلهية.

الأخلاق الممهدة للظهور

فرامرز سهرابي *

نبذة

في اطلالة التعاليم الأخلاقية يمكن التوصل إلى صفات وخصال تُنظّم على ضوئها مجموعة من السلوكيات وحالات التعامل، وتنبض بالحياة وتتصف بالجمال الأخلاقي، أما هؤلاء الذين ينمّون في أذهانهم نصرّة وليّ الله ومؤازرته من خلال ثقافة الانتظار، فعليهم أن يفتحوا معبراً باتجاه السلوكيات والتعامل الورع ومحاسن الأخلاق، بنحو تفوح من كافة سلوكياتهم وتصرفاتهم عطر ورائحة الانتظار، وتمتزج أفعالهم وتصرفاتهم بالورع والخُلُق بواجهة الانتظار. بهذا النحو يمكنه أن يعدّوا أنفسهم في أنموذج الأصحاب والأنصار، كما ورد عنه عليه السلام: "أَعِينُونَا بِالْوَرَعِ"^١، وستتحقق من هذا المنطلق: أركان الإمام ونصرة حجة الله، وتتحقق أهدافه في تشكيل الخصال والصفات الأخلاقية للورع: الاجتهاد، العفة و السداد، قال عليه السلام: «أَعِينُونِي بِوَرَعٍ وَاجْتِهَادٍ وَعِفَّةٍ وَسَدَادٍ»^٢.

تناول الباحث في هذه الرسالة محورين على ضوء ما أفاده الأستاذ صفائي الحائري في بحثه حول الأخلاق المُعدّة والممهّدة للظهور وهي:

١. كيف يمكن الحصول على خصال الورع، الاجتهاد، العفة و السداد؟ وأين تنمو وتترعرع؟
٢. بأي صورة و مظهر ستكون النصرّة والمؤازرة للحجة الإلهية من خلال الخصال

* عضو الهيئة العلمية في مؤسسة المستقبل المضيء (معهد الدراسات المهدوية) قم المقدسة.

١. الكافي، ج ٢: ٧٨، باب الورع، ح ١٢.

٢. نهج البلاغة، ج ٣: ٧٠، الرسالة ٤٥.

الأربعة المذكورة؟

المصطلحات الأصلية

الأخلاق، الإعداد والتمهيد، الورع، الاجتهاد، العفة، السداد، التلوث، التطهير، حبس النفس، إحياء الأمر.

نقد وتحليل دور الوصية في معرفة الإمام

نصرت الله آيتي *

نبذة

ظهر على فترات التاريخ من هنا وهناك كثير من المدعين للإمامة كذباً وزوراً فأضلوا جماعة من الناس وإشغلواهم بذلك، أما الأئمة بالحق فقد سعوا دائماً عرض ملاكات ومعايير لازمة لتخليص المؤمنين من شراك وأفخاخ أولئك المدعين المزيفين، ومن تلك الملاكات والمعايير: العلامات التي يمكن من خلالها معرفة الأئمة الحقيقيين من الأئمة المزيفين الكذابين.

"الوصية" هي من بين العلامات التي تحدثت عنها الروايات والأخبار العديدة، يعني: من كان وصياً للإمام السابق فهو إمام، بشرط أن تكون الوصية المعنية ظاهرة جلية، إلى درجة أن لو سئل شخص من السوقيين والعوام من الناس وغيرهم: لمن أوصى الإمام؟ فيجيبون بالإجماع عنه: لفلان.

وكذلك لا يمكن أن تتعلق الوصية بعنوان عام ومبهم، بل ينبغي أن يحدّد الإمام بعينه وذاته، ويتعين مصداقه بشكل واضح ودقيق، ولهذا السبب، وردت تقارير عديدة بهذا الخصوص تدل على أن الأئمة المعصومين عليهم السلام كانوا يُشهدوا بذلك أثناء وصيتهم على الإمام الذي يليهم، وقد لا يتحقق الإعلان عن الوصية طبعاً لمعرفة الإمام عليه السلام في حالات التقية، لأن من علم مسبقاً بالوصية للإمام عليه السلام، هم وحدهم من يعرف أن الوصية هي من علامات الإمامة. وقد ورد في بعض الروايات إلى جانب هذا المطلب: أن من العلامات

* أستاذ مساعد وعضو الهيئة العلمية في المركز التخصصي لمؤسسة المستقبل المضيء (معهد الدراسات المهدوية) قم المقدسة. (ayati110@yahoo.com)

الأخرى أيضاً: أن تكون الوصية على الإمام المعصوم عليه السلام الوصية من قبل النبي صلى الله عليه وآله.

والوصية المطلوبة لهذا النمط من الروايات أن تكون مكتوبة من قبل رسول الله ومودعة عند الإمام السابق للإمام اللاحق، وقد أودعت أخيراً لدى الذخيرة الإلهية الإمام المهدي عليه السلام وعجل الله تعالى فرجه الشريف.

المصطلحات الأصلية

علامات معرفة الإمام، الوصية، المدعون الكذابون، الإمام المهدي عليه السلام، الإمامة.

نظرية غيبة الإمام في فكر ابن قبة الرازي

عباس ميرزائي *

مرضية أمري **

نبذة

ابن قبة الرازي هو أحد المتكلمين المعتزلين الشيعة في فترة الغيبة الصغرى، قام بأنشطة عديدة في الذب عن عقائد الشيعة.

تعتمد هذه الرسالة جواباً حول سؤال مطروح هو:

ما هو العرض أو المشروع الذي قدمه ابن قبة الرازي في بحث الغيبة لتحدي المخالفين؟ وهل لاقت نظريته استقبلاً وترحيباً في الفترات الزمنية اللاحقة لكلام الإمامية في بغداد؟

وسيشير إلى هذا البحث كذلك وهو:

هل عرض ابن قبة مصداقاً مناسباً لنظرية الخط الاعتدالي الذي وصفه المدرسي الطباطبائي؟ مع نفي الصفات الربوبية التي اتهموا بها الأئمة عليهم السلام ومنها: الغيبة واسم الإمام عليه السلام أم لا؟

الفرض في خصوص هذا البحث هو: عرض ابن قبة في بحث الغيبة مشروعاً تبيينياً -

* باحث في معهد الدراسات والبحوث القرآنية والحديث في قم المقدسة - كاتب مسئول (mirzae.a@piph.ac.ir).

** طالبة جامعية تحمل شهادة الماجستير في المذاهب الكلامية في جامعة أديان و مذاهب.

دفاعياً يمكن رصده للفترات والمراحل التالية من كلام الإمامية، يعني منذ زمن الشيخ المفيد، السيد المرتضى، الشيخ الطوسي.

عند تحليل الآثار الخالدة المتبقية نصل إلى هذه النتيجة وهي: تناول ابن قبة نظرية الغيبة في غالب طرح جديد له من المتانة والقوة أن يؤثر على المتكلمين بشكل ملموس وواضح، وقد جعل هذا البحث نظرية المدرسي تلقى نوعاً من الغموض والإبهام وتلاقي مصيراً مجهولاً.

المصطلحات الأصلية

تاريخ الغيبة، ابن قبة الرازي، المدرسي الطباطبائي، الغيبة الصغرى، مدرسة البغداد.

تصميم و عرض نماذج لبرامج دراسية روحية

في إطار التربية المُعدّة والممهدة للظهور، إستراتيجياتها وحلولها التنفيذية

مسعود مرادي *

ميرمحمد سيد كلان **

ليلى عياري ***

نبذة

ارتكزت هذه الرسالة على نوع من التحقيق الأساسي والمهم وبأسلوب كفي، بحثاً عن عرض لنماذج مطلوبة في صيغة برنامج دراسي روحي ومعنوي في إطار التربية المُعدّة والممهدة للظهور عبر استراتيجيات وحلول تنفيذية في نظام التربية والتعليم في البلاد. يتناول المُجمّع الإحصائي لبحث المهدوية من خلال عرض آراء وأفكار جديدة معاصرة في مجال التربية الروحية والمنهج الدراسي ليصبّ في قالب: الكتب، الوثائق، المجالات، النصوص والمواقع الانترنيتية.

حيث انتقى الباحث عند المراجعة لذلك المجمع نماذج لها صلة وارتباط بالبحث بصورة

* استاذ مساعد في جامعة المحقق الأردبيلي قسم العلوم التربوية في أردبيل.

** جامعي في مرحلة الدكتوراه في إدارة المحقق الأردبيلي للتعليم، أستاذ في جامعة المعلمين في أردبيل - كاتب

مسؤول (m.siedkalan@gmail.com)

*** طالبة وخريجة بشهادة الماجستير للبرمجة والتخطيط للسياسات الدراسية في الجامعة الإسلامية الحرة شعبة تبريز.

متعمدة وهادفة، وذلك من خلال إجراء وتطبيق سلسلة من الإجراءات مثل: التحليل، التلخيص، والاستنتاج. واستعرض الباحث أيضاً في هذا المنهج الدراسي للمبادئ الدراسية (الفلسفة، علم النفس، علم الاجتماع) مع عناصرها (الأهداف، المحتوى، الأساليب، أساليب التقييم)، فكان من نتائجه: رسم تخطيطي وأنموذج مقترح في إطار التربية المُعدّة والمُمهّدة لإظهار الأحصائيين بهذا الشأن عبر استراتيجياتها وحلولها التنفيذية.

المصطلحات الأصلية

أنموذج للمنهج الدراسي الروحي والمعنوي، التربية المُعدّة والمُمهّدة للظهور، عناصر المنهج الدراسي، المهدوية.

إستراتيجيات التربية الأخلاقية المُعدّة والمُمهّدة للظهور في نظام التربية والتعليم

علي نقي الفقيهي *

رضا جعفري الهرندي **

مليحة بادي ***

فاطمة السادات بى طرفان ****

نبذة

مسألة المهدوية في العصر الراهن موضوع عام وشامل، استبدل في الحقيقة إلى شعار عالمي، ودعا هذا الاعتقاد إلى زيادة اهتمام المهتمين بشأن الانتظار والمهدوية والمنتظرين وخاصة الشيعة، ومن ثم الإعداد والتمهيد لظهور القائم المهدي من آل محمد عليهم السلام. من أهم وظائف المنتظرين: تحقيق وإيجاد مجتمع منتظر بكافة التزاماته ومنها: تربية أفراد المجتمع المنتظر ليتَّسَّمُوا بالسمة المهدوية. ويحصل هذا النوع من التربية بأشكال مختلفة، من أهمها: "التربية الأخلاقية" التي تحظى بأهمية خاصة في تقرير مصير الإنسان

* أستاذ مساعد في جامعة قم المقدسة - كاتب مسئول (an-faghihi@qom.ac.ir).

** أستاذ مساعد في جامعة قم المقدسة.

*** طالبة جامعية تحمل شهادة الماجستير في فلسفة التربية والتعليم في جامعة قم المقدسة.

**** طالبة جامعية تحمل شهادة الماجستير في علم النفس التربوي في جامعة كاشان.

والمجتمعات البشرية.

ونظراً لهذه الأهمية، فقد كانت ولا تزال محط أنظار العلماء وقادة الفكر والدين. إن نجاح التربية الإسلامية قبل كل شيء هو مرهون بإعداد الأرضية المناسبة لذلك. ومن هذا المنطلق، فإن عرض الحلول العملية المناسبة لها وخاصة في نظام التربوي والتعليمي في البلاد- كان قد أخذ على عاتقه تربية القسم الأعظم للبشرية- والذي يعتبر أمراً ضرورياً ولازماً للغاية.

الهدف من هذا التحقيق:

هو تحليل أساليب التربية الأخلاقية في مجال الإعداد والتمهيد للظهور في ظلّ نظام التربية والتعليم.

أما أسلوب التحقيق: فهو قائم على النوع التوصيفي -الإسنادي.

من الوظائف والمهام الأخرى المؤكد عليها في هذا البحث:

توفير الأجواء الأخلاقية المناسبة في المدارس وأجواء التعليم، ونشر المحبة والتسامح والإحسان، وعرض الأساليب التربوية كنشر الوعي والمعرفة والبصيرة الأخلاقية، وأساليب تهذيب الميول والغرائز والاتجاهات والعادات الخلقية المطلوبة، وأساليب إصلاح الرذائل الخلقية.

المصطلحات الأصلية

التربية، الأخلاق، الإعداد والتمهيد، التربية والتعليم، أساليب وحلول.