



جامعه‌شناسی

دوفصلنامه علمی - تخصصی

سال دوم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۴۰۰

۳

صاحب امتیاز:

پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی (پژوهشکده مهدویت و آینده‌پژوهی)

www.isca.ac.ir

مدیر مسئول: نجف لکزایی

سر دبیر: حسین الهی‌نژاد

دبیر تحریریه: مسلم کامیاب

کارشناس امور اجرایی: محمدنبی سعادت‌فر

مترجم چکیده‌ها و منابع: محمدرضا عموحسینی

محموز انتشار نشریه جامعه مهدوی در زمینه آینده‌پژوهی (تخصصی) به زبان فارسی و ترتیب انتشار دوفصلنامه به نام پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی در تاریخ ۱۳۹۹/۰۲/۱۵ به شماره ثبت ۸۶۴۰۶ از سوی معاون امور مطبوعاتی و اطلاع‌رسانی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی صادر گردید.

دوفصلنامه **جامعه‌شناسی** در بانک اطلاعات نشریات کشور (Magiran)؛ سیویلیکا (Civilica)؛ مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (SID)؛ پرتال جامع علوم انسانی؛ سامانه نشریه: jm.isca.ac.ir؛ کتابخوان همراه پژوهان (Pajooaan.ir) و پرتال نشریات دفتر تبلیغات اسلامی (<http://journals.dte.ir>) نمایه می‌شود. هیئت تحریریه در اصلاح و ویرایش مقاله‌ها آزاد است. دیدگاه‌های مطرح‌شده در مقالات صرفاً نظر نویسندگان محترم است.

نشانی: پردیسان، انتهای بلوار دانشگاه، دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، طبقه همکف، اداره نشریات. صندوق پستی: ۳۶۸۸/ ۳۷۱۸۵ * تلفن: ۰۲۵-۳۱۱۵۶۹۰۹ سامانه نشریه: jm.isca.ac.ir

چاپ: مؤسسه بوستان کتاب قیمت: ۲۰۰۰۰ تومان



اعضای هیئت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا)

سیدمجید امامی

دانشیار دانشگاه امام صادق علیه السلام

حسین الهی نژاد

دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

غلامرضا بهروزی لک

استاد دانشگاه باقر العلوم علیه السلام

سیدمسعود پورسیدآقایی

استاد حوزه علمیه قم

نعمت الله صفری فروشانی

استاد جامعه المصطفی العالمیه

نجف لکزایی

استاد دانشگاه باقر العلوم علیه السلام

سیدرضی موسوی گیلانی

دانشیار دانشگاه ادیان و مذاهب

محمدهادی همایون

استاد دانشگاه امام صادق علیه السلام

حسن یوسفیان

دانشیار مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی علیه السلام

مهدی یوسفیان

استادیار مرکز تخصصی مهدویت حوزه علمیه قم

داوران این شماره

جواد درچه اسحاقیان، حسین الهی نژاد، محمد شهبازیان، مصطفی صادقی، نعمت الله صفری فروشانی، رضا عیسی نیا قاسم آباد، رحیم کارگر، شریف لکزایی، مسلم کامیاب، محمود ملکی راد.

فراخوان دعوت به همکاری

دوفصلنامه جامعه مهدوی بر اساس مصوبه هیئت امنای دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، با بهره‌مندی از ظرفیت‌های علمی و فکری مراکز حوزوی و دانشگاهی و با هدف تولید دانش و معرفت علمی، ترویج و انتشار یافته‌های پژوهشی و آثار اندیشمندان در حوزه مهدویت و آینده‌پژوهی معطوف به دین و امور حوزوی، با صاحب امتیازی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی منتشر می‌شود. دوفصلنامه **جامعه مهدوی** در عرصه مباحث مهدویت و آموزه‌های مهدوی و ناظر به اهداف ذیل منتشر می‌شود:

۱. تعمیق فرهنگ مهدویت در جامعه؛
۲. توسعه تحقیقات و پژوهش در حوزه مهدویت؛
۳. پاسخ‌گویی به پرسش‌ها و مسائل مهدویت؛
۴. ارتقای سطح معرفتی مردم نسبت به مباحث مهدویت؛
۵. بسترسازی جهت پرورش مهدی‌پژوهان و محققان مهدوی؛
۶. آسیب‌شناسی و نقد جریان‌های انحرافی مهدویت؛
۷. تبیین مبانی فلسفی، کلامی و اعتقادی مهدویت؛
۸. تولید محتوای مباحث جدید مهدویت؛
۹. تبیین و توسعه مباحث درجه دو مهدویت؛
۱۰. بسترسازی جهت نظریه‌پردازی و مرجعیت علمی در حوزه مهدویت.

اولویت‌های پژوهشی فصلنامه با رویکرد دینی، اعتقادی و تطبیقی

۱. بسط و تبیین مباحث اعتقادی مهدویت؛
۲. توسعه و تحلیل مسائل علمی و درجه دو مهدویت؛
۳. پردازش و تحقیق مسائل فرا مذهبی و فرا اسلامی در حوزه مهدویت؛
۴. تبیین و تحلیل مسائل عقلی و فلسفی مهدویت؛
۵. پاسخ‌گویی به پرسش‌ها و شبهات مهدویت.

از صاحب نظران، استادان و پژوهشگران علاقمند به موضوعات و مباحث مهدویت و آموزه‌های مهدوی دعوت می‌شود تا آثار و مقالات خویش را جهت بررسی و چاپ در دوفصلنامه جامعه مهدوی بر اساس ضوابط و شرایط مندرج در این فراخوان از طریق سامانه نشریه به آدرس jm.isca.ac.ir ارسال نمایند.

راهنمای تنظیم مقاله

شرایط اولیه پذیرش مقاله

- ✓ نشریه جامعه مهدوی در پذیرش یا رد و ویرایش علمی و ادبی مقالات، آزاد است.
- ✓ مقالات ارسالی به نشریه جامعه مهدوی نباید قبلاً در جای دیگری ارائه یا منتشر شده و یا همزمان جهت انتشار به نشریات دیگر ارسال شده باشند.
- ✓ با توجه به اینکه همه مقالات فارسی ابتدا در سامانه سمیم نور مشابهت‌یابی می‌شوند، برای تسریع فرایند داوری بهتر است نویسندگان محترم قبل از ارسال مقاله، از اصالت مقاله خود از طریق این سامانه مطمئن شوند.
- ✓ نشریه جامعه مهدوی از دریافت مقاله مجدد از نویسندگانی که مقاله دیگری در روند بررسی دارند و هنوز منتشر نشده، معذور است.
- ✓ مقاله در محیط Word با پسوند DOCX یا قلم Noorzar نازک ۱۳ برای متن و Times New Roman نازک ۱۰ (برای انگلیسی) حروف‌چینی شود.
- شرایط مقالات استخراج شده از آثار دیگر: چنانچه مقاله مستخرج از هر کدام از موارد ذیل باشد، نویسنده موظف است اطلاعات دقیق اثر وابسته را ذکر کند. در غیر این صورت در هر مرحله‌ای که نشریه متوجه عدم اطلاع‌رسانی نویسنده شود، مطابق مقررات برخورد می‌کند:
- پایان‌نامه (عنوان کامل، استاد راهنما، تاریخ دفاع، دانشگاه محل تحصیل، دانشکده، گروه تحصیلی)
- * مقاله ارسالی از دانشجویان (ارشد و دکتری) به‌تنهایی قابل پذیرش بوده و ذکر نام استاد راهنما الزامی می‌باشد.
- طرح پژوهشی (عنوان کامل طرح، تاریخ اجرا، همکاران طرح، سازمان مربوطه)
- ارائه شفاهی در همایش و کنگره (عنوان کامل همایش یا کنگره، تاریخ، سازمان مربوطه)
- روند ارسال مقاله به نشریه: نویسندگان باید فقط از طریق بخش ارسال مقاله سامانه نشریه جهت ارسال مقاله اقدام کنند، به مقالات ارسالی از طریق ایمیل یا ارسال نسخه چاپی ترتیب اثر داده نخواهد شد.
- ✓ برای ارسال مقاله، نویسنده مسئول باید ابتدا در بخش «ارسال مقاله» اقدام به ثبت نام در سامانه نشریه نماید.
- ✓ نویسندگان باید همه مراحل ارزیابی مقاله را صرفاً از طریق صفحه شخصی خود در سامانه مجله دنبال نمایند.
- قالب و موضوع مقالات مورد پذیرش
- ۱. نشریه جامعه مهدوی فقط مقالاتی را که حاصل دستاوردهای پژوهشی نویسنده و حاوی یافته‌های جدید است را می‌پذیرد.
- ۲. نشریه از پذیرش مقالات مروری صرف، گردآوری، گزارشی و ترجمه معذور است.
- فایل‌هایی که در زمان ثبت نام نویسنده مسئول باید در سامانه بارگذاری کند:
- ۱. فایل اصلی مقاله (بدون مشخصات نویسندگان)
- ۲. فایل مشخصات نویسندگان (به زبان فارسی و انگلیسی)
- ۳. فایل تعهدنامه (با امضای همه نویسندگان)

- تذکر: (ارسال مقاله برای داوری، مشروط به ارسال سه فایل مذکور و ثبت صحیح اطلاعات در سامانه است).
۴. تکمیل و ارسال فرم عدم تعارض منافع، توسط نویسنده مسئول الزامی می‌باشد.
- **حجم مقاله: واژگان کل مقاله:** بین ۵۰۰۰ تا ۷۵۰۰ واژه؛ **کلیدواژه‌ها:** ۴ تا ۸ کلیدواژه؛ **چکیده:** ۱۵۰ تا ۲۰۰ واژه (چکیده باید شامل هدف، مساله یا سوال اصلی پژوهش، روش‌شناسی و نتایج مهم پژوهش باشد).
- **نحوه درج مشخصات فردی نویسندگان:** نویسنده مسئول در آثاری که بیش از یک نویسنده دارند باید حتماً مشخص باشد. عبارت (نویسنده مسئول) جلوی نام نویسنده مورد نظر درج شود. فرستنده مقاله به‌عنوان نویسنده مسئول در نظر گرفته می‌شود و کلیه مکاتبات و اطلاع‌رسانی‌های بعدی با وی صورت می‌گیرد.
- **وابستگی سازمانی نویسندگان باید دقیق و مطابق با یکی از الگوی های ذیل درج شود:**
۱. **اعضای هیات علمی:** رتبه علمی (مری، استادیار، دانشیار، استاد)، گروه، دانشگاه، شهر، کشور، پست الکترونیکی سازمانی.
 ۲. **دانشجویان:** دانشجوی (کارشناسی، کارشناسی ارشد، دکتری) رشته تحصیلی، دانشگاه، شهر، کشور، پست الکترونیکی سازمانی.
 ۳. **افراد و محققان آزاد:** مقطع تحصیلی (کارشناسی، کارشناسی ارشد، دکتری) رشته تحصیلی، سازمان محل خدمت، شهر، کشور، پست الکترونیکی سازمانی.
 ۴. **طلاب:** سطح (۲،۳،۴)، رشته تحصیلی، حوزه علمیه/ مدرسه علمیه، شهر، کشور، پست الکترونیکی.
- **ساختار مقاله:** بدنه مقاله باید به ترتیب شامل بخش‌های ذیل باشد:
۱. **عنوان؛**
 ۲. **چکیده فارسی (تبیین موضوع/مساله/سوال، هدف، روش، نتایج)؛**
 ۳. **مقدمه (شامل تعریف مساله، پیشینه تحقیق (فارسی و انگلیسی)، اهمیت و ضرورت انجام پژوهش و دلیل جدید بودن موضوع مقاله)؛**
 ۴. **بدنه اصلی (توضیح و تحلیل مباحث)؛**
 ۵. **نتیجه‌گیری (بحث و تحلیل نویسنده)؛**
 ۶. **بخش تقدیر و تشکر:** پیشنهاد می‌شود از مؤسسه‌های همکار و تأمین‌کننده اعتبار بودجه پژوهش نام برده شود. از افرادی که به نحوی در انجام پژوهش مربوطه نقش داشته، یا در تهیه و فراهم نمودن امکانات مورد نیاز تلاش نموده‌اند و نیز از افرادی که به نحوی در بررسی و تنظیم مقاله زحمت کشیده‌اند، با ذکر نام، قدردانی و سپاس‌گزاری شود. کسب مجوز از سازمان‌ها یا افرادی که نام آنها برای قدردانی ذکر می‌شوند، الزامی است؛
 ۷. **منابع (منابع غیرانگلیسی علاوه بر زبان اصلی، باید به انگلیسی نیز ترجمه شده و بعد از بخش فهرست منابع، ذیل عنوان References درج شوند).**
- **روش استناددهی:** APA (درج یانویس، ارجاعات درون متن و فهرست منابع) می‌باشد که لینک دانلود فایل آن در سامانه نشریه (راهنمای نویسندگان) موجود می‌باشد.

فهرست مقالات

- ۸.....مدظله
مبانی انسان‌شناسی انتظار و عوامل زمینه‌ساز آن در اندیشه حضرت آیت‌الله خامنه‌ای
محمد مهدی گرجیان عربی
- ۳۷.....
تحلیل کارکردگرایانه انتظار در تقویت روحیه مقاومت و پرهیز از روحیه شتاب‌زدگی
حسین الهی‌نژاد
- ۶۰.....
نقش کارکردشناسانه انتظار در همسازی منافع سیاسی مورد نزاع در جهان اسلام
امیر محسن عرفان
- نفی علم حجت الهی به قرائت قرآن و قواعد عرب در جریان‌های انحرافی با تأکید بر ادعای احمد
- ۹۰.....
اسماعیل بصری
محمد شهبازیان - فتح‌الله نجارزادگان
- ۱۱۶.....
شاخصه‌های جامعه‌شناختی انتظار راهبردی در مکتب شهید سلیمانی
اسماعیل چراغی کوتیانی
- بررسی تحلیلی باورمندی مسلمانان به تبار نبوی و فاطمی مهدی موعود تا آغاز غیبت صغری با تأکید
- ۱۴۸.....
بر امامیه
رضا برادران - نعمت‌الله صفری فروشانی



Anthropological Foundations of Waiting for Imam Mahdi and Its Underlying Factors in the Thought of Ayatollah Khamenei

Mohammad Mahdi Gorjian Arabi¹

Received: 11/11/2021

Accepted: 17/11/2021

Abstract

Ever since the divine prophets let people know about the existence of a bright future and the arrival of the savior and promised that day, people have been waiting for the divine savior on such a day, and in a sense, we can say that waiting for the reappearance of that Imam is an innate and intellectual job. However, Ayatollah Khamenei emphasizes the anthropological foundations in explaining the theory of the waiting, which indicates the generality and durability of this valuable theory. In his works, the most important anthropological foundations of this theory, which include the inherent dignity of man, the divine caliph of the perfect man, the mediator of the Imam's grace, happiness, ultimate perfection, and human dignity have been dealt with, and finally, the underlying factors of reappearance (of Imam Mahdi) from his point of view have been studied in a descriptive and analytical method in this paper.

Keywords

Anthropological Foundations, Waiting for the Savior, Khalifatollah, Mediator of Grace, Innate Dignity, Ayatollah Khamenei.

1. Professor of Baqir al-Ulum University, Qom, Iran. mm.gorjian@yahoo.com

* Gorgian, M. M. (1400 AP). Anthropological Foundations of Waiting for Imam Mahdi and Its Underlying Factors in the Thought of Ayatollah Khamenei. *Journal of Mahdavi Society*, 2(3), pp. 8-35.

DOI: 10.22081/JM.2021.62372.1039



مبانی انسان‌شناسی انتظار و عوامل زمینه‌ساز آن در اندیشه حضرت آیت‌الله خامنه‌ای مدظله

محمد مهدی گرجیان عربی^۱

تاریخ پذیرش ۱۴۰۰/۰۸/۲۶

تاریخ دریافت ۱۴۰۰/۰۸/۲۰

چکیده

از آن هنگام که پیامبران الهی انسان‌ها را از وجود آینده‌ای درخشان و رسیدن روزی موعود آگاه کردند و نوید آن روز را دادند، انسان‌ها در انتظار و چشم‌به‌راه موعود الهی در چنین روزی بودند و به یک معنا می‌توان گفت انتظار برای فرارسیدن ظهور آن حضرت، امری فطری و عقلی است. از سوی حضرت آیت‌الله خامنه‌ای نیز در تبیین نظریه انتظار بر مبانی انسان‌شناسانه‌ای تأکید دارد که بیانگر عمومیت و دوام این نظریه ارزشمند است. در آثار ایشان اهم مبانی انسان‌شناسانه این نظریه که عبارت‌اند از کرامت ذاتی انسان، خلیفه الهی انسان کامل، واسطه فیض بودن امام، سعادت، کمال نهایی و ذومراتب بودن انسان پیگیری شده و در نهایت عوامل زمینه‌ساز ظهور از نگاه ایشان به روش توصیفی و تحلیلی در این نوشتار بررسی شده است.

کلیدواژه‌ها

مبانی انسان‌شناسی، انتظار منجی، خلیفه‌الله، واسطه فیض، کرامت ذاتی، آیت‌الله خامنه‌ای.

mm.gorjian@yahoo.com

۱. استاد دانشگاه باقرالعلوم (ع)، قم، ایران.

* گرجیان، محمد مهدی، نجارزادگان، فتح‌الله. (۱۴۰۰). مبانی انسان‌شناسی نظریه انتظار در اندیشه حضرت آیت‌الله خامنه‌ای مدظله. دوفصلنامه علمی - تخصصی جامعه مهدوی، ۲(۳)، صص ۸-۳۵.

DOI: 10.22081/JM.2021.62372.1039

مقدمه

انتظار در میان باورمندان منجی دارای کارکرد و تأثیرات مهم فردی و اجتماعی است. این نقش و تأثیرات زمانی کاربردی و اجرایی می‌شود که انتظار از نظر تحلیل مفهومی و تبیین مبانی به‌درستی و همه‌جانبه صورت پذیرد و همه ابعاد و ماهیت انتظار از نظر معرفتی و نظری مورد کاوش علمی قرار گیرد. بر این اساس انتظار در تحلیل مبانی شناختی در انواع مبانی دین‌شناختی، مبانی جامعه‌شناختی، مبانی فطرت‌شناختی، مبانی روان‌شناختی، مبانی حدیث‌شناختی و مبانی انسان‌شناختی مورد توجه و ارزیابی قرار می‌گیرد. در این نوشتار در میان مبانی مختلف انتظار به مبانی انسان‌شناختی و در میان نظرگاه‌های مختلف به دیدگاه و نظرگاه مقام معظم رهبری پرداخته می‌شود. بی‌شک مقام معظم رهبری مبانی انسان‌شناختی انتظار را بر مؤلفه‌هایی نظیر کرامت ذاتی انسان، مقام خلیفه‌الله انسان کامل، واسطه فیض بودن امام، ولایت تامه انسان کامل و... مترتب دانسته و براساس مبانی انسان‌شناختی، به غایت شناختی انتظار نظیر ضرورت خودسازی و دگرسازی، ضرورت فعالیت‌های منتظرانه برای رسیدن به ظهور، استقامت و تاب‌آوری، امیدواری و دوری از ناامیدی و درنهایت توسل به خدا و تضرع و دعا به درگاه خدا برای تعجیل در ظهور امام زمان علیه السلام منتهی خواهد شد.

۱. مفهوم‌شناسی انتظار منجی

انتظار واژه‌ای عربی از ریشه «نظر» و در لغت به معنای چشم‌به‌راه بودن است (طریحی، ۱۴۰۸ق، ج ۳، ص ۴۹۸؛ فراهیدی، ۱۳۶۳، ج ۸، ص ۱۵۶؛ زبیدی، بی‌تا، ج ۷، ص ۵۳۹؛ دهخدا، ۱۳۸۳، ذیل واژه «انتظار»). این واژه در اصطلاح نیز به معنای چشم‌به‌راه بودن برای ظهور واپسین ذخیره الهی و آماده شدن برای یاری او در برپایی حکومت عدل و قسط در سراسر جهان است. برخی ماهیت انتظار را این‌گونه معنا کرده‌اند: «کیفیتی روحی است که باعث به‌وجود آمدن حالت آمادگی انسان‌ها برای آنچه انتظار دارند، می‌شود و ضد آن یأس و ناامیدی است. هرچه انتظار بیشتر باشد و هرچه شعله آن فروزان‌تر و پرفروغ‌تر باشد، تحرک و پویایی او و در نتیجه آمادگی نیز بیشتر خواهد بود» (اصفهانی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۲۱۸).

این کیفیت روحی را می‌توان امری کاملاً وجدانی دانست که اگر کسی واقعیت آن را وجدان نکرده باشد، هرگز با توصیفات ذهنی، حقیقت آن را درک نمی‌کند و از آنجا که یکی از راه‌های تعریف وجدانی، بیان برخی لوازم و آثار آن است، در تعریف انتظار می‌توان گفت: «معنی الانتظار... هو کیفیتة نفسانية ينبعث منها التهيؤ لما تنتظره... فكلما كان الانتظار اشد كان التهيؤ اكـد. الا ترى أنه اذا كان لك مسافر تتوقع قدومه ازداد تهيؤك لقدومه كلما قرب حينه؟» معنای انتظار عبارت است از یک حالت نفسانی و روحی که از آن، آماده‌شدن برای چیزی که در انتظارش هستی، برمی‌آید... پس هر قدر انتظار شدیدتر باشد، آماده‌شدن نیز بیشتر می‌شود. آیا نمی‌بینی وقتی مسافری داشته باشی که منتظر آمدنش هستی، هرچه زمان آمدنش نزدیک‌تر می‌شود، آمادگی تو برای این امر افزون‌تر می‌شود؟» (اصفهانی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۱۵۲).

آیت‌الله خامنه‌ای نیز بارها در سخنان خود به تبیین معنای حقیقی انتظار پرداخته و بر این باور است که «انتظار به معنای نشستن و دست روی دست گذاشتن و چشم به در دوختن هم نیست؛ انتظار به معنای آماده‌شدن است، به معنای اقدام کردن، به معنای این است که انسان احساس کند عاقبتی وجود دارد که می‌شود به آن دست یافت که برای رسیدن به آن عاقبت بایستی تلاش کند» (خامنه‌ای، ۱۳۹۹/۳/۱).

به نظر ایشان «منتظر فرج و ظهور حضرت بقیه‌الله - ارواحنا فداه - باید بتواند محیط پیرامونی خود را به هر اندازه‌ای که در وسع و قدرت او است، به جامعه مهدوی نزدیک کند» (خامنه‌ای، ۱۳۹۹/۳/۱). تأکید روایات بر مقام و مرتبه منتظران نیز در همین مسئله و رشد معنوی منتظران ریشه دارد (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۲، ص ۱۲۶).

یک نکته مهم و مورد تأکید در بیانات ایشان در باب انتظار فرج این است که «این انتظار غیر از بی‌صبری و مدت معین کردن است، بلکه انتظار فرج یعنی آماده‌سازی خود، نه بی‌صبری و عجله کردن. در روایت آمده است که "إِنَّ اللَّهَ لَا يَعْجَلُ لِعَجَلَةِ الْعِبَادِ؛ خداوند تابع عجله بندگان نیست" (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۲، ص ۲۴۵). هر چیزی قراری دارد، وقت معینی دارد، حکمتی دارد؛ براساس آن حکمت انجام می‌گیرد» (خامنه‌ای، ۱۳۹۹/۱/۲۱).

نکته دیگر در باب انتظار این است که در اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای، مراد از انتظار

فرج، مطلق فرج است؛ یعنی هم فرج نهایی است که ظهور حضرت است، هم فرج بعد الشده است (خامنه‌ای، ۱۳۹۹/۱/۲۱)؛ به این ترتیب وقتی انتظار فرج وجود دارد، انسان از حوادث دشوار و حوادث همه‌گیر ناامید نمی‌شود، بلکه یقین می‌کند که این حادثه بی‌گمان تمام خواهد شد.

۲. مبانی «انسان‌شناسی» انتظار از منظر آیت‌الله خامنه‌ای

با تأمل در منظومه فکری آیت‌الله خامنه‌ای می‌توان به مبانی انسان‌شناختی‌ای دست یافت که در مسئله انتظار و دکترین مهدویت باید بدان‌ها توجه داشت. برخی از این مبانی عبارت‌اند از:

۱-۲. کرامت ذاتی انسان

نخستین و مهم‌ترین مبنای انسان‌شناسی در مقوله انتظار، توجه به کرامت ذاتی انسان است. در قرآن کریم آمده است: «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ؛ همانا ما انسان را از گل خشک، از گل سیاه و بدبو آفریده‌ایم» (حجر، ۲۶). براساس این آیه، اصل آفرینش انسان از خاک و آب است؛ چنان‌که در جای دیگر می‌فرماید: «وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ* ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ* ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ؛ انسان را از گل آفرید. آن‌گاه نسل او را از نطفه آبی پست و فرومایه قرار داد. آن‌گاه آن را خلقی تمام بیافرید و از روح خود در آن دمید» (سجده، ۹-۷).

از سوی دیگر می‌فرماید: «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ؛ که ما انسان را در بهترین صورت و نظام آفریدیم» (تین، ۴). از شگفتی‌های قدرت حق تعالی این است که از خاک پست و بی‌حرکت، انسانی را در بهترین ترکیب آفرید. انسانی دارای عقل و شعور که به اسرار آفرینش آگاه شد و با کوچکی جثه، به جهان بی‌کران احاطه یافت؛ البته باید توجه داشت که این زیبایی هیئت و ترکیب انسان از جهت استعداد قبول نفس ناطقه او است، و گرنه در حیوانات به‌ویژه پرندگان نیز آفرینش زیبا بسیار است و افضلیت انسان در قوام بدنی است که نیازمند پذیرش تکالیف بسیار است.

البته ممکن است این پرسش به ذهن خطور کند که براساس قواعد عقلی فلسفی، علت برتر از معلول است؛ پس چگونه انسانی با عقل و شعور از آب و خاک فایده ادراک پدید آمده است؟ در پاسخ باید گفت علت پدید آمدن انسان، بیرون از عالم جسم و ماده است؛ خلق بدن علت مُعَدّه است؛ یعنی خداوند نخست جسم انسان را آماده کرد و زمانی که لایق نفخ روح شد، آن‌گاه روح خود را از عالم دیگر بر او افاضه نمود؛ چنان‌که فرمود: «نَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوْحِهِ» (سجده، ۲)؛ بنابراین روح انسان از روح خدا و دارای کرامت ذاتی است و بقای او بسته به خدا و مشیت او است. خداوند در مورد کرامت ذاتی انسان‌ها می‌فرماید: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ»؛ و به‌راستی ما فرزندان آدم را گرامی داشتیم» (اسراء، ۷۰).

در منظومه فکری آیت‌الله خامنه‌ای این کرامت انسانی و حیات مطلوب بشر در دوران ظهور تحقق می‌یابد و انتظار محرکی قوی در راه به‌فعلیت رسیدن کرامت انسانی است. ایشان می‌فرماید: «در واقع باید گفت زندگی اصلی بشر و حیات مطلوب بشر از آنجا (دوران ظهور حضرت مهدی علیه السلام) آغاز می‌شود و بشریت تازه می‌افتد در راهی که این راه یک صراط مستقیم است و او را به مقصد آفرینش می‌رساند؛ بشریت را می‌رساند، نه آحادی از بشریت را نه افراد را؛ مجموعه‌ها را می‌رساند» (خامنه‌ای، ۱۳۹۲/۳/۲۱).

بدین ترتیب در دکترین مهدویت و اندیشه انتظار، رفتاری مورد قبول حضرت حجت علیه السلام خواهد بود که بر مبنای حفظ کرامت ذاتی انسان‌ها باشد و منتهی به تکریم و گرامی داشتن هم‌نوع باشد.

۲-۲. خلیفه‌اللهی انسان کامل

خداوند متعال در قرآن کریم جایگاه انسان را تا مقام خلیفه‌اللهی پیش برده و هدف از آفرینش انسان را جانشینی خداوند بر روی زمین دانسته است: «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً...»؛ [به خاطر بیاور] هنگامی را که پروردگارت به فرشتگان گفت: من در روی زمین، جانشینی (نماینده‌ای) قرار خواهم داد» (بقره، ۳۰).

خلیفه‌اللہی درحقیقت برجسته‌ترین ویژگی انسان کامل است؛ چراکه خداوندی که هرگز از هیچ‌کس پنهان نیست و همه جا حضور دارد، یا اساساً خلیفه ندارد (چون از جایگاه خویش غایب نیست تا کسی جانشین او شود) یا خلیفه او مظهر تمام اسمای حسنا و است که همه جا به اذن او حضور و ظهور دارد. آنچه برای ذات اقدس حق تعالی ازلی و ثابت است، برای خلیفه او به گونه ظهور و آیت ثابت می‌شود... خلیفه‌الله تنها شخصی است که می‌تواند عصمت مطلق را بازتاباند و تجلی بخشد. او مظهر فیض کامل خدا است و تمام موجودات دیگر - از فرشته تا جن و بشر و دیگر موجودات - به واسطه او از انوار الهی فیض می‌برند (جوادی آملی، ۱۳۸۷، صص ۱۱۵-۱۱۷). خاستگاه خلافت انسان نیز نهادینه شدن علم به اسما در نهاد او است (طباطبایی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۱۱۷) و بی‌گمان علم به اسمای حسنا و الهی حقیقتی دارای مراتب است؛ به هر میزان آدمی به صراط مستقیم اعتقاد، اخلاق و عمل هدایت یابد، اسمای الهی در هستی او از قوه به فعلیت می‌رسد و به تبع آن خلافت الهی نیز ظهور می‌کند؛ بنابراین کسانی که در حد استعداد انسانیت هستند، تنها از استعداد خلافت بهره‌مندند (گرچه مراتب قرب و بعد قوه نیز مختلف است) و کسانی که در کمال‌های انسانی و الهی ضعیف یا متوسط‌اند، چون علم به اسمای الهی در آنان ضعیف یا متوسط است، ظهور خلافت الهی نیز در آنان ضعیف یا متوسط است و انسان‌های کامل که از مرتبه برین علم به اسمای الهی بهره‌مندند، از برترین مرتبه خلافت الهی نیز برخوردارند (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۳، صص ۴۱-۵۵).

ابوعلی سینا در کتاب الشفا در فصلی که راجع به امام و خلیفه گفتگو می‌کند و مقامات و مراتب باطنی، اخلاقی و علمی انسان کامل را گزارش می‌دهد، می‌گوید: «هر کس علاوه بر آنچه [درباره امام و خلیفه] گفته شد، دارای خواص پیامبری باشد، چنین کسی رب‌النوع انسان تواند بود... و امور بندگان خدا به دست او سپرده تواند شد و او است فرمانروای جهان خاکی و او خلیفه‌الله است در زمین» (ابن سینا، بی‌تا، ص ۴۵۱). براساس حکمت الهی نیز ولی و نماینده خداوند در تصدی امر حکومت جهانی با ویژگی‌ها و

برجستگی‌های منحصر به فردش کسی خواهد بود که به او نزدیک‌تر است و بنابراین در زمان خودش اکمل آحاد انسانی از جنبه‌های گوناگون است. او کسی است که خداوند به برکت ظهور او دین، انسان و زمان را آباد و اصلاح می‌کند (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۱، ص ۶۶)؛ بنابراین در حالی که عقیده به موعود، دیرین‌تر و وسیع‌تر از اسلام است، مشخصاتی که اسلام برای این موعود ذکر می‌کند، بهتر می‌تواند آن آرزویی را که در طول تاریخ ادیان موجد این عقیده بوده است، برآورده کند و به بیان دیگر اسلام عقیده به غیب را به عقیده به واقعیت تبدیل کرده، افکار را از آینده به حال گرایش داده و آنها را از پیجویی یک منجی موهوم در آینده به ایمان به یک منجی زنده و معاصر سوق می‌دهد؛ چنان‌که مقام معظم رهبری در مقام خلیفه‌اللهی امام زمان علیه السلام می‌فرماید: درک مراتب معنوی و حقایق الهی در باب این قطب اعظم عالم امکان و خلیفه خدا و مظهر صفات و اسمای الهی، در حدّ زبان، بیان، قلب و فهمی همچون من قاصر نیست. خود آنها باید درباره‌ی امام زمان علیه السلام سخن بگویند؛ ما همین قدر می‌دانیم که وجود مقدّس امام زمان، مصداق وعده‌ی الهی است. همین قدر می‌دانیم که این بازمانده خاندان وحی و رسالت، عَلم سرافراز خدا در زمین است (خامنه‌ای، ۱۳۶۹/۱۲/۱۱) و ایشان در بیانات دیگرش می‌فرماید: برای انسانی که دارای معرفت باشد، موهبتی از این برتر نیست که احساس کند ولی خدا، امام برحق، عبد صالح، بنده برگزیده در میان همه بندگان عالم و مخاطب به خطاب خلافت الهی در زمین، با او و در کنار او است؛ او را می‌بیند و با او مرتبط است (خامنه‌ای، ۱۳۷۸/۹/۳).

۳-۲. واسطه فیض بودن انسان کامل

انسان کامل آینه ذات و صفات الهی و صورت منعکس شده حق است (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۱، ص ۱۳۴)، جان و روح جمیع موجودات است؛ از این رو حیات و علم و شعور و ادراک نیز همه مستفید و مستفاض از او است و بیرون از حقیقت انسان، تمام موجودات همچون بدنی بی‌روح‌اند که نه حیات دارند و نه علم و ادراک (لامنجی، ۱۳۷۱، ص ۷۰). توضیح آنکه اصل انسان و حقیقت انسان کامل، روح اعظم است و به حسب هیئت جمعی،

انسان شامل جمیع مجردات و مادیات است و هر گاه او مطیع امر حق باشد، به حکم مرتبه خلافت که از سوی حق دارد، همه اشیا محکوم و فرمانبر امر او خواهند بود و همه در برابر انسان کامل جزئند و جزء البته تابع کل خواهد بود (لاهیجی، ۱۳۷۱، ص ۷۰).

مقام واسطه فیض، مقامی است که عامل ظهور حقایق عالم اعلی بر جان انسان‌ها است. حضور انسان کامل یعنی حضرت حجت علیه السلام در هستی به عنوان واسطه فیض هستی همچون نحوه حضور جان در بدن است. حضور همه‌جایی امام، حضوری نیست که موجب غیبت در جایی بشود. چون او انسانُ الْکُلِّ یا انسان کامل است و مقام جامعیت همه اسمای الهی است؛ بنابراین تمام مراتب مادون هستی نزد او و در قبضه وجود او و مستغرق در او است. امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «نَحْنُ السَّبَبُ بَيْنَكُمْ وَ بَيْنَ اللَّهِ؛ ما بین سبب و طریق بین شما و خدای» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۳، ص ۱۰۱) یا در دعای عدیله اظهار می‌فرماید: «بِقَائِهِ بَقِيَتِ الدُّنْيَا وَبِئْمَانِهِ رُزِقَ الْوَرَى، وَبِوُجُودِهِ تَبَسَّتِ الْأَرْضُ وَ السَّمَاءُ؛ به بقای او دنیا باقی است و به دست او آفریدگان روزی می‌گیرند و به وجود او زمین و آسمان ثابت و پابرجايند» (قمی، ۱۳۴۴، دعای عدیله). پس اگرچه در ظاهر، خلق از دیدار وجود مبارک حضرت ولی عصر علیه السلام محروم‌اند، اما پیوسته از برکات وجود او بهره‌مند می‌شوند. مقام معظم رهبری در بیان انسان کامل و بیان کارکرد آن که همان واسطه‌گری در فیض رسانی است، به نمونه بارز آن یعنی حضرات معصوم علیهم السلام اشاره می‌کند و در این زمان امام زمان علیه السلام را به عنوان مصداق کامل این فیض رسانی می‌داند: سلسله اهل بیت نبی اکرم در طول تاریخ خورشیدهای فروزانی بوده‌اند که در معنا توانسته‌اند بشریت روی زمین را با عالم غیب و با عرش الهی متصل کنند: «السبب المتصل بين الارض والسما». خاندان پیغمبر معدن اخلاق نیکو معدن ایثار و فداکاری معدن صدق و صفا و راستی منبع همه نیکی‌ها زیبایی‌ها و درخشندگی‌های موجود و درخشندگی‌های وجود آدمی در عصر و عهدی بوده‌اند؛ هر یک چنین خورشید فروزانی بوده‌اند (خامنه‌ای، ۱۳۸۷/۹/۳). ایشان در ادامه می‌افزاید: وجود او (حضرت مهدی علیه السلام) و انوار ساطعه از وجود او امروز هم به بشر می‌رسد. امروز هم انسانیت با همه ضعف‌ها، گمراهی‌ها و گرفتاری‌هایش از انوار تابناک این خورشید معنوی و الهی که بازمانده اهل بیت علیهم السلام است استفاده می‌کند (خامنه‌ای، ۱۳۸۷/۹/۳).

۴-۲. سعادت انسان

اعتقاد به سعادت‌یابی انسان، مبنایی دیگر در اندیشه انتظار از نگاه آیت‌الله خامنه‌ای است. در آیات پرشماری از قرآن نیز مسئله سعادت و شقاوت مورد توجه خدای متعال قرار گرفته است، گاهی به‌طور مستقیم و با آوردن واژگان «سعادت» و «شقاوت»، چنان‌که در سوره هود می‌فرماید: «يَوْمَ يَأْتُ لَا تَكَلَّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ * فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا فَمِنَ النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ؛ آن روز که [قیامت و زمان مجازات] فرارسد، هیچ‌کس جز به اجازه او سخن نمی‌گوید؛ گروهی بدبخت‌اند و گروهی خوشبخت؛ اما آنها که بدبخت شدند، در آتش‌اند و برای آنان در آنجا، "زفیر" و "شهیق" (ناله‌های طولانی دم و بازدم) [است...» (هود، ۱۰۶-۱۰۵) و گاه نیز به‌طور غیرمستقیم و با الفاظی دیگر، همچون واژه‌های «فلاح» (اعلی، ۱۴؛ آل‌عمران، ۱۳۰؛ جمعه، ۱۰؛ مؤمنون، ۱؛ شمس، ۹) و «فوز» (بروج، ۱۱؛ توبه، ۲۱؛ مائده، ۱۱۹) که بر رستگاری و سعادت انسان دلالت دارند. براساس آیه «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ رَزَقَهَا» (شمس، ۱۰)، سعادت و رستگاری مطلوب ذاتی انسان است و ازین رو نباید به دنبال دلیل پی‌جویی سعادت بود؛ چون ذاتی دلیل نمی‌خواهد. وقتی پرسند چرا انسان باید خود را تزکیه کند، باید دلیل آورد و آن اینکه انسان با تزکیه به فلاح می‌رسد؛ اما جا ندارد بپرسیم چرا انسان می‌خواهد به فلاح برسد؛ زیرا فلاح و رستگاری مطلوب ذاتی او است؛ بنابراین برخی معتقدند نباید انسان را به فلاح و سعادت فراخواند و او را بر این امر تحریص و تحریک کرد؛ چون فطرت و سرشت او به سوی سعادت و فلاح جهت‌گیری شده است و او از پیش خود این طریق را می‌پوید، بلکه باید طریق سعادت را به او نمود (مصباح یزدی، ۱۳۸۱، ص ۳۱).

اما نکته درخور درنگ این است که اگرچه درباره هدف تاریخ و پایان آن نظریاتی وجود دارد (ادواردز، ۱۳۷۵، صص ۳ و ۶۹)، همچون نگاه مادی‌گری تاریخی، نظریه نژادی یا حرکت تاریخ براساس منافع فردی یا بهبود اوضاع اجتماعی، یکی از این نظریه‌ها نیز الهی‌بودن حرکت تاریخ است، به‌طوری‌که از آگوستین^۱ در قرن پنجم تا بوسوئه^۲ در قرن

1. Saint Augustinus.
 2. Bossuet

هفدهم کوشیدند به تفصیل به بیان این مفهوم بپردازند که فرایند تاریخی با نوعی نظم و طرح ناشی از مشیت الهی انطباق دارد (ادواردز، ۱۳۷۵، ص ۹۲). آگوستین در این باره معتقد است تاریخ براساس طرح و برنامه‌ای الهی سامان یافته و اراده قاهر خداوند آن را به سوی هدف و غایت خود پیش می‌برد (آگوستین، ۱۳۸۰، ص ۴۴۶). او در بیان کمال تاریخ بشر به ظهور مسیح اشاره می‌کند و ظهور آن حضرت را به‌عنوان یک منجی و بشارت‌دهنده نجات انسان موضوعی قطعی و مسلم می‌شمارد (آگوستین، ۱۳۸۰، ص ۴۴۶).

انتظار از جمله ابزارهای هدایتی است که انسان را به بالاترین سعادت که خشنودی خداوند و اهل بیت علیهم‌السلام است، می‌رساند: «قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: طُوبَى لِلصَّابِرِينَ فِي غَيْبَتِهِ، طُوبَى لِلْمُتَّقِينَ عَلَى مُحَجَّبَتِهِمْ، أَوْلِيكَ وَصَفَّهُمُ اللهُ فِي كِتَابِهِ فَقَالَ: "وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ" (بقره، ۳) وَقَالَ: أَوْلِيكَ حِزْبُ اللهِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ (مجادله، ۲۲)؛ پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم فرمود: خوشا به حال کسانی که در غیبت حضرت بردبار باشند و خوشا به حال کسانی که در محبت‌ورزیدن در راه اهل بیت استوار ماندند. خداوند آنها را در کتابش این‌گونه توصیف کرده است: "آنان که به جهان غیب ایمان آوردند". آنان حزب الله هستند؛ آگاه باشید به درستی که حزب الله رستگار است» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۲، ص ۱۴۳).

افزون بر این در منظومه فکری آیت‌الله خامنه‌ای دوران ظهور، دوران سعادت دنیوی و اخروی انسان و انتظار نیز لازمه رسیدن به این سعادت است. ایشان می‌فرماید: «دوره ولی عصر - ارواح‌نفاذ - دوره آغاز زندگی بشر است؛ دوره پایان زندگی بشر نیست. از آنجا حیات حقیقی انسان و سعادت حقیقی این خانواده عظیم بشری تازه شروع خواهد شد و استفاده از برکات این کره خاکی و استعدادها و انرژی‌های نهفته در این فضا برای انسان بدون ضرر، بدون خسارت، بدون نابودی و ضایع کردن ممکن خواهد شد. همه پیغمبران آمده‌اند تا ما را به آن نقطه‌ای برسانند که زندگی بشر تازه شروع می‌شود» (خامنه‌ای، ۱۳۹۷/۱۲/۲۴).

ایشان در جایی دیگر دوران ظهور را عصر تحقق حاکمیت توحید بر عالم می‌داند که نهایت سعادت بشری است: «آن چیزی که مهدویت مبشر آن هست، همان چیزی است که همه انبیا، همه بعثت‌ها برای خاطر آن آمدند و آن ایجاد یک جهان توحیدی و

ساخته و پرداخته براساس عدالت و با استفاده از همه ظرفیت‌هایی است که خدای متعال در انسان به وجود آورده و قرار داده؛ دوران ظهور حضرت مهدی علیه السلام دوران جامعه توحیدی است، دوران حاکمیت توحید است، دوران حاکمیت حقیقی معنویت و دین بر سراسر زندگی انسان‌ها است و دوران استقرار عدل به معنای کامل و جامع این کلمه است» (خامنه‌ای، ۱۳۹۰/۴/۱۸).

براساس آیات قرآن کریم هر کس که در روز قیامت نزد پروردگارش می‌آید، یا متصف به شقاوت می‌شود یا سعادت. راه دستیابی به سعادت نیز ایمان به خدا و عمل صالح است که از روی اراده و اختیار انسان صادر می‌شود؛ بنابراین سعادت و شقاوت، ذاتی انسان نیست، بلکه امری اکتسابی است و این انسان است که یا اهل سعادت می‌شود یا اهل شقاوت (طباطبایی، ۱۳۹۱ق، ج ۱۲، ص ۱۸). بدین ترتیب سعادت انسان در زندگی خاص انسانی او است؛ یعنی سعادتش در علم و عمل (طباطبایی، ۱۳۷۷، ج ۸، ص ۱۲۴)، بینش و معرفت‌شناسی و در روش و نوع عملکرد و رفتار او است.

۵-۲. کمال نهایی

مهم‌ترین تصور درباره «تاریخ آینده»، حرکت و سیر انسان و جامعه بشری - با طی فراز و نشیب‌هایی - به سوی کمال و اوج گرفتن است. سرنوشت به معنای باور به فرجامی متکامل و متعالی عبارت است از کمال عقلی، خلقی و اجتماعی. این امر نه تنها یک قانون عمومی است، بلکه خواست و نیاز خود انسان است؛ به بیان دیگر بشر از روزی که در زمین سکنی گزیده، پیوسته در آرزوی یک زندگی اجتماعی مقرون به سعادت (به تمام معنا) است و به امید رسیدن چنین روزی گام برمی‌دارد و اگر این خواسته تحقق خارجی نداشت، هرگز چنین آرزو و امیدی در نهاد او نقش نمی‌بست؛ چنان که اگر غذایی نبود، گرسنگی [نیز] نبود و اگر آبی نبود، تشنگی [نیز] تحقق نمی‌یافت (طباطبایی، ۱۳۴۸، ص ۱۴۹).

مبنای مهم دیگر از جمله مبانی انسان‌شناسی اندیشه انتظار از دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای را باید کمال‌خواهی انسان دانست. شکی نیست که انسان طالب کمال است و

عامل «فطرت» او را به سوی کمال فرا می‌خواند و نیازمند برانگیختن عامل بیرونی نیست؛ منتها باید فطرت کمال‌خواهی در انسان زنده و بیدار باقی بماند و از سرکوب شدن آن جلوگیری کرد؛ چراکه برای تأمین خواسته‌های فطری، تنها عوامل فطری کفایت نمی‌کنند، بلکه گاهی نیاز به عامل تنبّه‌بخش بیرونی نیز احساس می‌شود. حتی غرایز طبیعی انسان که پیوسته برای تأمین نیازهای ضروری او فعال‌اند، برای برانگیزندگی به عوامل بیرونی نیاز دارد؛ برای نمونه گاهی انسان گرچه گرسنه است، تا چشمش به غذا نیفتد یا بوی غذا به مشامش نرسد، احساس گرسنگی و میل به غذا در او برانگیخته نمی‌شود و کماکان خفته می‌ماند؛ بنابراین می‌توان گفت گزینه کمال‌خواهی که سرآمد غرایز و امیال انسان است، در هر انسانی وجود دارد؛ اما با تذکر و تنبّه، این گزینه بیدارتر می‌شود. انسان بسیاری اوقات بر اثر انس با اشیای مادی و محدود، کمال‌نهایی و مقصود خود را در شیئی محدود تصور می‌کند؛ اما بسیاری اوقات نیز پس از رسیدن به آن متوجه می‌شود میل کمال‌خواهی‌اش اشباع نشده و کمال را در مرتبه بالاتری می‌بیند و آن را هدف‌نهایی قرار می‌دهد و همین‌طور این سلسله ادامه دارد. از این تسلسل می‌توان نتیجه گرفت آنچه فطرت انسانی به دنبال آن است، منبع و سرچشمه همه کمالات یعنی کمال مطلق است؛ هرچند در یافتن مصداق آن اشتباه می‌کند (شاه‌آبادی، ۱۳۸۶، ص ۱۱۱؛ موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ص ۳۲).

از مناظره هشام (شیرازی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۳۹۰) نیز این نکته استفاده می‌شود که همان‌گونه که خدای متعال در وجود انسان حواس و فهم‌های گوناگون نهاده، برای جلوگیری از خطای حواس، «قلب» را آفریده که کنترل‌کننده حواس و میزان برای خطاستی آن باشد. امام نیز برای تصحیح افکار انسان‌ها و هدایتشان - در مواقعی که خودشان از شناسایی مسیر ناتوان‌اند - ضرورت دارد. از سوی دیگر حیات جمعی بشر و فعلیت یافتن کمال انسان که ضرورت هستی و مقتضای عنایت باری تعالی است نیز مقتضی وجود حجت در عرصه حیات بشری است. در باور مسلمانان، مصداق روشن و قطعی این حجت در آخرالزمان، حضرت مهدی علیه السلام است. امامی که عامل استقرار و ثبات زمین و عالم کون است که اگر در میان خلق نباشد، زمین مردم را به کام خود می‌کشد و

همواره در تزلزل و عدم استقرار خواهد بود (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۰، ص ۲۱۳)؛ مصلحی که امید به آینده و استقرار صلح و عدل جاویدان را که امری فطری و طبیعی است، به ارمغان می‌آورد. امری که با ذات و وجود آدمی سر و کار دارد، با آفرینش هر انسانی همراه است و زمان و مکان نمی‌شناسد و به هیچ قوم و ملتی اختصاص ندارد.

علامه طباطبایی در این باره می‌نویسد: «به حکم ضرورت، آینده جهان روزی را در بر خواهد داشت که در آن روز، جامعه بشری پر از عدل و داد شده و با صلح و صفا همزیستی نماید و افراد انسانی غرق فضیلت و کمال شوند؛ البته استقرار چنین وضعی به دست خود انسان خواهد بود و رهبر چنین جامعه‌ای منجی جهان بشری و به لسان روایات، مهدی علیه السلام خواهد بود...» (طباطبایی، ۱۳۴۸، ص ۳۰۸).

از نگاه آیت‌الله خامنه‌ای رسیدن به کمال نهایی نه تنها در دکتترین مهدویت، بلکه نقطه آرمانی حرکت تمام انبیای الهی است. ایشان می‌فرماید: «همه حرکتی که بشریت در سایه تعالیم انبیا در طول این قرون متمادیه انجام دادند، حرکت به سمت جاده آسفالته عریضی است که در دوران حضرت مهدی علیه السلام به سمت اهداف والا کشیده شده است که بشر در آن جاده حرکت خواهد کرد. این جاده اصلی همان جاده زمان ظهور است؛ همان دنیای زمان ظهور است که اصلاً حرکت بشریت به یک معنا از آنجا شروع می‌شود» (خامنه‌ای، ۱۳۹۰/۴/۱۸).

بدین ترتیب مقوله انتظار در اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای شاهراه رسیدن تمام مردم دنیا به کمال نهایی است.

۲-۶. ذومراتب بودن انسان

مبنای مهم دیگری که باید بدان توجه داشت، ذومراتب بودن نفس انسانی است. قرآن کریم نفس انسان را حقیقت واحده صاحب مراتب و درجات دانسته و آن را کلی تشکیک‌پذیر و رتبه‌مند معرفی کرده است؛ چنان‌که این مراتب با توجه به ظهورات و متعلقات نفس عبارت‌اند از: نفس اماره (یوسف، ۵۱)، نفس لواحه (قیامت، ۲) و نفس مطمئننه (فجر، ۲۹).

فلاسفه نیز برای وجود مراتبی ذکر کرده‌اند و براساس آن به ذومراتب بودن حقیقت انسان ادعان می‌کنند و حتی در حکمت عملی و اخلاق نیز به این تقسیم قرآنی پایبند هستند. به نظر ایشان عوالم وجود یا مراتب وجود عبارت‌اند از طبیعی، نفسانی و عقلانی (شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۳۴۳) که متناظر با اینها، نفس انسانی نیز دارای مراتب طبیعی، نفسانی و عقلانی است (شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۳۴۳) و به تناسب اینکه انسان به واسطه افعال و اعمالش چه حالتی را در نفس خود راسخ و ملکه نماید، حقیقت انسان نیز از طریق حرکت جوهری نفس در مرتبه طبیعی یا نفسانی یا عقلانی قرار می‌گیرد (شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۹، صص ۲۹۰-۲۹۶).

از این رو هرچه انسان بر اثر معرفت و مراقبت‌های اولیه و سلامت و صحت فطرت الهی - توحیدی که دارای گرایش‌های عالی‌ه است، در برابر گناهان و شرور ایستادگی کند، نفس او نیز دارای کارایی و کارآمدی خواهد شد و زمینه سیر صعودی و حرکت عروجی را فراهم می‌کند، به طوری که می‌تواند با معرفت و مراقبت نفس بیشتر استكمال یابد و مراحل صعود و عروج درون را یکی پس از دیگری طی کند؛ به گونه‌ای که بر اثر ایمان و عمل صالح، عبادت و راز و نیاز و رعایت تقوای الهی، قدرت هدایت درونی و اشراقات باطن از حیث شناخت و عمل را به دست آورد و به نفس آرام و دارای طمأنینه و سکونت که قرار گرفتن او در منزل توکل، رضا و تفویض امور خویش به خداست، دست یابد و تحت ولایت الهیه قرار گیرد.

بر اساس این اصل مبنایی، انسان‌ها در بهره‌وری از برکات انتظار دارای مراتب‌اند و صبر و تحمل و توان رویارویی افراد نیز در برابر مشکلات دوران انتظار متفاوت خواهد بود؛ اما باید توجه داشت که از نگاه آیت‌الله خامنه‌ای انتظار فراتر از نیازمندی و احساس نیاز است؛ بنابراین از دیدگاه ایشان انتظار صرف نیاز برای قشر خاصی نیست و انتظار برای عموم انسان‌ها سازنده است: «از این رو در روایات نیز انتظار فرج جایگاه بسیار مهمی دارد؛ چنان که در توقیع شریف حضرت ولی عصر - ارواحنا فداه - به ابن بابویه - علی بن بابویه - از قول پیغمبر ﷺ نقل شده که فرمود: "أَفْضَلُ أَعْمَالٍ أُمَّتِي أَنْتِظَارُ الْفَرَجِ" (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۰، ص ۳۱۸)؛ یعنی برترین اعمال امت من این است که منتظر فرج باشند؛

[یعنی] امید. در یک روایتی از موسی بن جعفر علیه السلام [آمده]: "أَفْضَلُ الْعِبَادَةِ بَعْدَ الْمَعْرِفَةِ إِنْتِظَارُ الْفَرَجِ" (حرانی، ۱۳۸۲، ص ۴۰۳). معرفت یعنی توحید و معرفتِ حقایق الهی، [برترین اعمال] بعد از آن انتظار فرج است. از امیرالمؤمنین علیه السلام نقل شده: "إِنْتَظِرُوا الْفَرَجَ وَلَا تَيَأَسُوا مِنْ رَوْحِ اللَّهِ" (حرانی، ۱۳۸۲، ص ۱۰۶). انتظار فرج داشته باشید، از روح و رحمت و گشایش الهی مأیوس نشوید» (خامنه‌ای، ۱/۲۱، ۱۳۹۹).

از نگاه آیت‌الله خامنه‌ای تمامی انسان‌ها نیاز به منجی را - در هر مرتبه‌ای که باشند - حس می‌کنند. به نظر ایشان در تاریخ بشر کمتر دوره‌ای اتفاق افتاده که آحاد بشری - در همه جای عالم - به قدر امروز احساس نیاز به یک منجی داشته باشند؛ چه نخبگان که آگاهانه این نیاز را احساس می‌کنند، چه بسیاری از مردم که در ناخودآگاه خود این نیاز را حس می‌کنند. با اینکه بشر به پیشرفت‌های علمی حیرت‌آور دست یافته که می‌تواند وضع زندگی را در جهان تغییر دهد، باز هم احساس خوشبختی نمی‌کند؛ زیرا بشر دچار فقر، فحشا و گناه است؛ دچار بی‌عدالتی و سوء استفاده قدرت‌ها از علم است؛ اینها موجب شده انسان‌ها در همه جای دنیا احساس خستگی نمایند و احساس نیاز به یک دست نجات‌بخش پیدا کنند (خامنه‌ای، ۱/۲۱، ۱۳۹۹).

۳. عوامل زمینه‌ساز انتظار حقیقی در اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای

با توجه به مبانی انسان‌شناسی بیان‌شده از دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای می‌توان به مؤلفه‌های زمینه‌ساز انتظار حقیقی در اندیشه ایشان نیز دست یافت که مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از:

۱-۳. خودسازی و دگرسازی

منظور از خودسازی و به‌طور کلی پرداختن به خویش، شکل دادن و جهت‌بخشیدن به فعالیت‌های حیاتی، تصحیح انگیزه‌ها و در نظر گرفتن مقصد نهایی و سوگیری فعالیت‌ها برای خداوند است؛ نه محدود کردن و متوقف نمودن فعالیت‌ها و نه توصیه به اینکه انسان فقط به خود پردازد و در فعالیت‌های اجتماعی مشارکت نداشته باشد و عزت‌گزینی را رویه خود کند.

از نگاه آیت‌الله خامنه‌ای انتظار به گونه‌ای است که تکلیفی را بر دوش انسان منتظر می‌گذارد؛ زیرا وقتی انسان یقین دارد چنین آینده‌ای هست، خود را برای رسیدن به آن آماده می‌کند؛ همچنان که در آیات قرآن به آن وعده داده شده است: «وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ» إِنَّ فِي هَذَا لَبَلَاغًا لِقَوْمٍ عَابِدِينَ» (انبیاء، ۱۰۵-۱۰۶).

مردمانی که اهل عبودیت خدا هستند، می‌فهمند باید خود را آماده کنند، باید منتظر و مترصد باشند؛ چراکه لازمه انتظار آماده‌سازی خود است.

ایشان در تبیین این مسئله بر این نکته تأکید دارد: «همیشه باید مترصد بود، همیشه باید منتظر بود. انتظار ایجاب می‌کند که انسان خود را به آن شکلی، به آن صورتی، به آن هیئت و خلقی نزدیک کند که در دوران مورد انتظار، آن خلق و آن شکل و آن هیئت متوقع است. این لازمه انتظار است» (خامنه‌ای، ۱۳۹۰/۴/۱۸).

افزون بر خودسازی، تلاش در جهت دگرسازی نیز از عوامل مؤثر در زمینه‌سازی ظهور از دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای است. ایشان می‌فرماید: «ما که انتظار ظهور حضرت بقیه‌الله - ارواحنا فداه - را داریم، باید در این راه تلاش کنیم؛ باید تلاش کنیم در راه ایجاد جامعه مهدوی. هم خودسازی کنیم، هم به قدر توانمان، به قدر امکانمان، دگرسازی کنیم و بتوانیم محیط پیرامونی خود را به هر اندازه‌ای که در وسع و قدرت ما است، به جامعه مهدوی نزدیک کنیم که جامعه مهدوی، جامعه قسط است، جامعه معنویت است، جامعه معرفت است، جامعه برادری و اخوت است، جامعه علم است، جامعه عزت است» (خامنه‌ای، ۹۹/۱/۲۱).

ایشان در جایی دیگر بزرگ‌ترین وظیفه منتظران امام زمان علیه السلام را آمادگی معنوی، اخلاقی و عملی و پیوند دینی و اعتقادی و عاطفی با مؤمنان می‌داند و اینکه خود را برای پنجه‌درافکندن با زورگویان آماده کنند. از دیدگاه ایشان کسانی که در دوران دفاع مقدس، سر از پا نمی‌شناختند و در صفوف دفاع مقدس شرکت می‌کردند، منتظران حقیقی بودند. کسی که وقتی کشور اسلامی در معرفی تهدید دشمن است، آماده دفاع از ارزش‌ها و میهن اسلامی و پرچم برافراشته اسلام است، می‌تواند ادعا کند اگر امام

زمان بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ بیاید، پشت سر آن حضرت در میدان‌های خطر گام خواهد نهاد؛ ولی کسانی که در مقابل خطر، انحراف و چرب و شیرین دنیا خود را می‌بازند و زانوانشان سست می‌شود، کسانی که برای مطامع شخصی خود حاضر نیستند حرکتی که مطامع آنها را به خطر می‌اندازد، انجام دهند، اینها چگونه می‌توانند منتظر امام زمان عجل الله فرجه به شمار آیند؟ (خامنه‌ای، ۱۳۸۱/۷/۳۰).

بیشترین توصیه آیت‌الله خامنه‌ای در خودسازی و دگرسازی به جوانان است. ایشان در این باره می‌فرماید: «شما مردم عزیز - به خصوص شما جوان‌ها - هر چه که در صلاح خود، در معرفت و اخلاق و رفتار و کسب صلاحیت‌ها در وجود خودتان بیشتر تلاش کنید، این آینده را نزدیک‌تر خواهید کرد. اینها دست خود ما است؛ اگر ما خودمان را به صلاح نزدیک کنیم، آن روز نزدیک خواهد شد» (خامنه‌ای، ۱۳۷۹/۸/۲۲).

بدین ترتیب از دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای خودسازی و دگرسازی، هر دو نقش مهمی در زمینه‌سازی ظهور خواهند داشت.

۲-۳. استقامت، دوری از یأس و ناامیدی

در منظومه فکری آیت‌الله خامنه‌ای نخستین درس عملی موضوع مهدویت این است که ناپود کردن بنای ظلم در سطح جهان، نه فقط ممکن است، بلکه حتمی است؛ از این رو به نظر ایشان «انسان‌های مایوس نمی‌توانند هیچ حرکتی در راه اصلاح انجام دهند. آن چیزی که انسان‌ها را وادار به کار و حرکت می‌کند، نور و نیروی امید است. اعتقاد به مهدی موعود عجل الله فرجه دل‌ها را سرشار از نور امید می‌کند. برای ما که معتقد به آینده حتمی ظهور مهدی موعود عجل الله فرجه هستیم، این یأسی که گریبانگیر بسیاری از نخبگان دنیاست، بی‌معنا است. ما می‌گوییم می‌شود نقشه سیاسی دنیا را عوض کرد؛ می‌شود با ظلم و مراکز قدرت ظالمانه درگیر شد و در آینده نه فقط این معنا امکان‌پذیر است، بلکه حتمی است» (خامنه‌ای، ۱۳۸۱/۷/۳۰).

در روایاتی از امامان معصوم علیهم السلام وارد شده در آخرالزمان زمین از ظلم و جور آکنده می‌شود که در نهایت حضرت صاحب ظهور می‌نماید و زمین را از عدل لبریز می‌کند؛

همان گونه که از ظلم و جور پر شده است (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۳۳۸).

نمی توان سختی ها و مشکلات فراروی انسان را در این مسیر نادیده گرفت؛ اما خداوند برای مقابله با دشمنی ها به پیامبر اسلام ﷺ نیز دستور العمل داد؛ از آغاز بعثت خدای متعال پیامبر ﷺ را به صبر امر کرد. در سوره مدثر که از سوره های فرورستاده شده در اوایل بعثت است، می فرماید: «وَ لِرَبِّكَ فَاصْبِرْ: برای خدای خودت صبر کن» (مدثر، ۷). در سوره مزمل نیز می فرماید: «وَ اصْبِرْ عَلٰی مَا يَقُولُونَ: (مزمل، ۱۰): بر آنچه می گویند، شکبیا باش». در آیات دیگر قرآن نیز بارها این معنا آمده است. در روایات متعدد نیز این صبر و استقامت منتظران تأیید و تکریم شده است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۲، ص ۱۳۰).

در اندیشه آیت الله خامنه ای صبر به معنای نشستن و دست روی دست گذاشتن و انتظارِ نتایج و حوادث را کشیدن نیست؛ بلکه صبر یعنی ایستادگی کردن، مقاومت کردن، محاسباتِ درست خود را و محاسباتِ دقیق خود را با خدعه گریِ دشمن تغییر ندادن. صبر یعنی پیگیریِ اهدافی که برای خودمان ترسیم کرده ایم. صبر یعنی با روحیه حرکت کردن و ادامه دادن. چنانچه این ثابت قدم بودن و مقاومت کردن با عقل و تدبیر و مشورت همراه شود - همچنان که در قرآن آمده است: «أَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ» (شوری، ۳۸) - بی گمان پیروزی به دست خواهد آمد (خامنه ای، ۱۳۹۹/۱/۳۰).

بنابراین صبر کردن یعنی تسلیم نشدن، دچار ضعف نشدن، دچار تردید نشدن، با شجاعت و عقل جلوی دشمن را گرفتن و دشمن را مغلوب کردن که از لوازم جدایی ناپذیر انتظار و زمینه ساز ظهور است.

۳-۳. بیداری تمام مسلمانان

در اندیشه آیت الله خامنه ای بیداری تمام مسلمانان و تلاش همه ایشان در جهت تحقق حاکمیت قرآن و اسلام است که می تواند زمینه ظهور حضرت حجت الله علیه را فراهم کند: «ما آن وقتی می توانیم حقیقتاً منتظر به حساب بیاییم که زمینه را آماده کنیم. برای ظهور مهدی موعود - ارواحنا فداه - زمینه باید آماده بشود و آن عبارت از

عمل کردن به احکام اسلامی و حاکمیت قرآن و اسلام است... اولین قدم برای حاکمیت اسلام و برای نزدیک شدن ملت‌های مسلمان به عهد ظهور مهدی موعود - ارواحنا فداه و عجل الله فرجه - به وسیله ملت ایران برداشته شده است و آن ایجاد حاکمیت قرآن است» (خامنه‌ای، ۱۳۷۰/۱۱/۳۰).

ایشان در جایی دیگر می‌فرماید: «این عقیده (ظهور مهدی موعود علیه السلام) که همه مسلمانان هم به آن معتقدند، مخصوص شیعه نیست؛ البته در خصوصیات و جزئیاتش بعضی فرق حرف‌های دیگری دارند؛ اما اصل اینکه چنین دورانی پیش خواهد آمد و یک نفر از خاندان پیامبر چنین حرکت عظیم الهی را انجام خواهد داد و "یماًلاً الله به الارض قسطاً و عدلاً كما ملئت جوراً و ظلماً" بین مسلمانان متواتر است. همه این را قبول دارند» (خامنه‌ای، ۱۳۷۶/۹/۲۵).

حضرت آیت‌الله خامنه‌ای بر این اعتقاد تأکید دارد که همه مذاهب اسلامی غایت جهان را که اقامه حکومت حق و عدل به دست مهدی علیه السلام است، قبول دارند و این در روایات معتبر از طرق مختلف در مذاهب گوناگون، از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و از بزرگان نقل شده است؛ بنابراین هیچ تردیدی در آن نیست. منتها امتیاز شیعه در این است که مسئله مهدویت در آن یک مسئله مبهم نیست؛ یک مسئله پیچیده‌ای که برای بشر قابل فهم نباشد، نیست؛ ... باید کسانی که مال مذاهب دیگر هستند، توجه کنند و دقت کنند تا این حقیقت روشن را دریابند» (خامنه‌ای، ۱۳۹۰/۴/۱۸).

ایشان در جای دیگر می‌فرماید: «اعتقاد به ظهور مهدی علیه السلام در دورانی از تاریخ مخصوص شیعه نیست؛ همه مسلمانان، اعم از شیعه و سنی به این معنا معتقدند، بلکه غیر مسلمانان هم به یک صورت معتقدند. منتها امتیاز شیعه در این است که این شخصیت نجات‌بخش بشریت را با نام و نشان و خصوصیات می‌شناسد و معتقد است او همواره برای دریافت دستور الهی، حاضر و آماده است. هر وقت پروردگار عالم به او دستور دهد، او آماده شروع آن کار عظیمی است که بناست بشریت و تاریخ را متحول کند. آنچه ما به‌عنوان یک درس و تعلیم معرفتی و عملی از این قضیه باید بگیریم، مهم است» (خامنه‌ای، ۱۳۸۱/۷/۳۰).

البته باید همواره به نقش تأثیرگذار مردم ایران در زمینه‌سازی ظهور توجه داشت: «امروز مسیر تاریخ، مسیر ظلم است؛ مسیر سلطه‌گری و سلطه‌پذیری است؛ یک عده در دنیا سلطه‌گرند، یک عده در دنیا سلطه‌پذیرند. اگر حرف شما ملت ایران پیش رفت، اگر شما توانستید پیروز شوید، به آن نقطه موعود برسید، آن وقت مسیر تاریخ عوض خواهد شد؛ زمینه ظهور ولی امر و ولی عصر - ارواحنا له الفداء - آماده خواهد شد؛ دنیا وارد یک مرحله جدیدی خواهد شد. این بسته به عزم امروز من و شما است، این بسته به معرفت امروز من و شما است» (خامنه‌ای، ۱۳۹۱/۱۰/۱۹).

بدین ترتیب با وجود تأکید ایشان بر بیداری تمام مسلمانان، همواره نقش مردم ایران در زمینه‌سازی ظهور مورد توجه و تذکر ایشان بوده است.

۴-۳. حرکت و تلاش دوچندان

از دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای انتظار فرج، انتظار دست قاهر قدرتمند الهی است که باید بیاید و با کمک همین انسان‌ها سیطره ظلم را از بین ببرد و حق را غالب کند و عدل را در زندگی مردم حاکم کند و پرچم توحید را برافرازد و انسان‌ها را بنده واقعی خدا بکند؛ بنابراین باید با تلاش دوچندان برای این کار آماده بود: «انتظار حرکت است، انتظار سکون نیست، انتظار رهاکردن و نشستن برای اینکه کار به خودی خود صورت بگیرد، نیست، انتظار حرکت است، انتظار آمادگی است... انتظار فرج یعنی کمر بسته‌بودن، آماده‌بودن، خود را از همه جهت برای آن هدفی که امام زمان علیه السلام برای آن هدف قیام خواهد کرد، آماده کردن» (خامنه‌ای، ۱۳۸۷/۵/۲۷).

آیت‌الله خامنه‌ای همواره بیشترین توصیه به تلاش سازنده را به جوانان دارد: «شما جوانان عزیز که در آغاز زندگی و تلاش خود هستید، باید سعی کنید تا زمینه را برای آن چنان دورانی آماده کنید؛ دورانی که در آن ظلم و ستم به هیچ شکلی وجود ندارد، دورانی که در آن اندیشه و عقول بشر از همیشه فعال‌تر و خلاق‌تر و آفریننده‌تر است، دورانی که ملت‌ها با یکدیگر نمی‌جنگند، دست‌های جنگ‌افروز عالم، همان‌هایی که جنگ‌های منطقه‌ای و جهانی را در گذشته به راه انداختند و می‌اندازند، دیگر نمی‌توانند

جنگی به راه بیندازند» (خامنه‌ای، ۱۳۷۰/۱۱/۳۰). بدین ترتیب حضرت آیت‌الله خامنه‌ای با تبیین این مهم که در مقیاس عالم، صلح و امنیت کامل هست، جوانان را برای تلاش در مسیر رسیدن به این آرمان ترغیب می‌کند.

۵-۳. دعا و تضرع به درگاه خداوند

در نهایت آخرین نکته‌ای که باید مورد توجه قرار گیرد، نقش دعا و تضرع به درگاه خداوند در چالش‌های زندگی است؛ چرا که دعا به انسان قدرت مقاومت می‌دهد، دعا به انسان قدرت مقاومت در برابر چالش‌های زندگی را می‌دهد. پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله نقل شده است که فرمود: «أَلَا أَدُلُّكُمْ عَلَى سِلَاحٍ يَنْجِيكُمْ مِنْ أَعْدَائِكُمْ: آیا شما را به سلامی راهنمایی نکنم که شما را از دشمنان رهایی بخشد؟» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۲، ص ۴۶۸) و «تَدْعُونَ رَبَّكُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ فَإِنَّ سِلَاحُ الْمُؤْمِنِ الدُّعَاءُ: پروردگارتان را در شب و روز بخوانید؛ زیرا سلاح مؤمن دعاست» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۲، ص ۴۶۸). در مواجهه با حوادث، توجه به خدای متعال، مانند سلاح برنده‌ای در دست انسان مؤمن است. در میدان جنگ، رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله همه کارهای لازم را انجام می‌داد؛ اما در همان وقت هم وسط میدان زانو می‌زد، دست به دعا بلند می‌کرد، با خدای متعال حرف می‌زد و از او می‌خواست. در روایات دیگر نیز بر دعا در دوران انتظار تأکید شده است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۲، ص ۱۴۶).

حضرت آیت‌الله خامنه‌ای در جایی دیگر به آرامش حاصل از انتظار که نتیجه ارتباط قلبی شخص منتظر با حق تعالی است نیز اشاره می‌کند و می‌فرماید: «این آرامش روانی ناشی از انتظار فرج، این اطمینان نفسی را که انسان دارد که نفس او و دل او تلاطم ندارد، می‌شود افزایش داد؛ به وسیله دعا، به وسیله استغاثه، به وسیله مناجات با پروردگار که «الْأَبْدِ كَرِ اللَّهُ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ» (رعد، ۲۸). این دعاهایی که وارد شده است، مناجات‌های گوناگون و تکلم با خدای متعال بدون واسطه خیلی مهم است؛ یا راز و نیاز کردن با ائمه هدی علیهم السلام که نزدیک‌ترین آحاد عالم وجود به پروردگار متعال هستند، به انسان امکان اطمینان و آرامش می‌دهد. یاد خدای متعال گشایش به انسان می‌دهد، بهجت به انسان

می‌دهد و رحمت الهی را هم جلب می‌کند که قطعاً میلیون‌ها دست به دعا برداشته‌شده، آثار و برکاتی خواهد داشت» (خامنه‌ای، ۱۳۹۹/۱/۲۱). به نظر ایشان بی‌گمان این تضرع به درگاه خداوند، آثارِ خوبِ خود را هم در یکایک انسان‌ها و هم در کل جامعه نشان خواهد داد.

نتیجه‌گیری

چنان‌که بیان شد، عقیده به ظهور موعود و انتظار فرج و زمینه‌سازی در جهت تحقق آن، فکر و عقیده‌ای است که در خواسته‌های درونی و باطنی هر انسان دردکشیده و متوجهی وجود دارد و هر انسان رنج‌دیده‌ای به دنبال دولت موعود و جامعه‌ای جهانی با شاخصه‌هایی همچون عدالت، آزادی، علم و پیشرفت است و آن را از نیازهای جامعه بشری می‌داند. در منظومه فکری حضرت آیت‌الله خامنه‌ای نیز از آنجا که انتظار امری عمومی و همیشگی در تاریخ بشری بوده است، مبانی انسان‌شناسانه‌ای را می‌توان از بیانات ایشان استنباط کرد و ترسیم نمود؛ مبانی مهمی همچون کرامت ذاتی انسان، سعادت و کمال‌نهایی و ذومراتب‌بودن انسان. افزون بر این ایشان بر وظایف منتظران در دوران انتظار نیز بارها اشاره کرده و همواره بر اصولی همچون ضرورت خودسازی و دگرسازی، ضرورت کار و تلاش دوچندان در این دوران، استقامت و دوری از ناامیدی و درنهایت تضرع و دعا به درگاه الهی تأکید کرده است.

فهرست منابع

* قرآن کریم.

** نهج البلاغه.

۱. آگوستین، سنت. (۱۳۸۰). اعترافات (مترجم: سایه میثمی، ویرایش: مصطفی ملکیان). تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
۲. ابن سینا. (بی تا). الهیات شفا (محقق: ابراهیم بیومی مدکور). [بی جا،] [بی نا].
۳. ابن منظور، جمال الدین محمد بن مکرم. (۱۳۰۰ق). لسان العرب. بیروت: دارالفکر.
۴. ادواردز، پل. (۱۳۷۵). فلسفه تاریخ (مجموعه مقالات) (مترجم: بهزاد سالکی، چاپ اول). تهران: پژوهشگاه علوم انسانی.
۵. اصفهانی، سید محمد تقی. (۱۳۸۲). مکیال المکارم فی فواید الدعاء للقائم (مترجم: مهدی حائری قزوینی). قم: مسجد مقدس جمکران.
۶. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۸). تسنیم. قم: نشر اسراء.
۷. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۷). امام مهدی علیه السلام، موجود موعود (محقق و تنظیم: محمدحسن مخبر). قم: مرکز نشر اسراء.
۸. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۶۹/۱۲/۱۱). بیانات در دیدار با اقشار مختلف مردم و میهمانان داخلی و خارجی در سالروز میلاد امام عصر. برگرفته از: پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر حفظ و نشر آثار آیت‌الله خامنه‌ای، <https://b2n.ir/x14362>.
۹. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۷۰/۱۱/۳۰). بیانات در دیدار مردم قم. برگرفته از: پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر حفظ و نشر آثار آیت‌الله خامنه‌ای، <https://b2n.ir/167698>.
۱۰. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۷۶/۰۹/۲۵). بیانات در دیدار اقشار مختلف مردم. برگرفته از: پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر حفظ و نشر آثار آیت‌الله خامنه‌ای، <https://b2n.ir/494627>.
۱۱. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۷۸/۰۹/۰۳). بیانات در جشن بزرگ منتظران ظهور هم‌زمان با هفته بسیج و روز ولادت حضرت مهدی علیه السلام. برگرفته از: پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر حفظ و نشر آثار آیت‌الله خامنه‌ای، <https://b2n.ir/y72859>.

۱۲. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۷۹/۰۸/۲۲). بیانات در دیدار اقشار مختلف مردم در سالروز میلاد خجسته امام زمان علیه السلام. برگرفته از: پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر حفظ و نشر آثار آیت‌الله خامنه‌ای، <https://b2n.ir/648280>.
۱۳. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۸۱/۰۷/۳۰). بیانات در دیدار اقشار مختلف مردم به مناسبت نیمه شعبان در مصلاهی تهران. برگرفته از: پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر حفظ و نشر آثار آیت‌الله خامنه‌ای، <https://b2n.ir/553847>.
۱۴. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۸۷/۰۵/۲۷). بیانات در دیدار اقشار مختلف مردم در روز نیمه شعبان. برگرفته از: پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر حفظ و نشر آثار آیت‌الله خامنه‌ای، <https://b2n.ir/764203>.
۱۵. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۰/۰۴/۱۸). بیانات در دیدار اساتید و فارغ‌التحصیلان مرکز تخصصی مهدویت. برگرفته از: پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر حفظ و نشر آثار آیت‌الله خامنه‌ای، <https://b2n.ir/754570>.
۱۶. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۱/۱۰/۱۹). بیانات در دیدار مردم قم. برگرفته از: پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر حفظ و نشر آثار آیت‌الله خامنه‌ای، <https://b2n.ir/q50366>.
۱۷. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۳/۰۳/۲۱). بیانات در دیدار پژوهشگران و کارکنان مؤسسه «دارالحدیث» و پژوهشگاه «قرآن و حدیث». برگرفته از: پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر حفظ و نشر آثار آیت‌الله خامنه‌ای، <https://b2n.ir/d61608>.
۱۸. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۷/۱۲/۲۴). بیانات در دیدار اقشار مختلف مردم در سالروز عید سعید غدیر خم. برگرفته از: پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر حفظ و نشر آثار آیت‌الله خامنه‌ای، <https://b2n.ir/t24311>.
۱۹. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۹/۰۱/۲۱). سخنرانی تلویزیونی به مناسبت ولادت حضرت امام زمان علیه السلام، برگرفته از: پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر حفظ و نشر آثار آیت‌الله خامنه‌ای، <https://b2n.ir/m73460>.
۲۰. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۹/۰۱/۳۰). سخنرانی نوروزی خطاب به ملت ایران. برگرفته از: پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر حفظ و نشر آثار آیت‌الله خامنه‌ای، <https://b2n.ir/d03723>.
۲۱. دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۸۳). لغت‌نامه دهخدا (زیر نظر: محمد معین). تهران: دانشگاه تهران.

۲۲. زبیدی، محمد مرتضی. (بی تا). تاج العروس من جواهر القاموس. بیروت: دار مکتبه الحیاه.
۲۳. شاه آبادی، محمدعلی. (۱۳۸۶). رشحات البحار؛ (مترجم: زاهد ویسی). تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۴. شیرازی، صدرالدین. (۱۹۸۱م). الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه. بیروت: دار احیاء التراث.
۲۵. شیرازی، صدرالدین. (۱۳۶۷). شرح اصول کافی (مترجم و تعلیق: محمد خواجوی، چاپ اول). تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۶. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۴۸). شیعه در اسلام. قم: دارالتبلیغ اسلامی.
۲۷. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۹۱ق). المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۲۸. طریحی، فخرالدین. (۱۴۰۸ق). مجمع البحرین (محقق: سیداحمد حسینی). تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۲۹. فراهیدی، عبدالرحمن الخلیل بن احمد. (۱۳۶۳). العین. قم: دارالهجره.
۳۰. قمی، شیخ عباس. (۱۳۴۴ق). مفاتیح الجنان. «دعای عدیله».
۳۱. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۲۹ق). الکافی. قم: دارالحدیث.
۳۲. لاهیجی، محمد بن یحیی. (۱۳۷۱). مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز. تهران: چاپ محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی.
۳۳. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحار الانوار. تهران: المکتبه الاسلامیه.
۳۴. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۱). خودشناسی برای خودسازی، به سوی خودسازی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۳۵. موسوی خمینی، سیدروح الله. (۱۳۷۸). تفسیر سوره حمد. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.

References

* The Holy Quran.

** Nahj al-Balaghah.

1. Augustine, S. (1380 AP). *Confessions*. (Meysamy, S, Trans.). (Malekian, M. Ed.). Tehran: Suhrawardi Research and Publishing Office. [In Persian]
2. Dehkhoda, A. A. (1383 AP). *Dehkhoda Dictionary*. (Supervised by Moein, M.). Tehran: University of Tehran. [In Persian]
3. Edwards, P. (1375 AP). *Philosophy of History*. (collection of articles). (Saleki, B, Trans. 1st ed.). Tehran: Institute of Humanities. [In Persian]
4. Esfahani, S. M. T. (1382 AP). *Makyal Al-Makarem Fawa'id al-Du'a le al-Qa'em*. (Haeri Qazvini, M, Trans.). Qom: Holy Mosque of Jamkaran. [In Persian]
5. Farahidi, A. (1363 AP). *al-Ain*. Qom: Dar al-Hijra. [In Persian]
6. Ibn Manzur, J. (1300 AH). *Lisan al-Arab*. Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]
7. Ibn Sina. (n.d.). *Theology of Healing*. (Biomi Madkour, E., Ed.).
8. Javadi Amoli, A. (1378 AP). *Tasnim*. Qom: Isra' Publications. [In Persian]
9. Javadi Amoli, A. (1387 AP). *Imam Mahdi, the Promised Being*. (Mokhber, M. H, Ed.). Qom: Esra Publishing Center. [In Persian]
10. Khamenei, S. A. (1369 AP). Meeting with different segments of the population and domestic and foreign guests on the anniversary of the birth of Imam Asr. Website of the Office for the Preservation and Publication of Ayatollah Khamenei's Works, from: <https://b2n.ir/x14362>. [In Persian]
11. Khamenei, S. A. (1376 AP). Speeches in meeting different segments of the people. Website of the Office for the Preservation and Publication of Ayatollah Khamenei's Works, from: <https://b2n.ir/494627>. [In Persian]
12. Khamenei, S. A. (1378 AP). Statements in the great celebration of those waiting for the reappearance at the same time as Basij week and the birthday of Hazrat Mahdi. Website of the Office for the Preservation and Publication of Ayatollah Khamenei's Works, from: <https://b2n.ir/y72859>. [In Persian]

13. Khamenei, S. A. (1379 AP). Statements in the meeting of different strata of the people on the anniversary of the blessed birth of Imam Zaman. Retrieved from: Information base of the Office for the Preservation and Publication of Ayatollah Khamenei's Works, .<https://b2n.ir/648280>. [In Persian]
14. Khamenei, S. A. (1381 AP). Statements in the meeting of different segments of the people on the occasion of Sha'ban 15th in Tehran prayer hall. Website of the Office for the Preservation and Publication of Ayatollah Khamenei's Works, from: <https://b2n.ir/553847>. [In Persian]
15. Khamenei, S. A. (1387 AP). Statements in the meeting of different segments of the people on the day of mid-Sha'ban, Website of the Office for the Preservation and Publication of Ayatollah Khamenei's Works, from: <https://b2n.ir/764203>. [In Persian]
16. Khamenei, S. A. (1390 AP). Statements in the meeting of professors and graduates of Mahdism. Website of the Office for the Preservation and Publication of Ayatollah Khamenei's Works, from: <https://b2n.ir/754570>. [In Persian]
17. Khamenei, S. A. (1391 AP). Statements in the meeting of the people of Qom. Website of the Office for the Preservation and Publication of Ayatollah Khamenei's Works, from: <https://b2n.ir/q50366>. [In Persian]
18. Khamenei, S. A. (1393 AP). Statements in the meeting of researchers and staff of "Dar al-Hadith" Institute and "Quran and Hadith" Research Institute. Website of the Office for the Preservation and Publication of Ayatollah Khamenei's Works, from: <https://b2n.ir/d61608>. [In Persian]
19. Khamenei, S. A. (1397 AP). Speeches in the meeting of different segments of the people on the anniversary of Eid Saeed Ghadir. Website of the Office for the Preservation and Publication of Ayatollah Khamenei's Works, from: <https://b2n.ir/t24311>. [In Persian]
20. Khamenei, S. A. (1399 AP). Nowruz speech addressed to the Iranian nation. Website of the Office for the Preservation and Publication of Ayatollah Khamenei's Works, from: <https://b2n.ir/d03723>. [In Persian]

21. Khamenei, S. A. (1399 AP). TV speech on the birth of Imam Khomeini, Website of the Office for the Preservation and Publication of Ayatollah Khamenei's Works, from: <https://b2n.ir/m73460>. [In Persian]
22. Khamenei, Seyed Ali. (30/11/1370). Statements in the meeting of the people of Qom. Website of the Office for the Preservation and Publication of Ayatollah Khamenei's Works, from: <https://b2n.ir/167698>. [In Persian]
23. Koleyni, M. (1429 AH). *al-Kafi*. Qom: Dar al-Hadith. [In Arabic]
24. Lahiji, M. (1371 AP). *Mafatih al-Ijaz fi Sharh Golshan Raz*. Tehran: Mohammad Reza Barzegar Khaleghi and Effat Karbasi. [In Persian]
25. Majlesi, M. B. (1403 AH). *Bihar al-Anwar*. Tehran: al-Maktab al-Islamiyah. [In Arabic]
26. Mesbah Yazdi, M. T. (1381 AP). *Self-knowledge for self-construction, towards self-construction*. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]
27. Mousavi Khomeini, S. R. (1378 AP). *Interpretation of Surah Hamd*. Tehran: Imam Khomeini Publishing House. [In Persian]
28. Qomi, S. (1344 AH). *Mafatih Al-Jinnan*. "Du'a Adila". [In Arabic]
29. Shah Abadi, M. A. (1386 AP). *Rashahat al-Bihar*, (Veisi, Z, Trans.). Tehran: Institute of Islamic Culture and Thought. [In Persian]
30. Shirazi, S. (1367 AP). *Sharh Usul Kafi*. (Khajavi, M. Trans. 1st ed.). Tehran: Institute of Cultural Studies and Research. [In Persian]
31. Shirazi, S. (1981). *al-Hikmah al-Muta'alieh fi al-Asfar al-Aqliyah al-Arba'ah*. Beirut: Dar Ihya al-Toras al-Arabi.
32. Tabatabaei, S. M. H. (1348 AP). *Shiites in Islam*. Qom: Islamic Propaganda Center. [In Persian]
33. Tabatabaei, S. M. H. (1391 AH). *al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*. Beirut: Press Institute for Publications. [In Arabic]
34. Tarihi, F. (1408 AH). *Majma' al-Bahrain*. (Hosseini, S. A, Ed.). Tehran: Islamic Culture Publishing Office. [In Arabic]
35. Zobeidi, M. M. (n.d.). *Taj al-Arous min Jawahir al-Qamous*. Beirut: Dar Maktab al-Hayah.



A Practical Analysis of Waiting in Strengthening the Spirit of Resistance and Avoiding the Spirit of Haste

Hossein Elahinejad¹

Received: 07/06/2021

Accepted: 17/11/2021

Abstract

Waiting (for Imam Mahdi's reappearance) is justified as a comprehensive and wide-ranging teaching with two trans-denominational and trans-religious approaches and plays a fundamental and important role in organizing the individual and social life of the Savior believers. In this study, among the various functions of the waiting in individual and social affairs, the two issues of resistance and haste with a negative and positive attitude are discussed. In a positive approach, this paper proves the role of the waiting in strengthening the spirit of resistance and tolerance, and in a negative approach, it denies the spirit of haste with a library method along with explaining data through descriptive and analytical methods. Undoubtedly, an important issue and challenge that sometimes can be seen among the waiters and disrupts their personal and social lives, is the spirit of impatience and haste for the issue of reappearance (of Imam Mahdi). This study focuses on answering and resolving this problem and strengthening the spirit of patience and resistance among the waiters by using the arguments of the Qur'an and narration along with thematic analyses.

Keywords

Mahdism, Waiting, practical analysis, the spirit of resistance.

1. Associate professor, Islamic Sciences and Culture Academy. hosainelahi1212@gmail.com.

* Elahinejad, H. (1400 AP). A Practical analysis of waiting in strengthening the spirit of resistance and avoiding the spirit of haste. *Journal of Mahdavi Society*, 2(3), pp. 37-58.

DOI: 10.22081/JM.2021.61113.1028



تحلیل کارکردگرایانه انتظار در تقویت روحیه مقاومت

و پرهیز از روحیه شتاب‌زدگی

حسین الهی‌نژاد^۱

تاریخ پذیرش ۱۴۰۰/۰۸/۲۶

تاریخ دریافت ۱۴۰۰/۰۳/۱۷

چکیده

انتظار به‌عنوان آموزه‌ای فراگیری و پردامنه با دو رویکرد فرامذهبی و فرادینی توجیه شده و نقش اساسی و مهمی در ساماندهی زندگی فردی و اجتماعی باورمندان منجی دارد. در این پژوهش در میان کارکردهای مختلف انتظار در امور فردی و اجتماعی به دو مقوله مقاومت و استعجال با نگرش سلبی و ایجابی پرداخته می‌شود که در نگرش ایجابی به اثبات نقش انتظار در تقویت روحیه مقاومت و تاب‌آوری و در نگرش سلبی به نفی روحیه شتاب‌زدگی و استعجال با شیوه کتابخانه‌ای همراه با تبیین اطلاعات با روش توصیفی و تحلیلی مبادرت می‌شود. بی‌شک مسئله و چالش مهمی که گاه در میان منتظران دیده شده و موجب اختلال در زندگی فردی و اجتماعی آنها می‌شود، روحیه کم‌حوصلگی و شتاب‌زدگی در امر ظهور است که در این نوشتار برای پاسخگویی و برون‌رفت از این مسئله و برای تقویت روحیه صبر و مقاومت در میان منتظران با بهره‌گیری از استدلال‌های قرآن و روایی همراه با تحلیل‌های مضمونی به تحقیق و پژوهش در این‌باره پرداخته شده است.

کلیدواژه‌ها

مهدویت، انتظار، تحلیل کارکردگرایانه، روحیه مقاومت.

hosainelahi1212@gmail.com

۱. دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران.

* الهی‌نژاد، حسین. (۱۴۰۰). تحلیل کارکردگرایانه انتظار در تقویت روحیه مقاومت و پرهیز از روحیه شتاب‌زدگی.

دوفصلنامه علمی - تخصصی جامعه مهدوی، ۲(۳)، صص ۳۷-۵۸. DOI: 10.22081/JM.2021.61113.1028

مقدمه

انتظار با نگرش کارکردگرایانه دارای آثار و فواید بسیاری است این آثار و فواید با دو رویکرد فردی و اجتماعی توجیه می‌شود. آثار فردی نظیر فضل‌آوری، تاب‌آوری، نجات‌آوری، تکلیف‌آوری، امیدآوری و آثار اجتماعی نظیر ظلم‌ستیزی، عدالت‌محوری، همگرایی و تمدن‌سازی که در این نوشتار در میان آثار مختلف فردی و اجتماعی، تنها به آثار فردی و در میان آثار گوناگون فردی تنها به دو کارکرد یعنی مقاومت (تاب‌آوری) و نفی شتاب‌زدگی پرداخته می‌شود. بر این اساس مقوله انتظار با رویکرد کارکردگرایانه و با روش توصیفی و تحلیلی به بیان زمینه‌های تقویت شاخصه مقاومت و تاب‌آوری و با رویکرد سلبی به نفی شاخصه استعجال و شتاب‌زدگی می‌پردازد. در این خصوص براساس تتبع صورت گرفته دو مقاله «تبیین قرآنی نقش مقاومت در حکومت جهانی مهدوی» به قلم نگارنده (الهی‌نژاد، ۱۳۹۹) و «راهبردهای مقاومت در دوره انتظار از منظر قرآن کریم» به تألیف محمد سحرخوان (سحرخوان، ۱۳۹۹) نگارش شده است که هر دو اثر تنها با محوریت قرآن تنظیم و تحقیق شده‌اند که اثر حاضر علاوه بر مستندات قرآنی از مستندات روایی و تحلیل مضمونی نیز استفاده خواهد کرد.

۱. مفهوم‌شناسی

۱.۱. مفهوم انتظار

انتظار از مترادف‌های معنایی تائی و ترقب است و در لغت به معنای تأمل کردن، چشم‌داشتن، چشم به راه بودن، امیدداشتن و امیدوار بودن است (ابن‌منظور، ۱۴۱۶ق، ج ۵، ص ۲۱۹). آنچه باعث تمایز این واژه از مترادف‌های آن می‌شود، وجود خاصیت «مطاوعه» در معنای آن است که به‌طور کلی از خصوصیات باب افتعال به شمار می‌رود. «مطاوعه» به معنای تأثیرپذیری است و بدین سبب معنای واژه انتظار برابر با «چشم به راه شدن» خواهد بود. از مطلب گفته‌شده به این نتیجه می‌رسیم که «انتظار» حالت و وصفی است که بر شخص متأثر، سلسله‌اموری مترتب می‌شود و بین وی و آنچه منتظر آن است رابطه تأثیر و تأثر برقرار است.

از آنجایی که مقوله انتظار با دو رویکرد عام و خاص، و مثبت و منفی توجیه پذیر است (الهی‌نژاد، ۱۳۹۵، ص ۳۴)، در معنای اصطلاحی نیز باید همین دو رویکرد را مد نظر قرار داد.

رویکرد اول (انتظار عام و خاص): انتظار عام به معنای امید و امیدواری جهت گشایش و فراخی کار در همه امور زندگی است که این امور زندگی به دنیایی و اخروی، و فردی و اجتماعی تقسیم می‌شود و امور اجتماعی نیز شامل همه ابعاد آن نظیر مشکلات اقتصادی و سیاسی می‌شود و انتظار خاص یعنی انتظاری که متعلق خاص دارد و این متعلق خاص یک بار یکی از ابعاد انتظار است نظیر انتظار گشایش از مشکلات امور دنیایی یا گشایش از امور آخرتی و بار دیگر مقصود از متعلق خاص یکی از مصادیق انتظار است، نظیر انتظار ظهور امام زمان عجل الله فرجه؛ به بیان دیگر انتظار فرج به معنای تهیو و ترقب (حرانی، ۱۳۶۳، ص ۱۰۶) یا به معنای آمادگی روحی و عملی برای ظهور امام زمان عجل الله فرجه جهت یاری‌رساندن به آن حضرت است که در این خصوص باید از کارهایی که با این عمل منافات دارد دوری کرد (خویی، ۱۴۱۳ق، ج ۵، ص ۳۱۹). این نوع انتظار مورد قبول همه مسلمانان از جمله اهل سنت است (الهی‌نژاد، ۱۳۹۵، ص ۲۰) پس انتظار باوری است اسلامی که اختصاص به شیعه ندارد، بلکه همه باورمندان اسلامی بدان اعتقاد دارند (آصفی، ۱۳۸۱).

رویکرد دوم (انتظار مثبت و منفی): انتظار مثبت در اصطلاح دارای سه مؤلفه اساسی است که با این سه مؤلفه از انتظار منفی بازشناسی می‌شود. مؤلفه اول رضایت‌نداشتن از وضعیت موجود، مؤلفه دوم امیدواری به آینده مطلوب و مؤلفه سوم آمادگی و حرکت به سوی وضعیت مطلوب و رسیدن به جامعه ایدئال مهدوی است. با هر کدام از این سه مؤلفه یا به صورت فردی یا به صورت جمعی انتظار مثبت از انتظار منفی جداسازی می‌شود؛ چنان که امام جواد علیه السلام درباره واژه منتظر و معنای آن می‌فرماید: «سَمِيَ الْمُنتَظِرَ لِإِنْتِظَارِ الْمُحْلِصِينَ حُرُوجَهُ بَعْدَ غَيْبَتِهِ لَهُ غِيْبَةٌ يُطَوَّلُ أَمَدُهَا» (بیاضی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۳۱)؛ نام گذاری مهدی علیه السلام به منتظر به جهت انتظاری است که مخلصان بعد از غیبت او می‌کشند و برای او غیبت طولانی است.

۲-۱. مفهوم کارکرد

محوری‌ترین مفهوم در نظریه کارکردگرایی واژه «کارکرد» است که به معنای نتیجه و اثری است که در علم جامعه‌شناسی به معنای انطباق یا سازگاری یک ساختار معین، یا اجزای آن با شرایط لازم محیط است (ویلیام، گولد، ۱۳۹۲، ص ۶۷۹). منظور جامعه‌شناسان از مفهوم کارکرد (Function) در اصطلاح کارکردگرایی (Functionalism) اثری است که پدیده‌های اجتماعی از خود بر جای می‌گذارند (اسکیدمور، ۱۳۷۲، ص ۱۴۲). کارکرد در جامعه‌شناسی نیز دارای معنای متفق‌علیه نیست؛ ولی کلی‌ترین معنای کارکرد در جامعه‌شناسی، همان نتیجه و اثر است که انطباق یا سازگاری یک ساختار معین یا اجزای آن با شرایط لازم محیط است (ویلیام، گولد، ۱۳۹۲، ص ۶۷۹). اصطلاح کارکرد به دو گونه عام و خاص تعریف می‌شود که با نگرش خاص مخصوص مکتب کارکردگرایانه است و در جامعه‌شناسی کاربرد دارد؛ ولی در اصطلاح عام به معنای «نقش»، «غایت»، «فایده»، «نتیجه» و... است و اختصاص به حوزه خاصی ندارد. بر این اساس در این نوشتار از کارکرد، معنای عام اراده می‌شود.

۳-۱. مفهوم مقاومت

از نظر کتاب‌های لغوی واژه مقاومت از ماده «قام» است و به معنای قوت و نیرو (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۶، ص ۱۴۸) استواری، ایستادن و استقامت (ابن‌منظور، ۱۴۱۶ق، ج ۱۲، ص ۴۹۹) الزام و ثبات (اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۶۹۳) اعتدال و استوار (زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۷، ص ۵۹۳) و استواری (بستانی، ۱۳۵۷، ص ۶۳) آمده است. معنای مقاومت این است که انسان راهی را انتخاب کند که آن را راه حق می‌داند، راه درست می‌داند، و در این راه شروع به حرکت کند و موانع نتواند او را از حرکت در این راه منصرف کند و او را متوقف کند؛ این معنای مقاومت است (خامنه‌ای، ۱۴/۳/۹۸).

۴-۱. انتظار و تاب‌آوری (مقاومت)

مقاومت و تاب‌آوری از جمله مقولات مهم و تأثیرگذاری است که نقش اساسی در

زندگی فردی و اجتماعی بشر دارد. این مقوله در آیات و روایات مختلفی به صورت فراگیر آمده است. در قرآن مشتقات واژه مقاومت فراوان به کار رفته است: «إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا؛ درحقیقت کسانی که گفتند پروردگار ما خدا است، سپس ایستادگی کردند» (فصلت، ۳۰). «و فَاسْتَقِيمْ كَمَا أُمِرْتُمْ؛ پس همان گونه که دستور یافته‌ای ایستادگی کن» (هود، ۱۱۲). «إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا فَلَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ؛ محققاً کسانی که گفتند پروردگار ما خداست، سپس ایستادگی کردند، بیمی بر آنان نیست و غمگین نخواهند شد» (احقاف، ۱۳). «فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ؛ یعنی تا مشرکان در پیمان خود با شما ثابت ماندند، شما هم در برابر آنان در پیمان خویش ثابت باشید» (توبه، ۷). «قَالَ قَدْ أُجِيبَتْ دَعْوَتُكُمَا فَاسْتَقِيمَا؛ فرمود: دعای هر دوی شما پذیرفته شد. پس ایستادگی کنید» (یونس، ۸۹).

مقاومت و استواری که بسیار مورد تأکید قرآن و سنت بوده و اسلام بسیار مسلمانان را بدان توصیه می‌کند، دارای دو عامل مهم است: ۱. تقابل حق و باطل، ۲. صبر و بردباری. یکی در شکل‌گیری مقاومت و دیگری در استمرار و تداوم آن و به بیان دیگر یکی در قالب علت محدثه و دیگری در قالب علت مبقیه نقش ایفا می‌کنند. تقابل و کشمکش حق و باطل که دیرین‌ترین و پرگستره‌ترین تقابل‌ها به شمار می‌آید، تضمین‌کننده شکل‌گیری مقاومت در انسان شناخته می‌شود که بعد از شکل‌گیری مقاومت، تداوم و استمرار آن نیز به واسطه شاخصه صبر اجرایی و عملیاتی می‌شود. گستره تقابل حق و باطل علاوه بر تکوینیات، شامل حال تشریعیات و نیز علاوه بر امور فردی، امور اجتماعی را نیز در بر می‌گیرد. رویکرد تقابل حق و باطل در ابعاد وسیعی نظیر بعد سیاسی، بعد فرهنگی، بعد دینی، بعد تمدنی، و بعد اقتصادی مطرح است. در دوران ظهور و حکومت جهانی مهدوی تقابل حق و باطل میان منجی و یاران او از یک طرف و مخالفان منجی و پیروانشان از طرف دیگر به اوج و نهایت خود می‌رسد؛ یعنی جبهه حق با تمام خوبی‌ها و جبهه باطل با همه شرارت‌ها رو در روی هم قرار می‌گیرد و

فراگیرترین و گسترده‌ترین جنگ خیر و شر که در تاریخ بشریت بی‌سابقه بوده رخ می‌دهد. بی‌شک هرچه این مصاف گسترده‌تر و عمیق‌تر باشد، مقاومت و تاب‌آوری نیز گسترده‌تر و عمیق‌تر خواهد بود. براساس داده‌های قرآنی و روایی در راستای شکل‌گیری ظهور و تشکیل حکومت واحد جهانی علاوه بر صبر و مقاومت رهبر، صبر و مقاومت یاران و شهروندان او نیز لازم و ضروری است؛ زیرا در این ستیز و مبارزه، همه کفر با همه عواملش در برابر همه ایمان با همه نیروهایش قرار می‌گیرد و سرنوشت این مبارزه برای هر دو جبهه مهم و تأثیرگذار است که در صورت پیروزی، آینده و حیاتشان تأمین و در صورت شکست، نیستی و نابودی‌شان حتمی خواهد بود؛ از این رو جبهه حق یعنی امام مهدی علیه السلام و یاران او با همه قدرت و مقاومت، و با به‌کارگیری همه نیروهای زمینی و آسمانی به مصاف دشمن خواهند رفت و زمین را برای همیشه از لوٹ کفر، نفاق و بی‌دینی پاک‌سازی می‌کنند.

بنابر این شاخصه مقاومت و تاب‌آوری در شکل‌گیری و تداومش وابسته به دو عامل اساسی به نام «تقابل حق و باطل» و «مقوله صبر» است که یکی نقش خاستگاه و علت محدثه و دیگری نقش تداوم‌گر و علت مبقیه را ایفاء می‌کند و اوج این تقابل، مقاومت و صبر در دوران ظهور به منصف ظهور می‌رساند.

۵.۱. انتظار نداعی‌گر مقاومت

مقوله انتظار همیشه با مقوله مقاومت و صبر همراه و عجین است و انتظار بدون صبر و مقاومت، و صبر و مقاومت بدون انتظار معنا ندارد و اصلاً انتظار صحیح که انتظار عملی است و تحقق‌بخشی ظهور است با مقوله صبر و مقاومت تحقق پیدا می‌کند. بر این اساس رابطه صبر و مقاومت با انتظار، رابطه دوسویه است؛ یعنی انتظار الهام‌بخش صبر و مقاومت، و صبر و مقاومت بستر ساز انتظار صحیح و ظهور است و این رابطه یعنی رابطه الهام‌بخشی انتظار نسبت به مقاومت از دو طریق قابل توجیه است.

۲. برداشت صبر و مقاومت از مفهوم انتظار

وقتی واژه انتظار و مفاهیم همسو با آن را مورد واکاوی و واشکافی دقیق قرار می‌دهیم، از همه آنها به نوعی مفهوم درنگ کردن و صبر کردن برداشت می‌شود؛ یعنی مفهوم صبر مفهوم مشترکی است که در همه آنها به نحوی با دلالت التزامی قابل برداشت است. پس معنای «انتظار» یعنی منتظر بودن و صبر کردن برای رخداد ظهور، معنای «چشم به راه بودن» یعنی چشم‌دوختن و صبر کردن برای رخداد ظهور، معنای «امیدداشتن» یعنی امیدوار بودن و صبر کردن برای آمدن منجی و... در انتظار و همه مفاهیمی همسو با آن به نوعی مفهوم صبر خوابیده است که این نشان از عجین بودن مفهوم صبر با مفاهیم انتظار است؛ پس از طرفی شاخصه صبر همیشه همراه و همدوش شاخصه انتظار قرار دارد و از طرف دیگر همیشه از تداوم و پیوستگی شاخصه صبر شاخصه مقاومت متولد می‌شود؛ پس نتیجه گرفته می‌شود صبر از مفهوم انتظار و مقاومت از تداوم صبر قابل برداشت است؛ پس شاخصه انتظار به نوعی الهام‌بخش صبر و مقاومت است.

۳. صبر و مقاومت از منظر روایات انتظار

دوران غیبت و انتظار به جهت وجود شاخصه‌های انحصاری نظیر پنهان زیستی امام و دسترسی‌نداشتن مردم به او از دوره‌های دیگر متمایز گذشته و دارای تکالیف و برنامه‌های ویژه‌ای است. بر این اساس معصومان علیهم‌السلام در روایات مختلف به جهت فراوانی انحرافات و لغزش‌ها در عصر غیبت و کثرت چالش‌ها و مخاطرات در آن، هشدارهای لازم را به شیعیان داده و برای رهایی و نجات از این لغزشگاه‌ها و معضلات اجتماعی راهکارهای مختلفی ارائه داده‌اند که کاربست صبوری، بردباری، مقاومت و تاب‌آوری از جمله آنها است.

چنان‌که پیامبر گرامی اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در خصوص همراهی انتظار و صبر می‌فرماید: «اِنَّتَظْرًا
الْفَرَجَ بِالصَّبْرِ عِبَادَه؛ انتظار فرج همراه با صبر عبادت به شمار می‌رود» (قضاعی، ۱۴۰۲ق، ص ۱۶).
در این روایت حضرت رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به بیان شدت رابطه میان انتظار و صبر پرداخته و

این رابطه را اولاً رابطه عملی دانسته نه قولی و قلبی و ثانیاً نوع این عمل را در قالب عبادت که عالی‌ترین و مقدس‌ترین نوع عمل است می‌داند.

در همین خصوص امام رضا علیه السلام در روایتی به بیان رابطه میان صبر و انتظار پرداخته و آن را از جمله نیکوترین رابطه تعریف کرده است و در ادامه علت این نیکبودن رابطه را به سختی دوران غیبت و انتظار و یأس فراگیری که بر مردم و جامعه مستولی می‌شود می‌داند: «مَا أَحْسَنَ الصَّبْرَ وَ اِئْتِظَارَ الْفَرَجِ أَمَا سَمِعْتَ قَوْلَ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ اِرْتَقَبُوا إِنِّي مَعَكُمْ رَقِيبٌ فَأَنْتَظِرُوا إِنِّي مَعَكُمْ مِنَ الْمُتَنْظِرِينَ فَعَلَيْكُمْ بِالصَّبْرِ فَإِنَّهُ إِنَّمَا يَجِيءُ الْفَرَجُ عَلَى الْيَأْسِ فَقَدْ كَانَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ أَصْبَرَ مِنْكُمْ؛ چقدر صبر و انتظار فرج خوب است. آیا نشنیدی گفته خدای عز و جل را «انتظار برید که من هم با شما انتظار برنده‌ام» (هود، ۹۳). بر شما باد که صبر کنید؛ زیرا فرج در نومیدی می‌آید و هر آینه کسانی که پیش از شما بودند، از شما صابرتر بودند» (صدوق، ۱۳۹۵ق، ج ۲، ص ۶۵۴).

بی‌تردید معصومان علیهم السلام در خصوص صبر و انتظار بسیار سفارش کرده‌اند و تأکیدات جدی در روایات درباره رابطه و تعامل آن دو به میان آمده است، به طوری که اصل زیبایی و کمال صبر با وجود انتظار و اصل کاربرد و کارکرد انتظار در کنار صبر توجیه پذیر شده و همچنین به جهت اهتمام این تعامل و رابطه، مقولات صبر و انتظار از حوزه رفتاری به حوزه عبادی انتقال یافته و جزو بهترین و برترین عبادات دانسته شده است. بی‌تردید همه این موارد به سبب این است که منتظران بدانند در عصر غیبت با معضلات و مشکلات بسیاری روبرو می‌شوند و عبور از آنها بدون ابزار صبر و بردباری ممکن نیست و به سبب همین فزونی سختی‌ها و مشکل بودن حرکت در این مسیر، معصومان علیهم السلام دائماً به مردم عصر غیبت درس صبوری و مقاومت و مشق بردباری و سخت‌کوشی داده‌اند.

پس تمرین زندگی صبورانه و مشق سخت‌زیستی، یکی از وظایف مهم مردم در عصر غیبت است؛ یعنی منتظران واقعی باید در امور دنیا صبر و بردباری را پیشه خود سازند و از شتاب‌زدگی و عجله‌کاری که عامل سقوط و هلاکت بشر و جوامع بشری

است، اجتناب کنند. به خصوص در مورد مهم‌ترین کار در عصر غیبت که همان رخداد ظهور است، بی‌تردید فرد منتظر باید بداند که در این عصر که با پنهان زیستی امام روبرو است چه وظیفه و رسالتی دارد و باید بداند که رسالت اصلی و واقعی او حرکت کردن در مسیر اهداف و غایات متعالی نهضت جهانی است که در این خصوص با اجرای الگوها و ارزش‌های سبک نوین زندگی مهدوی در جامعه و با نهادینه کردن آنها در همه سطوح و زوایای زندگی و گسترش آنها در میان همه اقشار و آحاد مردم در مسیر زمینه‌سازی ظهور گام بردارد و غایت و نهایت کار را که همان رخداد ظهور است، به خدا واگذار کند و در این خصوص شتاب‌زدگی بخرج ندهد؛ چنان‌که پیامبر گرامی اسلام ﷺ در مورد زندگی صبورانه مردم آخرالزمان می‌فرماید: «سَيَأْتِي قَوْمٌ مِّنْ بَعْدِكُمُ الرَّجُلُ الْوَاحِدُ مِنْهُمْ لَهُ أَجْرٌ خَمْسِينَ مِنْكُمْ قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ نَحْنُ كُنَّا مَعَكَ بِبَدْرٍ وَأَحَدٍ وَحَيْنٍ وَ نَزَلَ فِيْنَا الْقُرْآنُ فَقَالَ إِنَّكُمْ لَوْ تَحَمَّلُوا لِمَا حُمِّلُوا لَمْ تَصْبِرُوا صَبْرَهُ؟» مردمی بعد از شما خواهند آمد که یک مرد آنها ثواب پنجاه نفر از شما را دارد. اصحاب عرض کردند: یا رسول الله! ما در جنگ بدر و احد و حنین در رکاب شما پیکار کرده‌ایم و قرآن در میان ما نازل شده است (یعنی چطور می‌شود که مردمی بیایند که یک نفر آنها ثواب پنجاه نفر ما را داشته باشند؟) فرمود آنچه را آنها متحمل می‌گردند اگر شما ببینید، نمی‌توانید مانند آنها صبر کنید» (قطب‌الدین راوندی، ۱۴۰۹ق، ص ۱۱۴۹).

در این راستا امام حسین علیه السلام در روایتی به بیان رابطه میان انتظار و صبر می‌پردازد و علاوه بر آن به دو نکته اساسی اشاره می‌فرماید: ۱. کسانی که مزین به این دو شاخصه صبر و انتظار هستند، از نظر ارزشمندی به جایگاه مجاهدان در رکاب رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله می‌رسند. ۲. علت این ارزشمندی و علت مهم بودن ارتباط میان انتظار و صبر به سبب مظلومیتی است که منتظران از اذیت و آزار مخالفان و تکذیب آنها می‌بینند: «أَمَّا إِنَّ الصَّابِرَ فِي غَيْبَتِهِ عَلَى الْأَذَى وَ التَّكْذِيبِ بِمَنْزِلَةِ الْمُجَاهِدِ بِالسَّيْفِ بَيْنَ يَدَي رَسُولِ اللَّهِ صلی الله علیه و آله؛ کسی که بر طول غیبت او صبر کند و در این راه اذیت و آزار ببیند، این مرد مثل این است که با شمشیر در رکاب رسول خدا صلی الله علیه و آله جنگ می‌کند» (شیخ صدوق، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۶۸).

به طور کلی روایاتی که به بیان وصف حال دوران غیبت و مردمان آن زمان می پردازند، زیاد از محرومیت‌ها و زیاد از مخاطرات آن دوران صحبت می کنند و بسیار از معضلات و چالش‌های اجتماعی، دینی و فرهنگی آن زمان یاد می کنند. شاهدش همین روایتی است که از امام حسین علیه السلام نقل شد و روایاتی است که در ادامه خواهد آمد.

امام صادق علیه السلام در خصوص صبر در دوران انتظار به سبب ترس و اذیت می فرماید: «أَلَا تَعْلَمُ أَنَّ مَنِ انْتَهَرَ أَمْرَنَا وَصَبَرَ عَلَيَّ مَا يَرَى مِنَ الْأَذَى وَالْخَوْفِ هُوَ عَدَا فِي زُمْرَتِنَا؛ امام صادق علیه السلام به ابوجعفر منصور می فرماید: آیا نمی دانی که هر که منتظر امر ما باشد و بر آزار و ترس خود صبر کند، فردا با ما محشور شود؟» (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۸، ص ۳۷).

باز حضرت می فرماید: «إِنَّ لِصَاحِبِ هَذَا الْأَمْرِ غَيْبَهُ الْمَتَمَسِّكُ فِيهَا بِدِينِهِ كَالْحَارِطِ لِلْقَتَادِ بِيَدِهِ ثُمَّ قَالَ هَكَذَا بِيَدِهِ فَأَيُّكُمْ يَمْسِكُ شَوْكَ الْقَتَادِ بِيَدِهِ ثُمَّ قَالَ إِنَّ لِصَاحِبِ هَذَا الْأَمْرِ غَيْبَةَ فَلْيَتَّقِ اللَّهَ عِبْدًا وَ لِيَتَمَسَّكْ بِدِينِهِ؛ همانا صاحب الامر را غیبتی است. هر که در آن زمان دینش را نگه دارد، مانند کسی است که درخت خار قتاد را با دست بتراشد. سپس فرمود: این چنین و با اشاره دست مجسم فرمود کدام یک از شما می تواند خار آن درخت را به دستش نگه دارد. سپس فرمود: همانا صاحب الامر را غیبتی است. هر بنده‌ای باید از خدا پروا کند، و بدین خود بچسبد» (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۳۳۵).

در روایات بالا امام صادق علیه السلام علاوه بر بیان رابطه وثیق و معنادار میان انتظار و صبر به علت این رابطه و مهم بودن آن اشاره می کند که اهتمام آن به سبب اذیت و ترسی است که از ناحیه مخالفان متوجه منتظران می شود و باز حضرت در بیان سختی آن ایام و مشکلاتی که حفظ دین و دینداری وجود دارد، به کندن خار از درخت قتاد^۱ مثال می زند. سختی و مشکلات عصر غیبت که باید با صبر و مقاومت همراه باشد، به حدی

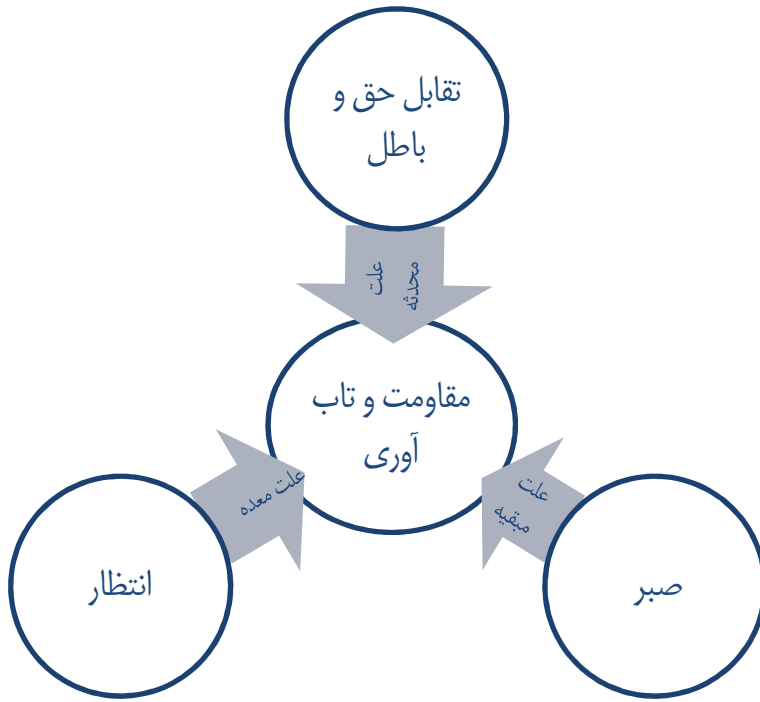
۱. قتاد درختی که خارهای زیادی دارد. حتی شترها که همه چیز را می خورند این درخت را نمی خورند جز در ایام خشکسالی که دیگر بوته و علفی پیدا نمی شود و جالب است که شترها هم به آسانی نمی توانند آن را بخورند، بلکه لازم است ابتدا آن را آتش زده تا خارهای آن از بین برود تا شترها بتوانند آن را بخورند (ابن منظور: ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۳۴۲).

است که امام صادق علیه السلام دینداری و حفظ آن را به مثابه کندن خار از درخت قتاد آن هم در جهت خلاف رویش خار می‌داند.

پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله می‌فرماید: «یا أبا الحسن حقیقٌ علی الله أن یدخل أهل الضلال الجنة و إنما عنی بهذا المؤمنین الذین قاموا فی زمن الفتنه علی الائتیمام بالامام الخفی المکان المستور عن الاعیان فهم بإمامته مقرّون و بعزّوته مُستمسکون و لحزّوجه مُنتظرون موقنون غیر شاکیّین صابرون مُسلمون؛ یا ابالحسن شایسته است که خداوند گمشدگان را وارد بهشت کند. سپس امیرالمؤمنین علیه السلام فرمود: مقصود پیغمبر مؤمنانی هستند که در زمان غیبت به سر می‌برند و از امامی که جایش نامعلوم و خودش از نظرها غائب است، پیروی می‌کنند. آنها عقیده به امامت او دارند و به ولایتش چنگ می‌زنند، و منتظر آمدن او هستند و بدون هیچ شکّی با صبر و تسلیم به وجود او ایمان دارند» (مجلسی، بی‌تا، ج ۵۲، ص ۱۴۴).

در پایان به نکاتی چند به عنوان جمع‌بندی می‌پردازیم: ۱. تقابل حق و باطل بسترگاه شاخصه مقاومت است (علت محدثه)؛ ۲. تداوم شاخصه مقاومت از ناحیه مقوله صبر تأمین می‌شود (علت مبقیه)؛ ۳. شاخصه مقاومت از ماهیت و مفهوم‌شناسی انتظار برداشت می‌شود (علت معده)؛ ۴. از آنجایی که تقابل حق و باطل در عصر غیبت به جهت فقدان امام و رهبر معصوم علیه السلام بیشتر است، بالطبع شاخصه صبر و مقاومت نیز در این دوران باید بیشتر باشد؛ ۵. ظهور و تأسیس دولت مهدوی پایان‌دهنده تقابل حق و باطل است (علت غائی)؛ ۶. پایان تقابل حق و باطل، پایان شاخصه مقاومت و تاب‌آوری است.

البته منظور از تقابل حق و باطل در اینجا تقابل حق و باطل اجتماعی است که با پیروزی سپاه حق، سپاه باطل از بین می‌رود و برای همیشه بشر پایان آن را برای اولین بار و آخرین بار تجربه می‌کند. طبیعی است وقتی باطل با رویکرد اجتماعی به دست امام مهدی علیه السلام از بین رفت و حق و حقیقت با رویکرد اجتماعی بدون رقیب و بدون منازعه ماند، در اینجا است که فقدان رقیب و دشمن، فقدان مقاومت و بردباری را به همراه دارد.



۴. انتظار و پرهیز از شتاب‌زدگی

از جمله درس‌ها و پیام‌هایی که می‌توان از انتظار گرفت درس طمأنینه و عدم شتاب‌زدگی است؛ یعنی فرد منتظر باید به شاخصه پرحوصلگی و اطمینان برسد و آن را در خویشتن، خانواده و جامعه نهادینه کند؛ زیرا در دوران غیبت و پنهانی زیستن امام زمان علیه السلام چنان‌که بیان شد مشکلات و معضلات فراوانی از نوع فرهنگی، دینی و اجتماعی دامنگیر جامعه باورمندان مهدوی می‌شود و بی‌تردید با آمدن امام و رهبر جهانی همه معضلات و مشکلات اجتماعی به دیار عدم رخت بر بسته و آسایش، رفاه و هنجارها جایگزین می‌شود و بشر و جوامع بشری در مسیر خوب زندگی کردن قرار می‌گیرند. حال اگر منتظران در مورد رسیدن این روز فرخنده و مطلوب که شادی و نشاط را برای بشریت به ارمغان می‌آورد و همه مردم از فرا رسیدن آن خوشحال و خرسند می‌شوند، عجله و بی‌حوصلگی به خرج دهند، بی‌تردید با این شتاب‌زدگی و

عجله کاری نه تنها به مقصود و هدف خود که همان گشایش، آسایش و فرج باشد نمی‌رسند، بلکه به سوی خلاف آن که همان ازدیاد معضلات و مشکلات باشد، سوق پیدا می‌کنند؛ زیرا گشایش و فرج هر امری تابع شرایط و قواعدی است که بسترساز تحقق آن امر است و در این میان تفاوتی ندارد که آن امر، امر دنیایی باشد یا دینی، بزرگ باشد یا کوچک، مادی باشد یا معنوی. این قاعده و قانون در همه موارد از جمله مهم‌ترین آنها یعنی امر ظهور نیز ساری و جاری است. باورمندان مهدوی که به خدا و رحمت او امیدوارند باید بدانند که در امر ظهور و گشایش کارها یک سری شرایط و بسترهای اساسی دخیل هستند که باید آنها از پیش مهیا و آماده باشند تا ظهور و گشایش رخ بنماید از این رو نباید مصرانه به دنبال ظهور باشند و آن را با عجله و شتاب تعقیب کنند.

چنان که امام صادق علیه السلام درباره آیه شریفه «أَتَى أَمْرُ اللَّهِ فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ» فرمودند: «هُوَ أَمْرُنَا أَمَرَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ أَنْ لَا تَسْتَعْجِلَ بِهِ حَتَّى يُؤَيِّدَهُ اللَّهُ بِثَلَاثَةِ أَجْنَادِ الْمَلَائِكَةِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالرُّعْبِ؛ امر خدا همان امر ما است که خدای عز و جل امر فرموده است که در آن باره شتاب نشود تا اینکه خدا او را به جنود سه گانه ملائکه، مؤمنان و رعب تأیید نماید» (نعمانی، ۱۳۹۷ق، ص ۱۹۸).

از محتوا و مضمون روایت این نکته برداشت می‌شود که نهی از عجله کردن به دلیل عدم تحقق سه امر یعنی ملائکه، مؤمنان و رعب است که در صورت تحقق یافتن آنها یعنی بستر رخداد ظهور فراهم می‌شود و باید بدون درنگ در امر ظهور عجله کرد. بی‌شک آماده‌نبودن دو امر یعنی ملائکه و رعب که مربوط به فعل الهی هستند، خیلی معنا ندارد؛ زیرا اراده الهی هر وقت بر آمادگی ملائکه و تحقق رعب استوار شود، بدون درنگ ملائکه آماده و رعب هم محقق می‌شود. مهم در اینجا بحث آمادگی مؤمنان است که در واقع مربوط به فعل بشر است؛ همان بشری که صاحب اختیار و اراده است. پس اصل عجله امر ناپسندی نیست، بلکه عجله برای ظهور که هنوز شرایط و زمینه‌هایش محقق نشده باشد، مذموم و ناپسند است و مورد نهی ائمه علیهم السلام قرار گرفته است. در اینجا است که بشر وظیفه دارد با اختیار و اراده خودش به سوی تحقق زمینه‌ها و شرایط البته

آن شرایط و زمینه‌هایی که مربوط به بشر است، با شتاب و عجله گام بردارد. پس خداوند در این آیه شریفه عجله مطلق را نهی نکرده است، بلکه عجله بدون تمهیدات را نهی کرده است؛ زیرا در اینجا با قضیه شرط و مشروط روبرو هستیم که مشروط همان تعجیل و شروط همان رخداد سه امر است؛ یعنی قرآن کریم در قالب شرط و مشروط (بر اساس داده‌های روایی) به مؤمنان وعده داده است که هرگاه شروط سه گانه تحقق پیدا کرد، حتماً ظهور با سرعت رخ خواهد داد؛ پس براساس داده‌های قرآن و روایی تحقق سه امر مزبور به نوعی تعجیل در ظهور را به همراه دارد و این نوع تعجیل نیز از منظر قرآن و سنت مذموم نیست.

امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «إِنَّمَا هَلَكَ النَّاسُ مِنْ اسْتِعْجَالِهِمْ لِهَذَا الْأَمْرِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَعْجَلُ لِعَجَلَةِ الْعِبَادِ إِنَّ لِهَذَا الْأَمْرِ غَايَةَ يَنْتَهِي إِلَيْهَا فَلَوْ قَدْ بَلَّغُوا لَمْ يَسْتَقْدِمُوا سَاعَةً وَ لَمْ يَسْتَأْخِرُوا؛ همانا مردم از شتابزدگی برای این امر به هلاکت رسیدند. خدا به سبب شتاب مردم شتاب نمی‌کند. برای این امر موعد و غایتی است که بدان می‌رسد. اگر مردم به آن برسند، یک ساعت جلو و عقب ندارد» (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۳۶۹).

غایت و هدفی که در این روایت بدان اشاره شده، همان شرایط و زمینه‌هایی است که در روایت قبل بدان اشاره شد. در واقع با فراهم شدن آنها نهایت و غایت تحقق ظهور مهیا شده است. در اینجا است که بدون تقدم و تأخیری ظهور به وقوع می‌پیوندد. اگر قبل از فراهم آوری شرایط و بسترها به دنبال تحقق ظهور باشیم، در واقع مذمت استعجال شامل حال ما شده، نتیجه آن هلاکتی است که بر ما بار می‌شود.

امام صادق علیه السلام در پاسخ به سؤال مهزم که از طولانی بودن ظهور می‌پرسد می‌فرماید: «يَا مَهْرَمُ كَذَّبَ الْمُتَمَنُّونَ وَ هَلَكَ الْمُسْتَعْجِلُونَ وَ نَجَا الْمُسَلِّمُونَ وَ إِيْنَا يَصِيرُونَ؛ ای مهزم آرزومندان دروغ گفتند و شتاب کنندگان هلاک شدند و تسلیم شدگان نجات یافتند و به سوی ما باز خواهند گشت» (نعمانی، ۱۳۹۷، ص ۱۹۷).

از امام هادی علیه السلام نقل شده است: «و سُمِّيَ الْمُنتَظِرُ لِأَنَّ لَهُ عِيَّةَ يَطُولُ أَمْدُهَا فَيَنْتَظِرُ خُرُوجَهُ الْمُحَلِّضُونَ وَ يَنْكِرُهُ الْمُؤْتَابُونَ وَ يَهْلِكُ الْمُسْتَعْجِلُونَ» (طبرسی، ۱۳۹۰، ص ۴۳۶).
عبدالعظیم حسنی عرض می‌کند: چرا به او منتظر گفته‌اند؟ فرمود: برای اینکه غیبتش به

طول خواهد انجامید و افراد مخلص در انتظار خروج او خواهند بود و منکران او را انکار می کنند و عجله کنندگان هلاک می شوند.

۵. استعجال مثبت و منفی

استعجال به دو قسم منطقی و غیرمنطقی تقسیم می شود که اولی ممدوح و مثبت و دومی مذموم و منفی است و از آن به شتاب زدگی تعبیر می شود. از داده های عقلی، قرآنی و روایی می توان این دو قسم استعجال را مستندسازی کرد؛ یعنی تقسیم شدن استعجال به مثبت و منفی و مجاز بودن استعجال مثبت با سه دلیل قرآنی، روایی و عقلی قابل اثبات است.

۱-۵. دلایل قرآنی

در قرآن در آیات مختلفی به شتاب و سرعت گرفتن به سوی کارهای خیر توصیه شده است. در برخی از آیات این توصیه به صورت دستوری در قالب صیغه امر بیان شده و در برخی دیگر سرعت گرفتن به سوی خیرات از جمله صفات مؤمنان تلقی شده است. «فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ أَيْنَ مَا تَكُونُوا يَأْتِ بِكُمْ اللَّهُ جَمِيعًا؛ پس در کارهای نیک بر یکدیگر پیشی بگیرید. هر کجا که باشید، خداوند همگی شما را [به سوی خود باز] می آورد» (بقره، ۱۴۸).

«أُولَئِكَ يَسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَهُمْ لَهَا سَابِقُونَ؛ آنان اند (مؤمنان) که در کارهای نیک شتاب می ورزند و آنان اند که در انجام آنها سبقت می جویند» (مؤمنون، ۶۱).
«يَوْمَئِذٍ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَ يُأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيَسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَأُولَئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ؛ به خدا و روز قیامت ایمان دارند و به کار پسندیده فرمان می دهند و از کار ناپسند بازمی دارند و در کارهای نیک شتاب می کنند» (آل عمران، ۱۱۴).

از آیات بالا و آیات دیگر که در قرآن آمده به خوبی دو نکته برداشت می شود: اول اینکه قرآن تقسیم استعجال به دو قسم مثبت و منفی را قبول دارد و آن را تأیید می کند. دوم اینکه به انجام استعجال مثبت امر کرده و آن را از نشانه های ایمان و صلاح دانسته است.

در تبیین بحث گفته می‌شود که در واقع میان روایات گفته شده که به مذمت استعجال پرداخته‌اند و مسلمانان را از آنها پرهیز می‌دهند با آیات بالا که به استعجال امر کرده‌اند و آن را از صفات مؤمنان و صالحان می‌دانند، به ظاهر تعارض و تقابل دیده می‌شود؛ اما در واقع تعارض و تهافتی میان آنها وجود ندارد، بلکه تقابل میان آیات و روایات تقابل عام و خاص، تقابل به مصادیق یا تقابل به انواع است.

۱. تقابل عام و خاص: در تقابل عام و خاص محتوا و مفهوم آیات به صورت عام امر به استعجال می‌کنند؛ ولی روایات به صورت خاص نفی از استعجال خاص (استعجال منفی) می‌کنند.

۲. تقابل به مصادیق: در تقابل به مصادیق، آیات امر به مصادیق استعجال مثبت می‌کنند؛ ولی روایات نهی از مصادیق استعجال منفی می‌کنند.

۳. تقابل به انواع: در تقابل به انواع، آیات امر به نوع استعجال مثبت می‌کنند؛ ولی روایات نهی از نوع استعجال منفی می‌کنند. پس میان آیات و روایات تعارضی نیست، بلکه میان آنها به نوعی همپوشانی وجود دارد.

۲-۵. دلایل روایی

در خصوص استعجال مثبت و توصیه معصومان علیهم‌السلام در انجام آن روایات بسیاری در منابع حدیثی آمده است. استعجال مثبت به دو قسم مطلق و مقید تقسیم می‌شود که برای هر دو نوع استعجال روایاتی نقل شده است. نوع اول روایاتی هستند که به صورت مطلق به تجویز استعجال پرداخته‌اند و مسلمانان را به سرعت گرفتن برای اجرای امر خیرات توصیه می‌کنند و نوع دوم روایاتی هستند که تنها به مسئله ظهور به عنوان بالاترین خیرات پرداخته‌اند و مردم را به تعجیل در آن و دعا کردن برای زودتر رسیدن آن تشویق می‌کنند.

امیر مؤمنان علی علیه‌السلام در این خصوص می‌فرماید: «أَغْبَطُ النَّاسِ الْمُسَارِعُ إِلَى الْخَيْرَاتِ؛ نیکو حال‌ترین مردم کسی است که شتابان باشد به سوی خیرات» (آمدی، ۱۳۶۶، ص ۱۰۵). همچنین امام صادق علیه‌السلام در زیارت امام علی علیه‌السلام می‌فرماید: «و اجْعَلْنِي مِمَّنْ يَسَارِعُ فِي

الْخَيْرَاتِ» (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۵۸۸). معصومان عليهم السلام در روایات بالا بحث سرعت گرفتن به سوی خیرات را با اهتمام و جدیت تمام بیان کرده و سبقت‌گیرنده به سوی خیرات را بهترین انسان دانسته‌اند. این نوع روایات که در منابع حدیثی فراوان آمده‌اند، به‌طورمطلق همه انواع استعجال مثبت را تأیید می‌کنند.

در برابر استعجال مثبت مطلق، استعجال مثبت مقید قرار دارد که تنها به امر ظهور و تعجیل در رخداد آن می‌پردازد. در این خصوص روایات زیادی نقل شده اس که در اینجا به برخی از آنها اشاره می‌شود. امام حسن عسکری عليه السلام به احمد بن اسحاق فرمود: «وَاللَّهِ لَيَغِيْبَنَّ غَيْبَةً لَا يَنْجُو فِيهَا مِنَ الْهَلَكَةِ إِلَّا مَنْ تَبَتَّهُ اللَّهُ (عَزَّ وَجَلَّ) عَلَى الْقَوْلِ بِإِمَامَتِهِ وَوَفَّقَهُ فِيهَا لِلدُّعَاءِ بِتَعْجِيلِ فَرْجِهِ؛ به خدا قسم (مهدی) غیبتی می‌کند که کسی از مهلکه آن (بی‌دینی و گمراهی) نجات نمی‌یابد، جز آنان که خداوند آن‌ها را در عقیده به امامتش ثابت‌قدم داشته و موفق کرده است تا برای تعجیل در فرجش دعا کنند (تا خداوند زودتر او را ظاهر گرداند)» (حرانی، ۱۳۶۳، ص ۱). در توقیع شریفی از حضرت مهدی عليه السلام وارد شده است: «وَأَكْثِرُوا الدُّعَاءَ بِتَعْجِيلِ الْفَرْجِ فَإِنَّ ذَلِكَ فَرْجُكُمْ؛ برای تعجیل در فرج من بسیار دعا کنید؛ زیرا گشایش کارهای شما در آن است» (صدوق، ۱۳۹۵ق، ج ۲، ص ۴۸۵؛ طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۴۷۱).

۳-۵. دلایل عقلی

کمال‌خواهی و کمال‌طلبی انسان یکی از دلایل عقلی است که به توجیه استعجال مثبت می‌پردازد. براساس داده‌های عقلی هر چیزی که در مسیر کمال‌خواهی و کمال‌طلبی انسان قرار گیرد و بستر رشد و ترقی مادی و معنوی انسان را فراهم کند، از منظر عقل پسندیده و انجام آن مورد تأیید است. به‌طور کلی از منظر فطرت بینشی و گرایش‌هایی که تداعی‌گری عقل‌نظری و عقلی عملی است، فلسفه وجودی خلقت، کمال‌یابی و قرارگرفتن انسان در این مسیر است و هر ابزار و فرایندی که این مسیر را برای انسان هموار کند و زودتر او را به هدف و غایت خلقت که همان کمال و تعالی است برساند، مورد تأیید عقل است. بی‌شک انجام کارهای خوب و خیرات و تسریع در

اجرای آنها در واقع به نوعی سرعت گرفتن در مسیر هدفی است که عقل آن را تعیین کرده است بر این اساس آیه شریفه «فاستبقوا الخیرات» به نوعی تأیید داده‌های عقلی در این امور است؛ از این رو وقتی که خیرات و سرعت در انجام آن مورد تأیید و سفارش عقل باشد، به طور حتم ظهور که عالی‌ترین و کارآمدترین نوع خیرات است، بیشتر مورد سفارش و تأیید عقل قرار می‌گیرد.

نتیجه‌گیری

انتظار در میان باورهای اسلامی دارای جایگاه و کارکرد مهمی است و همه گروه‌های اسلامی با اختلافات فرهنگی و مذهبی به نوعی بدان التزام اعتقادی و عملی دارند. نقش انتظار در هدایت بخشی و ساماندهی زندگی فردی و اجتماعی مسلمانان نقش مهم و تأثیرگذاری است. تأثیرگذاری آن نه تنها در ساحت فردی و امورات شخصی، بلکه در ساحت اجتماعی و امورات جمعی منتظران نیز مطرح است. پس کارکرد انتظار به دو قسم فردی و اجتماعی تقسیم می‌شود و کارکرد فردی و اجتماعی نیز هر کدام به دو قسم ایجابی و سلبی تقسیم پذیرند. در این نوشتار به دو شاخصه فردی انتظار که یکی مربوط به رویکرد ایجابی نظیر مقاومت و تاب‌آوری و دیگر مربوط به رویکرد سلبی نظیر استعجال و شتاب‌زدگی است، پرداخته شده است. مقاومت و تاب‌آوری از جمله شاخصه‌های مهم انتظار است که از تحلیل مضمون انتظار و نیز از طریق روایات انتظار قابل توجیه است و استعجال و شتاب‌زدگی از جمله مقوله‌های مهمی است که در انتظار مورد بحث و گفتگو قرار گرفته و به دو قسم استعجال مثبت و منفی تقسیم می‌شود. استعجال منفی از منظر انتظار مردود و مذموم معرفی می‌گردد و استعجال مثبت از منظر انتظار مقبول و ممدوح است و با سه دلیل قرآنی، روایی و عقلی توجیه می‌شود.

فهرست منابع

* قرآن کریم.

۱. آصفی، محمد مهدی. (۱۳۸۱). انتظار پویا. مجله انتظار موعود، ۲(۶)، صص ۹۵-۱۱۰.
۲. آمدی، عبدالواحد. (۱۳۶۶). تصنیف غرر الحکم و درر الکلم. قم: دفتر تبلیغات حوزه علمیه.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۶ق). لسان العرب. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴. اسکید مور، ویلیام. (۱۳۷۲). تفکر نظری در جامعه‌شناسی. تهران: چاپ نشر سفید.
۵. اصفهانی، راغب. (۱۴۱۲ق). مفردات. بیروت: دارالاسلامیه.
۶. الهی نژاد، حسین. (۱۳۹۵). تبیین قرآنی نقش مقاومت در حکومت جهانی مهدوی. فصلنامه مطالعات علوم قرآن، ۲(۴)، صص ۱۰۸-۱۳۴.
۷. الهی نژاد، حسین. (۱۳۹۹). بررسی و تحلیل انتظار در اهل سنت. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۸. بستانی، فواد افرام. (۱۳۵۷). فرهنگ ابجدی (چاپ دوم). تهران: انتشارات اسلامی.
۹. بیاضی، علی بن یونس. (بی تا). الصراط المستقیم (مصحح: محمد باقر بهبودی). [بی جا]: المکتبه المرتضویه لإحياء الآثار الجعفریه.
۱۰. حرانی، ابن شعبه. (۱۳۶۳). تحف العقول (مصحح و تعلیق: علی اکبر غفاری). قم: جامعه مدرسین.
۱۱. خامنه‌ای، سید علی. (۹۸/۳/۱۴). بیانات در مراسم سی‌امین سالگرد رحلت امام خمینی. برگرفته از: پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر مقام معظم رهبری، <https://b2n.ir/a43957>.
۱۲. خویی، سید ابوالقاسم. (۱۴۱۳). صراط النجاة (محقق: میرزا جواد تبریزی). قم: دارالصدیقه الشهیده.
۱۳. زبیدی، محمد مرتضی. (۱۴۱۴ق). تاج العروس (محقق: علی شیری). بیروت: دارالفکر.
۱۴. سحرخوان، محمد. (۱۳۹۹). راهبردهای مقاومت در دوره انتظار از منظر قرآن کریم، فصلنامه مطالعات علوم قرآن، ۲(۴)، صص ۱۳۶-۱۹۴.
۱۵. صدوق، محمد. (۱۳۷۲). عیون الاخبار الرضا علیه السلام (مترجم: حمیدرضا مستفید و علی اکبر غفاری)، تهران: نشر صدوق.

۱۶. صدوق، محمد. (۱۳۹۵ق). کمال الدین (چاپ دوم). تهران: اسلامیه.
۱۷. صدوق، محمد. (۱۴۱۳ق). من لایحضره الفقیه (چاپ دوم) قم: جامعه مدرسین.
۱۸. طبرسی، احمد. (۱۴۰۳ق). احتجاج. مشهد: مرتضی.
۱۹. طبرسی، فضل. (۱۳۹۰ق). اعلام الوری (چاپ سوم). تهران: اسلامیه.
۲۰. طریحی، فخرالدین. (۱۳۷۵). مجمع البحرین. تهران: انتشارات مرتضی.
۲۱. قضاعی، محمد. (۱۴۰۲ق). شرح شهاب الاخبار. تهران: مرکز علمی و الثقافی للنشر.
۲۲. قطب‌الدین راوندی، سعید. (۱۴۰۹ق). خرائج و جرایح. قم: مؤسسه امام مهدی علیه السلام.
۲۳. کلینی، محمد. (۱۳۶۲). الکافی (چاپ دوم). تهران: اسلامیه.
۲۴. کولب، ویلیام؛ گولد، جولیس. (۱۳۹۲). فرهنگ علوم اجتماعی (مترجم: باقر پرهام) تهران: ناشر مازیار.
۲۵. مجلسی، محمدباقر. (بی تا). بحار الانوار. تهران: اسلامیه.
۲۶. نعمانی، محمد. (۱۳۹۷ق). الغیبه. تهران: نشر صدوق.

References

* The Holy Quran.

1. Amadi, A. (1366 AP). *Tasnif Ghurar al-Hikam wa Dorar al-Kalem*. Qom: The seminary propaganda office. [In Persian]
2. Asefi, M. M. (1381 AP). Dynamic waiting. *Journal of the Promised Waiting*, 2(6), pp. 95-110. [In Persian]
3. Bayazi, A. (n.d.). *al-Sirat al-Mustaqim*. Al-Mortazaviyah Library for the Revival of the Works of Al-Jaafariyah. (Behboodi, M. B, Ed.).
4. Bostani, F. (1357 AP). *Abjadi Dictionary*. (2nd ed.). Tehran: Islamic Publications. [In Persian]
5. Elahinejad, H. (1395 AP). *A Study and Analysis of waiting in Sunnis*. Qom: Islamic Sciences and Culture Academy. [In Persian]
6. Elahinejad, H. (1395 AP). Qur'anic explanation of the role of resistance in the Mahdavi world government. *Journal of Qur'anic Studies*, 2(4), pp. 108-134. [In Persian]
7. Harani, I. (1363 AP). *Tuhaf al-Uqul*. (Ghafari, A. A, Ed.). Qom: Teachers Association. [In Persian]
8. Ibn Manzour, M. (1416 AH). *Lisan al-Arab*. Beirut: Dar Ihya al-Toras al-Arabi. [In Arabic]
9. Isfahani, R. (1412 AH). *Mufradat*. Beirut: Dar al-Islamiyah. [In Arabic]
10. Khamenei, S. A. (1398 AP). Statements on the occasion of the 30th anniversary of the death of Imam Khomeini, Website of the Office of the Supreme Leader, from: <https://b2n.ir/a43957>. [In Persian]
11. Khoei, S. A. (1413 AH). *Sirat al-Nijah. Research of Mirza Tabrizi*. Qom: Dar al-Sadiqah al-Shahidah. [In Arabic]
12. Kolb, W., & Gold, J. (1392 AP). *Dictionary of Social Sciences*. (Parham, P, Trans.) Tehran: Maziar Publications. [In Persian]
13. Koleyni, M. (1362 AP). *Al-Kafi*. (2nd ed.). Tehran: Islamieh. [In Persian]
14. Majlesi, M. B. (n.d.). *Bihar al-Anwar*. Tehran: Islamieh.

15. Numani, M. (1397 AH). *al-Qeibah*. Tehran: Sadough Publications. [In Arabic]
16. Qaza'ei, M. (1402 AH). *Description of Shahab Al-Akhbar*. Tehran: Scientific and Cultural Center for Publishing. [In Arabic]
17. Qutbuddin Ravandi, S. (1409 AH). *Khara'ej va Jarayeh*. Qom: Imam Mahdi Institute. [In Arabic]
18. Saduq, M. (1372 AP). *Ayoun al-Akhbar al-Reza*. (Mostafid, H. R., & Ghaffari, A. A., Trans.), Tehran: Sadough Publications. [In Persian]
19. Saduq, M. (1395 AH). *Kamaluddin*. (2nd ed.). Tehran: Islamieh. [In Arabic]
20. Saduq, M. (1413 AH). *Man la Yahzaro al-Faqih*. (2nd ed.) Qom: Teachers Association. [In Arabic]
21. Saharkhan, M. (1399 AP). Strategies of Resistance in the Waiting Era from the Perspective of the Holy Qur'an, *Journal of Qur'anic Studies*, 2(4), pp. 136-194. [In Persian]
22. Skid Moore, W. (1372 AP). *Theoretical thinking in sociology*. Tehran: Sefid Publications.
23. Tabarsi, A. (1403 AH). *Ihtijaj*. Mashhad: Morteza Publications. [In Arabic]
24. Tabarsi, F. (1390 AH). *A'alam Al-Wari*. (3rd ed.). Tehran: Islamieh. [In Arabic]
25. Tarihi, F. (1375 AP). *Majma' al-Bahrain*. Tehran: Morteza Publications. [In Persian]
26. Zobeidi, M. M. (1414 AH). *Taj al-Arous*. (Shiri, A, Ed.). Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]



The Practical Role of Waiting (for Imam Mahdi) in Reconciling Conflicting Political Interests in the Islamic World

Amir Mohsen Erfan¹

Received: 05/07/2021

Accepted: 17/11/2021

Abstract

The current study seeks to examine the effectiveness of the savior's waiting in resolving the conflicting political interests in the Islamic world through a descriptive and analytical method. The paper aims to try to use and apply the doctrine of waiting in political diplomacy in the Islamic world. The studies conducted in this paper are an introduction to answering the question of what are the capacities and capabilities of waiting in the management of political conflicts in the Islamic world. What is noteworthy is that this paper considers "religious convergence in understanding the doctrine of Mahdism", "conversion of waiting software into hardware", "protection of Islamic civilizational identity" and "management of political disruptions in the Islamic world" as the most important necessities of the issue of waiting in political diplomacy in the Islamic world. The findings of analyzing and combining the collected data indicate that the outputs of the application of this doctrine are "institutionalization of ideological growth-oriented and development-oriented extroverted policy", "creation of transnational responsibilities in the Islamic world" and "qualitative expansion of political convergence" which are all the keys in reconciling conflicting political interests in the Islamic world.

Keywords

Mahdism, waiting, political interests, convergence, cohesion, the Islamic world.

1. Assistant Professor, University of Islamic Ma'arif, Qom, Iran. erfana@maaref.ac.ir

* Erfan, A. M. (1400 AP). The Practical Role of Waiting (for Imam Mahdi) in Reconciling Conflicting Political Interests in the Islamic World, *Journal of Mahdavi Society*, 2(3), pp. 60-87.

DOI: 10.22081/JM.2021.61338.1030

نقش کارکردشناسانه انتظار در همسازی منافع

سیاسی مورد نزاع در جهان اسلام

امیرمحسن عرفان^۱

تاریخ پذیرش ۱۴۰۰/۰۸/۲۶

تاریخ دریافت ۱۴۰۰/۰۴/۱۴

چکیده

این پژوهش با روش توصیفی و تحلیلی در صدد بازنمود اثربخشی انتظار منجی در حل منافع سیاسی مورد نزاع در جهان اسلام است. هدف این نوشتار تلاش برای بهره‌گیری و کاربست آموزه انتظار در دیپلماسی سیاسی در جهان اسلام است. بررسی‌های این مقاله مقدمه‌ای است برای پاسخ‌دادن به این پرسش که ظرفیت‌ها و قابلیت‌های انتظار در مدیریت تعارضات سیاسی در جهان اسلام چیست. آنچه شایان توجه است، این است که این نوشتار «هم‌گرایی مذهبی در باورداشت آموزه مهدویت»، «تبدیل نرم‌افزار انتظار به سخت‌افزار»، «صیانت از هویت تمدنی اسلام» و «مدیریت گسست‌های سیاسی در جهان اسلام» را از مهم‌ترین ضرورت‌های اتخاذ کاربست گفتمان انتظار در دیپلماسی سیاسی در جهان اسلام می‌داند. نتایج حاصل از تحلیل و ترکیب داده‌های جمع‌آوری شده نشان می‌دهد برون‌داد کاربست این آموزه عبارت‌اند از: «نهادینه‌سازی سیاست برون‌گرای رشدمحور و بسط‌محور ایدئولوژیک»، «خلق مسئولیت‌های فراملی در جهان اسلام» و «بسط کیفی همگرایی سیاسی» که در همسازی منافع سیاسی مورد نزاع در جهان اسلام کارگشا است.

کلیدواژه‌ها

مهدویت، انتظار، منافع سیاسی، همگرایی، انسجام، جهان اسلام.

erfan@maaref.ac.ir

۱. استادیار دانشگاه معارف اسلامی، قم، ایران.

* عرفان، امیرمحسن. (۱۴۰۰). نقش کارکردشناسانه انتظار در همسازی منافع سیاسی مورد نزاع در جهان اسلام، دوفصلنامه علمی - تخصصی جامعه مهدوی، ۲(۳)، صص ۶۰-۸۷.
DOI: 10.22081/JM.2021.61338.1030

مقدمه

نیک می‌دانیم محیط نظام سیاسی یک تمدن را مجموعه‌ای از ارزش‌ها، هنجارها و نمادهایی فراگرفته است و آگاهی درباره نظام سیاسی تا اندازه بسیاری به میزان شناخت ارزش‌های حاکم بر آن محیط بستگی دارد. بر این اساس، درک صحیح کنش‌های سیاسی در جوامع مختلف بشری، نیازمند کوشش‌هایی است که در فهم بسترهای فرهنگی این جوامع صورت می‌گیرد. در این میان، ارزش‌های اسلامی که دربرگیرنده عناصر فرهنگ اسلامی جوامع اسلامی است، می‌تواند میان ارزش‌های فرهنگی امت اسلام و اقدامات سیاسی دولت‌ها رابطه برقرار کند. فرهنگ سیاسی، ترکیب ایستارها، اعتقادات، شور و احساس و ارزش‌های جامعه با نظام سیاسی و مسائل سیاسی پیوند دارند.

انگیزه‌هایی که سبب می‌شوند تا در پی ایجاد و تقویت همبستگی سیاسی در نظام سیاسی یک تمدن باشیم، وجود تعارض‌ها و مخالفت‌هایی است که می‌توان درون یک واحد سیاسی یافت. دلیل اصلی این تعارض‌ها وجود خرده‌فرهنگ‌های سیاسی درون فرهنگ غالب است (ریویر، ۱۳۸۱، ص ۴۵۱). در این صورت لازم است راهکارهایی را برای ایجاد سازش میان تمام گروه‌های درون واحد سیاسی فراهم کنیم. در اینجا غرض همساز کردن منافع مورد نزاع است تا از این رهگذر تعارضات پایان پذیرد. در نتیجه این سازش، مسلمانانی که ممکن است به لحاظ سرزمینی یا فرهنگی از یکدیگر جدا باشند، تحت منشور سیاسی واحدی کنار یکدیگر جای می‌گیرند.

جهت دیگری که باید بدان توجه کرد این است که انتظار ظهور مهدی موعود علیه السلام به لحاظ آمیختگی با تاریخ، ارزش‌ها و باورهای ذهنی تک‌تک مسلمانان، انطباق و سازواری بیشتری با نظام ارزشی جهان اسلام دارد. در واقع با نگاهی به بنیان‌های فکری گفتمان‌های رقیب می‌توان به این نتیجه رسید که همگی در نظام دانایی غیربومی ریشه دارند و کمترین انطباق را با نظام ارزشی مسلمانان ندارند؛ پس می‌توان امیدوار بود در عرصه کشاکش و تعامل با دیگر گفتمان‌ها، عمق و گستره قابل توجهی در جامعه کسب کند.

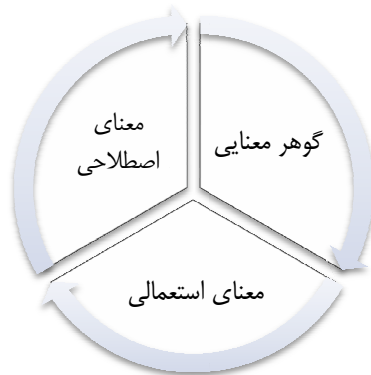
در این نوشتار فرض بر این بوده است که انتظار منجی دارای ظرفیت‌ها و قابلیت‌های راهبردی در همگرایی سیاسی در جهان اسلام است؛ از این‌رو برای اثبات صحت این

استدلال تلاش می‌شود نشان دهیم مؤلفه‌های سازه معنایی انتظار چیست و برون‌داد کاربست گفتمان انتظار در حل تعارضات سیاسی در جهان اسلام چه می‌باشد.

۱. مؤلفه‌های دخیل در معنابخشی سیاسی انتظار

انتظار منجی را نباید ناخواسته در رویکردی گفتمانی و پست‌مدرنی به جغرافیا و مکتبی خاص محصور کرد. نباید ماهیت فراگیر مهدویت و فلسفه آن که همسو با فلسفه رسالت و خاتمیت اسلام است، محدود گردد. دینی که خاتم ادیان است و با ظهور مهدی علیه السلام پایان می‌یابد، باید بتواند در قلمرو فراگیری نقش ایفا کند و بشر را نجات دهد (بابایی، ۱۳۸۵، ص ۱۳۵). مراد از معنابخشی انتظار در این جستار، معنویت و طریقت عرفانی نیست، بلکه معنا و معنویت سیاسی و اجتماعی است که می‌تواند درمانی برای بحران گسست‌های فعال سیاسی در جهان اسلام باشد.

نسبت میان انتظار و معنابخشی سیاسی را در مؤلفه‌های انتظار می‌توان جستجو کرد که موجب پیدایش معنایی تازه برای حیات سیاسی مسلمانان می‌شود. سازه معنایی انتظار برآمده از «گوهر معنایی یا مدلول مرکزی»، «معنای استعمالی» و «معنای اصطلاحی» است. مقصود از روح و گوهر معنا مفهوم اولیه و بسیطی است که به شکل‌های گوناگون درآمده و در قالب معنایی استعمالی و اصطلاحی نیز جریان دارد (مسائل و فرقانی تهرانی، ۱۳۹۸).



سازه معنایی انتظار

براساس تحلیل مؤلفه‌ای گوهر معنایی کلمه انتظار در کتاب‌های معجم مقاییس اللغة و مفردات راغب، انتظار حالتی نفسانی مبتنی بر توجه کردن به یک چیز و آرزو کردن و طلب تحقق آن است (ابن فارس، ۱۳۹۹، ج ۲، ص ۱۳۱۶؛ راغب اصفهانی، ۱۳۶۲، ص ۴۹۷). در گوهر معنایی واژه انتظار، اعتراض و دل‌نبستن به واقعیت‌های موجود و وجود واقعیتی متعالی نهفته است. در معنای اصطلاحی دینی انتظار در مقوله ظهور مهدی موعود علیه السلام اقدام و عمل منتظران نیز در دال مرکزی این اصطلاح به کار برده شده است (صدوق، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۳۳۸).



دلالت‌های معنایی انتظار

بنابراین انتظار در دورنمای خود، چهار ویژگی مهم دارد: نخست «عدم اکتفا به واقعیت‌های موجود»؛ به عبارتی جوهره انتظار اعتراض به وضع موجود است. رضایت به وضع موجود با انتظار ناسازگار است. ایمان به آینده به معنای انکار حال است. دومین مؤلفه مفهومی انتظار، «وجود واقعیتی متعالی و برین در فراسوی افق و واقعیت‌های موجود» است. در نگرش اسلامی وجود غایت، از مؤلفه‌های موجود در انتظار است. جامعه‌ای که امیدی نداشته باشد، انتظاری هم نخواهد داشت. امید به آینده و ترسیم افقی روشن از مقومات ماهوی انتظار است؛ به بیان دیگر در انتظار، همواره غایتی مطلوب وجود دارد که در آن غایت، آمال و رسالت‌های جامعه حقیقی و

دست‌یافتنی می‌گردند. در صورتی که چنین انتظاری در جهان اسلام فراگیر و نهادینه شود، می‌توان بسیاری از گسست‌های سیاسی را در ساحت‌های گوناگون ترمیم کرد و وحدت سیاسی را در جهان اسلام به ارمغان آورد. این افق موجود خلق دستور کار مشترک سیاسی می‌گردد و تکاپوهای سیاسی را جهتی مشخص می‌بخشد.

«امکان حرکت انسان‌ها از واقعیت‌های موجود به سوی واقعیت برین» سومین مؤلفه معنایی انتظار است. اسلام از آن جهت که سهم بسزایی برای اراده انسان در حوادث زندگی فردی، اجتماعی و تاریخ او قایل هستند، تفسیری مبتنی بر فلسفه نظری تاریخ از آموزه انتظار منجی دارد. بنابر این دیدگاه حرکت انسان و تاریخ یک رفتار تخلف‌ناپذیر نیست، بلکه انسان‌ها در سرنوشت حرکت اجتماعی و مسیر تاریخی خود تأثیر گذارند و ایفای نقش می‌کنند؛ البته سهم تأثیر این اراده‌ها یکسان نیست. بعضی از اراده‌ها، اراده‌های محوری در طول تاریخ‌اند و بر کل حرکت تاریخی اثر گذارند؛ برای مثال پیامبران اولوالعزم از یک سو و فراعنه تاریخ از سویی دیگر انسان‌هایی هستند که اراده آنان بر جریان تاریخ اثر گذار است؛ بنابراین برای خواست و اراده انسان در تحقق ظهور جایگاهی متفاوت از دیگران قایل هستند.

در اسلام پدیده ظهور، گرچه یک رخداد فوق‌العاده و بی‌نظیر تاریخ بشریت محسوب می‌شود، هرگز یک پدیده فراطبیعی و بریده از اوضاع جاری در این عالم نیست، بلکه رخداد ظهور برای برپایی نظام عدل و تحقق حاکمیت همه‌جانبه دین اسلام، یک حادثه طبیعی مربوط به جامعه انسانی، برای سامان‌دادن به اوضاع و چگونگی زندگی است. بدیهی است چنین رخدادی همانند دیگر رخدادهای طبیعی، مقدمات و بسترهای خاص خود را می‌طلبد که بدون آن، تحقق چنین تحول عظیمی، امری ناممکن و انتظاری نامعقول است. اگر نهضت و انقلابی از نظر مکتب و ایدئولوژی دارای حدّ اعلائی توانایی باشد، ولی از نظر نیروی اجرایی و پذیرش‌های اجتماعی کامل نباشد، طبیعی است که انقلاب و نهضتی موقت است و به یک نتیجه عمیق نمی‌رسد (صدر، ۱۳۸۴، ص ۶۴).

«تأکید بر تکاپو و جستجوی انسان‌ها برای یافتن ابزارهایی که واقعیت موجود را به سوی آینده روشن سوق می‌دهد» چهارمین مؤلفه معنایی انتظار است. در این نگرش،

فاصله زمانی طی مسیر از وضع موجود به وضع آرمانی و مطلوب، چندان درخور اهمیت تلقی نمی‌شود. حضرت ولی عصر علیه السلام برای اصلاح یک اجتماع محدود و در یک زمان موقت ظهور نمی‌کند، بلکه آن مأموریت الهی که حضرت برای آن ذخیره شده است، دگرگون‌ساختن همه جهان در همه ابعاد است. او باید تمام بشریت را در گستره جهانی از تیرگی‌های ستم‌های بشری خارج کند و در پرتو نورافکن عدل قرار دهد. اجرای این نهضت بزرگ، علاوه بر قدرت خدادادی و ولایت تکوینی امام معصوم علیه السلام نیازمند فضای مناسب و محیط آماده است که به‌طور طبیعی در جهان تحقق یابد.

در روایات شیعه، انتظار قائم از ضروریات و از سنخ عمل و اقدام است. در روایتی انتظار، محبوب‌ترین عمل برشمرده شده است^۱ (حرانی، ۱۳۸۲، ص ۱۰۶). امام سجاد علیه السلام نفس انتظار فرج و گشایش را از بزرگ‌ترین گشایش‌ها دانسته است^۲ (صدوق ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۳۳۰). در روایتی از امام باقر علیه السلام انتظار قائم علیه السلام در کنار شهادت بر یگانگی خداوند و نبوت پیامبر صلی الله علیه و آله از ارکان دین معرفی می‌شود (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۲۲). همچنین کسی که در حال انتظار قائم از دنیا برود، مانند کسی است که در خیمه همراه با حضرت قائم علیه السلام است و در کنار پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله شمشیر می‌زند و به شهادت می‌رسد^۳ (صدوق، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۳۳۸).

۲. ضرورت‌شناسی اتخاذ رویکرد سیاسی به انتظار

بحث و گفتگوی علمی درباره اثربخشی انتظار منجی در نظام سیاسی تمدن اسلامی و احکام و عوارض آن، از چند منظر برای جامعه اسلامی و انقلابی ما ضرورت و اهمیت دارد و درنگ را بر اندیشه و قلم تحمیل می‌کند:

از مواردی که میان شیعه و اهل سنت مشترک است، اصل اعتقاد به مهدی علیه السلام است.

۱. «انْتَظِرُوا الْفَرَجَ وَلَا تَيَأَسُوا مِنْ رَوْحِ اللَّهِ فَإِنَّ أَحَبَّ الْأُمُورِ إِلَيَّ اللَّهُ انْتِظَارُ الْفَرَجِ».

۲. «انْتِظَارُ الْفَرَجِ مِنْ أَعْظَمِ الْفَرَجِ».

۳. «مَنْ مَاتَ مُنْتَظِرًا لِهَذَا الْأَمْرِ كَانَ كَمَنْ كَانَ مَعَ الْقَائِمِ فِي فُسْطَاطِهِ، لَا بَلْ كَانَ كَالضَّارِبِ بَيْنَ يَدَي رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ بِالسَّيْفِ».

اگر مسلمانان در پی یافتن دستمایه‌ای برای هم‌دلی و همگرایی برآیند، اندیشه مهدویت به‌خوبی از پس این مهم برمی‌آید.

برای شناخت امام مهدی علیه السلام، می‌توان بر موارد مشترک فریقین تأمل کرد و با تحلیل اوصاف امام مهدی علیه السلام در مدارک فریقین و تحلیل رسالت امام علیه السلام در احیاء دین حق، به شخصیت امام پی برد. همگرایی اهل سنت و شیعه در موضوع مهدویت فراوان است و شاید برای برخی که موعودباوری در اسلام را از این دیدگاه ننگریسته‌اند، باورکردنی نباشد که میان این دو فرقه در موضوع مهدویت، این اندازه وحدت نظر وجود داشته باشد (اکبرنژاد، ۱۳۸۶، ص ۱۰۷).

از سویی دیگر اگر داعیه‌داران تحقق تمدن اسلامی نتوانند متناسب با اهداف و شعارهای سیاسی خود، اندیشه‌ها، پایه‌های فرهنگی و نرم‌افزارهای خود را تولید و بازسازی کنند، هیچ‌گاه نمی‌توانند به تحقق تمدن اسلامی در عرصه جهانی امیدوار باشند. شناخت هرچه بیشتر و عمیق‌تر فرهنگ و تمدن به‌طورعام و نیز رویکرد فرهنگی و تمدنی به انتظار منجی در اسلام، ما را به قدرت معرفتی و علمی لازم برای صیانت از هویت تمدنی اسلام مجهز می‌سازد. اگر غایت بلند انقلاب اسلامی، بنای تمدنی جدید بر مدار تفکر دینی است، اساساً این پرسش مطرح می‌شود که ویژگی‌های تمدنی این انقلاب کدام‌اند و گفتمان انتظار چه رسالت و نقشی در این زمینه می‌تواند ایفا کند؟

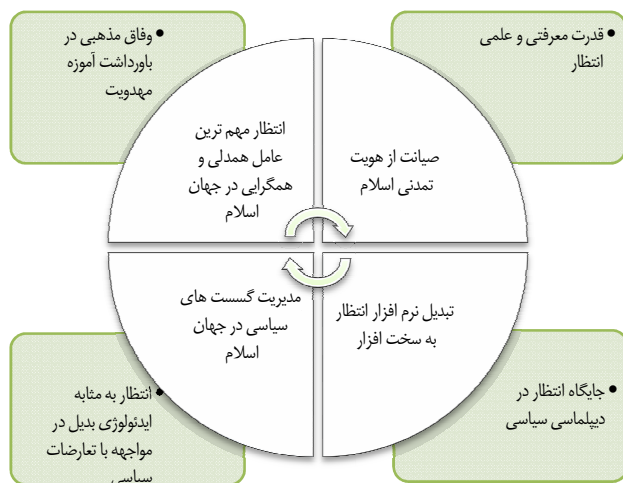
بررسی انتقادی وضعیت جهان اسلام ما را به این مهم رهنمون می‌سازد که یکی از الزامات اساسی در رویکرد سیاسی به گفتمان انتظار، تبدیل «نرم‌افزار گفتمان انتظار»^۱ به «سخت‌افزار»^۲ است. اگر بپذیریم که چارچوب نظری در این زمینه وجود دارد، باید بپذیریم که این نرم‌افزار به سخت‌افزار تبدیل نشده است. گفتمان انتظار به پشتوانه اشتراک مذهبی در جهان اسلام، ظرفیت‌هایی بالایی دارد. دیپلماسی سیاسی کشورهای

۱. منظور از نرم‌افزار آموزه امت، دانش ذخیره‌شده در خارج از ذهن مسلمانان، همچون آیات قرآن، روایات، اسناد و مدارک، کتاب‌ها و پژوهش‌ها است.

۲. منظور از سخت‌افزار، دانش نهادینه‌شده در جامعه اسلامی است که خود را در برنامه‌های عینی، قوانین، دیپلماسی و رفتار ملموس مسلمانان نشان می‌دهد.

اسلامی می‌تواند یکی از قوی‌ترین دیپلماسی‌ها در سطح جهان باشد؛ اما واقعیت این است که جهان اسلام در این زمینه با کاستی‌های فراوانی روبرو است. این مسئله به عدم تناسب نرم‌افزار و سخت‌افزار برمی‌گردد. تا زمانی که نرم‌افزار انتظار به سخت‌افزار تبدیل نشود، نباید منتظر کارکردهای عینی باورداشت این آموزه بود. این انتظار وجود دارد که اندیشمندان جهان اسلام در تمامی عرصه‌ها در جهت تحقق آن گام بردارند.

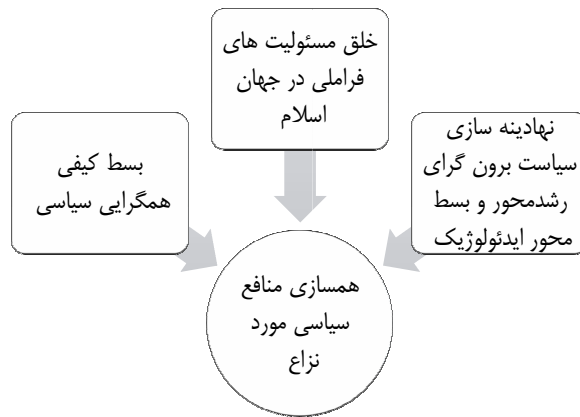
در نهایت باید افزود جهان اسلام درگیر «گسست‌های فعال سیاسی» است. گسست‌های سیاسی به معیارها و مرزهایی دلالت دارند که افراد و گروه‌های جامعه را از یکدیگر جدا می‌سازند یا رویاروی هم قرار می‌دهند. این گسست‌ها بیانگر خطوط تمایز و تعارضی هستند که علاوه بر خاستگاه ذهنی، مبنای عینی هم دارند و متناسب با صورت‌بندی و نحوه آرایش و تعامل نیروهای سیاسی ایجاد می‌شوند. باید تلاش کرد از وضعیت موجود - یعنی نحوه استقرار شکاف‌ها در جامعه - استفاده کرد و با ارائه یک ایدئولوژی بدیل، در حداقل زمان ممکن به نهفته‌سازی تضادهای فعال سیاسی دست یافت.



نمودار ضرورت‌شناسی اتخاذ رویکرد سیاسی به انتظار

۳. برون‌دادشناسی اثربخشی گفتمان انتظار در همسازی منافع سیاسی

ادعای شناخت جامع و ارائه راهکارهای کاملاً صحیح و متقن در برون‌دادشناسی سیاسی کاربست گفتمان انتظار عموماً ناشی از درک ناقص یا ساده‌انگاری است. راهکارهایی که در این جستار به آنها اشاره می‌شود، کوشش فروتنانه‌ای است و نگارنده هیچ‌گاه در مقام ادعای ارائه طرحی جامع نیست و چنین مطلق‌گرایی را اساساً در حوزه مباحث انسانی ناروا می‌شمارد. به هر روی از مهم‌ترین کارکردهای کاربست گفتمان انتظار در همسازی منافع سیاسی مورد نزاع می‌توان در «نهادینه‌سازی سیاست برون‌گرای رشدمحور و بسط‌محور ایدئولوژیک»، «خلق مسئولیت‌های فراملی» و «بسط کیفی همگرایی سیاسی» دید.



فرایند اثربخشی گفتمان انتظار در همسازی منافع سیاسی

۴. نهادینه‌سازی سیاست برون‌گرایی «رشدمحور» و «بسط‌محور ایدئولوژیک»

راهبردهای سیاست خارجی به دو طیف عمده «درون‌گرایی»^۱ و «برون‌گرایی»^۲ تقسیم

1. Introversionism.

2. Extraversionism.

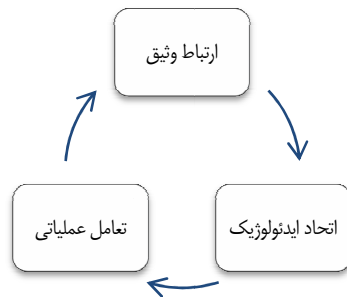
می‌شوند. درون‌گرایی که با راهبرد «انزواطلبی»^۱ همپوشی قابل توجهی دارد، بیشتر ناظر به ترجیح درون بر برون و اولویت‌بخشی به حفظ ساختارهای سیاسی و اقتصادی داخلی از دست‌اندازی‌های بیگانگان است (دهشیری، ۱۳۷۸).

سیاست «برون‌گرایی» یا تمایل به ارجحیت‌بخشیدن به سیاست خارجی و تفوق آن بر سیاست داخلی، گاه جنبه «رشدمحور»^۲ دارد؛ یعنی سیاستی فعال، همکاری‌جویانه و مبتنی بر انفتاح، گشایش و افزایش تعامل با جهان خارج است. سیاست برون‌گرایی رشدمحور به معنای رویکرد همکاری‌جویانه یا اتحاد‌آمیز با کشورهای است که مواضع هماهنگ و عقاید مشترک دارند (دهشیری، ۱۳۹۳، ص ۱۵). البته آنچه در سیاست‌های اتحاد، مطلوب به نظر می‌آید، سیاست «اتحاد برابر»^۳ میان مجموعه‌ای از کشورهای همسطح و همسنگ است تا از طریق ائتلاف منطقه‌ای، فرامنطقه‌ای یا جهانی، اراده تأثیر خود بر جامعه جهانی را به منصفه ظهور برسانند. چنین اتحادهایی می‌توانند بعد اقتصادی، سیاسی یا ایدئولوژیک داشته باشند که در مورد اخیر، می‌توان به اتحاد ایدئولوژیک جهان اسلام برای مقابله با قدرت‌های مداخله‌جو و چپاولگر و مقاومت یکپارچه و پویا در برابر فشار ابرقدرت‌های سلطه‌جو اشاره کرد (دهشیری، ۱۳۹۳، ص ۱۵).



1. Isolationsism.
2. Self – progress.
3. Equal alliance.

برون داد التزام عملی به انتظار منجی در اسلام بر «ارتباط وثیق» و «اتحاد ایدئولوژیک» و «تعامل عملیاتی» با همه ملت‌ها و کشورهای جهان اسلام و نیز اتحاد عملیاتی با تمامی ملت‌ها و کشورهای مستضعف استوار است. تفاهم و ارتباط صحیح میان کشورهای اسلامی می‌تواند گامی عمده در راستای حضور مسلمانان در عرصه‌های تصمیم‌گیری بین‌المللی، مبارزه با ظلم و استکبار جهانی و نشر حقایق حیات‌بخش اسلام تلقی شود.



برون‌دادشناسی التزام عملی به گفت‌وگو انتظار در جهان اسلام

التزام عملی به مقوله انتظار بر تحقق «روابط دوجانبه»^۱ با کشورهای مسلمان و نیز «سیاست چندجانبه‌گرایی»^۲ مبتنی بر وحدت جهان اسلام و اتحاد ممالک مستضعف تأکید می‌کند.

در این زمینه باید افزود که سیاست «برون‌گرایی بسط‌محور ایدئولوژیک»^۳ به معنای تلاش برای گسترش ایده‌ها و عقاید است؛ پس برون‌گرایی بسط‌محور ایدئولوژیک که خواهان تضمین شرایط بین‌المللی مطلوب برای گسترش و صدور ایدئولوژی خود، تقویت جایگاه حامیان این عقیده در جهان و حمایت از مبارزات معتقدان به آیین خود

1. Bilateralism.
 2. Multilateralism.
 3. Self-extension.

است، اساس مبارزه خود را بر جنگ ارزش‌ها و انتشار عقاید و افکار خود در زیر یک سیستم منطقه‌ای یا نظام بین‌المللی استوار می‌کند (دهشیری، ۱۳۹۳، ص ۱۶).

این نکته افزودنی است که بنیان‌های سیاست برون‌گرایی بسط‌محور ایدئولوژیک، عبارت‌اند از: گرایش دادن بشریت به عقاید خود، بیدارسازی وجدان‌های عمومی، تقسیم دوگانه جهان به طرفداران و مخالفان ایدئولوژیک، سازش‌ناپذیری ایدئولوژیک، جنگ روانی و تبلیغاتی علیه دشمنان ایدئولوژیک، موضع بین‌المللی رادیکال برای واژگون‌سازی قواعد سرکوبگرانه حاکم بر نظام بین‌الملل، دیدگاه انقلابی در تغییر بنیادین ساختار و کارکرد سیستم بین‌المللی، استراتژی رهبری جنگ ایدئولوژیک و مقابله دائمی با دشمنان آیین خود در جهان، طراحی تهاجم نهادینه برای مبارزه با قواعد و نهادهای بین‌المللی که ساخته و پرداخته قدرت‌های بزرگ تلقی می‌گردد، تلاش برای جهانی کردن ارزش‌های خود و صدور آرمان‌ها و ایده‌های انقلابی خود به دیگر کشورهای جهان، حرکت تبلیغاتی برای فعال‌ساختن نیروهای انقلابی و رهایی‌بخش و حمایت از آنان در سرتاسر گیتی، سیاست آشتی‌ناپذیر و سرسختانه در قبال قدرت‌های چپاولگر.

چنین سیاستی در ذات باورداشت انتظار نهفته است. این آموزه با تقسیم افق و چشم‌انداز تکاپوی سیاسی به مادی و دینی دو جبهه سیاسی متمایز را گشوده است. چنین تقسیمی به معنای رویکرد انفعالی نیست، بلکه برای حفظ جهان اسلام از گزند ستیزه‌جویان، سیاستی فعال را ارائه می‌دهد. با اعتقاد به اینکه این آموزه حد و مرز نمی‌شناسد، انزوای واقعی را زمانی باید دانست که این آموزه منزوی شود یا در کشوری خاص محبوس و محدود گردد.

البته تقسیم زمین به دو قلمرو نجات‌طلبان دینی و جهان کفر بدان معنا نیست که شریعت اسلامی محدود شود و جهان‌شمولی خود را فاقد گردد؛^۱ زیرا مفهوم

۱. عبدالقادر عوده معتقد است شریعت در اصل و نظر، جهانی است؛ اما در واقع و عمل سرزمینی است و این نتیجه تقسیم زمین به دو قلمرو (دارالاسلام و دارالکفر) است (عوده، ۱۹۹۵، ص ۴۴۰).

جهان‌شمولی شریعت یک مفهوم جغرافیایی نیست که به مقیاس جغرافیایی زمین سنجیده شود، بلکه مفهومی اخلاقی - عقیدتی است که به ارزش‌های فراگیر ناشی از آن سنجیده می‌شود.

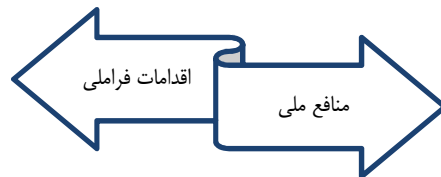
پس مادامی که اسلام با مساوات منطبق است و رنگ‌ها و وطن‌ها و ملیت‌ها را مقیاسی در زندگی اجتماعی قرار نمی‌دهد، شریعتی جهانی است، گرچه حتی بر مدینه منوره حاکم نباشد و مادامی که نظام بین‌المللی موجود، وطن و ملیت‌ها را مقیاس و معیار قرار می‌دهد، راه و رسمی غیرجهانی است، اگرچه بر کل عالم حاکم باشد.

۵. خلق مسئولیت‌های فراملی در جهان اسلام

بایسته است اشاره کنیم نظام‌های مختلف سیاسی براساس منابع مشروعیت خود و معتقدات سیاسی مربوط، مسئولیت‌های مشخص و تعریف‌شده‌ای در خارج از مرزها دارند. ایدئولوژی هر سیستم سیاسی به شرط کامل بودن می‌تواند مهم‌ترین عامل تعیین‌کننده مسئولیت به شمار رود (حقیقت، ۱۳۷۶، ص ۴۳)؛ بنابراین نظام‌های غیرایدئولوژیک و عمدتاً دموکراتیک خواهان اشاعه و ترویج معتقدات خودند؛ ولی در این راستا «تکلیف» و «مسئولیتی» برای خود قائل نیستند. اگر بین «منافع ملی»^۱ و «اقدامات فراملی» تزاخمی به وجود آید، نظام‌های غیرایدئولوژیک اولویت را به اهداف و منافع ملی می‌دهند؛ از این رو در دولت‌های ملی مجموعه‌ای از اصول که به منزله چارچوب تصمیم‌گیری و رفتار قرار گیرد و رعایت آن بر کارگزاران لازم باشد و نیز اهدافی که براساس مسئولیت‌های فراملی باشد، وجود ندارد، بلکه اصل همان منافع ملی است که هدف کلی آنان است؛ پس در قاموس آنان اصل و هدف در سیاست خارجی در

۱. منافع ملی عبارت‌اند از: هدف‌های اساسی و تعیین‌کننده نهایی سیاست خارجی که طی آن تصمیم‌گیرندگان دولت را در این فرایند راهنمایی می‌کند. این مفهوم، حیاتی‌ترین نیازهای یک دولت، همچون حفظ و بقا، استقلال، تمامیت ارضی، امنیت و رفاه اقتصادی را دربرمی‌گیرد. امروزه به دلیل رشد و قوام مفهوم وفاداری به وطن قومی و کشور، از این هدف کلی (هدف‌های کلی جامعه سیاسی) به «منافع ملی» تعبیر می‌شود (حقیقت، ۱۳۸۵، ص ۱۶۸).

راستای منافع ملی خواهد بود و اصلی جدای از آنچه آنان را در حفظ و تعقیب منافع ملی مدد رساند، نمی‌پذیرند. این‌گونه حکومت‌ها چیزی از منافع خویش را در حمایت از ارزش‌های انسانی یا دینی فدا نمی‌کنند، مگر آنکه در راستای منافعشان باشد یا در درازمدت نفع آنان را تأمین کند؛ بنابراین تعاریف منافع ملی می‌تواند به‌عنوان معیاری برای سنجش موقعیت سیاست خارجی دولت‌های ملی باشد (قوام، ۱۳۷۰، ص ۹۹).



الگوی تعامل منافع ملی و اقدامات فراملی در دولت‌های غیرایدئولوژیک

اما دولت اسلامی^۱ که افزون بر تعهدات ملی، خود را در برابر اهداف بلند مکتب اسلامی متعهد می‌داند، در راستای تعقیب منافع ملی همواره به رسالت ایدئولوژیک خویش که مسئولیت و وظایفی را نیز در سیاست خارجی بر دوش آن نهاده است، می‌اندیشد و یکی از تمایزات آن با دولت‌های ملی همین مسئولیت‌های فراملی است. اصولاً دولت‌هایی که سیاست خارجی آنها در چارچوب ایدئولوژی تعبیر و تفسیر می‌شود، از تقسیمات جغرافیایی موجود، توزیع قدرت و هنجارهای حاکم بر سیاست

۱. می‌توان برای اصطلاح «دولت اسلامی» معانی‌ای نظیر دولتی که اکثر ساکنان آن مسلمان باشد یا دولتی که ملتزم است احکام الزامی شرع مقدس را به دست اشخاص خاصی اعمال کند، ارائه داد؛ اما آنچه مد نظر نگارنده از دولت اسلامی است، دولتی است که در چارچوب احکام الزامی شرع مقدس اسلام عمل کند؛ بنابراین سخن از دولتی است که احکام شرعی را در ابعاد سه‌گانه قضا، اجرا و تقنین رعایت کند. برای مطالعه بیشتر درباره برداشت‌های مختلف از مفهوم دولت دینی ر.ک: واعظی، ۱۳۷۸، ص ۲۴. استعمال واژه «دولت» به جای «حکومت»، به آن دلیل است که عناصر چهارگانه حاکمیت، حکومت، جمعیت و سرزمین را شامل شود. برای مطالعه بیشتر درباره ویژگی‌های صوری دولت‌ها ر.ک: وینسنت، ۱۳۹۳، صص ۱۵-۷۶؛ رنی، ۱۳۷۴، صص ۷-۳۷.

بین‌المللی ناراضی‌اند؛ زیرا ایدئولوژی براساس ارزش تعریف می‌شود و ارزش‌ها «بایدها» و «نبایدها» را مطرح می‌کند و به مرزها محدود نمی‌شود (قوام، ۱۳۷۰، ص ۱۲۴).

چنان‌که اشاره شد، اهداف حکومت‌های ایدئولوژیک اختصاص به منافع ملی و نیازهای ضروری ندارد و ممکن است در قبال رفتار دیگر بازیگران صحنه بین‌المللی باشد؛ از این رو دفاع و حمایت از مسلمانانی که مورد تهاجم و قتل و غارت قرار می‌گیرند یا دفاع از اسلام در برابر کسانی که به مقدسات اسلام توهین روا می‌دارند، جزو اهداف کوتاه‌مدت^۱ شمرده می‌شود. برنامه‌ریزی برای اتحاد مسلمان و تلاش برای تحقق امت واحده و رفع هرگونه ستم و استثمار از ملل مظلوم و مستضعف جهان از جمله اهداف بلندمدت محسوب می‌شود.

در مقایسه اهداف کوتاه‌مدت، میان‌مدت و درازمدت حکومت اسلامی می‌توان گفت اهداف کوتاه‌مدت معمولاً اموری حیاتی‌اند و از طرفی از ضرورت‌های زندگی جمعی ناشی می‌شوند و از طرف دیگر بر مبانی عقلی و نقلی تکیه دارند؛ به‌طورمثال رفاه اقتصادی، امنیت ملی و حفظ یکپارچگی سرزمین اسلامی در مقابل هجوم دشمن، هم بر اصولی همچون اصل نفی سییل و اصل مصلحت تکیه می‌زند و هم ناشی از ضرورت‌های زمانه است (حقیقت، ۱۳۸۵، ص ۱۷۹).

اهداف میان‌مدت عمدتاً در سطح منطقه و همکاری‌های امنیتی هستند. ائتلاف دولت‌های اسلامی با چند دولت دیگر از جمله اهداف میان‌مدت است. درمقابل، اهداف درازمدت معمولاً آرمانی و اموری ثابت‌اند. اگر همگرایی و اتحاد مسلمانان و دولت‌های اسلامی هدفی درازمدت برای دولت اسلامی تلقی شود، نمی‌توان از آن - حتی با تغییر شرایط زمانی و مکانی - عدول کرد (حقیقت، ۱۳۸۵، ص ۱۷۹). عمده این مسئولیت‌ها، ترویج دین اسلام و گسترش توحید و خداپرستی و مبارزه با شرک و کفر و مادی‌گرایی و نیز دفاع از حقوق انسانی ملل مستضعف است.

۱. هدف‌های کوتاه‌مدت بیشتر جنبه فوری، لحظه‌ای و مقطعی دارند و به‌طورعمده به خواست‌های آنی دولت‌ها پاسخ می‌دهند.

جهت دیگری که باید بدان توجه کرد، این است که برخی از آیات قرآن عموم مسلمانان را مخاطب قرار می‌دهد و مسئولیت فراملی جهاد برای رهایی مستضعفان (نساء، ۷۵) و جهاد با مشرکان را - که به خدای متعال و قیامت ایمان نمی‌آورند و دین حق را نمی‌پذیرند و محرمات را رعایت نمی‌کنند (توبه، ۲۹) - یادآور می‌گردد. این گونه مسئولیت‌ها بر عهده دولت اسلامی است؛ بنابراین دولت اسلامی نمی‌تواند سیاست‌گذاری خارجی خویش را تنها براساس منافع ملی بنیان نهد.

در این راستا افزودنی است تکاپوهای سیاسی در ذیل انتظار مهدی موعود علیه السلام مسئولیتی فراملی است که به هیچ وجه منکر پیگیری منافع ملی نیست؛ در حالی که برخی دولت‌ها برای دستیابی به منافع ملی خویش به هر ابزار و استراتژی ممکن متوسل می‌شوند و برخی دیگر در تضاد منافع ملی و اصول ارزشی خود همواره منافع ملی را بر ارزش‌هایی چون دفاع حقوق بشر، سلامت محیط زیست و غیره ترجیح می‌دهند، دولت اسلامی به اصول ارزشی سیاست خارجی دولت اسلامی برای دستیابی به اهداف آن، ابزارها و استراتژی‌ای را مشخص می‌کند و حدود استفاده از هر ابزار و شرایط آن را تعیین می‌نماید؛ بنابراین برای رسیدن به هدف، تمسک به هر وسیله‌ای قابل توجیه نیست.

شواهد و قراین چنین برمی‌نمایند که انتظار زمینه‌ساز هدفی حاکم بر روابط بین مسلمانان در جامعه اسلامی محسوب می‌شود. نباید از نظر دور داشت که نگاه راهبردی اسلام از حیث جهانی دارای لوازم و مقتضیات ویژه‌ای است که عموماً به ماهیت ایدئولوژی اسلامی برمی‌گردد. اسلام از حیث معرفتی در حوزه سیاست و حکومت قائل به اصول بنیادینی چون جهان‌نگری است. نتیجه این دیدگاه اسلام، ارائه الگویی نو از منجی‌باوری است که سطح تحلیل آن جهانی است. این الگو از حیث روش‌شناختی عالی‌ترین شکل منجی‌باوری را در عصر حاضر دربرمی‌گیرد که فارغ از روش‌های نادرست اعمال‌شده بر دست قدرت‌های برتر، از حیث روش بسیار تکامل یافته است؛ الگویی که در عین اعتقاد به حکومت واحد جهانی اصول بنیادینی چون عدالت، مساوات، عدم تعرض، نفی ظلم، رعایت حقوق دیگران را محترم می‌شمارد.

آموزه مهدویت، منحصر به یک قوم، گروه، کشور، نژاد، زبان و... نیست و تأمین کننده رستگاری همگان است. روایات مهدوی بیانگر جهان‌شمول بودن آموزه مهدویت است؛ درحالی که در دیگر نظریه‌ها چنین نبوده است و تنها طبقه و گروه خاصی مورد توجه قرار می‌گیرد. برای مارکس «طبقه کارگر و پرولتاریا» برای هگل «نژاد برتر آلمانی» برای یهود «قوم برگزیده بنی اسرائیل»، برای فوکویاما «جهان غرب» و... واجد اهمیت است (کارگر، ۱۳۸۹، ص ۵۳).

بنابراین مهم‌ترین بازتاب نظری باورداشت آموزه مهدویت و انتظار زمینه‌ساز را باید تضعیف و تزلزل گفتمان سکولاریسم در روابط بین‌الملل قلمداد کرد؛ زیرا آموزه مهدویت، اصول، مبانی و مفروضات گفتمان سکولاریسم را که بر روابط بین‌الملل حاکم و غالب بوده، به چالش می‌کشد. سکولاریسم متضمن جدایی نهاد دین از نهاد دولت و سیاست است. مهم‌ترین ویژگی سکولاریسم، انفکاک و تمایز شفاف و شدید بین امور استعلایی و دنیوی است. سکولاریسم در روابط بین‌الملل به معنای عدم نقش آفرینی دین به‌عنوان یک عامل تهدیدکننده در اداره امور بین‌المللی و تدوین و اجرای سیاست خارجی است. سکولارشدن روابط بین‌الملل نیز عبارت است از پیگیری اهداف و مقاصد غیرمذهبی چون قدرت، امنیت، ثروت، صلح، ثبات و توسعه اقتصادی بدون توجه به انگیزه‌های مذهبی و عدم تلاش برای حفظ و ترویج مذهب است (دهقانی فیروزآبادی، ۱۳۸۹).

نوع رابطه‌ای که بین مرجعیت و اقتدار سیاسی و مذهبی در روابط بین‌الملل براساس سکولاریسم شکل گرفت، متضمن این است که دولت‌ها و کشورها تنها نظام سیاسی مشروع و مقبول در نظام بین‌الملل هستند و کشورها برای تغییر رابطه بین مذهب و سیاست در دیگر کشورها تلاش نمی‌کنند. از سویی دیگر متولیان دین و مذهب کارکرد و نقش اندک و ناچیزی در سیاست داخلی و سیاست بین‌الملل ایفا می‌کنند و کشورها در جهت پیگیری و تأمین اهداف و منافع دین تلاش و اقدام نمی‌کنند (دهقانی فیروزآبادی، ۱۳۸۹).

جدول متمایزات نظام سیاسی سکولار و اسلام

ردیف	متغیرها	اندیشه‌های سکولار	آموزه امت
۱	هدف	تحقق منافع ملی	تحقق منافع ملی و پیگیری منافع فراملی
۲	مهم‌ترین عامل وفاداری	دولت - ملت	اسلام
۳	حد فاصل خودی و غیر خودی	مرز جغرافیایی	عقیده
۴	رسالت	حاکمیت ملی	حاکمیت ملی در طول حاکمیت الهی

۶. بسط کیفی «هم‌گرایی سیاسی» و «مدیریت واگرایی‌ها»

مناسب است به این نکته اشاره شود که در الگوی سکولار به سبب اعتباربخشی به منافع خرد و جزئی، شاهد تبدیل «اختلافات سیاسی» به «تعارضات سیاسی» هستیم.

استمرار ریاست و حاکمیت در الگوی سکولار از طریق اعمال سلطه است. برای این منظور استفاده از منابع قدرت سخت در اولویت قرار داشته و کاربرد زور، انحصار قدرت و تضعیف نیروهای اجتماعی به‌مثابه سیاست‌های اصلی در گفتمان جاهلی مطرح است. در این الگوی تعاملی مبنای تکوین و تعریف عناصر اجتماعی، سخت‌افزاری است و معطوف به هست‌ها است که از جنس ماده و تابع قواعد کلان عالم ماده (زوال، تعارض، محدودیت) هستند. افزون بر آنکه معیار تنظیم مناسبات نیز «منافع» است که به دلیل محدودیت «منابع» و افزایش «خواسته‌ها»، تخصیص ایجاد می‌کنند. تخصیص مبنای واگرایی به شمار می‌آید، حتی در مواردی که از ائتلاف یا اتحاد منافع سخن گفته می‌شود، مبنای آن را تعارض با اردوگاه مقابل شکل می‌دهد.

از سویی دیگر در فرهنگ سکولار به جهت حاکمیت تعصبات حزبی، جامعه از «خود فعلی» بیگانه است و سبب می‌گردد یکپارچگی و وحدت معنوی خود را از دست

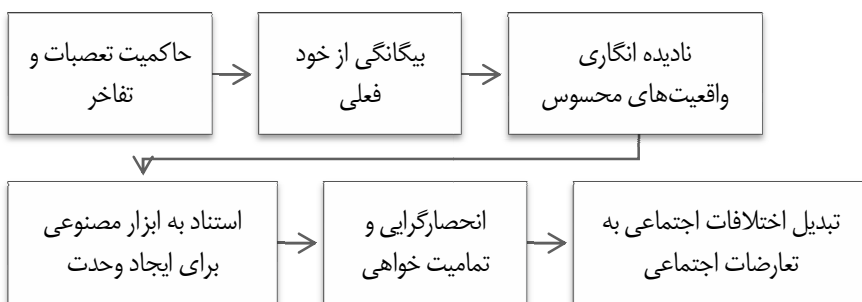
بدهد و از لحاظ معنوی و درونی دچار تجزیه و عدم هماهنگی می‌شود. یکی از مهم‌ترین علل عدم وحدت و یکپارچگی معنوی، وجود حالات، تمایلات و احساسات متضاد است. هرگاه جامعه‌ای از واقعیت‌های عینی دور و بیگانه نباشد، در تلاش‌هایی که برای رفع تضاد به کار می‌برد، این واقعیت‌های عینی تکیه‌گاه محسوب می‌شوند؛ اما از آنجاکه در فرهنگ جاهلی به جهت حاکمیت عصیبت حزبی این واقعیات دیده نمی‌شوند، جای پای محکمی وجود ندارد که از آنجا مبارزه و تلاش برای حل تضادها آغاز گردد. این است که روز به روز دایره تضاد شدیدتر و وجود معنوی جامعه متلاشی می‌گردد.

وقتی عصیبت حزبی به کانون قدرت سیاسی و اجتماعی دست یابد، به سمت انحصارگری و تمامیت‌خواهی گرایش می‌یابد و کانون انواع تشاخرها و تخاصم‌ها در جامعه می‌شود و زمینه رقابت‌های غیرمنصفانه و خصمانه بین گروه‌های اجتماعی می‌گردد.^۱

فشار تعصبات گروهی و حزبی و انحصارگری و تمامیت‌خواهی آنان گروه‌ها و طبقات مختلف جامعه را در عرصه رقابت‌آمیز مبارزات سیاسی برای کسب قدرت وارد می‌سازد و سرمایه‌های مادی و معنوی اجتماع را در جریان مخاصمات و تبلیغات سیاسی به نابودی می‌کشاند و در عین حال بسیاری را از حضور در عرصه فعالیت‌های اجتماعی و سیاسی محروم می‌سازد و انسان‌های شایسته و کاردان را از قبول مناصب حساس سیاسی و اجتماعی ممانعت می‌کند. در جامعه گرفتار تعصب حزبی همواره حقیقت مکتوم می‌ماند و فشارهای عصبی، کینه، خصومت و بی‌توجهی عرصه زندگی را برای مردم به‌ویژه طبقات ضعیف و فقیر تنگ و تاریک می‌سازد. مهم‌ترین آسیب و آفت

۱. ابن‌خلدون جامعه‌شناس اسلامی در کتاب معروف خود مقدمه تأکید دارد که ظهور و سقوط هر دولت و حکومتی به عصیبت‌های قومی و حزبی بستگی دارد. عصیبت در آغاز کانون اقتدار و انحصار می‌شود؛ اما چون امکانات اجتماعی و عمومی را در تیول کامل خویشان و یاران حزبی قرار می‌دهد، خشم و خشونت دیگر گروه‌ها و فقر و فساد و مظالم گسترده اجتماعی را موجب می‌شود و درنهایت به شورش و انقلاب و سقوط منتهی می‌گردد (ابن‌خلدون، ۱۳۹۳، ص ۴۰۵).

عصیت حزبی و گروهی به‌ویژه وقتی با اقتدار سیاسی قرین می‌شود، آن است که مناصب اجتماعی و سازمانی را در اختیار نالایق‌ترین و بی‌عرضه‌ترین افراد وابسته به حزب قرار می‌دهد و جامعه را از برکات وجود انسان‌های کاردان و باشرافت و مستقل محروم می‌سازد و قطب‌های عظیم مالی و باندهای بزرگ فساد را از درون خود پدید می‌آورد و اختلاف شدید طبقاتی را در جامعه دامن می‌زند.^۱

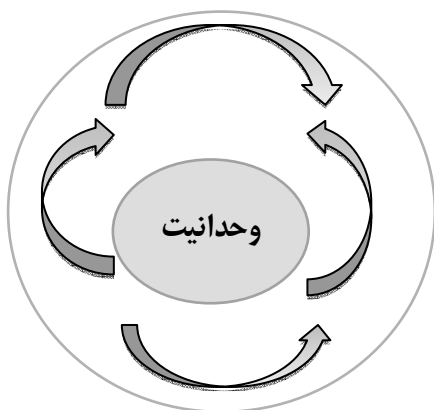


نمودار فرایند تبدیل اختلافات سیاسی به تعارضات سیاسی در الگوی سکولار

جهت دیگری که باید بدان توجه کرد این است که در الگوی اسلامی برآمده از گفتمان انتظار اختلاف سیاسی ارتقا نمی‌یابد و به «تعارض سیاسی» تبدیل نمی‌شود. بر این اساس اگر بتوان اختلاف را از خودخواهی پیراسته کرد، به‌طور طبیعی زمینه زوال نزاع‌های اجتماعی، در عین وجود اختلاف، از بین می‌رود؛ به عبارتی در این حالت نیز احتمال تعارض وجود دارد؛ اما چون در چارچوب ارزش‌ها و هنجارها است، می‌توان

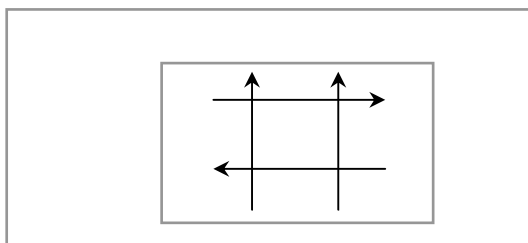
۱. امام علی علیه السلام در خطبه قاصعه بنیانگذار تعصب حزبی و فامیلی را ابلیس می‌داند، آنجا که می‌فرماید: «اعتراضه الحمیه فافتخر علی آدم بخلقه و تعصب علیه لاصله فعدو الله امام المتعصبین و سلف المستکبرین الذی وضع اساس العصبی؛ ابلیس به سبب حمیت و تعصب‌ورزی بر اصل و نژاد خود، به سجده بر آدم اعتراض کرد. پس او دشمن خدا و پیشوای متعصبان و جد مستکبران است و هم او بود که بنای عصیت را نهاده است» (نهج البلاغه، خطبه ۱۹۲).

آنها را مدیریت کرد؛ پس در نمودار زیر به جهت مرجعیت اصول و مبانی خاص، تکثرها به شکل اعتدالی و ملایم هستند و خطوط نمودار منحنی هستند.



نمودار الگوی تکثر و اختلاف‌ورزی در جامعه منتظر: اصالت ارزش‌ها

در جامعه غیردینی، اصل اولیه در مدیریت تعارض‌های سیاسی «قدرت» است؛ به عبارت دیگر این قدرت است که مشخص می‌کند چه کسی دارای ادعای صحیح یا باطل است. با این منطق ساده هر بازیگری که «پیروز» شود «برحق» است و شکست خوردن نشانه باطل بودن است. از سویی دیگر در فرهنگ جاهلی تجاوز از اصول، باورها و عرف تابعی از خواسته‌ها و تمایلات است؛ بنابراین احتمال اینکه بتوان به نقض و تحول چارچوب اقدام کرد، وجود دارد. در نمودار زیر چون تکثرها در نهایت به تعارض می‌انجامند، خطوط متقاطع‌اند.



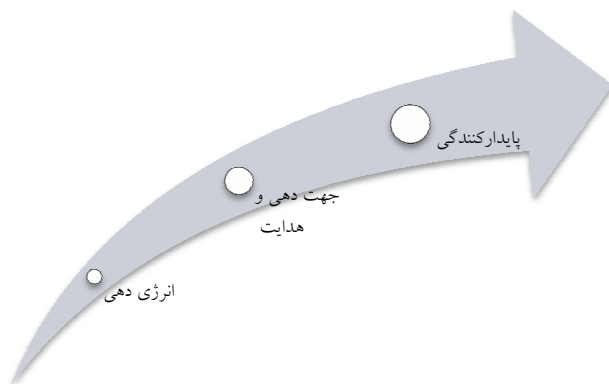
نمودار الگوی تکثر و اختلاف‌ورزی در جامعه جاهلی: اصالت قدرت

آنچه در آن تردیدی نیست این است که قدرت انگیزشی آموزه مهدویت در عالی‌ترین سطح انگیزشی یعنی انگیزه‌های معنوی و الهی قرار دارد و سبب وحدت و همگرایی قدسی جامعه اسلامی می‌گردد. اگر اهداف و مأموریت‌های جامعه در راستای اهداف و انگیزه‌های الهی باشند، در این صورت می‌توان افراد را از سطح انگیزه‌های مادی، به مرتبه انگیزه‌های تلفیقی برساند و از این طریق، سطح عملکرد آنان را به لحاظ کمی و کیفی ارتقا بخشد. افرادی که دارای انگیزه‌های تلفیقی هستند و حتی بالاتر، انگیزه‌های الهی دارند، در مقایسه با کسانی که با انگیزه‌های مادی کار می‌کنند، تلاش و جدیت بیشتری از خود نشان می‌دهند و به مراتب، عملکرد بهتری خواهند داشت. انگیزه‌های الهی مانع هدر دادن و اسراف امکانات و منابع انسانی می‌گردد و افراد را برای رسیدن به اهداف، به شدت برمی‌انگیزاند.^۱ قدرت انگیزشی باور به مهدویت دارای چند کارکرد عمده است که می‌توان آن را در رفتار یک منتظر مشاهده کرد. انتخاب تکالیف و تلاش برای انجام اعمالی خاص متناسب با منبع انگیزشی، پشتکار و مداومت در انجام یک فعالیت و سعی در پیشرفت آن، موارد عمده این شاخص‌ها هستند؛ زیرا روان‌شناسان تربیت بر این باورند که رفتاری که براساس انگیزش تقویت شود، احتمال تکرار آن افزایش پیدا می‌کند (کریمی، ۱۳۸۵، ص ۱۶۵).

این نکته نیز افزودنی است که قدرت انگیزشی آموزه مهدویت سازه‌ای است که به‌طور مستقیم قابل مشاهده و اندازه‌گیری نیست، ولی وجود آن از رفتار شخص استنباط می‌شود.

خلاصه آنکه مهم‌ترین کارکردهای انگیزشی آموزه مهدویت را در «انرژی‌دهی» به معنای نیروبخشیدن به رفتار مسلمانان، «جهت‌دهی و هدایت» به معنای هدایت رفتارهای مسلمانان و درنهایت «پایدارکنندگی و تداوم» به معنای حفظ و تداوم رفتار مسلمانان دانست.

۱. البته احیای انگیزه‌های الهی در جامعه به معنای بی‌توجهی به ارضای نیازهای مادی نیست و در عین توجه و اهتمام به این نیازها، می‌بایست به‌طور دائم، اهداف و مأموریت‌هایی که درنهایت، به اهداف و مقاصد خداپسندانه و الهی ختم می‌شوند، به افراد جامعه گوشزد و انگیزه‌های الهی را در آنان احیا یا تقویت کرد.



کارکردهای انگیزشی باورداشت آموزه مهدویت

باید با نیم‌نگاهی، جستجوگر این واقعیت باشیم که یهودیان بیشترین بهره را در ایجاد قدرت انگیزشی در باورداشت آموزه منجی موعود داشته‌اند. آنان با نماد سرزمین مقدس و زمینه‌سازی ظهور مسیحا نه تنها در صدد ایجاد انسجام در میان یهودیان بودند، بلکه مسیحیان بیشماری را نیز با خود هم‌عقیده ساختند (سایزر، ۱۳۹۳، ص ۲۸۷). در توضیح باید گفت هیچ گروه قومی بدون ارتباط با یک سرزمین تاریخی نمی‌تواند تداوم داشته باشد. ارتباط با سرزمین تاریخی ضرورتاً به معنای حضور دائمی و مستمر در یک سرزمین نیست بلکه تصور یا ذهنیت این ارتباط هم می‌تواند حس هویت و موجودیت در میان اعضای یک گروه قومی را برانگیزد. به همین دلیل بود که یهودیان همواره بر ایده سرزمین مقدس و تاریخی‌شان پای فشرده‌اند و هیچ‌گاه آن را فراموش نکرده‌اند و برای تشکیل دولتی خاص خود تلاش کرده‌اند. اسطوره‌های یهودی عمدتاً در ارتباط با سرزمین مقدس شکل یافته‌اند و در طول تاریخ به‌طور دائم بازتولید شده‌اند و بدین گونه بر تداوم هویتی آنها نقش مهمی داشته‌اند. اشغال فلسطین و نیز مشروعیت آن از دیدگاه یهودیان و مسیحیان صهیونیسم در راستای زمینه‌سازی ظهور مسیحا بوده و برای تقویت انگیزشی باورمندان به ظهور مسیحا از هیچ تلاشی دریغ نکرده‌اند (کریمان، ۱۳۸۴، ص ۴۵۵).

نتیجه‌گیری

با اندیشه در آنچه گذشت به‌ویژه پرسشی‌هایی که هر یک ذهن را درگیر می‌کند، به مهم‌ترین نتایج به‌دست آمده در این نوشته اشاره می‌کنیم: انتظار منجی در اسلام در معنابخشی سیاسی، از دیدگاه‌های «تحویلی‌نگر» و «تک‌بعدی» فاصله می‌گیرد و به تعریف «جامعه‌نگر» دست می‌یابد. درحالی‌که در ایده ناسیونالیسم و ملی‌گرایی بر مؤلفه‌های زبانی، جغرافیایی، فرهنگی، نژادی، تاریخی و دیگر موارد مشابه تأکید شده است، گفتمان انتظار از این مؤلفه‌ها دوری می‌جوید.

«همسازی منافع سیاسی مورد نزاع» از مهم‌ترین قابلیت‌های کاربست گفتمان انتظار در جهان اسلام است. چون ژرف‌بنگریم همساز کردن منافع مورد نزاع از این جهت مهم می‌نماید که از رهگذر آن تعارضات پایان می‌پذیرد. در نتیجه این سازش مسلمانانی که ممکن است به لحاظ سرزمینی یا فرهنگی از یکدیگر جدا باشند، تحت منشور سیاسی واحدی کنار یکدیگر جای می‌گیرند. گفتمان انتظار با «نهادینه‌سازی سیاست برون‌گرایی رشد‌محور» و «خلق مسئولیت‌های فراملی» درصدد تحقق چنین ظرفیتی است.

این واقعیت را زمانی بهتر می‌شناسیم که به یاد بیاوریم گفتمان انتظار چارچوبی مطلوب برای تعویض پایه‌های ملی‌گرایی و قوم‌گرایی و تعصبات نژادی را دارد و ضمن ترسیم آینده مطلوب در پیش روی مسلمانان، جانشینی برای نظام موجود ارائه می‌دهد. وجه تمایز اصلی گفتمان انتظار با دیگر ایده‌هایی نظیر ناسیونالیسم و ملی‌گرایی در همین نکته نهفته است.

فهرست منابع

* نهج البلاغه.

۱. ابن خلدون، عبدالرحمان. (۱۳۹۳). مقدمه (مترجم: محمد پروین گنابادی). تهران: انتشارات آگاه.
۲. ابن فارس، احمد. (۱۳۹۹ق). معجم مقائیس اللغة. قم: دارالفکر.
۳. اکبرنژاد، مهدی. (۱۳۸۶). بررسی تطبیقی مهدویت در روایات شیعه و اهل سنت. قم: بوستان کتاب.
۴. بابایی، حبیب‌الله. (۱۳۸۵). مهدویت و معنویت؛ جستاری در کارکردهای معنابخشی انتظار در جهان معاصر. مجموعه مقالات دومین همایش بین‌المللی دکترین مهدویت. قم: مؤسسه آینده روشن.
۵. حقیقت، سیدصادق. (۱۳۷۶). مسئولیت‌های فراملی در سیاست خارجی دولت اسلامی. تهران: مرکز تحقیقات استراتژیک ریاست جمهوری.
۶. حقیقت، سیدصادق. (۱۳۸۵). مبانی، اصول و اهداف سیاست خارجی دولت اسلامی. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۷. دهشیری، محمدرضا. (۱۳۷۸). درون‌گرایی و برون‌گرایی در سیاست خارجی از دیدگاه امام خمینی علیه السلام. دین و ارتباطات (۹)، صص ۷-۲۳.
۸. دهشیری، محمدرضا. (۱۳۹۳). درآمدی بر جریان‌شناسی فرهنگی بین‌المللی معاصر. تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
۹. دهقانی فیروزآبادی، سیدجلال. (۱۳۸۹). تأثیر انقلاب اسلامی ایران بر نظریه‌های روابط بین‌الملل. فصلنامه مطالعات انقلاب اسلامی، ۷(۲۰)، صص ۱۱-۴۲.
۱۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۳۶۲). المفردات راغب. قم: مکتبه المرتضویه.
۱۱. رنی، آستین. (۱۳۷۴). حکومت، آشنایی با علم سیاست (مترجم: لیلا سازگار). تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۱۲. ریویر، کلود. (۱۳۸۱). درآمدی بر انسان‌شناسی (مترجم: ناصر فکوهی). تهران: نشر نی.
۱۳. سایزر، استیون. (۱۳۹۳). صهیونیسم مسیحی (مترجم: حمید بخشنده و قدسیه جوانمرد). قم: کتاب طه.

۱۴. صدر، سیدمحمدباقر. (۱۳۸۴) انقلاب مهدی و پندارها (مترجم: سیداحمد علم الهدی). تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۵. صدوق، محمد بن علی. (۱۳۹۵ق). کمال الدین و تمام النعمه. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۱۶. عوده، عبدالقادر. (۱۹۹۵م). التشریح الجنایی الاسلامی مقارناً بالقانون الوضعی. بیروت: دارالکتب العربی.
۱۷. کارگر، رحیم. (۱۳۸۹). جستارهایی در مهدویت. قم: مرکز تخصصی مهدویت.
۱۸. کریمی، یوسف. (۱۳۸۵). روان‌شناسی تربیتی. تهران: نشر ارسباران.
۱۹. کریمیان، احمد. (۱۳۸۴). یهود و صهیونیسم. قم: بوستان کتاب.
۲۰. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۵). الکافی. قم: دارالکتب الاسلامیه.
۲۱. قوام، سیدعبدالعلی. (۱۳۷۰). اصول سیاست خارجی و سیاست بین‌الملل. تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه (سمت).
۲۲. مسائلی، احمد؛ فرقانی، ناهید. (۱۳۹۸). سازه مفهومی انتظار در اندیشه مهدویت. فصلنامه علمی - پژوهشی انتظار موعود، ۱۹(۶۵)، صص ۵-۲۸.
۲۳. واعظی، احمد. (۱۳۷۸). حکومت دینی. قم: مرکز نشر اسراء.
۲۴. حرانی، حسن بن علی. (۱۴۰۴ق). تحف العقول (چاپ دوم). قم: جامعه مدرسین.
۲۵. وینست، اندرو. (۱۳۹۳). نظریه‌های دولت (مترجم: حسین بشرویه). تهران: نشر نی.

References

- * Nahj al-Balaghah.
1. Akbarnejad, M. (1386 AP). *A Comparative Study of Mahdism in Shiite and Sunni Traditions*. Qom: Bustan Kitab. [In Persian]
 2. Babaei, H. (1385 AP). *Mahdism and spirituality; An Examination of the Meaningful Functions of Waiting in the Contemporary World*. Proceedings of the Second International Conference on the Doctrine of Mahdism. Qom: Ayandeh Roshan Institute. [In Persian]
 3. Dehghani Firoozabadi, S. J. (1389 AP). The Impact of the Islamic Revolution of Iran on Theories of International Relations. *Journal of Islamic Revolution Studies*, 7(20), pp. 11-42. [In Persian]
 4. Dehshiri, M. R. (1378 AP). Introversion and extroversion in foreign policy from the perspective of Imam Khomeini. *Journal of Religion and Communication*, (9). Pp. 7-23. [In Persian]
 5. Dehshiri, M. R. (1393 AP). *An Introduction to Contemporary International Cultural Current Studies*. Tehran: Research Institute for Cultural and Social Studies. [In Persian]
 6. Haghghat, S. S. (1376 AP). *Transnational responsibilities in the foreign policy of the Islamic State*. Tehran: Iranian Presidential Strategic Research Center. [In Persian]
 7. Haghghat, S. S. (1385 AP). *Foundations, principles and goals of the foreign policy of the Islamic State*. Qom: Islamic Sciences and Culture Academy. [In Persian]
 8. Harani, H. (1404 AH). *Tuhaf al-Uqul*. (2nd ed.). Qom: Teachers Association. [In Arabic]
 9. Ibn Faris, A. (1399 AH). *Mujam al-Maqa'is*. Qom: Dar al-Fikr. [In Arabic]
 10. Ibn Khaldoun, A. (1393 AP). *Introduction*. (Gonabadi, M. P, Trans.). Tehran: Agah Publications. [In Persian]
 11. Kargar, R. (1389 AP). *Studies of Mahdism*. Qom: Mahdism Specialized Center. [In Persian]

12. Karimi, Y. (1385 AP). *Educational Psychology*. Tehran: Arasbaran Publications. [In Persian]
13. Karimian, A. (1384 AP). *Judaism and Zionism*. Qom: Bustan Kitab. [In Persian]
14. Koleyni, M. (1365 AP). *al-Kafi*. Qom: Dar al-Kotob al-Islamiyah. [In Persian]
15. Masa'eli, A., & Forghani Tehrani, N. (1398 AP). The conceptual structure of waiting in Mahdism. *Journal of the Promised Waiting*, 19(65) pp. 5-28. [In Persian]
16. Odeh, A. (1995). *al-Tashri' al-Jena'ei al-Islami Muqarina be al-Qanoun al-Vaz'ei*. Beirut: Dar Al-Kitab Al-Arabi.
17. Qawam, S. A. (1370 AP). *Principles of foreign policy and international policy*. Tehran: Organization for the Study and Compilation of University Humanities Books (Samt). [In Persian]
18. Ragheb Isfahani, H. (1362 AP). *Al-Mufradat Ragheb*. Qom: Mortazaviyeh School. [In Persian]
19. Renee, A. (1374 AP). *Government, Familiarity with Politics*. (Sazgar, L, Trans.). Tehran: University Publishing Center. [In Persian]
20. Riviere, C. (1381 AP). *An Introduction to Anthropology*. (Fakuhi, N, Trans.). Tehran: Ney Publications. [In Persian]
21. Sadr, S. M. B. (1384 AP). *Mahdi Revolution and Imaginations*. (Alam al-Huda, S. A, Trans.). Tehran: Islamic Culture Publishing Office. [In Persian]
22. Saduq, M. (1395 AH). *Kamal al-Din va Tamam al-Na'ameh*. Tehran: Dar al-Kotob al-Islamiyah. [In Arabic]
23. Sizer, S. (1393 AP). *Christian Zionism*. (Bakhshandeh, H., & Qudsieh, J, Trans.). Qom: Taha's book. [In Persian]
24. Vincent, A. (1393 AP). *Theories of government*. (Bashravieh, H, Trans.). Tehran: Ney Publications. [In Persian]
25. Waezi, A. (1378 AP). *religious government*. Qom: Esra Publishing Center. [In Persian]



The Denial of Knowing Divine Hujja through Recitation of the Qur'an and Arabic Grammar in Deviant Currents by Emphasizing the Claim of Ahmad Ismail Basri

Mohammad Shahbazian¹

Fathollah Najarzadegan²

Received: 09/07/2021

Accepted: 17/11/2021

Abstract

One of the features of divine hujjas is having special knowledge about Imamate, and Shiite theologians and narrators have defined areas for Imam's knowledge. What all Shiites agree on is the Imam's knowledge of what is haram and halal by Allah and the teachings of the Qur'an, among which is the knowledge of the correct recitation of the Qur'an and the grammar of Arabic literature. Meanwhile, false claimants such as Ahmad Ismail Basri, after the scandal in the incorrect recitation of the Qur'an, have tried to deny the necessity of correct recitation of the Qur'an and reject the knowledge of grammar of Arabic literature and have examined some verses and hadiths in this regard. This current study with the combined method of descriptive-analytical data processing, by mentioning the background of such claims, while explaining the claim of this current, has reached the conclusion that first, the knowledge of Quran recitation and knowledge of Arabic literature are the requirements of Imamate claim. Second, the verses claimed by the false claimants about the lack of eloquence of Prophet Moses do not indicate the mistakes of this prophet

1. Assistant Professor, Islamic Sciences and Culture, Qom, Iran (corresponding author). tarid@chmail.ir.

2. Professor Pardis Farabi, University of Tehran, Tehran, Iran. najarzadegan@ut.ac.ir.

* Shahbazian M., & Najarzadegan, F. (1400 AP). The Denial of Knowing Divine Hujja through Recitation of the Qur'an and Arabic Grammar in Deviant Currents by Emphasizing the Claim of Ahmad Ismail Basri. *Journal of Mahdavi Society*, 2(3), pp. 90-114. DOI: 10.22081/JM.2021.61378.1033

in the incorrect recitation, but rather is the lack of eloquence in communication. Thirdly, the claimed narrations - which are weak in terms of the document and the sources of narrations - refer to the excesses in Arabic literature and the change in the Qur'an with ijtihads without reason.

Keywords

Science, recitation of the Qur'an, rules of the Qur'an, science of divine hujja, deviant currents, Ahmad Ismail Basri.

نفی علم حجت الهی به قرائت قرآن و قواعد عرب در جریان‌های

انحرافی با تأکید بر ادعای احمد اسماعیل بصری

فتح‌الله نجارزادگان^۲

محمد شهبازیان^۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۸/۲۶

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۴/۱۸

چکیده

یکی از ویژگی‌های حجج الهی، دارابودن علم مخصوص به امامت است و متکلمان و محدثان شیعه محدوده‌هایی را برای علم امام علیه السلام تعریف کرده‌اند. آنچه تمام شیعیان بر آن اتفاق دارند علم امام به حلال و حرام الهی و معارف قرآنی است که از جمله معارف آن، علم به قرائت صحیح قرآن و قواعد ادبیات عرب ذکر شده است. در این میان، مدعیان دروغینی همانند احمد اسماعیل بصری، پس از رسوایی در قرائت ناصحیح قرآن، در نفی ضرورت قرائت صحیح قرآن و مذمت علم به قواعد ادبیات عرب تلاش کرده‌اند و به برخی از آیات و روایات در این زمینه پرداخته‌اند. این تحقیق با روش آمیزه‌ای تلفیقی و داده‌پردازی توصیفی - تحلیلی، با ذکر پیشینه‌ای از این نوع ادعاها، ضمن تبیین ادعای این جریان بدین نتایج رسیده است که نخست علم قرائت قرآن و آگاهی از ادبیات عرب از لوازم ادعای امامت است. دوم آیات مورد ادعای مدعیان دروغین درباره عدم فصاحت حضرت موسی علیه السلام دلالتی بر اشتباهات این پیامبر در قرائت اشتباه ندارد، بلکه نهایتاً سخن در عدم فصاحت در ابلاغ است. سوم مراد روایات مورد ادعا - که دچار ضعف در سند و منابع نقل‌اند - افراط در ادبیات عرب و تغییر در قرآن با اجتهادهای بدون دلیل است.

کلیدواژه‌ها

علم، قرائت قرآن، قواعد قرآن، علم حجت الهی، جریان‌های انحرافی، احمد اسماعیل بصری.

۱. استادیار پژوهشگاه فرهنگ و علوم اسلامی، قم، ایران (نویسنده مسئول).
tarid@chmail.ir

۲. استاد پردیس فارابی دانشگاه تهران، تهران، ایران.
najarzadegan@ut.ac.ir

مقدمه

عالمان امامیه علم و دانایی را از لوازم حجت الهی و مدعی امامت دانسته‌اند (طوسی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۲۴۶). این ویژگی از رهگذر عقل و نقل قابل اثبات است و آیات قرآن (زمر، ۹) و روایات (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، صص ۲۰۲ و ۲۱۲) بر آن دلالت می‌کنند. امام صادق علیه السلام در پاسخ به پرسش یکی از یارانش که راهی برای شناخت حجت حق از مدعی باطل را جویا شده، علم و دانش را از معیارهای تشخیص ذکر می‌کند (صدوق، ۱۳۶۲، ص ۲۰۰). بنابر تعدادی از روایات، تقیه نیز مانع بروز علم در امام نیست و چنانچه امام سابق ناچار به مصلحت‌سنجی و تقیه گردد و امور مادی خود را به افراد متعددی وصیت کند، این علم است که راه را بر شیعیان آشکار می‌کند و آنان امام بعدی را شناسایی می‌کنند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۳۷۹).

درباره اینکه محدوده حداکثری علم امام تا چه اندازه است، میان برخی متکلمان شیعه بحث و گفتگو است (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۶۷؛ سید مرتضی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۳۰؛ طوسی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۲۵۲؛ طوسی، ۱۳۷۵، ص ۱۹۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۶، ص ۱۹۳؛ جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۱، ص ۱۶۷)؛ اما هیچ‌یک از شیعیان تردید ندارد که میزان غیر قابل انکار در علم امام، آشنایی وی با قرآن، معارف دینی و احکام اسلامی است و شناخت کامل حلال و حرام الهی، جزء جدایی‌ناپذیر ویژگی‌های حجت الهی است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۱۳). همچنین شیعه معتقد است امام مهدی علیه السلام همانند دیگر ائمه قبل از خود متصف به عالم‌ترین فرد در دوران خود گردیده و تمام علوم انبیا و ائمه قبل از خود را در اختیار دارد و یکی از راه‌های شناسایی افرادی که ادعای امامت و مهدویت دارند، بهره‌گیری از همین طریق است (نعمانی، ۱۳۹۷ق، ص ۲۱۴). این معیار، ابزاری در مسیر تاریخ قرار گرفته و عالمانی همانند شیخ صدوق (صدوق، ۱۳۹۵ق، ج ۱، صص ۵۸ و ۱۰۷) و شیخ طوسی (طوسی، ۱۴۱۱ق، ص ۲۲۲)، علم‌نداشتن جعفر کذاب را شاهی بر بطلان ادعای او دانسته‌اند و شیخ صدوق سخن ابن‌قبة را یادآور می‌شود که جعفر بن علی الهادی نمی‌دانسته حد زکات چه مقدار بوده و به قیاس باطل روی آورده است (صدوق، ۱۳۹۵ق، ج ۱، ص ۱۰۳).

یکی دیگر از ویژگی‌های علم امام آگاهی و تسلط او به زبان‌های مختلف است و از

این منظر نه تنها باید امام عالم به زبان‌های متعدد باشد (شهبازیان، رضائزاد، ۱۳۹۵)، بلکه حداقل باید عربی و زبان قرآن را به بهترین وجه ارائه دهد. از پایه‌های صحیح‌خوانی قرآن و عبارت‌های عربی، تسلط بر قرائت صحیح و اعراب آن است و هیچ فردی نمی‌تواند خود را حجت الهی بداند؛ اما از هنر قرائت صحیح و تسلط بر ادبیات عرب بی‌بهره باشد. این مهم در روایات مختلف به تصریح ذکر شده است و یک مسلمان موظف است آداب صحیح خوانی عبارت‌های عربی را بیاموزد (صدوق، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۲۵۸) تا قرآن (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۶۱۵) و روایات اهل بیت علیهم‌السلام (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۵۳) را به درستی قرائت کند.

شیعه و اهل سنت بر این مطلب اتفاق نظر دارند که بنابر آیات الهی قرآن به زبان عربی فصیح و بدون ابهام نازل شده (یوسف، ۲؛ نحل، ۱۰۳) و حضرت رسول صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم امتیاز خود را فصاحت در زبان عربی دانسته و دلیل آن را نزول قرآن بر خود برشمرده است (صدوق، ۱۴۰۳، ص ۳۲۰). حضرت علی علیه‌السلام اولین ایجادکننده علم نحو و قواعد قرائت صحیح متن عربی بود و آن را به ابواسود دؤلی (از یاران خاص ایشان) آموزش داد (حرعاملی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۶۸۰). شیخ مفید بابی را در اعتبار و اهمیت توجه به نکات ادبیات عرب می‌گشاید و روایت بنیانگذاری علم نحو توسط حضرت علی علیه‌السلام را بیان می‌کند و اقوالی را در جایگاه علم نحو متذکر می‌شود (مفید، ۱۴۱۳، ص ۹۲). ابن ادریس و سید بن طاووس نیز تصریح کرده‌اند که با تغییر در اعراب قرآن معنای احادیث تغییر خواهد کرد و لازم است که فرد در مقام فهم دین و انتقال صحیح آن به ادبیات عرب مسلط باشد (حلی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۱۵۵؛ ابن‌فهد، ۱۴۰۷، ص ۲۸).

تحریف گران دین به این سخن بدیهی هجوم آورده‌اند و افرادی را می‌توان ذکر کرد که در فصاحت در بیان، تسلط خود بر ادبیات عرب و قرائت صحیح قرآن را با توجیهاتی سخیف تردید ایجاد کرده‌اند و صحت در قرائت و فصاحت در گفتار را از لوازم عصمت و علم نمی‌دانند و تلاش کرده‌اند با بهانه‌های واهی مانند اینکه «کسی سخنان من را نمی‌فهمد»، «قرآن آن‌گونه است که من می‌خوانم»، «قواعد عربی و ادبیات گفتاری تابع من است؛ نه من تابع آنان» یا «من دارم از آسمان خبر می‌دهم و با زمینیان کاری ندارم» بی‌سوادی و اشتباهات خود را مخفی کنند.

۱. پیشینه‌شناسی سخن مدعیان در نفی علم به قواعد عربی و قرآنت صحیح

همان‌گونه که در قرآن و روایات سنت‌ها و قواعد ثابتی برای هدایت معرفی شده است، نظام باطل نیز دارای شیوه‌ها و قواعد ثابتی است که یافتن آنها می‌تواند نقد و شناخت بدعت‌های یک جریان انحرافی را برای جامعه دینی آسان‌تر کند. یکی از اشتراکات موجود در میان مدعیان دروغین مهدویت تسلط‌نداشتن بر مبانی دینی و تضاد آشکار برخی از آرای آنان با شریعت است. از طرفی آنان دریافته‌اند تقابل مستقیم با مبانی دینی، متن قرآن و روایات، چالشی در جذب دینداران به سوی آنان و مسیری برای نقد آنان توسط عالمان دینی است. این چالش منجر گردید تا طرفندهایی مانند «بی‌اعتبارنامیدن منابع اخذ دین، به بهانه‌هایی چون تحریف قرآن و جعلی بودن روایات»، «ادعای دریافت دین از راه‌هایی غیر از قرآن و حدیث چون مکاشفه، الهام و حضور در ملکوت» و «عدم ضرورت قرار گرفتن ولی خدا در چارچوب مسائل قطعی عقل و شریعت» رخ نمایان کند و مدعیان دروغین از آنها در توجیه اشتباهاتشان بهره گیرند.

سید محمد فلاح یکی از مدعیان نیابت و زمینه‌سازی است که در نفی اعتبار تمام احادیث موجود در کتاب‌های روایی همانند الکافی تلاش کرده و منبع سخنان خود را برگرفته از الهامات آسمانی ذکر کرده است (فلاح، بی‌تا، ص ۲۶) مهدی پ. ^۱ مدعی دیگری است که علم را تخطئه کرده و گفته است: «علما با الفاظ سر و کار دارند؛ درحالی که باید با دل به خدا رسید» (دادسرای ویژه روحانیت، جزوه شماره ۱۸. بازخوانی پرونده

۱. این فرد در سال ۱۳۴۴ شمسی متولد شد و تحصیلات خود را تا دوم دبیرستان ادامه داد و پس از ورود به حوزه علمیه، به مدت سه سال دروس طلبگی را خواند و سپس ادامه نداد. او با خروج از حوزه به کارهای شخصی خود مشغول شد. از سال ۱۳۶۷ش ادعاهایی مبنی بر عنایت اهل بیت علیهم‌السلام به خود، کسب علم از امام صادق علیه‌السلام و دیدن رؤیاهایی در عظمت جایگاهش نزد اهل بیت علیهم‌السلام مطرح کرد. همچنین علی‌رغم عدم انتساب او به خاندان اهل بیت، وی مطابق رؤیایی، خود را سید دانست و پس از آن از عمامه سیاه به جای عمامه سفید استفاده کرد. این فرد ادعا می‌کرد امام دوازدهم در سال ۲۵۵ ق از جسم خود عروج کرده است؛ اما در هر زمان و مکان بخواهد جسمی را خلق می‌کند که ظرفیت وجودی آن روح را داشته باشد و در آن ظهور و بروز می‌کند؛ از این رو در بازی با الفاظ، خود را مهدی‌الأمه دانسته که تمام علوم امام زمان به او منتقل شده و در عمل خود را همان امامی که انتظار ظهور او می‌رود عنوان می‌کند.

یک روحانی‌نما). علی یعقوبی^۱ مدعی است واسطه فیض میان امام مهدی علیه السلام و دینداران است و سخنان بدون دلیل خود را برگرفته از معلمی آسمانی دانسته (حجّامی، بی‌تا، ص ۲۸) و به بی‌اطلاعی خود از علوم قرآن، حدیث و دیگر علوم مرتبط با فهم دین اعتراف کرده و در استدلال در بی‌نیازی از آنها می‌گوید:

بنده را می‌بینید که بعضی وقت‌ها کلمات را اشتباه می‌گویم. از همین جا نتیجه بگیرید که بنده امی هستم. می‌بینید علوم تفسیری بلد نیستم؛ می‌بینید علوم حدیثی بلد نیستم؛ می‌بینید صرف و نحو را درست و حسابی بلد نیستم؛ از اینجا نتیجه بگیرید که بنده به محبت الهی پشیزی از این سوادهای امروزی را ندارم (حجّامی، بی‌تا، ص ۲۴).

وی با این استدلال، لزوم مراجعه به فقها را برای فهم مطالب دین اعم از قرآن و حدیث، باطل می‌داند و بر ضرورت تبعیت از او به دلیل اطلاع از اخبار آسمانی تأکید می‌کند (حجّامی، بی‌تا، ص ۲۹). این مدعی در حالی به دیده‌ها و یافته‌های آسمانی خود استدلال کرده و این یافته‌ها را برتر از استنباط‌های فقهی و علمی عالمان دانسته که در موارد متعددی سخنانی خلاف عقل و مبانی دینی مطرح کرده و پس از تذکر مریدانش به وی چنین توجیه آورده است:

بعضی اوقات که بیشتر بررسی می‌کنم، می‌بینم که در بررسی‌هایم اندکی اشتباه کرده‌ام. امشب می‌خواهم سه مورد از اشتباهاتم را خدمت شما عرضه کنم تا... آنها را اصلاح کرده باشیم (حجّامی، بی‌تا، ص ۳۸).

در عبارتی دیگر و با تذکر یکی از شاگردانش، به اشتباه خود در تحلیل آیه «عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَيَّ غَيْبِهِ أَحَدًا» (جن، ۲۶) پی برده است و چنین اعتراف می‌کند:
گفتم من خودم را به دست صاحب سپردم؛ ولی فکر نمی‌کنم اشتباه شده باشد.

۱. یعقوبی در سال ۱۳۴۴ در مشهد متولد شده، وی بعد از تحصیلات ابتدایی و اخذ دیپلم وارد دانشگاه و در رشته پزشکی مشغول به تحصیل می‌شود ولی بعد از يك ترم تحصیل در این رشته اقدام به ترك تحصیل و شروع به تحصیلات و مطالعات غیر منظم و غیر آکادمیک معارف اسلامی می‌کند و در این رابطه به دیگران می‌گوید به علومی دسترسی پیدا کرده‌ام که علم پزشکی و بسیاری از علوم دیگر در آن مستتر است.

به معنای آیه نگاه کردم، دیدم که بله، مثل اینکه ما اشتباه کردیم (حجّامی،

بی تا، ص ۴۷).

مدعی دیگر علیرضا پیغان است. این فرد با اینکه خود را امام چهاردهم و وارث علم حضرت مهدی علیه السلام معرفی می‌کرد، از پاسخ به ابتدایی‌ترین سؤالات نیز در مانده بود. وی علی‌رغم اینکه ادعا دارد من تمام علوم اهل بیت را در اختیار دارم در هنگام قرائت قرآن آیات را اشتباه تلفظ می‌کند و زمانی که از پاسخ پرسش‌های فقهی در مانده می‌شود، به کارشناس پرونده خود می‌گوید: «به صراحت به شما گفته‌ام که بسیاری از احکام هست که من نمی‌دانم».^۱

علی محمد شیرازی (باب) مؤسس فرقه «بابیه» از اولیات مسائل شرعی و حلال و حرام بی‌اطلاع بود و در پرسش از میزان نصف یک پنجم، آن را یک سوم دانسته است و آن قدر درک نداشته که بداند نصف یک پنجم، یک دهم می‌شود نه یک سوم (نجفی، ۱۳۸۳ش، ص ۲۳۱). در ادامه پرسش‌های علمی و عدم پاسخگویی وی، ناصرالدین میرزا به محمدشاه قاجار چنین می‌نویسد:

بعد از آن حاجی ملا محمود پرسید: در حدیث وارد است که مأمون از جناب رضا علیه السلام سؤال نمود که دلیل بر خلافت جدّ شما چیست؟ حضرت فرمود: آیه «أنفسنا». مأمون گفت: «لو لا نساؤنا»؟ حضرت فرمود: «لو لا أبناؤنا» این سؤال و جواب را تطبیق بکن و متعدّی را بیان نما. ساعتی تأمل نموده، جواب نگفت. بعد از آن مسائلی چند از فقه و سایر علوم پرسیدند.

جواب گفتن نتوانست. حتی از مسائل بدیهیه فقه از قبیل شک و سهو پرسیدند. ندانست و سر به زیر افکنده، باز از آن سخن‌های بی‌معنی آغاز کرد که من همان نورم که به طور تجلی کرد؛ زیرا که در حدیث است که آن نور، نور یکی از شیعیان بوده است. این غلام گفت: از کجا که آن شیفته تو بودی، شاید نور ملا مرتضی قلی بود، بیشتر از پیش تر شرمگین شد و سر به زیر افکند. چون مجلس

۱. فایل تصویری این مطلب در آرشیو گروه فرق و ادیان مرکز تخصصی مهدویت حوزه علمیه قم موجود است.

گفتگو تمام شد، جناب شیخ الاسلام را احضار کرده، باب را چوب زده و تنبیه معقول نمود و توبه و بازگشت و از غلط‌های خود انابه و استغفار کرد و التزام پا به مهر هم سپرده که دیگر از این غلط‌ها نکند و الان محبوس و مقید است (نجفی، ۱۳۸۳، ص ۲۳۴).

این مدعی از ادبیات عرب و علم صرف و نحو بی‌بهره بود و درحالی که کتاب «بیان» خود را از اعجاز الهی (شیرازی، بی‌تا، ص ۱۲) و برتر از متن قرآن می‌دانست (شیرازی، بی‌تا، صص ۴ و ۵۵) اشکالات لغوی و عبارتی بسیاری را می‌توان در آن جستجو کرد؛ برای نمونه در لغت عرب اگر واژه‌ای با عنوان «افعل تفضیل» بیاید، نهایت کمال از آن فهمیده می‌شود و نمی‌توان آن را با کلماتی مانند (تر) نهایت بیشتری داد؛ مثلاً در عربی کلمه «عظیم» به معنای بزرگ، اگر بخواهد کمال و نهایی پیدا کند، به صورت «اعظم» ذکر می‌شود، یعنی «بزرگ‌تر» و نمی‌توان در ادبیات عرب برای «بزرگ‌تر» از عبارت «اعظم‌تر» استفاده کرد یا نمی‌توان برای بزرگ‌تر از بزرگ‌تر، کلمه «اعظم» را آورد. این دستورالعمل ساده در کتابی که ادعای معجزه‌بودن برای آن شده است، وجود دارد و علی محمد شیرازی نتوانسته آن را درک کند. او همچنین در مواردی می‌گوید: ادنی‌تر و اعظم‌تر (ر.ک: شیرازی، بی‌تا، صص ۵، ۹، ۱۹۹؛ شیرازی، بی‌تا، صص ۵، ۹ و ۶۲). در مواردی دیگر، ناهماهنگی فاعل و فعل را شاهد هستیم که از افراد عادی عرب‌زبان نیز صادر نمی‌شود. علی محمد شیرازی همچنین در عبارتی می‌گوید: «اننی نحکم؛ همانا من حکم می‌کنیم ما» (افانیان، بی‌تا، ص ۴۵۴)؛ درحالی که صحیح آن این عبارت است: «اننی أحکم؛ همانا من حکم می‌کنم». درحالی که در زبان عربی حروف «پ، چ، ژ، گ» وجود ندارد، او در عبارتی مضحک می‌گوید: «انتم اذا استطعتم کل آثار النقطه تملکون و لو کان چاپا» (شیرازی، بی‌تا، ص ۴۳)؛ یعنی می‌توانید از آثار باب استفاده کنید و لو به صورت چاپی باشد. استفاده از عبارت «چاپا» نهایت بی‌سوادی علی محمد را آشکار می‌کند. در عبارتی دیگر وقتی می‌خواهد اهمیتی برای خط شکسته قائل شود، به جای عبارت عربی، عبارت فارسی را ذکر می‌کند:

(لتعلمن خط الشکسته) (شیرازی، بی‌تا، ص ۲۶) یعنی باید خط شکسته یاد بگیرید!!!

این اشتباهات به گونه‌ای بوده است که علی‌اکبر اردستانی از مریدان علی محمد شیرازی در نامه‌ای به او در خصوص اشتباهاتش تذکر می‌دهد و از او درخواست می‌کند پاسخی مناسب ارائه دهد (افغانیان، بی‌تا، ص ۱۵۱)؛ در حالی که علی محمد به جای پاسخگویی، قواعد عرب را قواعدی شیطانی نامیده و قائل است مردم عرب باید از او قواعد را یاد بگیرند (افغانیان، بی‌تا، ص ۱۵۵؛ شیرازی، بی‌تا، ص ۱۸).

مدعی معاصر دیگری که می‌توان وی را میراث‌دار تمامی فرق گذشته دانست، احمد اسماعیل بصری است (شهبازیان، ۱۳۹۸، ص ۱۶). اشتباهات قرائت قرآن و عدم تسلط او بر زبان قرآن از جهالت‌های این فرد مدعی است و راه‌گریزی از آن ندارد. این در حالی است که در مطالب گذشته اثبات گردید که امام معصوم و حجت الهی نه تنها باید علم به قرآن و قرائت آن داشته باشد، بلکه باید فصیح‌ترین فرد در دیگر زبان‌ها نیز باشد. احمد اسماعیل نه تنها از دیگر لغات حتی اطلاع ندارد، بلکه از تسلط بر زبان قرآن و وحی نیز بی‌بهره است. از این روی تلاش می‌کند تا علم امام به دیگر زبان‌ها را باطل معرفی کند (شهبازیان و رضازاد، ۱۳۹۵) و تسلط بر قرائت قرآن را نفی نماید (برای دیدن اشتباهات قرآنی این مدعی ر.ک. طالب الحق، ۱۴۳۲ق، ص ۵۴؛ آل محسن، ۱۴۳۴ق، ص ۱۸۰ و غلط‌گرفتن کودکی خردسال از او ر.ک. <http://www.alshiatube.com> با عنوان: اخطاء المدعی احمد الحسن فی القرآن واللغه).

در میان مدعیان پیش گفته، بیشترین تلاش در توجیه اشکالات گفتاری و نوشتاری، از سوی جریان انحرافی احمد اسماعیل بصری صورت پذیرفته و او در سخنان و نوشته‌هایش به دلایلی تمسک کرده که در ادامه به نقد و بررسی آنها می‌پردازیم.

۲. سوء برداشت از آیات مرتبط با تبلیغ حضرت موسی علیه السلام

یکی از مبلغان احمد بصری، در دفاع از اشتباهات وی در قرائت صحیح آیات الهی و خوانش قاعده‌مند متن عربی، به آیات «وَ اِخْلُلْ عُنُقَهُ مِنْ لِسَانِي؛ گره از زبان من باز کن» (طه، ۲۷) و «أَمْ أَنَا خَيْرٌ مِنْ هَذَا الَّذِي هُوَ مَهِينٌ وَ لَا يَكَادُ يَبِينُ؛ با این حال آیا من بهترم یا این مرد بی‌کس و خوار که قادر بر بیان نیست» (زخرف، ۵۲) تمسک کرده و مدعی شده است اگرچه حضرت موسی علیه السلام دارای مقام نبوت بود، اما اشتباهات در بیان عبارات و

قرائت داشت و فرعون نیز با اشاره بدین مشکل وی را مسخره کرد. وجه استدلال آنان عبارت «عقده من لسانی» و «لا یکاد یبین» است که معنای آن را با استناد به روایتی از تفسیر قمی، «خوانش اشتباه و مخالف قواعد عبارات حضرت موسی» برداشت کرده‌اند (احمد اسماعیل، ۲۰۱۰م، ج ۴-۶، ص ۱۴۰).

در تحلیل سخن پیش گفته توجه به چند نکته ضروری است:

نخست: استدلال و شاهدیابی جریان انحرافی احمد بصری از این آیات هیچ ارتباطی با مسئله مورد ادعایشان ندارد و به تعبیر علمی «دلیل اعم از مدعا است»؛ چراکه احمد بصری ادعا کرده ضرورتی بر درست خوانی قرآن و دانستن علم قرائت عرب وجود ندارد؛ درحالی که آیه «و احلل عقده من لسانی» نهایتاً سخن از عدم شیوایی در بیان و ضعف در انتقال پیام را به حضرت موسی علیه السلام نسبت داده است، نه غلط خوانی متن و علم نداشتن وی به قرائت. از این روی تحلیل آیه مبتنی بر دو معنا است:

یک معنا اینکه آیات شریفه بیان کننده لکننت زبان و مشکلی در تلفظ حروف در گفتار حضرت موسی علیه السلام هستند (طوسی، بی تا، ج ۷، ص ۱۷۰) و معنای دیگر، کمبودی در انتقال پیام و شیوایی در سخن را متذکر شده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۷۴۰؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۱ق، ج ۹ ص ۵۴۷؛ شهید مطهری، ۱۳۷۸ش، ج ۱۶، ص ۱۳۶). معنای دوم با شواهد قرآنی هم خوانی دارد. شاهد اول، ادامه آیه یعنی عبارت «یفقهوا قولی» است که اشاره به فهم حقیقی محتوا و نافذ بودن آن دارد نه الفاظ ظاهری و شاهد دیگر، آیه «وَ أُنحِی هَارُونَ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي لِسَانًا» (ص، ۳۴) است که در آن حضرت موسی علیه السلام هارون را «افصح» بر وزن «افعل تفضیل» بیان کرده است؛ پس منظور این است که خود را فردی «فصیح» و «بلیغ» می دانسته و مشکلی در بیان و گفتار و انتقال اطلاعات نداشته است؛ اما برادرش را از این حیث بالاتر از خود دانسته است (مکارم شیرازی، ۱۴۲۱ق، ج ۹، ص ۵۴؛ قرشی، ۱۴۱۲ق، ج ۵، ص ۱۷۹).

دوم: آیه مورد استناد دیگر (لا یکاد یبین) ارتباطی با غلط خوانی موجود در سخنان مدعیان دروغین ندارد و نهایتاً دلالت بر عدم فصاحت در گفتار و استدلال را می فهماند. افزون بر اینکه برخی از مفسران این سخن را مرتبط با واقعیت خارجی در عدم فصاحت حضرت موسی علیه السلام ندانسته‌اند و گفته‌اند در واقع این سخن تهمتی از جانب فرعون و برای

تمسخر حضرت موسی علیه السلام بوده است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷، ص ۱۵). همان‌گونه که قوم حضرت شعیب علیه السلام ایشان را بدین اتهام تمسخر و ابراز کردند فهمی از کلمات جناب شعیب علیه السلام ندارند (هود، ۹۱).

سوم: به فرض که حضرت موسی علیه السلام دچار خللی و نقصی در زبان بوده است - نه در علم به قرائت و خواندن - آن را برنناخته و از خدای متعال برطرف شدن آن را درخواست کرده است که بنابر آیه «قَالَ قَدْ أُوتِيتَ سُؤْلَكَ يَا مُوسَى؛ فرمود ای موسی، خواسته‌ات به تو داده شد» (طه، ۳۶) خدای متعال نیز آن را اجابت کرده است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷، ص ۱۵؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۸، ص ۱۱۰؛ مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۳۰۴).

۳. ادعای مخالفت رسول خدا صلی الله علیه و آله با قواعد عرب

یکی از گزارش‌های مورد استناد مدعیان دروغین در عدم ضرورت علم به لغات، قرائت قرآن و ادبیات عرب، سخنی از امام کاظم علیه السلام درباره واقعه‌ای رخ داده در زمان رسول خدا صلی الله علیه و آله است که چنین فرموده‌اند:

دخل رسول الله المسجد فإذا جماعه قد أطافوا برجل فقال: ما هذا؟ فقیل: علامه، قال: وما العلامة؟ فقالوا له: أعلم الناس بأنساب العرب ووقائعها وأيام الجاهلیه والأشعار والعریبه، قال: فقال النبی: ذاك علم لا یضر من جهله، ولا ینفع من علمه، ثم قال النبی: إنما العلم ثلاثه: آیه محكمه، أو فریضه عادله، أو سنه قائمه، وما خلاهن فهو فضل؛

روزی رسول خدا صلی الله علیه و آله به مسجد آمد. گروهی را دید که گرد مردی جمع شده‌اند. پرسید: این کیست؟ گفتند: علامه است. فرمود: در چه چیز علامه است؟ گفتند: داناترین مردم به نَسَب‌ها و وقایع عرب است و بیشتر از همه به روزهای مهم جاهلیت و اشعار عربی و قواعد عربی آگاه است. پیامبر فرمود: این را اگر کسی نداند زیان نمی‌کند و کسی که می‌داند نفعی نمی‌برد. سپس پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: علم منحصر است به سه چیز: آیه محکم، فریضه عادل یا سنت قائم و غیر از اینها زیادت (فضل) محسوب می‌شود (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۳۲).

جریان انحرافی احمد بصری در استدلال به این گزارش معتقدند پیامبر ﷺ علم نسب‌ها، اشعار عربی و قواعد عرب را علمی توصیف کرده است که اگر کسی بداند نفعی نمی‌برد و اگر کسی نداند زیان نمی‌کند و تنها زیادت (فضلی) محسوب می‌شود. ایشان علومی را که شایسته است مؤمن در تحصیل آنها بکوشد، تعیین کرده است که عبارت‌اند از: آیه محکم یا فریضه عادل یا سنت قائم. احمد بصری در نهایت نتیجه گرفته است ما قائل به حرام بودن یادگیری علوم زبان عربی نیستیم، بلکه می‌گوییم باید فقط به مقدار نیاز بسنده کرد و از غور در آن پرهیز نمود و شایسته است که ایام عمر برای آموختن و شناخت علوم قرآن و سنت اختصاص یابد (احمد اسماعیل، ۲۰۱۰، ج ۴-۶، ص ۱۴۲).

این استدلال نیز کامل نیست و اشکالاتی بدان وارد است.

نخست: پیامبر خدا ﷺ آن چیز را علم دانسته است که منجر به آبادانی دین و دنیای نوع بشر گردد و به صورت مستقل خود فایده‌ای را به دانای آن علم برساند؛ درحالی که علم به اشعار یا ادبیات عرب به تنهایی ثمره‌ای مستقل ندارد و در واقع از دانش‌های آلی یا واسطه در فهم علوم حقیقی محسوب می‌شود؛ از این روی نفی علم بودن از این مهارت‌ها، نفی تمامیت آنها و مذمت آنها نیست، بلکه نفی از استقلال آنها در تعالی زندگی بشری و افراط در تمسک به این مهارت‌ها است. شاهد بر این مطلب این است که رسول خدا ﷺ این مهارت‌ها را نفی مطلق و مذمت نکرده است و از عبارت «ما خلاهن فضلا» معنای کارآمدی اما عدم کفایت برداشت می‌گردد.

دوم: باید دانست که علم نحو و فهم معانی لغات و درست‌خوانی قرآن، از لازمه‌های تعامل با قرآن و ابزار اساسی در فهم علومی است که پیامبر خدا ﷺ از آنها به علم عقاید، علم فقه و علم اخلاق یاد کرده است؛ از این رو است که قرائت اشتباه در آیه‌ای مانند «إِنَّمَا يَحْشَى اللَّهُ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ» (فاطر، ۲۸) می‌تواند معنای متفاوتی از مراد الهی را به همراه داشته باشد. اگر در این آیه «اللَّهُ» را با ضمه و مرفوع بخوانیم و «العلماء» با فتحه و منصوب خوانده شود معنای آیه چنین خواهد بود: «خدای متعال در برابر عالمان خاشع است»؛ درحالی که این آیه در عبارت اول به صورت منصوب و در دومی به صورت مرفوع خوانده شده و معنای صحیح آن این است: «عالمان راستین در برابر خدای متعال

خاشع‌اند» با این توصیف، علم به ادبیات عرب و درست‌خوانی قرآن، مطلقاً بی‌فائده نیست و خود مقدمه‌ای برای فهم صحیح از دین و تعالیم الهی است. شاهد دیگر بر عدم نفی مطلق از این مهارت‌ها، مدح و تأیید آنها در روایت‌های دیگر است؛ برای نمونه در برابر این تک‌گزاره، روایاتی دیگر وجود دارد که آموختن قواعد عرب را برای مکلفان لازم می‌داند (صدوق، ۱۴۰۳ق، ص ۳۲۰). در گزارش دیگر علم به قواعد عرب و علم نحو را شرط لازم برای گفتار و حفظ زبان از اشتباه شمرده است (کراجکی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۱۰۹؛ نوری، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۲۷۸). افزون بر این موارد، بهره‌گیری از ادبیات عرب امری بديهی است و بر کسی پوشیده نیست که تمامی جریان‌های انحرافی برای فهم معنای آیات و روایات نیازمند به قواعد عرب و معنای آیه با توجه به ساختار آن هستند.

سوم: گزارش مورد نظر، دارای نسخه بدل است و در برخی از نسخه‌ها به جای عبارت «الاشعار و العریبه»، عبارت «الاشعار العریبه» ذکر شده است (مازندرانی، ۱۳۸۲ق، ج ۲، ص ۲۴؛ کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۷۶) که در این صورت استدلال به این روایت معنا ندارد و دلیل اعم از مدعا خواهد بود.

۴. سوء برداشت از قرائت امام صادق علیه السلام و مذمت قواعد عرب

گزارش دیگری که مورد بهره‌برداری قرار گرفته است، روایتی از امام صادق علیه السلام است که جریان انحرافی احمد بصری چنین به آن استدلال کرده‌اند:

اکنون توجه شما را به دو روایت زیر جلب می‌کنم که در آنها روشن می‌شود امام صادق با قواعد عربی که برای ما مشهور و معروف است از در مخالفت وارد شده است:

محمد بن مسلم می‌گوید: امام صادق علیه السلام این‌گونه قرائت فرمود: «و لقد نادانا نوحاً». عرض کردم: نوح! سپس گفتم: فدایت شوم، ای کاش در این -یعنی در قواعد عربی- دقت می‌کردید. حضرت فرمود: «دعنی عن سهککم» (رها کنید مرا از این بوی گندتان).

حویزه بن اسماء نیز می‌گوید: به ابو عبدالله علیه السلام عرض کردم: شما مرد فاضلی هستی، خوب است در این قواعد عربی نظر می‌افکندی. حضرت علیه السلام فرمود: «مرا به این بوی گندتان حاجتی نیست».

از نظر اعراب، «نوح» در جمله قرآنی «و لقد نادانا نوح» فاعل و طبق قواعد زبان عربی، فاعل همیشه مرفوع است، حال آنکه امام صادق علیه السلام آن را با نصب قرائت نموده است. وقتی صحابی جلیل‌القدر محمد بن مسلم آن را شنید و با توجه به قواعد عربی از روی تعجب گفت: نوح! یعنی نوح فاعل و مرفوع است، نه مفعول و منصوب! سپس به امام پیشنهاد داد که بر قواعد زبان عربی اطلاع یابد تا از لغزش و کاستی در گفتار دور بماند. امام علیه السلام در پاسخ به او فرمود: «رها کنید مرا از این بوی گندتان» (احمد اسماعیل، ۲۰۱۰، ج ۴-۶، ص ۱۴۵).

استناد به این روایات ضعیف است و نقدهایی بر آن وارد است:

نخست: روایات‌های انتخاب‌شده به نقل از محدث نوری در مستدرک الوسائل است (نوری، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۲۷۹) که ایشان نیز روایت‌ها را از کتاب التزیل و التحریف احمد بن محمد السیاری ذکر کرده و دیگر منابع روایی به این احادیث اعتنایی نکرده‌اند.
 دوم: احمد بن محمد السیاری فردی غیر قابل اعتنا است و نمی‌توان به گزارش‌های او -به‌ویژه گزارش‌های منفرد- اطمینان کرد. نجاشی ویژگی‌های وی را ضعیف‌الحديث، دارای فساد مذهب، دارای روایت توخالی و بی‌معنا و راوی روایت به‌صورت مرسله، ذکر کرده است (نجاشی، ۱۴۱۸ق، ص ۸۰).

شیخ صدوق به ضعف این فرد تصریح کرده و متذکر شده است بنابر روایات او فتوا نمی‌دهم و به روایاتش عمل نمی‌کنم (طوسی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۲۳۷؛ نجاشی، ۱۴۱۸ق، ص ۳۴۹).
 شیخ طوسی نیز این سخن را پذیرفته است (طوسی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۲۳۷). ابن غضائری نیز به نقل از محمد بن علی بن محبوب او را قائل به تناسخ دانسته است (ابن‌الغضائری، ۱۳۶۴، ص ۴۰) ابوعمرو کشی گزارشی از امام جواد علیه السلام نقل کرده است که گویا وی مقام نیابت و کالتی از طرف امام معصوم را برای خود قائل بوده است (مرحوم مامقانی این مقام ادعایی را نیابت از جانب حضرت علیه السلام دانسته است؛ البته با توجه به اینکه

عموم رجالیان بیان کرده‌اند که ایشان از اصحاب امام هادی و عسکری علیهما السلام بوده است، این گزارش مرحوم کشی محل تأمل بیشتری است؛ ولی امام جواد علیه السلام آن را باطل دانسته و دستور داده است به ایشان چیزی واگذار نشود (طوسی، ۱۴۰۹ق، ص ۶۰۶). در بین معاصران تنها به محدث نوری می‌توان اشاره کرد که تلاش بر مدح این راوی کرده است (نوری، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۱۱) که با توجه به ضعف ادله مطرح‌شده از جانب ایشان، نمی‌توان سخن ایشان را پذیرفت (مامقانی، ۱۴۳۱ق، ج ۷، ص ۳۵۵؛ تستری، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۶۱۱).

سوم: سند روایت دوم مرفوعه است و نمی‌دانیم واسطه میان سیاری و جویریہ بن أسماء (همان حویزه) چه کسی است. راوی دیگر «جویریہ بن أسماء» است که با تصحیفی در کتاب مستدرک الوسائل به صورت «حویزه» آمده است (مامقانی، ۱۴۳۱ق، ج ۲۴، ص ۴۲۲). نام کامل وی «جویریہ بن أسماء بن عبید بن مخراق الضبعی» است و او را از اهالی بصره دانسته‌اند که در سال ۱۷۳ قمری درگذشت (سمعانی، ۱۳۸۲ق، ج ۸، ص ۳۷۸). سید محسن امین وی را از اهل سنت دانسته (امین، ۱۴۰۳ق، ج ۴، ص ۲۹۹) و تعدادی از رجالیان اهل سنت وی را توثیق کرده‌اند (صفدی، ۱۴۰۱ق، ج ۱۱، ص ۲۲۷؛ حسینی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۲۵۶). در مقابل، منابع رجالی شیعه وی را مذمت کرده‌اند و بنابر گزارش کشی، وی در حضور امام صادق علیه السلام در اشکال‌تراشی برای سخنی از امام صادق علیه السلام تلاش کرده و نوعی تمسخر همراه تکبر در نقد را استفاده کرده است. امام صادق علیه السلام در پاسخ به عملکرد وی، عقیده‌اش را مذمت کرده و او را دارای عاقبتی شر معرفی کرده است (طوسی، ۱۴۰۹ق، ص ۳۹۸). گزارش پیش‌گفته نیز گویای جدال و مراء وی با امام صادق علیه السلام است و گویا از جمله افرادی است که تلاش در میج‌گیری و فخرفروشی علم داشته که در ادبیات فارسی مانند این فرد را با عبارت «ملا نَقَطی» می‌شناسند.

چهارم: این گونه خطاب‌ها رد و مذمت ماهیت و کلیت قواعد عربی و علم نحو نیست و اشاره به افرادی است که در علم نحو افراط می‌کنند و به دنبال عیبجویی از عبارت‌خوانی دیگران‌اند. این دسته از نحویان را «اصحاب العربیه» نامیده‌اند و آن‌چنان در ادبیات عرب افراط داشته‌اند که به دورترین لهجه‌های عرب و قبایل مختلف علم

داشته و محل پرسش بوده‌اند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۴۶۶). شاهد دیگر اینکه این افراد را به دلیل تعامل ناشایست با قرآن و قرائت آن، با خصوصیت «تحریف‌کنندگان قرآن» نام برده‌اند (نوری، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۲۸۰). تعامل آنان با قرآن به گونه‌ای بوده است که در الفاظ قرآن دستکاری کرده و با توجه به گمانه‌های خودشان تلاش در اصلاح متن قرآن داشته‌اند. اینان معتقد بودند قرآن اشتباه قرائت شده و به اصطلاح «لحن» یا همان «نقص گفتار» در الفاظ قرآن رخ داده است. این تفکر در میان برخی از اهل سنت بوده است. افزون بر این مبنای آنان در تغییر آیات و قرائات متقن نیست و صرف حدس و گمانه است؛ برای نمونه در برخی از گزارش‌ها چنین نقل شده است:

شریح قاضی آیه قران کریم «بل عجب» را منکر بود و می‌گفت «خداوند تعجب نمی‌کند». خیر اینکه شریح یک آیه قران را انکار می‌کرد، به ابراهیم نخعی رسید. گفت: شریح شاعری است که به علم خودش مغرور شده است و عبدالله از او فقیه‌تر است و این آیه را «بل عجب» می‌خواند؛ پس شریح آیه قرآنی که قرائتش ثابت بود را منکر شده... همین‌طور بعضی علما حروفی را از قرآن کریم منکر می‌شدند؛ همان‌طور که برخی می‌گفتند آیه «اولم یأس الذین آمنوا» این گونه است: «اولم یتین الذین امنوا» و برخی دیگر آیه «و قضی ربک ان لا تعبدوا الا اياه» را انکار کرده و گفتند آیه این گونه است: «ووصی ربک» (ابن تیمیه، ۱۴۲۴ق، ج ۱۲، ص ۴۹۲).

این‌گونه عملکرد و به اصطلاح تصحیح قرآن براساس گمانه‌های ذهنی در میان برخی صحابه دورمانده از فرهنگ اهل بیت وجود داشته است. در برخی از گزارش‌های تاریخی درباره خلیفه دوم و اجتهاد در قرائت چنین گزارش شده است:

عمر اعتقاد داشت که در آیه «السابقون الأولون من المهاجرین و الأنصار و الذین اتبعوهم یا حسان» «او» نباید در «والذین» باشد و آیه می‌بایست چنین قرائت شود: «السابقون الأولون من المهاجرین و الانصار الذین اتبعوهم یا حسان». در این صورت، «الأنصار» به صورت مرفوع خوانده شده، بر «المهاجرین» عطف نخواهد شد. او شاید می‌خواست بگوید: تنها مهاجران سابقان اولین هستند؛ زیرا خودش از

مهاجران بود و انصار جزو این دسته نیستند، بلکه جزو تابعان‌اند. در این هنگام زید بن ثابت گفت: آیه با «واو» است، نه بدون «واو» و به عمر گفت «والذین» درست است، نه «الذین». عمر گفت: «الذین» بدون «واو» درست است؛ زید گفت: خوب شما با فشار و زور می‌گویید، حال ما چه بگوییم! عمر گفت: ابی بن کعب را حاضر کنید تا نظر او را بدانیم. وقتی ابی آمد، عمر موضوع را از او پرسش کرد و ابی بن کعب گفت: «والذین» درست است، نه «الذین». با این سخن، دیگر عمر مخالفتی نکرد (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۱، ص ۷؛ جوادی آملی، ۱۳۸۲، ص ۱۲۲).

نکته دیگر، عبارت «انهمک» در گزارش مورد بحث است که به معنای «لجاجت در امر» ذکر شده (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۰، ص ۵۰۸) و لغت «سهک» به معنای زیادی عرق آدمی است که تندی آن موجب آزار اطرافیان می‌گردد و در لغت عرب به اسب تند و سریع، «فرس مسهک» گفته می‌شود (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۰، ص ۴۴۵). معنای موجود این دو لغت، تأییدی بر تحلیل پیش گفته است و نشان از لجاجت، افراط و سرسختی این دسته از افراد در توجه به علم نحو و قرائات دارد.

پنجم: خوانش امام صادق علیه السلام در مورد آیه «نادینا نوحا» مخالف قواعد زبان عرب نبود و در قرائت امام غلط ادبی وجود ندارد؛ زیرا هرچند قرائت مشهور «نادانا نوح» و به صورت مرفوع است، بنابر اینکه امام علیه السلام به جای «نادانا»، «نادینا» قرائت کرده، «نادینا» فعل و فاعل و «نوحا» مفعول آن است؛ بنابراین منصوب خواندن «نوحا» غلط ادبی نیست و در واقع امام صادق علیه السلام قصد بیان متن قرآن را نداشته است و در حال نقل به معنا و تحلیل آن بوده است که بی دلیل بودن اعتراض موجب عکس‌العمل امام علیه السلام شده است.

در مورد روایت جویریہ بن اسماء (حویزه بن اسماء) باید توجه کرد که در این روایت تصریح نشده است به چه دلیل راوی از امام می‌خواهد در لغت عربی نظر کنند و اینکه دلیل این درخواست، وجود غلط ادبی در کلام امام بوده، فقط برداشت نویسنده است و در متن روایت درباره آن چیزی نیامده است؛ بنابراین نمی‌توان این روایت را دلیل بر وجود اشتباه ادبی در کلام امام صادق علیه السلام دانست.

ششم: در برابر این نقل که از ضعف سندی برخوردار است، روایتی صحیح‌السند داریم (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۲، ص ۴۵۸) که امام صادق علیه السلام در آموزش دعایی به معاویه بن عمار این آیه را مطابق قرائت مشهور خوانده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۵۸۴) و این روایت خود دلیل بر این است که اهل بیت علیهم السلام بر قرائت مشهور در این آیه پایبند بوده‌اند و روایت مخالف آن بنا بر توجیهی قرائت شده است.

۵. ادعای عدم تغییر معنا با اشتباهات نحوی احمد اسماعیل

افزون بر توجیهات بدون دلیل در میان فرقه‌های انحرافی، برخی از آنها ادعا دارند اشتباه در قرائت و خلاف قواعد علمی خواندن متون عربی و قرآن ایرادی ندارد و دلیل خود را عدم تغییر معنا می‌دانند (ابورغیف، بی‌تا، ص ۹۸). ناظم‌العقیلی در توجیهی عجیب‌تر ادعا کرده است چون در قرائت‌های اشتباه احمد بصری از متن‌های مذکور تغییر معنایی حاصل نشده، اشتباهات نحوی او اشکال ندارد (العقیلی، بی‌تا، ص ۹).

در پاسخ می‌گوییم:

نخست: صحیح سخن گفتن از حداقل‌های صفات فردی است که خود را معصوم می‌داند و چگونه است که احمد اسماعیل خود را عالم‌ترین مردم به تورات و انجیل و قرآن می‌داند (احمد اسماعیل، ۲۰۱۰م، ج ۱-۴، ص ۲۲۸)، اما از قرائت صحیح عاجز است؟ دوم: در موارد متعددی اشتباهات قرائت این فرد معنای عبارت را کاملاً تغییر می‌دهد و مخاطب را به اشتباه می‌اندازد. برای نمونه احمد بصری می‌نویسد: «وَأَمَّا الدُّنْيَا وَزُخْرُفُهَا فَقَدْ طَلَّقَهَا الْحُسَيْنُ علیه السلام وَأَصْحَابَهُ». احمد اسماعیل عبارت «اصحابه» را به صورت منصوب و با فتحه (اصحابه) می‌خواند؛ در حالی که باید به صورت فاعل و با ضمه (اصحابه) خوانده شود (آلمحسن، ۱۴۳۴ق، ص ۱۸۸). اگر بر مبنای قرائت غلط احمد اسماعیل بخوانیم ترجمه این چنین می‌شود:

امام حسین علیه السلام دنیا و زینت‌های آن و اصحاب و یارانش را طلاق داد و رها کرد!!!

در حالی که در قرائت صحیح معنای جمله چنین است:

امام حسین علیه السلام و یارانش، دنیا و زینت‌های دنیا را طلاق داده و رها کردند.

نتیجه‌گیری

علم و آگاهی به کتاب و سنت، یکی از معیارهای شناسایی امام حق از مدعی باطل است. این علم لوازم خود را دارد و محدوده آن در منابع نقلی و عقلی مشخص شده است. از جمله مصادیق علم امام، آگاهی به قرائت صحیح قرآن و زبان عربی است که عدم توانایی بر آن نشانه دروغگویی در ادعا است. بررسی پیشینه مدعیان دروغین، نشان‌دهنده اشتباهات آنان در این زمینه و توجیهاات بدون دلیل برای فرار از نقد مخالفان خود است. سوء برداشت و تحلیل ناروا از برخی آیات قرآن در عدم فصاحت حضرت موسی، خارج‌دانستن علم تاریخ و انساب از دایره علوم بافایده، مذمت علم نحو در بیان امام صادق علیه السلام و ادعای عدم تغییر معنا با اشتباه در الفاظ، تلاش‌هایی است که مدعیان دروغین در نقد درست‌خوانی قرآن و آگاهی به قواعد عرب به کار برده‌اند. این در حالی است که آیه قرآن سخن در عدم فصاحت در ابلاغ داشت، نه درست‌خوانی عبارات، و گزارش‌های منقول، افزون بر بی‌اعتباری آنان به دلیل ضعف سند و منبع نقل، معنایی غیر از ادعای مدعیان دروغین را در بر داشته و مذمت آن شامل افراط در تمسک به ادبیات عرب است نه صحیح‌خوانی قرآن.

فهرست منابع

* قرآن کریم

۱. ابن تیمیه، احمد. (۱۴۲۴ق). مجموع الفتاوی. دارالوفاء.
۲. ابن فهد حلی، احمد بن محمد. (۱۴۰۷ق). عدة الداعی. قم: دارالکتب الاسلامیه.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). لسان العرب (چاپ سوم). بیروت: دار صادر.
۴. افغانیان، ابوالقاسم. (بی تا). عهد اعلی. برگرفته از سایت: <http://reference.bahai.org>
۵. امین، سید محسن. (۱۴۰۳ق). اعیان الشیعه. بیروت: دارالتعارف.
۶. آل محسن، علی. (۱۴۳۴ق). الرد القاصم (چاپ اول). نجف: مرکز الدراسات التخصصیه للامام المهدي عليه السلام.
۷. بصری، احمد اسماعیل. (۲۰۱۰م). الجواب المنیر عبر الاثیر. [بی جا]: انتشارات انصار احمد اسماعیل.
۸. بصری، احمد اسماعیل. (۲۰۱۰م). المتشابهات. [بی جا]: انتشارات انصار احمد اسماعیل.
۹. تستری، محمد تقی. (۱۴۱۸ق). قاموس الرجال (چاپ سوم). قم: نشر اسلامی.
۱۰. جمعی از نویسندگان. (۱۳۸۱). امامت پژوهی (چاپ اول). مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
۱۱. جوادی، عبدالله. (۱۳۸۲). نزاهت قرآن از تحریف. قم: اسراء.
۱۲. حجامی، حسین. (بی تا). به سوی انحراف. قم: پژوهشکده مهدویت و آینده پژوهی.
۱۳. حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۱۸ق). الفصول المهمه فی أصول الأئمه (تکمله الوسائل) (چاپ اول). قم: مؤسسه معارف اسلامی امام رضا عليه السلام.
۱۴. حسینی، محمد بن علی. (۱۴۱۸ق). التذکره بمعرفه رجال الکتب العشره. قاهره: مکتبه الخانجی.
۱۵. حلی، محمد بن ادریس. (۱۴۱۰ق). السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی (چاپ دوم). قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). مفردات ألفاظ القرآن. بیروت: دارالشامیه.
۱۷. سمعانی، عبدالکریم بن محمد. (۱۳۸۲ق). الانساب (چاپ اول). حیدرآباد: مجلس دائرةالمعارف العثمانیه.

۱۸. شهبازیان، محمد. (۱۳۹۸). ره افسانه (چاپ دوازدهم). قم: مرکز تخصصی مهدویت.
۱۹. شهبازیان، محمد؛ عزالدین رضائزاد. (۱۳۹۵) واکاوی و تحلیل روایی از علم امام علیه السلام به لغات با رویکرد نقد مدعیان دروغین، فصلنامه علمی پژوهشی انتظار موعود، ۱۶ (۵۳)، صص ۹۷-۱۱۶.
۲۰. شیرازی، علی محمد. (بی‌تا). بیان عربی. نسخه موجود در سایت: <https://b2n.ir/t41680>.
۲۱. شیرازی، علی محمد. (بی‌تا). دلائل سبعة موجود در سایت: کتابخانه جامع بهایی.
۲۲. شیرازی، علی محمد. (بی‌تا). بیان فارسی. برگرفته از نسخه‌ای در مرکز تخصصی مهدویت حوزه علمیه قم.
۲۳. صدوق، محمد بن علی. (۱۴۰۳ق). معانی الاخبار (چاپ اول). قم: دفتر نشر اسلامی.
۲۴. صدوق، محمد بن علی. (۱۳۶۲). الخصال (چاپ اول). قم: جامعه مدرسین.
۲۵. صدوق، محمد بن علی. (۱۳۹۵ق). کمال الدین و تمام النعمه (مترجم: علی اکبر غفاری، چاپ دوم). تهران: اسلامیه.
۲۶. صفدی، خلیل بن ایبک. (۱۴۰۱ق). الوافی بالوفیات (چاپ دوم). بیروت: دارالنشر.
۲۷. طالب‌الحق. (۱۴۳۲ق). دعوه احمد الحسن بین الحق و الباطل. [بی‌جا]، [بی‌نا].
۲۸. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن (چاپ پنجم). قم: انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۹. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تهران: ناصرخسرو.
۳۰. طبری، محمد بن جریر. (۱۴۱۲ق). جامع البیان فی تفسیر القرآن. لبنان: دارالمعرفه.
۳۱. طوسی، محمد بن الحسن. (۱۳۹۰ق). الاستبصار. تهران: اسلامیه.
۳۲. طوسی، محمد بن الحسن. (۱۴۰۹ق). اختیار معرفه الرجال. مشهد: دانشگاه مشهد.
۳۳. طوسی، محمد بن الحسن. (۱۴۱۱ق). کتاب الغیبه (چاپ اول). قم: دارالمعارف الاسلامیه.
۳۴. طوسی، محمد بن الحسن. (۱۳۷۵). الاقتصاد الهادی الی الرشاد (چاپ اول). انتشارات کتابخانه.
۳۵. طوسی، محمد بن الحسن. (۱۳۸۲). تلخیص الشافی. قم: محبین.
۳۶. طوسی، محمد بن الحسن. (بی‌تا). التبیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
۳۷. سید مرتضی، علی بن الحسین. (۱۴۱۰ق). الشافی فی الامامه (چاپ دوم). قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.

۳۸. الغضائری، احمد بن حسین. (۱۳۶۴). الرجال (چاپ دوم). قم: دارالحدیث.
۳۹. قرشی بنایی، علی اکبر. (۱۴۱۲ق). قاموس قرآن (چاپ ششم). تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۴۰. کراجکی، محمد بن علی. (۱۴۱۴ق). کنزالفوائد (چاپ اول). قم: دارالذخائر.
۴۱. فلاح، سیدمحمد. (بی تا). کلام المهدی. نسخه موجود در سایت کتابخانه مجلس شورای اسلامی به آدرس: <https://b2n.ir/b71192>.
۴۲. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۲۹ق). الکافی. قم: دارالحدیث.
۴۳. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی (چاپ چهارم) (مترجم: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی). تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۴۴. مازندرانی، ملا صالح. (۱۳۸۲ق). شرح الکافی. تهران: المکتبه الاسلامیه.
۴۵. مامقانی، عبدالله. (۱۴۳۱ق). تنقیح المقال فی علم الرجال. قم: آل البیت علیهم السلام.
۴۶. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحارالانوار (چاپ دوم). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴۷. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۴ق). مرآة العقول. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۴۸. مشهدی، محمد. (۱۳۶۸). کنز الدقائق. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۴۹. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۸). مجموعه آثار. تهران: صدرا.
۵۰. مفید، محمد بن نعمان. (۱۴۱۳ق «الف»). اوائل المقالات. کنگره هزاره شیخ مفید.
۵۱. مفید، محمد بن محمد بن نعمان. (۱۴۱۳ق «ب»). الفصول المختاره (چاپ اول). قم: کنگره شیخ مفید.
۵۲. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۴۲۱ق). الامثل فی تفسیر القرآن. قم: مدرسه امیرالمؤمنین علیه السلام.
۵۳. نجاشی، احمد بن علی. (۱۴۱۸ق). رجال (چاپ ششم). قم: نشر اسلامی.
۵۴. نجفی، سیدمحمدباقر. (۱۳۸۳ش). بهائیان (چاپ اول). قم: مشعر.
۵۵. نعمانی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۹۷ق). الغیبه (چاپ اول). تهران: صدوق.
۵۶. نوری، میرزا حسین. (۱۴۱۷ق). مستدرک الوسائل. قم: مؤسسه آل البیت علیهم السلام.
۵۷. العقیلی، ناظم. (بی تا). الرد الاحسن فی الدفاع عن احمد الحسن. [بی جا]: انتشارات انصار امام مهدی علیه السلام.
۵۸. ابورغیف، علی. (بی تا). الطريق الی الدعوه الیمانیه. نجف اشرف: انتشارات انصار امام مهدی علیه السلام.

References

* The Holy Quran.

1. A group of authors. (1381 AP). *Imamate Studies*. (1st ed.). Mashhad: Razavi University of Islamic Sciences. [In Persian]
2. Abu Raghif, A. (n.d.). *al-Tariq ila al-Da'awah al-Yamaniah*. Najaf: Ansar Imam Mahdi Publications.
3. Afnianian, A. (n.d.). *The High Covenant*. from: <http://reference.bahai.org>.
4. Al-Aqili, N. (n.d.). *al-Rad Al-Ahsan an Ahmad Al-Hassan*. Ansar Imam Mehdi Publications.
5. Ale-Mohsen, A. (1434 AH). *Al-Rad al-Qasim*. (1st ed.). Najaf: Center for Specialized Studies for Imam Al-Mahdi. [In Arabic]
6. Al-Ghazairi, A. (1364 AP). *al-Rijal*. (2nd ed.). Qom: Dar al-Hadith. [In Persian]
7. Amin, S. M. (1403 AH). *A'yan al-Shia*. Beirut: Dar Al-Taarof. [In Arabic]
8. Basri, A. (2010). *al-Jawab al-Munir Ibr al-Athir*. Ansar Ahmad Ismail Publications.
9. Basri, A. (2010). *al-Mutashabihat*. Ansar Ahmad Ismail Publications.
10. Fallah, S. M. (n.d.). *Kalam al-Mahdi*. Available on the website of the Library of the Islamic Consultative Assembly at: <https://b2n.ir/b71192>.
11. Ghorashi Banaei, A. A. (1412 AH). *Quran Dictionary*. (6th ed.). Tehran: Dar al-Kotob al-Islamiyah. [In Arabic]
12. Hajami, H. (n.d.). *Towards deviation*. Qom: Research Center for Mahdism and Future Studies.
13. Heli, M. (1410 AH). *al-Sara'er al-hawi le Tahrir al-Fatawa*. (2nd ed.). Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
14. Hor Ameli, M. (1418 AH). *al-Fosul al-Muhimah fi Usul al-A'emah*. (Takmilah al-Wasa'il) (1st ed.). Qom: Imam Reza Institute of Islamic Studies. [In Arabic]

15. Hosseini, M. (1418 AH). *al-Tadkirah be Ma'arifah Rijal al-Kotob al-Ishrah*. Cairo: Al-Khanji School. [In Arabic]
16. Ibn Fahd Heli, A. (1407 AH). *Idat al-Da'ei*. Qom: Dar al-Kotob al-Islamiyah. [In Arabic]
17. Ibn Manzur, M. (1414 AH). *Lisan al-Arab*. (3rd ed.). Beirut: Dar Sader. [In Arabic]
18. Ibn Taymiyyah, A. (1424 AH). *Majmu' al-Fatawa*. [In Arabic]
19. Javadi, A. (1382 AP). *The Qur'an is free from distortion*. Qom: Isra'. [In Persian]
20. Karajki, M. (1414 AH). *Kanz al-Fawa'id*. (1st ed.). Qom: Dar al-Zakhair. [In Arabic]
21. Koleyni, M. (1407 AH). *Al-Kafi*. (4th ed.) (Ghaffari, A. A., & Akhundi, M, Trans.). Tehran: Dar al-Kotob al-Islamiyah. [In Arabic]
22. Koleyni, M. (1429 AH). *al-Kafi*. Qom: Dar al-Hadith. [In Arabic]
23. Majlesi, M. B. (1403 AH). *Bihar al-Anwar*. (2nd ed.). Beirut: Dar Ihya al-Torath al-Arabi. [In Arabic]
24. Majlesi, M. B. (1404 AH). *Mir'at al-Uqul*. Tehran: Dar al-Kotob al-Islamiyah. [In Arabic]
25. Makarem Shirazi, N. (1421 AH). *al-Amthal fi Tafsir al-Qur'an*. Qom: Amir Al-Momenin School. [In Arabic]
26. Mamqani, A. (1431 AH). *Tanqih al-Maqal fi Ilm al-Rijal*. Qom: Alulbayt. [In Arabic]
27. Mashhadi, M. (1368 AP). *Kanz al-Daqa'eq*. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Arabic]
28. Mazandarani, M. (1382 AH). *Sharh al-Kafi*. Tehran: al-Maktabah al-Islamiyah. [In Arabic]
29. Mofid, M. (1413 AH). *al-Fosul al-Mukhtarah*. (1st ed.). Qom: Sheikh Mofid Congress. [In Arabic]

30. Mofid, M. (1413 AH). *Awa'el al-Maqalat*. Sheikh Mofid Congress. [In Arabic]
31. Motahari, M. (1378 AP). *A collection of works*. Tehran: Sadra. [In Persian]
32. Najafi, S. M. B. (1383 AP). *Baha'is*. (1st ed.). Qom: Mash'ar. [In Persian]
33. Najashi, A. (1418 AH). *Rijal*. (6th ed.). Qom: Islamic Publications. [In Arabic]
34. Nouri, M. (1417 AH). *Mustadrik al-Wasa'il*. Qom: Al-Albays Institute. [In Arabic]
35. Nu'mani, M. (1397 AH). *al-Qeibah*. (1st ed.). Tehran: Sadough. [In Arabic]
36. Ragheb Isfahani, H. (1412 AH). *Mufradat Alfaz al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Shamiya. [In Arabic]
37. Saduq, M. (1362 AP). *Al-Khasal*. (1st ed.). Qom: Teachers Association. [In Persian]
38. Saduq, M. (1395 AH). *Kamaluddin va Tamam al-Na'amah*. (Ghaffari, A. A, Trans.). (2nd ed.). Tehran: Islamieh. [In Arabic]
39. Saduq, M. (1403 AH). *Ma'ani al-Akhbar*. (1st ed.). Qom: Islamic Publishing Office. [In Arabic]
40. Safadi, K. (1401 AH). *Al-Wafi be al-Vafa'iat*. (2nd ed.). Beirut: Dar al-Nashr. [In Arabic]
41. Samani, A. (1382 AH). *Ansab*. (1st ed.). Hyderabad: Ottoman Encyclopaedia Assembly. [In Arabic]
42. Sayyid Murtadha, A. (1410 AH). *Al-Shafi Fi Al-Imamah*. (2nd ed.). Qom: Imam Sadegh Institute. [In Arabic]
43. Shahbazian, M. (1398 AP). *The Legend path*. (12th ed.). Qom: Mahdism Specialized Center. [In Persian]
44. Shahbazian, M., & Rezaejad, E. (1395 AP) Analysis and Narrative Analysis of Imam Words with Words with the Approach of Criticism of False Claimants, *Journal of the Promised Waiting*, 16(53), pp. 97-116. [In Persian]

45. Shirazi, A. M. (n.d.). *Arabic expression*. Version available on the site: <https://b2n.ir/t41680>.
46. Shirazi, A. M. (n.d.). *Persian expression*. Taken from a copy in the Specialized Center of Mahdism of the Seminary of Qom.
47. Shirazi, A. M. (n.d.). *Seven reasons*. Available at: Baha'i Comprehensive Library.
48. Tabari, M. (1412 AH). *Jame' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*. Lebanon: Dar al-Ma'rifah. [In Arabic]
49. Tabarsi, F. (1372 AP). *Majma' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*. Tehran: Naser Khosrow. [In Persian]
50. Tabatabaei, S. M. H. (1417 AH). *al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*. (5th ed.). Qom: Islamic Publications, Qom Seminary Teachers Association. [In Arabic]
51. Talib al-Haq. (1432 AH). *Da'awa Ahmad al-Hassan Bayn al-Haq va al-Batil*. [In Arabic]
52. Testari, M. T. (1418 AH). *Qamous al-Rijal*. (3rd ed.). Qom: Islamic Publications. [In Arabic]
53. Tusi, M. (1375 AP). *al-Iqtisad al-Hadi ila al-Rashad*. (1st ed.). Library Publications. [In Persian]
54. Tusi, M. (1382 AP). *Talkhis Al-Shafi*. Qom: Mohebin. [In Persian]
55. Tusi, M. (1390 AH). *al-Istibsar*. Tehran: Islamieh. [In Arabic]
56. Tusi, M. (1409 AH). *Ikhtiar Ma'arifah al-rijal*. Mashhad: University of Mashhad. [In Arabic]
57. Tusi, M. (1411 AH). *Kitab al-Qeibah*. (1st ed.). Qom: Dar al-Ma'arif al-Islamiyah. [In Arabic]
58. Tusi, M. (n.d.). *al-Tebyan fi Tafsir al-Qur'an*. Beirut: Dar Ihya al-Toras al-Arabi.



Sociological Characteristics of Strategic Waiting in Shahid Soleimani School

Esmacel Cheraghi Koutiani¹

Received: 11/11/2021

Accepted: 17/11/2021

Abstract

Waiting (for Imam Mahdi's reappearance), as one of the most important teachings of Mahdism, can be divided into strategic and non-strategic parts. The belief in either of these two will have different and sometimes contradictory consequences in practice. Therefore, considering the importance of the social impact of accepting each of these parts, the researcher in this paper aims to answer the question "What are the sociological characteristics of strategic waiting?" Of course, considering the prominence of Shahid Soleimani's personality on the one hand and his lifestyle as being a school on the other hand, an attempt has been made to examine the processing of the issue by focusing on the school of Shahid Soleimani. For data collection, library and document method has been used in the paper, and descriptive and analytical method has been used for processing. The findings suggest that the most important sociological characteristics of strategic waiting in the school of Shahid Soleimani can be reported in nine headings, which are: Benefiting from the approach of Islamic civilization, value-oriented rationality, accepting Wilayat, strategic view, waiting in practice, endurance, creating social solidarity, managing emotions and feelings, and comprehensive jihad.

Keywords

Waiting for Imam Mahdi's reappearance, strategy, strategic waiting, school, characteristic, Mahdism, Soleimani.

1. PhD in Sociology, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom, Iran.

Esmacel.cheraghi@gmail.com.

* Cheraghi Koutiani, E. (1400 AP). Sociological Characteristics of Strategic Waiting in Shahid Soleimani School, *Journal of Mahdavi Society*, 2(3), pp. 116-144. DOI: 10.22081/JM.2021.62373.1040



شاخصه‌های جامعه‌شناختی انتظار راهبردی

در مکتب شهید سلیمانی

اسماعیل چراغی کوتیانی^۱

تاریخ پذیرش ۱۴۰۰/۰۸/۲۶

تاریخ دریافت ۱۴۰۰/۰۸/۲۰

چکیده

انتظار به عنوان یکی از محوری‌ترین آموزه‌های مهدویت، به دو بخش راهبردی و غیرراهبردی قابل تقسیم است. اعتقاد به هر کدام از این دو، پیامدهای متفاوت و گاه متناقضی را در عرصه عمل به دنبال خواهد داشت؛ از این رو با توجه به اهمیت تأثیر اجتماعی پذیرش هر یک از این دو گانه، پژوهشگر در این نوشتار به دنبال پاسخگویی به این پرسش بوده که «شاخصه‌های جامعه‌شناختی انتظار راهبردی چیست»؛ البته با توجه به برجستگی شخصیت شهید سلیمانی از یک سو و مکتب بودن سبک زندگی وی از سوی دیگر، تلاش شده است تا پردازش موضوع با عطف توجه به مکتب شهید سلیمانی بررسی شود. روش تحقیق در این نوشتار به لحاظ گردآوری داده‌ها، کتابخانه‌ای و اسنادی و به لحاظ پردازش، توصیفی و تحلیلی است. یافته‌ها حاکی از آن است که مهم‌ترین شاخصه‌های جامعه‌شناختی انتظار راهبردی در مکتب شهید سلیمانی را در می‌توان در نُه عنوان گزارش داد که عبارت‌اند از: بهره‌مندی از رویکرد تمدن‌سازی اسلامی؛ عقلانیت معطوف به ارزش؛ ولایت‌پذیری؛ نگاه راهبردی؛ عمل‌انگاری انتظار؛ استقامت‌ورزی؛ ایجاد همبستگی اجتماعی؛ مدیریت عواطف و احساسات و جهاد همه‌جانبه.

کلیدواژه‌ها

انتظار، راهبرد، انتظار راهبردی، مکتب، شاخصه، مهدویت، سلیمانی.

۱. دکتری جامعه‌شناسی موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، ایران. Esmael.cheraghi@gmail.com

* چراغی کوتیانی، اسماعیل. (۱۴۰۰). شاخصه‌های جامعه‌شناختی انتظار راهبردی در مکتب شهید سلیمانی، دوفصلنامه علمی - تخصصی جامعه مهدوی، ۲(۳)، صص ۱۱۶-۱۴۴.

DOI: 10.22081/JM.2021.62373.1040

مقدمه

یکی از محوری‌ترین دال‌های مرکزی آموزه مهدویت، مفهوم انتظار است. انتظار در این نظام معنایی به معنای چشم‌به‌راه‌بودن برای آمدن منجی است که جهان پر از ظلم را به جامعه‌ای پر از عدل و داد تبدیل خواهد کرد؛ البته ایستارهای گوناگونی در برداشت از مفهوم انتظار وجود دارد که پذیرش هر کدام، آثار و نتایج متفاوتی در عرصه عمل به دنبال خواهد داشت. در یک بخش‌بندی سنخ‌شناسانه می‌توان انتظار را به دو گونه انتظار راهبردی و غیرراهبردی تقسیم کرد. در ماهیت انتظار غیرراهبردی، سکون و ایستایی و دست روی دست گذاشتن، چهره غالب است. در مقابل در انتظار راهبردی، حرکت، شور و میل به تغییر وجود دارد. با توجه به اینکه پیامدهای این دو سنخ انتظار، می‌تواند موجب دو نوع جریان تأثیرگذار اجتماعی رو در رو و گاه مخالف رویکرد انقلاب اسلامی باشد، ضرورت پرداخت به آن احساس می‌شود. در این نوشتار پرسش اساسی این است که شاخصه‌های جامعه‌شناختی انتظار راهبردی چیست؛ البته از آنجا که شهید سلیمانی را به تعبیر مقام معظم رهبری نه یک فرد بلکه یک مکتب (خامنه‌ای، ۱۳۹۸/۱۰/۲۷) در مسیر مکتب اسلام و دو رهبر انقلاب اسلامی می‌دانیم، می‌کوشیم تا شاخصه‌ها را در مکتب این شهید بزرگوار واکاوی کنیم. تلاش می‌شود تا با استفاده از روش کتابخانه‌ای و اسنادی به گردآوری داده‌ها و اطلاعات پردازیم و در ادامه با به‌کارگیری روش توصیفی و تحلیلی به طبقه‌بندی و پردازش آنها همت گماریم.

در خصوص پیشینه پژوهش نیز ذکر این نکته مهم است که با جستجو در آثار نگاشته‌شده در خصوص آموزه مهدویت و انتظار، به اثری که بیانگر شاخصه‌های جامعه‌شناختی انتظار راهبردی باشد، مواجه نشدیم؛ البته در خصوص آموزه انتظار آثاری چند نوشته شده است که بیشتر به بحث از مفهوم‌شناسی انتظار یا جایگاه آن در آیات و روایات پرداخته‌اند. برخی نیز به بحث از انتظار پویا - تعبیری دیگر از انتظار راهبردی - پرداخته‌اند؛ مانند کتاب «الانتظار الموجه» اثر محمد مهدی آصفی که با عنوان انتظار پویا به قلم تقی متقی ترجمه شده است؛ مقاله «انتظار پویا در پرتو آموزه‌های وحیانی در اندیشه مقام معظم رهبری» اثر محمد هادی منصوری و علیرضا شیرزاد (۱۳۹۸) که در

شماره ۶۶ فصلنامه «انتظار موعود» منتشر شده و نیز مقاله «آینده‌پژوهی در پرتو انتظار پویا با تأکید بر کارکرد وحدت امت اسلامی» نوشته راضیه علی‌اکبری (۱۳۹۲) که در فصلنامه انتظار موعود به چاپ رسیده است؛ اما هیچ کدام از این آثار یا اصلاً به بحث از شاخصه‌های انتظار نپرداخته‌اند یا رویکرد آنها رویکردی متفاوت از رویکرد جامعه‌شناسانه این نوشتار بوده است؛ افزون بر اینکه نوآوری دیگر این اثر را می‌توان در واکاوی موضوع در مکتب شهید سلیمانی برشمرد. در این نوشتار به این پرسش پاسخ خواهیم داد: «شاخصه‌های جامعه‌شناختی انتظار راهبردی در مکتب شهید سلیمانی چیست».

۱. مفهوم‌شناسی

۱.۱. شاخصه

شاخص یا شاخصه در لغت به معنای علامت، نما، نماینده، مشخص و معلوم است و در اصطلاح معیاری است برای ارزیابی، ارزشیابی، سنجش و اندازه‌گیری متغیرهای اقتصادی اجتماعی، فرهنگی و سیاسی (نائینی، ۱۳۹۳، ص ۱۴۱). اندیشمندان، شاخص را پنجمین رکن از فرایند برنامه‌ریزی دانسته‌اند؛ زیرا معتقدند هر برنامه پنج رکن اساسی دارد: هدف، روش، وسیله، نظام و معیارهای ارزشیابی. شاخص در واقع همین رکن پنجم است که در هر مرحله تعیین می‌کند به سمت هدف در حرکت هستیم یا به سمت هدر (نائینی، ۱۳۹۳، ص ۱۴۱). در این نوشتار نیز منظور ما از شاخصه، همه معیارهایی است که ما را در شناخت بیشتر آموزه انتظار و نیز تعیین کیفیت آن (از حیث راهبردی بودن یا نبودن) یاری می‌رساند.

۲.۱. راهبرد

راهبرد، ترجمان واژه «استراتژی»^۱ است که برگرفته از مفهومی نظامی است که در

1. Strategy.

حوزه‌هایی مانند اقتصاد، تجارت، مدیریت، سیاست و فرهنگ نیز کاربرد دارد. برای واژه راهبرد تعریف‌های متعددی بیان شده است؛ اما شاید بهترین تعریف این باشد که راهبرد به معنای سیاست، برنامه یا یک طرح کلان به منظور سازماندهی و مدیریت اقدامات گوناگون برای دستیابی به اهداف مشخص و بلندمدت با توجه به تغییرات محیطی و شکل‌دادن به آینده و کنترل آن دانست؛ از این رو یک راهبرد بهینه، حاوی تعریف هدف بلندمدت، راهکارهای دستیابی به آن، چگونگی به‌کارگیری ظرفیت‌های گوناگون و پیش‌بینی منابع لازم است (انوری، ۱۳۸۱، ص ۲۶۸)؛ از این رو انتظار راهبردی، طرح و برنامه‌ای است دارای اهداف مشخص که در بردارنده راهکارهای دستیابی به آن اهداف است.

۳-۱. انتظار

انتظار در لغت به معنای چشم‌به‌راه‌بودن (زبیدی، ۱۳۸۵، ج ۷، ص ۵۳۹) همراه با نگرانی است (معین، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۳۶۴) و از منظر ادبیات دینی انتظار چشم‌داشتن به تحقق وعده الهی مبنی ظهور حضرت مهدی علیه السلام است که با آمدنش جهان پر از ستم را پر از عدل و داد می‌کند. بر این اساس، ماهیت انتظار آمیزه‌ای از دو عنصر نفی و اثبات است. عنصر نفی به معنای بیگانگی با وضع موجود و ناخشنودی از آن و عنصر اثبات، امید به آینده‌ای روشن و آرمانی و بسترسازی برای آن است (مکارم شیرازی، ۱۳۵۳، ج ۷، ص ۳۸۲). به هر روی آنچه در اینجا از انتظار مورد نظر است، همان معنایی است که در آموزه‌های دینی در خصوص ظهور امام زمان علیه السلام مطرح شده است.

۴-۱. مکتب

مکتب یکی از مفاهیم پرکاربرد است که علی‌رغم استفاده از آن در علوم مختلف، هنوز اما تفاهم کاملی درباره معنای آن وجود ندارد. مشابهت کاربرد این واژه با مفاهیم دیگری مانند «علم»، «دین»، «مذهب»، «الگو»، «نظام» و «منظومه» (آقائظری و همکاران، ۱۳۹۷، ص ۲۶) بر ابهام معنای آن افزوده است؛ با این همه در تعریفی جامع می‌توان با استاد

مطهری هم‌نظر بود که در تعریف مفهوم «مکتب» چنین می‌آورد: «یک تئوری کلی، یک طرح جامع و هماهنگ و منسجم که هدف اصلی، کمال انسان و تأمین سعادت همگانی است و در آن، خطوط اصلی و روش‌ها، بایدها و نبایدها، خوب‌ها و بدها، هدف‌ها و وسیله‌ها، نیازها و دردها و درمان‌ها، مسئولیت‌ها و تکلیف‌ها مشخص شده باشد و منبع الهام تکلیف‌ها و مسئولیت‌ها برای همه افراد بوده باشد» (مطهری، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۵۵). برخی پژوهشگران نیز با هدف ابهام‌زدایی از معنای مکتب به بیان مهم‌ترین ویژگی‌های آن پرداخته‌اند که عبارت‌اند از: وجود طرح جامع و منسجم، نظام‌مندی و هماهنگی اجزا، وجود ویژگی متمایزکننده، واجد جهان‌بینی خاص و دستورالعمل‌هایی برای تحقق آن، توجه همزمان به جنبه‌های مختلف درون‌علمی و برون‌علمی، تعیین مسئولیت، الهام‌بخشی، دارای حد و مرز و ضوابط مشخص و اعم از دین بودن (هدایتی، ۱۳۹۳). بدون شک مکتب شهید سلیمانی، جدای از مکتب اسلام و رهبران انقلاب اسلامی نیست؛ از این رو در این نوشتار منظور ما از مکتب شهید سلیمانی، سبک و سیره زندگی او است که بنا شده بر ارزش‌های دینی و الهی است. در ادامه به تحلیل مهم‌ترین شاخصه‌های جامعه‌شناختی انتظار راهبردی می‌پردازیم.

۲. شاخصه‌های جامعه‌شناختی انتظار راهبردی

۱-۲. بهره‌مندی از رویکرد تمدن‌سازی اسلامی

محلّی و منطقه‌ای و محدود نیندیشیدن و داشتن رویکردی تمدنی، از مهم‌ترین شاخصه‌های انتظار راهبردی است. یکی از مؤلفه‌های نگاه راهبردی، آگاهی از وضعیت مطلوب و شیوه دستیابی به آن است. داشتن عمق راهبردی به لحاظ فرهنگی، از ویژگی‌های برجسته رویکرد تمدن‌سازی است؛ زیرا لازمه گسترش و قوام یک فرهنگ، جهانی شدن آن است و اگر فرهنگی به سمت تمدن‌سازی حرکت نکند، قابلیت جامعه‌سازی خود را از دست می‌دهد و به لایه‌های درونی و فردی فرو کاسته خواهد شد (عرفان، ۱۳۹۳، ص ۶۸).

بهره‌مندی از رویکرد تمدن‌سازی اسلامی بدان جهت اهمیت دارد که در جهان‌بینی

اسلامی «انسان‌سازی» جهت رسیدن به اهداف متعالی الهی، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. قرآن هدف از بعثت پیامبران را انسان‌سازی برای رسیدن به هدف خلقت می‌داند. در این میان، تمدن‌سازی جهت ایجاد فضای مناسب برای تحقق انسان‌سازی از اهمیت برجسته‌ای برخوردار است؛ چراکه غایت تمدن اسلامی، رساندن بشر به حیات طیبه و قرب الهی است (پیروزمند و خورشیدی، ۱۳۹۸، ص ۳۳۰). به هر روی، امروزه زندگی انسان، رویکرد جهانی و تمدنی به خود گرفته و چون اسلام دینی آسمانی با آموزه‌های جهان‌شمول و با گنجایش تمدن‌سازی در عرصه جهانی است، کنشگر منتظر، همگام و با تکیه بر این ظرفیت، بهره‌مند از رویکرد تمدن‌سازی اسلامی است؛ بدین معنا که پدیده‌های پیرامون را در افقی جهانی تحلیل می‌کند و محلی و منطقه‌ای یا صرفاً «آن جهانی» یا «این جهانی» اندیشه نمی‌کند، بلکه با نگرش توحیدی، تمدن اسلامی را تمدنی می‌داند «ایدئولوژیک با مجموعه‌ای از اندوخته‌های معنوی و مادی جامعه اسلامی که انسان را به سوی کمال معنوی و مادی سوق می‌دهد» (جان‌احمدی، ۱۳۹۳، ص ۵).

این نگرش، خود را به ملیت، نژاد، قومیت و فرهنگ خاص محدود نمی‌کند، بلکه رسالت خود را در ساحت جهانی و در افقی بالاتر از این ساختارهای محدودیت‌آفرین تعریف می‌کند؛ از این رو نتیجه تمدن‌سازی اسلامی، ظهور و بروز مادی و معنوی پیشرفت‌های هدفمند، نظام‌مند و نوظهور امت اسلامی براساس تعالیم اسلامی در تمامی عرصه‌های اجتماعی خواهد بود که جامعه اسلامی را به مقاصد خود نزدیک می‌کند (غلامی، ۱۳۹۶، ص ۴۳). کنشگر منتظر، از دو سوی در تلاش و تکاپو است: از سویی دینداری را صرفاً به توجه محض به «آن جهان» تعریف نمی‌کند، بلکه پیشرفت هماهنگ مادی و معنوی را در نظر دارد و از سوی دیگر، پیشرفت مادی و معنوی را صرفاً برای ملیت، نژاد و قومیت خود طلب نمی‌کند، بلکه افق نگاه او به گستردگی «جهان» است. این نگاه هم‌تراز رویکردی است که در آموزه انتظار وجود دارد. در آموزه انتظار، امام زمان علیه السلام، هم جهانی می‌اندیشد و هم جهانی عمل می‌کند. تعبیری که در آیات و روایات در خصوص گستره حاکمیت او بیان شده، حاکی از جهان‌گستر بودن برنامه‌ها و

اقدامات او است. روایات در توصیف تمدنی که به دست او بنا نهاده می‌شود، مرزهای آن را مشرق و مغرب عالم می‌داند (مجلسی، ۱۳۹۷ق، ج ۵۲، ص ۱۹۱)؛ از این رو انتظاری را می‌توان راهبردی دانست که هماهنگ با آرمان‌های منجی، افقی تمدن‌ساز دارد. چگونه می‌توان با نگاهی محدود، منطقه‌ای و محلی، به انتظار موعودی نشست که بهره‌مند از چشم‌اندازی جهانی است. در مکتب شهید سلیمانی نیز رویکرد تمدن‌سازی اسلامی چهره‌ای غالب است. سلیمانی به‌عنوان کنشگری منتظر، جهانی می‌اندیشید و خواستار خوبی و خیر و عدالت برای همه جهانیان بود. همراهی او با جهادگرانی از ملیت‌های مختلف ایرانی، عراقی، لبنانی، پاکستانی و افغانستانی از یک سو و مواجهه و مبارزه او با نظام سلطه جهانی در بخش‌های وسیعی از کشورهای اسلامی چون سوریه، لبنان، عراق، یمن و فلسطین از سوی دیگر، از رویکرد تمدن‌سازی این مکتب حکایت دارد. رهبر معظم انقلاب با اشاره به همین ویژگی و با معرفی شهید سلیمانی به «چهره بین‌المللی مقاومت» (خامنه‌ای، ۱۳۹۸/۱۰/۱۳) معتقد است شهید سلیمانی «روحیه فداکاری و نوع‌دوستی داشت؛ یعنی برایش این ملت و آن ملت و مانند اینها [مطرح] نبود؛ نوع‌دوست بود، واقعاً حالت فداکاری برای همه داشت» (خامنه‌ای، ۱۳۹۹/۹/۲۶).

۲-۲. عقلانیت معطوف به ارزش

از دیگر شاخصه‌های جامعه‌شناختی انتظار راهبردی، به کارگیری عقل و خرد در برنامه‌ریزی‌ها و انتخاب‌ها است. علی‌علیه در بیان فلسفه بعثت به «برانگیزانیدن عقل» اشاره می‌کند (دشتی، ۱۳۸۳، ص ۲۴)؛ از این رو در راستای تلاش انبیای الهی، تقویت قدرت تفکر و عقلانیت معطوف به هدف یک ارزش و حلال مشکلات است؛ زیرا عقل است که انسان را به دین راهبرد می‌دهد، انسان را به دینداری دعوت و در مقابل خدا به عبودیت وامی‌دارد (کلینی، ج ۱، ۱۴۱۱ق، ص ۱۱). آنچه در این نوشتار بر اهمیت موضوع عقلانیت می‌افزاید این است که در مطالعات راهبردی (که ناظر بر حرکت از وضعیت موجود به وضعیت مطلوب است) مهم‌ترین ابزار عقل است.

در ادبیات جامعه‌شناختی، ویر با تقسیم‌بندی کنش‌های انسانی به چهار نوع کنش

عاطفی، سنتی، عقلانی ناظر به ارزش و عقلانی ناظر به وسیله، کنش‌ها را با عقلانیت گره زده است. وی در توصیف کنش‌های عقلانی معطوف به ارزش بر این باور است که کنش‌ها زمانی به‌طورخالص عقلانی معطوف به ارزش هستند که کنشگران بدون در نظر گرفتن پیامدهای قابل پیش‌بینی آنها، براساس تعهدات خود نسبت به چیزی که از نظر آنان مطابق وظیفه، افتخار، زیبایی، ندای دینی یا تقوا است، آنها را به‌جا آورند؛ به عبارت دیگر کنش عقلانی معطوف به ارزش، کنشی است که براساس دستورهای صورت می‌گیرد که شخص خود را ملزم به آنها می‌بیند (داعی‌نژاد، ۱۳۸۲، ص ۴۳). او این نوع عقلانیت را در مقابل عقلانیت ابزاری یا معطوف به هدف به کار می‌برد که شاخصه جوامع مدرن است. عقلانیت معطوف به ارزش اما محافظه‌کاری نیست؛ زیرا محافظه‌کاری طرفداری از وضع موجود و بیمناکی از هر گونه تحول است؛ درحالی‌که محاسبه عقلانی گاهی خود منشأ تحولات بزرگی می‌شود.

یکی از مهم‌ترین برنامه‌های منجی موعود در اسلام، تقویت عقلانیت در جامعه است. عقلانیتی ارزشی که تمام عرصه‌های زندگی را درمی‌نوردد و بر همه کنش‌های انسان، چیرگی می‌یابد. در آموزه‌های دینی آمده است پس از ظهور نیز رسالت پیامبرانه پرورش عقل انسانی دنبال خواهد شد؛ به عبارت روشن‌تر، یکی از برنامه‌های اصلاح‌گرایانه امام زمان علیه السلام ارتقای سطح فکری انسان‌ها و روشن کردن چراغ عقل است تا در سایه آن بشر بتواند الگویی از روابط اجتماعی برای خود برگزیند که تأمین‌کننده مصلحت دنیوی و اخروی او باشد (مریجی و چراغی کوتیانی، ۱۳۸۹). امام باقر علیه السلام در این خصوص می‌فرماید: «هنگامی که قائم ما قیام کند، خداوند دستش را بر سر بندگان می‌نهد و عقل‌های ایشان را با آن جمع می‌کند و خردهایشان با او کامل می‌شود» (کلینی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۵۶). به هر روی، عقل در آموزه انتظار، از جایگاه رفیعی برخوردار است؛ چراکه در آموزه‌های اسلام آن مقدار که از عقل ستایش شده از کمتر مقوله‌ای تمجید شده است (معین‌الاسلام، ۱۳۸۴، ص ۲۸۵).

بنابراین در انتظار راهبردی، کنشگر منتظر با بهره‌مندی از عقل دین‌مدار و با معیار قراردادن ارزش‌ها، مسیر حرکت را بازشناخته و با راهنمایی‌های روشن‌گرانه عقل به

کشگری فعال در میدان اجتماعی می‌پردازد. الگوی جامعه منتظر، همان برنامه‌هایی است که منجی موعود، در صدد اجرای آنها است. از عدالت گرفته تا گسترش مهرورزی و از احیای آموزهای دینی گرفته تا تقویت و به‌کارگیری عقل در همه گزینش‌های فرارو. عنصر عقلانیت ارزشی و تدبیر در مکتب شهید سلیمانی نیز از شاخصه‌های محوری است. هم‌آیی این عنصر در کنار شجاعت، به این مکتب ویژگی خاص داده است. رهبر معظم انقلاب با اشاره این شاخصه، شهید سلیمانی را این‌گونه توصیف می‌کند: «شهید سلیمانی هم شجاع بود، هم با تدبیر بود؛ صرف شجاعت نبود؛ بعضی‌ها شجاعت دارند؛ اما تدبیر و عقل لازم برای به‌کاربردن این شجاعت را ندارند. بعضی‌ها اهل تدبیرند؛ اما اهل اقدام و عمل نیستند، دل و جگر کار را ندارند» (خامنه‌ای، ۱۳۹۸/۱۰/۱۸). یکی از روایات سردار سلیمانی این بود که به دنبال علت می‌گشت و به سراغش می‌رفت و برنامه‌ریزی می‌کرد تا مسئله حل شود. ایشان در برخورد با اشرار شرق کشور با تحلیل دقیق از وضعیت گرایش آنان به شرارت با ایجاد زمینه اشتغال و ترغیب آنان به تشکیل شرکت تعاونی و کار کشاورزی تا حد زیادی به امنیت منطقه کمک کردند (نامجو، ۱۳۹۹/۱۲/۱۲).

۲-۳. ولایت‌پذیری

یکی از مهم‌ترین شاخصه‌های انتظار راهبردی، ولایت‌پذیری و پذیرش ولایت الهی است. فلسفه اهمیت و ضرورت ولایت‌پذیری، ایجاد همبستگی اجتماعی و همگرایی توده‌ها و بسیج منابع با محوریت ولی خدا است. وجود همگرایی در یکان‌یکان افراد جامعه اسلامی، زمینه را برای تحقق و گسترش «فرهنگ دینی» و «امر قدسی» فراهم می‌آورد. از دیگر سو، فقدان ولایت الهی، سبب‌ساز واگرایی اجتماعی و برهم‌خوردن زمینه وحدت و هدررفت نیروی‌های اجتماعی و استعدادهایی است که می‌توانست در مسیر تحقق امر قدسی به کار آید؛ از این رو است که در روایات بر نقش «نظام بخشی» امام تأکید شده است. امام علی علیه السلام یکی از فلسفه‌های وجودی نهاد ولایت را همبستگی اجتماعی دانسته (دشتی، ۱۳۸۳، ص ۴۸۶، ح ۲۵۲) و جایگاه رهبر را چونان ریسمانی

محکم معرفی کرده است که مهره‌ها را متحد می‌کند و به هم پیوند می‌زند و هشدار می‌دهد که اگر این رشته از هم بگسلد، مهره‌ها پراکنده خواهد شد و هر کدام به سویی خواهد افتاد (دشتی، ۱۳۸۳، ص ۱۹۰، خ ۱۴۷). شیعه در نگرش به آموزه مهدویت نیز بر این نکته تأکید دارد که مهدی موعود علیه السلام به عنوان ولی الهی، پس از ظهور به یکپارچه کردن امت اسلامی همت خواهد گمارد که این خود نشان از ارزش بودن گفتمان «همبستگی اجتماعی» است. از امام صادق علیه السلام نقل شده است: «خداوند به وسیله او دل‌های پراکنده و مخالف یکدیگر را به هم پیوند می‌دهد» (کلینی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۳۱۴). نیز امام علی علیه السلام به نقل از پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله در توصیف مهدی موعود علیه السلام می‌فرماید: «به وسیله ما خداوند پس از دشمنی فتنه‌ها و آزمایش‌های سخت، دل‌هایشان را با هم الفت می‌دهد، همان‌طور که پس از دشمنی شرک، آنان را برادر دینی قرار داد» (مجلسی، ۱۳۹۷، ج ۵۱، ص ۸۴) بدون شک امام زمان علیه السلام، در بسط و گسترش گفتمان همبستگی از معجزه استفاده نمی‌کند، بلکه این هدف را از مسیر سازوکارها و راهبردهای اجتماعی خاصی به انجام خواهند رساند که در روایات به آنها اشاره شده است که با استخراج و تبیین آنها می‌توان به گنجینه‌ای راهبردی از شیوه‌های ایجاد انسجام اجتماعی دست یافت (مریجی و چراغی کوتیانی، ۱۳۸۹). کنشگر منتظر در انتظار راهبردی، در دو ساحت اندیشه و عمل، ولایت‌پذیر است؛ چون رسیدن به فلسفه خلقت و اجرای برنامه‌های دین در سپهر جامعه بشری، با اشراف و رهنمایی ولی خدا صورت می‌گیرد. افزون بر اینکه ولی خدا، در عمل به نقش خود نیازمند یاری جامعه است. حضرت علی علیه السلام با توجه به همین مسئله زمامداری ظاهری جامعه را با وجود امتناع پیشین می‌پذیرد (دشتی، ۱۳۸۳، ص ۳۰، خ ۳). همین حقیقت در زمان غیبت نیز که ولایت امر به دست نایب عام امام زمان علیه السلام است، قابل طرح است. در این میان، نقش مردم در مقام فعلیت‌بخشیدن به این نظام مؤثر است و درحقیقت مردم در مقبولیت، عینیت‌بخشی و کارآمدی حکومت اسلامی نقشی اساسی دارند؛ چراکه حاکمیت دین حق و نظام اسلامی مانند هر نظام دیگری با آرزوها تحقق نمی‌پذیرد، بلکه حضور مردم و اتحاد آنان بر محور حق را می‌طلبد. مردم با پذیرش دین و پذیرش

ولایت حاکم اسلامی دین خدا را در جامعه متحقق می‌سازند. اگر مردم در صحنه نباشند و حضور جدی نداشته باشند، حتی اگر رهبر آنان در حد امام علی علیه السلام باشد، نظام اسلامی موفق نخواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۷۸، صص ۸۲-۸۳). افزون بر اینکه اساساً ولایت‌پذیری در عصر انتظار، به‌مثابه تمرینی عملی برای پذیرش و تبعیت از ولایت حضرت مهدی علیه السلام موعود است.

مکتب شهید سلیمانی نیز عرصه تحقق این شاخصه مهم است. این حقیقت را هم در سیره رفتاری و هم ساحت اندیشه‌ای او می‌توان دید. وی ضمن توصیه همه جریان‌های کشور به حفظ اصول انقلاب، تبعیت از ولایت فقیه را به‌عنوان اولین اصل می‌خواند و می‌نویسد: «اول آنها، اعتقاد عملی به ولایت فقیه است؛ یعنی اینکه نصیحت او را بشنوید، با جان و دل به توصیه و تذکرات او به‌عنوان طیب حقیقی شرعی و علمی عمل کنید. کسی که در جمهوری اسلامی می‌خواهد مسئولیتی را احراز کند، شرط اساسی آن [این است که] اعتقاد حقیقی و عمل به ولایت فقیه داشته باشد... ولایت عملی مخصوص مسئولین است که می‌خواهند بار مهم کشور را بر دوش بگیرند، آن هم کشور اسلامی با این همه شهید» (وصیتنامه سیاسی الهی شهید سلیمانی، ۱۳۹۹/۱۰/۵).

۲-۴. جهانی‌اندیشی

یکی از مهم‌ترین شاخصه‌های انتظار راهبردی، جهانی‌اندیشی است. منظور ما از جهانی‌اندیشی، دیدن و تحلیل پدیده در تراز جهانی و نه منطقه‌ای و محلی است. این را با دو تحلیل می‌تواند مدلل کرد: نخست هم‌سنخ‌بودن این نگاه با آموزه مهدویت است؛ زیرا انقلاب مهدوی، انقلابی جهانی است و خیزشی برای اصلاح همه جهان است و به تعبیری، هدف آن اصلاح انسان است و نه صرفاً اصلاح جامعه اسلامی. بدون شک جامعه‌ای که به انتظار مصلح جهانی نشسته است، باید نگاهی در تراز همان افق داشته باشد. در روایت نیز حوزه کنشگری امام زمان علیه السلام همه گستره زمین معرفی شده است (کلینی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۳۳۸). به هر روی به انتظار مصلح جهانی نشستن و خواسته و آرمان محلی و منطقه‌ای داشتن، به‌مثابه ترکیب یک سازه از عناصر ناهمگون است. این

ناهمترازی، در رفتار نظام، اختلال ایجاد می‌کند. اگر رهبر یک جنبش، آرمانی جهانی داشته باشد و پیروان، آرمانی منطقه‌ای داشته باشند، این گسست آرمانی، انقطاع در همراهی را به همراه می‌آورد. افزون بر اینکه اساساً امروزه برخلاف دوره‌های پیشین حیات بشر، پدیده‌ها از پیوستگی و برهم‌کنشی بیشتری برخوردارند. اگر در گذشته، پیدایی یک پدیده زندگانی انسان را در منطقه‌ای خاص، دگرگون می‌کرد، امروزه پدیده‌ها هویتی جهانی یافته‌اند و رخداد یک پدیده در آن سوی جهان، زندگی مردمان در سوی دیگر جهان را متأثر می‌سازد. چگونه می‌شود این پندار را پذیرفت که دینداری ناب پیامبرانه را در نقطه‌ای از زمین، ترویج کرد، بدون آنکه زورمندان در نقطه‌ای دیگر، در مقابل آن سکوت اختیار یا با آن همراهی کنند؟ آیا نظام سلطه در مقابل انقلاب اسلامی، حزب‌الله لبنان، انقلاب یمن و... سکوت کرد؟ این تحلیل نیز هماهنگ با آموزه مهدویت است؛ زیرا در روایات آمده است دشمنان و طاغوت‌ها در مقابل آن انقلاب خواهند ایستاد.

بنابراین انتظار راهبردی را باید انتظاری دانست که جهانی می‌اندیشد. بدین معنا که هر گونه مسئولیتی را که آموزه انتظار بر عهده جامعه منتظر گذاشته، در گستره‌ای وسیع‌تر از چشم‌انداز منطقه‌ای می‌بیند. اگر آموزه انتظار، دستگیری و دفاع از مظلومان را بر عهده او می‌گذارد، او حوزه کنشگری خود را جهانی می‌بیند و حمایت از مظلومان را در چشم‌اندازی به وسعت همه عالم می‌بیند. این را به‌روشنی می‌توان در مکتب شهید سلیمانی نیز مشاهده کرد. در مکتب او، دفاع از مظلومان منحصر در حمایت از مردم ایران نبود، بلکه از سوریه گرفته تا عراق و یمن و حتی فلسطین حوزه فعالیت او بود. با توجه به همین مطلب است که رهبر معظم انقلاب در توصیف شهید سلیمانی او را شهید امت اسلام می‌نامد و می‌فرماید: «شهید سلیمانی چهره بین‌المللی مقاومت است و همه دلبستگان مقاومت خونخواه اویند» (خامنه‌ای، ۱۳/۱۰/۱۳۹۸). به تعبیر برخی دوستان شهید سلیمانی، «ایشان یک نگاه دوراندیشانه و بلندی داشت؛ یعنی فقط به آسیا و خاورمیانه نگاه نمی‌کرد، بلکه افق دورتری را برنامه‌ریزی می‌کرد. شهید حاج قاسم سلیمانی آرام آرام جبهه مقاومت را هویت‌بخشی کرد» (فضلی، ۱۳/۱۰/۱۳۹۹).

۵-۲. عمل‌انگاری انتظار

در نگرش به انتظار می‌توان دو نوع مواجهه داشت: عمل‌انگاری انتظار و سکون‌انگاری آن. در نگرش نخست، انتظار بی‌عملی نیست، دست روی دست گذاشتن نیست، بلکه حرکت است. در نگرش دوم اما انتظار نوعی ایستایی برای ظهور است. نوعی رکود و بی‌عملی و ساکن‌انگاری انتظار است. انتظار راهبردی، از سنخ دسته اول است. در انتظار راهبردی، نگاه فرد و جامعه منتظر، به یافتن وضعیت‌های تازه و مطلوب و تغییر وضعیت خود از وضعیت موجود به وضعیت مطلوب است. این ویژگی، جامعه منتظر را به تکاپو، جستجو و یافتن عرصه‌های نو واداشته و از بی‌عملی بازمی‌دارد. در آموزه‌های دینی نیز گفته شده است که انتظار معطوف به عمل است. از حضرت علی علیه السلام نقل شده است: «منتظر فرج باشید و از رحمت خدا ناامید نگردید؛ زیرا محبوب‌ترین اعمال نزد خدای عزوجل، انتظار فرج است» (مجلسی، ۱۳۹۷ق، ج ۵۲، ص ۱۲۳). در این روایت انتظار فرج از سنخ «عمل» و رفتار شمرده شده است. دلالت معنایی این مفهوم این است که انتظار فرج، مقوله‌ای «حرکت‌آفرین» و «تعهد‌آور» است و نه مفهومی «بازدارنده» که سر از «اباحی‌گری» درآورد. به تعبیر استاد مطهری «انتظار فرج دو گونه است: انتظاری که سازنده است، تحرک‌بخش است، تعهد‌آور است، عبادت بلکه بافضیلت‌ترین عبادت است و انتظاری که ویرانگر است، بازدارنده است، فلج‌کننده است و نوعی اباحی‌گری محسوب می‌شود» (مطهری، ۱۳۸۸ج ۲۴، ص ۴۳۶). ایشان با عمل‌انگاری انتظار فرج آن را با مفاهیمی تعریف می‌کند که از آنها همگرایی «انتظار» و «عمل» به‌روشنی فهمیده می‌شود. از نظر ایشان «انتظار فرج داشتن یعنی انتظار در رکاب امام‌بودن و جنگیدن و احیاناً شهیدشدن، یعنی آرزوی واقعی و حقیقی مجاهدبودن در راه حق، نه آرزوی اینکه تو برو کارها را انجام بده، بعد که همه کارها انجام شد و نوبت استفاده و بهره‌گیری شد آن وقت من می‌آیم!» (مطهری، ۱۳۸۸، ج ۲۳، ص ۵۹۷). بدین سبب است که در روایات پیشوایان دین بر اموری چون «آمادگی نظامی» (مجلسی، ۱۳۹۷ق، ج ۵۲، ص ۳۶۶)، «پرهیزکاری و اخلاق نیکو» (نعمانی، ۱۳۹۷، ص ۲۰۰، ج ۱۶) در دوران غیبت تأکید شده است. بدون شک در روایات، آمادگی نظامی به‌مثابه رفتار، برای همراهی با آن انقلاب بزرگ مورد توجه

قرار گرفته و این امر با سکون و بی‌عملی تناسبی ندارد. همان‌گونه که لازمه اخلاق نیکو و پرهیزکاری نیز حرکت و عمل معطوف به احیا ارزش‌های دینی است؛ زیرا امر به معروف و نهی از منکر، نظارت اجتماعی، تلاش برای گسترانیدن خوبی‌ها و نیکی‌ها همه از مقوله عمل هستند؛ از این رو جامعه منتظر با حرکت به سوی حیات‌بخشی به ارزش‌های دینی و احساس مسئولیت در برابر جامعه و حرکت در مسیر اجرای برنامه‌های منجی موعود با هدف بسترسازی برای حضور امام زمان علیه السلام با عمل‌انگاری انتظار، به تحقق انتظار راهبردی، کمک می‌کند.

در مکتب شهید سلیمانی نیز انتظار راهبردی، از سنخ عمل و جهاد است. در این مکتب جهت‌گیری کنش‌ها و واکنش‌ها معطوف به ارزش‌های دینی است. این مکتب نمی‌تواند ستم نظام سلطه بر ملت‌های ستمدیده را نظاره کند و به امید ظهور منجی، دست روی دست بگذارد؛ از این رو در مسیر برنامه‌های اصلاحی امام زمان علیه السلام چون مبارزه با ظلم و برپایی عدالت و گسترانیدن ارزش‌های دینی به مبارزه و حرکت و عمل دست می‌زند. همان‌گونه که برای رفع محرومیت‌ها و کاستن از درد و رنج مردمان مصیبت‌دیده از بروز بلایای طبیعی، در وسط میدان حضوری جهادی دارد. در خوزستان، ایشان به خانه‌های تک‌تک مردم سر می‌زد... مردی حاضر نبود خانه‌اش را ترک کند. به خاطر سیل و امنیت جانی‌اش باید او را راضی می‌کردند که از منطقه بیرون بیاید. سردار سلیمانی رفت و دست آن پیرمرد را بوسید که شما بیا و امروز به خاطر سلامت و امنیت خودت، از این منطقه خارج شو» (شیرازی، ۱۳۹۹، ص ۸۷).

۲-۶. استقامت برای رسیدن به اهداف

از دیگر شاخصه‌های انتظار راهبردی، مقاومت و استقامت در برابر ناملايمات برای رسیدن به اهداف مطلوب است. استقامت در ادبیات قرآنی درباره راهی گفته می‌شود که بر روی خط هموار است و راه حق به آن تشبیه شده است و استقامت انسان، یعنی متعهد بودن او در راه مستقیم (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶ق، ص ۶۹۲).

برای رسیدن به هدف و گسترش یک فرهنگ به دو عنصر مهم نیاز است: نخست

تلاش برای پذیرش یک عقیده و آرمان از سوی کنشگران اجتماعی و دوم استقامت و پایداری بر عقیده علی‌رغم عارض شدن شرایط دشوار. قرآن برای دستیابی جامعه اسلامی به اهداف و دوری از ترس و غم در آینده، آنان را به استقامت در دینداری دعوت می‌کند: «کسانی که گفتند پروردگار ما خداوند یگانه است، سپس استقامت کردند، فرشتگان بر آنان نازل می‌شوند که نترسید و غمگین مباشید، و بشارت باد بر شما به آن بهشتی که به شما وعده داده شده است» (فصلت، ۳۰). مقاومتی که به عنوان شاخصه انتظار راهبردی از آن یاد می‌شود، در عرصه‌های گوناگون زندگی باید جریان داشته باشد از این‌رو شامل مقاومت فرهنگی، سیاسی، امنیتی و نظامی است. به هر روی، نقطه مقابل مقاومت، انحراف و سرکشی است و ناکامی‌ها ناشی از سستی در استقامت است و تمام پیشرفت‌ها در استقامت ریشه دارند.

در ادبیات جامعه‌شناختی نیز به مقاومت در قالب نظریه‌های علمی توجه شده است. در برخی تبیین‌ها اعتقاد بر این است که اساس فرهنگ امپریالیسم به گونه‌ای سازمان یافته است که منجر به تصدیق برتری غرب بر دیگران شود (سعید، ۱۳۸۲، ص ۲۹۲) از این‌رو آنتی‌تز سلطه غربی در مفهوم «اراده فعال» و «مقاومت ایجابی» از سوی ملل استعمارزده معرفی می‌شود (سعید، ۱۳۸۲، ص ۱۶).

در آموزه مهدویت نیز بر اهمیت استقامت برای دستیابی به ظهور و گشایش‌های حاصل از آن تأکید شده است. در بسیاری از روایات، صبر و انتظار فرج در کنار هم آمده و انتظاری عبادت دانسته شده است که با صبر همراه باشد: «انتظار فرج همراه با صبر عبادت است» (مجلسی ۱۳۹۷، ج ۵۲، ص ۱۴۵). این تعبیر بیانگر آن است که مقاومت به انتظار معنا می‌بخشد و بن‌مایه آن است. در تعبیر دیگری از همین سنخ، امام رضا علیه السلام از قرین بودن انتظار با صبر و مقاومت به نیکی یاد می‌کنند: «صبر همراه با انتظار فرج چه نیکو است» (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۶۴۵).

این شاخص نیز در مکتب شهید سلیمانی به روشنی دیده می‌شود؛ از این‌رو مقام معظم رهبری در توصیف سردار سلیمانی به این ویژگی اشاره می‌کند. از نظر ایشان «شهید سلیمانی چهره بین‌المللی مقاومت است و همه دلبستگان مقاومت خونخواه اویند»

(خامنه‌ای، ۱۳۹۸/۱۰/۱۳). ایشان ضمن برشمردن دو ویژگی «شجاعت» و «مقاومت» به عنوان خصلت‌های ایرانی، شهید سلیمانی را «مظهر شجاعت» و «مظهر مقاومت» معرفی می‌کند (خامنه‌ای، ۱۳۹۹/۹/۲۶). استقامت در شرایط سخت و هولناکی که نظام سلطه جهانی با محوریت داعش و گروه‌های تروریستی دیگر در سوریه و عراق و.. ایجاد کرده بودند و خروج پیروزمندانه از آن وضعیت با نابودی ایادی استکبار، نشان از روحیه مقاومت و استقامت این مکتب است. شهید سلیمانی بر این باور بود که «تحلیل، شجاعت و ایستادگی سپاه، بر همه ایستادگی‌ها اثرگذار است... سپاه از درون بحران‌های سخت و تاریک، نامشخص و نامعلوم که انتهای آن مشخص نبود، از درون ترس و همین وحشت سخت، مهم‌ترین فرصت‌ها را تولید کرده است... از دفاع مقدس و از آن قله نورانی، یک نورانیت دیگری تولید کرد به نام مدافع مقدس حرم و ایستاد... سپاه مقاومت را هم کیفی و هم کمی توسعه داد» (شیرازی، ۱۳۹۹، ص ۱۱۴).

۷-۲. همبستگی اجتماعی با اشاعه فرهنگ دینی

هر جامعه‌ای برای پایایی و پویایی خود و نیز برای دستیابی به اهدافش نیازمند همبستگی بین همه اعضا است. از سویی، یکی از مهم‌ترین کارکردهای دین، ایجاد همبستگی اجتماعی است؛ بنابراین دین می‌تواند منبعی قابل اعتماد و پایان‌ناپذیر برای همگرایی اجتماعی و پیشران حرکت جامعه باشد. بدین جهت دورکیم دین را نظام یکپارچه‌ای از عقاید و رفتارهای معطوف به امور مقدس می‌داند که تمام پیروان پایبند به عقاید و رفتارهای دینی را در یک اجتماع اخلاقی، هماهنگ و متحد می‌سازد (افروغ، ۱۳۷۹، ص ۶۵). از نظر وی تشریفات و شعائر دینی برای پیوند دادن اعضای گروه ضروری است. او معتقد است مناسک دینی در زمانی که مردم ناچار به سازگاری با تغییرات عمده در زندگی‌شان هستند، همبستگی گروهی را مجدد تأیید می‌کند (گیدنز، ۱۳۷۶، ص ۵۰۴).

در آموزه‌های اسلامی نیز به کارکرد انسجام‌بخشی دین تصریح شده است. یکی از مهم‌ترین عوامل پیوند میان افراد در جامعه اسلامی، همان عقیده اسلامی است که

موجب به وجود آمدن مشترکات بسیاری در زمینه باورها، ارزش‌ها و نیز هنجارهای اخلاقی و اجتماعی و حقوقی در میان مسلمانان می‌شود. این یگانگی در جهان‌بینی، کنش‌های اعضای جامعه اسلامی را سمت و سوی الهی می‌بخشد. یگانگی در دین و اعتقادات مذهبی، نه تنها همبستگی اجتماعی را در بین افراد درون یک مرز جغرافیایی و سیاسی پدید می‌آورد، بلکه این گونه مرزها را نیز درمی‌نوردد و همه معتقدان به آیین اسلام در سرتاسر گیتی را منسجم می‌کند (مریجی و چراغی کوتیانی، ۱۳۸۹)؛ از این رو انتظار در صورتی می‌تواند راهبردی باشد و جامعه را به سوی تحقق اهداف ظهور پیش ببرد که واجد قدرت انسجام‌بخشی باشد. جامعه منتظر برای حرکت از وضعیت موجود به وضعیت مطلوب نیازمند نوعی وفاق اجتماعی است که این مهم از رهگذر اشاعه فرهنگ دینی تحقق می‌یابد. جامعه‌ای که بتواند با تکیه بر عناصر وحدت‌بخش دین، انسجام اجتماعی ایجاد کند هم به پایایی و پویایی خود کمک کرده و هم در مسیر برنامه‌های منجی موعود حرکت کرده است و زمینه‌ساز ظهور خواهد بود؛ زیرا بر اساس روایات یکی از راهکارهای مهمی که حضرت مهدی علیه السلام برای ایجاد همبستگی اجتماعی در جامعه به کار خواهند بست، گسترش جهان‌بینی و ارزش‌های یگانه بر پایه آموزه‌های اصیل اسلام است. در دوران پس از ظهور، جهان‌بینی یک پارچه‌ای بر جهان حاکم می‌گردد و الگوهای رفتاری جامعه نیز به تبع آن جهان‌بینی، یکپارچه و منسجم خواهد بود و یکرنگی و یگانگی واقعی در اندیشه و کنش پدیدار خواهد شد. امام صادق در توصیف آن دوران می‌فرماید: «پس سوگند به خدا ای مفضل که اختلاف از ملت‌ها و ادیان برداشته می‌شود و دین یگانه می‌شود، همان گونه که خداوند فرمود: همانا دین در نزد خدا اسلام است» (مجلسی، ۱۳۹۷، ج ۵۳، ص ۴).

آنچه اهمیت وجود این شاخصه را برای جامعه منتظر، دوچندان می‌کند، رصد کنشگری فعال نظام سلطه در تلاش برای محو، تضعیف یا تحریف دین به‌عنوان محوری‌ترین عامل همبستگی ملت‌ها است. انتظار وقتی راهبردی است که در برابر برنامه‌های دین ستیزانه نظام سلطه بایستد و به تقویت باورهای مردم همت گماشته و از این طریق، همبستگی معطوف به اهداف را تحقق بخشد.

این شاخصه را در مکتب شهید سلیمانی نیز می‌توان به روشنی مشاهده کرد. وی هم در دوره حیات و هم پس از شهادتش، عامل همبستگی بود. یکی از هم‌زمان شهید سلیمانی با تأکید بر روحیه وحدت‌بخش سردار سلیمانی می‌گوید: «رزمندگان ایرانی در دفاع مقدس، همه ایرانی بودند و زبان یکدیگر را می‌فهمیدند، در دوران دفاع مقدس و در جهت اهداف مشترک حرکت می‌کردند، اما در محور مقاومت، نیروهای انسانی گاهی از جهت تفکر با هم متضاد بودند و کسی می‌بایست این نیرو را جمع و در آن اتحاد ایجاد می‌کرد که این شهید بزرگوار این کار را انجام داد. اتحاد و یکپارچگی نیروی انسانی در عرصه فرماندهی در محور مقاومت از جمله ویژگی‌های بود که این شهید بزرگوار داشت» (شکراللهی، ۱۳۹۹).

۸-۲. مدیریت عواطف و احساسات

جامعه برای دستیابی به اهداف و حرکت در مسیر پیشرفت، نیازمند همگرایی اجتماعی است؛ از این رو سیاست‌گذاران اجتماعی تلاش می‌کنند زمینه‌ها و بسترهای تحقق همگرایی اجتماعی را فراهم آورند. یکی از مهم‌ترین زمینه‌های تحقق انسجام اجتماعی، مدیریت درست عواطف است. عواطف گاه جنبه ایجابی و گاه جنبه سلبی دارند. منظور از عاطفه ایجابی، انجذابی نفسانی که یک انسان، نسبت به انسانی دیگر، در خود احساس می‌کند و انسان در چنین حالتی احساس می‌کند که به طرف انسان دیگری که مورد عاطفه او است، کشیده می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۷۷، ص ۳۲۷). برعکس اگر کسی سبب محروم شدن انسان از یکی از مطلوب‌ها و ارزش‌ها شود، مورد نوعی عاطفه منفی انسان قرار خواهد گرفت (مصباح یزدی، ۱۳۷۷، ص ۳۳۵). به هر روی، وجود رابطه عاطفی بین اعضای یک نظام اجتماعی، کارکردهای مهمی به همراه دارد که یکی از مهم‌ترین آنها ایجاد انسجام بین اعضای جامعه است (مریجی و چراغی کوتیانی، ۱۳۸۹)؛ از این رو قرآن بر نقش برجسته مهرورزی در ایجاد حس همگرایی در جامعه تأکید داشته و از آن به‌عنوان «نعمت» یاد کرده است که نباید به فراموشی سپرده شود: «نعمت خدا را بر خود یاد کنید آن‌گاه که دشمنان (یکدیگر) بودید، پس میان دل‌های شما الفت انداخت، تا به لطف

او برادران هم شدید» (آل عمران، ۱۰۳). در این آیه «برادری» کنایه از وجود همبستگی اجتماعی بین جامعه اسلامی است که در سایه محبت و عواطف معنوی به وجود می‌آید. پیش از اسلام، قبایل عرب با هم دشمن بودند و تزاخم در امور مادی بین آنان احساساتی منفی ایجاد کرده بود؛ اما اسلام آنان را بر محور حق جمع کرد و ریشه آن دشمنی‌ها را در بین آنان خشکاند و با معرفی اهداف معنوی متعالی، در میانشان محبت و عاطفه مثبت را زنده کرد و زمینه انسجام اجتماعی را در میانشان فراهم آورد (مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ص ۱۰۳). اساساً مدیریت عواطف و احساسات مثبت و منفی و جهت‌دهی آن به سوی اهداف مشخص، با فراهم آوردن ساخت‌های پشتیبان در عرصه‌های اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی و سیاسی، حرکت به سوی وضعیت مطلوب را شتاب می‌بخشد. در انتظار راهبردی، کنشگران جامعه منتظر، مهر و محبت‌های خود (عواطف مثبت) را نثار دوستان و کینه‌ها (عواطف منفی) را متوجه دشمنان می‌کنند و از این طریق به پایایی و پویایی و همگرایی جامعه و حرکت به سوی جامعه مطلوب آرمانی کمک می‌کنند. این راهبرد، با آموزه‌های انتظار دارای همبستگی معناداری است؛ زیرا در آموزه انتظار، جامعه مهدوی به‌صورت جامعه‌ای مهرورز، تصویرپردازی می‌شود و امام زمان علیه السلام از این راهبرد، برای ایجاد همبستگی اجتماعی در جهان پس از ظهور استفاده خواهد کرد. ایشان با بازتعریف ارزش‌های اسلامی و ارائه اهداف مشترک برای یک‌یک افراد جامعه اسلامی و با گسترش مهرورزی و توسعه فضای همدلی بر محور آموزه‌های اصیل دینی، گام بلندی را در مسیر انسجام اجتماعی برمی‌دارند. کینه‌ها از سینه‌ها برون خواهد رفت (مجلسی، ۱۳۹۷ق، ج ۵۲، ص ۳۱۶) و کینه و نفرت جای خود را به محبت و دوستی خواهد داد (مجلسی، ۱۳۹۷ق، ج ۵۲، ص ۳۷۲) و از این طریق حس قرابت و نزدیکی را که سبب‌ساز همبستگی عمیق و همه‌جانبه است در جامعه جهانی به وجود خواهند آورد.

این شاخصه نیز به‌روشنی در مکتب شهید سلیمانی تبلور یافته است. از یک سو بر پایه سخن علی علیه السلام دل او مشحون از مهر و محبت و رحمت به مردم مؤمن و مستضعف

بود و در این مسیر درجه و دیوارهای مدیریتی هیچ کدام نتوانست بین او و مردم فاصله بیندازد. نمونه آن را می‌توان در جریان سیل خوزستان و حضور او در جمع مردم رنج‌کشیده دید و به تعبیر مقام معظم رهبری «برایش این ملت و آن ملت و مانند اینها [مطرح] نبود؛ نوع دوست بود، واقعاً حالت فداکاری برای همه داشت» (خامنه‌ای، ۱۳۹۹/۹/۲۶). از سوی دیگر در برابر دشمنان دین خدا جنگاوری جسور بود، به گونه‌ای که «در دنیای اسلام هر جایی که بنای مقاومت در مقابل زورگویی استکبار را داشته باشند، مظهرشان و اسم رمزشان شهید سلیمانی است» (خامنه‌ای، ۱۳۹۹/۹/۲۶)؛ اما با این همه در میدان جنگ هم «مراقب بود که به کسی تعدی نشود...» (خامنه‌ای ۱۳۹۸/۱۰/۱۸).

۹.۲. جهاد همه جانبه و همیشگی

جهاد در متون دینی، به گونه‌ای خاص از تلاش گفته می‌شود که به معنای مبارزه کردن در راه خدا با جان، مال و دارایی‌های دیگر خود در نبرد با کافران و باغیان، با هدف گسترش و اعتلای اسلام و برپاداشتن شعائر یا دفاع از آن است (نجفی، ۱۴۳۲ق، ج ۲۱، ص ۳) و این بدان معناست که جهاد منحصر در جهاد نظامی نیست. انسان هر کجا که هست، می‌تواند مجاهد فی سبیل الله باشد؛ زیرا هرگونه تلاش در مقابله با دشمن، می‌تواند جهاد تلقی شود. به هر روی بر پایه ادبیات دینی شرط رسیدن به هر هدفی به صورت عام تلاش و مجاهدت است. هیچ چیز بدون مجاهدت به دست نخواهد آمد (نجم، ۳۹) و به صورت خاص نیز هر که خواهان معنویت و آخرت باشد و در طلب آن سعی کند و مؤمن باشد، به هدفش خواهد رسید (اسراء، ۱۹) و امروزه نیز هر جایی که مسلمانان دچار تحقیر و ذلت می‌شوند، به سبب همین عدم تحرک و عدم مجاهدت است؛ زیرا جایی که هدف درست باشد، مجاهدت هم باشد، نصرت الهی هم قطعاً هست (خامنه‌ای، ۱۳۸۲/۰۳/۰۷).

یکی از مهم‌ترین شاخصه‌های جامعه‌شناختی انتظار راهبردی، جهاد و تلاش همه‌جانبه و همیشگی است؛ زیرا در ماهیت انتظار راهبردی، حرکت به سوی وضعیت

مطلوب است. از این رو هم لازم است که این حرکت، به صورت مستمر و همیشگی تحقق پیدا کند و هم با بسترسازی درست و دقیق در همه ساحت‌های زندگی ظهور یابد. این بدان معنا است که رسیدن به وضعیت مطلوب بدون تلاش برای تغییر در وضعیت‌های فرهنگی، اقتصادی، فرهنگی و سیاسی و مطلوب ساختن آنها میسر نخواهد بود؛ از این رو کنشگران جامعه منتظر تلاش می‌کنند هم‌نوا با ساختار جدید جامعه در عصر پساظهور و با الگو قراردادن آن جامعه آرمانی، وضعیت خویش را سامان دهند. نکته مهم این است که بدانیم حتی در جامعه مهدوی نیز دگرگونی در ساختارهای گوناگون جامعه بدون جهاد مستمر و رنج و سختی میسر نخواهد شد (نعمانی، ۱۳۹۷ق، ج ۱، ص ۲۹۴).

این شاخصه نیز به روشنی در مکتب شهید سلیمانی ظهور و بروز یافته بود. این امر را می‌توان در خلال سال‌های طولانی پس از انقلاب اسلامی و جنگ تحمیلی تا به هنگام شهادت او دید. وی عمر خویش را صرف جهاد مستمر و بدون وقفه در راه خدا کرد. او از دوره مبارزه با گروهک‌ها در آغاز انقلاب اسلامی، دوران هشت‌ساله جنگ تحمیلی، مرحله مبارزه با اشراک شرق کشور و در نهایت حضور طولانی در جبهه‌های مقاومت از افغانستان گرفته تا لبنان و فلسطین و سوریه و...، مجاهدی خستگی‌ناپذیر بود و در این مسیر هیچ‌گاه آرام و قرار و استراحت نداشت. به تعبیر مقام معظم رهبری «او همه عمر خود را به جهاد در راه خدا گذراند. شهادت پاداش تلاش بی‌وقفه او در همه این سالیان بود» (خامنه‌ای، ۱۳/۱۰/۱۳۹۸). محمدباقر قالیباف در بیان ویژگی‌های شهید سلیمانی با تأکید بر این ویژگی می‌گوید: «ما در بچه رزمنده‌هایمان کسی را نداریم که چهل سال بی‌وقفه مجاهدت کرده باشد. حاج قاسم از اول جنگ تا لحظه شهادت مجاهدت کرد. اگر ما بعد از جنگ به تهران آمدیم و در کارهای ستادی یا سازندگی مشغول شدیم، ولی حاج قاسم یک دهه اسلحه‌به‌دست هم با شرورهایی که واقعاً شرارت می‌کردند و وابستگی خارجی داشتند مقابله می‌کرد، هم با محرومیت‌زدایی» (قالیباف، ۱۳/۱۰/۱۳۹۹).

نتیجه‌گیری

در این نوشتار تلاش شد تا شاخصه‌های جامعه‌شناختی انتظار راهبردی در مکتب شهید سلیمانی کاوش شود. یافته‌ها حاکی از آن بود که در مکتب شهید سلیمانی می‌توان مهم‌ترین شاخصه جامعه‌شناختی انتظار راهبردی را در ۹ عنوان گزارش داد: بهره‌مندی از رویکرد تمدن‌سازی اسلامی؛ عقلانیت، ولایت‌پذیری؛ نگاه راهبردی؛ عمل‌انگاری انتظار؛ استقامت‌ورزی؛ همبستگی اجتماعی؛ مدیریت عواطف و احساسات و جهاد همه‌جانبه و همیشگی.

بدون شک شاخصه‌های انتظار راهبردی، منحصر در این ده‌گانه نیست، بلکه با دقت نظر در این مکتب که خود متکی به مکتب انسان‌ساز اسلام است، می‌توان به ظرفیت‌های بیشتری دست یافت؛ اما آنچه اهمیت دارد بدان پرداخته شود، این است که زمانی می‌توان ادعا کرد که انتظار عینیت‌یافته در جامعه، انتظار راهبردی است و ظرفیت پیشران‌بودگی برای وضعیت مطلوب را دارا است که بخش قابل توجهی از اعضای جامعه این شاخصه‌ها را در خود به ظهور رسانده و انتظار را از سطح انتظار فردی به سطح انتظار اجتماعی ارتقا داده باشند. لازمه این امر ترویج این مکتب و بیان اهمیت آن با استفاده از قالب‌های گوناگون هنری و با بیان‌های علمی و منطقی با هدف اقناع‌سازی افکار عمومی و گرایش آنان به این نوع سبک زندگی است؛ زیرا این نوع از زیست اجتماعی است که هم ظرفیت مقاوم‌سازی ساخت درونی جامعه در برابر سلطه‌طلبی استکبار جهانی را دارد (ادبیات مقاومت) و هم به‌مثابه یک پیشران نیرومند برای حرکت از وضعیت نامطلوب به وضعیت مطلوب و آرمانی عمل می‌کند (ادبیات پیشرفت).

فهرست منابع

۱. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۴۱۳ق). من لایحضره الفقیه (محقق: علی اکبر غفاری). قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲. افروغ، عماد. (۱۳۷۹). فرهنگ‌شناسی و حقوق فرهنگی. تهران: فرهنگ و دانش.
۳. آقانظری، حسن؛ توکلی، محمدجواد؛ بیدار، محمد. (۱۳۹۷). معناشناسی «مکتب»، «نظام» و «علم» در ادبیات اقتصاد اسلامی. معرفت اقتصاد اسلامی. ۱۰(۱۹)، صص ۲۵ - ۴۶
۴. انوری، حسن. (۱۳۸۱). فرهنگ بزرگ سخن. تهران: انتشارات سخن.
۵. پیروزمند، علیرضا؛ محمد خورشیدی. (۱۳۹۸). مؤلفه‌های ساختاری تمدن‌سازی اسلامی (با رویکرد آینده‌پژوهی). دوفصلنامه مطالعات بنیادین تمدن نوین اسلامی، ۲(۱)، صص ۳۲۹-۳۵۲.
۶. جان احمدی، فاطمه. (۱۳۹۳). تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی. قم: نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه‌ها، نشر معارف.
۷. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۸). ولایت فقیه، ولایت فقه و عدالت. قم: مرکز نشر اسراء.
۸. چراغی کوتیانی، اسماعیل. (۱۳۸۸). اصلاح در روابط اجتماعی، رهاورد ظهور منجی، فصلنامه مشرق موعود ۹(۹)، صص ۱۱۱-۱۳۴.
۹. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۸۲/۰۳/۰۷). بیانات در دیدار نمایندگان مجلس شورای اسلامی. برگرفته از: پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر حفظ و نشر آثار آیت‌الله خامنه‌ای، <https://b2n.ir/j22517>
۱۰. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۸/۱۰/۱۳). پیام تسلیت رهبر انقلاب در پی شهادت سردار قاسم سلیمانی. برگرفته از: پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر حفظ و نشر آثار آیت‌الله خامنه‌ای، <https://b2n.ir/d69357>
۱۱. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۸/۱۰/۱۸). بیانات در دیدار مردم قم. برگرفته از: پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر حفظ و نشر آثار آیت‌الله خامنه‌ای، <https://b2n.ir/b65190>

۱۲. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۸/۱۰/۲۷). بیانات در خطبه‌های نماز جمعه تهران. برگرفته از: پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر حفظ و نشر آثار آیت‌الله خامنه‌ای، <https://b2n.ir/z36119>
۱۳. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۹/۹/۲۶). بیانات در دیدار دست‌اندرکاران مراسم سالگرد شهادت حاج قاسم سلیمانی و خانواده شهید سلیمانی. برگرفته از: پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر حفظ و نشر آثار آیت‌الله خامنه‌ای، <https://b2n.ir/443981>
۱۴. داعی‌نژاد، سیدمحمدعلی. (۱۳۸۲). دین‌پژوهی (عقل و دین)، فصلنامه صبح (۹ و ۱۰)، صص ۳۸-۴۹.
۱۵. دشتی، محمد. (۱۳۸۳). ترجمه نهج البلاغه. قم: مؤسسه فرهنگی تحقیقاتی امیرالمؤمنین علیه السلام.
۱۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۶ق). مفردات الفاظ القرآن (محقق: صفوان عدنان داوودی). قم: ذوالقربی.
۱۷. زبیدی، محمدمرتضی. (۱۳۸۵ق). تاج العروس من جواهر القاموس (ج ۷). بیروت: دارالهدایه.
۱۸. سعید، ادوارد. (۱۳۸۲). فرهنگ و امپریالیسم: بررسی فرهنگی سیاست امپراطوری (مترجم: اکبر افسری). تهران: توس.
۱۹. شکراللهی، اصغر. (۱۳۹۹). ایجاد اتحاد و همبستگی رمز موفقیت سردار سلیمانی در جبهه‌های نبرد بود (سخنرانی)، خبرگزاری شبستان، <http://shabestan.ir/detail/News/1011643>
۲۰. شیرازی، علی. (۱۳۹۹). شاخص‌های مکتب شهید سلیمانی. قم: خط مقدم.
۲۱. عرفان، امیرمحسن. (۱۳۹۳). نقش باورداشت آموزه مهدویت در احیای فرهنگ و تمدن اسلامی. قم: معارف.
۲۲. علی‌اکبری، راضیه. (۱۳۹۲). آینده‌پژوهی در پرتو انتظار پویا با تأکید بر کارکرد وحدت امت اسلامی. فصلنامه انتظار موعود، ۱۳(۴۰)، صص ۱۴۳-۱۶۳.
۲۳. غلامی، رضا. (۱۳۹۶). فلسفه تمدن نوین اسلامی. تهران: سوره مهر.
۲۴. فضل‌ی، علی. (۱۳۹۹/۱۰/۱۳). حاج قاسم فرهنگ دفاع مقدس را به جبهه مقاومت صادر کرد (مصاحبه). پایگاه قاسم سلیمانی به نشانی: <https://soleimani.ir/news/74>

۲۵. قالیباف، محمدباقر. (۱۳۹۹/۱۰/۱۳). حاج قاسم هیچ‌وقت برای خودش زندگی نکرد (مصاحبه). پایگاه قاسم سلیمانی به نشانی: <https://soleimani.ir/news/77>.
۲۶. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۱۱ق). اصول الکافی. بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
۲۷. گیدنز، آنتونی. (۱۳۷۶). جامعه‌شناسی. تهران: نی.
۲۸. مجلسی، محمدباقر. (۱۳۹۷ق). بحار الانوار (ج ۶۵). بیروت: مؤسسه الوفاء.
۲۹. مریجی، شمس‌الله؛ چراغی کوتیانی، اسماعیل. (۱۳۸۹). تبیین جامعه‌شناختی مؤلفه‌های همبستگی اجتماعی در جامعه مهدوی. مشرق موعود، ۴(۱۴)، صص ۵۹-۸۳.
۳۰. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۷۸). اخلاق در قرآن (ج ۳، محقق و نگارش: محمدحسین اسکندری). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۳۱. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۷۷). اخلاق در قرآن (ج ۲، محقق و نگارش: محمدحسین اسکندری). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۳۲. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۵). مجموعه آثار. تهران: انتشارات صدرا.
۳۳. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۸). مجموعه آثار (ج ۲۳ و ۲۴). تهران: انتشارات صدرا.
۳۴. معین الاسلام، مریم. (۱۳۸۴). عقلانیت در دکتربین مهدویت. فصلنامه انتظار، ۶(۱۷)، صص ۲۷۱-۲۹۲.
۳۵. معین، محمد. (۱۳۸۷). فرهنگ معین (ج ۱). تهران: زرین.
۳۶. مکارم شیرازی و دیگران. (۱۳۵۳). تفسیر نمونه (ج ۷). طهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۷. مکارم شیرازی و دیگران. (۱۳۸۰). حکومت جهانی مهدی علیه السلام. قم: نسل جوان.
۳۸. منصوری، محمدهادی؛ شیرزاد، علیرضا. (۱۳۹۸). «انتظار پویا» در پرتو آموزه‌های وحیانی در اندیشه مقام معظم رهبری. فصلنامه انتظار موعود، ۱۹(۶۶)، صص ۶۱-۸۳.
۳۹. نامجو، مجید. (۱۳۹۹/۱۲/۱۲). به دنبال علت می‌گشت و با برنامه‌ریزی مسائل را حل می‌کرد (مصاحبه). پایگاه قاسم سلیمانی به نشانی: <https://soleimani.ir/news/120>.
۴۰. نائینی، سیدمحمد کاظم. (۱۳۹۳). شاخصه‌ها. فصلنامه نظریه‌های اقتصاد مائی، ۲(۳)، صص ۱۴۱-۱۶۶.

۴۱. نجفی، محمدحسن بن باقر. (۱۴۳۲ق). جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام (ج ۲۱، محقق: عباس قوچانی). قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین.
۴۲. نعمانی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۹۷ق). الغیبه (ج ۱، مصحح: علی اکبر غفاری). تهران: نشر صدوق.
۴۳. هدایتی، احمدرضا. (۱۳۹۳). آشنایی اجمالی با مفهوم مکتب. در: تارنمای رهتوشه، <http://rahtooshe.com/?p2383>
۴۴. وصیتنامه سیاسی الهی شهید سپهبد حاج قاسم سلیمانی. (۱۳۹۹/۱۰/۵). در: پایگاه قاسم سلیمانی به نشانی: <https://soleimani.ir/news/15>

References

1. Afrough, E. (1379 AP). *Cultural Studies and Cultural Law*. Tehran: Culture and Knowledge. [In Persian]
2. Aghanazari, H., & Tavakoli, M. J., & Bidar, M. (1397 AP). Semantics of "school", "system" and "science" in Islamic economic literature. *Journal of Knowledge of Islamic economics*.10 (19), pp. 25-46. [In Persian]
3. Ali Akbari, R. (1392 AP). Future studies in the light of dynamic waiting with emphasis on the function of the unity of the Islamic Ummah. *Journal of The Promised Waiting*, 13(40), pp. 143-163. [In Persian]
4. Anwari, H. (1381 AP). *Dictionary of Sokhan*. Tehran: Sokhan Publications. [In Persian]
5. Cheraghi Koutiani, E. (1388 AP). Reform in social relations, the path to the emergence of a savior, *Journal of Mashreq Maw'ud*, (9), pp. 111-134. [In Persian]
6. Daeinejad, S. M. A. (1382 AP). Religion Studies. (Reason and Religion), *Sabah*, (9 &10), pp. 38-49. [In Persian]
7. Dashti, M. (1383 AP). *Translation of Nahj al-Balaghah*. Qom: Amir Al-Momenin Cultural Research Institute. [In Persian]
8. *Divine political will of Martyr General Haj Qasem Soleimani*. (5/10/1399 AP). In: Qasem Soleimani website at: <https://soleimani.ir/news/15>. [In Persian]
9. Erfan, A. M. (1393 AP). *The role of understanding the doctrine of Mahdism in the revival of Islamic culture and civilization*. Qom: Ma'arif. [In Persian]
10. Fazli, A. (13/10/1399 AP). *Haj Qasim exported the culture of sacred defense to the Resistance Front (interview)*. Qasem Soleimani website. From: <https://soleimani.ir/news/74>. [In Persian]
11. Gholami, R. (1396 AP). *Philosophy of modern Islamic civilization*. Tehran: Surah Mehr. [In Persian]
12. Giddens, A. (1376 AP). *Sociology*. Tehran: Ney. [In Persian]
13. Hedayati, A. R. (1393 AP). *A brief introduction to the concept of school*. Rahtoshe website, from: [2383http://rahtoshe.com/?P](http://rahtoshe.com/?P). [In Persian]

14. Ibn Babewayh, M. (1413 AH). *Man la Yahzor al-Faqih*. (Ghaffari, A. A, Ed.). Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
15. Jan Ahmadi, F. (1393 AP). *The history of Islamic culture and civilization*. Qom: Representation of the Supreme Leader of Iran in universities, Ma'arif Publication. [In Persian]
16. Javadi Amoli, A. (1378 AP). *Velayat-e-Faqih, Velayat-e-Fiqh and Justice*. Qom: Esra Publishing Center. [In Persian]
17. Khamenei, S. A. (07/03/1382 AP). Statements in the meeting of the members of the Islamic Consultative Assembly. Website of the Office for the Preservation and Publication of Ayatollah Khamenei's Works, from: <https://b2n.ir/j22517>. [In Persian]
18. Khamenei, S. A. (13/10/1398 AP). Message of condolence from the Leader of the Revolution following the martyrdom of Sardar Qassem Soleimani. Website of the Office for the Preservation and Publication of Ayatollah Khamenei's Works, from: <https://b2n.ir/d69357>. [In Persian]
19. Khamenei, S. A. (26/9/1399 AP). Statement during the meeting of the staff of the anniversary of the martyrdom of Haj Qasem Soleimani and the family of Martyr Soleimani. Website of the Office for the Preservation and Publication of Ayatollah Khamenei's Works, from: <https://b2n.ir/443981>. [In Persian]
20. Khamenei, S. A. (27/10/1398 AP). Statements in the sermons of Tehran Friday prayers. Website of the Office for the Preservation and Publication of Ayatollah Khamenei's Works, from: <https://b2n.ir/z36119>. [In Persian]
21. Khamenei, Seyed Ali. (18/10/1398). Statements in the meeting of the people of Qom. Retrieved from: Information site of the Office for the Preservation and Publication of Ayatollah Khamenei's Works, <https://b2n.ir/b65190>. [In Persian]
22. Koleyni, M. (1411 AH). *Usul al-Kafi*. Beirut: Dar al-Ta'arof le al-Matbu'at. [In Arabic]
23. Majlesi, M. B. (1397 AH). *Bihar al-Anwar*. (vol. 65). Beirut: Al-Wafa Institute. [In Arabic]

24. Makarem Shirazi et al. (1353 AP). *Tafsir Nemouneh*. (vol. 7). Tehran: Dar al-Kotob al-Islamiyah. [In Persian]
25. Makarem Shirazi et al. (1380 AP). *Mahdi World Government*. Qom: Young Generation Publications. [In Persian]
26. Mansoori, M. H., & Shirzad, A. (1398 AP). "Dynamic waiting" in the light of revelatory teachings in the thought of the Supreme Leader of Iran. *Journal of Intizar Maw'ud*, 19(66), pp. 61-83. [In Persian]
27. Mariji, S., & Cheraghi Kotiani, E. (1389 AP). Sociological Waiting of the components of social solidarity in Mahdavi society. *Journal of Mashreq Maw'ud*, 4(14), pp. 59-83. [In Persian]
28. Mesbah Yazdi, M. T. (1377 AP). *Ethics in the Qur'an*. (Vol. 2, Eskandari, M. H. Ed.). Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]
29. Mesbah Yazdi, M. T. (1378 AP). *Ethics in the Qur'an* (Vol. 3, Eskandari, M. H. Ed.). Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]
30. Moein al-Islam, M. (1384 AP). Rationality in the doctrine of Mahdism. *Journal of Intizar*, 6(17), pp. 271-292.v
31. Moein, M. (1387 AP). *Moein Dictionary*. (vol. 1). Tehran: Zarrin. [In Persian]
32. Motahari, M. (1375 AP). *A collection of Works*. Tehran: Sadra Publications. [In Persian]
33. Motahari, M. (1388 AP). *A Collection of works*. (vols. 23 & 24). Tehran: Sadra Publications. [In Persian]
34. Naeini, S. M. K. (1393 AP). characteristics. *Quarterly Journal of Theories of Financial Economics*, 2(3), pp. 141 - 166. [In Persian]
35. Najafi, M. (1432 AH). *Jawahir al-Kalam fi sharh Shara'e al-Islam*. (vol. 21, Quchani, A, Ed.). Qom: Islamic Publishing Institute for the community of teachers. [In Arabic]
36. Namjoo, M. (12/12/1399 AP). *He looked for the cause and solved the problems by planning (interview)*. Qasem Soleimani website at: <https://soleimani.ir/news/120>. [In Persian]

37. Nu'mani, M. (1397 AH). *Al-Qeibah*. (Vol. 1, Ghaffari, A. A, Ed.). Tehran: Sadough Publications. [In Arabic]
38. Piruzmand, A., & Khorshidi, M. (1398 AP). Structural components of Islamic civilization (with a future study approach). *Journal of Fundamental Studies of Modern Islamic Civilization*, 2(1), pp. 329-352. [In Persian]
39. Qalibaf, M. B. (13/10/1399 AP). *Haj Qasim never lived for himself (interview)*. Qasem Soleimani website. From: <https://soleimani.ir/news/77>. [In Persian]
40. Ragheb Isfahani, H. (1416 AH). *Mufradat Alfaz al-Qur'an*. (Davoodi, S. Ed.). Qom: Zulqarbi. [In Arabic]
41. Saeed, E. (1382 AP). *Culture and Imperialism: A Cultural Study of Imperial Politics* (Afsari, A, Trans.). Tehran: Toos. [In Persian]
42. Shirazi, A. (1399 AP). *Characteristics of Shahid Soleimani School*. Qom: Khate Moghadam. [In Persian]
43. Shokrallahi, A. (1399 AP). *Creating unity and solidarity was the key to Sardar Soleimani's success on the battlefields (speech)*, Shabestan News Agency, from: <http://shabestan.ir/detail/News/1011643>. [In Persian]
44. Zubaidi, M. M. (1385 AH). *Taj al-Arous min Jawahir al-Qamous*. (vol. 7). Beirut: Dar al-Hidayeh. [In Arabic]



An Analytical Examination of Muslims' Belief in the Prophetic and Fatimid Lineage of the Promised Mehdi until the Beginning of the Minor Occultation with Emphasis on Imamiyah

Reza Baradaran¹

Nematollah Safari Foroushani²

Received: 09/10/2021

Accepted: 17/11/2021

Abstract

The belief in the Promised Mehdi can be considered as one of the most common features of most Muslim groups. In the meantime, and in various areas of beliefs related to Imam Mahdi, the issue of his lineage has always been considered. One of the most important teachings is his prophetic and Fatimid lineage, namely the connection of the Mahdi descent with the Prophet of Islam and Lady Fatima. Dealing with this issue will be necessary and useful because it will help to develop the history of thought and analytical studies in Mahdavi's views. Considering the interest of different groups in this issue in the first centuries, it will be useful for examining the Mahdavi efforts of social currents. According to what has been said, this study seeks to identify the efforts of Muslims, especially Imamis about Prophetic and Fatimid lineage of Imam Mahdi and to observe the course of this belief considering the social contexts before the

1. PhD student in Islamic Education Training, Islamic History and Civilization, Qom, Iran (Corresponding Author). gmail.com@r.baradaraan.

2. Professor of Imam Khomeini Islamic History, Tradition and Civilization Complex, affiliated with the Al-Mustafa International University, Qom, Iran. nsafari8@gmail.com.

* Baradaran, R. & Safari Foroushani, N. (1400 AP) An Analytical Examination of Muslims' Belief in the Prophetic and Fatimid Lineage of the Promised Mehdi until the Beginning of the Minor Occultation with Emphasis on the Imamiyah, *Journal of Mahdavi Society*, 2(3), pp. 148-173.

DOI: 10.22081/JM.2021.62062.1037

minor occultation, by analyzing the information obtained from the first historical and hadith sources, and by using the methods and principles accepted in historical studies and sciences involved such as theology and hadith. It seems that the concern for the prophetic lineage of the Mahdi is an accepted idea for most of the promised groups, and each of them tried to somehow connect itself to the Prophet. Therefore, the Mahdi Fatimid lineage and the Ahl al-Bayt emphasis on this issue, which was probably in opposition to the activities of the Keysanians, gradually became a fundamental belief for all Muslim groups.

Keywords

Mahdi, Mahdism, Mahdi lineage, Mahdi prophetic lineage, Mahdi Fatimid lineage.



بررسی تحلیلی باورمندی مسلمانان به تبار نبوی و فاطمی مهدی

موعود علیه السلام تا آغاز غیبت صغری با تأکید بر امامیه

رضا برادران^۱ نعمت‌الله صفری فروشانی^۲

پذیرش: ۱۴۰۰/۰۸/۲۶

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۷/۱۷

چکیده

باور به مهدی موعود علیه السلام را می‌توان یکی از مهم‌ترین نقاط اشتراک در اکثر گروه‌های مسلمان دانست. در این میان و در عرصه‌های متنوع باورداشت‌های مرتبط با مهدی، موضوع تبار او نیز همواره مورد اهتمام بوده است که یکی از مهم‌ترین آموزه‌ها، تبار نبوی و فاطمی او یعنی اتصال نسب مهدی به پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و حضرت فاطمه علیها السلام است. پرداختن به این موضوع از آن جهت ضروری و پرفایده خواهد بود که به توسعه مباحث تاریخ فکر و بررسی‌های تحلیلی در باورداشت‌های مهدوی کمک خواهد کرد؛ چنان‌که با توجه به اهتمام گروه‌های مختلف به این مسئله در سده‌های نخست، در بازخوانی کوشش‌های مهدوی جریان‌های اجتماعی سودمند خواهد بود. بنابر آنچه گفته شد این تحقیق از رهگذر بهره‌گیری از تجزیه و تحلیل اطلاعات به‌دست‌آمده از مصادر نخستین تاریخی و حدیثی و غیره و با بهره‌گیری از روش‌ها و اصول پذیرفته‌شده در مطالعات تاریخی و علوم درگیر مانند کلام و حدیث بر آن است که میزان اهتمام مسلمانان، به‌ویژه امامیان را در مورد نسب نبوی و فاطمی مهدی بازنشانی کند و سیر این

۱. دانش‌آموخته دکترای مدرسی معارف اسلامی، گرایش تاریخ و تمدن اسلامی، قم، ایران (نویسنده مسئول).
r.baradaraan@gmail.com

۲. استاد مجتمع عالی تاریخ، سیره و تمدن اسلامی امام خمینی علیه السلام وابسته به جامعه المصطفی‌العالمیه، قم، ایران.
nsafari8@gmail.com

باور را با در نظر گرفتن بسترهای اجتماعی تا قبل از غیبت صغری رصد کند. به نظر می‌رسد اهتمام به نسب نبوی مهدی، انگاره‌ای پذیرفته‌شده برای اکثر گروه‌های موعودگرا است و هر کدام تلاش می‌کردند تا به نوعی خود را به پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ متصل سازند؛ چنان‌که نسب فاطمی مهدی و تأکید اهل بیت عَلَيْهِمُ السَّلَام بر این موضوع که احتمالاً در جهت تقابل با فعالیت‌های کیسانیان بود، کم‌کم به باوری بنیادین برای تمام گروه‌های مسلمان بدل شد.

کلیدواژه‌ها

مهدی، مهدویت، نسب مهدی، تبار نبوی مهدی، تبار فاطمی مهدی.

مقدمه

مهدی موعود علیه السلام به عنوان یکی از مهم ترین آرمان های جامعه اسلامی از دیرباز یعنی از همان زمان ظهور اسلام تا کنون مورد توجه بوده است. نشانه هایی از باور به این موعود دادگستر، تقریباً در تمامی فرقه های مسلمان دیده می شود که البته در این میان، بعضی از این گروه ها همچون امامیه، اهتمامی فزون تر بدان داشته و جایگاهی بنیادی تر برای مهدی را در نظر گرفته اند؛ البته روشن است که مراد از مهدی در اینجا لزوماً به معنای امام مهدی علیه السلام یعنی امام دوازدهم شیعیان امامی نیست، بلکه مراد همان مهدی موعودی است که در روایات نبوی از آن یاد شده و تمامی گروه های مسلمانان چشم به ظهور او دوخته بودند.

در بین ساحت های گوناگون باور به مهدی و مهدویت، همواره موضوع تبار او یعنی اینکه مهدی از نسل چه کسی خواهد بود، توجهات فزون تری را به خود جلب کرده است. این موضوع هم در عرصه میراث حدیثی مسلمانان اعم از شیعه و اهل سنت و هم در عرصه گفتگوها و مباحثات فرق و البته مناظرات قدرت، حضور پررنگی داشته است. در این میان، دو مسئله در تبار مهدی یعنی نبوی بودن و فاطمی بودن او و به بیان دیگر، اتصال نسب مهدی به پیامبر صلی الله علیه و آله و حضرت زهرا علیها السلام از اهمیت بسزایی برخوردار بوده است.

در این تحقیق برآنیم تا این دو مسئله را در باور مسلمانان، به ویژه امامیان واکاوی کنیم و علاوه بر توجه به روایات این باب، رگه هایی از باورمندی به این موضوع را در همان عهد حضور ائمه علیهم السلام رصد کنیم. علت انتخاب این بازه بدان جهت است که در عصر غیبت و با توجه به مشخص شدن مصداق مهدی موعود در قامت امام دوازدهم علیه السلام نسب نبوی و فاطمی مهدی نیز برای شیعیان امامی محرز گشته است؛ اما باید دید که تا چه اندازه این باور در میان امامیان در عصر حضور ائمه علیهم السلام یعنی زمانی که هنوز مهدی موعود علیه السلام برای امامیه مصداقی مشخص نیافته بود، نهادینه گشته است. زمانه ای که کمتر در مطالعات مهدوی مورد توجه بوده یا صرفاً بر روایات موجود در این عصر بسنده شده است.

با توجه به آنچه گفته شد، سؤال اصلی تحقیق پیش رو از این قرار است که مسلمانان، به‌ویژه امامیان در عهد حضور ائمه علیهم‌السلام یعنی تا سال ۲۶۰ از چه باوری درباره اتصال نسب مهدی به پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و حضرت زهرا علیها‌السلام برخوردار بوده‌اند؟ باید دید آیا این باور سیر خاصی را تجربه کرده و در مقاطعی با توجهات بیشتر یا کمتری روبرو بوده است یا خیر؟

گذشته از آنکه واکاوی موضوع یادشده در بسترشناسی جامعه امامی در عصر حضور ائمه علیهم‌السلام براساس باورداشت‌های مهدوی، از جمله نسب او مفید و حتی ضروری خواهد بود، به بازخوانی جریان‌ات اجتماعی و رخداد‌های سیاسی براساس باورمندی به اتصال نسب مهدی به پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و حضرت زهرا علیها‌السلام نیز کمک خواهد کرد؛ چه آنکه این تحقیق به دیگر گروه‌های شیعه و حتی عموم مسلمانان نیز توجه داشته است؛ پس درنهایت می‌توان تحلیل‌هایی واقع‌بینانه‌تر از تأثیر گزاره‌های مهدوی و در اینجا نسب مهدی بر حرکت جریان‌های اجتماعی ارائه کرد.

گفتنی است یکی از مهم‌ترین ضرورت‌ها در پرداختن به این مسئله، فقدان یا دست‌کم نقصان بررسی‌های تاریخی در حوزه باورهای مهدوی به‌صورت کلی و به‌ویژه در اعتقادات امامیان در عصر حضور ائمه علیهم‌السلام و قبل از میلاد موعود امامیه است. هرچند برخی از آثار به‌صورت کلی به نسب مهدی توجه داشته‌اند که برای نمونه می‌توان به «نسب‌شناسی تحلیلی امام مهدی علیه‌السلام از منظر فریقین» در نشریه مشرق موعود از سید تقی واردی (واردی، ۱۳۹۷، صص ۱۶۷-۲۰۶) اشاره کرد. گاه در میان برخی از پژوهش‌ها مشاهده می‌شود که به بررسی‌های سندی درباره روایات نسب پرداخته‌اند که می‌توان از «بررسی و نقد تبارشناسی امام مهدی علیه‌السلام در روایات اهل سنت» اثر علی ربانی گلپایگانی (ربانی گلپایگانی، ۱۳۹۵، صص ۵-۲۰) و «بررسی سندی و فقه‌الحدیثی احادیث تبیین‌کننده نسب حضرت مهدی علیه‌السلام در منابع روایی اهل سنت» نگاشته فرهاد منایی و مجید معارف (منایی و معارف، ۱۳۹۸، صص ۲۳۹-۲۶۰) یاد کرد. دیگر آنکه برخی از آثار نیز به واکاوی‌های تاریخی درباره نام پدر مهدی پرداخته‌اند که برای نمونه می‌توان به «نقدی بر ادعای همنامی پدر پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و پدر مهدی موعود» نوشته «عبدالرحمن باقرزاده» (باقرزاده، ۱۳۹۷، صص ۶۹-۸۹) پرداخت.

به رغم ارزشمندی آثار یادشده، باز هم نمی‌توان از انجام این پژوهش چشم‌پوشی کرد. از آنجا که نگاه ویژه به امامیه، آن هم در عصر حضور، در این آثار یا وجود ندارد یا بسیار کمرنگ است. همچنین کمتر به رویکردهای تحلیلی درباره نسب مهدی با نگاهی به حوادث تاریخی توجه شده است. در ضمن این آثار به اندازه کافی به نسب نبوی و فاطمی مهدی نپرداخته‌اند؛ بنابراین با وجود پیشینه یادشده، از انجام این پژوهش گریزی نخواهد بود.

از آنجا که نوشتار پیش رو عمدتاً به اتصال مهدی به پیامبر اسلام ﷺ و حضرت زهرا علیها السلام نظر دارد، مباحث در دو بخش تبار نبوی مهدی و تبار فاطمی او عرضه می‌شود و سپس در پایان نتیجه خواهد آمد.

۱. تبار نبوی مهدی

به نظر می‌رسد امامیان در عصر حضور با توجه به احادیث متعددی که از پیامبر اسلام ﷺ به یادگار مانده بود، مهدی را از فرزندان رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم می‌دانستند؛ چنان که در این روایات، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم صراحتاً مهدی را از «اهل بیت» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، صص ۴۰۷-۴۰۸ و ج ۵، ص ۲۷۹؛ عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۵؛ قاضی نعمان، ۱۴۰۹ق، ج ۳، صص ۳۵۵-۳۵۶، ۳۶۰، ۳۸۵ و ۴۰۱) و «عترت» خویش (قاضی نعمان، ۱۴۰۹ق، ج ۳، صص ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۹۵ و ۳۹۸-۳۹۹؛ خزاز، ۱۴۰۱ق، صص ۱۳۱-۱۳۲؛ طوسی، ۱۴۱۱ق، صص ۱۸۰، ۱۸۶ و ۱۸۸) و با عبارت واضح‌تر از «فرزندان خود» (قاضی نعمان، ۱۴۰۹ق، ج ۳، صص ۳۲۲، ۳۷۸؛ صدوق، ۱۳۷۸، ج ۱، صص ۲۸۰ و ۲۸۶؛ ج ۲، ص ۳۹۴؛ مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۲، صص ۳۴۰-۳۴۱ و ۳۷۱) دانسته بود. این روایات که بعداً از سوی ائمه علیهم السلام نیز با احادیثی مشابه تأیید شدند (برای نمونه: عده‌ای از علما، ۱۳۸۱، ص ۱۳۹؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۵۳۴؛ صدوق، ۱۳۷۸، ج ۱، صص ۲۶۰-۲۶۱، ۲۸۷ و ۳۱۷-۳۱۸؛ ج ۲، صص ۴۱۱-۴۱۳) سبب شده بود تا امامیان به دنبال ظهور منجی از «آل محمد صلی الله علیه و آله و سلم» باشند و در این باب گفتگوهایی با ائمه: (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، صص ۵۳۴ و ۵۳۶؛ نعمانی، ۱۳۹۷، صص ۹۴ و ۱۷۲-۱۷۳؛ صدوق، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۳۲۷) و دیگران (حمیری، ۱۴۱۳ق، ص ۳۱۷) داشته باشند.

از باب نمونه عبدالعظیم حسنی (م ۲۵۲) یکی از صحابه جلیل‌القدر امام نهم و

دهم عليه السلام (برای اطلاعات بیشتر ن.ک: نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۲۴۷ - ۲۴۸) که امام هادی عليه السلام نیز از او تمجید کرده (صدوق، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۳۷۹؛ صدوق، ۱۳۹۸، ص ۸۱؛ خزاز، ۱۴۰۱، ص ۲۸۶) و حتی اخباری در فضیلت زیارت قبر او به ثبت رسیده (ابن قولویه، ۱۳۵۶، ص ۳۲۴؛ صدوق، ۱۴۰۶، ص ۹۹) اظهار امیدواری می کند که امام جواد عليه السلام همان قائم وعده داده شده از اهل بیت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله باشد (صدوق، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۳۷۷؛ خزاز، ۱۴۰۱، ص ۲۸۱).

البته اعتقاد به برآمدن موعودی با تباری نبوی، تنها مختص امامیان نبود، بلکه دیگر فرقه های شیعه همچون حسنیان هم به ظهور مهدی از خاندان پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله ایمان داشتند که می توان در این زمینه به گفتار ابراهیم بن عبدالله بن حسن مثنی (م ۱۴۵) معروف به قتیل باخمرا (برای اطلاعات بیشتر ر.ک: ابن سعد، ۱۹۹۰، ج ۵، صص ۴۴۰ - ۴۴۲؛ طبری، ۱۹۶۷، ج ۷، صص ۶۲۲ - ۶۴۹؛ ابوالفرج اصفهانی، بی تا، صص ۲۷۲ - ۳۳۱) بعد از شهادت برادرش محمد بن عبدالله معروف به نفس زکیه (م ۱۴۵) (برای اطلاعات بیشتر در مورد او ر.ک: بلاذری، ۱۹۹۶، ج ۳، صص ۹۲ - ۱۲۱؛ طبری، ۱۹۶۷، ج ۷، صص ۵۵۲ - ۶۰۹؛ ابوالفرج اصفهانی، بی تا، صص ۲۰۶ - ۲۶۲) مراجعه کرد. زمانی که از مهدویت نفس زکیه از او پرسیدند، وی در جواب پاسخ داد مهدی وعده ای از جانب خدا برای پیامبرش است که قرار است در زمانی نامشخص از نسل او ظهور کند (یحیی بن حسین هارونی، ۲۰۰۲، ص ۱۹۴؛ حمید بن احمد محلی، ۱۴۲۳، ج ۱، ص ۲۷۸).

بایسته گفتن است که بازگشت تبار مهدی به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله اختصاصی به احادیث شیعه ندارد و در میراث حدیثی اهل سنت هم جایگاه قابل ملاحظه ای دارد و از پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله چنین نقل شده است که مهدی را از اهل بیت (عبدالرزاق، ۱۴۰۳، ج ۱۱، ص ۳۷۱؛ احمد بن حنبل، ۱۴۱۶، ج ۶، صص ۴۲، ۴۴ و ۴۵؛ ج ۷، صص ۱۷۴ و ۳۱۱، ج ۱۷، صص ۲۱۰ و ۴۱۶؛ طبرانی، ۱۴۰۴، ج ۱۰، صص ۱۳۱ و ۱۳۳ - ۱۳۶، ج ۱۸، ص ۵۱، ج ۲۲، ص ۳۷۴) و عتبرت (عبدالرزاق، ۱۴۰۳، ج ۱۱، ص ۳۷۱؛ ابن حماد، ۱۴۲۳، صص ۳۳، ۲۶۱ و ۲۶۳؛ احمد بن حنبل، ۱۴۱۶، ج ۱۷، صص ۳۲۱ و ۴۱۶، ج ۱۸، ص ۲۰۵) و فرزندان خود (گنجی شافعی، ۱۳۶۲، صص ۴۹۷، ۵۰۱، ۵۱۳ و ۵۱۴) می دانست. در پاره ای از تعبیر، رسول خدا صلی الله علیه و آله مهدی را «مردی از خود» (ابن حماد، ۱۴۲۳، ص ۲۶۵) و به صورت خلاصه تر «از خود» (ابی داوود، ۱۴۲۰، ج ۴، ص ۱۸۳۲) و خطاب به امیر مؤمنان عليه السلام «از ما» در

برابر دیگران (ابن حماد، ۱۴۲۳ق، ص ۲۶۵؛ طبرانی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۵۶) معرفی می‌کرد؛ هر چند مهدی‌انگاری امثال عمر بن عبدالعزیز (حک ۹۹ - ۱۰۱) (ابن حماد، ۱۴۲۳ق، ص ۲۵۱؛ احمد بن حنبل، ۱۴۱۶ق، ج ۲۲، ص ۲۹۸؛ مسلم نیشابوری، ۱۴۱۲ق، ج ۴، ص ۲۲۳۴) و تا حدودی موسی بن طلحه (م ۱۱۰) فرزند صحابی مشهور طلحه بن عبیدالله (م ۳۶) (ابن سعد، ۱۹۹۰م، ج ۵، ص ۱۲۴) در قرن نخست نشان‌دهنده آن است که این مسئله در میان غیر شیعیان هنوز به یک باور عمومی بدل نشده بود.

نکته دیگر آنکه ارتباط تبار مهدی با پیامبر ﷺ در نگاه مسلمانان دو سده نخست، لزوماً به فرزندان پیامبر ﷺ از نسل دختر او محدود نمی‌شد، بلکه مهدی می‌توانست از بستگان ایشان باشد؛ چنان که مهدی‌انگاری محمد بن حنفیه (م ۸۱) از سوی کیسانیان (برای اطلاعات بیشتر ر.ک: نویختی، ۱۴۰۴ق، صص ۲۳ - ۳۸؛ اشعری قمی، ۱۳۶۰، صص ۲۱ - ۵۰) یا ادعاهای مهدوی عباسیان (برای اطلاع بیشتر در این زمینه ر.ک: فاروق عمر، ۱۳۸۳، صص ۱۵۷ - ۱۸۴) گواهی بر این مدعا است. گویا انتساب مهدی به «اهل بیت» پیامبر ﷺ که در احادیث بسیاری بر آن تأکید شده است (برای نمونه در مصادر شیعی: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، صص ۴۰۷ - ۴۰۸ و ج ۵، ص ۲۷۹؛ عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۵؛ قاضی نعمان، ۱۴۰۹ق، ج ۳، صص ۳۵۵ - ۳۵۶، ۳۶۰، ۳۸۵ و ۴۰۱ و در مصادر اهل سنت: ابن ابی شیبه، ۱۴۰۹ق، ج ۷، صص ۵۱۳ و ۵۲۷؛ احمد بن حنبل، ۱۴۱۶ق، ج ۶، صص ۴۲، ۴۴ و ۴۵ و ج ۷، صص ۱۷۴ و ۳۱۱ و ج ۱۷، صص ۲۱۰ و ۴۱۶؛ طبرانی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۰، صص ۱۳۱ و ۱۳۳ - ۱۳۶ و ج ۱۸، ص ۵۱ و ج ۲۲، ص ۳۷۴) سبب شده بود دایره تبار مهدی گسترده‌تر از فرزندان او باشد؛ چنان که در نگاه عده‌ای می‌توانست شامل حتی همسران رسول خدا ﷺ نیز باشد (خزاز، ۱۴۰۱ق، ص ۸۷). به هر روی درباره مصداق واژه اهل بیت که در آیه تطهیر (احزاب، ۳۳) هم بدان اشاره شده، بحث‌های زیادی صورت گرفته و مقالات متعددی نگاشته شده است (برای اطلاعات بیشتر و از باب نمونه ر.ک: رحیمی، ۱۳۹۱، صص ۱۲۳ - ۱۴۶؛ زینلی، ۱۳۹۵، صص ۲۷ - ۵۶؛ باقرزاده، ۱۳۹۸، صص ۲۹ - ۵۷).

شاید با همین نگاه توسعه‌ای بود که عبدالله بن عباس (م ۶۸) نیز خود را در محدوده اهل بیت دانست و انتظار ظهور مهدی از اهل بیت را می‌کشید (ابن حماد، ۱۴۲۳ق، ص ۲۶۱؛ ابن ابی شیبه، ۱۴۰۹ق، ج ۷، ص ۵۱۳؛ دانی، ۱۴۱۶ق، ج ۵، ص ۱۰۴۳) و در نقلی به معاویه (م ۶۰) فخر

می‌فروخت که مهدی از ما اهل بیت خواهد بود (ابن حماد، ۱۴۲۳ق، ص ۲۶۲؛ سید بن طاووس، ۱۴۱۶ق، ص ۲۴۰). بایسته گفتن است که منازعات عباسیان و علویان در تبار مهدی سبب شده بود که گاه روایاتی احتمالاً ساختگی به نقل از پیامبر ﷺ در رد مهدویت عباسیان ارائه گردد؛ برای نمونه در الهدایه الکبری - که میراثی منقبت‌نگار از غالیان نصیری به حساب می‌آید - روایتی به رسول خدا ﷺ منسوب است که ظهور مهدی از نسل عباس بن نفیله را نفی کرده و با هشدار به بنی‌عباس، مهدی را از نسل خود معرفی کرده است (خصیبی، ۱۳۷۷، صص ۳۶۳-۳۶۴) این روایت از چند جهت قابل تأمل است. نخست آنکه تنها خصیبی به نقل این حدیث پرداخته و در مصادر اولیه و حتی آثار متأخرتر سخنی از این روایت به میان نیامده است. دومین نکته به عنوان «نفیله» در این حدیثی باز می‌گردد. گمان می‌رود که «نفیله» در اینجا، تصحیف «نتیله» مادر عباس بن عبدالمطلب باشد که در مصادر از او یاد شده است (ابن سعد، ۱۹۹۰م، ج ۱، صص ۷۰ و ۷۵؛ ج ۴، ص ۳؛ بلاذری، ۱۹۹۶م، ج ۱، صص ۶۶ و ۸۸؛ یعقوبی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۵۱) البته گاه او را با نام «نکیله» نیز ثبت کرده‌اند (برای نمونه: ابن هشام، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۰۹ و پاورقی مرتبط) که احتمالاً تصحیف نتیله است. با توجه به این نکته که خطاب کردن افراد با اسم مادر در فرهنگ عرب گاه به معنای تحقیر به حساب می‌آمد (مشهدی علی‌پور، ۱۳۹۱، صص ۱۰۴-۱۰۶)، احتمالاً این گزارش در کشمکش‌های علویان و عباسیان بر سر مسئله مهدویت ساخته یا حداقل پرننگ شده و به نوعی در جواب احادیثی است که مهدی را از فرزندان عباس می‌داند (برای نمونه: ابن حماد، ۱۴۲۳ق، صص ۷۵، ۲۶۵ و ۳۰۸؛ طبرانی، ۱۴۱۵ق، ج ۹، ص ۱۰۱؛ خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، صص ۸۴-۸۵؛ ج ۴، ص ۳۳۹).

گویا انتساب خاندانی مهدی با پیامبر ﷺ و احتمالاً کوشش‌های امویان برای مشروعیت‌بخشی به ادعاهای مهدوی (در این زمینه بنگرید به: برادران و دیگران، ۱۳۹۵، ص ۲۵-۵) خود سبب شده که در برخی داده‌های مرتبط با تبار مهدی گاه مشاهده شود که او را صرفاً قریشی دانسته‌اند (ابن حماد، ۱۴۲۳ق، صص ۲۶۶، ۲۸۲ و ۲۵۹). در همین راستا و در فتن ابن حماد (م ۲۲۹) گفته‌ای از جانب ابن عباس نقل و به احتمال بسیار جعل شده است که سخن از دو مهدی از نسل عبدالشمس بن عبد مناف بن قصی نیای بزرگ امویان (برای اطلاعات بیشتر در مورد او و فرزندانش ر.ک: ابن کلی، ۱۴۰۷ق، ص ۳۷ به بعد؛ زبیری، ۱۹۹۹م، ص ۹۷ به بعد)

به میان می‌آورد (ابن حماد، ۱۴۲۳ق، ص ۲۶۶) گفتنی است علاوه بر آنکه نعیم در این نقل منحصر به فرد است و جز او، کسی مهدی را به عبد شمس گره نزده است (مؤسسه معارف اسلامی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۲۱۶). نقل این روایت از زبان ابن عباس که بعدها خاندان او و امویان وارد چالش جدی شدند، بر امکان جعل آن می‌افزاید. گویا جعل چنین روایتی برای حذف قدرت‌های رقیب در موارد دیگری از همین کتاب یافت می‌شود؛ برای نمونه ابن حماد از زبان ابن حنفیه به‌عنوان یکی دیگر از رقبای خاندان اموی روایت کرده است که مهدی اگر واقعیتهایی داشته باشد، تنها از فرزندان عبد شمس خواهد بود (ابن حماد، ۱۴۲۳ق، ص ۲۶۳).

به‌رروری ارتباط مهدی و پیامبر اسلام ﷺ گاهی آن‌قدر حداقلی شده که صرفاً مهدی را از «امت پیامبر ﷺ» قلمداد کرده‌اند (ابن حماد، ۱۴۲۳ق، ص ۲۶۳؛ بزار، ۱۹۸۸م، ج ۱۸، ص ۷۵؛ دولابی، ۲۰۰۰م، ج ۱، ص ۳۲۷؛ احمد بن حنبل، ۱۴۱۶ق، ج ۱۷، ص ۳۱۰). این گویه‌ها نشان می‌دهد که باید به هر شکلی، ارتباطی بین موعود و رسول خدا ﷺ برقرار می‌شد و بسته به شرایط مدعیان، این ارتباط به شکل‌های گوناگون تفسیر می‌گشت.

۲. تبار فاطمی مهدی

ارتباط مهدی و حضرت زهرا علیها السلام شاخصه‌ای مهم برای مهدی‌باوری امامیان در موضوع تبار به شمار می‌رود. هرچند از خود شیعیان امامی در طول دوران حضور ائمه علیهم السلام سخنی از این موضوع به‌صراحت نقل نشده است، اما برداشت‌های بزرگان دیگر گروه‌ها و جریان‌ها نشان می‌دهد که این مسئله کم‌کم به باوری بنیادین در منظومه فکری تشیع بدل گشته است. از سعید بن مسیب (م ۹۴) یکی از تابعان و فقهای بزرگ مدینه در عصر امام سجاد علیه السلام (برای اطلاعات بیشتر ر.ک: ابن سعد، ۱۹۹۰م، ج ۲، صص ۲۸۹-۲۹۳؛ بلاذری، ۱۹۹۶م، ج ۱۰، صص ۲۳۱-۲۴۲ و در مورد مذهب او و اقوال رجال‌شناسان شیعه در مورد او ر.ک: خوبی، ۱۴۱۳، ج ۹، صص ۱۳۸-۱۴۶؛ شوشتری، ۱۴۱۰ق، ج ۵، صص ۱۲۱-۱۳۲) چنین نقل شده است که مهدی را از فرزندان حضرت فاطمه علیها السلام می‌دانست (ابن حماد، ۱۴۲۳ق، ص ۲۶۱؛ قاضی نعمان، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۳۹۵؛ دانی، ۱۴۱۶ق، ج ۵، صص ۱۰۵۶-۱۰۵۷ و ۱۰۶۰-۱۰۶۱)؛ چنان‌که مشابه چنین مضمونی از

ابن عباس گزارش شده است (سید بن طاووس، ۱۳۹۸، ص ۱۶۴؛ سید بن طاووس، ۱۴۱۶ق، ص ۳۲۰ به نقل از کتاب از میان رفته «فتن زکریا»). همچنین سعید بن مسیب حدیثی را به نقل از ام سلمه رضی الله عنها همسر پیامبر صلی الله علیه و آله روایت می کند که رسول خدا صلی الله علیه و آله بر حقانیت مهدی از نسل حضرت زهرا رضی الله عنها تأکید کرده است؛ گزارشی که در مجموعه های روایی، به ویژه در اهل سنت بازتاب قابل توجهی داشته و در منابع شیعی نیز تا حدی مورد توجه قرار گرفته است (برای نمونه در مصادر اهل سنت: ابن ماجه، ۱۴۱۸ق، ج ۵، ص ۵۴۲؛ ابی داوود، ۱۴۲۰ق، ج ۴، صص ۱۸۳۱ - ۱۸۳۲؛ حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱ق، ج ۴، صص ۶۰۰، ۶۰۱؛ طبرانی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۳، ص ۲۶۷؛ دانی، ۱۴۱۶ق، ج ۵، صص ۱۰۴۹ - ۱۰۵۰، ۱۰۵۷ و ۱۰۶۱ و در منابع شیعی: قاضی نعمان، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۳۹۵؛ یحیی بن حسین هارونی، ۲۰۰۲م، ص ۱۳۹؛ طوسی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۸۶).

بایسته گفتن است که پشتوانه روایی فاطمی بودن مهدی تنها به همین موارد محدود نمی شود، بلکه احادیثی از پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله خطاب به دخترش فاطمه رضی الله عنها در مجموعه های شیعی (سلیم بن قیس، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۵۶۷؛ طبری آملی کبیر، ۱۴۱۵ق، ص ۶۱۳؛ صدوق، ۱۳۵۹، ج ۱، ص ۲۶۴) و حتی سنی (طبرانی، ۱۹۸۵م، ج ۱، ص ۷۵؛ گنجی شافعی، ۱۳۶۲، صص ۴۸۵ - ۴۸۶؛ مقدسی شافعی، ۱۴۲۸ق، ص ۲۰۵) به ثبت رسیده است که یکی از امتیازات او را ظهور مهدی از فرزندان وی می داند؛ چنان که بعدها روایاتی از امیر مؤمنان علیه السلام (ابن حماد، ۱۴۲۳ق، ص ۲۶۶) خود حضرت فاطمه رضی الله عنها (صدوق، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۴۶؛ صدوق، ۱۳۵۹، ج ۱، ص ۳۱۱) و فرزندان معصومش هم در این مضمون نقل شده است (برای نمونه در احادیث امام باقر علیه السلام: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۵۳۲؛ صدوق، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۴۷؛ صدوق، ۱۳۵۹، ج ۱، صص ۲۶۹ و ۳۱۱ - ۳۱۳؛ ابن حماد، ۱۴۲۳ق، ص ۲۶۴؛ طوسی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۸۷ و در روایات امام صادق علیه السلام: عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۴۷؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، صص ۴۹ - ۵۰).

در ضمن تمامی احادیثی که در آنها رسول خدا صلی الله علیه و آله مهدی را از فرزندان خود می داند (قاضی نعمان، ۱۴۰۹ق، ج ۳، صص ۳۲۲ و ۳۷۸؛ صدوق، ۱۳۷۸، ج ۱، صص ۲۸۰ و ۲۸۶ و ج ۲، ص ۳۹۴؛ مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۲، صص ۳۷۱ و ۳۴۰ - ۳۴۱) می توانند تأکیدی بر فاطمی بودن مهدی باشند؛ چراکه نسل پیامبر صلی الله علیه و آله فقط از طریق حضرت زهرا رضی الله عنها امتداد یافته است (برای اطلاعات بیشتر در این زمینه ر.ک: قزائی و دیگران، ۱۳۹۸، صص ۱۲۷ - ۱۵۰). همچنین احادیث حسینی بودن مهدی

و احادیث اثناعشر نیز می‌توانند فاطمی‌بودن مهدی را بیش از پیش پررنگ سازند. البته شاید نتوان تمام میراث روایی موجود را قابل قبول دانست؛ چراکه ممکن است در برخی از آنها تردیدهایی وجود داشته باشد، خصوصاً مواردی که به‌نوعی می‌تواند تاریخ جعل یا حداقل تحریف یک حدیث را نمایان سازد؛ مانند روایتی منسوب به رسول خدا ﷺ که ضمن مژده به آمدن مهدی از نسل حضرت فاطمه علیها السلام، به بنی‌امیه پرداخته و یکی از اتفاقات عهد ظهور را لعن عمومی امویان می‌داند و سپس از ایمان همگی مردم سخن به میان آمده است (قاضی نعمان، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۳۹۴) که احتمالاً این حدیث در فضای مواجهه با امویان و نفرت از این خاندان مورد اهتمام قرار گرفته که البته بخشی از آن هم احتمالاً در همین رویکرد تقابلی، به نسب زهرایی مهدی پرداخته است.

به‌هرروی اتصال نسب مهدی به حضرت زهرا علیها السلام گویی در اواخر قرن اول و اوایل قرن دوم از اهمیت بیشتری برخوردار بوده است. گذشته از روایاتی از ائمه میانی علیهم السلام در این باب (برای نمونه در احادیث امام باقر علیه السلام: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۵۳۲؛ صدوق، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۴۷؛ صدوق، ۱۳۵۹، ج ۱، صص ۲۶۹ و ۳۱۱-۳۱۳؛ ابن‌حماد، ۱۴۲۳ق، ص ۲۶۴؛ طوسی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۸۷ و در روایات امام صادق علیه السلام: عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۴۷؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، صص ۴۹-۵۰)، برخی از گزارش‌های تاریخی گویای آن است که گویی این باور تا حدی در میان خواص جامعه مطرح بود؛ چنان‌که بعضی از بزرگان اهل سنت همچون زهری (م ۱۲۴) (برای اطلاعات بیشتر در مورد محمد بن مسلم زهری یکی از محدثان و فقهای مشهور نیمه دوم قرن نخست ر.ک: ابن‌سعد، ۱۹۹۰م، ج ۵، صص ۳۴۸-۳۵۷؛ بلاذری، ۱۹۹۶م، ج ۱۰، صص ۴۷-۵۰ و در مورد ارتباط او با شیعه و ائمه ر.ک: خوبی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۷ صص ۱۹۱-۱۹۳؛ شوشتری، ۱۴۱۰ق، ج ۹، صص ۳۲۹-۳۳۱) بر این مسئله تأکید کرده‌اند (ابن‌حماد، ۱۴۲۳ق، صص ۲۴۱ و ۲۶۶) و بنابر نقلی فاطمی‌بودن مهدی را حتی در مواجهه با خلفایی چون عبدالملک بن مروان (حک ۶۵-۸۶) هم اظهار نمایند (ابن‌عیاش، بی‌تا، ص ۴۵)؛ البته این مورد آخر به نقلی از ابن‌عیاش (م ۴۰۱) صاحب مقتضب‌الآثر منحصر است که به داستان پیداشدن لوحی در اثنای فتوحات اندلس و در کنار دیوار یکی از شهرهای این منطقه پرداخته که دربردارنده شعری به عربی در فضیلت اهل‌بیت و

مهدی بوده است (ابن عیاش، بی تا، ص ۴۵). ابتدای این گزارش به رخ دادن این اتفاق در عهد عبدالملک اشاره دارد؛ اما احتمالاً تصحیفی از جانب نویسنده یا راویان یا نسخه برداران رخ داده و این واقعه در صورت صحت مربوط به عهد ولید بن عبدالملک (حک ۸۶ - ۹۶) خواهد بود، از آنجاکه وقایع نقل شده همچون حمله به اندلس و کارگزاری موسی بن نصیر (م ۹۷) در مغرب در عهد ولید رخ داده است، نه عبدالملک.

گذشته از داستان احتمالاً نه چندان پذیرفتنی یادشده، زهری در هنگام مواجهه با شهادت زید بن علی (حدود ۱۲۰) و گرداندن سر او در کوفه در مورد تعجیل این خاندان برای به دست گرفتن قدرت اظهار تأسف می کند؛ چراکه معتقد است این قدرت احتمالاً به وسیله مهدی که از همین خاندان یعنی فرزندان زهرای علیها السلام است، به آنها خواهد رسید (ابوالفرج اصفهانی، بی تا، ص ۱۳۸؛ طبری آملی صغیر (منسوب)، ۱۴۱۳ق، ص ۴۴۴؛ ابن عساکر، ۱۴۱۵ق، ج ۱۹، ص ۴۷۵).

تأکید بر نسب زهرایی مهدی شاید چندان بی ارتباط با فعالیت های کیسانیه در آن زمان نباشد که بر امامت و مهدویت محمد بن حنفیه اصرار داشتند؛ پس دعوی اختصاص امامت به فرزندان حضرت زهرای علیها السلام می توانست ادعاهای آنان درباره ابن حنفیه را با چالش جدی مواجه کند (در این زمینه بنگرید به: قاضی، ۱۹۷۴م، صص ۲۲۰ و ۲۳۲ - ۲۳۶) که رد پایی از این مسئله را می توان در منازعه عبدالله بن محمد بن حنفیه ملقب به ابوهاشم (م ۹۸) و امام باقر علیه السلام (قاضی نعمان، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۲۸۴) یا گفتگوی ابوهاشم و زید بن حسن بن علی بن ابی طالب (م ۱۲۰) (برای اطلاعات بیشتر در مورد این فرد ر.ک: ابن عساکر، ۱۴۱۵ق، ج ۱۹، صص ۳۷۴ - ۳۸۲؛ امین، ۱۴۰۳ق، ج ۷، صص ۹۵ - ۹۶) مشاهده کرد (مجهول، ۱۳۹۱، ص ۱۷۴)؛ چنان که در حدیث معروف به حجرالاسود (برای اطلاعات بیشتر در مورد این حدیث و میزان اعتبار آن ر.ک: برادران، ۱۳۹۲، صص ۴۷ - ۴۸) هم به این موضوع اشاره شده است (صفار، ۱۴۰۴ق، ص ۵۰۲؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۳۴۸؛ ابن بابویه، ۱۴۰۴ق، صص ۶۰ - ۶۲).

البته ریشه های اهتمام به فضیلت خاندانی براساس اتصال به فاطمه علیها السلام دختر رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم حتی در زمان قبل تری یعنی اواسط قرن اول نیز قابل پیگیری است. از آنجاکه در منازعات ابن حنفیه با ابن زبیر (م ۷۳) در مکه (م ۷۳) (یعقوبی، بی تا، ج ۲، صص ۲۶۱ - ۲۶۲؛

مسعودی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۸۰) یا گفتگوهای او با عایشه (م ۵۸) در هنگام خاکسپاری امام حسن علیه السلام (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، صص ۳۰۲ - ۳۰) به نداشتن نسب فاطمی برای پسر علی اشاره شده و مورد طعن قرار گرفته است.

ارتباط مهدی با حضرت زهرا علیها السلام گویی به مرور آن قدر مستحکم شده است که اسم «فاطمه» - با هر نسبی - در تبار مهدی موضوعیت یافته است، از آنجاکه برخی از طرفداران ابومسلم (م ۱۳۷) هم بر ظهور «مهدی بن فیروز» از نسل فاطمه دختر او تأکید داشته‌اند (مسعودی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۲۹۳).

آنچه مسلم است شیعیان با استناد به پشتوانه‌های روایی و تجربه‌های تاریخی بدین باور رسیده بودند که مهدی از نسل حضرت زهرا علیها السلام خواهد بود که البته گاه با جنبه‌های انتقامی هم در آمیخته بود (برقی، ۱۳۷۱، ج ۲، صص ۳۳۹ - ۳۴۰)؛ بنابراین نویسندگان اهل سنت در قرن پنجم به‌رغم انتساب برخی موارد نادرست به مهدی، از عقیده شیعیان در فاطمی دانستن ایشان خبر داده‌اند (ثعالبی، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۲۷۹). این روال ادامه یافت تا اینکه بعدها ابن‌ابی‌الحدید (م ۶۵۶) به اتفاق نظر اکثر محدثان و حتی معتزلیان بر ظهور مهدی از نسل حضرت زهرا تأکید کرده است (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۸۱). به‌هرروی فاطمی‌بودن مهدی در قرون اخیر تنها به باور شیعیان محدود نگشته و اهل سنت هم بر آمدن مهدی در آینده از نسل حضرت زهرا علیها السلام تأکید کرده‌اند (عبدالرزاق البطار، ۱۹۹۳م، ص ۸۰۶؛ احمدی، ۱۴۳۴ق، ص ۱۷۴).

نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه گفته شد، می‌توان نتایج ذیل را برای این تحقیق برشمرد:

۱. مسلمانان از جمله امامیان چه در موضوع نبوی‌بودن مهدی و چه در حوزه فاطمی‌بودن او با میراث روایی قابل توجهی از پیامبر و اهل بیت علیهم السلام روبرو بوده‌اند.
۲. اتصال نسب مهدی با پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم و برشمردن او از اهل بیت ایشان، یکی از بزرگ‌ترین نقاط اشتراک در مهدی‌باوری امامیان و غیرامامیان به شمار می‌رود؛ البته بعدها گویا توسعه مفهومی در واژه اهل بیت سبب شده تا بسیاری از افراد وابسته به

خاندان یا حتی قبیله پیامبر ﷺ تلاش کنند از اتصال کمرنگ خود به حضرت محمد ﷺ در جهت مدعاهای مهدوی خود بهره گیرند.

۳. نسب فاطمی مهدی که یکی از مهم ترین سرفصل ها را در روایات مربوط به نسب مهدی به خود اختصاص داده بود، از اهمیت مضاعفی خصوصاً برای امامیه برخوردار بود؛ چنان که با همین سنجه، برخی از گروه های مهدی گرا مانند کیسانیان از میدان منازعات مهدوی به در می شدند. به هر روی تأکید بر فاطمی بودن مهدی چنان بود که حتی این مسئله بعدها به باوری استوار در منظومه اندیشه ای اهل سنت بدل شد.

فهرست منابع

* قرآن كريم.

١. ابن ابى الحديد، عبد الحميد بن هبه الله. (١٤٠٤ق). شرح نهج البلاغه لابن أبى الحديد. قم: مكتبه آيت الله المرعشى النجفى عليه السلام.
٢. ابن ابى شيبه، عبدالله بن محمد. (١٤٠٩ق). المصنف فى الاحاديث و الآثار (محقق: كمال يوسف الحوت). رياض: مكتبه الرشد.
٣. ابن بابويه، على بن حسين. (١٤٠٤ق). الامامه و التبصره من الحيره. قم: مدرسه الإمام المهدي عليه السلام.
٤. ابن حماد، نعيم بن حماد. (١٤٢٣ق). الفتن (محقق: مجدى بن منصور الشورى). بيروت: دارالكتب العلميه.
٥. ابن حنبل، احمد بن محمد. (١٤١٦ق). مسند الإمام أحمد بن حنبل (محقق: عبدالله بن عبد المحسن تركى و ديگران). بيروت: مؤسسة الرساله.
٦. ابن سعد، محمد بن سعد. (١٩٩٠م). الطبقات الكبرى (محقق: عبد القادر عطا). بيروت: دارالكتب العلميه.
٧. ابن عساکر، على بن حسن. (١٤١٥ق). تاريخ مدينه دمشق (محقق: على شيرى). بيروت: دارالفكر.
٨. ابن عياش، احمد بن عبد العزيز. (بى تا). مقتضب الأثر فى النصّ على الأئمه الإثني عشر. قم: انتشارات طباطبايى.
٩. ابن قولويه، جعفر بن محمد. (١٣٥٦). كامل الزيارات (محقق: عبد الحسين امينى). نجف اشرف: دارالمرتضىويه.
١٠. ابن كلبى، هشام بن محمد. (١٤٠٧ق). جمهره النسب (محقق: ناجى حسن). بيروت: عالم الكتب.
١١. ابن ماجه، محمد بن يزيد القزوينى. (١٤١٨ق). سنن ابن ماجه (محقق: بشّار عوّاد معروف). بيروت: دارالجيل.

۱۲. ابن هشام الحمیری، عبدالملک. (بی تا). السیره النبویه (محقق: مصطفی السقا و دیگران). بیروت: دارالمعرفه.
۱۳. ابوالفرج اصفهانی، علی بن الحسین. (بی تا). مقاتل الطالبیین (محقق: سیداحمد صقر). بیروت: دارالمعرفه.
۱۴. ابی داوود، سلیمان بن اشعث. (۱۴۲۰ق). سنن أبی داوود (محقق: السید محمد سیدو دیگران). قاهره: دارالحديث.
۱۵. احمدی، یاسر بن عبدالرحمن. (۱۴۳۴ق). ملاحم آخر الزمان عند المسلمین و اهل الكتاب و آثارها الفكریه. ریاض: مکتب مجله البیان.
۱۶. اشعری قمی، سعد بن عبدالله. (۱۳۶۰). المقالات و الفرق (محقق: محمدجواد مشکور، چاپ دوم). تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۷. امین، سیدمحسن. (۱۴۰۳ق). أعیان الشیعه (محقق: حسن امین). بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
۱۸. باقرزاده، عبدالرحمن. (۱۳۹۷). نقدی بر ادعای همنامی پدر پیامبر اسلام ﷺ و پدر مهدی موعود. فصلنامه علمی - ترویجی پژوهش‌های مهدوی (۲۵)، صص ۶۹ - ۸۹.
۱۹. باقرزاده، عبدالرحمن. (۱۳۹۸). واکاوی واژه «اهل‌البيت» در اندیشه فریقین با تأکید بر منابع اهل سنت. نشریه پژوهشنامه مذاهب اسلامی (۱۱)، صص ۲۹ - ۵۷.
۲۰. برادران، رضا. (۱۳۹۲). تطور باور به مهدی و مهدویت از دیدگاه کیسانیه. قم: دانشگاه معارف.
۲۱. برادران، رضا؛ الهامی، علی؛ گلپور سوته، محمدصادق. (۱۳۹۵). بررسی تحلیلی رویکردهای امویان به مسئله مهدویت. فصلنامه علمی - پژوهشی پژوهش‌نامه تاریخ اسلام (۲۴)، صص ۵ - ۲۵.
۲۲. برقی، احمد بن محمد بن خالد. (۱۳۷۱). المحاسن (محقق: جلال‌الدین محدث). قم: دارالکتب الإسلامیه.
۲۳. بزار، احمد بن عمرو بن عبدالخالق. (۱۹۸۸م). مسند البزار (البحر الزخار) (محقق: محفوظ الرحمن زین الله). مدینه: مکتبه العلوم و الحكم.
۲۴. بلاذری، احمد بن یحیی بن جابر. (۱۹۹۶م). انساب الأشراف (محقق: سهیل زکار و ریاض زرکلی). بیروت: دارالفکر.

۲۵. بيطار، عبدالرزاق. (۱۹۹۳م). حلیه البشر فی تاریخ القرن الثالث عشر (محقق: محمد بهجه البيطار). بیروت: دار صادر.
۲۶. ثعالی، عبدالملک بن محمد. (۱۴۲۰ق). یتیمه الدهر فی محاسن أهل العصر (محقق: مفید محمد قمیحه). بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲۷. حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله. (۱۴۱۱ق). المستدرک علی الصحیحین (محقق: مصطفی عبدالقادر عطا). بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲۸. حمیری، عبدالله بن جعفر. (۱۴۱۳ق). قرب الإسناد. قم: مؤسسه آل البیت علیهم السلام.
۲۹. خزاز رازی، علی بن محمد. (۱۴۰۱ق). کفایه الأثر فی النصّ علی الأئمه الإثنی عشر (محقق: عبداللطیف حسینی کوه کمری). قم: بیدار.
۳۰. خصیبی، حسین بن حمدان. (۱۳۷۷). الهدایه الکبری. بیروت: مؤسسه البلاغ.
۳۱. خطیب بغدادی، احمد بن علی. (۱۴۱۷ق). تاریخ بغداد (محقق: مصطفی عبدالقادر عطا). بیروت: دارالکتب العلمیه.
۳۲. خویی، ابوالقاسم. (۱۴۱۳ق). معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواه. [بی نا]، [بی جا].
۳۳. دانی، ابوعمرو عثمان بن سعید. (۱۴۱۶ق). السنن الوارده فی الفتن و غوائلها و الساعه و أشراطها (محقق: ضاء الله بن محمد ادريس المبارکفوری). ریاض: دارالعاصمه.
۳۴. دولابی، محمد بن احمد. (۲۰۰۰م). الکنی و الأسماء (محقق: محمد الفاریابی). بیروت: دار ابن حزم.
۳۵. ربانی گلپایگانی، علی. (۱۳۹۵). بررسی و نقد تبارشناسی امام مهدی علیه السلام در روایات اهل سنت. فصلنامه علمی - پژوهشی انتظار موعود (۵۲)، صص ۵ - ۲۰.
۳۶. رحیمی، غلامرضا. (۱۳۹۱). مصداق اهل بیت علیهم السلام در آیه تطهیر با رویکرد به منابع اهل سنت. فصلنامه علمی - پژوهشی پژوهش های اعتقادی - کلامی (۷)، صص ۱۲۳ - ۱۴۶.
۳۷. زبیری، مصعب بن عبدالله. (۱۹۹۹م). کتاب نسب قریش (محقق: اواریسست لوی پرووانسال). قاهره: دارالمعارف.
۳۸. زینلی، غلامحسین. (۱۳۹۵). مفهوم شناسی و مصداق یابی اهل بیت علیهم السلام در آیه تطهیر. فصلنامه علمی - پژوهشی کلام اسلامی (۹۹)، صص ۲۷ - ۵۶.

۳۹. سید بن طاووس، علی بن موسی. (۱۳۹۸). الملاحم و الفتن فی ظهور الغایب المنتظر علیه السلام. قم: الشریف الرضی.
۴۰. سید بن طاووس، علی بن موسی. (۱۴۱۶ق). التشریف بالمنن فی التعریف بالفتن. قم: مؤسسه صاحب الأمر علیه السلام.
۴۱. شوشتری، محمد تقی. (۱۴۱۰ق). قاموس الرجال. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۴۲. صدوق، محمد بن علی بن بابویه. (۱۳۵۹). کمال الدین و تمام النعمه (محقق: علی اکبر غفاری). تهران: دارالکتب الإسلامیه.
۴۳. صدوق، محمد بن علی بن بابویه. (۱۳۷۸). عیون أخبار الرضا علیه السلام (محقق: مهدی لاجوردی). تهران: نشر جهان.
۴۴. صدوق، محمد بن علی بن بابویه. (۱۳۹۸). التوحید (للصدوق) (محقق: هاشم حسینی). قم: جامعه مدرسین.
۴۵. صدوق، محمد بن علی بن بابویه. (۱۴۰۶ق). ثواب الأعمال و عقاب الأعمال. قم: دار الشریف الرضی.
۴۶. صفار، محمد بن حسن. (۱۴۰۴ق). بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد علیهم السلام (محقق: محسن کوچه باغی). قم: مکتبه آیت الله المرعشی النجفی علیه السلام.
۴۷. طبرانی، سلیمان بن احمد. (۱۴۰۴ق). المعجم الكبير (محقق: حمدی بن عبدالمجید السلفی). موصل: مکتبه العلوم و الحكم.
۴۸. طبرانی، سلیمان بن احمد. (۱۴۱۵ق). المعجم الأوسط (محقق: طارق بن عوض الله بن محمد و عبد المحسن بن ابراهیم الحسینی). قاهره: دارالحرمین.
۴۹. طبرانی، سلیمان بن احمد. (۱۹۸۵م). المعجم الصغير (محقق: محمود شکور محمود). بیروت: المکتب الاسلامی.
۵۰. طبری آملی صغیر، محمد بن جریر بن رستم (منسوب). (۱۴۱۳ق). دلائل الإمامه (ط - الحدیثه). قم: بعثت.
۵۱. طبری آملی کبیر، محمد بن جریر بن رستم. (۱۴۱۵ق). المسترشد فی إمامه علی بن أبی طالب علیه السلام (محقق: احمد محمودی). قم: کوشانپور.

۵۲. طبری، محمد بن جریر. (۱۳۸۷). تاریخ الأمم و الملوك (محقق: محمد ابوالفضل ابراهیم). بیروت: دارالتراث.
۵۳. طوسی، محمد بن الحسن. (۱۴۱۱ق). الغیبه (محقق: عبادالله تهرانی و علی احمد ناصح). قم: دارالمعارف الاسلامیه.
۵۴. عبدالرزاق، ابوبکر عبدالرزاق بن همام الصنعانی. (۱۴۰۳ق). مصنف عبدالرزاق (محقق: حبیب الرحمن الاعظمی). بیروت: المكتب الاسلامی.
۵۵. عده‌ای از علما. (۱۳۸۱). الأصول الستة عشر. قم: مؤسسه دارالحدیث الثقافیه.
۵۶. عمر، فاروق. (۱۳۸۳). فرهنگ مهدویت در القاب خلفای عباسی (مترجم: غلامحسین محرمی). نشریه تاریخ اسلام در آینه پژوهش، (۱)، صص ۱۵۷-۱۸۴.
۵۷. عیاشی، محمد بن مسعود. (۱۳۸۰). تفسیر العیاشی (محقق: هاشم رسولی محلاتی). تهران: المطبعه العلمیه.
۵۸. قاضی نعمان، محمد بن حیون. (۱۴۰۹ق). شرح الأخبار فی فضائل الأئمه الأطهار علیهم‌السلام (محقق: محمدحسین حسینی جلالی). قم: جامعه مدرسین.
۵۹. قاضی، وداد. (۱۹۷۴م). الکیسانیه فی التاریخ و الادب. بیروت: دارالثقافه.
۶۰. قضایی، محمدرضا؛ مرادی، امین؛ کریمی‌نیا، محمدمهدی. (۱۳۹۸). بررسی مصداق کوثر در سوره کوثر در تفاسیر روایی شیعه و سنی. فصلنامه علمی - پژوهشی پژوهش‌های تفسیر تطبیقی (۱۰)، صص ۱۲۹ - ۱۵۰.
۶۱. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق. (۱۴۰۷ق). الکافی (محقق: علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی). تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۶۲. گنجی شافعی، محمد بن یوسف. (۱۳۶۲). البیان فی أخبار صاحب الزمان علیه‌السلام. تهران: دار احیاء تراث أهل البيت علیهم‌السلام.
۶۳. مجهول. (۱۳۹۱). أخبار الدوله العباسیه و فیه أخبار العباس و ولده (محقق: عبدالعزیز الدوری و عبدالجبار المطلیبی). بیروت: دارالطلیعه.
۶۴. محلی، حمید بن احمد. (۱۴۲۳ق). الحدائق الوردیه فی مناقب الأئمه الزیدیه (محقق: مرتضی بن زید محطوری). صنعاء: مکتبه بدر.

۶۵. مسعودی، ابوالحسن علی بن الحسین بن علی. (۱۴۰۹ق). مروج الذهب و معادن الجوهر (محقق: اسعد داغر). قم: دارالهجره.
۶۶. مسلم نیشابوری، مسلم بن حجاج. (۱۴۱۲ق). صحیح مسلم (محقق: محمدفؤاد عبدالباقی). قاهره: دارالحدیث.
۶۷. مشهدی علی‌پور، مریم. (۱۳۹۱). بررسی تطبیقی جایگاه مادر در فرهنگ جاهلی و اسلامی. نشریه تاریخ در آینه پژوهش (۳۳)، صص ۹۹ - ۱۱۸.
۶۸. مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق). الإرشاد فی معرفه حجج الله علی العباد (محقق: مؤسسه آل‌البت (ع)). قم: کنگره شیخ مفید.
۶۹. مقدسی شافعی سلمی، یوسف بن یحیی. (۱۴۲۸ق). عقد الدرر فی أخبار المتظر (ع). قم: مسجد مقدس جمکران.
۷۰. منایی، فرشاد؛ معارف، مجید. (۱۳۹۸). بررسی سندی و فقه‌الحدیثی احادیث تبیین‌کننده نسب حضرت مهدی (ع) در منابع روایی اهل سنت. فصلنامه علمی - پژوهشی علوم قرآن و حدیث (۱۰۳)، صص ۲۳۹ - ۲۶۰.
۷۱. مؤسسه معارف اسلامی. (۱۴۲۸ق). معجم احادیث الإمام المهدی (ع). قم: مسجد مقدس جمکران.
۷۲. نجاشی، احمد بن علی. (۱۳۶۵). رجال النجاشی. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۷۳. نعمانی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۹۷). الغیبه (محقق: علی‌اکبر غفاری). تهران: مکتبه الصدوق.
۷۴. نوبختی، حسن بن موسی. (۱۴۰۴ق). فرق الشیعه. قم: دارالأضواء.
۷۵. واردی، سیدتقی. (۱۳۹۷). نسب‌شناسی تحلیلی امام مهدی (ع) از منظر فریقین. فصلنامه علمی - پژوهشی مشرق موعود (۴۵/۱)، صص ۱۶۷ - ۲۰۶.
۷۶. هارونی، یحیی بن حسین. (۲۰۰۲م). تیسیر المطالب (محقق: جعفر بن احد بن عبدالسلام و عبدالله بن حمود العزری. صنعاء: مؤسسه زید بن علی الثقافیه.
۷۷. هلالی، سلیم بن قیس. (۱۴۰۵ق). کتاب سلیم بن قیس الهلالی (محقق: محمد انصاری زنجانی خوینی). قم: الهادی.
۷۸. یعقوبی، محمد بن ابی‌یعقوب. (بی‌تا). تاریخ الیعقوبی. بیروت: دار صادر.

References

* The Holy Quran.

1. A group of scholars. (1381 AP). *al-Usul al-Setah Ashr*. Qom: Dar al-Hadith Cultural Institute. [In Persian]
2. Abdul Razzaq, A. (1403 AH). *Musnaf Abdul Razzaq*. (Al-Azami, H, Ed.). Beirut: Al-Maktab al-Islami. [In Arabic]
3. Abi Dawood, S. (1420 AH). *Sunan Abi Dawood*. (Sayyid, S. M. et al. Ed.). Cairo: Dar al-Hadith. [In Arabic]
4. Abolfaraj Isfahani, A. (n.d.). *Maqatil al-Talebin*. (Saqr, S. A, Ed.). Beirut: Dar al-Ma'rifah.
5. Ahmadi, Y. (1434 AH). *Malahim Akhar al-Zaman ind al-Muslimin va Ahle al-Kitab va Atharoha al-Fikriyah*. Riyadh: Al-Bayan Magazine School. [In Arabic]
6. Amin, S. M. (1403 AH). *A'ayan al-Shia*. (Amin, H, Ed.). Beirut: Dar al-Ta'aruf le al-Matbu'at. [In Arabic]
7. Ash'ari Qomi, S. (1360 AP). *Al-Maqalat va al-Firaq*. (Mashkur, M. J, Ed.). (2nd ed.). Tehran: Scientific and Cultural Publishing Center. [In Persian]
8. Ayashi, M. (1380 AP). *Tafsir al-Ayashi*. (Rasooli Mahallati, H, Ed.). Tehran: al-Matba'ah al-Ilmiyah. [In Persian]
9. Baqerzadeh, A. (1397 AP). A Critique of the Claim of the Name of the Father of the Prophet of Islam | And the father of the Promised Mehdi. *Journal of Mahdavi Research*, (25), pp. 69-89. [In Persian]
10. Baqerzadeh, A. (1398 AP). Analysis of the word "Ahl al-Bayt" in the thought of the sects with emphasis on Sunni sources. *Journal of Islamic Denominations*, (11), pp. 29-57. [In Persian]
11. Baradaran, R. (1392 AP). *Evolution of belief in Mahdi and Mahdism from Keysaniyeh's point of view*. Qom: Ma'arif University. [In Persian]
12. Baradaran, R., & Elhami, A., & Golpour Soteh, M. S. (1395 AP). Analytical study of Umayyad approaches to the issue of Mahdism. *Journal of Islamic History*, (24), pp. 5 - 25. [In Persian]

13. Barqi, A. (1371 AP). *Al-Mahasin*. (Mohadeth, J, Ed.). Qom: Dar al-Kotob al-Islamiyah. [In Persian]
14. Bazar, A. (1988). *Musnad Al-Bazar*. (Al-Bahr Al-Zakhar). (Zainullah, M, Ed.). Medina: Maktabah al-Ulum va al-Hakam.
15. Belazeri, A. (1996). *Ansab al-Ashraf*. (Zakar, S., & Zarkali, R, Ed.). Beirut: Dar al-Fikr.
16. Bitar, A. (1993). *Heliyah al-Bashar fi Tarikh al-Qarn al-Thalith Ashr*. (al-Bitar, M. B. Ed.). Beirut: Dar Sader.
17. Dani, A. (1416 AH). *Sunnah al-Wardah fi al-Fitan va Qawailoha va al-Sa'ah va Ashratoha*. Riyadh: Dar al-Asima. [In Arabic]
18. Dolabi, M. (2000). *Al-Kona va al-Asma*. (Al-Faryabi, M, Ed.). Beirut: Dar Ibn Hazm.
19. Ganji Shafe'ei, M. (1362 AP). *al-Bayan fi Akhbar Sahib al-Zaman*. Tehran: Dar Ihya Torath Ahlulbayt. [In Persian]
20. Hakem Neyshabouri, M. (1411 AH). *Al-Mustadrak Ala Al-Sahihin*. (Atta, M. A, Ed.). Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyah. [In Arabic]
21. Harouni, Y. (2002). *Taysir al-Mataleb*. (Abd al-Salam, J., & al-'Azi, A, Ed.). Sana'a: Zayd ibn Ali al-Thaqafiya Institute
22. Hilali, S. (1405 AH). *Book of Salim Ibn Qais Al-Hilali*. (Ansari Zanjani Khoeini, M, Ed.). Qom: Al-Hadi. [In Arabic]
23. Humairi, A. (1413 AH). *Qorab al-Asnad*. Qom: Alulbayt Institute. [In Arabic]
24. Ibn Abi Al-Hadid, A. (1404 AH). *Explanation of Nahj al-Balaghah by Ibn Abi Al-Hadid*. Qom: Ayatollah Al-Marashi Al-Najafi Library. [In Arabic]
25. Ibn Abi Shaybah, A. (1409 AH). *Al-Musnaf Fi Al-Hadith wa Al-Athar*. (Al-Hout, K. Y, Ed.). Riyadh: Maktabah al-Rushd. [In Arabic]
26. Ibn Asaker, A. (1415 AH). *History of Medina Damascus*. (Researcher: Ali Shiri). Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]
27. Ibn Ayaash, A. (n.d.). *Muqtazab al-Athar fi al-Nas ala al-A'emah al-Ithna Ashar*. Qom: Tabatabaei Publications.

28. Ibn Babewaih, A. (1404 AH). *Al-Imamah va al-Tabsirah min al-Heirah*. Qom: Imam Al-Mahdi School. [In Arabic]
29. Ibn Hammad, N. (1423 AH). *Al-Fitan*. (Al-Shuri, M). Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmi. [In Arabic]
30. Ibn Hanbal, A. (1416 AH). *Musnad al-Imam Ahmad Ibn Hanbal*. (Abdullah Ibn Abdul Muhsin Turki and others). Beirut: Muasisah al-Risalah. [In Arabic]
31. Ibn Hisham Al-Humairi, A. (n.d.). *Al-Sira Al-Nabawiyyah*. (Al-Saqqā , A. et al., Ed.). Beirut: Dar al-Ma'rifah.
32. Ibn Kalbi, H. (1407 AH). *Jamhar Al-Nasab*. (Hassan, N, Ed.). Beirut: Alam al-Kotob. [In Arabic]
33. Ibn Majah, M. (1418 AH). *Sunan Ibn Majah*. (Maruf, B. A, Ed.). Beirut: Dar Al-Jail. [In Arabic]
34. Ibn Qulevaih, J. (1356 AP). *Kamel Al-Ziyarat*. (Amini, A, Ed.). Najaf: Dar al-Mortazaviyah. [In Persian]
35. Ibn Sa'd, M. (1990). *Al-Tabaghat al-Kubra*. (Atta, A, Ed.). Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyah.
36. Institute of Islamic Studies. (1428 AH). *Dictionary of Hadiths of Imam Al-Mahdi*. Qom: Holy Mosque of Jamkaran. [In Arabic]
37. Khasibi, H. (1377 AP). *Al-Hidayah al-Kobra*. Beirut: al-Balagh Institute. [In Persian]
38. Khatib Baghdadi, A. (1417 AH). *History of Baghdad*. (Atta, A, Ed.). Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyah. [In Arabic]
39. Khazaz Razi, A. (1401 AH). *Kifayah al-Athar fi al-Nas ala al-A'emah al-Ithna Ashar*. (Kuhkamari, A, Ed.). Qom: Bidar. [In Arabic]
40. Khoei, A. (1413 AH). *Mujam Rijal al-hadith va Tafsil Tabaghat al-Ravah*. [In Arabic]
41. Koleyni, M. (1407 AH). *Al-Kafi*. (Ghaffari, A. A., & Akhundi, M, Ed.). Tehran: Dar al-Kotob al-Islamiyah. [In Arabic]
42. Mahali, H. (1423 AH). *Al-Hada'iq Al-Wardiyyah fi Manaqib al-A'imah Zaydiyya*. Sanaa: Badr School. [In Arabic]

43. Majhoul. (1391 AP). *Akhbar al-Dolah al-Abbasiyah va Fihe Akhbar al-Abbas va Valadehi*. (al-Douri, A., & al-Motalebi, A, Ed.). Beirut: Dar Al-Taliyah. [In Persian]
44. Manaiei, F., & Maaref, M. (1398 AP). A study of the authenticity and hadith jurisprudence of the hadiths explaining the lineage of Hazrat Mahdi in Sunni narration sources. *Journal of Quranic and Hadith Sciences*, (103), pp. 239-260. [In Persian]
45. Mashhadi Alipour, M. (1391 AP). A comparative study of the position of the mother in pre-Islamic and Islamic culture. *Journal of History in the Mirror of Research*, (33), pp. 99-118. [In Persian]
46. Mas'udi, A. (1409 AH). *Murawij al-Zahab va Ma'adin al-Jowhar*. (Dagher, A, Ed.). Qom: Dar al-Hijra. [In Arabic]
47. Moghaddasi Shafi'i Salmi, Y. (1428 AH). *Aqd al-Durar fi Akhbar al-muntazar*. Qom: Holy Mosque of Jamkaran. [In Arabic]
48. Mufid, M. (1413 AH). *Al-Irshad fi Ma'arifah Hojaj Allah Ali Al-Ibad*. (Al-Albait Institute, Ed.). Qom: Sheikh Mofid Congress. [In Arabic]
49. Muslim Neyshabouri, M. (1412 AH). *Sahih Muslim*. (Abdul Baqi, M. F, Ed.). Cairo: Dar al-Hadith. [In Arabic]
50. Najashi, A. (1365 AP). *Rijal al-Najashi*. Qom: Islamic Publications Institute. [In Persian]
51. Nobakhti, H. (1404 AH). *Firaq al-Shia*. Qom: Dar Al-Azwa. [In Arabic]
52. Nu'mani, M. (1397 AP). *Al-Qeibah*. (Ghaffari, A. A, Ed.). Tehran: Sadiq School. [In Persian]
53. Qaza'ei, M. R., & Moradi, A., & Kariminia, M. M. (1398 AP). Examining the example of Kowsar in Surah Kawthar in Shiite and Sunni narrations. *Journal of Comparative Interpretation Research*, (10), pp. 129-150. [In Persian]
54. Qazi Nu'man, M. (1409 AH). *Sharh al-Akhbar fi Fada'il al-A'imah al-Athar*, (Hosseini Jalali, M. H, Ed.). Qom: Teachers Association. [In Arabic]
55. Qazi, V. (1974). *Al-Kisaniyyah fi al-Tarikh va al-Adab*. Beirut: Dar al-Thaqafa.

56. Rabbani Golpayegani, A. (1395 AP). A study and critique of the genealogy of Imam Mahdi in Sunni traditions. *Journal of the Intizar Maw'ud*, (52), pp. 5-20. [In Persian]
57. Rahimi, Q. (1391 AP). The example of Ahl al-Bayt in the verse of purification with an approach to the sources of Ahl al-Sunnah. *Journal of Doctrinal-Theological Research*, (7), pp. 123-146. [In Arabic]
58. Saduq, M. (1359 AP). *Kamaluddin va Tamam al-Na'ameh*. (Ghaffari, A. A, Ed.). Tehran: Dar al-Kotob al-Islamiyah. [In Persian]
59. Saduq, M. (1378 AP). *Uyoun Akhbar al-Reza*. (Lajevardi, M, Ed.). Tehran: Jahan Publications. [In Persian]
60. Saduq, M. (1398 AP). *Al-Tawhid (le al-Saduq)*. (Hosseini, H, Ed.). Qom: Teachers Association. [In Persian]
61. Saduq, M. (1406 AH). *Thawab al-A'amal va Iqab al-A'amal*. Qom: Dar al-Sharif al-Radhi. [In Arabic]
62. Saffar, M. (1404 AH). *Basa'ir al-Darajat fi Faza'il Ale Muhammad*. (Koucheh Baghi, M, Ed.). Qom: Ayatollah Al-Marashi Al-Najafi Library. [In Arabic]
63. Sayyid ibn Tawus, A. (1398 AP). *Al-Malahim va al-Fitan fi Zohour al-Qa'ib al-Muntazir*. Qom: Al-Sharif Al-Radhi. [In Persian]
64. Sayyid ibn Tawus, A. (1416 AH). *al-Tashrif be al-Minan fi al-Ta'arif be al-Fitan*. Qom: Sahib Al-Amr Institute. [In Arabic]
65. Shoushtari, M. T. (1410 AH). *Qamous al-Rijal*. Qom: Islamic Publications Institute. [In Arabic]
66. Tabarani, S. (1404 AH). *Al-Mujam al-Kabir*. (Al-Salafi, H, Ed.). Mosul: Maktab al-Ulum wa al-Hakam. [In Arabic]
67. Tabarani, S. (1415 AH). *Al-Mujam al-Awsat*. (Ibn Muhammad, T., & Al-Husseini, A, Ed.). Cairo: Dar al-Harmain. [In Arabic]
68. Tabarani, S. (1985). *Al-Mujam al-Saqir*. (Mahmoud, M. Sh, Ed.). Beirut: al-Maktab al-Islami.

69. Tabari Amoli Kabir, M. (1415 AH). *Al-Mustarshid fi Imamihi Ali Ibn Abi Talib* (Mahmoudi, A, Ed.). Qom: Kushanpour. [In Arabic]
70. Tabari Amoli Saghir, M. (Mansub). (1413 AH). *Dala'il al-Imamah*. (Ta- al-Hadithah). Qom: Be'that. [In Arabic]
71. Tabari, M. (1387 AP). *Tarikh al-Umam va al-Muluk*. (Ibrahim, M. A, Ed.). Beirut: Dar al-Torath. [In Persian]
72. Tha'labi, A. (1420 AH). *Yatimah al-Dahr fi Mahasin Ahle al-Asr*. (Mufid, M, Q, Ed.). Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyah. [In Arabic]
73. Tusi, M. (1411 AH). *Al-Ghaybah*. (*Book of Al-Ghaybah le Al-Hajjah*). (Tehrani, E., & Naseh, A. A, Ed.). Qom: Dar al-Ma'arif al-Islamiyah. [In Arabic]
74. Waredi, S. T. (1397 AP). Analytical genealogy of Imam Mahdi from the perspective of the two sects. *Journal of Mashreq Mo'oud*, 1(45), pp. 167-206. [In Persian]
75. Yaqubi, M. (n.d.). *Tarikh al-Yaqubi*. Beirut: Dar Sader.
76. Zeinali, Q. (1395 AP). Conceptualization and application of Ahl al-Bayt ^ in the verse of purification. *Scientific-Research Quarterly of Islamic Theology*, (99), pp. 27-56. [In Persian]
77. Zubairi, M. (1999). *Quraysh lineage*. (Provençal, O, Ed.). Cairo: Dar Al-Maaref.
78. Omar, F. (1383 AP). Mahdism culture in the titles of Abbasid caliphs. (Moharrami, Q. H, Trans.). *Journal of Islamic History in the Mirror of Research*, (1), pp. 157-184. [In Persian]

Editorial Board
(Persian Alphabetical Order)

Seyed Majid Emami

Associate Professor of Imam Sadegh University

Hossein Elahi Nejad

Associate Professor, Islamic Sciences and Culture Academy

Gholamreza Behrozi Lak

Professor of Baqir Al-Olum University

Seyed Masoud Poor Seyed Aghaei

Professor of Islamic Seminary of Qom

Nematullah Safari Foroushani

Professor of the al-Mustafa International University

Najaf Lakzaie

Professor of Baqir Al-Olum University

Seyed Razi Mousavi Gilani

Associate Professor, University of Religions and Denominations

Mohammad Hadi Homayoun

Professor of Imam Sadegh University

Hassan Yousefian

Associate Professor, Imam Khomeini Educational and Research Institute

Mahdi Yousefian

Assistant Professor, Specialized Center of Mahdism, Islamic Seminary of Qom



Reviewers of this Volume

Javad Darcheh Ishaqian, Hossein Elahi Nejad, Muhammad Shahbazian, Mustafa Sadeghi, Nematollah Safari Foroushani, Reza Isa Nia Qasem Abad, Rahim Karegar, Sharif Lakzaei, Muslim Kamyab, Mahmoud Maleki Rad.



**The Quarterly Journal of
Mahdavi Society**

Vol. 1, No. 3, Spring and Summer, 2021

3

Islamic Sciences and Culture Academy
Research Center for Mahdiism and Future Studies (Futurology)

www.isca.ac.ir

Manager in Charge:

Najaf Lakzaei

Editor in Chief:

Hossein Elahi Nejad

Secretary of the Board:

Muslim Kamyab

Executive Expert:

Mohammad Nabi Saadatfar

Translator of Abstracts and References:

Mohammad Reza Amouhosseini

Tel.:+ 98 25 31156909 • P.O. Box.: 37185/3688

Jm.isca.ac.ir

راهنمای اشتراک مجلات تخصصی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم



ضمن تشکر از حسن انتخاب شما

مرکز توزیع مجلات تخصصی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم عهده دار توزیع و اشتراک مجلات ذیل می باشد. لطفاً پس از انتخاب مجله مورد نظر، فرم ذیل را تکمیل کرده و به نشانی ارسال فرمایید.

فرم اشتراک

حوزه	فقه	نقد و نظر	آینه پژوهش	جستارهای فقهی و اصولی
یک سال اشتراک ریال ۸۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۱/۴۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۱/۴۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۹۶۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۸۰۰/۰۰۰
پژوهشهای قرآنی	اسلام و مطالعات اجتماعی	علوم سیاسی	تاریخ اسلام	آیین حکمت
یک سال اشتراک ریال ۱/۴۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۱/۴۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳۲۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳۲۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳۲۰/۰۰۰

نام پدر:	نام و نام خانوادگی:
میزان تحصیلات:	تاریخ تولد:

نشانی:	استان:	کد پستی:	کد اشتراک قبل:
شهرستان:	شهرستان:	صندوق پستی:	پیش شماره:
خیابان:	خیابان:	رایانامه:	تلفن ثابت:
کوچه:	کوچه:		تلفن همراه:
پلاک:	پلاک:		

هزینه های بسته بندی و ارسال به عنوان تخفیف محاسبه شده است.

قم، چهارراه شهدا، ابتدای خیابان معلم، نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
 کد پستی: ۳۷۱۵۶-۱۶۴۳۹ رایانامه: magazine@isca.ac.ir
 شماره پیامک: ۳۰۰۲۷۰۲۵۰۰۰۰

شماره حساب سیبایبانک ملی ۰۱۰۹۱۴۶۰۶۱۰۰۵ نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی