



جامعه مهدی

دوفصلنامه علمی - ترویجی

سال ششم، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۴۰۴

۱۲

صاحب امتیاز:

پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
(وابسته به دفتر تبلیغات اسلامی قم)

www.isca.ac.ir

مدیر مسئول: نجف لکزایی

سر دبیر: حسین الهی نژاد

دبیر تحریریه: مسلم کامیاب

* مجوز انتشار نشریه جامعه مهدوی در زمینه آینده پژوهی (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 اطلاع رسانی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی صادر گردید.
* دوفصلنامه جامعه مهدوی به موجب مصوبه جلسه شماره ۱۲۳ مورخ ۱۴۰۱/۰۲/۲۷ کمیسیون نشریات علمی حوزه های علمیه حائز رتبه علمی - ترویجی می باشد.

* دوفصلنامه علمی - ترویجی جامعه مهدوی در بانک اطلاعات نشریات کشور (Magiran.com)؛ پایگاه مجلات تخصصی نور (Noormags.ir)؛ پایگاه استنادی سیولیکا (www.civilica.com)؛ مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (SID)؛ پرتال جامع علوم انسانی (ensani.ir)؛ پایگاه Google Scholar نمایه و در سامانه نشریه: jm.isca.ac.ir کتابخوان همراه پژوهان (Pajoohaan.ir) و پرتال نشریات دفتر تبلیغات اسلامی (<http://journals.dte.ir>) بارگذاری می شود.
هیئت تحریریه در اصلاح و ویرایش مقاله ها آزاد است • دیدگاه های مطرح شده در مقالات تنها نظر نویسندگان محترم است.

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



چاپ: مؤسسه بوستان کتاب - قیمت: ۸۰۰۰۰ تومان

jm.isca.ac.ir

اعضای هیئت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا)

مرضیه محصل

دانشیار، دانشکده الهیات و ادیان، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران

سید علی دلبری

استاد، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران

سید محمد کاظم طباطبائی

دانشیار، دانشگاه قرآن و حدیث، قم، ایران

شریف لک زائی

دانشیار، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران

خداامراد سلیمیان ریزی

دانشیار، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران

محمود ملکی راد

دانشیار، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران

بها الدین قهرمانی نژاد شایق

دانشیار، گروه تاریخ، دانشگاه تهران، تهران، ایران

سید رضی موسوی گیلانی

دانشیار، دانشکده مطالعات نظری هنر، تهران، ایران

حسن یوسفیان

دانشیار، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، قم، ایران

داوران این شماره

حسین الهی نژاد، مصطفی ابراهیمی، غلامرضا بهروزی لک، حسن بوسلیکی، زهره باقریان، سعید توسلی خواه، زهیر دهقانی آرانی، محمد شهبازیان، مصطفی رضائی، محسن رحیمی جعفری، جلال ریزانه، مرتضی رجایی، مسعود زائری، اعظم سنائی، محمد غلامی، محمد جواد فدائی، ابولحسن قاسم فام، مسلم کامیاب، رضا لک زایی، حسن ملائی شهرستانکی و علی محمدی هوشیار.

فراخوان دعوت به همکاری

دوفصلنامه علمی - ترویجی 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 علمی - ترویجی **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 مشابهت یابی می شوند، 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) حروف چینی 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 می کند:

- **پایان‌نامه** (عنوان کامل، استاد راهنما، تاریخ دفاع، دانشگاه محل تحصیل، دانشکده، گروه تحصیلی)
- *** مقاله ارسالی از **دانشجویان (ارشد و دکتری)** به‌تنهایی قابل پذیرش نبوده 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 تنها 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)
۴. فایل مشابهت یاب مقاله
۵. فایل عدم تعارض منافع
۶. شناسه پژوهشگری Orcid

- تذکر: (ارسال مقاله برای داوری، مشروط به ارسال سه فایل مذکور و ثبت صحیح اطلاعات در سامانه است).
- **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 پرسش اصلی پژوهش، روش شناسی 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 به عنوان نویسنده مسئول در نظر گرفته می شود و کلیه مکاتبات و اطلاع رسانی های بعدی با وی صورت می گیرد.
 - **وابستگی سازمانی نویسندگان باید دقیق و مطابق با یکی از الگوی های ذیل درج شود:**
 ۱. **اعضای هیات علمی:** رتبه علمی (مربی، 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 علمی/ مدرسه علمی، شهر، کشور، پست الکترونیکی.
 - **ساختار مقاله:** بدنه مقاله باید به ترتیب شامل بخش های 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. **نتیجه گیری** (بحث و تحلیل نویسنده)؛
 ۶. **بخش تقدیر و تشکر:** پیشنهاد می شود از مؤسسه های همکار و تأمین کننده 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 نموده اند و نیز از افرادی که به نحوی در بررسی و تنظیم مقاله زحمت کشیده اند، با ذکر نام، قدردانی و سپاس گذاری شود. کسب مجوز از سازمان ها یا افرادی که نام آنها برای قدردانی ذکر می شوند، الزامی است؛
 ۷. **منابع** (منابع غیر انگلیسی 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 پانویس، ارجاعات درون متن و فهرست منابع) می باشد که لینک دانلود فایل آن در سامانه نشریه (راهنمای نویسندگان) موجود می باشد.

فهرست مقالات

- ۷..... حکمرانی زمینه‌ساز؛ حکمرانی مردم‌پایه.....
حمید پارسانیا - رضا لک‌زایی
- ۴۱..... عدالت مهدوی، تجلی عقلانیت اسلامی در عصر ظهور.....
احسان رحیمی
- ۷۰..... راهبردهای هم‌گرایی تشیع با دیگر مذاهب در غرب آفریقا و ظرفیت آن‌ها در امت‌سازی مهدوی.....
جلال ریزانه - سید محمد احمدی
- ۱۰۰..... کارکرد فرهنگ انتظار و راهبرد حکمرانی ولی فقیه.....
سید حسن سیادت - حسین الهی‌نژاد
- ۱۲۲..... تحلیل و ارزیابی دیدگاه‌های ساشادینا دربارهٔ مهدویت.....
حسن ملانی شهرستانکی - زهیر دهقانی آرانی
- ۱۵۰..... چشم‌انداز جنبش‌های عدالت‌خواه جهانی و ارتباط آن‌ها با گفتمان مهدویت.....
مرتضی داوودیور
- ۱۸۹..... تحلیل و واکاوی انگارهٔ تناسخ از منظر فرقهٔ مدعی یمانی.....
سعیده مکی‌آبادی
- ۲۱۷..... الگوی درونی‌سازی مفاهیم مهدوی در کودکان.....
مهدی فصیحی‌رامندی
- ۲۴۸..... تحلیل معنا و مصداق‌شناسی منطقهٔ مشرق‌زمین در روایات مهدوی.....
نصرت‌الله آیتی
- ۲۷۵..... واکاوی تأثیرات تطبیق‌گرایی علائم ظهور در باورها و رفتارهای اجتماعی (مطالعهٔ موردی گروه مهدویت).....
مهرداد ندرلو - حجت حیدری چراتی
- ۳۰۶..... تحلیل و نقد آرای امیرمعزی دربارهٔ صفار قمی و کتاب بصائر الدرجات.....
محمد شهبازیان
- ۳۳۱..... بررسی و تحلیل کارآمدی ساختاری نظام سیاسی مهدوی.....
ابوالحسن قاسم‌فام



Foundational Governance; People-Based Governance*

Hamid Parsania¹

Reza Lakzaee²

1. Professor, Faculty of Social Sciences, University of Tehran, Tehran, Iran (Corresponding Author).

h.parsania@ut.ac.ir

2. Assistant Professor, Imam Sadiq (AS) Research Institute of Islamic Sciences, Qom, Iran.

r.lakzaee@isri.ac.ir

Abstract

This article elucidates the model of "Foundational Governance; People-Based Governance" as an indigenous Islamic framework for achieving a new Islamic civilization and preparing the ground for the Reappearance (*Zuhur*). The primary issue is the lack of a theoretical framework compatible with religious foundations in the face of dominant Western paradigms. Unlike competing approaches that focus primarily on administrative and economic efficiency, this model emphasizes the pivotal role of the people in the process of foundational preparation. The theoretical necessity of this research lies in bridging the conceptual gap between modern governance theories and Islamic-religious principles. Its practical necessity lies in responding to the needs of the policy-makers of the Islamic Republic of Iran to design equitable, participatory, and civilization-building mechanisms that can pave the path for the realization of the "uprising for justice" in the absence of the Infallible Imam (the era of the Major Occultation). The

* Parsania, H., & Lakzaee, R. (2025). Foundational Governance; People-Based Governance. *Mahdavi Society*, 6(2), pp. 7-40. <https://doi.org/10.22081/jm.2026.73865.1132>

□ **Type of article:** Research Article * **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy

□ **Received:** 2025/01/29 • **Revised:** 2025/04/14 • **Accepted:** 2025/06/22 • **Available Online:** 2025/09/23

© 2025

authors retain the copyright and full publishing rights



research methodology is analytical-qualitative, utilizing an "Ijtihadi" approach. Data collection is based on the examination of documents, revelatory texts (the Holy Quran), traditions, the conduct of the Infallible Imams (especially the Holy Prophet (PBUH) and the Infallible Imams (AS), as well as an analysis of the objective experience of the Islamic Revolution as a contemporary instance of reviving the discourse of "uprising for justice." The inference from data is conducted as follows: First, at the theoretical level, the quadruple process of "recitation, purification, teaching the Book, and wisdom" is extracted from Quranic verses; second, at the practical level, the 23-year conduct of the Prophet (PBUH) and the strategy of the Imams (AS) under the conditions of the "presence of the Imam but absence of Imamate" are analyzed; and finally, by applying this to the Islamic Revolution, the final model is presented. Key research findings demonstrate that the model of Foundational Governance, unlike Western patterns, relies on four essential pillars: "Leader (Imam), Law (Islam), Knowledgeable and Accompanied Ummah (People), and Government (Executive Structure)." This model introduces the role of the people not as ceremonial, but as the "efficient cause" of governance. The main achievement is the presentation of a phased roadmap from preserving the central core of religion against the onslaught of infidelity and distortion to utilizing existing opportunities. In this perspective, governance is tasked with providing a platform so that the people themselves may engage in the "uprising for justice," thereby preparing the ground for the realization of the Mahdist Noble State and the triumph of the true religion over all aspects of life, in accordance with the verse, "*li-yuzhirahu 'ala al-dini kullihi*" (to manifest it over all religion).

Keywords

Foundational Governance, People-Based Governance, Uprising for Justice (*Qiyam bi-l-qist*), Wilayi Order, Preparing the Ground for Reappearance, Imam, Imamate.



حکمرانی زمینه‌ساز؛ حکمرانی مردم‌پایه*

حمید پارسانیا^۱ رضا لک‌زایی^۲

۱. استاد، دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه تهران، تهران، ایران (نویسنده مسئول).

h.parsania@ut.ac.ir

۲. استادیار، پژوهشگاه علوم اسلامی امام صادق (ع)، قم، ایران.

r.lakzaee@isri.ac.ir

چکیده

مقاله حاضر به تبیین الگوی «حکمرانی زمینه‌ساز؛ حکمرانی مردم‌پایه» به مثابه چارچوبی بومی و اسلامی برای نیل به تمدن نوین اسلامی و زمینه‌سازی برای ظهور می‌پردازد. مسئله اصلی، نبود چارچوب نظری متناسب با مبانی دینی در برابر پارادایم‌های مسلط غربی است. این الگو برخلاف رویکردهای رقیب که بیشتر معطوف به کارآمدی اداری و اقتصادی هستند، بر نقش محوری مردم در فرایند زمینه‌سازی تأکید دارد. ضرورت نظری پژوهش در پرکردن شکاف مفهومی میان نظریه‌های مدرن حکمرانی و مبانی دینی - اسلامی نهفته است. ضرورت عملی آن نیز در پاسخ به نیاز سیاست‌گذاران جمهوری اسلامی ایران برای طراحی سازوکارهای عادلانه، مشارکت‌افزا و تمدن‌سازی است که بتواند در غیاب امام معصوم (عصر غیبت کبرا) مسیر تحقق «قیام مردم به قسط» را هموار سازد. روش پژوهش، تحلیلی - کیفی از نوع «اجتهادی» است. مدل گردآوری داده‌ها مبتنی بر بررسی اسناد، متون و حیانی (قرآن کریم)، روایات و سیره معصومان (علیهم‌السلام) (به‌ویژه پیامبر اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) و ائمه اطهار (علیهم‌السلام)) و نیز تحلیل تجربه عینی انقلاب اسلامی به مثابه مصداق معاصر احیای گفتمان «قیام به قسط» است. استنباط از داده‌ها به این

* پارسانیا، حمید؛ لک‌زایی، رضا. (۱۴۰۴). حکمرانی زمینه‌ساز؛ حکمرانی مردم‌پایه. جامعه مهدوی، ۶(۲)، صص ۴۰-۴۷.

<https://doi.org/10.22081/jm.2026.73865.1132>

□ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۱۰ □ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۱/۲۵ □ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۴/۰۱ □ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۷/۰۱

© ۱۴۰۴ «نویسندگان دارنده حق مؤلف مقاله خود بدون محدودیت هستند»



صورت انجام شده است: نخست در سطح نظری، فرایند چهارگانه «تلاوت، تزکیه، تعلیم کتاب و حکمت» از آیات قرآن استخراج شده است؛ سپس در سطح عملی، سیره ۲۳ ساله پیامبر ﷺ و راهبرد ائمه علیهم السلام در شرایط «حضور امام اما غیبت امامت» تحلیل گشته و در نهایت، با تطبیق بر انقلاب اسلامی، الگوی نهایی ارائه شده است. یافته‌های کلیدی پژوهش نشان می‌دهد که مدل حکمرانی زمینه‌ساز، برخلاف الگوهای غربی، متکی بر چهار رکن اساسی «رهبر (امام)، قانون (اسلام)، امت آگاه و همراه (مردم)، و حکومت (ساختار اجرایی)» است. این الگو، نقش مردم را نه تشریفاتی، بلکه به مثابه «علت فاعلی» حکمرانی معرفی می‌کند. دستاورد اصلی، ارائه نقشه راهی مرحله‌دار از حفظ هسته مرکزی دین در برابر هجوم کفر و تحریف تا بهره‌گیری از فرصت‌هاست. در این چشم‌انداز، حکمرانی وظیفه دارد بستری فراهم آورد تا مردم، خود به «قیام به قسط» بپردازند و بدین ترتیب، زمینه تحقق دولت کریمه مهدوی و غلبه دین حق بر تمامی شئون زندگی مطابق آیه «لِيُظْهَرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ» مهیا شود.

کلیدواژه‌ها

حکمرانی زمینه‌ساز، حکمرانی مردم‌پایه، قیام به قسط، نظم ولایی، زمینه‌سازی ظهور، امام، امامت.

مقدمه

در مطالعات رایج حکمرانی که عمر چندانی هم ندارد، از سه سبک حکمرانی سخن گفته می‌شود: حکمرانی عمودی و سلسله‌مراتبی؛ حکمرانی رقابتی و بازاری؛ حکمرانی شبکه‌ای مبتنی بر تعامل همکاری و اعتماد متقابل (خسروپناه، ۱۴۰۲، صص ۷۷-۹۰؛ خواجه‌ناینی، ۱۳۹۳، صص ۱۲۹-۱۵۷؛ بویر، ۱۳۹۸، صص ۳۵-۴۶؛ قلی‌پور، ۱۴۰۰، صص ۳۵-۴۰). حکمرانی اسلامی، حکمرانی ولایی است و با این سه سبک، اشتراکات و تمایزاتی دارد. حکمرانی ولایی مبتنی بر نظم ولایی است. نظم ولایی نظامی است که هویت خود را در سه سطح ارتباطی بازمی‌یابد: رابطه امت و امام، رابطه اعضای امت با یکدیگر، و مرزبندی با دشمنان و دگران‌دیشان (لک‌زایی و لک‌زایی، ۱۴۰۵، صص ۱۳-۳۶). این نظم، هرچند واجد ساختاری سلسله‌مراتبی است و از مزایای آن بهره می‌برد، بر پیوند برادری میان حلقه‌های بالا و پایین آن استوار است. این نظم، علاوه بر قدرت مراتب، از محبت، اخوت و اعتماد حکمرانی شبکه‌ای هم کمک می‌گیرد. پاداش کار صواب، یادآور حکمرانی رقابتی و بازار در حکمرانی ولایی است که رنگ خدا به آن تعالی و قداستی آسمانی بخشیده است. نقش مردم در حکمرانی ولایی هرگز تشریفاتی، صوری یا تزینی نیست. این نقش، نقشی ویژه، بنیادین و دارای اهمیت است. مردم در این الگو، تنها تماشاگر یا تأییدکننده اقدامات حاکمیت نیستند، بلکه رکنی زنده، پویا و اثرگذار در تحقق عملی حکمرانی به شمار می‌آیند. حضور ایشان نه برای زیباسازی ساختار قدرت، بلکه برای معنابخشیدن به اصل ولایت و عینیت‌بخشی به عدالت اجتماعی ضرورت دارد؛ از این رو هرگونه کاهش جایگاه مردم به سطح یک عنصر تزینی یا نمادین، نافی حقیقت حکمرانی ولایی و مغایر با مبانی اسلامی آن است. مردم در حکمرانی ولایی، نه علت مادی که علت فاعلی هستند. اگر مردم حضور داشتند و میان امت و امام، رابطه برقرار شد، حکمرانی ولایی پدید می‌آید، و بدون همراهی مردم، حکمرانی هم وجود خارجی نخواهد داشت.

پس وقتی از حکمرانی زمینه‌ساز سخن می‌گوییم، مردم در آن نقشی پررنگ دارند. حکمرانی زمینه‌ساز مردم‌پایه، اگرچه ذاتاً متوجه ظهور و اصل ظهور است، بیشتر ناظر به شرایط موجود است. از منظری دقیق‌تر، مسئله ناظر به آرمان جامعه بشری، آرمان

حاکمیت‌ها و حکومت‌هایی است که انسان‌ها دارند و در طول تاریخ به دنبال آن بوده‌اند. حکمرانی زمینه‌ساز، هم به وضعیت موجود و هم به وضعیت مطلوب نظر دارد؛ زیرا آرمانی را در پیش‌رو می‌جوید. محور این زمینه‌سازی مردم هستند.

چنان‌که گفته شد، دانش حکمرانی عمر چندانی ندارد؛ اما در همین مدت آثار منتشر شده و نشست‌های برگزار شده و مجلات علمی مختلف، نویدبخش آینده‌ای روشن در این عرصه، در کشور است، از جمله خسروپناه (۱۴۰۲)، لک‌زایی (۱۴۰۳)، عالی و همکاران (۱۴۰۳)، لک‌زایی، حسین‌پور اصل کلشانی و حدادی (۱۴۰۳)، سیادت‌ی و همکاران (۱۴۰۵)، الهی‌نژاد (۱۴۰۲) و (۱۴۰۴)، لک‌زایی و حسین‌پور اصل کلشانی (۱۴۰۰)، و لک‌زایی، معلم و حدادی (۱۴۰۳) به این بحث پرداخته‌اند. برخی آثار هم در نوبت آماده‌سازی و نشر قرار دارند. مقاله حاضر، با تقریری نو، درصدد تکمیل طرح کلان حکمرانی اسلامی است.

باید دقت داشت که مقاله، عنوان‌های «حکمرانی ولایی»، «حکمرانی زمینه‌ساز»، «حکمرانی اسلامی» و «حکمرانی مردم‌پایه» را نه به مثابه الگوهای مستقل و متباین، بلکه به عنوان لایه‌ها و سطوح مکمل یک نظریه واحد به کار گرفته است. این سطوح عبارت‌اند از:

عنوان	سطح تحلیلی	کارکرد نظری
حکمرانی اسلامی	کلان‌ترین سطح (چارچوب هویتی و ارزشی)	بیانگر منبع شرعی، غایت توحیدی و نظام ارزشی حاکم بر کل الگو است.
حکمرانی ولایی	سطح ساختاری - نهادی	ناظر به نظم خاص حاکم بر روابط «امام و امت» و مبتنی بر «نظم ولایی» (که در مقاله تبیین شده) است.
حکمرانی مردم‌پایه	سطح کنش‌گانی و عامل‌شناختی	بر نقش «علت فاعلی» مردم در تحقق حکمرانی تأکید دارد و در تقابل با نگاه تشریفاتی به مشارکت عمومی قرار می‌گیرد.
حکمرانی زمینه‌ساز	سطح کارکردی و غایت‌شناختی	به هدف نهایی الگو یعنی «تمهید شرایط برای ظهور و تحقق تمدن نوین اسلامی» اشاره دارد.

این چهار عنوان، همچون اضلاع یک هندسه معرفتی، نه تنها ناسازگار نیستند، بلکه در یک زنجیره منطقی (منبع ← ساختار ← فاعل ← غایت) به هم پیوند می‌خورند و هریک، پاسخی به یک پرسش اساسی از نظریه حکمرانی هستند. «حکمرانی ولایی» باتکیه بر مفهوم «نظم ولایی» تعریف می‌شود و که این نظم، هویتی است که در سه رابطه شکل می‌گیرد: رابطه امت و امام، رابطه اعضای امت با یکدیگر، رابطه با دشمنان و دگران‌دیشان. این نظم، نه تنها یک ساختار عمودی، بلکه آمیزه‌ای از عناصر «سلسله‌مراتب»، «برادری»، «محبت» و «اعتماد» است که آن را از سه سبک رایج حکمرانی (عمودی، بازاری و شبکه‌ای) متمایز می‌کند. بنابراین مبنای مفهومی مشخص، همان «نظم ولایی» است و دیگر عنوان‌ها، اوصاف و کارکردهای آن نظم به شمار می‌روند.

پژوهش پیش‌رو از روش استنادی - استنباطی اجتهادی پیروی می‌کند؛ بدین معنا که داده‌های اصلی از دو منبع وحیانی (قرآن کریم) و سنت معصومان علیهم‌السلام (شامل سیره قولی، فعلی و تقریری) استخراج شده است و سپس با به کارگیری قواعد فهم متون دینی، جهت استنباط الگوی حکمرانی مورد تحلیل قرار می‌گیرند. براین اساس، تفکیک این مقاله به دو بخش «نظری» و «عملی»، نه براساس دو گانه رایج «نظر در برابر تجربه میدانی»، بلکه مبتنی بر دو منبع معرفتی بنیادین در روش اجتهادی انجام شده است:

- بخش نظری عهده‌دار استنباط اصول، غایات و فرایندهای کلی حکمرانی از آیات قرآن است (مانند غایت «لِيُظْهَرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ»، فرایند «تلاوت، تزکیه، تعلیم کتاب و حکمت» و هدف «قیام مردم به قسط»).
- بخش عملی به سیره معصومان علیهم‌السلام به عنوان «تفسیر عینی و تحقق یافته وحی» می‌پردازد و درصدد است الگوهای رفتاری، راهبردهای مرحله‌ای و نحوه مواجهه با شرایط مختلف تاریخی (همچون قدرت، ضعف، فرصت و تهدید) را از زندگی پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و ائمه اطهار علیهم‌السلام استنباط کند. بنابراین «عملی» در اینجا به معنای کاربست تاریخی اصول نظری در بوته واقعیت اجتماعی و استخراج راهکارهای عینی از سیره است، نه تنها توصیف رویدادها. به کارگیری این الگوی استنباط‌شده

برای تحلیل انقلاب اسلامی، نیز به منزله «تطبیق و اعتبارسنجی تاریخی» چارچوب نظری به شمار می آید که در سنت علوم اسلامی، جایگاه روش شناختی معتبری دارد و نیازی به داده های پیمایشی یا آماری رایج در علوم تجربی ندارد. این تقسیم بندی که از دیرباز در فقه و اصول با عنوان هایی چون «کتاب و سنت» یا «نظر و فعل معصوم» شناخته می شود، نه صوری، بلکه مبتنی بر ساختار معرفت شناختی اجتهاد است و هریک از دو بخش، نقش مکمل دیگری را در تکوین نظریه ایفا می کند.

بدین ترتیب، مقاله از یک چارچوب تحلیلی سه سطحی برخوردار است:

۱. غایت شناسی (برگرفته از آیات)؛

۲. راهبردشناسی (برگرفته از سیره)؛

۳. مصداق شناسی (تطبیق بر انقلاب اسلامی).

هر سه سطح در پیوندی منطقی، الگوی نهایی «حکمرانی زمینه ساز مردم پایه» را پدید می آورند.

۱. سطح نظری حکمرانی مردم پایه

آنچه هدف حیات انسانی است و انبیا برای آن مبعوث شده اند، دارای مراتب و مراحل است. این هدف، گاهی ناظر به افراد است که این مرحله، به مسیر و ارتباط انسان با خداوند سبحان و رسیدن به سعادت فردی می پردازد و گاهی ناظر به زندگی جمعی است. اینجا پرسش هایی مطرح می شود: این هدف یا اهداف چیست؟ نسبت زندگی جمعی و فردی آدمی چگونه هست؟ چگونه می توان به اهداف دست یافت؟ مراحل و مراتب این اهداف چیست؟

در ادامه، بر آیاتی که به این مسائل پرداخته اند، مروری خواهیم داشت.

۱-۱. آیات ناظر به غایت نهایی حکمرانی مردم پایه

برخی آیات، هدف نهایی و پایان تاریخ را استقرار دین حق در جهان بیان می کنند،

از جمله این آیه شریف در سوره صف که می‌فرماید: «هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ»؛ او کسی است که پیامبرش را با هدایت و دین حق فرستاد تا آن را بر همه ادیان پیروز گرداند؛ هر چند مشرکان کراهت داشته باشند» (صف، ۹).

این آیه به روشنی بیان می‌کند که مقصد نهایی رسالت، استقرار و غلبه نظام الهی (دین حق) بر تمامی شئون زندگی بشری است و پیامبران برای محقق کردن این هدف آمده‌اند.

۲-۱. آیات ناظر به مراحل و فرایند حکمرانی مردم‌پایه

دسته دیگری از آیات، به فرایند، مراحل و ابزارهای رسیدن به آن غایت نهایی می‌پردازند. دو آیه کلیدی در سوره‌های بقره و جمعه به خوبی این مسیر را ترسیم می‌کنند.

حرکت دین از جامعه جاهلی آغاز می‌شود، حرکتی که محور آن تزکیه و تعلیم است: «هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ»؛ اوست خدایی که میان عرب اُمّی (یعنی قومی که خواندن و نوشتن نمی‌دانستند) پیغمبری بزرگوار از همان مردم برانگیخت که بر آنان آیات وحی خدا تلاوت می‌کند و آن‌ها را (از لوث جهل و اخلاق زشت) پاک می‌سازد و شریعت و احکام کتاب سماوی و حکمت الهی می‌آموزد و همانا پیش از این، همه در ورطه جهالت و گمراهی آشکار بودند (جمعه، ۲).

امین، جامعه‌ای است که از معرفت و سواد بی‌بهره است و به معنی واقعی کلمه، تحت سلطه عصیت‌های جاهلی (فتح، ۲۶) است. این وضعیت موجود آن جامعه است. پیامبر حرکت خود را به سوی کمال مطلوب، از چنین خاستگاهی و باتکیه بر چنین افرادی آغاز می‌کند؛ از این رو پیامبر چهار اقدام انجام می‌دهد:

۱. تلاوت آیات (يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ): این گام، نخستین مرحله از رسالت پیامبر است که به «بیداری وجدان» و «ایجاد شناخت» از طریق مواجهه با کلام الهی می‌پردازد. پیامبر خودش از جنس همین مردم است. خدای متعال برای نجات جهان از تاریکی و تحقق

هدایت انسان‌ها، پیامبری از جنس خودشان برای هدایت آن‌ها فرستاد تا آنان را به وادی نور - که همان قلمرو فرمانروایی الهی است - رهنمون سازد. تلاوت آیات الهی بر مردم، در حقیقت اصل دعوت و از مسئولیت‌های پیامبر رحمت ﷺ است (امام خامنه‌ای، ۱۴۰۱، ص ۵۱).

۲. تزکیه (تُرْكِیْهِمْ): مرحله دوم، رشد تدریجی مردم و پاکسازی درون و تهذیب اخلاق است که با پالایش روح و جان از شرک، گناه و رذایل اخلاقی محقق می‌شود (امام خامنه‌ای، ۱۴۰۱، ص ۵۲). واژه زکات به معنای «نمو و نما» است؛ همان‌طور که پرداخت زکات مال سبب نمو آن می‌شود، تزکیه در اینجا به این معناست که انسان، تمام قدرت‌ها، امکانات، ظرفیت‌ها و استعدادهای بشری خود را رشد دهد و به بالندگی برساند؛ رشدی که صحیح باشد، نه غلط.

۳ و ۴. تعلیم کتاب و حکمت (و يُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ): این مرحله، فرایند توانمندسازی عقلانی و عملی است که شامل آموزش معارف عمیق (الْكِتَابَ) و فهم عمیق و باطن دین، همراه با مهارت به کار بستن آن معارف در زندگی فردی و اجتماعی (الْحِكْمَةَ) می‌شود. پس از اینکه قلب پاک شد، سخن خدا و وحی الهی در این آن جای می‌گیرد و افراد پاک، به انسان‌های رشد یافته‌ای بدل می‌شوند که در خدمت، عبادت و اطاعت خدا و رهبر الهی گام برمی‌دارند (امام خامنه‌ای، ۱۴۰۱، ص ۵۳). بنابراین رسول اکرم ﷺ برای ایفای نقش مردم در ارتقای جامعه و تشکیل جامعه توحیدی و اسلامی، نخست مردم را تربیت می‌کند، آموزش می‌دهد، تزکیه می‌کند و در مقابل مردم نیز باید دعوت الهی را لایک گویند، قلب و باطن خود را پاک کنند، آگاه شوند و با کسب حکمت و بصیرت، فریب شیاطین را نخورند. آنان باید به این معرفت دست یابند که مسیر خروج از عالم تاریکی‌ها و ورود به عالم نور نیازمند حرکت در صراط مستقیم است؛ زیرا پیشرفت حقیقی، همان نورانی شدن است و حکمرانی در جامعه اسلامی باید معطوف به نورانی کردن جامعه باشد (امام خامنه‌ای، ۱۴۰۱، ص ۵۹). پایان آیه نیز بیانگر آن است که نقطه شروع این حرکت در جامعه‌ای است که پیش‌تر در گمراهی آشکار بوده است؛ یعنی پیامبران با ارائه کتاب و حکمت، زمینه تزکیه و هدایت بشریت را فراهم می‌آورند.

«كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِنْكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ؛ چنان‌که در میان شما رسولی از خودتان فرستادیم که آیات ما را برای شما تلاوت می‌کند و نفوس شما را (از پلیدی جهل) پاک و منزّه می‌گرداند و به شما تعلیم کتاب و حکمت می‌دهد و آنچه را نمی‌دانید به شما می‌آموزد» (بقره، ۱۵۱). قسمت نخست این آیه شریفه، شباهت بسیاری با آیه دوم سوره جمعه دارد؛ اما بخش پایانی آن‌ها متفاوت است. در آیه سوره بقره خداوند می‌فرماید: «وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ»؛ درحالی‌که در بخش پایانی آیه سوره جمعه آمده است: «وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ». «ما لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ» اگرچه توسط بیشتر مترجمان به «نمی‌دانستید» ترجمه شده، اما معنای دقیق‌تر آن، «نمی‌توانستید بدانید» است؛ یعنی هیچ راهی برای فهم آن نداشتید. این تفاوت نشان می‌دهد که نیاز بشر به رسولان الهی حیاتی است؛ زیرا معارفی که پیامبر ﷺ عرضه می‌کند، از جنس معلوماتی نیست که انسان بتواند به‌تدریج و با تلاش فردی به آن دست یابد، بلکه یک معرفت کاملاً جدید و حیات‌بخش است که مسیر تازه‌ای را به روی بشر می‌گشاید. بدون این موهبت الهی، انسان در گمراهی آشکار باقی می‌ماند و توان خروج از آن را ندارد. بدین ترتیب، این آیات، سیری منطقی و لایه‌به‌لایه را برای ساختن جامعه ترسیم می‌کنند.

با این بیانات قرآنی، عنوان «حکمرانی زمینه‌ساز و مردم‌پایه» معنای عمیق‌تری پیدا می‌کند. این مدل حکمرانی، در حقیقت، ادامه‌دهنده و مجری همان برنامه پیامبران در عصر حاضر است. وظیفه آن، ایجاد بسترها و نهادهایی است که همین فرایند چهارگانه «تلاوت، تزکیه، تعلیم و حکمت» را در سطح جامعه آسان کند و سرعت بخشد.

این حکمرانی می‌کوشد با محوریت‌دادن به مردم (مردم‌پایه)، زمینه‌ای (زمینه‌ساز) فراهم آورد تا تک‌تک افراد جامعه بتوانند در مسیر شناخت، پاکسازی درون و کسب معرفت و حکمت گام بردارند و در نهایت، جامعه‌ای شکل گیرد که آمادگی لازم برای ظهور دین حق در تمامی عرصه‌های زندگی را پیدا کند. بنابراین این عنوان دقیقاً ناظر به همان آرمان جامعه بشری و مسیر حرکت تاریخ‌ساز انبیاست.

۱-۳. آیات واسط میان غایت نهایی و سعادت فردی حکمرانی مردم‌پایه

قرآن پیوندی وثیق میان دو ساحت «تزکیه و تعلیم» و «مسئولیت‌های اجتماعی» یعنی «قیام به قسط» برقرار می‌سازد و تصریح می‌کند که تعلیم و تزکیه فقط برای سعادت فردی نیست، بلکه مقدمه‌ای است برای یک مسئولیت بزرگ اجتماعی. آیه ۲۵ سوره حدید، این حلقه واسط را به شکلی باشکوه کامل می‌کند: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَن يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ؛ همانا ما پیامبران خود را با ادله و معجزات فرستادیم و با ایشان کتاب و میزان عدل نازل کردیم تا مردم به راستی و عدالت گرایند، و آهن (و دیگر فلزات) را که در آن، هم سختی (جنگ و کارزار) و هم منافع بسیار بر مردم است (نیز برای حفظ عدالت) آفریدیم، و تا معلوم شود که خدا و رسلش را با ایمان قلبی که یاری خواهد کرد؟ (هرچند) که خدا بسیار قوی و مقتدر (و از یاری خلق بی‌نیاز) است» (حدید، ۲۵). در این آیه، هدف از نزول کتاب و میزان، «قیام مردم به قسط» تعریف شده است؛ یعنی محصول نهایی تربیت پیامبران، جامعه‌ای است که خود مردم، عهده‌دار و مجری عدالت می‌شوند.

سپس خداوند ابزار این قیام عظیم را برمی‌شمارد: «...وَأَنزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَن يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ...» ابزارهای قیام به قسط، کتاب، میزان و آهن هستند. کتاب و میزان، نماد معرفت، قانون و معیارهای عدالت، و آهن، نماد قدرت، اقتدار و توانایی مادی برای دفاع از حق و برپایی نظام عادلانه است.

«... وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَن يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ...» تا خداوند بداند چه کسی خدا و رسول خدا را کمک می‌رساند. علامه طباطبایی در توضیح این بخش از آیه می‌نویسد: «مراد از "یاری کردن پیامبران خدا" جهاد در راه او است تا از مجتمع دینی دفاع نموده، کلمه حق را بسط دهند، و منظور از اینکه فرمود: این نصرت را به غیب می‌کنند، این است که در حال غیبت، رسول او را یاری می‌کنند، حال یا غیبت رسول از ایشان، و یا غیبت ایشان از رسول، و مراد از اینکه فرمود: "تا خدا بداند..." این است که خدا یاوران خود و

فرستادگان خود را از آن‌هایی که یاری نمی‌کنند، متمایز و جدا سازد» (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۹، ص ۱۷۱).

براین اساس، ماهیت نصرت و یاری خدا و پیامبران، فقط در جهاد (در معنای وسیع کلمه، شامل مبارزه فکری، فرهنگی، سیاسی و نظامی) برای دفاع از جامعه دینی و گسترش کلمه حق تحقق می‌یابد. این یاری، در شرایط «غیب» انجام می‌شود. «غیب» در اینجا دو معنا دارد:

- غیبت پیامبر از مردم: یعنی زمانی که پیامبر حضور فیزیکی ندارد (مانند عصر پس از رحلت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله).
- غیبت مردم از پیامبر: یعنی زمانی که مردم به درک کامل و مشاهده حقیقت پیامبر نائل نیستند و در حجاب‌هایی قرار دارند.

هدف خداوند از این دستور، «علم» پیدا کردن به یاری کنندگان نیست (چون خداوند از همه چیز آگاه است)، بلکه هدف، ظهور و جدا شدن مؤمنان راستین از دیگران در صحنه عمل است. این آزمایشی الهی برای مشخص شدن وفاداران و مجاهدان واقعی است.

بنابراین طبق این تفسیر، وظیفه مؤمنان، یاری دین خدا در عصر غیبت پیامبران و به تبع، غیبت حضرت ولی عصر علیه السلام و عدم حضور مستقیم آنان در جامعه است. این یاری از طریق جهاد همه‌جانبه برای حفظ جامعه دینی انجام می‌شود تا «ناصران حقیقی» از دیگران در میدان عمل مشخص شوند.

از بررسی این سه دسته آیات می‌توان چنین نتیجه گرفت که پیروزی جبهه حق تضمین شده است (صف، ۹)؛ زیرا خداوند متعال قوی و شکست‌ناپذیر است (حدید، ۲۵). در این میان، پیامبران آمده‌اند تا به آدمیان کتاب و حکمت بیاموزند و آن‌ها را هدایت کنند و رشد دهند تا در عمل اجتماعی، خودشان، به قسط قیام کنند و عدالت را برقرار سازند. خداوند برای این قیام به قسط، آهن را فرستاد و به این ترتیب قدرت مسلحانه را به جامعه و انسان‌های هدایت‌یافته داد تا با همراهی رسولان، به جنگ و جهاد با ظالمان و

مستکبران پرداززند. البته خداوند می‌داند چه کسانی این کار را انجام می‌دهند و چه کسانی تخطی می‌کنند.

همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد، هدف غایی، «لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ» است؛ یعنی آشکارسازی و غلبه دین حق بر تمامی شئون زندگی؛ اما این ظهور، فرایندی تدریجی و تاریخی است. در مراحل اولیه، دین در خفا و برای افراد معدودی آشکار می‌شود. خداوند در این مسیر، یاران واقعی خود را از دیگران جدا و آشکار می‌سازد. این مسیر، در نهایت، در پایان تاریخ، به شکلی قطعی و تضمین‌شده به ظهور کامل می‌رسد. اینجاست که نقش «حکمرانی زمینه‌ساز و مردم‌پایه» به‌طور کامل روشن می‌شود. این مدل حکمرانی مسئولیت دارد:

- زمینه تعلیم «کتاب و حکمت» را فراهم کند تا مردم به آن «معارفی که خود توان رسیدن به آن را نداشتند» دست یابند.

- زمینه تزکیه و تهذیب اخلاقی جامعه را مهیا سازد تا میل درونی به قسط در مردم نهادینه شود.

- زمینه «قیام مردم به قسط» را با ایجاد نهادهای عادلانه و مردمی فراهم آورد.

- زمینه استفاده مشروع و حکیمانه از «آهن» (قدرت و اقتدار) را برای دفاع از ارزش‌ها و تحقق عدالت سازمان‌دهی کند.

هدف غایی، ظهور جامعه‌ای است که در آن، مردم تزکیه‌شده و عالم باتکیه بر کتاب و حکمت، به میدان می‌آیند و با اتکا به قدرت (آهن)، قیام به قسط می‌کنند. خداوند نیز در این مسیر، یاران واقعی خود را – که او و پیامبرش را در غیب یاری می‌کنند – می‌آزماید و عظمت و شکست‌ناپذیری خویش را در صحنه عمل آشکار می‌سازد: «إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ» (حدید، ۲۵). پس حکمرانی زمینه‌ساز، تلاشی است برای ایجاد بستری که این مسیر الهی – از تعلیم و تزکیه تا جهاد و قیام مسلحانه به قسط – به‌صورت کامل و همه‌جانبه در جامعه محقق شود.

برای رفع هرگونه ابهام در نسبت میان آموزه‌های قرآنی یادشده و الگوی حکمرانی زمینه‌ساز، لازم است که نشان دهیم هریک از مفاهیم مستخرج از آیات، چگونه به

مؤلفه‌های عینی حکمرانی (نهاد، سیاست، ساختار و کارکرد) ترجمه می‌شوند. در ادامه، این ترجمه در قالب یک جدول تحلیلی ارائه می‌گردد که حلقه واسط میان سطح الهیاتی - تفسیری و سطح حکمرانی را آشکار می‌سازد:

مفهوم قرآنی	آیه کلیدی	ترجمه به مؤلفه حکمرانی	کارکرد حکمرانی‌ای
غایت اظهار دین حق	صف، ۹	چشم‌انداز راهبردی حکمرانی	تعیین افق نهایی سیاست‌گذاری کلان (تمدن‌سازی)
فرایند چهارگانه تلاوت، تزکیه، تعلیم کتاب و حکمت	جمعه، ۲؛ بقره، ۱۵۱	کارکردهای آموزشی، تربیتی و معرفتی نهادهای عمومی	طراحی نظام آموزشی همگانی، رسانه تزکیه‌محور و گفت‌وگو ساز عدالت
قیام مردم به قسط	حدید، ۲۵	هدف نهایی مشارکت مردمی در حکمرانی	ایجاد سازوکارهای مردم‌پایه برای نظارت، تصمیم‌سازی و توزیع عدالت
انزال آهن	حدید، ۲۵	کسب قدرت بازدارنده	سازمان‌دهی اقتدار نظامی و امنیتی و دفاعی در چارچوب شریعت
نصرت غیبی خدا و رسول	حدید، ۲۵	بایسته «ایمان عملی و جهادی» در کارگزاران	شاخص‌گزینش و ارزیابی کارگزاران حکمرانی
تغییر سرنوشت به دست خود مردم	رعد، ۱۱	اصل بنیادین «مقبولیت سیاسی»	مشروط‌ساختن مشروعیت حکمرانی به همراهی آگاهانه مردم

براساس این جدول، روشن می‌شود که هریک از آیات، به‌طور مستقیم به یک مؤلفه عینی حکمرانی هدایت می‌کند و مقاله نه در مقام یک بحث الهیاتی صرف، بلکه

در مقام استنباط ارکان چهارگانه حکمرانی (امام، قانون، امت، حکومت) از آیات است؛ برای نمونه «قیام به قسط» عیناً به مؤلفه «مردم‌پایه‌بودن» در الگو ترجمه می‌شود؛ زیرا برپاداشتن عدالت، نه توسط حاکم، بلکه توسط خود مردم - هرچند در سایه امامت و قانون - تکلیف شده است. فرایند تلاوت، تزکیه و تعلیم، کارکرد «زمینه‌سازی معرفتی و اخلاقی» را برای حکمرانی تعریف می‌کند که در همان نقش «بسترساز» دولت برای رشد آحاد جامعه است. آهن و نصرت، مؤلفه قدرت و دفاع مشروع، و نیز شرط التزام عملی کارگزاران را در الگو پدید می‌آورند که بدون آن‌ها، حکمرانی به نظریه آرمان‌شهری فاقد توان اجرا بدل می‌شود. بنابراین بخش نظری تنها یک مقدمه تفسیری نیست، بلکه با همین منطق جدول‌وار، مبانی قرآنی هریک از ارکان حکمرانی زمینه‌ساز را به‌طور روشمند استنباط می‌کند و در بخش عملی، شیوه تحقق عینی این ارکان را در سیره معصومان (علیهم‌السلام) دنبال می‌نماید.

۲. الگوهای حکمرانی مردم‌پایه در سیره معصومان (علیهم‌السلام)؛ تحلیل مؤلفه‌محور

۱-۲. در دوران پیامبر (ص)

پیامبر اکرم (ص) در مدت ۲۳ سال، همین مسیر را به‌صورت عینی و مرحله‌ای طی کردند: ۱. دعوت فردی و تشکیل هویت جمعی (۱۳ سال در مکه): این دعوت با فرمان «و انذر عشیرتک الاقربین» و سپس دعوت از عموم مردم آغاز شد. این مرحله، دورانی از صبر و مقاومت در شعب ابی‌طالب بود که در نهایت به هجرت به مدینه انجامید و نتیجه آن، تبدیل ایمان فردی به یک هویت جمعی بود.

۲. تشکیل حکومت و دفاع از آن (۱۰ سال در مدینه): با تشکیل «مدینه‌النبی»، حکومت اسلامی شکل گرفت. در این ۱۰ سال، حدود ۱۲۰ غزوه و سریه رخ داد (نک: مسعودی، ۱۴۰۹ ق، ج ۲، ص ۲۸۲؛ آیتی، ۱۳۷۸، صص ۲۴۰-۲۴۷؛ سبجانی، ۱۳۸۵، ص ۴۶۰) که به‌طور متوسط به معنای یک درگیری نظامی در ماه بود؛ ازجمله جنگ احزاب (خندق) که همه قدرت‌های کفر متحد شدند. این دوره، نماد قیام به قسط با ابزار «آهن» (قدرت و

دفاع) بود. نکته جالب و مهم این است که اولین عبارت میثاق و قانون اساسی مدینه این است که مسلمانان قریش که از مکه مهاجرت کرده‌اند و مردم یثرب و هرکس که از این پس اسلام آورد، امت واحده هستند. متن این پیمان‌نامه چنین است: «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، هَذَا كِتَابٌ مِنْ مُحَمَّدٍ النَّبِيِّ ﷺ بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُسْلِمِينَ مِنْ قُرَيْشٍ وَ يَثْرِبَ، وَ مَنْ تَبِعَهُمْ، فَلَحِقَ بِهِمْ، وَ جَاهَدَ مَعَهُمْ، إِنَّهُمْ أُمَّةٌ وَاحِدَةٌ؛ به نام خداوند بخشنده مهربان. این نوشته‌ای است از سوی محمد، پیامبر خدا ﷺ، میان مؤمنان و مسلمانان از [قبیله] قریش و [اهالی] یثرب، و کسانی که از آنان پیروی کنند و به ایشان پیوندند و همراه آنان جهاد نمایند. همانا آنان امتی واحد هستند» (ابن‌هشام، بی‌تا، ج ۱، ص ۵۰۱).

۳. ظهور و غلبه فرهنگی (سال فتح مکه و پس از آن): با فتح مکه، نوبت به «يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجًا» (نصر، ۲) رسید. «کلمه توحید» بر فرهنگ جامعه غالب شد و اقتدار اجتماعی خود را پیدا کرد. با وجود این موفقیت‌های شگرف، جامعه آرمانی به‌طور کامل محقق نشد. سوره توبه (از آخرین سوره‌ها) که می‌توان آن را «سوره منافقین» نامید، گواه این مدعاست. حتی پس از غلبه ظاهری توحید، جامعه از «مؤمنان راستین» و «منافقان» تشکیل شده بود؛ از این‌رو اگرچه درهای ملکوت برای مؤمنان راستین باز بود و آنان می‌توانستند به لقاء الهی برسند، اما این حقیقت عمیق، در سطح کلان جامعه و فرهنگ، ظهور و بروز کامل پیدا نکرده بود و چهره اجتماعی آن به دغدغه همه افراد جامعه تبدیل نشده بود.

تغییر ریشه‌دار فرهنگ جاهلی در مدت کوتاه، کاری اعجاز‌آمیز است. پیامبر ﷺ نیز با مردم «علی قدر عقولهم» (برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۱، ص ۱۹۵) به اندازه درکشان سخن می‌گفتند و قضاوت خود را نیز براساس شاهد و بینة انجام می‌دادند، نه با معرفت ولایی باطنی و کامل خویش. «إِنَّمَا أَقْضِي بَيْنَكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ وَالْإِيمَانِ وَ بَعْضُكُمْ أَلْحَنُ بِحُجَّتِهِ مِنْ بَعْضٍ فَأَيُّمَا رَجُلٍ قَطَعْتُ لَهُ مِنْ مَالِ أَخِيهِ شَيْئًا فَإِنَّمَا قَطَعْتُ لَهُ بِهِ قِطْعَةً مِنَ النَّارِ؛ همانا من تنها براساس گواهی‌ها و سوگندها میان شما داوری می‌کنم، و برخی از شما در اقامه دلیل از برخی دیگر ماهرترند. پس هرکس که من به سبب [این داوری] چیزی از مال برادر

[مسلمان] خود به او بدهم، همانا من پاره آتشی از دوزخ به او داده‌ام» (کلینی، ۱۴۳۰ق، ج ۷، ص ۴۱۴).

بنابراین آن باطن و ولایت و آنچه پیامبر هنگام ظهور مهدی موعود می‌خواهد، آشکار می‌شود. این تحلیل، ما را به فلسفه‌ای بزرگ از آفرینش و تاریخ رهنمون می‌شود. وضعیت کنونی بشر، پیامد اعراض از خداوند است. این روی گردانی، انسان را از «آسمان» یعنی عرصه ملکوت و قرب الهی که از رگ گردن به او نزدیک‌تر است، غافل کرده و درهای رحمت و برکت را بر روی جامعه بشری بسته است. به‌راستی، درهایی به‌سوی لقای الهی گشوده است و این موهبت، در پرتو کتاب و حکمت به بشر عرضه شده است؛ اما این حقیقت هنوز چهره‌ای اجتماعی نیافته است. مسئله این است که دیگر در سطح فرهنگ، فقط به ظواهر بسنده نمی‌شود، بلکه این تحول باید در ژرفای جان‌ها و جریان‌های جامعه جریان یابد. این، فلسفه تاریخ و در حقیقت، فلسفه آفرینش است. اگر جوامع انسانی به ایمان و تقوا گرایند، درهای برکت از آسمان و زمین گشوده خواهد شد. بسته‌شدن این درها، نتیجه کفر و اعراض انسان است؛ هبوطی که او را از آسمان راند؛ از همان آسمانی که به انسان زمین‌نشین، از زمین خودش نزدیک‌تر بود؛ از انسانی که در این خاک بود و با پروردگار سبحان سخن می‌گفت و معلم فرشتگان بود. اما راه، همواره باز است و مؤمنان راستین کسانی هستند که قیامت خویش را برپا می‌دارند و آن ملکوت را به چشم دل می‌بینند.

بنابراین تحقق «دولت حق» در کامل‌ترین معنای آن، از مصادیق «اشراف الساعه» (نشانه‌های قیامت) است (قمی، ۱۴۱۴ق، ج ۶، ص ۶۸۶). برای آنکه قیامتی همگانی برپا شود و حقیقت به‌طور کامل در زمین حاکم گردد، باید قائم آل محمد ﷺ ظهور کند. همان‌طور که در روایات آمده است، حتی اگر یک روز نیز از عمر زمین باقی نمانده باشد، آن وعده محقق می‌شود. آنگاه مهدی موعود ظهور می‌کند و دولت او استقرار می‌یابد و او دست بر سر آدمیان می‌نهد و معرفت را در سطح فرهنگ عمومی دگرگون می‌کند: «وَلَوْ لَمْ يَبْقَ مِنَ الدُّنْيَا إِلَّا يَوْمٌ وَاحِدٌ لَطَوَّلَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ ذَلِكَ حَتَّى يَخْرُجَ قَائِمُنَا

فَيَمْلَأُهَا قِسْطًا وَ عَدْلًا كَمَا مُلِئَتْ جَوْرًا وَ ظُلْمًا؛ و اگر از دنیا جز یک روز باقی نمانده باشد، خداوند عزوجل آن [روز] را طولانی می‌کند تا قائم ما خروج کند؛ پس زمین را از قسط و عدل پر می‌کند، چنان‌که از جور و ظلم پر شده است» (خزاز رازی قمی، ۱۴۰۱ق، ص ۱۶۵). حکمرانی زمینه‌ساز مردم‌پایه، تلاشی برای طی کردن همان مسیر ۲۳ ساله پیامبر ﷺ، در عصر غیبت است. این حکمرانی می‌کوشد باتکیه بر تعلیم کتاب و حکمت، تزکیه نفوس و قیام به قسط، جامعه را هرچه بیشتر به سوی آن آرمان سوق دهد و زمینه‌ای فراهم کند تا هنگامی که «ولایت» به‌طور کامل در عصر ظهور آشکار شد، جامعه بشری آمادگی پذیرش آن حقیقت ناب و زندگی در سایه «دولت حق» را داشته باشد. این حکمرانی، زمینه‌ساز تحقق آن وعده الهی است که در پایان تاریخ، دین حق را بر همه ادیان، غالب و ظاهر خواهد کرد.

این تحول عظیم، نتیجه نهایی همان مسیری است که انبیا آغاز کردند و هدف آن، «لِيُقِيمَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (برپاداشتن قسط توسط خود مردم) است. از اینجا مفهوم «مردم‌پایه‌بودن» حکمرانی زمینه‌ساز آشکار می‌شود.

این تحول، مرحله‌ای و تدریجی است. پیامبر اکرم ﷺ، خود مدت‌ها به زمینه‌سازی برای تشکیل حکومت الهی پرداخت. این فرایند نشان می‌دهد که هیچ دولتی، حتی استبدادی، بدون بسترهای لازم و پذیرش فرهنگی جامعه، امکان استقرار ندارد. مردم و حاکمان، آینه یکدیگرند؛ هریک، دیگری را نمایان و تقویت می‌کنند: «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ؛ بی‌گمان، خداوند سرنوشت هیچ قومی را تغییر نمی‌دهد مگر آنکه آنان آنچه را در خودشان است، تغییر دهند» (رعد، ۱۱).

برای شکل‌گیری «مدینه فاضله» باید «مؤمنان متناسب» با آن پرورش یابند. از آنجاکه انسان موجودی مختار است، این مدینه همواره در گرو انتخاب‌های آزادانه انسان‌هاست. مؤمنان واقعی کسانی هستند که غرض اصلی‌شان شکل‌گیری آرمان‌شهر الهی است و برای آن تلاش می‌کنند، حتی اگر در این راه به شهادت برسند؛ زیرا مدینه فاضله با ایمان آگاهانه، متعهدانه و عمل‌آفرین مؤمنان ساخته می‌شود. فارابی به‌خوبی انواع

مدینه‌ها و نظام‌های سیاسی را توضیح داده است. این زمینه‌سازی به چه معناست؟ رسالت انبیا در حقیقت، صیانت از گشایش پنجره «معرفت» بوده است؛ به گونه‌ای که نخستین مرحله زمینه‌سازی، صیانت از این روزن نجات است. حتی اگر نظام اجتماعی به‌سوی انسداد مسیرها حرکت می‌کند، تداوم حتی اندک نور معرفت ضرورت دارد تا در صورت وجود کمترین انگیزه‌ای از فطرت جویای حقیقت در انسان، امکان بازیافتن مسیر هدایت فراهم باقی بماند. در واقع، پیامبر ﷺ مسیری را به‌سوی «مدینه فاضله» گشود و با امکانات موجود، آن را پدید آورد.

۲-۲. در دوران پس از پیامبر ﷺ

اما با آنچه پس از ایشان روی داد، یعنی «غیبت امامت»، این راه تا حدود زیادی مسدود شد. ما اکنون با «غیبت امامت» مواجهیم. «حضور امام» هست؛ اما «امامت» (به معنای حاکمیت ظاهری و دسترسی مستقیم) غایب است. ائمه معصومین علیهم‌السلام در طول ۲۵۰ سال، با وجود برخورداری از «حضور شخصی»، در شرایط «غیبت امامت» راهبرد ویژه‌ای را دنبال کردند. آنان با حفظ تداوم معرفتی و تربیت نیروهای کارآمد، بارها نوید بازگشت نظام اجتماعی به مدار اصلی و تحقق دوباره آرمان‌های توحیدی را تکرار کردند.

در دوران ائمه علیهم‌السلام، شاهد چنین تلاش‌هایی هستیم؛ اما با این واقعیت مواجه می‌شویم که آن تحول نهایی، به دلیل عملکرد نادرست مؤمنان محقق نشد. در واقع، رفتار ائمه علیهم‌السلام در آن دوران، الگویی جامع برای دوران غیبت است؛ با این تفاوت که در عصر حاضر، باید این مسیر به‌صورت واقعی و بر پایه اختیار مؤمنان طی شود.

در واقع، غیبت سه مرحله‌ای داریم:

- غیبت با حضور امام؛
- غیبت صغرا که مردم توسط نواب اربعه با امام ارتباط دارند؛
- غیبت کبرا که دیگر امام حضور ندارند.

همان‌طور که صاحب جواهر اشاره می‌کند، وضعیتی وجود دارد که امام هست؛ اما امامت غایب است (نجفی، ۱۴۰۴ ق، ج ۴۰، ص ۲۸). این مفهوم به دوران غیبت صغرا محدود نمی‌شود، بلکه وضعیتی کلی‌تر و ساختاری را توصیف می‌کند؛ یعنی شخص امام معصوم (مانند امام صادق علیه السلام) در مقام حجت الهی در جامعه، حضور فیزیکی دارد؛ اما مقام امامت به معنای حاکمیت ظاهری، رهبری سیاسی مستقیم و اجرای ولایت تشریعی بر جامعه، در اختیار او نیست؛ از این رو «غایب» است. در این حالت، امامت او، تعطیل یا محدود شده است، نه شخص او. این دقیقاً شرایط اغلب ائمه علیهم السلام پس از سقیفه تا آغاز دوران غیبت صغرا بود.

در چنین شرایطی که امام، امامت نمی‌کند (حکومت و زعامت سیاسی آشکار را در دست ندارد)، وظیفه جامعه مؤمنان چیست؟ چگونه باید عمل کرد؟ چگونه می‌توان همان هدف پیامبر صلی الله علیه و آله را - که غالب کردن «کلمه توحید» بر عرصه فرهنگ و حاکم ساختن آن بود - دنبال نمود؟

پس از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله و با شکل‌گیری جریان سقیفه، امام علی علیه السلام با یک «تزام عملی» مواجه شد:

- گزینه اول: دفاع از مقام امامت و حق حاکمیت خویش که ممکن بود به درگیری شدید و حتی زوال اصل توحید در جامعه نوپای اسلامی بینجامد.
 - گزینه دوم: صبر کردن و اولویت‌دادن به حفظ اصل توحید و کیان اسلام، حتی اگر به قیمت کنار گذاشته شدن موقت از مقام حکومت باشد.
- ایشان راه دوم را برگزید. این انتخاب، یک الگوی راهبردی برای شرایطی است که امامت (حکومت)، غایب است.

با توجه به این الگو، ائمه علیهم السلام در مواجهه با سطوح مختلف انحراف فرهنگی و عقیدتی، مراحل متفاوتی را پیش گرفتند. هنگامی که کفر و انکار در سطح فرهنگ عمومی غالب می‌شود (مانند فضای جاهلیت)، وظیفه اصلی، حفظ مرزهای هویت اسلامی و جلوگیری از نابودی کامل اصل توحید است. هدف، باز نگه‌داشتن راه برای

طالبان حقیقت است. دعای «برای مرزداران» امام سجاد علیه السلام نماد این مرحله است (صحیفه سجاده، دعای ۲۷)؛ یعنی حفظ حداقلی از عقیده در شرایط دشوار.

بنابراین مفهوم «امام هست اما امامت غایب است» تنها به غیبت صغریا یا کبرا اشاره ندارد، بلکه واقعیت تاریخی دوران ائمه علیهم السلام پس از پیامبر صلی الله علیه و آله تا پیش از غیبت را نیز در بر می‌گیرد. وظیفه اصلی در چنین شرایطی - چه در آن دوران و چه در عصر غیبت کبرا -، لزوماً تلاش برای برپایی فوری حکومت نیست، بلکه حفظ و صیانت از اصل توحید و معارف ناب در فضایی است که حاکمیت ظاهری در دست امام معصوم نیست. این اولین و ضروری‌ترین گام زمینه‌سازی برای رسیدن به آرمان نهایی (حاکمیت کلمه توحید) است.

۳-۲. حکمرانی مردم‌پایه و مراحل تشکیل مدینه فاضله

۲-۳-۱. حفظ هسته مرکزی و جلوگیری از تحریف

در مرحله نخست، هنگامی که مؤمنان با هجوم گسترده کفر مواجه می‌شوند، خطر اصلی آن است که انکار صریح حقیقت، جامعه را از اصل دین دور کند. اگر کفر مسلط شود، فاصله میان جامعه و حقیقت چنان زیاد می‌گردد که دیگر راهی برای بازگشت باقی نمی‌ماند. بنابراین وظیفه اساسی در این مرحله، «حفظ هویت دینی» است؛ یعنی نگهبانی از هسته مرکزی توحید و معارف ناب، حتی اگر امکان اقامه کامل احکام و تشکیل حکومت وجود نداشته باشد. این مرحله، دوران «مرزبانی عقیدتی» است؛ همچون دعای «برای مرزداران» امام سجاد علیه السلام که در شرایط خفقان، چراغ ایمان را روشن نگه می‌دارد تا طالبان حقیقت، راه را گم نکنند.

مرحله دوم، مواجهه با خطر عمیق‌تر و مهلک‌تری به نام «هجوم فسق و تحریف» است. در این وضعیت، خطر از ناحیه کفر آشکار نیست، بلکه از سوی کسانی است که زیر پرچم اسلام عمل می‌کنند؛ اما رفتار نادرست و فاسقانه‌شان چنان غالب می‌شود که «اسلام» تحریف می‌گردد؛ یعنی امور غیراسلامی، آداب و رسوم جاهلی، بدعت‌ها و

ستم‌ها، تحت پوشش دین و در لوای احکام شرع، در فرهنگ جامعه نهادینه شود. در اینجا، جامعه از «مدینه فاسقه» (شهر گناهکار) به «مدینه ضاله» (شهر گمراه‌کننده و گمراه‌ساز) تبدیل می‌شود. تفاوت این دو شهر آن است که در مدینه فاسقه، مردم می‌دانند چه می‌کنند و گناه، گناه شناخته می‌شود؛ اما در مدینه ضاله، گناه و باطل به نام حق و دین عرضه می‌شود و راه‌های تشخیص حقیقت بسته می‌گردد. در چنین شرایطی، وظیفه از صیانت حداقلی به‌سوی کنشگری معرفتی سوق می‌یابد: افشای تحریف، بازگشایی روزنه‌های معرفت و جلوگیری از تثبیت ضلالت در فرهنگ عمومی، ارکان اصلی این مسئولیت سنگین هستند.

۲-۳-۲. الگوی استفاده از فرصت‌های قدرت

در مواقعی که فرصت تاریخی به دست می‌آید، می‌توان و باید از ابزار قدرت و اقتدار برای اعتلای کلمه توحید، بیشتر استفاده را کرد. این فرصت برای امام علی (ع) در دوران پنج‌ساله خلافت، و برای امام رضا (ع) در دوران ولایتعهدی پیش آمد. نهج‌البلاغه دریایی از معارف است که در آن پنج سال، برای تاریخ به میراث گذاشته شد. آقای حائری (احتمالاً آیت‌الله حائری یزدی بنیانگذار حوزه قم) اشاره می‌کرد که نهج‌البلاغه محصول همین فرصت است. در آن دوره، اگرچه همه جامعه امام را به امامت نمی‌شناختند، اما ایشان از قدرت حاکمیتی موجود استفاده کردند. براین اساس، امام (ع) باوجود همه محدودیت‌ها (مانند فتنه‌های کوفه و بروز بدعت‌هایی همچون نماز تراویح)، از این فرصت برای تبلیغ کلمه توحید بهره بردند.

درگیری بین بنی‌امیه و بنی‌عباس، فرصتی ایجاد کرد که دانشگاه بزرگ اسلامی توسط امام باقر و امام صادق (ع) تأسیس شود.

مناظرات عظیم امام رضا (ع) در دوران مدینه و پس از آن در دوران ولایتعهدی، نشان‌دهنده استفاده از یک موقعیت سیاسی برای تثبیت معارف ناب است.

این‌ها الگویی برای «نحوه تعامل و زمینه‌سازی» است تا آگاهی مردم بالا رود، کنش

جمعی شکل گیرد و هویت امت اسلامی حول محور رسالت انبیا احیا شود.

۲-۳-۳. الگوی عاشورا: جلوگیری از استقرار ضلالت

قیام امام حسین (علیه السلام) - که مصداق تام «سفینه نجات» است -، مقابله با نقطه اوج جبهه باطل بود. ایشان از اینکه جمعیتی فاسق، به صورت یک «ضلالت مستقر و مقبول» درآید، جلوگیری کرد. قیام عاشورا روزنه‌ای برای تنفس حقیقت و استمرار آن فراهم کرد تا به عنوان چراغی افروخته، بستری برای احیای دوباره اسلام اصیل در آینده باشد.

۲-۳-۴. توجه به معارف عمیق ولایی و جان‌فشانی برای محقق ساختن آن‌ها

متأسفانه در مقاطعی، معارف عمیق ولایی به سلوک فردی تقلیل یافت و فقه ما عمدتاً در چارچوب «فقه عامه» (مربوط به جوامع غیرشیعی) یا در فضای تقيه و پرداختن به زندگی شخصی محبوس شد؛ درحالی که کدام بخش از زندگی فردی است که پیوندی با زندگی جمعی ندارد؟ در اینجا فقه عمومی و اجتماعی باید خود را نشان می‌داد. صاحب جواهر به درستی و با شگفتی می‌گوید کسی که قائل به ولایت فقیه نباشد، بوی فقه را استشمام نکرده است: «فمن الغریب وسوسة بعض الناس فی ذلک، بل كأنه ما ذاق من طعم الفقه شیئا، و لا فهم من لحن قولهم و رموزهم أمرا؛ پس وسوسه کردن برخی مردم در این باره عجیب است؛ بلکه گویا او چیزی از طعم فقه نچشیده و هیچ یک از نکته‌ها و رموز سخنان ایشان را نفهمیده است» (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۱، ص ۳۹۷)؛ زیرا فقه حقیقی نمی‌تواند به سرنوشت جمع و تشکیل حکومت بی تفاوت باشد.

انقلاب اسلامی نقطه عطفی در احیای گفتمان قیام به قسط است. انقلاب اسلامی ایران به رهبری امام خمینی (ره)، این گفتمان فراموش شده را زنده کرد. ایشان اصل کلیدی برپاداشتن قسط به دست مردم را با الهام از آیه «لَيَقُومَنَّ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (حدید، ۲۵) از حاشیه متن‌ها به متن آگاهی، عمل و ساحت زیست جامعه وارد کردند. این انقلاب زمانی به وقوع پیوست که مرزهای جهان اسلام درنور دیده شده و هویت امتی در آستانه

فروپاشی قرار گرفته بود. این حرکت، مرزهای هویتی را جابه‌جا کرد و بار دیگر اسلام را به مثابه یک «دین زندگی» و نظام اجتماعی به صحنه آورد. امروز شاهد بازگشت امت اسلامی به این هویت، گذشته از قالب‌های تحمیلی مانند ناسیونالیسم افراطی یا ایدئولوژی‌های وارداتی هستیم. این زمینه‌سازی، یک جریان الهی - تاریخی است. دولت مانند باغبانی مدبر است که بدون دخالت در مکانیزم درونی رشد هر گیاه (اختیار انسان)، باغ تاریخ را به گونه‌ای تدبیر و مدیریت می‌کند که اعمال آزادانه بشر، مسیر خود را به سوی سرنوشت نهایی‌اش - که با حضور و انتخاب مردم محقق می‌شود - طی کند (نک: پارسانیا، ۱۳۸۹).

این زمینه‌سازی، یک اقدام جمعی است که محور آن، مردم هستند. امام علی علیه السلام در نامه به مالک اشتر می‌فرماید:

«إِنَّمَا عِمَادُ الدِّينِ وَ جَمَاعُ الْمُسْلِمِينَ وَ الْعِدَّةُ لِلْأَعْدَاءِ الْعَامَةِ مِنَ الْأَمَةِ؛ به راستی ستون دین و مایه همبستگی مسلمانان در مقابل دشمن، غده و امکان و استعداد مردم هستند» (نهج البلاغه، نامه ۵۳).

«عمادالدین» و «جماع المسلمین» بودن مردم به این معناست که قدرت واقعی امت در وحدت و حضور آنان است و دست یاری خداوند با جماعت است. مردم - به ویژه عموم آنان - هستند که در مقابله با دشمنان به پا می‌خیزند. بنابراین اگر قرار است تحولی اجتماعی رخ دهد، شرط آن «مقبولیت» مردمی است. مشروعیت (حقانیت از نگاه شرع و قانون) شرط لازم است؛ اما اگر مقبولیت عمومی وجود نداشته باشد، آن تحول و مشروعیت، عینیت و تحقق خارجی پیدا نخواهد کرد. پس این دو اصل مشروعیت و مقبولیت در کنار یکدیگر، سبب عینیت یافتن هر حرکت و تحول اجتماعی پایدار می‌شود.

برای آنکه بخش عملی از سطح گزارش تاریخی - روایی به سطح «تحلیل الگوی حکمرانی» ارتقا یابد، لازم است مؤلفه‌های اصلی حکمرانی زمینه‌ساز مردم‌پایه را به مثابه معیارهای تحلیل، تعریف و سپس هر مقطع سیره را براساس آن تبیین کنیم که در جدول زیر قابل مشاهده است.

جدول چارچوب تحلیلی استخراج الگوی حکمرانی از سیره معصومان علیهم‌السلام

مؤلفه حکمرانی	تعریف عملیاتی
نقش مردم در تصمیم‌سازی	میزان تأثیر افکار عمومی، بیعت، شورا و مشارکت فعالانه در تعیین سیاست‌ها
سازوکار نهادسازی	ایجاد ساختارهای رسمی و غیررسمی برای توزیع قدرت، نظارت و اجرا (مانند نهاد قضاوت، بیت‌المال، ارتش)
اعمال قدرت و اقتدار	چگونگی مدیریت زور مشروع (آهن) در چارچوب شرع و با رعایت عدالت
نسبت حاکم و مردم	الگوی تعامل کارگزاران با توده‌ها (از برادری تا مرزبانی عقیدتی)
سیاست‌گذاری عمومی	اولویت‌های عملی دولت در حوزه‌های آموزش، اقتصاد، فرهنگ و دفاع
مدیریت بحران و تراحم‌ها	راهبردهای مواجهه با تعارض میان اصول دینی و مصالح عینی جامعه

با به‌کارگیری این مؤلفه‌ها، هریک از وقایع تاریخی بررسی شده در بخش عملی، نه به‌عنوان روایت صرف، بلکه به‌عنوان مصداقی عینی از یک کارکرد حکمرانی تحلیل می‌گردد. جدول زیر، این نسبت‌سنجی را به‌روشنی نشان می‌دهد:

مقطع تاریخی	کارکرد حکمرانی مستخرج	مؤلفه متناظر	نتیجه‌الگویی برای عصر غیبت
دعوت ۱۳ ساله مکی	هویت‌سازی جمعی بر پایه معرفت	نقش مردم در پذیرش آگاهانه رسالت	ضرورت گفتمان‌سازی و تربیت عمومی پیش از هر اقدام ساختاری
حکومت ۱۰ ساله مدنی	نهادسازی هم‌زمان با دفاع نظامی (غزوه‌ها)	اعمال قدرت، سیاست‌گذاری عمومی، نهادسازی	لزوم همراهی «امنیت» و «پیشرفت» در دولت‌سازی

مقطع تاریخی	کارکرد حکمرانی مستخرج	مؤلفه متناظر	نتیجه الگویی برای عصر غیبت
سیره امام علی علیه السلام در دوران خلافت	بهره‌گیری حداکثری از قدرت موجود برای تثبیت معارف	استفاده فرصت مدارانه از اقتدار	غنیمت شمردن هر پنجره سیاسی برای تحکیم ارزش‌ها
قیام عاشورا	الگوی «عدم سازش با ضلالت مستقر»	مدیریت بحران هویتی	جلوگیری از تحریف دین به‌عنوان وظیفه فراتاریخی حکمرانی
سیره امام سجاد، امام باقر و امام صادق و امام کاظم علیهم السلام	نهادسازی علمی و فرهنگی در بستر رقابت قدرت‌ها	نهادسازی غیررسمی	ایجاد دانشگاه و گفتمان بدیل در شرایط بسته سیاسی
ولایتعهدی امام رضا علیه السلام	استفاده از مناصب رسمی برای تبیین شریعت	نسبت حاکم و مردم	بهره‌برداری راهبردی از پست‌های حکومتی برای نفوذ فرهنگی
انقلاب اسلامی	احیای گفتمان «قیام به قسط» و پیوند مجدد مردم و ولایت	نقش مردم، اعمال قدرت، سیاست‌گذاری	امکان تحقق «حکمرانی زمینه‌ساز» در عصر غیبت باتکیه بر مقبولیت مردمی

با توجه به آنچه گفته شد، روشن می‌گردد:

- هر رویداد تاریخی، تنها یک ماجرای کلامی یا اعتقادی نیست، بلکه پاسخی عینی به یکی از پرسش‌های اساسی حکمرانی (چگونه قدرت را کسب کنیم؟ چگونه نهاد بسازیم؟ چگونه با مردم رفتار کنیم؟ چگونه از فرصت‌ها بهره‌بریم؟) به شمار می‌آید.
- مفاهیمی چون غیبت، ظهور و مدینه فاضله، نه به‌عنوان مباحث انتزاعی کلامی، بلکه به‌عنوان تعیین‌کننده شرایط زمینه‌ای حکمرانی وارد تحلیل شده‌اند و

هریک، چگونگی تنظیم مؤلفه‌ها را تحت تأثیر قرار می‌دهند.
 ۳. آزمون الگو بر انقلاب اسلامی، نه یک نتیجه‌گیری خطایی، بلکه یک اعتبارسنجی عملیاتی است که نشان می‌دهد مؤلفه‌های استخراج‌شده از سیره، قابلیت توضیح یک پدیدهٔ معاصر پیچیده را دارند.

نتیجه‌گیری

اساس تحلیل آیات قرآن (سوره‌های صف، جمعه، بقره و حدید) و سیرهٔ معصومان (علیهم‌السلام) و نیز انقلاب اسلامی، الگوی «حکمرانی زمینه‌ساز مردم‌پایه» به مثابهٔ چارچوبی بومی برای نیل به تمدن نوین اسلامی و زمینه‌سازی برای ظهور، قابل تعریف است. این الگو برخلاف رویکردهای رقیب که بیشتر معطوف به کارآمدی اداری و اقتصادی هستند، بر نقش محوری مردم در فرایند زمینه‌سازی تأکید دارد و در آن، مردم نه تشریفاتی، بلکه به مثابهٔ «علت فاعلی» حکمرانی ایفای نقش می‌کنند. یافته‌های مقاله نشان می‌دهد که برای تحقق این الگو، چهار عنصر رهبر، قانون، مردم و حکومت، ضروری است که در ادامه، هر یک به مؤلفه‌های عینی حکمرانی ترجمه شده‌اند:

عناصر کلیدی	مؤلفه حکمرانی متناظر	تعریف عملیاتی	نشانگر تحقق
رهبر و پیشوا (امام)	ساختار ولایی	وجود رهبری الهی (نبی/امام /ولی فقیه) در کنار نهادهای مشورتی و مردمی (شورا، انتخابات، نظارت همگانی)	تفکیک قوا با نظارت شرعی فراقوه‌ای
قانون و مکتب (اسلام)	قانون‌محوری مبتنی بر شریعت	نظام حقوقی برگرفته از «کتاب و حکمت» که توسط فقهای عادل تفسیر، و توسط حاکم عادل اجرا می‌شود.	انطباق قوانین موضوعه با موازین اسلامی و امکان نظارت شرعی بر سیاست‌ها

عنصر کلیدی	مؤلفه حکمرانی متناظر	تعریف عملیاتی	نشانگر تحقق
امت آگاه و همراه (مردم)	مشارکت فعال مردمی	حضور مردم در تمام سطوح حکمرانی (از تصمیم‌گیری تا ارزیابی) به عنوان «علت فاعلی تحقق»	وجود نهادهای مدنی اثرگذار، احزاب متعهد، و سازوکارهای نظارت عمومی
حکومت و ساختار اجرایی (دولت)	قدرت دفاعی مشروع و زمینه‌سازی تدریجی	بهره‌گیری از «آهن» (قدرت نظامی، امنیتی و اقتصادی) در چارچوب شرع؛ و طراحی سیاست‌های مرحله‌ای برای تحقق تدریجی اهداف کلان	اقتدار بازدارنده در برابر دشمنان، همراه با برنامه‌های میان‌مدت و بلندمدت مبتنی بر اولویت‌بندی شرعی

برای روشن شدن نوآوری مقاله، مقایسهٔ مختصری با سه سبک رایج حکمرانی (عمودی، بازاری، شبکه‌ای) ارائه می‌شود:

ویژگی	حکمرانی زمینه‌ساز مردم‌پایه	حکمرانی عمودی	حکمرانی بازاری	حکمرانی شبکه‌ای
منبع مشروعیت	فقط ولایت الهی که با مقبولیت مردمی، اجرایی می‌شود.	قانون اساسی یا فرمانروا	قرارداد اجتماعی	اعتماد و توافق شبکه‌ای
نقش مردم	علت فاعلی حکمرانی	مخاطب دستورات	مصرف‌کننده خدمات	شریک شبکه
ابزار اصلی	کتاب، حکمت، تزکیه، آهن	زور و سلسله‌مراتب	رقابت و قیمت	همکاری و اعتماد
غایت	زمینه‌سازی برای ظهور دین حق	نظم امنیتی	کارآمدی اقتصادی	پایداری اجتماعی
وجه ممیز	پیوند معرفت، اخلاق و قدرت در یک نظم ولایی	تمرکزگرایی محض	فردگرایی اقتصادی	افقی‌گرایی محض

تطبیق چهار عنصر یادشده بر دولت نبوی، انقلاب اسلامی و افق مهدوی، نشان‌دهنده انسجام درونی الگوست:

دولت نبوی: پیامبر ﷺ در مکه، با وجود داشتن مقام امامت، به دلیل نبود «امت همراه» (مقبولیت مردمی)، موفق به تأسیس حکومت نشد؛ اما در مدینه، با حضور مردم مؤمن و مهاجر و انصار، «حکومت» به عنوان ساختار اجرایی شکل گرفت. این امر نشان می‌دهد که مقبولیت مردمی، شرط تحقق عینی «امامت» است.

انقلاب اسلامی: امام خمینی ره در مقام رهبر، قانون اسلام و مردم آگاه، سه رکن نخست را تشکیل دادند و با اقبال عمومی، دولت اسلامی تأسیس شد. تجربه دفاع مقدس و مدیریت مردمی دوران کرونا نیز نشان داد که هرگاه مردم «پای کار» آمده‌اند، دولت توانسته است از ظرفیت‌های بی‌نهایت آنان برای حل مسائل استفاده کند و این دقیقاً همان «زمینه‌سازی مردم‌پایه» است که رهبر معظم انقلاب از آن با عنوان «دولت‌سازی و جامعه‌سازی اسلامی» یاد کرده‌اند.

افق مهدوی: در پایان تاریخ، حضرت ولی عصر ع در مقام امام و رهبر، قرآن به عنوان قانون، و مردم جهان به شرط اقبال و همراهی، زمینه‌ساز تحقق «دولت کریمه مهدوی» خواهند بود. این نشان می‌دهد که فرمول چهارگانه، نه فقط برای گذشته و حال، بلکه برای آینده موعود نیز صادق است.

نتیجه نهایی آنکه، حکمرانی زمینه‌ساز مردم‌پایه، الگویی است که در آن:

- مردم، پایه و ستون اصلی هستند و تا زمانی که «پای کار» نیابند، هیچ اقدامی به سرانجام نمی‌رسد.
- دولت وظیفه دارد زمینه حضور مردم را در همه عرصه‌ها (از سیاست‌گذاری تا اجرا) فراهم کند و کارهایی را که مردم از عهده آن برمی‌آیند، به خود آنان واگذارد.
- حکمرانی، اعم از حکومت است و شامل فرایندهای تصمیم‌سازی، نظارت، نهادسازی و فرهنگ‌سازی می‌شود که همگی با محوریت مردم و در چارچوب شریعت انجام می‌شود.

این الگو، با تأکید بر زمینه‌سازی مرحله‌ای و نقش علت فاعلی مردم، نه فقط پاسخ‌گوی نیاز نظری جامعه علمی کشور است، بلکه برای سیاست‌گذاران جمهوری اسلامی ایران در مسیر تمدن‌سازی نوین اسلامی، نقشه راهی عملیاتی ارائه می‌دهد.

فهرست منابع

* قرآن کریم

** نهج البلاغه

*** صحیفه سجادیه

آیتی، محمد ابراهیم. (۱۳۷۸). تاریخ پیامبر اسلام (چاپ ششم). تهران: دانشگاه تهران.

ابن هشام حمیری معافری. (بی تا). السیره النبویه (لابن هشام). بیروت: دار المعرفة.

الهی نژاد، حسین. (۱۴۰۲). رابطه حکمرانی متعالی مهدوی و حکمرانی مطلوب ولایت فقیه.

جامعه مهدوی، ۴(۸)، صص ۳۷-۹.

<https://doi.org/10.22081/jm.2024.68239.1086>

الهی نژاد، حسین. (۱۴۰۴). بررسی و تحلیل مبانی و مباحث نظری حکمرانی مهدوی. مطالعات

حکمرانی اسلامی، ۱(۱)، صص ۱۳۶-۱۶۶

<https://doi.org/10.22081/jislamicgo.2025.71066.1005>

خامنه ای، سید علی. (۱۴۰۱). تفسیر سوره جمعه (چاپ پنجم). تهران: انتشارات انقلاب اسلامی.

برقی، احمد بن محمد بن خالد. (۱۳۷۱ق). المحاسن (محقق و مصحح: جلال الدین محدث، ج ۱). قم: دار الکتب الإسلامية.

بویر، مارک. (۱۳۹۸). حکمرانی، درآمدی بسیار کوتاه (مترجمان: غلامرضا سلیمی و داود کریمی پور). تهران: انتشارات دانشگاه عالی دفاع و تحقیقات راهبردی (مدرسه عالی حکمرانی شهید بهشتی).

پارسانیا، حمید. (۱۳۸۹). حدیث پیمانه: پژوهشی در انقلاب اسلامی. قم: دفتر نشر معارف.

خزازه رازی قمی، علی بن محمد. (۱۴۰۱ق). کفایة الأثر فی النص علی الأئمة الإثنی عشر (محقق و مصحح: عبداللطیف حسینی کوهکمری). قم: بیدار.

خسروپناه، عبدالحسین. (۱۴۰۲). حکمت و فقه حکمرانی (تدوین و تنظیم میثم بهارلو). تهران: دانشگاه عالی دفاع.

خواججه‌نایینی، علی. (۱۳۹۳). درآمدی بر مفهوم حکمرانی شبکه‌ای؛ مطلوبیت‌ها و چالش‌ها. رهیافت‌های سیاسی و بین‌المللی، ۶(۱)، صص ۱۲۹-۱۵۷.

سبحانی، جعفر. (۱۳۸۵). فروغ ابدیت: تجزیه و تحلیل کاملی از زندگی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله (چاپ بیست و یکم). قم: بوستان کتاب.

سیادت‌ی، سید حسن؛ الهی‌نژاد، حسین. (۱۴۰۵). شاخصه‌های حکمرانی مهدوی از منظر قرآن. مطالعات حکمرانی اسلامی، ۲(۱)، صص ۸۹-۱۱۰.

<https://doi.org/10.22081/jislamicgo.2026.73176.1043>

طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۹۰ق). المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۱۹). بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.

عالی، محمدباقر؛ غضنفری، مهدی؛ پورصادق، ناصر؛ و پورعزت، علی‌اصغر. (۱۴۰۳). تعریف حکمرانی (فرا ترکیب چیستی حکمرانی). حکمرانی متعالی، ۵(۲)، صص ۶۳-۸۹.

<https://doi.org/20.1001.1.28212614.1403.5.2.3.7>

قلی‌پور، حسین. (۱۴۰۰). حکمرانی علم دانشمندان چگونه راهبری می‌شوند؟. تهران: سروش.

قمی، عباس. (۱۴۱۴ق). سفینه البحار (ج ۶). قم: اسوه.

کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۳۰ق). الکافی (به اهتمام محمد حسین الدرایتی، ج ۷). قم: دارالحديث.

لک‌زایی، نجف. (۱۴۰۳). بایسته‌های حکمرانی اسلامی؛ بایسته‌های پژوهشی و رسالت علمی. مطالعات حکمرانی اسلامی، ۱۱(۱)، صص ۷-۱۵.

<https://doi.org/10.22081/jislamicgo.2025.71566.1021>

لک‌زایی، نجف؛ حسین‌پور اصل کلشانی، محمد. (۱۴۰۰). دلالت‌های حکمرانی سوره یوسف. فقه و سیاست، ۲(۴)، صص ۱۰۲-۱۳۵.

<https://doi.org/10.22081/ijp.2025.71045.1053>

لک‌زایی، نجف؛ حسین‌پور اصل کلشانی، محمد؛ و حدادی، محسن. (۱۴۰۳). ابعاد چهارگانه حکمرانی در قرآن: تحلیل روایت‌های انبیای پیش از اسلام. علوم سیاسی، ۲۷(۱۰۸)، صص ۵۳-۶. <https://doi.org/10.22081/psq.2025.71943.3002>

لک‌زایی، نجف؛ معلم، علی‌اکبر؛ و حدادی، محسن. (۱۴۰۳). موضوع‌شناسی فقهی حکمرانی دینی. دین و قانون، ۱۲(۴۳)، صص ۷۸-۵۱.

<https://doi.org/10.225/qjrl.2024.243>

لک‌زایی، نجف؛ لک‌زایی، رضا. (۱۴۰۵). حکمرانی ولایی در اندیشه رهبر شهید امام خامنه‌ای با تأکید بر کتاب «طرح کلی اندیشه اسلامی در قرآن». مطالعات حکمرانی اسلامی، ۱(۲)، صص ۱۳-۳۶.

مسعودی، علی بن حسین. (۱۴۰۹ق). مروج الذهب و معادن الجواهر (ج ۲، چاپ دوم). قم: دار الهجرة.

نجفی، محمدحسن. (۱۴۰۴ق). جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام (محقق و مصحح: عباس قوچانی و علی آخوندی، ج ۲۱ و ۴۰، چاپ هفتم). بیروت: دار إحياء التراث العربی.



Mahdist Justice: The Manifestation of Islamic Rationality in the Era of Reappearance*

Ehsan Rahimi 

Assistant Professor, Department of Information and Knowledge Dissemination, Research Institute of Islamic Information and Documentation, Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran.
e.rahimi@isca.ac.ir

Abstract

The realization of comprehensive justice is one of the most significant ideals of human history, which will be achieved in the Era of Reappearance of Imam Mahdi. The problem of this research is addressed in two dimensions: first, the common perception of Mahdist justice, which is often viewed as miracle-oriented and reliant solely on the Imam's abrupt intervention in the process of establishing justice; and second, the formalistic interpretation of justice. The research question is: what is the logic of Mahdist justice in terms of content, and what role will the Imam of the Time play in its realization? The research methodology is qualitative and based on philosophical analysis. Utilizing the framework of "Islamic Rationality," with a focus on its three human dimensions (thought, motivation, and action), the foundation and logic of Mahdist justice are explained. Through this process, the discrepancies between the foundational concepts of

* Rahimi, E. (2025). Mahdist Justice: The Manifestation of Islamic Rationality in the Era of Reappearance. *Mahdavi Society*, 6(2), pp. 41-69. <https://doi.org/10.22081/jm.2026.72860.1123>

□ **Type of article:** Research Article * **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy

□ **Received:** 2025/02/03 • **Revised:** 2025/05/10 • **Accepted:** 2025/06/22 • **Available Online:** 2025/09/23

© 2025

authors retain the copyright and full publishing rights



human-centric ideologies and Islamic teachings regarding the content of justice are highlighted. The findings demonstrate that Mahdist justice is the product of the perfection of Islamic Rationality in the world of the Era of Reappearance. In this regard, the role of the Infallible Imam is to educate, guide, and elevate this rationality until society achieves collective maturity and existential independence.

Keywords

Justice, Era of Reappearance, Imam Mahdi, Wisdom, Islamic Rationality.



عدالت مهدوی، تجلی عقلانیت اسلامی در عصر ظهور*

احسان رحیمی

استادیار، گروه اشاعه اطلاعات و دانش، پژوهشکده مدیریت اطلاعات و مدارک اسلامی،
پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران.
e.rahimi@isca.ac.ir

چکیده

تحقق عدالت فراگیر از مهم ترین آرمان های تاریخ بشری است که در عصر ظهور حضرت مهدی علیه السلام محقق می شود. مسئله پژوهش در دو محور قابل طرح است: نخست، تصور عام درباره عدالت مهدوی به گونه ای رجامحور و متکی بر مداخله دفعی امام در فرایند تحقق عدالت؛ و دوم، برداشتی صوری از عدالت است. پرسش پژوهش آن است که عدالت مهدوی به لحاظ محتوایی چه منطقی دارد و نقش امام زمان در تحقق آن چه خواهد بود. روش انجام این تحقیق، کیفی و از نوع تحلیل فلسفی است که طی آن براساس چارچوب عقلانیت اسلامی با تمرکز بر ساحات سه گانه اش در وجود انسان (اندیشه، انگیزش و عمل)، مبنا و منطق عدالت مهدوی تبیین شده و از همین رهگذر، اختلافات مبادی تصویری اندیشه های بشری با آموزه های اسلامی درباره محتوای عدالت روشن گردیده است. یافته ها نشان می دهد که عدالت مهدوی محصول کمال عقلانیت اسلامی در جهان عصر ظهور است و نقش امام معصوم در این راستا، تربیت، هدایت و ارتقای این عقلانیت تا رسیدن جامعه به بلوغ جمعی و استغنائی وجودی انسان هاست.

کلیدواژه ها

عدالت، عصر ظهور، حضرت مهدی علیه السلام، حکمت، عقلانیت اسلامی.

* رحیمی، احسان. (۱۴۰۴). عدالت مهدوی، تجلی عقلانیت اسلامی در عصر ظهور. جامعه مهدوی، ۶(۲)، صص ۴۱-۶۹.

<https://doi.org/10.22081/jm.2026.72860.1123>

□ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۱۵ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۲/۲۰ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۴/۰۱ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۷/۰۱

© ۱۴۰۴ «نویسندگان دارنده حق مؤلف مقاله خود بدون محدودیت هستند»



مقدمه

در طول تاریخ، انسان همواره در جست‌وجوی مدینه‌ای فاضله و جامعه‌ای آرمانی بوده است که در آن عدالت به معنای واقعی کلمه حاکم باشد. دوام و قوام هر نظام اجتماعی نیز بسته به حرکت متعادل آن است که درواقع، مستلزم رعایت عدالت است (پورعزت و ظفری، ۱۳۹۸، ص ۲۳۵).

از سویی، ادیان الهی، به‌ویژه اسلام، بشارت استقرار جامعه‌ای عادلانه در پایان تاریخ را پس از گسترش همه‌جانبه و همه‌گیر شدن ظلم و جور بر اهل زمین^۱ (حر عاملی، ۱۴۲۵ق، ج ۵، صص ۱۹۶ و ۱۲۴؛ نعمانی، ۱۳۹۹ق، ص ۸۶؛ صدوق، ۱۴۰۵ق، ج ۲، صص ۳۷۷ و ۲۶۵) داده‌اند که در آن، حکومت جهانی به دست منجی موعود، حضرت مهدی (عج)، برقرار خواهد شد.^۲ در اهمیت عدالت در نهضت جهانی مهدوی همین بس که این ارزش جزء اهداف جهانی امام مهدی (عج) است و تحقق آن برای اولین و آخرین بار در تاریخ بشریت در عصر ظهور خواهد بود. البته عدالت مهدوی در واقع، همان عدالت اسلامی است که انبیا و ائمه معصومین (علیهم‌السلام) به دنبال پیاده‌سازی آن بودند (الهی‌نژاد، ۱۴۰۱، صص ۱۰-۱۳).

همچنین شناخت عدالت امام مبتنی بر شناخت امام و امامت است؛ زیرا هرگونه تعریف امام بر اتخاذ رویکرد و موضع‌گیری نهایی نسبت به عدالت تأثیرگذار خواهد بود (صادقی، ۱۳۸۹، ص ۸۶). به‌طور کلی عدالت، ارزشی است که متأثر از مبانی و معارف هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی و امام‌شناختی است که تأثیر قابل ملاحظه‌ای در اصل یا اصول عدالت دارد (شجاعیان و طاهری، ۱۳۹۶، ص ۶۳).

مسئله بنیادین این پژوهش در دو سطح قابل صورت‌بندی است: سطح اول، آن است که فرهنگ شیعی، همواره در مواجهه با مفهوم انتظار، عدالت و ظهور امام زمان به تصویری رجامحور و متکی بر مداخله دفعی امام در تحقق عدالت بسنده کرده که

۱. یملأ الله به الارض عدلا و قسطا کما ملئت ظلما و جورا (صدوق، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۳۷۷).
 ۲. امام صادق (ع): «بخدا سوگند، عدالت او در خانه‌هایشان به آنها می‌رسد؛ همان‌گونه که سرما و گرما به داخل خانه‌هایشان نفوذ می‌کند» (نعمانی، ۱۳۹۹ق، ص ۲۹۷).

تصوری منفعلانه از این مفهوم است. سطح دوم، بر برداشتی صوری از عدالت اکتفا نموده و کمتر به تبیین محتوایی عدالت مهدوی پرداخته است. مفهوم عدالت دارای دو جنبه صوری و محتوایی است. جنبه صوری عدالت همان تعاریف کلی است که از عدالت ارائه شده است، مانند اینکه حق هر صاحب حقی به آن داده شود یا هر چیزی در جای خود قرار داده شود و از این قبیل (واعظی، ۱۳۸۴، صص ۹۰-۹۸). در این تحلیل، به این نکته گزاره‌ها بسنده می‌شود که امام عادل حق هر ذی‌حقی را می‌دهد یا پامال نمی‌کند و هر فرد یا چیزی را در جای خود قرار می‌دهد (قوامی، ۱۳۸۳، ص ۱۹۰).

اما جنبه محتوایی مفهوم عدالت ناظر به تعیین شاخص‌ها و معیارهای شناسایی حق و ذی‌حق است؛ از این منظر، این امر ناظر به جایگاه‌های وضع اشیاست و به عبارت دیگر، شناسایی مصادیق مفهوم عدالت است. واقعیت آن است که مباحث مربوط به عدالت محتوایی مقدم بر عدالت صوری است و در جنبه صوری توافق بیشتری میان اندیشمندان و دانشمندان این عرصه وجود دارد؛ اما آنچه مورد اختلاف و تعارض است، بیشتر ناظر به جنبه محتوایی عدالت است؛ زیرا اختلافات در این زمینه، از باورها و گرایش‌ها و دکترین‌های مذهبی، اخلاقی و فلسفی متأثر است (واعظی، ۱۳۸۴، صص ۹۰-۹۸). می‌توان چنین تفسیر کرد که در حکومت علوی، با اینکه عدالت در عالی‌ترین مرتبه‌اش در وجود امام متجلی بود، شهادت آن حضرت در محراب عبادت و ناتوانی مردم از تحمل عدالت علوی، نه به سبب ضعف در تحلیل صوری عدالت، بلکه ناشی از نارسایی در تحلیل محتوایی عدالت بود؛ یعنی عدم درک صحیح مردم نسبت به حقوق خود بود؛ از همین رو می‌توان گمان برد که تأخیر در ظهور حکومت و مدیریت عادلانه نیز ریشه در همین امر دارد تا زمانی که سطح آگاهی و آمادگی ادراکی مردم در شناخت عدالت و حقوق خویش به مرحله‌ای شایسته و پذیرنده ارتقا یابد (قوامی، ۱۳۸۳، ص ۱۹۰).

فهم دقیق محتوای عدالت مهدوی مستلزم دو پیش‌شرط معرفتی اساسی است: نخست، افزایش عمق و دقت در مبانی امام‌شناختی که به تبع آن، انتظار از امام و جایگاه آن در عالم هستی و حیات بشری اصلاح شود. دوم، مستلزم فهم شبکه معانی مرتبط با

محتوای عدالت همچون علم، حکمت، تقوا، اخلاق و ... است. با توجه به اینکه درباره محتوای عدالت از منظر جهان‌بینی‌ها و دکترین‌های مختلف، نظریات پرشمار و متنوع و گاه متعارضی تاکنون ارائه شده است، تصویر محتوایی از عدالت در عصر ظهور حضرت مهدی (عج) نیز تحت تأثیر قرار گرفته است؛ برای مثال ممکن است تصور شود عدالتی که در عصر ظهور محقق می‌شود تنها بهره‌مندی مساوی انسان‌ها از مواهب عمومی باشد، یا اینکه عدالت براساس رعایت استحقاق‌ها فهم می‌شود؛ در حالی که معیارهای حق و ذی‌حق در این برداشت، ولو ناخودآگاه، براساس جهان‌بینی و دکترین لیبرالیسم فرض می‌شود. بنابراین پرسش اصلی پژوهش حاضر آن است که عدالت مهدوی به لحاظ محتوایی، چه منطقی دارد و نقش امام زمان در تحقق آن چه خواهد بود. به عبارت دیگر، مسلم است که حضرت مهدی (عج) در عصر ظهور، حق را به ذی‌حق می‌دهد و هر کس و هر چیز را در جای خویش می‌گمارد؛ ولی این معنای صوری از عدالت است. غرض این مقاله آن است که از ساحت صوری عدالت، عمیق‌تر رود و محتوای عدالت آن حضرت را در عصر ظهور درک کند. از سویی، منظور از فهم محتوایی عدالت حضرت مهدی (عج) در عصر ظهور، فهم جزئی و مصداقی هم نیست؛ زیرا فهم آن به دلیل عدم دسترسی به ایشان ممکن نیست؛ اما فهم منطقی و مبنای حضرت برای پیاده‌سازی و تحقق عدالت میسر است که عبارت است از عقلانیت اسلام؛ از این رو مدعای مقاله آن است که اگر چارچوب عقلانیت از منظر آموزه‌های اسلامی درک شود، آنگاه امکان فهم محتوایی عدالت حضرت نیز ممکن خواهد شد. دلیل این مدعا نیز به جایگاه عدالت در منظومه عقلانیت اسلامی بازمی‌گردد که در ادامه، به آن پرداخته خواهد شد.

پژوهش حاضر در پی ارائه منطقی برای محتوای عدالت مهدوی است و براساس اهمیت ذکرشده در روایات برای کمال عقل و عقلانیت در عصر ظهور،^۱ بر آن است که

۱. قَالَ الْبَاقِرُ (ع): «إِذَا قَامَ قَائِمُنَا وَضَعَ اللَّهُ يَدَهُ عَلَى رُءُوسِ الْعِبَادِ فَجَمَعَ بَهَا عُقُولَهُمْ وَكَمَلَتْ بِهِ أَخْلَاقَهُمْ» (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۲۵).

که عقلانیت اسلامی را به مثابه منطق موجه عدالت مهدوی معرفی کند. به تعبیر آیت الله جوادی آملی:

یکی از کارهای وجود مبارک حضرت ولی عصر، ارواحنافداه، این است که این جامعه را عاقل می کند. چطور جامعه را عاقل می کند؟ خدا می داند. حضرت، مردم را تشنه عدل می کند. معجزه حضرت در این نیست که عدالت را گسترش بدهد؛ این شدنی نیست. اگر مردم عاقل نباشند، عدل گسترده نخواهد شد. خوب، ائمه دیگر هم بودند؛ ولی کسانی همچون طلحه و زبیر هم در کنارشان بودند. حضرت به گونه ای جامعه را به عنایت الهی احیا می کند که آنان تشنه عدل می شوند و عادل می گردند. حالا یا طبق آن احادیث نورانی، حضرت دست مبارک را روی سر مردم می گذارد و عقولشان را کامل می کند یا عنایت الهی شامل حال مردم می شود؛ ولی هر چه هست، بالاخره معجزه حضرت است. این معجزه حضرت است که اکثریت قاطع مردم، در حد شیخ انصاری می شوند (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ص ۵۲).

یکی از پایدارترین و در عین حال، پیچیده ترین پرسش های تاریخ اندیشه بشری، پرسش از عدالت است. در تفکر غربی نیز در فلسفه یونان باستان عدالت در زمره فضایل نفسانی انسان ها مطرح بود که در سطح فردی و اجتماعی ظهور و بروز می یابد؛ از این رو جامعه عادل متشکل از انسان های متعادل قلمداد می شد؛ اما تغییرات بعدی در غرب، مانع از آن شد که چنین درکی از عدالت بازتاب سیاسی و اجتماعی پیدا کند. با گسترش مفهوم قرارداد اجتماعی در قرن هفدهم میلادی، عدالت نیز چارچوبی منفعت طلبانه به خود گرفت و به مثابه دوراندیشی عقل انسان برای حفظ منافع مادی فردی قلمداد شد که نیازمند شناسایی منافع دیگران است. عدالت در این معنا، هم به نفع فرد و هم به نفع دیگران است. پس از آن، نگاه دیگری نیز مطرح شد که عدالت را به منزله بی طرفی، یعنی نادیده انگاشتن نفع فردی در نظر می گرفت. این نگاه به عدالت، نگاهی غایتگرایانه و اخلاق مدارانه بود که در مقابل نگرش ابزاری و قراردادی قرار می گرفت. براساس این دیدگاه، وضعیتی عادلانه بود که انسان ها نه برای نفع شخصی، بلکه از روی عقل آن را

می‌پذیرد. تاریخ تحولات حیات بشری نیز تاریخ کشاکش بر سر بود و نبود عدالت بوده است. با بررسی سیر تاریخ تمدن جهانی، این نکته روشن می‌شود که شکل‌گیری و فروپاشی حکومت‌ها عموماً به دلیل عدالت‌خواهی از سویی، و ستم‌پیشگی حکومت‌ها از سوی دیگر بوده است (درخشه، ۱۳۸۶، صص ۶-۸).

در باب عدالت الهی نیز می‌توان گفت به لحاظ بشری، طرح این بحث، به نوعی واکنش و بازتاب ظلم و فساد طبقه حاکم بر مردم محروم بوده است که به صورت یک اصل اعتقادی جلوه کرده و به تدریج، در ردیف اصول دین جای گرفته است؛ اما از حیث منابع دینی، خاستگاه طرح این مبحث به مثابه یکی از اصول دین در کنار توحید، نبوت، معاد و امامت، به اهمیت آن در توجیه فلسفه خلقت عالم هستی، ارسال رسل، روز قیامت و حساب و کتاب، و بهشت و جهنم بازمی‌گردد. گرچه اگر مسئله عدل الهی به درستی تبیین شود، برای زندگی دور از ظلم و سلطه طاغوت و حرکت به سوی گسترش قوانین عادلانه نیز راهگشا خواهد بود.

شیخ صدوق بحث عدل را در نظام تشریع الهی و کیفر و پاداش اخروی اعمال مطرح می‌کند و یادآور می‌شود که پاداش اخروی بر مبنای فضل و رحمت الهی است که برتر از عدل است. شیخ مفید در آثار خود عدل و حکمت را کنار هم مطرح می‌کند. وی با تمسک به اصل حسن و قبح، عدل را به مثابه صفت فعل الهی به معنای عدم صدور فعل قبیح از سوی خداوند تعبیر کرده و به نقد عقاید معتزله و اشاعره در این زمینه پرداخته است. سید مرتضی با جدا کردن مرز فعل اختیاری انسان با فعل الهی، و با تأکید بر ابتنای عدل بر اصل حسن و قبح و حکمت الهی، کوشیده است تا عدل را به مثابه زیربنای دستورات الهی در نظام تشریع تبیین کند. شیخ طوسی و علامه حلی نیز مبحث عدل را بر اصل حسن و قبح عقلی بنا نهاده و عدل را عدم صدور فعل قبیح از سوی خداوند معنا نموده‌اند. شهید مطهری با تبیین مباحث متکلمان درباره عدل الهی، این مسئله را در سه ساحت عمده بررسی می‌کند: (۱) در آفرینش؛ (۲) در قانون و اجتماع؛ (۳) در قیامت. حائری یزدی در کاوش‌های عقل عملی به بررسی ارزش‌های ادراکات پرداخته و در تحقیق درباره هست‌ها و بایدها، ارزش اخلاق و کلیات یا نسبیت آن، به طرح مسئله

عدل از دیدگاه متکلمان و فلاسفه پرداخته و در ضمن آن، مباحثی همچون مراتب عدل و ظلم، عدالت تکوینی و عدالت تشریعی را بررسی کرده است (نوروزی، ۱۳۹۵، صص ۱۰-۲۷).

در باب عدالت مهدوی نیز نگارنده با جست‌وجوی کلیدواژه‌هایی همچون عدل، عدالت، امام زمان، عصر ظهور، حضرت مهدی در عنوان‌های آثار موجود در پایگاه‌های اینترنتی مجلات علمی فارسی‌زبان، پژوهش‌های متنوع و پرشماری را که تاکنون انجام گرفته، مرور کرده است که در ادامه، به مهم‌ترین آنها اشاره می‌شود.

قربان‌زاده (۱۳۸۴) در پژوهشی نسبت توسعه سیاسی را در عصر ظهور با توجه به عدالت مهدوی تبیین کرده است. قاسمی (۱۳۸۶) در تحقیقی دیگر، به تطبیق مبانی عدالت مهدوی و عدالت در اندیشه جان رالز پرداخته و نتیجه گرفته است که عدالت مهدوی مبتنی بر جهان‌بینی توحیدی است؛ در حالیکه نگرش رالز مبتنی بر آموزه‌های بشری لیبرالیسم است. مرزوقی و مروتی (۱۳۹۰) در پژوهشی به تبیین جایگاه عدالت در عصر ظهور و دولت مهدوی بر محور کرامت انسان براساس اندیشه‌های مقام معظم رهبری پرداخته‌اند. زمانی محجوب (۱۳۹۴) در مطالعه‌ای دیگر، به تبیین نسبت عدالت و پیشرفت در دولت و جامعه مهدوی پرداخته است. سلمان‌ی (۱۳۹۷) با تحلیل محتوای احادیث و روایات عصر ظهور، سیمای عدالت مهدوی را در هشت مقوله کلی طبقه بندی کرده است: ۱) عدالت جهانی؛ ۲) محو ستم، فساد و فقر؛ ۳) تعالی فردی؛ ۴) تعالی اجتماعی؛ ۵) عدالت مادی؛ ۶) عدالت معنوی؛ ۷) احیای دین و اخلاق؛ ۸) احیای محیط زیست. فراهانی (۱۳۹۸) با بیان مجموعه‌ای از روایات به گستره عدالت حکومت حضرت مهدی در عرصه‌های اجتماعی، سیاسی، فرهنگی، اقتصادی و قضایی اشاره کرده است. بهروزی‌لک و کفیلی (۱۴۰۱) نیز به تبیین نقش و جایگاه آموزه عدالت مهدوی در تحقق اهداف بیانیه گام دوم انقلاب اسلامی پرداخته‌اند. اله‌وردی‌ها (۱۴۰۱) نیز عدالت مهدوی را از منظر حقوق شهروندی در روایات نهج‌البلاغه و روایات مهدوی تبیین کرده است.

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود در هیچ کدام از پژوهش‌های انجام‌شده ارتباط عدالت

مهدوی و عقلانیت تبیین نشده و به تحلیل مفهوم صوری از عدالت بسنده گردیده است؛ از این رو نوآوری این مقاله، در تحلیل محتوایی عدالت مهدوی است که از رهگذر تبیین ارتباط آن با عقلانیت اسلامی انجام خواهد شد.

تحقیق حاضر یک پژوهش کیفی با فلسفه تفسیری، رویکرد استفهامی (محمدپور، ۱۳۹۷، ص ۱۲۷)، جهت‌گیری بنیادی و از نوع کتابخانه‌ای است. روش این پژوهش ماهیت تحلیلی فلسفی دارد که در مفهوم عام خود، به معنای تبیین یک مطلب با ارجاع آن به مبانی است (محمدزاده، ۱۳۸۳، ص ۶۸) که طی آن تلاش شده است تا به تحلیل مفهوم عدالت با ارجاع به چارچوب عقلانیت اسلامی پرداخته شود و تحلیلی محتوایی از عدالت مهدوی ارائه گردد (جعفری ولنی، ۱۳۹۷؛ قراملکی، ۱۳۸۵).

۱. مفهوم‌شناسی

۱-۱. عدل و قسط

عدالت در لغت به معنای میانه‌روی و اعتدال و حد توسط بین افراط و تفریط (ابن‌منظور، ۱۴۱۶ق، ج ۱۱، ص ۴۳۰؛ مصطفوی، ۱۳۸۶، ج ۸، صص ۵۳-۶۱) بیان شده که مخالف جور است که هر نوع انحرافی از حق را شامل می‌شود (الهی‌زاده و همکاران، ۱۳۹۹، ص ۸۲). در اصطلاح، به معنای قرارداد هر چیزی در جای خود (نهج‌البلاغه، کلمات قصار، شماره ۴۳۷)، اعطای حق به صاحب حق (هاشمی‌خویی، ۱۴۰۰، ج ۱۶، ص ۴۶)، رعایت استحقاق‌ها (مصطفوی، ۱۳۸۶، ج ۸، ص ۵۳)، تساوی و برابری اجتماعی (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، صص ۵۵۱-۵۵۳؛ قرشی، ۱۳۷۱ق، ج ۴، ص ۳۰۲؛ یمنی، ۱۴۲۵ق، ص ۱۳) به کار رفته است. اهمیت عدالت تا جایی است که عقل، فطرت و دین در پی توجیه و تبیین ملاکات آن برآمده‌اند (الهی‌نژاد، ۱۴۰۱، ص ۱۲). معادل واژه عدل در ادبیات یونانی «dikaisoune» است که معنایی وسیع‌تر از عدل در زبان فارسی، و همچنین «justice» در زبان انگلیسی دارد و در واقع، حاوی مفهومی اخلاقی است. یونانیان صفت دادرسی، بی‌طرفی، خوشتن‌داری و پاکدامنی فردی را به صورت توأمان مصداق عدل می‌دانستند؛ بدین صورت که عدل در آن واحد، هم به معنای درستکاری شخصی و هم تقوای اجتماعی قلمداد می‌شد (عنایت، ۱۳۷۷، ص ۵۰). بنابراین

می‌توان گفت اصطلاح عدالت در پنج معنا استعمال می‌شود: (۱) عصمت اصطلاحی؛ (۲) ملکه نفسانی تعدیل‌کننده جمیع صفات و افعال؛ (۳) ظلم نکردن به دیگران؛ (۴) ملکه نفسانی وادارکننده به انجام واجب و ترک گناه؛ (۵) فعل واجب و ترک گناه. بنابراین می‌توان گفت که عصمت بالاترین مرتبه عدالت است (صادقی، ۱۳۸۹، ص ۸۷).

در کنار واژه عدالت، واژه قسط نیز وجود دارد که در بسیاری از موارد، هم‌معنا با واژه عدالت به کار برده می‌شود. البته این واژه اگر با فتحه خوانده شود به معنای بیداد کردن و ستم نیز به کار رفته است؛ چنان‌که از جمله مخالفان حضرت علی (ع) در حکومت، قاسطین بودند که به معنای بیدادگران است^۱ (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، صص ۵۵۱-۵۵۳). گرچه واژه عدل در لغت به معنای میانه‌روی، برابری، همسانی، همانندی و مساوات، و ضد جور به کار رفته است (فراهیدی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۳۸؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۴۳۶) و قسط به معنای عدل، دادگری، پیمانه و ترازو است (ابن‌منظور، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۴۳۰)، ولی میان عدل و قسط تفاوتی نیز وجود دارد. عدالت به این گفته می‌شود که انسان حق هرکسی را بپردازد، و نقطه مقابل آن ظلم است؛ به این معنا که حقوق افراد را نپردازد؛ ولی قسط بدان معناست که حق کسی را به دیگری ندهد، و به تعبیر دیگر، تبعیض روا ندارد. فرق دیگر آن است که عدل عام‌تر از قسط است و اگر عدل، آشکار باشد، آن را قسط گویند؛ به همین دلیل، به ترازو و پیمانه قسط می‌گویند (الهی‌زاده و همکاران، ۱۳۹۹، صص ۸۴-۸۷).

در قرآن کریم نیز ریشه عدل، ۲۸ بار در ۲۴ آیه در ۱۱ سوره از قرآن کریم به کار رفته که اصل معنای آن، تعادل و وسطیت بر مبنای حقیقت است. این تعادل به‌نحو تام، در حق تعالی وجود دارد و برای انسان نیز نوعی ویژگی درونی است که تبعیت از هوای نفس نداشته باشد و تحت تأثیر دوستی‌ها و دشمنی‌ها قرار نگیرد. به همین دلیل است که در قرآن کریم، عدالت، اقرب به تقوا عنوان شده است و از این جهت، امر به عدالت نیز

۱. در قرآن کریم نیز «و اما القاسطون فکانوا لجهنم خطبا؛ ولی منحرفان هیزم دوزخ اند» (جن، ص ۱۵) به کار رفته است که در اینجا نیز منظور همان ستمگران هستند.

اولاً و بالذات مخصوص کسانی دانسته شده است که بر صراط مستقیم هستند (خداوند و رسولان الهی و معصومان علیهم السلام) و از وسطیت تام (عصمت) برخوردارند؛ ثانیاً و بالعرض، عدالت‌ورزانی هستند که از آنان تعبیر به امت هدایتگر شده است. آنان گرچه بر صراط مستقیم نیستند، بر مبنای حق، عدالت‌ورزی می‌کنند. این عدالت‌ورزی تابع ایمان به خدا و رسول و پیروی از آنان است که نیازمند تقواست. انسان عادل فارغ از موضوع و قطع نظر از آثار هوای نفسانی یا فشارهای ناشی از مناسبات و شبکه‌های اجتماعی، همواره و در هر شرایطی بر مدار حقیقت گردش می‌کند (الهی‌زاده و همکاران، ۱۳۹۹، صص ۸۴-۸۷).

همچنین واژه قسط ۲۷ بار در ۲۴ آیه در ۱۷ سوره قرآن کریم بیان شده است. از مجموع استعمالات قسط در آیات قرآن کریم به نظر می‌رسد قسط ناظر به مجموعه‌ای از قواعد و تکالیفی اشاره دارد که موجبات قوام‌یافتگی اجتماع بشری را فراهم می‌کنند. این در سه بُعد اقتصادی، اجتماعی و سیاسی سازمان‌دهی شده‌اند که در قالب یک قاعده کلی با عنوان «المیزان» نامیده می‌شوند. قسط برای تحقق در حیات اجتماعی حتماً نیازمند عدل است. اقامه قسط در ظرف اجتماع، امری ذومراتب و نیز تقریبی بنا به ظرفیت جامعه است. قوام‌نهایی و حد تام قسط در قیامت خواهد بود؛ ازاین‌رو به بیان علامه طباطبائی، عدالت در ظرف حیات دنیا ماهیت تقریبی و تشریعی دارد (الهی‌زاده و همکاران، ۱۳۹۹، صص ۸۷-۹۱).

۲-۱. عقلانیت اسلامی

براساس دیدگاه شماری از اندیشمندان اسلامی، از جمله امام خمینی (۱۳۷۷)، ساختار وجودی انسان از سه لایه وجودی تشکیل شده است: لایه عقلی، لایه قلبی و لایه ظاهری. لایه عقلی، نظام باورها را شکل می‌دهد؛ لایه قلبی نظام گرایش‌های انسان را در بر دارد و لایه ظاهری، ظرف ظهور رفتارهاست (لک‌زایی، ۱۳۹۳، ص ۲۰). این سه لایه ارتباط وثیقی با هم دارند و ازاین‌رو رفتارهای انسان که متعلق به لایه ظاهری است، نشان‌دهنده وضعیت گرایش‌ها و باورهای وی است. بر این اساس، عقلانیت اسلامی

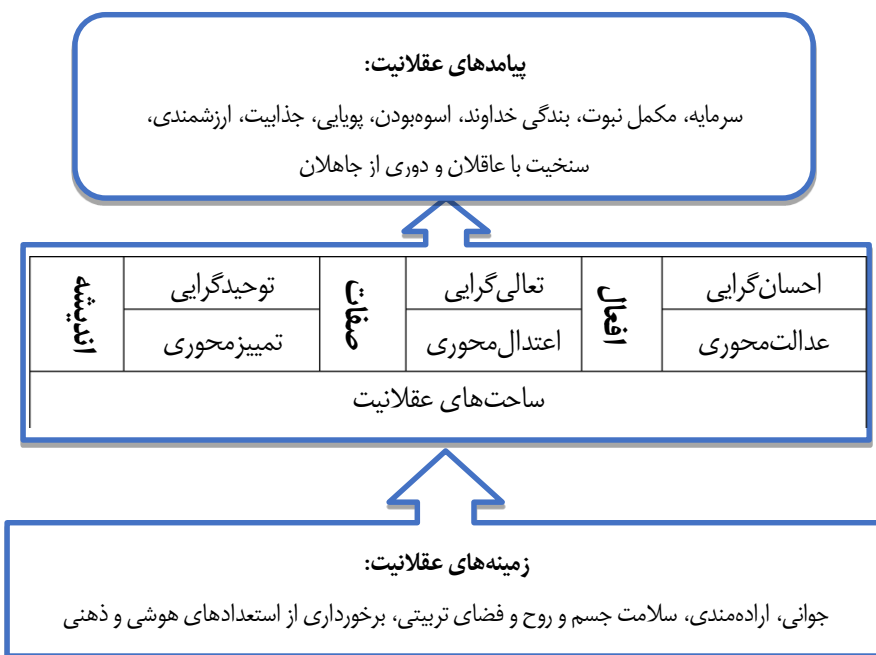
متناسب با سه ساحت وجود انسان (اندیشه‌ها، انگیزه‌ها و رفتارها) سه گونه بروز و ظهور دارد و عدالت نیز به مثابه تجلی عقلانیت در ساحت رفتارهای انسان، مسبوق به دو ساحت دیگر است؛ از این رو جامعه‌ای که مردم و حاکمان آن واجد رفتارهای عادلانه هستند، حاکی از وجود باورها و گرایش‌هایی است که پشتیبان آن گونه رفتارهاست (لک‌زایی، ۱۳۹۶، ص ۱۴۳).

براساس پژوهش‌های رحیمی و همکاران (۱۴۰۱) و رحیمی (۱۴۰۳)، عقلانیت از منظر آموزه‌های اسلامی (آیات و روایات) دارای سه بُعد عمده است: زمینه‌های شکوفایی عقلانیت، ساحت‌های شکوفایی عقلانیت، و پیامدهای شکوفایی عقلانیت. زمینه‌های شکوفایی عقلانیت مشتمل بر مواردی است که شرط لازم برای تحقق عقلانیت هستند و فقدان یا نقصان در آنها می‌تواند شکوفایی عقلانیت را مختل کند. بُعد دیگر عقلانیت، ساحت‌های عقلانیت است که مشتمل بر سه ساحت اندیشه‌ها، صفات و افعال است. در ساحت اندیشه‌ها، عقلانیت بر محور تمیز یا فهم صحیح و دقیق مانند شناخت خوب از بد، خوب از خوب‌تر، بد از بدتر، اصل از فرع و ... قرار دارد. شرط لازم عقلانیت اسلامی در ساحت اندیشه‌ها، و شرط کمال آن، توحیدگرایی است؛ بدین معنا که قدرت تمیز و تشخیص فرد باید در راستای نگرش توحیدی معطوف شود، همچون شناخت حق از باطل، هدایت از ضلالت، دوست از دشمن، حیل‌های نفس اماره و

در ساحت صفات، عقلانیت بر محور اعتدال صفات و انگیزه‌هاست؛ بدین معنا که فرد، در صفات خویش دچار افراط و تفریط نباشد که این، مستلزم مدیریت صحیح صفات و انگیزه‌ها و هیجانات است. شرط لازم عقلانیت اسلامی در ساحت صفات، و شرط کمال آن نیز تعالی‌گرایی است؛ بدین معنا که جهت‌گیری میل و انگیزه‌ها به سوی مکارم و فضیلت‌های اخلاق الهی باشد.

در ساحت افعال، عقلانیت بر محور عدالت است که شرط لازم عقلانیت اسلامی در ساحت افعال، و شرط کمال آن احسان‌گرایی است؛ بدین معنا که به چارچوب

عدالت که رعایت استحقاق‌هاست، اکتفا نکند و به‌سوی بخشش، ایشار و گذشت از حقوق خود در راستای اظهار محبت به دیگران حرکت نماید.
بُعد سوم عقلانیت، پیامدهای شکوفایی آن است که منجر به رسیدن به مقام بندگی خداوند می‌شود.



تصویر ۱: چارچوب مفهومی عقلانیت اسلامی (رحیمی و همکاران، ۱۴۰۱؛ رحیمی، ۱۴۰۳)

۲. تحلیل یافته‌ها، چارچوب عقلانیت اسلامی

برای فهم دقیق‌تر مفهوم عدالت ابتدا لازم است با تحلیلی انسان‌شناختی، زمینه شکل‌گیری مفهوم عدالت و اندیشه عدالت‌خواهی در وجود انسان تبیین شود که به‌صورت مختصر ارائه می‌گردد. انسان فطرتاً گرایش به بقا و رشد دارد. گرایش به بقا عامل جذب منفعت و دفع خطر، و منشأ پیدایش گرایش‌هایی همچون استخدام، اسباب

و مسببات، اندازگیری و اندوختن است. گرایش به کمال نیز منشأ دیگر گرایش‌ها، ازجمله گرایش به خیر، زیبایی، اخلاق، تنعم و ... است. همچنین انسان دارای جهازات جسمانی همچون تکلم، بلع و دفع، دیدن و شنیدن و ... است که تحت تسلط قوای نفسانی وی همچون وهمیه، غضبیه و شهویه هستند. قوه‌ی وهمیه عهده‌دار ادراکات انسان، قوه‌ی غضبیه عهده‌دار دفع خطر از وجود انسان، و قوه‌ی شهویه عهده‌دار جلب منفعت برای انسان است. گرایش فطری رشد و بقا در انسان، از مجرای فعالیت‌های این قوا به ظهور می‌رسد؛ ازاین‌رو این قوا نیز هریک به‌نوبه‌ی خود به‌دنبال توسعه‌ی خود هستند. توسعه‌ی این قوا بسته به تصرف این قوا در عالم واقع است که این تصرف با مکانیزم اعتباریات انجام می‌شود (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۱۴۹).

اعتباریات به دو دسته‌ی کلی عام و خاص تقسیم می‌شود. اعتباریات عام، معانی‌ای هستند که با فعالیت صرف ذهن از ماهیات انتزاع می‌شوند. اعتباریات خاص، معانی‌ای هستند که تحت تأثیر فعالیت قوا و احساسات انسان شکل می‌گیرند. این دسته از معانی اعتباری به‌مثابه‌ی واسطه‌ای هستند بین دو موجود حقیقی، یعنی «نفس» و «فعل» انسان عمل می‌کنند و ازاین‌رو سبب ایجاد رفتارهای انسانی را می‌شوند. این معانی خود به دو دسته‌ی ثابت و متغیر تقسیم می‌گردند. قسم ثابت این نوع از اعتباریات به اعتباریات قبل‌الاجتماع و بعدالاجتماع تقسیم می‌شوند. معانی اعتباری قبل‌الاجتماع معانی‌ای هستند که در ظرف انسان فی‌نفسه و در ساحت فردی او شکل می‌گیرند، مانند، وجوب، حسن و قبح، انتخاب اخف و اسهل، استخدام و اجتماع، و متابعت علم. برآیند این معانی انسان را به تعامل و تشکیل جامعه سوق می‌دهد. معانی اعتباری بعدالاجتماع معانی‌ای هستند که در ظرف جامعه شکل می‌گیرند، مانند، اصل ملک، کلام (سخن)، ریاست و مرئوسیت و لوازم آن‌ها، امر و نهی (مولوی و ارشادی)، و جزا و پاداش، و «عدالت» (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۲، صص ۱۶۰-۱۸۰). بنابراین رویارویی انسان با مفهوم عدالت در ابتدا، از رهگذر ادراکات اعتباری نفس طبیعی بشری (فارغ از تعالیم و حیانی) است. از این منظر، نفس طبیعی انسان به‌دلیل آنکه دارای خاصیت استخدام‌گری است، همواره در راستای رفع نیازهای طبیعی خود، در پی بهره‌گیری حداکثری از افراد و اشیاست و در آنجا که در شرایط

تعامل و رقابت با دیگر انسان‌هایی که مثل اویند، قرار می‌گیرد، بنا به ضرورتی که آن نیز حاصل اعتبار طبع و عقل عملی اوست، مضطر به عدالت می‌شود و تن به عدالت می‌دهد و آن را به منزله ارزشی ابزاری جهت تضمین منافع خود وضع و اعتبار می‌کند.^۱ بنابراین نفس طبیعی بشری (بدون تعهد به تعالیم و حیانی) به محض اینکه از هر طریقی به رفع نیازهای خود و حصول منافعش اطمینان حاصل کرد، از ساحت عدالت و عدالت‌خواهی عدول و طغیان می‌کند. این درحالی است که فطرت بشری که مفسور به نفخه الهیه است آنگاه که تحت ربوبیت توحیدی شکوفا شود و عنان نفس را در دست گیرد، ارزش عدالت را ذاتی، و در ارتباط با حقیقت عالم هستی که همانا وجود باری تعالی است، درمی‌یابد (واعظی، ۱۴۰۲).

از تحلیل انسان‌شناختی که گفته شد برمی‌آید که پیش از معنای «عدالت»، نفس طبیعی بشری بهره‌ها و منافعی را برای خود ضروری و واجب می‌داند که از آن به مفهوم «حق» تعبیر می‌کند و آن را در قالب هرگونه مطالبه و خواسته مشروعی که فرد یا مجموعه‌ای از افراد مطرح می‌کنند، تفسیر می‌نماید (لوین، ۱۳۸۰، ص ۱۶۴). عدالت مستلزم رعایت و توجه به حقوق است. مسئله بنیادی‌تر آن است که اساساً بتوان حق یا حقوقی را برای فرد یا مجموعه‌ای از افراد متصور شد. این مهم، پیوند وثیقی با مبانی فلسفی و جهان بینی، به‌ویژه انسان‌شناسی دارد. اساساً هرگونه اسناد حقی به انسان با ارائه برداشتی از کمال و مراتب انسان همراه است؛ برای مثال، براساس برداشت لیبرالی از حقوق، آزادی به مثابه کمال انسان تلقی می‌شود که باید در هر شرایطی از آن پاسداری گردد (شجاعیان و طاهری، ۱۳۹۶، صص ۶۸-۷۱).

مهم‌ترین و اصیل‌ترین حق فطری که از منظر اسلامی برای انسان در نظر گرفته شده،

۱. علامه طباطبایی در مقاله «اعتبارات اصول فلسفه و روش رئالیسم» توضیح می‌دهد که انسان با هدایت طبیعت و تکوین پیوسته، از همه، سود خود را می‌خواهد (اعتبار استخدام) و برای سود خود، سود همه را می‌خواهد (اعتبار اجتماع) و برای سود همه، عدل اجتماعی را می‌خواهد (اعتبار حسن عدالت و حسن ظلم). البته ایشان در آثار دیگر خود اذعان می‌کند که اعتبار می‌تواند منشأهای مختلفی داشته باشد، گاهی قوای طبیعی و نیازهای طبیعی، گاهی اوهام و خیالات، گاهی هم مصالح واقعی و حقیقی حیات بشری. عدالت به دلیل آنکه همواره با سعادت بشری را تضمین می‌کند، حسن آن امری دائمی و ثابت است.

حق رشد و هدایت است که نتیجه ضرورت عبودیت خداوند است. فلاسفه اسلامی که جامعه را همانند بدن انسان دانسته‌اند، بر این باورند که رئیس و رهبر جامعه باید انسان کامل باشد؛ زیرا در بالاترین مراتب انسانی قرار دارد. او می‌داند که سعادت انسانی چگونه به دست می‌آید و بر هین اساس، عدالت را برحسب اصل هدایت - نه اصل آزادی لیبرالیسم یا اصل رفاه سوسیالیسم و امثال آن - و متناسب با مراتب وجودی انسان‌ها و جوامع برقرار می‌کند (شجاعیان و طاهری، ۱۳۹۶، صص ۷۵-۸۰). بنابراین نباید نگاه امام به عدالت را نگاهی قراردادی یا اعتباری و مبتنی بر رسوم و سنن یا قواعد و پذیره‌های اجتماعی تلقی کرد، بلکه عدالت در نگاه امام، مقوله‌ای است که ذات هستی حامل آن بوده و بر سراسر عالم وجود جاری و ساری است (درخشه، ۱۳۸۶، ص ۱۱)؛ ازاین‌رو عدالت نزد امام معصوم علیه السلام امری چندبُعدی است که با مفاهیمی همچون تقوا، حکمت، انصاف، احقاق حق و نفی تبعیض و ستم در ارتباطی تنگاتنگ قرار دارد است. این مفاهیم در یک نظام به‌هم پیوسته معنادار می‌شوند و در نهایت، یکدیگر را در هدایت انسان کامل می‌کنند (درخشه، ۱۳۸۶، ص ۳۵).

از منظر عقلانیت اسلامی در ساحت اندیشه، محور عدالت مبتنی بر علم و شناخت است که بر عهده عقل است؛ برای نمونه، اگر عدل به معنای گذاشتن هر چیز در جایگاه خود باشد، تشخیص جایگاه هر چیزی و نیز ارتباط این جایگاه با اشیای دیگر به علم و شناخت نیازمند است. پس از این مرحله است که می‌توان سامان‌دهی کرد. گستره ارزش‌گذاری رفتارهای اختیاری نیز بر عهده عقل عملی است (هادوی‌نیا، ۱۳۸۸، ص ۲۰۰). همچنین در این محور، عدالت ارتباط تنگاتنگی با حکمت دارد؛ زیرا در حقیقت، فاعلی که عادل است، در فعل خود بدون هدف و غایت نیست و در نتیجه، حکیم است؛ زیرا حکمت به معنای غایت‌مداری است (هادوی‌نیا، ۱۳۸۸، ص ۲۰۰).

از آنجاکه انسان در شبکه متعامل هستی‌زندگی می‌کند و برای دستیابی به اهداف غایی خلقت خود، باید عوامل و متغیرهای فردی و جمعی مرتبط با رشد خود را تنظیم کند؛ درک چگونگی تنظیم متغیرهای ذکرشده نیازمند آگاهی از متغیرهای مشهود و نامشهود، و کمیت و کیفیت تأثیر آن‌ها در زندگی دنیوی انسان است. علم تام به این

متغیرها نزد خداوند متعال و انبیا و اولیای اوست و برنامه کلی آن نیز در قالب ادیان توحیدی به انسان عرضه شده است. بنابراین عدالت نسبتی میان نیازها و امکانات انسان است که به زمینه‌سازی برای رشد در مقیاس شبکه هستی منجر می‌شود (واسطی، ۱۳۹۶). از همین رهگذر، عدالت از منظر عقلانیت اسلامی در ساحت اندیشه، ارتباط وثیقی با توحید می‌یابد (بایرامی، ۱۴۰۰؛ آذرخی، ۱۳۹۶) تا آنجا که ملاصدرا، عدالت را به خدمت در آوردن غیب، تبعیت شهوات از عقول، ارجاع جزء به کل، قرارداددن دنیا در راستای آخرت، و تبدیل امور محسوس به معقول معرفی کرده است (حسنی، ۱۳۹۰).

همچنین براساس چارچوب عقلانیت اسلامی در ساحت انگیزه‌ها، محور عدالت مبتنی بر اعتدال صفات است. به گفته شهید صدر، اعتدال و عدالت دو اصل اسلامی جدایی‌ناپذیر هستند (حسنی، ۱۳۹۰، ص ۱۰۷). وی اعتدال در رفتار و زندگی، و پرهیز از افراط و تفریط را شرط اساسی بقای امت دانسته است (حسنی، ۱۳۹۰، ص ۱۴۵)؛ زیرا فضای هستی را فضای عدالت، انضباط، حساب و نظم معرفی می‌کند و شرط موفقیت را عمل براساس آن می‌داند (صدر، ۱۳۸۶، ص ۸۹). اما غایت عدالت در ساحت انگیزه‌ها بسته به تعالی صفات و ویژگی‌های اخلاقی در وجود انسان و تخلق او به اخلاق الهی است. همان‌گونه که بیان شد، اصل اختلاف در تعبیر و کاربست عدالت، میان دو سطح و دو شأن انسانی است: نخست، انسان طبعی و اجتماعی (مادی و دنیایی) و دوم، انسان فطری (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۷، ص ۲۹۲). به نظر علامه طباطبایی، طبع در وجود انسان ماهیت بالفعل دارد؛ اما فطرت الهی در وجود انسان به شرط تزکیه و مجاهدت انسان شکوفا می‌شود (واعظی، ۱۴۰۲). مادام که انسان از سطح طبع دنیایی به سطح فطرت ارتقا و تعالی نیابد، نمی‌تواند به ارزش ذاتی حسنات اخلاقی همچون عدالت برسد و در سطح ارزش ابزاری عدالت خواهد ماند؛^۱ از این رو توجه به سعادت حقیقی و کمال انسانی مستلزم شکوفایی

۱. از این رو خداوند متعال در قرآن کریم به پیروان کتب آسمانی فرموده است: «تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا؛ بیاید به‌سوی سخنی که میان ما و شما یکسان است [و همه کتاب‌های آسمانی و پیامبران آن را ابلاغ کردند] که جز خدای یگانه را نپرستیم، و چیزی را شریک او قرار ندهیم» (آل عمران، ۶۴) یا «فَأَوْفُوا بَوَعْدِكُمْ لِلدِّينِ حَقِيقًا فَمَنْ تَطَوَّلَ اللَّهُ الْبَيِّنَاتِ فَطَرْتُ اللَّهُ الْبَيِّنَاتِ عَلَيْنَهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ؛ پس [با توجه به

عقل قدسی و قوه ناطقه انسانی، تعالی صفات و انگیزه‌های انسانی است. این فعلیت و شکوفایی به تأیید و حمایت الهی از طریق وحی و نبوت نیازمند است (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۲، صص ۱۵۳-۱۵۵).

براساس چارچوب عقلانیت اسلامی، پیوستگی ساحت‌های سه‌گانه وجود انسان و برونداد عدالت به مثابه ویژگی رفتاری در وجود انسان، تداعی‌کننده پیوند معنای عدل با شبکه‌ای از مفاهیم و معانی دیگر است. امام علی (علیه السلام) عدل را نتیجه چهار مؤلفه بیان فرموده‌اند: دقت در فهمیدن درست، رسیدن به حقیقت دانایی، حکم نیکو، استوارداشتن بردباری. سپس فرمودند، «هرکس فهمید، حقیقت دانایی را دریافت، و هرکه حقیقت دانایی را دریافت، از روی قواعد دین حکم نیکو صادر کرد، و هرکه بردبار بود، در کار خود کوتاهی نکرد» (نهج‌البلاغه، ص ۱۰۹۹) در این معنا، امام عدالت را به معنای فهم و دانایی، و حکم بر دانایی و بردباری در اجرای آن دانسته که همان اجرای حقیقت دین است (درخشه، ۱۳۸۶، ص ۱۱). همچنین معنای واژه عدل براساس نظام معنایی قرآن کریم، گرچه حق محوری است، با برخی مفاهیم دیگر همچون قسط، حق، ایمان، علم، صدق و تقوا ارتباط عمیقی دارد (پورمولا و همکاران، ۱۳۹۴، ص ۲۱).

نتیجه‌گیری

این پژوهش در پی تبیین یک چارچوب و منطق برای محتوای عدالت مهدوی، و نقش و جایگاه ایشان در تحقق آن بود. در این راستا، براساس روایت عصر ظهور که کمال عقلانیت را زمینه اصلی رشد و اصلاح جهان معرفی کردند، چارچوب عقلانیت اسلامی

→

پی‌پایه بودن شرک [حق‌گرایانه و بدون انحراف با همه وجودت به سوی این دین [توحیدی] روی آور، پای‌بند و استوار بر سرشت خدا که مردم را بر آن سرشته است، باش. برای آفرینش خدا هیچ‌گونه تغییر و تبدیلی نیست؛ این است دین درست و استوار» (روم، ۴۰) که ناظر به رشد و تعالی انسان از سطح طبیعت دنیایی به سطح فطرت الهی است.

به مثابه منطق عدالت مهدوی تبیین شد. برای تبیین این چارچوب، ابتدا تحلیل انسان‌شناختی بیان شد. سپس این نتیجه به دست آمد که عدالت دست کم در معنای خود، با حق و حقوق ناشی از ادراکات اعتباری طبع و قوای طبیعی بشر پیوند دارد و انسان از بدو حیات در این دنیا، به دلیل بالفعل بودن قوای طبیعی خویش، معنای ابزاری از عدالت را درمی‌یابد و از آن بهره می‌گیرد؛ از این رو مبنای اساسی عدالت استیفای حقوق طبیعی و مادی انسان گذارده شد؛ اما از آنجا که براساس تعالیم و حیانی، وجود انسان محدود به طبیعت دنیایی نیست و انبیای الهی انسان را با ساحت فطرت خویش آشنا کردند و آن را به معاد و زندگی جاودانه رهنمون ساختند، معنای عدالت نیز به تناسب فطرت و معاد انسان، تعالی یافت و مهم‌ترین حق او هدایت به سوی سعادت جاودانه عنوان شد.

با توجه به تعالیم و حیانی که ساحت حیات دنیایی انسان و شکوفایی استعدادهای او در بستر حیات فردی و اجتماعی و آمادگی آن برای حیات جاودانه است، ربوبیت خداوند حکیم مقتضی ابتلا و آزمون انسان در این جهان را داراست که گاهی با آنچه طبع دنیایی بشری از عدالت در نظر دارد مشابه نیست. در منطق ربوبیت، چه بسیار انسان‌هایی که بدون استحقاق ظاهری دچار مصائب می‌شوند و چه بسیار انسان‌هایی که بدون استحقاق ظاهری متنعم به نعمات می‌گردند. همه اینها نه به موجب استحقاق ذاتی انسان، بلکه به موجب استحقاق هدایت انسان جاری می‌شود؛ از این رو عین عدالت است؛^۱ البته نه در مقیاس دنیا، بلکه در مقیاس معاد. بنابراین فعل خداوند و اولیای او

۱. هدف تربیت الهی شکوفایی استعدادهای فطرت انسانی است. در مسیر تربیت، این مربی است که تشخیص می‌دهد که چگونه با مربی خود تعامل داشته باشد تا آن هدف تحقق یابد؛ از این رو مربی به مصلحت تربیت عمل خواهد کرد که ممکن است از نگاه شخص مربی با مصالح او مطابق یا متضاد باشد؛ برای مثال ممکن است که مربی اشتباه به ظاهر کوچکی انجام دهد، به طور منطقی، پاسخ و تنبیه مربی باید درخور فعل مربی باشد تا بگوییم عادلانه بوده است؛ ولی ممکن است از سوی مربی تنبیهی بزرگ شود یا برعکس این مطلب. در هر دو حال، ادراکی که مربی از فعل مربی خویش دارد این است که پاسخ مربی، پاسخی حکیمانه بوده است، نه عادلانه. در نتیجه، عدالت در تربیت، ابزاری غیرمنعطف است و بالذاته آن چنان که باید درخور تربیت مربی

به سبب علم ایشان به مبدأ و معاد، و ارادهٔ ایشان بر هدایت انسان به مسیر رستگاری ابدی، هم عدالت، هم حکمت و هم رشد و هدایت است. این معنا برای انسانی که در سطح طبیعت دنیازده خود غوطه‌ور است، درک‌نشدنی است، بلکه مستلزم تعالی وجود انسان به ساحت فطرت است که جز با شکوفایی عقلانیت در وجود انسان محقق نمی‌شود.^۱

از جلوه‌های شکوفایی عقلانیت در عصر مهدوی، پر شدن قلوب مؤمنان از غنا، و زدوده شدن فقر به غیر خداست. به تعبیر قرآن و روایات، ریشهٔ گناهان و عصیان‌ها فقر و نیازمندی به غیر خداست. شیطان همواره با القای حس فقر و نیاز در وجود انسان، او را به فحشا - که مهم‌ترین مصداق آن ظلم است - دعوت می‌کند؛^۲ در حالی که آیات قرآن کریم انسان را نیازمند به خدا، و خداوند را غنی مطلق معرفی کرده است.^۳ بندگی و اتصال و اتکال به خداوند سبب غنی شدن انسان و در نهایت، سبب ازین رفتن ریشهٔ ظلم و سرکشی انسان‌ها خواهد بود. وقتی ظلم از میان برود، عدل و داد خودبه‌خود گسترش می‌یابد.

کشف و ارتقای عقول بشر و ایجاد روح استغنا در انسان‌ها از اموری است که امام زمان (عجله‌الله تعالی فرجه‌ه) در رأس برنامه‌های حکومت الهی خویش، بدان خواهند پرداخت. مهدی موعود به امر و ارادهٔ الهی، امت مسلمان را بی‌نیازی می‌کند و گسترهٔ عدل ایشان به

→

نیست، مگر اینکه تحت حکمت مربی قرار گیرد. به‌طور کلی در هر حکمتی عدالت است؛ ولی در هر عدالتی حکمت نیست. به بیان دیگر، هر حکیمی عادل است؛ ولی هر عادلی حکیم نیست.

۱. مسلماً فعل ولی خدا و امام معصوم منطبق با حسن و قبح ذاتی افعال است؛ ولی از آنجاکه عقول بشر به‌طور کامل بر حسن و قبح‌ها اشراق ندارد، توجیه همهٔ افعال آنان در چارچوب عدالت، برای بشر میسر نیست؛ از این‌رو بشر غیر معصوم اگر مبنای توجیه فعل امام را بر حکمت و عصمت قرار دهد، بسیار مستحکم‌تر و دارای شمول بیشتری بر مصادیق خواهد بود.

۲. «الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ وَ يَأْمُرُكُم بِالْفَحْشَاءِ؛ شیطان، شما را [به هنگام انفاق مال با ارزش] از تهیدستی و فقر می‌ترساند، و شما را به کار زشت [چون بخل و خودداری از زکات و صدقات] امر می‌کند» (بقره، ۲۶۸).

۳. «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ؛ ای مردم! شما بید نیازمندان به خدا، و فقط خدا بی‌نیاز و ستوده است» (غافر، ۱۵).

همگان می‌رسد.^۱ این امر سبب ریشه کن شدن حرص و طمع از قلوب نیازمندان می‌شود تا آنجا که زکات را در معابر انباشته می‌کنند؛ ولی دریافت‌کننده‌ای نیست.^۲ این مطلب نه بدان معناست که همه ثروتمند شده‌اند و از لحاظ مالی، فقری در جامعه نیست، بلکه آن قدر غنا و قناعت در زندگی‌ها متجلی شده و آنقدر این مال و مقام‌ها از اعتبار افتاده است که کسی نیاز حیاتی (مگر در حد ضرورت) به آن حس نمی‌کند و انگیزه‌ای برای فراتر از حق رفتن باقی نمی‌ماند. در نتیجه، انسان‌ها عادل خواهند شد. البته شایان ذکر است که کمال عقل بدان معنا نیست که عقول همه انسان‌ها به یک اندازه و به یک شکل کامل خواهد شد، بلکه کمال عقول متناسب با ظرفیت وجودی هر انسان خواهد بود؛ بدان معنا که هر انسانی در جایگاه خویش و با توجه به توان خویش به جایگاه و ارزش خود در این عالم واقف خواهد شد و حق و باطل را خالص خواهد شناخت؛ به‌طوری که ابهامی در حق یا باطل بودن آن نباشد. اما قابل توجه است که امارگی نفس انسان‌ها به‌خودی‌خود از بین نخواهد رفت، بلکه با مجاهدت فکری و عملی انسان کنترل خواهد شد. بنابراین همچنان انسان‌هایی در دولت مهدوی خواهند بود که به حق عمل نخواهند کرد؛ ولی تفاوت آن‌ها با انسان‌های پیش از ظهور این است که علت این عمل نکردن به حق در دوران قبل از ظهور، جهل به حق و امارگی نفس بود؛ اما پس از ظهور، منشأ عمل نکردن فقط امارگی نفس خواهد بود. در دولت مهدوی، براساس آیات قرآن کریم، اول اینکه، اهل جرم از سیمای خود شناخته خواهند شد^۳ و دوم اینکه، با استقرار عدل و قسط به‌واسطه تربیت الهی و کامل شدن عقل‌های مردم به‌دست امام زمان،^۴

۱. «يَمْلَأُ اللَّهُ قُلُوبَ أَهْلِ بَيْتِهِ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ وَ يَسَعُهُمْ عَدْلُهُ» (اربلی، ۱۳۸۱ق، ج ۲، ص ۴۸۳).

۲. برای توضیحات بیشتر رجوع کنید: جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۲۶۹.

۳. «يُعْرِضُ الْمُجْرِمُونَ بِسِيْمَاهُمْ؛ گناهکاران به نشانه‌هایشان شناخته می‌شوند» (الرحمن، ۴۱). برای مشاهد روایات مرتبط با این آیه در عصر ظهور رجوع کنید: مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۳۰۴؛ صفار قمی، ۱۴۰۴ق، صص ۳۵۶ و ۳۵۹.

۴. «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ؛ همانا ما پیامبران خود را با دلایل روشن فرستادیم و با آنان کتاب و ترازوی تشخیص حق از باطل^۱ نازل کردیم تا مردم به عدالت برخیزند» (حدید، ۲۵).

جامعه‌ای شکل خواهد گرفت که در آن، مردم اجازه نخواهند داد مجرمان در جامعه خودنمایی کنند.

حاصل آنکه، در این پژوهش دو نوع تحلیل درباره مفهوم عدالت مطرح شد: تحلیل صوری و تحلیل محتوایی. تحلیل صوری امری مشترک بین امام و بشریت است و مسلماً در دولت مهدوی رخ خواهد داد؛ ولی تحلیل محتوایی به سبب اختلاف بنیان‌های معرفتی امام معصوم و بشر غیر معصوم، متفاوت است؛ از این رو با تحلیل انسان‌شناختی، به بررسی این تفاوت پرداخته شد تا زمینه‌ای برای ارتقای نگاه بشری در تحلیل محتوایی عدالت فراهم آید. در ادامه بیان شد که بشر باتکیه بر طبع دنیایی و ادراکات اعتباری برآمده از آن، توان توجیه افعال امام را ندارد، مگر آنکه به ساحت فطرت تعالی یافته باشد. این نکته ظریف در تاریخ، سبب انحرافات زیادی در پیروان اولیای الهی شده است. در پایان نیز چارچوب عقلانیت اسلامی به مثابه منطق عدالت امام زمان علیه السلام در عصر ظهور تبیین شد.

اکنون می‌توان گفت عدالت مهدوی از دو جنبه قابل بحث است:

نخست، رابطه امام با انسان‌ها؛ چنان‌که بیان شد خداوند و اولیای او، از جمله امام زمان علیه السلام از آن جهت که بر مبدأ و معاد عالم و نیز مسیر هدایت و سعادت انسان اشراف دارند، بر حسن و قبح‌های ذاتی امور نیز آگاهی و نظارت دارند. بنابراین آنچه از ایشان صادر می‌شود جز عدالت، حکمت و هدایت نیست.

دوم، رابطه انسان‌ها با یکدیگر؛ در این سطح، عدالت ثمره فعل تربیتی امام زمان علیه السلام است؛ فعلی که به کامل کردن عقول و گسترش توحید ناب و در نهایت، بازگرداندن انسان‌ها به غنای خویش از غیر خدا می‌انجامد. بنابراین براساس تفاسیر قرآن، وظیفه و شأن امام اجرای عدالت میان انسان‌ها نیست، بلکه وظیفه او زمینه‌سازی برای اقامه عدل و قسط است؛^۱ از این رو عدالت امری است که به دست مردم محقق خواهد شد.

۱. برای توضیحات بیشتر رجوع کنید: قرائتی، ۱۳۸۷، ج ۹، ص ۴۸۷؛ مکارم شیرازی و جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۰، ج ۲۳، ص ۳۸۵

در دولت مهدوی، به برکت ظهور حق و حقیقت به واسطه ظهور امام زمان (عج)، عقلانیت در محور شناخت در ساحت اندیشه انسان شکوفا خواهد شد. در نتیجه، همه مردم می‌توانند حق را از باطل، درست را از غلط، خوب را از بد، اصل را از فرع، و نیز بد را از بدتر و خوب را از خوب‌تر خواهند بازشناسند. افزون‌بر این، مسیر برای معرفت‌های ناب توحیدی در ساحت اندیشه نیز برای علاقمندان هموار خواهد شد. شکوفایی عقلانیت در ساحت شناخت‌ها، بر ساحت انگیزه‌های انسان‌ها مؤثر خواهد بود و مسیر را برای اعتدال انگیزه‌ها و در نهایت، تعالی آن‌ها و شکوفایی مکارم اخلاقی تسهیل خواهد کرد؛ گرچه امارگی نفس و تمایلات غیرعقلانی انسان‌ها به کلی منتفی نخواهد بود و مسیر گناه و فحشا بسته نخواهد شد. به‌طور مشابه، تأثیرپذیری رفتارهای انسان از ساحت انگیزه‌ها و اندیشه‌ها، چه در محور عدالت و درستکاری و چه در غایت احسان‌گرایی نیز بنابر اراده و اختیار انسان در کار بست عقلانیت شکوفا شده در محور معرفت و شناخت خواهد بود؛ از این‌رو عمل خلاف عدالت حتی در دولت مهدوی نیز برای انسان‌ها ممکن خواهد بود؛ ولی با این تفاوت که ظهور و بروز آن به‌راحتی دوران قبل از ظهور نخواهد بود؛ زیرا سیمای مجرمان در بستر جامعه عادل همچون نقطه سیاهی بر لوح سفید نمایان خواهد بود و جامعه پاک و عادل مهدوی که قائم به قسط شده است، سد مستحکمی بر مسیر آن خواهد بود. تحقق عدالت در دولت مهدوی این‌گونه خواهد بود که در مضمون این قطعه از دعای ندبه اشاره شده است: «این مُعَرُّ الاولیا و مذلّ الأعداء، کجاست عزت‌دهنده دوستان و خوارکننده دشمنان». در آن دوران، دوستان واقعی خدا حقیقتاً دوست‌داشتنی و عزیزند و آنانی که واقعاً ذلیل و پست هستند، نزد دیگران نیز ذلیل و پست خواهند بود، برخلاف دوران قبل از ظهور. از مضامین بالا می‌توان آموخت که وجه اتصال عدالت مهدوی در عصر ظهور با دوران کنونی پیش از ظهور، حکمرانی زمینه‌ساز برای حرکت در مسیر تحقق عدالت خواهد بود که ارزش محوری آن، تلاش برای اقامه اصل شایسته‌سالاری است.

فهرست منابع

* قرآن کریم

** نهج البلاغه

آذرخشی، مصطفی. (۱۳۹۶). همراهی توحید و عدل در آیات و روایات. مطالعات قرآن و حدیث سفینه، ۱۴ (۵۴)، صص ۶۰-۷۷.

ابن منظور، محمد. (۱۴۱۶ق). لسان العرب (ج ۱، ۱۱). بیروت: دار صار.

اربلی، علی بن عیسی. (۱۳۸۱ق). کشف الغمه فی معرفه الائمه (ج ۲). تبریز: بنی هاشمی.

الهوردی‌ها، محمد مهدی. (۱۴۰۱). چشم‌انداز حاکمیت مهدوی از منظر حقوق شهروندی و توسعه

عدالت (در نهج البلاغه و روایات مهدوی). مشرق موعود، ۱۷ (۶۳)، صص ۱۵۱-۱۳۱.

الهی‌زاده، محمدحسین؛ امامی، مجتبی؛ تراب‌زاده، محمدصادق. (۱۳۹۹). جامعه‌پردازی مبتنی

بر قسط و عدل؛ برداشتی از میزان. پژوهش‌های میان‌رشته‌ای قرآن کریم، ۱۱ (۲)،

صص ۸۱-۱۱۴.

الهی‌نژاد، حسین. (۱۴۰۱). تحلیل الگویی عدالت اجتماعی مهدوی در عصر غیبت براساس

نظریه ولایت فقیه. اسلام و مطالعات اجتماعی، ۱۰ (۱)، صص ۷-۳۵.

<https://doi.org/10.22081/jiss.2021.61800.1846>

بایرامی، حمید. (۱۴۰۰). معنویت، عدالت و عقلانیت در اندیشه سیاسی امام خمینی علیه السلام. فرهنگ

پژوهش، ۱۴ (۴۸)، صص ۵-۳۴. <https://doi.org/10.22081/fpq.2022.73387>

بهروزی‌لک، غلامرضا؛ کفیلی، رضا. (۱۴۰۱). نقش و جایگاه آموزه‌های مهدویت در تحقق

اهداف بیانیه گام دوم انقلاب اسلامی (با تأکید بر آموزه عدالت). مطالعات بیداری

اسلامی، ۱۱ (۱)، صص ۷-۲۷.

پورعزت، علی اصغر؛ ظفری، حسین. (۱۳۹۸). پدیداری شعور و معرفت عامه به مثابه مقدمه

استقرار حکمرانی عدل معصوم. مشرق موعود، ۱۳ (۵۰)، صص ۲۳۱-۲۵۶.

پورمولا، محمدهاشم؛ غلامی، مرجان؛ و بن‌زاده، راضیه. (۱۳۹۴). معناشناسی واژه عدل در قرآن کریم بر مبنای روش ایزوتسو. پژوهش‌های قرآن و حدیث، ۴۸(۱)، ص ۲۳-۱.

<https://doi.org/10.22059/jqst.2015.56401>

جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۳). مهدویت و عدل الهی. انتظار موعود، ۴(۱۳)، صص ۴۱-۵۵.
 جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۷). امام مهدی موجود موعود. قم: اسراء.
 جعفری ولنی، علی اصغر. (۱۳۹۷). منطق به مثابه روش شناسی پژوهش‌های فلسفی. پژوهش‌های معرفت‌شناختی، ۷(۱۵)، صص ۸۹-۱۱۵.

حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۲۵ق). اثبات الهداه (ج ۵). بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
 حسنی، ابوالحسن (۱۳۹۰). حکمت سیاسی متعالیه. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
 خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۷۷). چهل حدیث. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
 درخشه، جلال. (۱۳۸۶). عدالت از دیدگاه امام علی علیه السلام. دانش سیاسی، ۳(۱)، صص ۵-۳۷.
<https://doi.org/10.30497/pk.2007.50>

رحیمی، احسان؛ زارعی متین، حسن؛ و توکلی، عبدالله. (۱۴۰۱). تبیین چارچوب عقلانیت براساس آموزه‌های اسلامی و سهم‌یاری‌های آن برای مدیریت دولتی. مدیریت اسلامی، ۲۹(۴)، صص ۴۸-۵.

رحیمی، احسان. (۱۴۰۳). درآمدی بر عقلانیت اسلامی و دلالت‌های آن در مدیریت دولتی (با تأکید بر آیات و روایات). قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

راغب اصفهانی، حسین. (۱۴۱۲ق). المفردات القرآن (ج ۱). بیروت: دارالعلم الادارالشامیه.
 زمانی محبوب، حبیب. (۱۳۹۴). جایگاه عدالت و پیشرفت در مدینه فاضله حضرت مهدی علیه السلام. آیین حکمت، ۷(۲۳)، صص ۱۳۱-۱۵۶.

سلمانی، محسن. (۱۳۹۷). ترسیم سیمای عدالت مهدوی در عصر ظهور و ارائه مدل مفهومی. مشرق موعود، ۱۲(۲)، صص ۴۰۱-۴۲۳.

شجاعیان، محمد؛ طاهری، محمدرضا. (۱۳۹۶). معیارهای عدالت سیاسی در اسلام: رویکردی انسان‌شناختی. پژوهش‌های سیاست اسلامی، ۵(۱۲)، صص ۶۱-۸۳.

- صادقی، حسن. (۱۳۸۹). عدالت امام از دیدگاه امام رضا علیه السلام با تأکید بر عدالت اجتماعی. معرفت، ۱۹ (۱۵۸)، صص ۸۵-۹۸.
- صدر، موسی. (۱۳۸۶). رهیافت‌های اقتصادی اسلامی (۳) (مترجم: مهدی فرخیان). تهران: مؤسسه فرهنگی تحقیقاتی امام موسی صدر.
- صدوق، محمد بن علی بن بابویه. (۱۴۰۵ق). کمال الدین و تمام النعمه (مصحح: علی اکبر غفاری، ج ۲). قم: جامعه مدرسین.
- صفار قمی، محمد بن حسن. (۱۴۰۴ق). بصائر الدرجات (محقق: میرزا حسن کوچه باغی) تهران: منشورات الأعلمی.
- طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۶۳). المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۲، ۷). تهران: امیرکبیر.
- عنایت، حمید. (۱۳۷۷). بنیاد فلسفه سیاسی در غرب. تهران: زمستان.
- فراهانی، زهرا. (۱۳۹۸). گستره عدالت در حکومت حضرت مهدی علیه السلام. مطالعات مهدوی، ۱۰ (۴۵)، صص ۸۵-۹۷.
- فراهیدی، خلیل. (۱۴۰۵ق). کتاب العین (ج ۲). قم: دارالهجره.
- قاسمی، فرج الله. (۱۳۸۶). بررسی تطبیقی عدالت سیاسی در اندیشه سیاسی مهدویت و جان رالز. مشرق موعود، ۱ (۳)، صص ۱۱۱-۱۳۰.
- قرائتی، محسن. (۱۳۸۷). تفسیر نور (ج ۹). تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
- قراملکی، احد. (۱۳۸۵). روش‌شناسی مطالعات دینی. مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
- قربانزاده، مهدی. (۱۳۸۴). عدالت مهدوی و توسعه سیاسی. انتظار موعود، ۵ (۱۵)، صص ۷۵-۹۴.
- قرشی، سید علی اکبر. (۱۳۷۱). قاموس قرآن (ج ۴). تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- قوامی، صمصام‌الدین. (۱۳۸۳). مدیریت، عدالت، مهدویت. انتظار موعود، ۴ (۱۴)، صص ۱۸۷-۲۱۸.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۳). الکافی (مصحح: علی اکبر غفاری، ج ۱). تهران: دارالکتب الاسلامیه.

- لک‌زایی، صدیقه. (۱۳۹۶). سطوح عدالت در نظام سیاسی اسلام با نگاهی به اندیشه امام خمینی علیه السلام. مطالعات انقلاب اسلامی، ۱۴ (۵۱)، صص ۱۴۱-۱۶۰.
- لک‌زایی، نجف. (۱۳۹۳). امنیت متعالیه. سیاست متعالیه، ۲ (۵)، صص ۷-۲۸.
- لوین، اندرو. (۱۳۸۰). طرح و نقد لیبرال دموکراسی (مترجم و منتقد: سعید زیباکلام). تهران: سمت.
- محمدپور، احمد. (۱۳۹۷). روش در روش: درباره ساخت معرفت در علوم انسانی. قم: لوگوس.
- محمدزاده، رضا. (۱۳۸۳). تحلیل فلسفی. پژوهشنامه فلسفه دین (نامه حکمت)، (۴)، صص ۶۷-۹۹.
- مرزوقی، رحمت‌الله؛ مروتی، مرضیه. (۱۳۹۰). جایگاه عدالت در دولت کرامت‌محور مهدوی از منظر مقام معظم رهبری (رویکردی به دولت زمینه‌ساز). معرفت، ۲۰ (۱۶۲)، صص ۹۵-۱۰۵.
- مصطفوی، حسن. (۱۳۸۶). التحقيق في كلمات القرآن الكريم (ج ۸). تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۹۰). اصول فلسفه و روش رئالیسم (ج ۲). تهران: صدرا.
- مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق). الاختصاص. قم: المؤتمر العالمي لآلفية الشيخ المفيد.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۸۰). تفسیر نمونه (ج ۲۳). تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- نعمانی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۹۹ق). الغیبه. تهران: مکتبه الصدوق.
- نوروزی، محمدرضا. (۱۳۹۵). تاریخچه بحث عدل. قرآن و حدیث سفینه، ۱۴ (۵۰)، صص ۱۰-۲۷.
- واسطی، عبدالحمید. (۱۳۹۶). عدل شبکه‌ای؛ توصیف و تبیینی از عدالت با اقتباس از مبانی معرفتی اسلام (پیشنهادی برای نظریه پایه در حیطه‌های مختلف عدالت). تحقیقات بنیادین علوم انسانی، ۳ (۲)، صص ۷۳-۹۵.
- واعظی، احمد. (۱۳۸۴). عدالت صوری، عدالت محتوایی. علوم سیاسی، ۱ (۲۹)، صص ۸۵-۹۸.

واعظی، احمد. (۱۴۰۲). سلسله نشست‌های درس‌گفتارهای عدالت، جلسه ۹ و ۱۰: عدالت در اندیشه فکری فلسفی (بررسی نظریه عدالت از منظر نظریه اعتباریات علامه طباطبائی). قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

<https://B2n.ir/km5067>

هادوی‌نیا، علی‌اصغر. (۱۳۸۸). عدل الهی، اعتدال انسانی و عدالت اجتماعی - اقتصادی از منظر قرآن کریم. قبسات، ۱۴(۵۲)، صص ۱۹۷-۲۲۱.

هاشمی خویی، حبیب‌الله. (۱۴۰۰). منهاج البراعه (۱۶). تهران: مکتب الاسلامیه.

یمنی، عبدالباقی بن عبدالمجید. (۱۴۲۵ق). الترجمان عن غریب القرآن. بیروت: دارالکتب العلمیه.



Strategies for the Convergence of Shi'ism with Other Islamic Schools in West Africa and Their Capacity for Mahdawi Ummah-Building*

Jalal Rizaneh¹

Seyed Mohammad Ahmadi²

1. Assistant Professor, Department of Futures Studies of Religion and Religiosity, Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran (**Corresponding Author**).

j.rizaneh@isca.ac.ir

2. PhD Graduate in Islamic Denominations (Kalāmī Schools), Faculty of Islamic Denominations, University of Religions and Denominations, Qom, Iran.

ahmadim451@gmail.com

Abstract

In recent decades, Shi'ism in West Africa, within the complex context of its interaction with Sunnism and Sufism, has faced the challenge of "how to achieve religious convergence without negating sectarian identity." On the other hand, the Mahdist discourse of *Ummah*-building emphasizes the formation of a unified, just, and synergistic society among Muslims. This paper, employing an analytical-descriptive approach, examines strategies for the convergence of Shi'ism with other denominations in West Africa and elucidates their potential in the process of Mahdist *Ummah*-building. The research method is

* Rizaneh, J., & Ahmadi, S. M. (2025). Strategies for the Convergence of Shi'ism with Other Islamic Schools in West Africa and Their Capacity for Mahdawi Ummah-Building. *Mahdavi Society*, 6(2), pp. 70-99.

<https://doi.org/10.22081/jm.2026.74709.1139>

□ **Type of article:** Research Article * **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy

□ **Received:** 2025/02/03 • **Revised:** 2025/04/19 • **Accepted:** 2025/06/22 • **Available Online:** 2025/09/23

© 2025

authors retain the copyright and full publishing rights



qualitative, based on a Grounded Theory approach, with data collected through semi-structured interviews with religious elites and activists in West Africa, analyzed through three stages of coding. The findings indicate that convergence strategies are organized into three primary dimensions: “systematic structure of the Shiite community,” “inter-denominational interactions,” and “denominational synergy,” encompassing eight categories: “leadership and Marja’iyya (authority),” “developmental talents,” “inter-denominational participation,” “crisis management,” “remediation of harms,” “Islamic unity,” “Quranic and joint propagation,” and “religious diplomacy.” A Mahdist analysis of this model suggests that strengthening efficient religious authority, fostering joint socio-cultural participation, utilizing indigenous crisis management, emphasizing shared theological foundations, and engaging in proactive media and diplomatic efforts can reinforce the identity of a unified *Ummah*, mitigate sectarian conflicts, and enhance synergy among Shiites, Sunnis, and Sufi currents in West Africa. Consequently, if the identified religious convergence strategies are consciously reinterpreted within the framework of the Mahdist *Ummah*-building ideal, they have the potential to be presented as a field model for managing religious diversity across the Islamic world.

Keywords

Religious convergence, Shi’ism, Sunnism, Sufism, West Africa, Mahdist *Ummah*-building, Religious diplomacy.



راهبردهای هم‌گرایی تشیع با دیگر مذاهب در غرب آفریقا

و ظرفیت آن‌ها در امت‌سازی مهدوی*

جلال ریزانه^۱ سید محمد احمدی^۲

۱. استادیار، گروه آینده‌پژوهی دین و دین‌داری، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران (نویسنده مسئول).

j.rizaneh@isca.ac.ir

۲. دکتری مذاهب کلامی، دانشکده مذاهب اسلامی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران.

ahmadim451@gmail.com

چکیده

تشیع در غرب آفریقا در دهه‌های اخیر، در بستر تعامل پیچیده با اهل سنت و تصوف، با مسئله «چگونگی هم‌گرایی مذهبی بدون نفی هویت اعتقادی» روبه‌روست. از سوی دیگر، گفتمان امت‌سازی مهدوی بر شکل‌دهی جامعه‌ای واحد، عادل و هم‌افزا در میان مسلمانان تأکید دارد. این مقاله با رویکردی تحلیلی – توصیفی، به بررسی راهبردهای هم‌گرایی تشیع با دیگر مذاهب در غرب آفریقا و تبیین ظرفیت آن‌ها در فرایند امت‌سازی مهدوی می‌پردازد. روش تحقیق در مقاله، کیفی و مبتنی بر رویکرد داده‌بنیاد است و داده‌ها از طریق مصاحبه نیمه‌ساخت یافته با نخبگان و فعالان مذهبی در غرب آفریقا، گردآوری و در سه مرحله کدگذاری تحلیل شده است. یافته‌ها نشان می‌دهد که راهبردهای هم‌گرایی در سه بعد اصلی «ساختار نظام‌مند جامعه تشیع»، «تعاملات مذاهب» و «هم‌افزایی مذاهب»، و هشت مقوله «رهبریت و مرجعیت»، «استعدادهای توسعه‌ای»، «مشارکت مذاهب»، «مدیریت بحران»، «درمان آسیب‌ها»، «وحدت

* ریزانه، جلال؛ احمدی، سید محمد. (۱۴۰۴). راهبردهای هم‌گرایی تشیع با دیگر مذاهب در غرب آفریقا و ظرفیت آن‌ها در امت‌سازی مهدوی. جامعه مهدوی، ۶(۲)، صص ۷۰-۹۹.

<https://doi.org/10.22081/jm.2026.74709.1139>

▣ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

▣ تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۱۵ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۱/۳۰ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۴/۰۱ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۷/۰۱

© ۱۴۰۴ «نویسندگان دارنده حق مؤلف مقاله خود بدون محدودیت هستند»



اسلامی»، «تبلیغ قرآنی و مشترک» و «دیپلماسی مذهبی» سامان می‌یابد. تحلیل مهدوی این الگو حاکی از آن است که تقویت مرجعیت دینی کارآمد، مشارکت اجتماعی و فرهنگی مشترک، مدیریت بومی بحران‌ها، تأکید بر مشترکات اعتقادی، و کنش فعال رسانه‌ای و دیپلماتیک، می‌تواند به تقویت هویت امت واحده، کاهش منازعات فرقه‌ای و افزایش هم‌افزایی میان شیعیان، اهل سنت و جریان‌های صوفی در غرب آفریقا بینجامد. نتیجه آنکه، راهبردهای هم‌گرایی مذهبی شناسایی شده، در صورت بازخوانی آگاهانه در چارچوب آرمان امت‌سازی مهدوی، قابلیت ارائه در قالب یک الگوی میدانی برای مدیریت تنوع مذهبی در جهان اسلام را داراست.

کلیدواژه‌ها

هم‌گرایی مذهبی، تشیع، اهل سنت، تصوف، غرب آفریقا، امت‌سازی مهدوی، دیپلماسی مذهبی.

مقدمه

تشیع در غرب آفریقا طی دهه‌های اخیر، به‌ویژه پس از پیروزی انقلاب اسلامی ایران، وارد مرحله‌ای نو از حضور و کنشگری مذهبی و اجتماعی شده است. افزایش اعتمادبه‌نفس دینی و هویتی در میان شیعیان، گسترش نهادهای آموزشی و فرهنگی وابسته به تشیع و تبدیل شدن آن به جریانی پویا و اثرگذار در کنار دیگر جریان‌های اسلامی، از مهم‌ترین تحولات این دوره به شمار می‌رود. این تحول در بستری رخ داده است که ساختار مذهبی آن متکثر است و در آن، اکثریت جمعیت مسلمان را اهل سنت تشکیل می‌دهند و جریان‌های ریشه‌دار تصوف نیز نقش مهمی در حیات دینی جوامع ایفا می‌کنند. در کنار این دو جریان، حضور گروه‌های سلفی و وهابی نیز در سال‌های اخیر به افزایش رقابت‌های مذهبی در این منطقه انجامیده است. در چنین شرایطی، گسترش تشیع در کنار دیگر مذاهب اسلامی، مسئله‌ی چگونگی تنظیم روابط میان مذاهب و مدیریت تعاملات مذهبی را به یکی از مسائل مهم اجتماعی و دینی در غرب آفریقا تبدیل کرده است.

هم‌زمان با گسترش فعالیت‌های شیعیان در این منطقه، واکنش‌های مختلفی نیز از سوی برخی جریان‌های رقیب شکل گرفته است. بخشی از این واکنش‌ها، در قالب رقابت‌های مذهبی و رسانه‌ای، و در مواردی، در قالب تنش‌های اجتماعی و امنیتی بروز یافته است؛ از این‌رو استمرار حضور فعال تشیع در غرب آفریقا، مستلزم اتخاذ راهبردهایی است که از یک سو، هویت اعتقادی شیعیان را حفظ کند و از سوی دیگر، زمینه‌ی همزیستی و تعامل سازنده با دیگر مذاهب اسلامی را فراهم آورد. تجربه‌ی تاریخی همزیستی مسلمانان در بسیاری از کشورهای غرب آفریقا مانند نیجریه، سنگال، مالی، ساحل عاج و غنا نشان می‌دهد که علی‌رغم وجود اختلافات اعتقادی، امکان شکل‌گیری روابط مبتنی بر همکاری، گفت‌وگو و مشارکت میان مذاهب وجود دارد. با این حال، در ادبیات پژوهشی موجود، بیشتر به توصیف وضعیت مذاهب یا بررسی تعاملات مذهبی پرداخته شده و الگوی منسجمی برای تبیین راهبردهای هم‌گرایی میان مذاهب اسلامی در این منطقه، کمتر ارائه شده است.

در سطحی کلان‌تر، در گفتمان اندیشه اسلامی، ایده «امت واحده» و افق «امت‌سازی مهدوی» بر ضرورت تقویت هم‌بستگی میان مسلمانان و عبور از تعارض‌های فرقه‌ای تأکید دارد. تحقق چنین افقی مستلزم شکل‌گیری سازوکارهایی است که بتوانند در جوامع چندمذهبی، تنوع مذهبی را مدیریت کنند و زمینه همکاری و هم‌افزایی میان مذاهب اسلامی را فراهم سازند. با وجود این، در بخش مهمی از پژوهش‌های مربوط به هم‌گرایی مذهبی، نسبت این راهبردها با فرایند امت‌سازی مهدوی به‌طور مشخص مورد بررسی قرار نگرفته و پیوند میان تجربه‌های میدانی هم‌گرایی مذهبی با افق نظری جامعه مهدوی کمتر تبیین شده است؛ از این‌رو بررسی ظرفیت‌های هم‌گرایی مذهبی در میدان‌های واقعی جهان اسلام می‌تواند به فهم عملی‌تر فرایند شکل‌گیری امت اسلامی هم‌گرا با آرمان‌های مهدوی کمک کند.

براین اساس، مسئله اصلی مقاله حاضر نه تنها بررسی هم‌گرایی مذاهب، بلکه تبیین کارکرد راهبردهای هم‌گرایی مذهبی در شکل‌گیری امت اسلامی هم‌گرا با آرمان‌های مهدوی است. در این چارچوب، این مقاله با بهره‌گیری از یافته‌های پژوهش کیفی مبتنی بر رویکرد داده‌بنیاد درباره وضعیت تشیع در غرب آفریقا، می‌کوشد ظرفیت‌های راهبردهای هم‌گرایی مذهبی را در فرایند امت‌سازی مهدوی تحلیل کند. براین اساس، پرسش اصلی پژوهش حاضر این است که راهبردهای هم‌گرایی تشیع با دیگر مذاهب در غرب آفریقا، چگونه می‌توانند در فرایند امت‌سازی مهدوی کارکرد داشته باشند؟ همچنین پرسش فرعی پژوهش این است که مدل استخراج‌شده از راهبردهای هم‌گرایی مذهبی چه ظرفیت‌هایی برای تحقق مؤلفه‌های جامعه مهدوی در جوامع چندمذهبی دارد؟

در پاسخ به این پرسش‌ها، پژوهشگر با بهره‌گیری از یافته‌های پژوهش میدانی مبتنی بر روش داده‌بنیاد، مدل سه‌سطحی شامل «ساختار جامعه تشیع»، «تعاملات مذاهب» و «هم‌افزایی مذاهب» را مورد تحلیل قرار می‌دهد و ظرفیت‌های آن را در تقویت هم‌گرایی اسلامی و نزدیک شدن به افق امت واحده و جامعه مهدوی بررسی می‌کند. در بررسی پیشینه نظری و تجربی مرتبط با هم‌گرایی تشیع با دیگر مذاهب در غرب

آفریقا، مجموعه‌ای از منابع کتابخانه‌ای و مقالات علمی، قابل تفکیک در چند محور اصلی است:

از منظر تاریخی و تمدنی، آثار لاپیدوس^۱ (۱۳۸۷)، هیسکت^۲ (۱۳۶۹)، کوک^۳ (۱۳۷۳) و همچنین لویتریون و پولز^۴ (۱۳۹۶) روند ورود و گسترش اسلام در قاره آفریقا، شکل‌گیری دولت‌ها و حکومت‌های اسلامی و نیز تطور فرقه‌ها و طریقت‌های اسلامی را بررسی کرده‌اند. این منابع، بستر تاریخی و جغرافیایی شکل‌گیری جوامع مسلمان، از جمله غرب آفریقا را تبیین می‌کنند و برای فهم زمینه‌های کلی همزیستی و تعامل مذهبی، نقش زیربنایی دارند.

در سطح اجتماعی - دینی، مبتی (۱۳۸۳) به ساختار باورها و سنت‌های دینی و قومی در آفریقا پرداخته و نشان داده است که چگونه فرهنگ دینی و آیینی این جوامع ظرفیت قابل توجهی برای پذیرش اسلام و سپس گرایش به اهل بیت علیهم‌السلام داشته است. در همین راستا، مرتضی (۱۳۸۶) بر روحیه صلح‌جویی، گرایش به اهل بیت علیهم‌السلام و دفاع از حریم ایشان در میان مردم آفریقا تأکید می‌کند که به‌طور مستقیم با ظرفیت‌های هم‌گرایی شیعیان و دیگر مذاهب پیوند می‌خورد.

در خصوص تشیع و وضعیت شیعیان در آفریقا، چند اثر نقش محوری دارند: اتحاد علماء (۲۰۱۱) که با رویکرد رصد و نقد فعالیت‌های شیعی، به معرفی مراکز، شخصیت‌ها و شبکه‌های شیعی در آفریقا می‌پردازد و تصویر رقبای شیعه از این حضور را بازتاب می‌دهد. سیدمرادی (۱۳۹۹) که تصویری کلی و توصیفی از روند ورود و گسترش تشیع و وضعیت شیعیان بومی و مهاجر ارائه می‌کند. هاشمی‌نسب (بی‌تا) که با رویکرد آینده‌پژوهانه، روندها و متغیرهای مؤثر بر آینده شیعیان غرب آفریقا را تحلیل می‌کند. این سه دسته منبع، به ترتیب، نگاه رقیب، نگاه توصیفی - درونی و نگاه

1. Lapidus

2. Hiskett

3. Cook

4. Levtzion & Pouwels

آینده پژوهانه به تشیع در آفریقا را در اختیار پژوهش حاضر می‌گذارند. مطالعه دانشگاهی در ترکیه نشان می‌دهد که سفرهای حج چگونه به ارتباط زائران آفریقایی با جوامع مختلف و گسترش اسلام در میان آنان انجامیده است. این پژوهش با استفاده از منابع تاریخی، سفرنامه‌ها و تحقیقات تخصصی، تأکید می‌کند که زائران غرب آفریقا در مسیر طولانی خود به حجاز، با جوامع گوناگونی مواجه می‌شدند و همین تعاملات، به آشنایی آنان با اسلام می‌انجامید. همچنین، احترام ویژه‌ای که بسیاری از قبایل آفریقایی برای زائران حج قائل بودند، سبب می‌شد حجاج بازگشته، نقشی مؤثر در اصلاح و ترویج اسلام در جوامع خود ایفا کنند. این سازوکار تاریخی برای فهم پیوندهای فراملی و شبکه‌سازی‌های مذهبی در منطقه دارای اهمیت است (Yavuz, 2025).

در حوزه مقالات علمی، هاشمی‌نسب و همکاران (۱۳۹۰) تصوف را به مثابه ظرفیتی مهم برای تعامل و هم‌گرایی با تشیع معرفی کرده و نشان داده است که چگونه پیوندهای معنوی و محبت به اهل بیت علیهم‌السلام می‌تواند در خنثی‌سازی فعالیت‌های ضدشیعی جریان‌های تندرو (نظیر وهابیت) مؤثر باشد. پورطاهری (۱۳۸۸) با رویکردی کلان‌تر، ظرفیت‌های سیاسی، اقتصادی و اجتماعی کشورهای آفریقایی را اولویت‌بندی می‌کند و از این جهت، درک محیط کلان تصمیم‌گیری و تعاملات بین‌المللی در قاره را تسهیل می‌نماید. حاتمی (۱۳۹۰) نیز با تمرکز بر چالش‌های گسترش اسلام در آفریقا، به عوامل فرهنگی، اجتماعی و شیوه‌های تبلیغی اسلام و مسیحیت می‌پردازد و بر ضرورت سازمان‌دهی فعالیت‌های مشترک برای مقابله با آسیب‌ها تأکید می‌کند. این یافته‌ها برای طراحی راهبردهای هم‌گرایی مذهبی در غرب آفریقا قابل استفاده است. حسینی (۱۳۹۱) به‌طور خاص به شیعیان آفریقا، فرصت‌ها و چالش‌های حضور آنان، و نیز تقسیم‌بندی منطقه‌ای شیعیان (شمال، غرب، شرق و جنوب) می‌پردازد و از این طریق، تصویر نسبتاً دقیقی از موقعیت شیعیان غرب آفریقا در میان دیگر مناطق ارائه می‌کند.

برایند این پیشینه نشان می‌دهد که اگرچه بخش قابل توجهی از منابع موجود به

بررسی تاریخی گسترش اسلام در آفریقا، شکل‌گیری ساختارهای دینی و نیز وضعیت و روندهای مربوط به حضور تشیع در این قاره پرداخته‌اند، اما پژوهش‌هایی که به‌طور مشخص به «راهبردهای هم‌گرایی تشیع با دیگر مذاهب در غرب آفریقا» و به‌ویژه ظرفیت این راهبردها در فرایند امت‌سازی اسلامی با رویکرد مهدوی توجه کرده باشند، محدود است. بیشتر آثار موجود یا به بیان کلیات تاریخی و اجتماعی گسترش اسلام و تشیع در آفریقا اختصاص یافته‌اند یا تنها به توصیف وضعیت شیعیان و روندهای مذهبی در این منطقه پرداخته‌اند؛ از این رو مقاله حاضر با تمرکز بر شناسایی و تحلیل راهبردهای عملی هم‌گرایی میان شیعه و دیگر مذاهب در غرب آفریقا و تبیین ظرفیت‌های این راهبردها در تقویت همبستگی اسلامی و شکل‌گیری مؤلفه‌های امت واحد در افق جامعه مهدوی، می‌کوشد بخشی از این خلأ پژوهشی را در سطح تحلیلی و کاربردی پوشش دهد.

در این پژوهش، از روش کیفی با رویکرد نظریه داده‌بنیاد استفاده شده است. در پژوهش‌های کیفی، فرایند تحلیل داده‌ها اغلب ماهیتی تفسیری دارد و پژوهشگر از طریق تعامل مستمر با داده‌ها، به استخراج مفاهیم و مقولات می‌پردازد (Strauss & Corbin, 1998; Creswell & Poth, 2018; Charmaz, 2014).

جدول شماره ۱: الگوی مدل پیاز پژوهش در روش تحقیق

مشخصات پژوهش حاضر	لایه‌های پژوهش
توسعه‌ای	جهت‌گیری پژوهش
کیفی	روش پژوهش
تفسیری	فلسفه پژوهش
نظریه داده‌بنیاد	استراتژی پژوهش
استقرایی	رویکرد پژوهش
اکتشافی	هدف پژوهش
تک‌مقطعی	افق زمانی پژوهش

در این رویکرد، تلاش می‌شود الگوی مفهومی پژوهش نه براساس فرضیه‌های ازپیش‌تعیین‌شده، بلکه از دل داده‌های میدانی و نتایج مصاحبه‌های صورت گرفته، استخراج شود. چارچوب تحلیل داده‌ها براساس الگوی سه‌مرحله‌ای کدگذاری شامل کدگذاری باز، محوری و انتخابی انجام شده که در نهایت، به استخراج الگوی راهبردهای هم‌گرایی مذهبی انجامیده است. داده‌های پژوهش از طریق مصاحبه‌های نیمه‌ساخت‌یافته با ۲۲ نفر از نخبگان و کنشگران مذهبی مرتبط با تشیع و دیگر مذاهب در غرب آفریقا تا حد تحقق اشباع نظری گردآوری شده است. نمونه‌گیری به صورت هدفمند و با روش گلوله‌برفی انجام شده و فرایند گردآوری داده‌ها تا رسیدن به اشباع نظری ادامه یافته است. تحلیل داده‌ها در سه مرحله کدگذاری انجام شد که در نتیجه آن، ۹۹۰ کد اولیه، ۳۱ کد باز، ۸ کد محوری و ۳ کد انتخابی اصلی شامل «ساختار جامعه تشیع»، «تعاملات مذاهب» و «هم‌افزایی مذاهب» استخراج شد و الگوی نهایی راهبردهای هم‌گرایی مذهبی در غرب آفریقا شکل گرفت.

برای تقویت اعتبار یافته‌ها، از مقایسه مستمر داده‌ها، بازبینی برخی مضامین توسط مصاحبه‌شوندگان و استفاده هم‌زمان از منابع اسنادی در کنار داده‌های میدانی بهره گرفته شده است.

یافته‌های این پژوهش براساس تحلیل داده‌های میدانی با روش نظریه داده‌بنیاد، در قالب ۳ طبقه اصلی، ۸ مقوله محوری و ۳۱ مفهوم، صورت‌بندی شده و در نهایت، در قالب پدیده هسته‌ای، «مدل هم‌گرایی تشیع و دیگر مذاهب در غرب آفریقا» تبیین گردیده است.

۱. مباحث نظری

۱-۱. اسلام و تنوع دینی در آفریقا

آفریقا از کانون‌های مهم گسترش اسلام در جهان معاصر است. براساس گزارش‌های تاریخی، اسلام از دو مسیر اصلی وارد این قاره شد: از شمال، از طریق مصر و مغرب عربی، و از شرق، از طریق سواحل اقیانوس هند، و سپس در سه جهت «شرق ساحلی»،

«سودان» و «غرب آفریقا» گسترش یافت (لویتزیون و پولز، ۱۳۹۶). غرب آفریقا به مثابه یکی از این سه حوزه اصلی، از دیرباز محل تلاقی و همزیستی جریان‌های مختلف اسلامی در کنار باورها و سنت‌های بومی آفریقایی بوده است. همان‌گونه که در ادبیات اندیشه دینی آفریقا گزارش شده، هویت دینی در این قاره به‌طور عام و در غرب آفریقا به‌طور خاص، با ساختارهای قومی، آیینی و زیست روزمره مردم آمیخته است؛ به گونه‌ای که دین در این بستر، تفکیک‌ناپذیر از فرهنگ و جامعه تعریف می‌شود (میتی، ۱۳۸۳). این درهم‌تنیدگی دین و فرهنگ سبب می‌شود تحلیل روابط مذهبی در این منطقه، همواره در پیوند با ابعاد اجتماعی، فرهنگی و سیاسی مورد توجه قرار گیرد.

۲-۱. غرب آفریقا به مثابه بستر هم‌گرایی و واگرایی مذهبی

امروز، غرب آفریقا از مهم‌ترین کانون‌های حضور و فعالیت جریان‌های متنوع اسلامی است؛ از اهل سنت مالکی و حنفی تا طریقت‌های صوفی ریشه‌دار و نیز جریان‌های سلفی و وهابی. در عین حال، این منطقه در دهه‌های اخیر به یکی از عرصه‌های اصلی ظهور و گسترش تشیع نیز تبدیل شده است. در چنین بستری، امکان همزیستی و هم‌گرایی مذاهب در کنار خطر واگرایی و تعارض فرقه‌ای همواره وجود دارد. برخی پژوهش‌ها نشان می‌دهد که برای مواجهه با مسائل فرهنگی، آموزشی، اقتصادی و اجتماعی جوامع مسلمان در آفریقا، ایجاد سازمان‌ها و نهادهای مشترک میان مذاهب اسلامی، ضرورتی راهبردی است؛ زیرا بدون این سازمان‌یابی مشترک، ظرفیت‌های ناشی از تنوع مذهبی می‌تواند به تعارض و اتلاف منابع بینجامد (Hatami, 2011, p. 110).

۳-۱. تشیع در غرب آفریقا: فرصت‌ها و چالش‌ها

مطالعات موجود، حضور شیعیان در آفریقا را در قالب چند منطقه نسبتاً متمایز بررسی کرده‌اند؛ به گونه‌ای که شیعیان شمال، غرب، شرق، جنوب شرقی و جنوب قاره، هر کدام در بسترهای فرهنگی و سیاسی خاصی فعالیت دارند و شرایط متفاوتی را تجربه

می‌کنند (Hosseini, 2012, p. 36). در این میان، غرب آفریقا به سبب ترکیب خاصی از اکثریت اهل سنت، حضور گسترده طریقت‌های صوفی و نفوذ جریان‌های وهابی و سلفی، برای تشیع، هم فرصت‌هایی قابل توجه و هم چالش‌هایی جدی ایجاد کرده است. از یک سو، گسترش نهادهای شیعی، تربیت نخبگان دینی و شکل‌گیری هویت فعال در میان شیعیان، امکان کنشگری فرهنگی و اجتماعی را فراهم کرده است؛ و از سوی دیگر، فعالیت‌های ضدشیعی جریان‌های وهابی و سلفی و نیز سوءبرداشت‌های رسانه‌ای، خطر تنش و واگرایی مذهبی را افزایش داده است.

۴-۱. تصوف به مثابه ظرفیت هم‌گرایی

در میان جریان‌های اسلامی غرب آفریقا، تصوف از مهم‌ترین ظرفیت‌های هم‌گرایی مذهبی به شمار می‌رود. برخی پژوهش‌ها تصوف را دارای ظرفیت بالا برای ایجاد ارتباط و تعامل با تشیع در این منطقه دانسته‌اند. با توجه به فعالیت‌های ضدشیعی جریان وهابیت، تصوف می‌تواند به مثابه سپری فرهنگی و اجتماعی عمل کند و از گسترش گفتمان‌های تکفیری جلوگیری نماید (Murtaza, 2023). تأکید بر عناصر مشترکی همچون محبت اهل بیت (علیهم‌السلام)، معنویت دینی و سلوک اخلاقی، از جمله نقاط اتصال میان تشیع و بسیاری از طریقت‌های صوفی در غرب آفریقا است؛ از این رو تقویت ارتباط میان تشیع و جریان‌های صوفی می‌تواند از راهبردهای مهم در ایجاد هم‌گرایی مذهبی در منطقه غرب آفریقا تلقی شود (Umar & Woodward, 2020).

۵-۱. وهابیت به مثابه عامل واگرایی مذهبی

در مقابل ظرفیت‌های هم‌گرایی موجود، ادبیات پژوهش به نقش جریان‌های وهابی و برخی گروه‌های سلفی جهادی به مثابه یکی از عوامل مهم واگرایی مذهبی در غرب آفریقا اشاره می‌کند. فعالیت‌های تبلیغی و رسانه‌ای این جریان‌ها علیه تشیع، در برخی موارد به تشدید سوءظن‌ها و تنش‌های مذهبی در میان جوامع مسلمان انجامیده است (احمدی، ۱۴۰۲، صص ۳۰-۳۱). در چنین شرایطی، طراحی راهبردهای هم‌گرایی مذهبی بدون

توجه به این عامل واگرا، و بدون ایجاد سازوکارهای مشترک میان مذاهب اسلامی نمی‌تواند به نتایج پایدار منجر شود؛ از این رو برخی پژوهش‌ها بر ضرورت شکل‌گیری نهادها و سازمان‌های مشترک میان مذاهب اسلامی برای مدیریت مسائل اجتماعی و فرهنگی تأکید کرده‌اند (حاتمی، ۱۳۹۰، ص ۳۰).

۱-۶. چارچوب نظری: امت‌سازی در اندیشه مهدوی

در اندیشه اسلامی، یکی از مفاهیم بنیادین در سامان‌دهی روابط مسلمانان، مفهوم «امت واحده» است. قرآن کریم بر وحدت جامعه مؤمنان و پرهیز از تفرقه در میان آنان تأکید کرده است. در آیه «واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا» (آل عمران، ۱۰۳)، مسلمانان به تمسک جمعی به ریسمان الهی و پرهیز از تفرقه فراخوانده شده‌اند. همچنین در آیه «ان هذه امتکم امة واحدة و انا ربکم فاعبدون» (انبیاء، ۹۲)، جامعه مؤمنان به مثابه یک امت واحد معرفی شده است. افزون بر این، قرآن کریم بر پیوند برادری میان مؤمنان تأکید می‌کند و می‌فرماید: «انما المؤمنون إخوة» (حجرات، ۱۰). این آیات نشان می‌دهد که اصل وحدت و همبستگی میان مسلمانان، از اصول بنیادین در ساختار جامعه اسلامی به شمار می‌رود.

در ادبیات مهدوی نیز جامعه عصر ظهور به مثابه جامعه‌ای توصیف شده است که در آن، عدالت گسترش می‌یابد و جامعه انسانی از بسیاری از تعارض‌ها و نزاع‌های اجتماعی و مذهبی عبور می‌کند. در روایات مشترک فریقین، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌فرماید: «المهدی من ولد فاطمه؛ مهدی از فرزندان فاطمه است». این حدیث را ابوداوود سجستانی (۲۰۰۹م) در سنن خود از ام سلمه نقل کرده و ابن ماجه (۲۰۰۷م) نیز آن را در سنن خود روایت کرده است. همچنین حاکم نیشابوری (۱۹۹۰م) در المستدرک علی الصحیحین این حدیث را آورده و آن را صحیح دانسته، و سیوطی (۱۹۸۱م) نیز در الجامع الصغیر به نقل این روایت پرداخته است. همچنین در روایات متواتر فریقین، از جمله در سنن ابوداوود آمده است: «یملأ الأرض قسطاً و عدلاً كما ملئت ظلماً و جوراً؛ زمین را از قسط و عدل پر می‌کند، همان‌گونه که از ظلم و جور پر شده باشد». این روایت را علاوه بر

ابوداود سجستانی (۲۰۰۹م)، ترمذی (۲۰۰۷م) در سنن خود و احمد بن حنبل (۲۰۰۱م) در مسند نقل کرده‌اند. ابن‌ابی‌شیه (۲۰۰۶م) نیز در المصنف و حاکم نیشابوری (۱۹۹۰م) در المستدرک آن را روایت کرده‌اند. متقی هندی (۱۴۱۹ق) نیز در کنز العمال به نقل این حدیث پرداخته است. افزون‌بر این، روایت «لو لم یبق من الدنیا إلا یوم واحد لطول الله ذلک الیوم حتی یبعث فیہ رجلاً من أهل بیتی ...؛ اگر از دنیا جز یک روز نمانده باشد، خداوند آن روز را طولانی می‌گرداند تا مردی از اهل بیت مرا برانگیزد ...». همچنین در مصادر فریقین نقل شده است و بر حتمیت ظهور و تحقق این وعده الهی دلالت دارد. این روایت را ابوداود سجستانی (۲۰۰۹م) در سنن، ترمذی (۲۰۰۷م) در سنن و احمد بن حنبل (۲۰۰۱م) در مسند آورده‌اند. همچنین طبرانی (۱۹۸۳م) در المعجم الکبیر و ابن حبان (۱۹۹۳م) در صحیح خود آن را نقل کرده‌اند. در این افق، گسترش عدالت، تقویت همبستگی میان مؤمنان و کاهش تعارض‌های فرقه‌ای از ویژگی‌های مهم جامعه مهدوی به شمار می‌آید. از این منظر، تحقق جامعه‌ای مبتنی بر عدالت و همبستگی اسلامی، مستلزم تقویت پیوندهای درونی امت اسلامی و کاهش شکاف‌های مذهبی است.

براساس این مبانی، می‌توان چند شاخص کلی برای جامعه مهدوی برشمرد: تقویت وحدت امت اسلامی، گسترش عدالت اجتماعی، هم‌گرایی میان مذاهب اسلامی، مقاومت در برابر جریان‌های تفرقه‌افکن و توسعه معرفت دینی در میان مسلمانان. تحقق این شاخص‌ها در جوامع معاصر، نیازمند سازوکارهایی است که بتواند تنوع مذهبی را مدیریت کند و زمینه تعامل و همکاری میان مذاهب اسلامی را فراهم سازد.

از این منظر، راهبردهای هم‌گرایی مذهبی می‌تواند به مثابه یکی از سازوکارهای عملی در مسیر تقویت همبستگی امت اسلامی مورد توجه قرار گیرد. مطالعه تجربه‌های میدانی هم‌گرایی مذهبی در جوامع چندمذهبی، ازجمله در غرب آفریقا، می‌تواند نشان دهد که چگونه تعامل سازنده میان مذاهب اسلامی قادر است زمینه‌های همکاری، کاهش تعارض‌های فرقه‌ای و تقویت همبستگی اسلامی را فراهم کند؛ ازاین‌رو بررسی راهبردهای هم‌گرایی تشیع با دیگر مذاهب در غرب آفریقا، افزون‌بر اهمیت منطقه‌ای،

می تواند در فهم ظرفیت های عملی برای نزدیک شدن به افق امت واحده و جامعه مهدوی نیز نقش داشته باشد.

۲. ساختار نظام مند جامعه تشیع در غرب آفریقا

نتایج نشان می دهد که نقطه آغاز هر گونه هم گرایی بیرونی، سامان درونی جامعه تشیع است. بر این اساس، طبقه نخست با عنوان «ساختار نظام مند جامعه تشیع در غرب آفریقا» مطرح می شود که دو مقوله اساسی را در بر می گیرد: نخست، «رهبریت و مرجعیت» که نقش هدایت فکری، سازمان دهی اجتماعی و ایجاد انسجام درونی جامعه را بر عهده دارد؛ و دوم، «استعدادهای توسعه ای» که به ظرفیت ها، توانمندی ها و زمینه های بالقوه جامعه شیعی برای گسترش فعالیت های فرهنگی، اجتماعی و علمی در این منطقه اشاره دارد. این دو مقوله در مجموع، چارچوب اولیه سامان یافتگی جامعه تشیع را شکل می دهند و بستر لازم برای تحقق هم گرایی با دیگر مذاهب اسلامی را فراهم می کنند (Leichtman, 2022).

۲-۱. رهبریت و مرجعیت

داده ها در مقوله «رهبریت و مرجعیت» نشان می دهد مفاهیمی مانند رهبریت بومی، مرجعیت دینی، تربیت نخبگان و نهاد تشیع، به مثابه ستون های اصلی شکل دهنده انسجام درونی جامعه شیعی عمل می کنند. این عناصر، هم هدایت فکری و هم سازمان یافتگی نهادی را فراهم می کنند و در نتیجه، پیش شرط اثر گذاری شیعیان در میدان هم گرایی مذهبی به شمار می آیند. بر مبنای یافته ها، رهبریت بومی متصل به مرجعیت دینی و نظام مند شدن تربیت نخبگان، نقشی کلیدی در گسترش نفوذ اجتماعی تشیع و افزایش ظرفیت گفت و گو و تعامل با دیگر مذاهب دارد.

۲-۲. استعداد های توسعه ای

در مقوله «استعداد های توسعه ای»، مفاهیمی همچون توسعه تعامل و هم گرایی،

آموزش بومی، کارآفرینی و توسعه فرهنگی شناسایی شده است. این مفاهیم نشان می‌دهد که توانمندی‌های آموزشی، اقتصادی و فرهنگی جامعه شیعی، به‌طور مستقیم در تقویت قدرت چانه‌زنی، اعتمادبه‌نفس جمعی و قابلیت هم‌گرایی پایدار نقش دارد. براین اساس، هم‌گرایی بدون برخورداری از زیرساخت‌های توسعه‌ای کافی، در معرض شکنندگی و ناپایداری است و نمی‌تواند به سطح راهبردی ارتقا یابد. برای جمع‌بندی طبقه نخست، می‌توان جدول شماره ۲ را ارائه کرد:

جدول شماره ۲: بررسی طبق ساختار نظام‌مند جامعه تشیع

طبقه	مقوله	مهم‌ترین مفاهیم	دلالت راهبردی
ساختار نظام‌مند جامعه تشیع	رهبریت و مرجعیت	رهبریت بومی، مرجعیت دینی، تربیت نخبگان، نهاد تشیع	شرط لازم برای انسجام درونی و ورود مؤثر به عرصه هم‌گرایی مذهبی
	استعدادهای توسعه‌ای	توسعه تعامل و هم‌گرایی، آموزش بومی، کارآفرینی، توسعه فرهنگی	ایجاد پشتوانه آموزشی، اقتصادی و فرهنگی برای هم‌گرایی پایدار

۳. تعاملات مذاهب

طبقه دوم با عنوان «تعاملات مذاهب» سه مقوله «مشارکت مذاهب»، «مدیریت بحران» و «درمان آسیب‌ها» را در بر می‌گیرد. این طبقه، سطح میانی و عملی الگوی هم‌گرایی را شکل می‌دهد؛ جایی که تعاملات بین مذهبی از سطح گفت‌وگو فراتر می‌رود و به کنش مشترک و مدیریت تنش‌ها می‌رسد.

۳-۱. مشارکت مذاهب

یافته‌ها در مقوله «مشارکت مذاهب» نشان می‌دهد که چهار مفهوم «گفتمان انقلاب

اسلامی ایران»، «گفتمان مذاهب غرب آفریقا»، «مشارکت مذاهب» و «هم‌گرایی هوشمند» عناصر اصلی این مقوله را تشکیل می‌دهند. این مفاهیم بیانگر آن است که هم‌گرایی، زمانی معنا پیدا می‌کند که از سطح ارتباطات فردی فراتر رود و به مشارکت دینی - اجتماعی سازمان‌یافته میان شیعه، اهل سنت و جریان‌های تصوف تبدیل شود. همچنین پیوند گفتمان انقلاب اسلامی با گفتمان بومی مذاهب در غرب آفریقا می‌تواند زمینه شکل‌گیری نوعی هم‌گرایی عقلانی و راهبردی را فراهم کند؛ هم‌گرایی‌ای که بر مبنای تعامل فکری و اجتماعی شکل می‌گیرد و تنها محدود به رویکردهای احساسی یا مقطعی نیست.

۲-۳. مدیریت بحران

در مقوله «مدیریت بحران»، مفاهیمی مانند کنترل بحران‌ها، بصیرت سیاسی، مدیریت اقتصادی و مدیریت بومی شناسایی شده است. این مفاهیم نشان می‌دهد که فرایند هم‌گرایی به‌طور طبیعی با چالش‌هایی همچون فشارهای فرقه‌ای، رقابت بر سر منابع، مداخلات بیرونی و بحران‌های سیاسی و اجتماعی روبه‌رو است؛ ازاین‌رو تداوم و پایداری هم‌گرایی در گرو شکل‌گیری سازوکارهای هوشمند مدیریت بحران است؛ به‌گونه‌ای که جامعه شیعی بتواند ضمن کاهش تنش‌ها و جلوگیری از تشدید واگرایی، زمینه‌های ارتباط و همکاری با دیگر مذاهب اسلامی را حفظ و تقویت کند.

۳-۳. درمان آسیب‌ها

مقوله «درمان آسیب‌ها» شامل مفاهیمی چون آسیب‌شناسی، رویکرد اقتصادی و مدیریت علمی و فرهنگی است. نتایج نشان می‌دهد که هم‌گرایی بدون شناسایی و ترمیم موانع و شکاف‌های درونی و بیرونی - ازجمله فقر، سوءبرداشت‌های اعتقادی و ضعف‌های ساختاری و نهادی - نمی‌تواند از پایداری لازم برخوردار باشد؛ ازاین‌رو درمان آسیب‌ها به‌مثابه حلقه‌ای مکمل برای مدیریت بحران عمل می‌کند و زمینه‌گذار از تعامل حداقلی به تعامل سازنده و روبه‌توسعه میان مذاهب را فراهم می‌سازد.

خلاصه طبقه دوم در جدول شماره ۳ آمده است:

جدول شماره ۳: بررسی طبقه تعاملات مذاهب

طبقه	مقوله	مفاهیم کلیدی	نقش در فرایند همگرایی
تعاملات مذاهب	مشارکت مذاهب	گفتمان انقلاب اسلامی، گفتمان مذاهب غرب آفریقا، مشارکت مذاهب، هم گرایی هوشمند	ارتقای تعامل از سطح گفت و گوی نمادین به سطح کنش مشترک دینی - اجتماعی
	مدیریت بحران	کنترل بحران‌ها، بصیرت سیاسی، مدیریت اقتصادی، مدیریت بومی	حفظ روند هم گرایی در شرایط تنش و فشار
	درمان آسیب‌ها	آسیب‌شناسی، رویکرد اقتصادی، مدیریت علمی و فرهنگی	ترمیم شکاف‌ها و ایجاد زمینه برای تعامل پایدار و سازنده

۴. هم‌افزایی مذاهب و برآیند نهایی هم‌گرایی

طبقه سوم با عنوان «هم‌افزایی مذاهب غرب آفریقا» شامل سه مقوله «وحدت»، «تبلیغ قرآنی» و «دیپلماسی مذاهب» است. این طبقه، برآیند نهایی فرایند هم‌گرایی را نشان می‌دهد؛ یعنی جایی که تعاملات مذهبی به هم‌افزایی و تولید قدرت مشترک تبدیل می‌شود.

۴-۱. وحدت

در مقوله «وحدت»، مفاهیمی نظیر «تأکید بر مشترکات مذهبی»، «تعامل و همگرایی با مذاهب»، «قدرت سیاسی و وحدت‌آفرینی مذاهب» برجسته است. یافته‌ها دلالت می‌کند که هم‌گرایی پایدار از سطح همزیستی صرف فراتر رفته و به مرحله‌ای از

همبستگی می‌رسد که در آن، مذاهب مختلف قادر به تولید نوعی قدرت مشترک در برابر تهدیدهای بیرونی می‌شوند. در این چارچوب، تمرکز بر مشترکات اعتقادی و عملی میان مذاهب اسلامی می‌تواند زمینه شکل‌گیری نوعی هم‌سرنوشتی مذهبی در غرب آفریقا را فراهم کند و بستر تقویت همکاری‌های دینی، اجتماعی و حتی سیاسی را مهیا کند.

۲-۴. تبلیغ قرآنی

مقوله «تبلیغ قرآنی» به مثابه یکی از راهبردهای نرم هم‌گرایی، بر تبیین معارف مشترک اسلامی مبتنی بر قرآن و پرهیز از تحریک حساسیت‌های فرقه‌ای تأکید دارد. داده‌ها نشان می‌دهد که استفاده از زبان، مفاهیم و آموزه‌های قرآنی، ظرفیت بالایی برای کاهش سوء تفاهم‌ها و تنش‌های اعتقادی، و تعمیق گفت‌وگوی دینی میان شیعه، اهل سنت و جریان‌های تصوف فراهم می‌کند و می‌تواند به مثابه مبنایی مشترک برای تقویت تعامل و هم‌گرایی میان این مذاهب عمل نماید.

۳-۴. دیپلماسی مذاهب

در مقوله «دیپلماسی مذاهب»، مفاهیمی مانند «همایش‌ها و نشست‌ها»، «دیپلماسی فرهنگی و مذهبی»، «تعامل دیپلماسی با گفتمان مقاومت» و نیز «عنصر ایستادگی» مطرح شده است. تحلیل داده‌ها نشان می‌دهد که سطوح رسمی و نیمه‌رسمی تعاملات بین مذهبی - از جمله برگزاری همایش‌ها و نشست‌های علمی و مذهبی، شکل‌گیری شبکه‌های نخبگی و توسعه ارتباطات دیپلماتیک - نقش مهمی در نهاده‌سازی هم‌گرایی میان مذاهب اسلامی در غرب آفریقا ایفا می‌کنند. این سازوکارها امکان ایجاد گفت‌وگوی پایدار، تبادل تجربیات و تقویت اعتماد متقابل میان رهبران و نهادهای مذهبی را فراهم می‌سازند.

همچنین یافته‌ها حاکی از آن است که دیپلماسی مذهبی می‌تواند الگوی هم‌گرایی را از سطح تعاملات پراکنده و محلی فراتر ببرد و آن را به سطح سیاست‌گذاری و

برنامه‌ریزی راهبردی در نهادهای ملی و حتی فراملی ارتقا دهد. به عبارت دیگر، زمانی که تعاملات مذهبی در قالب دیپلماسی فرهنگی و دینی، سازمان‌دهی می‌شود، ظرفیت آن افزایش می‌یابد تا به ابزاری برای هماهنگی گفتمانی، تقویت هم‌بستگی اسلامی و شکل‌دهی به مواضع مشترک در برابر چالش‌های منطقه‌ای و بین‌المللی تبدیل شود. در چنین شرایطی، دیپلماسی مذاهب می‌تواند بستر مؤثری برای تثبیت و توسعه الگوی هم‌گرایی میان شیعه، اهل سنت و جریان‌های صوفی در غرب آفریقا فراهم آورد.

خلاصه طبقه سوم در جدول شماره ۴ قابل ارائه است:

جدول شماره ۴: بررسی طبقه هم‌افزایی مذاهب غرب آفریقا

طبقه	مقوله	مفاهیم کلیدی	برایند هم‌گرایی
هم‌افزایی مذاهب غرب آفریقا	وحدت	تأکید بر مشترکات مذهبی، تعامل با مذاهب، قدرت سیاسی، وحدت آفرینی	عبور از همزیستی به هم‌بستگی و تولید قدرت مشترک
	تبلیغ قرآنی	تبیین معارف مشترک قرآنی، پرهیز از تحریک فرقه‌ای	کاهش سوء تفاهم‌ها و تعمیق گفت‌وگوی دینی
	دیپلماسی مذاهب	همایش‌ها و نشست‌ها، دیپلماسی فرهنگی و مذهبی، محور مقاومت	ارتقای هم‌گرایی به سطح سیاست‌گذاری ملی و فراملی

۵. نسبت مدل با شاخص‌های امت‌سازی مهدوی

تحلیل یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد الگوی سه‌سطحی هم‌گرایی مذهبی استخراج‌شده از داده‌های میدانی، علاوه بر تبیین روابط میان تشیع و دیگر مذاهب در غرب آفریقا، قابلیت تفسیر در چارچوب فرایند امت‌سازی در افق مهدوی را نیز دارد. به بیان دیگر، سطوح مختلف این مدل را می‌توان به مثابه مراحل در شکل‌گیری جامعه‌ای هم‌گرا و هم‌بسته درون امت اسلامی تلقی کرد.

جدول شماره ۵: پیوند مدل هم‌گرایی با امت‌سازی مهدوی

سطح مدل	شاخص مهدوی	کارکرد در امت‌سازی مهدوی
انسجام درونی تشیع	تریت نیروهای آگاه، شکل‌گیری هویت دینی مقاوم	ایجاد هسته‌های آگاه در امت اسلامی
تعامل مذاهب	کاهش تعارض مذهبی، تقویت همزیستی اسلامی	زمینه‌سازی وحدت امت اسلامی
هم‌افزایی مذاهب	همکاری برای عدالت، مقابله با جریان‌های تفرقه‌افکن، گسترش پیام قرآن	شکل‌گیری شبکه همکاری میان مذاهب اسلامی

در سطح نخست که به انسجام درونی جامعه تشیع مربوط است، مؤلفه‌هایی مانند تقویت رهبری دینی، تربیت نخبگان و گسترش آموزش‌های دینی و فرهنگی، به شکل‌گیری هویت دینی آگاهانه و پایدار، در میان پیروان تشیع می‌انجامد. در چارچوب امت‌سازی مهدوی، این مرحله معطوف به تربیت نیروهای آگاه و شکل‌گیری هویت دینی مقاوم است؛ به گونه‌ای که هسته‌های فکری و اجتماعی فعال، درون امت اسلامی شکل می‌گیرد و ظرفیت لازم برای کنش‌های جمعی دینی فراهم می‌شود.

سطح دوم الگو به تعامل میان مذاهب اسلامی اختصاص دارد. در این مرحله، گفت‌وگو و همکاری میان شیعه، اهل سنت و جریان‌های صوفی از طریق سازوکارهایی همچون مشارکت اجتماعی، مدیریت تعارض‌ها و رفع آسیب‌های مذهبی تقویت می‌شود. کارکرد اصلی این سطح در افق امت‌سازی مهدوی، کاهش تعارض‌های مذهبی و تقویت همزیستی اسلامی است؛ امری که زمینه لازم برای شکل‌گیری هم‌بستگی میان بخش‌های مختلف امت اسلامی را فراهم می‌کند.

در سطح سوم که به هم‌افزایی مذاهب مربوط می‌شود، تعاملات مذهبی از سطح ارتباط و همکاری محدود فراتر می‌رود و به همکاری فعال و هدفمند در مسائل اجتماعی، فرهنگی و دینی می‌انجامد. در این مرحله، تأکید بر مشترکات اسلامی، استفاده از گفتمان قرآنی و توسعه دیپلماسی مذهبی، بستر شکل‌گیری شبکه‌ای از

بحث

همکاری میان مذاهب اسلامی را فراهم می‌کند. در چارچوب امت‌سازی مهدوی، این سطح با شاخص‌هایی مانند همکاری مذاهب در جهت تحقق عدالت، مقابله با جریان‌های تفرقه‌افکن و گسترش پیام قرآن قابل تبیین است.

براین اساس، مدل هم‌گرایی مذهبی برآمده از داده‌های پژوهش نشان می‌دهد که فرایند هم‌گرایی در غرب آفریقا، با «انسجام درونی جامعه شیعی» آغاز می‌شود، در مرحله بعد به «تعامل میان مذاهب» می‌انجامد و در نهایت، در قالب «هم‌افزایی و همکاری فرامذهبی» تثبیت می‌شود. چنین فرایندی می‌تواند به مثابه چارچوبی تحلیلی برای فهم مسیر شکل‌گیری امت هم‌گرا و هم‌بسته در افق جامعه مهدوی مورد استفاده قرار گیرد.

یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که راهبردهای هم‌گرایی تشیع با دیگر مذاهب در غرب آفریقا را می‌توان در قالب مدلی سه‌سطحی متشکل از ۳ طبقه، ۸ مقوله و ۳۱ مفهوم تبیین کرد. این مدل، تصویری میدانی و درعین حال راهبردی از سازوکارهای شکل‌گیری هم‌گرایی مذهبی در این منطقه ارائه می‌دهد. اهمیت این الگو در آن است که تنها به توصیف وضعیت روابط مذهبی محدود نمی‌شود، بلکه ظرفیت آن را دارد که به مثابه چارچوبی تحلیلی برای فهم فرایند امت‌سازی اسلامی و طراحی سیاست‌های فرهنگی و مذهبی مورد استفاده قرار گیرد. از این منظر، مسئله اصلی آن است که این الگوی هم‌گرایی چگونه می‌تواند در مسیر شکل‌گیری امت اسلامی هم‌گرا با آرمان‌های مهدوی، به‌ویژه در سطح هم‌افزایی مذاهب، ایفای نقش کند.

نخستین نتیجه مهم پژوهش آن است که فرایند هم‌گرایی مذهبی در غرب آفریقا، روندی تدریجی و مرحله‌ای دارد که از سامان درونی جامعه تشیع آغاز می‌شود و در نهایت، به هم‌افزایی میان مذاهب اسلامی می‌انجامد. در سطح نخست که به ساختار جامعه تشیع مربوط می‌شود، مؤلفه‌هایی مانند رهبریت دینی، مرجعیت علمی، تربیت نخبگان و تقویت ظرفیت‌های فرهنگی و اقتصادی نقش اساسی دارند. وجود رهبری

بومی متصل به مرجعیت دینی و شکل‌گیری نهادهای آموزشی و فرهنگی، زمینه سازمان‌یافتگی جامعه شیعی را فراهم می‌کند و آن را از جمعیتی پراکنده به مجموعه‌ای دارای هویت و انسجام اجتماعی تبدیل می‌سازد. چنین ساختاری امکان ایفای نقش فعال‌تر در تعاملات مذهبی و اجتماعی را فراهم می‌کند و بستر لازم برای توسعه روابط میان‌مذهبی را به وجود می‌آورد. در چارچوب امت‌سازی مهدوی نیز این مرحله را می‌توان مرحله شکل‌گیری هسته‌های آگاه و سازمان‌یافته درون امت اسلامی دانست؛ هسته‌هایی که توانایی انتقال گفتمان عدالت‌خواهی، ظلم‌ستیزی و مسئولیت اجتماعی را در بسترهای مختلف فرهنگی و اجتماعی دارند.

سطح دوم مدل به تعاملات میان مذاهب اختصاص دارد. در این مرحله، روابط میان مذاهب از سطح گفت‌وگوهای نظری و محدود فراتر می‌رود و به همکاری‌های اجتماعی و فرهنگی نزدیک می‌شود. مقولاتی مانند مشارکت مذاهب، مدیریت بحران و درمان آسیب‌های اجتماعی و مذهبی نشان می‌دهد که هم‌گرایی پایدار فقط در صورتی شکل می‌گیرد که سازوکارهایی برای مدیریت اختلاف‌ها و کاهش تنش‌های مذهبی وجود داشته باشد. تعامل میان شیعه، اهل سنت و جریان‌های صوفی در غرب آفریقا، زمانی به نتایج پایدار می‌انجامد که از سطح گفت‌وگوهای نمادین عبور کند و به مشارکت‌های عملی در عرصه‌های اجتماعی، فرهنگی و حتی سیاسی برسد. در این چارچوب، توجه به مدیریت بحران‌های فرقه‌ای، ارتقای بصیرت سیاسی و رسیدگی به عوامل اجتماعی و اقتصادی تنش‌ها، نقش مهمی در پایداری روند هم‌گرایی ایفا می‌کند. در افق امت‌سازی مهدوی، این سطح مرحله‌ای است که در آن امت اسلامی از وضعیت پراکندگی مذهبی به‌سوی نوعی همزیستی و همکاری میان‌مذهبی حرکت می‌کند و زمینه‌های شکل‌گیری جبهه‌ای مشترک در برابر چالش‌های مشترک فراهم می‌شود.

سطح سوم مدل یعنی هم‌افزایی مذاهب، مرحله پیشرفته هم‌گرایی مذهبی را نشان می‌دهد. در این سطح، تعامل میان مذاهب به همکاری‌های پایدار و شبکه‌ای تبدیل می‌شود و ظرفیت‌های متنوع مذهبی در قالب کنش‌های مشترک دینی، فرهنگی و

اجتماعی به یکدیگر پیوند می‌خورند. تأکید بر مشترکات اعتقادی، استفاده از مفاهیم و آموزه‌های قرآنی به مثابه زبان مشترک و گسترش ارتباطات میان نخبگان مذهبی، زمینه شکل‌گیری نوعی هم‌بستگی گسترده در میان مذاهب اسلامی را فراهم می‌کند. چنین وضعیتی موجب می‌شود جوامع اسلامی این منطقه از حالت مجموعه‌ای پراکنده از گروه‌های مذهبی خارج شوند و به شبکه‌ای همسو از کشگران دینی و اجتماعی نزدیک شوند که توان تولید قدرت اجتماعی و فرهنگی مشترک را دارند. در چارچوب امت‌سازی مهدوی، این مرحله را می‌توان مرحله‌ای دانست که در آن همکاری میان مذاهب در جهت اهداف مشترکی مانند عدالت، مقابله با جریان‌های تفرقه‌افکن و گسترش پیام قرآن شکل می‌گیرد و زمینه تحقق نوعی هم‌گرایی فراگیر درون امت اسلامی فراهم می‌شود.

نتیجه‌گیری

براین اساس، مدل سه‌سطحی هم‌گرایی نشان می‌دهد که امت‌سازی اسلامی فرایندی تدریجی و چندمرحله‌ای است که از انسجام درونی جامعه‌های دینی آغاز می‌شود، از مسیر تعامل و مشارکت میان مذاهب عبور می‌کند و در نهایت، به هم‌افزایی و همکاری گسترده میان بخش‌های مختلف امت اسلامی می‌انجامد. این روند نشان می‌دهد که تحقق وحدت اسلامی، نه از طریق حذف تفاوت‌های مذهبی، بلکه از طریق مدیریت این تفاوت‌ها و جهت‌دهی آن‌ها در راستای اهداف مشترک دینی و انسانی امکان‌پذیر است.

نتایج پژوهش همچنین دلالت‌های مهمی برای سیاست‌گذاری فرهنگی و مذهبی در غرب آفریقا دارد. نخست آنکه، برنامه‌های فرهنگی و تبلیغی در این منطقه باید از تمرکز صرف بر گسترش کمی پیروان یک مذهب فراتر رود و بر تقویت ساختارهای درونی جوامع دینی، تربیت نخبگان بومی، توسعه نهادهای آموزشی و فرهنگی و ارتقای ظرفیت‌های اجتماعی و اقتصادی تمرکز یابد. دوم آنکه، تعامل با دیگر مذاهب اسلامی، به‌ویژه اهل سنت و جریان‌های صوفی، لازم است از سطح گفت‌وگوهای محدود فراتر

رود و در قالب مشارکت‌های راهبردی، برنامه‌های مشترک فرهنگی و سازوکارهای مدیریت بحران‌های مذهبی سازمان‌دهی شود. سوم آنکه، بهره‌گیری از گفتمان قرآنی مشترک، تقویت ارتباطات میان نخبگان مذهبی و توسعه دیپلماسی مذهبی می‌تواند به مثابه ابزارهای مؤثر در تقویت هم‌گرایی و گسترش همکاری‌های میان‌مذهبی مورد توجه قرار گیرد.

در جمع‌بندی، یافته‌های این پژوهش از منظر تأکید بر ضرورت تعامل با جریان‌های صوفی و اهل سنت با آثار هاشمی‌نسب و همکاران (۱۳۹۰) و هیسکت (۱۳۶۹)، توجه به انسجام درونی جامعه شیعه با پژوهش سیدمرادی (۱۳۹۹) و اهمیت مشترکات قرآنی و گفت‌وگوی مذهبی با مطالعات احمدی (۱۴۰۲) و لاپیدوس (۱۳۸۷) هم‌سو و هم‌پوشان است. با این حال، وجه ممتاز و نوآورانه این مطالعه در سه بُعد قابل شناسایی است: نخست، ارائه یک مدل فرایندی و سه‌سطحی یکپارچه که برخلاف نگاه تک‌بعدی پژوهش‌های پیشین، مسیر هم‌گرایی را از «ساختار درونی» به «تعامل» و سپس «هم‌افزایی» به صورت تدریجی و مرحله‌ای تبیین می‌کند؛ دوم، پیوند نظام‌مند این مدل برآمده از میدان با افق هنجاری «امت‌سازی مهدوی» که در مطالعات موجود نظیر هاشمی‌نسب و همکاران (۱۳۹۰) و حسینی (۱۳۹۱) مغفول مانده است و به آن بُعدی راهبردی و گفتمانی می‌بخشد؛ و سوم، بهره‌گیری از روش تحقیق کیفی و مصاحبه‌های میدانی با نخبگان بومی که در تقابل با رویکردهای عمدتاً تاریخی - توصیفی یا کتابخانه‌ای آثار پیشین، یافته‌ها را بر پایه واقعیت‌های زیسته کنشگران منطقه استوار می‌کند و مفهوم «هم‌افزایی» را به مثابه جایگزینی عملیاتی برای مفهوم کلیشه‌ای «وحدت» برجسته می‌سازد. به طور خلاصه، این پژوهش پازل‌های پراکنده مطالعات پیشین را در چارچوبی منسجم، تحلیلی و غایت‌محور سازمان می‌دهد.

در مجموع، یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که راهبردهای هم‌گرایی تشیع با دیگر مذاهب در غرب آفریقا، در صورتی که در چارچوب این مدل سه‌سطحی سامان یابد، می‌تواند از سطح تعاملات محدود مذهبی فراتر رود و به الگویی عملی برای تقویت هم‌بستگی اسلامی در مقیاس منطقه‌ای تبدیل شود. چنین الگویی از یک سو بر

واقعیت‌های اجتماعی و مذهبی منطقه استوار است و از سوی دیگر با افق نظری امت
واحد و جامعه مهدوی سازگاری دارد؛ از این رو می‌توان آن را چارچوبی تحلیلی برای
فهم و تقویت فرایندهای هم‌گرایی مذهبی و حرکت تدریجی به سوی شکل‌گیری امت
اسلامی هم‌گرا در نظر گرفت.

فهرست منابع

- ابن ابی شیبیه، عبدالله. (۲۰۰۶). المصنف (به کوشش محمد بن عبدالله اللحیدان). ریاض: دارالتمیمی للنشر.
- ابن حبان، محمد. (۱۹۹۳). صحیح ابن حبان (به کوشش شعیب ارنؤوط). بیروت: مؤسسه الرساله
- ابن ماجه قزوینی، محمد. (۲۰۰۷). سنن ابن ماجه (به کوشش محمد فؤاد عبدالباقي). بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابوداود سجستانی، س. (۲۰۰۹). سنن ابی داود (به کوشش ی. الحاج احمد). بیروت: دارالفکر.
- احمد بن حنبل. (۲۰۰۱). مسند امام احمد بن حنبل (به کوشش شعیب ارنؤوط). بیروت: مؤسسه الرساله.
- احمدی، سید محمد. (۱۴۰۲). راهبردهای همگرایی تشیع و دیگر مذاهب در غرب آفریقا (استاد راهنما: سید ابوالحسن نواب). پایان نامه دکتری، دانشگاه ادیان و مذاهب، دانشکده مذاهب اسلامی، گروه مذاهب اسلامی.
- اتحاد علماء (تحت اشراف لجنه تقصى الحقائق بمجلس الأمناء). (۲۰۱۱م). التشیع فی افریقیا (تقریر میدانی). بی‌جا: مرکز بین‌المللی لجنه تقصى الحقائق.
- پورطاهری، مهدی. (۱۳۸۸). اولویت‌بندی جایگاه کشورهای آفریقایی در سیاست‌های اقتصادی، اجتماعی و سیاسی جمهوری اسلامی ایران با استفاده از تکنیک‌های تصمیم‌گیری چندشاخصه. پژوهشنامه آفریقا، ۱(۱)، صص ۱۱-۲۸.
- ترمذی، محمد. (۲۰۰۷). سنن ترمذی (به کوشش احمد شاکر). بیروت: دارالکتب العلمیه.
- حاکم نیشابوری، محمد. (۱۹۹۰). المستدرک علی الصحیحین (به کوشش مصطفی عبدالقادر عطا). بیروت: دارالکتب العلمیه.
- حاتمی، محمدرضا. (۱۳۹۰). چالش‌های فراروی گسترش دین اسلام در آفریقا. دانش سیاسی، ۱۵(۱)، صص ۹۹-۱۲۵.

- حسینی، سیده مطهره. (۱۳۹۱). شیعیان و فرصت‌ها و چالش‌های حضور آنان در آفریقا. شیعه‌شناسی، ۱۰ (۳۸)، صص ۱۴۶-۱۰۷.
- سیدمرادی، سید احمد. (۱۳۹۹). شیعه در آفریقا؛ وضعیت‌شناسی و روند گسترش. قم: انتشارات مجمع جهانی اهل‌بیت.
- سیوطی، جلال‌الدین. (۱۹۸۱). الجامع الصغیر فی أحادیث البشیر النذیر. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- طبرانی، سلیمان. (۱۹۸۳). المعجم الکبیر (به کوشش حمدی عبدالمجید سلفی). موصل: مکتبه العلوم والحکم.
- کوک، ژوزف. (۱۳۷۳). مسلمانان آفریقا (مترجم: اسدالله علوی). مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- لاپیدوس، ایرام. (۱۳۸۷). تاریخ جوامع اسلامی (مترجم: علی بختیاری‌زاده). تهران: انتشارات اطلاعات.
- لویتزیون، نهمیا؛ پولز، رندال. (۱۳۹۶). تاریخ اسلام در آفریقا (مترجمان: محمدرضا محمدی شکبیا و سید علی جلال‌زاده و محمدحسن ایپکچی). قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه. اثر اصلی منتشر شده در سال ۲۰۰۰.
- مبیتی، جان اس. (۱۳۸۳). ادیان و فلسفه آفریقایی (مترجم: مرضیه شنکایی). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- مرتضی، محمدحسین. (۱۳۸۶). الولاء الحقیقی فی الشعب الافریقی. بیروت: مؤسسه البلاغ.
- متقی هندی، علاء‌الدین علی. (۱۴۱۹ق). کنز العمال فی سنن الاقوال و الأفعال. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- هاشمی‌نسب، سید سعید. (بی‌تا). آینده شیعیان غرب آفریقا؛ چالش‌ها و فرصت‌ها. تهران: معاونت پژوهشی مجمع جهانی اهل‌بیت علیه‌السلام.
- هاشمی‌نسب، سید سعید؛ عصمتی، حسن؛ هاشمی، محمد صدر؛ و عروج‌نیا، پروانه. (۱۳۹۰). تصوف در شمال آفریقا. تهران: مؤسسه بین‌المللی الهدی.

هیسکت، مروین. (۱۳۶۹). گسترش اسلام در غرب آفریقا (مترجمان: احمد نمایی و محمدتقی اکبری). مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.

Ahmadi, S. M. M. (2023). *Strategies for the convergence of Shi'ism with other schools of thought in West Africa* [Doctoral dissertation, University of Religions and Denominations]. Faculty of Islamic Denominations.

Charmaz, K. (2014). *Constructing grounded theory* (2nd ed.). Los Angeles: CA: Sage Publications.

Cook, J. (1994). *Muslims of Africa* (A. Alavi, Trans.). Mashhad: Astan Quds Razavi Publishing.

Creswell, J. W., & Poth, C. N. (2018). *Qualitative inquiry and research design: Choosing Among Five Approaches* (4th ed.). Los Angeles: CA: Sage Publications.

Hatami, M. R. (2011). Challenges facing the spread of Islam in Africa. *Journal of Political Science*, 1(15), pp. 99-125.

Hosseini, S. M. (2012). Shi'as and the opportunities and challenges of their presence in Africa. *Journal of Shi'a Studies*, 10(38).

Leichtman, M. A. (2022). Ngo-ization as legitimization: The 'engineering' of a Senegalese Shi'i Islamic development model. *Islamic Africa*, 13(2), pp. 182-219. <https://doi.org/10.1163/21540993-01302005>.

Murtaza, M. (2023). *There is no strategy regarding activities in Africa/Consequences of lack of unity among Shiites in Africa: Murtaza Murtaza*. AhlulBayt News Agency (ABNA). <https://en.abna24.com/story/1426020>

Seyyedmoradi, S. A. (2020). *Shi'a in Africa: Situational analysis and expansion trends*. Qom: AhlulBayt World Assembly Publishing.

Strauss, A., & Corbin, J. (1998). *Basics of qualitative research: Techniques and procedures for developing grounded theory* (2nd ed.). Thousand Oaks: Sage Publications.

- Umar, M. S., & Woodward, M. (2020). The Izala effect: Unintended consequences of Salafi radicalism in Indonesia and Nigeria. *Contemporary Islam*, 14(1), pp. 49-73. <https://doi.org/10.1007/s11562-019-00441-y>.
- Yavuz, H. (2025). Afrika'da İslâm'ın yayılmasında hac yolculuklarının etkisi [The effect of Hajj journeys on the spread of Islam in Africa]. *Bitlis İlahiyat Dergisi*, (14) .pp. 71-87.



The Function of the Culture of Anticipation and the Strategy of Governance by the Jurist*

Seyed Hassan Siadati¹ Hossein Elahinejad² 

1. Level 4, Explanatory Imamate, Specialized Center of Imamology, International Imamate Foundation, Qom, Iran (**Corresponding Author**).

seiied33@gmail.com

2. Professor, Department of Future Studies of Religion and Religiosity, Research Institute of Mahdaviyat and Future Studies, Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran.

h.elahinejad@isca.ac.ir

Abstract

Anticipation is the most significant and practical doctrine of Mahdaviyat. Depending on various perspectives, it is classified into different categories. Ontologically, it is divided into spiritual, verbal, emotional (heart-based), and practical anticipation. Epistemologically, it is categorized into individual and social anticipation. In terms of scope, it is divided into general and specific anticipation, and functionally, into positive and negative anticipation. Positive anticipation possesses various functions, foremost among which is the preparation for the Reappearance, at the pinnacle of which lies the governance of the Jurist. Regarding the relationship between anticipation and the governance of the Jurist, it must be stated that the

* Siadati, S. H., & Elahinejad, H. (2025). The Function of the Culture of Anticipation and the Strategy of Governance by the Jurist. *Mahdavi Society*, 6(2), pp. 100-121.

<https://doi.org/10.22081/jm.2026.75044.1146>

▣ **Type of article:** Research Article * **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy

▣ **Received:** 2025/02/30 • **Revised:** 2025/03/30 • **Accepted:** 2025/05/22 • **Available Online:** 2025/09/23

© 2025

authors retain the copyright and full publishing rights



role of the culture of anticipation for the governance of the Jurist is strategic; that is, beyond defining the goals, it also articulates the methods to achieve them. In other words, it demonstrates both the outcome and the process. In this paper, data were collected using library and documentary methods and analyzed through a descriptive-analytical approach to explain the diversity of anticipation, its key function of preparation, the practical and social nature of anticipation, and the strategic role of these two dimensions in the governance of the Jurist. The significant achievements of this research include the articulation of strategic policies and institutional mapping, which to some extent reveal extremism in promoting impractical and individualistic anticipation, as well as negligence in promoting practical and social anticipation within society.

Keywords

Culture of Anticipation, Practical Anticipation, Social Anticipation, General Deputyship, Function, Governance of the Jurist.



کارکرد فرهنگ انتظار و راهبرد حکمرانی ولی فقیه*

سید حسن سیادت^۱ حسین الهی‌نژاد^۲ 

۱. سطح چهار، امامت تبیینی مرکز تخصصی امام‌شناسی، بنیاد بین‌المللی امامت، قم، ایران (نویسنده مسئول).

seied33@gmail.com

۲. استاد، گروه پژوهشی آینده‌پژوهی دین و دین‌داری، پژوهشکده مهدویت و آینده‌پژوهی،

پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران.

h.elahinejad@isca.ac.ir

چکیده

انتظار مهم‌ترین و کاربردی‌ترین آموزه مهدویت است. انتظار با توجه به نگرش‌های مختلف، به اقسام گوناگونی تقسیم می‌شود. انتظار از نظر ماهیت‌شناختی، به انتظار روحی، قولی، قلبی و عملی، و از منظر رویکردشناختی، به انتظار فردی و اجتماعی، و از حیث گستره‌شناختی، به انتظار عام و خاص، و از نظر کارکردشناختی، به انتظار مثبت و منفی تقسیم می‌شود. انتظار مثبت دارای کارکردهای مختلفی است، از جمله بحث زمینه‌سازی ظهور که در رأس آن بحث حکمرانی ولی فقیه قرار دارد. درباره رابطه میان انتظار و حکمرانی ولی فقیه باید گفت که نقش فرهنگ انتظار برای حکمرانی ولی فقیه، راهبردی است؛ یعنی افزون‌بر هدف‌نمایی، راهکار رسیدن به هدف را نیز بیان می‌کند. به بیان دیگر، هم برآیند و هم فرایند را نشان می‌دهد. در مقاله حاضر، اطلاعات به روش کتابخانه‌ای و اسنادی گردآوری شده و با استفاده از رویکرد توصیفی - تحلیلی مورد بررسی قرار گرفته‌اند تا متنوع‌بودن انتظار، زمینه‌سازی

* سیادت، سید حسن؛ الهی‌نژاد، حسین. (۱۴۰۴). کارکرد فرهنگ انتظار و راهبرد حکمرانی ولی فقیه. جامعه مهدوی، ۶(۲)، صص ۱۰۰-۱۲۱.

<https://doi.org/10.22081/jm.2026.75044.1146>

▣ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

▣ تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۱۵؛ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۱/۱۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۳/۰۱؛ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۷/۰۱

© ۱۴۰۴ «نویسندگان دارنده حق مؤلف مقاله خود بدون محدودیت هستند»



کارکرد مهم آن، کاربردی بودن انتظار عملی و اجتماعی، و نیز نقش راهبردی این دو ساحت در حکمرانی ولی فقیه تبیین شود. دستاوردهای مهم این پژوهش بیان سیاست راهبردی و نگاهت نهادی است که به نوعی بیانگر افراط‌گری در ترویج انتظار غیرعملی و فردی و نیز بیانگر تفریط‌گری در ترویج انتظار عملی و اجتماعی در جامعه است.

کلیدواژه‌ها

فرهنگ انتظار، انتظار عملی، انتظار اجتماعی، نیابت عام، کارکرد، حکمرانی ولی فقیه.

مقدمه

اندیشه مهدویت دارای آموزه‌های مختلفی است. انتظار از آموزه‌های مهم، مؤثر و پرکاربرد مهدویت است. انتظار تقسیم‌بندی‌ها و مراتب مختلفی دارد؛ به گونه‌ای که از یک سو به انتظار روحی، قلبی، قولی و عملی، و از سوی دیگر به انتظار مثبت و منفی، و در ابعادی دیگر به انتظار فردی و اجتماعی تقسیم می‌شود. هر کدام از انواع و اقسام انتظار دارای کارکردهای گوناگونی است که در میان این تقسیمات، انتظار عملی با رویکرد اجتماعی بیشترین کاربرد و کارکرد و تأثیرگذاری را بر جامعه اسلامی دارد. انتظار عملی با رویکرد اجتماعی عقبهٔ تئوریک حکمرانی ولی فقیه است؛ زیرا از سویی، حکمرانی ولی فقیه مبتنی بر نیابت عام، و نیابت عام مبتنی بر فرهنگ انتظار، و فرهنگ انتظار برخاسته از اندیشه مهدویت است و از سوی دیگر، انتظار نقش راهبردی برای حکمرانی ولی فقیه ایفا می‌کند؛ یعنی علاوه بر تعیین هدف، راهکار رسیدن به هدف را نیز برای حکمرانی مشخص می‌نماید. به بیان دیگر، انتظار برای حکمرانی ولی فقیه هم فرایند را تعریف و هم برآیند را نشان‌گذاری می‌کند. برآیند همان رسیدن به ظهور و جامعهٔ ایدئال مهدوی، و فرایند همان کاربست انتظار عملی با رویکرد اجتماعی در جامعه است؛ از این رو تحقیق پیش‌رو با این پرسش که انتظار چه نقشی در حکمرانی ولی فقیه، و حکمرانی ولی فقیه چه نقشی در زمینه‌سازی ظهور دارد، شروع می‌شود و سپس، مفهوم‌شناسی و ادبیات نظری بحث بررسی می‌شود. در ادامه، مقاله در دو فصل تنظیم خواهد شد. در فصل نخست، به نقش راهبردی انتظار در حکمرانی ولی فقیه پرداخته می‌شود؛ نقشی که تحقق آن مستلزم دو امر است: نخست، تبیین انتظار براساس نگرش عملی؛ و دوم، تعریف آن با رویکرد اجتماعی. فصل دوم با عنوان «هدف‌نمایی انتظار» به دو محور اساسی می‌پردازد: نخست، تبیین نقش هدف‌نمایی انتظار در حکمرانی ولی فقیه؛ و دوم، بررسی زمینه‌سازی ظهور به عنوان کارکرد مهم حکمرانی ولی فقیه.

۱. مفهوم‌شناسی و ادبیات نظری

۱-۱. مفهوم‌شناسی

۱-۱-۱. انتظار

واژه انتظار از ریشه «نظر» و در باب افتعال به کار برده شده است. از مترادف‌های معنایی آن، تأنی و ترقّب است و در لغت، به معنای تأمل کردن، چشم‌داشتن، چشم‌به‌راه بودن 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 دلیل، معنای واژه انتظار برابر با «چشم‌به‌راه شدن» خواهد بود. از مطلب ذکرشده به این نتیجه می‌رسیم که «انتظار» حالتی وصفی است که بر شخص متأثر، یک سلسله اموری مرتب می‌شود و بین وی و آنچه منتظر آن است، رابطه تأثیر و تأثر برقرار است.

۱-۱-۲. کارکرد

محوری‌ترین مفهوم در نظریه کارکردگرایی، «کارکرد» است؛ مفهومی که در علم جامعه‌شناسی به معنای نتیجه و اثری است که انطباق یا سازگاری یک ساختار معین یا اجزای آن را با شرایط لازم محیط فراهم می‌کند (کولد و جولیوس، ۱۳۸۴، ص ۶۷۹). منظور جامعه‌شناسان از مفهوم کارکرد^۱ در اصطلاح کارکردگرایی^۲، اثری است که پدیده‌های اجتماعی از خود بر جای می‌گذارند (اسکیدمور، ۱۳۷۲، ص ۱۴۲). اصطلاح کارکرد در حوزه‌های مختلف دارای معانی مختلفی است؛ برای نمونه، در ریاضی به معنی «تابع»، در زیست‌شناسی به معنی «فعالیت» یا «منشأ چیزی بودن»، در نظام اداری به معنی خدمت، وظیفه، کار، مجموعه تکالیف، پایگاه، مقام، شغل و حرفه، و در تبیین علّی امور به معنی اثر و نقش به کار می‌رود (اچ‌ترنر، ۱۳۸۲، ص ۲۱۱). در حوزه علوم انسانی - اسلامی و در

1. Function.

2. Functionalism.

ادبیات علوم اجتماعی، واژه کارکرد در معانی مختلفی استفاده شده است: اثر و نقش، وظیفه، معلول، عمل، فایده، هدف، انگیزه، غایت، نیت، نیاز، نتیجه و حاصل. در بیشتر موارد، معانی یادشده به نحوی مکمل یکدیگرند (اسکیدمور، ۱۳۷۲، ص ۱۴۸). بی شک در این نوشتار، از واژه کارکرد، معنی عام برداشت می شود و به معنای اثر و نقشی است که انتظار برای باورمندان اسلامی به ارمغان می آورد.

اصطلاح کارکرد از نظر ماهیت شناختی به کارکردهای مثبت و منفی، و کارکردهای بالذات و بالتبع تقسیم می شود. از نظر گستره شناختی به کارکردهای عام و خاص، و از جهت متعلق و ظرف تحقق، به کارکردهای دنیوی و اخروی تقسیم می شود. هر کدام از این تقسیمات، بار معنایی خاصی دارد. مقوله کارکرد با نگرش خاص، ویژه مکتب کارکردگرایانه است و در جامعه شناسی کاربرد دارد؛ ولی در اصطلاح عام، به معنای «نقش»، «غایت»، «فایده»، «نتیجه» و ... است. براین اساس در این نوشتار از کارکرد، معنای عام اراده می شود؛ یعنی کارکرد از منظر ماهیت شناختی معنای عام، و از نظر گستره شناختی معنای مثبت مقصود است.

۱-۱-۳. راهبرد

راهبرد یا استراتژی (Strategy) به معنای تعیین اهداف، و طرح کردن برنامه ای برای رسیدن به آنهاست. به بیان دیگر، راهبرد، طرح درازمدتی است که برای نیل به یک هدف بلندمدت مشخص طراحی و تبیین می شود و به معنای برنامه ریزی جهت رسیدن به عالی ترین اهداف و موفقیت در همه زمینه هاست. پس راهبرد دارای دو عنصر اصلی به نام فرایند و برآیند است که فرایند همان برنامه ریزی، و برآیند همان هدف که برای رسیدن به آن، طرح و برنامه ارائه می شود.

۱-۱-۴. فرهنگ

شورای عالی انقلاب فرهنگی، فرهنگ را نظام واره ای از باورها و مفروضات اساسی، ارزش ها، آداب و الگوهای رفتاری ریشه دار و دیرپا تعریف می کند که از طریق نمادها و

مصنوعات به ادراکات، رفتارها و مناسبات جامعه جهت و شکل می‌دهد و هویت آن را می‌سازد (شورای عالی انقلاب فرهنگی، ۱۳۹۲، ماده ۱).

نظام‌واره‌ای که در فرهنگ وجود دارد، شامل همه شئون انسان اعم از فردی و اجتماعی می‌شود. براین اساس، فرد در بستر زندگی جمعی و در سایه مشترکات فرهنگی، به نوعی یگانگی با اعضای گروه دست می‌یابد؛ زیرا همان گونه که یک فرد دارای یک «خود» است، یک ملت به علت داشتن فرهنگ مشترک، یک «خود ملی» پیدا می‌کند.

۱-۵. حکمرانی ولی فقیه

حکمرانی ولی فقیه در عصر غیبت، الگو و مدلی از حکمرانی اسلامی است که براساس اندیشه مهدویت شکل گرفته است. این حکمرانی با رویکرد زمینه‌سازی ظهور، به سیاست‌گذاری، تنظیم‌گری، تسهیل‌گری، تمهیدگری و راهبری جامعه و شهروندان برای رسیدن به آمادگی، شایستگی و بایستگی برای تحقق ظهور می‌پردازد. به بیان دیگر، حکمرانی ولی فقیه در جامعه عصر غیبت یعنی اجرا و اعمال قدرت در چارچوب مردم‌سالاری دینی که غایت آن، ارتقای آمادگی و شایستگی اجتماعی جهت زمینه‌سازی برای تحقق ظهور است.

۲. مبانی و ادبیات نظری

مبانی و ادبیات نظری، گزاره‌های هستی‌شناسانه‌ای هستند که زیربنای نظری بحث را شکل می‌دهند. به بیان دیگر، مبانی، پیش‌فرض‌هایی هستند که پایه‌ها و زیرساخت‌های یک علم، اندیشه یا باور را مهیا می‌کنند؛ به طوری که می‌توان از آن‌ها مسائل و مباحث را به صورت منطقی، استنتاج و نتیجه‌گیری کرد. برای نمونه، در اینجا در بحث «کارکرد فرهنگ انتظار در راهبرد حکمرانی ولی فقیه»، مبانی ذیل مطرح است: (۱) انواع و مراتب انتظار؛ (۲) تأثیرگذاری انتظار مثبت و عالی در حکمرانی ولی فقیه؛ (۳) رابطه دوسویه میان فرهنگ انتظار و حکمرانی ولی فقیه.

۲-۱. انواع و مراتب انتظار

مقوله انتظار تقسیم‌بندی‌های گوناگونی دارد: از نظر ماهیت شناختی انتظار عام و خاص، از نظر رویکرد شناختی انتظار اجتماعی و فردی، از نظر کارکرد شناختی انتظار مثبت و منفی، و از نظر گستره شناختی انتظار روحی، قلبی، قولی و عملی. در این پژوهش، در میان تقسیمات مختلف انتظار فقط به برخی از آنها توجه می‌شود؛ یعنی در ماهیت شناختی انتظار به انتظار خاص، در رویکرد شناختی انتظار به انتظار اجتماعی، در کارکرد شناختی انتظار به انتظار مثبت، و در گستره شناختی انتظار به انتظار عملی توجه می‌شود (الهی‌نژاد، ۱۴۰۰، ص ۱۰۹).

انتظار عام: انتظاری است که متعلق آن عام و مطلق است؛ به این معنا که امید به گشایش هر نوع مشکلی، اعم از مادی و معنوی، دنیایی و آخرتی، فردی و اجتماعی و... را در بر می‌گیرد.

انتظار خاص: انتظاری است که متعلق آن خاص است، نظیر انتظار ظهور امام زمان عج. هرچند با ظهور امام زمان عج همه مشکلات فردی و اجتماعی، مادی و معنوی، دنیوی و آخروی مردم برطرف می‌شود، ولی متعلق انتظار خاص، خاص و مقید است (الهی‌نژاد، ۱۳۹۵، ص ۲۶).

انتظار مثبت: انتظاری است که دارای سه عنصر اساسی نظیر ناراضی بودن از وضعیت موجود، دیدن وضعیت مطلوب و حرکت به سوی آن.

انتظار منفی: انتظاری است که از عناصر سه گانه بالا به‌طور کلی و یا از برخی از آنها به‌طور جزئی بی‌بهره است؛ برای نمونه، از وضعیت موجود راضی است یا اگر ناراضی است، وضعیت مطلوب را رصد نمی‌کند و اگر رصد کرده است، به‌سوی آن گام برنمی‌دارد (الهی‌نژاد، ۱۳۹۵، ص ۲۸).

انتظار اجتماعی: انتظاری که قسیم انتظار فردی است و با نگرش جمعی و اجتماعی توجیه می‌شود، نظیر انتظار سیاسی، انتظار فرهنگی و ...

انتظار عملی: انتظار عملی قسیم انتظار روحی، قولی و قلبی است که به‌طور سلسله‌مراتبی، انتظار قولی از انتظار روحی بالاتر، و انتظار قلبی نیز از انتظار قولی بالاتر

است. انتظار عملی که نوع چهارم انتظار است، به عنوان سرآمد و اوج انتظار، عالی ترین نوع آن‌ها به شمار می‌آید.

بنابراین در این نوشتار از میان گونه‌های مختلف انتظار، بر آن قسم تمرکز می‌شود که با چهار مؤلفه اصلی تبیین می‌شود: رویکرد اجتماعی، رویکرد مثبت، رویکرد خاص و رویکرد عملی.

۲-۲. رابطه دوسویه میان حکمرانی ولی فقیه با فرهنگ انتظار

این طور نیست که تنها فرهنگ انتظار در حکمرانی ولی فقیه مؤثر باشد و با کارکردهایی نظیر علت فاعلی و پیشران، علت غایی و هدف‌نمایی، مقبولیت‌سازی و مشروعیت‌بخشی، نقش ایفا کند، بلکه اصل حکمرانی ولی فقیه و تشکیل نظام اسلامی در عصر غیبت نیز با کارکردهایی نظیر معرفت‌افزایی، ترویج فرهنگ مهدویت، گسترش زمینه‌سازی و آمادگی، توسعه انتظار مثبت و نهادینه‌سازی انتظار عملی در ساحت اجتماع، به تقویت و تعمیق این فرهنگ می‌پردازد.

نقش حکمرانی ولی فقیه در معرفی اندیشه مهدویت و انتظار، نقش بی‌بدیل و موثری است. این مهم، از راه‌های مختلفی انجام می‌شود: (۱) ولی فقیه، نماینده و جانشین امام زمان (عج) در اصل حکمرانی است که خود این نمایندگی و نایب‌بودن، معرفی امام زمان (عج) به عنوان منوب عنه است. (۲) اجرای حکمرانی و پیاده کردن قوانین و مقررات در جامعه عصر غیبت براساس اندیشه مهدویت، بیانگر نمونه کوچکی از آن حکمرانی متعالی در مقیاس جهانی است. این نمونه هرچه بهتر طراحی و اجرا شود، اشتیاق و علاقه مردم به حکمرانی متعالی امام زمان (عج) بیشتر می‌گردد.

پس میان فرهنگ انتظار با حکمرانی ولی فقیه نسبت تعاملی و دوسویه برقرار است و هر کدام به صورت هم‌افزایی در تعالی و تکامل یکدیگر نقش ایفا می‌کنند.

نقش فرهنگ انتظار در عصر غیبت، نقش مهمی است؛ به گونه‌ای که همه ساحات زندگی منتظران اعم از زیست فردی و اجتماعی، و در زیست اجتماعی اعم از سیاسی، فرهنگی، اقتصادی، دینی، تمدنی و ... را تحت تأثیر قرار می‌دهد. اما در زیست سیاسی،

فرهنگ انتظار با چهار کارکرد بنیادین در حکمرانی ولی فقیه نقش آفرینی می‌کند: پیشران، مشروعیت‌بخش، مقبولیت‌ساز، و هدف‌نما و غایت‌ساز. پس به‌طور کلی کارکرد فرهنگ انتظار در قالب دو مقوله علت فاعلی و علت غایی مطرح است. علت فاعلی پیشرانی، مشروعیت‌بخشی و مقبولیت‌سازی، و علت غایی هدف‌نمایی برای حکمرانی ولی فقیه است.

۲-۲-۱. فرهنگ انتظار؛ پیشران حکمرانی ولی فقیه

حکمرانی ولی فقیه امتداد نظریه ولایت فقیه است که خود از نظریه نیابت عام سرچشمه می‌گیرد. این نظریه نیز برآمده از فرهنگ انتظار است؛ فرهنگی که ریشه در اندیشه مهدویت دارد و در نهایت، از شریعت اسلام نشئت می‌گیرد. پس حکمرانی ولی فقیه با سه واسطه از سوی اندیشه مهدویت، و با چهار واسطه از سوی دین اسلام پشتیبانی می‌شود؛ یعنی اصل و ریشه حکمرانی ولی فقیه به اندیشه مهدویت و اسلام بازمی‌گردد. براین اساس، می‌توان ادعا کرد که اسلام و اندیشه مهدویت خاستگاه و پیشران حکمرانی ولی فقیه است. در این نوشتار، تنها به اندیشه مهدویت پرداخته می‌شود. برای تحقق این امر، لازم است دو نکته اساسی بررسی شود: نخست، چیستی نیابت عام که خاستگاه مباشر اندیشه ولایت فقیه و حکمرانی ولی فقیه است؛ و دوم، نقش اساسی فرهنگ انتظار در تحقق حکمرانی ولی فقیه. شایان ذکر است چنان‌که بیان شد، انتظار به انواع مختلف (روحی، قولی، قلبی و عملی) و به اقسام گوناگونی (مثبت و منفی، عام و خاص، فردی و اجتماعی) تقسیم می‌شود. راهبرد و هدف‌نمابودن انتظار برای حکمرانی ولی فقیه، زمانی معنا پیدا می‌کند که عملی، مثبت و اجتماعی باشد.

۲-۲-۱. چیستی نیابت عام

پنهان‌زیستی امام زمان علیه السلام زمینه‌ساز دو نوع غیبت صغرا و کبرا شده است. این دو نوع غیبت در ساحت‌های مختلفی از یکدیگر متفاوت و متمایزند؛ برای مثال، از نظر زمان، یکی کوتاه‌مدت و دیگری بلندمدت است؛ چنان‌که امام صادق علیه السلام می‌فرماید:

«لَلْقَائِمِ غَيْبَتَانِ إِحْدَاهُمَا قَصِيرَةٌ وَ الْأُخْرَى طَوِيلَةٌ؛ برای قائم دو غیبت است که یکی از آن دو کوتاه و دیگری بلندمدت می‌باشد» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۳۴۰).

و از نظر کیفیت، یکی ناقص و دیگری کامل است؛ چنانچه امام زمان علیه السلام در نامه‌ای که به علی بن سمری می‌نویسد درخصوص غیبت کبرا می‌فرماید: «فَقَدْ وَقَعَتِ الْغَيْبَةُ التَّامَةُ؛ غیبت کامل اتفاق افتاده است» (صدوق، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۵۱۶). از نظر نمایندگی و اداره جامعه، یکی بر عهده نایبان خاص و دیگری بر عهده نایبان عام است؛ چنان که امام زمان علیه السلام می‌فرماید: «وَأَمَّا الْحَوَادِثُ الْوَاقِعَةُ فَارْجِعُوا فِيهَا إِلَى رُوَاةِ حَدِيثِنَا فَإِنَّهُمْ حُجَّتِي عَلَيْكُمْ؛ در رخدادها به راویان احادیث ما رجوع کنید که ایشان حجت من بر شما هستند» (طوسی، ۱۴۱۱، ص ۲۹۱). از نظر ارتباط و دسترسی به امام، یکی دسترسی آسان و دیگری دسترسی سخت است. پس از جمله تفاوت‌های مهم میان غیبت صغرا و کبرا، بحث نیابت و اداره جامعه است که نیابت خاص متعلق به عصر غیبت صغرا و نیابت عام متعلق به عصر غیبت کبرا است. در نیابت خاص، تعیین نایب از سوی امام زمان علیه السلام به صورت مستقیم با اسم مشخص انجام می‌شود؛ ولی در نیابت عام، نایب با اوصاف و شاخصه‌ها که در روایات آمده است، مشخص و متعین می‌شود؛ یعنی حضرات معصومان علیهم السلام در تعیین نایبان برای عصر غیبت کبرا به افراد متعینی اشاره نمی‌کنند، بلکه به بیان اوصاف و ویژگی‌هایی می‌پردازند و هرکسی که با عالی‌ترین درجه به آن اوصاف و ویژگی برسد، شایسته آن مقام و جایگاه خواهد بود. پس حضرات معصومان علیهم السلام از طریق احادیث و روایات، شاخصه‌هایی را در قالب نیابت عام مطرح فرمودند. چنان که امام حسن عسکری علیه السلام در این خصوص می‌فرماید: «فَأَمَّا مَنْ كَانَ مِنَ الْفُقَهَاءِ صَائِنًا لِنَفْسِهِ حَافِظًا لِدِينِهِ مُخَالَفًا عَلَى هَوَاةٍ مُطِيعًا لِأَمْرِ مَوْلَاهُ فَلِلْعَوَامِّ أَنْ يُقَلَّدُوهُ؛ هر یک از دین‌شناسان که خویشتندار، حافظ دین، مخالف هوای نفس و فرمانبردار امامش باشد، بر افراد امت است که از وی تقلید کنند» (طبرسی، ۱۴۰۲، ج ۲، ص ۴۵۸). بیان این شاخصه‌ها به این جهت است که مردم در عصر غیبت، دچار سرگردانی نشوند و با میزان قراردادادن آن‌ها بتوانند رهبران دینی خود را انتخاب کنند. پس نظریه نیابت عام که در واقع، تعیین‌کننده نایبان و شاخصه‌های آن‌ها در عصر غیبت است،

به نوعی توجیه گر و پیشران نظریه ولایت فقیه و حکمرانی ولی فقیه در عصر غیبت است.

۲-۲-۱-۲. نقش انتظار عملی در حکمرانی ولی فقیه

واژه انتظار از نظر چیستی و ماهیت شناختی، دارای وحدت مفهومی و تغایر مصداقی است؛ یعنی همه مراتب انتظار اعم از انتظار روحی، قولی، قلبی و عملی و همه انواع انتظار اعم از مثبت و منفی، عام و خاص، و فردی و اجتماعی، به صورت تساوی تشکیکی به نام انتظار شناخته می شوند، نظیر واژه نور که همه انواع و اقسام آن به صورت تساوی تشکیکی به عنوان نور نام گذاری می شوند. پس نور شمع، نور لامپ، نور ماه و نور خورشید در اصل نور بودن مساوی هستند؛ ولی از نظر مصداقی، تفاوت زیادی دارند که نمی توان نور شمع را با نور ماه و یا نور ماه را با نور خورشید هم سطح دانست و مقایسه کرد. براین اساس، در بحث انتظار، مصداق انتظار روحی را که پایین ترین نوع انتظار است، نمی توان هم سطح با انتظار عملی که عالی ترین نوع انتظار است، دانست. همچنین مصداق انتظار مثبت با انتظار منفی، و مصداق انتظار عام با انتظار خاص هم سطح نیستند و از نظر مصداقی، کارکردی و کاربردی، میان آن ها تفاوت اساسی وجود دارد. بنابراین مقوله انتظار از نظر مفهومی، وحدت، و از نظر مصداقی، تغایر دارند.

در روایات معصومین علیهم السلام آمده که انتظار عملی عالی ترین نوع انتظار است و مسلمانان باید به این نوع انتظار التزام داشته باشند؛ چنان که پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله می فرماید: «أَفْضَلُ أَعْمَالٍ أُمَّتِي أَنْتَظَرُ الْفَرَجَ مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ؛ بهترین اعمال امت من انتظار فرج از خدای عز و جل است» (صدوق، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۶۴۴). در حدیثی دیگر پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله می فرماید: «انْتَظَرُوا الْفَرَجَ وَلَا تَيَاسُوا مِنْ رُوحِ اللَّهِ فَإِنَّ أَحَبَّ الْأَعْمَالِ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ أَنْتَظَرُ الْفَرَجَ؛ منتظر فرج (آل محمد) باشید و از رحمت خداوند نومید نشوید؛ زیرا که بهترین اعمال در نزد خداوند، انتظار فرج است» (صدوق، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۶۱۰). امام کاظم علیه السلام می فرماید: «أَفْضَلُ الْعِبَادَةِ بَعْدَ الْمَعْرِفَةِ أَنْتَظَرُ الْفَرَجَ؛ بافضلیت ترین عبادت بعد از معرفت، انتظار فرج است» (حرانی، ۱۳۶۳، ص ۴۰۳). پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و امام کاظم علیه السلام در روایات بالا

جایگاه انتظار را بسیار والا دانسته و آن را تنها یک وصف و شاخصه محض تلقی نکرده‌اند، بلکه به منزله بافضلیت‌ترین عمل و عبادت تعریف نموده‌اند. چنان‌که بیان شد، انتظار با رویکرد ماهیت‌شناختی به اقسام چهارگانه انتظار روحی، قلبی، قولی و عملی تقسیم می‌شود. این اقسام چهارگانه از منظرِ ساحتِ تحقق، در سه حوزه روان، جوارح و جوارح طبقه‌بندی می‌شوند. انتظاری که مربوط به جوارح انسان است به دو قسم انتظار قولی و انتظار عملی تقسیم می‌شود. در میان اقسام مختلف انتظار آن انتظاری که مربوط به جوارح است، مقصود روایات است. در میان دو قسم انتظار جوارحی یعنی انتظار قولی و انتظار عملی، انتظار عملی عالی‌ترین انتظار شناخته می‌شود؛ زیرا براساس داده‌های روایی که انتظار را افضل اعمال و عبادات دانسته‌اند، قابل توجیه است.

امیر مؤمنان (علیه السلام) در پاسخ به پرسش‌های سائلی می‌فرماید: «قَالَ فَأَيُّ الْمَصَائِبِ أَشَدُّ قَالَ الْمُصِيبَةُ بِالْدِّينِ قَالَ فَأَيُّ الْأَعْمَالِ أَحَبُّ إِلَيَّ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ قَالَ انْتِظَارُ الْفَرَجِ قَالَ فَأَيُّ النَّاسِ خَيْرٌ عِنْدَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ قَالَ أَحْوَفُهُمْ لِلَّهِ وَ أَعْمَلُهُمْ بِالتَّقْوَى وَ أَرْهَدُهُمْ فِي الدُّنْيَا ...؛ کدام مصیبت سخت‌تر است؟ فرمود: مصیبت در دین. کدام عمل پیش خدا محبوب‌تر است؟ فرمود: انتظار فرج. کدام مردم نزد خدا بهترند؟ فرمود: ترس‌اتر و با تقواترشان و زاهدترشان در دنیا ...» (صدوق، ۱۴۰۰ق، ص ۳۹۵؛ قضاعی، بی‌تا، ص ۱۰۳).

در میان انواع مختلف انتظار، انتظار عملی عالی‌ترین، موثرترین و کاربردی‌ترین نوع قلمداد می‌شود؛ زیرا در تحقق حکمرانی ولی فقیه در جامعه منتظران، نقشی تعیین‌کننده‌تر از انواع روحی، قولی و قلبی ایفا می‌کند. از همین رو، در سنت روایی نیز بیشترین تأکید و توصیه معصومین (علیهم السلام) بر همین نوع از انتظار است.

۲-۱-۳. نقش انتظار اجتماعی در حکمرانی ولی فقیه

چنانچه بیان شد، انتظار به اقسام مختلفی تقسیم می‌شود که یکی از اقسام آن، انتظار فردی و اجتماعی است. گرچه انتظار فردی و اجتماعی، هر دو مهم و تأثیرگذار است، انتظار فردی بستر ساز و پایه‌گذار انتظار اجتماعی است و منتظران با انتظار فردی به مرتبه

انتظار اجتماعی می‌رسند. از نظر ماهیت شناختی، ماهیت انتظار بیشتر جنبه اجتماعی دارد. از نظر غایت شناختی، غایت و کمال انتظار فردی به انتظار اجتماعی است. از نظر جامعه‌شناسی، رویکردهای اجتماعی نظیر رویکرد سیاسی و فرهنگی و تمدنی و ... همه با انتظار اجتماعی معنا پیدا می‌کنند. براین اساس می‌توان ادعا کرد که با انتظار اجتماعی می‌توان منتظران و جامعه منتظر را به‌سوی زمینه‌سازی و آمادگی برای تحقق ظهور هدایت کرد، مشروعیت و مقبولیت حکمرانی ولی فقیه را در جامعه توجیه نمود و پایه‌ها و مبانی نظریه ولایت فقیه و حکمرانی فقیه را تحکیم بخشید. پس در این سلسله‌مراتب، انتظار اجتماعی به مثابه بستری برای حکمرانی ولی فقیه عمل می‌کند و خود حکمرانی ولی فقیه نیز تمهیدگر تحقق ظهور امام زمان علیه السلام است؛ چنان‌که پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله در روایتی به این امر اشاره کرده و انتظار اجتماعی را در قالب ولایت‌پذیری و دشمن‌شناسی که یک رویکرد اجتماعی است، تعریف می‌کند:

طَوْبَى لِمَنْ أَذَرَكَ قَائِمَ أَهْلِ بَيْتِي وَهُوَ مُقْتَدِرٌ بِهِ قَبْلَ قِيَامِهِ يَتَوَلَّى وَلِيَّهُ وَ يَتَّبِعُهُ مَنْ عَدُوِّهِ وَ يَتَوَلَّى الْأَيْمَةَ الْهَادِيَةَ مِنْ قَبْلِهِ أُولَئِكَ رُفَقَائِي وَ ذَوُو وُدِّي وَ مَوَدَّتِي وَ أَكْرَمُ أُمَّتِي؛ خوش به حال کسی که قائم اهل بیت مرا درک می‌کند؛ درحالی که پیش از قیامش از وی پیروی می‌نموده، دوست او را دوست می‌داشته و از دشمنش بیزاری می‌جسته و تمام ائمه قبل از او را دوست داشته است. آن‌ها رفیقان و دوستان من و گرامی‌ترین امت من می‌باشند (طوسی، ۱۴۱۱ق، ص ۴۵۶).

امام سجاد علیه السلام در بیان ویژگی‌های منتظران و جامعه منتظر در عصر غیبت می‌فرماید:

الْمُنْتَظِرِينَ لِظُهُورِهِ أَفْضَلُ مِنْ أَهْلِ كُلِّ زَمَانٍ لِأَنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى أَعْطَاهُمْ مِنَ الْعُقُولِ وَ الْأَفْهَامِ وَ الْمَعْرِفَةِ مَا صَارَتْ بِهِ الْعَيْنُ عِنْدَهُمْ بِمَنْزِلَةِ الْمَشَاهِدَةِ وَ جَعَلَهُمْ فِي ذَلِكَ الزَّمَانِ بِمَنْزِلَةِ الْمُجَاهِدِينَ بَيْنَ يَدَيِ رَسُولِ اللَّهِ ص بِالسَّيْفِ أُولَئِكَ الْمُحْلَصُونَ حَقًّا وَ شَيْعَتُنَا صِدْقًا وَ الدُّعَاةُ إِلَى دِينِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ سِرًّا وَ جَهْرًا؛ مردم زمان غیبت آن امام که معتقد به امامت و منتظر ظهور او هستند، از مردم هر زمانی برترند؛ زیرا خدای تعالی عقل و فهم و معرفتی به آن‌ها عطا فرموده است

که غیبت نزد آنان به منزله مشاهده است، و آنان را در آن زمان به مانند مجاهدین پیش روی رسول خدا ﷺ که با شمشیر به جهاد برخاسته‌اند، قرار داده است. آنان مخلصان حقیقی و شیعیان راستین ما و داعیان به دین خدای تعالی در نهان و آشکارند (صدوق، ۱۳۹۵ق، ج ۱، ص ۳۲۰).

همچنین در این خصوص امام موسی کاظم می‌فرماید:

طَوَّبَى لَشِيعَتِنَا الْمُتَمَسِّكِينَ بِحُبِّنَا فِي غَيْبَةِ قَائِمِنَا الثَّابِتِينَ عَلَى مُوَالَاتِنَا وَ الْبِرَاءَةِ مِنْ أَعْدَانِنَا أُولَئِكَ مِنَّا وَ نَحْنُ مِنْهُمْ قَدْ رَضُوا بِنَا أَيْمَةً وَ رَضِينَا بِهِمْ شِيعَةً وَ طَوَّبَى لَهُمْ هُمْ وَ اللَّهُ مَعَنَا فِي دَرَجَتِنَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ؛ خوش به حال آن دسته از شیعیان ما که در غیبت قائم ما چنگ به دوستی ما زده، و بر محبت ما ثابت می‌مانند و از دشمنان ما بیزاری می‌جویند، آن‌ها از ما، و ما از آن‌ها هستیم. آن‌ها به ما امامان دل بسته‌اند و ما نیز آن‌ها را شیعیان خود می‌دانیم و از آن‌ها خشنود می‌باشیم، خوش به حال آن‌ها. به خدا قسم آن‌ها در روز قیامت در درجه ما خواهند بود (خزاز، ۱۴۰۱ق، ص ۲۶۹).

پس مردمان عصر غیبت بهترین امت پیامبر اسلام ﷺ هستند؛ زیرا اول اینکه، در زمان ظهور، توفیق درک و همراهی امام زمان ﷺ را دارند. دوم اینکه، منتظران در عصر غیبت با حضور در صحنه و مشارکت اجتماعی، مزین به شاخصه‌های انتظار عالی و اجتماعی نظیر اقتداگری، ولایت‌پذیری، شناخت دشمنان و دوری‌جستن از آن‌ها، رضایت و خشنودی امام زمان ﷺ و دوستی و مودت‌ورزی به ایشان را دارند.

روایات بالا که منتظران در عصر غیبت را توصیف می‌کند، هرچند به هر دو ساحت فردی و اجتماعی انتظار توجه دارند، ولی تأکید اصلی آن‌ها بر شاخصه‌های انتظار اجتماعی است. مؤلفه‌هایی نظیر ولایت‌پذیری، کسب رضایت امام، دوستی و مودت با امام، اقتدا و همراهی با ایشان، دشمن‌شناسی و دوری‌جستن از آن‌ها، در کنار مجاهدت و تبلیغ دین (به صورت مخفی و آشکار)، همگی بیانگر نوع عالی انتظار یعنی انتظار عملی، و رویکرد عالی انتظار یعنی انتظار اجتماعی هستند.

در نتیجه، با انتظار عملی و اجتماعی، نظریه ولایت فقیه و حکمرانی ولی فقیه در عصر غیبت سامان می گیرد.

۲-۲-۲. فرهنگ انتظار؛ هدف‌نمای حکمرانی ولی فقیه

هر جامعه‌ای همیشه براساس ارزش‌ها، باورها، آرمان‌ها، بایدها و نبایدهای تجویزی و هنجاری، هدف‌گذاری می‌شود. جامعه ولی فقیه نیز براساس ارزش‌های مهدوی نظیر فرهنگ انتظار ارزش‌گذاری می‌شود؛ از این رو جامعه ولی فقیه با دستمایه انتظار به دنبال زمینه‌سازی ظهور، تحقق ظهور و در پی آن، جامعه متعالی مهدوی است. به بیان دیگر، هر جامعه‌ای به‌طور کلی و جامعه ولی فقیه به‌طور خاص دارای ارزش‌ها و باورهایی در قالب «هست‌ها» و «بایدها» است. وضعیت موجود هر جامعه‌ای معطوف به هست‌های آن جامعه، و وضعیت مطلوب آن معطوف به بایدهای آن جامعه است؛ از این رو فرهنگ انتظار، منتظران و جامعه منتظر را از وضعیت موجود عبور می‌دهد و به‌سوی وضعیت مطلوب که همان ظهور و جامعه ایدئال مهدوی باشد هدایت می‌کند.

منتظران و جامعه منتظر با اعتقاد به انتظار، به دنبال اهداف سه‌گانه کوتاه‌مدت، میان‌مدت و بلندمدت هستند. فرهنگ انتظار، منتظران را در هدف کوتاه‌مدت، به‌سوی آمادگی و زمینه‌سازی، و در هدف میان‌مدت، به‌سوی تحقق ظهور هدایت می‌کند و در هدف بلندمدت، نیل به جامعه ایدئال مهدوی را در دستور کار خود دارد. پس اهدافی که فراروی منتظران و جامعه منتظر قرار دارد، با فرهنگ انتظار عالی، سامان می‌گیرد. انتظار عالی همان انتظاری است که با نگرش عملی و با رویکرد اجتماعی تعریف شده باشد.

امام خامنه‌ای در این خصوص در بخش دوم بیانیه گام دوم انقلاب، توصیه‌هایی را برای رسیدن به آرمان بزرگ انقلاب اسلامی یعنی نیل به تمدن نوین اسلامی و آمادگی برای طلوع خورشید ولایت عظمی بیان می‌فرماید؛ توصیه‌هایی نظیر علم و پژوهش، معنویت و اخلاق، اقتصاد، عدالت و مبارزه با فساد، استقلال و آزادی، عزت ملی و روابط خارجی و مرزبندی با دشمن، سبک زندگی. جامعه منتظر برای رسیدن به جامعه

منتظر باید به زمینه‌سازی پردازد و براساس بیانات مقام معظم رهبری زمینه‌سازی ظهور نیز در قالب مؤلفه‌های بالا قابل دستیابی است.

۳. زمینه‌سازی ظهور هدف اولیه حکمرانی ولی فقیه

ظهور بسان هر حادثه دیگر زمینی که در تاریخ بشریت و مرتبط با عملکرد و کارکرد بشر تحقق می‌یابد، نیاز به مقدمات و بسترهای تمهیدی دارد. فراهم آوردن مقدمات و بسترهای تمهیدی که از آن به زمینه‌سازی ظهور تعبیر می‌شود، در شکل‌ها و قالب‌های مختلف و با فعالیت‌ها و فاعل‌های گوناگون اجرایی می‌شود. این تمهیدات از سه منظر خداوند، امام و انسان قابل تبیین هستند. البته نقطه ثقل بحث در اینجا در میان تمهیدات سه گانه، تمهیدات بشری است؛ زیرا در تحقق بسترهای تمهیدی مربوط به خدا و امام جای هیچ گونه شک و تردیدی نیست. براین اساس درباره این دو بستر تمهیدی در اینجا بحث و گفت‌وگو انجام نخواهد شد، بلکه نقطه ثقل بحث در این نوشتار، درباره نقش مردم در بسترسازی ظهور و تحلیل کمیت، کیفیت و چگونگی فعالیت آن‌ها در نزدیک‌سازی ظهور است. اوج این بسترسازی و نزدیک‌سازی ظهور در قالب حکمرانی ولی فقیه به عنوان حکمرانی زمینه‌ساز، خودش را نشان می‌دهد. در بیان تحلیل کمیت و کیفیت زمینه‌سازی و ارتباط آن با ظهور دیدگاه‌های مختلفی مطرح شده است. برخی افراد به بی‌ارتباطی میان زمینه‌سازی با رخداد ظهور نظر داده و ظهور و زمینه‌سازی را دو مقوله جدا از هم تصور کرده‌اند که یکی امر زمینی و مربوط به فعل بشر و دیگری امر آسمانی و مربوط به فعل خداست (بنی‌هاشمی، ۱۳۸۴، ص ۳۷۷). از این رویکرد، برآیندی غیر از نفی نقش مردم در زمینه‌سازی ظهور به دست نمی‌آید؛ پیامدی که به گسترش روحیه بی‌مسئولیتی در سطح جامعه دامن می‌زند. برخی ظهور را به مثابه یک حادثه زمینی بسان دیگر حادثه‌های بشری تلقی کرده و نقش مردم را در آن نقش پررنگ و تأثیرگذار دانسته‌اند؛ اما رابطه فعل و نتیجه را در این مورد قبول ندارند؛ یعنی اعتقاد ندارند که میان زمینه‌سازی و رخداد ظهور رابطه تلازم برقرار است و تحقق زمینه‌سازی سبب تقرب‌سازی ظهور و رخداد زود هنگام آن می‌گردد. برخی ظهور را یک امر طبیعی و

زمینی می‌دانند و نقش مردم را در زمینه‌ساز آن مهم تلقی می‌کنند؛ ولی زمینه‌سازی را با ابزار نامقدس به نام اشاعه گناه، نافرمانی، تعدی و نابرابری دست‌یافتنی می‌پندارند؛ به گونه‌ای که این کارها مردم را به ستوه می‌آورد و در اثر آن، ظلم در جامعه فراگیر می‌شود و زمینه‌سازی اتفاق می‌افتد. در این نگرش، اگرچه اصل زمینه‌سازی و نقش کلیدی مردم پذیرفته شده است و رابطه میان زمینه‌سازی و ظهور به مثابه رابطه فعل و نتیجه قلمداد می‌گردد - که در آن، تحقق زمینه‌سازی و نصاب لازم سبب تقرب زمانی ظهور و تحقق آن خواهد شد -، ولی نقطه انحراف در اینجا، کاربست ابزار نامقدس (فراگیری ظلم و گناه) برای تحقق امر مقدس (ظهور) است. این نگرش در واقع، برساخته‌ای از همان دیدگاه ناپسندی است که با عنوان «هدف وسیله را توجیه می‌کند» شناخته می‌شود. براساس این نگرش، منتظران نباید به دنبال کارهای خوب و اصلاحات اجتماعی که در رأس آن‌ها تشکیل حکمرانی اسلامی است، بروند و نباید بسترسازی و تقرب‌سازی ظهور را با نگاه مثبت توجیه کنند. آخرین نگرش که به نظر جامع‌ترین و کامل‌ترین نگرش است، و نظریه مختار نیز بر همین استوار است (الهی‌نژاد، ۱۳۹۷، ص ۳۶)، دارای شاخصه‌ها و مؤلفه‌های ذیل است:

- ظهور امری زمینی و طبیعی است.
- بشر لیاقت و توان زمینه‌سازی برای ظهور را دارد.
- براساس فرمایشات معصومین (ع) (فاستبقوا الخیرات)، بشر به زمینه‌سازی ظهور مکلف شده است.
- میان زمینه‌سازی ظهور و رخداد ظهور رابطه وثیقی وجود دارد.
- رابطه میان آن دو رابطه فعل و نتیجه است.
- رابطه میان زمینه‌سازی و ظهور رابطه تلازمی (وجودی و عدمی) است.
- زمان ظهور نامشخص و متغیر است و با تحقق زمینه‌سازی، قابلیت تقدم، و عدم آن، قابلیت تأخر را دارد.
- حکمرانی ولی فقیه اوج آمادگی و بسترسازی ظهور است.
- حکمرانی ولی فقیه با انتظار عملی و با رویکرد اجتماعی به دست می‌آید.

نتیجه‌گیری

فرهنگ انتظار مؤثرترین و کاربردی‌ترین آموزه‌های مهدویت است. این فرهنگ دارای آموزه‌های مختلفی است که زمینه‌سازی، یکی از آنهاست. زمینه‌سازی ظهور، از مسائل و مباحث مهم انتظار است که نگرش‌های مختلفی درباره آن در میان کارشناسان مهدویت مطرح شده است. در میان اقوال و انظار گوناگونی که در این خصوص مطرح شده است و در متن مقاله بدان اشاره شد، بهترین و دقیق‌ترین دیدگاه این است که انتظار، عامل شکل‌گیری حرکت‌ها و نهضت‌های اجتماعی در جوامع اسلامی است و به نوعی عقبه تئوریک حکمرانی ولی فقیه در عصر غیبت به شمار می‌آید. براین اساس، از اهداف مهمی که از ناحیه انتظار تأمین شده است و از راهبردهای انتظار به شمار می‌آید، بحث آمادگی اجتماعی و زمینه‌سازی ظهور است. بی‌شک این هدف راهبردی تحقق پیدا نمی‌کند، مگر اینکه نخست، انتظار عالی که مهم‌ترین و کاربردی‌ترین نوع انتظار است، در جامعه اجرا شود؛ دوم، انتظار اجتماعی که مهم‌ترین و کاربردی‌ترین رویکردهای انتظار است، در جامعه عصر غیبت نهادینه‌سازی گردد. بنابراین فرهنگ انتظار برای حکمرانی ولی فقیه، نقش راهبردی ایفا می‌کند؛ یعنی هم هدف‌نمایی می‌کند و هم راهکار ارائه می‌دهد. به بیان دیگر، هم برآیند و هم فرایند را نشان می‌دهد که در واقع، منتظران از طریق فرایند، راهکار رسیدن به برآیند را به دست می‌آورند.

نگاشت نهادی

در پایان لازم است به نگاشت نهادی و سیاست راهبردی که از متن مقاله برداشت می‌شود، بپردازیم. چنانچه بیان شد، انتظار عقبه تئوریک حکمرانی ولی فقیه است. انتظار به دو رویکرد فردی و اجتماعی تقسیم می‌شود. انتظاری که عقبه تئوریک حکمرانی ولی فقیه است، انتظار اجتماعی است. امام خمینی با انقلاب و تشکیل دولت اسلامی، و مقام معظم رهبری با تداوم آن، رویکرد اجتماعی انتظار را در جامعه به منصفه ظهور رساندند؛ ولی متأسفانه اکنون در جامعه و نهادهای دینی بیشتر انتظار با رویکرد فردی

مطرح است. از وظایف مهم حوزه‌های علمیه و مبلغان و کارشناسان دینی، از جمله نهادهایی نظیر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، سازمان تبلیغات اسلامی، وزارت ارشاد، نهادهای تبلیغی و فرهنگی و نیز سازمان صداوسیما جمهوری اسلامی این است که فرهنگ انتظار را با رویکرد اجتماعی در جامعه ترویج کنند تا انتظار به‌طور فراگیر و همه‌جانبه در همه ابعاد و زوایای اجتماعی به‌صورت فرهنگ غالب، نهادینه و گفتمان‌سازی شود.

فهرست منابع

- ابن شعبه حرانی، حسن. (۱۳۶۳). تحف العقول. قم: جامعه مدرسین.
- ابن منظور، محمد. (۱۴۱۶ق). لسان العرب (ج ۵). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- اسکید مور، ویلیام. (۱۳۷۲). تفکر نظری در جامعه‌شناسی. تهران: نشر سفید.
- الهی نژاد، حسین. (۱۳۹۵). انتظار در اهل سنت. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- الهی نژاد، حسین. (۱۴۰۰). جلوه‌های مفهومی انتظار با نمای قانون توافقی و تشکیک، مشرق موعود، ۱۵ (۵۸)، صص ۱۰۵ - ۱۱۶.
- الهی نژاد، حسین. (۱۳۹۷). مردم و زمینه‌سازی ظهور. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- بنی‌هاشمی، سید محمد. (۱۳۸۴). رازپنهانی و رمز پیدایی. تهران: نیک معارف.
- ترنر، جانان‌ان اچ. (۱۳۸۲). ساخت نظریه جامعه‌شناسی (مترجم: عبدالعلی لهسانی زاده). شیراز: نوید شیراز.
- خزاز قمی، علی. (۱۴۰۱ق). کفایة الأثر. قم: انتشارات بیدار.
- صدوق، محمد. (۱۴۰۰ق). امالی الصدوق. بیروت: علمی.
- صدوق، محمد. (۱۳۹۵ق). کمال‌الدین. تهران: اسلامی.
- صدوق، محمد. (۱۳۶۲). خصال. قم: جامعه مدرسین.
- طوسی، محمد. (۱۴۱۱ق). الغیبة. قم: دار المعارف الاسلامیه.
- کلینی، محمد. (۱۳۶۵). الکافی. تهران: اسلامی.
- طبرسی، احمد بن علی. (۱۴۰۲ق). الاحتجاج. مشهد: نشر مرتضی.
- قضاعی، محمد بن سلامه. (بی‌تا). دستور معالم الحکم. قم: مکتبه المفید.
- گولد، جولیس؛ کولب، ویلیام. (۱۳۸۴). فرهنگ علوم اجتماعی (مترجم: باقر پرهام). تهران: مازیار.



An Analysis and Evaluation of Sachedina's Perspectives on Mahdaviyat*

Hassan Mollaei Shahrestanaki¹

Zoheir Dehghani Arani²

1. Ph.D. Candidate in Theoretical Foundations of Islam, University of Islamic

Ma'arif, Qom, Iran (**Corresponding Author**).

h.mollaishahrestanaki@gmail.com

2. Assistant Professor, Department of Theoretical Foundations of Islam,
University of Tehran, Tehran, Iran.

zdarani@ut.ac.ir

Abstract

The doctrine of Mahdaviyat is among the most fundamental beliefs of Shi'ism. Abdulaziz Sachedina, an Islamic scholar and Shi'a researcher residing in the West, has analyzed this doctrine through a historical approach. This research is written with the aim of analyzing, evaluating, and critiquing Sachedina's Mahdist views and assessing his methodology. Adopting an analytical-critical approach, this article first analyzes and evaluates Sachedina's historical method, and subsequently critiques his perspectives on issues such as the formation of the theory of Occultation, its division into Major and Minor stages, the process of appointing the third deputy, and the objectives and conclusion of the deputyship institution, by referencing Shi'a sources.

* Mollaei Shahrestanaki, H., & Dehghani Arani, Z. (2025). An Analysis and Evaluation of Sachedina's Perspectives on Mahdaviyat. *Mahdavi Society*, 6(2), pp. 122-149.

<https://doi.org/10.22081/jm.2026.74996.1144>

▣ **Type of article:** Research Article * **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy

▣ **Received:** 2025/03/11 • **Revised:** 2025/05/31 • **Accepted:** 2025/07/24 • **Available Online:** 2025/09/23

© 2025

authors retain the copyright and full publishing rights



Sachedina's historical approach has influenced his views on Mahdist issues. His claims—such as the classification of the two Occultations being an invention of later jurists, the impact of socio-political factors on the formation of the doctrine of Occultation, and the interference of Abu Sahl al-Nawbakhti in the appointment of the third deputy—are inconsistent with Shi'a viewpoints. Relying solely on a historical method is insufficient for analyzing and explaining doctrinal teachings; to avoid misunderstandings, such an approach must be complemented by a phenomenological perspective and engagement with authoritative epistemological sources.

Keywords

Mahdaviyat, Sachedina, Historical Methodology, Evolution of Mahdist Doctrines, Minor and Major Occultation, The Four Deputies (*Nawab al-Arba'ah*), Deputyship Institution.



تحلیل و ارزیابی دیدگاه‌های ساشادینا درباره مهدویت*

حسن ملائی شهرستانکی^۱ و زهیر دهقانی آرانی^۲

۱. دانشجوی دکتری مبانی نظری اسلام، دانشگاه معارف اسلامی، قم، ایران (نویسنده مسئول).

h.mollaishahrestanaki@gmail.com

۲. استادیار، گروه مبانی نظری اسلام، دانشگاه تهران، تهران، ایران.

zdarani@ut.ac.ir

چکیده

آموزه مهدویت از بنیادی‌ترین باورهای شیعه است که عبدالعزیز ساشادینا از اندیشمندان اسلام‌شناس شیعه مقیم غرب، با رویکرد تاریخی به تحلیل آن پرداخته است. این پژوهش با هدف تحلیل، ارزیابی و نقد دیدگاه‌های مهدوی ساشادینا و ارزیابی روش شناختی او نگاشته شده است. این مقاله با رویکردی تحلیلی - انتقادی، نخست روش تاریخی ساشادینا را تحلیل و ارزیابی کرده و سپس دیدگاه‌های او را درباره موضوعاتی مانند تکوین نظریه غیبت، تقسیم آن به صغرا و کبرا، چگونگی تعیین نایب سوم، و نیز هدف از شکل‌گیری و پایان‌یافتن نیابت، با استناد به منابع شیعی مورد نقد و بررسی قرار داده است. رویکرد تاریخی ساشادینا دیدگاه‌های او را در مسائل مهدوی تحت تأثیر قرار داده است. ابداعی دانستن تقسیم دو غیبت توسط فقها، تأثیرگذاری عوامل سیاسی و اجتماعی بر تکوین آموزه غیبت و دخالت ابوسهل نویختی در انتصاب نایب سوم، از جمله دیدگاه‌های تاریخی اوست که با دیدگاه شیعه در این باره

* ملائی شهرستانکی، حسن؛ دهقانی آرانی، زهیر. (۱۴۰۴). تحلیل و ارزیابی دیدگاه‌های ساشادینا درباره مهدویت. جامعه مهدوی، ۶(۲)، صص ۱۲۲-۱۴۹.

<https://doi.org/10.22081/jm.2026.74996.1144>

□ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۲/۲۰ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۳/۱۰ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۵/۰۱ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۷/۰۱

© ۱۴۰۴ «نویسندگان دارنده حق مؤلف مقاله خود بدون محدودیت هستند»



سازگاری ندارد. اکتفا کردن به روش تاریخی، در تحلیل و تبیین آموزه‌های اعتقادی، کارآمدی ندارد و برای پرهیز از بدفهمی، باید با رویکرد پدیدارشناختی و رجوع به منابع معرفتی همراه شود.

کلیدواژه‌ها

مهدویت، ساشادینا، روش‌شناسی تاریخی، تکامل آموزه‌های مهدی، غیبت صغرا و کبرا، نواب اربعه، نهاد نیابت.

مقدمه

باور به مهدویت از آموزه‌های اساسی شیعه است که در طول تاریخ، چراغ امید به آینده را در دل شیعه روشن نگاه داشته است. این باور عامل مهم پویایی و تلاش در راستای تحقق اهداف دینی است. اهمیت و تأثیرگذاری مسئله مهدویت در ساحت‌های مختلف زندگی شیعه بر کسی پوشیده نیست؛ از این رو شیعیان در طول تاریخ برای دفاع از این اندیشه محوری از هیچ تلاشی فروگذار نکرده‌اند.

در این میان، برخی معتقدان به مهدویت، با رویکردهای مختلفی به سراغ این آموزه رفته و برای رفع ابهامات و شبهات آن، دست به تحقیق و نگارش زده‌اند. ساشادینا از شیعیانی است که آثار او درباره مهدویت شیعی مورد توجه مستشرقان قرار گرفته است و از مراجع مهم شناخت این حوزه به شمار می‌آید؛ اما برخی از آرای وی، مخالف قرائت رسمی شیعه از مسئله مهدویت است؛ از این رو مقاله حاضر در پی ارائه دیدگاه‌های مهدوی ساشادینا و ارزیابی و نقد آن‌ها برآمده است.

بررسی دیدگاه‌های ساشادینا از چند جهت دارای اهمیت است: نخست، او از معدود اسلام‌شناسانی بود که دیدگاه‌های او مورد توجه محافل علمی غرب قرار گرفته است و به آثار او استناد می‌شود. دوم، شیعه‌بودن، سابقه زندگی در جامعه شیعی، و تحصیل در مراکز علمی شیعه، دومین ویژگی‌ای است که او را از دیگران متمایز می‌کند. سوم، نگارش مدخل‌های مرتبط با مهدویت در برخی دائرةالمعارف‌ها، به دست ساشادینا بوده است. و چهارم، او در مراکز علمی غرب دارای کرسی تدریس و تحقیقات علمی بود و جایگاه ویژه‌ای داشت.

در مسئله مهدویت و مستشرقان آثاری پرشماری منتشر شده است. می‌توان از کتاب موسوی (۱۳۸۹)، دهقانی آرانی (۱۴۰۲)، شهبازیان (۱۴۰۲) نام برد. مقاله آیت اللهی (۱۳۸۶) که ترجمه و نقد فصل دوم کتاب امام مهدی علیه السلام منجی اسلام ساشادینا است. فصل سوم این کتاب ساشادینا (۱۳۹۰) نیز توسط آیت اللهی ترجمه و با نقدهایی از جعفری، در پایان مقاله، منتشر شده است. آیت اللهی در دو مقاله دیگر (۱۳۸۲ «الف» و (۱۳۸۳) روش‌شناسی کتاب امام مهدی علیه السلام منجی اسلام ساشادینا را بررسی کرده

است. همچنین مقاله‌ای دیگر آیت اللهی (۱۳۸۲ «ب») دو اثر مهدوی ساشادینا را مورد نقادی قرار می‌دهد؛ را می‌توان به عنوان پیشینه موضوع تحقیق یاد کرد. اما کتاب‌هایی که بیان شد، یا به دیدگاه‌های ساشادینا پرداخته‌اند و یا به حد ضرورت، اکتفا کرده و همه دیدگاه‌های او را مورد بحث قرار نداده‌اند. مقالات یادشده نیز هرچند ناظر به دیدگاه‌ها و آثار ساشادینا نگاشته شده است و به نقد و ارزیابی آنها پرداخته‌اند، اما جامع همه دیدگاه‌های او نیست. بنابراین منبع مستقلی در موضوع حاضر به دست نیامد. بنابراین مقاله حاضر کوشیده است تا در حد امکان، همه دیدگاه‌های ساشادینا درباره مهدویت را تبیین کند و به ارزیابی و نقد آنها بپردازد.

۱. زندگی‌نامه

عبدالعزیز عبدالحسین ساشادینا،^۱ از چهره‌های شاخص اسلام‌شناس شیعی است که در غرب، به تحقیق و تدریس اشتغال داشت. او اهل تانزانیا و از خوجه‌ها و شیعیان اثنا عشری بود. ساشادینا در سال ۱۹۴۲ میلادی متولد شد (تکیل اغلو، ۱۳۹۶، صص ۱۲۹-۱۳۰). بعد از دوره دبیرستان، هند را برای ادامه تحصیل انتخاب کرد (تکیل اغلو، ۱۳۹۶، صص ۱۳۲-۱۳۳). سپس، برای تحصیل در مقطع کارشناسی در دهه ۵۰ به ایران آمد و در دانشگاه فردوسی مشهد مشغول به تحصیل شد (تکیل اغلو، ۱۳۹۶، صص ۱۳۵-۱۳۷). دوره دکتری خود را در رشته مطالعات مذهبی در دانشگاه تورنتو کانادا سپری کرد. وی در سال ۱۹۷۶ میلادی، رساله دکتری خود را با عنوان *Islamic Messianism: The Idea of Mahdi in Twelver Shi'ism* (اعتقاد به مهدویت در شیعه امامیه) با موفقیت دفاع کرد. آثار او درباره اسلام، به ویژه مهدویت مورد استناد منابع غربی است (تکیل اغلو، ۱۳۹۶، صص ۱۳۰؛ جندقی، ۱۳۸۵، صص ۱۵۶-۱۵۷). وی پس از پایان دوره تحصیل، در دانشگاه‌های کانادا و آمریکا به تدریس و تحقیق مشغول شد (موسوی، ۱۳۸۹، صص ۲۶۸؛ تکیل اغلو، ۱۳۹۶، صص ۱۳۰). ساشادینا پس از سال‌ها اشتغال به فعالیت علمی، در سال ۲۰۲۵ میلادی از دنیا رفت.

1. Abdulaziz Abdulhussein Sachedina

او سابقه تحصیلات حوزوی نیز دارد. او نزد استادان حوزه علمیه درس خوانده است. ایشان زمانی که در مشهد اقامت داشته است، در درس خارج فقه آیت الله میلانی حضور می یافت (ساشادینا، ۱۳۹۴، ص ۳۵۹). وی ارتباط خوب و عاطفی با آیت الله میلانی داشته است. ساشادینا، آیت الله میلانی را مشوق خود برای رفتن به محافل علمی غرب می داند (ساشادینا، ۱۳۹۴، ص ۱۹).

۱-۱. آثار علمی

در طول سال هایی که ساشادینا مشغول به تحقیق بود، کتاب ها و مقالات پرشماری از او منتشر شد. تحقیقات او با مباحث مهدوی آغاز شد؛ از این رو بیشتر آثار او درباره مهدویت است. از آثار او می توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱. اعتقاد به مهدویت در شیعه امامیه: این اثر رساله دکتری اوست که سال ۱۹۷۶

میلادی در دانشگاه تورنتوی کانادا از آن دفاع کرد (جندقی، ۱۳۸۵، ص ۱۵۶)؛

۲. منجی اسلام: اعتقاد به امام مهدی علیه السلام در تشیع اثنی عشریه: این کتاب تحت تأثیر فضای فکری و مذهبی پس از انقلاب اسلامی ایران نگاشته شده است (آیت اللهی،

۱۳۸۲ «ب»، ص ۲۲۸)؛

۳. فرمانروای دادگر در تشیع: ولایت مطلقه فقیه در فقه امامیه؛

۴. ترجمه کتاب المسألة الوجيزة فی الغيبة اثر سید مرتضی؛

۵. ترجمه کتاب دادگستر جهان از آیت الله امینی؛

۶. مبانی همزیستی اجتماعی در اسلام با ترجمه سید محمدرضا هاشمی؛

۷. مدخل «مهدویت» که در دائرةالمعارف جهان اسلام دانشگاه آکسفورد منتشر شده

است (موسوی، ۱۳۸۹، صص ۲۷۰-۲۷۲).

۲-۱. روش علمی

ساشادینا از یک سو، خود را معتقد به مبانی دینی و پایبند به اعتقادات مذهبی می دانست و از سوی دیگر، قائل به این بود که باید به روش علمی آکادمیک که در

مجامع علمی غربی رایج است، سخن گفت و تحقیقات را پیش برد. در اینجا به روشی که او در نوشته‌های خود به کار برده است، توجه می‌کنیم. ساشادینا در کتاب منجی اسلام، از منظر کلامی و از دیدگاه یک معتقد، مباحث را پی نگرفته، بلکه با روش تاریخی، به تحقیق در موضوع پرداخته است (آیت‌اللهی، ۱۳۸۲ «ب»، ص ۲۲۹). او در ادامه تبیین روش‌شناسی پژوهش خود در این کتاب، بر ضرورت آشنایی گروهی از مسلمانان معتقد از روش‌های آکادمیک رایج در مراکز علمی غرب، برای تبیین دیدگاه‌های دینی، تأکید می‌کند (آیت‌اللهی، ۱۳۸۲ «الف»، ص ۱۱۸).

۲. دیدگاه‌ها

۲-۱. روش‌شناختی

ساشادینا با روش تحقیق تاریخی، مباحث اعتقادی، به‌ویژه مهدویت را پیگیری کرده است. در اینجا چند نمونه از عبارات او که بر تاریخی‌بودن روش وی دلالت دارد، اشاره می‌شود.

او در مصاحبه‌ای که انجام داده است، به این مطلب تصریح می‌کند و می‌گوید: «رویکرد کتاب مهدویت در اسلام، تاریخی و براساس منابعی است که در طول تاریخ توسط نویسندگان شیعه و سنی ارائه شده است» (جندقی، ۱۳۸۵، ص ۱۵۹).

در کتاب منجی اسلام نیز رویکرد تاریخی دارد. او در مقدمه این کتاب می‌نویسد: تلاش در این پژوهش به دوباره‌سازی انتخاب‌های تاریخی و اختیاراتی که جامعه تشیع در یک موقعیت تاریخی با آن روبه‌رو بوده توجه داشتم. به‌علاوه، با اعمال این شیوه بررسی روایات تاریخی، با تلاش فکری کوشیدم تا جنبه‌های تاریخی آئین مهدویت را بیان کنم و بر اخلاص معتقدان به این مرام مقدس تأکید ورزم (آیت‌اللهی، ۱۳۸۲ «الف»، ص ۱۱۰).

او می‌گوید که تحت تأثیر فرهنگ غربی قرار گرفته است. او از دانشگاه‌هایی مثل تورنتو که در آن‌ها درس خوانده است، نام می‌برد که در تحقیقات خود، از روش تاریخی استفاده می‌کنند (ساشادینا، ۱۳۹۴، صص ۴۶-۴۸). مراکز علمی غرب این اجازه را

نمی‌دهند تا مطالب خود را با نگاهی درون‌دینی پیگیری کنید. محدودیت‌هایی ایجاد می‌کنند که باید با آن کنار آیید (ساشادینا، ۱۳۹۴، صص ۴۶-۴۸). البته در ادامه می‌گویید کار من در عین حال که آکادمیک است، درون‌دینی و براساس منابع دینی خودمان صورت گرفته است (ساشادینا، ۱۳۹۴، صص ۴۶-۴۸). این در حالی است که دیدگاه‌هایی که او با روش تاریخی پی گرفته، با منابع دینی مخالف است.

وی با پذیرش این روش، برخی مسائل را با تحقیق تاریخی پی گرفته و در موارد پرشماری به این روش در تحقیقات خود اشاره کرده است.

۱. او تکوین نظریه غیبت را مؤثر از موقعیت‌های سیاسی و فرقه‌ای دانسته است. وی می‌نویسد:

به احتمال زیاد، موقعیت حیرت‌زایی که با وحشی‌گری عباسیان علیه اعقاب امام صادق (علیه السلام) از یک سو انجام گرفت و حیرتی که در مورد جانشینی امام حسن عسکری (علیه السلام) در سامره از سوی دیگر روی داد، عوامل مهمی بودند که در تکوین نظریه غیبت امامت شیعه امامی سهم داشتند (آیت‌اللهی، ۱۳۸۲ «الف»، ص ۱۱۰).

وی پا را فراتر می‌نهد و دیدگاه تاریخی را به دیگر آموزه‌های تشیع سرایت می‌دهد: «در عبارات متعددی ... شائقانه این نکته را مطرح ساختم که آئین‌های شیعی در بسیاری از جهات با زمینه تاریخی آن‌ها شکل گرفت» (آیت‌اللهی، ۱۳۸۲ «الف»، ص ۱۱۰).

البته او در ادامه مطلب بالا، علت به کارگیری این روش را جلوگیری از اتهامی می‌داند که اهل سنت و اندیشمندان غربی در صدد آن بودند که به مباحث مهدویت شیعی وارد کنند. آن‌ها قصد داشتند مباحث مهدویت را برگرفته از منابع الحادی مسیحی و یهودی نشان دهند؛ اما او پیش‌دستی کرده و شیعه را از حالت تدافعی خارج نموده است (آیت‌اللهی، ۱۳۸۲ «الف»، ص ۱۱۰).

۲. تکامل تدریجی عبارت قائم، صاحب‌الامر، حجت و مهدی نیز از مواردی است که او مطرح کرده است (آیت‌اللهی، ۱۳۸۲ «الف»، ص ۱۰۱).

۳. ساشادینا بر نقش مؤثر تاریخ در بسط، تبیین، گسترش و شکل‌گیری آیین‌های دینی، باور دارد. او می‌گوید: «اصولاً، بسط آیینی جنبه تدریجی دارد؛ از این رو، تعالیم

قرآنی درباره رستگاری باید در انتظار رویدادهای تاریخی می‌ماند، و این اصل بدون تردید، تأثیر عمده‌ای بر شکل‌گیری آن داشت» (آیت‌اللهی، ۱۳۸۳، ص ۱۵۸).

۴. او در گفت‌وگویی که در قم با جمعی از طلاب حوزه علمیه قم انجام داده است، می‌گوید: برخی از مطالبی که در تز دکتری خود آورده‌ام را قبول ندارم.

من وقتی هر فصل تز را می‌نوشتم، به استاد می‌دادم. شما باور کنید استاد با من می‌نشست و جمله به جمله، کلمه به کلمه را تصحیح می‌کرد. می‌گفت این را علمی ننوشتید! اعتقادی ننوشتید! خودش انگلیکن و فرد معتقدی بود. مقاله را ترمیم و تصحیح می‌کرد. می‌گفت من احساس تو را می‌شناسم؛ شما نمی‌خواهید چیزی بنویسید که خودتان قبول ندارید. چیزی را می‌نویسید که به آن معتقدید. یادم می‌آید که گاهی بحث‌ها را که می‌نوشتم مضطرب بودم. ... تا به آن حد من پریشان بودم و نمی‌توانستم بنویسم؛ یعنی اگر می‌نوشتم، می‌گفتم: آیا با عقیده خودتان دارید بازی می‌کنید! این سؤال پیش می‌آمد. برای آن‌ها داری این‌طوری می‌نویسی که آن‌ها این کارتان را قبول کنند؟ چه کار دارید می‌کنید؟ ولی برای چاپ به صورت کتاب به گونه دیگری نوشتم. لذا اگر شما در تز من دقت کنید، جمله‌هایی دارد که الآن قابل قبول من هم نیست. در بازنگری که داشتیم، آن را به‌طور کلی عوض کردم (ساشادینا، ۱۳۹۴، صص ۳۷۵-۳۷۶).

او در اینجا به همان روش تاریخی خود توجه داده است.

۱-۲-۱. ارزیابی روش تاریخی

روش تاریخی، رویکردی جدید در دین‌پژوهی معاصر، و برآمده از علم‌گرایی قرن نوزدهم و بیستم میلادی است (موحدیان عطار، ۱۳۹۵، ص ۱۱۲). مطالعه تاریخی، شناخت گذشته در پرتو آینده است (فرامرز قراملکی، ۱۳۸۵، ص ۲۶۷). این روش، فرایندی دو مرحله‌ای را طی می‌کند: نخست، مرحله توصیف است که چگونگی بسط و تطور امر تاریخی را معرفی می‌کند. دوم، مرحله تبیین است که چرایی این بسط و تطور را توضیح می‌دهد.

(فرامرز قراملکی، ۱۳۸۵، ص ۲۷۵). طبیعی‌انگاری یا انسانی‌دانستن دین، پرهیز از کاربرست ایمان دینی به مثابه منبعی اطلاعاتی و تفسیری، و اتخاذ رویکردی علمی باتکیه بر قواعد علوم تجربی و انسانی برای کشف قواعد، ساختار و الگوهای دین، در کنار بررسی سیر تاریخی و تکاملی اندیشه‌ها، از ویژگی‌های اختصاصی رویکرد تاریخی به شمار می‌رود (موحدیان عطار، ۱۳۹۵، ص ۱۱۲).

علی‌رغم ضرورت به کارگیری این روش در دین‌پژوهی و فوایدی که بر آن مترتب است (فرامرز قراملکی، ۱۳۸۵، صص ۲۷۲-۲۷۴)، آفات گوناگونی دارد که اگر برطرف نشود، تحقیق به نتیجه صحیح منتهی نخواهد شد. حصرگرایی روش‌شناختی، غفلت ناشی از گزینشی‌بودن، تحویل‌پدیده به هویت تاریخی محض، درآمیختن انگیزه و انگیزه‌ها و درآمیختن داوری با ارزش‌گذاری، از آفاتی است که روش تاریخی با آن مواجه است. بهره‌گیری از رهیافت میان‌رشته‌ای می‌تواند از آن آفات پیشگیری کند (فرامرز قراملکی، ۱۳۸۵، صص ۲۷۹-۲۸۴).

حصرگرایی روش‌شناختی در روش تاریخی، بر تحقیقات ساشادینا و برخی مستشرقان در آموزه‌های دینی سایه افکنده است.

۲-۲. دیدگاه‌های ساشادینا درباره مهدویت

پس از بحث درباره روش ساشادینا در مباحث علمی، باید محتوای تحقیقات او درباره مهدویت مورد توجه قرار داده شود. وی در برخی مسائل مهدویت نیز دیدگاه‌های خاصی دارد. هریک از دیدگاه‌های او را تبیین می‌کنیم و سپس مورد ارزیابی و نقد قرار می‌دهیم.

۲-۱. او مهم‌ترین عامل تکوین و پیدایش تشیع را به مسئله مهدویت گره زده است. او اعتقاد به امام نجات‌بخش موعود را که فساد و شرارت را پایان می‌دهد، مهم‌ترین عامل تکوین تشیع می‌داند. سپس، براساس همین دیدگاه، اعتقاد به منجی اسلامی در تفکر امامیه را نماد برجسته در تشیع امامیه به شمار می‌آورد (آیت‌اللهی، ۱۳۸۳، صص ۱۵۷-۱۵۸).

ارزیابی

تشیع به معنای دکترین ویژه‌ای که با عنوان مدرسه اهل بیت (علیهم‌السلام) نیز از آن یاد می‌شود، پس از رحلت پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) در اختلاف بین مسلمان‌ها در مسئله تعیین امام به وجود آمد.^۱ مسلمان‌ها پس از رسول خدا (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم)، دو گروه شدند. گروهی با رویکرد تعبد دینی و پیروی از نص، در همه زمینه‌ها تسلیم دین شدند و گروهی دیگر با مصلحت‌اندیشی‌های خود، راه اجتهاد^۲ را در پیش گرفتند و رویکرد اجتهادی را برگزیدند. نص‌گرایان به آنچه از پیامبر اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) درباره تعیین خلیفه بعد از خود رسیده بود، گردن نهادند؛ اما معتقدان به رویکرد اجتهادی، براساس بیعت و شورا خلیفه را انتخاب کردند (صدر، ۱۹۷۹م، صص ۷۳-۷۹).

پیروان نص خدا و رسول در مسئله امامت، به نام شیعه شناخته شدند. نص در تعیین امام، معیار اساسی در مسئله جانشینی پیامبر اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) بود که در راستای آن تشیع به وجود آمد. بنابراین اعتقاد به انتصاب از جانب خدای متعال و نص در مسئله امامت، ریشه اصلی تشیع به شمار می‌آید (مفید، ۱۴۱۳ق «الف»، ص ۳۸). اعتقاد به منجی و مبارزه او با ظلم و فساد و گسترش عدالت، ذیل شئون امام قرار می‌گیرد.

۲-۲-۲. ساشادینا قیام مختار و اطلاق منجی به محمد حنفیه را آغاز آشکارشدن دو عقیده محوری «غیبت» و «رجعت» درباره امام مهدی (علیه‌السلام) می‌داند. او در این باره می‌نویسد:

... بسیاری از هواداران این نهضت، مرگ ابن حنفیه را به عنوان یک واقعیت پذیرفتند و در عوض معتقد شدند که او از نظرها پنهان شده و سرانجام رجعت خواهد کرد و این جهان را با عدالت و مساوات پر خواهد نمود. [این] امر آغاز پدیداری دو عقیده محوری در اعتقاد به مهدی (علیه‌السلام) را مشخص می‌سازد. این دو عقیده محوری عبارتند از غیبت و رجعت منجی اسلام در زمان مناسب که

۱. البته نباید تصور شود که تشیع غیر از اسلام نبوی است، بلکه تشیع استمرار همان مسیری است که پیامبر اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) از جانب خداوند برای هدایت مردم آورده بود، نه مانند دیگر فرق و مذاهب که از اسلام نبوی فاصله گرفتند.
۲. مراد شهید صدر، اجتهاد در مقابل نص است که امروزه، به نظریه «انتخاب» شهرت دارد.

تحت تأثیر تاریخی خلافت اموی قرار داشت و چنین اعتقاداتی تکامل می‌یافت و به‌طور خاص‌تر، وقتی که موقعیت خارج از اختیار طالبان مساوات اسلامی بود متجلی می‌گردید (آیت‌اللهی، ۱۳۸۳، ص ۱۶۵).

اما در جای دیگر، او تکون و به‌وجود آمدن نظریه غیبت را به وقایع تاریخی گره زده است. او وضعیت نابسامان شیعه بعد از شهادت امام صادق علیه السلام در دوره عباسیان، و دوره حیرت و سرگردانی شیعه بعد از شهادت امام عسکری علیه السلام درباره جانشینی ایشان را که در میان شیعیان اتفاق افتاد، از عوامل مهم در تکوین نظریه غیبت می‌داند (آیت‌اللهی، ۱۳۸۲، «الف»، ص ۱۱۰).

ارزیابی

این دیدگاه با رویکرد تاریخی درصدد تبیین مسائل اعتقادی است. پیش‌تر به محدودیت‌های روش تاریخی در تحلیل مسائل اعتقادی اشاره شد. در این دیدگاه، روایات غیبت امام مورد توجه نگارنده قرار نگرفته است. غیبت امام دوازدهم در زمان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام مطرح شده است. روایاتی که در این باره از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله (خزاز رازی، ۱۴۰۱ق، صص ۱۱ و ۱۵۰؛ ابن بابویه، ۱۳۹۵ق، ج ۱، صص ۵۱ و ۲۸۶)، امیرالمؤمنین علیه السلام (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۳۳۵)، امام حسن علیه السلام (ابن بابویه، ۱۳۹۵ق، ج ۱، ص ۳۱۶؛ حر عاملی، ۱۴۲۵ق، ج ۵، ص ۱۹۶) و امام حسین علیه السلام (خزاز رازی، ۱۴۰۱ق، ص ۲۳۲؛ حر عاملی، ۱۴۲۵ق، ج ۵، ص ۱۹۶) که پیش‌تر از قیام مختار و ادعای مهدویت برای محمد حنفیه هستند، شاهد بر این مدعاست. بنابراین مفهوم غیبت و اعتقاد به آن، پیش از محمد حنفیه برای امام غایب به کار رفته بود.

ساشادینا رجعت را در معنای لغوی آن به کار برده است، نه در معنای اصطلاحی آن؛ زیرا مراد او، بازگشت بعد از غیبت است. رجعت محمد حنفیه و امام مهدی علیه السلام در متن عبارات ساشادینا نیز به همین معنا به کار رفته است؛ اما مفهوم رجعت (ظهور) نیز پیش از محمد حنفیه، برای امام مهدی علیه السلام به کار رفته است (خزاز رازی، ۱۴۰۱ق، ص ۲۳۲؛ حر عاملی، ۱۴۲۵ق، ج ۵، صص ۱۹۶-۱۹۷).

براساس دیدگاه ساشادینا، مهدویت شیعه در مسئله غیبت و ظهور (رجعت) امام

مهدی علیه السلام، از مذهب کیسانیه تأثیر پذیرفته است؛ درحالی که اصالت با مهدویت شیعی است و دیگر مذاهب از آن متأثر شده‌اند.

در این مسئله، مغالطه‌ای برای ساشادینا به وجود آمده و میان مفهوم غیبت و رجعت (ظهور) و بین مصداق شخص غایب و ظهور او خلط شده است. چنان که در روایات اشاره شد، مفهوم غیبت و رجعت (ظهور) امام پیش از محمد حنفیه نیز وجود داشته است؛ اما مصداق عینی و تحقق خارجی غیبت، برای اولین بار در شخص محمد حنفیه اتفاق افتاده است. بنابراین اگر مراد او تحقق عینی غیبت در مصداق خارجی آن و ظهور شخص غایب باشد، مطلب او پذیرفتنی است؛ زیرا غیبت و ظهور برای نخستین بار در محمد حنفیه به عنوان اولین مصداق خارجی و عینی آن تحقق یافته است؛ اما اگر مفهوم غیبت و ظهور را در نظر گرفته باشد، باید ریشه آن را در مغالطه ذکر شده دانست.

اما نمی‌توان تکون نظریه غیبت را متأثر از وقایع تاریخی دانست و موقعیت‌های سیاسی و اجتماعی را عامل تحقق این عقیده به شمار آورد؛ زیرا چنان که اشاره شد، عقیده به غیبت امام مهدی علیه السلام پیش از این وقایع سیاسی و اجتماعی، در روایات ائمه قبل از امام صادق علیه السلام بیان شده است. همچنان باید میان تحقق عینی و پدیدارشدن یک عقیده و نظریه در خارج، و بین شکل‌گیری ذهنی آن تفاوت قائل شد. آنچه در وقایع اجتماعی و سیاسی تاریخ ائمه شیعه علیهم السلام رخ داده، تحقق عینی نظریه غیبت است؛ اما مفهوم ذهنی و عقیده به آن، پیش از آن موجود بوده است.

۲-۳. ایشان تقسیم غیبت به دوره کوتاه‌مدت (صغرا) و بلندمدت (کبرا) را به فقهای امامیه نسبت می‌دهد. ایشان روایاتی را که دال بر دو غیبت برای امام مهدی علیه السلام است، ابداع فقیهان امامیه می‌داند. در آغاز روشن نبود که کدام یک از این دو غیبت کوتاه، و کدام یک طولانی است. فقها در دوره دوم غیبت یعنی بعد از پایان اولین غیبت امام، غیبت دوم را طولانی، و غیبت نخست را کوتاه خواندند (ساشادینا، ۱۳۹۰ش، ص ۳۳).

به اعتقاد او، علمای شیعه برای تأیید دوگانه‌بودن غیبت، به جعل و وضع روایات روی آورده‌اند یا روایات را به گونه‌ای تفسیر کرده‌اند که با وضعیت موجود سازگار

باشد. او می‌نویسد: «این نکته توجه‌پذیر است که بگوییم، تقسیم غیبت به کوتاه و طولانی، ابداع فقیهان امامیه است. در تأیید این تقسیم‌بندی، احادیث یا ابداع، یا تفسیر شده‌اند تا وضعیت را آن‌چنان‌که ظاهر شده، با آن تطبیق دهند» (آیت‌اللهی، ۱۳۸۲ ش «ب»، ص ۲۳۱)؛ از این رو او نعمانی را اولین کسی می‌داند که تقسیم غیبت به کوتاه و طولانی را مطرح کرده است (ساشادینا، ۱۳۹۰ ش، ص ۳۱). وی در نهایت، اصالت روایات مربوط به تفسیر دو غیبت به صغرا و کبرا را به دوره‌های بعد از شیخ کلینی بازمی‌گرداند (ساشادینا، ۱۳۹۰ ش، ص ۳۲).

ارزیابی

تقسیم غیبت به صغرا و کبرا، در صورتی می‌تواند ابداع فقهای امامیه باشد که بیش از زمان غیبت صغرا (حدود ۷۰ سال) از پایان غیبت صغرا گذشته باشد؛ یعنی باید بیش از ۷۰ سال از دوره غیبت دوم طی شده باشد تا عنوان کبرا (طولانی) بر این غیبت صدق کند. غیبت صغرا بعد از شهادت امام عسکری علیه السلام در سال ۲۶۰ ق آغاز شد و تا سال ۳۲۹ ق ادامه پیدا کرد. غیبت کبرا نیز با درگذشت نایب چهارم آغاز شد و تا ظهور حضرت ادامه دارد.

برخی آثار که قبل از ولادت امام غایب علیه السلام یا در عصر غیبت صغرا نوشته شده است نیز روایات مربوط به دو غیبت امام غایب را نقل یا گزارش کرده‌اند. ابومحمد علوی موسوی^۱

۱. ابومحمد علی بن احمد علوی موسوی، صاحب کتاب نصرۃ الواقفة که خود واقفی است و این کتاب را برای تقویت فرقه واقفیه نگاشته است. درباره شرح حال و وفات او چیزی در منابع رجالی بیان نشده است (نمازی شاهرودی، ۱۴۱۴ ق، ج ۵، ص ۲۹۵؛ ناصری، ۱۴۱۱ ق، ص ۵۱۴)؛ اما وی با دو یا سه واسطه از امام باقر علیه السلام و امام صادق علیه السلام روایت نقل می‌کند (طوسی، ۱۴۱۱ ق، صص ۴۳-۶۳). اگر اسنادی که از او نقل شده است درست باشد، او مستقیم از عبدالله بن جبلة (م. ۲۱۹ ق) (حلی، ۱۳۸۱، ص ۱۴) روایت می‌کند (طوسی، ۱۴۱۱ ق، ص ۵۴)؛ اگر این را بپذیریم، او پیش از غیبت امام زمان علیه السلام می‌زیسته و کتاب نصرۃ الواقفة را قبل از ولادت و غیبت امام زمان علیه السلام نگاشته است. اما شخصی به نام حمید بن زیاد (م. ۳۰۶ ق) (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۱۳۲) با یک واسطه (حسن بن محمد بن سماعه) از عبدالله بن جبلة روایت کرده است (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۱۲۸). بنابراین احتمالاً او در میانه غیبت صغرا می‌زیسته است (انصاری، ۱۳۹۹ ش).

صاحب کتاب نصره الواقعة^۱ ابو محمد نوبختی (م. ۳۱۰ ق) (نوبختی، ۱۴۰۴، ص ۹۷) و ابوسهل نوبختی (م. ۳۱۱ ق) در التنبیه (ابن بابویه، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۹۳)، کلینی (م. ۳۲۹ ق)^۲ در کتاب کافی (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، صص ۳۳۹-۳۴۰) از جمله آنهاست.

محمد بن ابراهیم نعمانی صاحب الغیبة که در اوایل غیبت کبرا از دنیا رفته نیز فصلی را به همین موضوع اختصاص داده است. ایشان پس از نقل روایاتی^۳ در این باره، به جمع‌بندی روایات می‌پردازد و دو غیبت و ویژگی‌های هریک را بیان می‌کند (نعمانی، ۱۳۹۷، صص ۱۷۳-۱۷۴).

نویسندگان این آثار بخشی از دوره غیبت صغرا یا همه آن را درک کرده‌اند؛ اما قبل از آغاز غیبت کبرا از دنیا رفته‌اند؛ یعنی آن‌ها پیش از آغاز غیبت کبرا، روایات آن را نقل کرده‌اند. نعمانی نیز که غیبت کبرا را درک کرده است، شاهد مدت زیادی از غیبت کبرا نبوده است تا با تجربه آن دوره، به طولانی‌بودن آن پی ببرد. پس نمی‌توان تقسیم غیبت به صغرا و کبرا را ابداع علمای امامیه دانست.

در توقیعی که از سوی امام زمان علیه السلام در پایان غیبت صغرا خطاب به نایب چهارم وارد شد، به دو غیبت اشاره شده است. «... فَأَجْمَعُ أَمْرَكَ وَ لَا تُوصِي إِلَيَّ أَحَدٍ فَيَقُومَ مَقَامَكَ بَعْدَ وَفَاتِكَ فَقَدْ وَقَعَتِ الْغَيْبَةُ التَّامَّةُ فَلَا ظُهُورَ إِلَّا بَعْدَ إِذْنِ اللَّهِ تَعَالَى ذِكْرُهُ وَ ذَلِكَ بَعْدَ طُولِ الْأَمَدِ وَ قَسْوَةِ الْقُلُوبِ وَ امْتِلَاءِ الْأَرْضِ جَوْرًا ...؛ کارهایت را جمع کرده (برای

۱. صاحب کتاب نصره الواقعة دو روایت درباره وجود دو غیبت برای امام غایب نقل می‌کند. در روایت اول، دو غیبت برای امام کاظم علیه السلام مطرح شده است (نک: طوسی، ۱۴۱۱، ص ۵۷). روایت دوم نیز همان روایت معروف «إِنَّ لِصَاحِبِ هَذَا الْأَمْرِ غَيْبَتَيْنِ إِحْدَاهُمَا أَطْوَلُ مِنَ الْأُخْرَى؛ برای صاحب این امر دو غیبت است و یکی از آن دو طولانی‌تر از دیگری است» را نقل می‌کند (طوسی، ۱۴۱۱، ص ۶۱). البته مراد او از صاحب امر در این روایت نیز امام کاظم علیه السلام است؛ اما طوسی بعد از نقل هر روایتی به نقد دیدگاه علوی موسوی می‌پردازد.
۲. کلینی در دوره غیبت صغرا زندگی می‌کرده و تاریخ وفات او مصادف با پایان غیبت صغرا است (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۳۷۷؛ طوسی، ۱۳۷۳، ص ۴۳۹). سید بن طاووس وفات کلینی را قبل از وفات علی بن محمد سمری می‌داند (حلی، ۱۳۷۵، ص ۲۲۰).
۳. نعمانی ۱۱ روایت را نقل می‌کند که به صراحت بر وجود دو غیبت برای امام مهدی علیه السلام دلالت دارد (نعمانی، ۱۳۹۷، صص ۱۷۰-۱۷۶، روایت ۹-۱۵، ۱۶).

مرگ آماده باش) و به کسی هم وصیت نکن تا بعد وفات تو جانشین تو شود؛ زیرا غیبت کامل (غیبت کبرا) واقع شده است. ظهوری نخواهد بود مگر به اذن و اراده الهی و آن بعد از مدت طولانی و وقتی که قساوت قلب‌ها را گرفته باشد و زمین مملو از ظلم و جور شود» (طوسی، ۱۴۱۱ق، ص ۳۹۵).

با پیشینه گزارش و نقل روایات تقسیم غیبت به کوتاه و طولانی، نمی‌توان آن‌ها را موضوع و مجعول دانست و نسبت جعل و وضع چنین روایاتی را به علمای شیعه داد. ۴-۲-۲. ساشادینا درباره نیابت نایب سوم، به دو مطلب اشاره می‌کند: نخست اینکه، محمد بن عثمان عمری، نایب دوم، به مأمورت خود از سوی امام مهدی علیه السلام برای معرفی حسین بن روح نوبختی به عنوان نایب شوم اشاره‌ای نکرد و یا دست کم در روزهای نخست انتصاب حسین بن روح، شاهدی برای امر امام وجود نداشت (ساشادینا، ۱۳۹۰، ص ۴۱). دوم اینکه، انتصاب حسین بن روح نوبختی به عنوان نایب سوم، تحت نفوذ شخصیتی برجسته از نوبختیان به نام ابوسهل اسماعیل بن علی، انجام شده است (ساشادینا، ۱۳۹۰، ص ۴۲؛ آیت‌اللهی، ۱۳۸۲ش «ب»، صص ۲۳۰-۲۳۱).

ارزیابی

مطالب ساشادینا به گونه‌ای است که گویا نصی از سوی امام برای نیابت نایبان وجود نداشته است؛ درحالی که نیابت امام جز با اجازه و امر او تحقق نخواهد یافت. اما درباره مطلب نخست او باید گفت که شیخ طوسی دستور امام علیه السلام به محمد بن عثمان برای معرفی نیابت حسین بن روح نوبختی را نقل کرده است. محمد بن عثمان عمری هنگام وفات خود، به مأموربودن خود به این امر تصریح کرد و گفت: «أمرت أن أوصي إلى أبي القاسم الحسين بن روح» (طوسی، ۱۴۱۱ق، ص ۳۷۰). شگفت اینکه خود ساشادینا هم بعد از بیان مطلب بالا، به امر امام علیه السلام برای نیابت حسین بن روح نوبختی اشاره می‌کند (ساشادینا، ۱۳۹۰، ص ۴۱). هیچ‌یک از نواب اربعه به مقام نیابت برگزیده نشدند، مگر از طریق نص امام بر نیابت آن‌ها. شیعیان نیز ادعای نیابت از سوی آن‌ها را بعد از اظهار معجزه پذیرفتند (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۴۷۸). اظهار معجزه اختصاص به نبی و امام

ندارد، بلکه دلیلی برای صدق ادعای مدعی مقامی الهی است (مفید، ۱۴۱۳ق «ب»، ص ۱۲۳؛ علم‌الهدی، ۱۴۱۱ق، ص ۳۳۲). سید مرتضی راه تشخیص نایب منصوب از جانب امام مهدی علیه السلام را به اظهار معجزه به دست مدعی نیابت می‌داند (علم‌الهدی، ۱۴۱۹ق، ص ۸۱)؛ چنان‌که برخی معجزات نیز از نواب اربعه گزارش شده است (ابن بابویه، ۱۳۹۵ق، ج ۲، صص ۵۰۲-۵۰۳).

گزارش‌ها حاکی از آن است که شایستگی‌های حسین بن روح سبب شد تا او به جایگاه نیابت منصوب شود. به نقل شیخ طوسی از اطرافیان محمد بن عثمان حدود ده نفر بودند که کارهای ایشان را انجام می‌دادند. حسین بن روح نیز یکی از آن‌ها بود. احتمال اینکه کسی غیر از حسین بن روح به عنوان نایب سوم انتخاب شود، بیشتر بود؛ زیرا همه آن‌ها از حسین بن روح به محمد بن عثمان نزدیک‌تر بودند؛ اما از بین آن‌ها، حسین بن روح انتخاب شد (طوسی، ۱۴۱۱ق، صص ۳۶۸-۳۶۹). او در عین حال که جوان بود، شخصی زیرک و باهوش به شمار می‌آمد. سفیر دوم با استناد به دستور امام زمان علیه السلام، حسین بن روح را به این مقام انتخاب کرد (طوسی، ۱۴۱۱ق، صص ۳۷۰-۳۷۱).

وقتی از ابوسهل نوبختی که دارای جایگاه ویژه‌ای بود و برخی نیز احتمال نیابت او را می‌دادند، سؤال شد که چرا حسین بن روح به مقام نیابت امام غایب علیه السلام رسید اما او برای این مقام برگزیده نشد، در پاسخ گفت که امام علیه السلام بهتر می‌داند که چه کسی را برای نیابت برگزیند.^۱ و حسین بن نوح را شایسته‌تر برای این مقام دانست. ابوسهل نوبختی گفت من اهل مناظره هستم و احتمال دارد اگر در مناظرات در موقعیت سختی قرار بگیرم، مکان امام علیه السلام را به دیگران نشان دهم؛ اما اگر امام علیه السلام نزد حسین بن نوح باشد و او را تکه تکه کنند هم مکان امام را نشان نخواهد داد (طوسی، ۱۴۱۱ق، ص ۳۹۱). کلام ابوسهل نوبختی بر صلاحیت و شایستگی حسین بن روح برای نیابت دلالت دارد.

جاسم حسین بعد از بیان کلام ابوسهل نوبختی درباره شایستگی حسین بن روح،

۱. «هُمْ أَعْلَمُ وَ مَا اخْتَارُوهُ؛ آنها آگاه‌ترند چه کسی را به این مقام برگزینند» (طوسی، ۱۴۱۱ق، ص ۳۹۱).

نکات دیگری را در نقد ساشادینا بیان می‌کند. او می‌گوید:

اولاً چنانچه عقیده امامیه بر این است که نیابت امام نیز همانند امامت به نص است، ائمه با نص از جانب الهی به امامت می‌رسند. در باب سفارت امام زمان علیه السلام نیز از این شیوه استفاده می‌شود. ثانیاً هیچ‌یک از ده نفری که در کنار محمد بن عثمان بودند، انتظار برگزاری انتخابات و قرعه و ... که نشانگر انتخاب غیر طریق نصب از جانب امام باشد را انتظار نداشتند، بلکه در این جلسه حاضر شدند تا سفیر سوم را که از طریق امام علیه السلام منصوب شده را بشناسند. ثالثاً وقتی محمد بن عثمان به خادم خود دستور داد تا عصا و صندوقچه خزانه را به حسین بن روح تحویل دهد، هیچ‌یک از افرادی مثل ابوسهل نوبختی و شلمغانی که انتظار می‌رفت سفیر بعدی باشند، به این کار محمد بن عثمان اعتراضی نکردند و آن را دستوری از طرف امام زمان علیه السلام دانستند (حسین، ۱۳۷۷، صص ۱۹۴-۱۹۵).

۵-۲-۲. وی در بحث از نواب اربعه، با بررسی روایات کتاب‌های کافی، الغیبه نعمانی و کمال الدین می‌نویسد: نیابت امام غایب علیه السلام محدود به چهار نایب نیست؛ زیرا در کتاب‌هایی مثل الکافی، الغیبه و کمال الدین، بخش مستقلی به این چهار نایب اختصاص نیافته است. در برخی از آثار مثل کمال الدین (ابن بابویه، ۱۳۹۵ق، ج ۲، ص ۴۴۲) و رجال شیخ طوسی از نایبان دیگری نیز یاد شده است. شیخ صدوق نیز از ابوجعفر عمری بدون اینکه او را نایب خاص امام بداند (ابن بابویه، ۱۳۹۵ق، ج ۲، ص ۴۷۵)، نام می‌برد (ساشادینا، ۱۳۹۰، صص ۳۵-۳۶). بنابراین وکلای امام در دوره غیبت صغرا بیش از این چهار نفر بودند. اما این چهار نفر، بین شیعیان آن دوره، محبوبیت بیشتری داشتند و به جهت فعالیت‌های آن‌ها در راستای شکل‌گیری دیدگاه امامیه در غیبت امام علیه السلام، سرآمد همه و کلا بودند. کارگزاران و وکلای دیگر نیز توسط این چهار نفر تعیین می‌شد (ساشادینا، ۱۳۹۰، ص ۴۶).

ارزیابی

نواب خاص امام غایب علیه السلام فقط همین چهار نفر بودند. آن‌ها مستقیماً با نصب امام به مقام نیابت رسیدند (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۴۷۸)؛ اما نصب وکلای دیگر به دست نواب

اربعه انجام شد. ریاست سازمان و کالت و نهاد نیابت بر عهده نواب اربعه بود و دیگر وکلا در مقام دستیار و معاون آن‌ها، کارها را پیش می‌بردند؛ چنان‌که نواب ائمه پیشین نیز از طریق دستیارانی به امر نیابت و وکالت اقدام می‌کردند (طوسی، ۱۳۶۳، ج ۲، صص ۷۷۹-۸۰۱؛ حسین، ۱۳۷۷، ص ۱۳۷). افرادی مثل حجاز بن یزید و شاء، احمد بن اسحاق اشعری و محمد بن احمد بن جعفر قطان، از دستیاران و معاونان سفیر اول بودند (حسین، ۱۳۷۷، ص ۱۴۹). سه نایب خاص دیگر نیز دستیارانی داشتند که با کمک آن‌ها، شیعه را در دوره غیبت صغرا، هدایت و رهبری می‌کردند. نام برخی از دستیاران نواب اربعه نیز بیان شده است (جباری، ۱۳۸۰، صص ۱۶۷-۱۶۵).

بنابراین هرچند نایبان دیگری نیز برای امام غایب علیه السلام بیان شده است، اما نباید جایگاه و مقام آن‌ها در نهاد نیابت را یکسان دانست؛ چنان‌که ساشادینا نیز به جایگاه ویژه و سرآمد نواب اربعه، در بین وکلا تصریح کرده است (ساشادینا، ۱۳۹۰، ص ۴۶).

۲-۲-۶. ساشادینا ماهیت نیابت را امری موقتی می‌داند که استمرار نیافته است. از دیدگاه او، نیابت خاصه به دوره غیبت صغرا اختصاص دارد و با سپری شدن نیابت علی بن محمد سمري، نهاد نیابت خاصه نیز پایان یافته است. (ساشادینا، ۱۳۹۰، ص ۴۸). به عقیده او، نگرانی‌هایی که با ادعای نیابت و امامت توسط امثال شلمغانی به وجود آمد، سبب شد تا برای جلوگیری از این گونه ادعاها، نهاد نیابت خاتمه یابد، به خصوص وقتی دربار عباسیان به اغواگری و تحریک مدعیان می‌پرداخت و از آن‌ها حمایت می‌کرد (ساشادینا، ۱۳۹۰، ص ۴۴). پس از علی بن محمد سمري، نایب چهارم، دیگر شخصیت برجسته‌ای هم‌تراز و همتای نواب اربعه وجود نداشت که شایستگی نیابت داشته باشد و بتواند عهده‌دار این جایگاه شود (ساشادینا، ۱۳۹۰، ص ۴۸). عبارت سمري «لله امر هو بالغه؛ برای خدا امری است که آن را به نهایت خواهد رساند» (ابن بابویه، ۱۳۹۵ق، ج ۲، ص ۴۳۳)، به صورت غیرمستقیم به نبود فردی برای مقام نیابت اشاره دارد (ساشادینا، ۱۳۹۰، ص ۴۸).

ارزیابی

در طول تاریخ امامت، ائمه در جامعه حضور داشتند و شیعه با آن‌ها به طور مستقیم

در ارتباط بود. غیبت امام دوازدهم علیه السلام نیز از مسائل حتمی بود که اهل بیت علیهم السلام از آن خبر داده بودند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۳۳۶؛ ابن بابویه، ۱۳۹۵ق، ج ۲، ص ۳۴۷). برای آنکه غیبت کامل امام تحقق یابد، لازم بود زمینه پذیرش آن در میان شیعیان فراهم شود تا مواجهه با این پدیده نوظهور، باعث تزلزل در اعتقاد آن‌ها به وجود امام نگردد و از پیامدهای احتمالی غیبت امام پیشگیری شود (صدر، ۱۹۷۹م، صص ۷۲-۷۳).

در دوره نزدیک به آغاز غیبت، برخی ائمه علیهم السلام ارتباط حضوری با مردم را محدود کردند. امام هادی علیه السلام فقط بعضی خواص شیعه را به حضور می‌پذیرفت. امام عسکری علیه السلام نیز با محدود کردن ملاقات‌های مردمی، از پشت پرده با آن‌ها سخن می‌گفت (مسعودی، ۱۳۸۴، ص ۲۷۲).

فلسفه مقدم شدن غیبت صغرا - که در آن ارتباط امام با مردم از طریق نواب اربعه برقرار می‌شد - زمینه‌سازی برای آغاز غیبت کامل است. شیعه با تجربه محدودیت ارتباط با امام، آمادگی پذیرش غیبت کامل امام را پیدا کرد. از این پس، نیابت خاصه متوقف شد و امور شیعه به نایبان عام سپرده شد. با تأمین اهداف دوره غیبت صغرا، این دوره به پایان رسید و غیبت کامل آغاز شد؛ زیرا غیبت صغرا مقدمه‌ای برای غیبت کامل بود و دیگر نیازی به استمرار آن نبود.

بنابراین موقتی بودن نهاد نیابت، امری مسلم است؛ اما لازم است علت پایان یافتن این نهاد را در هدف از تشکیل آن جست‌وجو کرد، نه در جلوگیری از ادعای مدعیان نیابت و امامت، و نبود افرادی برای تصدی این مقام؛ زیرا جریان مدعیان اختصاص به دوره نیابت نایب چهارم ندارد، بلکه در طول تاریخ امامت، افرادی بودند که به دروغ ادعای امامت یا نیابت داشتند. اگر جلوگیری از مدعیان، علت پایان یافتن نیابت باشد، باید در دوره نیابت نایب سوم این اتفاق می‌افتاد؛ زیرا بیشتر مدعیان در دوره نایب سوم بودند (ساشادینا، ۱۳۹۰، ص ۴۷).

همیشه در میان شیعه، افراد شایسته‌ای وجود دارد که بتواند مسئولیت‌های بزرگ مثل نیابت را بر عهده بگیرد؛ اما چون نیابت خاصه پایان یافت، کسی از آن‌ها اطلاع ندارد. عبارت «نایب چهارم» نیز فاقد ظهور در نبود افراد شایسته است.

۷-۲-۲. او با بررسی زیارت‌هایی که برای امام غایب علیه السلام در کتاب بحارالانوار بیان شده، به این نتیجه رسیده است که این عنوان در زیارات مأثور از معصومان علیهم السلام، برای امام دوازدهم به کار نرفته است (آیت‌اللهی، ۱۳۸۲ «ب» ص ۲۳۲).

ارزیابی

اگر مراد ساشادینا فقط زیارات مهدوی باشد - یعنی زیارت‌هایی که برای امام دوازدهم علیه السلام نقل شده است - مطلب او صحیح است؛ زیرا در روایات مهدوی، عنوان مهدی برای امام دوازدهم به کار نرفته است؛ اما با مراجعه به روایات و دیگر زیارات، کاربرد عنوان مهدی برای امام دوازدهم وجود دارد.

در روایات پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام عنوان «مهدی» برای امام زمان علیه السلام پیش از تولد حضرت، به کار رفته است. در این زمینه روایات پرشماری وجود دارد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۳۳۸؛ خزاز رازی، ۱۴۰۱ق، صص ۲۱، ۲۳، ۲۹، ۳۳، ۳۸، ۴۲-۴۳؛ ابن بابویه، ۱۳۹۵ق، ج ۱، صص ۱۵۲ و ۲۸۶، ج ۲، ص ۳۳۸؛ ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۲۳۱). کاربرد عنوان «مهدی» برای امام زمان علیه السلام در بین صحابه پیامبر صلی الله علیه و آله و اصحاب ائمه علیهم السلام نیز شایع بوده است؛ به گونه‌ای که برای پرسش درباره منجی از این عنوان استفاده می‌کردند.^۱ حتی شاعران نیز در اشعار خود، واژه مهدی را برای منجی به کار می‌بردند.^۲ در برخی زیارات غیرمهدوی نیز از امام دوازدهم و منجی موعود با «مهدی» یاد شده است، مثل زیارت عاشورا (ابن قولویه، ۱۳۵۶، ص ۱۷۷؛ کفعمی، ۱۴۰۵ق، ص ۴۸۴) و یکی از زیارت‌های جامعه (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۹، ص ۱۸۱).

۱. در دیداری که میان حکم بن ابی‌نعمین و امام باقر علیه السلام رخ داد، وی از ایشان پرسید: «فَأَنْتَ الْمَهْدِي؟» پس تو مهدی هستی؟. امام علیه السلام در پاسخ فرمود: «كَلَّمْنَا نَهْدِي إِيَّاهُ اللَّهُ؛ همه ما هدایتگر هستیم؛ اما مهدی موعود امام دیگری است» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۵۳۶).

۲. کمیت در حضور امام باقر علیه السلام، شعری در ثناء اباعبدالله الحسین علیه السلام خواند و امام نیز گریه کرد. کمیت در پایان شعر خود این بیت را خواند: «مَتَى يَقُومُ الْحَقُّ فَيَكُونُ مَتَى يَقُومُ مَهْدِيكُمْ اللَّائِي؛ چه زمانی حق در میان شما قیام می‌کند؟ چه زمانی مهدی شما قیام خواهد کرد؟» (خزاز رازی، ۱۴۰۱، ص ۲۴۹).

۸-۲-۲. ساشادینا بر این باور است شیعیانی که منتظر ظهور منجی موعود بودند، دربارهٔ تک‌تک ائمه‌السلام ادعای مهدویت را مطرح کرده‌اند. او همهٔ گروه‌های شیعی را که امید به ظهور دارند، مدعی مهدویت برای امامان خود می‌داند (آیت‌اللهی، ۱۳۸۳، ص ۱۶۴).

ارزیابی

آیا واقعاً همه گروه‌های شیعه چنین ادعایی داشته‌اند؟! درحالی که خود او فقط از چند گروه نام می‌برد که برای بعضی ائمه‌السلام ادعای مهدویت کرده‌اند (آیت‌اللهی، ۱۳۸۳، صص ۱۶۷-۱۶۸). هرچند شیعیان همیشه امید به ظهور منجی داشته‌اند، اما آنچه از گزارش‌های صحیح تاریخی به دست می‌آید، ادعای مهدویت برای امام باقر^ع،^۱ امام صادق^ع،^۲ امام کاظم^ع و امام عسکری^ع شده است؛ ولی برای دیگر ائمه‌السلام ادعایی مطرح نیست (حجایی، ۱۳۹۵، صص ۱۱۷-۱۲۸).

نتیجه‌گیری

با توجه به مطالب بالا دو نتیجه به دست می‌آید:

۱) در هر تحقیقی باید از روش یا روش‌های خاص آن بهره برد؛ در صورتی هم که بتوان از روش‌های مختلف در یک بحث بهره‌مند شد، باید حدود آن را در نظر داشت؛ زیرا لازمهٔ برخی از روش‌های تحقیقی، انکار یا اهمال در گزاره‌های دینی خواهد بود. بنابراین توجه به روش پژوهش از اولین مسائلی است که باید مورد نظر محقق قرار

۱. فرقه‌ای موسوم به باقریه در امامت امام باقر^ع توقف کرده و او را همان مهدی منتظر دانسته‌اند (اشعری، ۱۳۶۰، ص ۷۶؛ بغدادی، ۱۴۰۸ق، ص ۴۵).

۲. شیعیان بعد از امام صادق^ع به چند دسته تقسیم شدند. گروهی از آن‌ها به نام ناووسیه، قائل شدند که امام صادق^ع از دنیا نرفته و او همان مهدی است (نوبختی، ۱۴۰۴ق، ص ۶۷؛ اشعری، ۱۹۸۰م، ص ۲۵؛ اندلسی، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۱۱۲؛ شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۱۹۵).

۳. واقفه گروهی هستند که در امامت امام کاظم^ع توقف کرده و او را همان مهدی قائم دانسته‌اند (نوبختی، ۱۴۰۴ق، ص ۸۱؛ اشعری، ۱۹۸۰م، ص ۲۸؛ شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۱۹۸).

۴. گروهی از شیعیان بعد از امام عسکری^ع به این باور رسیدند که ایشان زنده و غایب شده است و روزی باز خواهد گشت و او همان قائم است (نوبختی، ۱۴۰۴ق، ص ۹۶؛ شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۲۰۰).

گیرد. ساشادینا مسائل مهدویت را با روش تاریخی مورد بررسی قرار داده و به قرائت و خوانشی خلاف دیدگاه رسمی شیعه از این مسئله دست یافته است. باید ریشه دیدگاه‌های ساشادینا را در همین روش تحقیق او جست‌وجو کرد.

۲) مطلب دیگر مربوط به محتوای تحقیقات ساشادیناست. او با هدف تبیین تاریخی آموزه‌های دینی، منابع معرفتی شیعه را مورد توجه قرار نداده و یا در مرتبه بعد از نگاه تاریخی در نظر گرفته است؛ درحالی که اساس در معرفت هر مذهب و آیینی، رجوع به منابع معرفتی آن است. بنابراین لازم بود مسئله مهدویت را با رویکرد پدیدارشناسی با توجه به متون شیعی مورد توجه قرار می‌داد.

برای هر پژوهشگری لازم است برای جلوگیری از لغزش‌ها و بدفهمی‌های احتمالی از آموزه‌های دینی، روش مناسب با موضوع را در پیش گیرد و به بررسی آن بپردازد.

فهرست منابع

- آیت‌اللهی، سید محمدتقی. (۱۳۸۲ «الف»). امام مهدی علیه السلام منجی اسلام (۱). انتظار موعود، ۳ (۱۰)، صص ۹۹-۱۲۲.
- آیت‌اللهی، سید محمدتقی. (۱۳۸۳). امام مهدی علیه السلام منجی اسلام (۲). انتظار موعود، ۴ (۱۱-۱۲)، صص ۱۵۳-۱۹۶.
- آیت‌اللهی، سید محمدتقی. (۱۳۸۲ «ب»). مروری بر دو اثر علمی دانشگاهی در غرب درباره مهدویت. انتظار موعود، ۳ (۸)، صص ۲۲۵-۲۳۶.
- آیت‌اللهی، سید محمدتقی. (۱۳۸۶). مهدی، قائم منجی و امام دوازدهم. مشرق موعود، ۱ (۱۱)، صص ۵۸-۳۶.
- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۹۵ق). کمال‌الدین و تمام النعمة (ج ۱ و ۲) (مصحح: علی‌اکبر غفاری). تهران: انتشارات اسلامیة.
- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۴۱۳ق). من لایحضره الفقیه (ج ۱) (محقق: علی‌اکبر غفاری). قم: انتشارات نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ابن قولویه، جعفر بن محمد. (۱۳۵۶ق). کامل‌الزیارات (محقق: عبدالحسین امینی). نجف اشرف: دارالمرتضویه.
- اشعری، ابوالحسن. (۱۹۸۰م). مقالات‌الاسلامیین و اختلاف‌المصلیین (مصحح: هلموت ریتز). ویسبادن: فرانس شتاینر.
- اشعری، سعد بن عبدالله. (۱۳۶۰). المقالات و الفرق (محقق: محمدجواد مشکور). تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.
- اندلسی، ابن حزم. (۱۴۱۶ق). الفصل فی الملل و الأهواء و النحل. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- انصاری، حسن. (۱۳۹۹). رساله‌ای بازمانده از واقفیان و رديه شيخ طوسی. بازیابی شده در ۱۳۹۹/۱/۷، از:

<https://ansari.kateban.com/post/4397>.

بغدادی، عبدالقاهر. (۱۴۰۸ق). الفرق بین الفرق و بیان الفرقة الناجية منهم. بیروت: دارالجيل - دارالآفاق.

تکیل اوغلو، احمد سلیم. (۱۳۹۶). مصاحبه با عبدالعزیز ساجدینا؛ زندگی و پژوهش‌ها (مترجمان: علی حسن نیا و محدثه نظامی). احسن الحديث، ۲(۴)، صص ۱۲۹-۱۸۱.
جباری، محمدرضا. (۱۳۸۰). سازمان رهبری شیعه در عصر غیبت صغری. انتظار موعود، ۱(۱)، صص ۱۵۷-۱۶۸.

جندقی، بهروز. (۱۳۸۵). مصاحبه با ساشادینا (دفاع از کتاب مهدویت در اسلام). انتظار موعود، ۶(۱۸)، صص ۱۵۵-۱۷۰.

حجایی، حسین. (۱۳۹۵). شناخت، بررسی و نقد کلامی جریان‌های انحرافی مهدویت. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۲۵ق). اثبات الهداة بالنصوص و المعجزات (ج ۵). بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.

حسین، جاسم. (۱۳۷۷). تاریخ سیاسی غیبت امام دوازدهم علیه السلام. (مترجم: سید محمد تقی آیت‌اللهی). تهران: انتشارات امیر کبیر.

حلی، حسن بن یوسف. (۱۳۸۱). ترتیب خلاصة الاقوال فی معرفة الرجال. مشهد: بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی.

حلی، علی بن موسی. (۱۳۷۵). کشف المحجة لثمره المحجة (محقق: محمد حسون). قم: بوستان کتاب.

خزاز رازی، علی بن محمد. (۱۴۰۱ق). کفاية الأثر فی النص علی الأئمة الإثني عشر عليهم السلام (محقق: عبداللطیف حسینی کوهکمری). قم: بیدار.

دهقانی آرانی، زهیر. (۱۴۰۲). سیر تحول نگاه مستشرقان به مهدویت در ۱۵۰ سال اخیر. قم: پژوهشگاه فرهنگ و علوم اسلامی.

ساشادینا، عبدالعزیز. (۱۳۹۴). روش‌شناسی مطالعات اسلامی در غرب (محقق و مدون: یاسر عسگری و رسول نوروزی فیروز). قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

- ساشادینا، عبدالعزیز. (۱۳۹۰). غیبت امام مهدی علیه السلام (مترجم: سید محمد تقی آیت اللهی، منتقد: جواد جعفری). مشرق موعود، ۱(۱)، صص ۷۹-۲۶.
- شهبازیان، محمد. (۱۴۰۲). مهدویت و مستشرقان. قم: مرکز المصطفی صلی الله علیه و آله.
- شهرستانی، محمد بن عبد الکریم. (۱۳۶۴). الملل و النحل (ج ۱) (محقق: محمد بدران). قم: الشریف الرضی.
- صدر، سید محمدباقر. (۱۹۷۹م). بحث حول الولاية. بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
- طبرسی، احمد بن علی. (۱۴۰۳ق). الاحتجاج علی أهل اللجاج (ج ۲). مشهد: نشر مرتضی.
- طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۷۳). رجال الطوسی (محقق: جواد قیومی اصفهانی). قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجامعة المدرسين بقم المقدسة.
- طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۶۳). رجال الکشی (ج ۲) (محقق: سید مهدی رجایی). قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
- طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۱ق). کتاب الغيبة (محققان: عبادالله تهرانی و علی احمد ناصح). قم: مؤسسه المعارف الإسلامیة.
- علم الهدی، سید مرتضی. (۱۴۱۱ق). الذخيرة فی علم الکلام (مصحح: سید احمد حسینی). قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجامعة المدرسين بقم المقدسة.
- علم الهدی، سید مرتضی. (۱۴۱۹ق). المقنع فی الغيبة (محقق: السید محمد علی الحکیم). بیروت: مؤسسه آل البيت علیهم السلام لإحياء التراث.
- فرامرزی قراملکی، احد. (۱۳۸۵). روش شناسی مطالعات دینی (تحریری نو). مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
- کفعمی، ابراهیم بن علی. (۱۴۰۵ق). المصباح. قم: دارالرضی.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی (ج ۱) (محققان: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی). قم: دارالکتب الاسلامیة.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار (ج ۹۹). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مسعودی، علی بن حسین. (۱۳۸۴). اثبات الوصیة. قم: انصاریان.

مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق «الف»). أوائل المقالات فی المذاهب والمختارات (محقق: ابراهیم انصاری، معلق: فضل الله زنجانی و عباسقلی واعظ چرنداپی). قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.

مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق «ب»). الفصول العشرة. قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید. موحدیان عطار، علی. (۱۳۹۵). روش‌شناسی دین‌پژوهی (روش‌ها، رویکردها، نگرش‌ها، رشته‌ها و ساختارها). قم: مرکز نشر و ترجمه المصطفی صلی الله علیه و آله و سلم. موسوی، سید رضی. (۱۳۸۹). شرق‌شناسی و مهدویت. قم: بنیاد فرهنگ‌ی حضرت مهدی موعود علیه السلام.

ناصری، ریاض محمد حبیب. (۱۴۱۱ق). الواقفة؛ دراسة تحليلية. مشهد: کنگره جهانی حضرت رضا علیه السلام.

نجاشی، احمد بن علی. (۱۳۶۵). رجال النجاشی. قم: مؤسسة النشر الاسلامی التابعة لجامعة المدرسين بقم المقدسة.

نعمانی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۹۷ق). الغيبة للنعمانی (مصحح و محقق: علی اکبر غفاری). تهران: نشر صدوق.

نمازی شاهرودی، علی. (۱۴۱۴ق). مستدرکات علم الرجال (ج ۵). قم: انتشارات نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیة قم.

نوبختی، حسن بن موسی. (۱۴۰۴ق). فرق الشيعة (معلق: محمدصادق بحر العلوم). بیروت: دارالأضواء.



The Prospect of Global Justice Movements and Their Connection to the Mahdist Discourse*

Morteza Davoodpour 

Assistant Professor, Department of Mahdaviyat, Al-Mustafa International University, Qom, Iran.
m_davoodpur@yahoo.com

Abstract

This research aims to analyze the discursive capacities of "Shiite Mahdaviyat" in rearranging the theoretical foundations and activism of "global justice movements"—such as the Occupy Wall Street movement and justice-oriented movements in Latin America and the Middle East. The central question concerns how the Mahdist discourse transitions from traditional interpretations to an "activist paradigm" to strengthen contemporary movements. The research methodology is based on "Critical Discourse Analysis" (Fairclough's three-dimensional model), in which key texts of these movements are scrutinized at the three levels of "text," "discursive practice," and "social practice." The theoretical framework of the research is a synthesis of the "Theology of Hope", "Frame Analysis Theory" (Benford and Snow), and the concept of "Active Anticipation. The innovation of this research lies in introducing "Applied Mahdaviyat" as a "mobilizing engine" that

* Davoodpour, M. (2025). The Prospect of Global Justice Movements and Their Connection to the Mahdist Discourse. *Mahdavi Society*, 6(2), pp. 150-188.
<https://doi.org/10.22081/jm.2026.74957.1143>

▣ **Type of article:** Research Article * **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy

▣ **Received:** 2025/01/27 • **Revised:** 2025/04/04 • **Accepted:** 2025/07/02 • **Available Online:** 2025/09/23

© 2025

authors retain the copyright and full publishing rights



challenges the status quo by relying on the "gap of the absence of justice." The findings indicate that the Mahdist discourse, through "frame alignment," establishes a link between secular demands for justice and transcendent religious horizons, transforming "apocalyptic hope" into an "actualist resistance strategy." This synergy facilitates the transition from scattered actions toward a "global subjectivity" for the realization of justice.

Keywords

Mahdaviyat, Justice Movements, Active Anticipation, Critical Discourse Analysis, Theology of Hope, Frame Alignment.



چشم‌انداز جنبش‌های عدالت‌خواه جهانی و ارتباط آن‌ها با گفتمان مهدویت*

مرتضی داوودپور

استادیار، گروه مهدویت، جامعه المصطفی‌العالمیه، قم، ایران.
m_davoodpur@yahoo.com

چکیده

این پژوهش با هدف واکاوی ظرفیت‌های گفتمانی «مهدویت شیعی» در بازآرایی مبانی نظری و کنشگری «جنبش‌های عدالت‌خواه جهانی» - نظیر جنبش اشغال وال استریت و جنبش‌های عدالت‌محور در آمریکای لاتین و خاورمیانه - انجام شده است. پرسش اصلی چگونگی گذار گفتمان مهدویت از تلقی‌های سنتی به یک «پارادایم کنشگر» برای تقویت جنبش‌های معاصر است. روش‌شناسی تحقیق بر «تحلیل گفتمان انتقادی» (مدل سه‌بعدی فرکلوف) استوار است که در آن، متون کلیدی جنبش‌ها در سه لایه «متن»، «عمل گفتمانی» و «عمل اجتماعی» مورد مذاقه قرار می‌گیرند. چارچوب نظری تحقیق، تلفیقی از «الهیات امید» (مولتمان)، «نظریه چارچوب‌سازی» (بنفورد و اسنو) و مفهوم «انتظار فعال» است. نوآوری پژوهش در معرفی «مهدویت کاربردی» به مثابه یک «موتور بسیجگر»^۱ نهفته است که باتکیه بر «شکاف غیبت عدالت»، وضعیت موجود را به چالش می‌کشد. یافته‌ها نشان می‌دهند که گفتمان

* داوودپور، مرتضی. (۱۴۰۴). چشم‌انداز جنبش‌های عدالت‌خواه جهانی و ارتباط آن‌ها با گفتمان مهدویت. جامعه مهدوی، ۶(۲)، صص ۱۵۰-۱۸۸.

<https://doi.org/10.22081/jm.2026.74957.1143>

□ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۰۸ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۱/۱۵ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۴/۱۱ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۷/۰۱

© ۱۴۰۴ «نویسندگان دارنده حق مؤلف مقاله خود بدون محدودیت هستند»

مهدویت از طریق «هم‌راستاسازی چارچوب‌ها»^۱، میان مطالبات سکولار عدالت‌خواهانه و افق‌های متعالی دینی، پیوندی برقرار می‌کند و «امید آخرالزمانی» را به «استراتژی مقاومت اکنون‌گرا» بدل می‌سازد. این هم‌افزایی، زمینه‌ساز گذار از کنش‌های پراکنده به‌سوی یک «سوژگی جهانی» برای تحقق عدالت است.

کلیدواژه‌ها

مهدویت، جنبش‌های عدالت‌خواه، انتظار فعال، تحلیل گفتمان انتقادی، الهیات امید، هم‌راستاسازی چارچوب‌ها.

1. Frame Alignment

مقدمه

جهان معاصر شاهد ظهور و گسترش جنبش‌های عدالت‌خواه پرشماری است که در برابر نابرابری‌های ساختاری ناشی از نظم جهانی نئولیبرال، مقاومت نشان می‌دهند. این جنبش‌ها، با بهره‌گیری از ظرفیت‌های ارتباطی نوین و با اتکا به ایدئولوژی‌های متنوع، به دنبال بازتعریف مفاهیم قدرت، مشروعیت و عدالت هستند.

گفتمان^۱ کارکردی بنیادین در بازتولید یا به چالش کشیدن ساختارهای قدرت ایفا می‌کند (Fairclough, 1992). از منظر تحلیل گفتمان انتقادی (CDA)، زبان همواره با ایدئولوژی درهم تنیده است و از طریق آن، واقعیت‌های اجتماعی را بازنمایی می‌کند یا به‌شکلی ناعادلانه بازتعریف می‌نماید (Van Dijk, 1998). در این میان، از پیچیده‌ترین عرصه‌های تقابل قدرت، تلاقی میان «گفتمان‌های مذهبی» و «جنبش‌های اجتماعی - سیاسی» است؛ جایی که مفاهیم متافیزیکی و غایت‌شناختی، به محرک‌هایی برای کنشگری در جهان مادی تبدیل می‌شوند.

جنبش‌های عدالت‌خواه، از خیابان‌های مینیاپولیس تا جوامع محلی در آمازون، از شعار «زندگی سیاهان مهم است» تا اعتراضات زیست‌محیطی نوجوانان، و از دادخواهی فلسطینیان، به‌ویژه در نوار غزه تا مقاومت مستضعفان یمنی و حزب‌الله لبنان، نقشه ژئوپلیتیک امید را بازترسیم می‌کنند. این حرکات در ظاهر واکنش‌هایی پراکنده به مظالم ساختاری‌اند؛ اما در عمق خود حامل جست‌وجوی یک الگوی آرمانی مشترک برای دگرگونی بنیادین نظم جهانی و برپایی عدالت فراگیر هستند. در این میان، گفتمان مهدویت، به‌ویژه در بستر فرهنگی جهان اسلام، پتانسیل قابل توجهی برای هم‌افزایی با اهداف این جنبش‌ها و ارائه چارچوبی آرمانی برای عدالت جهانی از خود نشان می‌دهد. این نوشتار با اتخاذ رویکرد تحلیل گفتمان انتقادی^۲ CDA، به بررسی این چشم‌انداز و نسبت میان آن با گفتمان مهدویت می‌پردازد.

1. Discourse

2. Critical Discourse Analysis

«گفتمان مهدویت» با تأکید بر «ظلم‌ستیزی ساختاری»، «امید»، «فرائرد بودن عدالت» و «مسئولیت انسان در عصر غیبت» به‌مثابه یک «چارچوب نظری غنی» برای فهم عمیق، انتقادی و آینده‌نگرانه از جنبش‌های عدالت‌خواه جهانی معاصر است و از دریچه سه «منشور مفهومی» به این پیوند نگاه می‌شود:

۱. منشور «امید رهایی‌بخش»: چگونه مفهوم «انتظارِ مهدوی» به‌مثابه موتوری برای عمل، می‌تواند تاریک‌ترین لحظات مقاومت (مانند ظلم و تجاوز اسرائیل در فلسطین اشغالی و به‌ویژه در غزه، دوران آپارتاید یا نژادپرستی سیستماتیک) را با نور «امیدی غیرقابل خاموشی» روشن کند؟ این امید، نه یک خیانت به عمل (به تعبیر بلوخ)، بلکه سوختی برای پایداری است.

۲. منشور «عدالت به‌مثابه دگرگونی بنیادین»: چگونه نقد مهدویت از «حکومت‌های جور» و وعده «پرکردن جهان از قسط و عدل»، در گفت‌وگویی انتقادی با گفتمان جنبش‌هایی قرار می‌گیرد که خواهان «براندازی ساختارهای نژادپرستانه، سرمایه‌محور یا زیست‌محیط‌ستیز» هستند؟ هر دو، درمان را در اصلاحات سطحی نمی‌بینند، بلکه خواستار «بازآفرینی جهان» براساس اصولی دیگرند.

۳. منشور «مسئولیت در عصر انتظار»: چگونه تکلیف «منتظرِ عامل» در دوران غیبت – که همانا آماده‌سازی زمینه برای عدالت جهانی است – می‌تواند خوانشی از «مسئولیت بین‌نسلی» و «فعالیت پیش‌دستانه» در جنبش‌هایی مانند عدالت زیست‌محیطی یا مبارزه با فقر ارائه دهد؟

این تحقیق، با عبور از سطح «مقایسه موضوعی»، در پی کشف «هم‌زمانی ژرف» میان این دو حوزه است. گفتمان مهدویت، با برخورداری از پشتوانه‌ای غنی از نمادها، روایت‌ها و الهیات امید، می‌تواند به جنبش‌های عدالت‌خواه معاصر – ورای هر پس‌زمینه دینی خاص – «عمق زمانی» (بعدی تاریخی – آینده‌نگر)، «ژرفای معنایی» (عدالت به‌مثابه یک فراخوان متعالی) و «انرژی اخلاقی تازه‌ای» ببخشد. در مقابل، این جنبش‌های جهانی و عینی، می‌توانند گفتمان مهدویت را از قالب‌های انتزاعی و نظری، خارج کنند و آن را در کوره آزمایش‌های ملموس اجتماعی و در گفت‌وگوی انتقادی

با دیگر سنت‌های عدالت‌طلب، «بازآفرینی» و «پویا» سازند.

پس فراسوی هر نگاه کلامی یا سیاسی، این نوشتار، «انتظار» را به مثابه یک «پراتیک اجتماعی امیدوارانه» و «عدالت» را به عنوان «زمینه‌سازی برای ظهور آرمانی همبستگی جهانی» بازمی‌شناسد.

ما در این پژوهش استدلال می‌کنیم که گفتمان مهدوی، فراتر از یک انتظار صرفاً مذهبی، می‌تواند به مثابه یک «چارچوب معنایی حاکم»^۱ عمل کند که از طریق استعاره‌های مفهومی (Lakoff & Johnson, 1980)، به خشم ناشی از بی‌عدالتی، «جهت‌مندی تاریخی» و «امید فعال» می‌بخشد.

هدف نهایی این مقاله، ارائه مدلی نظری برای درک چگونگی تبدیل شدن «ادراک مذهبی از غایت تاریخ» به «ابزاری برای کنشگری اجتماعی در جهان معاصر» است. برای این منظور، با بهره‌گیری از مدل سه‌سطحی فرکلاف و تکنیک‌های تحلیل استعاره، به تحلیل متون برگزیده (از بیانی‌های رسمی جنبش‌های جهانی تا متون بنیادین مهدوی) می‌پردازیم تا آشکار سازیم که چگونه این دو گفتمان به ظاهر متفاوت، در لایه‌های عمیق معنایی، در پی بازتعریف نظم جهانی و برقراری عدالت هستند.

بنابراین مسئله پژوهش آن است که چگونه گفتمان مهدویت شیعه از طریق ساختارهای زبانی و استعاره، با گفتمان‌های عدالت‌خواه جهانی هم‌راستا می‌شود؟ نوآوری مقاله در واکاوی پدیده «هم‌راستاسازی چارچوب‌ها»^۲ نهفته است؛ یعنی بررسی اینکه چگونه مفاهیم غایت‌شناختی مهدوی (مانند ظهور عدل جهانی و مصلحت کلی بشریت) می‌توانند با مطالبات معاصر جنبش‌هایی نظیر «اشغال وال استریت»^۳ یا دیگر جنبش‌های ضد نابرابری، هم‌سو و هم‌افزا شوند.

رویکرد آینده‌نگرانه: استفاده از مدل «عدالت هنجاری جهانی، برای پیش‌بینی

1. Dominant Meaning Frame

2. Frame Alignment

3. Occy Wall Street

هم‌افزایی مهدویت با جنبش‌های عدالت‌خواه، مانند «جنبش جان سیاه‌پوستان مهم است»^۱ و جنبش‌های ضداستعماری بولیوی، و جنبش ۹۹ درصد و

درباره موضوع پیش‌رو، آثاری به صورت پراکنده و عمدتاً غیرمستقیم نگاشته شده است. عرب‌پور (۱۳۹۷) در مقاله‌ای به بررسی تفکر عدالت‌گرایی پرداخته است. همچنین، الهی‌نژاد (۱۴۰۱) عدالت اجتماعی مهدوی در عصر غیبت را براساس نظریه ولایت فقیه، به شیوه‌ای تحلیلی - تبیینی واکاوی کرده و دو افق پیشاظهر و پس‌اظهر را از یکدیگر متمایز ساخته است: افق پیشاظهر که ناظر به جامعه تحت زعامت ولی فقیه، و افق پس‌اظهر که تداعی‌گر جامعه مطلوب مهدوی است.

علی‌رغم پیشینه‌های ذکر شده در مطالعه جنبش‌های اجتماعی، همچنان یک شکاف پژوهشی محسوس میان مطالعات کلاسیک «عدالت‌خواهی سکولار» و «ایدئال‌های غایت‌شناختی مذهبی» وجود دارد. با اینکه پژوهش‌های حوزه جنبش‌های اجتماعی به‌طور عمده بر انگیزه‌های ساختاری، اقتصادی و حقوقی تمرکز دارند، جنبه «معنابخشی مذهبی» که به کنشگری، تداوم و هویت تاریخی سوژه‌ها می‌بخشد، اغلب به حاشیه رانده شده است. این پژوهش بر آن است تا با عبور از این نگاه تک‌بعدی، به بررسی پیوند میان «گفتمان مهدویت شیعه» و «جنبش‌های عدالت‌خواه جهانی» بپردازد.

چارچوب نظری اصلی این پژوهش، تحلیل گفتمان انتقادی (CDA) است که گفتمان را نه تنها به مثابه یک پدیده زبانی، بلکه به عنوان شکلی از کنش اجتماعی ایدئولوژیک در نظر می‌گیرد (Fairclough, 1995). ما از مدل سه‌سطحی فرکلاف (Fairclough, 1992) بهره می‌بریم که در آن، تحلیل گفتمان به مثابه یک فرایند سه‌گانه انجام می‌شود:

۱. تحلیل متنی: در این سطح، توجه بر ساختارهای زبانی متن استوار است. ما از دو

ابزار تحلیلی متنی استفاده می‌کنیم:

• کدگذاری نظام‌مند واژگانی و دستوری: با الهام از رویکردهای توصیفی تئون

1. BlackLivesMatter

ون دایک (Van Dijk, 1998, 2001) در تحلیل ایدئولوژی در گفتمان، ما به

شناسایی مؤلفه‌های زبانی کلیدی می‌پردازیم:

▪ واژگان ارزشی و بار ایدئولوژیک: شناسایی واژگانی که دال بر قضاوت‌های ارزشی مثبت یا منفی هستند (مانند «عدالت»، «استکبار»، «رهایی»).

▪ ساختارهای وجهیت: بررسی افعال وجهی و قیدهایی که میزان ضرورت، امکان، یا قطعیت گزاره‌ها را تعیین می‌کنند (برای مثال، «باید» در مقابل «می‌تواند») که نشانگر مواضع ایدئولوژیک گوینده است.

▪ استراتژی‌های هویتی‌سازی: تحلیل نحوه ارائه فاعل‌ها و گروه‌های اجتماعی (مانند «۹۹ درصد»، «مستضعفان») از طریق زبان.

۲. تحلیل استعاره‌ی مفهومی: باتکیه بر نظریه لکاف و جانسون (Lakoff & Johnson, 1980)، و

کاوش استعاره‌های بنیادینی:

- زمان به مثابه مسیر/میدان نبرد
- عدالت به مثابه تعادل/نظم
- سلطه به مثابه بیماری/گرفتاری
- رهایی به مثابه حرکت/گشودگی

۳. تحلیل عمل گفتمانی: در این سطح، چگونگی تولید، توزیع، و مصرف متن‌ها در

یک بافتار اجتماعی خاص بررسی می‌شود؛ این شامل تحلیل «هم‌راستاسازی چارچوب‌ها» (Benford & Snow, 1988) یعنی چگونگی تلفیق چارچوب‌های معنایی «مهدویت» (مانند انتظار فعال، ظهور عدل جهانی) با چارچوب‌های «عدالت‌خواهی سکولار» (مانند نقد نظام سرمایه‌داری، مطالبه حقوق بشر) است تا نشان داده شود که چگونه مفاهیم دینی، کارکرد استراتژیک در جهت «غایت‌بخشی» به مطالبات اجتماعی پیدا می‌کنند (Ghazali, 2015).

۴. تحلیل عمل اجتماعی: در نهایت، پیامدهای گسترده‌تر این فرایندهای گفتمانی در سطح جامعه مورد بررسی قرار می‌گیرد.

این رویکرد چندوجهی، امکان درک عمیق‌تری از چگونگی شکل‌گیری معنا، بازتولید ایدئولوژی، و ظرفیت کنشگری اجتماعی از طریق گفت‌وگو را فراهم می‌آورد.

۱. گفت‌وگوهای مهدویت و بازنمایی عدالت

در ساختار گفت‌وگامی تشیع، مفهوم «عدالت» از یک ارزش اخلاقی به یک اصل بنیادین کلامی و سیاسی ارتقا یافته است (نک: خطیبی، ۱۳۸۵، ص ۳۳). این گفت‌وگو، عدالت را نه یک هدف انتزاعی، بلکه برآمده از سنت پیامبری و امامت می‌بیند که از الگوی رفتاری حضرت علی (علیه السلام) و توصیه‌های حکمرانی ایشان در عهدنامه مالک اشتر (نهج البلاغه، نامه ۵۳) الگو می‌گیرد.

براین اساس، غایت این گفت‌وگو، تحقق «آرمان‌شهر مهدوی» است که ویژگی اصلی آن، جایگزینی نظم مبتنی بر «قسط و عدل» به جای نظم مبتنی بر «ظلم و جور» است (نک: ترانه‌ای، ۱۳۸۳، ص ۴۸۴). اهمیت این موضوع در عصر حاضر از دیدگاه رهبری جمهوری اسلامی، بر ضرورت گذار از دنیای کنونی به جهانی سرشار از «معرفت و محبت» تأکید دارد. ایشان تصریح کرده‌اند: «دنیای سرشار از عدالت، پاکی، راستی، معرفت و محبت، دنیای دوران امام زمان (علیه السلام) است و زندگی حقیقت انسان در این عالم، مربوط به دوران بعد از ظهور امام زمان (علیه السلام) است» (سخنرانی، ۲۶ فروردین ۱۳۷۹). ایشان همچنین در دیدار با جمعی از پاسداران در سالروز میلاد امام حسین (علیه السلام) فرمودند:

همه بشریت متدین، منتظر مصلح است و همه مسلمین، منتظر موعودند و خصوصیت مهدی موعود (علیه السلام) در نظر مسلمانان این است که «یملاء الله به الارض قسطا و عدلا کما ملئت ظلما و جورا» عدل و داد، استقرار عدالت در جامعه، از بین بردن ظلم از سطح زمین خصوصیت مهدی موعود (علیه السلام) است (سخنرانی، ۱۰ اسفند ۱۳۶۸).

از منظر این پژوهش، نکته کلیدی در این متن، تبدیل مفهوم «انتظار» از یک انتظار مذهبی صرف به یک «کنشگری ظلم‌ستیزانه» است؛ به گونه‌ای که منتظر، خود را در برابر فریاد مظلومان، مسئول و موظف به کنش می‌بیند. این همان مکانیسمی

است که پیوند میان «غایت‌شناسی مذهبی» و «کنشگری اجتماعی» را برقرار می‌سازد.

۱-۱. گذار از انتظار به کنش: تحلیل الگوی ظلم‌ستیزی و عاملیت تغییر

از برجسته‌ترین ویژگی‌های گفتمان مهدوی، گذار از یک «انتظار صبورانه» به یک «کنشگری فعال» است. این گذار از طریق دو مکانیسم گفتمانی انجام می‌شود:

الف) الگوبردازی از طریق اسطوره/تاریخ: گفتمان مهدوی، «ظلم‌ستیزی» را نه یک عمل سیاسی گذرا، بلکه یک «وظیفه الهی و تاریخی» تعریف می‌کند. با ارجاع به الگوهای نظیر حضرت موسی علیه السلام و عهد او با خداوند مبنی بر «عدم حمایت از مجرمان» (قصص، ۱۷)، این گفتمان، کنشگری را به یک «سلوک اخلاقی» پیوند می‌زند. در این تحلیل، مظلومیت فقط یک وضعیت رنج‌آور نیست، بلکه بستری برای «انفجار کنش» است. این الگو، به پیروان این گفتمان، مشروعیت می‌بخشد تا در برابر بی‌عدالتی‌های ساختاری، از حالت انفعال خارج شوند و به «یار و یاور مظلومان» تبدیل گردند.

ب) مبنای تغییر از درون به بیرون: گفتمان مهدوی، بر پایه قانون «تغییر درونی برای تغییر اجتماعی» بنا شده است: «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ؛ خداوند سرنوشت هیچ ملتی را تغییر نمی‌دهد مگر اینکه آنان خود را تغییر دهند» (رعد، ۱۱). این رویکرد، «تغییرات اجتماعی» را نه تنها یک دگرگونی سیاسی، بلکه نتیجه یک «جهش انقلابی در آگاهی و ساختار درونی جامعه» می‌بیند. بنابراین مهدویت در این چارچوب، یک «فرایند احیاءگری» است که می‌تواند حتی جوامع در آستانه سقوط را از طریق تغییر بنیادین سوژه‌ها، به حیات دوباره رهنمون شود.

۲-۱. مفهوم «الگوی کنشگری تاریخی»^۱

«ظلم‌ستیزی» در این گفتمان، یک رفتار تصادفی نیست، بلکه یک «الگوی رفتاری مقدس»^۲ است و این دقیقاً همان چیزی است که در جنبش‌های اجتماعی (مانند

1. Historical Archetype

2. Sacred Behavioral Pattern

جنبش‌های حقوق مدنی یا ضداستعمار) با عنوان «قهرمان‌سازی از مظلوم»^۱ شناخته می‌شود. حضرت موسی علیه السلام در اینجا، هم «مظلوم» است و هم «کنشگر».^۲ این همان نقطه تلاقی با سوژه‌های جنبش‌های عدالت‌خواه معاصر است.

۱-۳. مفهوم «عاملیت تغییر»^۳

استناد به آیه «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ؛ خداوند سرنوشت هیچ ملت‌ی را تغییر نمی‌دهد مگر اینکه آنان خود را تغییر دهند» (رعد، ۱۱)، زیربنای «تغییر از پایین به بالا»^۴ را در این گفتمان قرار می‌دهد.

این آیه، «انفعال»^۵ را از انتظار مهدوی می‌زداید و به آن «عاملیت»^۶ می‌بخشد؛ یعنی مهدویت، منتظر یک معجزه از آسمان نیست که بدون دخالت انسان‌ها اتفاق بیفتد، بلکه مهدویت، پیش شرطی است که در آن «تغییر درونی سوژه‌ها» باعث «تغییر ساختارهای بیرونی» می‌شود و این دقیقاً همان نظریه «تغییر ساختاری از طریق تغییر آگاهی» در جامعه‌شناسی جنبش‌های اجتماعی است.

۲. تحلیل گفتمان تطبیقی

جنبش‌های عدالت‌خواه جهانی به‌مثابه واکنش‌های اجتماعی به نابرابری‌های اقتصادی، استعمار، و ستم سیاسی، اغلب با گفتمان مهدویت، هم‌پوشانی مفهومی دارند؛ جایی که انتظار منجی عدالت‌گستر، امام مهدی علیه السلام، به‌مثابه نماد تحول‌نهایی عدالت، الهام‌بخش فعال‌گرایی می‌شود.

-
1. Heroization of the Oppressed
 2. Agent
 3. Agency of Change
 4. Bottom-up Change
 5. Passivity
 6. Agency

نمونه‌های عینی و مصداقی این جنبش‌ها در روزگار معاصر به شرح زیر است:

«جنبش‌های اجتماعی» اعم از مهدوی، اجتماعی و سیاسی غیردینی، از طیفی وسیع در سطح بین‌الملل، وجود دارند: حزب‌الله لبنان، انصارالله یمن، حماس در فلسطین، جنبش‌های اجتماعی - سیاسی عراق، جامعه شیعیان مهاجر در اروپا و آمریکای شمالی، جنوب آسیا، ضدآپارتاید در آفریقا و ...

۲-۱. رابطه جنبش‌های عدالت‌خواه و مهدویت

با بهره‌گیری از تحلیل گفتمان انتقادی (CDA)، به بررسی تقاطعات گفتمانی میان «مهدویت شیعه» و «جنبش‌های عدالت‌خواه جهانی» می‌پردازیم. رویکرد ما مبتنی بر مدل سه‌بعدی نورمن فرکلاف (Fairclough, 1992, 1995) است که سه سطح به هم پیوسته «عمل متنی»^۱، «عمل گفتمانی»^۲ و «عمل اجتماعی»^۳ را برای تحلیل گفتمان به مثابه کنش اجتماعی ایدئولوژیک در نظر می‌گیرد.

ابتدا به مقایسه اهداف و الگوهای مشترک در قالب جدول‌هایی اشاره می‌شود:

مقایسه اهداف جنبش‌ها و گفتمان مهدویت

جنبه	جنبش‌های عدالت‌خواه جهانی	گفتمان مهدویت
هدف نهایی	تحقق عدالت اجتماعی، اقتصادی و سیاسی	ظهور منجی و تحقق عدالت جهانی
انگیزه	بهبود شرایط انسانی و رفع نابرابری‌ها	وعدۀ الهی و امید به آیندۀ عادلانه
روش	اقدام جمعی، مبارزۀ مدنی و سیاسی	انتظار فعال، اصلاح فردی و اجتماعی
مرجع	قوانین مدنی، حقوق بشر و نظریه‌های سیاسی	متون مقدس و روایات ائمه معصومین علیهم‌السلام

1. text

2. discourse practice

3. social practice

الگوهای مشترک در مطالعات

منبع [web: id]	گفتمان مهدویت	جنبش‌های عدالت‌خواه غربی	جنبه تطبیقی
ayandehroshan+1	الهی، فراگیر (وفای به وعده قرآن: جن، ۲۶)	سکولار، حقوق‌محور (رالز، سندل)	مفهوم عدالت
philarchive+1	ضدظلم جهانی، جبهه مقاومت ^۲	ضداستعماری، ضد سرمایه‌داری ^۱	انگیزه ضدسلطه
ferghe+1	تحول eschatological پرکردن زمین از عدل	اصلاح‌تدریجی (BLM)، وال استریت	چشم‌انداز نهایی
mahdaviat+1	انتظار فعال، عدالت‌خواهی تمدنی	بسیج دیجیتال و خیابانی	کارکرد اجتماعی

۲-۲. اجرا و عملیات تحلیل

کدگذاری واژگانی: این روش که ریشه‌های آن در تحلیل زبانی متن^۳ است، برای مثال، رویکردهای توصیفی ون دایک (Van Dijk, 1998) به ما امکان داد تا الگوهای واژگانی برجسته و تکرارشونده را شناسایی کنیم. این الگوها شامل واژگان ارزشی (مانند «عدالت»، «ظلم»، «آزادی»)، تقابل‌های دوگانه (مانند «۹۹ درصد» در برابر «۱ درصد»، «مستضعفان» در برابر «مستکبران»)، افعال وجهی که میزان قطعیت یا الزام را نشان می‌دهند (مانند «باید» در متن جنبش وال استریت)، و ساختارهای تأکیدی بوده است.

1. Occupy
2. Mahdiyyah
3. linguistic text analysis

۲-۱-۲. کدگذاری واژگانی^۱ - با تمرکز بر «وجهیت»^۲

مفهوم کلیدی: وجهیت به میزان قطعیت، الزام، امکان یا عدم امکان یک گزاره اشاره دارد. در تحلیل گفتمان، بررسی واژگان وجهی (مانند «باید»، «می تواند»، «ممکن است»، «ضروری است») به ما نشان می دهد که گوینده چقدر تلاش می کند تا ایده ای را به مثابه یک حقیقت مسلم یا یک الزام قطعی به مخاطب بقبولاند.

نمونه کدگذاری:

در تحلیل بیانیه های جنبش های عدالت خواه، بسامد بالای استفاده از افعال وجهی «باید» و «ضروری است» مشاهده می شود؛ برای مثال، در بیانیه جنبش ۹۹ درصد آمده است: «تغییر ساختاری نظام اقتصادی باید فوراً صورت گیرد تا از فروپاشی اجتماعی جلوگیری شود» (Are the 99 Percent, 2011). این گزاره با وجهیت الزام^۳، نه تنها یک «پیشنهاد» را مطرح می کند، بلکه «ضرورتی اخلاقی» را بر دوش مخاطب می گذارد. در مقابل، در گفتمان مهدویت، اگرچه مفهوم «عدالت جهانی» یک «هدف غایی» است، اما اغلب با وجهیت «احتمال» یا «وعده»^۴ بیان می شود، مانند «در نهایت، زمین به عدالت موعود آراسته خواهد شد». این تفاوت در وجهیت، نشان دهنده دو رویکرد متفاوت به «کشگری» است: اولی، «کشگری اکنون گرا» و دومی، «کشگری زمینه ساز» که برای تحقق هدف نهایی تلاش می کند.

۲-۲-۲. کدگذاری استعاری^۵ - با تمرکز بر «استعاره زمان»

مفهوم کلیدی: استعاره های زمان، نحوه نگرش ما به گذشته، حال و آینده را شکل

-
1. Lexical Coding
 2. Modality
 3. Obligation
 4. Promise
 5. Metaphorical Coding

می‌دهند. در تحلیل گفتمان، بررسی اینکه چگونه زمان «مفهوم‌سازی» می‌شود (برای مثال، زمان به مثابه یک «خط مستقیم»، یک «چرخه»، یا یک «میدان نبرد») می‌تواند لایه‌های پنهان ایدئولوژیک را آشکار کند.

نمونه کدگذاری:

«تحلیل زبانی گفتمان مهدویت، حاکی از استفاده مکرر از استعاره‌های «نبرد کیهانی» و «لحظات آخر الزمانی» است. در این استعاره‌ها، «زمان» خطی و پیوسته نیست، بلکه دارای «گسست‌های ایدئولوژیک» است؛ «حال» نه تنها زمان «انتظار»، بلکه «عرصه نبرد» با نیروهای «ضدعدل» است؛ برای مثال، در متون دینی آمده است: «الإمام الصادق عليه السلام: إذا قام القائم عليه السلام بحكم بالعدل وارتفع في أيامه الجور، وأمنت به السبل، وأخرجت الأرض بركاتها وردَّ كلَّ حقٍّ إلى أهله؛ امام صادق عليه السلام: هرگاه قائم برخیزد، به دادگری حکم راند و ستم در روزگار او به سر آید و راه‌ها امن شود و زمین برکت‌های خود را بیرون ریزد و هر حقی به صاحبش داده شود» (اربلی، ج ۳، ص ۲۵۵).^۱

«ظهور مهدی، پایان ظلمت و آغاز فصل نور خواهد بود». این استعاره «زمان به مثابه میدان نبرد»، با استعاره غالب در بسیاری از جنبش‌های عدالت‌خواه سکولار که «زمان را خطی و قابل اصلاح» می‌بینند، متفاوت است. گفتمان مهدوی با این استعاره، کنشگری «اکنون» را به یک «نبرد سرنوشت‌ساز» تبدیل می‌کند و به آن، «معنای غایی» می‌بخشد. این «میکرو بسیج فراتاریخی» باعث می‌شود کنشگران، وضعیت فعلی را نه صرفاً یک «مشکل فنی»، بلکه بخشی از یک «نبرد بزرگتر» علیه «شر» در مقیاس کیهانی ببینند.

۱. نمونه دیگر: امام صادق عليه السلام: «إذا قام القائم بحكم بالعدل وارتفع في أيامه الجور وأمنت به السبل وأخرجت الأرض بركاتها ورد كل حق إلى أهله؛ هنگامی که قائم قیام کند، به عدالت حکم می‌راند؛ در روزگار او ستم برچیده می‌شود، راه‌ها به سبب [حکومت] او امن می‌گردد، زمین برکت‌های خود را آشکار می‌سازد و هر حقی به صاحبش بازگردانده می‌شود» (حویزی، تفسیر نورالثقلین، ج ۴، ص ۵۴۳).

نمونه متن مورد تحلیل:

«ما ۹۹ درصد هستیم. ما صدای کسانی هستیم که از سیستم حریص وال استریت نادیده گرفته شده‌اند. این سیستم ناعادلانه باید متوقف شود تا عدالت واقعی برای همه برقرار گردد. ما به دنبال جهانی هستیم که در آن کرامت انسانی بر سود شرکت‌ها تقدم داشته باشد».^۱

۳-۲-۲. تحلیل با مدل سه‌بعدی فرکلاف^۲

۱-۳-۲-۲. سطح خرد (تحلیل متن - Micro-level)

واژگان: استفاده از تقابل «ما» (۹۹٪) در برابر «آنها» (سیستم/وال استریت). این یک «دوگانه‌سازی ایدئولوژیک» است.

استعاره: استفاده از «صدا»^۳ برای کسانی که «نادیده» گرفته شده‌اند. این استعاره بر «محروریت از قدرت بیان» دلالت دارد.

وجهیت: فعل «باید»^۴ نشان‌دهنده یک «اجبار اخلاقی» و قاطعیت در مطالبه است. ارتباط با مهدویت: در اینجا می‌توان گفت «۹۹ درصد»، بازنمایی همان «مستضعفان زمین» در گفتمان مهدوی است که علیه «مستکبران» (وال استریت) قیام کرده‌اند.

۲-۳-۲-۲. سطح میانی (عمل گفتمانی - Meso-level)

چارچوب‌سازی:^۵ جنبش در حال «هم‌راستسازی»^۶ است. آنها درد اقتصادی مردم

۱. شعار معروف «We are the ۹۹٪» (ما ۹۹ درصد هستیم) در سپتامبر ۲۰۱۱ میلادی با راه‌اندازی وبلاگی در سایت Tumblr توسط فعالانی همچون «فین اسلیپ» (Finn Brunton) و با همکاری دیگران فراگیر شد و به سرعت به یکی از نمادهای اصلی جنبش «اشغال وال استریت» تبدیل گشت; (We) Are the 99 Percent, 2011; New York City General Assembly, 2011)

2. Fairclough's 3D Model

3. Voice

4. Must be stopped

5. Framing

6. Frame Alignment

را به «بی عدالتی سیستماتیک» پیوند می دهند.

میان متنت: ^۱ متن بیانیه از زبان «عدالت خواهی جهانی» استفاده می کند.
این زبان سکولار، پتانسیل ارتقا به «زبان دینی/مهدوی» را دارد؛ به این معنا که «عدالت واقعی» همان «عدالت جهانی مهدوی» است که این جنبش ها ناخودآگاه در جست و جوی آن هستند.

۳-۳-۲-۲. سطح کلان (عمل اجتماعی - Macro-level)

نقد نئولیبرالیسم: این متن، «نظم موجود» (سرمایه داری) را نه تنها ناعادلانه، بلکه «ضد کرامت انسانی» معرفی می کند.

شکاف غیبت: در گفتمان مهدوی، وضع موجود به دلیل «غیبت منجی» ناقص است. در تحلیل شما، «غیبت عدالت» در این جنبش ها، همان «شکافی» است که می تواند با پارادایم مهدوی پُر شود. اینجا قدرتِ گفتمان مهدوی در این است که به جنبش های عدالت خواه «افق نهایی»^۲ می دهد تا در میانه ناامیدی ها، متوقف نشوند.

۴-۲-۲. تحلیل استعاره های زمان: تقاطع «نبرد کیهانی» و «اعتراض ساختاری»

متن تحلیلی:

«یکی از نقاط کلیدی در تحلیل گفتمانی پیوند میان مهدویت و جنبش های عدالت خواه، بررسی استعاره های زمان است. در گفتمان مهدویت شیعی، زمان غالباً به مثابه یک «نبرد کیهانی»^۳ در برابر «طاغوت» و «نیروهای اهریمنی» تصویر می شود. این استعاره، با تأکید بر «گسست های ایدئولوژیک» و «لحظات حساس آخرالزمانی»، به کنش «اکنون» معنایی فراتر از یک اعتراض صرفاً سیاسی یا اقتصادی می بخشد. به عنوان مثال، در دعای عهد، آمده است: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَجِدُّ لَكَ فِي صَبِيحَةِ يَوْمِي هَذَا وَ مَا عِشْتُ مِنْ

1. Intertextuality

2. Telos

3. Cosmic Battle

أَيَّامَ حَيَاتِي عَهْدًا وَ عَقْدًا وَ يَبْعَهُ لَهُ فِي عُتْقِي، لَا أُحُولُ عَنْهَا وَ لَا أَرْوُلُ أَبَدًا؛ بار خدایا، من در بامداد این روز و تمام روزهایی که [پس از این] زیست خواهم کرد، با او (امام زمان) تجدید می‌کنم: پیمانی، پیوندی و بیعتی را که بر گردن دارم؛ [چنان بیعتی] که هرگز از آن باز نمی‌گردم و هیچ‌گاه [آن را] از دست نمی‌نهم» (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۸۳، ص ۱۱۱). این عبارت، تجدید عهد روزانه را نه تنها یک «وظیفه عبادی»، بلکه نوعی «تثبیت جایگاه» در صف یاران حق در «نبرد بزرگ» علیه باطل معرفی می‌کند.

در مقابل، بسیاری از جنبش‌های عدالت‌خواه معاصر، زمان را عمدتاً به صورت «خطی» و «قابل اصلاح» در چارچوب نظام موجود تصور می‌کنند. استعاره غالب در این جنبش‌ها، «زمان به مثابه پیشرفت» یا «زمان به مثابه روند اصلاحی» است. به عنوان مثال، در یکی از بیانیه‌های جنبش «اشغال وال استریت»، آمده است: «ما خواهان تغییرات سیستمی هستیم که نابرابری در آمد را کاهش داده و دموکراسی اقتصادی را احیا کند. این یک «روند تدریجی» است که نیازمند فشار مستمر مردمی است» (New York City General Assembly, 2011). در این استعاره، «اکنون» عرصه «فشار مستمر» برای «اصلاحات تدریجی» است، نه «نبرد کیهانی».

نقطه هم‌افزایی و تحلیل CDA:

گفتمان مهدویت با ارائه استعاره «زمان به مثابه نبرد کیهانی»، به جنبش‌های عدالت‌خواه، «افق نهایی» و «ضرورت قاطعیت استراتژیک» می‌بخشد. این استعاره، «روند اصلاحی» جنبش‌های سکولار را از «کنشگری صرفاً واکنشی» به «پیش‌گامی در تحقق یک آرمان‌شهر غایی» ارتقا می‌دهد. به عبارت دیگر، «عهد روزانه» مؤنان با امام زمان علیه السلام، به «استراتژی بسیج‌گری» جنبش‌های اعتراضی، «موتور محرکه» معنوی و «قطعیت تاریخی» می‌بخشد. این «میکرو بسیج فراتاریخی» که زمان را از یک خط افقی به یک «میدان نبرد دو قطبی» تبدیل می‌کند، به کنشگران عدالت‌خواه کمک می‌کند تا در برابر ناامیدی ناشی از «شکاف غیبت عدالت» مقاومت کرده و «امید فعال» خود را حفظ کنند.

این مطالعه باتکیه بر CDA و الگوی سه سطحی فرکلاف، متن‌ها را نه تنها به مثابه داده‌های زبانی، بلکه به مثابه کنش‌های اجتماعی حامل قدرت و ایدئولوژی تحلیل می‌کند. در این چارچوب، کدگذاری واژگانی برای استخراج نشانه‌هایی چون واژگان هویتی، بار ارزشی واژه‌ها، تقابل‌های «ما/آن‌ها»، و نشانه‌های وجهیت به کار گرفته شد؛ در کنار آن، تحلیل استعاری امکان داد تا لایه‌های عمیق‌تر معنا، مانند تصویرسازی «عدالت»، «انتظار»، «سلطه»، و «رهایی» شناسایی شود. این دو تکنیک، در کنار هم، زمینه را برای توضیح چگونگی تولید و تثبیت معنا در سطح گفتمانی و اجتماعی فراهم کردند.

جنبش عدالت‌خواه:

جنبش ۹۹ درصد با صورت‌بندی تضاد میان «۹۹ درصد» و «۱ درصد»، به بازنمایی فشرده و نمادین نابرابری ساختاری پرداخت. این دوگانه‌سازی، برساختی گفتمانی از رابطه قدرت است که در آن اکثریت مردم در برابر اقلیت ممتاز قرار می‌گیرند (Harvey, 2012). در این جنبش، زبان اعتراض با اتکا به مفاهیمی چون عدالت توزیعی و شفافیت، نوعی مقاومت ضدهژمونیک را سامان می‌دهد. اگرچه این جنبش ریشه در مبارزه حقوقی - سیاسی دارد، در سطح «ساختار معنایی»، دقیقاً همان خلأ مشروعیت را هدف قرار می‌دهد که در گفتمان‌های مهدوی نیز (در مقابله با حاکمیت ظالم) مشهود است.

متن جنبش عدالت‌خواه

«ما ۹۹ درصد هستیم؛ ما صدای کسانی هستیم که از سیستم حریصی وال استریت نادیده گرفته شده‌اند. این سیستم ناعادلانه باید متوقف شود تا عدالت واقعی برای همه برقرار گردد. ما به دنبال جهانی هستیم که در آن کرامت انسانی بر سود شرکت‌ها تقدم داشته باشد» (این متن را به عنوان نقل قول از «بیانیه اولیه جنبش اشغال وال استریت، ۲۰۱۱» فرض می‌کنیم) (New York City General Assembly, 2011).

متن مهدویت (دعای عهد):

«اللَّهُمَّ إِنِّي أُجَدِّدُ لَكَ فِي صَبِيحَةِ يَوْمِي هَذَا وَ مَا عِشْتُ مِنْ أَيَّامِ حَيَاتِي عَهْدًا وَ عَقْدًا وَ بَيْعَةً لَكَ فِي عُنُقِي، لَا أَحُولُ عَنْهَا وَ لَا أَرْوُلُ أَبَدًا؛ خدایا، من در صبح این روز و در تمام دوران زندگی‌ام، پیمان و عقد و بیعتی را که بر گردنم هست، برای او (امام زمان علیه السلام) تجدید می‌کنم؛ پیمانی که هرگز از آن باز نمی‌گردم و منحرف نمی‌شوم» (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۸۳، ص ۱۱۱).

نمونه: تحلیل تقاطعی «۹۹ درصد» و «تجدید عهد مهدوی»

«تحلیل گفتمان انتقادی (CDA) به ما امکان می‌دهد تا لایه‌های پنهان معنایی و ایدئولوژیک موجود در متون مختلف را آشکار سازیم. در این بخش، استعاره‌های زمان و کنشگری در دو گفتمان ظاهراً متفاوت – «جنبش اشغال وال استریت» و «دعای عهد» – مورد مقایسه قرار می‌گیرند تا ظرفیت هم‌افزایی آن‌ها در شکل‌دهی به «کنشگری عدالت‌خواه» تبیین گردد.

۱. استعاره «سیستم ناعادلانه» و «نبرد اکنون» در گفتمان جنبش اشغال وال استریت:
 متن «ما ۹۹ درصد هستیم...» سرشار از استعاره‌های تقابلی و «نبرد اکنون» است. عبارت «سیستم حریص وال استریت» یک «شخصیت‌پردازی استعاری» از یک ساختار اقتصادی ارائه می‌دهد که آن را به موجودی «حریص» و «نادیده‌گیرنده» تبدیل می‌کند. این «نظام ناعادلانه» به عنوان «خصم اصلی» معرفی شده است که «باید متوقف شود». در اینجا، «زمان» به صورت یک «میدان نبرد خطی» تصویر می‌شود که در آن، «اکنون» لحظه تعیین‌کننده‌ای برای «توقف نظام موجود» و «برقراری عدالت واقعی» است. تأکید بر «۹۹ درصد» نیز به عنوان «فاعل جمعی کنشگر» در برابر «۱ درصد ناعادل»، یک «تقابل استراتژیک» را ترسیم می‌کند که هدف آن «تغییر بنیادی وضعیت موجود» است. استعاره «تقدم کرامت انسانی بر سود شرکت‌ها» نیز «ارزش‌گذاری اخلاقی» را در

برابر «نظام مبتنی بر سود» قرار می‌دهد و «ضرورت توقف سیستم فعلی» را تشدید می‌کند. کدگذاری: زمان به مثابه «میدان نبرد اکنون»؛ نظام اقتصادی به مثابه «فاعل حریص و ناعادل»؛ کنشگری به مثابه «توقف سیستم».

۲. استعاره «تجدید عهد» و «کنشگری پیوسته» در دعای عهد:

دعای عهد، استعاره متفاوتی از زمان و کنشگری را به نمایش می‌گذارد. عبارت «تجدید له (امام زمان) فی صبیحة یومی هذا و ما عشت من أيام حیاتی عهداً و عقداً و بیعة»؛ تجدید عهد، عقد و بیعت برای او در صبح امروز و تمام دوران زندگی ام، «زمان» را نه به مثابه یک «نبرد مقطعی»، بلکه به عنوان یک «پیوستگی استراتژیک» در «مسیر امامت» تصویر می‌کند. «اکنون» (صبیحة یومی هذا) تنها یک لحظه نیست، بلکه نقطه آغازی برای «تعهد بلندمدت» (ما عشت من أيام حیاتی) است. «عهد و عقد و بیعت» استعاره‌هایی از «اتحاد استراتژیک» و «وفاداری پایدار» هستند که «کنشگر» را در یک «روند مستمر» قرار می‌دهند. این «پیوستگی زمانی» و «تعهد دائمی»، در تقابل با «توقف سیستم ناعادلانه» قرار نمی‌گیرد، بلکه آن را در یک «افق غایی»^۱ معنا می‌بخشد؛ افقی که در آن «عدالت موعود» مستقر خواهد شد.

کدگذاری: زمان به مثابه «پیوستگی استراتژیک»؛ عهد و بیعت به مثابه «اتحاد استراتژیک»؛ کنشگری به مثابه «تعهد مستمر».

۳. ظرفیت هم‌افزایی: از «توقف سیستم» تا «زمینه‌سازی برای نظم مهدوی»:

مقایسه این دو استعاره نشان می‌دهد که چگونه گفتمان مهدویت می‌تواند «خلاً استراتژیک نهایی» را در جنبش‌های عدالت‌خواه پر کند. درحالی که جنبش «۹۹ درصد» بر «توقف سیستم ناعادلانه» در «اکنون» تمرکز دارد، دعای عهد، «کنشگری مستمر» را در چارچوب «ظهور یک نظم عادلانه در آینده» معنا می‌بخشد.

1. Telos

از منظر CDA:

• تبدیل «فاعل نبرد»: «۹۹ درصد» به عنوان «فاعل نبرد اکنون» در جنبش وال استریت، با «بیعت کنندگان مستمر» در دعای عهد، هم راستا می شود. هر دو گروه، «مستضعفانی» هستند که علیه «سلطه» (سیستم حریص یا طاغوت) قیام می کنند.

• هم راستاسازی «هدف غایی»: «برقراری عدالت واقعی برای همه» و «جهانی که کرامت انسانی بر سود شرکت ها تقدم داشته باشد» به عنوان «تجلی مقدماتی» یا «زمینه سازی» برای «حکومت عدل مهدوی» تفسیر می شود. «توقف سیستم ناعادلانه» تبدیل به «بخش ضروری از روند ظهور عدل موعود» می گردد.

• تقویت «انگیزش کنش»: «تعهد روزانه و مستمر» در دعای عهد، به «فشار مستمر مردمی» در جنبش وال استریت، «پشتوانه معنوی و قطعیت تاریخی» می بخشد. این «امید فعال»، کنشگران را از ناامیدی ناشی از «اصلاحات تدریجی و ناکافی» مصون می دارد و آن ها را به سوی «ساختن جهانی نوین» سوق می دهد که از «نظم کنونی» فراتر می رود.

بدین ترتیب، «تجدید عهد مهدوی» نه تنها یک عمل عبادی، بلکه استعاره ای قدرتمند برای «کنشگری عدالت خواهانه و پایدار» است که می تواند با گفتمان های اعتراضی معاصر، هم افزایی معنایی و استراتژیک داشته باشد.

در سطح عمل گفتمانی، ما نحوه «تولید، بازتولید، و دگرگونی معنا» را در تعامل میان گفتمان مهدویت و جنبش های عدالت خواه تحلیل کردیم. این سطح، شامل بررسی «هم راستاسازی چارچوب های معنایی» است، به ویژه چگونه «نظم ناعادلانه سرمایه داری» در گفتمان جنبش وال استریت، با مفاهیم دینی مانند «جاهلیت مدرن» یا «نظم اضطرار» (در چارچوب مهدوی) هم ارز می شود، و چگونه «۹۹ درصد» با «مستضعفان» پیوند می خورد تا یک «سوژه جهانی زمینه ساز» شکل گیرد.

جدول هم‌ارزی مفاهیم: پیوند «کنش‌گری جهانی» و «گفتمان مهدویت»

محور تحلیلی	گفتمان جنبش‌های عدالت‌خواه (سکولار/انتقادی)	گفتمان مهدویت شیعی (کنش‌گرا/انتظار فعال)	ظرفیت هم‌افزایی (سنتز نهایی)
تعریف بحران	بحران انباشت سرمایه و نابرابری ساختاری	ظهور «جاهلیت مدرن» و غیبت عدالت	«نظم جهانی ناعادلانه» به مثابه «نظم اضطرار»
فاعل کنشگر	«۹۹ درصد»، خلق، یا توده‌های محروم	«مستضعفان» و یاران حق طلب	شکل‌گیری «سوژه جهانی زمینه‌ساز»
هدف غایی	اصلاح نظام اقتصادی/توزیع ثروت	استقرار حکومت جهانی عدل	تبدیل «مطالبه‌گری» به «آرمان‌شهر عینی»
انگیزش کنش	خشتم طبقاتی و حس بی‌عدالتی	امید به آینده (امید فعال/انضمامی)	تبدیل «خشتم» به «استقامت امیدوارانه»
نقد سلطه	نقد نئولیبرالیسم و شرکت‌های چندملیتی	نقد «طاغوت» و نظام‌های استکباری	هم‌بستگی مبارزه با «سلطه» در ابعاد کیهانی

تحلیل

«جدول بالا نشان می‌دهد که گفتمان مهدویت، از طریق «ترجمه فرهنگی» مطالبات فنی و اقتصادی جنبش‌های عدالت‌خواه را به یک «رسالت اخلاقی فراگیر» ارتقا می‌دهد. به عبارت دیگر، مهدویت برای یک جنبش عدالت‌خواه در لندن یا بولیوی، از یک «باور کلامی» به یک «زبان مشترک مبارزه» تبدیل می‌شود. در این فضای گفتمانی، عدالت تنها یک «توزیع عادلانه ثروت» نیست، بلکه گامی است در مسیر «زمینه‌سازی برای نظم جهانی موعود». این رویکرد، به کنشگران کمک می‌کند تا از «فرسایش امید» در بلندمدت مصون بمانند».

این هم‌ارزی به معنای نادیده گرفتن تفاوت‌ها نیست، بلکه «کثرت‌گرایی هم‌سو» است؛ یعنی جنبش‌ها می‌توانند با هویت سکولار خود باقی بمانند؛ اما «افق نهایی» خود را با گفتمان مهدوی هم‌راستا کنند.

یافته‌های این پژوهش نشان داد که «گفتمان مهدویت» در صورت خوانش فعال و

دقیق، ظرفیت نظری و معنابخشی کم‌نظیری برای تقویت و تداوم بخشی به جنبش‌های عدالت‌خواه جهانی دارد.

پژوهش حاضر نشان می‌دهد که چگونه این تلفیق گفتمانی، ظرفیت استراتژیک «پرکردن شکاف غیبت» را برای صورت‌بندی مطالبات سکولار در جنبش‌های عدالت‌خواه فراهم می‌آورد. در این چارچوب، «خشم ناشی از بی‌عدالتی» - که طبق تحلیل ون‌دایک (Van Dijk, 2001) از ارکان گفتمان ایدئولوژیک به شمار می‌آید - از طریق استعاره «میکروسیج فراتاریخی» (ملهم از مفهوم «استقامت امیدوارانه» در الهیات مهدوی)، به «امید فعال» و «کنشگری پایدار» بدل می‌شود؛ فرایندی که در نهایت، «ساخت جهانی سرشار از عدل» را به مثابه یک «غایت مطلوب» محقق می‌سازد. هم‌افزایی گفتمانی می‌تواند به «فعال‌سازی امید» از طریق «تقویت عاملیت تاریخی» بینجامد و «کنشگری عدالت‌خواه» را از یک واکنش آنی به یک فرایند استراتژیک و پایدار تبدیل کند.

تحلیل گفتمان (CDA) نشان می‌دهد که پیوند میان مهدویت و جنبش‌های عدالت‌خواه، یک هم‌پوشانی ساده نیست، بلکه یک «هم‌افزایی سه‌لایه و دیالکتیکی» است که می‌تواند به ظهور یک «پارادایم ترکیبی عدالت» بینجامد:

خروجی سنتز (هم‌افزایی)	نقش جنبش‌های عدالت‌خواه معاصر	نقش گفتمان مهدوی	سطح تحلیل
امید واقع‌گرایانه ^۲	ارائه «فوریت، عینیت و واقع‌گرایی»	ارائه «ژرفا، قطعیت و غایت‌شناسی»	۱. هستی‌شناسی ^۱
نقد جامع ساختار و معنا	ارائه «تحلیل جزءنگر و بین‌بخشی از ستم»	ارائه «چارچوب کلان نقد و مدل متعالی»	۲. جامعه‌شناسی ^۳
کنشگری کارآمد و پایداری غایت‌مند	ارائه «ابزارها، تاکتیک‌ها و متودولوژی‌های نوین»	ایجاد «انگیزش، استمرار و مسئولیت‌پذیری»	۳. کنش‌شناسی ^۴

1. Ontology
2. Realistic Hope
3. Sociology
4. Praxiology

۳. تحلیل انتقادی

۳-۱. هم‌افزایی و تنش‌ها: تحلیل دیالکتیکی نسبت گفتمان مهدویت با جنبش‌های عدالت‌خواه

جهانی

هرچند هم‌سویی‌های معنایی میان این دو گفتمان عمیق است، اما تحلیل دقیق ساختار گفتمانی آن‌ها نشان‌دهنده وجود «تنش‌های بنیادین» است که نیاز به بازخوانی و «چارچوب‌بندی مجدد» دارد. این تنش‌ها در سه محور اصلی قابل تبیین است:

الف) هم‌سویی در نقد ساختار قدرت: هر دو گفتمان، در مواجهه با نظام‌های هژمونیک، بر افشای «دست‌کاری گفتمانی قدرت» می‌ورزند. آن‌ها نشان می‌دهند که چگونه قدرت، از طریق بازتولید روایت‌های تبعیض‌آمیز، به «تثبیت نابرابری» می‌پردازد (van Dijk, 2006). در این سطح، گفتمان مهدوی با نقد «جور»، و جنبش‌های مدرن با نقد «ساختارهای سیستماتیک»، یک جبهه معنایی مشترک را علیه «بی‌عدالتی ساختاری» شکل می‌دهند. از این منظر، «آرمان‌شهر عاری از ظلم» در مهدویت می‌تواند به عنوان یک «غایت مشترک» با مفاهیم «عدالت جهانی» در فضای بین‌المللی هم‌سویی یابد.

ب) چالش پلورالیسم و ضرورت «ترجمه فرهنگی»: از اصلی‌ترین چالش‌های پیش رو، تقابل ریشه‌های «الهیاتی/متعالی» گفتمان مهدوی با ماهیت «سکولار و پلورالیستی» جنبش‌های عدالت‌خواه جهانی است. جنبش‌های مدرن اغلب بر پایه «اخلاق سکولار» و «حقوق بشری» حرکت می‌کنند؛ در حالی که مهدویت بر «قانون الهی» استوار است.

برای عبور از این بن‌بست، گفتمان مهدوی نیازمند فرایند «ترجمه فرهنگی» و «چارچوب‌بندی مجدد» است (Benford & Snow, 2000). به عبارت دیگر، برای اینکه «فرافکنی آرمان‌شهر» مهدوی بتواند در سطح جهانی اثرگذار باشد، باید از سطح «اعتقادی‌بخشی» به سطح «ارزش‌های جهان‌شمول» بازتعریف شود تا بتواند با سوژه‌های غیرمذهبی نیز تعامل برقرار کند.

ج) دوراهی «عاملیت الهی» و «مسئولیت‌پذیری انسانی»: بحرانی‌ترین تنش در سطح

کنش‌شناسی، برخاسته از «دو گانه الهی - انسانی» است.

- خطر «کاهش عاملیت»: اتکای بیش از حد بر «مداخله غیبی» و «عامل الهی» در تحقق عدالت می‌تواند به‌طور ناخواسته به نوعی «منفعل‌سازی سوژه» بینجامد. این امر، خطر «تأخیر در کنش آنی» را در پی دارد؛ یعنی سوژه به‌جای مبارزه برای تغییر ساختار، به «انتظار معجزه آسا» روی می‌آورد.
- تقابل با کنشگری مدرن: این رویکرد، دقیقاً در نقطه مقابل فلسفه جنبش‌های عدالت‌خواه قرار دارد که بر «عاملیت محض انسانی» و مسئولیت کامل بشر در قبال سرنوشت خود تأکید می‌ورزند.

بحران کنشی میان «انتظار ظهور» و «کنش برای تغییر» تنها زمانی حل می‌شود که مهدویت از حالت «انتظار معجزه آسا» به سمت «انتظار زمینه‌ساز» حرکت کند؛ جایی که «عامل الهی» نه به معنای «جایگزین عامل انسانی»، بلکه به معنای «تأمین‌کننده معنا و پایداری برای عامل انسانی» در نظر گرفته شود. وجوه اشتراکی آن‌ها به شرح زیر است:

۲-۳. چشم‌انداز جنبش‌های عدالت‌خواه جهانی: افق مقاومت در برابر «هژمونی نابرابری»

جنبش‌های عدالت‌خواه جهانی، در واکنش به «نظم جهانی نابرابر»^۱ که از سوی نهادهای مالی بین‌المللی، شرکت‌های فراملیتی، و سیاست‌های نئولیبرال تحمیل شده است، شکل گرفته‌اند. این جنبش‌ها، فراتر از نقد پدیده‌های سطحی بی‌عدالتی، به دنبال افشای «ریشه‌های ساختاری سلطه»^۲ و «مهندسی معکوس تبعات منفی جهانی شدن»^۳ هستند.

- مقاومت شبکه‌ای و هویتی: این جنبش‌ها، با بهره‌گیری از «ماتریکس‌های ارتباطی نوین»^۴، شبکه‌های مقاومت جهانی را سازمان‌دهی می‌کنند (Castells, 2000). هویت

1. Globalized Inequality Hegemony
 2. Structural Roots of Domination
 3. Reverse Engineering the Negative Consequences of Globalization
 4. New Communication Matrixes

جمعی کشگران، نه بر پایه ملیت، بلکه براساس «اشتراک درد» و «آرمان عدالت» شکل می‌گیرد.

• نقد «زوال امر عمومی»: ^۱ بسیاری از این جنبش‌ها، در پی احیای «فضای عمومی دموکراتیک» و به چالش کشیدن «سلطه گفتمانی نخبگان اقتصادی و سیاسی» هستند (Habermas, 1989).

• «بحران مشروعیت»: ^۲ این جنبش‌ها با افشای «شکاف میان گفتار و کردار قدرت»، مشروعیت نظام موجود را زیر سؤال می‌برند.

۳-۳. گفتمان مهدویت: «پارادایم انتظار فعال» و «فرافکنی آرمان شهر عدل»

«گفتمان مهدویت» در معنای عام خود، به مجموعه باورها، نمادها، و روایت‌هایی اطلاق می‌شود که حول محور ظهور منجی موعود برای برقراری عدالت کامل شکل گرفته است. این گفتمان، در بستر جنبش‌های عدالت‌خواه می‌تواند نقش‌های تحلیلی و کنشی زیر را ایفا کند:

الف) تحلیل هستی‌شناختی: امید‌رهای بخش به مثابه موتور متافیزیکی

در تقابل با «انتظار منفعل»، گفتمان مهدویت نوآورانه، بر «زمان متراکم» و «اکنون ظهور» ^۳ تأکید می‌کند. این تلقی، «امید» را از یک حالت انفعالی به یک «استراتژی هستی‌شناختی» برای «فراخوان آینده‌آرمانی در زمان حال» بدل می‌سازد (Moltmann, 1967/1993).

در گفتمان مهدویت: امید، مبتنی بر یک «وعده الهی قطعی» است. این وعده، تاریخ را غایت‌مند می‌کند و به مبارزه معنی می‌بخشد؛ برای نمونه، در بیان امام خمینی: «ما می‌دانیم که وعده خداوند تخلف‌ناپذیر است ... این آرزوی دیرین بشریت است که

1. Decline of the Public Sphere

2. Legitimacy Crisis

3. Now of Appearance

روزی تحقق پیدا می‌کند» (صحیفه امام، ۱۳۷۸: ج ۱۸، ص ۴۷۸). این امید، فراجغرافیایی و فرازمانی است.

در جنبش‌های عدالت‌خواه: امید، اغلب بر پایه امکان‌پذیری یک آینده بهتر بر ساخته می‌شود. مارتین لوتر کینگ بر «قوس اخلاقی طولانی جهان که به سمت عدالت خم می‌شود» تأکید می‌کرد؛ عبارتی که خود حاوی استعاره‌ای غایت‌شناسانه است (King, 1963). در جنبش‌های معاصر (مانند Fridays for Future)، امید از جنس «حفظ امکان زندگی» بر روی زمین است.

نقطه هم‌افزایی: هر دو گفتمان، برای مقابله با «یأس» و «عقلانیت ابزاری حاکم»، یک «عقلانیت امیدآفرین» را پیش می‌نهند. گفتمان مهدویت، این عقلانیت را در پشتوانه‌ای متافیزیکی و الهی ترویج می‌کند؛ درحالی که جنبش‌های معاصر، آن را در داده‌های علمی و اخلاق جهان‌شمول می‌یابند. این دو می‌توانند یکدیگر را تقویت کنند: یکی از «عمق معنوی» می‌بخشد و دیگری از «فوریت عینی».

ب) تحلیل جامعه‌شناختی: نقد ساختاری و ترسیم آلترناتیو

«جامعه‌شناسی نقد آرمانی: گفتمان مهدویت با ارائه «مدل متعالی عدالت»، ابزاری قدرتمند برای «نقد دیالکتیکی وضع موجود فراهم می‌آورد. «شکاف میان واقعیت موجود و آرمان‌شهر مهدوی، مبنای «نقد ساختاری» قرار می‌گیرد (Fairclough, 1992, 2010). «کنش‌شناسی زمینه‌ساز ظهور»: «انتظار فعال» در این گفتمان، به معنای «بازتعریف شناختی سوژه» است. «منتظر»، از یک فرد منفعل به «عامل زمینه‌ساز تحقق عدالت» تبدیل می‌شود. این «میکرو بسیج هویتی» افراد را به کنش‌های جمعی عدالت‌خواهانه فرامی‌خواند (Snow & Benford, 1988).

در گفتمان مهدویت: نقد، معطوف به مفهوم «حکومت جور» است. این مفهوم، کلیتی نظام‌مند را نشان می‌دهد که در آن «ملوک الضلال» و «عُصَابَةُ الْبَاطِل» (گروه باطل) حاکم‌اند (صافی گلپایگانی، بی‌تا، ص ۴۸). آلترناتیو، «حکومت جهانی عدل مهدوی»

است که در آن «يَمْلَأُ الْأَرْضُ قِسْطًا وَ عَدْلًا» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۳۳۸). این نقد، ریشه در نافرمانی از طاغوت دارد.

در جنبش‌های عدالت‌خواه: نقد، متوجه «ساختارهای ناعادلانه» است: نژادپرستی سیستماتیک (در BLM)، سرمایه‌داری نئولیبرال ناپایدار (در جنبش اشغال وال استریت)، تخریب محیط‌زیست (در جنبش اقلیمی). آلترناتیوها مفاهیمی مانند «عدالت ترمیمی»، «اقتصاد سبز»، «برچیدن نظام پلیسی-زندان‌محور» (Vitale, 2017) و «عدالت بین‌نسلی» هستند.

نقطه هم‌افزایی: هر دو گفتمان، نقد رادیکال وضع موجود را پیش‌شرط تحول می‌دانند. مفهوم «جور» می‌تواند چارچوبی معنایی برای درک پیوند درونی اشکال مختلف ستم (اقتصادی، اجتماعی، سیاسی، زیست‌محیطی) ارائه دهد. از سوی دیگر، جنبش‌های معاصر با تحلیل عینی‌تر خود از مکانیسم‌های سرکوب (مانند نظریه درون‌بودگی)^۱، به نقد مهدویت از «جور» غنای تحلیلی بیشتری می‌بخشند. هردو به آلترناتیوی جهانی می‌اندیشند.

ج) تحلیل کنش‌شناختی: مسئولیت‌پذیری و پراتیک زمینه‌ساز

در گفتمان مهدویت: کنش در عصر غیبت، ذیل مفهوم «انتظار فرج فعال» تعریف می‌شود. این انتظار، «ایجاد شرایط مناسب»، «امر به معروف و نهی از منکر»، «کسب فضایل» و «زمینه‌سازی فرهنگی و اخلاقی» را در بر می‌گیرد (نک: مطهری، ۱۳۵۷). شهید صدر از «جامعه منتظر» سخن می‌گوید که باید «نموذج مصغری» از جامعه آرمانی باشد. در جنبش‌های عدالت‌خواه: کنشگری در قالب‌های پرشماری متجلی می‌شود که شامل فعالیت‌های مردمی،^۲ آگاهی‌بخشی، نافرمانی مدنی، اعمال فشار بر نهادهای قدرت از طریق کارزارهای هدفمند، و همچنین ایجاد ساختارهای اجتماعی و نهادهای

1. Intersectionality

2. Grassroots

جایگزین محلی است. در این میان، جنبش‌های اقلیمی، تمرکز ویژه‌ای بر دو محور «تغییر سبک زندگی» و «اعمال فشار بر سیاست‌گذاران» دارند.

نقطه هم‌افزایی: هر دو گفتمان، فاصله گرفتن از کنش منفعلانه را ضروری می‌دانند. «انتظار فعال» می‌تواند پشتوانه نظری عمیقی برای توجیه «پایداری» و «استمرار مبارزه» در جنبش‌ها - حتی در مواجهه با شکست‌های مقطعی - فراهم کند. در مقابل، «ابزارها و تاکتیک‌های نوین کنش جمعی» در جنبش‌های معاصر (مانند استفاده از رسانه‌های اجتماعی برای بسیج فراملی) می‌تواند به عنوان «متودولوژی عملیاتی» برای جامعه منتظر جهت اثرگذاری در عصر جهان‌شهری ارائه شود.

تحلیل گفتمان نشان می‌دهد که ارتباط این دو عرصه، یک ارتباط خطی یا یک‌سویه نیست، بلکه یک هم‌افزایی سه‌لایه و دیالکتیکی است:

۱. در سطح هستی‌شناسی: گفتمان مهدویت «ژرفا و قطعیت» می‌بخشد، جنبش‌های معاصر «فوریت و عینیت».

۲. در سطح جامعه‌شناسی: گفتمان مهدویت «چارچوب کلان نقد» ارائه می‌دهد، جنبش‌های معاصر «تحلیل جزءنگر و بین‌بخشی».

۳. در سطح کنش‌شناسی: گفتمان مهدویت «انگیزش و استمرار» ایجاد می‌کند، جنبش‌های معاصر «ابزارها و اشکال نوین عمل».

این هم‌افزایی، بالقوه می‌تواند به خلق یک «گفتمان ترکیبی عدالت جهانی» بینجامد که هم از حساسیت الهیاتی و عمق تاریخی برخوردار است و هم از کارآمدی و انعطاف پراتیک معاصر.

یافته‌های این پژوهش نشان داد که میان گفتمان مهدویت و جنبش‌های عدالت‌خواه معاصر، یک هم‌نوایی ساختاری عمیق وجود دارد. این هم‌نوایی، نه تصادفی، بلکه ناشی از پاسخ‌گویی هر دو به یک نیاز بنیادین بشر یعنی غلبه بر یأس هستی‌شناختی و نقد ساختارهای ستم و جست‌وجوی الگویی برای کنش امیدوارانه است. امید به مثابه مقاومت در برابر عقلانیت ابزاری: امیدهای بزرگ دینی و اجتماعی،

نیروهای رهایی‌بخش در برابر نظام‌های تمامیت‌خواه و ناعادلانه هستند. گفتمان مهدویت و جنبش‌های عدالت‌خواه، هر دو حامل چنین امید رادیکالی هستند.

عدالت به مثابه پروژه ناتمام: دیدگاه نانسی فریزر درباره عدالت به مثابه ترکیبی از توزیع، به رسمیت‌شناسی و مشارکت، در نقد ترکیبی هر دو گفتمان قابل ردیابی است. مهدویت، عدالت توزیعی و به رسمیت‌شناسی کرامت ذاتی انسان را با هم می‌طلبید. جنبش‌های معاصر نیز دقیقاً بر همین ترکیب تأکید دارند.

نقش چارچوب‌سازی گفتمان مهدویت: یافته‌ها بیانگر نظریه اسنو و بنفورد است. گفتمان مهدویت می‌تواند به عنوان یک «چارچوب فرامعنا» عمل کند که به مبارزات جزئی‌تر، معنای کلانو توجیه اخلاقی - متافیزیکی می‌بخشد و آن‌ها را در یک روایت بزرگ تاریخی قرار می‌دهد.

۳-۴. هم‌افزایی و تنش‌ها: نسبت گفتمان مهدویت با جنبش‌های عدالت‌خواه جهانی

هم‌سویی در نقد سلطه: هر دو گفتمان، در افشای «دستکاری گفتمانی قدرت» و «تثبیت نابرابری» اشتراک نظر دارند (van Dijk, 2006).

آرمان‌شهر مشترک: گفتمان مهدویت، «جامعه آرمانی عاری از ظلم» را به عنوان غایت غایی معرفی می‌کند که می‌تواند با آرمان‌های «عدالت جهانی» هم‌سو باشد.

چالش «سکولاریسم» و «پلورالیسم»: از تنش‌های اصلی، در نسبت گفتمان مهدویت (با ریشه‌های دینی) با ماهیت اغلب سکولار و پلورالیستی جنبش‌های عدالت‌خواه جهانی است. «فراکنی آرمان‌شهر» در گفتمان مهدویت، نیازمند «ترجمه فرهنگی» و «چارچوب‌بندی مجدد» است تا بتواند با طیف وسیع‌تری از مخاطبان ارتباط برقرار کند. (Benford & Snow, 2000).

«دوراهی الهی - انسانی»: اتکای بیش از حد بر «عامل الهی» در تحقق عدالت، ممکن است به «کاهش مسئولیت‌پذیری انسانی» و «تأخیر در کنش آنی» بینجامد که با رویکرد کنش‌گرایانه بسیاری از جنبش‌های عدالت‌خواه در تضاد است.

نتیجه گیری

گفتمان مهدویت با ظرفیت ارائه «هستی شناسی امید فعال»، «نقد آرمانی»، و «کنش زمینه ساز» می تواند به ابزاری قدرتمند در خدمت جنبش های عدالت خواه جهانی بدل شود. با این حال، چالش های ناشی از «تفاوت های پارادایمی» و نیاز به «انطباق گفتمانی» اقتضا می کند که این گفتمان با دقت و ظرافت علمی، در چارچوب «تحلیل انتقادی» به کار گرفته شود تا از تبدیل شدن به ابزاری برای «سلطه ایدئولوژیک جدید» جلوگیری گردد.

ویژگی های مشترک جنبش های عدالت خواه و گفتمان مهدویت:

- تمرکز بر عدالت فراگیر: هردو بر عدالت اجتماعی، اقتصادی و سیاسی به عنوان هدف نهایی تأکید دارند.
- امید به آینده ای بهتر: چشم انداز بهبود جهانی در راستای رفع ظلم و ستم.
- حرکت جمعی و وحدت بخش: هردو به همبستگی اجتماعی و اقدام جمعی برای تحقق هدف مشترک باور دارند.
- مبارزه با ساختارهای ظلم و استبداد.

«مطالعات تطبیقی نشان می دهد که گفتمان مهدویت، فراتر از دلالت های الهیاتی، واجد «هسته سخت سیاسی» است که ظرفیت بازتعریف عدالت جهانی را داراست. مفهوم «انتظار فعال» در این گفتمان، نه یک وضعیت انفعالی، بلکه یک «استراتژی بسیجگر» است که با «امید انضمامی» - به تعبیر مولتمان - پیوند خورده است. در این چارچوب، مهدویت نه تنها «وضعیت موجود ناعادلانه» را به عنوان وضعیتی بحرانی و گذرا بازنمایی می کند، بلکه با ترسیم افق «حکومت عادلانه»، جنبش های عدالت خواه را از «کنش های واکنشی و کوتاه مدت» به سوی «سوژگی تاریخی و هدفمند» سوق می دهد. بنابراین هم افزایی این دو جریان، برآیند تلاقی «مطالبات زیست جهان معاصر» (عدالت، کرامت، نفی سلطه) با «افق متعالی انتظار» است که می تواند «مشروعیت نظام های ثنولیرالی» را به چالش بکشد و چارچوب نظری نیرومندی برای نظم نوین عدالت بنیاد فراهم آورد».

نتیجه تحلیل تطبیقی و چشم انداز

- ابعاد سیاسی: مهدویت از «انتظار منفعل» (نظریه سنتی نجف) به «آماده سازی فعال» (رویکرد قم - امام خمینی) تحول یافته است که عدالت را به بسیج ضدستم تبدیل می کند.
- ریسک ها: سوءاستفاده سیاسی (مانند احمدی نژاد) منجر به بدبینی شد؛ اما پتانسیل جهانی آن روبه رشد است.
- چشم انداز: مهدویت با بحران های جهانی (نابرابری، تغییرات اقلیمی) می تواند به جنبش های عدالت طلبانه فراملی بینجامد.

جنبش های عدالت خواه مدرن (مانند Black Lives Matter)، جنبش های اقلیمی، فمینیسم بین المللی، مبارزه با نابرابری اقتصادی، اغلب حول محور نقد ساختارهای موجود قدرت و طبیعت آرمان شهری شکل می گیرند. این طبیعت با گفتمان مهدویت (به عنوان یک الگوی الهیاتی - سیاسی که وعده ظهور منجی و استقرار عدالت جهانی مطلق را می دهد) قابل مقایسه و گفت و گو است.

اگرچه هر دو جریان بر تحقق «آینده ای رادیکال» و انهدام ساختارهای ستم هم داستان اند، اما در تبیین «مبنا» و «عاملیت تغییر» دچار گسست معرفتی هستند؛ به گونه ای که جنبش های مدرن، «کنش جمعی سوژه انسانی» را کانون تحول قرار می دهند؛ اما گفتمان مهدویت، با تلقی «مداخله قدسی» (ظهور منجی) و «عاملیت عامه» (اقبال آگاهانه مردم بر مدار آموزه های دینی)، الگوی متفاوتی از تغییر را بازنمایی می کند.

چالش ها و فرصت ها:

از یک سو، تبیین گفتمان مهدویت به عنوان منبع الهام و استراتژی عملیاتی جنبش های عدالت خواه می تواند آن ها را توانمند سازد؛ اما از سوی دیگر، چالش های تفسیر انتزاعی و محدودیت های تنوع فرهنگی این جنبش ها ممکن است مانع اتحاد و تحقق اهداف مشترک شود.

تحلیل گفتمان انتقادی متون دو حوزه نشان می دهد که یافته ها حول سه محور

کلیدی چارچوب نظری سامان می‌یابند: هستی‌شناسی امید، جامعه‌شناسی نقد و آلترناتیو، و کنش‌شناسی زمینه‌ساز.

در محور نخست، امید به‌مثابه افق هستی‌شناختی سوژه در جهان، صورت‌بندی می‌شود و آینده را از یک امر نامعلوم به بستری معنادار برای کنش تبدیل می‌کند. در محور دوم، نظم موجود به‌عنوان نظامی ناعادلانه و قابل نقد بازنمایی می‌شود و هم‌زمان امکان‌های آلترناتیو اجتماعی برجسته می‌گردد.

در محور سوم، متن‌ها از طریق راهبردهای چارچوب‌سازی، زمینه‌های معرفتی و عاطفی لازم برای کنش جمعی را فراهم می‌سازند. بدین ترتیب، گفتمان مورد بررسی با پیوند دادن نقد، امید و عمل، آینده عدالت‌خواهانه را به‌مثابه امری قابل تصور، مطالبه‌پذیر و تحقق‌پذیر برمی‌سازد.

خلاصه یافته‌ها:

تحلیل لایه‌های مختلف این پژوهش نشان می‌دهد که مهدویت با ارائه یک «استراتژی هستی‌شناختی»،^۱ به جنبش‌های عدالت‌خواه، «ژرفا، قطعیت و پایداری معنایی» می‌بخشد؛ درحالی‌که جنبش‌های معاصر با ارائه «ابزارهای عملیاتی و تحلیل‌های بین‌بخشی»،^۲ به گفتمان مهدوی، «فوریت، عینیت و کارآمدی پراتیک» می‌بخشند. سنتز این دو، به ظهور مدلی از «امید واقع‌گرایانه»^۳ می‌انجامد که در آن، «انتظار» نه به‌مثابه یک کنش منفعلانه، بلکه به‌مثابه یک «انگیزش کنش‌گرایانه»^۴ بازتعریف می‌شود.

محدودیت‌ها و چشم‌انداز پژوهشی:

اگرچه این مقاله بر تحلیل گفتمانی متمرکز بود، تبیین دقیق‌تر چگونگی تبدیل این

1. Ontological Strategy
2. Intersectional Analysis
3. Realistic Hope
4. Agentic Catalyst

«هم‌سویی‌های معنایی» به «اتحادهای ساختاری» در میدان عمل، نیازمند پژوهش‌های آینده با رویکرد «قوم‌شناسی»^۱ و مطالعه میدانی در جنبش‌های اجتماعی است. همچنین بررسی چگونگی مدیریت تنش‌های میان «عاملیت الهی» و «مسئولیت‌پذیری انسانی» در لایه‌های عمیق‌تر اخلاق سیاسی می‌تواند مسیر تازه‌ای را برای توسعه این «گفتمان ترکیبی عدالت» بگشاید.

در نهایت، این پژوهش بر این باور است که در عصر بحران‌های چندگانه (اقتصادی، زیست‌محیطی و سیاسی)، پیوند میان «حساسیت الهیاتی» و «کارآمدی پراتیک معاصر»، نه تنها ضرورتی فکری، بلکه ضرورتی عملیاتی برای دستیابی به عدالت جهانی است.

1. Ethnography

فهرست منابع

* قرآن کریم

** نهج البلاغه (ترجمه محمد دشتی)

الهی نژاد، حسین. (۱۴۰۱). تحلیل الگویی عدالت اجتماعی مهدوی در عصر غیبت بر اساس نظریه ولایت فقیه. اسلام و مطالعات اجتماعی، ۱۰ (۳۷) صص ۹ - ۳۵
 ترانه‌ای، مجتبی. (۱۳۸۳). موعودنامه (فرهنگ الفبایی مهدویت). قم: مشهور.
 خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۶۸/۱۲/۱۰). بیانات در جمع دیدار جمع کثیری از پاسداران با رهبر انقلاب. قابل دسترس در:

<https://khl.ink/f/396>

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۷۹/۰۱/۲۶). بیانات در خطبه‌های نماز جمعه تهران. قابل دسترس در:
<https://khl.ink/f/3002>

خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۷۸). صحیفه امام: مجموعه آثار امام خمینی (ج ۱۸). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ع).

خطیبی، محمد. (۱۳۸۵). فرهنگ شیعه. قم: زمزم هدایت.

شریف الرضی، محمد بن حسین. (۱۳۷۹). ترجمه و شرح نهج البلاغه (فیض الإسلام) (چاپ پنجم). تهران: النشر الاسلامی.

صافی گلپایگانی، لطف‌الله. (بی تا). منتخب الاثر (چاپ سوم). تهران: مکتبه الصدر.

عرب‌پور، امیرحسین. (۱۳۹۷). نگاهی به اهمیت ترویج تفکر عدالت‌گرای مهدویت به عنوان چشم‌انداز تمدن نوین اسلامی. دوازدهمین کنگره ملی پیشگامان پیشرفت، تهران: مرکز الگویی اسلامی ایرانی.

<https://civilica.com/doc/845039>

کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۵). الکافی (ج ۱). تهران: دارالکتب الاسلامیه.

مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۴ق). بحار الأنوار (ج ۸۳). بیروت: مؤسسة الوفاء.

مطهری، مرتضی. (۱۳۵۷). قیام و انقلاب مهدی  از دیدگاه فلسفه تاریخ. تهران: انتشارات صدرا.

Benford, R. D., & Snow, D. A. (2000). Framing processes and social movement development. *Annual Review of Sociology*, 26(1), pp. 611–639.
<https://doi.org/10.1146/annurev.soc.26.1.611>

Castells, M. (2000). *The Rise of the Network Society* (2nd ed.). Oxford: Blackwell Publishers.

Fairclough, N. (1992). *Discourse and social change*. Cambridge: Cambridge: Polity Press.

Fairclough, N. (1995). *Critical Discourse Analysis: The Critical Study of Language*. London: Longman.

Fairclough, N. (2010). *Critical Discourse Analysis: A Critical Introduction* (2nd ed.). Harlow: Pearson Longman.

Habermas, J. (1989). *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*. Cambridge: MIT Press.

Harvey, David. 2012. *Rebel Cities: From the Right to the City to the Urban Revolution*. London: Verso.,

King, M. L., Jr. (1963). Letter from Birmingham Jail. *Why We Can't Wait* (pp. 64–84). New York: Harper & Row.

Moltmann, J. (1993). *Theology of Hope: On the Ground and the Implications of a Christian Eschatology* (German original published 1967). Minneapolis: Fortress Press.

Lakoff, George, and Mark Johnson. *Metaphors We Live By*. Chicago: University of Chicago Press, 1980.

Snow, D. A., & Benford, R. D. (1988). "Ideology, Frame Resonance, and Participant Mobilization." *International Social Movement Research* 1, no. 1, pp. 41–63.

- Ghazali, A. (2015). "Teleological Framing of News in the Context of Social Change."
- van Dijk, Teun A. (2001). "Multidisciplinary Approach to Critical Discourse Analysis." In *Critical Discourse Studies*.
- van Dijk, Teun A. 1998. *Ideology: A Multidisciplinary Approach*. London: Sage Publications.
- Van Dijk, T. A. (2001). *Critical Discourse Analysis*. (D. Tannen, D. Schiffrin, & H. E. Hamilton, Eds.). *The Handbook of Discourse Analysis* (pp. 352-371). Blackwell Publishers.
- <https://ensani.ir/file/download/article/1577186048-10200-97-203.pdf>
- van Dijk, Teun A. "Discourse and Manipulation." *Discourse & Society* 17, no. 3 (2006), pp. 359-83. <https://doi.org/10.1177/0957926506060250>.
- Vitale, A. S. (2017). *The End of Policing*. London: Verso Books.



Analysis and Examination of the Concept of Metempsychosis (Reincarnation) from the Perspective of the Yamani Claimant Sect*

Saeideh Makiabadi 

Level 4 Student, Comparative Interpretation, Imam Hussain Specialized Seminary, Yazd, Iran.
saeideh.maki1367@gmail.com

Abstract

Safeguarding the truth necessitates the identification of falsehood and a comprehensive knowledge of its various dimensions. Understanding deviant sects paves the way for protecting and defending the realm of the true school of thought. The objective of this research is to analyze one of the flawed foundations of the "Yamani claimant" sect within the domain of philosophical psychology. The findings of this library-based research, conducted using a descriptive-analytical method with a critical approach, indicate that while the followers of this sect believe in metempsychosis, they adhere to "limited" (downward and upward) reincarnation rather than "absolute" reincarnation; this is because they still believe in a final reckoning, whereas absolute reincarnation contradicts the concept of Resurrection. Furthermore, the proponents of this sect subscribe to the "transformation" type of terrestrial metempsychosis. However, the belief in reincarnation is untenable

* Makiabadi, M. (2025). Analysis and Examination of the Concept of Metempsychosis (Reincarnation) from the Perspective of the Yamani Claimant Sect. *Mahdavi Society*, 6(2), pp. 189-216.
<https://doi.org/10.22081/jm.2026.74956.1142>

□ **Type of article:** Research Article * **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy

□ **Received:** 2025/01/24 • **Revised:** 2025/04/21 • **Accepted:** 2025/06/22 • **Available Online:** 2025/09/23

© 2025

authors retain the copyright and full publishing rights



based on both rational and scriptural evidence—such as the lack of coordination between the soul and the body, the impossibility of one soul being held accountable for multiple individuals, the inherent injustice in such punishment, the invalidity of the union of two souls in one body, the necessity of the actualized soul returning to a potentialized body, and the reduction of the status of prophets and Imams to that of ordinary, non-infallible individuals. Furthermore, various traditions explicitly prohibit belief in reincarnation. Articulating these arguments to refute and invalidate the theories of the Yamani claimant sect can be instrumental in raising public awareness regarding the erroneous beliefs of this group, which are openly in contradiction with pure and authentic Islamic teachings.

Keywords

Metempsychosis (Reincarnation), Yamani Claimant, Mahdism, Philosophical Psychology.



تحلیل و واکاوی انگاره تناسخ از منظر فرقه مدعی یمانی*

سعیده مکی‌آبادی 

طبله سطح چهار، رشته تفسیر تطبیقی، مدرسه علمیه تخصصی امام حسین (ع) یزد، یزد، ایران.
saeideh.maki1367@gmail.com

چکیده

صیانت از حقیقت، مستلزم شناخت باطل و معرفت کامل به زوایای آن است. شناخت فرق انحرافی، مسیر صیانت و دفاع از حریم مکتب حق را هموار می‌کند. هدف از این پژوهش، واکاوی یکی از مبانی نادرست فرقه مدعی یمانی در قلمرو علم النفس فلسفی است. یافته‌های این پژوهش کتابخانه‌ای که با روش توصیفی - تحلیلی و با رویکردی انتقادی به دست آمده، حاکی از آن است که پیروان این فرقه، هرچند قائل به تناسخ‌اند، اما به تناسخ محدود نزولی و صعودی باور دارند، نه تناسخ مطلق؛ زیرا به حسابرسی نهایی معتقدند؛ درحالی که تناسخ مطلق، با معاد منافات دارد. همچنین، مدعیان این فرقه به گونه مسخ از انواع تناسخ ملکی معتقدند؛ باینکه باور به تناسخ براساس ادله عقلی و نقلی همچون عدم هماهنگی میان نفس و بدن، عدم امکان حسابرسی یک نفس برای اشخاص متعدد و لزوم بی‌عدالتی در مجازات، بطلان اجتماع دو نفس در یک بدن، لزوم بازگشت نفس بالفعل در بدن بالقوه در تناسخ، تنزل مقام انبیا و ائمه در حد افراد عادی و غیرمعصوم و نیز بر پایه روایاتی مبنی بر نهي از اعتقاد به تناسخ، پذیرفتنی نیست. بیان این دلایل برای رد و ابطال نظریات فرقه مدعی یمانی می‌تواند در آگاه‌سازی جامعه از عقاید نادرست این فرقه که علناً در تضاد با آموزه‌های ناب و اصیل اسلامی است، مفید واقع شود.

کلیدواژه‌ها

تناسخ، مدعی یمانی، مهدویت، علم النفس فلسفی.

* مکی‌آبادی، سعیده. (۱۴۰۴). تحلیل و واکاوی انگاره تناسخ از منظر فرقه مدعی یمانی. جامعه مهدوی، ۶(۲)، صص ۱۸۹-۲۱۶.

<https://doi.org/10.22081/jm.2026.74956.1142>

□ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۰۵ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۲/۰۱ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۴/۰۱ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۷/۰۱

© ۱۴۰۴ «نویسندگان دارنده حق مؤلف مقاله خود بدون محدودیت هستند»



مقدمه

دشمنان اسلام برای نفوذ در سرزمین‌های اسلامی با بدعت‌گذاری و تأسیس فرقه‌های ضالّه، زمینه ترویج اهداف خود را فراهم کردند؛ از جمله فرقه‌هایی که مجری اهداف آنها بوده، فرقه مدعی یمانی است که توسط احمد الحسن رواج یافت. او ادعا می‌کند نسبش به حضرت مهدی علیه السلام می‌رسد و جانشین ایشان است و دعوت یمانی را با دستور خود حضرت آغاز کرده است. او ادعاهای بسیاری در این زمینه دارد، از جمله ادعای سیادت، ادعای ارتباط با امام زمان علیه السلام، برخورداری از علم لدنی، ادعای عصمت، رجعت، اجرای عدالت و غیره. این فرقه در حال حاضر به چهار شاخهٔ مکتب نجف، رایات سود، گروه احلاس و جیش الغضب منشعب می‌شود که هر شاخه از آنها، مخالف خود را کافر و گمراه می‌خواند. از عقاید این فرقه، تناسخ است که می‌تواند در جهان‌بینی انسان تأثیر فراوانی داشته باشد. تناسخ باوری کهن است که زیربنای عقیدهٔ عده‌ای از آیین‌ها مانند بودایی و برهمنی و هندو را شکل می‌دهد و در دیگر ادیان و حتی برخی فرق اسلامی نیز دیده می‌شود. در اهمیت و ضرورت این بحث همین کافی است که با پرده‌برداری از اغراض و عقاید نادرست مدعیان دروغین مهدویت که با طرح ادعاهای بی‌اساس خود، در پی فریب و انحراف توده‌ای از مردم هستند، مخاطب را آگاه، و راه را برای او روشن کرد و با نشان‌دادن تعارض بین عقاید این فرقه با آموزه‌های اصیل اسلامی، تردید و ابهام در تصمیم‌گیری را برای او برطرف نمود. پژوهش پیش‌رو سعی دارد با قراردادن منابع و اسناد فرقهٔ یمانی در برابر منابع دست اول فلاسفه و دانشمندان اسلامی و همچنین آیات و روایات، به نقد و تحلیل مبانی و گرایش‌های این فرقه و رد دیدگاه‌های آنها بپردازد. مسئلهٔ اصلی پژوهش حاضر این است که دیدگاه این فرقه دربارهٔ تناسخ چیست. این مسئله را می‌توان از راه پاسخ به پرسش‌های زیر تحلیل و بررسی کرد: الف) این فرقه به کدام قسم از اقسام تناسخ باور دارند؟ ب) چه شواهدی برای این دیدگاه آورده‌اند؟ ج) این دیدگاه چگونه ارزیابی می‌شود؟

اعتقاد به تناسخ، از دیرباز در میان ملل گوناگون وجود داشته است و از باورهای اصلی آئین بودایی و برهمنایی به شمار می‌رود (جان، ۱۳۷۳، ص ۱۸۹). باور به تناسخ در میان برخی گروه‌های منحرف مسلمانان نیز - که اغلب آن را با نوعی معادباوری همراه می‌کردند - در بستر مواجهه مسلمانان با تمدن‌ها و ادیان دیگر، به‌ویژه آیین‌های بودایی، مانوی، سنت‌های یونانی و حتی مزدکی، رواج یافت (ابو حاتم رازی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۱۵۹). درباره تناسخ، به‌طور کلی، تاکنون آثار پرشماری در علوم مختلفی، از جمله علم‌النفوس فلسفی، کلام و عرفان نگاشته شده است. این آثار در بستر ادیان و مذاهب توحیدی و غیرتوحیدی - مانند بودایی، برهمنایی، زرتشتی، مسیحی و اسلامی - و نیز در زمینه بررسی تناسخ در ملل و فرهنگ‌های گوناگونی همچون هند و یونان باستان، به زبان‌های فارسی، عربی، لاتین و دیگر زبان‌ها، در قالب کتاب، مقاله و پایان نامه پدید آمده‌اند؛ اما درباره باور به تناسخ در دیدگاه فرقه مدعی یمانی هنوز مقاله یا کتابی تألیف نشده است. وجه امتیاز این مقاله، تازگی و تکراری نبودن موضوع آن، نقد این دیدگاه با استفاده از آرای خود این فرقه و همچنین رویکردی اسلامی - شیعی در مقابله با این فرقه است.

۱. مفهوم‌شناسی

در ابتدا لازم است برای روشن شدن زوایای بحث دو کلیدواژه اصلی این پژوهش یعنی مدعیان یمانی و تناسخ، مفهوم‌شناسی شود.

۱-۱. فرقه مدعی یمانی

احمد اسماعیل صالح السملی البصری (۱۳۴۸) معروف به احمد الحسن الیمانی مدعی است که همان سید یمانی است که در روایات آخرالزمان وصف شده است. وی متولد بصره و فارغ‌التحصیل دانشکده راه و ساختمان دانشگاه بغداد است و برای مدت کوتاهی در حوزه علمیه شهید سید محمدصادق صدر تحصیل کرد؛ اما پس از مدت کوتاهی با زیر سؤال بردن نیابت عامه فقها و ادعای فساد مالی در حوزه‌های علمیه و ناکارآمدی دروس، از ادامه تحصیل در حوزه انصراف داد (محمدی هوشیار، ۱۳۹۹، صص ۲۲-۲۳). بعد از

سقوط صدام، احمد بصری شروع به ترویج ادعاهای خود کرد و با سامان‌دهی تشکیلات در برخی شهرها همچون نجف، کربلا، ناصریه، و بصره، شبکه تبلیغی خود را در عراق و کشورهای دیگر راه انداخت (محمدی هوشیار، ۱۳۹۹، ص ۲۳). احمد اسماعیل ادعای سیادت دارد با اینکه از سادات نیست. همچنین ادعا می‌کند که امام سیزدهم و فرزند با واسطه امام زمان علیه السلام است. وی ادعای عصمت دارد و مدعی ارتباط با امام زمان در عالم خواب و بیداری است. او خود را فرستاده امام مهدی علیه السلام برای هدایت انسان‌ها می‌داند که همه باید به او ایمان آورند. او خود را تأیید شده از جانب جبرئیل و عالم‌ترین مردم به تورات، انجیل و قرآن می‌داند و ادعا دارد که خداوند به واسطه او، ابراهیم را از آتش، و یونس را از شکم ماهی نجات داد و با موسی سخن گفت و حتی اینکه خون امام حسین علیه السلام برای خدا و پدرش و احمد اسماعیل بصری ریخته شده است. این شخص همه اختیارات پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و امام را برای خود جایز می‌داند و یاری مسلمانان را بر خود واجب می‌داند و ادعاهای فراوانی از این دست دارد (محمدی هوشیار، ۱۳۹۹، صص ۵۲-۵۴). جریان احمد اسماعیل بصری به چهار گروه انصار مکتب، احلاس، رایات سود و جیش الغضب تقسیم می‌شود. مرکز مدیریت این فرقه در مکتب نجف استقرار یافت و هم‌اکنون توسط افرادی همچون شیخ ناظم العقیلی، دکتر علاء سالم، و سید واثق الحسینی اداره می‌شود. احلاس معتقد به انتظار و خانه‌نشینی تا زمان قیام احمد الحسن هستند. جیش الغضب خود را نماینده احمد اسماعیل در تشکیل حکومت اسلامی می‌دانند و همه مراجع شیعه و مردم را به پیروی از خود فرا می‌خوانند. رایات سود نیز عبدالله هاشم را پس از احمد بصری همان مهدی دوم در حدیث وصیت شیخ طوسی می‌دانند. آن‌ها بر این باورند احمد اسماعیل بصری درباره خیانت برخی انصار و شیوخ مکتب نجف هشدار داده است؛ زیرا مکتب نجف، کلمات احمد بصری و قانون حاکمیت الله را نقض کرده‌اند (محمدی هوشیار، ۱۳۹۹، صص ۳۴-۳۵). این جریان، جزوات و نوشته‌هایی نیز دارند که به صورت عنوان‌های مختلف پخش کرده‌اند (محمدی هوشیار، ۱۳۹۹، صص ۲۳-۲۴). جریان یمانی حتی گاهی قیام‌های نظامی به پا کرده و دست به اغتشاش زده و در واقع، بیش از آنکه یک فرقه دینی باشد، جنبشی سیاسی است. هدف

اصلی این فرقه ایجاد اختلاف و فتنه و انحراف در کشورهای اسلامی (شیعی) و تخریب جایگاه علما، و فروپاشی حوزه‌های علمیه است (محمدی هوشیار، ۱۳۹۹، صص ۳۷-۳۸).

۲-۱. تناسخ

برای روشن شدن مفهوم تناسخ لازم است این واژه به لحاظ لغوی و اصطلاحی بررسی شود.

۱-۲-۱. معنای لغوی تناسخ

تناسخ از ماده «نسخ» است و مصدر مجرد آن در لغت عرب به معنای «از میان برداشتن چیزی و قراردادن چیز دیگری به جای آن»، و به معنای مطلق «انتقال یافتن» نیز به کار برده می‌شود. تناسخ را به معنای جابه‌جایی شیء از مکانی به مکان دیگر یا از چیزی به چیز دیگر (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۶۱)، و به معنای زایل کردن یک چیز به وسیله چیز دیگر (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶ق، ص ۸۰۱) و یا عوض گرفتن چیزی به جای دیگری (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۴۴۳) تعریف کرده‌اند. به طور کلی می‌توان نسخ را به معنای ازاله و ابطال، تغییر و نقل برگرداند (قرشی بنابی، ۱۴۱۲ق، ج ۷، ص ۵۳؛ جوهری، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۴۳۳).

۲-۲-۱. معنای اصطلاحی تناسخ

به لحاظ اصطلاحی تناسخ به معنای انتقال نفس از یک بدن مادی به بدنی دیگر، جدای از بدن اول است و فرقی نمی‌کند که جسم دوم، جسم انسان یا جسم حیوان یا جسم نباتات و یا حتی جمادات باشد (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۵، ص ۱۹۱). از دید ملاصدرا نیز تناسخ به معنای انتقال نفس از یک بدن به بدن مباین است و مرتبه بدن دوم می‌تواند بالاتر یا پایین‌تر از بدن اول باشد (صدرالمألهین، ۱۹۸۱م، ج ۴، ص ۲۷۹). در واقع، حقیقت تناسخ این است که نفوس انسانی بعد از مفارقت از بدن، در همین دنیا برای تدبیر و تصرف وارد بدن‌های دیگر می‌شوند (تفتازانی، ۱۴۱۲ق، ص ۳۳۷). برخی، تناسخ را به گونه‌ای تعریف کرده‌اند که فقط شامل مجرمان

و افراد شقی است و تنها یک نحوه عذاب برای آن‌ها به شمار می‌آید. تناسخیه قائل هستند که نفوس مجرمان همیشه از یک بدن به بدن دیگر انتقال می‌یابد و خلاصی آن به عالم نور ممکن نیست (احمد بن الهروی، ۱۳۶۳، صص ۱۴۸-۱۴۹).

۲. انواع تناسخ

برای تناسخ دو نوع تقسیم‌بندی بیان شده است: نوع نخست، تقسیم تناسخ به مطلق و محدود، و تقسیم محدود به نزولی و صعودی است. نوع دوم، تقسیم تناسخ به ملکی و ملکوتی، و تقسیم ملکی به رسخ، فسخ، مسخ و نسخ است. در ادامه، هر کدام را توضیح خواهیم داد. اما در عین حال می‌توان گفت تناسخ در اصطلاح، به معنایی اعم از تناسخ باطل و صحیح به کار رفته است. در تناسخ باطل، بازگشت روح به بدنی است که از اجزای اصلی بدن ماقبل نباشد و کاملاً مستقل و متفاوت از آن باشد؛ اما در تناسخ صحیح، بدن مطلقاً، چه بدن دنیایی چه آخرتی، از مرتبه نازلۀ نفس است، و از ملکات نفس ناطقه است که با خود از دنیا می‌برد. پس اگر روح به بدنی برگشت کند که از اجزای اصلی بدن اول باشد، اصلاً تناسخ نیست؛ اگرچه در اصطلاح، ممکن است با این نام بیاید و این همان حشر جسمانی است. از تناسخ باطل، به تناسخ ملکی، و از تناسخ صحیح، به تناسخ ملکوتی تعبیر می‌شود (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱، ص ۶۰۹؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۵، ص ۱۵۲).

۲-۱. تناسخ مطلق و محدود

الف) تناسخ مطلق: در این نحوه از تناسخ همان‌گونه که از اسم آن مشخص است، روح انسان دائماً از بدنی به بدن دیگر انتقال می‌یابد؛ به گونه‌ای که این چرخه همیشگی است و تمامی ندارد و فرقی نمی‌کند این انتقال به بدن انسان دیگر باشد یا حیوان و یا گیاه؛ از این رو پیوسته نفوس از راه مرگ و از راه بدن‌های گوناگون، خود را نشان می‌دهند و فساد و نابودی یک بدن مانع از بازگشت ارواح به این جهان نیست (شیرازی،

۱۳۸۳، ج ۱، ص ۴۷۶). ملاصدرا معتقدان به تناسخ مطلق را پایین‌ترین طبقه حکما و باور به آن را سخیف‌ترین نظر می‌داند؛ چون آن‌ها قائل‌اند نفوس پس از جدایی از بدن، امکان تجرد ندارند و دائماً در بدن حیوانات و غیرحیوانات در رفت‌وآمد هستند (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۷).

ب) تناسخ محدود: تناسخی است که نهایت دارد و روزی این چرخه متوقف خواهد شد. تناسخ، هم از جهت افراد محدود است؛ چون این انتقال ممکن است به برخی نفوس مختص باشد، نه همه آن‌ها و هم به جهت زمان؛ زیرا در مرحله‌ای، دیگر نفس به بدن منتقل نمی‌شود، بلکه به عالم عقول و نور وارد می‌شود. در این نحوه از تناسخ، انسان‌هایی که رستگار می‌شوند، از چرخه نقل و انتقالات رها می‌شوند و به عالم عقل می‌رسند (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۸).

۲-۲. تناسخ نزولی و صعودی

الف) تناسخ نزولی: در اولین قسم از تناسخ محدود که سیر آن نزولی است، نفس انسان در ابتدا به بدن انسانی دیگر وارد می‌شود و رفته رفته مراحل پست‌تری را سپری می‌کند. ملاصدرا این تناسخ را همان نظر یوذاسف تناسخی می‌داند که انسان در آن بدن مادی، سبب ورود حیات به بدن‌های حیوانی و گیاهی می‌شود (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۸).

ب) تناسخ صعودی: تناسخ صعودی متفاوت با تناسخ نزولی است. در این نحوه از تناسخ، ابتدا موجودی که آمادگی بیشتری دارد، حیات می‌یابد و سپس موجوداتی که استعدادشان کمتر است، از حیات بهره‌مند می‌شوند. قائلان به تناسخ صعودی معتقدند گیاه از استعداد بیشتری برای حیات برخوردار است و نسبت به حیوان و انسان اولویت دارد. از سویی، چون انسان لایق نفس قوی‌تر و با کمالات بیشتری است، لازم است این نفس، مراحل گیاهی و حیوانی را طی کند و با کسب فضایل بیشتری به انسان انتقال یابد (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۸).

۲-۳. تناسخ مُلکی و ملکوتی

۲-۳-۱. تناسخ مُلکی

تناسخ ملکی به معنای انتقال نفس از یک بدن به بدنی مباین با بدن اول است و این نحوه از تناسخ، در دنیا و در همین نشئه صورت می گیرد (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۴). تناسخ ملکی برخلاف تناسخ ملکوتی است که در آن روح انسان از بدن مادی به بدن برزخی منتقل می شود، بلکه در تناسخ ملکی روح انسانی بعد از فوت یک بدن بلافاصله وارد بدنی دیگر می شود و از طریق بدن جدید به زندگی دنیوی خود ادامه می دهد. اغلب اصطلاح تناسخ رایج در این معنا به کار می رود و وقتی صحبت از تناسخ و رد و ابطال آن به میان می آید، همین معنا از تناسخ برداشت می شود. در این گونه از تناسخ، نفس انسان با انتقال از یک بدن به بدن مادی دیگر و ادامه این زنجیره، مبتلا به عذاب و یا متنعم به پاداش می شود. برخی نفوس پاک از این چرخه رها می شوند و به آزادی و لذت ابدی می رسند؛ اما نفوس ناپاک و جاهل و معیوب همچنان در بدن های مادی می مانند تا از نعمات و لذات معنوی و اتصال به عالم ماورا محروم بمانند. برای تناسخ ملکی نیز صور متعددی بیان شده که عبارت است از: ۱) رسخ: بازگشت روح انسان به جمادات؛ ۲) فسخ: بازگشت روح انسان به نباتات؛ ۳) مسخ: بازگشت روح انسان به حیوانات؛ ۴) نسخ: بازگشت روح انسان به بدن انسان (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۴).

۲-۳-۲. تناسخ ملکوتی

ملاصدرا تناسخ ملکوتی را این چنین تعریف کرده است: «انتقال النفس من هذا البدن الى بدن آخری مناسب لصفاتھا و اخلاقھا المكتسبه فی الدنيا فیظهر فی الآخره بصورة ما غلبت علیه صفاته؛ انتقال نفس از یک بدن به بدن آخری براساس صفات و افعالی که انسان در این دنیا به دست آورده است؛ به گونه ای که همین صفات و افعال، بدن آخری انسان را می سازند» (صدرالمآلهین، ۱۳۶۰، ص ۲۳۲). گویا ایشان چگونگی و کیفیت بدن آخری را حاصل اعمال و افعال انسان در این دنیا می داند. در عبارتی دیگر در همین

متن، شکل گرفتن روح انسان را در مرتبه مثال براساس نیت و عملکرد انسان در تعریف تناسخ ملکوتی می‌آورد (صدرالمثلهین، ۱۳۶۰، ص ۲۳۲). پس وجه اشتراک تناسخ ملکوی و ملکوتی در انتقال نفس از یک بدن به بدن دیگر و وجه افتراق آن‌ها در این است که در تناسخ ملکوی انتقال در همین دنیا است؛ اما در تناسخ ملکوتی انتقال از بدن دنیوی به بدن اخروی صورت می‌گیرد.

۳. تناسخ از منظر فرقه یمانی

با توجه به ایده‌ها و نظریات خود این فرقه می‌توان ثابت کرد که آن‌ها کدام یک از این انواع تناسخ را قبول دارند. این فرقه از میان دو قسم تناسخ مطلق و محدود، به تناسخ محدود قائل هستند، نه مطلق؛ زیرا آن‌ها به موت پایانی و حشر و نشر و حساب و کتاب معتقدند و اینکه انسان سرانجام با ورود به بهشت یا جهنم، نتیجه نهایی اعمال خود را خواهد دید. مستند این نظر، این گفته آن‌ها است:

زمانی تناسخ‌های انسان به پایان رسد، او می‌میرد و بعد از آن، برای جمیع تناسخ‌هایی که داشته، مورد حسابرسی نهایی قرار می‌گیرد و در نهایت، وارد بهشت یا جهنم می‌شود (عبدالله هاشم، بی‌تا، جزوه ۱۹، ص ۶).

و از میان دو قسم تناسخ محدود، به هردو یعنی تناسخ نزولی و صعودی قائل هستند؛ برای مثال، در جایی بیان می‌کنند که حرمله و عمر سعد در قالب دو بابون تناسخ پیدا کرده‌اند که این به معنای تناسخ نزولی است.

روزی سر دو بابون مومیایی را در مغازه‌ای قدیمی پیدا کردم و از امام پرسیدم: آیا اینها حرمله و عمر بن سعد هستند؟ فرمود: بدون هیچ شکی همان‌ها هستند، لعنت خدا بر آن‌ها (عبدالله هاشم، بی‌تا، جزوه ۲۶، ص ۷).

و در جایی دیگر، در مورد هدهد سلیمان و سگ اصحاب کهف، به تناسخ صعودی قائل می‌شوند؛ زیرا به دلیل فضیلتی که این حیوانات بر دیگر انواع خود دارند، در تناسخ‌های بعدی می‌توانند در قالب انسان درآیند و تکامل یابند و این را سیری صعودی برای آن‌ها می‌دانند.

حیواناتی مانند سگ اصحاب کهف یا هدهد سلیمان علیه السلام و یا حیواناتی همچون آن‌ها، بارها و در تناسخ‌های فراوان به‌عنوان انسان رجعت کرده‌اند و این کرامتی بر آنان است تا وارد بهشت شوند؛ زیرا سزاوار آن هستند (عبدالله هاشم، بی‌تا، جزوه ۲۰، ص ۶).

و در جایی دیگر، ابتدا درباره وحشی، غلام هند، به تناسخ نزولی در قالب یک گوساله باور دارند و سپس در مرحله بعد، برای همین حیوان، تناسخ صعودی او به هیئت یک انسان را مطرح می‌کنند (عبدالله هاشم، بی‌تا، جزوه ۲۶، صص ۲-۳).

همچنین در نوشته‌های فرقه یمانی، یافته‌هایی وجود دارد که از میان اقسام تناسخ ملکی به مسخ قائل‌اند؛ آن را همان مسخی می‌دانند که در قرآن بیان شده است و برای مستند کردن گفته‌ها و محکم کردن ادله خود، به قرآن استناد می‌کنند.

مسخ مفهومی شناخته شده در اسلام است که در قرآن و روایات نیز آمده است؛ برای نمونه، در آیه ۱۶۶ سورة اعراف آمده است: «فَلَمَّا عَتَوْا عَنْ مَا نُهُوا عَنْهُ قُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ؛ زمانی که از آنچه نهی شده بودند سرپیچی کردند، به آن‌ها گفتیم بوزینه‌گانی پست شوید». بیشتر مسلمانان مسخ را یک دگرگونی واقعی فوری می‌دانند که در آن، انسان به دلیل لعنت خداوند به حیوان تبدیل می‌شود؛ اما برخی گروه‌های شیعه آن را انتقال روح انسان از بدن انسان به بدن یک حیوان، پس از مرگ می‌دانند. همه حیواناتی که به‌عنوان قربانی ذبح می‌شوند، مسخ هستند (عبدالله هاشم، بی‌تا، جزوه ۲۶، صص ۱-۲).

در این مبحث، براساس هر کدام از اقسام تناسخ که فرق احمد اسماعیل به آن معتقد است، رد مخصوص به آن آورده می‌شود. در ابتدا از ادله عقلی و در ادامه، از ادله نقلی برای رد تفکر انحرافی استفاده می‌شود.

الف) ادله عقلی

در جواب به اعتقاد به تناسخ از نوع محدود، باید گفت تناسخ حتی اگر محدود باشد و روزی این چرخه پایان پذیرد، بازهم نادرست و غیرقابل قبول است؛ چنان‌که ابن سینا در رد آن می‌آورد: همان‌گونه که بدن انسان متولد می‌شود، نفس او نیز همراه بدن متولد

می‌شود؛ لذا جایز نیست نفسی که از یک بدن مفارقت کرده به بدنی جدید برگردد؛ زیرا همراه با ایجاد این بدن، نفس او نیز با آن ایجاد شده است و امکان پذیرش نفس دیگری را ندارد. همچنین نفس انسان می‌تواند بعد از اینکه موجود شد و بدن از بین رفت، باقی بماند و نیازی ندارد برای بقا وارد بدن‌های دیگر شود. پس تناسخ بی‌دلیل و ناممکن است (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۰۹).

در رد تناسخ نزولی نیز باید گفت، لازمه تناسخ نزولی حرکت رو به پایین و در خلاف جهت طبیعت و تکامل آن است؛ درحالی که نفس تا زمانی که در بدن است، از حیث وجود شدیدتر می‌شود و هر فرد سلیم‌العقلی این تناسخ را مردود می‌داند. فلاسفه نیز در رد آن دلایلی بیان کرده‌اند، ازجمله ملاصدرا که می‌فرماید: اگر تناسخ نزولی صحیح باشد، لازم می‌آید که با مرگ هر انسانی بدن حیوانی ایجاد شود که تازه متولد شده است؛ درحالی که در خارج چنین نیست؛ مثلاً تعداد مورچگانی که در هر روز متولد می‌شوند، بسیار بیشتر از اموات انسان است (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۵). مرحوم سبزواری نیز همین استدلال را با این بیان عنوان می‌کند که اگر قرار باشد در تناسخ با مرگ هر موجودی، روح او وارد بدن دیگری شود، پس باید همیشه تعداد موجوداتی که متولد می‌شوند با تعدادی که می‌میرند دقیقاً یکی باشد؛ درحالی که این چنین نیست. پس تناسخ باطل است (سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۳۸۱).

در نقد دیدگاه بالا مبتنی بر تناسخ صعودی می‌توان این گونه نوشت که اگر به انتقال نفوس حیوانات به ابدان انسانی قائل شویم، از آنجا که سیر تکاملی حیوانات با انسان‌ها کاملاً متفاوت است، لازم می‌آید نفس حیوانی که با رشد قوه شهوت و غضب به کمال خود رسیده است، به بدن انسانی وارد شود که غلبه همین دو قوا بر نفس انسان که اشرف کائنات است، سبب سقوط و انحطاط انسان می‌گردد (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۹، صص ۲۲-۲۳).

در رد قول به مسخ باید گفت بین مسخی که از اقسام تناسخ ملکی است و این فرقه به آن معتقد است با مسخی که در قرآن آمده، تفاوت آشکاری وجود دارد؛ زیرا مسخ قرآنی تبدیل شدن بدن یک انسان با همان روح، به بدن یک حیوان است؛ ولی مسخ

مورد پذیرش این فرقه، مفارقت روح است از بدنی که می‌میرد و به بدن حیوانی دیگر وارد می‌شود. هرچند مسخ در اسلام وارد شده و در قرآن هم به آن اشاره گردیده است (اعراف، ۱۶۶)، اما به این معناست که نفس چون مدبر و قاهر بر بدن است، به اذن خداوند می‌تواند بدن را دگرگون کند و آن را به شکل حیوانی پس تبدیل نماید.

ب) ادله نقلی

در قرآن کریم، خداوند در آیات ۹۹ و ۱۰۰ سوره مؤمنون هرگونه تقاضای بازگشت نفوس به عالم دنیا را غیرممکن می‌داند و آن را نمی‌پذیرد.^۱ بسیاری از مفسران در تفسیر این آیه اشاره کرده‌اند که این آیه در مقام نفی هرگونه بازگشت به دنیا پس از مرگ است. چنانچه مشاهده می‌شود، این آیه به‌طور آشکار نظریه تناسخ را نقض می‌کند و بازگشت به دنیا را نه برای عقوبت و پاداش و نه برای هیچ امر دیگری ممکن نمی‌داند (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۵، ص ۶۷).

در روایات نیز اعتقاد به تناسخ نهی شده و قائلان به آن، مورد نکوهش قرار گرفته‌اند. امام رضا علیه السلام فرمودند: «هرکس که قائل به تناسخ باشد، به خداوند کفر ورزیده و بهشت و جهنم را تکذیب کرده است» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴، ص ۳۲۰). امام صادق علیه السلام نیز راجع به اهل تناسخ فرموده است: «اینان پنداشته‌اند که نه بهشت و نه جهنمی است و نه برانگیختن و زنده شدن. قیامت در نظر آنان عبارت از این است که روح از قالبی بیرون رود و در قالب دیگری وارد شود. اگر در قالب اول نیکوکار بوده، بازگشتن در قالبی برتر و نیکوتر در عالی‌ترین درجه دنیا خواهد بود. اگر بدکار یا نادان بود، در پیکر بعضی از چهارپایان زحمتکش و باربر که حیاتشان با رنج و زحمت طی می‌شود، مستقر می‌گردد یا در بدن پرندگان کوچک و بدقیافه‌ای که شب‌ها پرواز می‌کنند و به گورستان‌ها علاقه و انس دارند، جای می‌گیرد» (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۸۹). همچنین امام

۱. «حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ * لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا وَ رَوَّاهُمْ بِوَرْحٍ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ؛ زمانی که مرگ یکی از آن‌ها فرا رسد، می‌گوید: پروردگارا، مرا بازگردان. شاید در آنچه ترک کردم و کوتاهی کردم، عمل صالحی انجام دهم. چنین نیست این سخنی است که او فقط به زبان می‌گوید و پشت سر آنان برزخی است تا روزی که برانگیخته شوند» (مؤمنون، ۹۹-۱۰۰).

صادق علیه السلام دیدگاه تناسخون را بدون دلیل و برهان عقلی می‌داند و می‌فرماید: «پیروان این عقیده گمراه هستند و تمام ادیان الهی و احکام دینی را نادیده گرفته و گمان کرده‌اند که بهشت و جهنمی وجود ندارد و رستاخیز و قیامتی در کار نیست. اگر از آنان در مورد عقیده‌شان دلیلی خواسته شود، حیران می‌مانند و هیچ دلیلی برای ارائه ندارند» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴، ص ۳۲۰). هرچند فرقه یمانی به نوعی از تناسخ معتقدند که با تکذیب حساب و کتاب و بهشت و جهنم همراه نیست، اما ضرورت دارد تا شدت مذمت تناسخ در روایات را در مواجهه با چنین عقایدی بازخوانی کنیم. علاوه بر اینکه در روایات بین انواع تناسخ تفاوتی بیان نشده است.

۳-۱. بیان نمونه‌هایی از تناسخ افراد

در بیانات فرقه یمانی از برخی افراد در زمان رسول خدا صلی الله علیه و آله نام برده شده است که هم‌اکنون ارواح آن‌ها در عصر ما حضور دارند و در قالب افرادی دیگر تناسخ کرده‌اند؛ گویا افراد نیک همچنان نیز محترم و گرامی هستند و افراد گمراه در قالب انسان‌هایی فرومایه و حتی در قالب حیوانات ظاهر می‌شوند. در این قسمت به بیان مصادیقی از افراد می‌پردازیم که این فرقه از آن‌ها اسم برده و تناسخ‌هایی را که داشته‌اند، بیان کرده است. یکی از پیروان یمانی بیان می‌کند: روزی در خانه خود در مصر مهمان داشتم. جناب احمد اسماعیل فرمود: آنان تناسخ‌های آدم علیه السلام، حمزه علیه السلام، جعفر علیه السلام و عمار علیه السلام هستند. هنگامی که خواستم با ذبح گوساله‌ای از آن‌ها پذیرایی کنم، امام فرمود: می‌دانی این گوساله تناسخ‌شده وحشی، غلام هند است که حمزه، پسر عبدالمطلب را کشت. این آخرین تناسخ او به عنوان حیوان بود و در تناسخ بعدی به عنوان انسان رجعت می‌کند. او هزار تناسخ داشت که در آن‌ها به خاطر آنچه که با حمزه کرد، ذبح شد (عبدالله هاشم، بی‌تا، جزوه ۲۶، صص ۲-۳).

در جایی دیگر، هنگامی که شخصی از احمد اسماعیل در مورد اینکه دخترش تناسخ چه کسی است می‌پرسد، در پاسخ به او می‌گوید: او نرجس، مادر امام زمان علیه السلام بوده است.

وقتی از امام درباره تناسخ دخترم ملیکه پرسیدم، امام فرمود: برو کتاب خدا را به طور تصادفی باز کن و آنچه نوشته شده را از سمت راست بخوان. آیات ۵۲ تا ۵۵ سوره حجر آمد. سپس امام فرمود: او نرجس رومی است (عبدالله هاشم، بی تا، جزوه ۲۴، ص ۷).

ریشه این تفکر به غلات بازمی گردد و مشابه این تفکر در جریان شلمغانی وجود دارد. او از یاوران امام حسن عسکری (ع) بود؛ اما بعد از اینکه به شهرت رسید، ادعای نیابت از جانب امام زمان (ع) کرد و در نهایت، مورد لعن حضرت قرار گرفت. حضرت در مورد او فرمود: او از اسلام منحرف شده و ادعاهایی می کند که دلالت بر انکار ذات خداوند می کند. لعنت خداوند در هر زمان و مکان بر او باد (طوسی، ۱۴۱۱ق، ص ۴۱۰).

در این مبحث، پرسشی مطرح می شود که علم تشخیص مصادیق تناسخ را باید از کجا به دست آورد؟ آیا علمی اکتسابی است که هر بشری می تواند به آن دست یابد یا اینکه علمی لدنی و یا شهودی است که تنها افراد معنوی و مقرب در گاه الهی به آن دسترسی دارند. جناب احمد اسماعیل خود را از چنان جایگاه علمی برخوردار می داند که می تواند تناسخ پیشین افراد را تشخیص دهد. اما نکته جالب اینجاست که هیچ کدام از ائمه ما چنین اسراری را که احمد الحسن گفته است، بازگو نکرده اند و حتی قائلان به تناسخ را ذم کرده اند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴، ص ۳۲۰؛ طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۸۹).

تاکنون ردهای عقلی و فلسفی زیادی بر قائلان به تناسخ وارد کردیم. یکی دیگر از ادله ای که ملاصدرا بر ابطال تناسخ اقامه می کند، برهان تعطیلی نفس است. با این مضمون که نفس زمانی که از یک بدن فارق شود، لحظه جدا شدن از بدن اول، غیر از لحظه منتقل شدن به بدن دوم است و این فاصله هرچند کوتاه، سبب معطل شدن نفس از تدبیر بدن می شود و در عالم وجود، تعطیل محال است (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۱۲).

۲-۳. علت وقوع تناسخ از منظر فرقه یمانی

در این مبحث لازم است به بررسی و تحلیل نظریات فرقه یمانی درباره علت وقوع تناسخ پرداخته شود. یکی از ادله ارائه شده برای وقوع تناسخ آن است که ارواح برای

لذت بردن از حواس در قالب جسم در می آیند تا بتوانند از لذاتی همچون شنیدن، لمس، چشیدن و ... بهره ببرند؛ چنان که آن‌ها در این باره چنین می گویند:

یکی از دلایلی که ارواح به دنبال تجسم هستند، لذت بردن از حواس است؛ از این رو همه آن‌ها را در هر فرصتی برای ورود به این دنیای فیزیکی، در حال صف بستن مشاهده می کنید (عبدالله هاشم، بی تا، جزوه ۱۹، ص ۸).

گویا به اشتباه گمان می کنند که ارواح فقط با استفاده از جسم می توانند لذت ببرند و در غیر کالبد جسمانی لذت برای آن‌ها بی معناست؛ از این رو ناگزیرند که در جسم حلول کنند و لذت ببرند؛ در حالی که می دانیم این چنین نیست، بلکه لذت‌های روحانی متناسب با روح نیز وجود دارد که به مراتب از لذات مادی و جسمی، بالاتر و عمیق‌تر و ماندگارتر است و روح برای درک آن‌ها نیازی به جسم ندارد. همچنین روح بعد از مرگ با جسم مثالی و برزخی و جسم متناسب با عالم برزخ، لذات و یا عذاب‌ها را درک می کند.

یکی دیگر از علت‌های وقوع تناسخ که از سخنان این فرقه برداشت می شود، طی کردن مراحل تکاملی، برای رسیدن به بالاترین مرتبه حقیقت است که یک روح با گذر از جسم‌های متعدد که هر کدام از قبلی بالاتر و متعالی تر است، می تواند به تکامل برسد؛ چنان که آن‌ها قائل اند شخص یهودی در قالب مسیحی و یا شخص مسیحی در قالب مسلمان برای رسیدن به مراتب بالای حقیقت تناسخ می کند. در این باره چنین می گویند:

در رابطه با شخصی مسلمان، یهودی یا مسیحی که جانشین زمان خود را نمی شناخت، اما سعی می کرد زندگی خوبی داشته باشد از امام سؤال شده و ایشان در جواب گفتند: آن شخص به جهنم نمی رود به بهشت هم نمی رود، بلکه دوباره به عنوان فردی نزدیک تر به حجت خدا تناسخ می کند؛ برای مثال، اگر مسیحی بوده، به عنوان یک مسلمان و اگر یهودی بوده، به عنوان یک مسیحی تناسخ می کند. به عبارت دیگر تا رسیدن به بالاترین حقیقت به تناسخ ادامه می دهند (عبدالله هاشم، بی تا، جزوه ۲۰، ص ۱۱).

اما در رد این دیدگاه باید گفت در حقیقت، یک انسان با یک دین یا یک مذهب هم می‌تواند به رشد و تعالی نهایی خود برسد، البته در زمان خودش، و لازم نیست برای رسیدن به مراتب بالای حقیقت همهٔ ادیان را تجربه کند. همچنین لازمهٔ تکامل، گذر از همهٔ ادیان و گرویدن به همهٔ آیین‌ها نیست؛ برای نمونه، حضرت ابراهیم علیه السلام در عصر خودش به آیین حنیف و یکتاپرستی معتقد بود و یک قهرمان بت‌شکن بود. آن حضرت به شیخ‌الانبیا مشهور بود که تمامی ادیان و مذاهب به وجود ایشان افتخار می‌کردند و هر کدام از آن‌ها این پیامبر را به خود نسبت می‌دادند. یهودیان معتقد بودند که آن حضرت از آن‌هاست و مسیحیان نیز آن حضرت را مسیحی می‌دانستند؛ اما خداوند متعال ادعاهای آن‌ها را بی‌اساس می‌داند و می‌فرماید: «مَا كَانَ إِبْرَاهِيمَ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ»؛ ابراهیم، نه یهودی بود و نه نصرانی، بلکه موحدی خالص و مسلمان بود و هرگز از مشرکان نبود» (آل عمران، ۶۷). بالاتر اینکه نه تنها این تکامل محسوب نمی‌شود، بلکه با عنایت الهی نیز سازگاری ندارد؛ زیرا عنایت او در رسانیدن هر موجودی به غایت و کمال خود است. اگر تناسخ همیشگی باشد و نفوس پیوسته در بدن‌ها در حال سیلان باشند، از کمال شایستهٔ خود باز می‌مانند و این با حکمت و عنایت الهی مخالف است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۷).

۳-۳. چگونگی تناسخ در نظریات مدعیان یمانی

تناسخ به معنای انتقال روح از جسمی به جسم دیگر پس از مرگ و بازگشت دوبارهٔ آن به دنیاست. تنها وجه اشتراک میان معتقدان به تناسخ، عقیده به انتقال روح از جسمی به جسم دیگر است؛ اما دربارهٔ چگونگی و سرانجام تناسخ، عقیدهٔ واحدی وجود ندارد. در نظریات احمد اسماعیل و نیز در نقل‌هایی که از ایشان گزارش شده، دربارهٔ چگونگی وقوع تناسخ و جزئیات دقیق آن بحث صریح و روشنی ارائه نشده است؛ اما یک سری نقل‌هایی هست که برخی موضوعات دربارهٔ چگونگی تناسخ را به‌طور مبهم پاسخ می‌دهد؛ برای مثال، این پرسش مطرح می‌شود که فردی که چندین بار زندگی

می‌کند و هربار در بدن جدیدی دوباره متولد می‌شود، چرا در هر تجسم جدید از صفر شروع می‌کند، پس سرنوشت خاطرات و زندگی‌هایی که قبلاً داشته چه می‌شود؟ در پاسخ به این پرسش، این گروه قائل‌اند که خاطرات در روح ذخیره می‌شود و پس از هر تناسخ فشرده می‌گردد و جسم و مغز فقط در حد یک رابط عمل می‌کند.

خاطرات در روح ذخیره می‌شوند. پس از هر تناسخ، آن‌ها فشرده می‌شوند، همانند اینکه فایلی را در کامپیوتر خود فشرده‌سازی می‌کنی و باید آن را از حالت فشرده خارج کنی تا خاطرات را در زندگی جدید بازگردانی. مغز مانند یک دستگاه فکس است که خاطرات را از روح دریافت و ترجمه می‌کند

(عبدالله هاشم، بی‌تا، جزوه ۲۳، صص ۱-۲).

یک اشکال اساسی بر قائلان به تناسخ این است که براساس نظریه حرکت جوهری ملاصدرا، ترکیب نفس با بدن یک ترکیب اتحادی است، نه انضمامی. هر بدنی، نفسی مناسب با خود دارد. پس هیچ نفسی قابل انفکاک از بدن خود نیست. در نتیجه، تصور جدایی نفس و بدن از یکدیگر و حلول در جسمی دیگر در تناسخ باطل است^۱ (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۲).

یکی دیگر از پرسش‌های مطرح این است که هنگامی روح در جسم تناسخ می‌کند، آیا هم‌زمان یک روح می‌تواند در چند جسم حلول کند یا خیر، فقط باید در یک جسم باشد.

یک روح می‌تواند هم‌زمان در چند بدن باشد. وقتی کسی بمیرد، ولی روحش هم‌زمان در چند بدن باشد، تنها در یکی از بدن‌ها می‌میرد. همچنین در رابطه با محارم، هر دو بدنی که یک روح در آن است، در هر بدنی برای خانواده خود محرم است و آن دو بدن می‌توانند در این دنیا با هم ملاقات و صحبت کنند و در حقیقت، یک روح در دو بدن هستند (عبدالله هاشم، بی‌تا، جزوه ۱۹، ص ۹).

۱. «أن النفس كما علمت مرارا لها تعلق ذاتي بالبدن و التركيب بينهما تركيب طبيعي اتحادی و أن لكل منها مع الآخر حركة ذاتية جوهرية؛ نفس تعلق ذاتي به بدن دارد و تركيب نفس و بدن یک تركيب اتحادی است و نفس و بدن با هم دارای حرکت جوهری هستند».

البته اعتقاد به این امر همراه با ابهامات بسیار و مشکلات عدیده‌ای است، از جمله اگر قائل به اصالت روح باشیم، نه جسم، برخلاف مادی‌گرایان، چگونه روحی که در دو بدن است، می‌تواند یک شخص باشد. اگر یک شخص است، چرا دو بدن دارد و اگر دو شخص است، چرا یک روح دارد. و اگر یک روح هم‌زمان در چندین بدن باشد، آیا هر کدام را جداگانه مدیریت می‌کند و یا اینکه همه را به یک نحوه مدیریت می‌کند. در این صورت، آن چند شخص، همه آن‌ها در یک لحظه باید رفتار، عواطف، عملکرد، تفکر، احساسات و حتی تکلم واحدی از خود بروز دهند؛ درحالی که چنین چیزی غیرممکن است و تاکنون یافت نشده است. پس اثبات این مطلب بسیار دشوار یا ناممکن به نظر می‌رسد.

از دیگر نقدهایی که ملاصدرا بر قائلان به تناسخ وارد می‌کند، عدم هماهنگی میان نفس و بدن در تناسخ است؛ بدین معنا که نفس در آغاز خلقت نسبت به حالات در آینده، بالقوه است و بدن هم نیز بالقوه است و هر دو به تدریج و با هم به فعلیت می‌رسند. درجات قوه و فعل آن‌ها متناسب با یکدیگر است. محال است که نفس در نوعی از انواع، بالفعل شود و بار دیگر به قوه محض بازگردد و بدن هم محال است که پس از بالفعل شدن نسبت به همان امر، دوباره بالقوه شود؛ برای مثال، یک نوجوان کودک شود یا یک پیر جوان شود؛ اما اگر طبق قول به تناسخ، نفس بخواهد از یک بدن به بدن دیگری تعلق بگیرد، مستلزم این است که بدن از همان جهت که بالفعل است بالقوه هم باشد و نیز لازم می‌آید که بدن هم‌زمان یک نفس بالقوه و یک نفس بالفعل داشته باشد (صدرالمؤمنین، ۱۹۸۱م، ج ۹، صص ۲-۳). پرسش دیگری که درباره تناسخ مطرح می‌شود در مورد حسابرسی روحی است که به بدن‌های متعدد وارد می‌شود. آیا یک روح باید بابت همه بدن‌هایی که وارد می‌شود، پاسخ‌گو باشد؟ برای مثال، اگر یک بدن انسانی خوب و وارسته و بدن دیگر انسانی پلید و مجرم باشد، روح باید در قیامت از بابت کدام یک از این افراد حسابرسی شود؟ اگرچه مدعیان یمانی قائل‌اند که شخص براساس تمام تناسخ‌هایش داوری می‌شود؛ اما درک این مطلب دشوار به نظر می‌آید.

شخص در میان تناسخ‌هایش به محل انتظاری به نام عالم سَمَرات می‌رود که شبیه برزخ است؛ اما پس از مرگ نهایی شخص براساس تمام تناسخ‌هایی که داشته، داوری می‌شود. یک فرد براساس تمام زندگی‌هایی که داشته، مورد حسابرسی قرار می‌گیرد. سپس به مقصد نهایی خود یعنی بهشت یا جهنم می‌رود (عبدالله هاشم، بی‌تا، جزوه ۲۰، ص ۹).

اگر احمد اسماعیل و پیروانش به حسابرسی و قیامت و حساب و کتاب معتقدند، موظف‌اند نسبت به این امر دلیل قانع‌کننده‌ای همراه با شواهد و مستندات ارائه کنند که یک روح یا نفس باید بابت کدام‌یک از زندگی‌هایی که در دنیا داشته، پاسخ‌گو باشد. اگر مانند برخی، تناسخ را مفری برای رهایی از حساب و کتاب می‌دانند که با دیگر گفته‌های آن‌ها در مورد مرگ و حسابرسی در تعارض است. در مورد نفس و بدن و رابطه این دو با حسابرسی و پاسخ‌گویی در عالم آخرت، ملاصدرا بیان زیبایی دارد. انسان با اعتقادات، نیت و اعمال خود در این دنیا، بدن عالم برزخ و آخرت خود را می‌سازد. انسان در سیر دنیوی خویش همواره به‌سوی فرشته‌خویی یا درنده‌خویی در حرکت است. انسان بعد از رهاکردن بدن عنصری خود با بدنی که محصول اعمال و ملکه‌های وجودی‌اش است، در عالم برزخ و آخرت ظاهر می‌شود و آخرت، عالم ظهور حقایق و آشکارشدن صورت‌های باطنی و حقیقت نفوس است (صدرالمثلین، ۱۹۸۱م، ج ۹، صص ۳۰-۳۱). براساس این دیدگاه، نظریه تناسخ پوچ و بی‌پایه است؛ چون نفس، بدن بعدی خود را به‌مرور و با عملکردش می‌سازد، نه اینکه مرتب از بدنی به بدن دنیوی دیگر در آمدوشد باشد. گویا حسابرسی هر فردی تجسم اعمال او در قالب همین بدن مثالی اوست.

۳-۴. امکان یادآوری تناسخ‌های پیشین

یادآوری زندگی‌های گذشته در تناسخ نیز امری مهم و بحث‌برانگیز است. این فرقه بر این باورند که انسان گاه می‌تواند افرادی را که پیش‌تر در آن‌ها ایفای نقش می‌کرده است و حتی شخصیت‌هایی را که در همان دوره با او معاصر بوده‌اند، به یاد آورد؛ تا

آنجا که ادعا می‌شود برخی می‌توانند زمان حضرت آدم را نیز به خاطر آورند. این ادعا، با توجه به شواهد تجربی، کاملاً پوچ و بی‌اساس است؛ زیرا انسان‌ها حتی بسیاری از وقایع دوران کودکی خود را نیز به یاد نمی‌آورند، چه رسد به یادآوری قرن‌ها پیش و تناسخ‌های پیشین خود.

نقل شده از ابا میکائیل علیه السلام که یکی از دوازده نفری است که از اوایل وارد کهف شد بیان می‌کند: من عالم ذر را به یاد می‌آورم و هنگامی که به خداوند نزدیک شوم، قادر خواهم بود تا با استفاده از کلید لا حول ولا قوة الا بالله بیشتر هم به یاد آورم. و همچنین در تناسخ به‌عنوان هابیل، آدم علیه السلام و قابیل را به یاد دارم و یا امیرالمؤمنین علیه السلام را (عبدالله هاشم، بی‌تا، جزوه ۲۳، ص ۵).

در بیانات این گروه مشاهده می‌کنیم که از امام خود، درباره اینکه آیا می‌توانند تناسخ‌های قبلی خود را به یاد آورند سؤال کرده‌اند و احمد الحسن بعد از توصیه آن‌ها به صبر، به آن‌ها امید می‌دهد که می‌توانند خاطرات قبلی خود را هرچند از زمان‌های بسیار دور باشد، به یاد آورند؛ برای مثال، شخصی خود را در کالبد حضرت عیسی زمانی که به صلیب و درحال جان‌دادن در آغوش حضرت مریم بود، می‌بیند و آن را با جزئیاتش توصیف می‌کند، یا شخصی خود را در کربلا می‌بیند و دیگر مواردی که تناسخ‌های خود را در قالب افراد متفاوت، به یاد می‌آورند (عبدالله هاشم، بی‌تا، جزوه ۲۳، صص ۹-۱۰)؛ درحالی که نه به تجربه، نه عقلاً و نه در متون دینی ما چنین چیزی مشاهده نشده است. اما گاهی نیز از نظر این فرقه، این خاطرات می‌تواند واقعی نباشد و با خیال و توهم آمیخته شود که تشخیص آن نیاز به دقت دارد و اغلب اوقات مورد تأیید امام آن‌ها قرار نمی‌گیرد.

هنگامی که برخی افراد ادعا می‌کردند تناسخ‌هایی را به‌عنوان پیامبر یا رسول به یاد دارند، یا زندگی خود را از دوره‌های زمانی بودا، عیسی علیه السلام و محمد صلی الله علیه و آله به یاد دارند، امام تقریباً همیشه خاطرات را انکار می‌کردند و آن‌ها را خیال‌پردازی و تخیلات مبتنی بر عشق به آن شخصیت‌ها می‌دانستند و می‌گفتند: ما باید بتوانیم بین آنچه که یک خاطره واقعی است و آنچه یک آرزوست تمایز قائل

شویم. خاطرات تناسخ‌های پیشین، واقعی هستند و برای شخص جای شک باقی نمی‌گذارند (عبدالله هاشم، بی‌تا، جزوه ۲۳، ص ۴).

گاهی هم هدف از این یادآوری یک نحوه عذاب برای فردی است که در بدن حیوان یا انسانی ناشایسته تناسخ می‌کند:

امام احمد اسماعیل: وقتی انسان به عنوان حیوان تناسخ می‌کند هیچ چیزی از حافظه اش پاک نمی‌شود، آن را به یاد می‌آورد تا برای او عذابی باشد (عبدالله هاشم، بی‌تا، جزوه ۲۶، صص ۱-۲).

از نظر آنان این یادآوری در آخرت نیز ممکن است؛ اما فقط یکی از صورت‌های افراد برای هم قابل شناسایی است؛ چون در غیر این صورت، هر فرد نمی‌داند که با کدام یک از این بدن‌های دنیایی در حال ارتباط و سخن گفتن است و این، سبب به هم ریختگی و اختلال در ارتباطات می‌شود (عبدالله هاشم، بی‌تا، جزوه ۲۰، ص ۳).

اما ادعای این فرقه مبنی بر اینکه انسان می‌تواند تناسخ‌های قبلی خود را به یاد آورد، در هاله‌ای از ابهام قرار دارد؛ زیرا گاهی بر این باورند که انسان می‌تواند تناسخ‌های پیشین خود را به یاد آورد، گاهی قائل اند انسان نمی‌تواند همه را جز برخی به یاد آورد و گاهی آن‌ها را خیال‌پردازی و توهم می‌دانند. این تزلزل در اعتقاد، خود دلیل بر نادرستی و ناحق بودن آن است. مرحوم سبزواری در این قسمت برهان عدم یادآوری احوالی را که در بدن‌های سابق بوده است، بیان می‌کند مبنی بر اینکه اگر نفس انسان از بدن‌های دیگر منتقل شده باشد، باید چیزی از آن ابدان را که بر او گذشته است به یاد آورد، به خصوص اینکه محل علم و ادراک و تذکر، نفس است و لازم، یعنی به یاد آوردن خاطرات بدن‌های گذشته باطل است. پس ملزوم هم که انتقال نفس از بدنی به بدن دیگر باشد، باطل است (سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۳۸۳). علاوه بر این، ازجمله ردهایی که در فلسفه بر وقوع تناسخ به طور کلی بیان کرده‌اند، باطل بودن اجتماع دو نفس در یک بدن است. از آنجاکه بدن هرگاه صلاحیت و استعداد کامل برای حدوث نفس پیدا کند، بلافاصله از سوی مبدء متعال و فیاض، نفس شایسته‌ای بر او افافه می‌شود، اگر قرار باشد نفس بدن دیگری نیز بر او تعلق بگیرد، لازم می‌آید دو نفس در یک بدن هم‌زمان جمع

شوند که این محال است؛ چون اول اینکه، تشخیص هر فردی به نفس اوست و فرض دو نفس برای یک شخص مستلزم فرض دو ذات برای یک وجود است که معقولانه نیست. دوم اینکه، برای همه بدیهی است که هر کس یک نفس بیشتر ندارد؛ زیرا اگر دو نفس داشت، باید آثار مختلف از آن دو نفس مشاهده می شد (صدرالتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۱۰؛ سبزواری، ۱۳۶۹، ص ۳۱۶).

۳-۵. تناسخ انبیا و ائمه

احمد اسماعیل تا آنجا تناسخ را موجه و مستدل فرض می کند که برای همه پیامبران نیز تناسخ را ثابت می کنند؛ یعنی روح یک پیامبر می تواند در چندین بدن از بدن پیامبران خدا وارد شود و مردم را به پرستش خدای یگانه دعوت کند. این در حالی است که این فرقه گمراه، پیامبری بزرگ و اولی العزم همچون حضرت موسی علیه السلام را خطاکار می دانند که به دلیل خطاهای بسیار، قابلیت حلول در چندین بدن از پیامبران را نداشته است. این اتهام را در حالی به این پیامبر بزرگ الهی نسبت می دهند که خطای او را بیان نمی کنند که مخاطب بداند چه تقصیری از حضرت موسی علیه السلام سر زده است که مانع از تداوم تناسخ های او در مقام وصی یا پیامبر شده است.

امام احمد اسماعیل: از میان پیامبران، موسی علیه السلام تنها به صورت موسی علیه السلام تناسخ کرد؛ زیرا موسی علیه السلام خطاهای بسیار کرد و بسیار کنجکاو بود. او اشتباه خاصی مرتکب شد و به همین دلیل، دوباره به عنوان پیامبر یا وصی یک پیامبر تناسخ نکرد (عبدالله هاشم، بی تا، جزوه ۲۷، ص ۴).

و یا در جایی دیگر، مقام الیاس، پیامبر خدا را نه تنها هم سطح غیر نبی، بلکه پایین تر از او دانسته و او را شخصی پنداشته اند که نتوانسته است بهره و نصیب خود را به طور کامل به دست آورد.

امام احمد اسماعیل: وهب نصرانی، بهتر از الیاس است؛ زیرا در زمان حسین علیه السلام که تنها اندکی به حق پیروزی بخشیدند، او به حق پیروزی بخشید. بنابراین در

هر تناسخی براساس خدمت به آل محمد علیهم‌السلام نقش پیدا می‌کنیم. اگر الیاس این همه اشتباه نمی‌کرد، شاید نقش او بیشتر می‌شد. اگر الیاس علیه‌السلام را با عیسی علیه‌السلام یا پیامبری بهتر از او مقایسه کنیم، در می‌یابیم که الیاس نصیبش را از دست داده است (عبدالله هاشم، بی‌تا، جزوه ۲۷، ص ۹).

در جایی دیگر، یک کودک دارای معلولیت ذهنی را تناسخ‌شده یک پیامبر می‌داند که به دلیل اشتباهی که در تقسیم غذا انجام داد، در قالب فردی معلول تناسخ پیدا کرد. این یک نحوه عقوبت برای او بود.

روشن پیامبری بود که قومش دچار قحطی شدیدی شدند و مردم از او خواستند غذا را بین مردم تقسیم کند. روشن دید مردم زیادند و غذا کم است، پس تصمیم گرفت یک معلول ذهنی را که به هر حال ممکن است بمیرد، از تقسیم غذا کنار بگذارد. اتفاقاً آن کودک معلول از گرسنگی مرد و به همین دلیل، خداوند، روشن را از کتاب پیامبران پاک کرد و او در قالب یک معلول ذهنی تناسخ کرد (عبدالله هاشم، بی‌تا، جزوه ۱۹، صص ۶-۷).

بعد از اینکه این فرقه مقام برخی پیامبران خدا را تنزل داده است، آن‌ها را مرتکب خطا می‌دانند و حتی گاهی مجازات سنگینی را بر آن‌ها تحمیل می‌کنند؛ اما امام احمد الحسن را فردی وارسته و بدون خطا و تناسخ امام حسین علیه‌السلام می‌دانند که صاحب کمالات والای اخلاقی است؛ تا جایی که حتی بر این باورند که حسابرسی هم برای او وجود ندارد؛ در حالی که چنین مقامی را برای بزرگ‌ترین پیامبران نیز قائل نشدند.

امام احمد اسماعیل، رجعت و تناسخ امام حسین علیه‌السلام است. او با خضوع سخن می‌گوید و باوجود آنکه مورد حسابرسی قرار نخواهد گرفت، همچنان از حسابرسی می‌هراسد. باوجود اینکه ایشان خدای در خلقت است، از خداوند متعال بیمناک است. او نه متکبر و مغرور است و نه خود را تا آخرین نفس در امان و رستگاری می‌داند (عبدالله هاشم، بی‌تا، جزوه ۲۰، ص ۷).

نکته شایان توجه اینجاست که فرقه مدعی یمانی خود را مسلمان و پیروان برحق امام مهدی علیه‌السلام می‌دانند و احمد اسماعیل، خود را فرزند و جانشین ایشان می‌داند؛ اما معتقد

به امری هستند که در اسلام به طور صریح با آن مخالفت کرده و حتی معتقدان به تناسخ را کافر و مستحق عذاب دانسته است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴، ص ۳۲۰).

نتیجه گیری

فرقه مدعیان یمانی که به امامت احمد الحسن بصری در مقام امام سیزدهم معتقدند قائل اند که او همه اختیارات پیامبر و امام را داراست و بعد از وفات حضرت حجت (ع) حکومت را به دست می گیرد. مرکز این فرقه در نجف مستقر است. در واقع، بیش از آنکه یک فرقه دینی باشد، یک جنبش سیاسی است. هدف اصلی این فرقه ایجاد اختلاف، فتنه و انحراف در کشورهای شیعی و تخریب جایگاه علما و فروپاشی حوزه های علمیه است. این فرقه ادعاهای بی اساس گوناگونی دارند. یکی از این ادعاها اعتقاد به تناسخ یعنی همان انتقال روح از یک بدن مادی به بدن مادی دیگر است. به این معنا که روح برخی انسان ها، پس از مفارقت از بدن، برای تحمل عقوبت، رسیدن به پاداش، طی مراحل تکامل یا حتی گاه برای بهره مندی از لذت های جسمانی، به بدنی جدید - از نوع انسانی هم جنس خود یا حتی از نوع حیوانی - وارد می شود و به تدبیر امور آن می پردازد. بررسی انتقادی ایده تناسخ از منظر فرقه یمانی با عنوان هایی همچون علت وقوع و چگونگی تناسخ، بیان نمونه هایی از تناسخ افراد عادی یا پیامبران و نیز امکان یادآوری تناسخ های پیشین افراد، آشکار می کند که این فرقه به امری معتقدند که نه تنها در شرع و تفکر اسلامی مردود است، بلکه با دلایل عقلی و فلسفی بیان شده نیز در تعارض است.

فهرست منابع

* قرآن کریم

- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۶۳). المبدأ و المعاد. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). لسان العرب (ج ۳، چاپ سوم). بیروت: دار صادر.
- ابوحاتم رازی، احمد بن حمدان. (۱۳۷۷). الاصلاح (به کوشش حسن مینوچهر و مهدی محقق، ج ۱). تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- احمد بن الهروی، نظام الدین. (۱۳۶۳). انواریه (ترجمه و شرح حکمه الاشراق سهروردی) (چاپ دوم). تهران: امیر کبیر.
- تفتازانی، مسعود بن عمر. (۱۴۱۲ق). شرح المقاصد. بی جا: الشریف الرضی.
- جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۴۰۴ق). صحاح (ج ۱، چاپ سوم). بیروت: دارالعلم.
- حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۸۱). دروس معرفت نفس. بی جا: انتشارات الف لام میم.
- حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۸۵). عیون مسائل نفس (شرح العیون فی شرح العیون) (چاپ دوم). تهران: امیر کبیر.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۶ق). المفردات الفاظ فی غریب القرآن. بیروت: دارالشامیه.
- سبزواری، ملاهادی. (۱۳۶۹). شرح منظومه. تهران: نشر ناب.
- سبزواری، ملاهادی. (۱۳۸۳). اسرار الحکم (چاپ دوم). قم: انتشارات قدس.
- شیرازی، قطب الدین. (۱۳۸۳). شرح حکمه الاشراق (ج ۱). تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم. (۱۹۸۱م). الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه (ج ۴ و ۹، چاپ سوم). بیروت: داراحیاء التراث.
- صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۰). الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه (چاپ دوم). مشهد: مرکز الجامعی للنشر.

طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۹۰ق). المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۱۵، چاپ دوم). بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات.

طبرسی، احمد بن علی. (۱۴۰۳ق). الاحتجاج (ج ۲). مشهد: نشر مرتضی.

طریحی، فخرالدین. (۱۳۷۵). مجمع البحرین (ج ۲، چاپ سوم). تهران: مکتبه المرتضویه.

طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۱ق). الغیبه (ج ۷، چاپ چهارم). قم: مؤسسه معارف اسلامی.

هاشم، عبدالله. بی تا. در معرفت بهشت و جهنم (جزوه شماره ۱۹). بی جا: بی نا.

هاشم، عبدالله. (بی تا). مسخ و شکفتی های عالم حیوانات (جزوه ۲۶). بی جا: بی نا.

هاشم، عبدالله. (بی تا). در معرفت افکار و خیالات و رؤیاهای (جزوه ۲۴). بی جا: بی نا.

هاشم، عبدالله. (بی تا). در معرفت مرگ (جزوه ۲۶). بی جا: بی نا.

هاشم، عبدالله. (بی تا). در معرفت بهشت و جهنم (جزوه ۲۰). بی جا: بی نا.

هاشم، عبدالله. (بی تا). در معرفت حقیقت حافظه (جزوه ۲۳). بی جا: بی نا.

هاشم، عبدالله. (بی تا). در معرفت کلمات ناکامل (جزوه ۲۷). بی جا: بی نا.

قرشی بنایی، علی اکبر. (۱۴۱۲ق). قاموس قرآن (ج ۷، چاپ ششم). تهران: دارالکتب الاسلامیه.

مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار (ج ۴ و ۵، چاپ دوم). بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.

محمدی هوشیار، علی. (۱۳۹۹). نقد و بررسی جریان احمد الحسن بصری (چاپ سوم). قم: انتشارات تولی.

ناس، جان بایر. (۱۳۷۳). تاریخ جامع ادیان (مترجم: علی اصغر حکمت، چاپ چهارم). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.



A Model for the Internalization of Mahdist Concepts in Children *

Mehdi Fasihi Ramandi 

Researcher at the Research Group of Ethics, Research Institute of Ethics and Spirituality, Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran.
m.fasihi@isca.ac.ir

Abstract

Educating a generation that believes in and supports the Mahdi (*Mahdi-bavar* and *Mahdi-yavar*) is a fundamental objective of Shiite educational systems, the realization of which requires the deep and effective internalization of Mahdist teachings. Critiquing conventional models that rely on the mechanical transmission of concepts and the passivity of the child, this article seeks to propose and explain a new model based on "dialectical education" as an effective method for internalizing these concepts in children and adolescents. Utilizing a qualitative analytical method and drawing upon findings from developmental psychology and Islamic ethics, this research critically examines traditional educational models and presents a new conceptual-practical framework. The theoretical findings of this study indicate that authentic internalization is a bidirectional process based on "child agency." This agency manifests through "structuration" (the

* Fasihi Ramandi , M. (2025). A Model for the Internalization of Mahdist Concepts in Children. *Mahdavi Society*, 6(2), pp. 217-247.

<https://doi.org/10.22081/jm.2026.73502.1130>

□ **Type of article:** Research Article * **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy

□ **Received:** 2025/01/19 • **Revised:** 2025/04/09 • **Accepted:** 2025/06/15 • **Available Online:** 2025/09/23

© 2025

authors retain the copyright and full publishing rights



interpretation and recreation of concepts) and "autonomy" (resistance against external controlling pressures). Accordingly, conflict and dialogue (dialectics) are recognized not as an educational threat, but as a necessary mechanism for meaning-making and achieving committed obedience. By employing these foundations, the present article redefines fundamental Mahdist concepts—such as *Intizar* (anticipation/waiting), the individual-society relationship, the signs of the reappearance, and the longevity of the Imam (AS)—from a mechanical and passive interpretation to a dialectical, dynamic, and responsibility-oriented one. Finally, a four-stage practical model (posing the problem, creating conflict, reaching a higher understanding, and transformation into action) is proposed for implementing this approach in the educational process.

Keywords

Bidirectional Models, Agency, Structure, Mahdist Education, Religious Education, Dialectics.



الگوی درونی سازی مفاهیم مهدوی در کودکان*

مهدی فصیحی رامندی ^{id}

پژوهشگر گروه پژوهشی اخلاق، پژوهشگاه اخلاق و معنویت، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران.
m.fasihi@isca.ac.ir

چکیده

تربیت نسلی مهدی‌باور و مهدی‌یاور، از اهداف بنیادین نظام‌های تربیتی شیعی است که تحقق آن مستلزم درونی‌سازی عمیق و کارآمد آموزه‌های مهدویت است. این مقاله با نقد الگوهای مرسوم که بر انتقال مکانیکی مفاهیم و انفعال کودک استوارند، در صدد طرح و تبیین الگویی نوین مبتنی بر تربیت دیالکتیکی به مثابه روشی کارآمد برای درونی‌سازی این مفاهیم در کودکان و نوجوانان است. پژوهش حاضر با روش تحلیل کیفی و با استناد به یافته‌های روان‌شناسی رشد و اخلاق اسلامی، به بررسی انتقادی مدل‌های تربیتی مرسوم و ارائه یک چارچوب مفهومی-عملی جدید می‌پردازد. یافته‌های نظری این تحقیق نشان می‌دهد که درونی‌سازی اصیل، فرآیندی دوسویه و مبتنی بر «عاملیت کودک» است. این عاملیت از طریق «ساخت‌یابی» (تفسیر و بازآفرینی مفاهیم) و «خودپیروی» (مقاومت در برابر فشارهای کنترل‌کننده بیرونی) تجلی می‌یابد. بر این اساس، تعارض و گفتگو (دیالکتیک)، نه به مثابه تهدید تربیتی، بلکه به عنوان یک مکانیسم ضروری برای معناسازی و رسیدن به اطاعت متعهدانه شناخته می‌شود. مقاله حاضر با بهره‌گیری از این مبانی، مفاهیم بنیادین مهدویت نظیر انتظار، رابطه فرد و جامعه،

* فصیحی رامندی، مهدی. (۱۴۰۴). الگوی درونی سازی مفاهیم مهدوی در کودکان. جامعه مهدوی، ۶(۲)، صص ۲۱۷-۲۴۷.

<https://doi.org/10.22081/jm.2026.73502.1130>

□ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۳۰ □ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۱/۲۰ □ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۳/۲۵ □ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۷/۰۱

© ۱۴۰۴ «نویسندگان دارنده حق مؤلف مقاله خود بدون محدودیت هستند»



علائم ظهور و طول عمر امام علیه السلام را از تبیینی مکانیکی و منفعل، به تبیینی دیالکتیکی، پویا و مسئولیت آفرین بازتعریف می‌کند. در نهایت، یک الگوی عملی چهار مرحله‌ای (طرح مسئله، ایجاد تضاد، رسیدن به درک بالاتر، و تبدیل به عمل) برای پیاده‌سازی این رویکرد در فرآیند آموزش ارائه شده است.

کلیدواژه‌ها

الگوهای دوسویه، عاملیت، ساخت، تربیت مهدوی، تربیت دینی، دیالکتیک.

مقدمه

آموزش مفاهیم مهدوی به کودکان و ضرورت تربیت نسل مهدوی، از مهم‌ترین موضوعات تربیتی و دینی در جامعه اسلامی است (بالادستیان و همکاران، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۲۲). این مهم به بهره‌گیری از روش‌های جذاب و متناسب با سن کودکان نیازمند است. روش‌هایی مانند قصه‌گویی و بازی، با محوریت خانواده، مهم‌ترین روش برای آموزش این مفاهیم است. فقط با این روش است که ارتباطی عمیق و عاطفی با امام زمان (عج) در کودکان شکل می‌گیرد. هدف نهایی از این فرایند، پرورش نسلی منتظر، آگاه، عدالت‌خواه و مسئولیت‌پذیر است که نه فقط در برابر چالش‌های آینده مقاوم باشد، بلکه به مثابه یاوران واقعی آن حضرت، زمینه‌ساز ظهور و تحقق جامعه‌ای آرمانی مبتنی بر عدالت و معنویت شوند.

رویکرد مرسوم و قدیمی درباره آموزش و تربیت مفاهیم ارزشی و دینی نگاه یک‌سویه است. رویکرد یک‌سویه «انتقال» در درونی‌سازی ارزش‌ها بر این پیش‌فرض استوار است که فرایند تربیت، حرکتی خطی و یک‌سویه از نسل پیشین به نسل جدید است. در این مدل، مفاهیم ارزشی از معلمان یا والدین به شیوه‌ای یک‌طرفه و از طریق روش‌هایی نظیر موعظه و تدریس مستقیم به فراگیر (دانش‌آموز یا فرزند) منتقل می‌شود. عاملیت و اختیار تربیتی منحصراً در دست مربی است و مربی نقشی منفعل و پذیرا دارد. محتوای ارزشی نیز ثابت، دست‌نخورده و تغییرناپذیر فرض می‌شود و انتظار می‌رود که فراگیر آن را دقیقاً دریافت کند. در نتیجه، هرگونه نوآوری، پرسشگری، مقاومت یا تلاش برای گفت‌وگوی انتقادی یا دیالکتیکی از سوی مربی، نه فقط ارزشمند شمرده نمی‌شود، بلکه به مثابه اختلال، تهدید و نشانه‌ای از شکست فرایند درونی‌سازی تلقی می‌شود و سرکوب می‌گردد؛ دیدگاهی که در استعاره‌های عامیانه با عنوان بچه حرف گوش کن از آن یاد می‌کنند. به‌طور کلی تصویری که تا دو سه دهه گذشته از درونی‌سازی و جامعه‌پذیری به شکل انحصاری ارائه می‌شد و هنوز هم طرفداران زیادی دارد، همین نگاه بچه حرف گوش کن است؛ مدلی که به رویکرد یک‌سویه در درونی‌سازی شهرت پیدا کرده است.

اما پژوهش‌های دهه‌های اخیر در حوزه درونی‌سازی ارزش‌ها که اغلب بر الگوهای تربیتی والدین در محیط خانواده متمرکز بوده است، به نتایجی متفاوت یا به بیان دقیق‌تر، نوآورانه و مباین با رویکرد یک‌سویه منجر شده است. محور اصلی این مطالعات، اثبات نقش فعال و عاملیت مربی در فرایند تربیت است؛ بدین معنا که فراگیر، خود، نقشی تعیین‌کننده در فرایند درونی‌سازی ایفا می‌کند. این عاملیت در دو قالب اصلی بروز می‌یابد: ساخت‌یابی مفاهیم و دستیابی به خودپیروی^۱ که اغلب از طریق تعامل دیالکتیکی با عاملان تربیت محقق می‌شود. فرضیه اصلی این مقاله آن است که بهترین روش برای آموزش آموزه‌های مهدویت، به دلیل ویژگی‌های مفهومی پیچیده‌اش، الگوی تربیتی دیالکتیکی و دوسویه است. مفاهیمی چون انتظار، موعود، طول عمر و قیام، عمیق‌تر از آن هستند که بتوان آن‌ها را با روش‌های انتقال‌محور و یک‌طرفه به‌نحو مؤثری درونی‌سازی کرد. براین اساس، ضمن توجه به روش‌های مرسوم تربیت، لازم است به عاملیت مربیان نیز توجه ویژه شود. مقاومت‌های آن‌ها در برابر این مفاهیم نباید به‌مثابه تهدید نگریسته شود، بلکه باید فرصتی مغتنم برای تعمیق فهم و درونی‌سازی اصیل تلقی گردد. در این مقاله، ابتدا به بررسی اهمیت و جایگاه آموزه‌های مهدوی در سبک زندگی نسل نوجوان پرداخته می‌شود. سپس، نشان داده خواهد شد که الگوی درونی‌سازی دوسویه در منابع دینی نیز پیشینه دارد و مؤلفه‌هایی نظیر بازی‌محوری، پرسشگری و لزوم اقناع در تربیت کودک، با این الگو هم‌خوانی دارد. در بخش بعد، مبانی نظری و پژوهشی که ناکارآمدی الگوی یک‌سویه و کارایی الگوی دوسویه را تبیین می‌کنند، ارائه خواهد شد. در نهایت، با بهره‌گیری از مفاهیم روان‌شناسی اخلاقی، به تحلیل تفکیک مفهوم «عاملیت» از «قدرت»، شیوه‌های ابراز عاملیت و ضرورت تمرکز بر روش دیالکتیک به‌مثابه الگویی کارآمد در درونی‌سازی مفاهیم مهدوی پرداخته می‌شود.

1. autonomy

۱. تربیت دینی و اعتقادی در سیره و احادیث اهل بیت (علیهم السلام)

در ابتدا باید توجه شود که مراجعه به احادیث و روایات مرتبط با تربیت و درونی سازی اعتقادات و مفاهیم دینی نشان دهنده آن است که در برخی احادیث، نوع خاصی از تعامل تربیتی سفارش شده است؛ تعاملی که تا حد زیادی بر دو اصل یعنی غیرتحمیلی بودن و آزادانه بودن تربیت دینی و توجه به توانایی ها و ظرفیت های کودک در تربیت تأکید دارد. این نکات نشان می دهد که تربیت کودک و درونی سازی مفاهیم اعتقادی و دینی به او، با نگاهی ویژه انجام شده است؛ نگاهی که به نوعی از تربیت جدید به نام تربیت دوسویه اشاره دارد که در مقابل تربیت و درونی سازی یک سویه قرار دارد؛ برای مثال، روایات «سبع سنین» نمونه روشنی از توجه و تأکید به مرحله مندی تربیت کودک، تناسب اقتضائات سنی و درونی سازی دین، و از همه مهم تر، تأکید بر آزادی و مشارکت کودک در یادگیری خویش است. نکته بسیار مهم اینکه امام علی (علیه السلام) در ضمن روایتی که ناظر به همین حدیث «سبع سنین» است، هفت سال اول زندگی را سن تربیت و پرورش می داند؛ یعنی مقارن با زمانی که کودک سید است و در فعالیت خود آزاد است (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۴۹۳). در نظریه های جدید درونی سازی، بر دو نکته مهم یعنی مشارکت کودک در یادگیری خویش و نیز تحت فشار نبودن او در یادگیری تأکید می شود؛ به نظر می رسد این مسئله در این احادیث هم به نوعی مطرح شده است. پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) از این مرحله از زندگی، به دوره سیادت و آقایی کودک یاد می کنند (طبرانی، ۱۴۱۵ق، ج ۶، ص ۱۷۰). اما در برخی احادیث امام صادق (علیه السلام)، به دو ویژگی دوره کودکی اشاره شده است که به نوعی با مدل های جدید در تربیت و درونی سازی هم خوانی دارد. نخست، بازی کردن کودک (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۴۷؛ صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۴۹۲). دوم، سفارش به رها و آزاد گذاشتن کودک در فعالیت خویش است. به نظر می رسد این دو توصیه تنها توصیف دوران کودکی از سوی حضرت نیست، بلکه حاوی یک نکته تربیتی در درونی سازی است. روش درونی سازی در دوران کودکی و نوجوانی باید بر دو اصل استوار باشد: اول، در بستر و قالب بازی باشد و دیگر آنکه، کودک در درونی سازی نباید احساس فشار بیرونی و تحمیل داشته باشد؛ و گر نه عملیات

درونی سازی به شکست روبه رو خواهد شد. همچنین در حدیث دیگری بر لزوم هم رده شدن با کودک در تربیت اشاره شده است؛ برای مثال، از پیامبر ﷺ نقل شده که فرمود هر کسی کودکی دارد، باید با وی کودکی کند (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۱، ص ۴۸۶). این نکته شاید به این اصل تربیتی اشاره داشته باشد که درونی سازی در کودک و نوجوان یک فرایند از بالا به پایین نیست، بلکه یک فرایند گفت و گویی و هم سطح است. در حدیث دیگری از نبی مکرم اسلام ﷺ نقل شده است که کودک خود را تا هفت سالگی رها کن تا بازی کند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۴۶). به طور کلی، در سیره پیامبر اکرم ﷺ و همچنین ائمه اطهار شواهدی از هم بازی شدن ایشان با کودکان، و نیز تأکید فراوان آنان بر بازی کودکان دیده می شود (داوودی و حسینی زاده، ۱۳۹۱، ص ۸۵). این امر به یک نکته تربیتی و آموزشی اشاره دارد؛ بدین معنا که اگر بخواهیم در این سنین چیزی به کودک یاد بدهیم، باید آن را در قالب بازی ارائه دهیم. نکته جالب آنکه در برخی روایات، بازیگوشی در کودکی، نشانه فزونی خرد و بردباری در بزرگ سالی بیان شده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۵۱). در حدیث دیگری به پرسشگری کودک اشاره شده است؛ برای نمونه، امام علی علیه السلام درباره اهمیت روحیه پرسشگری در کودکی و تأثیر آن در بزرگ سالی فرمودند: «هر کس در خرد سالی بپرسد، در بزرگ سالی پاسخ می دهد» و «هر کس در کودکی نیاموزد، در بزرگ سالی پیش نمی افتد» (آمدی، ۱۴۱۰ق، ح ۸۲۷۳). در بخش های بعدی مقاله خواهیم گفت که بازیگوشی و پرسشگری کودک دو شاخص اصلی مدل درونی سازی دوسویه و تربیت دیالکتیکی است که امروزه ثابت شده از روش های مؤثر در درونی سازی مفاهیم ارزشی است.

۲. پیچیدگی و حساسیت مفاهیم مهدوی و نیاز به روش های تربیتی ویژه

مهدویت شامل آموزه هایی است که از نظر ماهیت، بسیار دقیق، پیچیده و انتزاعی هستند. مفاهیمی مانند اثبات وجود امام زمان (عج)، شرایط و نشانه های ظهور، ویژگی های اخلاقی عصر ظهور و وظایف منتظران، به فهمی عمیق و ساخت ذهنی دقیق نیازمندند که به سادگی قابل انتقال به کودکان نیستند. کودکان به دلیل محدودیت های شناختی و

ویژگی‌های سنی، توانایی درک مفاهیم انتزاعی و پیچیده را ندارند؛ ازاین‌رو لازم است با رویکردهای مناسب، این مفاهیم به‌تدریج برای آن‌ها ملموس و قابل فهم شود. اگر در تربیت مهدوی تنها به روش‌های یک‌سویه اکتفا شود، خطر آن وجود دارد که کودکان فقط به‌صورت ظاهری و موقتی با مفاهیم آشنا شوند و این آموزه‌ها در عمق جان و ذهن آن‌ها نفوذ نکند. در این حالت، پابندی به ارزش‌های مهدوی کوتاه‌مدت و شکننده خواهد بود و نمی‌تواند زمینه‌ساز تربیت نسلی مهدی‌باور و مهدی‌یار شود.

نکته مهم دیگر آن است که رویداد مهدویت و ظهور منجی و وقایع پیرامونی آن، از مسائل سهل و ممتنع مذهب شیعه و چه‌بسا جهان اسلام است. از سویی، اصل وقوع آن قطعی است و در آن هیچ شک و شبهه‌ای راه ندارد. از سوی دیگر، چندی‌چون آن و پیش‌زمینه‌ها و مفاهیم پیرامون آن بسیار پیچیده و دیرپا هستند، به‌ویژه برای کودکان و نوجوانان؛ ازاین‌رو گزینش اینکه چه مفاهیم و چه میزان از آن مفاهیم لازم است برای نسل جوان گفته شود، به خلاقیت و سلیقه تربیتی خاصی نیازمند است (عبداللهی، ۱۳۹۴). برخی آسیب‌های محتمل در آموزش مفاهیم ظهور، بر پیچیدگی آموزش این مفاهیم افزوده است؛ آسیب‌هایی نظیر زیاده‌روی درباره جنگ پس از ظهور، مسئله انتقام‌گیری و افراط در ویژگی‌های ماورایی ظهور. این دست مفاهیم از چالش‌های آموزشی و تربیتی نسل جدید مهدوی است.

۳. شیوه‌های تعاملی والدین با فرزندان و درونی‌سازی ارزش‌ها

شواهد پژوهشی معاصر در حوزه درونی‌سازی ارزش‌ها، بیانگر آن است که روش‌های اجبارمحور و مبتنی بر قدرت، اثربخشی محدودی در انتقال مفاهیم اعتقادی و ارزشی، ازجمله آموزه‌های مهدویت دارند. در همین راستا، گروهی از روان‌شناسان با بررسی شیوه‌های انضباطی والدین و نقش آن‌ها در درونی‌سازی رفتارهای اخلاقی، به این نتیجه رسیده‌اند که تحقق عینی و عقلانی این فرایند در کودکان و نوجوانان، درگرو برآورده شدن سه شرط اساسی است: نخست، پرهیز از نظارت افراطی و فراهم آوردن فضای استقلال برای کودک؛ دوم، تبیین آموزه‌ها با استدلال‌های قابل فهم برای سطح

شناختی کودک؛ و سوم، تشویق او به مشارکت فعال در فرایند فهم آموزه‌ها (گروزک، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۳۸۲). الگوهای ارتباطی والدین تأثیر مستقیمی بر فرایند درونی‌سازی ارزش‌ها در کودکان دارند. این الگوها را می‌توان به سه دسته اصلی طبقه‌بندی کرد: نخست، شیوه مبتنی بر اعمال قدرت^۱ است که شامل تنبیه بدنی، محروم‌سازی از امتیازات مادی و استفاده از تهدیدهای مستقیم می‌شود؛ دوم، شیوه مبتنی بر قطع موقت محبت^۲ است که در آن والدین از طریق ابزارهای عاطفی مانند بی‌اعتنایی، امتناع از گفت‌وگو یا تهدید به ترک کردن، نارضایتی خود را ابراز می‌کنند. در مقابل این دو، سومین شیوه یعنی رویکرد استدلال‌محور قرار دارد که در آن والدین با ارائه دلیل و توضیح چرایی لزوم تغییر رفتار، فرزند خود را برای تغییر رفتار قانع می‌کنند. شکلی خاص و کارآمد از این روش، «استدلال دیگرگرا»^۳ است که بر تبیین پیامدهای منفی رفتار کودک برای دیگران و یادآوری نیازها و احساسات آنان تمرکز می‌کند (گروزک، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۳۸۳).

در میان شیوه‌های تربیتی، رویکرد مبتنی بر ابراز قدرت، کم‌اثرترین و مخرب‌ترین روش برای درونی‌سازی ارزش‌ها به شمار می‌آید. متخصصان می‌گویند این شیوه، چون استقلال کودک را تهدید می‌کند، خشم و مقاومت را در او برمی‌انگیزد به همین دلیل تلاش می‌کند با پرخاشگری و لجبازی هیجانات منفی خود را تخلیه کند. نکته مهم دیگر آن است که این روش توجه کودک را از پیامدهای رفتارش بر دیگری (فرد آسیب‌دیده) منحرف می‌کند و به خود، معطوف می‌سازد که این امر، ضمن افزایش برانگیختگی هیجانی، روحیه همدلی و همدردی را در کودکان تضعیف می‌کند.

شواهد تجربی نشان داده است که کودکانی که به‌طور ملایم برای بازی با اسباب‌بازی‌های ممنوعه تنبیه می‌شوند، در غیاب ناظر، بیشتر از کودکانی که به‌شدت تنبیه شده‌اند، از آن رفتار خودداری می‌کنند. این پدیده بیان‌گر درونی‌سازی واقعی

1. Power Assertion

2. Love Withdrawal

3. Other-Oriented Induction

ارزش‌ها و باورهاست. برای توضیح این یافته، اصل تربیتی به نام «اصل حداقل لازم» مطرح می‌شود. (Nisbett & Valins, 1971) براساس این اصل، افراد برای رفتار خود به دنبال توجیه می‌گردند. زمانی که فشار خارجی قدرتمند مانند ترس از تنبیه شدید وجود دارد، فرد رفتار خود را به آن عامل بیرونی نسبت می‌دهد. در این حالت، با حذف فشار، رفتار نیز متوقف می‌شود. اما اگر فشار خارجی در حداقل سطح باشد، فرد ناچار می‌شود که برای توجیه رفتار خود به باورها و انگیزه‌های درونی‌اش رجوع کند که این فرایند به تغییر نگرش پایدار و درونی‌سازی ارزش‌ها منجر می‌شود. بنابراین برای اجتماعی کردن ارزش‌های اخلاقی و دیگر ارزش‌ها، بهترین روش این است که شرایطی فراهم شود تا کودکان با حداقل فشار که فقط برای کسب اطاعت کافی است، به‌سوی اطاعت سوق داده شوند. در این حالت، کودکان مجبور می‌شوند اطاعت خود را به یک نظام ارزشی درونی‌شده نسبت دهند. زمانی که فشار خارجی بیش از حد لازم برای کسب اطاعت باشد، احتمال اینکه فرد علت رفتار را به آن فشار خارجی نسبت دهد، بیشتر می‌شود. در نتیجه، رفتار یا آموزه مورد نظر به‌خوبی درونی نمی‌شود. این نکته حاکی از آن است که نمی‌توان با استفاده از روش‌های فشار شدید بیرونی، آموزه‌ای را در کودک درونی کرد؛ زیرا در این حالت، کودک به دلیل فشار محیطی، اعتقاد به آموزه دارد، نه به دلیل اعتقادات درونی خود. شواهد اولیه به‌روشنی نشان می‌دهد که نکته مهم در درونی‌سازی، توجه به علایق کودک و پرهیز از اجبار و فشار شدید بیرونی در یادگیری و آموزش مفاهیم است؛ برای مثال، در بسیاری از مطالعات، تأثیر گفت‌وگوی والدین با کودک در درونی‌سازی معیارها و آموزه‌ها به اثبات رسیده است؛ زیرا شیوه تربیت گفت‌وگومحور مبتنی بر حفظ رابطه مثبت والدین با کودک است که می‌تواند بستر مؤثری برای درونی‌سازی فراهم کند (گروزک، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۳۹۲). برخلاف دیگر شیوه‌های انضباطی، برخی مطالعات نشان داده‌اند که گفت‌وگو و تبادل نظر خانوادگی در مورد ارزش‌ها می‌تواند درک درست کودکان از ارزش‌های والدین را بهبود بخشد. برخی مطالعات می‌گویند پذیرش پیام والدین و مرئیان به سه شرط اساسی بستگی دارد: نخست، میزان اعتقاد کودک به مناسب بودن رفتار والدین؛ دوم، میزان انگیزه‌ای که

کودک دارد تا از خواسته‌های والدین اطاعت کند؛ و سوم، ارتباطی که کودک با مفهوم مطرح شده از سوی والدین برقرار می‌کند و اینکه آیا آن را به مثابه یک مفهوم خودساخته، تلقی می‌نماید یا خیر. نکته مهم این است که کودک احساس کند این ارزش را خود به دست آورده است. این حس بدون شک باعث تسهیل درونی‌سازی می‌شود. چنین احساسی نتیجه شیوه‌های تعامل والدین است که فشار بیرونی را به حداقل می‌رساند و براساس آن، مسئولیت اجتماعی را به انگیزش درونی بیشتر مرتبط می‌کند.

۴. ضرورت توجه به ماهیت دوسویه درونی‌سازی ارزش‌ها

رویکرد یک‌سویه به فرایند درونی‌سازی که در آن، ارزش‌ها یک‌طرفه از والدین به فرزندان منتقل می‌شوند، با انتقادات جدی روبه‌رو شده است. منتقدان معتقدند این مدل قادر به تبیین دقیق پدیده‌هایی نظیر نوآوری‌های بین‌نسلی نیست. اگر مفاهیم تنها منتقل می‌شوند، این تغییرات و تحولات ارزشی پس از درونی‌سازی چگونه شکل می‌گیرند؟ (کازینسکی و ناوارا، ۱۳۸۹، ص ۴۸۴). پیش‌فرض‌های این دیدگاه، کودک را موجودی منفعل و والدین را فقط عامل دارای قدرت در یک محیط ایستا و منفک از جامعه در نظر می‌گیرد. در مقابل، نظریه‌های جدید بر ماهیت دوسویه تعامل والد-کودک و به رسمیت شناختن عاملیت کودک به مثابه اصلی اساسی در فرایند درونی‌سازی تأکید دارند. در این پارادایم، والدین و فرزندان در یک تبادل مستمر قرار دارند که طی آن، کودکان نیز اعمال والدین را ارزیابی، تفسیر و مقایسه می‌کنند. شواهد پژوهشی پرشماری این دیدگاه را تأیید می‌کند. تحقیقات نشان داده‌اند که تأثیر مستقیم والدین بر درونی‌سازی ارزش‌ها در کودکان اندک است و مشابهت ارزشی میان آن‌ها به طرز شگفت‌آوری پایین است (Kohn, 1983, p. 1). فراتر از آن، کودکان حتی از بدو تولد به‌طور ذاتی در فرایند شکل‌گیری دانش و رشد اخلاقی خود فعال هستند و می‌توانند والدین را تحت تأثیر قرار دهند. این تأثیرگذاری در اوایل نوجوانی به اوج خود می‌رسد؛ زمانی که نوجوانان با وارد کردن دیدگاه‌های جدید از محیط بیرون، به تغییر نگرش‌ها و باورهای

والدین خود نیز کمک می‌کنند (کازینسکی و ناوارا، ۱۳۸۹، ص ۴۹۵). مهم‌ترین نتیجه این رویکرد دوسویه آن است که کودکان با تأثیرگذاری بر انتخاب شیوه‌های تربیتی والدین، فعالانه در فرایند جامعه‌پذیری خود، نقش ایفا می‌کنند. این نکته در درونی‌سازی مفاهیم پیچیده‌ای چون مهدویت اهمیتی دوچندان می‌یابد. نوجوانان تنها گیرندگان منفعل این آموزه‌ها نیستند، بلکه آن‌ها مفاهیم را متناسب با ساختار شناختی خود، پردازش، بازسازی و حتی دستکاری می‌کنند و نسخه‌ای از آن را که برایشان قابل فهم است، درونی می‌سازند.

۵. درونی‌سازی مفاهیم مهدوی و عاملیت کودک

در نظریه‌های جدید، «عاملیت کودکان» به مثابه یک اصل محوری در درونی‌سازی ارزش‌ها مطرح می‌شود. این ایده تأکید دارد که کودک یک مشارکت‌کننده فعال در این فرایند است و مفاهیم را نه به صورت خام، بلکه پس از تفسیر و پردازش براساس درک شخصی خود درونی می‌کند. اما این عاملیت چگونه در عمل بروز پیدا می‌کند؟ تحقیقات نشان می‌دهد که کودکان عاملیت خود را از دو طریق اصلی به نمایش می‌گذارند: نخست، از طریق دخالت در معنای آموزه‌ها و بازسازی آن‌ها براساس فهم خودشان؛ و دوم، از طریق تلاش برای «خودپیروی»؛ یعنی مقاومت در برابر فشارهای بیرونی والدین و مربیان برای اثبات استقلال و اراده خود در این فرایند.

عاملیت در تفسیر آموزه‌ها که در نظریات نوین از آن با عنوان «برساخت‌گرایی» یا «ساخت‌یابی» یاد می‌شود، به نقش فعال هر دو سوی فرایند تربیت (مربی و متربی) در خلق معنا از تجارب متقابل اشاره دارد. از دهه ۱۹۹۰م، پژوهشگران حوزه جامعه‌پذیری به تدریج الگوهای انتقالی و یک‌سویه را کنار گذاشتند و به این پارادایم روی آوردند که کودکان فعالانه تجارب جامعه‌پذیری خود را تفسیر می‌کنند. براین اساس، کودک در فرایند درونی‌سازی، مفاهیم را بر پایه بافتار ارتباطی خود شخصاً می‌سازد. اگرچه مربیان در انتقال پیام اولیه نقش دارند، این ظرفیت‌های شناختی و تفسیری کودک است که چگونگی درک، محدودسازی یا حتی دستکاری آن پیام را تعیین می‌کند؛ ازاین‌رو

درونی سازی مستلزم فرایند «از آن خود کردن»^۱ بازآفرینی و بازتولید است. کودکان به شیوه ای خلاقانه از اطلاعات دریافتی از فرهنگ بزرگسالان در راستای اهداف و نیازهای خود بهره می برند و از طریق تطبیق آن با زندگی روزمره، معانی جدیدی خلق می کنند. در نتیجه، محصول نهایی درونی شده تنها یک رونوشت از ارزش های والدین نیست، بلکه یک «ساخت جدید» و منحصر به فرد است که توسط خود کودک خلق شده است.

دومین جلوه اصلی عاملیت کودک در فرایند درونی سازی، در قالب مفهوم «خود پیروی» بروز می یابد. خود پیروی به میل درونی و ذاتی افراد برای حفظ کنترل و تسلط بر تعاملات خود با محیط پیرامونی اشاره دارد. این میل درونی که از حدود سال دوم زندگی کودکان قابل مشاهده است، باعث می شود آنان در برابر کنترل های بیرونی، از خود مقاومت نشان دهند. این مقاومت می تواند به بروز رفتارهایی در کودکان منجر شود که از منظر بزرگسالان، به اشتباه به مثابه سرکشی یا نافرمانی تفسیر شود. این پدیده که ریشه در واکنش روان شناختی به تهدید آزادی های فردی یا بی عدالتی ادراک شده دارد، در فرهنگ های مختلف و حتی در بزرگسالی نیز مشاهده می شود. تحلیل استدلال اجتماعی کودکان در این نوع سرکشی ها نشان می دهد که این مقاومت تنها واکنشی هیجانی نیست، بلکه می تواند مبتنی بر یکی از سه نوع داوری باشد: داوری اخلاقی، زمانی که کودک این محدودیت های اعمال شده را با معیارهای عدالتی و حقوق فردی می سنجد. قضاوت های قراردادی، زمانی که کودک این امور را در زمره قراردادهای اجتماعی (مانند آداب لباس پوشیدن) تلقی می کند و در نهایت، حوزه شخصی، زمانی که کودک مداخله والدین در عرصه ترجیحات شخصی خود را نادرست و غیر قابل قبول تلقی می کند. مهم ترین دستاورد نظری این دیدگاه، امکان تمایز گذاری میان تبعیت ظاهری کودک در برابر فشار و پذیرش شخصی یا درونی سازی واقعی است.

1. Appropriation

۶. نقش سازندهٔ تعارض: تبیین دیالکتیکی فرایند درونی‌سازی

مفهوم دیالکتیک در فرایند تربیت، اغلب با جلوه‌های بیرونی آن نظیر تعارض، مقاومت یا آنچه در زبان عامیانه «بگومگو» و جدل نامیده می‌شود، شناخته می‌شود. در نگاه نخست و براساس مدل‌های یک‌سویه‌نگر در تربیت، چنین مقاومتی از سوی کودک ممکن است به مثابهٔ نشانه‌ای از شکست فرایند درونی‌سازی تلقی شود. باین حال، رویکرد مبتنی بر «علیت دیالکتیکی» این برداشت را برداشتی سطحی از درونی‌سازی می‌داند. اساس این دیدگاه بر این اصل استوار است که تضادهای درونی و بین‌فردی، موتور محرکهٔ رشد هستند. از این منظر، تعامل مداوم با محیط، فرد را در یک بافت متغیر قرار می‌دهد و به شکل‌گیری‌های پی‌درپی و ابداعی در مسیر رشد او منجر می‌شود. به همین دلیل، نظریه‌پردازانی که تعامل والد-کودک را به مثابهٔ رابطه‌ای میان دو عامل فعال - که هر دو دارای عاملیت هستند - در نظر می‌گیرند، و همچنین رویکردهایی که بر نحوهٔ تفسیر و برداشت متقابل والدین و کودکان از تجارب تعارض‌آمیز تمرکز دارند، ایدهٔ دیالکتیک را به مثابهٔ یک اصل تبیینی پذیرفته‌اند. اتخاذ چنین دیدگاهی دربارهٔ علیت دوسویه، ابزاری قدرتمند برای تحلیل فرایندهای پویای جامعه‌پذیری و درونی‌سازی فراهم می‌آورد. نظریهٔ اجتماعی‌شدن والد-کودک از منظر عوامل متعامل، نشان می‌دهد که این رابطه به‌طور ذاتی سرشار از تضادهایی است که فرایند دیالکتیکی را تغذیه و تقویت می‌کنند. این تضادها در سطوح مختلفی قابل مشاهده‌اند:

- تعارض در اهداف و اراده‌ها: خواسته‌ها و نیازهای والدین به‌طور طبیعی در برابر نیازها و اراده‌های مستقل کودکان قرار می‌گیرد.
- تفاوت در تفاسیر: برداشت‌ها و تعاریف والدین از یک رفتار خاص، ممکن است با برداشت و تعریف کودک از همان رفتار کاملاً متفاوت باشد.
- تفاوت در شیوه‌های تأثیرگذاری: روش‌هایی که والدین برای اعمال نفوذ به کار می‌برند با شیوه‌هایی که کودکان برای ابراز عاملیت خود استفاده می‌کنند، تفاوت دارد.

- تضادهای درونی مربی: خود والدین نیز در ذهن خود با تضادهایی میان نقش‌های مهرشمارشان (مانند اعمال اقتدار، ابراز محبت، مراقبت و هم‌نشینی) روبه‌رو هستند و دائماً در حال برقراری تعادل میان آن‌ها هستند.
- تضادهای محیطی: افزون‌بر این، والدین و کودکان در معرض بافت گسترده‌تری از محیط اجتماعی شامل ارزش‌های گروه همسالان، رسانه‌ها و مدرسه قرار دارند. این عوامل بیرونی نیز به‌نوبه خود، تضادها و فرصت‌های جدیدی را برای تغییر و تحول بیشتر ایجاد می‌کنند.

۷. هم‌نوایی رفتاری در علیت دوسویه

در این چارچوب، کودکان دارای قابلیت اجتماعی، هم‌نوایی و مقاومت را به شیوه‌هایی همیارانه ابراز می‌کنند که با دو مفهوم کلیدی «انطباق» و «مذاکره» هم‌خوانی دارد. انطباق به معنای پیروی در چارچوب یک رابطه همکاری‌جویانه است؛ اما شکل نهایی واکنش توسط خود کودک تعیین می‌شود. کودک با پذیرش اهداف والدین، خواسته‌های خود را با آن‌ها هماهنگ می‌کند و گاهی برای چگونگی انجام آن، جایگزین‌های خلاقانه‌ای ارائه می‌دهد؛ اما مذاکره نشان می‌دهد که کودکان می‌آموزند چگونه مخالفت خود را به گونه‌ای ابراز کنند که ضمن حفظ رابطه با مربی، عاملیت خود را نیز به نمایش بگذارند. تحقیقات نشان داده‌اند که کودکان حتی هنگام اطاعت نیز عاملیت خود را ابراز می‌کنند. واکنش‌های همکاری‌جویانه آن‌ها شامل اطاعت متعهدانه (همکاری داوطلبانه)، اطاعت موقعیتی (تحت فشار بیرونی) و انطباق است. حتی اطاعت همراه با بی‌میلی یا اعتراض نیز جلوه‌ای از عاملیت کودک است (Lollis et al., 2003). پاسخ‌های غیرهمکارانه نیز مانند مذاکره یا امتناع، همگی نشانه‌هایی از عاملیت هستند. بنابراین باید خاطر نشان کرد که محصول نهایی فرایند درونی‌سازی، یک کپی دقیق از دستورات والدین نیست، بلکه یک «ترکیب دیالکتیکی جدید» است که بازتاب‌دهنده عاملیت هر دو طرف (والد و کودک) است. دیدگاه دیالکتیکی، رویکردی ضروری برای فهم این فرایندهای پویاست؛ زیرا هریک از طرفین را عاملی مستقل با اهداف و

دیدگاه‌های خاص خود به رسمیت می‌شناسد و تأکید می‌کند که محصول نهایی، یک ساخت بدیع و مشترک است.

۸. بازاندیشی در آموزش مفاهیم مهدویت رویکردی مبتنی بر تربیت دیالکتیکی

آموزش مفاهیم بنیادین مهدویت، به‌ویژه برای کودکان و نوجوانان، همواره با این چالش روبه‌رو بوده است که چگونه می‌توان از انتقال مفاهیم به‌شکل انتزاعی و یک‌سویه فراتر رفت و به درکی عمیق، پویا و مسئولانه دست یافت. اشاره شد رویکردهای یک‌سویه که بر تبیین مکانیکی و خطی از مفاهیمی چون انتظار، ظهور و نشانه‌های آن، و طول عمر امام عجل الله تعالی فرجه استوارند، اغلب به انفعال، جبرگرایی یا فردگرایی و انزوا می‌انجامند. در این بخش تلاش می‌کنیم با بهره‌گیری از چارچوب علیت دیالکتیکی، مدلی نوین برای بازاندیشی در این مفاهیم و آموزش این آموزه‌ها ارائه دهیم. این رویکرد با فعال‌سازی ذهن مخاطب از طریق ایجاد تضادهای فکری سازنده، او را به‌سوی درکی جامع‌تر و کنشگرانه‌تر هدایت می‌کند. بنابراین می‌کشیم در دو بخش الگوی عینی آموزش دیالکتیکی، مفاهیم مهدوی را ارائه کنیم. در بخش نخست، به ارائه مدل مفهومی می‌پردازیم و تبیین دیالکتیکی آموزه‌های مهدویت را در تقابل با تبیین مکانیکی رایج پیشنهاد می‌کنیم. در بخش دوم، یک الگوی عملی و گام‌به‌گام برای پیاده‌سازی این رویکرد در فرایند آموزش به کودکان ارائه می‌کنیم.

۸-۱. تبیین دیالکتیکی آموزه‌های مهدویت در تقابل با تبیین مکانیکی

تبیین مکانیکی، پدیده‌ها را حاصل یک رابطه علت و معلولی خطی، یک‌سویه و بیرونی می‌داند. در مقابل، تبیین دیالکتیکی، تحول را نتیجه تعاملات پیچیده، تضادهای درونی و فرایندهای پویا در یک کلیت به‌هم‌پیوسته می‌داند. بی‌تردید بر این باوریم که این دو رویکرد، درک ما از مفاهیم مهدویت را به‌گونه‌ای بنیادین دگرگون می‌کند.

۸-۱-۱. تبیین مفهوم انتظار فرج

ظهور، در تبیین مکانیکی از انتظار منفعل، یک رویداد بیرونی است که علت آن فقط اراده الهی و حضور امام علیه السلام است و معلول آن نیز برقراری عدالت به معنای تام آن است. نقش انسان (منتظر) در این مدل، نقشی حداقلی و منفعلانه است. او تنها تماشاگری است که باید صبر کند تا عاملی بیرونی جهان را اصلاح کند. این پارادایم به رکود، جبرگرایی و شانه خالی کردن از مسئولیت می انجامد.

اما تبیین دیالکتیکی از فرج که ما از آن به انتظار پویا یاد می کنیم، ظهور را حاصل یک فرایند پیچیده و تعاملی می داند که بر اصول زیر استوار است:

- اصل تقدم تضاد درونی: علت اصلی تحول غایی، تضاد درونی جهان میان ظلم موجود و ظرفیت بالقوه برای عدالت است. انتظار در این معنا، دیگر نشستن نیست، بلکه تلاش آگاهانه برای حل این تضاد و مبارزه برای غلبه بر ظلم به نفع عدالت است. براین اساس، منتظر، یک کنشگر فعال در این فرایند تاریخی است.
- اصل تعامل و اثر متقابل: رابطه میان آمادگی جامعه و ظهور، یک رابطه دوسویه (الف ب) و مبتنی بر بازخورد است. آمادگی جامعه شرایط را برای ظهور فراهم می کند و ظهور، فرایند آمادگی جامعه را به کمال می رساند. بنابراین انتظار به فرایندی فعالانه از آماده سازی و تمرین عدالت در مقیاس های فردی و اجتماعی تبدیل می شود.

۸-۱-۲. تبیین رابطه فرد و جامعه با ظهور

در تبیین مکانیکی، فرد در جامعه مهدوی در یک دوگانه معیوب گرفتار می شود: یا به فردگرایی افراطی (من فقط باید خود را اصلاح کنم) سوق می یابد که رابطه ارگانیک او با جامعه را نادیده می گیرد، یا به جبرگرایی ناامیدانه (تا زمانی که دنیا پر از ظلم نشود ظهور رخ نمی دهد، پس تلاش من بی فایده است) دچار می شود که عاملیت انسان را سلب می کند.

اما در تبیین دیالکتیکی (فرد به مثابه جزئی از کل پویا) با دو اصل کلیدی زیر می‌توان تعارض در دوگانه بالا را حل کرد:

- اصل کلیت و پیوستگی: به این معنا که هیچ فردی جزیره‌ای جدا از جامعه و تاریخ نیست. اصلاح فردی بدون تلاش برای اصلاح ساختارهای اجتماعی، یک انتزاع ناقص است. هر عمل فردی بر کل شبکه پیچیده اجتماعی تأثیر گذار است.

- اصل تبدیل کمیت به کیفیت: این اصل، پاسخی قدرتمند به حس بی‌فایده بودن تلاش‌های کوچک است. هر عمل عادلانه، هر اعتراض به ظلم و هر تلاش برای آگاهی‌بخشی، یک تغییر کمی در جامعه است. این تغییرات تدریجی انباشته می‌شوند و در یک «نقطه بحرانی» به یک جهش و دگرگونی بنیادین یعنی تغییر کیفی (ظهور)، می‌انجامند. وظیفه منتظر ایجاد همین تغییرات کمی است، با این باور که هیچ تلاشی بی‌اثر نیست.

۸-۱-۳. نقش نشانه‌های ظهور

در تبیین مکانیکی، نشانه‌های ظهور به مثابه چک‌لیست تلقی می‌شوند. به عبارت دیگر، این رویکرد نشانه‌های ظهور را فهرستی از وقایع از پیش تعیین شده می‌داند که وظیفه انسان منتظر، شناسایی و تطبیق آن‌ها با رویدادهای روز است. این رویکرد به انفعال، فال‌گیری، هیجانانگیز کاذب و غفلت از وظایف اصلی می‌انجامد و تمرکز را از زمینه‌سازی به نشانه‌یابی منحرف می‌کند.

اما در تبیین دیالکتیکی، بسیاری از نشانه‌ها (که به مثابه شاخص‌های تشخیصی عمل می‌کنند) علت ظهور نیستند، بلکه نشانگان و معلول به اوج رسیدن تضادهای درونی تاریخ بشرند. این نشانه‌ها مانند شاخص‌های یک بیماری عمل می‌کنند. وقتی ظلم (به مثابه یک علامت) فراگیر می‌شود، این نشان می‌دهد که ساختارهای موجود به بن‌بست رسیده‌اند و نیاز به یک راه‌حل بنیادین به شدیدترین حد خود رسیده است. بنابراین وظیفه منتظر، تطبیق رویدادها نیست، بلکه تحلیل فرایندهاست. او با دیدن

نشانه‌ها، بیماری‌های جامعه بشری را تشخیص می‌دهد و وظیفه خود را در جهت درمان آن بیماری‌ها تعریف می‌کند. آموزش مهدویت از کلاس پیشگویی به کلاس تحلیل اجتماعی و تاریخی بدل می‌شود و منتظر، از تماشاگر تاریخ به عامل و بازیگر تاریخ ارتقا می‌یابد.

۸-۱-۴. تبیین پدیده طول عمر امام زمان (عج)

از دیگر مفاهیم بنیادین و در عین حال چالش‌برانگیز در مباحث مهدویت، مسئله طول عمر امام زمان (عج) است. نحوه تبیین این پدیده، تأثیری مستقیم بر عمق درک و باور مخاطب دارد. در این زمینه نیز می‌توان دو رویکرد مکانیکی و دیالکتیکی را کاملاً از یکدیگر تفکیک کرد. در رویکرد مکانیکی، طول عمر امام (عج) معجزه‌ای استثنایی و پدیده‌ای خارق‌العاده تلقی می‌شود که تنها با اراده الهی به مثابه یک «علت بیرونی» رخ داده است. این تبیین، گرچه از منظر کلامی صحیح است، از دیدگاه تربیتی و فکری با سه چالش اساسی مواجه است:

- ایجاد شکاف میان ایمان و عقل: این رویکرد، طول عمر را به مثابه یک قانون شکنی در طبیعت معرفی می‌کند که مخاطب باید تنها به آن ایمان آورد و پرسشگری درباره آن را متوقف کند.
 - منفک کردن امام از تاریخ: با تقلیل طول عمر به یک ویژگی فردی، عملاً امام (عج) از بستر تاریخ منقطع می‌شود و نقش و کارکرد این عمر طولانی در فرایند تحولات تاریخی مغفول می‌ماند.
 - عدم درک ضرورت: این رویکرد نمی‌تواند به این پرسش بنیادین «چرا چنین عمر طولانی‌ای لازم بود؟» پاسخی قانع‌کننده دهد و به کلی گویی اکتفا می‌کند.
- اما در تبیین دیالکتیکی، طول عمر حضرت (عج) به مثابه یک ضرورت کارکردی تلقی می‌شود. به بیان دیگر، رویکرد دیالکتیکی با تغییر کانون پرسش از «چگونگی» وقوع این امر به «چرایی» و کارکرد آن، درکی عمیق و پویا ارائه می‌دهد. از این منظر، طول عمر امام (عج) امری تصادفی یا تنها یک معجزه فردی نیست، بلکه یک ضرورت

ساختاری برای تحقق هدف نهایی تاریخ است. این ضرورت در دو اصل کلیدی زیر قابل تبیین است:

- امام به‌مثابه حافظه زنده و تحریف‌نشده تاریخ: تاریخ بشر، همواره عرصه تضاد میان پیام وحیانی ناب (به‌مثابه تز) و تحریف و فراموشی تاریخی (به‌مثابه آنتی تز) بوده است. برای رسیدن به جامعه آرمانی نهایی، وجود معیاری مطلق، دست‌نخورده و متصل به سرچشمه وحی ضروری است. وجود امام زمان علیه السلام با عمر طولانی، این تضاد را حل می‌کند (سنتز). ایشان به‌مثابه حامل مستقیم و بی‌واسطه کل میراث انبیا، این پیام را از آفت تحریف در طول قرون مصون داشته و بقای آن را تضمین کرده است.
- امام به‌مثابه شاهد و ناظر عینی تاریخ: از نگاه دیالکتیکی، تاریخ یک کل به‌هم‌پیوسته است و ظهور، حاصل به اوج رسیدن تمام فرایندهای تاریخی است. رهبری چنین تحول عظیمی، مستلزم دارا بودن شخصیتی است که نه تنها عالم به تاریخ، بلکه شاهد و ناظر عینی آن باشد. امام علیه السلام با عمر طولانی خود، تمام تضادها، شکست‌ها، انحرافات و تلاش‌های بشریت را از نزدیک مشاهده کرده است. بنابراین رهبری ایشان، رهبری یک مصلح ثورسین نیست، بلکه رهبری یک طبیب تاریخ‌دان است که بیماری‌های جوامع بشری را برای قرن‌ها تحلیل می‌کند و در زمان مناسب، نسخه شفابخش نهایی را ارائه می‌دهد؛ از این‌رو طول عمر ایشان، شرط لازم برای کسب چنین اشراف بی‌نظیری بر کل فرایند تاریخ بشر است.

۹. الگوی عملی آموزش دیالکتیکی مفاهیم مهدویت به کودکان

برای پیاده‌سازی مدل مفهومی بالا در فرایند آموزش، می‌توان از یک الگوی تربیتی چهارمرحله‌ای بهره گرفت. در این الگو، مربی مطلقاً نقش تسهیل‌گر را ایفا می‌کند و با طرح پرسش و ایجاد چالش‌های فکری متناسب با سن کودک، او را در فرایند ساختن یک درک عمیق‌تر یاری می‌کند.

۹-۱. طرح کلی الگوی آموزش دیالکتیکی

- گام اول: طرح مسئله اولیه: ارائه ایده‌ای ساده، رایج یا اولیه که نقطه شروع گفت‌وگو است.
- گام دوم: ایجاد تضاد و چالش: طرح کردن یک داستان یا موقعیت متضاد که ایده اولیه را به چالش می‌کشد و ذهن کودک را درگیر یک دوگانگی سازنده می‌کند.
- گام سوم: رسیدن به درک بالاتر و جدید: هدایت کودک از طریق گفت‌وگو برای حل تضاد و رسیدن به فهمی جدید و جامع‌تر که عناصر مثبت هر دو دیدگاه قبلی را در خود دارد.
- گام چهارم: تبدیل فهم به عمل: تبدیل درک جدید به یک فعالیت یا تصمیم عملی و ملموس در زندگی کودک.

۹-۱-۱. فرایند عملی آموزش دیالکتیکی مفاهیم مهدویت به کودکان

در ادامه، این الگوی تربیتی برای آموزش چهار مفهوم کلیدی مهدویت (انتظار)، رابطه فرد و جامعه، جایگاه نشانه‌های ظهور، و طول عمر امام زمان عج به صورت عملی پیاده‌سازی می‌شود.

۹-۱-۱-۱. آموزش دیالکتیکی مفهوم انتظار فرج

هدف از این فعالیت حرکت از درک انتظار به مثابه حالتی انفعالی، به سوی فهم آن به منزله یک کنش فعال و سازنده است. بچه‌ها در این فعالیت با تأمل در تعارض شناختی ایجادشده تلاش می‌کنند فهمشان از انتظار انفعالی را به کنشی فعال و سازنده ارتقا دهند. برای انجام این فعالیت، کودکان باید با یاری مربی چهار گام به شرح زیر بردارند:

گام اول: طرح مسئله اولیه

مربی فرایند را با اتصال به تجربیات زیسته کودکان آغاز می‌کند و می‌پرسد وقتی

بی‌صبرانه منتظر کسی هستید که خیلی دوستش دارید، چه احساسی دارید و چه کار می‌کنید؟ برای اینکه کودک به‌صورت فعالانه درگیر این فعالیت شود، لازم است فعالیت در قالب یک داستان ارائه شود؛ از این‌رو مربی پس از شنیدن پاسخ‌ها، داستان کودکی به نام «امید» را تعریف می‌کند که هر روز کنار پنجره می‌نشیند و با دلتنگی به کوچه نگاه می‌کند تا پدرش از سفر بازگردد. تمام عمل او در نگاه کردن و صبر کردن خلاصه می‌شود. این داستان، گزاره اولیه یا «تز» را شکل می‌دهد که در آن، انتظار، حالتی از بی‌قراری درونی و چشم‌به‌راه بودن است.

گام دوم: ایجاد تضاد و چالش

در این مرحله، مربی با معرفی شخصیتی متضاد، تز اولیه را به چالش می‌کشد. او داستان آرزو، خواهر امید را تعریف می‌کند که او نیز به همان اندازه دلتنگ و منتظر پدرش است؛ اما به‌جای نشستن، خانه را مرتب می‌کند، یک نقاشی زیبا به‌عنوان هدیه می‌کشد و اتاق پدر را برای استقبال از او آماده می‌کند. در اینجا، تعارض شکل می‌گیرد و پرسشی کلیدی مطرح می‌شود به این مضمون که به نظر شما کدام انتظار ارزشمندتر است؟ انتظار امید که سرشار از احساس بود یا انتظار آرزو که احساسش همراه با عمل بود؟ این پرسش، یک تضاد فکری سازنده ایجاد می‌کند.

گام سوم: رسیدن به درک بالاتر

مربی با هدایت گفت‌وگو، کودکان را به‌سوی یکپارچه‌سازی دو دیدگاه هدایت می‌کند. او توضیح می‌دهد که احساس دلتنگی و عشق «امید» بسیار ارزشمند است؛ اما عمل و تلاش «آرزو» نیز آن عشق را کامل‌تر می‌کند. کودکان به این فهم جدید می‌رسند که انتظار واقعی، ترکیبی از بی‌قراری درونی و آماده‌سازی عملی است. تعریف جدیدی به این شکل حاصل می‌شود که انتظار = عشق + تلاش. بنابراین انتظار فرج نیز تنها یک احساس درونی نیست، بلکه تلاش فعالانه برای آماده‌کردن دنیا برای ظهور است.

گام چهارم: تبدیل فهم به عمل

برای عملیاتی کردن این فهم جدید، مربی یک فعالیت ملموس تعریف می‌کند. کودک با همکاری یکدیگر یک «جدول آمادگی برای یاری امام زمان (عج)» تهیه می‌کنند. هر کودک متعهد می‌شود کارهای کوچکی را برای بهتر کردن دنیای اطرافش انجام دهد و در جدول ثبت کند؛ کارهایی مانند کمک به یک دوست، خوشحال کردن والدین، یادگیری یک مهارت جدید یا مراقبت از محیط زیست. این فعالیت، مفهوم انتزاعی انتظار فعال را به مجموعه‌ای از اقدامات عملی و قابل سنجش در زندگی روزمره تبدیل می‌کند.

۹-۱-۲. آموزش دیالکتیکی رابطه فرد و جامعه با ظهور

از چالش برانگیزترین مفاهیم در حوزه مهدویت، جایگاه فرد منتظر و مسئولیت‌های او در قبال جامعه در عصر غیبت است. این فعالیت در همین راستا و با هدف تبدیل نگاه «اصلاح فردی منزوی» به «تأثیرگذاری اجتماعی مسئولانه» طراحی شده است. در این فعالیت نیز چهار گام زیر طی می‌شود:

گام اول: طرح مسئله اولیه

این فعالیت به این شکل شروع می‌شود که مربی به هر کودک یک لیوان آب زلال می‌دهد و می‌گوید برای اینکه یار امام زمان باشیم، قلب ما باید مثل این آب، پاک و زلال باشد. این فعالیت، ایده اولیه را به سادگی شکل می‌دهد؛ به این مضمون که برای یاری امام، کافی است که من به تنهایی فرد خوبی باشم. این نگاه، بر اصلاح فردی و انزوا از جامعه تأکید دارد.

گام دوم: ایجاد تضاد و چالش

در گام بعدی، مربی یک ظرف بزرگ آب گل‌آلود را در وسط کلاس قرار می‌دهد و از یک کودک می‌خواهد لیوان آب تمیز خود را در آن بریزد. آب زلال در حجم زیاد آب گل‌آلود محو می‌شود و تأثیر محسوسی بر شفافیت آن نمی‌گذارد. این

مشاهده، یک تعارض و تضاد فکری قدرتمند ایجاد می‌کند و احساس ناتوانی و بی‌فایده‌بودن تلاش فردی در برابر یک جامعه ناسالم را به کودک منتقل می‌کند و در ذهن او این تضاد را ایجاد می‌کند که ظاهراً تلاش یک نفره و اصلاح فردی برای یاری امام علیه السلام کافی نیست، پس چه کاری باید کرد؟

گام سوم: رسیدن به درک بالاتر

مربی برای حل این تضاد، پرسشی کاملاً جهت‌دار را مطرح می‌کند. او می‌پرسد اگر تک‌تک ما لیوان‌های آب تمیزمان را با هم در این ظرف بریزیم، چه اتفاقی می‌افتد؟ بچه‌ها به این نتیجه می‌رسند که با اتحاد و هم‌افزایی می‌توانند به تدریج آب گل‌آلود را شفاف کنند. این ایده به یک فهم جدید و عمیق می‌انجامد؛ یعنی یار امام، تنها یک «فرد خوب» نیست، بلکه «عضو یک گروه خوب» است. قدرت در جمع و همکاری نهفته است.

گام چهارم: تبدیل فهم به عمل

برای عملی کردن این مفهوم، یک «پروژه گروهی برای زیباتر کردن دنیا» تعریف می‌شود. کودکان به صورت جمعی تصمیم می‌گیرند یک اقدام مثبت در محیط خود انجام دهند، مانند جمع‌آوری کتاب برای کتابخانه مدرسه، کاشتن گل در باغچه، یا اجرای یک پویش کلاسی برای استفاده از کلمات محبت‌آمیز. این تمرین عملی درک قدرت جمعی و مسئولیت اجتماعی را در عمل به آن‌ها می‌آموزد.

۹-۱-۳. آموزش دیالکتیکی جایگاه نشانه‌های ظهور

فعالیت سوم با هدف تبدیل رویکرد «نشانه‌یابی منفعل» به «تحلیلی‌گری و انجام وظیفه فعال» طراحی شده است. در این فعالیت نیز چهار گام زیر طی می‌شود:

گام اول: طرح مسئله اولیه

مربی، داستان مسافران یک کشتی را تعریف می‌کند که کاپیتان به آن‌ها گفته است

دیدن ابرهای سیاه، نشانه نزدیک شدن به یک جزیره زیبا پس از طوفان است. گروه اول مسافران با دیدن ابرها، تنها هیجان زده می شوند و آن ها را به مثابه یک نشانه شناسایی و ثبت می کنند. این رفتار، دیدگاه اولیه را شکل می دهد که نشانه ها فهرستی برای پیش بینی و تماشاست.

گام دوم: ایجاد تضاد و چالش

در ادامه داستان، گروه دوم مسافران معرفی می شوند. آن ها نیز با دیدن همان ابرها، متوجه نزدیک شدن طوفان می شوند؛ اما به جای تماشای بلافاصله دست به کار می شوند و کشتی را برای مقابله با طوفان آماده می کنند. این واکنش فعال، یک چالش جدی برای رفتار منفعلانه گروه اول ایجاد می کند و این پرسش را پیش می آورد که کدام گروه، پیام کاپیتان را بهتر درک کرده بود؟

گام سوم: رسیدن به درک بالاتر

کودکان با راهنمایی مربی به این فهم جدید می رسند که نشانه ها، هشدار برای عمل هستند، نه فهرستی برای تماشای آن ها درک می کنند که هدف از اعلام نشانه ها، ایجاد آمادگی است. تعریف جدیدی از نشانه های ظهور شکل می گیرد. مربی به کودکان می گوید که نشانه های ظهور، در واقع نقشه راه ما هستند.

گام چهارم: تبدیل فهم به عمل

مربی از کودکان می خواهد به جای جست و جوی نشانه های عجیب، به دنبال «نشانه های کوچک نیاز به کمک» در اطراف خود باشند؛ دوستی که تنهاست، گلدانی که خشک شده، یا زباله ای که روی زمین افتاده است. این فعالیت، نگاه کودک را از یک نشانه یابی انتزاعی و منفعل، به یک تحلیلگری محیطی و اقدام عملی و مسئولانه تغییر می دهد.

۹-۱-۴. آموزش دیالکتیکی مفهوم طول عمر امام علیه السلام

هدف این فعالیت، تغییر نگرش درباره طول عمر است؛ از درکی که آن را «معجزه ای

عجیب و غریب» می‌داند، به فهمی که آن را «مأموریتی کارکردی و ضروری» می‌پندارد. گام‌های اجرایی این فعالیت نیز از قرار زیر است:

گام اول: طرح مسئله اولیه

مربی با مقایسه سن کودکان با سن پدربزرگ و مادربزرگ‌هایشان، شگفتی اولیه را ایجاد می‌کند و سپس می‌گوید که امام زمان علیه السلام بیش از هزار سال سن دارند. این واقعیت شگفت‌انگیز، فهمی اولیه را می‌سازد؛ به این مضمون که طول عمر امام، یک پدیده خارق‌العاده و استثنایی است.

گام دوم: ایجاد تضاد و چالش

مربی برای به چالش کشیدن این نگاه، بازی «تلفن خراب»^۱ را با کودکان اجرا می‌کند. تحریف و تغییر پیام اصلی در طول بازی، یک مشکل عینی را به نمایش می‌گذارد که اطلاعات در طول زمان و با انتقال از فردی به فرد دیگر، تحریف می‌شود. این تجربه، تضاد و چالش را شکل می‌دهد و این پرسش بنیادین را مطرح می‌کند که چگونه می‌توان به سلامت پیام‌های مهمی که قرن‌ها پیش بیان شده‌اند، اطمینان داشت؟ به تعبیر دیگر، این پرسش مطرح می‌شود که برای اینکه پیامی به‌طور کامل و درست به نسل‌های هزاران سال بعد برسد، چه تدبیری باید اندیشید؟

گام سوم: رسیدن به درک بالاتر

کودکان با راهنمایی مربی به راه‌حل این معما می‌رسند که تنها راه حفظ سلامت پیام در بازی، این است که نفر اول خودش تا انتها حضور داشته باشد. این کشف به فهمی جدید و درکی عمیق از فلسفه طول عمر می‌انجامد. مربی توضیح می‌دهد که طول عمر امام علیه السلام مأموریتی ضروری است؛ زیرا او نگهبان زنده و تحریف‌نشده پیام‌های اصیل الهی است تا در زمان مناسب، آن را بدون هیچ کاستی به بشریت عرضه کند.

۱. این بازی به این صورت است که شخصی از راه دور تلاش می‌کند به‌وسیله تلفنی خراب که دائم قطع و وصل می‌شود، پیامی را از فردی به فرد دیگر به‌طور متوالی برساند.

گام چهارم: تبدیل فهم به عمل

برای عملیاتی کردن این مفهوم، به کودکان پیشنهاد می‌شود که هر کدام یک «صندوقچه گنجینه خوبی‌ها» بسازند. آن‌ها می‌توانند هر کار خوب، حرف زیبا یا خاطره‌ای ارزشمند را روی کاغذی بنویسند یا نقاشی کنند و در صندوقچه خود «نگهداری» نمایند تا فراموش نشود. این فعالیت، مفهوم انتزاعی «نگهبانی از پیام» را به یک عمل ملموس، شخصی و ارزشمند در زندگی کودک تبدیل می‌کند.

نتیجه‌گیری

این مقاله در پی پاسخ به چالشی بنیادین در حوزه تربیت دینی، یعنی چگونگی درونی‌سازی کارآمد و اصیل آموزه‌های مهدویت در نسل جدید، تدوین شد. پژوهش حاضر با رویکردی تحلیلی - انتقادی، مدل‌های یک‌سویه تربیتی را نقد کرد؛ مدلهایی که بر انتقال مکانیکی مفاهیم از نسلی به نسل دیگر استوارند. سپس در مقابل، الگویی نوین بر پایه روان‌شناسی رشد و نظریه علیت دیالکتیکی به مثابه راهکاری مؤثر پیشنهاد کرد. یافته‌های نظری و پژوهشی ارائه شده در این مقاله، ناکارآمدی رویکردهای مبتنی بر اعمال قدرت، اجبار و کنترل بیرونی را در فرایند درونی‌سازی ارزش‌ها به روشنی نشان داد. روشن شد که مدل یک‌سویه، با نادیده گرفتن نقش فعال مربی، او را به دریافت‌کننده‌ای منفعل فرو می‌کاهد و در بهترین حالت، تنها به نوعی هم‌نوایی ظاهری و موقعیتی می‌انجامد که با حذف فشار بیرونی، ناپایدار و شکننده خواهد بود. این رویکرد، نه تنها در تعمیق باورها ناموفق است، بلکه با سرکوب پرسشگری و مقاومت طبیعی کودک، فرصت یک درگیری ذهنی سازنده را از او سلب می‌کند. در مقابل، این مقاله استدلال کرد که درونی‌سازی واقعی، فرایندی دوسویه، تعاملی و دیالکتیکی است که در آن «عاملیت کودک» نقشی محوری ایفا می‌کند. باتکیه بر شواهد روان‌شناختی، نشان داده شد که کودک موجودی منفعل نیست، بلکه یک «سازنده» فعال معناست که آموزه‌ها را براساس ساختار شناختی و نیازهای درونی خود تفسیر، بازآفرینی و «از آن خود» می‌کند. در این پارادایم، مقاومت‌ها و مجادلات کودک نه به مثابه تهدید یا

شکست فرایند تربیت، بلکه به‌منزله جلوه‌ای از میل ذاتی او به «خودپیروی» و تلاشی برای مشارکت در فرایند معناسازی تلقی می‌شود. اوج کاربست این رویکرد، در بازاندیشی مفاهیم بنیادین مهدویت نمایان شد. مقاله نشان داد که چگونه تبیین دیالکتیکی می‌تواند این آموزه‌ها را از مفاهیمی انتزاعی، ایستا و گاه جبرگرایانه، به اصولی پویا، مسئولیت‌آفرین و تاریخی بدل کند. در این دیدگاه، مفاهیم دستخوش تغییر ماهیت شده‌اند: «انتظار» از «صبر کردن» به «کنشگری زمینه‌ساز» برای حل تضاد ظلم و عدالت تغییر یافته؛ «رابطه فرد و جامعه» از «انزوای فردی» به «مسئولیت تاریخی» برای انباشت تغییرات کمی به امید یک جهش کیفی ارتقا یافته؛ «نشانه‌های ظهور»، از «نشانه‌یابی منفعل» به «تحلیلگری اجتماعی» برای تشخیص دردهای بشریت بدل گشته؛ و «طول عمر امام علیه السلام»، از «معجزه‌ای استثنایی» به «ضرورتی کارکردی» برای حفظ حافظه تاریخی وحی تبدیل شده است. این تحول مفهومی، منتظر را از «تماشاگر تاریخ» به «عامل و بازیگر تاریخ» ارتقا می‌دهد.

در نهایت، این پژوهش با ارائه الگویی عملی و گام‌به‌گام نشان داد که تربیت دیالکتیکی نه تنها یک نظریه انتزاعی نیست، بلکه کاملاً قابل پیاده‌سازی در کلاس درس و محیط خانه است. این الگو، مربی را به تسهیل‌گری ماهر بدل می‌کند که با طرح تضادهای فکری سازنده، ذهن کودک را به‌سوی کشف و ساخت معنا هدایت می‌کند. بنابراین همان‌طور که در فرضیه اولیه مطرح شد، به‌کارگیری الگوهای دوسویه نه تنها تهدیدی برای تربیت دینی نیست، بلکه فرصتی بی‌بدیل برای پرورش نسلی است که آموزه‌های مهدوی را نه به‌مثابه مجموعه‌ای از گزاره‌های تحمیلی، بلکه به‌منزله فلسفه‌ای پویا و مسئولانه برای زندگی درونی کرده است. این نسل، با پرورش تفکر انتقادی و احساس عاملیت تاریخی، خود را نه فقط منتظر، بلکه زمینه‌ساز فعال آن آرمان‌شهر موعود می‌داند.

فهرست منابع

- آمدی، عبدالواحد بن محمد. (۱۴۱۰ق). غرر الحکم و درر الکلم. قم: دارالکتاب الاسلامی.
- بالادستیان، محمدامین؛ حائری پور، محمدمهدی؛ و یوسفیان، مهدی. (۱۳۹۳). نگین آفرینش (درسنامه دوره عمومی معارف مهدویت (ج ۱، چاپ پنجاه و نهم). قم: بنیاد فرهنگی مهدی موعود.
- حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ق). وسائل الشیعه (ج ۲۱). قم: مؤسسه آل البيت.
- داوودی، محمد؛ حسینی زاده، علی. (۱۳۹۱). سیره تربیتی پیامبر ﷺ و اهل بیت ﺍﻫﻞ بیت ﺍﻫﻞ بیت (چاپ دوم). قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- صدوق، محمد بن علی بن بابویه. (۱۴۱۳ق). من لایحضره الفقیه (ج ۳). قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طبرانی، سلیمان بن احمد. (۱۴۱۵ق). المعجم الاوسط (محقق: ابراهیم الحسینی، ج ۶). قاهره: دارالحرمین.
- عبداللهی، ابراهیم. (۱۳۹۴). نهادهینه سازی آموزه های مهدوی در کودکان. پژوهشنامه تربیت تبلیغی، ۴ (۹ و ۱۰)، صص ۵-۳۰.
- کازینسکی، لیون؛ ناوارا، جفری اس. (۱۳۸۹). منابع تغییر و نوآوری در نظریات مربوط به اجتماعی کردن. در: رشد اخلاقی: کتاب راهنما (مترجم: علیرضا شیخ شعاعی، ج ۱). قم: انتشارات پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- کلینی، ابی جعفر محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی (ج ۶، چاپ چهارم). تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- گروزک، یونان ای. (۱۳۸۹). رشد رفتار اخلاقی و وجدان از دیدگاه جامعه پذیری. در: رشد اخلاقی: کتاب راهنما (مترجم: علیرضا شیخ شعاعی، ج ۱). قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

- Kohn, M. L. (1983). On the transmission of values in the family: A preliminary reformulation. *Research in Sociology of Education and Socialization*, 4, pp. 1-12.
- Lollis, S., Kuczynski, L., Navara, G. S., & Koguchi, Y. (2003). *Children's agency within compliance and non-compliance* [Poster presentation]. Society for Research in Child Development biennial meeting, Tampa, Florida.
- Nisbett, R. E., & Valins, S. (1971). *Perceiving the causes of one's own behavior*. Morristown NJ: General Learning Press.



An Analysis of the Meaning and Identification of the "Orient" in Mahdist Traditions*

Nosratollah Ayati 

Level 4, Jurisprudence and Principles (*Fiqh and Usul*), Hawza Ilmiyya of Qom, Qom, Iran.
ayati110@yahoo.com

Abstract

In Mahdist traditions and the hadith sources of both major Islamic denominations, numerous narrations predict the occurrence of bitter and sweet events in the Orient (*Mashriq*). These traditions can be terrifying and cautionary, or hopeful and inspiring; however, misidentifying their referents can pave the way for the infiltration of baseless discussions into the field of apocalyptic studies. Benefiting from these traditions—by hearing their warnings or receiving their messages of hope—and preventing unfounded speculations is only possible when the precise location intended by these hadiths is correctly identified. Therefore, the issue addressed in this study is the determination of the meaning and the identification (instance-finding) of the "Orient" in Mahdist traditions. In this paper, relevant hadiths were collected using library research methods and then categorized and, as far as possible, clarified using a descriptive-analytical

* Ayati, N. (2025). An Analysis of the Meaning and Identification of the "Orient" in Mahdist Traditions. *Mahdavi Society*, 6(2), pp. 248-274.
<https://doi.org/10.22081/jm.2026.72857.1122>

▣ **Type of article:** Research Article * **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy

▣ **Received:** 2025/02/18 • **Revised:** 2025/05/08 • **Accepted:** 2025/07/11 • **Available Online:** 2025/09/23

© 2025

authors retain the copyright and full publishing rights



approach. The findings of this research indicate that the term " Orient " in Mahdist traditions does not necessarily refer to a single specific geographical region; rather, each category of these narrations points to a specific location, such as Iraq, Hejaz, or Khorasan. The most significant category of these traditions indicates the uprising of a people from the Orient. This study strengthens the hypothesis that the " Orient " in these hadiths refers to the territory known today as "Iran." This interpretation is based on two types of evidence: first, the hadith family (internal textual evidence); and second, the absence of an effective and powerful center of Shiism in regions other than the land of Iran.

Keywords

Orient, Apocalypse, Signs of Reappearance, Iran, Khorasan.



تحلیل معنا و مصداق‌شناسی منطقه مشرق‌زمین در روایات مهدوی*

نصرت‌الله آیتی 

سطح چهار، رشته فقه و اصول، حوزه علمیه قم، قم، ایران.

ayati110@yahoo.com

چکیده

در روایات مهدوی و مصادر حدیثی فریقین، احادیث پرشماری وجود دارد که تحقق رخدادهایی تلخ و شیرین را در جانب مشرق‌زمین پیشگویی کرده‌اند. این احادیث می‌توانند رعب‌آور و هشداردهنده، یا امیدبخش و حرکت‌آفرین باشند؛ همان‌گونه که اشتباه در تعیین مصداق آنها می‌تواند زمینه‌ساز ورود مباحث بی‌اساس در حوزه مطالعات آخرالزمانی شود. بهره‌مندی از این روایات، شنیدن صدای هشدار یا دریافت پیام امید آن‌ها، و نیز پیشگیری از طرح مباحث بی‌اساس، تنها زمانی ممکن است که مکان دقیقی ناظر بر این احادیث، به‌درستی شناسایی شود. بنابراین مسئله نوشتار پیش‌رو، تعیین معنا و مصداق‌شناسی منطقه «مشرق‌زمین» در روایات مهدوی است. در نوشتار حاضر که به شیوه کتابخانه‌ای احادیث مورد نظر جمع‌آوری شده‌اند، با روش توصیفی و تحلیلی، روایات یادشده دسته‌بندی و تا حد امکان از چهره آن‌ها ابهام‌زدایی شده است. نتیجه تتبع پیش‌رو آن است که مقصود از «مشرق» در روایات مهدوی لزوماً یک منطقه جغرافیایی خاص نیست، بلکه هر دسته از این روایات به نقطه‌ای خاص همچون عراق، حجاز

* آیتی، نصرت‌الله. (۱۴۰۴). تحلیل معنا و مصداق‌شناسی منطقه مشرق‌زمین در روایات مهدوی. جامعه مهدوی، ۲(۶)، صص ۲۴۸-۲۷۴.

<https://doi.org/10.22081/jm.2026.72857.1122>

□ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۳۰ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۲/۱۸ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۴/۲۰ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۷/۰۱

© ۱۴۰۴ «نویسندگان دارنده حق مؤلف مقاله خود بدون محدودیت هستند»



و خراسان اشاره دارد. مهم‌ترین دسته از روایات یادشده، بر قیام قومی از مشرق‌زمین دلالت دارد. در این نوشتار، این گمانه تقویت شده که مقصود از «مشرق» در این احادیث، سرزمینی است که امروزه از آن با عنوان «ایران» یاد می‌شود. این برداشت بر دو قرینه استوار است: نخست، خانواده حدیثی (قراین درون‌متن)؛ و دوم، فقدان کانون تشیع مؤثر و مقتدر در دیگر مناطق به‌جز سرزمین ایران.

کلیدواژه‌ها

مشرق، آخرالزمان، نشانه‌های ظهور، ایران، خراسان.

مقدمه

در منظومه احادیث مهدویت، روایات پرشماری ناظر به مشرق وجود دارد. براساس این روایات، در این جهت جغرافیایی از کره زمین، اتفاقات مبارک یا ناخوشایند بسیاری رخ خواهد داد. نوشتار پیش‌رو می‌کوشد واژه مشرق را به لحاظ مفهومی و مصداقی توضیح دهد و تا حد امکان، مکان دقیقی که این روایات بدان اشاره دارند، تعیین کند.

درباره مسئله مورد نظر، پیشینه خاصی یافت نشد. آنچه در این زمینه وجود دارد، منحصرأ اشاراتی مختصر به مسئله است که در لابلای پاره‌ای از مکتوبات دیده می‌شود. مجلسی (۱۴۰۳ق)، کورانی (۱۴۳۶ق)، طبسی (۱۳۸۲) و فتلاوی (بی‌تا)، از جمله محققانی هستند که در این باره در ذیل روایات، اشاراتی به این موضوع داشته‌اند؛ اما در هیچ مقاله و یا مکتوبی این مسئله به طور مستقل مورد توجه و بررسی قرار نگرفته است. در میان مقالات، تبرته فراهانی و حمیدی‌نژاد (۱۴۰۳) فقط از نظر عنوان با نوشتار پیش‌رو قرابت دارد؛ افزون‌بر اینکه، منحصرأ یک روایت را مورد مذاقه قرار داده و هیچ تلاشی برای مصداق‌شناسی واژه مشرق انجام نداده‌اند. امیری (۱۳۹۹) نیز به تبیین و توضیح یک روایت بسنده کرده است.

۱. مشرق در روایات

«مشرق» اسم مکان از ماده شرق است. شرق و شروق به معنای طلوع است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۰، ص ۱۷۳). بنابراین مشرق به معنای محل طلوع خورشید است. طبیعتاً اگر به جهت جغرافیایی شرق، مشرق گفته می‌شود، به دلیل طلوع خورشید از آن جانب است. این واژه به صورت مفرد، مثنی و جمع در تعدادی از آیات قرآن به کار رفته است. «رَبُّ الْمَشْرِقَيْنِ وَرَبُّ الْمَغْرِبَيْنِ؛ پروردگار دو مشرق و پروردگار دو مغرب است» (الرحمن، ۱۷) و «رَبُّ الْمَشَارِقِ وَالْمَغَارِبِ؛ به پروردگار مشرق‌ها و مغرب‌ها سوگند که ما تواناییم» (معارج، ۴۰).

در منظومه روایات مهدویت نیز شماری از روایات وجود دارد که این واژه در آن‌ها به کار رفته است. طبیعتاً در چنین روایاتی، اگر قرینه‌ای برخلاف آن وجود نداشته باشد،

همین معنای لغوی، یعنی جهت جغرافیایی مشرق، اراده می‌شود. روشن است که جهات چهارگانه جغرافیایی نسبی‌اند؛ از این رو مقصود از مشرق در این روایات، جهت شرقی محل صدور آنهاست. باین همه، شایسته است با کاوشی بیشتر تا حد امکان مکان دقیق مورد اشاره این واژه شناسایی شود.

این روایات را می‌توان از جهات مختلف دسته‌بندی کرد: دسته نخست، براساس مصدر حدیثی، به روایات شیعی و سنی؛ دسته دوم، براساس ماهیت پیشگویی ذکر شده در حدیث از این حیث که اتفاقی خوشایند یا ناگوار است، به روایات بشارت‌دهنده و هشداردهنده؛ و دسته سوم، از جهت دلالت یا عدم دلالت بر مکانی معین، به روایات مبهم و شفاف. درباره روایاتی که به جهت مشرق اشاره دارند، تعیین دقیق آن مکان، یا با کمک قراین امکان‌پذیر است، یا به دلیل فقدان قراین امکان‌ناپذیر است و یا با دشواری همراه است.

در نوشتار پیش‌رو، نخست تبیین روایات شیعه در این زمینه مقصود است؛ با وجود این از روایات اهل سنت نیز غفلت نشده است و به صورت گذرا - به‌ویژه در مواردی که به فهم روایات شیعی کمک می‌کند - به آنها پرداخته خواهد شد. دوم، در کنار اشاره گذرا به روایاتی که از نظر دلالت بر مکان، صریح و بدون ابهام‌اند، تمرکز اصلی بر روایات مبهم خواهد بود؛ به گونه‌ای که تلاش می‌شود مفهوم آن دسته از روایاتی که تعیین دقیق مکان مورد نظرشان با دشواری همراه است تا حد امکان تبیین گردد.

۱-۱. روایات هشداردهنده

در مصادر شیعی، اندکی از روایات ناظر به مشرق‌زمین وجود دارد که پیشگویی‌کننده حادثه‌ای ناگوار است؛ برای نمونه، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در ضمن اشاره به نشانه‌های ظهور از خسوف در مشرق یاد فرمودند: «وَحَسْفٌ بِالْمَشْرِقِ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۲، ص ۲۷۸). محتمل است که مقصود از مشرق در این روایت، سرزمین عراق باشد؛ زیرا از امام صادق علیه السلام چنین روایت شده است: «يُزَجَرُ النَّاسُ قَبْلَ قِيَامِ الْقَائِمِ عليه السلام عَنْ مَعَاصِيهِمْ بِنَارٍ تَظْهَرُ فِي السَّمَاءِ وَ حُمْرَةٌ تُجَلِّلُ السَّمَاءَ وَ حَسْفٌ بِبَغْدَادَ وَ حَسْفٌ بِبَلَدٍ

البَصْرَة؛ مردم پیش از قیام قائم از گناهانشان بازداشته می‌شوند با آتشی که در آسمان آشکار می‌شود و قرمزی که آسمان را روشن می‌کند و خسفی که در بغداد و بصره رخ می‌دهد» (مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۳۷۸). امام باقر علیه السلام نیز بعد از اشاره به انقراض بنی امیه و بنی عباس، به دلیل اختلافات داخلی می‌فرماید: «وَ اخْتَلَفَ أَهْلُ الْمَشْرِقِ وَ أَهْلُ الْمَغْرِبِ نَعَمْ وَ أَهْلُ الْقِبْلَةِ وَ يَلْقَى النَّاسُ جُهْدًا شَدِيدًا مِمَّا يَمُرُّ بِهِمْ مِنَ الْخَوْفِ؛ و میان اهل مشرق و اهل مغرب اختلاف می‌شود. نیز میان اهل قبله و مردم به‌خاطر ترسی که بدان گرفتار می‌شوند، به مشقت سختی گرفتار می‌شوند» (نعمانی، ۱۳۹۷ق، ص ۲۶۲)؛ به قرینه اینکه در کنار اهل مشرق و مغرب، به اهل قبله (مسلمانان) نیز اشاره کرده است. طبیعتاً مقصود از مشرق، سرزمین‌های اسلامی نیست؛ از این رو مقصود سایر مناطق غیرمسلمان‌نشین است که در جهت شرق کره خاکی قرار دارند.

در روایتی دیگر، امام صادق علیه السلام فرمودند: «إِذَا رَأَيْتُمْ عَلَامَةً فِي السَّمَاءِ نَارًا عَظِيمَةً مِنْ قِبَلِ الْمَشْرِقِ تَطْلُعُ لِيَالِي فَعِنْدَهَا فَرْجُ النَّاسِ وَ هِيَ قُدَّامَ الْقَائِمِ عِ بَقِيلِيل؛ چون از سمت مشرق در آسمان آتش بزرگی دیدید که چند شب سر می‌کشد، پس فرج مردم در آن وقت است و آن اندکی پیش از قائم علیه السلام است» (نعمانی، ۱۳۹۷ق، ص ۲۶۷). برخی نویسندگان (کورانی، ۱۴۳۶ق، ص ۳۹۷) احتمال داده‌اند که مقصود از مشرق، شرق سرزمین حجاز باشد؛ به قرینه روایتی از امیر مؤمنان علیه السلام که به افروخته شدن آتشی در سرزمین حجاز پیش از ظهور امام مهدی علیه السلام اشاره دارد: «إِذَا وَقَعَتِ النَّارُ فِي حِجَازٍ كَمْ وَجَرَى الْمَاءُ بِنَجْفِكَم فَتَوَقَّعُوا ظَهْرَ قَائِمِكُمْ؛ چون آتشی در حجازتان افروخته شد و آب در نجفتان جاری شد، منتظر ظهور قائمتان باشید» (عاملی نباطی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۵۸).

در توقیع حضرت ولی عصر علیه السلام به شیخ مفید نیز چنین آمده است: «و یحدث فی أرض المشرق ما یحزن ویقلق؛ و در مشرق زمین حادثه‌ای به وجود می‌آید که موجب حزن و اندوه و اضطراب است» (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۴۹۸). سید محمد صدر معتقد است از آنجاکه این توقیع برای شیخ مفید در عراق صادر شده است، مقصود از مشرق، شرق عراق یعنی ایران است؛ به گونه‌ای که به حوادث ناگوار و جنگ‌هایی اشاره دارد که در دوره آل بویه در ایران رخ داد و زمینه‌ساز ضعف و سقوط این سلسله شد (صدر، بی‌تا، ص ۱۸۲).

در مصادر حدیثی اهل سنت نیز روایات ناظر به رخداد‌های ناگوار در جانب مشرق وجود دارد، از جمله طبق روایتی رسول اکرم صلی الله علیه و آله با اشاره به مشرق سه مرتبه فرمودند: «ها، إن الفتنة ههنا، إن الفتنة ها هنا من حیث یطلع الشیطان قرینه؛ همانا فتنه از اینجاست از آنجا شاخ - قدرت - شیطان طلوع می‌کند» (ابن حنبل، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۰). همچنین در روایتی دیگر پس از آنکه دوباره فرمودند: «اللهم بارک لنا فی شامنا ویمنا؛ بار خدایا، شام ما و یمن ما را بر ما مبارک گردان»، در پاسخ به پرسش یکی از حاضران درباره مشرق فرمودند: «من هنالك یطلع قرن الشیطان لها تسعة أعشار الشر؛ از آنجا شاخ - قدرت - شیطان طلوع می‌کند، نهمین شر از آنجا برمی‌خیزد» (ابن حنبل، بی‌تا، ج ۲، ص ۹۰).

ابهام اولیه‌ای که در مصداق‌شناسی واژه مشرق در این روایات وجود دارد، با رجوع به خانواده حدیثی برطرف می‌شود؛ برای نمونه، این حدیث رسول اکرم صلی الله علیه و آله که دو بار فرمودند: «اللهم بارک لنا فی شامنا، اللهم بارک لنا فی یمنا؛ بار خدایا، شام ما و یمن ما را بر ما مبارک گردان. چون به آن حضرت عرض شد: وفی نجدنا؛ و نجد ما را نیز مبارک گردان، فرمودند: هنالك الزلازل والفتن، منها أو قال بها یطلع قرن الشیطان؛ زلزله‌ها و فتنه‌ها در آنجاست. از آنجا یا در آنجا شاخ - قدرت - شیطان طلوع می‌کند» (ابن حنبل، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۱۸).

طبق گزارشی دیگر رسول اکرم صلی الله علیه و آله چندین بار فرمودند: «اللهم بارک لنا فی شامنا، اللهم بارک لنا فی یمنا، و چون به آن حضرت عرض شد: وفی عراقنا. و عراق ما را نیز مبارک گردان، فرمودند: (إن) بها الزلازل والفتن، وبها یطلع قرن الشیطان؛ همانا زلزله‌ها و فتنه‌ها در آنجاست. از آنجا شاخ - قدرت - شیطان طلوع می‌کند» (طبرانی، بی‌تا، ج ۱۲، ص ۲۹۳). با توجه به دو روایت اخیر روشن می‌شود که مقصود از مشرق در دو روایت نخست، سرزمین نجد و یا عراق است.^۱

۱. مبارکفوری در توضیح این روایات چنین می‌نویسد: «وإنما أشار صلی الله علیه وسلم إلى المشرق لأن أهله یومئذ کانوا أهل کفر فأخبر أن الفتنة تكون من تلك الناحية وكذلك کانت هی وقعة الجمل ووقعة صفین ثم ظهور الخوارج فی أرض نجد والعراق وما ورائها من المشرق» (مبارکفوری، ۱۴۱۰ق، ج ۱۰، ص ۳۱۵). علامه عاملی پس از نقد و بررسی روایتی با مضمون مشابه روایات پیشین معتقد است که روایت معروف در این [←]

طبق گزارشی دیگر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمودند: «سیکون لبنی عمی مدینه من قبل المشرق، بین دجلة ودجيل وقطربل والصراة...؛ به زودی در شهری در جانب مشرق، عموزادگان من شهری خواهند داشت میان دجله و دجيل و قطربل و صراط...» (بغدادی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۳۲۸). مقصود از شهر یادشده که در جانب مشرق توسط بنی عباس - عموزادگان پیامبر خدا صلی الله علیه و آله - احداث شد، بغداد است و روایات قبل و بعد آن بر همین مطلب دلالت دارد؛ از همین رو، خطیب بغدادی آن را در کتاب تاریخ بغداد گزارش کرده است.

در جایی دیگر، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بعد از اشاره به خروج سفیانی، فرمودند: «فیبعث جیشین جیشا إلی المشرق وجیشا إلی المدینه؛ پس دو سپاه گسیل می‌دارد: یکی را به سوی مشرق، و دیگری را به سوی مدینه» (مقدسی شافعی، ۱۴۲۸ق، ص ۱۱۰). مقصود از مشرق در این حدیث، به قرینه روایاتی که بر یورش سپاه سفیانی به سرزمین عراق دلالت دارد، سرزمین عراق است (نعمانی، ۱۳۹۷ق، ص ۲۸۰).

در روایتی دیگر چنین آمده است: «یسیر ملک المغرب إلی ملک المشرق فیقتله؛ فرمانروای مغرب به سوی فرمانروای مشرق می‌رود و او را می‌کشد» (طبرانی، بی تا، ج ۵، ص ۳۳۴). در ادامه این حدیث، از فرستادن سپاهی به سوی مدینه و فرورفتن آن در دل زمین و پناه بردن مردی به خانه خدا و بیعت ۳۱۴ نفر با او، سخن به میان آمده است. در این حدیث نیز مقصود از مشرق، سرزمین عراق است؛ زیرا به قرینه خسوف بیدائی که رخ می‌دهد و نیز دیگر روایاتی که از اعزام سپاهیان سفیانی به مدینه و عراق می‌گوید (مقدسی شافعی، ۱۴۲۸ق، ص ۱۱۰)، روشن می‌شود که مقصود از ملک مغرب سفیانی و منظور از مشرق، همان عراق است.

در جایی دیگر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمودند: «ویأتی المسیح من قبل المشرق...؛ مسیح

→

زمینه حدیثی از رسول اکرم صلی الله علیه و آله است که در صحیح بخاری آمده و براساس آن، ایشان پس از اشاره به خانه عایشه فرمودند: «ها هنا الفتنه - ثلاثا - من حیث یطلع قرن الشیطان». روایات اشاره کننده به جهت مشرق احتمالاً جعل شدند تا ذهن را از سوی منزل عایشه به جاهای دیگر معطوف کنند (عاملی، ۱۳۸۵، ج ۳۰، صص ۳۷-۳۹).

دجال از جانب مشرق می‌آید (ابن حنبل، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۰۸). ابهام موجود در واژه مشرق در حدیث پیش گفته، با رجوع به خانواده حدیثی، مرتفع می‌شود؛ برای نمونه، این روایت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله که فرمودند: «یخرج الدجال من قبل المشرق من أرض یقال لها خراسان؛ دجال از جانب مشرق خروج می‌کند؛ از سرزمینی که به آن خراسان می‌گویند» (ابن حماد، ۱۴۱۴ق، ص ۳۲۵).

روایات یادشده به نقطه معینی در جهت مشرق دلالت داشتند و با توجه به قراین موجود تا حدودی تعیین مکان دقیق آن امکان‌پذیر بود.

۲-۱. روایات بشارت‌دهنده

در کنار روایات هشداردهنده، احادیث دیگری نیز وجود دارد که بشارت‌دهنده رخدادی خوشایند از جانب مشرق زمین‌اند. اغلب این روایات در مصادر شیعی بازتاب یافته‌اند؛ گرچه در منابع اهل سنت نیز روایاتی در این باره وجود دارد. همان‌طور که گذشت، روایات یادشده را می‌توان در دو دسته کلی جای داد:

- روایاتی که تعیین مصداق یا تعیین نقطه موردنظرشان با کمک قراین، به راحتی امکان‌پذیر است.
- روایاتی که تعیین مکان دقیقشان با دشواری همراه است و نیازمند دقت و تأمل بیشتری است.

۱-۲-۱. دسته نخست

از روایات دسته نخست، روایات رایات سود است. در تعداد قابل توجهی از روایات، به افراشته شدن رایات سود از جانب مشرق اشاره شده است، از جمله امیر مؤمنان علیه السلام فرمودند: «یا معاویه ان رسول الله قد اخبرنی ... وأن الله سیخرج الخلافة منهم برایات سود تقبل من الشرق؛ ای معاویه، همانا پیامبر خدا صلی الله علیه و آله به من خبر داد که ... و خداوند خلافت را از آنان -بنی امیه- با پرچم‌های سیاهی که از جانب شرق می‌آید، می‌گیرد» (مجلسی،

۱۴۰۳ق، ج ۳۳، ص ۱۵۷). همان طور که می دانیم ابومسلم خراسانی که با پرچم های سیاه از جانب خراسان قیام کرد، خلافت بنی امیه را سرنگون کرد. بنابراین مقصود از شرق در حدیث پیش گفته، سرزمین خراسان است. روایات دیگری نیز مطلب یادشده را تأیید می کند؛ برای نمونه این روایت امیر مؤمنان (علیه السلام): «انتظروا الفرج من ثلاث ... والرايات السود من خراسان؛ از پدید آمدن سه چیز منتظر فرج باشید ... و پرچم های سیاه از خراسان» (نعمانی، ۱۳۹۷ق، ص ۲۵۱). همچنین این گزارش تاریخی که چون ابومسلم خراسانی به محضر امام صادق (علیه السلام) آمد و با ایشان گفت و گو کرد، حضرت فرمودند: «إن بلغ الوقت وصدق الوصف فهو صاحب الرايات السود من خراسان؛ اگر وقتش رسیده باشد و توصیف درست باشد، این همان صاحب بیرق های سیاه از خراسان است» (راوندی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۶۴۵). براساس دو روایت یادشده، مقصود از مشرق در حدیث پیشین، سرزمین خراسان است.

در روایاتی دیگر امام باقر (علیه السلام) فرمودند: «لابد لبني فلان من أن يملكوا فإذا ملكوا ثم اختلفوا تفرق ملكهم وتشتت أمرهم حتى يخرج عليهم الخراساني والسفياي هذا من المشرق؛ به ناچار بنی فلان به حکومت می رسند. چون به حکومت رسیدند و سپس، اختلاف کردند، حکومتشان از هم می پاشد و امرشان متفرق می شود تا اینکه خراسانی و سفیانی بر آنها می شورند. این از جانب مشرق و آن از جانب مغرب» (نعمانی، ۱۳۹۷ق، ص ۲۵۵). با توجه به تعبیر خراسانی که در حدیث وجود دارد، ابهام موجود در واژه مشرق برطرف می شود و روشن می گردد مقصود از مشرق خراسان است.

۱-۲-۲. دستة دوم

دومین دسته از روایات، احادیثی هستند که بشارت دهنده رخدادی مبارک در

۱. بشارت آمیز بودن این اتفاق بدان جهت است که خروج ابومسلم خراسانی باعث انقراض حکومت بنی امیه شد و اهل بیت نیز به آن بشارت می دادند: «عن معروف بن خربوذ، قال: ما دخلنا على أبي جعفر الباقر (علیه السلام) قط إلا قال: خراسان خراسان، سحستان سحستان، كأنه يشرنا بذلك» (نعمانی، ۱۳۹۷ق، ص ۲۷۳).

مشرق‌زمین‌اند؛ اما تعیین دقیق نقطه موردنظر با دشواری همراه است و به دقت و بررسی نیاز دارد. روایات یادشده بدین قرارند:

۱-۲-۲-۱. احادیث خروج مهدی علیه السلام از مشرق

در مصادر شیعی سه روایت وجود دارد که بر آغازشدن امر امام مهدی علیه السلام از جانب مشرق دلالت دارد. این دو روایت بدین شرح‌اند:

امام علی علیه السلام فرمودند: «المهدی ... یكون مبدؤه من قبل المشرق؛ مبدأ حرکت مهدی از جانب مشرق است (نعمانی، ۱۳۹۷ق، ص ۳۰۴). در جایی دیگر چنین فرمودند: «وَ اَعْلَمُوا أَنَّكُمْ إِنِ اتَّبَعْتُمْ طَالِعَ الْمَشْرِقِ سَلَكَ بِكُمْ مَنَاهَجَ الرَّسُولِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ؛ بدانید! اگر کسی که از مشرق ظهور می‌کند پیروی کنید، بی‌گمان شما را به راه‌های پیامبر خدا صلی الله علیه و آله ببرد» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۶۶). در حدیثی دیگر چنین فرمودند: «و تُقْبَلُ رَايَاتٌ مِنْ شَرْقِي الْأَرْضِ غَيْرِ مُعَلَّمَةٍ لَيْسَتْ بِقُطْنٍ وَ لَا كَثَانٍ وَ لَا حَرِيرٍ مَخْثُومٍ فِي رَأْسِ الْفَنَاءِ بِحَاتِمِ السَّيِّدِ الْأَكْبَرِ يُسَوِّفُهَا رَجُلٌ مِنْ آلِ مُحَمَّدٍ تَظْهَرُ بِالْمَشْرِقِ وَ تُوْجَدُ رِيحُهَا بِالْمَغْرِبِ كَالْمِسْكِ الْأَذْفَرِ ... وَ يَخْرُجُ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ نَجْرَانَ يَسْتَجِيبُ لِلْإِمَامِ فَيَكُونُ أَوَّلَ النَّصَارَى إِجَابَةً؛ پرچم‌هایی بی‌نشان از مشرق زمین نمودار می‌شود که نه از جنس پنبه است و نه از کتان و نه از حریر، و بر آن مهر سرور بزرگ حک شده است و مردی از خاندان پیامبر صلی الله علیه و آله آن را حمل می‌کند. این پرچم‌ها در مشرق نمایان می‌شوند و عطر همچون مشک‌شان در مغرب نیز به مشام می‌رسد ... مردی از اهل نجران از شهر خارج می‌شود و دعوت امام را اجابت می‌کند. او اولین فرد مسیحی است که به دعوت امام پاسخ مثبت می‌دهد» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۲، ص ۲۷۴).

پرچم اشاره‌شده در صدر این حدیث، به قرینه اوصافی که برای آن بیان می‌شود، پرچم امام مهدی علیه السلام است. افزون‌بر این، در ذیل روایت به پیوستن مردی از مسیحیان نجران به امام تصریح شده است.

روایات سه‌گانه یادشده بر حرکت امام مهدی علیه السلام از جانب مشرق دلالت داشتند؛ درحالی‌که براساس احادیث پیشوایان معصوم، ظهور امام مهدی علیه السلام از شهر مکه و کنار

خانه خدا خواهد بود (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۲۲۵). همچنین می‌دانیم که شهر مکه در جانب مغرب دنیای اسلام است. برای حل مسئله یادشده می‌توان احتمالاتی مطرح کرد، از جمله علامه مجلسی در شرح دومین حدیث چنین نوشته است:

مقصود از طالع المشرق مهدی علیه السلام است؛ چرا که مکه در جانب شرق مدینه واقع شده و یا از این رو که جمع شدن سپاهیان نزد آن حضرت و اقدام به فتح شهرها از کوفه آغاز می‌شود و کوفه در جانب شرق مکه و مدینه واقع شده است (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۵، ص ۱۵۰).

دومین احتمال یادشده را برخی دیگر از شارحان کافی نیز مطرح کرده‌اند (مازندرانی، ۱۴۲۱ق، ج ۱۱، ص ۴۱۳). این احتمال نیز وجود دارد که تعبیر یادشده به این دلیل باشد که به حسب روایات، برخی از مقدمات ظهور آن حضرت از جانب سرزمین فارس که در جانب شرق است، فراهم می‌شود (کورانی، ۱۴۳۶ق، ص ۲۰۸).

۱-۲-۲. حدیث خروج قوم مشرقی

دومین دسته از روایات که تعیین مصداق آن اندکی دشوار است، احادیث قیام قومی در مشرق زمین است که در آستانه ظهور امام مهدی علیه السلام انجام می‌پذیرد: از امام باقر علیه السلام در این باره چنین روایت شده است:

کأني بقوم قد خرجوا بالمشرق يطلبون الحق فلا يعطونه، ثم يطلبونه فلا يعطونه، فإذا رأوا ذلك وضعوا سيوفهم على عواتقهم، فيعطون ما سألوه فلا يقبلونه حتى يقوموا، ولا يدفعونها إلا إلى صاحبكم. قتلاهم شهداء. أما إني لو أدركت ذلك لاستبقت نفسي لصاحب هذا الأمر؛ گویی می‌بینم که قومی در مشرق خروج کرده‌اند و خواستار حق‌اند؛ ولی به ایشان داده نمی‌شود؛ باز خواستار آن می‌شوند و به آنان داده نمی‌شود. پس چون چنین می‌بینند شمشیرهای خود را بر گردن خویش می‌افکنند. پس آنچه می‌طلبند به ایشان بدهند؛ ولی ایشان از پذیرفتن آن خودداری می‌کنند تا اینکه قیام نمایند و آن را به کسی باز ندهند، مگر به صاحب شما؛ کشتگان‌شان شهیدند. بدانید اگر من خود، آن را

درک می‌کردم، حتماً خود را برای صاحب این امر نگاه می‌داشتم (نعمانی، ۱۳۹۷ق، ص ۲۷۳).

روایت یادشده در کتاب الغیبه نعمانی از مصادر کهن حدیثی و با سندی معتبر گزارش شده است.^۱

در منابع اهل سنت نیز روایاتی نزدیک به مضمون یادشده وجود دارند که البته برخی در مصادر کهن بازتاب یافته‌اند و برخی در منابع ضعیف، و تعدادی نیز اساساً موقوف‌اند و به معصوم ختم نمی‌شوند، از جمله احادیث بازتاب یافته در منابع کهن اهل سنت این احادیث است: پیامبر اکرم ﷺ فرمودند: «یخرج ناس من المشرق، فیوطنون للمهدی؛ مردمانی از مشرق قیام می‌کنند و مقدمات آمدن مهدی را فراهم می‌کنند» (قزوینی، ۱۴۳۰ق، ج ۵، ص ۲۱۵). طبق گزارشی دیگر در مجلسی که پیامبر اکرم ﷺ و تعدادی از اصحاب حضور داشتند آن حضرت دست امام علی علیه السلام و عباس را گرفتند چنین فرمودند:

سیخرج من صلب هذا فتی یملاً الأرض جوراً وظلماً، وسیخرج من هذا فتی یملاً الأرض قسطاً وعدلاً، فإذا رأیتم ذلک فعلیکم بالفتی التیمی، فإنه یقبل من قبل المشرق، وهو صاحب رایة المهدی؛ به‌زودی از صلب این -ابن عباس- جوانی بیرون می‌آید که زمین را از ظلم و ستم پر می‌کند و به‌زودی از صلب این -علی علیه السلام- جوانی بیرون می‌آید که زمین را از عدل و داد پر می‌کند. چون این را دیدید، پس بر شما باد به جوان تیمی. او از جانب مشرق می‌آید. او پرچم‌دار مهدی است (طبرانی، بی‌تا، ج ۴، ص ۲۵۶).

۱. «حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنُ سَعِيدٍ قَالَ حَدَّثَنِي عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ عَنْ أَخِيهِ مُحَمَّدَ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ عَمَرَ الْحَلَبِيِّ عَنْ الْحُسَيْنِ بْنِ مُوسَى عَنْ مُعَمَّرَ بْنِ يَحْيَى بْنِ سَامٍ عَنْ أَبِي خَالِدٍ الْكَابُلِيِّ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ». درباره وثاقت احمد بن محمد بن سعید (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۹۹). درباره وثاقت علی بن الحسن (نک: خویی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۷، ص ۲۵۴). درباره وثاقت محمد بن الحسن (نک: خویی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۸، ص ۲۷۱). درباره وثاقت حسن بن علی (نک: خویی، ۱۴۰۳ق، ج ۶، ص ۵۳). درباره وثاقت احمد بن عمر (نک: خویی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۱۵۴). درباره حسن حال حسین بن موسی (نک: مامقانی، بی‌تا، ج ۲۳، ص ۹۹). درباره وثاقت معمر بن یحیی (نک: نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۵۲۴). درباره وثاقت ابوخلد کابلی (نک: کشی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۱۱۵).

و نیز از آن حضرت چنین روایت شده:

خرج السفیانی ... فیبعث جيشا إلى العراق ... فعند ذلك يخرج دابة من المشرق یقودها رجل من بنی تمیم یقال له شعيب بن صالح فیستنقذ ما فی أیدیهم من سبی أهل الکوفة ویقتلهم؛ سفیانی خروج می کند ... پس سپاهی را به سوی عراق می فرستد ... در این هنگام جنبده‌ای از سوی مشرق خروج می کند و مردی از بنی تمیم، آن را پیش می برد که به او شعيب بن صالح گفته می شود. او اسیران کوفه را آزاد می کند و آن‌ها را می کشد (دانی، ۱۴۱۶ق، ج ۵، ص ۱۰۸۹).

و از جمله احادیث منابع غیر معتبر (صادقی، ۱۳۸۲، صص ۵۱-۵۳) این حدیث است:

امام علی علیه السلام فرمودند: إذا بعث السفیانی إلى المهدی جيشا فخسف بهم بالبيداء ... ویخرج قبله رجل من أهل بيته بأهل المشرق؛ چون سفیانی سپاهی را به سوی مهدی فرستاد، در بیداء در دل زمین فرو می روند ... و پیش از آن مردی از اهل بیتش در مشرق قیام می کند (ابن حماد، ۱۴۱۴ق، ص ۲۱۶).

و از جمله احادیث موقوف این حدیث است: عبدالله بن عمر می گوید: «یخرج رجل من ولد الحسین من قبل المشرق، لو استقبلته الجبال لهدمها واتخذ فیها طرقا؛ مردی از فرزندان حسین از جانب مشرق قیام می کند که اگر با کوه‌ها مواجه شود، آن‌ها را متلاشی می کند و در آن راهی می جوید» (ابن حماد، ۱۴۱۴ق، ص ۲۲۹).

همان‌طور که تذکر داده شد، به جز روایت نخست که از کتاب الغیبه نعمانی و جزو تراث شیعی محسوب می شود و به زودی درباره آن سخن خواهیم گفت، دیگر روایات از منابع اهل سنت است؛ ولی به اجمال مؤید حدیث نعمانی بودند و بر قیام گروه یا شخصی از جانب مشرق در آستانه ظهور امام مهدی علیه السلام دلالت داشتند.

با دقت در روایات یادشده و نیز دیگر روایات اهل سنت می توان تا حدودی مصداق واژه مشرق به کاررفته در این روایات را شناسایی کرد. در بین روایات یادشده طبق گزارش دانی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، شعيب بن صالح از بنی تمیم است؛ از این رو مقصود از الفتی التیمی در گزارش طبرانی از آن حضرت نیز شعيب بن صالح است. در نتیجه، مقصود از مشرق زمین در دو روایتی که از خروج شعيب بن صالح و یا الفتی التیمی

می‌گوید، سرزمین خراسان است؛ زیرا در روایاتی دیگر خروج شعیب بن صالح از خراسان دانسته شده است، مانند این روایات که امام علی (ع) فرمودند:

ویخرج أهل خراسان فی طلب المهدی، فیلتقی هو والهاشمی برایات سود، علی مقدمته شعیب بن صالح؛ و اهل خراسان در جست‌وجوی مهدی خارج می‌شوند، سفیانی و هاشمی که بیرق‌های سیاه دارد. درحالی که طلایه‌دار این سپاه مردی از بنی تمیم به نام شعیب بن صالح است، با یکدیگر روبه‌رو می‌شوند (ابن حماد، ۱۴۱۴ق، ص ۱۹۲).

امام باقر (ع) نیز فرمودند:

یخرج شاب من بنی هاشم بکفه الیمنی خال من خراسان برایات سود، بین یدیة شعیب بن صالح، یقاتل أصحاب السفیانی فیهزمهم؛ جوانی از بنی هاشم که در دست راستش خالی است، با بیرق‌های سیاه از خراسان قیام می‌کند؛ پیشاپیش او شعیب بن صالح است با یاران سفیانی می‌جنگد و آنان را شکست می‌دهد (ابن حماد، ۱۴۱۴ق، ص ۱۸۲).

و محمد بن حنفیه نیز چنین گفته است:

تخرج رایة سوداء لبنی العباس، ثم تخرج من خراسان أخرى... علی مقدمتهم رجل یقال له شعیب بن صالح بن صالح بن شعیب، من تمیم، یهزمون أصحاب السفیانی، حتی تنزل بیت المقدس، توطئ للمهدی سلطانه؛ پرچمی سیاه از بنی عباس افراشته می‌شود، سپس از جانب خراسان پرچم سیاه دیگری افراشته می‌شود... پیشاپیش آنان مردی است که به او شعیب بن صالح بن صالح بن شعیب گفته می‌شود. او از قبیلهٔ تمیم است. آنان یاران سفیانی را شکست می‌دهند تا اینکه در بیت‌المقدس فرود می‌آیند و مقدمات سلطنت مهدی را فراهم می‌کنند^۱ (ابن حماد، ۱۴۱۴ق، ص ۱۸۸).

۱. در برخی از مصادر غیرمعتبر شیعی نیز از امیر مؤمنان روایت شده است که شعیب از طالقان قیام می‌کند (برسی، بی‌تا، ص ۳۶۶). طبق حدیثی از امام سجاد (ع) شعیب بن صالح از سمرقند قیام می‌کند (طوسی، ۱۴۱۱ق، ص ۴۴۴). طالقان و سمرقند بخشی از خراسان قدیم است.

در میان روایات یادشده، روایت محمد حنفیه - بر خروج پرچم‌هایی سیاه در آستانه ظهور امام مهدی (عج) در سرزمین خراسان دلالت داشت و در آن تعبیر توطئ للمهدی سلطانه وجود داشت - می‌تواند ابهام موجود در حدیث ابن ماجه را برطرف کند که در آن، همین تعبیر به کار رفته بود. در نتیجه، مقصود از مشرق در حدیث «یخرج ناس من المشرق، فیوطئون للمهدی» نیز همان خراسان است. همچنین آخرین حدیث منقول از امام علی (ع) - حدیث الفتن ابن حماد - که از خروج هاشمی - مردی از بنی‌هاشم - از خراسان سخن می‌گفت، می‌تواند ابهام موجود در اولین حدیث امام علی و حدیث عبدالله بن عمر را برطرف کند که بر خروج مردی از خاندان امام مهدی و خروج مردی از نسل امام حسین (ع) از جانب مشرق دلالت داشت. در نتیجه، مقصود از مشرق در این دو روایت نیز خراسان است.

همان‌طور که ملاحظه شد، بیشتر روایات مصادر اهل سنت که شباهت مضمونی با روایت امام باقر (ع) در کتاب الغیبه نعمانی دارند و در آن‌ها تعبیر مشرق به کار رفته است، به سرزمین خراسان اشاره دارند. خراسان براساس آنچه در کتاب‌های مربوط آمده، در اوایل دوره اسلامی، سرزمینی وسیع شامل مناطق بسیاری بوده است از ری و کویر بزرگ تا افغانستان امروزی و حتی تا دره ایندوس علیا و سند، یعنی پاکستان امروزی. در برخی دوره‌ها، افزون‌بر این مناطق، ماوراءالنهر و خوارزم یعنی بخشی از جمهوری‌های ترکمنستان، ازبکستان، تاجیکستان و قرقیزستان نیز جزء خراسان بودند. (حمیری، ۱۹۸۴م، ص ۲۱۵).

آنچه را گذشت، می‌توان در این جمله‌ها خلاصه کرد که در منابع شیعی، یک روایت، و در احادیث اهل سنت، چند روایت وجود داشت که بر قیامی در آستانه ظهور امام مهدی (عج) از جانب مشرق دلالت داشت. با رجوع به منظومه روایتی اهل سنت روشن شد که مقصود از مشرق در این روایات، سرزمین خراسان است. تذکر این نکته ضروری است که مطالب پیش گفته به معنای پذیرش روایات یادشده نیست، بلکه در اینجا تلاش شد گذشته از صحت و سقم روایات، توضیح داده شود که در منظومه حدیثی اهل سنت مقصود از مشرق دقیقاً کدام سرزمین است. با وجود این، این پرسش هنوز

وجود دارد که مقصود از مشرق در حدیث گزارش شده توسط نعمانی کجاست. در ابتدا، تذکر این نکته سودمند است که به حسب فهم تعدادی از نویسندگان، مقصود از مشرق در حدیث یادشده، سرزمین ایران است. علامه مجلسی یکی از آنان است. وی ناظر دانستن این حدیث به سلسله صفویه را محتمل دانسته است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۲، ص ۲۴۳). روشن است که مطلب یادشده حاوی دو ادعاست: نخست، مقصود مشرق در روایت موردنظر، ایران است؛ و دوم، حدیث بر سلسله صفویه منطبق است. البته اشتباه بودن ادعای دوم علامه مجلسی لزوماً به معنای اشتباه بودن ادعای نخست نیست. بنابراین بر حسب فهم علامه مجلسی، مشرق در حدیث مورد بحث، سرزمین ایران بوده است. استاد کورانی نیز از نویسندگان معاصری است که همین نظر را دارد. وی معتقد است عناوین هفتگانه قوم سلمان، اهل مشرق، اهل خراسان، اصحاب پرچم‌های سیاه، فارس، اهل قم و اهل طالقان، ناظر به سرزمین ایران است، مگر اینکه قرینه برخلاف باشد (کورانی، ۱۴۳۶ق، صص ۵۸۹-۵۹۲). نجم‌الدین طبسی (طبسی، ۱۳۸۲، ص ۵۸)، مهدی حمد فتلاوی (فتلاوی، بی‌تا، ص ۱۹۴) از دیگر نویسندگانی هستند که روایات مشابه را ناظر به سرزمین ایران می‌دانند.

به نظر چنین می‌رسد که در اینجا قرآینی وجود دارد که این احتمال را تأیید می‌کند که مقصود از مشرق در روایت مورد بحث نیز سرزمین خراسان باشد.

قرینه نخست: خانواده حدیثی

خانواده حدیثی مجموعه روایاتی هستند که در تراث اهل سنت بازتاب یافته‌اند و پیش از این نیز مورد بحث قرار گرفت، بر وقوع قیامی حق خواهانه در سرزمین خراسان، قبل از ظهور مهدی تأکید می‌ورزد. براساس آنچه گذشت، می‌توان روایات مصادر شیعی را نیز افزود، از جمله امام صادق (ع) فرمودند: «خروج الثلاثة السفیانی و الخراسانی و الیمانی فی سنة واحدة، فی شهر واحد، فی يوم واحد؛ خروج آن سه نفر سفیانی و خراسانی و یمانی در یک سال و یک ماه و یک روز است» (طوسی، ۱۴۱۱ق، ص ۴۴۶؛ مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۳۷۵). آن حضرت در حدیثی دیگر پس از اشاره به اینکه ما اهل وقت گدای نیستیم، به

نشانه‌های ظهور امام مهدی علیه السلام اشاره کرده و فرمودند: «إن قدام هذا الامر خمس علامات: أولاهن النداء فى شهر رمضان، وخروج السفیانی، وخروج الخراسانی ...؛ پیشاپیش این امر پنج نشانه است: نخستین آنها آوازی است در ماه رمضان، و خروج سفیانی و خروج خراسانی» (نعمانی، ۱۳۹۷ق، ص ۳۰۱). حضرت باقر علیه السلام نیز پس از اشاره به خرج سفیانی و یورش سپاه او به کوفه فرمودند:

فینا هم كذلك إذ أقبلت رایات من قبل خراسان وتطوى المنازل طیا حیثا ومعهم نفر من أصحاب القائم...؛ در این حال، به ناگاه پرچم‌هایی از جانب خراسان پدیدار می‌شود. آن‌ها منزل‌ها را با سرعت بسیار می‌پیمایند و با آنان چند تن از اصحاب قائم همراه باشند ... (نعمانی، ۱۳۹۷ق، ص ۲۸۰).

براساس ظاهر حدیث، چنین برداشت می‌شود که حرکت سپاه خراسان با هدف مقابله با سپاه سفیانی که در کوفه مشغول قتل و غارت هستند، به‌سوی این شهر حرکت می‌کنند. طبیعتاً حرکت سپاهی نظامی برای مواجهه با سفیانی، حرکتی دفعی نیست. بنابراین اگر سپاهی با سازوبرگ نظامی بخواهد برای جنگی با سپاهی بزرگ و جرار همچون سپاه سفیانی حرکت کند، این اقدام مسبوق به قدرت، امکانات و انسجام است. در نتیجه می‌توان چنین برداشت نمود که در سرزمین خراسان پیش از قیام سفیانی، حاکمیت و قدرت و انسجامی برای جبهه حق وجود دارد؛ ازاین‌رو با حمله سفیانی به کوفه، به‌سرعت سپاهی از سرزمین خراسان به آنجا گسیل می‌شود. (طریحی، ۱۳۶۲، ج ۳، ص ۵۰۰). این تعداد اندک احتمالاً به این دلیل است که منظور، یاران خاص آن حضرت بوده است.

همان‌طور که گذشت، سرزمین خراسان در اوایل دوره اسلامی از جانب مغرب تا ری امتداد داشت و بلکه نواحی اطراف ری نیز بخشی از خراسان شمرده می‌شد. اگر چنین باشد، محدوده قم نیز بخشی از خراسان قدیم بوده است. در این صورت، این دو روایت نیز می‌تواند شاهد مطلب پیش گفته باشد. امام موسی بن جعفر علیه السلام فرمودند:

رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ قُمْ يَدْعُو النَّاسَ إِلَى الْحَقِّ يَجْتَمِعُ مَعَهُ قَوْمٌ كَثِيرٌ الْحَدِيدُ لَا تَزِلُّهُمْ
الرَّيَاحُ الْعَوَاصِفُ وَلَا يَمْلُونَ مِنَ الْحَرْبِ وَلَا يَجْشُونَ وَ عَلَى اللَّهِ يَتَوَكَّلُونَ وَ الْعَاقِبَةُ

لِلْمُتَّقِينَ؛ مردی از اهل قم مردم را به حق فرامی‌خواند و گروهی که مانند پاره‌های آهن‌اند، گرد او جمع می‌شوند. تندبادها آن‌ها را متزلزل نمی‌کند و از جنگ خسته نمی‌شوند و نمی‌ترسند و بر خدا توکل می‌کنند و سرانجام برای پرهیزگاران است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۰، ص ۲۱۶).

در گزارشی دیگر چنین آمده است که از امام صادق (ع) درباره آیه «فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ أُولَاهُمَا بَعَثْنَا عَلَيْكُمْ عِبَادًا لَنَا أُولَىٰ بَأْسٍ شَدِيدٍ...؛ پس هنگامی که [زمان ظهور] وعده [عذاب و انتقام ما به کیفر] نخستین فسادانگیزی و طغیان شما فرا رسد، بندگان سخت‌پیکار و نیرومند خود را بر ضد شما برانگیزیم» (اسراء، ۵) پرسیده شد، آن حضرت سه مرتبه فرمودند: «هُمُ وَاللَّهُ أَهْلُ قُمْ؛ همان) به خدا سوگند آنان اهل قم هستند» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۷، ص ۲۱۶).

روایت یادشده در تفسیر آیه پنجم سوره اسراء است. در این آیه و آیات پس از آن، خداوند می‌فرماید:

ما چنین مقدر کردیم که بنی‌اسرائیل دو بار فساد خواهد کرد. برای نخستین‌باری که دست به فساد بزنند، ما گروهی از بندگان بسیار نیرومند خود را که درون خانه‌ها را جست‌وجو می‌کنند، به سراغ شما می‌فرستیم. پس از آن، شما را بر آنها چیره می‌کنیم و شما را به وسیله دارایی‌ها و فرزندان کمکی خواهیم کرد و نفرت شما را بیشتر قرار می‌دهیم. هنگامی که وعده دوم فرا رسد، آنان داخل مسجد (الاقصی) می‌شوند؛ همان‌گونه که بار اول وارد شدند و آنچه را زیر سلطه خود می‌گیرند، در هم می‌کوبند.

در مورد دو طغیان بنی‌اسرائیل و دوره‌هایی از حیاتشان که در آیات یادشده مورد اشاره قرار گرفته است، دیدگاه‌های گوناگونی در میان مفسران وجود دارد. طبق روایت یادشده، مقصود از کسانی که با یهود درگیر می‌شوند، اهل قم هستند. البته طبیعی است که جنگ با یهود نیازمند عده، غده و انسجام و سازوبرگ نظامی است. بنابراین اگر اهل قم با یهود درگیر می‌شوند، طبیعتاً پیش از آن، قدرت را در این منطقه به دست گرفته‌اند و ملزومات درگیری با یهود را فراهم کرده‌اند. براین اساس، این روایت نیز می‌تواند

بیانگر روایتی باشد که از قیام قوم مشرقی سخن می‌گفت.

آنچه گذشت را می‌توان در این جمله خلاصه کرد که با اتکا به خانواده حدیثی، این احتمال تقویت شد که حدیث قیام قوم مشرق ناظر به سرزمین خراسان است. البته همان‌طور که پیش از این گذشت، سرزمین خراسان در دوره صدور روایات، بسیار وسیع‌تر از خراسان امروزی بوده و شامل بخش‌هایی از افغانستان، پاکستان، ترکمنستان، ازبکستان، تاجیکستان و قرقیزستان بوده است. بنابراین اتفاق موردنظر روایت مورد بحث می‌تواند در هریک از مناطق یادشده رخ دهد؛ اما با نظر به اینکه این کشورها در وضعیت موجود، از کانون شیعی بودن حذف شده‌اند، طبیعتاً این احتمال که در چنین مناطقی در آستانه ظهور امام مهدی قیامی انجام پذیرد که مورد تأیید اهل‌بیت باشد، بسیار اندک است. در نتیجه، تنها گزینه معقول از سرزمین خراسان قسمت‌هایی است که امروز به‌عنوان سرزمین ایران از آن یاد می‌شود. به تعبیر دیگر، مقصود از خراسان در این روایات، سرزمین فارس‌ها بوده است. دو روایت اخیر که ناظر به شهر قم بود نیز این احتمال را تقویت می‌کند.

قرینه دوم: تحلیل کانون‌های فعال جبهه حق در آخرالزمان

از مجموعه روایات اهل‌بیت علیهم‌السلام چنین برداشت می‌شود که در عصر غیبت و در آستانه ظهور امام مهدی علیه‌السلام دو سرزمین، کانون فعالیت جبهه حق است: سرزمین‌های یمن و خراسان. درباره یمن، روایات خروج یمانی با پرچم حق وجود دارد که از آن تجلیل شده است (طوسی، ۱۴۱۱ق، ص ۴۴۷). درباره خراسان و سرزمین فارس روایات پرشماری وجود دارد که برخی ناظر به تحقق تحولات مبارک سیاسی و اجتماعی است که به مواردی از آن اشاره شد، و پاره‌ای دیگر پیشگویی‌کننده رخداد‌های مبارک فرهنگی و اعتقادی است (آیتی، ۱۴۰۱، ص ۷). به جز دو کانون یادشده، تقریباً سرزمین دیگری وجود ندارد که مبدأ اتفاقاتی باشد که موجبات قوت و اقتدار جبهه حق را فراهم کند. از سرزمین عراق به‌عنوان سرزمینی شیعه‌نشین هم در روایات مهدویت سخن بسیار رفته است؛ اما عمده روایاتی که درباره این سرزمین وجود دارد، از جنگ‌ها، درگیری‌ها،

مشکلات و مصایبی که در این منطقه رخ می‌دهد، سخن گفته‌اند (نعمانی، ۱۳۹۷ق، ص ۲۸۰؛ مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۴۴۲) و ما به کمتر حدیثی برمی‌خوریم که گزارش‌دهنده‌ی اتفاقی بزرگ در مسیر حاکمیت جریان حق و قدرت گرفتن آن باشد. براین اساس، روایت قیام قومی از مشرق زمین را جز بر یمن یا خراسان نمی‌توان تطبیق داد. البته همان‌طور که گذشت، با توجه به مجموعه‌ی روایات موجود، این احتمال درباره‌ی خراسان قوی‌تر و پذیرفتنی‌تر است. همچنین با توجه به مطلب پیش گفته درباره‌ی فقدان جمعیت شیعی در دیگر نقاط خراسان قدیم و نیز روایاتی که از سرزمین فارس و یا همان قوم سلمان تجلیل کرده، طبیعتاً این احتمال که مقصود از خراسان، بخش ایرانیان و یا همان سرزمین فارس باشد، قوی‌تر است.

در برابر قراین یادشده که احتمال انطباق مشرق بر سرزمین ایران را تقویت می‌کرد، قرینه‌ی مخالفی وجود دارد که احتمال یادشده را تضعیف می‌کند. قرینه‌ی یادشده روایتی است که احتمالاً گزارش دیگری از روایت مورد بحث - حدیث خروج قوم مشرقی منقول از الغیبه نعمانی - باشد. این گزارش را نویسنده‌ی الزام الناصب از اربعون خاتون آبادی و او از کتاب فضل بن شاذان روایت کرده است. متن روایت یادشده بدین قرار است: امام باقر (ع) فرمودند:

كَأَنِّي بَقُومٍ قَدْ خَرَجُوا مِنْ أَقْصَى بِلَادِ الْمَشْرِقِ مِنْ بِلَدَةٍ يُقَالُ لَهَا شَيْلَا يُطْلَبُونَ حَقَّهُمْ مِنْ أَهْلِ الصِّينِ فَلَا يُعْطُونَ ثُمَّ يُطْلَبُونَ فَلَا يُعْطُونَ فَيَذَرُوكَ ذَلِكَ وَضَعُوا سِيُوفَهُمْ عَلَى عَوَاتِقِهِمْ فَرَضُوا بِإِعْطَاءِ مَا سَأَلُوهُ فَلَمْ يَقْبَلُوا وَ قَتَلُوا مِنْهُمْ خَلْقًا كَثِيرًا، ثُمَّ يَسْخَرُونَ بِبِلَادِ التُّرْكِ وَ الْهِنْدِ كُلِّهَا وَ يَتَوَجَّهُونَ إِلَى خِرَاسَانَ وَ يُطْلَبُونَ مِنْ أَهْلِهَا فَلَا يُعْطُونَ فَيَأْخُذُونَهَا قَهْرًا، وَ يَرِيدُونَ أَنْ لَا يُدْفَعُوا إِلَى الْمَلِكِ إِلَّا إِلَى صَاحِبِكُمْ مَعَ الَّذِينَ قَتَلُوهُمْ فَانْتَقَمُوا مِنْهُمْ، وَ تَعِيشُوا فِي سُلْطَانِهِ إِلَى آخِرِ الدُّنْيَا؛ گویی که قومی را می‌بینم که از دورترین نقطه‌ی سرزمین مشرق، از شهری که «شِیلا» نام دارد، بیرون آمده‌اند و حق خود را از اهل چین می‌خواهند؛ اما به آنان داده نمی‌شود. بار دیگر درخواست می‌کنند، باز هم به ایشان داده نمی‌شود. چون چنین می‌بینند، شمشیرها را بر دوش می‌نهند [و آماده‌ی جنگ می‌شوند]. آنگاه

[چینیان] راضی می‌شوند که آنچه خواسته‌اند به ایشان بدهند؛ ولی [ایشان] نمی‌پذیرند و گروه بسیاری از آنان را می‌کشند. سپس تمام سرزمین‌های ترک و هند را به زیر سلطه خود درمی‌آورند و روی به خراسان می‌نهند و آن را از مردمش می‌خواهند؛ اما به ایشان داده نمی‌شود، پس به زور آن را می‌گیرند. و اراده دارند که پادشاهی را جز به صاحب شما [یعنی امام یا رهبر شما] نسپارند، همراه با کسانی که آنان را کشته‌اند، پس از ایشان انتقام بگیرید، و تا پایان دنیا در پادشاهی او زندگی خواهید کرد (یزدی حائری، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۱۳۳).

طبق روایت یادشده، قیام قوم مشرق‌زمینی نه از خراسان بلکه از شیلست و شیلا یا سیلا بر سرزمین کره امروزی منطبق است (وثوقی، ۱۳۹۳، ص ۱۳۵). براین اساس، مدعای پیش‌گفته مبنی بر تطبیق مشرق بر خراسان، مورد تردید واقع خواهد شد. آنچه در این باره راهگشاست این نکته است که گزارش یادشده جز در کتاب الزام الناصب که از منابع معاصر است، در هیچ منبع حدیثی وجود ندارد. همان‌طور که گذشت، کتاب یادشده این روایت را از اربعون خاتون آبادی و یا همان کفایه المهدی فی معرفه المهدی علیه السلام نقل می‌کند. با رجوع به کتاب خاتون آبادی روشن می‌شود که نقل این روایت از این کتاب، به اشتباه انجام شده است و اساساً در کتاب خاتون آبادی چنین حدیثی وجود ندارد. بنابراین روایت یادشده فاقد ارزش حدیثی است و قابلیت به چالش کشیدن روایت نعمانی و تفسیر ارائه‌شده از آن را ندارد.

نتیجه‌گیری

در منظومه روایات مهدوی، احادیثی وجود دارد که به «مشرق‌زمین» اشاره دارند. امکان پذیر بودن مصداق‌شناسی واژه «مشرق» در این روایات، با اتکا به قراین داخلی و خارجی میسر خواهد بود. در این نوشتار کوشش شد تا باتکیه بر این قراین، ابهام موجود در این واژه برطرف گردد. مهم‌ترین دسته این روایات، احادیث ناظر به قیام قوم مشرق‌زمینی است. با رجوع به قراین، این احتمال تقویت شد که مقصود از «مشرق»، سرزمین خراسان و به‌طور خاص منطقه‌ای است که امروزه ایران نامیده می‌شود. نخستین

قرینه‌ای که این مطلب را تأیید می‌کند، منظومه روایات شیعی و سنی مرتبط با این مسئله است. قرینه دوم آن است که جز سرزمین ایران، دیگر مناطق جهان از کانون تشیع خارج‌اند و طبیعتاً تحقق قیامی که مورد تأیید امامان معصوم علیهم‌السلام باشد، در جایی غیر از ایران ناممکن به نظر می‌رسد.

فهرست منابع

* قرآن کریم

آیتی، نصرت‌الله. (۱۴۰۱). بازخوانی جایگاه ایرانیان در پرتو احادیث، مشرق موعود، ۱۷(۶۳)، صص ۷-۳۷.

ابن منظور. (۱۴۱۴ق). لسان العرب (ج ۱۰). بیروت: دار صادر.

ابن حماد. (۱۴۱۴ق). الفتن. بیروت: دارالفکر.

ابن حنبل، احمد بن محمد. (بی تا). مسند الامام احمد بن حنبل (محقق: احمد معبد، ج ۲). جده: دار المنهاج.

امیری، مصطفی. (۱۳۹۹). آتش مشرق قبل ظهور: اعجاز الهی یا انفجار هسته‌ای؟ مرحله سیوف: تقابل نظامی و «انتقام سخت» ایران از مثلث «غربی، عبری، عربی». بازایی شده در (۱۴ دی ۱۴۰۴)، از:

<http://rajanews.com/node/343345>

برسی، حافظ رجب. (بی تا). مشارق أنوار الیقین فی أسرار أمير المؤمنين عليه السلام. بیروت: اعلمی.

بغدادی، خطیب. (۱۴۲۲ق). تاریخ بغداد (ج ۱). بیروت: دار الغرب الاسلامی.

تبرته فراهانی، سجاد؛ حمیدی نژاد، مهدی. (۱۴۰۳). بررسی سندی و دلالتی روایت خروج قومی از مشرق، با تأکید مصداق شناسی آن. مطالعات مهدوی، ۱۵(۵۷)، صص ۴۷-۶۴.

حمیری، محمد بن عبدالمنعم. (۱۹۸۴م). الروض المعطار فی خبر الاقطار. بیروت: مکتبه لبنان.

خویی، سید ابوالقاسم. (۱۴۰۳ق). معجم رجال الحديث (ج ۲، ۶، ۱۷، ۱۸، چاپ سوم). لندن: مؤسسة الخوئی الإسلامية.

دانی، ابوعمر. (۱۴۱۶ق). السنن الواردة فی الفتن وغوائلها والساعة وأشراتها (ج ۵). ریاض: دارالعاصمه.

راوندی، قطب الدین. (۱۴۰۹ق). الخرائج و الجرائح (ج ۲). قم: مؤسسه الامام المهدی عليه السلام.

صادقی، مصطفی. (۱۳۸۲). «الفتن» ابن حماد قدیمی‌ترین کتاب در مهدویت. آیینۀ پژوهش، ۱۴(۸۴)، صص ۴۶-۵۴.

صدر، سید محمد. (بی‌تا). تاریخ الغیبه الکبری. قم: نشر ذوالفقار.

طبرانی، ابوالقاسم. (بی‌تا). المعجم الاوسط (ج ۴، ۵، ۱۲). قاهره: دارالحرمین.

طبرسی، احمد بن علی. (۱۴۰۳ق). الاحتجاج علی اهل اللجاج (ج ۲). مشهد: نشر مرتضی.

طیبی، نجم‌الدین. (۱۳۸۲). چشم‌اندازی به حکومت مهدی علیه السلام. قم: بوستان کتاب.

طریحی، فخرالدین. (۱۳۶۲). مجمع البحرین (ج ۳). تهران: مرتضوی.

طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۱ق). الغیبه. قم: دارالمعارف الاسلامیه.

عاملی، جعفر مرتضی. (۱۳۸۵). الصحیح من سیره النبی الاعظم صلی الله علیه و آله (ج ۳۰). قم: مؤسسه فرهنگی دارالحديث.

عاملی نباطی، علی بن یونس. (بی‌تا). الصراط المستقیم (مصحح: محمدباقر بهبودی، ج ۲). قم: مکتبه المرتضویه.

فتلاوی، مهدی حمد. (بی‌تا). ثوره الموطئین للمهدی فی ضوء احادیث اهل السنه. بیروت: دارالوسيله.

قزوینی، ابن ماجه. (۱۴۳۰ق). سنن (ج ۵). دمشق: دار الرساله العالمیه.

کشی، ابوعمرو محمد بن عمر بن عبدالعزیز. (۱۴۰۹ق). رجال الکشی، اختیار معرفه الرجال (محقق و مصحح: حسن مصطفوی، ج ۱). مشهد: مؤسسه نشر دانشگاه مشهد.

کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی (ج ۸). تهران: دارالکتب الاسلامیه.

کورانی، علی. (۱۴۳۶ق). المعجم الموضوعی لاحادیث الامام المهدی علیه السلام. قم: دارالمعروف.

مازندرانی، ملاصالح. (۱۴۲۱ق). شرح اصول الکافی (ج ۱۱). بیروت: داراحیاء التراث العربی.

مامقانی، عبدالله. (بی‌تا). تنقیح المقال (ج ۲۳). قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.

مبارکفوری، عبدالرحمن. (۱۴۱۰ق). تحفه الاحوذی (ج ۱۰). بیروت: دارالکتب العلمیه.

مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار (ج ۳۳، ۵۲، ۵۷، ۶۰). بیروت: مؤسسه الوفاء.

- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۴ق). مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول ﷺ (ج ۲۵). تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق). الارشاد فی معرفه حجج الله علی العباد (ج ۲). قم: مؤسسه آل البيت ﷺ.
- مقدسی شافعی سلمی، یوسف بن یحیی. (۱۴۲۸ق). عقد الدرر فی أخبار المنتظر (چاپ سوم). قم: مسجد مقدس جمکران.
- نجاشی، احمد بن علی. (۱۴۰۷ق). رجال النجاشی (محقق و مصحح: سید موسی شبیری زنجانی). قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- نعمانی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۹۷ق). کتاب الغیبه. تهران: نشر صدوق.
- وثوقی، محمدباقر. (۱۳۹۳). نام قدیم «کره» در متون جغرافیایی و تاریخی «یافته‌هایی نو در نسخه‌های خطی فارسی». پژوهش‌های علوم تاریخی، ۶(۲)، صص ۱۳۵-۱۵۰.
- یزدی حائری، علی. (۱۴۲۲ق). الزام الناصب فی اثبات الحجه الغائبه ﷺ (ج ۲). بیروت: مؤسسه الاعلمی.



An Analysis of the Impacts of "Matching" (*Tatbiq-garayi*) the Signs of Reappearance on Beliefs and Social Behaviors (Case Study: The "Mahdaviyat" Sect)*

Mehrdad Nadarlou¹

Hojjat Heidari Cherati²

1. Level 4 Student, Department of Deviant Sects, Mahdaviyat Specialized Center, Hawza Ilmiyya of Qom, Qom, Iran (**Corresponding Author**).
ndrlwmhrdad5@gmail.com
2. Ph.D. in History of Islam, Department of Deviant Sects and Movements, Mahdaviyat Specialized Center, Qom, Iran.
hedaricharati@gmail.com

Abstract

In the mid-1990s, a group was formed in Tehran under the name "Mahdaviyat," claiming that the awaited *Khorasani* sign in Mahdist traditions referred to a person named Mohammad Hosseini Milani. The present research investigates the intellectual and social consequences of this group. The central issue of the research is how "matching" (the act of applying prophetic signs of the Reappearance to contemporary figures) can lead to ideological deviations and extreme behaviors in society. The research methodology is descriptive-analytical, utilizing a documentary approach and a case study. The

* Nadarlou, M. & Heidari Cherati, H. (2025). An Analysis of the Impacts of "Matching" (*Tatbiq-garayi*) the Signs of Reappearance on Beliefs and Social Behaviors (Case Study: The "Mahdaviyat" Sect). *Mahdavi Society*, 6(2), pp. 275-305.

<https://doi.org/10.22081/jm.2026.74824.1138>

▣ **Type of article:** Research Article * **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy

▣ **Received:** 2025/04/12 • **Revised:** 2025/06/10 • **Accepted:** 2025/07/24 • **Available Online:** 2025/09/23

© 2025

authors retain the copyright and full publishing rights



findings demonstrate that by applying the signs of the Reappearance to himself and claiming deputyship, Milani undermined the status of the jurists, promoted false sanctity and the discourse of *takfir* (excommunication), and paved the way for sectarian violence and criminal acts. Ultimately, the research process proves that extreme "matching" is a serious threat to the epistemological health and social security of the Islamic community.

Keywords

Mahdaviyat, Matching (*Tatbiq-garayi*), Signs of Reappearance, The "Mahdaviyat" Sect, Religious Deviation.



واکاوی تأثیرات تطبیق‌گرایی علائم ظهور در باورها و رفتارهای اجتماعی (مطالعه موردی گروه مهدویت)*

مهرداد ندرلو^۱ و حجت حیدری چراتی^۲

۱. طلبه سطح چهار، گروه فرقه‌های انحرافی، مرکز تخصصی مهدویت، حوزه علمیه قم، قم، ایران (نویسنده مسئول).

ndrlwmhrdad5@gmail.com

۲. دکترای تاریخ اسلام، گروه فرق و جریان‌های انحرافی، مرکز تخصصی مهدویت، قم، ایران.

hedaricharati@gmail.com

چکیده

در میان دهه ۱۳۷۰ گروهی با ادعای تطبیق نشانه خراسانی موعود در روایات مهدوی، بر شخصی به نام محمد حسینی میلانی، در تهران شکل گرفت که موسوم به گروه «مهدویت» شد. پژوهش حاضر به بررسی پیامدهای فکری و اجتماعی این گروه پرداخته است. مسئله اصلی تحقیق آن است که چگونه تطبیق‌گرایی در نشانه‌های ظهور می‌تواند به انحرافات عقیدتی و رفتارهای افراطی در جامعه تبدیل شود. روش تحقیق، توصیفی - تحلیلی با رویکرد اسنادی و مطالعه موردی است. یافته‌ها نشان می‌دهد که میلانی با تطبیق نشانه‌های ظهور بر خویش و ادعای نیابت، ضمن تخریب جایگاه فقها، ترویج قداست کاذب و گفتن تکفیر، زمینه بروز خشونت فرقه‌ای و اقدامات مجرمانه را فراهم کرد. در نهایت، روند پژوهش اثبات می‌کند که تطبیق‌گرایی افراطی تهدیدی جدی برای سلامت معرفتی و امنیت اجتماعی جامعه اسلامی است.

کلیدواژه‌ها

مهدویت، تطبیق‌گرایی، نشانه‌های ظهور، گروه مهدویت، انحراف دینی.

* ندرلو، مهرداد؛ حیدری چراتی، حجت. (۱۴۰۴). واکاوی تأثیرات تطبیق‌گرایی علائم ظهور در باورها و رفتارهای اجتماعی (مطالعه موردی گروه مهدویت). جامعه مهدوی، ۶(۲)، صص ۲۷۵-۳۰۵.

<https://doi.org/10.22081/jm.2026.74824.1138>

□ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۱/۲۲ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۳/۲۰ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۵/۰۲ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۷/۰۱

© ۱۴۰۴ «نویسندگان دارنده حق مؤلف مقاله خود بدون محدودیت هستند»



مقدمه

بدون تردید، اندیشه مهدویت به عنوان رکنی بنیادین در عقاید شیعی، نقشی کلیدی در جهت‌دهی به باورها و رفتارهای اجتماعی دارد؛ اما همین جایگاه مهم سبب شده تا این آموزه دچار آسیب‌هایی از سوی گروه‌های انحرافی شود. تطبیق‌گرایی نشانه‌های ظهور یکی از این آسیب‌هاست. هرچند این عمل گاه با انگیزه تقویت امید و پویایی جامعه دینی انجام می‌پذیرد، اما اغلب به دلیل برداشت‌های سطحی و غیرکارشناسانه، به گواهی تاریخ پیامدهای منفی متعددی به دنبال داشته است.^۱

در این راستا، ظهور مدعیان دروغین و جریان‌های انحرافی از پیامدهای منفی تطبیق‌گرایی نشانه‌های ظهور است. کمتر مدعی یا جریان انحرافی یافت می‌شود که برای مشروعیت‌بخشی به ادعاهایش از این رویکرد بهره نبرد. آن‌ها با تطبیق وقایع بر شخصیت خود، می‌کوشند خویش را بازیگران اصلی عصر غیبت، رابط امام یا چهره‌های زمینه‌ساز معرفی کنند و جایگاهی قدسی برای خود بسازند؛ جریان‌هایی که گاه حتی اساس تشیع و اسلام را به چالش کشیده‌اند.^۲

گروه موسوم به گروه مهدویت یکی از نمونه‌های برجسته در این زمینه می‌باشد که نتیجه رویکرد تطبیق‌گرایانه در نشانه‌های ظهور است. گروهی که از این طریق توانسته بود باورهای پیروان خود را جهت‌دهی نموده و رفتارهای اجتماعی آن‌ها را به سوی

۱. در طول تاریخ، جریان‌های پرشماری تلاش کرده‌اند تا خود را با نشانه‌های ظهور و زمینه‌سازان حکومت مهدوی منطبق سازند؛ از جمله این موارد می‌توان به قیام‌های حسینیان مانند حسن بن زید بن محمد بن اسماعیل بن حسن بن زید بن حسن علیه السلام در سال ۲۵۰ قمری در طبرستان، قیام اسماعیل بن یوسف بن ابراهیم عبدالله بن الحسن المثنی در سال ۲۵۱ قمری در مکه، و قیام محمد بن جعفر بن حسن بن جعفر بن الحسن المجتبی علیه السلام در ری اشاره کرد (عرفان، ۱۳۹۵، ص ۶۲). دولت بنی عباس نیز از جمله جریان‌هایی بود که روایات رایج سود را بر خود منطبق می‌دانست (اخبار دوله العباسیه بی‌تا، ص ۲۴۵). در دوران معاصر نیز جریان‌های انحرافی مانند احمد الحسن و منصور هاشمی خراسانی، هریک تلاش کرده‌اند تا خود را مصداق یکی از نشانه‌های ظهور و زمینه‌سازان حکومت مهدوی معرفی کنند (فتحه، ۱۳۹۶، ص ۱۴؛ و نیز ر.ک: رضوی، ۱۳۹۷؛ و نیز ر.ک: یعقوب، ۱۳۹۴).

۲. نمونه واضح آن را می‌توان در جریان بابت و بهائیت مشاهده نمود که اساساً منجر به ایجاد خطی در مقابل اسلام شد.

اعمال خشونت‌آمیز و تروریستی در جامعه ایران سوق دهد. این جریان توسط فردی به نام «محمد حسینی میلانی» هدایت می‌شد که با سوءاستفاده از روابط نسبی خود با برخی از بزرگان حوزه علمیه مشهد و به‌رغم مخالفت خاندانش، از نام خانوادگی وی جهت کسب اعتبار بهره‌برداری می‌کرد. وی با استندهای نادرست به روایات مهدوی، خود را به عنوان «خراسانی» زمینه‌ساز ظهور معرفی نمود. وی از این طریق جایگاهی ویژه در ذهن شیفتگانش یافت و با کنترل ذهنی، آنان را به رفتارهای خشونت‌آمیز سوق داد. اقدامات این گروه‌ک انحرافی نظیر ترور، سرقت و خلع سلاح پایگاه‌های بسیج، بر اساس باور به ادعای ادعای میلانی با هدف زمینه‌سازی برای ظهور انجام می‌گرفت. میلانی با تطبیق‌گرایی نشانه‌ها، افکار و رفتارهای اجتماعی اعضا را چنان جهت‌دهی کرد که به چالش‌های امنیتی و اقدامات افراطی در جامعه منتهی گردید.

بر این اساس، پژوهش حاضر می‌کوشد تا تأثیرات تطبیق‌گرایی نشانه‌های ظهور بر باورهای عمومی و رفتارهای اجتماعی را با تأکید بر گروه مهدویت میلانی واکاوی کند. پرسش اصلی این است: تطبیق‌گرایی چه تأثیری بر این باورها و رفتارها داشته و گروه مذکور چگونه از آن برای جذب پیرو و مشروعیت‌بخشی به ادعاهایش بهره برده است؟ برای این کار، پژوهش حاضر با روش توصیفی - تحلیلی و بهره‌گیری از شیوه اسنادی و مراجعه به منابع مکتوب انجام می‌شود. داده‌ها از منابع معتبر جریان‌های انحرافی مهدوی و دیگر منابع مرتبط گردآوری شده و با روش تحلیل محتوای کیفی بررسی خواهند شد. همچنین به منظور تحلیل تأثیرات اجتماعی و رفتارشناختی گروه مهدویت از نمونه‌های عینی و مستند در پرونده قضایی این جریان استفاده می‌شود.

ضرورت بررسی این مسئله از آن جهت است که برداشت‌های نادرست از نشانه‌های ظهور می‌تواند منجر به انحراف دینی، شکل‌گیری جریان‌های فرقه‌ای، و در برخی موارد، به بروز ناهنجاری‌های اجتماعی بیانجامد. بر همین اساس بررسی علمی و روشمند تأثیرات این رویکرد بر باورهای عمومی و رفتارهای اجتماعی به ویژه با تأکید بر گروه

مهدویت که تاثیر آن در این گروه به طور ملموس نمایان است، ضرورتی انکارناپذیر دارد. جایی که تفسیرهای شخصی از نشانه‌های ظهور، نه فقط به انحراف فکر که به تولید خشونت سازمان‌یافته انجامیده است.

در رابطه با پیشینه بحث، آنچه قابل ذکر است اینکه مطالعات پیشین در حوزه تطبیق‌گرایی نشانه‌های ظهور و پیامدهای آن در باورهای عمومی و رفتارهای اجتماعی، گسترده و متنوع بوده و عمدتاً به بررسی مبانی نظری تطبیق نشانه‌های ظهور و نقد آن از منظر دینی پرداخته‌اند. در این زمینه، پژوهش‌هایی نیز به تحلیل جریان‌های انحرافی و نقش آن‌ها در بهره‌برداری از نشانه‌های ظهور برای جذب پیروان و مشروعیت‌بخشی به خود اختصاص یافته است.

از جمله این مطالعات می‌توان به مقاله «معیارهای تطبیق نشانه‌های ظهور» آیتی (۱۳۹۱) و مقاله «تطبیق‌گرایی روایات آخرالزمان در سریال غریب سود آدریانی و آصف آگاه (۱۳۹۵) اشاره کرد که به مبانی و معیارهای صحیح و ناصحیح در تطبیق نشانه‌های ظهور پرداخته‌اند. علاوه بر این، مطالعاتی نیز به ابعاد اجتماعی و امنیتی جریان‌های انحرافی مرتبط با تطبیق‌گرایی توجه داشته‌اند که از جمله آن‌ها می‌توان به مقاله «بررسی و تحلیل تهدیدهای امنیتی و اجتماعی گرایش به جریان‌های انحرافی مهدویت در جامعه ایران» حیدری چراتی و ندرلو (۱۴۰۲) و مقاله «تحلیل و بررسی جریان انحرافی منصور هاشمی خراسانی و نقش آن در ایجاد شکاف در همبستگی ملی و اتحاد اسلامی» حیدری چراتی و ندرلو (۱۴۰۰) اشاره کرد. همچنین، مقاله «بررسی جامعه‌شناختی فرقه‌گرایی مذهبی و تأثیر آن بر نظم و ثبات سیاسی» حاجیانی (۱۳۸۳) از دیگر مطالعات مرتبط با این حوزه است که به تأثیر جریان‌های انحرافی در بی‌ثباتی سیاسی پرداخته است. با این حال، پژوهش‌های انجام‌شده در دهه‌های اخیر، به‌طور خاص به بررسی تطبیق‌گرایی نشانه‌های ظهور و تأثیر آن بر روابط فکری و اجتماعی جامعه نپرداخته‌اند. این خلأ پژوهشی نشان می‌دهد که موضوع حاضر، به‌ویژه با توجه به تمرکز بر گروه مهدویت نوآورانه است و مسبق به سابقه نمی‌باشد.

۱. گروه مهدویت: رهبری، ادعاهای، ساختار و فعالیت‌ها

از آنجایی که در رابطه با گروه مهدویت، در گذشته تحقیقات پژوهشی مستقلی نگارش نیافته و این پژوهش جزو نخستین تحقیقات در این زمینه است، به منظور آشناسازی مقدماتی خوانندگان با گروه مهدویت، به معرفی این جریان، مشتمل بر روند شکل‌گیری، ادعاهای مطرح شده، ساختار سازمانی و دامنه فعالیت‌های آن پرداخته می‌شود.

الف) محمد حسینی میلانی و روند شکل‌گیری گروه مهدویت

جریان موسوم به «مهدویت» به عنوان یکی از گروه‌های انحرافی معاصر شناخته می‌شود که در سال ۱۳۷۴ هجری شمسی توسط فردی به نام «محمد حسینی میلانی» در جنوب تهران شکل گرفت. بر اساس اظهارات او، وی در سال ۱۳۲۱ شمسی (۱۳۶۲ق) در در کربلا متولد و دوران جوانی خود را در نجف اشرف سپری نموده است. محمد حسینی میلانی در تشریح سیر تحصیلات خود اذعان می‌دارد که پس از فراگیری روخوانی قرآن در سن پنج سالگی و سپس اتمام دروس متداول، وارد حوزه علمیه گردیده و به تحصیل دروس فقه و اصول در محضر آیت الله خوئی از سال ۱۳۴۴ تا ۱۳۵۴ شمسی (۱۳۸۵-۱۳۹۵ قمری) مبادرت ورزیده است (میلانی، ۱۴۱۷ق، ص ۳۷۹). وی در ادعایی خود ساخته عنوان می‌نماید که در اوان جوانی موفق به اخذ اجازه اجتهاد از شماری از مراجع تقلید شده و در زمان اقامت در نجف اشرف، به عنوان امام جماعت و مدرس حوزه علمیه فعالیت داشته است (میلانی، ۱۴۱۷ق، ص ۳۷۹).

میلانی یازده سال پس از اتمام تحصیلات حوزوی، در سال ۱۳۵۵ (۱۳۹۶ قمری) به ایران مهاجرت نموده و در شهر مشهد سکونت اختیار می‌کند. به تصریح میلانی، وی در طول اقامت در مشهد، به فعالیت‌هایی نظیر امامت جماعت، تدریس، تألیف، تصدی امور حسیه و ایراد سخنرانی در مناسبت‌های مذهبی پرداخته و اهتمام خود را بر دفاع از مذهب و مقابله با آنچه ظالمین، جائرین و منحرفین از ولایت امیرالمؤمنین (ع) می‌خواند، متمرکز نموده است. (میلانی، ۱۴۱۷ق، ص ۳۷۹؛ گروه تالیف باشگاه اندیشه، ۱۳۸۴، ص ۱۴۳).

میلانی در جریان اقامت در مشهد در سال ۱۳۷۴ هجری شمسی (۱۴۱۵ قمری)، با اتخاذ راهبرد نفوذ از طریق تظاهر به مرجعیت علمی و دینی، به تعامل هدفمند با یکی از مسئولین یک هیئت مذهبی مستقر در جنوب تهران مبادرت می‌ورزد. (آرشیو گروه فرق مرکز تخصصی مهدویت، ۱۴۰۳، ص ۱۸؛ گروه تالیف باشگاه اندیشه، ص ۱۴۳) این ارتباط، با توجه به زمینه‌های انحراف در این فرد، هسته اولیه جریان شکل می‌دهد. به نظر می‌رسد چند عامل در این روند نقش کلیدی ایفا کرده‌اند:

الف. عامل نخست، خودنمایی میلانی و تظاهر به برتری علمی نسبت به سایر علماست. بر همین اساس وی تلاش می‌کند برای خود جایگاهی فراتر از علماء متقدم و متاخر ترسیم کند. او برای تثبیت این ادعا و اقناع مخاطبان، با بزرگ‌نمایی درباره تاثیرگذاری خود بر تغییر آرای فقهی آیت الله خوئی سخن گفته و اقدام به ارائه مدارک جعلی اجتهاد، جهت مشروعیت بخشی و اعتبار به ادعاهای خود می‌نماید و از این طریق مخاطب را تحت تاثیر القانات خود قرار می‌دهد (آرشیو گروه فرق مرکز تخصصی مهدویت، ۱۴۰۳، ص ۱۸).

ب. عامل دوم در این بررسی، وجود بستری از تمایلات انحرافی در میان حلقه اولیه پیروان است. به عنوان نمونه، شخصی با نام اختصاری (محمد ه)، که از نخستین افراد جذب شده به سوی میلانی محسوب می‌شود، مدعی دریافت دستور از امام زمان (عج) در عالم رؤیا مبنی بر معرفی خود به عنوان سید بوده است. این ادعا توسط میلانی مورد تأیید قرار گرفته و در پاسخ به سؤال در این زمینه چنین اظهار داشته است: «سوال کردم جواب آمد، او سید و مداح ما اهل البیت است» (آرشیو گروه فرق مرکز تخصصی مهدویت، ص ۶۷).

قابل توجه است که شخص نام برده (م ه) سابقه عضویت فعال در انجمن حجتیه از سال ۱۳۵۲ را دارا بوده است. با در نظر گرفتن آموزه‌های رایج در انجمن، که بر مفاهیمی نظیر جایگاه ویژه اعضا به عنوان سربازان خاص امام زمان و تمایز آن‌ها از سایر اقشار جامعه تأکید داشت، (ذاکر زاده تولایی، بیتا، (حلبی ب)، ص ۱) این احتمال مطرح می‌شود که چنین نگرش‌هایی در شکل‌گیری توهمات مشابه در فردی نظیر او نقش

داشته باشد و موجب شده تا وی در دام این مدعی بیافتد.

ج. عامل سوم، پذیرش سهل‌انگارانه و غیرنقدانه این ادعاها از جانب مسئولین هیئت تهرانی است که بدون ارزیابی دقیق، ادعاهای میلانی و زیر دستان نزدیک به وی را می‌پذیرند. (گروه تالیف باشگاه اندیشه، ص ۱۴۳) به احتمال این نوع پذیرش متاثر از جاذبه شخصی وی و یا تمایل به یافتن رهبری مقتدر در حمایت از هیئت بوده است که زمینه را برای تسری و تعمیم نفوذ میلانی به بدنه اصلی هیئت فراهم می‌کند و در نتیجه، با تبلیغ مسئولان هیئت، نهایتاً اکثریت اعضا به پیروی از میلانی گرایش یافته و به تبیث جایگاه او عنوان مرجع تقلید فراهم می‌شود. (ن.ک: آرشیو گروه فرق مرکز تخصصی مهدویت، ص ۱۸ و ۴۱؛ گروه تالیف باشگاه اندیشه، ص ۱۴۳ همان) روندی که حاصل تعامل پیچیده میان زمینه‌های روانی، اجتماعی و ساختارهای موجود در بدنه جامعه دینی بوده که اعضا را مستعد پذیرش ادعاهای میلانی کرده است.

از این رو، با پذیرفته شدن محمد حسینی میلانی به عنوان مرجع تقلید از سوی اعضای هیئت تهرانی، روند تکاملی در ادعاهای وی آغاز شده، نهایتاً به انحرافات اعتقادی در شخص میلانی و اعضای هیئت مذکور منتهی می‌گردد. البته، هجرت میلانی به شهر مشهد نیز می‌تواند به عنوان قرینه‌ای احتمالی بر وجود افکار انحرافی در وی تلقی گردد، فرضیه‌ای که بر تلاش وی برای شبیه‌سازی و تطبیق نشانه ظهور (خراسانی) بر خود مبتنی است (ن.ک: آرشیو گروه فرق مرکز تخصصی مهدویت همان، ص ۲۴).

ب) ادعاهای میلانی رهبر گروه مهدویت

مطالعه پیرامون ادعاهای میلانی، الگوی قابل تعمیمی از سوی ادعاهای مدعیان مهدویت را نشان می‌دهد. این الگو مبتنی بر بهره‌برداری از بسترهای مذهبی و نفوذ روшمنند در میان گروه‌های هدف است، به گونه‌ای که ادعاها به صورت تدریجی و در یک سیر صعودی و تکاملی مطرح می‌شوند. بر این اساس، پذیرش هر ادعای اولیه توسط پیروان، نقش پیش‌زمینه برای طرح ادعاهای بعدی را ایفا می‌کند و موجبات

انحرافات فکری و عملی فزاینده را فراهم می‌سازد.^۱ در این راستا، سلسله ادعاهای میلانی عبارت‌اند از:

(۱) ادعای ارتباط و نیابت از امام زمان

رهبر گروه مهدویت (میلانی) پس از ادعای اجتهاد و تثبیت جایگاه خود، مدعی نیابت از امام زمان عجل الله تعالی فرجه می‌شود؛ ادعایی که محور تفکر انحرافی او را تشکیل می‌دهد و بر ارتباط مستقیم و مستمر با امام از کودکی استوار است. ادعایی که سبب شد تا پیروان وی، او را «باب المهدی» بدانند (آرشیو گروه فرق مرکز تخصصی مهدویت، ص ۲۰ و ۲۳؛ گروه تالیف باشگاه اندیشه، همان، ص ۱۴۴).

با وجود توقیع صریح امام زمان مبنی بر نفی نیابت خاصه و مشاهده،^۲ هنوز به دلیل ساده‌انگاری برخی افراد و اطلاعات اندک در زمینه مهدویت، این گونه ادعاها برای مدعیان دارای جذابیت است و چنین ادعایی در میان مدعیان دروغین مهدویت سابقه‌ای به درازای غیبت کبرا دارد و تاریخ شاهد نمونه‌های متعدد این گونه ادعاهاست. مانند محمد بن نصیر نمیری در دروان محمد بن عثمان نایب دوم و محمد بن علی شلمغانی در زمان نایب سوم (طوسی، ۱۴۱۱ق، ص ۳۹۸ و صص ۴۰۵-۴۰۲). در ادوار بعدی افرادی مانند: محمد بن فلاح معروف به مشعشع (۸۸۶ق)؛ علی محمد باب نیز چنین ادعایی اشراق داشتند (خاوری، ۱۳۴ بدیع، ص ۱۲۲؛ رنجبر، ۱۳۸۲، ص ۲۲۵) همچنانکه در میان جریان‌های معاصر گروه‌هایی هستند که مدعی ارتباط ویژه با امام عصر عجل الله تعالی فرجه و دریافت علوم الهامات ویژه‌اند. در این میان می‌توان به سران شیخیه و برخی از

۱. بارکر، در کتاب «ساختن یک مونی: انتخاب یا شست و شوی مغزی؟» چرایی پیوند به فرقه‌های مونی را تبیین نموده و

نشان می‌دهد که این فرایند در یک فرایند از تعهد تدریجی ایجاد می‌شود. (Barker, 1984, pp. 97-115)

۲. حَدَّثَنَا أَبُو مُحَمَّدٍ الْحَسَنُ بْنُ أَحْمَدَ الْمُكْتَبُ قَالَ: ... فَأَخْرَجَ إِلَى النَّاسِ تَوْفِيعًا تُسَخِّتُهُ... يَا عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ السَّمَرِيُّ أَعْظَمَ اللَّهُ أَجْرَ إِخْوَانِكَ فِيكَ فَإِنَّكَ مَيِّتٌ مَا بَيْنَكَ وَ بَيْنَ سَيِّئَةِ أَيَّامٍ فَاجْمَعْ أَمْرَكَ وَلَا تُوصِ إِلَى أَحَدٍ يَقُومُ مَقَامَكَ بَعْدَ وَفَاتِكَ فَقَدْ وَقَعَتِ الْعَيْبَةُ الثَّانِيَةُ... سَيِّئَاتِي شِعْبَتِي مَنْ يَدْعِي الْمَشَاهِدَةَ أَلَا فَمَنْ ادَّعَى الْمَشَاهِدَةَ قَبْلَ خُرُوجِ السُّفْيَانِيِّ وَ الصَّبِيحَةِ فَهُوَ كَاذِبٌ مُفْتَرٍ... (صدوق، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۵۱۶).

اعضای انجمن حجتیه و همفکران آن اشاره کرد که معتقدند رهبرانشان علوم الهی را از طریق امامان به صورت ویژه دریافت کرده‌اند (ن.ک: رشتی، ۱۴۳۲، ج ۷، ص ۲۳۸-۲۳۹؛ زاکر زاده تولایی، بی‌تألیف (ب)، جزوه توحید، درس ۲، ص ۲؛ زاکر زاده تولایی، بی‌تألیف (الف)، ص ۷-۸؛ جمعی از شاگردان، بی‌تا، ص ۲۹).

۲) ادعای تطبیق نشانه خراسانی بر خود

یکی دیگر از ادعاهای میلانی، تطبیق نشانه خراسانی بر شخص خود است؛ ادعایی که پیروانش با ساده‌انگاری و بدون تحلیل پذیرفته‌اند. این امر بیانگر ضعف تفکر انتقادی و آگاهی پایین آنان از معارف مهدوی است. پذیرش سهل‌انگاران‌ای که به راحتی تأویل میلانی از «حسنی بودن خراسانی» به «حسن الوجه» را در رابطه با این سوال که: «خراسانی نسب حسینی دارد و تو حسنی هستی»، توسط اعضا مورد قبول واقع می‌شود (آرشیو گروه فرق مرکز تخصصی مهدویت، ص ۲۴).

در ادامه، میلانی برای تقویت جایگاه خود، خروج یمانی را نیز با ادعای هماهنگی با او به عنوان خراسانی موعود مطرح می‌کند. به نظر می‌رسد این ادعا برای پاسخ به شبهات مربوط به هم‌زمانی خروج این دو شخصیت در روایات^۱ و نیز تحریک عواطف پیروان و القای حس کم‌کاری شیعیان در برابر اهل سنت طرح شده است. او خطاب به پیروانش می‌گوید:

یکی از نشانه‌های ظهور، سید یمانی است که اکنون در عربستان و میان اهل سنت ۲۰۰ هزار نیرو آماده کرده و فهرست خود را به حضرت داده است، اما من در میان شیعه هنوز نتوانسته‌ام ۳۰۰ هزار نیرو آماده کنم. (همان، ص ۲۵).

باید توجه نمود که این ادعا با توجه به اینکه نشانه خراسانی در روایات همراه با

۱. اَبی عَبدِ اللَّهِ ﷺ قَالَ: خُروجُ الثَّلَاثَةِ الشُّفَّيَانِيَّ وَ الْخُرَّاسَانِيَّ وَ الْيَمَانِيَّ فِي سَنَةٍ وَاحِدَةٍ فِي شَهْرٍ وَاحِدٍ فِي يَوْمٍ وَاحِدٍ ... (خروج سه نفر - سفیانی، خراسانی و یمانی - در یک سال، در یک ماه و در یک روز خواهد بود). (مفید، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۳۷۵؛ طبرسی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۲۸۴؛ اربلی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۴۶۰)

خروج و جنگ همراه است از لحاظ آثار روانی، بعد فکری و ابعاد اجتماعی، از مهم ترین ابزارهای میلانی محسوب می شود که با آن توانست، رفتارهای پیروان را به اقدامات افراطی و خشونت آمیز سوق دهد و با توجیهاتی چون «زمینه سازی برای ظهور» این اقدامات را عادی جلوه دهد. (همان، ص ۲۷) از جمله اقدامات، ترور شهید حجت الاسلام و المسلمین علی رازینی. رئیس پیشین دادگستری تهران. بود که منجر به جراحت وی و کشته شدن یک شهروند شد. همچنانکه ده تن از ائمه جمعه اهل سنت هدف ترور این گروه قرار داشتند (همان).

در نگاه کلی، تطبیق نشانه خراسانی، همواره ظرفیت خطرناکی برای تبدیل شدن به حرکت ضد امنیتی داشته است. در تاریخ، نمونه هایی چون حرکت عباسیان، حارث بن سریج، مدعیانی مانند منصور هاشمی خراسانی و خود این گروه مورد مطالعه، موید این واقعیت اند^۱. زیرا در این چارچوب، گروه احساس می کند که در آستانه قریب الوقوع ظهور قرار گرفته و هرگونه تأخیر و کوتاهی در اجرای دستورات رهبر، به منزله تأخیر در ظهور و نوعی خیانت به امام است. لذا این احساس فوریت در کنار تصویرسازی از موانع ظهور که عمدتاً حکومت مستقر در جامعه تعریف می شود، بستر لازم برای اقدامات خشونت آمیز که از قبل جنبه قدسی به آن بخشیده شده را فراهم می کند (Wissinger, 2000, pp. 37-42).

۳) مصداق سازی خارجی برای امام زمان

مصداق سازی برای حضرت مهدی علیه السلام در مطالعات فرقه شناسی به معنای نسبت دادن

۱. همانند جریان منصور هاشمی خراسانی که با ادعای خراسانی بودن و تطبیق روایات وارد شده در این زمینه بر خود، اقدام به تهییج و تحریک پیروان خود بر علیه نظام جمهوری اسلامی ایران نموده و با القای این تصور که اینگونه حرکت ها در واقع، تلاش برای زمینه سازی ظهور حضرت مهدی علیه السلام می اشد و به نوعی رفع موانع ظهور است، هرگونه کشتار و قتل را توجیه می کند و همزمان با اغشاشات سال ۱۴۰۱ در پاسخ به سوالی وب سایت رسمی این جریان قتل نیروهای انتظامی و مردمی که پشتیبان نظام هستند را جایز می شمارد. (منتظر المهدی، ۱۴۰۱).

مقام آن حضرت به فردی خاص و ادعای تطابق او با موعود آخرالزمان است. این شیوه که در میان برخی گروه‌های منحرف پیشینه دارد، برای جذب پیروان و تثبیت جریان‌های فرقه‌ای به کار گرفته می‌شود. میلانی نیز در این زمینه دو روش را دنبال کرده است:

یک. مصداق‌سازی با معرفی فردی به عنوان مهدی

یکی از روش‌های مصداق‌سازی، معرفی شخصی خاص به عنوان مهدی موعود است که نمونه‌های متعددی در تاریخ اسلام دارد. این کار به سه شیوه انجام می‌شود؛ یا شخص مدعی خود را به عنوان مهدی معرفی می‌کند مانند آنچه در بابیت توسط باب و در قادیانیه توسط غلام احمد اتفاق افتاد (آشنایی با دیانت بهایی، ۱۳۰ بدیع، ص ۱۰؛ محمود احمد، ۲۰۱۵، ص ۸)، یا اینکه شخصی که در راس هرم قدرت فرقه قرار دارد، فرد دیگری را به عنوان مهدی معرفی می‌کنند همانند جهیمان عتیبی که در سال ۱۴۰۰ قمری فردی به نام محمد بن عبدالله قحطانی را به عنوان مهدی معرفی نمود (جعفریان، ۱۳۹، ص ۱۳۴) یا اینکه افرادی پندار مهدی بودن نسبت به شخصی دیگر که در این زمینه ادعایی نکرده است، پیدا می‌کنند همانند فرقه کیسانیه یا اسماعیلیه که ادعای مهدویت محمد حنفیه و اسماعیل بن جعفر الصادق (ع) را مطرح کردند (ناشی اکبر، ۱۳۸۶، ص ۱۸۷؛ اشعری قمی، ۱۳۶۰، ص ۲۷؛ نوبختی، ۱۴۰۴، ص ۶۷).

در این راستا، میلانی با گزینش راه دوم، فردی به نام «رضا ش» کارگر بازنشسته شهرداری را ابتداء به عنوان راننده امام زمان و سپس به عنوان خود امام زمان معرفی می‌کند. وی از این طریق تلاش می‌کند تا با تصویرسازی ملموس از امام غایب و اینکه وی در ارتباط مستمر با امام استجایگاه خود را مستحکم تر نموده و از طرفی به دستورات و اقدامات خود مشروعیت ببخشد. از این روی، برخی اعضای این گروه در اظهارات خود تأکید کرده‌اند که: نقش رضا ش در پذیرش دستورات میلانی بسیار پررنگ بوده و موجب شده تا این افراد در دستورات میلانی تردید نکنند (آرشیو گروه فرق مرکز تخصصی مهدویت ص ۲۶؛ و نیز ن. ک: ص ۷۵).

دو. ادعای حلول امام زمان در کالبد میلانی

روش دوم که میلانی در کنار روش اول از آن بهره برد، ادعای حلول امام در کالبد میلانی است. (همان، ص ۲۰) این ادعا با توجه به ادعای اول مبنی بر معرفی «رضا ش» به عنوان امام زمان؛ نوعی تناقض نما است الا اینکه میلانی این تناقض را با بهره گیری از تعالیم برخی فرقه‌ها مانند شیخیه توجیه نموده باشد.

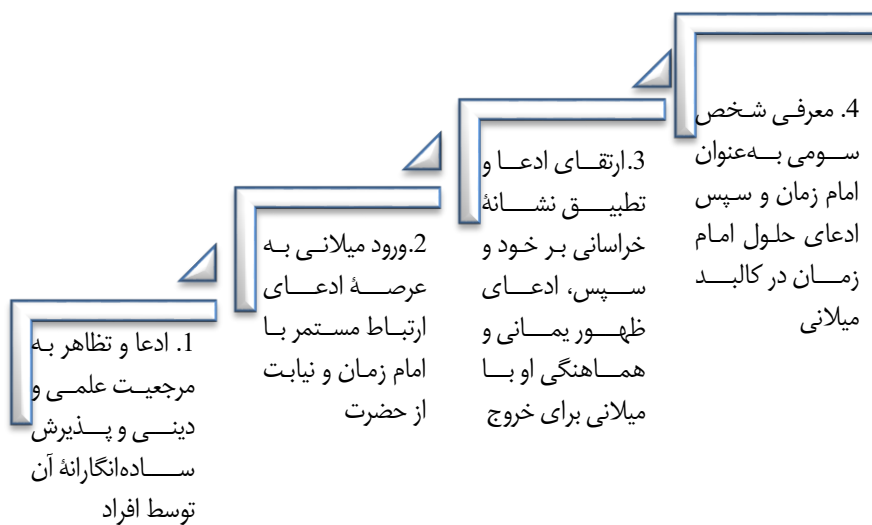
همچنانکه شیخ احمد احسائی در رساله رشتیه می‌نویسد:

«امام حجت علیه السلام در دوران غیبت خویش در «هورقلیا» و در جهانی دیگر... و برای ساکنان آن سرزمین آشکار است... اما هنگامی که بخواهد به این اقلیم‌های هفت گانه وارد شود، صورتی از اهل این اقلیم‌ها بر خود می‌پوشد، به گونه‌ای که هیچ کس او را نمی‌شناسد و هیچ چشمی نمی‌تواند او را با شناخت حقیقی ببیند تا زمانی که هر چشمی او را ببیند (احسائی، ۱۴۳۰، ج ۸، ص ۴۲۱-۴۲۳).

این دیدگاه با مبانی امامیه درباره غیبت و ظهور تفاوت اساسی دارد، اما با وجود این میلانی ادعایی مشابه ادعای احسائی را مطرح می‌کند و به نوعی حلول‌گرایی و تفکر غالبانه که در فرقه‌های پیشین مانند کیسانیه و... نیز نمود داشته نزدیک می‌شود و با توجه به روند تصاعدی ادعاها، به نظر می‌رسد میلانی در مسیر تثبیت ادعای حلول امام زمان در کالبد خویش حرکت می‌کرده است. روندی که نشان‌دهنده یک راهبرد هدفمند و تدریجی است که از ادعاهای ساده آغاز شده و با طرح مدعیات پیچیده‌تر و جذاب‌تر وابستگی روانی به میلانی را افزایش می‌داد و اقتدار وی را به عنوان رهبر بلامنازع و امام موعود تثبیت می‌کرد.^۱ بدین ترتیب،

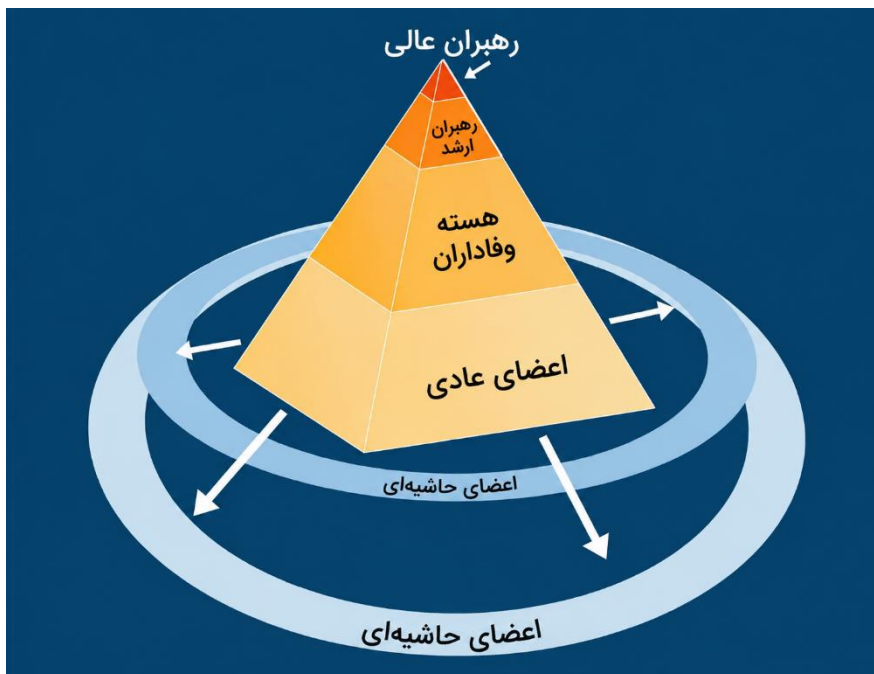
۱. ماکس وبر در کتاب «اقتصاد و جامعه: طرحی از جامعه‌شناسی تفسیری» چگونگی مشروعیت‌گیری به وسیله ادعاهای فراطبیعی و استثنایی را مطرح می‌کند و نشان می‌دهد که چگونه این روند به اقتدار فرهمند منتهی می‌شود. (Wfeber, 1978, Vol. 1, pp. 241-254)

سیر ادعاهای میلانی را می‌توان در این نمودار تعریف کرد:



۲. سازمان و تشکیلات گروه مهدویت

اغلب با بررسی ساختار یک گروه، جریان یا فرقه انحرافی می‌توان الگوی قدرت در آن را شناسایی کرد. به‌طور کلی، این جریان‌ها دارای ساختار هرمی هستند که در رأس آن یک رهبر کارزماتیک قرار دارد و اعضا به صورت سلسله‌مراتبی زیر او جای می‌گیرند. بلافاصله پس از رهبر، لایه‌ای کوچک از مشاوران قرار دارد که مدیریت امور فرقه را برعهده دارند. پس از این حلقه، لایه‌های گسترده‌تر اعضا در سطوح پایین‌تر قرار گرفته و این ساختار به صورت عمودی تا اعضای عادی که بیشترین جمعیت را تشکیل می‌دهند، ادامه می‌یابد (حسن، ۱۳۹۲، ص ۱۷۳). ستیون حسن، ساختار فرقه‌ها را در نموداری به تصویر کشیده است که در گروه مهدویت نیز صادق دانست.



در راس تشکیلات، محمد حسینی میلانی، به عنوان رهبر بلامنازع قرار گرفته و مسئولیت اصلی در اتخاذ تصمیمات و راهبری اقدامات گروه را بر عهده دارد. در این جایگاه، میلانی رفتاری اقتدارگرایانه و خودکامه که از شاخصه‌های رهبران فرقه‌هاست از خود نشان می‌دهد؛ در نتیجه هرگونه پرسش یا تردید نسبت به تعالیم وی با واکنش شدید مواجه می‌شود. نمونه‌ای از این رفتار در تجربه یکی از پیروان بازتاب یافته است:

وقتی که میلانی برای مداوا به بیمارستان رفته بود رضا ش[فردی که میلانی او را امام زمان معرفی کرده بود] را دیدم و گفتم، آقا، نائب تو مریض است و در بیمارستان بستری است دعا کن بهبود پیدا کند. وی اظهار داشت: در کدام بیمارستان؟ من تعجب کردم چه امام زمانی است که نمی‌داند نائب خود و سید خراسانی کجاست؟ وقتی نزد میلانی رفتم قضیه را تعریف کردم، آقای میلانی با تندی گفت: به حضرت شک کردی؟ باید کفاره بدهی، و مبلغ یکصد هزار ریال دریافت کرد. و بار دیگر در مورد مشابه مبلغ دویست هزار ریال دریافت

کرد که نداشتم و به استقراض پرداخت کردم (آرشیو گروه فرق مرکز تخصصی

مهدویت، ص ۲۱ و ۵۸).

نمونه‌ای که نشان‌دهنده نحوه مواجهه حسینی میلانی به عنوان راس گروه با افراد مراتب پایین تر است که با سرکوب تفکر انتقادی پرسشگر، و تقبیح هر نوع تریدی ایمانی به همراه جریمه در قالب کفاره، با نوعی خشونت نمادین اقدام به شرطی‌سازی منفی فرد مردد می‌کند و آنها را به اطاعت محض فرا می‌خواند.

در این هرم، پس از میلانی، لایه‌ای از افراد نزدیک و زیر دست قرار داشتند که بر اساس توانایی‌ها و ویژگی‌های فردی از سوی میلانی مسئولیت‌های مشخصی را عهده‌دار می‌شوند. در این فرایند، میلانی با اعطای القاب ویژه نظیر «ابدال» و «اوتاد»، در عین حال که سلطه خود را بر این حلقه تحکیم می‌کند، جایگاه این افراد را نیز در نگاه مراتب زیرین تثبیت می‌کند. (همان، ص ۶۶) برای مثال، او "محمد ه" اعضای حلقه اول را به عنوان «نماینده تام الاختیار» خود در امور شرعی و عرفی با وجود عدم تخصص معرفی می‌کند (همان، ص ۶۶-۶۷).^۱

به موازات نزول در سطوح سازمانی، دایره پیروان به طور قابل توجهی گسترش می‌یابد و در نهایت به طیف وسیعی از اعضای پیرامونی می‌رسد. این افراد، که اغلب فاقد هرگونه آگاهی دقیق از اقدامات و ادعاهای اصلی سران هستند، عمدتاً از طریق پیوندهای مذهبی با این جریان در ارتباط قرار گرفته‌اند. در این وضعیت، تشکیلات فرقه‌ای از ناآگاهی این بخش از اعضا نسبت به اهداف واقعی خود، در راستای تحقق اغراض و منافع پنهان خود بهره‌برداری می‌کند و به نوعی با استفاده از این گروه تلاش می‌کند تا جایگاه اجتماعی خود را در میان توده‌ها تقویت کند. لذا میلانی در جلسه دادگاه وانمود می‌کند که این امور را بر اساس اختیارات حاصل از نیابت عامه انجام داده است و از همین مسیر اقدام به تحریک پیروان می‌کرد (همان، ص ۳۶-۳۷)

۱. بدین وسیله اعلام میدارم، حضرت سلاله اطیاب مداح اهل البیت علیهم السلام آقای "محمد ه" ... نماینده تام الاختیار اینجانب و مورد اعتماد و وثوق کامل ... اربابان ... می‌باشد، ... مستدعی است در امور شرعی و عرفیه با معظم له مشورت نمایند.

۳. اقدامات و فعالیت‌ها

استفاده از الگوهای دینی در تشکیلات فرقه‌ای همواره برجسته است. در گروه مهدویت این رویکرد به‌ویژه از طریق ادعای ارتباط مستقیم رهبر با امام زمان علیه السلام و ارائه نمادهای مقدس (مانند خراسانی موعود) نمود یافت؛ امری که پیروان را در به‌عنوان زمینه‌سازان ظهور به تکلیف و اقدام وامی‌داشت و اعمال آنان را در چارچوب ملی و مذهبی توجیه‌پذیر می‌کرد (آرشیو گروه فرق مرکز تخصصی مهدویت، ص ۲۰-۲۵ و ۴۵ و ۳۱).

فهرست اقدامات گروه، گستره‌ای از فعالیت‌های غیرقانونی و خشونت‌آمیز را نشان می‌دهد؛ از برنامه‌ریزی برای تخریب اماکن مذهبی و ترور شخصیت‌ها تا سرقت مسلحانه، جعل مدارک و تهیه و استفاده از سلاح و مواد منفجره. این اقدامات نه تنها تهدیدی برای امنیت شهروندان و مراجع رسمی کشور به‌شمار می‌آیند، بلکه عمق تأثیر ایدئولوژی فرقه‌ای بر رفتار اعضا و آمادگی آنان برای خشونت را نیز عیان می‌سازند. چنین الگویی مشخصه گروه‌های افراطی است که با تفسیرهای خاص دینی و روش‌های کنترل، پیروان را به اقدام خشونت‌محور می‌کشاند. از جمله فعالیت‌های ثبت‌شده این گروه عبارت‌اند از:

- اعزام افرادی برای شناسایی قبر ابو حنیفه برای تخریب در ارومیه
- شناسایی و اقدام به ترور نافرجام رئیس پیشین دادگستری استان تهران علی رازینی ایراد صدمات بدنی به ایشان
- کشته شدن فردی به نام انصارع ق در روند ترور شهید حجت الاسلام و المسلمین علی رازینی
- شناسایی و ترسیم کروکی منزل و محل فعالیت ده تن از ائمه جمعه اهل سنت شهرهای شمال و غرب کشور
- شناسایی مسیر تردد رئیس مجمع تشخیص مصلحت نظام آیت الله هاشمی رفسنجانی برای طراحی ترور ایشان
- طرح تخلیه مهمات دو پادگان در اطراف پالایشگاه تهران و اراک
- طراحی سرقت از بانک‌ها

- جعل مدارک اجتهاد توسط میلانی
- تشکیل مراسم عید الزهرا و انجام اعمال لهُو و لعب و خلاف شرع در این مراسم
- سرقت ۵۳ قبضه سلاح جنگی از چهار پایگاه بسیج پاه پاسداران و حدود دو هزار انواع فشنگ جنگی، یک قبضه خمپاره و تعدادی نارنجک، و برخی دیگر از تجهیزات و واسائل جنگی
- تسلیح اعضا و ساخت بمب و به کاربردن آن در محل های عمومی (همان، ص ۹-۱۲).

این رفتارها نشان می‌دهد تطبیق‌گرایی نشانه‌های ظهور می‌تواند فراتر از حوزه اعتقادات، به رفتار اجتماعی و اقدامات مسلحانه منتهی شود و بدین ترتیب تهدیدی جدی برای امنیت و ثبات اجتماعی به وجود آورد. بر این اساس، برخی از مهم‌ترین تأثیرات گروه مهدویت در حوزه‌های فکری و اجتماعی عبارت‌اند از:

الف) توسعه ایدئولوژی و گفتمان تکفیر

یکی از مهم‌ترین پیامدهای رویکرد تطبیق‌گرایانه در تفسیر نشانه‌های ظهور - که در گروه مهدویت نیز مشهود است - گسترش ایدئولوژی تکفیری است. مدعیان مهدویت با معرفی خود به عنوان بازیگران اصلی ظهور، دیگر مسلمانان را به دلیل اختلاف در باورها یا عدم همسویی فکری، تکفیر کرده و آنان را مانع تحقق ظهور می‌دانند.

در نمونه‌ای عینی، عملکرد میلانی در تطبیق نشانه خراسانی بر خود، به‌خوبی نشان می‌دهد چگونه این رویکرد به بسط گفتمان تکفیری می‌انجامد. او با تکیه بر این تفسیرها و طرح اتهاماتی گوناگون علیه اهل سنت، اعضا را به ترور ائمه جمعه آنان ترغیب کرد تا خشونت را مشروع جلوه دهد (آرشیو گروه فرق مرکز تخصصی مهدویت، صص ۴۵). این خشونت ناشی از اختلال فردی نبود، بلکه برخاسته از احساس وظیفه دینی و تحریف مفاهیم کلیدی مانند انتظار و زمینه‌سازی بود.

در این چارچوب، گفتمان تکفیر با مرزبندی میان "ما" و "آنها"، ضمن ایجاد احساس هدف مشترک، به انسجام گروهی انجامیده و از نفوذ تفکرات بیرونی جلوگیری می‌کند. سران جریان‌ها با قطع ارتباط اعضا با جامعه، خود را منجی حقیقی معرفی کرده و سلطه خویش را تثبیت می‌نمایند. این شیوه با تعیین مرزهای هویتی و افزایش وفاداری درونی، نهایتاً به تثبیت گفتمان جریان و بروز آن در رفتار پیروان می‌انجامد (ر.ک: احمدی و شاه حسینی، ۱۳۹۶، ص ۲۰۲).

ب) تخریب جایگاه فقهاء در افکار متدینین

تخریب جایگاه فقها پیامد خطرناک دیگر جریان‌های انحرافی مهدوی مبتنی بر رویکرد تطبیق‌گرایانه است. این گروه‌ها با تطبیق نشانه‌ها بر رهبران خود، آنان را دارای ارتباط مستقیم با امام زمان علیه السلام و «نمایندگان خاص» ایشان معرفی می‌کنند تا از این طریق، باور عمومی به جایگاه فقها به عنوان نایبان عام را تضعیف نمایند.

برای نمونه، علیرضا بابایی آریا (منصور هاشمی خراسانی)، سرکرده گروه‌ک «بازگشت به اسلام» که مدعی تطبیق نشانه خراسانی بر خویش است، بارها نظام فقاقت را «بدعت آمیز و جعلی» خوانده است (خلیلی، ۱۳۹۷، ص ۱). او در کتاب بازگشت به اسلام با انتقاد از غلو درباره عالمان، می‌نویسد: «تقلید از عالمان، به هیچ روی مجزی نیست و اجتهاد بر عموم مسلمان واجب است.» (هاشمی خراسانی، ۱۴۰۰، ص ۵۳).

با این حال، درباره پیروی از شخص وی، اطاعت واجب و مخالفت معصیت شمرده می‌شود؛ زیرا خود را دارای «وصایت و نیابت خاصه از امام زمان علیه السلام»، «خراسانی موعود» و «اولین مهدی از مهدیان دوازده گانه» می‌داند (هاشمی خراسانی، ۱۳۹۸، ص ۵۶؛ یعقوب ۱۳۹۴)؛ جایگاهی که هیچ فقیهی مدعی و برخوردار آن نیست.

رویکردی مشابه در گروه مهدویت میلانی نیز مشهود است. او با نگارش کتاب هفوات العظماء (اشتباه بزرگان) و نقد علمای پیشین، کوشید برتری علمی خود را القا کرده و مرجعیت فکری‌اش را بی‌رقیب جلوه دهد. همچنین در ابتدای خلاصه الفقه، برخلاف روش معمول فقهی، راه «تشریف به محضر امام زمان علیه السلام و اخذ تکلیف» را

برای مکلفان مطرح کرد (میلانی، ۱۳۶۱، ص ۱۳ و نیز ن.ک: آرشو گروه فرق مرکز تخصصی مهدویت، ص ۲۰)؛ امری که نشان‌دهنده ادعای نیابت خاص و ارتباط مستقیم او با امام عصر علیه السلام بوده و در این راستا قابل تحلیل است.

در نتیجه، فتاوی میلانی نزد پیروانش نه بر پایه اجتهاد و اصول فقه، بلکه به مثابه سخنان معصوم تلقی می‌شد (آرشو گروه فرق مرکز تخصصی مهدویت، ص ۲۰). این امر نشان می‌دهد چگونه سران جریان‌های انحرافی با تضعیف مرجعیت دینی و جعل مشروعیت شخصی، زمینه گسترش اقتدار فرقه‌ای خود را فراهم می‌سازند.

ج) ایجاد احساس قداست کاذب و رواج خرافات

پیامد منفی دیگر تطبیق‌گرایی نادرست نشانه‌های ظهور، ایجاد قداست کاذب برای مدعیان است. این افراد با برداشت‌های شخصی و غیرمستند، جایگاهی فراتر از حدود دینی برای خود قائل شده و پیروانشان را به اطاعت کورکورانه و تقدیس بی‌چون و چرا سوق می‌دهند.

در این شرایط، ادعاهای بی‌اساس جایگزین معیارهای معتبر دینی شده و مدعیان، موجوداتی مقدس پنداشته می‌شوند. این امر در گروه مهدویت به روشنی مشهود است؛ چنان‌که یکی از پیروان میلانی (حمید م)، دمپایی پاره او را برای تبرک از مشهد به تهران آورد و هر روز بر چشمانش می‌نهاد (آرشو گروه فرق مرکز تخصصی مهدویت، ص ۲۲). همچنین، مریدان از ته‌مانده غذای او تبرک و شفا می‌جستند (همان). این رفتارها نشانگر تلاش آشکار میلانی برای انحراف از آموزه‌های اصیل دینی و تنزل مفاهیم مهدوی به سطح مرید و مرادبازی است.

افزون بر این، رواج تطبیق‌گرایی نادرست، بستر گسترش خرافات را در میان توده‌ها فراهم می‌کند. با تطبیق شتاب‌زده و غیرعالمانه وقایع یا افراد با نشانه‌های ظهور، افراد فاقد توانایی بررسی دقیق، آن‌ها را حقیقتی دینی پنداشته و به تدریج جذب مدعیان سودجو می‌شوند. بدین ترتیب، مرید و مرادبازی و تولید خرافات نوظهور که نتیجه انحراف از عقلانیت دینی است، رواج می‌یابد. در نهایت، این روند با معرفی خرافات

به‌عنوان بخشی از دین، اعتماد عمومی به نهادهای و مرجعیت علمی دین را تضعیف کرده و درک منطقی از مفاهیم مهدویت را مختل می‌سازد.

د) کاهش اعتماد عمومی نسبت به پیش‌بینی‌های دینی و روایات مذهبی

پیش‌بینی‌ها و تفاسیر دینی همواره نقش مهمی در هدایت جوامع داشته‌اند؛ اما تطبیق‌گرایی نادرست و شتاب‌زده نشانه‌ها بر وقایع و اشخاص معاصر، اعتماد عمومی را کاهش می‌دهد. وقتی افراد یا گروه‌ها بدون پشتوانه علمی و اجتهادی، روایات را به‌طور قطعی بر رخدادها تطبیق می‌دهند، عدم تحقق آن‌ها جامعه را دچار تردید می‌کند. این امر نه تنها اعتبار آموزه‌های دینی را می‌کاهد، بلکه زمینه‌ساز رویگردانی مردم از منابع اصیل و گرایش به مکاتب جایگزین می‌شود.

تکرار این پیش‌بینی‌های نادرست، به‌ویژه در بحران‌ها، بدبینی به روایات مذهبی را افزایش داده و بستر رشد جریان‌های سکولار و نسبی‌گرا را فراهم می‌کند که نقش دین را کمرنگ می‌دانند. همچنین، از آنجا که جامعه از مراجع دینی انتظار دقت و مسئولیت‌پذیری دارد، این مسئله مشروعیت نهادهای و عالمان دینی را نیز تضعیف می‌کند. در نتیجه، رواج تطبیق‌گرایی نادرست و تحمیل هزینه‌های ناشی از جریان‌های انحرافی بر جامعه، سبب سردرگمی عموم در آموزه‌های اصیل شده است؛ تا جایی که برخی روشنفکران با بهانه قرار دادن همین موارد، اساس مهدویت را زیر سؤال برده‌اند (ر.ک: محمد حسن، ۱۹۵۳؛ امین، ۲۰۱۲؛ الحمش، ۲۰۰۱).

ه) شکل‌گیری خشونت فرقه‌ای در جامعه

خطر گروه‌های تطبیق‌گرا تنها ناشی از اختلافات اعتقادی نیست، بلکه ریشه در ادعای حقانیت انحصاری و تکفیر دیگران دارد. این خطر در جریان‌هایی که حول شخصیت‌های آخرالزمانی مانند «یمانی» یا «خراسانی» شکل می‌گیرند، مضاعف است؛ زیرا این شخصیت‌ها در متون دینی غالباً با توصیفات نزاع و درگیری همراه‌اند و بستر سوءاستفاده افراط‌گرایان را فراهم می‌کنند. سران این جریان‌ها با تطبیق این نشانه‌ها بر

خود و قدسی‌سازی شخصیتشان، از احساسات دینی پیروان بهره‌برداری کرده و به اقدامات ضدامنیتی خود مشروعیت می‌بخشند. در نتیجه، این گروه‌ها به‌مرور از حرکتی فکری به گروه‌های شبه‌نظامی تبدیل می‌شوند؛ چنان‌که سینگر معتقد است میان ساختار فرقه‌ای و تروریسم ارتباطی تنگاتنگ وجود دارد (سینگر، ۱۳۹۹، ص ۱۴۴).

گروه مهدویت به‌وضوح از این الگو تبعیت کرد که ترور شهید رازینی و طرح ترور آیت‌الله هاشمی رفسنجانی و ائمه جماعات اهل سنت از آن جمله‌اند (آرشیو گروه فرق مرکز تخصصی مهدویت، ص ۹). این پدیده نمونه‌های تاریخی متعددی نیز دارد؛ مانند ترور ملا محمدتقی برغانی به دستور قره‌العین (اعتضادالسلطنه، ۱۳۶۲)، اقدام نافرجام بابیان برای ترور ناصرالدین شاه (اعتضادالسلطنه، ص ۸۰؛ دوگوبینو، بی‌تا، ص ۲۳۰-۲۳۸؛ نجفی، ۱۳۸۳، ص ۵۷۷)، درگیری‌های خونین بابیان در نیریز، مازندران و زنجان (نجفی، ۱۳۸۳، ص ۵۱۱-۵۶۶) و در دوران معاصر، ترغیب به ترور نیروهای امنیتی توسط جریان منصور هاشمی خراسانی (منتظر المهدی، ۱۴۰۱) که همگی نشانگر الگوی خشونت سازمان‌یافته در این فرقه‌هاست.

بنابراین، تطبیق‌گرایی افراطی نشانه‌های ظهور، وقتی با احساس فوریت همراه شود، این گروه‌ها را با توجیه تسریع ظهور و رفع موانع آن، به سمت آشوب و خشونت سوق می‌دهد. این رویکرد با تبیین اشتباه آموزه‌های مهدوی، آسیب‌های جدی به امنیت دینی از درون، و امنیت اجتماعی و سیاسی از بیرون وارد می‌سازد.

و) رشد رفتارهای مجرمانه

تطبیق‌گرایی افراطی در نشانه‌های ظهور، علاوه بر انحرافات فکری، زمینه‌ساز رشد رفتارهای مجرمانه است که از سه جهت هنجارهای اجتماعی را نقض می‌کند:

نخست؛ باور به پایان قریب‌الوقوع دنیا، قوانین موجود را بی‌اعتبار ساخته و افراد اعمال مجرمانه خود را بخشی از هرج و مرج پیش از ظهور یا وظیفه‌ای برای تسریع آن می‌پندارند.

دوم؛ فضای ناامیدی و بی‌ثباتی ناشی از این تفکر، انگیزه‌های ارتکاب جرم را افزایش می‌دهد. اشخاصی که آینده‌ای برای خود متصور نیستند، برای تأمین

نیازها یا اعتراض به وضع موجود، به بزهکاری روی می آورند. سوم؛ این رویکرد مشروعیت نهادهای قانونی و دینی را تضعیف می کند. مدعیان انحصاری شناخت آخرالزمان، نهادهای رسمی را «مانع ظهور» دانسته و با توجیه دینی، به نافرمانی مدنی و تقابل آشکار با نظام می پردازند؛ تفکری که دقیقاً در گروه مهدویت دنبال شد.

در همین راستا، محمد حسینی میلانی با تحریک احساسات دینی، القای فوریت ظهور و سرزنش پیروان به دلیل کوتاهی در زمینه سازی، آنان را به جرایمی نظیر خلع سلاح پایگاه های بسیج و طرح سرقت از بانک ها سوق داد. وی با یک تطبیق ساده و سوءاستفاده از ساده لوحی مریدان، هنجارشکنی اجتماعی را به عنوان وظیفه ای الهی توجیه کرد. از این رو، تطبیق گرایی شتاب زده و ناصحیح نشانه های ظهور، چالشی اساسی در اندیشه مهدویت است که مقابله با آن برای حفظ سلامت جامعه، ضرورتی امنیتی، اجتماعی و دینی محسوب می شود. در همین راستا برخی راهکارها برای مقابله با این چالش ارائه می گردد:

۱) تقویت آموزش های مهدوی مبتنی بر اجتهاد و منابع معتبر دینی

تبیین متون و منابع مربوط به نشانه های ظهور با رویکرد علمی و دقیق و مبتنی بر اجتهاد که از سوی علما و مراکز معتبر دینی ارائه می شود باید محور اصلی در تفسیر نشانه های ظهور قرار گیرد تا مخاطبان به تفاسیر سطحی و غیر مستند گرایش پیدا نکنند.

۲) نقد علمی و مستدل ادعاهای تطبیق گرایانه در فضای عمومی

علمای دینی و پژوهشگران باید با استناد به منابع معتبر، تطبیق های غیرموجه را تحلیل و نقد کنند تا فضای روشنگری در برابر خرافات و تحریفات ایجاد شود. این نقدها باید قابل فهم، منصفانه و بدون تخریب شخصیت ها، ولی با روشنگری دقیق انجام شود. به ویژه حوزه های علمیه و مراکز مهدوی باید به طور منظم این جریان ها را شناسایی نموده و تطبیق های ناصحیح این گروه ها را نقد و افشا نمایند.

۳) کنترل و مدیریت محتوای فضای مجازی و رسانه‌ها

با نظارت بر شبکه‌های اجتماعی، کانال‌ها و صفحات تبلیغاتی که در آن‌ها تطبیق‌های بی‌پایه و محتوای خرافی ترویج می‌شود، می‌توان از گسترش شایعات و تحریک‌های هیجانی جلوگیری کرد. چرا که بسیاری از ادعاهای انحرافی مبتنی بر تطبیق‌گرایی بی‌پایه از طریق شبکه‌های اجتماعی منتشر می‌شود. بر همین اساس نهادهای فرهنگی و امنیتی باید محتوای این شبکه‌ها را رصد کرده و در صورت لزوم برخورد نمایند. در کنار آن، تولید محتوای سالم و جذاب درباره مهدویت نیز ضروری است.

۴) توانمندسازی اқشار آسیب‌پذیر در برابر جریان‌های افراطی

افرادی که در شرایط اقتصادی، اجتماعی یا روانی آسیب‌پذیر هستند، بیشتر در معرض جذب به گروه‌های مدعی قرار دارند. برنامه‌های حمایت روانی، فرهنگی و معیشتی می‌تواند از پیوستن آن‌ها به چنین گروه‌های جلوگیری کند. همچنانکه اغلب جذب شدگان به میلانی را افراد ساده لوح و کم سواد تشکیل می‌دهد است (آرشیو گروه فرق مرکز تخصصی مهدویت، ص ۱-۶).

نتیجه‌گیری

در جمع بندی این پژوهش می‌توان گفت تطبیق‌گرایی افراطی در نشانه‌های ظهور، فراتر از یک خطای تفسیری ساده بوده و به عنوان پدیده‌ای چندوجهی با آثار عمیق معرفتی، اجتماعی و امنیتی است. در این میان، گروه مهدویت به رهبری سید محمد حسینی میلانی نمونه‌ای گویا از چگونگی بهره‌برداری از رویکرد تطبیق‌گرایانه برای شکل‌دهی به یک گفتمان انحرافی است. میلانی با تفسیر نشانه‌های ظهور بر خویش، ادعای نیابت خاصه و ارتباط مستقیم با امام زمان (عج) را مطرح کرده و از این طریق، ساختاری فرقه‌ای با جاذبه معنوی و شخصی خود پدید آورد.

این جریان با ایجاد گفتمان وحدت ستیز، تخریب جایگاه فقها و ترویج باورهای غلط، بستر گسترش انحرافات عقیدتی و خرافی را در میان پیروان خود فراهم ساخت.

در نتیجه، باورهای اصیل مهدوی در ذهن مخاطبان جای خود را به برداشت‌های احساسی، غیرعلمی و ضدعقلانی داد. از منظر رفتار اجتماعی نیز، چنین برداشتهایی موجب فروپاشی اعتماد به نهادهای دینی در دیدگاه پیروان و افزایش شکاف‌ها اعضا گروه در جامعه شد. افزون بر این، پیوند میان تطبیق‌گرایی و خشونت فرقه‌ای در گروه مهدویت آشکار است؛ چراکه میلانی با توجیهاتی چون «زمینه‌سازی ظهور» و «رفع موانع ظهور»، پیروانش را به اقدامات مجرمانه، از جمله طرح ترور و شورش‌های مسلحانه سوق داد.

در مجموع، می‌توان نتیجه گرفت که تطبیق‌گرایی ناصحیح میلانی در نشانه‌های ظهور، با ترکیب عواملی چون سوءبرداشت دینی، رهبری اقتدارطلب و فقدان سواد اعتقادی پیروان، به تهدیدی برای امنیت فکری و اجتماعی جامعه بدل شد. رویکردی که به دلیل پیامدهای جدی آن بر فرهنگ دینی و ابعاد اجتماعی در جامعه مقابله با آن ضرورتی انکار ناپذیر دارد.

فهرست منابع

- آدریانی، علی‌رضا؛ آصف آگاه، سید محمد رضی. (۱۳۹۵). تطبیق‌گرایی روایات آخرالزمان در سریال غرابیب سود. عصر آدینه، ۹(۲۰)، صص ۸۱-۱۰۲.
- آشنایی با دیانت بهائی. (۱۳۵۲، ۱۳۰ بدیع). بی‌جا: انتشارات موسسه ملی مطبوعات امری.
- آیتی، نصرت‌الله. (۱۳۹۱). معیارهای تطبیق نشانه‌های ظهور. مشرق موعود، ۷(۲۳)، (صص ۵-۲۴).
- ابن بابویه، محمد بن علی (صدوق). (۱۳۹۵). کمال‌الدین و تمام‌النعمه (محقق: علی‌اکبر غفاری، ج ۲، چاپ دوم). تهران: نشر اسلامی.
- احسائی، شیخ احمد. (۱۴۳۰). جوامع الکلم. بصره: نشر مطبعه الغدیر.
- احمدی، احسان؛ شاه‌حسینی، سمیه. (۱۳۹۶). در قلمرو سایه‌ها جستارهایی در روان‌شناسی فرقه‌ها. تهران: نشر نارگل، نسخه الکترونیکی طاقچه.
- بی‌نام. (بی‌تا). اخبار الدوله العباسیه و فيه اخبار العباس وولده (محققان: عبدالعزیز الدوری، عبدالجبار المطلیبی). بیروت: نشر دار الطلیعه.
- اربلی، علی بن عیسی. (۱۳۸۱ق). کشف الغمه فی معرفه الائمه علیهم‌السلام (محقق: سید هاشم رسولی محلاتی، ج ۲، چاپ اول). تبریز: انتشارات بنی‌هاشم.
- آرشیو گروه فرق مرکز تخصصی مهدویت. (۱۴۰۳). ماره آرشیوش ۱.
- اشراق خاوری، عبدالحمید. (۱۳۵۶، ۱۳۴ بدیع). مطالع الانوار تلخیص تاریخ نبیل زرنندی. بی‌جا: نشر موسسه چاپ و انتشارات مرآت.
- اشعری قمی، سعد بن عبدالله. (۱۳۶۰). المقالات والفرق (مصحح: محمدجواد مشکور). تهران: شرکت انتشارات علمی فرهنگی.
- اعتضاد السلطنه. (۱۳۶۲). فتنه باب (توضیحات و مثالات به قلم عبدالحسن نوائی، چاپ سوم). تهران: انتشارات بابک.

- امین، احمد. (۲۰۱۲). المهدی و المهدویه. مصر: انشارات موسسه هنداوای للتعلیم والثقافه.
- جعفریان، رسول. (۱۳۹۱). مهدیان دروغین به ضمیمه سه رساله: رساله در شرح حدیث دولتنا فی آخرالزمان، رساله مبشره شاهیه، رساله الهدی. تهران: نشر علم.
- جمعی از شاگردان. (بی تا). طلابیه داران آفتاب. بی جا: بی نا.
- حاجیان، ابراهیم. (۱۳۸۳). "بررسی جامعه‌شناختی فرقه‌گرایی مذهبی و تاثیر آن بر نظم و ثبات سیاسی". مطالعات راهبردی، ۷(۲۴)، صص ۲۳۳-۲۵۳.
- حسن، استون. (۱۳۹۲). گسستن بندها شیوه‌های مغزشویی و چگونگی رهایی از آن. (مترجم: ابراهیم خدابنده). تهران: انتشارات جام جم.
- حسینی، میلانی، محمد. (۱۳۶۱). خلاصه الفقه. مشهد: انتشارات دانشگاه مشهد.
- حسینی میلانی، محمد. (۱۴۱۷). المعجم الکلام تعریف للمصطلحات الکلامیه عند الامامیه. بی جا: نشر تابان.
- الحمش، عذاب محمود. (۲۰۰۱). المهدی المنتظر فی روایات اهل السنه والشیعه الامامیه دراسه حدیثه نقديه. عمان: انتشارات دار الفتح.
- حیدری چراتی، حجت؛ ندرلو، مهرداد. (۱۴۰۰). تحلیل و بررسی منصورهاشمی خراسانی و نقش آن در ایجاد شکاف در همبستگی ملی و اتحاد اسلامی. پژوهشنامه موعود، ۳(۶)، صص ۷۰-۹۳.
- حیدری چراتی، حجت؛ ندرلو، مهرداد. (۱۴۰۲). بررسی و تحلیل تهدیدهای امنیتی و اجتماعی گرایش به جریان‌های انحرافی در جامعه ایران. انتظار موعود، ۲۳(۸۳)، صص ۹۵-۱۲۰.
- خلیلی، محمد امیر. (۱۳۹۷). پرچم‌های هدایت؛ پاسخ به شبهاتی پیرامون نهضت مقدّس بازگشت به اسلام (۱۰). [مقاله وب]بازيایی شده در تاريخ ۱۰ اردیبهشت ۱۴۰۴ از: <https://B2n.ir/qw8254>
- دو گوینو، کنت. (بی تا). مذاهب و فلسفه در آسیای وسطی (مترجم: م. ف.). بی جا: بی نا.

ذاکر زاده تولایی، شیخ محمود حلبی. (بی تا «ب») جزوه معارف اهل بیت (علیهم‌السلام) دروس توحید، آرشیو مرکز تخصصی مهدویت. (۱۴۰۳). ش ۲.

ذاکر زاده تولایی، شیخ. (بی تا). «امحموحلبی الف»، جزوه تذکر درباه وجود مقدس امام زمان (علیه‌السلام) از زبان خادم الحجه، آیه الله حاج شیخ محمود تولایی خراسانی، بی‌جا: بی‌نا.

رشتی، سید کاظم. (۱۴۳۲ق). جواهر الحکم. عراق: نشر شرکه الغدو للطباعه و النشر المحدوده.

رضوی، طاها. (۱۳۹۷). بررسی علل خودداری از همراهی با نهضت «بازگشت به اسلام» پس از علم به حقایق آن (۱) [مقاله وب]. بازیابی شده در ۱۵ خرداد ۱۴۰۴ از:

<https://B2n.ir/sh9759>

رنجبر، محمدعلی. (۱۳۸۲). مشعشعیان ماهیت فکری-اجتماعی و فرآیند تحولات تاریخی. تهران: انتشارات آگاه.

سینگر، مارگارت تالر. (۱۳۹۹). فرقه‌ها در میان ما (مترجم: ابراهیم خدابنده، چاپ ششم) تهران: نشر ماهریس.

طبرسی، فضل بن حسن. (۱۴۱۷). اعلام الوری باعلام الهدی. (مصحح: آل البیت، ج ۱، چاپ اول). قم: انتشارات آل البیت.

عرفان، امیر محسن. (۱۳۹۵). مواجهه ائمه علیهم السلام با مدعیان مهدویت: گونه‌شناسی، سبک‌شناسی و شاخصه‌شناسی. قم: انتشارات مرکز تخصصی مهدویت.

فتحیه، عباس. (۱۳۹۶). همه گمراهند جز یمانی صاحب پرچم هدایت. بی‌جا: انتشارات انصار امام مهدی.

گروه تألیف باشگاه اندیشه. (۱۳۸۴). گزارش حجتیه. بی‌جا: انتشارات باشگاه اندیشه.

محمدحسن، سعد. (۱۹۵۳). المهدی فی الاسلام منذ اقدم العصور حتی الیوم دراسه وافیہ لتاریخها العقدی والسیاسی والادبی. مصر: انتشارات دار الکتاب العربی.

محمود احمد، بشیرالدین. (۲۰۱۵). الاحمدیه ای الاسلام الحقیقی (مترجم: عبدالمجید عامر). لندن: انتشارات بین المللی اسلام.

مفید، محمدبن محمد. (۱۴۱۳ق). الارشاد فی معرفه حجج الله علی العباد (محقق: موسسه آل البيت علیه السلام). قم: ناشر کنگره شیخ مفید.

منتظر المهدی، امیر. (۱۴۰۱). در دین اسلام، «محاربه» به چه معناست و «محارب» به چه کسی گفته می‌شود؟ آیا اعمالی که حکومت ایران محاربه می‌شمارد و مرتکبان آن‌ها را به اعدام محکوم می‌کند، مصداق محاربه و مستوجب اعدام هستند؟ [پرسش و پاسخ وب]. بازیابی شده در ۲۰ خرداد ۱۴۰۴ از:

<https://B2n.ir/ju7418>

ناشی اکبر، عبدالله بن محمد. (۱۳۸۶). فرقه‌های اسلامی و مسئله امامت (مترجم: علیرضا ایمانی). قم: نشر مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.

نجفی، سید محمدباقر. (۱۳۸۳). بهائیان. قم: نشر معشر.

نوبختی، حسن بن موسی. (۱۴۰۴). فرق الشیعه. بیروت: نشر دار الاضواء.

هاشمی خراسانی، منصور. (۱۴۰۰). بازگشت به اسلام (چاپ هفتم). بلخ: دفتر حفظ و نشر آثار منصور هاشمی خراسانی.

هاشمی خراسانی، منصور. (۱۳۹۸). مناهج الرسول (چاپ ششم). بلخ: دفتر حفظ و نشر آثار منصور هاشمی خراسانی.

یعقوب. (۱۳۹۴). مهدی چند سال حکومت می‌کند و بعد از مهدی زندگی چگونه پایان می‌پذیرد؟ چون مهدی آخرین منجی است و بعد از آن دیگر امام یا خلیفه‌ای تعیین نشده. مهدی چگونه با شمشیر به جنگ با سلاح‌های روز می‌رود؟ [پرسش و پاسخ وب]. بازیابی شده در ۲ اردیبهشت ۱۴۰۴ از:

<https://B2n.ir/kt9913>

Barker, E. (1984). *The making of a Moonie: Choice or brainwashing?* Oxford: Blackwell Publishers.

- Weber, M. (1978). *Economy and society: An outline of interpretive sociology* (G. Roth & C. Wittich, Eds.), Vol. 1, Berkeley: University of California Press.
- Wessinger, C. (2000). *How the Millennium Comes Violently: From Jonestown to Heaven's Gate*. New York: Seven Bridges Press.



An Analysis and Critique of Amir-Moezzi's Views on Saffar al-Qummi and the Book *Basa'ir al-Darajat**

Mohammad Shahbazian 

Assistant Professor, Research Institute of Mahdaviyat and Future Studies, Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran (**Corresponding Author**).
m.shahbazian@isca.ac.ir

Abstract

Mohammad Ali Amir-Moezzi, an Orientalist and scholar of Shi'ism, has analyzed early Shi'ism through a phenomenological approach. In his works, he posits claims regarding the lack of scholarly reception of Saffar al-Qummi's *Basa'ir al-Darajat*, the distortion of its text, and an evolutionary historical transformation within Shi'ism. This research, employing an analytical-critical method, critiques his three primary claims: first, the claim of the lack of reception for *Basa'ir al-Darajat*, which is refuted by the existence of 53 manuscripts from various centuries and its citations by scholars such as Kulayni and Shaykh Tusi; second, the claim of textual distortion, which stems from a failure to distinguish between scribal annotations and the original text; and third, the incorrect categorization of Shi'ism into "esotericist" and "rationalist" periods, which contradicts historical evidence, including

* Shahbazian, M. (2025). An Analysis and Critique of Amir-Moezzi's Views on Saffar al-Qummi and the Book *Basa'ir al-Darajat*. *Mahdavi Society*, 6(2), pp. 306-330.
<https://doi.org/10.22081/jm.2026.74288.1136>

□ **Type of article:** Research Article * **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy

□ **Received:** 2025/01/30 • **Revised:** 2025/05/05 • **Accepted:** 2025/07/01 • **Available Online:** 2025/09/23

© 2025

authors retain the copyright and full publishing rights



early jurisprudential works, the continuous transmission of the virtues of the Imams, and the emphasis placed by the Infallible Imams on reason. Amir-Moezzi's methodology, characterized by the faulty generalization of limited findings, the neglect of historical evidence, and an adherence to Orientalist presuppositions, has led to inaccurate conclusions; whereas early Shi'ism simultaneously addressed both esoteric and rational dimensions.

Keywords

Shi'a Hadith, *Basa'ir al-Darajat*, Saffar al-Qummi, Amir-Moezzi, Bibliography, Esoteric Shi'ism, Rationalist Shi'ism.



تحلیل و نقد آرای امیرمعزی دربارهٔ صفار قمی و کتاب بصائر الدرجات*

محمد شهبازیان

استادیار، پژوهشکده مهدویت و آینده‌پژوهی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران.
m.shahbazian@isca.ac.ir

چکیده

محمدعلی امیرمعزی، شرق‌شناس و شیعه‌پژوه، با رویکردی پدیدارشناسانه به تحلیل تشیع متقدم پرداخته و در آثار خود، مدعی عدم اقبال عالمان به کتاب بصائرالدرجات صفار قمی، تحریف متن و تحول تاریخی تشیع شده است. این پژوهش با روش تحلیلی - انتقادی، سه ادعای اصلی وی را مورد نقد قرار داده است: نخست، ادعای عدم استقبال از بصائرالدرجات که با وجود ۵۳ نسخه خطی از سده‌های مختلف و استنادات عالمانی چون کلینی و شیخ طوسی رد می‌شود؛ دوم، ادعای تحریف کتاب که ناشی از اشتباه در تفکیک اسناد نسخه‌نویسان از متن اصلی است؛ و سوم، دسته‌بندی نادرست تشیع به دوره‌های باطنی گرا و عقل گرا که با شواهد تاریخی، از جمله آثار فقهی متقدم، تداوم نقل فضایل ائمه و تأکید معصومین^۱ بر عقل در تضاد است. روش‌شناسی امیرمعزی با تعمیم نادرست یافته‌های محدود، غفلت از قرائن تاریخی و تأثیرپذیری از پیش‌فرض‌های شرق‌شناسانه، به نتایج نادرستی انجامیده است؛ حال آنکه تشیع متقدم به‌طور هم‌زمان به ابعاد باطنی و عقلی توجه داشته است.

کلیدواژه‌ها

حدیث شیعه، بصائرالدرجات، صفار قمی، امیرمعزی، کتاب‌شناسی، تشیع باطنی، تشیع عقل گرا.

* شهبازیان، محمد. (۱۴۰۴). تحلیل و نقد آرای امیرمعزی دربارهٔ صفار قمی و کتاب بصائرالدرجات. جامعه مهدوی، ۶(۲)، صص ۳۰۶-۳۳۰.

<https://doi.org/10.22081/jm.2026.74288.1136>

□ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۱۱ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۲/۱۵ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۴/۱۰ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۷/۰۱

© ۱۴۰۴ «نویسندگان دارنده حق مؤلف مقاله خود بدون محدودیت هستند»



مقدمه

محمد بن حسن صفار قمی از محدثان برجسته و مورد اعتماد شیعه در دوران غیبت صغرا و هم‌عصر محدثان بزرگی همچون کلینی است. مهم‌ترین اثر باقی‌مانده از او بصائر الدرجات است. همچنین روایات فراوانی از او در کتب اربعه شیعه نقل شده که نشان‌دهنده جایگاه بالای حدیثی اوست. برخی نویسندگان درباره این کتاب نکاتی را متذکر شده‌اند. در دوره معاصر و پس از تمرکز برخی اسلام‌پژوهان غربی و ایرانی بر متون کهن حدیثی امامیه، مقالاتی درباره این کتاب نگارش شده است. نمونه این مطالعات که از گستردگی و تمرکز بیش‌تر برخوردار است، تحقیقات دکتر محمدعلی امیرمعزی است. وی که یکی از شیعه‌پژوهان معاصر غربی است، تحقیقات علمی خود را در حوزه امام‌شناسی شیعی انجام داده است. امیرمعزی، استاد مدرسه مطالعات عالی سوربن و مدیر کرسی شیعه‌شناسی کرین در این مؤسسه، رویکردی پدیدارشناسانه به مطالعات شیعی دارد که نخستین بار در رساله دکتری خود با عنوان «رهنمای الهی در تشیع نخستین» به کار گرفت و در آن کوشید با تحلیل احادیث منابع اصیل امامیه، ساختاری منسجم برای امام‌شناسی شیعی ارائه دهد. نظریه‌پردازی‌های او در این زمینه، از مکتب هانری کرین متأثر است.

از جمله مهم‌ترین آثار امیرمعزی، مقاله‌ای است که در سال ۱۹۹۲م درباره صفار قمی نگاشته است. کتاب بصائر الدرجات صفار همواره محور اصلی درس‌های او در سوربن بوده و وی پس از این مقاله، به بسط دیدگاه‌های خود در آثار دیگری مانند کتاب مذهب رازآلود^۱ پرداخته است. در مقاله مورد اشاره، امیرمعزی به بررسی ابعاد مختلف شخصیت صفار و کتاب بصائر الدرجات پرداخته است.

امیرمعزی در آثار پرشماری، از جمله کتاب پیشوای ملکوتی و مقالاتی چون «صفار قمی و کتاب بصائر الدرجات»، «پژوهشی در باب الوهیت امام» و «دانایی توانایی است: تعبیر و نهفته‌های معجزه در تشیع امامی قدیم»، دیدگاه‌های خود

1. la religions discrete

درباره باطنی‌گرایی شیعه را تبیین کرده است. حجم قابل توجهی از تحقیقات مربوط به صفار قمی، به امیرمعزی تعلق دارد؛ به گونه‌ای که می‌توان گفت دیگر مستشرقان یا از یافته‌های او بهره برده‌اند یا نظریاتش را مبنای پژوهش‌های خود قرار داده‌اند (نیومن، ۱۳۸۶، ص ۲۱۹).

تحلیل‌های امیرمعزی درباره صفار و کتابش در دو محور اصلی قابل بررسی است: نخست، عدم اقبال عالمان بزرگ شیعه به این اثر و تحریفات صورت گرفته در آن؛ و دوم، رویکرد باطنی‌گرایانه و غالبانه صفار. براساس دیدگاه دوم، امیرمعزی معتقد است تفکر شیعه امامی در دوره متقدم، ماهیتی باطنی و تأویلی داشته که در کتاب بصائرالدرجات به خوبی نمایان است؛ اما این گرایش پس از غیبت کبرا و در دوره حکومت آل بویه، تحت تأثیر جریان‌های فقهی و کلامی به حاشیه رانده شد. او این تحول را گذار از باطنی‌گرایی فراعقلی به عقل‌گرایی کلامی تفسیر می‌کند.

این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی - انتقادی به بررسی چند پرسش محوری می‌پردازد: دلایل امیرمعزی برای ادعای عدم توجه عالمان شیعه به بصائرالدرجات چیست؟ چه شواهد معتبری بر وقوع تحریفات عمدی در این کتاب وجود دارد؟ آیا می‌توان این تحریفات را در نسخه‌های مختلف خطی کتاب ردیابی کرد؟ معیارهای تشخیص باطنی‌گرایی اصیل در اندیشه صفار از دیدگاه امیرمعزی کدام‌اند؟ تبیین او از گذار باطنی‌گرایی به عقل‌گرایی در دوره آل بویه چگونه است؟ و سرانجام، نقدهای وارد بر این رویکرد چیست؟

ضرورت پرداختن به ادعاهای دکتر امیرمعزی از آن روست که کتاب بصائرالدرجات از منابع کهن است که گزارش‌هایی درباره «مهدویت» در آن بیان شده است و اثبات اصالت آن می‌تواند در پاسخ به برخی مستشرقان در ادعای عدم اصالت مهدویت و غیبت حضرت مهدی (عج) در متون پیش یا هم‌زمان با جناب کلینی بهره برد. در واقع، اثبات اصالت کتاب بصائرالدرجات پایه‌ای برای پاسخ به برخی شبهات مستشرقان است.

درباره کتاب بصائرالدرجات پژوهش‌های پرشماری انجام شده است. برخی آنان به مثابه پیشینه عام می‌تواند مورد اشاره قرار گیرد. نیومن^۱ (۱۳۸۶)، شرق‌شناس معاصر، در کتاب خود به تحلیل حدیث شیعه در قرن سوم پرداخته و محور پژوهش خود را سه کتاب محاسن برقی، بصائرالدرجات صفار و کافی کلینی قرار داده است. او معتقد است احادیث بصائرالدرجات بازتاب‌دهنده نیازهای خاص شیعیان قم در آن دوره است و تصویر معجزه‌آسایی که صفار از ائمه ارائه می‌دهد، با مبانی اصیل امامی فاصله دارد. بعد از وی، جعفری ربانی (۱۳۹۴) در اثر خود، به معرفی صفار، مشایخ و شاگردان و اعتبار کتاب می‌پردازد؛ سپس به مباحثی مانند خاستگاه فکری - فرهنگی بصائرالدرجات، اثرگذاری این کتاب بر منابع بعدی، ویژگی‌های مقام امامت و علم اهل بیت (علیهم‌السلام) اشاره می‌کند. در پایان، به دیدگاه ابن الولید درباره غلو اشاره دارد. در مجموع، می‌توان گفت این اثر از مباحث متنوع کتاب‌شناسی برخوردار بوده، اما وارد جزئیات نشده است.

بهارزاده و همکاران (۱۳۹۸) نشان داده‌اند که بیشتر روایات این کتاب در «کتاب الحجّه» کافی آمده است. آن‌ها با تحلیل سندی و متنی روایات باب «قدرت ائمه»، به مغایرتی آشکار بین آن‌ها و آیات قرآن دست نیافته‌اند. رحیمی (۱۳۹۳) با شواهد پرشماری، انتساب این کتاب را به صفار تأیید کرده است. کلباسی و احمدی‌فروشانی (۱۴۰۳) به بازخوانی مرجعیت علمی امام، در کتاب بصائرالدرجات می‌پردازند. کامیاب (۱۴۰۴) با روش تحلیل محتوا، ابتدا به شناسایی موضوعات اصلی و فرعی روایات مهدوی این کتاب پرداخته و سپس مقوله‌های اصلی را طبقه‌بندی و تحلیل کرده است.

امیرمعزی (۱۳۹۰) به بررسی بعضی جنبه‌های شخصیت صفار و کتاب بصائرالدرجات پرداخته است. وی مدعی شده است برخی بزرگان شیعه، برخورد تردیدآمیزی با صفار داشته‌اند و مضامین کتابش را غلوآمیز می‌پندارند.

1. Andrew Newman.

جازاری معمولی (۱۳۹۲) دربارهٔ روش مطالعاتی امیرمعزی مقاله‌ای تدوین کرده است. وی در این مقاله، معتقد است براساس تحلیل امیرمعزی، فرایند تدوین آثار شیعی در سدهٔ نخست هجری به‌طور عمده از ملاحظات سیاسی عالمان شیعی متأثر بوده است؛ حال آنکه، در سده‌های دوم و سوم، جریان باطنی‌گرایی بر تولیدات علمی شیعیان سایه افکنده است. از نگاه امیرمعزی، تکیه‌گاه اصلی تشیع در آن دوره، بر «اصالت باطن» استوار بوده که در گرایش شدید به تأویل متون دینی و کشف معانی نهفته در آیات و روایات تجلی یافته است. این نگرش، بنیان‌های معرفتی خاصی را در فهم مبانی دینی شیعه حاکم کرده است.

۱. شخصیت‌شناسی صفار قمی

محمد بن حسن بن فروخ صفار قمی از چهره‌های برجستهٔ حدیثی شیعه در عصر غیبت صغرا به‌شمار می‌آید. باوجود عدم اطلاع از تاریخ دقیق تولد، سال وفات او را ۲۹۰ قمری بیان کرده‌اند (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۳۵۴). جایگاه علمی والا و وثاقت او مورد تأیید تمامی رجالیان بزرگ شیعه بوده است (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۳۵۴؛ ابن‌داوود حلی، ۱۳۸۳، ص ۳۰۷؛ حلی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۵۷).

از میان آثار پرشمار او که تعدادشان به ۳۸ عنوان می‌رسد، فقط کتاب بصائرالدرجات به‌طور کامل به دست ما رسیده است (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۳۵۴).

بررسی منابع حدیثی نشان می‌دهد که در مجموع، ۸۳۷ روایت از صفار در کتب اربعه نقل شده است. کلینی در کافی ۶۰ روایت، شیخ صدوق در من لایحضره الفقیه ۲۰ روایت، و شیخ طوسی در تهذیب و استبصار ۷۵۷ روایت از او نقل کرده‌اند. گرچه تعداد روایات صدوق در من لایحضره الفقیه محدود است، او در دیگر آثار خود، حدود ۶۵۰ روایت با واسطه از صفار آورده که نشان‌دهندهٔ توجه ویژه به میراث حدیثی اوست.

صفار اگرچه به‌طور مستقیم محضر امام معصوم را درک نکرده، ازطریق مکاتبه با امام حسن عسکری (علیه السلام) (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۲۳۹؛ ج ۷، ص ۴۰۲) و نیز راویان بزرگی چون

عبدالله بن محمد بن خالد، احمد بن محمد بن عیسی، ابراهیم بن هاشم و دیگران به نقل حدیث پرداخته است (مامقانی، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۰۳؛ خویی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۶، ص ۲۶۵).

از صفار قمی آثارى به ثبت رسیده است: کتاب الصلاة، کتاب الموضوع، کتاب الجنائز، کتاب الصیام، کتاب الحج، کتاب النکاح، کتاب الطلاق، کتاب العتق و التدبیر و المكاتبه، کتاب التجارات، کتاب المكاسب، کتاب الصيد و الذبائح، کتاب الحدود، کتاب الديات، کتاب الفرائض، کتاب الموارث، کتاب الدعاء، کتاب المزار، کتاب الرد على الغلاة، کتاب الأشربة، کتاب المروءة (المروءة)، کتاب الزهد، کتاب الخمس، کتاب الزکاة، کتاب الشهادات، کتاب الملاحم، کتاب التقیة، کتاب المؤمن، کتاب الأیمان و النذور و الکفارات، کتاب المناقب کتاب المثالب، کتاب بصائر الدرجات، کتاب ما روى في أولاد الأئمة [عليهم السلام]، کتاب ما روى في شعبان، کتاب الجهاد، کتاب

فضل القرآن.

محتوای آثار او نشان می‌دهد که هم به مثابه فقیه شناخته می‌شده و هم توجه ویژه‌ای به مباحث اعتقادی داشته است. برخی آرای فقهی او مانند جواز قرائت قنوت به زبان فارسی در منابع بعدی باقی مانده است (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۳۱۶).

علاوه بر فقاہت، گفتمان اعتقادی صفار بر پایه اصل نظام امامت و انتقال آن به دوران پسین، از اهمیت بالایی برخوردار است؛ برای نمونه، گزارش‌های وی در موضوع روایات «ائمه اثنا عشر» به مثابه یک سند ارزشمند تاریخی ستودنی است. کلینی در الکافی روایتی در باب ائمه اثنا عشر نقل می‌کند که در آن، به نام تمامی ائمه اشاره دارد. ناقل این روایت محمد بن حسن صفار از احمد بن محمد بن خالد برقی است که ده سال قبل از آغاز غیبت امام زمان علیه السلام آن را از برقی شنیده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۵۲۶).

۲. بررسی و نقد دیدگاه‌ها

محور دیدگاه‌های محمدعلی امیرمعزی در خصوص صفار و کتاب او را می‌توان در چند بخش کلیدی بررسی کرد که در ادامه، به تفصیل ارائه می‌شود:

۲-۱. عدم توجه به کتاب بصائرالدرجات در میان دانشمندان

وی معتقد است که صفار قمی استاد کلینی بوده^۱ و علی‌رغم جایگاه علمی صفار قمی، به کتاب بصائرالدرجات در سال‌های پس از نوشتارش توجهی نشده است و باینکه آثار شیخ کلینی یا ابن بابویه - که هر دو به سنت صفار قمی تعلق دارند - بارها منتشر، تفسیر و نقد شده‌اند (و می‌شوند) و حتی به‌طور کامل به فارسی (که در حال حاضر مهم‌ترین زبان تشیع امامیه است) ترجمه شده‌اند، تاکنون هیچ تفسیری از آثار صفار قمی ارائه نشده است. امیرمعزی شاهد خود را عدم کتابت این کتاب در قرون اولیه دانسته و معتقد است که از آثار صفار قمی فقط یک نسخه قدیمی چاپ سنگی و نایاب وجود دارد که تاریخ چاپ آن به سال ۱۲۸۵ق (۱۸۶۸م) بازمی‌گردد؛ یک نسخه دیگر نیز (در تعداد بسیار محدود) در سال ۱۹۶۰م از روی نسخه قبل چاپ شده است که البته کمابیش معیوب، پر از غلط‌های چاپی، فاقد اعراب‌گذاری و بدون ترجمه فارسی است (امیرمعزی، ۱۳۹۰، ص ۸۴).

۲-۱-۱. بررسی دیدگاه: نسخه‌های پرشمار از کتاب بصائرالدرجات

شیخ طوسی در خلال معرفی آثار صفار، از کتاب بصائرالدرجات نام می‌برد (طوسی، ۱۴۲۰ق، ص ۴۰۸)؛ از این رو تردیدی در تألیف کتابی با عنوان بصائرالدرجات از جانب او وجود ندارد. این کتاب دارای نسخه‌های پرشماری است که برخی از آن‌ها تلخیصی از کتاب کامل بصائرالدرجات است (طهرانی، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۱۲۵). تاریخ نسخه‌های نگارش

۱. اینکه مراد از «محمد بن حسن» در ابتدای سند کلینی چه کسی است اختلاف وجود دارد. برخی او را صفار قمی دانسته‌اند (نک: کلباسی، ۱۴۲۲ق، ج ۳، ص ۴۷۷) و برخی همانند آیت‌الله بروجردی، وی را محمد بن حسن طائی می‌دانند (شیری، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۷۱) و آیت‌الله شبیری زنجانی، صفار را استاد حدیثی کلینی نمی‌دانند (شیری، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۷۰).

شده چنین است:

الف) نسخه‌ای متعلق به سال ۲۷۵ق: قدیمی‌ترین گزارش درباره نسخه بصائرالدرجات متعلق به نویسنده‌ای با نام «محمد بن اسماعیل» است^۱ که در تاریخ (۱۰۱۸ق) از روی نسخه‌ای متعلق به سال (۷۲۵ق) کتابت شده که آن نسخه هم از روی متنی متعلق به سال (۲۷۵ق) نگارش گردیده است. این نسخه در اختیار آیت‌الله روضاتی بوده که در اختیار آیت‌الله سید موسی شبیری زنجانی قرار گرفته است.^۲ آیت‌الله شبیری زنجانی متن پایانی این نسخه را چنین آورده‌اند:

کتاب پایان یافت با لطف و منت الهی. خدا را شکر و صلوات بر محمد و عترت پاک ایشان. [این نسخه] کتابت شده است از نسخه‌ای که تاریخش سال ۷۲۵ قمری و به قلم ابراهیم بن ابی الغیث می‌باشد. و [نسخه در اختیار ابراهیم بن ابی الغیث] از روی نسخه‌ای است که در تاریخ ۲۷۵ق نگاشته گردیده و روی آن خط و [اجازات] تعدادی از فقهای ری و دیگر فقهاست (شبیری زنجانی، ۱۳۹۱، ص ۲۷).

یکی دیگر از محققان نیز گزارشی بیان کرده که کتابت اولیه توسط «محمود بن محمد علی زربوا مازندرانی» در ۲۰ شعبان ۱۰۴۸ق روی کوه ابوقییس در مکه معظمه انجام شده است و این نسخه‌نویس، کتابت را از همان نسخه ابراهیم بن ابی الغیث از نسخه‌ای متعلق به سال ۲۷۵ق انجام داده است.

کتاب پایان یافت با لطف و منت الهی. خدا را شکر و صلوات بر محمد و عترت پاک ایشان. ۲۴ ذی‌العقده ۷۲۵هـ تاریخ اتمام این نسخه است. روی نسخه‌ای که من از روی آن، نسخه‌ام را تحریر کردم چنین نوشته بود: که آن نسخه از روی نسخه‌ای با تاریخ ۲۷۵هـ که نسخه‌ای کهن بوده و خط جمعی از فقهاء

۱. «فرغ من نسخة يوم الاثنين السابع من شهر صفر سنة ثمانية عشر بعد الالف و كتب محمد بن اسماعيل تجاوز الله عن سيئاته بمحمد و آله».

۲. «هذا آخر نسخة صديقنا العلم الحجة الروضاتی - طال بقاء - من النسخة الصغرى من الكتاب و بعد الكتاب ثلاث صفحات فيها احاديث ليست من الكتاب».

ری و دیگران روی آن بوده تحریر شده است. ابراهیم بن ابی الغیث، بنده ناچیز که امید به رحمت الهی دارد، آن را نگاشته است (شیری زنجانی، ۱۳۹۱، ص ۲۷).

در گزارش‌های ذکرشده، به نویسنده‌ای با نام «ابراهیم بن ابی الغیث» اشاره شده است که از روی نسخه متعلق به سال (۲۷۵ق) کتابت را انجام داده است. با جست‌وجو در مورد این شخصیت و اعتبار علمی او مشخص شد که وی تنها یک نویسنده و کاتب نبوده است، بلکه از چهره‌های علمی شیعه در عصر خود به شمار می‌رود. صلاح‌الدین صفدی (۷۶۴ق) با او ملاقات و مناظره داشته و نام کامل او را «جمال‌الدین الحسام البخاری» بیان کرده است. وی را امام شیعیان، شاعر و مناظره‌کننده شیعی، به‌ویژه با تقی‌الدین بن تیمیه دانسته‌اند که در «مجدل سلم» از مناطق لبنان کنونی، اقامت داشته است. استادان او را «ابن العود»، «ابن مقبل حمصی» و در عراق «ابن مطهر حلی» برشمرده‌اند (صفدی، ۱۴۲۰ق، ج ۶، ص ۸۰) و گزارش می‌دهند که به‌دلیل حب اهل بیت علیهم‌السلام مورد هجوم طرفدارن تفکر انحرافی ابن تیمیه قرار گرفته است و پس از حمله به خانه‌اش، کتاب‌های وی را سرقت کرده‌اند (لجنة علمی مؤسسه امام صادق، ۱۴۱۸ق، ج ۸، ص ۵).

ب) نسخه‌ای متعلق به سال ۵۹۱ق: این نسخه در کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی به شماره ۱۵۷۴ نگهداری شده و نسخه‌ای از آن در اختیار آیت‌الله سید موسی شبیری زنجانی است (شیری زنجانی، ۱۳۹۱، ص ۲۶).

ج) نسخه‌ای متعلق به سال ۹۲۷ق: این نسخه در کتابخانه مجلس تهران به شماره ۶۵۵ بایگانی شده و کتابت آن را عباس بن علی بن احمد بن احمد عمیدی حسینی انجام داده است.

برخی محققان تعداد نسخه‌های موجود از بصائر را ۵۳ مورد می‌دانند و از آن‌ها نام می‌برند (جعفری ربانی، ۱۳۹۴، ص ۲۰۴). از شواهد اعتنای به این کتاب، ماندگاری آن تا عصر حاضر است؛ به‌گونه‌ای که از میان بیش از سی اثر فقهی مؤلف، این کتاب بر جای مانده و مورد توجه فقهای پیشین قرار گرفته است؛ امری که جز از رهگذر نسخه‌برداری و اهتمام به متن آن، امکان‌پذیر نبود.

افزون‌بر این، نسخه‌هایی دیگر نیز در اختیار کتابخانه‌ها و عالمان دینی قرار دادند

(نک: صفار قمی، ۱۴۳۹ق، ج ۱، ص ۳۲؛ جعفری ربانی، ۱۳۹۴، ص ۲۰۴، شییری زنجانی، ۱۳۹۱، ص ۲۵). راه دیگر بر اعتبار یک کتاب، نقل قول مضامین آن توسط محدثان دیگر است (سند، ۱۴۲۹ق، ص ۲۰۹). متن برخی روایات بصائرالدرجات توسط مرحوم کلینی (نک: صفار، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۷۰ و ۸۱؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۴۱۳؛ ج ۲، ص ۸ و ۴۱۳) و دیگر محدثان شیعه مانند قطب‌الدین راوندی (۵۷۳ق) (راوندی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۷۹۲) و اربلی (۶۹۲ق) (اربلی، ۱۳۸۱ق، ج ۱، ص ۸۹) نقل شده است.

قطب‌الدین راوندی عبارتی را به کار برده‌اند که ناظر بر نقل از کتاب صفار قمی بوده است و وی را چنین توصیف می‌کند:

[آنچه از معجزات ذکر می‌کنم] شیخ راستگو سعد بن عیدالله اشعری آن‌ها را در کتاب بصائر ذکر کرده است و شیخ معتبر محمد بن حسن صفار در کتاب بصائرالدرجات آورده است. و این دو عالم نه غلوکننده هستند و نه دشمن اهل بیت علیهم‌السلام (راوندی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۷۹۲).

هرچند قبول این کتاب به معنای پذیرش تمامی روایت‌ها و متن‌های گزارش شده در بصائرالدرجات نیست، اما اعتبار کلی روایت‌ها و کتاب را می‌توان پذیرفت و بدان استناد کرد؛ از این رو تحلیل آقای امیرمعزی مبنی بر عدم استنساخ این کتاب و نتیجه‌گیری عدم اعتنای قدما، سخنی بدون دلیل، بلکه مخالف ادله و قراین موجود است.

۲-۲. تحریف و اضافات بصائرالدرجات

امیرمعزی معتقد است که دو نسخه از بصائر وجود داشته است و تعدادی از شاگردان صفار، به کتاب اصلی اضافاتی کرده‌اند. وی شاهد سخن خود را چنین بیان می‌کند:

در متن بصائر، به بی‌نظمی‌هایی برخورد می‌کنیم که به‌نوبه خود برخی اطلاعات تکمیلی را در مورد کتاب و مؤلف آن به ما می‌دهند:

نام صفار قمی در زنجیره نام راویان سیزده حدیث آورده شده است. در هشت مورد، راوی با دو واسطه، به صفار قمی وصل می‌شود: ابوالقاسم حمزة بن قاسم

بن عباس (که من موفق به شناسایی او نشدم) و محمد بن یحیی العطار که یکی از راویان اصلی بصائر است و پیش‌تر از او نام بردیم. در چهار مورد، محمد یحیی العطار تنها واسطه میان راوی و صفار قمی است. در یک مورد نیز راوی، حدیث را مستقیماً از صفار قمی نقل می‌کند. براساس اطلاعاتی که فعلاً در اختیار نگارنده است، شناسایی راوی یا راویان این احادیث امکان‌پذیر نیست؛ اما این احتمال وجود دارد که یک یا چند شاگرد مستقیم یا غیرمستقیم صفار قمی، بعداً این احادیث را به مجموعه اصلی افزوده باشند، به‌ویژه آنکه تقریباً در همه موارد - نظر به احترام مؤلف - حدیث مربوطه در ابتدای جزء (۱۰ مورد) یا در ابتدای باب (۲ مورد) گنجانده شده است. حتماً به همین دلیل است که این نسخه بصائر را «نسخه طویل» یا «نسخه کبر» می‌نامند (امیرمعزی، ۱۳۹۰، ص ۹۳).

۲-۱-۲. بررسی دیدگاه درستی اسناد و انتساب بصائرالدرجات

عدم توجه امیرمعزی به روشی در نسخه‌نویسی کتاب‌های کهن، منجر به استنباط نادرست او مبنی بر الحاقی بودن برخی روایات توسط شاگردان صفار و نیز تلقی او از بی‌نظمی ساختاری در این کتاب شده است؛ درحالی که در میان قدما، مرسوم بوده است که اگر کتابی به طریق سماع یا قرائت دریافت می‌شد، در ابتدای اسناد، طریق خود به صاحب و مؤلف کتاب را بیان می‌کرد، یا ناسخان و کپی‌برداران از کتاب اصلی، این طریق را درج می‌نمودند. در مواردی نیز نام مؤلف کتاب در ابتدای اسناد نگاشته می‌شد تا گویای نام صاحب آن باشد. غفلت از این روش کهن، سبب شد تا برخی محققان دچار اشتباه شوند و گمان کنند که در اسناد کتاب‌های کهن، خلطی پدید آمده، یا اینکه پس از نگارش کتاب، روایاتی بدان افزوده شده است.

ناآشنایی با این رسم کهن، سبب شده است که کتاب یک مؤلف به راوی آن نسبت داده شود، همچون قسمتی از امالی شیخ طوسی که بسیاری، آن را به فرزند وی نسبت داده‌اند. برای شناخت طریق به کتاب و تمیز بین آن و اسناد اصلی کتاب، راه‌هایی وجود دارد، ازجمله مراجعه به اسناد شناخته‌شده مؤلف و مقایسه آن با اسناد مورد بحث،

مراجعه به کتاب‌های فهرس همچون نجاشی و شیخ طوسی، دقت در محل قرار گرفتن سند مورد بحث و مراجعه به نسخه‌های خطی کتاب.

تذکر داده شد که برای اعتباربخشی به یک کتاب، مرسوم بوده است که راه دستیابی به آن کتاب بیان شود و هر نسخه‌برداری از کتاب‌های قدما به اسامی افرادی که از طریق آنان به متن کتاب دست یافته است، اشاره می‌کند. از این سلسله اسناد با عنوان «طریق» روایی کتاب نام برده می‌شود که بنابر تفاوت در اساتیدی که آن کتاب را برای شاگردان خود نقل کرده اند، این طُرُق متفاوت می‌شود؛ از این رو اختلاف در اسامی بیان شده پیش از نام صفار قمی در نسخه‌های متعدد از این کتاب، امری طبیعی است و به تفاوت در واسطه‌های نقل کتاب برای کاتبان بازمی‌گردد. در میان برخی نویسندگان نیز مرسوم بوده است که در ابتدای کتاب خود، به طریق دستیابی‌شان اشاره کنند و پس از آن، نام صاحب کتاب و اسناد او را نقل نمایند. نکته شایان توجه در مورد بصائرالدرجات این است که در نسخه مرحوم روضاتی، هیچ‌یک از این طریق‌ها بیان نشده؛ و در نسخه‌های دیگر، بیشتر این احادیث با نام مشایخ صفار آغاز شده است (شیری زنجانی، ۱۳۹۱، ص ۳۱)؛ برای نمونه، ابراهیم بن محمد ثقفی در کتاب الغارات، نخست طریق روایی خود تا مؤلف را بیان کرده و سپس به نقل متن کتاب پرداخته است.

حدَّثنا أبو علی الحسین بن ابراهیم بن عبد الله بن منصور، قال: حدَّثنا محمد بن یوسف، قال: حدَّثنا الحسن بن علی بن عبد الکریم الزعفرانی [قال: قال ابراهیم بن محمد بن سعید الثقفی، قال: حدَّثنا إسماعیل بن أبان قال: حدَّثنا عبد الغفار بن القاسم بن قیس بن قهد من أصحاب رسول الله صَلَّى الله عليه و آله و سلم، قال: حدَّثنا المنصور بن عمرو، عن زرَّ بن حیث، قال: سمعت أمير المؤمنين علی بن أبی طالب علیه السلام یخطب ...؛ ابوعلی حسین بن ابراهیم بن عبد الله بن منصور برای ما روایت کرد و گفت: محمد بن یوسف برای ما روایت کرد و گفت: حسن بن علی بن عبد الکریم زعفرانی برای ما روایت کرد [و گفت: ابراهیم بن محمد بن سعید ثقفی گفت: اسماعیل بن ابان برای ما روایت کرد و گفت:

عبدالغفار بن قاسم بن قیس بن قهد - که از اصحاب رسول خدا ﷺ بود - برای ما روایت کرد و گفت: منصور بن عمرو، از زَرِّ بن حُبَیش برای ما روایت کرد که گفت: شنیدم امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب علیه السلام خطبه می‌خواند ... (تفقی، ۱۳۹۵ق، ج ۱، ص ۱).

و یا در نسخه‌ای از کتاب الغیبة نعمانی، چنین درج شده است:

حدثنا الشيخ أبو الفرج محمد بن علي بن يعقوب بن أبي قرة القناني رحمه الله قال حدثنا أبو الحسين محمد بن علي البجلي الكاتب و اللفظ من أصله و كتبت هذه النسخة و هو ينظر في أصله قال حدثنا أبو عبد الله محمد بن إبراهيم النعماني بحلب؛ شيخ أبو الفرج محمد بن علي بن يعقوب بن أبي قرة قناني - رحمه الله - برای ما روایت کرد و گفت: ابوالحسین محمد بن علی بَجَلِی کاتب برای ما روایت کرد؛ و این الفاظ از نسخه اصل اوست و من این نسخه را درحالی نوشتم که او در نسخه اصل خود می‌نگریست. وی گفت: ابو عبدالله محمد بن ابراهیم نُعمانی در شهر حلب برای ما روایت کرد (نعمانی، ۱۳۹۷، ص ۱۸).

در کتاب بصائرالدرجات نیز همین روش توسط نسخه‌نویس کتاب رعایت شده^۱ و طریق کتاب در ابتدای برخی ابواب بدین صورت بیان شده است:

قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو الْقَاسِمِ حَمَزَةُ بْنُ الْقَاسِمِ بْنِ الْعَبَّاسِ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى الْعَطَّارُ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الصَّفَّارِ (السخ)؛ گفت: ابوالقاسم حمزه بن قاسم بن عباس برای ما روایت کرد. گفت: محمد بن یحیی عطّار برای ما روایت کرد. گفت: محمد بن حسن صقّار برای ما روایت کرد ... (صفار، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۵۶).

و یا فقط به نام مؤلف اشاره شده است:

«مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الصَّفَّارُ الْمَعْرُوفُ بِمَمُولَةِ قَالَ حَدَّثَنِي إِبْرَاهِيمُ بْنُ هَاشِمٍ (السخ)؛

۱. نسخه کتابخانه آیت‌الله مرعشی که متعلق به سال ۵۹۱ق است، توسط راوی اصلی آن حمزه بن قاسم نقل شده است.

محمد بن حسن صفار، که به «مَمُولَه» شناخته می‌شد، گفت: ابراهیم بن هاشم برای من روایت کرد ... (صفار، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۲).

۲-۳. تحول تاریخی تشیع: از باطن‌گرایی تا عقل‌گرایی

امیرمعزی عقل را در میان امامان و اصحاب اولیه آن‌ها تا قرن چهارم و روی کار آمدن آل بویه، به «فهم قدسی»^۱ یا «شهود قدسی»^۲ معنا می‌کند. او معتقد است که این سنت «باطنی غیرعقلی» به‌طور اجمالی توسط محدثان مکتب ایرانی در قم و ری، از جمله صفار قمی، کلینی (۳۲۹ق) و صدوق (۳۸۱ق) روایت شده است. او در مصاحبه‌ای دیدگاه خود را چنین بیان کرد که نبودن امام، مشکلی اساسی در مشروعیت شیعیان دوازده‌امامی ایجاد کرده و باعث شده است تا دسته‌ای از امامیه به اسماعیلیه و زیدیه گرایش یابند. در واقع، وی معتقد است که نوعی نگرش باطنی‌گرایانه در میان امامیه، پیش از دوران غیبت و قرن چهارم مرسوم بوده است؛ نگرشی که با ورود به دوران غیبت و در بستر تعامل با اهل سنت، تغییراتی یافته و جنبه‌های عرفانی آن کم‌رنگ‌تر شده؛ درحالی‌که جنبه‌های فقهی و کلامی و عقلانی برجسته‌تر گردیده است. او معتقد است که حتی شریف مرتضی هم معتقد است شیعه‌ها خودشان باید کتاب‌های حدیثی مثل کافی را به نام عقل سانسور کنند؛ از این رو امیرمعزی تحلیل خود را بر متونی مثل بصائرالدرجات یا تفسیر فرات کوفی یا تفسیر عیاشی یا تفسیر قمی یا کافی را استوار کرده است؛ وی معتقد است این آثار، بازتاب‌دهنده آن تشیع قدیم قبل از تحول عقل‌گرا و فقه‌گرا هستند؛ همان سنتی که در دوران حضور ائمه و پیش از تثبیت روش‌های عقلانی و معتزلی در مذهب امامیه، رواج داشته است (انصاری، ۱۳۹۷).

این امر در میان برخی دیگر از مستشرقان مانند اتان کلبرگ هم مطرح بوده و او نیز تمایزی میان پردازش حدیث قبل و بعد از دوران غیبت و حاکمیت آل بویه را مطرح کرده است (Kohlberg, 1983, pp. 299–307).

1. intelligence- hiero
 2. intuition du sacre

۲-۳-۱. بررسی دیدگاه توجه به فقه و پرهیز از غلو قبل از قرن چهارم قمری

دکتر امیرمعزی بدون هیچ شاهد متقنی دوران تفکر امامیه را به قبل و بعد از آل بویه تقسیم کرده و نتیجه گرفته است که شیعیان قبل از حاکمیت آل بویه و غیبت حضرت مهدی (عج)، «باطنی گرا» و دارای روحیه بزرگ‌نمایی در فضایل اهل بیت (ع) بوده و کم‌تر به فقه و شریعت توجه کرده؛ ولی پس از حاکمیت آل بویه و نیازشان در پاسخ‌گویی به اهل سنت، روش خود را تغییر داده و با سانسور احادیث باقی‌مانده از دوران حضور ائمه (ع)، به «عقل‌گرایی» و توجه به شریعت و فقاہت روی آورده‌اند. وی کلینی، صفار و صدوق را عالمان باطنی گرا، و شیخ مفید، سید مرتضی و شیخ طوسی را عالمان عقل‌گرا و پرهیزکننده از غلو دانسته است.

نه فقط این تحلیل مستند به ادله‌ای قطعی و فراگیر نبوده است، بلکه دلایلی خلاف بر آن نیز وجود دارد:

۱) پنج جلد از مجموع هشت جلدی کتاب کافی مشتمل بر روایات فقهی است. در شرح حال صفار قمی گذشت که وی نیز از فقهای بنام امامیه بوده و بیش از سی جلد کتاب فقهی داشته است. افزون‌بر آن، حکومت آل بویه در سال ۳۲۰ ق تأسیس شد و قبل از آن بسیاری از کتاب‌های فقهی شیعه نگاشته شده و کتاب‌های فهارس شیعه سرشار از نام فقها و کتاب‌های فقهی است که از اصحاب ائمه اطهار (ع) باقی مانده است و کلینی، صدوق، مفید و شیخ طوسی از آن‌ها در تدوین کتاب‌های خود بهره برده‌اند. باین حال، چگونه می‌توان فقاہت در دوران ائمه (ع) را کم‌رنگ دانست و کتاب‌های امامیه را پرورنده غلو در فضایل تلقی کرد؟

۲) دعای تخطئه مباحث عقلی و کلامی از سوی امامان و عدم تمسک به علم کلام و مباحث عقلی اشتباهی دیگر از امیرمعزی است (برنجکار، ۱۳۹۶، ص ۴۸). ریشه استدلال عقلی در اسلام، به آیات الهی بازمی‌گردد (بقره، ۲۴۲؛ جهت تبیین نک: جوادی آملی، ۱۳۹۸، ص ۳۸) که افزون‌بر آن، روایات پرشماری در اهمیت بهره‌گیری از عقل وارد شده است. در روایتی، امام صادق (ع) چنین نقل کرده است: «حُجَّةُ اللَّهِ عَلَى الْعِبَادِ النَّبِيُّ وَالْحُجَّةُ فِيمَا بَيْنَ الْعِبَادِ وَ

بَيْنَ اللَّهِ الْعُقُلُ؛ حجت خدا بر مردم، نبی و فرستاده‌اش است و حجت میان مردم و خدا عقل است» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۵).

و یا در روایتی دیگر فرموده است:

يَا هِشَامُ إِنَّ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجَّتَيْنِ حُجَّةَ ظَاهِرَةٍ وَ حُجَّةَ بَاطِنَةٍ فَأَمَّا الظَّاهِرَةُ فَالرُّسُلُ وَ الْأَنْبِيَاءُ وَ الْأَئِمَّةُ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَ أَمَّا الْبَاطِنَةُ فَالْعُقُولُ؛ ای هشام! همانا خدای متعال دو حجت را بر مردم قرار داد؛ حجت آشکار و حجت پنهان. اما حجت آشکار، رسولان، انبیا و امامان هستند و حجت پنهان، عقول است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۶).

ابن ابی‌الحدید در مقدمه شرح نهج‌البلاغه می‌نویسد: «علم کلام و اعتقادات که اشرف علوم است، از کلام امام علی علیه السلام اقتباس شده است» (ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۱۷). اربلی در کشف‌الغمه می‌نویسد: «پیشوایان مکتب‌های کلامی یعنی اشاعره، معتزله، شیعه و خوارج، همه خود را منسوب به آن حضرت می‌دانند» (اربلی، ۱۳۸۱ق، ج ۱، ص ۱۳۱). بنابر گزارشی، قیس ماصر علم کلام را از امام سجاد علیه السلام آموزش دیده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۷۱) و هشام بن سالم، ابوجعفر احوال و حمران بن اعین از متکلمان اطراف حضرت صادق علیه السلام بوده‌اند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۷۱) و هشام بن حکم را مدح کرده و روش مناظره او را تأیید نموده‌اند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۷۳). کشی نیز گزارشی از یاران امام رضا علیه السلام بیان کرده که تصور غلط برخی اصحاب در نفی علم کلام را بیان فرموده و یونس بن عبدالرحمن، هشام بن ابراهیم المشرقی، جعفر بن عیسی بن یقطين و موسی بن صالح را تأیید کرده‌اند. در این گزارش، هشام بن ابراهیم بیان می‌کند که علم کلام را از کتابی به نام الجامع آموزش دیده‌اند که مناظره‌های کلامی اصحاب امامان گذشته است (کشی، ۱۳۶۳، ص ۵۰۰).

۲-۳-۲. کتاب‌های ردیه بر غلات قبل از قرن سوم قمری

از مواردی که مستشرقان بدان توجه نکرده‌اند، کتاب‌های فقها و اصحاب ائمه علیهم السلام در نقد و رد بر غالیان شیعه همانند مغیره بن سعید و ابی‌الخطاب بوده است. می‌توان به این نام‌ها اشاره کرد: حسن بن سعید و حسین بن سعید اهوازی (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۵۸)، علی بن

مهزیار اهوازی، فضل بن شاذان و سعد بن عبدالله اشعری (به ترتیب راویان، نجاشی، ۱۴۰۷ق، صص ۵۸، ۲۵۳، ۳۶۱، ۱۷۷).

همچنین بیان شد که صفار نیز کتابی در رد غالیان شیعه نوشته و در کتاب بصائر برای جلوگیری از توهم غالیانه و سوء برداشت از مجموعه روایت‌های ذکر شده در فضیلت ائمه علیهم‌السلام، بابی با عنوان «فیه شرح أمور النبی و الأئمة فی نفسهم و الرد علی من غلا بجهلهم ما لم يعرفوا من معنی أقوالهم» قرار داده است (صفار، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۵۲۶).

۲-۳-۳. نقل روایت‌های فضایل ائمه علیهم‌السلام توسط ابن ولید و دیگران

مستشرقان تلاش دارند تا روایت‌های خاص در فضایل ائمه علیهم‌السلام را به نویسندگانی مانند صفار و کلینی نسبت دهند و در مقابل آن‌ها، ابن ولید، شیخ مفید و عالمان بغداد را معرفی کنند. این تصور نیز ناشی از عدم تسلط بر روایات نقل شده در باب فضایل ائمه اطهار علیهم‌السلام و نگرش عالمان امامیه بدان‌هاست. با تحقیق در اسناد روایت‌های فضیلت، چنین به دست می‌آید که عالمان مورد نظر امیر معزی، همچون ابن ولید، شیخ مفید و شیخ طوسی، روایت‌هایی را که از منظر وی غالیانه است، در کتاب‌های خود بیان کرده و بدان‌ها استناد نموده‌اند. موضوعاتی مانند معجزات ائمه اطهار علیهم‌السلام، اقرار گرفتن از مخلوقات بر مقام امامت در عالم ذر، علم غیب امام و غیره. برخی از مواردی که توسط ابن ولید (جعفری ربانی، ۱۳۹۴، ص ۲۸۰) از صفار قمی نقل شده بدین قرار است:

۱. وجه‌الله بودن امامان (نک: صدوق، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۲۳۱؛ نیز صفار، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۶۶، با اندکی تفاوت)؛

۲. خبر غیبی رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به حضرت زهرا و نام دوازده امام (صدوق، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۲۶۳)؛

۳. بیعت جبرائیل با حضرت مهدی علیه‌السلام (صدوق، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۶۷۱)؛

۴. قضاوت بدون بینة حضرت مهدی علیه‌السلام و کرامتی در زمان ظهور (صدوق، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۶۷۱)؛

۵. شناخت انسان صالح از غیر صالح توسط حضرت مهدی علیه السلام با دیدن چهره (صدوق،

۱۳۹۵، ج ۲، ص ۶۷۱)؛

۶. کرامت‌های نقل شده در زمان ولادت حضرت مهدی علیه السلام و سخن گفتن ایشان

(طوسی، ۱۴۱۱ق، ص ۲۳۵)؛

۷. علم امامان به تمام آنچه مردم نیاز دارند (طوسی، ۱۴۱۱ق، ص ۴۶)؛

۸. علم امامان به بلایا، منایا، فصل الخطاب (طوسی، ۱۴۱۱ق، ص ۲۰۶).

روایت‌های نقل شده از شیخ مفید و عالمان بغدادی نیز دلیل دیگر بر کامل نبودن دیدگاه امیرمعزی است؛ برای نمونه، می‌توان از نقل روایت‌های علم امام به لغات و زبان‌های مختلف در کتاب الارشاد شیخ مفید نام برد. در روایتی ابوبصیر می‌گوید:

به حضرت ابوالحسن علیه السلام عرض کردم: قربانت گردم، امام به چه معیارهایی شناخته شود؟ فرمود: به چند خصلت: ... و به هر لغتی با مردم سخن گوید، سپس به من فرمود: ای ابامحمد! پیش از آنکه از این مجلس برخیزی، نشانه دیگری به تو می‌نمایانم. طولی نکشید که مردی از اهل خراسان وارد شد و به لغت عربی با حضرت سخن گفت و امام علیه السلام به فارسی جوابش داد. مرد خراسانی گفت: قربانت گردم، به خدا من از سخن گفتن به لغت خراسانی با شما مانعی نداشتم جز اینکه گمان می‌کردم شما آن لغت را خوب نمی‌دانید. فرمود: سبحان الله! اگر من نتوانم خوب جوابت گویم چه فضیلتی بر تو دارم!! سپس به من فرمود: ای ابامحمد! همانا سخن هیچ‌یک از مردم بر امام پوشیده نیست و نه سخن پرندگان و نه سخن چارپایان و نه سخن هیچ جاندار. پس هر که این صفات را نداشته باشد، امام نیست (مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۲ ص ۲۲۵؛ حمیری، ۱۴۱۳ق، ص ۳۴۰).

و یا اشاره به بیان معجزات ائمه علیهم السلام از سوی ایشان که برخی از آن‌ها در نظر مستشرقان، از مصادیق غلو به شمار می‌آید. نمونه‌هایی از این موضوع بدین قرار است: روایت آمدن یکی از حاکمان اجنه به صورت ماری بزرگ و غول‌پیکر نزد حضرت علی علیه السلام و گرفتن پاسخ پرسش‌هایش از ایشان و سپس، ناپدید شدن از چشم مردم (مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۳۴۸)، و یا آرام شدن امواج سهمگین آب فرات و دیده شدن ماهیان کف

آب توسط مردم کوفه؛ درحالی که ماهیان حلال گوشت به حضرت علی علیه السلام می دادند (مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۳۴۷). شیخ مفید در تبیین و اعتباربخشی به این دو روایت، اهتمام ورزیده است. او ضمن تصریح بر شهرت و استفاضه این روایات، کوشیده است تا شبهات درباره آن‌ها را نیز برطرف کند (نک: مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۱، صص ۳۴۷-۳۵۰).

از مطالب بالا چنین می توان نتیجه گرفت که عدم تحلیل برخی مسائل در مباحث عقلی متکلمان بغدادی و قرن چهارم هجری، دلیل بر عدم قبول آن‌ها نیست، بلکه شرایط محیطی و لزوم تبیین مسائلی در مناظرات و گفت‌وگو با فرق دیگر که عقل بدیهی بر آن‌ها دلالت دارد، متکلمان عقل محور را از پرداختن به فضایل خاص اهل بیت علیهم السلام و مباحث پسینی در میان امامیه باز می داشته است؛ همان گونه که امروزه نیز در مباحث مقدماتی و اثباتی امامیه و اسلام نمی توان به گزاره‌هایی استناد کرد که اعتبار آن‌ها به آیات قرآن و روایت‌های ائمه علیهم السلام بازمی گردد؛ زیرا پذیرش آیات و روایات، پسینی و پس از اثبات نبوت حضرت محمد صلی الله علیه و آله و سلم و وصایت امامان است.

افزون بر اینکه، چگونه امیرمعزی ادعا دارد که مکتب بغداد عقل گرا - یعنی ضد فضایل خاصه اهل بیت علیهم السلام - بوده و مکتب قم برخلاف آنان است؛ درحالی که به تصریح شیخ صدوق، استادش ابن ولید در مسئله «سهو النبی» دارای نظری نادر و غیرمشهور است و نفی کننده سهو در پیامبر خدا صلی الله علیه و آله و سلم را غالی می شمرده‌اند. برخلاف وی، شیخ مفید و دیگر عالمان شیعه مراد از عصمت را در محدوده «سهو» نیز دانسته‌اند (حر عاملی، ۱۳۸۹، سبحانی، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۲۰۰).

نتیجه گیری

بررسی انتقادی دیدگاه‌های امیرمعزی درباره صفار قمی و کتاب بصائرالدراجات، نشان دهنده آن است که تحلیل‌های وی بر پایه پیش فرض‌هایی استوار است که قابل تأمل و نیازمند بازنگری است. ادعای بی توجهی عالمان شیعه به این کتاب باوجود نسخه‌های خطی پر شمار از قرون مختلف (۲۷۵ق، ۵۹۱ق، ۹۲۷ق) و استنادات محدثان بزرگی مانند کلینی، راوندی و اربلی به آن، نادرست است. وجود ۵۳ نسخه

خطی شناسایی شده و نقل گسترده روایات آن در منابع معتبر، خلاف ادعای امیرمعزی را ثابت می کند.

اما در مورد تحریف و اضافات باید گفت، اشتباه روش شناختی امیرمعزی در تشخیص اسناد نسخه نویسان از اسناد اصلی کتاب، به نتیجه گیری نادرست درباره تحریف انجامیده است. بررسی نسخه های خطی (مانند نسخه روضاتی) نشان می دهد اسناد مورد اشاره امیرمعزی، اضافات نسخ متأخر بوده است، نه تحریف در متن اصلی. اما نکته اساسی، درباره تحول تاریخی تشیع بود. تقسیم بندی تشیع به «باطنی گرای پیش از آل بویه» و «عقل گرای پس از آن»، با شواهد تاریخی ناسازگار است. وجود آثار فقهی گسترده از عصر ائمه علیهم السلام، تداوم نقل روایات فضایل توسط عالمانی مانند ابن ولید، شیخ مفید و شیخ طوسی، ردیه نویسی های متقدم بر غلات (حتی توسط صفار قمی)، تأکید خود ائمه علیهم السلام بر جایگاه عقل و کلام، از جمله قراینی بر اشتباه بودن برداشت امیرمعزی است. تعمیم های گسترده براساس نمونه های محدود و غفلت از قراین تاریخی و نسخه شناسی دقیق، از اشکالات روشی بر امیرمعزی است.

فهرست منابع

- ابن أبی الحدید، عبد الحمید. (۱۴۰۴ق). شرح نهج البلاغه. قم: آیت الله مرعشی نجفی.
- ابن بابویه، محمد بن علی (صدوق). (۱۳۹۵ق). کمال الدین و تمام النعمة (محقق: علی اکبر غفاری، ج ۱). تهران: اسلامیه.
- ابن بابویه، محمد بن علی (صدوق). (۱۴۱۳ق). من لا یحضره الفقیه (محقق: علی اکبر غفاری، ج ۱، ۲). قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ابن داوود حلی. (۱۳۸۳). رجال. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- اربلی، علی بن عیسی. (۱۳۸۱ق). کشف الغمة فی معرفة الاثمه (ج ۱). تبریز: بنی هاشمی.
- امیرمعزی، محمدعلی. (۱۳۹۰). صفار قمی و کتاب بصائر الدرجات. امامت پژوهی، ۱(۴)، صص ۸۱-۱۱۱.
- انصاری، حسن. (۱۳۹۷). چند نکته درباره گفت و گوی اخیر با استاد دانشمند آقای دکتر محمدعلی امیر معزی. ا:
- <https://ansari.kateban.com/post/3813>
- برنجکار، رضا؛ رضایی، محمدجعفر. (۱۳۹۶). نقش امامان معصوم در پیدایش و گسترش علم کلام. کلام اسلامی، ۲۶(۱۰۴)، صص ۸۲-۴۹.
- بهادرزاده، پروین؛ فتاحی زاده، فتحیه؛ و احدیان، مریم. (۱۳۹۸). بررسی میزان صحت انتساب غلو در احادیث کتاب بصائر الدرجات؛ مطالعه موردی روایات قدرة الاثمة. پژوهشنامه کلام، ۶(۱۰)، صص ۱۲۳-۱۴۶.
- ثقفی، ابراهیم بن محمد. (۱۳۹۵ق). الغارات (ج ۱). تهران: انجمن آثار ملی.
- جازاری معموی، سعید. (۱۳۹۲). روش شناسی شیعه پژوهی پرفسور محمدعلی امیر معزی. مطالعات ایرانی اسلامی، ۲(۶)، صص ۱۷۵-۱۹۰.
- جعفری ربانی، مجید. (۱۳۹۴). جستاری درباره بصائر الدرجات. قم: انتشارات امامت اهل بیت (علیهم السلام).

- جوادى آملی، عبدالله. (۱۳۹۸). منزلت عقل در هندسه معرفت دینی. قم: اسراء.
- حر عاملی، محمد. (۱۳۸۹). پیراستگی معصوم از فراموشی و خطا. قم: نشر ادیان.
- حلی، حسن بن یوسف بن مطهر. (۱۴۱۱ق). خلاصه الاقوال (مصحح: محمدصادق بحر العلوم، چاپ دوم). نجف اشرف: دارالذخائر.
- حمیری، عبدالله. (۱۴۱۳ق). قرب الاسناد. قم: آل البيت علیهم السلام.
- خویی، ابوالقاسم. (۱۴۱۳ق). معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرواة (ج ۱۶). بی نا: بی جا.
- راوندی، سعید بن هبة الله. (۱۴۰۹ق). الخرائج و الجرائح (ج ۲). قم: مؤسسه امام مهدی علیه السلام.
- رحیمی، جعفر. (۱۳۹۳). جایگاه محمد بن حسن بن صفار و کتاب بصائر الدرجات در میراث حدیثی شیعه. مطالعات قرآن و حدیث سفینه، ۱۲ (۴۵)، صص ۸۱-۱۱۴.
- سبحانی تبریزی، جعفر. (۱۴۱۲ق). علی هدی الكتاب و السنة و العقل (ج ۳). قم: المركز العالمی للدراسات الإسلامية.
- سند، محمد. (۱۴۲۹ق). بحوث فی مبانی علم الرجال. قم: مدین.
- شیرازی زنجانی، سید محمدجواد. (۱۴۲۹ق). توضیح الأسناد المشکلة فی الكتب الأربعة (أسناد الکافی) (ج ۱). قم: دارالحدیث.
- شیرازی زنجانی، سید محمدجواد. (۱۳۹۱). گزارش تصحیح اسناد بصائر الدرجات، همراه با معرفی پاره‌ای از نسخه‌های خطی بصائر. کتاب شیعه، ۳ (۶)، صص ۲۵-۳۳.
- صفار قمی، محمد بن حسن. (۱۴۳۹ق). بصائر الدرجات (مقدمه و محقق: محمد کاظم محمودی، ج ۱). اصفهان: دفتر تبلیغات اسلامی.
- صفار، محمد بن حسن. (۱۴۰۴). بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد (محقق: محسن بن عباسعلی کوچه باغی، ج ۱). قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
- صفدی، صلاح الدین خلیل بن اَبیک. (۱۴۲۰ق). الوافی بالوفیات (محققان: احمد الارناؤوط و ترکی مصطفی، ج ۶). بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۱ق). الغیبة (مصححان: عبادالله تهرانی و علی احمد ناصح). قم: دار المعارف الإسلامية.

- طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۲۰ق). فهرست کتب الشيعة. قم: مكتبة المحقق الطباطبائي.
- طهرانی، آقابزرگ. (۱۴۰۳ق). الذريعة إلى تصانيف الشيعة (ج ۳). لبنان: دار الأضواء.
- کامیاب، مسلم. (۱۴۰۴). تحلیل محتوای روایات مهدوی کتاب بصائر الدرجات. مطالعات و تحقیقات حدیثی، ۲(۳)، صص ۱۱۵-۱۵۲.
- کشی، محمد بن عمر. (۱۳۶۳). اختیار معرفة الرجال. قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام.
- کلباسی، روح‌الله؛ احمدی فروشانی، سید علی. (۱۴۰۳). واکاوی مرجعیت دینی اهل بیت عليهم السلام در بصائر الدرجات. تحقیقات کلامی، ۱۲(۴۶)، صص ۱۱۹-۱۳۹.
- کلباسی، محمد. (۱۴۲۲ق). الرسائل الرجالية (ج ۳). قم: دارالحديث.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷). الکافی (مصحح و محقق: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، ج ۱، ۲، ۵، ۷). تهران: اسلامیه.
- لجنة علمی مؤسسه امام صادق عليه السلام. (۱۴۱۸ق). موسوعة طبقات الفقهاء (با اشراف علامه فقیه جعفر سبحانی، ج ۸). قم: مؤسسه امام صادق.
- مامقانی، عبدالله. (بی تا). تنقیح المقال (ج ۳). قم: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث.
- مفید، محمد بن نعمان. (۱۴۱۳ق). الارشاد فی معرفة حجج الله علی العباد (ج ۱، ۲). قم: کنگره شیخ مفید.
- نجاشی، احمد بن علی. (۱۴۰۷ق). رجال. قم: انتشارات جامعه مدرسين.
- نعمانی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۹۷). الغيبة (محقق: علی اکبر غفاری). تهران: مكتبة الصدوق.
- نیومن، اندرو. (۱۳۸۶). دوره شکل‌گیری تشیع دوازده‌امامی (گفتمان حدیثی میان قم و بغداد). قم: شیعه‌شناسی.

Kohlberg, Etan. (1983). *Shi'i Hadith* (A. F. L. Beeston, Ed.). Arabic Literature to the End of the Umayyad Period (pp. 299-307). Cambridge: Cambridge University Press.



Analysis and Evaluation of Structural Efficiency in the Mahdist Political System*

Abolhassan Ghasemfam 

Level 4, Mahdaviyat Specialized Center, Hawza Ilmiyya of Qom, Qom, Iran.
ghasemfam67@gmail.com

Abstract

The Era of Reappearance (Asr al-Zuhur), representing the ultimate and practical manifestation of divine sovereignty on Earth, possesses, by both rational and scriptural evidence, a highly precise and coherent order. This order constitutes a transcendent system encompassing all dimensions of human existence. Among the most vital and complex domains of this system is its political configuration. A critical aspect of political systems is "efficiency," which plays a foundational role in societal management; without it, even the noblest objectives fail to achieve practical realization. To understand this phenomenon, a four-level scientific model for analyzing political systems—comprising the levels of thought, structure, agent, and behavior—can be employed. Within this framework, the structural level occupies a privileged position, as it assumes the role of regulating and organizing various elements. In essence, it is the structure that determines how ideas are transformed into behavior and how agents can perform their duties

* Ghasemfam, A. (2025). Analysis and Evaluation of Structural Efficiency in the Mahdist Political System. *Mahdavi Society*, 6(2), pp. 331-359.

<https://doi.org/10.22081/jm.2026.74863.1140>

□ **Type of article:** Research Article * **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy

□ **Received:** 2025/03/05 • **Revised:** 2025/05/01 • **Accepted:** 2025/07/24 • **Available Online:** 2025/09/23

© 2025



in the copyright and full publishing rights

with minimal energy loss and maximum productivity. Accordingly, this research investigates the structural efficiency of the Mahdist political system through a descriptive-analytical methodology. The findings of this study demonstrate the structural efficiency of the Mahdist political system in two dimensions: governance structure and governance instruments. In the first dimension, the research reveals that the Mahdist political structure rests upon four main pillars, the harmony of which guarantees the stability of the regime: the People (as the subject and primary objective of governance), the Land (as the geographical and sovereign landscape where the political order is implemented), the Government (as the essence and general form of managing societal affairs), and Sovereignty (as the legitimate, divine power that exercises control and guidance over these elements). In the second dimension, the governance instruments of this structure are elucidated, which include mechanisms such as the utilization of science and technology, the employment of specialized administrators, the application of collective wisdom (shura), reliance on expert consultative groups, cultural engineering, and the enactment of taxation laws and regulations.

Keywords

Mahdism, Mahdist Political System, Structural Efficiency, Governance Structure, Governance Instruments.



بررسی و تحلیل کارآمدی ساختاری نظام سیاسی مهدوی *

ابوالحسن قاسم‌فام ^{id}

سطح چهار، مرکز تخصصی مهدویت، حوزه علمیه قم، قم، ایران.

ghasemfam67@gmail.com

چکیده

عصر ظهور که عصر تجلی نهایی و عملی حاکمیت خداوند روی زمین است، به حکم عقل و نقل، از یک نظم و نظام بسیار دقیق و منسجم برخوردار است. این نظم، یک نظام متعالی است که تمام ابعاد حیات بشری را در بر می‌گیرد. از حیاتی‌ترین و پیچیده‌ترین ساحت‌های این نظام، نظام سیاسی است. از مقوله‌های مهم در بحث نظام سیاسی، مسئله کارآمدی است که در مدیریت یک جامعه، نقشی بنیادین دارد؛ زیرا بدون کارآمدی، حتی شریف‌ترین اهداف نیز در عمل به نتیجه نمی‌رسند. برای درک این موضوع، می‌توان از یک مدل علمی چهارسطحی برای تحلیل نظام‌های سیاسی استفاده کرد که مشتمل بر سطوح فکر، ساختار، کارگزار و رفتار است. در این میان، سطح ساختار جایگاهی ویژه دارد؛ زیرا ساختار، نقش تنظیم‌کننده و سازمان‌دهنده عناصر مختلف را بر عهده دارد. در واقع، ساختار است که تعیین می‌کند چگونه فکرها به رفتار تبدیل شوند و چگونه کارگزاران بتوانند فعالیت‌های خود را با کمترین اتلاف انرژی و بیشترین بهره‌وری انجام دهند. براین اساس، این پژوهش، کارآمدی ساختاری نظام سیاسی مهدوی را با روش توصیفی - تحلیلی مورد واکاوی دقیق قرار داده است. دستاورد و خروجی این پژوهش، اثبات کارآمدی ساختاری نظام سیاسی مهدوی در دو محور ساختار حاکمیتی و

* قاسم فام، ابوالحسن. (۱۴۰۴). بررسی و تحلیل کارآمدی ساختاری نظام سیاسی مهدوی. جامعه مهدوی، ۶(۲)، صص ۳۳۱-۳۵۹.

<https://doi.org/10.22081/jm.2026.74863.1140>

□ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۲/۱۵ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۲/۱۰ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۵/۰۱ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۷/۰۱

© ۱۴۰۴ «نویسندگان دارنده حق مؤلف مقاله خود بدون محدودیت هستند»



ابزارهای حاکمیتی است. در محور نخست، پژوهش حاضر نشان می‌دهد که ساختار سیاسی مهدوی بر چهار رکن اصلی استوار است که هماهنگی میان آن‌ها، ثبات حاکمیت را تضمین می‌کند: مردم (به‌مثابهٔ سوژه و هدف اصلی حاکمیت)، سرزمین (به‌مثابهٔ بستر جغرافیایی و حاکمیتی که نظم سیاسی در آن اعمال می‌شود)، حکومت (به‌مثابهٔ ماهیت و شکل کلی مدیریت امور جامعه) و حاکمیت (به‌مثابهٔ قدرت مشروع و الهی که بر این عناصر تسلط و هدایت دارد). در محور دوم، ابزارهای حاکمیتی این ساختار تبیین شده که شامل ابزارهایی نظیر بهره‌گیری از علم و فناوری، به‌کارگیری مدیران متخصص، استفاده از خرد جمعی، تکیه بر کارشناسی‌های گروه‌های مشورتی، فرهنگ‌سازی و تصویب قوانین و مقررات مالیاتی است.

کلیدواژه‌ها

مهدویت، نظام سیاسی مهدوی، کارآمدی ساختاری، ساختار حاکمیتی، ابزارهای حاکمیتی.

مقدمه

در عصر ظهور که عصر حاکمیت امام مهدی علیه السلام است، نظام اجتماعی جامع و کاملی در جهان برقرار خواهد شد که از شئون مهم آن، نظام سیاسی حکومت حضرت است. اهمیت این بحث، آنجا ظهور و بروز بیشتری می‌یابد که به جنبه جهانی بودن حکومت حضرت توجه کافی شود. اگر قرار باشد حکومتی در سطح بین‌المللی دایر شود، حتماً باید از یک نظام سیاسی کارآمد و نمونه‌ای برخوردار باشد که بتواند وظایف خود را به‌نحو احسن انجام دهد. امروزه در نظام‌های سیاسی، بسیار روی مسئله کارآمدی تأکید می‌شود. این بدان جهت است که حفظ ثبات سیاسی و اقتدار حکومت، مرهون کارآمدی آن است. همچنین نظام سیاسی به مثابه کلان‌ترین بخش یک نظام اجتماعی، نقش حساس و محوری در دیگر ساختارهای نظام اجتماعی دارد؛ به گونه‌ای که نیل به کارآمدی نظام سیاسی، دیگر اهداف نظام اجتماعی را نیز محقق خواهد کرد. کارآمدی سطوح مختلفی دارد که طبق یک الگو، مشتمل بر چهار سطح فکر، ساختار، کارگزار و رفتار است. در این پژوهش، کارآمدی نظام سیاسی مهدوی در سطح ساختار با روش توصیفی - تحلیلی مورد کاوش قرار خواهد گرفت. بحث درباره کارآمدی ساختاری به این دلیل اهمیت دارد که ساختارها نقش حیاتی در تعیین نحوه عملکرد و دستیابی به اهداف در یک جامعه دارند. یک ساختار ناکارآمد می‌تواند به هدر رفت منابع، افزایش هزینه‌ها، کاهش بهره‌وری و در نهایت، عدم تحقق اهداف کلان بینجامد. در مقابل، یک ساختار کارآمد می‌تواند به بهینه‌سازی فرایندها، افزایش بهره‌وری، کاهش هزینه‌ها و دستیابی به نتایج بهتر کمک کند.

براساس تتبع نگارنده، نوشتاری مستقل که این بحث را با رویکرد مهدوی دنبال کند، یافت نشد؛ هرچند در سطح عام، پژوهش‌هایی در این زمینه انجام شده است، از جمله:

۱. کلانتری (۱۳۹۳)؛ که در بخشی از این مقاله، کارآمدی نظریه سیاسی اسلام از زاویه ساختار و سازوکارهای حاکمیتی مورد بررسی قرار گرفته است.
۲. نوروزی (۱۳۹۴)؛ که مؤلف در آن، این پرسش اساسی را مورد توجه خود قرار

داده است که شاخص‌های کارآمدی اسلام در ساختارسازی و طراحی مدل نظام اسلامی کدام‌اند؟

۳. قیصری و قربانی (۱۳۹۴)؛ که در قسمتی از این پژوهش، شاخص‌های کارآمدی نظام‌های سیاسی در سطح ساختار مورد مطالعه قرار گرفته و با توجه به این شاخص‌ها، مدلی برای ارزیابی کارآمدی نظام جمهوری اسلامی ارائه شده است. چنان‌که ملاحظه می‌شود، هیچ‌کدام از مقالات یادشده، مسئله کارآمدی ساختاری را در نظام سیاسی مهدوی مورد تحلیل و کاوش قرار نداده‌اند؛ از این‌رو امتیاز و جهت نوآوری این نوشتار، پرداختن به این مهم، با نگاه مهدوی است.

۱. چیستی کارآمدی ساختاری

«کارآمدی ساختاری» مرکب از دو واژه «کارآمدی» و «ساختار» است. کارآمدی، از مفاهیم مهم و بنیادین در سه قلمرو مدیریت، اقتصاد و علوم سیاسی است؛ هرچند ریشه آن به علم مدیریت بازمی‌گردد و بعدها به تدریج در عرصه مباحث سیاسی راه یافته است. در فرهنگ‌ها و معاجم لغوی، کارآمد به معنای کاردان، کارآموده، لایق، شایسته و کسی که کارها را به نیکویی انجام می‌دهد و نیز کارآمدی به معنای شایستگی و کفایت به کار رفته است (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۱۲، ص ۱۷۹۵۳؛ معین، ۱۳۸۲، ج ۳، ص ۱۹۱۲؛ عمید، ۱۳۸۳، ص ۹۵۴؛ انوری، ۱۳۹۰، ج ۶، ص ۵۶۵۹). در عرصه علم سیاست، «ابوالحمد» کارآمدی را مترادف با کارایی یا قاطعیت نظام سیاسی دانسته است و در تعریف آن می‌نویسد: «کارایی انجام اقداماتی است که از آن راه، بیشترین بازده و بهره را با کمترین کوشش، رنج و خشونت بتوان به دست آورد» (ابوالحمد، ۱۳۷۴، ص ۲۴۷). از دیدگاه وی، نظام سیاسی وقتی کارایی دارد که بتواند وظیفه‌هایی را که بیشتر حکومت‌شوندگان از آن انتظار دارند، انجام دهد. وظیفه اصلی یک نظام سیاسی، پشتیبانی همه‌جانبه از زندگی فردی، سیاسی، اجتماعی، مادی و معنوی همه شهروندان، به‌ویژه پاسداری از امنیت و آسایش آنان در اجتماع است. (ابوالحمد، ۱۳۷۴، ص ۲۴۷) در تعریف ساختار، برخی گفته‌اند: «ساختار را می‌توان پیکره سازمان یافته اجزایی تعریف کرد که پیوند متقابل و دوطرفه دارند»

(آوتویت و باتامور، بی تا، ص ۵۴۷). در «فرهنگ علوم سیاسی» نیز آمده است: «این واژه برای مشخص نمودن طرز به هم پیوستگی یک مجموعه و ناهمگنی آن با سایر مجموعه‌هاست. به عبارت دیگر، ساخت یا ساختار، بیانگر نظم و نسق مجموعه‌ای از اشیا، اجزا و نیروهایی است که به نحوی کنار هم قرار گرفته‌اند که کلی خاص را تشکیل می‌دهند» (آقابخشی، ۱۳۷۹، ص ۳۸۰). براساس مطالب یادشده، زمانی می‌توان یک نظام و مجموعه را به کارآمدی ساختاری وصف کرد که پیکره و اجزای تشکیل دهنده آن به گونه‌ای منسجم و سازمان یافته باشد که اقدامات آن، در راستای یک هدف مشخص و متعالی، به بهینه‌سازی فرایندها، افزایش بهره‌وری، کاهش هزینه‌ها و دستیابی به نتایج بهتر بینجامد. کارآمدی ساختاری، یکی از سطوح کارآمدی در هر نظام سیاسی است. از این زاویه، توجه اصلی به ساختار و سازوکارهاست؛ بدین معنا که آیا حکومت در ساختار حاکمیتی از یک سو، و ابزارهای لازم برای طراحی، تصمیم‌گیری و برنامه‌ریزی به منظور نیل به اهداف خود از سوی دیگر، از ظرفیت‌های لازم و ابزارهای کافی برخوردار است؟ بدون شک وجود ظرفیت‌های لازم و ابزارهای کارآمد در این مرحله، در کارآمدی حکومت بسیار حیاتی است (کلانتری، ۱۳۹۳، ص ۴۷۰).

۲. کارآمدی ساختاری در نظام سیاسی مهدوی

ساختار نظام سیاسی مهدوی براساس احکام حکومتی و متناسب با اقتضائات و استلزامات عصر ظهور است؛ گرچه محتوای آن عادلانه و معطوف به تحقق عدالت، اصول و ارزش‌های اسلامی است. از منظر سیاسی، جهان‌داری مهدوی بر حمایت از صالحان، مستضعفان و محرومان استوار است؛ درحالی که از منظر اجتماعی، هدف آن تقویت همبستگی درونی نهادها در راستای اقامه توحید و پرورش امت اسلامی با پشتوانه قرآن است. الگوی این جهان‌داری، حاصل تلفیقی میان آموزه‌های ناب اسلام مهدوی در ارزش‌ها و اصول و بهره‌گیری از عالی‌ترین تجربه‌های شخصی ولی عصر علیه السلام است که محصول عمر بلند ایشان است (سلمان، ۱۳۹۶، ص ۹۲). بنابراین نظام سیاسی مهدوی از کارآمدی ویژه‌ای در سطح ساختار برخوردار است.

از آنجا که بحث کارآمدی ساختاری هر نظام سیاسی در دو محور ساختار حاکمیتی و ابزارهای حاکمیتی قابل بحث است؛ بحث کارآمدی را در این دو سطح بررسی می‌کنیم:

۱-۲. کارآمدی از جهت ساختار حاکمیتی

در این محور، از چهار عنصر اساسی تشکیل‌دهنده ساختار نظام سیاسی مهدوی بحث می‌شود:

۱-۱-۲. مردم

برخلاف حکومت‌های خودکامه، مردم در حکومت اسلامی از تکیه‌گاه‌های اصلی اقتدار سیاسی به شمار می‌آیند و سهمی چشمگیر در این میدان بر دوش دارند (سلیمان، ۱۳۹۲، ص ۱۸۲). جایگاه مردم در حکومت مهدوی نیز به مثابه مصداق تام حکومت اسلامی، چنین است. مردم عصر ظهور، هم ویژگی‌های منحصربه‌فردی دارند و هم دارای نقش‌های مهمی در آن روزگار هستند.

۱-۱-۲-۱. ویژگی‌های مردم عصر ظهور

برخی از ویژگی‌های مردم در روزگار ظهور به شرح زیر است:

الف) دین‌گرایی وصف‌ناپذیر: خداوند در سوره فتح به پیامبر خویش از پیروزی عظیمی خبر می‌دهد که با فتح مکه تحقق می‌یابد؛ اما عمومیت واژه «فتح» و بشارت گرویدن گروه‌های مختلف مردم به دین اسلام، نمی‌تواند فقط به فتح مکه و غلبه بر کفار قریش اشاره داشته باشد. گسترش نفاق پس از پیروزی و فتح مکه، خود برترین دلیل تام‌نبودن این مصداق برای اطلاق عمومیت آیه است. این وعده زمانی تحقق می‌یابد که گستره اطلاق آیه بر گرویدن فوج‌های آدمیان به اسلام، با تمامی عمومیت خویش، بر مصداق تأویلی خویش دلالت کند. گستره حکومت مهدوی می‌تواند برترین مصداق این سوره باشد که فتح به تمامی معنا تحقق خواهد یافت و با برچیده‌شدن تمامی مظاهر شرک و

نفاق، دیگر جایی برای بازگشت دوباره به قهقرای ظلمت باقی نخواهد ماند. براین اساس، دین گرایی مردم در عصر ظهور، وصف ناپذیر خواهد بود (ارجمندفر، ۱۳۹۶، صص ۱۵۰-۱۵۱).

ب) اقبال به عبادات و معنویات: امیرالمؤمنین (علیه السلام) می فرماید: «یقبل الناس علی العبادات والشرع و الدیانة والصلاة فی الجماعات؛ (در عصر ظهور) مردم به عبادت و دیانت و نماز جماعت روی می آورند» (صافی گلپایگانی، ۱۴۲۱ق، ص ۵۹۲). در آن روزگار، توجه انسان‌ها به عبادت و پرستش خدا به نحوی می شود که با همه تلاش برای گسترش مساجد، بازهم کمبود جا احساس می شود. امام صادق (علیه السلام) درباره گسترش مساجد فقط در شهر کوفه می فرماید: «إِذَا قَامَ قَائِمُ آلِ مُحَمَّدٍ بَنَى فِي ظَهْرِ الْكُوفَةِ مَسْجِدًا لَهُ أَلْفُ بَابٍ وَ انْصَلَتْ يَبُوتُ الْكُوفَةِ بِنَهْرِ كَرْبَلَاءَ؛ هنگامی که قائم آل محمد قیام کند، در پشت کوفه مسجدی برپا می کند که هزار در دارد [کنایه از وسعت فوق العاده] و خانه‌های کوفه به نهر کربلا متصل می شوند» (طبرسی، ۱۳۹۰ق، ص ۴۶۰).

ج) طهارت و پالایش نفوس: در روایتی، طهارت انسان‌ها در آن دوران چنین مطرح شده است: «و تطیب الدنيا و اهلها فی ایام دولته؛ در دوران حکومت او، دنیا و اهل دنیا (مردم) پاکیزه و طاهر می گردند» (اربلی، ۱۳۸۱ق، ج ۲، ص ۴۹۳). در روایتی دیگر آمده است: «لَوْ قَدْ قَامَ قَائِمُنَا... ذَهَبَتِ الشَّحَنَاءُ مِنْ قُلُوبِ الْعِبَادِ؛ هرگاه قائم ما قیام کند،... کینه‌ها و دشمنی‌ها از دل مردم بیرون می رود» (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق، ص ۱۱۵). پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) در وصف حضرت مهدی (علیه السلام) می فرماید: «يَفْتَحُ حُصُونِ الضَّلَالَةِ وَ قُلُوبًا غُفْلًا؛ قلعه‌های گمراهی و دل‌های غفلت گرفته را باز می کند» (خزازی، ۱۴۰۱ق، ص ۶۴) روایت «وَهُوَ الْقَادِرُ عَلَى مَا يَشَاءُ أَنْ يَضْلِحَ أُمَّةٌ بَعْدَ فَسَادِهَا؛» (اربلی، ۱۳۸۱ق، ج ۲، ص ۴۷۳) که بیانگر اصلاح امت بعد از فسادشان است نیز می تواند به همین پالایش انسان‌ها از فساد اشاره داشته باشد.

د) تکامل عظیم علمی: «خداوند به وسیله حضرت مهدی (علیه السلام) زمین را پس از تاریکی آن، از نور آکنده می کند و پس از ستم آن، از داد پر می نماید و آن را پس از جهل و نادانی، از دانش مالا مال می کند.» (ابن بابویه، ۱۳۹۵ق، ج ۱، ص ۲۶۰). آموزش همگانی و

گسترش علوم در دولت حضرت، به حدی است که حتی بانوان خانه‌دار طبق کتاب خدا و سنت نبوی حکم می‌کنند. از امام باقر علیه السلام نقل شده است: «تَوَتَّوْنَ الْحِكْمَةَ فِي زَمَانِهِ حَتَّى إِنَّ الْمَرْأَةَ لَتَقْضِي فِي بَيْتِهَا بِكِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى وَ سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ صلی الله علیه و آله؛ (در زمان ایشان) حکمت و دانش به مردم ارزانی می‌شود تا جایی که زنان، در خانه خود، به کتاب خدا و سنت پیامبر صلی الله علیه و آله حکم می‌کنند» (نعمانی، ۱۳۹۷ق، ص ۲۳۹). برخی احادیث دیگر حاکی از آن است که در آن دوران، دروازه‌های علوم برای انسان‌ها گشوده می‌شود؛ چنان‌که امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «دانش ۲۷ حرف است. تمام آنچه پیامبران برای بشریت آورده‌اند دو حرف بیش نبود و مردم نیز بیش از آن دو حرف را نشناختند؛ اما هنگامی که قائم قیام کند، ۲۵ حرف دیگر را آشکار ساخته و در میان مردم منتشر می‌سازد و آن دو حرف را نیز بدان ضمیمه کرده تا همه علوم کامل و منتشر گردد» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۲، ص ۳۳۶).

۲-۱-۱-۲. نقش مردم عصر ظهور

مردم در زمینه‌سازی و برپایی نظام مهدوی که مبتنی بر محوریت و حضور رهبری صالح و انسانی معصوم و کامل است، هم برای رسیدن به سعادت خودشان و هم زمینه‌سازی سعادت دیگران، مشارکت متعهدانه و فعال دارند؛ یعنی هم یک تعهد است و هم یک حق که فعالیت کند؛ اما در نظام‌های سیاسی غربی، به‌خصوص در نظام سیاسی لیبرال دموکراسی تنها می‌گویند: شما مشارکت سیاسی فعال داشته باشید تا حق خود را بگیرید؛ اما هیچ تعهدی نسبت به مصالح جمع و مصالح دیگران ندارید. در غرب الگوی مشارکت سیاسی مطلوب، مشارکت سیاسی فعال است؛ اما در نظام مهدوی، مشارکت سیاسی فعال و متعهدانه توصیه می‌شود (ر.ک: بهروزی لک، ۱۳۸۶ «ب»، ص ۳۹).

در نظام سیاسی مهدوی، به‌دلیل ولایت عالمانه و کامل امام علیه السلام و عدم برداشت‌ها و قرائت‌های گوناگون، مردم با هم در رسیدن به زندگی مطلوب اسلام اختلاف نخواهند داشت. حکومت مهدوی با همراهی و مشارکت مردم در نبرد با ظالمان شکل می‌گیرد و

همچنین مردم در فرایند تشکیل و مدیریت جامعه اسلامی تحت رهبری آن حضرت نقش آفرینی خواهند کرد. پس می‌توان نتیجه گرفت که نقش مردم در سه مرحله، محل بحث و اظهار نظر است: زمینه‌سازی، قیام و نبرد با مستکبران، و مشارکت در فرایند تشکیل و مدیریت جامعه اسلامی (نک: سلیمان، ۱۳۹۲، ص ۲۵۰).

۲-۱-۲. سرزمین

حکومت در طول تاریخ به گونه‌های مختلفی تقسیم شده است. یکی از این تقسیمات، تقسیم‌بندی آن به لحاظ قلمرو و گستره آن است. به لحاظ قلمرو می‌توان حکومت‌ها را به سه گونه اصلی حکومت‌های شهرمحور، حکومت‌های ملی و حکومت‌های جهانی تقسیم کرد. حکومت‌های جهانی، داعیه حکومت و زندگی در قلمرو فراگیر جهانی را دارند. حکومت جهانی را می‌توان در اندیشه جهان‌وطنی رواقیون در یونان قبل از مسیحیت یافت. ادیان نیز در صدد تشکیل حکومت جهانی بودند. از ادیانی که فرصت تشکیل حکومت را به دست آوردند، اسلام چنین داعیه‌ای را به صورت آشکار مطرح کرده است. تعالیم اسلام مخاطب خود را جهانیان قرار داده است: «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ»؛ و تو را جز رحمتی برای جهانیان نفرستادیم. (انبیاء، ۱۰۷). سیره عملی پیامبر اسلام ﷺ نیز دعوت جهانیان بوده است. هرچند حکومت فراگیر جهانی اسلام در گذشته تحقق نیافت، اما در تعالیم اسلامی مطرح شده است که در آینده حتماً چنین حکومتی محقق خواهد شد (بهروزی لک، ۱۳۸۶ «الف»، صص ۳۲-۳۳). تردیدی نیست که مراد از حکومت وعده داده شده، حکومت حضرت مهدی ﷺ است؛ زیرا او موعود همه بشریت و تحقق‌بخش آرزوهای همه انسان‌هاست. بنابراین آنچه از زیبایی‌ها و خوبی‌ها در سایه حکومت او به وجود آید، سراسر زمین را فرا خواهد گرفت. این حقیقتی است که روایات فراوان، شاهد آن است. روایات در این زمینه چند دسته‌اند:

الف) روایات بسیاری که مضمون آن چنین است که مهدی ﷺ زمین را از عدل و داد پر می‌کند؛ همان‌گونه که از ظلم و جور پر شده است (ابن بابویه، ۱۳۹۵ ق، ج ۱، ص ۲۸۶).

واژه «زمین» (الارض) سرتاسر کره خاکی را در بر می گیرد و هیچ دلیلی وجود ندارد که معنای آن را به بخشی از زمین محدود کنیم.

ب) روایاتی که از تسلط امام مهدی علیه السلام بر مناطق مختلف جهان خبر داده است که گستردگی و پراکندگی و اهمیت آن مناطق، حکایت از سلطه آن حضرت بر تمامی جهان دارد و معلوم می شود که نام بردن از شهرها و کشورها در روایات از باب نمونه و مثال بوده و میزان درک مخاطبان روایات در آن زمان نیز ملاحظه شده است. در روایات مختلف از روم، چین، دیلم یا کوه های دیلم، سند، هند، قسطنطنیه، کابل شاه و خزر به عنوان مناطقی که امام مهدی علیه السلام بر آنها مسلط خواهد شد و آنها را فتح خواهد کرد، نام برده شده است (مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۳۸۵؛ نعمانی، ۱۳۹۷ق، ص ۲۳۵).

ج) روایات پرشماری که به روشنی از جهانی بودن حکومت حضرت مهدی علیه السلام خبر می دهد.

در سخنی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله آمده است که خداوند فرموده است: «... من دین خود را به دست آنها (پیشوایان دوازده گانه) بر همه آیین ها پیروز می گردانم و به دست ایشان فرمان خود را (بر همه) چیره خواهم ساخت و به (قیام) آخرین آنها سراسر زمین را از دشمنانم پاک خواهم کرد و او را بر مشارق و مغارب زمین فرمانروا خواهم گرداند...» (ابن بابویه، ۱۳۹۵ق، ج ۱، ص ۲۵۶).

امام باقر علیه السلام نیز می فرماید: «الْقَائِمُ مِنَّا... يَبْلُغُ سُلْطَانَهُ الْمَشْرِقَ وَالْمَغْرِبَ وَيُظْهِرُ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ بِهِ دِينَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَ لَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ...» قائم از ما (خاندان پیامبر) ... فرمانروایی او مشرق و مغرب (عالم) را فرا خواهد گرفت و خداوند به دست او دین خود را بر همه ادیان غلبه می دهد؛ اگرچه مشرکان را خوش نیاید» (ابن بابویه، ۱۳۹۵ق، ج ۱، ص ۳۳۱).

در مورد مرکز برپایی نظام سیاسی مهدوی، نام کوفه در روایات بیان شده است. مفضل بن عمر نقل می کند: از امام صادق علیه السلام پرسیدم: خانه مهدی و محل اجتماع مؤمنان کجاست؟ و حضرت در جواب فرمود: «دَارُ مُلْكِهِ الْكُوفَةُ وَ مَجْلِسُ حُكْمِهِ جَامِعُهَا وَ بَيْتُ مَالِهِ وَ مَقَسَّمُ غَنَائِمِ الْمُسْلِمِينَ مَسْجِدُ السَّهْلَةِ» محل حکومت او کوفه و جایگاه قضاوت و

حکمرانی‌اش مسجد جامع کوفه و بیت‌المال و محل تقسیم غنیمت‌ها مسجد سهله خواهد بود (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۳، ص ۱۱).

۲-۱-۳. حکومت یا سازمان

شایسته‌ترین الگوی تعیین ساختار حکومت حضرت مهدی (عج) را تنها می‌توان برگرفته از الگوی حکومت انبیای الهی و سیره حکومتی نبوی و علوی دانست. با بازخوانی این حکومت‌ها می‌توان اشاره‌ای به ساختار این نظام داشت و عنوان‌هایی چون الگوی حکومت امامت را ترسیم کرد؛ اما باید توجه کرد که محدوده حکومت‌های الهی پیشین با گستره حکومت مهدوی قیاس‌شدنی نخواهد بود. تأکید روایات نیز بر تأسیس حکومت جدید، خود گواه دیگری بر مکتوم‌بودن ساختار حکومتی عصر مهدوی است. در روایتی امام باقر (ع) می‌فرماید: «إِذَا خَرَجَ يَقُومُ بِأَمْرِ جَدِيدٍ وَ كِتَابٍ جَدِيدٍ وَ سُنَّةٍ جَدِيدَةٍ وَ قَضَاءٍ جَدِيدٍ؛ هنگامی که حضرت خروج می‌کند، به امر جدید و کتاب جدید و سنت جدید و داوری جدید قیام می‌نماید»^۱ (نعمانی، ۱۳۹۷ق، ص ۲۵۵)؛ از این رو فقط می‌توانیم هویت فلسفی حکومت مهدوی را در قالب «حکومت کمال‌گرا» معرفی کنیم که ساختار جدید آن در نظام‌های سیاسی موجود، ناشناخته است (ارجمندفر، ۱۳۹۶، صص ۱۶۵-۱۶۶).

با این حال، با مطالعه روایات مختلف درباره حکومت حضرت مهدی (عج) و تطبیق آن با دولت علوی می‌توان ساختار نظام سیاسی حضرت را براساس هرم زیر تصویر کرد:

- نهاد امامت (رهبری و خلافت)؛
- نهاد وزارت (وزیر و مشاور امام)؛

^۱. مراد از امر، کتاب، سنت و داوری جدید، آیین و دین جدید نیست؛ زیرا دین حاکم در عصر ظهور همان دین اصیل اسلامی و به تعبیری همان اسلام ناب محمدی است و چون حضرت مهدی (عج) هنگام ظهور، بدعت‌ها را کنار می‌زند و احکام اصیل اسلامی را پیاده می‌کند و حدود الهی را به‌طور کامل اجرا می‌نماید، این روش حضرت برای مردمی که از اصل اسلام فاصله گرفته‌اند، تازگی دارد. به همین جهت در روایات، تعبیر امر جدید، کتاب جدید و ... آمده است (نک: موسوی نسب، ۱۳۸۵، ج ۱، صص ۱۵۲-۱۵۴).

- نهاد امارت و ولایت (حاکمان و والیان جهان)؛
- نهاد کارگزار و اجرا؛
- نهاد قضاوت (کارگر، ۱۳۸۳، ص ۲۶۶).

در برخی منابع، علاوه بر این پنج نهاد، دو نهاد خزانه‌داری و نهاد نظامی و امنیتی نیز افزوده شده است (سلمان، ۱۳۹۶، ص ۱۳۲). البته در نگاه صاحب کتاب آینده جهان، این دو نهاد مغفول نمانده، بلکه آن دو را ذیل نهاد کارگزار و اجرا بیان کرده است (کارگر، ۱۳۸۳، ص ۲۶۶). دلیل بیان نشدن نهاد قانون‌گذاری در این تقسیمات آن است که حضرت مهدی علیه السلام به مثابه آخرین وصی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، برترین برپاکنده دین خدا و مجری احکام الهی در عصر مهدوی خواهد بود. ارتباط امام با قوانین الهی به واسطه ارتباط او با منبع اصلی فیض خداوندی است که از طریق برخورداری از علم لدنی و در قالب وراثتی الهی یا الهام و وحی غیرتشریعی تحقق خواهد یافت. این علم در وجود امام سبب خطاناپذیری ایشان در تمامی مقام‌های تبیین و تفسیر احکام الهی و همچنین حجیت در فعل و قول و تقریر ایشان خواهد بود. همان گونه که برخورداری از علم لدنی مستلزم وجود عصمت در امام است، تبیین احکام الهی انجام شده به دست امام نیز خطاناپذیر و مطابق با اراده خداوند خواهد بود. بنابراین در این دوران، با وجود امام معصوم دسترسی به متن اصلی احکام الهی میسر است. این امکان دسترسی به متن اصلی احکام الهی در عصر مهدوی، نظام حاکم را از وجود نهادی قانون‌گذار بی‌نیاز خواهد کرد (ارجمندفر، ۱۳۹۶، صص ۱۶۹-۱۷۰).

در ادامه، توضیحی مختصر درباره هر کدام از نهادهای ذکر شده ارائه می‌شود.

۲-۱-۳-۱. نهاد امامت (رهبری و خلافت)

اساسی‌ترین نهاد سیاسی دولت مهدوی، نهاد امامت و رهبری است که در آن، همه امور، سیاست‌گذاری جهانی، هدف‌گذاری، برنامه‌ریزی و تصمیم‌گیری را امام زمان علیه السلام و یاران باوفای ایشان انجام می‌دهند و برای اجرا به رؤسای زمین ابلاغ می‌کنند و مراحل اجرایی نیز تحت تمشیت این نهاد قرار دارد. امام زمان علیه السلام به همراه یارانش، رهبری نظام

سیاسی جهان را بر عهده دارند. رویهٔ سیاسی آنان، بر بینش الهی استوار است و غایت آن هدایت و نجات گمراهان و سوق دادن انسان‌ها از ظلمات به سوی نور و عدالت است (سلمان، ۱۳۹۶، صص ۱۲۷-۱۲۸).

در آن زمان، باوجود نزول حضرت عیسی علیه السلام، امامت اختصاص به مهدی علیه السلام دارد و حضرت عیسی علیه السلام پشت سر مهدی علیه السلام نماز گزارده و مهدی علیه السلام درحالی که عیسی علیه السلام نظاره گر صحنه است، صلیب را خواهد شکست (ر.ک: حر عاملی، ۱۴۲۵ق، ج ۵، ص ۲۷۸).

۲-۱-۳. نهاد وزارت (وزیر و مشاور امام)

از نهادهای و ساخت‌های قدرت در حکومت جهانی حضرت مهدی علیه السلام که در ساخت حکومت علوی وجود نداشت، وزارت است. طبیعی است که در حکومتی که امام مهدی علیه السلام رهبری آن را بر عهده دارد، کارگزاران و مسئولان حکومت نیز باید از بزرگان و نیکان امت باشند (کارگر، ۱۳۸۳، ص ۲۶۶). براین اساس، وزیر و مشاور امام باید شخص برجسته‌ای باشد. براساس روایات، حضرت عیسی علیه السلام وزارت حکومت جهانی امام مهدی علیه السلام را بر عهده خواهد داشت؛ چنان که در روایتی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله آمده است: «هو الوزير الايمن للقائم علیه السلام و حاجبه، و نائبه، و یسط فی المغرب و المشرق الأمن من کرامة الحجة بن الحسن صلوات الله علیهما؛ عیسی علیه السلام وزیر حضرت قائم علیه السلام و پرده دار و جانشین آن حضرت است و به کرامت حضرت حجت بن الحسن علیه السلام بر شرق و غرب عالم، امنیت را گسترش می دهد» (بحرانی، ۱۴۱۱ق، ج ۶، ص ۳۰۷).

۲-۱-۳. نهاد امارت و ولایت (حاکمان و والیان جهان)

از نهادهای نظام سیاسی مهدوی، نهاد امارت و ولایت است. صاحبان امارت و ولایت، حاکمان و رؤسای سراسر زمین و کارگزاران نظام جدید جهانی هستند که ازسوی امام زمان علیه السلام به این مقام مهم نصب شده‌اند و مدیریت و ادارهٔ جهان را در دست دارند. این نهاد در دولت علوی وجود داشت و به دلیل گستردگی و وسعت قلمرو خلافت اسلامی در آن عصر که سرزمین‌های پرشماری از مصر تا ایران و شام را شامل

می شد، از جایگاه و اهمیت بسزایی برخوردار بود. در عرف مسلمانان، امیر (والی) کسی است که خلیفه، او را در شهر یا منطقه‌ای از بلاد اسلامی، به ایالت و حکومت نصب کند، مانند آنچه در زمان خلافت امیرالمؤمنین (علیه السلام) اتفاق افتاد. در آن مدت، امیرالمؤمنین (علیه السلام) حذیفه بن یمان و سلمان فارسی را به ترتیب در مقام حاکمان «مدائن» و محمد بن ابی بکر و مالک اشتر را حاکمان «مصر» و عمار را حاکم «کوفه» قرار داد و برای آن‌ها اختیارات، وظایف و شئون مستقلی - با توجه به مکان و موقعیت محل حکومت - قائل شد (کارگر، ۱۳۸۳، صص ۲۷۲-۲۷۳).

در حکومت جهانی حضرت، این نهاد به شکل بهتر و کامل تر در سراسر جهان وجود خواهد داشت. امیرالمؤمنین (علیه السلام) می فرماید: «فبیعت المهدی (علیه السلام) الی امرائه بسائر الامصار بالعدل بین الناس؛ پس مهدی (علیه السلام)، امیران و کارگزاران خود را به شهرها می فرستد و دستور می دهد که عدالت را در میان مردم پیاده کنند» (صافی گلپایگانی، ۱۴۲۱ق، ص ۵۹۲). از ویژگی‌های برجسته حاکمان و زمامداران حکومت جهانی حضرت این است که آنان از سرزمین‌های مختلفی هستند و منحصر به یک یا دو کشور و قومی خاص نیستند. این امر، نشان‌دهنده ماهیت جهانی و فراقومی «حکومت عدل مهدوی» است. نکته دیگر آنکه امام زمان (علیه السلام) نحوه عملکرد این حاکمان را با دستورالعملی به آن‌ها ابلاغ می کند. در روایتی از امام صادق (علیه السلام) نقل شده است: «إِذَا قَامَ الْقَائِمُ بَعَثَ فِي أَقَالِيمِ الْأَرْضِ فِي كُلِّ إِقْلِيمٍ رَجُلًا يَقُولُ عَهْدُكَ فِي كَفِّكَ فَإِذَا وَرَدَ عَلَيْكَ أَقَرُّ لَا تَفْهَمُهُ وَلَا تَعْرِفُ الْقَضَاءَ فِيهِ فَأَنْظِرْ إِلَى كَفِّكَ وَاعْمَلْ بِمَا فِيهَا؛ هنگامی که قائم قیام کند، در اقالیم روی زمین کسانی را بر می انگیزد، در هر سرزمین یک نفر را و به او می گوید: فرمان تو در کف دست تو است، هرگاه کاری برای تو پیش آمد که آن را نفهمیدی و ندانستی چگونه در آن حکم کنی، به کف خود بنگر و به آنچه در آن (مکتوب) است، عمل کن» (نعمانی، ۱۳۹۷ق، ص ۳۱۹).

۲-۱-۳-۴. نهاد کارگزار و اجرا

در سلسله مراتب اجرایی و سیاسی در حکومت اسلامی، پس از امام و والی، والاترین

قدرت در اختیار عامل (کارگزار) حکومت اسلامی قرار دارد. این عنوان در زمان رسول اکرم ﷺ وضع شده بود. از آغاز پدید آمدن منصب کارگزاری، عامل به طور معمول از بین اصحاب باسابقه و دارای توانایی علمی و اجرایی برگزیده می شد. عمده وظیفه او در حوزه مسئولیتش، تبلیغ دین، اقامه جمعه و جماعت، اجرای منویات امام، فصل خصومت‌ها، فرماندهی سپاه، جمع آوری انفال و خراج و دیگر اموال در بیت المال مسلمانان بود. کارگزاران حکومت مهدوی ممکن است به طور مستقیم زیر نظر امام به فعالیت پردازند و یا تحت اشراف والیان و حکومت‌های شهرها به وظیفه خود عمل کنند (کارگر، ۱۳۸۳، صص ۲۷۶-۲۷۷).

۲-۱-۳-۵. نهاد قضاوت

قضاوت از مناصب مهم در حکومت اسلامی و از اموری است که در زمان پیامبر ﷺ و پس از آن، بدان اهتمام بسیاری داشتند. رسول اکرم ﷺ در کنار امور اجرایی و نظامی، خود به کار قضاوت نیز رسیدگی می کرد و در موارد ضروری، تصدی آن را به برخی از اصحاب، از جمله امام علی (ع) واگذار می نمود (کارگر، ۱۳۸۳، ص ۲۸۱).

در دوره ظهور امام زمان (ع) نقطه عطفی در کارنامه این نهاد رقم خواهد خورد که براساس روایات، داوری امام زمان (ع) همانند داوری حضرت داود (ع) بدون ارائه ینه و شهود، بر پایه علم قاضی بنا شده است (نعمانی، ۱۳۹۷ق، ص ۳۱۵). درباره وجه مشابهت قضاوت مهدوی با داوری حضرت داود (ع) دو احتمال مطرح شده است: نخست، قضاوت بر پایه علم غیب الهی؛ و دوم، قضاوت براساس فنون بازجویی علم آور و تکنولوژی پیشرفته. بنابر یک تحلیل، احتمال دوم به دلیل دو امتیازی که به همراه دارد، طبیعی تر و سازگارتر است: یکی، جنبه اقناعی آن برای انسان‌ها و مخاطبان؛ و دیگری، قابلیت تعمیم و توسعه به دیگر قاضیان منصوب از سوی امام زمان (ع) (نک: محمدی ری شهری، ۱۳۹۳، ج ۹، صص ۳۹۲-۴۰۱). البته قضاوت در آن روزگار، مختص حضرت نبوده است و طبق برخی روایات، حضرت عیسی (ع) نیز به این کار اهتمام خواهند داشت. در این زمینه، روایتی از پیامبر ﷺ نقل شده است: «وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَيُوشِكَنَّ أَنْ يَنْزَلَ فِيكُمْ

ابْنُ مَرْيَمَ حُكْمًا عَدْلًا؛ قسم به آن که جانم در دست او است، عیسی بن مریم علیه السلام به زودی از آسمان به عنوان حاکم عادل می آید» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۲، ص ۳۸۲).

افراد دیگری هم کار قضاوت را بر عهده دارند و مشمول عنایت امام زمان علیه السلام خواهند بود. امام صادق علیه السلام می فرماید: «عده ای که به همراه قائم علیه السلام بیرون می آیند، برگزیدگان، قاضیان، حاکمان و فقیهان هستند که قائم علیه السلام به شکم ها و پشت های آن ها دست می کشد، پس هیچ حکمی بر آن ها مشتبه نمی شود.» (طبری آملی صغیر، ۱۴۱۳، ص ۵۶۲).

۲-۱-۴. حاکمیت

منظور از حاکمیت، همان اقتدار و استقلال سیاسی حکومت در داخل و خارج است. در دوران رهبری امام مهدی علیه السلام، با ایجاد مرکزیتی واحد و مدیریت و حاکمیتی یگانه برای همه جوامع، نژادها و منطقه ها، یکی از ریشه های اصلی تضاد و جنگ و ظلم از بین برداشته می شود. در این دوران، انسان ها بدون ترس از فشار سیاست ها، به آغوش انسان ها باز می گردند و مهربان و برادر در کنار یکدیگر زندگی می کنند. در این نظام نوین، مناطق مرفه نه تنها از استثمار ملل محروم و استعمار جوامع ضعیف دست می کشند، بلکه به جبران کمبودها، عقب ماندگی های و نابسامانی ها ساختاری در مناطق آسیب پذیر همت می گمارند. به معنای واقعی کلمه، یک امت و یک خانواده از همه جوامع بشری تشکیل می شود. البته دو مانع بزرگ بر سر راه چنین آرمانی عظیم وجود دارد:

- عوامل سلطه و استکبار جهانی که از سرمایه داران و سیاستمداران تشکیل می شود.

- عقب ماندگی فرهنگی و نبود تربیت درست انسانی که به همین دلیل توده های انسانی در مسیر غرض ها و خود کامگی های مستکبران قرار می گیرند.

این هر دو عامل، در آن دوران و به دست با کفایت امام مهدی علیه السلام ریشه کن می شوند و با تصفیۀ جوامع بشری از عوامل سلطه و استکبار مالی و سیاسی، عامل قدرتمند مرکزی ایجاد می شود و با هدایت و تربیت درست انسان ها، روابط صمیمی و نزدیک

میان همه انسان‌ها از هر نژاد و زبان و ملیت برقرار می‌گردد. در پرتو این دو جریان، راه بشریت به سوی زندگی سعادت‌مندانه هموار می‌شود (حکیمی، ۱۳۸۱، صص ۱۶۲-۱۶۳).
براساس تبیین عناصر چهارگانه ساختار نظام سیاسی مهدوی، کارآمدی این نظام از جهت ساختار حاکمیتی آشکار می‌شود.

۲-۲. کارآمدی از جهت ابزارهای حاکمیتی

در این بخش، از کارآمدی نظام سیاسی مهدوی از جهت ابزارهایی که حکومت مهدوی از آن‌ها در راستای رسیدن به مقاصد خود بهره می‌برد، بحث می‌شود.

۲-۲-۱. بهره‌گیری از علم و فناوری و استفاده از دستاوردهای علمی جدید

علم‌جویی، میل فطری بشریت است؛ از این رو هیچ حکومتی چاره‌ای ندارد جز اینکه زمینه را برای تعالی و پیشرفت علمی هرچه بیشتر ملت خود فراهم کند. به مقتضای این میل فطری، نظام سیاسی مهدوی نیز چنین است که بسان دیگر نظام‌های سیاسی، بلکه بهتر و کامل‌تر از همه آن‌ها، بر علم و فناوری تکیه خواهد کرد و به دستاوردها و اکتشافات علمی جدید ارج می‌نهد.

گواه بر ارزش و جایگاه علم در نگاه مهدوی، روایات پرشماری است که برخی از آن‌ها بیانگر دست‌گذاشتن حضرت بر سر بندگان و تکمیل عقول آنان بدین وسیله است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۵). برخی دیگر نیز حکایت از ۲۷ حرف و شاخه بودن علم دارد که تنها دو حرفش قبل از قیام حضرت آشکار است و بقیه در دوران ظهور کامل می‌شود (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۲، ص ۳۳۶) و روایاتی دیگر از این قبیل (نک: نعمانی، ۱۳۹۷ق، ص ۲۳۹).

اما در زمینه پیشرفت تکنیک و فناوری هم احادیثی وجود دارد که از زوایای متفاوتی به مسئله می‌نگرند. بی‌شک تکنولوژی در زمان حضرت بسیار متفاوت با فناوری امروزی بشر خواهد بود. در زمان حضرت، محدودیت‌هایی که امروزه بر تکنولوژی بشر حاکم است، وجود نخواهد داشت و دامنه آن گسترده‌تر از سطحی خواهد بود که بشر

امروز توان درک آن را دارد. درباره پیشرفت فناوری در عرصه ارتباطات، روایت شده است: «هرگاه قائم ما قیام کند، خداوند آن چنان گوش و چشم شیعیان ما را تقویت می کند که میان آن ها و قائم علیه السلام، نامه رسان نخواهد بود. با آن ها سخن می گوید و آن ها سخنش را می شنوند و او را می بینند؛ درحالی که او در مکان خویش است و آن ها در نقاط دیگرند» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۲۴۱). در زمینه سرعت در حمل و نقل هم آمده است: «مهدی علیه السلام بر ابرها سوار می شود و از وسایلی نظیر وسایل آسمان ها و زمین های هفت گانه استفاده کرده و با آن ها بالا می رود» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۲، ص ۳۲۱).

۲-۲-۲. به کارگیری مدیران شایسته و متخصص

نظام حکومت مهدوی، یک نظام شایسته سالار است و کارگزارانش همچون رهبر آن، از کفایت و لیاقت تام بهره مندند. آنان گذشته از آنکه در جایگاه عام خویش، در برابر نظام و ملت مسئول اند و حافظ نظم و امنیت در جامعه هستند، مبلغ فرهنگ مهدوی و آینه حاکی از اندیشه و سیره مهدوی در جامعه اند. امیرالمؤمنین علیه السلام در روایتی از کارگزاران حضرت این گونه یاد می کند: «أُولَئِكَ خِيَارُ الْأُمَّةِ مَعَ أَزْوَاجِ الْعِثْرَةِ؛ آنان (یاران مهدی) بهترین امت اند که با نیکان اهل بیت همراه هستند» (طوسی، ۱۴۱۱ق، ص ۴۷۳). در روایتی دیگر امام صادق علیه السلام از اصحاب حضرت به «أَصْحَابُ الْأُلُويَةِ» و «حُكَّامُ اللَّهِ فِي أَرْضِهِ عَلَى خَلْقِهِ» یاد کرده است و می فرماید: «گویا به قائم علیه السلام نگاه می کنم که بالای منبر کوفه است و سیصد و سیزده تن یارانش به شماره اهل بدر، اطرافش هستند و آنان پرچم داران و حکام خدایند در روی زمین بر خلقش» (ابن بابویه، ۱۳۹۵ق، ج ۲، صص ۶۷۲-۶۷۳). اینها تعابیر بلند و والایی است که جز بر افراد شایسته و کاردان صدق نمی کند.

۲-۲-۳. استفاده از خرد جمعی

خرد جمعی یا هوش جمعی، برآیند دیدگاه های گروهی از افراد به جای یک فرد متخصص است. امروزه، جامعه شناسی وسایل ارتباط جمعی، تأثیرات وسایل ارتباط جمعی بر جامعه و نیز تأثیرپذیری آن از جامعه را با رویکردی جامعه شناختی با تأکید بر

وسایل ارتباطی نوین مورد بررسی قرار می‌دهد. در این میان، از مهم‌ترین عوامل اجتماعی، پدیدارشدن مسئله خرد جمعی است که در قالب مشورت و همفکری شکل گرفته است و از جمله ویژگی‌های جوامع فرهیخته برای تأسیس نهادهای مردم‌سالارانه به شمار می‌آید (کریمی راهجردی و همکاران، ۱۴۰۰، ص ۵۵۲). ایده خرد جمعی را می‌توان در سیاست‌های ارسطو با طرح «چند سر بهتر از یک سر است»، ردیابی کرد (رضایی، ۱۴۰۱، ص ۲۶). خرد جمعی به انسان کمک می‌کند تا از دوگانگی «خود» و «دیگری» فراتر رود؛ زیرا یادآور می‌شود همگان بخشی از یک چارچوب بزرگ‌ترند که در آن نقش‌های خود را ایفا می‌کنند. چنین چارچوبی، با استفاده از ظرفیت‌های گسترده مشارکت واقعی، همکاری و به‌ویژه تنوع شناختی افراد جامعه، می‌تواند با استخراج دیدگاه‌های مختلف، تقسیم‌بندی‌هایی را که سبب جدایی و تمایز میان افراد می‌شود، التیام بخشد. به تعبیر برخی، خرد جمعی تغییر سازنده‌ای است که هم بر آگاهی درونی و هم بر رفتار بیرونی تأثیر می‌گذارد. این تأثیر می‌تواند تا حدودی به حرکت اجتماعی در جهت یکپارچگی و انسجام، انصاف و عدالت در جامعه خدمت کند (رضایی، ۱۴۰۱، ص ۵۰-۵۱). باوجود آنکه رهبر نظام سیاسی مهدوی شخصیتی معصوم و در اوج عقلانیت و تدبیر است، استفاده از خرد جمعی هیچ‌گونه منافاتی با شخصیت جامع ایشان ندارد؛ زیرا فایده استفاده از خرد جمعی، لزوماً به آن شخص بازنمی‌گردد، بلکه گاهی فایده آن متوجه افراد جامعه است و حتی در بعضی موارد، این فایده صرفاً برای آنان است؛ برای نمونه، چنین رویکردی می‌تواند فرهنگ مشورت و بهره‌گیری از خرد جمعی را به افراد بیاموزد، شبهه تک‌روی و استبداد رأی را برطرف کند و سبب تکریم شخصیت افراد شود.

۲-۴. تکیه بر کارشناسی‌های گروه‌های مشورتی

مشورت، از جمله آموزه‌های قرآنی و نبوی است که پشتوانه عقلی نیز دارد. پیامبر اکرم ﷺ با آنکه افضل از امام زمان ﷺ است، به آن مأمور بوده و این مهم را به انجام می‌رسانده است. بنابراین امام زمان ﷺ با اینکه در زمان خود، اعلم و احکم مردم است،

در اداره کشور استبداد رأی ندارد و از این ابزار حاکمیتی استفاده می‌کند و با یاران و بزرگان مشورت می‌نماید. یکی از گواه‌ها بر این مسئله، وجود نهاد وزارت در ساختار نظام سیاسی مهدوی است؛ زیرا از جمله وظایف اصلی نهاد وزارت و شخص وزیر، مشورت با حاکم و رهبر آن ساختار است. بنابراین روایتی که در صفحات پیشین، حاکی از وزارت حضرت عیسی علیه السلام برای حضرت مهدی علیه السلام بود، بر تحقق امر مشورت و توجه حضرت به کارشناسی‌های گروه‌های مشورتی نیز دلالت دارد.

۲-۲-۵. فرهنگ‌سازی

فرهنگ‌سازی را می‌توان فرایندی دانست که موجبات محتواسازی، ساختاریابی، اصلاح‌بخشی و مشارکت‌دهی اجتماعی را از رهگذر تعامل‌گرایی جوامع فراهم می‌سازد. فرهنگ‌سازی از طریق واسطه‌های فرهنگی در سه مرحله تولید، توزیع و مصرف محصولات فرهنگی مربوط به خلاقیت‌های بشری در عرصه هنر و دانش انجام می‌شود که سبب تغییر ذهنیت‌ها، اعتقادات، ایدئولوژی‌ها و انتقال اطلاعات و شیوه‌های زندگی در فرایند تطابق افراد با محیط پیرامون می‌شود (دهشیری، ۱۳۸۸، ص ۱۸۲). فرهنگ‌سازی، روش‌های پرشماری دارد که اسوه‌سازی و اسوه‌مداری، انذار و بیم، جلب توجه، اعطای ینش غیرمستقیم، تکلیف در غایت وسع، تبشیر و تشویق، تدریج و تدرج، تفصیل احکام، مداومت و محافظت، و تنوع بیان، نمونه‌هایی از آن است که کاربست این روش‌ها، فرهنگ مد نظر را در جامعه نهادینه می‌کند (سبحانی یامچی، ۱۳۹۸، صص ۱۶۳-۱۸۳).

امام زمان علیه السلام با تشکیل حکومت جهانی الهی، فرهنگ الهی را در جهان نهادینه خواهد کرد. فرهنگ‌سازی حضرت، امری جامع و دربرگیرنده همه عرصه‌های اجتماعی است؛ به گونه‌ای که می‌توان گفت هدف حضرت از انجام هر کاری در اجتماع، در راستای فرهنگ‌سازی آن عمل است؛ برای نمونه، هنگامی که ایشان کارگزاران متخصص و لایقی را برای اجرای قوانین برمی‌گزینند، مقصود وی، تبدیل شدن نصب کارگزاران لایق به عنوان یک فرهنگ است. اگر حضرت با هر ظلمی در هر مقطعی مبارزه می‌کند،

غرض وی آن است که ظلم‌ستیزی مطلق را به عنوان یک فرهنگ در جامعه مطرح کند. به تعبیر یکی از پژوهشگران عرصه مهدویت، در حکومت جهانی حضرت مهدی به مقوله فرهنگ و فرهنگ‌سازی اهمیت خاصی داده می‌شود؛ به گونه‌ای که یک تحول عظیم فرهنگی صورت می‌گیرد و فرهنگ جدیدی جایگزین فرهنگ‌های ناسالم و منحط می‌شود. طبق بیان ایشان، اگر ما فرهنگ را شامل باورها، ارزش‌ها، هنجارها، رفتارها، دانش و محصولات و نمادها بدانیم، خواهیم دید که همه ابعاد فرهنگ مورد توجه امام زمان علیه السلام است و اصلاح و دگرگونی اساسی در آن رخ خواهد داد. دوران ظهور، دوران گسترش فرهنگ سالم و انسانی در همه سطوح جامعه، و زدودن خرافات، پیرایه‌ها و آداب و رسوم ناسالم و غیرمفید است (نک: کارگر، ۱۳۹۳، صص ۱۶-۱۷).

۲-۲-۶. تصویب قوانین و مقررات مالیاتی

تصویب قوانین و مقررات مالیاتی، از مهم‌ترین وظایف مجلس در هر کشوری است؛ زیرا مالیات از مهم‌ترین منابع درآمد دولت‌هاست. کشورهای مختلف برای تأمین بودجه، برخی از مردم کشور را مشمول پرداخت مالیات می‌کنند و این بودجه به دست آمده را برای آبادانی و بهره‌وری کشور مصرف می‌کنند. به همین دلیل است که می‌توان به ضرورت پرداخت مالیات در کشور پی برد. دولت این بودجه را برای پروژه‌های تجاری و رشد اقتصادی کشور مصرف می‌کند. پرداخت مالیات از سوی مردم تأثیر بسیار مهمی در وضعیت اقتصادی کشور می‌گذارد. اگر کشور دارای مدیریت قوی باشد و مالیات به دست آمده را در جهت درست، سازمان‌بندی کند، می‌تواند به رشد اقتصادی بسیار بالایی دست یابد. دولت این مالیات را برای پرداخت حقوق کارکنان دولتی و دیگر افراد مرتبط با دولت مصرف می‌کند و این سازمان‌های دولتی هم در جهت آبادانی، بهره‌وری و رشد اقتصادی کشور تلاش می‌کنند.

از جمله اقدامات و برنامه‌های اقتصادی حکومت حضرت مهدی علیه السلام که نقش مؤثری در ایجاد رفاه و آسایش اقتصادی و خشکاندن ریشه‌های فقر و محرومیت در کل جهان دارد، گرفتن مالیات اسلامی (به معنای اعم آن که شامل خمس و زکات هم می‌شود) و

توزیع عادلانه آن در بین افراد مستمند، بیمار و مستحق خواهد بود. آن گونه که در روایات آمده است، مجازات سنگینی در انتظار مانعان از پرداخت زکات خواهد بود. در روایتی می‌خوانیم: «خون دو کس در اسلام هدر است؛ ولی این حکم را کسی اجرا نمی‌کند تا قائم علیه السلام قیام کند: یکی، خون مرد زن‌دار زناکار است که آن حضرت او را سنگسار می‌کند؛ و دیگر، خون کسی است که از پرداخت زکات خودداری می‌کند که مهدی علیه السلام گردن او را خواهد زد» (برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۱، ص ۸۷). برخورد سخت حضرت با کسی که زکات نمی‌پردازد به آن سبب است که عدم پرداخت زکات، سبب اخلال در چرخه اقتصاد حکومت الهی است. این امر، با فلسفه حکومت مرفعی آن امام در تضاد آشکار است.

در عصر ظهور، مالیات اسلامی به دقت جمع‌آوری، و کاملاً عادلانه توزیع و تقسیم می‌شود و نظام طبقاتی حاکم قبل از ظهور، نابود می‌گردد و جامعه‌ای مبتنی بر معیارهای اسلامی و انسانی به وجود خواهد آمد؛ جامعه‌ای که در آن، با نفی تبعیض و بی‌عدالتی، همه از امکانات رفاهی بهره‌مند خواهند شد.

نتیجه‌گیری

عصر ظهور حضرت ولی عصر علیه السلام که دوران حاکمیت عدل و داد است، از یک نظام متعالی برخوردار است که از ساحت‌های آن، نظام سیاسی است. از جمله مسائل مهم در مباحث سیاسی، مسئله کارآمدی است که آن نیز ابعاد مختلفی دارد. از ابعاد مهم مسئله کارآمدی، کارآمدی در عرصه ساختار است که در دو محور ساختار حاکمیتی و ابزارهای حاکمیتی قابل بحث و بررسی است. چنان‌که گفته شد، در محور ساختار حاکمیتی، از چهار عنصر اساسی تشکیل‌دهنده ساختار نظام سیاسی مهدوی سخن به میان می‌آید که عبارت‌اند از: مردم، سرزمین، حکومت (یا سازمان) و حاکمیت. در بحث مردم، به برخی از ویژگی‌های مردم عصر ظهور همچون دین‌گرایی و صف‌ناپذیری، اقبال به عبادات و معنویات، طهارت و پالایش نفوس و تکامل عظیم علمی اشاره شد. در بحث سرزمین و حکومت (یا سازمان)، ضمن بیان جهانی‌بودن قلمرو حکومت مهدوی،

بیان شد که ساختار نظام سیاسی حضرت را می‌توان براساس هرم زیر تصویر کرد: نهاد امامت، نهاد وزارت، نهاد امارت و ولایت، نهاد کارگزار و اجرا و نهاد قضاوت. در حوزه حاکمیت نیز گفته شد که در دوران رهبری امام مهدی علیه السلام، آن حضرت با ایجاد مرکزیتی واحد و مدیریت و حاکمیتی یگانه برای همه جوامع، نژادها و منطقه‌ها، به این مهم جامه عمل خواهد پوشاند. از جهت ابزارهای حاکمیتی هم این ابزارها را می‌توان برشمرد: بهره‌گیری از علم و فناوری و استفاده از دستاوردهای علمی جدید، به کارگیری مدیران شایسته و متخصص، استفاده از خرد جمعی، تکیه بر کارشناسی‌های گروه‌های مشورتی، فرهنگ‌سازی و تصویب قوانین و مقررات مالیاتی. نتیجه این بخش، آن است که ساختار نظام سیاسی مهدوی از جهت ابزارهای حاکمیتی هم در حد بالایی از کارآمدی قرار دارد.

فهرست منابع

* قرآن کریم

- آقابخشی، علی؛ افشاری‌راد، مینو. (۱۳۷۹). فرهنگ علوم سیاسی. تهران: انتشارات چاپار.
- آوتویت، ویلیام؛ باتامور، تام. (بی‌تا). فرهنگ علوم اجتماعی قرن بیستم (مترجم: حسن چاوشیان). تهران: نشر نی.
- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۹۵ق). کمال الدین و تمام النعمة (محقق و مصحح: علی‌اکبر غفاری، ج ۱ و ۲). تهران: انتشارات اسلامی.
- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی. (۱۴۰۴ق). تحف العقول (محقق و مصحح: علی‌اکبر غفاری). قم: انتشارات جامعه مدرسین.
- ابوالحمد، عبدالحمید. (۱۳۷۴). مبانی سیاست. تهران: انتشارات توس.
- اربلی، علی بن عیسی. (۱۳۸۱ق). کشف الغمة فی معرفة الأئمة (محقق و مصحح: سید هاشم رسولی محلاتی، ج ۲). تبریز: انتشارات بنی هاشمی.
- ارجمندفر، سعید. (۱۳۹۶). حکومت‌مهدوی یا دولت‌مسیحایی. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- انوری، حسن. (۱۳۹۰). فرهنگ بزرگ سخن (ج ۶). تهران: انتشارات سخن.
- بحرانی، سید هاشم بن سلیمان. (۱۴۱۱ق). حلیۃ الأبرار فی أحوال محمد و آله الأطهار علیهم السلام (ج ۶). قم: انتشارات مؤسسه المعارف الإسلامية.
- برقی، احمد بن محمد بن خالد. (۱۳۷۱ق). المحاسن (محقق و مصحح: جلال‌الدین محدث، ج ۱). قم: انتشارات دار الکتب الإسلامية.
- بهروزى لك، غلامرضا. (۱۳۸۶«الف»). حکومت جهانی حضرت مهدی علیه السلام. امان، ۲(۷)، صص ۳۲-۳۳.

بهروزی لک، غلامرضا. (۱۳۸۶ ب). نقش و جایگاه مردم در نظام سیاسی مهدوی. امان، ۲ (۴)، صص ۳۸-۳۹.

حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۲۵ ق). إثبات الهداة بالنصوص و المعجزات (ج ۵). بیروت: انتشارات اعلمی.

حکیمی، محمد. (۱۳۸۱). عصر زندگی. قم: مؤسسه بوستان کتاب.
خزاز رازی، علی بن محمد. (۱۴۰۱ ق). کفایة الأثر فی النص علی الأئمة الإثنی عشر (محقق و مصحح: عبداللطیف حسینی کوهکمری). قم: انتشارات بیدار.
دهخدا، علی اکبر. (۱۳۷۷). لغت‌نامه دهخدا (ج ۱۲). تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.

دهشیری، محمدرضا. (۱۳۸۸). رسانه و فرهنگ‌سازی. تحقیقات فرهنگی، ۲ (۸)، صص ۱۷۹-۲۰۸.

رضایی، مریم. (۱۴۰۱). الگویابی خرد جمعی در سطح نظری و ارائه یک مدل تحلیلی - تلفیقی برای آن. جامعه‌شناسی ایران، ۲۳ (۱)، صص ۲۵-۵۳.

<https://doi.org/jsi.2022.550604.1554/10.22034>

سبحانی یامچی، محمد. (۱۳۹۸). روش‌های تربیتی فرهنگ‌سازی اقامه نماز در سیره رضوی. فرهنگ رضوی. ۷ (۲۸)، صص ۱۵۷-۱۸۶.

<https://doi.org/10.22034/farz.2019.101663>

سلمان، محمد. (۱۳۹۶). آرمان‌شهر مهدوی در اندیشه سیاسی اسلامی. قم: انتشارات پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

سلیمیان، خدامراد. (۱۳۹۲). نقش مردم در انقلاب جهانی حضرت مهدی (عج). قم: انتشارات مرکز تخصصی مهدویت.

صافی گلپایگانی، لطف‌الله. (۱۴۲۱ ق). منتخب الاثر فی الامام الثانی عشر. قم: مؤسسه السیده المعصومه (ع).
طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۹۰ ق). إعلام الوری بأعلام الهدی. تهران: انتشارات اسلامی.

- طبری آملی صغیر، محمد بن جریر بن رستم. (۱۴۱۳ق). دلائل الإمامة (محقق و مصحح: قسم الدراسات الإسلامية مؤسسة البعثة). قم: انتشارات بعثت.
- طوسی، محمد بن الحسن. (۱۴۱۱ق). الغيبة (محقق و مصحح: عبادالله تهرانی و علی احمد ناصح). قم: دار المعارف الإسلامية.
- عمید، حسن. (۱۳۸۳). فرهنگ عمید. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- قیصری، نورالله؛ و قربانی، مصطفی. (۱۳۹۴). کارآمدی نظام جمهوری اسلامی ایران؛ مدلی برای سنجش و ارزیابی. دانش سیاسی، ۱۲(۲۲)، صص ۱۲۹-۱۴۸.
- کارگر، رحیم. (۱۳۸۳). آینده جهان (دولت و سیاست در اندیشه مهدویت). تهران: بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود علیه السلام.
- کارگر، رحیم. (۱۳۹۳). توسعه فرهنگی در عصر ظهور و چشم انداز آن در جامعه منتظر. انتظار موعود، ۱۴(۴۵)، صص ۷-۳۰.
- کریمی راهجردی، اشرف؛ قوام، عبدالعلی؛ خرازی، رها؛ و گرانمایه پور، علی. (۱۴۰۰). آثار رسانه های غیررسمی بر خرد جمعی (مطالعه موردی: انتخابات ریاست جمهوری ایران). دانش سیاسی، ۱۷(۳۴)، صص ۵۴۷-۵۶۸.
- <https://doi.org/pkn.2021.240080.2777/10.30497>
- کلانتری، ابراهیم. (۱۳۹۳). کارآمدی نظام سیاسی، مبتنی بر نظریه ولایت فقیه و ابزارهای آن. سیاست، ۳۱(۳)، صص ۴۶۵-۴۸۱.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی (محقق و مصحح: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، ج ۱ و ۸). تهران: دار الکتب الإسلامية.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار (محققان و مصححان: علی اکبر غفاری، محمد تقی مصباح یزدی؛ محمد مهدی خراسان؛ ابراهیم میانجی و عبدالرحیم ربانی شیرازی، ج ۵۲ و ۵۳). بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- محمدری شهری، محمد. (۱۳۹۳). دانشنامه امام مهدی علیه السلام بر پایه قرآن، حدیث و تاریخ (ج ۹). قم: مؤسسه علمی فرهنگی دارالحديث.

- معین، محمد. (۱۳۸۲). فرهنگ فارسی معین (ج ۳). تهران: نشر سی گل.
- مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق). الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد (محقق و مصحح: مؤسسة آل البيت عليه السلام، (ج ۲). قم: انتشارات کنگره شیخ مفید.
- موسوی نسب، سید جعفر. (۱۳۸۵). ۲۰۰ پرسش و پاسخ پیرامون امام زمان علیه السلام (ج ۱). تهران: انتشارات فرهنگ منهای.
- نعمانی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۹۷ق). الغیبة (محقق و مصحح: علی اکبر غفاری). تهران: نشر صدوق.
- نوروزی، محمدجواد. (۱۳۹۴). شاخص کارآمدی اسلام در بعد ساختاری نظام اسلامی. معرفت سیاسی، ۷(۱۳)، صص ۵-۲۸.

Editorial Editorial Board

(Persian Alphabetical Order)

Marzieh Mohasses

Associate Professor, Faculty of Theology and Religions, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran

Seyyed Ali Delbari

Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran

Seyyed Mohammad Kazem Tabatabaei

Associate Professor, University of Quran and Hadith, Qom, Iran

Sharif Lakzaei

Associate Professor, Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran

Khodamorad Salimian Rizi

Associate Professor, Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran

Mahmoud Maleki Rad

Associate Professor, Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran

Bahauddin Ghahremani nejad Shayeg

Associate Professor, Department of History, University of Tehran, Tehran, Iran

Seyed Razi Mousavi Gilani

Associate Professor, Faculty of Theoretical Studies of Art, Tehran, Iran

Hassan Yousefian

Associate Professor, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom, Iran

Reviewers of this Volume

Hossein Elahinejad, Mostafa Ebrahimi, Gholamreza Behrouzi Lak, Hassan Bousliki, Zohreh Bagherian, Saeed Tavassolikhah, Zuhair Dehghani Arani, Mohammad Shahbazian, Mostafa Rezaei, Mohsen Rahimi Jafari, Jalal Rizaneh, Morteza Rajaei, Masoud Zaeri, Azam Sanai, Mohammad Gholami, Mohammad Javad Fadaei, Abolhassan Ghasemfam, Muslim Kamyab, Reza Lakzaei, Hassan Mollai Shahrestaki and Ali Mohammadi Hoshyar.



The Quarterly Journal of Mahdavi Society

Vol. 6, No. 2, Autumn & Winter, 2025

12

Islamic Sciences and Culture Academy

Research Center for Mahdiyyism 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

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 ۲,۸۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳,۲۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳,۲۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳,۰۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲,۰۰۰,۰۰۰
پژوهشهای قرآنی	اسلام و مطالعات اجتماعی	مطالعات علوم قرآنی	جامعه مهدوی	اخلاق
یک سال اشتراک ریال ۲,۰۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳,۲۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲,۰۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲,۰۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲,۰۰۰,۰۰۰
نام پدر: میزان تحصیلات:		نام و نام خانوادگی: تاریخ تولد:		نام: نهاد: شرکت:
کد اشتراک قبل: پیش شماره: تلفن ثابت: تلفن همراه:		کد پستی: صندوق پستی: رایانامه:		نشانی: استان: شهرستان: خیابان: کوچه: 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
تلفن: ۰۲۵-۳۱۱۵۱۱۶۲
شماره پیامک: ۳۰۰۲۷۰۲۵۰۰۰۰
رایانامه: magazine@isca.ac.ir

شماره حساب سیبایانک ملی ۰۱۰۹۱۴۶۰۶۱۰۰۵ نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی