

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فصل نامه علمی - پژوهشی

مشرق موعود

با رویکرد امامت و مهدویت

سال پنجم، شماره ۲۰، زمستان ۱۳۹۰

فصل نامه «مشرق موعود» براساس نامه شماره
۳/۱۱/۱۴۳۳ مورخه ۱/۹/۱۳۸۸ کمیسیون
نشریات وزارت علوم، تحقیقات و فناوری، دارای
درجه علمی - پژوهشی است.

هیئت تحریریه:

حجت الاسلام والمسلمین سید مسعود پورسیدآقایی
استاد حوزه علمیه قم

حجت الاسلام والمسلمین محمدتقی هادی زاده
استاد حوزه علمیه قم

حجت الاسلام والمسلمین دکتر سید محمدباقر حجتی
استاد دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران

دکتر صادق آیینه‌وند

استاد دانشگاه تربیت مدرس تهران

دکتر مجید معارف

استاد دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران

حجت الاسلام والمسلمین دکتر رضا اکبریان
استاد دانشگاه تربیت مدرس تهران

دکتر محمد رحیم عیوضی

دانشیار دانشگاه بین المللی امام خمینی (ره) قزوین

حجت الاسلام والمسلمین دکتر حمید پارسانیا
دانشیار دانشگاه باقرالعلوم (ع) قم

حجت الاسلام والمسلمین دکتر فرامرز سهرابی
عضو هیئت علمی مؤسسه آینده روشن قم (پژوهشکده مهدویت)

مدیرمسئول و سردبیر:

سید مسعود پورسیدآقایی

مدیر داخلی و دبیر تحریریه:

مصطفی ورمزیار

ویراستار:

محمد اکبری

مدیر هنری:

علی قنبری

حروف نگار:

سید حیدر هاشمی

مترجم چکیده‌های انگلیسی:

مجید فتاحی پور

مدیر پخش:

مهدی کمالی

همکاران این شماره:

نصرت الله آیتی، دکتر جواد جعفری،

مجتبی رضائی، محسن کبیری،

دکتر سیدرضی موسوی گیلانی،

دکتر فتح الله نجارزادگان

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

تلفن: ۰۲۵۱ - ۷۸۴۰۰۸۵ دورنگار: ۰۲۵۱ - ۷۷۳۲۷۱۱

صندوق پستی: ۳۷۱۸۵ - ۴۷۱ کدپستی: ۳۷۱۳۷ - ۴۵۶۵۱

مرکز پخش: قم، خیابان شهدا (صفاییه)، کوچه ۲۳، پلاک ۵، تلفن: ۷۸۴۰۹۰۲

شمارگان: ۱۰۰۰۰ قیمت: ۱۲۵۰۰ ریال

پست الکترونیک ارسال مقالات: mashreq110@gmail.com - mashreq110@yahoo.com - maqaleh@mashreqmouood.ir

وبسایت نشریه: www.mashreqmouood.ir

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

انتظار یعنی ترقب، یعنی مترصد یک حقیقتی که قطعی است بودن؛ این معنای انتظار است. انتظار، یعنی این آینده، حتمی و قطعی است؛ به خصوص انتظاریک موجود حی و حاضر؛ این خیلی مسئله مهمی است. این جور نیست که بگویند کسی متولد خواهد شد، کسی به وجود خواهد آمد؛ نه، کسی است که هست، وجود دارد، حضور دارد، در بین مردم است.

مقام معظم رهبری (دامت برکاته)

فهرست عناوین

- ۵..... تحلیل مقام خلیفة اللہی امام مهدی علیه السلام
دکتر فتح الله نجارزادگان، محمد مهدی شاهمرادی
- ۲۵..... جایگاه، اهداف و اصول حرکت امام
دکتر امیر غنوی
- ۴۹..... مفهوم شناسی اصطلاح جامعه زمينه ساز
نصرت الله آیتی
- ۶۳..... بررسی تطبیقی میان دیدگاه ملاحظه در باب انسان کامل و آموزه ولایت
دکتر رضا اکبریان، علاء الدین ملک اف
- ۸۵..... تحلیلی بر ارتباط امام زمان علیه السلام با فقه، در پرتو نظریه اجماع تشرفی
دکتر حسین علی سعدی
- ۱۰۱..... اخلاق، دولت و نسبت آن‌ها در آرمان شهر مهدوی
دکتر عسکر دیرباز، مسعود صادقی
- ۱۱۷..... بازنمایی ابعاد تکامل در تاریخ از نظرگاه آموزه نجات گرایانه مهدویت
مجید کافی، امیر محسن عرفان

فصل نامه «مشرق موعود» از مقالات پژوهشی اساتید محترم حوزه و دانشگاه در موضوع مهدویت با رویکردهای: قرآن و حدیث، کلام و عرفان، تاریخ، علوم تربیتی، روان شناسی، حقوق و سیاست، جامعه شناسی، ادیان و مذاهب، فرق انحرافی، آینده پژوهی و هنر موعود استقبال می کند.

راهنمای تدوین مقالات

الف) شرایط تدوین و ارسال مقالات

۱. مقاله ارسالی، به طور هم زمان به دیگر نشریات ارائه نشده و یا قبلاً در دیگر نشریات به چاپ نرسیده باشد.
۲. مقاله با مباحث مهدویت، ارتباط مستقیم داشته باشد.
۳. مقاله دارای محتوای پژوهشی (مسئله محور و دارای نوآوری) باشد.
۴. نویسنده مقاله دارای درجه دکتری یا سطح چهار حوزوی باشد، یا از راهنمایی شخصی با این شرایط بهره گیرد.
۵. مقاله باید در ۱۵ تا ۲۵ صفحه A4 با فرمت word حروف چینی شده و فایل و پرینت آن به دفتر نشریه ارسال گردد.
۶. ساختار مقاله باید دربر گیرنده این موارد باشد: عنوان مقاله (منعکس کننده محتوای مقاله و تا حد ممکن موجز)، چکیده (چکیده فارسی و انگلیسی، حداقل یکصد و حداکثر دو بیست کلمه)، واژگان کلیدی (حدود هفت واژه پس از چکیده)، مقدمه، بیان مسئله و ضرورت، سؤال یا فرضیه، روش، داده های تحقیق، مباحث تفصیلی، نتیجه گیری و پیشنهاد، فهرست منابع (به ترتیب الفبا بر اساس نام خانوادگی نویسنده).
۷. چکیده مقاله دربر دارنده مسئله تحقیق، روش تحقیق و نتایج تحقیق باشد.

۸. درج نشانی کامل پستی، شماره تماس، پست الکترونیک نویسنده یا نویسندگان، مقطع تحصیلی (دکتری، یا ...)، گرایش تحصیلی (علوم قرآنی، یا ...)، رتبه علمی (استاد، دانشیار و...) و تعیین نویسنده مسئول الزامی است.

ب) روش ارجاع به منابع در متن و پایان مقاله

۱. آدرس دهی مقاله باید به روش APA (درون متنی) باشد و از درج پاورقی یا پی نوشت پرهیز شود. آدرس دهی به کتاب‌ها و نشریات در متن، پس از پایان مطلب در داخل پرانتز و بدین صورت انجام می‌پذیرد: نام خانوادگی نویسنده، سال انتشار کتاب، صفحه. مانند: (نعمانی، ۱۴۰۸: ۲۵۳). روش آدرس دهی به کتاب‌های چند جلدی نیز بدین شکل است: (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۲، ۵۲، ۱۷۴). ممکن است در کتب روایی «باب» و «حدیث» نیز به آن افزوده گردد که به شکل: (...، ب ۴، ح ۹) ذکر می‌شود. آدرس دهی به نشریات نیز مانند کتاب‌هاست و ابتدا نام خانوادگی نویسنده، سپس سال انتشار نشریه و بعد شماره صفحه مطلب مورد اشاره نوشته می‌شود. همچنین، در آدرس دهی به آیات قرآن، تنها نام سوره و شماره آیه بدین شکل می‌آید: (انبیاء: ۱۰۵)

۲. فهرست منابع در پایان مقاله به ترتیب ذیل می‌آید:

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

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

ج) تذکرات

۱. نظریات مندرج در مقالات، الزاماً بیان‌گر دیدگاه‌های مجله نبوده و مسئولیت آن به عهده نویسنده آن است.

۲. مجله در ویرایش، تلخیص، تقطیع، پذیرش یا رد مقالات آزاد است.

۳. مقالات ارسالی به هیچ وجه پس فرستاده نمی‌شوند و نویسنده محترم می‌تواند پیش از ارسال، از مقاله خود کپی تهیه کند.

۴. نقل مطالب مجله با ذکر مأخذ بلامانع است.

۵. از نظریات اندیشه‌وران، جهت ارتقای کیفی مجله استقبال می‌شود.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۱۱/۱۶

فصل نامه علمی - پژوهشی مشرق موعود

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۱/۲۰

سال پنجم، شماره ۲۰، زمستان ۱۳۹۰

تحلیل مقام خلیفة اللہی امام مهدی علیه السلام

فتح الله نجارزادگان*

محمد مهدی شاهمرادی**

چکیده

از احادیث متعدد فریقین درمی یابیم که آنان در برخی از اوصاف و مقامات حضرت مهدی علیه السلام از جمله مقام خلیفة اللہی، امامت، از اهل بیت رسول الله صلی الله علیه و آله بودن آن حضرت و ... اتفاق نظر دارند. بی تردید مقام خلیفة اللہی امام مهدی علیه السلام از میان سه نوع خلافتی که در قرآن کریم یاد شده، نوع خلافت ویژه ای است که از ناحیه حق تعالی برای انبیا و اوصیا رقم خورده است. خداوند آنان را به طور خاص خلیفه خود در زمین قرار داد که به نوبه خود، والاترین نوع خلافت است. حکمت این خلافت، ظهور و بروز احکام و تدابیر الهی به دست خلیفه خویش در جوامع انسانی است تا قسط را در همه ابعاد آن برپا کند و با سیاست گذاری و اجرای احکام و حدود دینی، زندگی موحدانه و حیات معنوی و هدایت افراد را تأمین نماید. درک ماهیت خلیفة اللہی امام مهدی علیه السلام با تبیین جایگاه نهضت امام در نظام تعالیم دین حق (احیای توحیدگرایی) امکان پذیر خواهد بود. افزون بر آن، احیای دین حق با مقام عصمت پیوند می خورد و بلندای مقام خلیفة اللہی امام مهدی علیه السلام را نمایان می سازد.

واژگان کلیدی

امام مهدی علیه السلام، خلیفة اللہ، قسط، احادیث فریقین، خلافت.

* استاد گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه پردیس قم، دانشگاه تهران (نویسنده مسئول) (najarzadegan@ut.ac.ir).

** دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه یزد.

مقدمه

مقام خلیفه‌اللهی امام مهدی علیه السلام - که فریقین بر آن اتفاق نظر دارند - به چه معناست و بر کدام رتبه از خلافت دلالت دارد؟

در روایات شیعی، آموزه «الْأئِمَّةُ خُلَفَاءُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ فِي أَرْضِهِ؛ پیشوایان معصوم خلفای حق تعالی در زمین اند» فراوان به چشم می خورد. (نک: کلینی، ۱۳۸۸: ج ۱، ۱۹۳، باب أن الأئمة خلفاء الله عزوجل)

این مقام در احادیث بسیاری درباره امام مهدی علیه السلام بیان شده است. مانند حدیث شیخ صدوق (بی تا: ج ۲، ۵۹، ح ۲۳۰) و خزاز قمی (۱۴۰۱: ۱۰۶) از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله که می فرماید:

لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى يَقُومَ قَائِمٌ لِلْحَقِّ مَنَّا... فَأَنَّهُ خَلِيفَةُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَ خَلِيفَتِي؛
قیامت برپا نمی شود جز آن که قائمی از ما برای حق قیام می کند که وی خلیفه خداوند عزوجل و خلیفه من است.

چند تن از بزرگان اهل سنت مانند احمد بن حنبل (۱۴۱۷: ج ۳۷، ۷۰، ح ۲۲۳۸۷)، ابن ماجه (بی تا: ج ۲، ۱۳۶۷، ح ۴۰۸۴)، حاکم نیشابوری (بی تا: ج ۴، ۴۶۳)، بیهقی (۱۴۰۵: ج ۴، ۵۱۵) و بزار (۱۴۱۰: ج ۲، ۱۲۰، ح ۴۱۶۳) این حقیقت را از رسول خدا صلی الله علیه و آله بدین صورت نقل کرده اند:

فَأَنَّ خَلِيفَةَ اللَّهِ الْمُهْدِي؛

همانا مهدی، خلیفه خداست.

قرطبی نیز بابی با نام «فی الخلیفة الکائن فی آخرالزمان المسمی بالمهدی و علامة خروجه» گشوده و ذیل آن چند روایت آورده است. (قرطبی، بی تا: ج ۲، ۷۸۵ - ۷۸۷)
اهل سنت با سند صحیح، حدیثی را از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل می کنند که فرموده است:

لَا يَزَالُ الدِّينُ قَائِمًا حَتَّى تَقُومَ السَّاعَةُ أَوْ يَكُونَ عَلَيْكُمْ اثْنَا عَشَرَ خَلِيفَةً كُلُّهُمْ مِنْ قُرَيْشٍ...؛ (قشیری نیشابوری، ۱۹۷۲: ج ۳، ۱۴۵۳؛ ترمذی، بی تا: ج ۴، ۵۰۱، ح ۲۲۲۳؛ ابن حنبل، ۱۴۱۷: ج ۷، ۴۱۲، ح ۲۰۸۸۲)^۱

آیین اسلام تا قیامت برپا خواهد بود تا آن که دوازده تن که همگی از قریش اند، خلیفه شما شوند.

برخی اهل سنت تصریح دارند امام مهدی علیه السلام یکی از این خلفای دوازده گانه است، از جمله سیوطی (۱: ۱۴۰۹)، دیوبندی (۱۳۸۵: ج ۴، ۳۷۴)، و ابن کثیر (۱۴۰۲: ج ۳، ۳۰۱) که می نویسند:

۱. درباره اسانید و معنای این حدیث در مصادر فریقین، نک: اربلی، ۱۴۲۶: ج ۱، ۱۱۳ - ۱۳۰؛ آل محسن، ۱۴۲۴: ۹ - ۴۳



وفي هذا الحديث دلالة على انه لا بد من وجود اثني عشر خليفة عادل ... ومنهم المهدي الذي يطابق اسمه اسم رسول الله صلى الله عليه [وآله] وسلم وكنيته كنيته، مملأ الارض عدلاً وقسطاً كما ملئت جوراً وظلماً؛ دلالت این حدیث بر این است که باید دوازده خلیفه عادل وجود داشته باشد ... که از جمله آنان مهدی این امت است؛ همان که هم نام و هم کنیه رسول خداست. وی زمین را از عدل و داد پر خواهد کرد، چنان که از جور و ستم پر شده است.

معناشناسی خلیفه

فراهیدی «خلیفه» را به «من استخلف مکان من قبله و یقوم مقامه؛ کسی که در مکان فرد پیش از خود قرار می گیرد و جایگزین آن می شود» معنا کرده است. وی «خلائف» در آیه ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ﴾ (انعام: ۱۶۵) را به همین معنا می داند و می گوید: «ای مستخلفین فی الارض»؛ چون خداوند، آدم و نسل وی را جانشین پیشینیان در زمین کرده است. (فراهیدی، ۱۴۱۴: ج ۱، ۵۲۰)

راغب اصفهانی در این باره ضمن این که «خلف» را ضدّ تقدم و به معنای تأخر برمی شمرد، «خلافت» را نیابت از غیر می داند که یا به دلیل غیبت منوب عنه و یا مرگ وی، یا ناتوانی او و یا به دلیل شرافت بخشیدن به مستخلف، صورت گرفته است. وی می نویسد:

و على هذا الوجه الأخير استخلف الله اولياءه في الأرض؛ (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶: ۱۵۶)
خداوند به دلیل شرافت دادن به اولیای خود، آنان را به عنوان خلیفه خود در زمین قلمداد کرد.

البته دلیل نیابت غیر از مواردی که راغب آورده، «مئت نهادن» بر نایب نیز هست. افزون بر آن، باز در برابر قول راغب درباره استخلاف اولیای خدا در زمین، دیدگاه دیگری قرار دارد که حکمت خلافت آنان را فراتر از تشریف، بلکه شایستگی و استحقاق در خلیفه می داند، هرچند این شایستگی را هم خداوند عطا کرده است.

معناشناسی خلیفه الهی امام مهدی علیه السلام

برای شناخت ماهیت و معنای خلیفه الهی امام مهدی علیه السلام باید در تعبیر «استخلاف» در آیات قرآن درنگ کرد^۱ تا با معیار قرآن از معنای این آموزه آگاه شویم. استخلاف در آیات قرآن را

۱. چون قرآن قول فصل است ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ فَصْلٍ﴾ (طارق: ۱۳) و باطل در آن راه ندارد ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ...﴾ (فصلت: ۴۲).

می توان به سه نوع تقسیم کرد:

نوع اول: خلافت طبیعی، به معنای جایگزینی است که در آن خداوند برای اهل زمین مقرر کرده نسلی دیگر جایگزین آنان شوند و به طور طبیعی مالک دارایی های گذشتگان گردند. مانند این آیه شریفه:

﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ فَمَنْ كَفَرَ فَعَلَيْهِ كُفْرُهُ وَلَا يَزِيدُ الْكَافِرِينَ كُفْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ إِلَّا مَقْتًا...﴾؛ (فاطر: ۳۹)

اوست آن کس که شما را در این سرزمین جانشین گردانید. پس هر کس کفر ورزد کفرش به زیان اوست، و کافران را کفرشان جز دشمنی نزد پروردگارشان نمی افزاید.

در این آیه، «خلائف» جمع خلیف یا خلیفه به معنای جانشین است (نک: فیروزآبادی، ۱۴۰۶: ج ۲، ۵۶۲). جانشین ساختن مردم در زمین به این معناست که خداوند آیندگان را جایگزین گذشتگان کرده، در نتیجه آن چه را گذشتگان در اختیار داشتند و در آن تصرف می کردند، در اختیار جانشینانشان نیز هست؛ چراکه آفرینش انسان ها از طریق ولادت است و این سبب می شود که نسلی جایگزین نسل دیگر شود.

در سوره انعام نیز به همین معنا اشاره می شود؛ آن جا که می فرماید:

﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيُبْلِغَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ...﴾؛ (انعام: ۱۶۵)

و اوست کسی که شما را در زمین جانشین [یکدیگر] قرار داد، و بعضی از شما را بر برخی دیگر به درجاتی برتری داد تا شما را در آن چه به شما داده است بیازماید.

این خلافت، یکی از سنت های خداوند درباره نسل های بشر است.

به طور قطع مراد از مقام خلیفة اللہی امام مهدی علیه السلام این نوع خلافت نیست؛ چون این نوع خلافت به معنای مطلق جایگزینی و وراثت از پیشینیان است و به اشخاص اختصاص ندارد.

نوع دوم: خلافت به معنای وراثت از پیشینیان است که در آن خداوند منت می نهد و با دخالت حکیمانه خود، قومی را که حجت را برای آنان تمام کرده، ولی آنان عناد می ورزند، به هلاکت می رساند و از صفحه گیتی برمی اندازد و قومی دیگر را وارث سرزمین آنان می گرداند.

در این شکل از استخلاف، نوعاً قوم مستخلف عنده دچار ظلم و ستم یا فساد و تباهی است و قومی که جانشین آنان می شود در استضعاف و خوف به سر برده و پس از استخلاف، از اقتدا و تمکین برخوردار می گردد. این معنا به طور خاص در این آیات شریفه مربوط بنی اسرائیل به چشم می خورد که می فرماید:



﴿قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ اسْتَعِينُوا بِاللَّهِ وَاصْبِرُوا إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَ الْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ * قَالُوا أَوَدِينَا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَأْتِيَنَا وَ مِنْ بَعْدِ مَا جِئْتَنَا قَالَ عَسَى رَبُّكُمْ أَنْ يُهْلِكَ عَدُوَّكُمْ وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾؛ (اعراف: ۱۲۸ - ۱۲۹)

موسی به قوم خود گفت: «از خدا یاری جویید و پایداری ورزید، که زمین از آن خداست؛ آن را به هر کس از بندگانش که بخواهد می‌دهد؛ و فرجام [نیک] برای پرهیزگاران است [قوم موسی] گفتند: «پیش از آن که تو نزد ما بیایی و [حتی] بعد از آن که به سوی ما آمدی مورد آزار قرار گرفتیم.» گفت: «امید است که پروردگارتان دشمن شما را هلاک کند و شما را روی زمین جانشین [آنان] سازد؛ آن گاه بنگرد تا چگونه عمل می‌کنید.»

در این آیات، حضرت موسی علیه السلام قوم خود را به مددجویی از خداوند و صبر و پایداری دعوت می‌کند. قرآن کریم در آیاتی دیگر از تحقق وعده خداوند درباره استخلاف بنی اسرائیل و هلاکت فرعونیان خبر داده، می‌فرماید:

﴿وَأَوْرَثْنَا الْقَوْمَ الَّذِينَ كَانُوا يُسْتَضْعَفُونَ مَشَارِقَ الْأَرْضِ وَمَغَارِبَهَا الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا وَ تَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ الْحُسْنَى عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ بِمَا صَبَرُوا وَ دَمَرْنَا مَا كَانِ يَصْنَعُ فِرْعَوْنُ وَ قَوْمُهُ وَ مَا كَانُوا يَعْرِشُونَ﴾؛ (اعراف: ۱۳۷)

و به آن گروهی که پیوسته تضعیف می‌شدند، [بخش‌های] باختر و خاوری سرزمین [فلسطین] را - که در آن برکت قرار داده بودیم - به میراث عطا کردیم و به پاس آن که صبر کردند، وعده نیکوی پروردگارت به فرزندان اسرائیل تحقق یافت، و آن چه را که فرعون و قومش ساخته و افراشته بودند ویران کردیم.

قرآن کریم از این نوع خلافت درباره اقوامی دیگر نیز خبر داده است؛ مانند مؤمنان قوم نوح که خداوند آنان را نجات داد و جانشین دیگران کرد (نک: یونس: ۷۳). همچنین مؤمنان قوم عاد (اعراف: ۷۳) و قوم ثمود (اعراف: ۷۴) و دیگران (نک: اعراف: ۹۷ - ۱۰۱). این نوع خلافت نیز همانند خلافت نوع اول، سنتی از سنت‌های الهی است که خداوند پس از آزمون مؤمنان و احراز شایستگی‌شان، به آنان مقام خلافت یعنی وارثت زمین و اقتدار و امنیت می‌بخشد. قرآن کریم در مقام بیان همین سنت می‌فرماید:

﴿وَلَقَدْ أَهْلَكْنَا الْقُرُونََ مِنْ قَبْلِكُمْ لَمَّا ظَلَمُوا وَ جَاءَهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ وَ مَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا كَذَلِكَ نَجْزِي الْقَوْمَ الْمُجْرِمِينَ * ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ مِنْ بَعْدِهِمْ لِنَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾؛ (یونس: ۱۳ - ۱۴)

و قطعاً نسل‌های پیش از شما را هنگامی که ستم کردند به هلاکت رساندیم، و پیامبران‌شان دلایل آشکار برایشان آوردند و [الی] بر آن نبودند که ایمان بیاورند.

این گونه مردم بزهکار را جزا می دهیم. آن گاه شما را پس از آنان در زمین جانشین قرار دادیم تا بنگریم چگونه رفتار می کنید.

قرآن همواره به وارثان پیشینیان هشدار می دهد مواظب اعمال خود باشند؛ چراکه در صورت تباهی، به همان سرنوشت گذشتگان دچار می شوند.

این نوع خلافت نیز با دخالت حکیمانه خداوند صورت می گیرد. او نسلی از ستمگران کافر را پس از اتمام حجت از زمین برمی اندازد و دیگران که همان مؤمنان مستضعفند، جانشینشان می کند و به آنان وراثت زمین و اقتدار و امنیت می بخشد. پس این نوع خلافت برای یک نسل شکل می گیرد و به طور خاص برای فردی از افراد قرار داده نشده است.

نوع سوم: خلافت ویژه برای انبیا و اوصیا از جانب خداوند است. خداوند آنان را به طور خاص نماینده خود در زمین کرده و خلافت را برای آنان قرار داده است. مانند خلافت حضرت آدم عَلَيْهِ السَّلَام که بیش تر مفسران فریقین، خلافت او را خلافت از خدا می دانند (نک: طبرسی، ۱۴۰۶: ج ۱، ۱۷۶؛ قرطبی، بی تا: ج ۱، ۲۶۳؛ رازی، ۱۴۱۱: ج ۲، ۱۶۵؛ مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۸۶: ج ۱، ۲۱۳۲ و...). هر چند به تعبیر اغب اصفهانی، این نوع از خلافت برای ارج نهادن و شرافت بخشیدن به خلیفه است، اما باید علت فاعلی خلافت اولیای خدا را به دلیل مناسبت تامی دانست که این استحقاق را پدید می آورد (نک: ملاصدرا، بی تا: ج ۲، ۳۰۰)؛ چون در غیر این صورت، قرار دادن چیزی در غیر جایگاهش خواهد بود. مفسران درباره چگونگی این مناسبت و حکمت استحقاق، دیدگاه های یکسانی ندارند. علامه طباطبایی استحقاق حضرت آدم عَلَيْهِ السَّلَام به عنوان خلیفه خدا را به دلیل علم وی به اسماء می داند و می گوید:

و آدم إنما استحق الخلافة الالهية بالعلم بالاسماء؛ (طباطبایی، بی تا: ج ۱، ۱۱۷)
 آدم به دلیل آگاهی از اسماء سزاوار خلافت خداوند شد.

در آیه **﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا...﴾** (بقره: ۳۱) به این نکته اشاره شده است. علت غایی این استخلاف نیز ظهور و بروز احکام و تدابیر الهی است. چون خلیفه باید از تمامی شئون وجودی، آثار، احکام و تدابیر مستخلف عنه حکایت کند (همان: ۱۱۵). البته آن شئونی که خداوند به خاطر تأمین آن ها، برای خود نماینده و جانشین معین کرده است و خلیفه نیز ناگزیر در حد ظرفیت خود آن ها را نمایان می سازد. برای مثال، خداوند متعال حضرت داوود عَلَيْهِ السَّلَام را خلیفه خود در زمین قرار داد و فرمود:

﴿يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ﴾ (ص: ۲۶)
 ای داوود، تو را در زمین خلیفه قرار دادیم؛ پس بین مردم به حق داوری کن.

حضرت داوود علیه السلام در زمین به نمایندگی از خداوند بین مردم داوری می‌کند و به اندازه ظرفیت و توان خود، اسم «الحاکم» را که از اسامی خداوند است و در برخی آیات، مانند آیه **﴿إِنَّ اللَّهَ قَدْ حَكَمَ بَيْنَ الْعِبَادِ﴾** (غافر: ۴۸) به آن اشاره شده، تحقق می‌بخشد.

گفتنی است بین این نوع از خلافت، با خلافت نوع دوم در مقام تحقق بیرونی منافاتی نیست. برای مثال، چون در عصر حضرت نوح علیه السلام کافران غرق شدند و به هلاکت رسیدند و نوح علیه السلام که خلیفه خدا بود و همراهانش، جانشین آنان گردیدند و با اقتدار وارث سرزمین کافران شدند؛ چنان‌که حضرت صالح و هود علیه السلام نیز با اهل ایمان از همراهان خود، پس از کیفر قوم ثمود و عاد، به این نوع استخلاف رسیدند. این معنا در آیه چهاردهم سوره ابراهیم^۱ که خداوند به انبیای خود وعده اسکان در زمین را می‌دهد، آمده است.

بی‌تردید مقام خلافت امام مهدی علیه السلام در روایات یاد شده که با تعبیر «خلیفة الله» ذکر شده است، بر نوع سوم از انواع خلافت سه‌گانه دلالت دارد که والاترین نوع خلافت است. این خلافت، شخصی و ویژه به شمار می‌رود و برای انبیا و اوصیا، همانند آدم، داوود، سلیمان، هاورن، یوشع بن نون علیه السلام و ... از ناحیه خداوند است. خداوند آنان را به‌طور خاص نماینده خود در زمین نهاده، خلافت را برای آنان قرار داده است. حکمت این خلافت، ظهور و بروز احکام و تدابیر خداوند به دست خلیفه خویش در جوامع انسانی است که بخشی از آن‌ها عبارت است از: خلافت در تبلیغ و تبیین پیام‌های خداوند، تأمین حیات معنوی و هدایت افراد و جامعه به کمال و سعادت، خلافت در تدبیر جامعه با سیاست‌گذاری و اجرای احکام و حدود الهی برای برپایی زیست موحدانه و عدالت و قسط و ...

در این جا به نقل خلاصه عبارتی از آیت‌الله جوادی آملی در این زمینه اکتفا خواهیم کرد:

خلیفة‌اللهی برجسته‌ترین لقب برای انسان کامل است. خداوند که هرگز از هیچ کس پنهان نیست و همه جا حضور دارد، یا اساساً خلیفه ندارد (چون از جایگاه خویش غایب نیست تا کسی جانشین وی شود) و یا خلیفه او مظهر تمام اسمای حسنی است که همه جا به اذن وی حضور و ظهور دارد. آن چه برای ذات اقدس حق تعالی ازلی و ثابت است برای خلیفه او به‌گونه ظهور و آیت ثابت می‌گردد... خلیفه‌الله تنها شخصی است که می‌تواند عصمت مطلق را بازتاباند و تجلی بخشد. وی مظهر فیض کامل خداست و تمام موجودات دیگر، از فرشته تا جن و بشر و سایر موجودات به

۱. **﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِرُسُلِهِمْ لَنُخْرِجَنَّكُمْ مِنْ أَرْضِنَا أَوْ لَتَعُوذُنَّ فِي مِلَّتِنَا فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ رَبُّهُمْ لَنُهْلِكَنَّ الظَّالِمِينَ * وَلَنُسَكِّنَنَّكُمْ الْأَرْضَ مِنْ بَعْدِهِمْ ذَلِكَ لِمَنْ خَافَ مَقَامِي وَ خَافَ وَعِيدِ﴾**. (ابراهیم: ۱۳ - ۱۴)

واسطهٔ او از انوار الهی فیض می‌برند. (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱۱۵ - ۱۱۷)

امام مهدی علیه السلام که خلیفهٔ خدا و رسول اوست، منصوب و معصوم، تسلیم محض در برابر ارادهٔ تشریحی و تکوینی خداوند، آینهٔ تمام‌نمای دین حق - که بناست در سطح جهانی آن را برپا کند - است.

مشخص شدن این‌که امام مهدی علیه السلام از چه نظر خلیفه خداست، اهمیت بسزایی دارد. به نظر می‌رسد با درنگ در اهداف انبیا و انزال کتب، بتوان به‌طور کلی ایشان را خلیفه خدا در «قیام به قسط» در تمام ابعاد آن دانست. قرآن کریم می‌فرماید:

﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾؛ (آل عمران: ۱۸)

خدا که همواره به عدل، قیام دارد، گواهی می‌دهد که جز او هیچ معبودی نیست؛ و فرشتگان [او] و دانشوران [نیز گواهی می‌دهند که:] جز او، که توانا و حکیم است، هیچ معبودی نیست.

خداوند در این آیه «اولوا العلم» را در ردیف شهادت خود و فرشتگان بر یکتایی اش قرار داده است؛ آنان را سخنان در علم‌اند و قرآن همواره از آنان تجلیل کرده و از مواضع و دیدگاه‌هایشان دفاع نموده و آن را سرمشق دیگران قرار می‌دهد؛ مانند برخورد آنان در برابر کوفته‌بینان نسبت به قارون که در این باره می‌فرماید:

﴿وَقَالَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَيَلَكُمْ تَوَابُ اللَّهِ خَيْرٌ لِمَن آمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا﴾؛ (قصص: ۸۰)

و کسانی که دانش [واقعی] یافته بودند، گفتند: وای بر شما! برای کسی که گرویده و کار شایسته کرده پاداش خدا بهتر است.

امام باقر علیه السلام دربارهٔ مصداق «اولوا العلم» می‌فرماید:

فإن أولي العلم الأنبياء والأوصياء وهم قیام بالقسط ...؛ (عباشی، ۱۳۸۰: ج ۱، ۱۶۶)

اولوا العلم انبیا و اوصیایند و آنان برپادارندگان قسط هستند.

این روایت، بیان‌گر دلیل خلیفه الهی امام مهدی علیه السلام است. اما پیش از تبیین این روایت، بجاست اندکی دربارهٔ نصوصی که می‌فرماید: خداوند «قائم به قسط» است، توضیح دهیم. اولاً به نظر می‌رسد بزرگ‌ترین قسطی که خداوند برپا کرده، شهادت بر یگانگی خویش است که با انسجام و هماهنگی در نظام آفرینش آن را نمایانده و می‌فرماید:

﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾؛ (انبیا: ۲۲)

اگر در آن‌ها [زمین و آسمان] جز خدا، خدایانی [دیگر] وجود داشت، قطعاً تباہ می‌شدند.

خداوند هر چیزی را به اندازه آفرید (قمر: ۴۹) و آن‌گاه هدایت کرد. پس در نظام هستی، ظلمی صورت نگرفت و با اعتدال آن را برپا کرد. قرآن کریم می‌فرماید:

﴿الَّذِي أُعْطِيَ كُلَّ شَيْءٍ حَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾؛ (طه: ۵۰)

پروردگار ما کسی است که به هر چیزی خلقتی که درخور اوست داده، سپس آن را هدایت فرموده است.

و به هرکس هرچه نیاز داشت، عطا فرمود:

﴿وَأَتَاكُمْ مِنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ﴾؛ (ابراهیم: ۳۴)

و از هرچه از او خواستید به شما عطا کرد.

بحث درباره حضور قسط و عدل در نظام آفرینش، دامنه‌ای گسترده دارد که با هستی‌شناسی قرآن پیوند خورده و باید در جای خود بررسی شود.

ثانیاً، خداوند که خود قسط را برپا کرده، انبیا و کتب و دین را فرستاد تا مردم به قسط قیام کنند:

﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾

...؛ (حدید: ۲۵)

به راستی [ما] پیامبران خود را با دلایل آشکار روانه کردیم و با آن‌ها کتاب و ترازو را فرود آوردیم تا مردم به انصاف برخیزند.

برخی گفته‌اند مراد از میزان در این آیه، ترازوی عرفی است (طبرسی، ۱۴۰۶: ج ۹، ۳۶۳؛ طوسی، بی تا: ج ۹، ۵۳۴) و برخی آن را به معنای دین و شریعت الهی دانسته‌اند (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶: ج ۲۳، ۳۷۱؛ طباطبایی، بی تا: ج ۱۹، ۱۷۱ - ۱۷۲؛ ابن عاشور، بی تا: ج ۲۷، ۳۷۴)؛ زیرا عقاید و اعمال انسان‌ها به وسیله دین سنجیده می‌شود.

آن‌گاه مؤمنان را نیز به برپایی عدالت فراخوانده و فرموده است:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاَنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا إِعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾؛ (مائده: ۸؛ و نیز نک:

نساء: ۱۳۵)

ای کسانی که ایمان آورده‌اید، برای خدا به داد برخیزید [و] به عدالت شهادت دهید، و البته نباید دشمنی گروهی شما را بر آن دارد که عدالت نکنید. عدالت کنید که آن به

تقوا نزدیک تر است، و از خدا پروا دارید، که خدا به آن چه انجام می دهید آگاه است.

باز خداوند دستور به قسط و عدل داده و می فرماید:

﴿قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ...﴾ (اعراف: ۲۹)

بگو: پروردگارم به دادگری فرمان داده است... .

افزون بر آن، در چند آیه از قرآن کریم فرموده که مقسطین را دوست دارد:

﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ (حجرات: ۹؛ ممتحنه: ۸؛ مائده: ۴۲)

که خدا دادگران را دوست می دارد.

انبیا نیز به عنوان خلیفه خداوند، دستور به برپایی عدالت اجتماعی داده اند. مانند حضرت شعیب که به قوم خود می گوید:

﴿يَا قَوْمِ أَوْفُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ وَلَا تَبْخُسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تَعْثَوْا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾ (هود: ۸۵)

ای قوم من، پیمانانه و ترازو را به داد، تمام دهید، و حقوق مردم را کم مدهید، و در زمین به فساد سر برمدارید.

پس مقوله «قسط» در قرآن، از جایگاهی ویژه برخوردار است و برپایی آن، هدف انبیا و اوصیا قلمداد شده است و آنان در واقع برپادارندگان قسط و عدالتند. هدف امام مهدی عج نیز برپایی اهداف انبیاست؛ آن حضرت دین را - که میزان نازل شده از ناحیه خداست - براساس دستورالعمل های کتاب و سنت برپا می کند. این برپایی در سه ناحیه، قسط در توحیدگرایی با ابطال و نفی شرک، قسط در رفع ظلم اجتماعی و قسط در ناحیه زدودن - یا دست کم، بی رنگ کردن - گناه و ظلم به خویش خواهد بود و همه ویژگی های عصر ظهور، زیرمجموعه دین و قسط در توحیدگرایی قرار خواهد گرفت. این حقیقت (قسط در توحیدگرایی)، نیاز به شرح و تبیین دارد که به اختصار به آن می پردازیم:

امام مهدی عج احیاگر دین حق

با بررسی تفسیر آیات ۳۲ و ۳۳ سوره توبه^۱ نتیجه می گیریم که آن چه بناست براساس وعده خداوند در عصر ظهور صورت گیرد، سیطره دین حق بر دیگر ادیان و آیین ها در پهنه گیتی

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

است. بر این اساس باید ماهیت نهضت امام مهدی علیه السلام را صرفاً ماهیتی دینی دانست. این آموزه در آیه و حد در فراز: «وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ...» آشکارتر بیان شده است. به نظر می‌رسد این نکته کلیدی برای شناخت اهداف، خط‌مشی‌ها، روش‌ها و ... نهضت جهانی امام مهدی علیه السلام - و حتی مسائل پیرامونی مهدویت مانند: مقوله انتظار - به طور عام و برای شناخت مقام خلیفه الهی امام مهدی علیه السلام به طور ویژه است.

اکنون که ماهیت این نهضت را دینی یافتیم، ناگزیر باید نگاهی کوتاه به نظام تعلیم دین حق داشته باشیم تا جایگاه نهضت مهدویت را در این منظومه بازشناسیم.

نظام دین حق یا تعلیم وحی، هر می‌شکل است که در رأس آن، «توحید» یا همان کلمه طیبیه «لا اله الا الله» قرار دارد. اضلاع این هرم هر کدام بر حکمت و مشیت دائمی یگانه خداوند در پهنه هستی، از آغاز تا انجام دلالت دارند تا آدمی به سزاواری پرستش خداوند ایمان آورد. می‌توان اضلاع هرم تعلیم وحی را در چند دسته کلی بدین شرح تقسیم کرد: «هستی‌شناسی» با تمام ابعاد و مراتب آن، «سرگذشت گذشتگان» شامل همه حوادث تلخ و شیرین، «فرجام‌شناسی» با تمام مراحل و ابعاد آن، «راه‌شناسی و راهنماشناسی» اعم از هر چه که در راه و راهنمای انسان و موانع آن دخالت دارد و «برنامه‌های عملی» که شامل همه احکام عبادی فردی و اجتماعی است، آن چه که مقصود در تمام این قلمروهاست، پیراستن انسان از پندارها و رساندن وی به رأس هرم، یعنی «حقیقت توحید» است که از رهگذر معرفت و سپس باور به وحدانیت خداوند و درک حضور حکیمانه و دائمی او در همه عرصه‌های تکوینی و تشریحی پدید می‌آید.

تمام برنامه‌های بینشی و گرایشی در تعلیم وحی برای پندارزدایی‌ها، تعمیق معرفت‌ها و بالنده شدن این باورهاست تا انسان به توحید در عبودیت و قرب به حق تعالی نایل آید. شاید از همین روست که انسان موحد در تمثیل قرآن به درختی تشبیه شده است که سرپای وجودش از ریشه و ساقه و میوه‌ها، جلوه کلمه طیبیه «لا اله الا الله» است. ریشه این درخت ثابت و پابرجاست؛ باورهای حق بر روی تنه آن جوانه می‌زند و فضایل اخلاقی و اعمال شایسته از آن جوانه‌ها منشعب می‌گردد و به صورت میوه از آن سر می‌زند. قرآن در این باره می‌فرماید:

﴿الْم تَرَ كَيْفَ صَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي

۱- نوره: ۵۵؛ و آن دینی را که برایشان پسندیده است به سودشان مستقر کند.

السَّمَاءِ * تُؤْتِي أكلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ
يَتَذَكَّرُونَ ﴿﴾؛ (ابراهیم: ۲۴ - ۲۵)

آیا ندیدی خدا چگونه مَثَل زده: سخنی پاک (کلمه توحید و شهادت از روی حقیقت به یکتایی معبود) که مانند درختی پاک است که ریشه‌اش [در زمین] استوار و شاخه‌اش در آسمان است؟ میوه‌اش را هر دم به اذن پروردگارش می‌دهد. و خدا مَثَل‌ها را برای مردم می‌زند، شاید که آنان پند گیرند.

نتیجه آن‌که معارف قرآن در عرصه جهان بینی و شناخت‌ها، عقاید و گرایش‌ها، تکالیف و منش‌ها، جملگی هرمی شکل و در مدار «توحید» قابل تبیین‌اند، به‌گونه‌ای که می‌توان نظام معارف وحی را به صورت هرمی چندوجهی ترسیم کرد که در رأس آن «توحید» قرار دارد و هر وجه آن یکی از ابعاد گرایش، بینش و منش را نشان می‌دهد و راه توحیدشناسی و توحیدگرایی - و موانع رفع آن - را به سمت رأس هرم نمایان می‌سازد. (برای توضیح بیش‌تر درباره ساختار تعالیم وحی، نک: نجارزادگان، ۱۳۸۹)

جایگاه نهضت امام مهدی علیه السلام در نظام تعالیم دین حق، «احیاء» است؛ یعنی احیای هرم یادشده و تحقق آن در تمام عرصه‌های زندگی بشر، تا قسط را در همه ابعاد آن در سراسر گیتی برپا کند. بنابراین باید آن را همانند نهضت انبیا دانست و بر آن تأکید کرد؛ چون ماهیت نهضت انبیا نیز ماهیتی صرفاً دینی است. انبیا انسان‌هایی معصوم در تلقی و درک تعالیم وحی و اجرای آموزه‌های دین حق و منصوب از سوی خداوند برای عینیت بخشیدن به اراده او در زمین بوده‌اند. از این رو، اهداف، خط‌مشی‌ها و حتی شیوه‌های اصلاح دینی امام مهدی علیه السلام با انبیا علیهم السلام همخوان است. در واقع حرکت اصلاحی امام مهدی علیه السلام تداوم حرکت اصلاحی دینی انبیا در برپایی قسط است که بر اساس موازین وحیانی و آسمانی شکل می‌گیرد؛ بلکه مهدویت تحقق وعده انبیاست که در لایه‌های آموزه‌های شیعی از آن یادشده است (نک: کلینی، ۱۳۸۸: ج ۱، ۴۰۷، ۱؛ استرآبادی، ۱۴۰۹: ج ۱، ۳۳۲، ح ۲۲).

اهداف بعثت انبیا در خطبه اول *نهج البلاغه* با عباراتی ژرف و زیبا چنین ترسیم شده است:

فَبَعَثَ فِيهِمْ رَسُولَهُ ... لِيَسْتَأْذِنَهُمْ مِيثَاقَ فِطْرَتِهِ وَيُذَكِّرُوهُمْ مَنْسِيَّ نِعْمَتِهِ وَيَحْتَجُّوا عَلَيْهِمُ بِالتَّوْبَةِ وَيُثْبِتُوا لَهُمُ دَفَائِنَ الْعُقُولِ وَيُزَوِّجَهُمُ آيَاتِ الْمُقَدَّرَةِ ...؛

پس خداوند در بین آنان (مردمان) پیامبرانی فرستاد تا پیمان فطرتش را که در سرشت آنان بود، بگزارند و نعمت فراموش شده‌اش را به یادشان آرند و با تبلیغ [پیام‌های خداوند] بر آنان احتجاج کنند و خرده‌های دهن شده [در زیر غبار کفر و شرک] را برانگیزند و آیات قدرت الهی را به ایشان بنمایانند.

چنان‌که گفته شد، مدار اصلی و هسته مرکزی اهداف بعثت انبیا «توحیدشناسی و توحیدگرایی» است. انبیا، پیمان فطرت توحیدی انسان را می‌طلبند و نعمت فراموش‌شده پروردگارشان را یادآور می‌شوند و با تبلیغ یگانه‌پرستی بر آنان احتجاج می‌کنند و خرده‌های دفن‌شده را برای رؤیت آیات آفاقی و انفسی خداوند، برمی‌انگیزند. بنابراین، انبیا - که نمونه روشن از حیات موحدانه‌اند - مبعوث شدند تا هرم توحید را احیا کنند، خرافه‌ها و پندارها را بزدايند، شرک و غفلت از پروردگار را که ریشه همه شقاوت‌ها و سقوط‌های انسان است در همه ابعادش براندازند و آدمی را در مسیر توحید که منشأ همه سعادت‌ها و کمال‌های اوست، هدایت کنند؛ چون بشر که سرشته به توحید است (روم: ۳۰) هرگز به نجات نمی‌رسد، جز آن‌که به قرب الهی نایل آید، بلکه اصلاح واقعی امور انسان‌ها جز در سایه قرب خداوند معنا و مفهوم نمی‌یابد، وگرنه انبیا نسخه‌ای دیگر برای اصلاح و نجات انسان، ارائه می‌کردند.

امام خمینی علیه السلام در این زمینه می‌فرماید:

آرمان اصلی وحی این بوده است که برای بشر معرفت ایجاد کند؛ معرفت به حق تعالی. در رأس همه امور، این معناست. (خمینی، ۱۳۷۸: ج ۱۹، ۲۲۶)

رسول اکرم و سایر انبیا نیامدند که این‌جا حکومت تأسیس کنند، مقصد اعلا این نیست؛ نیامدند که این‌جا عدالت ایجاد کنند، آن هم مقصد اعلا نیست، این‌ها همه مقدمه است. تمام زحمت‌ها [یی] که این‌ها کشیدند، چه از حضرت نوح گرفته، از حضرت ابراهیم گرفته تا آمده است این‌جا به رسول اکرم رسیده است، تمام مشقت‌هایی که کشیدند و کارهایی که کردند، مقدمه یک مطلب است و او معرفی ذات مقدس حق [است]. (همو: ج ۲۰، ۴۰۹)

... و چون جمیع مقاصد کتاب الهی برگشت به مقصد واحد کند و آن حقیقت توحید است، که غایت همه نبوت و نهایت مقاصد همه انبیاء عظام - علیهم السلام - است. (همو، ۱۳۷۶: ۸۲)

از همین روست که گفته می‌شود خدمتی که انبیا و در پی آن معصومان از اوصیای آنان به بشریت کردند، هیچ‌کس نکرده و نمی‌کند، بلکه از کسی این امر خطیر ساخته نیست، جز آن‌که در حد خود از مکتب انبیا در این باره الهام گرفته باشد.

از آن‌چه بیان شد به یگانه هدف نهایی حکومت جهانی امام مهدی علیه السلام که چیزی جز احیای توحیدگرایی آدمیان نیست، پی می‌بریم و معنا و مفهوم دیگر اهداف حکومتی و غیرحکومتی آن حضرت را در سایه همین هدف مفهوم پیدا می‌کنیم. بنابراین، می‌توان گفت

اهداف حکومت جهانی امام مهدی علیه السلام پلکانی و در طول یکدیگر است و هر کدام برای رسیدن به دیگری پی‌ریزی می‌شود. اما آغاز و انجام این اهداف، توحیدگرایی است که قلّه اقامه قسط خواهد بود؛ همان که شعار همه انبیا در همه مراحل دعوتشان بوده و لحظه‌ای از آن غافل نبوده‌اند. قرآن در آیات متعدد با تعبیر واحد چنین خبر داده که انبیا از جمله نوح، شعیب، صالح و هود علیهم السلام با یک منطق به تمام انسان‌ها گفته‌اند:

﴿... يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ...﴾؛ (مؤمنون: ۲۳؛ اعراف: ۶۵ و ۷۳ و ۸۵؛ هود: ۵۰ و ۶۱ و ۸۴)
ای قوم من، خدا را پرستید.

زیرا هدف اصلی فرود کتب آسمانی از جمله قرآن کریم نیز همین آموزه است. قرآن می‌فرماید:

﴿هَذَا بَلَاغٌ لِلنَّاسِ وَلِيُنذِرُوا بِهِ وَيَلْعَلُوا أَنَّمَا هُوَ إِلَهُ وَاحِدٌ وَيَذَكِّرُوا لَوْلَا الْأَلْبَابُ﴾؛
(ابراهیم: ۵۲)

این [قرآن] ابلاغی برای مردم است [تا به وسیله آن هدایت شوند] و بدان بیم یابند و بدانند که او معبودی یگانه است، و تا صاحبان خرد پند گیرند.

در آیه‌ای دیگر می‌فرماید:

﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾؛ (ذاریات: ۵۶)
و جن و انس را نیافریدم، جز برای آن‌که مرا پرستند.

تحقق همه جانبه و گسترده این هدف، تنها در عصر ظهور به دست امام مهدی علیه السلام به عنوان موحد ناب و خلیفه خدا در قیام به قسط خواهد بود. او همگان را به توحید و رسیدن به آن به وسیله اطاعت از خدا و رسول او و احیای تعالیم قرآن و زندگی تقوامدار، دعوت می‌کند (نک: طباطبایی، بی تا: ج ۱۵، ۱۵۵).

حقی بروسوی با این عبارت از حضرت مهدی علیه السلام یاد می‌کند:

مهدی در امت پیامبر اکرم خروج خواهد کرد. وی در زمان خلافتش بر شریعت ناب محمدی حکم می‌کند، تحریف‌ها را می‌زداید و کژی‌ها را برطرف می‌سازد. (حقی بروسوی، بی تا: ج ۴، ۳۴۶)

نعیم بن حمّاد - از بزرگان اهل سنت - نیز با سند خود از جابر از امام باقر علیه السلام چنین می‌آورد:

... و معه [أی المهدی] رایة رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم و قمیضه و سیفه و علامات و نور و بیان، فإذا صلی العشاء نادى بأعلى صوته يقول: اذکرکم الله أیها الناس و مقامکم بین

يَدِي رَبِّكُمْ فَقَدْ أَخَذَ الْحِجَّةَ وَبَعَثَ الْأَنْبِيَاءَ وَأَنْزَلَ الْكِتَابَ. وَأَمْرُكُمْ أَنْ لَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئاً وَأَنْ تُحَافِظُوا عَلَى طَاعَتِهِ وَطَاعَةِ رَسُولِهِ وَأَنْ تُحِبُّوا مَا أَحْبَبَ الْقُرْآنُ وَتُحِبُّوا مَا أَمَرَ وَأَنْ تَكُونُوا أَعْوَاناً عَلَى الْهُدَى وَوِزراً عَلَى التَّقْوَى ... فَأْتِي أَدْعُوكُمْ إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالْعَمَلَ بِكِتَابِهِ وَإِمَاتَةَ الْبَاطِلِ وَإِحْيَاءَ سُنَّتِهِ؛ (ابن حماد، ۱۴۱۴: ۹۰؛ به نقل از وی: هندی، ۱۳۶۷: ج ۲، ۷۲۵، ۱۶۸)

با او (امام مهدی علیه السلام) پرچم رسول خدا صلی الله علیه و آله و لباس و شمشیر او و علامات و نور و بیان است. پس چون در مکه نماز عشا گزارد [در نخستین خطبه خود] با صدای بلند می فرماید: ای مردم، خدا را و جایگاه [بندگی] تان را در پیشگاه او به یاد شما می آورم. خداوند بر شما حجت گرفته، انبیا را مبعوث کرده و کتاب فرو فرستاده است. و به شما دستور داده هرگز به او شرک نورزید و بر اطاعت او و پیامبرش پایدار باشید. آن چه را که قرآن احیا کرده، زنده کنید و از هر آن چه میرانده، دست شوید و فروگذارید. بر طریق هدایت، مددکار [یکدیگر] باشید و یکدیگر را بر تقوا پشتیبانی کنید ... من شما را به [انجام دستورهایی] خدا و رسولش و عمل به کتاب خدا و میراندن باطل و احیای سنتش فرا می خوانم.

نعیم بن حماد و حاکم این حدیث را از امام باقر علیه السلام نقل کرده اند. مقدسی شافعی نیز این حدیث را از ابن حماد آورده است (نک: مقدسی شافعی، ۱۴۱۶: ۱۴۵، باب ۷). هرچند شخصیت ابن حماد، مورد تضعیف رجال شناسان است (عسقلانی، ۱۴۰۴: ج ۱۰، ۴۶۲؛ ذهبی، ۱۴۲۲: ج ۱۰، ۵۹۷ - ۶۰۰ و ۶۰۹؛ جرجانی، بی تا: ج ۸، ۲۵۱) اما چون مفاد حدیث وی با آیات قرآن تأیید می گردد، این ضعف را جبران می کند.

پس می توان گفت که اوصیا به طور عام و امام مهدی علیه السلام به طور خاص، خلیفه خدا در اقامه قسط هستند که عالی ترین مرتبه آن، قسط در توحیدگرایی با نفی و ابطال شرک است. از همین جا می توان به معنایی که برخی از بزرگان از مقام خلیفه الهی اوصیا کرده اند، پی برد. آنان این خلافت را خلافت در امر و نهی دانسته و می گویند:

خداوند اطاعت از ایشان را واجب ساخت، امر ایشان را امر خود و نهی شان را نهی خود و پیروی از ایشان را پیروی از خویش و نافرمانی از آنان را نافرمانی خود قرار داد. (مجلسی، ۱۳۶۳: ج ۲، ۳۵۰)

این معنا واقع بینانه است؛ چون اگر چنین موقعیتی برای اوصیا از جمله امام مهدی علیه السلام نباشد، برپایی قسط در امر توحیدگرایی محقق نخواهد شد، بلکه به جای آن، شرک در طاعت رخ می نماید که خود نمونه بارز ظلم و متضاد با قسط است. باز از همین جا می توان تا حدودی

به عصمت امام مهدی علیه السلام پی برد؛ کسی که بشر را به توحید ناب فرامی خواند و می خواهد اراده خداوند را در وعده به تمکین دین حق تحقق بخشد و دین حق را احیا کند، باید خود وی به این توحید در باورها و منش ها آراسته باشد و در هر دو بُعد فهم و اجرا، دین خدا را بدون خطا بشناسد و بدون لغزش اجرا کند تا امر و نهی وی امر و نهی خدا باشد و عصمت به همین معناست.

در پایان یادآور می شویم که وصف خلیفه اللهی برای امام مهدی علیه السلام پیامدهایی دارد؛ از جمله این که باور شیعه به منصوب و معصوم بودن امام مهدی علیه السلام واقع بینانه است. معرفت به چنین شخصیتی، آدمی را از مرگ جاهلی نجات می دهد؛ انتظار ظهور چنین شخصیتی عبادت و ارزش بسیار والایی دارد؛ امکان اشراف این انسان به اعمال و رفتار آدمیان هست؛ آدمی آسوده خاطر است از این که او که معصوم است، در معرفت به آموزه های دین و اجرای آن دچار خطا نمی شود و چون بر اساس هدف و مشی انبیا حرکت می کند، امکان پیش بینی اهداف این منجی وجود دارد.

نتیجه

۱. فریقین در برخی از مقامات حضرت مهدی علیه السلام از جمله مقام «خلیفة اللهی»، «امامت»، «از اهل بیت رسول الله بودن آن حضرت» و ... اتفاق نظر دارند. احادیث متعددی این مقامات را درباره امام مهدی علیه السلام بیان کرده است.

۲. ماهیت معنای خلیفه را می توان با توجه تعبیر استخلاف در آیات قرآن به سه نوع تقسیم کرد:

نوع اول: خلافت طبیعی، به معنای جایگزینی است که در آن خداوند برای اهل زمین مقرر کرده نسلی دیگر جایگزین آنان شوند و به طور طبیعی مالک دارایی های گذشتگان گردند. این نوع خلافت به معنای مطلق جانشینی و وراثت از پیشینیان است و اختصاصی به اشخاص ندارد.

نوع دوم: خلافت به معنای وراثت از پیشینیان است که در آن خداوند منت می نهد و با دخالت حکیمانه خود، قومی را که حجت را برای آنان تمام کرده، ولی آنان عناد می ورزند، به هلاکت می رساند و از صفحه گیتی برمی اندازد و قومی دیگر را وارث سرزمین آنان می گرداند.

این نوع خلافت نیز همانند خلافت نوع اول، سنتی از سنت های الهی است که خداوند پس از آزمون مؤمنان و احراز شایستگی شان، به آنان مقام خلافت یعنی وراثت زمین و اقتدار و

امنیت می‌بخشد. این نوع خلافت برای یک نسل شکل می‌گیرد و به‌طور خاص برای فردی از افراد قرار داده نشده است.

نوع سوم: خلافت ویژه برای انبیا و اوصیا از جانب خداوند است. خداوند آنان را به‌طور خاص نماینده خود در زمین کرده و خلافت را برای آنان قرار داده است. البته بین این نوع از خلافت، با خلافت نوع دوم در مقام تحقق بیرونی منافاتی نیست.

بی‌تردید مقام خلافت امام مهدی علیه السلام در روایات که با تعبیر «خلیفة الله» ذکر شده است، بر نوع سوم از انواع خلافت سه‌گانه دلالت دارد که والاترین نوع خلافت است. این خلافت، شخصی و ویژه به شمار می‌رود و برای انبیا و اوصیا، همانند آدم، داوود، سلیمان، هاورن، یوشع بن نون علیهم السلام و ... از ناحیه خداوند است. خداوند آنان را به‌طور خاص نماینده خود در زمین نهاده، خلافت را برای آنان قرار داده است. حکمت این خلافت، ظهور و بروز احکام و تدابیر خداوند به دست خلیفه خویش در جوامع انسانی است تا با تدبیر جامعه و سیاست‌گذاری و اجرای احکام و حدود الهی، زیست موحدانه را فراهم آورد.

۳. جایگاه نهضت امام مهدی علیه السلام در نظام تعالیم دین حق (احیای توحیدگرایی)، احیای دین حق است که بر اساس درک کلی و نظام‌مند از تعالیم وحی، تحصیل می‌شود و حقیقت خلیفة‌اللهی را بازمی‌تاباند و نیز مقام عصمت امام را نمایان می‌سازد.

منابع

۱. آل محسن، علی، *مسائل الخلافية والرأى الحقّ فيها*، بیروت، بی نا، چاپ چهارم، ۱۴۲۴ق.
۲. ابن حماد، نعیم، *الفتن*، تحقیق: سهیل زکّار، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۴ق.
۳. ابن حنبل، احمد، *مسند احمد بن حنبل*، با اشراف: شعيب الارنووط، بیروت، مؤسسه الرساله، چاپ چهارم، ۱۴۱۷ق.
۴. ابن عاشور، محمد بن طاهر، *التحریر والتنویر*، بی جا، بی نا، بی تا.
۵. ابن فارس، احمد، *ترتیب مقایس اللغة*، تحقیق و ضبط: عبدالسلام محمد هارون، ترتیب و تنقیح: سعیدرضا علی عسکری و حیدر مسجدي، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۷ش.
۶. ابن کثیر، اسماعیل، *تفسیر القرآن العظیم*، بیروت، بی نا، ۱۴۰۲ق.
۷. ابن ماجه قزوینی، محمد، *سنن ابن ماجه*، تحقیق: محمدفؤاد عبدالباقي، بیروت، دارالفکر، بی تا.
۸. اربلی، علی بن عیسی، *کشف الغمّة فی معرفة الاثمة*، تحقیق: علی فاضلی، قم، المجمع العالمی لاهل البيت، ۱۴۲۶ق.
۹. استرآبادی، سیدشرف الدین، *تأویل الآيات الظاهرة*، تحقیق: حسین الاستاد ولی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۹ق.
۱۰. بزار، احمد بن عمرو، *مسند بزار (البحر الزخار)*، تحقیق: محفوظ الرحمن زین الله، مدینه، مکتبه العلوم و الحكم، ۱۴۱۰ق.
۱۱. بیهقی، احمد، *دلائل النبوة و معرفة احوال صاحب الشریعة*، تحقیق: عبدالمعطی قلجی، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۰۵ق.
۱۲. ترمذی، محمد بن عیسی، *الجامع الصحیح (سنن الترمذی)*، تحقیق: احمد شاکر، بیروت، بی نا، بی تا.
۱۳. جرجانی، عبدالله بن عدی، *الکامل فی ضعفاء الرجال*، تحقیق: عبدالموجود و معوض، بیروت، دارالکتب الاسلامیة، بی تا.
۱۴. جوادی آملی، عبدالله، *امام مهدی؛ موجود موعود*، تحقیق و تنظیم: محمدحسن مخبر، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۷ش.
۱۵. حاکم نیشابوری، ابو عبدالله، *المستدرک علی الصحیحین*، تحقیق: یوسف عبدالرحمن مرعشلی، بیروت، دارالمعرفة، بی تا.

١٦. حقى بروسوى، اسماعيل، تفسير روح البيان، بيروت، دارالفكر، بى تا.
١٧. خزاز رازى، على بن محمد، كفاية الاثر فى النص على ائمة الاثنى عشر، تحقيق: كوه كمرى، قم، انتشارات بيدار، ١٤٠١ق.
١٨. خمينى، سيد روح الله، تفسير سورة حمد، تهران، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى رحمته الله عليه، ١٣٧٦ش.
١٩. _____، صحيفة امام، تهران، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى رحمته الله عليه، ١٣٧٨ش.
٢٠. ديارى، محمد تقى، اندیشه و آراى تفسيرى امام خمينى، تهران، نشر عروج، ١٣٨٨ش.
٢١. ديوبندى، محمود حسن، تفسير كابل، تهران، نشر احسان، چاپ يازدهم، ١٣٨٥ش.
٢٢. ذهبى، شمس الدين محمد، سير اعلام النبلاء، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٢٢ق.
٢٣. رازى، فخرالدين، مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)، قم، مركز نشر مكتب الاعلام الاسلامى، ١٤١١ق.
٢٤. راغب اصفهاني، حسين، مفردات الفاظ القرآن، تحقيق: عدنان داودى، بيروت، الدار الشامية، ١٤١٦ق.
٢٥. سيوطى، جلال الدين، العرف الوردى (ضمن الرسائل العشرة)، بيروت: دارالكتب العلمية، ١٤٠٩ق.
٢٦. شرتونى، سعيد، اقرب الموارد فى فصيح العربية والشوارد، قم، مكتبة آية الله العظمى المرعشى النجفى، ١٤٠٣ق.
٢٧. صدر المتألهين (ملاصدراى شيرازى)، محمد بن ابراهيم، تفسير القرآن الكريم، تحقيق: محسن بيدار، قم، بى نا، بى تا.
٢٨. صدوق، محمد بن على بن بابويه، عيون اخبار الرضا، قم، مكتبة المصطفوى، بى تا.
٢٩. طباطبايى، سيد محمد حسين، الميزان فى تفسير القرآن، قم، منشورات جماعة المدرسين، بى تا.
٣٠. طبرسى، فضل بن حسن، مجمع البيان فى تفسير القرآن، تحقيق: محلاتى و طباطبايى، بيروت، دارالمعرفة، ١٤٠٦ق.
٣١. طوسى، محمد بن حسن، التبيان فى تفسير القرآن، بيروت، دار احياء التراث العربى، بى تا.
٣٢. عسقلانى، احمد بن على (ابن حجر)، تهذيب التهذيب، بيروت، دارالفكر، ١٤٠٤ق.
٣٣. عياشى، محمد بن مسعود، كتاب التفسير، تحقيق: سيد هاشم رسولى محلاتى، تهران،

- چاپ خانه علمیه، ۱۳۸۰ق.
۳۴. فراهیدی، خلیل، ترتیب کتاب العین، تحقیق: مهدی المخزومی و ابراهیم السامرائی، قم، انتشارات اسوه، ۱۴۱۴ق.
۳۵. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، بصائر ذوی التمییز فی لطائف الكتاب العزیز، تحقیق: محمد علی النجار، مصر، بی نا، ۱۴۰۶ق.
۳۶. قرطبی، محمد بن احمد، التذکره فی احوال الموتی وامور الآخرة، تحقیق: السید الجمیلی، بیروت، دار ابن زیدون، بی تا.
۳۷. _____، الجامع لأحكام القرآن، القاهره، دارالکتب العربی، ۱۳۸۷ق.
۳۸. قشیری نیشابوری، مسلم بن حجاج، صحیح مسلم، تحقیق: محمد فؤاد عبد الباقی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۷۲م.
۳۹. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تصحیح: علی اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۸۸ق.
۴۰. مجلسی، محمد باقر، مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ دوم، ۱۳۶۳ش.
۴۱. محمدی ری شهری، محمد، اهل البيت فی الكتاب والسنة، قم، دارالحدیث، ۱۳۷۵ش.
۴۲. مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، بی نا، ۱۳۶۰ش.
۴۳. مقدسی شافعی، یوسف، عقد الدرر فی اخبار المنتظر، قم، انتشارات جمکران، ۱۴۱۶ق.
۴۴. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ سی و یکم، ۱۳۸۶ش.
۴۵. نجارزادگان، فتح الله، «جستاری در ساختار تعالیم قرآن»، فصل نامه مطالعات تفسیری، قم، نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه ها، سال اول، ش ۱، بهار ۱۳۸۹ش.
۴۶. هندی، علی بن حسام الدین، البرهان فی علامات مهدی آخر الزمان، تحقیق: جاسم بن محمد بن مهلهل الیاسین، بی جا، ۱۳۶۷ق.



تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۱۲/۱۹

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۱/۱۹

فصل نامه علمی - پژوهشی مشرق موعود

سال پنجم، شماره ۲۰، زمستان ۱۳۹۰

جایگاه، اهداف و اصول حرکت امام

امیر غنوی*

چکیده

آموزه‌های مهدویت به تأملاتی تازه نیاز دارد؛ تأملاتی در ساختار این اندیشه، تا آن را از قالب پراکنده‌هایی زیبا به سیمای سازمانی پربار درآورد. اندیشه مهدویت، شعاعی از پرتوی اصل امامت است که سازمانی بس دقیق و ظریف برآموزه‌های آن حکومت می‌کند. در بازاندیشی این مفهوم باید به ابهامات و سؤالات، توجهی وافر داشت که گاه در میان این سؤالات نیمی از جواب و پیش‌طرحی از ساختار نهفته است.

این نوشتار تلاش کرده تا گامی در این مسیر بردارد و پایه‌های اندیشه مهدویت را در معارف تربیتی و ولایی ترسیم نموده و اهداف امامت را در عرصه تربیت افراد، روابط میان مؤمنان و کلیت جامعه مشخص کند. ترسیم مبانی و اهداف امامت و مهدویت، مقدمه مناسب و لازمی است برای درک اصولی که امام علیه السلام در حرکت عظیم خویش به آن وفادار است. با تبیین این اصول، ساختاری ترسیم می‌شود که پایه‌ای است برای توضیح تفاوت میان مشی معصومین علیهم السلام و گامی است برای درک حکمت‌های نهفته در هر یک. این نوشتار، آغازی است بر سلسله‌ای از تأملات که می‌کوشد تا بایی از حکمت‌های غیبت را بگشاید و طرحی را در میان آموزه‌های مهدویت دراندازد.

واژگان کلیدی

مهدویت، جایگاه امام، اصول حرکت، هدایت، اخوت ایمانی، استحکام، استقلال.

مقدمه

اگرچه ادبیات حوزه مهذویت در سال‌های اخیر از رخوت به در آمده و گفت‌وگوهای گرمی را شاهد بوده، اما هنوز با حجم پرسش‌ها و هجوم نیازها تناسبی ندارد. پرسش‌هایی که گاه ظاهری ساده دارند و به راحتی جای خود را در ذهن‌ها باز می‌کنند، اما یافتن پاسخ دقیق برای آن‌ها، بحث‌های گسترده‌ای را طلب می‌کنند و فهم و تبیین آن‌ها به گفت‌وگوهای پرحوصله‌ای نیاز دارد.

مهذویت از گذشته عرصه پرشمارترین شبهات و سؤالات بوده و به مثابه طرحی پیچیده، زوایای متنوعی را برای بحث و گفت‌وگو در خود داشته است. بسیاری از پرسش‌های دینی قدمتی دیرینه دارند و بارها در قالب‌ها و شکل‌های جدیدی در برابر اندیشه دینی به مصاف برخاسته‌اند. اما پرسش‌های نو حتی اگر قالبی تازه برای شبهه‌ای کهنه باشند، تأملی تازه را طلب می‌کنند تا جوابی متناسب با دغدغه‌های امروز و نیازهایی که در ورای سؤالات پنهان شده‌اند، بیابند.

این نوشتار بر آن است تا به سلسله پرسش‌هایی بپردازد که از بیان غریب روایات درباره مدت حکومت امام عصر علیه السلام برخاسته‌اند؛ بیانی که تناسب میان دشواری‌های عصر طولانی غیبت را با برهه کوتاه حکومت عدل بر هم می‌زند. توضیح این‌که در آموزه شیعی مهذویت، این نکته مسلم است که امامت ولی عصر علیه السلام از نخستین روز در پس پرده غیبت قرار گرفت. این غیبت تا کنون نیز ادامه داشته و قریب به یک‌هزار و دویست سال به طول انجامیده و زمان پایان آن نیز بر ما پوشیده است. شیعه در طول تمامی قرون به آرزوی ظهور ولی عصر علیه السلام و به امید شکل‌گیری حکومت اوست. اما غریب این‌که روایات معتبر و متعددی دوره حکومت امام علیه السلام را کم‌تر از بیست سال گفته‌اند؛ یعنی چندین سده انتظار برای حکومتی بیست ساله.^۱ با این تصویر آیا می‌توان رهبری امام مهدی علیه السلام را که در حقیقت زعامتی برای عصر غیبت است، برای عصر حضور دانست؟

به بیانی دیگر، مهدی علیه السلام امامی است که قرن‌ها رهبری و مدیریت شیعه را در پس پرده

۱. این پرسش در کتاب منتخب‌الائثر نیز مورد توجه قرار گرفته است. مؤلف محقق در تشبیهی زیبا، مدت وعده داده شده در این روایات را همانند وعده آزادی چندساعته به زندانی محکوم به حبس ابد می‌داند؛ زندانی که خود و پدران‌ش سال‌هاست در زندان ظلم گرفتار هستند. مؤلف محقق در رد این اخبار بر این مبنا تکیه دارد که عمل به خبر واحد در امور اعتقادی پذیرفته نیست و همچنین به خبرهایی اشاره می‌کند که مدت این حکومت را سیصد و چند سال برشمرده‌اند و یا سال‌های ذکر شده در روایات را معادل چندین سال عادی گفته‌اند. (صافی، ۱۴۲۲: ج ۳، ص ۲۶۸ - ۲۷۲)

غیبت بر عهده داشته و پس از دست‌یابی به حکومت و ویران کردن کاخ‌های ظلم، مدتی بسیار کوتاه حکومت عدل را برپا خواهد کرد.

این رهبر از پنج سالگی در پس پرده غیبت، عهده‌دار زعامت و امامت شده و پس از قرن‌ها غیبت کم‌تر از دو دهه فرصت برای حکومت خواهد داشت. آیا نمی‌توان گفت که این امامت اساساً برای شرایطی متفاوت (غیبت) تعریف شده است؛ شرایطی که امام عصر علیه السلام با وضعیتی متفاوت از عصر پدران خویش روبه‌روست؟

در حقیقت عصر غیبت، عصر امامتی متفاوت است؛ تفاوتی که ریشه آن را باید در تفاوت شرایط جست‌نه در شخصیت معصوم.

این پرسش، پرسش‌های عمیق‌تری نیز در پی دارد:

۱. جایگاه امام و اصول حرکت او چیست؟

۲. وضعیت و شرایط اجتماعی هر امام چه اثری بر نوع مدیریت او دارد؟

۳. شرایط امام عصر علیه السلام چه بوده و تأثیر آن بر نوع مدیریت او چگونه است؟

این پرسش‌ها می‌توانند به سطوح دیگری از موضوع نیز منتقل شوند و پرسش‌های دیگری را سبب گردند؛ پرسش‌هایی از قبیل:

۴. مدیریت متفاوت و دشوار امام عصر علیه السلام که می‌توان از آن به مدیریت پنهان تعبیر کرد، چگونه در زمان ائمه سلف زمینه‌سازی شده و تحقق آن امکان یافته است؟

۵. از نگاه مدیریت امروز، مدیریت پنهان در چه شرایطی ضرورت می‌یابد و دارای چه ویژگی‌هایی است؟ این مدیریت با چه نوع اهدافی هم‌ساز و از کدام ابزارها برخوردار است؟

۶. مدیریت امام عصر علیه السلام چه ویژگی‌هایی دارد و آیات و روایات چه تصویری از این مدیریت ارائه می‌دهد؟

در ادامه این پرسش‌ها، توجه به دو نکته می‌تواند بحث را به عرصه مهمی از فلسفه تاریخ نیز بکشاند:

نکته اول را در بحث رجعت باید جست. رجعت به معنای بازگشت گروهی از مردگان در آخرالزمان، از اعتقادات مسلم شیعه برشمرده می‌شود، اما این پرسش در میان اهل تحقیق مطرح است که:

۷. آیا این بازگشت، تنها مقارن با ظهور امام مهدی علیه السلام خواهد بود یا پس از شهادت آن حضرت دوباره از سوی اهل بیت علیهم السلام بازگشتی رخ می‌دهد و زمین شاهد حکومت‌های عدل دیگری خواهد بود؟

نکته دوم در جایی جلوه‌گر می‌شود که حکومت ولی عصر علیه السلام آخرین حکومت تلقی شود. در چنین فرضی تاریخ زمین با پایان غیبت به پایان خود نزدیک می‌گردد. در این صورت با این سؤال روبه‌رو خواهیم شد که:

۸. آیا در این تصویر می‌توان غیبت را دوره‌نهایی تاریخ بشر تلقی کرد و آن را اوجی دانست که تمامی زمینه‌سازی‌های گذشته به آن ختم شده است؟
در این صورت، مدیریت پنهان نیز ضرورتی است متناسب با این چنین وضعیتی و برای رسیدن به چنان آرمانی.

پاسخ به این هشت پرسش می‌تواند تصویری تازه از آموزه مهدویت به دست دهد؛ تصویری که بسیاری از ابهامات این حوزه را رفع و با ترسیم طرح کلان این آموزه ما را از دام جزئی‌نگری رهانیده و نظام‌واره‌ای را در گستره معارف مهدوی در اختیار گذارد. هر پرسش از زوایایی برخوردار است و پاسخ به آن مقدماتی را می‌طلبد. از این رو به هر پرسش، مقاله‌ای مستقل اختصاص یافته و در ترتیب گفت‌وگوها تلاش شده تا هر مقاله، بخشی از طرحی کلی را نمایان کند و به تدریج طرح‌واره را در میان معارف مهدوی نمودار گرداند.

این مقاله به بحث درباره جایگاه امام و اصول حرکت او اختصاص یافته است. اهمیت این بحث را با توجه به این نکته می‌توان یافت که مسئولیت و تکلیف معصوم علیه السلام بر اساس جایگاه او در اندیشه دینی تعریف شده و شیوه مدیریت هر امام در عصر خویش برگرفته از اصول حاکم بر حرکت اوست.

تفاوت میان روش امام حسین علیه السلام، امام سجاد علیه السلام و امام صادق علیه السلام جز بر اساس آن جایگاه و این اصول توضیح نمی‌یابد؛ زیرا ائمه علیهم السلام همگی از نوری واحد بودند (صدوق، ۱۴۰۳: ج ۱، ۳۱؛ خزاز رازی، ۱۴۰۱: ۱۱۱؛ جوهری بصری، بی تا: ۲۴، ۲۷) که در ظرف‌ها و شرایط اجتماعی متفاوتی جلوه‌گر شدند و اگر هر یک در شرایط امامی دیگری عهده‌دار امامت می‌شدند، جز به راه آن امام نمی‌رفتند.

درک جایگاه امام و اصول حرکت او راه را برای تحلیل شیوه مدیریت ائمه می‌گشاید و تحلیل‌گر می‌تواند با تکیه بر چنین درکی به فهم رفتار هر یک از ائمه در شرایط خاص خویش نزدیک شود. گفت‌وگوی این مقاله در دو گفتار سامان یافته که جایگاه امامت و اصول حرکت امام موضوع بحث این دو گفتار خواهد بود.

۱. امامت و جایگاه آن

آموزه امامت ریشه در اعتقاد به توحید دارد و از دل آن زاده می‌شود؛ نکته‌ای که تولد نماد

امامت - علی علیه السلام - در دل نماد توحید - کعبه - به آن اشاره دارد (حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱: ج ۳، ۴۸۳؛ کنجی شافعی، ۱۴۰۴: ۴۰۷). توحید را نباید به پذیرش معبودی آسمانی و نفی معبودهای دیگر محدود کرد. پذیرش توحید به معنای تن دادن به حاکمیت خدا و تن زدودن از حاکمیت غیر اوست. توحید در این تصویر تمامی رفتارهای انسان را تحت تأثیر خود قرار داده و چنین بندگی و آزادگی را طلب می‌کند؛ مطالبه‌ای که تلاش برای آگاهی از حکم و قانون او و سعی برای تطبیق آن در شرایط مختلف را به دنبال می‌آورد.

آگاهی از قوانین کلی با فرستادن پیامبران و نزول کتاب‌های آسمانی مقدر می‌گردد، اما همین قوانین آماده، با تغییر شرایط، نیاز به تطبیق مناسب دارد و به داوری در هنگام اختلاف در فهم و تطبیق. افزون بر این، حرکت رسول در تبلیغ دین نیاز به تداوم و توسعه دارد؛ برای نسل‌هایی که او را ندیده‌اند، برای سرزمین‌هایی که کلامش را نشنیده‌اند و حتی برای بازماندگان و یاران رسول که غبار غفلت بر فکر و دل‌هایشان می‌نشیند.

الف) امام، امین خدا بر زمین و حجت او بر بندگان است^۱

امام در نگاه شیعه برگزیده‌ای الهی است که هر آن‌چه در زمین است امانت اوست تا از هر کس و هر چیز حراست کند و آن را در جایگاه خود بنشانند. امام امین خدا بر استعداد‌های انسان است تا زمینه‌های رشد و شکوفایی را فراهم کند و همین است که او را خلیفه خدا بر زمین خوانده‌اند؛ زیرا بر مسند حق نشسته و بار او را بر دوش گرفته است.

خلقت حق از تسویه، تقدیر و هدایتی برخوردار است^۲ و هر آفریده در مدار خویش در جریان است^۳ و تسبیح‌گوی^۴. اما در این میانه آدمی را خلقتی دیگرگون است؛ هدایت او هم به تکوین است و هم به تشریح و انتخاب او نه اسیر تکوین است نه محدود به تشریح. او اگرچه از هدایت‌های عامی در اصل خلقت برخوردار است، اما برای تعیین گام به گام مسیر خویش نیازمند بیانی است که با کتاب‌های آسمانی و با رسولان الهی به آن می‌رسد و با امام تداوم می‌یابد و به کمال می‌رسد.

خلقت متفاوت انسان او را چنان محتاج راهنما و راهنمایی‌ها می‌کند که حتی پس از رسول

۱. «السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا أَمِينَ اللَّهِ فِي أَرْضِهِ وَ حُجَّتَهُ عَلَى عِبَادِهِ». (ابن قولویه، ۱۳۵۶: ۳۹)

۲. «الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى * وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى». (اعلی: ۲ - ۳)

۳. «وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ». (انبیاء: ۳۳)

۴. «تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ». (اسراء: ۴۴)؛ «يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ». (جمعه: ۱)

و وحی به سوی کسانی بشتابد که حجت و دلیل او باشند. امام حجت خدا بر بندگان است تا راه را بنماید و جایی برای عذر باقی نگذارد.

ب) امام، کمال دین و تمام نعمت است^۱

بعثت رسول و نزول کتاب، پرده‌های جهل را کنار می‌زند و راه را نشان می‌دهد. اما حراست پیام رسول از کج فهمی و کهنگی، تداوم کار او در حفظ مؤمنان و رساندن سخن به نورسیده‌ها و نارسیده‌ها کاری است که بر دوش امام است. بدون نصب و تعیین امام، برنامه و طرح دین کامل نیست و با اوست که دیگر ناگفته‌ای نمی‌ماند که ناگفته‌ها را هم او خواهد گفت.

نعمت‌ها بدون امام به تمامیت نمی‌رسند؛ زیرا آن‌که انعامی می‌کند و ابزاری در اختیار می‌گذارد اگر راه استفاده و مخاطرات و ظرفیت‌ها را نشان ندهد، انعامی تام نکرده است. این نصب امام است که نعمت‌ها را تام و تمام می‌کند و امکان بهره‌مندی از تمامی امکانات درونی و بیرونی را فراهم می‌آورد.

اسلام به مثابه یک دین تا زمانی که از آن نقصان و این نقیصه رها نشده هنوز مورد پسند حق نیست و با نصب امام است که اسلام نیز چنان می‌شود که باید.

ج) امام و جریان هدایت

جریان هدایت با بعثت رسولان آغاز شده و با امام تداوم می‌یابد. تلاوت آیه‌ها در جایگاهی مناسب - «يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ» - آدمیان را به فضایی تازه می‌کشاند و فکر و احساس او را با سؤال‌ها و جواب‌هایی اساسی درگیر می‌کند.

این درگیری است که به رسول این امکان را می‌دهد که به تزکیه آنان بپردازد - «يُزَكِّيهِمْ» - و با شیوه‌های مختلف آن‌ها را از وابستگی‌ها و آلودگی‌ها برهاند و به سطحی برساند که آماده عمل و تغییر در رابطه‌های خویش بشوند. در این سطح است که تعلیم دستورالعمل‌های دینی و آموختن حکمت‌ها - «وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ» (آل عمران: ۱۶۴) - راه‌گشا خواهد بود.^۲ روشن‌گری رسول و جانشینان او، مردم را با خود و هستی و نقش خود در هستی آشنا می‌کند

۱. این سخن توضیحی است بر آیه «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا» (مائدة: ۳) که درباره امامت علی عليه السلام نازل شده است. (صدوق، ۱۳۷۸: ج ۱، ۲۱۶ - ۲۱۷؛ صدوق، ۱۳۹۵: ج ۱، ۲۷۷؛ حسکانی، ۱۴۱۱: ج ۱، ۲۰۱ - ۲۰۸)

۲. «لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَ يُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ». (آل عمران: ۱۶۴)

و آنان که به معیت رسول می‌رسند از کتاب (دستورات و مقررات) و از موازین برخوردار می‌شوند. این تمام آن چیزی است که مردم برای تصمیم بزرگ خویش نیاز دارند؛ تصمیم و اقدام به ایجاد قسط در جامعه. با شکل‌گیری این تجمع و حرکت اجتماعی، تیزی، صلابت و استواری در اندیشه، روحیه، عمل و ارتباطات برای این جماعت خواهد بود - «أَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ» - و به آنان در مشکلات و در رویارویی‌ها، سختی و استحکام - «فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ» - خواهد بخشید.^۱

۲. اهداف امام و اصول حرکت او

الف) اهداف امام

امام به عنوان جانشین رسول و ولی خدا در پی تحقق چه شرایطی برای افراد و جامعه است؟ تشخیص این هدف کلیدی مهم برای درک درست چگونگی مدیریت و رهبری اوست. اهداف امام را می‌توان در سه دسته جای داد:

۱. اهدافی که در تربیت تک‌تک افراد دنبال می‌کند؛
۲. مطلوب‌های او در روابط مؤمنان؛
۳. اهدافی که در کلیت جامعه در پی دستیابی به آن است.

بحث یکم. در تربیت افراد

۱. فراهم کردن فرصت انتخاب؛ آدمی بدون وحی و بدون راهنمایی اولیای خدا، قدر خویش را نمی‌شناسد و خود نیز حق خود را پاس نمی‌دارد. او نمی‌داند که چه جایگاهی در هستی دارد و چه امیدها به او بسته شده و چه جایگاه‌های بلندی در انتظار اوست؛ همین است که حق چنین وجود گران‌قدری را ندانسته و آن را با بهره‌های بی‌قدر دنیا معاوضه می‌کند. اولیای خدا با ارائه بیان و دلیل، پرده‌های جهل و ابهام را کنار می‌زنند و خود او، آینده و خدایش را در برابرش می‌نشانند. به او راه و بی‌راه را نشان می‌دهند و برایش فرصت انتخاب

۱. این هدف اجتماعی در سوره حدید مورد اشاره قرار گرفته است: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ» (حدید: ۲۵). رسولان خدا با روشن‌گری‌ها فرستاده شده‌اند. این روشن‌گری‌ها، آدمیان را در دوراهی انتخاب قرار می‌دهد و اکنون اگر به معیت و همراهی رسول (پذیرش راه او) روی آورند، با دستورات و موازین مجهز می‌شوند. این همه برای آن است که مردم برای قسط برخیزند (هدف اجتماعی). پس از این قیام است که حدید نیز نازل خواهد شد و مراد از حدید فقط اسلحه نبرد نیست (صدوق، ۱۳۹۸: ۲۶۶).

فراهم می آورند.

۲. پاکسازی و آموزش برای کسانی که راه را برگزیدند؛ آن که با تلاوت آیه ها به دنبال نشانه ها حرکت می کند و راه را برمی گزیند، باید با یاری رسول و جانشینان او از وابستگی ها و آلودگی ها جدا شود و از آنان دستورات زندگی تازه و حکمت های چگونه زیستن در جهان واقعی را بیاموزد.

۳. حراست از همراهان با تذکر آموزه ها؛ در میان جاذبه های دنیا، کشش های هوس و وسوسه های شیطان، خطر غفلت و بازماندن از مسیر، تهدیدی همگانی است. این امام است که باید طراوت گل های رسول را حفظ کند و از یادرفته ها را به یاد آورد.^۱

بحث دوم. در روابط اجتماعی

۱. دین خواستار سطحی از روابط اجتماعی است که همه رابطه ها بر اساس عدل و احسان شکل گیرد. اهداف دین را نباید به محدوده زندگی فردی فروکاست. حرکت انبیا و امامان علیهم السلام در پی ایجاد شکلی متفاوت در روابط اجتماعی است. مؤمن در پرتو آموزش های دینی درمی یابد که او نسبت به دیگران تکالیفی دارد و آنان بر گردن او حقی دارند (نک: ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴: ۲۵۵؛ کلینی، ۱۳۶۵: ج ۲، ۱۶۹؛ اهوازی، ۱۴۰۴: ۴۲؛ صدوق، ۱۴۰۲: ۳۸ - ۴۲؛ مفید، ۱۴۱۳: ۲۸ - ۲۹)؛ حقوق و تکالیفی که گاه الزامی است و مصداق رفتار عادلانه و گاه الزامی را در خود جای نداده، اما خواستنی، زیبا و مصداق رفتار محسانانه است. عدل و احسان دو حقیقتی است که در ورای همه امر و نهی ها نهفته اند.^۲

عدل در لغت، رعایت همسانی در برخورد هاست؛ همسانی میان مجازات و جرم و همسانی

۱. «فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ» (غاشیه: ۲۱)؛ «وَذَكِّرْ فَإِنَّ الذِّكْرَى تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِينَ» (الذاریات: ۵۵). برای تفصیل این بحث، نک: صفایی حائری، ۱۳۸۸: ۶۵ - ۱۲۷.

۲. حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي عُبَيْدٍ اللَّهِ قَالَ: حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ عِمْرَانَ قَالَ: حَدَّثَنِي الْخَسِينُ بْنُ يَزِيدَ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: جَاءَ رَجُلٌ إِلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عليه السلام وَأَنَا عِنْدَهُ، فَقَالَ: يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ! إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَنَهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ وَقَوْلُهُ: «أَمَرَ رَبِّي»، «أَلَا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ». فَقَالَ: نَعَمْ، لَيْسَ لِلَّهِ فِي عِبَادِهِ أَمْرٌ إِلَّا الْعَدْلُ وَالْإِحْسَانُ. فَالِدَعَاءُ مِنَ اللَّهِ عَامٌّ وَالْهُدَى خَاصٌّ، مِثْلُ قَوْلِهِ: «وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» وَ لَمْ يَقُلْ: وَ يَهْدِي جَمِيعَ مَنْ دَعَا إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (قمی، ۱۴۰۴: ج ۱، ۳۸۸ - ۳۸۹). سند حدیث قابل اعتماد است؛ زیرا مراد از محمد بن ابی عبدالله همان محمد بن جعفر اسدی کوفی است که از وکلای ائمه و از بزرگان حدیث بوده است (نجاشی، ۱۴۰۷: ۳۷۳). این فرد از مشایخ علی بن ابراهیم نیست، ولی علی بن حاتم قزوینی - که کتاب تفسیر قمی را برخی اهل تحقیق نوشته او می دانند - از این فرد منقولاتی دارد. راوی بعد، یعنی موسی بن عمران به جهت اکتفا محدث بزرگی مانند محمد بن جعفر قابل توثیق است. دو راوی آخر سند بسیار مشهورند؛ اولی حسین بن یزید نوفلی است و دومی اسماعیل بن ابی زیاد سکونی، که هر دو مورد اعتماد محدثین و فقهای شیعه بوده اند. البته حدیث به جهت عامی بودن سکونی، موثقه محسوب می شود.

در رعایت استحقاق‌ها. به بیان دیگر، عدل رعایت انصاف و بیش از طاقت تحمیل نکردن و بیش از جرم مجازات نمودن است.^۱ اما احسان، تفضل است؛ خوبی را با خوبی افزون پاسخ گفتن و بر بدی سخت نگرفتن.^۲ رعایت عدل در روابط، اعتدال و تعادل را به دنبال دارد و احسان و تفضل به افزایش محبت و صمیمیت در اجتماع می‌انجامد.

دستورات دینی مصداق یکی از این دو هستند و هنگامی که رابطه‌های مؤمنان بر چنین اساسی سامان می‌یابد اعتدال و تعادل در کنار محبت و صمیمیت پدیدار می‌گردد.

۲. هر کس به کسوت اهل ایمان درآمد اگر از مؤمنان یاری بخواهد باید به یاری‌اش بشتابد و هر کس همراه شد باید هیچ چیز را از او دریغ نکرد. مؤمن حتی اگر ضعیف بوده و آماده برای هجرت و جهاد نباشد، حق دارد از سایر مؤمنان یاری بطلبد و آنان نیز وظیفه دارند این خواسته را بی‌پاسخ نگذارند.^۳ اما تا هجرت نکرد و آماده جدا شدن از شرایطش نشد، پیوند ولایی ندارد و مسئولیتی از این جهت بر عهده دیگران نیست.

هجرت مؤمن و جهاد با مال و جان، او را در وضعیتی تازه قرار می‌دهد. اکنون میان او و دیگران پیمان ولایت برقرار است و هر یک همانند سرپرستی است نسبت به دیگری. این ولایت در حقیقت نوعی پیوستگی است؛ پیوندی که در میان کافران و ظالمان نیز می‌توان از آن سراغ گرفت (انفال: ۷۳؛ جاثیه: ۱۹)، پیوندی که میان آنان بر اساس منافع مشترک شکل گرفته و میان اهل ایمان بر اساس نگاه و راه مشترک ایجاد شده است.

بحث سوم. در جامعه

۱. اولیای خدا با کنار زدن پرده‌های جهل و ابهام و در اختیار گذاردن راه و روش زندگی، می‌کوشند مردم را برای قیام به قسط آماده کنند. امام نیز خواستار قیام مردم به قسط است.

۱. العَدْلُ: الحکم بالاستواء... العَدْلُ: قِیمَةُ الشَّيْءِ وَفِدَاؤُهُ (ابن فارس، ۱۴۰۴: ج ۴، ۲۴۶ - ۲۴۷). العَدْلُ: الْفِذْيَةُ؛ مِنَ الْمَعَادِلَةِ (زمخشری، ۱۴۱۷: ج ۲، ۲۴۳). العَدْلُ هُوَ الْمَسَاوَاةُ فِي الْمَكَافَاةِ إِنْ خَيْرًا فَخَيْرٍ، وَإِنْ شَرًّا فَشَرٌّ، وَالْإِحْسَانُ أَنْ يُقَابَلَ الْخَيْرُ بِأَكْثَرِ مِنْهُ، وَالشَّرُّ بِأَقَلِّ مِنْهُ (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۵۲؛ زبیدی، ۱۴۱۴: ج ۱۵، ۴۷۱). قَالَ الْفَرَاءُ: الْعَدْلُ بِالْفَتْحِ مَا عَادَلَ الشَّيْءَ مِنْ غَيْرِ جِنْسِهِ (جوهری، ۱۴۱۰: ج ۵، ۱۷۶۱).

۲. قَالَ عَلِيٌّ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ الْعَدْلُ الْإِنْصَافُ وَالْإِحْسَانُ التَّفَضُّلُ. (شریف رضی، ۱۴۱۴: ۵۰۹؛ صدوق، ۱۳۶۱: ۲۵۷)

۳. ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ آوَوْا وَنَصَرُوا أُولَئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّى يُهَاجِرُوا وَإِنْ اسْتَنْصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمْ النَّصْرُ إِلَّا عَلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ (انفال: ۷۲). این آیه دو وظیفه را برای مؤمنان مشخص می‌کند: اول، یاری رساندن به مؤمنانی که هجرت کرده و از شرایط گذشته خویش فاصله نگرفته‌اند، اما از مؤمنان یاری می‌جویند و دوم، داشتن پیوند ولایی با مؤمنانی که به هجرت و جهاد دست زده‌اند.

قسط را به سهم و نصیب توضیح داده‌اند.^۱ مقسط کسی است که می‌کوشد این سهم و نصیب پرداخت شود و قاسط ضدّ اوست؛ کسی است که در برابر مقسط قرار گرفته و نمی‌خواهد هرکسی به سهم و نصیب خود برسد.

مفهوم قسط بر این درک استوار است که در هستی، سهم و نصیبی در کار است؛ سهم و نصیبی که به هر کس و هر چیزی باید داد. هر چیز و هرکس بر اساس اندازه‌های وجودی‌اش صاحب حقی است و قیام به قسط به معنای برخاستن برای ادای تمام این حقوق است.^۲ اولیای خدا تلاش می‌کنند انسان از زندگی طبیعی و غریزی برتر آمده و خود را در سطحی ببیند که به این سوگام برداشته و سهم و نصیب هرکس و هر چیزی را با رفتار فردی و جمعی خویش ادا کند.

۲. هنگامی که عزم‌ها جزم شد و قیام و اقدام برای اقامه قسط رخ داد، امکان دیگری در اختیار خواهد بود: «أَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ».

تعبیر «أَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ» (حدید: ۲۵)^۳ از پیش‌بینی برای ابزارهای نبرد حکایت دارد و از حدّت و شدتی آسمانی و الهی نیز خبر می‌دهد؛ همان شدتی که در همراهان رسول خدا ﷺ بود و قرآن از آن سخن گفته است.^۴

سخن دوم. اصول حاکم بر حرکت

امام علیؑ قدر و اندازه‌های انسان را و منزلت و جایگاه مناسب او را می‌شناسد و آن درک مبنایی و این هدف‌گایی او را به اصولی کلی در مدیریت و تربیت می‌رساند؛ قواعدی کلی که راهنمای عمل او هستند و شیوه‌ها و شکل‌های متناسب را نشان می‌دهند.

۱. الْقِسْطُ: النَّصِيبُ (فیومی، بی‌تا: ج ۲، ۵۰۳)؛ الْقِسْطُ: الْحِصَّةُ وَ النَّصِيبُ (صاحب بن عباد، ۱۴۱۴: ج ۵، ۲۸۱)؛ و إيصال شيء الى مورد و إيفاء الحق الى محلّه (مصطفوی، ۱۴۰۲: ج ۹، ۲۵۷).

۲. در تعبیر قیام بالقسط با توجه به دو احتمال در معنای باء می‌توان این قیام را برای تحقق قسط دانست یا با تکیه بر قسط. در احتمال اول، قسط به هدف و غایت قیام مردم اشاره کرده است و بنا بر احتمال دوم، تعبیر قسط از پایه‌ها و مایه‌های قیام خبر می‌دهد. با توجه به قابلیت سخن برای هر دو تفسیر می‌توان هر دو معنا را مراد گوینده حکیم دانست، به ویژه با توجه به استفاده بسیار از چنین اسلوبی در قرآن.

۳. «عن علیؑ قَالَ: «وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ» يَعْنِي السِّلَاحَ وَ غَيْرَ ذَلِكَ...». تفسیر گسترده امام از کلمه حدید حاکی از آن است که مراد از حدید، هرامر تکوینی یا تشریحی است که در این مرحله در اختیار مجتمع اسلامی قرار می‌گیرد، تا آن‌جا که به سختی و سرسختی نیاز است یاورشان باشد (نک: صدوق، ۱۳۹۸: ۲۶۶). این شدت و استحکام را هم در فکر، روان و عمل مجاهد می‌توان یافت و هم در انسجام اجتماعی و قدرت نظامی جامعه مسلمین. این حدّت است که از سوی حق نازل می‌شود و ریشه در جایی دیگر دارد (نک: کلینی، ۱۳۶۵: ج ۹، ۳۷۳).

۴. «مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَ الَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ» (فتح: ۲۹)

این اصول از همان آغاز تربیت مبنای عمل قرار می‌گیرند و در تربیت فردی، در تغییر روابط مؤمنان و در تحول در حرکت کلی اجتماع مورد توجه هستند و متناسب با امکانات و شرایط، خود را در قالب شکل‌ها و شیوه‌های گوناگون نشان می‌دهند؛ شکل‌ها و شیوه‌هایی که در عین تنوع، از اصول مشخصی الهام گرفته می‌شود و اصولی که در عین تعدد، از نگاهی خاص به انسان و هستی برخاسته و اهداف مشخصی را مدنظر دارد.

این اصول را می‌توان در سه گروه دسته‌بندی کرد: اصولی که بیش‌تر به هدایت افراد نظر دارد، اصولی که در ایجاد فضای اخوت ایمانی راه‌گشایی می‌کند و دست آخر، اصولی که رعایت آن‌ها می‌تواند به استحکام و استقلال فرد و جامعه بینجامد.^۱

دسته یکم. اصول ناظر به هدایت

هدایت امری فراتر از ارائه اطلاعات و آموزش افراد است. هدایت، رساندن آدم‌ها به چهارراه انتخاب و نمایاندن عاقبت هر مسیر است.^۲ تحقق چنین امری نیازمند بیرون کشیدن آدم‌ها از چنبره زندگی طبیعی و روبه‌رو کردن آن‌ها با سؤالاتی اساسی است.

اصل ۱. رعایت حق انتخاب انسان‌ها: اختیار و انتخاب در خلقت انسان ریشه دارد و دعوت دینی تلاش می‌کند انسان در این‌گزینه‌ها به سوی بهترین‌ها گام بردارد. این دعوت با آن شکل خلقت هماهنگ است و اولیای دین جز به این نمی‌اندیشند که راه را نشان داده و از بیراهه‌ها حذر دهند تا آدمی آگاهانه انتخاب کند و برخیزد و میان شکر و کفر یکی را انتخاب کند.^۳

این نکته گرچه بدیهی به نظر می‌رسد اما وفاداری به آن در عمل سخت و دشوار است. باید موانع فهم و انتخاب را کنار زد و راه‌های پیش روی را نشان داد، اما در نهایت باید اجازه داد که خود انتخاب کنند؛ همان اجازه‌ای که خدا در اصل خلقت آزادی به انسان داده است. هیچ‌کس را به زور نباید و نمی‌توان به بهشت برد؛ زیرا بهشت حاصل انتخاب آزادانه فرد است و راهی که فرد با تحمیل دیگری و با اجبار طی کرده، برای او امتیازی نخواهد آفرید که اگر

۱. از ارائه نمونه‌های واقعی در این مقاله به عمد دوری جسته و این مهم برعهده مقالات بعد نهاده شده است.

۲. برای معنای هدایت، نک: طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۱، ۳۴ و ج ۲، ص ۲۶۰؛ گنابادی، ۱۴۰۸: ج ۱، ۳۱، ج ۲، ۱۸۳؛ مصطفوی، ۱۴۰۲: ج ۱۱، ۲۴۹؛ ابن‌عاشور، ۱۴۰۴: ج ۱، ۱۸۶، ۲۲۳.

۳. «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا» (انسان: ۳)، «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (حدید: ۲۵). در آیه اخیر آن چه مطلوب حرکت انبیا شمرده شده برخاستن خود مردم برای قسط است؛ انبیا نمی‌آیند تا مردم را به‌پا دارند (اقامه)، بلکه آمده‌اند تا در پرتوی روشن‌گری‌های ایشان (ارائه بینات) و در دسترس گذاردن دستورات و موازین این امکان را فراهم آورند که مردم برای قسط به‌پا خیزند. (صفایی حائری، ۱۳۸۷: ۱۲۱)

اجبار و تحمیل به انسان حسنی داشت، خدا خود چنین می‌کرد و او را آزاد نمی‌آفرید.
اصل ۲. کنار زدن موانع انتخاب: جامعه‌ای که اولیای خدا در آن دعوت خویش را آغاز می‌کنند، کلاس درسی نیست که همگان چشم و گوش به پیام تازه بسپارند؛ وراثت، غرایز، محیط و آموزش، بخشی از عوامل گسترده‌ای هستند که شخصیت فرد را شکل داده و او را در خود محصور کرده‌اند. دین می‌آید تا آدمی را از این همه فراتر ببرد و از این زندان‌ها آزاد کند تا او بتواند با این همه، باز راه را خود انتخاب کند.^۱

موانع انتخاب در جامعه نیز در برابر دعوت دینی قرار می‌گیرند. دعوت به بندگی خدا و رها شدن از اسارت اربابان دنیا دعوتی نیست که صاحبان دنیا بتوانند از کنار آن عبور کنند. این پیامی است که دشمنان بسیاری خواهد داشت؛ دشمنانی که برتری اجتماعی و روابط ظالمانه خویش را در خطر می‌بینند و در برابر دعوت دینی می‌ایستند.^۲

اصل ۳. آغاز از استعدادها: هدایت نیازی همگانی است که برای همگان مطابق با قدر و اندازه‌های وجودی تدارک شده است.^۳ خداوند این هدایت و تبیین را عهده‌دار شده^۴ و جانشینان خدا بر زمین این مسئولیت را بر دوش گرفته‌اند.

اما همگان آمادگی یکسانی برای پذیرش هدایت ندارند؛ برخی سرشار از طلب هستند و لبریز از سؤال، اما برخی دیگر را باید مدت‌ها کاوید تا شاهد جوشش قطره سؤالی شد. افزون بر این، پاسخ یافته‌ها نیز همسان نیستند؛ گروهی با دیدن نشانه‌ها سر به راه می‌گذارند و دیگران را نیز به راه می‌کشانند و برخی دیگر با پاسخ‌ها به آرامش می‌رسند و گرفتار رخوت می‌شوند.

قرآن به رسول خبر داده که او نمی‌تواند صدای خود را به گوش مردگان برساند^۵ و باز خبر داده که او قادر به جلوگیری از گمگشتگی کورها نیست^۶ و کرها هنگامی که پشت می‌کنند پیام

۱. حال می‌توان دریافت چرا رسول خدا ﷺ با رفتارهای سؤال برانگیزی چون نماز در کنار کعبه و رسولان دیگر با سؤالات عمیق کار را آغاز می‌کنند (نک: اعراف: ۶۵؛ یونس: ۳۱؛ مؤمنون: ۲۳، ۳۲، ۸۷؛ تکوین: ۲۶؛ شعراء: ۱۴۶). این برخورد است که ذهن‌ها را به خود جذب کرده و در پی سؤال روان می‌کند. اکنون با تلاوت آیات در جایگاهی مناسب می‌توان حرف‌ها را زد و او و راه او را نشان داد. این تلاوت‌های بجاست که زمینه‌ساز تزکیه و پاک شدن از وابستگی‌ها و رهایی از زندان‌ها خواهد شد.

۲. قرآن از رفتار قوم فرعون با موسی علیه السلام این گونه یاد کرده است: «وَ جَحَدُوا بِهَا وَ اسْتَفْتَنَاهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا» (نمل: ۱۴) «و با آن که دل‌هایشان بدان یقین داشت، از روی ظلم و تکبر آن را انکار کردند.»

۳. «وَ الَّذِي قَدَّرَ فَهَدَىٰ» (اعلی: ۳)

۴. «إِنَّ عَلَيْنَا لِلْهُدَىٰ» (لیل: ۱۲)؛ «ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا تَبْيَانَهُ» (قیامه: ۱۹).

۵. «وَ مَا أَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَّن فِي الْقُبُورِ» (فاطر: ۲۲)؛ «إِنَّكَ لَا تَسْمِعُ الْمَوْتَىٰ» (نمل: ۸۰).

۶. «وَ مَا أَنْتَ بِهَادِي الْعَمَىٰ عَنِ ضَلَالَتِهِمْ» (نمل: ۸۱؛ روم: ۵۳).

او را نخواهند شنید.^۱ رسول باید دعوت خود را از کسانی آغاز کند که با تلاوت آیه‌ها و برخواندن نشانه‌های خدا دچار تحول شده و به این آیه‌ها ایمان می‌ورزند و در برابر حق تسلیم و پذیرا هستند.^۲

به بیان دیگر، رسول باید از کسانی آغاز کند که از او می‌شنوند؛^۳ کسانی که به نشانه‌های حق، ایمان می‌ورزند و پذیرای حق هستند. شروع با اینان نتیجه‌بخش است و با همراهی شان دست‌ها تکثیر می‌شود و تبلیغ وسعت می‌یابد.

استعدادیابی برای حرکت دینی به معنای یافتن کسانی است که طالب حق هستند و تسلیم در برابر آن. این استعداد بر اساس ضریب هوشی و یا قوت حافظه تعریف نشده و به سلامت نفس و آمادگی برای هدایت ربط دارد.

اصل ۴. دعوت به عبودیت: عبودیت غایت خلقت^۴ و هدف دعوت است؛^۵ انسان به‌گونه‌ای آفریده شده که می‌تواند تا خدای بی‌نهایت گام بردارد و این سلوک بی‌پایان، قدرت و علمی بی‌نهایت را می‌طلبد که در این مسیر با تکیه بر توان محدود خویش به جایی نمی‌توان رسید. ترسیم چنین سلوکی احاطه بر انسان و بر راه او را نیاز دارد و این ترسیم را جز از خدای محیط مهربان نمی‌توان توقع کرد. عبودیت یعنی مطابق امر او حرکت کردن و لازمه آن رها شدن از دغدغه‌های دیگر و سرسپردن به خواست اوست.

اولیای خدا جز به بندگی خدا دعوت نمی‌کنند؛ دعوت به زهد و عبادت، به جهاد و شهادت و به اصلاح و خدمت، هنگامی پذیرفته است که از این ریشه برخیزد. زهد، عبادت، جهاد یا هر کار دیگر هنگامی ارزش دارد که از امر او برخیزد و از انگیزه‌های دیگر خالی شده باشد.

عبودیت تن‌زدودن از حاکمیت غیر خدا و تن‌دادن به حاکمیت خداست. در هدایت اولیای

۱. «وَلَا تُسْمِعُ الضُّمَّةَ الدُّعَاءَ إِذَا وَلَّوْا مُدْبِرِينَ» (نمل: ۸۰؛ روم: ۵۲). برای توضیح این تعبیر، نک: صفایی حائری، ۱۳۸۸: ۲۲۱ - ۲۲۵.

۲. «إِنْ تُسْمِعْ إِلَّا مَنْ يُؤْمِنُ بِآيَاتِنَا فَهُمْ مُسْلِمُونَ» (نمل: ۸۱).

۳. شروع دعوت علنی رسول با دستور «وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ» (شعراء: ۲۱۴) آغاز شد؛ انذار معاشرین نزدیک‌تر. معاشرت و قرابت زمینه مناسبی برای باور و پذیرش رسول است. این سخن با شروع از کسانی که طلب و تسلیم را دارند منافاتی ندارد که این‌ها مستعداها و آماده‌هایی هستند که پیام را شنیده و همراه خواهند شد.

۴. «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات: ۵۶).

۵. «إِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ» (آل عمران: ۵۱). بندگی خدا همان صراط مستقیم است. صراط راهی است که رهرو را در خود گرفته و سلوکی هموار را در پی خواهد داشت. مستقیم بودن این مسیر، می‌تواند تعبیری از استحکام و استواری مسیر باشد و هم این‌که این مسیر (خط مستقیم) کوتاه‌ترین فاصله میان دو نقطه است. تبعیت از رسول خدا ﷺ نیز صراط مستقیم است: «وَأِنَّهُ لَعَلَّمُ لِلشَّاعِرَةِ فَلَا تَمْتَرْنَ بِهَا وَاتَّبِعُونِ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ» (زخرف: ۶۱)؛ زیرا این تبعیت ادامه آن عبودیت است.

خدا، آن رهایی و این تعبد هر دو مطلوب است؛ چه در رابطه انسان با خودش و چه در روابط اجتماعی.

عبودیت در این معنای وسیع، نفی بت‌هایی است که در درون و در جامعه جای گرفته و قدرت را قبضه کرده‌اند. این نفی متناسب با شرایط فرد و سازمان اجتماع او به شکل‌های مختلف خود را نشان داده و از راه‌های متفاوتی به هدف خود خواهد رسید.^۱

تحقق عبودیت در جنبه اثباتی نیز محتاج تمهید مقدمات و طی مراحل است تا تمامی آن‌چه در دستورات الهی آمده و جایگاهشان در موازین مشخص شده در روابط فرد با خود، دیگران و اشیا محقق گردد.

اصل ۵. آموزش احکام و موازین: پس از روشن شدن راه‌ها و مشخص شدن گزینه‌ها، کسانی که همراهی رسول خدا ﷺ را برمی‌گزینند در کنار او از کتاب و موازین بهره‌مند خواهند شد^۲ تا راه و رسم زندگی را بیاموزند. اولیای خدا نه تنها جانشین رسولان الهی در ارائه بینات هستند، بلکه آموزش راه و رسم زندگی را نیز بر دوش دارند؛ آموزشی که باید به تدریج و متناسب با شرایط و نیازها شکل گیرد.

انجام این وظایف در شرایط حاکمیت حق جز به تربیت شاگردان و فراهم کردن زمینه‌های کار برای ایشان نیازی ندارد، اما با حاکمیت طاغوت و وجود حساسیت نسبت به امام ادامه کار با دشواری‌های بسیاری روبه‌رو شده و تدابیر تازه‌ای را طلب می‌کند؛ تدابیر پیچیده و ظریفی که راهی در این فضای دشوار و ناهمساز باز کند تا بتوان بارها را بر دوش گرفت و جریان دعوت رسول را تداوم بخشید. اوج این پیچیدگی و ظرافت را در جایی باید جست‌وجو کرد که امام در پس پرده غیبت قرار گرفته و مدیریت جریان هدایت به صورت آشکار امکان ندارد.

اصل ۶. تداوم امکان انتخاب: دعوت دینی با تلاوت، تزکیه، تبیین و تعلیم، هرآن‌چه برای شروع مورد نیاز است در اختیار می‌گذارد اما هوس‌ها، جاذبه‌ها و وسوسه‌ها می‌تواند تخم غفلت را بکارد و درخت انحراف را برویاند. این رسول و جانشینان او هستند که وظیفه تذکر را بر عهده دارند^۳ تا با توجه دادن به خدا، به جایگاه انسان و به آینده‌های در انتظار، زمینه‌های انحراف را بخشکانند. این تذکرهاست که به راه‌آمده‌ها را در راه حراست می‌کند^۴ و ادامه را ممکن

۱. در مقالاتی دیگر، از این شیوه‌ها و شکل‌ها گفت‌وگو خواهد شد.

۲. اشاره به مضامین آیه ۲۵ سوره حدید.

۳. «فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ». (غاشیه: ۲۱)

۴. «وَذَكِّرْ فَإِنَّ الذِّكْرَى تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِينَ». (ذاریات: ۵۵)

می‌گرداند.

دشمنان دعوت دینی در برابر آن می‌ایستند و راه خدا را سد می‌کنند. این اولیای خدا هستند که با تدبیرها و تدارک‌ها امکان انتخاب درست را برای مردم حفظ می‌کنند. این تدبیرها بن بست‌ها را باز و کید دشمنان را خنثی می‌کند.

اولیای خدا راه انتخاب بد را نیز نمی‌بندند که گرفتن حق انتخاب مسخ انسان است و دور کردن او از حقیقت انسانیت. آری، باید در برابر بدها با یاری خوبان ایستاد و بدها و بدی‌ها را تحت کنترل درآورد، ولی حذف امکان انتخاب نه مقدور است نه مطلوب، که انسان در بهشت خدا قدرت بر معصیت و هبوط را داشت و خدا خود این امکان را در اختیار او گذارده بود.

دسته دوم. اصول اخوت ایمانی

ساختن روابط اجتماعی بر اساس مبانی و اهداف دینی، رعایت اصول خاصی را در عمل می‌طلبد؛ اصولی که از دل آن‌ها شیوه‌های مختلف برخورد به دست می‌آید و در شرایط متفاوت راه را به سوی اهداف مشخص می‌کند.

اصل ۷. حراست از اخوت و تعمیق آن: دعوت دینی گذشته از تحول فردی به تحول در روابط میان انسان‌ها نیز نظر دارد؛ تحولی که زندگی فرد را به زندگی دیگران گره زند و رفتن خواب از چشمی، خواب را از چشم دیگران برآید و رنج کسی دیگران را نیز به التهاب و تلاطم درآورد.^۱ ظهور ایمان به معنای تغییر در نگاه انسان و در دغدغه‌ها و علاقه‌های اوست^۲ و مؤمن کسی است که تحول در نگاه و در احساس او تثبیت شده و دوستی‌ها و دشمنی‌هایش را متفاوت از گذشته کرده است. مؤمن، برادر مؤمن خویش را دوست می‌دارد؛ زیرا همراه و همکار خود می‌داند و او را جلوه‌ای از زیبایی‌هایی می‌بیند که به آن دل بسته است. این دوستی در عاطفه و احساس مؤمنان به یکدیگر و در رفتارهایشان نسبت به هم عمیقاً اثر می‌گذارد، چنان‌که گویی اینان با همه تفاوت‌هایشان اعضای یک پیکرند و این محبت عمیق است که پایه‌ای استوار را برای حقوق و تکالیف مؤمنان نسبت به یکدیگر ایجاد می‌کند؛ حقوقی که همگی جلوه‌هایی از این یگانگی و یکی شدن هستند.

جریان تربیتی امام علیه السلام زمینه‌ساز شکل‌گیری چنین روابطی است. اما این روابط می‌تواند از

۱. عن أبي عبد الله عليه السلام قال: الْمُؤْمِنُونَ فِي تَبَارِهِمْ وَ تَرَاحِمِهِمْ وَ تَعَاظِفِهِمْ كَمَثَلِ الْجَسَدِ إِذَا اشْتَكَى تَدَاعَى لَهُ سَائِرُهُ بِالسَّهْرِ وَ الْخَمَى (اهوازی، ۳۹: ۱۴۰۴؛ پاینده، بی‌تا: ۳۸۲). عن النبي صلى الله عليه وآله تَرَى الْمُؤْمِنِينَ فِي تَرَاحِمِهِمْ وَ تَوَادِّهِمْ وَ تَعَاظِفِهِمْ كَمَثَلِ الْجَسَدِ إِذَا اشْتَكَى اِشْتَكَى لَهُ سَائِرُ جَسَدِهِ بِالسَّهْرِ وَ الْحَمَى (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵۸، ۱۵۰) بدون تعبیر تعاطفهم.

۲. حجرات: ۱۴.

غفلت‌ها و نقطه‌ضعف‌ها صدمه ببیند و آفات طبیعی، حوادث و فتنه‌ها آن را دگرگون کند و توطئه‌های رقبا و دشمنان به سراغ آن بیاید. حراست از این روابط و تعمیق آن‌ها دشوارتر از ایجاد آن است و تدبیر این همه با امام علیه السلام است.

اصل ۸. رعایت ضعف‌ها و ظرفیت‌ها: مسؤولیت بر پایه داده‌هاست و میزان آن متناسب با توانایی است.^۱ تکلیف فقط جایی منتفی است که قدرتی برانجام آن نیست. اما جهل و ناآگاهی اگر به نفی قدرت و اثبات عجز نینجامد، رافع مسؤولیت نیست^۲ تا جایی که اگر اختلاف نظرها به گوش خورده باشد دیگر عذری و استضعافی در کار نیست^۳ که عقل (حجت باطنی) حکم می‌کند که باید پرسش و تحقیق پیشه کرد و به حق رسید و بر طبق آن زندگی کرد.

اما دعوت الهی برای هدایت مردم به حداقل‌ها اکتفا نکرده و از تمامی راه‌ها و در بالاترین سطح ممکن به روشن‌گری و راهنمایی اقدام می‌کند^۴ تا جایی که حکمت حق و رحمت او اقتضای آن را دارد.

پاسخ‌ها به دعوت دین یکسان نیست؛ برخی تیز می‌شنوند، زود می‌آیند و ایمان، هجرت و جهاد را جمع می‌کنند؛ اما برخی دیگر با این‌که درمی‌یابند و دل می‌دهند، اما آماده هجرت و جدا شدن نیستند و ظرفیت جهاد با جان و مال را ندارند. اینان گرچه همراه نیستند، ولی همدلی دارند و اگر یاری خواستند باید به یاری‌شان شتافت که نباید از دست بروند و باید فرصت یابند تردیدها و ترس‌ها را کنار زده و برای هجرت و جهاد آماده شوند.^۵

حرکت دینی باید با چنین تسامح و حوصله‌ای همراه باشد و تفاوت قابلیت‌ها و ظرفیت‌ها را در نظر گیرد و به سبب ضعف‌ها و سستی‌ها از ایمان آورده‌ها دست بردارد و سخت نگیرد. این

۱. «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا» (طلاق: ۷). «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا» (بقره: ۲۸۶).

۲. «سَمِعْتُ جَعْفَرَ بْنَ مُحَمَّدٍ رضی الله عنه وَقَدْ سُئِلَ عَنْ قَوْلِهِ تَعَالَى: «فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ». فَقَالَ: إِذَا كَانَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى لِلْعَبْدِ: أَكُنْتَ عَالِمًا؟ فَإِنْ قَالَ: نَعَمْ. قَالَ لَهُ: أَفَلَا عَمِلْتَ بِمَا عَلِمْتَ؟ وَإِنْ قَالَ: كُنْتُ جَاهِلًا قَالَ لَهُ أَفَلَا تَعَلَّمْتَ فَيُخَصِّمُهُ فَيُبَالِغُهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ عَلَى خَلْقِهِ (مفید، ۱۴۱۳: ۲۲۸؛ طوسی، ۱۴۱۴: ۹-۱۰؛ حمدان، ۱۴۱۰: ج ۲، ۱۷۸). روایت صحیح است.

۳. «عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ رضی الله عنه: مَنْ عَرَفَ الْخِيَلَفَ النَّاسِ فَلَيْسَ بِمُسْتَضْعَفٍ (کلینی، ۱۳۶۵: ج ۲، ۴۰۴ - ۴۰۶). سند صحیح است و متعدد.

۴. «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ» (حدید: ۲۵). دخول الف و لام بر جمع (البینات) عمومیت را افاده کرده و بر گستردگی و تنوع مصادیق دلالت دارد.

۵. «الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَلَايَتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّى يُهَاجِرُوا وَإِنْ اسْتَضَرُّوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمْ النَّصْرُ». (انفال: ۷۲)

تساهل و تسامح فقط در آغاز حرکت نیست و همه آن‌هایی که در ظرفیتی بیشتر و درجه‌ای بالاتر هستند، باید با تحمل و حوصله رفتار کنند و با سخت‌گیری‌ها، ضعیف‌ترها را نشکنند و دور نکنند^۱. آن‌چه شکاف میان استعداد‌های مختلف را پر می‌کند، همین تسامح و حوصله قوی ترهاست و کمک و یاری به آن‌هایی که هنوز آماده‌ی کندن و آمدن نیستند. البته تسامح، تساهل و نصرت از روی حکمت است و با هدف فراهم نگه داشتن زمینه‌ی رشد و آن‌جا که تساهل به تنبلی پروری بینجامد و نصرت به وابستگی و زبونی، باید شیوه‌ای دیگر پیشه کرد و عواطف ساده‌لوحانه را کنار گذاشت و هدف‌ها را فراموش نکرد.

دسته سوم. اصول ناظر به اقتدار اجتماعی

آخرین سطح رویش انسان در تربیت دینی، رسیدن به استحکام و استقلال است. در سوره فتح در توصیف همراهان رسول خدا ﷺ از مراحل رویش ایشان سخن گفته شده است.^۲

در این توصیف، انسان به مثابه گیاهی در نظر گرفته شده که ابتدا کشته‌ای است با ظرفیت و تحولات پنهان؛ پس از آن جوانه زدن را دارد و در ادامه، سرکشی و خروج از پوسته و خاک را و سپس قدرت گرفتن و استحکام یافتن را و در نهایت بر شاخه‌هایش استوار شدن را. استحکام و استقلال آخرین مراحل این رویش انسانی و ایمانی است؛ استحکامی و استقلالی که ریشه در تحولات عمیق درونی دارد و در شکستن پوسته‌ها و پیله‌های وراثت، غرایز و محیط است. استحکام مؤمن، استحکام در اندیشه، در احساس و عمل است و استقلال او حکایت از پایه‌های استواری در شخصیت او دارد که تنها با تکیه بر همین پایه‌ها به استوا و اعتدال برسد.

این استحکام و استقلال مرحله‌ی نهایی رشد اجتماعی نیز هست. به تصریح سوره حدید، هدف از ارسال رسولان، برخاستن مردم برای قسط است. آن‌چه رسولان انجام می‌دهند ارائه‌ی بینات و در اختیار گذاردن کتاب و میزان است. اما این مردم هستند که باید خود به‌پا خیزند تا قسط را بر پا دارند. این عزم و همت بزرگ و این قیام و ایستادگی از همان استحکام و استقلال خبر می‌دهد؛ استحکام و استقلال این بار در عرصه‌ی اجتماع.

مشی حرکت دینی در جامعه، رساندن آن به چنین استحکام و استقلالی است. جلوه‌های

۱. برای تفاوت درجات مؤمنان و چگونگی برخورد صاحبان درجات برتر با دیگران، نک: صدوق، ۱۴۰۳، ج ۲، ۴۴۸؛ و با قدری تفاوت در متن: کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲، ۴۴. البته سند الکافی از اتقان بیش‌تری برخوردار است و نیز نک: همو: ۴۵ و ج ۱، ۴۰۱.

۲. ﴿كَزَّجِ أَرْجَ شَطَاةَ فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَى عَلَى سُوقِهِ﴾. (فتح: ۲۹)

این مشی در دعوت رسول به جدال احسن^۱ و توصیه او به مشاوره با اهل ایمان^۲ مشهود است، همچنین در واگذارن تصمیمات اجتماعی به عهده شورا.^۳

این مشی را در تربیت فردی در توصیه رسول به جدال احسن می‌توان دید و در تربیت اجتماعی در توصیه رسول معصوم به مشورت با مردم، واگذارن امور به عهده شورا و همچنین ایجاد نوعی خودبستگی در فضای اجتماعی و زندگی اقتصادی مسلمین. اصول این مشی را می‌توان در دو عنوان خلاصه کرد؛ استحکام و استقلال.

اصل ۹. ایجاد استحکام: استحکام اجتماعی امری فراتر از استحکام شخصیت و استحکام در روابط میان افراد است. استحکام اجتماع افزون بر استحکام اعضا و روابط میان آن‌ها، در گروهی هدفمندی جامعه و نهادهای آن، حاکمیت قواعد و قوانین بر آن و پایبندی و التزام درونی افراد به این قواعد و قوانین است.

اهداف جامعه دینی در اهداف فردی در تربیت و سلوک فردی و حتی در روابط میان مؤمنان خلاصه نمی‌شود. جامعه دینی در کلیت خود، در ارتباط با جوامع دیگر و در رابطه با محیط زیست آرمان‌هایی را در پیش چشم دارد. این هدفمندی جامعه در ساختار کلی و نهادهای آن است که می‌تواند زمینه‌ساز شکل‌گیری جامعه‌ای مستحکم باشد. حاکمیت قواعد و قوانین، چه برگرفته از شرع و چه برآمده از قراردادهای و توافقات اجتماعی، عامل دیگر انسجام اجتماعی است. این حاکمیت نیازمند سیاستی کلی است که از آموزش و پرورش تا رسانه‌ها تا قوای انتظامی تا قوه مقننه و قضا را به گونه متناسبی و در طرحی کلان به کار گیرد. آن چه این همه را سخت و محکم کرده و در تلاطم‌ها و شکستن دیوارها انسجام و اقتدار اجتماعی را حفظ می‌کند، التزامی است درونی که در سایه تربیت دینی و اخلاقی می‌توان به آن رسید.

در سوره صف،^۴ خداوند از محبت و علاقه خویش به کسانی خبر می‌دهد که در راه او تا پای مرگ می‌ایستند و در این کارزار چنان نظم سلحشورانه‌ای دارند که گویی دیواری از پولادند. هر سه عنصر استحکام در این جماعت حاضر است؛ هدفمندی در کار، نظم و انسجام و دست‌آخری پیوند عمیق و محکمی که اینان را به هم متصل کرده است.

۱. «ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَ جَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ». (نحل: ۱۲۵)

۲. «وَ شَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ». (آل عمران: ۱۵۹)

۳. «وَ أَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ». (شوری: ۳۸)

۴. «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًّا كَأَنَّهُمْ بُنْيَانٌ مَرْصُورٌ». (صف: ۴)

اصل ۱۰. رسیدن به استقلال: استقلال یعنی تکیه بر ظرفیت‌های خویش و ادامه مسیر بدون تکیه بر دیگری. تعبیر بر شاخه‌های خویش قرار گرفتن - فاستوی^۱ علی سوجه - از مرحله‌ای از رشد خبر می‌دهد که ریشه‌ها و شاخه‌ها توانمند شده و گیاه می‌تواند با تکیه بر داشته‌ها و پایه‌های خود به قرار و استقراری برسد.

جریان دینی در فرد با درگیر شدن فکر و با رسیدن به شناخت‌های تازه آغاز می‌شود و به تحول در احساس و رفتار فرد می‌انجامد. این انسان از حیث ظرفیت‌ها و قابلیت‌ها همانند یک نهال تازه‌پاست؛ هنوز غلظت و قوتی ندارد و در تلاطم‌ها نیازمند تکیه‌گاه و مراقبت دیگری است؛ با رسیدن به استحکام، در معرض آسیب‌هایی چون شکستن در زیر فشار و از دست رفتن نخواهد بود. اما بالاترین حد استواری گیاه آن جاست که از تلاطم‌ها اثر نمی‌پذیرد و از چنان قوتی در ساقه‌هایش برخوردار است که می‌تواند در شرایط مختلف اعتدال و آرامش خود را حفظ کند.

رسیدن به استقلال هم در فرد بالاترین مرحله رویش است و هم در جامعه از رشادت آن خبر می‌دهد. جامعه دینی باید در سطحی قرار گیرد که همانند گیاهی زنده و پویا به رشد و رویش خود ادامه دهد.

فهم اصول حرکت امام علیه السلام می‌تواند مبنای خوبی برای درک شیوه‌ها و روش‌های مختلفی باشد که ائمه علیهم السلام در شرایط گوناگون از آن بهره‌جسته‌اند. اما برای درک عمیق‌تر باید از تأثیر شرایط بر چگونگی کار سخن گفت و از پابندی امام علیه السلام به اصول در تمامی صحنه‌های متفاوت حرکت، نمونه‌هایی به دست آورد. این بررسی‌ها می‌تواند از شیوه‌های و شکل‌های پیچیده حرکت معصومین علیهم السلام حکایتی داشته باشد.

نتیجه

امام علیه السلام در رهبری حرکت دینی، در تربیت افراد، در روابط مؤمنان و در کلیت جامعه، اهداف مشخصی را دنبال می‌کند. تربیت فردی با فراهم کردن فرصت انتخاب برای همه، پاکسازی و آموزش برای درراه‌آمده‌ها و حراست از همراهان محقق می‌شود و روابط میان مؤمنان با حاکمیت عدل و احسان بر روابط و ولایت و نصرت به شکل مطلوب خود می‌رسد. در جامعه نیز امام در پی آن است که حرکتی عمومی به سوی قسط یا با تکیه بر قسط شکل گیرد. این

۱. أن يقال لاعتدال الشيء في ذاته، نحو: «ذو مِرَّةٍ فَاسْتَوَى» و... «فَاسْتَوَى عَلَى سَوْفِهِ» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۴۳۹).

رهبری در تلاش برای نیل به اهدافش تابع اصولی است؛ اصولی که از مبانی اندیشه و اهداف پیشروی او برخاسته‌اند و مسیر او را تا تحقق هدایت، اخوت ایمانی و اقتدار اجتماعی نشان می‌دهند.

منابع

١. ابن شعبه حرانى، حسن، *تحف العقول*، قم، انتشارات اسلامى جامعه مدرسين، چاپ دوم، ١٤٠٤ق.
٢. ابن عاشور، محمد بن طاهر، *التحرير والتنوير*، بيروت، مؤسسة التاريخ، بى تا.
٣. ابن فارس، ابوالحسين احمد بن فارس بن زكريا، *معجم مقاييس اللغة*، تحقيق: عبدالسلام محمد هارون، قم، انتشارات دفتر تبليغات اسلامى، ١٤٠٤ق.
٤. ابن قولويه، جعفر بن محمد، *كامل الزيارات*، نجف، انتشارات مرتضويه، ١٣٥٦ق.
٥. اهوازى، حسين بن سعيد، *المؤمن*، قم، انتشارات مدرسه امام مهدي عليه السلام، ١٤٠٤ق.
٦. پاينده، ابوالقاسم، *نهج الفصاحه*، تهران، دنيای دانش، بى تا.
٧. جوهرى بصرى، احمد بن عبدالعزيز، *مقتضب الأثر فى النص على الأئمة الإثنى عشر*، قم، انتشارات طباطبائى، بى تا.
٨. جوهرى، اسماعيل بن حماد، *تاج اللغة وصحاح العربية (الصحاح)*، تحقيق: احمد عبدالغفور عطار، بيروت، دارالعلم للملايين، ١٤١٠ق.
٩. حاكم نيشابورى، محمد بن عبدالله، *المستدرک على الصحيحين*، بيروت، دارالكتاب العلمية، ١٤١١ق.
١٠. حسانى، عبیدالله بن عبدالله، *شواهد التنزيل لقواعد التفضيل*، تهران، مجمع إحياء الثقافة الإسلامية، ١٤١١ق.
١١. حمدان، مسعود بن عيسى ورام بن ابى فراس، *تنبيه الخواطر ونزهة النواظر (معروف به مجموعه ورام)*، قم، مكتبة الفقيه، ١٤١٠ق.
١٢. خزاز رازى، على بن محمد، *كفاية الأثر فى النص على الأئمة الإثنى عشر*، قم، نشر بيدار، ١٤٠١ق.
١٣. راغب اصفهانى، حسين بن محمد، *مفردات الفاظ القرآن*، تحقيق: صفوان عدنان داودى، بيروت، دارالعلم - دمشق، دارالشامية، ١٤١٢ق.
١٤. زبيدى، سيد محمد مرتضى، *تاج العروس من جواهر القاموس*، تحقيق: على شيرى، بيروت، دارالفكر، ١٤١٤ق.
١٥. زمخشرى، ابوالقاسم محمود بن عمر، *الفائق فى غريب الحديث*، تحقيق: ابراهيم شمس الدين، بيروت، دارالكتب العلمية، ١٤١٧ق.
١٦. شريف رضى، محمد بن حسين، *نهج البلاغه*، قم: موسسه نهج البلاغه، ١٤١٤ق.

١٧. صاحب بن عباد، اسماعيل بن عباد، *المحيط في اللغة*، تحقيق: محمد حسن آل ياسين، بيروت، عالم الكتاب، ١٤١٤ق.
١٨. صافي گلپايگانی، لطف الله، *منتخب الأثر في أحوال الإمام الثاني عشر*، قم، دفتر مؤلف، ١٤٢٢ق.
١٩. صدوق، محمد بن علي بن حسين، *التوحيد*، قم، انتشارات جامعه مدرسين، ١٣٩٨ق.
٢٠. _____، *الخصال*، قم، انتشارات جامعه مدرسين، ١٤٠٣ق.
٢١. _____، *عيون أخبار الرضا عليه السلام*، بي جا، انتشارات جهان، ١٣٧٨ق.
٢٢. _____، *كمال الدين وتمام النعمة*، قم، دارالكتب الإسلامية، ١٣٩٥ق.
٢٣. _____، *مصادقة الإخوان*، قم، چاپ ليتوگرافی کرمانی، ١٤٠٢ق.
٢٤. _____، *معاني الأخبار*، قم، انتشارات جامعه مدرسين، ١٣٦١ش.
٢٥. صفایی حائری، علی، *حکمت*، قم، انتشارات لیلۃ القدر، ١٣٨٧ش.
٢٦. _____، *مسئولیت و سازندگی*، قم، انتشارات لیلۃ القدر، ١٣٨٨ش.
٢٧. طباطبایی، سید محمد حسین، *المیزان*، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسين، ١٤١٧ق.
٢٨. طوسی، محمد بن حسن، *الامالی*، قم، دارالثقافة، ١٤١٤ق.
٢٩. قمی، علی بن ابراهیم بن هاشم، *تفسیر قمی*، قم، مؤسسه دارالکتاب، ١٤٠٤ق.
٣٠. فیومی، احمد بن محمد مقرئ، *المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی*، قم، دارالرضی، بی تا.
٣١. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، تهران، دارالکتب الإسلامية، ١٣٦٥ش.
٣٢. کنجی شافعی، محمد بن یوسف، *کفایة الطالب فی مناقب علی بن ابی طالب علیه السلام*، تحقیق: محمد هادی الأمینی، تهران، انتشارات دار احیاء تراث أهل البيت عليه السلام، ١٤٠٤ق.
٣٣. گنابادی، سلطان محمد، *تفسیر بیان السعادة فی مقامات العبادة*، بیروت، مؤسسة الاعلمی، ١٤٠٨ق.
٣٤. مجلسی، محمد باقر، *بحار الانوار*، بیروت، مؤسسة الوفاء، چاپ دوم، ١٤٠٣ق.
٣٥. مصطفوی، سید حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، مرکز الترجمة و النشر، ١٤٠٢ق.
٣٦. مفید، محمد بن محمد، *الامالی*، تحقیق و تصحیح: حسین استاد ولی و علی اکبر غفاری،

- قم، کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ ق.
۳۷. مفید، محمد بن محمد بن نعمان، *الإختصاص*، قم، انتشارات کنگره جهانی شیخ مفید، ۱۴۱۳ ق.
۳۸. نجاشی، احمد بن علی، *رجال النجاشی*، تصحیح: سید موسی زنجانی، قم، انتشارات جامعه مدرسین قم، ۱۴۰۷ ق.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۱۲/۱۲

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۳/۲۸

فصل نامه علمی - پژوهشی مشرق موعود

سال پنجم، شماره ۲۰، زمستان ۱۳۹۰

مفهوم‌شناسی اصطلاح جامعه‌زمینه‌ساز

نصرت‌الله آیتی*

چکیده

جامعه‌زمینه‌ساز جامعه‌ای است که ظرفیت تحمل حاکمیت معصوم و بسط ید او را در خود فراهم کرده و مهبلی پذیرش ولایت معصوم است. مسیر دست‌یابی به سطح عالی این ظرفیت، التزام جامعه به مسئولیت‌های دینی با هدف فراهم کردن بسترهای ظهور امام زمان علیه السلام است. اگر افراد جامعه نسبت به انجام وظایفی که نسبت به یکدیگر دارند و نیز مسئولیت‌هایی که نسبت به امام خود بر عهده دارند، متعهد باشند و این همه را آگاهانه و با هدف رسیدن به ظرفیت همراهی با معصوم انجام دهند، چنین جامعه‌ای به عالی‌ترین سطح زمینه‌سازی دست یافته است و اگر جامعه‌ای غیردینی به ارزش‌های انسانی - که همان ارزش‌های دینی است - متعهد باشد و از همین رو به صورت ناخودآگاه، توان پذیرش حاکمیت معصوم - که احیاکننده ارزش‌های انسانی است - را بیابد، شاید بتوان آن را نازل‌ترین سطح جامعه‌زمینه‌ساز خواند.

واژگان کلیدی

زمینه‌سازی، جامعه‌زمینه‌ساز، شاخصه‌های جامعه‌زمینه‌ساز.

* عضو هیئت علمی مؤسسه آینده روشن قم (پژوهشکده مهدویت). (ayati110@yahoo.com)

نوشته پیش رو، بخشی از طرحی کلی تر با عنوان شاخصه های جامعه زمينه ساز است. ورود به بحث شاخص ها نیازمند حل دو مسئله است: نخست باید ثابت کنیم که عملکرد انسان ها در ظهور تأثیرگذار است و سپس تعریفی از جامعه زمينه ساز ارائه داده و ضرورت تشکیل چنین جامعه ای را به اثبات برسانیم. با حل این دو مسئله، فضا برای ورود به بحث شاخص های جامعه زمينه ساز فراهم خواهد شد. در نوشتاری دیگر به مسئله نخست پرداخته شد^۱ و در این مقاله می کوشیم به مسئله دوم بپردازیم تا مقدمات بحث شاخص های جامعه زمينه ساز فراهم شود.

مفهوم و ضرورت جامعه زمينه ساز

درک مسئله اضطراب به امام از یک سو و رویارویی با غیبتش و محرومیت از هدایت های او از سوی دیگر، به شکل گیری احساس خسارت در صورت غیبت امام می انجامد. این احساس خسارت، آدمی را به کوشش برای نجات از این وضعیت وامی دارد، اما تلاش برای نجات در گرو یافتن پاسخ منطقی به این پرسش اساسی است که آیا آدمی در تغییر این وضعیت نقشی دارد و آیا کوشش های او می تواند در تغییر این وضعیت مؤثر باشد؟ روشن است که تلاش برای رهایی از وضعیت موجود در گرو پاسخ به پرسش یاد شده است و آدمی تنها در صورتی برای فاصله گرفتن از وضعیت خسارت بار موجودش انگیزه مند خواهد شد که خود را محکوم به خسارت ابدی نبیند و دست های خود را برای تغییر این وضعیت بسته نداند.

در جایی دیگر به پرسش یاد شده به تفصیل پاسخ داده شده است و توضیح داده شده که آری، آدمی در تغییر این وضعیت مؤثر است و او همچنان که در شکل گیری این محرومیت بزرگ دخیل بود، در پایان بخشیدن به این خسارت نیز می تواند تأثیرگذار باشد. او می تواند با زمينه سازی ظهور، زمينه تعلق اراده الهی به ظهور را مهیا نماید و با بهره مند شدن از هدایت های ولی خداوند، به اوج مقام انسانیت بار یابد. به تعبیر دیگر، اگر آدمی مدت زمانی را در محرومیت از امام سپری کرد، این محرومیت نه از سر اراده ازل پروردگار بر محرومیت او، بلکه به دلیل غفلت و سوء رفتار خود اوست؛ بنابراین اگر به هوش آید و خود را اصلاح کند، چرا محرومیتش استمرار داشته باشد و چرا فرصت های حیاتش را با خسارت های جبران ناپذیر



۱. «زمينه سازی ظهور؛ چیستی و چگونگی»، فصل نامه علمی - پژوهشی مشرق موعود، ش ۱۹.

سپری کند؟

بر این اساس، اگر آدمی به امام مضطر است و زندگی بدون حجت برایش ثمری جز خسارت و تباهی به ارمغان نمی‌آورد و از سوی دیگر، می‌داند نه او محکوم به محرومیت ابدی از امام است و نه تلاش‌های او در مسیر رفع این محرومیت بی‌ثمر است، این نگاه، او را به قانع نشدن به وضعیت موجود و تکاپو برای رهایی از آن و تلاش برای فروریختن دیوار محرومیت وامی‌دارد. حال پرسش این است که این تلاش چیست و آن تکاپو کدام است که او را از این وضعیت نجات می‌دهد و او دقیقاً باید چه کند تا بتواند وضعیت موجود را تغییر دهد و از خسارت‌رهایی یابد؟ پرسش یادشده در واقع پرسش از زمینه‌سازی است؛ پرسش از این‌که زمینه‌های ظهور چیست و برای زمینه‌سازی ظهور چه باید کرد؟

تعریف جامعه‌زمینه‌ساز

زمینه‌سازی در لغت به معنای فراهم کردن بسترها و مقدمات یک امر است. بر این اساس، زمینه‌سازی ظهور نیز به معنای فراهم کردن مقدمات ظهور و بسترهای لازم برای ظهور است؛ یعنی فراهم کردن آن‌چه که به واسطه آن، حاکمیت معصوم تحقق می‌پذیرد و امام بسط‌ید پیدا می‌کند و امرش نافذ می‌شود. حال پرسش این است که چه چیزی بستر تحقق حاکمیت معصوم است و مؤمنان باید دقیقاً چه کنند و چگونه باشند تا بتوانند در جریان بسط‌ید معصوم و نفوذ امرش تأثیرگذار باشند؟

در جایی دیگر توضیح داده شده است که اساساً مؤمنان در عصر غیبت به چیزی جز همان مسئولیت‌های دینی مکلف نیستند و اصولاً اگر مؤمنان نسبت به انجام چیزی که در تحقق ظهور و حاکمیت معصوم تأثیرگذار است مکلف باشند، آن چیز نمی‌تواند امری خارج از مسئولیت‌های دینی باشد. بر این اساس، اگر از ضرورت تلاش برای تغییر وضعیت موجود و تکاپو برای رفع محرومیت بشر و یا به تعبیر دیگر، از زمینه‌سازی برای ظهور امام مهدی علیه السلام سخن می‌گوییم، مقصود تعریف وظیفه‌ای مستقل از تکالیف دینی نیست و اگر مؤمنان در عصر غیبت نسبت به انجام همان تکالیفی که در شریعت آمده متعهد و ملتزم باشند، این کار دست‌کم بخشی از زمینه‌سازی ظهور است.

آن‌چه گذشت منحصرأ ناظر به زمینه‌سازی فردی و مسئولیت‌های شخصی مؤمنان نیست و به همین مقیاس می‌توان از جامعه‌زمینه‌ساز نیز تعریفی ارائه کرد. جامعه‌زمینه‌ساز جامعه‌ای است که بسترهای حاکمیت و بسط‌ید معصوم را فراهم کرده باشد. بنابراین جامعه‌ای تأثیرگذار

در تحقق ظهور و کوشا در مسیر رفع محرومیت از بشر و به تعبیر دیگر، جامعه زمینه ساز ظهور، زمانی شکل خواهد گرفت که به تمام مسئولیت های دینی خود متعهد باشد و از آن جا که در هر جامعه دو نوع رابطه، یعنی رابطه جامعه با رهبر و رابطه افراد اجتماع با یکدیگر وجود دارد، جامعه زمینه ساز جامعه ای است که از یک سو اعضای آن وظایفی که نسبت به جامعه دارند را به بهترین شکل انجام می دهند و از سوی دیگر، در انجام وظایفی که نسبت به امام خود برعهده دارند می کوشند. البته گفتنی است که اگر زمینه سازی به معنای انجام مسئولیت های دینی تفسیر می شود، باید در نظر داشت که عمل به تکالیف دینی باید در نسبتی خاص با امام زمان قرار گیرد و با این توجه همراه باشد که این ها همه مسیر را برای او مهیا می کند و شرایط را برای بسط ید او و نافذ شدن امرش مهیا می نماید.

جامعه دینی و جامعه زمینه ساز

با توجه به تعریف یادشده، ناخودآگاه این پرسش به ذهن می رسد که اگر جامعه زمینه ساز همان جامعه متعهد به مسئولیت های دینی است، میان جامعه زمینه ساز و جامعه دینی مطلوب چه تفاوتی وجود دارد؟ اگر تفاوت وجود دارد، در چیست و اگر وجود ندارد، جعل این اصطلاح به چه هدفی بوده است و بار معنایی آن چیست؟

بر اساس تعریف یادشده، به لحاظ مصداقی هیچ تفاوتی میان این دو واژه نیست، اما جعل این اصطلاح افزون بر این که ریشه روایی دارد،^۱ حاوی بار معنایی خاصی است که عبارت است از توجه ویژه به اندیشه مهدویت و نیز توجه به این معنا که تمام تلاش های مؤمنان باید با رویکردی مهدوی صورت گیرد و با انگیزه ایجاد بسترهای ظهور باشد. به تعبیر دیگر، سخن گفتن از جامعه زمینه ساز، این حقیقت را به مخاطبان الهام می بخشد که اولاً آینده بشر، روشن و امیدبخش است؛ دوم این که جامعه در برابر تحقق این رخداد مسئول است؛ دیگر این که تلاش افراد جامعه برای انجام مسئولیت های دینی خویش، تلاش در مسیری است که سرانجام آن ظهور امام مهدی علیه السلام و تحقق جامعه ای سرشار از همه خوبی ها و زیبایی هاست. روشن است که چنین نگاهی افزون بر این که امام مهدی علیه السلام را کانون توجه خود قرار می دهد - که به لحاظ شأن امام در هستی باید چنین باشد - انگیزه افراد جامعه در تلاش برای زیست مؤمنانه را دوچندان خواهد کرد و باعث شتاب گرفتن روند آمادگی و آماده سازی خواهد شد. از همه

۱. یخرج ناس من المشرق فیوظنون للمهدی سلطانه. (ابن ماجه، بی تا: ج ۲، ۱۳۶۸)

مهم‌تر این‌که نگاه زمینه‌سازانه، اهداف، نقش و جایگاه وظایف دینی را نیز دست‌خوش تحول قرار خواهد داد. جامعه‌ای که معتقد به تأثیر عملکرد خود در ظهور است و هدف خود را از انجام وظایف دینی ایجاد زمینه‌های ظهور می‌داند، در نحوه هدف‌گذاری و برنامه‌ریزی و اولویت‌بندی تکالیف دینی و نیز در مقام تراحم وظایف دینی و ترجیح یک وظیفه بر وظیفه دیگر با جامعه‌ای که مسئولیت‌های دینی‌اش را تنها به دلیل انجام وظیفه شرعی انجام می‌دهد، معیارهایی متفاوت خواهد داشت؛ همچنان که وقتی به جای جامعه دینی مطلوب، از واژه جامعه زمینه‌ساز استفاده می‌کنیم، طبیعتاً اموری به عنوان شاخصه‌های این جامعه مطرح خواهند شد که با اندیشه مهدویت پیوند ویژه‌ای دارند و بر مؤلفه‌هایی تأکید خواهد شد که در تحقق حاکمیت معصوم و بسط ید او تأثیرگذارترند.

به تعبیر دیگر، استفاده از واژه جامعه زمینه‌ساز، با هدف توجه دادن به یکی از عناصر کلیدی و در عین حال فراموش شده جامعه دینی مطلوب، یعنی مسئله امام مهدی، ظهور و نقش جامعه در فرآیند تحقق ظهور است.

تذکر این نکته در پایان این بخش ضروری است که مراد از جامعه مطلوب دینی، جامعه‌ای است که حقیقتاً بر اساس آموزه‌های دینی شکل گرفته است و ولایت از ارکان اصلی آن است - وَ لَمْ يُنَادِ بِشَيْءٍ كَمَا نُودِيَ بِالْوَالِيَةِ (کلینی، ۱۳۶۳: ج ۲، ۱۸) - جامعه‌ای که در آن، امام محور همه فعالیت‌ها، و رضا و سخط او معیار تمام حرکت‌ها و سکون‌هاست؛ جامعه‌ای که خود را در طرح امام قرار می‌دهد و هدفی جز عملی شدن آرمان‌های امام ندارد و تمام رفتارهای خود را متناسب با اهداف او تنظیم می‌کند. بر این اساس، اگر از وحدت مصداقی جامعه زمینه‌ساز با جامعه مطلوب دینی سخن گفته شد، مقصود چنین جامعه‌ای است نه جامعه دینی موجود.

ضرورت جامعه زمینه‌ساز

پس از اثبات تأثیرگذار بودن عملکرد مردم در ظهور و تعریف جامعه زمینه‌ساز، این پرسش رخ می‌نماید که آیا تشکیل جامعه زمینه‌ساز یک ضرورت است و آیا مؤمنان موظف به تشکیل چنین جامعه‌ای هستند؟

پاسخ به این پرسش نیز از این نظر مهم است که در گام نخست گمان می‌رود که اثبات نقش انسان‌ها در ظهور لزوماً به معنای ضرورت وجود جامعه زمینه‌ساز نیست؛ زیرا این احتمال وجود دارد که وجود افراد مؤمنی که مهیای ظهور هستند، اما به صورت پراکنده در دنیا زندگی می‌کنند و با یکدیگر هیچ‌گونه ارتباط و انسجامی ندارند، می‌تواند برای زمینه‌ساز ظهور کافی باشد.

به تعبیر دیگر، از ادله موجود درمی یابیم که فراهم شدن انسان‌هایی مؤمن که حاضر به هرگونه فداکاری در مسیر اهداف امام مهدی علیه السلام هستند، مقدمه ظهور ایشان است. البته حکومتی در مقیاس کل جهان که می‌خواهد همه انسان‌ها را به بهترین شکل مدیریت کند و آن‌ها را در مسیر هدایت و رشد دستگیری نماید، مستلزم وجود تعداد درخور توجهی از انسان‌های مؤمن و توانمند است. این افراد در هنگامه ظهور باید در کنار یکدیگر و منسجم و تحت رهبری امام باشند، اما پیش از آغاز حرکت امام ضرورتی وجود ندارد که افراد یادشده در جامعه‌ای منسجم و به هم پیوسته زندگی کنند و به بیانی دیگر، جامعه‌ای زمینه‌ساز تشکیل بدهند. بنابراین چه ضرورتی برای تشکیل جامعه زمینه‌ساز وجود دارد و چرا ما موظف به تشکیل جامعه زمینه‌ساز هستیم؟

ضرورت تشکیل جامعه زمینه‌ساز به مثابه مقدمه ظهور یا به مثابه تکلیفی دینی

به مسئله یادشده از دو منظر می‌توان نگریست: از یک سو می‌توان ضرورت تشکیل جامعه زمینه‌ساز را به لحاظ ارتباطی که با تحقق ظهور دارد بررسی کرد؛ یعنی می‌توان ادعا کرد که ما موظف به تشکیل جامعه زمینه‌ساز هستیم و تحقق چنین جامعه‌ای یک ضرورت است؛ زیرا با تحقق آن، حتماً ظهور اتفاق می‌افتد. بنابراین تشکیل جامعه زمینه‌ساز از آن جا که مقدمه ظهور است ضرورت دارد. در نگاهی دیگر، به مسئله ضرورت تلاش برای تشکیل جامعه زمینه‌ساز نگاه مقدمه‌ای نمی‌شود، بلکه از این منظر مورد توجه قرار می‌گیرد که اساساً دین تکالیفی را بر عهده ما نهاده است و موظفیم مسئولیت‌های دینی را انجام دهیم و انجام این مسئولیت‌ها خود به خود به تشکیل جامعه‌ای که به لحاظ مصداقی همان جامعه زمینه‌ساز است خواهد انجامید، چه با تشکیل چنین جامعه‌ای ظهور اتفاق بیفتد و چه نیفتد و چه با فقدان آن، ظهور منتفی باشد و چه نباشد.

در نگاه نخست، وقتی از ضرورت وجود جامعه سخن می‌گوییم، ضرورت را از جهت نسبتی که جامعه زمینه‌ساز با ظهور دارد ثابت می‌کنیم. اما در نگاه دوم، جدا از این که رابطه تشکیل جامعه زمینه‌ساز با ظهور چیست، با رویکردی وظیفه‌گرایانه از ضرورت انجام مسئولیت‌های دینی سخن می‌گوییم؛ انجام تکالیفی که - با توضیحاتی که خواهد آمد - خود به خود به تحقق جامعه‌ای می‌انجامد که به لحاظ مصداقی همان جامعه زمینه‌ساز است. بنابراین اگر میان تحقق جامعه زمینه‌ساز و ظهور هیچ ارتباطی هم نباشد، باز بنابر مسئولیت دینی، تشکیل آن ضرورت خواهد داشت.

بررسی این مسئله از منظر دوم این مزیت را دارد که می‌توانیم بر اساس آن، حتی کسانی که به تأثیرگذاری رفتار مردم در ظهور معتقد نیستند و وجود هرگونه رابطه میان تحقق جامعه زمینه‌ساز و تحقق ظهور را نفی می‌کنند را نیز با خود همراه کنیم و اثبات کنیم که حتی بر مبنای آن‌ها نیز تشکیل جامعه زمینه‌ساز، امری ضروری و تکلیفی دینی است و برای تحقق آن باید سیاست‌گذاری و برنامه‌ریزی کرد. البته مقصود از این‌که حتی بر اساس نگاه دوم، تحقق جامعه زمینه‌ساز یک ضرورت است، این نیست که طبق این دیدگاه، جامعه متصف به وصف زمینه‌ساز می‌شود، بلکه مقصود این است که حتی بر اساس دیدگاه دوم، تحقق مصداق از جامعه ضرورت دارد که همان مصداق جامعه زمینه‌ساز بر اساس نگاه اول است. به تعبیر دیگر، در هر دو نگاه اثبات‌کننده ضرورت تشکیل مصداق واحدی از جامعه هستیم، ولی در نگاه نخست، آن جامعه متصف به وصف زمینه‌ساز می‌شود، اما در نگاه دوم چنین جامعه‌ای متصف به وصف زمینه‌ساز نمی‌گردد، گرچه به لحاظ مصداقی آن چه در این نگاه ضرورتش اثبات می‌شود، هیچ تفاوتی با آن چه از منظر نخست ثابت می‌گردد ندارد و هر دو اثبات‌کننده یک مصداق خارجی از جامعه هستند.

ضرورت تشکیل جامعه زمینه‌ساز به عنوان مقدمه ظهور

اگر بر اساس مباحث پیشین، نقش آفرینی انسان‌ها در ظهور و مقدمه‌چینی برای آن با فراهم آمدن افرادی مؤمن و نیز تحقق ظهور با تربیت چنین افرادی ثابت شده باشد، برای اثبات ضرورت جامعه زمینه‌ساز، نیازمند دلیلی مستقل نیستیم؛ زیرا برای تحقق ظهور به افرادی مؤمن نیاز داریم. از منظر دین مؤمن کسی نیست که گوشه عزلت اختیار کند و به غاری پناه برد، بلکه در نگاه دین، مؤمن نسبت به دیگران مسئولیت‌هایی دارد؛ او مأمور به ارشاد و دست‌گیری است؛ مأمور به یارگیری و نیروسازی است؛ مأمور به تکثیر و تولید است و پس از ارشاد و نیروسازی، مأمور به عهده‌داری، سرکشی، مراقبت و... است. این وظایف و مسئولیت‌هایی از این دست که در دین برای مؤمنان تعریف شده است به معنای ضرورت تلاش آنان برای تشکیل جمعیتی به هم پیوسته از مؤمنان است که دارای اهداف و دغدغه‌های مشترک باشند و با یکدیگر روابطی منسجم و تنگاتنگ داشته باشند.

به تعبیر دیگر، وجود فردی مؤمن برای تحقق ظهور ضرورت دارد که از دیدگاه دین، مؤمنی مرتبط باشد، نه مؤمنی گوشه‌گیر که تنها متولد می‌شود و تنها می‌میرد. مؤمن مرتبط یعنی مؤمنی که موظف به ارتباط و تأثیرگذاری فرهنگی و همراه کردن عده‌ای

با خود است. بنابراین اگر ضرورت تحقق یک مؤمن زمینه‌ساز اثبات شود، ضرورت تشکیل جامعه‌ی زمینه‌ساز نیز اثبات می‌گردد؛ زیرا تعریف دین از مؤمن چنین اقتضایی دارد. به تعبیر دیگر، برای این‌که ضرورت تشکیل جامعه‌ی زمینه‌ساز را از منابع دینی استنباط کنیم، لزوماً نباید دنبال تعبیری صریح مانند «تشکیل جامعه‌ی زمینه‌ساز بر شما واجب است» باشیم، بلکه وقتی اثبات شد که برای تحقق ظهور، حضور مؤمنانی که در تعریف دین، به معنای کسانی است که موظف به ارتباط و تأثیرگذاری و پرورش و... هستند ضروری است، بدین معناست که مؤمن موظف به تشکیل جامعه‌ی زمینه‌ساز است و برای تحقق ظهور، وجود چنین جامعه‌ای ضرورت دارد.

مدعای یادشده را می‌توان با این بیان نیز اثبات کرد که اساساً اگر مبنای ما پذیرش تأثیرگذاری انسان‌ها در ظهور باشد و فراهم شدن افراد مؤمن را مقدمه‌ی ظهور بدانیم، تشکیل جامعه‌ی زمینه‌ساز نیز ضرورت دارد؛ زیرا تشکیل چنین جامعه‌ای به فرآیند تربیت افراد مؤمن سرعت می‌بخشد. بنابراین اگر تربیت افراد مؤمن مقدمه‌ی ظهور و یک ضرورت است، آن‌چه مقدمه‌ی شکل‌گیری این مقدمه است نیز به حکم عقل ضرورت دارد.

ضرورت تشکیل جامعه‌ی زمینه‌ساز به مثابه‌ی تکلیفی دینی

پیش از پرداختن به استدلال مدعای موردنظر، بار دیگر باید توجه کرد که مقصود ما از ضرورت تشکیل جامعه‌ی زمینه‌ساز به مثابه‌ی تکلیف دینی این نیست که حتی بنا بر دیدگاهی که معتقد به تأثیر رفتار انسان‌ها در ظهور نیست تشکیل جامعه با وصف زمینه‌ساز ضرورت دارد، بلکه مقصود این است که حتی بر اساس دیدگاه یادشده تحقق جامعه‌ای ضرورت دارد که به لحاظ مصداقی همان جامعه موردنظر معتقدان به نقش داشتن انسان‌ها در ظهور است.

استدلال بر ضرورت تشکیل جامعه‌ی زمینه‌ساز به مثابه‌ی تکلیفی دینی از چند مقدمه تشکیل شده است:

۱. بدون تردید در دین تکالیف متعددی وجود دارد.
۲. انجام تکالیف دینی هیچ وقت از عهده همه مکلفان برداشته نمی‌شود.
۳. در دین افزون بر تکالیف شخصی، تکالیف اجتماعی نیز وجود دارد و مؤمن نسبت به جامعه‌ای در آن زندگی می‌کند، بلکه نسبت به جامعه‌ی بشری تا اندازه‌ای که در توان اوست نمی‌تواند بی‌تفاوت باشد.

۴. بخشی از تکالیف دینی مؤمنان، تکالیفی است که نسبت به امام خود بر عهده دارند؛ تکالیفی همچون معرفت^۱، محبت^۲، اطاعت^۳، تسلیم^۴، احیای امر^۵، همراهی^۶، اقتدا^۷، دشمنی با دشمنان^۸، نصرت و... که از جمله این تکالیف، آمادگی برای ظهور آن حضرت است.^۹ این آمادگی حتی اگر به ظهور نینجامد، تکلیفی دینی است که بر اساس روایات باید نسبت به آن اهتمام ورزید، بلکه از مجموع روایات اهل بیت علیهم‌السلام درمی‌یابیم که جامعه مطلوب اسلامی بر محور امام شکل می‌گیرد و همه طرح‌ها، برنامه‌ریزی‌ها و فعالیت‌ها باید با محوریت امام باشد و همه موظف به قرار گرفتن در طرح او و حرکت در راستای مقاصد او هستند.

مؤمن متعهدی که افزون بر وظایف اجتماعی، خود را در برابر امام زمانش مسئول می‌داند و پس از معرفت و درک اضطرار به او و رسیدن به عشقی عمیق نسبت به آن حضرت، تسلیم او شده و خود را وقف او و آرمان‌هایش نموده و دغدغه‌ای جز تحصیل رضا و پرهیز از سخط او ندارد و نیز برای هر اقدام یا پرهیز، رضا و سخط معصوم را معیار قرار می‌دهد و از سوی دیگر، در پی کسب آمادگی برای حضور اوست و خود را از نظر معرفتی و احساسی و رفتاری مهیای

۱. قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «مَنْ مَاتَ وَلَمْ يَعْرِفْ إِمَامَهُ مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً». (کلینی، ۱۳۶۳: ج ۱، ۳۷۷)
۲. عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ﷺ قَالَ: قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ ﷺ: «دَخَلَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ الْجَدَلِيَّ عَلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ، فَقَالَ ﷺ: يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ! أَلَا أُخْبِرُكَ بِقَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ خَيْرٌ مِنْهَا وَهُمْ مِنْ فَرْعٍ يَوْمَئِذٍ آمْنُونَ﴾ * وَمِنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَكُبَّتْ وَجُوهُهُمْ فِي النَّارِ هَلْ تُجْرَوْنَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ؟ قَالَ: بَلَى يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ، جُعِلَتْ فِدَاكَ! فَقَالَ: الْحَسَنَةُ مَعْرِفَةُ الْوَلَايَةِ وَحُبُّنَا أَهْلَ الْبَيْتِ وَالسَّيِّئَةُ انْكَارُ الْوَلَايَةِ وَبُغْضُنَا أَهْلَ الْبَيْتِ، ثُمَّ قَرَأَ عَلَيْهِ هَذِهِ الْآيَةَ. (همو: ج ۱، ۱۸۵)
۳. عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ﷺ قَالَ: «ذُرْوَةُ الْأَمْرِ وَ سَنَامُهُ - وَ مِفْتَاحُهُ وَ بَابُ الْأَشْيَاءِ وَ رِصَا الرَّحْمَنِ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى الطَّاعَةُ لِلْإِمَامِ بَعْدَ مَعْرِفَتِهِ، ثُمَّ قَالَ: ﴿إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى يَقُولُ: مَنْ يَطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَ مَنْ تَوَلَّى فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا﴾». (همو: ج ۱، ۱۸۵ - ۱۸۶)
۴. «وَ اللَّهُ يَا أَبَا خَالِدٍ لَا يُحِبُّنَا عَبْدٌ وَ يَتَوَلَّانَا حَتَّى يُظَهِّرَ اللَّهُ قَلْبَهُ وَ لَا يُظَهِّرَ اللَّهُ قَلْبَ عَبْدٍ حَتَّى يُسَلِّمَ لَنَا وَ يَكُونَ سَلْمًا لَنَا فَإِذَا كَانَ سَلْمًا لَنَا سَلَّمَهُ اللَّهُ مِنْ شَدِيدِ الْحِسَابِ وَ أَمْتَهُ مِنْ فَرْعِ يَوْمِ الْقِيَامَةِ الْأَكْبَرِ.» (همو: ج ۱، ۱۹۵)
۵. عَنْ عَبْدِ الْحَمِيدِ الْوَأَسِطِيِّ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ ﷺ: أَصْلَحَكَ اللَّهُ وَ اللَّهُ لَقَدْ تَرَكْنَا أَسْوَأَ مَا أَنْتَظَرْنَا لِهَذَا الْأَمْرِ حَتَّى أَوْشَكَ الرَّجُلُ مِمَّا يَسْأَلُ فِي يَدَيْهِ فَقَالَ: «يَا عَبْدَ الْحَمِيدِ! أَتَرَى مِنْ حَيْبَسَ نَفْسَهُ عَلَى اللَّهِ لَا يَجْعَلُ اللَّهُ لَهُ مَخْرَجًا، بَلَى وَ اللَّهُ لَيَجْعَلَنَّ اللَّهُ لَهُ مَخْرَجًا رَحِمَ اللَّهُ عَبْدًا حَبَسَ نَفْسَهُ عَلَيْنَا رَحِمَ اللَّهُ عَبْدًا أَحْبَبْنَا أَمْرًا.» (برقی، ۱۳۷۰: ج ۱، ۱۷)
۶. عَنْ بُرَيْدِ بْنِ مُعَاوِيَةَ الْعِجْلِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ﷺ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: «اتَّقُوا اللَّهَ وَ كُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ»، قَالَ: «إِنَّا نَا عَنِّي.» (کلینی، ۱۳۶۳: ج ۱، ۲۰۸)
۷. عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ﷺ قَالَ: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: مَنْ أَحَبَّ أَنْ يَخْبِيَ حَيَاةً تُشْبِهُ حَيَاةَ الْأَنْبِيَاءِ وَ يَمُوتَ مِيتَةً تُشْبِهُ مِيتَةَ الشُّهَدَاءِ وَ يَسْكُنُ الْجَنَّةَ الَّتِي غَرَسَهَا الرَّحْمَنُ فَلْيَتَوَلَّ عَلِيًّا وَ لِيُوَالِ وَلِيَّهُ وَ لِيَقْتَدِ بِالْأَيِّمَةِ مِنْ بَعْدِهِ، فَإِنَّهُمْ عَثْرَتِي خُلُقُوا مِنْ طَبِئَتِي، اللَّهُمَّ ارْزُقْهُمْ فَهْمِي وَ عِلْمِي وَ وَبِيلَ لِلْمُخَالِفِينَ لَهُمْ مِنْ أُمَّتِي، اللَّهُمَّ لَا تُثَلِّمُهُمْ شَفَاعَتِي.» (همو: ج ۱، ۲۰۸)
۸. عَنْ أَبَانَ بْنِ تَغْلِبٍ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: مَنْ أَرَادَ أَنْ يَخْبِيَ حَيَاتِي وَ يَمُوتَ مِيتَتِي وَ يَدْخُلَ جَنَّةَ عَدْنِ النَّبِيِّ غَرَسَهَا اللَّهُ رَبِّي بِيَدِهِ، فَلْيَتَوَلَّ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ وَ لِيَتَوَلَّ وَلِيَّهُ، وَ لِيُعَادِ عَدُوَّهُ.» (همو: ج ۱، ۲۰۹)
۹. قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ﷺ: «لِيُعَدَّنَّ أَحَدَكُمْ لِخُرُوجِ الْقَائِمِ وَ لَوْ سَهَمًا فَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى إِذَا عَلِمَ ذَلِكَ مِنْ نَبِيِّهِ رَجَوْتُ لِأَنْ يُنْسَى فِي عُمْرِهِ حَتَّى يَذُرَّكَ فَيَكُونَ مِنْ أَعْوَابِهِ وَ أَنْصَارِهِ.» (نعمانی، ۱۴۲۲: ۳۳۵)

پذیرش امر معصوم کرده است، نمی‌تواند با وجود چنین حجم بالایی از مسئولیت بی‌کار بنشیند و تنها نظاره‌گر وضعیت موجود باشد. او با آن پشتوانه معرفتی و احساس عشق عمیقی که به حجت خداوند دارد و حجم بالای مسئولیت‌هایی که بر دوش خود احساس می‌کند، از جهاتی گوناگون برای تلاش در مسیر امام زمان علیه السلام و احیای آرمان‌های او و آماده ساختن جامعه برای درک حضور معصوم انگیزه‌مند می‌شود.

از یک جهت، تعلق و دلدادگی مؤمن به معصوم و اهداف او و علاقه‌مندی او به عملی شدن اهداف معصوم و فراگیر و همگانی شدن آن‌ها و توجه به این‌که با وجود جمعی از مؤمنان، اهداف امام دست‌یافتنی‌تر است، باعث می‌شود که مؤمن در لاک خود فرو نرود و گوشه‌ عزلت اختیار نکند و به ارشاد و اصلاح دیگران و یارگیری و نیروسازی رو بیاورد و تلاش کند دغدغه‌هایی را که معصوم نسبت به دست‌گیری و هدایت افراد جامعه دارد تا حد میسر به انجام رساند. او که امام را تنها برای خودش نمی‌خواهد و او را از آن تمام شیعیان و بلکه برای تمام انسان‌ها می‌داند، می‌کوشد همه را با او آشنا کند و آنان را مہیای آمدنش نماید.

از سوی دیگر، وظیفه امر به معروف و نهی از منکر، مؤمن را برای اصلاح وضع موجود و تربیت انسان‌های متعهد برمی‌انگیزد. وقتی مؤمن، غفلت جامعه از امام خود را مشاهده کرد و بی‌تفاوتی آنان را نسبت به امام و اهداف او مشاهده نمود، در برابر این منکر بزرگ آرام نمی‌نشیند و می‌کوشد مردم را با این وظیفه بزرگ فراموش شده آشنا نماید و آن‌ها را برای احیای این معروف برانگیزاند.

از جهت دیگر، وظایفی همچون تکافل و عهده‌داری ایتام آل محمد و ارشاد جاهل و امثال آن، به مؤمن برای دست‌گیری از افراد انگیزه می‌دهد.

انگیزه متراکم برآمده از این مسئولیت‌ها و دغدغه‌های سربرآورده از آن‌ها مؤمن را رها نکرده و آرام نمی‌گذارد و او را برای تغییر وضع موجود جامعه و زدودن غفلت مردم و تربیت انسان‌هایی در تراز اهداف معصوم و نیروهایی همسو با دغدغه‌های امام و هماهنگ با خواست او برمی‌انگیزاند.

روشن است که تلاش‌های فردفرد مؤمنان در این مسیر، به میزان همت و جدیتشان آرام‌آرام جواب خواهد داد و حاصل آن، شکل‌گیری جمعیتی از مؤمنان با هدف واحد و دغدغه‌های مشترک است که جریان سازندگی و نیروسازی‌شان پیوسته استمرار دارد و هر روز روشی جدید را تجربه خواهد کرد و چتر دایره اجتماع خود را مدام خواهد گسترانید و جامعه‌ای مؤمنانه تشکیل خواهد داد. البته مقصود از تشکیل جامعه زمینه‌ساز، لزوماً تشکیل جامعه‌ای براساس

تعریف علم جامعه‌شناسی که در سرزمین خاصی استقرار یافته و قدرت سیاسی را به دست گرفته باشد نیست. گرچه ممکن است این تلاش‌ها به چنین سرانجامی نیز بینجامد، اما دست‌کم نتیجه تلاش مؤمنان، شکل‌گیری گروهی از افراد مؤمن با هدف مشترک و دغدغه‌هایی همسو است که برای رسیدن به هدف خود طرح و برنامه‌ای دارند. این گروه به لحاظ برخورداری از هدف مشترک و وجود انسجام و به هم پیوستگی و داشتن طرح و برنامه منسجم و انگیزه قوی برای پی‌گیری آرمان‌های جمعی و پرهیز از تششت و خودرایی و خودسری، تشکیل دهنده یک جامعه هستند و اگرچه بر اساس تعاریف متداول از آن‌ها با عنوان یک جامعه یاد نشود، اما از تمام ویژگی‌های یک جامعه منسجم برخوردارند.

بر اساس آن چه گذشت، روشن شد که حتی اگر معتقد به تأثیر تلاش‌های مؤمنان در تحقق ظهور هم نباشیم و رابطه زیست مؤمنانه با تقدیم و تأخیر ظهور را رابطه‌ای خنثی بدانیم، باز هم تلاش‌های مؤمنان در مسیر عمل به تکالیفی که نسبت به امام زمان علیه السلام خود و نیز جامعه بر عهده دارند، به طور طبیعی به تشکیل جامعه زمینه‌ساز - بر اساس دیدگاه نخست - خواهد انجامید و بلکه با تعریفی که از مسئولیت‌های یک مؤمن در دین، همچون ارتباط با دیگر مؤمنان، تأثیرگذاری، پرورش، عهده‌داری، تکافل و امثال آن وجود دارد، مؤمنان موظف به تشکیل چنین جامعه‌ای هستند و چنان‌که پیش از این گذشت، مأمور بودن مؤمنان به برقراری روابط اجتماعی با سایر مؤمنان، خود به معنای تکلیف به تشکیل جامعه‌ای مؤمنانه است؛ جامعه‌ای که به لحاظ مصداقی، همان جامعه زمینه‌ساز بر اساس دیدگاه نخست است؛ یعنی دیدگاهی که معتقد به تأثیرگذاری رفتار انسان‌ها در ظهور است.

جامعه زمینه‌ساز؛ جامعه دینی یا فرا دینی

پرسش دیگری که در این جا طرح می‌شود این است که اگر تفسیر ما از جامعه زمینه‌ساز، جامعه‌ای است که ظرفیت تحمل حاکمیت معصوم را دارد و بر اساس روایات، این ظرفیت با التزام جامعه به باورها، اخلاقیات و رفتارهای دینی قابل دست‌یابی است، آیا از جامعه زمینه‌ساز منحصرأ در حوزه عالم تشیع و یا نهایتاً دنیای اسلام می‌توان سخن گفت یا این‌که این مسئله حتی در جوامع غیراسلامی نیز قابل طرح است؟ به تعبیر دیگر، آیا اگر جامعه‌ای بخواهد زمینه‌ساز ظهور باشد، لزوماً باید شیعه باشد و یا حداکثر اسلامی باشد، یا این‌که حتی جوامع غیراسلامی نیز می‌توانند زمینه‌ساز ظهور باشند؟

برای پاسخ به پرسش یادشده باید به این نکته توجه کرد که رابطه میان ظرفیت برای

تحمل حاکمیت معصوم و مسئولیت‌های دینی که پیش از این از آن سخن رفت رابطه‌ای قراردادی نیست، بلکه پیوندی واقعی و تکوینی است، به این معنا که التزام به دین با تمام ابعاد و جوانب آن حقیقتاً به تکامل و رشد آدمی می‌انجامد و این رشد موجب تحقق ظرفیت همراهی با معصوم می‌شود. به تعبیر دیگر، آن چه در دین وجود دارد اعم از آن چه در نظام اعتقادی و نظام اخلاقی و نظام رفتاری اسلام وجود دارد، هر کدام به منزله پله‌هایی هستند که آراسته شدن و عمل کردن به آن‌ها نفس آدمی را به میزان وزن آن عقیده یا اخلاق یا رفتار ترقی می‌بخشد و حاصل این ترقی، یافتن ظرفیت تحمل و همراهی با معصوم است و شاید شکل‌گیری ظرفیت تحمل معصوم، به این دلیل ریشه در التزام به آموزه‌های دینی دارد که اساساً امام مهدی علیه السلام احیاگر شریعت به معنای واقعی آن هستند و مهم‌ترین رسالت و بلکه تمام رسالت آن حضرت، احیا و اجرای اسلام واقعی با تمام ابعاد و جوانب آن اعم از ابعاد فردی تا ابعاد اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، تربیتی و... است. بنابراین کسانی که از باور، اخلاق و سلوک دینی برخوردارند و دغدغه دین دارند و دل بسته آن هستند، برای پذیرش امامی که احیاگر دین است مهیا خواهند بود و در مسیر حاکمیت او و بسط ید و نفوذ امرش با تمام وجود جان فشانی خواهند کرد؛ زیرا امام را مظهر همه اهداف و آرمان‌های خود می‌بینند.

به تعبیر دیگر، همراهی و هم‌دلی واقعی، همیشه ریشه در اهداف و دغدغه‌های مشترک دارد. آدمی زمانی کسی را در حرکت همراهی می‌کند که با او در هدف مشترک باشد و هر دو یک غایت را اراده کرده باشند. بدون وجود هدف مشترک مسیرها بالأخره از هم جدا خواهد شد. بنابراین کسانی ظرفیت تحمل حکومت معصوم را خواهند داشت و او را در رسیدن به اهدافش یاری خواهند کرد که با امام در اهداف و دغدغه‌ها مشترک باشند و آن چه برای امام مهم است، برای آنان نیز مهم باشد. بنابراین به طور طبیعی کسی که دین دار و دین‌مدار است، با امامی که دغدغه دین و احیای آن را دارد، همسو و هم‌نوا خواهد شد.

از توضیحات پیش‌گفته، شاید بتوان چنین نتیجه گرفت که اگر جوامع غیراسلامی به سمت احیای ارزش‌های دینی مانند ارزش‌هایی چون عدالت‌خواهی، ظلم‌ستیزی، نوع‌دوستی، مسئولیت‌پذیری، قانون‌پذیری، احترام به حقوق دیگران، وقت‌شناسی، وظیفه‌شناسی و... حرکت کنند، در واقع متخلق به احکام اسلامی هستند و گرچه به لحاظ عقیدتی به آن‌ها نمی‌توان مسلمان گفت، اما آن‌ها را می‌توان مؤدب به پاره‌ای از آداب اسلامی و متخلق به بخشی از اخلاق اسلامی خواند. بنابراین با همان تحلیل پیش‌گفته که اشتراک در اهداف و دغدغه‌ها به همراهی و همسویی منجر می‌شود. اگر در جوامع غیراسلامی چنین ارزش‌هایی

وجود داشته باشد و مردم نسبت به رعایت آن‌ها اهتمام بورزند - که یقیناً وجود دارد و چه بسا در برخی از جوامع غیرمسلمان در قیاس با بسیاری از جوامع اسلامی چنین ارزش‌هایی زنده‌تر باشند و اهتمام آنان به بسیاری ارزش‌های انسانی که همان ارزش‌های دینی هستند، بیش‌تر از اهتمام بسیاری از مسلمانان باشد - به همان نسبت ظرفیت تحمل حاکمیت معصوم که در واقع حاکمیت همان ارزش‌هاست در آن‌ها وجود خواهد داشت. از این‌رو، اگر از جامعه‌ی زمینه‌ساز سخن می‌گوییم، این مسئله را نباید در حوزه‌ی دنیای اسلام و یا عالم تشیع محصور کنیم، بلکه به نظر می‌رسد سطحی از جامعه‌ی زمینه‌ساز، یعنی جامعه‌ای که ظرفیت حاکمیت معصوم را دارد و او را در اهداف و آرمان‌هایش یاری می‌کند و اسباب بسط ید او را فراهم می‌نماید، در بین غیرمسلمانان نیز قابل طرح است، البته با این تفاوت که جامعه شیعی با توجه به حضور امام و محوریت او، مسیر زمینه‌سازی را طی می‌کند و به تعبیر دیگر، زمینه‌سازی‌اش امری قصدی و ارادی است. اما در جوامع دیگر این توجه وجود ندارد و به صورت ناخواسته و ناخودآگاه زمینه‌ها برای تحقق حاکمیت معصوم و بسط ید او فراهم می‌شود و شاید روایاتی که از پیوستن غیرمسلمانان به امام مهدی علیه السلام سخن می‌گوید، به دلیل وجود قابلیت‌هایی است که پیش از ظهور در آنان وجود داشته و زمینه را برای لیبیک گفتن به ندای امام و پیوستن به آن حضرت مهیا کرده بوده است. برای مثال، از امام صادق علیه السلام چنین روایت شده است:

إِذَا خَرَجَ الْقَائِمُ عليه السلام خَرَجَ مِنْ هَذَا الْأَمْرِ مَنْ كَانَ يَرَى أَنَّهُ مِنْ أَهْلِهِ وَ دَخَلَ فِيهِ شِبْهُ عِبْدَةِ
الشَّمْسِ وَالْقَمَرِ. (نعمانی، ۱۴۲۲: ۳۲۲)

نتیجه

جامعه‌ی زمینه‌ساز، جامعه‌ای است که ظرفیت تحمل حاکمیت معصوم را دارد و اسباب بسط ید او و نفوذ امرش را مهیا کرده است، به‌گونه‌ای که از ناحیه‌ی او نه‌تنها هیچ تهدیدی برای معصوم وجود ندارد، بلکه همسو و هم‌نوا با امام برای تحقق آرمان‌های امام مهیاست. تحقق چنین جامعه‌ای در دنیای اسلام با التزام به آموزه‌های اسلام حقیقتی دست‌یافتنی است. البته این سطح عالی زمینه‌سازی امری قصدی و ارادی است و جامعه با التفات به این‌که رفتار او در ظهور امام تأثیرگذار است و با توجه به این‌که التزام او به دین موجب تعجیل در ظهور می‌شود، ظهور امام را هدف خود قرار می‌دهد و آگاهانه می‌کوشد به مسئولیت‌های دینی خود که موجبات شکل‌گیری ظرفیت تحمل حاکمیت معصوم و در نتیجه تحقق ظهور است عمل

نماید. در این سطح عالی از زمینه‌سازی، همه فعالیت‌ها حول محور امام و ایجاد آمادگی برای ظهور او انجام می‌پذیرد و مؤمن هر حرکت و سکون خود را به نیت نزدیک‌تر شدن ظهور انجام می‌دهد. با هدف قرار گرفتن آمادگی برای ظهور، افزون بر این‌که انگیزه مومنان برای زیست مؤمنانه مضاعف می‌شود، برنامه‌ریزی و اولویت‌بندی تکالیف دینی شکل دیگری پیدا می‌کند و نیز در مقام تزاحم وظایف دینی و ترجیح یک وظیفه بر وظیفه دیگر معیارها متفاوت می‌شوند.

زمینه‌سازی سطح دیگری نیز دارد؛ در این سطح که نازل‌ترین سطوح زمینه‌سازی است نیز جامعه تا حدودی مهیای پذیرش ارزش‌هایی است که امام مهدی عج احیاکننده آن است و افراد جامعه مهیای همراهی با امام در تحقق آرمان‌های الهی و انسانی هستند. این سطح از زمینه‌سازی که با التزام به ارزش‌های انسانی - که همان ارزش‌های اسلامی اند - شکل می‌گیرد، غیرارادی و ناآگاهانه است؛ اما از آن‌جا که از یک سو حرکتی مثبت و متعالی است و از سوی دیگر، در مسیر شکل‌گیری ظرفیت تحمل حاکمیت معصوم و بسط ید اوست، می‌توان به آن زمینه‌سازی گفت و چنین جامعه‌ای را جامعه زمینه‌ساز خواند. البته شکل‌گیری ظرفیت تحمل معصوم، مسیر دیگری نیز دارد. آن مسیر، فرو رفتن جوامع در فساد و تباهی و در نتیجه سرخوردگی و ناامیدی از اصلاح‌های زمینی و در نهایت از سرناچاری و به اضطراب چشم دوختن به آسمان است. اما این آمادگی از آن‌جا که برآمده از حرکتی رو به رشد و متعالی نیست، آن را نمی‌توان حرکتی زمینه‌سازانه خواند.

منابع

۱. برقی، احمد بن محمد بن خالد، *المحاسن*، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۰ق.
۲. قزوینی، ابن ماجه، *سنن ابن ماجه*، بیروت، دارالفکر، بی‌تا.
۳. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ پنجم، ۱۳۶۳ش.
۴. نعمانی، محمد بن ابراهیم، *کتاب الغیبه*، قم، انوار الهدی، چاپ اول، ۱۴۲۲ق.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۱۲/۱۵

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۳/۱۶

فصل نامه علمی - پژوهشی مشرق موعود

سال پنجم، شماره ۲۰، زمستان ۱۳۹۰

بررسی تطبیقی میان دیدگاه مآصدرا در باب انسان کامل و آموزه ولایت

رضا اکبریان*

علاءالدین ملک‌اف**

چکیده

با پیدایش نظام‌های فکری در میان مسلمانان، تفسیرهای گوناگونی از اعتقادات، از جمله آموزه «ولایت» صورت گرفت که در علوم مختلفی قابل طبقه‌بندی است. به لحاظ تاریخی، نظریه انسان کامل برگرفته از آموزه ولایت در شیعه است.

بایزید بسطامی، حلاج و ناصر خسرو قبادیانی از جمله افرادی به شمار می‌روند که اصطلاحاتی همچون «انسان عقلی»، «انسان اعلی»، «انسان حق» و «انسان اول» را در فرهنگ اسلامی به کار برده‌اند. اما اصطلاح «انسان کامل» را نخستین بار ابن عربی مطرح کرد و در کتب خود به کار برد. وی با این نوآوری، توانست مطالب ارزنده‌ای بر اساس نظام پایه عرفان نظری به جای بگذارد. تفسیر این آموزه از سوی وی، سبب شکل‌گیری «نظریه انسان کامل» شد که نقش مهمی در آشکار شدن زوایای مختلف آموزه «ولایت» در عرفان داشته است. از سوی دیگر، تفسیر آموزه «ولایت» به صورتی که در احادیث

* استاد دانشگاه تربیت مدرس، تهران

** دانشجوی دکتری دانشگاه تربیت مدرس تهران (نویسنده مسئول). (Salamlar_1982@mail.ru)

تبیین شده، و امدار «نظریه انسان کامل» در عرفان نظری است. نگاه ویژه این نوشتار، آغازی است برای بهره گرفتن از نظام‌های مفهومی متنوع در تبیین دقیق‌تر مسائل دینی و عرفانی. چنان‌که ملاصدرا با ابتکار خویش با تلفیق نگاه کلامی، فلسفی و عرفانی و احیاناً حدیثی توانست با جاری ساختن عرفان نظری به صورت برهانی در بستر شیعی، برای تفسیر آموزه «ولایت» نظام پایه‌ای به کار گیرد و این آموزه را طبق مبانی عرفانی تبیین کند و در مواردی که تفسیرهای موجود را در تنافی با مبانی شیعه یافته، مردود اعلام نماید. شناخت دقیق و عمیق از «انسان کامل» ملاصدرا، نیازمند معرفت نسبت آن با سایر عناصر نظام‌مند مانند ولایت شیعی و «انسان کامل» ابن عربی است.

واژگان کلیدی

انسان کامل، ولایت، عرفان، تشیع، تصوف، ابن عربی.

مقدمه

یکی از دشوارترین پرسش‌ها در باب پیدایش عرفان، رابطه آن با تشیع است. در بررسی این رابطه ظریف و تا حدی پیچیده، نباید خود را درگیر نقدهای اغلب تکراری برخی از خاورشناسان کنیم که در منشأ قرآنی و اسلامی تشیع و تصوف تشکیک کرده‌اند؛ آن‌ها با این پیش‌فرض وارد بحث می‌شوند که اسلام، دینی وحیانی نیست و اگر هم در طبقه ادیان قرار گیرد، از ادیان ابتدایی به شمار می‌رود و «دین شمشیر» است و تنها به کار بادیه‌نشینان ساده‌دل می‌آید. این ناقدان نسل‌های آینده، عرفان را به دلیل فقدان متون تاریخی به جامانده از دوره‌های اولیه، غیراسلامی می‌دانند. گویا نبودن متون، به خودی خود احتمال وجود چیزی را در آن زمان باطل می‌کند. این‌که تشیع و تصوف ابعادی از وحی اسلامی هستند، آشکارتر و درخشان‌تر از آن است که کسی بتواند آن را نادیده بگیرد یا بر پایه استدلال‌های تاریخی جهت‌دار تفسیر کند. میوه‌هایی در این جا وجود دارد که ثابت می‌کند این درخت، ریشه‌ای ژرف در خاکی ویژه دارد. چون این ثمره معنوی، تنها درختی می‌تواند به بار آورد که در حقیقت وحیانی غرس شده باشد. در این نوشتار هویت اسلامی عرفان را مفروض می‌گیریم و بر همین اساس به بررسی رابطه این دو می‌پردازیم. در واقع، تشیع و عرفان، ابعادی جدایی‌ناپذیر از سنت اسلامی هستند.

رابطه تشیع و عرفان پیچیده است؛ زیرا در بحث از این دو واقعیت معنوی و دینی با دو سطح یا دو بعد یکسان از اسلام روبه‌رو نیستیم. اسلام، افزون بر تقسیم به تسنن و تشیع که



می توان گفت نشان دهنده ساختار «افقی» اسلام است، دو بعد ظاهر و باطن دارد که ساختار «عمودی» وحی را نشان می دهند.

هر یک از این دو دیدگاه، جنبه ای از یک واقعیت را نشان می دهند. اما اگر مقصود از تشیع، عرفان اسلامی به معنای دقیق کلمه باشد، در این صورت به یقین نمی توان آن را از عرفان جدا کرد. برای مثال، امامان شیعه به عنوان نمایندگان عرفان اسلامی نقشی بنیادین در عرفان دارند.

آموزه ولایت در منظومه فکری شیعه، شاهد تفاسیر مختلف و متنوعی بوده است. هر اندیشمندی به فراخور نظام دانایی خویش، آن را تبیینی کرده و این تبیین ها در دسته عمده فلسفی، عرفانی، کلامی و حدیثی قابل طبقه بندی است. پوشیده نیست که برخی از دیدگاه ها از دو یا چند دستگاه مفهومی بهره جسته و نظریه خویش را سامان داده است. چنین نگرشی، شیوه های دیگری را تولید کرده و افق های تازه تری را گشوده است. گاه نقطه عزیمت یک متفکر احادیث بوده، ولی در مقام تبیین و توجیه، از دستگاه عرفانی بهره جسته است. در این نوشتار، در حد توان تلاش می شود که تفسیر عرفانی از آموزه ولایت تبیین و تحلیل گردد. ممکن است در این نوشتار، استناد به برخی از اندیشه وران بیش تر باشد؛ اما این بدان دلیل است که یا او آغازگر بوده است، یا در تنسیق مباحث، نوآوری ها و یا اختلافی با تلقی رایج داشته است. از این رو، بیش از دیگران به ابن عربی (۵۷۰-۶۳۸ ق)، سید حیدر آملی (۷۲۰-۷۸۳ ق) و محمدرضا قمشه ای استناد کرده ایم. پس از کسانی که به این بحث پرداخته اند، بیش تر دیدگاه های آن ها را تشریح و تفسیر کرده اند. در عبارت پردازی تفاوت هایی به چشم می خورد، ولی در نهایت پیشرفت چندانی را نشان نمی دهد. با این حال، این نگرش، ادبیات نسبتاً وسیعی را پدید آورده که پرداختن به آن و حتی ارائه یک گزارش مختصر نیز توان، مجال، جرئت و دقت بسیار می طلبد. نگارنده بر صعوبت تبیین و تحلیل مسئله و ضعف و قلت بضاعت خویش واقف است. در عین حال، ماهیت مسئله به گونه ای است که نمی توان از کنار آن به سادگی عبور کرد.

براهل فن پوشیده نیست که تفسیر عرفانی از ولایت تا حدودی به رابطه عرفان و تشیع گره خورده است. گرچه عرفان و تشیع از یکدیگر مستقلند، اما به لحاظ تاریخی میان این دو، داد و ستدهایی برقرار بوده و از این اخذ و اقتباس ها ادبیاتی غنی پدید آمده که در بستر آن تفسیر عرفانی از آموزه ولایت نیز بهتر فهمیده می شود. به دلیل اهمیت این ارتباط، بجاست پیش از ورود به مباحث اصلی، نگاهی اجمالی به چند و چون این رابطه انداخته شود.

تصوف و تشیع به عنوان دو جریان عمده فکری در درون تفکر اسلامی، حضوری ثمربخش در تمدن اسلامی داشته‌اند. با سیر اجمالی در آثار اندیشه‌ورانی که به چند و چون این ارتباط پرداخته‌اند، پیداست که کم‌تر تعادل حفظ شده و مسئله از زاویه علمی نگریسته شده است. فارغ از نگره برخی از مخالفان شیعه - که تشیع را مذهبی التقاطی می‌دانند که آموزه‌هایی از مسیحیت، یهودیت، زرتشتی‌گری، تصوف و عناصر دیگر در شکل‌گیری آن مورد استفاده قرار گرفته و با ترکیب عنصر یا عناصری از هر کدام، این مذهب به شکل فعلی درآمد است - به لحاظ تصویری سه و یا چهار نوع رابطه میان عرفان و تشیع می‌توان تصویر کرد که در مقام اثبات کسانی نیز به یکی از آن‌ها، با اندک تفاوتی اعتقاد داشته‌اند: هویت شیعی داشتن تصوف؛ هویت عرفانی داشتن تشیع؛ استقلال در عین داد و ستد.

در دو نگاه نخست، هویت استقلال از تصوف یا تشیع سلب شده و یکی بر پایه دیگری تعریف می‌شود. ولی بنابر دیدگاه سوم، می‌توان گفت ضمن آن که عرفان و تشیع هر یک مسیر خاص خود را داشته‌اند، داد و ستدهایی نیز میانشان برقرار بوده است. ارتباط نوع سوم، خود به دو شکل قابل تصویر است: یکی این که دانش عرفان و کلام یا مجموعه معارف شیعی چنین داد و ستدی داشته باشند؛ دوم این که برخی از محققان دو رشته از دستگاه یا آموزه‌های دیگری بهره جسته باشند. گرچه اگر ارتباط نخست بخواهد محقق شود، ناگزیر از مجرای کارهای افراد ویژه خواهد گذشت، تفاوت ظریفی میان این دو نحوه ارتباط وجود دارد. در گونه نخست، این داد و ستد به یک جریان منتهی می‌شود و گونه دوم، به رغم اثرگذاری، به مرحله تبدیل شدن به یک جریان نمی‌رسد. مراد ما از ارتباط نوع دوم این است که تعامل و داد و ستد عرفان و تشیع به یک روند قابل توجه تبدیل نشده، بلکه صرفاً برخی از محققان به این کار همت گماشته‌اند.

سیدحیدر آملی، ضمن تصریح به این نکته که هیچ دو طایفه‌ای، همانند تشیع و تصوف بر یکدیگر خرده نگرفته‌اند، ادعا می‌کند که ریشه هر دو یکی است. شیعیان، به ویژه شیعیان اثناعشری، معارف خود را از حضرت علی علیه السلام و فرزندانش گرفته‌اند. عرفا نیز علوم و خرقه خویش را به آن حضرت علیه السلام منسوب می‌دارند؛ زیرا فرقه‌های تصوف یا به کمیل باز می‌گردند، یا به حسن بصری که هر دو از اصحاب حضرت علی علیه السلام به شمار می‌آیند، یا از امام صادق علیه السلام اخذ می‌کنند که فرزند امام علی علیه السلام امام منصوص معصوم است.

سیدحیدر ضمن این ادعا، به نکته‌ای نیز اشاره می‌کند که مرز میان تصوف و تشیع را روشن می‌سازد: تشیع ظاهر و تصوف باطن تعالیم ائمه علیهم السلام را اخذ کرده‌اند (آملی، ۱۳۴۷: ۴ - ۵، ۲۲۱).

– ۲۲۶). طبق این نگرش، سرچشمه تشیع و تصوف یکی است، ولی در مقام تبیین معارف، هر یک نظام مفهومی متفاوتی را برگزیده و در قالب آن مسائل را سامان داده‌اند. اما در میانه راه کسانی متوجه شده‌اند که یک دستگاه کامل، دستگاهی است که از هر دو نظام بهره جوید و به تنسيق مباحث همت گمارد. سیدحیدر، خود از این طیف است؛ چنان‌که ابن خلدون (۷۸۲ – ۸۰۸ق) می‌گوید: «رسوخ نظریات شیعی در دیدگاه‌های عرفا آن چنان ژرف بوده که صوفیان کار خود را بر مبنای خرقة انجام می‌دهند؛ چراکه امام علی، حسن بصری را چنین خرقة‌ای پوشاند و از او خواست تا رسماً به طریق عرفا بپیوندد.»

کامل مصطفی الشیبی، داد و ستد و تعادل دو طایفه را بسیار گسترده دانسته و در آثار خود سازوکار تعامل این دو را نیز به تفصیل بیان می‌کند. نام برده در یکی از آثار خود، نخست پیوند معنوی و معرفتی تصوف و تشیع و اثرپذیری تصوف را در اول شکل‌گیری بیان می‌کند. به تعبیر او، تصوف برای شکل‌گیری به معارف تشیع نیاز داشت، ولی معتقد است تصوف پس از شکل‌گیری، درصدد تحمیل خود بر تفکر شیعی برآمد (شیبی، ۱۹۸۲: ج ۲، ۵). وی جلد نخست این کتاب را به اثرپذیری معرفتی تصوف از تشیع اختصاص داده و در جلد دوم، شواهد تاریخی اثرگذاری تصوف بر تشیع را بررسی کرده است.^۱ هانری کرین نیز تصوف را همان تشیع بدون امامت می‌داند (شایگان، ۱۳۸۲: ۲۹۸).

بررسی اقوال و قرائن و مؤیدات تاریخی و معرفتی دیگر دیدگاه‌ها فرصت بیش‌تری می‌طلبد. اما اجمالاً می‌توان گفت دیدگاه اول و دوم با قرائن مسلم تاریخی سازگاری ندارند. نه عرفان مسلکی است که صرفاً در بستر تشیع نضج یافته باشد و نه تشیع حاصل التقاط عناصر متعدد از مذاهب مختلف یا روییده در بستر عرفان است. اما تصویر دوم از دیدگاه سوم قرائن زیادی همراه دارد. به نظر می‌رسد اگر نگره نخست این نوع ارتباط، اثبات‌شدنی نباشد، تصویر دوم اثبات‌شدنی می‌نماید و برای تأیید آن، می‌توان شواهد تاریخی بسیاری اقامه کرد. تعبیرهای بسیاری از محققان نیز مؤید این نوع ارتباط است؛ از جمله ابن خلدون در فصل یازدهم از *مقدمه*، با منطق و ادبیات خاص خود که در رویارویی با تشیع از آن بهره می‌گیرد، معتقد است

۱. جلد نخست این کتاب با نام *همبستگی تصوف و تشیع*، توسط علی‌اکبر شهابی، تلخیص، ترجمه و نگارش یافته و جلد دوم آن به نام *تشیع و تصوف*، توسط علی‌رضا زکاوتی قراگزلو ترجمه شده است. البته این کتاب نخست دو اثر مستقل بوده، اما در چاپ‌های بعدی با اندک حذف و اضافاتی، تحت یک عنوان *الصلة بین التصوف و التشیع* و در دو جلد توسط انتشارات دارالاندلس بیروت به چاپ رسیده است. جلد نخست (*العناصر الشیعیة فی التصوف*) به اثر معرفتی تصوف در تشیع، و جلد دوم (*نزعات التصوف فی التشیع*) به اثرات تصوف در تشیع تا آغاز قرن دوازدهم هجری پرداخته است.

«قطب» مورد نظر عرفا، بحثی است که بر اثر اختلاط مشایخ عرفان با تشیع اسماعیلی وارد تصوف شده است. افزون بر این، در موارد دیگر نیز تصوف را متأثر از تشیع می‌داند (ابن خلدون، ۱۳۶۶: ج ۲، ۹۸۲ - ۹۸۵).

علامه سید محمد حسین طباطبایی در پاسخ به این پرسش هانری کربن که «ولایت یک مفهوم عرفانی است که شیعه از متصوفه گرفته، یا آموزه شیعی است که متصوفه از شیعه اقتباس کرده‌اند؟» می‌گوید: اگر قرار بر داد و ستد باشد، باید گفت این مفهوم را متصوفه از شیعه گرفته‌اند؛ زیرا به لحاظ زمانی، پیش از آن که عرفان اسلامی یک دستگاه نظام مند شود، امامت و ولایت در میان شیعه مطرح بوده است (نک: مطهری، بی تا: ج ۳، ۲۸۹ و ج ۴، ۸۴۸ - ۸۴۹).

بر این اساس، در بحث از ولایت / امامت، دست کم می‌توان ادعا و اثبات کرد که اصل این آموزه، یکی از اعتقادات بنیادین شیعی و قوام بخش هویت تشیع است که از بدو شکل‌گیری تشیع با آن حضور داشته و متمایزکننده شیعه از سایر فرق مسلمان بوده است. مطابق تعبیر ابن خلدون، شیعی و علامه طباطبایی، بحث قطب / ولی و اصطلاحات همگن، از مجرای تشیع وارد تصوف شده است. البته این بدین معناست که خود این مفاهیم از تشیع وارد تصوف شده‌اند و حقیقت آن‌ها ریشه شیعی دارد. بدیهی است که قطب و امثال آن، اصطلاحات خاص عرفانی است.

در هر صورت، از ورود این معنا، تفسیرهایی که عارفان مسلمان از قطب، ولی، خلیفه و... عرضه داشته‌اند، ادبیات غنی و نظام مفهومی ژرفی را به وجود آورده که بی تردید در تفسیر عرفانی از ولایت سهم وافری داشته است. بدین ترتیب به لحاظ این که عارفان دستگاه مفهومی ویژه ساخته و در قالب آن به تبیین و تنسیق این مفهوم همت گماشته‌اند، فضل سبق به ایشان بازمی‌گردد. در این بستر، آموزه ولایت شیعی مجال بیشتری برای عرضه یافته و برخی از ابعاد وجودی امام که در دستگاه فلسفی و کلامی و حتی برخی از جریان‌های حدیثی تفسیر مقبولی نمی‌یافت، بهتر درک می‌شود.

بدین ترتیب می‌توان ادعا کرد نوع دیگری از ارتباط قابل اثبات است، اما با این تفاوت که عرفان و تصوف به عنوان جریانی اندیشه‌ای، از تفکر شیعی به ویژه در باب ولایت متأثر شده است، ولی تفکر شیعی، تنها در تفسیر عرفانی از آموزه ولایت، از دستگاه عرفانی سود جسته و این اثرگذاری در کل جریان اندیشه شیعی نبوده و نمودی ندارد. اگر ادعای برخی از عرفان پژوهان که «پذیرش بحث ولایت برای شیعه پدیده خوبی بود که آن را از دیگران

گرفتند» (پورجوادی، ۱۳۷۹: ۲۶)، به این معنا باشد که شیعه در تفسیر عرفانی این مفهوم وام‌دار تصوف است، سخن موجهی است؛ ولی اگر مراد این باشد که اصل ولایت از تصوف گرفته شده، فاقد معنای محصل و مخالف قراین قطعی تاریخی - معرفتی است.

سیر تاریخی تفسیر عرفانی از ولایت

احترامی که تشیع و تصوف به تساوی برای امام علی علیه السلام قائلند، نشان می‌دهد که چگونه تشیع و تصوف، در نهایت به یکدیگر می‌پیوندند.

با آوردن چند نمونه از رابطه گسترده تشیع و تصوف، می‌توان برخی از این نکته‌ها را روشن‌تر کرد. در اسلام عموماً و در تصوف خصوصاً، مرد خدا را ولی (مخفف ولی‌الله یعنی دوست خدا) و مرد خدا بودن را ولایت (به کسر واو) می‌نامند؛ ولی در تشیع، همه کارهای امام با قدرت ولایت (به فتح واو) مرتبط است. به هر حال، مطابق نظر شیعه، پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله مانند سایر پیامبران بزرگ پیش از خود، افزون بر قدرت نبوت و رسالت، قدرت ولایت نیز داشته که این قدرت به امام علی و حضرت فاطمه علیها السلام و از طریق آن‌ها به همه امامان منتقل شده است. از آن‌جا که امام همیشه زنده است و زمین هیچ‌گاه از حجت خدا خالی نیست، قدرت ولایت نیز همیشه در جهان وجود دارد و انسان‌ها را به حیات معنوی رهنمون می‌شود. از این رو، دایره ولایت که در پی دایره نبوت می‌آید، تا این روزگار نیز تداوم یافته و حضور همیشه زنده طریق عرفانی را در اسلام تضمین می‌کند. این معنا، با اصطلاح ولایت نیز تناسب دارد؛ یعنی ولایت نیز در اسلام با حضور روحانی همیشه زنده‌ای سروکار دارد که موجب می‌شود انسان‌ها بتوانند حیات معنوی داشته باشند و به مقام «ولی‌خدا بودن» برسند. از همین روست که بسیاری از صوفیان از زمان حکیم ترمذی (۲۹۶ ق) - نویسنده کتاب ختم‌الاولیاء - توجه زیادی به این بعد اصلی تصوف مبذول داشته‌اند. البته در این‌که قدرت ولایت چگونه و از طریق چه کس یا کسانی عمل می‌کند و در این‌که «خاتم» ولایت کیست، میان تشیع و تصوف اختلاف وجود دارد؛ ولی مشابهت میان شیعیان و صوفیانی که به این نظریه پرداخته‌اند، شگفت‌انگیز است و از این واقعیت ناشی می‌شود که هر دو در عرفان اسلامی به معنای دقیق کلمه که چیزی جز ولایت یا ولایت - به همان معنایی که پیش‌تر گفتیم - نیست، به هم می‌پیوندند.

در واقع همان‌طور که در تصوف، هر شیخی با قطب عصر خود در ارتباط است، در تشیع نیز همه اعمال معنوی در هر عصری، در خود ارتباطی با امامان دارند. آن‌گونه که در نوشته‌های

سیدحیدر آملی به چشم می‌خورد، باور به امام به عنوان قطب عالم امکان، با مفهوم قطب در تصوف تقریباً یکسان است. وی می‌گوید: قطب و امام، دو واژه‌اند با یک معنا که هر دو به یک شخص دلالت دارند. آموزه انسان کامل - آن چنان که ابن عربی بسط داده - و آموزه مهدی - که شیوخ متأخر صوفی مطرح کرده‌اند - به آموزه شیعی قطب و امام بسیار نزدیک است. همه این آموزه‌ها، از اساس و در نهایت از واقعیت عرفانی یکسانی حکایت دارند؛ یعنی حقیقت محمدیه که هم در تصوف و هم در تشیع وجود دارد. آن چه به تدوین این آموزه مربوط است، آن است که تشیع بر مبانی صوفیان متأخر، تأثیر مستقیم داشته است.

به لحاظ تاریخی، سیدحیدر آملی نخستین متفکر برجسته‌ای است که عرفان نظری را در بستر شیعی جاری کرده و در این میان، با استفاده از دستگاه مفهومی عرفانی به تبیین و توجیه آموزه ولایت همت گماشته و ولایت در تفکر شیعی را با انسان کامل در تفکر عرفانی پیوند داده است. صدرالمتألهین نیز در آثار مختلف خود، هرچند به صورت اشاره‌وار و کم‌رنگ، این نگره را با دیده پذیرش می‌نگرد (مازندرانی، ۱۴۲۱: ۴۶۸ - ۴۷۱). وی در ذیل تفسیر آیه مبارکه نور، فصلی با نام «فی شرح ماهیة الانسان الكامل و العالم الصغیر و مظهر اسم الله الجامع لمظاهر الاسماء کلها» منعقد کرده و در آن حقیقت انسان کامل را بیان می‌کند. در پایان این فصل به اهمیت شناخت نبی و امام به عنوان انسان‌های کامل می‌پردازد و معنای اهمیت شناخت نبی و امام را که در میراث حدیثی فریقین بارها از آن سخن به میان آمده، همین جایگاه ایشان به عنوان انسان کامل، در نظام هستی می‌داند (شیرازی، ۱۴۱۸: ج ۳، ۳۷۱ - ۳۸۴).

آقا محمد رضا قمشه‌ای نیز در رساله «فی الخلافة الکبری» و «رسالة الولاية» سعی می‌کند این دو تفکر را به هم پیوند دهد و رخنه‌هایی را که احیاناً در عرفان ابن عربی راه یافته و طبق آن برخی از تعالیم شیعی، از جمله مسئله ختم ولایت، گرفتار مشکل می‌شود، رفو کند. البته وی در تحریر مسائل تفاوت‌هایی نیز با سلف سیدحیدر آملی دارد (قمشه‌ای، بی تا: ۱۱۲ - ۱۵۰). رگه‌هایی از این نگرش را می‌توان در کتاب *مصباح الهدایة الی الخلافة والولاية*، اثر امام خمینی علیه السلام نیز یافت. ایشان نیز به صورت رقیق به این مسئله پرداخته و در برخی از آثار عرفانی - اخلاقی خویش، همانند چهل حدیث، ذیل حدیث چهل و هشتم جدی‌تر به آن وارد شده است (نک: خمینی، ۱۳۷۱: ۴۳۱ - ۴۳۶). علامه طباطبایی در آثار گوناگون خود کوشیده است از نگاه متعارف صاحب نظران شیعی به مسئله ولایت فراتر رود و آن را از زاویه‌ای دیگر ببیند. وی از جمله در *تفسیر المیزان*، ذیل آیه ۱۲۴ بقره و آیه ۱۷۳ انبیاء و در برخی از دیگر آثار خود،

این مسیر را دنبال کرده است (طباطبایی، ۱۹۹۶: ج ۱، ۱۵۴ - ۱۶۳). میرزا احمد آشتیانی و سید جلال الدین آشتیانی، در رساله‌های جداگانه یا تعلیقاتی که بر مقدمه قیصری بر فصوص یا بر خود فصوص ابن عربی و شرح قیصری نگاشته‌اند، این روند را پیش برده‌اند (آشتیانی، ۱۳۷۳: ۸۵۵). برخی دیگر از شاگردان علامه طباطبایی، با استفاده از مبانی عرفانی، با تفصیل بیش‌تر در پی تبیین معارف شیعی در باب ولایت برآمده‌اند. آیت‌الله حسن‌زاده آملی در *انسان کامل از دیدگاه نهج البلاغه*، آیت‌الله جوادی آملی در آثار مختلف خویش از جمله *ولایت در قرآن، ادب فنای مقربان* (شرح زیارت جامعه کبیره)، *وحی و رهبری و جای جای تفسیر تسنیم*، به ویژه ذیل آیه مبارک استخلاف (آیه سی‌ام بقره)، همین روش را ادامه داده‌اند. هرچند جوادی آملی خلافت را بر تمام انسان‌های امین، وارسته و شایسته قابل اطلاق می‌داند، لیک بالاترین درجه آن را ویژه انسان‌های کامل و اولیای الهی برمی‌شمارد.

پس از بیان رابطه تصوف و تشیع و سیر تاریخی تفسیر عرفانی از آموزه ولایت شیعی، به اصل بحث می‌پردازیم. پیش از آن یاد آوری این نکته سودمند است که جایگاه ولایت و انسان کامل در دستگاه عرفانی بسیار فرید است. برخی از عرفان‌پژوهان معاصر، در مورد مسائل اصلی به ویژه در دستگاه ابن عربی معتقدند: اشتباه است اگر تصور کنیم که بحث اصلی ابن عربی وحدت وجود... است. جان مایه اصلی عرفان ابن عربی بحث انسان کامل و ولایت است. دغدغه اصلی ابن عربی این موضوع است، نه وحدت وجود و مانند آن که فرعی است (پازوکی، ۱۳۷۹: ۱۴). برخی دیگر از اساتید و محققان، عرفان را واجد دو بخش اصلی دانسته‌اند: توحید حقیقی و موحد حقیقی.

توحید حقیقی همان وحدت شخصی وجود با تفاسیر مختلف خویش است و موحد حقیقی همان انسان کامل، قطب و خلیفه الهی است. لذا به عنوان مدخلی به بحث‌های بعدی، لازم است در حد نیاز، مبانی نظریه انسان کامل ملاحظه شده، سپس تفسیر عرفانی آموزه ولایت به بحث گذاشته شود.

جایگاه انسان کامل در نظام هستی

در دستگاه عرفانی، نگاه خاصی به هستی وجود دارد. آموزه اصلی عرفان، وحدت شخصی وجود است. بر این اساس، وجود حقیقی تنها از آن خداوند است. ماسوی‌الله همگی تعینات، ظهورات، تجلیات و پرتوهای این حقیقت‌اند. اما در میان تجلیات و مظاهر، عرفا جایگاه خاصی را برای انسان ترسیم می‌کنند. چنین ادعا می‌شود که بر اساس اعیان ثابت و اقتضانات

هر اسم، انسان می‌تواند مظهر و تجلی اسم اعظم خداوند شود و ویژگی‌هایی پیدا کند که در میان مظاهر چیزی بدان نایل نمی‌شود.

حضرات خمس و کون جامع^۱ بودن انسان

به منظور ایضاح حقیقت انسان، اشاره کوتاهی به حضرات خمس و تعینات حق تعالی در دستگاه عرفانی ضروری است. عرفا، پس از آن‌که وحدت شخصیه وجود را اثبات می‌کنند، بحث توجیه کثرات و کیفیت انتشار آن را به میان می‌آورند و در این دستگاه کثرات به تجلیات بازگردانده می‌شود. خداوند در مقام ذات - که از آن به غیب‌الغیوب، غیب مطلق، عنقاء مغرب، کنز مخفی و مانند آن یاد می‌شود - تعینی ندارد، مطلق به اطلاق مقسمی است، هر نوع قیدی از آن نفی می‌شود، کسی را به کنه ذات راه معلوم نخواهد شد و همه در آن حیران‌اند (قیصری، ۱۴۱۶: ج ۱، ۲۵). خداوند صرف‌الوجودی است که تمام صفات کمالی را به نحو اندماجی داراست (مازندرانی، ۱۳۶۳: ۴۵ - ۴۷)، اما همین ذات متعالی در تجلیات مختلفش تعیناتی می‌گردد که هر یک را نام ویژه‌ای است؛ از علم خداوند به ذات، از حیث احدیت جمعیه یا وحدت حقیقیه، به تعین اول تعبیر می‌شود.^۲ قید احدیت جمعیه یا وحدت حقیقیه، برای احتراز از خلط آن با علم به ذات در مقام ذات است. وجه این‌که عرفا علم به ذات با این قید طرح کرده‌اند، این است که علم به ذات در مقام ذات، باعث انتشای کثرت و نسبت برقرار کردن با غیر نخواهد شد (فناری، ۱۳۷۴: ۹۸). در این تعین - که از آن به مقام احدیت، هویت مطلقه، مقام جمع‌الجمع، مقام او ادنی، طامه کبری، غیب مغیب و مانند آن نیز تعبیر می‌شود - اسما و اعیان مندمج‌اند. در همین مقام، قابلیت ایجاد نسبت تحقق می‌یابد. در تعین دوم، خداوند به ذات خود حیث الوهیت یا تفصیل علم دارد. امثال قونوی، این تعین را تعین اول نامیده و آن‌چه به عنوان تعین اول بیان شد، در نظری به مقام ذات بازمی‌گردد. اغلب محققان از این امر به تعین ثانی تعبیر می‌کنند که در این نوشتار از همان تبعیت شده است. در این تعین نیز همانند تعین اول، خداوند نسبت علمی پیدا می‌کند، با این تفاوت که در تعین اول، نسبت علمی اندماجی و در تعین ثانی نسبت علمی تفصیلی به ذات پیدا می‌شود (جامی، ۱۳۷۰: ۳۶ - ۳۷).

۱. «کون» در اصطلاح عرفانی به معنای ماسوی‌الله است. هر چه با «کُن» ایجاد شده باشد، «کون» نامیده می‌شود.
 ۲. گفتنی است که این اصطلاحات در ادبیات عرفانی، نخست چندان جاافتاده نبوده‌اند. شارحان اولیه ابن عربی نوعاً اصطلاحات گوناگون را به کار گرفته‌اند، ولی پس از فرغانی اصطلاحات و مفاهیم، شفاف‌تر می‌شود و اغلب از همان اصطلاحات مسلط بهره می‌جویند.

عرفا فیض خداوند را به دو قسم تقسیم کرده‌اند: یکی فیض اقدس، که توسط آن اسما و اعیان ثابتة تحقق می‌یابند. در ادامه خواهد آمد که اعیان ثابتة اقتضا و استعدادی دارند و طالب ظهورند. در این صورت فیض دوم می‌آید که از آن به فیض مقدس تعبیر می‌کنند. با فیض مقدس، اسما و اعیان ثابتة در خارج از صقع ربوبی ظاهر می‌شود (قیصری، ۱۴۱۶: ج ۱، ۴۵). بنابراین، اسما و اعیان ثابتة در تعیین دوم تحقق می‌یابند.

در اصطلاح عرفا، اسم عبارت است از ذات به اضافه صفت خاصی که از صفات دیگر ممتاز است. به دلیل امتیاز صفات، اسما نیز از همدیگر ممتاز می‌شوند و اسامی مختلف محقق می‌شود.

در نظام عرفانی، این اسامی در قالب اسما و صفات سلبی و ثبوتی، جمالی و جلالی، اسمای ذات، صفات و افعال و مانند آن دسته‌بندی شده است. در میان اسماء، دو تقسیم‌بندی کلی وجود دارد: یکی اقسام کلی هفت‌گانه (ائمه سبعة) که شامل حی، قیوم، عالم، مرید، قادر، سمیع، بصیر و متکلم می‌شود؛ دومی اسمای کلی چهارگانه (امهات اسما) که به اول، آخر، ظاهر و باطن تقسیم می‌شود. اما کلی‌ترین اسمی که در میان اسما وجود دارد، اسم الله است و سایر اسما، اعم از اسمای هفت‌گانه و چهارگانه، جلوه آن به شمار می‌آیند و همه از آن ناشی می‌شوند (همو: ۳۳ - ۳۷).

نسبت انسان با خداوند

وقتی انسان جهت ربانی صقع ربوبی را در خود پیاده کرد و اسمای الهی از جمله اسم جامع الله را در خود محقق ساخته، هم جهت حقانی پیدا می‌کند و هم تدبیر عالم را به دست می‌گیرد. به این مقام، جز انسان، هیچ موجودی نمی‌تواند دست یابد و نمی‌تواند مظهر اسم جامع و کلی «الله» باشد. انسان با پیاده کردن این اسم در خود، مظهر تمام اسما و صفات خواهد شد. در نگرش عرفانی، انسان کامل به آیینة کروی تشبیه می‌شود که یک نیم آن نقوش الهی و نیم دیگر نقوش امکانی را در خود جمع کرده است. عالم عقل تنها قادر است اسمای تنزیهی خداوند را نشان دهد و عالم ماده صرفاً می‌تواند مظهر اسمای تشبیهی باشد، ولی انسان آیینة تمام‌نما، مظهر اتمّ و تجلی اعظم حق تعالی است (قیصری، ۱۴۱۶: ۲۷؛ قونوی، بی تا: ۴۲).

از سوی دیگر وقتی سزّ انسان از منظر عرفان بررسی می‌شود، بدین نکته می‌رسیم که در دستگاه عرفانی، خلقت عالم و آدم برای استجلای خداوند است؛ بدین معنا که حق تعالی

خواست کمال اسمایی خود را بیرون بریزد تا خود را در آن مشاهده کند، لذا عالم ایجاد شد. دیدن خود در غیر را «استجلاء» می‌نامند، چنان‌که خود را در خود دیدن، یعنی تجلی حبی «جلاء» نامیده می‌شود. خداوند خود را در هر موجودی به اندازه سعه وجودی آن موجود می‌بیند؛ لیک در انسان کمال استجلاء تحقق می‌یابد، چون انسان آیینۀ تمام‌نما و مجلا و مظهر اتم حق تعالی است، خداوند خود را تمام قامت در انسان ببیند (قیصری، ۱۴۱۶: ۱۵۴ - ۱۷۵؛ جندی، ۱۳۶۱: ۱۳۳؛ فناری، ۱۳۷۴: ۱۱۲).

انسان به دلیل همین ویژگی‌ها، خلیفه خداوند نیز هست. وجه خلافت نیز اتصاف انسان به اوصاف الهی است. وقتی انسان اسم جامع الله را در خود پیاده کرد و مظهر آن شد، به مقام خلافت نایل می‌شود و این استعداد به فعلیت می‌رسد (قیصری، ۱۴۱۶: ج ۱، ۱۷۳ - ۱۷۸).

نسبت انسان با عالم

برای انسان نسبت به عالم چند ویژگی عمده برشمرده شده است. نخست این‌که انسان علت غایی عالم است. در بحث از هدف خلقت عالم و آدم، سخن از جلا و استجلاء به میان آمد؛ از آن‌جا که کمال استجلاء با انسان تحقق می‌یابد، هدف خلقت عالم به یک معنا آفرینش آدم (انسان) بوده است (جامی، ۱۳۷۰: ۹۶ - ۱۰۱). نسبت دیگر این است که انسان نسبت به عالم، به مثابه روح نسبت به جسم است. فیض از مجرای انسان به عالم می‌رسد؛ عالم جسدی که استعداد پذیرش روح را دارد و برای روح عالم، عالم خلق شده است. ابن عربی می‌گوید:

فالعالم کلّه تفصیل آدم، و آدم هو الكتاب الجامع، فهو للعالم كالروح من الجسد، فالإنسان روح العالم والعالم جسده فبالمجموع یکون العالم کلّه هو الإنسان الكبير و الإنسان فيه، إذا نظرات فی العالم وحده دون الإنسان وجدته كالجسم المسوی بغير روح و کمال العالم بالإنسان مثل کمال الجسد بالروح و الإنسان منفوخ فی جسم العالم فهو المقصود من العالم. (ابن عربی، بی‌تا: ج ۲، ۶۷)

شبیّه همین عبارت در *فصوص الحکم* نیز وارد شده است (قیصری، ۱۴۱۶: ج ۱، ۱۶۵ - ۱۶۷).

رابطه دیگر انسان نسبت به عالم این است که انسان بر عالم خلافت دارد؛ انسان خلیفه خداوند بر عالم است. وقتی سخن از خلافت به میان می‌آید، مراد، خلافت در تدبیر خلق است؛ خلیفه رابطه میان حق و خلق است. انسان با رسیدن به مقامات عالیّه و مظهر شدن برای اسم جامع، واسطه فیض و مدبر عالم می‌شود. ابن عربی این‌گونه تعبیر می‌کند:

فهو عبدالله، رب بالنسبة الى العالم و لذلك جعله خليفة و ابناؤه خلفاء. (جامی،

۳:۱۳۷۰)

آخرین نکته‌ای که در نسبت انسان کامل و عالم، در بحث از تفسیر عرفانی ولایت، ضرورت دارد مورد توجه قرار گیرد، این است که انسان کامل علت بقای عالم است. این نکته از نکات پیش گفته به دست می‌آید؛ نخست از این نکته که کمال استجلاء تنها با انسان محقق می‌شود، عالم همه طفیل موجودی است که بتواند آیینۀ تمام‌نمای قامت حق تعالی باشد. بنابراین، عالم تا زمانی تحقق خواهد داشت که چنین موجودی در آن باشد و با نبود او عالم نیز از بین خواهد رفت. از سوی دیگر، این نکته نیز بیان شد که انسان نسبت به عالم، به مثابۀ روح برای جسد است. با نبود روح، جسد نیز از بین خواهد رفت.

ولهذا ای لأن المقصود من إيجاد العالم وإبقائه الإنسان الكامل كما أن المطلوب من تسوية الجسد النفس الناطقة يخرب الدار الدنيا بزواله أي بزوال الإنسان الكامل و انتقاله عنها كما أن الجسد يبلى و يفنى بمفارقة النفس الناطقة فإنه تعالى لا يتجلى على العالم الدنيوی إلا بواسطة فعند إنقطاعه ينقطع عنه الإمداد الموجب لبقاء وجوده و كمالته فينتقل الدنیا عند انتقاله و يخرب ما كان فيها من المعاني و الكلمات إلى الآخرة. (همو: ۹۶)

رسالت، نبوت، ولایت

در نظرگاه عرفانی، حقیقت محمدیه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مظهر اسم اعظم و جامع حقیقت انسان است. حقیقت محمدیه، حقیقت ازلی و ابدی و عین ثابت اسم اعظم الهی است (قیصری، ۱۴۱۶: ۱۰۳). اما همین حقیقت ابدی و ازلی متناسب با شرایط اقلیمی، اجتماعی به صورت انبیا و اولیای مختلف ظاهر می‌شود؛ در نهایت، کمال حقیقت محمدیه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در وجود حضرت محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تجلی می‌کند. راز این که این کمال در نهایت خویش، از همان آغاز ظاهر نشده، این است که شرایط آن زمان نامساعد بوده و مقتضای اسم دهر نبوده است. تجلی این حقیقت در هر زمان متناسب با اهل آن زمان بوده است. بر این اساس، اگر تعینات و تشخصات هر یک از انبیا و اولیا ملاحظه شود، چنین حکم خواهد شد که این‌ها متفاوت و متغایر با یکدیگر و با حقیقت محمدیه‌اند؛ زیرا با نبود حتی یک عنصر از عناصر کمال در یک زمان، می‌توان به تفاوت میان انبیا و اولیا و حقیقت محمدیه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حکم صادر کرد، ولی اگر به لحاظ حقیقت نگریسته شود - که در این صورت همه به حضرت واحدیت بازگشت می‌کنند، به اتحاد میان انبیا حکم شده و گفته خواهد شد: «لَا تُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ».

فالقطب الذى عليه مدار أحكام العالم وهو مركز دائرة الوجود من الأزل إلى الأبد
واحد باعتبار حكم الوحدة و هو الحقيقة المحمدية و باعتبار حكم الكثرة متعدّد.
(همو: ۱۰۵)

به همین دلیل، ابن عربی چنین ابراز عقیده کرده که همه انبیا، نبوتشان را از حقیقت خاتم
انبیا ﷺ گرفته اند؛ زیرا حقیقت خاتم انبیا همیشه موجود بوده است (همو: ۲۴۸). عرفا در
بیان تفاوت درجات انبیا و اولیا اصطلاحات ولایت، نبوت و رسالت را به کار می‌گیرند؛ رسالت را
در مورد کسی به کار می‌برند که مأمور به ابلاغ پیام به مردم باشد. در نبوت سخن از اخذ معارف
از فرشتگان می‌رود، اما در ولایت، گرفتن حقایق از حق تعالی مورد نظر است. بر این اساس،
ولایت را باطن نبوت و نبوت را باطن رسالت دانسته‌اند (قیصری، ۱۴۱۶: ۱۲۳ - ۱۲۸؛ آملی،
۱۳۴۷: ۳۸۲، ۳۸۵، ۳۸۶). انبیا در حقیقت و باطن یکی هستند، اما به لحاظ تفاوت امت‌ها
متفاوت می‌شوند. به هر میزان که حیطة رسالت و نبوت تمام‌تر باشد، انبیا مقام بالاتری
خواهند داشت. مثلاً انبیای اولوالعزم به دلیل تمامیت حیطة وظایف، مقام بالاتری نسبت به
بقیه داشته‌اند، برخلاف انبیای بنی‌اسرائیل که از این ویژگی محروم بوده‌اند (قیصری، ۱۴۱۶:
۱۲۴). اما به طور کلی، نبوت و رسالت که در برخی از تعابیر از هر دو با نبوت یاد می‌شود، باید
مؤید به ولایت باشد. تمام آن چه ظاهر (نبوت) دارد، برگرفته از باطن (ولایت) است. دایرة
نبوت پیامبران مرسل از بقیه انبیا اما دایره ولایت از همه وسیع‌تر است.

النبوة مختصة بالظاهر... النبوة دائرة تامة مشتملة على دوائر متناهية متفاوتة
فى الحیطة، ... وقد علمت أن الظاهر لا يأخذ التأييد والقوة والقدرة والتصرف و
العلم و جمیع ما فیض من الحق تعالی الآ بالباطن، و هو مقام الولاية المأخوذة من
الولئی... (همو)

نبوت در دستگاه عرفانی تقسیم‌بندی‌های مختلفی دارد و از جمله به مرسل و غیرمرسل،
انبیایی و تشریحی تقسیم می‌شود. در بحث از انسان کامل و تفسیر امام در این
دستگاه، تقسیم‌بندی دوم گره‌گشاست. بر این اساس، نبوت تشریحی پس از خاتم
انبیا، ختم شده و دیگر تجدید نخواهد شد. اما نبوت انبیایی، به معنای دریافت
حقایق و معارف از عوالم بالا، هیچ‌گاه منقطع نخواهد شد؛ یعنی ولایت تا قیام قیامت ادامه
خواهد داشت. نبی و رسول، اسمی از اسمای الهی نیستند، لیک ولی اسمی از اسمای خداوند
خواهد بود. به لحاظ مرتبت نیز خاتم اولیا به جهت ولایت از تمام اولیا بالاتر خواهد بود
و تمام انبیا از حیث ولایتشان. همچنین اولیا، حقایق را از مشکلات خاتم اولیا دریافت می‌دارند
(همو: ۲۴۴).



به نظر محی‌الدین، خاتم اولیا کامل‌ترین نوع وراثت را به لحاظ مقامات، علوم، احوال، مشاهد و امور دیگر دارد.

الوارث المحمدی ﷺ يأخذ العلوم النبویة عن روح رسول الله... واکمل الکمال واریثة اجمعهم ووسعهم احاطة بالمقامات والعلوم والأحوال والمشاهد وهو خاتم الولاية الخاصة المحمدية فی مقام الختمی فوراثته اکمل الوارثت فی الکمال و السعة والجمع والاحاطة لعلوم رسول الله و احواله و مقاماته و اخلاقه یقظة و نوماً.
(جندی، ۱۳۶۱: ۱۲۱)

جایگاه ولی و نبی

شاید از بحثی که در باب جایگاه نبوت و ولایت بیان شد و بر اساس آن، ولایت بالاتر از نبوت و باطن آن تلقی گردید، این گمان پیش آید که ولی نیز بالاتر از نبی است. عرفا این نگاه را مردود دانسته‌اند. مقام ولایت از نبوت بالاتر است، اما ولی از نبی برتر نیست. ولی، وارث نبی و تابع احکام شریعت اوست. تابع هیچ‌گاه بالاتر از متبوع نخواهد بود. تعبیر دیگری که در تعابیر مشایخ عرفان وجود دارد، این است که هر فردی که صاحب این مقامات است، جنبه ولایت او، بر سایر ابعادش برتری دارد و انبیاى دیگر نسبت به خاتم انبیا و همین‌طور اولیای دیگر نیازمند خاتم انبیا و خاتم اولیا هستند. تمام انبیا، حتی نبی خاتم از جهت ولایت، معارف را از مشکلات خاتم می‌گیرند. با تمام این اوصاف، نباید چنین گمان کرد مقام خاتم اولیا از خاتم انبیا بالاتر است؛ زیرا خاتم اولیا در تشریح، تابع خاتم انبیاست. بنابراین، خاتم اولیا از این حیث پایین‌تر از خاتم انبیاست.

فالمرسلون من کونهم اولیاء لایرون ما ذکرناه إلا من مشکوة خاتم الاولیاء، فکیف من کان دومهم من الاولیاء و إن کان خاتم الاولیاء، تابعاً فی الحکم لما جاء به خاتم الرسل من التشریح، فذلک لا یقدح فی مقامه. (قیصری، ۱۴۱۶: ۲۴۴)

محیی‌الدین در عبارتی دیگر، نسبت میان خاتم انبیا و خاتم اولیا را همان نسبت حاکم میان دیگر انبیا و خاتم اولیا می‌داند. وی این امر را موجب تفاضل خاتم اولیا بر خاتم انبیا بر نمی‌شمارد؛ چون خود رسول اکرم ﷺ صاحب این مقام در باطن است و خاتم ولایت مظهر او در ظاهر است. امام خمینی در تعلیقه بر این عبارت می‌نویسد:

مراد از عدم تفاضل و برتری این است که ختم ولایت از مظاهر خاتم نبوت در ظاهر است؛ بدین ترتیب خاتم انبیا، از خود اخذ کرده و جمال حق را در آن مشاهده کرده است. چنان‌که حق تعالی خود را در آئینه انسان مشاهده می‌کند.
(خمینی، ۱۴۱۰: ۷۴)

موهبتی بودن مقام ولایت و اوصاف ائمه

از جمله ویژگی‌هایی که برای ولی و مقام ولایت برشمرده شده، این است که این مقام اکتسابی نیست. خداوند متعال با فیض اقدس، بر اساس اقتضای عین ثابت هر کس آن را اعطا می‌کند. اما ظهور آن با توجه به شرایط و اسباب است. هرگاه شرایط و اسباب حاصل شد، اندک‌اندک ظاهر خواهد شد. افرادی که نمی‌دانند، تصور می‌کنند این مقام اکتسابی است و با سعی و تلاش حاصل می‌شود (قیصری، ۱۴۱۶: ۱۲۶؛ آملی، ۱۳۴۷: ۳۹۴، ۲۳۱). عصمت ائمه علیهم‌السلام نیز از مواردی است که در این تفسیر مورد توجه قرار گرفته و بر آن اقامه دلیل شده است. سیدحیدر آملی در این باب، تمام آن چه را به عنوان ادله عصمت از سوی متکلمان شیعی برای اثبات عصمت پیامبران و ائمه علیهم‌السلام ذکر شده، بی‌هیچ تغییری بیان نموده است. قبح دستور به اطاعت از انسان فاسق از سوی خداوند، تمام شدن لطف الهی با عصمت انبیا و امامان، لزوم دور در صورت عدم عصمت و مواردی از این دست، ادله‌ای است که مورد استناد سید قرار گرفته است، اما برای پرهیز از طولانی شدن بحث، از ذکر آن احتراز می‌کنیم (آملی، ۱۳۴۷: ۲۴۲ - ۲۴۷).

توجیه انحصار عدد ائمه علیهم‌السلام به دوازده

آخرین بحثی که بدان می‌پردازیم، بحث عدد ائمه علیهم‌السلام است. در بحث ولی و قطب عرفانی، عدد خاصی در میان نیست. بر اساس مبانی عرفا، تعداد ولی و قطب می‌تواند بیش از این نیز باشد. اما در نگرش شیعی، تعداد اولیا و ائمه علیهم‌السلام پس از نبی خاتم صلوات‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به دوازده تن منحصر شده است. سید اعتراض برخی از صوفیه را نقل می‌کند که چرا شیعه، امامان خود را به دوازده تن منحصر کرده‌اند؟ وی نخست می‌گوید: عدد دوازده از اعدادی است که بسیاری از امور بدان منحصر شده است. اکثر اشیا و بزرگ‌ترین آن‌ها به همین عدد منحصر شده‌اند: تعداد برج‌ها، ساعات شبانه روز، اسباط و نقبای بنی اسرائیل، چشمه‌های صادر شده از عسای موسی و مانند آن همگی دوازده‌تا هستند. بنابراین، این عدد ویژگی خاصی داشته و لذا تعداد امامان بدان منحصر شده است. وی پس از بیان این توجیه می‌گوید: بالأخره هر عددی که می‌بود، پرسش‌هایی ایجاد می‌کرد: چرا تعداد آسمان‌ها هفت یا نه‌تاست؟ چرا کواکب هفت‌تاست؟ چرا برج‌ها دوازده‌تاست؟ چرا انبیا به ۱۲۴ هزار منحصر شده‌اند؟ و ده‌ها چرای دیگر. در همه این موارد می‌توان گفت تعداد این امور و مواردی از این دست، همه به حکمت الهی بازگشت می‌کند. هر چیز و هر کس دارای خصوصیتی است و خداوند بدان عالم است و



امور، مطابق علم خداوند محقق می‌شود. حال چرا این‌گونه است؟ معنی از تلاش برای شناخت وجود ندارد، ولی لزومی ندارد که حتماً بدانیم چرا این‌گونه است!

البته وی برخی از ویژگی‌های اعداد را با استفاده از دیدگاه‌های فیثاغورث و رسائل اخوان الصفا بیان می‌کند. همچنین با استفاده از هیئت قدیم، مطالبی می‌گوید و توجیهاتی را برای این امر عرضه می‌دارد، ولی سخن نهایی همان است که خداوند در این‌گونه موارد بر اساس حکمت خود چنین مقرر داشته است.

بر همین اساس، تمام انبیای صاحب شریعت - که شش نفرند - دوازده وصی داشته‌اند. شیث، هابیل، قینان، میسم، شيسان، قادس، قیدق، ایمیح، اینوخ، ادريس، وینوخ و ناحور، دوازده وصی حضرت آدم عليه السلام هستند.

از سام، یافث، ارفخشد، فرسخ، فاتو، شالخ، هود، صالح، دیمخ، معدل، دریحا و هجان به عنوان اوصیای حضرت نوح عليه السلام یاد شده است.

برای حضرت ابراهیم عليه السلام افرادی چون اسماعیل، اسحاق، یعقوب، یوسف، ایلون، ایوب، زیتون، دانیال الاکبر، اینوخ، اناخا، مدیع و لوط به عنوان جانشین معرفی شده‌اند.

یوشع، عروف، فیدوف، عزیز، اریسا، داود، سلیمان، آصف، اتراخ، منیقا، ارون و واعث، نام‌هایی هستند که برای اوصیای حضرت موسی عليه السلام ذکر شده‌اند.

شمعون، عروف، قیدق، عبیر، زکریا، یحیی، اهدی، مشخا، طالوت، قس، استین و بحیرای راهب، جانشینان دوازده‌گانه حضرت عیسی عليه السلام تلقی شده‌اند.

و سرنجام دوازده وصی حضرت محمد صلی الله علیه و آله با امام علی عليه السلام آغاز و با حضرت مهدی عليه السلام پایان یافته است.

مجموع اوصیا، ۷۲ تن می‌شود که این نیز خود یکی از همان اعداد پرکاربرد در تعالیم انبیاست (همو: ۲۳۱ - ۲۴۲).

نتیجه

از آن‌چه بیان شد، می‌توان گفت ولایت در تفسیر عرفانی از جایگاه رفیعی در هستی برخوردار است. در این تلقی از ولایت - که بر اساس دستگاه مفهومی عرفان نظری ابن عربی سامان داده شده - «ولئی» انسان کامل و موحد حقیقی است که بر اساس اعیان ثابته و اقتضائات اسمای الهی در عالم مادی تجلی یافته و جامع نشئات ملکی و ملکوتی و جامع حضرات خمس و حق و خلق است؛ با وجه حقی اش خلیفه الهی و با وجه خلقی اش خلیفه بر

تمام ماسوی الله است. ولی کامل از علم موهبی و اوصافی چون عصمت خاص برخوردار است. قوام عالم به وجود ولی (قطب، ولی، انسان کامل و تعبیر دیگری که از این مقام می شود) است؛ با وفات آخرین انسان کامل، تومار عالم پایان می یابد و قیامت برپا می شود. در کسانی که واجد شئون رسالت، نبوت و ولایتند، ولایت به لحاظ رتبه برتر از نبوت و رسالت است؛ اما مقام اولیایی که نبی نیستند، به دلیل تابعیت شریعت نبی، پایین تر قرار می گیرد. در مورد خاتم انبیا نیز اصل قاعده که ولایتش باطن نبوت اوست صادق است. اما ایشان در این تفکر، به ویژه در جریان شیعی خود، خاتم اولیا نیز دانسته شده که این ولایت پس از ایشان، براساس علم و حکمت الهی به اوصیایش منتقل شده است. راز ختم ولایت نیز این است که تمام کمالات در ولی خاتم بروز یافته و هدف خلقت تحقق یافته است.

طبیعی است که در یک نوشتار کوتاه، مجال بحث و تحلیل و ارزیابی مبانی، پیش فرض ها، لوازم و ثمرات یک دیدگاه وجود ندارد. تنها یک نکته روش شناختی در این باب وجود دارد که ذکر آن ضروری به نظر می رسد و آن این که در بستر تفسیر عرفانی از آموزه ولایت، به رغم کاستی های آشکاری که در آن وجود دارد و در برخی از موارد می توان آن را بر «غلو» حمل کرد، دستگاه نسبتاً منسجمی برای تبیین، توجیه و دفاع از این آموزه شیعی فراهم می شود. اغلب آن چه در متون روایی، اعم از احادیث، ادعیه و... وجود دارد، در قالب دستگاه مفهومی رایج کلامی، تبیین پذیرفتنی و نظام مند نیافته و نمی یابد؛ بلکه می توان ادعا کرد که این دستگاه از بیان آن عاجز است. شاید با ارائه یک دستگاه و نظام مفهومی قابل فهم و متعارف، بتوان از این آموزه - که قوام بخش هویت شیعی است - تبیین درست و قابل فهم تری عرضه کرد که کاستی های مورد نظر را نداشته باشد، یا دست کم به حداقل برسد.

در میان نظام های موجود معرفتی و دستگاه های مفهومی متداول، احتمالاً بهتر از همه، همین دستگاه عرفانی است که می تواند افزون بر ابعاد دیگر، مقامات تکوینی ائمه و معارف فرهنگ اهل بیت علیهم السلام را تبیین کند. ناگفته پیداست که در برخی موارد، پیشگامان این نگرش، بدون آن که مبانی عرفانی را ملاحظه کنند و براساس آن به تنظیم مباحث همت گمارند، از دستگاه مفهومی دانش کلام متداول سود جسته اند. نمونه آن را در بحث از لزوم عصمت و نصب و نص ائمه از سوی بعضی در این نوشتار مشاهده کردیم. بعضی در این باب به ادله متکلمان متمسک شده و بر همان پایه مباحث را سامان داده اند.

از این نکته، نتیجه می گیریم که برای ایجاد یک دستگاه قویم و کارآمد، لزومی ندارد که به قالب خاص التزام داشته باشیم و چه بسا با استفاده از ظرفیت دانش های موجود، با رعایت

نظم و انسجام منطقی، بتوان قالب جدیدی طراحی کرد. البته مقصود این نیست که تلاش متکلمان و یا دیگر گروه‌ها در این مورد قرین توفیق نبوده و یا احیاناً گرفتار بن بست‌های معرفتی است، بلکه مهم بهره جستن روشمند از امکانات رشته‌ها و شاخه‌های مختلف است. امکاناتی که کلام، فلسفه، عرفان و دیگر دانش‌های موسوم در فرهنگ اسلامی را در اختیار می‌نهند و همین‌طور امکاناتی که می‌توان از دست‌آوردهای اندیشه‌های دیگر فراهم کرد، این آمادگی را ایجاد می‌کنند که دستگاه مفهومی دیگری به وجود آید و بتواند از این مباحث، تبیینی فرافرهنگی عرضه نماید. طبیعی است که تنسیق جدید، قابل فهم و خالی از خلل‌ها و رخنه‌های معرفتی و روش‌شناختی، از تمام مباحث اعتقادی و از جمله آموزه ولایت، منوط به فراهم‌سازی و بهره جستن از چنین امکانات و بسترهایی است.

منابع

۱. ابن خلدون، عبدالرحمن، مقدمه، ترجمه: محمد پروین گنابادی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۶ ش.
۲. ابن عربی، محی الدین، فصوص الحکم، بی جا، بی نا، بی تا.
۳. آشتیانی، سید جلال الدین، شرح مقدمه قیصری، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، چاپ سوم، ۱۳۷۳ ش.
۴. آملی، سید حیدر، جامع الاسرار و منبع الأنوار، تصحیح: هانری کربن، تهران، انستیتو ایران و فرانسه، ۱۳۴۷ ش.
۵. یازوکی، شهرام، «نسبت دین و عرفان»، هفت آسمان، سال دوم، شماره ششم، تابستان ۱۳۷۹ ش.
۶. پورجوادی، نصرالله، «تصوف و تشیع»، هفت آسمان، سال دوم، شماره هشتم، زمستان ۱۳۷۹ ش.
۷. جامی، عبدالرحمن، نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۰ ش.
۸. جنیدی، مؤید الدین محمود، شرح فصوص الحکم، دانشگاه مشهد، ۱۳۶۱ ش.
۹. خمینی، سیدروح الله، تعلیقه علی فصوص الحکم و مصباح الانس، قم، مؤسسه پاسدار اسلام، ۱۴۱۰ ق.
۱۰. _____، چهل حدیث، تهران، مؤسسه آثار امام خمینی علیه السلام، ۱۳۷۱ ش.
۱۱. شایگان، داریوش، آیین هندو و عرفان اسلامی، ترجمه: جمشید ارجمند، تهران، نشر فرزانه، ۱۳۸۲ ش.
۱۲. شبیبی، کامل مصطفی، الصلوة بین التصوف و التشیع، بیروت، دارالاندلس، ۱۹۸۲ م.
۱۳. شیرازی، محمد صدرالدین، تفسیر القرآن الکریم، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات، ۱۴۱۸ ق.
۱۴. طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، انتشارات اعلمی، ۱۹۹۶ م.
۱۵. فناری، محمد بن حمزه، مصباح الانس، ترجمه و تحقیق: محمد خواجوی، تهران، انتشارات مولی، چاپ اول، ۱۳۷۴ ش.
۱۶. قمشه ای، محمدرضا، «رسالة فی الولاية» مجموعه آثار حکیم صهبا، بی جا، بی نا، بی تا.
۱۷. قونوی، صدرالدین، نصوص، بی جا، بی نا، بی تا.
۱۸. قیصری، داود، شرح فصوص الحکم، تحقیق: محمد حسن ساییدی، دارالاعتلام، ۱۴۱۶ ق.

۱۹. مازندرانی، ملامحمد صالح، شرح اصول کافی، تحقیق: میرزا ابوالحسن شعرانی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ اول، ۱۴۲۱ق.
۲۰. _____، المشاعر، تهران، انتشارات طهوری، ۱۳۶۳ش.
۲۱. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار ۳ و ۴، قم، انتشارات صدرا، بی تا.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۱/۱۴

فصل نامه علمی - پژوهشی مشرق موعود
سال پنجم، شماره ۲۰، زمستان ۱۳۹۰

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۴/۴

تحلیلی بر ارتباط امام زمان علیه السلام با فقه، در پرتو نظریه اجماع تشرفی

حسین علی سعدی *

چکیده

سازگاری گزاره‌های دینی در ساحت‌های گوناگون، نشان از استحکام و صلابت اندیشه دارد و نیز دلیلی بر درستی انتساب آن به وحی و ماورای طبیعت است. از جمله اصول پایه‌ای کلامی شیعی، ضرورت وجود امام در هر عصر به شمار می‌رود که با براهین متعددی به اثبات رسیده است. متکلمان شیعی برای اثبات این ضرورت به ادله‌ای از جمله لزوم «حفظ شریعت» استناد جسته‌اند.

مسئله تحقیق این پژوهش، بررسی سازگاری این دلیل که در کلام و ساحت اعتقادی مطرح است، با مباحث فقهی است. با این توضیح که مکانیزم تحقق حفظ شریعت، از سوی امام در عصر غیبت در فقه چگونه است؟ اگر فقها بر خطا اجماع داشته باشند، امام عصر علیه السلام چگونه به حفظ شریعت می‌پردازد؟ فرضیه تحقیق، این است که حضرت حجت علیه السلام در صورت اجماع بر خطا بر مبنای برهان لطف در قالب‌های متفاوتی از جمله «اجماع تشرفی» و «توقیعات» به نقش هدایتی خود می‌پردازد. روش تحقیق نیز در بخش گردآوری داده‌ها روش کتاب‌خانه‌ای و اسنادی، و در بخش داوری داده‌ها تحلیلی - توصیفی است.

واژگان کلیدی

برهان لطف، اجماع لطفی، اجماع تشرفی، حفظ شریعت، سازگاری اندیشه دینی.

* استادیار و مدیر گروه فقه و حقوق دانشگاه امام صادق علیه السلام تهران. (H.saadi54@gmail.com)

ضرورت پژوهش

از جمله وظایف عالمان دین، دفاع از اندیشه دینی در برابر پرسش‌ها و شبهات است. این وظیفه در ادبیات دینی و احادیث امامان، با توصیف علما به «مربطون» به خوبی تبیین شده است (طبرسی، ۱۴۰۳: ج ۱، ۱۷). مرتبط به معنای مرزبانی است که از کیان خودی در برابر حملات دشمن دفاع می‌کند (ابن منظور، ۱۴۱۴: ج ۷، ۳۱۳) و از طرف دیگر در مطالعات دینی، مسئله سازگار بودن اندیشه دینی به معنای هماهنگی بین مجموعه‌های مختلف آن اهمیت ویژه‌ای دارد که حاکی از صلابت و استحکام آن اندیشه خواهد بود. دین که مجموعه‌ای از گزاره‌های کلامی و فقهی و اخلاقی است از دو منظر می‌تواند مورد تحلیل قرار بگیرد؛ چنان‌که گاهی از سازگاری گزاره‌های کلامی آن بحث می‌شود، بدین معنا که آیا این گزاره‌ها هماهنگ و در مسیر تصدیق یکدیگر قرار می‌گیرند یا این‌که به تکاذب هم می‌انجامند؟ سازگاری درونی اندیشه کلامی در این جا به معنای هماهنگ بودن گزاره‌ها در راستای مدعای کلان و هدف راهبردی است. همچنین اندیشه دینی گاهی می‌تواند از روی تلائم حوزه‌ها با یکدیگر نیز مورد سؤال قرار گیرد؛ بدین معنا که آیا مبانی اتخاذ شده در حوزه کلامی، در حوزه مطالعات فقهی یا در حوزه مطالعات اخلاقی، تصدیق و یا به کار گرفته می‌شود، یا این‌که مبانی گزاره‌های فقهی نه تنها با مبانی کلامی تلائم و تصادق ندارند، بلکه گاهی اوقات به تکاذب یکدیگر می‌انجامند؟ در این صورت سازگار بودن اندیشه دینی به عنوان یک سیستم، با چالش جدی روبه‌رو خواهد شد و ضمن این‌که اعتبار مجموعه و سیستم با سؤال مواجه می‌شود، در اعتقاد به وحیانی بودن و انتساب دین به عالم قدس و خدای متعال نیز تشکیک جدی خواهد شد؛ چنان‌که خداوند یکی از ادله اثبات‌کننده انتساب قرآن به خود و نفی انتساب آن به غیر را عدم وجود تهافت و اختلاف در گزاره‌های آن می‌داند: «وَلَوْ كَانِ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا» (نساء: ۸۲)، (جصاص، ۱۴۰۵: ج ۳، ۱۸۲).

براین اساس، مطالعه سیستمی اندیشه دینی و تحلیل سازگاری اجزای آن، ضرورت بی‌بدیلی دارد که هم غنای ذاتی و استحکام آن را نشان خواهد داد و هم انتساب آن به وحی و عالم غیب را مدلل خواهد ساخت. به عنوان نمونه می‌توان به یک مورد اشاره کرد و به این مسئله پرداخت که در کلام شیعی، مسئله عصمت امام از خطا و اشتباه در کنار عصمت امام از گناه به عنوان یک مبنا و بلکه از مبانی محوری مطرح است (طوسی، ۱۳۸۲: ج ۱، ۱۹۴)،

به گونه‌ای که اگر کسی خلاف این اندیشه را اتخاذ نماید رمی به شذوذ خواهد شد. این اندیشه و گزاره کلامی گاهی اوقات در علم کلام مورد نقض و ابرام و چالش قرار می‌گیرد، بدین صورت که ادله موافقان و مخالفان با موازین داخلی و مورد پذیرش علم کلام بررسی و نقد می‌شود، ولی گاهی اوقات سازگاری این گزاره کلامی با گزاره‌های فقهی مورد پرسش و پژوهش قرار می‌گیرد؛ یعنی فقهای بزرگ شیعه در برخی موارد فقهی، این اصل را نادیده گرفته و یا آن را نپذیرفته‌اند، چنان‌که در مورد مسئله آب کرّ، فقیه بلند پایه امامی شیخ محمدحسن نجفی صاحب *جوهرچنین احتمالی* را مطرح کرده است (نجفی، ۱۴۰۴: ج ۱، ۱۶).

اکنون مسئله صحت و سقم فقهی نظر صاحب *جوهرمطرح* نیست، بلکه مسئله از این جهت مورد بررسی قرار می‌گیرد که آیا چنین فتوایی در فقه با آن اصل کلامی تهافت دارد یا سازگار است؟ در واقع سخن از سازگاری دو ساحت اندیشه کلامی و فقهی است. از این رو ضرورت چنین پژوهش‌هایی برای بیان تلائم و سازگاری اندیشه دینی شیعی خودنمایی می‌کند.

طرح مسئله

یکی از اصول پایه‌ای اعتقادی شیعی، اعتقاد به ضرورت امام است. شیعه، نظام آفرینش و کل هستی را در حدوث و بقا نیازمند امام می‌داند و بر این ادعا ادله عقلی و نقلی متعددی نیز اقامه می‌کند (سعدی، ۱۳۹۰: ش ۱۴، ۱۲۵) و در کنار این ادعا نیز معتقد است جهان بشری و جامعه انسانی نیز به امام نیاز دارد. نیاز به امام که در بیان روایات با عنوان «الاضطرار الی الحجة» (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ۶۸) تبیین شده، در علم کلام به گونه مبسوط تعلیل و تحلیل شده است. از مهم‌ترین ادله‌ای که دانشمندان کلام بر لزوم وجود امام در هر دوره اقامه کرده‌اند، مسئله «لزوم حفظ شریعت» است (شریف مرتضی، ۱۴۱۰: ج ۱، ۱۸۸). علامه حلی در این باره می‌نویسد:

الإمام يحتاج إليه في حفظ الشرع. (حلی، ۱۴۰۹: ۱۷۴)

با توجه به این اصل پایه‌ای، مسئله تحقیق کیفیت و چگونگی پاسداری و تحفظ بر این اصل در عصر غیبت است که برای حل این مسئله باید به سؤالاتی پاسخ داد؛ از جمله این‌که در عصر غیبت، حفظ شریعت از سوی امام چگونه محقق خواهد شد؟ فقیهان - که نمایان آن حضرت در بیان احکام شریعت به شمار می‌روند - گرچه از عدالت برخوردارند، اما گوهر عدالت مانع ارتکاب گناه خواهد شد، ولی رادع و مانع اشتباه نخواهد بود. آیا اگر فقیهان به اشتباه به

حکم یا جمله‌ای از احکام شریعت دست نیابند، حفظ شریعت از خطا و جلوگیری از اشتباه در عصر غیبت نیز به عنوان یکی از وظایف امام معصوم حی، مطرح است؟ و اگر حضرت چنین رسالتی را به دوش می‌کشد، آیا حفظ شریعت، هم عامل حدوث نیاز به امام و هم عامل استمراری نیاز به امام خواهد بود؟ در پی این سؤال و با فرض این‌که پاسخ مثبت باشد، یعنی رسالت امام در عصر غیبت نیز اقتضا دارد که برای حفظ شریعت از خطا و انحراف، نقش آفرینی داشته باشد، سؤال از مکانیزم دخالت و نقش آفرینی امام در حوزه استنباط و افتای فقیهان، مطرح خواهد شد. بدین ترتیب سؤالات تحقیق عبارتند از:

- آیا حفظ شریعت در عصر غیبت نیز به عنوان رسالت امام عصر علیه السلام مطرح خواهد بود؟

- امام عصر علیه السلام با چه مکانیزمی در دوران غیبت به حفظ شریعت می‌پردازد؟

فرضیات تحقیق

با توجه به سؤالات تحقیق، فرضیه‌ای که در پاسخ به سؤال نخست مطرح می‌شود این خواهد بود که امام علیه السلام در دوران غیبت نیز رسالت حفظ شریعت را بر دوش دارد و فرضیه رقیب نیز عبارت است از این‌که چون غیبت امام معلول تقصیر خود مردم است، تبعات آن - که از جمله عدم دسترسی به حقیقت شریعت است - را باید پذیرا باشد.

فرضیه دومی که ناظر به مکانیزم دخالت حضرت در راستای تحقق حفظ شریعت مطرح می‌شود عبارت است از این‌که وجود مقدس حضرت علیه السلام در مواقع ضروری و برای حفظ شریعت و مکتب از راه‌هایی همچون ارائه توقیعات یا حصول اجماعات تشرقی به بیان حقیقت شریعت و حکم الهی می‌پردازد و امت را از خطای اجماعی می‌رهاند.

حفظ شریعت، رسالت امام

انسان برای هدایت، تعالی و تکامل، به بعثت رسول نیاز دارد تا در پرتو احکام و شریعتش و تعامل با هدایت او، دفینه عقولش برانگیخته شود و به شکوفایی و فعلیت‌بخشی به استعدادهای خود بپردازد. همان ادله‌ای که بعثت انبیا و وجود شریعت را برای زندگی انسان لازم می‌شمارد و کمال وجودی انسان را در گرو بعثت و شریعت می‌داند، بر ضرورت وجود امام معصوم علیه السلام در هر زمانی دلالت خواهند داشت (شریف مرتضی، ۱۴۱۰: ج ۱، ۱۷۹). اضطراب به وجود معصوم در کلمات متکلمان از مناظر متعدد مورد کنکاش قرار گرفته است و از جمله ادله بر آن می‌توان به مسئله لزوم حفظ شریعت اشاره کرد.

مرحوم سید مرتضی استدلال بر ضرورت وجود امام از طریق لزوم حفظ شریعت را این‌گونه

تبیین می‌کند:

قد علمنا أن شريعة نبينا ﷺ مؤبده و غير منسوخة و مستمرة و غير منقطعة فإن التَّعبَد لازم للمكَلَّفين إلى أوان قيام الساعة و لا بدَّ لها من حافظ لأن تركها بغير حافظ إهمال لأمرها و تكليف لمن تعبَد بها ما لا يطاق و ليس يخلو أن يكون الحافظ معصوماً أو غير معصوم فإن لم يكن معصوماً لم يؤمن من تغييره و تبديله ... و إذا ثبت أن الحافظ لا بدَّ أن يكون معصوماً استحال ان تكون محفوظة بالأمة و هي غير معصومة و الخطأ جائز على آحادها و جماعتها؛ (همو: ۱۸۰)

می‌دانیم که شریعت پیامبر ما ﷺ ابدی و مستمر و غیرمنسوخ و غیرمنقطع است و تعبّد به این شریعت از سوی مکلفان تا قیام قیامت لازم است. بر این اساس باید این شریعت محفوظ بماند، نه این‌که بدون حافظ و نگهبان رها شود. و حافظ و نگهبان شریعت از دو حال خارج نیست؛ یا معصوم از خطا و اشتباه است و یا معصوم نیست. اگر حافظ شریعت معصوم نباشد، از تغییر و تبدیل و تحریف شریعت در امان نخواهیم بود. بنابراین لازم است که حافظ شریعت، معصوم باشد تا تغییر به وجود نیاید و به همین خاطر امت نمی‌تواند حافظ شریعت باشد؛ زیرا همان‌گونه که آحاد جامعه خطا پذیرند، مجموعه امت نیز جایز الخطا خواهند بود و به همین دلیل شریعت باید حافظ معصوم داشته باشد.

استدلال بر لزوم وجود امام معصوم از راه لزوم حفظ شریعت از خطا و مصونیت آن از تحریف و تبدیل در غالب کتب کلامی امامیه مطرح شده است که از جمله می‌توان از سید مرتضی در رسائل (ج ۱: ۸۵) و در الشافی (ج ۱: ۱۸۰)، علامه حلی در شرح منهاج الکرامه فی معرفة الامامة (ص ۱۵۰)، محمد حسین مظفر در دلائل الصدق (ج ۴: ۲۱۷)، شیخ مفید در الفصول العشرة فی الغیبة (ص ۱۰۵) و سید محسن امین در اعیان الشیعة (ج ۲: ۱۹۴) نام برد. در مقام تحلیل می‌توان گفت که استدلال فوق متین و وافی به مقصود است؛ زیرا مقدمات آن تام است. تردیدی نیست که بشر برای دست‌یابی به سعادت نیاز به شریعت دارد و شریعت پیامبر خاتم ﷺ ابدی است و باید تا قیامت مصون از تبدیل و تحریف بماند، ولی به نظر می‌رسد این استدلال در یک موضع نیازمند به برهان و اثبات باشد و آن این مدعاست که حفظ شریعت تنها از راه امام معصوم ممکن خواهد بود؛ یعنی این بخش استدلال به تبیین نیاز دارد؛ زیرا احتمال دارد گزینه‌های بدیل امام برای حفظ شریعت مطرح شود و از همین روی در کتب کلامی به شبهات مخالفان در این باره پرداخته شده است.

سید مرتضی به بیان قاضی عبدالجبار در بیان بدیل‌های امام در حفظ شریعت، متعرض

شده و آن‌ها را به تفصیل نقد می‌کند (نک: شریف مرتضی، ۱۴۱۰: ج ۱، ۱۷۸). ایشان از قول قاضی عبدالجبار می‌نویسد:

لأنّ قولهم بالحاجة إلى الإمام أمّا يمكن متى ثبت لهم أن حفظ الشريعة لا يمكن إلاّ به
فإذا أريناهم أنّه يمكن بغيره بطلت العلة؛ (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۰: ج ۱، ۷۲)

استدلال بر نیاز به امام وقتی از طرف امامیه تمام خواهد بود که ثابت شود حفظ شریعت فقط از سوی امام ممکن است و این مهم از راه دیگری تحصیل نخواهد شد؛ ولی اگر ما برایشان ثابت کردیم که از راه‌های دیگر هم رسیدن به این هدف ممکن است، علت احتیاج به امام که امامیه ذکر کرده است، باطل خواهد شد.

قاضی عبدالجبار بدیل‌های امام، جهت حفظ شریعت را در قالب گزینه‌هایی از قبیل تواتر، اجماع، کتاب، و خبر محفوف به قرائن و اجتهاد مطرح می‌سازد و مدعی می‌شود که با این گزینه‌ها می‌توان شریعت را حفظ نمود و از امام هم بی‌نیاز بود؛ زیرا بخشی از شریعت که با تواتر ثابت شده، از همین راه حفظ خواهد شد و در بخشی از شریعت نیز اجماع امت بر آن وجود دارد و با دلیل ثابت شده است که امت بر خطا اجماع نخواهند کرد. بخش‌هایی از شریعت نیز با کتاب که منقول به تواتر است ثابت می‌شود و بخش‌هایی از شریعت نیز با اخباری که به صحت آن علم داریم و یا از طریق اجتهاد ثابت خواهد شد و با این راه‌ها، شریعت بدون امام حفظ می‌شود (همو).

عدم استقامت استدلال قاضی عبدالجبار روشن است؛ چراکه حفظ شریعت از خطر تحریف و سوءفهم و خطا و تبدیل با این گزینه‌ها، منتفی نمی‌شود و همچنان نیاز به امام وجود خواهد داشت، ولی در عین حال در نقد استدلال قاضی عبدالجبار به نقل کلام سیدمرتضی اکتفا می‌شود. ایشان در *الشافی* می‌نویسد:

استدلال شما وافی به مقصود نیست؛ زیرا جمیع شریعت که با تواتر نقل نشده است و خود پذیرفته‌ای که در اکثر شریعت و یا لا اقل بعض آن، تواتر وجود ندارد. پس اگر تمام آن چه که بدان احتیاج است از امر شریعت، متواتر نباشد، حاجت به امام و حجت معصوم باقی خواهد بود. فلذا قد بیننا أنّ التواتر لا يجوز أن تحفظ به الشريعة.

اگر در اجماع نیز معصوم نباشد، حجت نخواهد بود؛ چراکه خطا بر آحاد جامعه جایز و ممکن است و به همین دلیل، خطا بر مجموع امت نیز جایز خواهد بود و اگر مجموع امت جایز الخطا باشد، نمی‌توان شریعت را با آن حفظ نمود. از طرف دیگر کتاب هم حافظ شریعت نیست؛ زیرا از یک جهت تمام تفاسیل شریعت و احکام آن به‌گونه‌



تفصیل در کتاب نیامده است و از سوی دیگر کتاب خود از معنایش خبر نمی‌دهد و نیاز به مبین و مترجم دارد. و بالأخره اجتهاد و قیاس هم که بطلان آن در شریعت را ثابت کردیم و بر همین اساس، این گزینه خود فاقد اعتبار است، چه رسد که بتوان شریعت را بدان حفظ نمود. از این رو، حفظ شریعت بر عهده امام است و این گزینه‌ها فاقد اعتبار خواهند بود. (شریف مرتضی، ۱۴۱۰: ج ۱، ۱۸۹)

با توجه به مجموعه مباحث گذشته، می‌توان چنین نتیجه گرفت که برای حفظ شریعت از خطا و تحریف و تبدیل در هر دوره و عصر، به حافظ و نگهبان نیاز است و این حافظ را نیز غیر امام معصوم نمی‌توان فرض کرد؛ زیرا تمام گزینه‌های محتمل برای تصدی این مهم با اشکال روبه‌رو هستند. پس در هر دوره، حضور امام حی معصوم ضروری است تا حافظ شریعت باشد.

نقش امام عصر در فقه دوره غیبت

با اثبات این نکته که رسالت امام علیه السلام حفظ شریعت از تبدیل و تحریف و یا انحراف است و از همین روی چنان‌که ضرورت اقتضا دارد که رسولان الهی برای هدایت بشر مبعوث شوند، ضرورت مقتضی وجود امام معصوم علیه السلام در هر دوره برای حفظ شریعت و تأمین هدایت بشر است. این مدعا و گزاره کلامی چگونه در فقه امکان تحقق می‌یابد، آیا اگر حقیقت شریعت به نحو موجهه جزئی و در یک مسئله خاص، به دست مجتهدان و عالمان دینی مکشوف نگردد و یا در مسئله‌ای اجماع بر خطا بنمایند، آیا بر امام زنده لازم است که امت را از خطا برهاند و مسیر حق را به آن‌ها معرفی نماید یا چنین رسالتی بر دوش امام قرار نمی‌گیرد؟

در فرصت محدود پیامبر رحمت صلی الله علیه و آله و سلم و نیز با وجود خصومت‌ها و مزاحمت‌های دشمنان، امکان تبیین تمام فروع برای حضرتش محقق نشد، حتی این مهم در اوایل دوران امامت معصوم هم تأمین نگردید و در ادوار بعدی مشاهده می‌شود که بزرگان فقه و اعلام اصحاب، هنگامی که از فروع فقهی از امامان شیعه می‌پرسیدند، نحوه فهم احکام و تعلم مکانیزم اجتهاد را نیز جویا می‌شدند. برای مثال، پرسش زراره که افقه اصحاب امام صادق علیه السلام به شمار می‌رود از آن حضرت و جواب ایشان به وی چنین است:

أَلَا تُحِبُّنِي مِنْ أَيْنَ عَلِمْتَ وَقُلْتَ إِنَّ الْمَسْحَ بِبَعْضِ الرَّأْسِ وَبَعْضِ الرَّجْلَيْنِ فَصَحَّكَ،
 ثُمَّ قَالَ: يَا زُرَّارَةُ! قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله وَنَزَلَ بِهِ الْكِتَابُ مِنَ اللَّهِ لِأَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ:
 «... وَامْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ» فَعَرَفْنَا حِينَ قَالَ: «بِرُؤُسِكُمْ» أَنَّ الْمَسْحَ بِبَعْضِ الرَّأْسِ لِمَكَانِ
 الْبَاءِ. (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۳، ۳۰)

زراره از حضرت می پرسد: «از کجا و چگونه می فرمایید که مسح باید بر قسمتی از سر باشد نه بر تمام آن؟» حضرت در پاسخ می فرماید: «به دلیل این که قرآن فرموده: ﴿و امسحوا بروسکم﴾ و بای بعضیه دلالت بر تبعیض دارد.» بر این اساس، نه تنها امام علیه السلام بیان حکم واقعی شریعت را عهده دار می شود، بلکه راه صحیح استنباط را نیز که مانع اشتباهات احتمالی بعدی است به اصحاب می آموزد.

نمونه های دیگری در نقل حدیث پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم وجود دارد که امامان به تصحیح آن پرداخته اند. از این رو، امام حافظ شریعت است و حافظ شریعت باید معصوم باشد تا تحریف و تبدیل رخ ندهد و بر همین اساس گزینه های بدیل، کارآیی امام در حفظ شریعت را نخواهد داشت.

اما سؤال اصلی این جاست که آیا حافظ شریعت بودن امام، به دوره ای خاص که همان دوره حضور باشد اختصاص دارد یا به ادوار بعدی نیز تسری می یابد؟ چه ممیزه ای دوره غیبت را از عصر حضور ممتاز می سازد که امام در عصر غیبت نسبت به حفاظت شریعت، مسئولیت نداشته باشد و حتی با فرض این که علت غیبت امام معصوم علیه السلام مردم باشند، آیا این امر، توجیهی برای رها نمودن آن ها در گمراهی و سرگردانی از سوی خدای متعال و امام خواهد بود؟ این ها پرسش های قابل توجه و در عین حال اساسی است؟ البته این ادعا با مسئله انسداد بی ارتباط است و سخن از انسداد باب علم مطرح نیست؛ زیرا همان گونه که محققان اصولی معتقدند گرچه در عصر غیبت باب علم بر روی مکلفان بسته است، ولی باب علمی بسته نیست (نائینی، ۱۳۶۸: ج ۲، ۶۳؛ آشتیانی، ۱۴۰۳: ج ۱، ۱۹۰)، بلکه سخن در فهم فقیهان و استنباط آنان از نصوص موجود است، با فرض این که اگر امکان خطا در فهم شریعت وجود دارد - که چنین است - و اگر فرض کنیم اجماع بر خطا نیز محقق شده است، آیا این اجماع خطا برای امام مسئولیتی ایجاد خواهد نمود یا خیر؟ نخست به کلمات بزرگان در این مسئله می پردازیم.

مرحوم شیخ طوسی در *عدة الاصول* می نویسد:

متی فرضنا أن يكون الحق في واحد من الأقوال، ولم يكن هناك ما يميز ذلك القول من غيره، فلا يجوز للإمام المعصوم الاستتار، ووجب عليه أن يظهر ويبين الحق في تلك المسألة، أو يعلم بعض ثقاته الذين يسكن إليهم الحق من تلك الأقوال حتى يؤدي ذلك إلى الأمة. (طوسی، ۱۴۱۷: ج ۲، ۶۳۱)

اگر فرض شود که سخن حق در بین اقوال، ممیزی ندارد که مشخص شود، بر امام معصوم

لازم است که حق را در آن مسئله بیان نماید یا این که آن را به وسیله برخی ثقات که مورد اعتمادش هستند، به گوش امت برساند. فرمایش مرحوم شیخ طوسی در تبیین وجه حجیت اجماع مبتنی بر «قاعده لطف» است. وی معتقد است مقتضای حکمت و لطف الهی نسبت به بندگان این است که آنان را هدایت نموده و مانع گمراهی شان شود. از این رو، اگر همه امت و یا همه فقیهان بر مسئله‌ای به خطا اجماع داشته باشند، بر امام معصوم لازم است که مانع گمراهی شود و از این روی اجماع و اتفاق نظر همه فقیهان نشان از صحت حکم نزد شارع دارد (همو) و اجماع لطفی نشان دهنده پذیرش همین مبنا در علم اصول است.

اگر اجماع لطفی پذیرفته شود، ملازمه بین رأی امام و مجمعین در هر عصر و دوره‌ای پذیرفته خواهد شد و نتیجه این می‌شود که اگر فقیهان هر دوره بر حکمی اجماع داشته باشند و فرض شود که این اجماع خلاف حکم واقعی است، مقتضای لطف این خواهد بود که امام عصر علیه السلام دخالت نموده و هدایت امت را بر عهده گیرد و شاید این نکته مهم یکی از فرقه‌های اصلی اجماع لطفی و اجماع دخولی باشد. (فیروزآبادی، ۱۴۱۴: ج ۴، ۳۵۲)

برای فهم کلمات شیخ طوسی اشاره‌ای اجمالی به اجماع و مبانی حجیت و انواع آن لازم است تا این نکته روشن شود که در عصر غیبت اگر اجماعی اتفاق بیفتد، از کدام نوع خواهد بود.

اجماع به معنای اتفاق است و در اصطلاح علمای امامیه به معنای اتفاق خاص که قولش حجت باشد است و از همین رو سید مرتضی معتقد است چون وجه حجیت اجماع نزد امامیه اشتغال بر قول امام است، حجیت اجماع دایر مدار قول امام است، لذا اختلاف یکی دو نفر هم - اگر احتمال دهیم که یکی از آن‌ها قول امام است - به حجیت اجماع خدشه وارد می‌سازد. بر همین اساس، شیخ انصاری از مرحوم محقق حلی در *المعتبر* چنین نقل می‌کند:

انه لو خلا المائة من فقهاءنا من قوله لم يكن قولهم حجة ولو حصل في اثنين كان قولهما حجة؛ (انصاری، بی تا: ج ۱، ۸۰)

اگر قول صد نفر از فقیهان ما از قول امام خالی باشد اعتباری ندارد و اگر قول امام در دو نفر هم یافت شود، آن حجت خواهد بود.

اگرچه اجماع به این تعریف در عداد منابع فقه قرار گرفته است، ولی در واقع چیزی جز همراهی با خصم نیست و خود دلیل مستقلاً در کنار سنت محسوب نمی‌شود (مظفر، بی تا: ۳۵۹) و اعتبار آن به منکشف است نه کاشف. از همین روی، برخی اصولیان در اطلاق و به کار بردن کلمه اجماع بر مراد امامیه به نحو حقیقت تشکیک کرده‌اند (انصاری، بی تا: ج ۱، ۸۱).

آن چه دربارهٔ اجماع و مبنای شیخ طوسی می‌توان گفت این است که با حصول اتفاق علمای امت بر حکمی، اگر رأی امام موافق آن‌ها نباشد، اجماع محقق نشده است؛ زیرا طبق تعریف امامیه، خلو جمعیت هرچند زیاد از قول امام، باعث می‌شود به اجتماع آنان اطلاق اجماع نشود، ولی سؤال این جاست که آیا بر امام عصر علیه السلام لازم است که در برابر چنین اجماع مصطلحی - هرچند فاقد حجیت - به ارائهٔ طریق بپردازد؟ این جاست که مبنای کلامی شیخ طوسی مبنی بر لزوم لطف باید مورد تحلیل قرار گیرد.

در تحلیل کلام شیخ طوسی دو نکته قابل توجه است: نخست این که آیا لطف به این معنا بر خدا و امام لازم است یا خیر؟ این مبنا از سوی برخی از اصولیان با اشکال مواجه شده است (مشکینی، ۱۴۱۳: ج ۳، ۲۴۱) ولی میرزای رشتی می‌نویسد:

ان برهان وجوب اللطف قوی لا ینخرم بالشکوک و الشبهات و هو نقض الغرض المتسحیل صدوره عن العاقل المختار فضلاً عن الحکیم الواحد القهار كما تحقّق فی محله و إلیه یشیر قول الله عزّ من قائل کالتی نقضت غزلها من بعد قوّة انکاثاً. (رشتی، ۱۴۱۳: ۳۸۲)

برهان وجوب لطف برهانی قوی است که با شبهات مطروحه آسیب می‌بیند و در واقع وجوب لطف به دلیل این است که نقض غرض مولای حکیم پیش نیاید.

با فرض پذیرش وجوب قاعدهٔ لطف به معنایی که گذشت و چشم‌پوشی از مباحث کلامی آن، نکتهٔ دومی مطرح می‌شود که به محل بحث مرتبط است و آن تطبیق قاعده بر موضوع بحث ماست. یعنی آیا مقتضای لطف واجب بر امام یا خداوند این است که اگر فقهای یک دوره بر حکمی که خلاف شریعت است اجماع داشتند، اعلام نظر نمایند و از انحراف جلوگیری کنند؟ به بیان دیگر، آیا اگر وصول حکم واقعی به مکلفان تأخیر شود یا به دوران ظهور حضرت حجت علیه السلام موکول گردد خلاف لطفی اتفاق افتاده است؟ این نکته‌ای است که باید بدان توجه شود.

شهید محمد باقر صدر معتقد است:

لا جزم لنا بلزوم اللطف علی الله تعالی بإیصال تمام المصالح التّشریعیة إلی العباد بأکثر ممّا تقتضیه العوامل الطّبیعیة و جهود الإنسان نفسه فلعلّ هناك مصلحة فی عدم إیصال بعضها بالشکل المطلوب هنا و إیکال الأمر إلی ما تقتضیه العوامل الطّبیعیة و سعی الناس أنفسهم و ما إلی ذلك ممّا یوجب وصل حکم الواقعی إلیهم و لو بعد مئات السنین. (صدر، ۱۴۰۸: ج ۲، ۲۴۸)

در کلام شهید صدر این نکته نمایان است که با فرض پذیرش لطف در ایصال احکام به

بندگان، و جوب لطف به معنای باز کردن راه‌های طبیعی وصول است؛ یعنی «امکان وصول» نه «فعلیت وصول» و این تفکیک بسیار مهم است. چه لطفی بر شارع و یا بر امام زمان علیه السلام لازم است؟ آیا بر خدای حکیم به مقتضای لطف لازم است که امکان وصول بشر به احکام را فراهم نماید، یا این که باید فعلیت وصول داشته باشد؛ یعنی اگر انسان‌ها با سوءتدبیر خود مانع ایصال شوند، به هر شکل ممکن باید وصول، فعلیت و تحقق یابد؟

در کلام شیخ طوسی به مسئله «فعلیت وصول» استدلال شده است؛ یعنی اگر طایفه بر خلاف اجماع کنند، بر امام لازم است که ایصال واقع داشته باشد.

کلام سیدمرتضی نیز در نقد کلام شیخ که در *عمدة الاصول* مطرح شده است باید مورد تأمل قرار گیرد. ایشان معتقد است:

أنه يجوز أن يكون الحق فيما عند الإمام، والأقوال الآخر يكون كلها باطلة، ولا يجب عليه الظهور، لأنه إذا كنا نحن السبب في استتاره، فكلمنا يفوتنا من الانتفاع به و بتصرفه و بما معه من الأحكام نكون قد أتينا من قبل نفوسنا فيه، ولو أزلنا سبب الاستتار لظهر و انتفعنا به، وأدى إلينا الحق الذي عنده. (طوسی، ۱۴۱۷: ج ۲، ۶۳۱)

سیدمرتضی در نقد کلام شیخ فرموده است که گرچه مقتضای لطف، بیان قول حق از سوی امام است، ولی چون علت غیبت امام، خود مکلفین اند، لذا همه تبعات مسئله نیز بر عهده آنان خواهد بود و اگر اسباب غیبت را برطرف نمایند، از نعمت بیان احکام و باقی منافع آن حضرت استفاده خواهند کرد.

این مدعا در کلام خواجه نصیرالدین طوسی و علامه حلّی هم آمده است. خواجه نصیرالدین می‌نویسد:

وجوده لطف و تصرفه لطف آخر و عدمه منّا. (طوسی، ۱۴۱۳: ۳۶۳)

در واقع وی علت محرومیت بندگان از لطف امام را از خودشان می‌داند که باید پیامدهای آن را نیز متحمل شوند.

خلاصه این نگاه این است که گرچه لطف، منتقضی بیان طریق هدایت است، ولی اگر امتی به سوءاختیار خود باعث غیبت امام شدند، باید پیامدهای آن را که از جمله عدم دسترسی احتمالی به احکام شریعت است، پذیرا باشند. بر این اساس نمی‌توان با استناد به قاعده لطف نسبت به خطای احتمالی فقها در عصر غیبت، مسئولیتی را متوجه امام نمود، ولی اگر مبنای شیخ طوسی پذیرفته شود و از طرفی هم در بحث لطف این مبنا اتخاذ شود که وصول فعلی مقتضای لطف است، نتیجه می‌گیریم که اگر فقهای عظام در عصر غیبت احتمالاً بر خطا

اجماع کنند، حضرت حجت علیه السلام هدایت‌گری خود را اعمال نموده و امت را هدایت می‌نماید. در پایان لازم است که به‌طور گذرا به مسئلهٔ اجماع تشریفی نیز پرداخته شود که مراد از طرح آن چیست و چگونه می‌تواند فرضیه تحقیق را اثبات نماید؟ برخی اصولیان در تعریف اجماع تشریفی گفته‌اند:

اوحدی از اصحاب و فقهای عظام در عصر غیبت، توفیق درک با معرفت حضور امام علیه السلام را داشته‌اند و حکم شرعی را از آن حضرت شنیده‌اند، ولی به سبب محاذیر نقل تشریف، واقعه را به صورت اجماع بیان می‌کنند. (موسوی بجنوردی، بی‌تا: ج ۲، ۸۶)

گرچه در صدق اصطلاح اصولی اجماع بر این‌گونه تشریفات، برخی تشکیک کرده‌اند و بیان داشته‌اند که اجماع تشریفی، اجماع نیست (مرّوج، ۱۴۱۵: ج ۴، ۳۵۴)، ولی چنان‌که گذشت، چون امامیه بر این باورند که اگر سخن امام، ولو در ضمن دو نفر معلوم باشد اجماع و حجیت آن محقق خواهد شد. شاید به همین دلیل، علمایی که به حضور حضرت تشریف یافته‌اند، ادعای اجماع نموده‌اند.

بیش تر اصولیان ولو به نحو قضیهٔ موجبهٔ جزئیه با اجماع تشریفی به‌گونهٔ اثباتی در اصل تحقق آن برخورد کرده‌اند. از جمله آخوند خراسانی نیز اصل مسئلهٔ تشریف علما در عصر غیبت و گرفتن حکم از حضرتش را می‌پذیرد (نک: خراسانی، ۱۴۰۹: ۲۹۱).

اگر اجماع تشریفی - چنان‌که در کلمات اصولیان بزرگوار مطرح شده است - مورد پذیرش قرار گیرد، یکی از راه‌هایی پرداختن حضرت حجت به رسالت حفظ شریعت در عصر غیبت بر مبنای کلامی که با عنوان حفظ شریعت مطرح شد، این است که در قالب اجماع تشریفی نسبت به بیان شریعت و هدایت امت، عمل فرماید.

به هر روی، مدعای این نوشتار، بیان سازگاری مباحث کلامی با دیگر حوزه‌های دین اعم از فقه و اخلاق است که اجماع تشریفی را می‌توان یکی از راه‌های جریان تحقق اصل کلامی و لزوم حفظ شریعت از سوی امام مطرح و معرفی نمود. همچنین با فرض پذیرش تمامیت برهان لطف به لحاظ صغرا و کبرا، انعکاس آن در فقه امامیه در قالب اجماع تشریفی بیان شد و راه‌های دیگر، از جمله مسئله توقیعات، به نوشتاری دیگر احاله می‌شود.

نتیجه

یکی از ادله‌ای که متکلمان شیعه بر لزوم امامت و تداوم آن اقامه کرده‌اند، لزوم حفظ شریعت است که به مقتضای خاتمیت شریعت اسلام باید برای همیشه از تبدیل و تحریف

مصون و محفوظ بماند. حافظ و نگهبان شریعت باید شخص معصوم باشد و گزینه‌های احتمالی که به عنوان جانشین امام به عنوان حافظ شریعت، همچون مجموع امت و یا کتاب و اجتهاد و ... مطرح می‌شود، هر کدام با اشکالات جدی مواجه است و جایگزینی آن‌ها ممکن نخواهد بود. بر این اساس به مقتضای اصل لزوم حفظ شریعت، متکلمان امامی بر لزوم وجود امام حی معصوم حکم کرده‌اند. از سوی دیگر، سازگاری اجزای گوناگون و حوزه‌های متعدد شریعت، هم ضامن حفظ و هم مؤید انتساب آن به وحی و خداوند متعال است.

این نوشتار مسئله حفظ شریعت را که گزاره‌ای کلامی است، در علم فقه و احکام شریعت بررسی نموده و با طرح این مسئله که چنانچه در دوره‌ای فقیهان امامی بر خطا اجماع داشته باشند، به مقتضای آن اصل کلامی، امام عصر علیه السلام نسبت به هدایت امت اقدام نموده و در قالب‌های متعدد از جمله اجماع تشریفی این مسئولیت بزرگ را به سرانجام خواهد رساند.

منابع

۱. آشتیانی، میرزا مهدی، بحر الفوائد، قم، کتابخانه مرعشی نجفی، ۱۴۰۳ق.
۲. امین، سید محسن، اعیان الشیعة، تحقیق و تخریج: حسن الامین، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات، بی تا.
۳. انصاری، مرتضی، رسائل، قم، انتشارات جامعه مدرسین، بی تا.
۴. جصاص، احمد بن علی، احکام القرآن، بیروت، دار احیاء التراث، ۱۴۰۵ق.
۵. حلی، حسن بن یوسف، الالفین، قم، انتشارات هجرت، ۱۴۰۹ق.
۶. _____، کشف المراد، قم، انتشارات اسلامی، بی تا.
۷. _____، منهاج الکرامه فی معرفه الامامة، مشهد، مؤسسه عاشورا، ۱۳۷۹ش.
۸. خراسانی، محمد کاظم، کفایة الاصول، قم، مؤسسه آل البيت، ۱۴۰۹ق.
۹. رشتی، حبیب الله بن محمد، بدایع الافکار، قم، مؤسسه آل البيت، ۱۴۱۳ق.
۱۰. سعدی، حسین علی، «مبانی مدینه فاضله مهدوی در اندیشه صدر المتألهین»، مشرق موعود، سال چهارم، ش ۱۴، تابستان ۱۳۸۹ش.
۱۱. شریف شوشتری، نورالله بن سید، احقاق الحق وازهاق الباطل، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی، چاپ اول، ۱۴۱۱ق.
۱۲. شریف مرتضی، علی بن حسین، رسائل، مشهد، احمد المحقق، قرن ۱۴ق.
۱۳. _____، الشافی فی الامامة، تهران، مؤسسه الصادق، ۱۴۱۰ق.
۱۴. صدر، سید محمد باقر، مباحث الاصول، قم، ۱۴۰۸ق.
۱۵. صدوق، محمد بن علی بن بابویه، الاعتقادات، تهران، بی تا، ۱۳۷۱ش.
۱۶. _____، الهدایة، قم، مؤسسه الهادی، ۱۴۱۸ق.
۱۷. طبرسی، احمد بن علی، الاحتجاج، قم، نشر مرتضی، چاپ دوم، ۱۴۰۳ق.
۱۸. طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۱۹. _____، تلخیص الشافی، قم، انتشارات محبین، ۱۳۸۲ش.
۲۰. _____، العدة، قم، نشر ستاره، ۱۴۱۷ق.
۲۱. طوسی، نصیرالدین، تجرید الاعتقاد، تهران، مؤسسه نهادگذاری مطالعات علم و پژوهشی گویا، ۱۳۷۷ش.
۲۲. _____، تلخیص المحصل، بیروت، بی تا، بی تا.
۲۳. _____، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، قم، مؤسسه نشر اسلامی،

- ۱۴۱۳ق.
۲۴. فیروزآبادی، قاموس اللغة، بی جا، بی نا، ۱۴۱۴ق.
۲۵. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران، دارالکتب الاسلامیة، ۱۴۰۷ق.
۲۶. مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، تهران، انتشارات اصلاحی، ۱۳۸۶ش.
۲۷. مروّج، سیدمحمد، منتهی الدرّیة، قم، دارالکتب جزایری، ۱۴۱۵ق.
۲۸. مشکینی، ابوالحسن، حواشی، قم، انتشارات لقمان، ۱۴۱۳ق.
۲۹. مظفر، محمدرضا، اصول فقه، قم، انتشارات فیروزآبادی، بی تا.
۳۰. مظفر، محمدحسین، دلائل الصدق، بی جا، بی نا، بی تا.
۳۱. مفید، محمّد بن محمّد بن نعمان، الفصول العشرة فی الغیبة، تحقیق: فارس حسون، بیروت، دارالمفید للطباعة و النشر و التوزیع، چاپ دوم، ۱۴۱۴ق.
۳۲. موسوی بجنوردی، سیدحسن، منتهی الاصول، بی جا، بی نا، بی تا.
۳۳. میلانی، سیدعلی، شرح منهاج الکرامه، قم، مرکز الحقائق الاسلامیة، ۱۳۸۶ش.
۳۴. نائینی، محمدحسن، اجود التقریرات، قم، مصطفوی، ۱۳۶۸ش.
۳۵. نجفی، محمدحسن، جواهر الکلام، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۴ق.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۸/۸

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۰/۱۲/۸

فصل نامه علمی - پژوهشی مشرق موعود

سال پنجم، شماره ۲۰، زمستان ۱۳۹۰

اخلاق، دولت و نسبت آن‌ها در آرمان شهر مهدوی

عسکر دیرباز*

مسعود صادقی**

چکیده

وضعیت اخلاقی یک آرمان شهر که در ذهن فردی یوتوپیک شکل می‌گیرد، از دو حال خارج نیست؛ یا او در ناکجاآباد مطلوب خود به دنبال «همه» خوبی‌ها می‌گردد، یا در پی «غلبه» خوبی‌هاست. در حالت نخست، ما در جست‌وجوی یک بهشت تمام عیاریم که اگرچه تصور آن در دنیایی دیگر معقول است، اما امکان پیدایش آن در این دنیا و مختصات انسان‌ها پذیرفتنی نیست. از دیگرسو، در شق دوم، نه تنها به وادی انتزاع یا ناکجاآبادسازی نیفتاده‌ایم، بلکه جهانی نه فقط مطلوب و مطبوع، بلکه ممکن و شدنی را تصویر کرده‌ایم.

در این نوشتار، نخست برای تبیین مفهوم غلبه خوبی‌ها و سپس اثبات آن، اوصاف اخلاقی به دو دسته مستقل و وابسته تقسیم شده و در همین راستا مبتنی بر دو دسته از دلایل روایی و فرااخلاقی^۱ ثابت شده است که آخرالزمان اسلامی یک یوتوپیا به معنای مرسوم آن در ادبیات و فرهنگ جهان به ویژه غرب نیست و دوم آن که این شرایط اگرچه آرمانی است، اما دست‌نیافتنی، فرانسائی و غیرنرمال نیز به شمار نمی‌رود.

واژگان کلیدی

اخلاق، دولت، آرمان شهر، فضایل، رذایل.

* استادیار دانشکده الهیات دانشگاه قم.

** کارشناس ارشد فلسفه اخلاق (نویسنده مسئول). (sadeghi184@yahoo.com)

اگرچه صحبت از چگونگی و چرایی پایان یافتن تاریخ تقریباً در بطن و متن همه ادیان بزرگ وجود دارد، اما در مذهب شیعی در نحوه پیدایش موعود، تفاوتی آشکار دیده می‌شود. از دیدگاه این آیین، اگرچه سرانجام زمین به دست انسان‌هایی پاک و بهین می‌افتد، اما این پایان خوش و شیرین با وجود روندی گاه شگفت و نامعمول، هرگز جلوه‌ای نابخردانه و غیرعقلانی نمی‌یابد. افزون بر این، در دوران نهایی و طلایی تاریخ، انسان‌ها کاملاً بی‌هنجار و با اعتدال معرفی شده‌اند و هرگز به شکل موجوداتی فرشته‌خو و در فراسو و ورای مرزهای انسانی ترسیم نگشته‌اند. هرچند باید گفت که عقلانیت پنهان در آمدن و سربرآوردن موعودی که آیین شیعی از آن سخن می‌گوید، تنها مربوط به کلیت این ماجرا می‌گردد، وگرنه همه جزئیات این پویش تاریخی را بی‌گمان نمی‌توان به‌گونه‌ای آراست که بی‌کم‌وکاست با همه یافته‌ها و سویه‌های علم و خرد مدرن مطابق بوده و مو به مو موافق افتد. به عنوان نمونه، مفروضاتی چون زندگی چند قرنه شخص منجی (نعمانی، ۱۳۹۷: ۲۶۹)، تحول در کیفیت گذر زمان در دوران ظهور (مفید، بی تا: ج ۲، ۳۵۶) یا روشن تر شدن زمین و کاهش مدت شب (همان) پدیده‌هایی نیستند که به راحتی بتوان آن‌ها را از مقبولات علمی و بدیهی به حساب آورد و بر همین مبنا باید در مقام تحلیل آن‌ها از موضعی حداقلی وارد شد و به جای تأکید بر طبیعی بودن، مشابه داشتن و پراحتمال بودن، تنها بر محال نبودنش اصرار ورزید. تبیین دیدگاه در قبال ظهور و نمود موعود از آن‌جا اهمیت دارد که نشان می‌دهد ما در انتظار چه چیزی هستیم و به کدام نقطه آرمانی چشم دوخته‌ایم.

اخلاق در آرمان شهر

برخلاف تصور اولیه، میان دو هدف شکل گرفته در ذهن انسان یوتوپیک - که یا در ناکجاآباد مطلوب خود به دنبال «همه» خوبی‌ها می‌گردد، یا در پی «غلبه» خوبی‌هاست - چنان تفاوت و تباینی وجود دارد که پذیرش هر یک از آن‌ها سبب می‌شود تصور دیگر در هم شکسته و نقش بر آب گردد؛ زیرا جهانی که در آن همه نیکی‌ها یک‌به‌یک و موبه‌مو عملی گردد، اگرچه در جایی موجود باشد (از جمله بهشتی که در قرآن ترسیم شده است) اما آن‌جا حتماً و قطعاً این کره خاکی نیست و تنها می‌تواند در دل جغرافیایی آسمانی و ماورایی باشد. جهان انسانی، جهانی است که به دلیل اقتضائات و مختصات ویژه و پیچیده‌اش همیشه پرورنده و آفریننده بدی‌ها و ناپسندی‌های اندک یا فراوانی است که هرگز نمی‌تواند به نحو

مطلق از آن جدا شوند و گریبان این کره گردان و سرنشینان آن را رها سازند. البته امکان دارد در دوره‌ای این بدی‌ها رو به کاستی نهاده و در اقلیت قرار گیرند و یا رو به فزونی گذاشته و بر سریر اکثریت نشینند، اما در هر حال وجود دارند و کم و بیش در جای خویش و بر روال پیش به بقایشان ادامه می‌دهند.

فارغ از مباحث حکمی - فلسفی مربوط به ریشه‌یابی و چرایی این شرآفرینی، باید گفت وقتی مکتب یا مذهبی وعده و اندیشه‌ای آخرالزمانی را عرضه می‌نماید، در واقع بر سر یک دوراهی قرار می‌گیرد؛ زیرا اگر دم از یک آینده بی‌عیب و نقص زند، بی‌شک، درستی، سلامت و واقع‌گرایی خود را نقض نموده و با ادعایی رؤیایی بی‌محابا خود را در دام اوهام افکنده است و اگر سخن از آتیه و پسینه‌ای امیدوارکننده - که در آن بدی‌ها به جای آن‌که ناپود شوند، بهبود یافته و کمتر می‌شوند - به میان آورد، در حقیقت بینش بهنجار و پذیرفتنی خویش را به نمایش گذاشته است.

جهان انسانی و بی‌عیب، یک جهان غیرطبیعی و فانتزی است؛ زیرا این جهان اگر ساخته دست پرورده کنش‌ها و واکنش‌های انسان‌هایی خطاکار و معیوب باشد، محال و خالی از احتمال است که به غایت کمال برسد و در خوش‌بینانه‌ترین صورت ممکن باید بکوشد تنها خود را در مسیر استکمال نگاه دارد.

با این توصیف به نظر می‌رسد باید خیال بهشت‌سازی را از سر بیرون کرده و هرگز آینده‌ای آکنده از توهم را ترسیم نمود. اما بخش پیچیده و پرگره بحث این است که اگر حتی ذره‌ای هم احتمال نمی‌دهیم به یک وضعیت صددرصد مطلوب برسیم، پس اصولاً چه نیازی به یوتوپیا داریم و دیگر چگونه می‌توانیم آن را پدیده‌ای بامعنا به شمار آوریم؟ اگر یوتوپیا آینده‌ای مانند حال یا گذشته ماست، پس امری زاید و بی‌مصرف است که تنها به کار افرادی متوهم و کزآرمان می‌آید و نه تنها آتیه، که زندگی نقد و آماده ما را نیز ویران و پریشان می‌سازد. در مقام پاسخ می‌توان دو گونه و از دو زاویه، پاسخ این ایراد را ارائه نمود؛ نخست آن‌که می‌توان حتی ضمن تأیید موهوم بودن هر نوع یوتوپیایی به‌طور کلی برای تصورات آرمان شهری خدمت و شأنتی قائل شد و بنابر اصول روان‌شناسانه تأکید نمود که غالباً چون «راهرو را منزل نزدیک کاهل می‌کند»، خواه‌ناخواه جوامع برای پیشرفت هرچه بیش‌تر به قبله و کعبه‌ای دست‌نیافتنی احتیاج دارند که همیشه در دوردست باشد و به‌سان ستاره‌ای که گه‌گاه چشمکی می‌زند و باز از نظرها پنهان می‌شود، لازم است همیشه ناکجاآبادی مردم را شیفته خود ساخته و در پی خویش به راه اندازد و به قول کارل مانهایم، نقش یک موتور

محرکه و ماده منفجره برای حرکت شتابان را ایفا کند. (Mannheim, 1998: 49)

با نگاهی به تاریخ درمی‌یابیم که پس از رنسانس، با وجود تأکید بسیار بر تعقل و راسیونالیسم، تعداد مدائن فاضله رو به فزونی نهاده و به وضوح، بر شمار آرمان‌شهرها افزوده شده است (وینر، ۱۳۸۵: ۴۱۰) و به یقین دلیل این امر نه صرفاً خرافه‌گرایی، که ترقی‌طلبی و توسعه‌جویی شتابان و بی‌امان هم بوده است؛ زیرا اگر غربی‌ها نگاهی معمولی و همچون گذشته نسبت به معنا و مفهوم آینده داشتند، هرگز به ساختن و در انداختن این شهرهای آرمانی روی نمی‌آوردند.

گفتنی است هر یوتوپیا - چنان‌که از معنای لفظی و ریشه یونانی آن برمی‌آید - دو سویه و وجهه دارد و محصول امتزاج دو مفهوم است؛ سویه «انتوپوسیک»^۱ یا خوبستانی و وجهه «اوتوپوسیک»^۲ یا لامکانی (همان). در صورت و سویه نخست، ما با دنیایی روبه‌رو هستیم که ممکن‌الاحصول، خوب و مطلوب است، اما خوب به آن معنا که در آن امور بد و ناپسند در حداقل قرار گرفته و جای خود را تا حد زیادی به نیکی‌ها و پاکی‌ها می‌دهند. در مقابل، وجهه اوتوپوسیک قرار دارد که حاکی از دست‌نایافتنی و غیرواقعی بودن یوتوپیاست؛ زیرا جایی را به ما نشان می‌دهد که هرگز نشانی نداشته و نمی‌تواند داشته باشد. با این وصف، باید بدانیم یک انتظار مفید که واقعاً و عملاً بتواند نوید روزگاری بهتر را بدهد، حتماً باید انتوپوسیک باشد و شکل و شمایی خوبستانی داشته باشد، وگرنه لامکانی، پوچ و بیهوده است که به هیچ‌کاری نمی‌آید. البته اگر دانستیم که باید انتظار خویش را متوجه چگونه یوتوپیایی نماییم، لازم است این وضعیت مطلوب را بهتر بکاویم؛ زیرا قواعد اولیه فلسفیدن، اقتضا می‌نماید که منظور خود از «غلبه خوبی‌ها» در یک وضعیت انتوپوسی / خوبستانی را روشن کنیم و ناگزیر، هم معنای «خوب» و هم مفهوم «غلبه» را به خوبی درک نماییم.

در یک تقسیم‌بندی اخلاق‌شناسانه، خوبی‌ها و نیکی‌ها بر دو گونه هستند؛ نیکی‌های وابسته یا زمینی و خوبی‌های مستقل یا آسمانی (دیرباز، صادقی، ۱۳۹۰: ۴). نیکی‌های وابسته هنگامی مجال و احتمال ظهور می‌یابند که پیش از آن بدی و امر ناپسندی ظهور کرده باشد. در حقیقت این نیکی‌ها چون درخت سرسبز و تناوری که از دل فضولات و اضافات سر برمی‌آورد، از حیث وجودی و بستر تکون وابسته به زشتی‌هایند و در فقدان آن‌ها امکان تکوین و تشکیل نمی‌یابند. اگر فقری نباشد، جود و بخشش نیز معنایی نخواهد داشت؛ اگر آزار و

1. eu-toposic.
2. ou-toposic.

اذیتی در کار نباشد، مدارایی نیز بروز نخواهد یافت؛ اگر بلایی در میان نباشد صبر و شکیبی هم شکل نخواهد گرفت؛ اگر خشمی نباشد کظم غیظ نیز زاید خواهد شد؛ اگر منکری نباشد نهی از آن هم مجالی نخواهد یافت و...^۱

شکیبایی، بخشش، مدارا و برخی دیگر از ارزش‌های مشهور اخلاقی همگی نیکی‌هایی وابسته هستند و متناسب با فضای پرخطای انسانی و درازای کنش‌های ناپسند این جهانی دارای بار معنایی می‌گردند و ذاتاً، ابتدائاً و ورای آن‌ها ارزش قابل بیانی ندارند. برای مثال، اگر بخواهیم بر نیکی و فضیلتی چون انفاق و جود اشاره نماییم، باید بدانیم که «جود اهل کرم، از کیسه سائل باشد»؛ زیرا در حقیقت سکه یا هدیه‌ای که از دست دارایی افتاده و در دامن نداری می‌افتد و صفت بخشش را به منصفه ظهور می‌رساند، بیش یا به همان اندازه که مدیون غنای فرد دهنده و بخشنده است، مرهون فقر فرد سائل و پذیرنده نیز خواهد بود.

در مجموع، نیکی‌های وابسته همیشه نقشی ثانوی و پسینی دارند و پیوسته در مقام مقابله با بدی‌هایی که از پیش بوده‌اند به وجود می‌آیند. این اخلاق متناسب با ساختار و کار و بار دنیای فعلی، بیش‌تر شکلی طفیلی دارد و در داد و ستدی همیشگی و ممتد با افعال و خصال بد است؛ زیرا درست همان‌سان که وجود عسس، پلیس و پاسبان به واسطه بودن دزدان و ددان است، ظهور برخی از صفات زیبای انسانی نیز مدیون بروز بعضی از زشتی‌های حیوانی و غیرانسانی بوده و در رابطه با آن‌ها تعریف می‌گردد.

از سوی دیگر، در برابر این‌گونه از روش‌های اخلاقی، «نیکی‌های مستقل و آسمانی» قرار دارند که با پایه و شاکله‌ای متفاوت، شکلی دیگر از فضایل را به نمایش می‌گذارند. این نیکی‌ها خودبنیادند و با خود و از خود می‌زیند و اگرچه بدی‌ها را می‌زدایند، اما هرگز به واسطه و وسیله آن‌ها زاییده و پرورده نمی‌شوند. فضایل خودبنیاد را به این دلیل می‌توان آسمانی نامید که حتی در یک فضای بهشتی و بی‌عیب و خلل نیز امکان و توان ابراز و اظهار خویش را دارند و همچنان می‌توانند معنا و محلی برای اعمال داشته باشند؛ حال آن‌که نیکی‌های وابسته، به این علت زمینی نامیده شده‌اند که تنها تحت شرایط و ضوابط عالم خاکی، بشری و آمیخته به راستی و ناراستی می‌توانند خودی نشان دهند و میان نوع انسان عملی گردند. اما فضایل مستقلی چون مهرورزی، امیدواری، خوش‌بینی، عاشقی و... اگرچه بدی‌ها را با تمام

۱. در چنین موضعی است که صائب تبریزی می‌گوید:

بس که در شر، خیر و در خیر جهان، شر دیده‌ام مانده‌ام عاجز میان اختیار خیر و شر

قدرت می‌بلعند و در خود فرو می‌برند، اما فارغ از آن‌ها هم می‌توانند به حیات خویش ادامه دهند و بی‌کم و کاست و به تمام قامت، شکل و شمایل خود را بر همگان عرضه نمایند و از همین روست که در بهشت‌های ترسیم شده در کتاب‌های آسمانی هرگز سخنی از وجود و نمود خوبی‌هایی چون صبر یا مدارا به میان نیامده؛ زیرا اساساً بدی‌هایی که بهانه بروز این فضایل هستند، دیگر در آن فضا وجود خارجی نداشته و از صفحه روزگار محو گشته‌اند و ناگزیر، دیگر علت و غایتی برای حضور آن‌ها باقی نمانده است. از سوی دیگر، در دل همین توصیفات آیینی بیش از هر چیز سخن از خوش‌رویی، خوش‌سخنی و مکالمه توأم با معاشقه بهشتیان به میان آمده و تنها بر حضور و وفور صفات مستقل و غیروابسته اخلاقی تأکید شده است (نک: فرقان: ۷۵).

حال با این تفکیک جدید، باید روشن کرد که در دوران پس از ظهور که به نحوی پیشینه و اکثریت یافته، خوبی‌ها شایع می‌گردند، در مجموع چگونه شرایطی و چگونه خوبی و نیکی‌ای غالب خواهد شد؟ آیا جهانی که شاهد غلبه «خوبی‌های وابسته» است به وجود می‌آید یا دنیایی که نظاره‌گر گسترش «نیکی‌های خودبنیاد و غیروابسته» است سر برخواهد آورد؟ اگرچه تفاوت میان این دو دنیا لزوماً تفاوت یک دنیای ممکن و شدنی و یک جهان محال و ناشدنی نیست، اما همه تلاش ما گرد این مدار می‌گردد که به نحوی ژرفای بشریت و واقعیت دوران ظهور را تشریح نموده و نشان دهیم که این دنیا به هرگز محصول گسست و گذار از مختصات عادی و انسانی نبوده و به همین دلیل بیش از آن‌که ناکجاآبادی خیال‌انگیز گردد شهری آرمانی و انسانی بوده که حسرت‌برانگیز اما قابل وصول و دسترسی است.

گفتنی است از گزارشات پیش‌بینانه دینی در باب آخرالزمان می‌توان چنین برداشت نمود که هرچه از دوران ظهور، زمان بیش‌تری سپری شود و قدرت حضرت موعود علیه السلام مستحکم‌تر گردد، فضا برای گسترش و بالندگی فضایل مستقل و خودبنیاد مهیاتر و زمینه برای عمل به خوبی‌های وابسته کمتر می‌گردد؛ چنان‌که بر اساس برخی از روایات، پس از گذشت مدتی از ظهور حتی با وجود تمایل مردم به فضایل وابسته‌ای چون بخشش و انفاق، دیگر فقر و فقیری باقی نمی‌ماند تا لازم باشد به او زکاتی داده شود. در برخی دیگر از احادیث نیز اگرچه سود گرفتن بر روی قیمت اجناس به هنگام فروش در حد متعارف منع نگشته اما تأکید شده است که بعد از ظهور - و تحقق تدریجی عدالت اقتصادی - دیگر سودگرفتن مؤمن از مؤمن در معاملات حرام خواهد شد (صدوق، ۱۳۶۷: ج ۴، ۴۳۱). گفتنی است با وجود سیر صعودی و رو به افزایش فضایل خودبنیاد و کاهش ضرورت عمل به خوبی‌های وابسته، دوران پس‌ازظهور

هرگز به طور کامل خالی از هر گونه بدی - و به تبع آن خوبی‌های وابسته - نشده و به هرگز بهشت‌وار و علی‌الاطلاق سرشار از فضایل مستقل و خودبنیاد نمی‌گردد.

به بیان دیگر، وقتی می‌گوییم در آن شرایط آرمانی اما شدنی، خوبی‌ها - اعم از خودبنیاد و وابسته - غلبه می‌یابند، به طور ضمنی وجود برخی بدی‌ها در آن دوره را پذیرفته و توهم بنیاد نهادن یک بهشت بی‌عیب و نقص را برطرف نموده‌ایم.

ممکن است به دلایلی مذهبی یا حتی روان‌شناختی نخواهیم وجود این بدی‌ها و رذایل را بپذیریم، اما وجود این بدی‌های مورد اشاره، دست‌کم از دو راه، اثبات‌شدنی است:

۱. اگرچه در روایات بسیاری خبر پر شدن زمین از عدل و داد آمده است (صدوق، ۱۳۷۱: ۱۱۶)، اما این مسئله هرگز به معنای پر شدن زمین از افراد عادل و دادگر نیست؛ چنان‌که روایاتی که از پر شدن زمین از ظلم و ستم در اواخر دوران غیبت خبر داده‌اند (صابری یزدی و انصاری محلاتی، ۱۳۷۵: ۲۱۶) هرگز بیان‌گر پر شدن زمین از افراد ظالم و ستمگر در آن عصر نیستند.

افزون بر این مقوله، روایاتی که از غلبه اسلام بر شرک و یا حتی اسلام آوردن همهٔ آحاد بشر سخن می‌گویند (مفید، بی‌تا: ج ۲، ۳۵۹)، هرگز مفید این معنا نیستند که هیچ گناه یا خطا یا فسق و فجوری از کسی رخ نمی‌دهد؛ زیرا از یک سو لازمه و نافی اسلام آوردن ترک مطلق گناه نیست (حجازی و خسروشاهی، ۱۴۱۹: ۱۱۷) و از سوی دیگر، اخبار بسیاری که از داوری - که مفهوماً اعم از قضاوت حقوقی است - و یا احتجاج حضرت مهدی علیه السلام به روشی خاص سخن می‌گویند (مفید، بی‌تا: ج ۲، ۳۱۷) خود مؤید این مطلب هستند که در آن زمان هرچند کم و رو به کاهش، اما به هر حال هم تخاصم و دعوا وجود دارد و هم ظلم و پایمال نمودن حقوق دیگری. نیز از یاد نبریم که وجود روایاتی دال بر این که مهدی موعود علیه السلام میان هر یک از فرقه‌های دینی مورد پذیرش اسلام بر اساس کتاب آسمانی خود آن‌ها محاجه و استدلال می‌کند (نعمانی، ۱۳۹۷: ۳۳۵) خود مؤید دو مطلب است: نخست آن که در آن زمان یا برای همیشه یا دست‌کم تا مدتی، همگان مسلمان نمی‌شوند و دوم آن که تخاصم و درگیری و ظلم، ولو اندک همچنان وجود داشته و ناگزیر نیاز به «داوری» احساس می‌گردد.

۲. علاوه بر دلیل اول، در هیچ روایتی نکته‌ای دال بر این که در آن دوران همهٔ بدی‌ها و رذایل و تنازعات به طور کامل رخت برمی‌بندد مشاهده نمی‌کنیم؛ اگرچه گاه از وجود صلح و صفا در میان انسان‌ها و حتی حیوانات و یا زدوده شدن غم‌ها سخن به میان آمده، اما این نافی بقای برخی از رذایل نیست؛ چراکه برقراری صلحی عام و کلی در جهان با وجود تنازعات

شخصی و جزئی تنافر و تضادی ندارد.

نسبت اخلاق و دولت در آرمان شهر

شاید یکی از مهم‌ترین سؤالات مغفول، شیوه و نحوه اداره دنیا در عصر ظهور باشد؛ زیرا پاسخ دادن به این پرسش، تنها به معنای آگاهی یافتن از آینده و فردای تاریخ نیست، بلکه ما را با غایت آمال و ایده‌آل دین بیش‌تر آشنا می‌سازد و به کار امروز دین‌داران نیز می‌آید. از قرن‌ها پیش که زنون، قانون و اجبار را نافی بروز نیکی‌ها دانست و افلاطون بنای تتوریک نوعی از کمونیسیم را نهاد (وینر، ۱۳۸۵: ۲۵۸)، میان زیست اخلاقی از یک سو و قانون‌گرایی و اجبار دولتی از سوی دیگر، دعوایی تأمل‌برانگیز درگرفت و اهمیت و اولویت قضیه بیش از پیش آشکار گشت. به راستی آیا در وضعیت ظهور، چگونگی رفتار انسان‌ها تنها بر مدار اخطار و اجبار دولت می‌گردد و یا این‌که حسن کردار آدمیان بر مبنای گزینش‌گری‌های آزاد اخلاقی - وجدانی تنظیم شده و به شکلی خودجوش از ژرفای درون آنان برمی‌خیزد؟ به بیان دیگر، باید بدانیم که در آن دوران با یک سیستم بسامان اخلاقی - آنارشستی و به دور از اجبار و اقتدار روبه‌رو می‌شویم یا با یک سیستم ستبر و بی‌عیب و نقص قانونی؟! گفتن این مسئله از آن‌جا اهمیت دارد که بدانیم محصول حالت اول، یک زیست‌آزادانه اخلاقی، و برآیند صورت دوم یک حیات خشک قانونی است و میان این دو نظام، تفاوت بسیاری وجود دارد. از یاد نبریم، اگرچه ممکن است در جامعه‌ای همه قوانین، اخلاقی باشند، اما هرگز اجرا نمودن و احترام نهادن به قوانین، لزوماً دارای یک مبدأ و منشأ اخلاقی نیست و ممکن است برآمده از سرچشمه‌هایی چون ضعف یا ترس باشد. از سوی دیگر، درست است که همیشه فرامین و قوانین اجتماعی متضمن اجبار هستند، اما همواره این امکان وجود دارد که فردی به علت ملاحظات و مناسبات وجدانی خویش در برابر قوانین گردن نهاده و تمکین نماید. افزون بر این، میان قانون و اخلاق نیز رابطه جالبی وجود دارد؛ زیرا هم قانون باید از گستره اخلاقیات خارج نشده و پا را فراتر نهد و هم اخلاق برای رشد و رواج، به یک ساختار و ساز و کار قانونی که محافظ آن باشد احتیاج دارد.

اکنون با در نظر داشتن این نکات و اشارات، در باب انگیزش اخلاقی و سرچشمه آن، پیچیدگی‌های این مسئله را بهتر درک می‌کنیم و بر همین مبنا اگر بخواهیم برای تقریب ذهن، مکاتب فلسفی - اجتماعی رایج را پایه و دست‌مایه کار قرار دهیم، باید بگوییم که ظاهراً دوران ظهور به لحاظ «رابطه اخلاق و قانون»، یا جامعه‌ای اخلاقی اما آنارشیک و بی‌دولت



خواهد بود، یا اخلاقی اما نیازمند دولت.

اگر به تجلی همه خوبی‌ها در آن دوران باور داشته باشیم، در حقیقت ناخودآگاه به ورطهٔ آنارشیسم رادیکال و تخیلی افتاده و نیاز به حکومت و به‌ویژه نیاز به قوهٔ قضاییه و هر گونه اعمال قوهٔ قهریه از سوی حاکمیت را زاید و غیرضروری دانسته‌ایم. از منظری دیگر، اگر به غلبهٔ خوبی‌ها قائل باشیم، چون به‌طور سربسته وجود بدی‌ها و ردایل را نیز به رسمیت شناخته‌ایم، ناگزیر هم وجود دولت و هم نیاز به دستگاه قضا و مجازات را نیز ضروری دانسته‌ایم.

با در نظر گرفتن این نکته، لازم است پیش از هر چیز این دو ایده و عقیده را کمی بهتر شناخته و سپس با دیدی باز و چشمی مسلح، راحت‌تر با مختصات آرمان‌شهر اسلامی آشنا شویم و معنا و ژرفای این دوراهی و دوگانگی را بهتر بفهمیم. در همین راستا دربارهٔ آنارشیسم می‌توان گفت یک جامعهٔ مدل و آرمانی آنارشیک از پیش بنای کار را بر انسان‌های خودکار و خودمختاری می‌نهد که همیشه سعی می‌کنند به‌طور اتوماتیک آن‌چه درست است را انجام داده و فرمان عقل و خرد را موبه‌مو عملی سازند و از همین رو یکی از کلیدی‌ترین تأکیدات نظریه‌پردازان آنارشیست بر حول محور تربیت و آموزش می‌چرخد (McLaughlin, 2007: 38)؛ زیرا تنها آموزش است که می‌تواند این حس خوداتکابی و وجدان‌مندی فردی را در تک‌تک آحاد و افراد جامعه بارور نماید. همچنین آنارشیست‌های مدرن همیشه اعتقاد داشتند که نهادها و بنیادهای سیستماتیک سیاسی ذاتاً مشکل‌آفرین و مضر هستند و هرگز نمی‌توانند کارایی و توانایی لازم را برای حل معضلات اجتماعی داشته باشند. با این حال، باید توجه داشت که اگرچه از منظر این اندیشه، همیشه دولت‌ستیزی اصلی اساسی بوده (Carter, 1971: 28)، اما بر خلاف تلقی رایج، هرگز هیچ متفکر آنارشیستی در پی بی‌نظمی و نابسامانی نبوده (Schechter, 1994: 46) بلکه برعکس، از آن‌جا که حکومت را مبدأ و منشأ انواع متفاوتی از جنایت، خشونت و پریشانی دانسته، با اصل و اساس دولت به مخالفت برخاسته است؛ چنان‌که ویلیام گادوین در اولین اثر شناخته‌شده‌ای که دفاعی سامان‌مند از آنارشیسم به‌شمار می‌آید، دلیل اصلی همه ردایل اخلاقی را دولت و نهادهای سیاسی می‌داند (Philp, 2009: 1). اصولاً دولت از دید این اندیشه، پدیده‌ای فردیت‌سوز است و از منفک‌پنداشتن گستره و دایرهٔ فرد و جمع ریشه می‌گیرد. حال آن‌که به اعتقاد آنارشیست‌ها اگر وضعیت عادی و طبیعی بشر با تشریک مساعی و همکاری متقابل همراه گردد، بی‌تردید فاصلهٔ میان این دو گستره به کلی از میان رفته و حیثیت و شخصیت فردی - جمعی آدمی تا حد زیادی یکی می‌شود و ناگزیر، نیاز بشر به ایجاد دولت کاملاً برطرف می‌گردد.

همه شاخه‌ها و فرقه‌های آنارشیستی که دارای تمایلاتی سوسیالیستی، لیبرالی، مذهبی یا حتی الحادی هستند همیشه مرکز ثقل و کانون توجه خویش را تماماً به آزادی و رهایی معطوف می‌نمایند و کاملاً از زاویه‌ای رهایی‌جویانه و آزادی‌خواهانه به این اندیشه‌ها می‌نگرند (وینر، ۱۳۸۵: ۲۶۲)؛ زیرا آنارشیسم برخلاف بسیاری از تفکرات دیگر، آزادی را فرزند و میوه نظم نمی‌داند، بلکه آن را مادر و مزرعه آن به شمار می‌آورد و نگاهی ویژه به آن دارد؛ چنان‌که مثلاً آنارشیست‌های ملحد، اصلی‌ترین علت نفی خدا را نه فقدان دلایل مثبت یا وجود شرور و... بلکه محدود نمودن آزادی بشری می‌دانستند و یا آنارشیست‌های سوسیالیست با وجود علایق شدید ضد سرمایه‌داری، هرگز جانب سانتراالیسم و تمرکز دولتی را نمی‌گرفتند؛ زیرا دولت، به‌ویژه دولت متمرکز را در تضاد با رهایی مردم می‌دیدند. آنارشیست‌های مذهبی نیز به همین دلیل با هرگونه قیمومیت زمینی و ظاهری دینی سرسختانه به مخالفت برمی‌خاستند. در هر صورت آن‌چه که بیش از هر چیز یک آنارشیست را راغب و طالب یک پیشه یا اندیشه می‌گرداند آزادی است و هر جا که این ویژگی بیش‌تر باشد، میل و رغبت او را نیز بیش‌تر برمی‌انگیزاند؛ زیرا آنارشیسم برای آزادی ارزشی ذاتی و نهادی قائل است، نه شأنی طفیلی و تبعی، و اساساً «آرکی»، ریشه یونانی اصطلاح آنارشی به معنای نبود اقتدار است که به باور آنارشیست‌ها بزرگ‌ترین مانع بی‌کرانگی آزادی است.

بسیاری از تفکرات، اگرچه پاس آزادی را می‌نهند و به آن بسیار احترام می‌نهند، اما در نهایت آزادی را منوط و مربوط به ارزش‌های دیگری نموده و سرنوشت آن را عملاً به امور دیگری گره می‌زنند؛ اما آنارشیسم حالت آزادی را حتی اگر به هیچ فایده و ثمره خاصی نیز منجر نگردد بر هر وضعیت و حالت دیگری ترجیح داده و به‌سان یک سرو، رهایی و بی‌تعلقی را بر هر میوه و نتیجه دیگری برتری می‌بخشد.

در مقابل آنارشیسم، حکومت مردمی - به معنای عام آن که از لیبرال دموکراسی تا نظام ولایی را هم می‌تواند دربرگیرد - قرار دارد که رابطه قانون و اخلاق را به نحوه دیگری تنظیم نموده و بنای کار را بر امور و اصول متفاوتی می‌نهد. در این سیستم، آن اعتماد بی‌شائبه و از حد گذشته‌ای که آنارشیسم به آزادی و آدمی دارد هرگز دیده نمی‌شود و ناگزیر وجود ناظم و حاکمی به نام دولت همچنان لازم و ضروری شمرده می‌شود؛ زیرا انسان‌ها نمی‌توانند آن چنان که آنارشیست‌های خوش‌بین می‌گویند، به یک خودمختاری مانا و نهادین دست یابند و برای همیشه حاکم، قاضی و پلیس خویش باشند. دموکراسی به مردم این آزادی را می‌دهد که با انتخاب خویش، عده و قوه‌ای را تعیین نمایند تا در صورت لزوم، بخشی از آزادی‌ها را موقتاً و

مصلحتاً از اقل یا عموم آن‌ها بستاند و از تصادف و تصادم آزادی‌ها با یکدیگر جلوگیری نموده و مرز و حریم میانشان را تنظیم نماید. در حقیقت این سیستم، حد وسط «بستن» در وضعیت استبدادی و «رستن» در حالت آنارشی است؛ زیرا هم آزادی را برای جامعه می‌سازد و هم می‌سوزاند و هم مردم را می‌رهاند و هم در می‌بندد و از همه مهم‌تر آن‌که می‌کوشد این هر دو کنش اجتماعی را با اذن و اجازهٔ مردم انجام دهد. اگر آنارشی از خوش‌خیالی و خوش‌بینی و یک وضعیت استبدادی از سوءظن و بدبینی نسبت به مردم سرچشمه می‌گیرد، آبشخور این نوع از ساختار حکومتی یک رئالیسم فلسفی است، چون این روش نه مردم را به حال خود وامی‌گذارد و نه آن‌ها را از یک زندگی کمینهٔ آزادانه باز می‌دارد، بلکه می‌کوشد آن‌ها را قانع کند تا به کنترل و بازرسی خویش توسط نهادی انتخابی به نام دولت رضایت دهند؛ چون در صورتی که این نهاد جمعی در کار نباشد بنیاد آزادی بر باد خواهد رفت.

اگر همهٔ مردم دارای یک زیست اخلاقی خودکار و خودمختار می‌بودند، بی‌تردید دولت پدیده‌ای اضافه بود و باز اگر همهٔ مردم بدانند و بدرفتار می‌بودند وجود دولت نیز دردی را دوا نمی‌کرد و کارایی لازم را نمی‌یافت. یک حکومت مردم‌مدار برای یک وضعیت نرمال آمده و در یک جامعهٔ آرمانی و ایده‌آل یا پرنقصان و خالی از کمال هرگز لازم یا جواب‌گو نبوده و نخواهد بود. در حقیقت باید بگوییم این سیستم نه یک سیستم دوزخی است و نه بهشتی، بلکه برای فضایی برزخی و میانه طراحی شده و درخور انسان‌هایی عادی و وضعیتی معمولی پیش‌بینی گشته است. در یک فضای بهشتی، هرگز لازم نیست نظر تک‌تک افراد را جویا شویم؛ زیرا بی‌گمان هر یک از این افراد در مقام تصمیم و تدبیر، نهایتاً مصلحت دیگران را در نظر می‌گیرند و در کمال شفقت، سود و صلاح آنان را بر خیر و فلاح خود ترجیح می‌دهند. از دیگر سو، در یک دنیای جهنمی و دوزخ‌گون هر نوعی از حکومت مردمی از پیش شکست خورده است؛ زیرا وقتی در شرایطی هیچ کس آمادگی این را نداشته باشد که تا حدی از حق خویش بگذرد و خیر عموم را به نحوی در کار و بار خویش در نظر گیرد، ریشهٔ مردم‌سالاری از بیخ و بن خشک می‌گردد و با فلسفه و انگیزه اولیهٔ بانیانش در تضاد کامل می‌افتد. در واقع اگر دیکتاتوری از آن دوزخ و دوزخیان است و آنارشیسم متناسب با بهشت و بهشتیان، دولت مردمی برای برزخیانی است که نه تماماً بد و پستند و نه سراسر نیک و پاک، بلکه گاهی به این سو و گاهی به آن سو متمایل می‌گردند و به طبع انسانی خویش آن‌چنان ثباتی ندارند که بتوان از پیش، رفتار و افکارشان را تماماً این سری یا آن سری به شمار آورد و یقین داشت که در مسیر زندگی همیشه خط ممتد و مشخصی را دنبال خواهند کرد.

مهم‌ترین ویژگی این سیستم، این است که نمی‌خواهد همانند آنارشسیسم مهار مردم را به دست خودشان بدهد، یا به تعبیر بهتر، عنان کار را تنها به دست وجدان فردی آنان بسپارد، بلکه می‌کوشد به جای تکیه محض بر وجدانیات و درونیات مردم بیش‌تر بر رضایت و حمایت آزادانه آنان از نهاد فرافردی‌ای به نام دولت اتکا کند؛ زیرا با وجود شعارهای سیاسی و ژورنالیستی باید اعتراف نمود که دیوار وجدان عمومی آن قدر محکم و پایدار نیست که بتوان یکسره و بی‌دلهره بر آن تکیه زد و به پشتیبانی آن قوای قهریه قانون، دولت و حکومت را تعطیل نمود. اکنون با شناخت کلی و اجمالی‌ای که از یک وضعیت آنارشیک و حکومت مردم‌مدار پیدا کرده‌ایم، می‌توانیم با سنجه‌ای مناسب به سراغ دوران ظهور و پیدایی رفته و با ضوابط اداره جهان در آن زمان آشنا شویم. اگر معتقد باشیم که در آن دوران، بیش‌تر مردم به هر دلیل دارای چنان ایمان خودجوشی می‌گردند که با اندک هدایت و اشارتی می‌توانند راه را از چاه تشخیص دهند، ناگزیر، چهره جهانی آنارشستی را ترسیم نموده‌ایم و اگر در آن برهه از تاریخ برای ناجی جهانی، دولت و قدرتی قائل باشیم که از طریق آن به اعمال هدایت می‌پردازد و جوامع را با رضایت آنان به شکلی سیستماتیک درمان کرده و سامان می‌دهد، در واقع شکل و شمایی از دولتی مردمی در آن زمان ارائه نموده‌ایم. حال پرسش این جاست که بالأخره باید کدام‌یک از این دو راه و نگاه را برگزید و کدام‌یک از این دو روش کنترل و اداره جهان را درخور آن دوران دانست؟ بی‌گمان پاسخ صریح و سریع به این پرسش کمی مشکل است؛ زیرا شاید هیچ‌یک از این دو قالب و قالب، نتوانند به‌طور کامل سازوکار ساماندهی دنیای موعود را نشان دهند، اما هرچه هست آنارشی و حکومت مردمی مناسب‌ترین نمونه‌ها و گستره‌های اصلی هستند که می‌توانند در مقام شبیه‌سازی و تقریب فکری، تصویری کلی را به ما عرضه نمایند.

با نگاه دوباره به مباحث طرح شده پیرامون مبحث «همه یا غلبه خوبی‌ها» می‌توان تأکید نمود که اداره آنارشیک جهان موعود محال است؛ زیرا لازمه یک آنارشی موفق و مطلوب که به جای هرج و مرج به صلحی پایدار منتهی گردد، پاکی و چالاکی ذهنی - اخلاقی مردم به صورت مطلق است، تا آن‌جا که لزوم هرگونه قدرت بالادستی و تحمیل‌گری کاملاً از بین رود. اما با اندکی مطالعات انسان‌کاوانه و جامعه‌شناسانه می‌توان مطمئن شد که قدرت و قوه دولت هر قدر هم که کوچک باشد، نمی‌تواند از جوامع انسانی رخت بسته و منفک گردد؛ چراکه هرگز انسان حتی در طول یک دوران درخشان تاریخی، به‌طور کامل دگرگون نمی‌شود و همان‌گونه که هست باقی می‌ماند و اگرچه توان خوب‌تر شدن را دارد اما نمی‌تواند سراپا خوب شود و

درست است که می‌تواند بسیاری از بدی‌هایش را به مرور بپیراید، اما هرگز نمی‌تواند فرشته‌وار از بند بدی‌ها رهایی یابد. ناظر و ناظمی به نام دولت از بدیهی‌ترین نیازهای یک جامعه انسانی است که حتی اگر نخواهیم آن را شرط ضرور بنامیم دست‌کم مجازیم آن را نیازی اولیه و ضروری به حساب آوریم که تأمین آن ایمن شدن از نابودی دفعی یا تدریجی جامعه را به خوبی تضمین می‌نماید.

جدای از این نکته باید دانست که حکومت‌ها لزوماً پرورده و زاییده اختلافات و تنازعات میان انسان‌ها نیستند؛ زیرا دولت به معنای عام، هرگز نقش یک میانجی‌گر و داور صرف را بازی نمی‌کند و به‌ویژه در دوره جدید، افزون بر وظایف قضایی، شئون برنامه‌ریزانه و مدیریتی متعدد و گاه موشعی دارد که اساساً نگاه سنتی به این پدیده را دگرگون می‌نمایند (بشیریه، ۱۳۸۲: ۸۹). بی‌گمان از آن‌جا که حکومت برای گذشتگان بیش از هر چیز نقش یک عامل امنیت‌آفرین را ایفا می‌نمود، ناگزیر آنارشیسم بدوی نیز در ابتدا تنها به زدودن اختلافات بشری و در نتیجه اضافه قلمداد کردن دولت می‌اندیشید، در صورتی که اکنون رفته‌رفته به دلیل آن‌که دولت علاوه بر ایجاد امنیت، وظایف بدیهی و اصیلی چون تأمین مستقیم یا غیرمستقیم رفاه، آسایش و آموزش جامعه را نیز پیدا نموده آنارشیسم نیز مواضع نسبتاً مدرن‌تری اتخاذ کرده و از راه‌ها و روزنه‌های دیگری به ستیز با انواع گوناگون اقتدار دولتی / مرکزی برخاسته است.

نباید پنداشت که در دوران پیدایی آن‌جا که شعله اختلافات و مخاصمات بشری کمتر می‌گردد، نیاز انسان به قانون یا دولت نیز به نسبت کمتر می‌شود؛ زیرا معنای حاکمیت در دوره‌های نوین، سراپا عوض شده و به مرور از حیطة تضمین و تعمیم آزادی‌های سلبی به عرصه ترسیم و تأمین آزادی‌های ایجابی پا گذاشته است و بنا به همین علت رابطه پیشین خود با عواملی چون تنازعات اجتماعی را از دست داده است. به عنوان بهترین نمونه، اگر حداکثر توقع یک انسان سنتی از دولت، برقرار ساختن امنیت بود، امروزه این امر دست‌کم انتظار یک شهروند از حکومت است و امنیت نیز چنان‌که می‌دانیم در صدر آزادی‌های رهاننده و سلبی بوده و به خودی خود به غیر از زمینه‌سازی برای رسیدن به نیکی‌ها، نعمت و موهبت دیگری را به ما ارزانی نمی‌دارد. در مجموع، از آن‌جا که میان رهیدن و رسیدن، توانستن و خواستن و داشتن و بودن، تفاوت معنادار و پیردامنه‌ای از آزادی‌های منفی یا رهاننده تا مثبت و رساننده (زاگال، ۱۳۸۶: ۷۶) وجود دارد، باید دانست که میان سیستم‌هایی که نظراً یا عملاً حامی یکی از این دو گونه آزادی است نیز فاصله بسیار زیادی هست که اغماض ناپذیر بوده و

حتماً باید مورد توجه قرار گیرد.

نتیجه

درباره ماهیت و وضعیت اخلاق در آخرالزمان می‌توان گفت به دلایل انسان / جهان‌شناسانه:

- دوران ظهور شاهد غلبه خوبی‌ها می‌تواند باشد، نه همه آن‌ها.

- خوبی‌های جاری و ساری در این زمان را تا حد و درصد درخور توجهی، خوبی‌های وابسته و زمینی تشکیل می‌دهند نه نیکی‌های خودبنیاد، مستقل و آسمانی. بنابراین باید خیال ساختن و درانداختن یک بهشت تمام‌عیار را از سر بیرون کرد.

همچنین درباره رابطه اخلاق و دولت در آن دوره باید گفت:

- از آن‌جا که در دوران ظهور، اختلاف میان انسان‌ها به‌طور مطلق ریشه‌کن نمی‌شود، پس حتی در یک نگاه قدیمی و سنتی به پدیده دولت، باز نمی‌توان آنارشیستانه و خیال‌پردازانه، وجود حاکمیت مرکزی در آن دوره تاریخی را زاید و بیهوده دانست.

- با تصور جدید و نوپدیدی که از مفهوم دولت پیدا شده، دیگر حتی وجود فرضی و احتمالی یک دنیای خالی از اختلاف نیز هرگز نباید نافی نیاز بشر به دولت شد؛ چراکه برقراری امنیت، صلح و ثبات در سطح اجتماع، پله نخست و زیرین رسیدن به یک جامعه خوشبخت است، نه قله و خاتمه آن. فرد یا اجتماعی که آرام و قرار دارد و از یک امنیت مانا برخوردار است، تازه آماده شده تا در ادامه حیات خویش به تجربه‌هایی ناب و ژرف دست یافته و معانی و مناطق بکر و ناشناخته‌ای از زندگی را درک نماید. در مجموع نمی‌توان امنیت و یا مصادیق دیگر از آزادی‌های رهاننده را غایت یک جامعه سعادت‌جو به شمار آورد؛ چون تنها حسن این آزادی‌ها آن است که موجب رهایش از زشتی‌ها می‌شوند و فرد را از بندها به در می‌آورند، اما در مقابل توانایی آن را ندارند که راساً دست فرد را در دست خوبی‌ها و نیکی‌ها بنهند و با کمی دقت و تأمل معلوم می‌شود که با ستودن پدیده‌هایی چون آزادی بیان، صلح، دموکراسی یا آسایش، در حقیقت فرصت، فراغت و ظرفیت پیش‌آمده برای انجام کارهای نیکی را می‌ستاییم که از این راه‌ها، بهتر امکان تحقق می‌یابند و گرنه بی‌گمان آزادی بیان بدون توانایی و راستی به بدگویی و حق‌پوشی منجر می‌شود و صلح و آسایشی که زمینه‌ساز تلاش و کنکاش نگردد به کسالت و بی‌عملی ختم می‌شود و دموکراسی اگر با شایستگی و فرهیختگی نسبی مردم همراه نباشد به هرج و مرج یا دیکتاتوری خاموش می‌انجامد. آزادی‌های رهاننده



در صورت تحقق کامل و تمام‌عیار، انسان را به‌سان کسی که دوباره متولد شده و مستعد هر گونه پیشرفتی است آماده می‌سازند؛ اما از این پس این آزادی‌های رساننده‌اند که باید به شکلی ایجابی و البته سرنوشت‌ساز، راه ترقی و تعالی را بگشایند و آینده آدمی را به‌گونه‌ای مناسب رقم بزنند. با این توصیفات وقتی پذیرفتیم که اصل و اساس بهروزی بشر در گرو تکوّن حقوق و آزادی‌های رساننده است، آن‌گاه به‌طور طبیعی آنارشسیسم، به‌ویژه در دوران پیدایی بی‌معنا خواهد شد؛ زیرا از این پس است که دروازهٔ نیاز به ساختار و سازمان یک دولت منسجم گشوده خواهد شد.

منابع

۱. صدوق، محمد بن علی بابویه، *من لا یحضره الفقیه*، ترجمه: علی اکبر غفاری، تهران، نشر صدوق، ۱۳۶۷ ش.
۲. _____، *الاعتقادات*، ترجمه: سید محمد علی حسنی، تهران، اسلامیه، ۱۳۷۱ ش.
۳. بشیریه، حسین، *آموزش دانش سیاسی*، تهران، مؤسسه نگاه معاصر، ۱۳۸۲ ش.
۴. حجازی، سید مهدی؛ حجازی، سید علیرضا؛ خسروشاهی، محمد عیدی؛ *درراخبار*، قم، دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، ۱۴۱۹ ق.
۵. دیرباز، عسکر؛ صادقی، مسعود، «طرح و تبیین جامعه‌شناسی در اخلاق»، فصل‌نامه علمی - پژوهشی *پژوهش‌های اخلاقی*، ش ۳، تابستان ۱۳۹۰ ش.
۶. زاگال، هکتور؛ گالیندو، خوزه، *داوری اخلاقی: فلسفه اخلاق چیست؟*، ترجمه: احمد علی حیدری، تهران، نشر حکمت، ۱۳۸۶ ش.
۷. صابری یزدی، علی‌رضا؛ انصاری محلاتی، محمدرضا، *الحکم الزاهره*، قم، مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵ ش.
۸. مفید، محمد بن محمد بن نعمان، *الإرشاد*، ترجمه: سید هاشم رسولی محلاتی، تهران، اسلامیه، چاپ دوم، بی‌تا.
۹. نعمانی، محمد بن ابراهیم، *الغیبه*، ترجمه: محمد جواد غفاری، تهران، نشر صدوق، ۱۳۹۷ ق.
۱۰. وینر، فیلیپ پی، *فرهنگ اندیشه‌های سیاسی*، ترجمه: خشایار دیهیمی، مقاله «اتوپیا» راجر.ال. امرسون و مقاله «آنارشیسم» لنینگ آرتور، تهران، نشر نی، ۱۳۸۵ ش.
11. Mannheim. K, *Ideology and Utopia.collected works of karl Mannheim*.volume one.Routledge, 1998.
12. Schecter. D, *Radical Theories*, Manchester University Press ND, 1994.
13. Carter. A, *The Plotical Theory of Anarchism*, Taylor & Francis, 1971.
14. Philp, Mark, "William Godwin", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2009 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2009/entries/godwin/>>.
15. McLaughlin. P, *Anarchism and Authority: A Philosophical Introduction to Classical Anarchism*, Ashgate Publishing, 2007.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۱۱/۱۸

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۱/۲۰

فصل نامه علمی - پژوهشی مشرق موعود

سال پنجم، شماره ۲۰، زمستان ۱۳۹۰

بازنمایی ابعاد تکامل در تاریخ از نظرگاه آموزه نجات‌گرایانه مهدویت

مجید کافی*

امیرمحسن عرفان**

چکیده

از مهم‌ترین آموزه‌های دین مبین اسلام که در واقع جلوه‌گری غایت‌مندی تاریخ به شمار می‌رود، نظریه جامع و کامل «نجات‌گرایانه» دین، یعنی «آموزه مهدویت» است. این آموزه، آینه تمام‌نمای پیش‌گویی و حیانی دین اسلام و آینده‌ای حتمی، روشن، فراگیر، مطلوب و موعود امم است. این مقاله با رویکردی توصیفی - تحلیلی می‌کوشد تا مبانی نظری و ابعاد تکامل را در نظام معنایی اسلام، شناسایی کند. مقاله با فرض گرفتن این نکته که اندیشه مهدویت، فرجام متعالی و شکوهمند آینده جهان و سرمنزل متعالی و متکامل تاریخ بشری از دیدگاه اسلام است، به معناشناسی تکامل در اسلام می‌پردازد. بررسی کارکردهای پیوند مطالعات مهدوی و فلسفه نظری تاریخ، آغازگاهی است که نویسنده برای ارائه تصویری روشن از بحث برمی‌گزیند. بازگرداندن هویت واقعی آموزه مهدویت به چارچوب استانداردهای برخاسته از فرهنگ دینی و گذر از رویکرد منفعل به رویکرد فعال در عرصه مطالعات مهدوی از مهم‌ترین فواید این پیوند برشمرده شده است.

* کارشناس ارشد جامعه‌شناسی و عضو هیئت علمی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه قم.

** کارشناس ارشد تاریخ و تمدن اسلامی (نویسنده مسئول). (amir.m.erfan62@gmail)

نگارنده ابتدای بر ربوبیت الهی، غلبه حق در فرجام ستیزش تاریخی و تأثیر اراده‌های انسانی در تکامل تاریخ را مهم‌ترین انگاره‌های اسلامی در تبیین اندیشه تکامل تاریخ در اسلام برمی‌شمارد و فضیلت محوری، عقل‌گرایی، آرمان‌گرایی، فراگیری، جامعیت و... از جمله یافته‌های کاوش نویسنده در ویژگی‌های جامعه متکامل عصر ظهور است.

واژگان کلیدی

فلسفه نظری تاریخ، آموزه مهدویت، تکامل و پیشرفت.

مقدمه

اندیشه مهدویت در میان اندیشه‌های دینی، جایگاهی رفیع دارد؛ اندیشه‌ای است که رمز هویت شیعه به شمار می‌رود و به آینده جهان و بشر، نگاهی جدی و عمیق می‌اندازد. در این آموزه، هدف و غایت تاریخ، مکانیسم و محرک حرکت تاریخ و مسیر آن به درستی بیان شده است. نظریه مهدویت در نزد شیعه دارای عناصر اصلی اعتقاد به وجود یک جریان کلی در نظام طبیعت و جهان، سیر تکاملی تاریخ و اعتقاد به پایان و فرجام خوش برای تاریخ است (مطهری، ۱۳۸۶: ۱۳). این آموزه متعالی به گونه‌های مختلف به تصویر کشیده شده است، اما از منظر فلسفه تاریخ، کم‌تر به آن پرداخته شده و پیوند و رابطه این دو در محاق غفلت فرو رفته است. تبیین و ارائه آموزه مهدویت در چارچوب فلسفه نظری تاریخ، افق‌های جدیدی فراروی پژوهش‌گران و اندیشمندان می‌گشاید. این نوشتار، کوشش فروتنانه‌ای است در بازترسیم فلسفه نظری تاریخ با محوریت آموزه مهدویت. مهم‌ترین ویژگی آموزه مهدویت در تبیین حرکت تاریخی و سیر تکاملی آن، نقش اراده‌های انسانی در حرکت تکاملی تاریخ است. مشکل نظریه‌های ارائه شده در فلسفه نظری تاریخ، جبری بودن آن‌ها و ادعای علمی بودن آن‌هاست، در حالی که در اندیشه قرآنی، حرکت تاریخ جبری نیست. آیات قرآن فرجام خوش و آینده روشنی را برای تاریخ بشر به تصویر می‌کشند. فطرت کمال طلب و حقیقت‌جویی انسان، او را به سوی تقرب الهی و اخلاق و معنویت سوق می‌دهد. این رویداد عظیم هنوز رخ نداده است. این انگاره در فلسفه متعالی تاریخ و نظریه «دولت جهانی مهدوی» مورد بحث و بررسی قرار گرفته است.

در این نوشتار فرض بر این بوده که فرجام متعالی و شکوهمند آینده جهان و سرمنزل متعالی و تکامل تاریخ بشری از دیدگاه اسلام، اندیشه مهدویت است و در دین مبین اسلام، مبانی، مؤلفه‌ها و سازوکارهای آینده روشن و جامعه متکامل بشری به روشنی ترسیم شده



است. از این رو برای نشان دادن درستی این استدلال می‌کوشیم که نشان دهیم:
۱. آیا می‌توان به دیدگاهی مستقل دربارهٔ تکامل و پیشرفت در نظام فلسفه تاریخ اسلام پی برد؟

۲. به طور مشخص، حکومت مهدوی که غایت تاریخ و جامعهٔ آرمانی تکامل و پیشرفت است، بر چه مبانی‌ای استوار است؟

۳. ابعاد تکامل در جامعهٔ آرمانی عصر ظهور چیست؟

روش‌شناسی تحقیق

روش پژوهش از نوع توصیفی - تحلیلی است و با توجه به روش پژوهش، در این باره، نمونه‌گیری انجام نشده و همهٔ منابع و مراجع در دسترس، مورد بررسی و تحلیل واقع شده‌اند. ابزار گردآوری داده‌ها، فرم فیش برداری بوده، و نیز از شیوهٔ تحلیل کیفی به منظور تحلیل و جمع‌بندی یافته‌ها استفاده شده است. مراد از واژهٔ تحلیلی در این جا، معنای مصطلح در برابر تألیفی نیست، بلکه مقصود، روشی است که صرفاً با تحلیل منطقی و نه مشاهده و تجربهٔ عینی به کاوش می‌پردازد.

هدف و کاربرد تحقیق

این مقاله درصدد است پژوهش‌گران عرصهٔ مهدویت را به سوی ابعاد و زوایای پنهان و نهفته در آموزهٔ مهدویت سوق داده و آنان را متوجه بنیان معرفتی این آموزه سازد. منظور این است که جریان مطالعات مهدوی، چندان جوان و بنیاد تاریخی آن نیز ضعیف نیست. اما با توجه به تحولات پرشتاب کنونی و ورود متغیرهای متعدد در عرصهٔ علمی جهان، ناگزیریم از الگو و روش‌های سنتی فاصله گرفته و مطالعات مهدوی را با توجه به دانش‌های نوین به روزرسانی کنیم. بازکاوی و بازپژوهی آموزهٔ مهدویت یک ضرورت عینی است تا جریانی که برای ناب‌سازی معرفت دینی اتفاق می‌افتد، هم‌راه ناب، زلال و اصیل بماند. چپستی فلسفهٔ نظری تاریخ و چگونگی پیوند آن با مباحث مهدوی، مفهوم و انگاره‌ای است که اندیشه و تأمل دربارهٔ آن، نیازمند کاوش فراوان است.

کارکردهای پیوند مطالعات مهدوی و فلسفهٔ نظری تاریخ

بر آن نیستیم تا تمامی مزایا و کارکردهای پیوند مطالعات مهدوی و فلسفهٔ نظری تاریخ را بیان کنیم. راه تحلیل این موضوع از پژوهش‌هایی گسترده و ژرف می‌گذرد. آنچه در این

فرصت با اطمینان یادآور می‌شویم؛ عبارتند از:

۱. بازنمایی فلسفه متعالی تاریخ شیعی: تدوین فلسفه تاریخ با دو روش متفاوت امکان‌پذیر است؛ روش نخست، روش عقلی است که تکیه بر خرد و اندیشه دارد و تنها از منطق و استدلال عقلی در فرآیند مطالعه و پژوهش استفاده می‌کند که در غالب کتاب‌های فلسفه تاریخ این روش را به عنوان روش تحقیق در فلسفه تاریخ نام می‌برند. اگرچه برخی بهره‌برداری از روش نقلی، استفاده از روش استقرایی و مطالعه تجربی تمدن‌ها و پدیده‌های تاریخی را جهت رسیدن به فلسفه تاریخ پیشنهاد می‌دهند (میرباقری، ۱۳۹۰: ۴۶)، اما به نظر می‌رسد به جهت ویژگی خاص موضوعات و مسائل مطروحه در فلسفه تاریخ و احاطه نداشتن ذهن انسان به وجوه گسترده تاریخ، تنها کسانی می‌توانند نگاهی جامع به تاریخ و قوانین و سنن حاکم بر آن داشته باشند که خود حاکم بر تاریخ باشند. بر این مبنا تنها منبع راهگشا در تدوین فلسفه تاریخ «دین» است. بر این اساس روشن می‌گردد که مقید شدن فلسفه تاریخ به قید شیعی، هم از نظر روش و هم از نظر مبانی و مبادی حاکم بر فلسفه تاریخ قابل توجیه است. از دیگر سو می‌توان از مؤلفه‌های فلسفه نظری تاریخ در تحلیل و ارزیابی درست بعضی از آموزه‌های اسلام و دقیق‌تر آموزه مهدویت بهره جست. تبیین روشن و حتمی فرجام تاریخ از مهم‌ترین کارکردهای این پیوند است.

۲. تقویت آینده‌نگری: یادآور این نکته است که ما صرفاً در زمان حال زندگی نمی‌کنیم. گذشته، حال و آینده از هم جدا نیستند. آینده بر مبنای گذشته شکل می‌گیرد و نقطه آغاز آن، شرایط حال است. پیش‌بینی محتوم و هر نوع غیب‌گویی مردود و بی‌معناست. آینده از قبل طراحی نشده، بلکه ما هستیم که آینده را می‌سازیم. بر این اساس باید گفت تفسیر تاریخ بشری و ارتباط مستمر گذشته با حال و آینده، بر عهده «فلسفه نظری تاریخ» است (کارگر، ۱۳۸۹ ب: ۸۱). بر این اساس، فلسفه نظری تاریخ شاخه‌ای از تحقیق‌های فلسفی و اجتماعی است که به تاریخ می‌نگرد و در پی آن است که از یک سو، منطق حاکم بر تلاش مورخ را دریابد و از دیگر سو، هدف و معنای سیر کلی تاریخ را کشف کند و چگونگی آینده را توضیح دهد (همو). بررسی نقش و جایگاه آموزه مهدویت در تحولات و دگرگونی‌های آینده جهان و ایجاد آمادگی جمعی و جهانی برای رودررویی با این تغییرات از کارکردهای این بحث است.

۳. تعیین جهت‌گیری مناسب: تاریخ عقلی به ما بصیرت و فهم می‌دهد. این بصیرت کمک می‌کند تا تشخیص دهیم کدام یک از عوامل در دست‌یابی به موفقیت مؤثرند و کدام یک بی‌تأثیرند. بازترسیم آموزه مهدویت بر اساس فلسفه نظری تاریخ «چشم‌انداز» خلق می‌کند.

۴. پیش‌روی با فرضیه‌ها: در دنیایی سرشار از اطلاعات گوناگون و با وجود محدودیت‌های زمانی برای تحلیل آن‌ها، قابلیت فرضیه‌سازی و آزمون فرضیه‌ها یکی از مهم‌ترین کارکردهای پیوند مطالعات مهدوی و فلسفه نظری تاریخ است. در فرآیند رویکرد به پدیده‌ها بر اساس فلسفه نظری تاریخ با زنجیره‌ای از عبارات منطقی «چه می‌شود اگر...؟» و «اگر الف سپس ب» پیوند مؤثری بین فرضیه‌سازی و ابزار تحلیلی (آزمون فرضیه) به وجود می‌آورد.

۵. بازگرداندن هویت واقعی اندیشه مهدویت به چارچوب استانداردهای برخاسته از فرهنگ دینی: به این معنا که بررسی آموزه مهدویت بدون توجه به فلسفه نظری تاریخ ناقص و ناتمام است. اگرچه آموزه مهدویت خاستگاهی وحیانی دارد، اما برای قرار گرفتن آن در چارچوب زندگی بشری و برداشت‌های عقلانی و فلسفی، نیازمند فلسفه نظری تاریخ هستیم (همو: ۱۹).

۶. گذر از رویکرد منفعل به رویکرد فعال در عرصه مطالعات مهدوی: آموزه مهدویت هدف و سرمنزل تاریخ و آینده روشن بشریت است. ارائه نظریه‌ها و انجام پژوهش‌های علمی در راستای آینده‌نیازمند روش‌های خاص خود است. مهم‌ترین و رایج‌ترین چهارچوب نظری برای آینده‌پژوهی و آینده‌نگری فلسفه نظری تاریخ است و اگر آموزه مهدویت در این قالب قرار گیرد، زوایای ناپیدای آن، آشکار و ابعاد مختلف نظری و علمی آن برجسته می‌شود.

مفهوم‌شناسی

۱. آموزه مهدویت

در اسلام از موعود نجات‌بخش با عنوان «مهدی» یاد می‌شود و در این خصوص تفاوتی میان فرقه‌های شیعه و سنی وجود ندارد. واژه «مهدی» صفت مفعولی از ریشه «هدی» به معنای هدایت کردن است و در لغت بر کسی اطلاق می‌شود که به رشد و رستگاری هدایت شده و از گمراهی به دور باشد. مهدی، اصطلاحاً، لقب فردی از اهل بیت علیهم‌السلام است که رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم بشارت ظهورش را داده است. او جهان را پس از آن‌کنده شدن از ستم، از عدالت سرشار خواهد ساخت.

به اندیشه مهدویت با دو رویکرد «گزاره‌ای» و «آموزه‌ای» می‌توان نگریست. مراد از رویکرد گزاره‌ای یا تک‌واژه‌ای، پرداختن به موضوعات، مسائل، روایات، توقیعات ادعیه و داستان‌های مهدوی یا بخشی از آن‌ها به صورت موردی و جزئی است. رویکرد آموزه‌ای به رویکرد جامع و سامان‌مند در برابر نگاه گزاره‌ای و موردی می‌گویند (پورسیدآقایی، ۱۳۸۶: ۶).

آموزه مهدویت مجموع معارف منسجم و نظام‌مند درباره حضرت مهدی علیه‌السلام است. توضیح

بیش تر این آموزه چنین است: اعتقاد به وجود امامی که وارث فرهنگ وحی است؛ جهانیان در انتظار او به سر می‌برند؛ او در روزگار غیبت خود حرکت جامعه جهانی و به‌طور خاص جوامع اسلامی را در رسیدن به جامعه آرمانی و پیروزی حق بر باطل، هدایت و مدیریت می‌کند. در این رویکرد به روایات مهدوی به صورت کلی و مجموعی نگاه نمی‌شود، بلکه باید با نگرشی خاص به روایات مهدوی، هر آن‌چه را که می‌تواند خاستگاهی برای اصول راهبردی باشد استخراج کرد (همو).

برخی از عناصر و مؤلفه‌های آموزه مهدویت عبارتند از: انتظار و ویژگی‌های جامعه منتظر پیش از ظهور، جایگاه امامان در عالم هستی، جامعه موعود و آرمان شهر مهدوی، نقش ظهور و سقوط تمدن‌ها در ظهور تمدن مهدوی، بازترسیم فلسفه نظری تاریخ با محوریت آموزه مهدویت، نقش اراده انسانی در تحولات تاریخی، زمینه‌سازی ظهور و... .

از هر یک از این مؤلفه‌ها یا ترکیب آن‌ها اصولی راهبردی می‌توان به دست آورد؛ اصولی که راهنمای عمل ما در عرصه‌های مختلف حیات جمعی و جهانی باشد. دوری از رهیافت توصیفی و گزارش‌گونه و نیز نگاه سطحی، عاطفی و حداقلی در آموزه مهدویت بسیار مهم است؛ زیرا چنین رویکردی نتوانسته پاسخی جامع و چارچوبی کامل برای تبیین این پدیده بزرگ ارائه دهد، باید نقش مهدویت را فراتر از یک گزاره دینی هم عرض سایر گزاره‌ها تبیین کرد.

۲. تکامل در تاریخ

انگاره تکامل، یکی از مباحث چالش برانگیز فلسفه نظری تاریخ به شمار می‌رود که مبتنی بر حرکت تاریخی است. فیلسوف تاریخ در فلسفه نظری تاریخ^۱ درصدد فهم معنا و هدف تاریخ، محرک و مکانیسم حرکت تاریخ، و آغاز و انجام تاریخ است (نوذری، ۱۳۷۹: ۲۴). به تعبیر ویلیام دری^۲ فلسفه نظری یا جوهری تاریخ درصدد کشف معنا و مفهوم روند کلی پدیده‌های تاریخی است تا به ماهیت عمومی فرآیند تاریخی دست یابد و فراتر از عقلانیتی است که پژوهش‌های متداول انجام می‌دهند (ادواردز، ۱۳۷۵: ۲). فلسفه نظری یا جوهری تاریخ، پژوهش فلسفی در باب پدیده‌ها و وقایع گذشته است و به دیگر سخن، فیلسوف فلسفه جوهری تاریخ درصدد ضابطه‌بندی و قانون‌مندی روند کلی و سیر تاریخ است. روشن‌تر آن‌که فلسفه نظری تاریخ، کوششی است برای کشف معنا، و مفهومی است در سیر روند کلی رویدادها

1. speculative philosophy of history.
2. W.H.Dry.

که فراتر از عقلانیتی است که در کار و پژوهش متداول تاریخی یا تاریخ‌نگاری می‌تواند به آن دست یابد (استنفورد، ۱۳۸۴: ۲۲).

امروزه با پیشرفت‌های علوم طبیعی، الگوی تکامل از طرفداران بی‌شماری برخوردار است. از قرن هفدهم به بعد بیش‌تر فیلسوفان تاریخ بر این باور بودند که بشر آگاهانه یا ناآگاهانه از وضع بدتر به وضع بهتر در حرکت است. کندرسه^۱ پیشرفت عقلانی و اخلاقی انسان را به صعود بی‌نهایت انسان از پلکان تشبیه می‌کند. در قرن هجدهم نگرش تکاملی به تاریخ و ماهیت، سمت و سویی الهی و دینی داشت، اما از آن پس، رویکردی سکولار و غیردینی پیدا کرد. در رویکرد سکولار به تکامل، همه چیز در قالب ماده و امور ملموس و دنیایی تبیین می‌گردد. معتقدان به ماتریالیسم تاریخی چون هگل و مارکس نیز تاریخ را دارای حرکت تکاملی می‌دانند. سیر تکاملی جوامع از نظر هگل و مارکس، به صورت حرکت از جوامع قبیله‌ای ساده مبتنی بر بردگی و کشاورزی معیشتی به تدوکراسی‌ها، نظام‌های سلطنتی و اشرافی و فتوئدالی مختلف و دموکراسی لیبرال نو و سرمایه‌داری مجهز به موتور تکنولوژی است. ملاک تکامل در نظر معتقدان ماتریالیسم تاریخی، بعد مادی انسان است (مطهری، ۱۳۸۵، ج ۱، ۲۵۱). از این تکامل تاریخی اصطلاحاً تحت عنوان دیالکتیک (ابزاری) تاریخ یاد می‌شود.

در قرن نوزدهم اندیشه تکامل تحت تأثیر گرایش‌های تجربه‌گرایی قرار گرفت. «تایلر» در انگلستان و «مورگان» در آمریکا از جمله پایه‌گذاران تکامل تجربی بودند.

تکامل‌گرایان تاریخی در چیستی تکامل نیز اختلاف نظر دارند. معناشناسی تکامل به پیشرفت علوم طبیعی و تسلط انسان بر طبیعت بیش‌ترین طرفدار را دارد. عده‌ای دیگر نیز جامعه متکامل را جامعه‌ای می‌دانند که در صنعت و فن‌آوری پیشرفت کرده باشد. در نظریه سوم، پیشرفت به معنای تسلط بر جوامع و انسان‌های دیگر معنا شده است. در نظریه چهارم، تکامل را رفاه مادی در بهداشت و تغذیه می‌دانند. عده‌ای دیگر، جامعه متکامل را جامعه‌ای برمی‌شمرند که دارای نظم، امنیت، آزادی، عدالت و برابری و برادری باشد. به تعبیری دیگر، جامعه متکامل جامعه‌ای است که آرمان‌های اجتماعی و سیاسی داشته باشد. عده‌ای اندک نیز تکامل را به پیشرفت در اخلاق و معنویت و نیز پیشرفت در قابلیت‌های زیستی - روانی معنا می‌کنند.

اگر معتقدان به تکامل، هرمی را تشکیل دهند، قاعده این هرم جایگاه کسانی است که به

1. Condorcet.

پیشرفت ممتد دانش و علوم طبیعی باور دارند و در رأس آن افرادی هستند که پیش بینی می‌کنند بهبود در دیگر زمینه‌ها، در غایت امر به بهبود به قابلیت‌های جسمی و روحی و دماغی انسان می‌انجامد (مصباح یزدی، ۱۳۶۸: ۱۶۳).

توجه به این نکته ضروری است که تکامل‌گرایان، تکامل را به خطی مستقیم و بدون انحراف و وقفه معنا نمی‌کنند. آنان معتقدند سیر جامعه و حرکت تاریخ اگرچه در نهایت دارای سیر صعودی و رو به بالاست، ولی این سیر، دوره‌های رکورد و فراز و نشیب‌های فراوان و چشم‌گیری دارد (همو: ۱۶۴).

از دیدگاه شهید مطهری، تکامل و پیشرفت به یک معنا نیست. او معتقد است که هر تکاملی پیشرفت است، ولی هر پیشرفتی تکامل نیست؛ زیرا در معنای تکامل، تعالی نهفته است و تکامل به حرکت عمودی می‌گویند، در حالی که پیشرفت را حرکت افقی یا عمودی یا خصوص حرکت افقی می‌نامند (مطهری، ۱۳۸۳: ج ۱۵، ۲۱۵).

شهید مطهری با تقسیم تکامل به تکامل حقیقی و مجازی معتقد است تکامل حقیقی تکاملی است که یک شیء از نقص به سوی کمال حرکت می‌کند و در خود او تغییری به وجود می‌آید، ولی تکامل مجازی آن است که یک شیء ناقص، محو یا نابود شود و شیء کامل جایگزین آن گردد (همو: ۵۱۷).

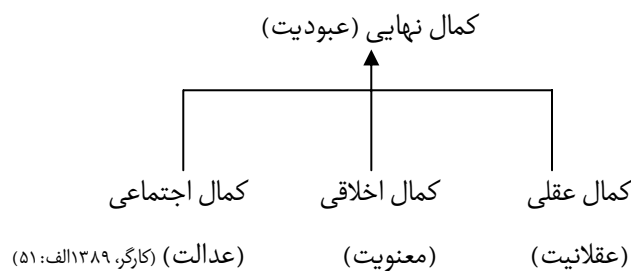
متفکرانی نیز سیر تکاملی تاریخ را نمی‌پذیرند و معتقدند حرکت تاریخ تاکنون تکاملی بوده است؛ یعنی گذشته جوامع جهت تکاملی داشته است، اما نمی‌توان نتیجه گرفت که آینده تاریخ نیز سیر تکاملی دارد. تکامل، به فرض آن که تاکنون تحقق داشته، یک «میل» است به معنای گذشته جهت‌دار یک پدیده خاص، نه یک قانون به معنای نظم تکرارپذیر و تغییرناپذیر در همه زمان‌ها و مکان‌ها (همو: ۱۶۷).

معناشناسی تکامل در اسلام

قرب الهی و عبودیت کمال نهایی، مراد و مطلوب انسان‌های کامل و مبدأ و مقصد اعلای حرکت تکاملی بشر و اساس تعالیم پیامبران بوده است. از دیدگاه اسلام، حرکت و سیر تاریخ به سوی عبودیت و حاکمیت ارزش‌هاست و اگر غیر از این بود، حرکت تاریخ امری پوچ می‌نمود. از دیدگاه علامه طباطبایی این حرکت و تکامل بر اساس قانون هدایت عمومی صورت می‌گیرد. به موجب قانون هدایت عمومی که در همه انواع آفرینش جاری است، نوع انسان به حکم ضرورت به نیرویی (وحی و نبوت) مجهز است که او را به سوی کمال انسانیت و سعادت

راهنمایی می‌کند و بدیهی است که اگر این کمال و سعادت برای انسان اجتماعی امکان وقوع نداشته باشد، اصل تجهیز لغو خواهد بود (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۴۹).

شهید مطهری از دیدگاهی دیگر به این انگاره می‌نگرد. در نظرگاه او حرکت تکاملی در فطرت و گوهر تاریخ و لازمه ذات آن است و طبیعت تاریخ نه یک طبیعت مادی محض، بلکه شامل تمام ابعاد انسانی است (مطهری، ۱۳۷۴: ۳۶). هدفی که قرآن برای کاروان بشری ترسیم می‌کند، «عبادت و عبودیت» است.



راه رسیدن به این کمال بنیادین (قرب الهی و عبودیت)، گذر از کمالات گوناگون است؛ یعنی انسان ابتدا به یک سری کمالات فرعی (غیراصولی) نایل می‌شود، آن‌گاه از طریق این کمالات واسطه‌ای (کمال خلقی، کمال عقلی و کمال اجتماعی)، به کمال مطلق دست می‌یازد. این انسان خردورز و مهذب است که می‌تواند به عبودیت و قرب الهی نایل شود و خود را در مدار هستی و فرجام تاریخ قرار دهد (کارگر، ۱۳۸۳: ۵۶).

جدول معناشناسی تکامل در اسلام و متمایزات آن با دیگر تعاریف

تعریف نهایی تکامل از دیدگاه اسلام	مابه‌الاشتراک با دیگر تعاریف	مابه‌الافتراق با همه یا برخی تعاریف	مابه‌الامتياز در قبال دیگر تعاریف
دست‌یابی به حیات طیبه از طریق فرآیند تأمین تمام نیازهای مادی و معنوی به منظور فعلیت یافتن استعدادهای فطری	توجه به حرکت رو به جلو	بررسی تکامل به مثابه امور مادی و هم به مثابه امور معنوی	عدم نگاه سکولاریستی و مادی به تکامل
مبتنی بر عقلانیت دینی برای دست‌یابی به عبودیت و تقرب الهی	فرآیندی بودن تکامل	مبتنی بر عقلانیت دینی	عدم نگاه تقلیل‌گرایانه به تکامل
	توجه به تحول در نظام اجتماعی	توجه به غایت‌شناسی دین‌مدارانه	توجه به انسان‌شناسی کامل
	چندبعدی و پیچیده بودن تکامل	توجه به انسان به عنوان محور تکامل	رویکرد جامع به تکامل

انگاره‌های اسلامی در تبیین سیر تکاملی تاریخ بشر

۱. تبیین و تفسیر سیر تکاملی حرکت تاریخ بر مبنای ربوبیت الهی

خدای متعال انسان را بر اساس هدف مشخصی آفریده است و او را در مسیر تکامل از بستر جامعه به سوی کمال سوق می‌دهد. در نگاه اسلامی، رویکرد ما به خلقت و انسان، تأثیری مستقیم در تحلیل ما از فلسفه تاریخ دارد (میرباقری، ۱۳۹۰: ۴۶). برخی اندیشه‌ها جریان حرکت تاریخ را بدون در نظر گرفتن حاکمیت و اراده الهی تحلیل می‌کنند. در اندیشه اسلامی، حرکت تاریخ و سیر تکاملی آن را بر اساس حاکمیت حضرت حق و اولیای الهی بر هستی تفسیر می‌کنند و همان‌گونه که پیدایش جهان هستی را برآمده از اراده و مشیت الهی می‌دانند، آغاز و انجام تاریخ و سیر حرکت تاریخ را نیز سراسر ناشی از اراده الهی و مسیر تحقق اراده الهی برمی‌شمرند (همو). در اندیشه شیعی، غایت تاریخ یعنی حکومت جهانی حضرت مهدی علیه السلام را بدین جهت «دولت خدا» می‌نامیم که در راستای ربوبیت الهی است.

۲. تکاملی بودن برآیند حرکت تاریخ

بر اساس فلسفه تاریخ اسلامی، حرکت جهان به سوی کمال است. اگر باور کنیم حکمت و ربوبیت الهی حاکم بر سیر حرکت تاریخ است، باید بپذیریم که این حرکت به سوی کمال است. با دقت در قرآن کریم، روشن می‌گردد که تکامل تاریخ از دیدگاه اسلام به صورت «تکامل مجموعی» است؛ یعنی حرکت و سیر تاریخ در مجموع، در جهت پیشرفت است. به عبارت دیگر، گرچه جامعه توقف و صعود، و سقوط و زوال دارد، ولی در نهایت سیر متعالی را طی می‌کند و به سوی پیشرفت و کمال و سعادت می‌رود و در مجموع همیشه از مبدأ خود دور و به مقصد نهایی نزدیک می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۶۸: ۱۶۴).

بنابراین هر جامعه دوره‌ای معین دارد که آن را سپری می‌کند، اما جامعه جهانی اگرچه با رکوردها و وقفه‌های مقطعی روبه‌روست و تمدن یا جامعه‌ای به آخر می‌رسد، ولی سیر نهایی آن، صعودی و تکاملی است (مقدم، ۱۳۷۸: ۳۸). به دیگر سخن، امت‌ها به وجود می‌آیند و دورانی را در حالات مختلف توحید و شرک سپری می‌کنند و سرانجام آفتاب عمرشان غروب می‌کند، اما در نهایت جامعه‌ای لبریز از عدل و برابری و تأمین‌کننده کمال و بقای انسان ایجاد می‌شود؛ زیرا از منظر قرآن، جامعه‌ها، تمدن‌ها و فرهنگ‌ها به سوی یگانه‌شدن و یک‌شکل شدن سیر می‌کنند و آینده جوامع انسانی، جامعه جهانی تکامل یافته است که در آن بشر به کمال حقیقی و سعادت واقعی و انسانیت اصیل خود خواهد رسید (مطهری، ۱۳۶۳: ۳۷۱).

عَلَمه طباطبایی به موجب قانون که در همه انواع آفرینش جاری است، نوع انسان را به حکم ضرورت به نیرویی (وحی و نبوت) مجهز می‌داند که او را به سوی کمال انسانیت و سعادت نوعی راهنمایی می‌کند. بدیهی است که اگر این کمال و سعادت برای انسان که زندگی اش اجتماعی است، امکان و وقوع نداشته باشد، اصل تجهیز لغو می‌شد، در صورتی که لغو در آفرینش وجود ندارد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۲۱).

۳. ستیزه‌جویی‌های حق و باطل و غلبه حق، فرجام این ستیزش تاریخی

بر مبنای مکتب اسلام، موضع‌گیری ارادی انسان در برابر دو جریان ولایت حق و باطل قرار دارد. اراده‌های انسانی هنگامی که یک جامعه را تشکیل می‌دهند، یا در جهت حق پیش می‌روند و یا جهت‌گیری باطل دارند. از این رو، دو قطب و نظام تاریخی حق و باطل، یکی بر محور اولیای الهی و پیامبران و دیگری بر محور فراعین و طواغیت و مستکبران تاریخ شکل می‌گیرد.

هر یک از دو جبهه حق و باطل در حرکت خود به دنبال گسترش توسعه خویش هستند و به همین دلیل در طول تاریخ درگیرند. اصلی‌ترین تعارضی که در تاریخ بشریت وجود دارد، تعارض ایمان و کفر و عبودیت و استکبار است. تشدید تضاد و تعارض میان جبهه حق و باطل سبب پیدایش دگرگونی‌های بنیادی در جامعه و تاریخ است (پایدار، ۱۳۳۶: ۲۰۴). این کشمکش و تعارض با گذشت زمان عمق بیش‌تری پیدا می‌کند.

در نبرد دائمی میان حق و باطل، انسان بر اساس مقوله تکامل، به نیازهای فطری از جمله حقیقت‌جویی و حق‌گرایی پاسخ مثبت می‌دهد و در انواع بهتر شدن‌ها در سیر تکامل گام برمی‌دارد. از آن جا که کمال‌گرایی در فطرت انسانی است، اصالت حق و عدم اصالت باطل (انفال: ۸) معنا پیدا می‌کند. چون انسان بر اساس اختیار خود در جهت باروری و ثمررسانی نهال مستعد فطرت گام برمی‌دارد یا باز بر اساس اختیار و اراده خود و خطای تطبیق خواسته فطرت، از حق دور می‌شود و به سمت باطل حرکت می‌کند، مقوله تکامل معنا پیدا می‌کند (مطهری، ۱۳۷۰: ۱۳۷).

اگر بپذیریم که همواره در طول تاریخ دو جریان حق و باطل و ایمان و کفر وجود داشته است و بپذیریم که غلبه در نهایت با جبهه حق است، سرانجام تاریخ نیز ظهور ولایت الهی در سراسر جهان است که از آن به عصر ظهور تعبیر می‌شود. پیروزی حق بر باطل یکی از سنت‌های الهی است، چنان‌که خداوند در آیه ۲۳ سوره فتح می‌فرماید:

سنت الهی از پیش همین بوده [که حق بر باطل غالب شود] و در سنت الهی هرگز تغییری نخواهی یافت.

بدیهی است چنین برداشتی از قرآن به معنای پیش بینی کامل آینده، آن گونه که در فلسفه تاریخ آمده است، نیست. قرآن در مورد تاریخ، اعتقادی به تحمیل اراده الهی ندارد، بلکه این انسان است که با آزادی کامل، سازنده آینده جامعه انسانی است. با توجه به آیات قرآنی مرتبط با مسئله حق و باطل، چند نکته در مورد پیروزی حق بر باطل استفاده می شود:

۱. ضربه نهایی بر باطل زمانی شکل می گیرد که آگاهی در میان اقشار مردم راه یافته باشد و نسبت به رسالت خود احساس مسئولیت نمایند.

۲. ایمان کامل به مفاد آیه «أَنَّ الْأَرْضَ يَرْثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ» در لایه های زیرین جامعه رسوخ کرده باشد.

۳. قرآن به هنگام تحلیل سرنوشت اهل باطل، تنها به سرنوشت آن ها در قیامت نمی پردازد، بلکه از تلخی سرنوشت دنیوی آن ها نیز یاد می کند.

۴. عذاب ستم گران تنها از طریق حوادث و بلاهای طبیعی نبوده، بلکه عذاب آنان نیز به دست مردم فراهم می آمده است (صدری، ۱۳۸۴: ۱۰۲).

۴. تأثیر اراده های انسانی در تکامل تاریخ

انسان، موجودی محکوم به جبر نیست، به گونه ای که رفتار او مستند به علتی خارج از اختیار او باشد. اراده انسان در حوادث زندگی فردی، اجتماعی و تاریخ او سهم بسزایی دارد. حرکت انسان و تاریخ، رفتاری تخلف ناپذیر نیست، بلکه انسان ها در سرنوشت حرکت اجتماعی و مسیر تاریخی خود تأثیرگذار بوده و ایفای نقش می کنند. البته سهم تأثیر این اراده ها یکسان نیست. بعضی از اراده ها، اراده های محوری در طول تاریخ هستند و بر کل حرکت تاریخی اثرگذارند. برای مثال، پیامبران اولوالعزم از یک سو و فراعنه تاریخ از سویی دیگر، انسان هایی هستند که اراده آنان بر جریان تاریخ اثرگذار است (میرباقری، ۱۳۹۰: ۴۷). احاد انسانی نیز به نسبت در فرآیند جامعه و تاریخ و سیر تکاملی آن حضور دارند. بر این اساس، می توان اراده های انسانی را از حیث تأثیرگذاری آن ها به سه سطح «فردی، اجتماعی و تاریخی» تقسیم نمود (همو).

حکومت جهانی حضرت مهدی علیه السلام مهم ترین تغییری است که در عالم هستی از ابتدای آفرینش آدم ابوالبشر علیه السلام تا پایان حیات انسان بر روی زمین رخ خواهد داد. علت تامه هر

تغییری نیز اراده‌ی خداوند متعال است که بدون خواست او هیچ‌گونه تغییر و تحولی محقق نخواهد شد. برای این‌که اراده‌ی خداوند متعال به تغییرات و تحولات تعلق بگیرد، باید دو مقدمه از سوی انسان جامعه عمل بیوشد: یکی از جنس ایمان و اعتقاد و دیگری رفتار متناسب با تغییر مورد نظر (سبحانی، ۱۳۸۸: ۲۸). به عبارتی تحقق تغییر در امت‌ها به دست خداوند خواهد بود، اما لوازم و مقدمات آن به دست بشر و تحت اختیار اوست. شهید صدر دخالت انسان در حرکت تاریخ را سنت الهی می‌داند و متذکر می‌شود که سنت‌ها و قانون‌های تاریخی هیچ منافاتی با آزادی انسان ندارند، بلکه این خود یک سنت است که تغییر و تکامل در ملت‌ها و اقوام باید به دست خود انسان انجام شود (صدر، بی‌تا: ۲۶). علامه طباطبایی نیز در تبیین آیه ۹۶ سوره اعراف می‌نویسد:

پس معلوم می‌شود حوادثی که در عالم حادث می‌شود، تا حدی تابع اعمال مردم است. اگر نوع بشر بر طبق رضای خدای متعال عمل کند و راه اطاعت او را پیش گیرد، نزول خیرات و باز شدن درهای برکات را در پی دارند و اگر این نوع از راه عبودیت منحرف گشته ضلالت و فساد نیت را دنبال کنند و اعمال زشت مرتکب گردند باید منتظر ظهور فساد در خشکی و دریا و هلاکت امت‌ها و سلب امنیت و شیوع ظلم و بروز جنگ‌ها و سایر بدبختی‌ها باشند. (طباطبایی، ۱۴۰۲: ج ۲، ۱۰۳)

در عرصه مطالعات مهدوی از کوشش انسان‌ها در فراهم‌سازی مقدمات ظهور حضرت مهدی علیه السلام به «زمینه‌سازی ظهور» تعبیر می‌شود. بر اساس روایات مهدوی، جامعه منتظر قبل از ظهور، جامعه‌ای است که مهیای ظهور امام عصر علیه السلام است و مهم‌ترین ویژگی جامعه منتظر قبل از ظهور، «بلوغ اجتماعی» است (سهرابی، ۱۳۸۹: ۱۹۵). شاخصه‌های بلوغ اجتماعی عبارتند از: رغبت اجتماعی به معنای میل، اعتقاد و باور قلبی انسان‌ها به دولت کریمه مهدوی (همو: ۱۹۹)؛ شکایت اجتماعی، یعنی اعتراض و شکایت انسان‌ها به درگاه الهی به جهت غیبت رهبر و سرپرست آن‌ها و به عبارتی دیگر شکایت از وضعیت موجود به درگاه الهی (همو: ۲۰۳) و استعانت اجتماعی، به معنای درخواست گشایش و فتح سریع از خداوند متعال (همو: ۲۱۲). جامعه منتظر قبل از ظهور وضعیت مطلوبی است که بشر اگر به آن برسد حجت الهی را درک خواهد کرد. این جامعه، در بینش، سلوک فردی و رفتاری و ارزش‌های اجتماعی ویژگی‌هایی دارد که این مختصر، فرصت کاوش درباره آن را به ما نمی‌دهد. اما تحقق ارزش‌ها و رفتارهای متعالی اسلام در جامعه منتظر قبل از ظهور، جامعه را تعالی‌جو، تحوّل‌طلب و مهیای ظهور بار می‌آورد. مجموعه آموزه‌ها و اندیشه‌های اسلامی، انگیزه تحول‌آفرینی قوی و

گسترده‌ای در فرد مسلمان ایجاد می‌کند و او را به سوی اصلاح عمیق، بنیادی و همه‌جانبه خود و جامعه سوق می‌دهد. این ویژگی اسلام است. به تعبیر شهید مطهری رحمته‌الله:
اسلام انقلابی است در درون و انقلابی است در بیرون. (مطهری، ۱۳۷۵: ۱۱۰)



۵. عصر ظهور جامعه آرمانی تکامل بشری و سرمنزل تاریخ

از دیدگاه اسلام، حکومت جهانی حضرت مهدی رحمته‌الله فرجام متعالی و شکوهمند آینده جهان و سرمنزل متعالی و متکامل تاریخ بشری است. در دیدگاه متفکرانی چون علامه طباطبایی و شهید مطهری نیز پیوند کاملی میان کمال نهایی بشر با عصر ظهور مهدوی برقرار شده و شکوفایی ارزش‌های انسانی مورد تأکید قرار گرفته است. علامه طباطبایی رحمته‌الله می‌گوید:

به حکم ضرورت، آینده جهان روزی را دربر خواهد داشت که در آن روز، جامعه بشری پراز عدل و داد شده و با صلح و صفا، هم‌زیستی نماید و افراد انسانی غرق فضیلت و کمال شوند. البته استقرار چنین وضعی به دست خود انسان خواهد بود و رهبر چنین جامعه‌ای منجی جهان بشری و به لسان روایات، مهدی خواهد بود. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳۰۸)

استاد مطهری نیز می‌نویسد:

... انسان تدریجاً از لحاظ ارزش‌های انسانی به مراحل کمال خود، یعنی مرحله انسان ایده‌آل و جامعه ایده‌آل نزدیک‌تر می‌شود تا آن‌جا که در نهایت امر، حکومت عدالت، یعنی حکومت کامل ارزش‌های انسانی - که در تعبیرات اسلامی از آن به حکومت مهدی تعبیر شده است - مستقر خواهد شد و از حکومت نیروهای باطل و حیوان‌مآبانه و خودخواهانه و خودگرایانه اثری نخواهد بود. (مطهری، ۱۳۷۴: ۴۱)

در روایات به صراحت به این تکامل فراگیر و مطلق بشر (عبودیت و بندگی) اشاره شده است:

المَلِكُ لِلرَّحْمَنِ الْيَوْمَ وَ قَبْلَ الْيَوْمِ وَ بَعْدَ الْيَوْمِ وَ لَكِنْ إِذَا قَامَ الْقَائِمُ لَمْ يُعْبَدِ إِلَّا اللهُ عَزَّوَجَلَّ؛ (استرآبادی، بی‌تا)

پادشاهی [و حاکمیت] برای خداست، امروز، دیروز و فردا؛ اما زمانی که قائم رحمته‌الله قیام می‌کند، جز خدا عبادت نمی‌شود.

أَبَشِرُوا بِالْمُهْدِيِّ... يَمَلَأُ قُلُوبَ عِبَادِهِ عِبَادَةً وَيَسْعُهُمْ عَدْلُهُ؛ (طوسی، ۱۴۱: ۱۷۹)

بشارت باد به [آمدن] مهدی! او دل‌های بندگی را با عبادت و اطاعت پر می‌کند و عدالتش همه را فرا می‌گیرد.

و نیز:

فَلَا يَبْقَى فِي الْأَرْضِ مَعْبُودٌ دُونَ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ مِنْ صَمِّمٍ وَوَتْنٍ وَغَيْرِهِ إِلَّا وَقَعَتْ فِيهِ نَارٌ فَاحْتَرَقَ؛ (صدوق، ۱۳۹۵: ج ۱، ۳۳۱)

جز خداوند بلندمرتبه، هر معبودی که در زمین باشد، اعم از بت‌های بی‌جثه باصورت و بی‌صورت و جزآن، آتش گرفته، می‌وزد.

شاخصه‌ها و ویژگی‌های تکامل و پیشرفت در جامعه آرمانی مهدوی

عصر ظهور، دوران رویش و نوزایش اخلاقی، فکری، اعتقادی و سیاسی انسان و حاکمیت قانون الهی، نظم اخلاقی، خردورزی فاضله و طهارت نفس و جامعه است. سؤال اساسی این است که ویژگی‌ها و شاخصه‌های تکامل بشر در عصر ظهور کدامند؟ شناخت این ویژگی‌ها و الگوها راه‌های نوینی را برای استفاده از مکانیسم‌های حضرت در پی‌ریزی جامعه آرمانی می‌گشاید و در ضمن در تربیت نسل منتظر و شکل‌گیری جامعه منتظر، نقش اساسی ایفا می‌کند. مهم‌ترین ویژگی‌های تکامل در عصر ظهور عبارتند از:

۱. فضیلت‌محور و معنویت‌گرا بودن جامعه آرمانی ظهور

زیربنای تکامل و پیشرفت در عصر ظهور، پرورش ظرفیت‌ها و توانایی‌های روحی و معنوی انسان‌ها، برای زندگی سالم و بهینه‌سازی فعالیت‌های طبیعی و عقلی است. این دو فعالیت و رویکرد، بدون داشتن رنگ و بوی الهی و معنوی، عموماً سر از بیراهه درمی‌آورند و انسان را گرفتار رفتارهای زودگذر، خشک و بی‌روح، سودانگاران و ... می‌کنند. عبودیت در عصر ظهور در همه ابعاد حیات اجتماعی ظهور می‌یابد. آهنگ همه حیات بشر در عصر ظهور، آهنگ عبودیت است.

گفتنی است، در تکامل و پیشرفت مهدوی، نگاهی فراگیر و جامع به انسان‌ها می‌شود؛ اما شکوفایی بعد اخلاقی و معنوی او، حیاتی و اساسی است و همه فعالیت‌های تربیتی و فرهنگی، حول محور «کمال اخلاقی» و «زندگی اخلاقی» انسان دور می‌زند.

يَدْعُو النَّاسَ إِلَى كِتَابِ اللَّهِ وَ سُنَّةِ نَبِيِّهِ ...؛ (مجلسی، ۱۳۶۳: ج ۵۲، ۳۴۳)

[مهدی علیه السلام] مردم را به سوی کتاب خدا، سنت پیامبر و ... دعوت می‌کند.

و نیز:

يُظْهِرُ عَلَى الثَّقَلَيْنِ وَلَا يَشْرُكُ فِي الْأَرْضِ الْأَدْنَيْنِ؛ (نعمانی، ۱۳۹۷: ۲۷۵، ج ۵۵)
بر ثقلین (انس و جنس) پیروز می شود و ریشه پستی و انحراف را از روی زمین
برمی دارد.

این فرهنگ سازی جامع، همان اصلاح گری اخلاقی و الهی است که جامعه و انسان ها را از
فساد و انحطاط فرهنگی به دور می سازد:

أَنْ يُضْلِحَ أُمَّةً بَعْدَ فَسَادِهَا؛ (ابلی، ۱۳۸۱: ج ۲، ۴۳۷)
[مهدی علیه السلام] مردم را بعد از تباهی شان اصلاح می کند.

۲. عقل گرا و خردورز بودن جامعه متکامل عصر ظهور

انسانیت انسان با قوه عقلانی آن متقوم است. عقلانیت انسان موجب تفاوت جوهری
انسان با سایر مخلوقات از جمله فرشتگان و حیوانات شده است. جامعه ای که مدعی
تمدن سازی است باید با عقلانیت هماهنگی داشته باشد و آیین و آموزه های آن بر اساس عقل
بوده یا دست کم عقل گریز و عقل ستیز نباشد.

اگر جامعه ای بر خردگرایی مبتنی باشد و بر بستر آزاداندیشی جریان یابد، بی گمان در برابر
فرهنگ های دیگر پیروز میدان خواهد بود. یکی از امتیازهای روشن و برجسته جامعه عصر
ظهور که از منبع اصیل آن یعنی قرآن و سیره رسول خدا صلی الله علیه و آله سرچشمه گرفته است، اهمیت
دادن و اتکا به خرد است. قرآن از «عقل» جز در مقام تعظیم و توجه به لزوم عمل بر پایه عقل و
مراجعه به آن یاد نمی کند و از این رو، تقلید کورکورانه یا از سر ترس را از موانع بزرگ خردگرایی
دانسته، بر این باور است که روح خردگرایی در بستر آزاداندیشی رشد می کند و به حقیقت خود
بار می یابد.

زیربنای حکومت مهدوی، بالا بردن توان فکری و اندیشه ای انسان و بالندگی و شکوفایی
خردورزی و عقل گرایی او و ریشه کنی جهل و نادانی و کم خردی است. بر اساس روایت زیبایی،
جریان زندگی انسان عبارت است از: پیکار بین جنود عقل و جنود جهل. همه فضایل و
خوبی ها، سربازان عقل و تمامی رذایل و ناراستی ها لشکریان جهل هستند. این پیکار ادامه
دارد تا این که در عصر ظهور، جنود عقل بر جنود جهل چیره شده و دانایی و خردورزی انسان او
را به قلّه کمال، اخلاق و معنویت رهنمون می سازد (کارگر، ۱۳۸۹ الف: ۱۲۸). تکامل عقلانی در
عصر ظهور چند رویکرد و جنبه مهم و همسو دارد:



- (الف) پرورش قدرت فکر و خردورزی انسان‌ها؛
 (ب) عقلانی کردن رفتارها، باورها و گفتارها؛
 (ج) توضیح عقلانی و اندیشه‌ورانه از محاسن و زیبایی‌های دین و اخلاق؛
 (د) زدودن ریشه‌های جهل و اوهام و ظلمت فکری، از درون انسان‌ها و جامعه بشری؛
 (ه) تلاش برای فهم‌پذیر کردن آموزه‌های حیاتی و روحیه‌بخش اسلام؛
 (و) رفع موانع خردورزی انسان و فراهم ساختن زمینه‌های تفکر و تدبّر واقعی در همه چیز
 (آیات آفاقی و انفسی)؛
 ز) تکیه بر اصول و بنیادهای عقلانی و پایبندی به معیارها و ملاک‌های خاص و ... (همو):
 (۱۳۰)

در روایت بسیاری به این بعد از کمال فکری و عقلی بشر که در عصر ظهور در حد بالایی خواهد بود اشاره شده است. امام باقر علیه السلام می‌فرماید:

إِذَا قَامَ قَائِمًا وَصَحَّ يَدُهُ عَلَى رُءُوسِ الْعِبَادِ فَجَمَعَ بِهَا عُقُولَهُمْ وَكَمَلَتْ بِهَا أَخْلَاقَهُمْ؛
 (کلینی، ۱۳۶۵: ج ۱، ۲۵)

وقتی قائم قیام کند، دست [عنایتش] را بر سر بندگان می‌نهد و بدین وسیله عقل آن‌ها زیاد شده و فهمشان بالا می‌رود (کامل می‌گردد).

به نظر می‌رسد این جمله کنایه از تربیت امت اسلامی توسط آن حضرت است. تعبیر از رءوس (سرها) به آن دلیل است که مردم، سررا مرکز خرد و اندیشه می‌دانند و دست بر سر نهادن، کنایه از اقصاع و تربیت است. منظور از فزونی عقل‌ها، به معنای توافق بر عقیده‌ای واحد و برنامه قانون واحد است (صدر، ۱۳۸۴: ۴۶۰).
 در عصر ظهور به دلیل تکامل عقل انسانی مفهوم لذت مفهوم نیاز و مفهوم ابتهاج تغییر می‌کند و بسترهای آن نیز متفاوت می‌شود.

۳. هدفمند و آرمان‌گرا بودن جامعه آرمانی عصر ظهور

از مهم‌ترین ویژگی‌های جامعه متکامل، آن است که برنامه‌های آن متقن و با یکدیگر هماهنگ باشد، به گونه‌ای که اولاً با یکدیگر تعارض و ناهمخوانی نداشته و از هرگونه تعارض و ضدیت به دور باشد. ثانیاً برنامه‌های مختلف آن در عرصه‌های مختلف مانند اعتقادی، اقتصادی، اجتماعی و سیاسی همگی مانند اجزای یک ماشین و دستگاه، نقش خود را برای تحقق یک هدف از پیش تعیین شده ایفا کنند. در آیات متعدد قرآن کریم به اتقان و استحکام

این کتاب آسمانی و اختلاف نداشتن آن به دلیل نزول از سوی خداوند متعال تأکید شده است. آیین مقدس اسلام غایت و هدف ذاتی از آفرینش انسان و نبوت را تأمین سعادت اخروی می‌داند و چون این سعادت، بدون تأمین زندگانی مادی در حد اعتدال، نشدنی یا مشکل است، دین به حیات دنیوی انسان نیز پرداخته و گزاره‌های دینی خود را به‌گونه‌ای تنظیم نموده است که این دو هدف قابل دسترسی باشد.

براین اساس، سیستم‌های مختلف اسلام مانند نظام عبادی، حقوقی، جزایی، اقتصادی و اخلاقی همگی بر محوریت این دو هدف می‌چرخند. اسلام برای تأمین سعادت اخروی انسان برنامه‌ها و راهکارهای مختلف نظیر عبادات و احکام کیفری برای گناهکاران اخلاقی ملحوظ داشته است. همچنین متذکر شده است که عبادت نباید به‌گونه‌ای باشد که به ترک دنیا و رهبانیت منجر شود.

اندیشه متعالی مهدویت تحقق بخش هدف نهایی و آرمان بزرگ انسان‌ها و منشأ و سرچشمه اهداف و آرمان‌های پویا و ماندگار است. داشتن هدف بزرگ و روشن در زندگی و کوشش در جهت تحقق و دستیابی به آن، رویکردی اثرگذار و نظام‌مند است و می‌تواند نقش بسزایی در تکامل و پیشرفت انسان‌ها ایفا کند. آرمان‌گرایی و هدف‌مندی، باعث ایجاد شور و اشتیاق وافر برای رسیدن به مقصود و موجب تلاش و کوشش جدی برای دستیابی به خواسته‌هاست. آرزوی بالندگی و کمال و شکوفایی، اراده انسان را تقویت می‌کند و توانایی ویژه‌ای به او می‌بخشد تا بتواند به خواسته خود برسد. در واقع، امید به آینده‌ای روشن و پرفروغ، بر اندیشه انسان تأثیری مستقیم دارد و به او جهت و برنامه می‌دهد. آن‌گاه این اندیشه و برنامه، بر اراده او اثر می‌گذارد و او را وادار می‌کند تلاشی معنابخش برای رسیدن به آن داشته باشد.

این رویکرد، زیربنای باورهای منجی‌گرایانه ادیان ابراهیمی، به‌ویژه مکتب پویای تشیع است و این مکتب، حیات و بالندگی خود را مدیون «اندیشه مهدویت» می‌داند و برای رسیدن به آن عصر موعود، لحظه شماری می‌کند و شکوفاتر می‌شود.

حال پیشرفت و تکاملی که براین اساس شکل می‌گیرد، اهداف روشن و باشکوهی برای جامعه ترسیم می‌کند؛ مانند رسیدن به عبودیت و معرفت خدا - که هدف آفرینش انسان است - و تقرب به او، دستیابی به کمال اخلاقی (معنویت و عمل صالح)، کمال عقلی (رشد فکری و دانایی) و کمال اجتماعی (عدالت و پیشرفت).

۴. فراگیری و جامعیت تکامل بشری در جامعه آرمانی ظهور

بایسته‌ترین ویژگی یک آموزه و نظریه، فراگیری آن به تمامی طبقه‌ها و لایه‌های اجتماع و درنوردیدن همه عرصه‌های زندگی است. آموزه مهدویت، برخلاف بسیاری از نظریه‌های جهان‌شمول و فراگیر بوده است و نه تنها هیچ بعدی از ابعاد زندگی مورد غفلت قرار نگرفته است، بلکه شامل همه افراد بشر نیز می‌شود. این آموزه، فراقومی، فرامنطقه‌ای و فرادینی است و متضمن رستگاری همه انسان‌ها به شمار می‌رود؛ در حالی که در سایر نظریه‌ها چنین نبوده و تنها طبقه و گروهی خاص مورد نظر بوده است. برای مارکس، طبقه «کارگر و پرولتاریا»، برای هگل «نژاد برتر آلمانی»، برای یهود «قوم برگزیده بنی اسرائیل» و برای فوکومایا «جهان غرب» دارای اهمیت است (کارگر، ۱۳۸۹: ۵۳).

زیربنای شکل‌گیری اجتماع الهی در عصر ظهور، همسانی و برابری تک‌تک افراد در لزوم اصلاح رفتارها و افکار است. وجود هر گونه زمینه ناراستی و تباهی، همگان را تحت تأثیر قرار می‌دهد و موجب انحطاط و فساد دیگران می‌شود. از این رو، تکامل در جامعه مهدوی، هم باید فراگیر و همگانی باشد و هم تمامی ابعاد و زوایای فکری، اخلاقی، اعتقادی، عملی و حتی عاطفی افراد جامعه را در سطوح مختلف دربرگیرد. دقت در این نکته روشن، ما را به این مسئله رهنمون می‌شود که وجود مفسدان در مدینه فاضله منتظر و یا افکار و باورهای ناشایست و غیرانسانی، مانع بزرگی فراروی رشد و بالندگی آن جامعه است و تنها راهکار برون‌رفت از این مشکل، لزوم برنامه‌ریزی جمعی و فراگیر و چندبعدی برای اصلاح عادت‌ها و رویه‌های ناسالم و تربیت همگانی و جمعی است.

در این نظام، همه احاد بشر چه کوچک و چه بزرگ، چه دانشمند و چه کم‌سواد، چه ثروتمند و چه فقیر، چه در شرق و چه در غرب تحت تأثیر برنامه‌های فرهنگی و تربیتی بوده و همه ابعاد اخلاقی آنان دگرگون خواهد شد. نمی‌توان در اندیشه یک آرمان‌شهر الهی و فضیلت‌محور جهانی بود، اما بخش‌های تأثیرگذار و قدرتمند جامعه را به حال خود رها نمود و چشم بر خطرات و کژتابی‌های اخلاقی و حتی انحراف‌گری‌های آنان بست.

جامعه عصر ظهور در عین حال که از یک کلیت واحد برخوردار است و می‌تواند برای عموم مردم برنامه‌های واحد داشته باشد، اما از سلیق، هنجارها، آداب، عادات و ویژگی‌های ویژه و متفاوتی نیز برخوردار است که باید به آن‌ها توجه کرد و حتی برای ناصالحان و هنجارگریزان، آموزش‌های جدی‌تر و کامل‌تری ارائه نمود و دایره تعلیم و تربیت را گسترش داد؛ چنان که امام مجتبی علیه السلام درباره امام مهدی علیه السلام می‌فرماید:

يَدِينُ لَهُ عَرْضُ الْبِلَادِ وَ طَوْلُهَا لَا يَبْقَى كَافِرٌ إِلَّا آمَنَ بِهِ وَلَا ظَالِحٌ إِلَّا صَلَحَ؛ (طبرسی،
۲۸۳:۱۴۰۳)

عرض و طول شهرها برایش خاضع می شوند، به طوری که هیچ کافری نمی ماند، مگر این که ایمان می آورد و انسان ناشایستی نمی ماند، مگر این که صالح و نیک‌کردار می‌گردد.

اگر می‌گوییم تکامل و پیشرفت در عصر ظهور، فراگیر و جامع است به معنای فراگیری آن نسبت به همه سنین و جنسیت‌ها، همه ابعاد و زوایای انسان و دنیایی و اخروی بودن آن است.

۵. قدسی و الهی بودن تکامل و پیشرفت در عصر ظهور

بنابر تفکر شیعی، امام حجت خدا بر روی زمین است. بنا بر روایات، حجت خدا در عین این که یکی از مخلوقات خداست، احوال و اوصافش کاملاً الهی است (کلینی، ۱۳۶۵: ج ۱، ۱۶۸). حال اگر این مفهوم از حجت را بپذیریم، این که اندیشه شیعی ضروری می‌داند که موعود آخرالزمان امام حجت باشد، بدین معنا خواهد بود که آن چه در این موعود باوری جوهری تر و اساسی تر است، نه صرفاً برقراری رفاه، عدل و امن در زمین است و نه حتی فقط اجرای احکام و حدود الهی است، بلکه ظهور حق در زمین در همه ابعاد الهیاتی، کیهانی، معرفتی، جزایی و حقوقی است؛ چیزی که تاکنون هیچ نبی یا امامی به طور کامل و آشکار مجال برپایی و تحققش را نیافته است. به عبارت دیگر، قیام حجت خدا در قالب موعود جهانی، قیام و ظهور خداوند در زمین در قالب اوصاف، احوال، گفتار و افعال امام حجت است و تحقق عدل و امن و رفاه و بسامان شدن زمین و آسمان و مانند این کارکردها، تنها بخشی از آثار و برکت‌های آن ظهور مقدس به شمار می‌رود (موحدیان عطار، ۱۳۸۹: ۴۶۷).

برنامه حکومت مهدوی از مبدأ بی‌پایان اراده الهی سرچشمه می‌گیرد و همه انسان‌ها را متوجه آن منبع فیض و خیرات می‌کند. در نتیجه این تربیت الهی، آنان در مسیر درست و واقعی زندگی قرار می‌گیرند و علاوه بر بهره‌برداری از نعمت‌های سرشار مادی، از حیات معنوی و قدسی ویژه‌ای برخوردار می‌شوند. خداوند در شب معراج به رسول اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فرمود:

ای محمد، ... تنها به وسیله قائم از شما، زمینم را به تسبیح و تقدیس و تهلیل و تکبیر و تمجیدم آباد می‌کنم. تنها به واسطه او کلمه کسانی را که به من کفر می‌ورزند، در مرتبه پایین قرار می‌دهم و کلمه خود را در مرتبه والا.

تنها به واسطه او سرزمین‌ها و بندگانش را به دانشم زنده می‌سازم. تنها برای او به



مشیتیم گنج‌ها و اندوخته‌های [زمین] را آشکار می‌کنم. او را به اراده‌ام، بر رازها و نهانی‌ها چیره می‌گردانم. او را با فرشتگانم یاری می‌دهم تا بر تحقق بخشیدن امرم و آشکار ساختن آیینم یاری‌اش نمایند. او ولی برحق من و مهدی راستین بندگانم است. (صدوق، ۱۳۶۲: ۶۳۲)

۶. عدالت خاستگاه جامعه متکامل عصر ظهور

از وجوه بایسته یک تئوری و آموزه، تأمین عدالت و ارائه راهکارهای عملی در این باره است؛ به این معنا که یک جامعه متکامل باید تحقق بخش عدالت برای همگان و در همه عرصه‌ها باشد. عدالت امری جامع و کامل است و منحصر در قسط و دادگری نیست. از همین رو، در سیاست، حقوق و اخلاق جایگاهی ویژه دارد و تأمین فراگیر آن، وجه ممیزه یک نظریه و آموزه برتر است.

گسترش عدل و قسط، محور اصلی همه روایاتی است که درباره تحولات عصر ظهور وارد شده است. حال این پرسش مطرح می‌شود که گسترش عدالت چه ارتباطی با تحول و تکامل انسان دارد؟

در جواب باید گفت که با تسلط شیطان بر تفکر عالم هستی، تلقی انسان از عدالت نیز عوض شده است، به گونه‌ای که انسان تحت ولایت شیطان، مناسبات جائزانه را عادلانه و مناسبات عادلانه را جائزانه می‌بیند. انسان به جایی می‌رسد که منکر را معروف و معروف را منکر می‌پندارد. بزرگ‌ترین دست‌آورد حکومت جهانی حضرت مهدی علیه السلام این است که تلقی از عدالت را استوار می‌گرداند (میرباقری، ۱۳۹۰: ۵۸). پیداست که آن چه از عدل در عصر ظهور فهمیده می‌شود حتی در جلوه اقتصادی‌اش هم مثل عدل مادی نیست. تناسب عادلانه اقتصادی در پایان تاریخ تناسباتی است که همه تنعمات بشر، حتی در عرصه حیات اقتصادی بر اساس ولایت ولی الله تعریف می‌شود (همو: ۵۹).

عدالت مهم‌ترین ویژگی حکومت مهدوی و رکن اساسی آن به شمار می‌رود.

در روایات آمده است:

امام مهدی زمین را از عدل و داد آکنده می‌سازد، چنان‌که از ظلم و ستم مالمال شده است. (کلینی، ۱۳۶۵: ج ۱، ۳۳۸)

چون قیام کند، به عدالت داوری می‌کند و در زمان او ستم ریشه‌کن می‌شود و... (اربلی، ۱۳۸۱: ج ۲، ۴۶۵)

نتیجه

با اندیشه در آن چه گذشت به ویژه با پرسش‌هایی که در پیوند با هر یک، ذهن را درگیر می‌کند به مهم‌ترین نتایج به دست آمده از بحث اشاره می‌کنم:

۱. تنها منبع راهگشا در تبیین و تحلیل فلسفه تاریخ، «دین» است و ویژگی منحصر به فرد فرجام‌شناسی اسلام و به معنای دقیق‌تر، شیعه، اتکای به وحی و غیب به شمار می‌رود. حاصل چنین تفسیری پیش‌بینی حتمی و قطعی آینده است.

۲. در دین مبین اسلام، حرکت تاریخ بر اساس ربوبیت الهی و هدف خلقت تفسیر و تبیین می‌شود. از دیدگاه اسلام حرکت تاریخ خطی و تکاملی است.

۳. در نگاه دینی، مراحل تکامل تاریخ بشری بر اساس قرب به خدای متعال سنجیده می‌شود. در این دیدگاه، کامل‌ترین مرحله تاریخ، مرحله‌ای است که در آن، جامعه بشری بیش از مراحل قبل به عبودیت الهی نزدیک شده باشد.

۴. اگرچه اراده الهی علت تامه تحقق هر امری است، ولی خواست الهی بر این قرار گرفته است که اختیار و اراده انسان در حرکت تاریخ و سیر تکاملی آن دخیل باشد. از این رو در اسلام هرگونه جبرگرایی در تحلیل تاریخ مردود دانسته شده است.

۵. حرکت تاریخ باید به سمت تحقق هدف و غایت آفرینش که تحقق عبودیت و بندگی انسان و تقرب به خداوند متعال است، باشد.

۶. در طول تاریخ، اراده رحمانی و اراده شیطانی در نزاع و درگیری هستند. اراده‌های شیطانی بزرگ‌ترین موانع انسان در رسیدن به کمال هستند.

۷. در نگاه شیعی، تقرب به خدای متعال که کمال انسانی است، تنها از طریق تشکیل حکومت جهانی حضرت مهدی علیه السلام ممکن است و هر چه جامعه جهانی قابلیت بیش‌تری برای پذیرش ولایت الهی و جریان ولایت اهل بیت علیهم السلام داشته باشد به کمال خود نزدیک‌تر خواهد شد.

۸. اگرچه در عصر ظهور، نعمت‌های مادی در دنیا گسترش می‌یابد، ولی اصلی‌ترین مسئله این است که در روزگار ظهور همه چیز بر اساس میل به قرب و عبودیت تغییر می‌کند.

۹. قدسی و الهی، فراگیر و بنیادی، هدفمند و آرمانی، عقل‌گرا و خردورز بودن از مهم‌ترین ویژگی‌های جامعه آرمانی عصر ظهور است.

۱۰. مکانیسم‌ها و سازوکارهای حضرت مهدی علیه السلام در تشکیل این جامعه متکامل عبارتند از: شکوفاسازی عقول انسانی، حاکمیت اندیشه قرآنی، رفع نیازهای مادی و تعدیل خواسته‌ها،



بازسازی هویت و منزلت انسانی، پالایش ناپاکی‌های درونی، مفاسدزدایی از جامعه، به‌سازی اخلاق کارگزاران، ایجاد غنای واقعی در بشر، فرهنگ‌سازی جامع، تقویت باورهای اعتقادی و ایمانی، ارشاد و نصیحت‌گری، تعلیم حکمت و دانش قدسی و... .

به هر روی، نوشتار حاضر این نوید را به مخاطبان پرسش‌گر خود می‌دهد که عرصه پژوهش و تحقیق در حوزه پرقدرا آموزه مهدویت، همچنان به همت بلند محققان امینی چشم دوخته است که در بازنمایی این روند پر رمز و فریب، صادقانه می‌کوشند.

منابع

۱. ادواردز، پل، *فلسفه تاریخ (مجموعه مقالات)*، ترجمه: بهزاد سالکی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۵ ش.
۲. اربلی، علی بن عیسی، *کشف الغمّة فی معرفة الائمة*، تبریز، مکتبۀ بنی هاشمی، چاپ اول، ۱۳۸۱ ش.
۳. استرآبادی نجفی، شرف‌الدین، *تأویل الآیات الظاهرة فی فضائل العترة الطاهرة*، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.
۴. استنفورد، مایکل، *درآمدی بر فلسفه تاریخ*، ترجمه: احمد گل محمدی، تهران، نشر نی، ۱۳۸۴ ش.
۵. پایدار، حبیب‌الله، *برداشت‌هایی درباره فلسفه تاریخ از دیدگاه قرآن*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۳۶ ش.
۶. پورسیدآقایی، سیدمسعود، «مهدویت و رویکردها»، فصل‌نامه *مشرق موعود*، سال اول، ش ۴، زمستان ۱۳۸۶ ش.
۷. حامد مقدم، احمد، *سنت‌های اجتماعی در قرآن*، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۷۸ ش.
۸. سهرابی، فرامرز، *مهدویت و فلسفه تاریخ*، قم، مؤسسه آینده روشن، ۱۳۸۹ ش.
۹. سبحانی، محمدتقی، «نظریه تغییر و تأثیر آن در زمینه سازی ظهور»، فصل‌نامه *مشرق موعود*، سال سوم، ش ۱۱، پاییز ۱۳۸۸ ش.
۱۰. صدر، سیدمحمد، *تاریخ پس از ظهور*، تهران، موعود عصر، ۱۳۸۴ ش.
۱۱. صدر، محمدباقر، *سنت‌های تاریخ در قرآن*، قم، انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین، بی‌تا.
۱۲. صدری، جمشید، «انجام و غایت تاریخ در قرآن»، مجله *مسکویه*، پیش شماره اول، زمستان ۱۳۸۴ ش.
۱۳. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن بابویه، *کمال الدین و تمام النعمه*، قم، دارالکتب الاسلامیة، چاپ دوم، ۱۳۹۵ ق.
۱۴. _____، *الامالی*، تهران، دارالکتب الاسلامیة، چاپ چهارم، ۱۳۶۲ ش.
۱۵. طباطبایی، محمدحسین، *شعیه در اسلام*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴ ش.

۱۶. _____، *المیزان*، قم، مؤسسه نشر اسلامی جامعه مدرسین، ۱۴۰۲ق.
۱۷. طبرسی، ابومنصور احمد بن علی، *الاحتجاج*، مشهد، نشر مرتضی، ۱۴۰۳ق.
۱۸. طوسی، محمد بن حسن، *کتاب الغیبه*، قم، مؤسسه معارف اسلامی، چاپ اول، ۱۴۱۱ق.
۱۹. کارگر، رحیم، *تعلیم و تربیت در عصر ظهور*، قم، مرکز تخصصی مهدویت، ۱۳۸۹ش (الف).
۲۰. _____، *جستارهایی در مهدویت*، قم، مرکز تخصصی مهدویت، ۱۳۸۹ش (ب).
۲۱. _____، *آینده جهان (دولت و سیاست در اندیشه مهدویت)*، قم، مرکز تخصصی مهدویت، ۱۳۸۳ش.
۲۲. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ چهارم، ۱۳۶۵ش.
۲۳. مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، تهران، انتشارات اسلامی، ۱۳۶۳ش.
۲۴. مصباح یزدی، محمدتقی، *جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۸ش.
۲۵. مطهری، مرتضی، *قیام و انقلاب مهدی (از دیدگاه فلسفه تاریخ)*، قم، انتشارات صدرا، چاپ پانزدهم، ۱۳۷۴ش.
۲۶. _____، *پیرامون انقلاب اسلامی*، قم، انتشارات صدرا، ۱۳۷۵ش.
۲۷. _____، *نقدی بر مارکسیسم*، قم، انتشارات صدرا، ۱۳۶۳ش.
۲۸. _____، *تکامل اجتماعی انسان*، قم، انتشارات صدرا، ۱۳۶۷ش.
۲۹. _____، *مجموعه آثار، جلد ۱۵*، قم، انتشارات صدرا، ۱۳۸۳ش.
۳۰. _____، *فطرت*، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۷۰ش.
۳۱. _____، *فلسفه تاریخ*، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۸۵ش.
۳۲. میرباقری، سید محمد مهدی، «درآمدی بر فلسفه تاریخ شیعه»، ماه نامه فرهنگ عمومی، سال اول، ش ۴، خرداد و تیر ۱۳۹۰ش.
۳۳. موحدیان عطار، علی و دیگران، *گونه شناسی اندیشه منجی موعود در ادیان*، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب اسلامی، ۱۳۸۹ش.
۳۴. نوذری، حسین علی، *فلسفه تاریخ*، تهران، طرح نو، ۱۳۷۹ش.