

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



مجموعه آثار

دومین همایش بین المللی

دکترین مهدویت

مجموعه مقالات برگزیده (جلد یکم)

شناسنامه کتاب

همایش بین المللی دکترین مهدویت (دومین: ۱۳۸۵؛ تهران)
مجموعه آثار دومین همایش بین المللی دکترین مهدویت: مقالات برگزیده / تهیه و تدوین مؤسسه آینده
روشن (پژوهشکده مهدویت). - قم: مؤسسه آینده روشن، پژوهشکده مهدویت، ۱۳۸۵.

ج ۲
ISBN978 - 964 - 96610 - 0 - 1 (ج. ۱) - ISBN 978 - 964 - 96610 - 4 - 9 (ج. ۲)

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیبا.

کتابنامه.

۱. مهدویت - کنگره‌ها. ۲. مهدویت - مقاله‌ها و خطابه‌ها. الف. مؤسسه آینده روشن. پژوهشکده مهدویت.
ب. عنوان.

297/462

BP224/4/ 8 هـ

الف ۱۳۸۵



مؤسسه آینده روشن (پژوهشکده مهدویت)
کمیته برگزاری دومین همایش بین المللی دکترین مهدویت
شهریور ماه ۱۳۸۵

همکارانی که ما را در گردآوردن این مجموعه یاری دادند:

صفحه آرا:

محمد مهدی محرابیون محمدی

سرور استار:

سیدرضا سجادی نژاد

ویراستار ناظر:

محمدصادق دهقان

ویراستاران:

علی رضا جوهرچی، زینب ربانی، اسدالله عبداللہی، ذوالفقار ناصری

نمونه خوانان:

محمد رضا میرزایی، مهدی جوهرچی، سارا دهقان نیری

حروف نگاران:

علی قنبری، مهدی عرفانی، امیررضا انارکی، ریحانه صباغ زاده،

فاطمه احمدزاده

پی گیری چاپ:

محمد قربانی

جملاتی از مقام معظم رهبری:

فهرست

- دکترین مهدویت؛ نظریه‌پردازی بر اساس فرهنگ مهدوی ۲۶
دکتر سیدرضی موسوی گیلانی
- دکترین مهدویت و پلورالیسم ۵۵
دکتر محمدحسن قدردان قراملکی
- مقایسه دو دکترین؛ ابر انسان در تفکر نیچه و انسان کامل در نزد عرفا ۸۵
دکتر فرح رامین
- شهروند در مدینه فاضله نئوپراگماتیسم و مدینه فاضله مهدوی ۱۱۷
دکتر خسرو باقری
- آموزه مهدویت و لیبرال دموکراسی ۱۵۵
دکتر بهرام اخوان کاظمی
- مهدویت و اسطوره پیوند ۲۲۱
دکتر بهجت السادات حجازی
- اگزیستانسیالیسم و مهدویت ۲۴۹
بهرروز محمدی منفرد
- نقش انتظار در کاهش ناهنجاری‌های اجتماعی ۲۸۳
مرتضی داوودپور
- شکوفایی آزادی در آموزه مهدویت ۳۱۹
شریف لک زایی
- مقایسه دکترین منجی‌گرایی در اسلام و مسیحیت ۳۴۱
سیدمحمدعلی آل‌علی

دیباچه

پس از افول روی کردهای دین‌ستیزانه فلسفی و سیاسی اوایل قرن بیستم، روی کرد دینی به پاره‌ای از مباحث جدی از جمله آینده جهان، فلسفه تاریخ و چگونگی وضعیت جوامع در زمانی که پیش رو داریم، اندیش‌مندان دینی را به طرح آموزه‌های کلان دین از جمله مهدی‌باوری و منجی‌گرایی وا داشته است. آنان بر این باورند که فرهنگ مهدوی، دارای توانایی طراحی الگوی ویژه‌ای از شیوه زیستن را دارد که جوامع دینی را از دیگر جوامع متمایز می‌سازد.

کمیته برگزاری دومین همایش بین‌المللی دکتترین مهدویت (وابسته به مؤسسه آینده روشن)، با انگیزه درافکندن گفتگمانی نو در عرصه مهدویت و منجی‌گرایی، از پانزدهم فروردین ۱۳۸۵ خورشیدی، پژوهندگان فرهیخته حوزه و دانشگاه را به همایشی دوباره فرا خواند. در فرصت اعلام شده، بیش از ۲۵۰ تن از پژوهندگان، مقاله یا چکیده‌نوشت آن را درباره موضوع‌هایی مانند: نظریه‌های فلسفه تاریخ، سیاست، اقتصاد، حقوق و سنت و مدرنیسم به دفتر کمیته همایش فرستادند. گونه‌گونی مقالات و اهتمام دین‌پژوهان، گویای اهمیت این موضوع بین‌الادیانی و

نویدبخش آن است که توجه به مهدویت و منجی گرایی در باور همه ادیان، جایگاه ویژه‌ای دارد. به طور کلی، ادیان برای حرکت به سوی جامعه‌ای متعالی، راه‌کاری درخشان‌تر از مهدویت یا منجی گرایی ندارند و همه بر این باورند که جهان در پرتو این اندیشه، به سوی خردورزی، برابری و آزادی خواهد شد.

در مجموعه پیش رو، مقاله‌های برگزیده دومین همایش بین‌المللی دکتترین مهدویت گرد آمده است. چکیده مقاله‌ها و مقاله‌های خارجی نیز در جلد‌های جداگانه‌ای منتشر خواهد شد.

کمیته برگزاری دومین همایش

بین‌المللی دکتترین مهدویت

پیش‌گفتار

«السلام علیک یا سبیل الله الذی من سلک غیره هلك»^۱.

همایش دکترین مهدویت، روی کردی است نو به فرهنگ غنی، معارف و آموزه‌های بلند و بالنده مهدویت. با نگاه به ضرورت‌های انکارناپذیر و ظرفیت‌های نامحدود مهدویت، چنین ژرف‌نگری را می‌طلبید. در طلیعه این مجموعه گرانسنگ، پس از بیان ضرورت‌ها و ظرفیت‌های مهدویت، به چرایی و چیستی و آنگاه مبانی و کارکردهای دکترین مهدویت اشاره خواهد شد.

مهدویت؛ ضرورت‌ها و ظرفیت‌ها

مهدویت راز سر به مُهر الهی در فصل خزان تاریخ و آخرین کورسوی امید در دل شب‌های سرد و دی‌جور و تنها فریاد دعوت و صیحهٔ بیداری در متن غفلت‌های هزار توی آخرالزمان است. مهدویت تنها راه فراروی انسان معاصر و آخرین کشتی نجات جهان پرآشوب و به غرقاب افتاده امروز است.^۲

مهدویت رمز حیات، بقا و هویت شیعه^۳ و انرژی فوق‌هسته‌ای او در قرون و

اعصار است، اما و صد اما که تاکنون تنها در حد روشن کردن یک چراغ فتیله‌ای از آن بهره گرفته‌اند! جامعه شیعه بلکه جهان اسلام و جامعه جهانی هنوز هم از ضرورت‌ها و ظرفیت‌های اکسیر حیات بخش مهدویت به شدت غافل است.

در حقیقت، مهدویت به لحاظ اهمیت و ضرورت بی‌بدیل و به لحاظ ظرفیت و قابلیت، نامحدود است. به راستی که ظرفیت مهدویت برای کار اعتقادی، فرهنگی، هنری و ... حدی نمی‌شناسد!

باید به این ظرفیت‌ها و ضرورت‌ها نظری دوباره افکند و به باز کاوی و بازخوانی دوباره آنها پرداخت تا شاید زمینه‌سازان، و پیش‌گامان تبار سلمان، با بصیرت و سرعت بیشتری گام بردارند و با پرسش‌ها و قدم‌های بلند و پر صلابت خود، راه را نزدیک کنند که «انّ الراحل الیک قریب المسافة».^۴

ضرورت‌ها

مهدویت هم‌چون منشوری است با ابعاد متعدد و وجوه مختلف. همین است که به عدد منظرها و روی کردهای آن (اعتقادی، فرهنگی، هنری، تربیتی، عرفانی، سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، تاریخی، فلسفه تاریخ، انسان‌شناختی، روان‌شناختی و ...) می‌توان از ضرورت‌های آن گفت و گو کرد.

برای تبیین ضرورت و بیان اهمیت مهدویت با روی‌کرد اعتقادی و از منظر آیات و روایات:

الف) گاهی از آیات و روایات رسیده درباره اهمیت امامت و ولایت و آثار و کارکردهای آن، استفاده می‌شود؛ هم‌چون آیهٔ اکمال،^۵ تبلیغ،^۶ ولایت،^۷ اولوالامر،^۸ هدایت،^۹ مودت^{۱۰} و روایاتی مانند: «بُنی الاسلام علی خمس ... و ما نودی بشیء کما نودی بالولاية»^{۱۱}، «لولا الحجة لساخت الارض بأهلها»^{۱۲}، روایت ثقلین و روایت امام رضا علیه السلام در بیان اوصاف و شئون امام و جایگاه رفیع امامت.^{۱۳}

گاهی هم به آیات و روایات ویژه مهدویت تمسک می‌کنیم. در این جا از باب

﴿وَذَكَرْ فَإِنَّ الذِّكْرَى تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِينَ﴾^{۱۴} تنها در حد ترجمه و نه بیشتر به برخی روایات ویژه مهدویت اشاره‌ای خواهد شد که گاهی نم بهتر از خشکی است - بگذر از این که برای انفجار انرژی‌های متراکم و اشتعال جنگل‌های آماده، نه غرش صاعقه که برق جرقه‌ای کافی است.

یکم. پیامبر اعظم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فرمود:

من مات و لم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية؛^{۱۵}

هر که بمیرد و امام زمان خود را نشناسد، به مرگ جاهلیت مرده است.

برای دستیابی به فهم بیشتر و درک لایه‌های عمیق این روایت تأمل در سؤالات زیر و تلاش در پاسخ‌گویی به آنها، بسیار راه‌گشاست:

۱. آیا نقل‌های متفاوت این روایت متواتر، تفاوتی معنایی با یک‌دیگر دارند؟

۲. با توجه به آیه ﴿اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾^{۱۶} مقصود از

مرگ چیست؟

۳. آیا مقصود از معرفت، تنها یک شناخت ذهنی است؟ یا علاوه بر آن باید

تبعیت و اطاعت را هم در پی داشته باشد؟ به چه دلیل؟

۴. «امام زمانه» چه تبیین و تحلیلی دارد؟ و چه معرفتی به او باعث نجات از

مرگ جاهلی است؟

مراد از «میتة جاهلیة» چیست؟ با توجه به کلام امام باقر عَلَيْهِ السَّلَام که در توضیح

«میتة جاهلیة» فرمود: «میتة کفر و نفاق و ضلال»، مقصود مرز بین اسلام و کفر

است؟ خود این روایت چه توضیحی دارد؟

تأمل در مفاد و محتوای این حدیث گران‌سنگ، برگزاری همایشی مستقل را می‌طلبد که امید است مراکز فرهنگی و دانشگاهی به آن اهتمام ورزند.

دوم. امام عسکری عَلَيْهِ السَّلَام از پدر بزرگوارشان امام هادی عَلَيْهِ السَّلَام چنین نقل می‌فرمایند:

لولا من يبقى بعد غيبة قائمنا من العلماء السداعين إليه، و السدائين عليه،

والذابین عن دینه بحجج الله، والمتقذین للضعفاء عبادالله من شباک ابلیس و مردته، و من فخاخ النواصب، لما بقی أحد إلا ارتدّ عن دین الله و لکنهم الذین یمسکون أزمّة قلوب ضعفاء الشیعة، کما یمسک صاحب السفینة سکنها، اولئک هم الافضلون عندالله عزوجل؛^{۱۷}

اگر نبودند عالمانی که پس از غیبت قائم ما دعوت و راهنمایی به او و دفاع از دین او با براهین محکم الهی فرا می خوانند و بندگان ضعیف خدا را از دام های شیطان و طاغیان و ناصبی ها نجات می دهند، هیچ کس باقی نمی ماند مگر آن که از دین خدا بر می گشت. لکن این چنین عالمانی هستند که همواره دل های شیعیان ضعیف را هم چون ناخدای یک کشتی در دست دارند. این عالمان برترین عالمان در پیش گاه خداوندند.

هر یک از واژه ها و عناوین «دعوت»، «راهنمایی»، «دفاع» و «نجات» بار معنایی و ویژگی های خاص خود را دارند و شیوه ها و شکل ها و راه کارهای ویژه را می طلبند. اندیشه در هر یک از اینها ما را با عمق بیشتری از روایت آشنا می کند. فتأمل جيداً!

سوم. زراره از امام صادق علیه السلام چنین نقل کرده است:

ینادی مناد من السماء: «إن فلاناً هو الامیر» و ینادی مناد: «ان علیاً و شیعته هم الفائزون».

زراره از امام پرسید:

فمن یقاتل المهديّ بعد هذا؟ فقال: إن الشیطان ینادی: «إن فلاناً و شیعته هم الفائزون - لرجل من بنی امیة»، قلت: فمن يعرف الصادق من الکاذب؟ قال: يعرفه الذین کانوا یروون حدیثنا و یقولون إنه یكون قبل ان یكون، و یعلمون انهم هم المحقّقون الصّادقون؛^{۱۸}

ندا کننده ای از آسمان ندا می کند که: «فقط فلانی امیر است» و دیگری ندا می کند: «فقط علی و پیروان او پیروزند»، عرض کردم: پس چه کسی پس از این

با مهدی می‌جنگد؟ فرمود: فردی از بنو امیه (سفیانی) و شیطان هم ندا می‌دهد: «همانا فلائی و پیروانش رستگارند» و عرض کردم: پس چه کسی می‌تواند راست گو را از دروغ‌گو تمیز دهد؟ فرمود: کسانی آن را از هم تمیز می‌دهند که همواره حدیث ما را نقل می‌کنند و پیش از آن‌که اتفاقی واقع شود، می‌گویند که آن واقع خواهد شد و می‌دانند که آنان همان برحقان راست‌گویند.

در مصاف نهایی حق و باطل و در آستانه نهایی شدن تکلیف دو جبهه و تلاش هر یک، جهت یک‌سره کردن کار و در فضای پرفتنه و وهم‌آلود و تاریک آخرالزمان، تنها راه نجات از چنگال عفریت نیرنگ بازار دغل و تنها معیار شناخت راست‌گویان و دروغ‌گویان، انس با کلام اهل بیت علیهم‌السلام، نقل پیوسته سخنان نو و تازه ایشان و فهم عمیق و فقیهانه آن (کانوا یروون حدیثنا) و پیش از فرارسیدن و وقوع این حادثه بزرگ و نفس‌گیر از آن سخن گفتن و آن را به گفتمان غالب مبدل ساختن (بقولون) و مزاج‌ها را از پیش نسبت به آن واکسینه کردن (إنه یکون قبل أن یکون) و اهل بیت و پیروان آنها را برحق و راست‌گو دانستن است.

تأمل در جمله «و یقولون انه یکون قبل انی یکون» نکات ارزش‌مندی را به همراه دارد.

از اینها که بگذریم، هر یک از روایات ذیل بسیار تأمل‌پذیر و هشدار دهنده و پرثمر است:

افضل اعمال امتی انتظار فرج من الله عزوجل^{۱۹}.

اللهم عرفنی حجتک فانک ان لم تعرفنی حجتک ضللت عن دینی.^{۲۰}

السلام علیک یا باب الله الذی لایوتی الا منه، السلام علیک یا سبیل الله

الذی من سلک غیره هلك.^{۲۱}

لا ابتغی بک بدلاً و لا اتخذ من دونک ولیاً.^{۲۲}

یخرج ناس من المشرق فیوطنون للمهدی سلطانه.

ظرفیت‌ها

معارف بلند مهدویت و آموزه‌های بالنده آن، چنان ظرفیت بالای آموزشی، پژوهشی، فرهنگی و هنری دارد که به یقین می‌توان ادعا کرد، چنان‌چه ده‌ها نشریه، سایت، مرکز، موسسه، پژوهشکده و دانشکده، با رویکردهای مختلف بر اساس آن نظریه‌پردازی کنند و تا ده‌ها سال دیگر از آن بگویند، بنویسند و تولید کنند، باز هم نخواهند توانست عقب افتادگی بر جامانده از رخوت قرن‌ها را جبران کنند.

گاهی به راستی آدمی از غنای منابع و فقر پژوهش‌ها و آثار موجود در شگفت می‌ماند که این دو چه تناسبی با هم دارند! به راستی، مهدویتی که رمز مانایی و هویت شیعه به شمار می‌رود و شیعه بی او هیچ است و امامی که تجلی اسماء حسنا و آیت غیب‌الغیوب الهی، خاتم اوصیا، کعبه آمال همه انبیا و اولیا و واسطه فیض خداست و هستی بی او درهم می‌ریزد و زمین اهلش را فرو می‌برد، چگونه تا این اندازه می‌شود از او غافل ماند؟ گویا شیطان لعین همه سواره‌ها و پیاده‌های خود را بسیج کرده تا این حقیقت سترگ به فراموشی سپرده شود. امام صادق علیه السلام در ذیل آیه «قَالَ رَبِّ فَأَنْظِرْنِي إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ قَالَ فَإِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِينَ إِلَى يَوْمِ الْوَقْتِ الْمَعْلُومِ»^{۳۳} که شیطان از خداوند تا روز قیامت مهلت می‌خواهد و خداوند نه تا روز قیامت که تا روز معلوم به او مهلت می‌دهد، می‌فرماید که مقصود از «يَوْمِ الْوَقْتِ الْمَعْلُومِ» عصر ظهور است. در آن عصر، شیطان به دست امام زمان علیه السلام کشته می‌شود. عصر ظهور، شکستن شیشه عمر شیطان و پایان حیات اوست. از همین‌رو، شیطان سرسخت‌ترین دشمن امام علیه السلام به شمار می‌رود و تمام تلاش و ترفندهای خود را در جهت تخریب این حقیقت سترگ و تأخیر برپایی دولت کریمه به کار می‌برد و همه سواره‌ها و پیاده‌های خود را برای مبارزه با آن به کار می‌گیرد.

دکترین مهدویت؛ چیستی و چرایی

با فروپاشی کمونیسم و به بن‌بست رسیدن لیبرالیسم و رو شدن دست امریکا در چپاول و کشتار ملت‌ها از یک سو و کوچک شدن دنیا به دلیل گسترش ارتباطات و طرح دهکده جهانی و جهانی‌سازی از سوی دیگر، و در فصل عطش‌ناک زمین و برای نجات این نسل تشنه و خسته، می‌باید طرحی نو در انداخت و آموزه‌ای را جست که با زبان مناسب و ادبیات جهانی، در برابر تئوری‌ها و نظریه‌های نظریه‌پردازان بزرگ جهانی درباره پایان تاریخ و فرجام نهایی انسان‌ها بتواند ایستادگی کند و با آنها به رقابت پردازد و در بسیج و جذب همگان از فرهیختگان گرفته تا توده‌های میلیونی نیز موفق باشد.

باید به دنبال آموزه‌ای بود اعتقادی، جهانی، فراگیر، فرادینی و بین‌الادیانی، اصیل و ریشه‌دار، آرمانی، حیاتی و حیات‌بخش، سرنوشت‌ساز، متعلق به ما و عصر ما، نویدبخش، پایان‌بخش همه اختلاف‌های مذهبی و غیرمذهبی، برطرف‌کننده مشکلات انسان‌ها، برآورده‌کننده آرزوها و خواست‌های همه انسان‌ها در طول تاریخ، تعیین‌کننده حرکت جوامع، تحول‌آفرین و الگوساز در تمامی عرصه‌ها و ساحت‌های حیات بشری و سرانجام دارای قدرت انفجاری عظیم و بی‌بدیل در بسیج توده‌ها و ملت‌ها در مقابله با همه ظلم‌ها و بی‌عدالتی‌ها.

آموزه‌ای با این‌گونه اوصاف و توان‌مندی‌ها به جز «مهدویت» نمی‌توان یافت و در میان اصطلاحات رایج در ادبیات جهانی نیز اصطلاحی گویاتر و مناسب‌تر از «دکترین»^{۲۴} به نظر نمی‌رسد.

در میان آموزه‌های دینی، مهدویت تنها آموزه‌ای است که این همه را با خود دارد و نه یک گزینه که تنها گزینه و نه یک راه که تنها راه است؛ «السلام علیک یا سبیل الله الذی من سلک غیره هلك»، «السلام علیک یا باب الله الذی لا یؤتی الامنه» و «لا ابتغی بک بدلاً و لا اتخذ من دونک ولیاً».^{۲۵}

همه آموزه‌های دینی، حیات‌آفرینند و برای رسیدن انسان به کمال نهایی مورد توجه و اهتمام شارعند، اما همه آنها در یک سطح قرار ندارند و اهمیت و کارکرد آنها یک‌سان نیست؛ هم‌چون آیات قرآن که با وجود این که همه معجزه‌اند، از نظر اهمیت و فصاحت و بلاغت در یک سطح نیستند؛ «کِی بَوَدَ ﴿تَبَّتْ یَدَا﴾ چون ﴿قِیلَ یَا اَرْضُ اَبْلَعِی﴾».^{۲۶}

دکترین مهدویت، اکسیر حیات‌بخشی است که مس وجود انسان‌ها و ملت‌ها را به رغم همه اختلاف‌ها و تفاوت‌هایی که دارند به زر ناب بدل می‌سازد و همه عالم و آدم را متحول می‌کند.

دکترین مهدویت، عصای موسی در برابر ساحرانی است که در فصل پایان تاریخ، دل و هوش از همگان ربوده‌اند.

مناسب است در عصری که لحظه‌ها، ارزش سال‌ها و گاه قرن‌ها را دارند و رندان عالم به شکار لحظه‌ها می‌پردازند تا از آن کام بگیرند، اکسیر حیات‌بخش و متاع ارزش‌مند و بی‌بدیل خود را با ادبیاتی جهانی به جهانیان عرضه کنیم و «چیستی»، «مبانی» و «کارکردهای» دکترین مهدویت را به گفت‌وگو بگذاریم تا شاید دستی از غیب فرود آید و کاری بکند و با برداشتن فاصله‌ها، زمینه ساز نور باشد، «إن شاء الله!»^{۲۷}

چیستی ۲۸

مراد از دکترین مهدویت، آموزه‌ای اعتقادی، جهانی و بر محور مهدویت است که تفسیری راه‌بردی از عرصه‌های اساسی حیات بشری ارائه می‌دهد و در نگرش، انگیزش و کنش انسان‌ها و ساحت‌های مختلف زندگی اجتماعی آنها، تحولی بنیادین ایجاد می‌کند.

دکترین مهدویت، یعنی نگرش به مقوله مهدویت به مثابه آموزه‌ای جامع و فراگیر و موضوعی راه‌بردی و استراتژیک.

دکترین مهدویت، یعنی رمز خروج جهان از همه بن بست‌ها و سیاهی‌ها و تباهی‌ها و راز رهایی‌بخش همه ملت‌ها از ستم حاکمان و جور مستکبران. دکترین مهدویت، یعنی امید به جهان آینده و آینده جهان، یعنی فلسفه حیات و تاریخ بشریت.

دکترین مهدویت، یعنی عامل رعب و هراس مستکبران و رمز وحدت و قدرت مستضعفان.

دکترین مهدویت، یعنی گم‌گشته همه دردمندان و رنج‌دیدگان و گم‌شده همه عصرها و نسل‌ها.

دکترین مهدویت، یعنی تنها راه رسیدن به جامعه ایده‌آل، همراه با انسان‌های صالح و رهبر مصلح.

دکترین مهدویت، یعنی درخواست و تقاضای جهانی برای ظهور یک منجی آسمانی و پایان‌دادن به همه رنج‌ها و آلام بشری.

دکترین مهدویت، یعنی نجات زمین و آسمان از شر نیروهای شیطانی و سفیانی. دکترین مهدویت، یعنی بلوغ انسان و درک اضطرار به یک منجی الهی و مصلح معصوم.

دکترین مهدویت، یعنی پایان‌بخشیدن به همه دغدغه‌های بشر در همه عرصه‌های حیات فردی و اجتماعی.

دکترین مهدویت، یعنی تنها راه در فصل پایان تاریخ و تنها نگاه به فرجام جهان. دکترین مهدویت، یعنی آغازی بر یک پایان؛ آغاز فصل زرین حیات انسان و پایان برگی از تاریخ او.

دکترین مهدویت، یعنی متعلق دانستن همه زمین و هرچه در آن است، به همه انسان‌ها از هر رنگ و نژاد.

دکترین مهدویت، یعنی همه چیز برای همه؛ عدالت، امنیت، ثروت، علم، عزت، حکمت و ...

دکترین مهدویت، یعنی یک پارچگی جهان و یک دستی همه انسان‌ها.
دکترین مهدویت، یعنی افقی روشن و سراسر سرسبزی و پاکی و نشاط پیش‌روی
انسان معاصر.

دکترین مهدویت، یعنی آخرین پناه و خاک‌ریز انسان معاصر در برابر همه
سیاهی‌ها و تباهی‌ها.

دکترین مهدویت، یعنی پایان همه اختلاف‌ها و پاسخ همه مشکلات.
دکترین مهدویت، یعنی آموزه‌ای با قدرت انفجاری بی‌بدیل برای انسان معاصر،
در عصر جهانی شدن و به بن‌بست رسیدن همه ایسم‌ها و مکاتب.
دکترین مهدویت، یعنی طرح حکومت جهانی صالحان با محوریت انسان مصلح
موحد.

دکترین مهدویت، یعنی خروج جهان از فصل خزانِ پر ظلم و جور و ورود به
بهار سرشار عدل و قسط.

دکترین مهدویت، یعنی حیات طیبه الهی در فصل آخر تاریخ.
دکترین مهدویت، یعنی بیزاری انسان‌ها از ظلم و نیاز مشترک آنان به یک
منجی.

دکترین مهدویت، یعنی رمز حیات اسلام و خروج از انفعال و بن‌بست‌ها.
دکترین مهدویت، یعنی تنها کشتی نجات و امید انسان در برابر امواج توفنده و
غرقاب‌های سخت آخرالزمان.

دکترین مهدویت، یعنی اراده جهانی برای کنار زدن ابرها و نمایان شدن خورشید
عالم‌تاب هستی در میان آسمان.

دکترین مهدویت، یعنی دریچه‌ای به آینده روشن بشریت و آرمان‌شهر انسان‌ها.
دکترین مهدویت، یعنی امتداد خط انبیا، اوصیا و اولیا و رسیدن به منزلت رفیع و
کمال نهایی انسان.

دکترین مهدویت، یعنی وعده حتمی خدا در فرجام انسان‌ها و سنت قطعی او در

نهایت تاریخ.

دکترین مهدویت، یعنی اسلحه فوق هسته‌ای شیعه در تسخیر جهان.
دکترین مهدویت، یعنی راه گسترش اسلام در جهان و دریچه‌ای به فراخوان و ورود همگان به اسلام؛ ﴿يَذْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجًا﴾^{۲۹} و برخاستن گل‌بانگ دل‌انگیز «لا اله الا الله، محمد رسول الله» در جهان.

دکترین مهدویت، یعنی نقبی به روشنایی و دریچه‌ای به صبح و ﴿أَلَيْسَ الصُّبْحُ

بِقَرِيبٍ﴾.^{۳۰}

مبانی و کارکردها

دکترین مهدویت، بر مبانی و پایه‌های محکمی استوار است:

۱. جهانی شدن و کوچک شدن جهان؛
۲. عجز بشر از سامان‌دهی امور جهان؛
۳. شکست مدعیان جهانی؛
۴. نیاز زمین به آسمان (اضطرار به حجت زنده)؛
۵. وعده و سنت قطعی الهی؛
۶. اصالت اعتقاد به موعود (برخورداری از پشتوانه فطری، عقلی و نقلی و از مشترکات بین‌الادیانی)؛
۷. ضرورت تشکیل حکومت جهانی.

توضیح مبانی و کارکردهای دکترین مهدویت در حوزه‌هایی مانند تعلیم و تربیت، انسان‌شناسی، جامعه‌شناسی، سیاست، اقتصاد و هنر از کارهایی است که در همایش بین‌المللی دکترین مهدویت باید صورت پذیرد.

مسعود پورسیدآقایی

دبیر دومین همایش بین‌المللی دکترین مهدویت

پی نوشت‌ها

۱. مفاتیح الجنان، زیارت حضرت صاحب الامر علیه السلام.
۲. «السلام عليك يا سبيل الله الذي من سلك غيره هلك»، «لا ابتغي بك بدلاً ولا اتخذ من دونك ولياً» (مفاتیح الجنان، زیارت حضرت صاحب الامر علیه السلام).
۳. «من مات و لم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية.» (از احادیث متواتر شیعه و اهل سنت)
۴. دعای ابو حمزه.
۵. سوره مائده، آیه ۳.
۶. سوره مائده، آیه ۶۷.
۷. سوره مائده، آیه ۵۵.
۸. سوره نساء، آیه ۵۹.
۹. سوره رعد، آیه ۷.
۱۰. سوره شوری، آیه ۲۳.
۱۱. نک: وسائل الشیعة، ج ۱، صص ۷-۱۹.
۱۲. اصول کافی، ج ۱، ص ۱۷۸ و ۱۷۹؛ بحار الانوار، ج ۲۳، ص ۲۸.
۱۳. اصول کافی، ج ۱، ص ۱۹۸؛ بحار الانوار، ج ۲۵، ص ۱۲۰.
۱۴. الذاریات، آیه ۵۵.
۱۵. غیبت نعمانی، ص ۱۲۹؛ کمال الدین، ج ۲، ص ۴۰۹؛ مسند احمد، ج ۱، ص ۴۱۶؛ صحیح مسلم، کتاب الاماره، ص ۲۳. بحار الانوار، ج ۲۳، ص ۷۶-۹۵. اهل تشیع و تسنن این حدیث را به گونه متواتر اما مختلف نقل کرده‌اند. برای آگاهی از نقل‌های مختلف آن نک: فقیه ایمانی، نجات از مرگ جاهلی.
۱۶. سوره انفال، آیه ۲۴.
۱۷. بحار الانوار، ج ۲، ص ۶.
۱۸. غیبت نعمانی، ترجمه غفاری، ص ۱۷۶؛ بحار الانوار، ج ۵۳، ص ۲۹۵.
۱۹. منتخب الاثر، ص ۶۲۹. به نقل از کمال الدین.
۲۰. اصول کافی، ج ۱، ص ۳۳۷.

۲۱. *مفاتیح الجنان*، زیارت حضرت صاحب الامر علیه السلام.

۲۲. همان.

۲۳. سوره ص، آیه ۷۹ - ۸۱.

۲۴. دکترین در لغت به معنای آموزه، مکتب، آیین، عقیده و نظر آمده است (فرهنگ معاصر، انگلیسی - فارسی، ص ۴۳۲) و در اصطلاح در فرهنگ‌نامه‌ها و در علوم مختلف معانی و کاربردهای متفاوتی برای آن یادشده که در این جا به برخی از آنها اشاره می‌شود:

الف) اصول و قواعدی که در هر یک از شاخه‌های علوم و یا در میان پیروان یک آیین مورد تصدیق و اعتقاد باشد؛

ب) مجموعه‌ای از عقاید که دستگاهی از نظریات دینی، فلسفی یا سیاسی تشکیل دهد؛

ج) مجموع عقاید عالمان در باب توجیه و بیان و تفسیر قواعدی (مثلاً سیاسی)؛

د) اصول یک فلسفه، نظام فکری یا سیاست و خط مشی. (فرهنگ علوم سیاسی، ص ۹۸)

دکترین در لغت به معنای آیین، و عقیده و مسلک به‌کار می‌رود، ولی در سیاست به معنای طرز تفکر و خط‌مشی دولت‌مردان در امور سیاسی به کار گرفته شده است. دکترین معمولاً به مجموع اقدامات و خط‌مشی سیاسی یک دولت‌مرد که ممکن است مشابه دولت‌مردان قبل و بعد از او باشد، اطلاق نمی‌شود بلکه بخشی از اقدامات و سیاست‌های او را که جنبه ابتکاری دارد و آثار مهمی بر جای می‌گذارد، دکترین وی می‌نامند. (فرهنگ جامع سیاسی، ص ۴۵۸)

دکترین از واژه لاتینی «Doctrina» پدید آمده است. دکترین، نظریه و تعالیم علمی، فلسفی، سیاسی، مذهبی و مجموعه‌ای از نظام‌های فکری را دربرمی‌گیرد که مبتنی بر اصول معینی باشد و نوعی از جهان‌بینی را بیان می‌کند که برنامه‌های سیاسی براساس آن پایه و بنیاد گرفته است. هم‌چنین دکترین به تنظیم اصولی اطلاق می‌شود که دولت‌ها بر طبق آن مشی خود را به ویژه در روابط بین‌المللی تعیین می‌کنند. «دکترینر» (Doctrinaire) به شخصی گفته می‌شود که از دکترین معینی حمایت و پشتیبانی می‌کند. در زبان فارسی «دکترین» را آیین سیاسی و یا آموزه می‌گویند. (فرهنگ سیاسی، ص ۲۸۱)

تعریف اول: دکترین در زبان یونانی به معنای درس‌گفتن و آموزش دادن آمده است و در معنای مجازی به مجموعه‌ای از آگاهی‌هایی که برای تدارک‌دیدن و هدایت یک سلسله از اعمال اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و یا مذهبی و غیره که روی حقیقی بودنشان [فقط از جهت عملکردشان در جامعه] تکیه می‌شود، دکترین می‌گویند.

تعریف دوم: دکترین عبارت از اصول، مقررات، نظرات و تزه‌های مختلفی است که جامعه‌ای آنها را پذیرفته و بدانها عمل می‌شود. به سخن دیگر، هرگونه تئوری تا زمانی که بدان عمل نشود، در حد نظریه می‌ماند، ولی از زمانی که تئوری در جامعه‌ای پذیرفته شد و مردم بدان اعتقاد عملی [نه فقط علمی] پیدا کردند، یعنی بدان عمل نمودند، به دکترین بدل می‌شود؛ مانند دکترین سوسیالیسم، یا سوسیالیسم جهانی که حقایقش از لحاظ علمی تا امروز هنوز ثابت نشده است، ولی در بسیاری از جوامع به رهنمودهای اجتماعی آن عمل می‌شود؛ از این شمار است بسیاری از مذاهب و اندیشه‌های سیاسی و غیره. (فرهنگ فرهیخته، ص ۴۰۸)

دکترین از واژه لاتین «Doctrina» (عقاید اصولی) است، و در مفهوم به مجموعه‌ای از نظام فکری مبتنی بر اصول خاص اطلاق می‌شود. دکترین، به مجموعه عقاید و افکار و نظرات پیروان یک نگرش و گرایش خاص حقوقی، سیاسی و ادبی یا فلسفی یا علمی نیز گفته شده است. در دکترین، اصول اعتقادات قطعی و تصورات ذهنی محکمی جای دارد. گاهی نظام فکری و مذهبی خاصی را دکترین آن نظام فکری و مذهبی نام داده‌اند؛ مثل دکترین بقای روح و پاره‌های دکترین‌های حقوقی، سیاسی و اقتصادی. نیز به کسی که حافظ یا مبلغ یک نگرش و بینش خاص است، «دکترین» می‌گویند. (نقد و نگرش بر فرهنگ اصطلاحات علمی - اجتماعی، ص ۵۵۲)

بیشتر واژه‌نامه‌ها دو معنای مرتبط با واژه دکترین ذکر کرده‌اند: ۱. تأیید و تصدیق یک حقیقت؛ ۲. تعلیم. این دو معنا با یک‌دیگر جمع شده‌اند؛ زیرا تصدیق و تأیید یک حقیقت، روشی برای تعلیم آن نیز به شمار می‌رود و چیزی که تعلیم داده می‌شود، معمولاً حقیقی تلقی می‌شود. دکترین در مقام بیان یک «حقیقت» یک قالب فلسفی دارد و به منزله یک «تعلیم»، چیزی را بیان می‌کند که عملی‌تر است.

معمولاً دکترین‌های دینی را هدف عملی آنها مشخص می‌سازد. حتی هنگامی که یک دکترین در شکل یک شرح و بسط پیچیده نظری نمایان می‌شود، معمولاً وضعیت به گونه‌ای است که علاقه نظری کاملاً از علاقه معنوی پیروی می‌کند که دغدغه غالب است. (دائرةالمعارف میرچا الیاده، مدخل دکترین Doctrine)

۲۵. مفاتیح الجنان، زیارت حضرت صاحب الامر علیه السلام

۲۶. اشاره است به شعر زیر در بیان تفاوت آیات قرآن از نظر فصاحت و بلاغت:

در بیان و در فصاحت کی بود یک‌سان سخن

گرچه گوینده بود چون جاحظ و چون اصمعی

از کلام ایزد بی‌چون که وحی منزل است

کی بود «تَبَّتْ يَدَا» چون «قِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي»

تفسیر روح البیان، ج ۴، ص ۱۳۷، ذیل آیه ۴۴ سوره هود عَلَيْكُمْ: ﴿وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَا سَمَاءُ ائْتِئِي...﴾. ۲۷. برای چرایی و ضرورت دگرترین مهدویت علاوه بر آنچه گفته شد، می‌توان افزود که برای زمینه‌سازی ظهور، معمولاً دو راه پیش‌نهاد می‌شود:

الف) گسترش تشیع و افزایش شیعیان در جهان تا در پی آن ظهور تحقق بیابد؛

ب) طرح دگرترین مهدویت به عنوان یک آموزه بین‌الادیانی و ضرورت وجود یک مصلح و منجی جهانی با شاخصه‌های شیعی و در نتیجه وحدت انسان‌ها و ملت‌ها در حول این محور اساسی.

آنچه با توجه به شرایط جهانی و واقعیت‌های تاریخی و برخی روایات، واقع بینانه‌تر به نظر می‌رسد، نگاه دوم است. به عبارت دیگر، دگرترین مهدویت دریچه‌ای به‌شمار می‌رود برای فراخوان همه اهل عالم به اسلام. با آمدن امام زمان عجله، اسلام فراگیر و جهانی می‌شود؛ «إِنَّا نَرْغَبُ إِلَيْكَ فِي دَوْلَةِ كَرِيمَةِ تَعَزُّبِهَا الْإِسْلَامَ وَاهْلِهِ». رغبت اجتماعی و جهانی، زمینه پیدایش دولت کریمه حضرت می‌شود و در آن دولت، اسلام و مسلمین عزیز می‌شوند.

۲۸. تعریف و بیان چبستی یک چیز گاهی با بیان جنس و فصل و حلّ و رسم است و گاهی با بیان فواید و آثار. در بسیاری از موارد، تعریف به آثار، کارکردهای بیشتری دارد و ما در این‌جا از هر دو راه بهره گرفتیم.

۲۹. سوره نصر، آیه ۲.

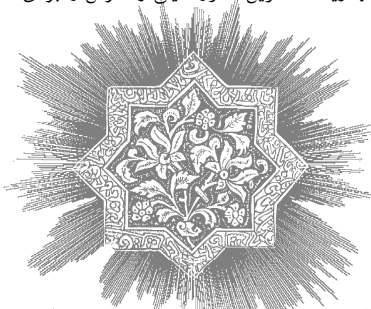
۳۰. سوره هود، آیه ۸۱.

چکیده

با نگاهی به تاریخ شیعه و مذاهب اسلامی دیده می‌شود که مسلمانان در بسیاری از حوزه‌های اجتماعی و انسانی قصور ورزیده و به نظریه‌سازی نپرداخته‌اند و تنها به مطالعه و بیان مفردات روایات و آموزه‌های دینی بسنده کرده‌اند. متأسفانه به جهت این‌که اندیشه‌ورزان مسلمان به استخراج اصول برخاسته از متن فرهنگ دینی و خصوصاً مهدوی کمتر پرداخته‌اند، از این‌رو، در حوزه‌هایی هم‌چون عرفان، سیاست، مدیریت، فلسفه تاریخ، آینده جهان، انسان‌شناسی و جامعه‌شناسی که رابطه و نسبت عمیقی‌تری با تعالیم شیعی و اسلامی دارند، کمتر نظریه‌پردازی شده است. فرهنگ مهدوی، به معنای مجموعه‌ای از تعالیم، سخنان، توقیعات و مبانی کلامی برخاسته از اعتقاد به امامت مهدوی در عصر غیبت است که به آن آموزه مهدویت نیز گفته می‌شود. آن‌گاه که این آموزه تعیین‌کننده خط‌مشی نظریه پردازان گردد و آن را هم‌چون اصل بدیهی، کلان، بنیادین و اصیل بپذیرند و به علاوه جنبه راه‌بردی و عملی به خود بگیرند، دکترین شکل می‌گیرد. دکترین مهدویت، علاوه بر این که می‌تواند الهام‌بخش کشف نظریه‌ها باشد، می‌تواند در اثبات، پایداری و توجیه‌پذیری نظریه‌ها در عرصه‌های علوم انسانی به کمک اندیشه‌ورزان دینی آید.

واژگان کلیدی

نظریه‌پردازی دینی، مهدویت، دکترین، آموزه دینی و نگرش راه‌بردی.



دکترین مهدویت؛ نظریه‌پردازی بر اساس فرهنگ مهدوی

دکتر سیدرضی موسوی گیلانی

مقدمه

متون و منابع دینی، جهت استخراج اعتقادات، اخلاق، آداب، نظریه‌های علمی و کاربردی و طرح مدل‌های دینی، به مثابه سرچشمه و اصل برای مؤمنان تلقی می‌گردد. همواره اندیشه‌ورزان مسلمان آموزه‌های دینی را برای توده مردم نقل کرده‌اند و به ترویج و توسعه فرهنگ اسلامی همت گمارده‌اند. با وجود این، آنان آموزه‌های دینی را برای ارائه سلسله اصول و مبانی راه‌بردی جهت نظریه‌پردازی و پرداختن به تحلیل‌های فکری در زمینه‌های متفاوت انسانی و اجتماعی کمتر به کار برده‌اند. با توجه به این‌که امروزه در عصر مدرن، جوامع دینی بسیار به نظریه‌پردازی در حوزه‌های متفاوت حیات بشری نیازمندند و نظر به این پیش‌فرض کلامی که تعالیم دینی در حوزه‌های متفاوت، اصول راه‌بردی می‌تواند داشته باشد، پس ناگزیر باید در متون دینی کاوش شود و سیاست‌های کلان دینی در حوزه‌های ممکن برای نظریه‌پردازی، استخراج گردد. طبیعی است جوامع دینی بیش از آن‌که به جعل و اختراع الفاظ و اصطلاحات نیازمند باشند، به ارائه منظم، منطقی و سیستماتیک آموزه‌های دینی نیاز دارند.

با توجه به این‌که از دیدگاه کلامی، مهدویت به مثابه رکن اساسی اعتقاد دینی، مورد توصیه و تذکر پیشوایان دین قرار گرفته است، پرسش اصلی در این مقاله بدین شرح است که آیا می‌توان از آموزه مهمی چون مهدویت در نظریه‌پردازی و مدل‌سازی در حوزه‌های متفاوت فردی و اجتماعی استفاده نمود، به طوری که مؤلفه‌های دینی و اعتقادات کلان اسلامی در آنها حضور داشته باشد؟ برای مثال، همان‌طور که می‌توان از نامه امام علی علیه السلام به مالک اشتر اصول مدیریت اسلامی را استخراج نمود، آیا می‌توان با سخنان، پیش‌فرض‌های کلامی، سنت و سیره مهدوی در عرصه‌های اجتماعی، اصول مهدوی را برای کمک به عرصه‌های بشری استخراج

کرد؟ طبیعی است که باید توجه داشت، حیات مهدوی در عرصه فردی بسیار متفاوت با حیات مهدوی در عرصه اجتماعی است؛ در عرصه فردی با خواندن روایت‌ها و پیام‌های مهدوی و ترویج سیره ایشان، دیگران را می‌توان به سوی اعتقادات دینی تحریص و تشویق نمود، اما در عرصه‌های اجتماعی، ترویج و توسعه مبانی دینی نیازمند الگوها و مدل‌های کلان و کلی است و تنها از این راه می‌توان در عرصه اجتماعی و عمومی به ترویج و گسترش عناصر و مؤلفه‌های دینی پرداخت. تیتوس بورکهارت، هنرشناس اسلامی می‌گوید:

اگر فردی از من درباره اسلام بپرسد، من در پاسخ می‌گویم که وی مسجد قرطبه در اسپانیا و یا مسجد ابن طولون را در مصر بنگرد^۱ در واقع، سخن او اشاره به این معناست که عظمت و شکوه اسلام باید بتواند خود را در آثار فرهنگی و شئون اجتماعی هم‌چون معماری، هنر، ادبیات، مدیریت، نظم اجتماعی، توسعه شهری، مناسبات اجتماعی و روابط انسانی نشان دهد، نه این‌که دین به حوزه فردی و عبادی محدود شود و تنها نمونه‌های شخصی اسلام استناد شدنی باشد. از این رو، نشان دادن اهمیت و کارکرد عملی دین در پاسخ به پرسش‌های مخاطبان و حوزه‌های نظری و عملی، از جنبه‌های مقایسه‌ای و تطبیقی ادیان با یک‌دیگر است و تنها بررسی درونی دین برای نشان دادن اهمیت آن بسنده نمی‌کند.

مؤلفه‌های اصلی فکر شیعه از منظر پدیدارشناسی

هر یک از ادیان و مذاهب، دارای مؤلفه‌های اصلی و بنیادی هستند که ستون و پایه ادیان را تشکیل می‌دهند، به طوری که اگر این پایه‌های اصلی فرو ریزد، مذهب نیز نابود می‌گردد. شناخت این مؤلفه‌ها و پایه‌ها با نگاه بیرونی و روش پدیدارشناسانه امکان‌پذیر است. در واقع، برای شناخت مبانی دین لزوماً نیاز نیست که آن را از منظر فرد معتقد به مذهب بنگریم، بلکه هر پدیده‌ای در روش

پدیدارشناسانه، مؤلفه‌های اصلی خود را بر مخاطبان می‌نماید و عناصر درونی خود را آشکار می‌سازد. به همین جهت، شاید فرد محقق که از منظر بیرونی و با نگاهی توصیفی و پدیدارشناسانه به موضوع می‌نگرد، بهتر بتواند مؤلفه‌های اصلی یک مذهب یا تفکر را تشخیص دهد، زیرا او بدون دل‌دادگی و تعلق خاطر به موضوع می‌نگرد و در بیان پایه‌های فکری یک دین ساده‌تر می‌تواند قضاوت و داوری کند. از دیدگاه پدیدارشناسی که بسیاری از دین‌پژوهان برجسته معاصر چون ژیلسون، میرچالیا، هانری کربن، آنه ماری شیمل، فریدریک هایلر و امثال آنها به آن وفادار بوده‌اند، پدیده «خودش را نشان می‌دهد» یا «می‌گذارد دیده شود». در این شیوه پژوهشی، بدون آن که درباره صدق و کذب پدیده داوری و قضاوت کنیم، با آن ارتباط برقرار می‌نماییم تا مبانی، پایه‌ها و عناصر درونی و اصلی آن را بشناسیم. به گفته مک کواری:

مجموعه مقالات
همایش بین‌المللی
دکترین مهدویت

۲۹

دکترین مهدویت و
پلورالسم.

بدین ترتیب پدیدارشناسی اساساً عیان کردن و پدیدار ساختن آن چیزی است که خودش را پدیدار می‌سازد؛ برداشتن حجاب محجوبان و کنار زدن است، بدان‌سان که به ما رخصت می‌دهد آن چیزی را ببینیم که می‌گذارد، دیده شود که چیست. به تعبیر کوئنتین لوئر روش پدیدارشناختی... روش استدلال نیست بلکه روش توصیف است و در آن امید می‌رود که دیگران نیز امور را به همین سان می‌بینند.^۳ حال اگر با توجه به شیوه پدیدارشناسی و توصیفی، به مذهب شیعه نظر شود و هدف محقق، تشخیص عناصر و مبانی اساسی و بنیادی فکر شیعه باشد، بی‌تردید پاره‌ای از مبانی دینی نسبت به دیگر عناصر دینی، نمود و جلوه درخشان‌تری خواهد داشت؛ زیرا تمامی اعتقادات و مبانی دینی در درون مؤلفه‌های یک مذهب یا دین اهمیت یکسانی ندارند، بلکه رتبه‌هایشان نسبت به هم متفاوت است. برای نمونه، با دقت در عناصر و مؤلفه‌های اعتقادی مذهب شیعه دیده می‌شود، اعتقاد به امامت و مهدویت، یکی از عناصر استوار و مبنایی شیعه است که آن را متمایز می‌سازد؛ به طوری که با نبود این مؤلفه ذاتی، اندیشه شیعه فرو می‌ریزد، به همین جهت، این

عنصر کلان و اصلی، در تعارض با تفکر شیعه زیر سؤال برده می‌شود. پاره‌ای از مخالفان به درستی فهمیده‌اند که پذیرش یا انکار تشیع، بر داوری درباره این مؤلفه اساسی استوار است.

البته افزون بر شیوه پدیدارشناسی، اگر از منظر دیگر شیوه‌ها هم چون شیوه کلامی یا تاریخی هم به شیعه پرداخته شود، باز به این نکته می‌رسیم که در این مذهب و حتی در دیگر فرق اسلامی، مسئله مهدویت موقعیت و منزلت خاصی دارد؛ این دیدگاه‌ها نیز به مانند دیدگاه پدیدارشناسی، مسئله امامت مهدوی را به منزله بنیاد تفکر شیعه به ثبوت می‌رسانند. برای مثال، از امام صادق علیه السلام درباره ارکان شیعه پرسیده‌اند که ایشان در جواب، به پنج مؤلفه و عنصر دینی اشاره فرمود: نماز، زکات، حج، روزه و ولایت.^۴ آن‌گاه که از مهم‌ترین مؤلفه پرسیدند، ایشان ولایت را مهم‌ترین خواندند. بنابر این سخن، مسئله ولایت که پس از نبی اکرم صلی الله علیه و آله با امامان استمرار یافته، مهم‌ترین عنصر کلامی است؛ به طوری که شریعت پس از وفات نبی اکرم صلی الله علیه و آله از منظر تفسیر امام معصوم که ولایت دارد، استمرار می‌یابد.

جایگاه ممتاز مهدویت‌اندیشی در تفکر شیعه به قدری است که پاره‌ای از شرق‌شناسان و شیعه‌شناسان که درصدد شناخت عناصر کلان این مذهب بوده‌اند، متوجه این مؤلفه گردیده‌اند. هانری کربن در حوزه کلام اسلامی و حامد الگار در حوزه فلسفه سیاسی از جمله کسانی‌اند که در این باره اظهار نظر نموده‌اند. بنا بر اعتقاد هانری کربن اعتقاد به مهدویت عنصر اصلی فکر شیعه است که تا اندازه‌ای این مذهب را از دیگر مذاهب ممتاز می‌سازد و سبب پویایی و حیات آن می‌شود. وی که به شناخت فرقه‌های شیعی توجه بیشتری نموده، آشکارا مسئله امامت و مهدویت را مهم برمی‌شمرد.^۵

هم‌چنین حامد الگار، تئوری پرداز سیاسی که درباره اندیشه‌های سیاسی انقلاب اسلامی ایران متخصص و نظریه پرداز است و پیروزی انقلاب اسلامی ایران را با

تکیه بر تئوری مذهب تحلیل می‌کند، آن‌گاه که به تحلیل انقلاب اسلامی ایران و ریشه‌های وقوع این انقلاب می‌پردازد، به سه پارادایم و مؤلفه اصلی فکر شیعه اشاره می‌کند:

۱. اعتقاد به مهدویت و مفهوم غیبت؛

۲. اعتقاد به مفهوم شهادت، برگرفته از قیام امام حسین علیه السلام؛

۳. عدم مشروعیت بخشی به تمامی حکومت‌های موجود در عصر غیبت.

وی اعتقاد به مهدویت را رکن اساسی و عامل مهم تمامی جنبش‌ها و حرکت‌های آزادی‌بخش و تحول‌آفرین جوامع شیعه برمی‌شمرد و انقلاب اسلامی ایران را نیز متأثر از همین مؤلفه می‌داند. حامد الگار در کتاب خود پیرامون انقلاب اسلامی به گونه‌ای ژرف و عمیق به این امر مهم می‌پردازد و بر خلاف بسیاری از دیگر تئوری‌پردازان انقلاب اسلامی که به عناصر دیگری از فکر شیعه اشاره می‌کنند، ریشه‌های فکری انقلاب اسلامی را بر مسئله مهدویت مبتنی می‌داند. وی با این باور که برای شناخت انقلاب اسلامی باید به این سه مبنای مهم و کلیدی فکر شیعه توجه نمود، در اثبات اهمیت این عناصر اساسی به بررسی تاریخ شیعه از عصر صفویه تا انقلاب اسلامی می‌پردازد و دکتترین امامت را که مهدویت از مصادیق آن به‌شمار می‌رود، بنیاد فکری شیعه و تحقق انقلاب اسلامی ایران یاد می‌کند.^۶

از این‌رو، محققان پدیدارشناس، در تفکر شیعه مهدویت را عنصری ذاتی و بنیادی یافته‌اند؛ به گونه‌ای که در تحلیل اندیشه‌های کلامی و جوامع شیعی به راحتی نمی‌توان این عنصر فکری را نادیده گرفت؛ در بسیاری از نظریه‌پردازی‌ها از جمله فلسفه تاریخ، فلسفه سیاست، عرفان اسلامی، کلام اسلامی، آینده جهان و بشریت، نجات و رستگاری و دیگر عرصه‌های اجتماعی و فردی، مسئله مهدویت حضور تام و تمامی دارد. بنابراین دیدگاه پدیدارشناسی، اگر فردی بخواهد بدون دل‌دادگی و تمایل درونی به مبانی شیعه بنگرد و نگرش شیعه را در حوزه‌های مذکور بیان دارد،

بی تردید به سوی مهدویت کشیده خواهد شد؛ نگرش بیرونی به این مسئله حتی بدون باور قلبی و از غیر دیدگاه کلامی، معطوف به اندیشه مهدویت خواهد بود. به همین دلیل، افرادی چون هانری کربن و حامد الگار در بیان منطق بسیاری از اندیشه‌ها، الگوها و فعالیت‌های کلامی و سیاسی شیعه، متوجه فرهنگ مهدوی شده‌اند.

تفاوت آموزه مهدویت با دکتربین مهدویت

با وجود آن‌که در اصطلاح‌شناسی کلمه «دکتربین» گفته شده که از معانی آن آموزه و هم‌چنین اعتقاد و تصدیق‌نمودن یک مسئله است، اما معانی ضمنی متنوع و متعددی در علوم متفاوت برای دکتربین به کار رفته است.^۷ آن‌چه در اصطلاح دکتربین مهدویت بدان توجه می‌شود، تنها مهدویت به مثابه آموزه‌ای در کنار دیگر آموزه‌های دینی نیست، بلکه آن‌گاه که با نگاه به فرهنگ مهدوی، راه‌کارهای راه‌بردی و اصول کلان را استخراج می‌کنیم و از آنها در نظریه‌پردازی‌ها بهره می‌گیریم، از آن به دکتربین مهدویت تعبیر می‌کنیم. در واقع، دکتربین مهدویت، راه‌کار آموختن از مهدویت به مثابه یک خط مشی راه‌بردی در نظریه‌پردازی‌هاست؛ آن‌گاه که اصول و مبانی مهدوی در نظریه‌پردازی‌ها به کار برده شوند. با توجه به این‌که نظریه‌پردازی باید بر چارچوبه‌های آن تکیه کند، دکتربین مهدویت نیز هم می‌تواند الهام بخش نظریه‌ها باشد و هم می‌تواند در اثبات، پایداری و توجیه‌پذیری نظریه‌ها در عرصه‌های علوم انسانی به کمک اندیشه‌ورزان دینی آید.^۸ گفتنی است، همه آموزه‌های دینی توانایی ندارند که به دکتربین تبدیل شوند، زیرا همه تعالیم دینی مقام و منزلت آموزه‌ای هم‌چون مهدویت را ندارند و از پایه‌ها و استوانه‌های دین تلقی نمی‌گردند. برای مثال، پاره‌ای از مباحث کلامی در فرهنگ اسلامی به جهت اختلاف فرقه‌های مذهبی پیرامون آنها توانایی ندارند که به دکتربین تبدیل شوند، اما مهدویت در همه فرقه‌های اسلام، جایگاه و منزلت دکتربین را دارد و

هم چون نبوت نبی اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ همگانی است. هم چنین چه بسا مبحثی در مذهب و فرقه‌ای خاص، اعتقادی کلان و اصلی باشد و هم چون مبحث امامت در تفکر شیعه جایگاه دکترین را دارا باشد، اما در نزد دیگر فرقه‌های مذهبی به منزله دکترین تلقی نشود. از این رو، می‌توان گفت پاره‌ای از مباحث اعتقادی در بعضی از مذاهب اسلامی نیز توانایی «دکترین» شدن را ندارند؛ از جمله، مباحث اختلافی در اعتقادات که اهمیت کلان ندارند، مانند مسئله جزیره خضراء، وجود زن و فرزند برای امام مهدی عَلَيْهِ السَّلَام، علایم غیر حتمی در عصر ظهور و امثال آن در مباحث مهدوی هیچ‌گاه منزلت دکترین را نمی‌یابند، زیرا همگان به آنها باور ندارند و همه عالمان اسلامی درباره آنها با یک‌دیگر موافق نیستند.

مجموعه مقالات
همایش بین‌المللی
دکترین مهدویت

۳۳

دکترین مهدویت و
پلورالیسم.

مجموعه تعالیم، سخنان، توقیعات و مبانی کلامی برخاسته از اعتقاد به امامت مهدوی در عصر غیبت، فرهنگ مهدوی را شکل می‌دهد که به آن «آموزه مهدویت» می‌گویند، اما آن‌گاه که این آموزه یک خط مشی برای نظریه‌پردازان گردد و آن را به عنوان اصلی بدیهی، بی‌چون و چرا، کلان، بنیادین و اصیل بپذیرند و جنبه راه‌بردی و عملی به خود بگیرد، از آن به «دکترین» تعبیر می‌شود.^۱ دکترین مهدویت به جهت توانایی و قابلیت راه‌بردی، در نظریه‌پردازی‌های دیگر عرصه‌های بشری نیز می‌تواند مؤلفه و عنصر مهمی باشد، به گونه‌ای که اندیشه‌ورزان در عرصه‌های متفاوت فردی و اجتماعی با تدبر و غور در فرهنگ مهدوی می‌وانند به استخراج و پایه‌گذاری مجموعه‌ای از اصول دینی و مهدوی در حوزه‌های تخصصی خود دست یازند و به طراحی و شکل‌گیری نظریه‌هایی اقدام ورزند که دکترین مهدویت می‌تواند در آنها حضور داشته باشد. در واقع، اندیشه‌ورزان نظریه‌هایی را که در عرصه‌های متفاوت پیش می‌نهند، با بهره‌مندی از تعالیم دینی و مهدوی شکوفا می‌سازند و می‌پروراندند. با اندیشه در عرصه‌های علوم انسانی به ویژه فلسفه تاریخ، سیاست، تعلیم و تربیت، عرفان، انسان‌شناسی، جامعه‌شناسی، تبیین آینده

جهان و مانند اینها، توانایی دکترین مهدویت را در تحقق نظریه‌ها و حوزه‌های یادشده خواهیم یافت؛ هر چند این مهم تنها با سخت کوشی برخواهد آمد. گفتنی است که دین زبان عرفی و عمومی دارد. هیچ‌گاه پیامبران مانند فیلسوفان متافیزیک‌گرا نبودند تا سخنان را دشوار سازند و میان حقیقت و عمل فاصله افکنند. از این‌رو، اگر اندیشه‌ورزان در متون دینی تحقیق کنند و هم‌چون غواص در دل دریا به غواصی بپردازند، چه بسا در عرصه تخصصی خود به مبانی استواری دست یابند. اما این مبانی هم‌چون سنگ در دل کوه و گوهر در اعماق دریا نیازمند پرداخت، استخراج و کاوش سخت‌کوشانه است. در واقع، نیاز به نظریه‌ها و ساختن سیاست‌های کلان‌زندگی، ما را ملزم می‌سازد تا به جست‌وجو در آموزه‌های دینی پرداخته و به استخراج و اکتشاف اصول دینی همت گمارده و سپس از آنها در نظریه‌پردازی خود استفاده نماییم. در واقع میان دین و نظریه دینی تفاوت است؛ در نظریه دینی فرضیه پیش‌فرض ذهنی و افق دید وجود دارد، در حالی که آموزه‌های دین که به همان شکل اولیه و مقبول مورد استفاده مؤمنان است، نیاز به هیچ پرداخت و چارچوبه‌سازی ندارد.

تلاش در به‌کاربردن اصطلاح دکترین برای مفهوم و مؤلفه راه‌بردی مهدویت از آن روی است که از آموزه مهدویت در عرصه نظریه‌پردازی و تئوری‌سازی در عرصه‌ها و حوزه‌های امکان‌پذیر بتوان بهره گرفت. در واقع، میان وجود حقیقت در متن دین با استفاده از آن در نظریه‌ها و سیاست‌های کلان دست‌کم یک تفاوت وجود دارد و آن استخراج و بیرون کشیدن گوهری از دل پدیده است. همان‌طور که ما به فهم متون دینی اقدام می‌ورزیم و با فهم مفردات سخن پیشوایان دینی به آنها عمل می‌کنیم، هم‌چنین برای کشف اصول و مبانی نظری از میان متون دینی و استفاده از آنها در نظریه‌پردازی‌های خود نیز باید جداگانه بکوشیم. هر دو عمل نیز نوعی دین‌داری به شمار می‌روند که به وسیله پیشوایان دینی توصیه و ترغیب شده است. امیرالمؤمنین می‌فرماید:

هذا القرآن إنما هو خط مستور بين الدفتين لا ينطق بلسان ولا يد له من
ترجمان؛^{۱۰}

قرآن خطی است نوشته شده که میان دو جلد پنهان است. زبان ندارد تا سخن

گوید. و نیازمند کسی است که آن را ترجمه کند.

فهم تحلیلی و ساده سخن و در معنایی عمیق تر و گسترده تر، فهم و استخراج
اصول و مبانی دینی جهت به کارگیری در نظریه سازی ها در عرصه های زندگی از
مصادیق این ترجمه و واداشتن به سخن است.

بنابراین، به نظر می رسد آن گاه می توان از اعتقاد به مهدویت در متون دینی به
«دکترین» می توان تعبیر نمود که آن را نظریه ای راهبردی و نه آموزه دانست؛ زیرا
چنان که اشاره شد، عنصر و مؤلفه افزون تری در مفهوم دکترین وجود دارد که
آموزه های دینی را از سطح باور صرفاً مذهبی بالاتر می برد. دکترین برای آموزه ای
با جایگاه بنیادی و بدیهی، اختلاف و نزاع ناپذیر و راهبردی به کار می رود می رود
که می توان با آن در عرصه ای نظریه پردازی کرد. پس این گونه اعتقاد و باور به
مهدویت را «دکترین» می نامیم؛ زیرا در عرصه های بشری راهبردی است و از
آموزه مهدویت تنها در این صورت به دکترین تعبیر می شود. منظور از گزینش
کلمه «دکترین» برای مهدویت، تنها گزینش کلمه ای مترادف با معنای آموزه
نیست، بلکه منظور آموزه ای است که در عرصه های فردی و جمعی، سیاست های
کلان و نگرش راهبردی دارد.

هم چنین منظور از مهدویت، فرهنگ مهدوی است. این اصطلاح کلیه عناصر
مهدوی از جمله: سخنان، توقیعات، تاریخ حضور امام مهدی علیه السلام از قرن سوم
تاکنون، پیش فرض های کلامی پیرامون مهدویت و همه مؤلفه هایی را که از طریق
امامت و ولایت مهدوی به فرهنگ شیعی و اسلامی وارد شده، شامل می شود؛ زیرا
گاه پیش فرضی کلامی هم چون حضور و ولایت امام مهدی علیه السلام موجب می شود که

عالمان دینی نظریه‌ها و مباحث فقهی و کلامی خود را هم‌سوی با مباحث مهدوی قرار دهند. برای مثال، فقیهان در بحث از نظریه‌های سیاسی متوجه بوده‌اند که ولایت در عصر غیبت امام معصوم به امام یا کسی متعلق است که به ایشان منسوب باشد و این منصب به هیچ‌گونه در عصر غیبت از آن فرد دیگری نخواهد شد. بنابراین، در نظریه‌پردازی پیرامون مهدویت، هدف تنها استناد به سخنان ایشان نیست، بلکه در سطحی وسیع‌تر، مقصود از آن، نظریه‌پردازی پیرامون مقام، منصب و موقعیت امامت مهدوی است؛ این امر تنها محدود به سخنان مهدوی نمی‌گردد و همه عناصر موجود پیرامون شخصیت مهدوی را دربر دارد.

تمایز آموزه دینی و نظریه‌پردازی دینی

آموزه دینی که بر هر یک از تعالیم متون مقدس اطلاق می‌شود، با نظریه‌پردازی دینی که علاوه بر متون دینی، بر فرآیند انسجام بخشیدن به مفاهیم نظری و مجموعه‌ای از اطلاعات، پیش‌فرض‌ها و قوانین استوار است، متفاوت می‌نماید.

درباره تعریف و مفهوم نظریه تعاریف بسیاری ارائه شده است، به طوری که کثرت این تعاریف ما را ناگزیر می‌سازد تا از ابتدا به تعریف خاصی وفادار شویم.^{۱۱} نظریه، حکم و بیانی کلی و جامع است که مجموعه‌ای از اطلاعات و داده‌های متفاوت و پراکنده را سامان بخشیده و با یک‌دیگر پیوند می‌دهد و روابط با معنایی را میان آنها می‌آفریند، به طوری که هر نظریه‌ای به استدلال و اثبات ادعای خود مبنی بر ایجاد رابطه با معنا میان داده‌های خودش نیاز دارد. بنابراین، هر نظریه از مجموعه داده‌ها، پیش‌فرض‌ها و روابط تشکیل شده که با پیوند و ایجاد ارتباط میان آنها، تبیینی از واقعیت را ارائه می‌دهد. هر نظریه‌ای در عرصه علوم انسانی، بر گزینش و انتخاب مقدمات، اصول، پیش‌فرض‌ها و مبادی استوار است که روند پذیرش عمومی آن مقدمات و مفروضات، نظریه‌پرداز را وادار می‌سازد تا به دنبال اثبات این داده‌ها باشد، به طوری که جریان آزمون نظریه و اثبات مبادی آن امری

دشوار، مبهم و نیازمند کوششی طولانی است. هر نظریه‌ای (استقرایی یا قیاسی) مراحل برای نظریه‌پردازی دارد؛ هم‌چون طرح سؤال، تبیین پیش‌فرض‌ها و مقدمات ذهنی، ارائه راه حل، توضیح و تفسیر نظریه و تبیین مصادیق خارجی. نظریه‌پرداز که با تکیه بر مبانی دینی به طرح نظریه‌ای خاص در یکی از حوزه‌های فرهنگ می‌پردازد، ناگزیر است علاوه بر انسجام بخشیدن به اطلاعات و داده‌های دینی در تبیین واقعیت، به رابطه مؤلفه‌ها و داده‌های برون‌دینی و اصول حاکم بر نظریه‌پردازی نیز التفات داشته باشد. در واقع، نظریه‌پردازی دینی نیازمند اطلاعات و مبادی تصویری و تصدیقی برگرفته از دین و اصول حاکم بر طراحی نظریه به همراه اطلاعات علمی است. هر یک از این امور، در نظریه‌پردازی و ایجاد رابطه میان داده‌ها برای تبیین واقعیت، نقش دارند. از این‌رو، برخی از اندیشمندان دربارۀ نسبت میان مبانی دین و دانش در نظریه‌پردازی و نقش آن دو گفته‌اند که نظریه‌پردازی دینی، به آموزه‌های دینی و دانش بشری و علاوه بر آنها آگاهی بر اصول حاکم بر مراحل نظریه‌پردازی نیازمند است.

مؤلفه‌های نظریه‌پردازی

با تعامل آموزه‌های دینی و آگاهی‌ها و معرفت‌های بشری درحوزه‌های متعدد می‌توان نظریه‌پردازی کرد، مشروط به این‌که در نظریه‌ها علاوه بر ممکن دانستن کشف حقیقت دینی، تکیه بر متون دینی و دغدغه در تشخیص دقیق و صحیح تعالیم دینی، به عناصری هم‌چون معرفت بشری، تجربه تاریخی بشر و فرهنگ که متشکل از عناصری چون دین و اخلاق است، توجه شود. با توجه به این ویژگی‌ها می‌توان نظریه‌های متفاوتی را در حوزه‌ها و عرصه‌های علمی و اجتماعی بیان نمود. در هر جامعه‌ای با استفاده از علم تجربی و تجربه تاریخی بشر، می‌توان به نظریه‌پردازی پرداخت، اما با این تفاوت که برای نظریه‌پردازی در هر جامعه‌ای باید به فرهنگ آن جامعه نظر شود، به طوری که اگر بخواهیم در جامعه توت‌م‌پرستی

هم چون هندوستان و یا در جامعه اسلامی مثل ایران به نظریه پردازی بپردازیم، ناگزیر به سوی نظریه‌های متفاوتی کشیده خواهیم شد؛ زیرا مبانی، اصول و ضوابط فرهنگی مورد اعتقاد توده مردم در هر جامعه‌ای متفاوت است و در هر فرهنگی تنها با تکیه بر عناصر فکری همان جامعه به قرائت خاصی از معماری، ادبیات، هنر، توسعه شهری، روابط و مناسبات انسانی، جامعه‌شناسی، انسان‌شناسی می‌توان گرایش پیدا نمود. برای مثال، اگر خواسته شود تا در حوزه معماری به ارائه طرح و مدل خاصی بپردازیم، هم باید به علم تجربی در عرصه مهندسی معماری و تجربه تاریخ بشری در این حوزه و هم به شرایط فرهنگی آن جامعه توجه کنیم. هیچ‌گاه یکسان بودن مدل معماری در جامعه اسلامی با مدل معماری در جامعه غیر اسلامی مطلوب نیست؛ تعالیم اسلامی درباره روابط و مناسبات انسانی و خانوادگی اندیشه‌های خاصی دارد که فرهنگ اسلامی را از دیگر فرهنگ‌ها متمایز می‌سازد. در نگاه معماران پست مدرن، تعالیم دینی، امری شخصی و خصوصی تلقی می‌گردد و از هم‌سان‌اندیشی و نظام اخلاقی پایدار، پرهیز می‌شود، اما در نگاه معماران اسلامی، مفهوم حریم و چارچوبه‌های اخلاقی، محوری است. از این رو، تفاوت فرهنگی در کلیه عرصه‌های اجتماعی می‌تواند ما را به طرح مدل‌های متفاوت زندگی سوق دهد و هیچ‌گاه علم و تجربه بشری ما را از فرهنگ که عناصر اصلی آن دین و اخلاق است، بی‌نیاز نمی‌سازد.

حال با توجه به تفاوت فرهنگی در جوامع گوناگون باید توجه داشت که باید بر اساس عناصر فرهنگی هر جامعه، به ارائه نظریه پرداخت و باید تفاوت فرهنگی را در نظریه پردازی‌ها در نظر داشت. مسلمانان باید در حوزه‌های متفاوت اجتماعی و فردی به ارائه مدل‌هایی بپردازند که از عناصر فرهنگی خودشان برآمده باشد. هم اکنون مشکل مهم جوامع دینی در حوزه‌های متفاوت، از خاطر بردن الگوهای فرهنگی برای ارائه راه کارهای نظری و راه بردی است؛ در این جوامع به عناصر خودی وقعی نمی‌نهند. امروزه چنین چیزی، در بسیاری از عرصه‌های مهم فرهنگی

مشهود است و در زمینه‌هایی مانند مدیریت، هنر، سیاست، فلسفه تاریخ، عرفان، انسان‌شناسی، روابط و مناسبات اجتماعی، توسعه شهری و معماری، همان الگوها و مدل‌هایی اجرا می‌شود که در دیگر جوامع غربی وجود دارد. به همین دلیل، فرهنگ بومی با گذشت زمان از دیگر فرهنگ‌ها تأثیر و الهام می‌پذیرد، حال آن‌که جوامع اسلامی اگر می‌خواهند از فرهنگ بومی و خودی استفاده کنند، باید علاوه بر دو عنصر معرفت بشری و تجربه تاریخی که هویت سیال، همگانی و جهانی دارد، به فرهنگ و دو عنصر مهم آن، یعنی اخلاق و دین توجه خاصی داشته باشند.

امروزه در جوامع دینی باید به نظریه‌پردازی در حوزه‌های علوم انسانی روی آورد. چه بسا نبود نظریه یا مدل راه‌بردی عرصه را برای نظریه‌های نادرست هموار می‌سازد؛ همان‌طور که در دهه نخست پس از انقلاب اسلامی در ایران به جهت نبود مبانی و اصول دینی در عرصه‌هایی مانند موسیقی، معماری، هنر، مدیریت و روابط انسانی موجب شد که نظریه‌های غیر دینی و گاه ضد دینی در این حوزه‌ها پا پیش نهند. در عصر اطلاعات و مناسبات جهانی نیز اگر اصول و مبانی صحیح و برآمده از متن فرهنگ و آموزه‌های دینی در جامعه در نظریه‌پردازی‌ها مطرح نگردد، نظریه‌های جای‌گزین دیگر که از مبانی فکری دیگر فرهنگ‌ها برآمده‌اند، مطرح خواهند گردید.

مسلمانان از گذشته می‌توانستند در بسیاری از حوزه‌های اجتماعی، علمی و انسانی، نظریه‌پردازی کنند، اما به دلیل کوتاه آمدن و نپرداختن به نظریه‌سازی تنها به مطالعه و بیان مفردات روایات و آموزه‌های دینی بسنده نموده‌اند. اندیشه‌ورزان شیعی در تاریخ شیعه اصول برخاسته از متن فرهنگ خود را چندان در حوزه‌های معرفت بشری که رابطه و نسبت عمیقی تری با تعالیم شیعی و اسلامی دارد، به کار نبرده‌اند. برای نمونه، با وجود آن‌که بی‌تردید تفکر ادیان در فلسفه تاریخ از مباحثی چون آخرالزمان،^{۱۲} فرجام‌شناسی،^{۱۳} منجی‌گرایی^{۱۴} و یا مسئله مهدویت متأثر است، اما نخستین بار اندیشه‌ورزان اسلامی درباره فلسفه تاریخ از افکار اندیشه‌ورزان

مارکسیستی تأثیر پذیرفتند. بعضی از روشن فکران اسلامی نیز فلسفه تاریخ را در فرهنگ اسلامی از جبر تاریخ هگگل و ادوار تاریخی مارکسیستی وام گرفتند و تلاش نمودند تا آن را در چارچوبی اسلامی بیان کنند، در حالی که اگر اندیشه‌ورزان اسلامی با تکیه بر منابع اسلامی به فلسفه تاریخ نظر می‌افکندند و می‌کوشیدند تا در این حوزه نظریه‌پردازی کنند، بدون تردید، مهدویت را رکن اساسی اندیشه اسلامی می‌یافتند. بدیهی است آن‌چه اندیشه‌ورزان مسلمان را از توجه به این مسئله بازداشت، توجه نکردن آنان به نظریه‌پردازی در حوزه‌های متفاوت علوم انسانی بر اساس اندیشه‌های اسلامی است.

البته عالمان شیعی در فقه سیاسی و نظریه‌های سیاسی و حکومت‌چنین روندی داشته‌اند و از دیرباز در درس‌های فقهی خویش مسئله مهدویت را در زمینه حکومت در عصر غیبت طرح کرده‌اند. از این‌رو، به جهت اهتمام به این موضوع در مباحث اجتهادی، تنها حوزه‌ای که اندیشه‌ورزان شیعی در طول تاریخ مبانی مهدوی را در نظریه‌پردازی‌های خود گنجانده‌اند، عرصه حکومت و سیاست بوده است. آنان در این عرصه به بررسی و طرح الگو، مدل و نظریه حکومت دینی اهتمام ورزیده‌اند و تلاش نموده‌اند تا به این پرسش‌ها پاسخ دهند که در عصر غیبت، مسلمانان و مؤمنان چگونه باید با حاکمان و حکومت‌ها به تعامل بپردازند و وضعیت حکومت در عصر غیبت چگونه خواهد بود.

از گذشته، در حوزه نظریه‌های حکومت نظریه‌پردازی می‌شده است. برای مثال، مرحوم نایینی در عصر مشروطه با نگرشی نو و تلفیقی توانست عناصر مدرنیته را در نظریه‌پردازی خود درباره حکومت بگنجانند، یا پس از او افرادی دیگر تلاش نمودند تا بر اساس مبانی دینی درباره حکومت نظریه‌پردازی کنند. تمامی این نظریه‌ها در واقع نوعی تنوری‌پردازی از نظام سیاسی اسلام است که بی‌تردید، اصل محوری مهدویت در آنها امری جالب توجه به نظر می‌رسد.

در واقع مرحوم نایینی از جمله بزرگانی است که توانست بر اساس مبانی دینی،

در عصر مشروطه و در دوره‌ای که نزاع میان سنت و مدرنیسم به اوج رسیده بود، به مبنایی محکم دست یازد و از این راه به درک واقعی از وضعیت سیاسی دوران خویش نائل شود. وی با تکیه بر عموماً اصولی و قواعد فقهی هم‌چون اصالت برائت، اصالت طهارت و امثال آن که از سخنان پیشوایانی چون امام صادق علیه السلام استنباط می‌شود، هرچیز نامخالف با اسلام را اسلامی می‌دانست. وی بر اساس این مبانی دینی، توانست در نظریه‌پردازی خود درباره حکومت، مفاهیمی هم‌چون جمهوری، رفراندوم، پارلمان، آزادی، برابری و دیگر مبانی سیاسی عصر مشروطه را بگنجاند که پذیرفته روشن‌فکران تحصیل کرده ایرانی بود. نایب‌بی‌هیچ تردیدی به حل تعارض میان سنت دینی و مفاهیم غربی پرداخت. بنابراین، حال که عالمان دینی، با تکیه بر متون دینی، چنین اجتهادهایی بزرگ می‌کنند و سپس بر اساس مباحث فقهی، نظریه‌پردازی نمایند، پس چه نیکوست که به درک مفاهیم مهدوی پرداخت و آنها را در بسیاری از عرصه‌ها به کار برد.^{۱۵}

مجموعه مقالات
همایش بین‌المللی
دکترین مهدویت

۴۱

دکترین مهدویت و
پلورالیسم.

گویا در عصر و دنیای نظریه‌پردازی‌ها هستیم. نظریه‌پردازی از قواعد بازی و ارتباط با دیگر جوامع و فرهنگ‌هاست، به طوری که اگر مسلمانان بخواهند با دیگران تعامل داشته باشند، باید با تکیه بر مبانی دینی خود نظریه‌پردازی کنند. تبدیل نگرش و اندیشه خویش به نظریه و مدل خاص، از رازهای ماندگاری و گسترش فرهنگ و تمدن اسلامی است. از این راه، می‌توان به عرصه ارتباطات و مناسبات اجتماعی پاگذارد و یا تفکر خویش را نهادینه نمود.

امروزه، بسیاری از اندیشه‌ورزان و مؤمنان، با زندگی و حیات مهدوی و یا به تعبیر دیگر مهدی‌زیستی موافقت دارند مهدی‌زیستی یا حیات مهدوی را به این معنا می‌دانند که باید اعتقاد به مهدویت در زندگی و حیات انسان‌ها حضور داشته باشد و انسان با توجه به فرهنگ مهدویت، به زندگی فردی و جمعی خود جهت بخشد. با توجه به این که مهدی‌زیستی تنها به زندگی فردی اختصاص ندارد و در

حوزه جمعی و عرصه‌های عمومی هم امکان می‌پذیرد و به علاوه امروزه لازم است پیش از عملیاتی و کاربردی کردن یک فکر و نحوه زیستن، آن را به شکل جامع، کلان و سیاستی کلی درآورد، از این رو، در عرصه‌هایی چون مدیریت، هنر، معماری، روابط انسانی، سیاست، نگاه به آینده و فلسفه تاریخ باید مهدی زیست بود، و مدل و الگویی منظم و ساختاری در این عرصه‌ها با تکیه بر مبانی مهدوی پیش نهاد.

بی‌تردید در حوزه‌های جمعی و اجتماعی ما نیازمند به نظریه‌پردازی هستیم و ارائه این نظریه‌پردازی‌ها نیز نیازمند حضور مبانی مهدوی است. آنان که به حیات مهدوی و حضور این اندیشه در زندگی فردی معتقد هستند، اما در عرصه‌های اجتماعی و جمعی، اصول و پایه‌های فکری مهدوی را در نظریه‌پردازی‌های خود نمی‌گنجانند، ناخودآگاه دچار تعارض فکری خواهند شد؛ زیرا امکان ندارد کسی به حیات مهدوی معتقد باشد، اما حضور اصول اجتناب‌ناپذیر مهدوی را در عرصه‌های جمعی و کلان نپذیرد. چگونه می‌توان در جامعه‌ای که همه چیز به سوی جهانی‌شدن می‌رود، و همه امور در سطحی بزرگ و مقیاسی وسیع دیده می‌شود، حیات مهدوی و یا مهدی‌زیستی را به سطحی کوچک و فردی اختصاص داد و تنها به این امر بسنده نمود که هر فردی باید در زندگی خصوصی خود به مهدویت توجه داشته باشد. همان‌طور که برای طرح پاره‌ای از نظریه‌های بزرگ یا تشویق افراد در اجرای برخی از تعالیم و سیاست‌های هنگفت، باید دید که دولت چه سیاست‌های کلان و پروژه‌های بزرگی را پی می‌گیرد و افراد به تنهایی نمی‌توانند آن امور را اجرا کنند، پاره‌ای از نگرش‌های مهدوی نیز بدون ارائه مدل‌ها و الگوهای کلی و جمعی امکان‌پذیر نیست. جامعه‌ای که می‌خواهد به سوی حیات مهدوی در عرصه‌های اجتماعی و جهانی حرکت کند، ناگزیر باید در سطح اجتماعی و جهانی با تکیه بر مبانی مهدوی نظریه‌پردازی کند. اگر مسلمانان می‌خواهند در عصر جهانی‌شدن حضور داشته باشند، دوره‌ای که همه تمدن‌ها و فرهنگ‌ها می‌خواهند

متاع فکری و نظری فرهنگ و تمدن خود را در بازار جهانی عرضه کنند و مدعی حضور در بستر گفت‌وگوی تمدن‌هایند، پس باید به نظریه‌سازی از متون دینی و فرهنگ اسلامی از جمله مهدویت بپردازند.

دین توان‌مند

دین‌پژوهان برای ترجیح و برتری یک دین بر دیگر ادیان، جدای از طرح مباحث فلسفی و تاریخی، به توانایی دین در پاسخ‌گویی به پرسش‌ها و خواسته‌های مؤمنان و مخاطبان توجه می‌کنند، به گونه‌ای که از ویژگی‌های دین برتر این است که درباره مشکلات و خواسته‌های مخاطبان خود بتواند راه‌حل‌های خوبی را در عرصه‌های متفاوت ارائه نماید. به گفته دیگر، توان‌مندی به پاسخ‌گفتن پرسش‌ها برای اثبات حقانیت و برتری یک دین بر دیگر ادیان، در کنار حقانیت تئوریک و انتزاعی ادیان، بسیار اهمیت دارد.

مجموعه مقالات
همایش بین‌المللی
دکترین مهدویت

۴۳

دکترین مهدویت و
پلورالیسم.

این شیوه مبتنی بر این پیش‌فرض است که تنها مباحث تئوریک و انتزاعی در عرصه دین‌شناسی و اثبات حقانیت تاریخی دین برای انسان معاصر، نمی‌تواند راه‌حل مناسب و انگیزه‌ای برای انتخاب دین برتر باشد، بلکه باید دین رضایت‌دیگران را جلب کند و به خواسته‌های آنان پاسخ دهد. آنچه امروزه باعث شده عده‌ای به دین‌های جدید بگرایند و حتی به تغییر دین خود اقدام ورزند، تصور وجود پتانسیل و توانایی در آن آیین جدید بوده است، به گونه‌ای که توانایی دین جدید موجب شده تا از دین قبلی خود دست بکشند و از آن عدول ورزند.

نگاهی اجمالی به پیروان غربی ادیان شرقی هم‌چون بودیسم، هندوئیسم و تائوئیسم، اثبات می‌کند که وجود روحیه پراگماتیستی و کارکردگرایانه در انسان مدرن، موجب آن شده که عده‌ای از غربی‌ها به ادیان شرقی روی آورند؛ آنان در این دسته از ادیان، جواب پرسش‌های خویش و التیام دردهای خود را می‌یابند. آیا دینی که ادعای برتری دارد، می‌تواند مدعی هدایت انسان‌ها در عرصه‌های

اجتماعی باشد، اما در مسائل متفاوت، در نظریه‌پردازی‌ها تأثیر نگذارد؟ بدیهی است که اگر پیروان ادیان نتوانند با کمک از اصول حاکم بر آموزه‌های دینی به ارائه مدل‌ها و نظریه‌های قوی و توانمند در عرصه‌های متفاوت زندگی برآیند، نخواهند توانست برتری و حقانیت خود را به کرسی بنشانند.

چنان‌که پیش از این بیان شد، پتانسیل و توانایی پاسخ به پرسش‌های مؤمنان در آموزه‌های دینی وجود دارد، و چون مدافعان و پیروان ادیان به توانایی دینشان در ارائه مبانی و سیاست‌های کلان اعتقاد دارند، پس باید به ابتکار عمل دست زنند و به ارائه نظریه‌ها و مدل‌هایی در حوزه‌های مربوط دست یازند که برگرفته از فرهنگ و مؤلفه‌های دینی باشد. از همین‌رو، مدافعان و عالمان دینی از امتون دینی برای کشف نظریه‌های جدید و یا اثبات نظریه‌ها الهام می‌گیرند. برای مثال، امکان ندارد که مسلمانی وجود راه کارهای مدیریتی را در **نهج البلاغه** بیپذیرد و آن‌گاه جهت استخراج، تبیین و نظریه‌سازی از سخنان امام علی علیه السلام نکوشد. در واقع، ادعای برتری و وجود توانایی‌های درونی در دین اقتضا می‌کند که عالمان دینی برای استنتاج راه‌حل‌ها و استخراج آنها بکوشند. همین‌افق دید و پیش‌فرض، موجب می‌گردد که به سوی نظریه‌پردازی‌هایی پیش‌رویم که در آنها فرهنگ دینی به خدمت گرفته شده باشد.

حدود نظریه‌پردازی مهدوی

مؤلفه‌های نظریه‌های دینی و به گفته دیگر نظریه‌پردازی مهدوی چیست؟ هر یک از این مؤلفه‌ها چه نقشی دارند؟ آیا نظریه‌ها، الگوها و مدل‌ها از درون آموزه‌های دینی به دست می‌آیند، یا این‌که نظریه‌سازی امری بیرونی است که اندیشه‌ورزان و متخصصان آن را محقق می‌سازند و آموزه‌ها و تعالیم دینی در شکل‌گیری و جهت‌بخشی این نظریه‌ها و الگوها سهمی ندارند؟

شماری از اندیشه‌ورزان نظریه‌پرداز، بر این باورند که نظریه‌های دینی از درون

تعالیم دینی استخراج می‌گردد و معتقدند که نمی‌توان نظریه‌ها و تئوری‌ها را از بیرون تعالیم دینی تولید و کشف کرد. از این‌رو، نظریه دینی را چنین تعریف می‌کنند:

مجموعه‌ای از مفاهیم و قواعد مرتبط به هم و برگرفته از کتاب و سنت است که

قادر بر هدایت و جهت‌دهی اقدامات عملی می‌باشد.^{۱۶}

بنابراین نگرش، نظریه‌ها از درون آموزه‌ها و مؤلفه‌های دینی استخراج شدند، به گونه‌ای که می‌توان از متون مقدسی هم‌چون قرآن و روایات و از مؤلفه‌های فرهنگ اسلامی، نظریه و الگو را استخراج و ارائه نمود و در این راستا صرفاً متکی نمودن نظریه‌پردازی دینی بر معرفت تجربی و علمی محوریت ندارد بلکه نظریه‌های دینی تابع مبانی و اصول اسلامی است.^{۱۷}

در نظریه‌پردازی دینی افزون بر این که از سیاست‌های کلان، کلی و راه‌کارهای دین استفاده می‌گردد و دین عهده‌دار بیان مفاهیم متعالی و جهان بینی خاص الهی است، از آگاهی‌ها و دانش‌های بشری بیرون از متون دینی و مبتنی بر تخصص‌های لازم در حوزه‌ها و عرصه‌های متعدد، استفاده می‌شود. افراد برای نظریه‌پردازی در عرصه‌های علمی نیازمند احاطه لازم بر ابزار علمی هستند؛ هر چند این آگاهی‌ها محوریت نظریه‌پردازی دینی و یا مهدوی را به خود اختصاص نمی‌دهند. در نظریه‌پردازی دینی نیز باید سیاست‌ها و مؤلفه‌های کلان و کلی دین را جزء جدا ناشدنی فرهنگ و تأثیرگذار در روند زندگی اجتماعی و فردی دانست.

نظریه‌پردازان باید آرمان‌ها و آرای دینی را در نظریه‌های علمی خود تضمین کنند؛ زیرا آموزه‌های دینی، اعتقادات، جهان‌بینی و هستی‌شناسی خاصی را عرضه می‌کنند، اما این آموزه‌ها در تعامل و در خدمت دانش بشری و ارائه مدل و الگوی بشری همراه و هم‌سو با دانش انسانی می‌شود و از تلفیق و ارتباط میان آن دو مؤلفه، فرهنگ و تمدن اسلامی زایش می‌یابد، به طوری که در فرهنگ دینی با وجود آن که از دانش و عقلانیت بشری استفاده می‌شود، اما به جهت مؤلفه دینی از

دیگر فرهنگ‌های مبتنی بر دانش و خردورزی صرف، تفکیک می‌یابد. بنابراین دیدگاه، فرهنگ مهدوی اصول و مبانی‌ای راه‌بردی دارد که اندیشه‌ورزان می‌توانند با استفاده از آن مبانی و خط‌مشی‌ها، نظریه‌پردازی‌های خود را قوت و استواری بخشند و به اثبات آن کمک کنند. با وجود این، استفاده از خردورزی و دانش بشری هم ضرورت دارد. ابن‌سینا معتقد است که عقل بشری در حکمت نظری به فعالیت می‌پردازد و ملاک داوری به‌شمار می‌رود و توصیه‌های شریعت در این عرصه امری ارشادی و تنبیهی است، اما در حکمت عملی نیز شریعت و دین، مبدأ و کمال حکمت عملی را بیان می‌کند و عقل بشری پس از بیان شریعت به استنباط قوانین عملی می‌پردازد. وی در این باره می‌گوید:

مبدأ این علوم سه‌گانه (حکمت مدنی، منزلی و خلقی) مستفاد از جانب شریعت الهی است و کمالات حدود آن با شریعت روشن می‌گردد و بعد از بیان شریعت قوه نظریه بشری به استنباط قوانین عملی پرداخته و استعمال آن قوانین را در جزئیات معین می‌سازد.^{۱۸}

بنابراین دیدگاه، مهندس معماری باید به مهندسی و ویژگی‌های معماری احاطه داشته باشد، اما اگر بخواهد در فرهنگ اسلامی به مهندسی بپردازد، باید به عناصر اسلامی و سیاست‌های کلان دینی نیز هم‌چون روابط و مناسبات زن و مرد، ارتباط میان اهل خانه و دیگران و به تعبیر دیگر فرهنگ مذهبی توده مردم هم توجه کند. این امر او را وامی‌دارد که در بیان مدل و الگوی مهندسی خود به الگویی متناسب با عناصر فرهنگی و اسلامی نزدیک شود.

از این‌رو، عناصر فرهنگی و اسلامی، عناصر علمی و تخصصی را نفی نمی‌کنند، بلکه به آنها جهت می‌دهند و مؤلفه‌هایی چون علم و تجربه را کامل می‌کنند. نظریه‌پردازی نیازمند اندیشه‌ورزانی در حوزه‌های مختلف است. آنان باید آموزه‌های دینی را شاخص‌ترین عنصر فرهنگ برگیرند که در نظریه‌پردازی به ویژه در عرصه حکمت عملی حضور دارد.

آیا فرهنگ مهدوی نیز در همه عرصه‌ها و حوزه‌ها مبانی و چارچوبه‌های فکری و یا توانایی نظریه‌پردازی دارد؟ با استفاده از دکترین مهدویت، در پاره‌ای از حوزه‌ها و عرصه‌های علمی به ویژه عرصه‌های علوم انسانی می‌توان نظریه‌پردازی نمود و از آن در مدل‌سازی و الگوسازی در پاره‌ای از عرصه‌ها به ویژه علوم انسانی و حکمت عملی بهره برد. در واقع، نگاه به نظریه‌پردازی مهدوی در عرصه‌هایی است که حضور دین بسیار مهم می‌نماید. از این‌رو، فرهنگ مهدوی در پاره‌ای از حوزه‌های نظریه‌پردازی به فربهی نظریه‌های اندیشه‌ورزان کمک می‌کند، هر چند ممکن است در عرصه‌هایی هم‌چون حکمت نظری، به گفته ابن‌سینا، عقل بشری دارای کارکرد باشد و مؤلفه‌های دینی تنها به ارشاد و توصیه‌پردازند. از این‌رو، نظریه‌پردازی با توجه به دین و تعالیم مهدوی، از نظر عقلی اثبات‌پذیر است که جوامع دینی از آن غفلت کرده‌اند.

مجموعه مقالات
همایش بین‌المللی
دکترین مهدویت

۴۷

دکترین مهدویت و
پلورالسم.

چستی آموزه‌های راه‌بردی فرهنگ مهدوی در هر یک از عرصه‌ها به تخصص و پژوهش اختصاصی اهل فن در حوزه‌های متفاوت نیاز دارد تا با کاوش در فرهنگ مهدوی، کشف کنند که مؤلفه‌های مهدوی در هر یک از عرصه‌ها چه سخنان و قواعدی را برای نظریه‌پردازی اندیشه‌ورزان ارائه می‌دهد؛ به طوری که چه بسا بتوان با یک سخن یا پیام مهدوی هم‌چون «إِرْخَصْ نَفْسَكَ؛ خود را به راحتی در دست‌رس دیگران قرار ده»^{۱۹} که امام به یکی از عالمان دینی می‌فرماید و یا حدیثی که می‌فرماید: «یَوْطُونُ لِلْمَهْدِيِّ سُلْطَانَهُ»^{۲۰} آنان که زمینه حکومت مهدوی را فراهم می‌سازند، نظریه‌ای مدیریتی، سیاسی، انسان‌شناسی و جامعه‌شناسی و امثال آن را سامان داد.

تفاوت نظریه‌پردازی مهدوی با نظریه‌پردازی پیرامون دیگر پیشوایان دینی

چرا به نظریه‌پردازی تنها در فرهنگ مهدوی توصیه می‌شود؟ آیا خصیصه و ویژگی خاصی در فرهنگ مهدوی به چشم می‌خورد که نظریه‌پردازی را محدود به

ایشان نموده است؟ با وجود این که پاره‌ای از نظریه‌پردازی‌های مطرح شده درباره فرهنگ مهدوی به مهدویت اختصاص ندارد و هم‌چون دکترین امامت، همه امامان در آنها اشتراک دارند و کسانی چون حامد الگار نیز از این تعبیر در تحلیل انقلاب اسلامی استفاده نموده‌اند، اما پاره‌ای از نظریه‌پردازی‌ها تنها به فرهنگ مهدوی عجل الله تعالی فرجه تعلق دارد و دیگر امامان در این دسته از مباحث و نظریه‌پردازی‌ها، با امام مهدی عجل الله تعالی فرجه اشتراک ندارند.

امامت مهدوی بر خلاف امامت دیگر امامان، امری زنده و حاضر به‌شمار می‌رود و از زمان وفات امام حسن عسکری علیه السلام تا کنون امامت و هدایت عام و خاص مؤمنان به دست ایشان بوده است. در زمان حضور امام زنده و حاضر، به اندیشه‌ها و افکار او نظر می‌شود و بنابر سفارش امامان، در زمان امامت یک امام باید به افکار و سخنان او نظر نمود. افزون بر این، ویژگی‌های مسئله مهدویت، آن را از امامت دیگر امامان جدا می‌سازد، از جمله این که نگرش شیعه به مسئله حکومت جهانی، تأثیر و کارکرد مفهوم انتظار در عصر غیبت، تکالیف مؤمنان در عصر غیبت، انتظار دین از مؤمنان در مقدمه‌سازی حکومت جهانی که از سخنان و سفارش‌های مهدوی سرچشمه می‌گیرد و بر پیش‌فرض‌های کلامی اعتقاد به مهدویت مبتنی است، قطعاً کارکرد این مؤلفه کلامی را از اعتقاد به دیگر امامان متمایز می‌سازد.

با وجود آن که نظریه‌سازی پیرامون امامت یا دکترین امامت، به مسئله مهدویت اختصاص ندارد و همه امامان در این امر اشتراک دارند، اما بی‌تردید درباره ویژگی‌های فرهنگ مهدوی عناصر ویژه‌ای به چشم می‌خورد که موجب می‌گردد نظریه‌پردازی فقط متوجه ایشان گردد. برای مثال، همان‌طور که بیان شد، در طول تاریخ شیعه عالمان دینی در مباحث اجتهادی و فقهی خود درباره مسئله حکومت و نظام سیاسی شیعه، بر یک پیش‌فرض کلامی تکیه داشته‌اند که آن وجود ولایت حضرت ولی عصر عجل الله تعالی فرجه است و این امر در تمامی نظریه‌های سیاسی و فقهی فقیهان

بزرگ و نظریه‌های آنان درباره حکومت وجود داشته است. در همه نظریه‌ها که فقیهان بزرگ در طول تاریخ درافکنده‌اند، یک مبنای کلامی به گونه مستقیم حضور دارد که آن ولایت امام معصوم و کسب مشروعیت هر نوع حکومت از مشروعیت امامت مهدوی است و این امر در عصر غیبت صرفاً به ایشان تعلق دارد.

علاوه بر وجه انحصاری امامت مهدوی در عرصه نظریه‌پردازی سیاسی، مسئله امامت خاصه مهدوی در دیگر عرصه‌ها هم چون فرهنگ عرفانی نیز مورد توجه ویژه است. عارفان سلسله خود را منسوب و متصل به امامت معصوم می‌دانند و بر این باورند که در عصر غیبت، ولایت تامه، شمسیه و مقیده در امامت کبروی مهدوی علیه السلام منحصر است و آنچه را در عصر کنونی به امام حی و حاضر مختص می‌دانند، درباره دیگر امامان و پیشوایان دینی که آنها هم در عصر خویش شأن و منزلتی هم چون امام عصر علیه السلام داشته‌اند، قائل نیستند. طبیعی است که اگر امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «اگر من زمان امام مهدی علیه السلام را درک می‌کردم، تمام ایام حیاتم را به خدمت ایشان می‌پرداختم»،^۱ احاکمی از ولایت خاصه امام معصوم در

زمان امامتش است؛ به طوری که امام صادق علیه السلام نیز چون ولایت در عصر ظهور را به ایشان متعلق می‌داند، خود را تحت ولایت و پوشش ایشان مفروض می‌گیرد. در واقع، هیچ دوره‌ای از امامت نبوده که ولایت در دو فرد قرار گرفته باشد. برای نمونه، زمانی که امامت در کنار نبوت، به حضرت محمد صلی الله علیه و آله و سلم متعلق بود، حضرت علی علیه السلام هم در زیر ولایت ایشان قرار داشت و یا زمانی که امامت در امام حسن مجتبی علیه السلام تعین یافته بود، امام حسین علیه السلام هم در زیر ولایت ایشان قرار داشته است. با توجه به نمونه‌های مذکور می‌توان گفت، نظریه‌پردازی درباره مهدویت بر

خلاف نظریه‌پردازی درباره دیگر امامان است و امام عصر علیه السلام ولایت و امامت را از قرن سوم تاکنون بر دوش دارد. به همین دلیل، این دوران به اسم و وجود ایشان منسوب است و نظریه‌پردازی در عرصه زندگی فردی و جمعی در این دوره طولانی

بر محور شخصیت و امامت ایشان قرار دارد و در بعضی از حوزه‌ها ناگزیر باید به ولایت خاصه ایشان توجه نمود. از این رو با آن که در بعضی از موارد می‌توان نظریه‌سازی را به طور کلی بر کل تعالیم دینی و اعتقادی اسلام مبتنی ساخت، اما برای نظریه‌پردازی در حوزه‌هایی چون سیاست، فلسفه تاریخ، آینده جهان، عرفان و انتظار باید صرفاً به شخصیت ایشان توجه کرد و به هیچ وجه در این عرصه‌ها نمی‌توان نظریه‌پردازی را بر محور امامی غیر از امام عصر عجل الله تعالی فرجه قرار داد.

آسیب شناسی نظریه‌پردازی پیرامون مهدویت

موضوع مهدویت در طول تاریخ اسلام از آن دسته مسائلی بوده که مورد سوءاستفاده سوجدویان، فرصت طلبان و یا جاهلان قرار گرفته است. این موضوع کارکردهای بسیاری در طول تاریخ فرهنگ اسلامی داشته، اما از جمله اموری به شمار می‌رود که دارای جنبه‌های آسیب شناسی بوده است. برای نمونه، گاه پاره‌ای از جنبش‌ها و حرکت‌های سیاسی و یا مخالف با وضعیت حاکمیت در طول تاریخ، برای توجیه حرکت خود و یا کسب مشروعیت و جلب هوادار، از عنوان مهدویت سوءاستفاده نموده‌اند و خود را مهدی موعود، نایب خاص امام، باب و یا تأیید شده خاص و مستقیم امام مهدی عجل الله تعالی فرجه خوانده‌اند.

بنابراین، مهدویت به مانند بسیاری از دیگر پدیده‌ها می‌تواند آسیب‌ها و آفاتی داشته باشد؛ زیرا چه بسا امکان دارد که از درخشان‌ترین و روشن‌ترین پدیده دینی که درباره آینده جهان و شکوفایی سرزمین‌ها و ملل اظهار نظر نموده، در مسیر منفی سوءاستفاده گردد؛ همان‌طور که گاه در طول تاریخ بعضی از مستشرقان مهدویت را تنها حرکت و خیزشی سیاسی پنداشته‌اند که فرقه یا هواداران جریان‌ی سیاسی آن را درافکنده‌اند. از این رو هدف از نظریه‌پردازی بر اساس خط مشی راه‌بردی مهدویت، هر چند حوزه فلسفه سیاسی را نیز دربرمی‌گیرد، اما صرفاً ارائه راه کار صنفی و حزبی در حوزه سیاست و نحوه حکومت نیست و تنها اختصاص به

این عرصه ندارد. بنابراین با تکیه بر دکترین مهدوی، و با استفاده از مفاهیم و آموزه‌های دینی باید به دنبال راه کاری تئوریک جهت حل مشکلات جوامع دینی بود. به همین دلیل، اگر تصور شود که نظریه‌پردازی سیاسی به وسیله دکترین مهدویت، به معنای اعلان بیانیه برای حزب یا گرایش خاص سیاسی است، این امر نه تنها به جنبه تئوریک آموزه مهدویت کمک نمی‌کند، بلکه از ارزش آن می‌کاهد؛ زیرا دکترین مهدویت امری نیست که به یک دوره و یا جریان خاص سیاسی متعلق باشد و تنها از آن در یک دوران استفاده شود؛ این بحث راه کاری دین‌شناسانه برای تمام عصرها و دوره‌هاست. چه بسا اگر نظریه‌پردازی سیاسی بر اساس دکترین مهدویت به گونه‌ای کلیشه‌ای در عرصه دیپلماسی (داخلی و خارجی) و در دوره‌ای خاص باشد، از پتانسیل و ارزش آن کاسته شود.

پی نوشت‌ها

۱. تیتوس بوركهارت، *صیانی هنر معنوی*، گردآوری علی تاجدینی، ص ۶۵، چاپ دوم: دفتر مطالعات دینی هنر، تهران ۱۳۷۶.
۲. جان مک کواری، *مارتین هایدگر*، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، ص ۴۹، گروس، تهران ۱۳۷۶.
۳. همان، ص ۴۹ - ۵۰.
۴. محمدبن الحسن الحر العاملی، *وسائل الشیعه*، ج ۱، ص ۱۳، مؤسسه آل‌البتیت لاحیاء التراث، بیروت ۱۴۱۳ق، ج ۲: «... عن زراره عن أبي جعفر علیه السلام قال: بنی الإسلام علی خمسة أشياء: علی الصلوة، و الزکاة، و الحج، و الصوم و الولاية. قال زراره: فقلت: و أى شیء من ذلك أفضل؟ فقال: الولاية أفضل لأنها مفتاحهن». هم‌چنین روایات زیادی درباره اهمیت ولایت در اصول کافی، ج ۲، کتاب الایمان و الکفر، آمده است، از جمله این روایت است: «عن أبي جعفر علیه السلام قال: بنی الإسلام علی خمس: الصلوة و الزکاه و الصوم و الحج و الولاية و لم یناد بشی ما نودی بالولاية يوم الغدير».
۵. هانری کرین، *تاریخ فلسفه اسلامی*، سید جواد طباطبایی، ص ۱۰۵ - ۱۰۶، چاپ دوم: کویر، تهران ۱۳۷۷.
۶. حامد الگار، *ایران و انقلاب اسلامی*، مترجمین سپاه پاسداران، انتشارات سپاه پاسداران، بی‌جا، بی‌تا، ص ۱۴ - ۱۵.

مجموعه مقالات
همایش بین‌المللی
دکترین مهدویت

۵۲

7. Richard Comstock, The Encyclopedia of Religion, adited by Mircea Eliade, Macmillan publishing company, New York, 1987, vol4, pp. 384 – 385.

۸. پاره‌ای از اندیش‌مندان معتقدند علوم تجربی بر خلاف علوم انسانی دارای مبادی، اصول و روش خاص خود و مبتنی بر آزمون و خطا است و نظریه‌پردازی در آن از نظریه‌پردازی در عرصه علوم انسانی متفاوت است. طبق این‌نگرش، بحث از نظریه‌پردازی در عرصه علوم تجربی از بحث این مقاله خارج است و ما آن‌گاه که از نظریه‌پردازی سخن می‌گوییم، مقصودمان نظریه‌پردازی در حوزه علوم انسانی است. البته پاره‌ای از دیگر اندیش‌مندان در نظریه‌پردازی تفاوتی میان نظریه‌های علوم تجربی با نظریه‌های علوم انسانی قائل نیستند و نظریه‌پردازی را در همه جا دارای مکانیسم و ساختار یکسان می‌دانند.

۹. سید رضی موسوی گیلانی، *دکترین مهدویت*، ص ۵۸ - ۵۹، بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود علیه السلام، تهران ۱۳۸۴.

۱۰. سید رضی. *نهج البلاغه*، خطبه ۱۲۵.

۱۱. پاره‌ای از تعاریف نظریه عبارتند از:

(الف) مجموعه‌ای از معارف عقلی محض که بین آنها نوعی ارتباط منطقی و روشی وجود داشته باشد. نظری در این معنی درست در مقابل دانش تجربی است.

(ب) فرضیه و یا فرضیه‌هایی که قوانین دارای ثبات نسبی و یا قوانین قطعی یا هر دو بر آنها حاکمند و یا این فرضیه‌ها در حیطه و قلمرو آن قوانین نسبی و قطعی هستند.

(ج) مجموعه‌ای از فرض‌های مرتبط به هم که صحت آنها اثبات شده باشد.

(د) هرگونه تعریف، فرضیه و یا فرض عمومی و کاملی در باره یک موضوع که از آن مجموعه‌ای از فرض‌های منظم، مرتب و محدود و آزمودنی به نحو منطقی استخراج شدنی باشد.

(ه) مجموعه‌ای از مفاهیم مرتبط به هم و تعریف‌ها و فرضیه‌هایی که بیان‌کننده پدیده‌ای خاص، با روشی منظم هستند، به نحوی که ارتباطات موجود بین عوامل متغیر آن پدیده را تعریف می‌کنند، بدین منظور که حدوث آن را تفسیر کرده و ایجاد آن را در آینده پیش بینی کنند.

(و) یک سری مفاهیم متحد و منسجمی که دلالت آزمایش بر این است که آنها با خواص یا اعمال شناخته شده‌ای، اتفاق می‌افتند در نتیجه بر آنها به عنوان مبنایی برای جست‌وجو در ابعاد ناشناخته دیگر تکیه می‌شود.

(ز) مجموعه‌ای از مفاهیم و قواعد مرتبط به هم و برگرفته از کتاب و سنت که قادر بر هدایت و جهت دهی اقدامات عملی است.

(عبدالرحمن صالح عبدالله، *النظریه العامه للتربیه، رویه اسلامیة، غلام‌رضا متقی‌فر و اسدالله طوسی، مجموعه گامی به سوی نظریه پردازی در تعلیم و تربیت اسلامی، ص ۱۵۲ - ۱۵۳، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم ۱۳۸۰*)

12. apocalyptic

13. eschatology

14. Messianism.

۱۵. میرزا محمد حسین نایینی، *تنبییه الامه، تنزیه المله*، تحقیق سیدجواد ورعی، ص ۳۹ - ۹۳، بوستان کتاب، قم

۱۳۸۲.

۱۶. عبدالرحمن صالح عبدالله، «النظریه العامه للتربیة، رؤیة اسلامیه»، ترجمه غلامرضا متقی فر و اسدالله طوسی، گامی به سوی نظریه پردازی در تعلیم و تربیت اسلامی، ص ۱۵۳، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم ۱۳۸۰.

۱۷. همان، ص ۳۴۴.

۱۸. ابن سینا، مجموعه رسائل، رساله عیون الحکمه، ص ۳۰، انتشار بیدار، قم ۱۴۰۰ ق.

۱۹. امام عصر علیه السلام در نامه‌ای به آیت‌الله حاج سید ابوالحسن اصفهانی فرمودند: «قل له: ارخص نفسك واجعل مجلسک فی الدهلین و أفض حوائج الناس، نحن ننصرک». (محمد شریف رازی، گنجینه دانشمندان، ج ۱، ص ۲۲۳، انتشارات اسلامیة، تهران ۱۳۵۲)

۲۰. بحارالانوار، ج ۵۱، ص ۸۷.

۲۱. «سئل أبو عبدالله علیه السلام هل ولد القائم؟ قال: لا و لو أدركته لخدمته أيام حیاتی.» (بحارالانوار، ج ۵۱، ص ۱۴۸،

ح ۲۲)

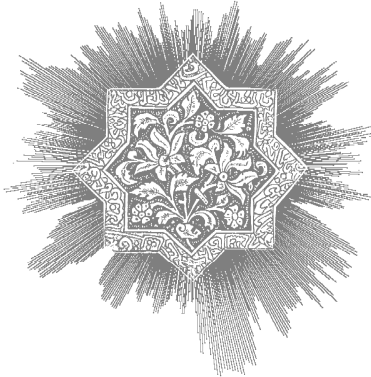
مجموعه مقالات
همایش بین المللی
دکترین مهدویت

چکیده

این نوشتار برای تحلیل نسبت دکترین مهدویت با پلورالیسم، پس از تعریف اصطلاحات کلیدی (پلورالیسم دینی، اجتماعی و معرفتی و دکترین) و تبیین موضوع بحث، ناسازگاری دکترین مهدویت با پلورالیسم دینی را با ادله مختلف (آیات و روایات مهدویت) را اثبات می‌کند. در تبیین نسبت پلورالیسم اجتماعی با دکترین مهدویت نیز دو دیدگاه متفاوت گزارش می‌شود: نخست، دیدگاه ناسازگارانه که معتقد است دکترین مهدویت، پلورالیسم دینی را بر نمی‌تابد. دلیل این دیدگاه عمدتاً روایاتی است که بر وجود دو گزینه برای اهل کتاب یعنی اسلام آوردن یا جنگ و قتل دلالت می‌کند. دوم، دیدگاه سازگارانه که اعتقاد دارد دکترین مهدویت، بردباری مذهبی را بر می‌تابد. نگارنده در تحلیل و بررسی دو دیدگاه، با متد اصولی می‌کوشد دیدگاه دوم را به دلیل موافقت و مطابقت آن با مبانی قرآنی و امکان تقیید اطلاق روایات قتل، بر دیدگاه دیگر ترجیح دهد. در صورت تعارض روایات قتل و جزیه، اعتبار هر دو، ساقط و به اطلاق و عموم ادله دیگر رجوع می‌شود. آخرین بحث مقاله، در مورد تبیین ناسازگاری دکترین مهدویت با پلورالیسم معرفتی است.

واژگان کلیدی

مهدویت، پلورالیسم دینی، پلورالیسم رفتاری، پلورالیسم معرفتی، بردباری مذهبی، اهل کتاب، جزیه.



دکترین مهدویت و پلورالیسم

دکتر محمدحسن قدردان قراملکی

اصطلاح‌شناسی

پلورالیسم^۱ در لاتین به معنای تکثر و تعدد است و وقتی به دین اضافه شود، تکثر و کثرت ادیان از آن قصد می‌شود. این اصطلاح نخستین بار در حوزه کلیسا، به اشخاصی گفته شد که دارای مناصب و مشاغل متکثری بودند. لوتسه، پلورالیسم را اولین بار در سال ۱۸۴۱ میلادی در کتاب خود، *مابعدالطبیعه*، وارد فلسفه کرد.^۲

پلورالیسم دینی

اصطلاح پلورالیسم در حوزه‌های مختلف به کار رفته است و معنای آن را باید با توجه به مضاف‌الیه آن مشخص کرد. این اصطلاح وقتی به دین نسبت داده می‌شود، مراد از آن، کثرت ادیان است. درباره اصطلاح کثرت‌گرایی دین دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد^۳ که معنا و دیدگاه مشهور، همان حقانیت ادیان مختلف در عرض هم است، به گونه‌ای که در اصل حقانیت، هیچ دینی بر دیگری امتیاز و مزیتی ندارد و به تعبیر برخی، همه صراط‌ها، مستقیم هستند.

پلورالیسم اجتماعی

این دیدگاه، بر اصل مدارا و رفتار مسالمت‌آمیز در زندگی اجتماعی همه شهروندان یک حکومت و کشور - بدون ملاحظه آیین و اعتقاد آنان - تأکید دارد. پلورالیسم اجتماعی بر بردباری مذهبی، بلکه بر هم‌زیستی پیروان ادیان آسمانی در کنار هم اهتمام می‌ورزد. البته در هر کشوری که پیروان یک دین در اکثریت باشند، پیروان اقلیت‌های دینی باید خطوط قرمز و قواعد و قوانین حکومتی آن را رعایت کنند. با توجه به این نکته، پیروان ادیان مختلف می‌توانند آزادانه به انجام‌دادن فرایض و مناسک دینی خود بپردازند.

پلورالیسم معرفتی

دیدگاهی در معرفت‌شناسی بر نرسیدن به علم و معرفت صادق و قطعی تأکید دارد و به نسبیّت معرفتی در عرصه‌های مختلف که همگی احتمال صدق و کذب دارند، معتقد است که ره‌آورد آن، نسبیّت در معرفت بشری خواهد بود.

دکترین مهدویت

مقصود ما از این اصطلاح نظریه مهدویت در اسلام از دیدگاه شیعی است^۱ که مبانی و اصول خاص خود را دارد. بر این اساس، در آخرالزمان، مهدی موعود عجل الله فرجه که بشارت آن در کتاب و سنت آمده است، بعد از غیبتی طولانی، ظهور خواهد نمود و جهان را از عدالت و صلح و صفا آکنده خواهد کرد.

طرح مسئله (دیدگاه‌ها)

آیا ادیان در عصر ظهور حضرت حجت‌القانین دارند و به حیات خود ادامه می‌دهند یا به دیگر سخن، حضرت مهدی عجل الله فرجه با ادیان مختلف و پیروان آنها چگونه رفتار خواهد کرد؟ در این زمینه، نظریات زیر به چشم می‌خورد:

الف) پذیرش پلورالیسم دینی:

از آنجا که ادیان، به‌ویژه ادیان آسمانی برحقند، مهدی موعود عجل الله فرجه حقانیت آنها را می‌پذیرد و هیچ‌گونه تعرض و مخالفتی با آنها نخواهد داشت.

ب) انحصارگرایی دینی و نفی پلورالیسم اجتماعی:

این نظریه مدعی است که اسلام، یگانه دین حق به شمار می‌آید و مهدی موعود عجل الله فرجه بعد از ظهور، پیروان همه ادیان را به اسلام دعوت می‌کند که در صورت

نپذیرفتن اسلام، حضرت آنان را به قتل خواهند رساند، به گونه‌ای که در زمین، هیچ کس جز مسلمان باقی نماند.

ج) انحصارگرایی دینی با پذیرش پلورالیسم اجتماعی:

این نظریه مانند نظریه پیشین، اصل حقانیت منحصر اسلام را می‌پذیرد، ولی مدعی است آن حضرت بعد از ظهور، اسلام را با ادله و براهین، به همه عرضه می‌کند. با وجود این، اهل کتاب در التزام به اسلام یا آیین خود آزادند و در صورت نپذیرفتن، حضرت اجازه می‌دهند زندگی مسالمت‌آمیز داشته باشند.

دکترین مهدویت، ناسازگار با پلورالیسم دینی

نظریه مهدویت در بطن اسلام یعنی کتاب خدا و سنت نبوی و علوی رشد کرده است. پیش از آن که نسبت دکترین مهدویت را با پلورالیسم دینی بسنجیم، منطقی است که نخست، موضع خاستگاه نظری مهدویت یعنی اسلام را در برابر پلورالیسم دینی مشخص کنیم.

میانی ناسازگاری پلورالیسم دینی با اسلام عبارتند از:

۱. گرفتن پیمان از پیامبران و امت‌های پیشین در پیروی از اسلام؛
۲. قرآن، کتاب مهیمن و ناسخ؛
۳. محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، پیامبر جهانی؛
۴. قرآن، کتاب جهانی؛
۵. بشارت به اسلام در تورات و انجیل؛
۶. فراخوانی اهل کتاب به اسلام و توبیخ آنها؛
۷. اسلام، شرط هدایت اهل کتاب؛
۸. پذیرفته نشدن دینی غیر از اسلام؛
۹. تکفیر اهل کتاب؛

۱۰. نهی از ارتداد؛

۱۱. وعده عذاب برای اهل کتاب؛

۱۲. وعده پیروزی و چیرگی اسلام بر ادیان دیگر.^۵

با این مبانی، دیگر امکان و مجال سازگاری دکترین مهدویت و پلورالیسم دینی وجود ندارد، ولی ممکن است برخی مدعی شوند اسلام با پلورالیسم دینی، سازگار و موافق است، چنان که شماری از روشن‌فکران مسلمان، با اثرپذیری از نظریه پلورالیسم دینی اندیش‌مندان غربی نظیر جان‌هیک، به ترویج و تبلیغ آن می‌پردازند. در این فرض و احتمال برای بررسی نسبت نظریه پلورالیسم دینی با دکترین مهدویت مجالی باقی می‌ماند یعنی در صورت فرض موافقت اسلام با پلورالیسم دینی، یا این موافقت و تلائم مطلق و شامل زمان ظهور حضرت قائم عجل الله فرجه است یا این که زمان و ظرف اعتبار آن تا زمان ظهور ایشان بوده و با ظهور آن حضرت، پیروان ادیان دیگر به پذیرفتن اسلام مکلف می‌شوند.

گفته شد که مبانی قرآنی و سنت نبوی و علوی، پلورالیسم دینی را بر نمی‌تابند، علاوه بر این مبانی، با مطالعه و تأمل در دکترین مهدویت نیز به ناسازگاری آن با پلورالیسم دینی، پی می‌بریم که در این جا به برخی از ادله آن اشاره می‌شود:

الف) آیات ناظر بر مهدویت

بعضی آیات قرآن مجید با تقریرهای مختلف، به حکومت جهانی و حاکمیت دین خاص در آینده بشر بشارت می‌دهند که به نوعی، جهانی‌سازی دینی به‌شمار می‌آیند که در روایات مختلف - اعم از شیعه و سنی - بر مهدویت تطبیق و تفسیر شده‌اند. از جمله:

۱. ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ﴾.^۶
این آیه، در سه موضع قرآن بعینه تکرار شده و دلالت آن بر غلبه اسلام بر ادیان دیگر، واضح و شفاف است، از آن جا که این بشارت تاکنون محقق نشده، قطعاً

اراده الهی در زمانی جامه عمل خواهد پوشید. این زمان در روایات، به دوران قیام قائم علیه السلام تفسیر شده^۷ و روشن است، اگر ادیان مختلف در عرض هم، حق بوده‌اند، سخن و بشارت از غلبه یک دین بر تمامی ادیان دیگر، لغو می‌شد.

۲. «وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا»^۸

در این آیه نیز خداوند از حاکمیت دین مورد رضایت خویش بر جهان خبر می‌دهد که با نظریه پولوالیسم دینی سازگار نیست.

روایات، این آیه را بر مهدویت تطبیق داده و تأکید کرده‌اند که همه به آن حضرت ایمان می‌آورند یا کشته می‌شوند.^۹

۳. «وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ»^{۱۰}

این آیه از حکومت واحد و مقتدر بندگان صالح در فرجام تاریخ خبر می‌دهد که با توجه به قراین و روایات، تطبیق آن بر حکومت مهدویت سهل بلکه متعین است. روایات مربوطه در ذیل آیه فوق در کتب تفسیری روایی نقل شده است.

۴. «وَتُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضِعُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ»^{۱۱}

این آیه شریفه نیز از تعلق اراده الهی بر حاکمیت مستضعفان بر زمین خبر می‌دهد. وصف ائمه و به وارث بودن مقام معنوی و علو درجات آنان، دلالت می‌کند که در روایات متعدد، بر حکومت جهانی مهدی موعود و یارانش تطبیق داده شده است.

۵. «أَغْيَرِ دِينَ اللَّهِ يَبْغُونَ وَكَهْ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا»^{۱۲}

این که همه تسلیم حق تعالی هستند، معنایی تکوینی دارد که از ازل بوده است.

معنای تشریحی یعنی اسلام آوردن همه انسان‌ها که در عصر مهدویت صورت می‌گیرد. امام کاظم علیه السلام، این آیه شریف را بر قیام حضرت حجت علیه السلام تطبیق می‌دهد و می‌فرماید:

حضرت همه را به اسلام دعوت می‌کند و در شرق و غرب، کافری باقی نمی‌ماند.^{۱۳}

ب) روایات مهدویت

در این جا، به بعضی روایات درباره مهدویت و نفی پلورالیسم دینی اشاره می‌شود و برخی دیگر، ذیل بحث پلورالیسم اجتماعی خواهد آمد. زبان روایات مهدویت، در نفی حقانیت ادیان دیگر، مختلف است از جمله:

۱. تکلیف اهل کتاب به اسلام آوردن یا جزیه‌دادن

حضرت حجت علیه السلام هنگام ظهور، از اهل کتاب می‌خواهد اسلام بیاورند یا این که به جزیه تن دهند. اسلام، اراده و خواست اولیئ حضرت است. اگر هر دو دین (اسلام و مسیحیت) به یک اندازه حق بودند، هیچ داعی بر تکلیف آنان بر اسلام وجود نداشت.

۲. اقتدای حضرت عیسی علیه السلام به حضرت قائم علیه السلام و شکستن صلیب‌ها

روایات متعدد، از برگشت و حضور حضرت عیسی علیه السلام در جبهه حضرت حجت علیه السلام خبر داده‌اند. حضرت مسیح علیه السلام، حامی و مروج حضرت حجت است که به هدایت مردم به‌ویژه اهل کتاب می‌پردازد. هم‌چنین هنگام نماز جماعت به حضرت مهدی علیه السلام اقتدا می‌کند، چنان که پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله به این موضوع اشاره فرموده است:

فینزل روح الله عیسی بن مریم فیصلی خلفه؛^{۱۴}

پس [هنگام ظهور حضرت مهدی] عیسی بن مریم فرود می آید و پشت سر او [حضرت مهدی] نماز می خواند.
روایت نبوی دیگری، حضرت عیسی را حاکم عادل و شکننده صلیب‌ها در عصر ظهور معرفی می کند:

والذی نفسی بیده لیوشکنن ان ینزل فیکم ابن مریم حکماً عدلاً
یکسر الصلیب و یقتل الخنزیر و یضع الجزیه؛^{۱۵}

قسم به کسی که جانم در دست اوست، نزدیک است که در میان شما، پسر مریم (حضرت عیسی) فرود بیاید. او حاکمی عادل است که صلیب را می شکند و خوک را می کشد و جزیه را برمی دارد.
شکستن صلیب، قتل خنزیر (کنایه از حرمت خوردن گوشت آن) و رفع جزیه، از نشانه‌های نسخ شریعت مسیحیت و ضرورت اقبال به شریعت اسلام است.

۳. پذیرش همگانی اسلام

یکی از ویژگی‌های عصر ظهور، ایمان همه انسان‌ها به اسلام محمدی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ است.
حضرت حجت عَلَيْهِ السَّلَام به گونه‌ای با مردم عصر خود رفتار می کند که همه به اسلام روی می آورند.

بر اساس روایت امام کاظم عَلَيْهِ السَّلَام در تفسیر آیه هشتاد و چهارم سوره آل عمران، اسلام در عصر قائم عَلَيْهِ السَّلَام در همه شرق و غرب جهان تحقق خواهد یافت.

امام باقر عَلَيْهِ السَّلَام در تفسیر آیه ﴿لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ﴾^{۱۶} فرمود:

یکون أن لا يبقى أحد إلا أقرَّ بعلمه؛^{۱۷}

[در زمان ظهور حضرت مهدی] هیچ کسی باقی نمی ماند، مگر این که به علم او اقرار و اعتراف می کند.

۴. افول همه ادیان به جز اسلام

یکی از ویژگی‌های عصر مهدویت، افول همه ادیان به جز اسلام است. قرآن کریم، این موضوع را با صراحت بیان می‌کند. پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نیز می‌فرماید:

يَهْلِكُ فِي زَمَانِهِ الْمَلَلُ كُلُّهَا؛^{۱۸}

در زمان مهدی موعود، همه ملل و آیین‌های مختلف نابود می‌شوند. تعبیر «الملل»، عام و فراتر از دین است. ایشان در روایت دیگری فرمود:

يُظْهِرُ بِهِ دِينَ الْحَقِّ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَ لَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ؛^{۱۹}

خداوند به وسیله او، دین حق را بر همه دین‌ها آشکار می‌کند، هرچند مشرکان را ناخوش آیند است.

امام صادق عَلَيْهِ السَّلَام خطاب به مفضل فرمود:

فوالله يا مفضل، ليرفع عن الملل و الأديان الاختلاف و يكون الدين كله واحداً كما قال جلّ ذكره: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾^{۲۰} و قال الله: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾.^{۲۱}

و
۲۲

۵. تشکیل حکومت واحد جهانی (جهانی‌سازی)

چیرگی و حاکمیت اسلام بر مکاتب و ادیان دیگر، از ویژگی‌های بارز عصر مهدویت است؛ به گونه‌ای که شرق و غرب جهان زیر سیطره و قدرت آن حضرت قرار می‌گیرد. روشن است اگر حقانیت دین‌هایی دیگر مثل مسیحیت یا یهودیت، ثابت و باقی مانده باشد، این سیطره معنا ندارد. اگر مسیحیت بر حق است، دیگر پیروی حضرت مسیح عَلَيْهِ السَّلَام از مهدی موعود و اقتدا به او در نماز و تبلیغ آیین وی بی‌معناست. عقل و منطق حکم می‌کرد که حضرت عیسی عَلَيْهِ السَّلَام بنا بر دیدگاه پلورالیسم دینی، به تبلیغ و ترویج آیین خود و تشکیل حکومت مسیحی بپردازد.

امام باقر علیه السلام در تفسیر آیه «وَلَهُ أَسْلَمَ» فرمود:

إِذَا قَامَ الْقَائِمُ لَا يَبْقَى أَرْضٌ إِلَّا نُودِيَ فِيهَا شَهَادَةٌ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ؛^{۲۳}

هنگامی که قائم قیام می کند، سرزمینی باقی نمی ماند، مگر این که در آن، ندای شهادت به وحدانیت خدا و رسالت پیامبر به گوش برسد. حضرت در روایت دیگری فرمود:

و يَفْتَحُ اللَّهُ لَهُ شَرْقَ الْأَرْضِ وَ غَرْبَهَا؛^{۲۴}

خداوند برای او، شرق و غرب دنیا را فتح می کند. مقصود از فتح شرق و غرب، همان سیطره و حاکمیت مطلق حضرت بر جهان است که امروزه می توان از آن به «جهانی سازی» و «دهکده واحد جهانی» تعبیر کرد که در هرم آن، حضرت و آیین مقدس اسلام قرار دارد. در حدیث قدسی وارد شده است:

وَلَأُظْهِرَنَّ الْأَرْضَ بِآخِرِهِمْ مِنْ أَعْدَائِي وَلَأَمْكُنَّهُ مَشَارِقَ الْأَرْضِ وَ مَغَارِبَهَا؛^{۲۵}

زمین را از دشمنانم پاک می گردانم و شرق و غرب آن را برای او پابرجا سازم.

دکترین مهدویت و پلورالیسم رفتاری و اجتماعی^{۲۶}

از نظر امکان و تئوری، نسبت دکترین مهدویت با پلورالیسم اجتماعی را می توان «سازگاری» یا «ناسازگاری» توصیف کرد؛ زیرا طرف داران انحصارگرایی دینی و اصل مهدویت معتقدند حضرت حجت با پیروان اهل کتاب با مدارا و بردباری مذهبی عمل می کند، چنان که پیامبر اعظم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ چنین کرد. در این صورت، نسبت دکترین مهدویت و پلورالیسم اجتماعی، سازگارانه خواهد بود. نیز ممکن است حضرت، با توجه به روایات خاص، نخست اهل کتاب را به اسلام دعوت کند و استنکاف کنندگان از این دعوت را به قتل برساند (نسبت ناسازگارانه).

حال باید موضع اسلام و مختار را در این نسبت روشن سازیم. با نگاهی به نصوص دینی درباره مهدویت، با دو نوع مبانی مختلف روبه‌رو می‌شویم که به دنبال آن نیز دو روی کرد گوناگون در میان متفکران اسلامی رخ داده است. اینک به تحلیل آن دو می‌پردازیم:

الف) نظریه ناسازگارانه

بنابر یک نظریه، دکتربین مهدویت، علاوه بر این که با پلورالیسم دینی مخالف است، پلورالیسم اجتماعی و بردباری مذهبی را نیز برنمی‌تابد؛ حضرت حجت علیه السلام بعد از ظهور، نخست انسان‌های غیرمسلمان از جمله اهل کتاب را به آیین مقدس اسلام دعوت می‌کند. در صورت پذیرش، با آنان مانند دیگر مسلمانان رفتار خواهد کرد، ولی با کسانی که اسلام را نپذیرند، تنها خواهد جنگید. این سنت و رفتار حضرت به گونه‌ای است که روی زمین باقی نمی‌ماند مگر این که مسلمان می‌شود.

مجموعه مقالات
همایش بین‌المللی
دکتربین مهدویت

۶۵

دکتربین مهدویت و
پلورالیسم.

ادله نظریه

این نظریه با ظاهر، بلکه با نص بعضی از روایات موافق است، از جمله:

۱. امام صادق علیه السلام فرمود:

لَا يَأْتُونَ عَلَى أَهْلِ دِينٍ إِلَّا دَعَوْهُمْ إِلَى اللَّهِ وَ إِلَى الْإِسْلَامِ وَ إِلَى الْإِقْتِرَارِ
بِمُحَمَّدٍ وَ مَنْ لَمْ يَسْلَمْ قَتَلُوهُ حَتَّى لَا يَبْقَى بَيْنَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَ مَا دُونَ
الْجَبَلِ أَحَدٌ إِلَّا أَقْرَبَ ...؟^{۲۷}

اصحاب مهدی، بر پیروان هر دینی وارد شوند، آنان را به خدا، اسلام و حضرت محمد صلی الله علیه و آله دعوت می‌کنند و کسانی را که اسلام نمی‌آورند، به قتل می‌رسانند، به گونه‌ای که بین مشرق و مغرب و بین کوه‌ها کسی نمی‌ماند مگر این که به اسلام اقرار کند.

۲. ابوبصیر در روایت دیگری از آن حضرت درباره آیه ﴿لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ

والله ما نزل تأويلها بعد و لا ينزل تأويلها حتى يخرج القائم عليه السلام فإذا خرج القائم لم يبق كافر بالله العظيم و لا مشرك بالإمام إلا كره خروجه حتى لو كان كافر أو مشرك في بطن صخرة لقاتل يا مؤمن في بطنى كافر فاكسرنى و اقتله؛^{۲۹}

به خدا قسم! تأویل این آیه نازل نشده و نمی‌شود تا این که قائم عليه السلام خروج کند. زمانی که خروج کرد، کافری به خدای عظیم و مشرکی به امام باقی نمی‌ماند مگر این که خروج حضرت را ناپسند می‌شمارد، تا این که هر کافر یا مشرکی که در بطن و لابه‌لای صخره‌ای پنهان شود، صخره به صدا درمی‌آید و می‌گوید: ای مؤمن، در بطن من کافری پنهان شده است. مرا بشکن و او را به قتل برسان!

۳. امام کاظم عليه السلام نیز ذیل آیه «وَلَوْ أَسْلَمَ»^{۳۰} فرمود:

أُنزِلت في القائم إذا خرج باليهود والنصارى والصابئين والزنادقة وأهل الردة والكفار في شرق الأرض و غربها فعرض عليهم الإسلام فمن أسلم طوعاً أمره بالصلاة ... و من لم يسلم ضرب عنقه حتى لا يبقى في المشارق والمغرب إلّا وحد الله؛^{۳۱}

آیه درباره قائم نازل شده است. وقتی حضرت به یهود، مسیحیت، سستاره پرستان، ملحدان، مرتدان و کفار در شرق و غرب جهان خروج کند، آنان را به اسلام دعوت می‌کند... و کسانی که اسلام نیاورند، گردنشان زده می‌شود، به گونه‌ای که در شرق و غرب جهان کسی جز موحد باقی نمی‌ماند.

شاید کشتار هزاران انسان، موجب شگفتی و تعجب شود، به گونه‌ای که راوی (ابن بکیر) با تعجب پرسید: جانم فدایت، همانا مردم بیش از آن هستند که کشته شوند!»

حضرت فرمود:

إِنَّ اللَّهَ إِذَا أَرَادَ أَمْرًا قَلَّ الكثیر و كَثُرَ القليل؛^{۳۲}

همانا خداوند وقتی امری را اراده کند، زیاد را کم و کم را زیاد می‌شمارد.
محبی‌الدین عربی در این باره می‌گوید:

و يضع الجزية و يدعو إلى الله بالسيف فمن أبى قتل و من نازعه خذل
يظهر من الدين ما هو الدين عليه في نفسه ما لو كان رسول الله ﷺ
لحكم به يرفع المذاهب من الأرض فلا يبقى إلّا الدين الخالص؛^{۳۳}

حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه جزیه را بر می‌دارد و با شمشیر به سوی خدا دعوت می‌کند.
پس هر کس نپذیرفت، کشته می‌شود و هر کس در این باره با او منازعه کرد،
خوار می‌شود. دین واقعی را همان که پیامبر به آن حکم کرده بود، آشکار
می‌گرداند و مذاهب را از روی زمین برمی‌دارد. پس جز دین خالص باقی نمی‌ماند.
از ظواهر عبارت برخی از معاصران نیز این دیدگاه استنتاج می‌شود.^{۳۴}

ب) نظریه سازگاران

نظریه سازگاران در برابر نظریه پیشین قرار دارد. طرف‌داران آن معتقدند
انحصارگرایی دینی و به تعبیری، قول به انحصار صراط مستقیم به اسلام و انقضای
حقانیت ادیان پیشین و نسخ آنها، با پلورالیسم اجتماعی، سازگار و جمع‌پذیر است؛
یعنی حضرت قائم عجل الله تعالی فرجه بعد از ظهور، در برابر اهل کتاب، نه به دو گزینه (اسلام یا
جنگ و قتل)، بلکه به سه گزینه رفتار می‌کند. گزینه سوم، باقی‌ماندن اهل کتاب بر
آیین خویش به شرط پرداخت جزیه است؛ همان مبنا و سنتی که قرآن و پیامبر
اسلام صلی الله علیه و آله و سلم بدان تصریح کرده‌اند.

ادله این نظریه

این دیدگاه را می‌توان هم از قرآن و هم سنت نظری و عملی پیامبر اسلام و امام
علی علیه السلام استنتاج و تأیید کرد. به‌علاوه آن که بعضی روایات خاص مهدویت نیز بر
این نظریه تصریح دارند.

اصل پذیرش بردباری مذهبی با پیروان اهل کتاب که مورد دلالت و تأیید صریح و متقن کتاب الله و سنت پیامبر و امام علی علیه السلام و دیگر خلفای صدر اسلام قرار گرفته، از مسلمات و بدیهیات فقه اسلام اعم از شیعه و سنی است.^{۳۵} در این مختصر، تنها به ادله خاص آن اشاره می‌شود:

۱. آیات دال بر استمرار حیات اهل کتاب

آیات خاصی از قرآن، بر وجود اهل کتاب و استمرار حیاتشان تا قیامت دلالت دارد. این پیش‌بینی شامل عصر ظهور نیز می‌شود و اگر حضرت حجت، همه اهل کتاب را در صورت نپذیرفتن اسلام به قتل برساند، این خبر قرآن - العیاذ بالله - صادق نخواهد بود:

﴿وَأَلْقَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾.^{۳۶}

﴿فَأَعْرَبْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾.^{۳۷}

﴿لِيَبْعَثَنَّ عَلَيْهِمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَنْ يَسُومُهُمْ سُوءَ الْعَذَابِ﴾.^{۳۸}

علامه طباطبایی بعد از تفسیر حدیث «یضع الجزیه» به وانهادن که بر بقای اهل کتاب در عصر ظهور دلالت می‌کرد، به دو آیه نخست نیز استشهد می‌کند:

و ربما أيده قوله تعالى في أهل الكتاب... فَإِنَّهَا لَا تَخْلُو مِنْ ظُهُورِ مَا فِي

بِقَائِهِمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ.^{۳۹}

برخی دیگر از معاصران نیز به این آیه استناد کرده‌اند.^{۴۰} البته محتمل است مقصود از بقای اهل کتاب تا قیامت، چنان‌که علامه به صورت وجه احتمالی ذکر کرده است،^{۴۱} کنایه از طول مدت تحت سیطره یهود و وجود دشمنی بین آنان باشد. این صرف احتمال و برخلاف ظاهر است. با وجود این، اگر به دلیل این احتمال، اعتبار دلیل یادشده مخدوش شود، اعتبار ادله دیگر که ذکر می‌شود، بر قوت خود باقی است.

۲. ثبات و جاودانگی شریعت اسلام (جزیه و آزادی انتخاب دین)

آیین اسلام، جهانی و جاوید و احکام و آموزه‌های آن، ثابت و ماندگار است، مگر این که دلیل خاصی بر تغییر و نسخ آن قائم شده باشد. نگارنده به تفصیل، مبانی و ادله این نظریه را در مقاله مستقلی تبیین کرده است.^{۴۲}

با توجه به این اصل، رفتار مسالمت‌آمیز حکومت اسلامی با اهل کتاب در دریافت جزیه، حکم قرآنی به شمار می‌آید که پیامبر اسلام و امام علی علیه السلام و دیگر خلفای صدر اسلام بدان عمل کرده‌اند. اصل جاودانگی احکام نیز شامل حکم جزیه و لزوم رفتار مسالمت‌آمیز با اهل کتاب در عصر ظهور می‌شود و حضرت حجت درصدد عمل به احکام دین است.

اصل آزادی اراده و نبود اکراه در انتخاب دین، یکی دیگر از آموزه‌های ثابت اسلام است که قرآن کریم به آن تصریح دارد: «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ».^{۴۳} ظاهر این اصل و حکم نیز دوام و ثبات را مقتضی بوده، در عصر مهدویت نیز جاری و شامل است. برخی از معاصران، به این اصل استناد کرده اند که در صفحات بعدی گزارش خواهد شد.^{۴۴}

۳. روایات عام

برخی روایات، سیره و سنت حضرت حجت را عین سنت پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله و سلم و عامل و محیی قرآن وصف می‌کنند. لازمه آن نیز عمل به اصل جزیه و بردباری مذهبی با اهل کتاب است.

راوی از امام باقر علیه السلام از سیره حضرت قائم پرسید و ایشان فرمود: «بسیره ما سار به رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم حتی يظهر الإسلام؛ همان سیره‌ای که پیامبر بدان رفتار کرد تا اسلام آشکار شود». راوی عرض کرد: «و ما كان سیره رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم؛ سیره رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم کدام است؟» فرمود:

أبطل ما كانت في الجاهلية و استقبل الناس بالعدل و كذلك القائم إذا قام
يبطل ما كان في الهدنة ما كان في أیدی الناس و يستقبل بهم العدل؛^{۴۵}
پیامبر، آنچه را در جاهلیت بود، باطل کرد و مردم به عدل روی آوردند.
هم‌چنین هنگامی که قائم قیام کند، آنچه در زمان سازش (با غیر مسلمان) در
دست مردم است، باطل می‌کند و به این علت، مردم به عدل روی می‌آورند.

حضرت درباره سنت قائم علیه السلام می‌فرماید که آن حضرت بین اهل تورات با
تورات، بین اهل انجیل با انجیل، بین اهل زبور با زبور و بین اهل قرآن با قرآن
رفتار و قضاوت خواهد کرد: «و يحكم بين أهل التوراة بالتوراة و بين أهل الإنجيل
بالإنجيل و بين أهل الزبور بالزبور و بين أهل القرآن بالقرآن».^{۴۶}

۴. روایات خاص

روایات مربوط به چگونگی رفتار حضرت حجت علیه السلام با اهل کتاب، دو گونه
است: اولی، موافق و مثبت دیدگاه ناسازگارانه است که پیش‌تر گزارش شد. دوم،
رفتار حضرت مهدی علیه السلام با اهل کتاب را با سه گزینه (دعوت به اسلام، قتل یا
جزیه) توصیف می‌کند.

دریافت جزیه

در حدیث قدسی وارد شده است:

حقّ علیّ أن أظهر دینک علی الأديان حتّى لا یبقی فی شرق الأرض و
غربها دین إلاّ دینک أو یؤدّی إلى أهل دینک الجزیة؛^{۴۷}

ای پیامبر! بر من حق است که دین تو را بر ادیان دیگر ظاهر و چیره سازم، به
گونه‌ای که در شرق و غرب زمین، دینی جز دین تو باقی نماند یا این‌که به اهل
دین تو جزیه پرداخت کنند.

دلالت این حدیث، بر تأیید گزینه سوم (جزیه)، شفاف و صریح است و جمله

«غلبه اسلام بر ادیان دیگر»، مانند ظهور دیگر آیات و روایات، ناظر بر مهدویت است که همگی بر عصر ظهور دلالت دارند.

ابوبصیر از امام صادق علیه السلام درباره وضعیت اهل ذمه در عصر مهدویت پرسید و حضرت فرمود:

یسالهم كما سالهم رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم و یؤدّون الجزیة عن ید و هم صاغرون؛

حضرت حجت مانند پیامبر با آنان رفتار مسالمت‌آمیز خواهد داشت و اهل ذمه، جزیه پرداخت می‌کنند. آنان هنگام پرداخت، در برابر حکومت اسلامی [مانند یک اقلیت] کوچک شمرده می‌شوند.

ابوبصیر از چگونگی رفتار حضرت قائم با دشمنان خویش پرسید: «قلت فمن نصب لكم عداوة؟».

امام فرمود:

لا یا ابا محمد ما لمن خالفنا فی دولتنا من نصیب؛

نه خیر ای ابا محمد، کسانی که با دولت ما مخالفت و دشمنی کنند، هیچ نصیبی ندارند.

رفتار مسالمت‌آمیز حضرت به اهل ذمه — نه مخالفان حکومت ایشان — اختصاص دارد.

مشابه این روایت از طریق سند دیگری از امام صادق علیه السلام نقل شده است:

فإذا قام القائم عرضوا كل ناصب عليه فإن أقرّ بالإسلام و هی الولاية و إلاّ ضربت عنقه أو أقرّ بالجزية فأدأها كما يؤدّي أهل الذمة؛^{۴۸}

زمانی که قائم قیام کند، همه ناصبان بر آن حضرت عرضه می‌شوند. اگر هر کدام به اسلام یعنی ولایت اقرار کرد، چه بهتر، وگرنه گردنش زده می‌شود یا این که به جزیه اقرار کند، چنان که اهل ذمه می‌پردازند.

این روایت، هم تکلیف اهل ذمه و هم تکلیف نواصب را مشخص می کند.

قضاوت بر اساس کتاب آسمانی

امام باقر علیه السلام در روایتی فرمود که حضرت قائم بین اهل کتاب با تورات و انجیل، بین اهل زبور با زبور و بین اهل قرآن با قرآن، رفتار و قضاوت می کند: ^{۴۹} «یحکم بین أهل التوراة بتوراتهم و بین أهل الإنجیل بإنجيلهم». ^{۵۰}

احتجاج و استدلال علمی

بنابر برخی روایات، حضرت حجت با اهل کتاب بر اساس احتجاج و استدلال علمی (مثلاً با یهودیان با تمسک به تورات) محاجه و رفتار می کند:

یستخرج منه أسفار التوراة يحاجّ بها اليهود فيسلم على يده جماعة من اليهود. ^{۵۱}

اصولاً در روایات متعدد، وجه تسمیه حضرت به اسم شریف «مهدی» (هدایت شده)، به دلیل هدایت الهی آن حضرت در جهت پیدا کردن نسخه اصیل تورات و انجیل ذکر شده است. ^{۵۲}

برخی از متفکران از این دیدگاه جانب داری کرده اند. برای نمونه، شیخ طبرسی (م ۵۴۸ هـ.ق) در پاسخ به شبهات اهل سنت (در شبهه هفتم) نپذیرفتن جزیه توسط حضرت مهدی علیه السلام را به شیعه نسبت می دهد و در پاسخ آن می نویسد:

الجواب إننا لا نعرف ما تضمنه السؤال من أنه عليه السلام لا يقبل الجزية من أهل الكتاب و أنه يقتل من بلغ العشرين و لم يتفق في الدين فإن كان ورد بذلك خبر فهو غير مقطوع به؛ ^{۵۳}

جواب این است، ما سؤال و شبهه را متوجه نمی شویم که آن حضرت از اهل کتاب جزیه را نمی پذیرد یا این که هر کس را که به سن بیست رسیده است و در دین

معرفت ندارد، به قتل می‌رساند. اگر بر این مطلب هم روایتی وارد شده، قطعی نیست.

علامه مجلسی، معنای حدیث «و یضع الجزیه» را به وانهادن جزیه به علت فراوانی مال و ثروت و نیافتن نیازمند به آن تفسیر می‌کند:

و قبل معنی وضع الجزیه أن الحال یكثر حتى لا یوجد محتاج ممن یوضع فیهم الجزیه؛^{۵۴}

گفته شده معنای وضع جزیه این است که مال و ثروت فراوان می‌گردد، ولی اهل و نیازمند جزیه پیدا نمی‌شود.

علامه برای تأیید گفتارش، در ذیل روایت اشاره می‌کند:

فیفیض المال حتى لا یقبله أحد؛

مال فراوان می‌شود، به گونه‌ای که کسی آن را قبول نمی‌کند.

علامه طباطبایی نیز معنای «وضع الجزیه» را چنین تفسیر می‌کند:

والمراد بوضع الجزیه أن تصیر متروکة لا حاجة إلیها لعدم الموضوع بقرینه صدر الحدیث؛

مقصود از وضع جزیه، این است که اصل پرداخت آن متروک می‌شود؛ چون

نیازی به آن احساس نمی‌شود. شاهد این تفسیر، صدر حدیث [فیفیض المال] است.

آن‌گاه برای اثبات بقای اهل کتاب در عصر ظهور به آیاتی تمسک می‌کند که در صفحات بعد خواهد آمد.

آیت‌الله ناصر مکارم شیرازی با استناد به آیه چهاردهم سوره مائده مبنی بر استمرار حیات اهل کتاب تا قیامت، با طرح سؤال ناسازگاری آن با مهدویت می‌نویسد:

ممکن است که مسیحیت (و یا آیین یهود) به صورت یک اقلیت بسیار ضعیف،

در جهان، حتی در عصر مهدی عجل الله فرجه باقی بماند؛ زیرا می‌دانیم در آن عصر نیز آزادی

اراده انسان‌ها از بین نمی‌رود و این جنبه، اجباری پیدا نمی‌کند.^{۵۵}

برخی دیگر از معاصران از این دیدگاه حمایت کرده‌اند.^{۵۶}

تحلیل و بررسی دو دیدگاه

گفتیم که درباره وضعیت ادیان مختلف در عصر ظهور، دو دیدگاه اصلی؛ یعنی بودن یا نبودن آنان وجود دارد که هر دو دیدگاه نیز مدعای خود را به بخشی از روایات مستند می‌کنند. به نظر می‌رسد برای تنقیح هر دو دیدگاه، نخست باید تکلیف روایات مشخص شود.

با توجه به روایات مختلف درمی‌یابیم که روایات مربوط به بقای پیروان ادیان آسمانی در عصر ظهور، با پرداخت جزیه یا نابودی آنان (با فرض اسلام آوردن یا قتل)، گوناگون و به اصطلاح، متعارض است. در علم اصول، برای رفع تعارض، راه‌کارهایی اندیشیده شده است که در این‌جا نیز باید به این روش عمل کرد.

یکی از راه‌کارها، بررسی سند روایات است. به نظر می‌رسد هر دو دسته از روایات، از نظر سندی مشکل نداشته باشد؛ زیرا تعدادی از روایات با اسناد و روایان مختلف نقل شده است. پس نمی‌توان یک سنخ از روایات متعارض را با توسل به این شیوه طرح کرد.

ترجیح روایات دیدگاه سازگاران

راه‌کار دیگر برای رفع تعارض، تطبیق دو دسته از روایات با قرآن کریم است. یعنی هر دسته از روایات که با مبانی قرآنی موافق و مطابق باشد، بر روایات دیگر که مخالف قرآن است، مقدم و مرجح می‌شود:

الف) موافقت با قرآن

با تأمل در روایات متعارض و مقایسه آن دو با قرآن، متوجه می‌شویم که روایات دال بر بقای اهل کتاب بر آیین خود در حکومت اسلامی و الزام آنان به پرداخت جزیه، موافق آیات مختلف (استمرار حیات اهل کتاب تا قیامت، ثبات و جاودانگی

شریعت و جزیه) است. از این رو، روایات مثبتِ پلورالیسم اجتماعی، مقدم و مرجح می‌شوند.

علامه طباطبایی بعد از اشاره به روایات متعارض، روایات مثبت بقای اهل کتاب را به دلیل موافقت با کتاب‌الله ترجیح داده است که پیش‌تر گزارش شد.^{۵۷}

ب) تقیید اطلاق روایات قتل

راه کار دیگر برای حل تعارض، تقیید روایات قتل بر موارد خاص است که با تأمل در این روایات، به نکات زیر اشاره می‌شود:

۱. مخالفان و معاندان

به نظر می‌رسد مقصود از روایات قتل، نه همه اهل کتاب، بلکه قشر خاصی است که به جای پیروی از احکام حکومت جهانی حضرت حجت و پرداخت جزیه، به دشمنی، مخالفت و به تعبیری سنگ‌اندازی و عناد با ایشان رو می‌آورند و وارد عرصه جنگ و خشونت می‌شوند.

شاهد این معنا، روایاتی است که سنت و مبنای رفتار نخستین حضرت را بردباری مذهبی می‌داند، ولی نوع رفتار حضرت با مخالفان را متفاوت ذکر می‌کند. در روایت ابوبصیر از امام صادق علیه السلام گزارش شد که حضرت، سنت مهدی موعود را مسالمت‌آمیز ذکر می‌کند و در پاسخ به چگونگی برخورد با دشمنان می‌فرماید:

لا یا ابا محمد ما لمن خالفنا فی دولتنا من نصیب.

بر این اساس، دایره قتل به مخالفان محدود می‌شود و دیگر اهل کتاب به هم‌زیستی مسالمت‌آمیز خود ادامه خواهند داد.

۲. اختصاص به عرصه جنگ

با تأمل در بعضی از روایات قتل، روشن می‌شود که این روایات، درباره جنگ حضرت با مخالفان مانند دجال و سفیانی وارد شده است.

و يخرج عیسی فیلتقی الدجال فیطعنه فیذوب کما یذوب الرصاص و لا تقبل الأرض منهم أحداً لایزال الحجر و الشجر یقول: یا مؤمن تحتی کافر اقلته؛^{۵۸}

عیسی خارج می‌شود و با دجال برخورد می‌کند و او را با نیزه می‌زند و مانند سرب ذوب می‌شود. زمین از یاران آنان، هیچ کس را قبول نمی‌کند و سنگ و درخت می‌گوید: ای مؤمن! در بطن من کافری هست. او را به قتل برسان!

مشابه همین روایت درباره مقابله حضرت حجت با سفیانی وارد شده است.^{۵۹} به این ترتیب، به نظر می‌رسد یا حداقل امکان دارد روایات قتل، ناظر به جنگ‌های حضرت با دشمنانی مانند دجال و سفیانی باشد و با مطرح شدن احتمال نیز نمی‌توان اطلاق روایات را برای قتل همه اهل کتاب، حجت شرعی تلقی کرد.

۳. بعد از وفات حضرت عیسی علیه السلام

احتمال دیگر این است که تجویز قتل اهل کتاب، به زمان بعد از وفات حضرت عیسی علیه السلام اختصاص دارد. به این صورت که آن حضرت دوباره به حیات زمینی برمی‌گردد و در کنار حضرت حجت، به تبلیغ و ترویج اسلام می‌پردازد. وی از اهل کتاب و امت خویش نیز می‌خواهد که به اسلام روی آورند و ایشان را حجت الهی بدانند. در این صورت، بیشتر اهل کتاب ایمان می‌آورند و چون تا حیات حضرت عیسی علیه السلام، اسلام آوردن اهل کتاب محتمل است، حکومت اسلامی به آنان مجال اندیشه می‌دهد. با وفات ایشان، اهل کتابی که به اسلام نگرویده باشد، مؤمن

واقعی و پیرو راستین حضرت عیسی نیست و از خواسته ایشان نیز سرپیچی می کند. بر این اساس، اطلاق روایات قتل شامل آنان می شود. شاهد این مدعا، روایت امام علی علیه السلام است که بر این معنا صراحت دارد:

ثم يموت عيسى و يبقى المنتظر المهدي من آل محمد عليهم السلام فيسير في الدنيا و سيفه على عاتقه و يقتل اليهود و النصارى و أهل البدع؛^{٦٠}

سپس عیسی وفات می کند و حضرت مهدی منتظر، باقی می ماند. آن حضرت در دنیا سیر می کند، در حالی که شمشیر بر دوشش دارد و یهود، نصارا و اهل بدعت ها را به قتل می رساند.

از این روایت برمی آید که اهل کتاب تا وفات عیسی، به حیاتشان ادامه می دهند و به دلیلی که ذکر شد، حضرت حجت بعدها به قتل آنها می پردازد.

ج) تعارض و تساقط

اگر مرجحات پیشین را که بر روایات موافق دیدگاه بردباری مذهبی ذکر شد، نپذیریم، در نهایت، دو دسته از روایات (قتل و جزیه) با هم تعارض واقعی پیدا می کنند. در علم اصول، ثابت شده است که در این فرض، هر دو دسته از روایات از اعتبار و حجیت ساقط می شوند. (تعارضاً تساقطاً) و بعد از آن، به دیگر مبانی و اصول عمل می شود. گفته شد که اصول و مبانی قرآنی مانند اطلاق آیات دال بر استمرار حیات اهل کتاب تا قیامت، اصل جاودانگی شریعت اسلام و حکم جزیه و سنت پیامبر و امام علی علیه السلام بر بردباری مذهبی با اهل کتاب دلالت می کند.

حاصل آن که دیدگاه سازگارانه و موافق دریافت جزیه از اهل کتاب و ادامه حیات دینی آنان در عصر ظهور، ادله مختلف قرآنی و روایی دارد. دیدگاه رقیب، تنها به روایات خاصی مستند می شود که اطلاق آنها را می توان تقیید کرد یا با روایات خاص دیگر دال بر دریافت جزیه توسط حضرت مهدی علیه السلام متعارض است و از اعتبار ساقط می شوند و دیگر بر آن دلیلی باقی نمی ماند. در مقابل، اطلاق آیات

و ادله قرآنی و روایی مؤید دیدگاه مختار است.

دکترین مهدویت و پلورالیسم معرفتی

اهتمام بیشتر نویسنده در این مقاله، نشان دادن ناسازگاری دکترین مهدویت با پلورالیسم دینی و سازگاری با پلورالیسم اجتماعی است، ولی پلورالیسم، عرصه‌های دیگری دارد که یکی از آشکال مهم آن پلورالیسم معرفتی است. در ابتدای مقاله گفتیم که طرف‌داران پلورالیسم معرفتی، اصل معرفت جزمی را منکر می‌شوند یا آن را دست‌نیافتنی می‌انگارند.

این شکل از پلورالیسم با اصل آموزه‌های دینی آیین مقدس اسلام، ناسازگار است. اسلام و قرآن و روایات، در موارد متعدد، اصل معرفت جزمی را مسلم‌انگاشته‌اند و احکامی را بر آن مترتب می‌کنند که تبیین آن، مجال مستقلاً می‌طلبد. جهان به سوی تکامل و معرفت در عرصه‌های مختلف علم - اعم از علوم تجربی و نظری - پیش می‌رود و روایات مختلفی درباره رشد و پیشرفت علم به معنای علم مادی و تجربی وارد شده که از موضوع این نوشتار خارج است.^{۶۱} و درباره اصل معرفت بشری می‌توان به این روایت امام باقر علیه السلام اشاره کرد:

إذا قام قائمنا وضع يده على رؤوس العباد فجمع به عقولهم و كملت به
أحلامهم؛^{۶۲}

زمانی که قائم ما قیام کند، دستش را بر سر بندگان می‌کشد که در پرتو آن، عقل‌های آنان بارور و کامل می‌شود.

این حدیث بر تکامل عقول مردم، در پرتو ظهور حضرت حجت - که با برهان‌های عقلی همراه است - دلالت می‌کند و به نوعی بر رشد نسبیت معرفتی، خط بطلان می‌کشد.

امام صادق علیه السلام در روایتی، علم و معرفت را ۲۷ جزء ذکر می‌کند که فقط دو جزء آن را پیامبران به مردم معرفی کرده‌اند، ولی آن حضرت ۲۵ جزء دیگر را

برای مردم روشن می‌کند:

العلم سبعة و عشرون حرفاً فجميع ما جاءت به الرسل حرفان فلم يعرف الناس حتى اليوم غير الحرفين فإذا قام قائمنا أخرج الخمسة والعشرين حرفاً فبثها في الناس و ضم إليها حرفين حتى يبثها سبعة و عشرين حرفاً؛^{۶۳}

جزئیات حدیث و چگونگی کشف تام ۲۷ جزء علم برای ما روشن نیست، ولی قدر متیقن بشارتی است که در عصر ظهور، معرفت و علم مردم کامل تر و متعالی تر می‌شود. در پرتو کمال علم و عقل مردم، شبهات طرفداران پلورالیسم معرفتی نیز زایل می‌گردد و یا به حداقل می‌رسد. البته این به معنای زوال مطلق هرگونه شبهه معرفت‌شناسی نیست، بلکه مقصود، نشان دادن جهت و غایت معرفت‌شناسی در عصر ظهور است که غایت تکامل‌گرایانه دارد.

پلورالیسم، شکل و مدل‌های دیگری مانند پلورالیسم اخلاقی دارد که بر نسبییت اخلاق تأکید می‌کند و با اسلام و مهدویت، ناسازگار است.

نتیجه

۱. پلورالیسم دینی با دکتترین مهدویت ناسازگار است و آیات و روایات مهدویت، آن را برنمی‌تابد.
۲. در تحلیل نسبت پلورالیسم اجتماعی با دکتترین مهدویت، دو نظریه گزارش شد. فرضیه این مقاله، بر سازگاری آن مبتنی بود که اطلاق آیات و روایات عام و خاص و جاودانگی شریعت مانند حکم جزیه آن را تأیید می‌کرد.
۳. درباره تعارض روایات دال بر قتل اهل کتاب و روایات دال بر دریافت جزیه، روایات دسته دوم برتری دارد که موافق کتاب و سنت پیامبر و امام علی علیه السلام است.
۴. می‌توان اطلاق روایات قتل را با مواردی چون معاندان، جنگ و وفات حضرت عیسی علیه السلام تقیید کرد.

۵. در صورت اصرار بر تعارض روایات، اعتبار هر دو دسته ساقط می‌گردد و به اطلاق و عمومات دیگر کتاب و سنت مراجعه می‌شود.

۶. بحث آخر، ناسازگاری دکتترین مهدویت با پلورالیسم معرفتی و اخلاقی است که تفصیل آن را از موضع دیگر باید پی گرفت.

۷. موضوع بحث، بررسی دکتترین مهدویت و اهل کتاب است، ولی نسبت دکتترین مهدویت با کفار غیر اهل کتاب در آن بحث نشده است. در آن مسئله نیز دو فرضیه سازگاران یا ناسازگاران را می‌توان طرح کرد. با این تفاوت که ادله فرضیه دوم (هم‌زیستی مسالمت‌آمیز کفار) نسبت به اهل کتاب اندک است؛ زیرا در مورد اهل کتاب، ادله خاص مانند آیات و روایات خاص جزیه در عصر ظهور وجود داشت که در مورد مشرکان و کفار جاری و ساری نیست. ادله هم‌زیستی مسالمت‌آمیز کفار و مشرکان امکان دارد اطلاعات آیات دال بر تعرض نکردن به آنان، در صورت ترک هر نوع جنگ و مناقشه با اسلام و مسلمانان باشد که بررسی نسبت آنها با روایات خاص مهدویت، مجال دیگری می‌طلبد.

1. pluralism.

۲. نک: نامه فرهنگ، شماره ۲۴، ص ۴، سال ۱۳۷۵.

۳. در این جا به اختصار به این دیدگاه‌ها اشاره می‌شود: الف) تکثر واقعیت ادیان: در جهان خارج، با ادیان مختلفی روبرو هستیم که بدون قضاوت درباره حقایق همه، بعضی یا یکی از آنها، به زندگی مسالمت‌آمیز پیروان آنها حکم می‌کنیم؛ ب) تعدد ادیان حق: همه ادیان موجود در عرض هم و به یک اندازه حق و صراط مستقیمند؛ ج) تعدد ادیان ناخالص: ادیان مختلف هر کدام سهم و حظی از حقیقت ناب را دارند و هیچ کدام حق ناب و کامل به‌شمار نمی‌روند. د) اکملیت دین خاص: ادیان متکثر، حقتند، ولی دین خاصی اکملیت ندارد؛ ه) تکثر مکاتب: علاوه بر ادیان، مکاتب و نحله‌های مختلف از جمله مکاتب مادی نیز حقتند. (برای توضیح بیشتر نک: نگارنده، *کنسودوکاوی در سوره‌های پلورالیسم*، کانون اندیشه جوان، تهران ۱۳۷۸)

۴. نک: «نظرخواهی دکترین مهدویت»، مجله *انتظار*، شماره ۱۶، تابستان ۱۳۸۴.

۵. برای توضیح بیشتر، نک: نگارنده، *قرآن و پلورالیسم*، فصل اول.

۶. سوره قصص، آیه ۵.

۷. *بحارالانوار*، ج ۱۶، ص ۳۴۷؛ ج ۲۴، ص ۳۳۶ و ۳۴۶؛ ج ۵۲، ص ۳۴۰.

۸. سوره نور، آیه ۵۵.

۹. نک: *تفسیر برهان*، ج ۳، ذیل آیه؛ *بحارالانوار*، ج ۵۲، ص ۳۲۴.

۱۰. سوره انبیاء، آیه ۱۰۵.

۱۱. سوره قصص، آیه ۵.

۱۲. سوره آل عمران، آیه ۸۳.

۱۳. *تفسیر عیاشی*، ج ۱، ذیل آیه؛ عبد علی عروسی حویزی، *تفسیر نورالتقلین*، ج ۱، ذیل آیه؛ *بحارالانوار*، ج ۲۵، ص ۳۴۰.

۱۴. *بحارالانوار*، ج ۵۱، ص ۷۱؛ یوسف بن یحیی شافعی سلمی، *عقدالصدر*، باب ۱۰، ص ۲۹۱؛ لطف‌الله صافی گلپایگانی، *منتخب الأثر*، ج ۳، ص ۱۵۸.

۱۵. بحارالانوار، ج ۵۲، ص ۳۸۲؛ صحیح بخاری، ج ۲، ص ۲۵۶.
۱۶. سوره توبه، آیه ۳۳.
۱۷. بحارالانوار، ج ۵۲، ص ۳۴۶.
۱۸. همان، ص ۳۸۳؛ سنن ابی داوود، ج ۲، ص ۳۴۲.
۱۹. شیخ صدوق، عیون اخبارالرضا، ج ۱، ص ۶۸، ح ۳۶.
۲۰. سوره آل عمران، آیه ۱۹.
۲۱. سوره آل عمران، آیه ۸۵.
۲۲. بحارالانوار، ج ۵۳، ص ۴.
۲۳. همان، ج ۵۲، ص ۳۴۰؛ تفسیر عیاشی، ج ۱، ذیل آیه.
۲۴. بحارالانوار، ج ۵۲، ص ۲۹۱.
۲۵. همان، ص ۳۱۲.
۲۶. پلورالیسم اجتماعی، به رسمیت شناختن حقوق اجتماعی و دینی اهل کتاب در پرتو حکومت اسلامی است. از آن‌جا که اهل کتاب، حسب فرض، در جامعه اسلامی، در اقلیت به سر می‌برند، باید به قاعده اکثریت و به تعبیری دموکراسی تن دهند و خود را در عرصه‌های خاص سیاسی و اجتماعی پیرو احکام و مقررات دین حاکم بدانند. از این نظر، ممکن است نظریه پلورالیسم اجتماعی با بعضی مفاهیم غربی آن تفاوت داشته باشد.
۲۷. علی کورانی، معجم احادیث الامام المهدی، ج ۵، ص ۸۳، مؤسسه معارف اسلامی، قم ۱۴۱۱ ق.
۲۸. سوره صف، آیه ۹.
۲۹. بحارالانوار، ج ۵۲، ص ۳۲۴.
۳۰. سوره آل عمران، آیه ۸۳.
۳۱. بحارالانوار، ج ۵۲، ص ۳۴۰.
۳۲. همان.
۳۳. الفتوحات المکیة، ج ۳، ص ۳۲۷، باب ۳۶۶.
۳۴. نک: لطف الله صافی گلپایگانی، امامت و مهدویت، ج ۱، ص ۴۲، بخش تجلی توحید، مؤسسه انتشارات حضرت معصومه علیها السلام، قم ۱۳۸۰.

۳۵. برای مطالعه آرای فقها بنگرید: *کتاب الجهاد*. بحث جزیه.

۳۶. سوره مائده، آیه ۶۴.

۳۷. سوره مائده، آیه ۱۴.

۳۸. سوره اعراف، آیه ۱۶۷.

۳۹. محمد حسین طباطبایی، *المیزان*، ج ۹، ص ۲۵۶، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، قم ۱۳۹۱ هـ.ق.

۴۰. نک: عبدالله جوادی آملی، *فلسفه حقوق بشر*، ص ۱۵۷؛ ناصر مکارم شیرازی، *تفسیر نمونه*، ج ۴، ص ۳۱۹؛ ابراهیم امینی، *دادگستر جهان*، ص ۳۰۵.

۴۱. *المیزان*، ج ۹، ص ۲۶۴.

۴۲. نک: نگارنده، «جاودانگی شریعت و ملاک‌های آن»، *مجله فقه و حقوق*، شماره ۱۳، زمستان ۱۳۸۳.

۴۳. سوره بقره، آیه ۲۵۶.

۴۴. *تفسیر نمونه*، ج ۴، ص ۳۱۹.

۴۵. *بحارالانوار*، ج ۵۲، ص ۳۸۱.

۴۶. محمد بن ابراهیم نعمانی، *الغیبه*، ص ۲۳۷، ج ۲۶.

۴۷. *بحارالانوار*، ج ۱۰، ص ۴۶؛ ج ۱۶، ص ۳۴۷.

۴۸. همان، ص ۲۳۷.

۴۹. *الغیبه*، ص ۱۲۵.

۵۰. آیه الله مرعشی نجفی، *ملحقات احقاق الحق*، ج ۲۹، ص ۱۲۰.

۵۱. *عقدالدرر*، ص ۴۰؛ *ملحقات احقاق الحق*، ج ۲۹، ص ۱۲۱ و ۴۲۵.

۵۲. *ملحقات احقاق الحق*، ج ۲۹، ص ۱۲۰ - ۱۲۳.

۵۳. *اعلام الوری بأعلام الهدی*، ج ۲، ص ۳۱۰. طبرسی نیز به نقل روایات قتل و نپذیرفتن جزیه عنایتی نداشته است. (نگارنده)

۵۴. *بحارالانوار*، ج ۵۲، ص ۳۸۳.

۵۵. *تفسیر نمونه*، ج ۴، ص ۳۱۹؛ *حکومت جهانی مهدی*، ص ۲۸۸.

۵۶. نک: سیدمحمدباقر صدر، *تاریخ ما بعدالظهور*، ص ۶۱۲؛ *فلسفه حقوق بشر*، ص ۱۵۷؛ *دادگستر جهان*، ص

٣٠٥

٥٧. الميزان، ج ٩، ص ٣٦٤.

٥٨. معجم احاديث الامام المهدي، ج ٣، ص ١٢٢.

٥٩. همان، ص ٣١٦.

٦٠. همان، ص ١٢١.

٦١. نك: بحار الانوار، ج ٥٢، ص ٣٦٦.

٦٢. همان: منتخب الأثر، ج ٣، ص ٤٨٣.

٦٣. بحار الانوار، ج ٥٢، ص ٣٦٦.

چکیده

در این مقاله برآنیم به مقایسه الهی تطبیقی در باب ایده «ابر انسان» در تفکر فریدریش نیچه، با اعتقاد به وجود انسان کامل در تفکر عرفانی به معنای عام و دکترین مهدویت شیعی به نحو خاص دست یازیم. نکته مهم آن است که وی روش تطبیقی تفاوت‌ها را انکار نمی‌کند بلکه می‌کوشد با مراجعه به نکات مشترک، نشان دهد که دغدغه فیلسوفی چون نیچه که به الحاد شهرت دارد، نوعی تفکر انتظارگرانه و آماده‌گرانه است که بشارت اجمالی ظهور ابر انسان را به تصویر می‌کشد. ابرانسان او آینده‌ای تابناک را نوید می‌دهد که در نهایت بحران حرمانی و حیرانی، کورسویی به سوی حیات متعالی فراروی انسان می‌نهد. انسانی که زرتشت نیچه ما را به خلق آن می‌خواند، درمائی است برای هرج و مرج و نومیدی و پوچ‌گرایانه‌ای که به نظر او نهایتاً تومار تمدن مغرب زمین را در خواهد نوردید. در آثار نیچه بی‌تردید بعد شرقی و محتوای غیر اروپایی وجود دارد. زبان حکایات، استعاره‌ها، گزین‌گویی‌ها و شور شاعرانه و عارفانه او ما را به یاد حافظ، سعدی و مولانا می‌اندازد و شاید بتوان ادعا نمود که قرابت معنوی بین برخی آموزه‌های تفکر او با عرفای بزرگ اسلامی چون ابن عربی و عزیزالدین نسفی وجود دارد و احتمالاً نیچه از آنان تأثیر پذیرفته است. اما بنیاد تفکر نیچه بر واقعه هولناک مرگ خدا استوار است. همین امر موجب می‌گردد که دکترین «ابر انسان» او با انسان کامل عرفا بسیار متفاوت باشد.

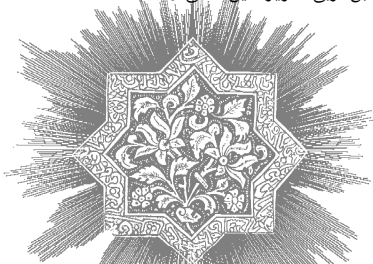
مجموعه مقالات
همایش بین‌المللی
دکترین مهدویت

۸۵

مقایسه دو
دکترین...

واژگان کلیدی

نیچه، ابر انسان، دکترین، ابن عربی، عزیزالدین نسفی و زرتشت.



مقایسه دو دکترین؛ ابرانسان در تفکر نیچه و انسان کامل در نزد عرفا

دکتر فرح رامین

فردریش نیچه (۱۸۴۴-۱۹۰۰ میلادی) از مهم‌ترین متفکران جهان در ۱۵۰ سال اخیر است که بی‌گمان از پیشوایان اندیشه‌ورزی امروزه به شمار می‌روند.^۱ تأثیرگذاری شخصیت نیچه تقریباً بر تمامی ارزش‌ها (یا ضد ارزش‌ها!) آدمی امروز در جوامع متمدن، چه موافق و چه مخالف، پیداست. بی‌گمان، متفکران مشهوری چون فروید، یاسپرس، هیدگر، آندره ژید، کامو و سارتر از نیچه تأثیر مستقیم پذیرفته‌اند. فردریش نیچه، نیای همه جنبش‌های فلسفی قرن بیستم به شمار می‌رود، حتی برخی پست‌مدرن‌سیم را نیز وام‌دار او دانسته‌اند.^۲

نیچه فیلسوفی به معنای سنتی کلمه نیست، زیرا اندیشه وی منظومه‌ای فلسفی و سیستماتیک ندارد. برخی او را شاعر نامیده‌اند، زیرا اندیشه‌هایش را بیشتر پراکنده و گاه حتی به ظاهر، بی‌ارتباط با یک‌دیگر، به گونه‌ی کلمات قصار بیان می‌کند. همواره آثار او، همراه با زیبایی خیال‌انگیز شاعرانه است. با وجود این، نیچه خود را «شاعر اندیش‌مند» و یا «اندیش‌مند شاعر» می‌نامد.^۳ او خود را در شمار آدم‌های درک‌ناشدنی می‌خواند^۴ و پیش‌بینی می‌کرد که تنها پس از مرگش به ژرفای نوشته‌هایش پی خواهند برد. سده‌ای که با مرگ او آغازید، سرشار از روی‌داده‌ها، درگیری‌ها و آشفتگی‌های متعدد بود که نیچه با تیزبینانه، خبر از چیزی می‌داد که پیش‌آمدنی می‌نمود؛ نیست‌انگاری «واپسین انسان» که به «هیچ‌خواستن» بسنده کرده و چشمک می‌زند،^۵ در هنگامی که احساس پوچی هم‌چون بیابان برهوتی گسترش می‌یابد. نیچه فلسفه خود را آشکارا مقدمه یا اعلان عصری کاملاً جدید معرفی می‌نماید و می‌نویسد:

روایت من روایت تاریخ دو قرن آینده است، من آنچه را که رخ می‌دهد، توصیف می‌کنم، آنچه را که به صورتی دیگر نمی‌تواند رخ بدهد، و این چیز

همانا پیشرفت و گسترش نیست‌انگاری است. برگی از این تاریخ از هم‌اکنون قابل روایت است، زیرا در وضعیت کنونی جبر آن در کار است. این آینده از هم‌اکنون، و از طریق صدها علامت و نشانه سخن می‌گوید.^۶ برخی نیچه را فردی می‌دانند که تباهی و فرو ریزش نزدیک تمدن غرب را شناخته است:

هیچ متفکری در تاریخ فلسفه نو همانند فردیش نیچه نتوانسته است بر ارزش‌های غربی، اثری کوبنده و مخرب بگذارد. اهمیت او به عنوان یک فیلسوف به دلیل شدت ضربه‌ای است که به بنیان اخلاقی و ذهنی جامعه وارد ساخت.^۷ آثار نیچه در معرض تفاسیر مختلفی قرار گرفته است. روش نویسندگی او عامل مهم برای امکان برداشت‌های گوناگون را فراهم می‌سازد، به خصوص بیماری، جنون و درگیری‌های شخصی زندگی وی زمینه تحلیل روان‌شناسیک آثارش را نیز فراهم آورده است.^۸ سبک نگارش وی مشابهتی به نوشته‌های مرسوم فلسفی ندارد. او در کتاب‌هایش استدلال نمی‌کند، بلکه سبکی شاعرانه، پر از استعاره و تشبیهات پیچیده دارد. از این رو، تعیین جایگاه نیچه و تشخیص فیلسوف، حکیم و یا شاعر بودن او بسیار مشکل است. حتی در زمان حیات او نیز نمی‌دانستند که او را در کدام رشته و حوزه باید قرار داد. برخی به ریش‌خند او را ادیب و شاعر خوانده‌اند، برخی از فیلسوفان افکار وی را خارج از قلمرو فلسفه پنداشته‌اند و حتی عده‌ای نیز تأثیر او را در حوزه تفکر بسیار فاجعه‌آمیز دانسته‌اند.^۹ بدون شک این متفکر شخصیت چند بعدی دارد. بینش و عمل کرد فلسفی او با معیارها و برداشت‌های موجود در فرهنگ غرب هم‌خوانی نداشته است و شاید هنوز هم نداشته باشد. هیدگر در آغاز کتاب بزرگ خود به نام نیچه می‌نویسد:

مواجهه با نیچه هنوز آغاز نشده و حتی مقدمات آن نیز فراهم نگردیده. مدت‌های مدید است که نیچه را یا مورد تجلیل و تقلید قرار داده‌اند، و یا به او ناسزا گفته و

از وی سوءاستفاده کرده‌اند.^{۱۰}

در حوزه دین نیز برخی نیچه را یک خدا ناباور تندرو دانسته‌اند که با تمام نیرو می‌کوشد تا نفوذ زهر آگین ایمان دینی را نشانه‌رود، در حالی که دیگران در همان تاخت و تاز شدید وی به مسیحیت، نشانه درگیری بنیادی وی را با مسئله خدا دیده‌اند.^{۱۱} نیچه بزرگ‌ترین رخداد روزگاران نزدیک را مرگ خدا می‌داند و این رخداد را در آثار مختلف خود چون *آواره و سایه‌اش*، *حکمت شادان*، *چنین گفت زرتشت* به تصویر می‌کشد. وی نخستین بار در بند ۱۲۵ *حکمت شادان*، ماجرای دیوانه‌ای را شرح می‌دهد که در روز روشن فانوسی می‌افروزد و در میدان عمومی شهر خدا را می‌جوید! به او خبر می‌رسد که خدا را کشته‌اند و در کلیسا دفن کرده‌اند. رخداد هول‌ناک مرگ خدا در تفکر نیچه در معرض تفسیرهای متفاوتی قرار دارد. کاپلستون می‌گوید:

این ادعا که کسی که خود به خدا ناباوری خویش اقرار دارد، درست به دلیل همین حمله پی‌گیر و سختی که به خدا باوری می‌کند، در حقیقت از اهل ایمان است، گزافه‌گویانه و ناساز است، اما نیچه که در کودکی سخت مذهبی بوده است، هرگز به مسائل هستی و معنا و جهت زندگی بی‌اعتنا نبود. نیچه به رغم رد کردن

خدا، با آنچه همگان «آدم بی‌دین» می‌نامند، بسیار فاصله داشت.^{۱۲} مهم آن است که نیچه نمی‌گوید «خدا نیست» بلکه می‌گوید «خدا مرده است». او در واقع قصد حکایت یک واقعیت تاریخی را دارد و نگاه خود را از به صلیب کشیدن عیسی مسیح علیه‌السلام ارائه می‌دهد. بنابر باور او، انسان‌ها در یک برهه تاریخی خدا را کشته‌اند و خود جان‌نشین خدا شده‌اند. بشر چراغ ایمان به خدا را در قلب خویش خاموش کرده است. به تعبیر نیچه، انسان خدا را کشت و دفن کرد. بالاترین سرچشمه پاک، نور و عدل، زیبایی و زندگی را به گل خودپرستی بست و در عمیق‌ترین تاریکی‌ها سرگردان شد.

نیچه از مسیحیت تحریف شده بیزار بود. او به صراحت می‌نویسد:

واژه «مسیحیت» یک سوء تفاهم است - در حقیقت یک مسیحی وجود داشت و او هم بر صلیب جان سپرد. «بشارت دهنده» بر صلیب مرد.^{۱۳}

گرچه نیچه آشکار و نهان بر ضد دین آباء و اجدادی خویش سخن می گوید، اما به هیچ وجه ضد دین نیست:

به گمان من غریزه دینی، به راستی در حال رشد است، ولی از بس به خداشناسی بدگمان است، از سیراب کردن خود با آن سرباز می زند... فلسفه جدید که، بنیان آن بر نقد شک آورانه شناخت است، آشکار و نهان ضد مسیحی است، اما برای گوش‌های حساس تر بگویم که به هیچ وجه ضد دین نیست.^{۱۴}

روی کرد به «ابر انسان» از اساسی ترین راهکارهای نیچه برای خروج از بن بست نیست انگاری قرون جدید، است. او در چنین گفت زرتشت، مشهورترین اثر خود، به ترسیم شخصیت «ابر انسان» می پردازد. در ذیل به جمله‌هایی از این کتاب اشاره می شود:

ای تنهایان امروز شما خروج کردگان، خود روزی قومی خواهید شد و از میان شما، که خود را برگزیده‌اید، قومی گزیده خواهدخاست و از آن میان - ابرانسان! به راستی، زمین شفاخانه‌ای خواهد شد.^{۱۵}

خدایان همگان مرده‌اند: اکنون می خواهیم که ابرانسان بزید! این باد خواست ما روزی در نیم‌روز بزرگ.^{۱۶}

هان! من به شما ابرانسان را می آموزانم. ابرانسان معنای زمین است. بادا که اراده شما بگوید: ابرانسان معنای زمین باد!^{۱۷}

به راستی انسان رودی است آلوده، دریا باید بود تا رودی را پذیرا شد و ناپاکی نپذیرفت. هان! به شما ابرانسان را می آموزانم: اوست این دریا. در اوست که خواری بزرگتان فروتواندشت.^{۱۸}

برخی، سخنان نیچه در باب ابرانسان و نقد دموکراسی و سوسیالیسم را به منزله مهر تأییدی بر نژاد پرستی، خاک و خون پرستی، برتری طلبی و سرانجام فاشیسم و

نازیسم انگاشته‌اند و ابرمرد او را هیتلر دانسته‌اند. اما متفکرانی چون ژاک دریدا، میشل فوکو و به ویژه ژیل دلوز کوشیده‌اند این سوء تعبیرها را در مورد نیچه آشکار سازند. نقد او بر ملی‌گرایی و اروپامداری و نیز تعهد به فرهنگ انسانی در تقابل با سیاست و چالش او در برابر دولت بوروکراتیک مدرن، از جمله موضوعاتی در نوشته‌های نیچه است که به نظر می‌رسد اتهام نازیسم را از او برطرف می‌کند. ژاک مارتین، فیلسوف اگزیستانسیالیست معاصر می‌گوید:

اگر کتاب‌ها را به میزان سوءاستفاده‌ای که مردم می‌توانند از آنها داشته باشند، داوری کنیم، آیا چه کتابی بیش از «کتاب مقدس» مورد سوءاستفاده قرار گرفته است.^{۱۹}

والتر کافمان از بهترین مترجمان انگلیسی زبان آثار نیچه معتقد است که هیچ نویسنده آلمانی به اندازه نیچه مخالف نظریه نازیسم و برتری نژادی نبوده است. در این مقاله، برآنیم به مقایسه‌ای تطبیقی در باب «برانسان» نیچه با ایده انسان کامل در نگاه عرفا دست یازیم. نکته مهم آن است که روش تطبیقی تفاوت‌ها را انکار نمی‌کند، بلکه می‌کوشد با مراجعه به نکته‌ای مشترک، دغدغه این فیلسوف را آشکارتر و شناخت را ژرف‌تر نماید.

«برانسان» واژه‌ای است که نیچه در چنین گفت زرتشت به کار می‌برد. گفتنی است که زرتشت^{۲۰} در سی سالگی، هم‌چون مسیح عليه السلام، خانه و کاشانه خویش را ترک کرد و همراه عقاب و مارش^{۲۱} به مدت ده سال در تنهایی برفراز کوهی مسکن گزید. در هنگام بازگشت به شهر در آغاز با پیرمردی قدیس در جنگل روبه‌رو شد و در یافت که او نمی‌داند «خدا مرده است» و هنوز مشغول نیایش است. اما زرتشت ارمغانی شگفت‌انگیز برای مردمان خویش آورد؛ انسانیت غایت و فرجام هستی نیست بلکه پلی است که باید از روی آن گذشت و به مرحله‌ای والاتر دست یافت. او این مرحله را شأن ابرانسان می‌داند و می‌گوید انسان‌های معاصر باید

معنای زندگی را در این جایگاه جست و جو کنند. به این مرتبه تنها از طریق چیرگی بر وضع کنونی و در گذشتن از آن، یعنی در گذشتن از وضعیت انسانی، می توان دست یافت.^{۲۲}

زرتشت نیچه در ابتدای راه پر فراز و نشیب خود قصد دارد «ایرانسان را بیاموزد»، اما ایرانسان نیچه کیست، چه خصوصیتی دارد و در سیر تفکر او، چه ضرورتی بر عهده وجود ایرانسان است؟

کیستی ایرانسان

واژه «Uber- Mensch» (نوبر منش)^{۲۳} ترکیبی است از «Uber» به معنای اُبر یا زبر و «Mensch» به معنای انسان. این واژه در فارسی «ایرانسان»، «ما فوق بشر»، «از ما بهتران»، «ابر مرد»، «فرا انسان»، «زبر مرد» یا «مرد برتر» ترجمه می شود.

ایده «ایرانسان» در تفکر نیچه معماگونه است؛ بنابر بعضی از عبارات نیچه، ایرانسان کسی است که در زمان آینده می آید. آیا ایرانسان نیچه تحت شرایطی، همانند «سوشیانس»^{۲۴} آن مصلح بزرگ جهانی آیین زرتشت، خروج خواهد کرد؟ یا این که تنها انسان در تحت فرآیند تکامل داروینی می تواند به ایرانسان تبدیل گردد؟

مفسران فلسفه نیچه در این باره دیدگاه‌های متفاوتی دارند:

پیر ابر سوفرن می گوید:

ایرانسان در نزد نیچه یک نوع جدید نیست که مخلوق انتخاب طبیعی باشد و مثلاً همان طور که انسان اندیشه‌ورز جانشین انواع پیشین نوع میمون شده است، ایرانسان نیز جانشین انواع انسان فعلی شود. ایرانسان به یک نژاد جدید تعلق ندارد. اما آنچه الزام و ضرورت دارد، این است که اگر ایرانسان چیزی است که خود انسان می تواند روزی به آن تبدیل شود، پس در همین معنا انسان باید پس از

مرگ خدا بتواند به ابرانسان تبدیل شود.^{۲۵}

دیو رابینسون نیز معتقد است:

ابرانسان به مفهوم بر خود فایق آمدن است و نه به مفهوم تسلط بر دیگران. فرا انسان حیثیتی است معتقد به اصالت وجود بر حسب تجربه که عرف او را محدود نمی‌سازد و مسئول خلق شخصیت، اعتقادات و ارزش‌های خویشتن است. به هر حال معلوم نیست که ابرانسان صرفاً شخصیتی آرمانی یا حالت ممتاز ذهن یا احتمال آینده واقع‌بینانه و ضرورت تکامل داروینی باشد. این لغت به عنوان یک ایده فلسفی واجد تأثیر فراوانی در ادبیات و زندگانی بوده است. سوء تفسیر مکرر و کاربرد سیاسی این آموزه همیشه نتایج خشنود کننده‌ای نداشته است.^{۲۶}

فردریش کاپلستون در باب ابرانسان نیچه می‌گوید:

نیچه اسطوره ابرانسان را هم‌چون مهمیزی به انسان بالقوه والاتر و هم‌چون هدفی برای او پیش می‌کشد. «هدف» نه انسانیت که ابرانسان است. انسان چیزی است که بر او چیره باید شد، انسان پلی است نه هدفی. اما این بدان معنا نیست که انسان با فرآیندی ناگزیر به ابرانسان بدل خواهد شد. ابرانسان یک اسطوره است. هدفی است برای اراده ابرانسان معنای زمین است... این‌جا مسئله بدل شدن انسان به ابرانسان از راه یک فرآیند گزینش طبیعی در میان نیست؛ زیرا در این صورت، رشته چه بسا در مغاک فروافتد. ابرانسان پدید نخواهد آمد، مگر آن‌که افراد برتر دلیری کنند و همه ارزش‌ها را باژگون کنند و لوح‌های کهن ارزش‌ها را بشکنند. به ویژه لوح‌های مسیحی را و از درون زندگانی و قدرت سرشار خود، ارزش‌های تازه بیافرینند. ارزش‌های تازه به انسان والاتر جهت و هدفی خواهد بخشید که ابرانسان مظهر شخصی آن است. اگر گریبان نیچه را بگیرند که چرا نتوانسته است ابرانسان را به روشنی وصف کند، او چه بسا پاسخ دهد که چون ابرانسان هنوز در میان ما نیست.^{۲۷}

مارتین هیدگر نیز کیستی ابرانسان را شرح می‌دهد:

نیچه با نام ابرانسان به هیچ وجه به انسانی مافوق تصور، از نوعی که تاکنون شایع شده، اشاره نمی‌کند. به گونه‌ای از انسان که عاری از همه صفات انسانی باشد و اراده محض را قانون خویش و خشم دیو آسا را فرمان‌روای خویش ساخته باشد نیز اشاره نمی‌کند. بل، ابرانسان، آن انسانی است که از انسانیت پیشین خود فراتر می‌رود تا فقط چنین انسانیتی را نخستین بار به ذاتش هدایت کند، ذاتی که هنوز نامتحصّل است؛ و انسانیت را در آن ذات راسخ کند.^{۲۸}

هیدگر می‌گوید که نیچه نخستین اندیش‌مندی است که می‌خواهد انسان را به فراتر از خویش رهنمون سازد، یعنی از انسانیت پیشین و معاصر فراتر رود. در واقع، ابرانسان در حال گذار و فرارفتن از خویش است.

شاید بتوان گفت نیچه از «ابرانسان» انسان کامل را در نظر داشته، یعنی انسانی که به راستی به قلمرو آزادی گام نهاده و از ترس، خرافه و پندارهایی که تاکنون بر اندیشه بشر حکم‌روا بوده، رهایی یافته است، و نیز نوع والاتری از انسان را از جهت معنوی در نظر داشته که با «آری» گفتن به هستی، چنان‌که هست، و روی گرداندن از هستی‌ها و جهان‌های خیالی، «عهد امانت» را از نو زنده می‌کند و «معنای هستی» را در زمان غیبت خدا به گردن می‌گیرد.^{۲۹}

به نظر می‌رسد که نیچه به عمد تصویر ابرانسان را مبهم باقی می‌گذارد. شاید بتوان گفت، ابرانسان گستره‌ای ایده‌آل و متعالی است که در چنین گفت زرتشت‌گایت آرزوی بشر خوانده می‌شود. نیچه در بخشی از این کتاب می‌نویسد:

از خدایان هیچ نگوئید، اما ابرانسان را چه نیک می‌توانید بیافرینید. برادران ای بسا خود نتوانید اما توانید خود را چنان باز آفرینید که پدران و نیاکان ابرانسان باشید.

این باشد بهترین آفرینش شما.^{۳۰}

و در جای دیگر می‌گوید:

ابرانسان آذرخشی است که از دل ابر تیره انسان بیرون می‌آید.^{۳۱}

چیستی ابرانسان

نیچه و زرتشت خصوصیات ابرانسان را به درستی معلوم نمی‌دارند. ابرانسان غایت، فرجام و هدفی است که در فاصله دوری از وجود انسان کنونی قرار می‌گیرد.^{۳۲} با جست و جو در آثار نیچه می‌توان خصوصیات زیر را برای ابرانسان او مطرح کرد:

الف) مظهر میل به قدرت

ابرانسان نیچه هیچ‌گونه محدودیت اخلاقی ندارد. تنها اصول اخلاقی او «میل به قدرت» است. نیچه انگیزه‌محوری بشر را همان میل به قدرت می‌پندارد و بر این عقیده است که انگیزه‌های بنیادین که تمامی رفتارهای ما را باعث می‌شوند، از این منبع تغذیه می‌شوند. اگر چه پیکر چنین نیروی محرکه‌ای در طی دوران متوالی با رنگ و لعاب‌های مختلفی تزیین شده است، هیچ‌گاه این پوشش‌ها نتوانسته‌اند وجود آن را تحت الشعاع قرار دهند. از دیدگاه نیچه «میل به قدرت» در انسان به صورت ارزش‌گذاری و کشش به سوی برترین ارزش‌ها نمایان می‌شود، زیرا انسان به ذات خود باشنده‌ای ارزش‌گذار است.^{۳۳}

نیچه با بدبینی به مسیحیت، تفکر مسیحی را آموزه‌هایی چون تواضع و فروتنی، محبت برادرانه، ترحم و دلسوزی می‌داند که در حقیقت این امر چیزی بیش از شکل انحرافی میل به قدرت نبوده؛ مسیحیت مذهبی بود که در نظام برده‌داری امپراتوری روم متولد شد و هیچ‌گاه روحیه بردگی‌اش را رها نکرد.^{۳۴}

ب) فرا خواننده ارزش‌های مادی

نیچه در بخشی از چنین گفت زرتشت می‌نویسد:

ابرانسان معنای زمین است، بادا که اراده شما بگوید ابرانسان معنای زمین باد.
برادران، شما را سوگند می‌دهم که به زمین وفادار مانید و باور ندارید آنانی را که

با شما از امیدهای آبرزمینی سخن می‌گویند. اینان زهر پالای‌اند، چه خود دانند یا ندانند.^{۳۵}

ابرانسان، با انکار خدا، افزون بر بی‌اعتقادی به عالم عقبا اعتقادی ندارد، بلکه فقط و فقط به زمین معتقد است.^{۳۶} ابرانسان، انسانی بس فرهیخته، با مهارت تمام در همه کارهای بدنی و بردبار به شمار می‌رود که از سر قدرت، هیچ چیز مگر ناتوانی را ناروا نخواهد شمرد، خواه در زیر صورت «فضیلت» باشد، یا «ذیلت»؛ انسانی یک‌سره آزاد و مستقل که به زندگی و جهان آری می‌گوید. خلاصه، ابرانسان تمام آن چیزهایی است که نیچه رنجور، تنها و فراموش شده، دوست دارد.^{۳۷}

ج) جانشین خدا

در تفکر نیچه، بعد از واقعه هولناک مرگ خدا، ابرانسان جای‌گزین می‌گردد. ابرانسان موجودی جدید و شخصیتی متعالی است که خواهد توانست بر گرانث زندگی انسان فایق آید. ابرمردان افرادی نیرومند، قوی و سالم هستند که حیاتی زمینی را با برخورداری از لذات جسمانی و فارغ از خطای اعتقاد به هرگونه واقعیت ماورائی و محدودیت‌های اخلاقیات گوسفندوار، تجربه خواهند کرد.^{۳۸}

نیچه در آثار خود بارها می‌پرسد که اگر نیکی، پاکی، دادگری، آفرینندگی و هر چه هست، همه در خدا و از خدا باشد، پس این موجود یکتایی که بشر نام گرفته چه کاره است. تا هنگامی که سایه پدر بر سر اوست، این فرزند زبون و بیچاره چگونه باید از این حالت هیچی بیرون بیاید؟^{۳۹} تا کی بگوید اگر او هست حقاً که من نیستم؟ باید به پا خیزد، بشورد، بشکند و طرحی نو دراندازد. باید از هیچی به درآید. باید نقش خویش را بر این دنیای سرد، سخت و بی‌منطق که در و دیوارش با او بیگانه است، حک کند تا از آوارگی و بیچارگی بیرون آید و ببیند و بداند که کاشانه‌ای دارد و غریبه مطلق نیست. ارزش‌های گذشته رفت. خدایی که منبع هر نیکی و حقانیتی بود، دیگر نیست. آدمی ایمان خویش را به دین

(مسیحیت) از دست داده است و چراغ دیانت که نه تنها منشأ، بلکه مقصد هر ارزشی بود، در دل او خاموش شده است. او باید همه ارزش‌ها را از نو ارزیابی کند و از نو بیافریند، باید دلیر باشد و خطر کند و دل به دریا زند.

نیچه ابرانسان را به بندباز تشبیه می‌کند.^{۴۰} بندباز نماد اندیشه‌گری است که خطر می‌کند و راه خطرناک گذار از انسان به ابرانسان را می‌پیماید و سرشار از نشئه حیات این دنیا زندگی می‌کند. باید هر مانعی را از سر راه نیرو و نشاط زندگی بردارد. باید به زندگی آری بگوید، باید بشود هر آنچه حقیقتاً هست، باید با خود راست باشد و باید ابرانسان گردد.

ابرانسان نیچه شاید شبحی از خدا باشد، اما هرگز خدا نیست، بلکه انسانی است که از وفور قدرت بین انسان و خدا قرار می‌گیرد. با وصفی که نیچه از ابرانسان ارائه می‌دهد و از زبان زرتشت بیرون می‌تراود، او کسی نیست جز خروج‌شونده‌ای از ناوردگاه جنگ و از پهنای سخت و دشوار حیات که بیشتر به پیامبر همانند است تا آن که شبه خدا باشد و اساساً او برای براندازی و شالوده‌شکنی و منسوخ ساختن تفکرات منحنط لیبرالیستی و اخلاق بردگی خروج خواهد کرد که مسیحیت تحریف یافته بر شالوده آن استوار است.

چرایی وجود ابرانسان

اساساً مرگ خدا در تفکر نیچه مرحله‌ای در روند آفرینش ابرانسان به شمار می‌رود؛ مرحله‌ای ویران‌گر و ضروری که آفریننده از آن خشنود است، تحققش را تسریع می‌کند و تنها یک مرحله دارد. ابرانسان، انسانی است که زرتشت نیچه ما را به خلق آن فرا می‌خواند تا بتوانیم از «نیست‌انگاری»^{۴۱} قرن بیستم فراتر رویم. ابرانسان درمانی است که او علیه هرج و مرج و نومیدی پوچ‌گرایانه‌ای که به نظر نیچه نهایتاً تومار تمدن مغرب زمین را در خواهد نوردید، تجویز می‌کند.^{۴۲} او در *اراده معطوف به قدرت*، «نیست‌انگاری» اروپایی را در دو سده آینده و بعد از آن

پیش‌بینی می‌کند. فرهنگ اروپایی بی‌پروا به سوی فاجعه‌ای عظیم پیش می‌رود و به انحطاط و پایان خود نزدیک می‌شود. بی‌ارزش شدن ارزش‌ها، «نیست‌گرایی» قرون آینده است. نیچه با ایده «خدا مرده است»، اول خراب می‌کند و نه می‌گوید و بعد از «نه»، «آری» می‌گوید و در این «آری گفتن» نیازمند به ابرانسان است. از نظر او درماندگی و استیصال انسان و فرومایگی و رذالت واپسین انسان، لزوم و ضرورت ابرانسان را می‌رساند.

رابطه ابرانسان نیچه با انسان کامل از دیدگاه عرفا

بررسی زندگی و آثار نیچه نشان‌دهنده گرایش وی به فرهنگ‌های دیگر مثل فرانسه، هند، به آئین اسلام و به ویژه ایران است، به گونه‌ای که برخی معتقدند گزینش یک شخصیت ایرانی برای موضوع و اثر معروف او یعنی **چنین گفت زرتشت** اتفاقی نبوده و ادعا شده که نیچه «ایران مثناب» بوده است!^{۴۳} بدون شک، در آثار نیچه بُعد شرقی و محتوای غیر اروپایی وجود دارد. نوع نوشتار **چنین گفت زرتشت**، زبان رمزی، حکایات، استعاره‌ها، گزین گویه‌ها، شور شاعرانه و عارفانه او برای شرقیان به ویژه ایرانیان آشناست. نیچه، بی‌تردید با تاریخ و فرهنگ ایران زمین آشنا بود. او آثار امرسون،^{۴۴} (مترجم اشعار حافظ)، و گوته را مطالعه کرده و با خواندن ترجمه‌های دیوان حافظ در نوجوانی، با این شاعر خو گرفته بود.

برخی عصر نیچه را «رنسانس شرقی»^{۴۵} نامیده‌اند که در آن عصر، اکثر پیش‌تازان اروپا تشنه شناختن اسلام، هند و خاور بوده‌اند. نیچه مانند هگل آثار فریدریش روکرت^{۴۶}، مترجم مولانا را خوانده است. شاید بتوان ادعا نمود قرابت معنوی بین برخی آموزه‌های تفکر نیچه با عرفای اسلامی احساس می‌شود، به گونه‌ای که برخی نیچه را عارف می‌دانند.^{۴۷} در **حکمت شادان**، قطعه ۱۲۵، نیچه مضمونی دارد که مربوط به دیوانه‌ای است که در روز روشن خدای مقتولی را

می‌جوید. این مضمون در قطعه «انسانم آرزوست»^{۴۸} مولوی (البته با تفاوت‌هایی) دیده می‌شود. نیچه در یکی از پانویس‌های حکمت *شادان*، خواننده را به گلستان سعدی ارجاع می‌دهد و این امر آشنایی او را با شیخ شیراز نشان می‌دهد. نیچه از شخصیت‌های برجسته آثار اقبال است که از او به صورت مختلف سخن به میان می‌آورد. اقبال، او را در «جاویدنامه» حلاج بی‌دار و رسن^{۴۹} معرفی می‌کند که «انا الحق» را به صورتی دیگر بیان می‌کند:

باز این حلاج بی‌دار و رسن
نوع دیگر گفت آن حرف کهن

حرف او بی‌باک و افکارش عظیم
غریبان از تیغ گفتارش دو نیم

اقبال در «جاویدنامه» نیچه را حکیم، مجذوب و فرزانه نیز می‌نامد و افزون بر تحسین، از او به نیکی یاد می‌کند. حتی به نظر اقبال، نیچه در طریق بی‌اعتقادی خاص خود به همان دیدگاه اسلام می‌رسد.^{۵۰} که انسان را به یاد بیت حدیقه سنایی می‌اندازد:

کفر و دین در رهش پویان
«وحده لا شریک له» گویان

شاید بتوان ادعا نمود که نیچه در کاربرد دکترین ابرانسان، از انسان کامل در آثار عرفای اسلامی چون ابن عربی، عزیزالدین نسفی و مولانا متأثر باشد.^{۵۱} برخی از عبارات این عرفا ما را به تطبیق برخی مفاهیم در تفکر نیچه وادار می‌نماید. برای مثال:

ای درویش! به یقین بدان که بیشتر آدمیان صورت آدمی دارند و معنای آدمی ندارند، و به حقیقت خر و گاو و گرگ و پلنگ و مار و کژدمند. و باید که تو را هیچ شک نباشد که چنین است. در هر شهری چند کسی باشند که صورت و معنای آدمی دارند و باقی همه صورت دارند و معنا ندارند، قوله تعالی: ﴿وَلَقَدْ

ذَرَأْنَا لَهُمْ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ^{۵۲}

نیچه نیز مردم را توده گله وار می نامد و معتقد است بیشتر افراد جامعه قادر نیستند خود را فراسوی سطح جامعه ای ببرند که در آن زندگی می کنند. تنها افراد خاصی که ابرناساند، به انجام چنین کاری قادر هستند. انسان ها مانند سنگ خاری هستند که به مجسمه سازی احتیاج دارند تا بدان شکل بخشد.^{۵۳} البته نیچه تأکید دارد که توده های میان مایه و وسایلی ضروری برای گونه والاتری از انسان هستند.^{۵۴}

احتمالاً در میان اندیشه ورزان اسلامی فارابی احتمالاً نخستین کسی به شمار می رود که درباره انسان کامل اندیشیده و رهبری «مدینه فاضله» را شایسته او دانسته است.^{۵۵} برخی از مشایخ صوفیه نیز از انسان کامل سخن به میان آورده اند،^{۵۶} اما در عرفان اسلامی نخست محیی الدین ابن عربی بود که اصطلاح «الانسان الکامل» را در آثار خود به کار برد^{۵۷} و درباره ویژگی های چنین انسانی به تفصیل بحث کرد. بعد از وی، افراد بسیاری مثل عزیزالدین نسفی، شمس تبریزی، عبدالکریم جیلانی در این باره سخن گفته اند. برای مقایسه ابرانسان نیچه با انسان کامل عرفای اسلامی بهترین شیوه آن است که «کیستی»، «چیستی» و چرایی وجود انسان کامل از دیدگاه عرفان را نیز بررسی نماییم:

کیستی انسان کامل

انسان کامل، نمونه کامل آفرینش و مظهر «اسم الله» به شمار می رود که جامع همه اسماء الهی است. ناگزیر چنین انسانی علاوه بر این که ضرورت وجودی دارد، واحد هم باید باشد. انسان کامل حقیقتی کلی است که همه مراتب حقایق و اسماء الهی در او جمع است و اولین تعیین ذات احدیت به شمار می رود که از آن به «حقیقت محمدیه» تعبیر می شود. خداوند ابتدا این حقیقت کلیه و از طریق او موجودات عالم را آفرید. حال این حقیقت کلیه در دو مرتبه نبوت و ولایت ظهور

می‌کند. پیامبر الهی مظهر جنبه‌های از جنبه‌های انسان کامل است که ظهور آن پیامبر، همان جنبه انسان کامل را تفسیر می‌کند، تا این که رسالت به شخص محمد رسول الله ﷺ ختم می‌شود و او مظهر تمام جنبه‌های انسان کامل است. به تعبیر دیگر، او مظهر اسم جامع الهی به شمار می‌رود و لذا تمام خصوصیات انبیاء قبلی را در خود جمع کرده است. با ظهور نبوت حضرت محمد ﷺ دوره رسالت پایان می‌پذیرد، اما ولایت منقطع نمی‌گردد و ولی در هر عصری باید مظهري داشته باشد. بنابراین، حقیقت انسان کامل هم در مرتبه نبوت ظهور پیدا می‌کند و هم در مرتبه ولایت. البته در زمان نبوت، ولایت هم در نبوت متجلی است، اما بعد از دوره رسالت نبوت منقطع می‌شود و ولایت باقی می‌ماند.

کتاب *فصوص الحکم* ابن عربی در شناخت انسان کامل سه مرحله را می‌پیماید: الف) موقعیت انسان کامل در جهان هستی که در این مورد او را عصاره هستی می‌داند؛ ب) رابطه انسان کامل با نبوت که در این مورد هر یک از پیامبران را مظهر یکی از جنبه‌های اساسی انسان کامل می‌داند و هر «فص» از این کتاب را به نام یکی از پیامبران اختصاص می‌دهد و آن‌گاه پیامبر اسلام را کامل‌ترین جلوه انسان کامل و خاتم پیامبران معرفی می‌کند؛ ج) هر کسی که در مسیر سیر و سلوک قرار گیرد، قابلیت دارد که به مقام انسان کامل برسد و استعدادهای خود را به فعلیت برساند.

بنابراین، انسان کامل از نظر ابن عربی در وهله نخست شخص حضرت محمد ﷺ است، در مراتب بعدی دیگر پیامبران قرار دارند و بعد از آنان اولیاء و اقطاب هر عصری به مقدار استعدادشان از این مقام برخوردارند. ابن عربی گذشته از مباحث مستقل درباره ولایت و ختم ولایت، تصریح می‌کند که خداوند یکی از اولیاء خود را برای آخرالزمان ذخیره کرده است و ختم ولایت را به حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه نسبت می‌دهد:

خداوند خلیفه‌ای دارد که پس از آن که عالم پر از ظلم و جور شده باشد، قیام می‌کند و قسط و عدل را در عالم می‌گستراند و اگر از عمر دنیا فقط یک روز باقی مانده باشد، خداوند آن روز را آن قدر طولانی می‌کند تا اینکه این خلیفه که از عترت رسول الله ﷺ و از فرزندان فاطمه علیها السلام است و هم‌نام رسول الله و جدش حسین است، قیام کند و بین رکن و مقام با مردم بیعت کند. او از نظر خلقت شبیه رسول الله ﷺ و از نظر خلق جانشین اوست.^{۵۸}

عزیزالدین نسفی نیز بعد از توصیف انسان کامل، او را به اسامی گوناگونی یاد می‌کند و معتقد است انسان کامل در عالم یکی بیش نیست و هرگاه هم که از دنیا برود، دیگری به جای وی می‌نشیند تا عالم بی‌دل نباشد، زیرا انسان کامل دل عالم است:

ای درویش! انسان کامل را شیخ، پیشوا، هادی، مهدی، دانا، بالغ، کامل، مکمل، امام، خلیفه، قطب، صاحب‌الزمان، جام جهان‌نما، آئینه گیتی‌نما، تریاق بزرگ و اکسیر اعظم گویند. او را عیسی خوانند که مرده زنده می‌کند، و خضر گویند که آب حیات خورده است، و سلیمان گویند که زبان مرغان می‌داند و این انسان کامل همیشه در عالم باشد و زیادت از یکی نباشد، از جهت آن که تمامت موجودات هم چون یک شخص است و انسان کامل دل آن شخص است و موجودات بی‌دل نتوانند بود، پس انسان کامل همیشه در عالم باشد، و دل زیادت از یکی نبود، پس انسان کامل در عالم زیادت از یکی نباشد. در عالم دانیان بسیار باشند، اما آن که دل عالم است، یکی بیش نبود. دیگران در مراتب باشند، هر یک در مرتبه‌ای.^{۵۹}

از دیدگاه مذهب شیعه، ممکن است هرانسانی به مرتبه‌ای از ولایت تصرفی برسد و دارای کراماتی بشود، اما فوق همه اینها ولایت تامه و ویژه برگزیدگان الهی است. اولیاء الله بعد از پیامبر، ائمه دوازده‌گانه هستند که در هر عصری یک نفر از آنها به امامت می‌رسد. در روایات نیز تصریح شده است که دو امام، در یک زمان وجود

ندارد، مگر این که یکی از آنها ساکت باشد، یعنی کسی که زمام امور را به دست ندارد:

قلت لأبي عبدالله عليه السلام: تكون الأرض ليس فيها إمام؟ قال: لا، قلت: يكون إمامان؟ قال: لا، إلّا وأحدهما صامتٌ؟

از ابو عبدالله عليه السلام پرسیدم: هنگامی خواهد بود که بر زمین امامی نباشد؟ فرمود: نه!

پرسیدم: دو امام چه؟ فرمود: نه، مگر آن که یکی شان سکوت کند.

بنابراین، ولایت تکوینی تعیینی مختص به ائمه است، اما ولایت تکوینی عامه که هر انسانی بر اثر رسیدن به مقامات روحانی می تواند بهره ای از آن داشته باشد، مختص به همه انسان های شایسته است. با وجود این، حقیقت انسان کامل و حقیقت محمدیه، در انسان های والایی مجلی می شود؛ امامان دوازده گانه پس از پیامبر که تمامی آنها نور واحدی هستند که در قالب های مختلف ظهور کرده اند و زمین هیچ گاه نباید از حجت خدا خالی باشد:

لا تخلو الأرض من قائم لله بحجة: إما ظاهراً مشهوراً إِمَّا خائفاً مغموراً؛^{۶۱}

هیچ گاه زمین بی حجت خدا نخواهد بود که با برهان روشن برای خدا قیام کند؛ یا

آشکار و شناخته شده و یا بیم ناک و پنهان.

چیستی و چرایی وجود انسان کامل

ابن عربی و نسفی از عرفای اسلامی هستند که به ویژگی ها و ضرورت وجود انسان کامل پرداخته اند. در این مختصر به برخی از این خصوصیات اشاره می شود:

الف) هدف خلقت

محبی الدین معتقد است که خداوند در مرتبه ذات، ذات و صفات و افعال خود را به حکم اولیت و باطنیت شاهد است، اما چون خواست و اراده او تعلق گرفت که ذات، افعال و صفات خود را به حکم آخریت و ظاهریت مشاهده کند، انسان را

خلق نمود، زیرا انسان استعداد وجودی آن را داشت تا به وسیله اش سر حق به حق ظاهر گردد. به بیان دیگر، خداوند انسان را به این علت آفرید تا هرگاه بر انسان تجلی فرماید، ذات، صفات و افعال خود را ببیند. بنابراین، عالم هم چون آینه جلا یافته بود و خداوند اراده کرد تا این آینه جلا یابد تا در آن خود را مشاهده کند. انسان کامل جلای این آینه بود که به وسیله او اسرار و حقایق الهی ظهور یافت.^{۶۲}

انسان کامل، همان طور که حق ذات خود را در او مشاهده می کند، هم چنین آینه ای است برای این که حق مخلوقات خود را نیز بنگرد. ابن عربی از انسان کامل به «انسان العین» تعبیر می کند، یعنی انسان کامل در نظام هستی مانند مردمک دیده است که خداوند به وسیله آن به خلق خود نظر می کند:

همانا تو ای انسان مقصود و هدف هستی ای و همه اسباب دیگر برای تو خلق شده اند، و گرنه آنها خودشان مطلوب نبوده اند. خداوند دوست داشت که شناخته شود و معرفت او امکان نداشت مگر برای کسی که به صورت او آفریده شده است. خداوند کسی را جز انسان کامل به صورت خود نیافریده است.^{۶۳}

ب) روح عالم

انسان کامل به سبب بخشش صورت الهی به او، همانند روح برای عالم است؛ یعنی همان طور که بدن در سیطره روح قرار دارد، عالم نیز در سیطره و تدبیر انسان کامل به شمار می رود. این قدرت تسخیر به جهت این است که او جمیع حقایق و اسماء الهیه را در خود دارد:

خداوند انسان کامل را روح عالم قرار داد و عالم علوی و سفلی را مسخر او ساخت، به دلیل صورت کامل او. پس هم چنان که همه عالم تسبیح خداوند می کنند، همه عالم مسخر انسان کامل هم هستند، به دلیل همان حقیقت صورت

انسان کامل روح عالم است؛ اگر از عالم جدا شود، عالم خواهد مرد، همان‌طور که اگر روح از بدن جدا شود، بدن می‌میرد.^{۶۵}

نجم رازی از علمای اهل سنت نیز از انسان کامل به روح عالم تعبیر می‌کند:

دیگر آن که چون روح را به خلافت می‌فرستم و ولایت می‌بخشم، و مدتی است تا آوازه ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾^{۶۶} در جهان انداخته‌ام، دوست و دشمن، آشنا و بیگانه منتظر قدوم او مانده‌اند. او را با اعزاز تمام باید فرستاد. مقربان حضرت خداوندی را فرموده‌ام که چون او به تخت خلافت بنشینند، جمله پیش تخت او سجده کنید، باید که اثر اعزاز و اکرام ما بروی ببینند تا کار در حساب گیرند.^{۶۷}

ج) حافظ عالم

انسان کامل هم‌چون نگین انگشتر، محل نقوش اسماء الهی است، لذا به وسیله او عالم حفظ خواهد شد؛ هم‌چون مهری که بر خزائن ملک زده می‌شود و آن را حفظ می‌کند. انسان کامل حافظ عالم به شمار می‌رود و تا زمانی که انسان کامل در این عالم است، عالم و خزائن موجود در آن نیز محفوظ می‌ماند. آن‌گاه چون این انسان از این عالم به عرصه آخرت گام نهد، هرچه را از خزائن دنیا در آن باشد، مانند کمالات و معنویات، با خود به آن عالم می‌برد:

پس عالم به وجود انسان کامل تمام می‌شود و او نسبت به عالم هم‌چون نگین است نسبت به انگشتر که محل نقش و علامتی است که پادشاه به وسیله آن خزائن را مهر می‌کند... و خداوند به وسیله او خلق را حفظ می‌کند. هم‌چنان که خزائن با مهر حفظ می‌شوند... انسان کامل هم‌جانشین خداوند در حفظ عالم است و مادامی که در عالم باشد، عالم محفوظ خواهد ماند.^{۶۸}

د) خلیفه الهی

از آن‌جا که انسان کامل مظهر اتم و اکمل ذات اقدس الهی می‌نماید و جمیع

حقایق و اسماء الهی در او مستجمع است و صورت رحمانی دارد^{۶۹} (خلق آدم علی صورة الرحمن)، پس شایستگی خلافت هم از آن او خواهد بود.^{۷۰} ابراهان نیچه، با نفی خداوند و ارزش‌های اخلاقی نه تنها جانشین خدا، بلکه خود، خدای زمین می‌گردد، اما انسان کامل صورتی رحمانی دارد و یگانه موجودی است که می‌تواند به بهترین صورت ممکن، صفات کمالی خداوند و مظهر خیر و جمال مطلق او را در عالم آفرینش بنماید، زیرا که خلیفه یا قائم مقام در همه شئون، به خلافت او گمارده شده است.

ه) واسطه بین حق و خلق

اگر انسان کامل موجودی است که حق تعالی به سبب وی به خلق نظر می‌کند و او «انسان العین الحق» است، پس واسطه بین حق و خلق به شمار می‌رود. همان‌گونه که مردمک دیده بین رایی و مرئی واسطه است، فیض الهی از طریق انسان کامل به خلق می‌رسد.^{۷۱}

و) دلیل بر وجود حق

خداوند انسان کامل را بر صورت خویش آفرید و او را دلیل بر خودش قرار داد، برای کسی که می‌خواهد به طریق مشاهده او را بشناسد، نه به طریق فکری.^{۷۲} ذات حق بنفسه اقتضای وجود دارد (واجب الوجود است) و وجود ممکنات دلیل بر وجود واجب هستند و انسان کامل چون بر صورت الهی آفریده شده، اکمل آیات در معرفت حق است و اصلاً معرفت حق بر معرفت انسان متوقف است که «من عرف نفسه فقد عرف ربه».

ز) دارای قول و فعل و اخلاق نیک و معارف

عزیزالدین نسفی می‌گوید:

بدان که انسان کامل آن است که در شریعت و طریقت و حقیقت تمام باشد. و اگر این عبارت را فهم نمی‌کنی، به عبارتی دیگر بگویم: بدان که انسان کامل آن است که او را چهار چیز به کمال باشد: اقوال نیک و افعال نیک و اخلاق نیک و معارف.^{۷۳}

نسفی گفتار انبیاء را شریعت و کردار آنان را طریقت و دید و بینش انبیاء را حقیقت می‌داند. مراد او از معارف در توصیف انسان کامل، هر چهار گونه معرفت است، یعنی معرفت دنیا و آخرت و معرفت خود و خدا.

ح) دارای علم لدنی

نسفی می‌گوید:

ای درویش! تمامت عالم هم چون حقه‌ای است پر از افراد موجودات، و از این موجودات هیچ‌چیز و هیچ‌کس را از خود و از این حقه خبر نیست، الا انسان کامل راه، که از خود و از این حقه خبر دارد، و در ملک و ملکوت و جبروت هیچ‌چیز بر وی پوشیده نمانده است؛ اشیا را «کماهی» و حکمت اشیا را «کماهی» می‌داند و می‌بیند. آدمیان زنده و خلاصه کائناتند و میوه درخت موجوداتند و انسان کامل زنده و خلاصه موجودات آدمیان است. موجودات جمله به یک بار در تحت نظر انسان کاملند، هم به صورت و هم به معنا، از جهت آن که معراج از این طرف است هم به صورت و هم به معنا، تا سخن دراز نشود و از مقصود باز نمانیم!^{۷۴}

ط) دارای قدرت

عزیزالدین نسفی بیان می‌دارد:

ای درویش! صاحب‌الزمان مرتبه کمال علم و مرتبه کمال قدرت است، مرتبه کمال علم و قدرت مصاحب اویند. وی تمام عرصه زمین را تصرف می‌کند و هرگونه ظلم و بی‌عدالتی را از عرصه زمین محو می‌کند، زمین را پر از عدالت خواهد کرد. در عصر وی افراد بشر در صلح و سعادت خواهند زیست.^{۷۵}

ی) دوری از مظاهر دنیا و دعوت کننده به یگانگی خداوند و آخرت

انسان کامل چون در این دنیا به مرحله شهود می‌رسد، دارای چشم برزخی است و حجاب دنیا را دریده است و بر آن‌چه در نشئه آخرت وجود دارد، مطلع می‌گردد. چنین انسانی به ظاهر در دنیاست، ولی قلبش به نشئه آخرت تعلق دارد؛ به تن فرشی است و به جان عرشی.^{۷۶}

عزیز الدین نسفی می‌نویسد:

ای درویش! انسان کامل هیچ طاعتی بهتر از آن ندید که عالم را راست کند و راستی در میان خلق پیدا کند، و عادات و رسوم بد از میان خلق بردارد، و قاعده و قانون نیک در میان مردم بنهد، و مردم را به خدای خواند و از عظمت و بزرگواری و یگانگی خدای، مردم را خیر دهد، و مدح آخرت بسیار گوید و از بقا و ثبات آخرت خبر دهد، و مذمت دنیا بسیار کند، و از تغییر و بی‌ثباتی دنیا حکایت کند.^{۷۷}

بی‌تردید، ویژگی‌های ابرانسان نیچه با انسان کامل عرفا که جمیع صفات حمیده را دارد و مدارج کمال را پیموده و به حد اعلای انسانیت رسیده است، مقایسه و تطبیق نمی‌پذیرد. ابرانسان نیچه قدرت مجسم، اشراف‌زاده و عاری از تقوا، محبت و اعتقاد به خداست. انسان کامل عرفا تشنه قدرت نیست؛ ترکیبی از جلال و جمال الهی به شمار می‌رود. قدرت او همراه با مهربانی، رحم، شفقت، احسان و دیگر صفات عالی انسانیت است.

انسان کامل بعد از شناخت و لقای خداوند هیچ کاری برابر آن ندید و هیچ طاعتی بهتر از آن ندانست که راحت به خلق رساند و هیچ راحتی بهتر از آن ندید که با مردم چیزی بگوید و چیزی کند که مردم چون آن بشنوند و به آن کار کنند، دنیا را به آسانی بگذرانند و از بلاها و فتنه‌های این عالم ایمن باشند و در آخرت رستگار شوند.^{۷۸}

انسان کامل حاکم و فرمانروای واقعی نوع بشر و قدرت‌مند است، ولی نه برای

ایجاد جنگ و وحشت. او اصول اخلاقی را عرضه می‌کند و گذشته از مرتبه موجودات بشری، موجب عدالت اجتماعی و اقتصادی و محبت می‌گردد، حال آن‌که نیچه حق برابری را فقط به ابرانسان‌ها می‌دهد و افراد عادی را به دیده تحقیر می‌نگرد. ابرانسان او خدانشناس است و آمده تا بشارت «مرگ خدا» را نوید دهد، اما انسان کامل، خدا جو، شیفته تقوا و دوست‌دار خلق است.

با وجود تمامی اختلافاتی که دکترین ابرانسان نیچه با ایده انسان کامل عرفا دارد، اما گونه‌ای قرابت معنوی را بین این دو تفکر می‌توان یافت. در تفکر نیچه آشکارا فلسفه انتظار وجود دارد. او در انتظار است؛ فارغ از خیر و شر که زرتشت از کنارش گذشت و به سوی «برانسان»، «مردی که روی زمین جای او خواهد بود» رهنمون گشت. او در نهایت بحران حرمانی و حیرانی، کورسویی به سوی حیات متعالی فرا راه انسان می‌نهد و از تلاش و تکاپو برای ایجاد زمینه‌ای مساعد برای رشد و بالندگی حیاتی والا و انسانی‌تر غفلت نمی‌ورزد و یا کنج انزوا و عزلت پیشه نمی‌سازد. امید به آینده‌ای تاب‌ناک و همیشگی، برای او هم‌چون خورشیدی که در پس ابرها و پرده‌های تیره می‌نماید زنده و مایه امید به حیاتی نو و آینده‌ای بهتر است. نیچه، بحران مدرنیسم را که با روشن‌گری مدرن به وقوع پیوسته، پیش‌بینی کرده بود و با به کارگیری روش تحلیل مسائل اجتماعی که بیشتر از طریق سلبی و نفی آنچه مایه زوال و انحطاط چنین جهانی گشته است، تلاش می‌کرد تا این جهان بیمار و بحران زده را بهبود بخشد. او پس از نفی و ویرانی ارزش‌های دروغین و میان‌مایه، خرابی‌ها را پاک‌سازی می‌کند و کاخ باشکوه آرمانی خود را بر بلندی‌ها بنیان می‌نهد تا روزی «برانسان» ساکن آن باشد.

سخنان نیچه در جهت سلبی یعنی نفی تاریخ ۲۵۰۰ ساله متافیزیک غربی و وجود ضد ارزش‌ها در این تمدن و در جهت ایجابی یعنی در بشارت اجمالی ظهور ابرانسان تأمل‌پذیر است، ولی یقیناً کیستی و چیستی و تا حدودی چرایی وجود ابرانسان او با خصوصیات منجی ادیان به معنای عام و مهدویت خاص شیعی بسیار

تفاوت دارد. در اندیشه نیچه، مسلم است که تفکر انتظارگراانه و آماده‌گراانه با بازگشت مسیح عليه السلام یا ظهور مهدی عجل الله فرجه نسبتی ندارد، اما بی‌گمان جهانی فارغ از غرب و غرب‌زدگی را نوید می‌دهد. اساس غرب‌زدگی بر جهل و جور است؛ ذات بشر جهل و جور را بر نمی‌تابد، پس ناگزیر بشر کنونی خواسته یا ناخواسته به سوی مقصدی گام بر می‌دارد که به غلبه موعود امم، اقامه، بسط و نشر عدل و چیرگی توحید می‌انجامد.

پی‌نوشت‌ها

۱. ج. پ. استرن، *نیچه*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، ص ۲۵، چاپ چهارم: انتشارات طرح نو، تهران ۱۳۸۰.
۲. پل استراترن، *آشنایی با نیچه*، ترجمه مهرداد جامعی ندوشن، ص ۴۲، چاپ اول: نشر مرکز، تهران ۱۳۷۸؛ دیو رابینسن، *نیچه* و مکتب پست‌مدرن، ترجمه ابوتراب سهراب/ فروزان نیکوکار، ص ۴۷، چاپ دوم: نشر و پژوهش فرزانه‌روز، تهران ۱۳۸۳.
۳. حامد فولادوند، *در شناخت نیچه* (مقاله فیلسوف اضداد)، ناصرالدین صاحب‌الزمانی، ص ۳۲، چاپ اول: نشر کتاب نادر، تهران ۱۳۸۴.
۴. فردریش نیچه، *حکمت شادان*، ترجمه آل احمد، سعید کامران و فولادوند، قطعه ۳۷۱، نشر جامی، تهران.
۵. «زمین کوچک شده است، واپسین انسان بر آن جست و خیز می‌کند و همه چیز را کوچک می‌سازد. نسل او هم چون پشه، فنا ناپذیر است، واپسین انسان از همه درازتر می‌زید. واپسین انسان‌ها می‌گویند: ما خوش‌بختی را یافته‌ایم! و چشمک می‌زنند.» (نک: فردریش ویلهلم نیچه، *چنین گفت زرتشت*، ترجمه داریوش آشوری، ص ۲۷، چاپ بیستم: انتشارات آگاه، تهران ۱۳۸۲)

۶. *قطعات منتشر شده پس از مرگ فردریش نیچه*. (به نقل از حامد فولادوند، *در شناخت نیچه*، ص ۱۶۶)

7. Zeitlin, M. Irving, *Nietzsche*, (Polity press: Cambridge, USA, 1994) P. 5.

۸. نیچه که پدر و اجداد مادری و پدری‌اش همه نسل در نسل کشیش‌لوتری بودند، در چهار سالگی پدرش را از دست داد و در میان زنان خانواده (مادر، دو عمه و خواهر) پرورش یافت. او در هنگامی که در سواره نظام به صورت داوطلب مشغول خدمت بود، از اسب به زمین غلتید و زخمی شد. در زمان جنگ فرانسه و پروس در سال ۱۸۷۰ تبعه سوئیس شد و چون نتوانست در جنگ شرکت کند، به خدمت در بخش حمل و نقل و پرستاری مجروحان جنگی مشغول شد. در این ایام که مدت درازی به طول انجامید، اوقات سختی بر او گذشت، به گونه‌ای که بار دیگر بیمار و رنجور شد. بار دیگر به تدریس دانشگاه پرداخت، اما چون ضعف جسمانی مانع از کار او بود، به عزلت گرایید و زندگی خود را وقف تألیف و تصنیف کرد. در سال ۱۸۸۹ دچار سکنه شد و پس از آن هرگز سلامتی خود را به طور کامل باز نیافت. در آخرین سال‌های عمر، مادر و خواهرش از وی نگهداری می‌کردند. کار زیاد، تنهایی طولانی، و رنج عاطفی در پیشرفت بیماری‌اش بسیار مؤثر بود و حدود ده سال هوشیاری خود را از دست داد و در بیمارستان روانی

Iena بستری شد. این دوران به دوره سقوط فکری نیچه معروف است و سرانجام در نیم‌روز ۲۵ اوت ۱۹۰۰ چشم از جهان فرو بست. در باب تأثیر بیماری نیچه بر نوشته‌هایش، گفته‌اند که پزشکی که مدت‌ها او را معالجه می‌کرد، سرانجام گفت: «خیر! اعصاب تو مشکلی ندارد؛ این فقط من هستم که عصبی هستم.» (نک: فردریش نیچه، *آنسک انسان* / *Ecce Homo*، ترجمه رؤیا منجم، ص ۵۳، چاپ دوم: انتشارات فکر روز، تهران ۱۳۷۴) برخی معتقدند همان آثاری که در اواخر عمر یعنی مواقعی که تصور می‌شود نیچه دچار جنون شده است، از همه عمیق‌تر است و به دلیل همین عمق با سخنان هذیان‌آمیز اشتباه می‌شود. (نک: فریدریش نیچه، *دجال*، ترجمه عبدالعلی دستغیب، ص ۱۹، چاپ اول: نشر پرسش، تهران ۱۳۷۶) ژیل دلوز معنا و مفهوم بیماری و جنون را در نزد نیچه چنین شرح می‌دهد: «در بیماری، بیشتر چشم‌اندازی بر تن‌درستی می‌بیند، و در تن‌درستی، چشم‌اندازی بر بیماری... بیماری چونان ارزیابی تن‌درستی، لحظه‌های تن‌درستی چونان ارزیابی بیماری... از تن‌درستی به بیماری، از بیماری به تن‌درستی، اگر فقط در تصور هم باشد، خود این حرکت نوعی تن‌درستی برتر است. (نک: ژیل دلوز، نیچه، ترجمه پرویز همایون‌پور، ص ۵۱، چاپ دوم: نشر قطره، تهران ۱۳۸۳)

۹. ج. پ. استرن، نیچه، ص ۲۵.

۱۰. جیمز ال پروتی، *پرسش از خدا در تفکر مارتین هایدگر*، ترجمه محمد رضا جوزی، ص ۱، چاپ اول: نشر ساقی، تهران ۱۳۷۹.

۱۱. فردریش کاپلستون، *تاریخ فلسفه*، ج ۷ (از فیثته تا نیچه)، ص ۴۰۸، ترجمه داریوش آشوری، چاپ دوم: انتشارات سروش، تهران ۱۳۷۵.

۱۲. همان.

۱۳. دجال، ص ۷۶.

۱۴. فریدریش نیچه، *فراسوی نیک و بد*، ص ۹۸، ترجمه داریوش آشوری، چاپ دوم: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، تهران ۱۳۷۲.

۱۵. *چنین گفت زرتشت*، ص ۹۰.

۱۶. همان، ص ۹۱.

۱۷. همان، ص ۲۲.

۱۸. همان، ص ۲۳.

۱۱. *دجال*، ص ۱۱.
۲۰. برای شناخت زرتشت نیچه، نک: هایدگر، گادامر، فوکو... *زرتشت نیچه کیست*، گزیده و ترجمه محمد سعید حنائی کاشانی، ص ۳-۳۷، چاپ اول: انتشارات هرمس، تهران ۱۳۷۸؛ *زرتشت نیچه*، ترجمه بهروز صفدری، ص ۳۳ - ۳۵، چاپ اول: انتشارات فکر روز، تهران ۱۳۷۶؛ حامد فولادوند، *در شناخت نیچه*، مقاله ملاحظاتی چند در زمینه ایران مآبی نیچه، ص ۱۱۶-۱۰۷.
۲۱. عقاب نمایش دهنده همه اموری است که متافیزیک سنتی، منشأ وجودشان را دنیای دیگر می‌داند، مثل خدا، نیکی و معقولات یا مثال. مار نمودی است از امور تجربی و همه چیزهایی که متافیزیک سنتی منشأ وجودشان را این دنیا، عالم خاکی می‌داند. این دو هر دو مونس و آشنای زرتشتند و زرتشت چنین تقابلی را میان آنها قبول ندارد. (نک: *زرتشت نیچه*، ص ۱۶۸)
۲۲. محمد ضمیران، *نیچه پس از هایدگر*، دریدا و دلوز، ص ۲۴، چاپ اول: انتشارات هرمس، تهران ۱۳۸۲.
۲۳. واژه آلمانی *Uber- Mensch* به فرانسه *Sur homme* و به انگلیسی *Superman* یا *Overman* ترجمه می‌شود.
۲۴. سوشیانته (یا به زبان پهلوی سوشیانس) در اوستا ناجی آیین زرتشت به شمار می‌رود. این واژه صفت به معنای سودرساننده یا سودمند است.
۲۵. *زرتشت نیچه*، ص ۵۸.
۲۶. دیو رابینسن، *نیچه و مکتب پست مدرن*، ص ۶۵ - ۶۶.
۲۷. فردریش کاپلستون، *تاریخ فلسفه*، ج ۷، ص ۴۰۳.
۲۸. مارتین هایدگر، *زرتشت نیچه کیست*، ص ۱۲.
۲۹. فردریش نیچه، *چنین گفت زرتشت*، ص ۳۵۴.
۳۰. همان، ص ۹۸.
۳۱. همان، ص ۲۴.
۳۲. محمد ضمیران، *نیچه پس از هایدگر*، دریدا و دلوز، ص ۱۰۹.
۳۳. *چنین گفت زرتشت*، ص ۳۵۵.
۳۴. *آشنایی با نیچه*، ص ۴۶.

۳۵. همان.

۳۶. زرتشت نیچه، ص ۶۰.

۳۷. تاریخ فلسفه، ج ۷، ص ۴۰۴.

۳۸. نیچه و مکتب پست مدرن، ص ۲۶.

۳۹. نیچه دو اعتراض مهم به دین مسیحیت دارد: مسیحیت حیات آدمی را در این دنیا خوار و حقیر می‌شمارد و دیگر این‌که انسان را فرمان‌بردار و زیردست خداوند می‌سازد. (نک: ج. پ استرن، نیچه، ص ۱۴۹)

۴۰. چنین گفت زرتشت، ص ۳۰.

۴۱. نیهیلیسم (Nihilism) یا نیست‌انگاری، از ریشه لاتین Nihil به معنای هیچ، پوچ، نابود و صفر است. این واژه در آثار نیچه معانی متفاوتی می‌یابد که در ذیل به آن اشاره می‌شود:

(الف) از ارزش انداختن این دنیا به نام آخرت؛

(ب) از ارزش انداختن دنیا و آخرت هر دو؛

(ج) اقدام به عمل، بدون اعتقاد به یک توجیه نهایی برای این عمل، توجیهی بر پایه آخرت. جای‌گزین کردن بنیان ربانی و خدایی ارزش‌ها با بنیان انسانی، بی آن‌که تغییری در این ارزش‌ها به وجود آید.

(د) خواست فرو شدن، عصیان و تخریب لوح‌های کهنه، خواست سازندگی و ایجاد لوح‌های نو در سرشت این خواست نهفته است.

از دیدگاه نیچه «واپسین انسان»، تحقیرپذیرترین انسان به شمار می‌رود که دیگر حتی معیارهای لازم برای تحقیر خویش را نیز از دست داده است. انسان نیهیلیسم (در معنای دوم) ارزش‌های کهنه را یک‌سره بی‌بنیاد می‌داند؛ یعنی وی برعکس زاهد خلوت‌نشین می‌پندارد که خدا مرده، اما خوشحال است. اگر مسئولیت و تکلیف و الزامی در میان نباشد، نه مثل آفریننده، ارزش‌های نو می‌آفریند، و نه حتی مثل ابرانسان اختیار عمل دارد. (نک: زرتشت نیچه، ص ۱۶۹ - ۱۷۰)

۴۲. دیو رابینسن، نیچه در مکتب پست مدرن، ص ۲۶.

۴۳. ایران مآبی (بر وزن قلندر مآبی، مقدس مآبی، یونان مآبی، فرنگی مآبی و مانند آنها) به معنای بازگشت و مراجعه به ایران است. ایران مآب گرایش خاصی به کشور و فرهنگ ایران دارد و آن‌جا را «بازگشتگاه» خود می‌پندارد. (نک: لغت‌نامه دهخدا، به نقل از حامد فولادوند، در شناخت نیچه، «ملاحظات چند در زمینه ایران مآبی نیچه»، ص ۱۰۷)

44 . Emerson.

45 . Renaissance oventale.

46 . F. Ruckert.

۴۷. مراد از عارف کسی است که اهل شناخت (خود/ خدا) باشد و حقایق انسان و جهان را بکاود. در زبان آلمانی واژه *der erkennende* معادل «جوینده شناخت» بارها در کتاب چنین گفت زرتشت به کار رفته است. (نک: *در شناخت نیچه*، ص ۱۸)

۴۸.

زین هم‌رهان سست عناصر دلم گرفت
دی شیخ با چراغ همی گشت گرد شهر
شیر خدا و رستم دستام آرزوست
کز دیو و دد ملولم و انسانم آرزوست

۴۹. نذیر قیصر، *اقبال و شش فیلسوف غربی*، ترجمه محمد بقائی ماکان، ص ۱۷، چاپ اول: شرکت نشر یادآوران، تهران ۱۳۸۴.

۵۰. همان، ص ۱۹۰ (نیچه در اواخر کتاب *دجال* به دین اسلام اشاره می‌کند: «مسیحیت میوه فرهنگ جهان کهن را از ما به یغما برد و بعدها میوه فرهنگ اسلامی را نیز از دست ما ربود. جهان شگفت‌انگیز اعراب اسپانیا که از بنیاد با ما بیشتر بستگی داشت، با ادراک‌ها و ذوق‌های ما صریح‌تر از یونان و روم سخن می‌گفت، لگدکوب شد (نمی‌گویم با گام چه کسانی) چرا؟ زیرا این فرهنگ شریف بود، و خاستگاه خود را به غریزه‌های مردانه مدیون بود، زیرا حتی در آن گنجینه نادر و عالی زندگانی اعراب اسپانیا باز به زندگانی آری می‌گفت!... بعدها جنگ‌جویان صلیبی خواستار تاراج بودند، و شرق غنی بود... اما بیا باید تعصب را کنار بگذاریم! جنگ‌های صلیبی راه‌زنی عظیم دریایی بود، همین و همین! (نک: *دجال*، ص ۱۲۳)

۵۱. عزیزالدین نسفی از عرفای سده هفتم هجری (سیزده میلادی)، از قدیمی‌ترین کسانی است که در اروپا شهرت دارد. در سال ۱۶۵۵ میلادی بخشی از رساله *مقصدالاقصی* وی از متن ترکی به لاتینی ترجمه شد. در زمان او مذهب ایوحنیفه در اوج قدرت بود و بسیار محتمل است که کیش وی نیز همین باشد، اما برخی بر آنند که چون نسفی در بیشتر مصنفات خود، مثلاً *کشف الحقایق*، از اصول و معتقدات شیعی با احترام و عطفیت سخن می‌گوید و مذهب خود وی نیز آیین شیعه است. او در مکالماتی که با سعدالدین حمویه - متولد ۵۸۷ هجری و از عارفان بزرگ ایرانی -

داشته، در باب ولایت صاحب‌الزمان سخن گفته است.

۵۲. عزیزالدین نسفی، *الانسان الكامل*، تصحیح و مقدمه ماریژان موله، ترجمه مقدمه از سید ضیاء‌الدین دهشیری، ص ۷۴، چاپ چهارم: کتابخانه طهوری، تهران ۱۳۷۷.

53. Zeitlin, M. Irving, Nietzsche, P.18.

۵۴. *تاریخ فلسفه*، ج ۷، ص ۴۰۳.

۵۵. فارابی، اصطلاحات «الفلسوف»، «الامام»، «الرتیس الاول»، «الفلسوف الكامل»، «الكامل على الاطلاق» را به مفهوم انسان کامل به کار برده است. (نک: تحویل السعاده، حیدر آباد دکن، ۱۳۴۵هـ)

۵۶. حلاج از انسانی که مراتب کمال را را پیموده و مظهر کامل صفات عالی انسانی است، سخن می‌گوید و خود را نیز سائلی می‌داند که به چنین مقامی نائل شده است. پس از حلاج نیز بایزید بسطامی اصطلاح «الكامل التمام» را برای انسان نمونه خود به کار برد.

۵۷. محسن جهانگیری، *محبی‌الدین ابن عربی*، ص ۳۲۶، انتشارات دانشگاه تهران، بی‌تا؛ مرتضی مطهری، انسان کامل، ص ۲۰، چاپ اول: انتشارات صدرا، تهران ۱۳۳۷ (ابن عربی معمار هنده عرفان نظری است که شاید تاکنون کسی به عظمت او ظهور نکرده باشد. غموض و مشکلی عبارات و مفاهیم و محتوای کتب او باعث شده است که این شخصیت در میان نزاع مرافقان و مخالفان مستور بماند؛ جمعی او را قطب و مرشد بدانند و گروهی او را تکفیر کنند. دائرة المعارف بزرگ اسلامی ۱۳۸ فتوا بر ضد او و ۳۳ فتوی در دفاع از او نقل می‌کند. (نک: *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، ج ۴، ص ۲۸۱))

۵۸. محبی‌الدین ابن عربی، *الفتوحات المکیه*، ج ۳، ص ۳۲۷، بیروت، دار‌الاحیاء التراث العربی.

۵۹. *الانسان الكامل*، ص ۷۵.

۶۰. *الاصول الکافی*، کتاب الحجة، باب ان الأرض لا تخلو من حجة، حدیث ۱.

۶۱. *نهج البلاغه فیض الاسلام*، ص ۱۱۵۸.

۶۲. *فصوص الحکم*، فص آدمی، ص ۴۹.

۶۳. *الفتوحات المکیه*، ج ۳، ص ۲۶۶.

۶۴. *فصوص الحکم*، فصل موسوی، ص ۱۹۹.

۶۵. *الفتوحات المکیه*، ج ۲، ص ۴۶۸.

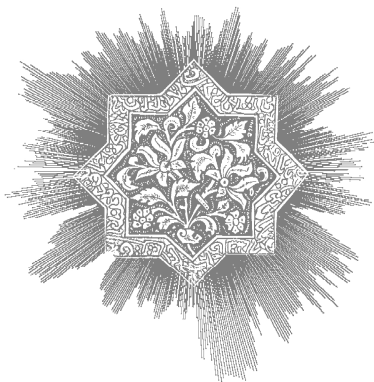
۶۶. سوره بقره، آیه ۳۰.
۶۷. نجم رازی، *مرصاد العباد*، ص ۸۵ چاپ سوم: انتشارات علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۶۶.
۶۸. *فصوص الحکم*، فص آدمی، ص ۵۰.
۶۹. ابن عربی، بر خلاف نیچه، معتقد است هر انسان دارای آن صورت رحمانی، می تواند به مقام خلیفه الهی برسد و عوارض و خصوصیات شخصیه در انسان کامل بودن دخالت ندارد و بر این امر تکیه می کند که هم چنان که مردان می توانند به مقام خلافت برسند، زن ها هم می توانند این مقام را کسب کنند. انسانیت با مرد و زن جمع می شود و ذکورت و انوئت دو عرض هستند و از حقایق انسانی نیستند. (نک: محیی الدین ابن عربی، *عقلة المستوفى*، چاپ لیدن، ص ۴۶)
۷۰. محیی الدین بن عربی، *رسائل ابن عربی* (رساله حقیقه الحقایق)، ص ۶۵، چاپ اول: انتشارات مولی، تهران ۱۳۶۷.
۷۱. *فصوص الحکم*، فص آدمی، ص ۵۰.
۷۲. *الفتوحات المکیه*، ج ۳، ص ۲۸
۷۳. *الانسان الكامل*، ص ۷۴
۷۴. همان، ص ۷۵
۷۵. عزیز الدین نسفی، *مقصد الاقصی*، فصل پنجم، رساله در باب نبوت و ولایت (به نقل از: مقدمه الانسان الكامل، ص ۲۹)
۷۶. *فصوص الحکم*، فص «الیاسی»، ص ۱۸۶
۷۷. *الانسان الكامل*، ص ۷۶
۷۸. همان، ص ۷۵

چکیده

در این مقاله، میان مدینه فاضله نوعمل‌گرایی و مدینه فاضله مهدوی مقایسه می‌شود و در این باره بر جایگاه شهروند در مدینه تأکید خواهد شد. در ادامه، پس از تبیین دیدگاه نوعمل‌گرایی، از منظر مدینه فاضله مهدوی مباحث یادشده ارزیابی و مقایسه می‌گردد.

واژگان کلیدی

نئوپراگماتیسم، نوعمل‌گرایی، رورتی، جامعه آرمانی و انتظار.



شهروند در مدینه فاضله نئوپراگماتیسم و مدینه فاضله مهدوی

دکتر خسرو باقری

نئوپراگماتیسم (neopragmatism) یا نوعمل‌گرایی عنوانی بر تجدید نظرهای اعمال شده بر پراگماتیسم یا عمل‌گرایی کلاسیک اوایل قرن بیستم است که چارلز پیرس، ویلیام جیمز و جان دیویی آن را مطرح کرده بودند. دو تن از برجسته‌ترین فیلسوفان معاصر آمریکا که نام آنان با نوعمل‌گرایی گره خورده، عبارتند از: ویلردون اورمن کواین (W.V.O. Quine) و ریچارد مک‌کی‌رورتی (R.M. Rorty). برخی نام‌های دیگر نیز در ذیل نوعمل‌گرایی مطرح می‌شود، هم‌چون نلسون گودمن (N. Goodman)، هیلری پاتنم (H. Putnam)، دونالد دیویدسون (D. Davidson) و ریچارد برنشتاین (R. Bernstein).

در این میان، ریچارد رورتی، به ویژه به سبب نشان دادن گرایش غالب به مسائل اجتماعی و سیاسی، شهرت بیشتری دارد. وی هم‌چنین در این زمینه، برای بحث درباره مدینه فاضله یا جامعه آرمانی، جایگاه ویژه‌ای قائل شده است. اصل دیدگاه رورتی، در مجموعه رویکردهای لیبرال قرار دارد، اما با جهت‌گیری‌های ویژه‌ای هم‌چون پرهیز از لیبرالیسم فلسفی و تمرکز بر لیبرالیسم سیاسی، بر زبان و نقش توصیف‌های زبانی در جریان عمل و نظایر آن تأکید می‌کند.

مدینه فاضله نئوپراگماتیسم

برای تبیین دیدگاه نئوپراگماتیسم در باب مدینه فاضله، به چند نکته خواهیم پرداخت که به ترتیب، تحت عناوین زیر مطرح خواهد شد: سنگ بنای مدینه فاضله، مدینه فاضله با دین مدنی، ویژگی‌های اساسی مدینه فاضله، و ویژگی‌های اساسی شهروند در مدینه فاضله.

الف) سنگ بنای مدینه فاضله: خودآفرینی و آینده‌گرایی

رورتی در اصل خود را پیرو دیویی می‌داند و با غالب دیدگاه‌های وی اشتراک نظر دارد، اما وی مهم‌ترین نقطه اشتراکش را با دیویی در تصور درباره انسان برمی‌شمرد. در این تصور، انسان موجودی است که با چیزی بیرون از خود تعیین پیدا نمی‌کند بلکه با خودآفرینی، (self-creation) به آینده نظر دارد تا آن را بر اساس عمل خود، ایجاد کند. او از این دیدگاه، درباره انسان، برحسب مفهوم اساسی اتکای به خویشتن (self-reliance) سخن می‌گوید.^۱

این تصویر از انسان، با اتوپیا یا مدینه فاضله نیز ارتباطی اساسی دارد. به عبارت دیگر، از نظر رورتی، تنها در صورتی می‌توان به واقع از اتوپیایی برای انسان سخن گفت که آینده او معین و مقدر نشده باشد تا او با تکیه بر خود و در برابر آینده‌ای امکانی، به ساختن آن بپردازد. بر این اساس، آینده‌گرایی و گرایش به مدینه فاضله در دیدگاه رورتی، می‌تواند با خداگرایی یا دست‌کم گونه‌ای از خداگرایی در تعارض باشد. این نوع خداگرایی، خدا را وجودی متافیزیکی مقدم بر انسان تصور می‌کند که آینده وی را نیز تعیین و تقدیر می‌کند. بنابراین، در دیدگاه وی، انسان موجودی لحاظ می‌شود که وابستگی خود را به وجودی متافیزیکی مقدم از دست می‌دهد و به جای آن، اعتماد خویش را به امکان‌های اتوپیایی در آینده معطوف می‌کند.

رورتی، در این باره اشاره می‌کند که بر خلاف رویکرد هایدگر که اتکای انسان به خویشتن را بر نمی‌تابد، باید این عنصر را گران‌قدر شمرد و این میراث حاصل شده از عمل‌گرایی دیویی را با اهمیت قلم‌داد نمود. هایدگر، در آثار متأخر خود، بیشتر بر انتظار انسان تأکید می‌کرد؛ انتظار به این که حقیقت، خود را به انسان عرضه کند. او این انتظار را با استعاره «گوش سپردن»، به جای دیدن، بیان می‌کند و بدین ترتیب تأکیدی را که علم بر مشاهده و متافیزیک افلاطونی بر شهود حقایق مثالی داشت، به کناری می‌نهد و آدمی را در انتظار ندایی می‌نهد که حقیقت را صلا

خواهد داد.

مسئله اتکا به خود، گاه در سخنان رورتنی طنین ماده گرایانه می‌یابد، چنان که وی می‌گوید عمل‌گرایی این ایده را طرد می‌کند که انسان‌ها در قبال قدرتی نانسانی مسئولند:

عمل‌گرایان مایل خواهند بود این ایده را کنار بگذارند که آدمیان در قبال قدرتی نانسانی مسئولند.^۲

این سخن نافی وجود مقدمی، مانند خدا نیز هست که آدمی در قبال او مسئول باشد.

البته، رورتنی مضامینی چون اتکا به خود، خودآفرینی و عدم مسئولیت در قبال غیرخود را به ضرورت نافی خدا نمی‌داند بلکه آنها را با تفسیر معینی از خدا نیز جمع‌پذیر می‌داند و در این باره به کتاب از ایمان مشترک (A Common Faith) دیویی اشاره می‌کند. این اثر متأخر دیویی، خطاب به طلاب مسیحی امریکا مطرح شده و در آن از خدا سخن می‌گوید، هرچند خدایی که او در این اثر مطرح می‌کند، با موجودیت مقدم بر خدا انسان‌ها و جهان تفاوت دارد. دیویی ارتباطی فعال میان زمان حال و آینده تعریف می‌کند، یعنی همان آینده‌گرایی که در «خودآفرینی» نقش اساسی دارد.

به نظر رورتنی، علت اصرار دیویی به استفاده از مفهوم خدا این بود که وی احساس می‌کرد از این طریق می‌تواند شبکه عقاید خود را در رویارویی با مسائل زمان خود، بهتر و بیشتر حفظ کند. پیداست که در دیدگاه عمل‌گرایی، درستی و نادرستی بر حسب مطابقت با واقعیت سنجیده نمی‌شود بلکه مهم حفظ توانایی شبکه عقاید برای حل و هضم مسائل جدید است. بنابراین، رورتنی کار دیویی را در این باره، شبیه کار دانش‌مندی می‌داند که از طریق وررفتن با صورت‌بندی‌های کهن می‌کوشد، رخ‌دادهایی را که آشفته می‌نمایند، نظم دهد.^۳ طبق دیدگاه عمل‌گرایی، اگر صورت‌بندی کهنی می‌تواند چنین کند، پس چرا نباید از آن بهره گرفت.

ب) مدینه فاضله با دین مدنی

رورتی در آثار متأخر خود، توجه بیشتری به دین نشان داده است. وی عرصه کثرت‌گرایی قیاس‌پذیر یا تفاهم‌پذیر خود را چنان گسترده کرده که بازی زبانی دین نیز در آن گنجانده شده، چنان‌که می‌گوید «میان بازی زبانی عبادت و بازی زبانی تجارت» راه‌های ارتباطی وجود دارد. در واقع، در مقایسه با زمانی که وی کتاب *فلسفه و آئینه طبیعت* (۱۹۷۹) را نگاشت، اکنون احساس می‌کند که دین باید در کنار فلسفه و علم مورد توجه قرار گیرد:

اکنون به نظر من می‌رسد که اندیشه مناسب در مورد نوع سؤال‌هایی که من سعی می‌کردم در *فلسفه و آئینه طبیعت* به آنها پاسخ دهم، مستلزم آن است که سه سوپ را هم‌زمان در هوا نگاه داریم؛ علم، فلسفه و دین.^۴

برای اندیشیدن در باب جایگاه این سه عرصه مهم، رورتی به سؤال اساسی مربوط به هر حوزه اشاره می‌کند. طبق نظر وی، سؤال اساسی «امور چگونه رخ می‌دهند؟»، سؤال مربوط به دین «از چه چیز باید بیم داشته باشیم؟» و سؤال مربوط به فلسفه «آیا چیزی نانسانی در جهان خارج هست که ما نیاز به تماس با آن داشته باشیم؟» است.

درباره دین، رورتی این را می‌پذیرد که ادیان انواع مختلفی دارند و می‌توان از ادیان خوف (religions of fear) و ادیان عشق (religions of love) نام برد.^۵ بنابراین، می‌توانیم پیشنهاد وی را درباره سؤال اساسی دین، با افزودن عبارت زیر کامل کنیم: «به چه چیز باید عشق بورزیم؟»

هرچند رورتی این را می‌پذیرد که ادیان عشق وجود دارند، اما این را انکار می‌کند که ادیان هم‌چنان به ایفای این نقش بپردازند.^۶ در عوض، او ادعا می‌کند:

دین در فرآیند تغییر شکل یافتن به سیاست دموکراتیک است. آنچه در کلیساها کنار گذاشته می‌شود، این ترس است که انسان‌ها ممکن است بدون کمک قادر نباشند خود را نجات دهند، این که هم‌کاری اجتماعی کافی نیست.^۷

به عبارت دیگر، هنگامی که رورتی به دین به منزله تشکیلات نهادی هم‌چون کلیسا نظر می‌کند، تمایل دارد که در مدینه فاضله جایی برای آن لحاظ نکند. در واقع، وی بر آن است که دین در این شکل و شمایل، دین خوف است و انسان را از آینده می‌ترساند و وی را تنها به کمک «خدا» امیدوار نگاه می‌دارد، در حالی که به نظر وی، آینده در گرو امید و اتکای انسان‌ها به خود و هم‌کاری اجتماعی میان انسان‌هاست.

به همین دلیل، هرچند رورتی در ابتدای امر می‌پذیرد که لازم است «سه توپ را هم‌زمان در هوا نگاه داریم؛ علم، فلسفه و دین»، اما سرانجام دین را از صحنه خارج می‌سازد. از این‌رو، وی تبیینی فروگاشی از دین به دست می‌دهد که طبق آن ادیان عشق، جای خود را به هم‌کاری اجتماعی می‌دهند. این نوع نگرش فروگاشی به دین به نظر رورتی از آغاز عمل‌گرایی در امریکا وجود داشته است.

در توضیح کامل این نکته، رورتی (۱۹۹۸) به دیدگاه دیویی ارجاع می‌دهد. نخست وی به استیون راکفلر (Steven Rockefeller) حق می‌دهد که گفته بود، «هدف (دیویی) این بود که اتحاد کاملی میان حیات دینی و حیات دموکراتیک امریکایی به وجود آورد.» اما ادامه می‌دهد: «نوع اتحادی که دیویی به آن امیدوار بود، امری از نوع امتزاج میان پرستش یک وجود ازلی با امید به تحقق زمان‌مند اراده این وجود ازلی در امریکا نبود. این امری از نوع به فراموشی سپردن ازلیت بود.»^۸ به همین دلیل، وی سخنی از دیویی را نقل می‌کند حاکی از این‌که مردم سالاری، نوعی متافیزیک است: «دموکراسی نه شکلی از حکومت و نه اقدامی اجتماعی بلکه متافیزیکی در باب رابطه انسان و تجربه وی در طبیعت است.» آنچه در این متافیزیک ظهور می‌کند، جهانی با نفی ازلیت و وجود ازلی است؛ جهانی که در آن، انسان با نیرویی فراتر از خود تعیین نمی‌یابد بلکه از طریق ارتباط با تجربه خود باید به تعیین همه چیز خود بپردازد.

چنان‌که پیش از این نیز اشاره شد، این سخنان به ضرورت به معنای نفی خدا و

حتی دین نیست، اما بی تردید به معنای نفی خدای مقدم و تعیین بخش یا دین خوف هست. از این رو، رورتی گاه از گفتمانی الهی و دینی نیز برای سخن گفتن از مدینه فاضله استفاده می کند. وی اشاره می کند که نفی ازلیت و جایگزین کردن دانش مربوط به این واقعیت ازلی مقدم با امید به آینده سراسر امکانی، کار ساده‌ای نیست، اما با فلسفه هگل، راه برای آن کاملاً هموار شده است. وی با اشاره به ایده مشابهی در نزد اسپینوزا که خدا را با جهان یکی دانسته بود، اظهار می کند که در دیدگاه اسپینوزا هنوز جهان در ذیل ازلیت نگریسته می شود، اما به نظر رورتی، این هگل بود که حتی این جنبه وابستگی به ازلیت را نیز زدود و بیان کرد که نمی توان تاریخ بشر را به امری غیرتاریخی مربوط دانست، زیرا در این صورت، درجه‌ای از انتزاع در این تاریخ وجود خواهد داشت که مانع از آن است که بتوان آن را تاریخ و زمان‌مند دانست. بنابراین، معنای حیات بشری تابع آن است که تاریخ بشری چگونه ظهور کند، به جای آن که ناشی از رابطه این تاریخ با موجودی غیرتاریخی باشد.

رورتی اشاره می کند که دیویی در ایام جوانی خود به شدت به مطالعه آثار هگل اشتغال داشت و از همین طریق نوعی تاریخ‌نگری اساسی در دیدگاه دیویی به ظهور رسید. به گمان رورتی، مارکس و دیویی هر دو تاریخی‌نگر و هر دو به شدت تحت تأثیر هگل بودند، با این تفاوت که مارکس در پی آن بود که از این تاریخ‌نگری هم علم پیش بینی کننده نسبت به آینده و هم امید به آینده را به دست آورد، اما دیویی جنبه نخست را در نظر نداشت بلکه همه چیز را تاریخی و واجد ویژگی امکانی (contingent) می دانست. از این رو، رورتی بر آن است که انتقادهای به حق پوپر به مارکس درباره علمی نگریستن به تاریخ، به تاریخ‌نگری دیویی وارد نیست، زیرا وی تنها امید به آینده را همراه با امکانی دانستن روند تاریخ از هگل برگرفته است. از این رو، رورتی اظهار می کند که دیویی امید را جایگزین دانش کرده و مراد وی هرگونه دانش ثبات‌دار است،

مانند دانش و خبردادن از اراده خدا، قانون اخلاقی، قوانین تاریخ یا واقعیت‌های علمی ثابت.^۹

رورتی اظهار می‌کند که اندیشه‌های هگل را نه تنها دیویی بلکه پیش از وی والٹ ویتمن (Walt Wittman) نیز به شدت مورد استقبال قرار داده و زمینه ساز مردم‌سالاری در امریکا در نظر گرفته شده، به طوری که ویتمن گفته است، اگر آثار هگل مورد صحافی مجدد قرار گیرد و نام نظرورزی‌هایی برای استفاده امریکای شمالی و مردم‌سالاری در آن‌جا» بر آن گذاشته شود، بی‌راه نخواهد بود. از این رو، هگل خدا را ناکامل می‌داند، مگر آن‌که در معرکه زمان وارد شود و به تعبیر مسیحیان در تنی حلول کند و به صلیب کشیده شود. به عبارت دیگر، خدا بدون زمان‌مندی و رنج تاریخی بشر، تنها امری انتزاعی خواهد بود. هگل آموزه حلول خدا را به کار می‌گیرد تا نشان دهد که متافیزیک یونانی ناتمام است و به اصطلاح، خدای پدر بدون خدای پسر، تنها به صورت ایده و بالقوه باقی خواهد ماند. ویتمن دیدگاه هگل را برای جامعه امریکا کاملاً مناسب می‌بیند، زیرا امریکا را تنها جامعه‌ای می‌داند که خود را به جای خدا نشانده است:

ما سترگ ترین شعریم، زیرا ما خود را به جای خدا نشانده‌ایم؛ ماهیت ما وجود ماست و وجود ما در آینده است. ملل دیگر خود را ستایش‌گر شکوه خدا دانستند.

ما خدا را از نو به منزله آینده خودمان تعریف کردیم.^{۱۰}
رورتی در تفسیر این سخن به درستی اظهار می‌کند که مراد ویتمن این است که ما نه تنها شاعر، بلکه شعر نیز هستیم.^{۱۱} به عبارت دیگر، ویتمن بر آن است که ما خود معیار تجربه ایم و نیازی نیست که تجربه خود را با معیاری بیرونی بسنجیم.

دیویی نیز در اندیشه هگل، این را با اهمیت یافت که هرگونه اقتدار بیرونی نسبت به تجربه بشری نفی شود. دیویی هگل را برگزید تا موضع خود را در برابر کانت و نیز مسیحیت که هر یک به نحوی به امر ازلی و بیرون از تجربه انسان تکیه دارند، مستحکم کند. رورتی با نقل سخنی از دیویی، اظهار می‌کند که وی در

اواخر عمر خود کوشید مردم‌سالاری را در شکل صوری گزاره‌ای فلسفی بیان کند. این گزاره نشان می‌دهد که مردم‌سالاری، تنها شکل اعتقاد اخلاقی و اجتماعی است همراه با نفی این که

تجربه باید در جایی، به شکلی از کنترل بیرونی گردن نهد، به «اقتداری» که برای

آن وجودی بیرون از فرآیند تجربه در نظر گرفته می‌شود.^{۱۲}

دیویی با تعریف مردم‌سالاری به منزله تلاشی برای اتکا به تجربه خود بشر، بدون هرگونه ارجاعی به معیاری بیرون از آن، نشان می‌دهد که مردم‌سالاری با هیچ یک از ادیانی که به وجودی ازلی، مقدم و بر فراز آدمی باور دارند، سازگار نیست. به عبارت دیگر، مردم‌سالاری تنها با زوال ادیانی از این گونه می‌تواند ملازمت داشته باشد. از این رو، رورتی، به صورت مکرر، پراگماتیسم را در کنار دنیوی بودن (سکولاریزم) به کار می‌برد^{۱۳} و بر آن است که ویژگی‌های اساسی پراگماتیسم را باید در آن جست، زیرا نفی اقتدار بیرونی (مشمول بر اقتدار خداوندی برفراز) آن را ایجاب می‌کند.

البته، رورتی اظهار کرده است که مراد وی از دنیوی بودن (سکولاریزم) بیشتر مخالفت با «روحانیت‌گرایی» (anticlericalism) است تا اظهار «خداناباوری» (atheism). هم‌چنین، وی بیان کرده که دیویی و نیز جیمز، خواهان پراگماتیسمی بوده‌اند که با اعتقاد دینی سازگار باشد، اما تنها گونه‌ای از دین که اعتقادی شخصی و خصوصی باشد، نه اعتقادی که منجر به پیدایش کلیسا و به ویژه کلیساهایی شود که نقش سیاسی ایفا می‌کنند.^{۱۴}

بنابراین، رورتی با بهره‌وری از گفتمان دینی، مردم‌سالاری مورد نظر دیویی را دین یا دینی می‌نامد و از آن به «دین مدنی» (civic religion) سخن می‌گوید:

...دینی مدنی که ویتمن و دیویی پیامبران آن بودند. این دین مدنی، بهره‌وری از غرور سنتی در شهروندی امریکایی را در کانون توجه قرار می‌دهد همراه با جای‌گزین کردن عدالت اجتماعی به جای آزادی فردی به منزله هدف اساسی

با این حال، آنچه در دیدگاه رورتی و دیویی نفی می‌شود، چیزی بیش از روحانیت‌گرایی است، زیرا سخن آنان هرگونه باور حتی شخصی به خدایی را که بر فراز قرار داشته باشد و اراده‌ای تعیین‌کننده به تاریخ بشر داشته باشد، نفی می‌کند. تنها در صورتی که خدا نه بر فراز بلکه در آینده خود تجربه‌قرار داشته باشد، پذیرفتنی خواهد بود. چنان‌که گذشت، دیویی نیز گاه از خدا سخن گفته، اما آن را به منزله ارتباطی پویا میان حال و آینده تجربه بشری در نظر گرفته است.

ج) ویژگی‌های اساسی مدینه فاضله: حداکثر آزادی فردی و حداقل خشونت بین فردی

مدینه فاضله مورد نظر رورتی، دو ویژگی اساسی دارد. نخست این‌که آزادی فردی در آن به حداکثر ممکن خود می‌رسد و دوم این‌که خشونت بین فردی یا بین گروهی، به حداقل ممکن محدود می‌گردد. رورتی، بر حسب دیدگاه لیبرالی خود، بدترین پدیده انسانی را خشونت برمی‌شمرد. بنابراین، در جامعه آرمانی، باید خشونت به حداقل ممکن برسد، اما این کار نباید به بهای حذف آزادی فردی و اعمال حکومتی پلیسی به انجام برسد. این در واقع، مهار خشونت با خشونت خواهد بود. بنابراین، ویژگی دیگر جامعه آرمانی رساندن آزادی افراد به حداکثر ممکن است.

از نظر رورتی، انسان‌ها گروه‌گرا یا قوم‌گرا (ethnocentric) هستند، یعنی گروهی را که به آن تعلق دارند، محور و اساس می‌دانند. به همین دلیل، انسان‌ها دوست دارند که بر حسب واژگان خودشان درباره آنها سخن گفته شود، نه این‌که از منظری بیرونی درباره آنها داوری گردد:

افراد می‌خواهند که برحسب اصطلاحات خودشان درباره آنها سخن گفته شود، یعنی به طور جد، آنها را چنان‌که هستند و چنان‌که سخن می‌گویند، در نظر

می‌توان گفت که قوم‌گرایی مورد نظر رورتی بیشتر فلسفی است تا سیاسی. به عبارت دیگر، انسان‌ها نمی‌توانند از افق فکری و عملی خود که از ابتدای تولد در آن قرار گرفته‌اند فراتر روند یا آن را کنترل کنند. فراتر رفتن از افق فکری و عملی خود، به معنای نفی خویشتن است و به معنای این که فرد، دیگر کسی نباشد که هست.

این خصیصه قوم‌گرایی، با خشونت افراد به یک‌دیگر در ارتباط است. خشونت در نظر رورتی، مفهومی خاص دارد و نباید آن را با ایجاد رنج و درد یکی دانست. در واقع، خشونت عبارت از توصیف مجدد دیگری به نحو تحقیرآمیز است.^{۱۷} در این تعریف، چند عنصر عمده وجود دارد. نخست این که خشونت، ریشه‌ای مفهومی و زبانی دارد، زیرا توصیف مجدد از دیگری در آن مطرح شده است. دوم این که توصیف مجدد، بار تحقیر دارد. با توجه به این تعریف، خشونت، امری صرفاً انسانی است، یعنی تنها انسان‌ها می‌توانند به هم خشونت روا دارند، زیرا تنها انسان‌ها دارای زبان هستند و تنها آنها بر حسب توصیف مجدد، از تحقیر یا تقدیر تصویری دارند. بر این اساس، خشونت با عالم فیزیکی یا عالم حیوانی، معنا ندارد. آنچه در این روابط می‌تواند رخ دهد، تخریب یا ایجاد رنج است نه خشونت. درباره عالم فیزیکی می‌توان تخریب نمود و درباره عالم حیوانی، می‌توان رنج ایجاد کرد. همین احساس درد و رنج میان عالم انسان و حیوان مشترک است، اما تحقیر پدیده‌ای صرفاً انسانی و تحقیر ناشی از توصیف مجدد نیز به سبب زبانی بودن آن، انسانی به شمار می‌رود. تخریب و رنج می‌تواند با خشونت همراه باشد، اما شرط لازم آن نیست.

به هر روی، به سبب این که انسان‌ها قوم‌محورند، خشونت در روابط میان آنها آشکار می‌شود، بنابر آنکه طبق مفهوم فوق، انسان‌ها نسبت به هم، به تکرار توصیف‌های تحقیرآمیز می‌پردازند، اما با توجه به قوم‌محور بودن انسان‌ها و این که خشونت، از پی آمده‌های قوم‌محوری محسوب می‌شود، دشواری اساسی در برقراری

جامعه آرمانی چگونگی مهار خشونت است، در حالی که آزادی افراد نیز خدشه‌دار نشود.

رورتی، چاره این کار را در حذف قوم‌محوری انسان‌ها می‌داند. این کار در اصل نشدنی است، زیرا قوم‌محوری، چنان‌که گفته شد، به معنای محدودیت افق فکری و عملی انسان‌هاست و از آن‌جا که این محدودیت، هم‌سنگ انسان بودن به شمار می‌رود، حذف شدنی نخواهد بود. بنابراین، ما همه قوم‌گراییم و جایی برای ملامت کسی در این باره وجود ندارد. رورتی خود نیز خویشتن را «لیبرالی قوم‌گرا» (ethnocentric liberal) می‌داند که لیبرالیسم را بر حسب جامعه سرمایه‌داری آمریکای شمالی درک می‌کند.

به نظر رورتی، برای حذف خشونت، لازم است انسان‌ها مطلق‌نگری و حقیقت‌نگری نسبت به دیدگاه‌های خود را کنار بگذارند. آنچه به نظر وی، خشونت را دامن می‌زند، این تصور است که گروهی از انسان‌ها، قوم‌گرایی اجتناب‌ناپذیر خود را نادیده بگیرند و گمان کنند که اعتقادات آنها با واقعیت‌های خارجی مطابقت دارد و به لحاظ صدق کاملند. بنابراین، دیدگاه‌های دیگر باطل، مسخره و بی‌ارزشند. این بازتوصیف دیدگاه‌های دیگر، همراه با تحقیر آنها، طبق تعریف رورتی، منشأ خشونت است.

رورتی رویارویی با دیدگاه‌های دیگر را بر اساس نگرش عمل‌گرایانه خود این‌گونه در نظر می‌گیرد که دیدگاه‌ها در اصل، بر حسب صدق و کذب به معنای مطابقت یا عدم مطابقت با واقعیت‌های خارجی، تقسیم نمی‌پذیرند بلکه هم‌چون راه حل‌هایی عملی برای رویارویی با مشکلات زندگی آدمی است. در نهایت، این طرح‌های عملی، بر حسب کارآمدی یا ناکارآمدی در حل مشکلات ارزیابی خواهند شد که متناسب با شواهد (حل شدن یا نشدن مشکلات) به این کار مبادرت می‌شود. بر این اساس، راه حل خشونت، کنار گذاشتن مطلق‌نگری و حقیقت‌نگری دیدگاه‌ها و اتخاذ نگرشی عمل‌گرایانه است.

د. ویژگی‌های اساسی شهروند مدینه فاضله

رورتی ویژگی‌های اساسی شهروند مدینه فاضله را در تعبیر «طعن‌ورز آزاد» (liberal ironist) مورد توجه قرار می‌دهد. به عبارت ساده‌تر، شهروند در مدینه فاضله، انسانی با آزادی کامل و دارای روی کردی اساساً انتقادی درباره باورهای رایج در جامعه که تعبیر «طعن‌ورز» ناظر به آن است. بر این اساس، مدینه فاضله در حیات بشری، نقطه پایانی نیست که همه چیز در آن‌جا به کمال نهایی خود رسیده باشد، و به طور مثال، باورهای آدمیان به حقانیت نهایی خود نایل گردیده باشد. بلکه از نظر رورتی، چنین لحظه‌ای در تاریخ بشر وجود ندارد، انسان‌ها همواره باورهایی را به کار می‌گیرند که در معرض تغییر خواهد بود، اما هنگامی در مدینه فاضله‌اند که بدانند این باورها در معرض نقادی قرار دارند و به نحو اساسی به این نقادی روی آورند.

مجموعه مقالات
همایش بین‌المللی
دکترین مهدویت

۱۲۹

شهروند در مدینه...

مراد رورتی از اصطلاح «طعن‌ورزی» (ironism)، رواداشتن تردید در اعتبار قطعی اعتقادات خود یا به تعبیر خاص رورتی، «واژگان نهایی» معینی است که فرد با آن می‌اندیشد و سخن می‌گوید. طعن‌ورز، با این که خود نیز به طور موقت از واژگان معینی استفاده می‌کند، منکر برتری واژگان معینی بر سایر انواع واژگان و در عین حال، بر آن است که می‌توان هر توصیفی را از طریق به کارگیری واژگانی بدیل، مورد بازتوصیف (redescription) قرار داد.

از این حیث، طعن‌ورزی در برابر فهم متعارف (common sense) است.^{۱۸} اندیشیدن برحسب فهم متعارف، حاکی از مسلم دانستن این است که می‌توان با استفاده از واژگان رایج، به توصیف و داوری درباره اعتقادات و اعمال کسانی که واژگان دیگری را مورد استفاده قرار می‌دهند پرداخت. به عبارت دیگر، در این حالت، فرد، واژگان خود را در موضعی فراتر قرار می‌دهد و برای آن، اعتباری همیشگی قائل است. در مقابل، طعن‌ورز بر خلاف مسیر غالب آب شنا می‌کند. به همین دلیل نیز چنین شخصیت‌هایی که به نقد اساسی درباره واژگان رایج روی

می آورند، اندکند.

کی پرکگارد در بررسی مفهوم طعن‌ورزی در ارتباط با مفهوم سقراطی آن، بر آن است که طعن‌ورزی با هم‌بستگی اجتماعی ناسازگار است.

بنابر باور وی که هم‌بستگی اجتماعی میان طعن‌ورزان، به همان اندازه صداقت در میان گروهی از دزدان است.^{۱۹}

رورتی طعن‌ورزی ضداجتماعی مورد نظر کی پرکگارد را تنها شکل طعن‌ورزی نمی‌داند بلکه حالت دیگری از طعن‌ورزی را از حیث حیات اجتماعی و هم‌بستگی اجتماعی، پذیرفتنی ضروری برمی‌شمرد. بر همین اساس وی می‌کوشد شهروند جامعه آرمانی را «طعن‌ورز آزاده» بنامد.

ویژگی‌هایی که رورتی برای طعن‌ورزی مورد نظر خود برمی‌شمرد عبارتند از: تردید، تاریخی‌نگری / نام‌گرایی، و خلاقیت.^{۲۰} ویژگی نخست، یعنی تردید، حاکی از آن است که فرد طعن‌ورز درباره واژگان نهایی خود، حالت تردید دارد. این تردید، اساسی و ریشه‌ای است، یعنی بنیانی‌ترین اجزای آن را نیز شامل می‌شود. به علاوه، این تردید چنان نیست که بتوان آن را به کمک برهان رفع نمود. به عبارت دیگر، هرگونه برهان و توجیهی که برای نظام معینی از واژگان نهایی آورده شود، با استفاده از مفاهیم خود این نظام خواهد بود و پیداست که نظامی نمی‌تواند خود، توجیه کننده خود باشد. از سوی دیگر، اقامه هرگونه توجیه بیرونی برای نظام معینی از واژگان نهایی، دوری خواهد بود، زیرا خود آن نظام را پیش فرض قرار می‌دهد. ویژگی دوم، یعنی تاریخی‌نگری / نام‌گرایی، حاکی از آن است که طعن‌ورز، دیدگاه خود را هم‌چون لحظه‌ای در تاریخ می‌نگرد که در لحظات مختلف آن، دیدگاه‌های دیگری آمده و رفته‌اند. بنابراین، وی دیدگاه خود را حقیقتی منطبق بر واقعیت‌های جهان بیرونی نمی‌داند بلکه آن را همانند سایر دیدگاه‌ها نوعی چاره‌اندیشی برای سازگار شدن با دشواری‌های جهان برمی‌شمرد. در همین سیاق، وی نام‌گرا نیز هست، یعنی برای مفاهیمی که در اندیشه و دیدگاه وی به کار

گرفته می‌شود، حقیقتی ناظر به واقعیت بیرونی بر نمی‌شمرد بلکه آنها را تنها نامی می‌داند که به اقتضای زبان و برای مراوده ساخته شده است.

ویژگی سوم، یعنی خلاقیت، ناظر به تفاوت اساسی میان طعن‌ورزی ضد اجتماعی و طعن‌ورزی مورد نظر رورتی است. در واقع، وی بر آن است که طعن‌ورزی می‌تواند به اخلاق معینی متعهد باشد، یعنی اخلاق جامعه آرمانی لیبرال که خشونت را بدترین چیز می‌داند و می‌کوشد آن را به حداقل برساند. از این حیث، رورتی فعالیت طعن‌ورزی را تنها فعالیتی زیباشناختی نمی‌داند بلکه در عین حال، آن را اخلاقی نیز برمی‌شمرد.

به این ترتیب، رورتی با در نظر گرفتن خصوصیات یادشده برای طعن‌ورزی، می‌کوشد آن را از شکل ضداجتماعی آن متمایز کند. بنابراین، شهروند جامعه آرمانی را «طعن‌ورزی آزاده» لحاظ نماید.

البته، رورتی با تفکیک قائل شدن میان عموم مردم و قشر روشن‌فکران در جامعه آرمانی، اظهار می‌کند که طعن‌ورزی، در شکل تمام آن، در عموم مردم حاصل نمی‌شود و باید آن را در نزد روشن‌فکران جامعه آرمانی جست‌وجو نمود:

در جامعه آرمانی لیبرال، روشن‌فکران هم‌چنان طعن‌ورز خواهند بود، گرچه غیر

روشن‌فکران از این ویژگی برخوردار نخواهند بود.^{۲۱}

با این حال، وی داشتن این ویژگی را برای همه مردم مطلوب می‌داند. در عین حال، باید به این نکته نیز اشاره کرد که از نظر رورتی، برخی از خصایص طعن‌ورزی، در جامعه آرمانی به صورت فهم عامه در می‌آید، یعنی نه به صورت تلاشی تئوریک چنان‌که در نزد روشن‌فکران است، بلکه هم‌چون فهم عمومی و روزمره آشکار می‌شود. به خصوص، وی به ویژگی تاریخی‌نگری / نام‌گرایی اشاره دارد و بر آن است که در جامعه آرمانی، مردم عادی به صورت فهم عمومی خود، تاریخی‌نگرند، یعنی تصور نمی‌کنند که دیدگاه آنان بر واقعیت‌های ناب جهان منطبق است، یا مفاهیم مورد استفاده آنان، ناظر به واقعیت‌هایی بیرونی است.

چاره دیگری که رورتی برای تمایز طعن‌ورزی مورد نظر خود با طعن‌ورزی ضداجتماعی اندیشیده، این است که طعن‌ورزی را در جامعه آرمانی، به قلمرو خصوصی محدود می‌کند. در زیر، به توضیح این نکته خواهیم پرداخت.

از عناصر دیدگاه رورتی، اعتقاد به قیاس ناپذیری (incommensurability) امر عمومی (public) با امر خصوصی (private) است. ریشه این دیدگاه را در نزد نیچه باید جست‌وجو کرد. وی نیز بر آن بود که اساس رابطه اجتماعی یا امر عمومی، بر قدرت و اعمال سیطره فردی بر فرد دیگر است، به طوری که می‌توان گفت «بهره‌کشی، خاص جامعه‌ای فاسد یا ناقص یا ابتدایی نیست، بلکه به ذات زندگی تعلق دارد»، در حالی که عالم خصوصی خود فرد، جایگاهی برای استقلال و خودآفرینی است.^{۲۲}

رورتی نیز بر آن است که واژگان مربوط به خودآفرینی (هم‌چون استقلال (autonomy)، تبادل، بحث و گفت‌وگو با دیگران را نمی‌پذیرد، بلکه مستلزم نادیده گرفتن دیگران است، در حالی که واژگان مربوط به عرصه عمومی (هم‌چون عدالت (justice)، ناظر به روابط با دیگران است و در حیطه نهادهای اجتماعی، بحث و گفت‌وگو با دیگران، شکل تحقق به خود می‌گیرد. رورتی، رابطه این دو نوع واژگان را مانند رابطه دو نوع ابزار متفاوت می‌داند که اصولاً نه با هم قابل قیاس و تفاهم‌پذیرند و نه می‌توان آنها را با هم ترکیب کرد، چنان‌که سنگ ترازو و خط‌کش، به منزله دو نوع ابزار متفاوت، با هم قیاس یا ترکیب نمی‌پذیرند.

رورتی با تفکیک دو حوزه عمومی و خصوصی به صورت دو قلمرو موازی و قیاس ناپذیر، زمینه حضور شهروند طعن‌ورز را در جامعه آرمانی فراهم می‌کند، زیرا جایگاه مناسب برای طعن‌ورزی را حوزه خصوصی می‌داند. به نظر رورتی هنگامی که مدینه فاضله با نظر به دیدگاه‌های مختلف گروه‌های موجود در آن، به صورت مجموعه‌ای حاوی باشگاه‌های خصوصی انحصاری درآید، هیچ گروهی به گروه دیگر، توجه و اهتمامی نخواهد داشت.^{۲۳} هر گروهی به صورت «قوم‌گرایانه» با

واژگان نهایی خاص خود، سخن خواهد گفت و اندیشه‌ورزی خواهد کرد. بنابراین، نوبت به نزاع بین گروه‌ها نیز نخواهد رسید. این حکایت عرصه خصوصی جامعه است، اما هنگامی که عرصه عمومی مورد نظر قرار می‌گیرد، در این عرصه، عدالت غیرجانبدارانه حاکم است که بر حسب آن، همه در برابر قانون برابرند و هیچ کس حق تعرض به دیگری را ندارد.

افلاطون شعرا را در جامعه آرمانی خود راه نمی‌دهد، زیرا افسانه‌پردازی آنان را برای عقلانیت و هم‌بستگی اجتماعی مناسب نمی‌بیند، اما رورتی، طعن‌ورزان را نه تنها در جامعه آرمانی می‌پذیرد بلکه این جامعه را بدون آنان، جامعه آرمانی نمی‌داند. به نظر رورتی، اگر شعرا در جامعه آرمانی افلاطون جایی نداشتند، برای آن بود که در یونان باستان، تفکیک حوزه عمومی و حوزه خصوصی مطرح نبود، اما اکنون که ما چنین تمایزی را می‌شناسیم، می‌توانیم وجود هنرمندان و طعن‌ورزان را در آن بپذیریم.

با قبول تفکیک یادشده، حوزه خصوصی، عرصه‌ای خواهد بود که طعن‌ورزان آن را جایگاهی برای ابراز تردیدها و نیز طرح‌های خلاقانه خود می‌بینند. به این ترتیب، عناصر تردید اساسی و خلاقیت به جامعه آرمانی راه می‌یابند، اما با محدود شدن در عرصه خصوصی، مانع ظهور خشونت در این جامعه خواهد شد. طعن‌ورزان می‌توانند در جامعه آرمانی به انتقادهای بین گروهی و نیز انتقاد از انگاره‌های اساسی خود جامعه آرمانی لیبرال بپردازند. چنان‌که اشاره شد، در این دیدگاه، جامعه آرمانی در واقع، مجموعه‌ای از واحدهای خصوصی انحصاری است که هر یک واژگان نهایی خاص خود را دارد و به دیگری کاری ندارد، اما در عرصه عمومی، اصل عدالت غیرجانبدارانه برقرار است، به این معنا که همگان در برابر قانون یکسانند.

طعن‌ورزی در عرصه خصوصی، با نقد بنیادی و خلاقیت در پیشنهاد الگوهای بدیل همراه می‌شود. رورتی از مفهوم «شاعر قوی» (strong poet) برای اشاره به

خلاقیت در جامعه آرمانی بهره گرفته است.^{۲۴} به نظر وی، در بهترین جامعه افراد آن تا جای ممکن به الگوی شاعر قوی نزدیک می‌شوند. شاعر (poet) که از واژه یونانی «poesis» به معنای «ساختن» نشئت یافته، در دیدگاه رورتی، محدود به کار هنری نیست بلکه به طور کلی حاکی از خلاقیت آن هم در حالت بنیادی یا بن‌فکنانه است، یعنی متناسب با مفهوم پارادایم کوهنی. به عبارت دیگر، خلاقیتی انقلابی که با کنار زدن انگاره رایج، طرحی نو در می‌اندازد، نه این‌که در دامنه انگاره رایج به خلاقیت‌های خرد و کوچک بپردازد.

بررسی مقایسه‌ای مدینه فاضله نئوبراگماتیسم و مدینه فاضله مهدوی

پس از نگاهی به مدینه فاضله از دیدگاه رورتی، اکنون در پی آنیم که آن را در منظر مدینه فاضله مهدوی قرار دهیم و به مقایسه و ارزیابی بپردازیم. پاره‌ای از ضعف‌ها در دیدگاه رورتی وجود دارد که می‌توان با نگرستن به آن از منظر یادشده به تعیین آنها پرداخت، اما برخی از نقاط قوت نیز در دیدگاه رورتی وجود دارد که باید آنها را مورد توجه قرار داد و به نظر می‌رسد که این نقاط قوت، می‌تواند در اصلاح برخی بدفهمی‌ها در باب مدینه فاضله مهدوی نیز موثر افتد. در ادامه بحث، نخست به نقاط قوت دیدگاه وی اشاره خواهیم کرد و سپس به بیان نقاط ضعف آن خواهیم پرداخت.

الف) نقاط قوت مدینه فاضله نئوبراگماتیسم از منظر مدینه فاضله مهدوی

در بیان نقاط قوت مدینه فاضله مورد نظر رورتی، به موارد زیر اشاره خواهیم کرد: سازگاری گفتمان الهی/دینی با عاملیت آدمی، مطلق‌نگری و خشونت، آزادی و طعن‌ورزی یا نقادی شهروند در مدینه فاضله. اکنون، به ترتیب به این مباحث خواهیم پرداخت.

۱. سازگاری گفتمان الهی/دینی با عاملیت آدمی

چنان‌که ملاحظه کردیم، رورتنی در آینده‌گرایی و پرداختن به مدینه فاضله، عاملیت آدمی و تعیین‌کنندگی وی درباره آینده امکانی خویش را محور قرار می‌دهد. بنابراین، گفتمان الهی/دینی را تنها در شکلی که سازگار با تصور مذکور است، می‌پذیرد. این شکل سازگار، گفتمانی است که در آن، خدا نه به صورت موجودیتی متافیزیکی، جدا و حاکم بر تجربه آدمی بلکه جاری در جریان تجربه آدمی و متحد با آن نگریده می‌شود. هم‌چنین، دین نیز در شکل دین خوف که تنها با بیم دادن آدمی و مأیوس کردن وی از نیروی فردی و اجتماعی خود، وی را در انتظار کمک خدا قرار می‌دهد، برای وی پذیرفتنی نیست و با تلاش برای فراهم آوردن مدینه فاضله هم‌خوانی ندارد. آنچه وی آن را دین مدنی می‌خواند، گونه‌ای از دین رجاء است که هم‌بستگی اجتماعی و باور به نیروی رهایی بخشی روابط و نهادهای دموکراتیک بشری در متن آن قرار دارد.

باید گفت که رورتنی در گذاردن این سنگ بنای مدینه فاضله، گام مثبتی را برداشته است. سخن گفتن از مدینه فاضله در شکل پویای آن، با گونه خاصی از گفتمان الهی/دینی هم‌خوانی دارد. به نظر می‌رسد در مدینه فاضله مهدوی نیز بر این نوع از هم‌خوانی توجه شده، درست است که متون اسلامی، از اراده قطعی خدا برای برپایی جامعه مهدوی سخن گرفته‌اند، اما این اراده به گونه‌ای منفک از عاملیت آدمی ترسیم نشده است. به عبارت دیگر، چنین نیست که خدا بدون توجه به این که افراد آدمی در چه وضعی از حیث قابلیت و آمادگی برای برپایی چنین جامعه‌ای باشند، بخواهد اراده‌ای را بر آنها حاکم کند. اگر چنین می‌بود، جای این پرسش وجود داشت که چرا این اراده الهی زودتر تحقق نیافته و کار را به فرجام تاریخ بشر احاله کرده است؟

گاه در تصویری که از جامعه مهدوی داریم، دچار نوعی مغالطه بنی اسرائیلی در

فهم اراده خدا هستیم. بنی اسرائیل به موسی عليه السلام گفتند که اگر خدا خواسته بیت المقدس فتح شود، تو و خدایت بروید و این فتح را انجام دهید تا ما وارد این جامعه خداخواسته شویم، اما اراده خدا این چنین برفراز خواست آدمی حاکم نیست بلکه به نحوی از طریق اراده خود آدمیان جریان می یابد: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾.^{۲۵}

اراده منفک و حاکم الهی به مفهوم یادشده، مایه تن پروری بنی اسرائیلی است و با ایده برپا کردن مدینه فاضله هم خوانی ندارد. جامعه مهدوی نیز تنها به این معنا مورد اراده و مشیت الهی است که از طریق افزایش قابلیت فردی و اجتماعی انسان ها و ابداع ساز و کارهای مناسب در روابط بین فردی ظهور کند. گفتمان الهی/دینی مناسب با جامعه مهدوی، اراده خدا و درون مایه دین را «جایگزین» اراده و هم بستگی بشری نمی کند بلکه آنها را «جایگیر» در اراده و هم بستگی بشری می سازد. از این رو گفته شده دست خدا حامی جماعت است «یدالله علی الجماعه»،^{۲۶} اما گاه افراد به نحوی از دست و اراده خدا سخن می گویند که نه همراه جماعت بلکه جایگزین آن است، یعنی انتظار می برند که خدا خود از آسمان فرود آید و کارها را به دست خود سامان دهد. قرائت اینان از سخن یادشده در واقع چنین است: «یدالله و لا الجماعه»، اما چنین تصویری از خدا با مدینه فاضله مهدوی هم آهنگ نیست. بر همین قیاس، فحوای دین را نیز نباید مأیوس کردن انسان از خود برای امیدوار کردن وی به خدا دانست بلکه دین در پی آن است که وی را با فراخواندن به بهره روری از نیروی خود به خدا امیدوار سازد. به عبارت دیگر، آدمی باید نیروی خود را نیروی خدا بداند و تکیه بر نیروی خود را چون تکیه بر نیروی الهی درک کند.

۲. مطلق‌نگری و خشونت

یکی دیگر از نقاط قوت دیدگاه رورتی را می‌توان در تحلیل وی از خشونت جست. وی که خشونت را بدترین پدیده انسانی می‌داند، ظهور مدینه فاضله را در گرو به حداقل رسیدن خشونت می‌داند.

چنان‌که پیش از این بیان شد، رورتی در تحلیل خشونت، به طور عمده، ریشه‌ای فکری برای آن قائل است. بر این اساس، خشونت در واقع ناشی از دو چیز است: نخست، مطلق‌نگری درباره صدق دیدگاه خود، به این معنا که فرد، دیدگاه خود را صدق مطلق (که هیچ نادرستی در آن نیست) و بلکه مطلق صدق (که هیچ درستی در بیرون از آن وجود ندارد) بداند. دوم، باز توصیف دیدگاه دیگران به منزله کذب.

بر این اساس، به نظر رورتی، برای آن‌که مدینه فاضله به دور از خشونت باشد لازم است اولاً گفتمان صدق/کذب، به معنای مطابقت/عدم مطابقت با واقعیت، جای خود را به گفتمان عمل‌گرایی بدهد که در آن، دیدگاه‌ها بر حسب کارآمدی در حل مسائل مورد ارزیابی قرار گیرند. دوم، هر چند انسان‌ها به سبب قوم‌گرایی اجتناب ناپذیرشان، دیدگاه خود را به دیدگاه دیگران ترجیح خواهند داد، اما لازم است که از باز توصیف تحقیرآمیز دیدگاه دیگران پرهیز کنند.

پیشنهاد رورتی، تا جایی که متضمن فروکاستن صدق به کارآمدی است، انتقادپذیر است که در بحث از ضعف‌های دیدگاه وی به آن خواهیم پرداخت، اما توجه به ریشه فکری خشونت و نقش مطلق‌نگری به دیدگاه خود از سویی و تحقیر دیدگاه دیگران از سوی دیگر در بروز خشونت، نقطه قوتی در دیدگاه وی است.

با نگرستن به این نکته از منظر مدینه فاضله مهدوی، می‌توان به این نتیجه راه یافت که دست یافتن به این مدینه فاضله نیز متضمن دور شدن از مطلق‌نگری نسبت به خود و پرهیز از تحقیر دیدگاه دیگران است. جالب توجه است که هم‌اکنون،

در میان منتظران مهدی عجل الله فرجه در جوامع اسلامی، برخی دچار مطلق‌نگری نسبت به دیدگاه خود هستند؛ مطلق‌نگری هم به معنای اعتقاد به صدق مطلق و هم مطلق صدق در باب دیدگاه خود.

اعتقاد به صدق مطلق، به این صورت آشکار می‌شود که مسلمانان (و حتی فرقی اسلامی) باورهای خود را کاملاً درست و به دور از نادرستی می‌دانند، اما نیل به مدینه فاضله مهدوی، متضمن آن است که این‌گونه از مطلق‌نگری درهم بشکنند. از این رو، گفته شده است که به هنگام تحقق این مدینه فاضله، دیدگاه‌های رایج مسلمانان و فرقی اسلامی، فاصله عظیم خود را از دیدگاه درستی که در این مدینه آشکار می‌شود، درخواهند یافت. درباره قیام مهدی عجل الله فرجه آمده است:

إِذَا خَرَجَ يَقُومُ بِأَمْرِ جَدِيدٍ وَ كِتَابٍ جَدِيدٍ وَ سُنَّةٍ جَدِيدَةٍ وَ قَضَاءٍ جَدِيدٍ؛

هنگامی که قیام کند، با امری جدید، کتابی جدید، سنتی جدید و قضایی جدید قیام می‌کند.^{۲۷}

این سخن بیانگر آن است که باورهای رایج مسلمانان و فرقی اسلامی درباره دیدگاه‌های مطرح شده در قرآن و نیز احکام و قوانین فردی و اجتماعی اسلام، به شدت آغشته به ناراستی‌ها و نادرستی‌هاست به طوری که به هنگام مواجه شدن با دیدگاه‌های مدینه مهدوی، آن را نسبت به دیدگاه‌های پیشین خود، سرتاپا متفاوت و نو خواهند یافت.

اعتقاد به حضور مطلق صدق در دیدگاه خود نیز در میان مسلمانان وجود دارد. بر این اساس، آنها بر این باورند که دیدگاه‌های دینی و غیردینی دیگر، همه بر باطلند و در مدینه مهدوی، همه به کنار زده خواهند شد. عالمی دینی اظهار می‌کرد که در جامعه مهدوی، دهکده جهانی تبدیل به خانواده جهانی خواهد شد و در این باره، به آیه **﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾**^{۲۸} اشاره می‌کرد. مقدمات و نتیجه این اظهار چنین است که در مدینه مهدوی، همه مؤمن خواهند بود و چون همه مؤمنان برادرند، پس

جامعه جهانی به خانواده‌ای متشکل از برادران (و خواهران) تبدیل خواهد شد، اما نتیجه این استدلال درست نیست و جامعه مهدوی به خانواده‌ای جهانی بدل نخواهد شد، زیرا مقدمه نخست استدلال، نادرست است و چنین نیست که در مدینه مهدوی، همه مؤمن (آن هم مؤمن به دین اسلام) باشند.

این بدفهمی نیز محتاج اصلاح است. اسلام، در آغاز ظهور خود نیز با این دیدگاه مطرح نشد که از مطلق صدق برخوردار باشد. پیامبر اسلام ﷺ از پیروان دیگر ادیان درخواست کرد که به باورهای درست مشترک میان اسلام و دین خود پای‌بند باشند.

﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ﴾^{۲۹}

به هنگام ظهور مجدد اسلام در جامعه مهدوی نیز انتظار نمی‌رود که دیگر ادیان ممنوع اعلام شوند یا پیروان آنها به دست شستن از دین خود وادار شوند. از این رو، گفته شده است که مهدی ﷺ در میان یهود، بر اساس تورات، در میان مسیحیان، بر اساس انجیل، در میان پیروان داوود علیهما السلام بر اساس زبور و در میان مسلمانان بر اساس قرآن داوری خواهد نمود.

یحکم بین أهل التوراة بالتوراة و بین أهل الإنجیل بالإنجیل و بین أهل

الزبور بالزبور و بین أهل القرآن بالقرآن؛^{۳۰}

این بدان معناست که تنوع دیدگاه‌ها در جامعه مهدوی برقرار خواهد بود. سرانجام، نکته سوم، یعنی پرهیز از باز توصیف تحقیرآمیز دیدگاه‌های دیگران نیز در جامعه مهدوی مورد توجه خواهد بود. از آموزه‌های مهم اسلام که در جامعه مهدوی نیز سرمشق خواهد بود، تفکیک میان اندیشه و اندیشنده است. (انظر إلی ما قال و لا تنظر إلی من قال؛ به آن چه گفته می‌شود نظر کن نه به آن که می‌گوید.) این تفکیک، متضمن آن است که درستی و نادرستی اندیشه به لحاظ منطقی و استدلالی ارزیابی شود و حب و بغض معطوف به اندیشه‌گر و سخن‌گو مهار شود.

بنابراین، در عین حال که باید در نقد و نظر نسبت به صحت و سقم اندیشه‌ها دقیق بود، باید از تحقیر اندیشه‌گر به سبب نادرستی‌های احتمالی یا واقعی در اندیشه و سخنش خودداری کرد.

۳. آزادی و نقادی شهروند در مدینه فاضله.

سومین نقطه قوت در آراء رورتی، این است که وی برای شهروند مدینه فاضله، دو خصیصه آزادی و نقادی یا طعن‌ورزی را اساسی تلقی می‌کند. اهمیت این نظر رورتی در آن است که مدینه فاضله به منزله نقطه کمال بشری در نظر گرفته می‌شود. بنابراین، به طور ضمنی یا صریح، متضمن نفی آزادی فردی، از سویی، و نفی نقادی نسبت به ایده حاکم یا حاکمیت اجتماعی است. در پس ذهن برخی از کسانی هم که به مدینه فاضله مهدوی می‌اندیشند، این تضمینات وجود دارد.

درباره تضمین اول، یعنی نفی آزادی فردی، این تصور فرع بر آن است که در مدینه فاضله، افراد به کمال می‌رسند و از این رو، بد نخواهند بود. هر چند این بیان، به ضرورت، حاکی از آن نیست که افراد قادر به انجام کار بد نباشند، اما بیان‌گر این است که با رسیدن افراد به کمال، جایی برای انگیزه‌های بد در آنها باقی نمی‌ماند. به عبارت دیگر، نظر بر آن است که مدینه فاضله با وجود افراد خوب ملازم است یا این که نمی‌شود در مدینه فاضله، افراد بد باشند و بدی کنند. مراد از نفی آزادی فردی در مدینه فاضله همین است که گویا افراد در چنین جامعه‌ای، دیگر در معرض انتخاب خوب، بد و گزینش احتمالی بد نیستند.

در باب تضمین دوم، یعنی نفی نقادی نسبت به ایده حاکم یا حاکمیت اجتماعی، نظر بر آن است که در مدینه فاضله، حاکمیت جامعه در وضع آرمانی است. بنابراین، جایی برای نقادی یا طعن‌ورزی نسبت به ایده حاکم باقی نخواهد ماند، چه رسد به این که ضرورتی برای این گونه نقادی بتوان در نظر گرفت، اما هیچ یک از این دو تضمین، دفاعی نمی‌پذیرد. درباره خصیصه آزادی فردی، باید پرسید که آیا در

مدینه فاضله، تنها زمینه خوب شدن افراد فراهم می‌آید یا این که شرط لازم و کافی برای خوب شدن آنها نیز تأمین می‌گردد؟ اگر شرط لازم و کافی برای خوب شدن فراهم آید، این بدان معناست که کسی در مدینه فاضله، بد نخواهد بود و به عبارت دیگر، مدینه فاضله ملازم با نفی آزادی فرد خواهد بود. بارزترین نمونه این تصور از مدینه فاضله را در کتاب *والدین ۲* اسکینر می‌توان دید.^{۳۱} وی بر آن است که در جامعه آرمانی، با رشد علم رفتار و مهندسی رفتار آدمی، تمام علل و عوامل رفتارهای نامناسب افراد شناخته می‌شود و به شیوه علمی مورد کنترل قرار می‌گیرد و از این رو، از کسی رفتار نادرست اجتماعی سر نخواهد زد. وی بر آن است که به کارگیری مفاهیمی چون آزادی و انتخاب‌گری، پوششی بر رخنه‌های جهل نسبت به علل رفتار آدمیان بوده است. به عبارت دیگر، چون علل رفتار افراد شناخته نشده بود، آنها را به آزادی و انتخاب افراد نسبت می‌داده‌اند،^{۳۲} اما اینها مفاهیمی هم‌چون فلوژیستون (ماده فرضی برای اشتعال) را که در تاریخ علم شیمی‌اند، به سبب جهل نسبت به علت واقعی سوختن، مطرح کرده‌اند و با شناخته شدن علت واقعی رفتار آدمیان، مفاهیم آزادی و انتخاب نیز هم‌چون مفهوم فلوژیستون متروک خواهند شد. اکنون باید پرسید که آیا جامعه مهدوی نیز تضمین نفی آزادی فرد را با خود همراه دارد یا به عکس، فاضله بودن جامعه مهدوی به این است که آزادی و انتخاب‌گری افراد در آن به اوج خود برسد؟ در پاسخ به این سؤال باید به این نکته توجه نمود که از آموزه‌های اساسی اسلام که در جامعه مهدوی نیز نسبت به آن التزام خواهد بود، این است که افراد، راه درست را به انتخاب و خواست خود بگزینند.

﴿إِنَّمَا مَنْ شَاءَ أَنْ يَتَّخِذَ إِلَيَّ رَبًّا سَبِيلًا﴾^{۳۳}

پیامبر اسلام ﷺ، چنان که همه پیامبران، در پی آن بودند که زمینه‌های انتخاب درست را برای افراد فراهم آورند. مدینه مهدوی نیز از این حد فراتر نخواهد رفت و

تفاوت آن در این خواهد بود که این زمینه‌ها به سبب تجربه تاریخی انسان‌ها و نیز عوامل دیگر، فراهم‌تر از همیشه خواهد بود. بنابراین، مدینه فاضله مهدوی به منزله جامعه‌ای خوب، حاکی از آن نیست که در آن افراد نتوانند بد باشند یا حتی این که در واقع بد نباشند، بلکه خوب یا فاضله بودن آن به این است که امکان و زمینه خوب شدن افراد در آن بیشتر از هر مقطع تاریخی باشد. در جوامع غیرفاضله کنونی، آزادی و انتخاب‌گری افراد، با عوامل مختلفی چون جهل، القاء و تلقین رسانه‌ای، سیاسی و تربیتی، نابرابری‌ها و ستم‌های اجتماعی در گونه‌های آشکار و پنهان و نظایر آنها محدود و معیوب شده است. از این رو، فاضله بودن جامعه آرمانی به معنای آن خواهد بود که با برچیدن این گونه عوامل، زمینه آزادی و انتخاب‌گری افراد، بیشتر از همیشه فراهم گردد. با فراهم شدن آزادی و انتخاب‌گری افراد، این امکان نیز همیشه محفوظ خواهد بود که افراد به رذیلت رو کنند. جامعه مهدوی نیز به سبب التزام به این امر، متضمن آن نیست که در آن افراد نتوانند بدی نمایند یا در واقع نیز بدی نکنند، چنان که در روایات آمده است که حتی خود مهدی عجل الله فرجه به دست پیرزنی کشته خواهد شد.

تنها در جهتی، میان جامعه مهدوی و مدینه فاضله نئوپراگماتیسم در باب آزادی فردی تفاوت وجود دارد. این تفاوت، ناظر به محدود کردن آزادی فردی بر حسب اخلاق اجتماعی یا راندن بخشی از آزادی فردی به عرصه خصوصی است. بر این اساس، هر گاه آزادی و انتخاب فردی با اصول اخلاق اجتماعی در تعارض قرار گیرد، فرد حق نخواهد داشت به خواسته خود در عرصه عمومی تحقق بخشد، اما با توجه به این که آزادی فردی، نفی نمی‌شود و لازمه آن نیز که می‌تواند رفتارهای غیراخلاقی باشد ناگزیر باید پذیرفته شود، این گونه رفتارها به عرصه خصوصی رانده خواهد شد. در جامعه مهدوی، برخلاف مدینه فاضله نئوپراگماتیسم، آزادی فردی در اولویت تام نسبت به اخلاق اجتماعی قرار ندارد بلکه ممکن است

آزادی فرد محدود شود. قابل ذکر است که رورتنی خود، به سبب اولویت دادن به هم‌بستگی اجتماعی، طعن‌ورزی یا نقادی بنیادی را در مدینه فاضله به عرصه خصوصی می‌راند تا موجب آسیب به هم‌بستگی اجتماعی نشود. همین نوع تحدید در مدینه فاضله مهدوی نیز وجود دارد، اما اولویت‌های آن به گونه‌ای است که اخلاق اجتماعی را موجب محدود کردن آزادی‌های فردی و اختصاص بخشی از آنها به عرصه خصوصی می‌سازد.

در باره خصیصه نقادی یا طعن‌ورزی شهروند در مدینه فاضله نیز چنان که در بالا اشاره شد، این پس‌زمینه ذهنی در برخی وجود دارد که در مدینه مهدوی، به سبب فاضله بودن آن، جایی برای نقد و نقادی وجود نخواهد داشت، چه رسد به این که نقادی یا طعن‌ورزی در آن لازم و ضروری باشد، اما در این باره نیز باید گفت که نوعی بدفهمی نسبت به مدینه مهدوی حاصل شده که نیازمند اصلاح است. وجود حاکمی عالم و عادل در جامعه، به معنای آن نیست که جایی برای نقادی باقی نماند، زیرا وجود چنین حاکمی حاکی از آن نیست که در کارها هیچ گونه اشکالی بروز نکند. امام علی علیه السلام به اعتبار این که عالم و عادل بود، تصمیم‌گیری‌های خود را بر کنار از نقدپذیری نمی‌دانست بلکه بر آن بود که افراد جامعه را به تیزبینی و نقادی فراخواند:

مپندارید که گفتن حق بر من گران می‌آید و نخواهم که مرا بزرگ انگارید... پس با من از گفتن حق یا رأی زدن به عدل باز نایستید، زیرا من در نظر خود بزرگ‌تر از آن نیستم که مرتکب خطا شوم و در اعمال خود از خطا ایمن باشم...^{۳۴}

پس از بررسی نقاط قوت، اکنون نگاهی به نقاط ضعف دیدگاه رورتنی درباره جامعه آرمانی خواهیم پرداخت.

ب) نقاط ضعف مدینه فاضله نئوبراگماتیسم از منظر مدینه فاضله مهدوی

در بررسی نقاط ضعف دیدگاه رورتنی درباره مدینه فاضله از منظر دیدگاه

مهدوی، به نکات زیر اشاره خواهیم نمود: پالایش سنت در مدینه فاضله مهدوی و نقد طعن‌ورزی بنیادی، راندن طعن‌ورزی به عرصه خصوصی، حقیقت‌گرایی در جامعه مهدوی و نقد عمل‌گرایی.

۱. پالایش سنت در مدینه فاضله مهدوی و نقد طعن‌ورزی بنیادی.

در ظهور و دوام مدینه فاضله مهدوی، نقد و نقادی، جایگاه ویژه‌ای دارد. در قسمت پیش توضیح داده شد که ظهور مدینه فاضله مهدوی، همراه با نقد گسترده سنت‌های رایج در جوامع اسلامی صورت می‌گیرد، به طوری که مردم تصور می‌کنند که مهدی عجل الله تعالی فرجه له با کتاب، سنت و قضای جدیدی ظهور کرده، در دوام مدینه فاضله مهدوی نیز جایگاه نقد و نقادی محفوظ است. باز چنانکه در قسمت پیشین با استناد به سخن امام علی علیه السلام اشاره شد، وجود حاکمی عالم، عادل و حتی معصوم در جامعه، به معنای آن نیست که جایی برای نقادی باقی نماند، اما ویژگی نقادی در دیدگاه اسلام، به طور کلی، و در مدینه مهدوی، به طور خاص، در پالایش سنت‌های به‌جا مانده از گذشته است. منظور از پالایش، فرآیندی متشکل از گزینش و طرد است. بر این اساس، نه پذیرش کامل و نه طرد کامل سنت، هیچ یک پذیرفته نیست. این سخن، خود حاکی از آن است که سنت‌های اجتماعی بشر، خالی از حقیقت نیست بلکه با آمیزه‌هایی از حقیقت همراه است. در سیره پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم، این برخورد پالایشی با سنت‌های فکری و عملی جامعه، صورت پذیرفت، چنان‌که در قلمرو مسائل فکری، جست‌وجوی اشتراک‌های فکری با ادیان پیشین مورد نظر پیامبر بود و در قلمرو مسائل عملی نیز، احکام امضایی پیامبر حاکی از پذیرش نسبت بخش‌هایی از سنت‌های پیشین بود. با توجه به این‌که در مورد مهدی عجل الله تعالی فرجه له گفته شده که وی به سیره پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم عمل می‌کند. (یسیر بسیره رسول الله) ^{۳۵} بنابراین، باید نتیجه گرفت که وی نیز برخوردی پالایشی با

سنت‌های فکری و اجتماعی خواهد داشت. بیان شدنی است که امام علی علیه السلام نیز به کارگیری همین شیوه را در کار خویش مورد توجه قرار داده آن‌جا که می‌گوید،
فقد نظرت فی أعمالهم و فکرت فی آثارهم و سرت فی أخبارهم...
فعرفت صفو ذلک من کدره و نفعه من ضرره...؛^{۳۶}

در کار پیشینیان نگریده، درست، نادرست، سودمند، زیان‌مند آنها را از هم تفکیک کرده است.

بنابراین، نقد و نقادی در مدینه فاضله مهدوی، به تبع شیوه‌ای که در اندیشه اسلامی معمول بوده، به شیوه‌ای پالایشی و گزینشی صورت خواهد گرفت.

اکنون، با نگرستن از این منظر به مدینه فاضله نئوپراگماتیسیم، می‌توان به ارزیابی زیر پرداخت. چنان‌که پیش از این توضیح داده شد، شهروند مدینه فاضله از نظر رورتی، دو ویژگی اساسی آزادی و طعن‌ورزی یا انتقاد بنیادی نسبت به

آرمان‌های اجتماعی را دارد. این سخن رورتی، تناقض‌آمیز است زیرا از سویی، وی بر آن است که شهروند مدینه فاضله، به آزادی فردی، یعنی آرمان سنت لیبرال اعتقاد دارد و از سوی دیگر، به طعن‌ورزی یا انتقاد بنیادی روی دارد. به نظر رورتی مفهوم طعن‌ورزی حاکی از آن است که فرد، هرگونه اعتقادی را محل تردید قرار دهد، از این رو، ممکن نیست که فرد در آن واحد هم معتقد به سنت لیبرالی باشد و هم آن را مورد طعن‌ورزی و انتقاد اساسی قرار دهد.^{۳۷}

از این گذشته، باید پرسید که آیا به واقع، انسان می‌تواند به طعن‌ورزی، به مفهوم مورد نظر رورتی، روی آورد، یعنی همه و همه اعتقادات و تعهدات فکری خود را به زیر سؤال ببرد؟ در نقادی، باید به نقد چیزی بر حسب معیاری پرداخت و این حاکی از پای‌بندی نسبت به معیار یادشده است. به عبارت دیگر، نقد تمام عیار ممکن نیست، زیرا این به معنای نقد بی‌معیار است، چون معیارها هم باید مورد نقادی قرار گیرند. چنان‌که ملاحظه می‌کنیم، دعوت به طعن‌ورزی یا انتقاد بنیادی، دعوت به آن است که فرد بر شاخ نشیند و بن بریدن آغاز کند.

در واقع، چنان که گادامر^{۳۸} نیز گفته است، انتقاد نسبت به میراث فکری گذشته، تنها با اتکایی نسبی به خود این میراث، میسر است. به عبارت دیگر، باید به نقطه‌ای از سنت تکیه کرد و نقطه دیگر آن را مورد انتقاد قرار داد. این سخن، در عین حال، حاکی از آن است که هیچ سنت فکری، نمی‌تواند سرتاپا نادرست، بی‌راه و خالی از حقیقت باشد. بنابراین، باید به نقطه‌های قوت و حقیقت‌آمیز هر سنتی تکیه کرد و نقاط ضعف و سستی‌های آن را اصلاح کرد. از این رو، در مدینه فاضله نیز نباید انتظار داشت که شهروندان ویژگی طعن‌ورزی را داشته باشند. شاید به همین دلیل است که گاه رورتی، چنان‌که پیش از این بیان شد، طعن‌ورزی را به روشن‌فکران مدینه فاضله و نه عموم مردم اختصاص می‌دهد. با این حال، اگر طعن‌ورزی به شیوه یادشده، در اصل ممتنع باشد، حتی اختصاص آن به روشن‌فکران نیز میسر نخواهد بود، زیرا روشن‌فکران نیز ناگزیر باید به معیاری برگرفته از سنت‌های پیشین دست یازد تا به کمک آن به نقد سایر اجزای سنت فکری پردازد.

۲. حضور نقادی در عرصه عمومی و نقد محدود نمودن آن به عرصه خصوصی.

در ادامه بحث قسمت پیش، باید به این نکته نیز اشاره کرد که جنبه دیگری از دیدگاه رورتی در باب مدینه فاضله که انتقادپذیر به نظر می‌رسد، این است که وی برای حفظ هم‌بستگی اجتماعی در مدینه، طعن‌ورزی یا انتقاد بنیادی را به عرصه خصوصی می‌راند. با توجه به آنچه در قسمت پیش بیان شد، طعن‌ورزی به معنای تردید ریشه‌ای در همه اعتقادهای رایج در مدینه فاضله، امری ممتنع است. بنابراین، باید آن را با انتقاد در شکل ملایم‌تر آن، یعنی پالایش سنت یا نقد سنت با تکیه بر سنت، جای‌گزین نمود. در این صورت، انتقادگری شهروند مدینه فاضله، ریشه‌ای و بنیان‌کن نخواهد بود و اگر معیار رورتی برای راندن طعن‌ورزی به عرصه خصوصی، تهدیدآمیز بودن آن نسبت به هم‌بستگی اجتماعی بوده، بنابراین، نیازی نیست که

انتقاد به عرصه خصوصی رانده شود بلکه می‌تواند در عرصه عمومی مطرح گردد. به علاوه، انسان‌شناسی زیرساخت دیدگاه رورتی در این باره مناقشه می‌پذیرد. چنان‌که گفته شد، رورتی بر این باور است که انسان‌ها دوست دارند برحسب دیدگاه و واژگان خودشان مورد داوری قرار گیرند، نه این‌که از بیرون و بر حسب دیدگاهی بیرونی ارزیابی شوند. به عبارت دیگر، انسان‌ها به این ترتیب، می‌خواهند از بروز خشونت (یعنی از بازتوصیف تحقیرآمیز دیگران) پرهیز کنند. در این‌که چنین تمایلی در انسان‌ها وجود دارد، تردیدی نیست، اما آیا چنین تمایلی، سرتاسر موجه است یا نه.

بر اساس دیدگاه اسلامی که سرمشق مدینه فاضله مهدوی خواهد بود، خشنودی گروه‌ها به داوری درونی درباره افکار و اندیشه‌های خود، می‌تواند فریننده باشد، چنان‌که قرآن در این باره اشاره دارد که هر گروهی به آن‌چه در نزد خود دارد دل‌خوش است،

﴿كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾^{۳۹}

اما این خشنودی و تمایل به کسب و حفظ آن معیاری برای موجه بودن چنین تمایلی را نشان نمی‌دهد. از این رو، باز در قرآن برساخته‌های ذهنی و بی‌بنیاد اشاره شده، اما محبوب برای افراد و گروه‌ها، به خودی خود، نشانگر استواری آنها نیست

﴿إِنَّ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَأَبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ﴾^{۴۰}
بر این اساس، لازم است که تمایل انسان‌ها به داوری درونی و درون‌گروهی، در محدوده خود پذیرفته شود و نیاز به تکمیل آن بر حسب داوری بیرونی با توسل به معیارهای بیرونی تأکید گردد. هر چند داوری بیرونی به سبب آشکار کردن ضعف‌های دیدگاهی، می‌تواند آزار دهنده باشد، اما برای نیل به درستی، قبول این آزار ضروری خواهد بود.

رأیه از میان منتقدان رورتی، به زیرساخت انسان‌شناختی دیدگاه وی انتقاد نموده است.^{۴۱} به نظر رأیه، این تصویر انسان‌شناختی جای تأمل دارد، زیرا انسان‌ها درعین

حال که به دیدگاه خود تعلق خاطر دارند، مایلند که دیگران درباره آنها داوری کنند، هر چند این داوری، مخاطره‌آمیز باشد، زیرا به بروز انتقادهای احتمالی دیگران منجر خواهد شد. بازشناسی و داوری دیگران، بخش مهمی از اعتماد فرد نسبت به دیدگاه خود را فراهم می‌آورد، هر چند این امر مخاطره‌آمیز است. به گفته رائیه، در این جا دیالکتیکی از نوع مورد توجه هگل مطرح است: درباره ارباب - برده، برای این که ارباب، ارباب باشد، باید برده آن را ارباب بشناسد، اما این بازشناسی را باید آزادانه خود برده صورت دهد، در غیر این صورت، رابطه ارباب - برده برقرار نخواهد شد. مایلم که دیدگاهمان متین و استوار باشد، اما بخشی از این امر از طریق داوری دیگران حاصل می‌شود، هر چند این داوری ممکن است منجر به آشکار شدن ناستواری دیدگاه ما شود.

اگر این تصویر بدیل از انسان را بپذیریم که در آن، داوری شدن از سوی دیگران همراه با مخاطره‌ای است، نقشی جالب توجه دارد. در این صورت، لزومی ندارد که انتقاد و طعن‌ورزی، به عرصه خصوصی رانده شود. به عبارت دیگر، رابطه قیاس‌ناپذیری که رورتی میان عرصه خصوصی و عرصه عمومی در نظر می‌گیرد، قبول‌پذیر نیست، زیرا نقد و انتقاد بین گروه‌های اجتماعی نسبت به یک‌دیگر یا نسبت به حاکمیت اجتماعی، زیربنای انسان‌شناختی دفاع‌پذیری دارد. هر چند خشونت از ملحق‌ات احتمالی آمدن انتقاد به عرصه عمومی است، اما قبول این مخاطره، خود از لوازم موجودیت انسانی به شمار می‌رود. از این رو، چنان که رائیه می‌گوید، جامعه آرمانی اگر بخواهد خشونت را به حداقل برساند، خود، خشونت‌زا خواهد بود، زیرا میل انسان به شناخته‌شدن را به حاشیه می‌راند.^{۴۲}

۳. حقیقت‌گرایی در جامعه مهدوی و نقد عمل‌گرایی.

در مدینه فاضله مهدوی، حقیقت‌گرایی درباره دیدگاه‌ها مطرح خواهد بود، زیرا به طور کلی در اندیشه اسلامی، دیدگاه‌ها بر حسب احراز واقعیت مورد داوری قرار

می گیرند. نزاع پیامبر اسلام ﷺ با رقیبان فکری خود، اعم از مشرکان و پیروان دیگر ادیان، معطوف به واقع گرایی بوده و در آن، از درستی و نادرستی یا وهم آلود بودن اندیشه‌ها سخن رفته است. بر همین سیاق، مهدی عجل الله فرجه نیز هواها و وهم‌ها را با هدایت و فهم می‌سنجد، چنان‌که گفته شده است که وی هواهای نفسانی را به هدایت معطوف می‌کند و تفسیرهای وهم آلود از قرآن را به فهم درست متن سوق می‌دهد

يعطف الهوى على الهدى إذا عطفوا الهدى على الهوى و يعطف الرأى على القرآن إذا عطفوا القرآن على الرأى.^{۴۳}

او خواسته‌ها را تابع هدایت وحی می‌کند، هنگامی که مردم هدایت را تابع هوس‌های خویش قرار می‌دهند، در حالی که به نام تفسیر نظریه‌های گوناگون خود را بر قرآن تحمیل می‌کند، اندیشه‌هایش را تابع قرآن می‌کند. حال باید پرسید که آیا حقیقت‌گرایی، به منزله مشخصه جامعه مهدوی، می‌تواند به مهار خشونت منجر شود؟ چاره کار برای مهار خشونت در جامعه مهدوی، چنان‌که پیش از این توضیح داده شد، از دو طریق جست‌وجو می‌شود که هر دو با قبول مشخصه حقیقت‌گرایی همراهند.

طریق نخست، عبارت است از مهار کردن مطلق‌نگری (به ویژه به معنای این که دیدگاهی دارای مطلق صدق باشد) و توجه به برخوردارى دیدگاه‌های مختلف از میزان‌های مختلف صدق و حقیقت. هنگامی که هر گروهی برای گروه دیگر، برخوردارى از میزان معینی از حقیقت را بپذیرد، ارتباط خود را با آن گروه، ارتباط میان واجدان حقیقت، هر چند به میزان‌های مختلف خواهد دانست، نه ارتباط میان حق ناب و باطل محض. در واقع، به این ترتیب، آشکار است که بازتوصیف مثبت گروه‌های رقیب، به منزله واجدان حقیقت، از قماش بازتوصیف‌های منفی و مخربی نیست که رورتنی آنها را زمینه ساز خشونت می‌داند.

دوم از طریق تفکیک اندیشه و اندیشنده و دعوت به قبول حقیقت‌های موجود در اندیشه‌ها و خودداری از تحقیر صاحبان اندیشه و تمرکز بر ضعف‌های خود اندیشه. از عوامل عمده نزاع گروه‌های فکری و فرق دینی این است که به حقایق موجود در نزد رقیبان اذعان و اقبال نمی‌کنند و یک‌سره در تلاش برای نفی کلی آنهایند. اذعان و نیز اقبال به حقایق موجود در نزد رقیبان، خود، گشاینده باب داد و ستد فکری میان گروه‌ها و فرق مختلف است. اگر این گروه‌ها و فرق، بر آموختن از یک‌دیگر رغبت نشان دهند، ارتباط میان آنها به حقیقت‌گرایی فزاینده منجر خواهد شد و همگی از بهره‌های بیشتر حقیقت بهره‌مند خواهند شد.

اکنون، با نظر به حقیقت‌گرایی در جامعه مهدوی، به سومین نکته انتقادپذیر در دیدگاه رورتی اشاره خواهیم نمود. این نکته درباره به روی آوردن وی به تساهل نسبت به دیدگاه دیگران به بهای مصلحت‌گرایی یا عمل‌گرایی و کنار گذاشتن معیار صدق و کذب در عرصه اندیشه‌ها و دیدگاه‌هاست. چنان‌که پیش از این توضیح داده شد، به نظر رورتی، ریشه خشونت بین فردی و بین گروهی، در این است که اندیشه‌ها بر حسب صدق و کذب مورد توصیف قرار گیرد و بر اساس قوم‌گرایی اجتناب‌ناپذیر انسان‌ها، منجر به بازتوصیف دیدگاه دیگران به منزله مجموعه‌ای کاذب و خالی از حقیقت گردد. وی برای چاره کردن این مشکل، به مصلحت‌گرایی در عرصه اندیشه روی می‌آورد و کارآمدی و کارسازی اندیشه‌ها در حل مسائل را در کانون توجه قرار می‌دهد.

نخست، باید به این نکته توجه نمود که جای‌گزین کردن گفتمان عمل‌گرایانه به جای گفتمان حقیقت‌گرایانه، به هیچ روی مشکل خشونت را حل نخواهد کرد. این از آن رو است که بازتوصیف دیدگاه دیگران به عنوان «ناکارآمد» نیز می‌تواند به همان اندازه نسبت به دیدگاه دیگران تعرض‌آمیز باشد که عنوان «نادرست». به علاوه، از سوی دیگر، توافق رقیبان بر «ناکارآمدی» یک فکری، سهل‌تر از توافق بر سر «نادرستی» آن نیست. برخلاف تصور رورتی، چنین نیست که گروهی

«ناکارآمدی» دیدگاه خود را در حل مسائل راحت‌تر بپذیرند تا «نادرستی» آن را. این از آن رو است که در امر کارآمدی و ناکارآمدی نیز، انسان‌ها تنها به «کنون» و «اینجا» بسنده نمی‌کنند بلکه در نگاه بلند مدت به تحلیل می‌پردازند و این پیچیدگی داوری کارآمدی را نشان می‌دهد. به طور مثال، کمونیستی معتقد در گفت‌وگو با حامی سرمایه‌داری، با نظر به فروپاشی شوروی، هرگز نخواهد پذیرفت که دیدگاه کمونیسم ناکارآمدی خود را به اثبات رسانده است بلکه نخست با توسل به عوامل دیگر، ناکارآمدی را به آنها نسبت خواهد داد و دوم، با دعوت به نگاه بلند مدت، ما را به انتظار نسبت به فروپاشی سرمایه‌داری و احیای دوباره کمونیسم فراخوهد خواند. بنابراین، روی کرد عمل‌گرایی به جای حقیقت‌گرایی، چاره‌ای برای بازتوصیف خشونت‌آمیز دیدگاه دیگران فراهم نمی‌آورد.

- 1 . Rorty, R.. *Objectivity, Relativism, and Truth*, p17, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- 2 . *ibid*, p39.
- 3 . *ibid*, p70.
- 4 . Rorty, R. Response to Michael Williams. In Robert B. Brandom (ed.), *Rorty and His Critics*. Oxford: Blackwell Publishing. p. 214, 2000.
- 5 . *ibid*, p218.
- 6 . Rorty, R. Pragmatism as Romantic Polytheism. In his *Philosophy and Social Hope*. London: Penguin, 2000.
- 7 . Rorty, R. Response to Michael Williams. In Robert B. Brandom (ed.), *Rorty and His Critics*. Oxford: Blackwell Publishing. p. 218, 2000.
- 8 . Rorty, R. *Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth-century America*. Harvard University Press, p18. 1998.
- 9 . *ibid*, p107.
- 10 . *ibid*, p22.
- 11 . *ibid*, p28.
- 12 . *ibid*, p29.
- 13 . *ibid*, p30.
- 14 . *ibid*, p142.
- 15 . *ibid*, p101.
- 16 . Rorty, R. *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press, p89, 1989.

17 . ibid.

18 . Conant, J. Freedom, cruelty, and truth: Rorty versus Orwell, in Robert B. Brandom (ed.), Rorty and His Critics. Oxford: Blackwell Publishing, p277, 2002.

19 . Kierkegaard, S. The Concept of Irony with Continual Reference to Socrates. Princeton: Princeton University Press, p257 1989

20 . Rorty, R. Contingency, Irony and Solidarity. Cambridge: Cambridge University Press, pp73-75, 1989.

21 . ibid, p87.

۲۲ . فریدریش ویلهلم نیچه، فراسوی نیک و بد؛ پیش‌درآمد فلسفه آینده، ترجمه داریوش آشوری، ص ۲۵۹، مرکز ایرانی مطالعه فرهنگ‌ها، تهران ۱۳۵۸.

23 . Rorty, R. Objectivity, Relativism, and Truth. Cambridge: Cambridge University Press, p210, 1991.

24 . Rorty, R. Contingency, Irony and Solidarity. Cambridge: Cambridge University Press, p65, 1989.

۲۵ . سوره رعد، آیه ۱۱.

۲۶ . نهج البلاغه، خطبه ۱۲۷.

۲۷ . نعمانی، الغیبه، ترجمه جواد غفاری، باب ۱۳، ص ۳۶۸، کتاب‌خانه صدوق، بازارسرای اربیهشت، تهران ۱۳۶۳.

۲۸ . سوره حجرات، آیه ۱۰.

۲۹ . سوره آل‌عمران، آیه ۶۴.

۳۰ . نعمانی، الغیبه، ص ۱۲۵.

31 . Skinner, B.F.O. Walden Two. New York: Macmillan, 1948.

32 . Skinner, B.F.O. Freedom and the Control of Men: The American Scholar. Reprinted in Paul Nash (ed.), Models of Man. New York: John Wiley and Sons Inc, 1968, pp. 414-421, 1955

٣٣. سورة فرقان، آية ٥٧.

٣٤. نهج البلاغه، خطبه ٢٠٧.

٣٥. شيخ طوسي، الغيبة، ص ٣١٤، مؤسسه معارف اسلامي، قم ١٧٤١٧ق.

٣٦. نهج البلاغه، نامه ٣١.

37 . Rennie, S. Elegant variations: Remarks on Rorty's 'liberal utopia'. South African Journal of Philosophy, Volume 17, Issue 4, pp. 313-345, 1998.

38 . Gadamer, H.G. Truth and Method. London: Sheed and Ward, 1989.

٣٩. سورة روم، آية ٣٢.

٤٠. سورة نجم، آية ٢٣.

41 . Rennie, S. Elegant variations: Remarks on Rorty's 'liberal utopia'. South African Journal of Philosophy, Volume 17, Issue 4, pp. 313-345, 1998.

42 . ibid.

٤٣. نهج البلاغه، خطبه ١٣٨.

مجموعه مقالات
همايش بين المللي
دكتورين مهدويت

١٥٤

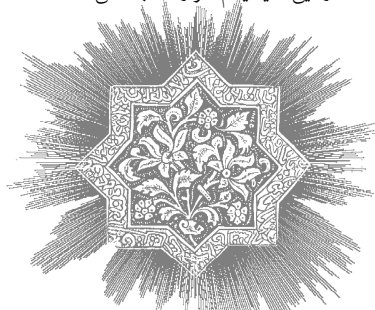
آموزه مهدويت

چکیده

این نوشتار بر آن است تا با ماهیت‌شناسی و آسیب‌شناسی الگوی لیبرال دموکراسی، واقعیت سراب‌گونه آن را آشکار سازد و بر نهایی بودن مقصد آن، برای رفع حرمان‌ها و آلام بشری، خط بطلان کشد. آن‌گاه این الگو را با مردم سالاری دینی در نظام جمهوری اسلامی و سپس با الگوی دین‌سالاری سپهری مهدوی مقایسه می‌کند و بر این ادعا پای می‌فشارد که هم‌چنان الگو و آرمان نهایی مدینه فاضله بشری، در حیات طیبه حکومت حضرت مهدی علیه السلام نهفته است و انسان‌ها باید برای تحقق آن زمینه‌سازی کنند. در این نوشتار، ابتدا، مفهوم لیبرال دموکراسی و آسیب‌های آن بازکاوی می‌شود. آن‌گاه با اعتقاد به این که انقلاب اسلامی ایران، زمینه ساز حکومت جهانی حضرت مهدی علیه السلام است، نوع نظام مردم سالاری دینی و تمایزات آن در برابر لیبرال دموکراسی عیان می‌گردد و سرانجام، وضعیت دین‌سالاری سپهری در حکومت جهانی مهدوی به گونه‌ای مقایسه‌ای با آن دو، تشریح خواهد شد. بدین ترتیب مقاله حاضر در حقیقت، به روایی سنجی دو الگوی مدعی نجات و ترقی بخشی بشری خواهد پرداخت و پس از اثبات بی‌اعتباری لیبرال دموکراسی در این زمینه، روایی، سرآمدی و برتری آموزه طیبه مهدویت و دین‌سالاری سپهری مهدوی را بیان خواهد کرد.

واژگان کلیدی

لیبرال دموکراسی، سکولار، قداست‌زدایی، سیانتیسم، قرارداد اجتماعی.



آموزه مهدویت و لیبرال دموکراسی

دکتر بهرام اخوان کاظمی

انسان‌ها همواره کوشیده‌اند با ترسیم جامعه آرمانی^۱ خود، زمینه بهزیستی نسل بشر را فراهم آورند. افزون بر نهضت‌های عملی و فکری پیامبران الهی، دست کم از شش قرن قبل از میلاد مسیح عَلَيْهِ السَّلَام، مکاتب بشری نیز در این زمینه نظریه‌پردازی‌هایی کرده‌اند که از آن جمله به «نیک شهر» یا «کالیپولیس»^۲ افلاطون (۴۲۷—۳۲۷ ق. م) می‌توان اشاره کرد. وی در این نظریه، کوشید گم‌شده انسان، یعنی عدالت را بررسی کند و به همین دلیل، عنوان اصلی کتاب خود، یعنی «جمهوری» را «درباره عدالت» نامید.

در جهان حاضر، نیز هواداران مکتب لیبرال دموکراسی ادعا دارند که لیبرال دموکراسی، کم‌عیب‌ترین الگوی مدیریت جوامع انسانی و تجسم و مقصد نهایی آرمان‌شهر بشری است. به ویژه با فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی و تضعیف ایدئولوژی‌های رقیب دموکراسی لیبرال، این باور بیش از پیش تقویت شده که «لیبرال دموکراسی، شکل نهایی حکومت در جوامع بشری است».

بنابراین انگاره، لیبرال دموکراسی توانسته و می‌تواند آرمان‌های دیرپای بشر را محقق کند و منجی‌گرایی و چشم‌به‌راه بودن مصلح موعود از عالم غیب، خواب و خیالی بیش نیست و تفکری «فاناتیک» (تعصبی، افراطی، جزمی، کوته‌بینانه)^۳ است. آنچه عینیت و واقعیت دارد، تحقق بیشتر آرزوهای مترقی بشری در دامن لیبرال دموکراسی، آن هم نه در آینده نامعلوم، بلکه در عصر حاضر است.

الف) سیری در مفهوم و مبانی دموکراسی و لیبرالیسم

۱. مفهوم دموکراسی

دموکراسی، اندیشه‌ای سیاسی و نیز نوعی سازوکار و نظام اداره جامعه، از محدود مفاهیم سیاسی دیرپای فلسفه سیاسی بوده و به ویژه در دو سده اخیر، این فلسفه و

نظام سیاسی رونق و ترویج یافته است. این مفهوم به مثابه یکی از استوارترین و پابرجاترین مفاهیم سیاسی در عمر طولانی خویش، تحولات و فراز و نشیب‌های بسیاری داشته است و با قاطعیت می‌توان گفت، بشر مدرن، هنوز در استفاده از این مفهوم جنجال برانگیز و آرامش خیز، به اجماع نظر و توافق دست نیافته است. به قول «دیوید هلد»، «تاریخ اندیشه دموکراسی، بغرنج و تاربخ دموکراسی، گسیج کننده است».

دموکراسی، کلمه‌ای یونانی است و کاربرد اجتماعی و سیاسی آن به معنای «حاکمیت مردم» یا «حق همگان برای شرکت در تصمیم‌گیری در امور همگانی» از نیمه دوم قرن پنجم قبل از میلاد از آتن آغاز شد. دموکراسی یا حکومت مردم‌سالاری که در متون کلاسیک «حکومت مردم بر مردم و برای مردم» تعریف شده، تلفیقی از دو لفظ یونانی «Demos» (عامه مردم) و «Kratos» (قدرت، حکومت، اداره امور و حاکمیت) است که امروزه به نام حاکمیت یا آرای مردم از آن نام برده می‌شود. با وجود تعاریف متعدد از دموکراسی، در واقع مشارکت سیاسی شهروندان برای اتخاذ تصمیم، شرط اساسی دموکراسی و تعریف آن است، ولی عمدتاً سه اصل آزادی، برابری و مشارکت در اتخاذ تصمیم‌های سیاسی، از مبانی دموکراسی به شمار می‌آید و برخی هم این اصول را شامل سه اصل مشروعیت، برابری و آزادی و تبعات آن می‌دانند.

برخی اصول اساسی دموکراسی را در دیدگاهی گسترده‌تر، این‌گونه تعبیر نموده‌اند: «نشئت گرفتن قدرت و قانون از اراده مردم، آزادی افکار عمومی و اتکای حکومت به آن، وجود مکانیسم‌های مشخص برای ابراز افکار عمومی از جمله احزاب سیاسی، اصل حکومت اکثریت عددی در مسائل مورد اختلاف در افکار عمومی مشروط به وجود تساهل و مدارای سیاسی، محدود بودن اعمال قدرت حکومتی به رعایت حقوق و آزادی‌های فردی و گروهی، تکتز و تعدد گروه‌ها و منافع و ارزش‌های اجتماعی، امکان بحث و گفت‌وگوی عمومی و مبادله آزاد افکار

درباره مسائل سیاسی، قوت جامعه مدنی، اصل نسبیت اخلاقی و ارزشی، تساهل در برابر عقاید مختلف و مخالف، برابری سیاسی گروه‌های اجتماعی از لحاظ دسترسی به قدرت، امکان تبدیل اقلیت‌های فکری به اکثریت از طریق تبلیغ نظریات گروهی، استقلال قوه قضاییه به منظور تأمین و تضمین آزادی‌های مدنی افراد و گروه‌ها، تفکیک قوا یا استقلال حداقل سه قوه از یکدیگر و امکان ابراز مخالفت سازمان یافته و وجود «پوزسیون» قانونی.^۴

البته پیچیدگی، گستردگی و مبهم بودن معنای دقیق دموکراسی و اصول آن، مشکلاتی را نیز در تعیین انواع آن ایجاد نموده که باعث تقسیم بندی‌های متفاوت و متکثر از این اصطلاح شده است.

۲. مفهوم لیبرالیسم

«لیبرالیسم» یا فلسفه آزادی خواهی، با عناصر و ویژگی‌های فکری خویش، مهم‌ترین مفهوم هم‌پیوند دموکراسی و از معنات تفکر سکولاریسم است. لیبرالیسم در معنای وسیع، مجموعه روش‌ها، سیاست‌ها و ایدئولوژی‌هایی محسوب می‌شود که هدفشان فراهم آوردن آزادی هرچه بیشتر برای فرد است و اعتقاد به این که انسان، آزاد به دنیا آمده و اختیار و اراده دارد و باید مجاز باشد خود را به هر نحو، آزاد پرورش دهد. لیبرالیسم سیاسی، به آزادی فکر و عمل فرد تا مرز آزادی دیگران اعتقاد دارد و با طرف‌داری از اصالت فرد، بر این باور است که انسان‌ها خردمندند، و خرد، ضامن آزادی فردی و آزادی، ضامن زندگی خردآمیز است. سلب آزادی از سوی هرگونه عامل مخل و اعم از هرگونه اقتدار - چه دولتی و چه مذهبی - به معنای نفی خردمندی است که نفی آزادی را در پی دارد. بنابراین، آزادی فردی، ضامن مصالح عقلایی بشر به شمار می‌آید و باید از ابتکار آزادی فردی و خصوصی پاسداری کرد. در این زمینه، دین و مذهب هم در عرصه زندگی خصوصی مردم جای می‌گیرد و لیبرالیسم بر اساس باور خود به تساهل و مدارا، به انتخاب آزادانه

عقاید و نبود بازخواست مذهبی و عقیدتی از سوی دولت معتقد گردید. هم‌چنان که می‌توان آزادی عقاید، مذهب و آزادی بی‌قید و شرط در قلمروی اندیشه‌ها، عقاید سیاسی و معتقدات مذهبی را شرط پیشرفت و تکامل فرد و اجتماع به‌شمار آورد و با شخصی و خصوصی اعلام کردن مذهب در حوزه زندگی فردی، دیانت و مذهب را محترمانه، از صحنه‌های اجتماعی به عرصه‌های فردی و خصوصی به عقب راند و منزوی نمود.

لیبرالیسم با شخصی نمودن مذهب، به تمایز بین مسائل عمومی و اجتماعی و ضرورت دخالت نکردن در امور خصوصی افراد توسط هرگونه قدرت خودسرانه و استبداد طبقاتی، مذهبی و حزبی توجه کرد و اعلام نمود که حکومت یا دولت و یا هرگونه اقتدار دیگر، نباید در قلمرو خصوصی (شامل زندگی اجتماعی، اقتصادی و مذهبی) دخالت کند و خود مصالح و منافع فرد باید راه‌نمای او در زندگی‌اش باشد و فرد باید تأمین منافع فردی خویش را دنبال کند. لیبرالیسم با طرح اندیشه‌های فردگرایی، انسان‌گرایی، عقل‌گرایی و... زمینه‌ساز پیدایش و تثبیت «سکولاریسم» گردید.

۳. مبانی سکولاریستی لیبرال دموکراسی

«سکولاریسم»^۵ یکی از ویژگی‌های اساسی و سرنوشت‌ساز فرهنگ، تمدن و نظام‌های سیاسی جهان غرب در یکی دو سده گذشته بوده و بازتاب‌های بسیار فراوانی در زندگی سیاسی و اجتماعی این‌گونه نظام‌ها برجای گذاشته و تا حدی، باعث انزوای نقش مذهب و خنثی نمودن حضور عینی آن در این عرصه‌ها شده است. در واقع، سکولاریسم، از مهم‌ترین مقومات و معادلات لیبرال دموکراسی در اندیشه و عمل به‌شمار می‌آید.

«سکولر»^۶ یعنی دنیوی یا آنچه مربوط به این جهان خاکی است، که از کلمه «سکولوم»^۷ به معنای امور دنیوی مشتق می‌شود. سکولاریسم به معنای دنیاپرستی یا

اعتقاد به اصالت امور دنیوی به کار رفته و اعتقادات دیگر را مردود می‌داند. هم‌چنین سکولاریسم مترادف‌های بسیاری دارد همانند علمانیت، لادینی (به عربی)، دنیاویت و گیتی‌گرایی، اصالت امور دنیوی، عرفی‌شدن، دنیاپرستی، جداانگاری دین و دنیا، «غیر مقدس و غیر روحانی»، افول دین، هم‌نوایی با این دنیا، رهایی جامعه از قید دین، و در معانی عقلانیت. به علم‌گرایی، نوگرایی و مدرنیسم و این جهانی، جابه‌جایی باورها و نهادهای دینی، تقدس‌زدایی از عالم و جامعه و ... تعیین شده است.

برخی اندیشه‌ها و نظریه‌های معرفتی، بر زمینه‌سازی و پیدایش و تحقق هم‌پیوندی کامل لیبرال دموکراسی و سکولاریسم موثر بوده‌اند که به شرح بعضی از آنها می‌پردازیم:

یکم. اندیشه قداست‌زدایی

بر مبنای این اندیشه، فرد و جامعه سکولار، به امر مقدس اعتقاد و اعتنا ندارد. اعتقاد به امر مقدس که از مشترکات همه ادیان است، در فرآیند سکولاریزاسیون، فاقد حرمت و ارزش معنوی گردید و در برابر آن، تنها موضوعات دنیوی و مادی اهمیت و ارزش یافت.

دوم. سیانتیسم^۸ یا اصالت علم و علم‌زدگی و تعامل آن با پوزیتویسم^۹

بر اساس اصالت علم، گزاره‌ها فقط به میزانی که با کمیات یا امور تجربی پیوند می‌خورند، محتوای حقیقی و صدق دارند. علم‌زدگی با هر دینی که شالوده‌ما بعد طبیعی دارد- قطع نظر از ادعای وحی آسمانی- ناسازگاری به بار می‌آورد. سرانجام «سیانتیسم» شکل دینی [غیر الهی] را به خود گرفته و به صورت «علم پرستی» در آمده است.^{۱۰} سیانتیسم همراه با «پوزیتویسم» یا اثبات‌گرایی و مذهب تحصلی نیز زمینه‌ساز سکولاریسم بوده‌اند. زیرا برخی از پوزیتویست‌ها، شناسایی انسان را در

قلمرو علوم فیزیکی و شیمیایی منحصر دانستند و مدعی شدند که همه معارف واقعی و از آن جمله علوم انسانی، به علوم طبیعی باز می‌گردد و به نفی ثبوت امری و رای تجربه پرداختند. بنابراین، مذهب تحصلی در این معنا، به نام «مذهب اصالت علم» نیز خوانده شده است.^{۱۱}

سوم. گرایش به اصالت حس و انسان‌شناسی مادی

گرایش به «اصالت حس» در معرفت‌شناسی انسان عصر روشن‌گری، یعنی این‌که راه شناخت حقایق جز تجربه حسی نیست و تنها آنچه به صورت ملموس و از راه حواس مشاهده و درک شود، امکان شناسایی دارد و در حوزه بررسی علمی و معلومات بشری قرار می‌گیرد. بنابراین، حقایق متافیزیکی و دینی حتی اگر رد هم نشوند، اثبات‌پذیر نیستند و در حوزه معلومات بشری قرار نمی‌گیرد. در نتیجه، برخی از دانش‌مندان عصر خردگرایی در بهترین صورت، معارف متافیزیکی را نه مردود و نه اثبات‌پذیر دانستند و برخی دیگر به دیده شک به آنها نگریستند و پاره‌ای نیز آنها را انکار و طرد کردند.

از سویی نگرش سکولاریستی، در حقیقت از نوعی انسان‌شناسی مادی‌گرا سرچشمه گرفته که نیازهای فطری و نیز اسرار خلقت انسان را در بعد مادی و فیزیکی خلاصه می‌کند و آرمان خلقت را تنها در برخورداری‌های دنیوی و مادی می‌گنجاند.

چهارم. قرارداد اجتماعی و نفی حق الهی حکومت

تئوری الهی حکومت شامل چند نظریه فرعی است از جمله، مشروعیت الهی حکومت مستقیماً از عالم الوهی اخذ می‌شود و بنا به نظر دیگر، میان عالم الهی و حکومت، کلیسا قرار دارد. طبق این نظریه، کلیسا به نقش میان‌جی خود در اعطای مشروعیت الهی به حکومت قائل بود. از این رو، خود را قدرتی برتر از امپراتور و

حاکمان دیگر می‌دانست. در اواخر قرون وسطا، ابتدا، تئوری برتری معنوی کلیسا و نقش میان‌جی آن رو به افول گذاشت و با ترویج و تثبیت تئوری الهی حکومت که مطابق آن، امپراتور و شاه، نماینده و سایه خدا در زمین بود، کلیسا اقتدار معنوی و سیاسی خود را از دست داد و به نهادی حاشیه‌ای و محکوم حکومت، تبدیل شد. از سویی، با نضج اندیشه‌های دموکراتیک و بر مبنای نظریه قرارداد اجتماعی، متفکرانی مانند جان لاک و منتسکیو، حق الهی حکومت نیز تضعیف گشت و به جای آن، حکومت و حاکمان، به مثابه نمایندگان با شرایطی مقید برای خدمت به مردم و مصالح عامه سرکار آمدند و حکومت به جای حق، وظیفه‌ای و کالت‌گونه و مدت‌دار به شمار آمد و چنین نظام فکری و سازوکار اداره اجتماع، باعث انزوای بیشتر کلیسا و واسطه‌گری کلیساییان در امر حکومت گردید. هم‌چنان که بر مبنای دموکراسی، لازمه اصالت بخشیدن به مردم در مقابل اصالت خدا و قانون الهی، بی‌توجهی به شرایع الهی و حتی نفی آن در امور تقنینی و اجرایی حکومت‌های مربوطه گردید.

پنجم. اومانیسیم، ۱۲ دئیسم ۱۳ و آتئیسم ۱۴

«اومانیسیم» یا مکتب اصالت انسان و انسان‌گرایی، نظامی فکری است که انسان و بشر‌گرایی افراطی، اساس و محور جهان‌بینی آن را تشکیل می‌دهد و طبیعتاً با جهان‌بینی دینی که خداگرایی، اساس و محور آن به شمار می‌آید، ناسازگار نیست. اومانیسیم با عطف توجه و اهتمام به انسان و مسائل مربوط به وی، راه حل مشکلات بشری را بیش از آن که در حوزه ایمان به خدا جست‌وجو کند، از ره‌گذر عقل و خرد آدمی برمی‌رسد. اومانیسیم محصول رنسانس و عصر روشن‌گری و مندرج در مکتب لیبرالیسم است.

ظهور تفکر اومانستی در جهان غرب که با اصالت‌های دینی و اندیشه خدامحوری تعارض داشت، از نظر نمود و بروز در عرصه اجتماع، دو شکل متفاوت

داشت: شکل نخست آن «دئیسم» بود که اولاً، دین را بدون حقایق و احکام و حیانی می‌پذیرفت، ثانیاً، خدا را موجودی ماورای طبیعی تلقی می‌کرد که پس از آفریدن جهان، آن را به حال خود رها کرده و هیچ‌گونه نقشی در اداره آن ندارد. دیگری «آتئیسم» بود که آشکارا وجود خدا را انکار می‌کرد و طرفدار الحاد و بی‌دینی بود. رشد و گسترش این دو عقیده، به قرن هیجدهم و پس از آن بازمی‌گردد، زیرا این قرن مشهور به «عصر عقل»^{۱۵} است. اومانیست‌های غربی از رشد شتابنده علم جدید در حوزه طبیعت‌شناسی سرمست و مغرور شده، در پی آن بودند که خودتکایی و بی‌نیازی خود را از وحی آسمانی اعلام دارند.^{۱۶}

نششم. اندیویدوالیسم^{۱۷} یا فلسفه اصالت فرد

یکی از فلسفه‌های اومانستی که پس از رنسانس ظهور کرد، فلسفه «اصالت فرد» به شمار می‌آید. در تاریخ فلسفه سیاسی، ابتدای قرن هفدهم، آغاز ظهور و رشد درس فلسفه است. که انسان‌گرایی در شکل فردگرایی آن نمایان شد، یعنی علائق، امیال، منافع و مسرت و سعادت فرد به صورت برهنه جزء ویژگی‌های نژادی، فرهنگی، اقتصادی و مذهبی شد و عقل و خرد آدمی رکن اساسی و مستقل کمال و نیک‌بختی او به شمار رفت.

اندیشه اومانستی فردگرایی که خود از نتایج «عقل‌گرایی»، (راسیونالیسم)^{۱۸} عصر جدید بود، مبدأ پیدایش تفکر اومانستی دیگری به نام فلسفه حقوق طبیعی شد. شالوده این فلسفه را این نظریه تشکیل می‌داد که در طبیعت آدمی عناصری وجود دارد که در تمام افراد بشر مشترک است، و این عناصر مشترک، مدار وحدت افراد به شمار می‌رود، و معیارهای حقوق، قانون اساسی و حکومت صالح را میسر می‌سازد و انسان را از تعالیم و احکام مذهبی و ماورای طبیعی بی‌نیاز می‌کند.^{۱۹} بدین ترتیب اومانیسیم و اندیویدوالیسم به سکولاریسم منتهی شد.

هفتم. راسیونالیسم یا اصالت عقل

عقلانیت یا عقل‌گرایی، از اصول اساسی نظری‌پیدایی و پایایی سکولاریسم به حساب می‌آید. عقل‌گرایی افراطی مزبور که در تقابل با الهیات «دگماتیک» کلیسای قرون وسطا، در عصر روشن‌گری، شکل و نضج گرفت، آموزه دینی معاد و حیات اخروی و بهشت و سعادت ابدی در سرای دیگر را به گونه‌ای دنیوی تفسیر کرد و بشر را به نوعی آخرت‌اندیشی دنیاپرستانه دعوت نمود.

این عقل‌گرایی، زمینه‌ساز سکولاریزم شد. زیرا دین نه تنها در سایه عقل‌بستگی از صحنه اجتماع و سیاست حذف گردید، بلکه اصل حقانیت آن نیز از اندیشه عقلی انسان به بوته فراموشی سپرده شد. دولت سکولار نیز بر همین مبنا شکل گرفت که مبتنی بر جدایی دین از سیاست و نفی مرجعیت دین در زندگی سیاسی - اجتماعی و بر مبنای اعتقاد به استقلال عقل آدمی در شناخت پدیده‌ها و مصالح سیاسی است! از این منظر، سیاست دایره نفوذ عقل آدمی به شمار می‌آید، پس پدیده‌ای عقلانی و نه دینی است، زیرا دین در آن جایی حضور و نفوذ دارد که عقل به آن دسترسی نداشته باشد.

هشتم. پلورالیسم^{۲۰} یا کثرت‌گرایی

«پلورالیسم» با سکولاریسم، رابطه و تعاملی تنگاتنگ داشته‌اند و مایه بالیدن دو جانبه یک‌دیگر بوده‌اند. این دو مرام، مبانی مشترک نظری نیز دارند همچنان‌که هر دو نیز از مؤلفه‌های لیبرالیسم محسوب می‌گردند. دینی که سکولار شده و به دیانت شخصی روی آورده و تجربه قلبی را مدار دین‌داری قرار داده، در حقیقت، آگاهانه یا ناآگاهانه، تسلیم مبنای نظری و دینی پلورالیسم شده و گوهر دین را نه اعتقاد که شریعت قلبی می‌داند و به گونه‌ای انسان‌مدارانه، دنیاگرایانه، نسبی، متغیر، فردی و منفعت‌پرستانه آن را نگریسته و تفسیر به رای می‌کند.

ب) انتقادات عمومی از دموکراسی

نقد دموکراسی پیشینه‌ای طولانی دارد تا جایی که افلاطون و ارسطو نیز از منتقدان شدید آن بوده‌اند،^{۲۱} اما به طور کلی از دموکراسی دو دسته ایراد گرفته‌اند. انتقادات دسته اول درباره اصل و اساس دموکراسی است. خرده‌گیران از این دست، ضد دموکراسی هستند. دسته دیگر بر خلاف گروه اول، معتقدند، به ندرت می‌توان رژیم دموکراتیکی پیدا کرد که با ایده‌آل و تئوری دموکراسی منطبق باشد. این دسته پیشنهادهایی دارند که متضمن راه‌حل‌هایی نیز هست.

تاریخ نشان می‌دهد، محققان متوالیاً و به تناوب، برخی موضع اول و بعضی روش دوم را اختیار کرده‌اند. ما در این گفتار به تأمل درباره استدلال‌های مربوط به دسته اول می‌پردازیم.

اغلب منتقدان این گروه، سرشناس هستند. به نظر آنان دموکراسی، قلمرو تفرقه، تشتت، بی‌ثباتی، هم‌چنین عرصه دیکتاتوری اکثریت و باعث بی‌مایگی و کم‌استعدادی است. رژیم‌های مبتنی بر حزب‌بازی، وحدت ملی را ضایع می‌کند و یک نوعی حالت جنگ داخلی را به وجود می‌آورد که گاه این‌جا و گاه آن‌جا را به آتش می‌کشد. انتخابات و پارلمان‌بازی باعث می‌شود، افراد کم‌هوش میان‌مایه به قدرت برسند. چون کسانی که در فعالیت‌های سیاسی شرکت می‌کنند، بسیار هستند، بازی سیاسی در کشمکش افراد برای تأمین منافع شخصی خلاصه می‌شود و این امر خود سبب افزایش عوام‌فریبی می‌گردد که نتیجه‌اش فراموش شدن منافع عمومی است. از دید این منتقدان، دموکراسی الزاماً به هرج و مرج و لذت‌جویی توده‌ها و مساوات‌جویی مادی منجر می‌شود و مفهوم نفع عام به مفهومی مبتذل تبدیل می‌گردد و معلوم می‌شود که «قلمرو آزادی» چیزی جز قلمرو ماده و مقدار و کمیت نیست.^{۲۲}

۱. مبهم بودن ماهیت و مبانی دموکراسی

همان‌طور که در مباحث پیشین اشاره شد، از معایب بزرگ دموکراسی، ابهام در اصول و مبانی و ماهیت آن است. تنوع و تکثر انواع دموکراسی‌ها مانع ایجاد وحدت نظر در بسیاری از اساسی‌ترین مفاهیم این اصطلاح گردیده و بعضاً به تعارض‌های موجود در آن، دامن زده است. مثلاً گفته می‌شود، دموکراسی در سه مفهوم متفاوت «حکومت اکثریت»، «حکومت قانون» و «تعدد گروه‌های قدرت» به کار رفته است. به عقیده برخی «میان این سه برداشت تعارضاتی وجود دارد که موجب ابهام در معانی دموکراسی شده و همین ابهام، زمینه تعابیر گوناگون از دموکراسی در قرن بیستم را فراهم آورده است.»^{۲۳}

«دموکراسی مفهومی پیچیده و چند بعدی دارد و ابهام در معنای آن، از تأکید صاحب‌نظران و هواداران دموکراسی بر وجوه خاص آن ناشی می‌شود... این که حکومت‌های گوناگون خود را دموکراتیک می‌خوانند، به دلایلی چندان شگفت آور نیست. زیرا سنت اندیشه دموکراتیک، بسیار گسترده و مشحون از اندیشه‌های متفاوت و حتی متعارض درباره مبانی پیدایش دولت، نهاد انسان، کار ویژه‌های حکومت و غیره است.»^{۲۴}

ابهام دموکراسی با این مثال روشن می‌گردد. مثلاً حکومت به وسیله مردم، شاید مفهومی عاری از ابهام به نظر آید، اما ظواهر همیشه گمراه کننده‌اند و تاریخ اندیشه دموکراسی پیچیده و حاکی از دریافت‌های متضاد است. عرصه‌های ناسازگاری بسیار گسترده هستند و در واقع هر یک از اجزای عبارت فوق، دشواری‌های مربوط به تعریف را به همراه دارند. اندرو وینسنت در این باره می‌نویسد:

مشکل دیگر اندیشه حاکمیت مردم، این است که چه کسی یا کسانی به عنوان مردم به حساب می‌آیند. چنین کسانی بر حسب نظریه اراده عمومی، کل مردم هستند، اما ممکن است مجموعه‌ای از نمایندگان و یا رأی‌دهندگان به عنوان مردم تلقی شوند. البته در طی یک قرن و نیم گذشته، رأی‌دهندگان یا افراد حائز

شرایط رأی دادن در حال تحول و تغییر بوده‌اند. به عبارت دیگر تعریف مردم پیوسته در حال دگرگونی بوده است.^{۲۵}

باید پرسید، واژه‌های «حکومت»، «حکومت به وسیله مردم» و «مردم» به چه معناست؟ اگر فقط از ابهامات موجود در واژه «مردم» آغاز کنیم، این سؤالات مطرح می‌شود:

اول. چه کسانی را باید «مردم» قلمداد کرد؟

دوم. چه نوع مشارکتی برای آنها در نظر گرفته شده است؟

سوم. شرایط مفروض برای هدایت به مشارکت کدامند؟

واقعیت آن است که انواع دموکراسی‌ها، هنوز نتوانسته‌اند به این سؤال پاسخ‌های قطعی بدهند تا جایی که دیوید هلد در این باره می‌گوید:

کوشش به منظور محدود کردن معنای «مردم» به گروه‌های معینی از آنها، از قبیل صاحبان دارایی، سفیدپوستان، مردان تحصیل کرده، صاحبان مشاغل و مهارت‌های ویژه، بزرگ‌سالان و فقط مردان، سابقه‌ای دیرینه دارد. هم‌چنین درباره آن‌چه «حکومت» به وسیله «مردم» قلمداد می‌شود، در قالب دریافت‌ها و مباحث گوناگون، داستان‌سرایی می‌شود.^{۲۶}

بسیاری دیگر از شارحان دموکراسی مانند آنتونی آربلاستر به صراحت گفته‌اند که دموکراسی غربی، هیچ نوع معنای دقیق و مورد توافقی ندارد و پرسش از چیستی معنای دموکراسی، تردیدپذیر است و برداشت‌های متفاوتی دارد که قانع‌کننده نیست.^{۲۷}

۲. تعارض بین اصل آزادی و اصل برابری

از مهم‌ترین تعارض‌هایی که در فلسفه سیاسی غرب، اندیشه و نظام دموکراسی مطرح بوده، تعارض بین دو اصل آزادی و برابری یعنی دو اصل از سه اصل مشترک دموکراسی‌هاست. این تعارض بسیار ساده تبیین می‌گردد؛ اگر همه مردم

برابر شمرده شوند، آزادی آنها به خطر خواهد افتاد، زیرا ایجاد برابری، محتاج مداخله دولت در زندگی افراد و تحدید آزادی‌های (منفی) آنهاست و اگر همه مردم آزاد گذارده شوند، خواه‌ناخواه، برابری افراد به خطر می‌افتد. زیرا عموم افراد به واسطه اختلاف‌هایی که در ثروت، قدرت و مانند آن دارند، پس از مدت کوتاهی، در مقابل دیگران، سعی در برتری‌جویی می‌نمایند. به هر حال، بیشتر متفکران متفق‌القولند که این دو غایت عظیم دموکراسی، به طور کامل با هم جمع نمی‌گردند، و تا حدود زیادی با یک‌دیگر تنافر دارند.

در قرن بیستم، بیشتر لیبرال‌های راست‌گرا مانند فریدریش هایک، رابرت نوزیک و میلتون فریدمن، برابری را مخل آزادی و متضاد با آن می‌دانند و سخن گفتن از «عدالت اجتماعی» در جامعه مرکب از افراد آزاد را موجب پیدایش قدرت برتر و سلب آزادی انسان‌ها برمی‌شمارند.

برخی از اندیشه‌ورزان دموکراسی، برای فرار از تعارض هم‌گرایی آزادی و برابری، همایش این دو عنصر اصلی را به دموکراسی‌های قدیمی و در عرصه نظری مربوط دانسته‌اند.

۳. صوری بودن اصل برابری در دموکراسی

گفته شد که اصل برابری، یکی از سه اصل مشترک دموکراسی‌هاست، اما آنچه واقعاً در این شیوه حکومتی پذیرفته گردید، مساوات اسمی بود که در زیر لوای آن، بر بسیاری از نابرابری‌های واقعی در جامعه، سرپوش گذاشته شد و برابری در دموکراسی، به برابری در شانس و فرصت محدود گردید.

به عبارت دیگر، دموکراسی نه به معنای برابری انسان‌ها، نه به معنای برابری ثروت و نه به معنای هم‌سانی وضع و حال مردم است، بلکه بر مبنای برابری صوری شهروندان در مقابل قانون است و فرصت یک‌سان برای آنان برابری‌هایی را به وجود می‌آورد که در همه جوامع تحول‌یافته، شرط توسعه و ضرورت وجودی

آنهاست. هدف دموکراسی، ایجاد فرصت برای برابر شدن افراد نیست، بلکه به آدم‌ها فرصت برابر می‌دهد تا نابرابر باشند.

۴. محدودیت‌ها و موانع مشارکت سیاسی برابر در دموکراسی لیبرال

در قرن بیستم، خطرهای تازه‌ای مفهوم دموکراسی کلاسیک را تهدید می‌کرد که از خطر استبداد اکثریت کمتر نبود، درحقیقت موجب تحول در معنای دموکراسی شده و واقعیت اقتصاد سرمایه‌داری، بی‌شک در عمل محدودیت‌هایی بر حق مشارکت سیاسی ایجاد کرده است.

در دموکراسی‌های امروزی، حق رأی بلاشرط شده و حق انتخاب احزاب سیاسی مختلف وجود دارد، اما چنین حقوقی ضامن «برابری فرصت‌های» عملی در مشارکت اجتماعی و سیاسی نبوده است. متغیرهای گوناگون چون سطوح مختلف درآمد، آموزش شهرنشینی، حاشیه نشینی و غیره، در میزان مشارکت سیاسی و نابرابری آن در بین عموم مردم تأثیر دارد.

۵. انتقادهای وارد بر رژیم نمایندگی

بیشترین انتقادات حقوقی در زمینه دموکراسی از «رژیم نمایندگی» به عمل آمده است. این انتقادات بسیار گسترده‌گی دارد و نمی‌توان به همه آنها اشاره کرد. مثلاً منتقدان می‌گویند، رژیم نمایندگی و آزادی در دموکراسی فقط به زمان انتخاب نمایندگان محدود می‌گردد و پس از انتخابات، مردم به کناری گذاشته می‌شوند. به گفته میخلز، «رأی‌دهنده همراه رای حاکمیت و حقوق سیاسی خود را داخل صندوق می‌اندازد و نمایندگی چیزی جز قبولاندن اراده خود به منزله اراده جمع نیست. بر این مبنای، هیچ‌وقت منتخبان، نماینده واقعی رأی دهندگان نیستند و در حقیقت رژیم نمایندگی، یک توهم حقوقی بیش نیست و اساساً در دو طرف، قراردادی وجود ندارد که بتوان صحبت از یک قرارداد اجتماعی با مبنای حقوقی به

میان آورد». در اغلب موارد، رای دهندگان به تعبیر جیوان سارتوری، «نمی‌دانند چرا و به چه کسی رای می‌دهند و معمولاً آرای اکثریت نارسایی از رای‌دهندگان پیروز می‌شود که در واقع تنها اقلیتی از کل جمعیت را تشکیل می‌دهد».^{۲۸}

از دیگر معایب رژیم نمایندگی آن است که در انتخابات مبتنی بر اکثریت، قوت و شدت عقاید ابراز شده، منعکس نمی‌شود. رای انتخاب‌کننده میانه‌رو و معتدل، با رای انتخاب‌کننده مصمم و انتخاب‌کننده متعهد و مبارز برابری دارد. عیب دیگر آن است که گاهی رای‌دهنده به فرد مرجح خود رای نمی‌دهد بلکه علیه کسی که بیشتر از او نفرت دارد، رای می‌دهد.

۶. تضاد بین اراده همگانی و آزادی‌های فردی

منتقدان دموکراسی معتقدند، یکی از تضادهای اصولی در دموکراسی، تضاد بین اراده همگانی (دموکراسی) و آزادی‌های فردی و اجتماعی است.

اغلب اتفاق می‌افتد که دو مفهوم آزادی و دموکراسی، یکی انگاشته شده و بدون توجه به معانی حقیقی کاملاً متفاوتشان، به جای هم به کار می‌روند. بعضی از متفکران چون روسو و اغلب سوسیالیست‌ها به پیروی از این فیلسوف فرانسوی، آزادی را تنها در چارچوب یک دموکراسی واقعی میسر می‌دانند. در حالی که از دیدگاه فیلسوفان آزادی‌خواه، دموکراسی و آزادی دو مفهوم متفاوت و در بعضی موارد احیاناً متضاد به شمار می‌آیند. از نظر هایک، نقطه تلاقی آزادی و دموکراسی این‌جاست که در نظام آزاد، همه در مقابل قانون برابرند؛ این برابری خواهانه‌خواه به این درخواست دموکراتیک منجر می‌شود که همه به تساوی، خواهان مشارکت در ایجاد قوانین باشند. اما مسئله اساسی برای طرف‌داران آزادی، عبارت است از محدود کردن قدرت جبری هر حکومتی - چه دموکراتیک چه غیر آن؛ در حالی که دموکرات‌های جزم‌گرا تنها یک محدودیت برای حکومت قائلند و آن عقیده جاری اکثریت است. هایک می‌نویسد:

تفاوت بین این دو آرمان (آزادی و دموکراسی) وقتی به وضوح آشکار می‌شود که مفهوم مخالف هر کدام را معین کنیم؛ مفهوم مخالف دموکراسی عبارت از حکومت مقتدر (خود رأی) و مفهوم مخالف آزادی، حکومت توتالیتر است. هیچ یک از این دو سیستم، ضرورتاً نافی مخالف دیگری نیستند، یعنی دموکراسی می‌تواند دارای قوای توتالیتر باشد و از سوی دیگر حکومت مقتدر خودرأی را می‌توان تصور نمود که طبق اصول آزادی عمل می‌کند.^{۲۹}

۷. تعارض روش‌های وصول به دموکراسی با مبانی دموکراسی

منتقدان «روح» و «ماده» دموکراسی را با یک‌دیگر متعارض و متنافر می‌دانند. مسئله مشروعیت وسایل مورد استفاده برای رسیدن به هدف‌های مطلوب، که در واقع به مسئله حدود مفهوم «قانونیت» بازمی‌گردد، از دیرباز، موضوع بحث و جدل بوده و این پرسش مطرح می‌شده است که آیا برای وصول به هدف‌های عالی «دموکراتیک» می‌توان وسایلی به کاربرد یا راه‌هایی در پیش گرفت که دموکراتیک نباشد؟

سن ژوست می‌گفت: «به دشمنان آزادی، آزادی ندهید». امروزه نیز هرگونه تبلیغ سیاسی در جوامع غربی از همین اصل سرمشق می‌گیرد: «بسیاری از لیبرال‌ها آزادی بیان و عقیده را برای هرکسی به رسمیت می‌شناسند، تنها به این شرط که در مورد اصول ایدئولوژیک معتاد و مألوف آنان رد و تردیدی پیش نیاید».^{۳۰}

امروزه ملاحظه می‌شود که به تناوب در کشورهای لیبرال دموکراسی، نخبگان از شیوه‌های غیردموکراتیک، «آنارشستی» و حتی «فاشیستی» و عوام‌فریبانه با بهره‌گیری از عناصر مدرن عصر ارتباطات در جهت وصول به حاکمیت سود می‌جویند. ناگفته نماند که فیلسوف پر آوازه لیبرال دموکراسی نیز با قائل شدن به اباحه‌گری، معتقد است، دموکراسی را ولو با توسل به شیوه‌های زور و خشونت، باید استوار نگاه داشت و این خود اجتماع نقیضین است و جای شکی باقی

نمی‌گذارد که مقوله دموکراسی با تناقض‌های بسیاری روبه‌رو بوده و از مسیر اصلی منحرف شده است.

پوپر می‌نویسد:

جامعه باز (دموکراسی)، ممکن است نه تنها از جانب جباران و اقلیت‌ها، بلکه از سوی اکثریت نیز آسیب ببیند. بنابراین، به حق می‌توان در برابر اکثریت‌ها از جامعه باز و نهادهای آزاد دموکراتیک دفاع کرد. چه بسا مردم‌فریبان و مستبدانی که به شیوه‌های خاص خود، اکثریت توده‌های مردم را همراه خویش ساخته و به نام حمایت مردمی، جامعه باز و نهادهای دموکراتیک را از بین برده‌اند. البته شرط اصلی جامعه باز، تساهل سیاسی است. با این حال تساهل نسبت به گروه‌هایی که ضد تساهل دموکراتیک هستند، به بنیاد جامعه باز آسیب می‌رساند. بنابراین، در صورت لزوم و وجود تهدیدات خطر، باید دشمنان تساهل و هواداران خشونت را سرکوب کرد.^{۳۱}

۸. صوری بودن اصل تفکیک قوا در دموکراسی

دموکراسی‌های مدرن، مدعی‌اند، یکی از اسلوب‌های اساسی که آزادی و برابری شهروندان را در مقابل هیمنه و قدرت دولت و حکومت حفظ می‌کند، اصل تفکیک، و آن سازوکاری به شمار می‌آید که برای جلوگیری از بدل شدن حکومت اکثریت به دیکتاتوری و جلوگیری از سوءاستفاده از قدرت در نظر گرفته شده است.

منتقدان دموکراسی مدعی‌اند که اصل تفکیک قوا در عمل، دو معضل را برای دموکراسی‌های غربی پیش آورده است: اول آن که تقسیم کامل این سه قوه از یک‌دیگر عملاً امکان‌پذیر نیست و عملاً در رژیم‌هایی که گرایش بر این بوده که سه قوه کاملاً از یک‌دیگر منفک باشد، اختلالات فراوانی بروز کرده و گاه نظام را فلج و دچار ناکارایی نموده است.

همچنین به طریق اولی، ایجاد موازنه کامل بین سه قوه امکان‌پذیر نیست و همیشه قدرت یکی از دو قوه مجریه و مقننه بر دیگری برتری دارد. به همین دلیل نیز تفاوت‌هایی بین دموکراسی‌های غربی در کشورهای مختلف به وجود آمده است. بر اساس برتری هریک از این قوا، رژیم را «پارلمانی» یا «ریاستی» می‌نامند که هریک از آنها نیز معایبی دارد. مثلاً بی‌ثباتی حکومت در رژیم‌های پارلمانی مانند جمهوری سوم فرانسه، کشور را با مشکلاتی روبه‌رو نمود. به همین دلیل، در جمهوری پنجم، سعی شد تا قوه مجریه را از تابعیت قوه مقننه برهانند که در نتیجه بر اقتدار قوه مجریه افزوده شد، به گونه‌ای که قوه مقننه از تجاوزات قوه مجریه، مصون نماند. همچنین اختیار انحلال مجلس یا مراجعه به همه‌پرسی از جمله مواردی است که وضع قوه مقننه را در مقابل قوه مجریه متزلزل می‌سازد.

دوم این‌که، با وجود احزاب سیاسی و مسئله اکثریت، چگونه می‌توان قوای سه‌گانه را که همه در دست حزب حاکم قرار می‌گیرد، از هم منفک دانست. مثلاً، در انگلستان که به نظام پارلمانی شهره است، برای مدتی اصل تفکیک قوا در عمل بی‌معنا بود. فقط در سال‌های اخیر به دلیل قدرت گرفتن نسبی احزاب کوچک از یک طرف و افزایش تمردهای حزبی از طرف دیگر، مشاهده می‌شود که پارلمان می‌تواند حتی بر ضد حزب حاکم نیز وارد عمل گردد.

۹. امکان خطا و فقدان اکثریت در تصمیم‌گیری‌های سیاسی

به عقیده بعضی، خرده‌هایی که امروزه نقادان به دموکراسی گرفته‌اند، از یکی بیشتر نیست و آن انتقاد از «قانون اکثریت» است. این‌که هرکس با رأی برابر در امور دولت شرکت کند، کار درستی به نظر می‌آید، اما همین کار امکان دارد خطرناک هم باشد، زیرا صلاحیت همه برابر نیست. به بیان ساده‌تر، این درست همان محمضه‌ای است که کلیه دموکراسی‌ها گرفتار آن هستند. نتیجه مستقیم امر رأی‌گیری، در واقع به منزله اخذ تصمیم توسط اکثریت است. از این رو، تصور این

که مرجعیت و اقتدار (اتوریته) که امری کیفی به شمار می‌آید، بتواند از اکثریت که امری کمی است صادر شود، باور صادقی نیست. زیرا این تصور که اکثریت حقیقت را می‌گوید، بلافاصله انتقاد دیگری را پیش می‌آورد دایر بر این که کمیت نه تنها کیفیت را نمی‌سازد، بلکه اغلب، آن را ضایع می‌کند.

پس نتیجه می‌گیریم، صلاحیت و بصیرت و تدبیر داشتن اکثر مردم در کار سیاست، امری تردیدپذیر است و نمی‌توان بر صحت همیشگی آن تاکید نمود و اساساً قاعده اکثریت یکی از تکنیک‌های مختلف برای شناختن آرای مردم به شمار می‌آید و حتی اکثریت مردم و اراده آنها را نمی‌توان امر واحدی شمرد و اصل اکثریت، با مفهوم دموکراسی تعارضی دارد، چون خواه‌ناخواه، در بسیاری از دموکراسی‌ها با به کرسی نشستن نظر اکثریت، نظر اقلیت‌ها و حقوق آنها در مشارکت و تصمیم‌گیری سیاسی پای‌مال و یا تحدید و تقلیل می‌شود.

۱۰. دموکراسی و امکان بروز استبداد اکثریت

در نقد دموکراسی گفته‌اند که استبداد دموکراتیک توده‌ها و افکار عمومی، به اندازه استبداد فردی، با آزادی‌های فردی و جمعی تضاد دارد، زیرا تن‌دادن به نظر اکثریت، متضمن خطر استبداد بالقوه است. از سوی دیگر دموکراسی، اندیشه «قدرت مطلقه» را دور نمی‌اندازد، فقط این نظریه را نمی‌پذیرد که قدرت وجه امتیاز یک نفر باشد. دموکراسی هم‌چنین «قانون حاکمیت قوی‌تر» را منکر نمی‌شود، زیرا «اصل اکثریت» نوعی قانون است که حق را به طرف نیرومندتر می‌دهد. بنابراین، علت پیروی افراد از «اکثریت»، الزاماً این نیست که اکثریت حق دارد و معرف حقیقت به شمار می‌آید، بلکه به این علت است که اکثریت قدرت بیشتری دارد. بدین ترتیب دموکراسی نیز از استبدادگرایی مصون نیست.

یکی از راه‌های علاج این ایراد هواداری دموکراسی مبتنی بر «اکثریت مؤثر» و نه «اکثریت عددی یا کمی» است. اکثریت مؤثر کسانی را شامل می‌شود که

درباره غایات حکومت، آگاهی کامل و وحدت نظر دارند و یا اکثریت «جامعه سیاسی» را تشکیل می‌دهند.^{۳۲}

۱۱. خطر فریب افکار و آرای عموم و نفوذپذیری آن

این که رأی مردم در نظام دموکراسی تا چه حد تعیین کننده اصلی در عرصه‌های سیاست است، جدل‌های فراوانی را باعث می‌گردد. مثلاً این سؤال بارها طرح شده که رأی مردم و نتیجه انتخابات تا چه اندازه منعکس کننده اراده واقعی مردم است؟ تبلیغات و در امان نبودن رأی‌دهندگان از خطر فریب و نفوذ، عضویت در ماشین‌های بزرگ سیاسی - اصطلاحی که ماکس وبر درباره احزاب سیاسی به کار می‌برد و حق انتخاب محدود بین چند حزب، تا چه حد به فرد امکان می‌دهد تا خواست واقعی خود را از طریق رأی منعکس کند؟ هنوز پاسخ قطعی به این سؤال داده نشده است. علاوه بر آن، امروزه مسئله خودداری قشر بزرگی از شهروندان از شرکت در انتخابات نیز مطرح می‌گردد.

۱۲. دموکراسی نخبه‌گرا مانعی بر سر راه مشارکت واقعی مردم

وجود نخبگان سازمان یافته و نیرومند در دموکراسی‌های امروز، موانعی بر سر راه مشارکت واقعی عمومی در زندگی سیاسی به وجود آورده تا جایی که برخی از نظریه‌پردازان معاصر همانند رابرت دال، دموکراسی را اصولاً چیزی بیش از تعدد و رقابت نخبگان به شمار نمی‌آورند. از دید وی، «دیکتاتوری» حکومت یک اقلیت و دموکراسی یا «پولیارشی»، حکومت چند اقلیت است...^{۳۳}

رابرت میخلز نیز با نظریه قانون «الیگارشی»^{۳۴} آهنین، به توصیف حکومت‌ها و از جمله نظام دموکراسی نخبه‌گرای پرداخته و جوامع را محکوم به قبول حکومت «اقلیت متنفذ» دانسته است. کنترل نخبگان (الیت‌ها) بر تصمیم‌گیری سیاسی در دموکراسی معاصر، مانع از توسعه برابری اجتماعی و اقتصادی نیز شده و بدین‌سان،

مفهوم قدیمی دموکراسی اکثریت، جای خود را به دموکراسی «الیتیستی» داده است. در دموکراسی نخبگان، آزادی فردی و حکومت اکثریت و برابری به منزله درون‌مایه دموکراسی کلاسیک، جای خود را به دموکراسی به مثابه روش و شیوه‌ای برای تشکیل رهبری سیاسی می‌دهد. پلورالیست‌های معاصر، دموکراسی را در عمل چیزی بیش از فعالیت و رقابت چندین الیت نمی‌دانند. آنان نظریات دموکرات‌های رادیکالی چون ژان ژاک روسو در این باره که «صدای مردم صدای خداست» و «اقلیت همیشه اشتباه می‌کند» را ایده‌آلیستی می‌شمارند.

از دیدگاه دموکراسی نخبه‌گرای امروزی، دموکراسی نه حکومت اکثریت و توده‌ها، بلکه حداکثر وسیله‌ای برای مشورت با اکثریت و حفظ منافع اقلیت‌هاست. فهم مردم برای رسیدگی به امور پیچیده کافی نیست؛ نقش آنان تنها باید رضایت‌دادن باشد نه حکومت کردن. دموکراسی از این دیدگاه، وقتی تحقق می‌یابد که حکومت از خواست‌ها و تقاضاهای مستقیم توده‌های مردم مصون باشد. بدین سان، نظریه‌پردازی درباره دموکراسی در قرن بیستم گرایش «ضد اکثریتی» پیدا کرده است.

۱۳. نشانه‌های بحران و انحطاط دموکراسی لیبرال در قرن بیستم

در دهه شصت میلادی، کشورهای پیشرفته صنعتی، از جمله اغلب کشورهای اروپای غربی وارد مرحله‌ای از پیشرفت شدند که از دید هواداران لیبرال دموکراسی، دوران سعادت و رفاه اقتصادی، و از نظر سیاسی، دوران حکومت عقل، مدیریت، تخصص و پایان گرفتن تنش‌های سیاسی - اجتماعی و از دید منتقدان لیبرال دموکراتیک، دوران اسارت و از خودبیگانگی انسان و در نتیجه بی‌اعتنائی انسان‌ها به مسائل سیاسی و امور عمومی و از بین رفتن مشارکت آگاهانه و به دنبال آن، پوچی و زوال درونی این نظام‌ها بود. امروزه در نظام‌های لیبرال دموکراسی، مشارکت افراد در امور سیاسی، ضعیف و

محدود بوده و یا بی محتوا و صوری، و با بی‌اعتنایی توده‌ها همراه شده است. روند «ذره‌ای شدن»^{۳۵} جوامع صنعتی و تنهایی انسان، نتیجه منطقی ایدئولوژی زدایی، رفاه و دیوان‌سالاری و سکولاریسم افراطی این نظام به شمار می‌آید.

امروزه لیبرال دموکراسی، علاوه بر انعزال سیاسی توده‌ها، با کاهش قدرت پارلمان، تبدیل احزاب به بنگاه‌های تجاری، کاهش نقش اپوزیسیون و بسترسازی مناسب برای ظهور توتالیتاریسم مواجه است و بی‌دلیل نیست که عده‌ای از «فرو پاشی الگوی اجتماعی دموکراتیک»^{۳۶} صحبت می‌کنند.

از سوی دیگر، اعتقاد به نسبت اخلاق و انسان‌مداری، به وضعیت بحران‌های لیبرال دموکراسی، دامن زده است. به قولی: «آن‌گاه که مردم باور خود را نسبت به

اصول اخلاقی از دست بدهند یا به گفته سورکین وقتی تمدن‌ها از پویایی فرهنگی بازمانند، دوران تباهی فرا رسد... . لذا زوال دموکراسی و کاهش اعتبار دموکراسی

غربی، موضوعی نیست که به کشوری خاص منحصر باشد. امروزه، هم اصول دموکراسی لیبرال مورد تردید قرار گرفته و هم مشارکت مردم که یا دچار

بی‌علاقگی می‌شوند یا تحت تأثیر عوامل غیرسیاسی مانند فوتبال، تبلیغات سینما و غیره، چهره‌های عمومی را بر چهره‌ها و نیروهای سیاسی ترجیح می‌دهند»^{۳۷}.

به نظر می‌رسد که ارزش «اعتماد» - سرمایه گران‌بهای اجتماعی و اقتصادی در جوامع غربی لیبرال - رو به کاهش است. در حالی که بسیاری از متخصصان غربی

در صدد احیای این ارزش در جوامع خود هستند.

از جمله صاحب نظرانی که در این زمینه قلم زده‌اند فرانسیس فوکویاما، شارح نظریه خوش‌بینانه پایان تاریخ، است که در کتاب جدیدتر خود به نام «اعتماد» - به

تشریح ضرورت وجود «اعتماد» در لیبرال دموکراسی غربی می‌پردازد. در واقع وی، احیای ارزشی را در نظر دارد که سال‌ها پیش از جامعه غربی رخت بر بسته

است.

آنچه اهمیت دارد این است که نگرش فوکویاما به «بحران اعتماد» و نگرارش کتابی با این عنوان، پس از کتاب *پایان تاریخ و واپسین انسان* وی قرار دارد. نظریه پایان تاریخ، لیبرال دموکراسی را شکل نهایی و حکومت پیروز در جوامع بشری و نقطه پایان تکامل ایدئولوژیک بشر و پایان تاریخ می‌داند! اما نگاه نویسنده در کتاب *اعتماد*، درون‌گرایانه و همراه با آسیب شناسی و هشدار است. ارزیابی‌های وی از جوامع غربی، بی‌تردید برای جهان سوم که به نسخه‌برداری کورکورانه از الگوهای غربی درشتابند، اهمیت دارد. وی ضمن تأکید بر مبانی فرهنگی، بر ضرورت ارتقای روح کار جمعی، وجدان کاری، سطح اعتماد و روحیه مردم آمیزی خودجوش در جوامع لیبرال دموکراسی (به ویژه امریکا) پای فشرده و این موارد را رمز موفقیت‌های پایدار در جوامع بحران زده مزبور دانسته است.^{۳۸}

ج) مردم‌سالاری دینی جمهوری اسلامی ایران زمینه‌ساز دین‌سالاری سپهری مهدوی

مطالب پیش‌گفته تا حدودی ضعف‌ها و تعارض‌های نظری و عملی لیبرال دموکراسی را عیان ساخت و نیز به هیچ‌وجه منکر پاره‌ای از شایستگی‌های آن نیست. طرف‌داران دموکراسی نیز به این معایب معترف هستند، ولی مدعی‌اند دموکراسی‌های غربی با تئوری دموکراسی محض فاصله زیادی دارند، اما به اهدافی که توده‌های مردم در طول تاریخ در نظر داشته‌اند و به جامعه‌ای که انسان‌ها از نظر مادی و در آرزوی رسیدن به آن بوده‌اند، نزدیک‌ترند.

حتی اگر با خوش‌بینی این ادعا پذیرفته شود، به هیچ‌وجه نمی‌توان الگوی بحران زده دموکراسی و تمامیت آن را الگویی نهایی و برترین نظام سیاسی به شمار آورد و آن را برای کلیه نظام‌ها توصیه نمود و به قول دوبنوا:

اگر دموکراسی به معنای غربی آن، ریشه در تاریخ و تشکیلات و نهادهای سیاسی اروپا دارد و اگر دموکراسی لیبرال با اخلاق یهودی و مسیحی و نیز با فلسفه

روشن‌گری اروپا در قرن هیجدهم عمیقاً مربوط است، اجراکردن چنین نظامی در کشورهای جهان سوم را چگونه باید توجیه کرد؟^{۳۹}

نظامی که مبتنی بر مفهومی آشفته است و به تعبیر کارل کوهن از مدافعان دموکراسی، «در نتیجه بی‌بندوباری لفظی، آشفته‌گی فکری، و حتی اندکی فریب‌کاری عمدی، اصطلاح دموکراسی تا حد زیادی معنای خود را از دست داده است. این اصطلاح، که در جهان سیاست تقریباً به هرچیزی اطلاق می‌شود، به جایی رسیده که دیگر تقریباً هیچ معنایی ندارد».^{۴۰} کوهن، چاره معایب دموکراسی را به در خوش‌بینی و یا در بدبینی بدان نمی‌بیند، بلکه به تلاش برای بهبود و رفع معایب آن اعتقاد دارد.^{۴۱}

مجموعه مقالات
همایش بین‌المللی
دکترین مهدویت

۱۷۹

آموزه مهدویت و
لیبرال...

از سوی، این واقعیت دارد که الگوی نظام دموکراسی لیبرال را برای تمامی جوامع و نظام‌های سیاسی نمی‌توان تجویز کرد و این مدل با رفع نقایص اساسی خویش، باید خصلت‌های بومی، مذهبی و فرهنگی این جوامع را کسب کند. ظهور آموزه و نظام مردم‌سالاری دینی بعد از پیروزی انقلاب اسلامی ایران، در حقیقت یکی از اشکال نقادی، بومی و دینی شده دموکراسی غرب در این کشور و جهان اسلام است و در حقیقت، با تدوین نظری و نضج عملی این آموزه، دموکراسی غرب با چالشی جدید مواجه گشته و در صورت توفیق و تحقق روز افزون مردم‌سالاری دینی، این چالش‌ها، افزایش شدیدی خواهد یافت.

شیوه‌ها و راه‌های مختلفی برای بحث مردم‌سالاری دینی وجود دارد. مثلاً می‌توان در آیین سیاسی و عملی امام علی علیه السلام و آرمان‌های حکومت علوی، به تجسم عینی و مصادیق برجسته مردم‌سالاری دینی دست یافت.^{۴۲} هم‌چنان‌که می‌توان آیات و روایات متعدد در این زمینه‌ها را بررسی کرد و یا به تجربه مزبور در کشورهای اسلامی پرداخت. راه دیگر که طریق مختار این نوشتار، نیز به شمار می‌آید، نقد دموکراسی لیبرال و ارزیابی الگوی مردم‌سالاری دینی، با عنایت به منابع اصیل

اسلامی است تا بتوان الگوی دین سالاری سپهری مهدوی را تا جای ممکن ترسیم کرد.

گفتنی است، بحث امکان یا امتناع تحقق دموکراسی در جوامع دینی، از دیرباز و حتی در یکی دو سده اخیر، همواره مطرح بوده و اندیشه‌ورزان بسیاری در این زمینه نظریه‌پردازی کرده‌اند. از جمله برخی از روشن‌فکران مذهبی و روحانیان موافق با دموکراسی دین سالارانه، برای وفاق اسلام و دموکراسی با روی‌کردی درون دینی، در این چند محور، تلاش کرده‌اند:

۱. سازگاری و همانندسازی نهادها و کنش‌های دموکراتیک موجود فعلی با نهادهای مدنی صدر اسلام (همانند شورا، بیعت و...)

۲. انطباق فلسفه سیاسی دموکراسی با فلسفه سیاسی حکومت در اسلام؛

۳. مشروط و محدود کردن دموکراسی غربی و تلقی آن به مثابه زیرمجموعه‌ای از آیین اسلام و مندرج در آن؛

۴. پذیرش دموکراسی به مثابه یک نوع روش حکومت در اسلام؛

۵. تأویل مجدد مفاهیم دموکراتیک در سنت اجتهادی و تحلیل زبانی اسلام.

از شارحان برجسته این نظریات نزد اهل سنت می‌توان به کواکبی، عبده، حسن البناء و در میان شیعیان به علامه نایینی رحمته‌الله اشاره کرد. در حالی که اشخاصی مانند ابوالاعلی مودودی و منیرالحسینی به شدت با هرگونه چارچوب نظری تبیین دموکراتیک حکومت دینی مخالفت ورزیده‌اند.

امام خمینی رحمته‌الله نیز در باب دموکراسی غربی و نوع اسلامی آن، آرا و اندیشه‌های مبسوطی بیان نموده‌اند. ایشان با فراست کامل به ابهام، تغییر و تلون مفهوم و رژیم دموکراسی معتقد بوده‌اند و با لحاظ برتری و وضوح اسلام و حکومت اسلامی نسبت به این نحله فکری و شکل حکومتی، نوع غربی آن را نفی کرده‌اند. به باور ایشان، دموکراسی و آزادی‌های غربی، پدیده‌ای مصنوع، دست‌ساز

و سیال است و منافع غربی‌ها را دنبال می‌کنند. آنان همواره این واژگان را فریب کارانه به نفع خود تأویل و تفسیر می‌کنند. بدین ترتیب، ایشان هم منتقد اصل و اساس دموکراسی غربی بوده و هم رژیم‌های دموکراتیک غربی را از واقعیت دموکراسی اصیل بیگانه می‌شمردند و آنها را با آرمان‌های مورد ادعای فلسفه دموکراسی منطبق نمی‌دانستند. ایشان به تحقق دموکراسی اصیل در جامعه دینی معتقد بودند و بارها برتری حکومت اسلامی را بر دموکراسی یادآور شده و آن را دموکراسی درست و حقیقی خوانده و بر جامعیت و کمال حکومت اسلامی پای فشرده‌اند.^{۴۳}

اما در مقایسه لیبرال دموکراسی با مردم‌سالاری دینی، باید گفت، دموکراسی در بهترین شکل و کارآمدترین صورت، تنها تأمین‌کننده مصالح مادی مردم است در حالی که حکومت اسلامی علاوه بر این، وظیفه اصلی خود را انسان‌سازی و بازسازی و ارتقای امور معنوی مردم به شمار می‌آورد و اصلی‌ترین ممیزه آن با لیبرال دموکراسی، این است که خدامداری را جانشین فردگرایی و انسان‌محوری می‌کند. تا جایی که حتی عده‌ای از متفکران معاصر اسلامی، ترجیح داده‌اند به جای کلمه مردم‌سالاری دینی، از واژه‌هایی مانند «دین‌سالاری مردمی»^{۴۴} یا «دموکراسی قدسی»^{۴۵} استفاده نمایند. هم‌چنین اصل نسبیّت اخلاقی و ارزشی، و آزادی‌های منفی‌گونه دموکراسی غربی، در اندیشه حکومت اسلامی جایی ندارد و آزادی تنها در محدوده‌های اسلامی پذیرفتنی است.

اصالت فرد و فردگرایی افراطی لیبرال دموکراسی در مردم‌سالاری دینی، نفی می‌شود؛ گرچه اعتقاد به ارزش والای فرد و حقوق و آزادی‌های فردی مانند حق مالکیت، تأمین جانی و مالی، و... در این نحله جایگاهی عالی دارد. در مردم‌سالاری دینی، در کنار احترام به حقوق فرد، جمع نیز اصالت داشته، این باور وجود دارد که فرد همیشه به تشخیص عقلانی مصالح خود قادر نیست و انزال شرایع الهی و پیامبران، در حقیقت برای مساعدت انسان‌ها و جوامع صورت گرفته است تا در

انتخاب راه درست و مشی در آن، یاری‌گر افراد باشند.

مردم‌سالاری دینی علاوه بر رد تساهل و رواداری افراطی لیبرال دموکراسی، با اعتقاد به خاتمیت و جامعیت و علو اسلام در برابر کلیه ادیان، افراد را در انتخاب آزادانه عقاید، در تمام زمینه‌های سیاسی، اجتماعی و مذهبی، صاحب اختیار می‌داند و معتقد است، دولت نباید افراد را تفتیش و بازخواست عقیدتی کند.

مردم‌سالاری دینی، حکومت مشروع را تنها مبتنی بر اصل «رضایت» و قرارداد اجتماعی نمی‌داند، بلکه وجه اصلی مشروعیت را به واسطه الهی بودن حکومت، در مقبولیت شرعی آن می‌داند و سپس رضایت مردم را در قالب شریعت و محدوده آن می‌پذیرد و فعلیت حکومت را حاصل مطوعت و همراهی مردم به شمار می‌آورد. بدین ترتیب برخلاف دموکراسی، منشأ قدرت و قانون و حاکمیت، اراده الهی و سپس در این چارچوب، مبتنی بر اراده مردم است.

سکولاریسم در مردم‌سالاری دینی، به معنای «عرفی شدن» و «دنیا پرستی» و یا اعتقاد به اصالت امور دنیوی و رد آن‌چه غیر آن است - از جمله مذهب - جایی ندارد. هم‌چنان‌که لیبرالیسم اقتصادی به معنای آزادی مطلق افراد در فعالیت اقتصادی و کنترل سیاسی و دخالت دولت در اقتصاد را کاملاً نفی می‌کند و در کنار احترام به مالکیت‌های خصوصی، مداخله دولت در پاره‌ای از امور اقتصادی را برای جلوگیری از ایجاد شکاف‌های طبقاتی و شکل‌گیری انحصارات، لازم می‌شمارد.

مردم‌سالاری دینی علاوه بر اعتقاد به ضرورت کسب رضایت عامه، عقیده دارد، همواره خواست اکثریت، کاشف از حق و همواره موافق و مقارن با حق و حقیقت نیست، و با احترام کامل به خواست مردم و نظر اکثریت و خرد و عقل جمعی، هیچ موقع، «فرد» یا «جمع» را بر خدا و شریعت الهی مقدم نمی‌نماید و در قالب چارچوب‌های اسلامی، مصالح جمعی را بر خواست و مصالح فردی مقدم می‌کند.

با وجود این اختلاف‌های اساسی که بین مردم‌سالاری دینی و دموکراسی لیبرال

وجود دارد، مشابهت‌هایی نیز می‌توان بین آنها ترسیم کرد. مثلاً میان مردم‌سالاری دینی و لیبرالیسم که مهم‌ترین منبع فکری، فلسفی و نظری نظام‌های دموکراتیک هستند، می‌توان به چنین موارد مشابهی اشاره کرد:

۱. دفاع از دولت مشروط و مقید به قانون، آزادی‌ها و حقوق مدنی به ویژه مالکیت خصوصی، و بیزاری از قدرت خودسرانه و استبدادی اعم از طبقاتی، توده‌ای، مذهبی، حزبی و... و کوشش برای به وجود آوردن شکل‌های دیگری از کاربست قدرت اجتماعی و تحدید و مشروط نمودن حکومت به خدمت در جهت مصالح عموم مردم و رعایت قانون؛

۲. تفکیک حوزه‌های دولت و جامعه و تحدید و کنترل قدرت دولتی در مقابل حقوق فرد و جامعه و تأکید بر چندگانگی مراکز قدرت؛

۳. محدود و مشخص نمودن دخالت دولت در زندگی خصوصی و مدنی به قیود نیرومند و اجرا پذیر و تأکید بر دخالت دولت در امور خصوصی؛

۴. بیان آزادانه عقاید شخصی و تضمین حقوق و آزادی‌های فردی و حق انتخاب برابر و آزاد؛

۵. حمایت از فقدان تمرکز و پشتیبانی از آزادی‌های محلی، گروهی و خودگردانی بومی؛

۶. برابر انگاشتن همه مردم در بهره‌گیری از فرصت‌ها و امکانات موجود؛

۷. حمایت از نظام نمایندگی و «پارلمنتاریسم»، انتخابی شدن مناصب و تأکید بر تفکیک قوا به مثابه یکی از ابزارهای کنترل قوا و نظارت بر سه قوه؛

۸. عدالت اجتماعی بر مبنای شایستگی افراد؛

۹. مشارکت سیاسی شهروندان برای اتخاذ تصمیم در عرصه‌های مختلف سیاسی،

اجتماعی، اقتصادی و...؛

هم‌چنین به نظر می‌رسد برخی از مشابهات مردم‌سالاری دینی و دموکراسی‌های غربی بدین قرار باشد:

۱. آزادی افکار عمومی و اتکای حکومت بر آن؛
 ۲. ضرورت حکومت قانون و تعدد گروه‌های قدرت؛
 ۳. وجود سازوکارهای مشخص برای ابراز دیدگاه‌های عمومی از جمله احزاب سیاسی؛
 ۴. قوت جامعه مدنی و خودجوشی و تکثر آن؛
 ۵. محدود بودن اعمال قدرت حکومتی به رعایت حقوق و آزادی‌های فردی و گروهی؛
 ۶. تکثر و تعدد گروه‌ها، منافع و ارزش‌های اجتماعی؛
 ۷. امکان تبدیل اقلیت‌های فکری به اکثریت از طریق تبلیغ نظارت گروهی؛
 ۸. امکان بحث و گفت‌وگوی عمومی و مبادله آزاد افکار درباره تمام مسائل مربوط به اجتماع؛
 ۹. برابری سیاسی گروه‌های اجتماعی از لحاظ دسترسی به قدرت؛
 ۱۰. استقلال قوه قضاییه به منظور تأمین و تضمین آزادی‌های مدنی افراد و گروه‌ها؛
 ۱۱. تفکیک قوا یا حداقلی از استقلال سه قوه از یکدیگر؛
 ۱۲. امکان ابراز مخالفت سازمان یافته «در نظام» و امکان وجود «اپوزیسیون قانونی».
- د) دین‌سالاری سپهری مهدوی
- در این گفتار به طور اجمال، برتری الگوی دین‌سالاری سپهری مهدوی در برابر الگوی لیبرال دموکراسی با ذکر دلایل و پاره‌ای استنادات روایی تبیین می‌شود، اما این نکته نیز اهمیت دارد که چون دین‌سالاری مهدوی آخرین مرحله تکاملی الگوی مردم‌سالاری دینی است، در مبحث بعدی به برخی آفات محتمل مردم‌سالاری دینی اشاره می‌شود.

۱. فقدان آفات مردم‌سالاری دینی در دین‌سالاری سپهری مهدوی

مردم‌سالاری دینی در برخی موضوعات و حوزه‌های ذیل ممکن است با آفت‌ها و خطرهایی روبه‌رو می‌شود که در الگوی دین‌سالاری مهدوی وجود ندارد، از جمله:

۱. نبود تنویر لازم ماهیت و مبانی دموکراسی دینی؛
۲. امکان صوری شدن اصل برابری؛
۳. رفع نشدن ایرادات وارده بر رژیم نمایندگی؛
۴. تعارض‌یابی روش‌های وصول به مردم‌سالاری دینی با مبانی آن؛
۵. امکان صوری شدن اصل تفکیک قوا؛
۶. بیان نشدن دقیق حقوق متعامل دولت و مردم؛
۷. حاکمیت یافتن مردم‌سالاری نخبه‌گرا به مثابه مانعی بر سر مشارکت واقعی مردم؛

مجموعه مقالات
همایش بین‌المللی
دکترین مهدویت

۱۸۵

آموزه مهدویت و
لیبرال...

۸. تحقق الیگارش‌ی آه‌نین به واسطه احزاب و تبدیل احزاب به بنگاه‌های تجاری و ماشین‌های جمع‌آوری رأی در موسم انتخابات؛
۹. کم‌رنگ شدن و تضعیف نقش اپوزیسیون قانونی؛
۱۰. ضعیف، محدود، بی‌محتوا و صوری شدن مشارکت سیاسی؛
۱۱. افزایش بی‌اعتنایی سیاسی، انفعال و از خود بیگانگی و «تمیزه شدن» اجتماعی افراد در اثر عواملی مانند ماشین‌یس‌م، افزایش مجادلات و درگیری‌های بی‌حاصل جناح‌های سیاسی حاکم؛
۱۲. کاهش قدرت پارلمان به منزله یکی از مظاهر اساسی مردم‌سالاری دینی؛
۱۳. خطر فریب افکار عمومی و نفوذپذیری آن به واسطه عوامل مخمل داخلی و خارجی؛
۱۴. تضعیف بنیادها و مبانی دینی حکومت اسلامی و رواج مذهب‌زدایی، اباحه‌گری، لاییس‌م و سکولاریس‌م در سطح نخبگان و خواص و آحاد اجتماع.

۲. شاخص‌های برتری دین‌سالاری سپهری مهدوی

شاخص‌های برتری دین‌سالاری مهدوی به شرح ذیل است:

یکم. نمونه فرجامین، اکمل و بهینه تمام نظام‌های بشری

بی‌شک حکومت دین‌سالاری مهدوی، نه تنها مردمی و جهانی به شمار می‌آید، بلکه «امری جدید» است که کل سپهر آفرینش را در بر خواهد گرفت. سرآمد تمام مکتب‌ها و نظام‌های فکری و سیاسی جهانی و مرحله فرجامین و بهینه‌ترین آنها خواهد بود. زیرا هراس، ناامنی و بی‌عدالتی گسترده قبل از ظهور، نشان از ناکارآمدی و به بن‌بست رسیدن همه نظام‌های بشری دارد و لیبرال دموکراسی نیز از این شمول مستثنا نیست. امام علی علیه السلام در این زمینه فرموده است:

او [حضرت مهدی علیه السلام] خواسته‌ها را تابع هدایت وحی می‌کند؛ هنگامی که مردم هدایت را تابع هوس‌های خویش قرار می‌دهند. در حالی که به نام تفسیر، نظریه‌های گوناگون خود را بر قرآن تحمیل می‌کنند؛ او نظریه‌ها و اندیشه‌ها را تابع قرآن می‌سازد. در آینده، آتش جنگ میان شما فروخته می‌گردد و چنگ و دندان نشان می‌دهد. با پستان‌هایی پُر شیر که مکیدن آن شیرین، اما پایانی تلخ و زهرآگین دارد، به سوی شما می‌آید. آگاه باشید! فردایی که از آن هیچ شناختی ندارید، زمامداری حاکمیت پیدا می‌کند که غیر از خاندان حکومت‌های امروز است و کارگزاران حکومت‌ها را بر اعمال بدشان کیفر خواهد داد. زمین میوه‌های دل خود را برای وی بیرون می‌ریزد و کلیدهایش را به او می‌سپارد، او روش عادلانه در حکومت حق را به شما می‌نماید و کتاب خدا و سنت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم را که تا آن روز متروک مانده‌اند، زنده می‌کند.^{۴۶}

هم‌چنین پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم در پاسخ به این که چه موقع قائم قیام می‌کند، فرمود:

«زمانی که دنیا را هرج و مرج فرا گیرد».^{۴۷}

در عصر مهدوی، جهان با احیای اسلامی جدید و نوسازی دینی مواجه خواهد

گردید. همین تعبیر نیز در بیان امام صادق علیه السلام آمده است، آن جا که می فرماید:

یهدم ما قبله کما صنع رسول الله صلى الله عليه وآله و یستأنف الاسلام جدیداً؛^{۴۸}

گذشته را ویران می سازد، همان طوری که پیامبر چنین نمود و اسلام را از نو آغاز می کند.^{۴۹}

هم چنین امام باقر علیه السلام ضمن تشبیه سیره حکومت مهدوی با سیره پیامبر صلى الله عليه وآله در ابطال احکام جاهلیت، می فرماید:

...هم چنین است قائم وقتی قیام می کند، احکامی را که در ایام مصالحه با کفار در

دست خلاق بوده، باطل می گرداند و با عدالت در میان خلائق رفتار می کند.

بدین منوال، دین سالاری مهدوی، معطوف به احیا و تجدید اسلام ناب و نوسازی

جدید آن برحسب مقتضیات جدید بوده، بدیهی است چنین امری به شفافیت اسلام و افزایش پیروی آن دین حنیف منجر خواهد گردید.

آن حضرت در روایت دیگری درباره سرآمدی دولت مهدوی بر تمام نظام ها می فرماید:

ان دولتنا اخر الدول و لم یبق اهل بیت لهم دولة الاملکوا قبلها لثلا یقولوا
اذا رأوا سیرتنا اذا ملکنا سرنا بمثل هولاء و هو قول الله تعالی ﴿و العاقبة
للمتقین﴾؛^{۵۰}

دولت ما آخرین دولت هاست و هیچ خاندان صاحب دولتی نمی ماند، مگر این که پیش از حکومت ما به قدرت می رسند تا وقتی شیوه ما را دیدند، نگویند ما نیز اگر به قدرتی می رسیدیم مانند اینان رفتار می کردیم و این همان سخن خدای تعالی است که می فرماید: «و عاقبت برای پرهیزگاران است».

دوم. خدامحوری و عینیت کامل دین و سیاست

یکی از مبانی نظری حکومت جهانی مهدوی، نفی نظریه سکولاریسم و جداسازی حکومت از دین است که از مبانی اصلی لیبرال دموکراسی به شمار می آید. از آن جا

که حکومت جهانی مهدوی حکومتی الهی است، نخستین مبنا و شالوده فکری و عقیدتی آنرا خداپرستی تشکیل می‌دهد. از این‌رو، سیاست ابزاری در خدمت اهداف دینی است و در جامعه عدل مهدوی فضیلت‌گرایی در اوج خود خواهد بود. در حکومت عدل مهدوی، اساساً سیاست و حکومت، ابزار اجرا و تحقق دیانت و شریعت هستند، و گرنه ارزش ذاتی ندارند. همچنان‌که دین و شریعت، ملاک اصلی عدالت و تعیین جایگاه و محل بایسته قرارگیری هر چیزی در جامعه اسلامی به شمار می‌آید. ملاک استیفای حقوق، زنده کردن حق، دین، شریعت و میراندن باطل است. حکومت عدل مهدوی، در حقیقت نسخه و ادامه حکومت علوی به حساب می‌آید. برای فهمیدن رابطه دین و سیاست در حکومت مهدوی باید به بیان حضرت علی علیه السلام نگاه کرد. ایشان در خطبه ۱۳۱ *نهج البلاغه*، هدف خود را از پذیرش حکومت با جمله «لنرد المعالم من دینک و نظهر الاصلاح فی بلادک، فیأمن المظلومون من عبادک و تقام المعطله من حدودک» بیان می‌فرماید. امام علیه السلام با تضرع به خدا عرض می‌کند که هدفش از قبول حکومت، عشق به قدرت و دست‌یابی به فزونی متاع دنیا نیست، بلکه تنها بدان منظور است که نشانه‌های دین خدا را به جایی که بود، بازگرداند و اصلاح را در شهرهای او ظاهر کند تا بندگان ستم‌دیده در امان باشند و حدود ضایع شده الهی اقامه شود.

بنابراین، در حکومت امام عصر علیه السلام وحدت اساسی میان دین و سیاست برقرار می‌گردد و سیاست و حکومت، وسیله و ابزار اجرای منویات دیانت شریف اسلام به شمار می‌آید و اوامر حکومت حضرت، قدسی، و اطاعت از آنها ماجور درگاه الهی و سرپیچی از آن گناه و مستوجب عقاب است و هیچ مکتب و نظام سیاسی در این مرتبه چنین خصوصیتی ندارد. در همین زمینه امام باقر علیه السلام می‌فرماید:

اذ قام قائم اهل البيت قسم بالسويه و عدل في الرعيه فمن اطاعه فقد

اطاع الله و من عصاه فقد عصى الله؛^{۵۱}

وقتی قائم اهل بیت قیام کند، [بیت المال] را به مساوات تقسیم می کند و نسبت به شهروندان عدل می ورزد. پس هر کس او را اطاعت کند، خدا را اطاعت کرده و سرکشی در برابر او مانند سرکشی و گناه در برابر به خداست.

در حکومت دین سالار مهدوی، بر خلاف لیبرال دموکراسی و بسیاری دیگر از نظام های غربی، تمایلات و هواهای نفسانی جایی ندارد و با از بین رفتن زمینه های بسیاری از گناهان، دروازه های برکت به سوی عالمیان گشوده خواهد شد. امیر مؤمنان علیه السلام در این باره می فرماید:

مهدی علیه السلام فرماندهان (فرمان داران) را به شهرها می فرستد تا به عدالت بین مردم حکم کنند. گوسفند با گرگ یک جا خواهند بود؛ بچه ها با عقرب و مار بازی می کنند، بدون آزار و اذیت...؛ بدی می رود و خوبی باقی می ماند؛ رونق کشاورزی بی اندازه می شود؛ زنا، شرب خمر و ربا رخت برمی بندد؛ مردم به عبادت، شریعت و دیانت روی می آورند؛ نماز جماعت رونق می گیرد؛ عمرها طولانی می گردد؛ امانات ادا می شود؛ درختان پرمیوه و برکات فراوان می گردد؛ اشرار نابود می شوند؛ اختیار باقی می ماند و دشمنان اهل بیت علیهم السلام باقی نمی مانند.^{۵۲}

سوم. جهان گیری اسلام، محو شرک، و نفی تساهل افراطی

اسلام در حکومت جهانی^{۵۳} حضرت مهدی علیه السلام تنها دین حاکم بر جهان خواهد بود، چنان که دین و سیاست نیز از هم تفکیک ناپذیرند و بلکه سیاست و حکومت، در خدمت دین و اهداف متعالی آن است. در حالی که در لیبرال دموکراسی، اعتقاد به نسبت اخلاقی و ارزشی، اعمال اصل تساهل و رواداری افراطی در برابر کلیه عقاید و ادیان جزء ادعاهای اصلی به شمار می آید و موضع حکومت بر مبنای لایبیم، در مقابل دیانت و مذهب، خنثی است و از منظر آنها حمایت و جانب داری از یک مذهب، یعنی دخالت در آزادی های فردی، مخدوش نمودن آزادی عقیده و ابراز عقاید. در حالی که سکولاریسم یا عرفی شدن و دنیا پرستی و اصالت امور

دنیوی در سرلوحه جهانی سازی لیبرال دموکراسی است، در حکومت جهانی مهدوی، بدون هیچ گونه مجامله و تعارفی، اسلام آیین مطلق و برتر و متعالی به جهانیان معرفی می گردد و مردم نیز پس از شناسایی، آن را می پذیرند. هم چنان که پیامبر ﷺ می فرماید:

فرمانروایی او شرق و غرب عالم را دربرمی گیرد. خداوند به واسطه او دین خود را بر همه ادیان غالب می گرداند و در زمین خرابه‌ای باقی نمی ماند، و همگی آباد می شود.^{۵۴}

در روایت دیگری از امام صادق علیه السلام در تفسیر آیه: ﴿وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا﴾؛ «اهل آسمان‌ها و زمین، مطیع و منقاد وی می شوند؛ پاره‌ای از صمیم قلب و پاره‌ای به اکراه»، فرمود:

وقتی قائم آل محمد قیام کند، مکانی در روی زمین باقی نمی ماند مگر این که کلمه طیبه لا اله الا الله، محمد رسول الله در آن جا به آواز بلند گفته می شود.^{۵۵} خداوند نیز در شب معراج به پیامبر ﷺ فرمود:

به واسطه قائم از خاندان تو زمین خود را با تسبیح و تهلیل و تقدیس و تکبیر و تمجید خود آباد می کنم، و آن را از دشمنان پاک می سازم و دوستان خود را وارث آن می گردانم.^{۵۶}

بر مبنای این روایات و توضیحات، دین سالاری مهدوی، دولتی جهانی و مبتنی بر آموزه‌های و حیانی و دینی خواهد بود و با پذیرش اسلام از سوی همه مردم و عالم گیر شدن آن، دیگر هیچ مرزی میان آنان نخواهد بود. از این رو، گستره سیاسی نیز به مرزهای ملی محدود نبوده، بلکه انسان‌ها دغدغه‌های مشترکی خواهند داشت و در سختی‌ها و ناامیلات، هم‌پیکر و در کنار هم خواهند بود. زندگی سیاسی، دیگر به کسب منافع جمعی - یا نژادی و حتی ملی، معطوف نیست بلکه سعادت بشر و صلاح و اصلاح همه انسان‌ها را دربرمی گیرد. خدا و احکام او محور

این جامعه به شمار می‌آید و تعالیم اسلامی برای اداره جامعه جهانی کافی است، در حالی که در لیبرال دموکراسی، محور و مبانی اصلی، قراردادهای، قوانین موضوعه و تمایلات بشری، الحاد و حاکمیت سکولاریسم است و عنان این مکتب و نظام سیاسی، در کف بی‌کفایت سرمایه‌داری استیلاطلب قرار دارد.

چهارم. امام معصوم و انسان کامل در راس حکومت

در دین سالاری سپهری، حضرت مهدی علیه السلام - مظهر انسان کامل - عالی‌ترین و عادلانه‌ترین نوع مدیریت را عرضه می‌کند. پیشرفت‌ها در عصر ظهور، معلول عواملی است که یکی از آنها وجود رهبری معصوم، پاک و منزّه از هر نوع عیب و نقص (از قبیل احساسات حیوانی، خشم، غضب بی‌جا، شهوت، کبر و غرور و خودخواهی) است. او فقط به خدا وابستگی دارد و بر خلاف نظام‌های سیاسی ملیت‌گرا و سلطه‌طلب موجود، به همه ملت‌ها، جمعیت‌ها و نژادها، با چشم مهربانی و برابری نگاه می‌کند و فرقی بین اقوام، نژادها و ملیت‌ها نمی‌گذارد و به همه با دید یک‌سان می‌نگرد. دین سالاری سپهری مهدوی، در تمام جهات با حکومت‌های موجود در عالم فرق دارد. حاکم، نوع حکومت، قوانین و نظامات جاری در آن، هیچ شباهتی با حکومت‌های موجود در عالم ندارد. نوع حکومتش، الهی و بر مبنای ایمان به خدای یگانه و توحید خالص بوده، هدفش متحد کردن جماعت‌ها و ملت‌ها، برداشتن دیوارهای امتیازات و اعتبارات بیهوده، برقرار کردن توحید کلمه، و ایجاد همکاری و ارتباط بین مردم است. حاکم آن نیز، احیاکننده شریعت نبوی و مجری قوانین اسلامی و دستورهای الهی به‌شمار می‌آید. اسلام می‌خواهد تمام اختلافات و جدایی‌ها را که به نام‌های گوناگون پدید آمده، به وسیله عقیده توحیدی، از میان بردارد. تمامی اختلافات نژادی، طبقاتی، ملی، وطنی، جغرافیایی، مسلکی، حزبی و زبانی باید از میان بروند و سبب امتیاز، افتخار و اعتبار نباشد و حتی در آن حکومت، اختلاف دینی هم باید کنار گذاشته شود و همه، در

زیر پرچم اسلام، تسلیم فرمان خدا باشند.

این همان حکومت واحد جهانی است که کره زمین با یک حاکم، یک نوع حکومت و با یک شیوه و روش عادلانه اداره می‌شود. اسلام برای بشر چنین حکومتی را پیش‌بینی کرده و در حدودی که تشریح وظیفه دارد، مقدمات آن را فراهم ساخته و عملی شدن آن را به آماده شدن زمینه کامل آن موکول کرده است. اساساً حفظ یک انسان کامل (ولی‌الله الاعظم) و نگه‌داری آن در پشت پرده غیبت، برای تشکیل چنان حکومت واحد جهانی است. زیرا از عهده انسان‌های عادی تشکیل چنان حکومتی، بر نمی‌آید.^{۵۷}

بدین لحاظ، بر خلاف لیبرال دموکراسی که با عقل‌گرایی افراطی همه چیز را صرفاً به انسان و عقلانیت مادی وی واگذار می‌کند، در جامعه مهدوی، رهبر آسمانی نقش اساسی ایفا نموده، مهربانانه‌تر از پدر و مادر، هدایت کشتی طوفان زده بشری را بر عهده خواهد گرفت. هم‌چنان که در روایات آمده است:

واشفق علیهم من ابائهم وامهاتهم؛^{۵۸}

[مهدی موعود] از پدران و مادران بر امت خود مهربان‌تر است.
انسان کامل و معصومی که به گفته خویش، لحظه‌ای از یاد شهروندان خود غافل نیست و همواره بلاگردان آنهاست.^{۵۹}

پنجم. پشت‌گرمی و مؤید به رعب و نصرت الهی

طبق روایات فراوان، قیام و دولت طیبه مهدوی، با رعب و نصرت الهی و با کمک فرشتگان و حتی جبرئیل و میکائیل همراه و محقق خواهد شد. مثلاً پیامبر ﷺ می‌فرماید:

قائم در کنف حمایت جبرئیل و میکائیل است...^{۶۰} او دین خدا را بر همه ادیان غالب گرداند و با نصرت خدا و فرشتگان تأیید شود، پس زمین را پر از عدل و

داد کند؛ چنان که پر از جور و ستم شده است.^{۶۱}

و یا امام محمد باقر علیه السلام فرموده:

گویا قائم را در بلندی کوفه (شهر نجف) می بینم که با پنج هزار فرشته در حالی که جبرئیل از سمت راست و میکائیل از سمت چپ و مؤمنان پیش روی او قرار دارند، به آنجا آمده و لشکری خود را در شهر پراکنده می سازد.^{۶۲}

هم چنین امام صادق علیه السلام فرموده اند:

خداوند صاحب الامر را با سه لشکر از فرشتگان و مؤمنان و ربیبی (که در دل پادشاهان و گردن کشان می اندازد)، تأیید می کند.^{۶۳}
بنابراین، دین سالاری مهدوی که به تحقق حیات طیبه قرآنی معطوف است، در برابر تمام نظام های بشری امتیازی بی بدیل دارد و آن تأیید و مستظهر بودن به نصرت لایزال الهی است.

ششم. فراگیری سپهر آفرینش

اگر مکاتب و نظام هایی مانند لیبرال دموکراسی، اصطلاحاً به مردمی بودن خود تفاخر می کنند، دین سالاری مهدوی نه تنها مردمی بلکه جهانی و در مرتبه ای بسیار بالاتر «سپهری» است. یعنی تمام هستی و سپهر آفرینش را دربرمی گیرد و در این جغرافیای گسترده، همه را اعم از جمادات، نباتات، حیوانات و انسان ها را به اذن و برکت الهی از خود منتفع می سازد. بر اساس روایات، زمین در عصر مهدوی با لطف الهی از هرگونه جور و ظلمی تطهیر می شود و با نور الهی منور و تابان می گردد.
امام رضا علیه السلام در این باره می فرماید:

يَطْهَرُ اللَّهُ بِهِ الْأَرْضَ مِنْ كُلِّ جُورٍ وَيَقْدَسُهَا مِنْ كُلِّ ظَلَمٍ... فَاذَا خَرَجَ،
اشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا وَوَضَعَ مِيزَانَ الْعَدْلِ بَيْنَ النَّاسِ فَلَا يُظْلَمُ أَحَدًا
أَحَدًا وَهُوَ الَّذِي تَطَوَّى لَهُ الْأَرْضُ؛^{۶۴}

خداوند به واسطه او، زمین را از هرگونه جور و ظلم تطهیر و منزه می نماید. پس هنگامی که خروج کند، زمین با نور پروردگار، نورانی گشته، ترازوی عدالت در

میان مردم حکم فرما می‌گردد. پس از آن، دیگر احدی به احد دیگر ظلم نمی‌کند و او کسی است که زمین برایش در نور دیده می‌شود.

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم با بیانی زیبا، خشنودی تمام موجودات انسانی و غیرانسانی را از حکومت جهانی حضرت مهدی، با عبارت «یرضی عنه ساکن الارض والسماء» بیان فرموده‌اند و در بیانی دیگر، حکومت مزبور را مایه رفاه و فرح و شادمانی همه موجودات به شمار آورده و می‌فرمایند:

فیفرح به اهل السماء و اهل الارض والطیر والوحوش والحیتان فی
البحر؛^{۶۵}

ساکنان آسمان و مردم زمین، پرندگان، درندگان و ماهیان دریا، همه در سایه لطف و حکومت او شادمان و فرحناک هستند.

بسیار بدیهی است که این شادمانی، بدون تصور رعایت آرمانی حقوق همه جان‌داران و حفظ حقوق و رعایت محیط زیست آنها در دین‌سالاری سپهری مهدوی محقق و میسر شدنی نیست و با تأملی کوتاه در روایات مختص به عصر ظهور، به خوبی فهمیده می‌شود که فضای زیستی و موجودات ساکن در این قلمرو، در نهایت کمال از مواهب حکومت حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه برخوردار گشته، طعم آسایش، آرامش و زندگی گوارای مبتنی بر عدالت را خواهند چشید.

هفتم. برخورداری از نهایی‌ترین حد مشروعیت (حقانیت، مقبولیت، قانونیت)

دین‌سالاری احیاگر مهدوی که با پرچم ایمان و عدالت صورت می‌پذیرد، در نهایت مشروعیت و رضایت عمومی صورت می‌گیرد و با پذیرش همگانی تمام ساکنان زمین و آسمان و حتی حیوانات و جنبندگان عالم هستی، تحقق می‌یابد و همه با مباحثات و خشنودی به آن تن می‌دهند. در این میان، فرقی میان دیانت‌ها، نژادها، قومیت‌ها و هویت‌های گوناگون نیست؛ زیرا نهضت مهدوی، حرکتی جهان‌گستر و عالم‌شمول برای نجات و رستگاری همه بشر است. عدالت‌گستری

حضرت مهدی علیه السلام خود زمینه‌های تقویت و پایداری مشروعیت حکومت ایشان و جذب دل‌های بیشتر مردم را به دنبال خواهد داشت.

دین‌سالاری مهدوی، حکومتی ولایی است که مشروعیت حکومت، از ولایت و مشیت خداوند سرچشمه می‌گیرد و در عین واقعیت، عالی‌ترین حد کمال را از حیث مشروعیت دربردارد. برخلاف حکومت‌های امروزی بشر و نظام لیبرال دموکراسی که منشأ مشروعیت آنها خدایی نیست، و یا مشروعیتی ناقص و کاذب و نوعاً محصول «دماغ‌کوژی» یا عوام‌فریبی و دست‌کاری افکار است. بر این اساس، هیچ‌یک از حکومت‌های بشری مشروعیت دینی ندارند، اما حکومت مهدوی چنین مشروعیتی دارد. زیرا خداوند، آفریدگار و مالک انسان و جهان است و بالذات حق تصرف در امور بندگان خود را دارد.

با این توضیحات و بنابر روایات، می‌توان استنتاج نمود که دین‌سالاری مهدوی مورد رضایت همه اهل عالم، ملل و نحل مختلف و نظام‌های سیاسی گوناگون است و از لحاظ آنها سه درجه مشروعیت کامل (مقبولیت، قانونیت و حقانیت) را دارد.

هشتم. غالب بودن خواست الهی بر خواست و نظر اکثریت

همان‌طور که بیان شد، یکی از اصلی‌ترین شعارهای لیبرال دموکراسی، حکومت اکثریت و تجمیع خواست اکثریت و پاسخ به آنها در قالب نظریه قرارداد اجتماعی است، اما در آموزه مهدویت یا دین‌سالاری مهدوی همانند مردم‌سالاری دینی، در کنار اعتقاد به ضرورت کسب رضایت عامه، این باور نظری و عملی وجود دارد که همواره خواست اکثریت، حق نیست. عنایت به دیدگاه‌ها و گفتار امام علی علیه السلام در این زمینه بسیار راه‌گشا است. ایشان بر رضایت توده‌ها و اکثریت مردم تأکید زیادی داشتند و جلب رضایت و اعتماد آنان را ضروری، مفید و مشکل‌گشا و مقتضای حق می‌دانستند و از والی خود می‌خواستند راه موفقیت و خدمت را از طریق توده و اکثریت بجوید زیرا به تعبیر ایشان:

بی‌شک توده‌ها ستون فقرات جامعه دینی، تکیه‌گاه مکتب و وسیله شکست دشمنان هستند. پس باید با آنها بود و بر آنان تکیه زد و به خواست و نیاز آنها توجه کرد.^{۶۶}

و در جای دیگر می‌فرماید:

محبوب‌ترین امور نزد زمامدار اسلامی، باید مؤثرترین آنها در حق و فراگیرترین آنان در عدل و جامع‌ترین آنها برای رضایت جامعه باشد.^{۶۷} از دید امام علی علیه السلام، نظر اکثریت همواره موافق و مقارن با حق و حقیقت نیست. ایشان پایه حکومت خود را بر پیروی از حق و اقامه آن نهاده و خود، محور و مفسر حق بودند. از این رو، هرگاه اکثر جامعه، از حق پیروی می‌کردند، پیشرو آنان بود، ولی اگر از حق سرباز می‌زدند، ایشان هم‌چنان با حق بودند و از جدایی اکثریت باطل، بیم نداشتند. هم‌چنان که به عمار فرمودند:

اگر دیدی علی از راهی رفت و همه مردم از راه دیگر، تو با علی برو و دیگران را رها کن. یقین بدان علی هرگز تو را به راه هلاکت نمی‌برد و از شاه راه رستگاری خارج نمی‌سازد!^{۶۸}

از این سخن، نتیجه می‌شود که دین‌سالاری مهدوی و مردم‌سالاری دینی علاوه بر احترام کامل به خواست مردم و نظر اکثریت و خرد و عقل جمعی، هیچ موقع، فرد یا جمع را بر خدا و شریعت الهی مقدم نمی‌دارد و ضمن رعایت چارچوب‌های اسلامی، به مصالح جمعی اهتمام می‌ورزد و آن را بر خواست و مصالح فردی مقدم می‌دارد.

نهم. تفاوت ماهوی حکومت مهدوی با لیبرال دموکراسی، در الهی دانستن مبانی عدالت

در اندیشه اسلامی، عمومی‌ترین تعریف عدالت، قرار گرفتن هر چیز در جای خویش، حق را به حق‌دار رساندن، ایفای اهلیت و رعایت استحقاق‌هاست. این

تعریف درباره نوع عدالت حاکم بر نظام مهدوی نیز در چنین نظامی قرار گرفتن هر چیز در جای خود و استیفای مداوم حقوق، باعث تعادل، ثبات، استقامت و پایداری نظام سیاسی می‌شود مهم‌ترین شاخص عدالت و مصادیق آن، مانند عدالت سیاسی در حکومت حضرت مهدی علیه السلام، شریعت بر مبنای عدالت و وضع اشیاء است. دین شریف اسلام، ملاک و مناط عدالت است. مبنای توافق و تعاملات میان افراد و عرف حاکم در میان مردم باید بنابر عدالت مبتنی بر شریعت باشد.

برخی دیگر از شاخص‌های عدالت سیاسی مهدوی عبارتند از:

۱. نفی خودکامگی و تغلبه، ۲. بسترسازی مشارکت برابر و آزادانه عموم در عرصه‌های گوناگون، ۳. توزیع قدرت و مناصب سیاسی و میزان مشارکت بر حسب استحقاق، ۴. شایستگی و کارآمدی افراد، ۵. شیوه منصفانه و مبتنی بر رعایت استحقاق‌های تمام افراد جامعه در توزیع بیت‌المال و خدمات و منافع، ۶. نفی برابری و یک‌سان‌سازی مطلق در میان اجتماع و ایجاد زمینه‌های دستیابی مردم به فضایل و مراتب مختلف علمی، اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و ...، و بالاخره تمهید همه زمینه‌های تحقق توان‌مندی‌ها و استعدادها بالقوه تمام شهروندان جامعه.

اما باید اضافه کرد که در اندیشه فعلی غرب و نظام لیبرال دموکراسی، اساساً مفهوم عدالت در قالب‌های انسانی، غیرروحانی و فایده‌انگارانه و به صورت مفهومی متغیر، نسبی و زمینی - نه در چارچوب شرایع آسمانی - بیان شده است. بنابراین، در بیشتر نظریه‌ها و مباحث عدالت در لیبرال دموکراسی، نسبت و تابعیت هر نوع ذوق و سلیقه مشاهده می‌شود. از سویی، نظام‌های سیاسی لیبرال دموکراسی - چه در حوزه نظری و چه در حوزه اجرایی - بسیار پیشرفته به نظر می‌آیند، ولی در عالم واقعیت، شاهد تحقق عدالت در نظام سیاسی به معنای پیش‌گفته نیستیم. از دلایل اصلی آن می‌توان به این موارد اشاره کرد:

۱. تلون، ابهام و سیالیت در مفهوم دموکراسی، ۲. حاکم شدن و حاکمیت‌الیت‌ها

(نخبگان) و التیسیم (نخبه گرایی) به جای مشارکت عموم مردم، ۳. حاکمیت ماشین و الیگارش‌های قدرت‌مند حزبی برخوردار است و اراده مردم، ۴. فرآیند تبلیغات عوام‌فریبانه در عرصه سیاست و دست‌کاری افکار عمومی، ۵. افراط در اکثریت‌گرایی و نادیده گرفتن دیدگاه‌های اقلیت ضعیف ۶. آسیب‌پذیر بودن نظام نمایندگی و

دهم. مساوات طلبی حقیقی

در آموزه مهدوی، در هیچ جای عالم، دیگر شکاف‌های اقتصادی، تبعیض‌های ناروا و فقر ماحصل عمل کرد لیبرال دموکراسی سرمایه‌داری سلطه‌طلب غربی، وجود ندارد و به جای مساوات‌طلبی صوری و ظاهری، مساوات واقعی و برابری بر مبنای استحقاق، برقرار می‌شود و همه در برخورداری از فرصت‌ها برای بالفعل کردن استعدادهای خویش، عملاً مساوی تلقی خواهند گشت. بر این مبنای، نه تنها شکاف‌های مزبور در اقصی نقاط دنیا پر می‌گردند، بلکه جامعه بشری به استغنائی کامل رسیده، حتی فقیری برای دریافت صدقات و اعانات یافت نخواهد شد و چنین وضعیتی، محصول توسعه وسیع اقتصادی و انسانی پایدار و بالنده نهضت جهان شمول و سپهری مهدوی است. در این زمینه، امام صادق علیه السلام می‌فرماید:

... و در میان خلایق به طریق داوود و محمد صلی الله علیه و آله و سلم حکم می‌کند. در این وقت زمین خزینه‌های خود را ظاهر و برکات خویش را آشکار می‌گرداند و مردی از شما، کسی را نمی‌تواند پیدا کند که صدقه‌ای به او بدهد یا احسانی در حق وی نماید. زیرا همه مؤمنان غنی و مال‌دار می‌شوند.^{۶۹}

امام باقر علیه السلام نیز می‌فرماید:

... فانه یقسّم بالسویة و یعدل فی خلق الرحمن، البرّ منهم والفاجر؛^{۷۰}

آن حضرت (اموال را) برابر تقسیم می‌کند و میان همه مردم - چه نیکوکار و چه بدکار - به عدالت رفتار می‌نماید.

از این روایت معلوم می‌شود، در مواردی که برابری میان مردم از مظاهر عدالت است، اموال به تساوی تقسیم می‌گردد؛ نه این‌که در همه موارد به همگان یک‌سان پرداخت شود. در واقع، برابری میان مردم با هدف تأمین ضروریات و امکانات اولیه زندگی است و همه افراد و قشرها از یک حد منطقی و رفاهی معقول برخوردارند.

یازدهم. امنیت، صلح و دوستی در سپهر موجودات

امنیت یکی از مقوله‌هایی است که حاکمان و سیاستمداران پیوسته به آن توجه داشته‌اند، اما در بسیاری از نظام‌های دنیا و از جمله در لیبرال دموکراسی‌ها، این امنیت نه در حیطه فیزیکی و نه از حیث روانی برای شهروندان فراهم نیست و غیبت نداشتن دین در عرصه‌های فردی، جمعی و اجتماعی، مانع برخورداری مردم از مبنای اصلی امنیت (ایمان، طمانینه و آرامش روانی) گردیده و همین امر نابسامانی‌ها و ناهنجاری‌های فراوان رفتاری سیاسی را برای ایشان به ارمغان آورده است.

در مقابل، یکی از آرمان‌های دین‌سالاری مهدوی، برقراری امنیت واقعی و همه‌جانبه، بر مبنای ایمان در جامعه است به گونه‌ای که جان و مال و حیثیت افراد از تجاوز دیگران در امان باشد. رسالت این حکومت جهانی، تحقق امنیت برای همه شهروندان، به ویژه مظلومان و مستضعفان است. زیرا آنان بیشتر در معرض ناامنی‌اند.

امیرمؤمنان علیه السلام، یکی از آرمان‌های حکومت اسلامی و علوی را ایجاد امنیت مظلومان می‌داند.^{۷۱}

از سوی دیگر، محصول عدالت‌گستری و ظلم‌ستیزی حکومت مهدوی و رعایت حقوق همه کائنات و موجودات در سپهر گیتی، چیزی غیر از امنیت و برقراری صلح و دوستی در فراخنای هستی نمی‌تواند باشد. همان‌طور که برحسب روایات،

کینه‌ها و اختلاف‌ها از جامعه بشری رخت برمی‌بندد و از عالم حیوانی و جانوری نیز عوامل نزاع، ناپدید خواهد شد. حتی حیواناتی که به کینه‌جویی و تقابل با هم شهره بوده‌اند، در کمال مسالمت و آرامش، زندگی مودت‌آمیز خواهند داشت. همان‌گونه که پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ درباره موعود و امنیت آن عصر طیبه فرموده‌اند:

...نامش نام من است؛ در موقع ظهور او، پرندگان در آشیانه‌هایشان و ماهیان در دریاها (با کمال آزادی و دور از هرگونه ترس و مزاحمت دشمن) تولید نسل می‌کنند و نهرها کشیده می‌شود و چشمه‌ها می‌جوشد و زمین دو برابر محصول می‌دهد...^{۷۲}

بدین ترتیب در دین‌سالاری مهدوی، بر خلاف نظام‌های سیاسی فعلی و غربی، امنیت، آرامش و ثبات سیاسی، اقتصادی، اجتماعی در بالاترین حد، برای همگان تامین خواهد گردید. از دیگر دلایل چنین وضعیتی آن است که در حکومت مهدی، عدالت در بیش‌ترین حد و به صورت کامل و تمام اجرا می‌شود. در آن هنگام، استیفای حقوق به صورت قطعی صورت خواهد گرفت و در قضاوت‌ها و محاکم، دیگر هیچ‌کس خطا و اشتباهی پیش نخواهد آمد. زیرا امام عَلَيْهِ السَّلَام خود میان مردم زندگی می‌کند و بر آنها حکومت و قضاوت خواهد کرد؛ قضاوتی که بدون نیاز به بینه صورت می‌گیرد. این حکومت و قضاوت به الهام الهی و بر همین مبنا بر علم امام متکی است. بدین ترتیب امام عَلَيْهِ السَّلَام از مردم درخواست بینه و شاهد نمی‌کند و مانند داوود و سلیمان حکم واحدی می‌نماید.^{۷۳} بر همین مبنا، عدالت و ادای حقوق به صاحبان آن به شکل قطعی و بدون هیچ‌شبهه و خطایی انجام می‌گردد. همین مسئله مایه محو منازعات و کینه‌ها و تثبیت آرامش، امنیت و ثبات سیاسی، اقتصادی و اجتماعی خواهد شد.

دوازدهم. صفا و صمیمیت در تقابل با فرآیند «ذره‌ای شدن» اجتماعی

فردگرایی و مادی‌گرایی افراطی و سکولاریستی لیبرال دموکراسی و اکتفا به

عقلانیت سوداگرایانه و منفعت‌محور انسان غربی، باعث از بین رفتن پیوندهای عاطفی میان افراد و گسترش انزوا و بی‌اعتنایی سیاسی و اجتماعی گردیده است؛ فرآیندی که جامعه‌شناسان غربی از آن به «ذره‌ای شدن» یا «تمیزاسیون» فرد و اجتماع یاد می‌نمایند. در نتیجه این پدیده، افراد، علایق جمعی خود را از دست می‌دهند و همانند ذره‌های گسسته از یک‌دیگر، فاقد پیوندهای عاطفی، احساسی، صمیمیت و تعاملات لازم می‌گردند. این مشکل هم‌چنان گریبان‌گیر انسان غربی است.

اما در مقابل، در دین‌سالاری مهدوی این مسئله به شدت معکوس است. مثلاً امام باقر علیه السلام درباره صمیمیت و برادری در عصر ظهور می‌فرماید:

إذا قام القائم جائت المزمالة و يأتي الرجل الي كيس اخيه فيأخذ حاجته
لا يمنعه؛^{۷۴}

هنگامی که قائم علیه السلام قیام کند، رفاقت و دوستی خالصانه (در میان مردم) رایج می‌گردد و اگر مردی دست در جیب برادرش فرو برد و به اندازه نیازش بردارد، برادرش او را منع نمی‌کند.

هم‌چنین ایشان بروز این صمیمیت و برادری کامل را در هنگامه رشد عقول و تکامل اخلاقی در عصر ظهور دانسته، می‌فرماید:

آیا شما نزد برادران می‌روید و دست در جیب او می‌برید و به اندازه نیازتان برمی‌دارید و او مانع شما نمی‌گردد؟

راوی گفت: «این رسم در میان ما نیست.»

امام فرمود: «پس شایان توجه نیست.»

راوی گفت: «آیا هلاکت در پیش است؟»

فرمود: «این مردم هنوز به رشد عقلانی نرسیده‌اند.»^{۷۵}

امام کاظم علیه السلام نیز آرزوی خود را در نحوه تعاملات پیوندهای اجتماعی مسلمانان

چنین بیان می‌دارد:

ای عاصم! چگونه پیوندهای اجتماعی را محکم می‌دارید و دیگران را در مال خود شریک می‌سازید؟ ... آیا در تنگ‌دستی‌ها، کسی از شما به دکان یا منزل برادرش می‌رود و آنچه را نیاز دارد، برمی‌دارد و (صاحب آن) مانع او نمی‌گردد؟ ... شما (در روابط اجتماعی) آن‌طور که من دوست دارم نیستید.^{۷۶}

بسیار واضح است که این فرمایش و خواست حضرت، در حیات طیبه مهدوی به بهترین صورت، محقق خواهد شد.

سیزدهم. اوج تحقق جوامع مدنی و تعاملات سیاسی واجتماعی در فضای «فرا ابررسانه‌ای»

در ادبیات سیاسی غرب و هم‌چنین در لیبرال دموکراسی، جامعه مدنی به تشکل‌های مردمی و خودجوشی گفته می‌شود که به منزله حلقه واسطه و ارتباطی میان افراد و گروه‌های اجتماعی با دولت، انجام وظیفه می‌کنند و در واقع مطالبات مردم را به دولت منتقل کرده، از جانب دیگر بر عمل کرد این نهاد نظارت می‌نمایند. زیرا بر مبنای این الگوی سیاسی، معمولاً میان خواسته‌های افراد و گروه‌های سیاسی با دولت، نوعی ناهم‌سازی و تعارض فرض می‌گردد و هر یک از این دو، دنبال به‌دست آوردن امکانات و اختیارات بیشتر و تحدید و تعدیل افزون‌تر دیگری است.

اما در دین‌سالاری مهدوی، به هیچ وجه از این رابطه تقابلی و نسبتاً خصمانه خبری نیست و در واقع هم‌گرایی کاملی میان افراد، گروه‌ها، و جوامع مدنی از یک سو، و دولت از سوی دیگر، وجود دارد و در حقیقت دودستگی و اختلاف مطالبات و اهداف میان آنها وجود ندارد. الگوی فعالیت سیاسی هر دو، همکاری و مشارکت سیاسی فعال متعهدانه با رهبری امام معصوم، بر اساس شریعت و هدایت الهی، برای زمینه‌سازی سعادت و فضیلت اخلاقی در عرصه جهانی است. هم‌چنین در دولت

جهانی مهدوی، فضاهای ارتباطی و رسانه‌ای دچار تحولات شگرف و بنیادینی خواهد شد که بسیار فراتر از دوره ظهور آبرسانه‌های فعلی است. همین امر، امکان ارتباطات بسیار گسترده تر، حضوری و حتی به تعبیری نوعی دین‌سالاری مستقیم را محقق خواهد ساخت. زیرا امکان ملاقات مستقیم و همیشگی همه مردم با یکدیگر و با کارگزاران سیاسی و حتی امام معصوم علیه السلام در هر لحظه وجود دارد. امام صادق علیه السلام در این باره می‌فرماید:

مؤمن در عصر قائم در حالی که در مشرق قرار گرفته، برادر خویش را که در مغرب است، می‌بیند و همان‌گونه کسی که در مغرب قرار دارد، برادر مؤمن خویش را در مشرق می‌بیند.^{۷۷}

و در جای دیگر می‌فرماید:

هنگامی که قائم ما قیام کند، خداوند در دستگاه شنوایی و بینایی شیعیان ما، گستردگی و کشش ویژه‌ای می‌بخشد تا میان آنان و مهدی ما واسطه و نامه‌رسان یا فاصله‌ای نباشد.^{۷۸}

با توجه به این روایت‌ها، به نظر می‌رسد، پیشرفت‌های عصر ظهور در عرصه گسترش فضاهای ارتباطی، تنها در تکنولوژی و ابزارهای ارتباطی منحصر نباشد، بلکه خود مؤمنان به واسطه سطوح عالی ایمانی خود، از کمالات اعطایی الهی برخوردار می‌گردند و گوش و چشم‌های آنان دارای قدرت فرابینی و فراشنوایی و به عبارتی در تمام مکان‌ها، می‌توانند در هر لحظه با یکدیگر و به طریق اولی با حضرت مهدی ملاقات سمعی و بصری داشته باشند و از فیض مطلق وجود ایشان در ورای مکان‌ها و زمان‌ها استفاده کنند و از ایشان پیروی و اطاعت نمایند. بدیهی است در عصر حضور که هر چیز و از جمله انواع تعاملات افراد و دولت به کمال نهایی خود می‌رسد تجهیز مؤمنان که اشرف مخلوقات، به شمار می‌آیند، به چنین مواهب الهی، دور از ذهن نیست. بنابراین، توسعه و مشارکت سیاسی آگاهانه به

متعالی‌ترین حد خود خواهد رسید.

چهاردهم. تکامل عقول بشری و مشارکت سیاسی عقلایی

نگرش دین‌سالاری مهدوی به عقل و عقلانیت، به هیچ وجه افراطی، مادی و منفعت‌انگارانه و تک‌سویه نیست. بر عکس، در جهان‌بینی توحیدی، عقل جایگاهی بس بالا و والا دارد. عاقلان نیز حرمت و کرامت ویژه‌ای دارند.

یکی از امتیازات پیامبران الهی برتری عقلی آنان بر دیگران بوده است. آنان در پرتو عقل، توانستند بشر را در جهت سعادت دنیوی و اخروی هدایت کنند. طبق روایات، انجام‌دادن فرایض دینی به تنهایی نشان‌دهنده کمال و تعالی شخصیت انسان نیست، بلکه کمال ربانی عقل، نشان‌دهنده تکامل شخصیت انسان است. و وی را به معرفت درست خداوند رهنمون بوده، در حوزه عمل او را به تسلیم در برابر اوامر و نواهی الهی برمی‌انگیزد. همان‌طور که علم و دانش یکی از مکارم و مفاخر انسانی است. حضرت آدم علیه السلام به دلیل این که از موهبت «عَلَمَ الاسماء» بهره‌مند بود، مسجود فرشتگان گردید، در پرتو هدایت حضرت مهدی علیه السلام نیز عقل‌ها به رشد و کمال وافی می‌رسند و شکوفا می‌گردند. با افزایش بصیرت عمومی، کوته‌بینی‌ها، تنگ‌نظری‌ها و افکار دون و ناپسند از جامعه رخت برمی‌بندد. امام باقر علیه السلام در همین باره می‌فرماید:

وقتی قائم ما قیام کند، خداوند دست عنایتش را بر سر بندگان کشیده، عقل آنها

زیاد و فهمشان بالا می‌رود.^۷

و در جای دیگر فرموده:

در زمان مهدی، به شما حکمت بیاموزند.^۸

در دین‌سالاری و نیک‌شهر مهدوی، در عین تکریم عقل و تجلیل از ره‌آورد برهان عقلی و تجربه حسی، هدایت اصلی به وحی الهی با پیش‌گامی امام معصوم سپرده شده است و عملاً با گسترش دانش و آگاهی میان مردم، زمینه حضور فعال

آنها در عرصه عمومی آماده می‌گردد و با تکامل عقول مردم، طبعاً کنش‌های سیاسی - اجتماعی نیز که بر اساس جهل و رقابت‌های ناسالم به تعارض تبدیل شده، جای خود را به همکاری و تعاون و عقلانیت در عرصه سیاسی - اجتماعی می‌دهد و ریشه‌ی منازعات بی‌حاصل سیاسی و اجتماعی، سودجویی و کنش‌های نادرست و نامعقول از جامعه برطرف می‌گردد.

پانزدهم. تحول بنیادین در ماهیت و عمل‌کرد احزاب و امکان حذف تحزب

در دولت مهدوی، زمینه‌های تعارض و اختلاف از بین رفته، امت واحده ایجاد خواهد شد. بدین ترتیب، علل به‌وجودآورنده احزاب و گروه‌ها نیز از بین خواهد رفت؛ زیرا دلیل اصلی پدیدآمدن احزاب و گروه‌های متنوع، شکاف‌های گوناگون در سطح اجتماع است. از شکاف‌های جنسی، سنی، طبقاتی، قومی، نژادی، هویتی، تاریخی و ...، گروه‌بندی‌ها و احزاب متعددی برای حفظ منافع این جوامع مدنی و دفاع برای افزایش این منافع به وجود می‌آید. بدیهی است وقتی حکومت عادل و فاضلی برقرار باشد که زمینه تبعیض‌های ناروا، نابرابری‌ها و شکاف‌ها را پر کند، دیگر به وجود احزاب و گروه‌های مختلف نیازی نیست. گروه‌بندی‌هایی که حتی حضور آنها ممکن است جامعه و امت واحد عصر مهدوی را دچار تفرقه و انشعاب نماید.

امروزه در تعریف حزب گفته می‌شود، گروه‌آیی پایدار گروهی از مردم است که عقاید مشترک و تشکیلات منظم دارند و با پشتیبانی مردم برای به دست آوردن قدرت سیاسی از راه‌های قانونی مبارزه می‌کنند. از آن‌جا که در حکومت مهدوی، همه با رضایت کامل و افتخار این حکومت را پذیرفته و به شهروندی آن تن داده‌اند، اساساً مبارزه‌ای علیه حکومت وجود نخواهد داشت تا حزبی بخواهد آن را نمایندگی کند.

علاوه بر آن، چنین حکومتی بر اساس تعاریفی که پیش‌تر از عدالت سیاسی بیان

شد، زمینه‌های مشارکت واقعی شهروندان را در تمام امور حکومت، بسترسازی می‌کند؛ مشارکت آنها را بر اساس میزان اهلیت، کاردانی و استحقاق آنها می‌پذیرد و از چنین افرادی در اداره جامعه، با آغوش باز استقبال می‌کند. در دین‌سالاری مهدوی، حزب‌الله که همان امت واحد به شمار می‌آید، جای احزاب متفرق را گرفته، همه مردم در حزبی واحد که همان تشکل اصلی مؤمنان است جای می‌گیرند و مجدداً امت واحده قرآنی با حیات طیبه محقق می‌شود. البته به نظر می‌رسد در صورت بقای گروه‌ها و احزاب متعدد سیاسی در عصر ظهور، تعاملات انسانی و اسلامی - نه رقابت‌های کاذب و سیاست‌های «ماکیاولیستی» - میان آنها حاکم است و همه، آرمان‌های والا را از طرق متنوع دنبال نمایند.

شانزدهم. سیره گفتمانی و احتجاجی واقعی با ادیان و اقلیت‌ها

بر اساس روایات، دردین‌سالاری مهدوی، امام زمان عجل الله تعالی فرجه بدون هیچ تعارفی، همه موحدان و غیرموحدان و پیروان دیگر ادیان را به پیروی از اسلام و تعالیم نجات بخش آن با قاطعیت تکلیف می‌کند، ولی این به معنای اجبار صرف عقیدتی ایشان به پذیرش مطلق آیین اسلام نیست. بلکه محور کار حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه - همان‌طور که از نامشان نیز می‌آید- هدایت جامعه بشری است و اصل و اساس هدایت باید مبتنی بر اقتناع باشد. روایات نیز دال بر این مطلب است که حضرت از همان ابتدای ظهور، کتب بدون تحریف زبور، تورات، انجیل و... را پیدا کرده، بر اساس نُسخ اصل آنها با اهل کتاب محاجّه، استدلال و گفت‌وگو می‌کند و بر آن اساس، بر آنها حکم می‌راند تا آن‌که ایشان به دین اسلام و حکومت جهان‌شمول مهدوی هدایت گردند. در همین زمینه، امام باقر علیه السلام ضمن اشاره به این مسئله، بر خورد گفتمانی و استدلالی و محترمانه امام عصر علیه السلام با ادیان دیگر را به وضوح تشریح فرموده‌اند.^{۸۱}

بدین ترتیب می‌توان استنباط نمود که گفتمان و احتجاج و اقناع‌سازی که شعار

لیبرال دموکراسی است در دین‌سالاری مهدوی به نحو احسن محقق خواهد شد.

هفدهم. نفی قومیت‌مداری و نژادپرستی و احترام به سایر ملل و اقوام

امروزه در بسیاری از نظام‌های لیبرال دموکراسی دنیا، قومیت و نژادگرایی – چه در حیطه نظری و چه در حیطه عملی – هم در میان رهبران و کارگزاران و هم در میان شهروندان، به گونه‌ای افراطی مشاهده می‌شود. جای گرفتن این کشورها در دسته‌بندی‌هایی مانند کشورهای شمال، دول دارا و غنی و سازمان‌های سیاسی، اقتصادی و نظامی مانند گروه هشت، ناتو، اتحادیه اروپا و... نیز نوعاً بر همین مبادی و هم‌بستگی‌های قومی، نژادی و استکباری مبتنی است. بی‌دلیل نیست که درخواست مصرانه کشور مسلمانی مانند ترکیه برای عضویت در اتحادیه اروپا به علت مسلمان بودن این کشور، پس از گذشت سالیان متمادی، همواره رد شده است و یا این که در بسیاری از کشورهای غربی، گروه‌های نژادپرستی مانند «نتونازی‌ها» به شدت فعال هستند!

مجموعه مقالات
همایش بین‌المللی
دکترین مهدویت

۲۰۷

آموزه مهدویت و
لیبرال...

امادر دین‌سالاری مهدوی، قومیت‌مداری و نژادگرایی مکاتب غربی و از جمله لیبرال دموکراسی، جایی ندارد و از منظرها و ملاک‌های تقوا و شایسته‌سالاری، برای اصلاح امور مادی و معنوی بشری، جهانی اندیشیده و عمل می‌شود. هم‌چنین از دیگر ویژگی‌های عدالت مهدوی و جهان‌شمولی بدون تبعیض حرکت مصلحانه امام مهدی عجله الله تعالی فرجه هدایت الهی اصحاب خود بر اساس لیاقت و شایستگی و ملاک‌های قرآنی و الهی است، نه از یک نقطه خاص که از کشورها، قومیت‌ها، و ملیت‌ها و شهرهای گوناگون برمی‌گزینند. این امر نشان می‌دهد که حرکت امام عجله الله تعالی فرجه مختص ناحیه یا کشور خاصی نیست، بلکه متعلق به همه جهانیان است و همین امر به همراه ویژگی‌های دیگر حکومت طیبه مهدوی، باعث می‌گردد تا حکومت جهانی مزبور، مورد رضایت همه ملل و نحل مختلف و نظام‌های سیاسی گوناگون باشد و با اجرای کامل عدالت، جهان شاهد رفع شکاف‌ها و محرومیت‌های ناشی از استکبارورزی و

زیاده‌خواهی ملل و دول زورمند، میان ملل و دول عالم باشد و استعدادها و توان‌مندی‌ها و استیفای فراگیر همه حقوق جوامع بشری، اعم از ضعیف یا قوی، محقق گردد و به اصطلاح امروزی، جهان نه با توسعه ناموزون بلکه با توسعه موزون مواجه شود.

هم‌چنین طبق برخی از روایات، این‌گونه به نظر می‌رسد که دین‌سالاری سپهری مهدوی، در عین عالم‌گیر بودن و حاکمیت بر سرتاسر آن، ملل دیگر نیز در قالب نوعی حکومت مشابه فدرالیسم، ضمن تبعیت از حکومت مرکزی جهانی، دارای آزادی‌هایی در تبعیت از رسوم و فرهنگ‌های ملی غیرمتعارض با اسلام هستند و حضرت، این حق و احترام را برای آنها ملحوظ می‌فرماید. همان‌طور که در روایت امام صادق علیه السلام آمده است:

وقتی قائم ما قیام کند، به هر منطقه‌ای، نماینده‌ای می‌فرستد و به او می‌فرماید:

«حکومت در اختیار توست؛ هرچه مصلحت می‌بینی عمل کن».^{۸۲}

بدین ترتیب می‌توان استنباط کرد که در حکومت جهانی مهدوی، حقی از کشورها یا به عبارتی بهتر، ایالت‌های این حکومت در هر کجای گیتی ضایع نمی‌شود.

هم‌چنین پیامبر گرامی اسلام درباره عدالت‌گستری و هم‌چنین اصحاب حضرت مهدی علیه السلام فرموده است:

مهدی یحکم بالعدل و یامر به یصدق الله عزوجل و یصدق الله فی قوله یخرج من تهامة حین تظهر الدلائل والعلامات و له کنوز لاذهب و لافضة الا خیول مطهمه و رجال مسومة یجمع الله له من اقصى البلاد علی عدة اهل بدر ثلاثمائة و ثلاثة عشر رجلاً معه صحيفة مختومة فیها عدد اصحابه باسمائهم و بلدانهم و طبایعهم و حلالهم و کناهم کدادون مجدون فی طاعته؛^{۸۳}

مهدی به عدالت حکم نموده، به آن امر می‌کند. خداوند عزوجل او و کلامش را

تصدیق می‌نماید و هنگامی که نشانه و علامت‌ها آشکار می‌شوند، از مکه خروج می‌نماید. وی دارای گنج‌هایی از طلا و نقره نیست، بلکه گنج‌های او اسب‌های خوش‌اندام و نیکو منظر و مردان مشخص شده‌ای هستند که خداوند آنها را برای وی از دورترین بلاد جمع‌آوری کرده که تعدادشان به عدد اهل جنگ بدر، سی صد و سیزده نفر مرد را شامل می‌شود. و صحیفه‌ای دارد که در آن اصحاب وی با ذکر اسامی، کنیه‌ها، کشورها، محل سکونت و حتی نوع خلق و خویشان آمده است. اینان در راه اطاعت او کوشا هستند و رنج و سختی می‌کشند.

هجدهم. حفظ و ارتقای کرامت انسانی و حقوق بشر دوستانه

بر خلاف شعارهای کذب و استفاده ابزاری لیبرال دموکراسی از موضوع حقوق بشر، در دین سالاری مهدوی، کرامت انسان‌ها و حقوق بشر دوستانه، نه تنها محوریت دارد، بلکه به عالی‌ترین حدّ خود خواهد رسید، امیر مؤمنان علیه السلام در بیانی، کرامت بخشی به جامعه انسانی در عصر ظهور را چنین تصویر می‌فرمایند:

سپس به کوفه روی می‌آورد که قرارگاه و منزل اوست. بردهٔ مسلمانی در بندی نمی‌ماند، جز این که او را می‌خرد و آزاد می‌سازد و بدهکاری نمی‌ماند، مگر این که دین او را می‌دهد و مظلومه‌ای نمی‌ماند جز این که آن را می‌پردازد و کشته ای نمی‌ماند، مگر این که دیه او را می‌دهد... و کشته‌ای نمی‌ماند جز این که دین او را پرداخته، خانواده او را تأمین می‌کند و همه امور را تدبیر و کارها را تنظیم می‌نماید تا جایی که زمین را سرشار از عدل و داد می‌کند، همان‌گونه که به هنگامه ظهورش، از ظلم و جور لبریز است...^{۸۴}

هم‌چنین پیامبر مکرم اسلام صلی الله علیه و آله و سلم نیز در کنار تبیین برکات عصر ظهور، آن دوره را زمان تکریم و تعظیم امت معرفی فرموده است.

رعایت کرامت انسان‌ها و حقوق بشر دوستانه، تنها به امام عصر علیه السلام ختم نمی‌شود، بلکه یاران وی نیز با لحاظ و رعایت این امور با حضرت بیعت می‌کنند.

امام علی علیه السلام در گفتاری طولانی در وصف بیعت ۳۱۳ تن از یاران حضرت مهدی علیه السلام فرمایشی دارد که به واقع می‌توان از آن به منشور حقوق بشردوستانه دولت و آموزه طیبه مهدوی یاد کرد:

با او بیعت می‌کنند که هرگز دزدی و زنا نکنند؛ مسلمانی را دشنام ندهند؛ خون کسی را به ناحق نریزند؛ به آبروی کسی لطمه نزنند؛ به خانه کسی هجوم نبرند؛ کسی را به ناحق نزنند؛ طلا، نقره، گندم و جو ذخیره نکنند؛ مال یتیم را نخورند؛ در مورد چیزی که یقین ندارند، گواهی ندهند؛ مسجدی را خراب نکنند؛ مشروب نخورند؛ حریر و خز نپوشند؛ در برابر سیم و زر، سر فرود نیاورند؛ راه را بر کسی نبندند؛ راه را ناامن نکنند؛ از اعمال منافی عفت اجتناب نمایند؛ خوراکی را از گندم و جو انبار نکنند؛ به کم قناعت نمایند؛ طرف‌دار پاکی و از پلیدی گریزان باشند؛ به نیکی فرمان دهند؛ از زشتی‌ها باز دارند؛ جامه‌های خشن بپوشند؛ خاک را متکای خود سازند؛ در راه خدا، حق جهاد را ادا کنند؛ ... او نیز در حق خود تعهد می‌کند که از راه آنها برود؛ جامه‌ای مثل جامهٔ آنان بپوشد؛ مرکبی همانند مرکب آنها سوار شود؛ آن‌چنان که آنان می‌خواهند، باشد؛ به کم راضی و قانع بوده، زمین را به یاری خدا، پر از عدل و داد کند، آن‌چنان که پر از جور و ستم شده، و خدا را آن‌چنان که شایسته است، بپرستد؛ برای خود دربان و نگهبان اختیار نکند و ...^{۸۵}

نوزدهم. اخلاق و تربیت مداری، رعایت حریم‌های خصوصی و عمومی در حیات مدنی

در دین‌سالاری مهدوی، آدَمیان به نهایت تزکیه، بلوغ و تکامل اخلاقی می‌رسند، برخلاف لیبرال دموکراسی که در برابر تربیت اخلاقی افراد دغدغه ندارد و آن را امری فردی و دخالت در حیطه خصوصی آنها می‌شمارد، الگوی توسعه اسلامی در سیره معصومان علیهم‌السلام، به ویژه آنهایی که فرصت تشکیل حکومت یافته‌اند، تلاش برای نیروسازی، تربیت و آماده‌سازی آنها بوده است. نگاه به سیره امام علی علیه السلام در

این زمینه راه گشاست. ایشان به عثمان بن حنیف، فرمان‌دار بصره، درباره ضرورت بینش‌دهی و تعلیم امت توسط امام فرموده است:

الا و ان لكل مأموم اماماً يقتدى به و يستضيئ بنور علمه؛^{۸۶}

بدان، هر پیروی، پیشوایی دارد و به او اقتدا می‌کند و از نور علم وی منور و آگاه می‌شود!

و نیز فرمود:

و علی الامام ان يعلم اهل ولايته حدود الاسلام و الايمان؛^{۸۷}

بر امام است که به افراد تحت ولایت خویش اسلام و ایمان را بیاموزد.

بر مبنای همین سیره علوی، امام عصر علیه السلام در آن حیات طیبه موعود، خود به تعلیم و تفسیر واقعیت‌های قرآن به مردم همت می‌گمارد و بواطن نامکشوف این مصحف شریف را برای آنها تشریح می‌کند. واضح است برپایی چنین دانشگاه همگانی، نه تنها به معنای دخالت در زندگی خصوصی و آزادی استقلال اعتقادی مردم نیست، بلکه بالندگی و شکوفایی همه افراد و اجتماع را سبب می‌شود. هم‌چنین هرگونه تجاوز به حقوق عمومی و خصوصی مردم به شدت نفی می‌گردد. مثلاً در آن عصر، حتی اشراف بر یک منزل یا ریزش آب از ناودان منازل به محیط عمومی و یا اشراف مسجد به خانه‌های مردم و یا ساخته شدن بخشی از یک بنا در راه‌های عمومی، با برخورد حکومت مواجه خواهد شد و این موارد ولو با تخریب مسجد، برطرف می‌گردد. در این مورد، امام صادق علیه السلام در حدیثی طولانی به ابوبصیر می‌فرماید:

هنگامی که قائم ما قیام کند، چهار مسجد را در کوفه منهدم می‌کند و هیچ مسجد مشرفی را نمی‌گذارد جز این که کنگره و اشراف آن را خراب می‌نماید و به حال ساده و بدون اشراف می‌گذارد؛ شاه‌راه‌ها را توسعه می‌دهد؛ هر گوشه‌ای از خانه‌ها را که در راه عمومی قرار دارد، اصلاح می‌کند، و ناودان‌هایی را که مشرف به راه مردم است، بر می‌دارد؛ هر بدعتی را برطرف می‌سازد و هر سنتی را باقی

بیستم. صلح طلبی و نفی سیاست امپریالیستی و جنگ‌افروزانه لیبرال دموکراسی

متأسفانه جهان امروز، با وجود شعارهای صلح طلبانه نظام‌های سرمایه‌داری لیبرال دموکرات به رهبری امریکا، همچنان شاهد سلطه‌طلبی و جنگ‌افروزی منفعت‌محورانه این قبیل کشورها، به ویژه با رویکرد تقابلی و سرکوب‌گرایانه در برابر بیداری و نهضت جهانی اسلام است. دخالت نظامی و حشیانه لیبرال دموکراسی ایالات متحده در عراق، افغانستان و سعی در تحمیل نظامی طرح خاورمیانه جدید و اعمال جنایات بی‌شمار در لبنان و فلسطین - با هم‌دستی رژیم غاصب صهیونیستی - از ارمان‌های دموکراسی و لیبرالیسم برای بشر است.

با وجود این، برپایی صلح جهانی یکی از آرمان‌های متعالی و همیشگی بشر در طول تاریخ بوده است و بر اساس مبانی دینی، بستر صلح جهانی در سایه برپایی حکومت جهانی مهدوی تحقق می‌یابد. در این حکومت، با تکمیل عقل و رشد علمی، صلح عادلانه جهانی تأمین می‌گردد. به بیان دیگر، با بهره‌گیری کامل از عقل، زمینه اقامه قسط و عدل فراهم می‌شود.

نکته بسیار مهم در مبحث عدالت‌محور و امنیت‌گستر مهدوی این است که حضرت ولی عصر علیه السلام فاتح شهرهای شرک هستند و حتی چهره ایشان در روایات و هنگام قیام به گونه‌ای ترسیم شده که همواره شمشیر بر دوش دارند، اما قیام ایشان، در حقیقت، نظامی و میلیتاریستی و متکی بر اجبار و سرکوب نیست.^{۸۹} بنابراین، نباید امنیت و عدالتی کاذب و در سایه شمشیر برقرار شود. قیام مصلحانه یادشده، نهضتی ایمانی، اسلامی و انسانی برای رهانیدن همه بشر از زنجیرهای نفسانی و موانع بندهای بی‌شماری به حساب می‌آید که بر دست و پای انسان فعلی از سوی طاغوت‌ها زده شده و تکامل و کمال بشری را راکد کرده یا به قهقرا

کشانده است.

همچنین در دین‌سالاری مهدوی که در آن شاهد اجرای کامل عدالت و تحقق تمام استعدادها و توانمندی‌ها و استیفای فراگیر همه حقوق هستیم، مطمئناً اختلاف و درگیری بین ملل و دول وجود گوناگون، نخواهد داشت؛ زیرا اساس بسیاری از این درگیری‌ها، اجرا نشدن عدالت و وجود شکاف‌ها و محرومیت‌های ناشی از استکبارورزی و زیادخواهی ملل و دول زورمند است. با رفع و از بین بردن این استکبارورزی‌ها و کینه‌ها، عداوت جای خود را به محبت و سازش و هم‌زیستی مسالمت‌آمیز، با جهت‌گیری‌های معنوی و کمال‌خواهانه خواهد داد و همه اهل عالم، ملل و نحل مختلف و نظام‌های سیاسی گوناگون از این دولت، راضی خواهند شد. بنابراین، بر خلاف تصور فعلی و حاکم در جهان، در حکومت یک‌پارچه و امت واحد مهدوی، نه تنها شاهد درگیری و نزاع نخواهیم بود، بلکه نظاره‌گر جهانی سرشار از صلح و هم‌بستگی خواهیم بود که در عین پاره‌ای کثرت‌ها و تنوع‌ها، در واقع واحد و یک‌پارچه است و وحدت را در کثرت می‌توان مشاهده کرد.

نتیجه

در این مقاله، طی گفتارهایی چهارگانه، ابتدا مفهوم لیبرال دموکراسی و معایب آن بازکاوی شد. آن‌گاه با اعتقاد به این‌که انقلاب اسلامی ایران، زمینه‌ساز حکومت جهانی حضرت مهدی علیه السلام است، نوع نظام مردم‌سالاری دینی و تمایزات آن، در برابر لیبرال دموکراسی عیان گشت. سپس وضعیت دین‌سالاری سپهری در حکومت جهانی مهدوی به گونه‌ای مقایسه‌ای با آن دو، تشریح گردید و در واقع نوشتار حاضر، با ماهیت‌شناسی الگوی لیبرال دموکراسی، واقعیت سراب‌گونه و معضلات نظری و عملی آن را مستدلاً تبیین نمود و بر نهای بودن مقصد این مکتب و سامانه اداره اجتماع، برای رفع حرمان‌ها و آلام بشر خط بطلان کشید. مقاله حاضر در حقیقت، به روایی سنجی دو الگوی مدعی نجات و ترقی بخشی بشری پرداخت

و این ادعا را اثبات کرد که هم‌چنان الگو و آرمان نهایی جامعه فاضله بشری، در حیات طیبه حکومت حضرت مهدی علیه السلام نهفته است و بشر با تحقق انتظاری فعال، باید در زمینه‌سازی و تحقق آن بکوشد.

هم‌چنین به طور اجمالی، برتری الگوی دین‌سالاری سپهری مهدوی در برابر الگوی لیبرال دموکراسی با ذکر دلایل و پاره‌ای استنادات روایی بر مبنای شاخص‌های ذیل تشریح گردید:

۱. نمونه فرجامین، اکمل و بهینه تمام نظام‌های بشری؛
۲. خدامحوری و عینیت کامل دین و سیاست؛
۳. جهان‌گیری اسلام، محو شرک، و نفی تساهل افراطی؛
۴. امام معصوم و انسان کامل در راس حکومت؛
۵. پشت گرمی و مؤید به رعب و نصرت الهی؛
۶. فراگیری سپهر آفرینش؛
۷. برخورداری از نهایی‌ترین حد مشروعیت (حقانیت، مقبولیت و قانونیت)؛
۸. غالب بودن خواست الهی بر خواست و نظر اکثریت؛
۹. تفاوت ماهوی با لیبرال دموکراسی در الهی دانستن مبانی عدالت؛
۱۰. مساوات طلبی حقیقی؛
۱۱. امنیت، صلح و دوستی در سپهر موجودات؛
۱۲. صفا و صمیمیت در تقابل با فرآیند «ذره‌ای شدن» اجتماعی؛
۱۳. اوج تحقق جوامع مدنی و تعاملات سیاسی و اجتماعی در فضای «فرا
ابرسانه‌ای»؛
۱۴. سیره گفتگومانی و احتجاجی واقعی با ادیان و اقلیت‌ها؛
۱۵. نفی قومیت‌مداری و نژادپرستی و احترام به ملل و اقوام دیگر؛
۱۶. حفظ و ارتقای کرامت انسانی و حقوق بشر دوستانه؛

۱۷. اخلاق و تربیت‌مداری، رعایت حریم‌های خصوصی و عمومی در حیات مدنی؛
۱۸. صلح‌طلبی و نفی سیاست امپریالیستی و جنگ‌افروزانه لیبرال دموکراسی؛
بدین ترتیب و پس از اثبات بی‌اعتباری لیبرال دموکراسی، و استناد به شاخص‌های
برتر پیش‌گفته، روایی، سرآمدی و برتری آموزه طیبه مهدویت و دین‌سالاری
سپهری مهدوی اثبات گردید.

پی‌نوشت‌ها

۱. برای نمونه نک: حجت‌الله اصیل، *آرمان شهر در اندیشه ایرانی*، نشر نی، تهران، ۱۳۷۱؛ محمد حسن مکارم، *مدینه فاضله در متون اسلامی*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۷.

2. Kallipolis.

3. Fanatic.

۴. حسین بشیریه، *تاریخ اندیشه‌ها و جنبش‌های قرن بیستم*، اندیشه‌های لیبرال - دموکراتیک، *اطلاعات سیاسی و اقتصادی*، مرداد و شهریور ۷۴، شماره‌های ۹۶-۹۵، ص ۴۱.

5. Secularism.

۶. *seculaire* به زبان فرانسوی و *secular* به زبان انگلیسی.

7. Saeculum.

8. Scientism.

9. Positivism.

۱۰. نک: میرجا الیاده، *فرهنگ و دین*، برگزیده مقالات دایره المعارف دین، هیأت مترجمان، زیر نظر بهاء الدین خرمشاهی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۴، ص ۱۴ - ۴۱۲. (مقاله علم و دین)

۱۱. نک: پل فوکلیه، *فلسفه عمومی یا مابعدالطبیعه*، قم، یحیی مهدوی، ص ۱۵۶، چاپ دوم، انتشارات دانشگاه تهران، تهران ۱۳۶۲.

12. Humanism.

13. Deism.

14. Atheism.

15. Age of Reason.

۱۶. نک: علی ربانی گلپایگانی، *ریشه‌ها و نشانه‌های سکولاریسم*، ص ۵۷، مؤسسه دانش و اندیشه معاصر، چاپ دوم: ۱۳۸۱.

17. Individualism.

18 . Rationalism.

۱۹. بهاء الدین بازارگاد، *تاریخ فلسفه سیاسی*، ج ۲، ص ۵۴۹، چاپ چهارم: کتاب فروشی زوار، تهران، ۱۳۵۹.

20 . Pluralism.

۲۱. نک: حمید عنایت، *بنیاد فلسفه سیاسی در غرب*، ص ۲۴، چاپ سوم: انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۵۱؛

دیوید هلد، *مدل‌های دموکراسی*، ترجمه عباس مخبر، ص ۱۷، انتشارات روشنگران، تهران، ۱۳۶۹.

۲۲. برای اطلاع بیشتر نک: (سلسله مقالات آلن دو بنوا درباره موضوع دموکراسی)، ترجمه بزرگ نادرزاد، *اطلاعات*

سیاسی - اقتصادی، از شماره ۶۹ - ۷۸، از خرداد و تیر تا بهمن و اسفند ۱۳۷۲.

۲۳. حسین بشیریه، (تاریخ اندیشه‌ها و جنبش‌های قرن بیستم، اندیشه‌های لیبرال - دموکراتیک)، *اطلاعات سیاسی و*

اقتصادی، مرداد و شهریور ۷۴، شماره‌های ۹۶-۹۵، ص ۴۱.

۲۴. همان، ص ۴۲.

۲۵. *نظریه‌های دولت*، ترجمه حسین بشیریه، ص ۱۷۱، نشر نی، تهران ۱۳۷۱.

۲۶. *مدل‌های دموکراسی*، ص ۱۴ - ۱۶.

۲۷. *دموکراسی*، ترجمه حسن مرتضوی، ص ۱۴، انتشاران آشتیان، تهران ۱۳۷۹.

۲۸. *نظریه‌های دولت*، ص ۲۷۰.

۲۹. موسی غنی نژاد، «ظهور اندیشه آزادی و پیوند آن با اقتصاد سیاسی»، *اطلاعات سیاسی - اقتصادی*، شمار ۸۹ -

۹۰، بهمن و اسفند ۱۳۷۳، ص ۱۳.

۳۰. آلن دو بنوا، «دموکراسی، حاکمیت مردم و پلورالیسم»، ترجمه بزرگ نادر زاد، *اطلاعات سیاسی - اقتصادی*،

شماره ۷۳ - ۷۴، مهر و آبان ۱۳۷۲، ص ۲۸.

۳۱. حسین بشیریه، «اندیشه‌های لیبرال دموکراتیک، لیبرالیسم کارل پوپر»، *اطلاعات سیاسی - اقتصادی*، شماره ۱۰۱ -

- ۱۰۲، بهمن و اسفند ۷۴، ص ۱۴.

۳۲. برای مطالعه بیشتر نک: حسین بشیریه، «نسل قدیم لیبرال دموکرات‌های قرن بیستم»، *اطلاعات سیاسی -*

اقتصادی، شماره ۹۹ - ۱۰۰، آذر و دی ۱۳۷۴، ص ۲۹، ۳۱ و ۳۲.

۳۳. حسین بشیریه، *جامعه شناسی*، ص ۷۶، نشر نی، تهران ۱۳۷۴.

۳۴. جرگه سالاری.

۳۵ . Atomisation.

- ۳۶ . پرویز پیران، «نگاهی به تحولات پایان قرن بیستم»، *اطلاعات سیاسی - اقتصادی*، شماره ۱۰۱ - ۱۰۲، بهمن، اسفند ۱۳۷۴، ص ۷.
- ۳۷ . احمد نقیب زاده، «واکنش‌های سیاسی و نشانه‌های انحطاط دموکراسی در ایتالیا»، *اطلاعات سیاسی - اقتصادی*، شماره های ۸۱ - ۸۲، خرداد و تیر ۱۳۷۳، ص ۳۵.
- ۳۸ . برای اطلاع بیشتر نک: مجتبی امیری، «پایان تاریخ و بحران اعتماد بازشناسی اندیشه های فوکویاما»، *اطلاعات سیاسی و اقتصادی*، شماره ۹۷ - ۹۸، مهر و آبان ۷۴، ص ۱۳.
- ۳۹ . «دموکراسی و حاکمیت مردم و پلورالیسم»، همان، ص ۳۰.
- ۴۰ . *دموکراسی*، ترجمه فریبرز مجیدی، ص ۱۴.
- ۴۱ . نک: همان، ص ۴۱۷.
- ۴۲ . نک: بهرام اخوان کاظمی، «آرمان‌های حکومت در *نهج البلاغه*، حکومت اسلامی»، شماره ۱۷، پاییز ۱۳۷۹، ص ۱۲۹ - ۱۴۸.
- ۴۳ . برای اطلاع بیشتر نک: بهرام اخوان کاظمی، «دموکراسی و آزادی از دیدگاه امام خمینی»، *دانشگاه اسلامی*، شماره ۹ و ۱۰، تابستان و پاییز ۱۳۷۸، ص ۷۲-۹۱.
- ۴۴ . برای نمونه نک: محمد رضا مهدوی کنی، «مردم سالاری دینی یا دین‌سالاری مردمی؟»، *پیام صادق*، شماره ۴۴، آذر و دی ۱۳۸۱، ص ۶۲.
- ۴۵ . برای نمونه نک: علی اکبر رشاد، *دموکراسی قدسی*، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، تهران ۱۳۷۹.
- ۴۶ . *نهج البلاغه*، خطبه ۱۳۸، ص ۱۹۰، ترجمه محمد دشتی، مؤسسه انتشارات حضور، قم، زمستان ۱۳۸۱.
- ۴۷ . «سئل عن النبی متی یقوم قائمکم، قال اذا صارت الدنيا هرجاً و مرجاً». (محمدباقر مجلسی، *بحارالانوار*، ج ۳۶، باب ۴۱، روایت ۱۷۶، ص ۳۲۲، دارالکتب اسلامیة، بی تا)
- ۴۸ . همان، ج ۵۲، ص ۳۵۲: نعمانی، *الغیبة*، باب ۱۳، ص ۲۳۱، ح ۱۳.
- ۴۹ . محمد باقر مجلسی، *مهملدی موعود*، ترجمه حسین بن محمد ارومیه‌ای، ج ۲، ص ۲۲۴، جلد سیزدهم *بحارالانوار*، انتشارات مسجد جمکران، قم، بهار ۱۳۸۲. (به نقل از *ارشاد شیخ مفید*، ص ۳۶۴)
- ۵۰ . محمد صدر، *تاریخ ما بعد الظهور*، ص ۲۸۲، دارالتعارف للمطبوعات، بیروت: ۱۴۱۲ق.

۵۱. بحارالانوار، ج ۵۱، روایت ۱۵، ص ۸۱؛ ج ۵۲، روایت ۱۰۳، باب ۲۷، ص ۳۵۰.
۵۲. لطف الله صافی گلپایگانی، *منتخب الاثر*، ص ۵۹۳، مکتب داوری، قم. (به نقل از *کشف الاسرار*)
۵۳. برای ملاحظه برخی آیات که تفاسیر آنها دل بر جهانی بودن اسلام و نهضت مهدوی است نک: سوره انبیاء، آیه ۱۰۵؛ سوره قصص، آیه ۵؛ سوره نور، آیه ۵۵؛ سوره حج، آیه ۴۱.
۵۴. شیخ صدوق، *امالی*، ص ۲۳۱.
۵۵. *مهدی موعود*، ج ۲، ص ۲۲۴. (به نقل از *تفسیر عیاشی*، ج ۱، ص ۱۸۳، ح ۸۱)
۵۶. *منتخب الاثر*، ص ۱۶۸.
۵۷. نک: حبیب الله طاهری، «عصر ظهور یا مدینه فاضله موعود در اسلام»، *انتظار*، شماره ۲.
۵۸. مهدی پور، *روزگار رهایی*، ج ۱، ص ۱۲۹.
۵۹. «أنا غیر مهملین لمراعاتکم ولاناسین لذکرکم»؛ ما هرگز در رعایت و مراقبت شما کوتاهی نمی‌کنیم و یاد شما را از خاطر نمی‌بریم. (طبرسی، *احتجاج*، ج ۲، ص ۴۹۷)؛ «بی یدفع الله البلاء عن اهلی وشیعتی»؛ خداوند به وسیله من، بلاها را از شیعیان و خاندانم دفع می‌کند. (طوسی، *الغیبه*، ص ۲۴۶)
۶۰. نک: مجلسی، *مهدی موعود*، ص ۲۸۹.
۶۱. همان، ص ۱۱۳۵.
۶۲. همان، ص ۱۱۱۹. (به نقل از کتاب *ارشاد شیخ مفید*)
۶۳. همان، ص ۱۱۲۵.
۶۴. *بحارالانوار*، ج ۵۲، ص ۳۲۱، باب ۲۷، ج ۲۹.
۶۵. *منتخب الاثر*، ص ۷۲، ب ۳، ح ۳.
۶۶. *نهج البلاغه*، ترجمه و شرح سید علی نقی فیض الاسلام، نامه ۵۳، بند ۱۳، ص ۹۹۶؛ تهران، (بی نا) ۱۳۵۱.
۶۷. همان، بند ۱۱، ص ۹۹۶.
۶۸. *کنز العمال*، ج ۱۲، حدیث ش ۱۲۱۲، چاپ حیدرآباد.
۶۹. *مهدی موعود*، ج ۲، ص ۲۲۴-۲۲۵.
۷۰. *بحارالانوار*، ج ۵۱، ص ۲۹.
۷۱. *نهج البلاغه*، خطبه ۱۳۱.

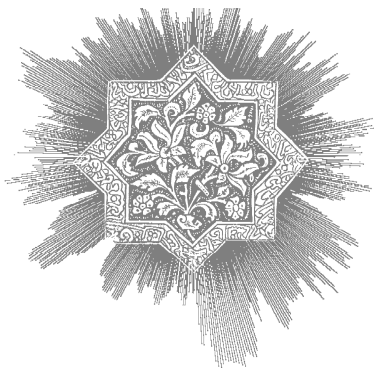
۷۲. مهدی موعود، ص ۱۰۹۵.
۷۳. نک: بحار الانوار، ج ۱۴، باب ۱، ص ۱۴، ح ۲۳.
۷۴. همان، ج ۵۲، ص ۳۳.
۷۵. محمد حکیمی، عصر زندگی، ص ۱۵۵-۱۵۶، چاپ پنجم: بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۱.
۷۶. همان، ص ۱۵۶-۱۵۷.
۷۷. بحار الانوار، ج ۵۲، ص ۳۹۱.
۷۸. مهدی موعود، ج ۲، ص ۲۲۰.
۷۹. بحار الانوار، ج ۵۲، ص ۳۲۸.
۸۰. همان، ص ۳۵۲.
۸۱. مهدی موعود، ج ۲، ص ۲۲۸-۲۲۹ و ۲۴۳-۲۴۴. هم چنین برای اطلاع بیشتر نک: نصرت الله آیتی، «اهل کتاب در دولت مهدی علیه السلام»، (۱) و (۲)، انتظار، شماره ۱۱-۱۲، تابستان ۱۳۸۳، و شماره ۱۵، بهار ۱۳۸۴.
۸۲. نک: علی سعادت پرور، ظهور نو، ترجمه کتاب الشموس المضيئه، ترجمه محمد جواد وزیری فرد، ص ۲۰۲-۲۰۳، چاپ دوم: احیاء کتاب، تهران ۱۳۸۰. (به نقل از اثبات الهداة، ج ۳، ص ۵۲۳، ح ۷۱۲)
۸۳. بحار الانوار، ج ۵۲، باب ۲۷، ص ۳۱۰، ح ۴، دارالکتب الاسلامیه، بی تا.
۸۴. سید محمد کاظم قزوینی، امام مهدی از ولادت تا ظهور، ترجمه و تحقیق علی کرمی و سید محمد حسینی، ص ۶۷۱-۶۷۲، دفتر نشر الهادی، قم ۱۳۷۶. (به نقل از: تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۶۶، معجم احادیث الامام مهدی علیه السلام، ص ۲۲)
۸۵. محمدحسین رحیمیان، جلوه های نور از غدیر تا ظهور، ص ۱۸۳-۱۸۴، دارالقلین، قم ۱۳۷۹.
۸۶. نهج البلاغه، ترجمه و شرح سیدعلی نقی فیض الاسلام، نامه ۴۵، بند ۲، ص ۹۶۶، بی جا، بی تا، ۱۳۹۲ ق.
۸۷. عبدالواحد التیمی الامدی، شرح غررالحکم و درر الکلم، ج ۴، ص ۳۱۸، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت ۱۴۰۷.
۸۸. مهدی موعود، ص ۱۱۲۱. (به نقل از کتاب ارشاد)
۸۹. نک: علی اکبر مهدی پور، «بررسی چند حدیث شبه ناک درباره عدالت آفتاب عالم تاب»، انتظار، شماره چهاردهم، زمستان ۱۳۸۳.

چکیده

در عرصه ادبیات حماسی ایران شخصیت‌های رویین‌تن، بی‌مرگ و جاودانگانی، چون پشوتن، کی‌خسرو، گیو، گودرز، ... که به شکل مرموز و ابهام‌آمیزی از چشم هم‌عصران خود محو می‌شوند و بهرام ورجاوند (یاری‌دهنده هوشیدر در آخرالزمان) همگی در باور پیروان کیش زرتشت به هنگام ظهور سوشیانس مجدداً به این عالم برمی‌گردند تا او را یاری کنند. در ادیان یهود و مسیحیت نیز، همانند آیین اسلام بشارت به ظهور منجی در فرجام حرکت شتابنده این گردونه هستی، باور ما را در خویشاوندی و همبستگی ادیان فزونی می‌بخشد. معنای اخص مهدویت به عموم مسلمانان جهان (شیعه و سنی) اختصاص دارد که همگی فرارسیدن آینده‌ای نویدبخش و ظهور حضرت حجت عجل الله تعالی فرجه را حقیقتی از اسرار نهانی این عالم می‌دانند. طرح تئوری مدینه فاضله فلاسفه و حکما از روزگاران گذشته تاکنون (که بی‌ارتباط با اندیشه مهدویت نیست) از استمرار حرکتی ذاتی، پویا و آرمان‌گرایانه مبتنی بر دین‌باوری، خردورزی و از همه مهم‌تر عشق به حقیقت در کل جوامع تاریخ حکایت می‌کند.

واژگان کلیدی

مهدویت، اسطوره، اسطوره‌های مینوی، مدینه فاضله.



مهدویت و اسطوره پیوند

دکتر بهجت السادات حجازی

مطالعه اساطیر ملل مختلف می‌تواند در تبیین راهی که آن ملل از شرک، بت پرستی و توتم پرستی تا رسیدن به بینش یکتا پرستی طی کرده‌اند، بسیار اهمیت داشته باشد. بدون شک بشر از طلوع صبح آفرینش و از دیرینه ایام، کنجکاو و بی‌قرار بوده تا فلسفه وجودی خود و هستی را بداند و به دلیل ماهیت عجولانه خود، گاه در شناخت حقیقت به وادی ظلمت خیز بی‌راهه برود و در تشخیص سره از ناسره گرفتار کمند حیرت و سرگستگی بشود. از این رو، هر از گاهی پیامبری و پیکی صادق با گسترش نور قدسی و متعالی حق، این ظلمت را می‌زدوده، آدمی را از پلشتی‌ها و آلودگی‌ها تطهیر می‌نموده، چهره دل‌ربای حقیقت را از پوسته اساطیر نمایان می‌کرده و دوباره با افول ستاره زندگانی آن بزرگ مرد الهی، اهریمن گمراهی و پلیدی بر اندیشه و فکر آدمیان سایه افکن می‌شده است.

این جریان مداوم غلبه و حاکمیت نور یا ظلمت، در بستر تاریخ بسامد بالایی دارد. در هر صورت، اساطیر تمدن‌های متفاوت جهان ضمن تمایز و تباین، از لحاظ منشأ پیدایش، نحوه شکل‌گیری، معنای رمزی، استعاره‌ای و... خوش‌بختانه همانندی‌های بسیاری نیز دارند که اسباب و موجبات پیوند، الفت و هم‌سویی و هم‌دلی را فراهم می‌نمایند.

نگاه هر کدام از متفکران به اسطوره‌ها از چشم‌انداز خاصی است؛ عده‌ای آنها را نماد یا سمبل تجربه‌های انسان‌ها می‌دانند که در ستیز و رویارویی با خطرها و حوادث برای حفظ جان و حیات خود کسب کرده‌اند، عده‌ای از منظر مسائل روان‌شناختی منشأ اسطوره‌ها را درونی و ضمیر ناخودآگاه آدمی می‌دانند، بعضی خمیرمایه و جوهر اصلی اسطوره را دین تلقی می‌کنند و گروهی نیز به جنبه روایتی، افسانه‌ای و سمبولیک اسطوره توجهی ندارند و آن را ساختاری مجرد می‌پندارند که از روی کرد مشترک ذهنی و علقی انسان‌ها نشئت می‌گیرد. تجزیه و تحلیل این دیدگاه‌ها برای شناخت ماهیت اساطیر و بازتاب و تأثیر آنها در زندگانی

بشر بسیار سودمند است، ولی در این گفتار بیشتر به اساطیر ایران با روی کردی مینوی و رابطه آنها با مهدویت می‌پردازیم. در مقایسه و ارزیابی اساطیر ایران و تمدن‌های دیگر، به خصوص یونان، متوجه تفاوت‌های چشم‌گیری خواهیم شد. از همه مهم‌تر روی کرد بسیار قوی متافیزیکی، غلبه بینش توحیدی و یکتانگری بر اسطوره‌های ایرانی در مقابل تعدد خدایان در اساطیر یونان است. این مقایسه خود مجال دیگری می‌طلبد که در این مقال نگنجد، اما پیش از کاویدن در اساطیر ایران، به تعریف و تبیین خود «اسطوره» و دیدگاه‌های متفاوت درباره آن می‌پردازیم.

تبیین اسطوره

اسطوره معنایی عام و کلی دارد و معنایی خاص. داستان‌ها و افسانه‌هایی که باورها، اعتقادات و گاه خرافات و در مجموع آمیخته‌ای از درست و نادرست را حمل می‌کنند، معنای خاص اسطوره است. معنای عام اسطوره، «اطلاق همه خصوصیات چون حرکت، جنبش، قدرت متعال، سرمنشأ همه معانی و دلالت‌های ممکن بودن (که عادتاً به الوهیت نسبت می‌دهند) به پدیده‌های غیر الهی است. مثلاً در دنیای غرب، تاریخ و فنون اسطوره‌های عصر حاضر می‌باشند»^۱ که اسطوره قدرت را نیز باید به آنها افزود. البته مطلق‌انگاری و ارزش‌گذاری این اسطوره‌ها هم می‌تواند در تعاطی و تعامل تمدن‌ها تأثیرگذار باشد و هم ویران‌گر. داشتن نگرشی پویا و بهره‌برداری مثبت از این اسطوره‌ها، مستلزم تفکری خردمندانه و متعالی مبتنی بر بشر دوستی است.

لوی استروس اسطوره را این‌گونه تعریف می‌کند:

مجموعه‌ای به هم پیوسته از مناسبات که در روایات مختلف با مضمونی واحد یافت می‌شوند. اساطیر با نزدیک گردانیدن هرچه بیشتر دو ضد به یک‌دیگر به صورتی پیاپی، کوششی کاملاً منطقی برای حل تضادها و تعارضات به شمار

می‌روند.^۲

مالینوفسکی اسطوره را داستان تخیلی نمی‌داند، بلکه آن را واقعیت زنده و حقیقتی حی و حاضر می‌داند که هرچند متعلق به کهن‌ترین ادوار است، ولی هم‌چنان بر جهان مقدرات انسان اثر می‌گذارد.^۳

میرچا الیاده، اسطوره را واقعیت فرهنگی به غایت پیچیده می‌داند که از دیدگاه‌های مختلف و مکمل بررسی می‌شود. به نظر وی بهترین تعریف از اسطوره این است:

اسطوره نقل‌کننده سرگذشتی قدسی و مینوی و راوی واقعه‌ای است که در زمان

اولین، زمان شگرف بدایت همه چیز رخ داده است.^۴

عده‌ای ارزش حقیقی اساطیر را بیشتر از تاریخ می‌دانند، زیرا به زعم ایشان «اساطیر عبارت است از تاریخی که باید به وجود می‌آمد، اما نیامد، یا مجموعه حوادثی که باید اتفاق می‌افتاد و نیفتاد و قهرمانان اساطیر کسانی هستند که می‌باید باشند، اما تاریخ نگذاشت که باشند.»^۵

فرانسوا لاپلاتین هیچ جامعه و گروهی را برکنار و بی‌نصیب از اسطوره نمی‌داند. وی هدف همه اقدامات بزرگ (ویرانی و انهدام) ایدئولوژی حاکم را به نام و تحت لوای اسطوره‌های برتر برمی‌شمارد. نکته مهم در نظر او این است که فرآیند قداست‌زدایی را وسیله تجدید قداست می‌داند.^۶

بنابراین، اسطوره قلمرو زمانی و مکانی محدودی ندارد و نیاز دائمی بشر است. مهم‌ترین سود از مطالعه اساطیر عروج و تعالی آدمی از رهگذر تطبیق و همانندسازی با قهرمانان اساطیری به شمار می‌رود. هم‌چنین تجزیه و تحلیل اسطوره‌های ملل متعدد مبتنی بر دریافتی معقول و روشن، ما را به هم‌سویه کردن آرزوها، گرایش‌ها و تمایلات رهنمون می‌گرداند.

درباره این که آیا منشأ و خاستگاه اسطوره‌ها یکی است، باید گفت اسطوره به ظاهر آفریده ذهن خیال‌پرداز بشر و برای انسجام بخشیدن و هدف‌مند کردن زندگی است، ولی به دلیل انطباق و هم‌آهنگی بین هستی، تمایلات و کنش‌های آدمی،

زادگاه و خاستگاه اسطوره بنا به گفته یونگ ضمیر ناخودآگاه آدمی و عالم مافوق طبیعت به شمار می‌رود. مهرداد بهار در این باره می‌نویسد:

یک رشته پدیده‌های اساطیری در همه فرهنگ‌ها وجود دارد، مثلاً در اکثر جوامع بشری خورشید پرستی در یک مقطع کهن مشاهده می‌شود، ولی عناصر اساطیری و حماسی دیگری در فرهنگ وجود دارد که به دلایل تاریخی به وام گرفته شده‌اند. به عنوان مثال داستان هندی رامایانه با داستان ایرانی سیاوش در کلیات یکی هستند. هر دو به دلیل توطئه نامادری از رسیدن به سلطنت باز می‌مانند و به سرزمین بیگانه تبعید می‌شوند. با این تفاوت که سیاوش شهید می‌شود و به جای او کیخسرو برمی‌گردد، ولی رام خودش برمی‌گردد. درون مایه اصلی هر دو داستان به اسطوره (دموزی)،^۷ ایزد شهید شونده در آسیای غربی برمی‌گردد که بخش اساسی در تمدن دینی بین‌النهرین، ایران و بسیاری از سرزمین‌های آسیای غربی است.^۸

مراحل تکوین اسطوره در هر سرزمینی متناسب با ساختار فکری و فرهنگی جامعه و ارزش و اهمیت آن در هر مقطع زمانی برای پرورش روحیه جنگ‌جویی، تعالی‌گرایی‌های اخلاقی یا رشد تفکر فلسفی متفاوت است. به دلیل همانندی‌های اساطیر ملل مختلف، می‌توان سیرتاریخی گذار از مرحله حماسی به مرحله تراژیک و مرحله فلسفی را که در اساطیر یونان پیش از تاریخ ابداع شده، از مراحل تکوین اسطوره همه تمدن‌ها برشمرد. مرحله حماسی اساطیر یونان: «قهرمان به واسطه روحیه خشونت و جنگ‌جویی و در عین حال داشتن قلبی مهربان و اطاعت از سرنوشت در شمار قهرمانان جاوید در می‌آید و راجع به او کمتر قضاوت اخلاقی و روان‌شناسانه می‌شود، ولی آخر قرن ششم پیش از میلاد با ظهور سوفسطائیان و آغاز دوره کلاسیک اساطیر مورد انتقاد و ارزیابی اخلاقی قرار می‌گیرند... در مرحله تراژیک یک نوع تفکر و تعقل بر اساطیر حاکم می‌شود و حفظ اصالت مذهبی از خصوصیات تراژدی در این دوره است. از قرن سوم پیش از میلاد کنجکاوی نسبت

به کشف حقایقی در مورد طبیعت راه فلسفه را به سوی اساطیر باز می‌نماید»^۹.

اصول حاکم بر اسطوره

۱. تکرار: مهم‌ترین تفاوت انسان کهن و جدید این است که حوادث تاریخی از نظر انسان جدید برگشت ندارد و تکرار نمی‌پذیرد، در حالی که انسان کهن با اجرای آیین‌ها و مراسمی سعی در احیا و تجدید حوادث گذشته دارد.^{۱۰} اسطوره پیوند که به آن اشاره خواهد شد، نمونه‌ای از تقاضا و تمنای قلبی آدمی برای تکرار گذشته شیرین و دل‌پذیر است.

۲. بازگشت به اصل: بازگشت به اصل برای بازآفرینی و تحولی درونی در آدمی، نوعی غفلت زدایی به آفریننده هستی و تجدید پیمان با اوست. «در گذشته وقتی مردم دچار محنت و بیماری می‌شدند، به کاهنان پناه می‌بردند و آنان ضمن بیان اسطوره اصل و بنیاد، از نیروهای مینوی می‌خواستند تا گیتی را مجدداً بیافرینند... و برای وصول به این هدف به برگزاری مراسم نیایش مبادرت می‌جستند. در بینش اساطیری، مردم، بازگشت به اصل را از طریق انجام مراسم عبادی یادآوری می‌کردند، زیرا که نخستین ظهور و تجلی هر پدیده‌ای از اعتبار ویژه برخوردار بود و تجلیات بعدی آنها تقلید و محاکاتی از حادثه شگرف بدایت محسوب می‌شد»^{۱۱}.

عرفان نیز بازگشت به اصل را در گستره متعالی تری تأکید می‌کند:
هر کسی کو دور ماند از اصل خویش باز جوید روزگار وصل خویش

در قرآن آیات بسیاری آدمی را به تعقل و تدبیر درباره آغاز آفرینش جهان، انسان و نحوه خلقت او ترغیب می‌نماید که گامی در بازآفرینی شخصیت روانی او محسوب می‌شود.

۳. شناخت اصل: تفکر اساطیری، شناخت اصل هر چیز را به منظور تسلط بر آن

می‌داند. در این باره میرچالیاده می‌نویسد:

... داستانی که اسطوره نقل می‌کند، معرفتی از نوع باطنی است، نه فقط برای این که سری است و طی تعلیم و تعلم رمزی و رازآموزی انتقال می‌یابد، بلکه علاوه بر آن بدین سبب که این معرفت با قدرتی ساحرانه و دینی ملازمه دارد، در واقع شناخت اصل یک شیء، یک حیوان و یک نبات برابر است با کسب قدرتی سحرآمیز که به برکت آن می‌توان بر آنها تسلط یافت و تکثیر و تولیدشان کرد.^{۱۲}

در *شاهنامه* نیز به این موضوع اشاره شده است. فردوسی داستان‌های اساطیری را نقل کرده تا فارغ از احیای هویت ملی، به اصل آفرینش و خلقت انسان جهت تسلط بر جهان هستی و مقابله با نیروهای اهریمنی اشاره کند. رسم مخفی کردن نام پهلوانان *شاهنامه* در جنگ، بیان‌گر همان قدرت ساحرانه و دینی است، زیرا در الگوهای اساطیری پهلوانی، نام پهلوان به منزله رمزی تمام وجود او را در برمی‌گیرد و دشمن نباید این رمز را کشف کند تا بر وی تسلط یابد. رستم در نبرد با سهراب نیز به همین دلیل نام خود را از وی مخفی می‌نماید:

چنین داد پاسخ که رستم نیم
هم از تخمه سام نیرم نیم
که او پهلوانست و من که‌ترم
نه با تخت و گاهم نه با افسرم

بدون قصد هیچ‌گونه قیاس یا تشبیهی می‌توان رمز پنهان بودن اسم اعظم الهی را در میان نام‌های دیگر او به همین دلیل دانست که اگر چنانچه فردی شایستگی دست‌یابی به آن را پیدا کند، از قدرت شگفت‌انگیزی برخوردار می‌شود.

اسطوره از دیدگاه عقل

همه فلاسفه و اندیش‌مندان درباره اساطیر و نقش آنها در اندیشه بشر، نظر یکسان و هم‌آهنگی ندارند. برای مثال افلاطون که دست یافتن به معرفت را از طریق کشف و شهود باور داشت، در نهایت به اساطیر و عناصر کهن فرهنگ یونان روی

آورد، ولی ارسطو که معرفت ناشی از تجربه بی‌واسطه فرد را نمی‌پذیرد و تجربه‌گراست، اندیشه‌های خود را از عناصر تمثیلی و اساطیری تنقیح نمود و خردورزی فلسفی را به اوج رساند.^{۱۳}

از این رو، به ظاهر درک اسطوره‌شناختی حیطه‌ای خارج از علم و تجربه می‌طلبد و با شناخت اشراقی و دستیابی به حقیقت از طریق کشف و شهود تجانس و سنخیت دارد.

برعکس افلاطون، الکساندر کراپ «اسطوره را چون علم ثمره عقل می‌داند که در صدد کشف علت‌هاست، با این تفاوت که اسطوره به تخیل بیش از مشاهده ارزش می‌دهد».^{۱۴} ولی با توجه به این که او برای شناخت تصورات اقوام بربر و وحشی و طبقات ساده‌لوح، شناخت اساطیر را لازم و ضروری می‌داند،^{۱۵} بنیان اندیشه خود را - که اسطوره ثمره عقل است - سست می‌نماید.

در هر صورت بین بینش علمی و اساطیری تفاوت‌هایی وجود دارد. اگر عقل استدلالی، رابطه علت و معلول را تجزیه می‌کند، بینش اساطیری، ادراکی یک‌پارچه و حضوری از حادثه علی دارد. مصیبت‌ها و حوادث در این بینش ناشی از دخالت و نفوذ علل سحرآمیز و مرموزی است. بین کل و جزء جدایی وجود ندارد و به همین دلیل اگر کسی به جزئی از وجود فرد، مثلاً به یک مشت مو، قطعه‌ای از ناخن یا عکس شخص دست یابد، سبب تصاحب تمام وجود او می‌گردد.^{۱۶}

در بینش اساطیری قانون علیت چندان اعتبار ندارد و علت پیدایش هر پدیده می‌تواند هر چیزی باشد. قطعیت این قانون علمی (علیت) را نیوتن اثبات کرد، ولی با ظهور فیزیک «کوانتیک» پلانک و اصل عدم قطعیت «هایزنبرگ» و قانون نسبیت «اینشتین» پایه‌های فیزیک کلاسیک متزلزل گردید.^{۱۷}

در نهایت باید اذعان کرد که بینش اساطیری نه مطلقاً انکارپذیر است و نه با معادلات علمی تجزیه و تحلیل می‌پذیرد.

رابطه دین و اسطوره

برای تبیین بیشتر رابطه دین و اسطوره باید زمان ظهور و شکل‌گیری آن بررسی شود. این‌که آیا اعتقاد به هم‌زمانی شکل‌گیری دین و اسطوره صحیح است، یا تقدم زمانی دین بر اسطوره. مهرداد بهار نقل می‌کند که در اسکان‌دیناوی انگلستان مکتب اسطوره و آیینی رشد کرده که می‌گوید: «اساطیر، یعنی اعتقادات جوامع ابتدایی به خدایان و در پی آیین به وجود می‌آیند، یعنی اول آیین‌های برکت بخشی وجود دارد و بعد برای توجیه آنها اسطوره ساخته می‌شود. هرچند احتمالاً اسطوره و آیین همراه هم شکل می‌گیرند، نه این‌که اول آیین باشد بعد اسطوره.»^{۱۸}

آنتونیومورونو اسطوره را افشاکننده غریزه دینی جوامع باستانی می‌داند. بنابر باور او اگر از اسطوره تقدس‌زدایی گردد و از دلالت‌های دینی تهی شود و جای آن را تبیینات صرفاً عقلانی پر کند، زندگی رمز و راز و معنای خود را از دست می‌دهد.^{۱۹} یونگ آنتونیومورونو درباره این‌که آیا دین با اسطوره یکی است. می‌نویسد:

در بن هر دوی اینها غریزه دینی مشابهی نهفته است، با این حال تجلیات هریک را با آن‌که درهم تافته و به هم متصلند، نمی‌توان با یکدیگر جابه‌جا کرد. اسطوره ابتدایی‌تر، عاطفی‌تر، شهودی‌تر از دین و کمتر از آن عقلانی است و دنباله‌گونه‌ای روان‌شناسی و نگرشی بشری است که مشخصه اصلی ذهنیت انسان‌های ابتدایی است. از سوی دیگر، دین آن‌طور که امروز آن را می‌شناسیم از اسطوره عقلانی و تحلیل‌بردارتر است و کمتر شهودی و احساسی و نمادین و نیز کمتر تحت تأثیر عرفان برخاسته از امور مافوق طبیعی.^{۲۰}

شواهد بسیاری تقدم زمانی دین بر اسطوره را نشان می‌دهد. از جمله وجود رابطه‌ای دقیق و نامحسوس بین باروری زمین و افزایش خیر و برکت با اجرای مناسک دینی و پرهیز از گناهان. این باور چگونگی در انسان اساطیری به وجود آمده و قوت گرفته است. «سرخ پوستان کورائی و یوئیتو معتقدند که حاصل‌خیزی مزارع آنها بیشتر به اجرای دقیق مراسم و مناسک وابسته است تا چگونگی

شخم‌زدن، بذرپاشیدن، آب‌یاری و جز این‌ها».^{۲۱}

پیوندی ناگسستنی بین فرّه (تأیید الهی) و پرهیز از گناه در داستان‌های اساطیری *شاه‌نامه* وجود دارد. جمشید به دلیل ادعای خدایی از برکت فرّه ایزدی محروم ماند. این مفهوم، معادل «تقوا»ی الهی است که کتب آسمانی از جمله قرآن، بر آن تأکید بسیاری کرده‌اند، چنان‌که می‌فرماید:

﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ
وَالْأَرْضِ﴾؛^{۲۲}

و اگر مردم شهرها ایمان آورده و به تقوا گراییده بودند، قطعاً برکاتی از آسمان و زمین برایشان می‌گشودیم.

بدون شک این باور قلبی سرخ پوستان، امری تصادفی نمی‌تواند باشد. این آیین باید در دین منسوخ شده قبل از آنها و یا در فطرت و ضمیر ناخودآگاهشان که منبع الهام بخش غیبی است، ریشه داشته باشد. همانندی‌های شخصیت‌ها در داستان‌های دینی و قهرمانان اساطیری می‌تواند از تکرار پذیری سنتی تاریخی حکایت کند که در هر مقطعی از زمان در نبرد و رویارویی دو جبهه حق و باطل اتفاق می‌افتد. بر مبنای این که دین همواره تقدم زمانی بر اسطوره دارد، چه بسا داستان‌های واقعی پیامبران الگوی مناسبی برای شکل‌گیری داستان‌های اساطیری باشد که معجونی از واقعیت، تخیل و توهم بشر اولیه است. برای مثال:

داستان گذاشتن موسی در سبد جگنی و انداختن آن به رود نیل می‌تواند بر اساس یک سنت تاریخی، بنا شده باشد و به موازات این داستان، داستان‌هایی درباره سارگن، کوروش، رومولوس و رموس و سایر قهرمانان خیالی مشهور ساخته شده باشد.^{۲۳}

عجیب است که بیشتر اندیشه‌های اساطیری حاوی مفاهیمی نزدیک به هم هستند در حالی که شاید بین افراد تمدن‌های متفاوت هیچ‌گونه ارتباطی وجود نداشته باشد. مثل مفهوم ماندالا که «در مصطلحات هند به معنی دایره است و نشان‌گر تصاویر

ذهنی است که هیچ‌گاه عین هم نمی‌شوند، زیرا اوضاع روانی مختلفی را نشان می‌دهند. مثلاً در یک مورد، دایره درون مربع است و در مورد دیگر، مربع درون دایره. ماندالا همیشه اشاره به مفهوم مرکز دارد و به طور خلاصه ترکیب جنبه‌های دوگانگی و وحدت است. یکی از اعمال کیمیاگری مربع کردن دایره بود. اگر دایره مربع را در برگیرد، مثل این است که روح بر جسم محیط است و اگر مربع دایره را فراگیرد، مثل این است که جسم بر روح استیلا یافته است، زیرا دایره رمز روح و مربع سمبل جسم و زمین است...»^{۲۴}

تصویر کلی درون بیشتر اماکن مقدس و مذهبی به شکل مربعی درون دایره است. از جمله خانه کعبه که در درون خطوط و دایری با شعاع‌های متفاوت قرار دارد و زائران حول آن طواف می‌نمایند.

پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و ائمه اطهار در مجالسشان اغلب دایره‌وار می‌نشستند تا صدر و پایین مجلس مشخص نباشد. دایره معرف، الوهیت است. کما این که گفته می‌شود: «خدا تصویر عقلی است که مرکز آن همه جاست و محیط آن هیچ‌جا».^{۲۵} اینها می‌تواند بیان نمادین توجه به مرکز، اصل آفرینش و اهمیت بیشتر روح به جسم باشد. بیشتر رفتارهای دینی و آیینی معنای نمادینی را در بردارند که تاحدودی تعیین‌کننده فلسفه و جوب آنهاست.

درون مایه برخی از داستان‌های اسطوره‌ای به خصوص اساطیر یونان مبتنی بر نوعی پلورالیسم (کثرت‌گرایی) یا تعدد خدایان است، ولی «... ایمان به خدای واحد آسمان از کهن‌ترین مفاهیم اندیشه دینی است، زیرا حتی نزد عقب‌مانده‌ترین وحشیان نیز یافت می‌شود... . ایرانیان قدیم آن‌گونه که از نوشته هرودوت برمی‌آید، به خدای آسمان نماز می‌برده‌اند. هرودوت نقل می‌کند که رسم ایرانیان این بود که بر قله کوهستان‌ها برای زئوس قربانی می‌کردند و زئوس در عرف آنان، نام سرتاسر آسمان بود، ولی به احتمال بسیار قوی، هرودوت نام بومی خدای

کهن آریایی را که در ایران، دیائوس (Dyaus) بوده، به زئوس تغییر داده است...»^{۲۶}

اهداف مشترک نهفته در بطن آیین‌های دینی و اسطوره‌ای، از یک پارچگی و وحدت روحی و روانی انسان‌ها در کل تمدن‌ها حکایت می‌کند، مانند قربانی کردن در تمام آیین‌ها و اساطیر که هدف مشترکی به شمار می‌رود برای انتقال انرژی، برکت و قدرت به فرد قربانی‌کننده. فلسفه قربانی کردن برای خدایان در اساطیر یونانی و نیز در بیشتر ادیان سامی، از جمله در اسلام چه در قالب سنت واجب (مناسک حج) و چه مستحب (سنت عقیده)، در واقع امثال فرمان الهی و در نتیجه برخورداری بیشتر از نیروی حیات و تجدید قوا برای ادامه آن است.

اسطوره در نگرش قرآن

بنابر اساطیری که آغاز خلقت موجودات در ازل را بازگو می‌کنند، عالم قدسی و مینوی که مافوق عالم انسانی است، نقش اساسی در آفرینش داشته‌اند. این موضوع همانندی را بین دین و اسطوره (تنها اسطوره‌های مینوی) بیان می‌کند. بر اساس نظر میرچالپاده شاید بتوان گفت که ماهیت اساطیر درباره آفرینش و دین نخست یکی بوده، یا درون مایه اصلی اسطوره همان حقایق دینی است که به مرور زمان تحریف شده‌اند و به صورت داستان‌های خرافی برجای مانده‌اند. این موضوع از دیدگاه قرآن نیز تأمل می‌پذیرد. واژه اساطیر در نه آیه از قرآن به کار رفته است. در همه این آیات سخن از مشرکانی می‌رود که گویی حقیقت و قداست کلام الهی را باور ندارند و از پذیرفتن دین پیامبر جدید به دلیل یکی دانستن آن با اساطیر اولین یا داستان‌های خرافی اجتناب می‌ورزند. خداوند در هیچ کدام از این آیات مستقیماً اساطیر را داستان‌های غیر واقعی تلقی نکرده است. این نشان می‌دهد که روزگاری اسطوره دین (یا مجموعه‌ای از شناخت و آگاهی درباره ابتدای آفرینش جهان، انسان، نیروهای مافوق طبیعی و وظیفه و نقشی که انسان در این گستره هستی

دارد) خالص الهی بوده است. اگر اسطوره محتوای واقعی و مبنایی مینوی نداشت، قرآن صریحاً آن را تکذیب می‌نمود، چنان‌که حقیقت زیبای نهفته اسطوره که وحدت بخش همه فرهنگ‌ها و تمدن‌هاست، به‌خصوص از نوع جوهر قدسی و مینوی آن هنگامی که پالایش و منقح گردد، آشکار می‌گردد.

از این‌رو، با نگاه به آن که مشرکان می‌کوشیدند تا اسطوره را افسانه‌های واهی و سست بنیاد برای مبارزه با دین پیامبر جدید بخوانند، می‌توان نگرش قرآن را درباره اسطوره علی‌السویه دانست، زیرا نه در مقام تکذیب، نه در تأیید آن سخنی به میان آمده است. به نظر می‌رسد که مفهوم این واژه بسیار گسترده‌تر از تصور غلط مشرکان باشد، زیرا آن حقیقت فراموش شده و نهفته در بطن اسطوره قرآن را از تکذیب آن منع کرده است. مشرکان دلیل عمده انکار اسطوره را تکرار آن در بستر زمان برمی‌شمرند. وجود همانندی‌ها و مشابهت‌های بسیار بین نگرش دینی جدید با اسطوره‌های پیشینیان، باعث ناباوری و عدم اطمینان و صدور حکم به این‌همانی می‌شود. برای نمونه، قرآن کریم می‌فرماید:

﴿قَالُوا أَأَتَدَّأُ مِثْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَامًا أَأَنَّا لَمَبْعُوثُونَ لَقَدْ وُعِدْنَا نَحْنُ وَآبَاؤُنَا هَذَا مِنْ قَبْلُ إِنْ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ﴾^{۲۷}

گفتند: آیا زمانی که مردیم و استخوان پوسیده و خاک شدیم، آیا دوباره ما برانگیخته می‌شویم. از این وعده‌ها بسیار به ما و پدران ما داده شد، ولی اینها

افسانه‌های پیشینیان است.

بهترین ویژگی اسطوره‌های مینوی، فراتر از زمان و مکان بودن آنهاست که آنها را به حقایق فراموش شده دینی نزدیک می‌کند، هرچند که تحریف آن حقایق به طبع در تضاد با فرا زمان و مکان بودن است. از همین رهگذر، می‌توان بر جنبه تخیلی اسطوره (وجه تمایز و تفکیک آن از دین‌های الهی) اشاره کرد، زیرا هیچ‌کدام از دین‌های الهی برای بیان حقیقت از عنصر تخیل بهره نبرده‌اند. زبان کتب آسمانی به‌خصوص قرآن به زیورهای ادبی آراسته شده، در حالی که از کذب

و دروغ به دور است.

آنیمیسیم یا جان‌دارانگاری وجه مشترک دیگری بین دین و اسطوره به شمار می‌رود. آنیمیسیم در اسطوره با قوه خیال‌پردازی آدمی همراه می‌شود و از واقعیت فاصله می‌گیرد، اما در دین به‌خصوص در نظر اهل ایمان و یقین، آنیمیسیم با واقعیت تطبیق می‌کند که حقیقت آن در آینده برای غافلان و افراد عادی روشن می‌گردد. الکساندر کراپ، خصلت عمومی هر اسطوره را جان‌دارانگاری می‌داند که انسان، زندگانی روانی، احساسی، کنش و واکنش‌هایش را به موجودات عالم خلقت نسبت می‌دهد.^{۲۸}

نمود آنیمیسیم غیر از قلمرو دین و اسطوره، در ادبیات به‌خصوص در حوزه شعر و شاعری، آرایه زیبایی استعاره مکنیه و تشخیص و در نثر نوع داستانی «فابل» است. در اساطیر پدیده‌ها حالت نیمه‌حیوانی و نیمه‌خدایی و در شکل متعالی، نیمه‌انسانی و نیمه‌خدایی پیدا می‌کنند که نشان‌دهنده گرایش عمیق آدمی، به پیوند عالم طبیعت با مافوق طبیعت است. عارفان، شاعران و کودکان با بینش زلال و پاکشان بهتر از دیگران پدیده‌های طبیعی را جان‌دار می‌انگارند. این نشان می‌دهد که قدرت درک این خصوصیت، روحی لطیف می‌طلبد. قرآن صحت و واقعیت جان‌دارانگاری را که باور قلبی خردمندان است، در بسیاری از آیات تبیین می‌نماید، از جمله می‌فرماید:

﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَمَن فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالْدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِّنَ النَّاسِ وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ الْعَذَابُ وَمَن يُهِنِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِن مُّكْرَمٍ إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ﴾^{۲۹}

آیا نمی‌بینی، آن‌چه در آسمان‌ها و زمین است و خورشید و ماه و ستارگان و کوه‌ها و درخت و جنبندگان و بسیاری از مردم و بسیاری از کسانی که عذاب بر آنها محقق شد، برای خدا سجده می‌کنند؟ اگر خدا کسی را خوار نماید، اکرام کننده‌ای برای او وجود ندارد و خداوند آن‌چه را بخواهد، انجام می‌دهد.

آیات بسیاری که حاکی از تسبیح‌گویی کل عالم در برابر ذات اقدس الهی یا

گواهی پدیده‌ها در قیامت است، این امر را تصدیق می‌کنند. علت اصلی رویارویی انسان‌های کهن‌گرا اعم از بت‌پرست و توت‌پرست با مردان بزرگ الهی، فراموش کردن اصل خلقت و منشأ همه نیروهای غیبی اعم از مانا و غیر ماناست. چنان‌چه خاستگاه اصلی اساطیر، یعنی نگرش‌های ناب حقیقی درباره انسان و هستی پدیدار شود، جمال درخشان و متعالی حق بر اندیشه خردمندان ساطع و همه ستارگان حقیقت‌نما که هر کدام آیه و رمزی از آن مدلول مطلقند، افول می‌نمایند.

روی‌کرد متافیزیکی و مینوی در اساطیر ایران

وجوه مشترک و پیوندهای انکارناپذیر بین باورهای مذهبی و بعضی اسطوره‌های ملی ایرانی از دو اصل نشئت می‌گیرد: روی‌کرد متافیزیکی و مینوی و قداست‌جویی سرشت آدمی.

اسطوره‌ها در قالب داستان‌ها و روایت‌های خیال‌انگیز و اغراق آمیز تلفیقی از واقعیت‌ها و حقایقی هستند که ناگزیر به کذب آمیخته می‌شوند؛ ولی قداست‌جویی و جنبه مینوی این اساطیر نشان می‌دهد که در گذشته‌های بسیار دور و از طلیعه تاریخ، آرمان‌گرایی و توجه به فراسوی عالم، دغدغه پایان‌ناپذیر بشر بوده است. داستان‌های واقعی مذهبی بیشتر با داستان‌های اساطیری به‌خصوص در حوزه ادبیات آمیخته شده‌اند. برای مثال، داستان حضرت سلیمان با جمشید یا داستان حضرت ابراهیم علیه السلام با فریدون. آنچه درباره اوضاع و احوال زمان حضرت ابراهیم علیه السلام و نحوه پرورش او به صورت پنهانی (از بیم تعرض نمرود) بازگو می‌شود، بسیار همانند با اسطوره فریدون در شاه‌نامه است.

توجیه منطقی این قرابت‌ها برای یکی دانستن اساطیر با داستان‌های مذهبی یا زمینه‌ساز بودن اسطوره‌ها در ظهور داستان‌های قرآنی نیست بلکه غیرواقعی بودن قسمت‌هایی از داستان‌های اساطیری و واقعیت داشتن داستان‌های قرآنی، بیان‌گر این است که اسطوره‌ها باید زیر مجموعه داستان‌های مذهبی و قرآنی باشند. شاید اینها

همان داستان‌های واقعی هستند که با گذشت زمان و دگرگونی در قالب اسطوره‌ها آشکار شده‌اند. (همان‌گونه که در مبحث رابطه دین و اسطوره بیان گردید.)
به هیچ وجه خاستگاه باورهای دینی از جمله «مهدویت»، چنان‌که دارمستتر، (Darmesteter)،^{۳۰} شرق‌شناس جهودنژاد فرانسوی پنداشته است. اسطوره‌های ملی نیست. وی اندیشه مهدویت را برگرفته از اساطیر راه یافته به میان مسلمانان می‌داند. او اسطوره را خیال‌بافی ناشی از جهل و تعصب بیان می‌کند، نه روایتی قدسی و مینوی. برخی از حکمای اسلامی، هم‌چون شیخ شهاب الدین سهروردی با درک رویکرد متافیزیکی اساطیر ملی ایرانی، برای بیان مطالب عمیق فلسفی و عرفانی از آنها بهره گرفته‌اند. وی در *حکمة الاشراق* با زبانی سمبولیک و زیبا بین حکمت خسروانی و عرفان اسلامی پیوند می‌دهد. وی توانایی مشاهده انوار اسفهدی را پس از اتمام سیر و سلوک عارف برمی‌شمرد که این به فرّه ایزدی در *شاه‌نامه* شباهت دارد.

به هر صورت پیوند اندیشه مهدویت و اسطوره در قله اساطیر ایران به چشم می‌خورد. اساطیر نیز، هم‌چون ادیان بازسازی جهان و پیوند دوباره مینو را در نهایت زمان نوید می‌دهند. «بنابر اساطیر ایرانی، آفرینش به چهار دوره، آفرینش مینو، آفرینش گیتی، مبارزه اهورا و اهریمن و بازسازی جهان بخش می‌گردد. این چهار دوره بیشترین نمادها و رازواره‌های خود را در دوران اساطیری *شاه‌نامه* به‌جا گذاشته‌اند. دوران کیومرث، یادواره دوران آفرینش مینو و گیتی است که انسان ویژگی‌های دوران پردیسی را در روان و زندگی خود دارد و با کشته‌شدن سیامک وارد دوره سوم، یعنی دوره مبارزه می‌گردد که در دوران هوشنگ و تهمورث نیز ادامه می‌یابد، تا این‌که با پیروزی تهمورث بر دیوان و دنیای تاریکی وارد دوره چهارم، یعنی بازسازی جهان و پیوند دوباره به مینو می‌شود».^{۳۱}

نکته بسیار مهم در اساطیر ایران این است که همواره بازسازی جهان به دست

کسی انجام می‌گیرد که دارای فرّه ایزدی (تأیید الهی) باشد. چنان‌که ذکر شد، فرّه مشابه مفهوم «تقوا» در قرآن است که «انسان کامل» در رأس هرم جامعه یا اقت اسلامی باید سرشار از این خصیصه باشد. از نشانه‌های فرّه ایزدی پالایش درون از تیرگی‌ها و ستایش جهان آفرین است که دست یافتن به توانایی اهورایی برای به بند کشیدن اهریمن را ممکن می‌سازد. «تهمورث خود را از آلودگی پاک می‌کند، جهان آفرین را می‌ستاید تا اهورایی شود. فرّه ایزدی سراسر وجود او را در برمی‌گیرد و از او نور می‌تابد. او با نیروی ایزدی و پالودگی درون، اهریمن را به بند می‌کشد و همانند اسبی بر او سوار می‌شود. با تن خاکی، از گیتی به آسمان مینو عروج می‌کند».^{۳۲}

بشارت به ظهور منجی در اساطیر ملی ایران، هم با انتساب وی به دین زرتشت و هم با فرانگریستن به آینده‌ای دوردست و انتساب وی به آیین اسلام پیش‌بینی شده است. شاگرد زرتشت در کتاب *جاماسب‌نامه* می‌گوید: «مردی بیرون آید از زمین تا زیان از فرزندان هاشم، مردی بزرگ سر و بزرگ تن و بزرگ ساق، و به دین جد خویش بود و زمین را پُر داد کند».^{۳۳}

این پیش‌گویی جاماسب در واقع اشاره به معنای اخص مهدویت، یعنی ظهور حضرت حجت عجل الله تعالی فرجه له در آینده‌ای تابناک است، همان‌گونه که پیروان ادیان دیگر ظهور پیامبر اکرم ص را بشارت داده‌اند. هم‌چنین بهترین برگزیده ایزدی در دین زرتشت به واژه سوشیانس اطلاق می‌گردد که با ظهور خود جهان را بازسازی و به‌سازی می‌کند. البته این واژه، گاه به صورت مفرد و گاه جمع به کار می‌رود. «سوشیانس به صورت مفرد، نامی است برای آخرین آفریده هرمزدی، آفریده‌ای از تبار نیکان و پرهیزکاران که فروهرش ستودنی است».^{۳۴}

سوشیانس‌ها به صورت جمع، هفت تن از بهترین آفریده‌های مزدا هستند، پرهیزکار، خردمند، چیره‌دست و دارای فرکیانی که در استواری دین زرتشت

می کوشند و در کنار امشاسپندان، یعنی هفت نیروی مینوی مقدس با هم کاری ایشان اداره جهان مطلوب آینده را بر عهده خواهند گرفت.^{۳۵} شخصیت‌های بی‌مرگ و جاودانه‌ای، چون پشوتن، کیخسرو، بهرام ورجاوند، گیو، گودرز،... که پیش از آن به شکلی مرموز و ابهام‌آمیز از چشم هم عصران خود محو و غایب شده بودند، مجدداً به این عالم رجعت کرده و سوشیانس را یاری می‌نمایند.

اگر جنبه‌های غیرواقعی اسطوره‌های ایرانی، ساخته و پرداخته ذهن خیال‌باف هم باشد، ولی ارزش‌های متعالی و مقدسی چون عدالت‌خواهی، ظلم‌ستیزی در سایه پاکی درون و توجه به عالم بالا از قداست‌جویی سرشت آدمی در همه روزگاران حکایت می‌کند. بی‌تردید این اسطوره‌ها در مقایسه با اساطیر یونان (بر محور چند خدایی یا پلورالیسم دینی و حاکمیت پلشتی‌ها و ناپاکی‌ها) بسیار مایه فخر و مباحثاتند.

مهدویت در حوزه فلسفه

فلاسفه با طرح تئوری «مدینه فاضله» و خوش‌بینی درباره آینده، آگاهانه یا ناآگاهانه به سمت پذیرفتن اندیشه مهدویت و گسترش آن رهنمون شده‌اند. فلاسفه و جامعه‌شناسان امید به آینده روشن و پالایش جهان از تیرگی‌ها را خواسته ذاتی و فطری انسان می‌دانند:

مسیانیسم به معنای اصل اعتقاد جامعه به مسیح یا موعود است و جامعه‌شناسی به عنوان مسیانیسم معتقد است که هر جامعه‌ای در نهاد خویش این اعتقاد را به عنوان عکس‌العمل طبیعی و فطری ساختمان خودش، در توجیه‌های مختلف دارد. از این‌رو، در انسان‌شناسی یک اصل کلی به نام فوتوریسم استنباط شده است که به معنای اصالت آینده و آینده‌گرایی است.^{۳۶}

در حوزه فلسفه همواره از افلاطون، اولین فیلسوف سخن به میان می‌آید. از نظر

فیلسوف کسی است که هدفش رسیدن به معرفت امور ازلی یا معرفت به حقیقت هر امری باشد. اگرچه کلمه فلسفه، شمولی متعدد دارد و به مجموعه‌ای از علوم و فنون اطلاق می‌گردد که طبیعیات، ریاضیات و اخلاق را نیز دربرمی‌گیرد، لیکن موضوع مهدویت در قسمت مابعدالطبیعه یا متافیزیک با فلسفه می‌آمیزد، یعنی مهدویت در فلسفه اولی (که شعبه‌ای از فلسفه نظری است) مطرح می‌شود، زیرا علوم عقلی که فلسفه ما در آنهاست، درحقیقت نظام‌نامه باورهای غیرحسی بشرنده و موضوع مهدویت به لحاظ شگفتی و پیچیدگی اسرارآمیزش و به اعتبار پیشینه و دیرینگی‌اش در علوم نقلی، (حدیث و قرآن) طبیعی است که در علوم عقلی نیز

گستره‌ای وسیع از منطوق‌ها و استدلال‌ها را گرد خود فراهم آورده باشد.^{۳۷}

افلاطون و نیز به تاسی از او، ارسطو، فارابی، ابن سینا، غزالی و... هر کدام به نوعی، تئوری «مدینه فاضله» را بر اساس درک و معرفت خود مطرح کرده‌اند که برای پرهیز از اطناب در کلام به بعضی اشاره می‌گردد.

محور اساسی تفکر افلاطون در تئوری «مدینه فاضله»، حکومت فیلسوفان و حکیمان بر جامعه است. «به عقیده او نیک شهر طبقاتی از دو گروه تشکیل می‌شود. طبقه پاس‌داران و توده مردم. پاس‌داران خود از دو طبقه به وجود می‌آیند: فرمان‌روایان و یاوران، از میان طبقه پاس‌داران تنها کسی که به مقام درک حقایق (یعنی مُثُل) رسیده است، می‌تواند عهده‌دار مسئولیت فرمان‌روایی گردد و او کسی است که حقایق و مصالح توده مردم را به واسطه اتصال با عالم حقیقت، بهتر از خود آنان تشخیص می‌دهد و تصمیمات او به حقیقت و درستی نزدیک‌تر است».^{۳۸} فارابی سعادت انسان را در رسیدن به خیر مطلق می‌داند. بنابر باور وی رئیس مدینه فاضله علاوه بر این که نقش انسجام‌بخش و هم‌آهنگ کننده در زدودن کلیه بدی‌های ارادی و غیرارادی دارد، باید با عالم علوی نیز اتصال داشته باشد تا از الهامات و امدادهای غیبی در راه تحصیل اهداف مدینه فاضله بهره‌مند گردد.^{۳۹}

ژان پل سارتر، فیلسوف مشهور، (۱۹۰۵-۱۹۶۷)^{۴۰} از بین فلاسفه جدید قرابت و

شبهاتی نسبی بین مدینه فاضله و اسطوره برشمرد. زیرا هر دو جایگاه والا و رفیعی در ذهن انسان دارند؛ با این تفاوت که «مدینه فاضله تجسم ذهنی و انتزاعی مردم روشن فکر است و حال آن که اسطوره، غریزه عمیق طبقات فرودست جامعه را نمودار می‌سازد و نیز اسطوره را پیش از آن که مدون شود به کار می‌بندند، یعنی در آن می‌زیند و آن را از طریق قصه‌ها و افسانه‌ها و با اجرای آداب و مراسم و مناسک زنده می‌دارند.»^{۴۱}

توماس مور بعد از رنسانس به طرح تئوری اتوپیا (Utopia) یا آرمان‌شهر خود می‌پردازد.^{۴۲} وی آرمان‌شهر را بهشت زمینی برمی‌شمرد که فاقد مالکیت شخصی، کاهلی، فسادهای اخلاقی و ارزش‌های اشرافی است که همه مفاسد اجتماعی از آن سرچشمه می‌گیرد، به علم و دانش‌اندوزی ارجح داده می‌شود و با توجه به مسائل این جهان انسان، ارزش‌های اخلاقی و دینی نیز در آن کاملاً مشهود و مشخص است. این جمع آرمان‌ها در زمانی اتفاق می‌افتد که هنوز تفکرهای اومانستی، جسارت لازم را برای جدایی از آرمان‌های دینی نیافته است.^{۴۳}

فرانسیس بیکن، پدر علم جدید، بعد از مور به طرح «مدینه فاضله» در «نیو آتلانتیس» کاملاً رنگ اومانستی می‌دهد؛ رفاه و آسایش دنیایی را برای انسان محور اساسی برمی‌شمرد و تنها، علوم تجربی را علم می‌داند. مرکز مهم این مدینه، علم‌جویی انسان‌مدارانه و معاش‌گونه است که مذهب در حاشیه آن قرار می‌گیرد.^{۴۴} انسان‌محوری، علم‌زدگی و گسستگی از عالم بالا بر ذهن بیشتر اندیش‌مندان غربی بعد از رنسانس (به استثنای توماس مور) سایه افکند. به همین دلیل، آنان در توصیف و تعریف دقیق و جامع از آرمان‌شهر خود گرفتار تناقض و سرگسستگی شده‌اند.

ویل دورانت در انتقاد از تمدن جدید به این موضوع اشاره می‌کند:

از نظر وی «مدینه فاضله» تحقق یافته است، ولی فقط در عالم خارج از ما... ما قدرت خود را صد برابر کرده‌ایم و بر بالای خود صدها ذراع افزوده‌ایم، ولی

طرح‌ها و نقشه‌های ما به پستی و تنگی زمانی است که در جهل و آلودگی به سر می‌بریم. ما از لحاظ روحی، کوتاه‌دانی هستیم در قالب‌های بسیار بزرگ، مدینه فاضله در همه جا آمده است، به جز در روح انسان. با این همه، این مدینه فاضله کوچکی که اکنون با رؤیای قابل اغماض می‌خواهیم بنا کنیم، نمی‌خواهد طبیعت را از نو بسازد و نمی‌خواهد تسلط انسان را بر طبیعت بگستراند (زیرا این بهشت منظور نظر بیکن بود و تحقق یافته است) بلکه می‌خواهد که خود را از نو بسازیم و نفوس با اراده‌ای درست کنیم که برای زندگی در عالم بهتری شایسته باشند.^{۴۵}

اسطوره پیوند

اعتقاد به ظهور منجی آخرالزمان، بالاترین و استوارترین اسطوره همه ادوار تاریخ بوده و خواهد بود. البته اسطوره‌ای عین حقیقت و قابل تحقق نه آمیخته با تخیلات کذب و غیر واقعی حاوی حقیقتی نهان. باور قلبی امید به ظهور حضرت مهدی عجل الله فرجه از یک سو ریشه در نهاد قداست‌جو و آرمان‌گرای آدمی دارد و از سوی دیگر، آیاتی از کلام الهی مبین و مؤید تحقق این اندیشه والا در آینده نزدیک است. از همه مهم‌تر در قرآن که اراده لایتغیر و استوار الهی را پشتوانه پیروزی و ظفر مردمان ستم‌دیده تاریخ و استقرار حاکمیت حکومتی توحیدی به دست ایشان بیان می‌کند:

﴿وَتُرِيدُ أَنْ تَمَنَّٰ عَلَى الَّذِينَ اسْتَضَعُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أُمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ﴾؛^{۴۶}

و خواستیم بر کسانی که در آن سرزمین فرودست شده بودند، منت نهیم و آنان را پیشوایان مردم گردانیم و ایشان را وارث زمین کنیم.

تمام جوامع و تمدن‌ها، خواسته یا ناخواسته در مسیر بازگشت به اصل، یعنی سیر از تشتت و پراکندگی به سوی وحدت و یک‌پارچگی گام برمی‌دارند. این تلاش و تکاپو تحقق نیافته، به اسطوره‌ای مقدس می‌ماند که پیوند بشر را در آینده‌ای نه

چندان دور بشارت می‌دهد. از سوی دیگر، استوارترین بنیادهای اسطوره پیوند، وحدت جهان و انسان است که در دین و عرفان ریشه‌های ژرف و عمیقی دارد. «در بینش اساطیری میان این دو هیچ‌گونه جدایی و بیگانگی وجود ندارد. آنها در وجود با هم یگانه‌اند، اما در نمود از یک‌دیگر جدا هستند و در واقع به همین علت است که در تفکر اسطوره‌ای (عرفانی) انسان را جهان کهن یا عالم صغیر می‌نامند، جهانی که بر اساس ناخودآگاه بنا شده است».^{۴۷}

عرفان اسلامی انسان کامل را عالم اکبر یاد می‌کند که علی علیه السلام نیز در بیتی این معنا را متذکر می‌شوند:

أتزعَمُ أُنك جرم صغیر وفیک انطوی العالم الأكبر

نقش اسطوره پیوند در حاکمیت فرهنگ و تمدن بر روی زمین، تفحص و کاوش می‌پذیرد. لوی استروس حاکمیت فرهنگ و تمدن را به دلیل غلبه جریان‌های متضاد باور ندارد و می‌گوید: «آن‌چه هم اکنون ما را تهدید می‌کند، احتمالاً پدیده‌ای است که می‌توانیم ارتباط زیاد از حد (over - communication) بنا کنیم، یعنی تمایل به آن که در هر نقطه جهان از آن‌چه در سراسر عالم می‌گذرد، دقیقاً باخبر باشیم. برای این که فرهنگی اصالت خود را حفظ کند و در عین حال مولد نیز باشد، باید که هم خود فرهنگ و هم اعضای آن به اصالت خود (و حتی تا حدودی به برتری خود بر دیگران) معتقد باشد...»^{۴۸}

آرزوی آرمانی همه انسان‌ها بر خورداری از سکون و آرامش و زیستن در عالمی بهشت‌گونه، فارغ از تضادها و مبارزه‌هاست. «اسطوره دورانی زرین و بهشت آیین نیز نزد بسیاری از اقوام و ملل جهان یافت می‌شود و نمونه بارز و شاخص اسطوره‌ای جهانی است، چون به راستی در غالب تمدن‌های کهن، خاطره گذشته‌ای سعادت‌مند در عصر طلایی، بهشت پیش از هبوط انسان... وجود دارد که هم امید بخش است و هم مایه حسرت و دل‌تنگی».^{۴۹}

اسطوره دوران زرین هر تمدنی، گرایش روان‌شناختی برای بازگشت، احیا و تجدید گذشته درخشان و بی‌دغدغه تاریخ به شمار می‌رود که پس از طی فراز و نشیب‌های بسیار در حرکت ادواری تاریخ و تکرار گذشته طلایی، در نهایت مسیر حرکت خطی تاریخ تحقق می‌پذیرد. بازگشت سوشیانس، مسیح و مهدی موعود علیه السلام دورنمای زیبایی این اسطوره است. اتصال آینده تاریخ به اسطوره دوران زرین آغاز آفرینش، اسطوره پیوند برای حاکمیت فرهنگ و تمدنی بر روی زمین به شمار می‌رود. اساطیر همواره در گذر تاریخ پیوندی تنگاتنگ و نزدیک با ارزش‌های اخلاقی، مذهبی، فرهنگی و هنری داشته‌اند، هر چند که بعضی اسطوره‌ها را فارغ از قلمرو اخلاقیات، ارزش‌های انسانی و دینی می‌دانند. فاصله گرفتن از جهان اساطیر و قدم نهادن به دنیای تکنیک و علوم تجربی، رویکرد مینوی را در روابط و مناسبت‌های آدمیان کم‌رنگ و گاه کاملاً محو می‌نماید. اگر تلاش اصلی و مستمر فرهنگ‌ها و تمدن‌ها مبارزه با انفکاک بین اسطوره، دین و علم باشد، آینده‌ای چشم‌گیر در انتظار اهل معرفت خواهد بود و اگر اسطوره‌پیرایی به جای اسطوره‌زدایی به موازات جهش‌های علمی در بستر زمان انجام پذیرد، نیاز دائمی و انکارناپذیر بشر به اسطوره مرتفع خواهد شد.

مجموعه مقالات
همایش بین‌المللی
دکترین مهدویت

۲۴۳

مهدویت و اسطوره
پیوند

یادداشت‌ها

۱. اسطوره دموزی ایزد برکت بخشنده بین‌النهرینی است که برکت جانوری و گیاهی را بر عهده دارد. این اسطوره هر سال در آغاز تابستان کشته می‌شود و به جهان مردگان می‌رود. وقتی که به جهان مردگان می‌رود همه جانوران از بین می‌روند و دوباره ایزدان دموزی را از جهان مردگان بیرون می‌آورند. او با الهه آب که اینانا و بعدها ایشتر باشد، ازدواج می‌کند و دوباره تولید مثل برقرار می‌شود. گیاهان سبز می‌شوند و رونق پیدا می‌کنند. این امری ازلی است و هر سال اتفاق می‌افتد.⁵⁰

۲. دارمستتر می نویسد:

این اعتقاد که نخست در دیانت یهود بوده و عیسویت را به وجود آورده است، فقط وقتی در دیانت یهودان و عیسویان به صورت نهایی درآمد که تحت تأثیر اساطیر ایرانی واقع شد... . مسلمانان درخصوص اعتقاد به ظهور منجی، اصول عیسویان را پذیرفته‌اند.^{۵۱}

۳. اتوپیا (Utopia) واژه یونانی است که توماس مور آن را از ریشه «-Ou topos» ساخته است که به معنای «هیچستان» یا «لامکان» است و شیخ شهاب‌الدین سهروردی، فیلسوف بزرگ ایرانی، آن را «ناکجا آباد» می‌خواند.^{۵۲}

پی‌نوشت‌ها

۱. لوی استروس، *جهان اسطوره‌شناسی*، ترجمه جلال ستاری، ج ۲، ص ۱۵-۱۸، چاپ اول: نشر مرکز، تهران ۱۳۷۷.
۲. همان، ج ۱، ص ۲۰۲.
۳. همان، ج ۳، ص ۸-۹.
۴. میرجا الیاده، *چشم‌اندازهای اسطوره*، ترجمه جلال ستاری، ص ۱۴، چاپ اول: انتشارات توس، تهران ۱۳۶۲.
۵. سهراب هادی، *شناخت اسطوره‌های ملل*، ص ۵۹، چاپ اول: نشر تندیس، تهران ۱۳۷۷.
۶. *جهان اسطوره‌شناسی*، ج ۲، ص ۱۳.
۷. نک: همین نوشتار، یادداشت‌ها.
۸. مهرداد بهار، *از اسطوره تا تاریخ*، ص ۶-۲۴۵، چاپ دوم: نشر چشمه.
۹. پیرگریمال، *فرهنگ اساطیر یونان و روم*، ترجمه احمد بهمنش، مقدمه، چاپ اول: انتشارات دانشگاه تهران ۱۳۳۹.
۱۰. *چشم‌اندازهای اسطوره*، ص ۲۲.
۱۱. محمد ضمیران، *گذار از جهان اسطوره به فلسفه*، ص ۱۲۴، چاپ اول: انتشارات هرمس، تهران ۱۳۷۹.
۱۲. *چشم‌اندازهای اسطوره*، ص ۲۳.
۱۳. *گذار از جهان اسطوره به فلسفه*، ص ۲۱۰.
۱۴. لوی استروس، *جهان اسطوره‌شناسی*، ج ۱، ص ۵۰-۵۱.
۱۵. همان.
۱۶. داریوش شایگان، *پت‌های ذهنی و خاطره‌ازلی*، ص ۴-۱۳۳، چاپ دوم: انتشارات امیر کبیر، تهران ۱۳۷۱.
۱۷. همان، ص ۱۳۴-۱۳۶.
۱۸. *از اسطوره تا تاریخ*، ص ۲۹۶.
۱۹. یونگ آنتونیومورونو، *خدایان، انسان مدرن*، ص ۲۱۰، چاپ دوم: مرکز نشر، تهران ۱۳۸۰.
۲۰. همان، ص ۲۲۶.
۲۱. *شناخت اسطوره‌های ملل*، ص ۶-۷۵.

۲۲. سوره اعراف، آیه ۹۶.
۲۳. *شناخت اسطوره‌های ملل*، ص ۶۹.
۲۴. سیروس شمیسا، *داستان یک روح*، ص ۲۰۲-۳، چاپ سوم: انتشارات فردوسی، تهران ۱۳۷۶.
۲۵. کارل گوشا و یونگ، *روان شناسی و دین*، ترجمه: فؤاد رحمانی، ص ۱۰۵، چاپ اول: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، تهران ۱۳۵۲.
۲۶. لوی استروس، *اسطوره و معنا*، ترجمه شهرام خسروی، ج ۲، ص ۴۰ - ۳۹، چاپ اول: نشر مرکز، تهران ۱۳۷۶.
۲۷. سوره مؤنون، آیه ۸۲ - ۸۳.
۲۸. *جهان اسطوره شناسی*، ج ۱، ص ۵۲.
۲۹. سوره حج، آیه ۱۸.
۳۰. نک: همین نوشتار، یادداشت‌ها.
۳۱. آرش اکبری مفاخر، «آفرینش اساطیری و دوران اساطیری شاه‌نامه»، مجله *مطالعات ایرانی*، دانشگاه شهید باهنر کرمان، سال چهارم، شماره هشتم، پاییز ۱۳۸۴، ص ۱۷.
۳۲. همان، ص ۲۶.
۳۳. شیخ عبدالحسین العباد، *مصلح جهانی و مهدی موعود*، ترجمه سید هادی خسرو شاهی، ص ۵۹، چاپ دوم: انتشارات اطلاعات، تهران ۱۳۷۴.
۳۴. محمد تقی راشد محصل، *نجات بخشی در ادیان*، ص ۶، چاپ اول: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران ۱۳۶۹.
۳۵. همان، ص ۶ - ۹.
۳۶. همان، ص ۱۵.
۳۷. عبدالعظیم صاعدی، *حافظ در اشتیاق ظهور*، ص ۶۰ - ۶۱، چاپ اول: نشر نور فاطمه، تهران ۱۳۷۵.
۳۸. جمعی از نویسندگان مجله حوزه، *مجله چشم به راه مهدی*، ص ۴ - ۱۶۳، چاپ اول: دفتر تبلیغات اسلامی، قم ۱۳۷۵.
۳۹. همان، ص ۵ - ۱۷۲.
۴۰. ژان پل سارتر، *ادبیات چیست؟*، ترجمه ابوالحسن نجفی و مصطفی رحیمی، ص ۲۳۷، چاپ پنجم: انتشارات

زمان، تهران ۱۳۵۰.

۴۱. همان.

۴۲. نک: همین نوشتار، یادداشت‌ها.

۴۳. چشم به راه مهدی، ص ۸۱ - ۱۷۹.

۴۴. همان.

۴۵. همان، ص ۹ - ۲۰۸.

۴۶. سوره قصص، آیه ۵.

۴۷. گذار از جهان اسطوره به فلسفه، ص ۱۸ - ۱۹.

۴۸. جهان اسطوره شناسی، ص ۳۴ - ۳۳.

۴۹. جلال ستاری، اسطوره در جهان امروز، ص ۱۸۲، چاپ اول: نشر مرکز، ۱۳۷۶.

۵۰. از اسطوره تا تاریخ، ص ۲۶۴.

۵۱. حسین منتظر، ذهنیت مستشرقین و اصالت مهدویت، ص ۵۸، چاپ دوازدهم: نشر آفاق، تهران ۱۴۰۳ق.

۵۲. چشم به راه مهدی، ص ۱۷۸.

چکیده

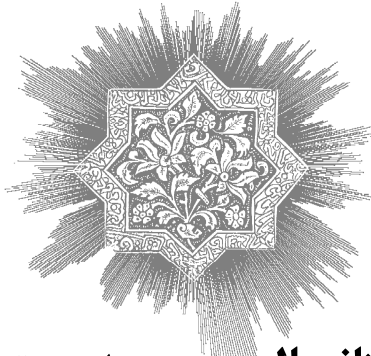
در این نوشتار، یکی از آموزه‌های مهم اسلام؛ یعنی اندیشه مهدویت با یکی از مهم‌ترین مکتب‌های انسان‌شناسی معاصر؛ یعنی اگزیستانسیالیسم، ارزیابی و تقابلی آنها با یکدیگر بررسی شده است.

با وجود این، گستردگی قلمرو فلسفه‌ها و تعدد فیلسوفان اگزیستانسیالیست به حدی است که بررسی دیدگاه‌های اساسی همه آنها فراتر از یک مقاله و کتاب است. بنابراین، در این نوشتار بر آن هستیم مفاهیم اساسی مورد اتفاق برخی از مهم‌ترین تأثیرگذاران فیلسوفان وجودی همانند کی‌یرکگارد، مارسل، ساتر و یاسپرس را بررسی و در موارد ممکن با اندیشه مهدویت مقایسه کنیم.

مسئله ظهور منجی مصلح، اندیشه‌ای فرا اسلامی است که در تمامی ادیان الهی و حتی غیر آسمانی ریشه دارد؛ یعنی به باور پیروان تمامی ادیان، روزی منجی مصلحی ظهور خواهد کرد و با قیام در برابر ستم‌گران، تمام دنیا را از عدل و قسط پر می‌کند و آسایش و رفاه را برای همگان به ارمغان می‌آورد.

واژگان کلیدی

اگزیستانسیالیسم، اندیشه مهدویت، انسان‌شناسی، عقل‌گرایی، آزادی و امید.



اگزیستانسیالیسم و مهدویت

بهر روز محمدی منفرد

اگزیتانسیالیسم (فلسفه وجودی)

اگزیتانسیالیسم و فلسفه‌های اگزیتانسیالیسم از مهم‌ترین اندیشه‌های فلسفی جدید به شمار می‌آیند. بیان تعریفی جامع از اگزیتانسیالیسم در عمل، محال است؛^۱ زیرا با توجه به گستره فلسفه‌های اگزیتانسیالیسم ممکن نیست آنها را به گونه جامع، تعریف یا به راحتی وجوه مشترکی را برای همه آنها بیان کرد. با وجود این، برخی تعریف‌هایی را که درباره اگزیتانسیالیسم وجود دارد، در پی می‌آوریم:

پیتون می‌گوید: «اگزیتانسیالیسم در بهترین حالت، تلاشی برای دفاع نظری و عملی از آزادی و منزلت و خلاقیت فرد انسانی است.»^۲

بی. ام. جی ریردان نیز می‌گوید: «اگزیتانسیالیسم، نظریه‌ای درباره انسان‌هاست که نظریه‌ای منفرد، متفاوت و غیر جانشین به شمار می‌آید و نظریه‌ای درباره روابطشان با یک‌دیگر است.»^۳

آنچه در این فلسفه اهمیت دارد، «وجود شخصی و متفرد انسان» است که با عبارت *existence* از آن یاد می‌شود و از وجودهای کم‌ارزش دیگر یعنی *being* متمایز می‌گردد.

در این فلسفه، وجود شخصی جزئی انسان، محل توجه است و به گونه کلی، وجود،^۴ در هستی خاص انسانی منحصر است و برای اشاره به وجود مطلق، *being* به کار می‌رود.

در اگزیتانسیالیسم، وجود انسان و هستی عالم با یک‌دیگر متلازمند؛ یعنی هیچ عالمی، بی‌انسان وجود ندارد و انسان جز در عالم تحقق نخواهد داشت. پس می‌توان گفت تأکید اصلی فلسفه وجودی بر آدمی است. البته نه به آن معنا که انسان‌مدار

باشد، بلکه آدمی را کلید فهم عالم می‌داند؛ یعنی نخستین پرسشی که فلسفه باید پاسخ دهد، این است که «آدمی چیست؟»^۵ و نیز به این امر علاقه‌مند است که ما باید «انسان» زندگی کنیم.^۶

از نظر تاریخی، ریشه‌های اگزیستانسیالیسم را در افکار سقراط می‌توان یافت؛ زیرا وی محور تأملات و تفکرات فلسفی‌اش را وجود انسان قرار داد و روش پرداختن به خود «درون‌نگری» را مطرح کرد. «خودت» که محور شعارهای چهارگانه سقراط بود، بعدها رکن اگزیستانسیالیسم شد. از این‌رو، هایدگر نیز در قرن بیستم گفت پرسش از هستی، از «خود پرسش‌گر» آغاز می‌شود.

در دوران جدید نیز فلسفه وجودی را در تأملات اساساً دینی کی‌یرکگارد می‌توان یافت، هر چند امروزه مقصود از فلسفه وجودی، بیشتر فلسفه ژان پل سارتر است که فیلسوفی غیر دینی و گاهی ضد دینی است.^۷ اگزیستانسیالیست‌ها دو گروهند:

۱. دسته نخست مانند فویرباخ،^۸ نیچه،^۹ کامو^{۱۰} و سارتر، ملحدند. به باور آنان، ذات و گوهر آدمی فقط به روح زمان تعلق دارد و هرگونه تصویری از خدا، یا از مشارکت آدمی در یک نظام فراتر از جریان زمان، توهمی است که باید ناپود شود تا آزادی حقیقی پدید آید.

۲. دسته دوم مانند کی‌یرکگارد،^{۱۱} داستایوسکی،^{۱۲} بردیایف^{۱۳} و مارسل، الهی‌اند. به عقیده اینان، محدوده تجارب آدمی که همه به شرایط تاریخی مشروطند، گواهی، نشانه یا اشارتی است که بر وجود نظامی سرمدی، متعالی و بیرون از چنبره زمان و مکان دلالت می‌کند که روح انسان به آن تعلق دارد.^{۱۴}

اندیشه مهدویت

مسئله ظهور منجی مصلح، اندیشه‌ای فرا اسلامی است که در تمامی ادیان الهی و حتی غیر آسمانی ریشه دارد؛ یعنی به باور پیروان تمامی ادیان، روزی منجی

مصلحی ظهور خواهد کرد و با قیام خود علیه ستم گران، تمام دنیا را از عدل و قسط پر می کند و آسایش و رفاه را برای همگان به ارمغان می آورد.

به باور شیعه امامیه، منجی موعود، دوازدهمین امام، جانشین پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و خلیفه خدا در زمین به شمار می آید. او در این زمان زنده است و میان مردم زندگی می کند و عامل اتصال بین عالم ربوبی و زمینیان است و واسطه فیض الهی به شمار می آید. این تفکر، رکن اساسی اندیشه مهدویت را در مذهب تشیع تشکیل می دهد و می تواند برای رسیدن به اندیشه های درست در زمینه انسان شناسی و جامعه شناسی، راه کارهای اساسی تبیین کند. در این نوشتار، آموزه هایی از برخی مهم ترین فلسفه های اگزیستانس، بررسی و مفاهیم مشترک آنها با اندیشه مهدویت مقایسه شده است.

تفرد انسانی در اگزیستانسیالیسم

بیشتر اگزیستانسیالیسم ها، توده ای شدن^{۱۵} یا میان مایگی^{۱۶} فرد انسانی و ذوب شدن او در جماعت و اثرپذیری از دیگران را نفی کرده اند. به باور آنان، انسان فقط باید به صرافت طبع خود عمل کند و نه تنها با جماعت هم رنگ نشود، بلکه از دیگران نیز اثر نپذیرد؛ زیرا در این صورت، آرای جامعه و دیگران بر او تحمیل می شود و وجود اصیل او زایل می شود. بنابراین، تنها راه رسیدن به تعالی، فردگرایی است و فرد، نقشی^{۱۷} اساسی در وضع خود ایفا می کند^{۱۸} و به عبارت دیگر، او، خود، سازنده شخصیت فردی، سرنوشت و ماهیت خویش است. برای نمونه، به باور کی یرکگارد،^{۱۹} فرد، خود، نفس خود را اظهار می کند یا باز می یابد، ولی نه از راه ربوده شدن یا سوق یافتن خود به یک وضع جامع برتر، بلکه از راه هر چه بیشتر فرد شدن^{۲۰}؛ پس «تنها هستی معتبر، هستی فردی است، هستی داشتن؛ یعنی فرد بودن او. اجتماع مستقل، با کشیده شدن به سوی آداب و رسوم یک اجتماع جمعی، فردیت خود را از دست می دهد.»^{۲۱}

توده‌ای شدن فرد انسانی در همه‌جا ممکن است مصداق بیابید، حتی در مقام بی‌اعتمادی به قول دیگران در شناخت عالم واقع اگر شیمی‌دان بگوید: فلان ماده، فلان طور است و ما هم سخن او را بپذیریم، این هم نوعی توده‌ای شدن و هم‌رنگ شدن با جماعت است.^{۲۲} بر اساس اگزیزتانسالیسم، انسان به عکس همه موجودات دیگر، سرشت و طبیعت مخصوصی ندارد. برای نمونه، سنگ، سنگ آفریده شده است. از این رو، نمی‌تواند چیز دیگری مثلاً کلوخ باشد. انسان هیچ گونه طبیعت خاصی ندارد مگر آن طبیعتی که خودش به خودش بدهد. او ذاتاً آزاد آفریده شده است و تعلقات و وابستگی‌ها، او را از مسیر انسانیت خارج می‌کند.

لوازم وابستگی انسان

به باور اگزیزتانسالیست‌ها، لازمه تعلقات انسان به اشیای دیگر چند چیز است: یکی، غفلت انسان از خود و توجه به دیگران. برای نمونه، وابستگی به ثروت و مقام، انسان را از خود غافل می‌کند و به اسارت آنها می‌کشاند. دیگر این که بشر، ارزش‌های خود را از یاد می‌برد و به ارزش‌های شیء مورد علاقه‌اش توجه می‌کند. سوم این که در اسارت وابستگی‌های خود قرار می‌گیرد؛ زیرا وقتی انسان، خودش را به یک چیز بست، از حرکت و تکامل باز می‌ایستد و به عبارت فارسی امروز، از حالت «شدن» به حالت «بودن» درمی‌آید و به عبارت دیگر، حالت «صیوروت» که حالت اصلی اوست، به حالت «نه صیوروت»، بلکه «کینونت» مبدل می‌شود.^{۲۳} چند نکته دیگر نیز درباره تفرّد انسانی قابل ذکر است:

۱. در این فلسفه، «هستی با دیگران»^{۲۴} همراه با «هستی در عالم»،^{۲۵} وجود انسانی را به شکل «هستی با دیگران در عالم»، عیان می‌کند. پس انسان از رابطه با دیگران (اشخاص - اشیا) ناگزیر است؛ زیرا نسبت به آنچه پیرامونش وجود دارد، دل‌بستگی^{۲۶} می‌یابد و روابطی به شکل «من - تو»^{۲۷} و «من - آن»^{۲۸} آشکار می‌شود.

۲. در تفرد انسانی، دو چیز نفی می‌شود:
الف) الگوی نظام‌های فلسفی پیشین در شناخت انسان؛
ب) توده‌ای شدن وجود فریدانانی که ناظر به مقام عمل است.

نفی تفرد انسانی (به صورت بالجمله) در اندیشه مهدویت

بر اساس اندیشه مهدویت، آراستگی به عدالت و تقوای الهی،^{۲۹} بردباری،^{۳۰} اصلاح‌طلبی، ظلم‌ستیزی و تلاش برای استقرار عدالت ناب در جامعه بشری از شاخص‌های اساسی منتظر واقعی منجی مصلح است. بر این اساس، او با آرمان‌های بلند خود، برای احیای پروسه اصلاح و عدالت‌گستری در جست‌وجوی راه کارهای مناسب است و از جوامع هواپرست و نظام‌های سیاسی استکباری، اثر نمی‌پذیرد. وی با جوامعی که منحرف، کج‌اندیش و فاسدند، هم‌رنگ نمی‌شود، بلکه با تکیه بر ارزنده‌ترین وظایف خود عمل می‌کند. بنابراین، در اندیشه مهدویت بدین لحاظ که منتظر واقعی نباید با جوامع فاسد هم‌رنگ شود، تفرد انسانی حاکم است، ولی تفرد انسانی در اندیشه مهدویت به دو لحاظ دیگر منتفی است:

۱. نظام امامت و ولایت، رکن اساسی اندیشه مهدویت است، به گونه‌ای که انتصاب امام از گزینش آدمی فراتر است؛ یعنی فقط از جانب خدای بزرگ پدید می‌آید. در مذهب شیعه، امامان، جانشینان پیامبر در تبلیغ احکام، برپا داشتن حدود الهی، پاسداری از دین خداوند و تربیت نفوس بشرند.^{۳۱}

بنابراین، هدایت و رهبری معنوی انسان‌ها و راهنمایی آنان به مسیر تکامل و نیز تأثیر معنوی امامان معصوم علیهم‌السلام در قلب انسان‌های آماده، از ویژگی‌های اساسی آن بزرگواران است. از این رو، امام، مرجع دینی و الگوی همگان در مسیر تکامل به شمار می‌آید و هم‌رنگ شدن با امام معصوم علیه‌السلام از مقدمات ایمان راستین و مقدمات رسیدن به کمال الهی است.

می‌توان پرسید: در زمان حاضر، امام غایب چگونه می‌تواند الگوی دیگران در

مسیر کمال باشد؟ در پاسخ می‌توان گفت اول این که امام زنده، واسطه فیض الهی است و مؤمنان را هدایت باطنی می‌کند؛ یعنی با برقراری ارتباط معنوی، آنان را به حقایق دینی نزدیک می‌کند. دوم این که درک حضور فعلی امام زنده، در هر عصری ضرورت ندارد، بلکه واجب است به خواسته‌های الهی او عمل شود. این مسئله به منزله تأثیرپذیری از وجود فعلی امام است که برای حصول آن می‌توان علاوه بر عمل به معارف اسلامی به صورت عام، به سیره امام مهدی علیه السلام که به گونه خاص در برخی احادیث بیان شده است، عمل کرد. سوم این که در غیبت امام، رسالت‌های ایشان، توسط نایبان و وکلای او انجام می‌شود. پس در این عصر، پیروی از مراجع دینی، پیروی و تأثیرپذیری از امام معصوم علیه السلام است.

۲. ظهور منجی مصلح به مقدماتی نیاز دارد که مهم‌ترین آن، پذیرش همگانی و وجود یارانی توانا برای امام است، بر این اساس، برای آن که در ظهور حضرتش، تسریع حاصل شود، بایسته است تک‌تک افراد بشری در جامعه‌ای که در تلاش برای ظهور هستند، یک‌دل و یک‌رنگ در جهت تحقق بخشیدن به حکومت جهانی امام مهدی علیه السلام گام بردارند.

امام مهدی علیه السلام در توقیعی به شیخ مفید می‌نویسد:

و لو أن أشیاعنا و ققهم الله لطاعته - علی اجتماع من القلوب فی الوفاء
بالعهد علیهم، لم تأخر عنهم الیمن بلقائنا و لتعجلت لهم السعادة بمشاهدتنا
علی حق المعرفة و صدقها منهم بنا فما یحبسنا عنهم إلا ما یتصل بنا ممّا
نکرهه و لا نؤثره منهم؛

اگر شیعیان همگی به پیمان خود با ما وفا می‌کردند، هیچ‌گاه سعادت و توفیق دیدار ما از آنان گرفته نمی‌شد و به تأخیر نمی‌افتاد و همانا سعادت مند می‌شدند تا دیداری از روی معرفت و صدق با ما داشته باشند. آنچه موجب جدا شدن و محرومیت آنان از دیدار ماست، اعمال ناپسندشان است که خبر آن به ما می‌رسد؛

اعمالی که از آنها راضی نیستیم.^{۳۲}

نتیجه اصلی ظهور حضرت مهدی علیه السلام هم‌رنگ شدن توده‌های انسانی با جامعه ایمانی آن حضرت است. ظهور مهدی موعود، یعنی عقیده به اینکه کاروان انسانیت به سوی آن نقطه می‌رود و بشر باید خواهان آن جامعه باشد^{۳۳} و هر کسی باید بکوشد جزئی از جامعه مهدوی شود و فردیت را کنار بگذارد.

نفی عقل‌گرایی محض (راسیونالیسم)

اگزستانسیالیسم را می‌توان مکتبی عقل‌گریز و حتی عقل‌ستیز دانست؛ زیرا بیشتر فیلسوفان وجودی، به عقل‌گرایی محض و انتزاعی معترضند^{۳۴} و ضد عقل‌گرایی نظری، موضع مشترکی دارند و به هر کوششی که بخواهد به نحو پیشینی، فلسفه بسازد، بدگمانند. آنان به ساختن نظام‌های جامع، علاقه چندانی ندارند و می‌کوشند به دانش محدودی دست یابند که با تکیه بر داده‌های ممکن الحصول، اطمینان‌بخش باشد و در عین حال برای به چنگ آوردن داده‌هایش به درون روی آورد.^{۳۵}

کی یرکگارد می‌گوید:

کسانی که به حکم عقل عمل می‌کنند، دست‌خوش خطا می‌شوند و کسانی نیز که به حکم دل و احساسات عمل می‌کنند، گاهی خطا می‌کنند، ولی این کجا و آن کجا و به قول داستایوسکی، منطق و استدلال بشری برای دریافت حقیقت، ناکافی است.^{۳۶}

بنابراین، به باور آنان، انسان علاوه بر خود زیست عاطفی نیز دارد و روش اساسی علم، حضوری و شهودی است. «و برای فهم آدمی که محور اصلی اگزستانسیالیسم است، عواطف و اراده نیز درست مانند عقل در کار پژوهش فلسفی، دخالت دارد».^{۳۷} از این‌رو، فویر باخ به فیلسوفان سفارش می‌کند که شهودی، غریزی یا عاطفی بیندیشند.^{۳۸}

جایگاه عقل‌گرایی در اندیشه مهدویت

در فرهنگ اسلامی، عقل، راهنمای بشر به سوی کمال و خوش‌بختی است. عقل معاداندیش، انسان را به خداشناسی، خداپرستی و جلب نعمت‌های او می‌کشانند.^{۳۹} با وجود این، همه ناشناخته‌های انسان با عقل شناخته نمی‌شود. بنابراین، اسلام و به پیروی از آن، اندیشه مهدویت، در مخالفت با عقل‌گرایی محض، با اگزستانسیالیسم مشترکند؛ یعنی علاوه بر عقل، منابع معرفتی دیگری را در حل مشکلات فکری و عملی بشر، لازم می‌دانند؛ تنها تفاوت این است که اگزستانسیالیسم، احساس و شهود را مهم‌ترین ابزار معرفت می‌داند، ولی در اندیشه اسلامی، وحی، اساسی‌ترین منبع شناخت است که به باور شیعه امامیه، معارف وحیانی، پس از نبی اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ توسط جانشینان بزرگوار آن حضرت و از جمله امام عصر عَلَيْهِ السَّلَام می‌تواند در اختیار انسان‌ها قرار گیرد. بنابراین، افزون بر حس، عقل و کشف و شهود در اندیشه مهدویت امام، منبع مهم معرفتی به شمار می‌آید.

هر چند امام معصوم عَلَيْهِ السَّلَام در عصر غیبت، بین مردم زندگی می‌کند و ارتباط با آن بزرگوار برای همگان آسان نیست، از چند راه می‌توان از دانش فراوان او بهره برد که عبارتند از:

نخست، از طریق توقیعات حضرت ولی عصر عَلَيْهِ السَّلَام که توسط نایبان خاص او به ما منتقل شده است.

دوم، استفاده از روایات بسیاری که پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ و دیگر امامان معصوم عَلَيْهِمُ السَّلَام در آنها، سیره رفتاری امام زمان عَلَيْهِ السَّلَام را در عصر غیبت و ظهور بیان کرده‌اند. سوم، با تقلید از مراجع دینی که در عصر غیبت، ریاست امور دینی و دنیوی مردم را بر عهده دارند. آنان هر چند ممکن است در استنباط‌هایشان اشتباه کنند، ولی چون امام زمان عَلَيْهِ السَّلَام آنان را نایبان عام خود برگزیده است، احکام و فتاوی‌شان در چارچوب شریعت، بر همگان حجت ظنی است.

پس اندیشه مهدویت نیز مانند مکتب اگزیستانسیالیسم، با عقل‌گرایی محض مخالف است با این تفاوت که فیلسوفان وجودی دچار افراط و جمود گردیده و از مسیر اعتدال خارج شده‌اند. هم‌چنین اگزیستانسیالیست‌ها پس از عقل، فقط کشف و شهود و دریافت‌های درونی را از منابع معرفتی می‌دانند، ولی در اندیشه مهدویت افزون بر عقل، حس و کشف و شهود، امام معصوم علیه السلام، منبع معرفتی بسیار مهمی به شمار می‌آید.

در عصر ظهور نیز شاهد تکامل خود و بهره‌وری بسیار از آن هستیم و بر خلاف ایده اگزیستانسیالیست‌ها نه تنها کنار نمی‌رود، بلکه رشد آن فزونی می‌یابد.
امام باقر علیه السلام می‌فرماید:

إذا قام قائمنا وضع الله يده على رؤوس العباد فجمع بها عقولهم و كملت
به أحلامهم؛^{۴۰}

هنگامی که قائم ما قیام می‌کند دستش را بر سرهای مردم می‌کشد تا عقل‌های آنان کامل گردد.

این عقل کامل شده بشری، بسیاری خواسته‌های مؤمنان را در عرصه‌های سیاسی، اقتصادی، جامعه‌شناسی و... برآورده می‌سازد. مهم‌تر از عقل، امام حیّ و حاضر در میان جامعه است که با توجه به مقام علم و عصمت او مهم‌ترین منبع معرفتی به شمار می‌آید و می‌تواند مشکلات جوامع بشری را حل کند و به بیان دقیق‌تر، خود آن عقل نیز در پناه ارتباط با وحی امکان کسب معرفت را خواهد یافت.^{۴۱}

گزاف بودن^{۴۲} و بی‌معنایی جهان^{۴۳} در اندیشه اگزیستانسیالیست‌ها

گزاف بودن جهان، چیزی غیر از بی‌معنایی آن است. گزاف بودن جهان یعنی این که نمی‌توان به دو سؤال پاسخ گفت: چرا جهان هست شده است؟ و چرا این‌گونه است؟^{۴۴}

بی‌معنا بودن جهان یعنی این که در جهان، هیچ‌گونه ارزشی وجود ندارد و اگر

می‌خواهی جهان برایت ارزنده شود، خودت به جهان معنا ببخش. بنابراین، چیزی در جهان وجود ندارد ارزش‌ها به شمار آید و هر کسی باید خودش سلسله‌ای از ارزش‌ها را پدید آورد. آنچه بر بهبودگی جهان می‌افزاید، فرجام انسان است، چرا که موضع متداول‌تر فیلسوف وجودی این است که مرگ را پایان [جهان] بشمارد.^{۴۵}

گزارف بودن جهان را بیشتر اگزیستانسیالیست‌ها حتی خداپاوران پذیرفته‌اند، ولی بی‌معنا بودن آن فقط در اندیشه بیشتر ملحدان وجود دارد.

گزارف بودن جهان موجب دلهره وجودی است؛ یعنی انسان هر لحظه در انتظار فرا رسیدن آخرین لحظه جهان هستی به سر می‌برد و هیچ‌گاه به بقای آن یقین ندارد؛ زیرا نمی‌داند چه چیزی آن را از نابودی نگاه می‌دارد. بی‌معنایی جهان نیز انحطاط و پوچی را پدید می‌آورد و افرادی مانند نیچه توانسته‌اند با نام‌گذاری عصر به دوران انحطاط توجیه اخلاقی، به نتیجه خطرناک «پوچ‌گرایی»^{۴۶} برسند.^{۴۷}

مجموعه مقالات
همایش بین‌المللی
دکترین مهدویت

۲۵۹

اگزیستانسیالیسم و
مهدویت

اندیشه مهدویت و معناداری جهان

اشاره شد که پی‌آمد گزارفی جهان، دلهره وجودی است. به این معنا که هر لحظه احتمال می‌دهیم فرجام جهان باشد. اندیشه مهدویت می‌تواند پاسخ‌گوی این دلهره و پی‌آمد باشد. اندیشه مهدویت، نگرش خوش‌بینانه‌ای به فرجام جهان دارد؛ زیرا با ظهور منجی مصلح، تمام دنیا از عدالت، رفاه و آسایش پر می‌شود. او دستوره‌های دینی را اجرا و دانش و علوم بشری را کامل می‌کند. البته این مسائل به صورت تدریجی و نه دفعتی، محقق می‌شود و مردم با پذیرفتن منجی مصلح، او را یاری می‌کنند. بنابراین، در اندیشه مهدویت، احتمال این که عمر جهان هر لحظه به پایان برسد، منتفی است، بلکه بر اساس این اندیشه، پایان تاریخ با فراهم آمدن مقدماتی، به تدریج فرا می‌رسد.

در اندیشه مهدویت، ارزش‌ها، واقعی و در نتیجه، جهان، معنادار است و انسان

نمی‌تواند، خود، تنها معنابخش و ارزش آفرین به جهان باشد، بلکه مهم‌ترین ارزش‌ها، پیروی از امام معصوم علیه السلام و نمایندگان او به شمار می‌آید. افزون بر آن، می‌دانیم که یکی از بایسته‌های تفکر مهدویت، انتظار ظهور منجی است که تکالیفی را برای انسان‌ها در عصر غیبت مقرر می‌کند. پس انسان از این طریق می‌تواند به ارزش‌های الهی و اهداف متعالی برسد.

ارزش‌های اخلاقی و اگزیستانسیالیسم

به باور بسیاری از اگزیستانسیالیست‌ها، زندگی این جهانی و حتی حیات آن جهانی، رضایت‌بخش نیست و انسان باید خود به دنبال ارزش‌های والا باشد و به عبارت دیگر، خود باید ارزش‌های اخلاقی را بسازد.

در این فلسفه، قوانین و قواعد، تحمیل‌های بیرونی‌اند که انسان را به زور در قالبی از پیش تعیین شده جا می‌دهند و از تحقق بخشیدن به خود اصیل و فریدش، باز می‌دارند. بنابراین، فلسفه وجودی، به تشویق چیزی متمایل است که معمولاً آن را اخلاق موقعیت می‌نامند. به هر تقدیر، اخلاق وجودی، عنصر موقعیت را از عنصر قاعده بالاتر قرار می‌دهد و شاید عنصر قاعده رو به نابودی رود و انسان به نوعی اباحی‌گری^{۴۸} نزدیک شود.^{۴۹}

کی‌یر کگارد در توضیح این مسئله، با بیان مثال مذهبی کتاب مقدس می‌گوید:

کار ابراهیم که طالب قربانی کردن فرزندش بود، با قانون کلی و قانون اخلاق مخالفت داشت، اگرچه از طریق ایمان دریافته بود که ارتباط مطلق فرد با خدا، قانون کلی را تعالی می‌بخشد.^{۵۰}

به باور سارتر، انسان به خودش واگذاشته شده است تا در جهانش، آن ارزش‌هایی را که می‌تواند، تحقق بخشد.^{۵۱} او می‌گوید:

هیچ یک از مکتب‌های اخلاقی که به کلیات می‌پردازند، نمی‌توانند به ما بگویند

که چه باید کرد و در راه‌های جهان، نشانه و علامتی نیست.^{۵۲}

کی یرکگارد در سخن دیگر می گوید:

من هیچ گاه نشانه‌ای برای قانع کردن خود نخواهم یافت و باید خود، خویشتم را قانع کنم و هیچ نشانه‌ای از خارج، مرا یاری نخواهد کرد. اگر من تشخیص دهم فلان کار خوب است، این من هستم که میان اعلام خوبی و بدی آن کار، اولی را انتخاب می‌کنم و می‌گویم این کار خوب است.^{۵۳}

بوهر نیز با جملاتی چون «جامعه انسانی مشخص کننده مصلحت و انصاف است... خیر، منحصر به فرد و ثابت نیست، بلکه گوناگون و متنوع است... و انسان معیار همه چیز است»، بر انسان محوری و موقعیتی بودن اخلاق تأکید می‌کند. بنابراین، اگزیتالیسم، اخلاق مطلق را نفی می‌کند و هر کاری را که ممکن است مانعی برای انتخاب و آزادی او باشد، نمی‌پذیرد و نهایتاً انسان را سازنده معیارهای اخلاقی و ارزش‌ها می‌داند.

مجموعه مقالات
همایش بین‌المللی
دکترین مهدویت

۲۶۱

اگزیتانیسم و
مهدویت

ارزش‌های اخلاقی در اندیشه مهدویت

مهم‌ترین هدف بعثت پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ اتمام و اكمال فضیلت‌های اخلاقی است.^{۵۴} از این‌رو، اندیشه مهدویت که تجلی کامل اسلام ناب به شمار می‌آید، تربیت نفوس انسانی و رساندن آنان به کمال و خوش‌بختی را سرلوحه برنامه‌های خود می‌داند. برای نمونه، یکی از مؤلفه‌های اساسی اندیشه مهدویت، استراتژی انتظار است که تحقق آن در منتظران واقعی به معیارهای متعددی بستگی دارد، مانند: صیانت نفس از هواهای نفسانی، شناخت امام حیّ و پیمودن مسیر تکامل و فضیلت‌های اخلاقی. این گونه معیارها، تکالیفی را مقابل منتظران راستین قرار می‌دهد تا بی آن‌که از معانی اخلاقی غایت‌گرایانه و سودگرایانه پیروی کنند و آن‌چه را به نفعشان است، اخلاقی بیندارند، در چارچوب اصول اخلاقی به سوی کمال مادی و معنوی عصر ظهور گام بردارند.

افزون بر آن اشاره شد که اساسی‌ترین رکن اندیشه مهدویت، امامت و ولایت به

شمار می‌آید که سلسله آن با وجود فعلی دوازدهمین امام تداوم یافته است. بر این اساس، امامت، مرجعیت دینی به شمار می‌آید که تربیت نفوس انسانی و هدایت همه جانبه آنها در امور اخلاقی و معنوی را بر عهده دارد. از این رو، امام معصوم که از جانب ذات باری تعالی به این امر مهم و خطیر منسوب شده است، وظیفه دارد برای بالندگی فضایل اخلاقی انسان‌ها قدم بردارد. در نتیجه، سخن و عمل امام معصوم علیه السلام برای انسان‌ها درس‌آموز است و همه می‌توانند با پیروی از آنان به شایستگی تربیت شوند و به کمال و خوش‌بختی برسند. پس امام، رابطه است بین قاعده و رأس هرم هستی یعنی انسان و خداوند. البته امام مهدی علیه السلام در عصر غیبت میان مردم آشکار نیست ولی با استفاده از روایات می‌توان سیره او را در عصر ظهور و غیبت دریافت و او را الگوی اخلاقی خود قرار داد.

عصر ظهور نیز عصر تکامل بشری در عرصه تعقل و اخلاق به شمار می‌آید.^{۵۵} در این عصر، دین‌داری و ارزش‌های اخلاقی حاکم است و اباحی‌گری و بی‌توجهی به اخلاق و آداب دینی، بسیار کم می‌شود. به طور کلی، دولت امام مهدی علیه السلام، دولتی اخلاق‌محور است که با تکیه بر ارزش‌های دینی به اصلاح انسان‌ها می‌پردازد^{۵۶} و خداوند تمام چیزهایی را که پیش‌تر فاسد شده‌اند، به دست او اصلاح می‌کند.^{۵۷} عصر ظهور، عصر حاکمیت اخلاق اسلامی است که با تمامی اخلاق‌های غایت‌انگزارانه و سودگرایانه که تنها هدفشان، ارضای خواسته‌های مطلق انسانی است، تفاوت دارد؛ زیرا اخلاق بر آمده از دین و نه تشخیص من انسانی، مطمئن‌ترین راه برای تشکیل یک نظام اخلاقی مناسب است.

آزادی و اگزستانسیالیسم

مقصود از آزادی در فلسفه‌های اگزستانس، آزادی به معنای سیاسی یا عرفی آن نیست. آزادی در این فلسفه‌ها بدین معناست که انسان، به مقتضای طبع خویش عمل کند و از قانون علیت پیروی نکند.

بیشتر فیلسوفان وجودی، ضرورت تصمیم‌گیری، آزادی و التزام را مؤلفه‌های زندگی اصیل می‌دانند. شخصی که در حال تفکر، احساس تصمیم و فاعل تفکر وجودی است، چشم‌اندازی تاریخی، متناهی و محدود دارد و به خلاف پیش‌فرض فلسفه ایدئالیستی هیچ‌گاه نمی‌تواند از سطح محدودیت‌هایش فراتر رود و دیدگاهی مطلق داشته باشد.^{۵۸} به نظر سارتر، وجود بشر همین آزادی است که مقدم بر ذات و ماهیت بشر است و اگر آزادی نبود، ذات و ماهیت بشر معنی نداشت؛ زیرا آزادی، شرط امکان ماهیت بشر است.^{۵۹}

این مضمون در آثار بسیاری از نویسندگان فلسفه وجودی به چشم می‌خورد ولی در تفکر کی‌یر کگارد، وجود داشتن و مختار بودن تقریباً تعبیرهایی مترادفند.^{۶۰} انسان با تکیه بر گزینش و اختیار، آینده بشر را می‌سازد و در این راه چه بسا مشتقاتی را نیز تحمل کند.

به گفته پروفیسور اچ. بی اکتون،^{۶۱} «انسان، وجودی است که قدرت انتخاب دارد و می‌تواند فکر کند، آزاد است و چون آزادی دارد، رنج می‌برد؛ زیرا آینده او تا حدی به انتخاب‌های آزاد او مربوط است».^{۶۲} بنابراین، مضامینی مانند آزادی، اختیار و تصمیم‌گیری و مسئولیت، نزد تمامی فیلسوفان وجودی با اهمیتند؛ چون بنیان وجود شخصی آدمی را می‌سازند. اعمال آزادی و توانایی به شکل دادن آینده است که انسان را از همه هست‌ها یا دیگر کائنات روی زمین، متمایز می‌کند و انسان به گونه‌ای، اصیل خودش می‌شود.^{۶۳}

از نظر آنان، اختیار در واقع، سرآغازی است مطلق، تبیین ناپذیر و از نظر عقلی، توجیه ناشدنی که جهش آغازین هست بودن و فعل تعالی است که با آن، خود هر کس، خود را از بند دنیا رها می‌کند و خود را می‌سازد.^{۶۴} با وجود این، ذکر سه نکته درباره آزادی از نگاه اگزیستانسیالیسم ضروری است:

۱. آزادی انسان‌ها کاملاً به آزادی دیگران بستگی دارد و آزادی دیگران به آزادی ما وابسته است. ما هنگامی آزاد هستیم که حتی یک اسیر در جهان نباشد.^{۶۵}

۲. گردن نهادن به قانون، از آن جا که گسستی از عوامل ناآگاه و خیزشی به سوی آگاهی از ارزش است، خود به معنی آزادی است، ولی این امر همه چیز را به مسئله مبذل می کند و به انتخاب می انجامد.^{۶۶}

۳. تقدیر و آزادی، دست اخوت به یکدیگر می دهند و تقدیر فقط با آن کسی روبه رو می شود که آزادی را محقق می سازد.^{۶۷}

در مکتب آگزیستانسیالیسم این معنای افراطی مطرح است که انسان می تواند هر کاری را هر وقت اراده کرد، انجام دهد. برای مثال، این سخن سارتر در جنگ ویتنام که «اگر من اراده کنم، جنگ ویتنام تمام می شود»، حاکی از گستره قوت اراده انسان است.

آزادی و گزینش در اندیشه مهدویت

پیش بینی و پیش گویی آینده بشر از دیر باز در کانون توجه اندیشه وران دینی و غیر دینی قرار داشته است. بسیاری، اصل پیش بینی از آینده را محال می شمرند. دی تور می گوید:

آنچه را ما آینده (زمان حال در لحظه ای دیرتر) می نامیم، پیش گویی پذیر نیست... درباره آینده نمی توان پیش گویی کرد و هیچ کس در هیچ کجا با قطعیت کافی، نمی داند آینده چگونه خواهد بود.^{۶۸}

معتقدان به امکان فهم آینده، نظریات گوناگونی درباره ماهیت و چگونگی این امر بیان داشته اند، ولی در یک دسته بندی کلی، پیش بینی و پیش گویی از آینده دو گونه است:

۱. پیش بینی علم محورانه

بر این اساس، بسیاری از عالمان فلسفه تاریخ، روند تاریخ را پیش بینی کرده اند و با توجه به حرکت تاریخ به آینده، فرجام جهان را پیش بینی می کنند که تئوری های

فصلی و تکاملی،^{۶۹} تئوری‌های دورانی^{۷۰} و تئوری‌های ستیز^{۷۱} از این جمله‌اند.^{۷۲}

۲. پیش‌بینی دین‌مدارانه

بر اساس بینش‌های دین‌مدارانه، آینده را می‌توان پیش‌بینی کرد و با ظهور یک منجی مصلح، عدل، داد، آسایش و رفاه بر جهان حاکم شود. بنابراین، اعتقاد به ظهور منجی مصلح و تعیین سرنوشت بشر توسط او ایده‌ای فرا اسلامی است که پیروان دیگر ادیان الهی و غیر الهی نیز بر آن تکیه می‌کنند. در این میان، این پرسش مطرح است که آیا اراده و اختیار انسان در این امر مؤثر است یا خیر؟ در پاسخ می‌توان گفت سه دیدگاه به‌طور کلی متفاوت درباره تأثیر داشتن یا نداشتن اراده انسانی بر قیام منجی مطرح است که اکنون بر می‌شماریم:

۱. ماهیت انفجاری

به باور برخی، ظهور منجی، ماهیتی انفجاری دارد، همانند دُمل که وقتی در بدن شخصی پدید آمد، باید به حدی برسد که یک‌باره منفجر شود و هر کاری که از انفجار آن جلوگیری می‌کند، ناپسند است. اگر دوایی هم می‌خواهند روی آن بگذارند، آن دوا، باید دمل را زودتر منفجر کند. بنابراین، اصلاحات اجتماعی به کلی مردود است؛ زیرا سبب می‌شود آن دمل، بیشتر عمر کند. پس بگذارید عقده‌ها و کینه‌ها زیاد شوند تا یک مرتبه بنیان ستم را برکنند.^{۷۳}

این نظریه پذیرفتنی نیست؛ زیرا روایات پر شماری، تکالیف بسیاری را برای منتظران ظهور حضرت مهدی عجله الله تعالی فرجه در دوران غیبت و قبل از ظهور بیان کرده‌اند که خودسازی و تهذیب نفس،^{۷۴} آماده شدن برای نابودی فتنه‌ها،^{۷۵} اطاعت محض از دستور امامان بزرگوار در هر زمان و مکانی از این جمله است. این مسئله با بی‌تفاوتی نسبت به فساد و تباهی در جامعه، منافات صریح دارد. استاد مطهری در

این باره می گوید:

این (رها کردن تکلیف) بر خلاف یک اصل قطعی اسلامی است؛ یعنی انتظار حضرت حجت، هیچ تکلیفی را از ما ساقط نمی کند، نه تکلیف فردی و نه اجتماعی. شما در شیعه و اهل تسنن یک عالم پیدا نمی کنید که بگوید انتظار ظهور حضرت حجت، یک تکلیف کوچک را از ما ساقط می کند.^{۷۶}

هم چنین با توجه به آیاتی که ضرورت امر به معروف و نهی از منکر را مطلقاً بیان می کنند،^{۷۷} می توان گفت در هر عصری، باید مقابل هر فساد و ظلمی صف آرای کرد و ریشه آن را خشکاند بنابراین، امر به معروف و نهی از منکر عمومیت دارد و عصر پیش ظهور را نیز دربر می گیرد.

۲. نظریه تحصلی

بر اساس این نظریه، فقط خواست و اراده الهی، در تحقق ظهور منجی مصلح مؤثر است و او هر گاه بخواهد، ظهور، تحقق می یابد بی آن که عامل انسانی، کوچک ترین نقشی در آن داشته باشد.

۳. نظریه تحصیلی

مسئله ظهور همانند رسیدن میوه است که مسیر تکاملی خود را می پیماید تا این که به مرحله ای می رسد که باید چیده شود. بنابراین، اگر منجی ظهور نمی کند، برای این است که دنیا به آن مرحله از قابلیت نرسیده است. قابلیت ها هم در صورتی شکل می گیرند که از یک سو، فساد، فراوان شود و از سوی دیگر، آنهایی که می خواهند حکومت را تشکیل دهند، پدید آیند.^{۷۸} بر اساس این نظریه، فقط اراده الهی در ظهور منجی، مؤثر نیست، بلکه خواست مردم و عامل انسانی نیز برای تحقق آن دخالت دارد. به عبارت دیگر، در اندیشه اسلامی، انسان، تکویناً در انتخاب عمل و تفکر تواناست؛ یعنی می تواند آزادانه به چیزی ایمان بیاورد یا نه.^{۷۹}

بنابراین، انسان‌ها، آزادانه، حق انتخاب موقعیت و جایگاه خویش را دارند و می‌توانند سرنوشت خویش را رقم بزنند.

شیخ طوسی می‌گوید:

اراده الهی و نیز تلاش ما در بسط ید و قدرت و سلطنت امام زمان عجل الله فرجه مؤثر است و چنانچه خداوند بنا بر مصلحت‌هایی به وی بسط ید ندارد، باز هم بر ما واجب است در تقویت و بسط ید او بکوشیم؛ زیرا این امر به آمادگی ما بستگی دارد. پس اگر بسط ید آن حضرت از کارهای خداوند باشد، به ناچار باید مردم در اطاعت و تمکین از آن حضرت مجبور می‌شدند و خداوند میان آن حضرت و توطئه دشمنان، مانع می‌شد تا کسی نتواند به او آسیب برساند یا او را توسط فرشتگان بر دیگران تسلط ببخشد، ولی چنین کاری تکلیف را از همه ساقط می‌کند. پس در هر شرایطی، بر ما واجب است که برای بسط ید امام بکوشیم؛

زیرا در غیر این صورت، تقصیر از خود ماست.^{۸۰}

بر اساس آنچه اشاره شد، تنها اراده ذات باری تعالی برای تحقق ظهور کافی نیست، بلکه برای تحقق ظهور باید به قدر کافی، یارانی باتقوا برای حضرت مهدی عجل الله فرجه وجود داشته باشد تا با تعمیق پیوندهای عاطفی خویش با امامشان، با اختیار و اراده خویش، در تحقق قیام آن حضرت و بسط ید و ظهور او بکوشند.^{۸۱} شهید صدر می‌گوید:

انقلاب او [حضرت مهدی] از نظر اجرا همانند دیگر انقلاب‌ها به زمینه‌های عینی و

خارجی بستگی دارد و بایستی فضای مناسب موجود باشد.^{۸۲}

امام صادق علیه السلام می‌فرماید:

لا یكون ذلك حتى تمسحوا العرق و العلق؛

نهضت صاحب‌الامر تمام نمی‌شود مگر این که در میدان جنگ عرق بریزیم و

خون‌ها ریخته شود.^{۸۳}

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نیز می‌فرماید:

یخرج ناسٌ من المشرق فیوطنون للمهدی یعنی سلطانه؛^{۸۴}

در آینده، برخی مردم در مشرق زمین به پامی خیزند و زمینه را برای استقرار حکومت مهدی عجل الله تعالی فرجه فراهم می‌کنند.

باید دانست فقط وجود چنین افرادی برای تحقق ظهور کافی نیست، بلکه آمادگی فکری، فرهنگی و اجتماعی باید در انسان پدید آید تا خود را از تئوری‌ها، ایسم‌ها و لفاظی‌های دروغین حاکم بر جوامع بشری رها کند. تنها در این صورت می‌تواند به حقیقت انسانی خویش بازگردد و معنویت را به عرصه زندگی آورد تا آن‌گاه شاهد ظهور و درک منجی مصلح شود؛ زیرا قرآن کریم می‌فرماید:

﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾^{۸۵}

دلهره،^{۸۶} بی‌قراری و اگزستانسیالیسم

درباره دلهره، بین اگزستانسیالیست‌ها اختلاف است:

۱. دلهره هستی: انسان از زوال و نیستی دلهره دارد.
۲. دلهره این‌جا و آن‌جا: همه مقدرات جهان در دست انسان نیست. برای نمونه، وقتی انسان در یک مکان تمکن یابد، در مکان‌های دیگر قرار ندارد و این مسئله موجب دلهره می‌شود.
۳. دلهره آزادی: هر گاه انسان در گزینش و تصمیم‌گیری آزاد باشد و از آزادی خود آگاهی یابد، دست‌خوش دلهره می‌شود.^{۸۷}

به نظر نویسندگان اگزستانسیالیست، دلهره (دل‌شوره) از جهت خاصی منکشف‌کننده وضع انسان است. به باور برخی آنان، انسان در حالتی از دلهره به سر می‌برد؛ زیرا از یک جانب، تحت فشار ضرورت اراده، انتخاب و تصمیم‌گرفتن است و از سوی دیگر، تمامی تصویر آینده را که در معرض خطاست، نمی‌بیند و ناشناخته‌ها، او را تهدید می‌کنند. تناهی میدان، مخاطره اوست و عدم، بزرگ‌ترین دشمنش است.^{۸۸}

کی یرکگارد در کتاب «مفهوم دلهره»،^{۸۹} موضوع دل‌شوره را به بحث منشأ گناه (بر حسب روایت سفر تکوین در مورد هبوط انسان) یعنی گذر از معصومیت به گناه مرتبط می‌داند، همان‌گونه که هایدیگر، آن را با سقوط کردن^{۹۰} مرتبط می‌سازد.^{۹۱} به باور او، فلسفه با یأس آغاز می‌شود و مأنوس‌ترین و منفی‌ترین احساسات فردی که هر کس می‌تواند داشته باشد، احساس اضطراب و دلهره، ترس و ترس از مرگ (است) که در واقع، وحشت از دست دادن فردیت است.^{۹۲}

سارتر می‌گوید: به گونه‌ی کلی، بشر؛ یعنی دلهره. وقتی انسان فهمید که با تعیین و

انتخاب، روش خود جامعه بشری را انتخاب می‌کند، نمی‌تواند از احساس مسئولیت

تمام و عمیق بگریزد.^{۹۳}

مارسل نیز می‌گوید:

ساختار زیرین وجود انسانی، بی‌قراری است. آدمی موجودی است گرفتار غم غربت و همیشه در آرزوی رضایت خاطری که از چنگش می‌گریزد، دل‌نگران وضع و حال خویش است. کنار خود نیز آسوده نیست و پیوسته در پی پیروز شدن بر این غربت و بیگانگی است.^{۹۴}

نتیجه این دلهره‌ها آن است که اگزیستانسیالیست‌ها، خود را در یک جهان ناممکن، عاطل و باطل و متروک می‌یابند و مانند یتیمان بی‌پناهی هستند که از تسلای مادرانه عقل و ضرورت، محرومند و به دلتنگی می‌نالند.^{۹۵}

بنابراین، اگزیستانسیالیست‌ها با احساس ترس از مرگ و اضطراب و دلهره نسبت به آینده خویش و جهان، بدبین و مأیوسند. چنین احساساتی، آرامش و امنیت روحی را از آنان سلب می‌کند و تصویری منفی از زندگی و آینده در آنان پدید می‌آورد.

اندیشه مهدویت و رفع اقسام دلهره

در اندیشه اسلامی که اساس مهدویت است، راه‌کارهایی برای مقابله با هرگونه

دلهره و کسب آرامش و امنیت روانی وجود دارد، مانند:

۱. ایمان به خدا

قرآن کریم یکی از مهم‌ترین اسباب آرامش روحی و رفع دلهره را ایمان به خدای بزرگ می‌داند، چنان که می‌فرماید:

﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ﴾^{۹۶}

و نیز می‌فرماید:

﴿أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾^{۹۷}

۲. عمل صالح

در آیات متعددی از قرآن^{۹۸} بیان شده است که انجام دادن کارهای شایسته موجب می‌شود انسان آرامش روحی بیابد و نگرانی‌هایش رفع شود، چنان که می‌فرماید: کسانی که ایمان آورده‌اند و کارهای نیک انجام داده‌اند و نماز به پا داشته‌اند و زکات را پرداخته‌اند، اجرشان نزد پروردگارشان است و ترسی ندارند و اندوهگین نمی‌شوند.

در اندیشه مهدویت، ایمان به خدا و عمل صالح از ویژگی‌های اساسی منتظران و یاران امام عصر علیه السلام است و در نتیجه، این گروه هیچ گونه دلهره و بی‌قراری ندارند. در این اندیشه، نگرش خوش‌بینانه‌ای به آینده وجود دارد؛ زیرا با ظهور حضرت مهدی علیه السلام ارزش‌های معنوی بر جامعه انسانی حاکم می‌شود و به برکت آن، رفاه و آسایش عمومی نیز برای مردم پدید می‌آید. این اندیشه، آموزه‌ای قرآنی است که با قاطعیت تمام، پیروزی نهایی ایمان بر کفر و غلبه صالحان و متقیان بر ستمگران و تحقق آینده‌ای درخشان و سعادت‌مندانه را برای بشر نوید داده است.^{۹۹} بر این اساس، نگرانی‌های بشر نسبت به آینده جهان از بین می‌رود؛ زیرا می‌داند مردم در آینده

وحدت عقیدتی می‌یابند^{۱۰۰} و به رفاه اقتصادی^{۱۰۱} و مساوات^{۱۰۲} و آرامش می‌رسند. افزون بر آن، در اندیشه مهدویت (از دیدگاه شیعه امامیه) با وجود فعلی امام بین مردم، ارتباط بشر با عالم بالا قطع نشده است و فیض الهی همیشه به واسطه او به بشر می‌رسد.^{۱۰۳} هانری کرین، اسلام‌شناس فرانسوی می‌گوید:

به عقیده من، مذهب تشیع تنها مذهبی است که رابطه هدایت الهیه را میان خدا و خلق برای همیشه نگه داشته است و به استمرار ولایت اعتقاد دارد... تنها مذهب تشیع است که می‌گوید: نبوت، با رحلت حضرت محمد ﷺ ختم شد، اما ولایت که همان رابطه هدایت و تکمیل است، پس از رحلت آن حضرت هم‌چنان باقی است. مهدی، حقیقتی زنده است که هرگز نظرهای علمی نمی‌توانند او را از

خرافات بشمارند و او را از فهرست حقایق حذف کنند.^{۱۰۴}

اعتقاد به وجود مقدس امام زمان ﷺ، غم غربت، بی‌قراری و یأس را از درون انسان‌های صالح می‌زداید و در این دنیای پر آشوب، زندگی پر معنا و سرشار از امیدی به آنان هدیه می‌دهد. در واقع، هرکسی که وجود مقدس آن حضرت را باور کند، او را به عنوان پدیری معنوی بالای سر خود می‌داند و با احساس نظارت ایشان بر خود، آرامش خاطر پیدا می‌کند و دل‌نگرانی‌ها را از خویش می‌زداید.

در پاسخ به این پرسش که امام غایب چگونه می‌تواند به مؤمنان دل‌گرمی بدهد و اضطراب‌ها را از آنان بزداید؟ می‌توان گفت غیبت به معنای قطع رابطه مطلق حضرت مهدی ﷺ با مردم جهان نیست؛ زیرا او به صورت ناشناس در جامعه حضور دارد و از حوادث و رخدادهای اجتماعی و مشکلات مردم باخبر است و هر گاه مصلحت بداند به فریاد مردم به ویژه مؤمنان می‌رسد؛ آن حضرت در یکی از توقیعاتش به شیخ مفید می‌نویسد:

ما شما را رها نکرده‌ایم و در رسیدگی و سرپرستی شما کوتاهی نمی‌کنیم و یاد شما را از یاد نبرده‌ایم؛ پس باتقوا باشید و ما را یاری کنید تا شما را از فتنه‌هایی

که به سویتان می‌آید، نجات دهیم...^{۱۰۵}

وجود آن حضرت در عصر غیبت همانند خورشید پشت ابر، به جهانیان سود می‌رساند.^{۱۰۶} باور داشتن چنین اصولی، هرگونه دلهره، بی‌قراری، ترس و اضطراب را از انسان‌ها می‌زداید و آرامش و امنیت روحی، انسان‌های شایسته و منتظران واقعی ظهور را دربرمی‌گیرد. بر اساس روایات بسیاری، در عصر ظهور نیز شاهد امنیت و آسایش روحی و رفع دلهره‌ها و اضطراب‌ها برای بشریت هستیم. از این‌رو، عصر ظهور را می‌توان عصر آرامش واقعی و زدودن ترس‌ها و اضطراب‌ها دانست.

امید و آگزیستانسیالیسم

اصل امید و ناامیدی از مسائل اساسی مطرح در فلسفه‌های آگزیستانس است. بسیاری از آگزیستانسیالیست‌ها، ناامیدی را در ذات انسان نهفته می‌دانند. به باور مارسل، هنگامی که امکان و استعداد و عشق ورزیدن و امیدوار بودن، نابود شود، انسان توانایی و حتی خواستِ فراتر رفتن از اوضاع و احوال خود را که قرین با خودبیگانگی و اسارت است، از کف می‌دهد.^{۱۰۷} نومید شدن، تن دادن به این اندیشه است که آینده هیچ‌گاه نخواهد توانست از یوغ جبر و جباریت گذشته برهد.^{۱۰۸} بنابراین، امید، معطوف به نجات است و خروج از ظلمات مرضِ جدایی، غربت، یا بندگی را شامل می‌شود.^{۱۰۹} مارسل امید را از نشانه‌های ایمان به خدا می‌داند و می‌گوید: انسان هیچ‌گاه از تلاش باز نمی‌ایستد.

در مقابل او، افرادی مانند سارتر و کی یرکگارد، از ناامیدی و محاسن آن سخن به میان آورده‌اند. سارتر می‌گوید:

برای دست به کار شدن به امید نیاز نیست؛ برای نمونه، اگر این پرسش به ذهن بیاید که آیا روزی خواهد رسید که دارایی همگان در اختیار همگان باشد؟ باید گفت: نمی‌دانم. فقط باید به وظایفی که در محقق شدن آن کمک می‌کند، عمل کرد. بیرون از این حد نمی‌توان به هیچ چیز امیدوار بود؛^{۱۱۰} رؤیا و انتظار و امید، معرفی کننده آدمی از نظر منفی است نه مثبت.^{۱۱۱}

به نظر کی یرکگارد، نومیدی آگاهانه^{۱۱۲} دو شکل دارد؛ شکل نادرست آن وقتی است که فرد می‌داند نومید است، ولی خیال می‌کند دیگران چنین نیستند (هیچ کس نمی‌داند من چه می‌کشم). این وضعیت، او را به دام نومیدی بیشتر می‌کشاند، در حالی که شکل درست نومیدی آگاهانه وقتی است که فرد می‌داند در واقع، نومیدی بخشی از موقعیت انسان به شمار می‌آید و از این نظر بخشی از خود است. تنها راه خروج از آن نیز گزینش خویشتن خویش و جهش به مرتبه ایمان است.^{۱۱۳}

بنابراین، به نظر برخی، فلسفه وجودی، جهانی را پیش روی ما می‌گذارد که باید مدعاهای آن را در هم شکست. جهانی که باید آن را پذیرفت و هم رد کرد. شناخت آن زندگی که باید در فراسوی نومیدی ساخت، ناکامل و غیر قطعی است.^{۱۱۴}

امید در اندیشه مهدویت

در فرهنگ اسلامی، اصل امید، ره‌گشای بسیاری از اهداف و آرزوهای بشر است. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم می‌فرماید: «اگر امید نبود، هیچ مادری، نوزاد خود را شیر نمی‌داد و هیچ باغبانی، نهالی بر زمین نمی‌کاشت».^{۱۱۵}

برآورده شدن حاجات،^{۱۱۶} نشاط کاری، رحمت الهی،^{۱۱۷} حل مشکلات^{۱۱۸} و مانند آن، اثر امید صحیح است و ناامیدی نیز زیان‌های فراوانی دارد، مانند: شکست و ناکامی در زندگی و ارتکاب گناهان بزرگ.

جبران خلیل جبران از زبان همه انسان‌ها به خود می‌گوید:

ای من! اگر امید نداشتم، هرگز به آهنگی که روزگار می‌نوازد، گوش نمی‌دادم، بلکه از هم‌اکنون ادامه حیاتم را قطع و نمایش وجودم را در عرصه هستی به رازی پنهانی مبتل می‌کردم که گورها آن را بپوشانند. چه تنگ است روزگار آدمی اگر گشایش امید نباشد.^{۱۱۹}

انتظار در اندیشه مهدویت به معنای امید، مقاومت و حرکت است. منتظر، کسی

است که از وضع موجود، ناراحت است و برای ایجاد وضع بهتر تلاش می‌کند. بنابراین، مسئله انتظار از دو عنصر نفی (بیگانگی از وضع موجود) و اثبات (خواهان ایجاد وضعیت مطلوب) ترکیب یافته است. انتظار، امید و آرزویی است که جوهر آن، خوش‌بینی به آینده و تلاش برای فرجامی نیکوست و پشتوانه آن، مژده قطعی خداوند به پیروزی صالحان و مستضعفان به شمار می‌آید:

﴿وَتُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضِعُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ الْأُوَارِثِينَ﴾؛^{۱۲۰}

از منظر روان‌شناختی، وعده‌های پیروزی حتمی، قوت روحی و روانی در شخص منتظر پدید می‌آورد.^{۱۲۱} از این‌رو، پیشوایان معصوم علیهم‌السلام بر چنین امری اصرار ورزیده‌اند. امام علی علیه‌السلام می‌فرماید:

انتظروا الفرج و لا تياسوا من روح الله فان أحب الأعمال عند الله عز و
جل انتظار الفرج؛

انتظار فرج داشته باشید و از رحمت خدا نومید نشوید؛ زیرا بهترین کارها در پیش‌گاه خدای عزوجل، انتظار فرج است.^{۱۲۲}
بر خلاف ایده اگزیستانسیالیست‌ها، انتظار و امید، معرف انسان از جنبه منفی نیست و او را در رسیدن به آرزوهای دیرینه‌اش یاری می‌کند.
امام جواد علیه‌السلام می‌فرماید:

أفضل أعمال شيعتنا انتظار الفرج؛

برترین اعمال شیعیان ما انتظار فرج است.^{۱۲۳}
به باور اندیشه‌وران شیعه امامیه، انتظار واقعی در اندیشه مهدویت، مذهب اعتراض^{۱۲۴} و نیز مذهب احتراز^{۱۲۵} یا انقراض^{۱۲۶} نیست، بلکه استراتژی و مفهومی ارزشی است که افزون بر امیدبخشی، سبب مقاومت، حرکت و پویایی، اصلاح‌طلبی، ظلم‌ستیزی و نگهبانی از ایمان و تقوای الهی مردم می‌شود. به‌طور کلی، امید و انتظار

در اندیشه مهدویت آثار متعددی دارد که آنها را می‌توان چنین برشمرد:

۱. ایجاد تقوای الهی در انسان

امام صادق علیه السلام می‌فرماید:

بی‌شک، حکومت آل محمد صلی الله علیه و آله و سلم تأسیس خواهد شد. پس هر کس علاقه‌مند است از اصحاب و یاران قائم ما باشد، باید کاملاً از خود مراقبت کند و تقوا پیشه باشد. خودش را به اخلاق نیک مزین کند و سپس انتظار فرج قائم آل محمد صلی الله علیه و آله و سلم را بکشد. هر کس برای ظهور قائم ما، چنین آمادگی و انتظاری داشت، ولی توفیق نصیبش نگشت و پیش از ظهور آن حضرت، اجلس فرا رسید، به ثواب یاران آن جناب می‌رسد.^{۱۲۷}

چنین روایاتی، منتظران را مکلف می‌کند که تنها چشم به راه بودن کافی نیست، بلکه باید برای رسیدن به آن هدف نهایی، باید با آراسته شدن به تقوای الهی، خود را آماده کنند. اگر ظهور حضرتش را درک کردند، در ردیف یاران او قرار خواهند گرفت. و در غیر این صورت، به عنوان عمل‌کننده به تکلیف، از پاداش هم‌رکابی با آن حضرت بهره‌مند خواهند شد.

۲. متخلق کردن مردم به اخلاق اسلامی

منتظران حضرت مهدی صلی الله علیه و آله و سلم باید با برخورداری از اخلاق محمدی صلی الله علیه و آله و سلم، صفات علوی علیه السلام و فضایل جعفری علیه السلام همیشه مایه افتخار معصومان علیهم السلام باشند و این کار در دوران غیبت امام واجب است.^{۱۲۸}

امام صادق علیه السلام می‌فرماید:

إِنَّ لَنَا دَوْلَةَ يَجِيءُ اللَّهُ بِهَا إِذَا شَاءَ ثُمَّ قَالَ: مَنْ سَرَّهُ أَنْ يَكُونَ مِنْ أَصْحَابِ الْقَائِمِ فَلْيَنْتَظِرْ وَلْيَعْمَلْ بِالْوَرَعِ وَمَحَاسِنِ الْأَخْلَاقِ وَهُوَ مُنْتَظَرٌ؛^{۱۲۹}

همانا برای ما دولتی است که هر زمان خدا بخواهد آن را می آورد. سپس فرمود:
هر کس دوست دارد از اصحاب قائم باشد پس منتظر بماند و پرهیزگار باشد و به
شایستگی رفتار کند در حالی که منتظر است.

۳. ایجاد انقلاب‌ها و نهضت‌های نجات‌بخش:

یکی از علل غیبت امام زمان علیه السلام، آماده نبودن جهانیان برای پذیرفتن حکومت
اوست. چنانچه جامعه بشری، آمادگی و آگاهی کافی را برای حضور حضرتش
بیابد، آن حضرت ظهور می‌کند. از این‌رو، انقلاب‌ها و نهضت‌های نجات‌بخشی برای
رسیدن به این هدف، صورت می‌گیرد که امید و انتظار در آنها، بسیار اثرگذار
است.

انسان‌های منتظر با پروراندن آرزوی ظهور حضرت حجت علیه السلام و با شکیبایی، به
خودسازی و دگرسازی می‌پردازند و با آگاهی دادن به جامعه جهانی، قیام‌ها و
انقلاب‌هایی را پدید می‌آورند.

خلاصه سخن این‌که بر خلاف ایده بسیاری از آگزیستانسیالیست‌ها، در اندیشه
مهدویت، امید و انتظار، محرکی است که انسان را به کار و تلاش وامی‌دارد تا
شخص منتظر برای رسیدن به تکامل، زمینه‌های تعجیل ظهور منجی موعود را فراهم
آورد.

پی نوشت‌ها

۱. سم کین، *گابریل مارسِل*، ترجمه مصطفی ملکیان، ص ۱۳، انتشارات گروس، تهران ۱۳۷۵.
۲. روکو پی. اف. سل آلن، *تاریخ فلسفه دین*، ترجمه حمید رضا آیت‌اللهی، ص ۲۸۲، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران ۱۳۸۲.
۳. همان، ص ۲۸۳.
4. existence.
۵. *گابریل مارسِل*، ص ۱۳.
۶. کالین براون، *فلسفه و ایمان مسیحی*، ترجمه طاهره وس میکائیلیان، ص ۱۸۵، چاپ اول: انتشارات علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۷۵.
۷. روژه ورنو، ژان وال و دیگران، *نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن*، ترجمه یحیی مهدوی، ص ۷۶، چاپ دوم: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، تهران ۱۳۷۲ (با اندکی تغییر).
8. Feuer bach.
9. Nietzsche.
10. Albert cumus.
11. Kier Kegoard.
12. Dostoyersjy.
13. Berdyaey.
۱۴. ژان پل سارتر، *اگزیستانسیالیسم و اصالت بشر*، ترجمه مصطفی رحیمی، ص ۲۵، چاپ نهم: انتشارات نیلوفر، تهران ۱۳۷۶؛ گابریل مارسِل، ص ۱۵ - ۱۶.
15. Massive.
16. Mediority.
17. Contribution.
۱۸. *تاریخ فلسفه دین*، ص ۱۹۵.

19 . Kier Kegoard.

۲۰. فردریک کاپلستن، *فلسفه معاصر*، ترجمه علی اصغر حلبی، ص ۲۰۸، چاپ اول: انتشارات زوار، تهران ۱۳۸۴.
۲۱. جیمز کرن فیبرمن، *آشنایی با فلسفه غرب*، ترجمه محمد بقایی، ص ۲۹۴ - ۲۹۵، انتشارات حکمت، تهران ۱۳۷۵.

۲۲. مصطفی ملکیان، *تاریخ فلسفه غرب*، ص ۳۹، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، قم ۱۳۷۹.
۲۳. علی دژاکام، *تفکر فلسفی غرب از منظر استاد شهید مرتضی مطهری*، ج ۲، ص ۲۹۵ - ۲۹۷، چاپ اول، انتشارات فرهنگی اندیشه، تهران ۱۳۷۵.

24 . Being with others.

25 . Being in world.

26 . concern.

۲۷. رابطه شخص با شخص که رابطه‌ای دیالوگی و فعال است.
۲۸. رابطه شخص با شیء که رابطه‌ای مونولوگ و غیر فعال است.
۲۹. محمد باقر مجلسی، *بحارالانوار*، ج ۵۲، ص ۱۲۴، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۰۳ هـ.ق.
۳۰. همان، ص ۱۳۱.

۳۱. شیخ مفید، *مصنفات*، ج ۴، ص ۶۵.
۳۲. طبرسی، *الاحتجاج*، تحقیق و تصحیح ابراهیم بهادری و محمد هادی به، ج ۲، ص ۶۰۲، انتشارات اسوه، قم ۱۴۱۳ هـ.ق.

۳۳. صافی گلپایگانی، *امامت و مهدویت*، ج ۲ (عقیده نجات‌بخش)، ص ۲۴.
۳۴. جان مک کواری، *فلسفه وجودی*، ترجمه محمد سعید خنایی کاشانی، ص ۲۳، انتشارات هرمس، تهران ۱۳۷۷.
۳۵. همان، ص ۱۹.

۳۶. ویلیام هابن، *چهار سوار سرنوشت*، ترجمه عبدالعلی دستغیب، ص ۱۱۵، انتشارات پرسش، تهران ۱۳۷۶.
۳۷. *گابریل مارسل*، ص ۱۳.
۳۸. همان، ص ۱۳.

۳۹. «العقل ما عبد به الرحمن و اكتسب به الجنان» (*اصول کافی*)، ج ۱، ص ۱)

۴۰. کلینی، اصول کافی، ج اول، ص ۲۵، ح ۲۱.

۴۱. نک: سید حسین نصر، معرفت و معنویت، ترجمه انشاءالله رحمتی، ص ۳۰۰، چاپ سوم: سهروردی، تهران ۱۳۸۵ (با اندکی تغییر).

42. Absurdity.

43. Meaningless.

۴۴. تاریخ فلسفه غرب، ج ۴، ص ۹۶.

۴۵. فلسفه وجودی، ص ۲۵۷.

46. Nihilism.

۴۷. مارتین بوبر، کسوف خداوند، ص ۱۳۷.

48. Antinmanism.

۴۹. فلسفه وجودی، ص ۲۷۳.

۵۰. فلسفه معاصر، ص ۲۱۱.

۵۱. فلسفه وجودی، ص ۲۱ - ۲۲.

۵۲. آگزیستانسیالیسم و اصالت بشر، همان، ص ۴۶.

۵۳. همان، ص ۳۶.

۵۴. قال رسول الله ﷺ: «إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ.» (بحارالانوار، ج ۶۸، ص ۲۷۳)

۵۵. «إذا قام قائمنا وضع يده على رؤوس العباد فجمع به عقولهم و كملت به أحلامهم» (کافی، ج ۱، ص ۲۵، ح ۱)

۵۶. «... أن يصلح أمة بعد فسادها.» (علی بن یحیی ارپلی، کشف الغمه، ج ۲، ص ۴۷۳)

۵۷. «يصلح الله تعالى به كل ما أفسد قبله.» (علاءالدین متقی هندی، البرهان فی علامات آخر الزمان، ص ۱۳۲)

۵۸. گابریل مارسل، ص ۱۲.

۵۹. ر.ک: ژان لاکوست، فلسفه در قرن بیستم، ترجمه رضا داودی، ص ۱۶۰-۱۶۱، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی، تهران ۱۳۷۵.

۶۰. فلسفه وجودی، ص ۱۷۸ - ۱۷۹ (با اندکی تلخیص).

61 . Professor H. B. Acton.

۶۲. فلسفه و ایمان مسیحی، ص ۱۸۵.
۶۳. فلسفه وجودی، همان، ص ۸ - ۹.
۶۴. نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن، ص ۱۷۳.
۶۵. آگزیستانسیالیسم و اصالت بشر، همان، ص ۷۰.
۶۶. هج. بلاکهام، شمش متفکر آگزیستانسیالیست، ترجمه محسن حکیمی، ص ۷۸، چاپ دوم: نشر مرکز، تهران ۱۳۷۲.
۶۷. مارتین بوبر، من و تو، ترجمه ابوتراب سهراب و الهام عطاردی، ص ۱۰۱، انتشارات فروزان، تهران ۱۳۸۰.
۶۸. جیمز دی تور، آینده‌پژوهی به عنوان دانشی کاربردی، ص ۱۰۳، رهیافت، ش ۲۰، بهار ۱۳۷۸.
69. linear theorise.
70. Cyclical theorise.
71. Conflict theorise.
۷۲. نکا: آیت فنبری، شیعه و جهان فردا، چاپ اول: انتشارات زمزم هدایت، قم ۱۳۸۴.
۷۳. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۱۸، ص ۱۷۸، صدرا.
۷۴. محمد تقی موسوی اصفهانی، مکیال المکارم، ج ۲، ص ۴۲۸، ایران نگین، قم.
۷۵. نهج البلاغه، ترجمه فیض الاسلام، خطبه ۱۵۰.
۷۶. مرتضی مطهری، سیری در سیره ائمه اطهار، ص ۲۹۵، انتشارات صدرا.
۷۷. ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ (آل عمران، آیه ۱۱۰).
۷۸. همان، ص ۱۷۰۹.
۷۹. دین و آزادی، همان، ص ۶.
۸۰. شیخ طوسی، الغیبه، فصل اول، ص ۱۱.
۸۱. مرتضی مطهری، جهاد، ص ۴۸.
۸۲. محمدباقر صدر، رهبری بر فراز قرون، ص ۱۰۸.
۸۳. محمدباقر مجلسی، بحارالانوار، الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، ج ۵۲، ص ۳۵۸، دار احیاء التراث العربی، بیروت ۱۴۰۳ ه.ق.

۸۴. بحار الانوار، ج ۵۱، ص ۸۷.

۸۵. سوره رعد، آیه ۱۱.

86. Dread/ Angolsse/ Anxiety/ Solicitude.

۸۷. عبدالحسین خسروپناه، گستره شریعت، ص ۴۴.

۸۸. تاریخ فلسفه دین، ص ۱۹۵.

89 . The concept of Dread.

90 . Varfallen.

۹۱. فلسفه وجودی، ص ۱۶۵ - ۱۶۷ (با تلخیص بسیار).

۹۲. آشنایی با فلسفه غرب، همان، ص ۲۹۴.

۹۳. آگزیستانسیالیست و اصالت بشر، ص ۳۷.

۹۴. گابریل مارسل، ص ۳۹ - ۴۰.

۹۵. شش متفکر آگزیستانسیالیست، ص ۲۳۹.

۹۶. سوره انعام، آیه ۸۲.

۹۷. سوره یونس، آیه ۶۲.

۹۸. سوره بقره، آیه ۶۲ و ۲۷۷؛ سوره اعراف، آیه ۳۵.

۹۹. مرتضی مطهری، قیام و انقلاب امام مهدی علیه السلام ص ۵-۶، انتشارات صدرا، قم.

۱۰۰. بحار الانوار، ج ۵۳، ص ۴.

۱۰۱. همان، ج ۵۱، ص ۷۸.

۱۰۲. همان، ص ۲۹ و ۳۱۰.

۱۰۳. جعفر سبحانی، مقاله در فصل نامه انتظار، ص ۷۰، شماره اول، سال اول، قم ۱۳۸۰.

۱۰۴. محمد تقی خلیجی، تشیع و انتظار، ص ۱۲۰، چاپ پنجم: نشر پیام اسلام، قم ۱۳۸۱.

۱۰۵. الاحتجاج، ج ۲، ص ۹۷، انتشارات سعید، نشر مرتضی، مشهد.

۱۰۶. شیخ صدوق، کمال الدین و تمام النعمه، ص ۴۸۵، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه

علمیه قم.

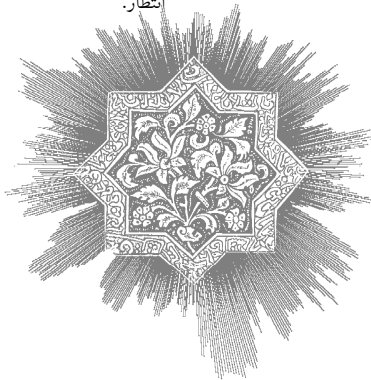
۱۰۷. گابریل مارسل، ص ۲۵.
۱۰۸. همان، ص ۹۲.
۱۰۹. همان.
۱۱۰. *اگزیتانسیالیست و اصالت بشر*، ص ۵۰.
۱۱۱. همان، ص ۵۲.
۱۱۲. از نظر کی‌یرگارد، نویدی آگاهانه وقتی عارض می‌شود که شخص، خود را با چیزی بیرونی تعریف می‌کند. فرد با چنین روی‌کردی خود را در اختیار سرنوشت قرار می‌دهد. پس با نرسیدن به آن هدف، خود جاه‌طلبانه‌اش محقق نمی‌شود و واقعیت را هم نمی‌تواند بپذیرد.
۱۱۳. پل استراتون، *آشنایی با کی‌یرگارد*، ترجمه علی جوادزاده، ص ۵۴، نشر مرکز، تهران ۱۳۷۸.
۱۱۴. *شش متفکر اگزیتانسیالیست*، ص ۲۳۲.
۱۱۵. متقی‌هندی، *کنز العمال*، ج ۳، ص ۴۹۱، ش ۷۵۶۰، بیروت، مؤسسه الرسالة.
۱۱۶. «الحوایج تطلب بالرجاء» (همان، ص ۴۹۰، ش ۷۵۵۶)
۱۱۷. پیامبر فرمود: «الأمل رحمة لأمتی» (همان، ص ۳۹۱، ش ۷۵۶۰)
۱۱۸. *اصول کافی*، ترجمه سید هاشم محلاتی، ص ۲۱۹، ج ۳.
۱۱۹. محمد تقی جعفری، *ترجمه و تفسیر نهج البلاغه*، ج ۲۷، ص .
۱۲۰. سوره قصص، آیه ۵.
۱۲۱. یوسف مدن، *سیکولوجیة الانتظار*، ص ۱۹۲، دار الهادی للطباعة و النشر و التوزیع، بیروت ۱۴۲۲.
۱۲۲. *بحار الانوار*، ج ۵۲، ص ۱۲۳، مؤسسه الوفاء.
۱۲۳. صادق احسان‌بخش، *آثار الصادقین*، ج ۲۹، ص ۲۱۴، نشر صادقین، ۱۳۷۶.
۱۲۴. دیدگاه دکتر شریعتی.
۱۲۵. دیدگاه میرفطروس.
۱۲۶. دیدگاه محمد اقبال لاهوری.
۱۲۷. محمد بن ابراهیم نعمانی، *غیبت نعمانی*، تحقیق فارس حسون، ص ۲۰۷، ج ۱۶، انوار الهدی.
۱۲۸. محمد رضا حکیمی، *خورشید مغرب*، ص ۲۷۳، چاپ بیست و سوم، نشر فرهنگ اسلامی، تهران ۱۳۷۷.
۱۲۹. نعمانی، *الغیبة*، ص ۲۰۷، ج ۱۶.

چکیده

گوهر اصلی بازدارندگی انتظار، در مهرورزی منتظران و نظارت امام زمان عجل الله فرجه در زندگی اجتماعی این دسته نهفته است که با احیا و گسترش و فراگیر شدن آن، معیارهای روشنی برای راه‌نمایی رفتار صحیح در زندگی اجتماعی وجود خواهد داشت. بنابراین، سردرگمی و سرگردانی در الگوهای رفتاری که زمینه ناهنجاری و کج‌روی است، از بین خواهد رفت و ناهنجاری در سایه انتظار سازنده و متعهدانه، کاهش خواهد یافت و جامعه به سوی سعادت پیش خواهد رفت. در این‌جا توجه و تأکید، بیشتر به جامعه‌پذیری مردم با فرهنگ غنی انتظار است که از آنان، منتظرانی راستین خواهد ساخت و زمینه ظهور را فراهم خواهد کرد. پس باید به وظایف خویش در قبال امام زمان عجل الله فرجه وفادار باشیم تا به سعادت دیدار برسیم.

واژگان کلیدی

نظارت اجتماعی، هم‌بستگی اجتماعی، جامعه‌پذیری، الگوهای رفتاری، نظم اجتماعی، انتظار.



نقش انتظار در کاهش ناهنجاری‌های اجتماعی

مرتضی داوودپور

انحراف و ناهنجاری، سابقه دیرینه‌ای در زندگی بشر دارد. در قرآن و آیات خلقت آدم آمده است که فرشتگان، آفرینش موجود زمینی را مایه خون‌ریزی و فساد در زمین می‌دانستند،^۱ به گونه‌ای که پس از هبوط حضرت آدم ابوالبشر به زمین، تاکنون شاهد انواع جنایت، فساد، تباهی و انحراف هستیم. از سوی دیگر، پروردگار حکیم هنگام خلقت بشر، خوب و بد را به نفس او الهام کرد: ﴿فَالْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾^۲

خداوند در عین این که انسان را به وجدان و فطرت متنعّم کرد (رسول باطنی)، رسولانی برای او فرستاد تا به واسطه آنان، سعادت دنیا و آخرتش را در دفتری به نام «دین» در دست وی قرار دهد تا بتواند رفتار فردی و اجتماعی خویش را سامان بخشد.^۳ بنی آدم به جای لبیک گفتن به ندای باطنی و فطری خویش، از نفس اماره پیروی کرد و راه انحراف را در پیش گرفت. روشن است که ساختار جامعه با کژی‌ها و انحراف‌ها، متزلزل می‌شود و نمی‌تواند سعادت و کمال بشر را تضمین کند. از این‌رو، کنترل و مراقبت در رفتار فردی و اجتماعی انسان‌ها، امری ضروری است. بنابراین، خداوند علیم و حکیم، دستورها و قوانین خاصی را بیان فرموده است تا، افراد جامعه بر یک‌دیگر نظارت کنند. راه کارهای دینی کنترل اجتماعی، همواره آثار چشم‌گیر خود را در زمینه مهار جرم و کج‌روی بر جا نهاده و توجه متفکران علوم اجتماعی را به خود جلب کرده است.^۴

«انتظار فرج» یکی از آموزه‌های دینی به شمار می‌آید که نقش مهمی در کنترل ناهنجاری‌های اجتماعی و اصلاح جامعه دارد و در واقع، نوعی آمادگی برای پاک شدن، پاک زیستن، پویش همیشگی همراه با خودسازی، ساختن دیگران و زمینه‌سازی برای ایجاد حکومت صالح مهدوی است.

به طور کلی، انتظار فرج، با نظارت اجتماعی، سبب همبستگی اجتماعی و تشکیل جامعه اخلاقی می‌گردد.

«منتظران» برای تحکیم اهداف متعالی فرهنگ مهدوی، از هیچ کوششی دریغ نمی‌کنند و با احساس مسئولیت و تعهد در برابر سرنوشت جامعه، با روحی سرشار از عزت دینی، به وظیفه عمومی خود برای امر به معروف و نهی از منکر، عمل می‌کنند. آنان با معرفی الگوهای رفتاری مناسب با هنجارهای دینی و حس کردن خود در پرتو نظارت حضرت ولی عصر^{علیه السلام} ساختار بازدارندگی انتظار را به روشنی در جامعه نهادینه می‌کنند و «اصلاح طلبی» در حوزه روابط اجتماعی را سرلوحه فعالیتشان قرار می‌دهند.

ضرورت وجود هنجارها

صفت اصلی انسان‌ها، اجتماعی بودن و زندگی گروهی آنهاست. انسان از لحظه تولد تا دم مرگ به دیگران نیاز و وابستگی دارد و به ناچار برای رفتار و کنش در چارچوب‌های معین و بر اساس الگوهایی نسبتاً هم‌ساز با یک‌دیگر، نیازمند قواعد رفتار خاص خود است تا یگانگی اجتماعی محفوظ بماند. همت هر جامعه‌ای نیز همواره صرف پدید آوردن عوامل حفظ، استمرار و استحکام بخشیدن به این مسئله می‌شود.^۵

«هنجارها»، مرجع عمل هستند؛ زیرا هنجار، اصل، قاعده یا قانون محسوب می‌شود که باید رفتار را هدایت و راهبری کند و به یک معنا، فرمول رفتار است^۶ و سبب هم‌سازی با محیط و انتظارات جامعه می‌شود. از آن‌جا که هنجارهای اجتماعی، تعیین‌کننده رفتار و واکنش‌های انسان در جامعه‌اند و مشخص می‌کنند فرد باید چه بگوید و از چه اجتناب ورزد تا جامعه او را به عضویت خود بپذیرد، بحث جامعه‌پذیری انسان‌ها مطرح می‌شود. ایجاد مقررات، سنت‌ها و قوانین، برای حفظ و یک‌پارچگی جامعه لازم است. ما از قواعد اجتماعی یا هنجارها پیروی می‌کنیم؛

زیرا در نتیجه اجتماعی شدن، این کار برای ما به صورت عادت در آمده است. ما با اعتقاد آگاهانه به این که رفتاری را که هنجارها دربرمی گیرند، موجه است، از هنجارها پیروی می کنیم. ممکن است رفتار افراد از هنجارهای اجتماعی فاصله بگیرد و با آن متفاوت و حتی مخالف باشد. بنابراین، جامعه برای مقابله با این نوع مشکلات، با استفاده از ابزارهای متعدد، درصدد جلوگیری و کاهش این نوع ناهنجاری‌هاست تا انسجام اجتماعی حفظ شود و نظم آن محفوظ بماند. پس متفکران به دنبال عواملی برای هم‌نوا شدن افراد هنجارشکن با جامعه و کاهش پی‌آمدهای هنجارشکنی هستند.

اهمیت انتظار فرج

انتظار فرج، راه کاری برای کاهش ناهنجاری‌ها، عاملی برای هم‌نوایی و الگویی برای بازدارندگی کژی‌هاست. هر مسلمانی در پرتو فرهنگ غنی انتظار، وظیفه دارد ظلم و فساد و ناهنجاری دینی را در جامعه محکوم کند و برای تحقق هدف‌های متعالی اسلام بکوشد تا به سهم خود، به اسلام و جوامع انسانی که به دلیل نداشتن رهبران شایسته و الگوهای مناسب زندگی، در سرگردانی به سر می‌برند، خدمتی انجام دهد.

شایسته نیست منتظران بنشینند و تسلیم ناهنجاری‌ها و کژی‌ها شوند یا نظاره‌گر صحنه‌های ناهنجار و انحطاط اخلاقی جامعه باشند. چنین کاری با انتظار مصلح موعود و فلسفه انتظار هم‌آهنگی ندارد:

﴿وَقُلْ اَعْمَلُوا فِى سَبِيْرِ اللّٰهِ عَمَلَكُمْ وَّرِسُوْلُهُ وَّالْمُؤْمِنُوْنَ وَّسَتَّرُوْنَ اِلَى عَالَمِ
الْغَيْبِ وَّالشَّهَادَةِ فَيُبَيِّنْكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُوْنَ﴾^۷

و بگو: [هر کاری می‌خواهید] بکنید که به زودی خدا و پیامبر او و مؤمنان در کردار شما خواهند نگرید، و به زودی به سوی دانای و آشکار بازگردانیده می‌شوید؛ پس شما را به آنچه انجام می‌دادید آگاه خواهد کرد.

عدالت که یکی از آموزه‌های انتظار است، عاملی برای استحکام نظم اجتماعی، رعایت هنجارهای دینی و جلوگیری از ناهنجاری و کج‌روی به شمار می‌آید.^۸ انتظار فرج، راه‌کاری است که نهادینه و فراگیر شدنش در جامعه، سبب هم‌بستگی اجتماعی است و فرا تئوری و دکترینی است که معضلات کنونی جوامع انسانی را پاسخ می‌گوید. تئوری‌های کنترل اجتماعی با وجود مکانیسم‌های مختلف، جواب‌گوی نیازهای جامعه انسانی نیست و هر روز بر تعداد هنجارشکنان افزوده می‌شود و کاستی این تئوری‌ها بر همگان روشن شده است. پس اگر انتظار فرج، به طور صحیح در جوامع بشری رواج یابد، می‌تواند در کنترل ناهنجاری‌ها و کاهش کج‌روی‌ها نقش مؤثری ایفا کند.

مفهوم‌شناسی

۱. هنجار^۹

- اصل، قاعده یا قانونی است که باید رفتار را هدایت و راهبری نماید؛
- نوع عینی یا فرمول مجرد، آن‌چه باید باشد؛
- هر آن‌چه قضایای ارزشی را می‌پذیرد، نظیر قاعده، هدف و حتی مدل.^{۱۰}

۲. بی‌هنجاری^۱

- وضعیتی که در امور اجتماعی - بدون امکان در نظر گرفتن هرگونه هنجاری - صورت می‌پذیرد و در آن چیزی باقی نمی‌ماند جز اشتباهی فردی و کنترل‌ناپذیر اشخاص که بی‌حد و حصر و اشباع‌ناپذیر است؛^{۱۱}
- وضعیت و حالتی است که زمانی اتفاق می‌افتد که انتظارات فرهنگی با واقعیات اجتماعی ناسازگار باشد؛^{۱۲}
- گاه در مفهوم، مترادف با کج‌روی و به معنای تخلف از ارزش‌ها و هنجارهای حاکم بر روابط اجتماعی است؛

– گاه در مفهوم کلی یعنی ابعاد و ویژگی و حتی رفتارهای غیرمتعارف و غیرمعمول به کار می‌رود.^{۱۳}

۳. کج‌روی

رفتار ناسازگار و غیرمنطبق با انتظارات جامعه یا یکی از گروه‌های مشخص درون آن و دوری جستن و فرار از هنجارهاست؛^{۱۴}

– ناهم‌نوایی با هنجار یا هنجارهای معینی است که تعداد بسیار زیادی از مردم، در اجتماع یا جامعه‌ای پذیرفته‌اند.^{۱۵}

۴. نابهنجاری اجتماعی

نابهنجاری یا اختلالی که در روابط فرد یا گروه با محیط اجتماعی خود یا ساخت کارکرد جامعه پدید می‌آید.^{۱۶}

۵. انحراف اجتماعی^{۱۷}

سرپیچی مدل‌های رفتاری و هنجارهای نهادی از حرکت در مسیر تعیین شده است. این مدل‌ها و هنجارها، رفتار جمعی را رهبری می‌کنند؛^{۱۸}

– رفتاری که به طریقی با انتظارات مشترک اعضای جامعه سازگاری ندارد و بیشتر افراد، آن را ناپسند و نادرست می‌دانند.^{۱۹}

پس شخص تا آن حد «بهنجار» تلقی می‌شود که با ضوابط اخلاقی و فرهنگی جامعه‌اش سازگار و هم‌آهنگ باشد. بنابراین، بهنجاری، با رعایت قواعد اجتماعی و «نابهنجاری» با «سلوک ضد اجتماعی» یک‌سان انگاشته می‌شود. پس کج‌روی و نابهنجاری اجتماعی به یک معنا، ناهم‌نوایی با هنجارهای جامعه است.^{۲۰}

۶. انتظار

– مصدر متعدی: چشم داشتن، چشم به راه بودن؛

– اسم مصدر: چشم داشت، چشم داشتگی؛

– نگرانی.^{۲۱}

– انتظره: ترقبه و توقعه و تأئی علیه؛^{۲۲}

– منتظرش ماند، انتظارش را کشید؛^{۲۳}

– الفرَج (فرج): گشایش.^{۲۴}

انتظار فرج، انتظار گشایش و پیروزی حکومت عدل علوی، بر حکومت‌های کفر و بیداد، به رهبری ولی عصر عجل الله تعالی فرجه است. پس انتظار فرج، انتظار تحقق یافتن آرمان‌های بزرگ عدالت‌خواهی، اصلاح‌طلبی و ظلم‌ستیزی محسوب می‌شود. «انتظار یا آینده‌نگری به حالت کسی گفته می‌شود که از وضع موجود ناراحت است و برای ایجاد وضع بهتری تلاش می‌کند.»^{۲۵}

نگرش‌های جامعه‌شناسی به کج‌روی (ناهنجاری اجتماعی)

بررسی و تفسیر رفتارهای کج‌روانه در ارتباط و نسبت با نیروهای اجتماعی یا فرهنگی است که خارج از افراد قرار دارد؛ نیروهایی که چون از طبقات و ساختارهای اجتماعی نشئت می‌گیرد، بر گروه‌های وسیعی از افراد اثر می‌گذارد. بدین گونه ویژگی اساسی این نگرش به ناهنجاری و کج‌روی، التزام به ماهیت اجتماعی و فرافردی آن است، ناهنجاری و کج‌روی به منزله مفهومی مورد توجه قرار می‌گیرد که متغیرهای موجود در تعریف آن، با مفهوم جامعه و ساختار و نهادهای فراگیر اجتماعی مرتبط است؛ مفهومی که نه تنها آن را در قالبی محدود به فرد یا افرادی خاص مطالعه می‌کند، بلکه فهم دقیق و صحیح آن، در کنار فهم این ساختارها و نهادها و در قالب تحلیل کلان آن ممکن خواهد بود:

الف) تعبیرهای ساختنی^{۲۶}

این نگرش، جامعه را نظامی متشکل از اجزای سازگار با یک‌دیگر می‌داند و

اعتقاد دارد ضامن سازگاری میان این اجزا، وجود نوعی وفاق میان اعضای جامعه در زمینه ارزش‌های مشترک است. در این نگرش، هنجارها، نمودهای عملی و تفصیلی ارزش‌ها و اهداف مبتنی بر آن به شمار می‌آید و کج‌روی و ناهنجاری نیز رفتار شکننده و نقض‌کننده آن هنجارهاست.

ب) تعبیرهای خرده فرهنگی^{۲۷}

محور اصلی در این تعبیرها، متعارض قلمداد کردن هنجارها و ارزش‌هایی است که گروه‌های متفاوت قومی یا طبقاتی یا خرده فرهنگ‌های موجود در جامعه بدان پای‌بند هستند. از ماهیت این رفتارها، با تعبیرهایی نظیر رفتار منطبق با الگوهای فرهنگی یا واکنش‌های جانشین در برابر هنجارها یاد می‌شود.

شیوه این مقاله، از این‌گونه تحلیل‌ها، عمومی‌تر و جامع‌تر است؛ چون معتقدیم که خود افراد، نقش مهمی در کاهش و کنترل ناهنجاری دارند، گرچه نظام ساختاری جامعه هم نقش خاص خود را دارد. پس به نظر ما، فرد و ساخت و نهاد جامعه در کاهش ناهنجاری، مکمل و متمم یک‌دیگرند.

مجموعه مقالات
همایش بین‌المللی
دکترین مهدویت
۲۹۰
آموزه مهدویت

ملاک‌های تشخیص ناهنجاری و کج‌روی^{۲۸}

کج‌روی و ناهنجاری اجتماعی، رفتاری است که به طریقی با انتظارات مشترک اعضای جامعه سازگاری ندارد و بیشتر افراد آن را ناپسند و نادرست می‌دانند. اندیش‌مندان برای تشخیص ناهنجاری‌های اجتماعی، ملاک‌هایی به شرح ذیل ذکر کرده‌اند:

۱. ملاک آماری

یکی از روش‌های متداول برای تشخیص رفتار نابهنجار، روش توزیع فراوانی ویژگی‌های متوسط است که انحراف از آن، غیرعادی بودن را نشان می‌دهد. در این روش، یک حد متوسط وجود دارد که افراد بهنجار را شامل می‌شود. پس کسانی که

بیرون از این حد قرار دارند، «ناهنجار» خواهند بود.

هنجارها یا معیارهای اجتماعی، مواردی هستند که اکثریت افراد جامعه آن را پذیرفته‌اند. پس یک رفتار تنها هنگامی رفتار «ناهنجار» نامیده می‌شود که نشان‌دهنده «ناهم‌نوایی» فرد با هنجارهای اجتماعی باشد.

۲. ملاک اجتماعی

انسان، موجودی اجتماعی است که در قالب الگوهای فرهنگی و اجتماعی زندگی می‌کند. همین قالب‌ها و الگوها، معیار تشخیص این نکته هستند که رفتار فرد تا چه حد با هنجارها، سنت‌ها و انتظارات جامعه مغایرت دارد و جامعه چگونه درباره او قضاوت می‌کند. بدین ترتیب، رفتاری که مورد قبول جامعه نباشد، «ناهنجار» تلقی می‌شود.

۳. ملاک فردی

یکی از ملاک‌های تشخیص رفتار «ناهنجار»، درجهٔ ناراحتی و اختلال مانند افسردگی، ترس، اضطراب و است که موجب آسیب رساندن به رفاه فرد و اجتماع می‌گردد.

دسته‌بندی مختلف انحرافات و ناهنجاری‌ها

الف) نوعی هم‌نوایی فردی که سبب ناهنجاری می‌شود، ناشی از علل جسمانی – روانی است که امکان دارد بر اثر نارضایتی، ناهم‌آهنگی و سرکشی، سبب پیدایش نگرش‌ها و رفتارهای متخالف یا منظم (ضد قواعد رفتار و ارزشهای یک محیط خاص) شود.

ب) نپذیرفتن یک نظم جا افتاده با رژیم‌هایی که نامطلوب تلقی می‌شود، می‌تواند رفتارهای انحرافی را پدیدار سازد. در این صورت، فرد منحرف، سلسله مراتب پذیرفته ارزشی را طرد می‌کند، افعال دیگر را مطرح می‌سازد و می‌کوشد تا نظم‌

دیگر را که «برتر» می‌شناسد، اعمال کند.

ج) انحرافات اجتماعی که ماهیت جمعی و علت اجتماعی دارند. این انحرافات بدان دلیل رخ می‌دهد که سازمان اجتماعی موجود به مسائل اجتماعی را نمی‌تواند حل کند. مثلاً جوانان، بی‌کاران یا کارگرانی وجود دارند که جامعه، حیات آنان را به رسمیت نمی‌شناسد. بنابراین، جایی جذب نمی‌شوند. این گروه‌ها، منزلت اجتماعی ندارند. در این حالت، در رفتار اجتماعی این گروه‌ها تجلی می‌نماید.^{۲۹}

نظریه‌های جامعه‌شناسی انحرافات و ناهنجاری‌ها

نظریه‌های جامعه‌شناسی مربوط به ناهنجاری و کج‌روی از دو جهت سودمندند:

۱. این نظریه‌ها به درستی بر پیوستگی‌های میان رفتار نابهنجار و آبرومندانه تأکید می‌ورزند؛ زمینه‌هایی که در آن، انواع خاص فعالیت «ناهنجار» و تبه‌کارانه، بسیار متغیرند و قانون برای این نوع رفتار، مجازات در نظر گرفته است.

۲. همه می‌پذیرند که زمینه‌ای نیرومند، در وقوع فعالیت‌های نابهنجار و کج‌روی وجود دارد. این که شخصی به کاری نابهنجار و انحرافی بپردازد، از یادگیری اجتماعی و موقعیت‌های اجتماعی متأثر است که افراد، خود را در آنها می‌یابند.^{۳۰}

در این زمینه، صاحب‌نظران را می‌توان به دو گروه بزرگ تقسیم کرد:

الف) آنانی که کج رفتاری و ناهنجاری را پدیده‌ای «واقعی» و دارای صفاتی می‌دانند که می‌توان از رفتارهای «بهنجار»، مشخص و تفکیک کرد. اینان را اثبات‌گرا، واقعیت‌گرا، عین‌گرا، مطلق‌گرا، جبرگرا و ساختارگرا می‌نامند.

ب) آنانی که کج رفتاری و ناهنجاری را لزوماً واقعی نمی‌دانند، بلکه ذهنی می‌پندارند. کج‌روی در نظر آنان، نوعی فرآورده اجتماعی به حساب می‌آید که جامعه به برخی رفتارها نسبت داده است. اینان را «برساخت‌گرایان»، انسان‌گرا، ذهن‌گرا، نسبت‌گرا، اختیارگرا، فردگرا، تعریف‌گرا، انتقادی و «پست مدرن»

خوانده‌اند.^{۳۱}

پارادایم اثبات‌گرا

در پارادایم «اثبات‌گرا» نظریه‌های زیر مطرح است: ۳۲

۱. نظریه‌های فشار

الف) مرتن: علت ناهنجاری مردم، شکاف بین اهداف و ابزار مقبول اجتماعی است.

ب) کوئن: علت ناهنجاری مردم، شکاف بین اهداف و ابزار مقبول اجتماعی بر اساس ناکامی منزلتی افراد است.

پ) کلوار دوالین: متغیر «فرصت‌های نامشروع افتراقی»، شکاف و کج رفتاری افراد را پدید می‌آورد.

۲. نظریه‌های یادگیری اجتماعی

الف) سادرلند: از پیوند افتراقی بحث می‌کند و علت ناهنجاری را تعداد بیشتر تماس‌های انحرافی می‌داند.

ب) گلزید: هویت‌پذیری افتراقی را مطرح می‌کند و مدعی است که صرف پیوند افتراقی، کسی را ناهنجار نمی‌کند. وی علت اصلی کج رفتاری را دخالت و تأثیر هویت‌پذیری از کج‌روان و هنجارشکنان می‌داند.

پ) برگس و ایکرز: با طرح موضوع «تقویت افتراقی»، این نکته را عنوان کرده‌اند که اگر کج رفتاری و هنجارشکنی (در برابر به هم‌نوایی) با میزان فراوانی و احتمال بیشتر «رضایت‌بخش‌تر» باشد، افراد آن را بر هم‌نوایی ترجیح می‌دهند.

۳. نظریه‌های کنترل اجتماعی

الف) هرشی: مهم‌ترین نظریه‌پرداز در این زمینه به شمار می‌آید و مدعی است پیوند میان فرد و جامعه، مهم‌ترین عامل هم‌نوایی و عامل اصلی کنترل رفتارهای فرد است و ضعف این پیوند یا نبود آن، سبب هنجارشکنی می‌شود.

ب) بریتویت: معتقد است جامعه با شرمنده‌سازی متخلف و هنجارشکن افراد، می‌تواند ناهنجاری و کج‌روی را کنترل کند.

پارادایم برساخت‌گرا

در پارادایم «برساخت‌گرا» نظریه‌های زیر مطرح است:^{۳۳}

۱. **انگ‌زنی:** کج رفتاری و ناهنجاری، نتیجه اعمال قوانین و مجازات‌های مربوط به فردی است که آن رفتار را انجام داده است. کج‌رو و هنجارشکن، کسی است که این «انگ»، به طور موفقیت‌آمیزی در مورد او به کار رفته و کج رفتاری، عملی است که دیگران آن را چنین تعریف کرده باشند.

۲. **پدیدارشناسان:** اینان بر بازگشت به ذهن کج‌رفتار و هنجارشکن و پیروی آن تاکید می‌ورزند و مدعی‌اند کنش اجتماعی، تنها تأثیر فشار نیروهای بیرونی نیست، بلکه کنش‌گران در زندگی روزانه خود، واقعیات اجتماعی را لمس و مرتب آن را بازسازی می‌کنند. آنان در کنش متقابل با یک‌دیگر، جهانی می‌سازند که هرکس می‌تواند در آن، خود را به جای دیگری قرار دهد و از آن منظر، به دیگران نگاه کند و وقتی در وضعیت مشابهی قرار گرفت، راه‌حل‌های مشابهی انتخاب کند.

۳. **تضادگرایان:** مدعی‌اند که توزیع افتراق قدرت در جوامع متکثر، موجب ناهنجاری و کج رفتاری است. اینان بر تضادهای اجتماعی و فرهنگ تکیه می‌کنند.

عوامل ناهنجاری

عوامل اجتماعی و محیطی بسیاری وجود دارد که در زندگی افراد، به ویژه جوانان، نقش عمیقی بر جای می‌گذارد؛ زیرا جوانان از اجتماع خویش، ارزش‌هایی را فرا می‌گیرند که رفتار آنان را هدایت می‌کند. مطالعات اجتماعی نشان می‌دهد که بیشتر هنجارشکنان و کج‌روان، آسیب دیدگان بهنجار یک جامعه نابهنجارند؛ یعنی افرادی‌اند که از نظر روانی و طبیعی، بهنجارند، ولی به علت وضعیت نابهنجار

جامعه، دست به کج‌روی می‌زنند و آستانه مقاومتشان در مقابل مسائل و عوامل اجتماعی، کم است.^{۳۴}

عوامل اجتماعی موثر در ایجاد ناهنجاری^{۳۵} و کج‌روی

اتو کلاین برگ می‌گوید: «امروزه این اعتقاد رواج دارد که هیچ عقلی به تنهایی برای رفتار پیچیده و متنوعی مانند بزه عموماً و بزه جوانان خصوصاً کافی نیست.»^{۳۶} اوضاع نامساعد اجتماعی، ضعف کنترل اجتماعی، آموزش‌های نادرست، وسایل ارتباط جمعی، وضع بد اقتصادی و فقر فرهنگی، جمعیت زیاد، روابط نامناسب خانوادگی، وجود ارزش‌های غیراخلاقی و معیارهای ضد اجتماعی تغییرات پیوسته وضع زندگی، دشواری چگونگی زندگی، ماده پرستی و مسئولیت‌ناپذیری افراد در روابط اجتماعی، برخی از عوامل کج‌روی است.^{۳۷}

جامعه‌شناسان معتقدند که کج‌روی و ناهنجاری، از محیط اجتماعی ناشی می‌شود و تغییرات اجتماعی اندیشیده و حساب شده، می‌تواند جلوی رشد آن را بگیرد.

تغییرات پیوسته وضع زندگی، دشواری چگونگی زندگی، مادی‌پرستی، عدم مسئولیت افراد در روابط اجتماعی، عوامل شیوع فساد و کج‌روی به شمار می‌روند.^{۳۸}

پی‌آمدهای کج‌روی و ناهنجاری

جامعه‌شناسان در تبیین پی‌آمدهای کج‌روی‌های اجتماعی و ناهنجاری‌ها، معمولاً از برداشتی کارکردی استفاده می‌کنند. دیدگاه کارکردی، به جای این که به فرد توجه کند، بیشتر در جست‌وجوی خاستگاه کج‌روی و ناهنجاری در جامعه است و برای ماهیت زیست‌شناختی و روان‌شناختی آن اهمیت چندانی قائل نیست.

۱. از بین بردن تمایل به هم‌نوایی

بد نام شدن هنجارشکن و مجازات او، انگیزه مهمی است برای دیگران تا با هنجارها، هم‌نوایی کنند. در مقابل، مردم با مشاهده رهایی هنجارشکنان و

قانون‌گریزان از زیر بار تنبیه و مجازات اجتماعی، نقش خود را در فعالیت‌های روزانه با میل و اشتیاق انجام نخواهند داد.

۲. ایجاد سردرگمی در ارزش‌ها و هنجارها

وقوع ناهنجاری و کج‌روی در سطحی گسترده، تشخیص این امر را برای مردم دشوار می‌کند که رفتار مورد انتظار جامعه کدام است و آنان را در سرگردانی نگه می‌دارد.^{۳۹}

۳. ایجاد تغییر در جهت منابع و امکانات

کنترل ناهنجاری و کج‌روی‌ها، نیازمند نیروها و امکانات گسترده‌ای است که امکان به کار گرفتن آنها در موارد دیگر و مفیدتر، وجود دارد.

۴. سلب اعتماد عمومی

شکل‌گیری و پایداری روابط اجتماعی میان افراد مبتنی بر این فرض است که هر یک از آنان بر اساس هنجارهای مورد قبول، رفتار خواهند کرد به این شرط که دیگران نقض پیمان نکنند. وقوع کج‌روی و فراوانی آن، اعتماد را از هم‌نویان و کج‌روان سلب خواهد کرد.

۵. از هم گسیختن نظم اجتماعی

شکسته شدن هنجارهای مهم جامعه در سطح گسترده، زندگی اجتماعی را دشوار و پیش‌بینی‌ناپذیر می‌کند و نوعی تضاد و کشمکش را میان دو گروه هم‌نوا و کج‌رو و هنجارشکن پدید می‌آورد.^{۴۰}

انتظار فرج و ناهنجاری‌ها

احکام اسلامی، شیوه‌های خاصی را برای تنبیه هنجارشکنان و کج‌روان و اصلاح

آنان و کنترل جرایم و ناهنجاری‌ها تدوین کرده است.

به یقین، هرگاه این موازین در اجتماع مسلمانان رعایت شود، در نظم و انسجام اجتماعی و کنترل جامعه تأثیر کلی خواهد گذاشت. مکتب انسان‌ساز اسلام، انسان را چنان تربیت می‌کند که از جرم و گناه و کج‌روی بیزار باشد، به همین دلیل، احکام تربیتی و تعلیماتی اسلام، گسترده، دقیق و فراوان است، ولی قوانین جزایی آن زیاد و پر حجم نیست.^{۴۱}

یکی از آموزه‌های دینی که نقش زیادی در اصلاح فرد و جامعه دارد، انتظار فرج است. ما معتقدیم تنها «درمان» دردهای بشر، رو آوردن به اسلامی است که در آن، امام زمان علیه السلام به روشنی «الگوی رفتاری» تلقی شوند و همه دعوت‌ها، کوشش‌ها و خروش‌ها در جهت احیای تعالیم کتاب خدا و عترت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم قرار گیرد.

به انتظار فرج و درخواست ظهور حضرت ولی عصر عجل الله فرجه توصیه و ترغیب شده است تا مؤمنان همواره چشم به راه او باشند و این تشویق، تحقق همان پیوستگی روحی و وابستگی منتظران ظهور و رهبرشان است.^{۴۲}

در آموزه‌های دینی اسلام، واژه انتظار مفهومی بس ژرف و پرجا دارد. گویا زیباترین و کامل‌ترین جلوه حق تعالی است، به گونه‌ای که رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم می‌فرماید:

أفضل العبادة، انتظار الفرج؛^{۴۳}

انتظار فرج، برترین عبادات است.

انتظار فرج، چونان منشوری چند ضلعی است که زوایای متعددی دارد و نسخه شفاف‌بخش دردهای اجتماعی و فردی امروز ماست. اگر این مفهوم به درستی تبیین و تحلیل شود، کارایی آن در همه ابعاد زندگی، به ویژه در نظارت اجتماعی و کاهش ناهنجاری‌ها و کج‌روی‌ها بر همگان روشن خواهد شد.

منتظران بر اساس «فلسفه انتظار» نمی‌توانند تماشاگر صحنه‌های تباهی و فساد و

انحطاط اخلاقی جامعه باشند؛ زیرا آنان، خود را متعهد به اصلاح می‌دانند و جامعه را با نشر ارزش‌ها و هنجارهای انتظار، از کج‌روی بیمه می‌کنند و از ناهنجاری پاک می‌سازند. آنان بر اساس «دگرخواهی»، موظفند مهرورزی را حتی از هنجارشکنان دریغ نکنند تا زمینه روانی ناهنجاری را از بین ببرند.

فضیلت انتظار فرج

اهل بیت علیهم‌السلام از آن جهت به انتظار فرج، تأکید، توجه و توصیه کرده‌اند که در انسان منتظر، امید به آینده ایجاد می‌شود و همین امید، نقش بزرگی را در تلاش و کوشش او برای سازندگی اجتماعی ایفا می‌کند.

حضرت علی علیه‌السلام می‌فرماید:

انتظروا الفرج ولا تياسوا من روح الله فإن أحب الأعمال عند الله عزوجل
انتظار الفرج؛^{۴۴}

انتظار فرج داشته باشید و از لطف الهی ناامید نشوید. به درستی که محبوب‌ترین اعمال نزد خدا انتظار فرج است.

اگر کسی به آینده امیدوار باشد و بداند که دیر یا زود، حکومت زمین به صالحان خواهد رسید و امور جامعه اصلاح خواهد شد و ستم رخت بر خواهد بست، برای رسیدن به آن، نه تنها «خودسازی» خواهد کرد، بلکه تلاش می‌کند تا با «دگرسازی»، زمینه تشکیل آن دولت کریمه را فراهم آورد.^{۴۵}

امام سجاد علیه‌السلام در تجلیل و فضیلت منتظران می‌فرماید:

إن أهل زمان غيبته، القائلون بإمامته، المنتظرون لظهوره، أفضل أهل كل
زمان... اولئك المخلصون حقاً و شيعتنا صدقاً والدعاة إلى دين الله سرّاً
وجهرّاً؛^{۴۶}

همانا اهل زمان غیبت او، کسانی که به امامتش معتقد و منتظر ظهورش هستند اینان برترین مردم همه زمان‌هاوند... آنان مخلصان حقیقی و شیعیان راستین ما و

دعوت گران به سوی دین خدا در نهان و آشکار هستند. منتظران ظهور، با فضیلت ترین، با اخلاص ترین و صادق ترین مردم هستند. آنان در آماده باش کامل به سر می‌برند و مشتاق دیدار ولی عصرند. حتی اگر به دیدارش هم نرسند، باز پاداش مجاهدان در رکابش را خواهند داشت.

امام صادق علیه السلام می‌فرماید:

من مات منكم على هذا الأمر، منتظراً له، كان كمن كان في فسطاط القائم عليه السلام؛^{۴۷}

هر کس از شما با اعتقاد به این امر بمیرد، در حالی که منتظر او باشد، مانند کسی است که در خیمه قائم حضور دارد.

راه کارهای انتظار فرج در کاهش ناهنجاری‌ها

۱. انتظار و احیای روابط عاطفی

هدف تمام روش‌هایی که برای پیش‌گیری از کج‌روی جوانان به کار برده می‌شود، برقراری مجدد روابط عاطفی و سازگاری از دست رفته کج‌روان و هنجارشکنان جامعه است.^{۴۸}

انتظار فرج، روح تازه‌ای است که اگر در کالبد جوانان دمیده شود، آنان را پای‌بند ارزش‌ها و هنجارهای دینی می‌کند. در پرتو انتظار سازنده، الگوی رفتار مناسبی برای جوانان معرفی می‌شود و «گروه مؤمنان» با سعه صدر و اخلاق حسنه، بارقه‌های امید را در دل ناامیدان روشن می‌کنند. بدین ترتیب، آنان به زندگی همراه با معنویت در پیوند با امام زمان علیه السلام ترغیب می‌شوند و انگیزه لازم برای متعهد شدن به هنجارهای جامعه دینی را به دست می‌آورند. هم‌چنین با برخورداری مهرورزی و واکنش‌های عاطفی، زمینه بازگشت آنان به دامن پر مهر مهدوی فراهم می‌شود و به ندای مولای خویش، امام زمان علیه السلام که آنان را به تلاش

فرامی خواند، پاسخ مثبت می دهند.

فیعمل کل امرئ منکم بما یقرب به محبتنا؛^{۴۹}

پس هر یک از شما باید کاری کنید تا به محبت و دوستی ما نزدیک شوید. وظیفه منتظران، پیوند دادن و آشنا کردن مردم با امام زمان علیه السلام و گوشزد کردن دوستی و محبت حضرت به آنان است تا خود را در جهت پیوند معنوی با امام زمان علیه السلام متعهد و پای بند به هنجارهای دینی گردانند و از هنجارشکنی و کج روی دست بردارند. منتظر واقعی کسی است که به خود سازی پردازد، معارف، ارزش ها و محبت آنان را نشر دهد و به دیگران بیاموزد تا مکتب اهل بیت علیهم السلام احیا شود: امام صادق علیه السلام می فرماید:

رحم الله عبداً اجترّم مودة الناس إلینا، فحدّتهم بما یعرفون و ترک ما ینکرون؛^{۵۰}

خداوند رحمت کند بنده ای را که مودت مردم را به سوی ما کشاند و به آنچه می شناسند با آنان سخن بگوید و آنچه را منکرند واگذارد. بنابراین، منتظران بر اساس شفقت بر هم نوعان، احسان به خلق و مهرورزی و رعایت قوانین اجتماعی، به وحدت انسانی در سطح جهانی با هم نوعان می اندیشند آنان تکیه گاه مردمند و دیگران به ایشان امیدوارند. مردم برای حل معضلات فردی و اجتماعی خویش، به منتظران، چشم امید دارند و به آنان اعتماد می کنند. امام عسکری علیه السلام می فرماید:

أولی الناس بالمحبّة منهم من أمّلوه؛^{۵۱}

سزاوارترین شخص به دوستی کسی است که مردم به او امید دارند. نظریه بریتویت در کنترل اجتماعی، شرمندسازی کج روان بود. به اعتقاد او، با شرمندسازی متخلف، می توان ناهنجاری را کنترل کرد.^{۵۲} در راه کار انتظار که مبتنی بر عزت و کرامت انسانی است، حتی هنجارشکنان نیز شرمند نمی شوند، بلکه

در دریای کرم و مهر مهدوی، با رغبت و اراده خویش، از هنجارشکنی و کجروی، دست بر می‌دارند و با مهرورزی و حمایت عاطفی و امید به زندگی سالم، در پرتو فرهنگ انتظار، به گروه منتظران می‌پیوندند. هم‌چنین برای ارزش‌های متعال جامعه مهدوی، ارزش قائل می‌شوند و نه تنها هنجارهای مؤمنان را نادیده نمی‌گیرند، بلکه با فراگیری هنجارها، برای نهادینه کردن آنها در جامعه می‌کوشند.

۲. انتظار و کنترل اجتماعی

کنترل اجتماعی، سبب می‌شود فرد به واسطه تعلق به گروه‌های اجتماعی، و از ارزش‌های آنها پیروی کند.^{۵۳} کنترل اجتماعی، ادامه فرآیند جامعه‌پذیری است. جامعه‌پذیری، هم‌نوایی داوطلبانه و اختیاری به شمار می‌آید. وقتی هم‌نوایی صورت نگیرد، مکانیسم‌های کنترل اجتماعی برای انتقال و تحمیل و اجرای هنجارها و انتظارات اجتماعی به کار می‌روند. در واقع، در جامعه‌پذیری، ارزش‌ها و هنجارهای اجتماعی به فرد آموخته می‌شود و سپس رفتار او به وسیله «کنترل اجتماعی» زیر نظارت قرار می‌گیرد.^{۵۴}

مکانیسم‌های مختلفی برای تنظیم رفتارهای مقبول و جلوگیری از بی‌نظمی در جوامع وجود دارد که عبارتند از:

– مکانیسم‌های رسمی:^{۵۵} مبتنی بر عنصر حقوقی و قانونی کنترل اجتماعی است که سرپیچی از آنها کیفر به دنبال دارد.

– مکانیسم‌های غیر رسمی:^{۵۶} در عرصه رویارویی اجتماعی اعضای جامعه و در خانواده، مدرسه، محل کار و ... تحقق می‌یابد؛ در این حالت حفظ آبرو و ترس از بی‌آبرویی یا بی‌احترامی، فرد را از هنجارشکنی باز می‌دارد.^{۵۷} مکانیسم‌های غیررسمی عبارتند از:

الف) بیرونی و درونی (وجدانی)؛

ب) ارزشی، عاطفی، اقتصادی؛

ج) انتظامی، ارشادی.^{۵۸}

در همه جوامع انسانی، نوعی کنترل اجتماعی مبتنی بر هنجارهای مقبول و سنت‌های متداول بر چارچوب رفتارهای اجتماعی مردم نظارت می‌کند و گرچه هم‌نویان را تشویق می‌کند، بیشتر بر تنبیه هنجارشکنان و مخالفان تأکید می‌ورزد.^{۵۹} هرشی یکی از مهم‌ترین نظریه‌پردازان کنترل اجتماعی است که علت ناهنجاری را سست شدن رابطه فرد با جامعه می‌داند.^{۶۰}

«دین» به طور عام و «انتظار فرج» به طور خاص، ارزش‌های خود را به مردم عرضه می‌کند تا به صورت هنجار درآید و از طریق تقویت آنها، نقش خود را در کنترل رفتار افراد به شکل مؤثری ایفا کند.

انتظار فرج، یکی از مهم‌ترین ابزارهای کنترل اجتماعی غیررسمی است؛ چون مؤمنان بر اساس آن، همواره خود را در محضر حضرت ولی عصر علیه السلام می‌بینند و تردید ندارند که امام، شاهد و ناظر ایشان است.

حضرت مهدی علیه السلام می‌فرماید:

فإننا يحيط علمنا بأبائكم ولا يعزب عنا شيء من أخباركم؛^{۶۱}

ما بر اخبار و احوالتان آگاهیم و هیچ چیزی از اوضاع شما بر ما پوشیده نیست. تمام همت منتظران، انجام دادن وظایفی است که در برابر آن حضرت بر عهده دارند. مولی‌الموحدين، حضرت علی علیه السلام می‌فرماید:

إن غاب عن الناس شخصه في حال هدايتهم، فإنَّ علمه و آدابه في قلوب المؤمنين مثبتة، فهم بها عاملون؛^{۶۲}

اگر شخص او [ولی عصر علیه السلام] از مردم در حال صلح و متارکه با مخالفان، غایب ماند، به راستی که علم و آداب او در دل‌های مؤمنان ثبت است که به آن عمل می‌کنند.

منتظران واقعی معتقدند «حضرت بقیه‌الله، شاهد و ناظر است»^{۶۳} و آنان را برای

یفای نقش خویش در جامعه و انجام دادن رسالت امر به معروف و نهی از منکر آماده می‌کند.^{۶۴}

در جامعه‌ای که «فرهنگ انتظار» در آن رواج داشته باشد و به درستی نهادینه شود، افراد در برابر سرنوشت هم‌دیگر احساس مسئولیت می‌کنند و مسئولیت‌پذیری، وظیفه‌ای دینی تلقی می‌گردد. امام صادق علیه السلام می‌فرماید:

يجب للمؤمن على المؤمن النصيحة؛^{۶۵}

نصیحت کردن مؤمن، بر مؤمن [دیگر]. واجب است.

امام باقر علیه السلام در اهمیت امر به معروف می‌فرماید:

إنَّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر سبيل الأنبياء و منهاج الصلحاء
فريضة عظيمة بها تقام الفرائض وتأمّن المذاهب و تحلّ المكاسب و تردّ
المظالم و تعمر الأرض و ينتصف من الأعداء و يستقيم الأمر؛^{۶۶}

بی‌تردید، امر به معروف و نهی از منکر، طریق انبیا و صالحان و وظیفه‌ای سترگ و عظیم است و دیگر واجبات دینی به واسطه آن انجام می‌پذیرد؛ راه‌ها به وسیله آن امنیت می‌یابد و درآمدها (کسب‌ها) به واسطه آن مشروع و حلال می‌شوند و مظالم دفع می‌گردند و زمین، آباد می‌شود و از دشمنان انتقام گرفته می‌شود و امور سامان می‌یابد.

تسلیم بودن، کناره‌گیری و بی‌اعتنایی در برابر تباهی و فساد اجتماعی، با فلسفه انتظار سازگاری ندارد؛^{۶۷} چون همه، روزی اعمال خود را می‌بینند و خود را در محضر خدا می‌دانند:

﴿وَقُلْ أَعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ﴾^{۶۸}

منتظران چون خود را در برابر سرنوشت جامعه، مسئول می‌دانند، پیوند افراد با آرمان‌های متعالی را مستحکم می‌کنند تا از گسستن و سست شدن پیوند افراد با جامعه و شکل‌گیری ناهنجاری جلوگیری کنند.

آنان نه تنها بر اساس احساس نظارت ولی عصر علیه السلام به اصلاح خویش مشغولند، بلکه در راه اصلاح دیگران نیز تلاش می کنند. این برنامه، فردی نیست بلکه تمام عناصر تحول، باید در آن شرکت جویند و کار به صورت دسته جمعی و همگانی باشد. عمق و وسعت این هم آهنگی، باید به عظمت همان برنامه انقلاب جهانی باشد که انتظار آن را دارند. بنابراین، هیچ فردی نباید از حال دیگران غافل بماند، بلکه موظف است هرگونه ضعف و کاستی را در همه جا اصلاح کند و با ترمیم هر موضع آسیب پذیری، و هر ناتوانی را تقویت کند.^{۶۹}

پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله و سلم می فرماید:

عليكم بالنصح لله في خلقه فلن تلقاه بعمل أفضل منه؛^{۷۰}

بر شما باد به نصیحت و خیرخواهی کردن مردم برای رضایت خدا، که خدا را به عملی بهتر از آن ملاقات نکنی.

علامه مجلسی در توضیح روایت می فرماید که مراد از نصیحت مؤمن، ارشاد و راه‌نمایی او به مصالح دینش، و آموزش او، هرگاه جاهل بوده و تنبیه او، هرگاه غافل باشد.^{۷۱} پس انتظار فرج با نصیحت و کنترل و نظارت اجتماعی هم آهنگ است.

۳. انتظار و معناداری زندگی

یکی از پی آمدهای گسترش ناهنجاری و کج روی در جامعه، بی معنا شدن زندگی است. در جامعه‌ای که افراد به ارزش‌ها و هنجارها پای‌بند نباشند و سنت‌ها و مقررات جامعه به طور گسترده نادیده گرفته شود، نظم اجتماعی مختل می‌گردد، و زندگی کردن در آن محیط ناخوش آیند می‌شود. به نظر مرتن افراد مشاهده کنند بین اهداف متعالی زندگی و ابزار مقبول اجتماعی، فاصله و شکاف است همین، مسئله سبب فشار و ایجاد ناهنجاری و کج روی در بقیه افراد می‌شود.^{۷۲}

انتظار به حالت کسی گفته می‌شود که از وضع موجود، ناراحت است و برای

ایجاد وضع بهتر تلاش می‌کند. در واقع موضوع انتظار حکومت حق و عدالت مهدوی و قیام مصلح جهانی، مرکب از دو عنصر است:
الف) عنصر منفی که همان بیگانگی با وضع موجود است؛
ب) عنصر مثبت که خواهان وضع بهتر است.

علاقة انسان به پیشرفت و تکامل، دانایی و زیبایی و نیکی و عدالت، علاقه‌ای اصیل و جاودانی است که انتظار ظهور مصلح بزرگ جهانی، نقطه اوج این علاقه به شمار می‌آید.^{۷۳} اگر اعتقاد و انتظار حکومت جهانی مهدی عجل الله فرجه به صورت صحیح در جامعه نهادینه شود، سرچشمه دو رشته اعمال دامنه‌دار خواهد شد: یکی؛ ترک هرگونه هم‌کاری و هم‌آهنگی با عوامل ظلم و فساد و حتی مبارزه با آنها و دیگری، خودسازی، خودیاری و جلب آمادگی‌های جسمی، روحی، مادی و معنوی برای شکل‌گیری حکومت واحد جهانی.^{۷۴}

همان‌گونه که می‌دانیم، یکی از پی‌آمدهای کج‌روی و ناهنجاری‌ها و عوامل تداوم و شیوع آنها در جامعه، ناامید شدن ناهنجاران از بازگشت به زندگی سالم و به تعبیر دقیق‌تر، جامعه‌پذیر شدن مجدد و پذیرش عضویت آنها در جامعه است. معمولاً بعضی از افراد کج‌رو مثل معتادان پس از ترک اولیه و بعد از مدت کوتاهی، درمی‌یابند زندگی آبرومندانه برایشان مهیا نیست. بنابراین، برای رسیدن به زندگی متعادل، دچار سرخوردگی و در برابر سرنوشت جامعه، بی‌ رغبت می‌شوند. این ناامیدی، آنها را به ادامه دادن به ناهنجاری گذشته تشویق می‌کند. در این میان، به تعبیر امام صادق علیه السلام، منتظران، هدایت یافتگانند:

طوبی لمن تمسک بامرنا فی غیبة قائمنا فلم یزغ قلبه بعد الهدایة؛^{۷۵}

خوشا به حال کسی که در زمان غیبت قائم ما، به امر ما چنگ زند؛ زیرا پس از هدایت شدن، قلبش نخواهد لغزید.

این گروه به وظیفه خود در مهرورزی عمل می‌کنند و با معرفی راه بازگشت

کچ روان به جامعه دینی، امید به زندگی را در وجود آنها شکوفا می کنند و آنان را به «خودآگاهی»^{۷۶} می رسانند.

در این صورت، هنجارشکنان به دامان پر مهر جامعه دینی برمی گردند و می فهمند که وجود و سرنوشتشان در جامعه، برای دیگران مهم است. این آگاهی از هویت اجتماعی که خود را عضوی از جامعه می دانند، آنان را در جبران اعمال گذشته، یاری می کند و مانع از هنجارشکنی مجددشان می شود. بدین ترتیب، شیوه زندگی صحیح را می آموزند و در پیوند مسحکم با جامعه، هنجارهای زندگی دینی را رعایت می کنند.

به تعبیر امام صادق علیه السلام:

... من سرّه أن يكون من أصحاب القائم فلينتظر و ليعمل بالورع و محاسن الأخلاق و هو منتظر؛^{۷۷}

هر کس دوست دارد از اصحاب قائم باشد باید انتظار بکشد و با پرهیزکاری و اخلاق نیک رفتار کند در حالی که منتظر باشد.

منتظران با تقوا و حسن خلق، در جهت حفظ نظم اجتماعی دینی، تلاش می کنند و در جهت هم نوا کردن اجتماعی مؤمنان با آرمان های مهدوی می کوشند. همین مسئله سبب کاهش ناهنجاری و آسیب های ناشی از آن می شود.^{۷۸} که برگرفته از اعتقادات اصیل مذهبی است و انتظار فرج پادشاهای معنوی به فرآیند تقویت درونی افراد و متغیرهای موجود در فرآیند تقویت اجتماعی دین یاری می رساند.^{۷۹}

انتظار و تحکیم هدف

در علوم اجتماعی، گرایش های نظری و تجربی با مطالعه علل زیربنایی پیش گیری از وقوع جرم و کچ روی، به درک و توضیح گونه های پیش گیری از وقوع جرم و کنترل آن می پردازند.^{۸۰}

دو تکنیک برای پیش گیری خودآگاهانه عبارتند از:

۱. «نظارت»، یعنی کنترل‌های رسمی و غیررسمی که به وسیله مردم در زندگی روزانه اعمال می‌شوند.

۲. «تحکیم هدف» که با استحکام و امنیت سازی وسایل فن‌آوری، ارتکاب جرم و کج‌روی را دشوارتر می‌کند.

انتظار، دو بعد فکری (اعتقادی) و عملی (اجتماعی) دارد؛ «انتظار اعتقادی»، معرفت امام و شرط صحت انتظار واقعی است. «انتظار اجتماعی» نیز همان انتظار در مقام عمل و محصول انتظار اعتقادی است.^{۸۱} منتظران از رحمت الهی برخوردار می‌شوند؛ چون همواره تلاش می‌کنند، وظایف اعتقادی خود را بشناسند و هر آنچه را برای رسیدن به اهداف حکومت مصلح جهانی، لازم باشد، فراهم کنند تا زمینه‌های گناه و ناهنجاری دینی را از بین ببرند.

امام عصر علیه السلام می‌فرماید:

فيعمل كل امرئ منكم بما يقرب به من محبتنا و يتجنب ما يدنيه من كراهيتنا و سخطننا...؛^{۸۲}

هر یک از شما [منتظران] باید کاری بکند که وی را به محبت و دوستی ما نزدیک کند و از آنچه خوش‌آیند ما نیست و مایه کراهت و خشم ماست، دوری گزیند...

انتظار، تعهد آفرین و تحرک بخش است و منتظران را به تکاپو و تلاش وادار می‌دارد تا در برابر جامعه، احساس مسئولیت داشته باشند و زمینه‌های ناهنجاری دینی را از بین ببرند. آنان با نظارت بر رفتار افراد و تهیه ابزارهای لازم جهت سالم‌سازی محیط اجتماعی، انجام دادن ناهنجاری را دشوار می‌کنند تا هزینه ناهنجاری زیاد شود و کسی به این کار رغبت نداشته باشد. در بازدارندگی، فرض اصلی این است که انسان‌ها اساساً عقلانی عمل می‌کنند و از ارتکاب کج‌روی، چنانچه هزینه ارتکاب بیش از منفعت آن باشد، پرهیز خواهند کرد.^{۸۳}

انتظار فرج در روزگار غیبت، نه تنها نیازمند بینشی است که مؤمن در پرتو آن

بتواند در برابر تحریف‌ها، تزلزل‌ها و سرکوفت‌ها، حوزه دین را از درون و بیرون نگه دارد، بلکه با هیچ یک از این عوامل کج‌روی، خلوص دینی و دین‌داری را در فکر و عمل از دست ندهد.^{۸۴}

انتظار و هم‌بستگی اجتماعی

انتظار فرج در جامعه، موجب وحدت خواهد شد و آنچه این وحدت را خدشه‌دار کند، اعم از کج‌روی و ناهنجاری منتظران، طرد می‌شود.

دسته‌ای از جامعه‌شناسان، ریشه کج‌روی و ناهنجاری‌ها را در جامعه جست‌وجو می‌کنند و نه افراد. بنابراین، به دنبال راه‌حلی‌هایی هستند تا از ارتکاب روزافزون کج‌روی و جرایم جلوگیری کنند. آنان معتقدند که مجازات و شکنجه جلوی ارتکاب جرایم را نگرفته است و آموزش، در کنترل و مهار جرایم نقش اصلی را دارد.^{۸۵}

مجموعه مقالات
همایش بین‌المللی
دکترین مهدویت

۳۰۸

آموزه مهدویت

برخی دیگر از جامعه‌شناسان، برای تبیین عوامل مؤثر بر رفتار انحرافی بر اساس اجتماعی شدن نارسا معتقدند که یکی از شیوه‌های برخورد با موضوع انحراف، تبیین نتیجه نارسایی‌های موجود بین فرهنگ و ساختار اجتماعی جامعه است. جامعه‌نه فقط به لحاظ فرهنگی، دارای هدف‌های مجاز و معینی است، بلکه افزون بر آن، به لحاظ اجتماعی نیز دارای ابزارهای تأیید شده‌ای برای رسیدن به آن اهداف است. هر گاه فرد به این وسایل دست پیدا نکند، احتمال بروز رفتار انحرافی و کج‌روی را او وجود خواهد داشت^{۸۶} و در نتیجه، هم‌بستگی جامعه از بین می‌رود.

اگر فرهنگ انتظار به طور صحیح در مدارس و مؤسسات علمی و آموزشی و به طور کلی، در جامعه، تبلیغ و نهادینه شود و ارزش‌های آن از حوزه نظری به متن جامعه منتقل گردد، «جامعه منتظر» می‌تواند نهادها و ساختار خود را متناسب با فرهنگ غنی انتظار، سامان بخشد و نظام اجتماعی خود را با انتظار، هم‌سو و همراه سازد. چنین جامعه‌ای، ابزارهای رسیدن به جامعه موعود و مطلوب را در اختیار افراد

جامعه قرار دهد، آرمان‌های انتظار در اجتماع نهادینه می‌شود و پیش رفتن به سوی هم‌بستگی تفرقه از جامعه رخت برمی‌بندد. برای نمونه، یکی از آموزه‌های انتظار، رعایت عدالت و اجرای قوانین به صورت عادلانه برای همه است که از آرمان‌های موعود مهدوی به شمار می‌آید. حضرت علی علیه السلام می‌فرماید:

الحادی عشر من ولدی هو المهدی الّذی یملأ الأرض عدلاً و قسطاً کما ملئت جوراً و ظلماً؛^{۸۷}

یازدهمین فرزند من، مهدی است. او کسی است که زمین را از عدل و داد پر می‌کند پس از آن که از ستم و ظلم پر شده است. احساس «عدالت اجتماعی»، انگیزه مناسبی برای جلوگیری از ارتکاب جرم و ناهنجاری است.^{۸۸}

هم‌چنین با گسترش «فرهنگ انتظار» در جامعه، می‌توان به هم‌نوایی رسید؛ زیرا اگر ارزش‌های متعالی آن فراگیر شود و منتظران گروه اکثریت در جامعه باشند، ارزش‌های انتظار نیز فراگیر و هم‌نوایی حاصل می‌گردد. هم‌نوایی، فرآیندی است روانی - اجتماعی که از طریق آن، شخص همان نگرش‌ها، کردارها و عادات و آداب زندگی و اندیشه‌ای را می‌پذیرد که افراد مسلط در محیط اجتماعی پیرامونش پذیرفته‌اند.

هنجارها و مدل‌های رفتاری غالب، زمینه هم‌نوایی را فراهم می‌سازد. کنترل اجتماعی نیز که در جهت رعایت ارزش‌هایی یک‌سان و رفتاری مشابه اعمال می‌شود، عامل مهمی در ایجاد هم‌نوایی است.^{۸۹}

انتظار، افراد امت اسلامی را به سوی وضعیت آماده‌باش همیشگی برای پیوستن به سپاه ولی عصر علیه السلام و کسب آمادگی کامل جهت جان‌بازی و فداکاری در راه تثبیت تسلط حضرت بر اوضاع و گسترش قلمرو حکومت وی فرا می‌خواند. بنابراین، بر تعمیق روحیه تعاون و انسجام و هم‌بستگی مؤمنان می‌افزاید.^{۹۰}

نتیجه

همت هر اجتماع انسانی، همواره مصروف پدید آوردن عوامل هم‌نوایی و استمرار و استحکام بخشیدن نظم و سلامت اجتماعی است.^{۹۱} بنابراین، نیازمند چارچوب‌های معین رفتاری و الگوهای روشن برای هم‌سازی با یک‌دیگر است. در این میان، بحث نظارت و کنترل رفتار افراد، اهمیت خاصی دارد. ناهنجاری که گاه مترادف با کج‌روی و تخلف از ارزش‌ها و هنجارهای حاکم بر روابط اجتماعی یا به معنای ابعاد و ویژگی‌های غیرمتعارف و غیرمعمول است، همواره مورد توجه متفکران اجتماعی بوده است و برای مهار، کنترل و کاهش آن ناهنجاری‌ها، دیدگاه‌ها و راه‌کارهای متعددی بیان کرده‌اند.^{۹۲}

در مکتب تشیع هم فرهنگ انتظار به منزله فرا‌تئوری و دکترینی بازدارنده به شمار می‌آید که به همه ابعاد فردی و اجتماعی این مسئله توجه کرده و خود، راه‌کاری برای کنترل و کاهش ناهنجاری است.

آموزه‌های مذهبی، شناساندن ارزش‌های اخلاقی و توجه به انتظار فرج و کاهش توجه به امتیازات مادی، مهم‌ترین وسیله برای جلوگیری از کج‌روی به حساب می‌آید. البته این کار مستلزم آن است که از کودکی، عشق و ایمان به خدا و امام زمان علیه السلام و اسوه‌ها و الگوهای رفتاری مطلوب منتظران واقعی را در فرزندانمان ایجاد کنیم. وقتی همه افراد جامعه به سلاح «ایمان» و «انتظار» مسلح شوند، می‌توانیم بسیاری از ناهنجاری‌ها را ریشه کن کنیم.^{۹۳}

یکی از ویژگی‌های منتظران، عنصر تقواست که آنان را نه تنها از ارتکاب گناه و ناهنجاری دینی باز می‌دارد، بلکه عاملی برای نظارت و کنترل دیگران نیز محسوب می‌شود؛ زیرا منتظران، همواره خود را در پرتو نظارت ولی‌عصر علیه السلام می‌دانند. امید خدمت در جوار حضرتش، از آنان افرادی متعهد ساخته است که ضمن اصلاح‌طلبی و دیگرخواهی، با حفظ آمادگی خویش، جامعه را از ناهنجاری به

سوی ارزش‌های مهدوی و اجرای هنجارهای دینی سوق می‌دهند و دیگران را با آن آرمان‌ها، هم‌نوا و هم‌بستگی اجتماعی ایجاد می‌کنند. آنان برای تحکیم اهداف متعالی مهدوی، از هیچ کوششی فروگذار نمی‌کنند و در سایه عمل بخردانه و انجام وظیفه، با روحی سرشار از عزت، زندگی جمعی دینی را تجربه می‌کنند. اینان با واکنش‌های مناسب و سنجیده خویش، در روح و روان هنجارشکنان نیز که از زندگی ناامید شده‌اند، بارقه‌های امید را زنده و آنان را به جامعه‌پذیری مجدد تشویق می‌کنند.

منتظران، خودسازی و اصلاح‌طلبی خود را برای کمک به دیگران به کار می‌گیرند و مصداق این روایت هستند. امام صادق علیه السلام فرمود، از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم سؤال شد:

من أحبّ الناس إلى الله قال صلی الله علیه و آله و سلم: أنفع الناس للناس؛^{۹۴}

محبوب‌ترین انسان نزد خدا کیست؟ فرمود: کسی که سودش به مردم بیشتر باشند. منتظران نه تنها تحت تأثیر فساد محیط قرار نمی‌گیرند، بلکه چون خود را موظف به از بین بردن کج‌روی می‌دانند، از هنجارشکنی بیزار می‌جویند و با اجرای امر به معروف و نهی از منکر، کنترل اجتماعی در جامعه مسلمانان را برپا می‌کنند.

گوهر اصلی بازدارندگی انتظار، در مهرورزی منتظران و نظارت امام زمان علیه السلام در زندگی اجتماعی این دسته نهفته است که با احیا و گسترش و فراگیر شدن آن، معیارهای روشنی برای راه‌نمایی رفتار صحیح در زندگی اجتماعی وجود خواهد داشت. بنابراین، سردرگمی و سرگردانی در الگوهای رفتاری که زمینه ناهنجاری و کج‌روی است،^{۹۵} از بین خواهد رفت و ناهنجاری در سایه انتظار سازنده و متعهدانه، کاهش خواهد یافت و جامعه به سوی سعادت پیش خواهد رفت.

در این‌جا توجه و تأکید، بیشتر به جامعه‌پذیری مردم با فرهنگ غنی انتظار است که از آنان، منتظرانی راستین خواهد ساخت و زمینه ظهور را فراهم خواهد کرد.

پس باید به وظایف خویش در قبال امام زمان عجل الله فرجه وفادار باشیم تا به سعادت دیدار برسیم.

حضرت مهدی عجل الله فرجه می فرماید:

لو أن أشياعنا - وقَّعهم الله لطاعته - على اجتماع من القلوب في الوفاء
بالعهد عليهم، لما تأخر عنهم اليمن بلقائنا و لتعجَّلت لهم السعادة
بمشاهدتنا على حقّ المعرفة و صدقها منهم بنا؛^{۹۶}
اگر شیعیان ما - که خدا توفیق طاعتشان دهد - در راه ایفای پیمانی که بر دوش
دارند، هم دل می شدند، میمنت ملاقات ما از ایشان به تأخیر نمی افتاد و سعادت دیدار
ما زودتر نصیب آنان می گشت؛ دیداری بر مبنای شناختی راستین و صداقتی از آنان
به ما.

مجموعه مقالات
همایش بین المللی
دکترین مهدویت

۳۱۲

آموزه مهدویت

پی‌نوشت‌ها

۱. سوره بقره، آیه ۳۰.
۲. سوره شمس، آیه ۸.
۳. شمس‌الله میر بحی، *تبیین جامعه‌شناختی واقعه کربلا*، ص ۳، ۵ - ۶، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم ۱۳۸۲.
۴. علی سلیمی، محمد داودی، *جامعه‌شناسی کج‌روی*، ص ۶۹۲، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، قم ۱۳۸۰.
۵. همان، ص ۷.
۶. محمد باقر ساروخانی، *دایرة المعارف علوم اجتماعی*، ص ۴۹۱، انتشارات دانشگاه تهران، تهران ۱۳۷۰.
۷. سوره توبه، آیه ۱۰۵.
۸. محمد حسین فرجاد، *آسیب‌شناسی اجتماعی و جامعه‌شناسی انحرافات*، ص ۱۸۶، انتشارات بدر، تهران ۱۳۶۳.

9. Norm.

۱۰. *دایرة المعارف علوم اجتماعی*، ص ۴۹۱.
۱۱. *جامعه‌شناسی کج‌روی*، ص ۲۲۶.
۱۲. بروسن کوئن، *درآمدی بر جامعه‌شناسی*، ترجمه محسن ثلاثی، ص ۲۳۷، چاپ اول: فرهنگ معاصر، تهران ۱۳۷۰.
۱۳. *جامعه‌شناسی کج‌روی*، ص ۲۲۸.
۱۴. کوئن، *درآمدی بر جامعه‌شناسی*، ص ۲۱۵.
۱۵. آنتونی گیدنز، *جامعه‌شناسی*، ترجمه منوچهر صبوری، ص ۱۴۹، چاپ دوازدهم: نشر نی، تهران ۱۳۸۳.
۱۶. *دایرة المعارف علوم اجتماعی*، ص ۹۴.

17. Social deviation.

۱۸. *جامعه‌شناسی کج‌روی*، ص ۲۳۲.
۱۹. هدایت‌الله ستوده، *آسیب‌شناسی اجتماعی*، ص ۳۱، چاپ ششم: انتشارات آوای نور، تهران ۱۳۷۹.
۲۰. جولیس گول، ویلیام کولب، *فرهنگ علوم اجتماعی*، ترجمه محمد جواد زاهدی، ص ۸۳۰، انتشارات مازیار،

تهران ۱۳۷۶.

۲۱. محمد معین، فرهنگ فارسی معین، ج ۱، ص ۳۶۴، چاپ هشتم: انتشارات امیرکبیر، تهران ۱۳۷۱.
۲۲. ابراهیم مصطفی و... المعجم الوسیط، ج ۱، ص ۹۳۲، دار الدعوه، استانبول.
۲۳. مألوف لوئیس، منجد الطلاب، ترجمه محمد بندرریگی، ص ۵۹۱، چاپ نهم، انتشارات اسلامی، تهران ۱۳۷۲.
۲۴. همان، ص ۴۱۲.
۲۵. ناصر مکارم شیرازی، حکومت جهانی مهدی، ص ۸۵.
۲۶. جامعه‌شناسی کج‌روی، ص ۱۸۰.
۲۷. همان، ص ۱۸۱.
۲۸. هدایت‌الله ستوده، آسیب‌شناسی اجتماعی، ص ۴ - ۳۱.
۲۹. آلن پیرو، فرهنگ علوم اجتماعی، ترجمه باقر ساروخانی، ص ۳۵۱، چاپ چهارم: انتشارات کیهان، تهران ۱۳۸۰.
۳۰. آنتونی گیدنز، جامعه‌شناسی، ص ۱۶۵.
۳۱. رحمت‌الله صدیق، آسیب‌شناسی اجتماعی، ص ۲ - ۳.
۳۲. همان، ص ۴۴ - ۴۵.
۳۳. همان، ص ۴۶.
۳۴. مجموعه مقالات پیش‌گیری از جرم، ص ۲۰۷، معاونت اجتماعی قوه قضائیه، تهران ۱۳۸۲.
۳۵. همان، ص ۲۰۸.
۳۶. روان‌شناسی اجتماعی، ص ۴۵۴.
۳۷. مجموعه مقالات پیش‌گیری از جرم، ص ۲۱۵.
۳۸. ذبیح‌الله جوادی، القیای فلسفه جدید، ص ۳۵۵، چاپ اول: انتشارات ابن‌سینا، تهران ۱۳۸۴.
۳۹. جامعه‌شناسی کج‌روی، ص ۲۰۱.
۴۰. همان، ص ۲۰۲.
۴۱. رحمت‌الله ستوده، آسیب‌شناسی اجتماعی، ص ۱۴۴ با اندکی دخل و تصرف.
۴۲. سید محمد باقر صدر، امام مهدی حماسه‌ای از نور، مقدمه، مؤسسه الامام المهدی، تهران ۱۳۹۸ ق.
۴۳. سید ثامر هاشم العمیدی، در انتظار ققنوس، ص ۲۷۵؛ خدامراد سلیمانیان، فرهنگ‌نامه مهدویت، ص ۵۷، مرکز

مجموعه مقالات
همایش بین‌المللی
دکترین مهدویت

۳۱۴

آموزه مهدویت

تحقیقی مهدویت، قم ۱۳۸۳؛ صدوق، *کمال الدین و تمام النعمه*، تحقیق منصور پهلوان، ج ۱، ص ۲۸۷، چاپ سوم: انتشارات جمکران، قم ۱۳۸۴.

۴۴. محمدباقر مجلسی، *بحارالانوار*، ج ۵۲، ص ۱۲۳، داراحیاء التراث العربی، بیروت ۱۴۰۳ق.

۴۵. جوادی آملی، *عصاره خلقت*، تنظیم محمد صفایی، ص ۴۲، چاپ دوم: انتشارات اسراء، قم ۱۳۷۹.

۴۶. *بحارالانوار*، ج ۵۲، ص ۱۲۲.

۴۷. *کمال الدین و تمام النعمه*، ج ۲، ص ۵۴۶.

۴۸. *مجموعه مقالات پیش‌گیری از جرم*، ص ۲۱۵.

۴۹. *بحارالانوار*، ج ۵۳، ص ۱۷۶.

۵۰. محمد تقی موسوی اصفهانی، *مکیال المکارم*، ج ۲، ص ۱۴۰، تحقیق و نشر مؤسسه امام مهدی علیه السلام، قم ۱۳۶۳.

۵۱. *بحارالانوار*، ج ۷۵، ص ۳۷۹.

۵۲. رحمت‌الله صدیق، *آسیب‌شناسی اجتماعی*، ص ۴۵.

۵۳. کوئن، *درآمدی بر جامعه‌شناسی*، ص ۲۱۴.

۵۴. هدایت‌الله ستوده، *آسیب‌شناسی اجتماعی*، ص ۱۳۶.

55. Forml.

56. Informd.

۵۷. همان، ص ۱۴۱.

۵۸. *جامعه‌شناسی کج‌روی*، ص ۶۴۹.

۵۹. رحمت‌الله صدیق، *آسیب‌شناسی اجتماعی*، ص ۱۶۹.

۶۰. همان، ص ۴۵.

۶۱. *بحارالانوار*، ج ۵۳، ص ۱۷۵؛ *احتجاج*، ج ۲، ص ۴۹۷؛ جوادی قیومی اصفهانی، *صحیفه المهدی*، ص ۳۴۹، چاپ

چهارم: انتشارات اسلامی، قم ۱۳۸۳.

۶۲. *کمال الدین و تمام النعمه*، ج ۱، ص ۳۰۲.

۶۳. امام خمینی، *صحیفه نور*، ج ۲۰، ص ۹۷.

۶۴. *در انتظار ققنوس*، ص ۲۳۷.

۶۵. شیخ کلینی، *اصول کافی*، ج ۳، ص ۲۹۶، ترجمه سیدجواد مصطفوی، تحقیق علی اکبر غفاری، انتشارات علمیه اسلامیة، تهران ۱۳۶۳.
۶۶. در انتظار قفنوس، ص ۲۸۳؛ *المهذب البارع*، ج ۲، ص ۳۲۱.
۶۷. صافی گلپایگانی، *امامت و مهدویت*، ج ۲، ص ۳۶، چاپ دوم: انتشارات حضرت معصومه، قم ۱۳۸۰.
۶۸. سوره توبه، آیه ۱۰۵.
۶۹. ناصر مکارم شیرازی، *حکومت جهانی مهدی*، ص ۱۰۲، انتشارات نسل جوان، قم ۱۳۸۰.
۷۰. *اصول کافی*، ج ۳، ص ۲۹۷.
۷۱. *مکیال المکارم*، ج ۱، ص ۴۶۰.
۷۲. رحمت الله صدیق، *آسیب شناسی اجتماعی*، ص ۴۴.
۷۳. *حکومت جهانی مهدی*، ص ۸۵، ۸۷.
۷۴. همان، ص ۹۷.
۷۵. *بحار الانوار*، ج ۵۲، ص ۱۲۳.
۷۶. *گیدنز، جامعه شناسی*، ص ۷۸۵.
۷۷. *مکیال المکارم*، ج ۲، ص ۱۵۱.
۷۸. رحمت الله صدیق، *آسیب شناسی اجتماعی*، ص ۲۱۰.
۷۹. محمد حسین فرجاد، *آسیب شناسی اجتماعی و جامعه شناسی انحرافات*، ص ۶۹۲.
۸۰. گوردون هیوز، *پیش گیری از جرم*، ترجمه علی رضا کلدی، محمد تقی جغتای، ص ۵، انتشارات سازمان بهزیستی، تهران ۱۳۸۰.
۸۱. مجتبی تونه‌ای، *موعودنامه*، ص ۸۹، انتشارات میراث ماندگار، قم ۱۳۸۴.
۸۲. *بحار الانوار*، ج ۵۳، ص ۱۷۶؛ *احتجاج*، ج ۲، ص ۴۹۷؛ *صحیفة المهدی*، ص ۳۴۹.
۸۳. صدیق، *آسیب شناسی اجتماعی*، ص ۴۵.
۸۴. *موعودنامه*، ص ۳۳۹.
۸۵. فرجاد، *آسیب شناسی اجتماعی و جامعه شناسی انحرافات*، ص ۱۷۵.
۸۶. کونن، *درآمدی بر جامعه شناسی*، ص ۲۲۰.

۸۷. اصول کافی، ج ۲، ص ۱۳۶؛ فرهنگ‌نامه مهدویت، ص ۲۷۸.

۸۸. آسیب‌شناسی اجتماعی، ص ۱۸۶.

۸۹. پیرو، فرهنگ علوم اجتماعی، ص ۶۲.

۹۰. در انتظار ققنوس، ص ۲۳۷.

۹۱. جامعه‌شناسی کج‌روی، ص ۷.

۹۲. همان، ص ۲۲۸.

۹۳. مجموعه مقالات پیش‌گیری از جرم، ص ۲۱۶، با دخل و تصرف.

۹۴. اصول کافی، ج ۳، ص ۲۳۹.

۹۵. گیدنز، جامعه‌شناسی، ص ۱۵۹.

۹۶. بحارالانوار، ج ۵۳، ص ۱۷۷؛ احتجاج، ج ۲، ص ۴۹۹، صحیفه‌المهدی، ص ۳۵۰.

چکیده

تمامی تحولات فکری، فرهنگی و اجتماعی، محصول اراده آزاد و مختار آدمی است. از این‌رو، انسان خود سرنوشتش را بر عهده دارد. بر اساس آموزه‌های دینی، انسان، با وجود تأثیرپذیری از بسیاری چیزها، کاملاً بر سرنوشت خویش مسلط است و حیات اجتماعی و سیاسی خود را با دستان پر از اختیار و آزاد خویش می‌سازد. نوشته حاضر را باید به مثابه تأملی کوتاه درباره این بحث به شمار آورد. در این نوشته تنها طرح مسئله صورت می‌گیرد و البته باید به تفصیل پی گرفته شود و حتی راه کارها و زمینه‌های تحقق آن در جامعه بررسی شود تا زمینه تأسیس دولت مهدوی فراهم آید.

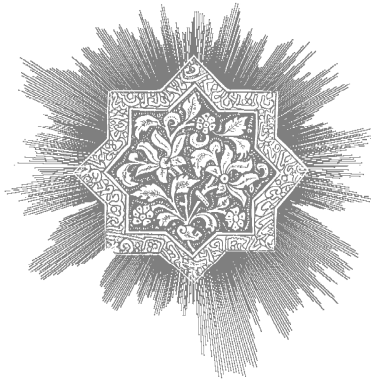
واژگان کلیدی

آزادی، اختیار، فرجام، موعود و دولت مهدوی.

مجموعه مقالات
همایش بین‌المللی
دکترین مهدویت

۳۱۹

شکوفایی آزادی در
آموزه...



شکوفایی آزادی در آموزه مهدویت

شریف لک زایی

آیا آزادی و اختیار آدمی در تأسیس دولت مهدوی نقش دارد؟ آیا با تأسیس آن، اختیار و آزادی از انسان سلب می‌شود یا دوره شکوفایی آن خواهد بود؟

اختیار و آزادی، گوهر آدمی بوده و از او جدایی‌ناپذیر است. از این رو، نه تنها تحلیل نخواهد رفت، بلکه بسیار شکوفاتر خواهد شد و بهره‌برداری بیشتر و مطلوب‌تری از آن صورت خواهد گرفت. حتی می‌توان ادعا کرد که اساساً آنچه آموزه مهدویت و آینده تاریخ را می‌سازد، اختیار و آزادی آدمی است. آینده بشر رو به تکامل و آزادی حرکت می‌کند و هر لحظه سرشار از آزادی و اختیار انسان است. پس بدون آزادی و اختیار، نمی‌توان خود را منتظر دولت مهدوی دانست. در چنین وضعیتی بحث را می‌توان این‌گونه تکمیل کرد که حتی تأسیس دولت مهدوی نیز نیازمند گسترش آزادی انسان است. در واقع، آدمیان با انتخاب راه، که مبتنی بر اختیار تکوینی الهی است، به سوی تأسیس دولت صالح مهدوی گام برمی‌دارند. البته در پی این مرحله، دولت مهدوی نیز زمینه‌های ظهور استعدادها

آدمی را در پرتو آزادی و اختیار خدادادی فراهم می‌سازد. علاوه بر آن، گسترش آزادی و اختیار انسان از آموزه‌های معروف دینی است که فرجام تاریخ را آشکار شدن نعمت‌های زمین می‌داند. در پرتو حکومت‌های ناصالح و مستبد، کمتر شرایطی فراهم شده است که انسان بتواند آزادانه تصمیم بگیرد و زندگی خود را آن‌گونه که می‌خواهد، سامان دهد. به هر حال تمام تحولات فکری، فرهنگی، اجتماعی و مانند آن محصول اراده و آزادی است. این نکته برگرفته از این سنت الهی است:

﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾^۱

بی‌گمان، خداوند آن‌چه را قومی دارند، دگرگون نکند مگر آن‌که آن‌چه در دل‌هایشان دارند، دگرگون کنند.

بنابراین، انسان با وجود اثرپذیری از بسیاری مسائل، کاملاً بر سرنوشت خویش مسلط است و حیات اجتماعی و سیاسی خود را با اختیار و آزادی خویش می‌سازد.

اختیار، مبنای آزادی

آزادی در آموزه‌های دینی مبتنی بر عنصر اختیار است. بسیاری از مکتب‌های فلسفی، از جمله حکمت متعالیه به صورتی روشن این موضوع را پذیرفته‌اند. گویا بیشتر متفکران دوره معاصر نیز متأثر از حکمت متعالیه هستند. صدرالدین محمد شیرازی، حکیم ایرانی، حکمت متعالیه را بنیان نهاد و بر اندیش‌مندان پس از خود تأثیر شگرفی گذاشت. مفهوم اختیار از دیر زمان در شمار مفاهیم فاخر و فربه فلسفه سیاسی بوده است، ولی در این حکمت، جایگاه والایی دارد که در آثار صدرالمتهلین و پیروان و مفسران آن می‌توان یافت.

در تداوم و تبیین مباحث پیشین، به طور خلاصه باید گفت از جمله نشانه‌های اساسی حکمت متعالیه، باورمندی به اختیار آدمی است که مبنای آزادی انسان تلقی می‌شود. در این حکمت، انسان تحول می‌آفریند و منشأ دگرگونی‌هاست. هم‌چنان که خود آدمی در مسیر تکامل گام برمی‌دارد، جامعه و محیط پیرامونی او نیز از انسان رنگ و بو می‌گیرد و دچار دگرگونی‌های گسترده و همه‌جانبه می‌شود. در نبود آزادی، دگرگونی ایجاد نخواهد شد و انسان میلی برای حرکت به سمت و سویی از جمله تأسیس دولت مهدوی نخواهد داشت.

به باور صدرالمتهلین، انسان، مختار است و چاره‌ای جز پذیرش آن ندارد:

ثم اعلم أن كل ما في عالم الملك والملکوت له طبع خاص... إلنا
الانسان فإنه مسخر للاختيار،... فالمختارية مطبوعة فيه، اضطرارية له؛

بدان که هر چه در عالم ملک و ملکوت است، دارای طبع ویژه‌ای است... به جز انسان، که در اختیار نیروی خویش است... بنابراین، مختاریت در طبع انسان نهاده

شده و اضطراری وجود او گشته است.^۲

اختیار و آزادی، کجا و در چه شرایطی ظهور می‌یابد؟ به‌طورطبیعی، نخستین جایگاه ظهور آن، حیات جمعی انسان‌هاست. البته آزادی و اختیار کارآیی‌های مختلفی دارد. در واقع، نظام سیاسی و نظام اجتماعی، آینه تربیت موجود در جامعه است. در این صورت، حتی وجود نظام استبدادی در جامعه‌ای نیز در بافت فکری و ذهنی استبدادی آن جامعه ریشه دارد. بر این اساس، هر جامعه‌ای نظام سیاسی متناسب با خودش را دارد. پس اگر هیئت حاکمه‌ای بخواهد برخلاف خواسته‌ها و باورهای مردم گام بردارد، عملاً وجود نخواهد داشت. بنابراین، انسان‌ها، خود تصمیم می‌گیرند که چگونه زندگی کنند.

به‌طور کلی، دولت مهدوی در شرایطی تأسیس می‌شود که انسان از عنصر اختیار و آزادی برای تحقق این آموزه سود جوید. از حکمت الهی به دور است که همه مردم را در لحظه‌ای از این عنصر اساسی برخوردار سازد، بلکه خود انسان‌ها باید با اختیار و آزادی تمام این عنصر را تقویت کنند و به سمت تأسیس دولتی روی آورند که آرزوی ملل مظلوم است. آنچه تاکنون مانع پیمودن این مسیر بوده، به همین جنبه وجودی آدمی برمی‌گردد؛ انسان شرایطی را فراهم نکرده است تا در فرجام تاریخ، به دست توانای خود، دولت مهدوی را تأسیس کند.

چنان‌که گفته شد، اختیار و آزادی همانند ژانوسِ دو چهره‌ای است که با هر شرایطی می‌چرخد. در همین زمینه، صدرالمتهلین به صراحت پذیرش ولایت «الله» یا طاغوت را تابع خواست و اراده خود انسان‌ها می‌داند؛ تنها صالحان هستند که به ولایت الله گردن می‌نهند. وی هم‌چون دیگر فیلسوفان سیاسی مسلمان، نظام‌های سیاسی را به دو گروه فاضله و غیرفاضله تقسیم می‌کند. نظام سیاسی فاضله، در انواع و اقسام خود در پیوند با امت فاضله، مدینه فاضله، ریاست فاضله و اجتماع فاضله شکل می‌گیرد و همه اینها در تعاون با یک‌دیگر به دنبال تحقق هدف و غایتی، یعنی دستیابی به خیر افضل و کمال نهایی هستند. در مقابل، نظام سیاسی غیرفاضله عم از جاهله، ظالمه و فاسقه در پیوند با امت غیرفاضله، مدینه غیرفاضله، ریاست

غیرفاضله و اجتماع غیرفاضله شکل می‌گیرد و همگی در تعاون با یکدیگر در پی رسیدن به سعادت‌های پنداری و در واقع، شرور هستند.^۳ بنابراین، دولت مهدوی همان دولت فاضله‌ای است که ریشه در ولایت «الله» و آزادمنشی آدمی دارد.

پیوند میان آزادی، آزاداندیشی و امنیت، از نکات برجسته اندیشه صدرالمتهلین است. آزادی و امنیت در نگاه وی به گونه‌ای تنگاتنگ با یکدیگر رابطه دارند و در غیاب یکی از آنها نمی‌توان برای مشکلات جامعه بر اساس آرمان‌های دولت مهدوی درمان‌سنجی کرد؛ زیرا در نبود آزادی و امنیت، شرایط تشکیل دولت مهدوی و ظهور موعود فراهم نیست. صدرالمتهلین می‌نویسد:

چگونه و از کجا آسایش و تحقیق علمی حاصل کند با آن همه ناهنجاری محیط

که دیده و شنیده می‌شود از بدی مردم روزگار، به ویژه از مردمی که ظالم و کم انصافند، برگزیدگان عالی‌مقام را خوار و پست‌ترین مردم را بر آنها سوار می‌کنند.

جاهل عامی شریر به صورت عالم توانا ظاهر می‌شود و بر دانش‌مندان و محققان

راستین ریاست می‌کند و آنان را به سخره می‌گیرد و با این بزرگان دشمنی

می‌کند. با چنین فساد اجتماعی سران ظاهرنا دیگر کجا مجال تحقیق در مشکلات

علوم و حل آن باقی می‌ماند.^۴

این مطلب، یادآور سخن امام علی علیه السلام است که می‌فرماید:

بأرض عالمها ملجم و جاهلها مکرم؛^۵

در سرزمینی که دانش‌مندش به حکم اجبار لب فرو بسته و جاهلش گرامی بود.

استاد مرتضی مطهری، که اندیشه ایشان را نیز باید در امتداد حکمت متعالیه به

شمار آورد، به درستی به همین معنا اشاره کرده است:

نبودن آزادی و تمرکز قدرت در یک نقطه طبعاً سبب پیدایش جماعتی ... می‌شود

که گرد مرکز قدرت جمع می‌شوند و با مداهنه و تملق که خوشایند طبیعت آدمی

است، کسب قدرت و در نتیجه، تحصیل قدرت و نفوذ می‌کنند و امور را طبق

دل‌خواه و منفعت خود می‌چرخانند. در چنین جامعه‌ای به جای این که تقوا و

لیاقت سبب ترقی و ترفیع باشد، نزدیکی به مرکز قدرت، پایه و اساس همه چیز است.^۶

از این‌رو، در شرایط نامساعد، عالمان و حاکمان الهی که رهبران حقیقی جامعه هستند، کنار زده می‌شوند و جاهلان بر صدر می‌نشینند، در حالی که شایسته آن مقام نیستند. پس تأخیر در تأسیس دولت مهدوی این گونه رخ می‌نماید. این سخن به این معناست که در یک جامعه فاسد، حاکمان ظالم و مستبد، حکم‌رانی می‌کنند و بزرگان و عالمان، پست شمرده می‌شوند و بی‌ارزش‌ترین افراد بر صدر می‌نشینند. بنابراین، نبود عدالت، آزادی و امنیت که محصول نظام سیاسی فاسد و استبدادی است، عالمان روشن‌اندیش را به عزلت‌نشینی محکوم می‌کند.

حکیم حکمت متعالیه به درستی دریافته بود که از جمله لوازم تولید دانش، تأمین امنیت اصحاب معرفت و قلم است تا بدون دغدغه و در کمال آسایش به کار علمی بپردازند و جامعه را از تنگناهای جهل و ناآگاهی برهانند. آزاداندیشی در جامعه‌ای ممکن است که فضای امن و آرامی برای نخبگان و اصحاب پژوهش فراهم باشد تا آنان با خیال آسوده بتوانند قله‌های معرفتی را فتح کنند و جامعه را به سوی مقصد مطلوب رهنمون سازند. در واقع، شاید بتوان نتیجه گرفت که تأسیس دولت مهدوی جز در پرتو گسترش دانش و آزاداندیشی و تربیت جامعه امکان‌پذیر نخواهد بود. در این دوران باید با توجه به مبنای آزادی، یعنی اختیار بر تربیت جامعه و آماده‌سازی آن، برای تأسیس دولت مهدوی گام برداشت و مقدمات تشکیل دولتی صالح و عادل را بیش از پیش مهیا کرد. در واقع، از چنین وضعیت و انتخابی، گریزی نیست؛ چون انسان، مختار و آزاد است.

اهمیت آزادی

اهمیت آزادی در آموزه‌های دینی در نوع نگرش نسبت به انسان ریشه دارد. در این زمینه مناسب است به دو نوع نگاه نسبت به انسان اشاره شود:

نخست، نگاه قیّم مآبانه که معتقد است باید اندیشه‌ها و ارزش‌های دینی را بر انسان‌ها تحمیل و بدین ترتیب، انسان را هدایت کرد. دیگر، نگاهی که انسان را موجودی آزاد و انتخاب‌گر می‌بیند که خود، راه خویش را برمی‌گزیند. در این نگاه، آگاهی، خردورزی و دین‌داری به انسان‌ها کمک می‌کند تا مسیر خویش را برگزینند. بر همین مبنا، برخی متفکران مسلمان بر این باورند که انسان ذاتاً آزاد و تربیت‌پذیر است.

در این دیدگاه، در تعریف انسان، با اشاره به ویژگی آزادی و انتخاب‌گری او، اهمیت و برتری انسان در «توان» گزینش و انتخاب‌گری و تسلط بر خود، محیط و جامعه خود خلاصه می‌شود. پس آزادی یعنی «تسلط انسان بر ساختن خویش و ساختن محیط خویش». امتیاز انسان بر همه موجودات دیگر عالم طبیعت این است که می‌تواند بر طبیعت مسلط باشد و شرایط طبیعی را بر وفق خواسته و نیاز خود دگرگون کند یا در برابر هجوم عوامل نامساعد طبیعی، سد و مانع به وجود آورد.^۷ اگر این نشانه و خصلت را از آدمی بگیرند، دچار مسخ شخصیت و انسانیت می‌شود.^۸

بر اساس چنین روی‌کردی، انسان از آن رو انسان است که با توجه به توان و ظرفیت خدادادی خویش، آزاد باشد و خود به گزینش و انتخاب دست زند. به همین جهت، آدمی بر مبنای آزادی و انتخاب‌گری، مسئول و پاسخ‌گو شمرده می‌شود. در غیر این صورت، نمی‌توان انسان را موجودی پاسخ‌گو به شمار آورد. این، خود، نشان‌دهنده نقش بسزای آدمی در تعیین سرنوشت خود است. در واقع، اختیار و آزادی، توانایی انسان در ساختن سرنوشت فردی و جمعی خود شمرده شده است. این ساختن به گونه‌ای است که آدمی بر خود و جامعه خویش، قدرت و سلطه می‌یابد.^۹

به هر حال، انسان موجودی است که می‌تواند در ساختن خود مؤثر باشد که این، همان آزادی معنوی و درونی است. علاوه بر آن، می‌تواند در حیات و نظام

اجتماعی و سیاسی خود نیز مؤثر باشد. شاید اثرگذاری در حوزه عمومی را بتوان متأثر از آموزه‌های دینی به شمار آورد. بر این اساس، انسان، موظف به دخالت در حوزه عمومی است. از این نگاه، مردم در تمام امور حکومت سهیم‌اند و یکی از آموزه‌های اساسی و مهم اسلام، توجه به امور دیگر مسلمانان است. به همین دلیل، سکوت و مشارکت نکردن در امور اجتماعی مسلمانان، ناپسند بوده و در ردیف ترک مسلمانی آمده است.

روایت مشهور رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم که فرمود: «هر کس صبح سر از خواب نوشین بردارد و در اندیشه مسلمانان نباشد، مسلمان نیست»،^{۱۱} به احساس مسئولیت فرد مسلمان نسبت به دیگران اشاره می‌کند. دکتر سید محمد حسینی بهشتی در همین زمینه می‌گوید:

اگر یک انسان، یک حزب، یک تشکیلات، یک قشر، یک ملت و یک نژاد بخواهد به سعادت برسد، یعنی مسئولیت‌هایی را که به عهده دارد، انجام بدهد، طبق جهان بینی اسلام باید به آزادی، به نجات و رستگاری و فلاح همه انسان‌ها پردازد.^{۱۱}

توجه به حوزه عمومی که در عصر جدید نیز بسیار مورد توجه است، در تأسیس دولت مهدوی، نقش اساسی و مهمی دارد. چنان‌که گفته شد، انسان‌ها با اقبال درونی و پذیرش باطنی و عمومی خود به سمت تأسیس دولت مهدوی حرکت می‌کنند و در غیر این صورت، دولت صالح، عادل و آزاد مهدوی تشکیل نخواهد شد. در همین راستا، تحقق آزادی از اهمیت فراوانی برخوردار است؛ زیرا انسان‌ها تنها در سایه آن می‌توانند آسان‌تر و سریع‌تر به سمت پذیرش و برپایی دولت مهدوی حرکت کنند. در واقع، نقش و حضور آزادی بیرونی در تحقق حکومت مهدوی نقش بسیار مهم و حیاتی است.

باید دانست ضرورت آزادی اجتماعی که به نوع روابط اجتماعی مربوط می‌شود، خواست و نیاز درونی و اصیل آدمی است و انسان هنگامی می‌تواند به این نیاز

درونی‌اش پاسخ گوید که آزادانه زندگی کند. پس آزادی باید به عنوان واقعیت اجتماعی، در روابط اجتماعی وجود داشته باشد.^{۱۲}

از جمله نکات مهمی که در زمینه‌سازی برای تأسیس حکومت مهدوی نمی‌توان فراموش کرد، تصریح بر این مطلب است که در جامعه استبدادزده، نیازهای واقعی حیات آدمی از یاد می‌رود و انسان‌ها از شرایط استبدادی تأثیر می‌پذیرند و در نتیجه، خلق و خوی آنان حالتی استبدادزده به خود می‌گیرد. بنابراین، مقدمات از میان بردن استبداد در جامعه می‌تواند زمینه‌ساز ظهور و تأسیس دولت مهدوی به شمار آید. از این رو، باید ساز و کاری به وجود آید که آزادی در جامعه، عینیت و واقعیتی آشکار و مشهود بیابد. البته تحقق عینی و واقعی آزادی در جامعه باید بر مبنای الگوی تربیتی آزادانه باشد.

در نظام استبدادی، ظرفیت‌های آدمی قدرت ظهور ندارند و این اجازه به انسان داده نمی‌شود تا بتواند استعداد‌های خویش را محک زند و عملی کند. در چنین نظامی، اطاعت افراد نیز از روی ترس و وحشت است. نظام استبدادی همواره به استخفاف شهروندان خویش و اطاعت آنها می‌اندیشد:

﴿فَاسْتَخَفَّ قَوْمَهُ فَاَطَاعُوهُ﴾^{۱۳}؛

پس قومش را از راه به در برد، آن گاه از او پیروی کردند. این در حالی است که استخفاف انسان در آموزه‌های دینی بسیار ناپسند شمرده شده است؛ چون اطاعت از روی ترس موجب مسخ آدمی می‌شود. اصل بر این است که انسان با اختیار تکوینی و آزادی خویش، حاکم را انتخاب کند؛ یعنی باید به آن حد از دانش و آگاهی و معنویت برسد که بتواند با کمال آزادی، «امام» و «دولت مهدوی» را انتخاب کند و زمینه ظهور آن را فراهم سازد.

در این زمینه، توصیه معدود متفکران مسلمان این است که جامعه باید به آگاهی دست یابد تا بر اساس آن، آزادانه درباره خود و جامعه تصمیم بگیرد. در این دیدگاه، صرف تغییر نظام سیاسی، کارآیی زیادی ندارد. البته این کار، شرط لازم

است، نه شرط کافی، مگر این که ذهنیت انسان‌ها تغییر کند. این در حالی است که ذهنیت بیشتر انسان‌ها به دلیل حضور دیرپای نظام‌های سیاسی خودکامه، استبدادزده شده است و خود به خود، استبداد تولید می‌کند. از این رو، باید با تلاش‌های اساسی فرهنگی و فکری، زمینه‌های تأسیس جامعه‌ای آگاه و آزاد را فراهم آورد. تنها چنین جامعه‌ای می‌تواند آزادانه، خواستار برپایی دولت مهدوی گردد و در فراهم شدن شرایط آن بکوشد.

بنابراین، باید ابتدا معلوم شود که آزادی، هدف انتزاعی نیست و تحقق آن، به التزام دیگران از جمله حاکمان مشروط است. افزون بر آن، باید به جریان‌هایی که برای تحقق آزادی مطلوب تلاش می‌کنند، یاری رساند تا نهادها و افرادی که استبداد را در جامعه گسترش می‌دهند، تضعیف شوند و به جای آن، آزادی‌های مشروع و قانونی، پرورش و تقویت گردد. آنچه می‌تواند به این فرآیند کمک می‌کند، الگوی تربیتی مطلوبی است که بتواند آزادی را در وجود افراد نهادینه کند و نسلی پدید آورد که نه تنها آزادی را یک ارزش مؤثر و مطلوب بداند، بلکه در عمل نیز بدان پای‌بند باشد.

آزادی و دگرگونی‌های اجتماعی

شاید از مباحث گذشته بتوان این گونه نتیجه‌گیری کرد که دگرگونی در جوامع به دست توانای آدمی شکل می‌گیرد و تأسیس دولت مهدوی نیز از این قاعده مستثنا نیست. باید یادآور شد که این محتوای باطنی انسان اعم از اندیشه، عقیده، ایدئولوژی و به ویژه فطرت کمال‌جو و تجددخواه انسان است که زمینه دگرگونی‌های اجتماعی را فراهم می‌آورد. این مدعا با این پیش فرض مورد توجه است که فرد و جامعه هر دو اصیل‌اند، ولی انسان به عنوان موجود آگاه، مختار و بافطرتی که طالب کمال و تعالی است، عامل مهم و اساسی در دگرگونی به شمار می‌رود؛ چنان که در تأسیس دولت مهدوی نیز با توجه به دو عنصر آگاهی و

آزادی، نقش اساسی خواهد داشت.

در این جا بایسته است با بازخوانی برخی دیدگاه‌های مربوط به عوامل دگرگونی‌های اجتماعی، نقش اساسی انسان در این مورد، به منزله موجودی آگاه، آزاد و مختار بازشناسی شود. این نظریه‌ها عبارتند از:

۱. نظریه خون و نژاد

بنابر این نظریه، نژادها، عامل اساسی پیش‌برنده تاریخ هستند؛ زیرا بعضی نژادها و خون‌ها، استعداد فرهنگ آفرینی و تمدن‌گستری دارند و برخی دیگر چنین نیستند. عده‌ای می‌توانند علم، صنعت و اخلاق تولید کنند و گروهی نیز تنها مصرف‌کننده‌اند.

۲. نظریه شرایط اقلیمی و جغرافیایی

بر اساس این نظریه، محیط و شرایط اقلیمی و جغرافیایی، عامل سازنده تمدن و به وجود آورنده فرهنگ و تولید‌کننده صنعت است. در مناطق معتدل، مزاج‌های معتدل و مغزهای نیرومند و متفکر به وجود می‌آید. افزون بر این، شرایط اقلیمی و محیط جغرافیایی و منطقه‌ای بر نژادها نیز تأثیر می‌گذارد و استعدادهای خاصی می‌آفریند که در نهایت، عامل پیش‌برنده تاریخ می‌شوند.

۳. نظریه مشیت‌گرایانه

بر اساس این دیدگاه، آنچه تاریخ را رو به جلو می‌برد و دگرگون می‌سازد، خداوند است و تاریخ و اجتماع، بستر بازی اراده مقدس الهی است. این نظریه، به گفته متفکران مسلمان، سست‌ترین و بی‌پایه‌ترین دیدگاه درباره دگرگونی‌های اجتماعی است، زیرا تنها تاریخ، جلوه‌گاه مشیت الهی نیست و نسبت مشیت الهی به همه اسباب و علل جهان مساوی است. سخن در این جاست که مشیت الهی، زندگی انسان را با چه نظامی آفریده و چه رازی در آن نهاده است که همواره در تغییر و

تحول است، در صورتی که زندگی دیگر حیوانات، چنین نیست؟

۴. نظریه نخبگان و قهرمانان

بر اساس این نظریه، دگرگونی‌های تاریخ اعم از علمی، سیاسی، اقتصادی، اخلاقی و مانند آن را نابه‌ها به وجود می‌آورند و بیشتر مردم، دنباله‌رو آنان و مصرف‌کننده‌اند.

۵. نظریه اقتصاد و عامل مادی

بنابر این نظریه، اقتصاد تنها عامل محرک تاریخ است. تمام شئون اجتماعی و تاریخی هر قوم و ملت اعم از فرهنگی، مذهبی، سیاسی، نظامی و اجتماعی، جلوه‌گاه شیوه تولید و روابط تولید آن جامعه است. نظریه ماتریالیسم تاریخی بر اساس چنین اندیشه‌ای به وجود آمده است. اصل کلام این است که تاریخ، طبیعت مادی دارد، نه معنوی و انسانی و تمام دگرگونی‌های اجتماعی و تاریخی، زاییده عامل اقتصادی و مادی‌اند. این نظریه، ریشه انقلاب‌ها را دو قطبی شدن جامعه‌ها از نظر معیشت می‌داند.

در مقابل، نظریه دیگری هم مطرح شده است که عامل اقتصادی را یگانه عامل دگرگونی اجتماعی نمی‌داند و به اصالت روح اعتقاد دارد. اسلام، منکر تأثیر عامل اقتصادی در دگرگونی‌های اجتماعی نیست، ولی هیچ‌گاه عامل ماده را بر روح مقدم نمی‌دارد و معتقد است که وجود اصیل انسان را نمی‌توان با ماده و شئون آن توجیه و تفسیر کرد.

۶. نظریه جنسی

نظریه دیگری که کمتر به آن پرداخته شده، نقش عامل جنسی در دگرگونی‌های اجتماعی است. برخی معتقدند که عامل جنسی و ظرفیت‌ها و ظرفیت‌های زنانه، عامل دگرگونی‌های اجتماعی به شمار می‌رود.^{۱۴}

۷. نظریه فطرت

آدمی ویژگی‌هایی دارد که به موجب آن، زندگی اجتماعی‌اش در حال تکامل و پیشرفت است. این ویژگی‌ها عبارتند از: نخست، جمع‌آوری و حفظ تجربه‌ها و آموخته‌های دیگران و استفاده از آنها؛ دوم، یادگیری از راه بیان و قلم؛ سوم، مجهز بودن به نیروی عقل و ابتکار؛ چهارم، میل ذاتی و علاقه فطری به نوآوری.^{۱۵}

استاد مطهری معتقد است که فطرت آدمی، پدیدآورنده بیشتر دگرگونی‌هاست. افزون بر این، می‌توان از عنصر بسیار تأثیرگذاری همانند آزادی و اختیار نیز یاد کرد و آن را تکمیل‌کننده فطرت و عاملی برای ایجاد دگرگونی‌ها به شمار آورد. این عامل که در کنار دیگر عوامل مطرح است، به نوعی، زمینه ظهور آنها را فراهم می‌کند. مثلاً اگر فرض کنیم خون نژاد، جغرافیا یا هر عامل دیگری موجب دگرگونی‌های اجتماعی است، همه آنها در صورت نبودن آزادی و اختیار، اثر قابل ملاحظه‌ای نخواهند داشت. درواقع، اگر مانعی برای ظهور این عناصر به وجود آید، آنها را بی‌اثر می‌سازد. پس نباید و نمی‌توان از عامل آزادی و اختیار آدمی غفلت کرد.

بنابراین، در تکمیل نظریه فطرت باید از مهم‌ترین ویژگی انسان (برخورداری از آزادی و اختیار) یاد کرد و نقش اساسی اختیار و آزادی را در تعاملات و تحولات اجتماعی از یاد نبرد. البته انسان با توجه به ویژگی‌های خود می‌بایست به سمتی تمایل پیدا کند که افزون بر نهادینه ساختن نشانه‌های انسان، توان بهره‌گیری از آنها به ویژه مهم‌ترین عنصر، یعنی آزادی و اختیار را داشته باشد. وجود چنین ویژگی‌هایی سبب تکامل و تعالی بشر می‌شود.

برخی اندیش‌مندان مسلمان این نظریه را بسیار عالی می‌دانند. این دیدگاه را «نظریه فطرت» نامیده‌اند، ولی از آن به عنوان «محتوای باطنی انسان» نیز یاد می‌شود.^{۱۶} در واقع، در این نظریه، بیش از هر چیز بر گوهر و ذات آدمی تکیه شده و نقش دیگر عناصر در حد ایجاد زمینه و تسهیل شرایط مؤثر به شمار رفته است.

تأکید بر مفهوم آزادی و اختیار، همان گونه که مشاهده شد، ذیل نظریه فطرت جای می‌گیرد و اهمیتی افزون به آن می‌بخشد. در همین زمینه، استاد مطهری بر این باور است که:

آزادی انسانی جز با نظریه «فطرت» قابل تصور نیست. این بعد وجودی است که به انسان شخصیت انسانی می‌دهد تا آن‌جا که سوار و حاکم بر تاریخ می‌شود و مسیر تاریخ را تعیین می‌کند.^{۱۷}

بنابراین، نظریه فطرت با عنصر آزادی و اختیار انسان تکمیل می‌شود. این دیدگاه بر آن است تا شخصیت انسان را بر اساس عنصر آزادی و اختیار تبیین کند و نبود آزادی و اختیار را برابر با مسخ شخصیت آدمی می‌داند.

در همین زمینه، از امام زمان علیه السلام پرسش شده است که: «هل یبدو لله فی المحتوم شیء؟؛ آیا در علایم حتمی ممکن است برای خدا بداء حاصل شود؟» و حضرت پاسخ داده است: بلی؛ آری.^{۱۸}

این روایت، گویای آن است که حیات انسانی می‌تواند مسیرهای متفاوتی را درنوردد که از یک سو، در شمار علایم حتمی ظهور و تأسیس دولت مهدوی به حساب آید و از سوی دیگر، در شمار علایم حتمی قرار نگیرد و مسیر دگرگونی را پیماید. دست انسان در امر آینده و پایان تاریخ باز است، به گونه‌ای که می‌تواند با تغییر و تحولات مبتنی بر آزادی و خواست آدمی، این پایان، نزدیک یا دور افتد. در این میان، تأسیس دولت مهدوی به آمادگی انسان بستگی دارد که چگونه و با چه محتوایی در دگرگونی‌ها بکوشد و بتواند زندگی و جامعه خود را بدان سوی رهنمون گرداند. انتظار جز این نیست که انسان بتواند با اختیار و آزادی خود امام صالح و عدلی را برگزیند و راه را برای تأسیس دولت وی فراهم آورد. به هر حال، مفهوم انتظار با عنصر آمادگی در هم آمیخته است. هرگاه انسان از این آمادگی برخوردار گشت و با آزادی خود، راه مورد رضای الهی را برگزید، زمینه پایان

انتظار و تأسیس دولت مهدوی فرا رسیده است.

فرجام آزادی در دولت مهدوی

گفته شد که انسان با توجه به نشانه‌های برشمرده شده برای او و نیز با توجه به عنصر درونی و محتوای باطنی خویش و به عبارتی، فطرت پاک، بی‌آلایش، نوگرا و مختارش، سهم مهمی در دگرگونی‌های اجتماعی دارد. عوامل دیگری نیز در این زمینه دخالت دارند، اما اثرگذاری بر عقیده و باطن انسان بیشتر است.

تأسیس دولت مهدوی و ظهور منجی و مصلح بشر را می‌توان از دیگر عوامل تحول اجتماعی و تاریخی دانست که این مسئله در دین و اعتقادات مذهبی انسان ریشه دارد. این موضوع از دیر زمان مطرح بوده است و همه ادیان به ظهور منجی و مصلحی در آخرالزمان بشارت داده و درباره آن سخن گفته‌اند. البته گاهی برخی افراد، انتظار را به گونه‌ای معنا می‌کنند که جز ضعف و تسلیم و ویران‌گری، مفهومی نخواهد داشت. در واقع، باید گفت محتوای انتظار موعود و منجی به گونه‌ای است که انسان را به سمت بهره‌وری از ظرفیت‌های درونی خود می‌کشاند تا زمینه ظهور و تأسیس دولت مهدوی را فراهم آورد. در این زمینه، انتظار هم دو گونه معنا شده است.

گونه نخست، انتظار منفی و ویران‌گری است که تنها باید منتظر ظهور مصلح جهانی بود. در این تلقی، هر اصلاحی محکوم به شکست است و گناه، فساد، ظلم، تبعیض و حق‌کشی، بستر را برای ظهور منجی فراهم می‌کند. بدیهی است این گونه انتظار، عاملی برای توجیه ستم‌ها، فسادها، بی‌عدالتی‌ها، مسئولیت‌گریزی و مسئولیت‌ستیزی، پشت کردن به انسان، بشر و گسترش استبداد و نبود امکان بهره‌گیری از اختیار و آزادی است. اگر انسان به ضمیر خود بنگرد، به تحرک و تلاش خود در تحقق و تأسیس دولت صالح و عادل مهدوی حکم خواهد کرد. تأسیس دولت مهدوی نیز مبتنی بر تلاش و بردباری و بهره‌گیری از آزادی و

اختیار آدمی است. اگر قرار بود جامعه انسانی بی هیچ تلاش و زحمتی، از دولتی صالح و عادل برخوردار شود، چرا این مسئله از ابتدای خلقت رخ نداد تا انسان‌ها این قدر درد و رنج را تحمل نکنند.

گونه دوم، انتظار مثبت و سازنده‌ای است که لازمه ظهور و تأسیس دولت مهدوی را سقوط تکلیف نمی‌داند. در روایات آمده است که در زمان ظهور امام زمان علیه السلام، گروهی زبده به ایشان می‌پیوندند. روشن است که این گروه به طور ناگهانی خلق نمی‌شوند، بلکه زمینه‌هایی وجود دارد که چنین گروهی، ورزیده و آماده پرورش شوند. نخستین فایده انتظار، حفظ آمادگی برای نبرد نهایی و کوشش برای رسیدن به هدف اصلی است.

چنین انتظاری، بالاترین عبادت‌ها شمرده شده است؛ زیرا به انسان، حرارت و شوق، تحرک و جوشش، مسئولیت و تعهد، عشق و امید و عزت و سرافرازی می‌دهد. جان کلام این که انتظار مثبت، اعتراض به وضع موجود برای حرکت به وضع مطلوب و نهایی است. بنابراین، نمی‌توان از نقش آزادی و اختیار در فراهم آوردن چنین وضعیتی چشم پوشید. آدمی با آگاهی و آزادی به سمتی گرایش می‌یابد که در آن، با خودسازی، محیط‌سازی و جامعه‌سازی، جامعه را مهیای تأسیس دولت مهدوی می‌کند.

با بهره‌گیری از آموزه‌های قرآنی می‌توان یادآوری کرد که آینده جهان از آن مؤمنان و پارسایان است. گو این که در این زمینه، دیدگاه‌ها و برداشت‌هایی نیز وجود دارد. از جمله برخی برآنند که شر و فساد و بدبختی جزء جدانشدنی حیات بشری است. پس زندگی ارزشی ندارد و عاقلانه‌ترین راه، خاتمه دادن به حیات انسان است. علاوه بر آن، برخی، حیات بشری را ابتر می‌دانند و می‌گویند بشر بر اثر پیشرفت حیرت‌آور تکنیک، در نیمه‌راه عمر و بلکه در آغاز رسیدن به بلوغ فرهنگی، به احتمال زیاد به دست خودش، نابود خواهد شد. گروه سومی نیز

می‌گویند شر و فساد جزء جدایی ناپذیر بشر نیست، بلکه فساد و تباهی معلول مالکیت فردی است و سرانجام، روزی تکامل ابزار تولید و جبر ماشین، ریشه این ام‌الفساد (مالکیت فردی) را خواهد کند.

در نهایت، برخی بر این باورند که ریشه فسادها و تباهی‌ها، نقص روحی و معنوی انسان است. آدمی هنوز دوره جوانی و ناپختگی را می‌پیماید و خشم و شهوت بر عقلش حاکم است. انسان فطرتاً در راه تکامل فکری، اخلاقی و معنوی پیش می‌رود. نه شر و فساد جزء جدایی ناپذیر بشر است و نه تمدن برتر، فاجعه خودکشی دسته جمعی را پیش می‌آورد. پس آینده‌ای روشن و امیدوار کننده و سعادت‌بخش که در آن، شر و فساد از بیخ و بن کنده می‌شود، در انتظار بشر است.

این نظریه، الهامی است که دین می‌دهد. نوید انقلاب مهدی و آموزه تأسیس دولت مهدوی در اسلام، نتیجه این الهام است.^{۱۹} مسئله انتظار و ظهور منجی در ادیان

مختلف و آرمان قیام و انقلاب حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه در اسلام، فلسفه بزرگ اجتماعی است که آینده روشن و شفاف را به بشر نوید می‌دهد؛ آینده‌ای که در آن، انسان با بهره‌گیری از ظرفیت‌های وجودی خویش، امکان حرکت به سوی سعادت را کسب می‌کند و در این مسیر، نشانه‌های انسان به ویژه عنصر آزادی و اختیار، راهنمای عمل آدمی خواهد بود.

تعدادی از متفکران مسلمان به بحث آینده تاریخ اشاره کرده و گفته‌اند: «انسان در آینده به سوی آزادی بیشتری خواهد شتافت».^{۲۰} انسان باید در سه زمینه برای آزادسازی خود تلاش کند: نخست، آزادی از اسارت طبیعت؛ دوم، آزادی از هوا و هوس‌های درونی و سوم، آزادی از سلطه انسان‌های دیگر. همان‌گونه که در مباحث قبل اشاره شد، آزادی در همین عناصر سه‌گانه تعریف می‌شود. در واقع، انسان با ساختن خود، جامعه و محیط طبیعی خویش، برای آزادسازی فضای زندگی‌اش می‌کوشد و شرایطی را فراهم می‌آورد که در آن، عنصر تصمیم‌ساز و مسئول به

شمار می‌آید. در چنین فضای، می‌توان به سمتی رفت که سرانجام آن، تأسیس دولت مهدوی خواهد بود.

نتیجه

در این نوشته، صرفاً مسئله طرح شده است تا با بررسی راه کارها و زمینه‌های تحقق آن در جامعه، زمینه تشکیل دولت مهدوی فراهم گردد. در پایان بحث اشاره به چند نکته ضروری است:

۱. عنصر اساسی و گوهری آدمی، آزادی و اختیار است؛ آزادی و اختیار در هر معنایی که از آن مراد شود، در این نکته که تصمیم گیرنده اصلی و اساسی حیات سیاسی و اجتماعی، خود انسان است، مشترک است. انسان در بهره‌گیری از این عنصر با مشکلات و اقتضائات خاص و موانع گوناگونی روبه‌روست، ولی با برخورداری از آزادی و اختیار، سرنوشت و راه زندگی خویش را برمی‌گزیند.

۲. تأسیس دولت مهدوی نیازمند تحقق شرایطی است که از جمله آنها می‌توان به آمادگی فرد و جامعه اشاره کرد. البته آمادگی، خود، نیازمند ابزارهایی از جمله به کارگیری آزادی در زندگی است. این آزادی و اختیار می‌تواند انسان را به هر سمت و سویی که آدمی بخواهد، بکشانند، ولی طبیعی است که زمینه‌سازی برای تحقق و تأسیس دولت مهدوی نیز از این مسیر، دشوار خواهد بود. بدون بهره‌گیری از آزادی و در صورت اختیار نداشتن، آدمی راه به جایی نمی‌برد و شرایط تحقق چنین دولتی پیش نخواهد آمد. از این‌رو، انسان برای آن‌که زمینه ظهور دولت حق را در جامعه فراهم آورد، نیازمند آزادی است. ظهور منجی و تشکیل حکومت، نتیجه‌ای است که به تدریج و با کار مداوم همراه با آزادی و اختیار پدید می‌آید.

۳. نه تنها ظهور موعود و تأسیس دولت مهدوی، آزادانه و همراه با آمادگی تمام، رخ می‌نماید، بلکه تداوم آن دولت نیز به همین عنصر بستگی دارد. از این‌رو، حضور آزادی و اختیار انسان، شرط بقا و تداوم چنین دولتی است. نه تنها شرط

بقای آن، استمرار آزادی و اختیار آدمی است، بلکه در این دولت، گوهر آزادی و اختیار آدمی بیش از گذشته شکوفا می‌شود و مورد بهره‌برداری قرار می‌گیرد. هم‌چنان که دیگر نعمت‌ها به انسان روی می‌آورد، این عنصر نیز میوه‌های شیرینی نصیب انسان می‌کند.

۴. در نهایت این که نباید از آزادی ترسید و آن را از انسان گرفت، بلکه باید در هر شرایطی، زمینه‌های نهادینه‌شدن آزادی را در انسان‌ها پدید آورد و آنان را مشتاق بهره‌گیری از آن کرد. در این صورت، می‌توان با کار مداوم و برنامه‌ریزی‌های حساب شده، جامعه را به سمت و سوی جهت داد که زمینه ظهور و تأسیس دولت عدالت‌محور فراهم گردد. از این رو، شاید بتوان عنصر آزادی را با توجه به پشتوانه اختیار تکوینی، از اساسی‌ترین مباحث در آموزه مهدویت به شمار آورد.

پی‌نوشت‌ها

۱. سوره رعد، آیه ۱۱.
۲. صدرالدین شیرازی، *تفسیر القرآن الکریم*، به کوشش و تصحیح محمد خواجوی، ج ۷، ص ۱۸۰ - ۱۸۱.
۳. نک: نجف لک زایی، مقاله «سیاست اخلاقی در اندیشه صدرالمآلهین»، *فصل‌نامه علوم سیاسی*، سال هفتم، شماره ۲۶، تابستان ۱۳۸۳.
۴. صدرالدین محمد شیرازی، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه*، ج ۱، ص ۷، به نقل از: *اندیشه*، ص ۳۱.
۵. سید شریف رضی (گردآورنده) *نهج البلاغه*، خطبه دوم. حضرت علی علیه السلام در همین خطبه، دیگر ویژگی‌های چنین جامعه‌ای را برمی‌شمرد و در پایان، اجبار عالمان و دانش‌مندان به سکوت و ترفیع و گرامی‌داشتن جاهلان در چنین جامعه‌ای را یادآور می‌شود.
۶. مرتضی مطهری، *یادداشت‌های استاد مطهری*، ج ۲، ص ۱۱۶، چاپ دوم: انتشارات صدرا، تهران ۱۳۷۹.
۷. بهشتی، *اسطوره‌ای بر جاودانه تاریخ (راست قامتان جاودانه تاریخ اسلام)*، دفتر سوم، ص ۱۱۸۳، واحد فرهنگی بنیاد شهید انقلاب اسلامی، تهران ۱۳۶۱.
۸. «نفی آزادی، مساوی با مسخ شخصیت و انسانیت انسان است؛ زیرا وقتی آزادی نباشد، انتخاب معنا ندارد و وقتی انتخاب معنا نداشت، دیگر انسان نمی‌تواند خالق شخصیت و معمار سرنوشت خویش باشد.» جلال‌الدین فارسی، *فرهنگ واژه‌های انقلاب اسلامی*، ص ۵۷.
۹. «انسان، موجودی است آزاد، خودساز و محیط‌ساز، آزاد از جبر طبیعت و آزاد از جبر جامعه.» سید محمد حسینی بهشتی، *اسطوره‌ای بر جاودانه تاریخ*، دفتر سوم، ص ۱۱۸۳.
۱۰. «من أصبح و لم یهتم بأمر المسلمین فلیس بمسلم». ترجمه از آیت‌الله بهشتی است. محمدباقر مجلسی، *بحارالانوار*، ج ۷۱، ص ۳۳۶، ۳۳۸، ۳۳۹، مؤسسه الوفاء، بیروت ۱۴۰۳ هـ / ق ۱۹۸۳ م.
۱۱. *اسطوره‌ای بر جاودانه تاریخ*، دفتر سوم، ص ۱۰۶۷.
۱۲. نک: *فرهنگ واژه‌های انقلاب اسلامی*، ص ۵۶ - ۵۷.
۱۳. سوره زخرف، آیه ۵۴.
۱۴. این عامل را برخی از متفکران مطرح و بررسی کرده‌اند. استاد مطهری نیز در آثار خود، این نظریه را بررسی نموده

است. این نظریه در برخی آثار هنری نیز مشهود است. در همین زمینه می‌توان از آثار سینمایی که کارگردان کشورمان، داوود میرباقری یاد کرد که نقش عامل جنسی در آنها پررنگ است، از جمله مجموعه امام علی علیه السلام در این راستا ارزیابی می‌شود. متأسفانه در نقد و ارزیابی این مجموعه، این عنصر از دید ناقدان پنهان مانده است.

۱۵. برای دیدن تفصیل این بحث و نقد آن نک: مرتضی مطهری، *مقدمه ای بر جهان بینی اسلامی* (۵): *جامعه و تاریخ*، چاپ ششم، تابستان ۱۳۷۳. نگارنده نیز در مقاله‌ای به این مباحث پرداخته است. نک: مقاله «دگرگونی‌های اجتماعی و مسئله انتظار»، *فصل‌نامه پیام حوزه*، شماره ۳۰، تابستان ۱۳۸۰.

۱۶. شهید صدر نیز درباره علل و عوامل دگرگونی‌های اجتماعی، نظریه مشابهی ارائه کرده است که از آن، با عنوان «محتوای باطنی» یا «نظریه فطرت» می‌توان یاد کرد. نک: *سنت‌های اجتماعی و فلسفه اجتماعی در مکتب قرآن*، ترجمه حسین منوچهری.

۱۷. *مقدمه‌ای بر جهان بینی اسلامی* (۵): جامعه و تاریخ، ص ۸۶.

۱۸. علی سعادت‌پرور، *الشموس المضيئه*، انتشارات پیام آزادی. نیز ترجمه همین کتاب با عنوان: *ستارگان هدایت*، ترجمه سید جواد وزیری، انتشارات احیای کتاب.

۱۹. *مقدمه‌ای بر جهان بینی اسلامی* (۵): *جامعه و تاریخ*؛ مرتضی مطهری، *فلسفه تاریخ*، ج ۱، ص ۳۰، چاپ اول: انتشارات صدرا، تهران ۱۳۶۶. هم‌چنین یادآوری برخی آموزه‌ها در این زمینه مناسب است. از جمله در آیه ۱۰۵ سوره انبیاء آمده است: «وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرْثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ» در زیور داوود، از پس ذکر (تورات) نوشته‌ایم که سرانجام، زمین را بندگان شایسته ما میراث برند و صاحب شوند. امام باقر علیه السلام نیز می‌فرماید: «این بندگان شایسته که وارثان زمین می‌شوند، اصحاب مهدی در آخرالزمان هستند». *مجمع البیان*، ج ۷، ص ۶۶، به نقل از: محمدرضا حکیمی، *خورشید مغرب*.

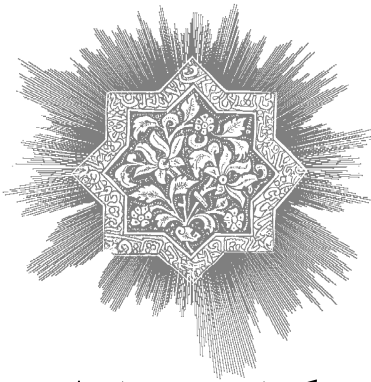
۲۰. *فلسفه تاریخ*، ج ۱، ص ۲۸۵. ایشان در جایی دیگر با توجه به حضور عوامل دیگری، بر این باور است که با وجود حضور عوامل دیگر، نقش اختیار و آزادی انسان هم‌چنان پابرجا است: «... در عین آن‌که تاریخ با یک سلسله نوامیس قطعی و لایتخلف اداره می‌شود، نقش انسان و آزادی و اختیار او به هیچ وجه محو نمی‌گردد...».

چکیده

تمامی تحولات فکری، فرهنگی و اجتماعی، محصول اراده آزاد و مختار آدمی است. از این‌رو، انسان خود سرنوشتش را بر عهده دارد. بر اساس آموزه‌های دینی، انسان، با وجود تأثیرپذیری از بسیاری چیزها، کاملاً بر سرنوشت خویش مسلط است و حیات اجتماعی و سیاسی خود را با دستان پر از اختیار و آزاد خویش می‌سازد. نوشته حاضر را باید به مثابه تأملی کوتاه درباره این بحث به شمار آورد. در این نوشته تنها طرح مسئله صورت می‌گیرد و البته باید به تفصیل پی گرفته شود و حتی راه‌کارها و زمینه‌های تحقق آن در جامعه بررسی شود تا زمینه تأسیس دولت مهدوی فراهم آید.

واژگان کلیدی

منجی‌گرایی، رجعت، اسرائیل، صهیونیسم مسیحی.



مقایسه دکترین منجی‌گرایی در اسلام و

مسیحیت

سیدمحمدعلی آل‌علی

تشکیل جامعه‌ای که معیارهای معنوی و انسانی بر آن حاکم باشد، رسیدن به جهانی که در آن ستم مفهوم نداشته باشد و ستم‌گر و ستم‌دیده‌ای نباشد و استبداد بر مردمان و سرنوشت آنان مسلط نباشد، از دیرباز آرزوی بشر بوده است.

از زمانی که افلاطون، مدینه فاضله را بیان نمود، تا قرن‌ها بعد که این اندیشه به صورت «آرمان‌شهر» در آثار فیلسوفان تجلی می‌کند، تصویرهای گوناگونی از این اندیشه مشهود است. تصویر شهرهای آرمانی در آثار اندیش‌مندان، بازتابی از اندیشه‌های بشر محروم و ستم‌کشیده‌ای است که با پروراندن چنان اندیشه‌هایی در ذهن خویش، خود را تسلی می‌دهد و تلخی‌های حال را به امید رسیدن به خوشی‌های آ آینده پذیرا می‌شود.^۱

جامعه‌شناسی جدید، این اندیشه را در مفهوم مذهبی آن، یکی از مکتب‌های اجتماعی می‌داند که بر مبنای نصوص دینی، معتقد است در پایان جهان، نجات‌دهنده‌ای ظهور خواهد کرد و جهانی بی‌اندوه و خالی از ستم را خواهد ساخت. چون قدیمی‌ترین اسناد طرح این مسئله، کتاب‌های آسمانی است، باید تجلی‌های این اندیشه را در مکتب‌های فلسفی و اجتماعی، پوشش‌های ثانوی و مادی این اندیشه دینی و الهی دانست.^۲ دل بستن به جهانی روشن و تصویر دورنمایی از مدینه فاضله در ادیان، نه جنبه خیالی دارد (آن‌گونه که در آرمان‌شهرهای فیلسوفان دیده می‌شود) و نه جنبه فردی (چنان‌که نزد عارفان و زاهدان تجلی می‌یابد). در این جا سخن از شهری محدود با دروازه‌های بسته و برج‌های بلند و دیوارهای خاردار نیست، بلکه گفت‌وگو از جهانی پهناور است که سراسر گیتی را فرا می‌گیرد؛ با افقی گسترده و بی‌انتهای که در رأس آن، گرداننده‌ای پاک‌سیرت و به دور از بدی‌ها و سستی‌های اخلاقی حاکم است.^۳

آینده در ادیان کاملاً روشن می‌نماید؛ جهان جز به سود ستم‌دیدگان و رنج

کشیدگان مؤمن پایان نمی‌پذیرد:

﴿أَنَّ الْأَرْضَ يَرْتُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ﴾؛^۴

﴿وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا﴾.^۵

در ادیان، از آینده‌ای امیدبخش در جامعه‌ای سرشار از عدالت و معنویت گفت‌وگو می‌شود که بر اساس نظامی الهی به رهبری مردی خدایی تشکیل می‌گردد. وی از هوس‌ها و امیال پست فرمان‌روایان ستم‌گر پاک است و با عالم ملکوت پیوندی عمیق دارد. اعضای این جامعه نیز مردمی وارسته و آراسته به زیورهای اخلاقی هستند؛ مردمانی که اطاعت و فرمان‌بری از رهبر الهی خود را عبادت می‌شمارند.

ادیان، حکومت آخرالزمان و منجی را در ارتباط با دستگاه خدایی می‌بینند. از این‌رو، ظهور موعود و تشکیل جامعه مطلوب، تجسم آموزه‌های ادیان و پیامبران و اولیای الهی تلقی می‌شود و پایان‌بخش رنج و درد نوع بشر و برپایی جامعه‌ای پر از عدل و داد و نورانیت و معنویت اعلام می‌گردد.

الف) منجی‌گرایی در مسیحیت

امید بستن به جهانی نورانی که در آن، آدمی به همه خواست‌های خود برسد و از تمامی گناهان پاک و از همه دل‌بستگی‌های مادی رهایی یابد و نیز ایمان به نجات‌دهنده‌ای که برآورده‌کننده این آرزوها باشد، در کتاب مقدس آشکارا دیده می‌شود.

کلیسای اولیه نیز به تبیین رجعت و نجات‌بخشی مسیح، علاقه فراوانی داشت. رسولان منتظر بودند که مسیح در عصر آنان ظهور کند و نسل‌های بعدی نیز همین امید باشکوه را حفظ کردند. این انتظار طاقت‌فرسا تا قرن سوم میلادی به شدت ادامه داشت، ولی از زمان امپراتوری کنستانتین و ایمان آوردن او به مسیحیت و کم شدن سختی‌ها و مصیبت‌های مسیحیان (قرن چهارم میلادی)، بازگشت و ظهور مسیح

کم کم به فراموشی سپرده شد.

گفتنی است در قرن‌های اخیر، در کلیساها دوباره بر این حقیقت تأکید می‌شود و در مواردی هنوز غفلت‌ها و مخالفت‌هایی وجود دارد، ولی علاقه به این آموزه کتاب مقدس رو به افزایش است. روزانه میلیون‌ها مسیحی دین‌دار این دعا را زمزمه می‌کنند که: «آمین، بیا ای خداوند عیسی».^۶

۱. اهمیت این آموزه در مسیحیت

کتاب مقدس، به موضوع نجات و بازگشت دوباره مسیح اهمیت فراوانی می‌دهد. رجعت مسیح، در عهد جدید بیش از سی صد بار آمده است و چندین باب کامل، به این موضوع اختصاص دارد.^۷

برخی از رساله‌های عهد جدید نیز به این موضوع مربوط است.^۸ بنابراین، می‌توان گفت این آموزه از مهم‌ترین آموزه‌های مسیحیت به شمار می‌رود. هنری تیسن می‌نویسد:

درک صحیح رجعت مسیح، کلید کتاب مقدس می‌باشد. بدون درک صحیح رجعت مسیح، نخواهیم توانست بسیاری از تعالیم و آیین‌های مقدس و وعده‌ها و نمونه‌های کتاب مقدس را درک نماییم. مثلاً این که مسیح هم پیامبر، هم کاهن و هم پادشاه است، بدون درک رجعت قابل فهم نیست. ... در آیات زیادی، مسیحیان تشویق شده‌اند که برای بازگشت مسیح آماده باشند و از این حقیقت تسلی پیدا کنند و ضعیفان را برای این حقیقت تقویت نمایند، سختی‌ها را تحمل کنند و اعتماد خود را حفظ نمایند؛ زیرا خداوند به زودی مراجعت خواهد کرد و برای منتظران خود برکت و اجر و پاداش خواهد آورد.^۹

یکم. امید کلیسا

رجعت مسیح، امید بزرگ کلیساست و با انتظار منجی مسیحیت حیات می‌یابد،

چنان که پطرس می گوید:

مبارک باد خدا و پدر خداوند ما، عیسی مسیح که به حسب رحمت عظیم خود، ما را به وساطت برخاستن عیسی مسیح از مردگان، از نو تولید کرد و برای امید زنده.^{۱۰}
یوحنا می گوید:

ای حبیبان! الان فرزندان خدا هستیم و هنوز ظاهر نشده است، لیکن می دانیم که چون او ظاهر شود، مانند او خواهیم بود؛ زیرا او را چنان که هست، خواهیم دید و هر کس این امید را بر وی دارد، خود را پاک می سازد؛ چنان که او پاک است.^{۱۱}

دوم. امید مسیحیان

آمدن منجی و بازگشت مسیح، امید اصلی مسیحیان است. باور به این آموزه، انگیزه‌ای قوی برای ثبات ایمان و اعتقاد و پاکی^{۱۲} و تقوا و پایداری و ثبات قدم^{۱۳} ایجاد می کند.

هنری تیسن، اعتقاد به ظهور مجدد مسیح را سرچشمه بسیاری از باورها و اعمال می داند و می نویسد:

قبول این عقیده باعث می شود که ما خودمان را پاک کنیم^{۱۴} و مواظب و پایدار باشیم.^{۱۵}

این عقیده، لغزش خوردگان را به بازگشت تشویق می کند^{۱۶} و باعث هشدار بی دینان می گردد^{۱۷} و در مشکلات و ناراحتی‌ها، باعث پایداری و استقامت می شود.^{۱۸}

روشن است که این اعتقاد، انگیزه مسیحیت رسول‌مان بود؛ کسانی که شنیده بودند مسیح گفته است که باز می گردد، ممکن نبود فریب دنیا را بخورند. آنها در انتظار بازگشت او بودند و با همین اعتقاد زندگی می کردند و تلاش می نمودند

دیگران را هم به سوی او بیاورند و به بازگشت او معتقد سازند.^{۱۹}
کتاب مقدس با وعده و تشریح رجعت مسیح، محرکی بسیار قوی برای اعمال و
خدمات مسیحی ایجاد می‌کند:

در ساعتی که گمان نبرید، بر انسان می‌آید. پس آن غلام امین و دانا کیست که
آقاییش، او را بر اهل خانه خود بگمارد تا ایشان را در وقت معین خوراک دهد.
خوشا به حال آن غلامی که چون آقاییش آید، او را در چنین کار مشغول یابد.^{۲۰}
پولس رسول در آموزه‌های خود گوشزد می‌کند:

پس حق هرکس را به او ادا کنید؛ باج را به مستحق باج و جزیه را به مستحق
جزیه و ترس را به مستحق ترس و عزت را به مستحق عزت! مدیون احدی به
چیزی نشوید، مگر به محبت نمودن؛ زیرا کسی که دیگری را محبت می‌نماید،
شریعت را به جا آورده باشد؛ زنا مکن، قتل مکن، دزدی مکن، شهادت دروغ مده،
طمع موزز و هر حکمی دیگر که هست، همه شامل است در این کلام که هم‌سایه
خود را چون خود محبت نما! محبت به هم‌سایه خود بدی نمی‌کند، پس محبت
تکمیل شریعت است. و خصوصاً چون وقت را می‌دانید که الحال ساعت رسیده
است که باید از خواب بیدار شویم؛ زیرا که الان نجات ما نزدیک تر است. از آن
وقتی که ایمان آوردیم، شب مقتضی شد و روز نزدیک آمد. پس اعمال تاریکی
را بیرون کرد، اسلحه نو را بپوشیم و با شایستگی رفتار کنیم؛ چنانچه در روزه، نه
در بزم‌ها و سکرها و فسق و فجور و نزاع و حسد، بلکه عیسی مسیح خداوند را
بپوشید و برای شهوات جسمانی تدارک نبینید.^{۲۱}

۲. مراحل رجعت و ظهور مسیح

بر اساس آموزه‌های کتاب مقدس، رخ داده‌های آخرالزمان و بازگشت مسیح برای
نجات بخشی، در چندین مرحله انجام می‌پذیرد که عبارتند از:

یکم. رجعت اولیه مسیح یا آمدن مسیح به آسمان

این مرحله شامل ربودن کلیسا (مؤمنان) و بردن آنان به آسمان است. در یک چشم به هم زدن، به صورت ناگهانی و بدون آگاهی قلبی، حضرت عیسی علیه السلام، آنهایی را که آماده بازگشت او هستند، می‌رباید و به آسمان می‌برد. پولس رسول در آموزه‌هایش می‌گوید:

همانا به شما سری می‌گویم که همه نخواهیم خوابید، لیکن همه متبدل خواهیم شد، در لحظه‌ای و طرفه‌العینی، به جهت نواختن صور اخیر؛ زیرا کرنا صدا خواهد داد و مردگان بی‌فساد برخوانند خاست و ما مقبول خواهیم شد.^{۲۲}

اما وطن ما در آسمان است که از آن‌جا نجات‌دهنده، یعنی عیسی مسیح خداوند را انتظار می‌کشیم که شکل جسم ذلیل ما را تبدیل خواهد نمود تا به صورت جسم مجید او مصور شود.^{۲۳}

هدف از این ملاقات در آسمان، دادرسی مؤمنان و دادن پاداش به آنان و حساب پس دادن در استفاده از استعدادها و اموال و فرصت‌هایی است که به آنها داده شده بود.^{۲۴}

هدف مهم دیگر، آماده کردن اوضاع و از میان بردن موانع ظهور است. موانع ظهور ممکن است دولت‌های بشری یا شیطان باشند که از آن با عنوان بی‌دین، دجال، ضد مسیح و قانون‌شکن یاد شده است.^{۲۵}

دوم. دوران مصیبت عظیم

پس از مرحله اول ظهور مسیح و پیش از مرحله دوم آن، دوران مصیبت بسیار شدیدی پیش‌گویی شده است. در این دوره که بنابر برخی اشاره‌ها هفت سال طول خواهد کشید،^{۲۶} چنان زمان سخت و تنگی خواهد شد که از هنگام پیدایش امت‌ها

تا بدین روز، همانندی نداشته است.^{۲۷}

هنری تیسن با استفاده از آموزه‌های کتاب مقدس، این دوران را چنین ترسیم می‌کند:

وقتی کلیسا ربوده شود، دیگر نمک و نور در جهان نخواهد بود. مدت کوتاهی پس از ربوده شدن کلیسا، تا زمانی که مردم به سوی خداوند بازگشت نکرده‌اند، بر روی زمین هیچ موجود نجات یافته‌ای وجود نخواهد داشت. روح القدس، خدمت بازدارنده خود را از جهان خواهد برداشت. در آن زمان، فساد و ظلمت به سرعت زیاد خواهد شد. گناه همه جا را فرا خواهد گرفت و مرد بی‌دین ظهور خواهد کرد. شیطان و فرشتگانش بر روی زمین قدرت زیادی خواهند داشت، ولی آمدن مسیح، مانعی را که در راه اشاعه بی‌دینی و برنامه‌های آخرالزمان وجود داشت، از میان خواهد برد.^{۲۸}

مجموعه مقالات
همایش بین‌المللی
دکترین مهدویت

۳۴۸

آموزه مهدویت

سوم. بازگشت ثانویه مسیح و سلطنت هزارساله او بر زمین

برابر آموزه‌های کتاب مقدس، هنگامی که سال‌های مصیبت بی‌سابقه، به پایان خود نزدیک شود، روح‌هایی از دهان اژدها و از دهان وحش و از دهان نبی کاذب بیرون می‌آیند و بر پادشاهان ربع مسکون زمین خروج می‌کنند تا ایشان را برای جنگ عظیم در «حارمجدون» فراهم آورند.^{۲۹}

آنان جمع می‌شوند تا «اورشلیم» را تصرف کنند و یهودیان و فلسطین را به اسارت درآورند.^{۳۰} ولی وقتی به پیروزی نزدیک شده‌اند، مسیح با لشکریان خود از آسمان نزول خواهد کرد و در جنگ نهایی، پس از غلبه بر آنان، پیشوایانشان، گرفتار و به دریاچه آتش افکنده خواهند شد.^{۳۱}

سپاهیان آنان نیز با شمشیری که از دهان مسیح خارج می‌شود، کشته خواهند شد و راه برای استقرار حکومت مسیح هموار خواهد گردید.^{۳۲}

این دوره، هزارسال به طول می‌انجامد و مسیح فرمان‌روای جهانی پرستش خواهد

شد و عدل و انصاف کامل در جهان برپا خواهد گشت.^{۳۳} شیطان و روح‌های شریر بسته می‌شوند و به مدت هزار سال در «هاویه» افکنده خواهند شد.^{۳۴}

۳. اهداف ظهور حضرت عیسی علیه السلام

هدف حضرت عیسی از رجعت دوم به زمین چیست؟ ظهور او چه نتایجی را در پی خواهد داشت؟
نویسندگان مسیحی به استناد کتاب مقدس، اهدافی را برای ظهور عیسی برشمرده‌اند که به برخی از آنها اشاره می‌شود:

یکم. ظاهر ساختن شکوه و جلال خود

یکی از اهداف حضرت عیسی از ظهورش، نشان دادن خود و عظمتش به جهانیان است. تمام طوایف زمین، پسر انسان را خواهند دید که بر ابرهای آسمان، با قوت و جلال عظیم می‌آید.^{۳۵}

او بر دشمنانش نیز ظاهر خواهد شد: «اینک با ابرها می‌آید و هر چشمی او را خواهد دید و آنانی که او را نیزه زدند و تمامی امت‌های جهان، برای وی خواهند نالید.»^{۳۶}

دوم. استقرار حکومت جدید

مسیح به همراه لشکریان خود (گروه فرشتگان و انبوه نجات‌یافتگان) که هنگام ظهور همراه او هستند،^{۳۷} با دشمنانش (نبی کاذب و لشکریان او) درگیری خواهد داشت، ولی این جنگ، کوتاه و با پیروزی قطعی آن حضرت همراه خواهد بود.^{۳۸}
«در پی آن درگیری، مخالفت سیاسی علیه مسیح و ملکوت او از بین خواهد رفت و راه برای استقرار نظام جدید هموار خواهد گردید.»^{۳۹}

سوم. نجات اسرائیل

هنگامی که مسیح رجعت کند، بنی اسرائیل را از دشمنانش رهایی خواهد بخشید: «پس بگو خداوند یهود چنین می‌افزاید: شما را از میان امت‌ها جمع خواهم کرد و شما را از کشورهای بی‌پراکنده شده‌اید، فراهم آوردم و زمین اسرائیل را به شما خواهم داد.»^{۴۰}

همچنین اسرائیل نجات خواهد یافت، چنان‌که مکتوب است، نجات دهنده‌ای از صهیون ظاهر خواهد شد و بی‌دینی را از یعقوب خواهد برداشت.^{۴۱} برخی از نویسندگان مسیحی معتقدند وعده نجات اسرائیل به این معنا نیست که تمام اسرائیل به تدریج وارد کلیسا خواهند گردید، زیرا نجات اسرائیل به طور مخصوص به دیدن مسیح در زمان رجعت مربوط است، چنان‌که آمده است:

در آن روز، خداوند، ساکنان اورشلیم را حمایت خواهد نمود و ضعیف‌ترین ایشان در آن روز، مثل داوود خواهد بود و خاندان داوود مانند خدا و مثل فرشته خداوند در حضور ایشان خواهند بود. در آن روز، قصد هلاک کردن جمیع امت‌هایی که بر ضد اورشلیم می‌آیند، خواهد نمود. و بر خاندان داوود و ساکنان اورشلیم، روح فیض و تضرعات را خواهم ریخت و بر من که نیزه زدند، خواهند نگرست و برای من، مثل نوحه‌گری برای پسر یگانه خود نوحه‌گری خواهند کرد.^{۴۲} بنابراین، سخت‌دلی اسرائیل تا زمان «پُری» امت‌ها (یعنی دوره فیض که برای نجات امت‌ها تعیین شده است) ادامه خواهد یافت «در آن روز، اسرائیل توبه کرده، به سوی خداوند بازگشت خواهد کرد».^{۴۳}

چهارم. داوری امت‌ها

مسیح، غیر از داوری درباره پادشاهان و رؤیسان و لشکریان، داوری دیگری در میان امت‌ها دارد و آن هنگامی است که جنگ در هارمجدون به پایان رسیده و

حکومت مسیح استقرار کامل یافته باشد. در این داوری، مسیح بر تخت باشکوه خود می‌نشیند و میان مردمان و امت‌ها داوری می‌کند و از طرز رفتار آنها با برادران خداوند خواهد پرسید. در این داوری، برای گوسفندان (خوبان)، حیات ابدی و ملکوت و برای بزه‌ها (بدان)، مجازات ابدی در نظر خواهد گرفت.

پنجم. برکت دادن به زمین با گسترش عدالت

برکت بخشی به زمین، ایجاد عدالت، صلح و آرامش، از اهداف مسیح از بازگشت و ظهور به شمار می‌رود، زیرا خشکی زمین و خار و خس آن، نتیجه گناه و بی‌عدالتی انسان است. با رجعت مسیح و برطرف شدن لعنت و گناه، همه موجودات حتی زمین و گیاهانش نجات می‌یابند.

و بیابان مثل گل سرخ خواهد شکفت و آب‌ها در بیابان و نهرها در صحرا خواهد جوشید و مکان‌های خشک به چشمه‌های آب مبدل خواهد گردید.^{۴۴}

و نهالی از تنه «یستی» بیرون آمده، شاخه‌ای از ریشه‌هایش خواهد شکفت و روح خداوند بر او قرار خواهد گرفت؛ یعنی روح حکمت و فهم و روح مشورت و قوت و روح معرفت و ترس خداوند. و خوشی او در ترس خداوند خواهد بود و موافق رؤیت چشم خود، داوری نخواهد کرد و بر وفق سمع گوش‌های خود تنبیه نخواهد نمود، بلکه مسکینان را به عدالت داوری خواهد کرد و به جهت مظلومان زمین به راستی حکم خواهد نمود. و جهان را به عصای دهان خویش زده، شیرین را به نفع لب‌های خود خواهد گشت. کمربند کمرش عدالت خواهد بود و کمربند میانش امانت. گرگ با بره سکونت خواهد داشت و پلنگ با بزغاله خواهد خوابید و گوساله و شیر و پرواری با هم و طفل کوچک آنها را خواهد راند و گاو با خرس خواهد چرید و بچه‌های آنها با هم خواهند خوابید و شیر مثل گاو گناه خواهد خورد و طفل شیر خواره بر سوراخ مار بازی خواهد کرد و طفل از شیر باز داشته شده، دست خود را بر خانه افعی خواهد گذاشت. در تمامی کوه مقدس من،

ضرر و فسادى نخواهند کرد؛ زیرا جهان از معرفت خداوند پر خواهد بود مثل آب‌هایی که دریا را می‌پوشاند.^{۴۵}

ب) دکتربین منجی‌گرایی در اسلام

بنابر روایاتی که از پیامبر اسلام ﷺ نقل شده است، اعتقاد به وجود منجی آخرالزمان، در میان تمامی مسلمانان وجود دارد. همگی آنها در انتظار ظهور نجات‌دهنده‌ای که نام و لقب و کنیه‌اش همانند نام و لقب و کنیه پیامبر اکرم ﷺ باشد، به سر می‌برند.

میان آموزه منجی‌گرایی در اسلام و در مسیحیت، شباهت‌ها و تفاوت‌هایی هست. شاید بتوان ادعا کرد که تفاوت اصلی میان آن دو، تکامل این آموزه در اسلام و جدا شدن آن از برخی باورهای خرافی است. در ادامه، خلاصه‌ای از باورهای مسلمانان را درباره منجی آخرالزمان به اختصار بازگو می‌کنیم.

مجموعه مقالات
همایش بین‌المللی
دکتربین مهدویت
۳۵۲
آموزه مهدویت

۱. معرفی منجی

پیامبر اسلام ﷺ فرموده است:

يُخْرِجُ مِنْ آخِرِ الزَّمَانِ رَجُلًا مِنْ وَلَدِي اسْمُهُ اسْمِي وَ كُنْيَتُهُ كُنْيَتِي. يَمْلَأُ الْأَرْضَ قِسْطًا وَ عَدْلًا كَمَا مَلَأْتُ ظُلْمًا وَ جَوْرًا فَذَلِكُمْ هَذَا الْمَهْدِيُّ؛^{۴۶}

در آخرالزمان مردی از فرزندان من خروج می‌کند که نام و کنیه‌اش همانند نام و کنیه من است. او زمین را از قسط و عدل پر می‌کند، پس از آن که از ظلم و جور پر شده است. پس آن مرد، مهدی این امت است.

احادیث در این باره و با این مضمون، چنان فراوان است که درباره آنها می‌توان ادعای تواتر کرد.^{۴۷}

در احادیث شیعه، نسب مهدی عجل‌الله از طرف پدر به امام حسن عسکری علیه‌السلام، امام یازدهم شیعیان و از طرف مادر، به نرجس، دختر یوشع بن قیصر، پادشاه روم

می‌رسد. مادر او از نژاد شمعون و از حواریون حضرت عیسی علیه السلام بوده است.^{۴۸}

او در ۵ سالگی (سال ۲۶۰ هـ.ق) و پس از درگذشت پدر بزرگوارش، به امامت رسیده و از آن زمان تا سال ۳۲۹ هـ.ق، یعنی حدود ۶۹ سال، نوعی زندگی مخفی داشته است. در این مدت، ارتباط او با پیروانش از طریق نواب صورت می‌گرفت که از آن دوران به غیبت صغرا تعبیر می‌شود. پس از آن تاریخ، از دیدگان عموم پنهان می‌شود و غیبت کبرا آغاز می‌گردد تا زمانی که به امر پروردگار ظهور کند و جهان را پر از عدل و داد گرداند.^{۴۹}

۲. وضعیت جهان در زمان انتظار

جهان در زمان غیبت امام مهدی علیه السلام، آمیخته‌ای از خوبی‌ها و بدی‌ها، زشتی‌ها و زیبایی‌ها، کام‌یابی‌ها و ناکامی‌ها، مرادها و نامرادی‌ها و صلاح‌ها و فسادهاست. حق نابود نشده و گویندگان و جویندگان آن از میان نرفته‌اند، ولی مسیر کلی جامعه به سوی گسترش زشتی‌ها و نامردمی‌هاست.

خرابی‌ها کم‌کم فزونی می‌گیرد و رژیم‌های اجتماعی فاسد قدرت‌مندتر می‌گردند تا آن‌جا که خفقان محیط به اوج خود می‌رسد و نابودی اخلاق و معنویت آشکارا دیده می‌شود تا جایی که همگان ناامید می‌شوند و جز اندکی که به انتظار سرآمدن این شب سیاه پایدارند و به بردباران هم‌کیش خود بشارت آمدن مهدی علیه السلام را می‌دهند، دیگران بر صراط حق و ایمان و عدالت باقی نمی‌مانند. در این دوران، از قیام‌های حق و آشوب‌گری‌های باطل سخن به میان آمده است که برخی از آنها از نشانه‌های ظهور منجی آخرالزمان به شمار می‌رود.^{۵۰}

۳. قیام مهدی علیه السلام

کسی از زمان قیام و خروج او آگاهی ندارد. تنها می‌توان گفت این امر زمانی رخ می‌دهد که جهان تشنه پذیرش حق و حقیقت و خواستار قیام مصلح و منجی

باشد. این عطش آن گاه به اوج خود می‌رسد که حکومت‌های ناحق و حاکمان نابه‌کار، جامعه را به ورطه نابودی بکشند و با به راه انداختن جنگ‌های خانمان‌سوز، مردم را به تنگ آورده باشند.

آن گاه که مردم هوشیار شوند و به خود آیند و بر اثر تجربه‌های گذشته و اخوردگی از رژیم‌های بشری، آمادگی کامل برای پذیرش حکومت الهی و قوانین و اصول آن را داشته باشند و او را از صمیم دل بخواهند، وی چونان «شهاب ثاقب»^{۵۱} به فرمان خدا پدیدار می‌شود و زمین را از لوث بیدادگران پاک می‌کند. همین آمادگی و پذیرش همگانی است که سبب می‌شود آنچه را هیچ مصلحی به انجامش موفق نگردیده است، عملی سازد و حکومتی مطلوب و عدالت‌گستر برپا سازد.^{۵۲} امیرالمؤمنین علی علیه السلام، قیام منجی را چنین ترسیم می‌کند:

جنگ قد علم خواهد کرد، در حالی که دندان‌های خود را نشان می‌دهد، پستان‌هایش پر و آماده است. شروع کار شیرین است و عاقبت آن تلخ. همانا فردا امری ظاهر خواهد شد که او را نمی‌شناسید و انتظارش را ندارید. آن حاکم عادل، هر یک از اعمال حکومت‌های پیشین را به سزای اعمال خویش خواهد رسانید. زمین پاره‌های جگر خویش را از معادن و خیرات و برکات، برای او بیرون خواهد آورد و کلیدهای خود را با تمکین به او تسلیم خواهد کرد. آن گاه او به شما نشان خواهد داد که عدالت واقعی چیست؟ و چگونه کتاب خدا و سنت پیامبر احیا خواهد شد.^{۵۳}

نخستین یاوران حضرت مهدی، ۳۱۳ تن مؤمن صالح جنگ‌جو هستند که ندای او را لبیک می‌گویند و به مصداق «أَيْنَمَا تَكُونُوا يَأْتِ بِكُمْ اللَّهُ جَمِيعًا» از هر سو گرد می‌آیند و به دورش حلقه می‌زنند.^{۵۴} اینان از یک گروه و دسته نیستند، بلکه هر کدام از هر گروه، صنف و شهری‌اند با امام زمانشان به چهل صفت از صفات نیک انسانی، در میان رکن و مقام پیمان می‌بندند.^{۵۵}

پس از انتشار ظهور قائم عجله مردم به تدریج خود را به او می‌رسانند و به او می‌گروند تا این که شمار آنان به ده هزار نفر (برابر شمار یاران پیامبر در فتح مکه) می‌رسد و آن‌گاه با اذن خداوند، قیام او آغاز می‌گردد.^{۵۶} او با بت‌ها و مظاهر کفر و ستم مبارزه‌ای بی‌امان انجام می‌دهد و ابلیس و ابلیسیان را از پای درمی‌آورد و مشرکانی را که مانع او هستند، از میان برمی‌دارد. بدعت‌های رایج را نابود و دستوره‌ای دینی و حدود شرعی فراموش شده را اجرا می‌کند.^{۵۷}

وی مظهر رأفت و عطف و پرچم نجات برای پاکان و مظلومان و شمشیر خشم و عذاب برای ظالمان، ناپاکان و کج‌روان است. او مصداق **﴿أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ﴾** به شمار می‌رود.^{۵۸} در میان یاوران امام مهدی عجله، شخصیت‌های سرشناس و بزرگی به چشم می‌خورند. در رأس آنان، حضرت عیسی مسیح علیه السلام است که بر مهدی عجله سلام می‌گوید و در نماز به امامت او اقتدا می‌کند. سپس هیچ یهودی و غیریهودی نیست مگر این که به او ایمان آورد.^{۵۹}

۴. دولت مهدی

روزی که شب ظلمانی به روز نورانی تبدیل گردد و زمین حیات نو یابد و مهدی عجله حکومت عدل و داد خود را بگستراند، روز سلطه عدالت و حاکمیت ارزش‌های والای انسانی در تمامی شئون زندگی و غلبه ایمان بر کفر خواهد بود. در آن روز، مستضعفان بر مستکبران پیروز خواهند شد. حکومت مهدی عجله سه ویژگی اساسی دارد؛

یکم. حکومت جهانی

در زمان ظهور مهدی عجله جهان تشنه عدالت است و در انتظار منجی عادل به سر

می برد. وقتی امام مهدی عجل الله فرجه قیام خود را آغاز می کند، با تکیه بر یاران و سپاهیان خویش و امدادهای الهی، قدرت خود را در تمامی جهان گسترش خواهد داد و به اذن خدا، زمین و زمان را فرمان بردار خویش می سازد. خداوند متعال به بندگان صالحش چنین وعده داده است:

﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ
كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ
وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا﴾. ۶۰

هم چنین می فرماید:

﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ
الصَّالِحُونَ﴾. ۶۱

امام باقر علیه السلام درباره آیه ﴿الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ
وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ و لِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ 62 فرموده است:

این آیه در شأن آل محمد عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، یعنی مهدی عجل الله فرجه و اصحابش نازل شده است که خداوند سراسر زمین را به او تملیک می کند و به دست او دین را ظاهر می سازد و بدعت‌ها و باطل را از میان می برد تا حدی که اثری از ستم دیده نخواهد شد. ۶۳

دوم. گسترش عدل و قسط

دیگر ویژگی حکومت مهدی عجل الله فرجه، رعایت عدالت در تمامی جنبه‌های آن است. تأکید بر مسئله عدالت و برپایی قسط در عصر مهدی، ترجیح بند همه روایات و احادیث در مورد آن حضرت به شمار می رود. مهدی عجل الله فرجه عدالت را به تمام معنا به اجرا در می آورد و در همه جنبه‌های حقوقی، قضایی، سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و ... آشکار می سازد، همان عدلی که امام علی علیه السلام به آن بشارت داده است. ۶۴

سوم. وحدت

دولت مهدی علیه السلام دولت وحدت است؛ وحدت صوری و معنوی. وحدت صوری است؛ زیرا مردم زیر پرچم اسلام و معتقد به قانون قرآن، به خداوند واحد دل می‌سپارند. وحدت معنوی نیز دارد؛ زیرا دوست مؤمنان پاک‌دل است؛ مردمی یک دل با هدفی واحد، یک سخن و دوستدار برپایی نظام عدالت که به توصیه‌های حاکمی الهی و عدالت‌گستر دل بسته‌اند.

بدین‌سان، دولت اسلام با بهره‌گیری از قانون قرآن و به کارگیری دقیق دستورهای آن، به رهبری امام مهدی علیه السلام استقرار می‌یابد و جهانیان، لذت زندگی زیر پرچم منجی الهی، عادل را درک خواهند کرد. آن روز، زمین و آسمان به یمن برپایی دولت کریمه مهدوی، برکت‌های بی‌پایانشان را به مردم تحت امر او می‌بخشند. اهل آسمان و زمین، شادمان و جماد و نبات و حیوان، شادابند.^{۶۵}

نتیجه و مقایسه

با توجه به آنچه درباره منجی‌گرایی در مسیحیت و اسلام گفته شد، می‌توان این نتایج را به دست آورد:

الف) عقیده به ظهور منجی بزرگ الهی در آخر الزمان که جهانیان را از ستم و استبداد و بیداد رهایی خواهد بخشید، اعتقادی همگانی در میان پیروان دو دین بزرگ الهی است و در متون دینی این دو آیین بزرگ، نمونه‌های فراوانی از این نویدها و بشارت‌ها وجود دارد.

ب) موعود و منجی ملت‌ها در هر دو دین، ویژگی‌هایی تقریباً هم‌سان دارد و هدف از ظهور او، اقامه عدل و داد و برپایی نظامی عادلانه و الهی است.

ج) رخدادهای زمان عروج حضرت عیسی علیه السلام و آخر الزمان که در مسیحیت مطرح شده، با روی‌دادهای زمان غیبت کبرای امام مهدی علیه السلام و فتنه‌های آخر الزمان

که در آثار مسلمانان آمده است، تفاوت‌ها و شباهت‌هایی دارد. می‌توان گفت میان پیروان این دو آیین، دیدگاه‌های انحرافی و اغراق‌آمیز نفوذ کرده است.

د) درباره وضعیت پس از ظهور و فراوانی برکات و نعمت‌ها و ایجاد صلح و آرامش در زمین نیز برخی تعبیرهای مبالغه‌آمیز در متون حدیثی اسلام و متون دینی مسیحیت دیده می‌شود. به ویژه در عهد عتیق، مطالبی عجیب عنوان شده است.

ه) منجی در مسیحیت، در آسمان‌ها زیست می‌کند و برای آغاز ظهورش، نخست مؤمنان را به آسمان می‌برد. آن‌گاه پس از سال‌ها مصیبت عظیم، به زمین باز می‌گردد. درک این آموزه بسیار خردگریز است، ولی منجی مسلمانان، در زمین و با زمینیان زندگی می‌کند، در میان آنان است و با ایشان سخن می‌گوید، در بسیاری موارد یاری‌شان می‌کند و با راهنمایی‌های سودمندش، ایشان را هدایت می‌نماید، ولی مردم او را با عنوان مهدی موعود تطبیق نمی‌دهند.

و) بخشی از بشارت‌هایی که در عهدین درباره منجی آخرالزمان آمده است، درباره حضرت عیسی علیه السلام می‌تواند صادق باشد، ولی بسیاری از آن بشارت‌ها درباره آن حضرت صادق نیست، ولی بنابر برخی پژوهش‌ها می‌توان بر منجی معرفی شده در اسلام تطبیق کرد.^{۶۶}

ج) آسیب شناسی منجی‌گرایی

متأسفانه آموزه منجی‌گرایی با همه تقدسی که دارد، هم‌چون برخی دیگر از آموزه‌های دینی، از برخی انحراف‌ها و آسیب‌ها در امان نمانده است و بعضی، دانسته یا نادانسته، در این باره به باورهای نادرستی معتقد شده‌اند که به برخی از آنها اشاره می‌گردد:

۱. آسیب شناسی دکترین منجی‌گرایی در اسلام

برخی از فرقه‌های مسلمان با دریافتی ناصحیح از آموزه منجی‌گرایی، در انجام

وظایف اسلامی خود، به ویژه در زمینه هدایت مردم و اجرای دو واجب مهم الهی، یعنی امر به معروف و نهی از منکر دچار تفریط شده‌اند. این عده با نقل روایت‌هایی بدین مضمون که «مهدی زمانی ظهور خواهد کرد که زمین پر از ستم و فساد شده باشد»^{۶۷} هر انقلاب و حرکتی پیش از قیام منجی آخرالزمان را محکوم به شکست و نابودی می‌دانند و در برابر ظلم‌ها و تجاوزها به اسلام و مسلمانان ساکت می‌نشینند و دیگران را هم به سکوت و ظلم‌پذیری و خفقان تشویق می‌کنند. اینان مهم‌ترین وظایف دوران غیبت، یعنی صبر و انتظار مثبت و انقلابی و سازنده را به آموزه‌هایی منفی و دست و پا گیر در وظایف اجتماعی تفسیر می‌نمایند. این افراد می‌گویند چون امام مهدی علیه السلام زمانی ظهور می‌کند که جهان پر از ستم و جور شده باشد، بنابراین، زمانی آن منجی به فریاد ما می‌رسد که صلاح به نقطه صفر برسد و حق و حقیقت طرف‌داری نداشته باشد. پس آن‌گاه که جز باطل، نیرویی حکومت نکند و فرد صالحی در جهان یافت نشود، دست غیب از آستین بیرون می‌آید. ما باید به جای تلاش در جهت نیکی‌ها، کاری کنیم که روند ظهور و خروج منجی سرعت گیرد و بهترین کمک به این روند و بهترین شکل انتظار، اشاعه فساد، فحشا، ستم یا دست کم سکوت در برابر فساد حکومت‌های ستم‌گر است.^{۶۸}

در پاسخ اجمالی می‌توان گفت که قیام مهدی علیه السلام برای پشتیبانی از مظلومانی است که شایسته حمایتند، نه ستم‌پذیران خاموش و رضایت‌دهندگان به ستم و تباهی. چنان‌که شیخ صدوق از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند که «ظهور منجی تحقق نمی‌پذیرد، مگر این‌که هر کدام از شقی و سعید به فرجام کار خود برسند». پس سخن در این نیست که سعیدی در دنیا نباشد و تنها اشقیا به نهایت درجه شقاوت برسند، بلکه سخن این است که هر کدام از گروه سعادت‌مندان و اشقیا به نهایت کار خود برسند.^{۶۹}

از نظر روایات، در سرآغاز قیام منجی آخرالزمان، سلسله قیام‌هایی حق از سوی

اهل حق و صلاح انجام می‌گیرد که معصومان و بزرگان دین آن را تأیید می‌کنند. قیام «یمانی» پیش از ظهور امام مهدی علیه السلام، نمونه‌ای از این سلسله قیام‌هاست.^{۷۰} پس روایات اسلامی انتظار منجی را افضل اعمال دانسته‌اند؛ انتظاری که در آن، هر فرد در برابر خود و جامعه مسئول باشد. این انتظار، تعهدآفرین و تحرک‌بخش است و عبادت به شمار می‌رود.

۲. آسیب شناسی دکترین منجی‌گرایی در مسیحیت

متأسفانه دکترین منجی‌گرایی در مسیحیت، در مواردی دست‌خوش انحراف‌ها و بدعت‌هایی شده است که پی‌آمدهای آن به شدت، صلح جهانی و آینده بشری را تهدید می‌کند. یکی از آن موارد، پیدایش گروهی به نام «مسیحیان صهیونیست» است که با اندیشه بنیادگرایی در زمینه ظهور و رجعت منجی آخرالزمان، با شدت تمام به تشکیل دولت یهودی در فلسطین و پشتیبانی همه‌جانبه از رژیم اشغال‌گر قدس اصرار می‌ورزند و آن را وظیفه‌ای مقدس برای همه مسیحیان منتظر منجی می‌پندارند.

ایشان بر اساس تفسیری انحرافی از کتاب مقدس، معتقدند جنگ آخرالزمان که به ظهور مجدد مسیح و پیروزی او و سپاهیان‌ش خواهد انجامید، در صحرائی «مجدتو» در فلسطین خواهد بود. هم‌چنین نبرد «هارمجدون»^{۷۱} که رویارویی نهایی ایمان و کفر است و به تشکیل دولت هزار ساله مسیح خواهد انجامید، در آن سرزمین و تنها پس از گردهمایی بندگان برگزیده خدا در قلمرو «ارض موعود» به عنوان یک ملت، رخ خواهد داد. گروه‌های صهیونیست مسیحی که شمارشان بر اثر تبلیغات گسترده به سرعت در حال افزایش است، معتقدند ظهور مجدد مسیح نزدیک است. از این‌رو، برای تحقق نشانه‌های ظهور می‌کوشند خود را «مسیحیان از نو زاده شده» بنامند که «غسل تعمید مجدد» کرده‌اند. آنان انتظار دارند با این اعتقاد و عمل، نبرد خونین آرماگدون را نبینند و آزارهای حاصل از این جنگ را احساس

نکنند، بلکه از سوی خدا به آسمان‌ها ربوده شوند تا هم‌زمان با بازگشت مسیح به زمین، همراه او به زمین بازگردند و دوران حکومت هزارساله او را ببینند.^{۷۲}

مسیحیان صهیونیست بر اساس نوشته‌های کتاب مقدس و تفسیرهایی که ارائه داده‌اند، به هفت مرحله برای پایان جهان و ظهور مجدد مسیح اعتقاد دارند. آن مراحل عبارتند از:

۱. بازگشت یهودیان به فلسطین؛

۲. ایجاد دولت یهودی در آن سرزمین؛

۳. موعظه متون انجیل در بنی اسرائیل و دیگر مردم دنیا در سراسر زمین؛

۴. سرور و تنعم مؤمنان به کلیسا و ربوده شدن آنها به بهشت؛

۵. دوران فلاکت و ظلم و مصیبت عظیم به مدت هفت سال و نبرد با پیروان

دجال؛^{۷۳}

۶. وقوع جنگ «هارمجدون» در صحرای «مجدو» در اسرائیل؛

۷. شکست لشکریان دجال و استقرار پادشاهی مسیح (پایتخت این پادشاهی

اورشلیم است و به دست یهودیانی که به مسیح پیوسته‌اند، اداره خواهد شد).

برخی از گروه‌های صهیونیست مسیحی، ساخت معبد سوم سلیمان و ذبح گوساله سرخ مو را (هم‌گام با باورهای صهیونیست‌های یهودی) به مراحل یادشده افزوده‌اند.^{۷۴}

این اندیشه در میان گروهی از سردمداران حکومت کنونی ایالات متحده و برخی کشورهای اروپایی نفوذ کرده است. آنان با اعتقاد به این که یهودیان و اسرائیل قادر به اجرای برنامه‌های خدا در سرزمین موعود و آماده ساختن شرایط بازگشت دوباره مسیح هستند، امکانات نظامی و مالی و تبلیغاتی گسترده‌ای در اختیار رژیم اشغال‌گر قدس می‌گذارند و در قبال کشتار مسلمانان مظلوم فلسطین و لبنان، نه تنها سکوت می‌کنند، بلکه به پشتیبانی کامل از این رژیم می‌پردازند.^{۷۵}

نقد اندیشه صهیونیسم مسیحی

اندیشه مسیحیت صهیونیستی رسواتر از آن است که به نقد و بررسی آن پردازیم. این گروه، بیشتر به جریانی سیاسی شباهت دارد که برای کسب سلطه بر جغرافیای فرهنگی و خاکی مسلمانان (از نیل تا فرات) به آموزه‌های دینی تمسک جسته است. اینان زمینه‌سازی برای ظهور مسیح عجله الله فرجه را بهانه‌ای برای حضور در منطقه خاورمیانه، پشتیبانی از اسرائیل و لشکرکشی به کشورهای اسلامی مانند عراق و افغانستان قرار داده‌اند.

با وجود این، باورهای این گروه با بحران‌هایی روبه‌روست:

۱. پیش‌گویی‌های کتاب مقدس، قابلیت تفسیر و تأویلی غیر از ادعای مسیحیان صهیونیست دارند.

۲. زمینه‌سازی برای تحقق پیش‌گویی‌های کتاب مقدس، هرگز مجوز نمی‌تواند جنایت و کشتار بی‌گناهان یا اخراج آنها از سرزمین اجدادی‌شان باشد.

۳. سوءاستفاده از دین و تبدیل آن به ابزار سرکوبی ملت آزاده فلسطین، از نظر عموم دین‌داران و امت‌های توحیدی (مسلمان و مسیحی و یهودی) محکوم است.^{۷۶}

پی‌نوشت‌ها

۱. نک: تامس مور، *آرمان شهر (توپیا)*، ترجمه داریوش آشوری و افشار نادری، انتشارات خوارزمی، تهران ۱۳۶۱.
۲. مسیانسیم، به معنای اصل اعتقاد جامعه به مسیح یا موعود است. در جامعه‌شناسی این اصل مطرح است که هر جامعه‌ای در نهاد خویش، این اعتقاد را به عنوان واکنش طبیعی و فطری ساختار خود در توجیه‌های مختلف دارد. نک: محمد تقی راشد محصل، *نجات‌بخشی در ادیان*، ص ۱۵، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ اول، تهران ۱۳۶۹.
۳. می‌توان گفت اعتقاد به ظهور منجی موعود وجه مشترک همه ادیان است. در اسلام، حضرت مهدی علیه السلام برای استقرار جهانی خالی از بدی‌ها و آراسته به نیکی‌ها پیکار می‌کند. فارقلیط (آموزگار، تسلی دهنده) در مسیحیت، هادی و تقویت‌کننده مؤمنان و تحقق‌بخش عدالت در جهان است (نک: جیمز هاکس، *تاموس کتاب مقدس*، واژه «تسلی دهنده» و «روح القدس»، چنان‌که در آیین هندویان باستان، «کالکی» سوار بر اسب سفید، با دست گرفتن شمشیر درخشان، آغازگر عصر طلایی است. (نک: داریوش شایگان، *ادیان و مکتب‌های فلسفی هند*، ج ۱، ص ۲۷۴، مؤسسه امیر کبیر، تهران ۱۳۵۶).
۴. سوره انبیاء، آیه ۱۰۵.
۵. سوره اسراء، آیه ۸۱.
۶. مکاشفه ۲۲: ۲۰. (به نقل از هنری تیسن، *الهیات مسیحی*، ص ۳۲۷، ترجمه ط. میکائیلیان، انتشارات حیات ابدی، بی‌جا، بی‌تا)
۷. متی ۲۴ و ۲۵، مرقس ۱۳ و لوقا ۲۱.
۸. اول تالونیکیان، دوم تسالونیکیان و مکاشفه.
۹. *الهیات مسیحی*، ص ۳۲۷ - ۳۲۸.
۱۰. اول پطرس ۱: ۳.
۱۱. اول یوحنا ۳: ۲ و ۳.
۱۲. اول یوحنا ۳: ۲ و ۳.
۱۳. متی ۲۴: ۴۴.

- ۱۴ . متی ۲۵ و اول یوحنا: ۳ و ۲.
- ۱۵ . مرتس ۱۳: ۳۵ و ۳۶، اول یوحنا ۲: ۲۸.
- ۱۶ . رومیان ۱۲: ۱۱ و ۱۲.
- ۱۷ . دوم تسالونیکیان ۱: ۷ - ۱۰.
- ۱۸ . اول تسالونیکیان ۴: ۱۳-۱۸، عبرانیان ۱۰: ۳۵-۳۸، یعقوب ۵: ۷.
- ۱۹ . الهیات مسیحی، ص ۳۲۹.
- ۲۰ . متی ۲۴: ۴۵-۴۶.
- ۲۱ . رساله پولس رسول به رومیان، باب ۱۳: ۷-۱۴.
- ۲۲ . اول قرنتیان ۱۵: ۵۱-۵۲.
- ۲۳ . فیلیپیان ۳: ۲۰-۲۱.
- ۲۴ . نک: متی ۲۵: ۱۴-۳۰؛ لوقا ۱۹: ۱۱-۲۷؛ روم شالونیکیان ۲: ۸-۶.
- ۲۵ . نک: علی فاطمیان، نشانه‌های پایان، فصل ششم، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات، تهران ۱۳۸۱.
- ۲۶ . دانیال ۹: ۲۳-۲۷.
- ۲۷ . دانیال ۱۲: ۱.
- ۲۸ . الهیات مسیحی، ص ۳۳۹.
- ۲۹ . مکاشفه یوحنا: ۱۶-۱۳.
- ۳۰ . زکریا ۱۲: ۱، ۱۳: ۱ و ۱۴: ۲.
- ۳۱ . مکاشفه ۹: ۱-۱۰ و ۱۹: ۱۹ و مزامیر ۲: ۳.
- ۳۲ . دوم تسالونیکیان ۱: ۱-۱۲، مکاشفه یوحنا ۱۹: ۱۵.
- ۳۳ . مزامیر ۷۲-۶-۱۱.
- ۳۴ . مکاشفه ۲۰: ۳-۱.
- ۳۵ . متی ۲۴: ۳۰.
- ۳۶ . مکاشفه ۱: ۷.

۳۷. زکریا ۱۴: ۱۵، اول تسالونیکیان ۳: ۱۳.

۳۸. مکاشفه ۱۱: ۱۲-۲۰.

۳۹. الهیات مسیحی، ص ۳۴۱.

۴۰. حزقیال نبی ۱۱: ۱۷.

۴۱. رساله پولس رسول به رومیان ۱۱: ۲۶-۲۷.

۴۲. زکریای نبی ۱۲: ۸-۱۰.

۴۳. زکریای نبی ۱۲: ۱۰-۱۴، الهیات مسیحی، ص ۳۴۲.

۴۴. اشعیا ۳۵: ۱-۱۰.

۴۵. اشعیا نبی ۱۱: ۹-۱۰.

۴۶. ابن جوزی، تذکرة الخواص، ص ۳۷۷، ۱۳۶۹ ه.ش. (به نقل از: لطف‌الله صافی گلپایگانی، منتخب الاثر، ص ۲۳۶، چاپ اول: مؤسسه السیده المعصومه، قم ۱۴۱۹ ه.ق)

۴۷. آیت‌الله صافی گلپایگانی، هزاران حدیث در مورد امام مهدی علیه السلام از حدود سی صد کتاب شیعی و سنی در کتاب منتخب الاثر گردآوری کرده است.

۴۸. منتخب الاثر، ص ۳۹۷؛ شیخ صدوق، کمال الدین و تمام النعمه، ج ۲، ص ۹۳، کتاب فروشی اسلامیة، تهران ۱۳۷۹.

۴۹. منتخب الاثر، فصل چهارم و پنجم، ص ۴۴۵-۵۲۰.

۵۰. همان، فصل ششم، ص ۵۲۳-۵۷۲.

۵۱. ناظر به روایتی از امام باقر علیه السلام نک: کمال الدین و تمام النعمه، ج ۱، ص ۴۴۹.

۵۲. نک: نجات بخشی در ادیان، ص ۱۶۹.

۵۳. سید رضی، نهج البلاغه، خ ۱۳۶.

۵۴. حضرت امام زین العابدین علیه السلام فرموده است: «آنها که از بستر خود برای یاری امام قائم علیه السلام ناپدید می‌شوند، ۳۱۳ مرد به شماره اهل بدر هستند که صبح آن شب در مکه حاضر می‌شوند و این است گفته خدای تعالی: ﴿وَلِكُلِّ وَجْهَةٍ هُوَ مُوَلِّئُهَا فَاسْبِقُوا السَّخِرَاتِ أَيْنَ مَا تَكُونُوا يَأْتِ بِكُمْ اللَّهُ جَمِيعًا إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (سوره بقره، آیه ۱۴۸)؛ اینها اصحاب قائم باشند.» (کمال الدین و تمام النعمه، ج ۲، ص ۳۶۸)

۵۵. این ویژگی‌ها، بیشتر دستور اکید بر اجرای واجبات الهی و دوری از محرمات و دوری جستن از مادیات و زخارف دنیوی و توجه به ساده زیستی و آمادگی برای جهاد در راه خداست. (نک: *منتخب الاثر*، ص ۵۸۰-۵۸۱. به نقل از: حسین محدث نوری، *کشف الاستار عن وجه الغائب عن الابصار*)

۵۶. محمدباقر مجلسی، *بحار الانوار*، ج ۵۲، ص ۳۲۳؛ ج ۳۳، ص ۳۶۷، چاپ سوم: مؤسسه الوفاء، لبنان، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳ م.

۵۷. نک: همان، باب ۲۶، ص ۲۷۹-۳۰۸.

۵۸. سوره فتح، آیه ۲۹. گرچه روایات بیشتر بر جنبه شمشیرزنی و کشتار مخالفان او دلالت دارند، ولی از روایاتی نیز مهر و عطفوت او نمایان است. برای نمونه، امام صادق علیه السلام فرموده است: «ينتج الله تعالى في هذه الأمر رجلاً مني وأنا منه، يسوق الله تعالى به بركات السموات والأرض فينزل السماء قطرها ويخرج الأرض بذرها، وتأمين وحوشها وسباعها يملأ الأرض قسطاً وعدلاً كما ملئت ظلماً وجوراً و يقبل حتى يقول الجاهل لو كان هذا من ذرية محمد لرحم». (*منتخب الاثر*، ص ۲۲۵، به نقل از: شیخ طوسی، *الغيبة*)

۵۹. از امام باقر علیه السلام نقل شده است که درباره آیه «وَإِنْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَأَنْ يَكْفُرُوا بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكُونُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا» (سوره نساء، آیه ۱۵۹) فرمود: «إِنَّ عِيسَى بْنَ مَرْيَمَ نَزَلَ قَبْلَ يَوْمِ الْقِيَامَةِ إِلَى الدُّنْيَا، فَلَا يَبْقَى أَهْلُ مِلَّةِ يَهُودٍ وَلَا غَيْرِهِ إِلَّا آمَنُوا بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِمْ وَيَصَلِّيَ عِيسَى عليه السلام خَلْفَ الْمَهْدِيِّ عليه السلام». (*منتخب الاثر*، ص ۶۰، به نقل از: سلمان قندوزی، *ینابيع المودة*، ص ۲۲، تهران ۱۳۰۲. در روایت دیگری آمده است: «يجتمع المهدي وعيسى بن مريم فيجىء وقت الصلوة، فيصلى عيسى ورثته مأموماً. تذكرة الخواص»). (همان، ص ۳۳۷، به نقل از: *منتخب الاثر*، ص ۶۰)

۶۰. سوره نور، آیه ۵۵.

۶۱. سوره انبیاء، آیه ۱۰۵.

۶۲. سوره حج، آیه ۴۱.

۶۳. *منتخب الاثر*، ص ۵۸۵. (به نقل از: *ینابيع المودة*، ص ۴۲۶)

۶۴. «فیریکم کیف عدل السیرة و یحیی میت الكتاب و السنة». (*نهج البلاغه*، خ ۱۳۶)

۶۵. احادیث درباره برکت آسمان و زمین و نباتات و درختان و صلح و آرامش و شادی در میان مردم و حتی جانوران بسیار است. برای نمونه، روایت شده که: «يفرح به أهل السماء وأهل الأرض والطيور والوحوش والحيتان فى البحر و تزيد المياه فى دولته و تمدّ الأنهار و تضعف الأرض أكلها و تستخرج الكنوز». (*منتخب الاثر*، ص ۵۸۹، به نقل از: حسین

نوری، کشف الأشعار؛ نیز نک: *منتخب الاثر*، احادیث فصل هفتم، ابواب ۱-۴، ص ۵۸۵-۵۹۳)

۶۶. در این باره نک: مجتبی توندای، *موعودنامه*، ذیل عنوان «موعود» چاپ اول: قم ۱۳۸۳.

۶۷. «یملأ الأرض قسطاً و عدلاً بعد ما ملئت ظلماً و جوراً» احادیث به این مضمون بسیار است. در کتاب *منتخب الاثر*، ص ۳۷۸-۳۸۱، فصل دوم، باب ۲۵، ۱۲۳ حدیث در این زمینه وجود دارد.

۶۸. برای آشنایی با این انحراف، نک: حبیب‌الله طاهری، *سیمای آفتاب*، قم، زائر ۱۲۸۰.

۶۹. *موعود نامه*، ذیل عنوان انتظار مثبت.

۷۰. عن الصادق عليه السلام قال: «خمس قبل قيام القائم عليه السلام: اليماني و السفيناني و الخسف بالبيداء و خروج اليماني و قتل النفس الزكية.» (*منتخب الاثر*، ص ۶۲، با توضیحات نویسنده در پاورقی)

71. Armagedton.

۷۲. نصیر صاحب خلق، «صهیونیست مسیحی»، *مجله موعود*، ش ۱، ص ۱۴.

73. Antihrist.

۷۴. گریس هال سل، *تدارک جنگ بزرگ*، ترجمه خسرو اسدی، ص ۱۹، چاپ اول: مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۷۷.

۷۵. نک: رضا هلال، «*مسیح یهودی و فرجام جهان*» (مسیحیت سیاسی و اصول‌گرا در امریکا)، ترجمه قیس زعفرانی، *مجله موعود*، ش ۴۰، ص ۱۴ - ۲۱.

۷۶. نک: پیشارا اواد، «*مسیحیت صهیونیستی*» (بررسی مسیحیت صهیونیستی از نگاه مسیحیان کاتولیک)، ترجمه فاطمه شفیعی سروسستانی، *مجله موعود*، ش ۴۰، ص ۳۴ - ۳۸.