

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۱/۹
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۲/۱۵

فصل نامه علمی _ پژوهشی مشرق موعود
سال هشتم، شماره ۲۹، بهار ۱۳۹۳

تحلیلی از اصل انتظار در پرتو فلسفه غیبت

محمد اسعدی*

چکیده

در تفکر شیعی و مهدوی، از اصل انتظار، تحلیل‌های گوناگونی شده که در این نوشتار، برخی به بوتۀ نقد سپرده شده و بر تحلیلی جامع با تکیه بر فلسفه غیبت تأکید شده است. بر اساس این تحلیل، در کنار بُعد سلبی انتظار _ که به محرومیت عصر غیبت از برکات و فواید فردی و اجتماعی حضور امام معصوم معطوف است _ بُعد ایجابی آن، هم شامل ابعاد فردی و هم شامل ابعاد اجتماعی است و تحقق کامل این ابعاد جز با آمادگی‌های فردی و تلاش اجتماعی مؤمنان برای تشکیل حکومت اسلامی جهت تحقق ابعاد گوناگون دین با محوریت قرآن و سنت و به پیشوایی دین‌شناسان متعهد ممکن نیست.

واژگان کلیدی

اصل انتظار، فلسفه غیبت، مهدویت، تفکر شیعی.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

بی‌گمان در اندیشه دینی و از زاویه کلامی اعتقادی، آینده روشنی برای زمین و زمینیان به پیشوایی پرهیزکاران و صالحان ستم‌کشیده تاریخ رقم خورده است (اعراف: ۱۲۸؛ انبیاء: ۱۰۵؛ قصص، ۵)؛ اما از زاویه دیگر، این سؤال مطرح است که آینده‌پژوهی و مسئله مهدویت در اندیشه شیعی چه نقشی در تعیین رسالت امروز ما دارد و اساساً رسالت منتظران و جامعه منتظر در عصر غیبت چیست؟ آیا در عصر غیبت، ماهیت و قلمرو رسالت و هدایت دینی دچار تغییر و قبض و فروکاستگی می‌شود؟ در این راستا می‌توان پرسید که رسالت دینی عالمان و چاره حفظ دین‌داری توده اهل ایمان در این عصر چیست؟ ماهیت عصر غیبت و فلسفه آن و نسبت آن با نظریه امامت شیعی چگونه تحلیل می‌شود؟ در این باره به نظر می‌رسد مسئله انتظار در عصر غیبت به مثابه مفهومی کلیدی می‌تواند مورد بحث و بررسی قرار گیرد. از این منظر می‌توان پرسید که «انتظار» در قاموس اندیشه مهدویت به چه معنا بوده و از اصل انتظار چه تحلیلی متناسب با این پرسش‌ها می‌توان عرضه کرد؟

به نظر می‌رسد اصل انتظار را باید به گونه‌ای تبیین و تحلیل کرد که نظریه امامت و فلسفه غیبت در ضمن آن توجیه‌پذیر باشد. برخی تبیین‌ها و تحلیل‌ها در این باره به هیچ رو نمی‌تواند این هدف را تأمین کند. تبیین و تحلیل انتظار به امری انفعالی و سلبی به معنای سکوت و عزلت و تحمل شرایط تحمیلی جبهه طاغوت و تن‌دادن به نظم جهانی که توسط این جبهه تعریف شده و در حال اجراست، از فلسفه امامت و غیبت کاملاً بیگانه دیده می‌شود.

همچنین تبیین و تحلیل اصل انتظار به امری ایجابی و فعال به معنای توقع فردای بهتر با آمادگی در حد میسور و تلاش برای تحقق آرمان‌ها و عدم رضایت و پذیرش وضع موجود، هرچند در جای خود درست و قابل قبول است، اما این تبیین و تحلیل به دلیل ابهام و کلی‌نگری نمی‌تواند دیدگاهی کامل، روشن و کاربردی باشد. در این تحلیل روشن نیست که آیا انتظار امری صرفاً فردی است یا بعد جمعی نیز دارد؟ آیا در عصر غیبت مفهومی به نام «جامعه منتظر» به معنای خاص آن _ که جامعه را تشکل خاص اجتماعی می‌داند _ قابل تصور و تصدیق است؟

طبعاً این بحث در گستره‌ای وسیع قابل پی‌گیری است؛ اما آن‌چه در این نوشتار کوتاه با هدف طرح و تحلیل اجمالی مسئله منظور است، در واقع تحلیلی از طرح جامعه منتظر و اصل انتظار در پرتو فلسفه غیبت به شمار می‌آید.

فرضیه ما آن است که انتظار در کنار سویه سلبی آن _ که به محرومیت عصر غیبت از برکات و فواید فردی و اجتماعی حضور امام معصوم معطوف است _ سویه ایجابی نیز دارد. سویه ایجابی آن نیز هم حاوی بُعد فردی و هم حاوی بُعد اجتماعی است و تحقق این ابعاد جز با آمادگی‌های فردی و تلاش اجتماعی مؤمنان برای تشکیل حکومت اسلامی برای تحقق ابعاد مختلف دین با محوریت قرآن و سنت و به پیشوایی دین‌شناسان متعهد ممکن نیست. انتظار مفهومی صرفاً سلبی نیست و مسؤولیت‌های دینی را از مؤمنان سلب نمی‌کند. جامعه منتظر به روزمرگی و غفلت از آینده پیش رو دچار نمی‌شود، بلکه زندگی دینی‌اش را در خدمت تحقق امر مورد انتظار (منتظر) قرار می‌دهد و هرچه بیشتر خود را در راستای رسیدن به آن آماده می‌کند و موانع آن را برطرف می‌سازد و این جز با تلاش عالمان دین و توده مؤمنان برای تشکیل نظام اجتماعی سیاسی مبتنی بر دین و ارزشهای دینی محقق نمی‌شود.

مدعای فوق طبعاً بر مبانی نظری مختلفی استوار است که اهمیت ابعاد اجتماعی دین، ضرورت استمرار هدایت همه‌جانبه دینی، ضرورت احساس مسئولیت دینی اجتماعی توده مؤمنان، ضرورت احساس تکلیف دینی اجتماعی عالمان و کارشناسان دین از آن جمله است. این مقاله قصد شرح این مبانی را ندارد؛ اما به نظر می‌رسد بحث از فلسفه غیبت در نظریه امامت

۱. «قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ اسْتَعِينُوا بِاللَّهِ وَاصْبِرُوا إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَ الْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ».

۲. «وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ».

۳. «وَتُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضِعُوا فِي الْأَرْضِ وَ نَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَ نَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ».

شیعی می‌تواند پرتوی به مسئله انتظار بیفکند و تحلیل‌های مربوط به آن را به محک نقد و ارزیابی گذارد. از این منظر در نوشتار حاضر چهار تحلیل متفاوت از فلسفه غیبت مورد مطالعه و بررسی قرار گرفته و در پرتو آن، تحلیلی مطلوب از اصل انتظار جست‌وجو شده است.

فلسفه غیبت امام در نظریه امامت شیعی

اصل ضرورت تداوم و استمرار «امامت» به معنای سرپرستی، هدایت و دستگیری اهل ایمان در ابعاد گوناگون آن فراتر از «نبوت»، امری مسلم و مبتنی بر شواهد قرآنی و در راستای ضرورت هدایت الهی انسان‌هاست.^۴ در باور شیعی بر همین اساس همواره ایمان و دین‌داری باید با التزام و اقتدا به امام و حجت زنده الهی و تولی به ولایت او همراه باشد. از این‌رو تداوم و استمرار امامت پیشوایان پس از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و طول عمر امام دوازدهم حضرت مهدی عج از سنت‌های ضروری تاریخ شیعه امامیه است. اما عدم حضور ظاهری امام در روزگار طولانی غیبت، نظریه شیعی امامت را با این پرسش جدی درگیر می‌کند که اصولاً فلسفه امامت _ که به امر هدایت امت بازمی‌گردد _ در این دوران چگونه توجیه می‌پذیرد؟ به عبارت دیگر، ضرورت تام بودن حجت الهی بر مردم اقتضای آن دارد که همواره امام زنده به عنوان حجت قابل اقتدای الهی در دسترس امت باشد و طبعاً غیبت او آن هم در مدت طولانی که سبب انحرافات و بدعت‌ها و ظلم و فسادهای فراوان می‌شود، فلسفه امامت را با سؤال و ابهام جدی مواجه می‌کند (نک: شریف مرتضی، ۱۴۰۷: ج ۱، ۱۴۴-۱۴۸؛ همو، ۱۳۷۵: ۵۵ و ۹۳).

به نظر می‌رسد این پرسش بر پایه بحث فلسفه امامت، به دوران غیبت ظاهری امام اختصاص نداشته و در همه ادوار تاریخ شیعه که امامان به‌ویژه از عرصه سیاسی و حکومت‌داری غایب و برکنار بوده‌اند نیز قابل طرح است. تحلیل‌های گوناگونی در این باره مطرح شده که طبعاً در نوع تحلیل ما از اصل انتظار نیز مؤثر است و از همین‌رو نیازمند بررسی دیده می‌شود. از میان چهار تحلیل زیر، دو تحلیل نخست مورد نقد و دو تحلیل اخیر قابل تبیین و دفاع به نظر می‌آید.

تحلیل نخست

نخستین تحلیل به برخی نویسندگان جریان روشنفکری متأخر تعلق دارد که اساساً تقریر شیعی در باره فلسفه امامت و به تبع آن مهدویت را نمی‌پذیرند و منظری برون‌مذهبی به این بحث دارند. این تحلیل با نگاهی سکولار به نقش امام، دوران غیبت را نیز نه یک مصیبت و محنت، بلکه یک برکت و فرصت برنامه‌ریزی شده در راستای اراده تشریحی الهی تعریف می‌کند. غیبت امام در این تحلیل معلول علل و عواملی تاریخی نیست، بلکه مدلل به دلیل و منطقی الهی و دینی و در جهت محدودیت قلمروی است که برای دستگیری‌ها و هدایت‌گری‌های غیبی در دوران ظهور امامت تصور می‌شود. بر این اساس خرد جمعی آدمیان در دوره غیبت امام به حدی از رشد و شکوفایی رسیده که از هدایت‌های غیبی بی‌نیاز است. انسان‌ها در این دوره باید به مدد عقلانیت و خرد خویش جامعه را مبتنی بر نظام دموکراسی سامان دهند (نک: سروش، ۱۳۷۶ الف: ۱۲۷-۱۲۹؛ بهمن‌پور و سبحانی، ۱۳۸۵: ۱۲، ۳۱، ۵۸، ۸۳)، این اندیشه پیش از سروش، با اذعان به نقش سیاسی اجتماعی امام بر پایه تفکر شیعی صرفاً در باره دوران غیبت امام مطرح شده است (نک: بازرگان، ۱۳۵۷: ۱۲۷، ۱۹۶، ۲۲، ۲۳۴؛ شریعتی، ۱۳۸۱ ب: ج ۷، ۱۰۳ و ۲۴۷ و ۲۴۸)؛ البته آثار شریعتی در این باره از یک‌دستی و وضوح برخوردار نیست و از برخی

^۴ قرآن کریم در کنار بیان مقام نبوت و رسالت است _ تأکید می‌کند که هر قومی هدایتگری دارد: ﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾ (رعد: ۷). آنچه رابطه ویژه مفهوم هدایت را با امامت نشان می‌دهد روایت معروفی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در ذیل این آیه است که هادی هر قومی را به امام آن‌ها تفسیر کرده و به طور خاص امام علی عج را مصداق آن پس از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله برشمرده است. در این حدیث _ که از تعدادی صحابه از جمله خود علی عج به نقل از پیامبر صلی الله علیه و آله گزارش شده _ چنین آمده است: «أَنَا الْمُنذِرُ... وَ أَنْتَ الْهَادِي يَا عَلِيُّ بِكَ يَهْتَدِي الْمُهْتَدُونَ مِنْ بَعْدِي» (نک: بحرانی، ۱۴۱۹: ج ۳، ۲۲۶؛ طبری، بی‌تا: ج ۱۳، ۷۲؛ حاکم نیشابوری، بی‌تا: ج ۳، ۱۲۹؛ متقی هندی، ۱۴۰۹: ج ۱، ۲۵۱).

آثار دکتر شریعتی می‌توان دیدگاهی نزدیک به تحلیل دوم و از برخی دیگر می‌توان تحلیل چهارم را برداشت کرد که در این باره در آینده سخن می‌گوییم.

البته این تحلیل معطوف به اندیشه رایج شیعی در پذیرش نقش امامان علیهم‌السلام در زمان حیات و حضور ظاهری‌شان ارائه شده و فارغ از نقدی است که از سوی برخی دیگر از نظریه‌پردازان شیعی این تحلیل همگون با اقبال لاهوری و احمد امین در حوزه تفکر سنی^۵ به اصل نظریه رایج شیعی امامت در حوزه سیاسی مطرح شده و آن را نیز در تعارض با نظام دموکراتیک می‌بینند. در این دیدگاه نظام مطلوب و مورد نظر الهی پس از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و در دوران خاتمیت، همان نظام دموکراسی متکی به آرای عمومی است. (سروش، ۱۳۷۶: ۳۸۷؛ بهمن‌پور و سبحانی، ۱۳۸۵: ۸-۹، ۱۲، ۲۴) این دیدگاه در واقع مسئله فلسفه غیبت را با فلسفه خاتمیت گره می‌زند.

همسو با همین تحلیل و با نگره‌ای پلورالیستی، در باور برخی نویسندگان این جریان، دوران غیبت دوران رشد و توسعه ارزش‌ها و خوبی‌ها بر پایه فطرت پاک انسانی معرفی شده و با ارزیابی مثبت از تکثر و تنوع ادیان و مذاهب، غلبه ظاهری و واقعی حق و حقیقت بر جبهه باطل در این دوران ادعا شده است؛ به گونه‌ای که ظهور امام مهدی عجل‌الله‌فرجه نه یک واقعه ناگهانی و استثنایی و برخلاف حرکت طبیعی بشر، بلکه کاملاً طبیعی تلقی می‌شود که در سیر تکاملی بشر با حرکتی کوتاه و ساده، آخرین صفحه کتاب تاریخ را به خیر و نیکی ورق می‌زند. (سروش، ۱۳۷۶: ۳۸۷-۳۹۰)

نقد و بررسی

تحلیل فوق از زوایای گوناگونی مورد انتقاد قرار گرفته است. استاد مطهری ضمن نقدهای مبنایی بر نظریه اقبال در ختم نبوت^۶ که پشتوانه اصلی تحلیل فوق در فضای اندیشه شیعی است _ آن را مستلزم اذعان به ختم دیانت و جدایی دین از حوزه زندگی پس از پیامبر ارزیابی کرده است (مطهری، ۱۳۷۱: ج ۲، ۱۸۹-۱۹۰). در همین راستا تحلیل فوق نیز در باره فلسفه غیبت به انکار اصل امامت در دوران غیبت متهم شده است (بهمن‌پور و سبحانی، ۱۳۸۵: ۴۵، ۸۴، ۹۴).

به نظر می‌رسد به‌رغم آن که به لحاظ نظری تحلیل فوق می‌تواند به این نتیجه هم بینجامد، اما انتساب این نتیجه به همه صاحبان تحلیل مزبور قابل تأمل است. آنان خود را به مثابه روشنفکر دینی دارای قرائتی خاص و متفاوت نسبت به قلمرو دین و شئون نبی و امام می‌دانند و طبعاً ادعای ختم دیانت را بر نمی‌تابند (بهمن‌پور و سبحانی، ۱۳۸۵: ۵۸؛ سروش، ۱۳۷۶: الف: ۱۲۷-۱۲۹).^۶ آن چه در این جا در باره تحلیل نخست قابل اذعان بوده و به طور خاص به بحث ما مربوط می‌شود، همان تلقی سکولار و غیر سیاسی از امامت و نبوت است که حاکمیت انبیا و ائمه علیهم‌السلام را به مثابه امری الهی نمی‌پذیرد و عرصه حکومت را وانهاده خدا به مردم تلقی می‌کند. طبعاً این نکته از منظر جریان روشنفکری اهل سنت در باره عصر رحلت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و از منظر جریان روشنفکری متأخر شیعه نسبت به عصر غیبت امام با تأکید و شفافیت بیشتری مطرح شده است.

بنابراین اولین و اصلی‌ترین نقطه نقدپذیر در تحلیل فوق را باید در نگرش سکولار به آموزه‌های دینی به ویژه مسئله حکومت در اسلام و از منظری فراتر در بررسی نسبت وحی و عقل دنبال کرد. نگرش سکولاریستی خاصی که در این جا پشتوانه تحلیل گذشته است، در مسئله نسبت عقل و وحی، به حاکمیت عقل و خرد جمعی بر آموزه‌های وحی در حوزه مسائل سیاسی اجتماعی گرایش دارد و قلمرو دخالت دین را در حوزه‌های سیاسی اجتماعی محدود می‌داند. از این رو و در چارچوب نظام سیاسی رایج در بسیاری از جوامع امروزی و عرف بین‌المللی، مردم‌سالاری و رأی اکثریت توده‌ها را ملاک

^۵ در نظریه اقبال، فلسفه خاتمیت به رهایی و استغناء عقول انسان‌ها از دستگیری وحی آسمانی تفسیر شده و تکیه بر تعالیم وحیانی به دوره حکومت غریز و تجارب از دوره‌های حیات بشر مرتبط گردیده است (نک: اقبال لاهوری، بی‌تا: ۱۶۸ و ۱۴۴-۱۴۸؛ امین، بی‌تا: ۶۵۵).

^۶ استاد مطهری تأکید دارد که اقبال به این نتیجه باور ندارد و او از اجتهاد به معنای تطبیق اصول بر فروع در عصر خاتمیت سخن گفته است و در واقع ایرادی که به او وارد می‌کند، نداشتن انسجام درونی در تفکر اوست، نه نفی دین در عصر خاتمیت (نک: مطهری، ۱۳۷۱: ج ۲، ۱۸۹).

حکومت حاکمان می‌بیند و طبعاً امامت سیاسی پیشوایان دینی را به عنوان اصلی شرعی بر نمی‌تابد و واقعیت بیرونی حکومت پیامبر ﷺ و امام علی علیه السلام را نیز مستند به رأی مردم تحلیل می‌کند، نه به تفویض حقی الهی و شرعی. طبعاً پس از آنان نیز هیچ جایگاه سیاسی مستند به شرع الهی، منهای رأی مردم برای کسی نمی‌پذیرد. از همین رو و با اغماض از اصل مسئله، در دوران غیبت نیز به طریق اولی هر نظام معین دینی را با دموکراسی مورد نظر خود ناسازگار و نپذیرفتنی می‌بیند. البته ظاهراً امثال اقبال در حوزه سنی و شریعتی در حوزه شیعی به جوهره سکولاریستی این دیدگاه توجه و اذعان نداشته‌اند و مخصوصاً در عصر حیات و ظهور پیامبر و امام به شأن الهی دینی آنان در حوزه‌های سیاسی اجتماعی معتقدند (برای مثال، نک: شریعتی، ۱۳۸۱ الف: ۲۸۲؛ همو، بی تا: ۲۱۴-۲۲۰)؛ اما در نسل اخیر جریان روشنفکری عرب و ایران، برخی از نقش سیاسی حکومتی پیامبر و امام بدون پشتوانه دینی و الهی و تنها متکی به رأی مردم سخن گفته‌اند (عبدالرازق، ۲۰۰۷؛ قپانچی، ۱۳۸۳).

روشن است که چنین طرز تلقی از دین و آموزه‌هایی چون نبوت و امامت، ریشه در عقل‌گرایی افراطی جریان روشنفکری دارد که نصوص و ظواهر شرع در کتاب و سنت را از معارضه با آن چه به تعبیر آنان اقتضای خرد جمعی بشر است، ناتوان می‌بیند و به لزوم توجیه و تأویل آموزه‌های دینی به سود نگره‌های عقلانی حکم می‌دهد. چنین ادعایی با رسالت و قلمرو دین و فلسفه بعثت انبیا و نیز با فلسفه امامت به تقریر مشهور شیعی در تنافی است. از منظر قرآن، فلسفه رسالت و امامت همان هدایت الهی انسان‌هاست و حکومت و اداره سیاسی مردم نیز در همین راستا قابل تحلیل است. قرآن بر پایه نگرشی عام و همه‌جانبه به مسئله «هدایت» در شئون و ابعاد گوناگون، رسالت سیاسی اجتماعی پیامبران و امامان را به مثابه ابزاری برای هدایت جمعی امت معرفی می‌کند. هدایت الهی از این منظر، ضرورتی همیشگی است که با اصل توحید و ولایت الهی در عالم هستی پیوند خورده است و از همین رو ادعای تفویض و واگذاری بعدی از ابعاد آن _ چه در عصر حضور و ظهور رسولان و امامان و چه در دوران رحلت یا غیبت ایشان _ پذیرفتنی نیست.

دومین نقدی که می‌توان بر تحلیل مزبور داشت آن است که به فرض عقل‌گرایی در تعارض وحی و عقل، لزوماً چنین نیست که نظام سیاسی دموکراتیک و مردم سالار به مثابه محصول خرد جمعی بشری، ناقض اندیشه امامت قرآنی باشد. چنین تصویری اولاً در برداشتی غیر دقیق و کلی‌گویانه نسبت به دموکراسی و ثانیاً در تلقی شبهه‌خیزی از امامت ریشه دارد. دموکراسی را اندیشمندان حوزه سیاسی به دو گونه ارزشی و روشی تعریف کرده‌اند. اگر دموکراسی به مثابه یک ارزش مطلق و ذاتی مورد نظر باشد، طبعاً با اندیشه دینی و مذهبی سر سازگاری نخواهد داشت؛ اما در میان نظریه‌پردازان این حوزه نیز چنین ادعایی مطرح نیست و چنان که سوسیالیست‌ها دموکراسی مطلوب خود را در چارچوب اصول سوسیالیستی تعریف کرده‌اند، لیبرال‌ها نیز اصول لیبرالیستی خود را در تعریف حدود و ثغور دموکراسی لحاظ می‌کنند؛ ولی اگر دموکراسی را تنها به مثابه یک روش برای احقاق حقوق و خواسته‌های مردم بدانیم، در جوامع مختلف و با فرهنگ‌ها و ارزش‌های متفاوت می‌توان از گونه‌ای دموکراسی مناسب با آن‌ها سخن گفت. از این رو می‌توان با تکیه بر ارزش‌های اصیل دینی و مذهبی که فرهنگ جامعه دینی را شکل می‌دهد، به نوعی از دموکراسی اذعان کرد که مطالبات جامعه دینی را پاسخ دهد و به مشارکت حداکثری مردم در صحنه سیاسی بینجامد.

از این منظر، امامت پیشوایان دینی نیز نسبت به مسئله دموکراسی تبیینی قابل توجه می‌یابد. توضیح آن که دموکراسی در تلقی فوق حتی در عصر حیات انبیا و رسولان و دوران ظهور امامان و حاکمیت ایشان نیز در یک فرایند ایمانی قابل شکل‌گیری است. در واقع توده مؤمنان بر اساس باورهای اصیل دینی و مذهبی برای تثبیت و توسعه ارزش‌های اجتماعی و تضمین هدایت جمعی به حاکمیت امام اقبال می‌نمایند و مدیریت و اجرای بهترین قوانین که همان احکام دینی است را از او انتظار دارند. این مدل از دموکراسی هرچند با مدل دموکراسی لیبرال در جوامع غربی متفاوت است، اما دغدغه‌های نظریه‌پردازان دموکراسی را دست‌کم در جامعه دینی و در میان توده اهل ایمان برآورده می‌کند. نقش باور عمیق مذهبی در

رابطه ولایی مؤمنان با امام سبب می‌شود که رضایت مندی عمومی نسبت به حاکمیت دینی به مراتب بیش از سایر حکومت‌ها باشد.

سومین نقد اصولی به تحلیل فوق آن است که در این تحلیل بر پایه برخی دیدگاه‌ها چنان که گذشت، دوران غیبت دوران ثمردهی خاتمیت و مایه رشد و شکوفایی انسان به مدد عقل معرفی می‌شود و پیرو آن، توسعه هرچه بیشتر حقیقت در بستر مذاهب اسلامی، بلکه حتی ادیان مختلف آسمانی نتیجه‌گیری شده است (نک: سروش، ۱۳۷۶ _ ب: ۳۸۷ - ۳۹۰).

این ادعا افزون بر مناقشات جدی که به لحاظ نگرش پلورالیستی به ادیان بر آن وارد است، (در این باره نک: اسعدی، ۱۳۷۷) درباره ظهور حضرت مهدی علیه السلام در آخر الزمان از نقش ویژه ایشان _ آن گونه که مورد تصریح آموزه‌های دینی فریقین است _ می‌کاهد و ظهور و برانگیخته شدن ایشان را در حد مرحله‌ای فرعی و طبیعی در پایان تاریخ تنزل می‌دهد؛ در حالی که در روایات معتبر فریقین برانگیخته شدن منجی آخرالزمان و حکومت عدل گستر او در پی ظلم و بیدادی فراگیر دانسته شده است (نک: ابن حنبل، ۱۴۱۷: ج ۱۷، ۴۱۶). این ظلم و بیداد فراگیر البته با محوریت اقلیت مستکبر و ظالم جهان علیه اکثریت توده‌های مستضعف و مظلوم روا داشته می‌شود و ظهور مهدی موعود در واقع با خواست و استغاثه مستضعفان همراه است. از این رو افزون بر مدد‌های غیبی و الهی، بستری مناسب برای نهضت نجات‌بخش آن حضرت در میان توده‌های محروم و مستضعف فراهم شده است. طبعاً این نکته با ادعای گسترش دامنه حقیقت در ادیان و مذاهب مختلف جهان ناهمگون است.

با این توضیح، تحلیل نخست از نسبت غیبت امام با فلسفه امامت _ که در واقع در بحث فلسفه امامت و شئون امام دیدگاهی حداقلی دارد _ قابل نقد جدی دیده می‌شود.

تحلیل دوم

در این تحلیل از مسئله غیبت، برخلاف تحلیل نخست، اولاً فلسفه الهی امامت به تقریر شیعی مورد پذیرش است و ثانیاً به دوران غیبت امام به مثابه دوران مصیبت و محرومیت از فیض ظهور امام نگریسته می‌شود. تکیه اصلی این تحلیل بر اصل اختیار انسانی است و محرومیت مردم از فیض امام به عدم لیاقت و سوء اختیار خود آنان منسوب می‌شود. متکلمان شیعه در باره دوران غیبت امام زمان علیه السلام و در توجیه عدم امکان تصرفات ولایی امام همین تحلیل را با تعبیر «عدمه منّا» مطرح کرده و در واقع گویا مسکوت و معطل ماندن بخشی از غایات و مقاصد دین و بهره‌های هدایت دینی را در دوران غیبت پذیرفته و آن را ناشی از قصور یا تقصیر امت شمرده‌اند (حلی، بی تا: ۳۸۸-۳۹۰).

در جریان روشنفکری شیعی، دکتر شریعتی در برخی آثارش تا حدودی نزدیک به همین تحلیل را در باره فلسفه غیبت آورده است. وی با تأکید بر دیدگاه شیعی امامت، تصریح می‌کند که غیبت امام در واقع ناشی از نقض اصل وصایت امام پس از پیامبر بوده است و اگر به این اصل مهم به مثابه ضامن هدایت غیبی الهی با رهبری انقلابی امامان معصوم توجه می‌شد، غیبتی رخ نمی‌داد و به طور طبیعی حیات امام دوازدهم پایان می‌یافت و دوران غیبت به دوران خاتمیت امام منتهی می‌گشت. وی مدعی است، در این شرایط در واقع فلسفه تاریخ با نقض وصایت تغییر یافت. چون طبق طرح مورد نظر اسلام قرار بر این بود که با احترام به اصل وصایت و تحقق امامت و تشکیل امت واحده اسلامی، مردم در پایان عصر امامت از چنان بلوغ و رشدی برخوردار گردند که بتوانند با تکیه بر اصول دینی شوری و بیعت، از میان خود صالحانی برای اداره جامعه برگزینند. اما با تحقق نیافتن طرح مزبور و غیبت امام از صحنه، دوران غیبت برای شیعه به دوران انتظار منجی و اعتراض به نظام‌های طاغوتی مبدل شد (نک: شریعتی، بی تا: ۲۱۶-۲۲۰؛ در عین حال از برخی آثار شریعتی تحلیلی نزدیک به تحلیل چهارم نیز به دست می‌آید).

تحلیل کلامی فوق، هرچند در بررسی عوامل تاریخی غیبت امام تا حدودی قابل دفاع است، اما از منظری دیگر _ که به بحث فلسفه امامت معطوف است _ پاسخی کافی به نظر نمی‌رسد. امامت در نظریه شیعی رکنی اساسی است که در راستای فلسفه خلقت انسان و هدایت او به سمت قله‌های کمال تعریف می‌شود و نباید به گونه‌ای تحلیل شود که تنها در محدوده بسته‌ای از تاریخ انسانی قابل تحقق دیده شود. اصل امامت و ولایت مانند اصل شناخت و معرفت دینی و قرآنی است که تمامیت حجت الهی وابسته به در دسترس بودن آن است. دینی که داعیه جاودانگی و خاتمیت دارد، باید حجت‌های شرعی و منابع اصلی معرفتی و عملی‌اش همیشه در دسترس باشد و در غیر این صورت انحراف و ضلالت و جهالت توده مؤمنان در خلأ حضور این منابع کاملاً طبیعی و غیر قابل نکوهش است.

در تحلیل فوق تنها محرومیت مردم عصر حضور امامان به سبب غفلت‌ها و بی‌وفایی‌های آنان مورد توجه واقع شده است؛ در حالی که اولاً در همان عصر نیز اقلیتی از جماعت مؤمنان که به امامان وفادار بودند، به سبب شرایط حاکم عملاً از فیض امامت محروم بودند که نیازمند توجیه است. ثانیاً محرومیت مردم سایر اعصار _ که نسبت به حق امامان قصور و تقصیری روا نداشته‌اند _ با این تحلیل توجیهی ندارد، جز آن که ادعا شود در طول دوران غیبت، مردم فاقد ظرفیت و معرفت لازم هستند. اثبات چنین ادعایی با توجه به میزان ظرفیت و معرفت عمومی مردم عصر حضور و ظهور پیامبر و امامان دشوار به نظر می‌رسد. اساساً این ادعا که ظهور و حضور پیامبر و امام در میان مردم و رؤیت‌پذیری و امکان مشاهده ایشان نشانه ظرفیت و معرفت بالای مردم باشد، به لحاظ نظری و خارجی قابل مناقشه جدی است. با سیری در تاریخ گذشته پیامبران و امامان می‌بینیم که هیچ امتی به دلیل کم‌ظرفیتی و ناسپاسی مردم از فیض حضور هدایت‌گران و مُنذران و اتمام حجت الهی به واسطه آنان محروم نبوده است:

﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ فَمِنْهُمْ مَنْ هَدَى اللَّهُ وَمِنْهُمْ مَنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكذِّبِينَ﴾. (نحل: ۳۶)

﴿إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ﴾. (فاطر: ۲۴)

قرآن درباره فلسفه بعثت انبیا نیز از اتمام حجت بر بندگان و قطع عذر و بهانه آنان یاد کرده است (نک: نساء: ۱۶۵؛ مائده: ۱۹؛ قصص: ۴۶).

بنابراین تباهی مردم مانع تداوم سنت الهی نیست و تاریخ گذشته پیامبران الهی شاهد این ادعاست:

﴿أَفَنْصَبُ عَنْكُمْ الذِّكْرَ صَفْحًا أَنْ كُنْتُمْ قَوْمًا مُسْرِفِينَ * وَكَمْ أَرْسَلْنَا مِنْ نَبِيِّ فِي الْأَوَّلِينَ * وَمَا يَأْتِيهِمْ مِنْ نَبِيٍّ إِلَّا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ﴾. (زخرف: ۵ - ۷)

افزون بر این، دست‌کم تجربه نظام جمهوری اسلامی ایران در دهه‌های اخیر به خوبی گواه حضور آگاهانه و متعهدانه توده‌های وسیعی از اهل ایمان در صحنه اجتماعی تحت فرمان ولی فقیه عادل است که مقاومت حماسی در دوران جنگ هشت ساله و عرصه‌های مختلف رویارویی با استکبار جهانی نمونه بارز آن به شمار می‌رود. بی‌تردید شهادت‌طلبی‌ها و مجاهدت‌های میلیونی مردم ایران، در زمان حضور و حکومت رسول اکرم صلی الله علیه و آله و امامان معصوم علیهم السلام نظیر نداشته است.^{۱۰}

^۷ ﴿رَسُولًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾.

^۸ ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ عَلَى قَتْرَةٍ مِنَ الرُّسُلِ أَنْ تَقُولُوا مَا جَاءَنَا مِنْ بَشِيرٍ وَلَا نَذِيرٍ فَقَدْ جَاءَكُمْ بَشِيرٌ وَنَذِيرٌ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾.

^۹ ﴿وَمَا كُنْتُمْ بِخَابِرِ الطُّورِ إِذْ نَادَيْنَا وَلَئِنْ رَحِمْنَا مِنْ رَبِّكَ لِنَنْذِرَ قَوْمًا مِمَّا آتَاهُمْ مِنْ نَذِيرٍ مِنْ قَبْلِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾.

^{۱۰} امام خمینی رحمته الله در این باره در وصیت‌نامه خود چنین می‌نویسد: «من با جرئت مدعی هستم که ملت ایران و توده میلیونی آن در عصر حاضر بهتر از ملت حجاز در عهد

با این وجود چگونه می‌توان با منطق و تحلیل گذشته، حضور معصوم در آن زمان و غیبت او را در زمانه ما توجیه کرد؟ در باره تحلیل شریعتی نیز این نکته گفتنی است که وی در این ادعا که در صورت تحقق طرح نخست و عمل به اصل وصایت، دوران غیبت به دوران خاتمیت امام مبدل می‌شد و کار امت پس از ختم امامت و مرگ طبیعی امام دوازدهم، به خودشان واگذار می‌شد تا اصل شوری و بیعت جامعه عمل پوشد، ادعایی غیر مستند و بلکه قابل نقد است. چنان که پیش‌تر اشاره شد، در باور اصیل شیعی در چارچوب نظریه امامت، حضور همیشگی امام در عالم هستی، ضرورتی اجتناب‌ناپذیر است و جهان هستی بدون حضور امام برقرار نمی‌ماند. این نکته ایجاب می‌کند که در تبیین فلسفه غیبت، حضور امام در این عصر را _ به رغم عدم ظهور او _ نادیده نگیریم و به آثار و برکات آن توجه کنیم؛ در حالی که در تحلیل مزبور، غیبت امام زمان با مرگ و عدم حضور او در جهان هستی یکسان دیده شده است.

از سوی دیگر، بر پایه تحلیل مزبور باید مدعی شد که پس از ظهور امام مهدی علیه السلام و امامت ایشان، زمینه برای طرح نخستین مورد ادعای شریعتی فراهم شده و با پایان امامت و عمر آن حضرت، دوران خاتمیت امام آغاز می‌شود و به اصل شوری و بیعت نیاز می‌افتد؛ در حالی که چنین ادعایی بر خلاف ضروریات اندیشه شیعی است.

تحلیل سوم

به نظر می‌رسد باید از مسئله غیبت امام و نیز پیش‌تر از آن از مسئله برکناری امام از خلافت و حاکمیت ظاهری تحلیلی قابل قبول‌تر ارائه کرد. در این راستا باید دید که در دوره غیبت و انزوای امامان، چه شئونی از ایشان معطل مانده و آیا در این دوره فلسفه امامت از اساس لغو و دعوت الهی یکسره ناموفق شده و ظلم و فساد فراگیر گشته است؟ امامت، اصلی جامع و گسترده است که همه ابعاد هدایت انسانی را دربر می‌گیرد. ضمن آن که این اصل از چارچوب سنت‌های عام الهی بیرون نبوده و از این رو با اصل اختیار انسان نیز سازگار است. امامت و ولایت امام معصوم در واقع همانند ولایت خود خداوند و نازل‌های از این ولایت است. از این رو هرچند بخشی از برکات و نتایج تشریحی امامت و ولایت برای مردم وابسته به انتخاب و ایمان آنان و زمامداری ظاهری ایشان است، اما حقیقت این ولایت برای امام و آثار و برکات آن برای مردم، لزوماً وابسته به انتخاب و اطاعت آن‌ها و نیز ظهور و بروز امام نیست و انکار و عصیان مردم یا غیبت امام از صحنه ظاهری، مانع اصل این ولایت و آثار آن نیست؛ چنان که نه ایمان مردم مایه تثبیت و تحکیم خدایی خداوند است و نه کفر آدمیان، ولایت و زمامداری الهی را بر عالم هستی زیر سؤال می‌برد:

﴿إِنْ تَكْفُرُوا أَنتُمْ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا فَإِنَّ اللَّهَ لَغَنِيٌّ حَمِيدٌ﴾. (ابراهیم: ۸)

به عبارت دیگر، امامت در باور شیعی دارای ابعاد گوناگونی است؛ از جمله بعد فقهی تشریحی و بعد کلامی اعتقادی و بعد تربیتی عرفانی. بعد فقهی تشریحی امامت به اختیار و عمل مردم منوط است، اما بعد کلامی اعتقادی و نیز بعد تربیتی عرفانی آن به فعل الهی و مقام بلند معنوی خود امام مرتبط است. بنابراین حضور فعال سیاسی اجتماعی تنها جنبه‌ای فرعی از شئون امام را پوشش می‌دهد که از شرایط فعلیت یافتن آن، معرفت و احساس و وظیفه مردم و اقبال اختیاری آنان است. اما

رسول الله _ صلی الله علیه و آله _ و کوفه و عراق در عهد امیرالمؤمنین و حسین بن علی _ صلوات الله و سلامه علیهما _ می‌باشند. آن حجاز که در عهد رسول الله _ صلی الله علیه و آله _ مسلمانان نیز اطاعت از ایشان نمی‌کردند و با بهانه‌هایی به جبهه نمی‌رفتند، که خداوند تعالی در سوره توبه با آیاتی آن‌ها را توبیخ فرموده و وعده عذاب داده است. و آن قدر به ایشان دروغ بستند که به حسب نقل، در منبر به آنان نفرین فرمودند و آن اهل عراق و کوفه که با امیرالمؤمنین آن قدر بدرفتاری کردند و از اطاعتش سر باز زدند که شکایات آن حضرت از آنان در کتب نقل و تاریخ معروف است و آن مسلمانان عراق و کوفه که با سیدالشهدا _ علیه السلام _ آن شد که شد. ... اما امروز می‌بینیم که ملت ایران از قوای مسلح نظامی و انتظامی و سپاه و بسیج تا قوای مردمی از عشایر و داوطلبان و از قوای در جبهه‌ها و مردم پشت جبهه‌ها، با کمال شوق و اشتیاق چه فداکاری‌ها می‌کنند و چه حماسه‌ها می‌آفرینند و می‌بینیم که مردم محترم سراسر کشور چه کمک‌های ارزنده می‌کنند. و می‌بینیم که بازماندگان شهدا و آسیب‌دیدگان جنگ و متعلقان آنان با چهره‌های حماسه‌آفرین و گفتار و کرداری مشتاقانه و اطمینان‌بخش با ما و شما روبه‌رو می‌شوند. و این‌ها همه از عشق و علاقه و ایمان سرشار آنان است به خداوند متعال و اسلام و حیات جاویدان؛ در صورتی که نه در محضر مبارک رسول اکرم _ صلی الله علیه و آله و سلم _ هستند، و نه در محضر امام معصوم _ صلوات الله علیه. و انگیزه آنان ایمان و اطمینان به غیب است. و این رمز موفقیت و پیروزی در ابعاد مختلف است.» (خمینی، ۱۳۷۸: ج ۱۶، ۹۶-۹۷)

در بعد کلامی اعتقادی و بعد تربیتی عرفانی، اقبال داشتن یا نداشتن مردم اثری ندارد و امامت الهی پیشوایان دینی ثابت بوده و آثار خاص خود را در اندیشه و عمل مردم بسته به حکمت الهی و ظرفیت آنان دارد. در واقع در عصر غیبت، نقش امام در دو بعد اخیر می‌تواند فلسفه امامت را توجیه نماید.

در برخی روایات دینی این برکات و نتایج به برکات و آثار پرتو خورشید در پس ابر تشبیه شده است که هرچند به دلیل وجود ابر، خورشید از انظار غایب است، اما روشنایی روز و بسیاری از آثار طبیعی آن _ که وابسته به خورشید است _ باقی خواهد بود.^{۱۱} بنابر این تحلیل، غیبت امام به رغم ابعاد سلبی و اندوه‌بار آن در بُعد تشریحی، حاوی ابعادی ایجابی است که می‌تواند با فلسفه امامت نیز سازگار افتد.

تحلیل چهارم

به حکم قاعده لطف الهی که موجب فراهم شدن حداکثری اسباب هدایت و سعادت انسان‌ها و رفع موانع آن است، نمی‌توان پذیرفت که در عصر طولانی غیبت امام، به سبب سوء اختیار نسلی از مردم که در حق امام جفا روا داشتند، حتی آثار و برکات تشریحی امامت نیز از دسترس مؤمنان دور باشد و بخش قابل توجهی از احکام دین که طبعاً در سعادت انسان و جامعه نقش دارد، تعطیل شود، یا باب نیل به معارف هدایت‌بخش اسلامی و قرآنی مسدود باشد. از این‌رو انتظار تدبیری خاص از سوی دین برای هدایت‌های فردی و اجتماعی در عصر غیبت کاملاً انتظار معقولی است. در روایات مکتب اهل بیت علیهم‌السلام این تدبیر در قالب اصل مرجعیت و حاکمیت فقیهان عادل به نیابت از امام معصوم و به عنوان حجت‌های شرعی قابل جست‌وجوست (کلینی، ۱۳۶۲: ج ۱، ۶۷؛ حر عاملی، ۱۴۱۲: ج ۲۷، ۱۳۶-۱۴۰؛ جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱۴۴-۱۴۷). در واقع فقیهان عادل مورد تأیید امام زمان علیه‌السلام تحت عنایت و دستگیری ویژه ایشان، حجت‌های شرعی و واسطه‌های فیض هدایت الهی امام به مردمند. این نکته هم تکلیفی برای فقیهان ایجاب می‌کند و هم تکلیفی برای توده مؤمنان؛ فقیهان مکلفند

خود را برای مسئولیت سنگین اقامه دین و برافراشتن پرچم هدایت الهی در جامعه آماده کنند و از زیر بار آن در حد توان خویش شانه خالی ننمایند. توده مؤمنان نیز وظیفه دارند، این مسئولیت بزرگ را به حاکمان شایسته بسپارند و از آنان اقامه عدل و احکام شرع را مطالبه کنند.^{۱۲} طبعاً موفقیت فقیهان، به میزان اقبال و مطالبه و ظرفیت مردم وابسته است. چنان‌چه اقبال عمومی صورت نگیرد، حضور فقیهان برای عموم مردم تنها در حد اتمام حجت و ارشاد و برای خواص از مؤمنان همراه با برکات و هدایت‌های ویژه علمی و معنوی خواهد بود. همین سخن در باره نقش امام در دوران عزلت و برکناری او از صحنه سیاسی اجتماعی نیز قابل توجه است.

بنا بر این چنان نیست که در دوران تیرگی و فساد و ظلم فراگیر عصر غیبت، هیچ روزنه‌ای برای هدایت و نجات نباشد. هدایت‌های نورانی و اماددهای غیبی امام زمان علیه‌السلام گاه بی‌واسطه و معمولاً به صورت گمنام و گاه با واسطه فقیهان وارسته و عالمان ربانی به توده مردم ارزانی داشته می‌شود. از این‌رو اصولاً نمی‌توان پذیرفت که در غیاب امام، ظلم و فساد و تیرگی و تباهی در عالم چنان فراگیر شده باشد که جبهه ولایت طاغوت غالب گردیده و به طور مطلق حیرت و گمراهی بر انسان‌ها سایه افکند؛ اولاً چنین فرضی با اصول مسلم شیعی در باب فلسفه امامت که به سنت عام و پایدار الهی در بقای خلفا و حجت‌های الهی و جریان هدایت خدا در پهنه زمین ناظر است، سازگار نیست، ثانیاً در اندیشه دینی و متکی به روایت مشهور و معتبر فریقین، این سخن ثابت است که در چنین فرضی ظهور و قیام مهدی موعود ضروری و حتمی است:

لو لم یبق من الدنيا الا يوم واحد لطول الله ذلك اليوم حتى یبعث فیہ رجلاً من اهل بیتی یواطئ اسمه اسمی

^{۱۱} این روایات در مصادر مختلف از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، امام صادق و امام زمان علیه‌السلام نقل شده است. (نک: صدوق، بی‌تا: ج ۱، ۴۷۵؛ مجلسی، ۱۴۱۳: ج ۳۶، ۲۵۰ و ج ۵۲، ۹۳؛ طبرسی، ۱۳۶۸: ج ۲، ۴۹۲؛ همچنین نک: جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱۳۵-۱۳۸؛ سند، ۱۴۲۷: ج ۳، ۴۷۵-۴۷۶).

^{۱۲} شریعتی در برخی آثار خود تحلیلی نزدیک به همین تحلیل آورده است. (نک: ۱۳۸۱: ج ۷، ۲۴۸-۲۴۹، ۲۰۹)

یماً الأرض قسطاً و عدلاً كما ملئت جوراً و ظلماً. (مجلسی، ۱۴۱۳: ج ۵۱، ۷۴؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۲: ج ۳، ۴۶۴-۴۶۵)

با نگاهی به واقع خارجی نیز می‌توان دریافت که هیچ‌گاه تاکنون در غیاب امامان الهی، ظلم و فساد و جهالت و تباهی به طور عام و مطلق رخ نداده و فسادها و تیرگی‌ها همواره به صورت نسبی و مقطعی بوده و در تجربه‌های تاریخی بشر همواره فسادها و تباهی‌ها در کنار صلاح و نیکی‌ها و یا منتهی به آن بوده است (سند، ۱۴۲۷: ج ۳، ۴۶۲).

بر پایه دو تحلیل اخیر می‌توان چنین نتیجه گرفت که عصر غیبت، هم بُعد مثبت و ایجابی دارد و هم بُعد منفی و سلبی؛ هم گویای نوعی بلوغ و رشد عقلانی مؤمنان است و هم حاوی خسارت‌ها و محرومیت‌هایی برای جامعه ایمانی. این بلوغ و کمال عقلانی در بعد ایجابی به تعبیر استاد شهید مطهری، در حدی نیست که انسان در عصر غیبت از دستگیری هدایت‌ها و هادیان آسمانی مستغنی شود، بلکه بلوغی در راستای کشف حقایق وحیانی و حفظ و حراست از وحی و هدایت‌های غیبی و ادامه حیات دینی با تکیه بر اجتهاد پویا و در چارچوب منابع غنی و عمیق دین است (مطهری، ۱۳۷۱: ج ۲، ۱۸۴؛ بهمن‌پور و سبحانی، ۱۳۸۵: ۱۷۴). هدایت‌های الهی و آسمانی امام در این عصر افزون بر حجت‌ها و تعالیم نظری و نیز شئون عملی ولایی ایشان که برای فقیهان عادل قابل دستیابی و احتجاج و اجراست، شامل نوعی حضور و اشراف معنوی بر احوال مؤمنان و جامعه ایمانی نیز هست. این بعد ایجابی لزوماً با جبر و تصرف تکوینی همراه نیست، بلکه در درون خود برای مؤمنان و فقیهان عادل جامعه مسئولیت‌آور و مایه امتحان و ابتلاء است و توسعه و تعالی آن تابع تلاش بیشتر و اقبال افزون‌تر آنان در جهت این هدایت‌هاست. مشکل زمان غیبت هم به عنوان بُعد سلبی، همین است که عدم دسترسی به امام معصوم و ضعف‌ها و اختلافات طبیعی فقیهان و آسیب‌پذیری توده مؤمنان از اضلال و بدعت‌آفرینی دشمنان، ابتلائات دینی و مذهبی را زیاد و شرایط هدایت و حفظ دین و مذهب را دشوار نموده است؛ به گونه‌ای که وضعیت مؤمنان این عصر به کله بی‌چوپان تشبیه شده است (نک: صافی گلپایگانی، بی تا: ۲۵۵-۲۶۸).

با این وجود باید اذعان کرد که اصل غیبت امام زمان علیه السلام در سنت کلان الهی نسبت به عالم هستی مسئله‌ای پر راز و رمز است و تحلیلی جامع و نهایی از آن نمی‌توان داشت. در روایات مذهبی نیز تنها به برخی مصالح و حکمت‌های آن اشاره شده و گاه به این رازآلودی تصریح شده است.^{۱۳}

تحلیل فوق با این پرسشی مواجه است که با وجود آن چه در برکات و حکمت‌های عصر غیبت گذشت، ضرورت ظهور بر چه تحلیلی استوار است؟ اگر در عصر غیبت نیز برکات امامت همچنان برقرار است، در عصر ظهور امام، قرار است چه اتفاق تازه‌ای بیفتد؟

در این باره گفتنی است آن چه از تحلیل گذشته برمی‌آید، تنها نفی ظلم و تباهی فراگیر در طول دوره غیبت است، اما جلوه‌های صلاح و برکات وجودی امام در این دوره نسبی بوده و عملاً موانع زیادی فراروی حاکمیت مطلق عدالت جهانی و حتی منطقه‌ای وجود دارد. بنابراین حاکمیت مطلق عدالت و رسیدن قافله بشری و جامعه انسانی به قله رشد و تعالی، تحت حاکمیت امام معصوم از خطا را باید در دوران حکومت حضرت مهدی علیه السلام انتظار کشید. از همین رو «عدالت جهانی» به عنوان رویکرد اصلی امام زمان علیه السلام از منظر برخی دانشمندان، تنها در بعد خاص و محدودی از عدالت مطرح نمی‌شود و نسبت به انواع کژی‌ها و انحرافات عملی و روحی و عقلی و نظری در حوزه‌های فردی و اجتماعی قابل توسعه است (در این باره نک: صادقی ارزگانی، ۱۳۸۷: ۲۲۳ و ۲۲۹). در واقع همین گستردگی مفهوم عدالت در رویکرد معصومانه امام

^{۱۳} در روایات اهل بیت علیهم السلام غیبت امام زمان علیه السلام به گونه‌های مختلفی توجیه شده که از آن جمله مصلحت‌های مکتوم الهی است که پس از ظهور کشف خواهد شد، آن چنان که در داستان موسی و خضر علیهم السلام تصرفات خضر برای موسی شبهه‌ناک بود و بعدها به اسرار آن واقف شد: «عن الصادق علیه السلام: ان لصاحب هذا الامر غیبة لا بد منها... لأمر لم یؤذن لنا فی کشفه لکم...» (مجلسی، ۱۴۱۳: ج ۵۲، ۹۱). در برخی دیگر از روایات آمده است که خطر جانی ایشان را تهدید می‌کرد (همو: ۹۴). در برخی دیگر امتحان و تفکیک مؤمنان از غیرمؤمنان به عنوان فلسفه غیبت ذکر شده است (نک: همو: ۹۹-۹۰؛ برای مطالعه تبیینی لطیف از فواید و حکمت‌های غیبت و نقش تربیتی آن مانند نقش تربیتی یاد معاد و باور بدان، نک: طباطبایی، ۱۳۸۷: ۸۹-۹۲).

زمان عصر ظهور در عصر ظهور، نقطه اصلی تمایز حاکمیت ظاهری ایشان با حاکمیت‌های مقطعی و منطقه‌ای و آسیب‌پذیر زمامداران عادل اسلامی در عصر غیبت به شمار می‌آید.

اصل انتظار و تحلیل آن

از منظر لغوی، ابن‌فارس ماده‌ی نظر را به معنای تأمل در شیء و نگریستن به آن بازگردانده که در وجوه معنایی دیگری نیز به همین مناسبت به کار رفته است؛ از جمله انتظار شیء به معنای نگریستن به زمان وقوع چیزی است (رازی، ۱۳۸۷: ۹۶۰). این معنا در واقع به چشم به راه بودن و زمان وقوع آن چیز را لحظه‌شماری کردن بازمی‌گردد.

راغب اصفهانی نیز از منظر لغوی قرآنی، انتظار را مرتبط با ماده‌ی نظر در کاربردهای قرآنی معرفی کرده و به آیاتی اشاره می‌کند که از انتظار نصرت الهی به مؤمنان و سرنوشت کافران سخن می‌گوید (راغب اصفهانی، ۱۴۲۷: ۸۱۳).

مفهوم انتظار در فرهنگ روایی همگون با مفاد لغوی و قرآنی آن به طور خاص در باره‌ی چشم به راه فرج و گشایش الهی بودن به کار رفته و برترین عبادات قلمداد شده است (صدوق، ۱۴۱۳: ج ۴، ۳۸۳؛ همو، بی‌تا: ۲۸۷؛ ترمذی، ۱۴۰۳: ج ۵، ۲۲۵؛

هیثمی، ۱۴۰۷: ج ۱۰، ۱۴۷). این مفهوم هرچند از مفاهیم عام دینی بوده و همگون با اصل امیدواری به رحمت الهی به کار رفته است (صدوق، ۱۴۰۳: ۶۱۶)، اما در فرهنگ خاص شیعی کاربرد زیادی در انتظار فرج الهی با ظهور منجی جهانی

موعود از آل پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم یافته است؛ به گونه‌ای که حتی امامان معصوم گذشته در این انتظار به سر برده و شیعیان را به آن تشویق کرده‌اند (صدوق، بی‌تا: ۶۴۴-۶۴۷ و باب ۲۴ - ۳۸). از شواهد روایی می‌توان دریافت که اصل انتظار در واقع ناظر به

وظیفه‌ای فعلی و عملی با نگاهی از سر امید به آینده است. در همین راستا برخی روایات انتظار فرج را افضل و احب اعمال عبادی شمرده‌اند (همو: ۲۸۷، ح ۶؛ همو، ۱۴۱۳: ج ۴، ۳۸۳). برخی روایات وظیفه‌ی شیعه در حال انتظار فرج را «احیاء و زنده

داشتن امر اهل بیت علیهم‌السلام دانسته‌اند (صدوق، بی‌تا: ۶۴۴، ج ۲). برخی دیگر از روایات آن را برترین جهاد امت معرفی کرده‌اند (حرانی، بی‌تا: ۳۷؛ درباره روایات انتظار فرج نیز نک: محمدی ری‌شهری، ۱۴۰۴: ج ۱، ۱۸۲). برخی نیز ضرورت تولی اولیای

الهی و دشمنی با اعدای الهی را در این عصر مورد تأکید قرار داده‌اند (صدوق، بی‌تا: ۲۸۶، باب ۲۵، ج ۲).

تحلیل این اصل و تشخیص این وظیفه از دو زاویه‌ی زیر قابل بحث است. زاویه‌ی نخست، نوع تلقی از آینده و رسالت امام

زمان عصر ظهور در عصر ظهور است که با نوع تلقی از وظیفه‌ی فعلی منتظران در عصر غیبت ارتباط و پیوستگی دارد. امام

زمان عصر ظهور قرار است با ظهور خود چه رسالتی را به انجام رساند که در عصر غیبت معطل مانده و زمینه‌ی انجام آن نبوده است؟

رویکردی که در تاریخ شیعه با اندیشه‌ی مهدویت‌گرایی و انجمن حجتیه شهرت یافته و انتظار را به معنای سکون و سکوت و عزلت از حوزه‌ی سیاسی فقه شیعه و حکومت دینی در عصر غیبت معرفی کرده است، در واقع مسئولیت و مأموریتی حداکثری

نسبت به جامعه‌ی انسانی و اسلامی برای امام زمان در عصر ظهور در نظر می‌گیرد و پیرو آن در تبیین مسئولیت دینی مؤمنان در عصر غیبت نظریه‌ای حداقلی دارد. در واقع این رویکرد وظیفه‌ی فعلی مؤمنان در عصر غیبت را تحت‌الشعاع رسالت و

مأموریت کلان امام زمان تعریف می‌کند و ایشان را متحمل بار سنگین مسئولیت مؤمنان در طول دوره‌ی غیبت می‌شمارد. این رویکرد را از جهتی می‌توان شبیه نظریه‌ی فداء در مسیحیت دید که طبق آن حضرت مسیح علیه‌السلام فدایی امت معرفی شده و بار

تکلیف و مسئولیت عملی آنان با قتل مسیح سبک شده است.

به نظر می‌رسد زاویه‌ی دید فوق در تبیین اصل انتظار و مسئولیت مؤمنان در عصر غیبت، بسیار آسیب‌زا بوده و به انحرافات

و خطاهای جدی می‌انجامد. دلیل آن هم این است که ادله و شواهدی که نوع تلقی رویکرد فوق را از آینده و رسالت امام

زمان عصر ظهور در عصر ظهور می‌سازد، معمولاً در حد اخبار آحادی دیده می‌شود که فاقد جامعیت لازم در بیان حقیقت است. از

این رو به نظر می‌رسد در تبیین اصل انتظار فراتر از ظهورات و شواهد نقلی مربوط به این اصل و رسالت امام زمان عصر ظهور در

آینده، باید در چارچوب نظریه شیعی امامت و اصول نظری آن تحلیلی مناسب از فلسفه غیبت به دست داده شده و در پرتو آن، انتظار به مثابه رسالت و تکلیف فعلی مؤمنان در این عصر تحلیل شود.

بنابراین زاویه دوم به نوع تلقی ما از فلسفه غیبت امام در چارچوب نظریه شیعی امامت مربوط است که پیرو هریک از تحلیل‌های پیشین از فلسفه غیبت، می‌توان اصل انتظار را به مثابه تکلیف و رسالت اهل ایمان در این دوران تبیین کرد. بر اساس تحلیل نخست، مؤمنان در عصر غیبت برای حفظ دین‌داری خود در حوزه مسائل اجتماعی سیاسی، تکلیف و رسالتی جز تحمل شرایط اجتماعی تحمیلی از سوی بیگانگان ندارند. از این منظر در واقع دین‌داری در این عصر به حوزه احکام فردی در خلوت مؤمنانه رابطه انسان با خدا محدود شده و احیاناً به برخی روابط اجتماعی با سایر مؤمنان آن هم در سطحی که مزاحمت و معارضه‌ای با شرایط اجتماعی سیاسی موجود نداشته باشد، توسعه می‌یابد.

با نقدی که پیش‌تر بر این تحلیل از فلسفه غیبت صورت گرفت، این نگاه به اصل انتظار نیز غیر قابل اذعان دیده می‌شود. بی‌گمان اصل انتظار به مثابه تکلیفی فرعی در عصر غیبت نمی‌تواند سرنوشت اصول مسلم دینی و محکومات قرآنی ظلم‌ستیزی و نهی از منکر و اطاعت نکردن از ستمکاران و طغیانگران را در حوزه‌های اجتماعی و وظایف مؤمنان در این حوزه‌ها را تغییر دهد و به تعطیل شدن بخش عمده‌ای از احکام دین بینجامد. برآیند این تحلیل به لحاظ اجتماعی، هضم شدن و به تحلیل رفتن مؤمنان در دل نظام طاغوت و همراه شدن با هنجارهای تحمیلی این نظام است.

اما در تحلیل دوم از فلسفه غیبت که به‌رغم اذعان به ابعاد اجتماعی سیاسی دین، دوره غیبت دوره تحمل رنج و مصیبت و محنت شیعه و احساس قصور و تقصیر در حق امام معرفی می‌شود، هرچند به لحاظ نظری لزوماً با نتیجه تحلیل نخست، همراه دیده نمی‌شود، اما به علت ابهام آن، نوعی انزوای اجتماعی سیاسی و نفی فعالیت‌های ایجابی اجتماعی توسط مؤمنان را در پی دارد. حتی در دیدگاه شریعتی آن چه مورد تأکید است، همان بُعد جهادی و اعتراضی در رویکرد شیعه در عصر غیبت است که لزوماً توجه به سایر ابعاد دین و هدایت دینی را آن گونه که در عصر حضور و ظهور امام مورد اذعان است، به دنبال ندارد. از این رو در این دیدگاه، شیعه به عنوان «مذهب اعتراض» معرفی می‌شود. این عنوان اگر ناظر به یک نظریه کلان درباره شیعه تلقی گردد، طبعاً در نهاد خود با اذعان به این امر همراه است که نباید ثبات و قرار را در وضع فعلی شیعه در طول زمان غیبت انتظار داشت و آن چه از جامعه شیعی و پیشوایان مذهبی در این عصر انتظار می‌رود، تنها همان اعتراض و اعلان تبری و عدم رضایت از وضع موجود است؛ بدون آن که در کنار اصل «تبری»، برای اصل حیاتی دیگر یعنی «تولی» راهکاری اجرایی و عملی پیشنهاد شود. از این رو این دیدگاه هرچند با تکیه بر اصل تبری، هضم شدن مؤمنان و تشکل‌های دینی در دل نظام سلطه طاغوتی را بر نمی‌تابد، اما از آن جا که به اهمیت بُعد ایجابی تولی به مثابه محور تشکل جامعه مذهبی بر اساس پیوندهای ولایی میان مؤمنان از یک سو و همبستگی آنان با پیشوا و ولی امر از سوی دیگر توجه ندارد، عملاً اذعان به سلطه و غلبه مستمر جبهه طاغوت در طول دوران غیبت و انزوا و عزلت دین‌داران و خلاصه شدن دین‌داری و هدایت دینی به بخشی از حقیقت دین و آموزه‌های دینی را در پی خواهد داشت.

اما تحلیل سوم از فلسفه غیبت که بر ابعادی فراتر از امامت ظاهری و حاکمیتی امام در جامعه تأکید دارد، با توضیح گذشته می‌تواند پاره‌ای از ابعاد ایجابی هدایت دینی و برکات دین‌داری در عصر غیبت را تبیین کند، اما به دلیل ابهام یا نقصی که در آن دیده می‌شود، نسبت به رسالت جامعه منتظر و تحلیل اصل انتظار، تقریر جامعی به دست نمی‌دهد. آحاد منتظران در عصر غیبت، طبق این تحلیل از برکات گوناگون فردی در مسیر هدایت و تعالی معنوی و علمی بهره‌مندند. اما در بُعد اجتماعی سیاسی تبیین روشنی در این تحلیل دیده نمی‌شود. طبعاً اگر جز برکات فردی و هدایت‌های معنوی و علمی در این عصر برای منتظران میسر نباشد، در واقع انتظار معطوف به ابعاد تشریحی و حاکمیتی امامت بوده و طبق تحلیل فوق، جامعه منتظر در عصر غیبت از اجرای شئون تشریحی و حاکمیتی دین محروم بوده و آن را از حکومت امام زمان انتظار می‌کشد. این امر بدان معناست که جامعه منتظر به معنای تشکل اجتماعی با مؤلفه‌های متعارف آن رسمیت ندارد. اما اگر تحلیل فوق با تحلیل چهارم از فلسفه غیبت ضمیمه شود، قابل دفاع به نظر می‌رسد.

بر پایه تحلیل چهارم می‌توان گفت: در وظیفه جامعه منتظر و آحاد مؤمنان منتظر، همه ابعاد هدایت دینی اعم از فردی و اجتماعی هرچند در سطحی نازل‌تر از عصر ظهور باید مورد تأکید باشد و در این جهت تفاوتی میان عصر حضور و عصر غیبت نیست. بر این اساس عالمان و توده مؤمنان هر کدام رسالت و تکلیفی خاص در تحقق اصل انتظار داشته و جامعه منتظر با همت و تلاش علمی و عملی عالمان دین و اقبال و مجاهدت مؤمنان به معنای حقیقی و کامل قابل شکل‌گیری است. این نکته قابل توجه است که در این‌جا باید میان عصر حضور امامان در گذشته و عصر ظهور امام مهدی علیه السلام در آینده تفکیک کرد. در واقع الگوی عملی و عینی رسالت منتظران و جامعه منتظر را باید در الگویی جست‌وجو کرد که از عصر حضور امامان در گذشته قابل دستیابی است. بی‌تردید در اندیشه اصیل شیعی، پیامبر و امامان معصوم در صورت فراهم آمدن شرایط و اقبال مردمی به تشکیل حکومت و اقامه همه ابعاد دین اهتمام ورزیده‌اند؛ چنان‌که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در مدینه و امام علی و امام حسن مجتبی علیهما السلام در کوفه در مقطع قابل توجهی از حیات خود با اقبال مردمی و فراهم آمدن شرایط اجتماعی، به اقامه حکومت دینی پرداختند و امام حسین علیه السلام نیز با پاسخ مثبت به دعوت مردم کوفه در واقع برای اقامه حکومت دینی تلاش کردند؛ در عین حال آنان نیز دولت عدالت‌گستر آخرالزمان را برای اقامه همه‌جانبه و جهان‌شمول دین وعده داده و انتظار می‌کشیده‌اند. این نکته افزون بر آنچه از منابع روایی پیش‌تر مورد اشاره قرار گرفت، در تفسیر اهل‌بیت علیهم السلام از آیه ۳۳ سوره توبه و آیه ۹ سوره صف^{۱۴} به روشنی پیداست. در این تفسیر بر این نکته تأکید شده که غلبه کامل دین حق و رسول خاتم بر همه ادیان و آیین‌ها بی‌تردید در عصر رسالت صورت نگرفته و تنها در عصر ظهور امام مهدی علیه السلام قابل تحقق است (نک: بحرانی، ۱۴۱۹: ج ۲، ۷۷۰؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۲: ج ۲، ۲۱۱).

بنابراین انتظار در عصر غیبت، انتظاری مسئولیت‌آور و امیدوارانه در دو بعد فردی و اجتماعی است.

نتیجه

بحث از فلسفه غیبت در نظریه امامت شیعی می‌تواند پرتوی به مسئله انتظار افکند و تحلیل‌های مربوط به آن را به محک نقد و ارزیابی گذارد. از این منظر در مقاله حاضر نخست چهار تحلیل متفاوت از فلسفه غیبت مورد مطالعه و بررسی قرار گرفته و در پرتو آن، تحلیلی مطلوب از اصل انتظار جست‌وجو شده است. از میان تحلیل‌های چهارگانه در فلسفه غیبت، دو تحلیل نخست به دلیل وابستگی به نگرش‌های نادرست سکولار و عدم استناد معتبر در اندیشه دینی _ مذهبی، قابل نقد است. بر پایه دو تحلیل دیگر که قابل دفاع به نظر می‌آید، در عصر غیبت، نقش امام در دو بعد کلامی _ اعتقادی و تربیتی _ عرفانی می‌تواند فلسفه امامت را توجیه نماید. همچنین طبق تحلیل اخیر به حکم قاعده لطف الهی که موجب فراهم‌شدن حداکثری اسباب هدایت و سعادت انسان‌ها و رفع موانع آن است، نمی‌توان پذیرفت که در عصر طولانی غیبت امام، به سبب سوء اختیار نسلی از مردم که در حق امام جفا روا داشته‌اند، حتی آثار و برکات فقهی تشریحی امامت نیز از دسترس مؤمنان دور باشد. از این رو انتظار تدبیری خاص از سوی دین برای هدایت‌های فردی و اجتماعی در عصر غیبت کاملاً انتظار معقولی است. در روایات مکتب اهل‌بیت علیهم السلام این تدبیر در قالب اصل مرجعیت و ولایت فقیهان عادل به نیابت از امام معصوم و به عنوان حجت‌های شرعی قابل جست‌وجوست.

حال پیرو هر یک از تحلیل‌های پیش از فلسفه غیبت، می‌توان اصل انتظار را به مثابه تکلیف و رسالت اهل ایمان در این دوران تبیین نمود. بر اساس تحلیل نخست، مؤمنان در عصر غیبت برای حفظ دین‌داری خود در حوزه مسائل اجتماعی سیاسی، تکلیف و رسالتی جز تحمل شرایط اجتماعی تحمیلی از سوی بیگانگان ندارند. از این منظر در واقع دین‌داری در این عصر به حوزه احکام فردی در خلوت مؤمنانه رابطه انسان با خدا محدود شده و احیاناً به برخی روابط اجتماعی با سایر

^{۱۴} «هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَ دِينَ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَ لَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ».

مؤمنان آن هم در سطحی که مزاحمت و معارضه‌ای با شرایط اجتماعی سیاسی موجود نداشته باشد، توسعه می‌یابد. با نقدی که پیش‌تر بر این تحلیل از فلسفه غیبت صورت گرفت، این نگاه به اصل انتظار نیز غیر قابل اذعان دیده می‌شود. اما در تحلیل دوم از فلسفه غیبت که به رغم اذعان به ابعاد اجتماعی سیاسی دین، دوره غیبت دوره تحمل رنج و مصیبت و محنت شیعه و احساس قصور و تقصیر در حق امام معرفی می‌شود، هرچند به لحاظ نظری لزوماً با نتیجه تحلیل نخست، همراه دیده نمی‌شود، اما به علت ابهام آن، نوعی انزوای اجتماعی سیاسی و نفی فعالیت‌های ایجابی اجتماعی توسط مؤمنان را در پی دارد. اما تحلیل سوم از فلسفه غیبت که بر ابعادی فراتر از امامت ظاهری و حاکمیتی امام در جامعه تأکید دارد، می‌تواند پاره‌ای از ابعاد ایجابی هدایت دینی و برکات دین‌داری در عصر غیبت را تبیین کند، اما به دلیل ابهام یا نقصی که در آن دیده می‌شود، نسبت به رسالت جامعه منتظر و تحلیل اصل انتظار، تقریر جامعی به دست نمی‌دهد.

بر پایه تحلیل چهارم می‌توان گفت: در وظیفه جامعه منتظر و آحاد مؤمنان منتظر، همه ابعاد هدایت دینی اعم از فردی و اجتماعی هرچند در سطحی نازل‌تر از عصر ظهور باید مورد تأکید باشد که البته رسالت عالمان دین از رسالت توده مؤمنان قابل تفکیک است. در این جهت تفاوتی میان عصر حضور و عصر غیبت نیست. الگوی عملی و عینی رسالت منتظران در عصر غیبت را می‌توان در سیره عملی پیامبر و امامان معصوم که خود به انتظار عصر مهدوی تشویق نموده‌اند، جست‌وجو کرد. بی‌گمان در اندیشه اصیل شیعی، پیامبر و امامان معصوم در صورت فراهم آمدن شرایط و اقبال مردمی به اقامه همه ابعاد دین اهتمام ورزیده‌اند.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع

- ابن حنبل، احمد، مسند احمد، بيروت، مؤسسه الرساله، ۱۴۱۷ق.
- اسعدی، محمد، قرآن کریم و رهیافت‌های پلورالیزم دینی (رساله کارشناسی ارشد)، دانشگاه قم، ۱۳۷۷ش.
- العباد، عبدالمحسن؛ ابوالاعلی مودودی، مصلح جهانی از دیدگاه شیعه و اهل سنت، ترجمه و تحقیق: سید هادی خسروشاهی قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۶ش.
- اقبال لاهوری، محمد، احیای فکر دینی، ترجمه: احمد آرام، مؤسسه فرهنگی منطقه‌ای ایران، بی تا.
- امین، احمد، ضحی الاسلام، بیروت، دار کتاب العربی، بی تا.
- بازرگان، مهدی، راه بی انتها، تهران، جهان آرا، ۱۳۵۷ش.
- بحرانی، سید هاشم، البرهان فی تفسیر القرآن، بیروت، مؤسسه‌ی علمی، ۱۴۱۹ق.
- بهمن پور، محمدسعید و جعفر سبحانی، خاتمیت و ولایت، تهران، نشر سمپاد، ۱۳۸۵ش.
- ترمذی، محمد بن عیسی، سنن الترمذی، تحقیق: عبدالوهاب عبدالطیف، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۳ق.
- جوادی آملی، عبدالله، امام مهدی علیه السلام، موجود موعود، قم، اسراء، ۱۳۸۷ش.
- حاکم نیشابوری، ابو عبدالله، المستدرک علی الصحیحین، تحقیق: یوسف عبدالرحمن المرعشلی، بیروت، دارالمعرفه، بی تا.
- حرّ عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ۱۴۱۲ق.
- حرانی (ابن شعبه)، حسن بن علی، تحف العقول، قم، مؤسسه‌ی النشر الاسلامی، بی تا.
- حلی، حسن بن یوسف، کشف المراد، طبع صیدا، بی تا.
- خمینی، سید روح الله، صحیفه امام، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته الله علیه، ۱۳۷۸ش.
- رازی (ابن فارس)، احمد بن فارس بن زکریا، معجم مقاییس اللغه، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۷ش.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات الفاظ القرآن، تصحیح: صفوان عدنان داوودی، قم، طلیعه‌ی النور، ۱۴۲۷ق.
- سروش، عبدالکریم، بسط تجربه نبوی، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۶ش _ الف.
- _____، مدیریت و مدارا، تهران، انتشارات صراط، ۱۳۷۶ش _ ب.
- سند، محمد، الامامه الالهیه، قم، منشورات الاجتهاد، ۱۴۲۷ق.
- شریعتی، علی، امت و امامت، بی جا، بی تا، بی تا.
- _____، تاریخ و شناخت ادیان (مجموعه آثار، ج ۱۴)، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۸۱ش _ الف.
- _____، شیعه (مجموعه آثار، ج ۷)، تهران، انتشارات الهام، ۱۳۸۱ش _ ب.
- شریف مرتضی، علی بن حسین، امامت و غیبت (ترجمه کتاب المقنع)، قم، واحد تحقیقات مسجد مقدس جمکران، ۱۳۷۵ش.
- _____، الشافی فی الامامه، تهران، مؤسسه‌ی الصادق، ۱۴۰۷ق.
- صادقی ارزگانی، محمدامین، سیمای اهل بیت علیهم السلام در عرفان امام خمینی، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته الله علیه، ۱۳۸۷ش.
- صافی گلپایگانی، لطف الله، منتخب الاثر، تهران، مکتبه‌ی الصدر، بی تا.
- صبحی، احمد محمود، نظریه‌ی امامه، بیروت، دار النهضه العربیه، ۱۴۱۱ق.
- صدوق، محمد بن علی بن بابویه، الخصال، قم، مؤسسه‌ی النشر الاسلامی، ۱۴۰۳ق.
- _____، کمال الدین و تمام النعمه، قم، مؤسسه‌ی النشر الاسلامی، بی تا.
- _____، من لا یحضره الفقیه، بیروت، دارالاضواء، ۱۴۱۳ق.
- طباطبایی، سید محمدحسین، شیعه؛ مجموعه مذاکرات با هانری کربن، به کوشش: سید هادی خرمشاهی، قم، بوستان

- کتاب، ۱۳۸۷ش.
- طباطبایی، سید محمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات جامعه مدرسین، ۱۴۱۷ق.
- طبرسی، احمد بن علی، *الاحتجاج*، نجف، دارالنعمان، ۱۳۶۸ق.
- طبری، محمد بن جریر، *جامع البیان عن تأویل آی القرآن (تفسیر طبری)*، قاهره، تراث الاسلام، بی تا.
- عبدالرازق، علی حسن احمد، *الاسلام و اصول الحکم*، (به همراه *اصول الحکم فی الاسلام*، نوشته عبدالرزاق السنهوری)، قاهره، دار مصر المحروسه، ۲۰۰۷م.
- عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه، *تفسیر نور الثقلین*، قم، مؤسسه اسماعیلیان، ۱۴۱۲ق.
- قپانچی، احمد، *خلافت الامام علی بالنصب ام بالنص؟*، قم، مکتب الامام الصادق علیه السلام، ۱۳۸۳ش.
- کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، تهران، اسلامیه، چاپ دوم، ۱۳۶۲ش.
- مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، بیروت، دار الاضواء، ۱۴۱۳ق.
- محمدی ری شهری، محمد، *میزان الحکمه*، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.
- مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۷۱ش.
- موحدیان عطار، علی، *گونه شناسی اندیشه منجی موعود در ادیان*، قم، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۸۸ش.
- هیثمی، علی بن ابی بکر، *مجمع الزوائد*، بی جا، دارالکتب العربی، ۱۴۰۷ق.
- فصل نامه *آیینة اندیشه*، ش ۲، دی ماه ۱۳۸۴ش.
- فصل نامه *کتاب نقد*، ش ۳۸، بهار ۱۳۸۵ش.

