

دوفصل نامه «عصر آدینه» ویژه هنر موعود براساس نامه شماره ۱۸۵۹ از شماره ۱۵ به بعد دارای درجه علمی - پژوهشی می باشد و براساس ماده واحده جلسه ۶۲۵ مورخ ۱۳۸۷/۳/۲۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی، امتیاز نشریات حوزوی با نشریات وزارت علوم و وزارت بهداشت یکسان است.

هیئت تحریریه به ترتیب الفبا:

حجت الاسلام والمسلمین دکتر آیتی، نصرت الله
عضو هیئت علمی مؤسسه آینده روشن (پژوهشکده مهدویت) قم

حجت الاسلام والمسلمین پورسیدآقای، سیدمسعود
استاد حوزه علمیه قم

حجت الاسلام والمسلمین دکتر جعفری، جواد
استاد سطوح عالی حوزه علمیه قم

حجت الاسلام والمسلمین دکتر جعفری، محمدصابر
عضو هیئت علمی مؤسسه آینده روشن (پژوهشکده مهدویت) قم

دکتر رامین، فرح
دانشیار و عضو هیئت علمی دانشگاه قم

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

حجت الاسلام والمسلمین دکتر غنوی، امیر
دانشیار و عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی قم

حجت الاسلام والمسلمین هادی زاده، محمدتقی
استاد حوزه علمیه قم

صاحب امتیاز:

حجت الاسلام والمسلمین

سیدمسعود پورسیدآقای

مدیرمسئول:

حجت الاسلام والمسلمین

سیدمسعود پورسیدآقای

سرمدیپر:

دکتر سیدرضی موسوی گیلانی

مدیر داخلی و دبیر تحریریه:

اسلام پورخادمی

ویراستار:

گروه ویرایش مؤسسه آینده روشن

حروف نگار:

ناصراحمدپور

صفحه آرا:

علی جواد دهقان

طراح جلد:

ابوالفضل بیگدلی نسب

همکاران این شماره:

مصطفی ورمزیار و مجتبی رضایی

دفتر نشریه: قم - خیابان شهداء (صفائیه)، کوچه ۲۵، پلاک ۲۷

تلفن: ۳۷۸۳۳۳۴۸ - ۰۲۵ دورنگار: ۳۷۷۳۸۲۴۰ - ۰۲۵

صندوق پستی: ۴۷۱ - ۳۷۱۸۵ کدپستی: ۴۵۶۵۱ - ۳۷۱۳۷

شمارگان: ۱۰۰ قیمت: ۲۹۵۰۰۰ ریال

سامانه الکترونیکی نشریه: asreadineh.sinaweb.net نشانی پست الکترونیک: asr.adineh@gmail.com

باید روش‌های هنرمندانه را فرا گرفت و برای ساخت اثرهای هنری
مبتنی بر حقیقت، همت کرد که این هدف نیز جز با تلاش هنرمندان
متعهد و جوانان مؤمن محقق نخواهد شد.

مقام معظم رهبری (دامت برکاته)

فهرست عناوین

- ۷..... تحلیل کاربرست‌های زبان بدن در آموزه‌های مهدویت
خداامراد سلیمیان
- نقش معناشناسی در کشف هندسه معنایی الی‌یوم‌القیامة در قرآن کریم با تأکید بر
مهدویت ۲۷
مرتضی عبدی چاری، محمود ملکی راد، رحیم کارگر، زینب فلاح پیشه بابلی
- ۵۷..... بررسی چرایی گرایش به جریان انحرافی مدعی یمانی: تبیین یک مدل مرحله‌ای
محمد شهبازیان، مهدی فصیحی رامندی
- ارزش دراماتیک عناصر کهن‌الگویی عزیمت، تشرف و بازگشت در داستان مهدوی «انار
سیاه» ۸۱
مهدی داودآبادی فراهانی، عبدالله رضائی انالوجه
- گذار هالیوود از پردازش غیرمستقیم، به رویارویی با آموزه‌ی مهدویت شیعی بررسی‌موردی:
فیلم «تَلّ ماسه ۲» ۹۹
اسدالله مصطفوی
- کارکرد هنری دعای افتتاح از منظر زیبایی‌شناختی ۱۱۹
اعظم محمودی، فاطمه علی‌پور

فصل نامه «عصر آدینه» از مقالات پژوهشی اساتید محترم حوزه و دانشگاه در موضوع امامت و مهدویت با تمامی رویکردهای هنری استقبال می‌کند.

راهنمای تدوین مقالات

الف) شرایط تدوین و ارسال مقالات

۱. مقاله به‌طور همزمان به دیگر مجلات ارسال نشده یا در جای دیگر منتشر نشده باشد.
۲. مقاله با مباحث هنری امامت و مهدویت، ارتباط مستقیم داشته باشد.
۳. مقاله دارای محتوای پژوهشی (مسئله‌محور و دارای نوآوری) باشد.
۴. نویسنده مقاله دارای درجه دکتری یا سطح چهار حوزوی (حداقل استادیار) باشد یا از راهنمایی شخصی با این شرایط بهره گیرد.
۵. مقاله باید در ۱۵ تا ۲۵ صفحه A4 با فرمت word حروف چینی شده و فایل و پرینت آن به دفتر نشریه ارسال گردد. (حداکثر ۷۵۰۰ کلمه)
۶. ساختار مقاله باید دربرگیرنده این موارد باشد: عنوان مقاله (منعکس کننده محتوای مقاله و تا حد ممکن موجز)، چکیده (چکیده فارسی و انگلیسی، حداقل یکصد و حداکثر دویست کلمه)، واژگان کلیدی (حدود هفت واژه پس از چکیده)، مقدمه، مباحث تفصیلی، نتیجه‌گیری و پیشنهاد، فهرست منابع (به ترتیب الفبا براساس نام خانوادگی نویسنده).

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

ب) روش ارجاع به منابع در متن و پایان مقاله

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

۲. فهرست منابع در پایان مقاله به ترتیب ذیل می آید:

برای درج مشخصات کتاب: نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده سال نشر (داخل پرانتز)، نام کتاب، ترجمه یا تصحیح یا تحقیق: نام و نام خانودگی مترجم یا مصحح یا محقق، شهر محل انتشار، انتشارات، نوبت چاپ.
برای درج مشخصات نشریات: نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده، «نام مقاله»، نام نشریه، شماره، محل نشر، سازمان یا مؤسسه یا ارگان منتشر کننده، تاریخ انتشار.

ج) تذکرات

۱. نظریات مندرج در مقالات، الزاماً بیان گر دیدگاه های مجله نبوده و مسئولیت آن به عهده نویسنده آن است.

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

۳. مقالات ارسالی به هیچ وجه پس فرستاده نمی شوند و نویسنده محترم می تواند پیش از ارسال، از مقاله خود کپی تهیه کند.

۴. نقل مطالب مجله با ذکر مأخذ بلامانع است.

۵. از نظریات اندیشه وران، جهت ارتقای کیفی مجله استقبال می شود.

Analysis of the Applications of Body Language in Mahdism Teachings

Dr. Salimian, Khodamorad ¹

Abstract

This article, based on the hypothesis that body language, as a communicative technique, has a profound impact on transmitting religious and educational concepts, analyzes the application and role of body language as an effective tool for expressing and transmitting the teachings of Mahdism by the infallibles(A.S.). In response to the question, "How are the uses of body language by the infallibles (A.S.) when speaking about Imam Mahdi(A.S.) analyzed?", this study, using an analytical-descriptive approach, examines and analyzes non-verbal behaviors related to Mahdism, based on religious sources and the conduct of the infallible Imams(A.S.). The findings of this research indicate that body language, as a powerful medium, plays a role in transmitting messages related to Imam Mahdi (A.S.). Non-verbal movements, such as facial expressions, eye movements, and hand gestures, in addition to enhancing emotional and spiritual aspects, can deepen followers' understanding of Mahdism and help institutionalize the teachings related to non-verbal communication from the infallibles(A.S.).

Keywords: Body language, Mahdism; Function, Imam Mahdi(A.S.), Non-verbal communication

1. Associate Professor, Qom Institute of Islamic Sciences and Culture, Qom, Iran
(kh.salimian@isica.ac.ir)

تحلیل کاربرست‌های زبان بدن در آموزه‌های مهدویت*

خدامراد سلیمیان^۱

چکیده

مقاله حاضر، با اتکا بر این فرضیه که زبان بدن به مثابه یک تکنیک ارتباطی، تأثیری ژرف بر انتقال مفاهیم دینی و تربیتی دارد، به تحلیل کاربرست و نقش زبان بدن به عنوان ابزاری مؤثر در بیان و انتقال آموزه‌های مهدویت از سوی معصومین علیهم‌السلام می‌پردازد. در راستای پاسخ به این پرسش که "کاربردهای زبان بدن نزد معصومین علیهم‌السلام هنگام سخن گفتن از امام مهدی عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف چگونه تحلیل می‌شود؟"، این پژوهش با بهره‌گیری از رویکرد تحلیلی-توصیفی، به بررسی و تحلیل رفتارهای غیرکلامی مرتبط با مهدویت، بر پایه منابع دینی و سیره ائمه معصومین علیهم‌السلام می‌پردازد. یافته‌های این تحقیق نشان می‌دهد که زبان بدن به عنوان یک رسانه قدرتمند، در انتقال پیام‌های مربوط به مهدی موعود عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف عمل می‌کند. حرکات غیرکلامی، از جمله حالات چهره، حرکات چشم و دست‌ها، علاوه بر ارتقای ابعاد عاطفی و معنوی، می‌توانند به تعمیق شناخت پیروان از مهدویت و نهادینه ساختن آموزه‌های مرتبط با مدد از ارتباط غیرکلامی معصومان علیهم‌السلام، کمک نمایند.

واژگان کلیدی

زبان بدن، مهدویت، کارکرد، امام مهدی عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف، ارتباطات غیرکلامی.

مقدمه

ارتباطات کلامی و غیرکلامی، یکی از گسترده‌ترین و در عین حال پیچیده‌ترین مقوله‌ها در زندگی انسان‌هاست که با همه ابعاد فعالیت‌های فردی و اجتماعی در پیوند است. امروزه دانش ارتباطات به یکی از حوزه‌های گسترده و پیچیده‌ای تبدیل شده

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۴/۱۷ ؛ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۵/۱۴ ؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۶/۱۲ ؛ تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۷/۰۲
۱. دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی قم، ایران (kh.salimian@isca.ac.ir).

است که در بسیاری از جنبه‌های زندگی انسانی، از جمله روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، فناوری، فرهنگ و سیاست، نقشی بنیادین ایفا می‌کند. این دانش، دامنه گسترده‌ای از بررسی‌های نظری و کاربردی را در بر می‌گیرد که از ویژگی‌ها و اجزاء اصلی ارتباطات گرفته تا کارکردهای اجتماعی، روان‌شناختی و اقتصادی آن را شامل می‌شود.

در قرون گذشته، به‌ویژه با پیشرفت فناوری‌های رسانه‌ای، نگرش‌های گوناگونی در خصوص نظریه‌ها و رویکردهای ارتباطاتی مطرح شده است. هر یک از این نظریه‌ها و دیدگاه‌ها با توجه به ویژگی‌ها و شرایط ویژه زمان خود، رویکردهای ناهمگونی را نسبت به چگونگی انتقال پیام و تأثیر آن در تعاملات انسانی ارائه می‌دهند. با این حال، هدف بنیادین از همه گونه‌های ارتباطات، انتقال پیام است، که در قالب‌های متنوع و پیچیده‌ای از طریق تعاملات و فرآیندهای ارتباطی میان افراد و گروه‌ها رخ می‌دهد.

ارتباطات به طور کلی در دو سطح فردی و اجتماعی، شامل فرایندهای پرشماری است که در آنها، نه فقط محتوای پیام بلکه مسیرها و ابزارهای انتقال پیام نیز نقش تعیین‌کننده‌ای دارند. این فرایندها می‌توانند به صورت‌های گوناگونی اعم از گفتاری، نوشتاری، تصویری یا حتی غیرکلامی مانند زبان بدن، تأثیرگذار باشند. به همین دلیل، تحلیل و بررسی دقیق روابط پیچیده درون‌زا و برون‌زا میان اجزاء گوناگون ارتباطات، به درک عمیق‌تر از چگونگی شکل‌گیری، انتقال و دریافت پیام‌ها کمک می‌کند و در نهایت، فهم بهتری از تأثیرات آن در ساختارهای اجتماعی و فردی به دست می‌دهد.

در این جا از انواع ارتباطات به گونه غیرکلامی پرداخته خواهد شد.

ارتباط غیرکلامی یکی از گونه‌های ارتباطاتی است که پهنه گسترده‌ای را شامل می‌شود. این نوع از ارتباط از راه حرکات و اشارات انسان به صورت ارادی و غیر ارادی و چیزی غیر از کلمات نوشتاری و گفتاری صورت می‌پذیرد (صلیبی، ۱۳۹۰: ۱۰۲). بخشی از این ارتباط غیرکلامی امروزه با عنوان "زبان بدن" شناخته می‌شود. زبان بدن به مجموعه‌ای از حرکات‌ها و ابزارهای غیرکلامی اشاره دارد که فرد برای بیان احساسات و درونیات خود از آنها بهره می‌برد. این زبان دربردارنده حالت‌های ویژه، حرکات‌های چهره، تماس چشمی، وضعیت بدن و حتی فاصله بین افراد است.

درک زبان بدن می‌تواند به مثابه یک ابزار توانمند در ارتباطات مؤثر باشد. البته درک و تفسیر زبان بدن نیازمند دقت و تمرین است، زیرا ممکن است در فرهنگ‌های گوناگون،

معناهای مختلفی داشته باشد. بنابراین، همیشه باید به زمینه اجتماعی و فرهنگی نیز توجه داشت.

برخی از آموزه‌های دینی، به جهت برجستگی‌ای که دارند افزون بر آموزش گفتاری، نوشتاری و نظری، برای تبیین بهتر آن، از آموزش رفتاری و حرکات بدنی نیز استفاده می‌شود.

در شماری از احادیث معصومین علیهم‌السلام دیده می‌شود که آنها برای انتقال و ایجاد فهم بهتر معارف دینی، تلاش می‌کردند آموزه‌های خود را با اشارات و حرکات فیزیکی نیز همراه کنند.

یکی از این معارف دینی مهدویت است که به عنوان یکی از بنیان‌های اساسی عقاید شیعیان، همواره بدان توجه ویژه شده است. با وجود تأکید بر بُعد معنوی و کلامی، این آموزه می‌تواند از طریق نشانه‌های غیرکلامی نیز توانمند شود.

این مقاله به روش کیفی انجام خواهد شد و به منظور بررسی متون روایات مرتبط با موضوع، از تحلیل محتوا بهره خواهد برد. این پژوهش به بررسی این پرسش‌ها خواهد پرداخت که زبان بدن چه نقشی در ترویج و فهم آموزه‌های مهدویت ایفا کرده است و آیا در منابع دینی و روایات شیعه شواهدی مبنی بر کاربرد زبان بدن توسط معصومان علیهم‌السلام در تبیین مفاهیم مرتبط با مهدویت وجود دارد یا خیر؟

هدف اصلی این پژوهش شناسایی و تحلیل جنبه‌های گوناگون زبان بدن در متون دینی مرتبط با مهدویت است. این بررسی به دنبال آن است تا با بهره از رویکردی منسجم، به استخراج و تحلیل عناصر زبان بدن موجود در متون یادشده بپردازد و نقش آنها را در انتقال معانی و مفاهیم مهدوی بررسی کند.

بدین ترتیب، این تحقیق می‌تواند به درک عمیق‌تری از شیوه‌های آموزشی و ارتباطی معصومان علیهم‌السلام و تأثیر آن بر فهم آموزه‌های مهدویت کمک کند.

اگرچه برای بیان معارف مهدوی آثار فراوانی در دست است که به طور عمده به نقل روایات معصومان علیهم‌السلام پرداخته، اما اثری که به طور مشخص به کارکرد زبان بدن در انتقال این مفاهیم پرداخته باشد هیچ اثر مستقلی یافت نشد البته به مناسبت در کوتاه‌هایی در کنار بحث‌های دیگر به آن اشاره شده است. از این رو می‌توان مهم‌ترین ویژگی اثر پیش رو را، نخستین بودن آن در مبحث مهدویت دانست.

کارکردهای زبان بدن در سیره معصومین علیهم السلام درباره مهدویت

سیره معصومان علیهم السلام همواره بر آن بوده که از هر فرصتی به گونه‌های مختلف برای تبیین معارف مهدوی بهره می‌بردند. اگرچه این بهره بیشتر با بیان کلامی بوده اما به اقتضا در مواردی از بیان غیرکلامی که برجسته‌ترین آنها زبان بدن است استفاده کرده‌اند. در این جا به شماری از این موارد اشاره می‌شود:

۱. حالت‌های سر و چهره

سر و چهره انسان به عنوان نخستین ابزار ابراز احساسات، نقشی کلیدی در ارتباطات غیرکلامی دارد. اجزای چهره مانند چشمان، لب‌ها، گونه‌ها و حتی تغییر رنگ پوست، هر کدام می‌توانند پیام‌های گوناگونی را به مخاطب منتقل کنند. در آیات و احادیث، چهره انسان بازتاب دهنده شخصیت و احساسات درونی نظیر شادی، غم، تنفر، بی‌اعتنایی، خشم، ترس و تعجب است.

امیر مؤمنان علی علیه السلام این حقیقت را در سخنانی بلیغ این‌گونه فرمود که:

مَا أَضْمَرَ أَحَدٌ شَيْئاً إِلَّا ظَهَرَ فِي فَلَتَاتِ لِسَانِهِ وَ صَفَحَاتِ وَجْهِهِ (نهج البلاغه، حکمت ۲۶)؛

هیچ کس چیزی را در دل نهان نکرد، جز آن‌که در سخنان بی‌اندیشه‌اش و صفحه رخسارش پدیدار گشت.

آن حضرت در این فرمایش چهره را تابلوی درونیات انسان دانسته، تأکید کرده که این تابلو همواره از آنچه انسان تلاش می‌کند پنهان کند پرده بر می‌دارد چه رسد به آن‌که فرد خود بخواهد به وسیله چهره پیام‌هایی را به مخاطب ارسال کند. بنابراین قضاوت ما درباره دیگران نیز بیشتر بر اساس چهره آنها صورت می‌گیرد.

چهره با حالت تفکر و تأمل

یکی از حالت‌های چهره زمانی است که انسان در حال تفکر است و بدون این‌که سخنی بر زبان جاری کند به مخاطب القا می‌کند که امر مهمی در ذهن او مرور می‌شود و او در حال فکر کردن به آن است.

در موضوع مهدویت در برخی احادیث با بیان چنین حالتی معصوم علیه السلام نشان داده که در امر مهم مربوط به مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه الشریف در حال فکر کردن است.

در آموزه‌های دینی گاهی به مخاطب تدبیر و تفکر القا می‌شود. به گونه‌ای که او در می‌یابد در رودرویی با چنین صحنه‌ای نباید به سرعت عبور کند. مطلب برجسته‌ای است که نیاز به تأمل دارد. در القای مباحث مهدوی اگرچه همه آنها نیازمند دقت و تأمل است لکن به‌طور مشخص گاهی معصوم علیه السلام بر این درنگ تأکید کرده است. نمونه‌هایی از این کاربردی زبان بدن بدین قرار است:

یکی از نقل‌هایی که در آن بهره از زبان بدن بیان شده حدیثی است که کلینی به نقل از اصبح بن نباته این‌گونه روایت کرده است: نزد امیرمؤمنان علیه السلام رفتم. دیدم به فکر فرو رفته و با دست، بر روی زمین نقش و نگار می‌کشد (فَوَجَدْتُهُ مُتَفَكِّرًا يَنْكُثُ فِي الْأَرْضِ) گفتم: ای امیرمؤمنان! چه شده که تو را این‌گونه می‌بینم؟ آیا رغبتی به زمین داری؟ فرمود: «نه، به خدا سوگند، تاکنون، یک روز هم، به آن و نه به دنیا رغبتی نداشته‌ام. در مولودی از نسلم می‌اندیشیدم؛ فرزند یازدهم، مهدی عجل الله تعالی فرجه الشريف که زمین را از عدل و داد پر می‌کند، پس از آن‌که از جور و ستم پر شده است. او را [روزگار] غیبت و حیرتی است که گروه‌هایی در آن گمراه می‌شوند و گروه‌هایی هدایت می‌یابند». این حدیث در *الکافی* (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۱، ۳۳۸، ح ۷)، *کمال الدین و تمام النعمه* (ابن بابویه، ۱۳۹۵ق: ج ۱، ۲۸۹) و کتاب *الغیبه* (طوسی، ۱۴۱۱ق: ۳۳۶) نقل شده است.

بنابراین آموزش با حرکات و رفتار به عنوان کارآمدترین و ماندگارترین شیوه‌های آموزشی است که در این حدیث به روشنی به چشم می‌خورد. امیرمؤمنان علیه السلام در ایجاد تأمل در مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه الشريف مخاطب را به اهمیت موضوع آگاه می‌سازد. دقت در دو واژه "متفکراً" (در حال اندیشیدن) و "ینکت" (کسی که با سنگ و یا چوب روی زمین می‌کشد و در فکر چیزی است)، این نمایانند را به خوبی بیان کرده است. در این جا حالات بدنی حضرت به گونه‌ای بوده که بدون این که سخنی بر زبان جاری کند، راوی حالتی متفکرانه را برداشت کرده است. قطعاً انسان در حالتی که در فکر چیزی است با حالت‌های دیگر متفاوت است چراکه برخی ویژگی‌های ظاهری گویای چنین حالتی برای اوست.

راوی با بهره از دو واژگان یادشده زبان بدن حضرت را که نشانگر تفکر در امر مهمی دانسته که به خوبی بازتاب داده است. از این رو در ادامه از چرایی این حالت سؤال می‌کند:

يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ مَالِي أَرَاكَ مُتَفَكِّرًا تَتَنَكُّتُ فِي الْأَرْضِ.

نمونه دیگر مربوط به حکایتی است شیخ صدوق از امام رضا علیه السلام در برخورد با شعرخوانی دعبل خزاعی، نقل کرده است. در آن می خوانیم: عبدالسلام هروی گوید: از دعبل بن خزاعی شنیدم که می گفت: بر مولای خود امام رضا علیه السلام قصیده خود را خواندم که چنین آغاز می شود:

مَدَارِسُ آيَاتٍ خَلَّتْ مِنْ تِلَاوَةٍ وَمَنْزِلٌ وَخِي مَقْفِرُ الْعَرَصَاتِ

و چون به این ابیات رسیدم:

خُرُوجُ إِمَامٍ لَا مَحَالَةَ خَارِجٌ يَقُومُ عَلَى اسْمِ اللَّهِ وَالْبَرَكَاتِ

يُمَيِّزُ فِينَا كُلَّ حَقٍّ وَبَاطِلٍ وَيُجْزِي عَلَى النِّعَمَاءِ وَالنَّقِمَاتِ

امام رضا علیه السلام به سختی گریست. سپس سر خود را بلند کرد و به من فرمود: ای خزاعی، روح القدس این دو بیت را بر زبان تو جاری کرده است. آیا می دانی این امام کیست و کی به پا می خیزد؟ گفتم: خیر ای سرورم، جز این که شنیده ام امامی از شما خاندان خروج می کند و روی زمین را از تباهی پاک می سازد و جهان را پر از داد و دادگری می کند.

آن حضرت فرمود: ای دعبل، امام پس از من، فرزندم محمد است، و پس از محمد پسرش علی و پس از وی فرزندش حسن و پس از او فرزندش حجت قائم که در زمان غیبتش انتظار او را می کشند و در زمان حضور و ظهورش بر همه جهانیان مطاع و فرمانده باشد، و اگر از روزگار باقی نماند مگر یک روز، خداوند آن روز را طولانی می کند تا او قیام کند و زمین را پر از عدل و داد کند، هم چنان که پر از ظلم و جور شده است. و اما کی و در چه وقت این واقعه روی خواهد داد؟ این مانند خبر دادن از زمان رستاخیز است... (ابن بابویه، ۱۳۹۵ق: ج ۲، ۲۷۶، ح ۶).

در این حدیث که به خوبی راوی آثار حزن و اندوه را در چهره حضرت توصیف کرده به روشنی به بهره آن حضرت از زبان بدن اشاره کرده است.

البته حالت سکوت و تفکر پیش از آن نیز از نشانه های بهره از زبان بدن است. گفتنی است که شیخ صدوق این حکایت را به نقل دیگری نیز آورده که در آن نقل نیز بهره از زبان بدن به گونه ای دیگر توصیف شده است و آن این که دعبل نقل کرده که:

... و چون به این ابیات رسیدم:

أَرَى فَيْئَهُمْ فِي غَيْرِهِمْ مُتَقَسِّمًا وَأَيُّدِيَهُمْ مِنْ فَيْئِهِمْ صَفَرَاتٍ

حضرت گریست و فرمود: راست گفתי ای خزاعی، همین‌گونه است.

و چون دعبل به این بیت رسید که:

إِذَا وَتَرُوا مَدُّوا إِلَى وَتَرِيهِمْ أَكْفَاءً عَنِ الْأَوْتَارِ مُنْقَبِضَاتٍ

امام کف دو دستش را می‌چرخانید و زیر و رو می‌کرد و می‌فرمود: آری، این چنین است، دست‌ها بسته است. که در این نقل بهره از دست برای نشان دادن پیام مورد نظر به روشنی به چشم می‌خورد.

در نقل دیگری نیز بهره از زبان بدن به صورت دیگری بیان شده است:

علی بن عبدالکریم نیلی نجفی (د. قرن ۸ ق)، حکایت را همانند شیخ صدوق نقل کرده، می‌نویسد: آن‌گاه که به این دو بیت رسید:

خُرُوجُ إِمَامٍ لَا مَحَالَةَ خَارِجٌ يُقُومُ عَلَى اسْمِ اللَّهِ وَ الْبَرَكَاتِ
يُمَيِّزُ فِينَا كُلَّ حَقٍّ وَ بَاطِلٍ وَ يُجْزِي عَلَى النَّعْمَاءِ وَ التَّقِيمَاتِ

بکی الرضا عليه السلام بکاءً شدیداً ثم رفع رأسه فقال: يا خزاعی! نطق روح القدس علی لسانک بهذین البیتین (نیلی نجفی، ۱۴۰۱: ۳۹).

که به دو حالت گریه شدید و بلند کردن سر اشاره کرده است.

چهره غمگین و گریان در فراق مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف

اگرچه پیشوایان معصوم علیهم السلام بسان دیگر انسان‌ها نسبت به پیرامون خود ابراز احساسات می‌کنند اما از آن جایی که این ابزار دقیقاً بر پایه یک عقلانیت معصومانه است می‌تواند به نوعی در راستای انتقال پیام هم باشد. از این رو استفاده از ندبه و گریه به عنوان ابزاری کارآمد برای یادآوری مصیبت غیبت و فراق امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف است. این روش که مورد تأکید برخی از پیشوایان معصوم علیهم السلام قرار گرفته، به عنوان یک ابزار مؤثر در تقویت پیوند قلبی و ارتباط معنوی شیعیان با امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف شناخته می‌شود. ندبه و ابراز احساسات عمیق نسبت به غیبت حضرت، علاوه بر تحریک احساسات دینی، زمینه‌ساز تعمق و اندیشه بیشتر در آموزه‌های مهدویت و افزایش آگاهی و تعلق خاطر به این موضوع مهم و بنیادین است. این رویکرد نه تنها به تقویت ارتباط معنوی کمک می‌کند، بلکه به عنوان یک محرک فکری، باعث افزایش درک و شناخت عمیق‌تر از مفاهیم مهدویت می‌شود.

شیخ صدوق به نقل از سدید صیرفی حکایتی را این گونه روایت کرده است: من و مفضل بن عمر و داود بن کثیر رقی و ابوبصیر و ابان بن تغلب بر مولای مان امام صادق علیه السلام وارد شدیم و دیدیم که بر خاک نشسته و جبه خبیری طوقدار بی گریبان آستین کوتاهی در بر اوست. او مانند مادرِ فرزند مرده شیدای جگر سوخته ای می گریست و اندوه تا و جناتش رسیده بود و گونه هایش دگرگون و دیدگانش پر از اشک گردیده بود و می فرمود:

ای آقای من! غیبت تو، خواب را از دیدگانم رُبوده و بستم را بر من تنگ ساخته و آسایش قلبم را از من سلب نموده است. ای آقای من! غیبت تو، اندوه مرا به فجایع ابدی پیوند داده، و فقدان یکی پس از دیگری، جمع و شمار را نابود کرده است. من دیگر احساس نمی کنم اشکی را که از دیدگانم بر گریبانم روان است و ناله ای را که از مصائب و بلایای گذشته از سینه ام سر می کشد... (ابن بابویه، ۱۳۹۵ق: ۳۵۲، ح ۵۰؛ طوسی، ۱۴۱۱ق: ۱۶۷، ح ۱۲۹).

سدیر می گوید: از این رخداد سهمگین و پدیده دهشتناک، هوش از سرمان پرید و دل های مان بی تاب و پاره پاره شد و گمان بردیم که مقصودش، مصیبتی کوبنده است و یا روزگار، پیشامدی ناخوش را برایش پیش آورده است. گفتیم: ای فرزند بهترین مردم! خدا چشمانت را گریان نکند! از چه پیشامدی اشک می ریزی و دیده ات گریان است و چه حالتی این سوگواری را بر شما در آورده است؟ امام صادق علیه السلام آهی دردناک از ته دل کشید و هراسش را از آن نشان داد و فرمود:

وای بر شما! صبح امروز به کتاب جعفر نگریستم... من در آن به این چیزها می اندیشیدم: تولّد قائم مان، غیبت، دیر پدیدار شدنش، طول عمرش، گرفتاری مؤمنان پس از او در همان زمان، شک هایی که از درازی غیبتش در دل های شیعیان پدید می آید، از دین بیرون رفتن بیشتر آنها و... (طوسی، ۱۴۱۱ق: ۱۶۷).

در این حکایت یاد شده، موارد مهمی از زبان بدن به کار گرفته شده است:

- نشستن روی زمین به مانند مصیبت دیدگان؛
- گریه سوزناک که حکایت از امر تلخی دارد؛
- پوشیدن لباس مصیبت زدگان؛
- آهی دردناک، حکایت از شدّت حسرت؛

– نشان دادن هراس از آنچه از آن یاد کرده است.

نکته قابل تأمل در این جا این است که ندبه و یادآوری مصائب امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف به عنوان یک روش آموزشی مؤثر توسط ائمه علیهم السلام برای انتقال معارف دینی به کار گرفته می‌شد. امام صادق علیه السلام با ابراز گریه و اندوه عمیق به دلیل فراق امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف، مخاطبان خود را به پرسش درباره علت این احساسات ترغیب می‌کردند. این رویکرد به ایشان اجازه می‌داد تا دلایل این رفتار را توضیح دهند و به مسائلی همچون تولد، غیبت، ابهاماتی که در طول دوران غیبت پیش می‌آید، مشکلاتی که شیعیان در زمان غیبت با آن مواجه می‌شوند، و طول عمر امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف بپردازند.

از این طریق، امام صادق علیه السلام با اجرای چنین رفتارها و اعمالی، زمینه مناسبی برای تعالیم مربوط به امام زمان علیه السلام و افزایش آگاهی و کنجکاوی پیرامون این آموزه‌ها فراهم می‌کردند. این روش افزون بر ابراز احساسات عمیق از سوی حضرت، نه فقط به تعمیق شناخت دینی منجر می‌شد، بلکه فرصتی برای بحث و تفکر درباره مفاهیم عمیق مهدویت ایجاد می‌کرد.

این شیوه آموزشی، با تحریک احساسات و ایجاد فضای پرسش و پاسخ، به مخاطبان کمک می‌کرد تا به درک عمیق‌تری از مفاهیم دینی و اهمیت مهدویت دست یابند. به این ترتیب، ندبه و یادآوری مصائب به عنوان ابزاری برای تقویت ارتباط معنوی و فکری با آموزه‌های دینی عمل می‌کرد.

چهره خشمگین و غضبناک

خشم و غضب از جمله احساسات پر قدرت انسانی است که تأثیرات آن به وضوح می‌تواند در زبان بدن فرد مشاهده شود. زبان بدن به معنای استفاده از حرکات و حالات بدنی برای بیان احساسات است، و خشم می‌تواند با علائم مختلفی در این زمینه ظاهر شود.

کلینی در کافی از ابوبصیر نقل کرده که محضر امام باقر علیه السلام گفت: إِنَّ رَجُلًا مِنَ الْمُخْتَارِيَةِ لَقِينِي فَرَعَمَ أَنَّ مُحَمَّدَ بْنَ الْحَنَفِيَّةِ؛ مردی از مختاریه را ملاقات کرد مراد در حالی که گمانش این بود که محمد بن حنفیه امام است: إِمَامٌ فَغَضِبَ أَبُو جَعْفَرٍ علیه السلام (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۱، ۲۹۱) در ادامه حضرت سخنانی فرمودند.

در این جا ابوبصیر نشانه های خشم را در صورت حضرت به روشنی گزارش کرده است. یا در حدیث دیگری می خوانیم که عبدالله بن سنان می گوید نزد امام صادق علیه السلام بودیم که مردی از همدام می گفت عامه ما را سرزنش می کنند درباره این که منادی به اسم صاحب الامر ندا سر خواهد داد. آن حضرت در حالی که تکیه داده بود آثار خشم در چهره ایشان آشکار شد و به حالت نشسته قرار گرفت و فرمود: این سخن را از من نه، بلکه از پدرم نقل کنید...؛ حدیثی را در ادامه فرمود (نعمانی، ۱۳۹۷ق: ۲۶۰).

البته از این دست احادیث که در آن خشم معصومان علیهم السلام را بیان کرده است در میان روایات به چشم می خورد.

۲. حرکت دست ها

دست ها ابزار اصلی در ارتباطات غیرکلامی هستند و می توانند توجه مخاطب را از طریق حرکات مختلف جلب کنند:

اشاره با دست به سینه و گلو خود به نشانی لزوم شناخت امام

امام صادق علیه السلام در برخی از موارد، با اشاره به گلو و سینه، ضرورت امام شناسی را تبیین فرمودند. برقی در *المحاسن* از امام صادق علیه السلام در این باره این گونه نقل کرده است:

زمین سامان نمی یابد جز به وجود امام، و هر کس بمیرد و امامش را نشناسد، به مرگ جاهلی مرده است، و بیش از هر زمان، هنگامی به شناخت او نیاز پیدا می کند که جانش به این جا برسد و با دست خود به سینه اش اشاره کرد [و سپس فرمود]: در آن هنگام، می گوید: عقیده نیکویی داشتم (برقی، ۱۳۷۱: ج ۱، ۲۵۲، ح ۴۷۵).

این اشاره به روشنی بهره از زبان بدن را در این حدیث به تصویر کشانده است.

اشاره با دست به نشانه وحدانیت خداوند

در برخی از گزارشات، امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف به هنگام تولد، افزون بر اظهار شهادتین با بهره از زبان بدن و آن هم اشاره انگشت خود به آسمان و گواهی دادن به امامت ائمه پیشین، برای فرج خویش دعا نموده است. حکیمه خاتون دختر امام جواد علیه السلام در گزارش ماجرای به دنیا آمدن امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف می گوید: ... بازگشتم و طولی نکشید که پرده میان من و نرگس کنار رفت و او را چنان نوری فرا گرفته بود که چشمانم را فرو بست و آن گاه کودکی را دیدم که سر بر سجده نهاد و بر زانوانش نشست و دو انگشت اشاره خود

را بالا آورد و فرمود: «گواهی می‌دهم که خدایی جز خداوند یگانه بی‌همتا نیست و جدّم محمد، پیامبر خدا و پدرم، امیرمؤمنان است...» (رَافِعاً سَبَّابَتِيهِ وَهُوَ يَقُولُ أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ وَأَنَّ جَدِّي مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَ...). سپس يك امان را برشمرد تا به خودش رسید و سپس فرمود: «خدایا! آنچه را بر من وعده داده‌ای به انجام برسان و کارم را به پایان ببر و زمینه و جایگاهم را استوار بدار و زمین را به دست من از عدل و داد پُر کن» (ثُمَّ قَالَ: «اللَّهُمَّ انْجِزْ لِي مَا وَعَدْتَنِي، وَأَتِمِّمْ لِي أَمْرِي، وَثَبِّتْ وَطْأَتِي، وَامْلَأِ الْأَرْضَ بِي عَدْلًا وَقِسْطًا» (ابن بابویه، ۱۳۹۵: ق ۴۲۶ - ۴۲۸، ح ۲).

اشاره به خود به نشانه ترس از کشته شدن

یکی از بحث‌های مربوط به غیبت حضرت مهدی علیه السلام حکمت‌ها و علت‌های غیبت است. در میان آنها ترس از کشته شدن به عنوان یکی از علل غیبت نام برده شده است. معصومان علیهم السلام در احادیث پرشماری با این علت اشاره کرده‌اند. در برخی از آنها افزون بر بیان کلامی، معصوم علیه السلام با اشاره به خود خود و به کاربردن کلمه "یخاف" کنایه از این که او را می‌کشند اگر غائب نباشد، مراد خود را به روشنی بیان کرده‌اند. در حدیثی امام صادق علیه السلام در پاسخ به پرسش از چرایی غیبت مهدی علیه السلام، با اشاره به سوی خود خویش، خوف از جان و خطر کشته شدن قائم عجل الله تعالی فرجه الشریف را مطرح کرده است. کلینی و شیخ صدوق به نقل از زرارة بن اعین در این باره، روایت کرده است. شنیدم امام صادق علیه السلام می‌فرمود:

قائم، غیبتی پیش از قیامش دارد. گفتم: چرا؟ فرمود: می‌ترسد و به دل خود اشاره کرد... (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ۳۴۲، ح ۲۹ و ۳۳۷، ح ۵؛ ابن بابویه، ۱۳۹۵: ق ۳۴۲، ح ۲۴).

در این حدیث راوی بهره امام از زبان بدن را با این تعبیر آورده است: وَأَوْمَأَ بِيَدِهِ إِلَى بَطْنِهِ؛ با توجه به معنای "اوما" که به معنای "اشاره کردن" با دست است این تصویرسازی در حدیث به روشنی به چشم می‌خورد. البته در پایان حدیث راوی تعبیر "يَعْنِي الْقَتْلَ"، را افزوده است. که اگر چنانچه اضافه هم نمی‌شد به روشنی دلالت می‌کرد. ضمن این خود حضرت پیش از این حرکت فرموده بود: إِنَّهُ يَخَافُ.

کشیدن دست بر شاخه پر تیغ به نشانه سختی کار

یکی از ویژگی‌های برجسته دوران غیبت آزمایش و امتحان سخت و سختی دینداری دانسته شده است که بر مؤمنان عارض می‌شود. این ویژگی در احادیثی مطرح شده است. به طور مشخص در روایاتی با زبان بدن به سختی دینداری در دوران غیبت این گونه تأکید شده است.

در حدیثی از امام صادق علیه السلام نقل است که آن حضرت با اشارات دست، برای درک بهتر مخاطبین خود، این مفهوم کلیدی را یادآوری کرده است.

کلینی با سندش (حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ هَمَّامٍ قَالَ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ الْحَمِيرِيُّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ صَالِحِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ يَمَانِ التَّمَارِ قَالَ) به نقل از یمان خرما فروش می‌گوید:

كُنَّا عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام جُلُوسًا فَقَالَ لَنَا إِنَّ لَصَاحِبِ هَذَا الْأَمْرِ غَيْبَةً الْمُتَمَسِّكِ فِيهَا بِدِينِهِ كَالْخَارِطِ لِلْقَتَادِ ثُمَّ قَالَ هَكَذَا بِيَدِهِ فَأَيُّكُمْ يَمْسِكُ شَوْكَ الْقَتَادِ بِيَدِهِ ثُمَّ أَطْرَقَ مَلِيًّا ثُمَّ قَالَ إِنَّ لَصَاحِبِ هَذَا الْأَمْرِ غَيْبَةً فَلْيَتَّقِ اللَّهَ عَبْدٌ وَلْيَتَمَسَّكَ بِدِينِهِ (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۱، ۳۳۵، ح ۱؛ ابن بابویه، ۱۳۹۵ق: ۳۴۶، ح ۳۴؛ نعمانی، ۱۳۹۷ق: ۱۶۹، ح ۱۱؛ طوسی، ۱۴۱۱ق: ۴۵۵، ح ۴۶۵)؛

نزد امام صادق علیه السلام نشسته بودیم که به ما فرمود: «صاحب این امر، غیبتی دارد که در آن روزگار، کسی که به دین خود چنگ می‌زند، مانند کسی است که شاخه پُر از خار و تیغ را با دستش صاف و تهی از خار می‌کند» و با دستش این کار را تصویر کرد [و در ادامه فرمود: «کدام یک از شما چنین می‌کند؟». آن‌گاه مدتی دراز نگاهش را به زمین دوخت و سپس فرمود: «صاحب این امر، غیبتی دارد. بنده باید از خدا پروا کند و به دینش چنگ بزند».

با توجه به معنای خطر القتاد که به دست کشیدن بر شاخه پر تیغ درخت در جهت مخالف تیغها است و کاری بس دشوار امام تمسک به دین و دینداری را این گونه دانسته است.

یا در روایتی آن حضرت برای تشریح بهتر اوضاع نابه‌سامان آستانه ظهور و فتنه‌های آن دوران و درک بهتر مخاطبین خود، به وسیله دست و یا اشاره انگشتان خود به توضیح این مطلب پرداخته است. به عنوان مثال؛ نعمانی چنین نقل کرده است که امام صادق علیه السلام فرمود:

۱۴۰۳

وَاللَّهُ لَتُكْسِرَنَّ تَكْسِرَ الرُّجَاجِ وَإِنَّ الرُّجَاجَ لَيَعَادُ فَيَعُودُ كَمَا كَانَ وَاللَّهُ لَتُكْسِرَنَّ تَكْسِرَ
الْفَخَّارِ فَإِنَّ الْفَخَّارَ لَيَتَكْسَرُ فَلَا يَعُودُ كَمَا كَانَ وَاللَّهُ لَتُعْزِبَنَّ وََاللَّهُ لَتُمَيِّزَنَّ وَاللَّهُ
لَتُمَخَّصِّنَّ حَتَّى لَا يَبْقَى مِنْكُمْ إِلَّا الْأَقْلُ وَصَغَرَ كَفَّهُ (نعمانی، ۱۳۹۷ق: ۲۰۷، ح ۱۳؛ طوسی،
۱۴۱۱ق: ۳۴۰، ح ۲۸۹)؛

به خدا سوگند، مانند شیشه می شکنید؛ ولی شیشه را می توان به هم چسباند و به
حالت قبلی اش باز گرداند. به خدا سوگند مانند سفال می شکنید، که پس از
شکسته شدن، دیگر به حالت اول باز نمی گردد. به خدا سوگند غریبال می شوید. به
خدا سوگند، تمیز داده می شوید. به خدا سوگند، خالص می شوید، تا آن که جز
اندکی از شما باقی نماند و کف دستش را برگرداند.

حضرت ضمن این که در خود حدیث تشبیه و کنایه هایی را مطرح کردند در آخر با بهره
از زبان بدن به تثبیت آن معانی اقدام کردند.

کشیدن پوست دست به نشانی پیری

با توجه به مدارک و اسناد حدیثی و تاریخی عمر حضرت مهدی علیه السلام به نزدیک یک
هزار و دویست سال رسیده است. اما آنچه که مهم است در روایاتی گفته شده با وجود
این عمر طولانی آن حضرت در هیئت و هیبت یک مرد جوان آشکار خواهد شد.
افزون بر روایاتی که به این جوانی تصریح شده در برخی موارد امام معصوم علیه السلام با بهره از
زبان بدن بر این نکته تأکید کرده است. به عنوان نمونه حمیری، بکرین محمد می گوید:
من و ابوبصیر و علی بن عبدالعزیز بر امام صادق علیه السلام وارد شدیم. به امام صادق علیه السلام
گفتم:

تو صاحب [قیام و فرج] ما هستی؟ فرمود: «من صاحب شما باشم؟». سپس پوست
بازویش را گرفت و کشید و فرمود: «من پیرمردی کهن سالم و صاحب شما، جوانی
نورسیده است» (حمیری، ۱۳۷۱: ۴۴، ح ۱۴۲).

در روایت یادشده، امام صادق علیه السلام با این عمل (کشیدن پوست بازو)، مخاطب خود را
به مصداق جوانی قائم عَلَيْهِ السَّلَام رهنمون ساخت و به او فهماند که قائم عَلَيْهِ السَّلَام کسی است
که جوان باشد.

البته در این مصداق و مصداق بعدی ترکیبی از زبان گفتار^۱ و زبان بدن^۲ را به روشنی

1. speech act
2. Body language

مشاهده می‌کنیم.

اشاره با دست به عرق پیشانی به نشانی سختی قیام

برخلاف برخی سخنان بی اعتبار که قیام مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه الشریف را بدون هیچ سختی و خونریزی معرفی کرده‌اند پیشوایان معصوم علیهم السلام هموار بر سختی‌های قیام آن حضرت تأکید کرده شیعیان را به کسب آمادگی‌های لازم توصیه کرده‌اند.

ایشان افزون بر بیانات کلامی در مواردی برای تثبیت این امر مهم از زبان بدن بهره برده‌اند. ماند آنچه که امام باقر علیه السلام برای فهم بهتر مخاطب و پرسشگر خود در باب نگاه ناصحیح فرقه مرجئه به ظهور امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف، انجام داد. آن حضرت با اشاره به پیشانی خود، برای او تبیین نمود که برای برپایی دولت حق، باید زحمات فراوانی کشید به حدی که در خون و عرق، غرق شد. در این حدیث امام این‌گونه فرمود:

... وَيَحْ هَذِهِ الْمُرْجِيَّةُ إِلَى مَنْ يَلْجَأُونَ غَدًا إِذَا قَامَ قَائِمُنَا قُلْتُ إِنَّهُمْ يَقُولُونَ لَوْ قَدْ كَانَ ذَلِكَ كُنَّا وَأَنْتُمْ فِي الْعَدْلِ سَوَاءٌ فَقَالَ مَنْ تَابَ تَابَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَ مَنْ أَسَرَ نِفَاقًا فَلَا يَنْبَعِدُ اللَّهُ عَنْهُ وَمَنْ أَظْهَرَ شَيْئًا أَهْرَقَ اللَّهُ دَمَهُ ثُمَّ قَالَ يَذُبُّهُمْ وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ كَمَا يَذْبَحُ الْقَصَابُ شَاتَهُ وَأَوْمًا يَبِيدُهُ إِلَى خَلْقِهِ قُلْتُ إِنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّهُ إِذَا كَانَ ذَلِكَ اسْتَقَامَتْ لَهُ الْأُمُورُ فَلَا يَهْرِيْقُ مُحْجَمَةً دَمٍ فَقَالَ كَلَّا وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ حَتَّى تَمْسَحَ وَأَنْتُمْ الْعَرَقَ وَالْعَلَقَ وَأَوْمًا يَبِيدُهُ إِلَى جَبْهَتِهِ (نعمانی، ۱۳۹۷ق: ۲۸۴):

وای بر این مرجئه! فردا وقتی قائم ما قیام کند، به کجا پناه خواهند برد؟ گفتم: آنها می‌گویند که اگر این چنین شود، ما و شما در عدالت برابر خواهیم بود. فرمود: هر که توبه کند، خدا بر او توبه‌پذیر است، و هر که نفاق در دل بپوشاند، خدا او را از رحمت خود دور می‌کند، و هر که چیزی را آشکار کند، خدا خونس را خواهد ریخت. سپس فرمود: قسم به کسی که جانم در دست اوست، او آنها را همچون قصاب که گوسفندش را ذبح می‌کند، خواهد کشت، و با دستش به گلوی خود اشاره کرد. گفتم: آنها می‌گویند که وقتی چنین شود، امور برای او به آرامش خواهد رسید و حتی یک قطره خون نخواهد ریخت. فرمود: هرگز، قسم به آن که جانم در دست اوست، تا زمانی که شما عرق و خون‌های اضافی پیشانی خود را پاک نکنید. و با دستش به پیشانی خود اشاره کرد.

در حدیث با تعبیر (وَأَوْمًا يَبِيدُهُ إِلَى جَبْهَتِهِ) که گزارش راوی حدیث است، به روشنی به درهم آمیختن خون با عرق را به نمایش گذاشته این باور را تثبیت نمود.

اشاره با دست به نشانی معرفی حضرت مهدی علیه السلام

شیخ صدوق با سند خود از گروهی از جمله معاویه بن حکیم و محمد بن ایوب بن نوح روایت می‌کند: ما چهل نفر در منزل امام عسکری علیه السلام بودیم که پسرشان را به ما نمایانند و فرمودند:

این پس از من، امام شما و خلیفه من بر شماست، از او اطاعت کنید و بعد از من در اعتقادات خود پراکنده نشوید که هلاک خواهید شد. بدانید شما پس از این روز، دیگر او را نخواهید دید. ما از نزد حضرت بیرون آمدیم و چند روز بیشتر نگذشت که ابومحمد [امام عسکری] از دنیا رفتند (ابن بابویه، ۱۳۹۵ق: ج ۲، ۴۳۵؛ طبرسی، ۱۳۷۶: ج ۲، ۲۵۲).

کلینی به نقل از ضوء بن علی عجللی، از مردی ایرانی و از اهالی فارس که نامش را گفت این‌گونه روایت کرده است؛ به سامرا آمدم و به در خانه ابومحمد (امام عسکری علیه السلام) چسبیدم... تا کنیزی با چیزی سرپوشیده به سوی من بیرون آمد. سپس امام مرا صدا زد که داخل شوم. داخل شدم و کنیز را نیز ندا داد. به سوی او باز گشتم. امام به کنیز فرمود:

پرده را از آنچه با توست، بردار. او پرده را برداشت. پسری سپید و خوش‌رو بود. پارچه را از شکمش نیز کنار زد. مویی از زیر گلو تا نافش روئیده بود که سبز بود و نه سیاه. امام فرمود: این، همان امام شماست. سپس به کنیز فرمان داد و او کودک را برداشت و برد و دیگر پس از آن، او را ندیدم تا ابومحمد علیه السلام درگذشت (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۱، ۳۲۹، ح ۶؛ ۵۱۴، ح ۲).

عمرو اهوازی شیخ طبرسی، او را از جمله سفیران امام و ابواب معروف دوران غیبت صغرا شمرده که امامیه معتقد به امامت امام عسکری علیه السلام، درباره آنها اختلاف نظری ندارند (طبرسی، ۱۳۷۶: ج ۲، ۲۵۹) نیز می‌گوید: امام عسکری علیه السلام پسرش را به من نشان داد و فرمود:

این، پس از من، صاحب امر شماست (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۱، ۳۲۸، ح ۳؛ ۳۳۲، ح ۱۲).

همچنین بر اساس روایت شیخ طوسی، امام صادق علیه السلام فرمود:

صاحب ما که از صُلب این است (با دستش به موسی بن جعفر اشاره کرد)، ظهور می‌کند و زمین را از عدل پر می‌کند، همان‌گونه که از ظلم و ستم پر شده است و

دنیا برایش گوارا [و رام] می‌شود (طوسی، ۱۴۱۱ق: ۴۲، ح ۲۳).

به نظر می‌رسد در آن دوران این تعبیر بسیار رایج بوده و مخاطب به روشنی مقصود را متوجه می‌شده است.

اشاره با دست به گردن خود به نشانی گردن حضرت مهدی علیه السلام

برای معرفی حضرت مهدی علیه السلام چه پیش از ولادت و چه پس از آن از عناصر کلامی فراوانی استفاده شده است اما در مواردی اگرچه اندک افزون بر این عناصر از زبان بدن نیز بهره برده شده مانند حدیثی که شیخ صدوق آن را این‌گونه نقل کرده است. که در آن عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ الْحَمِيرِي می‌گوید: بِهِ مُحَمَّدُ بْنُ عُثْمَانَ الْعَمَرِي گفتیم:

إِنِّي أَسْأَلُكَ سُؤَالَ إِبْرَاهِيمَ رَبِّهِ جَلَّ جَلَالُهُ حِينَ قَالَ لَهُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُخَيِّ الْمُنُوقِي قَالَ أَوْ لَمْ تُؤْمِنُ قَالَ بَلَىٰ وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قُلُوبِي؛ فَأَخْبَرَنِي عَنْ صَاحِبِ هَذَا الْأَمْرِ هَلْ رَأَيْتَهُ قَالَ نَعَمْ وَ لَهُ رَقَبَةٌ مِثْلُ ذِي وَ أَشَارَ بِيَدِهِ إِلَى عُنُقِهِ (ابن بابویه، ۱۳۹۵ق: ج ۲، ۴۳۵):

گفتم به عمری: «از تو درباره مسئله‌ای می‌پرسم، همان‌طور که خداوند عزوجل در داستان ابراهیم فرمود: «آیا ایمان نیاورده‌ای؟» گفت: «بله، ولی برای این‌که دلم آرام گیرد.» آیا صاحبم را دیده‌ای؟» او به من گفت: «بله، و او گردنی مانند این دارد» و با دستانش به گردنش اشاره کرد.

اشاره با دست به نشانه دور کردن

در کتاب‌های *کمال‌الدین و تمام‌النعمه* شیخ صدوق، روایتی از ابوالادیان نقل شده است که حاکی از واقعه‌ای تأثیرگذار در هنگام تشییع پیکر امام حسن عسکری علیه السلام است. راوی، ورود به خانه را توصیف می‌کند و مشاهده پیکر مطهر امام را که آماده تدفین بود. جعفر بن علی، برای اقامه نماز بر برادر خود آماده می‌شود؛ اما پیش از آن‌که تکبیر بگوید، کودکی گندمگون با موهای موج‌دار و دندان‌های نمایان ظاهر می‌شود و ردای جعفر را گرفته، چنین می‌گوید: «عمو! عقب بایست که من از تو شایسته‌ترم برای اقامه نماز بر پدرم.» این روایت، به‌طور ضمنی، اشاره به امام زمان عجل الله تعالی فرجه دارد و از لحاظ ادبی و محتوایی، سرشار از بار عاطفی و معنوی است.

جعفر در حالی که رنگش دگرگون و زرد شده بود، عقب رفت و کودک جلو آمد و بر او نماز خواند. او (امام عسکری علیه السلام) در کنار قبر پدرش به خاک سپرده شد (ابن بابویه، ۱۳۹۵ق: ۴۷۵؛ طوسی، ۱۴۱۱ق: ۲۷۱، ح ۲۳۷).

شیخ طوسی نیز پس از ذکر روایت بالا روایت دیگری را نیز نقل کرده که بیان‌گر آن است که امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف خود آغاز به نماز کرد و گروهی از شیعیان (تعداد آنها ۳۹ نفر ذکر شده است) در این مراسم حضور داشتند؛ از کسانی که در این مراسم حضور داشت، ابراهیم پسر محمد تبریزی بود. وی در این باره می‌گوید:

روز رحلت امام حسن عسکری علیه السلام در سامرا وارد خانه امام شدم، جنازه آن حضرت را آوردند، و ما ۳۹ نفر بودیم که یک کودک به ظاهر ده ساله بیرون آمد، عباي خود را بر سر مبارکش کشیده بود، و هنگامی که در صحن خانه ظاهر شد، همه ما پیش از آن که او را بشناسیم، در مقابل شکوه، هیبت، عظمت و وقار او بی اختیار برخاستیم. در برابر جنازه ایستاد و همگی پشت سرش صف کشیدیم و به امامت او بر پدر بزرگوارش نماز خواندیم. چون از نماز فارغ شد به یکی از اتاق‌های منزل وارد شد که از غیر آن بیرون آمده بود (طوسی، ۱۴۱۱ق: ۲۵۷).

که البته در این روایت حالت کشیدن عبا بر سر به نوعی زبان بدن به حساب می‌آید و می‌تواند پیام‌هایی داشته باشد مانند: شدت حزن و اندوه و یا ناشناس ماندن برای بینندگان.

نتیجه‌گیری

تحلیل و بررسی ارتباطات غیرکلامی در متون مهدوی نشان می‌دهد که زبان بدن در بخش قابل توجهی از احادیث مرتبط با مهدویت نقشی بنیادین و تعیین‌کننده دارد. این زبان به گونه‌ای به کار گرفته می‌شود که پیام‌ها به صورت ضمنی و غیرمستقیم به مخاطبان منتقل می‌شوند، و این امر به درک عمیق‌تر و جامع‌تر مفاهیم کمک می‌کند. زبان بدن شامل حرکات، اشارات و حتی حالت‌های چهره است که می‌تواند به عنوان یک ابزار ارتباطی قدرتمند عمل کند. در احادیث مهدوی، این عناصر غیرکلامی به گونه‌ای به کار گرفته می‌شوند که می‌توانند لایه‌های پنهان و معانی ضمنی را آشکار کنند. به عنوان مثال، یک اشاره خاص یا تغییر در حالت چهره می‌تواند به مخاطب نشان دهد که پیام اصلی فراتر از کلمات بیان شده است و نیاز به تفسیر دقیق‌تری دارد. از این رو، توجه به زبان بدن به عنوان یک ابزار بنیادین، برای فهم کامل و دقیق سخنان معصومین علیهم السلام، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. این توجه می‌تواند فهم بهتری از پیام‌های منتقل شده ارائه دهد.

منابع

قرآن کریم
نهج البلاغه

۱. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۹۵ق)، کمال الدین و تمام النعمه، تصحیح: علی اکبر غفاری، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲. برقی، احمد بن محمد بن خالد (۱۳۷۱)، المحاسن، قم: دارالکتب الاسلامیه.
۳. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۳۶۲)، الإیقاظ من الهجعة بالبرهان علی الرجعة، تهران: نوید.
۴. حمیری، عبدالله بن جعفر (۱۳۷۱)، قرب الإسناد، قم: مؤسسة آل البيت علیه السلام لاحیاء التراث.
۵. صلیبی، ژاست (۱۳۹۰)، «تحلیلی بر سهم ارتباطات غیرکلامی در کنش متقابل اجتماعی»، فصل نامه جامعه پژوهی فرهنگی، شماره ۲.
۶. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۶)، اعلام الوری، قم: مؤسسة آل البيت علیه السلام لاحیاء التراث.
۷. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۱ق)، کتاب الغیبه، قم: دارالمعارف الاسلامیه.
۸. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، الکافی، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۹. مفید، محمد بن محمد نعمان (۱۴۱۳ق)، الارشاد فی معرفة حجج الله علی العباد، قم: کنگره شیخ مفید.
۱۰. نعمانی، محمد بن ابراهیم (۱۳۹۷ق)، الغیبه، تهران: نشر صدوق.
۱۱. نیلی نجفی، علی بن عبدالکریم (۱۴۰۱ق)، منتخب الانوار المصنیه، قم: چاپخانه خیام.

The Role of Semantics in Discovering the Semantic Structure of "Ilā Yawm al-Qiyāmah" in the Holy Quran with an Emphasis on Mahdism

Dr. Abdi Chari Morteza¹

Dr. Malekirad Mahmoud²

Dr. Karegar Rahim³

Falahatpisheh Baboli Zeinab⁴

Abstract

The words in the Holy Qur'an have been revealed to the Prophet with perfect eloquence and precision, and no one throughout history has been able to bring a book similar to the Qur'an, as Allah challenges others to do so in the Qur'an itself. A careful examination of the words of the Qur'an and their placement opens a bright horizon for thinkers in every era. One of the best methods for a correct understanding of the verses is to pay attention to their vocabulary. Among the words that have not received sufficient attention is the phrase "إلى يوم القيامة" (until the Day of Judgment). While this phrase is clear in meaning, when placed alongside other sentences, it generates new meanings that challenge some of the commentators' hypotheses. Many commentators, when interpreting verses like 14 and 64 of Surah Al-Ma'idah, have focused on the literal meaning of the word and considered the Day of Judgment as the major Day of Resurrection, using these verses as evidence for the existence of religions during the era of the appearance of Imam Mahdi(A.S.). However, many other commentators have interpreted the verse differently and extended it to a broader timeframe. Analyzing the meaning of this word, its placement within the verse, and the interpretive differences among commentators is one of the innovations of this article, which aims to present a new perspective in the interpretation of these verses.

Keywords: Commentators, Judgment Day, Yawm al-Qiyāmah, Semantics, Mahdism

-
1. Assistant Professor and Faculty Member, Qom Institute of Islamic Sciences and Culture, Qom, Iran (Corresponding Author)(m.abdichari@isca.ac.ir)
 2. Assistant Professor, Department of Mahdism Studies, Research Institute of Mahdism and Future Studies, Qom Institute of Islamic Sciences and Culture, Qom, Iran(m.maleki@isca.ac.ir)
 3. Assistant Professor, Qom Institute of Islamic Sciences and Culture, Qom, Iran(r.karegar@isca.ac.ir)
 4. Lecturer and Level 4 at Hazrat Khadijah(S.A.) Specialized Higher Education Center, Babol, Iran (zeinabfalahat@gmail.com)

نقش معناشناسی در کشف هندسه معنایی الی یوم القيامة در قرآن کریم با تأکید بر مهدویت*

مرتضی عبدی چاری^۱

محمود ملکی راد^۲

رحیم کارگر^۳

زینب فلاح پیشه بابلی^۴

چکیده

کلمات در قرآن کریم با فصاحت و بلاغت تمام در جایگاه درست و دقیق بر پیامبر ﷺ نازل شده است و کسی در طول تاریخ نتوانسته کتابی همانند قرآن بیاورد همان گونه که خداوند در قرآن مجید همآورد طلبیده است. دقت در کلمات قرآن و جایگاه آن، در هر زمان برای انسان های متفکر در هر عصر، افق روشنی برای او باز می کند. یکی از بهترین روش ها در فهم درست آیات، دقت در واژه های آن است. از جمله واژگانی که مورد توجه بایسته قرار نگرفته، عبارت «إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ» است این عبارت در عین روشن بودن معنا، وقتی در کنار جمله های دیگر قرار می گیرد مفاهیم دیگری تولید می کند که بعضی از فرضیه های مفسران را به چالش می کشاند. عده زیادی از مفسران در ذیل آیاتی مانند ۱۴ و ۶۴ سوره مائده

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۴/۰۲ ؛ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۵/۲۱ ؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۶/۱۷ ؛ تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۷/۰۲
۱. استادیار و عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی قم، ایران (نویسنده مسئول) (m.abdichari@isca.ac.ir).
۲. استادیار گروه مهدویت پژوهی پژوهشکده مهدویت و آینده پژوهی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی قم، ایران (m.maleki@isca.ac.ir).
۳. استادیار گروه مهدویت پژوهی پژوهشکده مهدویت و آینده پژوهی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی قم، ایران (r.karegar@isca.ac.ir).
۴. مدرس و سطح چهار مرکز آموزش عالی تخصصی حضرت خدیجه عا، بابل، ایران (zeinabfalahat@gmail.com).

نگاه به ظاهر کلمه کرده و منظور آیه از قیامت را قیامت کبری دانسته‌اند و این آیات را دلیل بر وجود ادیان در عصر ظهور حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف دانسته‌اند در حالی که عده زیادی از مفسران، به خلاف ظاهر آیه عمل کرده و آن را به زمان دامنه‌دار تأویل بردند. تحلیل معانی این کلمه و جایگاه آن در آیه و تفات‌های تفسیری مفسران از جمله نوآوری این مقاله است تا از این رهگذر شاهد نگرشی تازه در تفسیر آیات باشیم.

واژگان کلیدی

مفسران، قیامت، یوم القیامة، معناشناسی، مهدویت.

مقدمه

قرآن به عنوان معجزه پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم و راهنمای هدایت بشریت، در کنار سنت، مهم‌ترین منبع شناخت عقاید، احکام، اخلاق و دیگر معارف اسلام است و در راستای فهم آن، کتاب‌های بسیاری در حوزه «تفسیر» نگاشته شده و می‌شود.

آیات کانونی و محوری ما در این پژوهش سه آیه است^۱ (سوره مائده آیات ۱۴ و ۶۴ و سوره اعراف آیه ۱۶۷) که در این آیات خداوند به عداوت و بغض یهود و نصارا نسبت بهم تا روز قیامت اشاره داد؛ سؤال مهم در این آیات این است که آیا تداوم عداوت و بغضا مورد نظر قرآن تا قیامت کبری است یا قبل از قیامت و یا اساساً یک اصطلاح برای زمان دامنه‌دار و طولانی مدت هست؟ قبول هریک از این سؤالات، فروعاتی را در پی دارد هم‌چنان که مفسران ذیل این آیات آن را بیان کرده‌اند. عده‌ای از مفسران^۲ بعلت نبود روایت ذیل آیه؛ به ظاهر آیه اکتفا کرده و وجود سایر ادیان را در عصر ظهور امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف اثبات کردند. نکته قابل توجه این که اگر دو سؤال اخیری ثابت شود یعنی: منظور خداوند از قیامت، قیامت کبرا نیست این استدلال خدشه دار شده و نظر قائلین به عدم وجود ادیان تقویت خواهد شد. برای پاسخ دادن به این سؤالات یکی از روش‌های دسترسی به فهم آیات شناخت و جایگاه معنایی کلمات در آن آیه است. روش معناشناسی^۳ در تفسیر آیات یک روشی نوپدید هست که بسیاری از آیات مثل این سه آیه را می‌توان تفسیر کرد. در معناشناسی تلاش می‌شود تا قصد گوینده را با روابط معنایی

۱. مائده: ۱۴ و ۶۴؛ اعراف: ۱۶۷.

۲. نام و آدرس مفسران در ادامه مقاله خواهد آمد.

3. semantic

بین مفاهیم مختلف را شناسایی و شبکه‌ای از معانی مرتبط به هم را استخراج کند (پالمر، ۱۳۷۴: ۲۵). از این رو معناشناسی شاخه‌ای زبان شناختی هست که به نظریه معنا می‌پردازد (مختار عمر، ۱۳۸۵: ۱۸).

فیلسوفان یونانی در پژوهش‌های خود به موضوعاتی پرداخته‌اند که بی‌ارتباط با معناشناسی نیست لذا می‌توان گفت پژوهش‌های معناشناختی دارای پیشینه قدیمی هست و با پیشرفت بشر تکامل یافته است (مختار عمر، ۱۳۸۵: ۳۵) اما پیشینه معناشناسی به عنوان یک علم مستقل کمتر از نیم قرن عمر دارد و اولین کسی که این واژه را در به عنوان علم با اقتباس از زبان یونانی مطرح کرد؛ «ام. برال» بوده است (لاینز، ۱۳۸۳: ۱۱) و طولی نکشید که این اصطلاح رسمت یافت (پالمر، ۱۳۷۴: ۱۴) «توشیهیکو ایزوتسو»^۱ اسلام شناس معروف ژاپنی اولین کسی بود که این علم را در قرآن کریم استفاده کرد ایشان به شدت تحت تأثیر زبان شناس معروف به نام «سوسور»^۲ بوده است. ایشاد در کتاب *خدا و انسان در قرآن* خود درباره معناشناسی در قرآن می‌گوید:

معناشناسی بدان صورت که فهمیدم؛ تحقیق و مطالعه‌ای تحلیلی درباره کلمات کلیدی زبان است، به منظور آن که سرانجام جهان بینی قومی شناخته شود که آن زبان نه تنها همچون وسیله سخن گفتن و اندیشیدن، بلکه مهم‌تر از آن وسیله‌ای برای تصور کردن جهانی که آن قم را احاطه کرده است به کار می‌برد (ایزوتسو، ۱۳۹۳: ۴).

در ادامه می‌گوید:

از طریق واژگان قرآن و ارتباط آنها، به جهان بینی نهفته در قرآن پی می‌بریم. از نظر ایشان کلمات دو گونه معنا دارند: اول) معنای اساسی و پایه که همان معنای عام کلمه است که در هربافتی معنای خود را حفظ می‌کند. دوم) معنای نسبی است که نتنها در بافت سخن بلکه در هر نظام فکری بار معنایی خاصی پیدا می‌کند (همان: ۲۰).

با این مقدمه کوتاه و بر معیار روش معناشناسی این سه آیه لازم و ضروری است به

1. Toshihiko Izutsu

2. sosor

جایگاه «إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ» و همترازی هریک از آیاتی که کلمه قیامت با همین وضع^۱ را مورد بررسی قرار دهیم و همین طور به ساختار این کلمه از جهت ساخت گرا بود و اثرات متقابل همنشینی و... توجه شود از این روی به بررسی این کلمه در آیات مختلف با در نظر گرفتن فضای آیه پرداخته خواهد شد: عبارت «إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ» در قرآن مجید، ۱۲ مرتبه، در ده سوره آمده است، وجه مشترک همه این آیات، نبود روایات تفسیری ذیل است، که قیامت را تفسیر یا تأویل ببرد. اما غالب مفسران ذیل این آیات دیدگاه‌های متفاوت و مشترک دارند. مشترک از این جهت که منظور خداوند از قیامت در آیه را به معنایی غیر از قیامت کبری پیوند، زدند و متفاوت از این جهت است که برای به دست آوردن چنین پیوند، از روش‌های مختلف در تأویل آیه استفاده کرده‌اند. البته عده‌ای دیگر از مفسران به ظاهر آیه عمل کرده و بوجود ادیان در عصر ظهور امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف استدلال کردند.

بررسی معنایی و تحلیل دیدگاه مفسران نقاط کور و ناشناخته‌ای را برای پژوهشگران روشن خواهد کرد و انجام این کار بسیار ضروری می‌باشد.

بررسی آیات مشتمل بر عبارت «إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ»

ابتدا به سه آیه از آیات مشتمل بر عبارت «إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ» که به روز حسابرسی اعمال دلالت دارد، عبارت است از:

۱. آیه ۸۷ سوره نساء «اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لِيَجْمَعَ بَيْنَكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ وَمَنْ أَضْدَقُّ مِنَ اللَّهِ حَدِيثًا؛ خداوند کسی است که هیچ معبودی جز او نیست. به یقین، در روز رستاخیز - که هیچ شکی در آن نیست - شما را گرد خواهد آورد، و راستگوتر از خدا در سخن کیست؟

در این آیه پس از کلمه توحید، از روز قیامت سخن به میان می‌آورد و کلام از گرد آمدن همه انسان‌هاست و گرد آمدن تمام انسان‌هایی که، در طول تاریخ آمده‌اند و رفته‌اند، در يك مكان کار عظیمی است! و این که چگونه روی زمین به این همه جمعیت کفایت می‌کند و یا این انسان‌ها که بارها و بارها تبدیل به مواد اولیه شده و مجدداً صورت

۱. «إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ».

انسانی یافته‌اند چگونه در یک جا در کنار هم قرار خواهند گرفت، این پرسشی است که عقل بشری نمی‌تواند تطبیق دهد لذا از این رو خداوند در عین حال که به جمع شدن همه بشر با نون تأکید می‌کند، از آن طرف احتمال تردید را با کلمه «لاریب فیه» و این که در انتهای آیه می‌فرماید: چه کسی از خدا راستگوتر است؟ برطرف می‌کند.

مفسران ذیل این آیه در عین حال که وحدت معنایی در گزینش قیامت به قیامت کبری دارند؛ اما در چگونگی گزینش به این معنی به چند دسته تقسیم می‌شوند:

دسته اول: «الی» در آیه به معنای «فی» استعمال شده است (فخر رازی، ۱۴۲۰ق: ج ۱۰، ۱۶۷؛ طنطاوی، ۱۹۷۳م: ج ۳، ۲۴۵؛ امین، ۱۳۶۱: ج ۴، ۱۲۴-۱۲۵؛ مدرس، ۱۴۱۰ق: ج ۹، ۱۰۴؛ بیضاوی، ۱۴۱۰ق: ج ۲، ۸۸؛ رسعنی، ۱۴۲۹ق: ج ۱، ۵۶۷؛ عکبری، ۱۴۱۹ق: ج ۱۱۰، ۱۷۷؛ سمین، ۱۴۱۴ق: ج ۲، ۴۰۶؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق: ج ۳، ۱۰۲؛ مظهری، ۱۴۱۲ق: ج ۲، ۱۷۷؛ سیوطی، ۱۴۱۶ق: ج ۹۵؛ عکبری، ۱۴۱۹ق: ج ۱۱۰؛ شبر، ۱۴۰۷ق: ج ۲، ۷۸؛ کاشانی، ۱۴۲۳ق: ج ۲، ۱۱۹؛ شریف لاهیجی، ۱۳۷۳: ج ۱، ۵۲۲؛ کاشانی، ۱۳۳۶: ج ۳، ۸۵؛ ابوالسعود، ۱۹۸۳م: ج ۲، ۲۱۱؛ خفاجی، ۱۴۱۷ق: ج ۳، ۳۲۲).

دسته دوم: «الی» در آیه علامت صله یا حرف زائده است (قرطبی، بی‌تا: ج ۵، ۳۰۵؛ مدرس، ۱۴۱۰ق: ج ۹، ۱۰۴).

دسته سوم: روش دیگر در توجیه جملات آیه، یا باید در کلمه قیامت دست ببرند؛ بدین گونه که قیامت، عملی است، که در آن زمان اتفاق خواهد افتاد؛ یعنی آنها را محشور می‌کنیم از قبرشان برای وقت حساب چرا که وجه تسمیه قیامت همین است؛ مردم در آن روز از قبرشان قیام می‌کنند و یا این که برای «لیجمعنکم» کلمه‌ای مثل فی غیرکم، فی القبور و فی الدنيا بخلقکم قرنا بعد قرنا و... و یا مبالغه است مثل طلاب و طلابه که «تا» قیامة برای مبالغه آمده است (طبرسی، ۱۳۷۲: ج ۳، ۱۳۲؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق: ج ۱، ۵۴۵؛ بغوی، ۱۴۲۰ق: ج ۱، ۶۷۱؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق: ج ۱۰، ۱۶۷؛ عاملی، ۱۴۱۳ق: ج ۱۲۰؛ مدرس، ۱۴۱۰ق: ج ۹، ۱۰۵؛ صابونی، ۱۴۰۰: ج ۱، ۲۶۹؛ حوی، ۱۴۰۹ق: ج ۲، ۱۱۳۹؛ بیضاوی، ۱۴۱۰ق: ج ۲، ۸۸؛ قرطبی، بی‌تا: ج ۵، ۳۰۵؛ سمین، ۱۴۱۴ق: ج ۲، ۴۰۶؛ خفاجی، ۱۴۱۷ق: ج ۲، ۲۱۱؛ کاشانی، ۱۴۲۳ق: ج ۲، ۱۱۹؛ خفاجی، ۱۴۱۷ق: ج ۳، ۳۲۲؛ بروسوی، بی‌تا: ج ۲، ۲۵۶).

دسته چهارم: قرینه وجود کلمه «لیجمعنکم» که این نوع اجتماع فقط در قیامت هست، همه مردم عالم در یک جا جمع می‌شوند (طبرسی، ۱۳۷۲: ج ۳، ۱۳۲؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق: ج ۱، ۵۴۵).

ج ۱، ۵۴۵؛ بغوی، ۱۴۲۰ق: ج ۱، ۶۷۱؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق: ج ۱، ۱۶۷؛ عاملی، ۱۴۱۳ق: ۱۲۰؛ مدرّس، ۱۴۱۰ق: ج ۹، ۱۰۵؛ صابونی، ۱۴۰۰: ج ۱، ۲۶۹؛ حوی، ۱۴۰۹ق: ج ۲، ۱۱۳۹؛ بیضاوی، ۱۴۱۰ق: ج ۲، ۸۸).

با جمع بندی از چهار دسته ذکر شد تنها دو دسته از مفسران بدون این که به روش معناشناسی امروزی توجه داشته باشند با نگاه به جایگاه کلمه اثر همنشین را در معنای کلمه «إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ» دخیل دانستند. اما نکته مهم این است که کسی در قیامت کبرا بودن منظور خداوند در آیه شک و تردیدی به خود راه نداده است. و این به خاطر همنشینی قیامت با لاریب فیه و لیجمعنکم است. بی تردید قاعده ساخت گرا بود از قواعد معناشناسی در تفسیر این آیه کمک شایانی می کند.

۲. آیه ۱۲ سوره انعام «قُلْ لِمَنْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلْ لِلَّهِ كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةُ لِيَجْمَعَ بَيْنَكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ»؛ بگو: «خدا [است که] شما را زندگی می بخشد، سپس می میراند، آن گاه شما را به سوی روز رستاخیز - که تردیدی در آن نیست - گرد می آورد، ولی بیشتر مردم [این را] نمی دانند».

مفسران ذیل این آیه همانند آیه قبل در عین حال که وحدت معنایی در گزینش قیامت به قیامت کبری دارند در چگونگی گزینش به این معنی به چند دسته تقسیم می شوند:

دسته اول: «إِلَى» در آیه به معنای «فی» استعمال شده است (حسینی شیرازی، ۱۴۲۳ق: ۱۴۱؛ شبر، ۱۴۱۰ق: ۱۵۱؛ شریف لاهیجی، ۱۳۷۳: ج ۱، ۷۳۹؛ شبر، ۱۴۰۷ق: ج ۲، ۲۴۰؛ عاملی، ۱۴۱۳ق: ج ۱، ۴۱۲؛ مظهری، ۱۴۱۲ق: ج ۳، ۲۲۰؛ ابن جوزی، ۱۴۰۷ق: ج ۲، ۱۲؛ ثعلبی، ۱۴۲۲ق: ج ۴، ۱۳۷؛ قرطبی، بی تا: ج ۶، ۳۹۵).

دسته دوم: «إِلَى» در آیه زائده است (سمرقندی، بی تا: ج ۱، ۴۳۷؛ ماتریدی، ۱۴۲۶ق: ج ۴، ۳۱-۳۰).

دسته سوم: سه حالت فرض شد که عیناً همان عبارت دسته سوم آیه قبل است (ماتریدی، ۱۴۲۶ق: ج ۴، ۳۱-۳۰؛ قرطبی، بی تا: ج ۶، ۳۹۵).

دسته چهارم: قرینه وجود کلمه «لیجمعنکم» که فقط در قیامت هست همه مردم عالم در یک جا جمع می شوند (ماتریدی، ۱۴۲۶ق: ج ۴، ۳۱-۳۰؛ طوسی، بی تا: ج ۴، ۸۶؛ قرطبی، بی تا: ج ۶، ۳۹۵).

دسته پنجم: الی به معنای لام است (ماتریدی، ۱۴۲۶ق: ج ۴، ۳۱-۳۰).
 دسته ششم: «الی» در آیه علامت صله است (ماتریدی، ۱۴۲۶ق: ج ۴، ۳۱-۳۰؛ طوسی، بی تا: ج ۴، ۸۶؛ ابن جوزی، ۱۴۰۷ق: ج ۲، ۱۲؛ قرطبی، بی تا: ج ۶، ۳۹۵).
 در این آیه همانند آیه قبل قاعده معناشناسی در مفسران دسته سه و چهار دیده می شود.

۳. آیه ۲۶ سوره جاثیه «قُلِ اللَّهُ يَخْيِيكُمُ ثُمَّ يَمِيتُكُمُ ثُمَّ يُجْمَعُكُمُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ»؛ بگو: «خدا [است که] شما را زندگی می بخشد، سپس می میراند، آن گاه شما را به سوی روز رستاخیز - که تردیدی در آن نیست - گرد می آورد، ولی بیشتر مردم [این را] نمی دانند».

مفسران ذیل این آیه همانند دو آیه قبل در عین حال که وحدت معنایی در گزینش قیامت به قیامت کبری دارند در چگونگی گزینش به این معنی به چند دسته تقسیم می شوند:

دسته اول: «الی» در آیه به معنای «فی» استعمال شده است (میبدی، ۱۳۷۱: ج ۹، ۱۳۴؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق: ج ۱۳، ۱۵۲؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ج ۹، ۱۱۹؛ ابوعبیده، ۱۳۸۱: ج ۲، ۲۱۰؛ صابونی، ۱۴۰۰: ج ۳، ۱۷۴).

دسته دوم: «الی» در آیه زائده است (مظهری، ۱۴۱۲ق: ج ۸، ۳۸۹).
 دسته سوم: این همان سه فرض دسته سوم دو آیه قبل را بیان کردند (مکی، ۱۴۲۹ق: ج ۱۰، ۶۷۹۲؛ طبری، ۱۴۱۲ق: ج ۲۵، ۹۳).

دسته چهارم: قرینه وجود کلمه «یجمعکم» که فقط در قیامت هست همه مردم عالم در یک جا جمع می شوند (طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۱۸، ۱۷۶؛ تستری، ۱۴۲۳ق: ج ۱۴۳؛ سمرقندی، بی تا: ج ۳، ۲۸۰؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹ق: ج ۷، ۲۴۸؛ طبری، ۱۴۱۲ق: ج ۲۵، ۹۳؛ مظهری، ۱۴۱۲ق: ج ۸، ۳۸۹؛ مکی، ۱۴۲۹ق: ج ۱۰، ۶۷۹۲).

دسته پنجم: «الی» به معنای «لام» است (طبری، ۱۴۱۲ق: ج ۲۵، ۹۳؛ ثعلبی، ۱۴۲۲ق: ج ۸، ۳۶۶؛ هواری، ۱۹۹۰م: ج ۴، ۱۳۰).

دسته ششم: «الی» به معنای «مع» است (واحدی، ۱۴۱۵ق: ج ۲، ۹۹۲).

جمع‌بندی و تحلیل آیات

منظور خداوند در این سه آیه از «قیامت»؛ همان معنای اصطلاح و رائج^۱ از قیامت است؛ اما با دو قرینه به جهت اثبات معنای اصطلاحی؛ یکی در ابتدای کلمه «قیامت» و دیگری بعد از آن؛ که عبارت ابتدایی مشترک در سه آیه مشتقات «یجمعکم» و کلمه دیگر که بعد قیامت «لاریب فیه» آمده است با این دو قرینه شکی برای مفسران باقی نمی‌ماند که منظور خداوند از قیامت همان قیامت حسابرسی اعمال است؛ چرا که همه مردم فقط در روز حسابرسی جمع می‌شوند و آن روز است که مورد تردید اذهان است و خداوند با کلمه «لاریب فیه» این تردید را برطرف می‌کند. لذا مفسران برای تأویل درست مسیر معنایی متوسل به توجیهاتی شدند؛ اما غالب مفسران «الی» را به معنای «فی» گرفتند که این مسئله در ادبیات عرب مرسوم است.

توجیهات دیگری در راستای درست شدن معنا به روز حسابرسی شده است اما نکته مهم این است که: «إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ» در این سه آیه با توجیهاتی به معنای ظاهری و رائج امروزی معنا شده است که یکی از این توجیهات استفاده از روش معناشناسی در تفسیر آیات بوده است و مابقی استدلالات در رسیدن به قیامت دخل تصرف در حرف اضافه الی بوده است به نظر می‌رسد وجود کلمه لیجمعنکم خودش فصل الخطاب در تفسیر قیامت به روز حسابرسی است.

سه آیه دیگر که همان آیه کانونی هست که در ابتدا به آن اشاره شده است:

۴. آیه ۱۴ سوره مائده «وَمِنَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى أَخَذْنَا مِيثَاقَهُمْ فَنَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ فَأَغْرَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَسَوْفَ يَنْبِئُهُمُ اللَّهُ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ»؛ از کسانی که گفتند: «ما نصرانی هستیم»، از ایشان [نیز] پیمان گرفتیم، و بخشی از آنچه را بدان اندرز داده شده بودند فراموش کردند، و ما [هم] تا روز قیامت میان شان دشمنی و کینه افکندیم، و به زودی خدا آنان را از آنچه می‌کرده‌اند [و می‌ساخته‌اند]، خبر می‌دهد.

قرآن کریم پس از بیان انحراف یهود از راه مستقیم و این که آنها بعضی آیات خدا را به دست فراموشی سپردند، اینک به ذکر احوال نصاری و مسیحیان می‌پردازد می‌فرماید: «کسانی که گفتند ما نصرانی هستیم» و نمی‌فرماید «نصارا» برای آن است چرا که آنها

۱. یعنی: همان روز حسابرسی به اعمال انسان‌ها.

نصارا حقیقی نبودند تا دین خدا را نصرت کنند، بلکه این فقط يك ادعا بود، مسیحیان نیز متعهد بودند که به تمام آیات انجیل عمل کنند ولی آن آیات را نادیده گرفتند و سپس به دست فراموشی سپردند و انجیل را تحریف نمودند؛ به خاطر همین شکستن پیمان الهی از سوی نصارا، خداوند در میان آنها دشمنی و کینه خواهد افکند و این نتیجه قهری اعمال ناشایست آنهاست (ر.ک: جعفری، ۱۳۷۶: ج ۳، ۹۷-۹۸).

۵. آیه ۶۴ سوره مائده ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ وَلَيزِيدَنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ طُغْيَانًا وَكُفْرًا وَالْقَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ كُلَّمَا أَوْقَدُوا نَارًا لِلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللَّهُ وَ يَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ﴾؛ و یهود گفتند: «دست خدا بسته است.» دست های خودشان بسته باد. و به [سزای] آنچه گفتند، از رحمت خدا دور شوند. بلکه هر دست های او گشاده است، هرگونه بخواهد می بخشد. و قطعاً آنچه از جانب پروردگارت به سوی تو فرود آمده، بر طغیان و کفر بسیاری از ایشان خواهد افزود، و تا روز قیامت میان شان دشمنی و کینه افکنیم. هر بار که آتشی برای پیکار بر افروختند، خدا آن را خاموش ساخت و در زمین برای فساد می کوشند و خدا مفسدان را دوست نمی دارد.

این آیه هم مربوط است به یکی دیگر از گستاخی های فراوان یهود و بنی اسرائیل درباره خداوند؛ آنها معتقد بودند وقتی خداوند جهان را آفرید و برای آن مقررات و نظم و حساب و کتابی قرار داده و خود مانند یک حاکم معزول کنار رفت و دیگر قدرت تغییر و تبدیل در عالم را از دست داد. آنها معتقدند: دست خدا بسته است، یعنی او نمی تواند کاری انجام دهد. لذا خداوند در پاسخ این گستاخی، آنها را نفرین می کند و می فرماید: دستان آنها بسته باد و به خاطر این سخن بر آنها لعنت باد! بلکه دستان او باز است و هرگونه که بخواهد انفاق می کند؛ پس از بیان این مطلب، خداوند سرنوشت شومی را که تا قیامت دامن گیر آنهاست ذکر می کند و می فرماید: ما میان آنها تا روز قیامت دشمنی و کینه انداخته ایم؛ یعنی این سرنوشت محتوم آنهاست که همواره با یکدیگر دشمنی کنند و کینه یکدیگر را به دل داشته باشند (جعفری، ۱۳۷۶: ج ۳، ۲۳۰ به بعد).

تحلیل و بررسی دو آیه

آنچه در دو آیه اول و دوم جالب به نظر می‌رسد، جمله مشترک در هر دو آیه، یعنی جمله: «الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ» است که هر دو آیه درباره کینه، عداوت و دشمنی مستمر و دامنه دار یهودیان و مسیحیان، که هرگز فروکش نخواهد کرد و تا روز قیامت ادامه خواهد داشت، سخن می‌گویند. با بررسی دیدگاه مفسران در ذیل این دو آیه، چند دیدگاه و روش وجود دارد.

دیدگاه اول: بسیاری از مفسران اعم از شیعه و اهل سنت هیچ توجهی به نفس کلمه «إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ» نکردند و فقط با عبارتی مانند: «فلا تقع بينهم موافقة اصلاً» یا «فلا تقع بينهم موافقة ابداً» حمل به ظاهر کرده و رد شدند. و اشاره‌ای به مدت زمان این موافقت نکردند (کاشانی، ۱۴۱۰ق: ج ۱، ۳۰۲؛ کاشانی، ۱۴۲۳ق: ج ۲، ۲۹۳؛ مراغی، بی‌تا: ج ۶، ۱۵۴؛ نخجوانی، ۱۹۹۹م: ج ۱، ۱۹۹) و بعضی دیگر به صورت عام مطلق درباره اختلاف یهود و نصاری بحث کردند و باز هم به مدت زمان آن اشاره‌ای نکردند (مظهری، ۱۴۱۲ق: ج ۳، ۱۴۲) و یا ترجمه ظاهری نموده و گذشتند و عده‌ای هم تأمل کوتاهی در حد ترجمه کرده و رد شدند (همدانی، ۱۳۸۰، ج ۴، ۳۸۰؛ گنابادی، ۱۴۰۸ق: ج ۲، ۷۹؛ حسینی شیرازی، ۱۴۲۳ق: ۱۲۲؛ حسینی شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳: ج ۳، ۴۴؛ بروجردی، ۱۳۴۱: ج ۲، ۱۸۹).

دیدگاه دوم: منظور از قیامت، قبل قیامت کبری و اشراف الساعة است با توجیه این که عداوت آنان هم ظاهری و واقعی است.

صاحبان این دیدگاه هرچند قیامت را کبری می‌دانند اما در واقع منظور آنها قبل قیامت است یعنی تا زمانی که حیات انسانی باقی است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۶، ۳۶؛ مغنیه، ۱۴۲۴ق: ج ۳، ۹۲).

البته صاحب کتاب تسنیم علاوه بر مطالب گذشته؛ فرع سومی را بیان کردند و آن مسئله وجود یا عدم وجود ادیان در عصر ظهور امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف است وی در ذیل آیه ۱۴ سوره «مائده» می‌گوید:

قیامت، یا همان روز ظهور حضرت ولی عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف است که از اشراف الساعة به شمار می‌آید یا آخرت است. بر این پایه، هنگام ظهور آن حضرت نیز آنها با یکدیگر اختلاف دارند و چنین نیست که همه آنها مسلمان شوند، بلکه عده‌ای جزیه

می‌پردازند و گروهی منافقانه زندگی می‌کنند و وجود مبارک آن حضرت را نیز با همکاری بداندیشان دیگر شهید خواهند کرد (جوادی آملی، ۱۳۹۱: ج ۲۲، ۱۷۴؛ ج ۲۳، ۲۳۶).

ایشان ذیل آیه ۵۵ سوره آل عمران به مناسبت برتری مسیحیان از یهودیان به مطالب گفته شده در آیات ۱۴ و ۶۴ سوره مائده اشاره می‌کند و می‌گوید:

مراد از قیامت، [در این دو آیه] اشراف الساعة است یعنی [قیامت هنگامه] ظهور حضرت حجت است که در آن زمان یهودیان و مسیحیان ناگزیر به پرداخت جزیه خواهند بود (همان: ج ۱۴، ۴۰۳).

دیدگاه دوم: منظور از قیامت، از باب تمثیل از مدت زمان طولانی بوده است این گروه از مفسران بر این باورند که قیامت در این آیات در حقیقت بیانگر مدت زمان طولانی است و معنای حقیقی آن مدنظر نیست. و منظور از «إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ» را به «غَايَةِ لِلْإِعْرَاءِ» تعبیر کردند یعنی نهایت امتحان و آزمایش معنی کرده‌اند (آلوسی، ۱۴۱۵ق: ج ۳، ۳۴۹؛ بروسوی، بی تا: ج ۲، ۳۶۷؛ حائری تهرانی، ۱۳۷۷: ج ۳، ۲۷۶). ابراهیم عاملی هم می‌گوید: اگر هرگاه دو گروه از یهود و نصاری خواهش نفسانی خود را کنار گذارند، عداوت نیز از بین می‌رود (عاملی، ۱۳۶۰: ج ۳، ۲۴۴).

دیدگاه سوم: منظور از قیامت کنایه از دوام و استمرار است. این نگاه را مرحوم طبرسی، شبیبانی، ابن کثیر، زحیلی، ادقی تهرانی هریک در تفسیرشان بیان کردند و گفتند: منظور آیه قیامت کبری است؛ در این صورت، وجود ادیان شامل تمام دوران، حتی دوران ظهور و حکومت حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف می‌شود؛ لذا همه مسیحیان و یهودیان به طور مطلق مسلمان نمی‌شوند، اما آنها تا روز قیامت همدیگر را دوست نخواهند داشت هرچند در اقلیت هستند. بنابراین احکام اقلیت بر آنها بار می‌شود (شبیبانی، ۱۴۱۳ق: ج ۲، ۲۰۷ و ۲۳۴؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ج ۳، ۲۶۹؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹ق: ج ۳، ۶۰؛ زحیلی، ۱۴۱۸ق: ج ۶، ۱۲۸؛ صادقی تهرانی، ۱۳۶۵: ج ۹، ۸۵؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ج ۴، ۳۱۹؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۱ق: ج ۳، ۶۴۵؛ طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۶، ۵۰؛ قرشی، ۱۳۷۷: ج ۳، ۳۸؛ قرائتی، ۱۳۸۳: ج ۳، ۴۹؛ قرشی، ۱۳۷۱: ج ۵، ۹۶؛ میبیدی، ۱۳۷۱: ج ۳، ۱۷۱).

دیدگاه چهارم: منظور از قیامت، قبل قیامت کبری است، اما عداوت مخفی و باطنی است این مفسران بر این باورند که منظور از واژه قیامت در آیات یاد شده قیامت کبری

است. منتهی عداوت و دشمنی شان باطنی خواهد بود گرچه به ظاهر دشمنی نداشته باشند و مسلمان باشند. باید دانست که اثر خاطره تلخ از یک شخص و یا طایفه یا گروه، هرچند در کنار آن بخشش و عفو هم باشد، برای شخص ستمدیده اثرش سال‌هایتمادی باقی است و از ذهنش بیرون نمی‌رود، هرچند در ظاهر با هم مشکلی نداشته باشند؛ مانند قتل غیرعمد که خانواده مقتول، توان روبه رو شدن با قاتل غیرعمد یا عمدی که مورد بخشش خانواده مقتول قرار گرفته، را ندارند؛ با این که خودشان آن شخص را عفو نمودند. این مسئله سابقه تاریخی هم دارد: پیامبر گرامی اسلام ﷺ وقتی وحشی بن حرب معروف به ابو دسمه قاتل حمزه سیدالشهداء، بعد از فتح مکه از ایشان طلب عفو کردند و اسلام آورد، رسول خدا ﷺ به او فرمودند:

«غیب وجهک عنی!» یعنی دیگر جلوی چشم من نیاید چون من تمایل دیدن تو را ندارم (مغربی، ۱۴۰۹ق: ج ۳، ۲۳۱؛ ابن طاووس، بی تا: ۲۱۱؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵ق: ج ۴، ۳۳؛ مشهدی قمی، ۱۳۶۸: ج ۹، ۴۳۲).

یعقوب جعفری یکی از مفسران در این زمینه می‌نویسد:

اختلاف آنان چنان عمیق است که امکان رفع آن وجود ندارد و تا روز قیامت هم ادامه خواهد یافت؛ حتی اگر در زمان ظهور حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه‌ه تمام مسیحیان مسلمان شوند، باز کینه پیشینیان خود را به دل خواهند داشت (جعفری، ۱۳۷۶: ج ۳، ۹۷).

دیدگاه پنجم: منظور قیامت کبری نیست، بلکه قیامت صغری یعنی: ظهور امام مهدی عجل الله تعالی فرجه‌ه.

مرحوم سبزواری معتقد است:

مراد از قیامت، قیامت دیگری به نام قیامت صغری یا قیامت عصر ظهور است. چون قیام حضرت بعد از زمان طولانی باعث فراموشی و موت یاد ایشان در اذهان مردم شده است، این ظهور همانند قیامتی جلوه می‌کند او همچنین با بیان شبهه و پاسخ به آن، معتقد است که در عصر ظهور هیچ یهودی و مسیحی وجود ندارد و همه طوائف مسلمان می‌شوند؛ در این صورت، جزیه هم کارایی ندارد (سبزواری، ۱۴۰۶ق: ج ۲، ۴۳۸).

البته وی ذیل آیه ۶۴ همین سوره، از تعبیر دیگری استفاده کرده که قابل تأمل است: ﴿وَقَدْ أَلْقَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾ فهم لا یجتمعون علی أمر واحد، و

لیسوا سبطا واحدا ولا أمة واحدة ولن ترتفع العداوة بينهم إلى أبد الآبدین» ایشان با حرف «لن»، آشتی بین این دو گروه را برای ابد، نفی کردند! (سبزواری، ۱۴۰۶ق: ج ۲، ۴۹۵)

جمع بندی و تحلیل آیات

دو آیه ۱۴ و ۶۴ سوره مائده از جمله آیات مهم در اثبات وجود یهود و نصاری در زمان ظهور امام مهدی علیه السلام است این مسئله در تفسیر آیه به عنوان مسئله درجه دو مطرح می شود. اصل نزول آیات درباره عداوت یهود و نصاری است و آمد این عداوت را تا قبل از قیامت کبری (تا زمانی که حیات انسانی وجود دارد) تعیین کرده اند. با توجه به این که روایات مفسره ذیل این آیات که توضیح دهنده، مدت عداوت، وجود ندارد. با این وجود اگر قیامت در آیات به زمان حیات انسانی تفسیر شود، نتیجه می گیریم یهود و نصاری در عصر ظهور تا آخر حکومت حضرت باقی هستند؛ کما این که عده ای از مفسرین متذکر این مسئله شده اند. اما اگر به معنای دوام، غایت، استمرار و ظهور امام مهدی علیه السلام تفسیر شود، استدلال به وجود ادیان مورد خدشه قرار خواهد گرفت. از این رو غیر از دیدگاه دوم و سوم که ظاهر آیه را معتبر دانستند البته با توجیهات مختلف در همنشینان کلمه قیامت مابقی مفسران توجیهات زیادی در نبود عداوت و بغضای یهود و نصارا تا روز رستاخیز کرده اند. این دلایل با بررسی معنایی سایر آیات روشن تر می شود. لذا استدلال بسیاری از مفسران نسبت به مهدویت و بقای ادیان می تواند مورد خدشه قرار گیرد.

۶. آیه ۱۶۷ سوره اعراف «وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكَ لَيَبْعَثَنَّ عَلَيْهِمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَنْ يَسُوءُهُمْ سُوءَ الْعَذَابِ إِنَّ رَبَّكَ لَسَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ»؛ و [یاد کن] هنگامی را که پروردگارت اعلام داشت که تا روز قیامت بر آنان [یهودیان] کسانی را خواهد گماشت که بدیشان عذاب سخت بچشانند. آری، پروردگار تو زود کیفر است و همو آمرزنده بسیار مهربان است.

این آیه یکی دیگر از آیاتی است که از نظر معنی شباهت کامل با دو آیه مذکور دارد. این آیه در حقیقت، به قسمتی از کیفرهای دنیوی جمعی از یهود اشاره دارد که در برابر فرمان های الهی قد علم کرده و حق، عدالت و درستی را زیر پا گذارده اند. از این آیه استفاده می شود که این گروه سرکش، هرگز روی آرامش کامل نخواهند دید؛ هر چند برای

خود حکومت و دولتی تأسیس کنند؛ باز تحت فشار و ناراحتی مدام خواهد بود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ج ۶، ۴۳۰). اقوال مفسران ذیل آیه ۱۶۷ سوره اعراف نیز همانند دو آیه قبل متفاوت است؛ براساس ظاهر آیه وعده عذابی که خداوند در این آیه به قوم یهود داده، مدت زمانش تا هنگامه قیامت است. از این رو درآمد و غایت این عذاب دیدگاه متفاوتی مطرح شده است:

دیدگاه اول: قید «إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ» را نص در قیامت دانسته اند و گفتند: مدت زمان کیفر الهی بر قوم یهود تا قیامت می باشد (طبرسی، ۱۳۷۲: ج ۴، ۷۶۰؛ طبرسی، ۱۴۱۲: ج ۱، ۴۸۰؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ج ۲، ۱۷۳؛ میبدی، ۱۳۷۱: ج ۳، ۷۷۳؛ بروسوی، بی تا: ج ۳، ۶۶۷؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰: ج ۸، ۳۳۵؛ مراغی، بی تا: ج ۹، ۹۷؛ کاشانی، ۱۴۲۳: ج ۲، ۶۱۹؛ خسروانی، ۱۳۹۰: ج ۳، ۳۴۷؛ قنوجی، ۱۹۹۲: ج ۲، ۶۰۷؛ دخیل، ۱۴۲۲: ج ۱، ۲۲۵).

دیدگاه دوم: علامه طباطبایی قید «إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ» را تداوم در دنیا تعبیر کرده اند یعنی: تا زمانی که دنیا به آخر نرسیده، عذاب قوم یهود ادامه پیدا خواهد کرد و آنها هرگز حکومتی نخواهند داشت (طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۸، ۲۹۳؛ طوسی، بی تا: ج ۵، ۱۸؛ فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ج ۱۵، ۳۹۴؛ صابونی، ۱۴۰۰: ج ۱، ۴۴۴؛ جعفری، ۱۳۷۶: ج ۴، ۲۵۷؛ سبزواری، ۱۴۰۶: ج ۳، ۲۲۹؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ج ۶، ۴۲۹؛ عاملی، ۱۳۶۰: ج ۴، ۲۵۳؛ حائری تهرانی، ۱۳۷۷: ج ۵، ۱۴۲؛ سید قطب، بی تا: ج ۳، ۱۳۸۶؛ نیشابوری، ۱۳۷۱: ج ۸، ۴۵۲؛ بقاعی، بی تا: ج ۳، ۱۴۲).

دیدگاه سوم: ابن کثیر آمد عذاب قوم یهود را تا زمان نزول عیسی علیه السلام گرفته و گفتند: وقتی عیسی علیه السلام بیاید آنها را می کشد و مسئله عذاب خاتمه می یابد (ابن کثیر، ۱۴۱۹، ج ۳، ۴۴۸).

در این آیه هم اغلب مفسران قیامت کبرا را به رستاخیز نزده اند نکته مهم این است که جایگاه این آیه با دو آیه قبل شباهت زیاد دارد و با دو آیه اول هم تفاوت دارد. این مسئله با نگاه گذرا در ۵ آیه بعدی دیده می شود.

۷. آیه ۵۵ سوره آل عمران که بسیار به سه آیه از سوره «مائده» و سوره «اعراف» شباهت دارد: «إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَافِعُكَ إِلَىٰ وَمُطَهِّرُكَ مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَجَاعِلُ الَّذِينَ اتَّبَعُوكَ فَوْقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ ثُمَّ إِلَيْنَا مَرْجِعُكُمْ فَأَحْكُمُ بَيْنَكُمْ فِيمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ»؛ [یاد کن] هنگامی را که خدا گفت: «ای عیسی، من تو را برگرفته و به سوی

خویش بالا می برم، و تو را از [آلایش] کسانی که کفر ورزیده اند پاك می گردانم، و تا روز رستاخیز، کسانی را که از تو پیروی کرده اند، فوق کسانی که کافر شده اند قرار خواهم داد آن گاه فرجام شما به سوی من است، پس در آنچه بر سر آن اختلاف می کردید میان شما داوری خواهم کرد».

این آیه به زنده بودن و برتری قوم حضرت عیسی علیه السلام اشاره می کند؛ هرچند در انجیل های فعلی برخلاف این آیه آمده است؛ در انجیل امروزی می خوانیم:

مسیح کشته شده و دفن گردید و سپس از میان مردگان برخاست و مدت کوتاهی در زمین بود و بعد به آسمان صعود کرد (انجیل مرقس، باب ۱۶؛ انجیل متی، باب ۲۸؛ انجیل لوقا، باب ۲۴؛ انجیل یوحنا، باب ۳۱).

دیدگاه اول: منظور آیه، قبل قیامت کبری است لذا مفسران، خصوصاً مفسران تفسیر نمونه (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ج ۲، ۵۷۱) و نور (قرائتی، ۱۳۸۳: ج ۲، ۷۲) با تکرار مباحث گذشته، به وجود ادیان در عصر ظهور و پرداخت جزیه معتقد شده و این مسئله را مطرح کردند.

دیدگاه دوم: منظور اشراط الساعة است از این رو صاحب تفسیر تسنیم ذیل آیه - با تأکید بر کلام گذشته خود - می نویسد:

مراد از قیامت «اشراط الساعة»، یعنی هنگام ظهور حضرت حجت علیه السلام است که در آن زمان یهودیان و مسیحیان ناگزیر به پرداخت جزیه خواهند بود. البته تحت حکومت جهانی حضرت مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه در آمدن؛ با اختلاف درونی آنها منافات ندارد؛ یعنی عداوت و بغضا با حاکمیت فکری یا سیاسی منافات ندارد. آری، ممکن است بر اثر پیروی از حکومت مرکزی اسلام، دامنه اختلاف و قلمرو دشمنی کوتاه و کم گردد (جوادی آملی، ۱۳۹۱: ج ۱۴، ۴۰۲).

دیدگاه سوم: اما بعضی از مفسرین با تصریح به این که مراد آیه، قیامت کبری نیست، بلکه منظور استمرار تا زمانی که حیات دنیوی باقی است (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵: ج ۵، ۷۶۰؛ آل غازی، ۱۳۸۴: ج ۵، ۳۴۸؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰: ج ۳، ۱۰۹؛ مراغی، بی تا: ج ۳، ۱۷۰؛ طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۳، ۲۰۹-۲۱۰؛ سبزواری، ۱۴۰۶: ج ۲، ۲۰۹).

دیدگاه چهارم: و عده ای دیگر با تکیه به سخن جبایی که گفته: «و فيه دلالة على انه لا يكون لليهود مملكة الى يوم القيامة» (طبرسی، ۱۳۷۲: ج ۲، ۷۵۸؛ بیضاوی، ۱۴۱۰: ج ۲،

۱۲؛ مظهری، ۱۴۱۲ق: ج ۲، ۱۹؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق: ج ۲، ۳۷؛ محمد بغدادی، ۱۴۱۵ق: ج ۱، ۲۵۲؛ طوسی، بی تا: ج ۲، ۴۷۸؛ درویش، ۱۴۱۵ق: ج ۱، ۵۲۰؛ نیشابوری، ۱۳۷۱: ج ۴، ۳۵۶؛ محاربی، ۱۴۱۳ق: ج ۱، ۴۴۵)، به نوعی، همان مبحث قبل را مطرح نمودند، چون مملکت و مملکت داری، مربوط به امور دنیوی است. اما گروهی دیگر؛ کنایه از مطلق استمرار دانسته اند (بروسوی، بی تا: ج ۲، ۴۲).

دیدگاه پنجم: زمخشری، صاحب کتاب *الکشاف* استمرار را مقید به برگشت حضرت مسیح علیه السلام دانسته و گفته است: بعد از نزول مسیح همه مسلمان می شوند (زمخشری، ۱۴۰۷ق: ج ۱، ۳۶۷).

۸. آیه ۶۲ سوره اسراء: «قَالَ أَرَأَيْتَكَ هَذَا الَّذِي كَرَّمْتَ عَلَيَّ لَئِنْ أَخَّرْتَنِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَأَحْتَنِكَنَّ ذُرِّيَّتَهُ إِلَّا قَلِيلًا»؛ [سپس] گفت: «به من بگو: این کسی را که بر من برتری دادی [برای چه بود]؟ اگر تا روز قیامت مهلتم دهی قطعاً فرزندانش را - جز اندکی [از آنها] - ریشه کن خواهم کرد».

خداوند جریان مهلت خواستن شیطان را مطرح کرده است که شیطان از خداوند تا روز قیامت مهلت خواست. منظور از «قیامت» در این آیه چیست؟ مفسران ذیل آیه، درباره قیامت مبحثی مطرح نکرده اند و بیشتر به بحث مهلت خواستن و تهدید شیطان نسبت به انسان پرداخته اند. شاید به این دلیل که روایات فراوانی درباره کشته شدن شیطان در ذیل آیه ۳۸ سوره «حجر» مطرح می شود، که شیطان در دوره آخرالزمان به دست امام مهدی علیه السلام (طبق روایات ائمه طاهرین علیهم السلام) کشته خواهد شد (نجفی، ۱۳۷۸: ۲۰۳؛ عیاشی، ۱۳۸۰: ج ۲، ۲۴۲، ح ۱۴؛ استرآبادی، ۱۴۰۹ق: ۴۹۸) مهلت خداوند به شیطان تا قیامت کبری، نیست بلکه قبل از آن و یا در دوره ظهور حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف خواهد بود. البته با تتبعی که انجام شده، دو دیدگاه وجود دارد:

دیدگاه اول: منظور از قیامت در آیه قیامت کبری نیست بلکه منظور قبل از قیامت و تا زمان مرگ و مهلت شیطان است تقریباً تمام مفسران به این توجه نمودند (ثعلبی، ۱۴۲۲ق: ج ۶، ۱۱۲؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ج ۶، ۶۵۷؛ سیواسی، ۱۴۲۷ق: ج ۳، ۲۴؛ میبیدی، ۱۳۷۱: ج ۵، ۵۷۷؛ بغوی، ۱۴۲۰ق: ج ۳، ۱۴۳؛ بغدادی، ۱۴۱۵ق: ج ۳، ۱۳۵؛ جرجانی، ۱۳۸۷: ج ۵، ۳۱۴؛

۱. «إِلَى يَوْمِ الْوَفَاتِ الْمَعْلُومِ».

نخجوانی، ۱۹۹۹م: ج ۱، ۴۵۸؛ بروسوی، بی تا: ج ۵، ۱۸۰؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰ق: ج ۱۴، ۱۲۱؛ ابوالسعود، ۱۹۸۳م: ج ۵، ۱۸۳؛ دخیل، ۱۴۲۲ق: ج ۱، ۳۷۸؛ فیضی، ۱۴۱۷ق: ج ۳، ۳۱۸).
دیدگاه دوم: منظور از قیامت قیام حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف است صاحب کتاب *الفرقان فی تفسیر القرآن* است. او با بیان مقدمه ای نسبتاً طولانی روز ظهور حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف را «یوم الدین» و «یوم الدین» را روز قیامت معرفی کرد، که در نتیجه او روز قیامت آیه را همان روز ظهور حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف را معرفی نمودند و پایان عمر شیطان را روز ظهور امام دانسته اند (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵: ج ۱۷، ۲۵۵).

در این دو آیه همانند: آیات ۱۶۲ سوره اسراء، آیه ۵۵ آل عمران، آیه ۱۶۷ سوره اعراف و آیات ۱۴ و ۶۴ سوره مائده، کسی قائل به وجود حوادث تا قیامت کبری نیست و اغلب مفسران با آوردن دلیل قائل به قبل قیامت، ادامه و استمرار، اشراف الساعة و... شدند. امد شیطان بر اساس آیات و روایات مفسره، کشته شدن به دست حضرت عیسی عجل الله تعالی فرجه الشریف و یا به دست حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف صورت می پذیرد و این خود مؤید بر دیدگاه مفسران است.

۹. آیه ۷۱ و ۷۲ سوره قصص: «قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ جَعَلَ اللَّهُ عَلَيْكُمُ اللَّيْلَ سَرْمَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَنْ إِلَهٌ غَيْرُ اللَّهِ يَأْتِيكُمْ بِضِيَاءٍ أَمْ لَا تَسْمَعُونَ» و: «قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ جَعَلَ اللَّهُ عَلَيْكُمُ النَّهَارَ سَرْمَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَنْ إِلَهٌ غَيْرُ اللَّهِ يَأْتِيكُمْ بِلَيْلٍ تَسْكُنُونَ فِيهِ أَمْ لَا تُبْصِرُونَ»؛ خداوند در این آیه برای جهانیان قدرت نمایی می کند و می فرماید: بگو: چه می پندارید! اگر خدا تا روز قیامت شب را بر شما جاوید بدارد جز خداوند کدامین معبود برای شما روشنی می آورد؟ آیا نمی شنوید؟ در آیه بعد عکس آن را می فرماید: بگو: چه می پندارید! اگر خدا تا روز قیامت روز را بر شما همیشگی بدارد جز خداوند کدامین معبود برای شما شبی می آورد که در آن آرام گیرید، آیا نمی بینید؟ لذا منظور خداوند از این قدرت نمایی در دو آیه روز بدون شب و شب بدون روز دائماً است و برای خداوند این قدرت وجود دارد. در ذیل این آیه، از بین مفسران دو دیدگاه ذیل دو آیه وجود دارد:

دیدگاه اول: قیامت در این دو آیه به قرینه کلمه سرمد دلالت بر دوام را می رساند. غالب مفسران این آیه را به همیشگی بودن و دائماً تفسیر کردند (طبرسی، ۱۳۷۲: ج ۷، ۴۱۱؛ طوسی، بی تا: ج ۸، ۱۷۲؛ طبرسی، ۱۴۱۲: ج ۳، ۲۳۰؛ مراغی، بی تا: ج ۲، ۸۸؛ شوکانی، بی تا: ج ۴، ۲۱۲؛ سبزواری، ۱۴۰۶ق: ج ۵، ۳۰۲؛ طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۱۶، ۷۰؛ خسروانی، ۱۳۹۰: ج ۶، ۳۸۳؛ سید قطب، بی تا: ج ۵، ۲۷۰۸؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق: ج ۵، ۱۳۵؛ درویش، ۱۴۱۵ق:

ج ۷، ۳۶۹؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق: ج ۱۰، ۳۱۳؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ج ۱۶، ۱۴۷؛ شریف لاهیجی، ۱۳۷۳: ج ۳، ۴۹۲-۴۹۱).

دیدگاه دوم: بعضی از مفسران هم منظور آیه از قیامت تمثیل است و مراد از قیامت را قبل از قیامت کبری دانسته‌اند (امین، ۱۳۶۱: ج ۹، ۴۴۱؛ همدانی، ۱۳۸۰: ج ۱۲، ۲۶۸). در آیات فوق قید «إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ» در کنار واژه «سرمد» به معنای همیشگی و دائمی است (راغب اصفهانی، ۱۴۲۴ق: ۴۰۸) که قید توضیحی است در واقع قیامت همان معنای «سرمدی» را تداعی می‌کند. از این رو مراد خداوند در آیه دلالت بر دوام و تمثیل دارد؛ و منظور از قیامت در این دو آیه، قیامت کبری نیست. در این آیه کلمه «إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ» کنار کلمه سرمد قرار گرفته و مفسران بدون این که در حرف الی تصرفی ایجاد کنند کلمه «إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ» را به زمان دامنه دار تاویل برده‌اند. لذا این معنا اثر همنشینی کلمه سرمد با «إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ» است.

۱۰. آیه ۵ سوره احقاف «وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ يَدْعُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ مَنْ لَا يَسْتَجِيبُ لَهُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَهُمْ عَنْ دُعَائِهِمْ غَافِلُونَ»؛ و کیست گمراه‌تر از آن کس که به جای خدا کسی را می‌خواند که تا روز قیامت او را پاسخ نمی‌دهد، و آنها از دعای شان بی‌خبرند؟ این آیه درباره عدم پاسخگویی بت‌ها و عمق گمراهی مشرکان است که چیزی را پرستش می‌کنند که هرچه از آنها بخواهند پاسخی دریافت نمی‌کنند و خداوند به کنایه فرمود: «اگر تا روز قیامت از بت‌ها بخواهید؛ قطعاً پاسخی نخواهید شنید». ذیل آیه چهار دیدگاه وجود دارد:

دیدگاه اول: منظور از قیامت کنایه است از این که دعای آنها ابداً مستجاب نخواهد شد (طبرسی، ۱۳۷۲: ج ۹، ۱۲۵؛ فیض کاشانی، ۱۳۹۹: ج ۵، ۱۲؛ شریف لاهیجی، ۱۳۷۳: ج ۴، ۱۳۴؛ طبرسی، ۱۴۱۲ق: ج ۴، ۱۰۲؛ مراغی، بی‌تا: ج ۲۶، ۷؛ صابونی، ۱۴۰۰: ج ۳، ۱۷۹؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ج ۲۱، ۳۰۳).

دیدگاه دوم: بعضی از مفسران زمان را محدود به بقاء مشرکین کردند و گفتند: منظور از «إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ» کنایه از بقای مشرکین تا آن زمان است. یعنی اگر مشرک معمر شود در دنیا تا زمان قیامت و در مدت عمر خود معبودان خود را خواند و پرستش نماید و از ایشان طلب حوائج خود کند هرگز اثر اجابت و اغاثت از آن به ظهور نرسد (کاشانی، ۱۳۳۶: ج ۸، ۳۰۸؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق: ج ۱۵، ۳۸؛ طبری، ۱۴۱۲ق: ج ۲۹، ۲۴؛ سبزواری،

۱۴۰۶ق: ج ۶، ۴۲۵؛ مظهری، ۱۴۱۲ق: ج ۸، ۳۹۴).

دیدگاه سوم: منظور از «إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ» کنایه از استمرار است (طنطاوی، ۱۹۷۳م: ج ۱۳، ۱۸۱؛ بروسوی، بی تا: ج ۸، ۴۶۴).

دیدگاه چهارم: منظور از «إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ» کنایه از غایت امر و استغراق مدة بقاء الدنیاست (درویش، ۱۴۱۵ق: ج ۹، ۱۶۸؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ج ۲۱، ۳۰۳؛ طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۱۸، ۱۸۸؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰ق: ج ۲۶، ۱۰؛ شوکانی، بی تا: ج ۵، ۱۷).

تحلیل آیه

این آیه مصداق بارزی از تمثیل خداوند از کلمه قیامت برای یک امر دست نیافتنی است. یعنی اگر مدت زمان طولانی (وجه تمثیل آن: زمان رستاخیز قیامت است که همیشه برای انسان دور به نظر می رسد) از این بت طلب کنید پاسخ شما را نخواهند داد. جایگاه کلمه «إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ» این تمثیل را طلب می کند و کلمه را از معنای ظاهری به معنای کنایه ای سوق می دهد. از این رو می توان گفت: استفهام در این آیه انکاری است. و اگر مستجاب نشدن دعای مشرکین را به روز قیامت تحدید کرده بدین جهت است که روز قیامت اجل مسمی و معین شده دنیا است، و محل دعوت تنها دنیاست، و بعد از قیام قیامت دیگر دنیایی نیست. و با تفحص انجام شده بین مفسران تقریباً همه مفسران «إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ» در این آیه را حمل بر معنای کنایی آن کردند؛ یعنی بت ها ابداً جوابگو نیستند و پاسخ درخواست آنها را نمی دهند؛ به عبارت دیگر خداوند نفی ابد پاسخگو نبودن بت ها را به وسیله کلمه «إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ» بیان کردند. در نتیجه، منظور این آیه قیامت کبری نیست بلکه کنایه از نفی ابد بت ها در پاسخگویی است.

۱۱. آیه ۳۹ سوره قلم: «أَمْ لَكُمْ أَيْمَانٌ عَلَيْنَا بِالْغَةِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ إِنَّ لَكُمْ لَمَا تَحْكُمُونَ»؛ یا این که شما تا روز قیامت [از ما] سوگندهایی رسا گرفته اید که هر چه دلتان خواست حکم کنید؟

علامه طباطبایی در ذیل این آیه می گوید: جمله «إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ» ظرفی است (به اصطلاح) مستقر و متعلق به مقدر، و تقدیر کلام «أَمْ لَكُمْ عَلَيْنَا أَيْمَانٌ كَائِنَةَ الیوم القیامة، مؤكدة نهاية التوكید» است، یعنی نه، آن هم نیست، بلکه شاید این باشد که شما قسمتی به گردن ما داشته باشید، و خلاصه ما سوگند بسیار مؤکد خورده باشیم سوگندی

که تا روز قیامت اعتبار داشته باشد که اختیار قیامت را به شما واگذار می‌کنیم، هر حکمی خواستید بکنید (طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۱۹، ۳۸۳) با مراجعه به تفاسیر ذیل این آیه سه نظر قابل استخراج است.

دیدگاه اول: منظور از «إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ» قبل از قیامت است (طبرسی، ۱۳۷۲: ج ۱۰، ۵۰۹؛ طبرسی، ۱۴۱۲: ج ۴، ۳۴۳؛ فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ج ۳، ۶۱۲؛ ابوالسعود، ۱۹۸۳: ج ۹، ۱۷؛ ابن جوزی، ۱۴۰۷: ج ۴، ۳۲۵).

دیدگاه دوم: منظور از «إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ» ظرف زمان به معنای انتهای آمد و غایت است (ابوالسعود، ۱۹۸۳: ج ۹، ۱۷؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ج ۱۰، ۵۰۹؛ طبرسی، ۱۴۱۲: ج ۴، ۳۴۳؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ج ۴، ۵۹۳؛ بقاعی، بی‌تا: ج ۸، ۱۱۰؛ کاشانی، ۱۴۲۳: ج ۷، ۱۵۰؛ بروسوی، بی‌تا: ج ۱۰، ۱۲۰؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ج ۱۵، ۳۹؛ مظهری، ۱۴۱۲: ج ۱۰، ۳۹؛ طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۱۹، ۱۳۹).

دیدگاه سوم: منظور از «إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ» به معنای استمرار امر است (بغوی، ۱۴۲۰: ج ۵، ۱۳۹؛ بغدادی، ۱۴۱۵: ج ۴، ۳۲۷؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰: ج ۲۹، ۸۸؛ مراغی، بی‌تا: ج ۳۹، ۴۱؛ سید قطب، بی‌تا: ج ۶، ۳۶۶۷؛ آل غازی، ۱۳۸۴: ج ۱، ۸۴).

مفسران در این آیه هم همانند سایر آیات قیل مراد خداوند از قیامت را تفسیر به یک زمان دامنه دار کردند.

نتیجه‌گیری

واژه «قیامت» در قرآن ۷۱ مرتبه تکرار شده است همیشه با «یوم» شروع می‌شود؛ و منظور خداوند در قرآن و همین‌طور عرف علمی؛ از قیامت، تعبیر به روز حسابرسی اعمال بندگان شده است و معنای حقیقی کلمه می‌باشد. برای کلمه «يَوْمِ الْقِيَامَةِ» با آمدن «الی» جاره معنای متفاوتی از معنای حقیقی ایجاد می‌کند به طوری که معنای اصلی فراموش شده و معنای مجازی به عنوان اصل معنایی قرار می‌گیرد؛ بررسی انجام شده درباره «إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ» این نتایج را به دنبال خود داشت:

۱. در قرآن ۱۲ مرتبه «إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ» تکرار شده است.
۲. از این دوازده آیه، سه آیه قطعاً مربوط به قیامت کبرا و روز حسابرسی اعمال بندگان است. به دلیل قرینه قبل و بعد از کلمه «إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ» اما منظور مابقی آیات بیان شده،

قیامت کبرا و حسابرسی اعمال نیستند؛ لذا غالب مفسران با توجیهات مختلف از قیامت تعبیر به زمان دامن دار، زمان بقاء حیات انسانی، غایت، استمرار، دوام و... تأویل برده اند.

۳. قرینه قرآن در سه آیه اول قبل از «إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ» مشتقات «لیجمعکم» است و بعد از «إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ» کلمه «لاریب فیه» است حتی مفسران با توجه به وجود این دو قرینه باز در حرف «الی» دخل تصرف می کنند تا قطعیت قیامت را به قیامت کبرا فهمیده شود. برخلاف سایر آیات که مفسران با دقت در جایگاه کلمه «إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ» را به زمان طولانی تفسیر کردند و برای اثبات مدعای خود از راه های مختلف مانند: توجیه در جایگاه حرف جاره «الی»، دخل تصرف در معانی قبل و بعد کلمه «إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ» و همین طور قرائن موجود در آیه به معنای درست آیه برسند.

از این رو با تأمل در وضعیت معنایی «إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ» در آیات، و تفسیر آیه به روش معناشناسی به نتایج بسیار مهمی دست پیدا کرده اند. این نتایج می تواند بسیاری از نظریه ها و شبهات مطرح شده را اصلاح یا برطرف کند؛ وجود و عدم وجود شیطان و همین طور ادیان در آخرالزمان و عصر ظهور امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف و آمد آنها از جمله مواردی است که با اثبات معنایی قیامت حل و فصل می شود. و نتایج به دست آمده دلالت دارد بر این که عداوت و دشمنی یهود (بر اساس سه آیه کانونی ۱۴ و ۶۴ و سوره مائده و ۱۶۷ سوره اعراف) تا قیامت کبری نیست تا این که ادعا شود این دو گروه در عصر حضور معصومین علیهم السلام باقی باشند به نظر می رسد این آیات دلالت بر وجود آنها در یک مدت زمان طولانی را دارند که این مدت کانه تا روز قیامت ادامه دار خواهد بود.

منابع

قرآن کریم

۱. ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی (۱۴۰۷ق)، *زاد المسیر*، بیروت: دارالکتاب العربی.
۲. ابن حیون، نعمان بن محمد مغربی (۱۴۰۹ق)، *شرح الأخبار فی فضائل الأئمة الأطهار*، قم: بی نا، اول.

۳. ابن طاووس، علی بن موسی (بی تا)، *سعد السعد للنفوس منضود*، قم: بی نا، اول.

٤. ابن عاشور، محمد بن طاهر (١٤٢٠ق)، *التحرير والتنوير*، بيروت: مؤسسة التاريخ، اول.
٥. ابن كثير دمشقى، اسماعيل بن عمرو (١٤١٩ق)، *تفسير القرآن العظيم (ابن كثير)*، بيروت: دارالكتب العلمية، اول.
٦. ابوالسعود، محمد بن محمد (١٩٨٣م)، *تفسير ابى السعود (ارشاد العقل السليم الى مزايا القرآن الكريم)*، بيروت: دار احياء التراث العربى، اول.
٧. ابو عبده، معمر بن مثنى (١٣٨١ق)، *مجاز القرآن*، قاهره: مكتبة الخانجى، اول.
٨. استرآبادى، سيد شرف الدين حسينى (١٤٠٩ق)، *تأويل الآيات الظاهرة*، قم: انتشارات جامعه مدرسين.
٩. امين بانوى اصفهانى، نصرت (١٣٦١)، *مخزن العرفان در تفسير قرآن*، تهران: نهضت زنان مسلمان.
١٠. اندلسى، ابوحيان محمد بن يوسف (١٤٢٠ق)، *البحر المحيط فى التفسير*، بيروت: دارالفكر.
١١. انصارى قرطبى، محمد بن احمد (بى تا)، *الجامع لاحكام القرآن*، بيروت: دارالفكر.
١٢. ايزوتسو، توشيهيكو (١٣٩٣)، *خدا و انسان در قرآن*، تهران: انتشارات شركت سهامى انتشار.
١٣. آل غازى، عبدالقادر (١٣٨٤ق)، *بيان المعانى*، دمشق: مطبعة الترقى.
١٤. آلوسى، محمود (١٤١٥ق)، *روح المعانى فى تفسير القرآن العظيم*، بيروت: دارالكتب العلميه، اول.
١٥. بروجردى، سيد ابراهيم (١٣٤١ق)، *تفسير جامع*، تهران: كتابخانه صدر.
١٦. بغدادى، علاء الدين على بن محمد (١٤١٥ق)، *لباب التأويل فى معانى التنزيل*، بيروت: دارالكتب العلمية، اول.
١٧. بغدادى، على بن محمد (١٤١٥ق)، *تفسير خازن*، بيروت: دارالكتب العلميه.

۱۸. بغوی، حسین بن مسعود (۱۴۲۰ق)، *معالم التنزیل فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، اول.
۱۹. بقاعی، برهان الدین (بی تا)، *نظم الدرر*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲۰. بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ق)، *أنوار التنزیل وأسرار التأویل*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، اول.
۲۱. پالمر، فرانک (۱۳۷۴)، *نگاهی تازه به معنانشناسی*، ترجمه: کوروش صفوی، تهران: نشر مرکز.
۲۲. تستری، ابومحمد سهل بن عبدالله (۱۴۲۳ق)، *تفسیر التستری*، بیروت: منشورات محمد علی بیضون/ دارالکتب العلمیه، اول.
۲۳. ثعلبی، احمد بن محمد (۱۴۲۲ق)، *الکشف والبیان معروف تفسیر الثعلبی*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، اول.
۲۴. جرجانی، حسین بن حسن (۱۳۷۸)، *جلاء الأذهان و جلاء الأحزان (تفسیر گازر)*، تهران: دانشگاه تهران، اول.
۲۵. جریر طبری، ابوجعفر محمد بن (۱۴۱۲ق)، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دارالمعرفه، اول.
۲۶. جزائری، نعمت الله بن عبدالله (۱۴۲۷ق)، *ریاض الأبرار فی مناقب الأئمه الأطهار*، بیروت: مؤسسة التاریخ العربی، اول.
۲۷. جعفری، یعقوب (۱۳۷۶)، *تفسیر کوثر*، قم: انتشارات هجرت، اول.
۲۸. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۱)، *تسنیم تفسیر قرآن کریم*، تحقیق: محمد فراهانی، قم: مرکز نشر اسراء، اول.
۲۹. حائری تهرانی، میرسید علی (۱۳۷۷)، *مقتنیات الدرر و ملتقطات الثمر*، تهران: دارالکتب

- الاسلاميه.
۳۰. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۲۵ق)، *إثبات الهداة بالنصوص والمعجزات*، بیروت: اعلمی، اول.
۳۱. حسنی مغربی، ابی العباس احمد بن عجبیه (۱۴۱۹ق)، *البحر المديد فی تفسیر القرآن المجید*، قاهره: دکتر حسن عباس زکی.
۳۲. حسین شاه عبدالعظیمی، حسین بن احمد (۱۳۶۳)، *تفسیر اثنی عشری*، تهران: میقات، اول.
۳۳. حسینی همدانی، سید محمد (۱۳۸۰ق)، *انوار درخشان*، تهران: لطفی.
۳۴. حسینی شیرازی، سید محمد (۱۴۲۳ق)، *تیین القرآن*، بیروت: دارالعلوم، دوم.
۳۵. حقی بروسوی، اسماعیل (بی تا)، *تفسیر روح البیان*، بیروت: دارالفکر.
۳۶. حوی، سعید (۱۴۰۹ق)، *الاساس فی التفسیر*، قاهره: دارالسلام.
۳۷. خزاز قمی، علی بن محمد (۱۴۰۱ق)، *کفایة الأثر*، قم: انتشارات بیدار.
۳۸. خزاعی نیشابوری، حسین (۱۳۷۱)، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، تصحیح: محمد جعفر یاحقی و محمد مهدی ناصح، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی.
۳۹. خسروانی، علیرضا (۱۳۹۰ق)، *تفسیر خسروی*، تهران: کتابفروشی اسلامیه، اول.
۴۰. خفاجی، احمد بن محمد (۱۴۱۷ق)، *حاشیه الشهاب المسماة عنایة القاضی و کفایة الراضی علی تفسیر البیضاوی*، بیروت: دارالکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، اول.
۴۱. درویش، محی الدین (۱۴۱۵ق)، *اعراب القرآن الکریم و بیانه*، حمص: الارشاد، چهارم.
۴۲. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد (۱۴۲۴ق)، *مفردات الفاظ القرآن*، بیروت: المطبعة امیران، نشر ذو القربی.

۴۳. رسعنی، عبدالرزاق بن رزق الله (۱۴۲۹ق)، رموز الكنوز فی تفسیر الكتاب العزیز، مکه مکرمه: مكتبة الأسدی، اول.
۴۴. زحیلی، وهبة بن مصطفى (۱۴۱۸ق)، التفسیر المنیر فی العقیده والشریعة والمنهج، بیروت/دمشق: دارالفکر/المعاصر، دوم.
۴۵. زمخشری، محمود (۱۴۰۷ق)، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت: دارالكتاب العربی، سوم.
۴۶. سبزواری نجفی، محمد بن حبیب الله (۱۴۰۶ق)، الجدید فی تفسیر القرآن المجید، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات، اول.
۴۷. سمرقندی، نصر بن محمد بن ابراهیم (بی تا)، بحر العلوم، تحقیق: محمود مطرحی، بیروت: نشر دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع.
۴۸. سمین، احمد بن یوسف (۱۴۱۴ق)، الدر المصون فی علوم الكتاب المکنون، بیروت: دارالکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون، اول.
۴۹. سید طنطاوی، محمد (۱۹۷۳م)، التفسیر الوسیط للقرآن الکریم، قاهره: دارالنهضة.
۵۰. سیواسی، احمد بن محمود (۱۴۲۷ق)، عیون التفاسیر، بیروت: دار صادر، اول.
۵۱. سیوطی، جلال الدین (۱۴۰۴ق)، الدر المنثور فی تفسیر المأثور، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۵۲. سیوطی، جلال الدین؛ محلی، جلال الدین (۱۴۱۶ق)، تفسیر الجلالین، بیروت: مؤسسة النور للمطبوعات، اول.
۵۳. شاذلی، سید ابراهیم حسین (بی تا)، فی ظلال القرآن، بیروت: دارالاحیاء لثراث العربی.
۵۴. شبر، عبد الله (۱۴۰۷ق)، الجوهر الثمین فی تفسیر الكتاب المبین، کویت: مكتبة الألفین،

- اول.
۵۵. شوکانی، محمد بن علی (بی تا)، *فتح القدير*، بیروت: دارالمعرفه.
۵۶. شیبانی، محمد بن حسن (۱۴۱۳ق)، *نهج البيان عن كشف معانى القرآن*، تحقیق: حسین درگاهی، تهران: بنیاد دائرة المعارف اسلامی، اول.
۵۷. شیخ شعاعی، فاطمه (۱۳۸۴ش)، *هستی شناسی ها و وب معنایی*، بی جا: بی نا.
۵۸. صابونی، محمد علی (۱۴۰۰ق)، *صفوة التفاسیر*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۵۹. صادقی تهرانی، محمد (۱۳۶۵ش)، *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن*، قم: انتشارات فرهنگ اسلامی، دوم.
۶۰. صفری، مهدی (۱۳۸۳ش)، «مدل سازی مفهومی در بازنمون رسمی دانش شناختی در هوش مصنوعی و نظام های اطلاعاتی»، *مجله اطلاع شناسی*، شماره ۴.
۶۱. صنعت جو، اعظم (۱۳۸۴ش)، «ضرورت بازنگری در ساختار اصطلاح نامه ها»، *فصل نامه کتاب*، شماره ۶۴.
۶۲. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۹۰ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، دوم.
۶۳. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: انتشارات ناصر خسرو، سوم.
۶۴. طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۱۲ق)، *تفسیر جوامع الجامع*، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، اول.
۶۵. طوسی، محمد بن حسن (بی تا)، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۶۶. عاملی، ابراهیم (۱۳۶۰)، *تفسیر عاملی*، تهران: انتشارات صدوق.

۶۷. عاملی، علی بن حسین (۱۴۱۳ق)، *الوجیز فی تفسیر القرآن العزیز*، قم: دارالقرآن الکریم، اول.
۶۸. عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه (۱۴۱۵ق)، *تفسیر نور الثقلین*، قم: انتشارات اسماعیلیان، چهارم.
۶۹. عکبری، عبدالله بن حسین (۱۴۱۹ق)، *التبیان فی اعراب القرآن*، ریاض: بیت الأفكار الدولية، اول.
۷۰. عیاشی سمرقندی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ق)، *تفسیر العیاشی*، تهران: المطبعة العلمية، اول.
۷۱. فخرالدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر (۱۴۲۰ق)، *مفاتیح الغیب*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، سوم.
۷۲. فیض کاشانی، ملا محسن (۱۳۹۹ق)، *تفسیر صافی*، مشهد: دارالمرتضی، اول.
۷۳. فیضی، ابوالفیض بن مبارک (۱۴۱۷ق)، *سواطع الالهام فی تفسیر کلام الملک العلام*، قم: دارالمنار، اول.
۷۴. قرائتی، محسن (۱۳۸۳)، *تفسیر نور*، تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن، یازدهم.
۷۵. قرشی، علی اکبر (۱۳۷۷)، *تفسیر احسن الحدیث*، تهران: بنیاد بعثت، سوم.
۷۶. القنوجی، ابوالطیب (۱۹۹۲م)، *فتح البیان*، بیروت: المكتبة العصرية.
۷۷. کاشانی، محمد بن مرتضی (۱۴۱۰ق)، *تفسیر المعین*، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، اول.
۷۸. کاشانی، ملا فتح الله (۱۳۳۶ش)، *تفسیر منهج الصادقین فی الزام المخالفین*، تهران: کتابفروشی محمد حسن علمی.

۷۹. کاشانی، ملافتح الله (۱۴۲۳ق)، *زبدة التفاسیر*، قم: بنیاد معارف اسلامی، اول.
۸۰. گنابادی، سلطان محمد (۱۴۰۸ق)، *تفسیر بیان السعادة فی مقامات العبادة*، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، دوم.
۸۱. لاهیجی، محمد بن علی شریف (۱۳۷۳)، *تفسیر شریف لاهیجی*، تهران: دفتر نشر داد، اول.
۸۲. لاینز، جان (۱۳۸۳)، *مقدمه ای بر معناشناسی زبان شناختی*، ترجمه: حسین واله، تهران: انتشارات سروش.
۸۳. ماتریدی، محمد بن محمد (۱۴۲۶ق)، *تأویلات أهل السنة (تفسیر الماتریدی)*، بیروت: دارالکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون، اول.
۸۴. المحاربی، قاضی ابومحمد ابن عبدالحق بن غالب ابن عطیه (۱۴۱۳ق)، *المحرر الوجیز*، بیروت: دارالکتب العلمیة.
۸۵. مختار عمر، احمد (۱۳۸۵)، *معناشناسی*، ترجمه: حسین سیدی، مشهد: انتشارات فردوس مشهد.
۸۶. مدرس، عبدالکریم محمد (۱۴۱۰ق)، *مواهب الرحمن*، بغداد: دارالحریه.
۸۷. مراغی، احمد بن مصطفی (۱۳۷۱ق)، *تفسیر المراغی*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۸۸. مشهدی قمی، میرزا محمد (۱۳۶۸)، *تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب*، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، اول.
۸۹. مظهری، محمد ثناء الله (۱۴۱۲ق)، *التفسیر المظهری*، پاکستان: مکتبه رشديه، اول.
۹۰. مغنیه، محمد جواد (۱۴۰۰ق)، *تفسیر الکاشف*، تهران: دارالکتب اسلامی، اول.
۹۱. مکارم شیرازی، ناصر و جمعی از نویسندگان (۱۳۷۴ش)، *تفسیر نمونه*، تهران:

دارالکتب اسلامی، اول.

۹۲. مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۱ق)، *الأمثل فی تفسیر کتاب الله المنزل*، قم: مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام، اول.

۹۳. مکی بن حموش (۱۴۲۹ق)، *الهدایة إلى بلوغ النهایة*، شارجه: جامعة الشارقة، كلية الدراسات العليا و البحث العلمی، اول.

۹۴. میبدی، احمد بن ابی سعد رشید الدین (۱۳۷۱ش)، *كشف الأسرار وعدة الأبرار*، تهران: انتشارات امیرکبیر، پنجم.

۹۵. نجفی، سید بهاء الدین (۱۳۷۸ش)، *منتخب الأنوار المضيئة*، قم: مؤسسة الإمام الهادی.

۹۶. نخجوانی، نعمت الله بن محمود (۱۹۹۹م)، *الفواتیح الالهیه والمفاتیح الغیبیه*، مصر: دار رکابی للنشر، اول.

۹۷. الهواری، هود بن محکم (۱۹۹۰م)، *تفسیر کتاب الله العزیز*، بیروت: دار الغرب اسلامی.



Investigating the Causes of Inclination Toward the Deviant Yamani Movement: A Stage Model Explanation

Dr. Shahbazian Mohammad ¹

Fasihi Ramandi Mahdi ²

Abstract

Without a doubt, today we are confronted with a deviant movement known as Ahmad Ismail Basri, also called Ahmad al-Hasan, within the realm of Mahdism, whose social and security-related harms are undeniable. Confronting this movement requires detailed field studies. However, it seems that the limited research in this area has primarily focused on examining the nature of this movement and the claims of false Mahdis, while the crucial aspect of why and how individuals are drawn to this movement has been largely overlooked.

This study aims to explore this neglected dimension by identifying the causes and motivations behind the attraction to the specific movement of Ahmad Ismail Yamani and analyzing the process of these tendencies. The research method in this study involved qualitative content analysis of interviews with a range of researchers, professors, converts, and followers of the Yamani movement, as well as referring to relevant written documents.

The result of the study is the presentation of a six-stage model, which includes the following steps: social disorder, inner despair and frustration, a sense of religious responsibility, social rejection, social attention and acceptance, and eventual absorption as an official member of the deviant movement.

Keywords: Deviant movement, Ahmad Ismail, Yamani, causes of attraction, stage model

-
1. Assistant Professor, Department of Trend Studies, Mahdism Research Institute, Research Center for Islamic Sciences and Culture, Qom, Iran(Corresponding Author)(m.shahbazian@isca.ac.ir)
 2. Graduate of Seminary and Researcher at the Research Center for Islamic Sciences and Culture, Ethics and Spirituality Research Institute, Qom, Iran(m.fasihi.r@gmail.com)

بررسی چرایی گرایش به جریان انحرافی مدعی یمانی: تبیین یک مدل مرحله‌ای*

محمد شهبازیان^۱

مهدی فصیحی رامندی^۲

چکیده

بدون تردید امروزه با یک جریان انحرافی به نام احمد اسماعیل بصری ملقب به احمد الحسن در حوزه مهدویت مواجه هستیم که آسیب‌های اجتماعی و امنیتی آن غیرقابل انکار است. مقابله و مواجهه با این جریان نیازمند مطالعات دقیق میدانی است. با این حال به نظر می‌رسد که تحقیقات اندک شمار در این زمینه عمدتاً بر بررسی چسبندگی این جریان و ماهیت شناسی مدعیات مهدیان دروغین متمرکز شده است و بعد مهم چرایی و چگونگی گرایش به این جریان به طور جدی نادیده انگاشته شده است. تحقیق حاضر با هدف بررسی این بُعد نادیده گرفته شده و تعیین علل و انگیزه‌های گرایش به جریان خاص احمد اسماعیل یمانی و فرایند این گرایش‌ها سامان یافت. روش تحقیق در این پژوهش، تحلیل محتوای کیفی مصاحبه با طیفی از محققان، اساتید، گروندگان و مستبصران جریان یمانی و همچنین مراجعه به برخی از اسناد مکتوب مرتبط با این جریان بود. نتیجه تحقیق ارائه یک مدل شش مرحله‌ای است که گام‌های آن عبارتند از عبارتند از: بی‌اجتماعی، یأس و سرخوردگی درونی، احساس مسئولیت دینی، طرد اجتماعی، توجه و پذیرش اجتماعی و جذب به عنوان عضو رسمی جریان انحرافی.

واژگان کلیدی

جریان انحرافی، احمد اسماعیل، یمانی، علل گرایش، مدل مرحله‌ای.

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۴/۰۹ ؛ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۵/۱۹ ؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۶/۲۷ ؛ تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۷/۰۲
۱. استادیار گروه جریان‌شناسی پژوهشکده مهدویت پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی قم، ایران (نویسنده مسئول)
(m.shahbazian@isca.ac.ir)

۲. دانش‌آموخته حوزه و محقق پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی؛ پژوهشکده اخلاق و معنویت
(m.fasihi.r@gmail.com)

مهدویت از زیربنایی‌ترین آموزه‌های شیعه اثنی‌عشری است. مهدویت به معنای اعتقاد به امامت حضرت مهدی علیه السلام، امام دوازدهم شیعیان، زنده، حاضر و البته غایب از دیدگان است. به اعتقاد شیعه اکنون در عصر غیبت کبری هستیم و بر پایه احادیث معتبر و قطعی، شیعیان در عصر غیبت کبری به امامت حضرت اعتقاد راسخ دارند موظف به انتظار ظهورشان هستند. اما در احادیث معتبر در کنار تأکید بر اصل اعتقاد به حیات و حضور حضرت دو نکته نیز گوشزد شده است. اول آن که غیبت ایشان دیرزمانی به طول خواهد انجامید (ابن بابویه، ۱۳۹۵ ق: ج ۱، ۳۲۰). نکته دوم، در بیان امام صادق علیه السلام، تعدادی قابل توجه از شیعیان گمراه شده و ریزش خواهند داشت (همان: ج ۲، ۳۷۹) که این رخداد از مسیر ادعاهای مدعیان دروغین مهدویت و تبعیت افراد پیش گفته از آنان است (همان: ج ۲، ۳۴۷). پدیدارشناسی مسئله مدعیان مهدویت و بررسی اساس ادعای این افراد، چرایی و چگونگی آن بحث بسیار مهمی است که در خور مطالعات گسترده و عمیق است ولی موضوع این مقاله نیست. در این مقاله مسئله گرایش و جذب به جریان انحرافی احمد اسماعیل بصری مدعی یمانی خواهیم پرداخت. اهمیت موضوع از آن روست که، امروزه براساس شواهد و آمارهای میدانی جریان‌های انحرافی مهدویت به ویژه مدعی یمانی، پیامدهای زیان‌بار اجتماعی، خانوادگی و امنیتی فراوانی را برای کشور ایجاد کرده و می‌کنند.

پیشینه تحقیق

به رغم ضرورت شرعی، عقلی و عرفی در مقابله جدی با جریان انحرافی مهدویت، اما مطالعات و تحقیقات میدانی و مبتنی بر شواهد تجربی در این حوزه به ویژه علل گرایش به جریان انحرافی مدعی یمانی، چندان پربار و بار نیست. در این زمینه می‌توان به قسمت‌هایی از کتاب *جریان‌شناسی دعوت انحرافی احمد الحسن بصری*، مدیریت پژوهش و تحقیقات کاربردی روحانیت اشاره نمود که در صفحه ۱۰۲ به تعدادی از علل گرایش پرداخته‌اند. در این پژوهش که با خوانش تعدادی از پرونده‌های موجود درباره این جریان صورت گرفته است مهم‌ترین عوامل را «مشکلات روانی» مانند: خشونت خانوادگی، خودمحور بودن و غرور علمی معرفی کرده است (مدیریت پژوهش و تحقیقات کاربردی

روحانیت، بی‌تا: ۱۰۵) همچنین می‌توان از کتاب *پذیرش مدعیان دروغین مهدویت در ایران معاصر؛ زمینه‌ها و ترفندها*، مسلم کامیاب نام برد که در بحث از زمینه‌های گرایش به مدعیان نمونه‌هایی از گروه انحرافی احمد اسماعیل بصری استفاده کرده‌اند. تحقیق دیگر پایان‌نامه کارشناسی ارشد جناب آقای رضا سلجوقیان، دفاع شده در سال ۱۳۹۸ شمسی در دانشگاه ادیان و مذاهب اسلامی، با عنوان «روش‌های جذب فرقه‌های انحرافی و راهکارهای مواجهه با آنها؛ مطالعه موردی بهائیت و احمد الحسن» است که در قسمتی از آن به علل گرایش و زمینه‌های جذب طرفداران احمد اسماعیل بصری اشاره شده است. این تحقیق، بالاترین نمره را به وجود روحیه اخباری‌گرایی و تفسیر به رای احادیث در این فرقه داده است (سلجوقیان، ۱۳۹۸: ۸۳).

با تقدیر از زحمات پژوهش‌های پیش گفته لازم به ذکر است که، اگر آسیب‌شناسی جریان انحرافی مهدویت را به سه دسته پدیدارشناسی یا بررسی چیستی مدعیات جریان‌های انحرافی، چرایی و علل گرایش به این جریان‌ها و نهایتاً چگونگی فرایندشناسی تقسیم کنیم؛ باید خاطرنشان کنیم که همان مطالعات اندک‌شمار در زمینه آسیب‌شناسی مهدویت بر بخش اول یعنی چیستی جریان‌های انحرافی و ادعاهای مدعیان متمرکز بوده‌اند. هم‌عده‌ها از منظر درون‌دینی و نه مبتنی بر مطالعات کمی و کیفی میدانی. بر پایه تمرکز بر همین آسیب نیز سیاست‌های پیشگیرانه و درمانی عمدتاً بر بررسی شبهات مهدویت و برگزاری جلسات پاسخ به شبهات و رفع اشکالات و این دست کارها متمرکز بوده است. این در حالی است که نتایج تحقیقات درباره علل گرایش به ادیان و معنویت‌های نوظهور، نشان می‌دهد درصد بسیار پائینی از گرایش‌ها به دلیل شبهات اعتقادی بوده است. مثلاً آمارها نشان می‌دهد که از ۲۷ دلیل تغییر دین و مذهب، کمتر از ۳ درصد اعتقادی و شبهات اعتقادی است (کاظمی راد، ۱۳۹۳: ۱۹). خلاصه آن‌که به اعتقاد نگارنده سیاست کلان مقابله با جریان‌های انحرافی مهدویت در این چند دهه گذشته به جای تمرکز بر گروندگان و بررسی علل و فرایند گرایش عمدتاً متمرکز بر مدعیان و بررسی چیستی و ماهیت این جریانات و ادعاهای آنها بوده است. به طور طبیعی نیز سیاست‌های مقابله‌ای به نوعی تعقیب و گریز میان دستگاه‌های امنیتی و مدعیان اصلی جریان‌های انحرافی فروکاسته شده است. به نظر می‌رسد اساساً مقابله همه‌جانبه با هرگونه جریان انحرافی و از جمله مدعیان دروغین مهدویت بسیار

فراتر از مسائل امنیتی است. پیشگیری و درمان در زمینه انحراف اجتماعی نیازمند مطالعه دقیق پدیدارشناسانه و فرایندشناسانه هرگونه جریانی است. اتخاذ تدابیر امنیتی، قضایی، تربیتی، درمانی و ترمیمی نیازمند بررسی و مطالعه دقیق علل، زمینه‌ها، بسترها و فرایند گرایش به جریان‌های انحرافی است. از این رو پرسش اصلی در مقاله پیش رو این است که افراد به چه علل و انگیزه‌هایی مجذوب جریان انحرافی مدعی یمانی می‌شوند و در سیر جذب خود چه فرایندی را طی می‌کنند؟ در پاسخ به این سؤال با مطالعه ادبیات نظری ناظر به این بحث در دنیا که عمدتاً بر محور تغییر کیش^۱ بوده است تلاش شده یک مدل شش مؤلفه‌ای ارائه شود.

روش تحقیق

تحقیق حاضر متمرکز بر جریان انحرافی مدعی یمانی، احمد اسماعیل بصری است. دو نکته در این زمینه قابل توجه است. اول آن که گرایش به این جریان انحرافی در واقع شکلی از تغییر دین و حتی مذهب شناخته نمی‌شود. از این رو در قالب ارتداد مصطلح فقهی قابل مطالعه نیست زیرا این افراد در واقع یک انحراف عقیدتی در یکی از آموزه‌های دینی دارند و نمی‌شود به آنها مرتد اطلاق کرد. ضمن این که مطالعات تجربی در زمینه انحراف عقیدتی در داخل کشور تقریباً بدون سابقه است و از این رو تحقیق حاضر با کمبود مدل نظری مطالعاتی مواجه است. از سوی دیگر عمده مطالعات انجام شده در دنیا راجع به تغییر مذهب، تغییر دین و گرایش به دین دیگر یا معنویت‌های نوظهور بوده است. بنابراین ادبیات تحقیقی ناظر به تغییر دین بوده و طبعاً مطالعه جریان انحرافی مهدویت با مؤلفه‌های ویژه خود در دنیا سابقه خاصی نداشته است و از این رو نیز تحقیق با مشکلاتی مواجه بود. خلاصه آن که جریان انحرافی مهدویت به لحاظ ماهیت، پدیده‌ای کاملاً فرهنگی و مبتنی بر سوء برداشت از احادیث و روایات است و برخی از گرایش‌ها به این فرقه به دلیل عدم آگاهی و تفسیر نادرست این احادیث است و بنابراین مطالعه این موضوع نیازمند ابداع مدل‌های نظری و روش‌های خاص مطالعاتی است. اما نکته دوم آن که جریان‌هایی که به عنوان مهدویت‌های دروغین در طول تاریخ

ظهور و بروز کرده نحله‌ها و اشکال گوناگونی داشته است. تحقیق حاضر بر مطالعه یک جریان خاص انحرافی با عنوان جریان احمد الحسن یا همان احمد اسماعیل بصری (مدعی یمانی) متمرکز بوده است و تلاش کرده با مطالعه محتوای گزارشات مکتوب و مصاحبه با این گروندگان این فرقه و تحلیل محتوای آن به یک مدل نظری دست یابد. وی بدون ارائه دلیلی متقن مدعی است که با چهار واسطه فرزند حضرت مهدی علیه السلام، یمانی زمینه‌ساز ظهور، مهدی اول و زمینه‌ساز ظهور مهدی موعود، امام سیزدهم از میان بیست و چهار وصی پیامبر خدا صلی الله علیه و آله، دارای نبوت ظلی، نائب خاص و غیره است. همچنین مدعی است که سخنان و استدلال‌هایی دارد که جز معصوم نمی‌تواند چنین ارائه دهد و نوع ادعا و مباحث وی دلالت بر حقانیتش می‌کند (شهبازیان، ۱۳۹۶: ۲۶).

جامعه آماری در تحقیق حاضر همه اساتید، پژوهشگران فرقه پژوهی با تمرکز جریان مدعی یمانی و همچنین گروندگان و مستبصران این جریان در نظر گرفته شد. نمونه‌گیری از جامعه آماری به صورت هدفمند و با مشورت با اساتید روش تحقیق انجام شد. در این زمینه تلاش شد از طیف‌های گوناگونی که اطلاعات و تجربیات مفیدی در رابطه با موضوع تحقیق داشتند بهره گرفته شود. اطلاعات نمونه‌های مورد مصاحبه در جدول زیر آمده است:

تعداد	جنسیت	تحصیلات	نحوه ارتباط با جریان انحرافی
۲	مرد	سطح ۳ حوزوی	تحقیقات علمی مرتبط
۶	مرد	ارشد و دکتری	اساتید فرقه پژوهی
۱۰	مرد و زن	از ابتدایی تا ارشد	آسیب‌دیدگان فرقه‌ای
۳	مرد	سطح ۴ حوزوی	تحقیقات علمی مرتبط
۱	مرد	دکتری دانشگاهی	پژوهش‌های مرتبط
۲	مستبصر	سطوح عالی حوزه	مستبصر

در کنار مصاحبه با افراد بالا از محتوای برخی پایان‌نامه‌ها و مقالات مرتبط با علل گرایش به فرقه شامل یک رساله سطح چهار حوزه و یک پایان‌نامه ارشد و یک کتاب نیز استفاده شد. ضمن این که برخی از دست نوشته‌ها و یادداشت‌های آسیب‌دیدگان و گروندگان فرقه مدعی یمانی نیز به عنوان منابع مهم مطالعه و محتوای مرتبط آنها با پرسش تحقیق مورد استفاده قرار گرفت.

پرسش‌هایی که از مصاحبه‌شوندگان پرسیده شد سه پرسش اصلی مرتبط با سؤال

تحقق بود که عبارت بود از:

۱. علل اجتماعی و سیاسی گرایش به فرقه مدعی یمانی چه بود؟

۲. علل درونی گرایش و تمایل به پیوستن به این فرقه چه بود؟

۳. علل فرهنگی گرایش به این فرقه چه بود؟

محتوای مرتبط با موضوع تحقیق از میان انبوه داده‌ها تفکیک و به صورت دستی کدگذاری گردید. سپس از روش تحلیل محتوای کیفی برای دسته‌بندی و ساختاربندی داده‌ها استفاده شد که نهایتاً به شش مؤلفه اصلی رسید.

مرور ادبیات نظری تحقیق

اشاره شد که برای مرور تحقیقات و ادبیات نظری صورت گرفته راجع به موضوع مقاله ناچاریم به موضوع تغییر مذهب و علل گرایش به دین جدید و به طور کلی تغییر اعتقادی اساسی دینی که ادبیات نسبتاً غنی‌ای در دنیا دارد مراجعه کنیم. پرسش اساسی و زیربنایی محققان در بحث تغییر دین این بوده که افراد چرا دین خود را تغییر می‌دهند و چه علل و زمینه‌هایی این اتفاق را برای شخص رقم می‌زند؟ به طور کلی این تحقیقات را می‌توان در قالب سه موج اصلی طبقه‌بندی کرد (Snow, & Machalek, 1984: 178). موج اول که تقریباً سه دهه از اول قرن بیستم به طول انجامید را می‌توان موج الهیاتی - روانشناختی نامید چرا که دیدگاه‌های الهیاتی و روان‌شناختی در این نظریات غلبه داشت. شاخص‌ترین چهره این موج، ویلیام جیمز است. موج دوم موج شستشوی مغزی یا اقناع اجباری است. این موج عمدتاً براساس تحلیل تجارب اسرای جنگی آمریکایی در طول جنگ کره شکل گرفته بود. اما موج سوم براساس غلبه تفکرات جامعه‌شناختی در تحلیل تغییر دین شکل گرفت. نظریه پردازانی نظیر «لوفلند»^۱ «هیریش»^۲ «بروملی و شوپ»^۳ «ریچاردسون»^۴ «اسنو و ماچالک»^۵ و «لانگ و هادن»^۶

ناله

سال هفدهم، شماره ۴، پائیز و زمستان ۱۴۰۳

1. Lofland
2. Heirich
3. Bromley and Shupe
4. Richardson
5. Snow & Machalek
6. Long and Hadden

تحت تأثیر این رویکرد به تحلیل نوکیشی و تغییر دین پرداختند. مطالعات این سه موج، به این نتیجه رسیدند که عوامل اصلی تسریع یا ایجاد انگیزه- های نوکیشی و تغییر دین را می‌توان در موارد زیر دسته‌بندی کرد:

۱. پاسخ‌های روان‌شناختی - فیزیولوژیکی به اجبار و استرس القاء شده به فرد

اگر بخواهیم نگاه جامعه‌شناختی و ساختاری به نوکیشی نداشته باشیم یکی از محبوب‌ترین تحلیل‌ها برای تغییر دین و مذهب مدل «شستشوی مغزی» است که با عناوینی مانند: «مجاب‌سازی تحمیلی»، «بازسازی فکری»، «کنترل ذهنی»، یا «اقناع اجباری» است (سینگلر، ۱۳۹۹: ۱۰۰). جوهر این دیدگاه این است تغییر دین نتیجه تأثیر یک سری عوامل معین اما بسیار فریبنده بر افراد ناآگاه و به لحاظ روانی به شدت آسیب‌پذیر است. این تحلیل یک ریشه فیزیولوژیکی دارد و آن این است که وقتی عملکرد مغز انسان به اندازه کافی توسط ترس، خشم یا هیجان ایجاد شده چه تصادفی و چه عمدی مختل شد شما به راحتی می‌توانید هر باوری را در ذهن فرد بکارید. پس کلید اصلی تغییر مذهب در فرد اختلال فیزیولوژیکی ناشی از مغز است. پس فرد تغییر دین می‌دهد چون امکانات حیاتی و قدرت نفسانی وی توسط کنترل اطلاعات، تحریک بیش از حد سیستم عصبی، اجبار، اعترافات و سرکوب شدن نفس و بسیاری عوامل دیگر فرسایش یافته و تحلیل رفته است. در این شرایط شخص به راحتی پذیرای باورهای جدید خواهد بود. این تحلیل خیلی سریع از سوی عموم مردم مورد استقبال قرار گرفت. تحلیلی سراسر است و معقول برای چرایی گرایش به فرقه‌های انحرافی و خطرناک فراهم می‌آورد. از رهگذر این تحلیل هم دست‌اندرکاران توجیهی قابل قبول برای این گرایش‌ها می‌یافتند، افرادی هم که به فرقه‌ها گرایش یافته بودند قربانیانی بودند که هیچ مسئولیتی در قبال این عمل متوجه آنها نبود چون تحت تأثیر واکنش‌های فیزیولوژیکی مغزی بودند ضمن این‌که مسئولیت مهم آنها از دیگران نیز سلب می‌شد (Snow, & Machalek, 1984: 180).

۲. پیش‌زمینه‌های شخصیتی و جهت‌گیری‌های شناختی فرد

از رویکرد اول که بگذریم رویکرد رایج دیگر در تبیین علل تغییر دین و گرایش به فرقه- ها این است تغییر دین تحت تأثیر یک سری استعدادهای شخصیتی و جهت‌گیری-

های شناختی زمینه‌ای است. در این نوع نگاه علل تغییر مذهب در ریشه در درون فرد دارد و اثرات اجتماعی بیرونی و موقعیتی دخیل در این پدیده ندارند. در این نگاه تغییر دین در واقع یک بیماری روانی است که افرادی را که مستعد این بیماری هستند را درگیر می‌کند. افرادی که از اختلالات شخصیتی و ضعف من رنج می‌برند و فرامن رشد یافته‌ای ندارند به خاطر جذابیت فرقه‌ها و ادیان دیگر جذب آنها می‌شوند. برخی نیز فرقه را به مثابه مواد مخدر برای یک نوکیش تصویر کرده‌اند. در این تصویر فردی که درصدد تغییر دین است در واقع بیمار معتادی است که برای تسکین درد خویش به مواد یعنی فرقه و دین دیگر پناه می‌برد (Snow, & Machalek, 1984: 180). پس تغییر دین دیگر یک تحول شخصیتی آگاهانه و جستجوگرانه نیست بلکه پاسخی است به یک نیاز کاذب درست مانند یک معتاد که برای ارضای نیاز خود به دنبال یک منبع خارجی یعنی مواد مخدر می‌گردد. بنابراین افرادی که تغییر دین می‌دهند در آزمون‌های هوش امتیاز کمتری دارند و در آزمون‌های انواع هیستری نمرات بالاتری دارند. این افراد به میزان بیشتری ترک تحصیل می‌کنند.

۳. عوامل موقعیتی منجر به تنش و استرس

گروه سوم از علل تغییر دین شامل عواملی در زندگی فرد است که باعث ایجاد تنش شده است. این عوامل عبارتند از فشارهای زنشویی، از دست دادن اعضای خانواده، از دست دادن شغل، فشارهای تحصیلی یا اموری از این دست. برخی از محققان وقتی اطلاعات ده گروه مختلف از نوکیشان را بررسی و تحلیل کردند به این نتیجه رسیدند که تنش علت اصلی در هشت گروه از این ده گروه است. البته بعدها محققان به نکاتی راجع به تنش‌های موقعیتی دست یافتند که ارزش علی این عامل را کاهش می‌داد. از جمله این که محققان دریافتند نوکیشان اغلب درباره تنش‌های گذشته زندگی خودشان به شدت اغراق می‌کردند (Heirich, 1977: 658).

۴. ویژگی‌های اجتماعی زمینه‌ساز

ویژگی‌های اجتماعی، به عنوان متمایز از ویژگی‌های شخصیتی و تنش، مدت‌هاست که نقش مهمی در تعیین رفتار دارند. تحقیقات اخیر تعدادی از ویژگی‌های اجتماعی را مشخص کرده‌اند که گروه‌های افرادی را که می‌توانند به جنبش‌های مذهبی معاصر

تبدیل شوند، مشخص می‌کند. بیشتر مطالعات، طرفداران جنبش‌های مذهبی جدید را جوانی نشان می‌دهند که معمولاً در طبقه متوسط بیست سالگی خود قرار دارند، تحصیل کرده‌تر از آنچه عموماً به رسمیت شناخته می‌شود، و اغلب از محیط‌های خانوادگی باثبات هستند.

چنین یافته‌هایی نشان می‌دهد که ما با تصویری از جمعیتی به شدت حاشیه‌ای، بیگانه و محروم از مادی مواجه نیستیم که به فرقه‌ها پناه می‌برند. در واقع، بروملی و شوپ (۱۹۷۹)، شواهدی را ارائه می‌کنند که از خودبیگانگی را به عنوان عاملی در جذب شدن به مذاهب غیرمتعارف و جدید را رد کنند. در عوض، استخدام متفاوت افرادی که دارای ویژگی‌های فوق هستند ممکن است به سادگی نشان‌دهنده در دسترس بودن آنها برای مشارکت در جنبش باشد. جوان بودن، مجرد بودن، فارغ از پیوندهای شغلی، یا دانشجو بودن، نوعی در دسترس بودن ساختاری را ایجاد می‌کند که به افراد زمان اختیاری یا برنامه‌ریزی نشده‌ای برای شرکت در جنبش‌های مذهبی می‌دهد.

۵. انواع تأثیرات اجتماعی

تأثیرات اجتماعی در زمینه تبدیل دین که تا امروز شناسایی و تحقیق شده را می‌توان در سه دسته کلی جای داد: شبکه‌های اجتماعی، تعاملات عاطفی و بسیار شدید و یادگیری نقش (Snow, & Machalek, 1984: 180).

شبکه‌های اجتماعی

یکی از علل مهمی که مطالعات تغییر دین بر آن بسیار تأکید دارند پویایی شبکه‌های اجتماعی است. البته شبکه‌های اجتماعی مطرح شده در مطالعات اعم از آن مفهومی است که امروز برداشت می‌شود. یعنی شبکه‌های مجازی و اینترنتی. آنچه به عنوان یک عامل در تغییر مذهبی و گرایش به فرقه‌ها مطرح شده غالباً شبکه ارتباطات اجتماعی در میان خویشان، اقوام و دوستان نزدیک است. براساس تحقیقات انجام شده بخش قابل توجهی از جذب‌شدگان به فرقه‌ها و ادیان جدید از طریق این شبکه‌ها جذب شده‌اند. اما نکته اساسی راجع به شبکه‌های اجتماعی این است که شبکه‌ها عمدتاً نحوه جذب افراد را به فرقه تبیین می‌کنند نه انگیزه‌ها و علل تغییر دین را. به تعبیر دیگر راه جذب فرد به درون فرقه پویایی‌های شبکه است اما این شبکه‌ها، دگرگونی‌های فرد را تبیین نمی‌-

کند.

تعاملات عاطفی و شدید

به طور کلی دو عامل پیوندهای عاطفی فرقه‌ای و تعاملات فشرده و شدید دو عاملی هستند که تحقیقات اهمیت آنها را به اثبات رسانده است. پیوند مثبت و میان فردی بین یک یا چند عضو گروه و فرقه به عنوان یک پل اطلاعاتی عمل می‌کند، باورپذیری درخواست‌ها را به شدت افزایش می‌دهد و شیوه‌های را تشدید می‌کند. روابط عاطفی تا جای اهمیت دارد که می‌توان گفت در غیاب آن اساساً جذب به فرقه و تغییر دین محال می‌نماید.

یادگیری نقش

برخی از محققان در تلاش برای تبیین علل تغییر دین، از نظریه نقش استفاده کردند. اولین تحلیلی که از این نظریه استفاده کرد در زمانی ارائه شد که نظریه شستشوی مغزی خیلی در تغییر دین رائج بود. اما کامل‌ترین تحلیل‌ها از تغییر دین با استفاده از نظریه نقش را بروملی و شوپ ارائه کردند. سخن اصلی این دسته این است که عمده دگرگونی‌های شخصیتی ناگهانی که تصور می‌شود تغییر مذهب است در حقیقت تغییر مذهب به معنای عمیق و دگرگونی در آگاهی افراد نیست بلکه با توجه به مطالعاتی که این نظریه پردازان از پشت صحنه نوکیشان داشتند عمده این تغییرات رفتاری را باید به یادگیری نقش سریع و آنی نسبت داد (Snow, & Machalek, 1984: 183).

۶. تبیین‌های فرآیند علی که مشتمل بر تلاقی طیفی از عناصر مختلف است

با توجه به این که نظریه پردازان هرکدام از منظر واحدی به تحلیل تغییر دین نگاه کرده‌اند بر این پایه تحلیل‌های نظری عمدتاً بر یک یا چند علت تمرکز داشت. ضمن این که منظرها هم یا جامعه‌شناختی بود یا روان‌شناختی. با توجه به این نقص برخی تلاش کردند تحلیل جامع از فرایند تغییر دین ارائه دهند که اولاً به علل اجتماعی و روان‌شناختی به صورت یک جا نظر داشته باشد و ثانیاً به برهم کنشی این علل نیز توجه داشته باشد و توالی علی این علل را تا رسیدن به تغییر دین مدنظر قرار دهد. از این رو بخش عمده‌ای از نظریه پردازی‌ها بر توالی روابط علی تغییر دین متمرکز شد که در نقطه تغییر رسمی مذهب و دین به اوج خود می‌رسد. از این رو اولین مدل سه مرحله‌ای در

این زمینه در سال ۱۹۵۸ توسط شخصی به نام «دبلیو اچ کلارک»^۱ مطرح شد. اما بعدها یک نظریه هفت مرحله‌ای مطرح شد و بسیاری از تحقیقات بعدی را تحت الشعاع خودش قرار داد. بحث و جدل‌های فراوانی راجع به این مدل از تحلیل‌های علی مطرح شد که محور آن این پرسش بود که با توجه به این که الگوهای طبیعی تغییر دین در فرهنگ‌ها و دین‌های گوناگون متفاوت است آیا می‌توان یک زنجیره علی متناوب جهان‌شمول از تغییر ارائه داد و آن را به همه اشکال تغییر دین سرایت داد؟ ان قلت و قلت‌های دیگر درباره این‌گونه از مدل‌ها به این نکته برمی‌گردد که آیا واقعاً می‌توان علیت تام میان هر مرحله نسبت به مرحله دیگر را اثبات کرد؟ یا این که نهایت چیزی که قابل اثبات است پی‌آیندی دو پدیده در پس هم است؟ اما به هر حال این نوع مدل‌سازی راجع به علل تغییر دین را باید نقطه عطفی در تحلیل و نظریه‌پردازی درباره فرایند تغییر مذهب و گرایش به فرقه در نظر گرفت. در جدول زیر ۱۲ نظریه بسیار مهم در زمینه تغییر مذهب به اختصار مطرح شده است.

مدل‌های تبیین تغییر دین در غرب

ردیف	نظریه‌پردازان	رویکرد	ریشه‌های تغییر
۱	ویلیام جیمز (۱۹۵۸)	روان‌شناختی	گسست درونی خود
۲	لوفلند و استارک (۱۹۶۵)	روان‌شناختی	تنش‌های پایدار و بسیار شدید دینی در درون
۳	تراویزانو (۱۹۷۰)	روان‌شناسی اجتماعی	گسست هویتی
۴	کوکس و همکاران (۱۹۹۱)	روان‌شناسی	بازنگری در جهان‌بینی به دلیل ناکارآمدی جهان‌بینی پیشین
۵	استراوس (۱۹۷۹)	جامعه‌شناختی	سلوک فعالانه دینی به دنبال یافتن دنیایی جدید و فرار از روزمرگی
۶	گریل (۱۹۷۷)	اجتماعی	جامعه‌پذیری به دلیل فشارهای اجتماعی
۷	هیریش (۱۹۷۷)	جامعه‌شناختی	جهش پارادایمی در واکنش به از بین رفتن واقعیت‌های ریشه‌ای در زندگی
۸	بروملی و شوپ (۱۹۷۹)	جامعه‌شناختی	پذیرش نقش‌های جدید از سوی نوکیش براساس نظریه نقش

1. W. H. Clark

ردیف	نظریه پردازان	رویکرد	ریشه های تغییر
۹	لانگ و هادن (۱۹۸۳)	جامعه شناختی	جامعه پذیری تحت تأثیر شبکه های اجتماعی
۱۰	اسنو و ماچالک (۱۹۸۴)	جامعه شناختی	تغییر جهان گفتمان به دلیل این که گفتمان پیشین پاسخگوی ابهامات و چالش های جدید فرد نیست
۱۱	گارتل و شانون (۱۹۸۵) استارک و فینکه (۲۰۰۰)	جامعه شناختی	یک انتخاب عقلانی براساس منافع دین جدید
۱۲	رمبو (۱۹۹۳)	میان رشته ای (روان شناختی، جامعه شناختی، انسان شناختی و الاهیاتی)	بحران های فردی و اجتماعی، افراد و گروه ها را مجبور می کند با محدودیت های خود مقابله کنند و تلاشی را برای حل تعارض، بر کردن خلاء، سازگاری با شرایط جدید یا یافتن راه های دگرگونی آغاز کنند. این تلاش ها با توجه به پس زمینه های سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی در هفت مرحله منجر به تغییر دین در فرد می شود

تبیین یک مدل مرحله ای در گرایش به جریان های انحرافی مهدویت

پیش از طرح این بحث لازم است خاطرنشان شود که مباحث مهدویت و گرایش به جریان های کاذب مهدوی بسیار پیچیده تر از آن است بتوان به سادگی راجع به آن مدل سازی کرد. چرا که هم جریان ها به حسب ماهیت بسیار متنوع هستند و هم موارد بسیار فراوانی لازم است مود مطالعه دقیق قرار گیرد. یکی از موانع اصلی تحقیق در زمینه جریان های انحرافی مهدویت این است که به دلیل حساسیت های امنیتی و اجتماعی درباره این موضوع افراد گرایش یافته به خصوص نخبگان به شدت در این زمینه مخفی کاری دارند و به راحتی دیدگاه ها و گرایشات خود را ابراز نمی کنند. این افراد همواره خود را در تورهای امنیتی احساس می کنند و به سادگی اعتقادات خود را ابراز نمی کنند از این رو یافتن این افراد و مصاحبه با آنها بسیار دشوار است. اما به هر حال تلاش شده در حد ممکن راه مدل پردازی در این زمینه با طرح بحث های دقیق و عملیاتی گشوده شود.

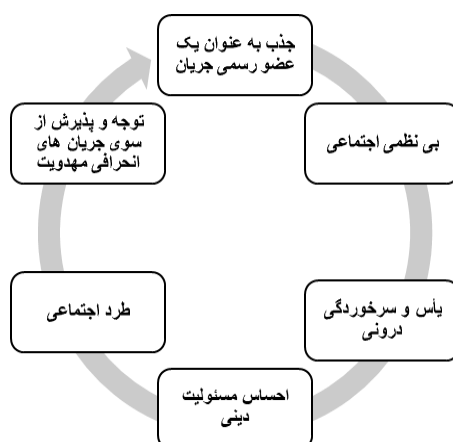
اولین نکته کلی این است که آیا مدل صرفاً به بیان مؤلفه ها می پردازد و یا یک نگاه مرحله ای به مؤلفه ها دارد به این بیان که هرکدام از عوامل مطرح شده نسبت به مرحله

بعدی حالت علی و تأثیری دارد. دیدگاه‌های مرحله‌ای در تغییر دین اساساً مورد استقبال قرار نگرفته است چرا که اثبات رابطه علی و مرحله‌ای میان عوامل تغییر مذهب به لحاظ تجربی بسیار دشوار بوده است. از نگاه اکثر نظریه پردازان قدر متیقن نوعی همزمانی میان این عوامل قابل اثبات است و لذا اکثراً به بیان یک سری مولفه روانی، اجتماعی و موقعیتی اکتفا کرده‌اند. در مدل پیشنهادی نه ادعای علیت تام میان مولفه - ها مطرح شده و نه صرف همزمانی میان آنها ادعا شده است. بلکه نوعی اقتضاء میان هر مولفه با مولفه بعدی پیشنهاد شده است. به این معنا که هر مولفه نسبت به مولفه بعدی نه کاملاً بی ربط است و نه علیت تام دارد، بلکه ارتباط اقتضائی دارد. مثلاً معضلات روان شناختی مانند افسردگی و گسیختگی شخصیتی می تواند مقتضی گرایش فرد به جریان انحرافی باشد به شرط آن که موانع درونی و بیرونی در کار نباشد. یا نابه سامانی‌ای اجتماعی و سیاسی اقتضاء یأس و سرخوردگی شخص را دارد و اگر مانع نباشد این یأس ایجاد خواهد شد. از همین رو مدل پیشنهادی نه مولفه ای است و نه مرحله‌ای به معنای ارتباط علی بلکه یک مدل اقتضائی یا شبه مرحله‌ای است.

دومین نکته کلی راجع به مدل پیشنهادی به این اختلاف نظریه پردازان حوزه تغییر دین باز می گردد آیا اساساً تغییر مذهب تحت تأثیر بمباران اطلاعاتی و به اصطلاح مغزشویی افراد است یا نه امری کاملاً آگاهانه و فعالانه است. در سطور پیشین این اختلاف میان روان شناسان و عمدتاً جامعه شناسان مطرح شد که مدل های ارائه شده از سوی روان شناسانی نظیر «ویلیام جیمز» عمدتاً تصویری منفعلانه و بی اختیار از جذب به فرقه ها ارائه می دهد اما برخی از جامعه شناسان فرایند جذب را تلاشی آگاهانه و سالکانه در راستای حق جویی نوکیشان تصویر می کردند. در بحث گرایش به جریان های انحرافی مهدویت به خصوص احمد اسماعیل بصری که مورد مطالعه این تحقیق بوده است توجه به این مسئله مهم است که اساساً دو گروه به این جریان گرایش دارند یک گروه عوام مردم با سطح سواد پائین و چه بسا بی سواد و از مشاغل مختلف هستند و گروه دیگر اتفاقاً از نخبگان دانشگاهی و حوزوی هستند. شاید جذب عوام مردم به این فرقه تا حدودی تحت تأثیر بمباران اطلاعاتی و عاطفی و مغزشویی باشد اما در مورد دانشگاهیان و طلابی که گاهی از نخبگان و ممتازین نیز بوده اند این مسئله صدق نمی کند. اتفاقاً به جهت این که مباحث مهدویت حدیث محور و به نوعی مرتبط با

تفسیر احادیث صعب و آیات قرآن است در گام‌های آغازین خود مبلغان این جریانات به شدت بر تحقیق و تفحص علمی و موشکافی برخی آیات و احادیث در اثبات حقانیت جریان تأکید فراوان دارند. و چه بسا از طریق همین تشویق به تحقیق و موشکافی طلاب جوان و نخبه را شکار می‌کنند. بنابراین در مطالعه حاضر شواهدی مبنی بر مغزشویی و گرایش ناخودآگاه و انفعالی مشاهده نشد و بالعکس اکثر گروندگان پس از جستجو و تحقیق فراوان در اسناد حقانیت این جریان که گاهی با همراهی و تشویق نمایندگان و مبلغان جریان نیز بوده به این جریان‌ها گرایش یافته‌اند.

براساس یافته‌ای این تحقیق در فرایند گرایش افراد به جریان انحرافی احمد الحسن شش مؤلفه دخیل بوده است که هر کدام از این مؤلفه‌ها اقتضاء عامل بعدی را داشته و در صورت عدم مانع فرد را به دام مؤلفه بعدی می‌انداخته است. در ادامه هر کدام از این شش مؤلفه به اختصار تبیین می‌شود.



۱. بی‌نظمی اجتماعی - سیاسی

یکی از عللی که در مطالعات تغییر دین به شکل جدّی مطرح شده است علل موقعیتی و حوادث ویژه در زندگی فرد نوکیش است. البته مطالعات عمدتاً بر معضلات خانوادگی و فردی نظیر از دست دادن عزیزان و نزدیکان متمرکز بوده است. اما به نظر می‌رسد می‌توان کمی این عوامل را گسترده‌تر دید. به عنوان مثال برخی معضلات و ناکارآمدی‌های اجتماعی نظیر جنگ، نزاع‌های داخلی و حتی اختلافات شدید سیاسی

داخلی و اموری از این دست را می‌توان مطرح کرد. به نظر می‌رسد به طور ویژه در مسئله مهدویت به دلیل این‌که اشاره به یک وضعیّت آرمانی و اصلاحی در آینده دارد عامل نابسمانی اجتماعی و سیاسی می‌تواند در خور تأمل باشد. بنابراین زمانی که افراد به طور خاص نخبگان حوزوی با یک سری نابه‌سامانی‌ها و بی‌نظمی‌های اجتماعی مواجه می‌شوند زمینه و اقتضاء نوعی سرخوردگی و یأس از اصلاح جامعه در صورت ادامه وضع موجود ایجاد می‌شود که در مرحله بعد بدان خواهیم پرداخت. این مسئله در برخی مصاحبه‌ها به صراحت مورد تأکید بود. به عنوان مثال فردی که از نخبگان بود و در جریان احمد الحسن به مدارج بالایی نیز دست یافته بود به این نکته اشاره کرد که در عراق به دلیل این‌که به هم ریختگی سیاسی و اجتماعی شدیدتر بود گرایش به جریان احمد الحسن بسیار سریع‌تر اتفاق افتاد و این فرقه تشکیلات سازمان یافته‌تری پیدا کرد برخلاف ایران. عین عبارات ایشان چنین است:

در ایران، تا این تشکیلات نظم و شکل پیدا کند، یک فرایند طولانی‌تری داشت. به هم ریختگی سیاسی و اجتماعی در عراق، این فضا را به آنها داد که زودتر رشد کنند و در ایران آن قوتی که از جهت حوزه علمیه و نظام وجود دارد، این فرصت برای اینها دیرتر فراهم شد.

۲. یأس و سرخوردگی درونی

گام دوم ورود به گونه‌ای یأس و سرخوردگی از اصلاح وضع موجود است. زمانی که شخص وضعیّت نابه‌سامان موجود را می‌بیند زمینه‌های ناامیدی و درماندگی درونی برایش ایجاد می‌شود. البته در مطالعات تغییر دین به مسئله افسردگی و اضطراب درونی به عنوان عامل مهمی در تغییر دین اشاره شده است اما در مسئله مهدویت با گونه خاصی از افسردگی مواجه هستیم. بدون تردید افسردگی ناشی از معضلات روحی روانی و اختلالات روانی می‌تواند در این نوع از گرایش‌های انحرافی دخیل باشد اما گونه خاصی از افسردگی و یأس در این جا وجود دارد که جنبه اجتماعی و بیرونی دارد تا شخصی و فردی. این نوع از افسردگی در واقع ناشی از اقتضائات عامل اول یعنی نابه‌سامانی‌های اجتماعی و فرهنگی است. شخص وقتی انحرافات اجتماعی، فساد اجتماعی و ظلم‌ها و ناهنجاری‌های اجتماعی را می‌بیند دچار حالت یأس درونی از بهبود و اصلاح اوضاع می‌شود. او در درون با خود می‌گوید با ادامه وضع موجود هیچ چیزی درست نخواهد شد.

عین تعبیرات یکی از گروندگان به جریان احمد الحسن در این زمینه چنین است: مسائلی که در کشورمان هست از مسائل سیاسی که اتفاق می افتد و حتی حکومتی که برپا شده و بعد اغتشاشاتی که برپا می شود همه در این حالت ناامیدی دخیل هستند. خیلی ها دل بسته اند به این که این حکومت حکومتی باشد که پرچم را به دست امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف می دهد. ولی وقتی ناامید می شوند و به این مرحله می رسند که نه این هم چیزی که می خواستیم نیست دنبال یک چیزی هستند که جایگزین کنند.

بنابراین شخص به نوعی گسیختگی و تعارض درونی دچار شده و انسجام ذهنی اش به می ریزد. البته این گسیختگی شخصی نیست کاملاً اجتماعی و ناظر به اصلاح اوضاع اجتماعی است. پس از این مرحله وارد فاز احساس وظیفه و تکلیف شرعی در بهبود اوضاع می شود. براساس گفته های بسیاری از گروندگان به مهدویت های دروغین به دنبال جایگزینی مناسب برای شرایط موجود می گردد. او می خواهد یک نظام اجتماعی بیابد از لحاظ ذهنی و روانی او را به یک آرامش برساند و درمان دردهای اجتماعی باشد.

۳. احساس مسئولیت دینی در جهت اصلاح امور

یکی از خصوصیات مشترک جذب شدگان به جریان های مهدوی کاذب البته در سطح نخبگانی، همین ویژگی احساس مسئولیت و احساس تکلیف شرعی در اصلاح شرایط موجود است. شخصی که در این حالت روانی به سر می برد به شدت پذیرای سخنان مسئولانه و جذاب مصلحانه است. در این جاست که تأثیر شبکه های اجتماعی که در قالب جمع دوستان، همکاران و شبکه های مجازی و حتی سفرهای زیارتی و غیره بسیار حساس می شود. اشاره شد که احساس مسئولیت بالای شخص در اصلاح معضلات اجتماعی به اضافه معضلات روحی و روانی پیش از آن به شدت اقتضای جذب سخنان تحریک آمیز را در فرد ایجاد می کند. تبلیغات گسترده و بسیار جذاب فرقه احمد الحسن برای این افراد بسیار گیراست. یکی از کسانی که به این فرقه گرویده بود گزارش می کند که اصل جذب شدن او به این فرقه از سوغاتی بود که یکی از دوستان بسیار نخبه از سفر پیاده روی اربعین آورده بود. ایشان می گوید:

ورود ما به این جریان از طریق آقای... بوده که ایشان ابتدا به این دام افتادند و گرفتار شدند و به عنوان ارمغانی این را از سفر اربعین برای ما سوغات آوردند. با همین بیان

سوغاتی، گفتند برای تان سوغاتی داریم و آمدند صحبت کردند و طی فرایند گفتگوهای مداومی بعد از شاید سه چهار ماه دیگر ما نسبت به این جریان تعیین موضع کردیم و به این مدعی اعتقاد پیدا کردیم.

این احساس مسئولیت کاذب به نوعی تکبر و غرور علمی و اجتماعی در میان نخبگانی که به این فرق گرایش یافته‌اند را بسیار برجسته می‌کند. در یکی از گزارش‌ها چنین آمده است:

ما افراد زیرک و زرنگ فراوانی را می‌دیدیم که به این جریانات انحرافی گرایش پیدا می‌کنند اینها سادگی را ندارند و زودباور نیستند. حالا اینها چرا گرایش پیدا می‌کنند؟ آن چیزی که من در برخی افراد در این جریان دیدم، آن تکبر علمی بود. یک تحقیقات خود سری انجام داده و خودشان به این نتیجه رسیده‌اند و فکر می‌کنند که کسی به اندازه آنها قادر به فهم روایات نیست و تکبر علمی دارند و بعد وقتی مواجه می‌شوند با یک جریانی و می‌بینند که این جریانات آن اشکالاتی که این متوجه نشده را پاسخ داده است. یعنی چون خودش را خیلی بالا می‌داند و تکبر علمی داشته که این چیزها را ما به آن دست یافته‌ایم، وقتی یک جریانی را می‌بیند که به شبهاتش پاسخ داده، فکر می‌کند که این دیگر ته تحقیق و علم و اینهاست. مثلاً خود آقای...، که فلسفه و علوم عقلی خوانده بود نسبتاً تخصصی فلسفه می‌خواند خوب ایشان از لحاظ علمی خودش را بالا می‌دانست و وقتی با این جریان مواجه شده در مسئله مهدویت به صورت خودش و نه بصورت استاد دیده، چون کار کرده بود، دوست داشته و روایات را می‌دید و یک شبهاتی هم در ذهنش بوده یا آنجا برایش مطرح شده بود. وقتی با آنها مواجه می‌شود و می‌بیند مثلاً در مسائل مختلف مثلاً حقیقت صیحه چیست؟ آنها یک بیانی می‌کنند که برایش باور پذیر است یا مثلاً این شخصیت مهدی و محل ظهورش و این چیزهایی که برایش در روایات شبهه بوده و آنها جواب می‌دهند، فکر می‌کند که اینها پس یک علمی دارند که انسان عادی ندارد چون انسان عادی من بالاترین آن، اگر بود من که می‌فهمیدم. علمی که این شخص دارد که انسان‌های عادی ندارند و خاص علم اهل بیت و علم معصومانه است. لذا این تکبر علمی باعث می‌شود که به این سمت گرایش پیدا کنند. و این در ادامه همین تکبر وجود دارد و حرف دیگران را نمی‌شنوند که شاید کسی دیگری هم این حرف را زده باشد و به این شبهه را پاسخ داده باشد قبل از این شخص، و این شاید از افراد دیگری این را گرفته باشد و سرقت علمی کرده باشد و شما فکر می‌کنی که برای این شخص است.

البته این احساس مسئولیت بسیار سطحی و کاذب است. افراد در حقیقت در ذهن خودشان این احساس را دارند و بدون توجه به واقعیت‌های عینی زندگی و جایگاه خودشان این احساس در آنها برجسته می‌شود. شبکه‌سازی سرّی و مخفی در این زمینه نیز در این احساس کاذب افرای می‌دمد. خلاصه آن‌که پس از این مرحله شخص کم‌کم وارد فاز وابستگی به این جریانات می‌شود و احساس می‌کند که گم‌شده خود را یافته است. و شروع می‌کند به جستجو و تحقیق درباره مفاد و محتوای این فرقه. در این مرحله چون او حرف‌های خاصی می‌زند و اعتقادات خاصی برایش ایجاد شده است کم‌کم از سوی جامعه پیرامونی خویش چه جامعه کاری، علمی و یا حتی خانوادگی طرد می‌شود. آنها دیگر حاضر به پذیرش این شخص نیستند. در این جا فرد کم‌کم وارد فاز چهارم گرایش می‌شود یعنی طرد اجتماعی.

۴. طرد اجتماعی از سوی جامعه پیرامونی

فردی که از شبه مرحله احساس مسئولیت گذشته است کم‌کم به دنبال تحقیق و پرس و جو درباره اعتقادات جدید است. از این رو معمولاً اعتقاداتی متفاوت دارد و حرف‌های عجیبی می‌زند. به خصوص در مسئله مهدویت که یکی مسئله اعتقادی است این سخنان حساسیت برانگیز خواهد شد. از این رو فرد را از جامعه پیرامونی خودش جدا می‌کند. به طور خاص درباره نخبگانی و گاهی طلابی که به این جریانات گرایش می‌یابند دو شکل از طرد پدید می‌آید. یکی برخورد‌های امنیتی و پلیسی است که با آنها می‌شود و دیگری بی‌مهری‌ها و بی‌توجهی‌هایی است که از سوی جامعه علمی و نخبگانی حوزوی متوجه آنها می‌شود. تقریباً اکثر کسانی که در سطوح بالا به این فرقه‌ها گرایش یافته‌اند گزارش کرده‌اند که هراز گاهی مهمان دستگاه‌های امنیتی و اطلاعاتی بوده‌اند. البته گزارش‌ها حاکی از آن است با آنها در کمال ادب و متانت و حفظ حریم برخورد شده است اما بالاخره برخورد امنیتی آسیب‌های خود را دارد. اما باید پذیرفت که برخورد امنیتی و اطلاعاتی با این مسائل اعتقادی که شخص به لحاظ درونی به یک مطلبی اعتقاد یافته است بسیار حساس و ظریف است. یکی دیگر افراد راجع به این موضوع چنین گزارش کرده است:

یکی هم بحث برخورد‌های امنیتی با انحرافات اعتقادی است، تا زمانی که یک فرقه در حد انحرافات اعتقادی است باعث گرایش بیشتر افراد به آن فرقه می‌شود مثلاً

می‌گوئیم ما می‌خواهیم با بدحجابی مقابله کنیم، نیروی انتظامی را مسئول مقابله با بدحجابی می‌کنیم و نتیجه عکس گرفته می‌شود. این هم همین‌طور است اگر بحث انحرافی اعتقادی است، مسئول برخورد با این فرقه انحرافی که هنوز صرفاً در حد انحراف فکری است و فعالیت اجتماعی و امنیتی انجام نشده، بایستی مسئولش مشخص شود. وقتی در همان حد با نیروی امنیتی برخورد می‌شود باعث می‌شود که این شخص در یک فضای هیجانی قرار بگیرد و دیگر آن فضای علمی نیست و فرد در یک فضای هیجانی قرار می‌گیرد و به آن سمت گرایش پیدا می‌کند.

اما طرد اجتماعی در جامعه نخبگانی برای این افراد در دو شکل اتفاق می‌افتد یکی بی‌توجهی جامعه نخبگانی نسبت به این افراد به این معنا که جامعه حوزوی این افراد را خیلی جدی نمی‌گیرد و دیگری نقدهای غیرعالمانه و غیرمنصفانه است. نوعاً اشکالات و شبهات این افراد جدی گوش داده نمی‌شود و به دقت پاسخ داده نمی‌شود. اصلاً چه بسا خود جامعه نخبگانی مستعد پاسخ به این اشکالات نیست اساساً این روایات و احادیث را قبلاً ندیده است. در این زمینه توجه شما را به گزارش برخی افراد معطوف می‌کنم:

من وقتی این جریان را شنیدم درس خارج می‌رفتم و این مسائل را با پسر یکی از مراجع تقلید که انسان باسوادی است کردم و بعضی مسائل را مثلاً این روایت مهدیین یا دوازده مهدی را، نوعاً یا اطلاع نداشتند یا نمی‌خواستند برای من بیان کنند. و من برداشتم در آن زمان این بود که ایشان اطلاع ندارد. یا برخی از اساتید دیگرمان که اطلاع ندارند، متأسفانه از این روایات در مباحث اعتقادی، خیلی‌ها مطلع نیستند در کتب علما قبلاً مطرح شده ولی بالاخره چون مطلع نیستند ما فکر می‌کردیم این روایات را تا حالا کسی ندانسته و از آن آگاهی نداشته و این کسی که آمده این روایات را که در این کتاب‌ها بوده و بیان کرده اینها حفظ شده برای این شخص.

در گزارش دیگری راجع به نقدهای غیرعالمانه و سرسری به این نکات اشاره شده است: عامل دیگر از عوامل بیرونی که باعث گرایش افراد می‌شود غیر از ضعف علمی جامعه نخبگانی که عرض کردیم، نقد غیرعالمانه است. بزرگان حوزوی در مواجهه با نقد یک جریان، به آن سطحی نگاه می‌کنند. موضوع شناسی و فرقه‌شناسی نکرده‌اند که

اصلاً این جریان چه می‌گوید که اول ببینند چه می‌گوید و بعداً آن را نقد کنند. «وقتی که اطلاع ندارند و بدون اطلاع می‌آیند از آن جریان نقد می‌کنند، این خودش زمینه‌گرایش افراد می‌شود. این شخص طلبه یا غیرطلبه، ذهنش درگیر است و می‌آید پیش یک عالمی سؤال می‌کند و اشکالش را می‌پرسد وقتی می‌بیند که ندانسته دارد پاسخ می‌دهد و متوجه می‌شود که اصلاً نمی‌داند که من چه می‌گویم و دارد نقد می‌کند، لذا اعتمادش نسبت به این جامعه کلاً سلب می‌شود که اینها اگر جریانی را نفی و نقد می‌کنند آگاهی از این جریان ندارند و نقد می‌کنند».

۵. توجه و پذیرش از سوی اعضای جریان انحرافی

پس از آن که شخص از سوی جامعه پیرامونی و نخبگانی خود طرد شد با برخورد گشاده و توجه و پذیرش اجتماعی از سوی اعضای فرقه مواجه می‌شود. آنها شخص را همان گونه که هست می‌پذیرند به وی بها می‌دهند و حتی یک سری مسئولیت‌های اجتماعی متناسب با توانش به وی اعطا می‌کنند. خود این توجه اثر بسیار جدی در جذب به عنوان یک عضو رسمی دارد. آن خلاء، بی‌توجهی و طرد اجتماعی که در مرحله پیشین اتفاق افتاد در این مرحله از سوی اعضای فرقه پر می‌شود. آنها به شخص توجه می‌کنند. در یکی از گزارش‌ها راجع به این مرحله چنین آمده است:

از لحاظ روشی این نکته اول همین شخصیت دادن به مخاطب، مثلاً به ما طلبه‌ها که ابتدای گرایش بودیم می‌گفتند چرا باید تقلید کنیم؟ مگر تو صاحب فکر نیستی؟ مگر در امور اعتقادی باید تقلید کرد؟ خودت باید راه آخرت را پیدا کنی. شخصیت، به فرد هدف داده می‌شود. همین که ما می‌رفتیم تبلیغ می‌کردیم مثلاً آقا ما می‌خواهیم الان نماز بخوانیم، احمد الحسن گفته‌اند صاحب آن بیت باید جلوی جماعت باشد^۱ ولو صاحب آن جا یک گچ‌کار است. آن طرف می‌گفت: وای من جلوی یک جماعت ایستاده‌ام و چند تا شیخ پشت سر من نماز می‌خوانند!

۶. جذب به عنوان یک عضو رسمی جریان انحرافی

در تحقیقات تغییر دین معمولاً مرحله آخر در تغییر مذهب جایی است که شخص دیگر به عنوان یک عضو اصلی در فرقه از سوی اعضای آن مورد پذیرش قرار می‌گیرد و به

۱. منظور پیش‌نماز است.

لحاظ اعتقادی و رفتاری به عنوان یکی از از اعضای اصلی فرقه محسوب می‌شود. بنابراین پس از طی مراحل گذشته شخص دیگر در شرف قرار گرفتن به عنوان یک عضو رسمی در جریان احمد الحسن قرار می‌گیرد. از این پس خود شخص در صورتی که از یک تراز نخبگانی برخوردار باشد دیگر به عنوان یک مبلغ رسمی مشغول به فعالیت تبلیغی در راستای جذب اعضای جدید قرار می‌گیرد.

نتیجه‌گیری

پرسشی که در ابتدای سخن مطرح شد این بود که افراد براساس چه انگیزه‌ها و عللی به مدعی یمانی گرایش می‌یابند و این چرخ براساس چه فرایندی پیش می‌رود؟ در این تحقیق تلاش شد با روش تحلیل محتوای کیفی مصاحبه و دست نوشته‌های گروندگان به فرقه خاص احمد الحسن که یکی از جریان‌های انحرافی است به یک مدل مرحله‌ای دست یابیم. مدل پیشنهادی نه مدل مرحله‌ای به معنای فرایند علی است و نه یک مدل مولفه‌ای صرف که نسبت به رابطه مولفه‌ها ساکت است. بلکه این مدل یک مدل اقتضائی است که بدان شبه مرحله‌ای اطلاق شد. در این مدل هر مولفه اقتضای ورود به مرحله بعد را در فرد ایجاد می‌کند اما علیت تام ندارد بکله صرفاً اقتضاء است و در صورت عدم مانع می‌تواند تأثیرگذار بوده و زمینه ایجاد مرحله بعد را در فرد نوکیش ایجاد می‌کند. اما شبه مراحل پیشنهاد شش مولفه بود که عبارت بودند از یک عامل اجتماعی و موقعیتی به نام بی نظمی اجتماعی و سیاسی که به نوبه خود متقاضی ایجاد نوعی احساس یأس و سرخوردگی اجتماعی در جهت اصلاح امور می‌شود. این احساس یأس زمینه‌های ایجاد نوعی احساس مسئولیت کاذب و خود ساخته توأم با تکبر علمی و لجاجت در فرد ایجاد می‌کند. پس آن‌گاه شخص از سوی جامعه پیرامونی خود طرد می‌شود که به دو شکل برخورد امنیتی و چکشی و بی توجهی و نقدهای غیرعالمانه بروز می‌کند. پس از آن شخص توسط فرقه جدید پذیرفته و تشویق می‌شود و در نهایت هم فرد به مثابه یک عضو جدید در فرقه جذب می‌شود.

نکته قابل توجه در این میان آن است که تحقیقاتی از این جنس در خصوص جریان‌های انحرافی مهدویت به شدت نیاز است و خلأ آن به شدت محسوس است. باید توجه داشت هرگونه اقدام پیشگیرانه، تربیتی، امنیتی، جرم‌انگارانه و قضایی با افراد

پیوسته به فرق انحرافی از جمله مهدویت‌های دروغین به طور جدّی منوط به تحقیقاتی از این جنس است که علل و انگیزه‌ها و چرخه فرایندی گرایش به جریان‌های انحرافی را رصد کند و اقدامات پیشگیرانه و درمانی را متناسب و مبتنی بر این تحقیقات سیاست‌گذاری کند.

منابع

۱. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۹۵ق)، *کمال الدین و تمام النعمه*، تصحیح: علی اکبر غفاری، تهران: اسلامیّه.
۲. سلجوقیان، رضا (۱۳۹۸)، «روش‌های جذب فرقه‌های انحرافی و راهکارهای مواجهه با آنها؛ مطالعه موردی بهائیت و احمد الحسن»، *پایان‌نامه مقطع کارشناسی ارشد*، دانشگاه ادیان و مذاهب.
۳. سینگلر، مارگارت (۱۳۹۹)، *فرقه‌ها در میان ما*، تهران: ماهریس، پنجم.
۴. شهبازیان، محمد (۱۳۹۶)، *ره‌افسانه*، قم: مرکز تخصصی مهدویت حوزه علمیه قم، هفتم.
۵. کاظمی‌راد، رضا (۱۳۹۳)، *کلینیک فرقه درمانی*، قم: مؤسسه مطالعات بنیادین دینی (اندیشکده راهبردی ادیان، فرق و مذاهب).
۶. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، *الکافی*، تصحیح: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۷. مدیریت پژوهش و تحقیقات کاربردی روحانیت (بی‌تا)، *جریان‌شناسی دعوت انحرافی احمد الحسن البصری*، بی‌جا: بی‌نا.

8. Bromley, David G., and Anson D. Shupe. 1979. "Just a few years seem like a lifetime": A role theory approach to participation in religious movements. In *Research in social movements, conflicts, and change, volume 2*, ed. Louis Kriesberg, 159–85. Greenwich, CT: Jai Press.
9. Clark, W. H. (1958). *The psychology of religion: an introduction to*

religious experience and behavior. New York, Macmillan.

10. Gartrell, C. David, and Zane K. Shannon. 1985. Contacts, cognitions, and conversion: A rational choice approach. *Review of Religious Research* 27 (1): 32–48.

11. Gooren, H. (2010). Religious conversion and disaffiliation: Tracing patterns of change in faith practices. Springer.

12. Greil, A. L. (1977). Previous dispositions and conversion to perspectives of social and religious movements. *Sociological analysis*, 38(2), 115-125.

13. Heirich, M. (1977). Change of heart: A test of some widely held theories about religious conversion. *American journal of sociology*, 83(3), 653-680.

14. James, William. (1958 [1902]). *The varieties of religious experience: A study in human nature*. New York: New American Library.

15. Lofland, John, and Rodney Stark. 1965. Becoming a world-saver: A theory of conversion to a deviant perspective. *American*

16. Long, Theodore E., and Jeffrey K. Hadden. 1983. Religious conversion and the concept of socialization: Integrating the brainwashing and drift models. *Journal for the Scientific Study of Religion* 22 (1): 1–14.

17. Rambo, L. R. (1993). *Understanding religious conversion*. Yale University Press.

18. Rambo, L. R. (1999). Theories of conversion: Understanding and interpreting religious change. *Social Compass*, 46(3), 259-271.

19. Richardson, J. T. (1985). The active vs. passive convert: Paradigm conflict in conversion/recruitment research. *Journal for the Scientific Study of religion*, 163-179.

20. Richardson, James T., ed. 1978. *Conversion careers: In and out of the new religions*. Beverly Hills: Sage.

21. Snow, D. A., & Machalek, R. (1984). The sociology of conversion. *Annual review of sociology*, 10(1), 167-190.

22. Stark, R., & Finke, R. (2000). *Acts of faith: Explaining the human side of religion*. University of California

23. Straus, R. A. (1979). Religious conversion as a personal and collective accomplishment. *Sociological analysis*, 40(2), 158-165.

24. Travisano, Richard V. 1970. Alternation and conversion as qualitatively different transformations. In *Social psychology through symbolic interaction*, ed. G. P. Stone and H. A. Faberman, 594–606. Waltham, MA: Ginn-Blaisdell. *Sociological Review* 30 (6): 862–75.



The Dramatic Value of the Archetypal Elements of Departure, Initiation, and Return in the Mahdist Story "The Black Pomegranate"

Dr. Davoodabadi Farahani Mahdi ¹

Rezaei Analoujeh Abdollah ²

Abstract

This article aims to analyze the dramatic value of the archetypal elements of departure, arrival, and return in the Mahdavi story "The Black Pomegranate." Using a narrative analysis method and archetypal approach, it seeks to explain the dramatic significance of these elements for the storytelling of the narrative. The analysis of the story, based on the account of Tabarsi in "Najm al-Thaqib," shows that the hero must possess moral and spiritual qualifications to enter a perilous and sacred world. After overcoming difficult trials, the hero becomes ready for sanctification and arrival. The final stage of the hero's journey is the return, where he brings with him the elixir of healing and returns to the ordinary world. The conclusion of the study suggests that the archetypal elements of departure, arrival, and return in "The Black Pomegranate" provide valuable narrative potential for dramatic representation, enriching the depth of the story.

Keywords: dramatic value, archetypal elements, Mahdavi story, Black Pomegranate

-
1. Assistant Professor, Department of Media Arts, Faculty of Religion and Media, Qom University of Radio and Television, Iran(mahdi.davoodabadi@iribu.ac.ir)
 2. Ph.D. Candidate in Media Management, University of Religions and Denominations, Qom, Iran (Corresponding Author)(Abdekhoda55@yahoo.com)

ارزش دراماتیک عناصر کهن الگویی عزیمت، تشرف و بازگشت در داستان مهدوی «انار سیاه»*

مهدی داودآبادی فراهانی^۱

عبدالله رضائی انالوجه^۲

چکیده

این مقاله به هدف تحلیل مراحل سه گانه عزیمت، تشرف و بازگشت به عنوان عناصر کهن الگوی سفر قهرمان در داستان مهدوی «انار سیاه»، درصدد است ارزش دراماتیک عناصر یاد شده را با اتخاذ روش تحلیل روایت و رویکرد کهن الگویی جهت بازنمایی نمایشی این داستان تبیین نماید. تحلیل داستان یاد شده، بر اساس نقل طبرسی در «نجم الثاقب» استوار بوده، یافته ها حاکی از آن است که قهرمان برای عزیمت باید شایستگی های اخلاقی و اعتقادی داشته باشد تا بتواند وارد دنیایی پرمخاطره و معنوی شود. سپس با پشت سر گذاشتن آزمون های سخت، آمادگی راهیابی و تشرف را حاصل نماید. مرحله نهایی سفر قهرمان، تجدید حیات و بازگشت خواهد بود. او در مسیر بازگشت اکسیر شفابخش را با خود همراه می کند و به دنیای عادی باز می گردد. نتیجه آن که عناصر کهن الگویی عزیمت، تشرف و بازگشت در داستان «انار سیاه»، واجد ظرفیت های داستانی و روایی مناسب جهت بازنمایی دراماتیک این داستان اند. با استفاده از الگوی سفر قهرمان می توان ارزش دراماتیک این عناصر را غنا بخشید.

واژگان کلیدی

ارزش دراماتیک، عناصر کهن الگویی، داستان مهدوی، انار سیاه.

مقدمه

«الگوی ازلی» یا «کهن الگو» دارای ریشه یونانی است و از دو بخش «arche» به معنای

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۴/۰۵ ؛ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۵/۲۸ ؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۶/۱۳ ؛ تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۷/۰۲
۱. استادیار گروه هنرهای رسانه ای دانشکده دین و رسانه دانشگاه صداوسیما قم، ایران
(mahdi.davoodabadi@iribu.ac.ir)

۲. دانشجوی دکتری مدیریت رسانه دانشگاه ادیان و مذاهب قم، ایران (نویسنده مسئول)
(Abdekhooda55@yahoo.com).

ازلی و «Type» به معنای نماد، مضمون و شکل نمونه‌وار است. از این رو تفسیری افلاطونی از آن ارائه شده است. در اندیشه فلسفی افلاطون صورت‌های ازلی همان مُثُل و سرنمون‌هایی هستند که حقایق عقلی و رای عالم مادی هستند و اصل عالم هستی محسوب می‌شوند. مُثُل در واقع ایده واحد مجردی را تشکیل می‌دهند که بالضروره عامل وحدت بخش کثرات است. (افلاطون، ۱۳۶۶: ج ۳، ۱۶۷۹). از این خاستگاه افلاطونی کهن‌الگو که بگذریم، در کتاب مقدس، سفر پیدایش، تعبیری به کار رفته است که در بردارنده مفهومی نزدیک به الگوی ازلی است. آن‌جا که در باب نخست به خلقت زمین، جانوران و انسان اشاره می‌کند که آنها را بر اساس جنس نخستین و صورت خود آفریده است (سفر پیدایش، باب ۱، ۲۴-۲۷).

البته در رویکردهای جدید تلاش شده تا از تفسیر فلسفی «کهن‌الگو»، پرهیز شود. این رویکرد «کهن‌الگو»، را در اعماق روان انسان و ناخودآگاه او جستجو می‌نماید و تفسیری روان‌شناختی از آن ارائه می‌دهد. در این انگاره شخصیت آدمی مرکب از چندین دستگاه روانی شده که هرچند جدا از یکدیگرند، اما در یکدیگر تاثیر مقابل می‌گذارند. سیستم پیچیده روان آدمی تشکیل یافته از من یا خودآگاه،^۱ ناخودآگاه فردی،^۲ ناخودآگاهی جمعی،^۳ مفاهیم کهن‌الگویی،^۴ نقاب یا چهره ساختگی،^۵ جنبه‌های مردانگی و زنانگی،^۶ سایه،^۷ خود^۸ است (سیاسی، ۱۳۸۶: ۵۳). کهن‌الگوها، یونگ ناخودآگاه جمعی را گنجینه‌ای از مشهودات و مدرکاتی می‌داند که در تجربه نسل‌های متوالی تکرار شده‌اند و عصاره تحول و تکامل نوع بشر را تشکیل می‌دهند. این کهن‌الگوها شامل مفاهیم گسترده‌ای از جمله قدرت، قهرمان، شیطان، وحدت، خدا، مرگ، زندگی پس از مرگ و... می‌شوند. کهن‌الگوها بیانگر نمایه‌ها یا انگیزه‌های

-
1. Ego
 2. Personal Unconscious
 3. Collective Unconscious
 4. Archetypes
 5. Persona
 6. Anima and Animus
 7. Shadow
 8. Self

مشخصی است که هر چند ممکن است در جزئیات متفاوت باشند اما شکل اصلی خود را حفظ می‌کنند. این کهن‌الگوها اسطوره‌ها، ادیان و فلسفه‌هایی را پدید می‌آورند که بر ملت‌ها و تمامی ادروار تاریخ تاثیر می‌گذارند (یونگ، ۱۳۷۷: ۱۱۲). محل بروز کهن‌الگوها در رؤیاها، اسطوره‌های دینی، ادبیات و اشکال هنری است و برخی از آنها در فرهنگ‌های گوناگون به لحاظ مضمون متداول‌ترند. برخی چون جوزف کمپل با استفاده از این رویکرد، شالوده‌ای را پی‌ریزی نموده و امکان آن را فراهم کرده‌اند که عناصر ساختاری مشترک در تجربه‌های انسانی و کهن‌الگوها را با بوطیقای رویاپرداز در هم آمیزد و در بستر تحول شکل‌ها، ساختار یگانه‌ای را به عنوان «تک اسطوره» ارائه دهد. الگویی که می‌توان در خلق موقعیت‌های دراماتیک، از آن الگوپردازی کرد. هسته اصلی این تک اسطوره را سفر تشکیل می‌دهد. سفری در جستجوی حقیقت. نگارنده در صدد است با روش تحلیل روایت، ساختار روایی داستان «انار سیاه» را بررسی نماید و عناصر کهن‌الگویی سه گانه عزیمت، تشرف و بازگشت را تحلیل نموده و از این رهگذر بر وجوه ازلی ساختار روایی این داستان و ابعاد جهانی آن تاکید نماید.

روش تحقیق

ارسطو، روایت را مرکب از سه مرحله شروع، میانه و پایان می‌داند (Aristotle, 1898: p23). تحلیل روایت از روش‌های کارآمد در تحلیل متون است. این روش امکان شناخت جهان پیرامون را فراهم می‌سازد و واقعیت‌های نهفته در متن را استخراج می‌کند. تحلیل روایت، روش تحقیق کیفی است که با عصاره‌سازی اطلاعات حرکت به سمت ژرفای متون به کار می‌رود (قاسمی، ۱۴۰۲: ۱۱۸). در تحلیل روایت پژوهشگر به دنبال نفوذ به هسته مرکزی روایت ثبت شده است تا درک عمیقی از عناصر تشکیل‌دهنده ساختار روایی متن روایت شده حاصل نماید. عنصر اساسی در روایت‌ها، تسلسل حوادث و اصل علیت است که با زمینه‌چینی و مرحله آرامش آغاز می‌شود و به بحران تلاش قهرمان برای برطرف کردن بحران و حل مسئله می‌انجامد و در نهایت به مرحله ی‌گره‌گشایی و رفع بحران به وسیله ی نیروی سامان‌دهنده ختم می‌شود (بهمنی، ۱۳۹۰: ۳۷-۳۸). این سه مرحله اصلی در روایت، با سه عنصر کهن‌الگویی عزیمت، تشرف و بازگشت هم‌نشینی دارند.

۱. پیشینه بحث

استفاده از ساختار روایی تک اسطوره و تحلیل عناصر کهن‌الگویی عزیمت، تشریف و بازگشت در تحلیل حکایات و داستان‌های کهن فارسی، مکرر صورت گرفته است. چنان‌که لویی (۱۳۹۷)، در مقاله‌ای با عنوان «تحلیل سفر عرفانی شهریار بر اساس نظریه کمپبل» و ریحانی (۱۳۹۷)، در مقاله خود با عنوان «عناصر کهن‌الگویی در داستان گنبد اول هفت پیکر» و مدرسی (۱۳۹۷)، در مقاله‌ای با عنوان «سنجش داستان بانوی حصاری از هفت پیکر نظامی با کهن‌الگوی سفر قهرمان» تلاش نموده‌اند تا با استفاده از کهن‌الگوی سفر قهرمان، عناصر کهن‌الگوی سه‌گانه عزیمت، تشریف و بازگشت را در موارد یادشده تحلیل نمایند. اما تکاپوی انجام شده در این کاوش‌های علمی هیچ ارتباط مستقیمی با عنوان مقاله حاضر ندارد و تنها در مبنای نظری به سه مرحله عزیمت، تشریف و بازگشت اشاره شده است.

۲. مبانی نظری

انسان همواره در جستجوی حقیقت و گهر گمشده خود، باید از دنیای زیرین به عالم برین نقب می‌زده و آسمان را فتح می‌نموده، تا شاید ملکوت را نظاره کند و به حقیقت اصیل خویش دست یابد. در این اسطوره‌ها، آسمان به صورتی تمثیلی از راه بالا رفتن از درخت یا گیاهان خرنده، یا نردبان، یا صعود از کوه، یا پرواز جادویی که از کهن‌ترین بُن‌مایه‌هایی فولکلور است، در دست‌رس انسان بوده است. در آئین یهود و مسیحیت نیز این سلوک اسطوره‌وار امتداد یافته، به‌گونه‌ای که تجلّی مقدس به صورت شخص یهوه که نه تنها در کیهان و جهان علوی، بلکه بیش از هر چیز در تاریخ ظهور می‌کند و روایت عهد عتیق، اذن الهی را نقطه سرآغاز خلقت جهان می‌انگارد؛ جهانی که خداوند در هیئت مسیح بر زمین آن پا می‌نهد. از همین رو، داستان‌های عهد عتیق با رویکردی رمزگرا، شانه به شانه‌ی اساطیر یونان می‌زنند؛ در حالی که «آئین یهود و مسیحیت، هرچه را که بنابر نصّ عهد عتیق یا عهد جدید موجه یا معتبر نمی‌نموده و مورد تأیید و تصدیق کتاب مقدس نبوده، جز حوزه دروغ یا پندار و فریب محسوب داشته است» (الیاده، ۱۳۸۶: ۱۴۴).

مشهورترین دیدگاهی که مدعی است در پس تمام داستان‌ها، یک ایده واحد وجود دارد، متعلق به جوزف کمپبل است. او بر این باور است که ایده‌ای را یافته که قدمت آن



از اهرام مصر و غارنگارها نیز بیشتر است. وی حکایت‌ها، اسطوره‌ها و داستان‌ها را شناسایی نمود و کنار هم قرار داد، نام‌گذاری کرد و سازمان داد. او برای نخستین بار الگویی را آشکار کرد که در پس تمام داستان‌هایی که تاکنون گفته‌اند قرار داد. قهرمان هزار چهره، بیانیه اوست درباره پایدارترین مضمون در سنت شفاهی و ادبیات مکتوب: اسطوره قهرمان. کمپیل با مطالعه اسطوره‌های جهانی قهرمان، کشف کرد که همه آنها در اساس داستان واحدی هستند که با تنوعی نامحدود تا ابد بازگو می‌شوند. (وولگر، ۱۳۸۷: ۳۶). جوزف کمپیل در کتاب *قهرمان هزار چهره* بحث می‌کند که اسطوره، حکایت‌های عامیانه، و حتی رؤیاهای برگرفته از فرهنگ‌های گوناگون الگوی واحدی را نشان می‌دهند که وی آن را «تک اسطوره» می‌نامد (مارتین، ۱۳۸۲: ۶۲). این دریافت کمپیل، که الگویی جهانی را عرضه می‌دارد همان تک اسطوره سفر است. «سفر قهرمان» دامنه وسیعی از داستان‌ها و حکایات و اسطوره‌ها را در بر می‌گیرد. از پیش و پافتاده‌ترین لطیفه‌ها تا بلندترین قله‌های ادبیات را می‌توان با الگوی «سفر قهرمان» بازشناخت. به اعتقاد نورتروپ فرای چارچوب تمام ادبیات همین داستان از دست دادن و بازیافتن «هویت» است. درون همین چارچوب داستان قهرمان هزارچهره قرارداد که ماجراها، مرگ، ناپدیدشدن، ازدواج یا رستاخیز وی در تراژدی، کمدی، داستان‌های عاشقانه، هجو و حالات عاطفی در شکل‌های شعر غنایی متجلی می‌شود (فرای، ۱۳۷۷: ۳۱). سفر همواره با الگوی جستجو درهم تنیده است. جستجو در قالب سفر حداقل باید سه مرحله را در بر داشته باشد. عزیمت، تشرف و بازگشت.

در الگوی «جستجو»، قهرمان برای نجات خانواده، قبیله، میهن، یا نوع بشر، با از خود گذشتگی، ایثار و فداکاری با عزیمت به دنیایی ناشناخته، خودش را به مخاطره می‌اندازد. سابقه تاریخی الگوی «جستجو» بسیار طولانی است. از گیلگمش حماسه عظیم بابل که حدود چهار هزار سال قبل نوشته شده، آغاز می‌شود، در ادامه به دون کیشوت و سپس به خوشه‌های خشم می‌رسد و یکی از ماندگارترین پیرنگ‌های جهان است (Tobias, 1993: p59). این الگو به راحتی قابل تشخیص است. چون هدف ارزشمندی وجود دارد که هر نوع تلاشی برای دست‌یابی بدان ستوده است. نقطه عزیمت قهرمان از جایی آغاز می‌شود که او از وجود یک گنج، شناسایی سرزمین موعود و یافتن یک شیء گرانبها، آگاه می‌شود (Booker, 2004: 69). وجه غالب این الگو در قالب سفر

پرمخاطره و طولانی ترسیم شده است. قهرمان در جستجوی شی ارزشی عازم سفر می شود. او باید خانه و کاشانه خود را ترک کند و دل به جاده دهد. خانه در مقابل جاده قرار دارد. چون هرچه خانه دعوت به آرامش، استراحت و آسودگی می کند، جاده ندای بیرون رفتن، کاوش و تبدیل شدن به آدمی جدید می دهد (تروبی، ۱۳۹۴: ۱۵۶). سفر، طالب شجاعت، ماجراجویی و هیجان است. این جستجو سراسر دلهره و اتفاقات غیرمنتظره در جهانی جدی و ناشناخته است.

ادعای گزافی نیست اگر گفته شود تنها یک وضعیت داستانی برای داستان پردازی وجود دارد. از آغاز پیدایش بشر و میل سیری ناپذیر او برای نقل داستان، همواره یک داستان به شکل های مختلف برای دیگران بازگو شده، فرم بنیادین «داستانی که می توان آن را به اختصار "جستجو" نامید. تمام داستان ها در قالب یک جستجو شکل می گیرند» (مک کی، ۱۳۹۲: ۱۳۰). آنچه در هسته مرکزی داستان، قلب تپنده روایت ها را تشکیل داده، فرم جستجو است. نقطه عزیمت قهرمان همین جستجو است. در این جستجو قهرمان رشد می کند و به تعالی می رسد. او هنگام بازگشت، بنیانگذار یک عصر تازه، دین تازه، شهر تازه، یا شیوه تازه ای از زندگی است. به منظور دست یافتن به چیزی تازه، شخصیت باید ساحت قدیم را ترک گوید و به جستجوی آن اندیشه یا انگاره نطفه ای برآید که قابلیت به وجود آوردن چیزی جدید را داشته باشد. (کمپبل، ۱۳۷۷: ۲۰۶). جستجو به نبوغ، شجاعت و توانایی قهرمان بستگی دارد. «اسطوره جهانی قهرمان همواره به مردی بسیار نیرومند و یا نیمچه خدایی اشاره دارد که بر بدی هایی در قالب اژدها، مار، دیو و ابلیس پیروز می شود و مردم خود را از تباهی و مرگ می رهاوند. روایت یا تکرار متون مقدس و مراسم مذهبی و پرستش قهرمان با برپایی رقص ها، سرودها، نیایش ها، قربانی کردن ها موجب برانگیختن هیجان های الهی می شوند و فرد را به چنان پایه ای می رسانند که خود را قهرمان می انگارد» (یونگ، ۱۳۷۷: ۱۱۲). قهرمان در این مرتبه، نمی تواند هدفی شخصی را دنبال کند. قهرمان^۲ واژه ای یونانی از ریشه ای به معنای محافظت کردن و خدمت کردن است. قهرمان یعنی کسی که آماده است نیازهای خود را فدای

1. Quest

2. Hero

دیگران کند. مفهوم قهرمان از اساس مرتبط با مفهوم ایشار است (ووگلر، ۱۳۸۷: ۵۹). بنابراین «نباید نمایه‌ی قهرمان را با "من" خویش یکسان دانست. "من" خویش تنها به لطف نماد این نمایه است که خود را با کهن الگوی ملهم از نمایه والدین مربوط به دوران کودکی رها می‌سازد. هر موجود بشری اساساً دارای احساس تمامیت است. یعنی احساس بسیار قوی و بسیار کامل از خود. از همین خود یعنی تمامیت روانی است که در روند رشد فرد، خودآگاه فردیت یافته "من" تراوش می‌کند (یونگ، ۱۳۷۷: ۱۹۲).

قهرمان در شکل‌های مختلف در پی یک هدف مشخص وارد جستجو می‌شود. او به دنبال چیزی مادی یا معنوی می‌گردد و تا رسیدن به حقیقت، این تکاپوی قهرمان ادامه دارد و خط سیر اصلی داستان را آشکار می‌کند. در الگوی جستجو، مقصود از جستجو، تنها یک بهانه برای کنش قهرمان نیست؛ بلکه تمام هستی قهرمان به آن وابسته است. سرشت قهرمان با چیزی که جستجو می‌کند، شکل می‌گیرد. کامیابی یا درماندگی او در گرو دست‌یابی به چیزی است که جستجو می‌کند (Tobias, 1993: p60). یکی از رویاهای انسان در همه دوران‌ها رویای سفر است که در هیأت طرح‌واره سفر و کهن الگوی جستجو در ادبیات شفاهی و نوشتاری به طور مکرر مطرح شده است. این کهن الگو به شکل نوعی نماد رفتاری در کنش کهن الگوی قهرمان و کهن الگوی تحول و رستگاری جلوه‌گر می‌شود (گورین، ۱۳۷۷: ۱۶۶). این الگو آن قدر مشهور است که به راحتی قابل تشخیصی است. در یک چشم‌انداز دورشی با ارزشی وجود دارد که برای دستیابی به آن، هر تلاشی ارزشش را دارد. یک گنج، سرزمین موعود یا چیز بارزشی غیرقابل تصور. از لحظه‌ای که قهرمان به این شیء ارزشی آگاهی می‌یابد، مهم‌ترین چیز در هستی، ورود به سفری طولانی و پر خطر برای دست‌یابی به آن شیء، است. هر قدر خطرات و انحرافات در مسیر بیشتر رخ دهند، به همان میزان ماجرا جلدی‌تر می‌شود و حل نشده باقی می‌ماند تا دستیابی به چیزی که در جستجو آن است، در نهایت تضمین شود (Booker, 2005: 69). چنین پنداشته شده است که در دوران پیش از تاریخ در شرایطی که برای ما معلوم نیست انگاره‌های اساسی اسطوره‌ای به وسیله فیلسوف یا پیامبری هوشمند "ابداع" شده است و مردم خوش‌باور و ساده‌دل آن را باور کرده‌اند. واژه ابداع کردن (inventer) دقیقاً از لاتین (invenire) به معنای یافتن و یافتن در پی "جستجو" اخذ شده است. این وضعیت حالتی را اقتضا می‌کند که نوعی مکاشفه

پیرامون آنچه به دنبال آن هستیم را طلب می‌کند (یونگ، ۱۳۷۷: ۱۱۳). در وضعیت بنیادین «جستجو»، قهرمان در جستجوی یک شخص، مکان، یا چیزی ملموس یا ناملموس است. شخصیت اصلی با برنامه‌ای مشخص، به دنبال چیزی است که امید دارد زندگیش را به طور قابل ملاحظه‌ای تغییر دهد.

بحث و بررسی

۱. خلاصه داستان انار سیاه

بحرین در استعمار اروپائیان به سر می‌برد. حاکم و وزیرش هر دو از نواصب بوده، در عداوت شیعه اصرار می‌ورزند. وزیر در یکی از روزها اناری با خود به دارالعماره می‌آورد و به والی هدیه می‌دهد. روی انار به صورت طبیعی چند کلمه نقش بسته است: «لا اله الا الله، محمد رسول الله، ابوبکر، عثمان و علی خلفاء الله» والی سرمست از آنچه یافته بزرگان اهل شیعه را فرا می‌خواند و انار و آنچه بر آن نگاشته شده را برای ابطال مذهب شیعه به رخ همگان می‌کشد. والی سه روز مهلت می‌دهد تا آنها پاسخی دست و پا کنند و در صورت عجز، مانند اهل ذمه باید جزیه دهند و در صورت امتناع، مردان آنها کشته، زنان شان اسیر و اموال شان ضبط خواهد شد.

اکابر شیعه چاره را در استغاثه به حضرت مهدی علیه السلام می‌دانند. محمد بن عیسی که به فضل و تقوا شهرت دارد به اتفاق دو نفر دیگر این مسئولیت را می‌پذیرند، آنان تا سحر به درگاه خداوند به عبادت می‌پردازند و به حضرت متوسل می‌شوند. محمد بن عیسی عازم بیابان می‌شود، هنگام سحر به محضر حضرت مشرف می‌گردد، حضرت وی را از نیرنگ وزیر آگاه می‌سازد. محمد نزد مردم بازمی‌گردد و در مقام پاسخگویی به والی از آنان می‌خواهد تا با هم به خانه‌ی وزیر روانه شوند. در خانه وزیر داخل غرفه‌ای یک قالب از گل می‌یابند که به صورت انار ساخته شده، دو نیمه دارد که کلمات منقوش روی انار در آنها حک شده است. انار را می‌شکافند، دود و خاکستر از آن بیرون می‌ریزد. والی با مشاهده‌ی این کرامت، شیعه می‌شود و فرمان قتل وزیر را صادر می‌کند (طبرسی نوری، ۱۳۸۴: ج ۲، ۲۳۰).

۲. تحلیل عناصر کهن الگویی

عزیمت

در داستان انار سیاه، حاکم و وزیر بحرین که هر دو ناصبی هستند و با شیعیان عداوت می‌ورزند، تجسم انرژی‌های منفی و شرارت هستند. کارکرد دراماتیک آن دو در پیش‌برد روایت داستانی و طرح و توطئه، به عنوان کاتالیزر و بناکننده حادثه محرک داستان انکارناپذیر است. آن دو نیرویی برتر، همواره با تزویرهای خود در پی نابودی، شکست و قتل شیعیان هستند. آنها با رفتار خصمانه خود سبب ایجاد خطر برای شیعیان می‌شود و همین کنش ایشان، پاره اول روایت را بنیان می‌گذارد. این نیرویی اغواگر، تبه‌کار و جنگ طلب، در مفهوم کهن الگویی، در قالب «سایه» می‌گنجد که معرف کیفیات منفی، خصوصیات شیطانی و جنبه‌های تاریک وجوه انسانی، به عنوان نیرویی خارجی، قهرمان را به چالش می‌کشد و او را کنش‌وا می‌دارد. قهرمان در این مرحله با ندایی مواجه می‌شود که او را به مرکز آگون^۱ فرا می‌خواند. این ندا همان دعوت به سفر پر مخاطره است که قهرمان را به پذیرش تعهدی بزرگ و سرنوشت‌ساز ترغیب می‌نماید. این ندا می‌تواند نشانگر طلوع تفکری مذهبی در جهت «بیداری خویشتن» باشد (کمپبل، ۱۳۹۸: ۶۱).

وزیر متعصب پادشان بحرین، با مستمسک قرار دادن یک انار که بر پوست آن اسامی خلفای راشدین حک شده، بزرگان شیعه را فرا می‌خواند و آنان را به چالش می‌کشد و از این طریق مهلتی سه روزه مقرر می‌نماید تا پاسخی درخور بیابند و الا باید باذلت و خواری همچون مسیحیان و یهودیان جزیه دهند و در زمره اهل ذمه درآیند، یا این که مردان آنها کشته شوند و زنان و فرزندان آنان اسیر گردند و اموالشان را به غنیمت گرفته شود. این فتنه‌ای بود که بزرگان شیعه را در تحیر قرار داد. آنان بعد از مشورت وقتی تمام راه‌ها را به روی خود بسته یافتند، تنها راه حل را استغاثه به محضر امام زمان (علیه السلام) دانستند. سه نفر از خالص‌ترین شیعیان را برگزیدند تا با جدا شدن از جامعه به دامن بیابان رهسپار شوند و در این سفر عرض حاجت کنند و پاسخی برای حل این بحران به دست آورند.

این سه نفر در اثر برانگیخته شدن از سوی گروهی مستأصل و کنجکاو، بازتاب داستان کل انسان و تجسم بخش موقعیت جهانی بشر و استعاره‌ای برای موقعیت سرگشتگی انسان در جهان هستی است. این سه طالب حقیقت‌اند که با جلال و شکوه سفر نمی‌کند، بلکه با سرسپاری، خویش را برای اشراق و الهام آماده می‌کنند. وی با گذر از جامعه پر مشغله و عبور از سرزمین‌ها و بیابان‌ها، در جست‌وجوی معرفت به آنچه دست‌نیافتنی است، دست خواهند یافت و در واقع گذر از این منازل و مراحل با نوعی طی طریق معنوی همراه است که آنان را شایسته تشریف می‌نماید.

آنها در پی یافتن پاسخ راهی سفر می‌شوند و تلمش می‌کنند تا در رسیدن به پاسخ پرسش‌های خود، قهرمانانه عمل کنند. آنها هرچند فرستادگان شیعیان‌اند، اما خود آنها نیز دارای چالش‌های درونی بوده، شبهه‌افکنی‌ها، پهنه ذهن و آینه خرد آنها را کدر می‌کند. این پرسش‌ها با عواطف، احساسات و باورهای آنها در ارتباطند. به همین جهت بار دراماتیک و کارکرد پیش‌برنده دارند. در واقع پرسش به عنوان معمایی نمود می‌یابد که برای شخصیت جنبه حیاتی دارد. اطلاعات پرسشگر محدود بوده، باید از منبع قابل اعتمادی پاسخ دریافت کند تا آرامش بیابد. زمینه‌پیدایی این پرسش‌ها مختلف است. در این جا پرسش، از یک دغدغه اعتقادی حاصل شده حاکم و وزیر متعصب و مغرض، در ذهن جامعه رواج داده‌اند. شبهه‌ای که فقیهان، اندیشه‌وران و دانشمندان شیعه در حل آن عاجز مانده‌اند. هر یک از فرستادگان به تنهایی عازم سفر می‌شوند و شب تا صبح در وادی ناشناخته وارد می‌شوند، اما چالش‌های درونی آنها، مانع ارتباط معنوی شده، از یافتن پاسخ و رسیدن به مرتبه‌ای که لایق تشریف شوند باز می‌مانند.

ورود به بیابان به عنون عرصه‌ای متمایز از جامعه اسراری را در پی دارد. بیابان در عین آن‌که نشانه‌ی تمایز اولیه هست، سرزمینی است که قهرمان با پای نهادن بر دامن آن، رهسپار می‌شود تا حقیقت را جست‌وجو کند. این منطقه رازآمیز، جایی است که قهرمان در طی جست‌وجوی خود، آزمون‌های خاصی را پشت سر می‌گذارد که گاه باعث شگفتی و شعف و گاه باعث ترس و تردید وی می‌شود. در این وادی است که دو تن از نمایندگان شیعیان در رسیدن به مقصد ناکام می‌مانند. تنها این محمدبن عیسی است که سرسپرده و امیدوار رهسپار وادی پر رمز و راز بیابان و سلوک معنوی می‌گردد. این رویارویی، قهرمان

را به نیرویی تازه مجهز نموده، با شرایط بیابان سازگارتر می‌سازد، به گونه‌ای که قوانین حاکم بر این عرصه را فرا می‌گیرد و از آنها تبعیت می‌کند و به درک جدی قهرمان از وجود خود و موقعیتش در این قلمرو می‌انجامد. این سفر، هر چند بیرونی است و قهرمان را در محیطی فیزیکی و واقعی رهسپار می‌نماید، اما وجهی درونی نیز دارد که قهرمان را در جان و روح، به مخاطره می‌اندازد و اعتقادات و باورهای وی را به چالش می‌کشد. در این سفر درونی است که قهرمان رشد می‌کند و دچار تحول می‌شود از یأس به امید، از ضعف به قوت و از جهل به دانایی رهنمون می‌گردد (ووگلر، ۱۳۸۷: ۳۸). نتیجه این سفر درونی، راهیابی قهرمان به قلمروی معنوی و تشریف به ساحتی است که می‌تواند حقیقت را بدون حجاب ادراک نماید.

تشریف

این مرحله در واقع قلب سفر را زامیز را تشکیل می‌دهد. عرصه‌ای که قهرمان پس از سازگاری با دنیای ویژه‌ای که بدان وارد شده، با پشت سر گذاشتن آزمون‌ها، به مرحله راهیابی می‌رسد. او اکنون بزرگ‌ترین شگفتی را تجربه می‌نماید و در پیوند با آنچه در جستجوی آن بوده، آمادگی فتح نهایی را در خویش ایجاد می‌کند و به آستان درّی مستحکم تشریف می‌یابد. به کلام اهل سیر، این مرحله، دومین مرحله‌ی طریقت است، مرحله‌ی «تزکیه نفس» وقتی حس‌های وجود «پاک و فروتن» می‌شوند، و انرژی و علایق بر «تعالی، متمرکز» می‌گردند (کمپبل، ۱۳۹۸: ۱۰۷).

یکی از کارکردهای راه‌یابی به حریم امن و آستان مبارک، دریافت پاداش و جایزه است. جست‌وجوگر با گذر از مراحل، منازل و پشت سر گذاشتن آزمایش‌ها و آشکار شدن حقیقت‌های درونی‌اش، اجازه ورود به دنیایی متفاوت را کسب کرده است. او در این وادی شگفت‌انگیز، به خواسته خود دست می‌یابد؛ زیرا مرحله نهایی این جست‌وجو و تکاپو، با دریافت پاداش همراه است و این پاداش ارمغان نجات‌دهنده و اکسیری حیات‌بخش خواهد بود. «اکسیر» با خواسته جست‌وجوگر تناسب داشته، گاهی ممکن است با یک عنایت ویژه همراه باشد، به گونه‌ای که چشم جست‌وجوگر را به دنیایی ناشناخته باز می‌کند و او را در مسیری متفاوت با گذشته قرار می‌دهد. این گنج معنوی به عنوان منبع آگاهی، تاریکی‌های وجود جست‌وجوگر را می‌زداید و وجودش را

صیقل داده، آماده دریافت فیوضات دیگر می‌نماید. وی بعد از درک این وضعیت ویژه، مسئولیتی سنگین‌تر بر عهده می‌گیرد. او نسبت به اطرافیان و کسانی که در جامعه به گونه‌ای با او در ارتباطند، نقش هدایتگر، مشاور، بیم‌دهنده و بشارتگر را خواهد داشت. محمدبن عیسی که توانسته به آستان مبارک راه یابد، شب را تا صبح در نجوا و راز و نیاز سپری می‌کند، در انتهای شب، هنگامی که مضطرب و ناامید شده، آزمون نهایی را نیز پشت سر می‌گذارد و باورهایش در مورد پیشوای دوازدهم محک می‌خورد. او با تمام وجود موفق می‌شود امام خویش را در قامت یک تک‌سوار ملاقات نماید و عرض حاجت کند. تک‌سوار، شخصیتی ناشناخته، با هیبت، اقتدار و قداست کامل است. نمودی از خیر محض که به صورت منجی در شرایطی پرمخاطره و بحرانی حاضر شده یا به درخواست و استغاثه مظلومی حضور می‌یابد و بعد از رفع حاجت و گرفتاری درخواست‌کننده و از بین رفتن تهدید، از نظرها پنهان می‌گردد. این بُن‌مایه در وضعیت نمایشی «رهایی» رخ می‌دهد.

گرچه تک‌سوار با قدرتی معنوی و در شرایطی پیش‌بینی‌نشده‌ی ظاهر می‌گردد، ولی چهره‌ای انسانی دارد. تک‌سوار مظهر قهر و مهر است؛ قهر نسبت به ظالمان و تهدیدکنندگان و مهر نسبت به مظلومان و دادخواهان. ظهور تک‌سوار در موقعیت‌های مکانی مانند بیابان رخ می‌دهد و به‌طور معمول بعد از آن که از نظرها غایب می‌شود، به عنوان نصرت غیبی یا انطباق آن با حضرت در ذهن‌ها تداعی می‌شود. محمدبن عیسی در این ملاقات پاسخی را که در جستجوی آن بوده را دریافت می‌کند. او اکنون که ژرف‌ترین و شگفت‌انگیزترین لحظه را درک نموده، گویا دوباره متولد شده است. لحظه‌ای لذت‌بخش که هرگز نمی‌خواهد پایان پذیرد. اما چاره‌ای ندارد و باید اکسیری را که به کف آورده به قوم خویش برساند و اسباب رهایی آنان را فراهم آورد. او راز انار را فهمیده و از سر نیرنگ وزیر ناصبی آگاه شده است. این اتصال و پیوند عمیق، کانون اصلی ساختار کهن الگویی را تشکیل می‌دهد. حالا قهرمان باید خود را از نو ساماندهی کند و اسراری را که شهود نموده حفظ نماید. محمدبن عیسی اکنون سرخوش و شادمان عازم دیار خویش می‌شود.

یک قهرمان با دست کشیدن از زندگی روزمره، سفری مخاطره آمیز به حیطه شگفتی - های ماوراء الطبیعه را آغاز می کند. او در عین این که با نیروهای شگفت روبه رو می شود، به پیروزی قطعی هم دست می یابد. حال در هنگام بازگشت از این سفر پرمزوراز، قهرمان نیروی آن را دارد که به یارانش فضل و برکت نازل کند (کمپیل، ۱۳۹۸: ۴۰). اگر قهرمان واقعی باشد، بازگشت او از دنیای ویژه، بازگشت با «اکسیر» است. چیزی برای شریک شدن با دیگران می آورد یا چیزی که قدرت درمان سرزمین زخم خورده را داشته باشد (ووگلر، ۱۳۸۷: ۲۵۷). اکسیر همان تحفه سفری است که در بازگشت همراه اوست. «تحفه سفر» ثمره جست و جو و تلاش شخصیت در رسیدن به مراد خویش است. گاه این اکسیر مانند داروی شفابخش، مال، گنج، پست و مقام، مدرک احقاق حق و... مادی است، و گاه معنوی بوده، در شکل گیری قوس شخصیت نقشی تعیین کننده دارد. تحول قهرمان در پی آگاهی، غلبه بر هوای نفس، سرسپردگی و ولایت پذیری تحقق می یابد. تجربه عمیقی که در اثر پالوده شدن برای شخصیت حاصل می شود، باعث تجدید حیات وی شده، از هستی رمزگشایی کرده، رازهای زندگی را آشکار می سازد. مواردی چون علم و آگاهی، شناخت حقایق، عشق، ولایت، خرد، مرگ، آگاهی، خوش بختی، موفقیت و... در ردیف اکسیرهای معنوی قرار دارند.

اکسیر می تواند هر چیزی باشد، از مال گرفته تا خوشبختی و سعادت؛ اما اکسیر واقعی آن است که خرد و آگاهی را برای شخصیت به ارمغان بیاورد که بیان کننده جایگاه او در هستی بوده، دریچه ای ناشناخته و نامنتظر در مقابل جست و جوگر بگشاید. سختی سفر، رنج فراق و حسرت دیدار با دریافت تحفه و دست یابی به اکسیر تسکین می یابد. ممکن است قهرمان پس از بازگشت با اکسیر نجات بخش باز مورد آزمایش قرار گیرد. چه بسا ظرفیت تحمل این اکسیر را نداشته، آن را دست مایه ی عوام فریبی و کام یابی خویش قرار دهد.

محمد بن عیسی شادمان و همراه با مژده، نزد بزرگان شیعه می آید و آنچه را از پیشوای خود شنیده، برای آنان باز می گوید. معلوم می شود در خانه وزیر پادشاه بحرین، درخت اناری است. او با گل قالبی به شکل انار در دو دونیمه ساخته و در داخل هر نیمه از آن، قسمتی از آن اسامی خلفاء را نوشته، آن گاه آن قالب گلی را روی انار قرار داده و هنگامی

که انار کوچک بوده، داخل آن گذاشته و آن را محکم بسته است. سپس این انار به تدریج بزرگ شده و آن نوشته در پوست انار تأثیر گذاشته و نوشته‌های درون قالب بر سطح انار نقش بسته است. آنان که به سخنان محمدبن عیسی اعتماد دارند نزد حاکم بحرین می‌روند و از او می‌خواهند تا برای پرده‌گشایی از راز انار به منزل وزیر بروند.

اکسیری که با محمدبن عیسی است، وقوع تحولی بزرگ را نوید می‌دهد. تحولی سرنوشت‌ساز که نیروهای مخالف را به چالش می‌کشد و رسوا می‌سازد. رمز نجات و سند گرانبهائی که در کشف حقیقت و رهایی شیعیان نقش تعیین‌کننده‌ای دارد. نشانی قطعی که قادر است در روح و جان دیگران نفوذ نماید و حکم کیما دارد. حال با هزاران امید همگی به اتفاق حاکم بحرین به خانه وزیر ملعون می‌روند و در نزد همگان راز نوشته‌های حک شده بر روی انار فاش می‌شود. دلیل حقانیت ادعای محمدبن عیسی، سیاهی درون انار است که وقتی شکافته می‌شود درون آن سیاه است و خاکستر از آن بیرون می‌زند. اما این همه ماجرا نیست. به اشاره وی قالب گلی انار را از داخل اتاق وزیر بیرون می‌آورند و دست او برای حاکم رو می‌شود. حاکم با دیدن آن قالب و نوشته‌های درونش از نیرنگ وزیر آگاه می‌گردد. این گونه بر حقانیت شیعه گواهی می‌دهد و دستور می‌دهد تا وزیر کذاب به سزای اعمالش برسد و خود نیز شیعه می‌شود. او به وجود انسان کاملی که به عنوان پناهگاهی مطمئن در بزنگاه‌ها از شیعیان خود دستگیری می‌کند ایمان می‌آورد. شیعیان توانستند این حقیقت را اثبات کنند که در سایه ارتباط و پیوند با پیشوای خویش از فیض وجودی و هدایت باطنی وی بهره‌مند شده‌اند و هویت خویش باز یافته‌اند.

نتیجه‌گیری

کهن الگوی سفر، ساختار روایی کارآمدی است که در تجربه‌های اولیه بشر هنگام داستان‌سرایی مورد توجه بوده و امروز نیز یکی از الگوهای اساسی در روایت داستان محسوب می‌شود. در نظریات شناخته شده روایت، کهن الگوی سفر، ساختار یگانه‌ای است که اساس همه روایت‌ها را به خود اختصاص داده و در قالب جستجو، هسته مرکزی سفر قهرمان در بازیابی هویت خویش و درک حقیقت را تشکیل می‌دهد. این الگو دارای سه مرحله اصلی عزیمت، تشریف و بازگشت است. آنچه در هسته مرکزی داستان،

قلب تپنده روایت‌ها را تشکیل داده، فرم جستجو است. نقطه عزیمت قهرمان همین جستجو است. در این جستجو قهرمان رشد می‌کند و به تعالی می‌رسد. او با تشریف و راهیابی به منطقه‌ای امن حقیقت را درک می‌کند و هنگام بازگشت، اکسیر شفابخش را در جهت تجدید حیات خود و ملت خویش همراه می‌آورد. این وجوه کهن الگویی در داستان مهدوی «انارسیاه»، به خوبی قابل شناسایی بوده، سه مرحله عزیمت قهرمان، تشریف و راهیابی به آستان مقدس و بازگشت با اکسیر و ارمغان نجات بخش فرم بنیادین این داستان را شکل داده‌اند. قهرمان داستان در پی یک فراخوان از سوی حاکم بحرین و دسیسه‌ای که وزیر ناصبی او ترتیب داده به ماجرا دعوت می‌شود و برای رسیدن به حقیقت عازم سفر می‌گردد. این عزیمت با کناره‌گیری از شهر و وارد شده به وادی مخاطره‌آمیز و رهسپاری در بیان تحقق می‌یابد. وی با غلبه بر فردیت خویش، پس از استغاثه به حضرت مهدی (عج) به حدی از شایستگی می‌رسد که امکان تشریف به محضر حضرت را می‌یابد. بعد از این تشریف و راهیابی است که راز انار سیاه بر ملا می‌شود و اکسیر نجات بخش را در این ملاقات اسرارآمیز دریافت می‌نماید و به نزد بزرگان شیعه باز می‌گردد. در مرحله بازگشت او برهان قاطع را نزد حاکم بحرین ارائه می‌دهد و دست وزیر نیرنگ باز ناصبی را رو می‌کند و از سر انار سیاه پرده بر می‌دارد.

توجه به این عناصر کهن الگویی در داستان انار سیاه، جنبه‌های دراماتیک آن را جهت بازآفرینی موقعیت‌های مشابه برجسته می‌سازد. به ویژه که الگوی سفر در این داستان بیرونی بوده، اقتضای جستجو قهرمان، سیر آفاقی است. هرچند این سیر آفاقی حقایق معنوی زیادی را در پی دارد که توأمان سیر انفسی و سفر درونی را نیز رقم می‌زند.

منابع

۱. بهمنی، مهرزاد (۱۳۹۰)، *تحلیل روایت و کاربرد آن در رسانه*، قم: مرکز تحقیقات صداوسیما، اول.
۲. طبرسی نوری، میرزا حسین (۱۳۸۴)، *نجم الثاقب*، قم: انتشارات مسجد مقدس جمکران.
۳. فیست، جس؛ جی فیست، گریگوری (۱۳۸۸)، *نظریه‌های شخصیت*، ترجمه: یحیی

سید محمدی، تهران: انتشارات روان، چهارم.

۴. قاسمی، حمید (۱۴۰۲)، *مرجع پژوهش، ویراست بیستم*، تهران: انتشارات اندیشه آرا.

۵. کمپیل، جوزف (۱۳۷۷)، *قدرت اسطوره*، ترجمه: عباس مخبر، تهران: نشر مرکز، اول.

۶. کمپیل، جوزف (۱۳۹۸)، *قهرمان هزار چهره*، ترجمه: شادی خسرو پناه، مشهد: انتشارات گل آفتاب، دهم.

۷. گورین، ویلفرد و همکاران (۱۳۷۷)، *مبانی نقد ادبی*، ترجمه: فرزانه طاهری، تهران: انتشارات کتاب مهناز.

۸. مک کی، رابرت (۱۳۸۲)، *داستان، ساختار، سبک و اصول فیلم نامه نویسی*، ترجمه: محمد گذرآبادی، تهران: هرمس.

۹. ووگلر، کریستوفر (۱۳۸۷)، *سفر نویسنده*، ترجمه: محمد گذرآبادی، تهران: انتشارات مینوی خرد.

۱۰. یونگ، کارل گستاو (۱۳۷۷)، *انسان و سمبول هایش*، ترجمه: محمود سلطانی، تهران: انتشارات جامی.

11. Aristotle, (1898), *The Poetics of Aristotle*, edited with critical notes and a translation by S.H. Butcher, New York : The Macmillan Company.
12. Booker, Christopher, (2005), *The Seven Basic Plot, Why We tell Stories*, Continuum. NY / London, and New York.
13. Tobias, Ronald.B, (1993), *20 Master Plots (and How to Build Them)*, Edited by Jack Heffron, Writer's Digest Books, Inc. Cincinnati, Ohio.

نویسنده



ISSN: 2588 - 3291

ASRE ADINEH
TWO QUARTERLY

Seventeenth year ,no 40
Fall & Winter 2024-2025

Hollywood's Shift from Indirect Representation to Direct Confrontation with Shiite Mahdism Case Study: "Dune 2"

Dr. Mostafavi Asadollah¹

Abstract

One of the most common tactics against the growth and development of Shia Mahdism is the media narrative crafted against it. Cinema and visual media, due to their unique appeal, hold a special place in this regard. A prime example of media opposition to Shia Mahdism can be seen in the film "Dune 2." The film's sharp and direct approach to this concept is clear in several of its scenes, raising the question: is this representation truly compatible with Shia Mahdism? What are the filmmakers trying to achieve? This article aims to address these questions by analyzing the scenes in the film that deal with Mahdism and comparing the content with the teachings of Mahdism to assess how closely the film adheres to the truth, and to uncover the true goals of the filmmakers.

Keywords: Dune 2, Shia Mahdism, Awaiting, groundwork, Savior

1. Assistant Professor and Faculty Member of Ahlul Bayt International University (Asadollahmostafavi@yahoo.com)

گذار هالیوود از پردازش غیرمستقیم، به رویارویی با آموزه مهدویت شیعی بررسی موردی: فیلم «تل ماسه ۲»*

اسدالله مصطفوی^۱

چکیده

یکی از شایع‌ترین سیاست‌ها در برابر رشد و بالندگی مهدویت شیعی، فضا سازی‌های رسانه‌ای است. سینما و تولیدات تصویری، با توجه به جذابیت‌های ویژه خود در این زمینه جایگاه ممتازی دارند. یک نمونه از جبهه‌گیری‌های رسانه‌ای در برابر مهدویت شیعی را در فیلم تل ماسه ۲ شاهد هستیم. نگاه تند و تیز فیلم به این آموزه، از صحنه‌های مختلف آن آشکار است و این پرسش را در ذهن، فعال می‌سازد که آیا واقعاً چنین انگاره‌هایی با مهدویت شیعی، سازگار است؟ و اساساً فیلم و فیلم‌ساز، در این اثر، به دنبال چه هستند؟ در این مقاله به دنبال پاسخ به این پرسش، به بررسی صحنه‌های شفاف مرتبط با مهدویت در این فیلم، پرداخته شده و تلاش شده تا با مقایسه محتوای موجود در بخش‌های مختلف فیلم با آموزه‌های موجود در فرهنگ مهدویت، میزان حقیقت‌محوری فیلم، مورد راستی‌آزمایی قرار گیرد، تا از این راه، به اهداف واقعی سازندگان فیلم، دست یابیم.

واژگان کلیدی

تل ماسه ۲، مهدویت شیعی، انتظار، زمینه‌سازی، منجی.

مقدمه

عقیده بالنده مهدویت شیعی، با شتابی که به سوی جهانی شدن و باز کردن جای خود در معادلات سیاسی و فرهنگی جهان امروز دارد، چیزی نیست که از نگاه جریان‌ها و شخصیت‌های ریز و درشت دنیای امروز پنهان مانده باشد. انواع جبهه‌گیری‌های قابل

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۳/۱۷ : تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۰۵/۲۲ : تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۶/۱۵ : تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۰۷/۰۲
۱. استادیار و عضو هیئت علمی دانشگاه بین‌المللی اهل بیت (علیه السلام) (Asadollahmostafavi@yahoo.com).

مشاهده و رصد در دنیای امروز، گویای موفقیت این عقیده و پویایی روزافزون آن است. جبهه‌گیری‌هایی که متأسفانه عموماً از سوی مخالفان و زاویه‌داران با این عقیده صورت گرفته و آمیخته با انواع دروغ‌ها و تهمت‌ها و تخریب‌ها است. از تمسخرهای بی‌مزه عالم‌نماهای اهل‌تسنن در انواع و اقسام برنامه‌های ماهواره‌ای گرفته، تا فرقه‌سازی‌های درون شیعی در این زمینه، تا فتنه‌انگیزی در میان شیعیان برای پراکنده کردن آنها و به جان هم انداختن‌شان، تا...؛ همه و همه گوشه‌های تلخ از رفتار انسان‌نماهایی است که خود را مدافع حقوق بشر و مدعی آزادی وی از تمامی یوغ‌ها و رساندش به کمال گمشده می‌دانند.

فضای رسانه، به عنوان مهم‌ترین بازوی جریان فرهنگی این جبهه، در این زمینه نقش کلیدی و غیرقابل جایگزینی را بر عهده دارد. به همین منظور است که از سال‌ها پیش مبارزه با عقیده موعودباوری، در نگاه کلان و کلی آن در دستور کار غول‌های رسانه‌ای غرب قرار گرفت. این شرکت‌ها، با ساخت فیلم‌های آخرالزمانی تلاش خود را به کار گرفتند تا از یکسو با ارائه الگوهای افسانه‌ای از منجی‌های خیالی، ذهن بیننده را به ناکجاآباد نجات هدایت کنند! و با ترسیم اتفاقات آخرالزمانی، ته دل بیننده را از هرگونه امید به آینده و تمرکز بر آن منحرف سازند. در نتیجه، بیننده بیچاره، چاره‌ای غیر از رهاشدگی در روزمرگی‌های گزنده و گُشنده ندارد و باید به آنچه دارد قانع باشد؛ چراکه در آینده‌ای مبهم و تاریک، آن را نیز از دست خواهد داد!

در این زمینه، فیلم تلّ ماسه ۲ یکی از اقدام‌های آشکار، برای مبارزه صریح و بی‌پرده با عقیده مهدویت شیعی است. این فیلم، پس از قسمت نخست آن که با اقبال کم و بیش بینندگان روبرو شد، ساخته و به گیشه آمد. این قسمت از فیلم، با همکاری شرکت فیلم‌سازی «لِجندری پیکچرز»^۱ ساخته شده است. این شرکت، در سال ۲۰۰۰ م به وسیله توماس تول تأسیس شده و از سال ۲۰۰۵ م با کمپانی وارنر - که سازنده قسمت نخست این فیلم است - همکاری می‌کند.

1. Legendary pictures

بررسی فیلم

۱. نمادهای شیعی

در این قسمت از فیلم نیز نمادهای شیعی - البته نه به اندازه قسمت نخست - به چشم می‌خورند:

آب حیات: نقش مهمی در تحول مادر «پاول» برای رسیدن به مقام مادر روحانی «فرمن» ها و همچنین در دستیابی «پاول» به مقام منجی دارد. آب حیات - همان‌گونه که در فیلم تصریح شده - مایعی سمی است که از کرم‌های کوچک گرفته می‌شود و اگر فرد بتواند آن را تحمل کرده و زنده بماند، بینایی او نسبت به گذشته و آینده، فعال خواهد شد.^۱

۱. الف. حدثنا محمد بن علی ماجیلویه عن عمه محمد بن أبی القاسم عن محمد بن علی الکوفی عن صباح الحذاء عن إسحاق بن عمار قال سألت أبا الحسن موسى ابن جعفر عليه السلام كيف صارت الصلاة ركعة وسجدتين ... ثم قال أبو الحسن عليه السلام وإنما كانت الصلاة التي أمر بها ركعتين وسجدتين وهو عليه السلام إنما سجد سجدة في كل ركعة عما أخبرتك من تذكرك لعظمة ربه تبارك وتعالى فجعله الله عز وجل فرضاً قلت جعلت فداك وما صار الذي أمر أن يغسل منه فقال عين تنفجر من ركن من أركان العرش يقال له ماء الحياة وهو ما قال الله عز وجل (ص والقرآن ذي الذكر) إنما أمره أن يتوضأ ويقرأ ويصلي (علل الشرائع، ج ۲، ۳۳۵).

حدثنا المظفر بن جعفر بن المظفر العلوي العمري السمرقندي رضي الله عنه قال: حدثنا جعفر بن محمد بن مسعود، عن أبيه محمد بن مسعود، عن جعفر بن أحمد، عن الحسن بن علي بن فضال قال: سمعت؟ أبا الحسن علي بن موسى الرضا عليه السلام يقول: إن الخضر عليه السلام شرب من ماء الحياة فهو حي لا يموت حتى ينفخ في الصور، وأنه ليأتينا فيسلم فنسمع صوته ولا نرى شخصه... (كمال الدين، ۳۹۰).

از آب حیات در منابع اهل تسنن نیز یاد شده (به عنوان نمونه رک: مسند احمد، ج ۲، ۳۷۶؛ بخاری، ج ۲، ۱۱۹؛ مسلم، ج ۱، ۱۱۳ و...).

از این عنوان در اشعار شاعران عرفان سرا استفاده فراوانی شده است. حافظ از این دست شاعران است. به عنوان نمونه در برخی از غزلیات وی چنین آمده است:

گرد لببت بنفشه از آن تازه و تراست، کآب حیات می‌خورد از جویبار حسن

آب حیوان اگر این است که دارد لب دوست، روشن است این که خضر بهره سرابی دارد

گفتم که لبب، گفت لبم آب حیات، گفتم دهن، گفت زهی حب نبات

در اشعار سعدی:

آب حیات من است خاک سرکوی دوست، گر دو جهان خرمیست، ما و غم روی دوست

در اشعار مولوی:

ای تو برای آبرو آب حیات ریخته، زهر گرفته در دهان قند و نبات ریخته

آینه صبح را ترجمه شبانه کن، آب حیات عشق را در رگ ما روانه کن

در اشعار عطار:

چون به تاریکی در است آب حیات، گنج وحدت در بن چاهت دهند

آب حیات است من و من چو شمع، مرده دلم بی من ناب ای غلام

دست خدا: وقتی پاول انگشتر پدرش را در حضور «فرمن» ها در دست کرد فریاد برداشت:

دست خدا! شاهد باش که من لسان الغیب هستم!

عبارت «دست خدا» یا همان «یدالله»، عبارتی قرآنی است^۱ که در روایات نیز کاربرد فراوانی دارد.^۲ این عبارت، در فرهنگ شیعی، از معنای ویژه تری برخوردار است؛ به گونه ای که بر اولیاء الهی^۳ و به ویژه بر امیرالمؤمنین (علیه السلام)^۴ تطبیق شده است. بنابراین استفاده از این عبارت و اصرار بر آن در هر دو قسمت فیلم، کاربست ویژه ای را دنبال می کند.

۲. نمادهای مهدوی

منجی

در قسمت نخست فیلم، عناوینی درباره منجی به کار برده می شد که در این قسمت از آنها استفاده نمی شود. این عناوین عبارتند از:

- القائد؛

- مهدی؛

- یگانه.

به جای آنها عناوینی که در این قسمت درباره منجی کاربست دارند عبارتند از:

- لسان الغیب؛

۱. به عنوان نمونه: «إِنَّ الَّذِينَ يَبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يَبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَنْ نَكَتَ فَإِنَّمَا يَنْكُتُ عَلَى نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَى بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهِ اللَّهُ فَمَن يَكْفُرْ فَمَن يَكْفُرْ أَجْرًا عَظِيمًا» (فتح: ۱۰).

۲. به عنوان تنها یک نمونه: از امیرالمؤمنین (علیه السلام) روایت شده: لا يصدق إيمان عبد حتى يكون بما في يد الله أوثق منه بما في يده (نهج البلاغه، ج ۴، ۷۴، حکمت ۳۱۰).

۳. به عنوان نمونه: محمد بن یحیی، عن محمد بن الحسین، عن محمد بن إسماعیل بن بزيع، عن عمه حمزة بن بزيع، عن أبي عبد الله (علیه السلام) فی قول الله عزوجل: «فلما أسفونا انتقمنا منهم» فقال: إن الله عزوجل لا یأسف کأسفنا ولکنه خلق أولیاء لنفسه یأسفون ویرضون وهم مخلوقون مربوبون، فجعل رضاهم رضا نفسه وسخطهم سخط نفسه، لأنه جعلهم الدعاة إليه والأدلاء علیه، فلذلك صاروا كذلك وليس أن ذلك یصل إلى خلقه، لكن هذا معنی ما قال من ذلك وقد قال: من أهان لی ولیا فقد بارزنی بالمحاربة ودعانی إليها وقال من یطع الرسول فقد أطاع الله» وقال: «إن الذين یبایعونك إنما یبایعون الله، ید الله فوق أیدیهم» فکل هذا وشبهه علی ما ذكرت لك... (الكافی، ج ۱، ۱۴۴، ح ۶).

۴. به عنوان نمونه: حدثنا أحمد بن الحسین قال أخبرنا أحمد بن بشر قال حدثنا حسان الجمال قال حدثنا هاشم بن أبي عمار قال سمعت أمير المؤمنين (علیه السلام) يقول انا عين الله وانا ید الله وانا جنب الله وانا باب الله (بصائر الدرجات، ۸۱).

- مؤدب؛

- اصول.

به گونه‌ای که پس از نخستین پیروزی «فرمن» ها بر «هارکنن» ها - که با حضور پر رنگ «پاول» صورت گرفت - او را این گونه نام گذاری کردند: «پاول، مؤدب، اصول»! این گونه نام گذاری ما را به یاد اسم های چند بخشی عربی می اندازد. به کار رفتن نام «اصول» درباره منجی، از یکسو با اعتقادات شیعی گره خورده که امام و ولی خداوند را مرکز و محور تمامی رفتارها و حرکات می دانند و از طرف دیگر تداعی کننده اصطلاح سیاسی «اصول گرایی» است که بی ارتباط با اصطلاح «بنیاد گرایی» نیست. به اصطلاح «بنیادگرایی» پس از این اشاره خواهیم کرد.

جامعه منتظر

مردم جنوب، که فرمانده هم از آنها است، نسبت به مردمان شمال، مذهبی تر، و نسبت به منجی، معتقدتر هستند؛ به گونه‌ای که آنها هستند که جامعه منتظر را شکل می دهند. در چند صحنه از فیلم، از مردم جنوب، با عنوان «بنیادگرا» یاد می شود. در این جا به گوشه‌ای از تعریف بنیادگرایی و نگاهی به بنیادگرایی اسلامی از مقاله‌ای در همین راستا بسنده می نمائیم:

لغت نامه آکسفورد، «بنیادگرایی» را بازگشت دوباره به سرچشمه ها و تأکید بر صحت و درستی آن بنیادها، و در نتیجه، تأیید دوباره رفتارها و ادراک سنتی در محیطی کاملاً متفاوت تعریف می کند (rafah; 1988: 52). آنتونی گیدنز، بنیادگرایی را دفاع از سنت، به روش سنتی می داند (گیدنز، ۱۳۸۷: ۱۶) و کاستلز هم آن را یک جنبش هویتی تعریف کرده (کاستلز، ۱۳۸۴: ۲۹). روتون، بنیادگرایی را به مثابه یک شیوه مذهبی معرفی می نماید که خود را در قالب یک راهبرد بیان می کند که دینداران در معرض حمله، سعی دارند با توجه به آن، هویت های متمایز خویش را به عنوان افراد یا گروه هایی که رو در روی مدرنیته کردن و سکولاریزه کردن قرار گرفته اند حفظ کنند (روتون، ۱۳۸۹: ۲۱).

فهم بنیادگرایی اسلامی، بدون شناخت جریان اخوان المسلمین و دو شخصیت «حسن البنا» و «سید قطب» امکان پذیر نیست؛ چراکه بنیادگرایی اسلامی در قرن بیستم با تأسیس جنبش اخوان المسلمین آغاز شد. پس از شکست های متعدد

ملّی‌گرایی عربی در مصر، در دهه ۱۹۲۵ میلادی، تفکّر اسلام به عنوان تنها جایگزین مطرح شد و اخوانی‌ها به سراغ نظریه اسلام، هم به عنوان دین و هم به عنوان دولت رفتند. پس از آن‌که سید قطب در این زمینه دست به تألیفاتی زد، مسیر برای شکل‌گیری گروه‌هایی همچون التکفیر، الهجره، و جهاد اسلامی هموار شد^۱ تا به آن‌جا که امواج متأخر آن را در قالب طالبان و القاعده در افغانستان، و داعش در شام و عراق شاهد هستیم. از مهم‌ترین آثار این دوره در زمینه بنیادگرایی اسلامی، می‌توان به دو کتاب مدیریت توحش نوشته ابوبکر ناجی و دعوت به مقاومت جهانی/اسلامی نوشته ابومصعب السوری اشاره داشت (درویشی، ۱۴۰۰: ۱۹۸-۲۰۰).

در هر حال، به خاطر همین اعتقاد ویژه مردم جنوب است که به گفته دختر امپراطور، مادر «پاول» به دنبال پخش کردن خبر نزدیک بودن زمان [ظهور] لسان الغیب در میان «فرمن»‌های جنوب است.

گذشته از این وصف، «فرمن»‌ها پس از آن‌که «پاول» از سمّی که خورده بود نجات یافت و به هوش آمد، برای او سجده کردند. این درحالی است که «چانی» و دوستان پدر «پاول»، ایستاده و تنها نظاره‌گر این صحنه بودند.

در صحنه‌ای دیگر از فیلم، و در جلسه مردم جنوب که قرار است «پاول» خود را به آنها ثابت کند، همگی به دعا نشسته‌اند.

تطبیق نشانه‌های منجی

فرمانده «فرمن»‌ها در نخستین جلسه مشورتی درباره «پاول» و مادرش تصریح می‌کند: من در او نشانه‌ها را دیده‌ام. وی در جای دیگری تصریح می‌کند: «پاول» همان لسان الغیب است.

همچنین فرمانده، بارها تصریح دارد اتفاقاتی که در حال وقوع است، طبق «پیشگویی»‌هاست:

- یک بار در نجات یافتن مادر «پاول» از سمّ آب حیات؛
- بار دیگر، وقتی «پاول» منکر رخ دادن معجزه می‌شود؛

۱. برای مطالعه بیشتر ر.ک: سیری در اندیشه سیاسی غرب، تألیف حمید عنایت، نشر امیرکبیر، تهران؛ جنبش‌های اسلامی معاصر، تألیف اسپوزیتو، ترجمه شجاع احمدوند، نشر نی، تهران.

- بار سوم، وقتی که «پاول» موفق به سواری گرفتن از بزرگ‌ترین کرم بیابان می‌شود؛
- و بار چهارم، وقتی که «چانی» برای نجات «پاول» از مرگ، حاضر می‌شود از سم آب حیات استفاده کند.

زمینه‌سازی

به گفته فرمانده «فرمن» ها در کنار استخر پر از آب زیرزمینی شان:
«آنها این قدر از این حوضچه‌های آب مقدس تدارک خواهند دید تا لسان الغیب بتواند با کمک آنها صحرا را آباد سازد».
وی همچنین تصریح دارد، «فرمن» ها حتی اگر از تشنگی بمیرند نیز از این حوضچه‌ها نخواهند نوشید.

این ابزار، تنها راهکار در دسترس و مخفی «فرمن» ها برای پیروزی نهایی بر دشمنان شان است. نمایش توانمندی این چنین، ما را به یاد تدارکات زیرزمینی و پنهانی می‌اندازد که جامعه شیعی برای حفظ موجودیت خود در برابر تمامیت دنیای استکبار به آن همت گماشته است. به دیگر بیان، حوضچه‌های زیر زمینی آب «فرمن» ها، تصویر دیگری از تأسیسات آب سنگینی است که برای تولید انرژی هسته‌ای و توان دستیابی به سلاح هسته‌ای کاربرد دارد؛ همچنین تدارکات زیرزمینی جریان منتظر شیعی برای پیشبرد نرم و دور از رصد اهداف خویش را هدف گرفته است.

گرفتن انتقام

در این فیلم، «پاول» به دنبال انتقام است. انتقام خون پدرش. این درحالی است که مادرش تصریح می‌کند، پدر تو چنین تفکری نداشت.

ماجرای انتقام، جایگاهی ویژه در جریان مهدویت شیعی دارد:

یکی از اوصاف امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف «منتقم» است. پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله در خطبه خویش در روز عید غدیر، بخشی را به تعریف و تبیین امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف اختصاص داد. جملاتی از این بخش، این چنین روایت شده است:

... معاشر الناس! إني نبي وعلي وصي. ألا إن خاتم الأئمة منا القائم المهدي. ألا إنه الظاهر على الدين. ألا إنه المنتقم من الظالمين. ألا إنه فاتح الحصون وهادمها. ألا إنه قاتل كل

قبیلة من أهل الشرك. ألا إنه مدرك بكل ثأر لأولياء الله. ألا إنه الناصر لدين الله...^۱
 و از سیاست های مشخص و بدیهی قیام امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف، پیگرد جنایت عاشورا و کربلا و باعثان و دنباله داران تاریخی آن است.^۲
 بنابراین انتقام خون پدر - در کنار تشابه کاملی که در قسمت نخست فیلم، میان بلاهایی که بر سر پدر پاول و بارانش آمد با بخشی از جنایت های عاشورا - نگاهی کاملاً شیعی به موعود و منجی است.
 این حقیقت، گویای آشنایی کامل نویسنده و سازندگان فیلم با مهدویت شیعی و رویکردهای آن است.

جنگ های ویرانگر

«پاول» در مکاشفه خود، ملیون ها نفر را می بیند که به خاطر او و برپایی جنگ مقدس، از گرسنگی جان می دهند. «پاول» به همین خاطر، در برابر اصرار تمامی حاضران و حتی مادرش، حاضر به سفر به جنوب نیست؛ ولی سرانجام، به خاطر «چانی» چاره ای غیر از سفر نمی بیند.

در روایات آخرالزمانی، به فراوانی مرگ و میرها و ریشه های مختلف آن اشاره شده است. به عنوان نمونه در روایتی از امیرالمؤمنین علیه السلام چنین می خوانیم:

أخبرنا علي بن الحسين، قال: أخبرنا محمد بن يحيى، عن محمد بن حسان الرازي، عن محمد بن علي الكوفي، عن إبراهيم بن أبي البلاد، عن علي بن محمد بن الأعمش الأزدي، عن أبيه، عن جده، قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: بين يدي القائم موت أحمر، وموت أبيض، وجراد في حينه، وجراد في غير حينه، أحمر كالدم، فأما الموت الأحمر فبالسيف، وأما الموت الأبيض فالطاعون.^۳

۱. الاحتجاج، ج ۱، ۸۰.

۲. در دعای ندبه اینگونه زمزمه می کنیم: ... أين الطالب بدم المقتول بكربلاء... (اقبال الاعمال، ج ۱، ۵۰۹).
 همچنین در برخی روایات درباره امام زمان علیه السلام این گونه آمده است: أخبرنا محمد بن محمد، قال: أخبرني أبو الحسن أحمد بن محمد بن الحسن بن الوليد، عن أبيه، عن محمد بن الحسن الصفار، عن محمد بن عبيد، عن علي بن أسباط، عن سيف بن عميرة، عن محمد بن حمران، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: لما كان من أمر الحسين بن علي ما كان، ضجت الملائكة إلى الله (تعالى) وقالت: يا رب يفعل هذا بالحسين صفيك وابن نبيك؟! قال: فأقام الله لهم ظل القائم عليه السلام وقال: بهذا أنتقم له من ظالميه (الامالی شیخ طوسی، ۴۱۸، ح ۸۹).

۳. الغيبة نعمانی، ۲۸۶؛ الارشاد شیخ مفید، ج ۲، ۳۷۲.

در انتها هم:

فیلم با حرکت «پاول» و «فرمن» ها به سوی سایر سیاره ها برای برپایی جنگ مقدس به پایان می رسد.

جنگ مقدس همان جنگ پایانی جبهه خیر و شر است که به برجیده شدن بساط ظلم و ستم از گستره زمین می انجامد.

۳. نگاه های مغرضانه

تردید و تمسخر انتظار

انتظار، بخش مهم اعتقاد مهدوی شیعی است. این انتظار آن قدر مهم و کلیدی است که در تعدادی از روایات، به عنوان برترین کار به شمار آمده است.^۱ هرچند انتظار در نگاه مهدویت اهل تسنن نیز تصور دارد، ولی در طول تاریخ، این شیعیان بوده اند که به گروه منتظر و باورمندان به انتظار شناخته می شوند. این حالت، از قرار گرفتن دو حقیقت در کنار یکدیگر به وجود می آید:

الف) وجود موعود زنده؛

ب) مسئولیت جامعه نسبت به موعود و غیبت وی.

حرکت رو به رشد و بالنده شیعه در طول تاریخ غیبت، بر همین رکن استوار بوده و هست. از همین رو، این عقیده، از سوی مخالفان شیعه با سخت ترین حملات روبرو شده است. قسمت دوم فیلم تل ماسه نیز از این مسئله غافل نشده و نگاهی ویژه به آن دارد:

بخشی از «فرمن» هایی که گرد «پاول» را فرا گرفته اند، «فرمن» های شمال «آراکیس» هستند. این عده، هیچ اعتقادی به «پاول» و منجی بودن او ندارند. «پاول» در نخستین حضور در پناهگاه «فرمن» ها به مادرش می گوید:

۱. به عنوان نمونه در حدیث مشهور و زیبای «چهارصدگانه» از امیرالمؤمنین (ع) چنین می خوانیم: انتظروا الفرج ولا تأسوا من روح الله، فان أحب الأعمال إلى الله عزوجل انتظار الفرج ما دام عليه العبد المؤمن... (الخصال، ۶۱۷). در روایت دیگری از امام جواد (ع) چنین آمده است: حدثنا محمد بن علی رحمه الله علیه، قال حدثنا علی بن أحمد بن محمد بن عمران الدقاق، قال حدثنا محمد بن هارون الصوفی، قال حدثنا أبو تراب عبید الله بن موسی الرویانی، قال حدثنا عبد العظیم بن عبد الله بن علی بن الحسن بن زید بن الحسن بن علی بن أبی طالب (ع)، قال: دخلت علی سیدی محم بن علی بن موسی بن جعفر بن محمد بن علی بن الحسن بن... ثم قال: أفضل أعمال شیعتنا انتظار الفرج (کفایة الأثر، ۲۸۰-۲۸۱).

در اثر تبلیغات «بنی جزریت»، برخی مرا منجی و برخی دیگر پیامبر دروغین می- دانند.

مهم‌ترین نماد این عده، دختری به نام «چانی»^۱ است که در قسمت نخست فیلم، دختر رؤیاهای «پاول» بود و در این قسمت، در کنار او قرار گرفته و یکی از مهم‌ترین مهره- های پیشرفت «پاول» در میان «فرمن» هاست. مهم‌ترین شاخصه‌های اخلاقی و رفتاری «چانی» در رابطه با «پاول» از این قرار است:

همیشه نگران، همیشه یار و یاور، ناجی همیشگی او در صحنه‌های سخت؛ و درپست در خدمت او.

این دختر، هم در قسمت نخست و هم در این قسمت، تصریح دارد که نه تنها به منجی، که به سایر باورهای «فرمن» ها هم هیچ اعتقادی ندارد؛ به گونه‌ای که هیچ‌گاه در حال عبادت یا دعا مشاهده نمی‌شود. حتی پس از آن‌که «پاول» موفق به سواری گرفتن از بزرگ‌ترین کرم صحرا می‌شود - برخلاف «فرمن» ها که به حالت دعا می‌افتند - او در حالت ایستاده، با تعجب آنها را نگاه می‌کند.

«چانی» بارها به بی‌اعتقادی خود نسبت به منجی، و همچنین منجی بودن «پاول» تصریح کرده، و حتی گاهی اوقات آن را فریاد می‌زند. یکبار به «پاول» می‌گوید:

اگر می‌خواهی مردم را کنترل کنی، بگو قرار است منجی بیاید؛ آنها هم قرن‌ها منتظر خواهند ماند.

و بار دیگر با مشاهده کرنش جنوبی‌ها در برابر «پاول»، سر خود را لخت کرده فریاد می- زند:

با همین پیشگویی‌ها ما را به بردگی می‌گیرند.

«چانی» در جایی دیگر هم عقیده دارد این پیشگویی‌ها، همان چیزهایی است که «بنی جزریت» به خورد مردم داده‌اند و واقعیتی ندارد.

او پس از نجات «پاول» از سم آب حیات، خطاب به مادر «پاول» هم‌چنان عقیده دارد او با دروغ‌هایش پسرش را به این روز انداخته. او سپس و برای نشان دادن عمق نفرتش از

۱. آن‌گونه که در توضیحات فیلم آمده است، نقش چانی را دختری دو رگه آفریقایی - آمریکایی به نام زندایا بازی کرده است.

این عقیده، یک سیلی محکم به صورت «پاول» می‌نوازد و صحنه را ترک می‌کند. در جلسه مردم جنوب هم که قرار است «پاول» خود را به آنها ثابت کند، «چانی» تلاش خود را برای جلوگیری از برگزاری جلسه به کار می‌گیرد ولی سودی ندارد. از همین روست که این دختر، در بیشتر صحنه‌های فیلم و برخلاف عموم زنان «فرمن»، حجاب ندارد. حتی گاهی اوقات با بازوانی لخت در کنار «پاول» نمایش داده می‌شود. دختران جوانی دیگری که در کنار «پاول» نمایش داده می‌شوند نیز از قماش «چانی» هستند! این دختران، حتی گاه و بیگاه، «پاول» را دستمایه تمسخر خود قرار می‌دهند!

در مجموع، تلاش فیلم بر آن است که «چانی» و سایر دختران جوان فیلم را نماد جوانان فرهیخته و عاقل و اهل فکر و منطق نشان دهد که هیچ رابطه‌ای با عقائد و باورهای به جا مانده از گذشته ندارند و به آنها در قالب «خرافات» می‌نگرند. انتخاب شیطنت‌آمیز دختران جوان برای نشان دادن نمادهای روشنفکری و جامعه عقلانی، از یکسو نشان‌دهنده جریان غالب زن‌گرا در جهان غرب است که در سینمای آنها نیز تجلی دارد؛ و از سوی دیگر ترسیم‌کننده راهکاری کاربردی برای به چالش کشیدن جریان موعودباوری و جبهه منتظران ظهور می‌باشد. راهکاری که با تأکید بر نقش دختران جامعه به عنوان مهم‌ترین کنش‌گران اجتماعی، به صورت مستقیم و غیرمستقیم، تلاش دارد ذهن این دست از مخاطبان و بینندگان خود را علیه عقیده مهدویت تحریک نماید.

در این راستا نباید از این نکته نیز غافل شد که زنان و دختران، به خاطر برخورداری بسیار بالا از ظرفیت عاطفی و مهر و محبت، نقش کلیدی در پیشبرد اهداف هردو جبهه حق و باطل دارند. از این روست که جریان فیلم، تمرکزی معنادار بر این بخش تأثیرگذار در جامعه دارد.

آزمون‌های منجی

برای این که ثابت شود «پاول» همان منجی است، فرمانده، آزمایش‌هایی تدارک می‌بیند:

در مرحله اول، او را تنها روانه صحرا می‌کند تا ببینند می‌تواند زنده برگردد یا نه؟ به

گفته یکی از همان دخترها: پیامبر، رسوم بیابان را می‌داند! و در مرحله دوم، «پاول» مأموریت می‌یابد از یکی از کرم‌های صحرا سواری بگیرد. و او این کار را با رام کردن بزرگ‌ترین کرم صحرا با موفقیت به سرانجام می‌رساند!

این نوع رفتارها، به صورت ضمنی، عقیده زمینی بودن منجی را در ذهن بیننده تزریق می‌کند و تلاش دارد از این راه، مهدویت شیعی را به چالش بکشد. چراکه در نگاه شیعی، امام و امامت جایگاهی والا و بالا است که مردم هیچ دخالت و نقشی در آن ندارند.^۱

ابزار بودن منجی

همان‌گونه که در نقد قسمت نخست نیز اشاره شد، زنان ساحره «بنی جزیریت»، کارگردانان پشت پرده اتفاق‌های مهم کهکشان هستند. بر اساس گفتگوی این زنان ساحره در این قسمت، برای آنها مهم نیست که منجی، چه کسی باشد:

– انسانی پاک و خداجو؛

– یا حیوانی آدم‌کش و بی رحم؛ مثل برادرزاده پادشاه «هارکنن»‌ها.

آنچه برای آنها مهم است ثروت نهفته در بیابان‌های «آراکیس» است. به گفته ریاست این زنان ساحره:

آنها به نقشه‌های شان زنده هستند نه به امید!

یکی دیگر از مأموریت‌های این زن‌ها آن است که با جذب مردان مورد تأیید گروه، با آنها هم‌خوابه شده منجی را از آنها در شکم خود داشته باشند!

این ماجرا در قسمت نخست این فیلم، با هم‌خوابگی مادر «پاول» با پادشاه «آتریدیس»‌ها ظهور و بروز یافت؛ و در این قسمت، با هم‌خوابگی یکی از دختران گروه، با برادرزاده پادشاه «هارکنن»‌ها ادامه می‌یابد.

همان‌گونه که از فضای هردو قسمت آشکار است، این هم‌خوابگی‌ها هیچ یک بر اساس ضوابط و قوانین ازدواج انجام نمی‌پذیرد!

۱. در این زمینه می‌توان به خطبه مفصل امام رضا (ع) در توصیف و تبیین جایگاه امام و امامت اشاره داشت که در مسجد جامع شهر مرو و در هنگام حضور آن حضرت در خراسان بیان شده است (ر.ک به عنوان نمونه: معانی الاخبار، ۹۶ به بعد).

این بخش از کار نیز کاملاً به دنبال قداست زدایی و به لجن کشیدن عقیده مهدویت شیعی تهیه و تنظیم شده است. حال آن که بر اساس آنچه در روایات اهل بیت به آن تصریح شده، امام، هیچ گاه از دامانی ناپاک عبور نکرده است.^۱

تمسخر «پاول»

در این قسمت، «پاول» بیشتر با عنوان «مؤدّب» یاد می شود. به نظر می رسد این نام، با توجه به معنای عربی آن برای منجی برگزیده شده، ولی در برخی صحنه های فیلم تصریح شده که این کلمه، نام موش های کانگورویی صحرای «آراکیس» است! همچنین «پاول» پس از نوشیدن از سمّ آب حیات، متوجه می شود که مادرش، دختر پادشاه «هارکنن» ها است! یعنی دختر همان نژاد فتنه و پلیدی در کهکشان! جالب است که مادرش هم می گوید:

من هم وقتی از آب حیات خوردم این حقیقت را فهمیدم!

حالا «پاول»، هم میراثدار رابطه نامشروع پدر و مادرش است! و هم وارث پلیدی و شرارت پدر بزرگ مادریش!

فرصت طلبی «پاول»

«پاول» پس از مواجهه با «فرمن» ها و دیدن شور و اشتیاق برخی از آنها، حالا حسّ خوبی پیدا کرده و معتقد است:

باید مخالفان را متقاعد کرده و خود را به امپراطوری برساند!

او خودش قبول دارد نجات مادرش از سمّ آب حیات، ربطی به معجزه ندارد و تأثیر تعلیماتی است که از «بنی جزریت» فرا گرفته. او خواسته اش از «فرمن» ها این است که اجازه دهند در کنار آنها بماند و رسوم شان را فراگیرد. جالب آن که فرمانده «فرمن» ها این برخورد «پاول» را نیز مطابق پیشگویی ها می داند!

نه تنها «پاول»، که دوست قدیمی پدرش - که حالا به او پیوسته - نیز هیچ اعتقادی به منجی ندارد و از «پاول» می خواهد از جایگاه پیامبری و مؤدّب بودنش در میان «فرمن» ها

۱. به عنوان نمونه در یکی از زیارت های سید الشهداء (علیه السلام) چنین قرائت می کنیم: ... یا مولای یا أباعبدالله! أشهد أنك كنت نوراً في الأصلاب الشامخة والأرحام المطهرة لم تنجسك الجاهلية بأنجاسها ولم تلبسك من مدلهما ثيابها... (مصباح المتعجد، ۷۲۱).

برای انتقام استفاده کند. «پاول» هم تنها پاسخی که به او می‌دهد این است که هنوز زمانش فرا نرسیده.

«پاول» در یک صحنه دیگر نیز به فرمانده «فرمن» ها اعلام می‌کند که این حرف‌ها را درباره خودش قبول ندارد ولی فرمانده می‌گوید:

مهم این است که من قبول دارم!

«پاول» که خودش هیچ اعتقادی به منجی بودن خود ندارد، پس از خوردن از سم آب حیات و با توجه به این‌که از اعتقاد عوامانه مردم چه سودها که نمی‌تواند ببرد! حالا مصمم و بسیار جدی پا به جلسه مردم جنوب می‌گذارد:

- با گام‌هایی محکم و بدون هیچ‌گونه ترس و تردید؛

- با اقتدار حرکت می‌کند؛

- داد می‌زند؛

- نمی‌ترسد؛

- حاضر به پذیرش اعتراض نیست؛

- هیچ‌کس را جلودار خودش نمی‌داند؛

- تُن صدایش کلفت شده؛

- رؤسای اهل تردید جنوب را با صدای بم و دادهای خود، مرعوب خود می‌کند؛

و در آخر:

- با نشان دادن بخشی از علم غیب خود، لسان الغیب بودنش را به رخ همگان می‌کشد، به گونه‌ای که یکباره همگی صدا به: «لسان الغیب» برمی‌دارند.

«پاول»، «چانی» را که در قسمت اول، دختر رؤیایا؛ و در قسمت دوم، یار و همراه و ناجی او بوده و برخلاف دیگران، همه کار کرده تا وی به عنوان یک «فرمن» کامل، شناخته شود و حتی رابطه عاطفی خاصی میانشان شکل گرفته، در پایان فیلم رها کرده به فکر ازدواج با دختر امپراطور می‌افتد تا به این وسیله به قدرت برسد. همین نکته باعث می‌شود «چانی» علیرغم تمامی خدمت‌هایی که انجام داده، «پاول» و جنگ‌هایش را رها کرده به صحراگردی خود برگردد.

روند فیلم به گونه‌ای است که «پاول» متوجه شده، حضور «چانی» - به عنوان یک منکر اعتقاد به منجی - در کنار او، دیگر به سودش نیست!

فیلم با صورت پراز خشم و نفرت «چانی» به پایان می‌رسد. این نفرت و خشم، ما را به یاد جمله مادر «پاول» خطاب به «چانی» و در پاسخ اعتراض او نسبت به دروغ‌پراکنی‌های وی می‌اندازد که:

چانی! تو خودت بخشی از ماجرا هستی!

یعنی «چانی» در انتهای فیلم، تازه متوجه شده ندانسته در خدمت جریانی بوده که هیچ اعتقادی به آن نداشته و حالا به پایان نقشش رسیده! این بخش از فیلم به بیننده این حس را تلقین می‌کند که آنها که در راستای مهدویت شیعی گام بر می‌دارند، عموماً ناآگاهانی هستند که ابزار شیادان قرار گرفته‌اند و چه بسا باید فکری برای بیداری آنها کرد!

این شگرد، از آن جا شیطنت‌آمیز و حتی ناشیانه است، که با حقیقت و روح تشیع تضاد و تعارض کامل دارد؛ چراکه تشیع تنها فرقه در دوران حاضر است که به پشتوانه آیات فراوان قرآن و نیز روایات مختلف اهل بیت، اصرار بر عقل‌مداری و استدلال‌محوری در اصول زیرساختی خویش دارد و هرگونه تقلید یا پذیرش بی‌منطق در این زمینه را ناکارآمد به شمار می‌آورد.

۴. قالب شکلی

این قسمت نیز همانند قسمت نخست، فاقد صحنه‌های غیراخلاقی است. اما در هر حال شاهد ارتباط‌هایی نزدیک‌تر هستیم. مثل:

- لمس صورت مادر «پاول» به وسیله فرمانده «فرمن»‌ها؛

- لمس صورت «پاول» و «چانی» توسط یکدیگر؛

- حضور چند خدمتکار زن نیمه برهنه در دربار پادشاه «هارکنن»‌ها.

برخلاف صحنه‌های غیراخلاقی، در این قسمت، شاهد صحنه‌های خشن هستیم که مهم‌ترین آنها صحنه‌ای است که «پاول» خنجر خود را در گلوئی پادشاه «هارکنن»‌ها فرو می‌کند.

در این قسمت نیز، بیشتر تصویربرداری‌ها در شب، یا در نور کم، و یا در نور شدید و شنزارهای گسترده صورت گرفته است. تنها صحنه‌های سبز و دلنشین این قسمت، تصویرهای کوتاهی است که از سیاره امپراطور پخش می‌شود.

پرچم «فرمن» ها تقریباً همان طرح پرچم «آتریدیس» هاست که حالا زنگی شبیه قرمز به خود گرفته است.

نتیجه‌گیری

با توجه به بررسی‌های صورت گرفته درباره فیلم تلّ ماسه ۲، دست یافتن به این نتیجه کار سختی نیست که: فیلم، نگاهی تند و تیز و شیطن‌آمیز به مهدویت شیعی دارد و به دنبال آن است تا با استفاده از سه رویکرد:

الف) پیوند زدن برخی مفاهیم آن با تفکرات افراطی رایج در میان بخشی از مسلمانان امروز؛ ب) تحریف برخی از واقعیت‌های موجود در منابع شیعی نسبت به منجی؛ ج) و به تمسخر کشیدن بخشی دیگر از آنها، مخاطب خود را در فاصله گرفتن و نگاه منفی و منتقدانه داشتن به این آموزه شیعی، مصمّم ساخته و معتقدان به چنین تفکر نجات-بخشی را به نوعی دشمنان بشریت و تمدّن بداند.

بر اساس ترسیمی که در فیلم از دو بخش شمالی و جنوبی «آراکیس» ارائه می‌شود، ثروت در شمال و ایمان در جنوب این سرزمین، بهترین فضا و بهانه را برای برپایی جنگ نهایی یا همان جنگ مقدس ایجاد خواهد کرد و همان‌گونه که دختر امپراطور در بخشی از فیلم به پدرش می‌گوید:

راه درافتادن با ایمان، مبارزه مستقیم نیست؛ چراکه این کار باعث تقویت و طغیان مذهب می‌شود و نباید قدرت ایمان را دست کم گرفت.

بنابراین و با در کنار هم گذاشتن این دو نکته می‌توان این‌گونه از محتوای کلی فیلم نتیجه گرفت که: از یکسو، تمامی جنگ‌ها و ستیزه‌جویی‌ها بر سر مشتی ثروت خداداده است؛ و آرمان و ارزش و تقدّسی در کار نیست. صداهایی که بر سر عدالت و حق انسان و امثال آنها از این سو و آن سو به آسمان بلند است، چیزی جز نعره‌هایی بر سر به دست آوردن ثروت بیشتر نیست؛ و توقع بیشتر داشتن از آنها، سادگی و بی‌خردی محض خواهد بود. و از سوی دیگر آنچه باور منجی را شیرین و دلنشین می‌کند، محصور بی‌سواد و عقب‌ماندگی و فرو رفتن در خرافات و گرفتار آمدن در بافته‌های گروه‌هایی شیّاد است. وگرنه نه مهدویت به پا است و نه مهدیی به انتظار! و از سوی سوم، راه مبارزه با چنین اعتقاداتی، برخورد نرم و تخریب از درون است.

در همین راستا به نظر می‌رسد در قسمت سوم فیلم، باید - در کنار افکار پلید «پاول» - منتظر سیاست‌های شیطانی دختر امپراتور، برای کنترل قیام مقدس «فرمن»‌ها در جهت مبارزه با خاندان‌های ستم‌کار باشیم.

منابع

قرآن کریم

نهج البلاغه

۱. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۹ق)، *معانی الأخبار*، قم: انتشارات جامعه مدرسین.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۸۶ق)، *علل الشرائع*، نجف اشرف: بی‌نا.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۰۳ق)، *الخصال*، قم: انتشارات جامعه مدرسین.
۴. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۰۵ق)، *کمال الدین و تمام النعمة*، قم: انتشارات جامعه مدرسین.
۵. ابن حنبل، احمد بن محمد (۱۴۱۶ق)، *المسند*، بیروت: مؤسسة الرسالة، اول.
۶. ابن طاووس، سید علی بن موسی بن جعفر (۱۴۱۴ق)، *إقبال الأعمال*، قم: مکتب الإعلام الاسلامی، اول.
۷. بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۴۱۰ق)، *صحیح*، قاهره: وزارت اوقاف، دوم.
۸. خزاز قمی، علی بن محمد (۱۴۰۱ق)، *کفایة الأثر*، قم: انتشارات بیدار.
۹. درویشی، هادی (۱۴۰۰ش)، «در معنا و شاخص‌های بنیادگرایی اسلامی»، *فصل‌نامه انجمن ایرانی مطالعات فرهنگی و ارتباطات*، سال هفدهم، شماره ۱۷.
۱۰. روتون، میلز (۱۳۸۹)، *بنیادگرایی*، ترجمه: بیژن اشتری، تهران: نشر افکار.
۱۱. صفار، محمد بن حسن (۱۴۰۴ق)، *بصائر الدرجات*، تهران: منشورات الاعلمی.
۱۲. طبرسی، احمد بن علی (۱۳۸۶ق)، *الاحتجاج*، نجف اشرف: دارالنعمان.
۱۳. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۱ق)، *مصباح المتعجل*، بیروت: مؤسسة فقه الشیعه.
۱۴. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۴ق)، *الغیبه*، قم: دارالثقافه.
۱۵. قشیری نیشابوری، مسلم بن حجاج (بی‌تا)، *صحیح*، بیروت: دارالفکر.
۱۶. کاستلز، امانوئل (۱۳۸۴ش)، *عصر اطلاعات: اقتصاد، جامعه و فرهنگ*، ترجمه: حسن چاووشیان؛ احمد علی قلیان، تهران: نشر طرح نو.
۱۷. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۳ش)، *الکافی*، تهران: دارالکتب الاسلامیه، پنجم.

۱۸. گیدنز، آنتونی (۱۳۸۷ش)، *فراسوی چپ و راست*، ترجمه: محسن ثلاثی، تهران: نشر علمی.

۱۹. مفید، محمد بن محمد نعمان (۱۴۱۴ق)، *الإرشاد*، بیروت: دارالمفید، دوم.

۲۰. نعمانی، محمد بن ابراهیم (۱۴۲۲ق)، *الغیبه*، قم: انتشارات مهر، اول.

21. Lazarus-Yafeh, H. (1988). Contemporary fundamentalism: Judaism, Christianity, Islam. *The Jerusalem Quarterly*, (47), 27–39



The Artistic Function of Iftitah Supplication from an Aesthetic Perspective

Dr. Mahmoudi Azam ¹

Dr. Alipour Fatemeh ²

Abstract

Abstract

The supplications handed down from the Ahl al-Bayt(AS) are among the finest examples of Arabic texts, regarded as the most eloquent, clear, and impactful speech after the Quran. In these supplications, the highest religious teachings are depicted in beautifully crafted and solid expressions that reach the pinnacle of aesthetic beauty. Understanding the rhetorical style of these supplications significantly contributes to promoting religious knowledge. Iftitah Supplication, a highly esteemed supplication with an authentic narration from Imam Mahdi(AS), is one such noble text. It includes profound themes, such as the praise and glorification of God, the recognition of God, the necessity of fear and hope, success in worship, and expressing love for the Islamic state in the light of the appearance of Imam Mahdi(A.S). Moreover, this supplication is rich in various aesthetic aspects. This study aims to analyze the rhetorical devices used in this supplication using a descriptive-analytical method, focusing on elements such as repetition, paronomasia, parallelism, antithesis, balance, and contrast, in order to evaluate its literary and aesthetic levels. The findings reveal that the use of these rhetorical devices in Iftitah Supplication imparts a rhythmic and musical quality to the Imam's speech, making it both externally beautiful and internally impactful.

Keywords: Iftitah Supplication, aesthetics, literary devices, artistic aspects

1. Assistant professor, Department of Arabic language and Literature, Farhangian University, Tehran, Iran(Corresponding Author)(a.mahmoodi@cfu.ac.ir)

2. Assistant professor, Department of Educational Sciences, Farhangian University, Tehran, Iran (alipoor@cfu.ac.ir)

کارکرد هنری دعای افتتاح از منظر زیبایی‌شناختی*

اعظم محمودی^۱

فاطمه علی‌پور^۲

چکیده

ادعیه به یادگار مانده از اهل بیت علیهم‌السلام به لحاظ ادبی و شیوه بیانی از نمونه‌های برجسته متون عربی هستند و پس از قرآن، شیواترین، رساترین و اثرگذارترین کلام شمرده می‌شوند. در این دعاها عالی‌ترین معارف دینی در قالب عباراتی آراسته و استوار در بلندای قله زیبایی، به تصویر کشیده شده‌اند. شناخت سبک بیانی این ادعیه به ترویج معارف دینی کمکی شایسته می‌کند. دعای «افتتاح» که با سند معتبر از امام مهدی عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف صادر شده است یکی از این متون فاخر است که ضمن برخورداری از مضامین عالی همچون حمد و ثنای الهی، خداشناسی، لزوم خوف و رجاء، توفیق عبادت، اظهار علاقه به دولت اسلامی در پرتو ظهور امام مهدی عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف، از جنبه‌های متعدد زیبایی‌شناختی بهره‌مند است. این پژوهش بر آن است که با روش توصیفی - تحلیلی و بهره‌گیری از دانش بدیع، به بررسی آرایه‌های ادبی این دعا در محورهای تکرار، جناس، سجع، ترصیع، مقابله، تضاد، پرداخته و سطح ادبی و زیبایی‌شناختی آن را مشخص کند. یافته‌ها نشان می‌دهد که به‌کارگیری این آرایه‌ها در دعای افتتاح نوعی ایقاع و موسیقی به کلام امام بخشیده و آن را از نظر ادبی برخوردار از برون‌ساختی زیبا و درون‌ساختی اثرگذار کرده است.

واژگان کلیدی

دعای افتتاح، زیبایی‌شناختی، دانش بدیع، آرایه‌های ادبی.

مقدمه

هدف اصلی متون دینی، و از جمله ادعیه مأثوره که از جانب اهل بیت علیهم‌السلام صادر

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۴/۰۵؛ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۵/۱۱؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۶/۰۱؛ تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۷/۰۲

۱. گروه آموزش زبان و ادبیات عرب دانشگاه فرهنگیان تهران، ایران (نویسنده مسئول) (a.mahmoodi@cfu.ac.ir).

۲. گروه آموزش علوم تربیتی دانشگاه فرهنگیان تهران، ایران (alipoor@cfu.ac.ir).

شده، هدایت و پرورش مخاطب است. این ادعیه پیوند تنگاتنگی با قرآن کریم دارند؛ چون «امام، قرآن ناطق و عینی است که قرآن مصحفی و علمی را - که مجموعه‌ای از اعتقادات، اخلاق و اعمال است - در گفتار و کردار تجلی بخشیده است و انسان کاملی است که قرآن ممثل است» (جوادی آملی، ۱۴۰۸: ق: ۱۸).

در عین حال، این متون از ویژگی‌های هنری و ادبی نیز بهره می‌گیرند تا مخاطب را تحت تأثیر قرار داده و شور و عاطفه را در او برانگیزند و روح وی را مسخر خود سازند؛ بدین جهت می‌توان گفت مانند سایر آثار ادبی، به نوعی برخوردار از سازوکارهای هنری و شیوه‌هایی هستند که استفاده از آنها نقشی به سزا در انتقال پیام به گیرنده و نفوذ و تثبیت آن در ضمیر او دارد.

در متون دینی به زیبایی‌گرایی فطرت آدمی و نیاز او به زیبایی‌خواهی اهمیت ویژه‌ای داده شده است. این بعد از وجود انسان اگر به طور هماهنگ با ابعاد دیگر رشد کند، در مسیر اصلی خود کمال می‌یابد و جلوه‌های زیبای خلقت خداوند را ادراک می‌کند و با کسب قدرت ادراک جمال باطنی، زیبایی‌های ظاهری او را از زیبایی اصیل و مطلق غافل نمی‌سازد (ملکی، ۱۳۸۹: ۶۴).

دعای افتتاح از مهم‌ترین و مشهورترین دعا‌های شیعه است که ساختار منحصر به فرد و جایگاه ممتازی دارد و به سند معتبر، از حضرت صاحب الامر علیه السلام منقول است که آن حضرت به شیعیان خود نوشتند تا در هر شب ماه رمضان این دعا را بخوانند (مجلسی، ۱۴۲۳: ق: ۸۶).

این دعا از جنبه ادبی و زیبایی‌شناختی نیز متنی گرانسنگ و فاخر است و وجود آرایه‌های لفظی و معنایی، آن را به اوج قله بلاغت و زیبایی رسانده است و حضرت حجت علیه السلام برای تبیین مفاهیم تربیتی و عقلانی و تأثیرگذاری در مخاطب، از جلوه‌های هنری و ادبی در آن بهره برده است. بنابراین از آن جا که شناخت سبک بیانی و وجوه زیبایی‌شناختی ادعیه موجب آشنایی و انس بیشتر با کلام اولیای دین و معارف دینی مورد نظر آنان است، این پژوهش در پی آن است که به شیوه توصیفی - تحلیلی به این سؤال پاسخ دهد:

مهم‌ترین مؤلفه‌های زیبایی‌شناختی در دعای افتتاح کدام است و از این جهت در چه سطح ادبی قرار دارد؟

پیشینه پژوهش

تاکنون پژوهش‌های متعددی درباره ابعاد و مؤلفه‌های زیبایی‌شناختی دعا‌های گوناگون صورت گرفته است که به برخی از آنها اشاره می‌شود:

خلف و همکاران (۱۳۹۳) در مقاله «تحلیل زیبایی‌شناختی تصویرهای هنری و موسیقایی صحیفه سجاده» سعی کرده‌اند تا با رویکرد بلاغی به نقد و تحلیل زیبایی-شناختی آرایه‌هایی چون سجع، جناس، و حسن نسق در برخی از دعا‌های صحیفه پرداخته و تأثیر آنها را در ایجاد نوعی ایقاع و موسیقی درونی بررسی کنند. سیدی و حاجی‌رجبی (۱۳۹۴) در مقاله‌ای با عنوان «سبک‌شناسی آوایی دعای عرفه» این دعا را از منظر ویژگی‌های آوایی واژگان و جملات، و تکرار برخی از اصوات و کلمات و عبارات مورد واکاوی قرار داده و آرایه‌های ادبی مانند سجع و جناس را در آن بررسی کرده‌اند. میرزایی‌نیا و کاکوئی (۱۳۹۶) در مقاله «الایقاع و انواعه فی دعاء عرفه» (ریتیم و انواع آن در دعای عرفه) به ضرباهنگ تکرار در این دعا، بیشتر به دید ضرباهنگ معنوی نگاه کرده و اثر آن را در جنبه‌های فکری و روان‌شناختی بررسی کرده‌اند. کاکوئی و همکاران (۱۴۰۰) در مقاله خود با عنوان «جستاری زیبایی‌شناختی در ساختارها و کارکردهای هنری تکرار در دعای عرفه» کارکردهای تکرار را در زمینه‌های صوت ضرباهنگ ساز و معناشناسی بررسی کرده‌اند. خرقانی (۱۴۰۰) در مقاله «زیبایی‌شناسی دعای جوشن کبیر» زیبایی‌های بدیعی این دعا را در محورهای تکرار، جناس، سجع، توازن، مراعات نظیر، تضاد و ترتیب بررسی کرده است.

در مورد دعای افتتاح نیز پژوهش‌هایی از جنبه‌های گوناگون صورت گرفته است که می‌توان به این موارد اشاره کرد:

شهبازیان مؤخر و همکاران (۱۴۰۰) در مقاله خود با عنوان «مطالعه تحلیلی معارف دعای افتتاح با تأکید بر معارف اعتقادی-اجتماعی» به این نتیجه دست یافتند که بهترین قالب ارتباطی میان انسان و معبود خود که قالب دعا و نیایش است در دعای افتتاح به چشم می‌خورد و دعای افتتاح این ارتباط را به خوبی رقم می‌زند. رحمت‌آبادی و نادری (۱۴۰۰) در مقاله‌ای با نام «نقش دعا در امیدبخشی با بهره‌گیری از دعای افتتاح» بیان کردند که دعای افتتاح افق‌های بزرگی را به ما نشان داده، به نیازهای طبیعی جهت بخشیده و با ترسیم دولت کریمه، زمینه را برای تقویت و تحکیم امید فراهم نموده است. و

صادقی ارزگانی (۱۴۰۲) مقاله‌ای با عنوان «امام‌شناسی در دعای افتتاح» به نگارش درآورده و در آن به بحث امام‌شناسی و اثبات آن پرداخته است. چنان‌که ملاحظه می‌شود هیچ یک از مقالات ذکر شده به موضوع زیبایی‌شناسی این دعا نپرداخته‌اند.

دعای «افتتاح»

دعای افتتاح از دعاهای شب‌های ماه رمضان است که محمد بن عثمان عمری از نایبان خاص امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف آن را نقل کرده است (مهدوی کنی، ۱۳۸۶: ۲). این دعا را شیخ طوسی در *مصباح‌المتجهج* (شیخ طوسی، ۱۴۱۸ ق: ۴۰۴-۴۰۲)؛ سید بن طاووس در *اقبال‌الأعمال* (سید بن طاووس، ۱۴۱۷ ق: ۳۲۵-۳۲۲)؛ کفعمی در *مصباح* (کفعمی، ۱۴۱۴ ق: ۷۷۳-۷۷۰)؛ و *البلد‌الأمین* (کفعمی، ۱۴۱۸ ق: ۲۷۴-۲۷۱)؛ مجلسی در *زاد‌المعاد* (مجلسی، ۱۴۲۳ ق: ۸۹-۸۶)؛ و شیخ عباس قمی در *مفاتیح‌الجنان* (قمی، ۱۳۶۹: ۳۲۱) نقل کرده‌اند.

«دعای افتتاح بسیار عالی‌المضامین و از نوادر ادعیه‌ای است که روح و شوق انتظارِ ادراک ولایت را ظاهراً و باطناً در نفس انسان زنده می‌کند، و آدمی را برای ادراک حضور صاحب ولایت کبری حضرت ولی عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف و ارواحنا لتراب مقدمه الفداء آماده و مهیا می‌سازد» (حسینی طهرانی، ۱۳۹۵: ۱۷).

«صرف نظر از زیارات معصومین علیهم‌السلام که اسامی آنها در زیارت‌نامه ذکر شده است، دعایی که صراحتاً با این کیفیت خاص، تمامی اسماء چهارده معصوم علیهم‌السلام در آن آمده باشد، مثل دعای افتتاح وجود ندارد، و این خود نکته‌ای حائز اهمیت و توجه است» (حسینی طهرانی، ۱۳۹۵: ۱۸).

برجستگی ویژه‌ای که افزون بر عناصر هنری و زیبایی‌شناختی در سراسر دعای افتتاح مشاهده می‌شود آن است که حضرت حجت عجل الله تعالی فرجه الشریف با تأسی از قرآن کریم و الهام از کلام وحی، سخن را با حمد و ثنای خداوند؛ و همراه با تجلیل و تسبیح او آغاز کرده است. آن‌جا که سخن از صفات باری تعالی است، با به‌کارگیری اسالیب حصر، تمامی صفات جمالیه و جلالیه را محصور بر پروردگار نموده، اما به وقت معرفی خویش در مقام مخلوق، از سر فروتنی در پیشگاه خداوند، تنها بر صفت بندگی و عجز و ناتوانی خویش تأکید می‌ورزد.

از دیگر مطالب ارزشمند این دعا؛ لزوم خوف و رجاء، توفیق عبادت، حکمت تأخیر استجابت دعا و ارزش مناجات با خداست. بند آخر این دعا به اظهار علاقه به دولت اسلامی در پرتو ظهور امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف، بیان هدف حکومت اسلامی و وظیفه شیعیان در قبال آن پرداخته است.

دلیل نام‌گذاری این دعا به نام «افتتاح» آن است که دعا با حمد و ثنای الهی با این عبارت «اللَّهُمَّ إِنِّي أفتتَحُ الثَّنَاءَ بِحَمْدِكَ» (بار خدایا من ثنای تو را با حمدت آغاز می‌کنم)، شروع شده است (مهدوی کنی، ۱۳۸۶: ۲).

درباره این دعا شرح‌های متعددی نوشته شده است، از جمله: شرح شیخ شهاب‌الدین محمد بن موسی بزچلوئی اراکی (متوفای ۱۳۱۳ق) از شاگردان حکیم سبزواری، شرح فقراتی از دعای افتتاح اثر سید محمد حسین حسینی طهرانی، با ترجمه و تعلیقات سید محمد محسن حسینی طهرانی، تأملات فی دعاء الافتتاح به قلم محمد تقی مدرسی، و ترجمه و شرح دعای افتتاح از محمدرضا مهدوی کنی.

زیبایی و زیبایی‌شناسی^۱

زیبایی و زیبایی‌شناسی با عناوین مختلف، از زمان سقراط و حتی قبل از آن نزد فیلسوفان هندی و چینی مورد بحث بوده است و هر کدام از زیبایی‌شناسان تعریفی از آن ارائه کرده‌اند (صهبا، ۱۳۸۴: ۹۱). در معارف اسلامی نیز بنابر روایات و احادیثی که دلالت بر حسن و جمال الهی دارد، حق تعالی اصل و منشأ همه زیبایی‌هاست؛ چنان‌که آمده است:

إِنَّ اللَّهَ جَمِيلٌ وَ يُحِبُّ الْجَمَالَ (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۶، ۴۳۸)؛
خداوند زیباست و زیبایی را دوست دارد.

اصل واژه زیبایی‌شناسی از کلمه یونانی (Aesthesis) به معنی توانایی دریافت، به کمک حواس گرفته شده است. با این‌که زیبایی‌شناسی از گذشته‌های دور مورد توجه دانشمندان بوده است اما به طور دقیق نمی‌توان گفت که در گذشته این شاخه از دانش بشر را چه می‌نامیدند.

1. Aesthetics

زیبایی‌شناسی به عنوان علمی مستقل و مقوله‌ای فلسفی، در قرن هجدهم میلادی به دست فیلسوف آلمانی الکساندر باوم گارتن^۱ ظهور یافت هرچند پیشینه بحث در این مورد به قدمت تاریخ فلسفه می‌رسد (بنیامین، آدورنو و مارکوزه، ۱۳۹۸: ۱۷). او واژه «استتیک» را که قبلاً به معنای «نظریه حساسیت» بود در کتابی به همین نام برای این رشته برگزید. گارتن زیبایی‌شناسی را به عنوان «علم معرفت حسی» تعریف کرد و مکتب زیبایی‌شناسی متافیزیکی را پدید آورد. پس از او تلاش دانشمندان و فیلسوفانی چون کانت و هگل موجب گسترش و اثبات زیبایی‌شناسی به عنوان یکی از شاخه‌های دانش بشر در فلسفه هنر گردید (ر.ک: نامی، ۱۳۸۵: ۱۴۱).

در لغت‌نامه ورد رفرنس^۲ (۲۰۰۶) زیبایی‌شناسی «درک زیبایی یا چیزهای زیبا» و «مطلوبیت چیزی از نظر زیبایی» تعریف شده است. این دانش به بحث درباره زیبایی و طبیعت زیبایی و احساس هنری که به خاطر آن در وجود انسان شکل می‌گیرد، می‌پردازد و در طول دوره‌های مختلف، تحت تأثیر شیوه‌های مختلف ادبی و حتی روان‌شناختی تغییر و تکامل یافته است (یعقوب و عاصی، ۱۹۸۷م: ۵۰۲).

در زیبایی‌شناسی به دو نوع زیبایی برخورد می‌کنیم؛ یکی زیبایی طبیعی و دیگری زیبایی هنری (نامی، ۱۳۸۵: ۱۴۲). زیبایی هنری ارزشمندتر و زیباتر از زیبایی طبیعی است، چرا که بازتاب روح و اندیشه انسانی است و با زیبایی‌های معقول و غیرمحسوس که عقل انسان آن را درک می‌کند سروکار دارد (صابری و سعیدی رضوانی، ۱۳۹۱: ۱۱۶).

دعا و کاربرد هنری آن

«دعا» در لغت به معنای خواستن حاجت از خدا، نیایش، تسبیح، نماز، عبادت، استغاثه، تمنا، التماس و آرزو است (حق‌شناس، ۱۳۸۰: ۱۳۱۴) و معادل انگلیسی آن (prayer) است. دعا از زیباترین راه‌ها برای برقراری پیوند با مبدأ آفرینش است و برای مؤمنان نوعی معراج و تکامل روحی و معنوی است (مصباح یزدی، ۱۳۸۲: ۱۹).

ویژگی‌های زبانی دعاها به گونه‌ای است که می‌توان آنها را نوعی از هنر کلامی به حساب آورد و به منزله آثاری ادبی مورد توجه قرار داد. اثر ادبی، با الگوهای ویژه‌ای که از

1. Alexander Baumgarten

2. word reference

لحاظ «آوایی، دستوری و معنایی» در اختیار دارد، کلام متعارف را به طرزی جذاب و تأثیرگذار به خدمت می‌گیرد تا بر خواننده اثر بگذارد (حرّی، ۱۳۸۷: ۸۱).

زبان دعا برخلاف زبان متعارف، زبانی موجز و فشرده است و اندیشه را توأم با احساسات و با عباراتی کوتاه بیان می‌کند. زبان دعا، زبانی موزون و آهنگین است و تکرار اوزان و ایقاع پایانی پاره گفته‌ها با موضوع و محتوای دعا هم‌خوانی دارد (حرّی، ۱۳۸۷: ۸۲).

از آن‌جا که «دعا نوعی کنش یا رفتار وجدانی در پیشگاه خداوند بلندمرتبه است و از این جهت که یک تجربه روانی و درونی است، با دیگر انواع هنرهای زبانی [نیز] اختلاف دارد؛ زیرا دعا تصویریگر یک تجربه درونی است که با خداوند، بدون واسطه در ارتباط است» (بستانی، ۱۹۹۲م: ۱۷۰). بنابراین ساختار و اسلوب آن نیز از دیگر فنون هنری متفاوت خواهد بود. دعا به جهت برخورداری از موسیقی درونی و موسیقی لفظی، و اجزای آهنگین و منظمی که به طرزی زیبا کنار هم گرد آورده، زینت و زیبایی خاصی را در دل خود جای داده است و به دلیل بار معنایی بسیاری که دارد آدمی را غرق در اندیشه و تفکر می‌کند.

زیبایی‌شناختی دعای افتتاح و سطح ادبی آن

در بین انواع هنر، دعا هنری کلامی است و به لحاظ آن که در قالب زبان ارائه می‌شود خیلی بیشتر از هنرهای دیگر با مخاطب پیوند برقرار می‌کند و او را به اقناع درونی می‌رساند. بنابراین «نمی‌توان برای فهم زیبایی [آن] قائل به همان ابزار مفهومی‌ای شد که در ادراک علمی کارایی دارد» (احمدی، ۱۳۸۰: ۲۰). ارزیابی یک اثر کلامی، به ویژه ارزیابی سطح زیبایی آن، به سادگی ارزیابی پدیده‌های کمی نیست و هر فرد و مکتبی براساس دیدگاه و سلیقه خود به ارزیابی آن اثر می‌پردازد؛ اما همین ذوق و سلیقه‌های گوناگون و بدون معیار با تکیه بر شیوه‌های نقد آثار ادبی که بر اثر تجربه به دست آمده نتایجی را به بار می‌آورد و احکامی را صادر می‌کند که مورد پذیرش همگان است.

همان‌گونه که زیبایی حاصل از یک معماری، مجموعه زیبایی بخش‌های گوناگون است زیبایی ادبی هم حاصل از زیبایی واحدهای ساختاری آن اعم از روساخت و ژرف ساخت است. واحدهای روساخت عبارت است از: زبان (آواها، واژگان، ترکیب‌ها،

صورت‌های نحوی؛ موسیقی (بیرونی، کناری، درونی، معنوی)؛ و صور خیال. و در بخش ژرف ساخت یعنی آنچه مربوط به محتوا یا درونه‌ی اثر است شامل واحدهای عاطفه، اندیشه، و موضوع و پیام می‌شود (صهبا، ۱۳۸۴: ۹۳).

به اعتراف بزرگان ادب (ر.ک: رافعی، ۱۹۹۰م: ۲۸۶)، رسول اکرم ﷺ سرآمد سخنوران عرب در فصاحت و بلاغت بود و معصومین علیهم السلام پس از او نیز شیواترین و زیباترین کلام را پس از قرآن داشتند. چنان‌که امام علی علیهم السلام می‌فرماید:

همانا ما امیران سخن می‌باشیم، درخت سخن در ما ریشه دوانده، و شاخه‌های آن بر ما سایه افکنده است (نهج البلاغه، خطبه ۲۲۳).

زبان بلیغ و ارزش هنری کلام حضرت حجت ﷺ در دعای افتتاح نیز به گونه‌ای است که ساحران عرصه سخن، در برابر آن سر تعظیم فرود آورده و آن را الهام گرفته از کلام الهی می‌دانند.

ناقدان عرب از دیرباز اصول و ارکان زیبایی را شناخته و در بررسی سطح ادبی یک متن مؤلفه‌هایی چون دقت، سهولت، الهام بخشی و دوری از غرابت را شرط می‌کردند (احمدبدوی، ۱۹۶۴م: ۴۵۴-۴۶۳) و در زمینه ساختار جملات به بررسی فرم و مضمون آثار؛ و در عرصه ارزش‌های زبانی، به هنرهایی چون ایقاع ناشی از صنایع بدیعی می‌پرداختند. بنابراین از آن‌جا که خاستگاه زیبایی‌شناسی سخن، به طور عموم در میان علوم بلاغت و مشخصاً در دانش بدیع است؛ و بدیع دانشی است که با آن گونه‌های سخن‌آرایی پس از مطابقت با مقتضای حال و روشنی معنا شناخته می‌شوند (تفتازانی، بی تا: ج ۲، ۱۳۵)، مباحث زیبایی‌شناختی دعای افتتاح را در محورهای تکرار، جناس، سجع، ترصیع، توازن، مقابله، مراعات نظیر و تضاد؛ که از مباحث علم بدیع است، پی می‌گیریم.

۱. تکرار در دعای افتتاح

سخن گفتن با محبوب و راز و نیاز با او در دعا، اقتضای آن را دارد که سخن به درازا بکشد. محو شدن در جمال و جلال باری تعالی مقام از خود بی خود شدن دعاکننده و پرواز در ملکوت را می‌طلبد تا رها و گسسته از هرچه تعلق است، مکنونات درون را بر زبان جاری سازد. از این رو در دعاهای صادره از معصومین علیهم السلام تکرار تعبیرات و واژگان،

نقش مهمی در شیوایی و فصاحت کلام و القای پیام به مخاطب دارد.

تکرار، افزون بر کارکردهای تربیتی و روانی، کارکرد ادبی نیز دارد؛ چرا که یکی از مختصات سبک ادبی و یکی از عناصر پدیدآورنده زیبایی است و اساس موسیقی کلام را تشکیل می‌دهد و آفریننده بسیاری از آرایه‌های لفظی است (شمیسا، ۱۳۸۶: ۶۳). تکرار از لحاظ زبان‌شناسی یکی از ابزارهای انسجام‌بخش متن به‌شمار می‌آید و منجر به هم‌تنیدگی واژگانی واحدهای زبانی می‌گردد (مشکین‌فام و رحیمی، ۱۳۹۸: ۱۹۴). نقد جدید، تکرار را یک تکنیک هنری می‌داند که علاوه بر بعد معناشناختی، بر غنای ایقاعی متن هم می‌افزاید و به قولی «تکرار... گوهر ایقاع یا ضرباهنگ» (علاق، ۲۰۰۵: ۲۴۰) در متن ادبی است.

در دعای افتتاح تکرار به شیوه‌های گوناگون به کار رفته و آن را از یکنواختی خارج کرده است و ما به مواردی از آن اشاره می‌کنیم.

تکرار حروف

تکرار حروف با کارکردهای معنایی و زیبایی‌شناختی، فراوانی گسترده‌ای را در متون دارد. زیرا حروف «هم ویژگی شنیداری دارند، هم ویژگی ادراکی عقلی؛ ویژگی اول به موسیقی و آهنگ صوتی نغمه‌وار آن برمی‌گردد که در بروز معنای مورد نظر مؤثر است و دیگری به معنای خود حرف، برای این‌که به وسیله آن معنا قابل تشخیص می‌شود و یا دست‌کم به ادراک حسی نزدیک می‌گردد» (علی و بکیع نبأ، ۲۰۱۵: ۴۷۸).

تکرار حروف سبب تقویت موسیقی درونی در کلام می‌شود؛ مانند تکرار ضمیر «هاء» در این فراز از دعا، که ضمن آهنگین کردن سخن، توجه قلبی و ادراکی را به سوی باری-تعالی افزوده است:

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَا مُضَادَّ لَهُ فِي مُلْكِهِ وَلَا مُنَازِعَ لَهُ فِي أَمْرِهِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَا شَرِيكَ لَهُ فِي خَلْقِهِ وَلَا شَبِيهَ [شَبَه] لَهُ فِي عَظَمَتِهِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الْفَاضِلِ فِي الْخَلْقِ أَمْرُهُ وَحَمْدُهُ الظَّاهِرِ بِالْكَرَمِ
حَمْدُهُ الْبَاسِطِ بِالْجُودِ يَدُهُ الَّذِي لَا تَنْقُصُ خَزَائِنُهُ وَلَا تَزِيدُهُ [بِزِيدُهُ] كَثْرَةُ الْعَطَاءِ إِلَّا جُودًا وَ
كِرْمًا (بندهای ۷-۹):

سپاس خدای را که در فرمانروایی رقیبی ندارد، و برای او در کارش نزاع‌کننده‌ای نیست، سپاس خدای را که در آفرینش شریکی ندارد، و در بزرگی شبیهی برای او نیست. سپاس خدای را که فرمان و سپاسش در آفریدگان جاری است و

بزرگواری اش با کرمش آشکار است، و دست لطفش به سخاوت گشوده، خدایی گنجینه هایش نقصان نپذیرد، و بخشش بسیارش جز جود و کرم بر او نیفزاید.

و مانند تکرار حرف مدّی متشکل از «ین» در این بخش از دعا:

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي يُؤْمِنُ الْخَائِفِينَ وَيَنْجِي [يُنْجِي] الصَّالِحِينَ [الصَّادِقِينَ] وَيَرْفَعُ
الْمُسْتَضْعَفِينَ وَيَضَعُ الْمُسْتَكْبِرِينَ وَيَهْلِكُ مُلُوكًا وَيَسْتَخْلِفُ آخَرِينَ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ قَاصِمِ
الْجَبَّارِينَ مُبِيرِ الظَّالِمِينَ مُدْرِكِ الْهَارِبِينَ نَكَالِ الظَّالِمِينَ صَرِيحِ الْمُسْتَصْرِخِينَ مُوَضِّعِ
حَاجَاتِ الظَّالِمِينَ مُعْتَمِدِ الْمُؤْمِنِينَ (بندهای ۲۰-۲۱):

سپاس خدای را که هراسندگان را ایمنی بخشد، و شایستگان را نجات دهد، و ناتوان شمردگان را به رفعت رساند، و متکبران را به خاک اندازد و پادشاهانی را نابود نماید، و دیگران را جانشین آنان سازد، سپاس خدای را که درهم شکننده گردن کشان، نابودکننده ستمکاران، دریابنده گریختگان، کیفردهنده ستمگران، فریادرس دادجویان، حاجت بخش خواهندگان، تکیه گاه مؤمنان است.

چنین تکراری «نسبت به حروف صامت زمانی بیشتر را برای تلفظ صرف می نماید و فضای موسیقایی ایجاد می کند» (عربی، ۱۴۳۶ق: ۳۶). در ضمن این که حرف «ن» از جمله حروفی است که تأثیری شگرف در تعدیل و تلطیف صوت دارد (بلای، ۱۴۳۷ق: ۲۲۳) و به خواننده و شنونده لذتی افزون می بخشد.

تکرار واژگان

اصل در این تکرار، کل یک کلمه است نه بخشی یا حرفی از آن. «تکرار کلمه و جمله نسبت به تکرار یک حرف، ارزش شنیداری بیشتری را فراهم می کند» (شامی، ۱۴۳۶ق: ۹۳). پس انتخاب کلمه یک «گزینش موسیقایی ویژه است که در کنار ایفای نقش در ساخت تصاویر [روانی احساسی] به اندازه توان خود باعث غنای موسیقی متن» (سعید، ۲۰۱۴م: ۱۷۷۰) در هر بخشی از متن ادبی می شود. در دعای افتتاح شاهد چنین تکراری هستیم، مانند تکرار واژه «اللهم»؛ که بالغ بر ۱۰ مرتبه در سراسر دعا تکرار شده است؛ هم - چون این موارد:

اللَّهُمَّ وَصَلِّ عَلَى وَلِيِّ أَمْرِكَ الْقَائِمِ... اللَّهُمَّ أَعِزَّهُ وَاعْزِزْ بِهِ... اللَّهُمَّ إِنَّا نَرْغَبُ إِلَيْكَ فِي دَوْلَةٍ
كَرِيمَةٍ... اللَّهُمَّ أَلِّمْنَا بِهِ شَعْنَنَا...؛

خدایا درود فرست بر ولی امرت، آن قائم آرزو شده... خدایا عزیزش بدار، و به دیگران توسط او عزّت بده... خدایا به سوی تو مشتاقیم برای یافتن دولتی کریمه... خدایا

پیشانی ما را به یاری او جمع کن.

تکرار پی در پی این واژه با فضا و غرض متن که همان توجه و اذعان به قدرت و لطف الهی در برآورده نمودن حاجات؛ و اقرار به ضعف و ناتوانی خویش است، تناسب و هماهنگی دارد. چنین تکرار هنرمندانه و همراه با أغراض بلاغی بر زیبایی و دلپذیری آن افزوده است.

تکرار جمله

این تکرار به این صورت است که عبارتی به طور منظم در سطح کلام تکرار می شود و در کنار نقش معنایی خود، در بعد موسیقایی و نظم سخن، ارزش زیبایی شناختی پیدا می کند که البته تکرار جمله باید کامل و بدون نقص معنایی باشد و احتیاحی به صله یا هر چیز دیگر برای کامل شدن نداشته باشد.

تکرار جملات، ضمن تأکید بر موقعیت اول و حفظ اصل معنا در این موقعیت، موقعیتی جدید را ایجاد می کند و معنا را در موقعیت دوم زیباتر جلوه می دهد زیرا «معنای مکرر ادامه احساسات و عواطفی است که در موقعیت اول پدید می آید و بیان احساساتی عمیق تر به شمار می رود که موقعیت اول نمی تواند آن را ارائه کند تا به آن حد برسد» (سلوم، ۱۴۱۶م: ۲۶۱). در دعای افتتاح شاهد چنین تکراری هستیم؛ مانند تکرار عبارت «الحمد لله»، که ۱۵ بار تکرار شده است و نشان می دهد یکی از محورهای اصلی دعا، حمد و ثنای الهی جهت برخورداری باری تعالی از صفات جمالیه و جلالیه و نیز بهره مندی انسان از نعمت هدایت و ولایت؛ نجات مؤمنان و مستضعفان؛ و درهم شکننده ستمگران ... است:

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ صَاحِبَةً وَلَا وَلَدًا ... الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَا مُضَادَّ لَهُ فِي مُلْكِهِ وَلَا مُنَازِعَ لَهُ فِي أَمْرِهِ ... الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي يُؤْمِنُ الْخَائِفِينَ وَيُنْجِي [يُنْجِي] الصَّالِحِينَ [الصَّادِقِينَ] وَيُفْعِلُ الْمُسْتَضْعَفِينَ وَيَضَعُ الْمُسْتَكْبِرِينَ وَيَهْلِكُ مُلُوكًا وَيَسْتَخْلِفُ آخَرِينَ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ قَاصِمِ الْجَبَّارِينَ مُبِيرِ الظَّالِمِينَ...

سپاس خدای را که همسر و فرزندی برنگرفته... سپاس خدای را که در فرمانروایی رقیبی ندارد، و برای او در کارش نزاع کننده ای نیست... سپاس خدای را که هراسندگان را ایمنی بخشد، و شایستگان را نجات دهد، و ناتوان شمردگان را به رفعت رساند، و متکبران را به خاك اندازد و پادشاهانی را نابود نماید، و دیگران را

جانشین آنان سازد، سپاس خدای را که درهم شکننده گردن کشان، نابودکننده ستمکاران است....

تکرار نحوی

تکرار نحوی به معنی تکرار نقش و قالب دستوزبان در متن است، به گونه‌ای که نظم-آفرین و موسیقی ساز باشد (خضر، ۲۰۰۳م: ۱۱۴). در این نوع از تکرار، واژگان و عبارات بر یک نظم و سیاق می‌آیند؛ مانند تکرار منادا، قسم، شرط، حال، صفت و غیره. گسترده-ترین تکرار در دعای افتتاح، تکرار نحوی است که سراسر دعا را دربر گرفته است. مانند تکرار ساختار جمله اسمیه تأکیدی در این فراز از دعا: «أَيَقْنُتُ أَنَّكَ أَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ فِي مَوْضِعِ الْعَفْوِ وَالرَّحْمَةِ وَأَشَدُّ الْمُعَاقِبِينَ فِي مَوْضِعِ النَّكَالِ وَالنَّقْمَةِ وَأَعْظَمُ الْمُتَجَبِّرِينَ فِي مَوْضِعِ الْكِبْرِيَاءِ وَالْعِظَمَةِ» (بند ۱) (یقین دارم که در جای عفو و رحمت مهربان‌ترین مهربانانی و در جایگاه مجازات و انتقام، سخت‌ترین کیفرکننده‌هایی، و در موضع بزرگ‌منشی و عظمت بزرگ‌ترین جبّاری)؛ و یا تکرار ساختار فعل امر و ندا، در این فراز: «فَاسْمَعْ يَا سَمِيعُ مَذْحَتِي وَاجِبْ يَا رَجِيمُ دَعْوَتِي وَأَقِلْ يَا غَفُورُ عَثْرَتِي» (بند ۲) (پس ای شنوا بشنو ستودنم را، و ای مهربان اجابت کن دعایم را، و ای آمرزنده بی‌امرز لغزشم را)؛ و نیز تکرار صفت و تابع در این بخش از دعا: «الْحَمْدُ لِلَّهِ خَالِقِ الْخَلْقِ بَاسِطِ الرِّزْقِ فَالِقِ الْإِصْبَاحِ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ وَالْفَضْلِ وَالْإِنْعَامِ» (بند ۱۶) (سپاس خدای را که آفریننده آفریدگان، گسترنده روزی، شکافنده سپیده، دارای عظمت و بزرگواری و احسان و نعمت بخشی است).

تکرار ساختارهای صرفی

به طور کلی، واژگان بر پایه سه عنصر اصلی ریشه و ماده؛ وزن صرفی؛ و معنایی که بر آن دلالت می‌کنند، استوارند. در این میان ساختار صرفی که شامل وزن و ریشه کلمه می‌شود، نقشی به سزا در دلالت معنایی آن دارد و تکرار آن باعث انسجام و تثبیت کلام می‌شود. این نوع از تکرار در دعای عرفه خود را به دو صورت نشان داده است:

الف) تکرار اشتقاقی

تکرار اشتقاقی «بر پایه تکرار یک ریشه در کلمات مختلف است و تفاوت این کلمات فقط در ساختار صرفی آنها می‌باشد» (شامی، ۱۴۳۶ق: ۱۰۷) که «باعث یکپارچگی متن و پیوستگی اجزای آن می‌شود، و یک شبکه از این نوع تکرار در یک متن منسجم نشانه

توان نویسنده در بازی با ریشه کلمه و ساخت مشتقات مختلف از آن... و ایجاد تصاویر زبانی جدید است... که در برطرف کردن یکنواختی متن که ممکن است بر اثر تکرار زیاد به وجود آید، مؤثر خواهد بود» (حلو، ۱۴۳۳ق: ۴۲-۴۳).

در فرازهایی از دعای افتتاح شاهد این نوع از تکرار هستیم؛ مانند: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي يَخْلُقُ وَلَمْ يَخْلُقْ وَيَرْزُقْ وَلَا يَرْزُقْ وَيُطْعِمُ وَلَا يُطْعِمُ وَيَمِيتُ الْأَحْيَاءَ وَيُحْيِي الْمَوْتَى وَهُوَ حَيٌّ لَا يَمُوتُ بِيَدِهِ الْخَيْرُ» (بند ۲۴) (سپاس خدای را که می‌آفریند و خود آفریده نشده، و روزی می‌دهد، و خود روزی داده نمی‌شود و می‌خوراند و خود خورانده نمی‌شود و زنده‌ها را می‌میراند، و مردگان را زنده می‌کند، و اوست زنده‌ای که هرگز نمی‌میرد، خیر تنها به دست اوست).

ب) تکرار وزن

وزن یکی از ابزار تکرار جزئی است که در آن کلمات متعدد با یک وزن ثابت به دنبال هم یا با فاصله از هم می‌آیند، اما «غرض از این وزن هم‌آهنگی حروف نیست و تنها هم‌سانی صوتی مورد نظر است که با آن ضرباهنگی خاص در متن ایجاد می‌شود تا به اجرای آن استحکام بخشد و با ادامه آن، در جای جای متن انسجام متنی نیز حاصل شود. این پیوستگی صوتی، انعکاسی از اندیشه نویسنده یا دعاکننده است که درصدد بیان آن است» (حلو، ۱۴۳۳ق: ۲۷). نمونه آن در دعای افتتاح، تکرار وزن أَفْعَل تفضیل در این فراز است: «اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ... مُبَلِّغِ رِسَالَتِكَ أَفْضَلَ وَأَحْسَنَ وَأَجْمَلَ وَأَكْمَلَ وَ أَرْكَى وَأَثْمَى وَأَطْيَبَ وَأَظْهَرَ وَأَسْنَى وَأَكْثَرَ [أَكْبَرَ] مَا صَلَّيْتَ» (بند ۲۵) (خدایا درود فرست بر محمد... رساننده پیام‌هایت، درودی برترین و بهترین و زیباترین و کامل‌ترین و پاکیزه‌ترین و پرنماترین و دلپسندترین و پاک‌ترین و بلندترین و بیشترین درودی که فرستادی).

به کارگیری این آرایه صوتی در دعای افتتاح به منظور زیباسازی متن و نیز برای تأکید معنا و تثبیت و استقرار آن در ذهن مخاطب به کار رفته است و مخاطب با خواندن آن احساس می‌کند قطعه‌ای موسیقایی با آهنگی نرم و آرام به او تقدیم می‌شود و از این رو آرامش اطمینانی در دل او پدیدار می‌شود.

جناس

یکی از اموری که موجب زیبایی سخن و جلوه و تأثیر آن نزد مخاطب می‌شود، تناسب و همانندی واژگان آن در جنبه‌های لفظی و آوایی است که در صنعت بدیع از آن به «جناس» یا «تجنیس» یاد می‌شود. جناس، همانندی دو لفظ در گفتار و ناهمانندی آنها در معناست (الهاشمی، ۱۴۰۰: ج ۲، ۳۲۳) که در زیبایی متن نقش به‌سزایی دارد؛ زیرا «از یک سو در کلام موسیقی ایجاد می‌کند و از سوی دیگر، سبب تداعی معانی مختلف می‌شود. در نتیجه به گسترش تخیل و ایجاد کشش و جلب توجه شنونده می‌انجامد و این از عوامل ایجاد زیبایی و هنر است» (تجلیل، ۱۳۶۷: ۲).

جناس بر دو قسم است: «جناس تام» و «جناس ناقص». اگر هم‌گونی دو لفظ در چهار عنصر نوع، تعداد، ترتیب و حرکات حروف باشد و دو واژه از تمامی جهات شبیه هم شوند؛ آن را جناس تام گویند؛ ولی اختلاف در هریک از این عناصر، تا حدودی از این همانندی می‌کاهد و جناس ناقص را در پی خواهد داشت. در دعای افتتاح موارد متعددی از جناس ناقص وجود دارد؛ همانند «الْحَمْدُ لِلَّهِ مَالِكِ الْمُلْكِ، مُجْرِي الْفُلْكِ» (بند ۱۲) و «الْحَمْدُ لِلَّهِ عَلَى حِلْمِهِ بَعْدَ عِلْمِهِ» (بند ۱۳) که کلمات (ملک و فلک) و (حلم و علم) تنها در حرف نخست متفاوتند و چون حروف متفاوت، متقارب المخرج هستند، به آن «جناس مضارع» گفته می‌شود؛ و یا مانند «وَأَجْمَلَ وَأَكْمَلَ» که کلمات (أَجْمَلَ و أَكْمَلَ) در حرف دوم با هم تفاوت دارند و چون این دو حرف غیر متقارب هستند، به آن «جناس لاحق» گفته می‌شود. و نیز در این موارد «الْحَمْدُ لِلَّهِ مَالِكِ الْمُلْكِ» و «الْحَمْدُ لِلَّهِ خَالِقِ الْخَلْقِ» و «تَوَاضَعَ لِعَظَمَتِهِ الْعُظَمَاءُ» و «اللَّهُمَّ أَعِزَّهُ وَأَعِزِّ بِهِ، وَأَنْصُرُهُ وَأَنْتَصِرُ بِهِ» شاهد «جناس اشتقاق» هستیم که کلمات مشخص شده دو به دو از یک ریشه گرفته شده‌اند.

سجع

«سجع آن است که کلمات آخر قرینه‌ها در وزن یا حرف روی یا هر دو موافق باشند» (همایی، ۱۳۹۱: ۵۷) و به تعبیری، در ادبیات به تناسب آوایی در پایان جمله‌های نثر «سجع» گفته می‌شود (مطلوب، ۲۰۰۰: م ۳۱۱). سجع در نثر، مانند قافیه در شعر است و با ایجاد موسیقی در نثر، آن را به نظم نزدیک می‌کند. از این رو یکی از عناصر مؤثر در

ایجاد موسیقی است، اما باید در نظر داشت که سجع زمانی به کلام زیبایی می‌بخشد که به دور از تکلف باشد. نثر دعای افتتاح نیز همچون سایر دعاها، در بیشتر بخش‌ها مسجع است. نثری ساده و شیوا و دور از تکلف که واژگانش از روی طبع و قدرت آوردن کلمات هماهنگ گزینش شده است. و اینک به نمونه‌هایی از آن اشاره می‌شود:

۱. سجع متوازی

در ادبیات سجع سه گونه است: متوازی، مطرف و متوازن. سجع متوازی آن است که «لفظ پایانی هر قرینه با همتای خود (یعنی لفظ پایانی قرینه دیگر) در وزن و روی یکسان باشد» (الهاشمی، ۱۴۰۰: ج ۲، ۳۴۸). مقصود از وزن در این جا، وزن عروضی است نه صرفی؛ یعنی دو واژه در حرکت‌ها و سکون‌ها و ترتیب آن موافق باشند، خواه در نوع حرکات یکسان باشند یا خیر. بیشترین سجع به کار رفته در دعای افتتاح، از نوع متوازی است و این نشان از آهنگین بودن آن دارد؛ همانند این موارد در بند اول: «اللَّهُمَّ إِنِّي أفتَحُ الثَّنَاءَ بِحَمْدِكَ وَأَنْتَ مُسَدِّدٌ لِلصَّوَابِ بِمَنِّكَ» (بند ۱) (خدایا، من با سپاس تو ستایش را آغاز می‌کنم و تویی که با کرم‌ت به سوی درستی توجّه دهی) و «أَيَقْنُ أَنْكَ ... أَشَدُّ الْمُعَاقِبِينَ فِي مَوْضِعِ الْكِبَرِيَاءِ وَالْعِظَمَةِ» (بند ۱) (و یقین دارم که ... در جایگاه مجازات و انتقام، سخت‌ترین کیفرکننده‌هایی، و در موضع بزرگ‌منشی و عظمت بزرگ‌ترین جباری)؛ و «فَاسْمَعْ يَا سَمِيعٌ مَذْحَتِي، وَأَجِبْ يَا رَحِيمٌ دَعْوَتِي، وَأَقِلْ يَا غَفُورٌ عَثْرَتِي» (بند ۲) (پس ای شنوا بشنو ستودنم را، و ای مهربان اجابت کن دعایم را، و ای آمرزنده بیامرز لغزشم را).

۲. سجع مطرف

سجع مطرف آن است که دو واژه در وزن مختلف و در حرف پایانی مشترک باشند (مطلوب، ۲۰۰۰: م ۳۱۶)؛ یعنی سجعی است که دو فاصله آن هم وزن نباشد و هم قافیه باشد (الهاشمی، ۱۴۰۰: ج ۲، ۳۴۷). و در دعای افتتاح مواردی از این نوع وجود دارد؛ مانند: «الَّذِي بَعْدَ فَلَا يُرَى، وَقَرُبَ فَشَهِدَ التَّجْوَى، تَبَارَكَ وَتَعَالَى» (بند ۱۶) (خدایی که از دیدگان دور است پس دیده نمی‌شود، و به جان‌ها نزدیک است پس شاهد گفتگوهای پنهان است، فرخنده و برتر است) و «فَكُم مِّنْ مُّوَهِّبَةٍ هَنِيئَةٍ قَدْ أُعْطَانِي، وَعَظِيمَةٍ مَّخُوفَةٍ قَدْ كَفَانِي» (بند ۱۸) (چه بسیار موهبت‌های گوارایی که به من عطا فرمود، و حوادث

وحشتناکی که مرا از آسیب آنها کفایت نمود) و «أَعِنَّا عَلَىٰ ذَٰلِكَ بِفَتْحٍ مِنْكَ تُعَجِّلُهُ، وَبِضُرِّ تَكْشِفُهُ، وَنَصْرِ تُعِزُّهُ» (بند ۳۴) (ما را در برابر این همه یاری فرما به گشایشی از جانب خویش که زود برسانی، و بد حالی که برطرف کنی، و پیروزی با عزت برایمان قرار دهی).

۳. سجع متوازن

سجعی است که در آن کلمات قرینه در وزن هماهنگ و در حرف پایانی متفاوت باشند (مطلوب، ۲۰۰۰م: ۳۱۵) یعنی در این نوع از سجع فقط کلمات هم وزن هستند؛ مانند این بخش از دعای افتتاح: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الْفَاشِي فِي الْخَلْقِ أَمْرُهُ وَحَمْدُهُ، الظَّاهِرُ بِالْكَرَمِ مَجْدُهُ، الْبَاسِطُ بِالْجُودِ يَدُهُ» (بند ۸) (سپاس خدای را که فرمان و سپاسش در آفریدگان جاری است و بزرگواری اش با کرم آشکار است، و دست لطفش به سخاوت گشوده) که کلمات (الفاشی، الظاهر و الباسط) هم وزن هستند و در حرف پایانی متفاوتند؛ و یا مانند: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي مِنْ خَشْيَتِهِ تَرَعَدُ السَّمَاءُ وَ سُكَّانُهَا وَ تَرْجُفُ الْأَرْضُ وَ عُمَارُهَا وَ تَمْوجُ الْبِحَارُ وَ مَنْ يَسْبِخُ فِي غَمَرَاتِهَا» (بند ۲۲) (سپاس خدای را که از خشیتش آسمان و ساکنانش غرش کنند، و زمین و آبادکنندگان بلرزند، و دریاها و هرکه در اعماقش شناور است موج زنند) که کلمات مشخص شده از این صفت برخوردارند.

ترصیع

ترصیع هم وزن بودن الفاظ و همسان بودن حروف پایانی کلمات یا تقارب آنهاست (الهاشمی، ۱۴۰۰: ج ۲، ۳۵۱) به نحوی که موجب همسانی و هماهنگی طولی در سطح جمله های قرینه هم گردد. در ترصیع، واژگان، از نظر شماره همانند بوده، تمامی یا بیشتر واژگان، دو به دو با هم طراز هستند (ر.ک: تفتازانی، بی تا: ج ۲، ۲۱۱۹). فراوانی ترصیع در دعای افتتاح قابل توجه است؛ مانند: «أَيَقْنُتُ أَنَّكَ أَنْتَ أَزْهَمُ الرَّاحِمِينَ فِي مَوْضِعِ الْعَفْوِ وَالرَّحْمَةِ، وَأَشَدُّ الْمُعَاقِبِينَ فِي مَوْضِعِ النِّكَالِ وَالنَّقِمَةِ، وَأَعْظَمُ الْمُتَجَبِّرِينَ فِي مَوْضِعِ الْكِبَرِيَاءِ وَالْعَظَمَةِ» (بند ۱) (یقین دارم که در جای عفو و رحمت مهربان ترین مهربانانی؛ و در جایگاه مجازات و انتقام، سخت ترین کیفرکننده هایی؛ و در موضع بزرگ منشی و عظمت بزرگ ترین جباری) و «فَاسْمَعْ يَا سَمِيعٌ مِدْحَتِي، وَأَجِبْ يَا رَحِيمٌ دَعْوَتِي، وَأَقِلْ يَا غَفُورٌ عَثْرَتِي» (بند ۲) (پس ای شنوا بشنو ستودنم را، و ای مهربان اجابت کن دعایم را، و ای آمرزنده بیامرز لغزشم را) و «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَا مُضَادَّ لَهُ فِي مُلْكِهِ، وَلَا

مُنَازِعَ لَهُ فِي أَمْرِهِ. الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَا شَرِيكَ لَهُ فِي خَلْقِهِ، وَلَا شَبِيهَ لَهُ فِي عَظَمَتِهِ» (بند ۷۶ و ۷۷)
 سپاس خدای را که در فرمانروایی رقیبی ندارد، و برای او در کارش نزاع‌کننده‌ای نیست،
 سپاس خدای را که در آفرینش شریکی ندارد، و در بزرگی شبیهی برای او نیست).

مقابله

مقابله این است که دو معنا یا چند معنای هماهنگ و متناسب آورده شود سپس به ترتیب، معانی مقابل آنها آورده شود (الهاشمی، ۱۴۰۰: ج ۲: ۲۵۰). در دعای افتتاح شاهد نمونه‌هایی از این آرایه هستیم؛ مانند: «أَيَقْنُتُ أَنَّكَ أَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ فِي مَوْضِعِ الْعَفْوِ وَالرَّحْمَةِ، وَأَشَدُّ الْمُعَاقِبِينَ فِي مَوْضِعِ النَّكَالِ وَالنَّقِمَةِ» (بند ۱) (تو در جای عفو و رحمت مهربان‌ترین مهربانانی و در جایگاه مجازات و انتقام، سخت‌ترین کیفرکننده‌هایی) و «إِنَّا نَرْغُبُ إِلَيْكَ فِي دَوْلَةٍ كَرِيمَةٍ تُعْزِ بِهَا الْإِسْلَامَ وَأَهْلَهُ، وَتُذِلُّ بِهَا التَّفَاقُ وَأَهْلَهُ» (بند ۳۱) (خدایا به سوی تو مشتاقیم برای یافتن دولت کریمه‌ای که اسلام و اهلش را به آن عزیز گردانی، و نفاق و اهلش را به وسیله آن خوار سازی).

تضاد

تضاد یا طباق جمع کردن میان دو لفظی است که تقابل در معنا دارند (الهاشمی، ۱۴۰۰: ج ۲، ۲۴۷). دو چیزی که مقابل یکدیگر و ضد یکدیگر باشند نیز تلازم ذهنی دارند و ذهن از یک معنا به ضد آن منتقل می‌شود و تناسبی ایجاد می‌کند که بر زیبایی، لطافت و روشنگری سخن می‌افزاید؛ زیرا کاربرد معانی متقارب، ابعاد گوناگون یک امر را پوشش می‌دهد و جوانب مطلب را روشن می‌سازد، بنابراین تضاد یکی از عوامل انسجام است (خرقانی، ۱۴۰۰: ۱۰۹).

در دعای افتتاح آرایه تضاد نیز وجود دارد؛ همانند: «الَّذِي بَعْدَ فَلَا يَرَى وَ قَرُبَ فَشَهِدَ النَّجْوَى» (بند ۱۶) (خدایی که از دیدگان دور است پس دیده نمی‌شود، و به جان‌ها نزدیک است پس شاهد گفتگوهای پنهان است)؛ میان (بَعْدَ وَ قَرُبَ) و در این بخش از دعا که میان افعال امر و اسم‌های پس از آن تضاد معنایی وجود دارد: «اللَّهُمَّ الْمُمْ بِهْ شَعْنَنَا، وَاشْعَبْ بِهْ صَدْعَنَا، وَارْتُقْ بِهْ فَتَقْنَا، وَكَثِّرْ بِهْ قَلَّتْنَا، وَأَعِزِّ بِهْ ذَلَّتْنَا... وَيَسِّرْ بِهْ عُسْرَنَا» (بند ۳۲) (خدایا پریشانی ما را به یاری او جمع کن، و پراکندگی ما را به او وحدت بخش، و گسیختگی ما را با او پیوند ده، و اندک ما را به او زیاد فرما، و ذلت ما را به او

عزّت ده... و دشواری کار ما را به او آسان گردان) و نیز در «اللّهُمَّ إِنَّا نَشْكُو إِلَيْكَ ... كَثْرَةَ عَدُوِّنَا وَقِلَّةَ عَدَدِنَا» (بند ۳۴) (خدایا از... بسیاری دشمنان مان و کمی نفرات مان، به درگاه تو شکوه می آوریم) کلمه های (کثرة و قلة) متضاد هستند.

نتیجه گیری

متون ادبی برخلاف متون علمی، هدف شان تأثیرگذاری بر روح و فکر مخاطب است، نه رساندن پیام صرف. بدین منظور از مهم ترین عناصر هنری زبانی استفاده می کنند. ادعیه نیز بُن مایه ای از هنرهای ادبی را دارا هستند و علاوه بر بهره مندی از عالی ترین معارف دینی، زیبایی خود را در قالب عباراتی آراسته و استوار به تصویر می کشند و از سازوکارهای هنری برای غنا بخشیدن به الفاظ و معانی خود بهره می برند. از این رو بسیاری از مؤلفه ها و جنبه های زیبایی و ادبی را در خود گرد آورده اند.

دعای افتتاح که از امام زمان عجل الله تعالی فرجه صادر شده است در ضمن این که سرشار از محتوا و مضامین عالی است از جنبه های متعدد زیبایی شناختی نیز برخوردار است، چنان که آرایه ها و صنایع بدیعی همانند تکرار، جناس، انواع سجع، ترصیع، مقابله، و تضاد در این دعا، کارکردی مؤثر در رسیدن آن به سطح بالایی از زیبایی شناختی دارد و نوعی ایقاع و موسیقی به کلام امام بخشیده است. بنابراین دلیل اصلی زیبایی و تأثیر خیره کننده دعای افتتاح، کیفیات موسیقایی و نظم آهنگ دلنشین و هم آیی لفظ و معنای آن است که از نظر ادبی آن را برخوردار از برون ساختی زیبا و درون ساختی پرجاذبه کرده - است.

منابع

نهج البلاغه

۱. احمد بدوی، احمد (۱۹۶۴م)، *أسس النقد الأدبی عند العرب*، مصر: مكتبة نهضة مصر بالفجالة.

۲. احمدی، بابک (۱۳۸۰)، *حقیقت و زیبایی*، تهران: نشر مرکز.

۳. بستانی، محمود (۱۹۹۲م)، *الفن والإسلام*، بیروت: مجمع البحوث الإسلامية للدراسات

والنشر.

۴. بلاوی، رسول (۱۴۳۷ق)، «اسلوب التكرار و مثيراتها الدلالية في الصحيفة السجادية»،
آداب الكوفة، العدد ۲۸.

۵. بنیامین، والتر؛ آدورنو، تئودور و هربرت مارکوزه (۱۳۹۸)، *زیبایی شناسی انتقادی*، ترجمه:
امید مهرگان، تهران: نشر گام نو.

۶. تجلیل، جلیل (۱۳۶۷)، *جناس در بهنه ادب فارسی*، تهران: مؤسسه مطالعات و
تحقیقات فرهنگی.

۷. تفتازانی، سعدالدین (بی تا)، *شرح المختصر علی تلخیص المفتاح*، حواشی: عبدالممتعال
صعیدی، قم: مکتبه نجفی.

۸. جوادی آملی، عبدالله (۱۴۰۸ق)، *علی بن موسی الرضا علیه السلام والقرآن الحکیم*. مشهد: کنگره
جهانی حضرت رضا علیه السلام.

۹. حرّی، ابوالفضل (۱۳۸۷)، «افسون صوت و معنا در دعای آغازین سال نو به منزله اثری
ادبی»، *پژوهش زبان های خارجی*، شماره ۴۳.

۱۰. حسینی طهرانی، محمد حسین (۱۳۹۵)، *شرح فقراتی از دعای افتتاح*، ترجمه و تعلیقات:
سید محمد محسن طهرانی، قم: انتشارات مکتب وحی.

۱۱. حق شناس، علی محمد (۱۳۸۰)، *فرهنگ هزاره*، تهران: انتشارات فرهنگ معاصر.

۱۲. حلوة، نوال بنت ابراهیم (۱۴۳۳ق)، «اثر التكرار فی التماسک النصی» مقاربة معجمية
تطبيقية فی ضوء مقالات د. خالد المنيف، *مجلة جامعة أم القرى لعلوم اللغات وآدابها*،
العدد ۸.

۱۳. خرقانی، حسن (۱۴۰۰)، «زیبایی شناسی دعای جوشن کبیر»، *فصل نامه علوم قرآن و*
حدیث دانشگاه الزهراء، سال هجدهم، شماره ۲، پیاپی ۵۰.

۱۴. خضر، سید (۲۰۰۳م)، *التكرار الاسلوبی فی اللغة العربیة*، قاهره: دارالوفاء جامعه المنصوره.
۱۵. خلف، حسن؛ آباد، مرضیه؛ سیدی، سید حسین؛ محسنی، بلاسم (۱۳۹۳)، «تحلیل زیبایی شناختی تصویرهای هنری و موسیقایی صحیفه سجادیه»، *مجله انجمن ایرانی زبان و ادبیات عربی*، شماره ۲۳.
۱۶. رافعی، مصطفی صادق (۱۹۹۰م)، *اعجاز القرآن والبلاغة النبویة*، بیروت: دارالکتاب العربی.
۱۷. رحمت آبادی، اعظم؛ نادری، نغمه (۱۴۰۰)، «نقش دعا در امیدبخشی با بهره گیری از دعای افتتاح»، *پژوهش های نوین در گستره تاریخ، فرهنگ و تمدن شیعه*، شماره ۸.
۱۸. سعید، علی جاد الحق (۲۰۱۴م)، *ظاهرة التكرار فی غزل العذریین فی العصر الأموی*، قاهره: كلية الآداب العربیة.
۱۹. سلوم، تامر سلوم یوسف (۱۴۱۶ق)، «الإيجاز والتكرار فی كشف الزمخشری»، *مجله الجامعة الاسلامیة*، العدد ۲۵.
۲۰. سید بن طاووس، علی بن موسی (۱۴۱۷ق)، *إقبال الأعمال*، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۲۱. سیدی، سید حسین؛ حاجی رجبی، نفیسه (۱۳۹۴)، «سبک شناسی آوایی دعای عرفه»، *علوم قرآن و حدیث*، دوره ۴۷، شماره ۹۵.
۲۲. شامی، مؤمنات (۱۴۳۶ق)، «ظاهرة التكرار فی شعر البحتری»، *التراث العربی*، العدد ۱۳۹ - ۱۳۸.
۲۳. شمیسا، سیروس (۱۳۸۶)، *نگاهی تازه به بدیع*، تهران: نشر میترا.
۲۴. شهبازیان موخر، عصمت؛ کریمی نیا، محمد مهدی؛ انصاری مقدم، مجتبی (۱۴۰۰)، «مطالعه تحلیلی معارف دعای افتتاح با تاکید بر معارف اعتقادی - اجتماعی»، *پژوهش و مطالعات اسلامی*، سال سوم، شماره ۳۰.

۲۵. صابری، رضا؛ سعیدی رضوانی، محمد (۱۳۹۱)، «کاربرد زیباگرایی و هنر در تربیت دینی»، *دوفصل‌نامه تربیت اسلامی*، سال ۷، شماره ۱۵.
۲۶. صادقی ارزگانی، محمد امین (۱۴۰۲)، «امام‌شناسی در دعای افتتاح»، *نشریه ره‌توشه*، دوره ۴، شماره ۱۳.
۲۷. صهباء، فروغ (۱۳۸۴)، «مبانی زیبایی‌شناسی شعر»، *مجله علوم اجتماعی و انسانی دانشگاه شیراز*، دوره ۲۲، شماره ۳.
۲۸. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۸ق)، *مصباح المتعبد و سلاح المتعبد*، بیروت: موسسه الاعلامی للمطبوعات.
۲۹. عربی، أميرة (۱۴۳۶ق)، *جماليات التكرار في ديوان «رجل برطی عنق» لنصرالدین حدیدی (رسالة الماجستير)*، سكرة: جامعة محمد خضير.
۳۰. علاء، فاتح (۲۰۰۵م)، *مفهوم الشعر عند رؤاد الشعر العربي الحر*، دمشق: إتحاد الكتاب العرب.
۳۱. علی، عبدالفتاح؛ بکیع نبأ، حمید (۲۰۱۵م)، «التكرار في نظم الحوار في سورتي (الكهف) و (مريم)»، *مجله كلیة التربية الأساسية*، العدد ۲۴.
۳۲. قمی، شیخ عباس (۱۳۶۹)، *مفاتیح الجنان*، تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء.
۳۳. کاکوئی، محمد حسین؛ گنجعلی، عباس؛ فسنقری، حجت‌الله؛ نوری کیزدانی، سید مهدی (۱۴۰۰)، «جستاری زیبایی‌شناختی در ساختارها و کارکردهای هنری تکرار در دعای عرفه»، *فصل‌نامه مطالعات متون ادبی اسلامی*، شماره ۴، پیاپی ۲۴.
۳۴. کاکوئی، محمد حسین؛ میرزایی‌نیا، حسین (۱۳۹۶)، «الإيقاع وأنواعه في دعاء عرفه»، *مجله الجمعية العلمية الإيرانية للغة العربية وآدابها*، سال سیزدهم، شماره ۱.
۳۵. کفعمی، ابراهیم بن علی عاملی (۱۴۱۴ق)، *المصباح في الأدعية والصلوات والزيارات*،

- بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات.
۳۶. کفعمی، ابراهیم بن علی عاملی (۱۴۱۸ق)، *البلد الامین والدرع الحصین*، بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات.
۳۷. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، *الکافی*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۸. مجلسی، محمد باقر (۱۴۲۳ق)، *زاد المعاد*، بیروت: چاپ علاءالدین اعلمی.
۳۹. مشکین فام، بتول؛ رحیمی، معصومه (۱۳۹۸)، «نقش تکرار در انسجام بخشی به سوره هود با تکیه بر الگوی هالیدی و حسن»، *تحقیقات قرآن و حدیث*، شماره ۴۴.
۴۰. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۲)، *بر درگاه دوست*، شرح فرازمایی از دعای ابو حمزه ثمالی، تحقیق و نگارش: عباس قاسمیان، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمه الله علیه.
۴۱. مطلوب، احمد (۲۰۰۰م)، *معجم مصطلحات البلاغیه و تطورها*، بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.
۴۲. ملکی، حسن (۱۳۸۹)، *تعلیم و تربیت اسلامی رویکرد کلان نگر*، تهران: انتشارات عابد.
۴۳. مهدوی کنی، محمد رضا (۱۳۸۶)، *ترجمه و شرح دعای افتتاح*، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۴۴. نامی، غلامحسین (۱۳۸۵)، *مبانی هنرهای تجسمی*، تهران: انتشارات توس.
۴۵. الهاشمی، أحمد (۱۴۰۰)، *جواهر البلاغه*، ترجمه و شرح: حسن عرفان، قم: نشر بلاغت.
۴۶. همایی، جلال الدین (۱۳۹۱)، *فنون بلاغت و صناعات ادبی*، تهران: شرکت نشر هما.
۴۷. یعقوب، امیل بدیع؛ عاصی، میثال (۱۹۸۷م)، *المعجم المفصل فی اللغة والأدب*، بیروت: دارالعلم للملایین.