

واکاوی سندی و محتوایی گزاره حدیثی «يُقْتَلُ النَّاسُ حَتَّى لَا يَبْقَى إِلَّا دِينُ مُحَمَّدٍ...»

علی محمدیان^۱، منصوره ارجمندی فرد^۲، لیلا مهربانی راد^۳

(تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۳/۰۸/۲۲ - تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۳/۰۸/۲۹)

چکیده

مطابق آنچه در برخی از اخبار ناظر به وضعیت احوال آخرالزمان آمده است، در عصر ظهور، کشتار و قتل وسیعی در سطح جهانی رخ خواهد داد که متعاقب آن، هر فرقه و دینی، جز دین خاتم، محکوم به نابودی و هلاکت خواهد بود. این روایت که در تراث شیعی ناظر به مهدویت ذکر گردیده است، در جستار حاضر و در پژوهشی مسئله محور که به روش توصیفی-تحلیلی صورت پذیرفته است، نظر به اهمیت مسئله و خلاء پژوهشی موجود و ضرورت پاسخگویی به مناقشات مقوله مهدویت، به مثابه کلیدی‌ترین محور گفتمان شیعه در عصر حاضر، مورد ارزیابی و تحلیل سندی و دلالی قرار گرفته است. رهاورد پژوهش نشان می‌دهد افزون بر برخی از مناقشات سندی، خبر مزبور از حیث دلالت نیز با آموزه‌های اخلاقی و گفتمان و الگوی موجود در کتاب و سنت، ملائمت و همخوانی نداشته و لذا یا باید چنین روایتی را مطروح قلمداد کرد یا اینکه مدلول آن را ناظر به کفاری دانست که با داشتن عنصر «عناد» و منافع شخصی و غیرمشروع، به مواجبه با جبهه حق می‌پردازند.

کلید واژه‌ها: مهدویت، اخبار مهدویت، مهدی موعود (ع.ج)، آخرالزمان، قتل و کشتار.

۱. دانشیار گروه فقه و حقوق اسلامی، دانشگاه بزرگمهر قائنات، قائنات، ایران. (نویسنده مسئول)؛

mohammadian@buqaen.ac.ir

arjomandifard@pnu.ac.ir

۲. استادیار گروه فقه و حقوق اسلامی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران؛

mehrabirad@pnu.ac.ir

۳. مربی گروه فقه و حقوق اسلامی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران؛

۱= بیان مسئله

لنظار در مکتب تشیع حالتی است که لسان به ولسطه آن، ضمن پیرلستن وجود خویش از ردایل و آرلستن آن به محسنات، تمام همت خود را صرف زمینه‌سازی ظهور مصلح آخرلزمان کرده و در جهت تحقق وعده الهی نسبت به برپایی دولت کریمه لهل بیت(ع)، با تمام وجود تلاش می‌کند. در این میان آنچه خلاصه در روزگار کنونی از اهمیت شایانی برخوردار است، نحوه مواجهه با شبهات مهدویت می‌باشد. چه اینکه اگر قرلر است مهدویت یکی از محوری‌ترین پایه‌های گفتمان شیعی در عصر جدید باشد، یقیناً باید نسبت به چالش‌ها و آسیب‌شناسی این موضوع که یکی از بخش‌های مهم آن شبهه‌شناسی مهدویت است نگاه جدی وجود داشته و به صورت مبنایی چالش‌ها و مناقشات پیرلمون آن مورد مطالعه قرلر گیرد.

نوشتار حاضر با عنایت به اهمیت بحث و با ملاحظه اینکه ممکن است بعضی از روایات نظر به وضعیت و اوضاع آخرلزمان، از مجعولاتی باشند که با لگیزه خدشه‌دل کردن چهره حضرت مهدی(عج) ساخته شده‌لد، به تحلیل و ارزیابی یکی از روایات مناقشه‌بر لگیز در این زمینه می‌پردازد که مفاد آن حکایت از برخورد خشن و کشتار وسیع، در عصر ظهور، توسط حضرت حجت(عج) دلر دلر. لذلنوشتار فرلر و می‌کوشد در جستاری توصیفی-تحلیلی، با رجوع به منابع کتابخانه‌ای و آثار حدیثی مکتوبی که از قرون نخستین نگاشته شده‌لد، این مسئله را مورد بازخولی قرلر داده و خبر مزبور را از جهات مختلف مورد تقد و تحلیل قرلر دهد.

شایان ذکر است فزون بر مطالب پرکنده‌ای که در فضای مجازی در زمینه کشتارهای آخرلزمان موجود است، مقاله‌ای با عنوان «درنگی در روایات قتل‌های آغازین دولت مهدی(عج)» (طیسی، ۳۵۵-۳۸۶) به زیور طبع آرلسته شده است که مطالعه آن حکایت از آن دلر دکه نویسنده به بررسی روایت مزبور نپرداخته و اصولاً باید گفت شیوه تقد روایتی

که در ادامه بیان خواهد شد بدین شکل است که نگارندگان ضمن تقدس سندی روایت به صورت تفصیلی، از نظر دلالت نیز آن را با عرضه به آموزه‌های عدالت‌محور قرآن و سنت و نیز شهودها و اصول اخلاقی و عقلی مستقل، در محک توزین و سنجش قرار داده‌اند؛ امری که ظاهراً در سایر تتبعات و پژوهش‌های حوزه مهدویت تا حدی مغفول مانده است و از این حیث پژوهش حاضر دلای نوآوری و ابتکار می‌باشد.

در ادامه پس از نقل روایت و ذکر مصادر نقل آن، ضمن تأسیس اصل و قلمعه نخستین در مسئله، ابتدا از نظر سندی و سپس از نظر دلالتی به صورت مبسوط به ارزیابی و تحلیل روایت پرداخته می‌شود.

۲- تبیین روایت

مطابق تتبع پژوهش حاضر، ظاهراً برای نخستین بار^۱، روایت مزبور در «کتاب ال‌غیبة» مرحوم شیخ طوسی، از برجسته‌ترین فقیهان، محدثان و متکلمان امامیه در قرن چهارم و پنجم هجری، ذکر شده است. متن روایت از قرار ذیل است: «لَفُضِّلَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي لَجَارُودٍ قَالَ: قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ % إِنَّ لِقَائِمٍ يَمْلِكُ ثَلَاثَ مِائَةِ وَتِسْعَ سِنِينَ كَمَا لَيْثَ أَهْلُ الْكَهْفِ فِي كَهْفِهِمْ يَمْلَأُ الْأَرْضَ عَدْلًا وَقِسْطًا كَمَا مَلِئَتْ ظُلْمًا وَجَوْرًا وَيَفْتَحُ لِلَّهِ لَهُ شَرْقَ الْأَرْضِ وَغَرْبَهَا وَيُقْتَلُ لِنَاسٍ حَتَّىٰ لَا يَبْقَىٰ إِلَّا دَيْنُ مُحَمَّدٍ يَسِيرُ بِسَيْرَةِ سُلَيْمَانَ بْنِ دَاوُدَ» (طوسی، ۴۷۴).

راوی از امام باقر % نقل می‌کند: «حضرت قائم % سیصد و نه سال حکومت می‌نماید؛ همانگونه که صحاب کُهِف به همین میزان در غار خود ماندگار شدند. حجت % زمین را

۱. شایان ذکر است که این روایت در «دلایل الامامة»، منسوب به ابو جعفر محمد بن جریر بن رستم طبری املی (۲۲۶-۳۱۰ قمری)، دلشور و متکلم برجسته امامی اواخر سده سوم قمری نیز ذکر شده است که به جهت آنکه در نام و لتساب این کتاب به نویسنده مزبور تردید شده است، از ذکر آن در اصل متن پرهیز گردید (نک: شوشتری، ۴۴؛ آقابزرگ طهرانی، ۲۴۱/۸). ناگفته نماند که در این اثر، عبارت اخیر و مورد بحث در روایت مزبور، به صورت «يُقْتَلُ لِنَاسٍ حَتَّىٰ لِبَائِرِ إِلَّا دَيْنُ مُحَمَّدٍ» ذکر شده است.

مالامال از عدل و قسط می‌کند؛ همچنان‌که از ظلم و جور پیر شده باشد. خداوند شرف و غرب علم را بر لی وی گشوده و فتح می‌کند و او مردم را آنچنان به قتل و هلاکت می‌رساند که جز از دین محمدی باقی نماند و او به طریقه سلیمان نبی% حکومت می‌کند».

پس از شیخ طوسی، امین الاسلام طبرسی، از کابر علمای امامیه در قرن پنجم و ششم هجری، به ذکر این روایت، لایحه بدون ذکر سند، پرداخته است: «روی عن لبقر% انه یملک ثلاثمائة و تسع سنین... و یقتل لناس حتی لا یبقی الا دین محمد» (طبرسی، تاج لمولید، ۱۱۶).

صاحب «وسائل لشیعه»، شیخ حر عاملی، از محدثان قرن یازدهم هجری، نیز در یکی از آثار خود «اثبات لهداة»، این روایت را از روی اثر پیشگفته شیخ طوسی عیناً نقل کرده است (حر عاملی، ۱۳۶/۵).

روایت مزبور توسط علامه مجلسی دشمنان قرن یازدهم و دوازدهم هجری در «بحار الأنوار» که به نوعی دائرةالمعارف احادیث شیعه امامیه می‌باشد نیز عیناً نقل گردیده است (مجلسی، بحار الأنوار، ۲۹۱/۵۲).

پس از ایشان این روایت توسط برخی از اعلام امامیه از قبیل سید نعمت‌الله جزایری (از علمای شیعی قرن یازدهم و دوازدهم)، سید عبدالله شبر (از علمای قرن سیزدهم) و سید محسن امین (از علمای لاهل جبل عامل در قرن سیزدهم و چهاردهم هجری) در آثارشان بیسان گردیده است (جزایری، ۱۸۰/۳؛ شبر، ۲۹۱؛ امین، ۸۳/۲).

۳- مقتضای قواعد اولیه (پاسداشت حرمت و امنیت انسان)

قبل از ورود به بحث، ابتدا لازم است اصل اولیه در مسئله، مورد تبیین قرار گیرد تا در صورت مناقشه‌پذیر بودن ملول روایت مزبور، مرجع حکم قرار گیرد. توضیح آنکه نخست لازم است روشن شود رویکرد شریعت در تعیین قلمده نخستین در مسئله چیست و آموزه‌های دینی چه راهبردی را در این زمینه پیشنهاد می‌دهند. در این فرض و پس از کشف نظر شریعت،

هرگونه تقیید یا تخصیص و به عبارتی عدول از قلمده اولیه شرعی، محتاج دلیل معتبری خواهد بود که صلاحیت صرف نظر و رویگردانی از این رویکرد را داشته باشد.

بنابر این باید گفت چنین بنظر می‌رسد که بررسی آموزه‌های قرآنی و روایی، ما را به این اطمینان و قطعیت می‌رساند که اصل لازم‌التبایع در فرض بحث، اصل پلسدانشست خون لسان‌ها می‌باشد که هرگونه تخطی از این اصل، به دلیل قطعی و استوار نیازمند است که تونایی تخصیص قلمده احترام جان آدمیان را داشته باشد.^۱

در توضیح مطلب باید گفت پایه و اساس تمامی شرایع و ادیان وحیانی، بر دوستی و محبت استوار بوده و رسولان الهی همواره در پی آن بوده‌اند که رحمت و مودت را در بین مردم گسترش دهند. قرآن کریم نیز مطابق با همین لگو، راز قبایل مردم به پیامبر گرامی سلام^۳ را عطا و مهربانی وی با مردم می‌داند: «وَلَوْ كُنْتُمْ فَظًا غَالِيظًا لَفُضِّضُوا مِنْ حَوْلِكُمْ» (آل عمران، ۱۵۹). در همین رستا خداوند حکیم لهیتی محوری به مسئله جان آدمی داده و در معارف قرآن، جان یک فرد برابر با ارزش جان همه فراد و لسان‌ها عنوان شده است. این بیان شگفت و برابر دلستن جان یک فرد با همه آدمیان نشان‌دهنده لهیت جایگاه حیات لسان و فرد در منظومه تعالیم دینی می‌باشد: «مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا» (لمائده، ۳۲). در آیه دیگری خداوند می‌فرماید: «وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيَّهِ سُلْطَانًا» (الاسراء، ۳۳): جانی را که خداوند حرام کرده است جز به حق مکشید و هر کس مظلومانه کشته گردد، برای سرپرست وی حق قصاص قرار داده‌ایم.

۱. ناگفته نماد که به بدلهت عقل و نیز تأیید مستندات قلبی، این اصل اولیه، در برخی از مولد نسبت به مرتکبان برخی از جرایم از قبیل قتل عمد، زنا، محصنه، محاربه و فساد فی الارض و مولدی از این دست که عمل فرد ممکن است حیات فردی لسان‌ها یا حیات اجتماعی جامعه را به مخاطره ببندد، استتفا گردیده و شرع مقدس در این مولد از باب ضرورت، اجازه ستادن جان چنین فردی را برای حفظ نظم جامعه و بقای حیات سایر لسان‌ها داده است؛ البته در همین مولد نیز با تدبیر و دوراندیشی، در اغلب مولد اجرایی حکم را پس از ثبات جرائم منکور، جزو وظایف حکومت اسلامی قلمداد کرده و به فراد اجازه خودسرانه اجرایی حکم را نداده است (خمینی، ۵۳۴/۲؛ هاشمی شاهرودی، ۲۰۵، ۱۴۱۹).

مفسران شیعی با ملاحظه محتوای چنین آیاتی تأکید کرده‌اند که از منظر آموزه‌های دینی نه تنها قتل نفس، بلکه کمترین و کوچکترین آزار و ایزدی یک لسان از نظر اسلام مستوجب کیفر بوده و می‌توان با اطمینان اظهار داشت این همه احترام که اسلام برای جان و حیثیت آدمی قائل شده است، در هیچ مکتبی مشاهده نمی‌شود (مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۱۰۵/۱۲). علامه طباطبایی معتقد است آنچه از این سنخ آیات برداشت می‌شود این است که قتل به غیر حق، نوعی ستیز با مقام ربوبیت تلقی می‌گردد «... فأشار إلى أن لقتل بغير لحق من أزعج الربوبية» (طباطبایی، ۳۱۵/۵).

نظر به اهمیت مسئله، در روایات لهل بیت (نیز این مسئله نمود ویژه‌ای یافته است. به عنوان مثال کلینی به سند خود از امام باقر % نقل کرده است که ریختن خون آدمیان جزو اولین مسائلی است که در قیامت نسبت به آن بازخواست صورت می‌گیرد (کلینی، ۲۷۱/۷). حضرت علی % در نهج‌لبلاغه خطاب به مالک اشتر تأکید می‌کنند که از ریختن خودن آدمیان جز در موارد ضرورت پرهیز شود و ارتکاب چنین عملی را موجهی برای زوال نعمت و غضب الهی می‌داند (موسوی شیرازی، ۴۳۹/۷).

مطابق با همین مبنا، لدیشوران امامی نیز به ضرورت احتیاط در دماء تأکید نموده و دیدگاه خود را به مذاق شریعت نسبت داده و از اهتمام شریعت نسبت به خون آدمیان سخن گفته‌اند (شهید ثانی، ۳۶۱/۲؛ خوئساری، ۳۵/۷).

نکر این نکته نیز ضرورت دارد که ممکن است چنین بندلشته شود که رعایت احتیاط در جان آدمیان، صرفاً به دماء مسلمانان اختصاص دارد؛ لکن باید اذعان داشت با عنایت به اطلاعات و عمومات اهل موجود و نیز توجه به مذاق شرع، تفاوتی بین مسلمان و غیرمسلمان از این حیث وجود نداشته و از این رهگذر بسیاری از فقیهان امامیه نیز برداشتی عام و مطلق از اهل دانتشه‌اند (نجفی، ۱۰۲/۲۱). از باب نمونه یکی از دلشیمان معاصر معتقد است این توهم که احتیاط در مسئله دماء، به لهل ایمان اختصاص دارد، پذیرفتنی نبوده و ملا؛ احتیاط در این زمینه صرف احتمال دادن مبنی بر احترام حیات افراد می‌باشد؛ لذا مولدی از قبیل لهل کتساب را

نیز شامل می‌گردد؛ بنابراین در هر موضعی که چنین احتمالی وجود داشته باشد، محل و مجرای قلمده احتیاط خواهد بود (خامنه‌ای، ۲۹).

ع- بررسی سندی روایت

سند روایت پیشگفته از قرار ذیل است: «لَفُضِّلَ عَنْ عَلِيٍّ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي لَجَارُودٍ». همانگونه که مشاهده می‌شود در سند روایت شخصی به نام «علی بن عبدالله» وجود دارد که مشترک بین افراد بسیار زیادی بوده و لذا وضعیت وی از این حیث به نوعی مجهول می‌باشد: «وقع بهذا لعنوان في أسناد عدة من الروايات تبلغ عشرين موردا...» (خویی، ۸۲/۱۳).

حتی اگر از این ایراد صرف نظر شود، مشکل دیگر روایت، «أبو لजारود» است که در آرای شمار قابل توجهی از دانشوران رجال، شخص مورد اطمینانی نبوده و حتی بنیان‌گذار فرقه جارودیه (یکی از شاخه‌های شیعه زیدیه) قلمداد شده است. علامه حلی در مورد وی معتقد است: «زیاد بن لمنذر أبو لजारود لهدلی... زیدی لمنهه و إليه تنسب لजारودية من لزیدیة... مذموم و لا شبهه فی ذمه» (علامه حلی، ۲۲۳).

کشی در رجال خود نقل می‌کند که امام باقر % بولجارود را با لقب «سرحوب» خطاب کرده است که این واژه نام شیطان نابینایی است که در دریا سکنی دارد: «حُكِيَ أَنَّ أَبَا لَجَارُودٍ سُمِّيَ سُرْحُوبًا وَنُسِبَتْ إِلَيْهِ السُّرْحُوبِيَّةُ مِنْ الزَّيْدِيَّةِ، سَمَاءُ بَدَلِكِ أَبُو جَعْفَرٍ % وَذَكَرَ أَنَّ سُرْحُوبًا لَسُمُّ شَيْطَانِ أَعْمَى يَسْكُنُ لُبْحَرِ، وَكَانَ أَبُو لَجَارُودٍ مَكْفُوفًا أَعْمَى أَعْمَى لِقَلْبِ» (کشی، ۲۲۹؛ همچنین نک: ابن غضائری، ۶۱).

همسو با رجالیان امامی، بسیاری از فقیهان امامی نیز در خلال آثار خود به ضعف بولجارود تصریح نموده‌اند؛ از باب نمونه میرزا حسن بجنوردی معتقد است که در باب بولجارود گفته شده است که وی کذاب و کافر بوده است؛ لذا احتمادی به روایت وی نمی‌باشد (بجنوردی، ۶۵/۵). شمار دیگری از فقیهان نیز وی را فردی ضعیف قلمداد کرده‌اند (عاملی، ۱۵۱/۲؛ فاضل آبی، ۵۳۰/۱). آیت‌الله مکارم شیرازی در این زمینه اظهار

داشته است: «... بی‌چاره و شخص ضعیفی است و حتی گفته شده است که یک فرقه لحر فیه را به نام چارودیه پایه‌گذاری کرده است» (مکارم شیرازی، کتاب لنکاح، ۱۱۶/۴). لذا در جمع‌بندی سندی روایت مزبور باید گفت که به دلایل ذکر شده، این خبر از اعتبار و وثاقت کافی برخوردار نبوده و مطابق موازین رجال ضعیف محسوب می‌شود.

۵- بررسی دلالتی روایت

تقد دلالتی روایت مزبور در چند محور مورد بررسی و تحلیل قرار خواهد گرفت که در ذیل بدان پرداخته می‌شود.

۵-۱. تعارض با اصول اخلاقی

بر کسی پوشیده نیست که در متون دینی بر اهمیت اخلاق تأکید فراوان شده و از باب نمونه خداوند در شأن پیامبر گرامی اسلام فرموده است: «وَإِذْ كَلَّمْنَا خُلُقٍ عَظِيمٍ» (لقلم، ۴). همانا تو دلای خلق عظیم و برجسته می‌باشی. از پیامبر اسلام نیز روایت شده است که هدف از بعثت، ترویج فضائل و نشر مکارم اخلاقی است: «تخلقوا بأخلاق الله و بعثت لأتمم مكارم الأخلاق» (مجلسی، روضة لمتقین، ۴۰۲/۶). مطابق همین مبنا نَدیشوران اسلامی نیز بر اهمیت و جایگاه ویژه اخلاق در منظومه تعالیم دینی اشاره نموده‌اند. از باب نمونه علامه طباطبایی اخلاق را مقدم بر احکام دانسته و معتقد است تشریح قولین و تربیت مردم در آموزه‌های دینی بر پایه اخلاق صورت گرفته است: «الإسلام بنی سته لجراریة و قولینه لموضوعة علی أساس الأخلاق و بالغ فی تربیة لناس علیه» (طباطبایی، ۱۱۰/۴).

بنابر این به نظر می‌رسد اهداف خداوند از وضع احکام شرعی صرفاً در جامعه اخلاقی و ایمانی مطلوب محقق خواهد شد؛ یعنی چنین نیست که اگر آموزه‌های شرعی در هر جامعه‌ای اجرا شدند، نتایج مطلوب آن حاصل خواهد شد. لذا مدعا این است که در

جهان‌بینی اسلامی، اخلاق و شریعت با یکدیگر و متناسب با هم تنظیم شده‌اند و در ارتباط با یکدیگر می‌تولند غرض شارع را برآورده سازند. برای نمونه اگر بخوایم در جامعه‌ای به مفاد آیه شریفه: «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ» (النساء، ۳۴) عمل کنیم، آیا بدون رواج ارزش‌های اخلاقی اسلام و مدل زندگی متفاوت و معنی‌دار دینی، چنین عملی قابل دفاع است؟ حتی در فرض عدم ارتباط و پیوستگی شریعت و اخلاق، سوال مهم و کاربردی، این است که به لحاظ عملی، اگر احکام شرعی مورد اهتمام باشد؛ اما به احکام اخلاقی اهتمام نشود، آیا احکام مزبور به تنهایی می‌تولند آثار و نتایج مثبت خود را محقق کنند؟

اخلاق در لغت جمع خلق بوده و در معنای خصلت‌های نفسانی بشر، سرشت، خوی، طبیعت و لمثال آن به‌کار می‌رود (ابن‌منظور، ۸۷/۱۰؛ زبیدی، ۱۳/۲۴). معنای اصطلاحی این واژه نیز از معنای لغوی دور نمانده و به نوعی با آن همپوشانی دارد؛ لذا گفته شده است که اخلاقیات صفات نفسانی راسخ و پایداری هستند که موجب می‌شوند رفتاری متناسب با آن صفت از آدمیان صادر شود (ابن‌مسکویه، ۵۱). اخلاق از دو بعد دارای اهمیت و شایسته بررسی است؛ اول: شناسایی ماهیت خصلت‌های خوب و بد و دوم: برآز و بروز دادن این خصایص و خلق و خوی در ارتباط با دیگر افراد (هاشمی‌شاهرودی، ۳۱۶/۱). محور اول در دانش اخلاق بحث می‌شود؛ لیکن محور دوم در احکام نظر به شرع مطرح می‌باشد که محل بحث در فرض بحث نیز همین معنا می‌باشد.

از این رهگذر باید اذعان داشت روایت مزبور و حکم مندرج در آن (قتل تمامه‌ای آدمیان) در زمره موضوعاتی است که شأن بررسی اخلاقی را در آن می‌باشد. البته در کثر موارد میان متون روایی و گزاره‌های اخلاقی تعارضی وجود نداشته و بلکه میان آنها تعاضد و پشتیبانی وجود دارد؛ لکن گاهی ممکن است به دلیل اینکه ممکن است روایاتی قطعی‌الصدر نبوده و از لحاظ سند و دلالت با منقشه مواجه باشند، میان آنها تباین و دوگانگی ایجاد شود. در این فرض ممکن است گفته شود اخلاق باید خود را با مدلول متون روایی تطبیق دهد؛ لکن بنظر می‌رسد چنین برداشتی ناروا خواهد بود؛ چه اینکه اصول

اخلاقی، مستقل از شرع موجود بوده و نمی‌توان شناخت آنها را منوط به شرع کرد؛ خاصه آنکه جهتی که ذکر شد (عدم قطعیت صدور روایت) در بسیاری از موارد وجود دارد. البته ممکن است گفته شود ملاکاتی که در متون شرعی و روایی ذکر شده است، با عقل قابل ادراک نمی‌باشد، تا سخن از تقدیم اخلاق بر شریعت رود؛^۱ لکن باید توجه داشت اگرچه ملاک برخی از احکام شرعی مانند احکام نظر به باب عبادات، روشن نیست؛ اما در عین حال، ملاک برخی دیگر از احکام که در حوزه اخلاق و عدالت است، قابل شناسایی می‌باشند؛ لذا اگر اطلاق یا عموم برخی از داده‌های منسوب به شرع، با ارزش‌های اخلاقی در تنافی قرار گرفت، می‌توان و بلکه ضرورت دارد به وسیله آن ارزش‌ها، عموم و اطلاق چنین متونی را مقید نمود. در این فرض اخلاق خواهد توانست به مثابه یک مخصص لبی، استخدام شده و از باب نمونه با محور قرار دادن عدل یا ظلم، داده‌های موجود با محک آن سنجیده شود.

شهید مطهری در این زمینه معتقد است: «قولین اسلامی به اصطلاح امروز در عین اینکه آسمانی است، زمینی است؛ یعنی بر اساس مصالح و مفاسد موجود در زندگی بشر است؛ بدین معنا که جنبه مرموز و صددرصد مخفی و رمزی ندارد که بگوید: حکم خدا به این حرف‌ها بستگی ندارد، خدا قانونی وضع کرده و خودش از رمزش آگاه است. اسلام اساساً خودش بیان می‌کند که هر چه قانون من وضع کرده‌ام بر اساس همین مصالحی است که یا به جسم شما مربوط است یا به روح شما، به اخلاق شما، به روابط اجتماعی شما، به همین مسائل مربوط است؛ یعنی یک مورد به اصطلاح مرموزی که عقل بشر هیچ به آن راه نداشته باشد نیست» (مطهری، مجموعه آثار، ۲۹۳/۲۱).

از نظر ایشان آموزه‌های دینی اعتبار عقل را به مثابه یک معیار برای تشریح پذیرفته و

۱. حضرت علی% در بیان فلسفه بعثت لیبیا می‌فرماید: «فَعَبَّتْ فِيهِمْ رُسُلَهُ... لَيْسَتْ أَدْوَاهُمْ مِثَاقَ فِطْرَتِهِ... وَيُتِيرُوا إِلَيْهِمْ فَاَيْنَ لُقُولٍ» (نهج البلاغه، خطبه اول). پس خداوند پیامبرش را به میان مردم فرستاد... تا میثاق فطری که (خدا) با آنها بسته از ایشان بگیرند و گنجینه‌های خرد را در میان انسان‌ها برشورند. برخی از لدیشوران اسلامی بر اساس مستنداتی از این قبیل معتقدند که جایگاه عقل در تبیین لهامها و تشریح پیچیدگیها و تمییز بسیاری از مسائل و احکام در رستای شناخت واقعیتها و از آن جمله استنباط احکام الهی، جای نکار ندارد (جنتی، ۲۲۳).

احکام شرعی از مصلحت و مفسده و قعی تبعیت کرده و چنین مصالح و مفاسدی در اغلب موارد برای خرد بشری قابل وصول می‌باشند. لذا با لحاظ چنین امری، تعارضی بین نص قطعی شرع و داوری قطعی عقل ایجاد نمی‌شود. البته گاه محتمل است بین ظواهر کتاب و سنت با داوری قطعی عقل تضاد ایجاد گردد، که در چنین فرضی حکم قطعی عقل دلالت بر این امر دارد که ظاهر کتاب یا سنت مقصود شارع نمی‌باشد. با توجه به مراتب مزبور باید اذعان کرد که عقل در مواضع بسیاری از این پتانسیل برخوردار است که در باب احکام داوری نموده و به عنوان مثال عبارت عامی را با تخصیص مواجه کرده و یا جمله بظاهر مطلق را مقید کند و حتی در مواردی ممکن است از اساس حکمی در شریعت وارد نشده باشد، لکن عقل به جهت آشنایی با منظومه تشریح دینی، حکم شرعی را کشف نماید (مطهری، اسلام و مقتضیات زمان، ۲/۲۸).

با عنایت به مطالب فوق باید گفت، پذیرش مطلق آنچه در روایت مورد بحث آمده است، با اصول اخلاقی در تعارض بوده و نمی‌توان پذیرفت که در حکومت مهدوی، چنین رویکردی در قبال بنای بشر در پیش گرفته شود؛ خلاصه آنکه آموزه‌های دینی نیز به رفیق و مدرا با کفار و غیرمسلمانان تصریح و تأکید شده است؛ از باب نمونه خداوند می‌فرماید: «لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَ لَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَ تُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ» (الممتحنه، ۸). خداوند شما را از دادگری و نیکویی در مورد کسانی که با شما به پیکار نمی‌پردازند و شما را از سرزمینتان خارج نمی‌کنند، نهی نمی‌کند.

۵-۲. تعارض با آموزه‌های کتاب و سنت

خداوند در قرآن خطاب به مؤمنان می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ؛ وَ لَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نُ قَوْمٍ عَلَىٰ آلَا تَعْدِلُوا؛ اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ» (لمائده، ۸). ای اهل ایمان! در راه خدا قیام کرده و گواه بر قسط و عدلت باشید! و دشمنی با جماعتی، شما را گناه و تر؛ عدلت و اندلدا! عدلت ورزید که عدلت به تقوانز دیکتر است.

همانگونه که روشن است آیه مذکور تذکر می‌دهد که دشمنی با گروهی، به لعل ایمان این اجازه را نمی‌دهد که پا روی عدالت بگذراند. طبرسی در تفسیر آیه می‌نویسد: «معنای آیه این است که خشم و کینه شما نسبت به مشرکان و ادواتان نکنند که عدالت را رها کنید. خداوند پس از آن که مؤمنان را از ترس عدالت نهی فرمود، برای تأکید و سخت‌گیری بیشتر با صراحت به آنها امر می‌کند که عدالت را رعایت نمایند» (طبرسی، جوامع لجامع، ۱/۳۱۶).

یکی از معاصران، عداوت ذکر شده در آیه شریفه را که لعل ایمان ملزم به رعایت آن شده‌اند، واجد اطلاق یافته است؛ یعنی لحم از این‌که دشمنی در موضوعات اقتصادی و مالی باشد؛ و یا در مسائل اجتماعی و سیاسی؛ یا در موضوعات دینی و اسلامی؛ و در هر صورت اجرای عدالت درباره دیگران خود موضوع مستقلی بوده و نباید به جهات دیگر مادی آلوده و یا متوقف گردد. از نظر ایشان حق و وقعت در همه موارد لازم‌الاجر است و نباید آلوده به باطل گردد (مصطفوی، ۶/۳۸۵).

صاحب «تفسیر نمونه» در مورد جایگاه عدالت در آموزه‌های دینی معتقد است: «کمتر مسئله‌ای است که در اسلام به اهمیت عدالت باشد؛ زیرا مسئله عدل همانند مسئله توحید در تمام اصول و فروع اسلام ریشه دوانده است...؛ بنابراین جای تعجب نیست که عدل به عنوان یکی از اصول مذهب و یکی از زیربنای فکری مسلمانان شناخته شود» (مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۴/۳۰۱).

صاحبان تفاسیر آیات الاحکام نیز در تفسیر آیه مذکور به ضرورت و اهمیت رعایت عدالت عنایتی تام داشته‌اند. از باب نمونه مقدس اردبیلی در «زبدة لبیان» تأکید می‌کند که در نظرگاه شرع لور، دشمنی با جماعتی مجوز رویگردانی از حقیقت نبوده و موجبی برای خروج مؤمنان از موازین شرعی تلقی نمی‌گردد (محقق اردبیلی، ۲۲).

فاضل مقداد معتقد است مراد آیه این است که عداوت گروهی نباید شما را وادار به ترس؛ عدل در برخورد با آنها بکند و چنین امری مستلزم رعایت عدالت در مواجهه با آنان است (فاضل مقداد، ۲/۳۹۴-۳۹۳).

آیت‌الله مکارم شیرازی در مورد نحوه مواجهه با چنین افراد غیرمسلمانی معتقد است کفّاری هستند که نه جزو کفّار ذمی می‌باشند و نه معاهد و نه حربی و در وقوع در بی‌طرفی کامل نسبت به مسلمین به سر می‌برند که می‌توان آنها را کفّار بی‌طرف نامید و بهر حال کفّار بی‌طرف هم، جان و مال و ناموسش محفوظ است (مکارم شیرازی، استفتاءات جدید، ۱/۳۴۶).

از این‌رو در روایات نیز به رعایت عدلت در گفتار حتی در برخورد با فاجران تأکید شده است. کلینی به سند خود از امام صادق% نقل می‌کند که حضرت فرمودند: «خداوند هیچ پیامبری را مبعوث نکرد؛ مگر به رستگویی و ادای امانت؛ خواه طرف مقابل نیکوکار باشد و خواه بدکار» (کلینی، ۲/۱۰۴).

همچنین حضرت صادق% از جمله خصایل مؤمن را برخورد عادلانه با دشمن دانسته‌اند: «يُنْبَغِي لِلْمُؤْمِنِ أَنْ يَكُونَ فِيهِ نَمَائِي خِصَالٌ... لَا يَظْلِمُ لِعَدَاءٍ» (کلینی، ۲/۴۷).

بنابر این از منظر پیشوایان دین عدلت و لئاصاف فضیلتی است که باید فرآگیر بوده و در مورد دشمنان نیز رعایت شود؛ چرا که شأن مؤمن این است که لئاصاف بورزد و عدلت پیشه کند؛ حتی نسبت به کسی که در حق وی ستم روا داشته و لئاصاف نورزیده است (نمیمی آمدی، ۴۴۶). یعنی در فرض ظالم بودن طرف مقابل نیز، حق تعدی و ظلم به وی وجود ندارد؛ و لذا آن‌که به ظالمی ظلم می‌کند، نزاعش با او نه نزاع ظلم و عدل؛ بلکه نزاع ظلم با ظلم خواهد بود؛ چه بسا نزاع‌هایی که در آغاز نزاع ظلم و عدل است؛ اما در ادامه به علت ارتکاب ظلم از جانب شخص یا گروه عدلت خواه ماهیت نزاع نیز تغییر یافته و به نزاع ظلم با ظلم بدل می‌شود.

دستور امام علی% برای تأمین زندگی پیرمردی از لهل ذمه که به تکدی‌گری مشغول بود (حرعاملی، ۵/۶۶)؛ توصیه امام صادق% به سیراب نمودن کفّری که در بیابان گرفتار شده بود و توصیه‌های امامان) به برخورد نیکو و محبت‌آمیز به کسانی که پدران و مادرانی کفّار دارند (نک: کلینی، ۲/۱۶۲)، همه دلیل بر این است که محبت و احسان به کفّران تسا آن هنگام که مایه تضعیف جبهه حق نشوند، نه تنها مانعی ندارد که از نگاه اسلام به آن

سفارش شده است.

همچنین از آنجا که لهل بیت)، جملگی تأکید بر عمل به سیره پیامبر گرامی لسلام داشتند^۱ و حرام و حلال محمدﷺ را تا روز قیامت لایتغیر قلمداد می‌کردند (کلینی، ۵۸/۱)، از این حیث باید عصر ظهور را نیز از حیث عمل به سنت و سیره، در امتداد رویکرد سایر امامان) در تبعیت از سیره نبی مکرم لسلامﷺ دلست؛ چه اینکه در روایات بسیاری در مورد سیره مهدی موعود عبارتی از قبیل «بصنع ما صنع رسول الله» (مجلسی، بحار الانوار، ۳۵۴/۵۲)، یا «لا اقام سار بسیره رسول الله» (مجلسی، بحار الانوار، ۳۴۷/۵۲) استفاده شده است که همانندی عملکرد حضرت مهدی منتظر (عج) با سیره رسول گرامی لسلامﷺ را می‌رساند.

بنابر این رعایت عدلت در مواجهه با جریان‌های لحرافی نیز لازم است؛ یعنی اگرچه مخالفت با ایشان به خاطر اعمال غیرموجهی که از آنان سر می‌زند اجتناب‌ناپذیر و بلکه ضروری است؛ لکن برخورد عادلانه و پرهیز از ستم خود موضوع دیگری است که در هر حال باید رعایت شود.

۶- طرح یک احتمال در معنای حدیث

در خلال سطور فوق گذشت که لسلام آیین رحمت بوده و آموزه‌های ولرد در کتاب و سنت همگی بر این اصل مهم و لساسی تأکید دلرند. لبتیه در کنار این اصل، نباید از این

۱. از باب نمونه هنگامی که پس از مرگ خلیفه دوم به حضرت علی% پیشنهاد شد تا با پذیرش شروطی حکمیت جامعه لسلامی را به عهده بگیرد، طبق روایتی حضرت در جواب فرمودند: «به کتاب خدا و سنت رسول و نظر خودم عمل خواهیم کرد». یعقوبی در تاریخ خود گزارش داده است که گفتگوی حضرت و عبدالرحمان بی‌عوف از قرار ذیل بوده است که وقتی عبدالرحمان به ایشان گفت: «خدا بر لی ما در مورد تو گواه باشد که اگر زمام لبر را گرفتی، در میان ما به کتاب خدا و سنت پیامبر و شیوه خلفا عمل کنی». حضرت دو شرط اول را پذیرفته و از قبول شرط سوم سرباز زده و فرمودند: «أسیر فیکم بکتاب الله و سنته نبیه ما لتطعت» (یعقوبی، ۱۶۲/۲). در میان شما مطابق کتاب خدا و سنت پیامبر لسلامﷺ تا آنجا که بتولم عمل خواهیم کرد. امام حسین% نیز از جمله اهداف قیام خود را پیادسازی سیره نبی گرمﷺ معرفی می‌نمودند (مجلسی، بحار الانوار، ۳۲۹/۴۴).

نکته نیز غفل بود که گلهی ممکن است به جهت عملکرد سوء برخی از افراد و برای حفظ نظم و سلامت جامعه، در تعالیم دینی، کیفر نیز تجویز گردد. مطابق همین منطق نمی‌توان به طور مطلق ادعا کرد که در وقت ظهور هیچ خشونت‌تی ثفاق نخواهد افتاد؛ زیرا به یقین مخالفانی برای حکومت وجود خواهند داشت. توضیح آنکه در طول تاریخ ستمگران در همه نقاط عالم، بر ملت‌های مظلوم سیطره داشته و جامعه اسلامی و در راس آن پیامبران و امامان (رامورد لایت و آزرل زیادی قرار داده‌لد. به یقین در زمان ظهور نیز ستمگری خونریز وجود دارند که از هیچ جنایتی فروگذر نیستند و در زمان ظهور نیز در مقابل حرکت اصلاح‌گرله و نهضت امام ایستادگی می‌کنند و حضرت با قاطعیت تمام با این دشمنان روبرو می‌شوند. البته حضرت مهدی (ع‌ج) مانند اجدادش، ابتدا امام حجت می‌نمایند؛ تا اینکه همگان نسبت به دین شناخت پیدا کرده و بر روی زمین کسی بقی نماید که دین به او بلاغ نشده باشد (مجلسی، ۲۱۳/۶۰).

بنابر این نوع رفتار امام عصر (ع‌ج) با عموم مردم از روی رأفت و دلسوزی خواهد بود؛ لکن رفتار ایشان با مخالفان بعد از تمام حجت، جنگ خواهد بود (کلینی، ۲۰۰/۱). بنابر این می‌توان گفت کثرت مردم مظلوم و ستم‌دیده که طالب خیر و صلاح هستند مشمول لطف حضرت قرار گرفته و تنها گروهی لد ؛ مقاومت نشان می‌دهند. در چنین شرایطی، صلح و تقیه و رحمت و رأفت با این‌گونه افراد و گروه‌ها، معنا نداشته و چاره‌ای جز جنگ و بحمال قدرت نخواهد بود. لذا سیاست امام زمان، همان سیاست پیامبر گرم است؛ زیرا اگلهی مقتضای رأفت و گستر لدن عدلت بر جامعه، مبارزه با دشمنان لجوج و ظالم است که البته تعداد آنها لد ؛ است. لذا علی‌رغم آنکه اصل در مناسبات اجتماعی، بر پایه رحمت حتی با غیر مسلمانان است؛ لما آن‌که عناد ورزیده و بر باطل خود لصرل نمایند آن حضرت برای اجرای عدلت و کوتاه کردن دست آنها و نجات مستضعفان درنگ نخواهند کرد.

در باب اینکه این حرکت امام، صرفاً به معاندان اختصاص دارد و شامل غالب افراد

نمی‌شود می‌توان این پرسش را در تأیید مدعا مطرح نمود که اساساً منظور از معاند کیست و آیا نباید حساب اشخاصی را که عامله و عالمانه و به جهت منافع خود بر الحقتاد و عمل باطل خود صبر می‌ورزند، از فراد مستضعف و قاصر تفکیک نمود؟ شایان توجه آنکه برخی از لدیشوران مسلمان حتی فردی را که واجد ویژگی «تسلیم» هستند؛ ولی بنا به دلایلی حقیقت دین اسلام بر ایشان پوشیده مانده و آنان در این زمینه مرتکب تقصیر نشده باشند را با تعبیر «مسلم فطری» یاد می‌نمایند. ایشان معتقدند که خداوند هرگز چنین فردی را معذب نخواهد ساخت و این فراد لعل نجات و رهایی از دوزخ خواهند بود.^۱

صاحب لمیزان نیز در تفسیر برخی از آیات شریفه قرآن: «الْمُسْتَضْعِفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا فَأُولَئِكَ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَعْفُو عَنْهُمْ وَكَانَ اللَّهُ عَفْوًا غَفُورًا» (النساء، ۹۸-۹۹). مردان و زنان و کودکانی که دچار استضعاف شده‌اند، امید است پروردگار آنها را عفو نماید و خداوند عفو کننده و غفور است، نکات تفسیری گرسنگی را مطرح می‌نمایند. علامه معتقدند وفق آیات مذکور، ناآشنایی با معارف دین، اگر از روی ضعف و قصور ایجاد شود، در نزد خداوند عذر به حساب خواهد آمد. علامه یکی از مصادیق آیه را شخصی می‌داند که معاند حق نبوده و در صورت عرضه حق در پذیرش آن تردید نمی‌کرده است؛ لیکن عوامل مختلف سبب اخفای حق بر وی شده‌اند. از دیدگاه صاحب لمیزان چنین اشخاصی در نزد خداوند معذورند (طباطبایی، ۵۱/۵-۵۲).

فزون بر فراز شریفه «لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا» در آیه پیشگفته، آیه شریفه

۱. وی در کتاب «عدل الهی» با گشودن بحثی جالب با عنوان «اسلام واقعی و اسلام منطقی» معتقد است که ما غالباً هنگامی که کسی را مسلمان یا کافر می‌نامیم، نظر به جغرفیای زیست فراد داریم؛ حال آنکه چنین چیزی فاقد ارزش است؛ چه اینکه مسلمان بودن تقلیدی و جغرفیایی اعتباری ندارد؛ حال آنکه آنچه از نظر واقع با ارزش است اسلام واقعی می‌باشد و آن این است که شخص قلباً در مقابل حقیقت تسلیم باشد... لذا اگر کسی دل‌ای صفت تسلیم بوده و به دلایلی حقیقت اسلام بر او پنهان مانده باشد و او در این باره تقصیری نداشته باشد، خداوند حکیم هرگز او را عذاب نخواهد داد و چنین فردی لعل نجات از دوزخ است... بنابراین اینگونه اشخاص را نمی‌توان کافر خواند؛ زیرا این‌ها عناد نمی‌ورزند و در مقام پوشیدن حقیقت نیستند. ماهیت کفر چیزی جز عناد و میل به پوشانیدن حقیقت نیست. این‌ها «مسلم فطری» هستند (مطهری، عدل الهی، ۲۷۰-۲۶۹).

«لَا يَكْفُرُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وَسُعَهَا» (البقره، ۲۸۶) و آیه شریفه «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا» (الاسراء، ۱۵) نشان می‌دهد که چنین اشخاصی مستضعف و مورد عفو خدا هستند. همچنین در منطق قرآن رواداری و نیکی نمودن و برخورد از روی عدالت، نسبت به کسانی که در عین کفر و شر؛ متعرض حقوق مسلمانان نشده و با ایشان پیکار نمی‌کنند، مورد توصیه قرار گرفته است (لممتحنه، ۸). تأمل در آیه شریفه مزبور حکایت از آن دارد که وقتی نیکی نمودن به فردی که با جامعه اسلامی به نبرد مباردت نمی‌کنند، جایز می‌باشد، به طریق اولی، پیکار و ستیز با ایشان نیز مورد رضایت شارع نخواهد بود و به عبارت دقیق‌تر ضابطه نبرد با اصناف کفار، تنها لمتقادات ایشان نمی‌باشد؛ بلکه در این زمینه رویکرد عملی ایشان در این زمینه شرط است. شایان توجه آنکه علامه طباطبایی در باب دیدگاه کسانی که معتقدند آیه شریفه فوق‌الذکر، با نزول آیه «فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ» (توبه، ۵)، نسخ گردیده است، با چنین برداشتی موافقت نداشته و بر آن هستند که آیه شریفه سوره ممتحنه لهل ذمه و کفار معاهد را در بر می‌گیرد؛ حال آنکه آیه سوره توبه در باب لهل حرب نازل شده است؛ لذا با توجه تفاوت موضوع دو آیه، نظریه نسخ آیه پیشگفته فاقد وجهت است (طباطبایی، ۲۳۳/۱۹).

برخی از تدیشمندان معاصر در باب آیه «بَايَعْنَا النَّبِيَّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ» (توبه، ۷۳)، معتقدند که آیه مزبور اطلاق نداشته و به عبارتی مطلق کفار را شامل نمی‌شود؛ بلکه مقصود کفرائی است که با مسلمانان در حال نبرد و پیکار می‌باشند؛ کما اینکه خداوند در آیه دیگری می‌فرماید: «وَاقْتُلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يَاقْتُلُونَكُمْ» (البقره، ۱۹۰)، و در راه خدا با کسانی که با شما نبرد می‌کنند، پیکار کنید (مطهری، ۲۳۰/۲۰)؛ همچنان که تأکید قرآن نیز بر نبرد و مقابله با مطلق کفران و مشرکان مستقر نیافته است؛ بلکه نابودی عوامل اصلی کفر و شر؛ هدف عمده و اساسی پیکار اسلام با کفران و مشرکان است: «فَقَاتِلُوا أَوْلِيَاءَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ بِكُمْ» (توبه، ۱۲). با پیشوایان کفر نبرد کنید؛ زیرا عهد و پیمان ایشان فاقد اعتبار است (متظری، حکومت دینی و حقوق لسان، ۶۲).

یکی دیگر از دلشوران معاصر در این زمینه چنین می‌نگارد: «من گمان نمی‌کنم کسی ملتزم به وجوب کشتن نزدیک به نصف مردم کره زمین در صورت تسلط یافتن بر آنها بشود؛ یعنی کشتن میلیاردها انسان [که اسلام یا دینی آسمانی را نپذیرفته‌اند] با آنکه زنده ماندن و ارتباط فرهنگی با آنان چه‌بسا موجب تنبیه تدریجی بسیاری از آنان و جذب گسترده آنان به اسلام بشود...» (متظری، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ۱۱۸/۷).

البته ممکن است این اشکال مطرح شود که ظاهراً برخی از احکام متسبب به شریعت، با تلقی مزبور همخوانی ندارند. در پاسخ به این مناقشه، باید اذعان داشت که تناسب امری به شریعت، لزوماً به معنای موافقت دین با آن گزاره نمی‌باشد و چه‌بسا ممکن است فهم دین با خطا همراه شده باشد؛ لذا باب اجتهاد در این زمینه همواره مفتوح است (متظری، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ۳۴۴/۲).

در هر حال این معنا در روایات لاهل بیت) نیز مورد تأیید قرار گرفته است. از باب نمونه کلینی به سند خود از زراره نقل می‌کند که به حضور امام باقر % شرفیاب شدیم و من به حضرت عرضه داشتم که ما فراد را با مرام و مکتب خود مورد سنجش قرار می‌دهیم، هر کس مثل ما شیعه باشد او را دوست داشته و هر کس که از ما نباشد، از وی برائت می‌جوئیم؛ حضرت در پاسخ فرمودند: ای زراره اگر سخن تو درست باشد، پس سخن خداوند چه می‌شود که می‌فرماید: «إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانَ لَيْسْتَ تَطْبَعُونَ حِيلَةً وَ لَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا»؟ پس «لمرجون لامر لله»^۱ چه می‌شوند؟ آن گروهی که خدا درباره آنها در قرآن می‌فرماید: «خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَ آخَرَ سَيِّئًا»^۲ کجا رفتند؟ پس «لصحاب

۱. اشاره به آیه ۱۰۶ سوره توبه: «وَ آخَرُونَ مُرْجُونَ لَعْنَةُ اللَّهِ إِيَّاهُمْ يُعَذِّبُهُمْ وَ إِيَّاهُمْ يَقُوبُ عَلَيْهِمْ وَ اللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ». گروهی دیگر به امر خدا و اگدر گردیده‌اند؛ یا آنها را کفر می‌دهد و یا اینکه توبه آنان را می‌پذیرد و پروردگار دانا و حکیم است.
 ۲. اشاره به آیه ۱۰۲ سوره توبه: «وَ آخَرُونَ اعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَ آخَرَ سَيِّئًا عَسَى اللَّهُ أَنْ يَقُوبَ عَلَيْهِمْ إِنْ اللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ». و جملعتی از ایشان به گناهان خویش اعتراف نمودند؛ و کار نیک و زشت را به هم آمیختند؛ پس است خداوند توبه آنها را قبول کند چه اینکه خداوند آمرزنده و مهربان است.

الاعراف^۱ چه می‌شوند؟ پس «الْمَوْلُ فَفَرَّقُوا قُلُوبَهُمْ»^۲ کجا هستند؟ (کلینی، ۳۸۲/۲-۳۸۳).
با توجه به مرثب مزبور در باب وضعیت سایر ادیان در عصر ظهور باید گفت مطابق
برخی از پژوهش‌های صورت گرفته اذله متعددی بر وجود ادیان گوناگون در کنار دین
مبین لسلام دلالت دارند. به عنوان مثال برخی از آیات قرآن، حکایت از آن دارند که
یهودیان و مسیحیان تا زمان فرارسیدن عرصه محشر حضور خواهند داشت (الاعمران،
۵۵). برخی دیگر از آیات نیز به دلالت ضمنی و بانفی اجبار و گراه (لبقره، ۲۵۶؛ الانسان،
۳)، بر این امر دلالت دارند که ممکن است ادیان دیگری غیر از لسلام نیز در آخرالزمان
وجود داشته باشد. همچنین مطابق برخی اخبار ورده شخصیت ممتاز مهدی موعود،
دل‌های آدمیان را مجذوب خویش ساخته و رأفت و رحمت از جمله ویژگی‌های برجسته
آن حضرت شمرده است (آیتی، ۳۷۱). در این زمینه، احادیثی نیز ورد شده‌اند که بر تعامل
موعود آخرالزمان با اهل کتاب دلالت دارند؛ از جمله اینکه مطابق برخی از روایات،
حضرت مهدی (عج) بین یهودیان با تورات و بین مسیحیان با انجیل و بین اهل زبور با زبور
قضاوت خواهد نمود: «وَيَحْكُمُ بَيْنَ أَهْلِ التَّوْرَةِ بِالتَّوْرَةِ وَبَيْنَ أَهْلِ الْإِنْجِيلِ بِالْإِنْجِيلِ وَ
بَيْنَ أَهْلِ الزَّبُورِ بِالزَّبُورِ» (نعمانی، ۲۳۷).

پس در یک جمع‌بندی می‌توان گفت شاید مقصود روایت و موضوع آن، اختصاص به
معاندان داشته باشد؛ لذا مطابق این استظهار، منظور روایت مزبور از قتل، نه جملگی

۱. اشاره به آیه ۴۸ سوره الاعراف: «وَنَأْتِي الصَّحَابَ الْأَعْرَافَ رَجَالًا يَعْرِفُونَهُمْ بِسِيمَاهُمْ قَالُوا مَا لَفَنِي عَنْكُمْ جَعَلَكُمْ وَمَا كُنْتُمْ تَسْتَكْبِرُونَ». و صحاب لمراف، مردلی (از اهل جهنم را) که از چهره‌هایشان آنها را می‌شناسند صدا زده و می‌گویند:
دیدید که جمع‌آوری مال و تکبرهای شما سودی به حالتان نبخشید. مطابق برخی از روایات صحاب لمراف
گروهی هستند که حسنات و سیئات آنها با هم برابر است. ایشان هر چند در دنیا از اهل کفر و نفاق نبودند، ولی
عملشان نیز به قدری نیست که آنان را از عذاب برهاند؛ بلکه در حقیقت چشم امید به رحمت و لعة لهی بسته‌اند
(نک: مازندرلی، ۴۳/۱۰؛ فیض‌کاشانی، ۲۱/۴). البته در قوال مفسران احتمالات گوناگونی درباره صحاب
لمراف داده شده است که بیان تمامی آنها از هدف و حوصله این نوشتار خارج است (نک: قرشی، ۳۳۳/۴).
۲. اشاره است به آیه ۶۰ سوره لتوبه: «إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَ الْمَسْكِينِ وَ الْعَالَمِينَ عَلَيْهَِا وَ الْمُؤْتَدَةِ قُلُوبُهُمْ...». زکاتها
مخصوص فقرا و مسکین و کارکنانی است که برای (جمع‌آوری) آن زحمت می‌کشند، و کسانی که برای جلب
محبتشان اقدام می‌شود.

لسان‌ها ولو مستضعفان و غیرمعاذنان، بلکه قشر و گروه خاصی می‌باشند که از روی ظلم و ستم و در جهت منافع شخصی و دشمنی با جبهه حق، در مقابل پیام حضرت (عج) ایستاده و به پیکار و ستیز با ایشان اقدام می‌کنند.

نتایج مقاله

مطابق آنچه گذشت مهدویت یکی از کلیدی‌ترین و محوری‌ترین پایه‌های گفتمان شیعی در عصر حاضر بوده و یقیناً پاسخگویی به منقشات و چالش‌های سلسلی این مقوله که یکی از بخش‌های مهم آن شبهه‌شناسی مهدویت است، در خور اهمیت بسیار است. در این میان در تراث نظر به مسئله مهدویت، روایتی وارد شده است که وفق مدلول آن، در آخر الزمان، امام عصر (عج)، به چنان کشتار وسیعی در سطح جهانی دست خواهد زد که نتیجه، جز دین محمد، هیچ‌ثری از دیگر ادیان و فراد بر روی زمین باقی نماند. نوشتار حاضر ضمن تحلیل روایت مزبور ابتدا به تأسیس اصل در مسئله پرداخته و چنین نتیجه گرفته است که بررسی آموزه‌های دینی، بیانگر آن است که اصل لازم‌الاتباع در فرض بحث، اصل پاسداری خون لسان‌ها می‌باشد که هرگونه تخطی از این اصل، به دلیل قطعی و استوار نیازمند است که توانایی تخصیص قلم‌سده احترام جان آدمیان را داشته باشد. رهاورد پژوهش نشان می‌دهد سند روایت مزبور نیز قابل مناقشه و بحث بر لگیز بوده و به دلیل وجود برخی از فراد مجهول یا مطعون، این روایت مطابق موازین رجالی ضعیف محسوب می‌شود. از حیث دلالت نیز باید اذعان کرد فزون بر اینکه محتوای موجود در روایت نقلی عدلت می‌باشد، پذیرش مطلق آنچه در روایت مورد بحث آمده است، با اصول اخلاقی در تعارض بوده و نمی‌توان پذیرفت که در حکومت مهدوی، چنین رویکردی در قبال بنای بشر در پیش گرفته شود؛ خلاصه آنکه در آموزه‌های دینی نیز به رفق و مدارا با کفار و غیرمسلمانان تصریح و تأکید شده است. از این رو یا باید روایت مزبور را مطرح تلقی نموده و از کنار مفاد آن عبور نمود یا اینکه در باب آن گفت شاید مقصود روایت،

واکاوی سندی و محتوایی گزاره حدیثی «يُقْتَلُ النَّاسُ حَتَّى لَا يَبْقَى إِلَّا دِينُ مُحَمَّدٍ...» // ۲۱۹

اختصاص به معاندان داشته باشد؛ لذا مطابق این استظهار، منظور روایت مزبور از قتل، نه کشتار جملگی انسان‌ها ولو مستضعفان و غیرمعاندان، بلکه گروه خاصی می‌باشند که از روی ظلم و ستم و در جهت منافع شخصی و دشمنی با جبهه حق، در مقابل قیام حضرت (عج) ایستاده و به پیکار و ستیز با ایشان مبادرت می‌ورزند.

کتابشناسی

۱. قرآن کریم
۲. ابن غضائری، احمد بن حسین، کتاب لضعفاء، قم، بی‌نا، بی‌تا.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت، دار لفکر للطباعة و لنشر، ۱۴۱۴ق.
۴. امین، محسن، اعیان الشیعة، بیروت، دار لتعارف للمطبوعات، ۴۰۳ق.
۵. آقابزرگ طهرانی، محمدحسین، لدرجۃ لی تصانیف لشیعة، بیروت، دار لاضواء، ۴۰۳ق.
۶. آیتی، نصرت لله، لهل کتاب در دولت مهدی (عج)، لتظار موعود، ش ۱۱ و ۱۲، بهار و تابستان ۱۳۸۳.
۷. بجنودی، سید حسن بن آقا بزرگ موسوی، لقواعد الفقهیه، قم: نشر لهادی، ۴۱۹ق.
۸. تیمیمی آمدی، عبدالوحد بن محمد، غرر لحکم و درر لکلم، قم، دفتر لتشارات لسلامی، ۳۶۶ش.
۹. جزائری، نعمت لله بن عبدالله، ریاض الأبرار، بیروت، مؤسسة لتاریخ لعربی، ۴۲۷ق.
۱۰. جنائی، محمدلرلیم، منابع لجهاد از دیدگاه مذلهب لسلامی، تهران، کیهان، ۱۳۷۰ش.
۱۱. حر عاملی، محمد بن حسن، اثبات لهداة بلصوص و لمعجزات، بیروت، لعلمی، ۴۲۵ق.
۱۲. حلّی، حسن بن یوسف، خلاصة الأقوال، نجف، منشورات لمطبعة الحیدریة، ۳۸۱ق.
۱۳. خامنه‌ای، سیدعلی، بحث حول لصائبیة، قم، مؤسسه دائرة لمعارف فقه لسلامی، ۴۱۷ق.
۱۴. خمینی، روح لله، تحریر لوسنیلۃ، نجف، دل لکتب لعلیمیة، ۳۹۰ق.
۱۵. خونساری، احمد بن یوسف، جامع لمدر :، قم، لسماعیلیان، ۴۰۵ق.
۱۶. خوبی، سیدلوقاسم، معجم رجال لحدیث و تفصیل طبقات لرواة، بی‌نا، بی‌تا، ۴۱۳ق.
۱۷. زبیدی، سید محمد مرتضی حسینی، تاج لعروس، بیروت: دار لفکر، ۴۱۴ق.
۱۸. شبر، سیدعبدالله، حق لیقین فی معرفة أصول لدین، قم، أنور لهدی، ۴۲۴ق.
۱۹. شوشتری، محممتقی، لاختبار لدخیلۃ، تهران، مکتبۃ لصدوق، ۴۰۱ق.
۲۰. شهید ثانی، زین لدین بن علی، الروضۃ البهیة، قم، دفتر تبلیغات لسلامی، ۴۱۲ق.
۲۱. طباطبایی، سید محمدحسین، لمیزان، مؤسسة الأعلمی، بیروت، دوم، ۳۹۰ق.
۲۲. طبرسی، فضل بن حسن، جوامع لجامع، تهران، دلشگاه تهران، ۳۷۷ش.
۲۳. همو، تاج لمولید، بیروت: دار لقاری، ۴۲۲ق.
۲۴. طبری آملی، محمد بن جریر، دلایل الإمامة، قم، بعثت، ۴۱۳ق.
۲۵. طبسی، نجم لدین، درنگی در روایات قتل های آغازین دولت مهدی (عج)، لتظار موعود، سال دوم، شماره ششم، زمستان ۱۳۸۱ش.
۲۶. طوسی، محمد بن حسن، کتاب ال غیبة لل حجة، قم، دار لمعارف لاسلامیة، ۴۱۱ق.
۲۷. عاملی، محمد بن علی، مدار : الأحکام، بیروت، مؤسسه آل لبیت، ۴۱۱ق.
۲۸. فاضل آبی، حسن بن لبی طالب، کشف لرموز، قم، دفتر لتشارات لسلامی، ۴۱۷ق.
۲۹. فنایی، لوقاسم، لخالق دین شنلسی، تهران، نگاه معاصر، تهران، ۳۹۴ش.
۳۰. فیض کاشانی، محمد بن مرتضی، لوفی، لصفهان، کتابخانه امیر لمؤمنین، ۴۰۶ق.
۳۱. قرشی، علی گبر، قاموس قرآن، تهران، دل لکتب لاسلامیة، ۴۱۲ق.

۳۲. کشی، محمد بن عمر، اختیار لرجال، مشهد، دانشگاه مشهد، ۱۳۴۸ ش.
۳۳. کلینی، محمد بن یعقوب، لکفی، تهران، الإسلامية، ۴۰۷ ق.
۳۴. مازندرانی، محمد صالح بن احمد، شرح لکفی، تهران، المکتبۃ الاسلامیة، ۳۸۲ ق.
۳۵. مجلسی، محمد تقی، روضة لمتقین، قم، بنیاد کوشانیور، ۴۰۶ ق.
۳۶. مجلسی، محمد باقر، بحار الأنوار، بیروت، دار إحياء لثراث العربی، ۴۰۳ ق.
۳۷. مسکویه، احمد بن محمد، تهذیب الأخلاق و تطهیر الأعراق، بی‌جا: طلیحۃ لنور، ۴۲۶ ق.
۳۸. مطهری، مرتضی، اسلام و مقتضیات زمان، تهران، صدرا، ۳۷۰ ش.
۳۹. همو، عدل لهی، تهران، صدرا، ۳۸۸ ش.
۴۰. همو، مجموعه آثار، تهران، صدرا، ۳۸۱ ش.
۴۱. مقدس اردبیلی، احمد بن محمد، زیده لیبیان فی أحكام لقرآن، تهران، لمکتبه لجعفریه، بی‌تا.
۴۲. مکارم شیرازی، ناصر، لستفناءت جدید، قم، لئشارات مدرسه امام علی، ۴۲۷ ق.
۴۳. همو و دیگران، تفسیر نمونه، تهران، دار لکتب الاسلامیه، ۳۷۴ ش.
۴۴. همو، کتاب لنکاح، قم، لئشارات مدرسه امام علی، ۴۲۴ ق.
۴۵. منتظری، حسینعلی، حکومت دینی و حقوق لسان، قم، لرغوان دلش، ۴۲۸ ق.
۴۶. همو، مبانی فقهی حکومت لسلامی، قم، مؤسسه کیهان، ۴۰۹ ق.
۴۷. موسوی شیرازی، سیدصادق، تمام نهج لبلاغه، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۴۲۶ ق.
۴۸. هاشمی شاهرودی، محمود، بایسته‌های فقه جزاء تهران، نشر میزان، ۴۱۹ ق.
۴۹. همو و دیگران، فرهنگ فقه، قم، مؤسسه دئره لمعارف فقه لسلامی، ۴۲۶ ق.
۵۰. یعقوبی، احمد بن لسحاق، تاریخ لیعقوبی، بیروت: دار صادر، بی‌تا.
۵۱. نعمانی، محمد بن لبراهیم، ال غیبه للعمانی، تهران، نشر صدوق، ۳۹۷ ق.