

## بررسی اعتبار سندی و تحلیل محتوایی حدیث «استغاثه بنی اسرائیل» در دلالت انگاره‌ی اختیاری بودن ظهور امام مهدی (عج)

علی ثامن<sup>۱</sup>، فهیمه مرادی<sup>۲</sup>، مهدی احمدی<sup>۳</sup>

(تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۴/۰۵/۱۶ - تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۴/۰۵/۲۹)

### چکیده

انگاره‌ی اختیاری بودن ظهور امام مهدی (عج)، از دیرباز طرفدارانی داشته و در دوران معاصر بیشتر مورد توجه واقع شده است. به موجب این انگاره، ظهور امام دوازدهم آن‌گاه محقق می‌شود که مردم بخواهند و اراده کنند. در این راستا به مستندات روایی و قرآنی مختلفی اتکاء شده است. یکی از مستندات آن‌که در پژوهش‌های اخیر در راستای تقویت انگاره، بیشتر مورد استناد واقع شده است، حدیثی است که حاکی از استغاثه‌ی قوم بنی اسرائیل در تخفیف عذاب این قوم نسبت به ظلم فرعون است. از آنجا که در مضمون این حدیث آمده، به موجب استغاثه قوم بنی اسرائیل از سوی خداوند در غیبت حضرت موسی (ع) تخفیف داده شد، از این تشابه به عنوان نسخه‌ای برای پیش‌انداختن ظهور امام مهدی (عج) استفاده شده است. این مقاله در صدد نقد بیرونی حدیث از طریق اعتبارسنجی سندی و نقد درونی آن به روش تحلیل محتوا با استفاده از منابع کتابخانه‌ای برآمده است تا تبیین نماید که این حدیث تا چه اندازه توانایی و قابلیت استناد جهت تأیید مدعا را دارد. نتیجه بحث حاکی است که حدیث استغاثه به لحاظ سندی با ضعف روایان و عدم اتصال سندی مواجه است و در دلالت محتوایی آن بر انگاره اختیاری بودن ظهور، با اشکالات متعددی در ارزیابی متنی، کلامی - عقلی، تحلیل ساختاری، واژگانی و زمینه‌ای روبروست. در نتیجه این انگاره با اتکاء به حدیث استغاثه قابل پشتیبانی نیست و لازم است با توسل به دلایل دیگر تقویت شود.

کلید واژه‌ها: اختیاری بودن ظهور، حدیث استغاثه بنی اسرائیل، نقد سندی، تحلیل محتوایی، فرج کلی، فرج جزئی.

۱. استادیار دانشگاه شیراز، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، گروه علوم قرآن و حدیث؛ شیراز، ایران، (نویسنده مسئول)؛ lsameni@yahoo.com
۲. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه شیراز، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، گروه علوم قرآن و حدیث؛ شیراز، ایران؛ Fmoradi133@yahoo.com
۳. استادیار دانشگاه شیراز، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، گروه علوم قرآن و حدیث، شیراز، ایران. mahmadi@shirazu.ac.ir

## ۱. بیان مسأله

مسئله غیبت و ظهور امام دوازدهم شیعه امامیه، یکی از مفاهیم بنیادی در اندیشه مهدویت است که از جنبه‌های مختلف محل بحث بوده است؛ از جمله ثابت یا متغیر بودن زمان ظهور، سرّی یا آشکار بودن علت غیبت، و این‌که آیا زمینه‌ها و عوامل ظهور، اختیاری و تابع اراده شیعیان است یا خیر. این پژوهش بر بررسی دیدگاهی متمرکز است که بر اساس آن، اختیار و اراده مردم می‌تواند موانع ظهور را برطرف ساخته و موجب قطع غیبت و تحقق ظهور گردد (نک: سیدمرتضی، ۳۱۲/۱؛ طوسی، ۱۱؛ مطهری، ۵۴/۲-۵۷؛ صافی گلپایگانی، ۴۹/۳). بسیاری از پژوهشگران معاصر حوزوی نیز از این ایده با عنوان «اختیاری بودن ظهور» یا مفهومی نزدیک به آن حمایت کرده‌اند (آیتی، ۱۹؛ الهی‌نژاد، ۶۳؛ پورسیدآقایی، ۲۰-۲۱؛ پناهیان، ۱۸۸-۱۸۹؛ رحیمیان، ۶۳-۶۶؛ کارگر، ۳۹؛ مرتضوی، ۱۳۹؛ نودهی، ۲۴-۲۵؛ هراتیان، ۶۲-۶۴؛ یوسفیان، ۴۷). در مقابل، عالمانی همچون شیخ صدوق (۳۸۱ ق) و برخی دانشوران معاصر مانند جعفری و بنی‌هاشمی، تحقق ظهور را صرفاً وابسته به اراده الهی می‌دانند (صدوق، ۲۸۷/۱؛ جعفری، ۱۵؛ بنی‌هاشمی، ۳۷۷).

گرایش به ظهور اختیاری بر مستندات استوار است که گویا مهمترین آن‌ها برخی روایات است و به نظر می‌رسد در تحقیقات معاصران از بین روایات، حدیث موسوم به "استغاثه‌ی بنی‌اسرائیل" در اثبات مدعای مذکور از جایگاه برتری برخوردار و بیشتر مورد استناد است (الهی‌نژاد، ۴۰؛ پورسیدآقایی، ۲۱؛ پناهیان، ۱۸۳-۱۸۵؛ رحیمیان، ۳۰؛ قائمی‌کاشانی، ۱۰۶-۱۱۰؛ مهدی‌پور، ۴۴؛ وحیدی‌فرد و خیراندیش، ۸۸؛ هراتیان، ۱۳-۱۴) از این رو در این مقال، بحث بر همین حدیث تمرکز پیدا کرده است. از آن‌جا که تاکنون پژوهش مستقلی با تمرکز بر نقد این روایت در بستر نظریه مذکور انجام نشده، این تحقیق می‌کوشد با تحلیل این حدیث، فهمی دقیق‌تر از نقش انسان و اراده الهی در تحقق ظهور ارائه دهد. بدین منظور سه پرسش اساسی در ارتباط با حدیث یاد شده می‌تواند مطرح

شود: از جهت منبع‌شناسی و سندی، چه جایگاهی دارد؟ از جهت محتوایی آیا این حدیث با معیارهای نقد محتوایی سازگاری دارد؟ و اندیشه بازتاب یافته از این حدیث چه تأثیری بر فرهنگ انتظار دارد؟

## ۲. مقدمه

با توجه به این‌که بر اساس مبنای حدیث استغاثه، غیبت نتیجه گناهان شیعیان دانسته می‌شود و استغاثه به‌عنوان عاملی وابسته به اراده انسان در تحقق فرج قطعیت می‌یابد، بررسی و صحت‌سنجی این حدیث به‌عنوان یکی از مبانی مهم دیدگاه «اختیاری بودن ظهور» ضروری است.

تنها پژوهش موجود در حوزه بررسی حدیث استغاثه، مقاله‌ای با عنوان «مصدریابی، اعتبارسنجی و تحلیل محتوایی حدیث فضل بن ابی‌قره از امام صادق (ع) در موضوع استغاثه» به قلم محمدمبین بالادستان و سیداحمد موسوی است که در سال ۱۴۰۱ ش و در شماره ۷۹ فصلنامه انتظار موعود (ص. ۱۲۵-۱۴۶) منتشر شده است. با این حال، رویکرد مقاله مذکور با تحقیق حاضر کاملاً متغایر است؛ در مقاله مذکور، میزان انطباق روایت استغاثه با قرآن، منابع تاریخی و نقل‌های عهدین بررسی شده و و بخشی از محتوای آن را فاقد پشتوانه قرآنی و تاریخی تشخیص داده است. تمایز پژوهش حاضر در این است که رویکرد اصلی این پژوهش، انتقادی و در جهت بازنگری میزان دلالت حدیث مذکور در اعتباربخشی به نظریه اختیاری بودن ظهور است.

شایان ذکر است گستره‌ی این پژوهش صرفاً بررسی حدیث موسوم به «استغاثه بنی‌اسرائیل» به‌عنوان یکی از مهم‌ترین مستندات دیدگاه اختیاری بودن ظهور محدود می‌شود و سایر ادله و روایات این دیدگاه مورد بحث قرار نمی‌گیرد. بدیهی است حتی در صورت ردّ امکان استناد به این حدیث، بررسی سایر ادله قرآنی یا روایی مطرح‌شده برای این انگاره، مجال دیگری می‌طلبد و خارج از چارچوب این پژوهش خواهد بود.

روش پاسخ‌گویی به سوالات تحقیق در صحت‌سنجی سندی و منبعی براساس داده‌های منابع معتبر رجالی و اصول علم‌الحدیث شیعه انجام می‌شود؛ در بررسی دلالت محتوای حدیث استغاثه بر اختیاری بودن ظهور، از روش تحلیل محتوای کیفی و مفهومی در راستای سنجش محتوای حدیث استفاده می‌شود؛ روشی که تلفیقی از روش‌های سنتی نقد حدیث با روش تحلیل محتوای کیفی است و شامل مراحل است که در ادامه بیان خواهد شد: (۱) مقایسه‌ی متنی: تطبیق حدیث با آیات قرآن و روایات مشابه برای کشف انسجام یا تعارض مفهومی؛ (۲) ارزیابی کلامی و عقلی: سنجش محتوای حدیث بر اساس اصول عقیدتی و مبانی کلامی امامیه؛ (۳) تحلیل ساختاری: ارزیابی ارتباط بخش‌های مختلف حدیث برای سنجش انسجام درونی معنا؛ (۴) تحلیل واژگانی و دلالتی: بررسی واژگان کلیدی حدیث برای کشف معانی دقیق و احتمال چند معنایی بودن آن‌ها؛ (۵) تحلیل زمینه‌ای: توجه به شرایط و فضای صدور روایت و تحلیل تأثیر زمینه‌های تاریخی یا فرهنگی بر دلالت حدیث. در پاسخ به سوال سوم این تحقیق از تحلیل روایی و منطقی استفاده خواهد شد.

### ۳. تبیین حدیث استغاثه قوم بنی‌اسرائیل

چنان‌که اشاره شد یکی از مستندات روایی انگاره‌ی اختیاری بودن ظهور حدیث موسوم به استغاثه‌ی بنی‌اسرائیل است. این حدیث در تفسیر عیاشی ذیل آیات ۷۱ تا ۷۳ سوره هود به قرار زیر آمده است.

عَنْ فَضْلِ بْنِ أَبِي قُرَّةَ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: «أَوْحَى اللَّهُ إِلَيَّ إِبْرَاهِيمَ أَنَّهُ سَيُولَدُ لَكَ، فَقَالَ لِسَارَةَ، فَقَالَتْ: «أَأَلِدُ وَأَنَا عَجُوزٌ» فَأَوْحَى اللَّهُ إِلَيْهِ: سَتَلِدُ وَيُعَذِّبُ أَوْلَادَهَا أَرْبَعِمِائَةَ سَنَةٍ بِرِدِّهَا الْكَلَامَ عَلَيَّ، قَالَ: فَلَمَّا طَالَ عَلَيَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ الْعَذَابُ ضَجُّوا وَبَكَوا إِلَى اللَّهِ أَرْبَعِينَ صَبَاحًا فَأَوْحَى اللَّهُ إِلَيَّ مُوسَى وَهَارُونَ أَنْ يُخَلِّصَهُمْ مِنْ فِرْعَوْنَ فَحَطَّ عَنْهُمْ سَبْعِينَ وَ مِائَةَ سَنَةٍ، قَالَ: وَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ: هَكَذَا أَنْتُمْ لَوْ فَعَلْتُمْ لَفَرَّجَ اللَّهُ عَنَّا، فَأَمَّا إِذَا لَمْ تَكُونُوا فَإِنَّ الْأَمْرَ يَنْتَهِي إِلَيَّ مُنْتَهَاهُ.» (عیاشی، ۱۵۴/۲)

فضل بن ابی‌قره روایت کرده است که از امام صادق (ع) شنیدم که می‌فرمود: «خداوند به ابراهیم (ع) وحی نمود که به زودی فرزندی برای تو متولد خواهد شد. پس او این مطلب را به (همسرش) ساره گفت. پس با حالت تعجب گفت: آیا من با این پیری زایمان می‌کنم؟ خداوند متعال به او وحی فرستاد همسرت زایمان می‌کند و فرزندان او به مدت چهار صد سال عذاب و سختی می‌بینند. به خاطر این‌که او کلام مرا به من بازگردانید. امام صادق (ع) فرمود چون بر بنی‌اسرائیل عذاب طولانی و سخت شد؛ چهل صبح به درگاه خداوند شیون و گریه کردند تا آن‌که خداوند به موسی (ع) و هارون (ع) وحی نمود تا آن‌ها را از شر فرعون نجات دهد. پس به خاطر آن شیون‌ها صد و هفتاد سال از عذاب آن‌ها کاسته شد. (راوی) گوید و امام صادق (ع) افزود: شما (شیعیان نیز) همچنین هستید، اگر همان رفتار را انجام دهید، خداوند برای ما (اهل بیت) گشایش ایجاد می‌کند و اگر نه، برنامه تا آخر به همین شیوه باید سیری گردد. (صالحی، ۵۳/۴)

در استناد به حدیث استغاثه بنی‌اسرائیل، دو استنتاج کلی قابل استخراج است. نخست آنکه بنی‌اسرائیل خود زمینه‌ساز عذاب بودند، اما با استغاثه و توسل توانستند از شدت آن بکاهند و در نتیجه زمینه فرج و اعزام موسی و هارون برای رهایی آنان از سلطه فرعون فراهم شد؛ در بخش دوم که مورد استناد مدعیان اختیاری بودن ظهور است، با وضعیت شیعیان در زمان غیبت مشابه‌سازی صورت گرفته است. به این معنا که گویی خود شیعیان عامل محرومیت از حضور امام هستند و این آنان هستند که می‌بایست با تلاش و استغاثه، زمینه را برای ظهور آن حضرت فراهم سازند. به عبارتی تخفیف در زمان غیبت امام زمان (عجل‌الله تعالی فرجه) و تسریع در تحقق فرج ایشان از طریق تطبیق مفاهیم قسمت اول حدیث بر مسائل غیبت و ظهور امام است.

#### ع. اعتبار سنجی سندی حدیث استغاثه

در ارزیابی اعتبار یک حدیث، رواست به دو وجه نقد بیرونی و درونی توجه شود. نقد

بیرونی به معنای سنجش حدیث با تکیه بر اطلاعات بیرونی است که شامل بررسی چند شاخص اساسی، مانند منبع و مأخذ حدیث، چگونگی سند و راویان و راه دستیابی به آن راویان است» (مسعودی، ۲۱۷).

#### ۴-۱. جایگاه کتاب و مؤلف

اعتبار یک کتاب حدیثی به عواملی همچون وثاقت مؤلف، صحت انتساب اثر، و ارزیابی کتاب‌شناسان بستگی دارد و هرچه این عوامل ضعیف‌تر باشند، اعتماد به روایات آن کمتر می‌شود (ری‌شهری، ۵۸/۲). کتاب تفسیر عیاشی که امروزه در دسترس عموم است، کامل نیست و تنها شامل آغاز قرآن تا پایان سوره کهف است. مشکل دیگر کتاب که علامه مجلسی (م ۱۱۱۱ق) در مقدمه‌ای که بر تفسیر نگاشته، به آن تصریح می‌کند این است که ناسخ به دلیل نداشتن اجازه یا طریق سماعی، اسناد را حذف کرده است (مجلسی، مقدمه‌ی عیاشی، ۲/۱). این در حالی است که منابعی مانند شواهدالتنزیل حاکم حسکانی (م ۵۰۵ق) از وجود نسخه‌ای کامل و مسند حکایت دارند (آقابزرگ تهرانی، ۲۹۵/۴؛ معرفت، ۱۷۷/۲).

درباره‌ی اعتبار تفسیر عیاشی از جهت انتساب به مؤلف، اثری معتبر و ارزشمند محسوب می‌شود. زیرا ابونصر محمد بن مسعود بن محمد بن عیاش (۳۲۰ ق)، مؤلف این تفسیر در میان شیعه از جایگاهی رفیع برخوردار است. رجالیان بزرگ شیعه چه در دوره متقدمان و چه در زمان متأخر در مورد وثاقت وی، مدح‌های ارزشمندی عنوان نموده و او را به فضل و دانش و وثاقت ستوده‌اند (نجاشی، ۳۵۰-۳۵۱؛ طوسی، ۲۱۲؛ امین، ۳۲۱/۲) تنها نقد وارد بر عیاشی، به گفته‌ی رجال‌شناسان معروف شیعی مانند نجاشی این است که گویا او، از ضعف زیاد حدیث روایت می‌کرده است (نجاشی، همان).

#### ۴-۲. وضعیت اتصال سند

ویژگی‌های سندی یکی دیگر از شواهد اعتبار یا عدم اعتبار یک حدیث است که

محدثان و فقها در بررسی صحت یا ضعف حدیث به آن اعتماد می‌کنند. (سبحانی، ۱۸). با وجود اعتبار مؤلف، تفسیر عیاشی از نظر اتصال سند با نقدی جدی مواجه است؛ زیرا شامل روایات مرسل است. و خبر ضعیف شامل خبر مرسل نیز می‌شود (سبحانی، ۶۱). بنابراین، اگرچه مؤلف کتاب چهره‌ای برجسته است، اما ارزیابی روایات آن به دلیل وضعیت سندی، نیازمند دقت بیشتری است.

### ۳-۴. بررسی وثاقت رجال حدیث

بررسی میزان وثاقت راویان همواره یکی از شاخصه‌های مهم در سنجش اعتبار بیرونی در علم‌الحدیث بوده است. از دیرباز اهل علم به تمیز دادن راویان عادل از مجروح و ثقه از ضعیف اهتمام داشتند، و بین کسی که می‌توان به حدیثش اعتماد کرد و کسی که نمی‌توان اعتماد کرد تفاوت قائل می‌شدند. (محقق حلی، ۱۴۸)

در حدیث استغاثه‌ی بنی‌اسرائیل، به توجه به سند ناقص حدیث، آخرین راوی فردی به نام "فضل‌بن‌ابی‌قره" است. درباره‌ی وضعیت رجالی او در منابع رجالی اختلاف دیده می‌شود. برخی از رجال‌شناسان متقدم چون نجاشی (م ۴۵۰ق) او را مهمل وانهاده‌اند (نجاشی، ۳۰۸)، چنان‌که ابن‌غضائری (م ۴۱۲ق) و علامه حلی (م ۷۰۴ق) تضعیف نموده‌اند. (ابن‌غضائری، ۸۴/۱؛ حلی، ۲۷۱/۴) در مقابل در برخی منابع رجالی متأخر، با استناد به برخی توثیقات عام از وی به نیکی و ثقه یاد شده است. زیرا وی روایات متعددی در کتب اربعه دارد و نام او در اسناد تفسیر قمی دیده می‌شود (خویی، ۳۰۰/۱۴)؛ آیت‌الله سبحانی فقیه معاصر بر آن است که به دلیل دراختیار نبودن توثیق خاص درباره‌ی فضل و اختلافی بودن مبنای توثیق عام در رجال اسناد تفسیر قمی و کثرت نقل اجلاء از او، اعتبار وی در مقام روایت‌گری با تردید مواجه است (سبحانی/۳۰۹).

بر اساس معیارهای معتبر علم رجال شیعه، داده‌های موجود، تضعیف شخصیت رجالی فضل‌بن‌ابی‌قره را به دلایل مختلف تقویت می‌نمایند. نخست آن‌که نظر منابع متقدم مانند

رجال نجاشی و ابن غضائری معتبرتر است، چرا که به زمان نزدیک‌تری به عصر ائمه علیهم‌السلام تعلق دارند و معروف به اصول رجال هستند (نک: فضلی/۶۹). دوم، توثیق خاص نسبت به توثیق عام ارجحیت دارد؛ چرا که توثیق خاص به‌طور مستقیم وثاقت راوی را اثبات می‌کند، در حالی که توثیقات عام مانند وجود در اسناد تفسیر قمی یا نقل در کتب اربعه، در صورتی حجت‌اند که قرائن کافی برای اعتماد قطعی فراهم باشد. اما گزارش‌های موجود قرائن مکفی ایجاد نمی‌کنند. زیرا از دید برخی رجالیون، تمام روایات تفسیر قمی نمی‌تواند از علی بن ابراهیم باشد. بعلاوه نهایت وثاقت، از طریق نقل از مشایخ بلاواسطه بدست می‌آید (سبحانی/۳۲۰). به‌خصوص که کثرت روایت معیار قطعی نیست. نمونه مشابه محمد بن سنان که با وجود روایات زیاد، نزد متقدمین ضعیف است (حلی/۲۵۱). بنابراین، با توجه به تقدم زمانی منابع تضعیف‌کننده، نبود توثیق خاص معتبر، و همچنین ضعف مبانی توثیق عام در مورد فضل بن ابی‌قره، می‌توان نتیجه گرفت که اعتبار او به‌عنوان راوی حدیث استغاثه محل تردید جدی است. این نتیجه با قاعده «الجرح مقدم علی التعديل» (مامقانی، ۱۱۱/۲) نیز همخوانی دارد.

مسئله‌ای که تردیدهای رجالی درباره حدیث استغاثه را تشدید می‌کند، گزارش نجاشی (م ۴۵۰ق) از کتابی منسوب به فضل بن ابی‌قره است که راوی ابتدایی آن، شریف بن سابق معرفی شده است (نجاشی/۳۰۸). شریف بن سابق در فهرست شیخ طوسی و رجال کشی توثیق نشده، اما ابن غضائری به صراحت او را «ضعیف، مضطرب الأمر» خوانده (ابن غضائری، ۶۸/۱) و نظر علمای دیگر رجال در عدم تعدیل او (علامه حلی، ۱۵۶) و مهمل معرفی کردنش (ابن داود، ۴۶۱/۱) تأییدی بر جرح اوست. آیت‌الله خوئی بین وثاقت یا عدم وثاقت او تردید وارد می‌نماید. اما در نهایت روایات او را قابل اعتماد نمی‌داند (خویی، ۲۲/۱۰) مجموع این نظرات، ضعف او را مرجح می‌شمارد. بررسی رجالی شریف بن سابق از آن جهت اهمیت دارد که احتمال دارد او همان حلقه مفقوده بین فضل بن ابی‌قره و عیاشی در سند حدیث باشد، زیرا هم کتاب فضل را روایت کرده و هم راوی مشترک

شناخته‌شده‌ی دیگری میان آن‌ها گزارش نشده است. البته این احتمال قطعی نیست و ممکن است راوی مجهول دیگری واسطه گم‌شده باشد. در هر صورت، وجود چنین ابهامی و یا ضعف شریف، اعتبار حدیث را با تردید مواجه می‌سازد، زیرا در روش متعارف رجالی، وجود راوی مجهول یا ضعیف، مانع از پذیرش روایت است و تنها خبر ثقه حجت است (نک: خوئی، ۲۰/۱).

## ۵. بررسی دلالت حدیث استغاثه بر اختیاری بودن ظهور

تحلیل پیش‌رو به هدف نقد درون‌متنی در سنجش دلالت محتوای حدیث استغاثه بر برداشت اخذ شده از آن انجام می‌شود. این بررسی با روش تحلیل محتوای کیفی (مفهومی) با رویکرد انتقادی انجام می‌شود.

### ۵-۱. تحلیل محتوا از طریق مقایسه متنی

در مرحله نخست از دلالت سنجی حدیث مورد نظر از یکی از ابزارهای تحلیل محتوای کیفی با عنوان روش مقایسه متنی استفاده شده است و در دو بخش کیفی شامل مقایسه با آیات قرآن و مقایسه با متن احادیث انجام پذیرفته است.

### ۵-۱-۱. تحلیل محتوا از طریق مقایسه متنی با ظاهر آیات قرآن

در این روش، مفاد حدیث با ظاهر و سیاق آیات قرآن سنجیده می‌شود تا میزان هم‌سویی یا ناسازگاری معنایی مشخص شود. بر پایه‌ی اصل تقدم دلالت قطعی قرآن بر روایت، در صورت ناسازگاری مفهومی، فهم برآمده از قرآن - به‌ویژه با توجه به شمول معنایی و اعتبار متن مقدس - بر فهم روایی مقدم خواهد بود.

در ارتباط با حدیث مورد بحث، مفاد قسمت نخست حدیث که ناظر به واکنش ساره است، به نظر می‌رسد پاسخ حضرت ساره نوعی محاجه با خدا و غیرممکن دانستن فعل

الهی و به تبع، گناهی بزرگ تلقی شده است. اما این نتیجه با ظاهر آیه، همسو نیست.

اولاً در آیه از زبان ملائکه بر تعجب ساره از بشارت الهی، سخن به میان آمده است: «أَتَعْجِبِينَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ؟» چنان‌که از زبان ساره نیز بیان شده است: «قَالَتْ يَا وَيْلَتَى أَأَلِدُ وَأَنَا عَجُوزٌ وَهَذَا بَعْلِي شَيْخًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عَجِيبٌ» (هود، ۷۲) گواه دیگر بر این‌که ساره از ناتوانی خود بر بچه دار شدن تعجب کرد و نه امر الهی، آیه: «فَأَقْبَلَتْ أُمْرَأَتُهُ فِي صَرَّةٍ فَصَكَّتْ وَجْهَهَا وَقَالَتْ عَجُوزٌ عَقِيمٌ» (الذاریات، ۲۹) است. مضاف بر این‌که برخلاف گناه‌کار خواندن ساره در حدیث و بیان وعده عذاب، در ادامه‌ی آیه فرشتگان تعجب او از کار الهی را بی‌مورد دانسته و این جریان را مصداق رحمت و برکات خدا بر خاندان ابراهیم به‌شمار آورده‌اند: «قَالُوا أَوْ تَعْجَبِينَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ رَحِمَتُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ عَلَيْكُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ» (هود، ۷۳).

ثانیاً تعجب از امر الهی در میان پیامبران و اولیاء الهی سابقه دارد. نمونه‌ی روشن آن تعجب حضرت ابراهیم (ع) در بشارت تولد اسماعیل است: «قَالَ أَبَشَّرْتُمُونِي عَلَىٰ أَنْ مَسَّنِيَ الْكِبَرُ فِيمَ تَبَشِّرُونَ» (الحجر، ۵۴) و همچنین تعجب حضرت زکریا از فرزنددار شدن در پیری به دنبال بشارت الهی: «قَالَ رَبِّ أَنَّىٰ يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَقَدْ بَلَغَنِيَ الْكِبَرُ وَامْرَأَتِي عَاقِرٌ قَالَ كَذَٰلِكَ اللَّهُ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ» (آل عمران، ۴۰) و تعجب حضرت مریم از بشارت به فرزنددار شدن بدون همسر: «قَالَتْ رَبِّ أَنَّىٰ يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمَسِّنِي بَشَرٌ قَالَ كَذَٰلِكَ اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (آل عمران، ۴۷).

ثالثاً برداشت انکار، با «شناختی که در متون دینی از ساره به‌دست می‌آید که حکایت از ایمان و معرفت وی به قدرت لایزال الهی دارد» (طوسی، ۳۳/۶) ناسازگار است. در برخی احادیث دیگر، به علو مقام حضرت ساره اشاره شده است. از جمله مقام محدثه بودن وی در کنار زنان بزرگ بهشتی (سلیم بن قیس، ۸۱۶/۲؛ علل الشرائع، ۱۸۲/۱) مقام حضانت و تربیت فرزندان امت پیامبر (ص) در برزخ در کنار حضرت ابراهیم (ع) (کلینی، ۳۳۴/۵). توفیق حضور در محضر حضرت خدیجه (س) در هنگام ولادت حضرت زهرا (س) همراه با بانوان والا مقام بهشتی (صدوق/۴۷۶) بنابراین پذیرش این تلقی از روایت که حضرت

ساره را منکر بشارت الهی و به تبع آن مشمول عذاب برشمرده، و در نتیجه وی را در سطح یک مؤمن معمولی بلکه کمتر از آن تنزل داده است و مهم‌تر آن‌که او را از اهلیت پرورش یکی از انبیاء الهی فروگذارده، بسیار دشوار می‌نماید. از این رو انتساب گناه به حضرت ساره و تأثیر آن بر نزول عذاب، در پرتو قاعده‌ی تعالی روح اولیاء الهی، مردود و غیرقابل پذیرش است، مگر آن‌که روایت تأویل شود یا ناظر به بیانی غیر توصیفی از واقع باشد.

#### ۵-۱-۲. تحلیل محتوا از طریق مقایسه متنی با احادیث دیگر

این بخش با روش مقایسه‌ای متنی، حدیث استغاثه را از نظر موضوع (ماجرای بنی‌اسرائیل، غیبت موسی و بشارت ساره) و محتوای اصلی با احادیث مشابه در منابع معتبر شیعی می‌سنجد. هدف، ارزیابی انسجام محتوایی این حدیث با روایات متداول است. معیار انتخاب احادیث مقایسه‌ای، اشتراک در موضوع محوری (ظهور موسی و بشارت فرزند)، قدمت منابع و واکنش متفاوت یا سکوت آن‌ها نسبت به عذاب و استغاثه است. این رویکرد در منابع متقدم شیعی و برخی متأخران نیز مورد استفاده قرار گرفته است، به گونه‌ای که وجود روایات مشابه با اختلافات جزئی در نقل در منابع هم‌دوره یا هم‌طراز، به عنوان قرینه‌ای دال بر شهرت یا صحت حدیث محسوب می‌شده (محقق حلی/۱۴۸؛ مجلسی، ۱۰/۱). در صورت عدم وجود احادیث هم‌خانواده خدشه‌دار شدن اعتبار حدیث محتمل‌تر است.

#### ۵-۱-۲-۱. ناسازگاری دعوت به استغاثه با متن روایات مشابه

حدیث استغاثه بنی‌اسرائیل به دلیل عدم وجود مشابه عینی یا محتوایی در منابع حدیثی هم‌طراز و متقدم، از جمله متفردات تفسیر عیاشی محسوب می‌شود و با توجه به تفرد آن در سند و متن، حسب تعریف حدیث غریب (سبحانی/۷۴) در زمره احادیث غریب قرار می‌گیرد. این در حالی است که مضمون حدیث استغاثه با روایات دیگری که درباره غیبت و ظهور موسی و قوم بنی‌اسرائیل است، ناسازگار است. برای مثال، شیخ صدوق (۳۸۱ق)

در کمال‌الدین، با اینکه از عیاشی (م ۳۲۴ق) نقل‌هایی دارد، در باب غیبت حضرت موسی نه تنها از حدیث استغاثه نام نمی‌برد، بلکه روایاتی متفاوت می‌آورد؛ مانند روایتی از امام سجاد(ع) که در آن از استغاثه ۴۰ ساله خبری نیست، بلکه صبر و شکرگزاری قوم عامل فرج معرفی شده است (صدوق، ۱/۱۴۵-۱۴۷). همچنین، هیچ‌گونه اشاره‌ای به کاهش عذاب ۴۰۰ ساله بنی‌اسرائیل پس از حضرت یوسف نیز در این نقل‌ها دیده نمی‌شود. در سایر منابع حدیثی نیز ذیل آیات مربوط به ماجرای ساره، اشاره‌ای به انکار بشارت الهی یا وعده عذاب برای نسل او نشده است (کلینی، ۵/۵۴۶؛ حویزی، ۲/۳۸۳). این تفاوت‌های عمده، حدیث استغاثه را با توجه به صحت احادیث اخیر و ضعف تنها راوی حدیث استغاثه، حدیثی منکر و از حیث محتوایی در معرض تردید قرار می‌دهد.

#### ۵-۱-۲-۲. ناسازگاری پیام حدیث استغاثه با دیگر روایات

پیام حدیث استغاثه با روایات دیگری که مسأله‌ی غیبت و ظهور را تابع اراده‌ی الهی می‌دانند (نک: صدوق، ۲/۴۸۱)، نه درخواست مردم، در تعارض است. در روایات دیگر عبارت «اما ظهور فرج مربوط به خداست و وقت تعیین کنندگان دروغ گفته‌اند» و نظایر آن دیده می‌شود (صدوق، ۲/۴۸۴؛ طوسی، ۱/۲۹۱). به موجب این دسته از روایات، زمان ظهور یک امر الهی است و خواست و اراده مردم تنها می‌تواند نقش مقتضی داشته باشد. روایات حاکی از آن است که دعا برای فرج، وظیفه‌ای عبادی برای شیعیان در عصر غیبت تلقی می‌شود، نه عامل قطعی تحقق ظهور: «اگر صبح کردید و یکی از اهل بیت را در بین خودتان ندیدید از وظایف‌تان این است که به درگاه خداوند استغاثه کنید» (صدوق، ۱/۳۲۸). بنابراین، حتی در صورت ترک دعا از سوی مردم، هرگاه اراده‌ی الهی تعلق گیرد، ظهور، چه زود و چه دیر تحقق خواهد یافت.

#### ۵-۲. تحلیل محتوا با ارزیابی کلامی - عقلی متن

در این بخش، تحلیل محتوای حدیث مورد نظر بر اساس دو معیار کلامی و قرآنی،

یعنی «عدل الهی» و «حکم عقل به قبح عقاب بلا بیان» انجام می‌گیرد تا سازگاری یا ناسازگاری آن با باورهای مسلم دینی روشن شود. در این راستا باید به قسمت دوم حدیث استغاثه تأمل کرد، آن‌جا که سخن از کیفر فرزندان و نوادگان ساره از رهگذر گناهی است که او انجام داده است.

چنان‌چه منظور از «وَيُعَذِّبُ أَوْلَادَهَا» در روایت، همان مفهوم واقعی عذاب باشد، این معنا با آیات قرآن و آموزه‌های کلامی شیعه ناسازگار است. زیرا در آیات قرآن بر مسئولیت فردی و نفی مجازات غیرمباشر تأکید شده است. کلام الهی بر این اصل تصریح دارد که: «وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى» (فاطر، ۱۸). به این معنا کیفر الهی را معلول گناه مختارانه‌ی شخص می‌داند: «ذَلِكَ بِمَا قَدَّمْتُمْ أُيْدِيكُمْ» (آل‌عمران، ۱۸۲). خداوند هیچ‌گاه بندگان را بدون دلیل، یا به سبب گناه دیگران مجازات نمی‌کند، و هرگونه کیفر، باید مسبوق به اختیار، علم، و مسئولیت شخصی باشد. متکلمان امامیه از جمله شیخ مفید با قبیح و محال دانستن ظلم در فعل خدا (مفید، ۳۲/۱۰) و علامه حلی با تعریف عدالت الهی در تنزیه افعال خداوند از قبیح (حلی، ۲۸) بر این اصل تصریح نموده‌اند. بر این اساس، این سخن که گاه خداوند برخی بندگان را به بعضی تألمات و محنت‌ها عذاب می‌نماید و آن را کفاره گناهان پدران و مادران قرار می‌دهد که از مصیبت‌های فرزندان متأثر و ناراحت می‌شوند (موسوی اصفهانی، ۴۶۸/۱)، چندان قابل دفاع نیست. مضافاً به حکم عقل، عقاب بلا بیان، از خداوند حکیم محال است. لذا به موجب آیات و حکم عقل، سنت الهی این است که عذاب، مشمول خود والدینی باشد که مرتکب گناه شده‌اند نه فرزندان.

چنان‌چه در توجیه عذاب جمعی بنی‌اسرائیل به واسطه گناه ساره به آیه «وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَّا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً» (الانفال، ۲۵) استناد شود، این برداشت قابل انکار است. زیرا آیه درباره عذابی است که متوجه کسانی می‌شود که با علم به حق آن را انکار کرده و دیگران نیز در نهی آنان کوتاهی کنند؛ چنان‌که در فتنه‌های صدر اسلام موجب ضعف اسلام و تعطیلی کتاب و سنت شد (المیزان، ۵۱/۹-۶۴). حال آن‌که تعجب ساره در قرآن صرفاً

شگفتی از فرزنددار شدن در پیری است، نه انکار امر الهی یا ظلمی با پیامد اجتماعی. بنابراین، ماجرای روایت شده مشمول فتنه در آیه نمی شود و وجاهت دلالتی ندارد. چنانچه منظور از عذاب در روایت مذکور، «ابتلاء» باشد، ابتلاء به شهادت آیات قرآن و برخی روایات (کلینی، ۱۰۹/۲) در غالب موارد در جایگاه آزمودن: «لِيَبْلُوكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا» (الملک، ۲؛ نیز نک: آل عمران، ۱۵۴؛ بقره، ۱۵۵) و گاه در مقام تربیت و رشد به کار برده شده است: (آل عمران، ۱۸۶) و نه در جایگاه عقاب و عذاب. چنانکه در سنت ابتلاء ممکن است خداوند شخصی را دچار ابتلاء کند و همزمان که برای خود او امتحان یا رشد است، گناهان شخص دیگری نیز که به واسطه رنج او متألم می شود، پاک شود (مجلسی، ۳۱۷/۵). از اینرو تأویل عذاب به ابتلاء در حدیث استغاثه بنی اسرائیل، به قرائن متعدد با تردیدهایی مواجه است:

یکم: عبارت «وَيُعَذِّبُ أَوْلَادَهَا» که ظهور بلکه صراحت در عذاب دارد و نه آزمایش و ابتلاء؛

دوم: عبارت «بِرَدِّهَا الْكَلَامَ عَلَيَّ» که بیان گر بازگرداندن بشارت الهی توسط ساره با

سؤالی از نوع تعجب انکاری است؛

سوم: ناسازگاری برداشت ابتلاء با تعذیب در حدیث؛ از آن جهت که ابتلاء می تواند صرفاً برای رشد و ارتقای معنوی بدون انجام عملی ناپسند اعمال شود. ولی در عذاب وقوع عصیان و ارتکاب به نافرمانی لازم است؛

چهارم: خالی از فایده بودن ابتلاء برای ساره، چرا که به موجب شواهد تاریخی و روایی، این عذاب چهارصد سال پس از درگذشت ساره اتفاق افتاد و وی در آن موقع نبود تا چنین عذابی عقوبت گنااهش باشد. البته این توجیه که مکان عذاب ابتلایی ساره، دنیا نیست، بلکه عالم برزخ است، افزون بر آن که با ظاهر روایت ناسازگار است، با برخی روایات که از جایگاه برجسته‌ی ساره و ابراهیم در کنار فرزندان نابالغ مؤمنان و تربیت‌گری ایشان در عالم برزخ حکایت دارد هم‌خوانی ندارد (نک: صدوق، ۴۹۰/۳؛ مجلسی، ۲۹۳/۵)؛

پنجم: به دیگر سخن مفهوم متبادر و انصرافی از لفظ "اولاد" در روایت، اولاد بلافصل است و نه نسل‌ها و طبقات بعد از ساره، ولی به شهادت برخی گزارش‌های تاریخی و روایی این رنج و عذاب از چندین نسل پس از یعقوب و فرزندانش آغاز شده است (صدوق، ۱۴۵/۱). بنابراین مفهوم روایت با گزارش‌های تاریخی هم‌چندان سازگار نیست. به دیگر سخن، متبادر و دلالت انصرافی لفظ اولاد اقتضا می‌کند که عذاب از حضرت اسحاق شروع و سپس یعقوب و فرزندان و نوادگان او را دربرگیرد، نه این‌که بدون قرینه، از فرزندان دو سه نسل بعد از او آغاز شود.

### ۵-۳. تحلیل محتوای ساختاری در کشف میزان ثبات منطقی متن

در این بخش، از ابزار تحلیل محتوای عقل‌محور برای ارزیابی استدلال‌های استخراج‌شده از حدیث استفاده شده است. در این گونه از تحلیل، گزاره‌های حدیثی با معیارهای عقلانی همچون انسجام درونی، امکان‌پذیری منطقی، عدم تناقض، و انطباق با واقعیت خارجی سنجیده می‌شوند. ساختار این ارزیابی بر پایه‌ی چهار شاخص عقلانی صورت گرفته است. این رویکرد با هدف ارزیابی استدلال‌پذیری روایت و میزان ثبات منطقی آن در چارچوب باورهای عقلانی دینی انجام گرفته است.

### ۵-۳-۱. ناسازگاری صدر و ذیل حدیث

تحلیل ساختاری حدیث، ناسازگاری مفهومی میان صدر و ذیل روایت را آشکار می‌نماید. واژه‌ی «فرج» که در هر دو بخش تکرار شده، در صدر حدیث به معنای رهایی قوم بنی‌اسرائیل از سلطه‌ی فرعونیان و تخفیف عذاب دنیوی آمده است (فرج جزئی)، در حالی‌که در ذیل حدیث، با معنایی متفاوت، مصداقی از فرج کلی و جهانی حجت الهی، امام عصر (عج)، معرفی شده است. این تفاوت در کارکرد معنایی واژه، نشانگر گسست دلالتی میان دو بخش حدیث است. به عبارتی، درخواست فرج در صدر حدیث، ناظر به رفع یک مصیبت موقت تاریخی است، نه تحقق نهایی طرح الهی برای ظهور منجی. بنابراین، تطبیق استغاثه‌ی

بنی اسرائیل بر انتظار فرج کلی در عصر غیبت، به لحاظ ساختاری و معنایی محل تردید است.

### ۵-۳-۲. نامعقول بودن شرط استغائه در تحقق ظهور

یکی دیگر از نقدهای وارد بر برخی قرائت‌های رایج در گفتمان مهدویت، آن است که گروهی از مهدوی پژوهان، حدیث استغائه قوم بنی اسرائیل را مبنای بنیادین در فهم و تبیین آموزه‌های مهدوی قرار داده‌اند. بر اساس این تلقی، گناهان و غفلت‌های شیعیان، علت اصلی تأخیر در ظهور حضرت ولی عصر (عجل الله تعالی فرجه) معرفی می‌شود. به بیان دیگر، کوتاهی‌های امت شیعه در انجام وظایف دینی و مهدوی، به عنوان مانع تحقق ظهور قلمداد شده است. با این حال، این دیدگاه با اشکالاتی جدی مواجه است. نخست آن‌که انتظار ظهور محدود به جامعه معاصر نیست، بلکه قرن‌هاست که شیعیان با ایمان و اشتیاق در انتظار فرج به سر برده‌اند. از این رو، تقلیل سرنوشت نهایی ظهور به عملکرد نسل خاصی از شیعیان مانند عملکرد مردم سده پانزدهم هجری، اراده یا غفلت آن‌ها و تعلیق مشیت الهی بر رفتار جمعی محدود، با اصول عقلی، عدل و حکمت خداوند و نیز مبانی نقلی معتبر سازگار نیست. در نتیجه، اطلاق گناه امت به عنوان مانع قطعی ظهور، نیازمند بازنگری و تأمل بیشتر است.

### ۵-۳-۳. عدم انطباق مدعا با متن حدیث

انگاره اختیاری بودن ظهور در انطباق جریان غیبت حضرت ولی عصر (عج) با متن روایت استغائه قوم بنی اسرائیل، عملاً غیبت امام زمان (عج) را عذاب الهی معرفی می‌نماید و در نتیجه همه شیعیان در این غیبت به یک نوع مشمول عذاب هستند. در حالی که با توجه به متن حدیث، امام صادق (ع) تنها بیان می‌دارند که اگر قرار است عذاب از آل الله (ع) و شیعیان برداشته شود، باید همگان به درگاه الهی ضجه و بکاء داشته باشید. ولی نفرمودند چون چنین عذابی در قوم بنی اسرائیل اتفاق افتاده، پس خود شیعیان علت ایجاد غیبت و عدم تحقق فرج هستند.

### ۵-۳-۴. عدم انطباق مدعا با واقعیت خارجی

انگاره‌ی اختیاری بودن ظهور با واقعیات عینی انطباق ندارد. چه، اگر چنین باشد و تحقق ظهور فقط با دعا ممکن باشد، به شهادت گزارش‌ها و روایات، دست‌کم از امام صادق (ع) تا خود امام زمان (عج)، تمام ائمه (ع) برای ظهور استغاثه کرده‌اند. این استغاثه‌ها در دعاهایی که برای شیعیان باقی مانده است آشکار است (نک: سیدین طاووس، ۵۱۲/۱؛ ابن مهدی، ۵۹۸؛ کفعمی، ۵۵۰-۵۵۲) ولی ظهور محقق نشده است.

### ۵-۴. تحلیل محتوای واژگانی - دلالتی

بخش اصلی مورد استناد در حدیث استغاثه که بر اختیاری بودن ظهور دلالت دارد، در دو جمله‌ی «لَوْ فَعَلْتُمْ... فَأَمَّا إِذَا لَمْ تَكُونُوا...» آمده است. براساس آن، استغاثه‌ی شیعیان می‌تواند زمان فرج را جلو اندازد و در صورت عدم استغاثه، فرج تا زمان مقدر ادامه می‌یابد. برای تبیین دقیق‌تر این مضمون، از تحلیل محتوای ادبی - منطقی استفاده شده که شامل بررسی مفاهیم فرج جزئی و کلی، ساختار نحوی جملات شرطی، زمان افعال، و واژگانی چون «لو» و «إذا» است. این رویکرد در چارچوب گونه‌شناسی تحلیل محتوای درون‌متنی قرار می‌گیرد.

### ۵-۴-۱. تبیین مفاهیم فرج کلی و فرج جزئی

واژه «فَرَج» در لغت به معنای گشایش، کشف غم و رفع سختی آمده است (ابن منظور، ۳۴۱/۲؛ فراهیدی، ۱۰۹/۶). با دقت در برخی ادعیه و روایات منسوب به اهل‌بیت (ع)، می‌توان میان دو نوع فرج تمایز نهاد: نخست، فرج کلی که ناظر به ظهور جهانی امام مهدی (عج) و پایان سلطه ظلم است؛ دوم، فرج جزئی که ناظر به آسایش نسبی ائمه (ع) و شیعیان در برابر حکومت‌های ستمگر است. بر این اساس، فرج شیعیان در مقام نتیجه و اثر، تابع تحقق فرج امام (ع) تلقی می‌شود و نوعی گشایش تبعی به‌شمار می‌رود. به دیگر سخن،

گشایش برای شیعه، یکی از فروع و آثار فرج کلی است. شاهد گویایی بر وجود این دو نوع فرج، فقره‌ی دعایی: «فَاكشِفِ الضُّرَّ عَنِّي وَلِيَّكَ» (سید بن طاووس، ۵۲۸/۱) و «اللَّهُمَّ عَجِّلْ فَرَجَهُ» (مشهدی، ۶۶۵ و ۵۹۱) است که گویا در آن‌ها، ظهور خود امام هدف است و در مقابل روایاتی وجود دارند که در آن‌ها از دو فرج سخن به میان آمده است مانند «وَأَنْ تُعَجِّلَ فَرَجَ آلِ مُحَمَّدٍ وَفَرَجَنَا بِفَرَجِهِمْ» (سید بن طاووس، ۲۶۱/۱)، «وَأَكثِرُوا الدُّعَاءَ بِتَعْجِيلِ الْفَرَجِ فَإِنَّ ذَلِكَ فَرَجُكُمْ» (صدوق، ۴۸۵/۲) و «انتظارُ الفرجِ من أعظمِ الفرجِ» (صدوق، ۳۲۰/۱) و نیز روایتی از حضرت صادق (ع) درباره‌ی زمان فرج که یادآور می‌شود: «کسی که این امر را بشناسد، برای او به واسطه انتظارش، فرج حاصل شده‌است» (کلینی، ۳۷۱/۱). از جمله روایاتی که ظهور در فرج برای شیعه دارد: «فَفَرَجْنَا عَنَّا بِحَقِّهِمْ فَرَجًا عَاجِلًا..» (طوسی، ۷۳۲) است و نیز روایتی که حاکی از آن است که گویا قرار بود در دوران حکومت ظالمان، فرج جزئی برای امامان و شیعیان برسد ولی به سبب ظلم ظالمان و غضب الهی بر اهل زمین و عدم تقیه و کتمان سر شیعیان، این مسأله منتفی و موکول به فرج کلی شد. در این حدیث از ابو حمزه از عمرو بن حمق از امام باقر (ع) آمده است که امیرالمؤمنین (ع) پس از ضربت خوردن، در بستر احتضار فرمودند: «تا سال هفتاد بلاها ادامه دارد و پس از آن گشایش است» (قطب راوندی، ۱۷۸/۱) وی از امام جویا می‌شود که چرا آن زمان موعود، گذشت و گشایشی نشد؟ امام در پاسخ فرمودند: خداوند این امر را در سال هفتاد وقت گذاشت، امام حسین (ع) کشته شد و خشم خدای تعالی بر اهل زمین سخت گشت، و لذا آن را تا سال ۱۴۰ به تأخیر انداخت. سپس که ما به شما خبر دادیم، آن خبر را فاش کردید و از روی آن پرده برداشتید، بعد از آن خداوند برای آن، وقتی نزد ما قرار نداد. خداوند هر چه را خواهد محو کند و ثابت گذارد و اصل کتاب نزد اوست.» (کلینی، ۳۶۸/۱؛ نعمانی، ۴۲۸؛ طوسی، ۲۶۳) با توجه به این‌که در سال هفتاد هجری هنوز امام عصر (عج) متولد نشده بودند، منظور از فرج، فرج‌های جزئی و گشایش نسبی بوده است، نه فرج کلی و جهانی (مهدی‌پور، ۱۴). بنابراین با توجه به آن‌چه از ظاهر حدیث

استغاثه برمی‌آید؛ مراد از فرج در حدیث استغاثه، فرج جزئی است. ولی فرج مورد نظر در انگاره‌ی اختیاری بودن ظهور فرج کلی است.

## ۵-۴-۲. دلالت ادبی سخن امام بر فرج جزئی یا عدم دلالت حدیث استغاثه بر تحقق فرج کلی

به نظر می‌رسد این فقره از سخن امام صادق (ع): «هَكَذَا أَنْتُمْ، لَوْ فَعَلْتُمْ لَفَرَجَ اللَّهُ عَنَّا، فَأَمَّا إِذَا لَمْ تَكُونُوا فَإِنَّ الْأَمْرَ يَنْتَهِي إِلَيَّ مُنْتَهَاهُ» که ناظر به ظهور امام عصر تلقی شده است، گویای درخواست گشایش ظهور در گذشته و ظهور جزئی است نه متمایل به آینده و ظهور کلی. برخی اندیشوران، دو جمله‌ی شرطیه در کلام امام (ع) را که یکی با "لو" و دیگری با "إذا" آغاز شده است. ناظر به آینده دانسته‌اند. به‌زعم آنان، «إذا» در جمله دوم که گویای زمان آینده است، می‌تواند قرینه باشد بر این‌که "لو" نیز برای زمان آینده معنا دهد. زیرا لزوم استقرار معنای دو طرف جمله شرطیه بر سیاق واحد، چنین اقتضایی دارد. بنابراین جمله اول شرطی اگر چه ناظر به گذشته است ولی در زمان آینده معنا می‌یابد (بنی‌هاشمی / ۱۸۸). بنا بر نظر این گروه اگر شیعه هم (مانند بنی‌اسرائیل) استغاثه کند، فرج خواهد رسید. و تأویل این تعبیر به آینده، مفهوم فرج را به فرج کلی متصور می‌نماید. اما به نظر می‌رسد این برداشت قابل تردید است. زیرا حرف "لو" و "إذا" هر کدام در جمله‌ای مستقل به کار رفته‌اند، از این رو "إذا" نمی‌تواند قرینه جمله اول محسوب شود. قرینه‌ی گویاتر، که تأمل در آن شایسته است، به‌کاررفتن فعل "لو فعلتم" در جمله اول است که صیغه ماضی است و حرف "لو" را تأویل به گذشته می‌برد. به موجب این قرینه، گزینه‌ی تأویل بردن هر دو جمله به زمان گذشته رجحان پیدا می‌کند. بنابراین معنای فقره‌ی یاد شده چنین است: «اگر مانند کار بنی‌اسرائیل را انجام داده بودید، خداوند برای ما فرج ایجاد می‌کرد». با این برداشت، نمی‌توان از «فرج» در حدیث، فرج کلی و ظهور امام عصر (عج) را برداشت نمود و بیشتر حاکی از فرج‌های جزئی برای ائمه (ع) و شیعیان آن‌ها در زمان حاکمان ظالم است. افزون بر همه‌ی اینها، فرج کلی نمی‌توانست قبل از تولد امام عصر (عج) در زمان امام صادق (ع) اتفاق بیفتد.

### ۵-۴-۳. عدم موازنه شرط و تحقق جزا در جملات شرطیه

در تحلیل جملات شرطیه، باید میان «شرط لازم» و «شرط کافی» تفاوت قائل شد. شرط لازم بدین معناست که در غیاب آن، تحقق جزا ممکن نیست؛ ولی وجود آن الزاماً به تحقق جزا نمی‌انجامد (خرمشاهی، ۱۳۸۵، ۱۰۸). در حدیث استغاثه نیز عبارت شرطیه «وَإِذَا لَمْ تَكُونُوا فَإِنَّ الْأَمْرَ يَنْتَهِي إِلَيْ مُنْتَهَاهُ» می‌تواند ناظر به چنین نوعی از شرط باشد. این سؤال مطرح می‌شود که آیا تحقق فرج، منحصرأ وابسته به تحقق استغاثه است، یا اینکه مؤلفه‌های دیگری نیز در کارند که تحقق ظهور را مشروط می‌سازند؟

برخی از اندیشوران با استناد به تفکیک وعده و وعید الهی، معتقدند که تخلف از وعده‌های الهی محال است، اما تخلف از وعیدها ممکن است و تحقق آن‌ها منوط به شرایط خاص است (بنی‌هاشمی / ۱۸۹). افزون بر این، روایات متعددی بر وجود شرایط دیگر برای تحقق ظهور دلالت دارند. از جمله، روایتی که جابر بن یزید جعفی از امام باقر (ع) نقل می‌کند. وی می‌گوید: عرض کردم «فرج شما چه زمانی خواهد بود؟» حضرت فرمودند: «هِيَاهُ هِيَاهُ، لَا يَكُونُ فَرَجُنَا حَتَّى تُمَيِّزُوا، ثُمَّ تُمَيِّزُوا، ثُمَّ تُمَيِّزُوا، حَتَّى يَذْهَبَ الْكَدْرُ وَ يَبْقَى الصَّفْوُ» (طوسی ۱/۳۳۹). بنابراین، استغاثه تنها یکی از شروط لازم یا مقتضی در تحقق فرج تلقی شود و نمی‌تواند شرطی کافی به‌شمار آید.

### ۵-۵. تحلیل زمینه‌ای با تأکید بر فضای صدور و مقصود از «فرج»

یکی از ارکان تحلیل محتوا، بررسی بافت تاریخی و شرایط اجتماعی صدور متن است که در ارزیابی دلالت‌های آن نقشی تعیین‌کننده دارد. حدیث استغاثه، منقول از امام صادق (ع)، که در تفسیر عیاشی (۱۵۴/۲) آمده، در فضایی صادر شده است که با شدت گرفتن اختناق سیاسی علیه شیعه هم‌زمان بود. دوران پایانی حکومت امویان، به‌ویژه در خلافت هشام بن عبدالملک (۱۰۵-۱۲۵ق) و همچنین آغاز خلافت عباسیان به رهبری منصور دوانیقی (۱۳۶-۱۵۸ق)، دوره‌هایی پرتلاطم از فشار سیاسی، محدودسازی فعالیت‌های علویان و سرکوب قیام‌های مرتبط با جریان مهدویت بود (جعفریان، ۴۹۸).

در این زمینه، روایت مورد بحث، در دو سطح تحلیل پذیر است. نخست، امام با اشاره به استغاثه‌ی بنی‌اسرائیل، که فرج آنان را رقم زد، تلاش جمعی و خواست مستمر را شرط تخفیف عذاب معرفی می‌کند. سپس، در تطبیقی تمثیلی، مخاطبان خود (شیعیان معاصر) را به همان سنخ از استغاثه دعوت کرده و می‌فرماید: «هكذا أنتم، لو فعلتم لفرج الله عنا» (عیاشی، ۱۵۴/۲).

نکته مهم آن است که تعبیر «فرج الله عنا» در سیاق کلام امام، ناظر به فرج سیاسی و اجتماعی در همان دوره تاریخی است، نه ظهور نهایی امام مهدی (عج). اولاً، مخاطب مستقیم روایت، شیعیان عصر امام صادق (ع) هستند، نه نسل‌های آینده. ثانیاً، استفاده از شرط امتناعی (لو + فعل ماضی)، حاکی از یک فرصت از دست رفته در گذشته است، نه پیش‌گویی یا وعده درباره آینده.

بر این اساس، این روایت اگرچه به نقش خواست عمومی و آمادگی در تحقق فرج اشاره دارد، اما دلالت مستقیم و صریحی بر اختیاری بودن ظهور امام مهدی (عج) ندارد. در واقع، موضوع روایت، فرج جزئی تاریخی است، نه ظهور کلی نهایی.

## ۶. آسیب‌پذیری دینداری مردم در پرتو تلقی افراطی از حدیث استغاثه

تلقی رایج از حدیث استغاثه بنی‌اسرائیل که شرط ظهور را منحصر به دعای جمعی می‌داند، ممکن است به کاهش توجه به سایر ابعاد انتظار و حتی تضعیف ایمان (در صورت عدم تحقق فوری ظهور) بینجامد. شکل‌گیری جمع‌های فرج‌خواهی با این رویکرد، علاوه بر القای تصور نادرست حتمیت تأثیر دعای عمومی، خطری‌آس از وعده الهی را نیز افزایش می‌دهد و باعث کاهش توجه به دیگر ابعاد اصیل انتظار می‌شود. چراکه تمرکز یک‌سویه بر آموزه‌هایی نظیر دعا و استغاثه، به تدریج فرهنگ انتظار را از محتوای معرفتی خود تهی ساخته و آن را به رفتارهای شعاری فرو می‌کاهد. مهم‌ترین این ابعاد، «کسب معرفت نسبت به امام عصر (عج)» است؛ اصلی که در روایات متعددی همچون «مَنْ مَاتَ وَ لَمْ يَعْرِفْ إِمَامَ زَمَانِهِ، مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً» (صدوق، ۴۱۰/۲؛ کلینی، ۳۷۶/۱) مورد تأکید قرار

گرفته و معیار حیات دینی شمرده شده است. بدین ترتیب با تبلیغ افراطی استغاثه‌محور، شناخت و تقرب به امام در حاشیه قرار می‌گیرد و فرهنگ انتظار به ظواهر مناسکی تقلیل می‌یابد. حال آن‌که، کسب معرفت امام، اهم از فرج‌خواهی است، شاهد این سخن روایاتی است که در آن‌ها اهتمام به کسب معرفت امام را بزرگترین نقطه قوت شیعه در عصر غیبت و همچنین بزرگترین هم‌امام برای شیعیان نشان می‌دهد: «اعْرِفْ إِمَامَكَ فَإِنَّكَ إِذَا عَرَفْتَ إِمَامَكَ لَمْ يَضُرَّكَ تَقَدُّمُ هَذَا الْأَمْرِ أَوْ تَأَخُّرُ» (کلینی، ۳۷۱/۱)، آنچه در نهایت موجب نجات مؤمن است، نه زمان وقوع ظهور، بلکه معرفت عمیق نسبت به امام و نسبت خود با اوست. از این رو، تأکید یک‌سویه بر استغاثه، بدون توجه به زیرساخت معرفتی آن، نه تنها ناکافی، بلکه در مواردی آسیب‌زاست.

### نتایج مقاله

۱. این حدیث با توجه به ادله رجالی از نظر سندی ضعیف است و چون غیر از تفسیر عیاشی در هیچ کتاب حدیثی متقدم دیگری نیامده، اتکاء به آن محل تردید است.
۲. براساس شواهد قرآنی، اتهام گناه به تعجب ساره از بشارت الهی نادرست است و استدلال‌های مرتبط با ظلم بودن عذاب بنی‌اسرائیل به دلیل این اتهام فاقد اعتبار می‌باشد.
۳. بخش دوم حدیث - که به اختیاری بودن ظهور استناد می‌شود - اشاره به کاهش احتمالی دوران غیبت به واسطه استغاثه‌ی مؤمنان دارد. این برداشت، مبتنی بر تفسیر و تأویلی - تاریخی است، نه رویکرد نص‌گرایانه.
۴. تلقی افراطی از حدیث استغاثه که ظهور را صرفاً مشروط به دعای جمعی می‌داند، با کم‌رنگ کردن بُعد معرفتی انتظار، می‌تواند به تضعیف دینداری و کاهش پایداری ایمانی جامعه منجر شود.
۵. براساس بررسی‌های انجام شده، این روایت عمدتاً بر تأثیرگذاری دعای مؤمنان در فرآیند ظهور تأکید دارد، نه بر اختیار مطلق در تعیین زمان آن. بنابراین، تسریع در تحقق ظهور وابسته به مشیت الهی است و استغاثه، تنها یکی از شروط لازم آن به‌شمار می‌رود، نه شرط کافی.

## کتابشناسی

۱. قرآن کریم. ترجمه فولادوند، محمدمهدی.
۲. ابن‌غضائری، احمد بن حسین، الرجال، قم، موسسه علمی فرهنگی دارالحدیث، ۱۴۲۲ق.
۳. ابن‌مشهدی، محمد بن جعفر، المزار الکبیر، محقق: قیومی، جواد، قم: جامعه مدرسین، ۱۴۱۹ق.
۴. ابن‌منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، محقق: میردامادی، جمال‌الدین، بیروت: دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع، ۱۴۱۴ق.
۵. الهی‌نژاد، حسین، «نظریه اختیاری بودن ظهور مبتنی بر اختیاری بودن سرنوشت»، فصلنامه علمی ترویجی پژوهش‌های مهدوی، ۸ (۳۰)، ۶۱-۷۸، ۱۳۹۸ش.
۶. همو، «نظریه اختیاری بودن ظهور با دیدگاه مثبت در اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای»، فصلنامه علمی تخصصی جامعه مهدوی، ۱ (۱)، ۳۳-۵۵، ۱۳۹۹ش.
۷. امین، حسن، مستدرکات أعیان الشیعة، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات، ۱۴۰۸ق.
۸. آقابزرگ تهرانی، محمدمحسن، الذریعة إلى تصانیف الشیعة، محقق: حسینی اشکوری، احمد، بیروت: دار الأضواء، ۱۴۰۳ق.
۹. آینی، نصرت‌الله، «زمینه‌سازی ظهور، چیستی، چگونگی»، فصلنامه مشرق موعود، ۵ (۱۹)، ۱۹-۶۲، ۱۳۹۰ش.
۱۰. بنی‌هاشمی، سیدمحمد، راز پنهانی و رمز پیدایی، تهران: نیک‌معارف، ۱۳۸۴ش.
۱۱. همو، دعا برای امام عصر علیه‌السلام، تهران: منیر، ۱۳۹۳ش.
۱۲. پناهیان، علیرضا، انتظار عامیانه، عالمانه، عارفانه، تهران: بیان معنوی، ۱۳۹۱ش.
۱۳. پورسیدآقایی، سیدمسعود، «زمینه‌سازی ظهور»، فصلنامه مشرق موعود، ۳ (۱۰)، ۱۹-۳۲، ۱۳۸۸ش.
۱۴. حلی، حسن بن علی بن داوود، الرجال، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۴۲ش.
۱۵. حلی، حسن بن یوسف، رجال العلامة الحلی، قم: الشریف الرضی، ۱۴۰۲ق.
۱۶. همو، خلاصة الاقوال فی معرفة الرجال، قم: مؤسسة نشر الفقاهة، ۱۴۱۷ق.
۱۷. همو، الباب الحادی عشر، شارح: فاضل مقداد، مشهد: آستان قدس رضوی، ۱۳۷۰ش.
۱۸. جعفری، محمدرضا، الغیبه، قم: مرکز للابحاث العقائدية، ۱۴۲۰ق.
۱۹. جعفریان، رسول، حیات فکری و سیاسی امامان شیعه علیهم‌السلام، قم: مؤسسه انصاریان، ۱۳۸۱ش.
۲۰. حرعاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، قم: مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام لإحياء التراث، ۱۴۱۲ق.
۲۱. حلی، سید بن طاووس، الاقبال بالاعمال الحسنه، قم: مکتب الإعلام الإسلامی، ۱۳۷۶ش.
۲۲. همو، جمال الأسبوع بکمال العمل المشروع، قم: دارالرضی، ۱۳۳۰ق.
۲۳. حویزی، ابن‌جمعه، تفسیر نورالتقلین، محقق: رسولی محلاتی، سیدهاشم، قم: اسماعیلیان، ۱۴۱۵ق.
۲۴. خوبی، سید ابوالقاسم، معجم رجال‌الحدیث و تفصیل طبقات‌الرواة، بی‌جا: بی‌نا، ۱۴۱۳ق.
۲۵. ری‌شهری، محمد، شناخت نامه حدیث، قم: دارالحدیث، ۱۳۹۷ش.
۲۶. سبحانی، جعفر، کلیات فی علم الرجال، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، بی‌نا.
۲۷. همو، اصول الحدیث وأحكامه فی علم الدرایة، قم: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۸ق.
۲۸. رحیمیان، محمدرحسین، رمز ظهور نور، قم: دلیل ما، ۱۳۸۰ش.
۲۹. سلیم‌بن‌قیس، اسرار آل محمد (ص)، مترجم: انصاری، اسماعیل، قم: نشرهادی، ۱۴۱۶ق.
۳۰. سیدمرتضی، رسائل الشریف المرتضی، قم: دارالقرآن الکریم، بی‌نا.
۳۱. صافی‌گلپایگانی، لطف‌الله، امامت و مهدویت، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۹۴ش.

۳۲. صالحی، عبدالله، تحقیق و ترجمه تفسیر عیاشی، قم: نشر ذوی القربی، ۱۳۹۵ش.
۳۳. صدوق، محمدبن علی، أمالی الصدوق، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۰ق.
۳۴. همو، علل الشرائع، نجف: منشورات المكتبة الحیدریة و مطبعتها، بی تا.
۳۵. همو، کمال الدین و تمام النعمة، تهران: دار الکتب اسلامیة، ۱۳۹۵ق.
۳۶. طباطبایی، سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: منشورات اسماعیلیان، ۱۳۷۳ش.
۳۷. طوسی، محمدبن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار إحياء التراث العربی، بی تا.
۳۸. همو، الغیبة للحجة، مصحح: تهرانی، عبدالله و ناصح، علی احمد، قم: دارالمعارف الإسلامیة، ۱۴۱۱ق.
۳۹. همو، الفهرست، محقق: قیومی، جواد، قم: مؤسسة نشر الفقاهة، ۱۴۱۷ق.
۴۰. همو، مصباح المتجهد، محقق: قیومی، جواد، قم: مؤسسة نشر اسلامی، ۱۴۱۹ق.
۴۱. عیاشی، محمدبن مسعود، تفسیر العیاشی، تحقیق: رسولی محلاتی، سیدهاشم، تهران: چاپخانه علمیه، ۱۳۸۰ق.
۴۲. فراهیدی، خلیل بن أحمد، العین، قم: مؤسسة دار الهجرة، ۱۴۰۹ق.
۴۳. فضلی، عبدالهادی، اصول علم الرجال، لبنان: مؤسسة أم القرى، ۱۴۲۰ق.
۴۴. قائمی کاشانی، محمد مهدی، دعا کلید فرج، کاشان: باران مهدی، ۱۳۹۲ش.
۴۵. قطب الدین راوندی، سعیدبن هبة الله، الخرائج و الجرائح، مصحح: مؤسسة الإمام المهدی علیه السلام، قم: مؤسسه امام مهدی (عجل الله تعالی فرجه الشریف)، ۱۴۰۹ق.
۴۶. کارگر، رحیم، مهدویت (دوران ظهور)، تهران: دفتر نشر معارف، ۱۳۸۹ش.
۴۷. کلینی، محمدبن یعقوب، الکافی، تهران: دار الکتب الإسلامیة، ۱۴۰۷ق.
۴۸. کفعمی، ابراهیم بن علی عاملی، المصباح فی الأدعیة و الصلوات و الزیارات، قم: دارالرضی، ۱۴۰۵ق.
۴۹. مامقانی، عبدالله، مقباس الهدایة فی علم الدراية، محقق: مامقانی، محمدرضا، قم: مؤسسه آل البيت، ۱۴۱۱ق.
۵۰. مسعودی، عبدالهادی، وضع و نقد حدیث، تهران: انتشارات سمت، ۱۳۸۸ش.
۵۱. مجلسی، بحار الأنوار، الجامعة لدرر اخبار الأئمة الاطهار، بیروت: مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۳ق.
۵۲. محقق حلّی، جعفر بن حسن، معارج الاصول، محقق: رضوی، محمدحسین، قم: مؤسسه آل البيت، بی تا.
۵۳. مرتضوی، سیدمحمد، «ظهور مهدی در انتخاب ماست»، فصلنامه مشرق موعود، ۳ (۱۱)، ۱۳۷-۱۵۵، ۱۳۸۸ش.
۵۴. مطهری، مرتضی، حماسه حسینی، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۶۴ش.
۵۵. معرفت، محمدهادی، تفسیر و مفسران، قم: مؤسسه فرهنگی التمهید، ۱۳۷۹ش.
۵۶. مفید، محمدبن محمد، سلسله مؤلفات الشیخ المفید، محقق: میرشریفی، علی بیروت: دار المفید، ۱۴۱۴ق.
۵۷. موسوی اصفهانی، محمدتقی، مکیال المکارم فی فوائد الدعاء للقائم، قم: مؤسسه الإمام المهدی، ۱۴۲۸ق.
۵۸. مهدی پور، علی اکبر، تنها راه، قم: حب الممتین، ۱۳۹۲ش.
۵۹. نجاشی، أحمد بن علی، فهرست أسماء مصنّفی الشيعة (رجال النجاشی)، تحقیق: شبیری زنجانی، سیدموسی، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۳۶ق.
۶۰. نعمانی، محمدبن ابراهیم، الغیبة للنعمانی، مصحح: تهرانی، عبدالله و ناصح، علی احمد، قم: دارالمعارف الإسلامیة، ۱۳۹۷ق.
۶۱. نودهی، علیرضا، نظریه اختیاری بودن ظهور، تهران: انتشارات موعود عصر، ۱۳۸۴ش.
۶۲. وحیدی فرد، سمیه و خیراندیش، محدثه، استغائه رمز نزدیکی ظهور، یزد: انتشارات سیمای خورشید، ۱۳۹۴ش.
۶۳. هراتیان، علی، دعا کلید ظهور، قم: انتشارات وثوق، ۱۳۸۴ش.
۶۴. یوسفیان، مهدی، شرایط ظهور، قم: بنیاد فرهنگی حضرت مهدی، ۱۳۹۰ش.