

فصلنامه علمی- پژوهشی

انظروا

سال شانزدهم، تابستان ۱۳۹۵، شماره ۵۲

تحلیل معناشناختی امامت در مکتب تفسیری علامه طباطبایی
محمد علی اردستانی

عمومیت قانون تکلیت و قانونمندی جامعه، نوجیه گر نقش موثر انسان بر زمینه سازی ظهور
حسین الهی نژاد

بررسی تسامح در نقل روایات نشانه‌های ظهور با تأکید بر کتاب مآنان و خمسون علامه
خداامراد سلیمان

بررسی تحلیلی مهدی‌باوری در میان کبسانیان موعودگرا از وفات ابوهاشم تا انفراض نهایی
نعمت‌الله صفری فروزانی - رضا برادران

واکاوی و تحلیل روایی از علم امام علیه السلام به لغات با رویکرد نقد مدعیان دروغین
هرالدین رضا نژاد - محمد شهبازیان

بررسی و تحلیلی بر پیشینه‌شناسی باییت و مهدویت علی‌محمد باب و رابطه آن با جریان‌های باطنی
سید علی موسوی نژاد - محمد علی پرهیزگار

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فصلنامه علمی - پژوهشی

انتظار موعود

با استناد به نامه شماره ۶۰۶۴ شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی حوزه‌های علمیه مورخ ۱۳۹۵/۷/۱۸ فصلنامه انتظار موعود از شماره ۵۰ به رتبه علمی-پژوهشی ارتقا یافت. براساس ماده واحده جلسه ۶۲۵ مورخ ۱۳۸۷/۳/۲۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی، نشریات دارای امتیاز حوزوی اعتبار یکسان با مجلات وزارت علوم، تحقیقات و فناوری دارد.

اعضای هیأت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا):

بهروزی لک، غلامرضا

(دانشیار دانشگاه باقرالعلوم (ع))

جباری، محمدرضا

(دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع))

خسروپناه، عبدالحسین

(استاد پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی)

رضانژاد، عزالدین

(دانشیار جامعه المصطفی العالمیه)

رضایی اصفهانی، محمدعلی

(استاد جامعه المصطفی العالمیه)

زارعی متین، حسن

(استاد دانشگاه تهران)

شاکری زواردهی، روح‌الله

(استادیار دانشگاه تهران)

صفری فروشانی، نعمت‌الله

(دانشیار جامعه المصطفی العالمیه)

محمدرضایی، محمد

(استاد دانشگاه تهران)

صاحب امتیاز:

مرکز تخصصی مهدویت حوزه علمیه قم

مدیر مسئول:

حجت الاسلام والمسلمین محسن قرائتی

سر دبیر:

حجت الاسلام دکتر روح‌الله شاکری زواردهی

مدیر داخلی و دبیر تحریریه:

محسن رحیمی جعفری

کارشناس فصلنامه:

مسلم کامیاب

ویراستار:

ابوالفضل علیدوست

صفحه آرا:

رضا فریدی

طراح جلد:

عباس فریدی

مترجم انگلیسی:

زینب فرجام‌فرد

مترجم عربی:

ضیاء الزهاوی

پایگاه‌های استنادی که این فصلنامه در آن‌ها نمایه شده است:

www.isc.gov.ir (ISC)

www.magiran.com

www.noormags.com

www.sid.ir

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام

بانک اطلاعات نشریات کشور

پایگاه مجلات تخصصی نور

پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی



نشانی: قم، خیابان شهدا (صفائیه)، کوچه آمار، مرکز تخصصی مهدویت، دفتر

فصلنامه انتظار موعود (ع)

تلفن: ۰۲۵۳۷۸۴۱۶۶۱ - نمابر: ۰۲۵۳۷۷۳۷۱۶۰

وبسایت فصلنامه: www.entizar.ir

پست الکترونیکی: Entizarmagg@gmail.com

قیمت: ۱۵۰/۰۰۰ ریال

راهنمای تدوین و نگارش مقالات

«فصلنامه انتظار موعود^ع» نشریه‌ای علمی - پژوهشی است که به صورت تخصصی در حوزه معارف مهدوی به منظور ارتقای علمی و ایجاد فضای نقد و بررسی بین محققان و اندیشمندان حوزه مهدویت به نشر مقالات علمی - پژوهشی می‌پردازد. مخاطبان اصلی نشریه، متخصصان و صاحب نظران معارف مهدوی بوده و فصلنامه تلاش می‌کند مقالاتی در این نشریه منتشر خواهد شد که به تأیید ارزیابان علمی مجله رسیده و دارای شرایط زیر باشد:

۱. مسئله محور و بر یک موضوع خاص تمرکز کرده باشد؛
۲. به منابع معتبر اسلامی و به ویژه معارف اهل بیت ^{علیهم‌السلام} مستند و دارای قدرت استدلال و تبیینی در عرصه مهدویت باشد؛ به طوری که با ارائه دیدگاه‌های جدید، یا روش جدید در حل مسائل، به توسعه علم بیفزاید؛ به گونه‌ای که از نظر اهل تحقیق، مقالات در حد مقالات پژوهشی باشد.
۳. علاوه بر نوآوری در عرصه مهدویت، به شبهات و مسائل علمی پیش‌روی جامعه اسلامی پاسخ دهد.

مقاله باید از نظر ساختاری دارای شرایط ذیل باشد:

- الف) مشخصات مقاله: در صفحه نخست باید عنوان دقیق مقاله، نام و نام خانوادگی نویسنده یا نویسندگان، رتبه علمی، تلفن و ایمیل درج شود؛
- ب) چکیده: حداکثر در ۱۵۰ کلمه که حاوی مسئله مقاله و مهم‌ترین نتایج مقاله باشد (چکیده عربی و انگلیسی، هر کدام حداقل ۱۵۰ کلمه همراه مقاله ارائه گردد)؛
- ج) واژگان کلیدی: (کلمات اصلی و کلیدی مقاله جهت نمایه)؛
- د) تیرهای اصلی و فرعی مقاله مشخص شود؛
- ه) نتیجه‌گیری مطالب در انتهای مقاله، در ۱۰ الی ۱۵ سطر ذکر شود؛
- و) شیوه ارجاع به منابع داخل متن و طبق الگوی زیر باشد: (عباسی، ۱۳۸۴: ج ۲، ص ۱۵)؛ در صورت تکراری بودن عنوان در یک سال: (حسینی، ۱۳۸۴: الف، ص ۱۲۴)؛
- ز) در پایان مقاله فهرست کامل منابع به شیوه زیر ذکر شود: نام خانوادگی، نام (سال). عنوان (پررنگ)، مترجم، محقق یا مصحح، مکان نشر، ناشر، سال انتشار.
- ح) برگردان لاتین اسامی و مفاهیم مهم و همچنین توضیحات ضروری در پاورقی بیاید.

تذکرات:

۱. مقالات، از ۱۲ صفحه (حدود ۳۶۰۰ کلمه) کم‌تر و ۲۵ صفحه (حدود ۷۵۰۰ کلمه) بیش‌تر نباشد.
 ۲. مقالات ترجمه‌ای پذیرفته نمی‌شود.
 ۳. هر مقاله باید دارای موضوع مستقل باشد (مقالات مسلسل پذیرفته نمی‌شود).
 ۴. مقاله قبلاً در هیچ جای دیگر نباید چاپ شده باشد (از ارسال هم زمان مقاله به مجله دیگر جدا خودداری شود).
 ۵. در صورت درخواست نویسنده، دفتر فصلنامه گواهی پذیرش مقاله را صادر خواهد کرد.
- دیدگاه‌های ارائه شده در مقاله الزاماً دیدگاه فصلنامه نیست.
 - فصلنامه در ویرایش مطالب (با حفظ مفهوم) آزاد است.
 - مقالات ارسالی، بازگردانده نمی‌شود.

فهرست مقالات

- تحلیل معناشناختی امامت در مکتب تفسیری علامه طباطبایی..... ۵
محمد علی اردستانی
- عمومیت قانون علیت و قانونمندی جامعه، توجیه گر نقش موثر انسان بر زمینه سازی ظهور..... ۲۷
حسین الهی نژاد
- بررسی تسامح در نقل روایات نشانه‌های ظهور با تأکید بر کتاب مأتان و خمسون علامه..... ۴۷
خدامراد سلیمیان
- بررسی تحلیلی مهدی‌باوری در میان کیسانیان موعودگرا از وفات ابوهاشم (م ۹۸) تا
انقراض نهایی..... ۷۳
نعمت‌الله صفری فروشانی - رضا برادران
- واکاوی و تحلیل روایی از علم امام علیه السلام به لغات با رویکرد نقد مدعیان دروغین..... ۹۷
عزالدین رضا نژاد - محمد شهبازیان
- بررسی و تحلیلی بر پیشینه‌شناسی بابیت و مهدویت علی‌محمد باب و رابطه آن با
جریان‌های باطنی..... ۱۱۷
سید علی موسوی‌نژاد - محمد علی پرهیزگار
- ترجمه چکیده مقالات به عربی - انگلیسی..... ۱۴۴

تحلیل معناشناختی امامت در مکتب تفسیری علامه طباطبایی

محمد علی اردستانی^۱

چکیده

اصل «امامت»، از بنیادی‌ترین اصول مذهب امامیه است که در ساحت‌های گوناگون تحلیل شده است. علامه طباطبایی در این زمینه تحلیلی مبتنی بر مابعدطبیعت متعالی صدرایی دارد که آن را به گونه ابتکاری در ساحت قرآن آشکار کرده است. در میان مبانی مابعدطبیعی این مقوله قریب‌ترین آن‌ها، پذیرش ملکوت و وجه امری اشیا در برابر ناسوت و وجه خلقی اشیا است. بر اساس این مبنا و تحلیل، امامت به معنای مطلق هدایت نیست، بلکه به معنای هدایتی است که به امر الاهی صورت می‌گیرد؛ امری که قرآن آن را «ملکوت» خوانده و وجه دیگری از خلقت است که وجه مواجهه خلق با خدای سبحان بوده و از قیود زمان و مکان طاهر و مطهر است و از تغییر و تبدیل خالی. امام هدایت‌کننده‌ای است که با در اختیار داشتن امری ملکوتی، هدایت می‌کند. این نوشتار، آن مبانی مابعدطبیعی را در دو ساحت «محض» و «استنباطی» در کنار این تحلیل از امامت نشانده و در سیری منطقی و پردازشی تحلیلی، این حقیقت بنیادی قرآن را آشکارسازی کرده است.

واژگان کلیدی: امام، امامت، هدایت، امر، خلق، ابراهیم علیه السلام، علامه طباطبایی.

«امام» از نظر لغوی به معنای پیشوا است (قرشی، ۱۳۷۱: ج ۱، ص ۷۸) و کسی که به او ائتمام می‌شود (طریحی، ۱۳۷۵: ج ۶، ص ۱۰). انسانی است که به قول یا فعل یا کتاب او اقتدا شود یا غیر آن؛ حق باشد یا باطل و جمع آن ائمه است (ابن منظور، ۱۴۱۴: ج ۱، ص ۷۸). پس، امام به طور کلی پیشوایی است که مردم به او اقتدا و ائتمام نموده، در اقوال و افعال از او پیروی می‌کنند (علامه طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۱، ص ۲۷۰). با توجه به جایگاه رفیع امامت و امام در مذهب امامیه، روشن است که حقیقتی بسیار متعالی و شکوهمند در پس این پیشوایی وجود دارد که این حقیقت متعالی، اندیشمندان بزرگ با مشرب‌های گوناگون را به تفکر و تحقیق واداشته است. علامه طباطبایی که از حکیمان متأله است، بر پایه روش خاص تفسیری (تفسیر قرآن به قرآن) در تحقیقی ابتکاری، در ارائه تحلیلی مابعدطبیعی قرآنی در جهت اکتشاف این حقیقت تلاش کرده است. این تحلیل با نقد دیدگاه‌های رایج در تفسیر امام در آیه مربوط به اعطای مقام امامت به ابراهیم علیه السلام آغاز می‌شود و با تبیین معنای وجه امری اشیا و در نهایت هدایت به امر که ایصال به مطلوب است؛ به کمال می‌رسد. بر اساس تحلیل علامه طباطبایی، قرآن کریم هر جا متعرض «امامت» می‌شود، در کنار آن، متعرض «هدایت» می‌شود؛ به نحوی که گویا می‌خواهد امامت را تفسیر کند. سپس این هدایت را به «امر» مقید کرده و با این قید فهمانده که امامت به معنای مطلق هدایت نیست، بلکه به معنای هدایتی است که به امر خدا صورت می‌گیرد، و این امر همان است که حقیقت آن در آیات دیگر تبیین شده است. امر الاهی که آیه شریفه آن را «ملکوت» خوانده، وجه دیگری از خلقت است که خلق، با آن وجه با خدای سبحان مواجه می‌شوند. «امر» در مقابل «خلق»، یکی از دو وجه اشیا می‌باشد: در خلق، تغییر و تدریج و انطباق بر قوانین حرکت و زمان وجود دارد؛ ولی امر در همان چیز، به این احکام محکوم نیست. امر الاهی که قرآن کریم آن را ملکوت خوانده، وجه دیگری از خلقت است که خلق، با آن وجه با خدای سبحان مواجه می‌شوند که این از قیود زمان و مکان طاهر و مطهر و از تغییر و تبدیل خالی است، و مراد به کلمه «کن» است که غیر از وجود عینی اشیا نیست. «امر» همان کلمه «ایجاد» است و آن، همان فعل خاص منتسب به خدای متعال است که اسباب وجودی با تأثیرات تدریجی خود، در آن واسطه نمی‌شوند و آن، وجودی رفیع‌تر از نشئه ماده و ظرف زمان است، و روح به حسب

وجود خود، از سنخ امر از ملکوت است. آنچه از برخی آیات شریفه قرآن کریم استفاده می‌شود، این که امامت به معنای هدایتی است که به امر خدا صورت می‌گیرد و امام، هدایت‌کننده‌ای است که با امری ملکوتی که در اختیار دارد، هدایت می‌کند. پس، امامت از نظر باطن ولایتی است که امام در اعمال مردم دارد و هدایتش ایصال مردم به مطلوب به امر خداست؛ نه صرف نشان‌دادن راه که شأن نبی و رسول و هر مؤمنی است که از طریق نصیحت و موعظه حسنه به سوی خدا هدایت می‌کند. امام باید انسانی دارای یقین باشد؛ انسانی که عالم ملکوت برایش مکشوف باشد و به کلماتی از خدای سبحان متحقق باشد. ملکوت، همان وجه باطن از دو وجه عالم (ظاهر و باطن) است و نیز باطن و حقیقت و وجه امری هرآنچه امر هدایت بدان تعلق می‌گیرد که عبارت است از دل‌ها و اعمال؛ پیش روی امام معصوم حاضر بوده و از ایشان غایب نیست. دل‌ها و اعمال نیز مانند سایر موجودات، دارای دو وجه ظاهر و باطن است؛ در نتیجه تمامی اعمال بندگان - چه خیرش و چه شرش - نزد امام معصوم حاضر بوده و امام، بر سبیل سعادت و سبیل شقاوت مهیمن و مشرف است.

این تحلیل، دربردارنده ابتکارات گوناگون استنباطی از قرآن کریم در دو ساحت مبنایی و بنایی بر پایه روش تفسیر قرآن به قرآن است. به نظر می‌رسد بنیادی‌ترین ابتکار این تحلیل، آشکار سازی حقیقت امامت از طریق تحلیل مابعدطبیعی آن با استفاده از روش تفسیر قرآن به قرآن است که با بررسی به عمل آمده، گویا در میان مفسران قرآن کریم بی‌سابقه است. باور به چنین حقیقتی در مورد امام، از اعتقادات اصلی امامیه است؛ اما آشکار سازی آن به شکل علمی و فنی و استدلالی از طریق تحلیل و ترکیب آیات قرآن کریم، بدون تردید از ابتکارات علامه طباطبایی است. با این تحلیل مشخص می‌شود که حقیقت امامت غیر از خلافت و وصایت و حکومت و ریاست دین و دنیا است، و قهرا بر پایه آن، نقص بسیاری از دیدگاه‌های دیگر در این زمینه روشن می‌شود. این تحلیل دستاوردهای فراوان علمی و عملی دارد. از جمله آثار علمی این تحلیل، آشکار سازی علمی و استدلالی یکی از بنیادی‌ترین اعتقادات امامیه برای نسل پرشش گر امروز از طریق قرآن کریم است. از دیگر آثار علمی این تحلیل، ایجاد پایگاهی علمی و استدلالی از طریق قرآن کریم در جهت دفاع از حقیقت امامت است که مؤلفه امامت از اصول مذهب حقه امامیه است. از آثار عملی این تحلیل، تقویت ایمان به ائمه اطهار علیهم‌السلام و باور به حضور باطن همه چیز در محضر آن‌ها و هیمنه آن‌ها بر سبیل



سعادت و هدایت و دستگیری معنوی آن‌ها و ایصال به مطلوب است که لقاء خدای متعال می‌باشد.

تحلیل علامه طباطبایی در مسئله امامت، دارای جنبه‌های گوناگونی است به نظر نگارنده، تحلیلی مابعدطبیعی قرآنی است؛ به این معنا که این تحلیل بر مبنای مابعدطبیعی مبتنی است که برخی از آن‌ها مبدأ بعید و برخی مبدأ قریب است و در میان آن‌ها، قریب‌ترین مبدأ مابعدطبیعی، پذیرش ملکوت و وجه امری اشیا در برابر ناسوت و وجه خلقی اشیا می‌باشد و از نوآوری‌های خاص علامه طباطبایی در این زمینه آن است که این مبنای مابعدطبیعی را نه به گونه تأویلی، بلکه به گونه کاملاً تفسیری و بر پایه مبنای قویم تفسیر قرآن به قرآن، از خود قرآن کریم استنباط کرده و آن‌گاه این مبنای مابعدطبیعی قرآنی را در تحلیل مسئله امامت به کار گرفته است. ایشان مبنای مابعدطبیعی این مسئله را در نوشتار فلسفی خود و استنباط تفسیری آن را در برخی آیات، تبیین و تثبیت کرده، آن‌گاه از نتایج آن در تحلیل مسئله امامت بهره برده است. از این رو، گفته شد که این تحلیل، مابعدطبیعی قرآنی است. این نوشتار در حد خود، آن مبنای مابعدطبیعی محض و استنباط آن از قرآن کریم و بهره‌گیری از آن را در مسئله امامت در فرایندی تحلیلی و تبیینی (که از اختصاصات این نوشتار است) در کنار یکدیگر نشانده و در سیری منطقی، حقیقتی بنیادین از حقایق قرآنی را آشکارسازی کرده است.

۱. مابعدطبیعت محض و وجه امری آفرینش

تحلیل علامه طباطبایی، مبنای مابعدطبیعی بعید و قریبی دارد که بررسی علمی و فنی آن‌ها نوشتار متعددی می‌طلبد. قریب‌ترین مبدأ مابعدطبیعی که ایشان به صورت مستقیم در تحلیل مقوله امامت از آن بهره برده؛ وجه امری و ملکوتی اشیا در برابر وجه خلقی و ناسوتی اشیا می‌باشد. ایشان این مبنا را در نوشتار فلسفی خود برگزیده است.

وجود از جهت تجرّد و عدم تجرّد از مادّه، به سه عالم کلی منقسم می‌شود:

اوّل: عالم مادّه و قوه؛ دوم: عالم مثال و برزخ و سوم: عالم عقل (علامه طباطبایی ب، بی‌تا: ص ۱۴۲ و همان ج، بی‌تا: ص ۲۴۵ - ۲۴۶). وجه انحصار عقلی عوالم سه‌گانه کلی وجود این است: وجود در یک تقسیم عقلی از دو حال خارج نیست: اول: وجودی که به قوه و استعداد آمیخته بوده و در ابتدای پیدایش آن، کمالات اولی و ثانوی اش اجتماع ندارند، بلکه

کمالات آن، به طور تدریجی حاصل می‌شود. (این عالم ماده و قوه است) و دوم، وجودی که در ابتدای پیدایش آن، کمالات اول و ثانوی اش اجتماع دارند. از این رو، در مورد این وجود چنین تصور نمی‌شود که کمالات آن پس از این که نبود، به تدریج برایش حاصل شد. این قسم از وجود، خود، از نظر عقلی از دو حال خارج نیست: وجودی که از ماده مجرد است، اما از آثار ماده یعنی کیف و کم و سایر اعراضی که بر اجسام مادی طاری می‌شوند، تجرد ندارد. البته مقصود استصاف به همه اعراضی نیست که بر وجود مادی عارض می‌شوند؛ زیرا عوارضی از قبیل استعداد و انفعال، در وجود مجرد تحقق ندارد. (این عالم مثال است) و دیگر، وجودی که هم از ماده و هم از آثار ماده عاری بوده و از آن‌ها مجرد است. (این عالم عقل است) (علامه طباطبایی ج، بی تا: ص ۳۰۹ - ۳۱۰). در فلسفه اولی به برهان تبیین گردیده است که علت، مقتضی قیام معلول در وجود و کمالات اولیه و ثانویه اش به علت است و آن‌ها همه از تنزلات علت است، نه نواقص و جهات عدمی. نیز در فلسفه اولی به برهان تبیین گردیده که عالم ماده، از جهت وجود، به عالمی دیگر مسبوق است که به ماده تعلق ندارد؛ اگر چه احکام ماده در آن هست، و آن عالم، علت عالم ماده است و عالم مثال و برزخ نامیده می‌شود. همچنین عالم ماده از جهت وجود، به عالم دیگری مسبوق است که از ماده و احکام ماده مجرد است، و آن عالم، علتِ علتِ عالم ماده است و عالم عقل و روح نامیده می‌شود. نتیجه این بیان، آن که انسان با همه خصوصیات ذات و صفات و افعالش، در عالم مثال موجود است، بدون آن که اوصاف رذیله و افعال سیئه و لوازم ناقص و جهات عدمی او تحقق داشته باشد. از این رو، انسان، در عالم مثال، در زندگی گوارا و مسرت بخشی در زمره پاکان و صف ملائکه مقدس بوده؛ به شهود نور پروردگار و نورانیت ذات و تشعشع افق آن مبتهج است؛ به رفاقت و همنشینی با ابرار و نیکان در التذاذ می‌باشد؛ هیچ سختی و رنج و درد و ملالی به او نمی‌رسد و به کدورات نواقص و عیوب، متکدر نمی‌گردد و میان او و مشتیهاتش حجابی نیست (علامه طباطبایی الف، بی تا: ص ۱۵ - ۱۶). نفس انسانی از بین نفوس سایر حیوانات، خود دارای مقامات سه گانه حس و طبیعت، نفس و خیال و مقام قدس و عقل است (صدرالمألهین، ۱۹۸۱: ج ۹، ص ۶۱ - ۶۲).

عالم ماده، عالمی است که وجود آن با قوه و استعداد آمیخته است و اگر چه هر موجود بالفعلی، دارای کمال اولی است؛ کمالات ثانوی موجود مادی، به تدریج و حرکت حاصل

می‌شود. البته ممکن است مانعی آن را از رسیدن به کمالات ثانوییش بازدارد؛ زیرا در عالم ماده تزاخم و تمناع وجود دارد. عالم ماده نازل‌ترین عوالم هستی است و اگر چه مشهود و محسوس است؛ همهٔ امور موجود در آن، بی‌واسطه و بالذات مشهود و محسوس نیستند. عالم مثال، برزخ عوالم امکانی است و حد واسط عالم ماده و عالم عقل است و اگر چه وجودی مجرد از ماده دارد؛ از آثار ماده مانند ابعاد و اشکال و مقدار و اوضاع مجرد ندارد. البته اعراضی نظیر استعداد و انفعال در عالم مثال وجود ندارد. عالم مثال، عالم «أشباح» و «أظله» نیز نامیده می‌شود؛ شاید به این دلیل که صور موجود در این عالم، برخی آثار ماده از قبیل مقدار و شکل را دارند، اما فاقد خود ماده‌اند و بدین جهت، این صور، همانند اشباح و اظلال اجسام عالم ماده می‌باشند. مقصود از این عالم مثال، مثال اعظم است که به خود قائم است و غیر از مثال أصغر است که به نفس قائم است، و نفس به انگیزه‌های گوناگون در آن تصرف کرده و گاهی صورت‌های شایسته و گاهی صورت‌های بیهوده در آن انشا می‌کند. عالم عقل، عالم مجردات محض است و وجودی است که از ماده و آثار ماده مجرد است و بالاترین عوالم امکانی است. البته باید دانست که اشیا، چنان‌که وجودی طبیعی و وجودی مثالی و وجودی عقلی دارند، نزد عارفان دارای وجودی الاهی‌اند که بحث از آن مجالی دیگر می‌طلبد. بحث وجود الاهی اشیا در جای خود مطرح شده است. این عالم‌های سه‌گانه، ترتب طولی دارند و مقدم‌ترین و نزدیک‌ترین آن‌ها به حق تعالی، عالم عقول مجرد است؛ زیرا دارای فعلیتی تام و وجودی غیر آمیخته با ماده و قوه و آثار ماده است و بدین دلیل، از محدودیت‌های ملازم با ماده و آثار ماده پیراسته می‌باشد. پس از عالم عقل، عالم مثال است که از ماده منزّه است؛ اما آثار ماده را دارد و بدین دلیل، اگر چه از محدودیت‌های ملازم با ماده پیراسته است؛ از محدودیت ملازم با آثار ماده منزّه نمی‌باشد. پس از عالم مثال، عالم ماده است که از ماده و آثار ماده تنزه ندارد و بدین دلیل، محدودیت‌های ملازم با هر دو را دارد. عالم عقل، به «عالم» «جبروت» و عالم مثال، به عالم «ملکوت» و عالم طبیعت، به عالم «ناسوت» نیز نامیده شده است. در مابعدطبیعت محض به اثبات رسیده که معلول در وجود و کمالات اولیه و ثانویه خویش، به علت، قیام دارد؛ اما نواقص و جهات عدمی، با مرتبه وجود معلول ملازم بوده و ناشی از علت نیست، و با توجه به این‌که عالم ماده به عالم مثال مسبوق و عالم مثال، به عالم عقل مسبوق است و نیز از آن جا که عالم مثال، علت عالم ماده و عالم عقل، علتِ علتِ آن است؛ انسان

نیز که یکی از معالیل موجود در عالم ماده است؛ هم وجودی مادی دارد، هم وجودی مثالی و هم وجودی عقلی و هر یک از این مراتب وجودی، احکام خاص خود را دارد. نفس انسانی در میان موجودات، دارای مقامات و نشأت و اکوان سه گانه است: مقام و نشئه حس و طبیعت یا صورت حسی طبیعی و مقام و نشئه نفس و خیال یا اشباح و صور غائب از حواس ظاهری و مقام و نشئه قدس و عقل. این از اختصاصات نفس انسانی است.

۲. مابعدطبیعت قرآنی و وجه امری آفرینش

باید دانست که در یک اصطلاح، حکیمان از «مفارقات» به «عقل» تعبیر می‌کنند (ابن سینا، ۱۴۰۴: ص ۴۰۱؛ همان، ۱۳۶۳: ص ۹۸ و همان، بی‌تا: ص ۱۰۰)؛ و در اصطلاح دیگر، اهل الله از «عالم عقل» به «عالم امر» تعبیر می‌کنند و این اصطلاح را از کتاب الهی اقتباس کرده‌اند که می‌فرماید: «أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ» (اعراف: ۵۴؛ حکیم سبزواری، ۱۴۱۳: ج ۱، ص ۲۱۶). در مورد این که خداوند متعال از «عالم عقل» به «امر» تعبیر فرموده؛ دو وجه ذکر شده است:

اول: این امور بنا بر تحقیق، دارای ماهیت نیستند، و مناط بینونت که ماده - اعم از خارجی و عقلی - است، در آن‌ها وجود ندارد. پس آن‌ها صرف وجوداند که آن «امر» خداوند متعال و کلمه «کن» وجودی است. دوم، این امور اگر چه دارای ماهیت باشند؛ به مجرد «امر» خداوند متعال و توجه کلمه «کن» به آن‌ها موجود می‌شوند و به ماده و استعداد نیاز ندارند، بلکه مجرد امکان ذاتی آن‌ها برای تحققشان کفایت می‌کند (همان، ص ۲۱۶-۲۱۷). بنابراین، حکیمان از مفارقات، به عقل تعبیر می‌کنند و اهل الله از عالم عقل، به عالم امر تعبیر می‌کنند که آن را از قرآن کریم اخذ کرده‌اند و این امور، صرف وجود می‌باشند و وجود، کلمه «کن» وجودی خدا و امر اوست. امر خدای متعال در کتاب او این گونه بیان شده است: امر او وقتی اراده چیزی کند، تنها همین است که به آن چیز می‌گوید: «باش!» پس «می‌شود» (یس: ۸۲). اکنون که وجه امری و ملکوتی اشیا در برابر وجه خلقی و ناسوتی آن‌ها در مابعدطبیعت محض آشکارسازی گردید، به بیان مابعدطبیعت قرآنی آن می‌پردازیم:

یکم: خدای متعال، امر خود را این چنین معرفی کرده است:

﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ فَسَبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ

شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ (یس: ۸۲-۸۳).



امر او وقتی اراده چیزی کند، تنها همین است که به آن چیز می‌گوید: باش! پس، می‌شود، و منزّه است خدایی که ملکوت هر چیز به دست اوست.

آیه شریفه ۸۲ یس چنین افاده می‌کند که امر او، همان ایجاد او به کلمه «کن» است؛ اعم از این که عین باشد یا اثر عین؛ و از آن جا که جز وجود شیء که همان خود شیء است، چیزی این جا نیست؛ روشن می‌شود که در هر چیزی، امری الاهی است (علامه طباطبایی الف، بی تا: ص ۱۸). به سخن دیگر، امر او قول «کن» او به شیء است و آن کلمه ایجاد است که همان ایجاد است و ایجاد، همان وجود شیء است؛ لکن نه از هر جهتی، بلکه از جهت استنادش به خدای متعال و قیامش به او. پس قول او، فعل اوست (علامه طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۱۳، ص ۱۹۷). ظاهر آیه شریفه این معنا است که «کن» کلمه ایجاد خدای متعال است که موجودیت شیء بر آن ترتب دارد، و او هنگامی که تحقق و ایجاد عینی از اعیان خارجی یا اثر عین خارجی را اراده فرماید، امری نسبت به آن دارد و امر او همان قول «کن» او به آن شیء است که همان ایجاد او به کلمه «کن» است. این کلمه ایجاد، همان ایجاد شیء است. تفاوت ایجاد و وجود به اعتبار است و در حقیقت، ایجاد شیء، همان وجود آن است از جهتی که به خدای متعال استناد و به او قیام دارد، و وجود شیء همان خود شیء است و غیر از وجود، چیزی نیست، و وجود، فعل خدای متعال است. بنابراین، وجود که فعل خداست، همان ایجاد است و ایجاد همان امر او به کلمه «کن» است. پس، هر چیزی دربردارنده امری الاهی است. امر الاهی یکی از دو وجه خلقت است که از قیود زمان و مکان، ظاهر بوده و از تغییر و تبدیل تهی است و مقصود از کلمه «کن» چیزی غیر از وجود عینی اشیا نیست و مواجهه موجود با خدای متعال، با این وجه است که ملکوت شیء است. وجه دیگر اشیا، وجه خلقی آن‌هاست که به تغییر و تدریج محکوم است و بر قوانین حرکت و زمان منطبق می‌باشد.

دوم: وجه امری شیء، وجود آن است از جهتی که تنها به خدای متعال استناد دارد، و وجه خلقی شیء، وجود آن است، از جهتی که توسط اسباب وجودی در آن، به خدای متعال استناد دارد. این مطلب از این آیه شریفه نیز استفاده می‌شود که بیان می‌دارد:

﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (آل عمران: ۵۹).

مَثَلِ عِيسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ نزد خدا چون مثل آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ است، او را از خاک ساخت، سپس به او گفت بشو! پس شد.

خدای متعال در این آیه شریفه، ابتدا خلقت آدم علیه السلام را ذکر کرده و تعلق او را به تراب که از اسباب است، بیان فرموده؛ سپس وجود عیسی علیه السلام را ذکر نموده و او را جز به قول «کن» خود، به چیزی تعلیق نفرموده است (علامه طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۱۳، ص ۱۹۷). ظاهر آیه شریفه دارای این معنا است که خلق به تراب نسبت داده شده که وجودی متغیر و تدریجی دارد؛ اما حقیقت عیسی علیه السلام را به اسباب نسبت نداده، بلکه آن را تنها به کلمه «کن» خدای متعال پیوند زده که وجود امری آن را افاده می‌کند.

سوم: آیه شریفه‌ای ایجاد خدای متعال را که بدون تخریب اسباب وجودی، به خود او نسبت داده شده، «انشای خلق دیگر» شمرده و بیان می‌دارد:

﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ (مؤمنون: ۱۲ - ۱۴).

انسان را از عصاره‌ای از گل آفریدیم؛ سپس آن را نطفه‌ای در قرارگاهی استوار، گردانیدیم؛ سپس آن نطفه را علقه آفریدیم؛ سپس آن علقه را مضغه آفریدیم؛ سپس آن مضغه را استخوان‌ها آفریدیم؛ سپس آن استخوان‌ها را گوشتی پوشانیدیم؛ سپس آن را آفرینشی دیگر آفریدیم. پس، تبارک است خدا که بهترین آفرینندگان است:

همان‌طور که ملاحظه می‌شود، در این آیه شریفه، خلق انسان به عصاره‌ای از گل نسبت داده شده که موجود متغیر و تدریجی به شمار می‌رود؛ چنان‌که در آیه شریفه دیگر، خلق انسان به گل سرشته نسبت داده شده است: ﴿إِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِنْ طِينٍ لَازِبٍ﴾ (صافات: ۱۱) و در آیه شریفه دیگر، خلق انسان به نطفه مختلط نسبت داده شده است: ﴿إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ﴾ (انسان: ۲). روشن است که گل سرشته و نطفه مختلط، وجودی متغیر و تدریجی دارند. لذا، این آیات چنین افاده می‌کنند که خلق به تدریج است. وجه خلقی انسان به اسبابی از قبیل عصاره‌ای از گل، گل سرشته و نطفه مختلط نسبت داده شده است؛ اما آن‌جا که سخن از ایجاد خدای متعال است (که همان وجه امری انسان است) بدون تخریب اسباب وجودی، آن را به خود نسبت داده و خلق دیگر به شمار آورده است.

چهارم: از دلایل بر این‌که وجود اشیا، از جهت نسبتش به خدای متعال، با الغای اسباب وجودی دیگر، قول اوست؛ این آیه شریفه است که بیان می‌دارد:

﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ﴾ (قمر: ۵۰)؛ امر ما نیست، مگر یکی و مانند چشم بر هم زدن است.

خدای متعال در این آیه شریفه، امر خود را بعد از آن که واحد شمرده، به «لَمْحٍ بَصَرٌ» تشبیه کرده است، و این نوع تشبیه برای نفی تدریج است، و به آن دانسته می‌شود که در اشیا که به گونه تدریجی تکون یافته و توسط اسباب وجودی منطبق بر زمان و مکان، حاصل شده‌اند؛ جهتی عاری از تدریج وجود دارد که از حیطة زمان و مکان خارج است، و اشیا از آن جهت، امر او و قول او و کلمه او هستند؛ اما اشیا از جهتی که به آن جهت، تدریجی بوده و مرتبط به اسباب وجودی منطبق بر زمان و مکان هستند؛ از خلق می‌باشند (علامه طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۱۳، ص ۱۹۷). وجه خلقی اشیا، جهتی است که تغییر و حرکت و تدریج در آن راه داشته و بر احکام زمان و مکان منطبق بوده و اسباب وجودی با تأثیرات تدریجی خود، در آن واسطه می‌شوند که این، مطلبی روشن است و با اندکی تأمل می‌توان آن را یافت. در این آیه شریفه، امر خود را واحد و مانند چشم بر هم زدن معرفی کرده است که روشن است این، در برابر وجود تدریجی است؛ زیرا وجود تدریجی وجودی واحد و تحقق آن مانند چشم بر هم زدن نیست، بلکه در تحقق آن، زمان مداخلیت دارد. بنابراین، وجه امری اشیا، جهتی از آن‌هاست که تغییر و حرکت و تدریج در آن راه نداشته و بر احکام زمان و مکان منطبق نیست و بدون انتساب به اسباب وجودی، به خدای متعال نسبت داده می‌شود. لذا امر را در آیه شریفه به خود نسبت داده و با بیان وحدت و تشبیه به لمح بصر، تدریج را از آن نفی کرده است.

پنجم: در کلام الاهی بیان شده که:

﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُغْشَى اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ (اعراف: ۵۴)؛ پروردگار شما خدایی است که آسمان‌ها و زمین را در شش روز آفرید، پس بر عرش، مستوی شد [=استیلا یافت]، پرده شب، روز را که آن را شتابان می‌جوید، می‌پوشاند؛ و آفتاب و ماه و ستارگان را که به امر مسخرند، آفرید؛ خلق و امر از آن اوست، و بزرگ، خدایی است که پروردگار جهانیان است.

خدای سبحان میان خلق و امر تفریق فرموده و از این می‌فهمیم که خلق به وجهی غیر از

امر، است، و امر به آثار اعیان موجودات اختصاص ندارد تا اعیان به خلق اختصاص یافته و آثار اعیان به امر اختصاص داده شود؛ زیرا خدای متعال می‌فرماید: ﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ (اسراء: ۸۵). در این آیه شریفه، روح که از اعیان است، به امر نسبت داده شده است (علامه طباطبایی، الف، بی تا: ص ۱۷). نیز در آیه شریفه‌ای از نزول فرشتگان و روح، در شب قدر، به اذن پروردگارشان، از هر امری خبر داده شده است ﴿تَنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ﴾ (قدر: ۴). البته بیان مقصود از روح، مجالی دیگر می‌طلبد. به هر حال، امر، وجود شیء است از جهتی که تنها به خدای متعال استناد دارد، و خلق، وجود شیء است از جهتی که با توسط اسباب وجودی در آن، به خدای مستند است (علامه طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۱۳، ص ۱۹۷). ظاهر آیه شریفه بدان معنا است که خلق و امر از آن خدای متعال است و از این که دو عنوان خلق و امر را ذکر کرده می‌توان فهمید که اگر چه هر دو به او متعلق است؛ به وجهی این دو از یکدیگر تمایز دارند. اکنون با توجه به آیات دیگر در مورد امر خدای متعال، می‌توان گفت اگر چه امر و خلق هر دو به وجود شیء مربوط است؛ جهت آن دو متمایز است؛ وجهه امری شیء، جهتی از وجود شیء است که تنها به خدای سبحان استناد دارد؛ اما وجهه خلقی شیء، جهتی است که اسباب وجودی موجود در آن، در استناد آن به خدای سبحان وساطت دارد.

ششم: در کلام الاهی، پس از آن که امر خود را این گونه آشکار ساخته که امر او، قول «کن» او به چیزی است که اراده آن را فرموده است؛ منزه دانسته کسی (خدایی) را که ملکوت هر چیزی به دست اوست. این سخن الاهی به این نکته ظاهر است که امر خدای متعال در هر چیزی، همان ملکوت آن شیء است و ملکوت از ملک ابلغ است. پس، هر چیزی ملکوتی دارد؛ چنان که امری دارد. در آیه شریفه دیگر سوال شده از نگرستن در ملکوت آسمان‌ها و زمین و هر چیزی که خدا آفریده است. در آیه شریفه دیگر خبر داده شده از ارائه ملکوت آسمان‌ها و زمین به ابراهیم علیه السلام تا از یقین کنندگان باشد. خدای متعال می‌فرماید:

﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ (یس: ۸۲ - ۸۳).

﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ وَأَنْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ أَجْلُهُمْ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ﴾ (اعراف: ۱۸۵).

﴿وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ﴾
(انعام: ۷۵).

با توجه به آنچه گذشت، آشکار می‌شود که امر همان کلمه ایجاد است و آن همان فعل خاص خدای متعال است که اسباب وجودی با تأثیرات تدریجی خود، در آن واسطه نمی‌شوند، و آن، وجودی رفیع‌تر از نشئه ماده و ظرف زمان است، و روح به حسب وجود خود، از سنخ امر از ملکوت است (علامه طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۱۳، ص ۱۹۷-۱۹۸). امر در مقابل خلق یکی از دو وجه اشیا می‌باشد. در خلق، تغییر و تدریج و انطباق بر قوانین حرکت و زمان است؛ ولی امر در همان چیز، به این احکام محکوم نیست. امر الاهی که آیه شریفه آن را «ملکوت» خوانده، وجه دیگری از خلقت است که خلق با آن وجه با خدای سبحان مواجه می‌شوند که از قیود زمان و مکان ظاهر مطهر و از تغییر و تبدیل خالی است، و مراد به کلمه «کن» است که غیر از وجود عینی اشیا نیست (همان: ج ۱، ص ۲۷۲). از مجموع آیات روشن است که امر، بر خلاف خلق، امری تدریجی است؛ اگر چه گاهی خلق در مورد امر نیز استعمال می‌شود: ﴿ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ (غافر: ۶۲). حاصل آن که در امری که به تدریج تکون می‌یابد (که مجموع موجودات جسمانی و آثار آن‌هاست) دو وجه در وجود افاضه شده از خدای سبحان است: وجه امری غیر تدریجی و وجه خلقی تدریجی و این معنایی است که لفظ خلق، آن را افاده می‌کند که جمع بعد از تفرقه است (علامه طباطبایی، الف، بی تا: ص ۱۸).

حاصل آن که سنخی از موجوداتند که وجود آن‌ها صرفاً امری است؛ مانند عقول مفارق و مجردات عقلی که از عالم آن‌ها به عالم عقل و عالم امر تعبیر می‌شود. اطلاق امر بر آن‌ها یا بدان جهت است که فاقد ماده خارجی و عقلی‌اند (که مناط بینونت است و صرف وجودند که امر خدای متعال و کلمه «کن» وجودی است) و یا بدین جهت است که در موجودیت به ماده و استعداد نیاز ندارند و امکان ذاتی آن‌ها برای تحققشان کفایت می‌کند و با مجرد امر خدای متعال و توجه کلمه «کن» وجودی به آن‌ها تحقق می‌یابند؛ اما موجودات جسمانی و آثار آن‌ها که تکونی تدریجی دارند، دارای دو وجه خلقی تدریجی و امری غیر تدریجی‌اند. وجه خلقی آن‌ها جهتی است که تغییر و حرکت و تدریج در آن راه داشته و بر احکام زمان و مکان منطبق بوده و اسباب وجودی با تأثیرات تدریجی خود، در آن واسطه می‌شوند و اسباب وجودی موجود در آن، در استناد آن به خدای سبحان وساطت دارد؛ اما وجه امری آن‌ها جهتی

است که تغییر و حرکت و تدریج در آن راه نداشته و بر احکام زمان و مکان منطبق نیست و بدون وساطت اسباب وجودی، به خدای متعال نسبت داده می‌شود. امر، همان کلمه ایجاد و فعل خاص خدای متعال است که اسباب وجودی با تأثیرات تدریجی خود، در آن واسطه نمی‌شوند. امر الاهی که در سخن الاهی ملکوت خوانده، وجهی است که خلق با آن وجه با خدای سبحان مواجه شده و غیر از وجود عینی اشیا نیست. البته گاهی خلق در مورد امر نیز استعمال می‌شود. باید دانست که روح به حسب وجود خود، از سنخ امر از ملکوت است. اکنون که قریب‌ترین مبدأ مابعدطبیعی تحلیل امامت در اندیشه علامه طباطبایی در دو ساحت عقلی محض و عقلی قرآنی روشن و ملکوت و وجه امری اشیا در برابر ناسوت و وجه خلقی اشیا، تبیین شد و تثبیت یافت؛ به تحلیل امامت در اندیشه ایشان بر پایه این مبنای مابعدطبیعی پرداخته می‌شود.

۳. ابراهیم علیه السلام و امامت

قرآن کریم بیان می‌کند که خدای متعال پس از آن که ابراهیم علیه السلام را با کلماتی بیازمود و او از عهده همه امتحانات برآمد، به او فرمود:

﴿و إِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ (بقره: ۱۲۴)؛ من تو را پیشوای مردم قرار دادم. ابراهیم پرسید: از دودمانم چه‌طور؟ خدی سبحان فرمود: پیمان من به ستمگران نمی‌رسد.

پیش از هر نوع تفسیر در مورد امامت، لازم است به روایتی که شیخ کلینی از امام صادق علیه السلام درباره مقام امامت حضرت ابراهیم علیه السلام نقل کرده است، توجه شود:

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ عَمَّنْ ذَكَرَهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ زَيْدِ الشَّحَامِ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام يَقُولُ: إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى اتَّخَذَ إِبْرَاهِيمَ عَبْدًا قَبْلَ أَنْ يَتَّخِذَهُ نَبِيًّا وَإِنَّ اللَّهَ اتَّخَذَهُ رَسُولًا وَإِنَّ اللَّهَ اتَّخَذَهُ رَسُولًا قَبْلَ أَنْ يَتَّخِذَهُ خَلِيلًا وَإِنَّ اللَّهَ اتَّخَذَهُ خَلِيلًا قَبْلَ أَنْ يَجْعَلَهُ إِمَامًا فَلَمَّا جَمَعَ لَهُ الْأَشْيَاءَ قَالَ: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ قَالَ فَمِنْ عَظَمِهَا فِي عَيْنِ إِبْرَاهِيمَ ﴿قَالَ وَ مِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ قَالَ لَا يَكُونُ السَّقِيهَ إِمَامَ التَّقِيَّ (کلینی، ۱۳۶۵: ج ۱، ص ۱۷۵).



بر پایه این روایت شریف، انسان تا عبد صالح مطلق نگردد، ولی خدا نمی‌شود و تا ولی مطلق خدا نگردد، از ناحیه خدای متعال، رسول بر خلق نمی‌شود؛ زیرا رسول کسی است که قلب او گنجایش هر دو طرف را دارد، و شهود حق، او را از خلق غافل نمی‌کند. پس، او کامل‌تر از کسی است که در خدای متعال مستغرق بوده و از خلق خدا و مظاهر اسما و صفات او غافل است. سپس تا رسول نگردد، صاحب شریعت، دین کامل، عزم، ریاست بر همه خلق و قمع اعدای خدا نمی‌شود، و ابراهیم علیه السلام بر اساس این روایت شریف، مستجمع مقام عبودیت، طاعت، نبوت، ولایت، رسالت و دعوت و خلت و محبت بود؛ آن‌گاه خدای متعال او را به امامت منصوب کرد. بنابراین، مقام امامت عالی‌ترین و عظیم‌ترین مقام است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳: ج ۳، ص ۴۳۰ - ۴۳۱). طبق این روایت شریف، ترتبی میان عبودیت و نبوت و رسالت و خلت و امامت وجود دارد، به این معنا که هر یک از این مقامات، بر مقام قبلی مترتب است و مقام امامت، بر همه مقامات قبلی مترتب است و تا آن مقامات پیموده نشود، مقام امامت اعطا نمی‌شود و نبوت و رسالت، در میان آن مقامات است. پس، مقام امامت، از مقامات نبوت و رسالت بالاتر و والاتر است. علامه طباطبایی گویا با توجه به این مطلب، مقام امامت را غیر از خلافت و وصایت و حکومت و ریاست دین و دنیا دانسته است.

۴. امامت و هدایت به امر الاهی

بر پایه تحلیل علامه طباطبایی، قرآن کریم هر جا متعرض امامت می‌شود، در کنار آن، متعرض هدایت می‌شود؛ به نحوی که گویا امامت را به «هدایت» تفسیر می‌کند. در کلام الاهی، از اسحاق و یعقوب، به عنوان نعمتی موهبتی و افزون یاد شده است؛ آن‌گاه بیان می‌دارد که:

﴿وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ نَافِلَةً، وَكُلًّا جَعَلْنَا صَالِحِينَ وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا﴾ (انبیاء: ۷۳)؛ همه را از شایستگان و از امامانی قرار دادیم که به امر ما هدایت می‌کنند.

آیه شریفه دیگری بیان می‌دارد:

﴿وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا، وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ﴾ (سجده: ۲۴)؛ از میان انبیا امامانی قرار دادیم که به امر ما هدایت می‌کنند؛ چون صبرکردند و به آیات ما پیوسته یقین می‌داشتند.

از این دو آیه برمی آید، وصفی که از امامت کرده، وصف تعریف است؛ سپس این هدایت را به «أمرنا» مقید کرده و با این قید فهمانده که امامت به معنای مطلق هدایت نیست، بلکه به معنای هدایتی است که به امر خدا صورت می گیرد و این امر، همان است که حقیقت آن را در آیات دیگر تبیین کرده است. در کلام الاهی چنین بیان شده که امر او وقتی اراده چیزی کند، تنها همین است که به آن چیز می گوید: «باش! پس می شود!» و منزّه است خدایی که ملکوت هر چیز به دست اوست. همچنین امر او نیست، مگر یکی، و مانند چشم بر هم زدن است. امر الاهی که آیه شریفه آن را ملکوت خوانده، وجه دیگری از خلقت است که خلق با آن وجه با خدای سبحان مواجه می شوند (علامه طباطبائی، ۱۴۱۷: ج ۱، ص ۲۷۲). این مطلب که حقیقتی مابعدطبیعی است، پیش از این به تفصیل مورد تحلیل و تثبیت قرار گرفت.

۵. امامت و ایصال به مطلوب

از برخی آیات شریفه قرآن کریم استفاده می شود که امامت به معنای مطلق هدایت نیست، بلکه به معنای هدایتی است که به امر خدا صورت می گیرد، و قرآن، حقیقت این امر را در آیات دیگر تبیین کرده است و در حد این نوشتار به آن پرداخته شد. اکنون با توجه به آنچه بیان شد، معنای امام آشکار می شود. به نظر علامه طباطبائی، امام، هدایت کننده ای است که با امری ملکوتی که در اختیار دارد، هدایت می کند. پس، امامت از نظر باطن نحوه ای ولایت است که امام در اعمال مردم دارد و هدایتش ایصال مردم به مطلوب به امر خداست، نه صرف نشان دادن راه که شأن نبی و رسول و هر مؤمنی است که از طریق نصیحت و موعظه حسنه به سوی خدا هدایت می کند (همان). خدای متعال می فرماید:

﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلَّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ (إبراهيم: ۴)؛

﴿وَقَالَ الَّذِي آمَنَ يَا قَوْمِ اتَّبِعُونِ أَهْدِكُمْ سَبِيلَ الرَّشَادِ﴾ (مؤمن: ۳۸)؛
 ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ (توبه: ۱۲۲).

در سخن الاهی خبر داده شده که ما هیچ رسولی را نفرستادیم، مگر به زبان قومش تا برایشان تبیین کند. پس خداوند هر که را بخواهد، هدایت و هر که را بخواهد، گمراه می کند. نیز خبر داده شده کسی که ایمان آورده بود، گفت: ای قوم! مرا پیروی کنید تا شما را به راه



رشاد هدایت کنم. نیز بیان شده که چرا از هر فرقه طایفه‌ای کوچ نمی‌کنند، تا در دین تفقه کنند، و هنگامی که به سوی قوم خود برگشتند، ایشان را بیم دهند. روشن است هدایت مطرح شده در این آیات شریفه عبارت است از ارائه طریق و نشان دادن راه؛ که این، شأن نبی و رسول و هر مؤمنی است که از طریق نصیحت و موعظه حسنه به سوی خدا هدایت کرده و راه را نشان می‌دهد؛ اما هدایت امام، ایصال به مطلوب است، نه صرف ارائه طریق و این به واسطه دارا بودن نحوه‌ای از ولایت و در اختیار داشتن امری ملکوتی است.

به هر حال، امام باید انسانی دارای یقین باشد؛ انسانی که عالم ملکوت برایش مکشوف باشد و به کلماتی از خدای سبحان متحقق باشد. ملکوت، همان وجه باطن از دو وجه عالم (ظاهر و باطن) است. بنابراین، جمله: «يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا» (سجده: ۲۴)، دلالتی روشن دارد بر این نکته که باطن و حقیقت و وجه امری هرآنچه امر هدایت بدان تعلق می‌گیرد (که عبارت است از دل‌ها و اعمال) پیش‌روی امام معصوم حاضر است و از او غایب نیست. دل‌ها و اعمال نیز مانند سایر موجودات، دارای دو وجه ظاهر و باطن است؛ در نتیجه تمامی اعمال بندگان، چه اعمال خیر و چه اعمال شر، نزد امام معصوم حاضر بوده و امام بر سبیل سعادت و سبیل شقاوت مهیم و مشرف است. در سخن الاهی، از روزی یاد شده که هر دسته از مردم به امامشان خوانده می‌شوند «يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ» (اسراء: ۷۱). منظور از این امام، امام حق است، نه نامه اعمال که از ظاهر آیه گمان می‌رود. پس امام کسی است که در روز ظهور باطن‌ها، مردم را به طرف خدا سوق می‌دهد؛ چنان‌که در ظاهر و باطن دنیا نیز مردم را به سوی خدا سوق می‌داد (علامه طباطبائی، ۱۴۱۷: ج ۱، ص ۲۷۲ - ۲۷۳). حاصل آن که دل‌ها و اعمال مردم که از جمله عالم است، دارای باطن و وجه امری و ملکوتی است و امام به دلیل آن که به امر و ملکوت هدایت می‌کند، بر وجه امری و ملکوت تمامی عالم؛ از جمله دل‌ها که هدایت و نیز سعادت و راه شقاوت به آن تعلق می‌گیرد) و نیز بر اعمال مردم هیمنه و اشراف دارد و این‌ها همه نزد او حاضر است و سوق مردم در ظاهر و باطن به سوی خدا و سعادت ابدی به دست اوست.

۶. امامت حجت ختمی الاهی

باید دانست که میان امامت «ختمی» و «غیر ختمی» تمایز است. امامت مثل ابراهیم علیه السلام غیر ختمی است. خداوند متعال جمله «إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا» (بقره: ۱۲۴) را هنگامی به

حضرت ابراهیم علیه السلام فرمود که نبوت و رسالت او مسلم بوده و از انبیای اولوالعزم و صاحب کتاب و شریعت به شمار می‌آمده است و طبعاً، آن حضرت همراه امر نبوت و رسالت، وظیفه هدایت و دعوت و تبلیغ را داشت. آن‌گاه خدای متعال در چند جا از کلام خود در وصف امام فرموده است: «أئمة يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا» (سجده: ۲۴) و صفت هدایت را به عنوان معرف «امام» قرار داده است، و از این‌جا معلوم می‌شود که هدایت امام، غیر از هدایت نبی است و مسلماً هدایت نبی دعوت و تبلیغ است و به اصطلاح هدایت به معنای «ارائه طریق» و «راهنمایی» می‌باشد. بنابراین، هدایت را در امام باید به معنای «ایصال به مطلوب» گرفت. پس امام؛ چنان‌که وظیفه بیان معارف و احکام را دارد، متصدی سازمان دهی اعمال نیز می‌باشد و نشو و نمای باطنی اشخاص و سوق اعمال به سوی خدا و رسانیدن آن‌ها به غایات و اهداف کار امام است (علامه طباطبایی، ۱۳۸۸: ج ۲، ص ۲۰۳). امام، معارف و احکام را بیان می‌کند و تصدی سازمان اعمال و نشو و نمای باطنی اشخاص و سوق اعمال را به سوی خدا و رسانیدن آن‌ها را به غایات و اهداف‌شان بر عهده دارد؛ چنان‌که روایات عرض اعمال و حضور وقت مرگ و دعوت مردم با امامشان روز قیامت و توزیع نامه‌های اعمال و رجوع حساب به امام و غیر آن‌ها، بر این مطلب دلالت دارد و طبق نظریه شیعه، هیچ وقت زمین از امام خالی نمی‌شود و بنابراین، پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله در زمان خود، امام نیز بوده چنان‌که نبی و رسول بود، و در نتیجه نبوت و رسالت و امامت، آن حضرت از حضرت علی علیه السلام افضل خواهد بود؛ چنان‌که اجماع امت بر آن دلالت دارد (همان: ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۲۰۳-۲۰۴).

مقتضای عنایت و توجه پروردگار جهان به عالم آفرینش، آن است که هر آفریده‌ای را به سوی هدف معین که رسیدن به درجه کمال باشد؛ هدایت نماید. برای مثال، یک درخت میوه به سوی رشد و نمو و شکوفه درآوردن و میوه دادن می‌رود و مسیر زندگی آن غیر از مسیر پرنده است. پرنده نیز راه ویژه خود را می‌پیماید و هدف مخصوص خود را تعقیب می‌کند، و به همین ترتیب، هر آفریده‌ای، جز به راه رسیدن به سرمنزل مخصوص خودش به سوی چیز دیگری راهنمایی نمی‌شود. انسان نیز یکی از آفریده‌های خدا و مشمول همین قانون هدایت می‌باشد. سعادت زندگی انسان چون از راه اختیار و اراده به دست می‌آید، هدایت الهی مخصوص به انسان، از راه دعوت و تبلیغ و فرستادن دین و آیین به وسیله پیامبران باید انجام گیرد تا انسان را حجتی بر خدای متعال نباشد؛ چنان‌که آیه شریفه: «رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَ مُنذِرِينَ

لَيْلًا يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ (نساء: ۱۶۵)؛ بر آن دلالت می‌کند. همان دلیلی که فرستادن پیامبران و برقرار ساختن دعوت دینی را ایجاب می‌کرد، اقتضا می‌کند که پس از درگذشت پیامبر ﷺ که با عصمت خود نگهبان دین و رهبر مردم بود؛ خدای متعال کسی را که در اوصاف کمالی - به غیر از وحی و نبوت - مانند او باشد، به جای وی بگمارد که معارف و شرایع دین را دست نخورده نگهبانی و مردم را رهبری کند؛ وگرنه برنامه هدایت عمومی به هم می‌خورد و حجت مردم بر خدا، تمام می‌شود. باید توجه داشت که عقل به واسطه خطا و لغزشی که دارد، نمی‌تواند مردم را از پیامبران خدا بی‌نیاز نماید؛ همچنین وجود علمای دین در میان امت و تبلیغات دینی آنان، مردم را از امام مستغنی نمی‌کند؛ زیرا سخن در این نیست که مردم از دین پیروی می‌کنند یا نمی‌کنند؛ بلکه سخن در این است که دین خدا باید به طور کامل و بی آن که تغییر و تبدیل پذیرد یا از میان برود، به مردم برسد. مسلم است علمای امت، هر چه صالح و با تقوا باشند، از خطا و معصیت مصون و معصوم نیستند و تباه شدن یا تغییر یافتن برخی از معارف و قوانین دینی از ناحیه آنان، (اگر چه غیر عمدی) محال نیست. بهترین شاهد این مطلب وجود مذاهب گوناگون و اختلافی است که در میان ادیان به وجود آمده است. پس، در هر حال، وجود امامی لازم است که معارف و قوانین حقیقی دین خدا پیش او محفوظ بماند و هر وقت مردم استعداد پیدا کردند، بتوانند از راهنمایی وی استفاده کنند (علامه طباطبایی، ۱۳۸۷: ص ۱۵۰ - ۱۵۱).

پس از رحلت پیامبر اکرم ﷺ در میان امت اسلامی، پیوسته امامی (پیشوای منصوب) از جانب خدا بوده و خواهد بود، و احادیث متعددی از پیغمبر اکرم ﷺ در توصیف این پیشوایان و در عدد ایشان و در این مورد که همه آن‌ها از قریش‌اند و از اهل بیت پیامبر ﷺ و در این که مهدی موعود ﷺ از ایشان و آخرینشان خواهد بود، نقل شده است. همچنین نصوصی از پیامبر اکرم ﷺ - در امامت علی علیه السلام که امام اول است وارد شده و همچنین نصوص قطعی از پیامبر اکرم ﷺ و علی علیه السلام در امامت امام دوم وارد شده و به همین ترتیب هر امامی به امامت امام آینده نص قطعی نموده است. به مقتضای این نصوص، ائمه اسلام دوازده تن می‌باشند و نام‌های مقدسشان به این ترتیب است: ۱. علی بن ابی طالب؛ ۲. حسن بن علی؛ ۳. حسین بن علی؛ ۴. علی بن حسین؛ ۵. محمد بن علی؛ ۶. جعفر بن محمد؛ ۷. موسی بن جعفر؛ ۸. علی بن موسی؛ ۹. محمد بن علی؛ ۱۰. علی بن محمد؛ ۱۱. حسن بن

علی علیه السلام: ۱۲. مهدی علیه السلام (علامه طباطبائی، ۱۳۷۸: ص ۱۹۷ - ۱۹۸).

به هر حال، امامیه بر این باورند که وجود امامی لازم است که حافظ معارف و قوانین حقیقی دین خدا باشد و مردم بتوانند در هر زمان و با هر ظرفیتی از راهنمایی وی استفاده کنند و امام زنده و حاضر، امام مهدی علیه السلام است. ممکن است گفته شود امامیه، وجود امام را برای بیان احکام دین و حقایق آیین و راهنمایی مردم لازم می‌دانند و غیبت امام، ناقض این غرض است؛ زیرا بر وجود امامی که به واسطه غیبتش، مردم به وی دسترسی ندارند، فایده‌ای مترتب نیست و اگر خدا بخواهد امامی را برای اصلاح جهان بشری برانگیزد، قادر است در موقع لزوم او را بیافریند و نیازی نیست که صدها سال قبل از ظهورش او را خلق کند. پاسخ این است که آن‌ها به حقیقت معنای امامت پی نبرده‌اند؛ زیرا وظیفه امام، تنها بیان صوری معارف و راهنمایی ظاهری مردم نیست و امام چنان‌که وظیفه راهنمایی صوری مردم را به عهده دارد، ولایت و رهبری باطنی اعمال را به عهده دارد و اوست که حیات معنوی مردم را تنظیم می‌کند و حقایق اعمال را به سوی خدا سوق می‌دهد. بدیهی است حضور و غیبت جسمانی امام؛ در این باب تأثیری ندارد و امام از راه باطن به نفوس و ارواح مردم اشراف و اتصال دارد، اگر چه از چشم جسمانی ایشان مستور است و وجودش پیوسته لازم است اگر چه موقع ظهور و اصلاح جهانی‌اش تاکنون نرسیده است (همان: ۱۳۷۸؛ ص ۲۳۵ - ۲۳۶).

حاصل آن که در هستی امکانی، سنخ دیگری از امامت وجود دارد که امامت ختمی است و به نمایندگان ختمی الهی در شریعت ختمی اسلام اختصاص دارد که شرح و بسط آن مجال دیگری می‌طلبد. آنچه به اجمال در این جا می‌توان گفت، این که امامان غیر ختمی، بر امامان ختمی، امامت ندارند؛ اما امامان ختمی، بر کل هستی امکانی امامت دارند. دین اسلام توسط پیامبر خدا صلی الله علیه و آله به مردم ابلاغ شد و شریعت اسلام، ختمی بوده و او خاتم پیامبران است. با این وصف، اعطای مقام امامت به ابراهیم علیه السلام خود بزرگ‌ترین دلیل بر نیاز مردم به این سنخ از هدایت است. پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله علاوه بر نبوت و رسالت ختمیه دارای مقام امامت ختمیه است و از آن جا که شریعت و دین ایشان ختمی است، به تفسیر و تبیین دین و سنخ هدایت امام به صورت نیاز دائمی وجود دارد تا نیاز ضروری و دائمی به این سنخ از هدایت را بر طرف کند و انقراض هدایت و هلاکت معنوی کائنات خردمند منتفی گردد. و از آن جا که دین مبین اسلام، دین ختمی و نبوت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله ختمی است؛ امامت نمایندگان ختمی الهی نیز



ختمی است و خاتم آن‌ها امام مهدی علیه السلام است که اگر چه از دیدگان جسمانی پنهان و ظهورش تاکنون فرا نرسیده است؛ به باطن نفوس و ارواح مردم متصل بوده و بر آن‌ها اشراف دارد و رهبری باطنی اعمال را به عهده داشته، حیات معنوی مردم را تنظیم می‌کند؛ حقایق اعمال را به سوی خدا سوق داده و مردم می‌توانند در هر زمان و با هر ظرفیتی از راهنمایی وی استفاده کنند.

نتیجه‌گیری

مواهب الاهی، نظیر امامت، صرف مفاهیم لفظی نیست، بلکه مشتمل بر حقایقی از معارف حقیقی است. قرآن کریم هر جا متعرض امامت می‌شود، در کنار آن، متعرض هدایت می‌شود؛ به نحوی که گویا می‌خواهد امامت را از مقوله هدایت تفسیر کند؛ با این وصف، امامت به معنای مطلق هدایت نیست، بلکه به معنای هدایتی است که به امر خدا صورت می‌گیرد، و این امر الاهی همان است که در برخی آیات شریفه، ملکوت خوانده شده و وجه دیگری از خلقت است که خلق با آن وجه با خدای سبحان مواجه می‌شوند. این مطلب، حقیقتی مابعدطبیعی است. امر در مقابل خلق یکی از دو وجه اشیا می‌باشد؛ در خلق، تغییر و تدریج و انطباق بر قوانین حرکت و زمان است؛ ولی امر در همان چیز، به این احکام محکوم نیست، و از قیود زمان و مکان طاهر و مطهر و از تغییر و تبدیل خالی است، و مراد به کلمه «کن» است که غیر از وجود عینی اشیا نیست. امام، هدایت‌کننده‌ای است که با امری ملکوتی که در اختیار دارد، هدایت می‌کند. پس، امامت از نظر باطن، نحوه‌ای ولایت است که امام در اعمال مردم دارد و هدایتش ایصال مردم به مطلوب به امر خداست، نه صرف نشان‌دادن راه که مورد اخیر، شأن نبی و رسول و هر مؤمنی است که از طریق نصیحت و موعظه حسنه به سوی خدا هدایت می‌کند. امام، انسانی است دارای یقین که عالم ملکوت که همان امری است که وجه باطن عالم است، برای او مکشوف است. دل‌ها و اعمال مردم که امر هدایت به آن‌ها تعلق می‌گیرد نیز، از جمله عالم است. از این رو، باطن و وجه امری و ملکوتی دارد که مشهود امام است. پس، تمامی دل‌ها و اعمال خوب و بد مردم نزد امام حاضر است و امام حق، بر راه سعادت و راه شقاوت، هیمنه و اشراف دارد و در ظاهر و باطن دنیا، مردم را سوی خدا سوق می‌دهد؛ چنان‌که در قیامت که روز ظهور باطن هاست، مردم را به سوی خدا و سعادت ابدی سوق می‌دهد. معنای امامت در قرآن کریم همین است. البته امامت ختمی از امامت غیر

ختمی متمایز است. امامت ختمی به نمایندگان ختمی الاهی در شریعت ختمی اسلام اختصاص دارد و خاتم آن‌ها امام مهدی علیه السلام است که با وجود مستوری جسمانی از دیدگان مردم، بر باطن نفوس، اشراف و رهبری داشته و زندگی معنوی مردم را تنظیم کند.



منابع

قرآن کریم.

۱. ابن سینا (بی تا). *التعلیقات*، تصحیح: عبدالرحمن بدوی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
۲. _____ (۱۴۰۴ق). *الشفاء*، قم المقدّسه، منشورات مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی.
۳. _____ (۱۴۰۴ق). *المبدء و المعاد*، تحقیق: عبدالله نورانی، مؤسسه مطالعات اسلامی مک گیل کانادا، تهران.
۴. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق). *لسان العرب*، بیروت، دار صادر.
۵. سبزواری (۱۴۱۳ق). *شرح المنظومه*. قسم *الحکمة*، تصحیح و تعلیق: حسن حسن زاده آملی، تهران، نشر ناب.
۶. شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱م). *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
۷. شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۶). *تفسیر القرآن الکریم*، قم، انتشارات بیدار.
۸. طباطبایی، سید محمد حسین الف. (بی تا). *الانسان قبل الدنیا (الإنسان و العقیة)*، قم، باقیات.
۹. _____ (۱۴۱۷ق). *المیزان*، قم، دفتر انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۱۰. _____ ب. (بی تا). *بداية الحکمة*، قم، موسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسین بقم.
۱۱. _____ (۱۳۸۸). *بررسی های اسلامی*، قم، موسسه بوستان کتاب دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۱۲. _____ (۱۳۸۷). *تعالیم اسلام*، قم، موسسه بوستان کتاب.
۱۳. _____ (۱۳۷۸). *شیعه در اسلام (طبع قدیم)*، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۴. _____ ج. (بی تا). *نهاية الحکمة*، قم، موسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسین بقم.
۱۵. طریحی، فخرالدین (۱۳۷۵). *مجمع البحرین*، تهران، کتابفروشی مرتضوی.
۱۶. قرشی، علی اکبر (۱۳۷۱). *قاموس قرآن*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۱۷. کلینی، ابو جعفر (۱۳۶۵). *الکافی*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

عمومیت قانون علیت و قانونمندی جامعه، توجیه گر نقش موثر انسان بر زمینه سازی ظهور

حسین الهی نژاد^۱

چکیده

«ظهور» به عنوان یک پدیده اجتماعی، با رویکرد جامعه شناختی قابل تعریف است. رویکرد جامعه شناختی دارای اقتضائاتی است که در حوادث اجتماعی، از جمله حادثه ظهور ساری و جاری است. قانونمندی و علت مداری در واقع همان اقتضائاتی است که در حوادث اجتماعی به صورت فراگیر وجود دارد. ظهور که در فرجام تاریخ به وقوع می‌پیوندد، بر اساس همین اقتضائات اجتماعی قابل باز شناسی است؛ زیرا قانون علیت که دارای سه شاخصه عمومیت، سنخیت و حتمیت است؛ با شاخصه عمومیت، شمولیت خویش را بر همه حوادث مادی و معنوی، طبیعی و انسانی، فردی و اجتماعی جاری و با شاخصه سنخیت، تناسب و هماهنگی را میان همه علل و معالیل نهادینه می‌کند و با شاخصه ضرورت، تلازم وجودی و عدمی را میان علل تامه با معالیل، حتمیت می‌بخشد. با باز شناسی قانون علیت و شاخصه‌های سه‌گانه آن، قانونمندی جامعه و حوادث اجتماعی، از جمله حادثه ظهور توجیه پذیر می‌شوند؛ زیرا وقتی ظهور را از جمله حوادث اجتماعی و تاریخ را موطن رخداد آن تلقی کنیم، آن‌گاه ظهور، به عنوان یک حادثه اجتماعی، اجرای قوانین و قواعد اجتماعی را می‌طلبد و بر همین اساس، علت مداری و قانونمندی در ظهور، وقوع می‌یابد. آری؛ علت مداری و قانونمندی در ظهور، توجیه‌گر امکان زمینه سازی ظهور است و زمینه سازی ظهور نیز به نوعی توجیه‌کننده تأثیرگذاری بشر بر رخداد ظهور می‌باشد و در نهایت، از مجموع اثبات امکان زمینه سازی ظهور و اثبات تأثیر گذار بودن بشر بر آن، رویکردی چون متغیر بودن ظهور (از نظر زمانی) و تقدم و تأخر پذیر بودن آن (از نظر رخدادی) به دست می‌آید.

واژگان کلیدی: ظهور، قانون علیت، قانونمندی جامعه، علت تامه، شرط کافی، شرط لازم، شرایط ظهور.

۱. استادیار گروه آینده پژوهی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی hosainelahi1212@gmail.com

از جمله براهین مطرح شده در اثبات تأثیرگذاری انسان بر حوادث اجتماعی «عمومیت قانون علیت در جامعه» و «قانونمندی جامعه و حوادث آن و نیز توانمندی بشر در تغییرات و تحولات آن‌ها» می‌باشد. قانون علیت که قانونی عقلی و فلسفی و اصلی فطری و بدیهی است (مصباح یزدی، ۱۳۹۱: ج ۲، ص ۲۲۵ و جوادی آملی، ۱۳۸۹: ص ۹۵)؛ دارای شاخصه‌هایی نظیر ضرورت، سنخیت و عمومیت می‌باشد (صدرای شیرازی، ۱۴۱۷: ج ۲، ص ۵۴۵). «ضرورت»، وجوب رابطه میان علت و معلول و قطعیت رخداد معلول با علت تامه را تضمین می‌کند و «سنخیت»، وجوب تناسب و هماهنگی میان علت و معلول را بیان می‌کند و «عمومیت»، فراگیری قانون علت و معلول را در همه امور، فردی و اجتماعی مسجل می‌کند (مطهری، ۱۳۷۹: ج ۱، ص ۱۳۵).

قبل از ورود به بحث و قبل از بیانات تحلیلی و تبیینی آن، براهینی را جهت چشم‌انداز بحث در می‌افکنیم:

استدلال اول:

۱. داده‌های عقلی، قانون علیت را عمومی می‌داند؛
 ۲. عمومیت قانون علیت، حوادث اجتماعی را شامل می‌شود؛
- نتیجه: حوادث اجتماعی دارای علت می‌باشند.

استدلال دوم:

۱. میان علت و معلول رابطه ضروری حاکم است؛
 ۲. رابطه ضروری، یعنی هر علت تامه‌ای دارای معلولی است و هر معلولی، علت تامه‌ای داراست؛
- نتیجه: وجود علت تامه، وجود معلول و وجود معلول، وجود علت تامه را به همراه دارد.

استدلال سوم:

۱. حادثه ظهور، از جمله حوادث اجتماعی بشر است؛
 ۲. همه حوادث اجتماعی بشر دارای علت و ضرورت علی می‌باشند؛
- نتیجه: حادثه ظهور به عنوان یک حادثه اجتماعی، داری علت و ضرورت علی می‌باشد.

تحلیل و تبیین فراگیری قانون علیت

در جهان هر چه روی می‌دهد علت یا عللی دارد. پدیده‌ای بدون علت و یا علل در جهان صورت نمی‌بندد. این عقیده را «جبر علی» می‌گویند. جبر علی فراگیر است و عمومیت دارد و حتی اعمال و رفتار فردی و اجتماعی انسان را شامل می‌شود (کار، ۱۳۷۸: ص ۱۳۴). پوپر می‌گوید: اصلاً قاعده کلی که هر چیز علتی دارد، شرط لازم توانایی ما برای فهم چیزهایی است که دور و بر ما می‌گذرد و اگر رفتار انسان را تابع عللی اصولاً تشخیص ناپذیر بپنداریم، زندگی روزمره انسان ناممکن می‌شود (همان).

منتسکیو (montesquieu) عالم اجتماعی، مورخ، فیلسوف، و ادیب فرانسوی (۱۶۸۹م - ۱۷۵۵م) که از قرار معلوم، نخستین متفکر غربی‌ای است که کوشیده است ثابت کند هیچ حادثه تاریخی از تصادف و اتفاق ناشی نیست (مصباح یزدی، ۱۳۹۰: ص ۱۴۷)؛ می‌گوید: تصادف بر جهان حکم فرما نیست... در هر نظام سلطنتی، علت‌هایی، خواه اخلاقی و خواه جسمانی، در کار است که نظام مذکور را به اعتلا می‌رساند؛ برقرار می‌دارد یا به سوی پرتگاه نابودی سوق می‌دهد. همه پیشامدها تابع این علل اند و اگر تصادف یک نبرد، یعنی علتی خاص، دولتی را واژگون کرده باشد، یقیناً علتی کلی در کار بوده که موجب گردیده است دولت مذکور به دنبال یک نبرد از پا درآید. سخن کوتاه، روند اصلی است که موجب همه پیشامدهای جزئی می‌شود (آرون، ۱۳۸۴: ص ۲۶).

هانری پوانکره (henri poincare)، ریاضی‌دان و فیلسوف فرانسوی (۱۸۵۴م - ۱۹۱۲م) معتقد است هیچ پدیده‌ای از شمول نظام علی و معلولی بیرون نیست؛ ولی ما آدمیان وقتی علت‌های کوچک، معلول‌های بزرگ را به وجود می‌آورند، می‌پنداریم که تصادف و اتفاق روی داده است (زرین کوب، ۱۳۶۲: ص ۲۰۴).

بحث فراگیری و عدم فراگیری قانون علیت، از گذشته‌های دور با اختلافاتی در میان پیروان مذاهب و گروه‌های اسلامی مطرح بوده که خود، زمینه ساز بروز سه دیدگاه در میان باورمندان و اندیشمندان اسلامی شده است: دیدگاه اول به مذهب اشاعره و پیروان آن متعلق می‌باشد. بر اساس این مذهب، به‌طور کلی در عوالم انسانی و طبیعت، قانونی به نام علت و معلول وجود ندارد، بلکه همه چیز بر اساس قضا و قدر الاهی و عادت و سنت الاهی^۱ سامان

۱. «فمذهب الأشعرى أنه بالعادة بناء على أن جميع الممكنات مستندة عنده إلى الله سبحانه ابتداءً بـلا...»

گرفته، توجیه می‌شود و تنها «خدا»، علت همه افعال و اعمال شناخته می‌شود^۱ (غزالی، بی‌تا: ص ۲۳۷). دیدگاه دوم که به مذهب معتزله متعلق است، قانون علیت را به‌طور کلی در جهان هستی قبول دارد؛ اما میان عوامل انسانی با عوامل طبیعی تفاوت قائل شده است؛ یعنی در عوامل طبیعی، علت‌ها را به خدا انتساب داده و تأثیرگذاری آن‌ها بر اساس تدبیر الاهی توجیه می‌شود؛ ولی در عوامل انسانی، علت‌ها و تأثیرات آن‌ها به صورت استقلال به انسان انتساب داده می‌شود و هیچ نقشی برای خدا در نظر نمی‌گیرند^۲ (عبدالجبار، ۱۹۶۲: ج ۸، ص ۳). دیدگاه سوم به مذهب شیعه امامیه متعلق است. در این مذهب، قانون علیت، فراگیر و عمومیت دارد؛ چنان‌که امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «أَبَى اللَّهُ أَنْ يَجْرِيَ الْأَشْيَاءُ إِلَّا بِأَسْبَابٍ فَجَعَلَ لِكُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا» (کلینی، ۱۳۶۲: ج ۱، ص ۴۴۸) و در واقع، همه این سبب‌ها و مسبب‌ها، و علت‌ها و معلول‌ها و روابطی که بر اساس قانون سنخیت در میان آن‌ها حاکم است؛ به فرمان و قدرت الاهی توجیه می‌شود (طباطبائی، بی‌تا: ج ۲، ص ۱۰۰). قانون علیت بر اساس مذهب شیعه علاوه بر عوامل طبیعی عوامل انسانی را در بر می‌گیرد و در عوامل انسانی نیز علاوه بر افعال فردی، افعال اجتماعی را شامل می‌شود (مطهری، ۱۳۷۹: ج ۱، ص ۱۳۶). آری، اصل علیت، از جمله اصول مسلم و انکارناپذیر فلسفی است که حوزه امور انسانی را نیز شامل می‌شود؛ نهایت این که در امور انسانی، چه فردی و چه اجتماعی، اختیار آدمی، جزئی از اجزای علت تامه شناخته می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۰: ص ۱۴۷)؛ زیرا جهان، چیزی جز مجموعه‌ای از قوانین نیست و حیات حقیقی جز تلاقی مساعد و مثبت این قوانین نمی‌باشد؛ همان قوانینی که بر آمده از قانون علیت و همان فراگیری که بر آمده از عمومیت علیت است (مرتضوی، بی‌تا: ص ۲۱).

به بیان دیگر، در انتساب علت و معلول به خدا و انسان پنج نگرش قابل بیان می‌باشد:

۱. نظریه جبر: همه افعال و اعمال رخ داده در جهان، به خدا انتساب داده می‌شود؛ یعنی

.....
 واسطه» (ایچی، ۱۳۲۵: ج ۱، ص ۲۴۱).

۱. «الافتران بین ما یعتقد فی العادة سببا و بین ما یعتقد مسببا لیس ضروریا عندنا».

۲. «اتفق کل أهل العدل علی أن أفعال العباد من تصرفهم و قیامهم و قعودهم حادثة من جهتهم؛ و أن الله جل و عز أقدرهم علی ذلك، و لا فاعل لها و لا محدث سواهم».

خدا علت انحصاری و بشر معلول آن است

۲. نظریه تفویض: فعل خدا به خدا و فعل بشر به بشر انتساب داده می‌شود؛ یعنی خدا در اصل آفرینش انسان علت انحصاری و بشر در امور زندگی خویش علت انحصاری می‌باشد.

۳. نظریه اختیار: فعل خدا به خدا و فعل بشر به خدا و بشر انتساب داده می‌شود که این انتساب، یعنی انتساب فعل بشر به خدا و بشر با سه رویکرد توجیه می‌شود: «خدا علت حقیقی و بشر علت اعدادی»، «خدا علت بعید و بشر علت قریب» و «خدا علت حقیقی و بشر مظهر علیت خدا».

گفتنی است، هر سه راه حلّی که در مقوله علت و معلول و انتساب آن به خدا و بشر، از جانب امامیه ارائه شده، صحیح است؛ هم راه حل فاعل قریب و بعید، هم راه حل فاعل حقیقی و فاعل اعدادی و هم راه حل مظهریت و تشّان. گرچه مراتب و دقت بعضی از بعض دیگر بیش‌تر است؛ جوهر اصلی هر سه بیان قبول عموم و اطلاق توحید افعالی و پذیرش نظام علت و معلول است (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ص ۴۶۰).

نتیجه این که بر اساس دیدگاه اشاعره، نه تنها قانون علیت، فراگیر نیست، بلکه اصلاً غیر از علیت خدا، قانونی به نام علیت در جهان نداریم و پیوستگی و پیامدی اشیا، نظیر همراهی سوزاندگی با آتش و همراهی رطوبت با آب، در قالب سنت الاهی توجیه می‌شود. بر اساس دیدگاه معتزله، نه تنها قانون علیت، فراگیری دارد، بلکه وصف دیگری به نام وصف استقلالی نیز آن را همراهی می‌کند؛ یعنی علیت انسان نسبت به افعال اختیاری خویش با دو وصف فراگیری و استقلالی توجیه می‌شود؛ ولی بر اساس دیدگاه شیعه، قانون علیت فراگیر بوده، یعنی امور فردی و اجتماعی انسان را شامل می‌شود و در این فراگیری، علاوه بر علت بودن بشر، خدا دارای نقش علت بعید و حقیقی است.

چنان که بیان شد، بر اساس داده‌های عقلی، می‌توان به عمومیت قانون علیت پی برد و از عمومیت قانون علیت نیز می‌توان به قانونمندی جامعه دست یازید. بی‌تردید این فرایند، یعنی عمومیت قانون علیت و قانونمندی جامعه مورد تأیید و سفارش قرآن نیز می‌باشد؛ زیرا قرآن در آیات مختلفی به این مسئله به عنوان سنت الاهی توجه کرده که همیشه حوادث تاریخی و

۱. «لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةً لِأُولِي الْأَلْبَابِ» (یوسف: ۱۱۱)؛ «فَلْيَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ» (انعام: ۱۱)؛ «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِأُولِي الْأَبْصَارِ» (آل عمران: ۱۳).

پدیده‌های اجتماعی، بر اساس قوانین و قواعدی مشخص و همیشه بر اساس علل و عواملی معین به وقوع می‌پیوندند. از این رو، قرآن، آن‌ها را به انگیزه عبرت‌گیری و درس‌آموزی مطرح کرده و با بیان هشدار آمیز، مسلمانان را مورد خطاب قرار می‌دهد که چرا از حوادث و پدیده‌های تاریخی که در جوامع و اقوام و ملل گذشته رخ داده است، عبرت نمی‌گیرند و چرا به تحلیل و بررسی حوادث زندگی فردی و اجتماعی انسان‌های گذشته نمی‌پردازند تا با درس‌آموزی و عبرت‌گیری به معرفت و آگاهی لازم رسیده و از رفتن در مسیر اشتباه گذشتگان اجتناب کنند!

ضرورت و سنخیت در قانون علیت

از جمله شاخصه‌های مهم قانون علیت، شاخصه ضرورت و سنخیت است (مطهری، ۱۳۷۹: ج ۱، ص ۳۸۷) که با این دو شاخصه نسبت میان علت و معلول و رابطه آن دو توجیه منطقی می‌شوند؛ یعنی با شاخصه سنخیت تناسب و هماهنگی میان علت و معلول (یعنی معلول خاص برای علت خاص ضروری است) تأمین می‌شود و با شاخصه «ضرورت»، ایجاد معلول با وجود علت تامه قطعیت پیدا می‌کند (همان). بدین معنا که محال است علت تامه‌ای محقق شود و معلولش محقق نشود، یا علت تامه‌ای محقق نگردد و معلولش محقق گردد. خلاصه آن که اگر مجموع اجزای علت تامه تحقق یابد و مانعی نیز در کار نباشد (که عدم مانع هم شرطی عدمی است، و جزئی از علت تامه به شمار می‌آید)؛ تحقق یافتن معلول ضرورت خواهد داشت؛ خواه علت و معلول از امور مادی و جسمانی باشند، خواه از امور مجرد و نفسانی و خواه مرکب از امور جسمی و روحی (مانند علت‌ها و معلول‌های اجتماعی).

نهایت آن که در امور ارادی و اختیاری، چه در زمینه شئون فردی و چه در زمینه شئون اجتماعی، یک جزء از اجزای علت تامه، همان اراده و اختیار فاعل است؛ یعنی اگر اراده فاعلی نباشد، معلول اختیاری پدید نخواهد آمد (مصباح یزدی، ۱۳۹۰: ص ۱۳۰). پس، بر اساس شاخصه‌های سنخیت و ضرورت، اولاً، میان علت و معلول تناسب و هماهنگی لزومی برقرار می‌شود؛ یعنی علت خاص معلول خاص را به همراه می‌آورد؛ ثانیاً، میان علت و معلول تلازم وجودی و عدمی حاکم می‌شود؛ یعنی با وجود علت تامه وجود معلول ضرورت پیدا می‌کند و با عدم علت تامه و علت ناقصه، نفی معلول ضروری می‌شود.

لذا به جهت عمومیت، سنخیت و ضرورت قانون علیت، این قانون در جامعه و در

پدیده‌های آن نیز به صورت فراگیر ساری و جاری است؛ یعنی میان عوامل و معالیل پدیده‌های اجتماعی، علاوه بر سنخیت، ضرورت علی و معلولی، همراه با تلازم وجودی و عدمی بر قرار است که بر این اساس، بروز هر پدیده‌ای در جامعه انسانی، متفرع بر علت تامه و نفی آن متفرع بر نفی علت تامه و ناقصه می‌باشد و بر مبنای مقوله سنخیت هر پدیده اجتماعی دارای علت خاصی می‌باشد؛ یعنی وجود پدیده‌های اجتماعی که هر کدام دارای شاخصه‌های خاص است؛ به علت‌های خاص خودشان وابسته می‌باشند.

علیت و قانون‌مندی در حوادث اجتماعی

بعد از بحث در زمینه عمومیت قانون علیت و بیان دلایل توجیهی آن و نیز بعد از گفت‌وگو در خصوص ضرورت و سنخیت قانون علیت و بیان تحلیلی آن، این نکته به دست می‌آید که حوادث اجتماعی، اولاً، قانونمند است؛ ثانیاً، قانونمندی حوادث اجتماعی بر اساس قانون علیت توجیه می‌شود؛ ثالثاً، دارای شاخصه‌های ضرورت و حتمیت است؛ رابعاً، دارای شاخصه‌های سنخیت و تناسب است؛ خامساً؛ اراده بشری جزء تشکیل دهنده علت تامه حوادث اجتماعی است.

پس، اجتماعات انسانی، پدیده‌هایی هستند در حد پدیده‌های طبیعی که بر آنها نیز قوانینی، نظیر قوانین طبیعی حکومت می‌کند و باید پذیرفت که پدیده‌های اجتماعی را نیز عیناً نظیر اشیا می‌توان سنجید، وزن کرد، اندازه گرفت و ابعاد و آمار آنها را بررسی کرد (مرتضوی، بی‌تا؛ ص ۵۹). بر اساس دیدگاه عده‌ای از محققان، شناخت قوانین و آشنایی با ضرورت‌ها، مقدمه رهایی انسان از اجبار و بی‌اختیاری است؛ زیرا اگر انسان قوانین حاکم بر افراد انسان و جوامع را بشناسد، همان‌گونه که با شناخت قوانین طبیعی از آنها به نفع زندگی خود استفاده کرد و آنها را به خدمت خویش در آورد؛ خواهد توانست از قوانین اجتماعی بنابر میل و اراده خود، سود بجوید و در واقع بر آنها حکومت کند (همان، ص ۲۱). در این مورد، اندیشمند غربی، فردریک انگلس (friedrich engls) می‌نویسد: تاریخ، پس از این، تحت کنترل انسان‌ها در می‌آید و از این تاریخ به بعد انسان‌ها تاریخ خود را از روی کمال شعور و دانستگی و فهمیدگی می‌سازند (همان).

آیت‌الله مصباح یزدی در زمینه عمومیت قانون علیت و شمولیت آن نسبت به قوانین اجتماعی می‌نویسد:

به عقیده ما این سخن که «تطورات تاریخی قانونمند نیست»، هرگونه تفسیر شود، یکسره باطل است. در توضیح این نکته یادآور می‌شویم که هرچند جامعه، خود، وجود و وحدت و شخصیت حقیقی ندارد و پدیده‌های اجتماعی نیز وجوداتی منحا از پدیده‌های شخصی و افراد انسانی ندارند؛ چون منشأ انتزاع مفهوم اعتباری «جامعه» وجود عینی خارجی دارد و پدیده‌های اجتماعی هم در امور تکوینی پایگاه و ریشه دارند؛ می‌توان و باید جامعه و پدیده‌های اجتماعی را دارای قانون‌های حقیقی و تابع نظام کلی و ضروری علی و معلولی دانست (همان، ص ۱۵۴).

پس از مطالب مذکور به این جمع بندی می‌توان رسید که حوادث اجتماعی بر اساس قانون علیت، دارای قوانین و حرکت‌های آن‌ها دارای سیر منطقی است و بر اساس همین حرکت‌های منظم و قانونمندی که در جامعه حکم فرماست، می‌توان با بررسی‌های فرایندی و سیر منطقی به فرایندی چون قابل پیش‌بینی بودن پدیده‌های اجتماعی و تغییر و تحول پذیر بودن آن‌ها دست یازید. برخی از اندیشمندان نسبت به این نتیجه (قابل پیش‌بینی بودن پدیده‌ای اجتماعی) استبعاد به خرج داده و با نفی آن، دلیل مخالفت خویش را چنین بیان کرده‌اند:

وقتی در پدیده‌های فیزیکی، تعیین علل تامه با مشکلات عظیم مواجه می‌شود، ناگفته پیداست که تمییز و تشخیص علل تامه رویدادهای اجتماعی، نزدیک به محال است؛ ولی نشناختن علل تامه به معنای نبودن آن‌ها نیست. ارتباطات علی و معلولی در میان علل و معلولات اجتماعی برقرار است، چه ما بدان‌ها راه ببریم و چه نبریم (همان، ص ۱۵۶).

پس ابعاد مباحث را با رویکرد جامعه شناختی چنین می‌توان گزارش کرد:

۱. جامعه بشری و پدیده‌های آن قانونمند است؛
۲. قانون علیت پایه و اساس قانونمندی جامعه و پدیده‌های آن است؛
۳. همه پدیده‌های قانونمند قابل شناسی و پیش‌بینی است؛
۴. پس، با فرایند شناسی پدیده‌های اجتماعی، می‌توان به برآیند شناسی و پیش‌بینی آن نایل آمد.

بی‌تردید در خصوص ابعاد چهارگانه مذکور، دیدگاه‌های مختلفی در میان فیلسوفان، جامعه شناسان و تاریخ‌شناسان بروز و ظهور پیدا کرده که بیان گوناگونی این دیدگاه‌ها در قالب موافق و مخالف در کتاب «جامعه و تاریخ» تألیف آیت الله مصباح یزدی به صورت تفصیلی

مطرح گردیده و چنان که بیان گردید، خود مولف به قانونمندی جامعه و ضرورت این قانونمندی اعتقاد داشته و تنها مخالفت ایشان به موضوع «پیش‌بینی پدیده‌های اجتماعی» است که به جهت وجود شاخصه‌هایی نظیر آزادی و اختیار در انسان که مستلزم اتخاذ تصمیم‌های جدید و لحظه‌ای است؛ پیش‌بینی و شناسایی نتایج حرکت‌های اجتماعی را غیر ممکن می‌داند. به بیان دیگر، اصل قانونمندی حوادث اجتماعی و امکان پیش‌بینی آن‌ها را قبول داشته؛ ولی به جهت پیچیدگی و مرموز بودن بشر در ابراز اراده و نیت و در اجرای اختیار و عملکرد، پیش‌بینی و برآورد کارهای بشر، ناممکن و ناشدنی جلوه می‌نماید. در این خصوص، یعنی در زمینه اصل قانونمندی و اصل پیش‌بینی پذیر بودن حوادث اجتماعی، علامه طباطبائی دیدگاه موافق داشته (طباطبائی، ۱۳۶۴: ج ۳، ص ۱۶۱ و ۱۸۹) و شهید مطهری نیز در پاسخ به پرسشی دیدگاه موافق خویش را چنین اعلام می‌کند:

اما مسئله دومی که ایشان گفتند که آیا وقایع جهان جبری است یا جبری نیست؛ این اندازه که نظامی در عالم هست و روی آن نظام قضایا قابل پیش‌بینی است، قابل تردید نیست که همین طور است و اگر غیر از این بود، احدی، حتی پیغمبران برایشان مقدور نبود که از آینده خبردار شوند؛ یعنی هر کسی هم که از آینده خبردار می‌شود، از طریق نشانه‌هایی است که از راه علت‌های قبلی [برای او حاصل می‌شود] اگر علم ما هم به تمام جریان‌های عالم احاطه پیدا کند، تمام اوضاع آینده را می‌توانیم پیش‌بینی کنیم (مطهری، ۱۳۷۸: ج ۴، ص ۴۳۰).

شایان ذکر است؛ گر چه مقوله ظهور به عنوان یک حادثه اجتماعی، دارای قوانین و قواعد اجتماعی است و هر حادثه‌ای که دارای قوانین و قواعد باشد قابلیت پیش‌بینی و رصد کردن را دارد، در نتیجه چنین می‌توان ادعا کرد که مقوله ظهور نیز قابلیت پیش‌بینی و رصد پذیری را دارد. ولی نظریه مختار که بر مبنای دیدگاه آیت الله مصباح شکل گرفته و نیز معیار توجیهی آن روایات «کذب الوقتون» است، به‌طور کلی این ادعا (قابل پیش‌بینی بودن ظهور) را رد کرده و باز این ادعا را مطرح می‌کند که مردم در وقوع ظهور نقش اساسی و تأثیر گذار دارند که برای توجیه آن به طرح نکاتی چند پرداخته می‌شود: اولاً، مردم در ظهور به‌طور کلی نقش دارند، نه به‌طور دقیق و جزئی؛ ثانیاً، این نقش آفرینی مردم با آمادگی و مهیا بودنشان حاصل می‌شود؛ ثالثاً، آمادگی مردم که همان شرط ظهور است، تأثیر گذار بودن را ثابت می‌کند، نه تعیین زمان ظهور را؛ رابعاً، چنان که بیان شد، آمادگی مردم و نقش آفرینی آن‌ها

کلی است، یعنی همین قدر به صورت کلی دانسته می‌شود که اگر مردم آماده باشند، زمان ظهور تقدم پیدا می‌کند و عکس آن اگر مردم آماده نباشند، زمان ظهور به تأخیر می‌افتد؛ ولی چقدر و به چه میزان؛ یعنی به صورت تفصیلی و جزئی و دقیق دانسته نخواهد شد که در این صورت، نقش مردم و تأثیر گذاری آن‌ها ثابت شده، بدون این که زمان ظهور تعیین شود و بدون این که به روایات کذب الوقاتون آسیبی بزنند. پس برآیند نظریه مختار، این که آمادگی و عدم آمادگی مردم در تقدم و تأخر بخشی ظهور، نقش اساسی و تأثیر گذار دارد.

علت تامه و تحقق شرایط ظهور

«شرایط» یا «شروط»، جمع شرط، بر وزن فِلس به معنای الزام است (ابن منظور، ۱۴۱۶: ج ۷، ص ۳۰). شرط چیزی است که وجود چیزی بر آن بسته است و تحقق شرط به معنای تحقق مشروط است (قرشی، ۱۳۷۱: ج ۴، ص ۱۵) و هر حکم معلومی که به‌کاری تعلق می‌گیرد و اجرای آن حتمی است، شرط گفته می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ج ۲، ص ۳۱۴). اگر دو شیئی با هم رابطه ای داشته باشند که از نفی یکی، نفی دیگری لازم آید و یکی بر دیگری تقدم داشته باشد، بین آن‌ها رابطه شرط و مشروط برقرار است. مثلاً رابطه «حیات» و «علم» رابطه شرط و مشروط است؛ زیرا حیات شرط وجود علم است و شرط همان است که وجود مشروط از آن لازم می‌آید؛ زیرا وجود مشروط بدون شرط غیرمعقول است (غزالی، ۱۳۷۵: ج ۴، ص ۲۶۰).

اگر موجودی تنها در حالت و وضعیت خاصی بتواند مؤثر واقع شود، آن را مقتضی یا سبب، و حالت مزبور را شرط می‌خوانند. گاهی واژه شرط بر چیزی که موجب پیدایش وضعیت لازم می‌شود نیز اطلاق می‌گردد. همچنین نبودن مانع از تأثیر را شرط عدمی می‌نامند. اگر وضعیت لازم باید در فاعل به‌وجود بیاید، آن را شرط فاعلیت فاعل می‌گویند و اگر باید در ماده مورد تأثیر پدید آید آن را شرط قابلیت قابل می‌خوانند (مصباح یزدی، ۱۳۸۳: ج ۲، ص ۲۲۰). آری، شرط در فلسفه غیر از شرط در فقه است. شرط در فلسفه این است که یا متمم فاعلیت فاعل است و یا مکمل قابلیت قابل. مثلاً محاذات آتش با پنبه، شرط فلسفی است که متمم فاعلیت فاعل است؛ یعنی آتش اگر بخواهد بسوزاند، باید مقابل پنبه باشد. همچنین پنبه هم باید

خشک باشد که این خشک بودن مکمل قابلیت قابل است.^۱

بعضا شرط به معنای علت نیز آورده می‌شود (همان، ص ۱۱) و مسئله علیت، به صورت‌های گوناگون طرح می‌شود. در فلسفه علت دو اصطلاح خاص و عام دارد. در اصطلاح عام، هر چیزی که بر چیز دیگری متوقف باشد آن متوقف علیه را علت می‌گویند و متوقف را معلول می‌گویند؛ خواه آن متوقف علیه فاعل باشد، سبب باشد، شرط باشد، معد باشد یا هر نوع توقف دیگری فرض شود و یک اصطلاح خاص دارد که تنها به معنای فاعل می‌باشد. بر این اساس، واژه علت در اصطلاح فلاسفه به دو صورت عام و خاص به‌کار می‌رود. مفهوم عام علت عبارت است از موجودی که تحقق موجود دیگری متوقف بر آن است؛ هر چند برای تحقق آن، کافی نباشد و مفهوم خاص آن عبارت است از موجودی که برای تحقق موجود دیگری کفایت می‌کند.

به عبارت دیگر: اصطلاح علت عام، عبارت است از موجودی که تحقق یافتن موجود دیگری بدون آن، محال است و اصطلاح خاص آن عبارت است از موجودی که با وجود آن، تحقق موجود دیگری ضرورت پیدا می‌کند.

چنان‌که ملاحظه می‌شود، اصطلاح اول، اعم از اصطلاح دوم است؛ زیرا شروط و معدّات و سایر علل ناقصه می‌شود، به‌خلاف اصطلاح دوم (همان، ص ۱۴). قابل ذکر است که در این‌جا در میان انواع شروط، شرط عام مورد نظر است.

با رویکرد دیگر می‌توان علت را به معنای شرط گرفت و شرط را به شرط لازم و شرط کافی تقسیم کرد. در شرط لازم میان شرط و مشروط تنها تلازم عدمی بر قرار است؛ یعنی اگر شرط تحقق پیدا نکند، ضرورتاً مشروط نیز تحقق خارجی پیدا نخواهد کرد؛ اما این‌طور نیست که چنانچه شرط به وجود آمد، حتماً مشروط نیز موجود شود. در شرط کافی، میان شرط و مشروط تلازم عدمی و وجودی بر قرار است؛ یعنی با وجود شرط، مشروط نیز ضرورتاً تحقق پیدا خواهد کرد و با عدم آن مشروط نیز معدوم خواهد شد. شرط لازم و شرط کافی در این فرض همان علت ناقصه و علت تامه در فلسفه است زیرا در علت ناقصه میان علت و معلول تنها تلازم عدمی بر قرار است ولی در علت تامه میان علت و معلول تلازم عدمی و وجودی بر قرار است (همان، ص ۲۲۳). در این نوشتار مقصود از مفهوم شرط همان شرط

کافی است که با معلول خود تلازم مطلق یعنی تلازم وجودی و عدمی دارد. البته در فرایند بحث در قسمت «شرایط ظهور» خواهد آمد که آمادگی مردم در واقع همان شرط کافی است که آخرین شرط از شرایط ظهور تلقی می‌شود.

چیستی شرایط ظهور

«شرایط ظهور» با مقولاتی چون ارکان ظهور، علل ظهور، قواعد ظهور، عوامل ظهور، بنیان‌های ظهور و اساس ظهور مترادف است.

در تطورات و تحولات تاریخی مهدویت، بحث شرایط ظهور همیشه مورد گفت و گوی اندیشمندان و عالمان گذشته، نظیر سید مرتضی و شیخ طوسی و خواجه نصیر الدین طوسی بوده است و در دوران معاصر نیز بزرگانی چون سید محمد صدر به آن پرداخته‌اند.

شیخ طوسی رحمته الله علیه در کتاب غیبت چنین آورده است:

آن چه در این جا بیان می‌کنیم، مواردی است که سید مرتضی رحمته الله علیه آن را در کتاب الذخیره و ما در کتاب تلخیص الشافی به بیان آن پرداخته‌ایم که تصرف امام (ظهور امام) با وجود سه مولفه اساسی تحقق پیدا می‌کند:

اول: آن چه به خدا ارتباط دارد، ایجاد آفرینش امام است؛

دوم: آن چه به امام ارتباط دارد، مسؤولیت رهبری و امامت و به انجام رساندن آن است؛

سوم: آن چه به ما مردم ارتباط دارد، تصمیم به یاری و پشتیبانی امام و تسلیم بودن در برابر فرمان اوست (طوسی، ۱۴۱۷: ص ۴۱).

ایشان در ادامه تأکید دارند که شرط اول و دوم تحقق پیدا کرده و تنها یک شرط مانده است تا بستر ظهور فراهم شود که آن، همان وظیفه و رسالت مردم است؛ یعنی اگر یاری و آمادگی مردم (که شرط کافی) تحقق پیدا کند، ناگزیر ظهور نیز تحقق پیدا می‌کند. همین مطلب را خواجه نصیرالدین طوسی رحمته الله علیه با بیان دیگر در کتاب تجرید الاعتقاد مطرح کرده است.

علامه حلی رحمته الله علیه در کشف المراد در شرح سخن خواجه بحث لطف بودن امام را مطرح کرده

و می‌گوید:

اصل وجود امام برای بشر لطف است و تصرفات امام (ظهور امام) در امور اجتماعی

مردم، لطف دیگری است و اگر می‌بینیم الان مردم از این لطف الاهی محروم هستند؛ به‌خاطر کوتاهی و عدم آمادگی است که به مردم باز می‌گردد: «فکان منع اللطف الکامل منهم، لامن الله تعالی و لامن الامام» (حلی، ۱۴۱۳: ص ۲۸).

در طول تاریخ اسلام نمونه‌های بارزی در این خصوص وجود دارد؛ مثلاً این که چرا امامت و ولایت امیر مومنان علیه السلام در طول بیست و پنج سال در جامعه اجرایی نشد؛ و چرا ولایت و امامت ایشان به منصفه ظهور نرسید؛ و حال این که خداوند در واقعه غدیر ایشان را به امامت منصوب کرده بود؛ پس چرا حضرت امیر خانه نشین شد و سرپرستی جامعه را بر عهده نگرفت؟ در پاسخ می‌توان گفت همه این محرومیت‌ها دارای یک منشأ است و آن نیست جز عدم آمادگی مردم. پس آمادگی و اقبال عمومی مردم، از جمله شرط اساسی و شرط کافی در به ظهور رساندن امامت در جامعه و مهیا شدن زمینه‌های تصرف و سرپرستی امام در جامعه است. بر این اساس، آمادگی و اقبال مردم شرط ظهور است.

شیخ طوسی در جای دیگر از کتاب الغیبه تنها عاملی را که مانع ظهور امام زمان علیه السلام می‌شود، «خوف» می‌داند: «لاعلة تمنع من ظهوره الا خوفه علی نفسه من القتل» (طوسی، ۱۴۱۷: ص ۳۲۹) به تعبیری وقتی مردم آماده ظهور نباشند و با اقبال و اشتیاق با امام برخورد نکنند، در واقع نسبت به امام که آخرین حجت خدا بر روی زمین است، بی‌مهری کرده و جان او را به مخاطره می‌اندازند و به‌سان حجج گذشته یا او را مسموم می‌کنند و یا مقتول. از این روست که امام خوف عقلی دارد از این که قبل از آمادگی کامل مردم در میان شان حضور و ظهور عادی پیدا کند.

سید محمد صدر رحمته الله در کتاب غیبت کبرا، شرایط و ارکان ظهور را به اقسام چهارگانه تقسیم کرده و یکی را به خدا و دیگری را به امام و دوتای دیگر را به مردم مربوط دانسته است و اذعان می‌دارد چیزهایی که به خدا و امام مربوط است، تحقق پیدا کرده؛ ولی آنچه به مردم مربوط است، هنوز تحقق پیدا نکرده (صدر، ۱۳۸۳: ص ۴۰۰)؛ زیرا اگر تحقق پیدا کرده بود، یعنی مردم، به تمام معنا آماده ظهور امام بودند، حتماً غیبت و پنهان‌زیستی امام به ظهور تبدیل شده بود.

پس بسیاری از اندیشمندان و علمای گذشته و معاصر تحقق ظهور امام را به آمادگی مردم مشروط کرده‌اند که در صورت تحقق آن‌ها که تداعی‌گر شرط کافی است؛ ظهور



لحظه‌ای تأخیر نمی‌افتد؛ زیرا اصل فلسفه وجودی امام این است که ظهور کرده، در میان مردم باشد و از طرفی وقتی به مسئله غیبت و عوامل پیدایش آن نگاه می‌کنیم و نیز آنچه از روایات این باب و از داده‌های مفهومی و منطوقی آن‌ها برداشت می‌شود، برخی عوامل نقش مهمی بر پیدایش غیبت دارند، یعنی نقششان به‌سان نقش علت فاعلی است، نظیر قدر شناسی مردم نسبت به جایگاه امام و پیروی نکردن از فرامین امام و خوف قتل و آزار و عدم مصونیت امام در میان مردم که همه آن‌ها در قالب یک مقوله به نام «عدم آمادگی مردم» باز می‌گردد. پس وقتی مردم عوامل اساسی غیبت را که در واقع نقش خاستگاه و توجیه‌گر غیبت است، باز شناسی کنند و در صدد رفع آن‌ها بر آیند و آمادگی خود را به حد نصاب برسانند؛ چرا خداوند حکیم و دائم الفیض، فیض ظهور را از مردم دریغ دارد؟

پس آمادگی مردم جزء العله تکمیل کننده علل ظهور و تحقق بخش آن است. روایات مختلفی که در این خصوص از حضرات معصومین علیهم‌السلام صادر شده نیز به نحوی به این نکته اشاره دارند. مثلاً اگر می‌بینیم ظهور متفرع بر آمادگی یاران خاص شده (نعمانی، ۱۳۹۷: ص ۳۰۷) و یا امتحان و تمحیص شرط ظهور عنوان گردیده (صدوق، ۱۳۷۷: ج ۲، ص ۳۴۶) و یا معرفت و شناخت منتظران، شرط ظهور بر شمرده شده است؛ همه و همه به نحوی به آمادگی مردم مشعر است و در واقع آمادگی مردم آخرین شرط و علتی است که ظهور را به ارمغان می‌آورد. امیر مومنان علی علیه‌السلام در این زمینه می‌فرماید:

واعلموا أن الأرض لا تخلو من حجة لله عز و جل و لكن الله سيعمي خلقه عنها بظلمهم و جورهم و إسرافهم علی أنفسهم؛ بدانید که زمین از حجت خدا خالی نمی‌ماند؛ اما خداوند، بر اثر ظلم و ستم و اسراف بر نفس [= گناهان] مردم، آنان را از دیدن او کور و محروم خواهد ساخت؛ یعنی حجتش را از چشم‌های خلق پنهان می‌کند (نعمانی، ۱۳۷۹: ص ۱۴۶).

حقیقی بودن ظهور و شرایط آن

شرط و مشروط به دو قسم اعتباری و حقیقی تقسیم می‌شود. اعتباری و حقیقی بودن شرط و مشروط یک بار به ماهیت آن دو باز می‌گردد؛ نظیر شروطی که در مقولات اعتباری، مانند زوجیت و مالکیت بر قرار است و بار دیگر به روابط حاکمه میان شرط و مشروط باز می‌گردد؛ نظیر مواردی که خود شرط و مشروط از امور حقیقی هستند. ولی روابطی که میان

آن دو بر قرار است، روابط اعتباری می‌باشد؛ نظیر قانون راهنمایی و رانندگی که مثلاً هنگام چراغ قرمز لازم است ماشین توقف نماید. در این جا اصل چراغ قرمز که واقعیت خارجی است، به عنوان شرط، و توقف ماشین که واقعیت خارجی دیگر است، به عنوان مشروط، تلقی می‌گردد. پس میان دو واقعیت به نام چراغ قرمز و توقف ماشین که از امور واقعی هستند، روابط اعتباری بر قرار است که سند آن، به اعتبار معتبر (قانون گذار) باز می‌گردد.

هر کدام از شرط و مشروط حقیقی و اعتباری دارای شاخصه‌ها و مولفه‌هایی است که از یک دیگر متمایز می‌گردند؛ مثلاً در شرط و مشروط حقیقی، عقل و الزامات عقلی معیار سنجش است؛ ولی در شرط و مشروط اعتباری، اعتبار معتبر معیار سنجش می‌باشد. بر این اساس عدم رعایت الزامات عقلی در شرط و مشروط حقیقی، استحاله عقلی را به همراه دارد؛ ولی بر این اساس عدم رعایت اعتبار در شرط و مشروط اعتباری، به لغویت قول معتبر منتج می‌شود. آری، با نگرش تطبیقی و تحلیلی، موارد مذکور را می‌توان در خصوص ظهور و شرایط آن، به عنوان یک پدیده اجتماعی نیز ساری و جاری دانست و آن را در قالب پرسش‌های سه گانه مطرح کرد: ۱. ظهور و شرایط آن از قبیل امور اعتباری است یا امور حقیقی؟ ۲. روابط حاکمه میان ظهور و شرایط آن حقیقی است یا اعتباری؟ ۳. یا این که یکی از آن دو اعتباری باشد و دیگری حقیقی؟ مثلاً ظهور و شرایط آن حقیقی باشد؛ ولی رابطه میان آن دو اعتباری و بر عکس.

چنان که بیان شد، مقوله ظهور دارای شرایط و عواملی است که با تحقق آن‌ها ظهور ضروری و مسجل می‌شود. این شرایط و عوامل در قالب مقولات سه گانه فعل خدا، فعل امام و فعل مردم توجیه می‌شود. یعنی ظهور به سان مثلثی است که هر ضلع آن، به فعل و فاعل خاصی معطوف است که با تحقق آن‌ها ظهور محقق می‌شود. خدا با آفرینش امام و تعیین او برای منصب امامت، ضلع اول را اجرایی کرده است و امام نیز با پذیرش این منصب و قبول مسئولیت و اجرای آن، ضلع دوم را تحقق بخشیده است. این دو ضلع که یکی به خدا و دیگری به امام مربوط است؛ به منزله شرط لازم برای تحقق ظهور شناخته می‌شود. اما ضلع سوم که در واقع به انسان و جوامع انسانی معطوف بوده و به نوعی مسئولیت پذیری و وظیفه خطیر مردم را تداعی می‌کند؛ با «آمادگی» کامل، «آگاهی» کامل و «شایستگی» کامل مردم به حد نصاب رسیده و در واقع مردم با اجرای این مسئولیت و رسالت که به عنوان شرط کافی

تلقی می‌شود، به مقوله ظهور لباس قطعیت و ضرورت می‌پوشانند.

پس در این بیان، ظهور به عنوان مشروط و افعال سه گانه، یعنی فعل خدا، فعل امام و فعل مردم به عنوان شرایط و عوامل آن تلقی می‌شوند. بسی روشن است که ظهور افعال سه گانه که از امور وجودی و تکوینی بوده و ما به ازای خارجی دارند؛ امر واقعی و حقیقی تلقی می‌شوند؛ یعنی در جهان هستی موجودی به نام مهدی علیه السلام از طرف خدا آفریده شده و برای ایشان منصب به نام امامت در نظر گرفته شده است؛ گر چه امامت به عنوان یک امر تشریحی و اعتباری شناخته می‌شود؛ وجود امام مهدی علیه السلام امری حقیقی و خارجی به حساب می‌آید و در مرحله بعد، فعل امام مهدی قرار دارد که ایشان با مسئولیت پذیری معصومانه، بدون درنگ امامت و هدایت جامعه را به عهده گرفته و در انتظار فرمان الهی و رسیدن زمان موعود به سر می‌برد و این مورد، یعنی هدایت جامعه با نفوذ معنوی و ایصال الی المطلوب نیز امری حقیقی و واقعی تلقی می‌شود و در مرحله سوم، فعل مردم (که همان آگاهی کامل، آمادگی کامل و شایستگی کامل باشد) قرار دارد که این نیز امر واقعی و خارجی است. پس، شرایط و عوامل ظهور متشکل از سه امر واقعی، یعنی «فعل خدا»، «فعل امام» و «فعل مردم» است و برابند این افعال سه گانه، مقوله ظهور است که پدیده‌ای واقعی است و سرنوشت بشر و جوامع بشری را دگرگون می‌نماید. پس در این جا منظومه ظهور از فرایند تا برابند، متشکل از چهار امر واقعی و تکوینی است که سه امر به مقدمه مربوط است که از آن به «ظهور» یاد می‌شود. بعد از آن که به تکوینی و حقیقی بودن منظومه ظهور پی بردیم، از روابط حاکمه میان این فرایند و برابند پرسیده می‌شود که آیا آن، امری واقعی و حقیقی است یا امری اعتباری و قرار دادی؟ برای پاسخ به پرسش مورد نظر، توجه به مطلب ذیل ضروری می‌نماید.

برخی از اندیشمندان در خصوص ارتباط افعال انسان با نتایج آن، فرض سه گانه‌ای را مطرح کرده‌اند: «فرض اعتباری»، «فرض علیت» و «فرض عینیت». یعنی میان افعال انسان با نتایج آن‌ها، رابطه قرار دادی است، و یا رابطه علت و معلولی است، و یا رابطه تجسم اعمالی است. شهید مطهری در این جا رابطه سوم را که عالی‌ترین رابطه میان افعال انسان و نتیجه آن است، پذیرفته و برای آن دلیل و برهان ارائه کرده است (مطهری، ۱۳۷۹: ج ۱، ص ۲۳۰). فرض اول که همان رابطه قرار دادی و اعتباری است، چندان مورد قبول

اندیشمندان و بزرگان دین واقع نشده و دو نظریه دیگر که نظریه علیت و عینیت باشد و دارای طرفداران بسیاری در میان اندیشمندان اسلامی است و در اثبات اصل نظریه (که همان رابطه تکوینی میان فعل مردم و ظهور است) به کار گرفته می‌شود. پس چه نظریه رابطه علیت و چه نظریه رابطه عینیت را بپذیریم، به مقصود، که همان رابطه تکوینی و حقیقی میان ظهور و شرایط ظهور باشد، خواهیم رسید و در واقع، فعل مردم که همان آگاهی کامل، آمادگی کامل و شایستگی کامل باشد، با ظهور، رابطه وجودی و حقیقی بر قرار کرده و به عنوان شرط کافی، تحقق بخش ضرورت برای ظهور تلقی می‌گردد.

آگاه نبودن انسان به نصاب شرایط ظهور

بی‌تردید از آن جایی که زمینه‌سازی و بسترسازی ظهور جزو وظایف اصلی منتظران است و اجرای این وظیفه نیز بدون آگاهی و معرفت ممکن نیست؛ لازم است منتظران واقعی به شرایط و عوامل ظهور، ماهیت، چیستی، انواع و اقسام آن، علم و آگاهی کامل داشته باشند. پس منتظران باید با آگاهی کامل به سوی آمادگی کامل حرکت کنند تا به اوج آمادگی کامل، که شایستگی کامل است، برسند. اما این که چه زمانی به شایستگی کامل که نتیجه آن ظهور است، می‌رسند و چه زمانی حد نصاب شرایط ظهور فراهم شده و ظهور به وقوع می‌پیوندد؛ باید گفت درک این مسئله در توان فکری و معرفتی بشر نیست؛ چنان که برخی از اندیشمندان به ناتوانی بشر اذعان کرده و بر اساس همین پیش‌بینی حوادث اجتماعی را ناممکن می‌دانند (مصباح یزدی، ۱۳۹۰: ص ۱۵۶) و به بیان دیگر، آیا بشر با آن همه محدودیت‌های فکری و معرفتی، می‌تواند به این آمادگی و به این آگاهی توفیق کامل یابد؟ پاسخ منفی است؛ زیرا اگر ادعا شود که بشر توان علم پیدا کردن به این نقطه اوج را دارد؛ به نحوی برای ظهور تعیین زمان شده است؛ زیرا وقتی فرایند طولی شرایط و عوامل ظهور که در قالب آگاهی کامل، آمادگی کامل و شایستگی کامل تبلور یابد و نقطه اوج این شرایط که شایستگی کامل است و به عنوان شرط کافی و علت تامه برای ظهور تلقی می‌شود قابل شناسایی باشد در این صورت، به نحوی توان راه‌یابی بشر به زمان ظهور ثابت می‌شود و این کار با روایت «کذب الوقاتون» در تهاافت است؛ چنان که امام صادق علیه السلام در این مورد به محمد بن مسلم می‌فرماید:

مَنْ وَقَّتْ لَكَ مِنَ النَّاسِ شَيْئًا فَلَا تَهَابِنَ أَنْ تُكَذِّبَهُ فَلَسْنَا نُوقِتُ لِأَحَدٍ وَقْتًا؛ هر کس وقت ظهور را برای تو معین نمود، از تکذیب آن ملاحظه مکن؛ چه که ما [در این

خصوصاً] برای کسی وقت معین نمی‌کنیم (نعمانی، ۱۳۷۹: ص ۴۲۶).

در این زمینه از امام رضا علیه السلام نیز نقل شده که از رسول اکرم صلی الله علیه و آله در باره زمان ظهور پرسیده شد که:

متی يخرج القائم من ذریتک فقال صلی الله علیه و آله مثله مثل الساعه التي لا يجليها لوقتها إنا هو ثقلت في السماوات والأرض لا تأتيكم إلا بغتة؛ چه زمانی فرزند شما، حضرت مهدی ظهور می‌کند؟ فرمود: مثل او مثل قیامت است که آشکار نکند وقتش را جز خداوند عز و جل و نیاید شما را جز ناگهانی (صدوق، ۱۳۷۷: ۲۶۰، ص ۳۷۳).

برایند این سخنان، این که تعیین وقت ظهور چه به صورت مستقیم و چه به صورت غیر مستقیم، امری مذموم و ناپسند است و حضرات معصومین علیهم السلام شدیداً از آن نهی کرده‌اند.

نتیجه گیری

برایند مباحث و مطالب پیش گفته، این که مقوله ظهور، به عنوان یک پدیده اجتماعی قابل تعریف بوده و رخ دادن هر پدیده اجتماعی به علل و عوامل ایجادی نیاز دارد. ظهور نیز از این قاعده و قانون مستثنا نیست و دارای علل و عوامل ایجادی است. قانون علیت، با شاخصه «عمومیت»، «سنخیت» و «حتمیت»، همه پدیده‌های جهان، اعم از مادی و معنوی، طبیعی و انسانی، فردی و اجتماعی را در نور دیده و الزامات تکوینی این قانون همه آن‌ها را شامل می‌شود. مقوله ظهور نیز به عنوان یک رخداد اجتماعی که دارای عوامل و اقتضائات تکوینی است، با این قانون تعریف و توجیه پذیر می‌شود. آری، عوامل ظهور که همان شرایط ظهور است، از سه مولفه اساسی، «فعل خدا»، «فعل امام» و «فعل مردم» شکل می‌گیرد که با شکل‌گیری این سه مولفه، زمینه اجرای قانون شرطیت و علیت مهیا شده و فوریت و ضرورت دامنگیر رخداد ظهور می‌شود. آنچه از روایات و اقوال اندیشمندان دین برداشت می‌شود، این که علل اول و دوم، یعنی فعل خدا و امام در زمان مقتضی به وقوع پیوسته است؛ زیرا امام آفریده شده و منصب امامت برای او در نظر گرفته شده و ایشان نیز این مسئولیت را پذیرفته است. اما علت سوم که همان مسئولیت و رسالت‌پذیری مردم می‌باشد، هنوز محقق نشده است؛ زیرا فعل مردم (آگاهی کامل، آمادگی کامل و شایستگی کامل) به عنوان شرط کافی و علت تامه برای ظهور تلقی شده و با تحقق آن، ظهور فوریت و ضرورت پیدا می‌کند؛ عدم تحقق ظهور، گویای عدم تحقق شرط سوم است.

منابع

قرآن کریم.

۱. آرون، ریمون (۱۳۸۴ق). *مراحل اساسی سیر اندیشه در جامعه شناسی*، ترجمه باقر پرهام، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
۲. ابن منظور، لسان العرب (۱۴۱۶ق). *دراحياء التراث العربی*، بیروت، مؤسسه التاريخ العربی.
۳. ایچی، میر سید شریف (۱۳۲۵ق). *شرح المواقف*، بی جا، الشریف الرضی.
۴. جوادى آملی، عبدالله (۱۳۸۹). *انتظار بشر از دین*، تحقیق: محمد رضا مصطفی پور، قم، اسراء.
۵. _____ (۱۳۸۳). *توحید در قرآن*، قم، اسراء.
۶. راغب الاصفهانی (۱۴۱۲ق). *المفردات القرآن*، دمشق، بیروت، دارالعلم الدارالشامیه.
۷. زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۲). *تاریخ در ترازو*، تهران، انتشارات امیرکبیر.
۸. صدر، سید محمد (۱۳۸۲). *تاریخ غیبت کبری*، تهران، نیک معارف.
۹. صدرای شیرازی، محمد (۱۴۱۷ق). *الشواهد الربوبیه*، بیروت، مؤسسه التاريخ العربی.
۱۰. صدوق، محمد (۱۳۷۷). *کمال الدین و تمام النعمه*، تهران، اسلامیة.
۱۱. طباطبائی، محمد حسین (۱۳۶۴). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، تهران، صدرا.
۱۲. _____ (بی تا). *المیزان*، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات.
۱۳. طوسی، محمد (۱۴۱۷ق). *الغیبه*، قم، الموسسه المعارف الاسلامیه.
۱۴. عبدالجبار، قاضی (۱۹۶۲م). *المغنی*، قاهره، الدارالمصریه.
۱۵. علامه حلّی، حسن بن یوسف (۱۴۱۳ق). *کشف المراد*، تحقیق: حسن زاده آملی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۶. غزالی، ابو حامد محمد (۱۳۷۵). *احیاء علوم الدین*، ترجمه: محمد خوارزمی، تهران، علمی و فرهنگی.
۱۷. غزالی، محمد (بی تا). *تهافت الفلاسفه*، قاهره، دارالمعارف.
۱۸. قرشی، سید علی اکبر (۱۳۷۱). *قاموس قرآن*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۱۹. کار، ئی. ایچ (۱۳۷۸). *تاریخ چیست؟*، ترجمه: حسن کامشاد، تهران، انتشارات خوارزمی.
۲۰. کلینی، محمد (۱۳۶۲). *کافی*، تهران، اسلامیة.
۲۱. مرتضوی، جمشید (بی تا). *ضرورت و فلسفه تاریخ*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۲۲. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۳). *آموزش فلسفه*، تهران، امیرکبیر.
۲۳. _____ (۱۳۹۰). *جامعه و تاریخ*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲۴. _____ (۱۳۹۱). *شرح نهایه الحکمه*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲۵. مطهری، مرتضی (۱۳۷۹). *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.
۲۶. نعمانی، محمد (۱۳۹۷ق). *غیبت نعمانی*، تهران، نشر صدوق.

بررسی تسامح در نقل روایات نشانه‌های ظهور با تأکید بر کتاب مأتان و خمسون علامة

خدامراد سلیمیان^۱

چکیده

از آن‌جا که نشانه‌های ظهور در منظومه معارف مهدوی دارای جایگاهی ویژه و اثرگذار است؛ همواره مورد توجه و اهتمام بوده، نقل انبوه روایات در این باره، گواهی این مدعا است. البته در این فراوانی نقل، آسیب‌های چشم‌گیری متوجه این بحث شده که نبود اهتمام جدی به اعتبار این نقل‌ها و تسامح در آن، از برجسته‌ترین آن‌هاست. نقد بنیادین کتاب‌ها، به‌ویژه آثار معاصر که بر پایه این دیدگاه سامان یافته، می‌تواند در نمایاندن زمینه‌های برخی انحرافات و آسیب‌ها نقش برجسته‌ای داشته باشد. یکی از نوشته‌های معاصر در این زمینه، کتاب «مأتان و خمسون علامة حتی ظهور الامام المهدی علیه السلام» نوشته سید محمد علی طباطبایی حسنی است. هدف این مقاله، بررسی کتاب مذکور از جهت راست‌نمایی و امانت‌داری در نقل و تحلیل برخی اظهارنظرها و تطبیق‌ها به روش تحلیلی - انتقادی است. نتیجه این که نویسنده افزون‌بر در هم‌آمیختن روایات معتبر و غیر معتبر، به روشنی برای پاره‌ای از نشانه‌ها تعیین مصداق کرده است. وی اگرچه کوشیده است چهره پذیرفته‌ای از کار خود ارائه کند؛ اما خواسته یا ناخواسته در دام تحریف، تصحیف و حتی جعل افتاده است. واژگان کلیدی: علامت ظهور، امام مهدی علیه السلام، مأتان و خمسون علامة حتی ظهور الامام المهدی علیه السلام - سید محمد علی طباطبایی حسنی.

مقدمه

در میان انبوه آگاهی‌های بشری، آن‌گاه که پدیده‌ای به زمان آینده پیوند خورده باشد، بیش‌تر مورد علاقه است؛ به‌ویژه اگر آن پدیده بر پایه گزاره‌هایی اطمینان‌بخش با خاستگاهی وحیانی و الهی پیش‌گویی شده باشد.

«مهدویت» به مثابه روشن‌ترین نگارش از برخی از پدیده‌های آخرالزمانی، همواره در کانون نگاه بسیاری از آینده‌پژوهان، آینده‌نگران و علاقه‌مندان بوده است.

این گروه از پدیده‌های پیوسته، گرد حادثه‌ای بزرگ به نام «قیام جهانی موعود منجی» منظومه‌ای را سامان داده که فهم فراگیر آن نیازمند نگاهی گسترده و همه‌جانبه به همه پدیده‌های پیوسته است.

یکی از این بحث‌های بنیادین در منظومه آموزه‌های مهدویت، «نشانه‌های ظهور» است که همواره مورد اهتمام بوده؛ اگرچه فراز و فرودهایی داشته است.

پدیده‌هایی که گفته شد، حکایت از نزدیک شدن و راست‌نمایی آن قیام جهانی خواهد داشت و این خود، به عنوان کلیدی برای گشودن قفل آن آرمان دیرینه، در هر دوره‌ای به کار گرفته شده است؛ به‌ویژه آن‌گاه که عرصه بر انسان‌ها، تنگ شده، عطش این آرمان‌خواهی و احساس نیاز به منجی روز افزونی می‌نماید.

این آرمان‌خواهی و امیدواری، نه در میان توده‌های مردم، که در برخی از اهل دانش، به مناسبت هر پدیده‌ای سر برآورده، بدون درنگ در حقیقت برخی پدیده‌ها و راستی‌آزمایی آن، بحث‌های فراوانی را موجب شده است.

بررسی دانش‌بنیان آثاری که روایاتی را در این باره نقل کرده‌اند، می‌تواند به روشن‌گری در این باره بینجامد. در این مقاله به یکی از این آثار پرداخته می‌شود.

تسامح در نقل روایات، بستری برای انحراف

با توجه به فراوانی دگرگونی‌های پدیدآمده در روایات مهدویت و به‌ویژه روایات نشانه‌ها، ممکن است این پرسش مطرح شود که چرا در روایات این همه تغییر صورت گرفته است؟ عواملی چند ممکن است در این اتفاق نقش داشته باشند؛ اما نقش «تسامح در ادله سنن»، نقشی قابل تأمل است.

یکی از مباحث شناخته شده در علوم حدیث میان شیعه و اهل سنت (ابو ریه، بی تا: ص ۸۴). «تسامح در روایات سنن» است (کلانتری، بهار ۱۳۸۹، صفحه ۱-۲۲؛ عابدینی، پاییز، ص ۲۹ - ۳۸).

«تسامح» در لغت به معنای تساهل (ابن منظور، ۱۴۰۵: ج ۲، ص ۴۸۹) و چشم‌پوشی کردن، و «سنت» در لغت، صورت و آنچه از آن در رودررویی دیده می‌شود (همان، ج ۱۳، ص ۲۲۴) و در اصطلاح فقیهان، گفتار و رفتار پیامبر ﷺ و در تعریف شیعی، گفتار و رفتار پیامبر و امامان علیهم‌السلام است. سنت، در گفت و گوهای فقهی در (مستحب) نیز به کار رفته است (مدیر شانه‌چی، ۱۳۶۲: ص ۲۳). منظور از سنن در این جا، مستحبات است که با آداب و رسوم اخلاقی نیز همسویی دارند.

مفهوم تسامح در ادله سنن، آسان‌گیری در پذیرش روایاتی است که گویای آداب و اعمال مستحبی هستند. این قاعده در گذر تاریخ سبب اختلاف دیدگاه‌هایی میان دانشمندان در این زمینه شده و از پیامدهای آن روایات فراوانی است که در زمینه‌های مربوط، نقل می‌شود. برخی از فقیهان، این ساده‌گیری در پذیرش روایات را به موضوعات اخلاقی و آداب و رسوم، گسترش داده، در منابع روایی خود، روایات با سند سست را پذیرفته‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۲: ج ۱، ص ۲۶۷) و برخی از محدثان بر این پایه، سندهای روایت‌های اخلاقی را - با این توجیه که در این روایات جای آسان‌گیری است - از متن روایات کنار گذاشته‌اند (حرانی، ۱۴۰۴: ص ۳).

صرف نظر از این که ریشه این قاعده به چند روایت بر می‌گردد^۱، و از علما چه کسانی (ر.ک: عابدینی پاییز ۱۳۸۵: ص ۳۷-۴۳) بر پایه این قاعده رفتار کرده‌اند (ابن فهد حلی، ۱۴۰۷: ص ۱۳-۱۴) و نیز این که چه کسانی همسو و یا رودرروی آن بوده‌اند (کلانتری، بهار ۱۳۸۹: ص ۱-۲۲)؛ صرف نظر از موارد مذکور، بر فرض پذیرش قاعده تسامح در اخبار مستحبی؛ این پرسش به میان می‌آید که گستره این قاعده تا کجاست؟

از برخی نوشته‌ها به دست می‌آید «اخبار من بلغ» افزون بر مستحبات، فضیلت‌های بزرگان دین نقل شده در قصص و اندرزها را در بر می‌گیرد. در این زمینه شهید در الرعایه با

۱. شیخ حرّ عاملی در جلد نخست وسائل الشیعه، باب هیجدهم از مقدمه عبادات، نه روایت را با عنوان "باب استحباب الایمان بکل عمل مشروع روی له ثواب عنهم علیهم‌السلام آورده است.

نسبت‌دادن این دیدگاه به گروه فراوانی از بزرگان، پذیرش اخبار ضعیف در قصص، اندرزها و مستحبات را، به دلیل روایات تسامح، بلا مانع دانسته است (شهید ثانی، ۱۴۰۸: ص ۹۴).

سید محمد طباطبایی (م ۱۲۴۲ق) در مفاتیح الاصول پس از اشاره به سخنان شهید، در کنار برخی تنبیهات، نکاتی را ذکر کرده؛ از جمله در تنبیه دوم نوشته است: جایز است برای اندرزها و داستان‌های ارشادی از روایات ضعیف استفاده کنیم^۱. وی آن‌گاه به سه دلیل بر مدعای خود اشاره کرده است: نخست، سیره گذشتگان؛ دوم، عموم آیه ﴿تَعَاوَنُوا عَلَی الْبِرِّ وَالْتَّقْوَى﴾؛ که هر نوع همکاری بر کارهای نیک را در بر می‌گیرد؛ و سرانجام روایات «من بکی او ابکی و جبت له الجنة»؛ هر کس در عزای امام حسین علیه السلام بگرید یا بگریاند، بهشت بر او واجب می‌شود» (طباطبایی کربلایی، بی‌تا: ص ۳۴۹).

در برابر، گروهی از فقیهان، بر این باورند که عموم آیه تعاون و اطلاقات روایات، گزارش‌های تاریخی و یادآوری فضایل و مصایب اهل بیت علیهم السلام را در قاعده تسامح جای نمی‌دهد و سیره‌ای نیز در این باره در میان نیست.

شیخ انصاری (م ۱۲۸۱ق) پس از نقل دلیل‌های ارائه‌شده بر روابودن نقل فضایل و داستان‌های تاریخی ضعیف، به دلیل تسامح، از آن چنین پاسخ داده است: همکاری در راه نیکی و نیز گریاندن مردم در سوگ امام حسین علیه السلام به اتفاق علما باید از راه مباح و روا صورت گیرد، تا به واسطه آن، استحباب درست شود و در عنوان نیکی و گریاندن جای گیرد. پس این مدعا که این کار همکاری و کمک به نیکی است، مباح بودن آن را ثابت نمی‌کند و اگر دلیل کمک بر نیکی، بتواند اباحه درست کند، آن‌گاه این دلیل توانا خواهد بود حلیت استفاده از غنا را در سوگواری‌ها و لهو و لعب را در اجابت مؤمن و مانند آن مطرح کند (انصاری، ۱۴۱۴: ص ۲۹).

از آن‌جا که سنت‌ها و آداب و مسائل اخلاقی و ارزشی جایگاه برجسته‌ای در آموزه‌های اسلامی و فرهنگ جامعه اسلامی دارد، آسان‌گیری در پذیرش این روایات، زیان‌های جبران‌ناپذیری به فرهنگ دینی وارد می‌کند. در دهه‌های گذشته نقدهای فراوانی بر این قاعده و نیز مستندات آن به نگارش در آمده است (ر.ک: عابدینی، پاییز ۱۳۸۵: ص ۲۹ — ۳۸).

۱. تأثیر این نوع نگاه، امروزه بر نقل انبوه حکایت‌های ملاقات با امام مهدی علیه السلام به چشم می‌خورد که بدون تردید بخش فراوانی از آن بدون هیچ مستند قطعی نقل شده است.

و کلانتری؛ بهار ۱۳۸۹: ص ۱-۲۲).

در این نگاشته، در مقام نفی یا اثبات این قاعده نیستیم، بلکه آن را یکی از عوامل نگرشی در دگرگونی‌های یادشده می‌دانیم که ارزش نقد در روایات مهدویّت را نیز امری بایسته نموده است.

عطش سیری‌ناپذیر بسیاری از مردم در فهم اتفاقاتی که در آینده رخ خواهد داد، سبب شده تا کسانی در هر دوره با نقل روزافزون نشانه‌ها و تطبیق آن بر برخی مصداق‌ها به پندار خود به پدیدآمدن آن اتفاق، یاری رسانند؛ غافل از این که اگر این نقل اندکی از منشأ وحیانی، دور شود، نه تنها به این باور کمکی نمی‌رساند که خود بستری برای انحراف و آسیب خواهد شد.

سوگمندان این رخداد در دوران معاصر بیش از گذشته زمینه‌های کثری را فراهم کرده است؛ آثار و کتاب‌هایی که بدون تأمل در اعتبار اسناد و محتوای روایات همچنان به نقل آن‌ها می‌پردازند.

یکی از آثاری که در سال‌های گذشته به انگیزه نقل روایات نشانه‌ها منتشر شده، کتاب «مأتان و خمسون علامه‌حقی ظهور الامام المهدی عجل الله تعالی فرجه»^۱ اثر شخصی است که بر جلد کتاب مزبور «العلامة السيد محمد علی الطباطبایی الحسینی» معرفی شده است.

البته بررسی‌ها در باره شخصیت و زندگی‌نامه فرد مذکور چندان به نتیجه نرسید. که این خود اعتبار اثر مذکور را مورد تأمل قرار می‌دهد.

این کتاب اگرچه دربردارنده برخی روایات معتبر است؛ بخش چشم‌گیری از آنچه در آن نقل شده، تأمل‌هایی جدی می‌طلبد.

همان‌گونه که از نام کتاب به دست می‌آید، نگاشته مذکور مجموعه‌ای است که با شماره

۱. انتخاب این عنوان نقش به‌سزایی بر تحریک علاقه‌مندان به مطالعاتی اینچنینی ایفا می‌کند؛ ضمن این که نقل سخنانی بحث‌برانگیز در باره حوادث معاصر و تطبیق برخی روایات بر افراد و حوادث معاصر انگیزه مراجعه به این اثر را افزون‌تر ساخته است. البته تلاش مخالفان و به‌ویژه اهل سنت به جهت برخی تعارضات با آن‌ها، مانند مرگ ملک عبد الله، پادشاه عربستان را در این باره نمی‌توان نادیده گرفت (در ادامه اشاره خواهد شد) چه این که آن‌ها با تمسخر این‌گونه آثار آن را به همه دیدگاه‌های شیعه سرایت داده، آن‌ها را مذمت می‌کنند و شاید بتوان گسترش این کتاب و مانند آن راه، به‌ویژه در فضای مجازی بخشی از تلاش آنان برای مخدوش ساختن چهره معارف شیعی تفسیر کرد.

گذاری تا ۲۵۰ در پی نقل روایات نشانه‌ها است. البته بخشی از آنچه شماره گذاری شده، نقل نشانه نیست و صرفاً تطبیق برخی حوادث بر پاره‌ای از نشانه‌ها است. تأکید می‌شود کتاب از جهت علمی ارزش نقد ندارد. اما چون در محافل علمی شایع شده به نقد آن پرداخته شده است. کتاب را می‌توان در دو مرحله بررسی کرد: نخست، از جهت شکل و اسلوب ظاهری و دیگر از نظر متن و محتوا.

گفتار اول: نقد شکلی

یکی از بایسته‌های آثار علمی، رعایت شرایط و ضوابط شکلی است که این مهم، گویای جایگاه علمی و نیز اهتمام نویسنده به ضوابط علمی است و بی‌توجهی به آن شرایط و ضوابط، اصولاً گویای نداشتن جایگاه علمی نگارنده اثر است. آنچه در این کتاب ملاحظه می‌شود و حکایت از نبود این جایگاه علمی است، بی‌توجهی به برخی از این ضوابط می‌باشد. از ویژگی‌های کتاب‌شناختی اثر، آنچه در کتاب دیده می‌شود، فقط نام ناشر است که در آن با عنوان «مؤسسة البلاغ للطباعة والنشر» مشخص شده و به هیچ‌یک از شاخصه‌های لازم برای آشنایی دقیق‌تر با کتاب اشاره‌ای نشده؛ ضمن این‌که بررسی‌های گسترده در نشانی اینترنتی داده شده برای ناشر، اطلاعات قابل قبولی یافت نشد. از مشکلات بنیادین شکلی نوشتار، نبود فهرست فنی مطالب است؛ به طوری که فقط در پایان کتاب به برخی عنوان‌ها و شماره صفحه بسنده شده است. همچنین بیش‌تر مطالب نقل‌شده بدون ذکر منبع است و آنچه نیز به عنوان منبع قید شده، در فهرست منابع ذکر نشده است و در فهرست منابع، تنها ۱۲ منبع، آن هم بدون اشاره به مشخصات کتاب‌ها ذکر شده است. به نظر می‌رسد نویسنده شمار اندکی از کتاب‌های روایی معاصر را در اختیار داشته و بر اساس همین منابع اندک به نگارش این اثر اقدام کرده است؛ چراکه خود وی در پایان کتاب با عنوان «المصادر التي اعتمدها» به آثار زیر، به عنوان منابع مورد اعتماد در نگارش کتاب اشاره کرده است.^۱ (شمار روایات هر کتاب از نگارنده مقاله است):

۱. همه نقل‌ها به‌طور دقیق از کتاب یادشده بدون هیچ ویرایشی آورده شده است.

۱. البرهان فی علامات مهدي آخر الزمان، للکراچکی؛ فقط با یک نقل؛
 ۲. يوم الخلاص، کامل سلیمان؛ با ۲۶ نقل؛
 ۳. عقائد الإمامية، السيد إبراهيم الزنجانی؛ با ۲۴ نقل؛
 ۴. الإمام المهدي من المهدي إلى الظهور، السيد محمد كاظم القزويني؛ با ۴ نقل؛
 ۵. الممهّدون للمهدي، على الكوراني، با ۴ نقل؛
 ۶. إلزام الناصب ۲/۱، الشيخ مهدي الحائري؛ با ۲۱ نقل؛
 ۷. بحار الأنوار ج ۵۲، العلامة المجلسي؛ با ۳ نقل؛
 ۸. بشارة الإسلام في ظهور صاحب الزمان، السيد حيدر الكاظمي؛ با ۱۲ نقل؛
 ۹. الملاحم والفتن، ابن طاووس؛ با ۹ نقل؛
 ۱۰. كلمة الإمام المهدي ﷺ، السيد حسن الشيرازي؛ (این اثر اگرچه در فهرست منابع آمده؛ هیچ روایتی از آن کتاب نقل نشده است)؛
 ۱۱. بیان الأئمة للوقائع الغريبة والأسرار العجيبة، مهدي النجفي؛ با ۳۶ نقل و افزون بر آن ۳۶ نقل نیز با تعبیر خطبة البيان؛
 ۱۲. نوائب الدهور في علائم الظهور، السيد حسن الطباطبائي (نقل از متن کتاب بدون تغییر) (درست: سيد حسن ميرجهانی)؛ با ۲۶ نقل (طباطبائي حسنی، بی تا: ص ۲۶۹).
نکته قابل ذکر این که برخی از آثار یادشده، به جهت نقل برخی روایات ضعیف و احياناً ساختگی، خود نیازمند بررسی است.
- تأکید می شود: نبود آثار فاخر روایی از بزرگان شیعه، مانند الغیبه نعمانی، کمال الدین و تمام النعمه شیخ صدوق، کتاب الغیبه شیخ طوسی، الکافی مرحوم کلینی و الارشاد شیخ مفید در میان منابع وی گویای ناگزیری او از استفاده از آثاری محدود با اعتباری نه چندان مقبول است.
- بهره از کتاب های یادشده که برخی بدون اعتبار لازم علمی اند؛ آن هم با تعبیر اعتماد بر آن ها، گویای میزان عدم علمیت کتاب است. به عنوان نمونه استفاده از کتاب بشارة الإسلام فی علامات المهدي ﷺ به قلم سيد مصطفى كاظمي (م ۱۳۳۶ق) که با تحقیق نزار نعمت الحسن، در سال ۱۴۲۵ق منتشر شده است.
- از نکات قابل تأمل درباره نویسنده کتاب، این که وی در هیچ یک از منابع معتبر توصیف

نشده و روایات متعددی از برخی آثار، مانند خطبة الافتخار (کاشمی، ۱۴۳۱: ص ۹۱) و نیز خطبة البيان (همان، ص ۹۳) بدون ارزیابی سند و محتوا نقل کرده و در باب پانزدهم با نام «فیما ورد عن الکهنة و الاحبار» به نقل روایاتی از بزرگان یهود و مسیحیت، مانند کعب الاحبار (همان، ص ۲۲۳) پرداخته است.

گفتنی است که این کتاب به جهت برخی روایات ضعیف و ساختگی، دست‌آویزی برای مدعیان دروغین شده و در فضای مجازی رواج فراوانی یافته است.

یا کتاب يوم الخلاص فی ظل القائم المهدي عجل الله فرجه که در سخنرانی‌ها، کتاب‌ها و مقالات فراوان به آن استناد می‌شود. این کتاب، اثر نویسنده جبل عاملی، کامل سلیمان است که ترجمه فارسی آن کتاب با نام روزگار رهایی به قلم علی اکبر مهدی‌پور، در ۲۰ بخش سامان یافته است. نیمه دوم کتاب، به اتفاقات نزدیک قیام و حکومت حضرت، نشانه‌های آخر الزمان، صفات یاران و مخالفان وی و مباحث دیگر پرداخته است.

از نکات قابل تأمل در این کتاب، نقل روایات فراوانی است که در کتاب‌های معتبر متقدمان نیامده است، مانند نخستین روایت که از کتاب بشارة الاسلام نقل شده است (کامل، ۱۴۱۴: ص ۵). از این رو، نویسنده، این سخنان را فقط به برخی منابع معاصر مستند کرده است.

قابل ذکر است که گویا بر نقل روایات سست بر نویسنده کتاب يوم الخلاص خرده می‌گرفته‌اند؛ چراکه او در پاسخ به چنین افرادی، با اشاره به این که بسیاری خداوند را نیز رد کرده‌اند به این ایرادها پاسخ داده است: « فلیس الراد علیّ بمسیء الیّ بعد ان ردّ اکثر الناس علی الله » (همان، ص ۲۷).

دست آخر کتاب بیان الاثمة للوقایع الغریبة و الاسرار العجیبة، نوشته محمد مهدی زین العابدین است که نقدهایی را در پی داشته است.

نویسنده کتاب مذکور با بهره‌گیری از منابع روایی و تفسیری و تاریخی، به بیش از ۳۲۵ مورد پیشگویی امامان علیهم‌السلام از حوادث آخر الزمان می‌پردازد و تلاش می‌کند آن‌ها را بر مصادیق مورد نظر منطبق سازد.

برخی از این پیشگویی‌ها و تطبیق‌ها عبارتند از: دانش اتمی، رادیو و تلویزیون، استخراج نفت، جنگ جهانی دوم، حوادث فلسطین، جنگ‌های خونین در عراق، تخریب مسجد برائنا و

صدها مورد از وقایع شخصی و اجتماعی دیگر که به اعتقاد نویسنده، ائمه از آن خبر داده‌اند. این کتاب از معدود آثاری است که فراوان نقد شده است. یکی از برجسته‌ترین این نقدها به قلم سید جعفر مرتضی عاملی با عنوان «بیان الأئمة وخطبةالبیان فی المیزان» است.

برخی از نقدهای وارد شده بر این کتاب مبتنی بر اثر مذکور از این قرارند:

۱. اختلاف برخی از نقل‌های کتاب با منابع مورد نظر؛

۲. نسبت بسیاری از روایات به کتاب‌های ناشناس؛

۳. استناد برخی روایات به آثاری که امروزه در دسترس نیست؛

۴. روایاتی بدون سند که به معصومان علیهم‌السلام منسوب شده است؛

۵. نسبت دادن سخنانی به افراد ناشناس و تعبیر روایت از آن‌ها.

یادآوری می‌شود، ناقد یاد شده، به موارد فراوانی از تصحیف‌ها و تحریف‌هایی که در کتاب بیان الائمه صورت گرفته، اشاره کرده است؛ از جمله به واژه نفت(نفت)، الکهرباء (برق)، الذرةالتي تدمر العالم (بمب اتم) الطائرات القاذفة، والراديو، الشيطان الإریل، السکک الحديدية. سپس به صورت گسترده به بررسی و نقد «خطبةالبیان» پرداخته از جهت سند و متن ایرادهای فراوانی به آن وارد دانسته است (عاملی ۱۴۲۴: ص ۲۱)؛ خطبه‌ای که نزدیک یکصد بار در کتاب مأتان و خمسون، از آن نقل شده است.

جای بسی شگفتی است که کسی منابع اساسی روایات مهدویت، مانند الغیبه نعمانی، کمال الدین صدوق و الغیبه شیخ طوسی را در اختیار نداشته باشد و در موضوع مهدویت و نشانه‌های ظهور کتاب بنگارد!

قابل یادآوری است که برخی لغات روایات که برای مؤلف نامفهوم بوده به کلمات دیگری تغییر کرده است؛ مانند:

- «أخرج شقیقه» (شیخ طوسی، ۱۴۱۱: ص ۲۰۸) تبدیل شده به «وأخرج شنتقه» (طباطبایی حسنی، بی‌تا: ص ۱۷)

- «رشیق صاحب المادرای» (شیخ طوسی، ۱۴۱۱: ص ۲۴۸) تبدیل شده به «رشیق المازرانی» (همان: ص ۲۰)؛

- «فیها حجر» (ابن طاوس، ۱۴۱۶: ص ۱۵۴) تبدیل شده به «فیها جمم» (همان، ص ۲۶)؛

- «فیها سَبَطَةٌ» (نعمانی ۱۳۷۹: ص ۱۵۹، ح ۶) تبدیل شده به «فیها شیطة» (همان، ص ۷۴)؛

- «إِذَا وَقَعَتِ الْبُطْشَةُ» (کلینی ۱۴۰۷: ج ۱؛ ص ۳۴۰، ح ۱۷) تبدیل شده به «إِذَا وَقَعَتِ الشَّيْطَةُ» (همان، ص ۷۵)؛
- «بَعْدَ الْهَجْرَةِ أَعْرَابًا» (شریف الرضی، ۱۴۱۴: ص ۲۹۹) تبدیل شده به «بعد الهجرة أعراقاً» (همان، ص ۱۰۷)؛
- «عَطَفَ الضَّرُوسِ» (همان، ص ۱۹۶) تبدیل شده به «عطف الفروس» (همان، ص ۱۱۰)؛ البته برخی نیز از روی بی توجهی:
- «أَمَّا الْحَوَادِثُ الْوَاقِعَةُ فَارْجِعُوا فِيهَا» (شیخ صدوق، ۱۳۹۵: ج ۲، ص ۴۸۴) تبدیل شده به «أما الحوادث الواقعة فارجعوا بها» (همان، ص ۲۳)؛
- «وَأَنَا حُجَّةُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ» تبدیل شده به «وأنا حجة الله» (همان)؛
- «وَلَا تُوصِ إِلَى أَحَدٍ» تبدیل شده به «ولا توصی إلى أحد» (همان، ص ۲۴)؛
- «فِي الْوَفَاءِ بِالْعَهْدِ عَلَيْهِمْ» (طبرسی، ۱۴۰۳: ج ۲، ص ۴۹۹) تبدیل شده به «فی الوفاء بالعهد» (همان، ص ۲۵)؛
- «السَّعَادَةُ بِمُشَاهَدَتِنَا» تبدیل شده به «السَّعَادَةُ بِمُسَاعَدَتِنَا» (همان).
- بی گمان تغییر بخشی از کلام معصوم که به دگرگونی در معنا منجر شود، چندان تفاوتی با جعل روایت نخواهد بود.
- قابل توجه این که معصومان علیهم السلام همواره تحریف سخنان خویش را امری ناشایست می دانستند (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ص ۴۰۳، ح ۱ و متقی هندی، کنز العمال، ج ۱۰، ص ۲۲۸، ش ۲۹۲۰۱). و لذا این بی دقتی، جداً امری مذموم و در خور نقد می نماید.
- ناگفته نماند که جعل و تحریف روایت گاهی به انگیزه بیان فضایل اهل بیت علیهم السلام است که این موارد نیز از طرف خود آنان مذموم و نکوهش شده است؛ چنان که امام رضا علیه السلام در این باره فرموده است:
- إِن مَخَالَفِينَا وَضَعُوا أَخْبَاراً فِي فِضَائِلِنَا وَجَعَلُوهَا عَلَى أَقْسَامٍ ثَلَاثَةً أَحَدُهَا الْغُلُوُّ وَثَانِيهَا التَّقْصِيرُ فِي أَمْرِنَا وَثَالِثُهَا التَّصْرِیحُ بِمِثَالِبِ أَعْدَائِنَا...؛
- همانا مخالفان ما در فضایل ما دست به جعل حدیث زدند و آن را در سه قسم ارائه کردند: نخست غلو، دوم تقصیر در امر ما و سوم پرداختن و برجسته کردن عیوب دشمنان ما (صدوق، ۱۳۹۵: ج ۱، ص ۳۰۳).

علاوه بر آنچه گفته شد (تغییر واژگان) تعداد فراوانی از لغاتی که مؤلف اثر خود آورده است؛ در هیچ یک از کتاب‌های لغت یافت نشد!

گفتار دوم: نقد سندی

آنچه بر کل اثر سایه انداخته است، این که گویا نویسنده به امانت‌داری و تحفظ بر واژگان روایات اعتقادی نداشته، نقل به معنا، تصحیف و تحریف، تقطیع و ترکیب روایات را امری روا تلقی کرده است. از این رو، عبارات شمار فراوانی از روایات، در مقایسه با منابع مورد نظر اختلاف فاحشی دارد، ضمن این که برخی نیز اساساً در آن منابع نیامده است و البته نقل روایت از منابع ناشناخته نیز فراوان به چشم می‌آید. در این جا به برخی از مشکلات اشاره می‌شود:

یک. روایت‌های بدون سند

از نکات مشهود کتاب این که شمار فراوانی از روایات نقل شده در آن فاقد سند است. باید توجه داشت، همواره محدثان، به منظور پیشگیری از جعل، تحریف، تصحیف و زیاده یا نقصان در روایات، به نقل دقیق و درج کامل سلسله سند آن اهتمام داشته؛ چراکه پیشوایان معصوم علیهم‌السلام پیوسته بر این شیوه پافشاری کرده اند (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ص ۵۲، ح ۷). بی‌گمان حذف اسناد روایات، یکی از اسباب سستی آنان خواهد بود؛ چراکه در پی آن، راه برای ورود روایات بیگانه به حوزه مباحث مهدویت گشوده شده، سخنان بسیاری بدون مراعات صحت و اعتبار نقل و تشخیص سند، به معصومان علیهم‌السلام نسبت داده خواهند شد.

دو. ضعف و بی‌دقتی در استناد به منابع

وی در استناد به برخی کتاب‌ها گاهی به کتاب و گاهی به شماره جلد بسنده کرده است. نمونه‌ای از این بی‌توجهی عیناً این گونه است:

فی کتب المسلمین کثیر من الأحادیث الدالة علی الأئمة الاثنی عشر علیهم‌السلام فراجع الصحاح. للترمذی ص ۳۵ و البخاری. ۴ و مسلم، و مستدرک الصحیحین ۲، ص ۲۵۰۱ و تیسیر الوصول ج ۲، و تاریخ بغداد ج ۱۴ ص ۳۵۳ وینابیع المودة، وکل کتب المحدثین السنة المفصلة. الطبقات القديمة لا الحديثة المحرفة (طباطبایی حسنی، بی‌تا: ص ۱۴).

این بی‌دقتی، گاهی آن گونه است که نمی‌توان از آن گذشت، به‌ویژه آن که از نویسنده، بر

جلد کتاب با عنوان «علّامه» یاد شده است.

وی در بخشی که با عنوان «قصة المیلاد المبارک» به نقل روایت میلاد پرداخته، به این صورت: «عن إكمال الدين للشيخ الطوسي قالت السيدة حكيمّة: ...» (طباطبایی حسنی، بی تا: ص ۱۹)؛ که اگر از سهو در نام کتاب به اكمال الدين چشم‌پوشی شود، نسبت آن کتاب به شیخ طوسی را نمی‌توان نادیده گرفت.

در جایی دیگر، از کتاب «مدینة معاجز الأئمة الإثني عشر، سید هاشم بن سلیمان بحرانی»، با نام «معاجز آل البيت عليهم السلام للسید هاشم البحرانی، ج ۵، ص ۱۷۹، فصل ۱۸ ...» (همان، ص ۲۰) یاد کرده است.

در میان روایات نقل شده، کم نیست سخنانی که به منبعی نسبت داده، در حالی که آن سخن یا آن روایت در آن وجود ندارد؛ مانند:

الف) وی به نقل از مسند احمد، سخنی را به پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نسبت داده است:

يحكم الحجاز رجل اسمه على اسم حيوان إذا رأته حسبت في عينيه الحول من البعيد وإذا اقتربت منه لا ترى في عينيه شيئاً، يخلفه له أخ اسمه عبدالله ويل لشيعتنا منه؛ بر حجاز مردی که اسمش، اسم حیوان است حکومت می‌کند [فهد = یوزپلنگ] اگر از دور به او نگاه کنی، در چشمش انحراف می‌بینی؛ ولی اگر به او نزدیک شدی در چشمش مشکلی نمی‌بینی. جانشین یا خلیفه‌اش برادرش که اسمش عبدالله است خواهد بود، وای بر شیعه ما از دست او!

پس این جمله را سه بار تکرار نمود: بشارت مرگش را به من بدهید، شما را به ظهور حجت بشارت می‌دهم (بی تا، ص ۱۳۷)

وی در پایان با بیان این نکته که «هذا الخبر نقله إلى أحد الفضلاء المطلعين؛ این خبر را یکی از فضلاء آگاه نقل کرده»؛ خواسته است بار جعل را به گردن او بیندازد! در حالی که چگونه ممکن است نگارنده‌ای به عنوان «علّامه» امکان مراجعه به یکی از مشهورترین کتاب‌های اهل سنت را نداشته باشد!

این روایت در مسند احمد و در هیچ کتاب دیگری یافت نشد.

نمونه دیگر این که در جایی نکته‌ای به کافی نسبت داده است که این سخن در کافی دیده نمی‌شود: «عن الصادق عليه السلام في حديث قال: ان استطعت ان لا يعرفك احد فافعل» (همان، ص ۷۰).

ب) یا در جای دیگر این سخن به پیامبر ﷺ نسبت داده شده است:
 إذا كانت عليكم أمراء إن أطعتموهم كفروكم أي جرّوكم إلى الكفر وإن عصيتموهم
 قتلوكم. جاهدتم إن قويت عليهم واهرب منهم إن استطعت» (همان، ص ۷۱). در حالی که
 چنین روایتی پیدا نشد.

ج) در باره انتظار فرج نیز چنین نقل کرده است:

غيبة الشيخ المفيد رحمته الله روى الصادق عليه السلام أنه قال: كيف بكم إذا التفتّم يمينا فلم تروا
 أحداً، أو التفتّم شمالاً فلم تروا أحداً، واستولت أقوام بنى عبد المطلب ورجع عن
 هذا الأمر كثير مّن يعتقد. يمسى أحدكم مؤمناً ويصبح كافراً، فالله الله فى أديانكم
 هناك فانتظروا الفرّج؛ چگونه خواهید بود آن گاه که به چپ و راست می‌نگرید و
 کسی را نمی‌بینید؟ و گروه‌هایی از بنی امیه مستولی می‌شوند و بسیاری از این امر
 باز می‌گردند. کسی از شما صبح را به شب می‌رساند؛ در حالی که مؤمن است و شب
 را به صبح می‌رساند در حالی که کافر می‌شود. پس خدا را خدا را در دین‌هایتان در
 آن زمان منتظر فرج باشید. (همان، ص ۷۲).

چنین روایتی نیز در هیچ‌یک از منابع به این صورت یافت نشد.

سه. استناد به آثار ناشناس

در کتاب مذکور استناد به کتاب‌های ناشناخته و روایات جعلی، در آنجا که به حوادث
 معاصر پرداخته می‌شود؛ به روشنی ملاحظه می‌شود. از برجسته‌ترین آن‌ها اشاره به حکومت
 صدام است. وی ۳۳ بار به مناسبت‌های گوناگون سخنانی را بر صدام و حکومت جور او
 منطبق می‌کند و در آنجا که مستندی بر کلام خود نمی‌یابد، با تعبیرهایی چون:

ذكر لنا بعض الفضلاء عن كتاب قديم رأه وفيه الحديث ما مضمونه؛ چنین نقل می‌کند:
 أنه يحكم العراق رجل طويل القامة أسمر اللون يبدأ حكمه بسفك الدماء كصاحب
 الزنج ويصيب العراق منه خوف شديد وقتل فظيع يحكمهم فى مدة عشرين سنة
 ولا نعرف متى تبدأ بحساب العشرين سنة (همان، ص ۱۲۲).

وی آن را بر صدام منطبق می‌سازد.

نویسنده در پایان، گویا تأسف می‌خورد که برای برخی حوادث مهم، روایتی نیافته است؛ از جمله:
 آشکار شدن بشقاب پرنده‌ها؛ باران خون در هندوستان، در سال ۱۹۹۰ میلادی؛ آشکار شدن

کلمه علی در آسمان کربلا در سال ۱۹۷۰ میلادی؛ آشکارشدن الواح کشتی نوح در شوروی؛ ساختن هشت پل در بغداد (همان، ص ۲۰۹).

گفتار سوم: نقد متنی و محتوایی

یک. تصحیف و تحریف روایت

از آفات برجسته متن و سند حدیث، «تصحیف (خطا در صحیفه و تحریف) است که به چنین حدیثی «مُصَحَّف» و «محرّف» گویند (ابن منظور ۱۴۰۵: ج ۷، ص ۲۹۰). برخی، «مُصَحَّف» را حدیثی دانسته‌اند که قسمتی از سند یا متن آن به‌طور ناخواسته به کلمه یا گزاره مشابه آن تغییر یافته باشد (ابوریه، ص ۸۳).

برخی عمده تفاوت میان تصحیف و تحریف را عمدی بودن در تحریف و سهوی بودن در تصحیف دانسته‌اند (شبییری، ج ۷، ص ۳۵۴). صرف نظر از بحث‌های فراوان در این باره (غفاری، ص ۴۳) و این که تصحیف به معنای دگرگونی الفاظ و تبدیل آن‌ها به لفظ مشابه یا جابه‌جایی حروف و اسامی با یکدیگر است (مامقانی، ۱۳۵۸: ج ۱، ص ۲۳۷) و تحریف دگرگونی در الفاظ است؛ به گونه‌ای که مضمون و محتوا را تغییر دهد؛ به رغم این دیدگاه‌ها، تفاوت بنیادین را در همین نکته می‌دانیم؛ زیرا تشخیص عمد از سهو بسیار مشکل می‌نماید و نمی‌توان به این معیار تکیه کرد. در مجموع، تصحیف و تحریف آفتی در نقل حدیث محسوب می‌شوند.

با توجه به ابزارهای نرم‌افزاری موجود، امروزه می‌توان به راحتی میزان تطابق نقل‌ها را با منبع اصلی سخن تشخیص داد. به نظر می‌رسد در این کتاب نه فقط به نقل سند روایت اهتمامی نبوده، بلکه به نقل دقیق سخنان معصومان علیهم‌السلام نیز چندان اهتمامی در کار نبوده است و لذا روایاتی متعدد دیده می‌شود که با منبع آن نا همگون است و در این جا به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

۱. وفی حدیث آخر:

لونه حنطی طویل البدن أسنانه مفلجة كالمنشار وسيفه كحريق النار عظیم الهیة
طویل القامة أكحل العينين كثر اللحية علی كتفه خال الإمامة، قَطَط الشعر ضخم
الرقبة عريض بين المنكبين وبعيد بين الفخذين يؤمی اللطير فيسقط مشویاً متقارب

الحاجبين كبير العينين لو مدَّ يده إلى أعظم شجرة اقتلعها ولو صاح بالجبال
تدكدكت، شبيهه رسول الله وشبيهه موسى بن عمران تحمله السحاب وتظلله الغمام
ويضرب حجر موسى فيأكل هو وعسكره ويشربون (طباطبائي حسني، بی تا:
ص ۱۵-۱۶).

به عنوان نمونه تعبیر «لونه حنطی» در هیچ روایتی نیامده است و شاید به معنای
«گندمگون» باشد.

بیشترین ترکیب‌های این روایت در روایات دیگر نقل نشده است. ممکن است این روایت
مانند روایات فراوان دیگر، ترکیبی از مضمون و متن چند روایت باشد.
تعبیرهایی چون: «أسنانه مفلجة كالمنشار» «تحمله السحاب»، «ضخم الرقبة» و «كبير
العينين» در هیچ روایتی برای حضرت مهدی علیه السلام نیامده است.
۲. روایتی با عنوان «صلاته على الماء ونجاته من الأعداء»: عنوان شده که برخی تحریف‌های
آن این‌گونه است:

- «ويحكم لقيكم أحد قبلي» شیخ طوسی، (۱۴۱۱: ص ۲۵۰) به «ويحكم لقيتم أحداً
وحدثتموه قبل اجتماعي معكم» (طباطبائي حسني، بی تا، ص ۲۰) تبدیل شده است؛
- «فقال: أنا نفي من جدّي، و حلف بأشدّ إيمان له أنّه رجل إن بلغه»، به فحلف لنا بأشد
إيمان له أنه أي رجل منا بلغه» تبدیل شده است؛
- «به يَدْفَعُ الْبَلَاءَ» به «يرفع البلاء» تبدیل شده است؛
- «حَتَّى يَرْجِعَ عَنْ هَذَا الْأَمْرِ أَكْثَرُ الْقَائِلِينَ»، به «حتى يرجع عن هذا الأمر أكثر القائمين به»
تبدیل شده است؛

- «يَا أَحْمَدَ بْنَ إِسْحَاقَ هَذَا أَمْرٌ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ بِهِ: «يا أحمد بن إسحاق هذا أمر الله» تبدیل
شده است.

البته نمی‌توان این‌ها را نقل به معنا دانست (که برخی آن را بلا مانع تلقی کنند)؛ زیرا
پس از آن که روایات به صورت نوشتار در منابع آمد، دیگر نقل به معنا، توجیهی ندارد.

۳. «تصحيف» در روایتی زیر عنوان «رسالته إلى الشيخ مفيد» (همان، ص ۲۵) که در مقایسه با
کتاب (طبرسی، ج ۲، ص ۴۹۹) دارای برخی تغییرات است:

- «فِي الْوَفَاءِ بِالْعَهْدِ عَلَيْهِمْ»، به «فِي الْوَفَاءِ بِالْعَهْدِ الْقَدِيمِ» تبدیل شده است؛
- «لَتَعَجَّلَتْ لَهُمُ السَّعَادَةُ بِمُشَاهَدَتِنَا»، به «ولتَعْجَلتْ لَهُمُ السَّعَادَةُ بِمُسَاعَدَتِنَا» تبدیل شده است

- «وَصَدَّقَهَا مِنْهُمْ بِنَا»، به «وَصَدَّقَهَا مِنْهُمْ» تبدیل شده است.
۴. از دیگر روایاتی که برخی تحریف‌ها در آن صورت گرفته است، روایت «يقتل الظلمة» است که اصل آن در *عیون اخبار الرضا* اثر شیخ صدوق، ج ۱، ص ۲۹۳ آمده است.
- برخی «تغییرات» از این قرارند:
- «رُوِيَ عَنِ الصَّادِقِ»، «سئل الإمام الصادق عليه السلام» تبدیل شده است؛
- «إِذَا خَرَجَ الْقَائِمُ»، به «إِذَا قَامَ الْقَائِمُ» تبدیل شده است؛
- «بِفَعَالِ آبَائِهِمْ»، به «بِفَعَالِ آبَائِهَا؟» تبدیل شده است.
۵. روایتی که گفته شده از غیبت طوسی است (طباطبایی حسنی، بی تا: ص ۲۸)؛ تنها در *الغیبه* نعمانی، ص ۲۳۵ آمده و برخی تغییرات در آن از این قرار است:
- «إِلَّا عَلَى خَوْفٍ شَدِيدٍ»، به «إِلَّا عَلَى خَوْفٍ شَدِيدٍ مِنَ النَّاسِ» تبدیل شده است؛
- «زَلْزَلٌ وَفِتْنَةٌ»، به «وَزَلْزَلٌ وَفِتْنَةٌ» تبدیل شده است؛
- «فَيَا طُوبَى لِمَنْ أَدْرَكَهُ»، به «مَنْ أَنْ يَرَوْا فِرْجًا فَيَا طُوبَى لِمَنْ أَدْرَكَهُ» تبدیل شده است.
- برخی دیگر از تغییرات:
- «فَقَدْ اتَّخَذَ الْحِجَّةَ» به «وَقَدْ أَكَّدَ الْحِجَّةَ» تبدیل شده است؛
- «أَنْزَلَ الْكِتَابَ، يَا مَرْكَمُ أَنْ لَا تَشْرُكُوا»، به «وَأَنْزَلَ يَا مَرْكَمُ أَنْ لَا تَشْرُكُوا» تبدیل شده است؛
- «بَعَثَ فِي أَقَالِيمِ الْأَرْضِ» به «أَقَامَ فِي أَقَالِيمِ الْأَرْضِ» تبدیل شده است؛
- «عَهْدُكَ فِي كَفِّكَ»، به «عَهْدُكَ كَفِّكَ» تبدیل شده است؛
- «وَأَسْتَقْبِلُ مَنْ تَتَّقِيهِ»، به «وَأَسْتَقْبِلُ مَنْ تَلْتَقِيهِ» تبدیل شده است.
- از این دست تغییر در روایات فراوان است که مجال پرداختن به همه آن‌ها در این نوشتار وجود ندارد و تنها به برخی اشاره شد.

دو. ترکیب روایات

یکی دیگر از اشکالات بنیادین این کتاب در هم آمیختن بدون توجیه روایات است. به عنوان نمونه، زیر عنوان «رایة الإمام عليه السلام» آورده است: «فی الحدیث عنه عليه السلام إِنَّ لَنَا أَهْلَ الْبَيْتِ رَايَةَ مِنْ تَقَدَّمَهَا مَرَقٌ وَمِنْ تَأَخَّرَ عَنْهَا زَهَقٌ وَمَنْ تَبِعَهَا لِحَقٍّ يَكُونُ مَكْتُوباً فِيهَا الْبَيْعَةُ لِلَّهِ (طباطبائی حسنی، بی تا: ص ۲۶) که ترکیبی از دو روایت است: بخش نخست روایت

در کمال الدین و تمام النعمه، ج ۲، ص ۶۵۴، روایت ۲۳ است و قسمت پایانی در همان منبع روایت ۲۲ می‌باشد؛ با این تفاوت که «یکون مکتوب فیها» ندارد و روایت این‌گونه است: «أَنَّهُ يَكُونُ فِي رَأْيَةِ الْمَهْدِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْبَيْعَةُ لِلَّهِ عَزَّ وَجَلَّ».

این‌گونه ترکیب روایات در کتاب مذکور فراوان اتفاق افتاده است.

سه. ادعاهای بی‌دلیل

۱. غیبت سیصد نفر همراه مهدی عَلَيْهِ السَّلَامُ

درباره غیبت حضرت مهدی عَلَيْهِ السَّلَامُ روایات پرشماری در دست است؛ اما درباره کسی از ملازمان حضرت، در هیچ روایتی ادعای غیبت نشده است؛ در حالی که در این کتاب ۳۰۰ ملازم برای حضرت مطرح شده که مشخص نیست طرح این ملازمان بر اساس کدامین دلیل و مضافاً ادعای غیبت آن‌ها بر کدام مبناست.

وی زیر عنوان «سکن الامام الدائم» آورده است:

ورد أن الإمام يسكن مدينة جدّة الطيبة وله فيها بيت واسع وهو منور ليلاً ونهاراً ومعه ثلاثمائة من الخدم والأتباع ورجال الله وقد سترهم الله (تعالی) حتى يأذن في ظهورهم هذا قبل الظهور.. وعن الإمام الباقر عَلَيْهِ السَّلَامُ: لا بد لصاحب هذا الأمر من عزلة ولا بد في عزلته من قوة وما بثلاثين من وحشة ونعم المنزل طيبة (طباطبائی حسنی، بی‌تا: ص ۲۳).

البته روشن نیست چگونه «و ما بثلاثين» (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ص ۳۴۰، ح ۱۶) که منظور ۳۰ نفر است، به ۳۰۰ نفر تبدیل شده است!

۲. ۵۰ سال هرج و مرج پس از مهدی عَلَيْهِ السَّلَامُ

یکی دیگر از مشکلات محتوایی که در روایتی نیامده است این که جهان پس از کشته‌شدن مهدی عَلَيْهِ السَّلَامُ ۵۰ سال در هرج و مرج می‌ماند تا رجعت صورت بگیرد:

و مدة حكم الإمام عَلَيْهِ السَّلَامُ قیل أربع سنين وقیل سبع وقیل تسعة عشر سنة وقیل أربعون وقیل سبعون وقیل ثلاثمائة وخمسون سنة. ثم یقتل و یكون الهرج والمرج خمسون سنة ثم یحكم الإمام المنتصر وهو الحسين بن علی فیأتی شاباً ولا ینتهی حکمه حتی یسقط حاجباه علی عینیه (طباطبائی حسنی، بی‌تا: ص ۲۵).

صرف نظر از این که دلیل‌های به شهادت‌رسیدن مهدی علیه السلام ناکافی است (ر.ک: سلیمیان، زمستان ۹۲، ش ۴۳)، هیچ دلیلی وجود ندارد مبنی بر این که پس از زحمات فراوان در برپایی عدل جهانی، دوباره اوضاع جهان به هرج و مرج بازگردد.

۳. انهدام اهرام مصر

از دیگر ادعاهای بی‌اساس کتاب، می‌توان به انهدام اهرام مصر به دست مهدی علیه السلام اشاره کرد. وی ضمن این که هیچ سندی بر این ادعا ارائه نکرده، به این نکته اشاره نکرده است که اساساً چنین کاری چگونه و به چه انگیزه‌ای اتفاق خواهد افتاد. به نظر می‌رسد: از منظر وی، از اهداف اساسی قیام مهدی علیه السلام بیرون آوردن گنج‌هاست؛ حتی اگر زیر اهرام مصر باشد. وی زیر شماره ۵۱ می‌نویسد: «مشکلة الأهرام و کنوزها: إن الإمام علیه السلام یهدم الأهرام ویخرج منها الكنوز» (طباطبائی حسنی، بی‌تا: ص ۵۲).

۴. بنای ۸۰ هزار قبه از طلای سرخ در کربلا

از دیگر ادعاهای وی ساخت ۸۰ هزار قبه در کربلا است، آن هم با طلای سرخ: «الإمام یبنی ثمانین ألف قبة فی کربلاء» من الذهب الاحمر» (همان، ص ۵۴)؛ اما به کار آیی این بناها و اصولاً زمان مساحت آن‌ها، هیچ اشاره‌ای نشده است.

۵. رجعت فراگیر پیش از ظهور

رجعت در میان آموزه‌های شیعی جایگاه ویژه‌ای دارد؛ اما این باور صرفاً بر اساس روایات معصومان علیهم السلام قابل تفسیر و تبیین است، نه بر اساس دیدگاه‌های غیر اصولی و توجیهات افراد.

در این کتاب زیر عنوان « ۷- خروج الموتی من أتباعه لنصرتّه:» آورده است:
 «إن الإمام علیه السلام لا یظهر حتی یخرج موتی من قبورهم ویتعارفون فی الأسواق وهذه علامة قریبة الظهور جداً وهذا الخبر ثابت ومشهور عند السنة والشیعة (همان، ص ۸۹).

بازگشتی با این اوصاف در هیچ روایتی دیده نشده است.

۶. مسلمانان بی نماز

در آموزه‌های اسلامی یکی از اوصاف مسلمانان اهتمام به نماز دانسته شده (کلینی،

۱۴۰۷: ج ۳، ص ۲۸۷)؛ و از کسانی که به نماز اهمیت نمی‌دهند، به بدی یاد شده است اما این رویکرد، می‌بایست یا در آیات قرآن و یا روایات معتبر نقل شده باشد و هرگز نمی‌توان برای تشویق مردم به خواندن نماز، به ساخت روایت اقدام کرد؛ زیرا نسبت دادن دروغ به معصوم، با هر انگیزه‌ای که صورت بگیرد، کاری ناشایست است.

نویسنده زیر عنوان «۱۲. عبّاد شهر رمضان ویقرأون القرآن لأجل الصوت.» این قول را به پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نسبت داده است:

سَيَكُونُ فِي آخِرِ الزَّمَانِ أَقْوَامٌ مِنْ أُمَّتِي لَا يَقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَلَا يَعْبُدُونَ اللَّهَ إِلَّا فِي شَهْرِ رَمَضَانَ أُولَئِكَ عِبَادُ رَمَضَانَ وَهُمْ بَرَاءٌ مِنِّي وَأَنَا بَرِيٌّ مِنْهُمْ (طباطبائی حسنی، بی تا: ص ۹۴).

چنین روایتی به این صورت، در هیچ یک از منابع روایی یافت نشد و تنها بخشی از آن «لَا يَعْبُدُونَ اللَّهَ إِلَّا فِي شَهْرِ رَمَضَانَ»، در بحار الانوار به نقل از جامع الاخبار نقل شده است (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۲۲، ص ۴۵۴).

۷. فراوانی حوزه‌های علمیه منحرف

یکی از نشانه‌های آخرالزمان، وجود برخی دانشمندان منحرف است؛ اما این که این نکته در قالب این عنوان آمده باشد؛ نه تنها در هیچ روایتی بدان اشاره نشده بلکه بیان آن، جز خرسندی دشمنان چیزی در پی نخواهد داشت.

وی زیر عنوان «۳۰- كثرة الحوزات العلمية المنحرفة والمؤسسات الإسلامية الضائعة و علماء الدين النفعيين المستهترين و الخطباء المأجورين»، می‌نویسد:
عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ «وكثر خطباء المنابر و ركن العلماء إلى الولاية فأحلوا لهم الحرام وحرّموا عليهم الحلال فافتوهم بما يشتهون» (طباطبائی حسنی، بی تا: ص ۱۰۵).
چنین روایتی در هیچ یک از منابع روایی مشاهده نمی‌شود.

هشت. سلطنت شاه در ایران

یکی دیگر از ادعاهای بی اساس کتاب، اشاره به حکومت شاه و انقلاب اسلامی ایران است. وی به پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ چنین نسبت داده است:

لا تقوم الساعة - ساعة ظهور الحق - حتى يملك الناس رجل من الموالى - أى غير العرب أى الفرس - يقال له جهجاه - احتمال أن الجيم بالنقط الثلاث بمعنى

شاهنشاه و معناه ملک الملوک والذی سمی (شاهنشاه آریامهر) هو ملک ایران
 رضا بهلولی وابنه الشاه المخلوع محمد رضا (همان، ص ۱۲۱)؛
 ساعت قیامت برپا نمی‌شود - ساعت ظهور حق - تا این که مردی از موالی - یعنی
 غیر عرب - که به او جهجاه گویند، بر مردم حکومت کند.

آن‌گاه در ادامه می‌نویسد:

وعن کتاب الملاحم والفتن عن الإمام الصادق علیه السلام

وینقلب ملک العجم فی محرم بسفک الدماء حتی یفرّ ملک العجم لئلا يأخذه
 الناس ثم یهلك غمّاً وتدوم الفتنة ویدوم الانقلاب وبشر الناس بظهور الحجّة علیه السلام
 (بیان الأئمة) (همان، ص ۱۲۱)؛ و پادشاهی عجم در محرم به خونریزی منقلب
 خواهد شد و پادشاه عجم فرار خواهد کرد تا مردم او را نگیرند و با اندوه به هلاکت
 برسد و فتنه و انقلاب ادامه خواهد یافت و بشارت داده می‌شود به ظهور حجت.

البته شمار این نشانه‌های بی اساس فراتر از این نوشتار است، مانند:

- «ومن علامات الظهور قضية مسجد صبور فی البحرین فی قرية الزنج» (همان،
 ص ۱۴۳)؛

- «ظهور المذهب الوهابی الرجعی وانتشاره فی الأرض» (همان، ص ۱۴۴)؛ تا «تخریب
 قبور أولیاء الله الأئمة الطاهرين» (همان، ص ۱۴۰) و دهها نشانه بی‌اساس دیگر.

چهار. آشفتگی در متن

در برخی از آنچه نقل شده است، به نظر می‌رسد برخی کلمات حذف شده و نگارنده بدون
 توجه به تغییر در محتوا، از آن گذشته است:

به عنوان نمونه در جایی زیر عنوان «۱- یقبل الجزية» می‌نویسد: «أنه لا یقبل الجزية من
 أهل وإنما الإسلام ویهدم المسجد الحرام ویرده إلى أصله...» (همان، ص ۲۷).

پنج. تطبیق‌های بی اساس

از ویژگی‌های برجسته و شاید بنیادین کتاب، در جذب مخاطب، تطبیق‌هایی است که در
 این کتاب صورت گرفته است. در موارد بسیاری، حوادث و افراد، به‌ویژه در دوران معاصر، با
 کم‌ترین شباهتی که در برخی سخنان آمده، تطبیق شده است. نمونه‌های فراوان این تطبیق

از مراجعه به کتاب به دست می‌آید. در این جا به برخی اشاره خواهد شد:

فن آوری‌های نوین

وی درباره ساخت‌وساز و ظهور برخی فن آوری‌های نوین، از آن‌ها به عنوان نشانه‌ی ظهور یاد کرده است. در جایی می‌نویسد:

أحداث العمارات والقصور واتصالهم مابين النجف الأشرف والكوفة وحدوث التلفزيون فيها. قال أمير المؤمنين عليه السلام لصاحبه كميل: يا كميل! إن قبرك هنا قال يا سيدی بعید عنک قال کلا سيكون قريباً واعلم أنه في آخر الزمان تحيط بقبرك قصور وحدائق في كل قصر مصباح ومرآة وينظر بها البعيد والقريب التلفزيون وهي علامة قائمنا (عن الملاحم والفتن)، (همان، ص ۹۵).

افزون بر این که چنین روایتی یافت نشد، دلیلی بر این انطباق ارائه نشده است.

حتى يعلن بالعراق البراءة من علي: عن يوم الخلاص. عن الصادق عليه السلام لا يخرج القائم حتى يُقرأ كتابان كتاب بالبصرة وكتاب بالكوفة بالبراءة من علي عليه السلام أما في البصرة فقد خطب عبد السلام عارف بها بدم أمير المؤمنين وذلك قبل أن يحترق بالطائرة بساعة من نهار وأما في النجف: فإن خطب الحزبيين اللعناء لا تقتصر في سب الإمام ومبادئه ومطاردة أحيائه وأوليائه وخصوصاً في الانتفاضة سنة ۱۹۹۰م (همان، ص ۹۶).

با قبول چنین ادعایی و با توجه به این که چنین اتفاقی افتاده است، می‌بایست ظهور تحقق یابد.

قتل السيد ذی النفس الزكية في ظهر الكوفة مع سبعين من الصالحين؛ كشته شدن سيدی صاحب نفسی پاک در پشت کوفه همراه هفتاد نفر انسان صالح؛ عن الشيخ المفيد في الإرشاد قال: وقتل نفس زكية بظهر الكوفة في سبعين من الصالحين احتمال بعضهم أنه السيد محمد باقر الصدر عليه السلام (همان، ص ۱۳۷) ...

و كشته شدن نفس زکیه پشت کوفه همراه هفتاد انسان صالح. برخی احتمال داده‌اند که او سید محمد باقر صدر است!

وی در این عنوان به یکی از نشانه‌های حتمی ظهور اشاره کرده است که آن کشته شدن انسانی بی‌گناه در آستانه قیام جهانی مهدی موعود عليه السلام است؛ اما آن را با تفاوت‌هایی نقل کرده است.



نه. خلط بین نشانه‌ها

بدون تردید، متعلق بحث نشانه‌ها تنها ظهور و قیام مهدی علیه السلام موعود نیست، بلکه گونه‌های دیگری را نیز شامل می‌شود، مانند:

- نشانه‌های آخرالزمان؛

- اشراط الساعة (نشانه‌های قیامت)؛

- ملاحم و فتن.

البته جداسازی هر گروه از نشانه‌ها، گویای آگاهی فرد به مباحث است (صدر، ص ۴۸۸؛ همان، ص ۵۳ و گروهی از نویسندگان، ص ۲۴۳).

در این کتاب، بدون توجه به تمایز هر گروه از نشانه‌ها، برخی به صورت یک‌جا نقل شده و همه در جهت ظهور تعریف شده است.

از نمونه‌های روشن این خلط در شماره ۲۲ تا ۵۵ کتاب است که بیش‌تر نشانه‌های آخرالزمان هستند (مئتان و خمسون، ص ۱۰۱ - ۱۱۷).

نتیجه‌گیری

در خصوص نشانه‌های ظهور آثار متعددی به رشته تحریر در آمده؛ از جمله آن‌ها کتاب مأتان و خمسون علامه، تالیف فردی است با عنوان سید محمد علی طباطبایی حسنی. در پی تحلیلی که در متن مقاله از این کتاب صورت گرفت، قابل ذکر است که نقدهای بنیادینی بر این کتاب وارد است که بخشی از آن می‌تواند کتاب را از اعتبار ساقط کند:

۱. ناشناخته بودن مؤلف و و جایگاه علمی و تخصص وی
۲. حذف اسناد بیش‌تر روایات؛
۳. عدم تطابق بسیاری از روایات با منابع ذکر شده؛
۴. حذف از روایت و یا اضافه کردن به روایات،
۵. انحصار منابع در برخی آثار دست دوم و سوم و احیاناً کم اعتبار؛
۶. عدم استفاده از منابع معتبر نخستین در نقل روایات؛
۷. تطبیق‌های بی‌قاعده و ضابطه روایات بر اشخاص و پدیده‌ها؛
۸. ترکیب و تقطیع بی‌ضابطه برخی روایات.

موارد مذکور و اموری از این قبیل می‌طلبد برای بهره از روایات نشانه‌ها، منحصرأً به منابع روایی معتبر و شناخته شده از دانشمندان بزرگ مراجعه کنیم و در صورتی که به مراجعه به آثار دست دوم و سوم نیاز شد، با دقت، جوانب اعتبار روایت را ملاحظه کنیم.



منابع

قرآن کریم.

۱. ابن طاووس، علی بن موسی (۱۴۱۶ق). *التشريف بالمنن في التعريف بالفتن*؛ قم، مؤسسه صاحب الأمر عليه السلام.
۲. ابن منظور محمد بن مکرم (۱۴۰۵ق). *لسان العرب*، بی جا، نشر ادب الحوزة.
۳. ابو ربه، محمود (بی تا). *اضواء على السنة المحمدية*، دار المعارف، قاهرة، الطبعة السادسة.
۴. احمد بن فهد حلی، احمد بن محمد (۱۴۰۷) *عدة الداعي*، دار الکتب الاسلامی.
۵. أنصاری، مرتضی (۱۴۱۴ق). *مجموعه رسائل فقهية واصولية*؛ قم، مکتبه المفید.
۶. حائری یزدی، شیخ علی (۱۴۱۴ق). *إلزام الناصب في إثبات الحجة الغائب*، تحقیق: السيد علی عاشور، بیروت، مؤسسه الأعلمی.
۷. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق). *وسائل الشیعة*، قم، مؤسسه آل البيت عليهم السلام.
۸. حرانی، ابن شعبه (۱۴۰۴ق). *تحف العقول عن آل الرسول عليهم السلام*، تصحیح و تعلیق: علی أكبر غفاری، قم، مؤسسه النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسين.
۹. سلیمان، خدامراد (زمستان ۱۳۹۲). *تحلیل نظریه شهادت امام مهدی عليه السلام*، فصلنامه انتظار موعود، ش ۴۳.
۱۰. شبیری، سید محمد جواد (۱۳۶۲). *دانشنامه جهان اسلام*، مدخل تصعيف و تحريف، تهران، بنیاد دایرة المعارف اسلامی.
۱۱. شریف الرضی، محمد بن حسین (۱۴۱۴ق). *نهج البلاغه*، محقق: فیض الإسلام، قم، هجرت.
۱۲. شهید ثانی (۱۴۰۸ق). *الرعاية في علم الدراية*، تحقیق: عبد الحسین محمد علی بقال، قم، مکتبه آية الله العظمی المرعشی النجفی.
۱۳. صدر، سید محمد (۱۳۸۲). *تاریخ غیبت کبری*، ترجمه سید حسن افتخار زاده، تهران، نیک معارف.
۱۴. _____ (۱۳۸۴). *تاریخ پس از ظهور*، مترجم حسن سجادی پور، تهران، موعود عصر.
۱۵. صدوق، محمد بن علی ابن بابویه (۱۳۹۵ق). *کمال الدین و تمام النعمه*، تهران، اسلامیه.
۱۶. طباطبائی، سید علی (۱۴۱۲ق). *ریاض المسائل*، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.
۱۷. طباطبائی کربلایی، سید محمد (بی تا). *مفاتیح الأصول*، بی جا. (نرم افزار کتابخانه اهل بیت عليهم السلام).
۱۸. طبرسی، احمد بن علی (۱۴۰۳ق). *الاحتجاج*، مشهد، نشر مرتضی.
۱۹. طوسی، محمد بن الحسن (۱۴۱۱ق). *الغیبة*، قم، دار المعارف الاسلامیه.

۲۰. عابدینی، احمد، پاییز (۱۳۸۵) بررسی تسامح در ادله سنن، کاوشی نو در فقه اسلامی، شماره چهل و نهم.
۲۱. عاملی، سید جعفر مرتضی (۱۳۷۷). جزیره خضرا در ترازوی نقد (پژوهشی در علامات ظهور، بیان الأئمة خطبه البیان جزیره خضرا، ترجمه: محمد سپهری، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۲۲. _____ (۱۴۲۴ق). بیان الأئمة وخطبة البیان فی المیزان، بیروت، مرکز الإسلامی للدراسات.
۲۳. غفاری، علی اکبر (۱۳۶۹). دراسات فی علم الدراییة، تهران، جامعة الامام الصادق.
۲۴. کامل سلیمان (۱۴۱۴ق). يوم الخلاص فی ظل القائم المهدي ﷺ، بیروت، دار الكتاب اللبناني.
۲۵. کلانتری، علی اکبر بهار ۱۳۸۹. تسامح در ادله سنن قاعده‌ای ناکارآمد، فصلنامه علمی - پژوهشی علوم اسلامی، سال پنجم، شماره ۱۷.
۲۶. کاظمی، سید مصطفی (۱۴۳۱ق). بشارة الإسلام فی علامات المهدي ﷺ، قم، انتشارات المكتبة الحیدریة.
۲۷. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۱۷ق). الکافی، تهران، دار الکتب الإسلامیة.
۲۸. گروهی از نویسندگان (۱۳۸۲). چشم به راه مهدی ﷺ، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۹. مامقانی، عبد الله (۱۳۸۵ق) مقیاس الهدایة، قم، دلیل ما.
۳۰. متقی هندی، علاء الدین (۱۴۰۹ق) کنز العمال، بیروت، مؤسسة الرسالة.
۳۱. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق). بحار الانوار، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۳۲. مدیر شانه چی (۱۳۶۲). علم الحدیث و درایه الحدیث، بی جا، دفتر انتشارات اسلامی.
۳۳. میرجهانی، سیدحسن (۱۳۷۶ق). نوائب الدهور فی علائم الظهور، تهران، کتابخانه صدر.
۳۴. نعمانی، محمد بن ابراهیم (۱۳۷۹ق). الغیبة، تهران، نشر صدوق.

بررسی تحلیلی مهدی‌باوری در میان کیسانیان موعودگرا از وفات ابوهاشم (م ۹۸) تا انقراض نهایی

نعمت‌الله صفری فروشانی^۱

رضا برادران^۲

چکیده

«کیسانیه» یکی از نخستین فرقه‌هایی است که با ادعای امامت و مهدویت محمد بن حنفیه از بدنه اصلی شیعه خارج شد. مهدی‌باوری در میان کیسانیان را با وفات ابوهاشم (پسر ابن حنفیه) در دو گروه موعودگرا و غالی می‌توان پی گرفت؛ بدین معنا که گروهی از کیسانیه، با وفادار ماندن به خاندان محمد بن حنفیه و اعتقاد به مهدویت او و جداسازی خود از غالیان؛ به حیات خویش در سده دوم ادامه دادند.

نویسنده تلاش کرده است با استفاده از منابع تاریخی، فرقه‌شناختی، کلامی و حدیثی و بهره‌مندی از تجزیه و تحلیل اطلاعات به‌دست‌آمده از مصادر متقدم؛ تصویری روشن از مهدی‌باوری کیسانیه موعودگرا، در زمانه‌ای بنمایاند که آنان با چالش‌هایی چون فقدان رهبران قدرتمند، قدرت‌گیری جریان‌های رقیب و طولانی شدن غیبت محمد بن حنفیه درگیر بودند که این رویکرد، در نهایت به کاهش شدید هواداران، در اواخر قرن دوم و شاید اوایل قرن سوم و به نابودی آن‌ها منجر شد.

واژگان کلیدی: مهدی، مهدویت، کیسانیه، محمد بن حنفیه، ابوهاشم، موعودگرا.

۱. مقدمه

کیسانیه از اولین گروه‌هایی است که از بدنه تشیع جدا شد و با ادعای امامت و مهدویت محمد بن حنفیه تقریباً تا ابتدای قرن سوم به حیات پر فراز و نشیب خود ادامه داد. در این مجال بر آنیم تا باورهای مهدوی کیسانیان را پس از وفات ابوهاشم عبدالله بن محمد بن حنفیه (۹۸م) بررسی کنیم.

ضرورت پرداختن به این گروه از میان‌رفته را می‌توان در مواردی چون لزوم بازشناسی وضعیت فکری، فرهنگی و البته سیاسی جامعه شیعه در آن زمان، در جهت واکاوی علل گروش به نامزدهای مهدی و همچنین بایستگی بررسی باورهای موعودگرایان معاصر با ائمه علیهم‌السلام در جهت واکاوی تعاملات آنان با امامیه و گروه‌های دیگر شیعه خلاصه کرد؛ چنان که هدف این تحقیق را می‌توان ارائه رویکردهای جدید به مسئله مهدویت با کاربست فراوان آن و همچنین ارتقای مباحث تاریخ مهدویت با اهتمام به مسائل تاریخ فکر دانست.

روند مهدی باوری در میان کیسانیه را می‌توان در چند مقطع ارزیابی کرد که مقاطعی از آن با حیات محمد بن حنفیه (۸۱م) و رهبر بعدی کیسانیان، یعنی ابوهاشم پسر ابن حنفیه مصادف است (ر.ک: صفری فروشانی و برادران، پاییز ۱۳۹۴: ص ۷-۳۰). اما دوره‌ای که با وفات ابوهاشم مقارن است، شاید در دو شاخه بزرگ قابل رهگیری باشد؛ بدین معنا که پس از وفات ابوهاشم، باید جریان مهدی باوری را در کیسانیه، میان طیف کیسانیان موعودگرا و نیز در میان کیسانیان غالی پی گرفت. در این نگاشته بر آنیم تا روند مهدویت را در میان دسته اول بازشناسی کنیم؛ یعنی آن دسته از کیسانیانی که به سمت غالیان نرفته و به امامت در میان خاندان ابن حنفیه وفادار ماندند.

قلمرو زمانی این تحقیق نیز از وفات ابوهاشم، یعنی انتهای قرن اول است تا زمان انقراض کیسانیه که احتمالاً در اواسط قرن سوم باشد. همچنین تمام مباحث مرتبط با مهدویت، از جمله موضوع انتظار، مجادلات میان کیسانیه و دیگر گروه‌های شیعه نیز در دایره بررسی‌های این نوشتار قرار می‌گیرند.

بنا بر آنچه گفته شد، سؤال اصلی این تحقیق چنین است: مهدی باوری در میان کیسانیانی که پس از وفات ابوهاشم، همچنان به باورهای مهدوی خویش و همچنین امامت خاندان ابن حنفیه وفادار ماندند؛ از چه قرار است؟

فرض نگارنده بر آن است که کیسانیان با وفات بزرگ‌ترین رهبر خود بعد از محمد بن حنفیه، یعنی ابوهاشم با چالش‌های بزرگی مواجه شدند که می‌توان آن‌ها را در موارد ذیل خلاصه کرد:

۱. عدم بهره‌مندی از رهبری قوی که بتواند جریان کیسانیه را همانند دوران ابوهاشم مدیریت و راهبری کند؛

۲. سر برآوردن مدعیان قدرتمند دیگر از جریان‌های رقیب، مانند صادقین علیهم‌السلام، زیدیان و عباسیان که میدان‌داری انحصاری بنوحنفیه را در ستیز با امویان به چالش کشیده و مهدویت محمد بن حنفیه را با ابهامات زیادی همراه ساختند؛

۳. طولانی شدن غیبت محمد بن حنفیه که با توجه به نبود پشتوانه‌های کلامی در توجیه غیبت، به شدت از هواداران آن‌ها کاهش داد؛

۴. ظهور غالیان و گروه‌هایی با ادعای میراث‌بری از ابوهاشم که انشعابات کیسانی را شدت بخشید. در این میان، برخی از کیسانیان تلاش کردند با پافشاری به غیبت ابن حنفیه به مقابله با جریان‌هایی بپردازند که در پی سؤال بردن مشروعیت ایشان بودند؛ اما کم‌کم جریان هواخواهان خاندان ابن حنفیه رو به افول گذاشت و در نهایت پس از یک‌صد و اندی سال اثری از آنان در صحنه تاریخ نماند. در این مجال، بر آنیم به بررسی این فرضیه بپردازیم؛ هر چند به اجمال باید گفت برای رسیدن به این فرض به منابع گوناگونی در حوزه‌های فرقه‌شناختی، تاریخ، کلام و حدیث و مانند آن مراجعه گردید و سعی شد با توجه به نگاه‌های گوناگون هر کدام از این دسته‌ها به جریان کیسانیه، روایتی قابل قبول از مهدی‌باوری کیسانیان در این مقطع و نیز تحلیل‌هایی مستند به منابع دسته اول و معقول ارائه گردد.

در زمینه موضوع مذکور، آثار زیادی به رشته تحریر در نیامده؛ اما در مجموع می‌توان به سه دسته از تألیفات اشاره کرد:

اولین گروه آثاری هستند که در مورد فرقه‌های اسلامی نگاشته شده و در ضمن از کیسانیه نیز یاد کرده‌اند (برای نمونه: سبحانی، بی‌تا: ج ۷، ص ۱۰-۱۴ و ۲۷-۴۱؛ مشکور، ۱۳۷۲: ص ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۴۲، ۱۵۱، ۱۸۱، ۲۹۱، ۳۶۶، ۳۷۳-۳۷۵، ۳۹۴-۳۹۸؛ ابو زهره، ۱۳۸۴: ص ۷۱-۷۵؛ صابری، ۱۳۹۰: ج ۲، ص ۳۵-۶۱ و فرمانیان، ۱۳۸۹: ص ۳۷-۴۱).

دسته دوم را می‌توان نگاشته‌هایی دانست که در قالب کتاب (قاضی، ۱۹۷۴؛ بهرامی، ۱۳۹۴ و سید علوی، ۱۳۹۴) و یا مقاله (الهامی، خرداد ۱۳۷۰: ص ۳۵ - ۲۸؛ مادلونگ، پاییز ۱۳۸۶: ص ۱۴۷-۱۵۵ و حسین شاه، پاییز ۱۳۸۹: ص ۶۰-۸۲) در مورد کیسانیه به رشته تحریر درآمده‌اند.

گروه سوم آن دسته از آثار هستند که مهدویت در کیسانیه را موضوع تحقیق خود قرار داده‌اند (شاهرخی، پاییز ۱۳۹۱: ص ۹۱-۱۱۰).

در مورد این سه دسته آثار باید گفت گروه اول و حتی مجموعه دوم، مهدویت در کیسانیه را به صورت خاص مورد توجه قرار نداده و با نگاهی کلان و تا حدی عمودی به کیسانیه و باورهای آنان پرداخته‌اند؛ اما دسته سوم به‌رغم ارزش علمی و ارائه اطلاعات ارزشمند، کم‌تر به دوره‌بندی باورهای مهدوی کیسانیه پرداخته و زمان پس از مرگ ابوهاشم را چندان مورد توجه قرار نداده است. تنها اثری که توضیحات نسبتاً مفصلاً درباره این مقطع از کیسانیه ارائه کرده است، می‌توان «الکیسانیه فی الادب و التاریخ» از «وداد قاضی» دانست که اخیراً توسط «احسان موسوی خلخالی» با عنوان «کیسانیه؛ تاریخ، ادبیات» به فارسی نیز ترجمه شده است. هرچند باید به ارزش فوق‌العاده این اثر و تتبع فراوان نویسنده اقرار کرد؛ نگاشته و داد قاضی نیز نمی‌تواند احساس بی‌نیازی از تحقیق پیش رو را فراهم سازد؛ چراکه نویسنده با نگاهی خاص و شاید به‌مانند مستشرقان، به موضوع مهدویت وارد شده است؛ بدان معنا که ریشه‌های این باور را کم‌تر در احادیث اصیل به یادگار مانده از رسول خدا ﷺ قلمداد می‌کند (قاضی، ۱۹۷۴: ص ۱۶۴، ۱۹۵-۱۹۶)؛ چنان‌که در مورد بازه زمانی این نوشتار دچار اشتباهاتی شده است که در ادامه به صورت مفصل بدان خواهیم پرداخت. با توجه به آنچه گفته شد، گمان نویسنده بر آن است که تحقیقات پیشینی نمی‌تواند مانع نگارش پیش رو گردد.

۲. مفهوم شناسی

قبل از آغاز مباحث اصلی چند واژه پرکاربرد این تحقیق را به لحاظ مفهومی واکاوی خواهیم کرد. این واژگان عبارتند از:

الف) «مهدی»: در لغت اسم مفعول از ریشه «هدی» است که اولین بار توسط «نشوان بن سعید حمیری» (م ۵۷۳) ذیل ریشه «هدی» در کتاب‌های لغت از آن یاد شده است. هرچند توضیحاتی راجع به این واژه ارائه نشده است (حمیری، بی‌تا: ج ۱۰، ص ۶۸۹۶)؛ واژه‌نگاران

بعدی که به مهدی پرداخته‌اند، او را شخصی معرفی می‌کنند که خداوند او را به حق هدایت کرده است. در عین حال، به کاربرد اصطلاحی این واژه نیز توجه کرده و آن را اسم غالبی برای موعود آخرالزمانی می‌دانند (ابن اثیر جزری، ۱۳۶۷: ج ۵، ص ۲۵۴؛ ابن منظور، بی تا: ج ۱۵، ص ۳۵۴؛ طریحی، ۱۴۱۶: ج ۱۰، ص ۴۷۵-۴۷۶ و زبیدی، بی تا: ج ۲۰، ص ۳۳۲). در این اثر، مراد از مهدی، معنای مصطلح آن خواهد بود؛ یعنی موعود و نجات‌بخشی که در زمانه‌ای پر از ستم قیام کرده و جهان را به دنیایی پر از عدل مبدل می‌سازد. لذا مهدی، صرفاً به معنای امام دوازدهم شیعیان امامی علیه السلام نبوده و همچنین مفاهیم مرتبط با مهدویت نیز مورد عنایت خواهد بود.

ب) «کیسانیه»: این اسم به گروهی اطلاق می‌شود که با باور به امامت و مهدویت محمد بن حنفیه از بدنه شیعه جدا شده و در ذیل کتاب‌های فرقه‌نگاری به صورت مفصل از باور و انشعابات این گروه سخن رفته است (نوبختی، ۱۴۰۴: ص ۲۳-۳۸؛ اشعری قمی، ۱۳۶۰: ص ۲۱-۵۰؛ ابوالحسن اشعری، ۱۴۰۰: ص ۱۸-۲۳؛ ناشی اکبر، ۱۳۸۶: ص ۱۸۵-۱۹۹؛ بغدادی، ۱۴۰۸: ص ۲۷-۳۸ و شهرستانی، ۱۳۶۴: ج ۱، ص ۱۷۰-۱۷۹). در این نگاه، مجال برای پرداختن به علت نام‌گذاری، آغاز گروه و باورهای نخستین آنان وجود ندارد (ر.ک: صفری فروشانی و برادران، پاییز ۱۳۹۴: ص ۷-۳۰) و اگر از تردیدهایی که در مورد اصل چنین فرقه‌ای وجود دارد (انصاری، ۱۹۷۳ و سبحانی، بی تا: ج ۷، ص ۱۰ و سید علوی، ۱۳۹۴) بگذریم؛ باید گفت کیسانیه با داشتن اعتقاداتی خاص راجع به محمد بن حنفیه و تفسیری زود هنگام از مهدی در روایات نبوی (ر.ک: موسسه معارف اسلامی، ۱۳۸۶: ج ۳، ص ۱)، در نیمه دوم قرن اول، در صحنه تاریخ اسلام رخ نمودند و با آغاز قرن دوم، روند افول آنان آغاز شد که در نهایت در اواخر قرن دوم اثری از کیسانیان غیر غالی در صحنه تاریخ نماند (قاضی، ۱۹۷۴: ص ۲۶۴-۲۶۷)؛ به گونه‌ای که نویسندگان اواخر قرن چهارم و البته پنجم چون شیخ مفید (م ۴۱۳)، سید مرتضی (م ۴۳۶) و شیخ طوسی (م ۴۶۰) در آثار خود به صراحت از انقراض آنان سخن گفته و تصریح کرده‌اند که در زمان آنان هیچ فردی را به عنوان شیعه کیسانی سراغ ندارند و از انقراض کیسانیان مدت زمان زیادی گذشته است (مفید، ۱۴۱۳: ص ۲۹۸؛ شریف مرتضی، ۱۴۱۰: ج ۳، ص ۱۴۷ و طوسی، ۱۴۲۵: ص ۱۹-۲۰).

ج) «کیسانیه موعودگرا»: این ترکیب به آن دسته از کیسانیانی اطلاق می‌شود که بر

مهدویت محمد بن حنفیه و یا یکی از خاندان محمد بن حنفیه وفادار مانده و در گروه‌های دیگر و بالأخص غالیان جذب نشدند؛ چنان‌که برای آن دسته از کیسانیه که به تداوم خط امامت در فرزندان محمد بن حنفیه باور داشتند، واژه «خالص» به کار رفته است (اشعری قمی، ۱۳۶۰: ص ۳۹). بایسته گفتن است که واژه «موعودگرا» نیز از سوی نگارنده برای مهدی‌گرایان کیسانی انتخاب شده است.

۳. زمانه‌شناسی کیسانیان بعد از وفات ابوهاشم

قبل از پرداختن به مهدی باوری کیسانیان پس از وفات ابوهاشم، لازم است به درک صحیحی از فضای حاکم بر این فرقه در آن برهه از زمان دست یابیم؛ اما قبل از آغاز بحث بیان دو نکته ضروری است:

الف) برخی از رخداد‌های مرتبط با کیسانیه، ممکن است کمی قبل از قرن دوم رخ داده باشد؛ ولی به سبب آن‌که آثار آن در این قرن هویدا شده، به‌ناچار از آنان در این زمان سخن خواهیم گفت. همچنان‌که تاریخ‌گذاری دقیق کیسانیان و تعیین زمان باورهای آنان کار مشکلی است؛ چراکه علاوه بر فقدان منابع درون‌گروهی و آثاری که به‌صورت تاریخ‌مند به عقاید کیسانیه پرداخته باشند؛ مخفی بودن این سازمان بر دشواری‌های تحقیق پیش رو خواهد افزود.

ب) در این قرن که شاید زمان بزرگ‌ترین تجزیه کیسانیان باشد؛ شاهد ظهور غالیان و همچنین مدعیان قدرتمندی مانند عباسیان هستیم که ادعای میراث داری ابوهاشم را داشته‌اند. لذا شاید نتوان به همه جوانب باورهای کیسانیه پرداخت و تنها بر جنبه مهدی‌باوری و موعودگرایی کیسانیان می‌پردازیم.

در زمانه‌شناسی شیعیان کیسانی در این برهه - که به شناخت چرایی تطور عمیق باورهای آنان کمک شایانی خواهد کرد - باید گفت آنان در قرن دوم با دو مشکل بسیار عمده روبه‌رو بودند:

اول: درگذشت رهبر قدرتمندی مانند ابوهاشم که تقریباً با قرن دوم مصادف است؛ هرچند سال وفات عبدالله بن محمد بن حنفیه، معروف به ابوهاشم در تاریخ‌های اولیه به‌صراحت نیامده است و فقط به این نکته بسنده شده که وی در عهد ولید بن عبدالملک (۸۶-۹۶) و یا در زمان خلافت سلیمان بن عبدالملک (۹۶-۹۹) از دنیا رفت (ابن سعد، ۱۹۹۰: ج ۵، ص ۲۵۲

و بلاذری، ۱۹۹۶: ج ۳، ص ۲۷۳-۲۷۵). البته برخی سال وفات او را سال ۹۸ و یا ۹۹ هجری می‌دانند (ابن عساکر، ۱۴۱۵: ج ۳۲، ص ۲۷۰ و ذهبی، ۱۹۹۳: ج ۶، ص ۴۰۷). این موضوع لطمه زیادی بر پیکره کیسانیه وارد ساخت. برای درک جایگاه عبدالله بن محمد بن حنفیه کافی است به ادعای فرقه‌های گوناگون غالیان، مانند حربیه^۱ (اشعری قمی، ۱۳۶۰: ص ۳۵ و ابوالحسن اشعری، ۱۴۰۰: ج ۶، ص ۲۲)، بیانیه^۲ (نوبختی، ۱۴۰۴: ص ۲۸ و اشعری قمی، ۱۳۶۰: ص ۳۵ و ابوالحسن اشعری، ۱۴۰۰: ص ۲۳ و بغدادی، ۱۴۰۸: ص ۲۲۷)، جناحیه^۳ (نوبختی، ۱۴۰۴: ص ۳۲ و اشعری قمی، ۱۳۶۰: ص ۳۹-۴۱) و دیگران در ادعای وصایت ابوهاشم به آنان و یا انتقال روح امامت از پسر بزرگ محمد بن حنفیه به آنها (اشعری قمی، ۱۳۶۰: ص ۲۶-۲۷؛ ابوالحسن اشعری، ۱۴۰۰: ج ۶، ص ۲۲ و بغدادی، ۱۴۰۸: ج ۲۸، ص ۲۳۳-۲۳۴) توجه کنیم. این موضوع زمانی صورت جدی‌تری به خود می‌گیرد که عباسیان را نیز که تا مدت‌ها میراث‌داری از ابوهاشم را مدعی بوده‌اند (نوبختی، ۱۴۰۴: ص ۳۳؛ اشعری قمی، ۱۳۶۰: ص ۳۹-۴۰؛ ناشی اکبر، ۱۳۸۶: ص ۱۹۵ و ابوالحسن اشعری، ۱۴۰۰: ص ۲۱)؛ به این فهرست اضافه کنیم؛ هرچند در زمان مهدی عباسی (۱۵۸-۱۶۹)؛ سیاست عباسیان درباره چگونگی مشروعیت خود تغییر یافت و به‌جای ادعای وصایت از امیرالمؤمنین علیه السلام و سپس محمد بن حنفیه و پس از آن، پسرش ابوهاشم به عباسیان، از همان ابتدا، وصی پیامبر صلی الله علیه و آله را عباس بن عبدالمطلب (م ۳۲)، عموی ایشان دانسته که این موضوع به فرزندانش و درنهایت به عباسیان رسیده است (نوبختی، ۱۴۰۴: ص ۴۸؛ اشعری قمی، ۱۳۶۰: ص ۶۵-۶۶ و اخبار الدوله العباسیه، ۱۳۹۱: ص ۱۶۵). درهرحال برخوردهای خلفایی چون ولید بن عبدالملک (بلاذری،

۱. فرقه‌ای از غلات قرن اول است که در ذیل ابن حرب، توضیحاتی راجع به ایشان داده خواهد شد.

۲. «بیانیه»، فرقه‌ای غالیانه است منسوب به بیان بن سماعان (م ۱۱۹) که در آثار فرقه‌نگاری، مطالبی غلوآمیز به ایشان نسبت داده شده است (نوبختی، ۱۴۰۴: ص ۲۸؛ اشعری قمی، ۱۳۶۰: ص ۳۳ و ناشی اکبر، ۱۳۸۶: ص ۱۹۹؛ بغدادی، ۱۴۰۸: ۲۲۸ و ابن حزم اندلسی، ۱۴۱۶: ج ۳، ص ۱۱۸-۱۱۹).

۳. «جناحیه» از گروه‌های غالیان اوایل قرن دوم است و منسوب به عبدالله بن معاویه که در اواخر دوران اموی در مناطقی از ایران قیام کرد و درنهایت سرکوب و کشته شد (برای مطالعات فزون‌تر در مورد جناحیه، ر.ک: نوبختی، ۱۴۰۴: ص ۳۲-۳۶؛ اشعری قمی، ۱۳۶۰: ص ۳۹-۴۸، ۵۰-۶۰ و ۶۰؛ ناشی اکبر، ۱۳۸۶: ص ۱۹۰-۱۹۱ و ۱۹۵-۱۹۸؛ ابوالحسن اشعری، ۱۴۰۰: ص ۶-۲۲؛ بغدادی، ۱۴۰۸: ص ۲۳۵-۲۳۷ و ۲۴۲ و ۲۵۵ و شهرستانی، ۱۳۶۴: ج ۱، ص ۱۷۵-۱۷۶).

۱۹۹۶: ج ۳، ص ۲۷۳؛ اخبار الدوله العباسیه، ۱۳۹۱: ص ۱۷۴-۱۷۷ و ابن عساکر، ۱۴۱۵: ج ۱۹، ص ۳۷۶-۳۷۷) با ابوهاشم، ناشی از احساس خطر بزرگی است که از سوی او احساس می‌شد (اخبار الدوله العباسیه، ۱۳۹۱: ص ۱۷۶، ۱۷۸-۱۷۹) که در نهایت، به مسمومیت او در عهد ولید و یا برادر او، سلیمان منجر گشت (ابن سعد، ۱۹۹۰: ج ۵، ص ۲۵۲؛ بلاذری، ۱۹۹۶: ج ۳، ص ۲۷۳-۲۷۵ و اخبار الدوله العباسیه، ۱۳۹۱: ص ۱۸۳).

دوم: مشکل بسیار بزرگ‌تر کیسانیه در قرن دوم، وجود مدعیان قدرتمندی بود که آرام‌آرام با گونه‌های متفاوت سر برآورده و دیگر ادعای رهبری کل شیعه، به‌مانند زمان محمد بن حنفیه و تا حدی پسرش، ابوهاشم بسیار مشکل می‌نمود. رقبای عمده کیسانیان در این قرن به سه گروه مختلف دسته‌بندی می‌شوند:

الف) «امامیه»: شیعیان امامی در این زمان صاحب رهبرانی بودند که از هر جهت و مخصوصاً در نگاه توده شیعیان برای امامت شایسته به نظر می‌رسیدند. امام باقر علیه السلام (۹۵-۱۱۴) با علمی زبانزد، هنگام وفات ابوهاشم، از مرز چهل‌سالگی عبور کرده بود و لذا با توجه به سن مناسب و شرایط دیگر، امکان مقابله کیسانیان با ایشان مشکل به نظر می‌رسید. امام صادق علیه السلام (۱۱۴-۱۴۸) نیز با رحلت پدر به سرعت توانست رهبری شیعه را در دست گیرد؛ به‌گونه‌ای که ابوسلمه خلال (م ۱۳۲ ق) (برای اطلاعات بیش‌تر در مورد ابوسلمه، رک: بهرامیان، ۱۳۷۲: ج ۵، ص ۵۶۰-۵۶۳)؛ هم‌زمان با سقوط امویان، زعامت قیام عباسی را به ایشان پیشنهاد کرد (مسعودی، ۱۴۰۹: ج ۳، ص ۲۵۳-۲۵۵ و ابن طقطقی، ۱۹۹۷: ص ۱۵۱-۱۵۲)؛ همچنان که برخی از مشهورترین چهره‌های کیسانی، مانند سید حمیری (م ۱۷۳ ق) و حیان سراج (کشی، ۱۴۰۹: ص ۳۱۴-۳۱۶) با امام گفت‌وگو کرده و حتی سید حمیری بنا به برخی از گفته‌ها به مذهب امامیه گرویده است (همان، ص ۲۸۷-۲۸۸؛ مفید، ۱۴۱۳: ص ۲۹۸-۲۹۹؛ صدوق، ۱۳۹۵: ج ۱، ص ۳۳-۳۴ و نوبختی، ۱۴۰۴: ص ۳۰)؛ هرچند برخی از پژوهشگران معاصر این نکته را نپذیرفته‌اند (قاضی، ۱۹۷۴: ص ۳۳۰-۳۴۵). این روند از سوی امام کاظم علیه السلام (۱۲۸-۱۸۳ ق) نیز دنبال شد؛ هرچند احتمالاً از نیمه دوم این قرن روند انحطاط کیسانیه سرعت گرفته است؛ چراکه از شخصیت‌های برجسته کیسانی، کم‌تر فردی را در این برهه از زمان می‌توان نام برد.

ب) «زیدیه»: از دیگر گروه‌هایی که رقیب جدی کیسانیه به شمار می‌آمدند، زیدیه هستند.

البته شاید در آن زمان نتوان به آن‌ها چنین نامی اطلاق کرد؛ چراکه هنوز مراحل اولیه شکل‌گیری عقاید آنان در جریان بوده است (ر.ک: فرمانیان و موسوی نژاد، ۱۳۸۶ و شامی، ۱۹۷۴ و موسوی نژاد، بهار و تابستان ۱۳۸۴: ص ۲۵۱-۲۶۸). به‌هررو، با توجه به رنگ تهاجمی «پیشا زیدیه» که بعدها توسط شاخهٔ حسنی فرزندان امیرالمؤمنین علیه السلام دنبال شد و نمونه‌های آن در قیام نفس زکیه (۱۰۰-۱۴۵ق) و برادرش ابراهیم (م ۱۴۵ق) و بعدها در شهید فح (م ۱۶۹ ق) نمود یافت (ر.ک: الهی زاده، ۱۳۸۵)؛ یکه‌تازی کیسانیان در مبارزه با بنی‌امیه و بعدها بنی‌عباس را درهم شکست و برقراری حکومتی عادلانه با محوریت فرزندان علی علیه السلام را آرمان گروه‌های متعددی از بدنه شیعه ساخت.

ج) «عباسیان»: در کنار تمامی این گروه‌ها، نباید از عباسیان، به‌عنوان قدرتمندترین شاخه سیاسی - نظامی خاندان پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم غافل شد. پیروزی دعوت عباسی و استقرار حکومتی با محوریت آل رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم و همچنین از میان رفتن بنی‌امیه که کیسانیان از ایشان نفرت شدیدی داشتند، آب سردی بود که بر آرزوهای کیسانیان فرو ریخت و بسیاری از خواسته‌ها و ایده‌های آنان را در نابودی آثار اموی بدون تشکیل حکومت خاندان محمد بن حنفیه و یا ظهور محمد بن علی محقق ساخت. این در حالی بود که کیسانیان یکی از وظایف محمد بن حنفیه را بعد از ظهور، در نابودی دمشق و حتی سنگ سنگ آن و فرو بردن این شهر به داخل زمین می‌دانستند (اشعری قمی، ۱۳۶۰: ص ۳۱). آن‌ها حتی به سراغ خود امویان رفته و یکی از فعالیت‌های مهدی پس از ظهور را نابودی ستمگران (همان) می‌دانستند که در برخی از نصوص به بنی‌امیه تخصیص زده شده بود (ناشی اکبر، ۱۳۸۵: ص ۱۸۷). در اشعار سید حمیری، حتی به قتل مردان توسط ابن حنفیه بسنده نشده و سخن از اسارت زنان دربار دمشق به میان آمده است (همان: ص ۱۸۹). کیسانیان حتی به‌صراحت اظهار داشته‌اند که معاویه و آل ابی‌سفیان توسط علی بن ابیطالب علیه السلام بعد از رجعت امام علی علیه السلام به قتل می‌رسند (نوبختی، ۱۴۰۴: ص ۴۲ و اشعری قمی، ۱۳۶۰: ص ۵۰). با این وصف و با بر باد رفتن آرزوهای آنان در نابودی اموی‌ها به دست ابن حنفیه؛ عملاً عرصه برای مبارزات و باورهای سیاسی کیسانیه بسیار محدود گشت.

بنابراین، در این زمان با توجه به مدعیان مذکور و نبود رهبری توانمند در خاندان محمد بن حنفیه که بتواند کیسانیان را حداقل همچون ابوهاشم تا حدی بر محوری واحد جمع نماید؛

شاهد بزرگ‌ترین تجزیه کیسانیه هستیم و افراد مختلفی بر میراث‌داری ابوهاشم تکیه کرده‌اند که اگر از کیسانیانی که به دامان امامیه بازگشتند (اشعری قمی، ۱۳۶۰: ص ۳۵ و ابوالحسن اشعری، ۱۴۰۰: ص ۲۳) صرف‌نظر کنیم؛ می‌توان به دو گروه عمده اشاره کرد:

۱. کیسانیان موعودگرا و وفاداران به خاندان ابن حنفیه؛^۲ کیسانیان غالی؛ که در این نگاه‌ها به باورهای گروه نخست خواهیم پرداخت.

۴. کیسانیان موعودگرا

قبلاً گفته شد، کیسانیان موعودگرا و خالص را می‌توان شیعیانی خواند که بعد از وفات ابوهاشم، هنوز به امامت و مهدویت یکی از اعضای خاندان محمد بن حنفیه اعتقاد داشته و به غالیانی چون ابن حرب^۱، بیان بن سمعان^۲، عبدالله بن معاویه^۳، صائد نهدی^۴ و همچنین

۱. «ابن حرب» همان عبدالله بن عمرو بن حرب کندی است (اشعری قمی، ۱۳۶۰: ص ۲۱؛ ص ۲۶ و ۳۵؛ ابوالحسن اشعری، ۱۴۰۰: ص ۱۳ و بغدادی، ۱۴۰۸: ص ۲۳۳) و از جمله غالیان اواخر قرن اول است که ادعای انتقال روح خدایی از ابوهاشم به خود را داشت و فرقه حریبه با عقاید غالیانه فراوان به او منسوب است (ر.ک: کیانی فرید، ۱۳۸۸: ج ۱۳، ص ۱۰-۱۱).

۲. «بیان بن سمعان»؛ یکی از غالیانی است که در زمان حکومت هشام بن عبدالملک (۹۵-۱۲۵ ق) و ولایت خالد بن عبدالله قسری بر عراق (۱۰۵-۱۲۰ ق) همراه یاران اندکش در سال ۱۱۹ قیام کرد که به‌سختی سرکوب و با همراهانش در آتش سوزانده شد. وی ادعاهای غلوآمیزی داشت و ادعا می‌کرد که وصایت را از ابوهاشم اخذ کرده است (حیبی مظاهری، ۱۳۸۳: ج ۱۳، ص ۲۵۲-۲۵۴ و زریاب، ۱۳۷۹: ج ۵، ص ۵۴-۵۶).

۳. «عبدالله بن معاویه بن عبدالله بن جعفر بن ابی‌طالب (علیه‌السلام)» از نوادگان جعفر طیار است که پس از یزید بن ولید بن عبدالملک (م ۱۲۶) در کوفه قیام کرد و به تسخیر این شهر موفق شد؛ اما در نهایت از سپاه عبدالله بن عمر بن عبدالعزیز (م ۱۳۲) حاکم کوفه شکست خورد و پس از تجدید قوا در مدائن به سوی ایران رفت و به تسخیر شهرهایی چون «حلوان»، «همدان»، «اصفهان»، «ری»، «فارس» و «اصتخر» موفق شد؛ اما در جنگ با فرمانده ارتش اموی کوفه «یعنی عامر بن ضباره» (م ۱۳۱ ق) شکست خورد و پس از عقب‌نشینی به سمت مناطق شرقی حرکت کرد و سرانجام در هرات به دست حاکم دست‌نشانده ابومسلم زندانی شد و در همان‌جا از دنیا رفت که برخی این وفات را قتل با اشاره ابومسلم دانسته‌اند (بلادری، ۱۹۹۶: ج ۲، ص ۶۲-۶۷؛ طبری، ۱۹۶۷: ج ۷، ص ۳۰۲-۳۰۹، ۳۷۱-۳۷۴ و ابوالفرج اصفهانی، بی‌تا: ص ۱۵۹-۱۵۲).

۴. از صائد نهدی، تنها به‌عنوان یکی از شاگردان حمزه بن عماره یاد شده که با بیان بن سمعان هر دو از

عباسیان نپیوستند. این گروه خود به دو طیف تقسیم می‌شوند:

الف) عده‌ای که محمد بن حنفیه را مهدی می‌دانستند؛ که ممکن است امامت ابوهاشم و ائمه بعدی را می‌پذیرفتند و یا این که مانند کربیه^۱، هیچ امامی را در غیبت مهدی به رسمیت نمی‌شناختند (نوبختی، ۱۴۰۴: ص ۲۷ و اشعری قمی، ۱۳۶۰: ص ۲۷)؛

ب) گروهی که مرگ محمد بن حنفیه را باور داشتند؛ درعین حال، از مهدویت ابوهاشم (نوبختی، ۱۴۰۴: ص ۳۱؛ اشعری قمی، ۱۳۶۰: ص ۲۷ و مفید، ۱۴۱۳: ص ۲۹۷) و یا یکی از خاندان محمد بن حنفیه سخن می‌گفتند (نوبختی، ۱۴۰۴: ص ۳۱ و اشعری قمی، ۱۳۶۰: ص ۳۹).

۴- ۱. ائمه کیسانیه پس از وفات ابوهاشم

درهرحال، فرقه‌نگاران از افرادی در خاندان محمد بن حنفیه به‌عنوان امام یاد کرده‌اند که ممکن است، موعودگرایان معتقد به مهدویت محمد بن حنفیه، آنان را نیز پذیرفته باشند؛ ولی به‌ظهور نهایی مهدی یعنی ابن حنفیه امید داشتند. ائمه بعدی کیسانیه عبارتند از:

- علی بن محمد بن حنفیه (برادر ابوهاشم)؛

- حسن بن علی بن محمد بن حنفیه؛

- علی بن حسن بن علی بن محمد بن حنفیه؛

→

نهد بوده‌اند (نوبختی، ۱۴۰۴: ص ۲۸)؛ اما عقاید و آرای او که جزو غالیان است، به‌تفصیل به دست ما نرسیده و فقط کتاب‌های فرق به عقاید هواداران او در باب رجعت و بازگشت و حکومت محمد بن حنفیه سخن گفته‌اند (همان، ص ۲۸-۲۹ و اشعری قمی، ۱۳۶۰: ص ۳۴). اشعری قمی صائد را از کسانی می‌داند که در حق ائمه، بالأخص امام صادق علیه السلام غلو کرده و برای آن‌ها قدرت‌های خارق‌العاده‌ای ذکر و شعائر دینی را به‌زعم خود تفسیر می‌کردند (همان، ص ۵۶-۵۷)؛ چنان‌که امام جعفر بن محمد علیه السلام وقتی از غالیان زمان خود نام می‌برده، به صائد اشاره و آنان را لعن کرده است (کشی، ۱۴۰۹: ص ۳۰۵) در روایت دیگری امام صادق علیه السلام در تفسیر آیات ۲۲۱ و ۲۲۲ سوره شعراء، از هفت نفر به عنوان مصداق «افاک ائیم» نام برده‌اند که یکی از آن‌ها صائد است (همان، ص ۳۰۲).

۱. «کربیه» از پیروان ابن کرب بوده و ادعا نمودند که محمد بن حنفیه نمرده و غایب است و درعین حال، مکان او مشخص نیست؛ اما وی روزی ظهور می‌کند و مالک زمین خواهد شد (نوبختی، ۱۴۰۴: ص ۲۷؛ اشعری قمی، ۱۳۶۰: ص ۲۷ و ابوالحسن اشعری، ۱۴۰۰: ص ۱۹).

- حسن بن علی بن حسن بن علی بن محمد بن حنفیه (نوبختی، ۱۴۰۴: ص ۳۱-۳۲ و اشعری قمی، ۱۳۶۰: ص ۳۸-۳۹ و بدون ذکر اولین و چهارمین امام: ابوالحسن اشعری، ۱۴۰۰: ص ۲۰-۲۱).

بعد از حسن بن علی، نام دیگری در میان ائمه کیسانیه ذکر نشده که ممکن است این پدیده به دلیل کاهش شدید طرفداران کیسانی و عدم اهتمام به حفظ نام ایشان و یا درگذشت آخرین امام بدون فرزند و طبیعتاً انحلال کیسانیه باشد. البته در گزارش‌های تاریخی، فرزند نداشتن حسن بن علی نیامده و منابع تنها از عدم انتصاب جانشین توسط او سخن رانده‌اند (نوبختی، ۱۴۰۴: ص ۳۱-۳۲ و اشعری قمی، ۱۳۶۰: ص ۳۹). البته برخی معتقدند علی بن حسن، یعنی پدر همین حسن بن علی، بدون فرزند درگذشت (ابوالحسن اشعری، ۱۴۰۰: ص ۲۰-۲۱).

درهرحال، هرچند نمی‌توان براساس احتمالات در این موضوع سخن گفت؛ اگر حتی عمر زمامداری افراد را ۳۰ سال به حساب آوریم، عمر کیسانیانی که به امامت خاندان ابن حنفیه اعتقاد داشتند، حداکثر تا نیمه اول قرن سوم خواهد بود. قابل ذکر است که برخی از فرقه‌نگاران، امامت علی بن محمد بن حنفیه را در نگاه برخی از کیسانیان رد کرده، امام بعد از ابوهاشم را از منظر فرقه‌ای از کیسانیه، مستقیماً حسن، فرزند علی بن محمد بن حنفیه می‌دانند (ابوالحسن اشعری، ۱۴۰۰: ص ۲۰ و شهرستانی، ۱۳۶۴: ج ۱، ص ۱۷۵) که شاید نشانه هم‌عصر بودن وی با پدرش باشد و یا بنا بر گفته برخی از محققان، احتمالاً گویای عمر کوتاه علی بن محمد بن حنفیه و یا موفقیت چشم‌گیرتر پسرش، حسن باشد (قاضی، ۱۹۷۴: ص ۲۱۳) که در آن هنگام، عمر کیسانیه خالص بازهم پایین‌تر خواهد آمد.

به‌هررو، در مورد خود این افراد هم اطلاعات چندانی در دست نیست. هرچند ابن ابی الحدید خبری در مورد حسن بن علی بن محمد بن حنفیه گزارش کرده است (ابن ابی الحدید، ۱۳۸۳: ج ۸، ص ۱۲۰)؛ به احتمال بسیار در مورد خود حسن بن محمد بن حنفیه (م ۹۹ تا ۱۰۱ق؛ ابن سعد، ۱۹۹۰: ج ۵، ص ۲۵۲-۲۵۳؛ بلاذری، ۱۹۹۶: ج ۳، ص ۲۷۰-۲۷۱)؛ کثیری بیدهدی، ۱۳۸۸: ج ۱۳، ص ۳۲۰-۳۲۱ و حبیبی مظاهری، ۱۳۹۱: ج ۲۰، ص ۵۹۷-۶۰۰) بوده است؛ چراکه در مورد کتابچه‌ای سخن به میان آمده که محتوای آن با مطالب مطرح در مورد «رساله ارجاء»، منسوب به حسن بن محمد بن حنفیه مشابَهت دارد (دهقی و

ولوی، تابستان ۱۳۸۸: ص ۱۲۷-۱۵۲). در هر حال، از احوال ائمه بعدی کیسانیه به هیچ عنوان خبری در تاریخ منعکس نشده است.

۴-۲. مهدی باوری در میان موعودگرایان کیسانی

آنچه از اخبار و اطلاعات تاریخی و فرقه‌نگاری در دست است، واکنش‌های کیسانیان در این قرن نسبت به مهدویت محمد بن حنفیه است. لذا در مورد مهدی بودن ابوهاشم و یا یکی از اعضای خاندان محمد بن حنفیه اطلاعاتی به جز ادعای برخی از فرقه‌نویسان (نوبختی، ۱۴۰۴: ص ۳۱ و اشعری قمی، ۱۳۶۰: ص ۲۷-۳۹) و اندکی از مورخان امامی (مفید، ۱۴۱۳: ص ۲۹۷) در اختیار نداریم. بنابراین، تنها در این مجال به باور کیسانیان در مورد مهدویت محمد بن حنفیه و تطور آن خواهیم پرداخت.

در باب نگرش کیسانیان موعودگرا در قرن دوم، می‌توان به چند نکته اساسی اشاره کرد: الف) کیسانیه در این زمان به ظهور محمد بن حنفیه امید زیادی داشته و انتظار نداشتند غیبت فرزند علی به درازا بینجامد. لذا سید حمیری (۱۰۵-۱۷۳ق)، به عنوان یکی از بارزترین شخصیت‌های موعودگرا در این قرن، انتظارات جامعه کیسانی را در طول ۶۰ سال (ابن اعثم، ۱۹۹۱: ج ۶، ص ۱۸۰؛ سمعانی، ۱۹۶۲: ج ۱، ص ۳۴۵ و ذهبی، ۱۹۹۳: ج ۶، ص ۱۸۳) و یا ۷۰ سال (نوبختی، ۱۴۰۴: ص ۲۹؛ اشعری قمی، ۱۳۶۰: ص ۳۲؛ ناشی اکبر، ۱۳۸۶: ص ۱۸۸؛ بلاذری، ۱۹۹۶: ج ۲، ص ۲۰۲ و مسعودی، ۱۴۰۹: ج ۳، ص ۷۹)، پس از غیبت محمد بن حنفیه همراه با گله از وضعیت موجود بیان کرده است (اشعری قمی، ۱۳۶۰: ص ۳۱-۳۲ و ناشی اکبر، ۱۳۸۶: ص ۱۸۸).

بنابراین، کیسانیانی که در زمانی رهبر خود را از دست دادند که احتمالاً ۶۰ سال (ابن خلکان، ۱۹۷۱: ج ۴، ص ۱۷۲) و یا ۶۵ سال (بلاذری، ۱۹۹۶: ج ۳، ص ۲۹۵) از زندگی او گذشته بود؛ تصوری از غیبت طولانی مدت نداشتند. خصوصاً آن که برخی از شعرای کیسانی، بر حیات محمد بن حنفیه تأکید داشته و به صراحت مرگ او را انکار می‌کردند که این موضوع را می‌توان در مصادر ذیل مشاهده کرد: در اشعار کثیر عزه (م ۱۰۵)^۱ (اشعری قمی، ۱۳۶۰:

۱. «کثیر عزه» از شاعران معروف کیسانی است (برای اطلاعات بیشتر در مورد این فرد، ر.ک: مسعودی، ۱۴۰۹: ج ۳، ص ۷۸؛ ابن معتز، ۱۹۹۸: ص ۵۳-۵۸ و ابوالفرج اصفهانی، ۱۹۹۴: ج ۷،

ص ۲۹؛ ابوالحسن اشعری، ۱۴۰۰: ص ۱۹ و بغدادی، ۱۴۰۸: ص ۲۹؛ بلاذری، ۱۹۹۶: ج ۲، ص ۲۰۳ و مسعودی، ۱۴۰۹: ج ۳، ص ۷۸) و یا سید حمیری (نویختی، ۱۴۰۴: ص ۳۰؛ اشعری قمی، ۱۳۶۰: ص ۳۲؛ مفید، ۱۴۱۳: ص ۲۹۸؛ بلاذری، ۱۹۹۶: ج ۲، ص ۲۰۲ و مسعودی، ۱۴۰۹: ج ۳، ص ۷۹). این، در حالی است که مهدی‌انگاران ابن حنفیه با تصور ظهور زود هنگام، به سراغ استدلال‌های کلامی در جهت اثبات حیات محمد بن حنفیه نرفتند و لذا در تاریخ کیسانیه، به وجود متکلمینی زبردست در میان ایشان اشاره‌ای نشده است. اساساً بر اساس رویکرد اسطوره‌ای آنان در موضوع مهدویت، آنان به کلام نیز نیاز چندانی نداشتند. این نکته زمانی روشن‌تر می‌شود که به چالش امامیه پس از غیبت صغرا نگاهی بیندازیم. آن زمان که علمای شیعه پس از اتمام دوران غیبت صغرا و گذشت ۶۹ سال از غیبت امام عصر علیه السلام؛ هنگامی که شاهد بالا گرفتن زمزمه‌هایی در زمینه مرگ احتمالی امام غائب خود شدند و بنابه ادعای ایشان عده‌ای به همین علت از عقیده خود دست کشیدند (صدوق، ۱۳۹۵: ج ۱، ص ۲-۳ و ۱۶ و نعمانی، ۱۳۹۷: ص ۱۵۷ - ۱۵۸ و ۱۹۲-۱۹۶)؛ با براهین عقلی توانستند تا حدود زیادی شیعیان را به زنده بودن امام مجاب نمایند (جاسم حسین، ۱۳۸۵: ص ۲۱۶-۲۲۴).

ب) گرایش‌های ضد اموی، هنوز در این قرن رنگ نباخته و به‌رغم انتقام سخت عباسیان از بنی‌امیه (طبری، ۱۹۶۷: ج ۷، ص ۴۳۷ به بعد)، به گوشه‌هایی از این خشم فروخفته در اشعار سید حمیری می‌توان دست یافت (سید حمیری، ۱۹۹۹: ص ۱۷۷-۱۷۸ و ناشی اکبر، ۱۳۸۶: ص ۱۸۹)؛ هرچند نگارنده به نمونه‌هایی از این تفکر بر ضد حکومت عباسی در میان آثار به‌جامانده از کیسانیه دست نیافت.

ج) در این قرن، محبوبیت محمد بن حنفیه در میان موعودگرایان کیسانی در حد بالایی وجود دارد و برخی از شخصیت‌های کیسانی چون «مرقع بن قمامه اسدی»^۱ دوست دارند

ص ۱۶۷-۲۰۳).

۱. «مرقع بن قمامه اسدی»، در منابع رجالی از شمار کیسانیان خوانده شده است (کشی، ۱۴۰۹: ص ۹۶-۹۷؛ طوسی، ۱۳۷۳: ص ۸۳؛ ابن داود، ۱۳۴۲: ص ۵۱۵، ۵۳۸ و حلی، ۱۹۶۱: ص ۲۶۰)؛ اما در برخی از منابع تاریخی به حضور او در کربلا و زخمی شدن وی و وفات او در کوفه اشاره شده است (بلاذری، ۱۹۹۶: ج ۱۱، ص ۱۸۳ و سمعانی، ۱۹۶۲: ج ۳، ص ۱۳۱) و یا این که توسط بنی اسد امان

هنگام ظهور در کنار فرزند علی حضور داشته باشند؛ هرچند در این راه چشم و گوش و بینی خود را از دست بدهند (کشی، ۱۴۰۹: ص ۹۶-۹۷) و یا امام صادق علیه السلام، حیان سراج از کیسانیان قرن دوم (ابن داود حلی، ۱۳۴۲: ص ۴۵۱) را شخصی معرفی می‌کند که به بزرگداشت محمد بن حنفیه می‌پردازد (کشی، ۱۴۰۹: ص ۳۱۴). حیان نیز در برابر امام با این که بر رد ادعای ایشان برای مرگ محمد بن حنفیه به واسطه گواهی پدرش امام باقر علیه السلام، دلیلی در دست ندارد؛ به صراحت پدر ایشان را به وهم و اشتباه متهم می‌سازد! (همان، ص ۳۱۴-۳۱۵) و در عبارت دیگری، حیان به‌طور غیرمستقیم چنین می‌گوید که امر بر دشمنان محمد بن حنفیه مشتبه شد (همان، ص ۳۱۵-۳۱۶). این گزارش‌ها به‌روشنی گواه آن است که زنده بودن محمد بن حنفیه به‌رغم گذشت زمان، نزد شخصیت‌های موعودگرای کیسانی هنوز رنگ نابخفته و آنان بر این اعتقادند که وی زنده است و از طرف خداوند روزی می‌خورد. لذا امام صادق علیه السلام حیان را از معتقدان به حیات ابن حنفیه معرفی می‌کند (همان، ص ۳۱۴) و خود حیان نیز از طرف کیسانیان هم‌رأی خود، از زنده بودن محمد می‌گوید (همان، ص ۳۱۵).

برخی از محققان در حوزه کیسانیه، چون وداد قاضی به سه عقیده کلی درباره موعودگرایان کیسانی در این قرن اشاره کرده که در مواجهه با گروه‌های مختلف به کار گرفته شد. این سه عقیده عبارتند از:

اول: باور به «تشبه» و این که امر بر دشمنان محمد بن حنفیه مشتبه شده است؛ همان‌طور که عیسی بن مریم توانست بدین راه از خطر مرگ نجات یابد (نساء: ۱۵۷) و این که محمد بن حنفیه از ابتدا و حتی قبل از حسنین علیه السلام برای امامت بنی‌هاشم انتخاب شده بود.

دوم: عدم جواز امامت در فرزندان امام حسن و امام حسین علیه السلام.

سوم: استدلال به مهدویت ابن حنفیه و رد مدعیان دیگر با مقدمات ذیل: ۱. حرمت انتخاب نام و کنیه پیامبر صلی الله علیه و آله به‌طور هم‌زمان از سوی هر مسلمانی به استناد فرمایش رسول خدا صلی الله علیه و آله:
 ۲. محمد بن حنفیه با اجازه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به اسم و کنیه ایشان نامیده شد؛ ۳. همان‌نامی مهدی موعود و رسول الله صلی الله علیه و آله در کنیه و اسم؛ ۴. عدم امکان وجود دو مهدی در دو زمان.

مجموع مقدمات پیش گفته نشان دهنده مهدویت محمد و رد دیگر مدعیان این عنوان خواهد بود (قاضی، ۱۹۷۴: ص ۲۱۷-۲۳۶).

دسته‌بندی و داد قاضی در مورد اعتقادات موعودگرایان بسیار قابل استفاده است؛ در عین حال، دارای اشکالاتی بدین قرار است:

وداد قاضی، باور به تشبّه را در میان کیسانیان از قول «حیان سرّاج» خطاب به امام صادق علیه السلام استخراج کرده و معتقد است این باور در این قرن شکل گرفت (همان، ص ۲۱۷)؛ اما نکته قابل تأمل توجه‌های اولیه کیسانیان در این موضوع است. اشعری قمی به نقل از کیسانیه و احتمالاً ابن حرب - در قرن اول - چنین آورده که خود محمد بن حنفیه برای آن که به دست دشمنان خود نیفتد، اوضاع را به گونه‌ای ترتیب داد که «تصور» مرگ او پیدا شود؛ همان طور که پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم با خوابیدن علی علیه السلام در بستر پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم، توانست از توطئه کفار جان سالم به در برد (اشعری قمی، ۱۳۶۰: ص ۲۸). لذا به نظر می‌رسد کیسانیان در ابتدایی‌ترین توجه‌ها برای مرگ محمد بن حنفیه، به تاریخ استناد کرده و بعدها برای ادعای خود شواهدی قرآنی ذکر کرده‌اند.

اما در رد امامت فرزندان حسنین علیهم السلام که به قول اشعری قمی در «المقالات و الفرق» استناد شده است (همان، ص ۲۲-۲۳) و وداد قاضی به درستی جعل آن را در قرن دوم نشان می‌دهد (قاضی، ۱۹۷۴: ص ۲۲۴)؛ باید گفت نویسنده در انتهای بحث چنین می‌گوید که کیسانیان در عین رد زعامت اولاد امام حسن علیه السلام و امام حسین علیه السلام به انکار امامت حسنین علیهم السلام پرداخته‌اند و از اشعار سید حمیری در فضیلت ایشان یاد می‌کند (همان، ص ۲۲۰-۲۲۴). اما نکته جالب توجه، این که گفته وداد قاضی در این بخش، با نوشته‌های او در قسمتی دیگر همین کتاب مغایرت دارد، آن‌جا که به نگرش کیسانیان در مورد بزرگداشت محمد بن حنفیه پرداخته و معتقد است کیسانیه محمد بن علی را از حسنین علیهم السلام بالاتر می‌دانستند و با رد امامت ایشان، تنها آنان را به عنوان عاملان محمد بن حنفیه می‌پنداشتند (همان، ص ۱۵۷-۱۵۸). شاید بتوان به عنوان یک احتمال، از این نکته سخن گفت که همسان‌سازی محمد بن حنفیه و حتی بالاتر دانستن وی از امام حسن علیه السلام و امام حسین علیه السلام در اندیشه کیسانیه به این زمان مربوط باشد؛ زیرا بسیار منطقی به نظر می‌رسد که وقتی موعودگرایان کیسانی با ظهور رقبای قدرتمندی از نسل حسنین علیهم السلام روبرو گردند و نتوانند از

جهت فضیلت مادر، محمد بن حنفیه را با فرزندان فاطمه علیها السلام یکی بشمارند؛ به سراغ تعظیم خود محمد بن حنفیه رفته، وی را بالاتر از جایگاهی بدانند که تا بدان زمان به آن باور داشتند؛ همچنان که تکیه بر علم جامع محمد بن حنفیه و انتقال آن به ابوهاشم (شهرستانی، ۱۳۶۴: ص ۱۷۰، ۱۷۴ و ۱۷۵)، شاید در عرصه روپارویی با ائمه شیعه، بالأخص امام باقر علیه السلام پدید آمده باشد.

آخرین دیدگاه اساسی وداد قاضی در این باره، ذکر استدلال‌های کیسانیان در مواجهه با فرقه‌های دیگر از مدعیان مهدویت است. او سه دلیل اساسی را از سوی کیسانیان برشمرده است:

۱. بشارت تولد محمد بن حنفیه از سوی پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و مهدی نامیدن وی و نام‌گذاری او به مهدی، از سوی امیرالمؤمنین علیه السلام از همان بدو حیات (نوبختی، ۱۴۰۴: ص ۲۷ و اشعری قمی، ۱۳۶۰: ص ۲۷)؛

۲. بشارت رسول صلی الله علیه و آله و سلم متضمن عدم مرگ و غیبت اوست؛

۳. امکان وجود دو مهدی در عالم، اگرچه در زمان‌های مختلف وجود ندارد (اشعری قمی، ۱۳۶۰: ص ۲۷) که به عقیده وداد قاضی دلیل سوم در همین زمان ایجاد شده است (قاضی، ۱۳۶۴: ص ۲۲۶-۲۲۷).

در توضیح باید گفت آنان در این زمان، با چالش بزرگی به نام مهدویت نفس زکیه روبه‌رو بودند؛ چالشی که از سوی برخی از هواداران او تعقیب می‌شد و ایشان یکی از دلایل خود را برای اثبات مهدویت محمد بن عبدالله بن حسن مثنی، همنامی او و پدرش با پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم می‌دیدند و در این زمینه روایات فراوانی مورد توجه واقع شد و شاید در پاره‌ای از موارد با جعل روایت همراه گشت. احادیثی که مهدی و پدرش را همنام (ابن حماد، ۱۴۲۳: ص ۲۶۰؛ بزار، ۱۹۹۶: ج ۸، ص ۲۵۷-۲۵۸؛ طبرانی، ۱۹۸۳: ج ۱۹، ص ۳۲؛ دانی، ۱۴۱۶: ج ۵، ص ۱۰۳۹-۱۰۴۱؛ خطیب بغدادی، ۱۴۱۷: ج ۱، ص ۳۸۷ و ج ۳، ص ۱۰؛ ابن عساکر، ۱۴۱۵: ج ۴۹، ص ۲۹۵-۲۹۶)؛ موافق^۱ (منابع حدیثی: ابن حماد، ۱۴۲۳: ص ۲۶۰؛ ابن ابی شیبه، ۲۰۰۷: ج ۱۳، ص ۳۶۵؛ ابی داود، ۲۰۰۷: ج ۴، ص ۸۷؛ دولابی، ۲۰۰۰: ص ۳۲۷؛ شاشی، ۱۹۹۴: ج ۲، ص ۱۰۹-۱۱۰؛ ابن منادی، ۱۴۱۸: ص ۱۷۸؛ ابن اعرابی، ۱۹۹۷: ص ۶۸۰؛ طبرانی، ۱۴۱۵: ج ۲،

۱. در برخی از روایات تعبیر یواپی به معنای توافق (جوهری، الصحاح، ج ۱، ص ۸۱-۸۲) آمده است.

ص ۵۵؛ طبرانی، ۱۹۸۳: ج ۱۰، ص ۱۳۳-۱۳۵؛ حاکم نیشابوری، ۲۰۰۶: ج ۸، ص ۲۹۷۲ و ۲۹۹۷؛ دانی، ۱۴۱۶: ج ۵، ص ۱۰۵۴؛ بیهقی، ۱۴۰۱: ص ۲۱۵-۲۱۶؛ ابن جوزی، ۱۴۰۳: ج ۲، ص ۸۵۶-۸۵۷ و ابن اثیر جزری، ۱۹۷۲: ج ۱۰، ص ۳۳۰ و منابع تاریخی: بسوی، ۱۹۸۱: ج ۳، ص ۱۸۷ و ابونعیم، ۱۴۱۰: ج ۲، ص ۱۶۵) و یا مشابه (خوارزمی، ۱۴۱۱: ص ۶۱-۶۳) پیامبر ﷺ و والدش می دانست و حتی برخی از گزارش‌ها نام مهدی را به صراحت «محمد بن عبدالله» عنوان می‌کرد (ابن منادی، ۱۴۱۸: ص ۲۷۲-۲۷۳ و ابوالفرج اصفهانی، بی‌تا: ص ۲۱۴).

درهرحال، کیسانیان برای مقابله با این مشکل، روایت دیگری از رسول‌الله ﷺ آوردند که مهدی در «نام» و «کنیه» همانند حضرت محمد ﷺ خواهد بود (ناشی اکبر، ۱۳۸۶: ص ۱۹۰). این استدلال زمانی قوت می‌گرفت که آن را در کنار روایاتی از پیامبر ﷺ بگذاریم که ایشان از این‌که فردی اسم و کنیه ایشان، یعنی «ابوالقاسم» را بر روی خود بگذارد، منع کرده بود. لذا اجازه به امیرالمؤمنین علیه السلام و یا اقدام از سوی خود پیامبر ﷺ برای محمد بن حنفیه، با توجه به روایت مشابهت مهدی با پیامبر ﷺ در اسم و کنیه، به معنای مهدویت ابن حنفیه خواهد بود (قاضی، ۱۹۷۴: ص ۲۲۶-۲۳۱). این استدلال از طرف «ناشی اکبر» هم مورد تأکید قرار گرفته و از قول کیسانیان چنین گفته که با این ادعا، اگر کسی بخواهد مهدی باشد، باید از سوی رسول خدا ﷺ در نام‌گذاری خود به محمد و ابوالقاسم مجاز باشد و چون این رخصت فقط از سوی پیامبر ﷺ برای محمد بن حنفیه صادر شده است، بقیه مدعیان مهدویت نسبت به منع رسول خدا ﷺ عصیان کرده و مهدی باید همیشه مطیع خداوند خود باشد (ناشی اکبر، ۱۳۸۶: ص ۱۹۰).

وداد قاضی با همه تأمل و دقت نظرهایی که در باب اجازه پیامبر ﷺ به علی علیه السلام در مورد محمد بن حنفیه داشته و از افرادی نام برده که در عهد رسول خدا ﷺ و یا با فاصله کمی از ایشان، محمد و ابوالقاسم نام گرفته بودند (قاضی، ۱۹۷۴: ص ۲۲۹-۲۳۰)؛ به نکته‌ای اساسی توجه نکرده و آن این‌که ایشان استدلال کیسانیان را در مقابل طرفداران مهدویت نفس زکیه و همچنین سایر مدعیان مهدویت، از قبیل «خداشیه»^۱، «جناحیه»، «ابومسلمیه»^۱ و

۱. «خداشیه» پیروان خداش داعی عباسی هستند که وی بعد از مدتی ادعا کرد امامت از محمد بن علی بن عبدالله بن عباس به وی منتقل شده و اباحه‌گری و نشر افکار غالیانه را شروع نمود که در نهایت

«ناووسیه»^۲ و دیگران ذکر کرده که زنده بودن رهبران خود را مدعی بودند (همان، ص ۲۲۴-۲۲۶)؛ اما جالب توجه این که هیچ‌کدام از این گروه‌ها رهبری با نام محمد و کنیه ابوالقاسم نداشته‌اند. لذا معلوم نیست که این استدلال عصیان سایر مدعیان به چه کار می‌آید! بنابراین، اگر مدعیانی مانند نفس زکیه و جناحیه، حدیث پیامبر ﷺ را مبنی بر همانندی مهدی با رسول خدا ﷺ در اسم و کنیه بپذیرند که دیگر به استدلال مذکور در جهت اجازه انحصاری پیامبر ﷺ برای محمد بن حنفیه نیازی نخواهد بود؛ چراکه آن‌ها این شرط را ندارند و همچنین اگر آن حدیث را قبول نکنند که دیگر به رخصت برای محمد و عصیان بقیه نوبت نمی‌رسد.

تنها در یک صورت می‌توان استدلال به اجازه انحصاری رسول خدا ﷺ برای محمد بن حنفیه را (که به عقیده نگارنده صرفاً در جهت بزرگداشت وی بیان شده است) در جهت مهدویت او کاربردی دانست و آن این که معتقد باشیم این استدلال «فرازمانی» بوده؛ یعنی به زمان خاصی اختصاص نداشته و لذا در قرن دوم کارکردی نداشته است؛ اما برای همه افرادی که محمد نام داشته و به ابوالقاسم، مکنی بوده و ادعای مهدویت نیز داشته‌اند، به کار خواهد آمد؛ هرچند باید کیسانیه را برای این استدلال در فضای خلأ و بدون توجه به زمانه و جامعه تصور کنیم که بسیار مشکل است. لذا با توجه به نبود مدعیانی با چنین خصوصیات، در قرن

....»

به دست «اسد بن عبدالله قسری» والی خراسان دستگیر شد و به طرز ناگواری به قتل رسید؛ ولی پیروانش مرگ او را باور نکرده و مدعی بودند وی به آسمان رفته و برای مردم امر مشتبه گشته است (برای اطلاعات بیشتر: ناشی اکبر، ۱۳۶۴: ص ۱۹۲-۱۹۴).

۱. پیروان ابومسلم گروهی بودند که بعد از مرگ ابومسلم به حیات او قائل شدند و اهل اباحه‌گری بوده و شناخت امام را برای دارا بودن امام کافی دانسته و عمل به شریعت را لازم نمی‌شمردند (نوبختی، ۱۴۰۴: ص ۴۶-۴۷) که برخی عقاید آنان را بیش تر متأثر از مجوس می‌دانند (اشعری قمی، ۱۳۶۰: ص ۶۴). مرکز تجمع آنان بیش تر در حوالی مرو و هرات بوده است (بغدادی، ۱۴۰۸: ص ۲۴۲-۲۴۳).

۲. گفته شده است که «ناووسیه» یکی از فرقه‌های شیعه بود که بعد از وفات امام صادق علیه السلام پدید آمد و ادعای حیات جعفر بن محمد علیه السلام و مهدویت وی را داشت و رهبری آنان را شخصی به نام «ابن ناووس» بر عهده داشت (نوبختی، ۱۴۰۴: ص ۶۷ و اشعری قمی، ۱۳۶۰: ص ۸۰). البته برخی نام رهبر آنان را «عجلان بن ناوس» از اهل بصره می‌دانند (ابوالحسن اشعری، ۱۴۰۰: ص ۲۵).

اول، دوم و حتی سوم و همچنین افول شدید کیسانیه از قرن سوم، نمی‌توان استدلال و داد قاضی و ناشی اکبر را صحیح دانست.

نتیجه‌گیری

در جمع‌بندی این نوشتار می‌توان گفت کیسانیه با درگذشت ابوهاشم و طولانی شدن انتظار ابن حنفیه با چالش‌های جدیدی در موضوع مهدویت مواجه بودند که درنهایت به کاهش شدید جمعیتی آنان و جذب بسیاری از آن‌ها در گروه‌های دیگر از جمله امامیه و غالیان منجر شد. این روند تا آن‌جا ادامه یافت که با اتمام این قرن و با اغماض در قرن سوم، تنها نامی از موعود باوران کیسانی در صحنه تاریخ به جا ماند.

درهرحال، مهدی‌باوری در میان کیسانیان این سده با خصوصیتی، ازجمله وفاداری به حیات و غیبت محمد بن حنفیه و ستیز کلامی - حدیثی با دیگر مدعیان مهدویت همراه است؛ همان‌گونه که هنوز مهدی در نگاه آنان رنگی سیاسی داشته، برای پایان بخشیدن به حکومت ظالمان و برقراری حکومتی با محوریت ابن حنفیه خواهد بود.

در این زمان، امامان کیسانی با کم‌ترین نقش در تداوم جریان کیسانیه، در کتاب‌های فرقه‌نگاری مطرح شده‌اند که شاید با توجه به قدرت گروه‌های رقیب و احیاناً مخفی بودن فعالیت‌های ایشان، جز نامی از آن‌ها در تاریخ مشاهده نمی‌شود؛ چنان‌که به نظر می‌رسد کیسانیان هنوز نجات‌نهایی را در ظهور ابن حنفیه می‌دانند. درهرحال، کیسانیه به سبب نداشتن رهبری منسجم، شرایط سخت سیاسی، نابودی امویان، ظهور غالیان و قدرت‌گیری امامیه و از همه مهم‌تر، طولانی شدن غیبت ابن حنفیه و ناامیدی از زنده بودن او، کم‌کم رو به نابودی رفته و تنها نامی از آن‌ها در آثار تاریخی به‌ویژه فرقه‌نگاری به ثبت رسید.



منابع

قرآن کریم.

۱. ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبه الله (۱۳۸۳). شرح نهج البلاغه، قم، مکتبه آیت الله المرعشی.
۲. ابن ابی شیبہ عسی، عبدالله بن محمد (۲۰۰۷م). المصنف لابن ابی شیبہ، قاهره، فاروق الحدیثه للطباعه و النشر.
۳. ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد (۱۳۶۷). النهایه فی غریب الحدیث، قم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
۴. _____ (۱۹۷۲م). جامع الاصول فی احادیث الرسول، دمشق، مکتبه دار البیان.
۵. ابن اعثم کوفی، ابو محمد احمد (۱۹۹۱م). الفتوح، بیروت، دارالاضواء.
۶. ابن اعرابی، أحمد بن محمد (۱۹۹۷م). کتاب المعجم (معجم ابن الأعرابی)، دمام (عربستان سعودی)، دار ابن الجوزی.
۷. ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی (۱۴۰۳ق). العلل المتناهیة فی الأحادیث الواهیة، بیروت، دار الکتب العلمیة.
۸. ابن حزم اندلسی، علی بن احمد (۱۴۱۶ق). الفصل فی الملل و الأهواء و النحل، بیروت، دار الکتب العلمیة.
۹. ابن حماد، ابو عبدالله نعیم (۱۴۲۳ق). الفتن، بیروت، دار الکتب العلمیة.
۱۰. ابن خلکان، احمد بن محمد (۱۹۷۱م). وفيات الاعیان و أنباء أبناء الزمان، بیروت، دارصادر.
۱۱. ابن داود حلّی، حسن بن علی (۱۳۴۲). الرجال (لابن داود)، تهران، دانشگاه تهران.
۱۲. ابن سعد، محمد بن سعد بن منیع (۱۹۹۰م). الطبقات الکبری، بیروت، دار الکتب العلمیة.
۱۳. ابن طقطقی، محمد بن علی بن طباطبا (۱۹۹۷م). الفخری فی الآداب السلطانیة و الدول الاسلامیة، بیروت، دارالقلم العربی.
۱۴. ابن عساکر، علی بن حسن بن هبه الله (۱۴۱۵ق). تاریخ مدینه دمشق، بیروت، دارالفکر.
۱۵. ابن معتر، عبدالله (۱۹۹۸م). طبقات الشعراء المحدثین، بیروت، دار الأرقم بن أبی الأرقم.
۱۶. ابن منادی، احمد بن جعفر (۱۴۱۸ق). الملاحم، قم، دار السیره.
۱۷. ابن منظور، محمد بن مکرم (بی تا). لسان العرب، بیروت، دار صادر.
۱۸. ابو زهره، محمد (۱۳۸۴). تاریخ مذاهب اسلامی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
۱۹. ابو الفرج اصفهانی، علی بن حسین (۱۹۹۴م). کتاب الأغانی، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
۲۰. _____ (بی تا). مقاتل الطالبیین، بیروت، دار المعرفة.

۲۱. ابو نعیم، احمد بن عبدالله (۱۴۱۰ق). *تاریخ اصبهان*، بیروت، دار الکتب العلمیة.
۲۲. ابی داود سجستانی، سلیمان بن اشعث (۲۰۰۷م). *سنن ابی داود*، بیروت، دارالفکر.
۲۳. اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل (۱۴۰۰م). *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین*، آلمان، ویسبادن.
۲۴. اشعری قمی، سعد بن عبدالله (۱۳۶۰). *المقالات و الفرق*، تهران، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۵. الهامی، داود (خرداد ۱۳۷۰). «سیر تشیع در ایران، کیسانیه و محمد بن حنفیه»، مجله درس‌هایی از تاریخ اسلام، سال ۳۱، شماره ۲.
۲۶. الهی زاده، محمد حسن (۱۳۸۵). *جنبش حسنیان ماهیت فکری و تکاپوی سیاسی*، قم، شیعه شناسی.
۲۷. انصاری، عبدالواحد (۱۹۷۳م). *مذاهب ابتدعتها السیاسه فی الاسلام*، بیروت، موسسه الاعلمی.
۲۸. صفری فروشانی، نعمت‌الله / برادران، رضا (پاییز ۱۳۹۴). «مهدی باوری در میان کیسانیه از آغاز تا وفات حمد بن حنفیه»، مجله انتظار موعود، سال پانزدهم، شماره ۵۰.
۲۹. بزاز، احمد بن عمرو (۱۹۹۶م). *البحر الزخار (مسند البزار)*، مدینه، مکتبه العلوم و الحکم.
۳۰. بسوی، یعقوب بن سفیان (۱۹۸۱م). *المعرفة و التاريخ*، بیروت، مؤسسه الرساله.
۳۱. بغدادی، ابو منصور عبدالقاهر (۱۴۰۸ق). *الفرق بین الفرق و بیان الفرقة الناجیه منهم*، بیروت، دار الجیل
۳۲. بلاذری، احمد بن یحیی بن جابر (۱۹۹۶م). *کتاب جمل من انساب الأشراف*، بیروت، دار الفکر.
۳۳. بهرامی، روح‌الله (۱۳۹۴). *کیسانیه، جریان‌های فکری و تکاپوهای سیاسی (تاملاتی جدید در باب زوال امویان و برآمدن عباسیان)*، تهران، پژوهشکده تاریخ اسلام.
۳۴. بهرامیان، علی (۱۳۷۲). «بوسلمه»، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، ج ۵، تهران، مرکز دائره المعارف بزرگ اسلامی.
۳۵. بیهقی، احمد بن حسین (۱۴۰۱ق). *الاعتقاد و الهدایة إلى سبیل الرشاد علی مذهب السلف و أصحاب الحدیث*، بیروت، دار الآفاق الجدیدة.
۳۶. جوهری، اسماعیل بن حماد (بی‌تا). *الصحاح*، بیروت، دار العلم للملایین.
۳۷. حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله (۲۰۰۶م). *المستدرک علی الصحیحین*، بیروت، مکتبه العصریه.
۳۸. حبیبی مظاهری، مسعود (۱۳۸۳). «بیان بن سمعان تمیمی نهدی»، دائره المعارف بزرگ اسلامی، ج ۱۳، تهران، مرکز دائره المعارف بزرگ اسلامی.
۳۹. _____ (۱۳۹۱). «حسن بن محمد بن حنفیه»، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، ج ۲۰، تهران، مرکز دائره المعارف بزرگ اسلامی.

۴۰. حسین شاه، سید علمدار (پاییز ۱۳۸۹). «تداوم و انقراض کیسانیه»، مجله سخن تاریخ، شماره ۱۰.

۴۱. حسین، جاسم (۱۳۸۵). تاریخ سیاسی غیبت امام دوازدهم، تهران، امیر کبیر.

۴۲. حلّی، حسن بن یوسف (۱۹۶۱م). رجال العلامة الحلّی، قم، منشورات الرضی.

۴۳. حمیری، نشوان بن سعید (بی تا). شمس العلوم و دواء کلام العرب من الکلوم، دمشق، دار الفکر.

۴۴. خطیب بغدادی، احمد بن علی (۱۴۱۷ق). تاریخ بغداد، بیروت، دار الکتب العلمیه.

۴۵. خوارزمی، موفق بن احمد (۱۴۱۱ق). المناقب، قم، موسسه نشر اسلامی.

۴۶. دانی، ابو عمرو عثمان بن سعید (۱۴۱۶ق). السنن الواردة فی الفتن و غوائلها و الساعة و أشرطها، ریاض، دارالعاصمة.

۴۷. دولابی، محمد بن أحمد (۲۰۰۰م). الکنی والأسماء، بیروت، دار ابن حزم.

۴۸. ذهبی، شمس الدین محمد بن احمد (۱۹۹۳م). تاریخ الاسلام و وقیات المشاهیر و الاعلام، بیروت، دار الکتب العربی.

۴۹. زبیدی، محمد بن محمد (بی تا). تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت، دار الفکر.

۵۰. زریاب، عباس (۱۳۷۹). «بیانیه»، دانشنامه جهان اسلام، ج ۵، تهران، بنیاد دائره المعارف اسلامی.

۵۱. سبحانی، جعفر (بی تا). بحوث فی الملل و النحل، قم، مؤسسه النشر الإسلامی - مؤسسه الإمام الصادق علیه السلام.

۵۲. سمعانی، عبد الکریم بن محمد بن منصور (۱۹۶۲م). الانساب، حیدر آباد، مجلس دائره المعارف العثمانیه.

۵۳. سید حمیری، إسماعیل بن محمد (۱۹۹۹م). دیوان السید الحمیری، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.

۵۴. سید علوی، سید ابراهیم (۱۳۹۴). کیسانیه، حقیقت یا افسانه، تهران، شرکت چاپ و نشر بین الملل.

۵۵. شاشی، أبوسعید هیثم بن کلیب (۱۹۹۴م). المسند (مسند الشاشی)، مدینه، مکتبه العلوم و الحكم.

۵۶. شامی، فضیله عبدالامیر (۱۹۷۴م). تاریخ الفرقة الزیدیه بین القرنین الثانی و الثالث للهجرة، نجف، مطبعة الآداب.

۵۷. شاهرخی، سید علاءالدین (پاییز ۱۳۹۱). «بررسی گفتمان گرایش به مهدویت در جنبش کیسانیه»، مجله مشرق موعود، شماره ۲۳.

۵۸. شریف مرتضی، علی بن حسین (۱۴۱۰ق). الشافی فی الامامه، تهران، مؤسسه الصادق علیه السلام.

۵۹. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (۱۳۶۴). الملل و النحل، قم، الشریف الرضی.

۶۰. صابری، حسین (۱۳۹۰). *تاریخ فرق اسلامی (۲)*، تهران، سمت (سازمان مطالعه و تدوین کتب درسی دانشگاه‌ها).
۶۱. صدوق، محمد بن علی بن بابویه (۱۳۹۵ق). *کمال‌الدین و تمام‌النعمة*، تهران، انتشارات اسلامیة.
۶۲. طبرانی، سلیمان بن احمد (۱۴۱۵ق). *المعجم الاوسط*، القاهرة، دار الحرمین.
۶۳. _____ (۱۹۸۳م). *المعجم الکبیر*، موصل، مکتبة العلوم و الحکم.
۶۴. طبری، ابو جعفر محمد بن جریر (۱۹۶۷م). *تاریخ الامم و الملوک*، بیروت، دار التراث.
۶۵. طریحی، فخر الدین محمد (۱۴۱۶ق). *مجمع البحرین*، تهران، مرتضوی.
۶۶. طوسی، محمد بن حسن (۱۳۷۳). *رجال الطوسی*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۶۷. _____ (۱۴۲۵ق). *کتاب الغیبه*، قم، مؤسسه المعارف الإسلامیة.
۶۸. غلامی دهقی، علی و ولوی، علی محمد (تابستان ۱۳۸۸). «*خستین نظریه پرداز ارجاء، بررسی تحلیلی نامه حسن بن محمد بن حنفیه درباره ارجاء*»، مجله تاریخ اسلام و ایران، شماره ۲، پیاپی ۷۷.
۶۹. فرمانیان مهدی؛ موسوی نژاد، سید علی (۱۳۸۶). *زیدیة «تاریخ و عقاید»*، قم، نشر ادیان.
۷۰. فرمانیان، مهدی (۱۳۸۹). *آشنایی با فرق تشیع*، قم، مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه.
۷۱. قاضی، و داد (۱۹۷۴م). *الکیسانیة فی التاریخ و الادب*، بیروت، دار الثقافة.
۷۲. کتیری بیدهندی، خدیجه (۱۳۸۸). «*حسن بن محمد بن حنفیه*»، *دانشنامه جهان اسلام*، ج ۱۳، تهران، بنیاد دائرة المعارف اسلامی.
۷۳. کشی، محمد بن عمر (۱۴۰۹ق). *إختیار معرفة الرجال، مشهد، مؤسسه نشر دانشگاه مشهد*.
۷۴. کیانی فرید، مریم (۱۳۸۸). «*حریبه*»، *دانشنامه جهان اسلام*، ج ۱۳، تهران، بنیاد دائرة المعارف اسلامی.
۷۵. مادلونگ، ویلفرد (پاییز ۸۶). «*کیسانیة*»، مجله نامه تاریخ پژوهان، شماره ۱۱.
۷۶. مجهول (۱۳۹۱ق). *أخبار الدولة العباسیة و فیه أخبار العباس و ولده*، بیروت، دار الطلیعة.
۷۷. مسعودی، ابوالحسن علی بن الحسین بن علی (۱۴۰۹ق). *مروج الذهب و معادن الجواهر*، قم، دار الهجرة.
۷۸. مشکور، محمدجواد (۱۳۷۲). *فرهنگ فرق اسلامی*، مشهد، آستان قدس رضوی.
۷۹. مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۴۱۳ق). *الفصول المختارة*، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
۸۰. موسسه معارف اسلامی (۱۳۸۶). *معجم احادیث الامام المهدی*، قم، بنیاد معارف اسلامی.
۸۱. موسوی نژاد، سید علی (بهار و تابستان ۱۳۸۴). «*زیدیة از ظهور تا تاسیس حکومت*»، مجله طلوع، سال چهارم، شماره ۱۳ و ۱۴.
۸۲. ناشی اکبر، عبدالله (۱۳۸۶). *مسائل الامامة*، قم، مرکز مطالعات ادیان و مذاهب.
۸۳. نعمانی، محمد بن ابراهیم (۱۳۹۷ق). *الغیبة للنعمانی*، تهران، صدوق.
۸۴. نویختی، حسن بن موسی (۱۴۰۴ق). *فرق الشیعة*، بیروت، دار الأضواء.

واکاوی و تحلیل روایی از علم امام علیه السلام به لغات با رویکرد نقد مدعیان دروغین

عزالدین رضا نژاد^۱

محمد شهبازیان^۲

چکیده

یکی از ویژگی‌های حجت‌های الهی، دارابودن علم مخصوص امامت است. متکلمان و محدثان شیعه گستره‌هایی را برای این علم تعریف کرده که در میان دیدگاه‌های آنان، حداقل‌ها و حداکثرهایی وجود دارد. آنچه مورد اتفاق شیعیان است، علم امام به حلال و حرام الهی و معارف قرآنی است که از جمله معارف قرآنی، علم به قرائت صحیح می‌باشد؛ اما در برخی موارد، مانند توانایی سخن گفتن به تمام زبان‌های دنیا، میان متکلمانی همچون شیخ مفید و محدثانی مانند شیخ صدوق اختلاف دیدگاه وجود دارد. شیخ مفید این محدوده را واجب عقلی ندانسته، اما شیخ صدوق آن را لازم می‌داند. قابل ذکر است که اهل بیت علیهم السلام از روش پرسش‌های علمی و علم امام به لغات، جهت شناساندن دروغ‌های مدعیان استفاده کرده‌اند. نتیجه این بحث، آن که اولاً، برخی از متکلمین نیز این امر را واجب عقلی دانسته‌اند؛ ثانیاً، شیخ مفید و تابعان ایشان اگر چه آن را از منظر عقل واجب نمی‌دانند، ممتنع نیز ندانسته‌اند، ثالثاً روایات متواتر و معتبر بر لزوم این صفت برای امام معصوم علیه السلام دلالت دارد. روش این مقاله توصیفی - تحلیلی است که به صورت تحلیل روایی، ادعاهای دروغین برخی از مدعیان معاصر را آشکار کرده است. بی‌تردید عدم توانایی آنان در تسلط بر زبان‌های مختلف و معارف دینی گویای باطل بودن ادعای آنان است و در واقع این توانایی، معیاری برای صحت و سقم ادعای امامت محسوب می‌شود.

واژگان کلیدی: تحلیل روایی، روایات علم امام، علم به لغات، مدعیان دروغین.

یکی از شرایط مدعی امامت، علم و دانش می‌باشد (طوسی، ۱۳۸۲: ج ۱، ص ۲۴۶). این ویژگی از منظر عقل و نقل قابل اثبات است و آیات متعدد قرآن مانند «هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ» (زمر: ۹، و.ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ص ۲۰۲ و ۲۱۲) و روایات متعدد از اهل بیت علیهم‌السلام بر آن دلالت می‌کنند (صدوق، ۱۳۶۲: ص ۲۰۰). هشام بن حکم نیز در یکی از مناظره‌های خود بر این نکته تاکید کرده است که امام باید دارای علم باشد و علم او از دیگران بیش‌تر (همان، ۱۳۹۵: ج ۲، ص ۳۶۶). در معارف شیعی اشاره شده که اگر حتی بنا بر ضرورتی مانند تقیه، امام قبل به چند نفر در امور دنیوی وصیت نمود، باید از طریق بررسی علمیت مدعی، امام بعد را شناسایی کنیم (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ص ۳۷۹). همچنین شیعه معتقد است که امام مهدی علیه‌السلام مانند دیگر ائمه، به عالم‌ترین فرد در دوران خود متصف گردیده و تمام علوم انبیا و ائمه قبل را در اختیار دارد و لذا یکی از راه‌های شناسایی افرادی که ادعای امامت و مهدویت دارند، بهره‌گیری از همین طریق است (نعمانی، ۱۳۹۷: ص ۲۱۴). مقاله پیش رو با تحلیل روایی علم امام علیه‌السلام به لغات، به نقد و بررسی ادعای برخی از مدعیان دروغین می‌پردازد.

پیشینه تحقیق

در موضوع علم امام علیه‌السلام، علاوه بر روایات موجود در کتاب‌های حدیثی و کلامی پیشینیان، در دوره معاصر نیز کتاب‌های مفصل و تحلیلی در زمینه علم امام، منابع علم، محدوده آن و امکان دارا بودن امام از علم غیب نگارش یافته که این مقاله بر طرح تفصیلی آن‌ها ضرورتی نمی‌بیند؛ لذا به ذکر نمونه‌هایی بسنده می‌کند: علم امام، محمد حسن نادم؛ علم غیب (آگاهی سوم)، آیت الله جعفر سبحانی؛ مقاله علم غیب حسن یوسفیان مندرج در دانشنامه امام علی علیه‌السلام (ری شهری، بی‌تا: ج ۳، ص ۳۳۵) و مطالب مندرج در کتاب (راه و بیراهه) با عنوان (علم، نشانه امام) تالیف نصرت الله آیتی. آنچه این پژوهش را از سایر آثار متمایز می‌سازد، تحلیل روایی از علم امام علیه‌السلام به لغات است که تاکنون به صورت مستقل کم‌تر مورد توجه قرار گرفته، به ویژه آن‌که از این طریق، مدعیان دروغین مهدویت، امامت و نیابت مورد بررسی قرار نگرفته‌اند. از این رو، این مقاله می‌کوشد با دسته‌بندی روایات مربوط به علم امام به لغات، اشکالات و شبهات برخی از مدعیان معاصر را پاسخ دهد.

۱. یادآوری مقدماتی

۱-۱. محدوده حداقلی علم امام

درباره این که محدوده حداکثری علم امام چه اندازه است، میان متکلمان شیعه بحث و گفت‌وگو است (مفید، ۱۴۱۳: ص ۶۷؛ سید مرتضی، ۱۴۱۰: ج ۲، ص ۳۰؛ طوسی، ۱۳۸۲: ج ۱ ص ۲۵۲؛ طوسی، ۱۳۷۵: ص ۱۹۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۲۶، ص ۱۹۳)؛ اما هیچ یک از شیعیان تردید ندارد که حداقل علم امام آشنایی با قرآن و معارف عقیدتی است (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۵، ص ۲۷ و مفید، ۱۴۱۳: ص ۳۳۷) و شناخت حلال و حرام (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ص ۱۷۸ و صدوق، ۱۳۶۲: ج ۱، ص ۲۰۱)؛ با تمام جزئیات آن، جزء لاینفک صفت حجت الهی می‌باشد. (علاوه بر علم امام به قرآن و معارف دینی و احکام الهی) از این روایات فهمیده می‌شود که حداقل آگاهی امام، در علم به قرآن قرائت صحیح و فصیح آیات الهی می‌باشد.

۲-۱. لزوم سازگاری پاسخ‌های مدعی امامت با قرآن، روایات معتبره ائمه گذشته و عقل:

در روایات متعدد اشاره شده که مدعی نمی‌تواند در برابر سؤالات، هر پاسخی را ارائه کند، بلکه باید این پاسخ‌ها با عقل و آیات قرآن و روایات ائمه گذشته هم‌خوانی داشته باشد (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۲، ص ۲۵۰). لذا تعدادی از شیعیان در یقین به امامت امام رضا علیه السلام چنین روشی را به کار برده‌اند. راوی می‌گوید:

خدمت ابو الحسن الرضا علیه السلام رسیدم، در حالی که هنوز به امامت او معتقد نبودم. پدر من از پدر ایشان، موسی بن جعفر هفت نکته دینی سؤال کرده بود که حضرت، شش سؤال را پاسخ داده و از پاسخ هفتم امتناع کرده بود. من با خود گفتم: همان مسائل هفتگانه را جويا می‌شوم، اگر پاسخ او با پاسخ پدرش یکسان بود، می‌تواند گواه امامت او باشد. همان سؤالات را مطرح کردم و او نیز شش سؤال مرا درست مانند پاسخ پدرش پاسخ داد و از پاسخ به سؤال هفتم امتناع کرد (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ص ۳۵۴).

همچنین حسین بن حمدان گزارشی در رد جعفر کذاب ارائه می‌کند که احمد بن اسحاق مطالبی را از جعفر سؤال کرد و در نهایت، عدم پاسخگویی جعفر را دلیل بر عدم امامت او می‌داند (خصیبی، ۱۴۱۹: ص ۳۸۳).

۳-۱. افزوده شدن به علم امامان، مستمسکی برای مدعیان دروغین:

در برخی از روایات وارد شده که علوم اهل بیت علیهم السلام در شب‌های جمعه و لیلۃ القدر افزوده می‌شود (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۵، ص ۲۵۴). چه بسا برخی از مدعیان کج اندیش وقتی در پاسخ به سوالات علمی و معارف قرآنی و احکام اسلامی در مانده شوند، به این دسته از روایات استناد و ادعا کنند که ما اکنون آگاهی نداریم و علوم ما در دراز مدت افزوده می‌شود. این سخن بی‌مبنا در حالی است که :

بر اساس صراحت روایات ذکر شده، مبنی بر ضرورت تسلط امام و حجت‌الاهی به علوم قرآن و احکام و معارف دینی، تردیدی نیست که مراد از افزایش علوم اهل بیت علیهم السلام آگاهی از تفسیر آیات قرآن، قرائت صحیح آیات الاهی و احکام شرعی نمی‌باشد، بلکه مراد، علم و شناخت حوادث حتمی از مواردی است که شامل بدا و تغییر خواهند شد. به عبارت دیگر، برخی امور را اهل بیت علیهم السلام اطلاع دارند، اما این امور به درجه قطعیت نرسیده و امکان دارد در آن تغییراتی رخ دهد. ائمه علیهم السلام، اگر چه از گذشته به این امور احتمالی علم دارند؛ قطعی شدن آن را در شب جمعه‌ای نزدیک به رخداد آن و یا شب قدر همان سال درک خواهند کرد. همچنین احتمال دارد مراد از این افزایش، افزایش در تفصیلات این وقایع باشد، یعنی اجمالاً می‌دانند که امری رخ خواهد داد، اما جزئیات آن در آن ایام مشخص می‌گردد (مجلسی، ۱۴۰۴: ج ۳، ص ۱۰۶؛ همان، ۱۴۰۳: ج ۲۵، ص ۹۹ و ج ۲۶، ص ۱۲). لذا این افزایش علم، با علم به احکام الاهی و معارف دینی ارتباطی ندارد.

در همین ارتباط روایت صریحی از امام صادق علیه السلام نقل شده است که افزوده شدن علم در احکام الاهی را رد کرده است:

به حضرت صادق علیه السلام گفتم: از شما بارها شنیده‌ام که فرموده‌اید اگر به ما علم اضافه نکنند، علم ما پایان می‌پذیرد. حضرت فرمود: این افزایش در حلال و حرام نیست؛ زیرا خداوند بر حلال و حرام که به طور کامل بر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نازل کرد، چیزی نمی‌افزاید.

پرسیدم: این افزایش چیست؟ امام فرمود: در سایر چیزها است غیر از علم به حلال و حرام (صفار، ۱۴۰۴: ج ۱، ص ۳۹۳).

۱-۴. علم به اخبار پنهانی شرط لازم، نه کافی

اخبار از گذشته، حال و حتی وقایع آینده افراد از قدرت‌های علمی ائمه علیهم السلام است (کلینی،

۱۴۰۷: ج ۱، ص ۲۲۹ و ۲۸۵؛ اما این صفت به تنهایی در شناخت امام کارآیی ندارد. به تعبیر دیگر، این، شرط لازم است، نه کافی و باید در کنار اخبار از برخی امور، دیگر شرایط امامت نیز جمع باشد؛ چرا که ممکن است برخی از مدعیان با بهره‌گیری از علوم غریبه اخباری از گذشته حال و آینده فرد ارائه کنند. از این رو، در روایتی از اهل بیت علیهم‌السلام تصریح شده که اطلاع دادن از برخی امور پنهان به تنهایی دلیل حقانیت نیست و در کنار آن، باید این مدعی را با علم به حلال و حرام و معارف دین ارزیابی کرد. کافی چنین گزارش می‌کند:

معاویه بن وهب می‌گوید: از حضرت صادق علیه‌السلام چنین شنیدم: نشانه دروغگو آن است که از آسمان و زمین و مشرق و مغرب خبر می‌دهد؛ ولی آن‌گاه که از حرام و حلال خدا از او بپرسی، چیزی نزد او نیست (همان، ج ۲، ص ۳۴۰).

علامه مجلسی در شرح آن می‌نویسد:

این، نشانه کذب مدعی است؛ چرا که اگر علمش را از راه وحی و الهام الاهی گرفته بود، قطعاً از حلال و حرام نیز اطلاع داشت و خدای حکیم و دانا به مردم آنچه را نیاز دارند، ارائه می‌کند و اگر کسی از طریق وصایت و اخذ از نبی نیز به علومی رسیده باشد، باز در علم به حلال و حرام الاهی تخصص دارد. پس، علم به حقایق عالم به صورت الاهی جز با تقوا و تهذیب نفس حاصل نمی‌شود و اگر کسی از اخبار پنهانی خبر دهد ولی به حلال و حرام علم نداشته باشد؛ قطعاً دروغ گوست (مجلسی، ۱۴۰۴: ج ۱، ص ۳۳۱).

۲. علم به لغات

در این‌که آیا ضروری است امام و مدعی امامت به تمامی لغات و زبان‌ها مسلط باشد، یا خیر؛ میان متکلمان اختلاف دیدگاه وجود دارد. شیخ مفید، سید مرتضی و شیخ طوسی این ویژگی را برای امام و حجت الاهی، عقلاً لازم نمی‌دانند (ر.ک: مفید، ۱۴۱۳: ص ۶۷؛ سید مرتضی، ۱۴۱۰: ج ۲، ص ۳۰؛ طوسی، ۱۳۸۲: ج ۱، ص ۲۵۲ و همان، ۱۳۷۵: ص ۱۹۲)؛ اما متکلمینی مانند خاندان بنو نوبخت این امر را ضروری دانسته‌اند (مفید، ۱۴۱۳: ص ۶۷). گروه نخست از منظر «عقل» به این ویژگی پرداخته و به صراحت عنوان می‌کنند که اگر چه عقل، برای درک این ضرورت راهی ندارد؛ روایات متعدد بیان‌کننده این ویژگی است. شیخ مفید می‌فرماید:

علم به لغات توسط امام ممتنع نیست؛ اما از نظر عقل و قیاس، وجوبی بر دارا بودن این صفت از جانب ائمه علیهم السلام وجود ندارد و روایاتی که در این زمینه وارد شده به این صفت اشاره دارند که اگر کسی به این روایات یقین داشته باشد، می‌تواند علم به لغات را اثبات کند، اما من این نکته برایم اثبات نشده است (همان).

از سوی دیگر، مشایخ و محدثانی مانند شیخ کلینی و شیخ صدوق با توجه به روایات متعدد و حداقل مستفیض، به علم امام به لغات قائل می‌باشند؛ از جمله این روایات:

(الف) بِمَ يَعْرِفُ الْإِمَامُ قَالَ فَقَالَ بِخِصَالٍ... وَ يُكَلِّمُ النَّاسَ بِكُلِّ لِسَانٍ... إِذَا كُنْتُ لَا أَحْسِنُ أُجِيبُكَ فَمَا فَضَلِي عَلَيْكَ ثُمَّ قَالَ لِي يَا أَبَا مُحَمَّدٍ إِنَّ الْإِمَامَ لَا يَخْفَى عَلَيْهِ كَلَامُ أَحَدٍ مِنَ النَّاسِ وَلَا طَيْرٍ وَلَا بَهِيمَةٍ وَلَا شَيْءٍ فِيهِ الرُّوحُ فَمَنْ لَمْ يَكُنْ هَذِهِ الْخِصَالُ فِيهِ فَلَيْسَ هُوَ بِإِمَامٍ؛

ابو بصیر می‌گوید: به حضرت ابو الحسن علیه السلام عرض کردم: قربانت گردم؛ امام به چه معیارهایی شناخته شود؟ فرمود: به چند خصلت: ... و به هر لغتی با مردم سخن گوید.. اگر من نتوانم خوب جوابت گویم، چه فضیلتی بر تو دارم؟! سپس به من فرمود: ای ابا محمد! همانا سخن هیچ یک از مردم بر امام پوشیده نیست و نه سخن پرندگان و نه سخن چار پایان و نه سخن هیچ جاننداری. هر که این صفات را نداشته باشد، امام نیست (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ص ۳۸۵؛ مسعودی، ۱۴۲۶: ص ۱۹۹؛ مفید، ۱۴۱۳: ج ۲، ص ۲۲۵؛ حمیری، ۱۴۱۳: ص ۳۴۰ و طبری، ۱۴۱۳: ص ۳۳۷).

(ب) عَنْ أَبِي الصَّلْتِ الْهَرَوِيِّ قَالَ: كَانَ الرِّضَا علیه السلام يُكَلِّمُ النَّاسَ بِلُغَاتِهِمْ وَ كَانَ وَاللَّهِ أَفْصَحَ النَّاسِ وَ أَعْلَمَهُمْ بِكُلِّ لِسَانٍ وَ لُغَةٍ فَقُلْتُ لَهُ يَوْمًا يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ إِنِّي لَأَعْجَبُ مِنْ مَعْرِفَتِكَ بِهَذِهِ اللُّغَاتِ عَلَى اخْتِلَافِهَا فَقَالَ يَا أَبَا الصَّلْتِ أَنَا حُجَّةُ اللَّهِ عَلَى خَلْقِهِ وَ مَا كَانَ اللَّهُ لِيَتَّخِذَ حُجَّةً عَلَى قَوْمٍ وَ هُوَ لَا يَعْرِفُ لُغَاتِهِمْ أَوْ مَا بَلَغَكَ قَوْلُ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ علیه السلام أَوْ تَبِينَا فَصَلَّ الْخِطَابَ فَهَلْ فَصَلَّ الْخِطَابَ إِلَّا مَعْرِفَةَ اللُّغَاتِ؛

ابو الصلت هروی روایت کرد که حضرت رضا علیه السلام با افراد به زبان خودشان گفت و گو می‌کرد به خدا قسم وی فصیح‌ترین مردمان و عالم‌ترین اشخاص به هر زبان و لغتی بود. روزی به حضرتش عرض کردم: یا ابن رسول الله! من درشگفتیم از این که شما به تمامی لغات، این طور تسلط و آگاهی دارید. فرمود: ای پسر صلت! من حجّت خدا بر بندگان اویم. خداوند

حجتی بر قومی نمی‌انگیزد که زبان آنان را نفهمد و لغاتشان را نداند. آیا این خبر به تو نرسیده که امیر المؤمنین، علی علیه السلام فرمود: «اوتینا فصل الخطاب»؛ ما داده‌شده‌ایم نیروی داوری و سخن قاطع، پس آیا این نیرو جز معرفت به هر لغت و زبانی است؟ (طبرسی، ۱۴۱۷: ج ۲، ص ۷۰؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۲۶، ص ۱۹۰ و صدوق: ۱۳۷۸: ج ۲، ص ۲۲۸).

ج) سَمِعْتُ أَبَا مُحَمَّدٍ غَيْرَ مَرَّةٍ يُكَلِّمُ غِلْمَانَهُ بِلُغَاتِهِمْ - تُرْكِي وَ رُومِي وَ صَقَالِيَّةٍ... فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى بَيَّنَّ حُجَّتَهُ مِنْ سَائِرِ خَلْقِهِ بِكُلِّ شَيْءٍ وَ يُعْطِيهِ اللُّغَاتِ وَ مَعْرِفَةَ الْأَنْسَابِ وَ الْأَجَالِ وَ الْوَادِثِ وَ لَوْ لَا ذَلِكَ لَمْ يَكُنْ بَيْنَ الْحُجَّةِ وَ الْمَحْجُوجِ فَرْقٌ، نصیر خادم می‌گوید: بارها شنیدم که امام حسن عسکری علیه السلام با غلامان ترک و رومی و صقالی خود به لغت خودشان سخن می‌گفت. ... حضرت به من متوجه شد و فرمود: همانا خدای تبارک و تعالی حجت خود را متفاوت از بندگان قرار داده و علم به نسب‌ها، زبان‌های مختلف، زمان مرگ افراد و پیشامدها را به او عطا فرموده و اگر چنین نبود، میان امام و مردم عادی فرق نبود (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ص ۵۰۹ و مفید، ۱۴۱۳: ج ۲، ص ۳۳۰).

د) در روایتی دیگر تصریح شده که پس از شهادت امام کاظم علیه السلام و تردید در امامت امام رضا علیه السلام، ایشان کراماتی را به منتقدان خود نشان داده و در یکی از مخالفان امامت ایشان به نام عمرو بن هذاب در جلسه‌ای با حضور منتقدان اظهار داشت:

محمد بن فضل هاشمی از شما چیزهایی نقل کرد که انسان نمی‌تواند بپذیرد. حضرت رضا علیه السلام فرمود: چه حرف‌هایی؟ عمرو جواب داد: می‌گفت شما به هر چه خدا نازل نموده، عالم هستی و تمام زبان‌ها و لغات را می‌دانی. امام فرمود: درست گفته است. هر چه می‌خواهی بپرس.

عمرو گفت: ما شما را آزمایش می‌کنیم پیش از هر چیز در مورد زبان‌ها و لغات. این شخص رومی است آن دیگری هندی و این شخص ترک زبان است. قبلاً آن‌ها را آورده‌ام. شما با آن‌ها به زبانشان صحبت کنید. فرمود: هر چه مایلند به زبان خود بپرسند تا جواب بدهم. هر کدام سؤالی به زبان خود مطرح کردند و حضرت رضا علیه السلام به زبان خودشان جواب آن‌ها را داد، به طوری که در شگفت شدند و اعتراف کردند که آن جناب به زبان آن‌ها از خودشان گویاتر و واردتر است (ابن حمزه طوسی، ۱۴۱۹: ص ۱۸۸). جهت اطلاع از روایات دیگر: (کلینی ۱۴۰۷: ج ۱، ص ۲۲۸ و ج ۱، ص ۴۶۲ و ج ۷، ص ۲۵۹؛ صدوق، ۱۴۱۳: ج ۳، ص ۱۵۰؛ ابن

حمزه، ۱۴۱۹: ص ۴۶۲، ۵۳۳ و ۵۳۹؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹: ج ۴، ص ۴۰۸؛ طبرسی، ۱۴۱۷: ج ۲، ص ۱۱۷؛ راوندی، ۱۴۰۹: ج ۱، ص ۳۱۲ و ج ۲، ص ۶۱۵؛ ج ۲، ص ۶۷۵؛ خصیبی، ۱۴۱۹: ص ۳۱۶ و ۳۵۶؛ حمیری، ۱۴۱۳: ص ۳۳۵ و طبری ۱۴۱۳: ج ۱، ص ۳۳۸-۳۴۰). در کتاب بصائر الدرجات صفار قمی روایات متعددی آورده شده و در عنوان فصل چنین می‌گوید: «باب فی أن رسول الله ﷺ كان یقرأ و یکتب بكل لسان» (صفار، ۱۴۰۴: ج ۱، ص ۲۲۶). در این باب، سه روایت ذکر کرده که بر علم پیامبر ﷺ به لغات و زبان‌ها دلالت دارد. سپس بابی را تحت عنوان «فی الأئمة علیهم السلام أنهم یتکلمون بالألسن کلها» (همان: ج ۱، ص ۳۳۳) که در این باب پانزده روایت مبنی بر قدرت تکلم ائمه معصومین علیهم السلام به زبان‌های مختلف آورده است و پس از آن، فصل دیگر و جداگانه‌ای با هفت روایت آورده است: «فی الأئمة علیهم السلام أنهم یعرفون الألسن کلها» (همان: ج ۱، ص ۳۳۸).

در باب‌هایی دیگر مانند «فی الأئمة علیهم السلام أنهم یقرءون الکتب التی نزلت علی الأنبیاء باختلاف ألسنتهم التوراة و الإنجیل و غیر ذلك» (همان: ج ۱، ص ۳۴۰) و «ما عند الأئمة من کتب الأولین کتب الأنبیاء التوراة و الإنجیل و الزبور و صحف إیراهیم» (همان: ج ۱، ص ۱۳۶)؛ علم ائمه علیهم السلام به زبان کتاب‌های تورات و انجیل و در باب دیگر با عنوان «فی الأئمة أنهم یعرفون منطق الطیر» (همان: ج ۱، ص ۳۴۱)؛ علاوه بر علم ائمه علیهم السلام به لغات و زبان انسان‌های مختلف؛ به علم آنان به زبان حیوانات و پرندگان نیز اشاره شده است و این، همان علمی است که به اذن الهی، داوود و سلیمان نیز بدان آگاه بوده‌اند^۱ (قمی ۱۴۰۴: ج ۲، ص ۱۲۹ و شوکانی ۱۴۱۴: ج ۴، ص ۱۵۶).

افزون بر منابع مذکور، اگر انتساب کتاب اختصاص را به شیخ مفید بپذیریم، ایشان خود در بابی به تعدادی از روایات در مورد علم ائمه علیهم السلام به لغات اشاره کرده است^۲ (مفید، ۱۴۱۳: ص ۲۸۹).

در نتیجه با توجه به این که :

اولاً: افرادی مانند شیخ مفید و طوسی، اگر چه این مطلب را ثابت شده از طرف عقل

۱. «و ورث سلیمان داوود و قال یا ایها الناس علمنا منطق الطیر و أوتینا من کل شیءٍ إن هذا لهو الفضل المبین» (نمل: ۱۶).

۲. «معرفة الأئمة علیهم السلام جميع اللغات و منطق الطیر و سائر الحيوانات».

ندانسته؛ وقوع آن را ممتنع نمی‌دانند؛

ثانیا: روایات متعدد و موجود در منابع معتبر شیعه بدان اشاره نموده است؛ علم به لغات را باید از ویژگی‌های امام دانست و این، راهی است برای تشخیص حجت حق از مدعی دروغین و باطل دانستن این روایات غیر ممکن خواهد بود. نکته قابل توجه این است که عبارت‌های موجود در روایات گذشته مانند «بم یعرف الامام»، «ما كان الله ليتخذ حجة على قوم و هو لا يعرف لغاتهم»، «فَلَمَّا مَضَى مُوسَى عَلِمَتْ كُلُّ لِسَانٍ»، «فإننا نختبرك» و «أنا اعرف جميع اللغات»؛ مشخص می‌کند که علم به لغات از صفات ثابت و مستمر ائمه علیهم‌السلام می‌باشد و برای شناخت امام حق استفاده می‌شده است. همچنین این علم نمی‌تواند برای مواردی خاص و به عنوان معجزه استفاده شده باشد، چرا که روایات متعدد در بهره‌گیری این مطلب به صورت مستمر به کار رفته است. همچنین اهل بیت علیهم‌السلام در مواردی مانند گفت‌وگو با غلامان خود، به زبان خودشان سخن گفته‌اند لذا علامه مجلسی بدین نکته و ذیل عبارت منقول از شیخ مفید چنین اشاره کرده است:

اما این مطلب که ائمه علیهم‌السلام به لغات عالم هستند، مبتنی بر روایاتی است نزدیک به حد تواتر؛ و با توجه به روایاتی که به صورت عام به علم ائمه علیهم‌السلام اشاره دارد، در این ویژگی منحصر به فرد برای ائمه علیهم‌السلام شکی باقی نمی‌گذارد. اما حکم عقل در لزوم این ویژگی‌ها (علم لغت و صنعت‌های مختلف) توقف است و این، در حالی است که آن را ممتنع نیز نمی‌دانند (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۲۶، ص ۱۹۳).

ثالثا: تواتر و یا حداقل استفاضه روایات، ما را از بحث سندی بی‌نیاز می‌کند؛ اما در این میان روایت‌های معتبر و صحیح‌السند نیز وجود دارد که به عنوان نمونه به روایت دوم از شیخ صدوق می‌توان اشاره کرد^۱ (ر.ک. صدوق، ۱۳۹۵: ج ۲، ص ۳۷۰ و خوئی، ۱۴۰۳: ج ۱۲، ص ۲۱۲، ج ۱، ص ۲۹۱ و ج ۱۱، ص ۱۹).

بررسی یک شبهه

در برابر روایات علم ائمه علیهم‌السلام به لغات، گزارشی در کتاب اختیار معرفة الرجال وجود دارد

۱. سند روایت چنین است: «احمد بن زیاد بن جعفر، علی بن ابراهیم بن هاشم، ابراهیم بن هاشم، ابی الصلت الهروی، عن ابی الحسن الرضا علیه‌السلام».

که گویا امام معصوم علیه السلام علم به لغات را نفی کرده‌اند. لذا این نکته مطرح شده که علم امام به لغات، نباید به عنوان یکی از شرایط امامت به شمار آید. کشی گزارش مذکور را چنین آورده است:

ابو الحسن علی بن محمد بن قتیبه گفت: از مطالبی که عبد الله بن حمدویه بیهقی نوشته بود و من از روی نامه او نسخه برداشتم این بود:
اهالی نیشابور در دین خود با یکدیگر اختلاف دارند و گروهی گروه دیگر را تکفیر می‌کنند. در نیشابور دسته‌ای هستند که معتقدند پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله زبان تمام مردم زمین و پرند و آنچه خدا آفریده است، می‌داند و باید در هر زمانی نیز کسی باشد که به این زبان‌ها عارف باشد... فدایت شوم آن‌ها می‌گویند وحی قطع نمی‌شود و پیامبر علم کامل نداشته و احدی بعد از او نیز دارای علم کامل نیست و در صورتی که علم پیشآمدهای هر زمان، نزد صاحب الزمان نباشد، خداوند به او و آن‌ها وحی می‌کند.
فرمود: دروغ گفته‌اند خدا آن‌ها را لعنت کند، آنان تهمت بزرگی بسته‌اند!

وی در ادامه گفت: در نیشابور مردی به نام فضل بن شاذان هست که در بیش‌تر مسائل مخالف آن‌ها است و انکار می‌کند. او عقیده دارد به شهادت لا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ و محمد رسول الله و می‌گوید خدا در آسمان هفتم بالای عرش است؛ همان طور که خود را ستوده و جسم است او را بر خلاف مخلوقین، در تمام معانی می‌ستاید مانند ندارد و سمیع و بصیر است... در جواب فرمود: در بعضی مسائل اعتقادش صحیح است و در بعضی از آن‌ها بر خلاف... این فضل بن شاذان با ما چه کار دارد؟! پیوسته دوستان ما را منحرف می‌کند و عقاید ناپسند را میان آن‌ها رواج می‌دهد. هر وقت نامه‌ای برای آن‌ها نوشتیم، در این مورد بر ما اعتراض کرد. من به او پیشنهاد می‌کنم دست از این کارها بکشد؛ و گر نه به خدا قسم نفرین می‌کنم مبتلا به مرضی شود که در دنیا و آخرت علاج نداشته باشد! سلام ما را به دوستانمان برسان و این نامه را برای آن‌ها بخوان ان شاء الله تعالی (طوسی، ۱۴۱۷: ص ۵۴۰).

نسبت به چنین گزارش‌هایی باید توجه داشت که :

اولاً: این گزارش را قدما و اصحاب ما جعلی و اشتباه دانسته‌اند و شأن فضل بن شاذان را بالاتر از آن دانسته‌اند که چنین سخنانی مطرح کند (طوسی، ۱۴۱۷: ص ۵۴۳؛ حلی ۱۴۱۱: ص: ۱۳۳؛ خوئی ۱۴۰۳: ج ۱۴، ص ۳۱۵ و مجلسی، ۱۴۰۶: ج ۱۴، ص ۲۲۰) و بزرگانی مانند نجاشی

شخصیت او را بالاتر از آن دانسته که توصیف گردد و ایشان را از بزرگان امامیه می‌شمارند (طوسی، ۱۴۲۰: ص ۳۱۷).

ثانیا: با توجه به روایات متعدد از معصومین علیهم‌السلام و تایید علم ایشان به لغات توسط آنان؛ می‌توان فهمید که مراد از نفی، تمام موارد ذکر شده نبوده، بلکه مواردی است که مخالف عقاید شیعه می‌باشد. بلکه افرادی در کنار علم ائمه علیهم‌السلام به لغات، عدم علم کامل حضرت محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و عدم قطع شدن وحی بعد از رحلت رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم را بیان کرده بودند که امام بدون اشاره به موردی خاص، به نفی عقیده آن‌ها پرداختند.

۳. علم، راهی بر تشخیص مدعیان صالح و طالح

پرسش از حلال و حرام الاهی و آگاهی مدعی از معارف دینی، روشی بوده که اهل بیت علیهم‌السلام جهت شناسایی مدعیان دروغین ارائه کرده‌اند. با توجه به این نکات در طی دوران ائمه علیهم‌السلام شیعیان از این طریق در شناسایی امام حق از مدعی باطل بهره گرفته‌اند؛ به گونه‌ای که امام مهدی عجل‌الله‌فرجه به احمد بن اسحاق توصیه می‌کند که برای اثبات عدم امامت جعفر کذاب، از طریق علم اقدام کند. ایشان در پاسخ به نامه احمد بن اسحاق فرمودند:

نامه تو به دستم رسید؛ خداوند به شما بقا و طول عمر کرامت کند و نامه‌ای را هم که در میان آن نهاده بودی، رسید. البته باوجود اختلاف و اشتباه در الفاظ آن و تکرار خطاهایش، به محتوای آن اطلاع کامل دارم. اگر مدبرانه و متفکرانه به آن نگاه می‌کردی، به بعضی از اموری که من به آن‌ها رسیده‌ام، می‌رسیدی و غلط‌های متعدّدش را پیدا می‌کردی... تحقیقا این شخص که ادعایش باطل شده و به خداوند افترا زده، ادعایی کرده که در آن دروغ گفته است. من نمی‌دانم او به چه حالت و دستاویزی امیدوار است که ادعایش را ثابت کند! آیا به وسیله فقه و علمش در امر دین خدا [می‌خواهد امامتش را ثابت کند] به خدا قسم که او حلال را از حرام تشخیص نمی‌دهد و تفاوت میان خطا و صواب را نمی‌داند.

آیا به وسیله علمش می‌خواهد [امامتش را] ثابت کند؛ در حالی که نه به حق علم دارد، نه به باطل! آیات محکم را از آیات متشابه تشخیص نمی‌دهد، و حد نماز و حتی وقت آن را نمی‌داند.

بنابراین از خداوند متعال در برابر این ظالم [=جعفر کذاب] طلب توفیق کن و آنچه را برای تو ذکر کردم، بخواه و او را امتحان کن و مثلا از تفسیر آیه‌ای از کتاب خدا، یا

تعیین حدود نماز واجب و آنچه در آن واجب است از او بی‌رس تا حال و اندازه علم او را بدانی و عیب و ایراد و نقصانش برایت روشن شود و خداوند حساب او را می‌رسد (طوسی، ۱۴۱۱: ص ۲۸۷).

در گزارشی دیگر، کلیبی نسب شناس تردید خود پس از شهادت امام باقر علیه السلام را با پرسش‌های فقهی و مقایسه آن با پاسخ‌های رسیده از ائمه اطهار گذشته برطرف کرده و به امام صادق علیه السلام ایمان می‌آورد (کلیبی، ۱۴۰۷: ج ۱، ص ۳۵۱). ابو خالد کابلی نیز در عنوانی بیان می‌کند که تعدادی از شیعیان برای تشخیص امام بعد از حضرت حسین علیه السلام روش علم و پرسش را به کار برده‌اند (ابن حمزه، ۱۴۱۹: ص ۳۶۳). در میان علمای عصر غیبت نیز، شیخ صدوق در رد بر جعفر کذاب، عدم علم را گواهی بر ادعای باطل او دانسته (صدوق، ۱۳۹۵: ج ۱، ص ۵۸ و ۱۰۷) و همچنین این روش را از ابن قبه ذکر می‌کند که جعفر نمی‌دانسته حد زکات چه مقدار است و از این رو، به قیاس روی آورده است (صدوق، ۱۳۹۵: ج ۱، ص ۱۰۳). شیخ طوسی نیز از این روش برای نقد معتقدان به امامت جعفر کذاب بهره برده است (طوسی، ۱۴۱۱: ص ۲۲۲). در زمان معاصر نیز تحلیل علمی داده‌های جریان‌ها و فرقه‌های انحرافی از مهم‌ترین و بهترین روش‌های شناخت ادعاهای دروغ آنان است و در مباحث مرتبط با علم امام به اثبات رسید که شخص مدعی امامت، باید حداقل از حلال و حرام الاهی و از معارف دین به صورت تخصصی مطلع بوده و نمی‌تواند با بهانه‌های واهی، مانند این‌که «کسی سخنان من را نمی‌فهمد» و یا «من از آسمان خبر می‌دهم و با زمینیان کاری ندارم»؛ بی‌سوادی و اشتباهات خود را مخفی کند. باید توجه داشت که شگرد مدعیان در ارائه دلایلی بر امامت خود، این است که روایت‌هایی را که با آنان هیچ ارتباطی ندارد، دستکاری و اطلاعات غلط را با مطالب حق آمیخته می‌کنند و پس از ایجاد شبهه به اثبات ادعای خود می‌پردازند؛ چرا که روش مدعیان به طور کلی بهره‌گیری از موارد ذیل است:

الف) روایات جعلی و غیر معتبر؛

ب) تقطیع روایات و استفاده از قسمتی از روایت و رها کردن قسمتی دیگر؛

ج) تحریف لفظی و معنوی روایات.

همان‌گونه که استفاده از روایات جعلی به فرقه «مغیریه» نسبت داده شده است (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۲، ص ۲۵۰)؛ واقفیه نیز در تقطیع احادیث تلاش داشتند تا مهدی بودن را به امام کاظم علیه السلام نسبت دهند (طوسی، ۱۴۱۱: ص ۶۸). یهودیان مدینه نیز در مقابله با حضرت

محمد عليه السلام به تحریف روی آورده (النساء: ۴۵) و مدعیان نیز بدین روش تمسک می‌کردند. امروزه این سه روش نیز در میان مدعیان مرسوم بوده و پس از مراجعه به ادله ادعایی آنان عدم علم و دروغ‌گویی‌های آنان ملاحظه می‌شود. بدیهی است فرد مدعی امامت نباید حتی یک اشتباه علمی داشته باشد، در غیر این صورت، امامت او معنا ندارد و بررسی ده‌ها دلیل ادعایی او نیز ضرورتی نخواهد داشت.

۴. نقد مدعیان دروغین از طریق علم به لغات

پیش از تطبیق این معیار بر تعدادی از مدعیان، تذکر مجدد، این که با توجه به سواد و میزان حيله‌گری هر مدعی، راه استفاده از این معیار متفاوت خواهد بود؛ یعنی اگر فردی در ابتدایی‌ترین مطالب شرعی و علمی دچار اشکال باشد، مردم عادی نیز می‌توانند دروغ او را تشخیص دهند؛ اما اگر فردی در مسائل قرآنی و روایی مهارت کافی داشته باشد، لازم است برای اطلاع از ترفند او از اهل فن و متخصصین این حوزه پرس‌وجو کنیم و بنابر روایت پیش‌گفته، بهره‌گیری از روش سنجش علم کاری است که از عهده فقها و متکلمان فرهیخته بر خواهد آمد. با توجه به مطالب یاد شده، در ادامه برخی از مدعیان دروغین مورد نقد و بررسی قرار می‌گیرند:

۴-۱. علی محمد شیرازی معروف به باب

این فرد پس از ابراز ادعاهای واهی خود، به نوعی از ادله تمسک کرد و علما و فقها نیز او را از طریق علم و آگاهی از معارف دینی محک زده، دروغ او را برای طالبان حق آشکار کردند. در این جا به چند مورد از اغلاط فاحش او اشاره می‌کنیم:

الف) اشتباهات در کتاب بیان^۲

علی محمد شیرازی کتاب «بیان» خود را از اعجاز الاهی دانسته (شیرازی ج، بی‌تا: ص ۱۲) و آن را از متن قرآن برتر می‌داند (شیرازی ب، بی تا (عربی): ص ۴ و همان الف؛ بی

۱. علی محمد شیرازی در اول محرم ۱۲۳۵ ق در شیراز متولد شد. وی در ابتدای کار، مدعی نیابت خاص امام زمان علیه السلام بود. بعد از مدتی، ادعای قائمیت و نبوت کرد و به تدریج دعاوی خود را گسترش داد. وی در تاریخ ۱۲۶۶ اعدام گردید.

۲. در این قسمت پس از مراجعه به مصادری که در ذیل آمده از مطالب کتاب (درسنامه فرقه‌های انحرافی، ص ۱۵۰ مرکز تخصصی مهدویت حوزه علمیه قم به اهتمام جمعی از نویسندگان) بهره گرفته‌ایم.

تا (فارسی): (ص ۵۵)؛ اما به وفور در کتاب وی اشکالات لغوی و اشکالات محتوایی ملاحظه می‌شود؛ از جمله این که از منظر قواعد زبان عربی، افعال تفضیل، گویای نهایت کمال از لغت است و نمی‌توان آن را با کلماتی مانند (تر) ظرفیت بیش‌تری داد. به عنوان نمونه در عربی کلمه (عظیم) به معنای (بزرگ) اگر بخواهد کمال و نهایتی پیدا کند به صورت (اعظم) ذکر می‌شود، یعنی (بزرگ‌تر) و نمی‌توان در ادبیات عرب برای (بزرگ‌تر از عبارت (اعظم‌تر) استفاده نمود. این اشتباهات ساده در کتابی که ادعای معجزه بودن برای آن شده است، وجود دارد (شیرازی الف، (فارسی)، بی‌تا: ص ۱۹۹ و شیرازی ج، بی‌تا: ص ۵).

یا در مواردی ناهماهنگی فاعل و فعل را شاهد هستیم که از افراد بیسواد عرب زبان نیز صادر نمی‌شود؛ در حالی که علی محمد شیرازی در عبارتی می‌گوید: «اننی نحکم»؛ همانا من حکم می‌کنیم ما» (افغانیان، بی‌تا: ص ۴۵۴)؛ در حالی که صحیح آن این عبارت است: «اننی أحکم»؛ همانا من حکم می‌کنم. و یا در قسمتی دیگر به کار بردن واژگانی که در آن‌ها حرف چ به کار فته است: «انتم اذا استطعتم کل آثار النقطة تملکون و لو کان چاپا»؛ می‌توانید از آثار باب استفاده کنید و لو به صورت چایی باشد (شیرازی ب، (عربی)، بی‌تا، ص ۴۲). در عبارتی دیگر وقتی می‌خواهد اهمیتی برای خط شکسته» قائل شود، به جای عبارت عربی عبارت فارسی را ذکر می‌کند: «تعلمن خط الشکسته؛ باید خط شکسته یاد بگیرید (همان: ص ۲۶).

این اشتباهات به گونه‌ای بوده که علی اکبر اردستانی، از مریدان علی محمد شیرازی در نامه‌ای به او در خصوص اغلاطش تذکر می‌دهد و از او درخواست می‌کند که پاسخی مناسب ارائه کند (افغانیان، بی‌تا: ص ۱۳۶) البته علی محمد به جای پاسخگویی قواعد عرب را قواعدی شیطانی نامیده و قائل است که مردم عرب باید از او قواعد را یاد بگیرند (افغانیان، بی‌تا: ص ۱۵۵؛ شیرازی الف، (فارسی)، بی‌تا، ص ۱۸).

ب) عدم قرائت صحیح عبارتها

یکی از مصادیق علم امام، آگاهی او به زبان‌های مختلف است و از این منظر نه تنها باید امام به زبان‌های متعدد عالم باشد، بلکه آگاهی به عربی و زبان قرآن (بهترین وجه) حداقل مراتب علمی اوست؛ در حالی که علی محمد شیرازی از این مقدار بی‌بهره بوده و عربی را اشتباه قرائت می‌کرده، لذا در گزارشی آمده است:

همین که از وی سوال شد از معجزه و کرامت چه داری؟ گفت: اعجاز من این است

که برای عصای خود آیه نازل می‌کنم و خواندن این فقره را آغاز کرد: بسم الله الرحمن الرحيم. سبحان الله القدوس السبوح الذي خلق السموات و الارض كما خلق هذه العصا آيةً من آياته؛ و اعراب کلمات را به قاعده نحو غلط خواند، زیرا «تاء» را در «السموات» مفتوح قرائت کرد و چون گفتند مکسور بخوان! ضاد را در «الارض» مکسور خواند (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۶: ج ۱، ص ۱۸).

۴-۲. علیرضا پیغان^۱

این فرد با این که خود را امام چهاردهم معرفی می‌کند؛^۲ از پاسخ به ابتدایی‌ترین سوالات در مانده می‌شود. به عنوان نمونه با این که وی ادعا دارد من تمام علوم اهل بیت را در اختیار دارم، هنگام قرائت قرآن، آیات را اشتباه تلفظ کرد و زمانی که از پاسخ سوالات فقهی در مانده، به کارشناس پرونده خود گفت:

«به صراحت به شما گفته‌ام که بسیاری از احکام هست که من نمی‌دانم.»^۳
در مطالب قبل عنوان شد که امکان ندارد امام معصوم از مسائل حلال و حرام اطلاع نداشته و در پاسخ آن‌ها درمانده گردد و این خود، دلیل واضح بر بطلان ادعاهای این مدعی می‌باشد.

۱. علیرضا پیغان، متولد ۱۳۴۵ شمسی که در تاریخ ۱۳۸۷ شمسی معدوم گردید، مدعی بود که امام چهاردهم است و حضرت مهدی علیه السلام بعد از غیبت صغرا فوت نموده‌اند و احیا کننده عدل، خودش می‌باشد.
۲. در عبارتی می‌گوید: «در دادگاه انقلاب اعلام کردم که من: علیرضا پیغان، ... تاریخ تولد ۱۳۴۵/۷/۷ هجری شمسی، مصادف با چهاردهم جمادی الثانی سال هزار و سیصد و هشتاد و شش هجری قمری، ... مهدی و قائم آل محمد علیهم السلام هستم و امام دوازدهم علیه السلام به نام محمد، فرزند امام حسن عسکری علیه السلام فوت کرده است و قبر او در مسجد جمکران یا مکه موعود می‌باشد و شما جماعت شیعه، بعد از رسول خدا حضرت محمد بن عبدالله صلی الله علیه و آله و سلم دوازده امام ندارید، بلکه چهارده امام دارید.»
۳. فایل تصویری مطالب ایشان موجود است.

۳-۴. احمد اسماعیل بصری^۱

این فرد نیز خود را صاحب علم الاهی می‌داند؛ اما به وضوح اشتباهاتی را دچار گردیده که طبل رسوایی خود را نواخته است. اشتباهات و انحرافات علمی او به مکتوبی مفصل نیاز دارد.^۲ به رغم ذکر روایات متعدد و نقل شده از منابع کهن شیعه، مانند کافی^۳، احمد اسماعیل بصری که استفاده از علم اهل بیت علیهم‌السلام به لغات باعث رسوایی او خواهد بود، در نقدی غیر علمی این عقیده را بدعت و جهل تعدادی سخنران شیعه دانسته است. این مدعی امامت می‌گوید:

يأتيهم بعض المعممين الجهلة و يقولون لهم: هذه رواية تقول إن المعصوم له خصال و صفات: .. و يعرف كل اللغات. .. و هذا باطل و يناقض الواقع بوضوح و لا يقول به الا أبله؛ برخی معمم‌های جاهل برای مردم می‌گویند: معصومین دارای ویژگی‌هایی هستند. .. تمامی زبان‌ها را می‌دانند. .. این سخن باطل است و با واقعیت تنافی دارد و جز ابله این حرف را نمی‌زند (احمد اسماعیل، ۲۰۱۰: ص ۴۹).

در ادامه می‌گوید:

ثم إن الاعتقاد بتحلي المعصوم بهذه الصفات. .. يتكلم كل اللغات على الدوام، هل يوجد عالم عقائد شيعي يقول بهذه العقيدة؟ .. هم في الحقيقة يأتون بمجرد روايات آحاد متروكة لا يعتقد بها علماء العقائد، فكيف اعتقدوا بها و على أي أساس تم ذلك و هو أمر عقائدي خطير؟ (همان، ص ۵۰)

آیا این اعتقاد که معصومین، صفاتی مانند علم به تمام زبان‌های دنیا را دارند و

۱. احمد اسماعیل در سال ۱۹۷۰ م (۱۳۴۹ ش). در بصره عراق متولد و زندگی کرده و تحصیلاتش را تا لیسانس و اخذ مدرک مهندسی و معماری ادامه، ولی ادعا دارد که در اواخر سال ۱۹۹۹ م (۱۳۷۸ ش) و در ۲۹ سالگی، به امر امام مهدی علیه‌السلام به نجف هجرت کرده و گمان نمود روش تدریس در حوزه ی علمیه دارای خلل علمی است. او طی سال‌های حضورش در نجف، با حوزه در تماس بوده؛ اما در آن تحصیل نمی‌کرد و به زعم یارانش در سال ۲۰۰۲ م (۱۳۸۱)، و پس از دیدن حضرت مهدی علیه‌السلام در رؤیا و خواب‌های متعدد به اصلاح امور پرداخته است.

۲. برای نمونه ر.ک: ره افسانه، محمد شهبازیان، رهنمای کور، محمد شهبازیان، خواب پریشان، محمد شهبازیان، از تبار دجال، نصرت الله آیتی، ره و بیراهه، نصرت الله آیتی؛ الرد القاصم، شیخ علی آل محسن.

۳. توجه گردد که مراد ما از ذکر روایت‌های متعدد، اثبات تواتر لزوم علم امام به لغات می‌باشد و منظور اعتبار تمامی عبارات نیست.

مستمر این علم برای آن‌ها بوده است؛ آیا عالمی شیعی بیان کرده است؟ این ویژگی تنها دارای روایاتی واحد و ضعیف است که علمای دین بدان‌ها تمسک نکرده اند؛ پس چگونه شما بدان‌ها معتقد می‌شوید؛ در حالی که امری عقیدتی است؟ (همان، ص ۵۰).

بطلان این مطالب از عبارتهای گذشته آشکار گردید و علاوه بر این که روایات متواتر بر وجود این امر برای حجت الاهی تاکید دارند؛ بزرگانی مانند شیخ کلینی و صدوق و بنا بر گزارش شیخ مفید متکلمانی مانند نوبختی نیز آن را پذیرفته‌اند و فردی آگاه از احادیث مانند علامه مجلسی نیز این روایات را قطعی دانسته است. حال، چگونه احمد بصری ابراز می‌کند که احدی از علمای شیعه بدان اعتقاد ندارند؛ در حالی که علمایی مانند شیخ مفید و شیخ طوسی اولاً آن را بدعت و جهالت ندانسته (بلکه در اثبات عقلی آن تامل دارند). ثانیاً بهره‌مندی از چنین علمی را برای اهل بیت علیهم‌السلام ممتنع نمی‌دانند و ما از طریق روایات متعدد به فهم این مطلب دست یافته‌ایم. بی‌تردید تنها دلیل این فرد برای زیر سوال بردن این ویژگی برای امام و به‌عنوان بدعتی از جانب برخی سخنرانان، رسوا شدن او توسط این صفت و خصوصیت می‌باشد. قابل ذکر است که با توجه به آگاهی افرادی مانند حضرت سلیمان و داوود علیهم‌السلام به زبان حیوانات و وجود روایاتی در مورد علم حضرت یوسف علیه‌السلام به لغات؛^۲ پذیرش روایات اثبات کننده این علم برای اهل بیت علیهم‌السلام هیچ مخالفتی با عقل نداشته و از طرف دیگر اگر علم به لغات حیوانات وجود دارد، هیچ بعدی در پذیرش علم ائمه علیهم‌السلام به لغات انسان‌ها رخ نمی‌بندد (ر.ک: ابن حمزه ۱۴۱۹: ص ۱۷۵ و سید مرتضی، ۱۹۹۸: ج ۲، ص ۳۵۳). افزون بر مطالب گذشته، اشتباهات قرائت قرآن و عدم تسلط او بر زبان قرآن، یکی دیگر

۱. ر.ک. بحار الانوار، ج ۲۶، ص ۱۹۳ و برای اطلاع از دیدگاه آیت الله سید عبدالحسین لاری نجفی (۱۳۴۲ ق، ۱۳۰۳ ش) در بیان تواتر روایات، ر.ک: علم امام، ص ۳۰ به نقل از کتاب ایشان با عنوان (معارف السلما نی بمراتب الخلفاء الرحمانی).

۲. قال: و قال فی قوله: ﴿حَفِیْظٌ عَلِیْمٌ﴾، قال: حافظ لما فی یدی، «عَلِیْمٌ» عالم بكل لسان (تفسیر عیاشی، ۱۳۸۰: ج ۲، ص ۱۸۱ و ر.ک: عیون اخبار الرضا علیه‌السلام، ۱۳۷۸: ج ۲، ص ۱۳۹) حضرت رضا علیه‌السلام در تفسیر آیه شریفه ﴿جَعَلْنِی عَلِی خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّی حَفِیْظٌ عَلِیْمٌ﴾ [که بیان حضرت یوسف می‌باشد] فرمودند: مقصود از «حَفِیْظٌ» یعنی حافظ و نگهبان آنچه در زیر دستم هست می‌باشم و مراد از «عَلِیْمٌ» آن است که به هر زبانی آگاه و عالم می‌باشم.

از جهالت‌های این فرد مدعی محسوب می‌شود و این، در حالی است که در مطالب گذشته اثبات گردید که امام معصوم و حجت‌الاهی نه تنها باید به قرآن و قرائت آن علم داشته باشد، بلکه باید فصیح‌ترین و مبرزترین فرد در دیگر لغات باشد؛ در حالی که احمد اسماعیل نه تنها از دیگر لغات بی‌اطلاع است، بلکه از تسلط بر زبان قرآن و وحی نیز بی‌بهره است. از این رو، تلاش می‌کند علم امام را به لغات باطل دانسته و تسلط بر قرائت قرآن را نفی کند.^۱

نتیجه‌گیری

توجه به علم و دانش، راهی ویژه برای تشخیص امام و حجت‌الاهی می‌باشد و حداقل میزان علم در مدعی امامت، دارا بودن شناخت به حلال و حرام و معارف قرآن است. همچنین لزوم مطابقت سخن مدعی امامت با مبانی ذکر شده توسط ائمه گذشته و عدم کفایت اخبار از امور نامشخص، از دیگر مشخصات مرتبط با علم امام می‌باشد. یکی دیگر از گستره‌های ذکر شده در روایات، علم امام به لغات می‌باشد و لازم است امام بتواند به زبان‌های مختلف و به صورت فصیح تکلم کند. اگر چه این سخن را برخی از متکلمین لازمه عقلی ندانسته‌اند؛ محال عقلی نیز نبوده و بنابر روایات متواتر، لزوم آن قابل اثبات می‌باشد. لذا از میان متکلمان، خاندان نوبختی و از میان محدثان، شیخ کلینی و صدوق بر لزوم آن تاکید داشته‌اند. با توجه به این معیار، می‌توان صدق و کذب مدعیان دروغین معاصر را شناسایی کرد؛ به طوری که عدم توانایی مدعیان، بر تلفظ صحیح قرآن و دیگر زبان‌های رایج، راهی بر عدم درستی ادعاهای آنان است.

^۱ جهت دیدن اشتباهات قرآنی او و غلط گرفتن کودکی خردسال از اغلاطش ر.ک:

<http://www.alshiatube.com>

با عنوان: «اخطاء المدعی احمد الحسن فی القرآن واللغة».

منابع

قرآن کریم.

۱. ابن ابی زینب، محمد بن ابراهیم (۱۳۹۷ق). *الغیبة*، محقق: علی اکبر غفاری، تهران، صدوق.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۶۲). *الخصال*، قم، جامعه مدرسین.
۳. _____ (۱۴۱۳ق). *من لا یحضره الفقیه*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۴. _____ (۱۳۷۸). *عیون اخبار الرضا* علیه السلام مترجم: مهدی لاجوردی، تهران، نشر جوان.
۵. _____ (۱۳۹۵ق). *کمال الدین و تمام النعمة*، مترجم: علی اکبر غفاری، تهران، اسلامیة.
۶. ابن حمزه طوسی، محمد بن علی (۱۴۱۹ق). *الثاقب فی المناقب*، قم، انصاریان.
۷. ابن شهر آشوب، محمد بن علی (۱۳۷۹ق). *مناقب آل ابی طالب* علیهم السلام، قم، علامه.
۸. اسماعیل بصری، احمد (۲۰۱۰م). *مع عبدالصالح*، بی جا، انتشارات انصار امام مهدی علیه السلام.
۹. افغانیان، ابوالقاسم (بی تا). *عهد اعلی*، برگرفته از سایت : <http://reference.bahai.org>
۱۰. جمعی از نویسندگان (۱۳۸۱). *امامت پژوهی*. مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
۱۱. _____ (۱۳۹۴). *درسنامه فرق انحرافی*، قم، مرکز تخصصی مهدویت.
۱۲. _____ (۱۳۸۶). *دانشنامه جهان اسلام*، زیر نظر سید مصطفی میر سلیم تهران، بنیاد دایرة المعارف اسلامی.
۱۳. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۲۵ق). *اثبات الهداة*، بیروت، اعلمی.
۱۴. حلّی، حسن بن یوسف (۱۴۱۱ق). *خلاصة الاقوال*، نجف، دارالذخائر.
۱۵. حمیری، عبد الله بن جعفر (۱۴۱۳ق). *قرب الاسناد*، قم، آل البيت.
۱۶. خصیبه، حسین بن حمدان (۱۴۱۹ق). *الهدایة الکبری*، بیروت، البلاغ.
۱۷. خویی، سید ابوالقاسم (۱۴۰۳ق). *معجم رجال الحدیث*، بیروت، مدینة العلم.
۱۸. راوندی، سعید بن هبة الله (۱۴۰۹م). *الخرائج و الجرائح*، قم، موسسه امام مهدی علیه السلام.
۱۹. سید مرتضی، علی بن الحسین (۱۹۹۸م). *الامالی*، قاهره، آل البيت علیهم السلام ۱۹۹۸م.
۲۰. _____ (۱۴۱۰ق). *الشافی فی الامامة*، قم، موسسه الصادق علیه السلام.
۲۱. شوکانی، محمد بن علی (۱۴۱۴ق). *فتح القدير*، دمشق، دار ابن کثیر.
۲۲. شیرازی، علی محمد (بی تا). *بیان فارسی*، برگرفته از نسخه ای در مرکز تخصصی مهدویت حوزه علمیه قم.
۲۳. _____ ب بیان عربی، (بی تا). نسخه موجود در سایت :

24. <http://www.bayanic.com/showPict.php?id=abay&ref=42&err=0&curr=42>

۲۵. _____ ج *دلائل سبعة* (بی تا). موجود در سایت:
26. <http://www.persian-bupc.doodlekit.com/blog>
۲۷. صفار، محمد بن الحسن (۱۴۰۴ق). *بصائر الدرجات*، قم، مکتبه آیت الله المرعشی.
۲۸. طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۱۷ق). *اعلام الوری*، قم، آل البيت علیهم السلام.
۲۹. طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۳ق). *دلائل الإمامة*، قم، بعثت.
۳۰. طوسی، محمد بن الحسن (۱۳۷۵). *الاقتصاد*، تهران، انتشارات کتابخانه.
۳۱. _____ (۱۴۱۷ق). *اختیار معرفة الرجال*، مشهد، نشر دانشگاه.
۳۲. _____ (۱۳۸۲). *تلخیص الشافی*، قم، محبین.
۳۳. _____ (۱۴۲۰). *فهرست کتب الشیعة*، قم، ستاره.
۳۴. _____ (۱۴۱۱ق). *کتاب الغیبة للحجة*، محقق: عبادالله تهرانی و علی احمد ناصح، قم، المعارف الاسلامیة.
۳۵. عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ق). *کتاب التفسیر*، تهران، علمیہ.
۳۶. قمی، علی بن ابراهیم (۱۴۰۴ق). *تفسیر القمی*، قم، دارالکتاب.
۳۷. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). *الکافی*، علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دارالکتب الإسلامیة.
۳۸. مازندرانی، محمد صالح بن احمد (۱۳۸۲ق). *شرح الکافی الأصول و الروضة*، تهران، المکتبة الاسلامیة.
۳۹. مجلسی، محمد تقی (۱۴۰۶ق). *روضة المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه*، قم، مؤسسه فرهنگي اسلامي کوشانبور.
۴۰. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق). *بحار الانوار*، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
۴۱. _____ (۱۴۰۴ق). *مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول*، تهران، دارالکتب الاسلامیة.
۴۲. مسعودی، علی بن حسین (۱۴۲۶ق). *اثبات الوصیة*، قم، انصاریان.
۴۳. مفید، محمد محمد بن نعمان (الف (۱۴۱۳ق). *اوائیل المقالات*، قم، کنگره مفید.
۴۴. _____ ب (۱۴۱۳ق). *الإختصاص*، قم، کنگره هزاره شیخ مفید.
۴۵. _____ ج (۱۴۱۳ق). *الارشاد فی معرفة حجج الله علی العباد*، قم، کنگره شیخ مفید.
۴۶. نادم، محمد حسن (۱۳۷۸). *علم امام (مجموعه مقالات)*، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب، نشر ادیان.
۴۷. نجفی، سید محمد باقر (۱۳۸۳). *بهائیان*، قم، مشعر.

بررسی و تحلیلی بر پیشینه‌شناسی بابت و مهدویت علی محمد باب و رابطه آن با جریان‌های باطنی

سید علی موسوی نژاد^۱

محمد علی پرهیزگار^۲

چکیده

«علی محمد شیرازی» از جمله مدعیانی است که در دوره معاصر از بدنه تشیع جدا شد و با سوء استفاده از باور پاک برخی از منتظران، به جریان‌سازی پرداخت. وی نخست مدعی بابت بود؛ ولی طی دو سال آخر عمرش، ادعاهای مهدویت و نبوت و الوهیت کرد. پیامدهای ادعاهای او، شورش‌های فراوان در ایران اسلامی بود. او از تازگی آموزه‌های خود سخن گفت؛ لیکن گفتار و کردارش الگو گرفته از جریان‌های باطنی و انحرافی منسوب به تشیع بود.

این نوشتار با تبیین و نقد ادعاهای بابت و مهدویت علی محمد شیرازی و اقدامات او؛ به پیشینه‌شناسی و ریشه‌یابی گفتار و کردار او پرداخته و برای مخاطب روشن می‌سازد که گفتار و کردار وی در آثار جریان‌های باطنی و انحرافی منتسب به تشیع سابقه دارد و در حقیقت ادعای به ظاهر تازه علی محمد شیرازی، باز نشر سخنان کهنه پیشینیان است و در پایان از تناقض‌هایی متعدد در ادعاهای وی پرده بر می‌دارد.

واژگان کلیدی: بابت، علی محمد شیرازی، مدعیان مهدویت، جریان‌های باطنی تشیع.

مقدمه

علی محمد شیرازی، ملقب به باب و بنیانگذار جریان بابت (م ۱۲۶۶ ق) از جمله مدعیان معاصر است که در فاصله میان سال‌های ۱۲۶۰ - ۱۲۶۴ ق خود را باب امام زمان علیه السلام خواند و جریان بابت را بنا نهاد. در سال ۱۲۶۴ ق که مرگ خود را نزدیک دید؛ مدعی مهدویت شد (ر.ک: اشراق خاوری، ۱۹۹۱: ص ۲۷۷ - ۲۸۰) و سعی کرد علائم ظهور را کارگردانی کند. وی در کنار ادعای مهدویت، به آیه‌سراییی پرداخت و با افکاری غالیانه، از نبوت و الوهیت خود سخن راند و شورش‌هایی را در ایران به پا کرد که به هلاکت خود و بسیاری از پیروانش منجر شد. این فتنه، پیدایش جریان‌های دیگری همچون ازلیه و بهائیت را موجب شد که این جریان‌ها با بهره‌گیری از ادعای مهدویت علی محمد شیرازی، به سوء استفاده از باورهای پاک برخی منتظران پرداخته و جریان‌های تازه‌ای را رقم زدند.

شیرازی در ادعاهای خود، از امی بودن سخن می‌گفت تا تازگی و بدیع بودن ادعاهای خود را به مخاطب القا کند؛ لیکن بر اساس شواهد فراوانی، وی از جریان‌های پیش از خود اثرپذیرفته و ادعاهای خود را از آنان الگو گرفته است.

نوشتار حاضر، به پیشینه ادعاهای بابت و مهدویت علی محمد شیرازی می‌پردازد و پس از بررسی ریشه‌ها، تشابه‌ها، تجانس‌ها و اقدامات همسان وی در بعضی جریان‌های باطنی سده‌های گذشته تشیع (که برخی از آنان همانند بابت، ادعای جدایی و نسخ اسلام را هم بیان کرده‌اند) به نقد ادعاهای بابت و مهدویت او می‌پردازد.

۱. ادعاهای دروغین بابت

ادعای «بابت» علی محمد شیرازی در جریان‌های فکری پیشین ریشه دارد. از این‌رو، به بررسی و بیان برخی از شباهت‌های موجود می‌پردازیم:

۱-۱. تصریح در ادعا

در عصر قاجار، مردم، به ویژه پیروان شیخیه، به نزدیکی ظهور اعتقاد داشتند (اسلمنت، ۱۹۸۸: ص ۲۲). علی محمد شیرازی با سوء استفاده از این باور و نگارش تفسیر سوره یوسف، سوره مذکور را به مهدی موعود علیه السلام نسبت داد تا حجت الاهی در حق وی باشد:

الله قد قدر أن یخرج ذلک الکتاب فی تفسیر أحسن القصص من عند محمد ابن

الحسن ابن علی ابن محمد ابن علی ابن موسی ابن جعفر ابن محمد ابن علی ابن
الحسین ابن علی بن ابی طالب علی عبده لیکون حجّة الله من عند الذکر علی
العالمین بلیغاً». (شیرازی، الف، بی تا: ص ۱).

مراد از محمد بن الحسن، مهدی موعود (حجت بن الحسن عسکری) است و مراد از
الذکر، خود علی محمد شیرازی است که در آن هنگام، ادعای ذکریت داشت. او در این کتاب،
به بابت خود برای امام عصر علیه السلام اشاره می کند: «یا ایها المأأنا باب امامکم المنتظر» (همان،
ص ۲۰۰)؛ و در جای دیگری می نویسد: «فما هو الا عبد الله و باب بقیه الله مولیکم الحق»
(همان، ۹۴). وی با ادعای بابت، جهاد با مخالفان و قتل آنان را برای آماده سازی ظهور
مهدی موعود علیه السلام واجب می کند (همان، ص ۹۴ و ۳۵۰ - ۳۵۳).

علی محمد در بسیاری از آثار خود، با تصریح به وجود مهدی موعود علیه السلام، از بابت خود
برای آن حضرت سخن رانده که برای نمونه می توان به کتاب های احسن القصص (شرح
سوره یوسف) و صحیفه بین الحرمین وی اشاره کرد. در برخی دیگر از نوشته های بایان و
بهائیان نیز به این موضوع پرداخته شده است.

علی محمد در سال ۱۲۶۱ق با نوشتن رساله خصائل سبعة و رساندن آن به دست
ملاصادق خراسانی، از ادعای بابت خود پرده برداشت. وی در این نامه از وجوب افزودن
جمله «اشهد أن علیاً قبل نبیل^۱ باب بقیه الله^۲» به اذان نماز جمعه سخن گفته بود (اشراق
خاوری، ۱۹۹۱: ص ۱۲۲) که گویای اعلام عمومی ادعای بابت است.

عباس افندی، ملقب به عبدالبهاء، فرزند و جانشین حسین علی نوری، ملقب به بهاء الله؛
درباره معنای بابت می نویسد:

آغاز گفتار نمود و مقام بابیت اظهار و از کلمه بابیت مراد او، چنان بود که من واسطه
فیوضات از شخص بزرگواری هستم که هنوز در پس پرده عزت است و دارنده
کمالات بی حصر و حد. به اراده او متحرکم و به جبل ولایتش متمسک و در
نخستین کتابی که در تفسیر سوره یوسف مرقوم نموده، در جمیع مواضع آن

۱. نبیل به حساب ابجد برابر لفظ «محمد» است. از این رو، مراد از «علیاً قبل النبیل» علی محمد شیرازی است.
۲. این عبارت را علی محمد فیضی چنین آورده است: «اشهد ان علیاً قبل محمد عبد بقیه الله» (فیضی،
۱۹۸۷: ص ۱۵۳).

خطاب‌هایی به آن شخص غایب که از او مستفید و مستفیض بوده، نموده و استمداد در تمهید مبادی خویش جسته و تمنای فدای جان در سبیل محبتش نموده؛ از جمله این عبارت است: یا بقیة الله قد فدیت بکلی لک و رضیت السب فی سبیلک و ما تمنیت الا القتل فی محبتک و کفی بالله العلیّ معتصماً قدیماً. همچنین تألیفات کثیره در شرح و تفسیر آیات قرآنیّه و خطب و مناجات عربیّه نموده؛ تشویق و تحریص به انتظار طلوع آن شخص کرده و این کتب را صحائف الهمایه و کلام فطری نامیده (افندی، ۲۰۰۱: ص ۲).

۲-۱. همانندی مدعا

«باییت»، جایگاهی است که در میان غالیان و منحرفان شکل گرفت تا بدین طریق جایگاه فرقه‌ای خود را حفظ کنند. از این رو در جریان‌های پیش از علی محمد شیرازی ریشه دارد:

۱-۲-۱. اسماعیلیه

«باب» عنوانی است که در فرهنگ اسماعیلیه به «حجت» گفته می‌شود. چنین شخصی محرم و ملازم امام و امانت‌دار وی بود و بدون فاصله پس از امام قرار می‌گرفت. در دوره ستر و پیش از فاطمیان، این عنوان از اهمیت خاصی برخوردار بود (دفتری، ۱۳۸۳: ص ۱۵۰).

در منابع اسماعیلی که از مراتب گوناگون دعوت سخن رفته است؛ واژه باب (وگاهی باب‌الابواب) برای رئیس اجرایی تشکیلات دعوت (شخصیتی بلافاصله بعد از امام) به کار رفته است. جالب توجه آن که عنوان «داعی الدعوات» که در منابع غیر اسماعیلی به جای واژه «باب» به کار می‌رود؛ در متون اسماعیلی به ندرت دیده می‌شود (ر.ک: همان، ۱۳۸۰: ص ۷۳۳). برای نمونه حمیدالدین کرمانی، داعی و دانشمند بزرگ اسماعیلیه (م ۴۱۱ ق) اشاره‌های گوناگونی به مقام و اهمیت «باب» و نزدیکی و قرب منزلت وی به امام دارد (همان، ۱۳۸۳: ص ۲۶۲). دیگر منابع اسماعیلی هم تأکید دارند که در مصر دوره فاطمی، «باب» اولین شخصی بود که تعلیمات امام را دریافت می‌کرد و به این دلیل سخنگوی امام محسوب می‌شد. نوشته‌های اسماعیلی، بدون ورود به جزئیات، چنین القا می‌کنند که «باب» وظایف را خود دقیقاً زیر نظر مستقیم امام اجرا می‌کرد و عده‌ای از داعیان تابع، او را یاری می‌کردند (همان).

برخی نیز گفته‌اند در دوران فاطمیان مصر، مرتبه «باب» پس از مرتبه امام قرار داشت. وی دستورها را بدون واسطه از امام دریافت می‌کرد و به حجت‌هایی می‌رساند که کار دعوت را بر عهده داشتند (لوئیس، ۱۳۸۶: ج ۱، ص ۱۲). «حجت» در سلسله‌مراتب دینی اسماعیلیه، برای کسی استفاده می‌شد که از طریق وی، مهدی غایب دور از دسترس، برای پیروانش دست‌یافتنی می‌گردید.

دفتری (اسماعیلی‌پژوه معاصر) در گزارش خطابیه می‌نویسد:

ابوالخطاب پیش از طرد شدن از پیشگاه امام صادق علیه السلام مدعی نایب و وصی امام بودن بود. او می‌گفت امام، اسم اعظم خدا را با همه دلالات معجزه‌آمیز آن به وی آموخته است (دفتری، ۱۳۸۳: ص ۱۰۷ و ۱۶۴).

۲-۲-۱. نصیریه

نصیریان (پیروان محمد بن نصیر نمیری) از جمله کسانی بودند که برای هر یک از امامان معصوم علیهم السلام به یک «باب» قائل بودند و بر همین اساس، نام سلمان را به عنوان «باب» در تثلیث «عمس»^۱ جای دادند (جعفریان، ۱۳۹۱: ص ۱۰۰).

اشعری قمی در معرفی محمد بن نصیر نمیری آورده است:

او از اصحاب ابو محمد، حسن به علی (امام حسن عسکری علیه السلام) بود که وقتی آن امام وفات کرد، ادعای باییت نمود (اشعری قمی، ۱۳۸۷: ص ۳۵۲). در نظام نصیریه رتبه «باب» پس از «اسم» قرار دارد و بر سلمان منطبق است. باب در هر دوری در وجود شخصی مجسم می‌شود (لوئیس، ۱۳۸۶: ج ۱، ص ۱۲).

یادسپاری: بسیاری از روایاتی که سران بهائیت برای اثبات مهدویت علی محمد شیرازی به کار گرفته‌اند، از محمد بن نصیر نمیری گزارش شده است (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵۳، ص ۱).

۳-۲-۱. مخمسه

اشعری قمی (محدث و فرقه‌نگار قرن سوم) باور به باییت را از فرقه عالی مخمسه گزارش می‌کند:

آنان می‌پنداشتند ... سلمان، باب محمد صلوات الله علیه بود که با او در همه احوال در میان

۱. عمس مخفف حضرت علی علیه السلام، حضرت محمد صلوات الله علیه و سلمان فارسی رضی الله عنه است.

عرب و عجم ظاهر می‌شد... پس، معنای «باب»، همان سلمان است که رسول و فرستاده محمد ﷺ و به او پیوسته بود (اشعری قمی، ۱۳۸۷: ص ۱۲۳).

۱-۲-۴. حروفیه

ممکن است افزودن جمله «اشهد أن علیاً قبل نبیل باب بقیه الله» (فیضی، ۱۹۸۷: ص ۱۵۳)، به اذان، توسط علی محمد شیرازی؛ الگوگرفته از ادبیات جمله «اشهد ان لا اله الا فضل الله» (ثبوت، ۱۳۸۸: ج ۱۳، ص ۸۶) باشد که حروفیان در اذان خود می‌گفتند. ادبیات گفتاری و شیوه بیانی علی محمد شیرازی به ادبیات برجای مانده از فضل الله نعیمی استرآبادی (رهبر فرقه حروفیه، م ۷۹۶ ق) شباهت بسیاری دارد.

۱-۲-۵. مشعشعیه

محمد بن فلاح مشعشع (م ۸۷۰ ق) نیز از جمله کسانی است که جانشینی و باییت امام زمان ﷺ را مدعی بود. وی در نامه‌ای به امیر پیرقلی می‌نویسد:

... من، ای امیر! مرد ناتوانی ام و بنده و چاکر آن امام می‌باشم. نه من و نه کس دیگری نسبتی به آن امام ندارم و والاتر از آن است که کسی از مردم این زمان با وی نسبتی پیدا کند. چیزی که هست من، در زمان ناپیدی آن امام، جانشین او هستم؛ زیرا این زمان هنگام آزمایش است، نه هنگام ظهور (کسروی، ۱۳۷۸: ۴۵).

وی با شعار اصلاح جامعه، از شرایطی سخن می‌گوید که مانع ظهور مهدی موعود ﷺ است. از این رو، وجود نایب آن حضرت را لازم می‌شمارد. او خود را «سیدی» می‌داند که نایب مناب مهدی موجود ﷺ است و در کتاب کلام المهدی می‌نویسد: «و هذا السيد المناب عن الغائب» (جعفریان، ۱۳۹۱: ص ۱۱۴ - ۱۱۵). او آشکار می‌گوید: «انا و الله القائم بحسب النيابة عن الغائب» (ذکاوتی، ۱۳۷۵: ص ۶۵).

۱-۲-۶. نوربخشیه

محمد بن عبدالله نوربخش، سرکرده جریان نوربخشیه (م ۸۶۹ ق) از جمله مدعیان نیابت و باییت مهدی موعود ﷺ است. وی در این باره می‌نویسد: «و الله العظيم من که محمد نوربخشم، نایب امام آخر الزمان و مهدی موعودم» (جعفریان، ۱۳۹۱: ص ۱۱۹).

۱-۲-۷. شیخیه

اعتقاد به باییت و نیابت خاصه با عنوان «رکن رابع» از باورهای شیخیه است (نورمحمدی، ۱۳۹۳: ص ۲۸ - ۲۹) که با پیروی و اثرپذیری مستقیم علی محمد شیرازی از این مسلک، به جریان باییت انجامید. شیخ احمد احسائی بر این باور است که چون مؤمنان همیشه به هدایت امام احتیاج دارند و اقتضای رحمت خدا رفع حوایج مردم است؛ در دوران غیبت امام، کسی از برجستگان شیعی لازم است که بی واسطه با امام غایب اتصال و رابطه داشته، واسطه فیض بین امام و امت و حجت خدا میان مردم باشد؛ زیرا اگر چنین شخصی نباشد، لزوم رفع تکلیف پیش می آید. (ر.ک: احسائی، بی تا: ص ۷۲). جانی کاشانی (نویسنده بای) درباره باییت شیخ احمد احسائی، بنیانگذار جریان شیخیه و م ۱۲۴۱ق) می نویسد:

همین که نهصد و پنجاه سال از اول غیبت صغرا گذشته، آن سلطان فضال، مرحوم شیخ احمد زین الدین احسائی را از میان شیعیان خود برگزیده ... از این جا بود که آن برگزیده موحدین می فرمود: سمعت عن الحجه كذا و كذا، خلاصه مأمورش فرمودند به جذبات غیبی (جانی کاشانی، ۱۳۲۸: ص ۹۹).

ادعای شنیدن بدون واسطه، یعنی همان ادعای باییت و واسطه میان امام و مردم بودن که در شیخیه با عنوان «رکن رابع» مطرح است. وی همچنین می نویسد:

شرح بر زیارت جامع کبیر نوشته و نور اسرار ولایت را که حضرت امام به حق، حسن العسکری علیه السلام در کلمات معجز آثار درج فرموده بودند و در علم حکمت و سایر علوم کتابها نوشته و حضرت ایشان باب امام علیه السلام بودند. باب مخصوص آثاری، نه، نصی؛ [چنان که] در بیان معرفت ابواب مذکور گردید؛ ولی در واقع خود می دانستند که مخصوص گردیده از قبل حجت علیه السلام؛ و لکن به جهت عدم قابلیت خلق تصریح به مقام باییت نفرمودند و به کنایات و اشارات لطیفه مطلب خود را به خلق القا می فرمودند (همان، ص ۹۹ - ۱۰۰).

۲. ادعاهای دروغین مهدویت

در این بخش، به بررسی و تبیین ادعای «مهدویت» علی محمد شیرازی در جریانهای فکری پیش از او خواهیم پرداخت:

۲-۱. تصریح در ادعا

علی محمد شیرازی که می‌دانست عمرش به پایان رسیده است (اشراق خاوری، ۱۹۹۱: ص ۲۷۷)، دو شب پس از ورود به تبریز، در سال ۱۲۶۴ ق ادعای قائمیت خود را آشکار ساخت (همان، ص ۲۸۰) و در میان علمای تبریز گفت: «من همان قائم موعودی هستم که هزار سال است منتظر ظهور او هستید.» (اشراق خاوری، ۱۹۹۱: ص ۲۸۳ و جانی کاشانی، ۱۳۲۸: ص ۱۳۵) وی ادعای بابت خود را به بابت علم الاهی تأویل می‌کرد (حسینی طباطبائی، ۱۳۸۶: ج ۱، ص ۱۷ - ۱۸). او در جای دیگر از مخاطبان می‌خواهد در اذان به مهدویت او شهادت دهند: «نام مرا در اذان و اقامه داخل کنید و بگویید: اشهد ان علی محمداً بقیه الله (اعتضاد السلطنه، ۱۳۶۲: ص ۱۱). در آثار بابت و بهائیت نیز گزارش‌های فراوانی از ادعاهای مهدویت علی محمد شیرازی رسیده است که چند نمونه از آن‌ها را باز می‌نویسیم:

أ) شوقی افندی، (ملقب به ولی امر الله، نوه دختری و جانشین عباس افندی، در گزارش مهدویت علی محمد شیرازی می‌نویسد:

این ذات مقدس که چنین انقلاب عظیم در عالم وجود ایجاد نمود و روح حیات در کالبد امکان بدمید؛ همان قائم موعود و مهدی معهود صاحب العصر و الزمان است که شریعت فرقان به ظهور مبارکش منسوخ گردید (شوقی افندی، ۱۹۹۲: ص ۴۰).

ب) فضل الله مهتدی، مشهور به صبحی، از نزدیکان و کاتبان خصوصی عباس افندی که سرانجام به دامان اسلام بازگشت؛ درباره ادعای مهدویت علی محمد شیرازی می‌نویسد:

در سال ۱۲۲۰ خورشیدی که به او سید علی محمد می‌گفتند و بازرگان زاده بود، از شیراز برخاست و خود را برگزیده پیشوای دوازدهمین شیعیان خوانده و در این زمینه سخن‌ها بر زبان راند و سرانجام بی‌پرده گفت: من همان کسی هستم که شما چشم به راه او هستید و پیشوای دوازدهمین شماسست (خسروشاهی، ۱۳۸۸: ص ۲۷۰ - ۲۷۱).

ج) عبد الحسین بافقی یزدی، معروف به آیتی و متخلص به آواره که رئیس مبلغان بهائیت بود؛ ولی پس از ۲۰ سال به دامان اسلام بازگشت؛ درباره ادعای قائمیت علی محمد شیرازی آورده است که وی این گونه مدعی شد: «یا ایها الناس! انی انا القائم الذی کنتم به تنتظرون» (آیتی، بی‌تا: ص ۴۳). محمد علی فیضی (از نویسندگان معاصر بهائیت) نیز ادعای

مذکور را چنین گزارش می‌کند: «أنا القائم الذی کنتم به تنتظرون» (فیضی، ۱۹۸۷: ص ۱۴۲).

(د) فیضی درباره اعلام ادعای قائمیت علی‌محمد شیرازی در شعبان ۱۲۶۴ ق می‌نویسد: حضرت اعلا قبل از ورود به شهر (تبریز) جناب عظیم را آگاه فرمودند که در مجلس ولیعهد و حضور علما، مقام خود را صراحتاً به عنوان قائم موعود اعلام و ندای حق را به سمع آن‌ها خواهند رسانید. جناب عظیم ابتدا از شنیدن چنین ادعای بزرگ سخت آشفته و نگران گردید (همان: ص ۲۸۶ - ۲۹۹).

۲-۲. همانندی مدعا

«مهدویت»، جایگاهی است که از صدر اسلام تاکنون، مدعیان فراوانی داشته و تطبیق‌های نادرستی از مهدویت در جریان‌های انحرافی شیعه از کیسانیه و زیدیه و اسماعیلیه آغاز شده و تا امروز نیز ادامه یافته است (ر.ک: جعفریان، ۱۳۹۱) و ادعای قائمیت و مهدویت علی‌محمد شیرازی نیز به ادعاهای مدعیان پیش از او تشابه بسیاری دارد که به نمونه‌هایی اشاره می‌شود:

۲-۲-۱. اسماعیلیه

تاریخ «اسماعیلیه» گواه ادعاهای مهدویت بسیاری است. اسماعیلیان خالصه از جمله جریان‌های باطنی تشیع هستند که از مهدویت سران خود سخن رانده‌اند. آنان گاهی اسماعیل، فرزند امام صادق علیه السلام را مهدی موعود خوانده‌اند (دفتری، ۱۳۹۳: ص ۱۱۴) و زمانی از مهدویت و قائمیت محمد بن اسماعیل دم زده و مرگ او را انکار کردند: «محمد بن اسماعیل را امام هفتم و آخرین امام خویش شناختند و رجعت او را به عنوان مهدی یا قائم، انتظار می‌کشیدند» (همان، ص ۱۲۳ و ۱۶۶).

عبدالله (بنیانگذار خلافت فاطمی) نیز خود را «مهدی غائب» و «امام قائم منتظر» خواند و به طور ضمنی مهدویت محمد بن اسماعیل را نفی کرد که میان اسماعیلیان خالصه مطرح بود (همان، ص ۱۴۸ - ۱۴۹). او پس از تکیه زدن بر مسند خلافت فاطمی، پسرش، محمد را به جانشینی خود منصوب کرد و برای نقش «امام منتظر» و «صاحب الزمان» به او لقب «قائم» داد (همان، ص ۱۵۱).

قرامطه ادعای مهدویت عبد الله را رد کردند و بر پایه برخی محاسبات نجومی و

پیش‌بینی‌ها، جوانی ایرانی به نام زکریا را در سال ۳۱۹ق به عنوان مهدی پذیرفتند و زمام امور را به او سپردند. (همان، ص ۱۵۱ - ۱۵۳ و ۱۸۸ - ۱۸۹).

۲-۲-۲. حروفیه

فضل‌الله نعیمی استرآبادی، بنیان‌گذار جریان حروفیه (م ۷۹۶) نیز از مدعیان مهدویت است که آشکارا خود را دوازدهمین امام شیعه می‌دانست. از قول وی آورده‌اند: «بسم الله الرحمن الرحیم، انی رأیت احد عشر وجوداً و نفساً شریفاً و من دوازدهم ایشان» (همان، ص ۲۲۴). او در کتاب نومنامه، خود در اثبات مهدی بودنش - در متنی ابهام‌دار- چنین می‌نویسد: «من دانستم که جامه من است و می‌دانستم که جامه مهدی است امام، یعنی می‌دانستم که منم» (جعفریان، ۱۳۹۱: ص ۱۰۷).

۳-۲-۲. پسیخانیه

بر اساس گزارش‌های موجود، محمود پسیخانی، سرکرده نقطویان یا پسیخانیان (م ۸۳۱ ق) نیز از جمله مدعیان مهدویت است. درباره وی نوشته‌اند: محمود پسیخانی مانند فضل‌الله استرآبادی خود را مهدی موعودی می‌خواند که پیغمبر اسلام ﷺ به آمدن وی مژده داده است (مشکور، ۱۳۷۵: ص ۱۱۷ و ر.ک: اسفندیاری، ۱۳۶۲: ج ۱، ص ۲۷۵).

۴-۲-۲. مشعشعیه

محمد بن فلاح، مشهور به مشعشع، سرکرده جریان شعشعیه (م ۸۷۰ ق) نیز از جمله کسانی است که مدعی مهدویت شد و تا جایی پیش رفت که استادش، احمد بن فهد حلی اسدی (م ۸۴۱ ق) فتوای قتل او را صادر کرد (کسروی، ۱۳۶۴: ص ۱۴ و اسفندیار، ۱۳۸۷: ج ۱۵، ص ۴۲۲). بر اساس گزارش‌های موجود، سید محمد مشعشع بی‌پرده می‌گفت: «من مهدی‌ام؛ به‌زودی ظهور خواهم کرد» (کسروی، ۱۳۶۴: ص ۱۳ و همان، ۱۳۷۸: ص ۳۱). کسروی در گزارش وعده‌های او به مردم می‌نویسد:

سخن از مهدی‌گری رانده و به خویشان و کسان خود وعده می‌داد که ظهور کرده و سراسر گیتی را خواهم گشاد و شهرها و کشورها را به کسان خود تقسیم خواهم کرد (همان، ۱۳۶۴: ص ۱۴؛ همان، ۱۳۷۸: ص ۳۱ و الشیبی، ۱۳۸۰: ص ۲۸۷).

الشیبی و حتی کتابی به نام «کلام المهدی» دارد (الشیبی، ۱۳۸۰: ص ۲۸۷). این اثر یکی از بهترین نمونه‌های تبدیل شدن یک مدعی مهدویت به یک شبه پیامبر با کتاب مقدس جدید است.

۲-۲-۵. نوربخشیه

ادعای مهدویت سید محمد بن عبدالله نوربخش، سرکرده جریان نوربخشیه (م ۸۶۹ق) از سوی پدرش مطرح شد. او کتاب «رساله الهدی» را برای اثبات مهدویت خود نوشته و استدلال‌های بسیاری را در این رساله بیان می‌کند. از جمله در این رساله می‌نویسد که شیخ او به وی گفت: «بر من کشف شده که تو مهدی موعود در آخر الزمان هستی» و با من بیعت کرد (ر.ک: جعفریان، ۱۳۹۱: ص ۱۱۵-۱۲۰). وی همچنین می‌نویسد:

بر من است تا آنچه را برای من از گفته‌های متقدمان و مکاشفات متأخرین روی داده و از علامات و خصائل و ویژگی‌ها و فضائل گفته شده، بیان کنم تا آن کسان که مرا نمی‌شناسند، بشناسند و از جهل در آیند؛ چنان که رسول خدا ﷺ فرمود: «کسی که بمیرد و امام زمان خویش را نشناسد، به مرگ جاهلی در گذشته است.» اگر هم مرا می‌شناسد، بر معرفت او افزوده شود (جعفریان، پاییز ۱۳۹۱: ص ۶۹۹).

۲-۳. غلوگرایی و ادعای خدایی

علی محمد شیرازی که در گرداب غلو اسیر شده بود، علاوه بر باییت و مهدویت، از مظهریت و الوهیت خود سخن گفت؛ لیکن در توجیه ادعاهای گوناگون و پی در پی خود، عدم فهم مردم و جلوگیری از اضطراب و هرج و مرج را بهانه کرد و درباره ادعاهای خود چنین نوشت:

نظر کن در فضل حضرت منتظر که چقدر رحمت خود را در حق مسلمین واسع فرمود تا آن که آن‌ها را نجات دهد. مقامی که اول خلق است و مظهر انبی ان الله، چگونه خود را به اسم باییت قائم آل محمد ﷺ ظاهر فرموده و با احکام قرآن در کتاب اول حکم فرمود تا آن که مردم مضطرب نشوند؛ از کتاب جدید و امر جدید و مشاهده کنند که این امر مشابه است با خود ایشان؛ لعل محتجب نشوند و از آنچه برای آن خلق شده‌اند، غافل نمانند (شیرازی ه بی تا: ص ۲۰-۲۱).

۴-۲. تشابه در غلوگرایی و ادعای خدایی

غلوگرایی علی محمد شیرازی در اندیشه‌های افراطی پیشین، از جمله دروزیه، نصیریه و حروفیه ریشه دارد که به نمونه‌هایی از آن‌ها اشاره می‌شود:

۴-۲-۱. غلات

غالیان بر این باور بودند که امام ارتباط ویژه‌ای با خدا دارد. برای نمونه، برخی به حلول روح الاهی در امام معتقد بودند و گروهی او را به مقام الوهیت می‌رساندند (دفتری، ۱۳۸۳: ص ۸۰). ابوالخطاب (از غالیان دوره امام صادق علیه السلام) از جمله مدعیان نبوت بود؛ لیکن از نبوت و الوهیت امامان سخن می‌راند. شهرستانی در این باره می‌نویسد: «زعم ابوالخطاب أن الأئمة أنبياء ثم آلهة» (شهرستانی، ۱۴۲۱: ص ۲۱۰). وی در گزارش خود، اعتقاد غالیانه به تداوم امامت و نبوت را نیز از باورهای ابوالخطاب می‌داند: «زعم ابوالخطاب... الالهية نور في النبوة و النبوة نور في الامامة و لا يخلو العالم من هذه الآثار و الانوار» (همان).

۴-۲-۲. نصیریه

اشعری قمی از ابن تیمیه گزارش می‌کند که از بدعت‌های فرقه نصیریه این است که می‌گفته‌اند: «اشهد ان لا اله الا حيدر انزع البطين؛ اشهد ان لا اله الا سلمان ذو القوه المتين» (اشعری، ۱۳۸۷: ۳۵۳ و ر.ک: پرهیزگار، زمستان ۱۳۹۴: ص ۳۳).

۴-۲-۳. حروفیه

بر اساس برخی گزارش‌ها، حروفیان در اذان و اقامه به الوهیت و وحدانیت فضل‌الله نعیمی شهادت می‌دادند: «اشهد ان لا اله الا فضل الله» (ثبوت، ۱۳۸۸: ج ۱۳، ص ۸۶؛ و ر.ک: پرهیزگار، زمستان ۱۳۹۴: ص ۳۳).

۴-۲-۴. نقطویه

«نقطویه» در گزارش‌های خود آورده است که محمود پسیخانی (سرکرده جریان نقطویه) نیز آشکارا از خدایی دم می‌زد: «لا اله الا انا» (ذکاوته، ۱۳۹۳: ص ۱۳۷ و ر.ک: پرهیزگار، زمستان ۱۳۹۴: ص ۳۳).

۵-۲. اقدامات همسان مدعیان

علی محمد شیرازی همزمان با بیان ادعاهای دروغین خود، دستوراتی داد که با مرور تاریخ، می‌توان نمونه‌های مشابهی از این اقدامات را یافت. به برخی از آن‌ها اشاره می‌کنیم:

۱-۵-۲. تطبیق ادعا با علائم ظهور

مدعیان مهدویت پیوسته در پی تطبیق علائم ظهور با خود و جریانشان بوده‌اند که از جمله می‌توان به تطبیق ۳۱۳ یار مهدی موعود علیه السلام و سیادت آن حضرت علیه السلام خروج سید خراسانی و خروج سید حسنی و تشبیه مازندران به جزیره الخضرا پرداخت.

میرزا جانی کاشانی، از جمله کسانی است که در پی تطبیق تعداد شورشیان قلعه طبرسی با یاران حضرت حجت علیه السلام است: «دلیل چهارم آن که سیصد و سیزده تن نقبا در حول ایشان جمع شدند و جان باختند» (جانی کاشانی، ۱۳۲۸: ص ۱۵۳). وی نخست از ۳۱۳ تن سخن می‌گوید تا با علامتی از علائم ظهور برابری کند؛ لیکن هنگام بازشماری کشته‌شدگان آن قلعه، جدا از چندین مورد تیرباران یا حمله عمومی، از حدود ۳۵۰ تن یاد می‌کند (همان، ص ۱۵۳ - ۱۹۵).

علی محمد شیرازی خروج سپاه سید خراسانی با پرچم سیاه را نیز در نظر داشت. از این رو، ملاحسین بشرویه‌ای را به خراسان فرستاد. وی در مشهد بود که شخصی از سوی علی محمد شیرازی آمد و عمامه او را که ویژه ملاحسین پیچیده بود، به بشرویه‌ای داد و گفت:

حضرت اعلا به شما فرمودند که این عمامه سبز را بر سر خود بگذارید و رایت سیاه را در مقابل و پیشاپیش موکب خود برافراشته، برای مساعدت و همراهی با جناب قدّوس به جزیره الخضرا توجه کنید و از این به بعد، به نام جدید سید علی خواننده خواهید شد (اشراق خاوری، ۱۹۹۱: ص ۲۹۰ - ۲۹۱ و شوقی افندی، ۱۹۹۲: ص ۱۰۴).

بشرویه‌ای نیز عمامه علی محمد را بر سر گذاشت و با پرچم سیاهی از خراسان حرکت کرد (اشراق خاوری، ۱۹۹۱: ص ۲۹۱).

اشراق خاوری با اشاره به روایت نبوی صلی الله علیه و آله پرچم سیاه ملا حسین بشرویه‌ای را مبشر ظهور مهدی موعود علیه السلام خوانده و می‌نویسد:

جناب قدّوس به هیچ یک از اصحاب اجازه نمی‌دادند که در ساری بمانند و به هر

یک از اصحاب امر می‌کردند که در ظلّ علم سیاه جناب ملا حسین درآیند. این علم سیاه، همان بود که حضرت رسول ﷺ درباره آن خطاب به مسلمین فرموده‌اند: «هر وقت دیدید علم‌های سیاه از طرف خراسان مرتفع شد، بشتابید؛ اگر چه با سینه روی برف هم شده بروید تا در ظلّ آن رایات درآیید؛ زیرا علم سیاه که از خراسان برافراشته می‌شود، مبشر به ظهور مهدی است (اشراق خاوری، ۱۹۹۱: ص ۳۱۶ - ۳۱۷).

از دیرباز کسانی بوده‌اند که با انتساب معنوی به اهل‌بیت و آل‌محمد ﷺ، خود را محمدی و مهدی می‌دانستند. این نظریه بر پایه حدیث نبوی «سلمان من اهل‌البیت» (امام حسن عسکری علیه السلام، ۱۴۰۹: ص ۱۲۱) بنا شد و به‌ظاهر ابوالخطاب (از غلات عصر امام صادق علیه السلام بود نخستین مرتبه آن را بیان کرد. او به‌عنوان پدر معنوی اسماعیل بن جعفر صادق علیه السلام خود را «ابو اسماعیل» نامیده و می‌گفت: تنها آن فرزندخواندگی معتبر است که معنوی و با گزینش الاهی باشد (الشیبی، ۱۳۸۰: ص ۲۵). از این‌رو، فضل‌الله و محمود پسیخانی هر دو مدعی مهدویت بوده‌اند و محمود خود را موعود عجم می‌نامید (ذکاوتی، ۱۳۹۳: ص ۲۵). لیکن فضل‌الله سید است؛ در حالی که محمود سید نبوده و چنین ادعایی نیز نداشته و این ادعا را لازم نیز نمی‌دانسته است؛ همان‌گونه که ملاحسین بشرویه‌ای سید نبود؛ ولی به اشاره باب‌عمامه سبز گذاشت و سید علی نامیده شد. این دو، برای جذب و جلب شیعیان، این روایات را به‌عنوان مشهورات یا مسلمات شیعی بیان می‌کردند؛ همچنان‌که علی‌محمد شیرازی و حسین علی نوری (اولی سید و دومی غیر سید) از اصطلاحات معمول در تشیع برای بسط دعاوی ساختگی خود سود می‌جستند (ر.ک: همان، ص ۱۸۵) و مازندران را جزیره‌الخضرا و ملا حسین بشرویه‌ای را با بستن عمامه سبز بر سر او، سید علی می‌نامیدند.

۲-۵-۲. نابودی کتاب‌های غیر بابی

علی‌محمد شیرازی چون از رویارویی با دانشمندان ناتوان بود، نابودی کتاب‌های دیگر را لازم شمرد: «فی حکم محو کل‌الکتب کلها الا ما انشئت او تنشئ فی ذلک الامر» (شیرازی ج، بی‌تا: ص ۱۸۹). وی تحصیل علوم گوناگون و مطالعه غیر بیان را نیز حرام کرد: «یا معشر العلماء ان الله قد حرم علیکم بعد هذا الکتاب التدریس فی غیره» (شیرازی الف، بی‌تا: سوره ۲۷ و ۸۲).

عباس افندی درباره نبودن کتاب‌های غیر بابی می‌نویسد:

در یوم ظهور حضرت اعلا (علی‌محمد)، منطوق بیان ضرب اعناق و حرق کتب و اوراق و هدم بقاع و قتل عام الا من آمن و صدق بود (عباس افندی، ۱۳۳۰: ج ۲، ص ۲۶۶).

سوزاندن کتاب‌های دینی در فرقه‌ای انحرافی و غالبانه از اسماعیلیه به نام «قرامطه» نیز سابقه دارد. ابوطاهر فرزند بنیانگذار و رهبر قرامطه بحرین (ابوسعید جنابی) در بازتاب نظریه‌ای که میان اسماعیلیان قرمطی شایع بود،^۱ در رمضان ۳۱۹ ق، زمام امور حکومت را به دست یک جوان اصفهانی به نام زکریا سپرد (دفتری، ۱۳۸۳: ص ۱۵۴ و ۱۹۰ - ۱۹۱). او نیز رسومی چون لعن و سب پیامبر اسلام ﷺ و دیگر پیامبران علیهم‌السلام، سوزاندن کتاب‌های دینی و پرستش آتش را آغاز کرد (شریعتمداری، ۱۳۸۴: ص ۶۱۰).

۲-۵-۳. بشارت ظهور من یظهره الله

علی‌محمد شیرازی پیش از مرگش، ظهور شخصی را در آینده با عنوان «من یظهره الله» وعده داده بود:

اهل این جنت در این جنت متلذذ هستند، الی اول ظهور من یظهره الله. قسم به ذات الاهی که از برای ایشان در حین ظهور ایشان هیچ جنتی اعظم‌تر از ایمان به او و طاعت او نیست ... وصیت می‌کنم کل اهل بیان را ... اگر شنیدید ظهوری ظاهر شده، به آیات قبل از عدد اسم الله الاغیث (۱۵۱۱) که کل داخل شوید و اگر نشده به عدد اسم الله المستغاث (۲۰۰۱) منتهی شده (شیرازی ج، بی‌تا: ص: ۶۰ - ۶۱).

این‌گونه بشارت دادن و موعودگرایی‌ها، در جریان‌های انحرافی دیگر نیز پیشینه دارد. برای نمونه در گزارشی از نقطویه می‌خوانیم:

نقطویان خیلی پیش از آن‌که شاه عباس بر تخت بنشیند، بشارت ظهور موعود نقطوی را می‌دادند و حتی شاه‌طهماسب را مهدی می‌خواندند (ذکاوتی، ۱۳۹۳: ص ۵۴ و ر.ک: پرهیزگار، تابستان ۱۳۹۴: ص ۱۳۴).

۱. که بر پایه برخی محاسبات نجومی، با اقتران مشتری و زحل در سال ۳۱۶، مهدی موعود ظهور خواهد کرد و با ظهور او دوره اسلام به پایان می‌رسد و دور هفتم آغاز خواهد شد که دور پایانی تاریخ عالم است.

۲-۵-۴. شورش و آشوب

علی محمد شیرازی هنگام خروج از شیراز، بشرویه را احضار کرد و به او دستور داد به میان مردم رفته و به بهانه تبلیغ، آنان را برای شورش آماده سازد:

صبح هدایت در نهایت روشنی دمیده و حضرت موعود آشکار گشته. ای امت‌های روی زمین! راه ورود موعود را آماده و مهیا سازید و خود را از فضل و احسانش بی‌نصیب نکنید! (اشراق خاوری، ۱۹۹۱: ص ۶۸).

نتیجه این فرمان علی محمد شیرازی، چیزی نبود جز فتنه بدشت (همان، ص ۲۶۱ - ۲۶۵) و شورش‌های قلعه طبرسی (همان، ص ۲۶)، زنجان (همان، ص ۴۹۱) و این بخش از تاریخ بابت، آینه تمام نمای روزگار حروفیه است. حتی ترور نافرجام ناصرالدین‌شاه در سال ۱۲۶۸ ق توسط بابت، مانند ترور نافرجام شاهرخ تیموری توسط احمدلر حروفی در سال ۸۲۹ ق است (ذکاوتی، ۱۳۹۱: ج ۲۰، ص ۳۸۰ - ۳۸۱).

۲-۵-۵. تخریب حرم‌ها و بقاع متبرکه

زعیم الدوله در پی گزارش احکام شگفت‌انگیز علی محمد می‌نویسد:

پس از آن، خراب کردن جمیع بقاع و مزارهای گذشتگان از انبیا و اوصیای آن‌ها علیهم‌السلام و همچنین خانه کعبه و قبر پیغمبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و قبور سایر ائمه علیهم‌السلام و مشاهیر اسلام را واجب کرد و حکم داد که آن‌ها باید طوری خراب شوند که سنگی بر روی سنگی و خستی بر روی خستی باقی نماند و بر بایان واجب کرد که نوزده بقعه دیگر به کیفیت مخصوصی که آن را در کتاب‌های خود توصیف کرده است، بسازند و آن‌ها را زیارت کنند؛ اسم او را در آن‌ها یاد کنند و هر کسی داخل آن‌ها می‌شود، در امان است. بعد از آن، حج بیت‌الله را باطل و به طور کلی فسخ کرده و وصیت نمود که هرگاه مرد مقتدری در امت او پیدا شد، خانه خدا را که در مکه می‌باشد، خراب کند و هر کس استطاعت داشته باشد، خانه محل ولادت او را در شیراز حج کند (مرسلوند، ۱۳۸۸: ص ۸۹).

۲-۵-۶. اقدامات همسان در تخریب بقاع

اندیشه علی محمد شیرازی درباره تخریب حرم‌ها و بقاع متبرکه در جریان‌های پیش از وی ریشه دارد که مدعی مهدویت نیز بودند؛ از جمله:

۲-۶-۵-۱. قرامطه

گزارش‌های فراوانی از حمله «قرامطه» به مکه، تخریب مساجد و اماکن مقدس و سرقت حجر الاسود در آثار تاریخی وجود دارد:

اعمال ویرانگرانه ابوطاهر، با حمله او به مکه به اوج خود رسید. وی در ذوالحجه ۳۱۷ ق در موسم حج به مکه درآمد. قرامطیان چند روز پیاپی مکه را غارت و چپاول کردند و ساکنان آن و حجاج را به قتل رسانیدند و در مسجد بزرگ و دیگر اماکن مقدس مرتکب اعمال زشت و توهین‌آمیز و خرابکارانه بسیار شدند و سرانجام حجر الاسود را از خانه کعبه برکنند و به پایتخت جدید خود، الاحساء بردند تا نشان دهند که پایان دور اسلام فرا رسیده است (دفتری، ۱۳۹۳: ص ۱۸۸).

۲-۶-۵-۲. سید محمد مشعشع

سید محمد مشعشع، از جمله مدعیانی است که نخست نیابت امام زمان عجل الله فرجه را ادعا کرد و سپس خود را مهدی موعود خواند. او امیر مؤمنان، علی علیه السلام را خدا می‌خواند (کسروی، ۱۳۷۸: ص ۴۱ - ۵۰) و پسرش، مولا علی، با این استدلال که خدا نمی‌میرد، بارگاه آن حضرت را در نجف خراب کرد و چوب ضریح مبارک آن حضرت را سوزاند. سپس به کربلا و بغداد حمله‌ور شد، راه بر حاجیان بست و آنان را کشت (ر.ک: همان، ص ۴۱ - ۴۲ و الشیبی، ۱۳۸۰: ص ۳۰۸).

۲-۷-۵-۷. قداست‌زایی برای اصحاب خاص

علی محمد شیرازی پس از ادعای باییت، ۱۸ تن از یاران اولیه‌اش را «حروف حی» خواند و جایگاه والایی برای آنان معرفی کرد:

اوست که خداوند واحد احد از برای او به ظهور نفس او هیجده نفس که خلق شده‌اند، قل کل شیء از نفس او خلق فرموده و آیه معرفت ایشان را در کینونیت کل شیء مستقر فرموده تا آن که کل به کنه ذات خود شهادت دهند برای این که اوست واحد اول وحی لم یزل (شیرازی ج، بی تا: ص ۲).

این اقدام او شباهت بسیاری به «هفتوان» یا «هفتوانه» دارد که میان اهل حق مشهور است. به عقیده اهل حق و بر اساس نامه، سرانجام، خداوندگار پس از این که گروهی از فرشتگان (هفت تن) را از گوهر خود می‌آفریند؛ از نور و فروغ خود هفتوانه را می‌آفریند (خدابنده، ۱۳۸۲: ص ۴۲ - ۴۳).

۳. تشابه ادبیات آثار مدعیان باییت و مهدویت

ادبیات نوشتاری علی محمد شیرازی همسان آثار مکتوب بسیاری از مدعیان پیشین باییت است که به نمونه‌هایی از آن‌ها اشاره می‌کنیم:

۳-۱. موزون نویسی و آیه‌سازی

علی محمد شیرازی بر زیباسازی نوشته‌های خود سعی داشت. از این‌رو، در کتاب پنج‌شأن می‌نویسد: «اللهم انزل علیه فضالا فضیلا فی العالمین؛ اللهم انزل علیه عدالا عدیلا فی العالمین...». (شیرازی ب، بی‌تا: ص ۱۱۱) وی همچنین آورده است:

الحمد لله الذی قد اطرز ذاتیات الحمديات باطراز طرز طراز طرازیته و اشرق
 کینویات الذاتیات باشراق شوراق شرق شراقیته... (همان، ص ۱۸۷).

علی محمد شیرازی سعی داشت با الگوگیری از متون موزون پیشینیان، آیه‌سازی کند:
 و لتصعدن بالله الی الله ثم هنالك تسجدون رب المشارق و المغارب رب
 الشراقیون رب المشارق و المغارب رب البراقیون... (شیرازی ب، بی‌تا: ص ۲۱۵ - ۲۱۷).

۳-۲. تشابه در موزون نویسی و آیه‌سازی

موزون نویسی و آیه‌نگاری علی محمد شیرازی، در آثار جریان‌های انحرافی پیش از او همچون دروزیه، حروفیه، نقطویه و مشعشعیه ریشه دارد که به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

۳-۲-۱. پسیخانیه

محمود پسیخانی با تأکید بر موزون نویسی در کتاب میزان، می‌نویسد:
 الحمد لله الذی اظهر نفسه صفیاً و فیاً کوکیاً طینياً إلهیاً ادیمياً بنویاً اولیاً. ثم
 اوضح نفسه فی نفسه من نفسه صوفیاً عربیاً فرقانیاً للهیاً مایاً واسطیاً امیا
 قمریا... (اسفندیار، ۱۳۶۲: ج ۲، ص ۲۳۳ - ۲۳۴ و رک: پرهیزگار، تابستان
 ۱۳۹۴: ص ۱۴۰ - ۱۴۱).

۳-۲-۲. مشعشعیه

محمد بن فلاح از جمله کسانی است که به معارضه با قرآن برخاسته و آیه‌سازی می‌کند
 (کسروی، ۱۳۶۴: ص ۳۶ و همان، ۱۳۷۸: ص ۶۱). موزون نویسی و آیه‌نگاری وی این گونه است:

بسم الله الرحمن الرحيم صدق الله العظيم، المنان الحليم، الغفور الדיان مبدل
السيئات عفواً و مغفره و احسانا، لا اله الا هو الرؤف الحنان و الارض وضعها
للانام، فيها فاكهة و النخل ذات الاكمام و الحب ذو العصف و الريحان فباى آلاء
ربكما تكذبان، الرحمن الرحيم، واسع المغفرة عن المذنب الجان رب المشرقين و
رب المغربين، فباى آلاء ربكما تكذبان (الشيبى، ۱۳۸۰: ص ۲۹۰).

۳-۳. آمیختگی فارسی و عربی

علی محمد شیرازی در متون فارسی، واژگان عربی به کار برده و آثار عربی خود را به
کلمات فارسی آغشته است. وی در بیان فارسی از الفاظ و جملات فارسی غیرمعمول (در
ادبیات فارسی) استفاده کرده است:

ملخص این باب آن که خداوند عالم کل شی را خلق فرموده لمن یدل علیه و او
است مرآت حقیقت که لم یزل و لایزال مدل علی الله بوده و هست. کل شیء به او
خلق شده و می شود. او است قائم به نفس خود بالله و کل شیء قائم به او است و ما
یشیء من شیء الا به و لذا انه احق من کل شیء و ما سواى او ملک او هستند به
تملیک ذات اقدس کل شیء را و او است احق از کل شیء بکل شیء از نفس کل
شیء. ثمره این علم آن است اگر نقطه حقیقت کل شیء را عطا فرماید، به یک
شیء احق بوده و هست، چه فعلیت به هم رساند، چه محض حکم باشد؛ مثلاً اگر
رسول خدا در قبل کل ما علی الارض را تصرف می فرمود، احق بود از ملاک او به
او و این بوده تملک خداوند کل شیء را که کل می گویند له الخلق و لا امر و ...
(شیرازی ج، بی تا: ص: ۷۳ - ۷۵).

وی در کتاب بیان عربی نیز گاه فارسی می نویسد:

در هر زمان خداوند جل و عز کتاب و حجتی از برای خلق مقدر فرموده و می فرماید
و در سنه ۱۲۷۰ از بعثت محمد رسول الله، کتاب را بیان و حجت را ذات حروف سبع
قرار داده (شیرازی د، بی تا: ص ۳).

گاه واژگان فارسی را (که دارای حروف گ، ژ، پ، چ هستند) به شکل عربی به کار
می گیرد، در حالی که این حروف در الفبای لغت عرب وجود ندارد:

انتم اذا استطعتم کل آثار النقطة تملکون و لو کان چاپاً فان الرزق ینزل علی من

یملکه مثل الغیث ... (همان، ص ۴۲ - ۴۳).

او در جای دیگر آورده است:

و لتعلمن خط الشکسته فان ذلک ما یحبه الله و جعله باب نفسه للخطوط لعلکم تکتبون (همان، ص ۲۶).

این گونه از نگارش میان مدعیان باییت و مهدویت را می توان در آثار مدعیان پیشین، از جمله فضل الله استرآبادی حروفی یافت. او ادعای مهدویت خود را با ترکیب جملات عربی و فارسی بیان می کند. وی ادعای خود را با جملاتی عربی آغاز می کند و با جمله ای فارسی به پایان می برد:

بسم الله الرحمن الرحیم، انی رأیت احد عشر وجوداً و نفساً شریفاً و من دوازدهم ایشان (الشیبی، ۱۳۸۰: ص ۲۲۴ و رک: پرهیزگار، تابستان ۱۳۹۴: ص ۱۴۱ - ۱۴۲).

نقد ادعاهای باییت و مهدویت علی محمد شیرازی

۱. علی محمد شیرازی نخست خود را باب مهدی موعود علیه السلام و واسطه میان امام و مردم خواند؛ لیکن این ادعا بر اساس توقیع شریفی که از سوی امام زمان علیه السلام پیش از وفات علی بن محمد سمری صادر شده است، تکذیب می شود؛ زیرا آن حضرت هر کس را که پیش از خروج سفیانی و صحیحہ آسمانی ادعای مشاهده کند؛ کذاب و مقتری می خواند: «فمن ادعی المشاهده قبل خروج السفیانی و الصحیحة فهو کذاب مقتر» (طبرسی، ۱۴۰۳: ج ۲، ص ۴۷۸).

۲. مهدی موعود علیه السلام فرزند نهم امام حسین علیه السلام است که نام پدر بزرگوارشان امام حسن عسکری علیه السلام است، نه علی محمد شیرازی که نام پدرش میرزا رضا است.

۳. علی محمد شیرازی در موارد بسیاری، به وجود مهدی موعود علیه السلام اعتراف کرده و خود را تنها واسطه میان آن حضرت با مردم، یعنی «باب» شناسانده است که در بخش ادعاهای باییت به نمونه هایی از آن ها اشاره شد.

همچنین گذشت که عباس افندی در نوشته های خود، علی محمد شیرازی را باب امام زمان علیه السلام معرفی می کند و در گزارش اعتراف های علی محمد شیرازی، از وجود مهدی موعود علیه السلام و انتظار ظهور آن حضرت می نویسد. بر اساس اعترافات موجود، علی محمد شیرازی مهدی موجود و منجی موعود شیعیان نیست.

برخی نویسندگان بهائی بر آنند که تعابیر «حجت بن الحسن» و «بقیت الله» موجود در اعترافات علی محمد شیرازی را به حسین علی نوری برگردانده و بگویند مراد علی محمد از این تعابیر شخص حسین علی نوری است: «حضرت باب در اولین کتاب که بزرگ‌ترین آثار آن حضرت به شمار است راجع به حضرت بهاء‌الله چنین فرمود: یا بقیة الله قد فدیته...» (اشراق خاوری، ۱۹۹۱: ص ۱۲)؛ ولی این تأویل و تحریفات باطل است، زیرا علی محمد شیرازی که مدعی منصب الاهی است، باید به زبان قوم سخن بگوید و در زبان شیعیان، مراد از «حجت بن الحسن» و «بقیت الله» کسی نیست جز فرزند امام حسن عسکری علیه السلام، یعنی دوازدهمین امام شیعیان.

۴. علی محمد شیرازی از سال ۱۲۶۰ تا ۱۲۶۴ ق، از ادعای ذکریت و باییت فراتر نرفته بود. او هنگامی که حروف حی را برای تبلیغ می‌فرستاد، از آنان خواست که اسم و رسم او را برای کسی آشکار نسازند و او را تنها «باب موعود» معرفی کنند:

در حین تبلیغ فقط بگویند که باب موعود ظاهر شده؛ دلیلش قاطع است و برهانش متین و کامل هر که به او مؤمن شود به جمیع انبیا و رسل مؤمن است و هر که او را انکار نماید، به انکار جمیع پرداخته است (اشراق خاوری، ۱۹۹۱: ص ۷۶).

وی نخستین مرتبه در شعبان سال ۱۲۶۴ ق بود که ادعای قائمیت و مهدویت خود را در تبریز آشکار ساخت (افندی، ۱۹۹۲: ص ۹۹ و فیضی، ۱۹۸۷: ص ۲۸۶ - ۲۹۹) و در میان علمای تبریز گفت: «منم آن کسی که هزار سال می‌باشد که منتظر آن می‌باشید» (جاننی کاشانی، ۱۹۱۰: ص ۱۳۵). از این‌رو، آیتی در گزارش‌های خود می‌نویسد:

مردان علی محمد در شورش قلعه طبرسی مازندران و شورش زنجان (در سال‌های ۱۲۶۴ - ۱۲۶۷ ق) از مسلمانی دم می‌زدند و نماز می‌گزارند و از باییت علی محمد شیرازی جانبداری می‌کردند (آیتی، ۱۳۴۲: ص ۱۶۳ و ۱۹۵).

بایان دیروز و بهائیان امروز، همیشه علی محمد شیرازی را «باب» خوانده‌اند (فیضی، ۱۹۸۷: ص ۱۴۲)؛ و با این عنوان برایش کتاب نوشته‌اند (محمد حسینی، ۱۹۹۵). بر این اساس، او در میان پیروان خود نیز به عنوان مهدی موعود شناخته نشده و نمی‌شود.

۵. مهدی موجود موعود، دوازدهمین پیشوا و پاسدار دین اسلام است که مردم را به کتاب قرآن و شریعت اسلام فرامی‌خواند؛ نه نبی و رسول الاهی جدیدی که دین تازه‌ای برای

پیروانش به ارمغان آورد:

الْقَائِمُ مِنْ وُلْدِي اسْمُهُ اسْمِي وَ كُنْيَتُهُ كُنْيَتِي وَ شَمَائِلُهُ شَمَائِلِي وَ سُنَّتُهُ سُنَّتِي يُقِيمُ
النَّاسَ عَلَى مِلَّتِي وَ شَرِيْعَتِي وَ يَدْعُوهُمْ إِلَى كِتَابِ رَبِّي عَزَّ وَ جَلَّ (صدوق، ۱۳۹۵:
ج ۲، ص ۴۱۱).

زیرا پیامبر خاتم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ائمه پس از خود را دوازده تن معرفی می‌کند که اولشان علی
بن ابی طالب عَلِيٌّ است و آخرشان قائم موعود عَلَيْهِ السَّلَامُ و ایشان خلفای پیامبر خاتم
صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و اوصیای ایشان و حجج خدای سبحان بر امت آن حضرت هستند:

الْأئِمَّةُ بَعْدِي اثْنَا عَشَرَ أَوْ لَهُمْ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ وَ آخِرُهُمُ الْقَائِمُ هُمْ خُلَفَائِي وَ
أَوْصِيَائِي وَ أَوْلِيَائِي وَ حُجَجُ اللَّهِ عَلَى أُمَّتِي بَعْدِي الْمَقْرُؤُ بِهِمْ مُؤْمِنٌ وَ الْمُنْكَرُ لَهُمْ
كَافِرٌ (همان، ۱۳۷۸: ج ۱، ص ۵۹).

بر اساس این روایت، حضرت محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قائم موعود عَلَيْهِ السَّلَامُ را دوازدهمین خلیفه و
وصی خود بر امت اسلام معرفی می‌کند و هیچ یک از یازده وصی پیش از قائم
موعود صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، شاریعت، نبوت یا نسخ اسلام را ادعا نکرده‌اند؛ ولی علی محمد شیرازی
پس از ادعای مهدویت، ادعای نبوت می‌کند و در نامه ادعایی به شهاب‌الدین آلوسی
می‌نویسد: «و لقد بعثنی الله بمثل ما قد بعث محمد رسول الله من قبل» (بلاغی،
۱۳۸۱: ص ۵۲ - ۵۳). وی در بیان عربی نیز می‌نویسد:

در هر زمان خداوند جل و عز کتاب و حجتی از برای خلق مقدر فرموده و می‌فرماید
و در سنه ۱۲۷۰ از بعثت محمد رسول الله، کتاب را بیان و حجت را ذات حروف سبع
قرار داده (شیرازی د، بی‌تا: ص ۳).

او در این نوشته، ضمن تأیید نبوت پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بر اعتبار و حجیت کتاب خود (بیان)
تأکید می‌کند و خود را حجت خدا در زمین می‌نامد. مراد از ذات حروف سبع، خود علی محمد
شیرازی است که نامش هفت حرف دارد و این به معنای ادعای بعثت و نبوت است
(شاهرودی، ۱۳۹۲: ص ۵۸).

ادعای نبوت علی محمد شیرازی با آیه خاتمیت منافات دارد: «مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّنْ
رِجَالِكُمْ وَ لَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَ خَاتَمَ النَّبِيِّينَ» (احزاب: ۴۰). همچنین با روایت جاودانگی احکام
اسلام در تناقض است: «حَلَالَ مُحَمَّدٍ حَلَالَ أَبَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَ حَرَامُهُ حَرَامٌ أَبَدًا إِلَى يَوْمِ
الْقِيَامَةِ لَا يَكُونُ غَيْرُهُ وَ لَا يَجِيءُ غَيْرُهُ» (کلینی، ۱۳۶۲: ج ۱، ص ۵۸) پس او نمی‌تواند مهدی

و منجی موعود اسلام و ادامه دهنده راه و پاسدار شریعت پیامبر خاتم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ باشد.

۶. علی محمد شیرازی ادعاهای خود را ۶ سال پیش از مرگش با ادعاهای ذکریت و بابت آغاز کرد و در دو سال پایانی مهدویت، نبوت و الوهیت را مدعی شد. وی عدم فهم مردم و جلوگیری از اضطراب و هرج و مرج را بهانه‌ای برای توجیه تعدد ادعاهای پی در پی خود ساخت؛ ولی لازم است در کنار این توجیها، به سیره پیامبران الهی نیز توجه شود. آنان نه تنها از الوهیت و ربوبیت سخن نگفته‌اند، بلکه پیش از عنوان رسالت، خود را بنده خدا خوانده‌اند. پیامبر خاتم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به پیروان خود نیز می‌آموزد که او را پیش از رسول بودن، بنده خدا بدانند: «اشهد ان محمداً عبده و رسوله». بر پایه این آموزه نبوی است که امام صادق عَلَيْهِ السَّلَام می‌فرماید: «لا ترفعونی فوق حقّی» (صدوق، ۱۳۷۸: ج ۲، ص ۲۰۱). پس چگونه است که علی محمد شیرازی خلاف سیره پیامبران الهی گام برداشته و از نردبان ادعا بالا می‌رود؟!

۷. بر اساس روایات اسلامی، مهدی موعود عَلَيْهِ السَّلَام باید پس از ظهور زمین را از عدل و داد پر سازد: «يَمْلَأُ الْأَرْضَ قِسْطاً وَ عَدْلًا كَمَا مُلِئَتْ ظُلْماً وَ جَوْرًا» (صدوق، ۱۳۹۵: ج ۲، ص ۴۲۳)؛ ولی پس از پیدایش علی محمد شیرازی و ادعای مهدویت وی، نه تنها عدل و دادی فراگیر نشد؛ بلکه دو جنگ جهانی رخ داد و ظلم و فساد گسترش یافت و قتل و غارت به حدی رسید که این رویکرد جهانی جزء مهم اخبار رسانه‌های جهان شد؛ همان گونه که در روایات اسلامی وعده آن برای زمان پیش از ظهور داده شده است.

۸. علائم ظهور اتفاق خواهد افتاد، همان گونه که در روایات اسلامی بیان شده است، نه آن گونه که علی محمد شیرازی شبیه‌سازی کرده است؛ یعنی سید خراسانی، از نسل پیامبر خاتم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و از اهل خراسان است که با پرچم سیاه قیام می‌کند، نه کسی که با عمامه سبز و تغییر نام، «سید» شود و خود را «سید خراسانی» بنامد. درباره جزیره الخضر (که مشکوک است) همین گونه است؛ یعنی دلیلی وجود ندارد که این جزیره را با مازندرانی مطابقت دهیم که علی محمد شیرازی جزیره الخضر نامیده است.

نتیجه گیری

بر اساس پیشینه‌ای که از ادعاهای علی محمد شیرازی بیان شد و وجود شباهت‌ها، تجانس‌ها و اقدامات همسان میان ادعاهای وی و مدعیان پیش از او؛ روشن می‌گردد که ادعاهای بابیت و مهدویت علی محمد شیرازی نه تنها بداعت و تازگی ندارد، بلکه دارای سابقه و الگوسازی شده از آثار جریان‌های باطنی و انحرافی منسوب به شیعه است که پیش از او وجود داشته که به نمونه‌هایی اشاره شد.

همچنین بر اساس گزارش‌ها و اعترافات موجود و تناقض‌هایی که در گفتار و کردار علی محمد شیرازی و پیروانش هست و نیز ناسازگاری‌های موجود در ادعاهای او با اخبار مهدویت؛ روشن می‌گردد که حتی اگر ادعاهای علی محمد شیرازی تازه و جدید بود، او نمی‌توانست منجی موعود و مهدی موجود اسلام باشد.

منابع

قرآن کریم.

۱. آیتی، عبدالحسین (۱۳۴۲ق). *الکواکب الدریه فی مآثر البهائیه*، مصر، السعادة.
۲. ابن اثیر (۲۰۰۳م). *الکامل فی التاریخ*، بیروت، دار و مکتبه الهلال.
۳. احسائی، احمد (بی تا). *جوامع الکلم* (مجموعه رسائل)، بی جا، بی نا، نسخه مجلس شورای اسلامی.
۴. اسفندیاری، کیخسرو (۱۳۶۲). *دیستان مذاهب*، تهران، کتابخانه طهوری.
۵. اسفندیار، محمد رضا (۱۳۸۷). *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، مدخل تصوف، ج ۱۵، تهران، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
۶. اسلمنت، ج. ای (۱۹۸۸م). *بهاء الله و عصر جدید* ترجمه، ع. بشیر الهی و دیگران، برزیل، دار النشر البهائیه فی البرازیل.
۷. اشراق خاوری، عبد الحمید (۱۹۹۱م). *مطالع الانوار*، بی جا، مؤسسه مرآت.
۸. اشعری قمی، سعد بن عبدالله (۱۳۸۷). *المقالات و الفرق*، مترجم: محمد جواد مشکور، تهران، آشیانه کتاب.
۹. اعتقاد السلطنه (۱۳۶۲). *فتنه باب*، عبدالحسین نوایی، تهران، انتشارات بابک.
۱۰. افندی، عباس (۱۳۳۰ق). *مکاتیب عبدالبهاء*، ۸ مجلد، بی جا، مطبعه کردستان العلمیه.
۱۱. _____ (۲۰۰۱م). *مقاله شخصی سیاح*، آلمان، مؤسسه مطبوعات امری آلمان.
۱۲. افندی، شوقی (۱۹۹۲م). *قرن بدیع*، کانادا، مؤسسه معارف بهایی.
۱۳. امام حسن عسکری، (۱۴۰۹ق). *التفسیر المنسوب إلى الإمام الحسن العسکری*، قم، مدرسه امام مهدی علیه السلام.
۱۴. بغدادی، ابی منصور عبد القاهر بن طاهر (بی تا). *الفرق بین الفرق*، قاهره، مؤسسه الحلبي و شرکاه.
۱۵. بلاغی، محمد جواد (۱۳۸۱). *نصایح الهدی و الدین الی من کان مسلماً و صار بابیاً*، قم، دلیل ما.
۱۶. پرهیزگار، محمدعلی (۱۳۹۴). *پیشینه ادعاهای مهدویت، نسخ اسلام و الوهیت سران بابیت در جریان های حروفیه و تقطویه*، قم، فصلنامه انتظار موعود، شماره ۴۹.
۱۷. _____ (زمستان ۱۳۹۴). *پیشینه ادعاهای مظهریت و الوهیت سران بابیت و بهائیت در جریان های باطنی شیعه*، قم، فصلنامه پژوهش های مهدوی، شماره ۱۵.
۱۸. ثبوت، اکبر (۱۳۸۸). *دانشنامه جهان اسلام*، مدخل حروفیه، ج ۱۳، تهران، بنیاد دائرة المعارف اسلامی.
۱۹. جعفریان، رسول الف (۱۳۹۱). *مهدویان دروغین*، تهران، نشر علم.

۲۰. _____ ب پاییز (۱۳۹۱). *من مهدی هستم (ترجمه رساله الهادی)*، سید محمد نوربخش، تهران، فصل نامه پیام بهارستان، شماره ۱۷.
۲۱. حسینی طباطبائی، مصطفی (۱۳۸۶). *دانشنامه جهان اسلام*، مدخل باب، سید علی محمد شیرازی، ج ۱، تهران، بنیاد دایره المعارف اسلامی.
۲۲. خداینده، عبدالله (۱۳۸۲). *شناخت فرقه اهل حق*، تهران، مؤسسه انتشارات امیرکبیر.
۲۳. خسروشاهی، سید هادی (۱۳۸۸). *خاطرات زندگی صبحی*، تهران، انتشارات مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
۲۴. خیابوی، روشن (۱۳۷۹). *حروفیه (تحقیق در تاریخ و آراء و عقاید)*، تهران، نشر آتیه.
۲۵. دفتری، فرهاد (۱۳۸۳). *تاریخ و عقاید اسماعیلیه*، فریدون بدره‌ای، تهران، فرزانه روز.
۲۶. _____ (۱۳۸۰). *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، مدخل باب، ج ۱۰، تهران، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
۲۷. _____ (۱۳۹۳). *تاریخ و سنت‌های اسماعیلیه*، فریدون بدره‌ای، تهران، فرزانه روز.
۲۸. ذکاوتی قراگزلو، علی رضا (۱۳۷۵). *نهضت مشعشعی و گذاری بر کلام مهدی*، تهران، فصلنامه معارف، شماره ۳۷.
۲۹. _____ علی رضا و فاطمه لاجوردی، (۱۳۹۱). *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، مدخل حروفیه، ج ۲۰، تهران، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
۳۰. _____ علی رضا، (۱۳۹۳). *جنبش نقطویه*، قم، نشر ادیان.
۳۱. رضازاده لنگرودی، رضا (۱۳۷۹). *دانشنامه جهان اسلام*، مدخل پسیخانیه، ج ۵، تهران، بنیاد دائرة المعارف اسلامی.
۳۲. صدوق، محمد بن علی (۱۳۹۵ق). *کمال الدین و تمام النعمه*، تهران، نشر الاسلامیه.
۳۳. _____ (۱۳۷۸ق). *عیون الاخبار الرضا علیه السلام*، تهران، نشر جهان.
۳۴. طبرسی، احمد بن علی (۱۴۰۳ق). *الاحتجاج علی اهل اللجاج*، مشهد، نشر مرتضی.
۳۵. شاهرودی خراسانی، احمد (۱۳۹۲). *حق المبین در اثبات مهدویت و ابطال فرقه ضاله بهائیت*، محمدحسن قدردان قراملکی، تهران، مؤسسه انتشارات امیرکبیر.
۳۶. شریعتمداری، حمید رضا (۱۳۸۴). *مجموعه مقالات اسماعیلیه*، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
۳۷. الشیبی، کامل مصطفی (۱۳۸۰). *تشیع و تصوف تا آغاز سده دوازدهم هجری*، مترجم: علی رضا ذکاوتی قراگزلو، تهران، مؤسسه انتشارات امیرکبیر.
۳۸. شیرازی، علی محمد الف (بی تا). *حسن التخصص*، بی جا، انتشارات اهل بیان. نسخه سایت بیانیک.
۳۹. _____ ب (بی تا). *ینح شأن*، بی جا، بی نا.

۴۰. _____ ج (بی تا). بیان فارسی، بی جا، بی نا، نسخه ویژه سایت بیانیک.
۴۱. _____ د (بی تا). بیان عربی، بی جا، بی نا.
۴۲. _____ هـ (بی تا). دلائل السبعه، بی جا، بی نا، نسخه سایت بیانیک.
۴۳. الشهرستانی، محمد بن عبدالکریم (۱۴۲۱ق). الملل و النحل، بیروت، دارالمعرفه.
۴۴. فیضی، محمد علی (۱۹۸۷م). حضرت نقطه اولی، آلمان، لجنه ملی نشر آثار امری به لسان فارسی و عربی.
۴۵. علامه مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). بحار الانوار، ۱۱۰ مجلد، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۴۶. لوئیس، برنارد (۱۳۸۶). دانشنامه جهان اسلام، مدخل باب، ج ۱، تهران، بنیاد دائرة المعارف اسلامی.
۴۷. کاشانی، میرزا جانی (۱۳۲۸). نقطه الکاف، ادوارد برون، مطبعه بریل، لیدن از بلاد هلاند.
۴۸. کسروی، احمد (۱۳۷۸). مشعشعیان، تهران، انتشارات فردوس.
۴۹. _____ (۱۳۶۴). تاریخ پانصد ساله خوزستان، بی جا، انتشارات خواجه.
۵۰. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۲). الکافی، تهران، نشر الاسلامیه.
۵۱. محمدحسینی، نصرت الله (۱۹۹۵م). حضرت باب، کانادا، مؤسسه معارف بهایی.
۵۲. مرسلوند، حسن (۱۳۸۸). گفت و شنودهای سید علی محمد باب با روحانیون، تهران، نشر تاریخ ایران.
۵۳. مشکور، محمدجواد (۱۳۷۵). فرهنگ فرق اسلامی، مشهد، آستان قدس رضوی.
۵۴. نورمحمدی، مهدی (۱۳۹۳). شیخیه و بابیه در ایران، تهران، مؤسسه انتشارات نگاه.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الإنتظار الموعود مجلة فصلية علمية-تحقيقية

إنتظار الموعود

تم وحسب الرسالة المرقمة ٦٠٦٤ والصادرة بتاريخ ١٨ / ٧ / ١٣٩٥ من قبل شوراي وهيئة إصدار التراخيص العلمية التابعة للحوزة العلمية ترقية مجلة الإنتظار الموعود وجعلها في مصاف المجلات العلمية - التحقيقية

هيئة التحرير (حسب تسلسل الحروف):

بهرزوى لك، غلام رضا

(معيد في جامعة باقر العلوم عليه السلام)

جباري، محمد رضا

(معيد في مؤسسة الإمام الخميني عليه السلام التعليمية والتحقيقية)

خسروينا، عبدالحسين

(أستاذ في مركز الدراسات الثقافية والفكر الإسلامي)

رضانجاده، عز الدين

(معيد في جامعة المصطفى عليه السلام العالمية)

رضائي الاصفهاني، محمدعلي

(أستاذ في جامعة المصطفى عليه السلام العالمية)

زارعي متين، حسن

(أستاذ في جامعة طهران)

شاكري الزواردهي، روح الله

(أستاذ مساعد في جامعة طهران)

صفرى الفروشانى، نعمه الله

(معيد في جامعة المصطفى عليه السلام العالمية)

محمد الرضائي، محمد

(أستاذ في جامعة طهران)

صاحب الامتياز:

مركز المهديية التخصصي الحوزة العلمية قم المقدسة

المدير المسئول:

حجة الإسلام والمسلمين الشيخ محسن القرائي

رئيس التقرير:

حجة الإسلام والمسلمين الدكتور روح الله الشاكري الزواردهي

المدير الداخلي و سكرتير التحرير:

محسن رحيمي الجعفري

خبير تحرير المجلة:

مسلم كامياب

المحرر:

ابوالفضل عليدوست

التنفيذ والإخراج:

رضا فريدي

مصمم الغلاف:

عباس فريدي

المترجم الإنجليزي:

زينب فرجام فرد

المترجم العربي:

ضياء الزهاوي

المواقع المعتمدة في نشر المجلة:

www.isc.gov.ir (ISC)

www.magiran.com

www.noormags.com

www.sid.ir

موقع علوم العالم الإسلامي

بنك المعلومات للصحف والمجلات

موقع نور للمجلات التخصصية

موقع المعلومات العلمية للتعبئة الجامعية



مركز تخصصي مهديوي

العنوان: قم المقدسة شارع الشهداء (صفائية) زقاق آمار، مركز المهديية

التخصصي

الهاتف: ٢٥٣٧٨٤١٦٦١ - رقم الفاكس: ٢٥٣٧٧٣٧١٦٠

موقع المجلة: www.entizar.ir

البريد الإلكتروني: Entizarmagg@gmail.com

قيمت: ١٥٠/٠٠٠ ريال

تحليل معنى معرفة الإمامة في المذهب التفسيري للعلامة الطباطبائي

محمد علي الأردستاني^١

لا يمكن إغفال حقيقة مفادها إن أصل «الإمامة» هو من المرتكزات والأصول الأساسية التي يستند عليها ويعتمدها المذهب الإمامي ، وقد جرى تحليل هذا الاصل وإشباعه بشكل مفصل. وقد برزه بشكل إبداعي وجديد في الميدان القرآني وبالطبع فإن مقولة القبول بالملكوت ووجه حقيقة الأشياء في مقابل الناسوت ووجه خلقه الأشياء هي المقولة الأقرب بين الاسس والمباني التي تنصب في علم مابعد الطبيعة وحسب هذه القاعدة والاسس والتحليل فإن الإمامة ليست بمعنى الهداية المطلقة وإنما هي بمعنى الهداية الحاصلة بامر إلهي وهذا الامر أطلق عليه القرآن إسم (الملكوت) ووجه آخر من عالم الخلقة وهو وجه مواجهة الخلق مع الله سبحانه وهو طاهر ومطهر من قيود الزمان والمكان وخالي من التغير والتبديل ومن هذا المنطلق فإن الإمام قادر على الهداية وذلك بواسطة إمتلاكه للأمر الملكوتي وقد أخذ هذا المقال مسؤولية التطرق الى قواعد مابعد الطبيعة في مجالين وهما «المحض» و «الاستنباطي» علاوة على تحليل الإمامة وقد تمكن من إثبات هذه الحقيقة القرآنية من خلال الإعتماد على المنهج المنطقي والمعالجة التحليلية.

المصطلحات المحورية: الإمام ، الإمامة ، الهداية ، الأمر ، الخلق ، إبراهيم عليه السلام العلامة الطباطبائي.



١. استاذ مساعد في قسم الفلسفة في معهد الدراسات الثقافية والرؤية والعقيدة الإسلامية.

شمولية قانون العلية وتقنين المجتمع ، بوصلة في معرفة دور الإنسان في توطأت أرضية الظهور

حسين إلهي نجاد^١

يمكن تعريف «الظهور» على إنه ظاهرة إجتماعية ذات طابع وإتجاه يختص بعلم الإجتماع وداخل ضمن دائرته ، ويتضمن هذا العلم متطلبات وإرهاصات مكونة في الحوادث والوقائع الإجتماعية من جملتها حادثة تهيئة الظهور والتعايش معه. ولاشك فإن عملية التقنين والعلية في الحقيقة هي المتطلب والأمر الذي يوجد بشكل شمولي في الوقائع والحوادث الإجتماعية ، وثمة دواعي للقول بأن الظهور الذي يحدث في نهاية التاريخ يمكن دراسته وتشخيص معالمه وإشاراته بواسطة هذه المتطلبات والضروريات الإجتماعية؛ بإعتبار إن قانون العلية له ثلاثة مشخصات عامة وهي السنخية والحتمية ولها عمومية يدخل فيها جميع الحوادث المادية والمعنوية والطبيعية والإنسانية والفردية والإجتماعية وتوجد وتحتم ومن خلال سنخيتها التناسب والتنسيق المطلوب بين كل العلة والمعاليل وإيضاً توجد الحتمية ومن خلال عامل الضرورة التلازم الوجودي والعدمي بين العلة التامة والمعاليل ، وبالطبع يمكن وبواسطة قانون العلية وأقسامه الثلاثة توجيه وإثبات مسألة تقنين المجتمع ووضع قوانينه وآلياته التشريعية وكذلك الحوادث الإجتماعية والتي من جملتها واقعة الظهور؛ لكون إن وقت الظهور يعتبر واحد من تلك الحوادث الإجتماعية والتاريخية التي تختص به وحينئذ يكون الظهور بعنوان واقعة وحادثة إجتماعية تتطلب تنفيذ القوانين والأسس الإجتماعية ، وعلى هذا الاساس تقع العلية وعملية التقنين في عملية الظهور نعم فإن العلية والتقنين في الظهور عامل وإنتقائية ناجعة في تبرير وتوجيه ارضية تمهيد وتوطيد للظهور وهذه الأرضية هي بحد ذاتها أيضاً نوع من التوجيه ومرحلة لتأثير الإنسان على واقعة الظهور وفي نهاية المطاف نحصل ومن مجموع إثبات امكان تهيئة ارضية الظهور وإثبات تأثير الإنسان عليها محصلة وعملية من قبيل مقومة تغير الظهور وذلك (من باب عامل الزمان) وتقدمه وتأخره (من باب الحدوث والوقوع).

المصطلحات المحورية: الظهور ، قانون العلية ، تقنين المجتمع ، العلة التامة ، الشرط الكافي ، الشرط اللازم ، شروط الظهور.

دراسة التسامح فى نقل روايات علامات الظهور من خلال التأكيد على كتاب المأتان والخمسون علامة

خداد مراد سليمان^١

بما إن علامات الظهور لها مكانتها الخاصة فى منظومة العلوم والمعارف المهدوية وتأثيرها المباشر لذلك باتت تشكل مركز ثقل فى منظومة العلوم والمعارف المهدوية ولاقت إهتماماً واسعاً ونقل الروايات العديدة فى هذا المضمار هو خير دليل وبرهان على هذا الأمر. بالطبع فإن هذا النقل الكثير شكل عبأً كبيراً وتسبب فى حدوث أضرار فى هذا البحث ولعل من أبرزها هو الإهتمام الجدى فى مسألة إعتبرها والتسامح الموجود فيها. وبطبيعة الحال فإن النقد البناء للكتب لاسيما الكتب المعاصرة والتي تم تأليفها على اساس هذه الرؤية يمكن تكوين وبلورة شاخصة عن بعض الإنحرافات والأضرار الناتجة من ذلك. وواحد من تلك الكتب المعاصرة هو كتاب «مأتان وخمسون علامة حتى ظهور الإمام المهدي» لمؤلفه السيد محمد على الطباطبائي الحسنى. والهدف الذى تبتغيه هذه المقالة هو الغور فى ذلك الكتاب ودراسته من جهة الصدق والأمانة فى النقل وتحليل بعض الآراء والتطبيقات وذلك بأسلوب تحليلي - إنتقادي والتعامل وفق تلك السياقات. وكانت النتيجة من هذا الكتاب هو قيام المؤلف وبالإضافة الى خلط ومزج الروايات المعتمدة وغير المعتمدة تعيين مصاديق لبعض العلامات ، وعلى الرغم من سعى المؤلف الى تقديم نوع من القبولية والجذابية لعمله وحاول النهوض به ولكنه وقع من حيث يعلم أو لا يعلم فى محاضير وشباك الإنحراف والتشويه وحتى التزوير.

المصطلحات المحورية: علامات الظهور ، الإمام المهدي ﷺ ، المأتان والخمسون علامة حتى ظهور الإمام المهدي ﷺ السيد محمد على الطباطبائي الحسنى.



١. أستاذ مساعد فى معهد العلوم والثقافة الإسلامية.

دراسة تحليلية للعقيدة المهدوية عند الكيسانيين للموعود

و ذلك بعد وفاة ابي هاشم وحتى الإنقراض النهائى

نعمة الله الصغرى الفروشانى^١

رضا برادران^٢

لاشك ولا ريب فإن الفرقة (الكيسانية) هي أول الفرق التي خرجت من رحم التشيع حيث ادعت بإمامة ومهدوية محمد بن الحنفية ويمكن رصد فعالية هذه الفرقة بعد وفاة (ولد ابن الحنفية) عبر قسمين من الأتباع قسم أصحاب الموعود والغلاة وحسب هذا الموضوع فإن قسم من هذه الفرقة ومن خلال بقائهم أوفياء الى ال محمد بن الحنفية والإعتقاد بمهدويته وإنفصالهم عن الغلاة استطاعوا فى الإستمرار والبقاء الى القرن الثانى. وسعى الكاتب فى هذه المقالة ومن خلال الإستفادة من المصادر التاريخية ومعرفة الفرق الإسلامية والكلامية والحديثية والإستفادة من تحليل وتركيب المعلومات الحاصلة من المصادر المتقدمة تقديم صورة واضحة وشفافة للعقيدة المهدوية التى تؤمن بها هذه الفرقة والفترة العصبية التى مرت عليهم من قبيل خسارة قيادة قوية لهم ووجود تيارات وحركات منافسة قوية والغيبة الطويلة لمحمد بن الحنفية مما ادى فى النهاية الى التراجع الحاد فى الأتباع والأنصار ، وفى خضم تلك الظروف إنقراضت تلك الفرقة فى اواخر القرن الثانى ويمكن القول فى بدايات القرن الثالث اوضحت فى خبر كان.

المصطلحات المحورية: المهدي ، المهدوية ، الكيسانية ، محمد بن الحنفية ، ابو هاشم ،

الموعود.



١. معيد فى قسم التاريخ الإسلامى فى جامعة المصطفى عليه السلام العالمية.

٢. طالب فى مرحلة الدكتوراه فى قسم التاريخ والتمدن الإسلامى فى كلية العلوم الإسلامية (الكاتب المسؤول).

دراسة وتحليل روائي لعلم الإمام باللغات على ضوء منهج نقد المدعين كذباً

عز الدين رضا نجاد^١

محمد شهبازيان^٢

واحدة من المعايير والصفات التي يجب أن يتحلى بها حجج الله هي وجود العلم المخصوص للإمامة وقد قدم المتكلمين والمتحدثين الشيعة الكثير من التعاريف لهذا العلم ويوجد بين آرائهم ونظرياتهم الحد الأدنى والحد الأكثر في ذلك الأمر. ولانجافي الحقيقة إذا قلنا بأن الشيعة على وفاق تام ورأى واحد في إن علمية الإمام بالحلال والحرام الإلهي والعلوم والمعارف القرآنية ومن جملة العلوم القرآنية هو العلم بالقراءة الصحيحة وأما في بعض الأمور والقضايا من قبيل الكلام والحديث بجميع لغات العالم فهناك اختلاف في الرؤى بين المتكلمين من أمثال الشيخ المفيد والمتحدثين من أمثال الشيخ الصدوق فيرى الشيخ المفيد بأن هذا الموضوع ليس من الواجبات العقلية ولكن الشيخ الصدوق يعتقد أن ذلك من الضروريات والواجبات والجدير بالذكر هنا إن أهل البيت عليهم السلام قد استفادوا من أسلوب الاسئلة العلمية وعلم الإمام باللغات من أجل تعرية المدعين كذباً والنتيجة التي توصل لها البحث في نهاية المطاف هي أولاً: إن بعض المتكلمين يعتقد أن هذا الأمر هو واجب عقلي وثانياً إن الشيخ المفيد وأتباعه ومع إنهم يعتقدون بعدم وجوبه من المنظار العقلي ولكنهم لا يرون إمتناعه واستحالاته وثالثاً: هناك روايات متواترة ومعتبرة تدل على ضرورة وجود هذه الصفة للإمام المعصوم عليه السلام وأما الأسلوب الذي اتبعته هذه المقالة فهو الأسلوب الوصفي - التحليلي واستطاعت من خلال التحليل الروائي من كشف وفضح الادعاء الكاذب لبعض المدعين في الزمن المعاصر ولاشك فإن عدم قدرة هؤلاء في التسلط على مختلف اللغات والعلوم الدينية يثبت بشكل قاطع على بطلان دعواتهم وفي الواقع فإن هذه الصفة والقدرة تحسب هي المقياس والمعيار من أجل صحة وسقم ادعاء الإمامة.

المصطلحات المحورية: التحليل الروائي، روايات علم الإمام، العلم باللغات، المدعين كذباً.



١. معيد لجامعة المصطفى عليه السلام العالمية.

٢. محقق في معهد العلوم الإسلامية في مركز المصطفى عليه السلام العالمي (الكاتب المسؤول).

دراسة وتحليل لتاريخ البابية ومهدوية علي محمد الباب و علاقة ذلك بالحركات الباطنية

السيد علي موسى نجاد^١

محمد علي برهيز كار^٢

كان «علي محمد الشيرازي» واحد من جملة المدعين الذين انفصلوا عن جسم التشيع في التاريخ المعاصر، واستطاع ومن خلال الإستفادة من طهارة عقيدة بعض المنتظرين ونقاوتها من الترويج لعقائده والعمل على بسطها وشد الناس إليها، فقد ادعى في بداية دعوته بالبابية ولكنه في السنتين الأخيرتين من عمره ادعى المهدوية والنبوة والربوبية، وقد اسفرت نتائج ادعاءاته عن حدوث اضطرابات واسعة في ايران الإسلامية وكان يصرح بحداثة تعاليمه وأفكاره ورآه ولكن خطاباته وسلوكياته وافعاله والتي اخذت من الحركات والتيارات الباطنية ظلت تحسب على الفكر الشيعي. وتناولت هذه المقالة ومن خلال توضيح ونقد الأدعاءات البابية والمهدوية لعل محمد الشيرازي وافعاله معرفة تاريخ وجذور احاديثه وسلوكياته وتبين بشكل جلي للمخاطب بان كل ماكان عنده من احاديث ومعطيات لها تاريخ وضاربة في الحركات الباطنية والإنحرافية التي تنسب للتشيع وفي الحقيقة والواقع فإن الإدعاءات التي هي حسب الظاهر جديد لعل محمد الشيرازي تعود منشائها الى القديم وبالتالي كشف اللثام عن التناقضات العديدة في ادعاءاته. المصطلحات المحورية: البابية، محمد علي الشيرازي، مدعى المهدوية، الحركات الباطنية للتشيع.

١. أستاذ مساعد في قسم معرفة الشيعة في جامعة الأديان والمذاهب - قم المقدسة.
٢. طالب في مرحلة الدكتوراه في قسم الكلام الإسلامي جامعة قم (الكاتب المسؤول).

According to the letter No.6064 of the council for granting licences and scientific privileges to the seminaries dated 18.7.1395, the journal of "Awaiting the Expected" was promoted to the rank of scientific-research.

Editorial Board: (In Alphabetical Order)
Behrouzi Lak, Gholamreza
(Associate Professor at Baqir-al-Ulum University)
Jabbari, Muhammadreza
(Associate Professor at Imam Khomeini Educational and Research Center)
Khosro Panah, Ezzoddeen
(Associate Professor at AL-Mustafa International University)
Rezaee Isfahani, Muhammad Ali
(Professor at AL-Mustafa International University)
Zera'ee Matin, Hasan
(Professor at University of Tehran)
Shakeri Zavardehi, Rouhollah
(Assistant Professor at University of Tehran)
Safari Foroushani, Ne'matollah
(Associate Professor at AL-Mustafa International University)
Muhammadreza'ee, Muhammad
(Professor at University of Tehran)

IN THE NAME OF ALLAH

فصلنامه علمی - پژوهشی

انتظار موعود

Entizar-e-Moud (aj)

Owner: Specialized Center of Mahdism of Qom Seminary
Managing Director: Hojjat al-Islam Mohsen Ghara'ati
Editor in Chief: Hojjat al-Islam Dr. Rouhollah Shakeri Zavardehi
Internal Manager and Editorial Secretary: Hojjat al-Islam Mohsen Rahimi Jafari
Journal Expert: Hojjat al-Islam Moslem Kamyab
Editor: Abolfazl Alidoust
Layout Specialist: Reza Faridi
Cover Designer: Abbas Faridi
English Translator: Zeynab Farjamfard
Arabic Translator: Ze'ya az-Zahavi

Full text in:

www.isc.gov.ir (ISC)
www.magiran.com
www.noormags.com
www.sid.ir

Address: The Office of Entezar-e-Mo'oud Journal,
Specialized Center of Mahdism, Amar Alley, Shohada
Street (Safa'eeyeh), qom.
Tel: +982537841661
Fax: +982537737160
Journal Website: www.entizar.ir
Email: entizarmagg@gmail.com
Price: 150/000 Rials



مركز تخصصی مهدویت
حوزه علمیه قم

The Analysis of the Semantics of Imamate in the Interpretation School of Allameh Tabatabaei

*Muhammad Ali Ardestani*¹

The principle of “Imamate” is the most fundamental principle of Shiite religion that is analyzed in several aspects. In this regard, Allameh Tabatabaei has an analysis based on Sadra’s transcendental metaphysics and has revealed it in an innovative way at the Holy Qur’an’s realm. Among the fundamentals of the metaphysics, the most proximate one is the issue of acceptance of the celestial world and the spiritual aspect of things against the material world and the creational aspect of things. Based on this principle and analysis, Imamate does not mean only the absolute guidance, rather it refers to a guidance which happens according to the Divine Command; a Command which the Holy Qur’an refers to it as the “spiritual world” and it is another aspect of the creation which is the aspect of human facing the Glorified God pure from the constraints of time and space and free from any change and transformation. Imam is a director who guides people by knowing the spiritual world. This paper has placed the basis of metaphysics in the two aspects of “implicit” and “inferential” next to this analysis of the Imamate and has revealed this fundamental fact of the Holy Qur’an in a logical movement and analytical processing.

Keywords: Imam, Imamate, guidance, command, human, Ibrahim, Allameh Tabatabaei.

1. Assistant Professor of Philosophy at the Research Center of Islamic Culture and Thought.

Generality of the Law of the Causality and the Lawful Society, the Justifiers of the Man's Role in Paving the Ground for the Appearance

*Husseyn Elahi Nezhad*¹

“Appearance” can be defined as a social phenomenon with a sociological perspective. The sociological approach requires some conditions which are present at the social events such as the appearance. Lawfulness and reason-centeredness are actually the requisites that are present extensively in the social events. The appearance, which will occur at the end of the time, is recognizable based on these social requisites, because the law of causality which has the three characteristics of generality, compatibility, and inevitability, has spread its inclusion over all material and spiritual, natural and human, personal and social events with its generality indicator, and has institutionalized conformity and harmony among all the causes and the effects with its compatibility indicator, and gives certainty to the correlation of existence and non-existence among the complete cause and the effects with its inevitability indicator. With the recognition of the causality law and its threefold indicator, the lawfulness of society and social events such as the appearance become justifiable; because when we consider the appearance as a social event and the history as the birthplace of its occurrence; then, the appearance, as a social event, demands for the implementation of social laws and rules and based on this, reason-centeredness and lawfulness in the appearance takes place. Yes, reason-centeredness and lawfulness in the appearance justifies the possibility of paving the ground for the appearance and paving the ground for the appearance itself somehow justifies the human's influence on the appearance incidence and ultimately, from the total of verification for the possibility of paving the ground for appearance and the human's influence on it, we obtain an approach like the instability of the appearance (in terms of time) and be prior or posterior (in terms of its occurrence).

Keywords: appearance, the causality law, the lawfulness of society, the complete cause, the sufficient condition, the necessary condition, the appearance conditions.

1. Assistant Professor of Futurology at Institute of Islamic Sciences and Culture.

Studying the Negligence in the Transmission of Traditions of the Signs of Appearance with an Emphasis on the Book of “Me’atān va Khamsoun Alamah”

*Khoda-Morad Salimiyan*¹

Since the signs of the appearance have a special and effective place in the system of messianic gnostic knowledge, it has always been the subject of attention and attempt and the mass of traditions’ transference in this regard is a proof for it. However, significant damages have been directed to this issue due to the great number of transference that the lack of serious attention to the validity of these reports and negligence in them is the most prominent of all. Fundamental criticism of the books, especially the contemporary works which are organized based on this view, can have a prominent role in demonstrating the areas of deviations and damages. One of the contemporary writings in this area is the book of “Me’atān va Khamsoun Alamah Hattā Zohour al-Imam al-Mahdi” witten by Seyyed Muhammad Ali Tabataba’ee Hasani. The aim of this paper is to investigate the above mentioned book in terms of verisimilitude and trustworthiness in the transference and interpretation of some of the views and comparisons with an analytical-critical method.

The result is the writer not only has combined the valid and invalid traditions, but also has he clearly determined the referent for some of the signs. Although he has tried to present an acceptable face of his work, willingly or unwillingly he has been trapped by the distortion, alternation and even forging.

Keywords: the sign of appearance, Imam Mahdi, Me’atān va Khamsoun Alamah Hattā Zohour al-Imam al-Mahdi, Seyyed Muhammad Ali Tabataba’ee Hasani.

1. Assistant Professor at the Institute of Islamic Sciences and Culture.

**Analytical Review of Mahdism among the Messianic Kaysanites
from the Death of Abu Hashem (98 AD) until the Final Extinction**

*Ne'matollah Safarie Foroushani*¹

*Reza Baradaran*²

“Kaysanites” is one of the first sects, which separated from the main body of Shiite with the imamate and messianic allegation of Muḥammad ibn al-Ḥanafiyya. Mahdism among the Kaysanites can be traced in the two groups of Mahdi-believers and extremist after the death of Abu Hashem (the son of ibn Hanafiyya); in the sense that, a group of Kaysanites continued its life in the second century by remaining faithful to the family of Muḥammad ibn al-Ḥanafiyya and believing him as the Messiah and separating themselves from the extremist. Using the historical sources, knowledge of sects and theological and traditional resources and by profiting the analysis and examination of the obtained data from the earliest sources, the writer has tried to present a clear image of Mahdism in the messianic Kaysanites at the time when they would get entangled with the challenges like the lack of powerful leaders, empowerment of the opposite flows and the prolonged absence of Muhammad ibn Hanafiyye that this approach eventually led to the sharp decline of the fans in the late second and perhaps early third century and led to their annihilation.

Keywords: Mahdi, Messianic, Keysaniye, Muhammad ibn al-hanafiyye, Abu Hashem, Messianic.

1. Assistant Professor of Islam's History at Al-Mustafa International University.

2. PHD Student of Islamic History and Culture at University of Islamic Sciences.

“Corresponding Author”

A Narrative Analysis and Explication of Imam's Knowledge of Words with the Approach of Criticizing the False Claimants

*Ezzo-Deen Rezanezhad*¹

*Muhammad Shahbaziyan*²

One of the main characteristics of Divine proofs is the knowledge specific to the Imamate. Shiite speculative theologians and traditionalist have defined the ranges for this knowledge that among their views, there are the minimums and maximums. What Shiite unanimously agrees about is the Imam's knowledge of Divine licit and illicit and the Qur'anic gnostic knowledge among which is the knowledge of correct recitation of Qur'an; however, in some cases, like the ability to speak all the languages around the world, there are some differences in viewpoints among the theologians like Sheikh Mofid and the traditionalist like Sheikh Sadouq. Sheikh Mofid does not consider this limitation as a rational must while Sheikh Sadouq considers it as a must. It should be mentioned that the people of the house have used the method of asking scientific questions and Imam's knowledge of the words in order to introduce the lies of the claimants. The result of this discussion is firstly some of the theologians have considered this issue as a rational must; secondly, although Sheikh Mofid and his followers do not consider this issue as a rational must, they do not consider it as an abstainer; thirdly, the successive and valid traditions imply the necessity of this characteristic for the infallible Imam. The method of this article is descriptive-analytic which has revealed the false claims of some of the contemporary claimants with the narrative analysis. Undoubtedly, their inability in mastering several languages and religious knowledge indicates their null claims and in fact, this ability is a measure for the truth or falsity of the claim of Imamate.

Keywords: narrative analysis, traditions on the knowledge of Imam, knowledge of the words, false claimants.

1. Associate Professor, of Al-Mustafa International University.

2. Researcher at the Islamic Research Center of Al-Mustafa International Research Center. "Corresponding Author"

An Investigation and Analysis on the Background of Babism and Mahdism of Ali Muhammad Bab and his Relations with Inward Flows

*Seyyed Ali Mousavi-Nezhad*¹

*Muhammad Ali Parheezgar*²

“Ali Muhammad Shirazi” is one of the claimants who separated from the body of Shiite in the contemporary era and by misusing the clear beliefs of some of those waiting engaged in mainstreaming. He was the first to claim Babism, but over the last two years of his life, he claimed messianism, prophecy and divinity. As the result of his claims, many riots were held in the Islamic Iran. He spoke of his novel teachings; however, his words and deeds were modeled from the inner spiritual flows and diversions attributed to Shi’ism.

The current paper investigates his background and finds the basis of his words and deeds by explaining and criticizing the Babism and messianic claims of Ali Muhammad Shirazi and his deeds and illuminates that his words and deeds is precedent in the effects of the inner spiritual intentions and diversions attributed to Shi’ism and in fact the superficially new claims of Ali Muhammad Shirazi are the republication of the old words of the predecessors and at the end, unveils the numerous contradictions in his claims.

Keywords: Babism, Ali Muhammad Shirazi, messianic claimants, Shi’a’s inward flows.

-
1. Assistant Professor of Shi’a Studies at the University of Religions and Denominations of Qom.
 2. PHD Student of Islamic Theology at Qom University. “Corresponding Author”.

هزینه اشتراک

نوع درخواستی	پست عادی (ریال)	سفارشی (ریال)	پیشتاز (ریال)
تک شماره	۱۴۰۰۰۰ + ۱۵۰۰۰۰	۳۰۰۰۰۰ + ۱۵۰۰۰۰	۵۰۰۰۰۰ + ۱۵۰۰۰۰۰
دوره یک ساله	۵۶۰۰۰۰ + ۶۰۰۰۰۰	۱۲۰۰۰۰۰ + ۶۰۰۰۰۰۰	۲۰۰۰۰۰۰ + ۶۰۰۰۰۰۰

نحوه پرداخت:

وجه اشتراک را به حساب سیبا (۰۷۰۰۷۶۶۳۶۰۰۱۰۹۵۷۶۶۳۶۰۰۷) و یا شماره کارت ۶۰۳۷۹۹۱۸۹۹۵۳۲۰۷۵ بانک ملی شعبه حجتیه قم، کد ۲۷۱۱ به نام انتشارات مرکز تخصصی مهدویت واریز و اصل فیش بانکی را همراه این فرم به نشانی ذیل ارسال یا فاکس کنید:

قم، فیابان شهدا (صفائیه)، کوچه شماره ۲۲ (آمار)، بن بست شهید علیان،

مرکز تخصصی مهدویت (مندوق پستی ۳۷۱۳۵/۱۱۹) - فاکس: ۳۷۷۳۷۱۶۰ - تلفن: ۰۲۵۳۷۸۱۴۱۶۶۱



یادآوری:

از ارسال وجه نقد به نشانی مرکز خودداری فرمایید. در صورت تغییر نشانی خود، مراتب را به این مرکز اطلاع دهید. تعداد و نوع سفارش خود را دقیقاً مشخص کنید.



فرم اشتراک فصلنامه علمی - پژوهشی انتظار موعود

نام خانوادگی..... نام..... میزان تحصیلات.....

شغل..... نشانی.....

کد پستی..... تلفن.....

تعداد درخواستی..... شروع اشتراک از شماره.....

مبلغ پرداختی.....

تک شماره‌های.....

نوع درخواست حواله.....

کد اشتراک..... نوع درخواست: پست عادی سفارشی پیشتاز

محل امضا