



جامعه مهدوی

دوفصلنامه علمی - ترویجی

سال پنجم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۴۰۳

۹

صاحب امتیاز:

پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی (پژوهشکده مهدویت و آینده پژوهی)

www.isca.ac.ir

مدیر مسئول: نجف لک زایی

سر دبیر: حسین الهی نژاد

دبیر تحریریه: مسلم کامیاب

* مجوز انتشار نشریه جامعه مهدوی در زمینه آینده پژوهی (تخصصی) به زبان فارسی و ترتیب انتشار دوفصلنامه به نام پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی در تاریخ ۱۳۹۹/۰۲/۱۵ به شماره ثبت ۸۶۴۰۶ از سوی معاون امور مطبوعاتی و اطلاع رسانی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی صادر گردید.
* دوفصلنامه جامعه مهدوی به موجب مصوبه جلسه شماره ۱۲۳ مورخ ۱۴۰۱/۰۲/۲۷ کمیسیون نشریات علمی حوزه های علمیه حائز رتبه علمی - ترویجی می باشد.

* دوفصلنامه علمی - ترویجی جامعه مهدوی در بانک اطلاعات نشریات کشور (Magiran.com)؛ پایگاه مجلات تخصصی نور (Noormags.ir)؛ پایگاه استنادی سیولیکا (www.civilica.com)؛ مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (SID)؛ پرتال جامع علوم انسانی (ensani.ir)؛ پایگاه Google Scholar نمایه و در سامانه نشریه: jm.isca.ac.ir کتابخوان همراه پژوهان (Pajoohaan.ir) و پرتال نشریات دفتر تبلیغات اسلامی (<http://journals.dte.ir>) بارگذاری می شود.
هیئت تحریریه در اصلاح و ویرایش مقاله ها آزاد است • دیدگاه های مطرح شده در مقالات تنها نظر نویسندگان محترم است.

نشانی: پردیسان، انتهای بلوار دانشگاه، دانشگاه باقرالعلوم (ع)، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، طبقه همکف، اداره نشریات. صندوق پستی: ۳۶۸۸/ ۳۷۱۸۵ * تلفن: ۳۱۱۵۶۹۰۹ - ۰۲۵ سامانه نشریه: jm.isca.ac.ir



قیمت: ۸۰۰۰۰ تومان

چاپ: مؤسسه بوستان کتاب

اعضای هیئت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا)

سید مجید امامی
دانشیار دانشگاه امام صادق علیه السلام
حسین الهی نژاد
استاد پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
حسین بستان نجفی
دانشیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه
غلامرضا بهروزی لک
استاد دانشگاه باقر العلوم علیه السلام
سید مسعود پورسید آقایی
استاد حوزه علمیه قم
نعمت الله صفری فروشانی
استاد جامعة المصطفی العالمیه
نجف لک زایی
استاد دانشگاه باقر العلوم علیه السلام
سید رضی موسوی گیلانی
دانشیار دانشگاه ادیان و مذاهب
محمد هادی همایون
استاد دانشگاه امام صادق علیه السلام
حسن یوسفیان
دانشیار مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی رحمته الله
مهدی یوسفیان
استادیار مرکز تخصصی مهدویت حوزه علمیه قم

داوران این شماره

حسین الهی نژاد، غلامرضا بهروزی لک، مصطفی ابراهیمی، سید حسین شرف الدین، محمد شهبازیان، نجف لک زایی، مسلم کامیاب، محمود ملکی راد، محمد هادی منصوری.

فراخوان دعوت به همکاری

دوفصلنامه علمی - ترویجی جامعه مهدوی بر اساس مصوبه هیئت امنای دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، با بهره‌مندی از ظرفیت‌های علمی و فکری مراکز حوزوی و دانشگاهی و با هدف تولید دانش و معرفت علمی، ترویج و انتشار یافته‌های پژوهشی و آثار اندیشمندان در حوزه مهدویت و آینده‌پژوهی معطوف به دین و امور حوزوی، با صاحب امتیازی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی منتشر می‌شود.

دوفصلنامه علمی - ترویجی **جامعه مهدوی** در عرصه مباحث مهدویت و آموزه‌های مهدوی و ناظر به اهداف ذیل منتشر می‌شود:

۱. تعمیق فرهنگ مهدویت در جامعه؛
۲. توسعه تحقیقات و پژوهش در حوزه مهدویت؛
۳. پاسخ‌گویی به پرسش‌ها و مسائل مهدویت؛
۴. ارتقای سطح معرفتی مردم نسبت به مباحث مهدویت؛
۵. بسترسازی جهت پرورش مهدی‌پژوهان و محققان مهدوی؛
۶. آسیب‌شناسی و نقد جریان‌های انحرافی مهدویت؛
۷. تبیین مبانی فلسفی، کلامی و اعتقادی مهدویت؛
۸. تولید محتوای مباحث جدید مهدویت؛
۹. تبیین و توسعه مباحث درجه دو مهدویت؛
۱۰. بسترسازی جهت نظریه‌پردازی و مرجعیت علمی در حوزه مهدویت.

اولویت‌های پژوهشی فصلنامه با رویکرد دینی، اعتقادی و تطبیقی

۱. بسط و تبیین مباحث اعتقادی مهدویت؛
۲. توسعه و تحلیل مسائل علمی و درجه دو مهدویت؛
۳. پردازش و تحقیق مسائل فرا مذهبی و فرا اسلامی در حوزه مهدویت؛
۴. تبیین و تحلیل مسائل عقلی و فلسفی مهدویت؛
۵. پاسخ‌گویی به پرسش‌ها و شبهات مهدویت.

از صاحب نظران، استادان و پژوهشگران علاقمند به موضوعات و مباحث مهدویت و آموزه‌های مهدوی دعوت می‌شود تا آثار و مقالات خویش را جهت بررسی و چاپ در دوفصلنامه جامعه مهدوی بر اساس ضوابط و شرایط مندرج در این فراخوان از طریق سامانه نشریه به آدرس jm.isca.ac.ir ارسال نمایند.

راهنمای تنظیم مقاله

شرایط اولیه پذیرش مقاله

- ✓ نشریه جامعه مهدوی در پذیرش یا رد و ویرایش علمی و ادبی مقالات، آزاد است.
- ✓ مقالات ارسالی به نشریه جامعه مهدوی نباید قبلاً در جای دیگری ارائه یا منتشر شده و یا همزمان جهت انتشار به نشریات دیگر ارسال شده باشند.
- ✓ با توجه به اینکه همه مقالات فارسی ابتدا در سامانه سمیم نور مشابهت یابی می شوند، برای تسریع فرایند داوری بهتر است نویسندگان محترم قبل از ارسال مقاله، از اصالت مقاله خود از طریق این سامانه مطمئن شوند.
- ✓ نشریه جامعه مهدوی از دریافت مقاله مجدد از نویسندگانی که مقاله دیگری در روند بررسی دارند و هنوز منتشر نشده، معذور است.

✓ مقاله در محیط Word با پسوند DOCX یا قلم Noorzar نازک ۱۳ برای متن و Times New Roman نازک ۱۰ برای انگلیسی) حروف چینی شود.

○ شرایط مقالات استخراج شده از آثار دیگر: چنانچه مقاله مستخرج از هر کدام از موارد ذیل باشد، نویسنده موظف است اطلاعات دقیق اثر وابسته را ذکر کند. در غیر این صورت در هر مرحله‌ای که نشریه متوجه عدم اطلاع‌رسانی نویسنده شود، مطابق مقررات برخورد می کند:

- پایان‌نامه (عنوان کامل، استاد راهنما، تاریخ دفاع، دانشگاه محل تحصیل، دانشکده، گروه تحصیلی)
- *** مقاله ارسالی از دانشجویان (ارشد و دکتری) به‌تنهایی قابل پذیرش نبوده و ذکر نام استاد راهنما الزامی می باشد.
- طرح پژوهشی (عنوان کامل طرح، تاریخ اجرا، همکاران طرح، سازمان مربوطه)
- ارائه شفاهی در همایش و کنگره (عنوان کامل همایش یا کنگره، تاریخ، سازمان مربوطه)
- روند ارسال مقاله به نشریه: نویسندگان باید فقط از طریق بخش ارسال مقاله سامانه نشریه جهت ارسال مقاله اقدام کنند، به مقالات ارسالی از طریق ایمیل یا ارسال نسخه چاپی ترتیب اثر داده نخواهد شد.
- ✓ برای ارسال مقاله، نویسنده مسئول باید ابتدا در بخش «ارسال مقاله» اقدام به ثبت نام در سامانه نشریه نماید.
- ✓ نویسندگان باید همه مراحل ارزیابی مقاله را تنها از طریق صفحه شخصی خود در سامانه مجله دنبال نمایند.

○ قالب و موضوع مقالات مورد پذیرش

۱. نشریه جامعه مهدوی فقط مقالاتی را که حاصل دستاوردهای پژوهشی نویسنده و حاوی یافته‌های جدید است را می پذیرد.

۲. نشریه از پذیرش مقالات مروری صرف، گردآوری، گزارشی و ترجمه معذور است.

○ فایل‌هایی که در زمان ثبت نام نویسنده مسئول باید در سامانه بارگذاری کند:

۱. فایل اصلی مقاله (بدون مشخصات نویسندگان)
۲. فایل مشخصات نویسندگان (به زبان فارسی و انگلیسی)
۳. فایل تعهدنامه (با امضای همه نویسندگان)
۴. فایل مشابهت یاب مقاله
۵. فایل عدم تعارض منافع
۶. شناسه پژوهشگری ORCID

- تذکر: (ارسال مقاله برای داوری، مشروط به ارسال سه فایل مذکور و ثبت صحیح اطلاعات در سامانه است).
- حجم مقاله: واژگان کل مقاله: بین ۵۰۰۰ تا ۷۵۰۰ واژه؛ کلیدواژه‌ها: ۴ تا ۸ کلیدواژه؛ چکیده: ۱۵۰ تا ۲۰۰ واژه (چکیده باید شامل هدف، مساله یا پرسش اصلی پژوهش، روش شناسی و نتایج مهم پژوهش باشد).
 - نحوه درج مشخصات فردی نویسندگان: نویسنده مسئول در آثاری که بیش از یک نویسنده دارند باید حتماً مشخص باشد. عبارت (نویسنده مسئول) جلوی نام نویسنده مورد نظر درج شود. فرستنده مقاله به عنوان نویسنده مسئول در نظر گرفته می شود و کلیه مکاتبات و اطلاع رسانی های بعدی با وی صورت می گیرد.
 - وابستگی سازمانی نویسندگان باید دقیق و مطابق با یکی از الگوی های ذیل درج شود:
۱. اعضای هیات علمی: رتبه علمی (مربی، استادیار، دانشیار، استاد)، گروه، دانشگاه، شهر، کشور، پست الکترونیکی سازمانی.
 ۲. دانشجویان: دانشجوی (کارشناسی، کارشناسی ارشد، دکتری) رشته تحصیلی، دانشگاه، شهر، کشور، پست الکترونیکی سازمانی.
 ۳. افراد و محققان آزاد: مقطع تحصیلی (کارشناسی، کارشناسی ارشد، دکتری) رشته تحصیلی، سازمان محل خدمت، شهر، کشور، پست الکترونیکی سازمانی.
 ۴. طلاب: سطح (۲، ۳، ۴)، رشته تحصیلی، حوزه علمیه / مدرسه علمیه، شهر، کشور، پست الکترونیکی.
- ساختار مقاله: بدنه مقاله باید به ترتیب شامل بخش های ذیل باشد:
۱. عنوان؛
 ۲. چکیده فارسی (تبیین موضوع/مساله/سوال، هدف، روش، نتایج)؛
 ۳. مقدمه (شامل تعریف مساله، پیشینه تحقیق (فارسی و انگلیسی)، اهمیت و ضرورت انجام پژوهش و دلیل جدید بودن موضوع مقاله)؛
 ۴. بدنه اصلی (توضیح و تحلیل مباحث)؛
 ۵. نتیجه گیری (بحث و تحلیل نویسنده)؛
 ۶. بخش تقدیر و تشکر: پیشنهاد می شود از مؤسسه های همکار و تأمین کننده اعتبار بودجه پژوهش نام برده شود. از افرادی که به نحوی در انجام پژوهش مربوطه نقش داشته، یا در تهیه و فراهم نمودن امکانات مورد نیاز تلاش نموده اند و نیز از افرادی که به نحوی در بررسی و تنظیم مقاله زحمت کشیده اند، با ذکر نام، قدردانی و سپاس گزاری شود. کسب مجوز از سازمان ها یا افرادی که نام آنها برای قدردانی ذکر می شوند، الزامی است؛
 ۷. منابع (منابع غیر انگلیسی علاوه بر زبان اصلی، باید به انگلیسی نیز ترجمه شده و بعد از بخش فهرست منابع، ذیل عنوان References درج شوند).
- روش استناددهی: APA (درج پانویس، ارجاعات درون متن و فهرست منابع) می باشد که لینک دانلود فایل آن در سامانه نشریه (راهنمای نویسندگان) موجود می باشد.

فهرست مقالات

- شاخص‌های سیاسی جامعه منتظر در اندیشه آیت‌الله العظمی صافی گلپایگانی رحمته‌الله علیه ۷
 محمدرضا دهشیری - زهرا بهرامی
- بررسی و تحلیل نقش جریان انحرافی منصور هاشمی خراسانی در تقابل با حاکمیت فقیه ۳۳
 حجت حیدری چراتی - مهرداد ندرلو
- روش موضوع‌شناسی فقهی جریان‌های انحرافی مهدویت ۶۹
 محمدعلی خادمی کوشا
- بررسی جایگاه تحریف لفظی و معنوی در جریان‌های انحرافی مهدویت در دوران معاصر ۱۰۹
 خدامراد سلیمیان
- بررسی مناسبات عدالت و قدرت در دوران حکومت امام مهدی عج با تکیه بر مفهوم تعالی ۱۳۶
 علی محمدی هوشیار
- بررسی وجوه بیمارگونه شخصیت علی‌محمد شیرازی در ادعای مهدویت ۱۶۳
 فاطمه غمخوار فرد - احمد کریمی



The Political Indicators of a "Waiting Society" in the Thought of Ayatollah Safi Golpayegani*

Mohammad Reza Dehshiri¹ 

Zahra Bahrami² 

1. Professor, Faculty of International Relations, Ministry of Foreign Affairs, Tehran, Iran.
mohammadreza_dehshiri@yahoo.com

2. PhD in International Relations, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran (Corresponding Author).
zahrabahrami121@gmail.com



Abstract

In the thought of grand Ayatollah Safi Golpayegani, a "waiting society" is one inspired by Islamic principles and based on self-awareness and other-awareness, aimed at reforming social behaviors and creating a global movement. This concept can be analyzed at individual, social, governmental, and transnational levels. A systemic approach to the political indicators of a waiting society reveals a connection between the spheres of collective life and the guiding principles for state actors, both domestically and internationally, through the integration of domestic and foreign policy. This study aims to answer the question: What are the political indicators of a waiting society in the thought of Ayatollah Safi Golpayegani? Using a qualitative, library-based method, the research explores the hypothesis that the political principles of a waiting society in his thought include: dynamic anticipation at the individual level, discourse formation at the social level, strategic independence and political justice at the governmental level, and globalism based on mutual benefit at the

* **Cite this article:** Dehshiri, M. R., & Bahrami, Z (2024). The Political Indicators of a "Waiting Society" in the Thought of Ayatollah Safi Golpayegani. *Journal of Mahdavi Society*, 4(8), pp. 7-32.
<https://doi.org/10.22081/JM.2024.69803.1100>

■ **Publisher:** Islamic Propagation Office of the Seminary of Qom (Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran). ***Type of article:** Research Article

■ **Received:** 31/08/2024 ■ **Revised:** 12/09/2024 ■ **Accepted:** 23/09/2024 ■ **Published online:** 14/11/2024

transnational level, relying on two tactics—Islamic unity and networking. The realization of these principles across various levels provides the context for just political systems and good governance, leading to the expansion of monotheistic sovereignty.

Keywords

Politics, Waiting Society, Safi Golpayegani, Dynamic Anticipation, Discourse Formation, Strategic Independence, Mutual Benefit.

شاخص‌های سیاسی جامعه منتظر در اندیشه

آیت الله العظمی صافی گلپایگانی رحمته الله علیه*

محمدرضا دهشیری^۱  زهرا بهرامی^۲ 

۱. استاد، دانشکده روابط بین‌الملل وزارت امور خارجه، تهران، ایران.
mohammadreza_dehshiri@yahoo.com

۲. دکتری، روابط بین‌الملل دانشگاه علامه طباطبائی رحمته الله علیه، تهران، ایران (نویسنده مسئول)
zahrabrahmi121@gmail.com



چکیده

جامعه منتظر در اندیشه آیت الله العظمی صافی گلپایگانی رحمته الله علیه، جامعه‌ای الهام گرفته از مبانی اسلامی و مبتنی بر خودآگاهی و دگرآگاهی برای اصلاح رفتارهای اجتماعی و جریان‌سازی در جامعه جهانی است که در سطوح تحلیل فردی، اجتماعی، دولتی و فراملی قابل تبیین است. با نگرشی سیستمی به شاخص‌های سیاسی جامعه منتظر، می‌توان به پیوند حوزه‌های زندگی جمعی و معنادگی به رفتار دولت‌مردان در عرصه ملی و فراملی در قالب پیوند سیاست داخلی و خارجی، پی برد؛ ازاین‌روی این پژوهش درصدد پاسخ به این پرسش است که شاخص‌های سیاسی جامعه منتظر در اندیشه آیت الله العظمی صافی گلپایگانی رحمته الله علیه چیست؟ برای پاسخ به این پرسش با اتکا به روش کیفی و کتابخانه‌ای، این فرضیه مورد بررسی قرار گرفته که مبانی سیاسی جامعه منتظر در اندیشه ایشان عبارت است از: انتظار پویا در عرصه فردی، گفتمان‌سازی در عرصه اجتماعی، استقلال راهبردی و عدالت سیاسی در عرصه دولتی و جهان‌گرایی مبتنی بر نفع‌همگانی با اتکا بر دو تاکتیک وحدت اسلامی و شبکه‌سازی در عرصه

* **استاد به این مقاله:** دهشیری، محمدرضا؛ بهرامی، زهرا. (۱۴۰۳). شاخص‌های سیاسی جامعه منتظر در اندیشه آیت الله العظمی صافی گلپایگانی رحمته الله علیه. جامعه مهدوی، ۵(۹)، صص ۷-۳۲.

<https://Doi.org/10.22081/JM.2024.69803.1100>

□ نوع مقاله: علمی - ترویجی؛ ناشر: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم (پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی) © نویسندگان

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۶/۱۰ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۰۶/۲۲ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۷/۰۲ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۰۸/۲۴

فراملی. تحقق مبانی ذکرشده در سطوح مختلف، زمینه را برای رسیدن نظام‌های سیاسی عادل و حکمرانی مطلوب با گسترش حاکمیت توحید فراهم می‌آورد.

کلیدواژه‌ها

سیاست، جامعه منتظر، صافی گلپایگانی رحمته الله علیه، انتظار پویا، گفت‌وگو، استقلال راهبردی و نفع همگانی.

مقدمه

جامعه بر اساس هستی‌شناختی که بر آن متکی است، هویتی که شکل می‌گیرد و اهدافی که برای رسیدن به آن تعریف و از راه گوناگون در میان مردم نهادینه می‌شود، شکل و کارکرد خاصی خواهد داشت. جامعه منتظر با هستی‌شناختی توحیدی، باید به شکل پویا و تدریجی در راستای رسیدن به وضعیت مطلوب (ظهور منجی و سعادت بشریت) حرکت کند، وضعیتی که رسیدن به آن در فطرت بشری نهفته است؛ از این‌رو جامعه منتظر در چارچوب دین اسلام، جامعه‌ای است که مبانی عمل، مشروعیت عمل و بازتعریف آن بر اسلام و مؤلفه‌های اسلامی متکی باشد. در این راستا، همه ملت باید در پاسداشت و اجرای احکام و قوانین اسلامی ایفای نقش نمایند، زمینه را برای تحقق اهداف اسلامی و ظهور حضرت آماده کنند، مبتنی بر عزت، اقتدار و شجاعت باشند و برای رسیدن به خودکفایی و عزت تلاش نمایند. در این چارچوب، مؤلفه‌های سیاسی در سطوح گوناگون فردی، اجتماعی، ملی و جهانی باید مورد تبیین و تحلیل قرار گیرد. اهمیت این موضوع از آن روست که مؤلفه‌های سیاسی، معیارهای اصلی تعیین چستی و چگونگی رفتار فردی و حکومتی در قبال یکدیگر در عرصه ملی و فراملی برای پیش‌برد جامعه به‌سوی وضعیت آرمانی (ظهور حضرت مهدی علیه السلام) است. این امر یکی از حوزه‌های تبیین شده در اندیشه آیت‌الله العظمی صافی گلپایگانی رحمته الله علیه است، که در این پژوهش درصدد بررسی آن هستیم. برای بررسی شاخص‌های سیاسی جامعه منتظر در اندیشه آیت‌الله العظمی صافی گلپایگانی رحمته الله علیه با اتکا به روش کیفی و کتاب‌خانه‌ای، در بعد فردی، وضعیت انتظار پویا و خودآگاه‌سازی فردی بررسی می‌شود، در سطح اجتماعی گفتمان‌سازی و روایت‌سازی بر اساس عدالت اجتماعی، در سطح دولتی، استقلال راهبری برای اجتناب از سلطه غیر و عدالت سیاسی جهت بقای نظام و در نهایت پیگیری نفع همگانی و ضرورت ایجاد وحدت اسلامی و شبکه‌سازی در سطح جهانی، مورد مذاقه می‌شود.

در قالب پیشینه ادبیات موضوع پژوهش باید گفت، در جلد نخست کتاب «امامت و

مهدویت»، مباحثی مانند ولایت تکوینی و تشریعی و تفاسیر گوناگون از آنها، مسئله مقام ولایت، مبحث امامت و معرفت امام، ضرورت نیاز جامعه به مرکز و مدیر و شکل‌های مدیریت در محیط‌های اسلامی مورد تبیین قرار گرفته است و نویسنده ضمن شرح دادن نظام امامت و رهبری، چرایی و چگونگی شکل‌گیری این نظام، ارتباط مؤلفه‌های مختلفی مانند عقیده نجات بخش، وحدت جامعه، مساوات اسلامی و عدالت اجتماعی را با عقیده ظهور مورد دقت نظر قرار می‌دهد (صافی گلپایگانی، ۱۳۹۵ «الف»، ج ۱، صص ۵۱-۱۸۹). در کتاب «نوید امن و امان، پیرامون شخصیت، زندگانی، غیبت و ظهور حضرت ولی عصر (عجل الله تعالی فرجه)» نویسنده ضمن اشاره به بشارت‌های قرآنی و احادیث درباره ظهور حضرت صاحب الزمان و همچنین فلسفه غیبت و ضرورت آماده‌شدن جهان برای ظهور، به مؤلفه‌هایی مانند آینده‌ای درخشان و مصلحی که جهان در انتظار اوست، ضرورت توجه به دعوت همگانی، توحید حقیقی و جامعه جهانی اسلامی می‌پردازد و تأکید دارد. اسلام خواستار برداشتن تمامی تفاوت‌ها و جدایی‌ها با مبانی گوناگون نژادی، طبقاتی، حزبی، زبانی و تفاوت‌های ملی و وطنی و جغرافیایی است (صافی گلپایگانی، ۱۳۹۵ «ب»). در کتاب «پیام‌های مهدوی، مجموعه پیام‌های آیت‌الله العظمی صافی گلپایگانی (رحمه الله) به همایش‌ها و مراکز منسوب به حضرت بقیة‌الله الاعظم (عجل الله تعالی فرجه)»، نیز مبانی متعددی از مؤلفه‌های جامعه منتظر مورد اشاره قرار گرفته است، مبانی که هم بعد رفتاری و هم بعد نظری دارد به گونه‌ایی که برخی از آنها می‌تواند در فضای سیاسی برجسته شوند، همانند تأکید بر آگاهی و بصیرت منتظر، تعهد دینی، رفتارهای انگیزشی مانند جشن میلاد، وظایف مؤمنان، تکلیف‌های مشخص در جامعه منتظر و مخاطرات زمان غیبت و... (صافی گلپایگانی، ۱۳۹۳ «ج»). از این رو در قالب کلی، آیت‌الله صافی گلپایگانی (رحمه الله) در آثار متعددی، مبانی سیاسی یک جامعه منتظر را بیان داشته‌اند، این پژوهش تلاش دارد شاخص‌های گوناگون در آثار متعدد ایشان را در یک چارچوب، مورد گفتگو قرار داده و مؤلفه‌های سیاسی جامعه منتظر را در چهار سطح به هم پیوسته با آثار سرریز از جمله فردی، اجتماعی، دولتی و جهانی نمایش دهد.

۱. شاخص‌های سیاسی جامعه منتظر

طراحی و ساخت یک جامعه برای یک هدف مشخص، نیازمند توجه به همه سطوح اثرگذاری در کارکرد نظام است. نظام کلان به معنای جامعه جهانی که خود دربردارنده خرده سیستم‌های فردی، اجتماعی و دولتی (و حتی نهادی) است، هر یک به دلیل ارتباط متقابل ساختار و کارگزار می‌توانند نقش مهمی در پیشبرد و یا عقب‌گرد دیگری و در نهایت نظام کلان داشته باشند. در راستای تبیین این امر می‌توان گفت، نظام اجتماعی متشکل از سیستم‌های فردی است که اگر آنها در مسیر حق و توحید حرکت نکنند، نظام اجتماعی و در نتیجه آن نظام دولتی و جهانی نمی‌تواند در این مسیر تداوم یابد و برعکس؛ از این رو چگونگی کارکرد افراد به‌عنوان اجزای تشکیل‌دهنده جوامع، دولت‌ها و نظام جهانی در قالب توحیدی و یا غیرتوحیدی سبب ایجاد وضعیتی از همکاری، منفعت‌همگانی، صلح در نظام توحیدی و در مقابل تنش برای افزایش قدرت و ثروت به هزینه دیگران با اتکاء بر هستی‌شناختی صرف مادی در نظام غیرتوحیدی خواهد شد. این روند در خصوص نظام سیاسی به‌عنوان بخشی از جوامع که تعیین‌کننده نمونه‌ی تعامل آن با دیگر جوامع است، نیز صدق می‌کند؛ از این رو هنگامی که از مؤلفه‌های جامعه سیاسی سخن به میان می‌آید باید آن را در ارتباط با فرد، جامعه، دولت و در نهایت نظام جهانی مورد بررسی قرار داد، بنابراین سطوحی به هم مرتبط و اما مستقل از یکدیگراند.

الف) انتظار پویا؛ بیدارسازی درونی و آمادگی فکری و عقیدتی فرد منتظر

انتظار، یک وضعیت ایستا نیست، بلکه عرصه تلاش برای تحقق جامعه مطلوب است. یکی از ویژگی‌های مهم در سطح فردی، «انتظار پویا» است. به آن معنا که فرد در درون جامعه نباید منتظر منفعل باشد، بلکه باید ضمن افزایش خودآگاهی و خودسازی، نسبت به حق و باطل و مظاهر فساد مسئولیت‌پذیر باشد و برای رسیدن به وضعیت مطلوب تلاش کند. سستی و نبود اطلاع از وضعیت تقابل حق و باطل و مظلوم و ظالم، توجیه‌کننده انفعال فرد منتظر نخواهد بود.

— **بصیر و آگاه:** منتظر باید در عصر انتظار که عصر عمل و کار، تحمّل مسئولیت، انجام وظیفه و عصر مقاومت، حرکت، استقامت، صبر و شکیبایی در امر دین است، بصیر و آگاه باشد و بتواند موضع‌گیری‌های سیاسی دقیق، شناسایی‌های دقیقی از تاکتیک و اهداف دشمن داشته و به موقع مقابله کند. این امر حتی در حوزه دفاع از مظلوم و تقابل با استکبار نیز معنا دارد.

— در رفع بدع و رویارویی با اهل شکوک و شبهه و مبارزه با مظاهر فساد و ملامهی و هتک احترام احکام الهی همه مسئولیم و همه مسلمانان متعهدند و این شما و همه شیعیان و منتظران ظهورید که باید با کار و کوشش برای حصول اهداف اسلام تلاش نمایید.

— به‌طور مسلم باید در برابر جریان‌های ضد ارزش‌های اسلامی موضع‌گیری مناسب و منطقی و مؤثر داشته باشید.

— در هر کاری که وارد می‌شوید، با هر حزب و جمعیت هم‌صدا می‌شوید؛ با هر رأیی که به صندوق‌های رأی می‌ریزید، مسئولید و مسئولیت شما در این امور که در نهایت، مربوط به کلّ جامعه اسلامی و مسلمانان می‌شود، بسیار شدید است.

— خطّی که به‌عنوان خطّ روشنفکری و بی‌تعهدی به سنن و مبادی اسلامی و تقلید از مکاتب و نظام‌های غربی ترویج می‌شود، به‌سوی اسلام نیست و به خدا، قرآن و رضایت امام‌زمان (عج) منتهی نمی‌شود.

— یقیناً کسی که از چگونگی مظالم استکبار آمریکا و صهیونیسم در فلسطین و قدس عزیز بی‌خبر است، یا از جنایت‌های قشون خون‌خوار و وحشی روسیه در چین مسلمان و مقاومت مجاهدانه و دلیرانه مردم چین مطلع نیست و در برابر این نوع حوادث بی‌تفاوت است، منتظر ظهور نیست (صافی گلپایگانی، ۱۳۹۳ «ج»، صص ۲۹۳-۲۹۵).

— خطراتی که جوامع اسلامی را تهدید کرده و تا حدّ زیادی، بسیاری از جوامع را در ورطه ضعف و زبونی و اطاعت از کفار گرفتار کرده، شناسایی کنید و نگذارید جامعه ما و نسل جوان عزیز ما به آن مبتلا شوند. عصر غیبت، عصر تکلیف است؛ عصر اقدام و عمل، عصر امید به آینده و پیروزی حقّ بر باطل است (صافی گلپایگانی، ۱۳۹۳ «ج»، صص ۲۹۳-۳۰۹).

— عزیزان دین و عزیزان خدا و جوانان اسلام و فرزندان قرآن! در این عصر غیبت، در برابر این همه دشمنانی که می‌خواهند به اسلام ضربه بزنند و در برابر این همه کید و مکر و سیاست‌های مکارانه و این همه هجوم فرهنگی و الحادی و اسلام‌زدایی و این تبلیغات شوم، شما جوانان غیرتمند مسلمان هستید که باید از اسلام دفاع کنید و این توطئه‌ها را بی‌اثر سازید. دشمن می‌خواهد سنگرهای فرهنگی و علمی ما را تصرف کنند و آن را از اسلام و از افتخار به گذشته‌های مسلمین خالی کنند؛ به اسم ملیت، قومیت، تمدن منهای اخلاق و معنویات، و به بهانه حمایت از آزادی و عدالت، به نام دفاع از حقوق بانوان و روشنفکری و بهانه‌ها و عناوین فریبنده و گمراه‌کننده دیگر، به معنویت و اسلامیت ما حمله می‌کنند (صافی گلپایگانی، ۱۳۹۳ «ج»، ص ۳۱۱).

تلاش ملل اسلامی برای پاره کردن زنجیرهای سلطه و استکبار شرق و غرب و اجتماع مسلمین در زیر لوای اسلام، آنها را سخت، پریشان ساخته است، در این شرایط حساس، وظیفه شما منتظران ظهور و شیعیان امام عصر (عج) مخصوصاً شما جوانان عزیز، بسیار حساس است. امید است که همگان مسئولیت‌هایی را که در برابر این تحریکات شوم و توطئه‌های فرهنگی و سیاسی داریم، درک کنیم؛ مواضع اسلامی خود را حفظ نماییم و ترقی و تعالی جامعه اسلامی را در علم، صنعت، اخلاق و فضایل و خودکفایی و بی‌نیازی از بیگانگان، و وجهه همت قرار دهیم.... همه باید با زبان، با مال و با هر امکانی که در اختیار داریم و با جهاد در سنگرهای اسلام، از مرزهای فکری و عقیدتی اسلامی حفاظت کنیم (صافی گلپایگانی، ۱۳۹۳ «ج»، صص ۳۱۲-۳۱۳).

— **تقابل با فساد، جهل و انحراف:** مسلمان در جامعه منتظر در مقابل ظلم و فساد مقابله خواهد کرد، مسلمان همیشه به‌سوی آینده می‌نگرد و هر وضعی که موجود باشد، اگرچه به نسبت خوب و عادلانه باشد، او را قانع نمی‌کند، آن را نهایت کار و پایان راه نمی‌شمارد، اگر هم ظالمانه و غیراسلامی باشد، در هر صورت و شرایطی، مسلمان ناامید نمی‌شود و وظیفه دارد که ظلم و فساد و تجاوز و جهل و خودکامگی و استضعاف را محکوم سازد و برای حصول هدف‌های اسلام، کوشش و تلاش بیشتر نماید تا به سهم خود به اسلام عزیز و به نوع بشر و جوامع متحیر و سرگردان و مضطرب خدمتی انجام

دهد و نشستن و تسلیم بودن و کناره گیری کردن و تماشاگر صحنه های تباهی و فساد و فقر و انحطاط اخلاقی شدن، هرگز در اسلام جایز نیست، بر مسلمان منتظر و مؤمن و متعهد روا نمی باشد و با انتظار ظهور حضرت ولی عصر علیه السلام و فلسفه انتظار موافقت ندارد (صافی گلپایگانی، ۱۳۹۳ «الف»، صص ۴۹-۵۰). انتظار و عقیده به ظهور مهدی علیه السلام فکر و اندیشه را آینده گرا می سازد، مسلمان را برای مقاومت، استقامت، پایداری، مبارزه با باطل و جهل و فساد، آماده و مصمم می کند و او را با این فلسفه مهم تاریخ، درضمن اصطلاحات دینی و قرآنی که کامل تر و صحیح تر از هر منطق دیگر بازگو کرده است، آشنا می نماید (صافی گلپایگانی، ۱۳۹۳ «الف»، ص ۶۰).

ب) روایت سازی و گفتمان سازی در عرصه اجتماعی

سطح اجتماعی، مهم ترین سطح تبیین شاخص های سیاسی جامعه منتظر است. از جمله مؤلفه های سیاسی جامعه منتظر در بعد اجتماعی عبارت است از:

– تلاش برای ایجاد مساوات و روایت سازی از آن: اسلام دین مساوات، دین برابری، دین حقوق بشر و منشور آزادی و کرامت و فضیلت و شرف و احترام انسان است؛ اسلام آزادی و مساوات واقعی را اعلام کرد. قدر و ارزش انسان از نظر اسلام عزیز است، او موجودی است که مورد تکریم خدا قرار گرفته (سوره اسراء، آیه ۷۰). و در نیکوترین تقویم و کامل ترین آفرینش، آفریده شده است (سوره غافر، آیه ۶۴؛ سوره تین، آیه ۴). انسان بزرگ ترین حجت های خدا و خلاصه تمام عوالم و دارای عالی ترین لیاقت و استعداد است. تکلیف الهی و مسئولیت، متوجه انسان است و در خطاب هایی مثل «یا ایها الناس» و «یا بنی آدم» که در قرآن مجید آمده است، انسان ها به طور مساوی مخاطب گردیده اند. در قرآن مجید افتخار و امتیاز نژادی، فامیلی، قبیله ای و این نوع مشخصات ظاهری مثل رنگ و زبان را صریحاً رد شده است، از جمله در این آیه می فرماید: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىكُمْ» (حجرات، ۱۳) ای مردم، ما شما را از نر و ماده (مرد و زن) آفریدیم و شما را گروه ها و قبیله ها قرار دادیم برای اینکه یکدیگر را بشناسید. به درستی که گرامی ترین شما نزد خدا

پرهیزکارترین شما است» (صافی گلپایگانی، ۱۳۹۵ «الف»، صص ۳۶۵-۳۶۷)؛ بنابراین شیعه که معتقد به این نظام و آن ظهور کلی است، باید اجتماعش نمونه و معرّف مساوات اسلامی باشد و نظامی را که رهبری آن با حضرت بقیة الله علیه السلام است، را به مساواتش، به عدالتش و به فضیلتش به دنیا نشان دهد؛ زیرا دین یک وظیفه، یک تعهد و یک مسئولیت بزرگ است و اعتقاد به ظهور مساوات اسلامی و ظهور صاحب الزمان علیه السلام، بدون انجام عملی آن و بدون مساوات خواهی عملی، وفای به این تعهد و عمل به این وظیفه و توجه به این مسئولیت نمی باشد. ... از این رو معتقد به ظهور مساوات اسلام و ظهور مجری واقعی آن از نابرابری ها رنج می برد و از تبعیضات متنفر است و با واگذار کردن کارها به ناهلان که یک تبعیض بسیار خطرناک است، تا می تواند مبارزه می نماید (صافی گلپایگانی، ۱۳۹۵ «الف»، صص ۳۷۳-۳۷۴).

در بعد اجتماعی قسط و عدل نیز باید اشاره داشت، اولاً: قوانین صحیح، روابط افراد را با یکدیگر و روابط آنها را با حکومت، براساس عدل و حق و منزه از استکبار و استضعاف مقرر می دارد و به تمام افراد، حق نظارت بر اجرای قوانین داده می شود، مطابق این آیه می فرماید: «وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ؛ مردان و زنان مؤمن همه یار و یاور یکدیگرند، مردم را به کار نیکو وادار و از کار زشت منع می کنند» (توبه، ۷۱). هم یکدیگر را امر به معروف و نهی از منکر کنند و بر تعهد به آن نظارت داشته باشند و هم با یکدیگر در روی کار آمدن و روی کاربودن نظام صالح همکاری داشته باشند. ثانیاً: افراد، به پیروی از قانون و ندای ایمان و وجدان مکلف هستند که تمام مقررات عدل و قسط را در رشته های مختلف، نسبت به خود و دیگران رعایت نمایند که جامعه و افراد، از جانب هر فردی امنیت داشته باشند و حسن ظن و حمل بر صحت در هر مورد، خیال هر کس را راحت سازد، و خیانت و غش و تقلب در جامعه مطرود و معدوم یا بسیار نادر و کم زمینه شود. ثالثاً: حکومت هم باید در این امور مشارکت کند و برنامه هایی اجرا نماید و وضع سلوک و استقبالش را از مردم متواضعانه و به نحوی قرار دهد که مردم، در نظارت بر امور تشویق و تقدیر شوند. ... در نهایت تمام ابعاد مختلفی که عدل دارد (از جمله عدل فکری و اعتقادی،

عدل اقتصادی، عدل در داوری و دادگستری، نبود در تعلیم و تربیت)، باید تأمین شود تا عدل مطلق مستقر و برقرار شود. عدل مطلق، میانه‌روی و اعتدال در تمام امور است؛ خواه در اعتقادات باشد و خواه در روابط مخلوق با خالق یا با مخلوقات دیگر، از انسان و حیوان و نبات و جماد و غیره؛ خواه در اخلاق و معنویات یا در امور مادی و مالی و اقتصادی باشد؛ خواه در افعال و وظایف فردی یا در وظایف سیاسی و اجتماعی، بالاخره همه عدل است و در همه باید رعایت عدل شود. این، هم مفهوم عدل است و هم مفهوم قسط، با این تفاوت که قسط، در امور مالی و مادی و حقوقی و قابل تقسیط و مراعات و محاکمات و تقسیمات سهام، صراحتش بیشتر و ظاهرتر است. ولی عدل در شکل روابط بین فرد و دیگران، روابط هیئت حاکمه با مردم و هر قوی با ضعیف ظاهرتر است. به هر حال، عدل در تمام این موارد، هر کجا با توزیع سهام ربط داشته باشد، باید بر اساس حقّ و واقع باشد و عدل بر آن صادق خواهد بود و هر کجا عدل صادق بود، قسط به معنای اعم نیز بر آن صادق است (صافی گلپایگانی، ۱۳۹۵ «الف»، صص ۴۰۵-۴۰۹).

گفتمان به نحوه تفکر و برقراری ارتباط در مورد مردم، اشیاء، پدیده‌ها، سازمان اجتماعی جامعه و روابط بین بازیگران گوناگون اشاره دارد. گفتمان به‌طور معمول از نهادهای اجتماعی مانند رسانه و سیاست (در میان دیگران) بیرون می‌آید و به واسطه ساختار و نظم دادن به زبان و اندیشه شکل می‌گیرد و خود می‌تواند زندگی و روابط میان بازیگران گوناگون را سازماندهی و هدایت نماید؛ بنابراین گفتمان نیرویی برای تولید افکار، عقاید، ارزش‌ها، هویت‌ها و تعاملات است (Cole, 2017)؛ از این رو با توجه به اهمیت گفتمان در شکل‌دهی، معنادهی و توجیه رفتار انسان‌ها، شکل‌گیری گفتمان اسلامی در جامعه برای اجرای احکام و قوانین اسلامی و همچنین تعامل در نظام جهانی، جامعه منتظر باید با اتکاء بر مؤلفه‌های اسلامی در سطح اجتماعی در مرحله اولیه گفتمان اسلامی را ایجاد نماید و همزمان مؤلفه‌های جهان شمول آن را (همچون پیروزی خیر بر شر، عدالت، برابری) به جهانیان عرضه نماید. زیرا یکسان‌سازی رفتار بر اساس قوانین اسلامی، ارتباط مستقیمی با پذیرش گفتمان اسلامی و مدنی الطبع بودن انسان‌ها خواهد داشت. از منظر آیت‌الله گلپایگانی، شکل تجلّی توحید در رسالت انبیاء این است

که دین، برای اینکه متضمن برنامه‌ها و قوانین و احکام و نظامات مربوط به نواحی متعدد زندگی بشر است، تحقق‌دهنده توحید نظام و توحید قوانین می‌شود و آنچه در این توحید، اصل است این است که بشر برای اینکه اجتماعی و مدنی الطبع است و از جهات دیگر، نیازمند به قوانین و احکامی است که عمل به آنها سعادت دنیا و آخرت و کمال مادی و معنوی او را تأمین نماید (صافی گلپایگانی، ۱۳۹۲ «ج»، ص ۱۶). در قالبی گسترده‌تر، ایشان معتقدند، اجماع ملل و امم بر اینکه پایان جهان، سعادت عمومی است و در پی این تاریکی‌ها، روشنایی است و مقاومت در برابر حق، سرانجامش شکست و نابودی است، اصل فطری است که با سنت جهان و حرکت عالم و یا بنیاد جهان که بر حق استوار است، موافق می‌باشند (صافی گلپایگانی، ۱۳۹۳ «ب»، ص ۳۱).

تحقق گفتمان اسلامی و قاعده دعوت به توحید خالص، به دلیل نقش زیربنایی قوانین اسلامی در ایجاد قاعده‌های رفتاری، توجیه رفتارها و همچنین همسان‌سازی رفتارها، می‌تواند ضمن بی‌اثر کردن مبانی متمایزکننده، موجبات ایجاد وحدت را نیز فراهم کند. از منظر آیت‌الله گلپایگانی: دین اسلام دعوتش ایمان به خداوند یگانه و توحید خالص است و چنانچه از اعتقادات و تعالیم اخلاقی، قوانین حقوقی و کیفری، آداب کشورداری و حکومت و کلیه احکام و وظایفی که راجع به تمام نواحی فرد و جامعه مقرر کرده معلوم و آشکار است که هدفش متحد کردن جماعات و ملت‌ها، برداشتن دیوارهای امتیازات و اعتبارات لغو و بی‌اثر، برقرار کردن توحید کلمه، همکاری و ارتباطی که ریشه و پایه آن کلمه توحید و ایمان و عقیده به آن است. اسلام می‌خواهد تمام تفاوت‌ها و جدایی‌هایی را که به نام‌های گوناگون پدید آمده به وسیله عقیده توحید از میان بردارد، تفاوت‌ها نژادی، تفاوت‌ها طبقاتی، تفاوت‌ها ملی و وطنی و جغرافیایی، تفاوت‌ها مسلکی و حزبی و زبانی همه باید از میان برود و سبب امتیاز و افتخار و اعتبار نباشد، حتی باید تفاوت‌ها دینی هم کنار گذاشته شود و همه تسلیم فرمان خدا باشند. اسلام برای بشر، رسیدن به چنین روزی را پیش‌بینی کرده و در حدودی که وظیفه تشریع است مقدمات آن را فراهم ساخته و عملی شدن آن را موكول به آماده‌شدن زمینه کامل آن کرده است (صافی گلپایگانی، ۱۳۹۵ «ب»، صص ۱۰۷-۱۰۸). یکی از مبانی اصلی

گفتمان‌سازی با مؤلفه‌های مشترک بشریت، مبحث عدالت است. عدالت از تعالیم و اصول مهم و اهداف عمده دعوت اسلام است. شیعه و تمام مسلمانان بر اساس این عقیده سازنده و تحول‌آور، ایمان دارند که تاریخ در مسیر عدالت و به‌سوی عدالت جلو می‌رود و توقف نمی‌کند و زمین را بندگان صالح و شایسته خدا به ارث می‌برند (صافی گلپایگانی، ۱۳۹۳ «الف»، ص ۶۰).

– **تحقق وضعیت آرمانی:** وضعیتی که از آن با عنوان وعده الهی یاد می‌شود، وضعیت آرمانی به درک واقعیت و چگونگی تحول آن برای رسیدن به وضعیت مطلوب کمک خواهد کرد، از این‌رو در جامعه منتظر و البته پویا باید وضعیت آرمانی درک و نهاده‌ای شود و خودسازی، جامعه‌سازی و تمدن‌سازی بر اساس آن طراحی شود. آیت‌الله صافی گلپایگانی در توصیف وضعیت آرمانی و هدف اسلام می‌فرماید: آفریدگارا! تو وعده داده‌ای که مؤمنان و بندگان صالح و شایسته‌ات را به رهبری مهدی آل محمد علیه السلام در زمین خلافت دهی، تا نهضت جهانی اسلام را علیه بیدادگران و کسانی که حقوق ضعیفا را پامال، و بر آنها به زور حکومت می‌کنند؛ علیه سرمایه‌دارانی که اموال ملت‌ها را به یغما برده و رباخواری که با سرمایه‌گذاری در بانک‌ها، خون نیازمندان بی‌نوا را مکیده و به تهیدستان و افتادگان رحم نمی‌نمایند؛ علیه دانشمندانی که علم خود را وسیله کسب مال و جاه، و تقرب به فرمانروایان، و توجیه تجاوزات آنها قرار داده...؛ علیه آنها که با حکومت و احکام تو مخالفت می‌کنند...، آن‌چنان انقلابی بی‌امان و دگرگون‌کننده و وسیع و همه‌جانبه برپا کنند که به تمام بدبختی‌ها، نابسامانی‌ها، نابرابری‌ها، بوالهوسی‌ها و تبعیضات خاتمه دهند، و رعب و وحشت و ترس و بیم بشر را از شکنجه و آزارهای روحی و جسمی، به امن و آرامش تبدیل سازند (صافی گلپایگانی، ۱۳۹۳ «الف»، صص ۲۸-۲۹).

هدف اسلام، آزاد کردن انسان‌ها، خاتمه‌دادن به شرک و بت‌پرستی و فساد و گناه، برچیدن بساط ظلم و استثمار، آزاد کردن و پاک‌سازی مغزها از خرافات و عقاید موهوم، برداشتن امتیازات پوچ و مادی، مبارزه با جهل و نادانی، تقسیم عدالت و امنیت، بهره‌برداری عموم از نعمت‌های الهی، برقراری احکام خدا، استقرار نظم، حفظ حقوق،

فراهم کردن امکانات ترقی، تکامل علمی، روحی، فکری، جسمی، مادی و اقتصادی برای همه، و خلاصه: دعوت به توحید و پرستش خدای یگانه و عدل و رحمت و احسان و علم و ایمان و نور و روشنائی است (صافی گلپایگانی، ۱۳۹۳ «الف»، ص ۳۴).

از این رو عقیده به این وضعیت آرمانی مطابق با هدف اسلام، امید می‌آفریند و نشاط و تلاش ایجاد می‌کند، سستی و ناامیدی و کسالت را از بین می‌برد، حرکت‌های اصلاح‌گرا نه و اسلام‌خواهانه را تشویق می‌کند، و جان‌های شورنده بر استکبار و استضعاف را تقویت می‌نماید... و دوستی حقیقت و عدالت و نیکوکاری را در دل‌های ما جای می‌دهد و ما را برای برتری بخشیدن به کلمه توحید و برپا داشتن حدود الهی و اجرای حکم و قانون اسلام، به نهضت و قیام وامی‌دارد و پیوند ما را با مبادی و اصول اسلامی پایدار می‌سازد و در عمل به مسئولیت‌هایی که بر عهده داریم، مورد بازخواست قرار می‌دهد (صافی گلپایگانی، ۱۳۹۲ «ب»، صص ۱۸-۱۹)؛ بنابراین می‌توان تأکید کرد که وظایفی که مؤمنین در زمان غیبت در ابعاد گوناگون دارند، از وظایفی که در زمان حضور دارند کمتر نیست. مسئولیت منتظر بودن و به حقیقت، انتظار ظهور داشتن، مسئولیتی است که همه باید در ایفای آن سعی و کوشا باشند (صافی گلپایگانی، ۱۳۹۳ «ج»، ص ۲۹۳).

ج) استقلال راهبردی در عرصه دولتی با رویکرد فراملی

— استقلال راهبردی: این مؤلفه به معنای نبود اتکاء و وابستگی به شرق و غرب، آنچه امام خمینی علیه السلام نیز بارها به آن اشاره داشتند، یک مؤلفه اساسی سیاسی در جامعه منتظر است که چارچوب رفتاری رهبران را تنظیم می‌کند. امام علیه السلام معتقدند: «ملت ایران بدون اتکا به غرب و شرق می‌خواهد روی پای خود بایستد و بر سرمایه‌های مذهبی و ملی خود استوار باشد. ملت‌های جهان از این طرز فکر برخلاف مسیر دولت‌ها، پشتیبانی می‌کنند و خواهند کرد» (امام خمینی، ۱۳۵۷، ج ۵، ص ۲۳۴)؛ «این که جوانان ما می‌گویند نه شرق و نه غرب، معنایش این است که هیچ کدام در ایران دخالت نکنند» (امام خمینی، ۱۳۵۸، ج ۸، ص ۱۱۴). مقام معظم رهبری همچنین، این امر را یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های زمان نوین می‌دانند؛ در واقع به نظر ایشان، «از جمله خصوصیات دیگر عصر جدید

عبارت است از اصل آزادی از سلطه و تصرف و نفوذ قدرت‌های بزرگ؛ یعنی همان چیزی که در انقلاب ما، به‌عنوان اصل "نه شرقی و نه غربی" شناخته شد» (خامنه‌ای، ۱۳۶۹/۳/۱۴).

این امر نه تنها فقط یک اصل راهبردی برای حفظ امنیت بر اساس قدرت و توان داخلی و نه کمک و سلطه بیرونی است، بلکه یک اصل در شناسایی جمهوری اسلامی ایران به‌عنوان یک نظام اسلامی به جهانیان است. آیت‌الله صافی گلپایگانی در این باره معتقدند، صدای دعوت اسلام از این مرز و بوم بلند شده، مسئولیت همه بیشتر از پیش است. جهانیان همه رفتار و سازماندهی ما را زیر نظر گرفته و می‌خواهند به واسطه نظام جدیدی که در ایران برقرار شده، اسلام را از نو بشناسند. اگر ما نتوانیم این انقلاب را به ثمر برسانیم و ویژگی‌های ممتاز اسلام را به دنیا نشان بدهیم و نعمتی را که به آن سربلند شده‌ایم قدر نشناسیم، و باز هم وابستگی یا خودکامگی نشان بدهیم، به اسلام خیانت کرده و بسیاری را از آن مأیوس خواهیم کرد. اگر خدای نخواست در اثر غفلت انقلابی‌های مسلمان، دیگران بخواهند ما را در عین حالی که از استعمار غرب فاصله می‌گیریم و باید هم فاصله بگیریم، به‌سوی شرق ببرند و به آنجا وابسته نمایند، یا مکتب‌هایی را که در اصل و بنیان از اقتصاد غیراسلامی مایه می‌گیرند ترویج کنند، همه خیانت به اسلام است (صافی گلپایگانی، ۱۳۹۳ «ب»، صص ۱۳-۱۵).

— **عدالت سیاسی:** همانطور که در بالا اشاره شد، اصل رفتاری افراد در خودسازی و جامعه‌سازی، مبتنی بر بصیرت و آگاهی، مسئولیت‌پذیری، موضع‌گیری‌های سیاسی دقیق، دفاع از مظلوم و تقابل با استکبار در جامعه منتظر است. این شاخص‌ها به شکل مشخصی بر عملکرد و کارکرد دولت اثرگذار است و دولت برآمده از این جامعه باید در راستای عدالت سیاسی به‌عنوان بخشی از وضعیت مطلوب حرکت کند. عدالت سیاسی، وضعیتی است که تمامی افراد جامعه بتوانند در عرصه سیاست یا تغییر امور عمومی خود به شکل برابر مشارکت داشته و از حقوق و آزادی‌های برابر برخوردار باشند و بتوانند بر مبنای استحقاق وارد مناصب سیاسی شوند (<https://www.olgou.ir/index.php/fa/newsarchive/2012/01/21>). در قالب ایجاد عدالت سیاسی، دولت در جامعه موظف به برقراری برابری در حق تعیین

سرنوشت، حق انتخاب و حق تصمیم‌گیری است و باید در توزیع برابر امکانات و فرصت‌ها تلاش نماید. برقراری عدالت هدف نهایی دین اسلام و عامل محرک و پیروزی انقلاب اسلامی ایران بوده است؛ از این رو انقلاب اسلامی تا زمانی معنا می‌یابد که بتواند عدالت را در جامعه برقرار نماید.

د) نگرش کلان و منفعت همگانی

در جامعه منتظر، حتی کنش فردی باید با یک نگرش کلان انجام بگیرد، به آن معنا که رفتار افراد باید در راستای رسیدن کل به سعادت و نه منفعت شخصی و بر اساس علایق صرف فردی بدون در نظر گرفتن پیامدهای فرافردی آن باشد. بدین شکل است که منافع یک فرد، گروه، قوم و یا مذهبی، موجب آزار، اذیت، شکنجه و محروم شدن دیگران از نعمت‌های الهی و پیشرفت‌های علمی نخواهد شد.

از منظر آیت‌الله گلپایگانی، اسلام قبل از آنکه دین جامعه‌های کوچک باشد، دین جامعه جهانی است، قبل از آنکه دین یک خانواده باشد، جامعه‌های کوچک را به‌سوی جامعه بزرگ حرکت می‌دهد و این امتیازات و اعتباراتی که از آن، جامعه‌های گوناگون به وجود آمده است، در اسلام رسمیت ندارد. اسلام افراد بشر را معارض یکدیگر و در برابر یکدیگر قرار نمی‌دهد، تضادها و برخوردها و مزاحمت‌هایی که از اسم و رسم این جامعه‌ها به وجود آمده است، همه باید در جامعه جهانی اسلام که فقط به خدا تعلق دارد، هیچ رنگ و نژاد و خصوصیات وطنی در آن وارد نیست و همه در آن مشترک می‌باشند، ادغام شود، تا آنجا که غیر از مملکت خدا، که منزله از هر نوع ستمی بر اهل مملکت خود است، کشور دیگری وجود نداشته باشد. این وحدت جهانی، یگانه عامل نابودگر کینه‌های دولت‌ها و دشمنی و اختلافی است که مدنیت و آبادانی را به‌سوی نیستی و نابودی کشانده است. هر کس چنین عقیده‌ای دارد، فکرش وسیع و مقصدش وسیع است. برای نفع یک جامعه، جامعه دیگر را استثمار نمی‌کند و برای سیادت یک گروه، گروه‌های دیگر را برده و بیچاره نمی‌پسندد و برای خاطر نژادی، نژاد دیگر را از حقوق انسانی محروم نمی‌سازد. برای اینکه یک طبقه مرفه باشد، طبقات دیگر را غارت

نمی‌نماید و برای اینکه مردم یک کشور، تنعم بیشتر و تجمل زیاده‌تر و عیاشی و شهوت‌رانی بیشتر نمایند، مردم کشورهای دیگر را عقب‌مانده نمی‌خواهد و از ترقی علم و صنعت و برخورداری آنها از مواهب و نعمت‌های خدا جلوگیری نمی‌کند (صافی گلپایگانی، ۱۳۹۵ «الف»، ص ۳۵۵).

از نظر معتقدین به ظهور حضرت مهدی (عج)، بدترین جامعه‌ها و حکومت‌ها، جامعه‌های استعمارگر و استضعاف‌طلب است که باید با آنها مبارزه کرد و فکر و هدف و سازمان و رفتارشان را کوبید. این جامعه‌ها درست در قطب مخالف جامعه مورد انتظار ظهور حضرت مهدی (عج) هستند و از زمین تا آسمان باهم فاصله دارند. اینها جهان را برای همه می‌خواهند و آنها جهان و همه را برای خود. اینها برای همه خوشبختی و سعادت می‌خواهند و آنها برای دیگران بدبختی و فقر و جهل. اینها بیداری و رشد فکری بشر را دوست دارند و آنها از بیداری و رشد فکری بشر بیمناک‌اند و تا بتوانند از آن جلوگیری می‌نمایند (صافی گلپایگانی، ۱۳۹۵ «الف»، صص ۳۶۱-۳۶۲).

از این‌رو جامعه منتظر باید در راستای منفعت همگانی، برای برپایی مؤلفه‌های جهانی مانند عدالت قیام کند و برای ایجاد یک جامعه نمونه اسلامی در قالب گام‌های ابتدایی تلاش نماید. همانطور که آیت‌الله گلپایگانی معتقدند؛ عقیده به ظهور حضرت مهدی (عج) و قیام انقلابی و حکومت جهانی و عدالت گستر آن حضرت نیز، فکر و اندیشه را وسیع و جهان‌اندیش می‌سازد، به دورترین نقاط جهان بنگرد و خیر و رفاه مردم تمام مناطق گیتی را بخواهد و عالم را مملکت خدا بداند، که عاقبت و پیروزی با پرهیزکاران و شایستگان است (صافی گلپایگانی، ۱۳۹۵ «الف»، ص ۳۵۱). زیرا، زمان غیبت، زمان امتحان، زمان عمل، زمان ثبات و استقامت و زمان پاسداری از احکام نورانی قرآن و هدایت اسلام است. در این زمان وظیفه همگان خطیر است و همه باید در تحقق اهداف عالیه اسلام و مبارزه با بدع و موضع‌گیری محکم در برابر کفر، شرک، استکبار و استیلا، صابرا و سرسختانه عمل نمایند. منتظر حقیقی که منتظر فرج ظهور آن عدل جهانی و دولت کریمه حضرت صاحب‌الزمان (عج) است، آینده دنیا و روزی را که دین اسلام عالم‌گیر می‌شود و همه‌جا عدل، برادری و برابری اسلامی حاکم می‌شود، عقل‌ها تکامل

یافته و علم و معرفت، تاریکی‌های جهالت‌ها و گمراهی‌ها را از میان برمی‌دارد، به چشم ایمان می‌بیند و خود نیز باید در مسیر تحقق این اهداف قدم بردارد؛ همیشه پیش‌قدم باشد و در صحنه عملیات اسلامی و میدان‌های کار و تلاش برای هرچه بیشتر شدن اعتلای اسلام و عزّت مسلمین، حضور داشته باشد و از آنچه در گوشه و کنار دنیا، در ارتباط با اسلام و مسلمین می‌گذرد مطلع باشد، تا مسئولیتی را که به عهده هر مسلمان است، ایفا نماید (صافی گلپایگانی، ۱۳۹۳ «ج»، صص ۲۹۳-۲۹۴)؛ بنابراین پراکندگی‌هایی که در جهان کنونی اسلام است، مخالف روح اسلام و دعوت قرآن است و نمی‌توان آنها را شرعی و اسلامی شمرد؛ چون برنامه اسلام، یکی‌شدن جامعه و جهانی‌شدن آن است و اکنون اگرچه اسلام، گسترش نیافته است، باید جامعه اسلامی موجود، نمونه آن جامعه جهانی باشد (صافی گلپایگانی، ۱۳۹۵ «الف»، ص ۳۶۳).

– **وحدت اسلامی:** نکته قابل توجه آن است که، یکی از بسترهایی که به جامعه منتظر امکان اعمال رسالت جهانی‌اش را می‌دهد، تأکید بر وحدت اسلامی است. بر مسلمانان لازم است که از فرصت استفاده کرده و به وحدت اسلامی تمسّک جویند تا رسالت جهانی اسلام را به جهانیان برسانند و ناتوانی و ضعفی را که در اثر تفاوت‌ها و بدگمانی‌ها و جهل به حقایق دین، و خیانت‌ها و تحریکات و تلقینات سوء و اضلال استعمار، پیکر جامعه مسلمان را رنجور و نحیف ساخته با اتحاد و اتفاق و حسن ظنّ و حمل به صحتّ و گذشت و اصلاح ذات‌البین و رعایت حقوق اخوت، برطرف سازند. ... دشمنان، افراد مزدوری را استخدام کرده‌اند که بر وحدت اسلامی و اتحاد مسلمانان ضربه وارد کنند و مسلمانان را به خود مشغول، و از مسیر ترقّی و حرکت و جهاد خارج نمایند و مسئله‌هایی را طرح کنند که موجب گمراهی افکار و حمله به عقاید و تاریخ و مقدّسات و قلب و تحریف حقایق باشد، تا فکر و قلم اندیشمندان و علما و نویسندگان و گویندگان را متوجّه دفع شبهات و گمراهی‌ها و جلوگیری از انحراف افکار و دفاع از حقایق و عقاید و تاریخ و معارف گرداند و از پرداختن به مسئله‌های دیگر که استعمار را به‌سوی جهنم سقوط می‌برد، بازدارد (صافی گلپایگانی، ۱۳۹۲ «الف»، صص ۱۲-۱۳). در این راستا، دعوت همگانی یک راهبرد مشتمل بر مؤلفه‌های متعدد (همچون حقوق بشر، آزادی،

برابری و...) است. از منظر آیت الله گلپایگانی: ... دعوت به یکتاپرستی و راهنمایی عموم به بهترین روش عالی انسانی که منتهی به اتحاد و برداشتن فاصله‌ها و رفع تبعیضات گوناگون می‌شود و کوشش برای تأسیس یک جامعه جهانی و تشکیل مدینه فاضله واقعی از مختصات اسلام است (صافی گلپایگانی، ۱۳۹۵ «ب»، ص ۱۲۴).

– **شبکه‌سازی:** یکی از مهم‌ترین تاکتیک‌های تحقق وحدت اسلامی، شبکه‌سازی به معنای هم‌افزایی در ارتباطات هدفمند است. شبکه‌سازی میان جوامع اسلامی و تدوین نمونه‌ی جدیدی از تعامل با یکدیگر می‌تواند زمینه‌ساز پیوندهای موضوعی، تبادل اندیشه (به ویژه اندیشه‌هایی که ظرفیت ایجاد تنش را دارند)، انجام فعالیت‌های مشترک با اهداف از قبل تعیین شده، تکوین پیوندهای مرزی، هدایت فعالیت‌های اجتماعی و سیاسی، تقویت تعامل، اجماع قدرت مادی و معنوی و در نهایت ایجاد جریان‌ی از فعالیت‌های هم‌راستا باشد که در ایجاد استانداردهای رفتاری و همچنین نمونه‌سازی برای رسیدن به آرمان امت واحده، مؤثر خواهد بود. نمونه این امر همکاری با بازیگران غیردولتی و محور مقاومت برای همگرایی در راستای اهداف و منافع امت اسلامی است. افزون بر این، شبکه‌سازی میان جوامع اسلامی، فرصت‌های جدیدی برای ارزیابی توانایی‌های بازیگران متعدد، شناخت تضادها و عوامل اختلاف و تعدیل آن‌ها، از بین بردن قطب‌های مخالف و ایجاد هم‌افزایی نشان می‌دهد که می‌تواند نقش مهمی در وحدت امت اسلامی داشته باشد. همانطور که آیت الله العظمی صافی گلپایگانی رحمته الله می‌فرماید: «اسلام قبل از آنکه دین جامعه‌های کوچک باشد، دین جامعه جهانی است، و قبل از آنکه دین یک خانواده باشد، جامعه‌های کوچک را به‌سوی جامعه بزرگ حرکت می‌دهد» (صافی گلپایگانی، ۱۳۹۵ «الف»، ص ۳۴۷).

نتیجه‌گیری

جامعه منتظر مبتنی بر مؤلفه‌ها و احکام اسلامی و الهی است که هدف آن تحقق جهانی توحید و عدل و رهایی از وضعیتی است که عده‌ای به دلایل خاص مادی و قومی بر عده دیگری برتری دارند. شاخص‌های سیاسی جامعه منتظر در ابعاد گوناگون فردی،

اجتماعی، دولتی و فرادولتی، در قالب کلی نظام جهانی و متشکل از خرده نظام‌ها قابل تبیین است. تحرک، عمل و کار، مسئولیت‌پذیری، استقامت در برابر استکبار، صبر و شکیبایی و تلاش برای رسیدن به وضعیت مطلوب، مخرج مشترک همه بازیگران در سطوح فردی و فرافردی است. انسان مؤمن منتظر می‌تواند در چارچوب انتظار پویا برای حصول اهداف اسلامی و موضع‌گیری منطقی و مؤثر در قبال جریان‌های ضد ارزش‌های اسلامی، موجب ایجاد جامعه‌ای مستقل، عزتمند، عادلانه و مبتنی بر گفتمان اسلامی، دولت و حکومتی اسلامی با اتکاء بر استقلال راهبردی و همچنین تقویت نگرش «نفع همگانی» را موجب شود و برعکس می‌تواند موجب تخریب نظام و خرده نظام‌ها به نفع نظام سلطه شود. در قالب اجتماعی حاکم‌شدن گفتمان انقلاب اسلامی در قالب ملی و با سرریز اثرات در بُعد فراملی و بین جوامع، مبتنی بر مؤلفه‌های جهان شمولی مانند عدالت، بستر تعریف، توجیح و تنظیم رفتارها بر اساس قوانین اسلامی را موجب خواهد شد. غیبت گفتمان انقلاب اسلامی، بستری خواهد شد برای ظهور و افزایش سلطه گفتمان مبتنی بر تمدن مادی صرف غرب که می‌تواند موجب تشدید رفتارهای مادی گرایانه براساس هستی‌شناختی پوزیتیویستی و در نهایت عقب‌گرد انسان از مسیر سعادت باشد. جامعه منتظر در بعد دولتی باید، مبتنی بر استقلال راهبردی باشد، آنچه با عنوان نبود اتکاء به قدرت‌های خارجی برای تعامل در عرصه بین‌الملل از آن یاد می‌شود و منحصر به یکی از قطب‌های قدرت نیست. افزون بر این برای ایجاد عدالت سیاسی در جامعه تلاش نماید. در نهایت جامعه منتظر باید رفتار خود را بر اساس منفعت همگانی و سعادت کلی تعریف کند، به‌طوری که زمین و منابع آن متعلق به خداوند است و باید بهره‌مندی از آن برای سعادت بشر و نه نفع شخصی و یا به هزینه دیگران انجام بگیرد. دعوت همگانی برای توجه به توحید و قوانین الهی و همچنین تأکید بر عدالت و شبکه‌سازی برای ایجاد هم‌افزایی، تاکتیک‌های مهمی در این مسیر هستند که به اجرای احکام و اقامه عدل و تأمین امنیت منجر خواهد شد؛ از این رو جامعه منتظر از بعد سیاسی باید شامل مؤلفه‌هایی مانند: وضعیتی از انتظار پویا برای رسیدن به وضعیت مطلوب، گفتمانی غالب نهادینه‌شده با مؤلفه‌های اسلامی برای تعیین رفتارهای مطلوب و

نامطلوب، متکی بر قدرت داخلی در ایجاد عدالت سیاسی و استقلال راهبردی برای ایفای نقش فراملی بدون وابستگی آسیب‌زا به دیگر قدرت‌ها و همچنین مبتنی بر نفع همگانی و نه فقط بهره‌وری از محیط و عناصر محیطی به هزینه دیگران باشد. ضعف در هر یک از مبانی بالا، نه تنها می‌تواند هزینه جبران‌ناپذیری داشته باشد، بلکه می‌تواند موجب عقب‌گرد نظام شود.

فهرست منابع

۱. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۶۹/۰۳/۱۴). بیانات در مراسم اولین سالگرد رحلت امام خمینی علیه السلام.
برگرفته از پایگاه اطلاع‌رسانی مقام معظم رهبری: B2n.ir/a86781.
۲. خمینی، سیدروح‌الله. (۱۳۵۷). صحیفه امام (ج ۵). قابل دسترسی در: B2n.ir/n78097.
۳. خمینی، سیدروح‌الله. (۱۳۵۸). صحیفه امام (ج ۸). قابل دسترسی در: B2n.ir/x34234.
۴. صافی گلپایگانی، لطف‌الله. (۱۳۹۲ ج). تجلی توحید در نظام امامت. قم: دفتر تنظیم و نشر آثار حضرت آیت‌الله العظمی صافی گلپایگانی علیه السلام.
۵. صافی گلپایگانی، لطف‌الله. (۱۳۹۲ الف). ولایت تکوینی و ولایت تشریعی. قم: دفتر تنظیم و نشر آثار حضرت آیت‌الله العظمی صافی گلپایگانی علیه السلام.
۶. صافی گلپایگانی، لطف‌الله. (۱۳۹۲ ب). باورداشت مهدویت. قم: دفتر تنظیم و نشر آثار حضرت آیت‌الله العظمی صافی گلپایگانی علیه السلام.
۷. صافی گلپایگانی، لطف‌الله. (۱۳۹۳ الف). گفتمان مهدویت. قم: دفتر تنظیم و نشر آثار حضرت آیت‌الله العظمی صافی گلپایگانی علیه السلام.
۸. صافی گلپایگانی، لطف‌الله. (۱۳۹۳ ب). سلسله مباحث امامت و مهدویت (ج ۷) (پاسخ به ده پرسش پیرامون امامت، خصائص و اوصاف حضرت مهدی علیه السلام). قم: دفتر تنظیم و نشر آثار حضرت آیت‌الله العظمی لطف‌الله صافی گلپایگانی علیه السلام.
۹. صافی گلپایگانی، لطف‌الله. (۱۳۹۳ ج). پیام‌های مهدوی (مجموعه پیام‌های آیت‌الله العظمی صافی گلپایگانی مدظله‌الشریف به همایش‌ها و مراکز منسوب به حضرت بقیه‌الله الاعظم علیه السلام). (۱).
۱۰. صافی گلپایگانی، لطف‌الله. (۱۳۹۵ الف). امامت و مهدویت. (ولایت و امامت خاصه و عامه - جلد اول). قم: دفتر تنظیم و نشر آثار حضرت آیت‌الله العظمی صافی گلپایگانی علیه السلام.

۱۱. صافی گلپایگانی، لطف‌الله. (۱۳۹۵ب). نوید امن و امان (پیرامون شخصیت، زندگانی، غیبت و ظهور حضرت ولی عصر علیه السلام). قم: دفتر تنظیم و نشر آثار حضرت آیت‌الله العظمی صافی گلپایگانی رحمته الله.

12. <https://www.olgou.ir/index.php/fa/newsarchive01/21-2012-10-14-12-20-20/1369>

13. Cole, Nicki Lisa. (2017). "Definition of Cultural Hegemony", Available at: <https://www.thoughtco.com/cultural-hegemony-3026121>

References

1. Cole, N. L. (2017). Definition of cultural hegemony. From: <https://www.thoughtco.com/cultural-hegemony-3026121>.
2. Khamenei, S. A. (1991, March 14). Speech at the ceremony for the first anniversary of Imam Khomeini's demise. From: <https://B2n.ir/a86781>. [In Persian]
3. Khomeini, S. R. (1978). *Sahifeh Imam* (Vol. 5). From: <https://B2n.ir/n78097>. [In Persian]
4. Khomeini, S. R. (1979). *Sahifeh Imam* (Vol. 8). From: <https://B2n.ir/x34234>. [In Persian]
5. Olgou.ir. (n.d.). Archive news. From: <https://www.olgou.ir/index.php/fa/newsarchive01/21-2012-10-14-12-20-20/1369>.
6. Safi Golpayegani, L. (2013a). *Essential and Legislative Guardianship*. Qom: Office for the Arrangement and Publication of the Works of Ayatollah Safi Golpayegani. [In Persian]
7. Safi Golpayegani, L. (2013b). *Belief in Mahdism*. Qom: Office for the Arrangement and Publication of the Works of Ayatollah Safi Golpayegani. [In Persian]
8. Safi Golpayegani, L. (2013c). *The Manifestation of Monotheism in the System of Imamate*. Qom: Office for the Arrangement and Publication of the Works of Ayatollah Safi Golpayegani. [In Persian]
9. Safi Golpayegani, L. (2014a). *Mahdism Discourse*. Qom: Office for the Arrangement and Publication of the Works of Ayatollah Safi Golpayegani. [In Persian]
10. Safi Golpayegani, L. (2014b). *Series on Imamate and Mahdism* (Vol. 7): Responses to ten questions on Imamate, characteristics, and descriptions of Imam Mahdi. Qom: Office for the Arrangement and Publication of the Works of Ayatollah Safi Golpayegani. [In Persian]
11. Safi Golpayegani, L. (2014c). *Mahdavi Messages: A collection of messages by Ayatollah Safi Golpayegani to conferences and centers associated with the Imam Mahdi*. [In Persian]

12. Safi Golpayegani, L. (2016a). *Imamate and Mahdism*: Specific and general guardianship and Imamate (Vol. 1). Qom: Office for the Arrangement and Publication of the Works of Ayatollah Safi Golpayegani. [In Persian]
13. Safi Golpayegani, L. (2016b). *Promise of Safety and Peace*: On the personality, life, occultation, and reappearance of Imam Mahdi. Qom: Office for the Arrangement and Publication of the Works of Ayatollah Safi Golpayegani. [In Persian]



An Examination and Analysis of the Role of the Deviant Movement of Mansoor Hashemi Khorasani in Opposition to of the Jurist's Governance*



Hojjat Heydari¹ 

Mehrdad Naderloo² 

1. Master's Student, Mahdism Specialized Center, Department of Deviant Sects, Qom, Iran.
hedaricharati@gmail.com
2. PhD in Islamic History of Islamic Denominations, Tehran, and Member of the Department for Critique of Deviant Sects, Mahdism Specialized Center, Qom, Iran (Corresponding Author).
ndrlwmhrdad5@gmail.com

Abstract

The Mansoor Hashemi Khorasani movement is one of the emerging trends in the Mahdism arena that considers governance to be exclusive to the infallible Imams and makes no distinction between the times of the occultation and the presence of the infallible Imams. Accordingly, it views all governments, including the jurist's governance (Faqih governance), as examples of tyrannical governments and opposes them. In this research, the theoretical foundations and the role of this movement in opposing the rule of the jurisprudent are analyzed. The research methodology is descriptive-analytical, and data collection was carried out through library research and the use of internet resources. The findings indicate that this movement, in both rational and traditional theoretical frameworks, employs both affirmative and negative methods. By presenting rational

* **Cite this article:** Heydari, H., & Naderloo, M. (2024). An Examination and Analysis of the Role of the Deviant Movement of Mansoor Hashemi Khorasani in Opposition to of the Jurist's Governance. *Journal of Mahdavi Society*, 4(9), pp. 33-68. <https://doi.org/10.22081/JM.2024.69798.1099>

■ **Publisher:** Islamic Propagation Office of the Seminary of Qom (Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran). ***Type of article:** Research Article

■ **Received:** 2024/8/30 • **Revised:** 2024/09/12 • **Accepted:** 2024/11/03 • **Published online:** 2024/11/14

and narrative arguments, it seeks to establish the legitimacy of its movement while negating the authority of the jurist and opposing his governance.

Keywords

Deviant Movement, Governance, Jurist, Mansoor Hashemi Khorasani.

بررسی و تحلیل نقش جریان انحرافی منصور هاشمی خراسانی در تقابل با حاکمیت فقیه*

مهرداد ندرلو^۲

حجت‌حیدری‌چراتی^۱

۱. دکترای تاریخ اسلام دانشگاه مذاهب اسلامی تهران و عضو گروه نقد فرقه‌های انحرافی
مرکز تخصصی مهدویت، قم، ایران (نویسنده مسئول).

hedaricharati@gmail.com

۲. دانش‌پژوه کارشناسی‌ارشد، گروه فرقه‌های انحرافی مرکز تخصصی مهدویت، قم، ایران.

ndrlwmhrdad5@gmail.com



چکیده

جریان منصور هاشمی خراسانی، یکی از جریان‌های نوظهور در عرصه مهدویت است که حکومت را از مرتبه‌های انحصاری معصوم می‌داند و فرقی میان زمان غیبت و حضور معصوم علیه السلام قایل نیست؛ بر همین اساس، تمام حکومت‌ها، از جمله حاکمیت فقیه را از مصداق‌های حکومت‌های طاغوتی دانسته و به تقابل با آن پرداخته است، که در این پژوهش از مبانی نظری، نقش این جریان در تقابل با حاکمیت فقیه، مورد تحلیل و بررسی قرار گرفته است. روش داده‌پردازی در این پژوهش توصیفی - تحلیلی و گردآوری اطلاعات به روش کتابخانه‌ای و بهره‌گیری از فضای اینترنت بوده است. یافته‌های به‌دست‌آمده حکایت از آن دارد که این جریان در گستره نظری اعم از عقل و نقل به دو روش اثباتی و سلبی، با نمایش ادله عقلی و نقلی اقدام به تثبیت مشروعیت جریان و نفی حاکمیت از فقیه عمل کرده و به تقابل با حاکمیت فقیه پرداخته است.

کلیدواژه‌ها

جریان انحرافی، حاکمیت، فقیه، منصور هاشمی خراسانی.

* **استناد به این مقاله:** حیدری‌چراتی، حجت؛ ندرلو، مهرداد. (۱۴۰۳). بررسی و تحلیل نقش جریان انحرافی منصور هاشمی خراسانی در تقابل با حاکمیت فقیه. جامعه مهدوی، ۵(۹)، صص ۳۳-۶۸.

<https://doi.org/10.22081/JM.2024.69798.1099>

□ نوع مقاله: علمی - ترویجی؛ ناشر: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم (پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی) © نویسندگان

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۶/۰۹ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۰۶/۲۲ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۸/۱۳ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۰۸/۲۴

مقدمه

بدون تردید حاکمیت فقیه، مهم‌ترین پایه و رکن جمهوری اسلامی ایران است و ساختار قدرت در نظام سیاسی را تبیین می‌کند و بر شؤن گوناگون کشور تأثیرگذار است. این تأثیر برآمده از جایگاه معنوی، مردمی و حقوقی این مقام است که آن را از دیگر مناصب حکومتی متمایز می‌کند. ولی فقیه، تأثیر بسزایی در روحیه ملی داشته و با به کارگیری همه منابع مادی و معنوی به تقویت ایمان در جامعه کمک می‌کند و بدین وسیله به همبستگی و انسجام داخلی یاری می‌رساند. اما این جایگاه از زمانی که ملت ایران با پیروزی انقلاب توانست دین خدا را در قالب یک نظام سیاسی منسجم متبلور کند، از سوی برخی طیف‌ها مانند مستشرقان، روشنفکران، عرفان‌های نوظهور، جریان‌های انحرافی مهدوی و برخی دیگر از مخالفان جمهوری اسلامی ایران تخریب و دچار آسیب شده است.

جریان منصور هاشمی خراسانی، در شمار جریان‌های انحرافی مهدوی قرار دارد و با ادعای زمینه‌سازی ظهور، حاکمیت فقیه را مورد حمله قرار داده است که بررسی و تحلیل نقش این جریان در تقابل با حاکمیت فقیه موضوع این جستار است. با نگاهی به اقدامات و فعالیت‌های این جریان می‌توان جدال‌های آن را در حوزه فکری، فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و امنیتی دسته‌بندی کرد که این پژوهش، تلاش دارد به جدال‌های این جریان در حوزه فکری و نظری بپردازد و به این پرسش‌ها پاسخ دهد:

۱. تقابلات جریان انحرافی منصور هاشمی با حاکمیت فقیه چیست؟
۲. چگونه این جریان به تقابل با حاکمیت فقیه پرداخته است؟

ضرورت پرداختن به این مسئله از آن جهت است که نظام جمهوری اسلامی ایران با اصل حاکمیت فقیه معنا و موجودیت می‌یابد و بقای نظام با ولایت فقیه تأمین می‌شود، از این‌روی بقای نظام وابستگی تام به بقای ولایت فقیه دارد و تردید در نظریه ولایت فقیه موجودیت نظام را به مخاطره خواهد افکند.^۱

۱. امام خمینی (ره) در رابطه با جایگاه ولایت فقیه، فرموده‌اند: «من به همه ملت، به همه قوای انتظامی اطمینان می‌دهم که امر دولت اسلامی اگر با نظارت فقیه و ولایت فقیه باشد، آسیبی بر این مملکت وارد نخواهد شد» (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۰، ص ۵۸).

۱. پیشینه

در رابطه با پیشینه گفتگو، قابل ذکر است که درباره جریان‌ها و فرقه‌های انحرافی و همین‌طور حاکمیت و ولایت فقیه آثار متعددی تألیف شده است؛ اما نقش جریان‌های انحرافی در تقابل با حاکمیت فقیه چنان‌که باید مورد بررسی و تحلیل قرار نگرفته است. برخی آثاری که در رابطه با جریان منصور هاشمی خراسانی تألیف شده عبارت از دو کتاب از علی محمدی هوشیار با عنوان توهم بازگشت (هوشیار، ۱۳۹۹، صص ۱-۲۰۴) و پرچم‌های تاریکی (هوشیار، ۱۳۹۸، صص ۱-۱۳۸)، مقاله‌ای نیز با عنوان بررسی و تحلیل جریان انحرافی منصور هاشمی خراسانی و نقش آن در ایجاد شکاف در همبستگی ملی و وحدت اسلامی از نگارندگان (حیدری‌چراتی و ندرلو، ۱۴۰۰، صص ۷۰-۹۰) این جستار به چاپ رسیده و مقاله دیگر نیز با عنوان بررسی ادعاهای منصور هاشمی از فاطمه ملاشاهی نگاشته شده است (ملاشاهی و همکاران، ۱۴۰۱، صص ۱۷۶-۱۹۱). اما هیچ‌کدام از تحقیقات مذکور به تقابل این جریان با حاکمیت فقیه پرداخته است که وجه تمایز مقاله پیشرو با تألیفات دیگر است.

۲. مفهوم‌شناسی

۲-۱. جریان انحرافی

جریان از نظر لغوی به معنایی روان شدن، وقوع یافتن امری (معین، ۱۳۸۱، ص ۵۳۰)، «انحراف» نیز به معنای خم شدن، کج شدن، کج رفتن و کج‌اندیشی است (معین، ۱۳۸۱، ص ۲۰۰). جریان در اصطلاح به تشکل، جمعیت و گروه اجتماعی معین که بر مبنای تفکر و عقیده‌ای مشخص شکل گرفته و در پی تأثیرگذاری بر عموم مردم جامعه باشد تعریف شده است (خسروپناه، ۱۴۰۱، ص ۱۱؛ اسکندری، ۱۳۹۶، ص ۳۶)؛ بنابراین جریان انحرافی عبارت است از مسلک، اندیشه و تفکری که به برداشت غلط از مبانی مشترک اقدام می‌کند و در پی تأثیرگذاری بر عموم افراد جامعه است. جریان منصور هاشمی خراسانی به دلیل تفسیر اشتباه از آموزه‌های اسلام و تلاش برای تأثیرگذاری بر جامعه، در زیر این تعریف، قرار می‌گیرد.

۲-۲. حاکمیت فقیه

حاکمیت فقیه مرکب از دو واژه حاکمیت و فقیه است. حاکمیت مصدر جعلی از ریشه «ح ک م» به معنای منع و بازداشتن برای اصلاح است و حاکم و حکام کسانی هستند که در میان مردم حکم می‌کنند و فرمان دارند (راغب اصفهانی، ۱۳۷۵، صص ۵۲۵ و ۵۲۷). فقیه نیز یعنی متخصص و کارشناس دین در امور فقهی که دارای سه شرط اجتهاد مطلق، عدالت و قدرت مدیریت و استعداد رهبری است (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۱۳۶)؛ بنابراین حاکمیت فقیه بخشی از نظریه سیاسی در اسلام است و ساختار قدرت را تبیین می‌کند و بر اساس نیابت عام از امام زمان (عج) به سرپرستی شیعیان در دوره غیبت کبرا شناخته می‌شود که منظور از حاکمیت فقیه در این جستار سرپرستی فقیه در جامعه است که از آن به ولایت فقیه نیز تعبیر می‌شود.

۲-۳. منصور هاشمی خراسانی

منصور هاشمی یکی از مدعیان نوظهور در دهه واپسین است که با ادعای زمینه‌سازی ظهور حضرت مهدی (عج)، شروع به فعالیت کرده است. در حقیقت نام اصلی هاشمی خراسانی، علیرضا بابایی آریا، دانش‌آموخته دانشگاه فردوسی مشهد در رشته الهیات در مقطع دکتری است که از سال ۱۳۸۵ در ایران، شروع به فعالیت مخفیانه فرقه‌ای کرده و سپس توسط نیروهای امنیتی بازداشت و پس از تحمل حبس، از سال ۱۳۹۰ به کشور افغانستان متواری گشته و به‌طور علنی به جذب پیروان، سازمان‌دهی و ایجاد تشکیلات پرداخته است (هوشیار، ۱۳۹۸، ص ۱۳). این فرد مدعی است، تمام خوانش‌های موجود از تعالیم و آموزه‌های اسلامی در میان مسلمین، نادرست و اشتباه است و تنها قرائت او از اسلام بر حق و صحیح است و این قرائت با شکل اولیه و اصلی اسلام سازگار است (ر.ک: هاشمی خراسانی، ۱۴۰۰، ص ۱۵)؛ از این‌روی جریان خود را به نام نهضت بازگشت به اسلام معرفی می‌کند؛ همچنین منصور هاشمی خراسانی در کنار ادعای زمینه‌سازی ظهور، ادعاهای دیگری همچون وصایت و وزرات از مهدی (عج) (هاشمی خراسانی، ۱۳۹۵، ص ۱۵۸) خلیفه الهی و ارتباط با روح القدس (هاشمی خراسانی، ۱۳۹۵، ص ۵۶)، اولین مهدی

از مهدیان دوازده گانه (پایگاه اطلاع رسانی منصور هاشمی، ۱۳۹۴)^۱، را نیز مطرح کرده است.

۲-۴. تقابل با حاکمیت فقیه

تقابل جریان خراسانی با حاکمیت فقیه بر اساس مبنایی است که در باب حق حکمرانی تعریف می کند. براساس مبنای پذیرفته شده این گروه حاکمیت در انحصار خداوند و برگزیده اوست که خلیفه الهی در زمین به شمار می رود؛ بر همین اساس شعار و نمادی که در این جریان از آن استفاده شده «الیعنه الله» است. البته این مطلب که حاکمیت مخصوص خداوند و شخص برگزیده اوست و ذاتاً حق حاکمیت در انحصار معصومین قرار دارد، کلام حقی است (و ما نیز قایلیم که در دوره غیبت حکومت بالعرض از سوی معصوم به فقیه سپرده شده). به تعبیر امیرالمومنین (علیه السلام) در مواجهه با خوارج که فرمودند: «کلمه حقی است که اراده باطل از آن شده» (رضی، ۱۴۱۴ق، ص ۸۳)؛ این جریان نیز از این مبنای صحیح اراده باطل کرده و آن تطبیق نادرست جریان منصور هاشمی خراسانی به عنوان مصداقی از مصادیق حاکمیت خدا، و از سوی دیگر تطبیق ولایت فقیه بر حکومت طاغوتی و معرفی آن به عنوان یکی از موانع ظهور است. و بر همین مبنا نیز این جریان باور دارد برای تحقق ظهور، یکی از وظایف اصلی مسلمانان مبارزه با نظام های سیاسی حاکم بر جامعه از جمله ولایت فقیه است (ر.ک: هاشمی خراسانی، ۱۳۹۷، ص ۳۲ به بعد)؛ بنابراین یکی از روش هایی که جریان منصور هاشمی در مبارزه با حاکمیت فقیه به کار گرفته، ایجاد تقابل نظری با اندیشه ولایت فقیه است.

۲-۵. تقابل نظری

مبانی نظری حاکمیت فقیه به آن نظریه ها و چارچوب ها و مفاهیم یا ادله ای گفته می شود که برای اثبات یا نفی ولایت فقیه به آنها استناد می شود. تقابل در مبانی نظری به دو روش: عقلی و نقلی انجام گرفته است.

1. <https://www.alkhorasani.com/fa/content/6362>

۳. تقابل در قالب ادله عقلی

استناد به عقل از مبانی بسیار مهم در این جریان بوده و به عنوان تنها معیار شناخت در کتاب بازگشت به اسلام مطرح است و در این رابطه آمده:

تنها چیزی که می تواند معیار شناخت انسان باشد، «عقل» است؛ زیرا عقل فقط ابزار شناخت آدمی است و قوه‌ی مدرکه‌ای جز آن در نفس، انسان وجود ندارد. به عبارت دیگر، برای عقل جایگزینی نیست که در عرض آن قرار داشته باشد و بتواند از آن بی نیاز کند و این یک امر محسوس و وجدانی است (هاشمی خراسانی، ۱۴۰۰، ص ۲۳).

حال سؤال این است که با وجود انحصار راه شناخت در عقل، چرا برای نفی حاکمیت فقیه یا اثبات حقانیت جریان منصور هاشمی به نقل نیز تمسک شده است؟ برای حل این تعارض باید گفت منصور هاشمی خراسانی با انحصار راه شناخت در عقل مدعی آن نیست که فقط باید به ادله عقلی تمسک کرد بلکه؛ او ادعا دارد راهی جز عقل برای اثبات حجیت شرع وجود ندارد؛ پس زمانی عقل تنها راه شناخت معرفی شود، به طبع شرع را هم شامل می شود و دیگر نیازی نیست که شرع را در کنار عقل به عنوان معیار و راه شناخت در عرض عقل مطرح کنیم. زیرا این کار مانند نام بردن از لازم در کنار ملزوم است؛ بنابراین به دلیل ملازمه‌ای که میان عقل و شرع وجود دارد هر آنچه عقل حکم کند گویا شرع حکم کرده و برعکس (ر.ک: هاشمی خراسانی، ۱۴۰۰، ص ۲۶). و منظور از شرع در بیان منصور هاشمی خراسانی گزاره‌های شرعی است که به شکل متواتر نقل شده و مفید یقین است، و قرآن را هم به دلیل آنکه به تواتر به دست ما رسیده و عقل حکم به حجیت آن می کند، حجت می داند (هاشمی خراسانی، ۱۴۰۰، ص ۱۹۵)؛ بنابراین اگر حجیتی برای شرع قایل است برای حجیتی است که از عقل گرفته نه اینکه خود ذاتاً بتواند معیار شناخت باشد.

همچنین این شبهه نیز باید دفع شود که منظور هاشمی خراسانی، از انحصار معیار شناخت به عقل، فقط در اصول اعتقادی نیست؛ بلکه همین مبنا را در برخورد با فروع دین و افعال مکلفین دارد، و معتقد است در فروعات و احکام نیز برای عمل به حکمی، باید به روایات متواتر که برای عقل یقین آور باشد استناد شود. بر همین اساس شاهد

هستیم که در باب زکات، اطعمه و اشربه، طهارت و نجاست اشیاء، برای عمل به مقتضای حکم، استناد به خبر واحد را کافی نمی‌داند، و بر این باور است که برای اثبات حرمت یا حرمت و یا طهارت و نجاست اشیاء باید به اخبار متواتر استناد شود (ر.ک: هاشمی خراسانی، ۱۴۰۰ صص ۲۳۰ و ۲۷۲).

ملاحظات:

اولاً، دخالت عقل در بعد هستی‌شناختی دین به آن است که عقل بتواند چیزی را به مجموعه دین اضافه کند و در تکوین محتوای آن سهیم باشد. حق آن است که منبع هستی‌شناسی دین فقط اراده و علم ازلی الهی است و همه اصول و فروع آن از طرف خدا تعیین می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۲۴).

ثانیاً، آیت‌الله جوادی می‌فرماید: «ممکن است تصور شود که قاعده «کل ما حکم به العقل حکم به الشرع و کل ما حکم به الشرع حکم به العقل» تأییدی بر این نکته است که عقل مصدر صدور احکام است و احکام عقل مورد تأیید شرع قرار می‌گیرد؛ ولی این تصور ناشی از تحلیل نادرست مفاد این قاعده است. مصدر این قاعده عقل است نه نقل... پس این قاعده محصول ادراک عقل است و معنا ندارد عقل از طرف خود احکامی صادر کند و بر مسند قضا بنشیند و حکم کند هرچه من کرده‌ام مورد پذیرش خداست و این تازه اول کلام است... خاستگاه این ارزیابی نادرست این قاعده است که عقل را حاکم قرار دهیم؛ اما اگر همه جا عقل مدرک و فهم‌کننده بدانیم معنای قاعده چنین می‌شود که آنچه عقل از احکام خدا می‌فهمد شرع آن را می‌پذیرد... معنای این قاعده عقل در کنار آیات و روایات منبع شناخت و کسب معرفت است و به‌عنوان مدرک حضور دارد نه حاکم... و پس از رسیدن به ملاک حکم صادر می‌کند که در این شکل، به‌طور اساسی عقل حاکم نبوده و فاقد شان مولویت است» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، صص ۲۴-۲۷).

ثالثاً، در نگاه اولی و تصور بسیط ممکن است گمان شود که عقل آدمی احکام انشائی دارد؛ اما وقتی دقیق‌تر شدیم متوجه می‌شویم که عقل قدرتی برای انشای حکم و مولویت ندارد و فقط در مقام ادراک برخی احکام مولوی شارع و کشف آن است و

صدور حکم مولوی فقط از کسی که قدرت بر مجازات و ثواب دارد ممکن است و عقل فاقد این قدرت است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۲۵) و حجیت شرع پس از اثبات راه شناخت بودن آن ذاتی است و وام دار عقل نیست.

بنابراین نخستین روش برای تقابل با حاکمیت فقیه از سوی جریان هاشمی، جدال در قالب ادله عقلی به دو روش اثباتی و سلبی است؛ البته منظور منصور هاشمی خراسانی از ادله عقلی تکیه بر ادله عقلی محض و یا به تعبیر دیگر فلسفی نیست و به روشنی بیان می کند که منظور او از عقل، عقل نوعی عقلاست و یا عقل عرفی است نه عقل فلسفی (هاشمی خراسانی، ۱۴۰۰، ص ۳۳).

۳-۱. روش اثباتی برای نفی حاکمیت فقیه

هاشمی خراسانی در کتاب هندسه عدالت، در ابتداء بدون ذکر مصداق خاصی برای حکومت باطل، مقدمات را به گونه ایی در کنار هم قرار می دهد که در آخر نتیجه به مشروعیت این جریان ختم شود؛ بنابراین در نخستین گام پس از اثبات حاکمیت خدا (ر.ک: هاشمی خراسانی، ۱۳۹۷، صص ۳۰-۳۲) نیاز به وسیله یعنی حکومت معصوم برای تحقق خلافت الهی را مطرح کرده است: نیاز به وسیله ای است که از یک سو هم سنخ با مردم و از سوی دیگر، رسانای اشراف و سلطه ی الهی باشد و آن به طور ضروری یکی از مردم است که توسط خداوند، به ماهیت و جای هر چیز و هر کس در نظام هستی (هدایت) می شود (هاشمی خراسانی، ۱۳۹۷، ص ۳۳).

بنابراین همان طور که برای برقراری حاکمیت خدا نیاز به وسیله را مطرح کرده، برای تحقق حاکمیت معصوم نیز، نیاز به وسیله مطرح می شود تا زمینه ساز حاکمیت معصوم شود. در این رابطه می نویسد: ما برای تشکیل حکومت انسان کامل ناگزیریم که هم خود به سراغ او برویم و هم مردم را به سوی او حرکت بدهیم... در مرحله شروع فرایند زمینه سازی تا مرحله استقرار حکومت انسان کامل، وجود یک راهنمای شایسته که ضامن نبود انحراف مردم باشد ضروری است... و پیش از حکومت انسان کامل هیچ نهضت اصلاحی یا انقلابی دیگری در جهان غیر از این نهضت زمینه ساز، نمی تواند

مشروع و قابل توجیه باشد...؛ بنابراین راهنمای شایسته [هاشمی] از راه تشکیل یک حکومت انتقالی، زمینه را برای تحقق حاکمیت مهدی علیه السلام فراهم می‌نماید (هاشمی خراسانی، ۱۳۹۷، پس از ص ۶۰).

ملاحظات: اولاً، در حکومت فقیه کسی با پذیرش حاکمیت فقیه، نفی ولایت خدا و معصوم نکرده است و بر همین اساس اگر معصوم حضور داشته باشد حق حاکمیت در انحصار معصوم علیه السلام خواهد بود و حاکمیت فقیه و سرپرستی او بر جامعه فقط در دوره غیبت مطرح است.

ثانیاً، چرا باید حکومتی که برآمده از فقه و بر اساس تفکر سیاسی تشیع در زمان غیبت است و بر مبانی عقلی و نقلی استوار است و به ادله آن در جاهای گوناگون پرداخته شده (امام خمینی، بی‌تا، صص ۹-۳۵؛ جوادی آملی، ۱۳۸، صص ۲۵-۵۰۵) و اتفاقاً هدف خود را زمینه‌سازی می‌داند، و حتی بر اساس مبانی عقلی شخص هاشمی نیز صحیح است، مشروع نباشد؟

ثالثاً، بر اساس نمونه‌ی دیگر مدعیان که در طول تاریخ وجود داشته‌اند و گام به گام به ادعاهای خود افزوده‌اند که نمونه بارز آن را می‌توان در علی محمد شیرازی ملقب به باب مشاهده کرد (حاج‌قلی و همکاران، ۱۳۹۴، صص ۱۲۶-۱۴۵)، با دقت در کلمات و مبانی هاشمی نیز این نتیجه حاصل می‌شود که او نیز مانند دیگر مدعیان دروغین نه تنها دنبال زمینه‌سازی نیست، بلکه با دعوت به خود با عناوین جعلی مانند رهبر شایسته، ارتباط با روح‌القدس، ادعای خلیفه الهی و ادعای الهام و بیان سخنانی پیامبرگونه (هاشمی خراسانی، ۱۳۹۵، صص ۳۱، ۵۸ و ۱۵۸) در تلاش است تا سلطه و نفوذ خود را بر پیروان افزایش داده و زمینه پذیرش هر نوع ادعایی از سوی خود را در آنها فراهم سازد.

۲-۳. روش سلبی مقابله با حاکمیت فقیه

دومین گام پس از اثبات مشروعیت جریان، ادعای نامعقول بودن حکمرانی فقیه در جامعه و برای سلب مشروعیت از حاکمیت فقیه است که موضوعاتی مانند: نبود عصمت

فقیه و تنافی میان اطاعت از معصوم و غیر معصوم و امکان استبداد فقیه را مطرح کرده‌اند.

۳-۲-۱. تنافی اطاعت از معصوم با اطاعت از حاکم فقیه

هاشمی خراسانی مدعی است که اطاعت از فقیه به دلیل برخورداری نبودن فقیه از ملکه عصمت امری نامعقول است. ایشان در این راستا می‌نویسد: اطاعت از معصوم با اطاعت غیر معصوم (فقیه) منافات می‌یابد؛ با توجه به اینکه مخالفت گفته و کرده غیر معصوم با گفته و کرده معصوم، محتمل بلکه اجمالا حتمی است...، امر به پیروی از معصوم، مستلزم نهی از پیروی گفته و کرده غیر معصوم است... اطاعت بی‌چون و چرا از کسانی که ممکن است خواسته یا ناخواسته، به خلاف فرمان خدا و پیامبر فرمان دهند، معقول نیست و نمی‌تواند واجب باشد و این از مسئله‌های واضح و ضروری در اسلام است (هاشمی خراسانی، ۱۴۰۰، ص ۵۳).

بنابراین پذیرش ولایت فقیه مستلزم اطاعت از دستورات فقیه خواهد بود و چون فقیه مصون از خطا و اشتباه نیست، اطاعت از حاکم فقیه در جامعه غیر عقلانی، نامشروع و باطل است.

ملاحظات:

۱. نویسنده کتاب بازگشت به اسلام در مقام نقد حاکمیت فقیه هیچ توجهی به ادله عقلی‌ای^۱ که در اثبات نظریه ولایت فقیه اقامه شده، نکرده است و یک طرفه با

۱. آیت‌الله جوادی آملی ادله عقلی محض بر اثبات ولایت فقیه اقامه کرده می‌فرماید: دلیل عقلی محض، دلیلی است که تمام مقدمات آن توسط عقل اثبات شود. استدلال ایشان در این زمینه عبارت است از: حیات اجتماعی انسان و کمال فردی و معنوی او نیازمند نظم و قانون است و قانون صحیح، قانونی است تمام جنبه‌های هستی انسان در آن لحاظ شود. قانون به تنهایی کاربردی ندارد بلکه در اجرا نیازمند حاکم عادل است و فقدان هر کدام از این دو مورد (قانون و مجری) سبب هرج و مرج در جامعه خواهد بود. در زمان انبیا، نتیجه این برهان ضرورت نبوت و در نتیجه ختم نبوت ضرورت امامت و در زمان غیبت نتیجه‌اش ولایت فقه است. زیرا رها کردن امور مسلمین از سوی خداوند در دوره غیبت ممکن نیست و در صورت امکان فرض واگذاری، در اصل نبوت و امامت خدشه وارد می‌شود؛ زیرا با پذیرش این فرض در زمان پیامبر و امام نیز ساری و جاری خواهد بود. و انکار ولایت فقیه منتهی به انکار امامت و نبوت خواهد شد پس همان دلیلی که رسالت و امامت را ثابت می‌کند ولایت فقیه را اثبات می‌نماید (جوادی آملی، ۱۳۸۷، صص ۱۵۱-۱۵۳؛ جوادی آملی، ۱۳۶۸، ص ۱۲۷).

صرف احتمال تنافی میان قول و فعل معصوم با گفتار و کردار فقیه به بطلان این نمونه‌ی حکمرانی رأی داده است.

۲. نویسنده مدعی است که تنافی و تعارض میان قول و فعل غیر معصوم با معصوم حتمی است و دلیلی بر این سخن خود نشان نداده است.

۳. از سویی شک در درستی حکم فقیه یا گمان به اشتباه بودنش، نمی‌تواند مجوز پیروی نکردن از حاکم باشد، بلکه در فرض نادر اگر یقین وجدانی به اشتباه بودن حکم حاصل شود، می‌شود در آن مورد خاص مجوز پیروی نکردن باشد نه در همه جا، آن هم فقط با حصول یقین وجدانی (جوادی‌آملی، ۱۳۸۷، ص ۴۶۹).

۴. بر فرض پذیرش احتمال این تنافی و تعارض، همین احتمال در گفتار و کردار منصور هاشمی با معصوم علیه السلام نیز حتمی است؛ زیرا وی ادعای عصمت نکرده و بر فرض ادعا، هیچ دلیلی بر عصمت مدعیان زمینه‌سازی مانند خراسانی و یمانی یا هر شخص دیگر نداریم (حیدری چراتی و فلاح علی‌آبادی، ۱۳۹۶، ص ۵۹)؛ بنابراین به دلیل انحصار عصمت در چهارده معصوم علیهم السلام، با پذیرش این مبنا، به‌طور اساسی هیچ کسی مجوز تشکیل حکومت نخواهد داشت و در عمل تشکیل حکومت در دوره غیبت منتفی خواهد بود که امری محال و بطلانش حتی براساس مبنای منصور هاشمی روشن است؛ چراکه او نیز خود اعتراف کرده تشکیل حکومت از ضروریات جامعه بشری است (هاشمی خراسانی، ۱۳۹۷، ص ۳۰) در حالی که با پذیرش مبنای بالا باید معتقد به تفکر آنارشیزم شد.

۳-۲-۲. استبداد فقیه

دومین دلیل عقلی برای نفی حاکمیت فقیه، طرح استبداد فقیه است که لازمه ولایت مطلقه فقیه را انحصار قدرت در دست یک نفر می‌داند که می‌تواند به «استبداد» منجر شود، ایشان در این زمینه می‌نویسد: اطاعت بی‌چون و چرا از فردی غیر معصوم و واگذار کردن اختیارات معصوم به او به‌طور عادت خاستگاه فتنه‌های گوناگون و مفساد

بزرگی مانند استبداد سیاسی است که برای اجتناب از آن کافی است (هاشمی خراسانی، ۱۴۰۰، ص ۵۳).

هاشمی برای نامعقول جلوه دادن حکومت فقیه، ولایت مطلقه را به آزادی و خودمحموری فقیه تفسیر کرده تا به نوعی توهم خودکامگی و دیکتاتوری فقیه را به مخاطب خود القا نماید. در پاسخ به این ادعا توجه به این نکات ضروری است:

اولاً، در نظام اسلامی، حاکمیت از آن خدا و دین اوست نه اشخاص؛ از این روی حتی شخص پیامبر و امام معصوم نیز ملزم به تبیین و اجرای احکام اسلامی در جامعه هستند و فقیه نیز به نیابت عام از معصوم ملتزم به تبیین و اجرای قوانین اسلامی در دوره غیبت است و شخص فقیه نیز در برابر قوانین اسلامی همچون دیگر مکلفین است.

ثانیاً، نظارت خبرگان بر عملکرد ولی فقیه با توجه به متفی نبودن خطر استبداد در شخص غیر معصوم، از مواردی است در کنار فقاقت و عدالت فقیه در جمهوری اسلامی برای جلوگیری از هر نوع احتمال استبداد در نظر گرفته شده است؛ بنابراین موضوع استبداد اگر در حاکمیت فقیه با وجود موارد بازدارنده از استبداد چه در بعد شخصیتی فقیه و چه از حیث قانونی، مانع از استبداد نبود به طریق اولی جریان منصور هاشمی خراسانی با رهبری خود انتصاب و بدون کوچکترین نظارت بر عملکرد رهبر آن، از مستبدترین رهبران خواهد بود.

ثالثاً، شبهه استبداد فقیه و انحصار قدرت در یک نفر، شبهه جدیدی که منصور هاشمی آن را مطرح کرده نیست، بلکه این شبهه پیش از او توسط برخی دیگر منتقدین ولایت فقیه نیز مطرح شده و پاسخ‌های مستدلی نیز به آنها داده شده است که برای مثال می‌توان از کتاب منتقدین ولایت فقیه، محسن کدیور اشاره کرد که در نقد ایشان کتابی با عنوان جستاری در حکومت ولایت؛ نقدی بر حکومت ولایتی (محسن کدیور) نگاشته شد (معصومی، ۱۳۸۵، صص ۱-۱۷۰) آیت‌الله جوادی آملینیز در بخش پرسش و پاسخ از کتاب ولایت فقیه به این شبهه اشاره کرده و پاسخ داده‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۳۶۰). شهید مطهری نیز این شبهه را از سوی منتقدان ولایت فقیه طرح کرده و پاسخ داده‌اند (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۳۲۴).

۴. جدال در حاکمیت فقیه با استناد به ادله نقلی

دست آویز به ادله نقلی، دومین روش‌این جریان در ایجاد تقابل نظری با حاکمیت فقیه است که به دو روش قرآنی و روایی قابل تقسیم است.

۴-۱. تقابل در قالب آیات قرآنی

قرآن به عنوان اصلی‌ترین منبع وحی در میان مسلمانان جایگاه ویژه‌ای دارد و مهم‌ترین و معتبرترین منبع شناخت دین و آموزه‌های دینی است که مورد اهتمام ویژه مسلمانان است. بر همین اساس هر گروه و مذهبی که بتواند باورهای خود را مستند به قرآن کرده و با مراجعه صحیح به قرآنی اندیشه‌های رقیب را باطل کند، خواهد توانست جایگاه خود را تثبیت نماید؛ از این رو جریان خراسانی نیز برای تثبیت خویش و نفی حاکمیت از فقیه به قرآن استناد کرده است.

۴-۱-۱. رویکرد اثباتی قرآنی برای مشروعیت بخشی جریان

در کتاب بازگشت به اسلام با استناد به آیات قرآنی، حاکمیت به دو قسم حکومت الهی و حکومت طاغوتی دسته‌بندی شده است:

حاکمیت خداوند، حاکمیت کسی است که به امر خداوند حکومت می‌کند... خداوند درباره آنها فرموده است: «وجعلناهم ائمه یهدون بأمرنا» و اما حاکمیت طاغوت، حاکمیت کسی است که بدون امر خداوند حکومت کند... که خداوند درباره آنها فرموده است: «وجعلناهم ائمه یدعون الی النار»؛ بر اساس قاعده، آرمان همه پیامبران، تحقق حاکمیت خداوند و نفی حاکمیت طاغوت بوده و به تبع آرمان پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله نیز همین بوده است (هاشمی خراسانی، ۱۴۰۰، صص ۱۳۳-۱۳۴).

حق حاکمیت مخصوص خداست و از راه برگزیدگان الهی حاکمیت خود را در زمین اعمال می‌کند که در مقابل، حاکمیت شیطان و طاغوت است و این کلام حق است؛ از همین روی پیروان این جریان در ادامه برای تطبیق حاکمیت حق بر این جریان، و برای اینکه از آیات قرآن دست آویزی برای خود ایجاد نمایند به لزوم زمینه‌سازی به

دعوت مخفیانه پیامبر ﷺ استناد کرده و با ادله روایی انحصار آن را برای این جریان اثبات می کنند (پایگاه اطلاع رسانی دفتر منصور هاشمی خراسانی بخش نقد و بررسی^۱)؛ همچنین به آیه ۱۷۲ سوره مبارکه صافات «إِنَّهُمْ لَهُمُ الْمَنْصُورُونَ» اشاره کرده تا به مخاطب خود چنین القا نمایند که مصداق آیه منصور هاشمی است:

منصور هاشمی فقط نام او نیست، بل تفسیری نفس الامری دارد که از وجود عینی او مشتق شده است. او منصور است به قاعده «إِنَّهُمْ لَهُمُ الْمَنْصُورُونَ» زیرا به نصرت خدا قیام کرده و خداوند فرموده «ان تنصروا الله ینصرکم» (پایگاه اطلاع رسانی منصور هاشمی خراسانی، بخش درسها، درس دوازدهم، ص ۷)^۲.

در نتیجه این جریان با تقسیم بندی حاکمیت به حاکمیت الهی و طاغوتی و در ادامه معرفی منصور هاشمی، به عنوان مصداق آیه ۱۷۲ صافات بر او، به اثبات جریان خراسانی پرداخته اند.

ملاحظات:

اولاً، تقسیم حاکمیت به الهی و غیر الهی و ضرورت زمینه سازی برای تحقق حاکمیت معصوم، ضرورت انحصار زمینه سازی در این جریان را اثبات نمی کند؛ زیرا در روایات همان طور که از خراسانی به عنوان نشانه ظهور یاد شده است از دیگر زمینه سازان برای ظهور نیز سخن به میان آمده است؛ مانند روایت یمانی که به اتفاق در میان زمینه سازان پرچم یمانی، هدایت یافته تر از دیگر پرچم های مدعی زمینه سازی معرفی شده است (نعمانی، ۱۳۹۷، ص ۲۵۶؛ مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۳۷۵).

ثانیاً، تطبیق آیه ۱۷۲ به منصور هاشمی و معرفی او به عنوان مصداق تفسیری آیه، تفسیر به رأی و باطل است که البته روشیمتداول در میان مدعیان دورغین است (ر.ک: بصری (احمد الحسن)، بی تا، صص ۵-۹).

۴-۱-۲. رویکرد نفی برای سلب مشروعیت از حاکمیت فقیه

جریان منصور با ایجاد تعارض و تنافی میان ولایت فقیه با حاکمیت خداوند، در

1. <https://www.alkhorasani.com/fa/content/13974/>

2. <https://www.alkhorasani.com/fa/content/3759/>

صدد نفی حکومت فقیه است، از این رو سرپرستی فقیه بر جامعه مسلمین معارض با آیات قرآنی به شمار رفته است:

ولایت در اسلام، فقط برای خداوند است؛ چنانکه فرموده: «و ما لهم من دونه من وال» و فرموده است: «و کفی بالله ولیا» (هاشمی خراسانی، ۱۴۰۰، ص ۱۳۵) و «ولایت پیامبر خدا بر مومنان به معنای سلطه او بر آنها با اذن خدا ثابت است زیرا خدا درباره آنها فرموده: «النبی اولى بالمومنین من انفسهم» و همچنین ولایت امام علی علیه السلام مانند ولایت پیامبر و ولایت اهل بیت علیهم السلام پیامبر نیز با اذن خدا و احادیث متواتر ثابت است» (ر.ک: پایگاه اطلاع رسانی منصور هاشمی خراسانی، بخش پرسش و پاسخ‌ها).^۱

پس همان طور که ولایت خداوند و پیامبر صلی الله علیه و آله و اهل بیت علیهم السلام او را ثابت می‌دانند، ولایت را از دیگران نفی می‌کند، بلکه هر کسی را که به ولایت غیر از ایشان معتقد باشد را مشرک شمرده می‌نویسند:

گرفتن ولی غیر او (خدا) جایز نیست، بلکه شرک شمرده می‌شود؛ چنانکه خداوند فرموده است: «ام اتخذ من دونه اولیاء فالله هو الولی و هو یحیی الموتی و هو علی کل شی قدیر»...، بیعت در اسلام، اختصاص به خداوند دارد و بیعت با غیر او جایز نیست و هر کس غیر او که با او بیعت شود، طاغوت است... از اینجا دانسته می‌شود که حاکمان کنونی در زمین، به اعتبار آنکه از جانب خداوند گماشته نشده‌اند، دانسته یا نادانسته، از جانب شیطان گماشته شده‌اند و حکومت آنها در راستای تحقق سلطه او بر جهان است (هاشمی خراسانی، ۱۴۰۰، صص ۱۳۶-۱۳۸).

ملاحظات:

اولاً، اثبات ولایت برای خداوند نفی کننده ولایت‌های دیگر نیست؛ زیرا در قرآن جدای سخن از ولایت الهی، سخن از ولایت‌های دیگر نیز به میان آمده است، مانند آیه ۷۲ سوره توبه که مؤمنان را اولیا یک دیگر معرفی می‌کند (ر.ک: سوره توبه، آیه ۷۱)^۲؛ همچنین

۱. <https://www.alkhorasani.com/fa/content/7756/>

۲. وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ.

به دلالت آیت ۵۹ سوره نساء خداوند اطاعت از رسول ﷺ را در ردیف اطاعت از خود و اطاعت از اولی الامر را در طول و ردیف اطاعت از رسول الله ﷺ قرار داده است؛^۱ بنابراین اطاعت از ولی فقیه نیز باتوجه به ادله نقلی و عقلی آن در طول اطاعت از معصوم و خدا خواهد بود.

ثانیاً، چنین شعارهای عوام فریبانه، روشمندیال میان جریان‌های انحرافی در طول تاریخ بوده که نمونه بارز آن خوارج‌اند که شعار "لا حکم الا لله" سر دادند و امام در پاسخ‌شان فرمود سخن حقی است که از آن اراده باطل کرده‌اند (نهج البلاغه، خطبه ۴۰).

۲-۴. چالش‌سازی در قالب روایات

پس از قرآن، روایات دومین منبع از منابع اسلامی است که جریان هاشمی برای جدال در حاکمیت فقیه به آن استناد می‌کند. این جریان با استناد به روایات در صدد اثبات خویش و نفی حاکمیت از فقیه است:

۱-۲-۴. اقامه ادله روایی برای تأیید جریان

یکی از نشانه‌هایی که در روایات علائم الظهور مطرح شده است، روایات ناظر به خراسانی است که نزدیک‌بودن ظهور را اعلام می‌کند (ر.ک: ابن حماد، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۳۰۲). این روایات از سوی منصور هاشمی مورد بهره‌برداری قرار گرفته و برای اثبات ادعای خود به آنها چنگ زده است که در چند نوع قابل تقسیم است:

نوع نخست: روایاتی که ناظر به مکان است و به مهدی فرا می‌خوانند: «إِذَا رَأَيْتُمُ الرِّايَاتِ السُّودَ قَدْ جَاءَتْ مِنْ قِبَلِ خُرَّاسَانَ فَأْتُوها؛ وَلَوْ حَبْوًا عَلَى التَّلَجِّ، فَإِنَّ فِيهَا خَلِيفَةَ اللَّهِ الْمَهْدِيَّ» (ابن حنبل، ۱۴۲۱ق، ج ۳۷، ص ۷۰).

نوع دوم: گزارشاتی که به مکان اشاره دارد مانند: «يُخْرِجُ أَهْلَ خُرَّاسَانَ فِي طَلَبِ

۱. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ؛ افزون بر این آیاتی نیز وجود دارد که دلالت بر وجوب اطاعت از پدر و مادر دارد که ولایت آنها بر فرزند را ثابت می‌نماید (عنکبوت، ۸ لقمان، ۱۵، ۱۷، ۱۸).

الْمَهْدِيِّ، فَيَدْعُونَ لَهُ وَيَتَضَرَّعُونَ» (ابن حماد، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۳۰۲).

نوع سوم: روایاتی که به شخص فراخوانده که دو قسم است:

۱: دعوت به مهدی است: فَإِذَا رَأَيْتُمْ امِيرَهُمْ فَبَايِعُوهُ، وَلَوْ حَبْوًا عَلَى الثَّلَجِ فَإِنَّهُ خَلِيفَةُ اللَّهِ الْمَهْدِيُّ (بحرانی، ۱۴۲۲ق، ج ۷، ص ۱۰۸).

۲: دعوت به منصور است: يُقَالُ لَهُ مَنْصُورٌ، يُوْطَى - أَوْ يُمَكَّنُ - لَأَلِ مُحَمَّدٍ، كَمَا مَكَّنْتَ قُرَيْشٌ لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ، وَجَبَتْ عَلَى كُلِّ مُؤْمِنٍ نُصْرَتُهُ - أَوْ قَالَ: إِجَابَتُهُ (ابوحنیفه، بی تا، ج ۳، ص ۳۵۹).

نوع چهارم: روایاتی که اشاره به مکان و پرچم بدون ذکر از مهدی دارد: گروهی از جانب مشرق (خراسان (بیرون آیند که با آنها پرچم‌های سیاهی است، پس حق را (به شکل مسالمت‌آمیز) مطالبه می‌کنند - دو یا سه مرتبه - ولی به آنها داده نمی‌شود، پس می‌جنگند، سپس پیروز می‌شوند... (ابن ابی شیبه، ۱۴۰۹ق، ج ۷، ص ۵۲۷).

جریان مدعی خراسانی ادعا دارند که: «قدر متیقن از روایات متواتر و مشهور، ظهور مردی از شرق خراسان بزرگ با پرچم‌های سیاه است. صرف نظر از نشانه‌های ظهور در روایات واحد این نشانه‌ها در منصور هاشمی جمع است؛ به ویژه اینکه پیش از او هیچ مردی با این نهضت و نشانه‌ها ظهور نکرده و پس از او نیز هر کس ظهور کند تحصیل حاصل است (رضوی، ۱۳۹۷ برگرفته از سایت: <https://www.alkhorasani.com/fa/content/10374>).

ملاحظات: ۱. در رابطه با روایت نخست توجه به چند نکته لازم است:

الف. ضعف سندی: این روایت را احمد حنبل (م ۲۴۱) از ابوقلابه از ثوبان از پیامبر ﷺ نقل کرده ولی معاصر او ابن حماد (م ۲۲۸) آن را به همان روش به شکل موقوف نقل کرده است. احمد حنبل نیز خود به ضعف این روایت به روشنی بیان کرده است و می‌گوید تمام روایات رایات سود از لحاظ سندی دچار ضعف‌اند (ابن حنبل، ۱۴۲۱ق، ج ۱۴، ص ۳۸۳)، و بر فرض پذیرش استناد آن به پیامبر، ابوقلابه مُدَلِّس دانسته شده است و از نظر سند اعتمادی به روایت او نیست (ذهبی، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۴۲۶؛ ذهبی، ۱۳۸۲ق، ج ۴، ص ۴۶۹).

ب. اختلاف در محتوا: این روایت با همین محتوا از طرق دیگر نیز نقل شده، ولی نام

مهدی در آن نیامده است و بر دولت بنی عباس تطبیق شده است (ر.ک: نویسنده مجهول، ۱۳۹۱ق، ص ۱۹۹).^۱

۲. توجه نکردن منابع حدیثی به روایت دوم؛ روایتی که با تعبیر (یدعونه له وینصرونه) نقل شده است فقط از نعیم بن حماد نقل شده است و پس از او کسی به این حدیث توجه نکرده و حدیث متفرد است. افزون بر آن، این حدیث نیز موقف است و از صحابه نقل شده است (ر.ک: ابن حماد، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۳۰۲) و آن روایتی هم که بدون (یدعونه له وینصرونه) آمده ضعیف شمرده شده است (ابن ملقن، ۱۴۱۱ق، ج ۷، ص ۳۳۸۷، باب ۱۱۲۷)؛ زیرا در سند آن "ابن لهیعه" وجود دارد که مدلس شناخته شده است (ابن ملقن، ۱۴۱۱ق).

۳. در نوع سوم روایت نخست در متن اصلی بزار و رویانی (رویانی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۴۱۷)، ابن ماجه (ابن ماجه، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۱۳۶۷) و بیهقی (بیهقی، ۱۴۰۸ق، ج ۶، ص ۵۱۵)^۲ که هاشمی از آنها نقل کرده است، لفظ «امیرهم» وجود ندارد. بزار به روشنی بیان می‌کند که فقط همین حدیث را می‌شناسد که با این تعبیر نقل شده است (بزار، ۱۹۸۸-۲۰۰۹م، ج ۱، ص ۱۰۰). این حدیث با تعبیر «امیرهم» از بحرانی در غایه المرام که هاشمی نیز در ادامه منابع حدیث آورده است آمده، ولی خود بحرانی از ابن ماجه نقل کرده (بحرانی، ۱۴۲۲ق، ج ۷، ۱۰۸) و بیان شد که در سنن ابن ماجه این لفظ وجود ندارد.

۴. تقطیع: روایت دوم از نوع سوم نیز با تقطیع نقل شده و اصل روایت چنین است: «يَخْرُجُ رَجُلٌ مِنْ وَرَاءِ النَّهْرِ يُقَالُ لَهُ: الْحَارِثُ بْنُ حَرَاثٍ، عَلَى مُقَدِّمَتِهِ رَجُلٌ يُقَالُ لَهُ: مَنْصُورٌ...» (ابوداود، بی تا، ج ۴، ص ۱۰۸) این روایت نشان‌دهنده این موضوع است که منصور، خود تحت فرماندهی شخصی به نام حارث است که در نتیجه او از منصور به بیعت اولی‌تر خواهد بود زیرا او در شمار سپاهیان وی شمرده شده است و هاشمی باید اول او را معرفی کند که کیست؟

۱. فقال محمد: يا أبا هاشم دعوتنا مشرقية وأنصارنا أهل المشرق وراياتنا سود، قال رسول الله ﷺ: إذا رأيتم الرايات السود مقبلة من خراسان فأتوها ولو حبوا على الثلج... (نویسنده مجهول، ۱۳۹۱ق، ص ۱۹۹).
 ۲. در پاورقی آدرس بالا در ضمن بررسی سندی روایت ابوقلابه آمیخته به اوهام و خطای فراوان توصیف شده است.

۵. روایت چهارم و مجموع روایاتی که در آنها ترکیب «فاتوه ولو حبواً علی الثلج» در رابطه با پرچم‌های سیاه به کار رفته است، به نظر تحریف حدیث پیامبر درباره امام زمان علیه السلام است و در حقیقت درباره امام زمان علیه السلام بوده است که مدعیان زمینه‌سازی آن را به نشانه‌های زمینه‌سازی انتقال دادند: «قیامت به پا نخواهد شد تا اینکه قائم به حق از خاندان ما قیام کند و این زمانی است که خدای عزوجل فرمان دهد. هر که پیروی او کند نجات می‌یابد و هر که تخلف ورزد نابود می‌شود. ای بندگان خدا! به سراغ او روید هر چند به حرکت روی برف باشد، چون او خلیفه خداست (طبری آملی، بی‌تا، ص ۴۵۲)¹. در این حدیث که در منابع شیعه وجود دارد هیچ اشاره‌ای به مشرق و ریات سود نیست. توجه به این نکته هم لازم است که تعبیر قائم که در این حدیث آمده است در هیچ یک از روایات پیشین وجود نداشت (صادقی، ۱۳۸۵، ص ۱۱۱).

۶. قیام مدعیان دیگر با عنوان خراسانی: منصور هاشمی ادعا دارد که هیچ نهضتی پیش از او نبوده است که بتواند مصداق این روایات باشد، در حالی که شعار حکومت بنی عباس و شروع نهضت آنها نیز با پرچم‌های سیاه و دعوت به «الرضا من آل محمد علیهم السلام» بوده است و در منابع تاریخی از عنوان مسوده و ریات سود در معرفی آنها استفاده شده است (طبری، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۵۶؛ نویسنده مجهول، ۱۳۹۱ق، ص ۲۴۵).

در مجموع باید گفت این روایات در تعارض با روایتی است که ظهور پرچم‌های مهدی را از سوی مغرب خبر داده‌اند. این روایات اگرچه توسط فریقین نقل شده ولی از لحاظ محتوایی برخی به مدح و برخی به ذم این جریان پرداخته‌اند؛ بنابراین این روایات در تعارض با اخباری است که به نکوهش ریات السود پرداخته و دستور به همراهی نکردن با پرچم‌های سیاه داده است (ابن حماد، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۲۱۰)؛ افزون بر این، این روایات در منابع متقدم شیعه بروز چندانی ندارد و روایاتی هم که نقل شده است بیشتر

۱. حَدَّثَنِي أَبِي عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ (عَلَيْهِمُ السَّلَامُ)، قَالَ: قَالَ لِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى يَقُومَ قَائِمُ الْحَقِّ، وَ ذَلِكَ حِينَ يَأْذُنُ اللَّهُ (عَزَّ وَ جَلَّ) لَهُ؛ فَمَنْ تَبِعَهُ نَجَا، وَ مَنْ تَخَلَّفَ عَنْهُ هَلَكَ، - اللَّهُ، اللَّهُ، عِبَادَ اللَّهِ، فَأَتَوْهُ وَ لَوْ حَبُوءاً عَلَى الثَّلْجِ، فَإِنَّهُ خَلِيفَةُ اللَّهِ (عَزَّ وَ جَلَّ) وَ خَلِيفَتِي» (طبری آملی، بی‌تا، ص ۴۵۲).

از طرف نعیم بن حماد است و کتاب او منبع اصلی این روایات به شمار می‌آید، در حالی که نعیم بن حماد دارای اشتباهات فراوان توصیف شده است (ابن ملقن، ۱۴۱۱ق، ج ۷، صص ۳۳۸۷، با ۱۱۲۷). به سبب همین موضوع، احادیث او در کتاب‌های حدیثی مورد توجه قرار نگرفته و مدرسه رسمی اهل سنت روایات او را طرد کرده است (ری شهری، ۱۳۹۳، ج ۶۴، صص ۶-۶۵).

۴-۲-۲. استناد به روایات برای نفی حکمرانی فقیه

روشن شد که روایات مورد استناد برای اثبات جریان، از لحاظ سندی و هم از نگرش دلالتی با مشکل روبه‌رو بوده و همچنین بنابر مبنای منصور هاشمی توان اثبات ادعای او را ندارد؛ بنابراین برای نفی حاکمیت فقیه به روایاتی که نظریه ولایت فقیه را اثبات می‌کنند سه اشکال را مطرح می‌کند:

اول: ادعای ضعف سندی و خبر واحد بودن روایات اثبات ولایت فقیه: «دلایل ادعا شده برای ولایت فقیه از چند روایت واحد، ضعیف و نامربوط تجاوز نمی‌کند مانند مقبوله معروف به عمر بن حنظله؛...» (پایگاه اطلاع‌رسانی منصور هاشمی خراسانی، بخش پرسش و پاسخ).^۱

دوم: بی‌ارتباطی محتوای دلالتی روایات برای اثبات ولایت فقیه: «این روایات از لحاظ مضمون و محتوا هیچ دلالت روشنی بر ولایت مطلقه فقیه ندارد؛ همچنان که هزاران عالم در طی هزار سال، از آن چنین برداشتی نکردند» (پایگاه اطلاع‌رسانی منصور هاشمی خراسانی، قسمت درس‌ها، درس ۱۹).^۲

سوم: تعارض روایات مثبت حاکمیت فقیه با روایات نفی قیام: «پیش از حکومت انسان کامل هیچ نهضت اصلاحی یا انقلابی دیگری در جهان غیر از این نهضت زمینه‌ساز، نمی‌تواند مشروع و قابل توجیه باشد؛ از این رو است که گفته‌اند، هر پرچمی که پیش از قیام مهدی برافراشته شود، طاغوت است» (هاشمی خراسانی، ۱۳۹۷، ص ۷۹).

1. <https://www.alkhorasani.com/fa/content/7756/>

2. <https://www.alkhorasani.com/fa/content/4100/>

ملاحظات:

۱. صحت سندی: اولاً تمام روایات مورد استناد در رابطه با ولایت فقیه دارای ضعف سند نیست (ر.ک: منتظری، ۱۴۱۵، ج ۱، صص ۲۱۷-۱۹۴) و در رابطه با روایت عمر بن حنظله نیز بسیاری از علما افزون بر آنکه به دلایل متعددی وثاقت عمر بن حنظله را ثابت کرده‌اند، این حدیث را صحیح دانسته‌اند و در عمل به آن تردید نکرده‌اند (امام خمینی، بی‌تا، ص ۹۲، مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۲۱). و مجلسی اول در روضه‌المتقین مضمون این حدیث را متواتر معنوی می‌داند (مجلسی، ۱۳۶۴، ج ۶، ص ۱۷).

۲. پذیرفتن محتوای مقبوله از سوی جریان منصور هاشمی: در همان مقاله، به‌درستی یک صفحه قبل برای اثبات مراجعه به منصور هاشمی به این مقبوله استناد شده (پایگاه اطلاع‌رسانی منصور هاشمی خراسانی، بخش پرسش و پاسخ)^۱ و بنابر پذیرش ضعف خبر افزون بر نقض مبنای هاشمی در مراجعه به روایات متواتر، استناد این جریان به این روایات هم نباید صحیح باشد؛ زیرا آنها نیز در پی تشکیل حکومت هستند و بنابر ادعا جریان خراسانی از روایت نمی‌شود جواز تشکیل حکومت را ثابت کرد در حالی خود آنها از محتوای روایت جواز مراجعه به منصور هاشمی را استنباط کرده‌اند؛ بنابراین حتی بر اساس مبنای خود منصور هاشمی، استناد به مقبوله برای اثبات ولایت فقیه نیز بی‌اشکال است.

۳. استناد به سیره تاریخی علما نیز از دیگر اشتباهات این جریان است؛ زیرا در طول تاریخ، نظریه ولایت فقیه توسط علمای بزرگی همچون شیخ مفید (مفید، ۱۴۱۰ق، ص ۶۷۵) و ملا احمد نراقی (نراقی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۷۸) مطرح شده است و با دگرگونی و تکامل همراه بوده است که در نهایت این نظریه توسط امام خمینی علیه‌السلام به منصف ظهور رسید و به اجرا درآمد.

۴. استناد به روایات نهی از قیام و التزام عملی به ظاهر این روایات باطل است؛ زیرا اولاً بسیاری از احادیث نهی قیام، از نظر سند معتبر نیستند (ر.ک: منتظری، ۱۴۱۵ق، ج ۱، صص ۲۰۵-۲۵۶)؛ اما نکته مهم این است که اگر سند همه این احادیث هم صحیح فرض

1. <https://www.alkhorasani.com/fa/content/7756/>

شوند، آنچه در نظر ابتدایی از این احادیث برداشت می شود، به طور یقین مقصود نیست زیرا در مقابل روایاتی در دست است که ائمه برخی قیام‌ها را تأیید کرده‌اند و همچنین قیام امام حسین (علیه السلام) نیز شاهد بر مطلق نبودن این روایت است.

۵. این روایات ناظر به مصداق خارجی مانند قیام زید و یا دیگر قیام‌ها مانند قیام حسنین بوده است و بسیاری بر این نکته تأکید کرده‌اند (طبری، ۱۳۹۶، ج ۱، ص ۷۸).

۶. اگر فرض شود روایاتی یافت شود که به طور مطلق از هر قیامی نهی کند، محکوم و نادرست است؛ چون مخالف خطوط اصلی قرآن و سنت قطعی معصومین (علیهم السلام) است. در اسلام احکام اجتماعی مانند امر به معروف و نهی از منکر، جهاد، حج و اقامه حدود وجود دارد که مخصوص زمان خاصی نیست و جز با تشکیل حکومت قابل اجرا نخواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۳۷۵).

۷. آنچه از این روایات برداشت می شود، این است که اگر کسی پیش از قیام امام مهدی (علیه السلام) با داعیه امامت و مهدویت مانند جریان منصور هاشمی خراسانی مردم را به خود دعوت کند محکوم به شکست است (جوادی آملی، ص ۳۷۳)؛ بنابراین این روایات بیش از هر جریان دیگر متوجه مدعیان دورغین در عرصه مهدویت است.

۸. روایات نهی از قیام حتی بر اساس مبنای منصور هاشمی نمی‌تواند دارای اطلاق باشد؛ زیرا خود روایات خراسانی ناظر بر این موضوع خواهد بود که هر قیامی نامشروع نیست.

بنابراین در یک جمع‌بندی کلی می‌توان گفت این جریان با جدال در مبانی نظری حاکمیت فقیه که به دلیل تضاد آموزه‌های فرقه‌ای اتفاق می‌افتد، از راه دامن زدن به انواع تضادها، نزاع و ایجاد شبهه، نقش مستقیمی در واگرایی و چند دستگی اعضای جامعه دارد، و در صورت برخورد نکردن به موقع یا مواجهه اشتباه، می‌تواند آثار سوئی در جامعه برجای گذارد و به دلیل برخورداری از ساختار مدرن و استفاده از روش‌های امروزی مثل (فضای مجازی، رایانه...) نه تنها می‌توانند در میان عموم مردم و قشر گریزان از نظام باورهای حاکم نفوذ یابد، بلکه می‌تواند در میان قشر مذهبی نیز نفوذ کرده و نگرش‌ها منتقدانه بر علیه عقاید رایج را گسترش دهد. پس با توجه به نوع عملکرد این

جریان برخی روش‌های مناسب برای مقابله با آن عبارت است از:

۱. برخورد اندیشه‌ای با استفاده از ظرفیت‌های حوزه و دانشگاه؛
۲. ایجاد تردید در باورها و عقاید جریان و تبیین تعارض‌ها و مغالطه‌های انجام گرفته برای فریب مردم؛
۳. آگاه‌سازی عمومی از نقش مخرب این جریان در حوزه امنیت اجتماعی و بین‌المللی؛
۴. برخورد با رهبران جریان؛
۵. برگزاری کلاس‌ها و دوره‌های تبیینی ویژه جامعه هدف این جریان؛
۶. ذکر تناقضات و مغالطه‌های انجام گرفته برای فریب پیروان؛
۷. تبیین صحیح آموزه‌های مهدوی و باورهای دینی.

نتیجه‌گیری

آنچه با بررسی نقش جریان منصور هاشمی خراسانی در تقابل با حاکمیت فقیه به دست آمد عبارت است از:

۱. یکی از روش‌هایی که این جریان برای تقابل با حاکمیت فقیه در پی گرفته ایجاد تقابل نظری است که با دو روش عقلی و نقلی و با دو رویکرد: الف. ایجابی، برای اثبات حقانیت جریان ب: سلبی، نفی حاکمیت فقیه انجام می‌گیرد.
۲. این جریان عقل را به عنوان تنها معیار شناخت معرفی کرده و سپس به وسیله عقل ثابت کرد که حکومت حق معصوم و یا حکومت زمینه‌ساز است و به عبارتی، فقیه به دلیل نداشتن عصمت حق حکومت ندارد پس ولایتش بر جامعه نامشروع است. در حالی که شأن عقل در این مقام صدور حکم نیست بلکه فقط در مقام ادراک و کشف حکم شرع است؛ بنابراین تمسک این جریان به عقل برای نفی حاکمیت فقیه صحیح نیست.
۳. همچنین این جریان در مخالفت با حاکمیت فقیه از حیث عقلی دو ادعا مطرح می‌کند: الف. ادعای تنافی میان قول و فعل معصوم با قول و فعل غیرمعصوم. ب.

استبداد فقیه (قدرت مطلق و ثروت). در حالی که تنافی میان قول و فعل معصوم صرف احتمال است و صرف احتمال موجب بطلان یک نظریه (حاکمیت فقیه) نمی‌شود و شبهه استبداد با توجه به بعد شخصیتی فقیه و ابزار بازدارنده مانند خبرگان مرتفع می‌شود.

۴. تقابل به روش نقلی نیز با دو رویکرد قرآنی و روایی انجام گرفته و با استناد به آیات قرآن ابتداء حقانیت جریان خود را ثابت کرده‌اند و در ادامه حاکمیت فقیه را مصداق حکومت طاغوتی معرفی کرده‌اند در حالی که روشن شد که این روش تفسیر غلط (به نام تفسیر رأی) روش متداول میان فرقه‌های انحرافی است. و بلکه ولایت فقیه در طول حاکمیت خدا و رسول و امامان علیهم‌السلام است و هیچ سنخیتی با حکومت طاغوت ندارد. اما این جریان بر اساس رویکرد روایی، تنها حکومت مشروع در زمان غیبت را حکومت زمینه ساز معرفی کردند که با بررسی روایات مشخص شد که بسیاری از این روایتی که این جریان به آن چنگ زده: الف. از لحاظ سندی دارای اشکال است؛ ب. روایات تحریف و تقطیع شده؛ ج. برخی موارد محتوای روایات ارتباطی با ادعای جریان ندارد؛ د. این روایات در تعارض با روایات دیگر هستند.

۵. این جریان، برای نفی حاکمیت فقیه، نبود گذشته تاریخی نظریه ولایت فقیه و نبود جواز تشکیل حکومت بر اساس روایات نفی قیام را مطرح می‌کنند؛ در حالی که اولاً نبود پیشینه تاریخی موجب بطلان یک اندیشه نمی‌شود ثانیاً این نظریه پیشینه تاریخی دارد و توسط افرادی مانند شیخ مفید و نراقی مطرح شده است. ثالثاً محتوای روایات نفی قیام شامل خود این جریان هم می‌شود. رابعاً این روایات بیشتر ناظر به مصداق خاص در زمان معصومین علیهم‌السلام بوده است.

فهرست منابع

* قرآن کریم

۱. ابن ابی شیبہ، ابوبکر. (۱۴۰۹ق). المصنف فی الاحادیث والآثار (ج ۷). ریاض: مکتبه الرشد.
۲. ابن حماد، نعیم. (۱۴۱۲ق). الفتن (ج ۱)، محقق: سمیر امین الزهیری. قاهره: مکتبه التوحید.
۳. ابن حنبل، احمد. (۱۴۲۱ق). مسند الامام احمد بن حنبل (ج ۱۴ و ۳۷)، محقق: شعیب الارنؤوط. بی جا: موسسه الرساله.
۴. ابن ماجه، ابو عبدالله محمد بن یزید القزوينی. (۱۴۱۸ق). سنن ابن ماجه (ج ۲)، محقق: عبد الباقي، محمد فواد. بیروت: دار احیا الکتب العربیه.
۵. ابن ملقن، سراج الدین ابو حفص، عمر بن علی. (۱۴۱۱ق). مختصر تلخیص الذهبی (ج ۷)، محققان: عبدالعزيز آل حمید، سعد بن عبدالله ریاض: دارالعاصمه.
۶. ابو حنیفه، قاضی نعمان بن محمد التمیمی المغربی. (بی تا). شرح الاخبار فی فضائل الائمہ الاطهار (ج ۳). قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین.
۷. ابو داود، سلیمان بن الاشعث. (بی تا). سنن ابی داود (ج ۴)، محقق: عبدالحمید، محمد محیی الدین. بیروت: المکتبه العصریه.
۸. اسکندری، مصطفی. (۱۳۹۶). درسنامه جریان شناسی احزاب و گروه های زاویه دار در ایران. تهران: بعثت.
۹. بحرانی، سید هاشم. (۱۴۲۲ق). غایه المرام وحجة الخصام فی تعیین الإمام من طریق الخاص والعام (ج ۷ و ۸)، محقق: عاشور، السید علی. بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.
۱۰. البزار، ابوبکر ابن عمر. (۱۹۸۸-۲۰۰۹م). مسند البزار المنشور باسم البحر الزخار (ج ۱۰)، محققان: محفوظ الرحمن زین الله، عادل بن سعد و صبری، عبدالخالق. مدینه: مکتبه العلوم والحکم.
۱۱. بصری، احمد اسماعیل (احمد الحسن). (بی تا). ادله جامع دعوت یمانی آل محمد. انتشارات انصار امام مهدی علیه السلام. بی جا: بی جا.

۱۲. بیهقی، احمد بن الحسین. (۱۴۰۸ق). دلائل النبوه و معرفه احوال صاحب الشریعه (ج ۶، محققان: عبد المعطی قلعجی). بی جا: دار الکتب العلمیه، دار الریان للتراث.
۱۳. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۶۸). ولایت فقیه؛ رهبری در اسلام. تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء.
۱۴. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶). منزلت عقل در هندسه دینی (محقق: احمد واعظی). قم: اسراء.
۱۵. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۷). ولایت فقیه؛ ولایت، فقاہت و عدالت. قم: اسراء.
۱۶. حاج قلی و همکاران. (۱۳۹۴). فرقه‌های انحرافی (شیخیه، باییت و بهاییت). قم: مرکز تخصصی مهدویت.
۱۷. حیدری چراتی، حجت؛ ندرلو، مهرداد. (۱۴۰۰). بررسی و تحلیل جریان منصور هاشمی خراسانی و نقش آن در ایجاد شکاف در همبستگی ملی و وحدت اسلامی. دوفصلنامه علمی - ترویجی پژوهشنامه موعود، شماره ۶، صص ۷۰-۹۳.
۱۸. حیدری چراتی، حجت؛ فلاح علی آبادی، محمدعلی. (۱۳۹۶). ستیز با آفتاب. قم: مرکز تخصصی مهدویت.
۱۹. خسروپناه، عبدالحسین. (۱۴۰۱). جریان‌شناسی ضد فرهنگ‌ها. تهران: دفتر نشر معارف.
۲۰. خمینی، روح‌الله. (۱۳۸۹). صحیفه امام (ج ۱۰). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته الله علیه.
۲۱. خمینی، روح‌الله. (بی تا). ولایت فقیه. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته الله علیه.
۲۲. ذہبی، شمس‌الدین محمد. (۱۳۸۲ق). میزان الاعتدال (محقق: البجاوی). بیروت: دارالمعرفه.
۲۳. ذہبی، شمس‌الدین محمد. (۱۴۲۲ق). سیر اعلام النبلاء (ج ۲ و ۴). بیروت: مؤسسة الرسالہ.
۲۴. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۳۷۵). ترجمه و تحقیق مفردات الفاظ قرآن (مترجم: غلامرضا خسروی حسینی). تهران: انتشارات مرتضوی.

۲۵. رویانی، ابوبکر محمد بن هارون. (۱۴۱۶ق). مسند رویانی (ج ۱، محقق: ایمن علی ابویمانی). قاهره: مؤسسه قرطبه.
۲۶. شریف رضی، محمد بن حسین. (۱۴۱۴). نهج البلاغه (محقق: صبحی صالح). قم: نشر هجرت.
۲۷. صادقی، مصطفی. (۱۳۸۵). تحلیل تاریخی نشانه‌های ظهور. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۲۸. طبری، محمد بن جریر. (بی‌تا). تاریخ الأمم و الملوک (تاریخ الطبری) (محقق: محمد ابوالفضل ابراهیم). بیروت: دارالتراث العربی.
۲۹. طبری آملی، محمد بن جریر. (۱۴۱۳ق). دلائل الامامه (محقق: قسم الدراسات الاسلامیه مؤسسه البعثه). قم: نشر بعثت.
۳۰. طبسی، نجم‌الدین. (۱۳۹۶). تا ظهور (ج ۱). قم: بنیاد فرهنگی حضرت مهدی علیه السلام.
۳۱. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۴ق). مرآة العقول فی شرح اخبار الرسول (ج ۱، محقق: سیدهاشم رسولی محلاتی). تهران: دار الکتب الإسلامیه.
۳۲. مجلسی، محمدتقی. (۱۳۶۴). روضه المتقین فی شرح من لایحضره الفقیه (ج ۶). قم: مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانپور.
۳۳. محمدی ری‌شهری، محمد و جمعی از پژوهشگران. (۱۳۹۳). دانشنامه امام مهدی #. قم: مؤسسه علمی فرهنگی دارالحديث.
۳۴. محمدی هوشیار، علی. (۱۳۹۸). پرچم‌های تاریکی. قم: انتشارات کتاب جمکران.
۳۵. محمدی هوشیار، علی. (۱۳۹۹). توهم بازگشت. قم: انتشارات اسماعیلیان.
۳۶. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۴). مجموعه آثار استاد شهید مطهری (ج ۱). تهران: صدرا.
۳۷. معصومی، محمد مسعود. (۱۳۸۵). جستاری در حکومت ولایی؛ نقدی بر حکومت ولایی (محسن کدیور). تهران: معناگرا.
۳۸. معین، محمد. (۱۳۸۱). فرهنگ معین. تهران: کتاب راه نو.

۳۹. مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۰ق). المقتنه (محقق: مؤسسه النشر الاسلامی). قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

۴۰. مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق). الارشاد فی معرفه حجج الله تعالى علی العباد (ج ۲، محقق: مؤسسه آل البيت علیه السلام). قم: مؤسسه آل البيت علیه السلام.

۴۱. ملاشاهی، فاطمه؛ الهی‌نژاد، حسین و جاودان، محمد. (۱۴۰۱). بررسی ادعاهای منصور هاشمی خراسانی در زمینه‌سازی ظهور. نشریه شیعه‌پژوهی، شماره ۲۳، صص ۱۷۶-۱۹۱.

۴۲. منتظری، حسین‌علی. (۱۴۱۵ق). دراسات فی ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية (ج ۱). قم: نشر تفکر.

۴۳. نراقی، احمد بن محمد مهدی. (۱۴۱۷ق). عوائد الایام (ج ۱). قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

۴۴. نعمانی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۹۷). الغیبة نعمانی (محقق: علی اکبر غفاری). انتشارات صدوق.

۴۵. نویسنده مجهول. (۱۳۹۱ق). اخبار الدولة العباسية (محققان: الدوری، عبدالعزیز و المطلبی، عبدالجبار). بیروت: دارالطلیعه.

۴۶. هاشمی خراسانی، منصور. (۱۳۹۵). منهاج الرسول. افغانستان: دفتر حفظ و نشر آثار منصور هاشمی خراسانی.

۴۷. هاشمی خراسانی، منصور. (۱۳۹۷). هندسه عدالت. افغانستان: دفتر حفظ و نشر آثار منصور هاشمی خراسانی.

۴۸. هاشمی خراسانی، منصور. (۱۴۰۰). بازگشت به اسلام. افغانستان: دفتر حفظ و نشر آثار منصور هاشمی خراسانی.

۴۹. پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر منصور هاشمی خراسانی، پرسش و پاسخ‌ها، شناسه ۱۹۶؛

<https://www.alkhorasani.com/fa/content/7756>

۵۰. پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر منصور هاشمی خراسانی، پرسش و پاسخ‌ها، شناسه ۱۲۳، سال

انتشار: ۱۳۹۴؛ <https://www.alkhorasani.com/fa/content/6362>

۵۱. پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر منصور هاشمی خراسانی، پرسش و پاسخ‌ها، بخش نقد و بررسی، شناسه ۱۲۵، سال ۱۳۹۹؛ [/https://www.alkhorasani.com/fa/content/13974](https://www.alkhorasani.com/fa/content/13974)
۵۲. پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر منصور هاشمی خراسانی، پرسش و پاسخ‌ها، بخش درس‌ها، درس دوازده، بی‌تا؛ [/https://www.alkhorasani.com/fa/content/3759](https://www.alkhorasani.com/fa/content/3759)
۵۳. پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر منصور هاشمی خراسانی، پرسش و پاسخ‌ها، بخش درس‌ها، درس ۱۹، بی‌تا، <https://www.alkhorasani.com/fa/content/4100>
۵۴. رضوی، طاها، بررسی علل خودداری از همراهی با نهضت «بازگشت به اسلام» پس از علم به حقانیت آن (۱)، پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر منصور هاشمی خراسانی، بخش مقاله‌ها و نکته‌ها، کد ۸۳، سال: ۱۳۹۷. <https://www.alkhorasani.com/fa/content/10374>

References

* The Holy Qur'an

1. Abu Dawud, S. (n.d.). *Sunan Abu Dawud* (Vol. 4, M. M, Abd al-Hamid, Ed.). Beirut: Al-Maktabah al-Asriyah.
2. Abu Hanifah, Q. (n.d.). *Sharh al-Akhbar fi Fada'il al-A'imma al-Athar* (Vol. 3). Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islami al-Tabi'ah li-Jama'at al-Mudarrisin.
3. Al-Bazzar, A. (1988-2009). *Musnad al-Bazzar, published as Al-Bahr al-Zakhar* (Vol. 10, M, al-Rahman Zaynallah., A, Saad., & A, Sabri, Ed.). Medina: Maktabat al-Ulum wal-Hikam. [In Arabic]
4. Al-Ruyani, A. (1995). *Musnad al-Ruyani* (Vol. 1, A. A, Abu Yamani, Ed.). Cairo: Mu'assasat Qurtubah. [In Arabic]
5. Anonymous Author. (1971). *Akhbar al-Dawlah al-Abbasiyyah* (A, al-Duri., & A, al-Mutalibi, Ed.). Beirut: Dar al-Tali'ah. [In Arabic]
6. Bahrani, S. H. (2001). *Ghayat al-Maram wa Hujjat al-Khisam fi Ta'yin al-Imam min Tariq al-Khas wal-Am* (Vols. 7 & 8, S. A, Ashur, Ed.). Beirut: Mu'assasat al-Tarikh al-Arabi. [In Arabic]
7. Basri, A. (Ahmad al-Hasan). (n.d.). *Adilat Jami'at Dawat Yamani Al Muhammad*. Ansar Imam Mahdi Publications.
8. Beyhaqi, A. (1988). *Dala'il al-Nubuwwah wa Ma'rifat Ahwal Sahib al-Shari'ah* (Vol. 6, A, Qalaji, Ed.). Dar al-Kutub al-Ilmiyah, Dar al-Rayyan lil-Turath. [In Arabic]
9. Dhahabi, Sh. (1963). *Mizan al-I'tidal* (Al-Bajawi, Ed.). Beirut: Dar al-Ma'arifah. [In Arabic]
10. Dhahabi, Sh. (2001). *Seyr A'lam al-Nubala'* (Vols. 2 & 4). Beirut: Mu'assasat al-Risalah. [In Arabic]
11. Eskandari, M. (2017). *Curriculum on the Study of Deviationist Parties and Groups in Iran*. Tehran: Be'sat. [In Persian]
12. Haj-Qoli et al. (2015). *Deviant Sects (Sheikhism, Babism, and Bahaism)*. Qom: Mahdism Specialized Center. [In Persian]

13. Hashemi Khorasani, M. (2016). *Minhaj al-Rasul*. Afghanistan: Office for the Preservation and Publication of Mansur Hashmi Khorasani's Works. [In Persian]
14. Hashemi Khorasani, M. (2018). *The Structure of Justice*. Afghanistan: Office for the Preservation and Publication of Mansur Hashimi Khorasani's Works. [In Persian]
15. Hashemi Khorasani, M. (2021). *Return to Islam*. Afghanistan: Office for the Preservation and Publication of Mansur Hashimi Khorasani's Works. [In Persian]
16. Heydari Cherati, H., & Falah Ali-Abadi, M. A. (2017). *Conflict with the Sun*. Qom: Mahdism Specialized Center. [In Persian]
17. Heydari Cherati, H., & Naderlou, M. (2021). *An Analysis of Mansur Hashimi Khorasani's Movement and Its Role in Creating Divisions in National Solidarity and Islamic Unity*. *Mou'ud Research Journal*, (6), 70-93. [In Persian]
18. Ibn Abi Shaybah, A. (1989). *Al-Musannaf fi al-Ahadith wal-Athar* (Vol. 7). Riyadh: Maktabat al-Rushd. [In Arabic]
19. Ibn Hammad, N. (1991). *Al-Fitan* (Vol. 1, S. A. al-Zuhairi, Ed.). Cairo: Maktabat al-Tawhid. [In Arabic]
20. Ibn Hanbal, A. (2000). *Musnad al-Imam Ahmad ibn Hanbal* (Vols. 14 & 37, S, al-Arna'ut, Ed.). Mu'assasat al-Risalah. [In Arabic]
21. Ibn Majah, A. (1997). *Sunan Ibn Majah* (Vol. 2, M. F, Abd al-Baqi, Ed.). Beirut: Dar Ihya al-Kutub al-Arabiyyah. [In Arabic]
22. Ibn Mulaqqin, S. (1990). *Mukhtasar Talkhis al-Dhahabi* (Vol. 7, A, Al Hamid., & S, Abdullah, Ed.). Riyadh: Dar al-Asimah. [In Arabic]
23. Javadi-Amoli, A. (1989). *Wilayah Faqih; Rahbari dar Islam*. Tehran: Raja Cultureal Publications Center. [In Persian]
24. Javadi-Amoli, A. (2007). *The Role of Intellect in the Religious Framework*. (A, Vaezi, Ed.). Qom: Esra'. [In Persian]
25. Javadi-Amoli, A. (2008). *Wilayah Faqih; Wilayah, Fiqh, va Adalat*. Qom: Esra'. [In Persian]

26. Khomeini, R. (2010). *Sahifeh-ye Imam* (Vol. 10). Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Persian]
27. Khomeini, R. (n.d.). *Wilayah Faqih*. Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works.
28. Khosropanah, A. (2022). *Study of Anti-Culture Movements*. Tehran: The Office for Publications of Knowledge. [In Persian]
29. Majlesi, M. B. (1983). *Mir'at al-Uqul fi Sharh Akhbar Al al-Rasul* (Vol. 1, S. H, Rasuli Mahalati, Ed.). Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Arabic]
30. Majlesi, M. T. (1985). *Rawdat al-Muttaqin fi Sharh Man La Yahduruhu al-Faqih* (Vol. 6). Qom: Kushanpur Islamic Cultural Institute. [In Persian]
31. Mansur Hashemi Khorasani Information Website. (2015). *Questions and Answers*, ID 123. From: <https://www.alkhorasani.com/fa/content/6362/> [In Persian]
32. Mansur Hashemi Khorasani Information Website. (2020). *Questions and Answers, Review Section*, ID 125. From: <https://www.alkhorasani.com/fa/content/13974/> [In Persian]
33. Mansur Hashemi Khorasani Information Website. (n.d.). *Questions and Answers*, ID 196. From: <https://www.alkhorasani.com/fa/content/7756> .
34. Mansur Hashemi Khorasani Information Website. (n.d.). *Questions and Answers, Lessons Section, Lesson 12*. From: Available at <https://www.alkhorasani.com/fa/content/3759/>.
35. Mansur Hashemi Khorasani Information Website. (n.d.). *Questions and Answers, Lessons Section, Lesson 19*. From: <https://www.alkhorasani.com/fa/content/4100>.
36. Masumi, M. M. (2006). *A Study on the Guardianship Government; A Critique of Guardianship Government* (M, Kadivar, Ed.). Tehran: Ma'na Gara. [In Persian]
37. Moein, M. (2002). *Moein Dictionary*. Tehran: Ketab Rah-e No. [In Persian]
38. Molashahi, F., & Elahi Nezhad, H., & Javdan, M. (2022). *An Analysis of Mansur Hashimi Khorasani's Claims in Preparing for the Reappearance. Shia Research Journal*, 23, 176–191. [In Persian]

39. Montazeri, H. (1994). *Dirasat fi Wilayat al-Faqih wa Fiqh al-Dawlah al-Islamiyyah* (Vol. 1). Qom: Tafakkur Publications. [In Arabic]
40. Motahari, M. (2005). *Shahid Motahari's Collection of Works*. (Vol. 1). Tehran: Sadra. [In Persian]
41. Mufid, M. (1989). *Al-Muqni'ah* (Mu'assasat al-Nashr al-Islami, Ed.). Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islami. [In Arabic]
42. Mufid, M. (1992). *Al-Irshad fi Ma'rifat Hujaj Allah Ta'ala 'ala al-'Ibad* (Vol. 2, Mu'assasat Al al-Bayt, Ed.). Qom: Mu'assasat Al al-Bayt. [In Arabic]
43. Muhammadi Hoshyar, A. (2019). *Flags of Darkness*. Qom: Jamkaran Book Publications. [In Persian]
44. Muhammadi Hoshyar, A. (2020). *Illusion of Return*. Qom: Ismailian Publications. [In Persian]
45. Muhammadi Rey-Shahri, M., & a Group of Researchers. (2014). *Encyclopedia of Imam Mahdi*. Qom: Scientific and Cultural Institute of Dar al-Hadith. [In Persian]
46. Naraqi, A. (1996). *'Awa'id al-Ayyam* (Vol. 1). Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islami. [In Arabic]
47. Nu'mani, M. (2018). *Al-Ghaybah al-Nu'mani* (A. A, Ghafari, Ed.). Sadouq Publications. [In Persian]
48. Raghīb al-Isfahani, H. (1996). *Translation and Analysis of Mufradat al-Quran*. (Q. R, Khosravi Hosseini, Trans.). Tehran: Mortazavi Publications. [In Persian]
49. Razavi, Taha. (2018). *An Analysis of the Causes for Refusal to Join the "Return to Islam" Movement Despite Awareness of Its Truth (1)*. Mansur Hashemi Khorasani Information Website, Article and Note Section, ID 83. From: <https://www.alkhorasani.com/fa/content/10374> [In Persian]
50. Sadeqi, M. (2006). *A Historical Analysis of the Signs of Reappearance*. Qom: Islamic Sciences and Culture Academy. [In Persian]
51. Sharif Razi, M. (1993). *Nahj al-Balagha* (S, Saleh, Ed.). Qom: Hijrat Publications. [In Arabic]

52. Tabari Amoli, M. (1992). *Dala'il al-Imamah* (Department of Islamic Studies, Mu'assasat al-Ba'thah, Ed.). Qom: Ba'that Publications. [In Arabic]
53. Tabari, M. (n.d.). *Tarikh al-Umam wal-Muluk (Tarikh al-Tabari)* (M, Abu al-Fadl Ibrahim, Ed.). Beirut: Dar al-Turath al-Arabi.
54. Tabasi, N. (2017). *Until Reappearance of Imam Mahdi* (Vol. 1). Qom: Hazrat Mahdi Cultural Foundation. [In Persian]



The Methodology of Jurisprudential Subject Identification of Deviant Mahdism Movements*

Mohammad Ali Khademi Kusha¹ 

1. Assistant Professor, Research Center for Jurisprudence and Law, Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran.
khademi@isca.ac.ir



Abstract

Dealing with deviant Mahdism movements in accordance with Islamic principles is a challenging issue due to their great diversity. To address this challenge, it is essential to carry out a comprehensive and inclusive jurisprudential subject identification. Without this, it is impossible to properly identify the types of subjects and the jurisprudential categories and issues that apply to them. Therefore, this paper aims to establish a comprehensive methodology for the jurisprudential subject identification of deviant Mahdism movements, focusing on how and in what stages this identification process should be carried out. The need for this study stems from the necessity of responding to and understanding the jurisprudential issues related to confronting deviant Mahdism movements. The research method is descriptive-analytical, conducted in accordance with jurisprudential authenticity and credibility, based on common social understanding. The goal of this research is to guide the discovery of comprehensive jurisprudential issues concerning deviant Mahdism movements so that subsequent jurisprudential research on this topic can

* **Cite this article:** Khademi Kusha, M. A. (2024). The Methodology of Jurisprudential Subject Identification of Deviant Mahdism Movements. *Journal of Mahdavi Society*, 4(9), pp. 69-108.
<https://doi.org/10.22081/JM.2024.69781.1098>

□ **Publisher:** Islamic Propagation Office of the Seminary of Qom (Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran). ***Type of article:** Research Article

□ **Received:** 2024/08/28 • **Revised:** 2024/09/12 • **Accepted:** 2024/09/30 • **Published online:** 2024/11/14

be comprehensive and all-encompassing. The novelty of this article lies in presenting a comprehensive analytical method based on the three existential dimensions of each subject, through which each movement is analyzed according to its founding objectives, content, constituent elements, and outcomes, allowing for the identification of its relevant jurisprudential titles and rulings.

Keywords

New Religious Sects, Jurisprudential Subject Identification, Deviant Mahdism, False Claimants, Waiting (for Imam Mahdi).

روش موضوع‌شناسی فقهی جریان‌های انحرافی مهدویت*

محمدعلی خادمی کوشا^۱ 

۱. استادیار، پژوهشکده فقه و حقوق پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران.

khademi@isca.ac.ir



چکیده

برخورد منطق با موازین اسلامی با جریان‌های انحرافی مهدویت برای تنوع بسیار زیاد آنها، یکی از مسئله‌های فقهی مشکل است و برای حل این مشکل، انجام موضوع‌شناسی فقهی جامع و فراگیر ضروری است؛ زیرا بدون آن، شناخت نوع موضوع و مسئله‌های و عناوین فقهی منطق بر آنها ممکن نیست؛ براین اساس موضوع این مقاله، شناخت روشی جامع برای موضوع‌شناسی فقهی فرقه‌ها و جریان‌های انحرافی مهدویت است. که در پی شناخت چگونگی و مراحل انجام موضوع‌شناسی فقهی در مورد این فرقه‌ها و جریان‌ها است. ضرورت این مقاله بر اساس لزوم پاسخ‌گویی و ضرورت شناخت مسئله‌های فقهی در مواجهه با فرقه‌ها و جریان‌های انحرافی مهدویت، آشکار است. روش تحقیق در این مقاله با روش توصیفی - تحلیلی و با رعایت حجیت و اعتبار فقهی، با معیار ظهور عرفی انجام شده و هدف از این تحقیق، هدایت‌گری در کشف جامع مسئله‌های فقهی مربوط به فرقه‌ها و جریان‌های انحرافی مهدویت است تا پژوهش‌های فقهی در موضوع‌شناسی فقهی این فرقه‌ها و جریان‌ها به‌طور جامع و فراگیر انجام شود. نوآوری این مقاله، عرضه روش تحلیل جامع بر پایه سه بُعد وجودی هر موضوع است که بر اساس آن هر فرقه‌ای با توجه به اهداف تشکیل‌دهنده، محتوا و ارکان تشکیل‌دهنده و پیامدهای‌اش مورد شناسایی فقهی می‌شود تا معلوم شود دارای چه عناوین فقهی و چه احکامی است.

کلیدواژه‌ها

فرقه‌های نوپدید، موضوع‌شناسی فقهی، مهدویت‌های انحرافی، مدعیان دروغین، انتظار.

* **استاد به این مقاله:** خادمی کوشا، محمدعلی. (۱۴۰۳). روش موضوع‌شناسی فقهی جریان‌های انحرافی مهدویت.

<https://doi.org/10.22081/JM.2024.69781.1098>

جامعه مهدوی، ۹(۴)، صص ۶۹-۱۰۸.

□ نوع مقاله: علمی - ترویجی؛ ناشر: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم (پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی) © نویسندگان

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۶/۰۷ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۰۶/۲۲ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۷/۰۹ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۰۸/۲۴

مقدمه

شناخت وظیفه فرد، جامعه و حاکمیت در مورد فرقه‌ها و جریان‌های انحرافی مهدویت یکی از مسئله‌های فقهی مهمی که امروزه برای تکثر انواع آنها و گاهی پیچیدگی ساختار تشکیلاتی و اهداف تشکیل آنها و داشتن آثار فراوان فردی و اجتماعی مشکل است و برای حل این مشکل، انجام موضوع‌شناسی فقهی جامع و فراگیر ضروری است؛ زیرا بدون آن، شناخت نوع موضوع و مسئله‌ها و عناوین فقهی منطبق بر آنها ممکن نیست.

موضوع‌شناسی فقهی فرقه‌ها و جریان‌های انحرافی مهدویت، یک پژوهش میان رشته‌ای است که از داده‌های برخی دانش‌های غیر فقهی از جمله تاریخ و کلام و نیز دانش اجتماعی بهره‌می‌برد و با روشی که از نگاه فقهی معتبر و نتیجه بخش باشد افزون بر اینکه به بررسی آنها از دید انحرافی بودن و نبودن می‌پردازد، به کشف عناوین فقهی قابل انطباق بر آن می‌پردازد و تعیین می‌کند یک فرقه و جریان انحرافی، موضوع کدام یک از احکام شرعی است.

با وجود اینکه از اوایل اسلام تاکنون ظهور فرقه‌های دینی و مذهبی رواج داشته است فقط حکم فقهی پیروان آنها در کتاب‌های فقهی مورد توجه بوده است؛ اما به مرور زمان و با شکل‌گیری تشکیلات سازمان یافته و حمایت‌های قدرت‌های معارض جهانی و پیدایش آثار فراوان اجتماعی و اعتقادی شرایطی فراهم آمد که مواجهه با این فرقه‌ها را در دور تازه‌ای قرار داد به ویژه که بسیاری از این فرقه‌ها به ظاهر اعلام سازگاری با ادیان و فرقه‌ها داشته و خود را معارض نمی‌بینند. در چنین شرایطی یکی از امور ضروری در مواجهه با این فرقه‌ها، موضوع‌شناسی آنها است.

جایگاه مهم موضوع‌شناسی در بررسی فقهی فرقه‌ها و جریان‌های انحرافی مهدویت، بیانگر اهمیت بهره‌گیری از روش صحیح و جامع در فرایند آن است، از طرفی هم بر اساس لزوم پاسخ‌گویی و ضرورت شناخت مسئله‌های فقهی در مواجهه با فرقه‌ها و جریان‌های انحرافی مهدویت، شناخت روش کامل و معتبر در موضوع‌شناسی ضرورت دارد؛ زیرا در بررسی فقهی فرقه‌ها و جریان‌های انحرافی مهدویت با عنایت به اینکه فقیه

با عنوان روشنی از موضوعات و عناوین فقهی مواجه نیست، نیاز به روشی است که موضوع مورد نظر هرچه بیشتر به‌طور جامع شناسایی شود. جامع‌نگری در شناسایی فقهی فرقه‌ها افزون بر اینکه به روش بررسی فرقه‌ها از نگاه انحرافی بودن و نبودن می‌پردازد، راه و روش تطبیق موضوعات احکام شرعی بر یک فرقه انحرافی را بیان می‌کند.

موضوع این مقاله شناخت روشی جامع برای موضوع‌شناسی فقهی فرقه‌ها و جریان‌های انحرافی مهدویت است که به شناخت چگونگی و مراحل تطبیق روش و مراحل انجام موضوع‌شناسی فقهی در مورد این فرقه‌ها و جریان‌ها است؛ بنابراین موضوع این مقاله بررسی حکم فقهی فرقه‌های انحرافی مهدویت نیست بلکه فقط در پی نمایش روش موضوع‌شناسی فقهی و مراحل شناخت عناوین فقهی در مورد این فرقه‌ها و جریان‌ها است.

روش تحقیق در این مقاله، روش توصیف و تحلیل با رعایت حجیت و اعتبار فقهی در شناخت مفاهیم و موضوعات است که مبتنی بر ظهور عرفی است.

هدف از این تحقیق، دستیابی به یک روش جامع، جهت موضوع‌شناسی فقهی فرقه‌ها و جریان‌های انحرافی مهدویت و هدایتگری در کشف جامع مسئله‌های فقهی مربوط به آنها است. تا پژوهش‌های فقهی در موضوع‌شناسی فقهی این فرقه‌ها و جریان‌ها به شکل جامع و فراگیر انجام شود.

نوآوری این مقاله نمایش روش تحلیل جامع بر پایه روش تحلیل سه بُعدی در موضوع‌شناسی فقهی است و بر اساس آن پیشنهاد می‌دهد تا در موضوع‌شناسی فقهی هر فرقه اولاً با توجه به انواع اهداف فرقه‌ها و ثانیاً با تحلیل همه جهت‌های محتوایی و ارکان تشکیل‌دهنده آن و ثالثاً با مطالعه لوازم و پیامدهای آن مورد شناسایی فقهی قرار گیرد تا معلوم شود دارای چه عناوین فقهی و چه احکامی است.

مراحل تحقیق در این مقاله با توجه به شناخت روش موضوع‌شناسی و سپس ابعاد وجودی موضوع مورد نظر (فرقه‌ها و جریان‌های مهدوی) و توصیف مشخص می‌شود؛ بنابراین ابتدا روشی به‌عنوان روش جامع برای موضوع‌شناسی در جهت استنباط احکام فقهی عرضه می‌شود و سپس بر اساس آن مراحل شناخت فقهی فرقه‌های نوظهور

تبیین می‌شود تا بدینسان راه شناخت وظیفه افراد و حکومت در چرخه حکمرانی مشخص شود.

۱. تبیین و اثبات روش تحلیل جامع برای موضوع‌شناسی فقهی

رویکرد رایج و مشهور فقیهان برای مطالعه فقهی موضوعات که بیشتر در منابع فقهی گذشتگان و جانشینان آنها دیده می‌شود، نگاه فقیه به موضوع و شناسایی اجزاء و عناصر آن است. در این نگاه، عملیات موضوع‌شناسی محدود به خود موضوع است و حکم فقهی بر اساس بررسی ذات موضوع استنباط می‌شود؛ اما اموری مثل اهداف شکل‌گیری و آثار و پیامدهای موضوع در مرحله کشف حکم اولی مورد توجه قرار نمی‌گیرد و فقط به میزان محدودی در استنباط حکم ثانوی دیده می‌شود.

اما باید توجه داشت که گاهی موضوع به گونه‌ای است که عنوان و مفهوم آن در ادله و منابع فقهی نیامده است و از طرفی یک موضوع بسیط نبوده است تا به راحتی بر اساس قواعد فقهی و اصول اجتهادی (ادله و امارت) و یا در آخر با اصول فقاهتی (اصول عملیه) حکم فقهی آن را تعیین کرد بلکه گاهی دارای ساختار پیچیده است. در این موارد، موضوع‌شناسی دشوار خواهد بود به خصوص اگر به‌طور کامل نوپدید باشد و در بین منابع فقهی هم از آن گفتگویی نشده باشد که گاهی برای پژوهشگران فقهی، نقطه شروع و شیوه ورود به حل مسئله فقهی مبهم است. در این نوع موارد شناخت تحلیلی موضوع برای فقیه لازم است به همین دلیل برخی فقیهان تحلیل موضوع در مسئله‌های نوپدید را از نکات مهم در حل مسئله شمرده‌اند (مکارم شیرازی، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۴۱).

با توجه به مطلب بالا، رویکرد دیگری که پیشنهاد این قلم است این است که برای حکم اولی موضوع در مواردی که عنوان موضوع در منابع نیامده است باید در قالب یک تحلیل جامع، هر آنچه همراه موضوع است و می‌تواند در حکم فقهی آن تأثیرگذار باشد، بررسی شود و آن عبارت است از؛ نظر تحلیلی در سه جهت وجودی موضوع، محتوای موضوع و چگونگی پیدایش آن - اهداف و کارکردهای موضوع - آثار و پیامدها.

اینکه چرا فقط این جهات بررسی می‌شود نه بیشتر، به دلیل این است که هر امر ملازم و همراه پدیده‌ها که در مطالعه آنها باید لحاظ شود از دو حال خارج نیست: یا داخل ذات موضوع است که شامل عناصر داخلی موضوع و شکل و ترکیب آنها است (ماده و صورت) یا داخل ذات موضوع نیست که دو حالت دارد یا تأثیر در ایجاد موضوع دارد یا ندارد، اگر تأثیر در ایجاد موضوع دارد یا از نوع فاعل است (علت فاعلی) یا از نوع فاعل نیست (علت معدّ)، اگر تأثیری در ایجاد موضوع ندارد و فقط آثار یا لوازم موضوع است از دو حال خارج نیست: یا مقصود و مورد نظر علت فاعلی است که به عنوان پایان موضوع خواهد بود. (علت غایی) و یا مقصود فاعل نیست که در این شکل فقط آثار و لوازم خواهند بود. پس با توجه به تقسیم میان نفی و اثبات، عقلی بودن حصر جهات مذکور روشن می‌شود.

جهات مذکور با بیان عرفی در سه جهت قابل دسته‌بندی است: دسته اول محتوای موضوع و چگونگی پیدایش آن است که در نگاه عرفی شامل اجزا و ارتباط آنها و شرایط پیدایش و ترکیب آنها (انواع علل مادی و صوری و معدّ) است؛ زیرا ذات موضوع در واقع ترکیبی از اجزا و شرایط و روابط و چهره ظاهری آنها است. دسته دوم: پایان موضوع است که از شئون فاعل است. دسته سوم: آثار و لوازم موضوع است که به طور کامل از ذات موضوع و فاعل آن متفاوت است.

اگرچه هیچ فقهی حتی در مورد فقه مسئله‌های نوپدید، همه جهات مذکور را در یک جا تبیین نکرده است ولی با استقراء در مطالعات فقهی روشن می‌شود در مواردی که صدق عنوان خاصی از عناوین فقهی وجود ندارد یا معلوم نیست، هر یک از جهات مذکور به شکل پراکنده در استنباط حکم فقهی مورد توجه فقیهان بوده است. گاهی به شناخت کلی اجزا و شرایط و نوع ترکیب موضوع جدید و انطباق آنها بر اجزا و نوع ترکیب موضوع منصوص پرداخته می‌شود. مثل بیان راه‌های شناخت نوع حیوانی که از حیوان غیرمشابه خود متولد شده است که بیشتر صدق عرفی عنوان را ملاک تعیین وضعیت آن اعلام کرده‌اند (محقق حلی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۱۳۰؛ حلی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۵۳۲؛ فقعی، ۱۴۱۸ق، ص ۲۵۶؛ شهید ثانی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۳۶۴). معلوم است که عرف در صدق عرفی به

مجموعه ماهیت عرفی اجزا و نوع ترکیب آنها و شباهت ظاهری توجه می‌کند. گاهی به وجود آثار و لوازم موضوع منصوص استناد می‌کنند که هم در شبهات موضوعیه است؛ مثل شناخت رطوبت مشته بین بول و منی و مایع مردد بین خمر و شربت. و هم در شبهات حکمیه است؛ مثل شناخت مصادیق خمر و مواردی که خاستگاه شبهه در آنها، وجود اجمال در دلیل حکم برای عدم بیان مفهوم موضوع باشد. گاهی نیز با استناد به شناسایی فاعل و هدف او، عنوان منطبق بر موضوع و حکم اولی آن را به دست می‌آورند؛ مثل موارد شناخت قتل عمد و خطا.

به منظور اثبات استواری روش مذکور در بررسی فقهی فرقه‌ها و جریان‌های انحرافی مهدویت در جهان معاصر لازم است در ادامه جهات مورد نظر در تحلیل جامع سه بعدی با توجه به منابع فقهی و روش فقیهان تبیین شود.

۱-۱. تحلیل محتوای موضوع

مطالعه محتوای موضوع، ناظر به علت مادی موضوع است و با شناخت عناصر تشکیل‌دهنده موضوع و شناسایی روابط بین آنها انجام می‌گیرد. این جهت در بیشتر موضوعات نوپدید که تولیدات بشری هستند به تناسب فعل مکلف در حوزه تولید و توزیع و مصرف دارای عناصر وجودی متفاوتی خواهد بود به همین دلیل عناصر تشکیل‌دهنده موضوع در سه حوزه تولید و توزیع و مصرف مورد مطالعه می‌شود.

شناسایی محتوایی موضوع در موضوع‌شناسی فقهی، امری مسلّم و بی‌نیاز از دلیل است زیرا بر اساس آنچه که در قاعده تبعیت بیان شده است، صدق عرفی موضوع، ملاک ثبوت حکم شرعی است (شریف مرتضی، ۱۴۱۷ق، ص ۷۰؛ علامه حلی، ۱۳۸۸ق، ص ۳۶۷؛ فخرالمحققین، ۱۳۸۷ق، ج ۱، ص ۳۱؛ محقق کرکی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۱۱۶؛ شهید ثانی، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۸۹) و از طرفی از نگاه عرفی شناخت صدق عرفی در هر موضوعی متوقف بر شناخت اجزا و روابط آنها با همدیگر و نوع ترکیب و چینش آنها است مگر اینکه جهت خاص دیگری مثل آثار و لوازم یک موضوع به عنوان موضوع حکم باشد مثل مُسکر که در این شکل چنانچه در ادامه بیان می‌شود تعیین‌کننده خواهد بود.

بررسی اجزا و شرایط تشکیل‌دهنده موضوع می‌تواند موضوعی را که به ظاهر به شکل یک موضوع است بر چند موضوع گوناگون که در فقه اسلامی دارای حکم مشخص است تطبیق نماید و بدینسان یک موضوع عرفی به چند موضوع فقهی تکثیر پیدا می‌کند. برای مثال سینما یا بازی رایانه‌ای برای اجزای گوناگون آن می‌تواند بر انواع هنرها و مکاسب انطباق یابد. عطرها و لوازم بهداشتی مصرفی که امروزه از تنوع فراوانی برخوردارند برای ترکیبات فراوان در تولید آنها مثالی روشن برای موضوعات متعدد در قالب یک موضوع اند که برای شناخت حکم فقهی آنها چاره‌ای جز شناخت آن اجزا نیست.

افزون بر اجزای موضوع بررسی روابط بین اجزا برای تعیین ماهیت اصلی، موضوعات مرکب لازم است زیرا گاهی فقط نوع رابطه بین اجزای یک مجموعه می‌تواند آن را از مجموعه دیگر جدا کند. به‌طور مثال اینکه قرارداد مبالغ بیشتر در معامله به‌عنوان جزئی از عوض است یا به‌عنوان بهره پول است می‌تواند عنوان قرارداد را تغییر دهد به همین دلیل برخی آن را حرام دانسته‌اند (شهید ثانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۲۹۳؛ طباطبائی حائری، ۱۴۱۸ق، ج ۸، ص ۳۴۱؛ طباطبائی حائری، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۵۳) و نیز در وام بانکی ازدواج (قرض الحسنه) پول اضافی که دریافت می‌شود در قبال حق الزحمه است و گرنه ربا خواهد بود.

۲-۱. تحلیل اهداف و کارکردهای موضوع

در انجام فعل اختیاری دو نوع قصد وجود دارد: یکی به اقتضای اختیاری بودن فعل است که حتی در افعال بیهوده هم وجود دارد و دیگری به اقتضای عقل و حکمت فاعل و غرض او از انجام فعل است. منظور از اهداف در این مبحث، صرف قصد و نیت فعل برای فاعل نیست بلکه قصدی است که مربوط به پایان و غرض و انگیزه فاعل از انجام فعل است که گاهی از آن با نام علت غائی یاد می‌شود.

بر اساس بررسی فقهی، هدف انسان به دو صورت در موضوعات احکام فقهی نمود دارد: صورت اول، گاهی هدف فاعل، جزئی از موضوع بوده و تغییر آن موجب تغییر

موضوع می‌شود. این نوع هدف در همه عبادات (به عنوان نیت امتثال و قصد تقرب) و نیز در همه افعال قصدی وجود دارد. صورت دوم، گاهی هدف خارج از مفهوم موضوع است مثل تطهیر با آب که وابسته به قصد و هدف فاعل در استفاده از آب نیست به همین دلیل اگر شخصی با بدن متنجس بدون هدف پاک شدن وارد آب جاری شود و اثر نجس از او برطرف شود تطهیر اتفاق می افتد و بلکه حتی بدون اختیار هم اگر اتفاق بیفتد همینطور است. و مثل خریدن انگور که به قصد معامله، بیع است ولی هدف از آن می تواند خوردن آن باشد و می تواند ساختن شراب و کالاهای حرام باشد.

در مواردی که هدف فاعل به عنوان جزئی از موضوع است بحثی در تأثیر آن در حکم فقهی نیست زیرا جزء موضوع بسان تمام موضوع در حکم فقهی تأثیر گذار است؛ اما در مواردی که هدف، خارج از مفهوم موضوع است تأثیر هدف در ارزش گذاری و تعیین حکم اولی موضوعات اگرچه مانند صورت اول نیست اما فی الجمله در فقه مورد توجه است و با کمی مطالعه در فقه مذاهب می توان دریافت که نقش هدف و قصد فاعل از انجام کار در حکم فقهی فعل مکلف از مسلمات فقه مذاهب اسلامی است.

تأثیر هدف در حکم فقهی فعل مکلف در میان مذاهب اسلامی افزون بر اینکه در قواعد فقهی مثل قاعده احسان و قاعده حرمت اعانه بر اثم و... مشهود است در موارد جزئی نیز مسلم دیده شده است. به طور نمونه: در فقه زیدی امام ابن المرتضی در مواردی حکم به حرمت را تابع قصد فاعل دانسته است به این بیان که اگر قصد مخالفت با شرع داشته باشد عمل او حرام است (ابن المرتضی، ۱۲۰۷ق، ج ۱، ص ۵۳۹؛ ابن المرتضی، ۱۲۰۷ق، ج ۴، ص ۸۲).

در فقه مالکی نیز برخی از جمله خطاب رعینی، در مواردی به نقش هدف در حکم فقهی به روشنی بیان کرده اند به طور مثال در مورد حکم ساختن بنا بر روی قبر، گفته اند تابع قصد فاعل است که اگر قصد فخر فروشی دارد حرام است و اگر قصد علامت گذاری دارد جایز است (خطاب الرعینی، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۶۰).

در فقه حنفی نیز برخی مثل سرخسی، به روشنی بیان کرده اند که مشی و حرکت انسان اگر به قصد انجام گناه باشد خودش گناه است (السرخسی، ۱۴۱۴ق، ج ۲۴، ص ۳).

در فقه حنبلی هر عملی که به قصد انجام کار حرام باشد؛ از قبیل فروختن سلاح جنگی به دشمنان حربی و راهزنان و اهل فتنه، حرام دانسته شده است (عبدالله ابن قدامه، ۱۳۸۸ق، ج ۴، ص ۱۶۸، عبد الرحمن بن قدامه، بی تا، ج ۴، ص ۴۱؛ البهوتی، ۱۴۱۸ق، ج ۳، ص ۲۰۹).

در فقه امامیه نیز در برخی از موارد مکاسب محرمه به روشنی بیان شده است هر کالایی که دارای خصوصیات قابل استفاده در امور حرام باشد اگر در هنگام معامله، کاربرد حرام آن کالا مورد نظر و هدف فروشنده قرار گیرد آن معامله حرام است (محقق حلی، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۳؛ علامه حلی، ۱۴۱۱ق، ص ۹۳؛ علامه حلی، ۱۴۱۲ق، ج ۱۵، ص ۳۶۲؛ حلی مقداد، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۹؛ حلی شمس الدین، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۳۳۰؛ محقق کرکی، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۱۵؛ شهید ثانی، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۱۲۲؛ اردبیلی، ۱۴۰۳ق، ج ۸، ص ۴۱؛ سبزواری، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۴۲۵؛ بحرانی، ۱۴۰۵ق، ج ۱۸، ص ۲۰۰؛ بهبهانی، ۱۴۱۷ق، ص ۲۲) و همچنین در کتاب‌های اصولی در بحث تجزّی فاعل در مبحث قطع از مباحث حجت در علم اصول، به آن اشاره شده است (شیخ انصاری، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۹؛ شیخ انصاری، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۴۸؛ آخوند خراسانی، ۱۴۰۹ق، ص ۲۵۹).

برای اثبات تأثیر هدف در ارزش‌گذاری اعمال انسان، به یک نمونه از آیات قرآن اشاره می‌شود. تأثیر هدف در ارزش عمل به روشنی در آیات (۱۰۹ - ۱۰۷) از سوره توبه، مربوط به ساختن مسجد ضرار ترسیم شده است. مسجد ضرار براساس این آیات با هدف حرام ساخته شد و به همین دلیل به پیامبر دستور داده شد در آن مسجد حاضر نشود (لا تقم فیه) حتی اگر سوگند بخورند که هدفشان نیک بوده است باز هم دروغ می‌گویند و این یعنی اگر در واقع اراده و مقصدشان خیر بود پذیرفته بود؛ اما چون چنین نبود و هدف ناپاکی داشتند با وجود اینکه مسجد ساخته‌اند اما نه تنها کارشان باطل بود و ارزشی نداشت بلکه باتوجه به برخورد پیامبر ﷺ چنین مسجدی مستحق تخریب و سوزاندن است.

از میان روایات نیز یکی از روایات قابل استناد در اثبات نقش هدف روایت «انما الاعمال بالنیات» است، این روایت از روایات بسیار معتبر اهل سنت است (نووی، ۱۳۴۴ق، ج ۱، ص ۱۶) که در کتاب‌های معتبر حدیثی اهل سنت مثل صحیح بخاری، ۱۴۲۲ق، (ج ۱، ص ۲) و ... نقل شده است و در کتاب‌های فقهی برای اثبات وجوب نیت مورد استناد قرار

گرفته است (المزنی، ۱۴۱۰ق، ص ۲؛ الرافعی، بی تا، ج ۱، ص ۳۱۰؛ النووی، ۱۴۱۲ق، ج ۲ ص ۳۳۴) و به تصریح فقیهان اهل سنت، دلیل اصلی وجوب نیت در عبادات است (الانصاری، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۲۳؛ الشربینی، بی تا، ج ۱، ص ۳۳؛ الشربینی، ۱۳۷۷ق، ج ۱، ص ۴۷؛ الملباری، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۴۸) این روایت بنا به فهم فقیهان مذکور به روشنی قابلیت اثبات نقش هدف فاعل در حکم فقهی فعل مکلف را دارد.

حدیث بالا با ذکر سند از طرف امامیه از امیر المؤمنین علی بن ابی طالب از پیامبر ﷺ نقل شده است (عریضی، ۱۴۰۹ق، ص ۳۴۶؛ مغربی، ۱۳۸۵ق، ج ۱، ص ۱۵۶؛ شیخ طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۶۱۸) و در بیشتر موارد به شکل مرسل از پیامبر نقل شده است (مغربی، ۱۳۸۵ق، ج ۱، ص ۴؛ صدوق، ۱۴۱۸ق، ص ۶۲؛ شیخ مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۱۱۸؛ شیخ طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۸۳ و ص ۱۸۶).

این حدیث از نگاه اعتبار، جای تردید ندارد؛ زیرا هم در نزد اهل سنت از سند بسیار معتبر برخوردار است و هم از طرف امامیه، برای استناد فراوان به این حدیث از سوی فقیهان بزرگ (مغربی، بی تا، ج ۱، ص ۸۵؛ شیخ مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۱۱۸؛ شریف مرتضی، ۱۴۱۵ق، ص ۳۰۳؛ شریف مرتضی، ۱۴۱۷ق، ص ۱۱۰؛ شیخ طوسی، ۱۴۰۷ق، ص ۷۲؛ طبرسی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۱۰۱؛ راوندی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۱۰؛ ابن زهره حلبی، ۱۴۱۷ق، ص ۵۲؛ ابن شهر آشوب مازندرانی، ۱۳۶۹ق، ج ۲، ص ۱۶۱؛ ابن ادریس حلی، ۱۴۲۹ق، ص ۱۴۳؛ ابن ادریس حلی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۵۱۸؛ محقق حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۷۵؛ محقق حلی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۳۹۰؛ علامه حلی، ۱۴۰۱ق، ص ۱۰۹؛ علامه حلی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۱۳۹؛ علامه حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۸۵؛ علامه حلی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۴۴۵) دارای شهرت عملی آشکاری است.

توضیح دلالت حدیث این است که این روایت هم در نقل اهل سنت و هم نزد شیعه برای قرائن داخلی آن فقط مربوط به نیت عنوان فعل نیست بلکه مربوط به مقصود فاعل و هدف او از عمل است که شامل نیت اطاعت و تقرب هم می شود. متن حدیث در نقل اهل سنت در مورد اهداف هجرت و در نقل امامیه مربوط به شرکت در جهاد به منظور دستیابی به غنیمت ها است و معلوم است که این منظور غیر از نیت خود عمل است و هدف و غرض فاعل را بیان می کند و پیامبر وقتی از وجود این هدف در میان برخی از مسلمانان مطلع شد آن سخن شریف را فرمود.

فقیهان که در ابواب گوناگون فقهی قصد حرام را موجب حکم به حرمت دانسته اند

و در بیع و مکاسب، مقاصدی مثل تولید شراب، ساختن بت و هیاکل العبادۀ مثل صلیب، آلات لهو، آلات قمار و ... را موجب حکم به حرمت معامله دانسته‌اند (حلی مقداد، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۴۳۸؛ محقق حلی، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۳؛ علامه حلی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۲، ص ۱۳۹؛ محقق کرکی، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۱۵؛ نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۲، ص ۲۵؛ شیخ انصاری، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۰۹؛ یزدی طباطبائی، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۷؛ موسوی قزوینی، ۱۴۲۴ق، ج ۲، ص ۱۳۶؛ خویی، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۱۴۷؛ خمینی، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۱۵۹) جمع‌بندی این فتاوا این است نقش هدف و مقاصد افراد در تغییر حکم فقهی فعل مکلف مورد قبول فقیهان است. و برخی فقیهان که عبارت «النية مغيرة» را به کار برده‌اند (ابن المرتضی، ۱۲۰۷ق، ج ۱، ص ۲۲۸؛ حسینی مراغی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۱۵) منظورشان همین است.

مطالعه محتوای موضوع ناظر به اجزای تشکیل‌دهنده موضوع است و با شناخت عناصر تشکیل‌دهنده موضوع و شناسایی روابط میان آنها انجام می‌گیرد. این جهت در بیشتر موضوعات نوپدید که تولیدات بشری هستند به تناسب فعل مکلف در حوزه تولید و توزیع و مصرف دارای عناصر وجودی متفاوتی خواهد بود به همین دلیل عناصر تشکیل‌دهنده موضوع در سه حوزه تولید و توزیع و مصرف مورد مطالعه می‌شود.

۳-۱. تحلیل لوازم و پیامدهای موضوع

آثار موضوعات جدید از ویژگی آنها و شناسه‌ای همراه موضوعات‌اند و از آنجا که موضوعات جدید با همان آثار مورد پرسش و مورد ابتلای مردمند، نمی‌توان در بیان حکم اولی آنها این آثار را نادیده گرفت؛ از این رو برای موضوع‌شناسی فقهی در مورد موضوعات جدید و نوپدید، شناخت آثار و لوازم آنها ضروری است. بررسی آثار و انواع لوازم و پیامدهای موضوع در سه حوزه تولید و توزیع و مصرف در همه عرصه‌های ممکن، از قبیل تربیت و اخلاقی و بهداشت و سلامت و ... انجام می‌شود.

برخی از عناوین فقهی که بر موضوعات منطبق می‌شوند به اعتبار آثار و لوازم موضوعات است، به همین دلیل در مورد موضوعاتی که عنوان آنها در ادله احکام ذکر نشده است برای یافتن عناوینی که از نظر آثار و لوازم بر این موضوعات قابل انطباقند باید همه آثار متعارف آنها شناخته شوند.

با وجود اینکه در منابع فقهی به شکل مستقل در مورد آثار موضوعات و نقش آنها در حکم فقهی گفتگویی نشده است ولی در قواعد فقهی و احکام کلی زیادی، نظر به آثار موضوعات، شده است؛ مانند قاعده لاضرر (فاضل آبی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۵۸؛ محقق حلی، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۹۷؛ علامه حلی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۵۵۳؛ انصاری، ۱۴۱۴ق، صص ۱۰۹-۱۱۱؛ بجنوردی، ۱۳۷۷، ج ۱، صص ۲۱۱-۲۱۳؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۴ق، ج ۵، ص ۱۳۱)، قاعده تسبیب (فاضل آبی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۶۴۶؛ محقق حلی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۳۰۶؛ علامه حلی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۲۲۶؛ علامه حلی، ۱۴۱۴ق، ج ۷، ص ۴۳۸؛ علامه حلی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۳۵۸؛ حسینی عمیدی، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۷۴۸؛ فخر المحققین حلی، ۱۳۸۷ق، ج ۴، ص ۶۵۸؛ حلی، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۴۸۵؛ حلی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۲۵۱؛ محقق کرکی، ۱۴۱۴ق، ج ۶، ص ۲۰۶؛ شهید ثانی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۳۹۱؛ شهید ثانی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۲، ص ۱۶۲) قاعده سبب الحرام حرام (نراقی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۲۲۷؛ نراقی، ۱۴۱۵ق، ج ۸، ص ۹۹؛ نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۹، ص ۱۴؛ همدانی، ۱۴۱۶ق، ج ۱۰، ص ۳۵۷؛ آخوند خراسانی، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۳۱؛ آملی، ۱۳۸۰ق، ج ۷، ص ۴۶؛ خمینی، ۱۴۲۱ق، ج ۵، ص ۴۱۷؛ شیخ انصاری، ۱۴۱۳ق، ص ۲۲۰؛ حسینی حائری، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۳۶۴؛ روحانی، ۱۴۳۵ق، ج ۸، ص ۳۴۸) و ابواب گوناگون فقه به تناسب گفتگوهای از نقش آثار در حکم فقهی مطرح شده است و فی الجمله بر اساس قواعد فقهی و اصولی، تأثیر آثار در حکم فقهی موضوعات قابل تردید نیست.

۲. تطبیق روش موضوع شناسی فقهی در شناخت فرقه ها و جریان های مهدویت

ظهور گروه های فکری و دینی با گرایش های گوناگون پیشینه ای دیرینه از ابتدای تولد اسلام دارد و با توجه به نوع گرایش ها و اندیشه های حاکم بر آنها پیوسته مسلمانان و حکومت های اسلامی در برخورد با آنها راه های متفاوتی را در پیش می گرفتند. امروزه با کثرت ظهور فرقه هایی که با شعارهای عرفانی و یا اعتقادی و با ظاهری غیر معاند با اسلام و شیعه موجب برخی تشکلهای و تحزبها شده و زمینه های اختلافها و گاهی سوء استفاده و انحراف های متنوعی می شوند که در این میان یکی از پرسش های مهم برای افراد و حکومت اسلامی پرسش از وظیفه شرعی در برابر این پدیده است.

منظور ما از فرقه، هر گروه تشکلی یافته فکری یا اعتقادی یا سیاسی است که با

اندیشه و اعتقاداتی غیر از اعتقادات روشن ادیان آسمانی و مذاهب اسلامی خود را در یک مرز متفاوتی از دین و مذهب رسمی قرار داده‌اند و به مناسبت همین فرق‌گذاری آنها و تشکیل گروه متفاوت، می‌توان واژه فرقه را در مورد آنها به کار برد.

فرقه در ادبیات رایج چه‌بسا دارای ارزش‌گذاری و بار منفی است اما با توجه به کاربرد این واژه در روایات و لغت می‌توان دریافت که به‌طور حتم در معنای فرقه بار منفی و تقابل با دین و مذهب نهفته نیست.

در بررسی فقهی فرقه‌ها به منظور یافتن احکام فقهی مربوط به آنها مشاهده می‌کنیم که فرقه‌ها در یک دسته‌بندی کلی بر اساس نسبت آنها با عناوین فقهی مثل کفر و شرک به دو دسته کلی تقسیم می‌شوند: یکی فرقه‌هایی که عنوان آن فرقه‌ها در منابع فقهی ذکر شده و یا به روشنی مصداق عناوین فقهی معینی مثل کفر و شرک می‌شوند و در نتیجه احکام شرعی آنها در منابع دینی مشخص شده است، دوم فرقه‌هایی که نامی از آنها در منابع نیامده و زیرعناوینی مثل کفر و شرک قرار نمی‌گیرند و یا انطباق این عناوین بر آنها به روشنی معلوم نیست.

دسته اول به‌طور عمده فقط با شناخت فرقه و بر اساس انطباق عناوین کفر و شرک بر آنها، حکم شرعی‌شان در فقه فردی و حکومتی معین می‌شود، برای این منظور به دست آوردن محتوای اعتقادی فرقه کفایت می‌کند.

اما دسته دوم که پس از بررسی محتوای اعتقادی فرقه و جریان فکری آن معلوم می‌شود، نیازمند موضوع‌شناسی چند وجهی است به گونه‌ای که افزون بر شناخت محتوای اعتقادی فرقه، نیازمند بررسی اهداف تشکیل فرقه و پیامدهای پیروی از آنها است تا معلوم شود کدام عناوین فقهی بر این فرقه‌ها قابل انطباق است تا حکم فردی و حکومتی آنها مشخص شود.

بررسی فقهی دسته دوم از فرقه‌ها متوقف بر شناسایی همه جانبه آنها است که در سه جانب اصلی خلاصه می‌شود: ۱. بررسی محتوایی فرقه از دید عناصر تشکیل‌دهنده آن، اندیشه‌ها و برنامه‌ها و فعالیت‌ها و ساختار سازمانی؛ ۲. بررسی از نگاه نقطه پیدایش و عوامل و اهداف و مقاصد تشکیل فرقه؛ ۳. پیامدها و آثار فردی و اجتماعی.

بر این اساس روشن است که موضوع‌شناسی فقهی این فرقه‌ها یک پژوهش گسترده میان رشته‌ای خواهد بود که حداقل باید از داده‌های دانش تاریخ و کلام و اخلاق و عرفان و نیز دانش اجتماعی و حتی روان‌شناسی و پزشکی بهره‌گیری کرد و با روشی که از نظر فقهی، معتبر و نتیجه‌بخش باشد به بررسی آنها پرداخت. آنچه فعلاً در این فرصت، مورد نظر است روش موضوع‌شناسی فقهی فرقه‌های دسته دوم است.

هر کدام از وجوه سه‌گانه مذکور به سبب تأثیر در حکم فقهی و تفاوت در تعیین وظیفه شرعی مورد توجه است که به انواع وظایف ملت و حکومت در برابر آن نیز می‌پردازد؛ به این معنی که تعیین می‌کند یک فرقه انحرافی، موضوع کدام یک از احکام شرعی است. در ادامه به تبیین روش موضوع‌شناسی فرقه‌ها بر اساس نمونه‌ی تحلیل سه وجهی می‌پردازیم:

۲-۱. بررسی محتوا و عناصر اصلی فرقه‌ها و جریان‌های انحرافی مهدویت

یکی از محورهای اصلی برای شناخت احکام شرعی مربوط به فرقه‌ها و جریان‌های انحرافی مهدویت مانند هر موضوع فقهی دیگر، محتوای داخلی تشکیل‌دهنده آن است. در مطالعه فرقه‌ها به روشنی درمی‌یابیم که عناصر مادی و معنوی تشکیل‌دهنده هر فرقه شامل رهبران و گردانندگان - اندیشه و اعتقادات - برنامه‌های اجرایی و مناسک - هواداران و پیروان - ساختار تشکیلاتی درونی و وابستگی‌های سازمانی بیرونی است؛ در نتیجه برای موضوع‌شناسی فقهی باید همه این موارد مطالعه شود.

الف) رهبران و گردانندگان

شناسایی رهبران یک جریان برای جایگاه ویژه رهبری فرقه و جریان از مهم‌ترین راه‌های شناسایی یک جریان است؛ زیرا در بنای عقلا همواره سنجش اعتبار یک گروه یا جریان با شناخت رهبران آن گروه یا جریان گره خورده است.

اگر گردانندگان یک فرقه با جریان‌های ضد دینی و استعماری در ارتباطند احتمال حصول موضوع توطئه علیه نظام و تضعیف نظام خودنمایی می‌کند و قبل از اثبات آن

عنوان موضع تهمت است که در فقه فردی ارتباط با آن فرقه جایز نیست و در فقه حکومتی در موارد وجود احتمال توطئه و تضعیف نظام، برخورد امنیتی و رصد و پیگیری آن بر دستگاه‌های مربوط لازم است.

ب) محتوای اعتقادی و برنامه و مناسک

در بررسی محتوایی هر فرقه اولاً باید همه اعتقادات و اصول و فروع مهم و برنامه و روش هر فرقه شناسایی شود و ثانیاً از نظر سازگاری و ناسازگاری با اصول اسلامی و اصول مذهبی بررسی شود. طبیعی است که به تناسب سازگاری و ناسازگاری و شدت و ضعف آن، احکام فقهی مرتبط با آن معلوم می‌شود.

شناخت عقاید فرقه‌ها گاهی چندان پیچیده نیست زیرا خود مدعی مهدویت مثل احمد بصری با بیان عقاید و ادله خود آنها را عرضه می‌کند هر چند به دلایلی خویش را پنهان می‌کند ولی در مواردی هم مدعی مهدویت عقاید خود را به‌طور کامل بیان نکرده و به مرور زمان و به شکل پلکانی دست به ادعاهای بالاتر و ابراز عقاید خطرناک‌تر می‌زند که نمونه روشن آن را در فرقه بابیت مشاهده می‌کنیم.

نمونه عقاید منحرف در میان مدعیان مهدویت، فرقه شیخیه کرمان است که اصول دین را چهار اصل توحید، نبوت، امامت و رکن رابع می‌دانند و آن را واسطه میان مردم و امام زمان علیه السلام معرفی می‌کنند که در هر زمانی وجود دارد و به آن رکن رابع می‌گویند (مشکور، ۱۳۷۲، ص ۲۶۹؛ فرمانیان، ۱۳۸۹، ص ۱۸۲). به گفته برخی پژوهش‌گران مهم‌ترین تأثیر در شکل‌گیری فرقه بابیه، نظریه رکن رابع شیخیه کرمان بوده است که علی‌محمد باب رئیس فرقه بابیه در ابتدا پیرو فرقه شیخیه بود و خود را رکن رابع می‌نامید و از همین نظریه به ادعاهای دیگری رسید (باقری، ۱۳۹۱) شناخت این اندیشه که بر خلاف عقاید شیعه امامیه است و دارای محتوای کذب و دروغین و در نتیجه مبتلا به نشر اکاذیب است، موجب برخورد حکومتی با آن و حکم به دوری شیعیان از آن و جلوگیری از ترویج آن است.

نمونه دیگر احمد بن اسماعیل بصری است. به گفته کسانی که به بررسی عقاید او پرداخته‌اند، این فرد که مدعی فرزندی امام زمان علیه السلام است خود را وصی امام زمان علیه السلام معرفی می‌کند که رسول و زمینه‌ساز ظهور است و پس از آن حضرت به حکومت و خلافت خواهد رسید. پیروان این شخص ادعا دارند تمام بیانات و ادله او برگرفته از علم الهی بوده و قابل نقد نیست (یوسفیان، ۱۳۹۲ ص ۵۹). ولی ضمن اینکه ادله روایی او بررسی و نقد شده است (حیدری ال کثیری، ۱۳۹۰، صص ۱۷۵-۲۰۹؛ پورسیدآقای، سیدمسعود، ۱۳۹۶، صص ۵-۲۴). برخی به این نظر رسیده‌اند این فرد با تمسک به روایات غیر مستند، بهره‌گیری از منابع غیر علمی، تقطیع روایات و تحریف معنا و دلالت آنها، قصد فریب مخاطبان خود را داشته است (یوسفیان، ۱۳۹۲ ص ۵۹) و توسط استعمار مطرح شده است (حیدری ال کثیری، ۱۳۹۰، ص ۱۷۵). وقتی این امور با اعلان نامشروع بودن همه حکومت‌های معاصر همراه می‌شود زمینه مقابله با نظام را فراهم کرده و در شمار گروه معاند نظام می‌شود.

اگر معلوم شود برخی گروه‌ها با ادعاهایی مثل ارتباط با امام زمان و اخذ دستور بلاواسطه از آن حضرت دست به جذب افراد و تشکیل اجتماع و فرقه می‌زنند که با توجه به مخالفت این ادعاها با عقیده به انکار ارتباط امام زمان با اشخاص در زمان غیبت، می‌توان به انحرافی بودن آنها پی برد و بر این اساس موضوعی برای بررسی فقهی خواهد بود و آن بررسی کذب و فریب افکار عمومی که بنا به شرایط افراد ادعا کننده دارای احکام متفاوت است.

باید توجه داشت که بررسی عقاید انحرافی فرقه و جریان‌های مهدویت در مواردی مشکل است؛ زیرا گاهی رهبران فرقه‌ها با استفاده از تأویل کتاب و سنت، آیات و روایاتی را به نفع خود تأویل می‌کنند و افراد کم دانش را فریب می‌دهند. به همین دلیل برخی معتقدند بهره‌گیری از «تأویل»، از بارزترین شگردهای جریان‌های انحرافی در موضوع مهدویت است؛ چرا که تأویل راه سوء استفاده از نصوص دینی را به منظور توجیه عقاید فرقه‌ای برای آنها می‌گشاید؛ به نحوی که می‌توانند خود را برای دین‌باوران تزئین کنند و مشروعیت خویش را به دیگران بنمایانند (فلاح علی‌آباد، ۱۳۹۵، ص ۱۲۶)؛

بنابراین برای شناخت انحرافی بودن عقاید فرقه‌های مهدوی شناخت سطحی از مهدویت کافی نیست.

ج) هوادان و پیروان و وابستگی تشکیلاتی

شناسایی پیروان و هواداران و چگونگی ارتباط رهبران و اعضای جریان مهدوی تأثیر روشنی در شناخت ماهیت فرقه و وجود انحراف و میزان آن دارد. گاهی نوع ارتباط اعضا با رهبران یک جریان به روشنی برای شناخت انحراف آن و شناخت عناوین فقهی منطبق بر آن کافی است؛ اما در موارد بسیاری با توجه به تلاش رهبران بر پوشیدگی اهداف خود، افزون بر دوری از ادعاهای مشکل‌ساز در شروع تشکیل فرقه، دست به پنهان‌سازی وابستگی تشکیلاتی می‌زنند. که در این موارد راه‌ها و مراحل دیگر موضوع‌شناسی می‌تواند راه‌گشا باشد.

۲-۲. بررسی اهداف و عوامل پیدایش فرقه

با توجه به تأثیر هدف و نیت فعل انسان در حکم فقهی فعل مکلف، باید گفت تشکیل فرقه‌های دینی و سیاسی نیز از این قاعده کلی مستثنی نیستند و بلکه به‌طور قطع اهمیت یک فرقه دینی یا مذهبی منحرف در نظر حاکم اسلامی و هر فرد مسلمان، کمتر از مسجد ضرار نیست و وجود انحراف در مقاصد کسانی که به وجود آوردندگان آن هستند به مراتب بیشتر از ساختن آن مسجد خطر آفرین است. بر این اساس می‌توان دریافت که در شناخت حکم فقهی برای مواجهه با هر فرقه‌ای نمی‌توان از بررسی اهداف و مقاصد اولیه در پیدایش آن فرقه غفلت کرد.

با توجه به اینکه فرقه‌ها از اهداف تشکیل خود جدا نیستند نمی‌توان فرقه را بدون توجه به اهداف تشکیل آن مورد حکم اولی دانست و با توجه به اهداف آن، حکم ثانوی برای آن تعیین کرد، بلکه برای هر فرقه به‌طور مشخص با توجه به اهداف تشکیل آن باید حکم اولی استنباط کرد.

الف) اهداف رهبران و گردانندگان فرقه‌ها و جریان‌های مهدویت

با توجه به جدیت و گاهی صرف هزینه‌های کلان از سوی رهبران و گردانندگان یک فرقه می‌توان دریافت که آنها در پی اهداف مهمی هستند. با بررسی‌های تاریخی و بررسی نشانه‌های موجود در مدیریت و تبلیغ برخی فرقه‌ها شاید بتوان برخی از فرقه‌ها را تحلیل مقاصدی کرد در نتیجه بر اساس شناخت مقاصد آن فرقه، تطبیق عناوین و موضوعات فقهی متعددی قابل بررسی خواهد بود که در موارد شناخت انحراف آنها، این عناوین شامل مفاسدی مثل هدف براندازی حکومت اسلامی تا هدف تضعیف برخی گروه‌های مذهبی فعال و نهادهای حکومتی و ... خواهد بود.

گاهی مدعیان مهدویت یا نیابت با هدف تقویت و کسب سرمایه اجتماعی دست به ادعای دروغین می‌زدند و این هدف از صدر اسلام مورد توجه مدعیان بوده است. چنانچه گفته شده پس از شهادت امام حسین (علیه السلام) و مرگ یزید و کناره‌گیری فرزندان معاویه بن یزید از خلافت، اوضاع جهان اسلام دچار بحران گشت و در میان سالهای ۶۵ تا ۷۰، مختار بن ابی عبیده ثقفی از شرایط به وجود آمده بهره‌برداری کامل کرد و به نیابت از محمد بن حنفیه و با هدف انتقام خون شهدای کربلا در کوفه قیام کرد و لفظ مهدی را برای محمد بن حنفیه به کار برد (صمصامی، ۱۳۸۷، ص ۲۵) در قرن‌های واپسین، اهداف سیاسی و توطئه انحراف مذهبی توسط حکومت‌های معارض جهانی شکل پیچیده و بین‌المللی گرفته است و به گفته برخی با شکل‌گیری نظام جمهوری اسلامی پس از انقلاب سال ۱۳۵۷، که بر اساس آموزه‌های دینی استقرار یافت، حساسیت دشمنان را بیش از پیش برانگیخت؛ در نتیجه درصدد برآمدند، با نفوذ در میان گروه‌ها و فرقه‌های مذهبی و یا حتی تأسیس فرقه‌های منحرف مذهبی در راستای اهداف خود، نظام دینی انقلاب اسلامی را با جدال و حتی با تهدید امنیتی - سیاسی مواجه سازند (بابانصب، شون‌آذری، ۱۳۹۹) این رویه امروزه با حمایت از مدعیان در قالب‌های به ظاهر انسان‌دوستانه دنبال می‌شود.

بر اساس برخی پژوهش‌ها، بعضی از مدعیان مهدویت، در راستای انحراف افراد و

جوامع، و مقابله با مسیر هدایت، مراکز فکری و هدایت‌گری جامعه (علماء) را مورد هجمه قرار می‌دهند و به منظور منع تحقق هدایت‌گری، کوشش در ایجاد فاصله میان عموم مردم و علماء دارند و حذف روحانیت را، در دستور کار خود قرار می‌دهند (جعفری، ۱۳۹۸ ص ۵).

ب) اهداف حمایت‌کنندگان و هواداران

آگاهی از تاریخ شکل‌گیری برخی فرقه‌ها و حمایت‌گران آن راهی نمی‌گذارد تا مقاصد شوم استعمار در ایجاد برخی فرقه‌ها را انکار کرد. بر این اساس در موضوع‌شناسی فرقه‌ها نمی‌توان از بررسی اهداف حمایت‌گران غفلت کرد. به‌طور مثال برخی از نویسندگان با تحلیل حمایت‌های استعمارگران از انحرافات مذهبی چنین دریافته‌اند که جریان‌هایی مانند «مستر همفر» جاسوس وزارت مستعمرات بریتانیا در ممالک اسلامی و «کینیا دالگوررکی» مأمور امپراطوری تزار روسیه برای ایجاد فرقه‌های جدید مذهبی در عهد قاجار، تنها نمونه‌های آشکار هزینه‌کرده‌های قدرت‌های استعماری بر ضد بلاد اسلامی بوده‌اند.

براساس برخی مطالعات فرقه‌شناسی، رد پای استعمار در سرزمین‌های اسلامی را می‌توان در قامت «وهاییت» در جزیره العرب، «باییت» و «بهاییت» در ایران و «آقاخان» و «قادیانیه» در پاکستان، پیگیری کرد. هدف استعمار از معرفی امام زمانی بدلی و منجی غیر واقعی این است که مردم را از نزدیکی و پیروی از امام زمان حقیقی به دور دارند (مجاهدان، ۱۳۸۷). همانطور که فرقه سیاسی - مذهبی طلوعیان که در پوشش معنویت‌گرایی در بخشی از منطقه حساس نفتی ایران سر برآورد، از جمله ترفندهای دولت استعمارگر انگلستان در فرقه‌سازی معرفی شده است (محمودی، ۱۳۹۷، ص ۳۹).

در همه این موارد برای رسیدن به حکم فقهی، بررسی اهداف با میزان اعتبار فقهی لازم است. اما باید توجه داشت، با وجود اینکه در بررسی اهداف فرقه نمی‌توان به

منابع غیرمعتبر و ادعاهای افراد اکتفا کرد ولی در زمان کنونی روشن و مشهود است که فرقه‌هایی از شیعه توسط انگلیس حمایت و پشتیبانی می‌شود که به‌طور یقین با شناخت دولت و سیاست‌های انگلیس می‌توان دریافت که اهداف نادرستی در پس این حمایت‌ها نهفته است، به همین دلیل آیت‌الله خامنه‌ای رهبر جمهوری اسلامی ایران در مورد برخی گروه‌های فعال شیعه در انگلیس گفتند: «تشیعی که بر پایه‌ی ایجاد اختلاف و صاف کردن جاذبه برای حضور دشمن‌های اسلام است این، تشیع نیست؛ این انحراف است»^۱.

به هر روی شناخت اهداف فرقه‌ها و مدعیان مهدویت و حامیان آنها، می‌تواند عناوین فقهی مناسب با آنها را آشکار کند و در نتیجه حکم شرعی و حکم حکومتی مربوط به آنها آشکار می‌شود.

۲-۳. بررسی آثار و پیامدهای وجود فرقه

هر فرقه‌ای گذشته از اهداف و محتوا، دارای جهت دیگری است که در حکم شرعی مواجهه با آن تأثیرگذار است و آن آثار و لوازم و پیامدهای آن است. به‌طور مثال شاید بتوان گفت برخی از فرقه‌ها و مکاتب و حتی حزب‌های سیاسی با وجود اینکه از نظر اهداف و محتوا بر خلاف اصول دین و مذهب نیستند اما در صورتی که موجب اختلاف در صفوف مسلمانان شده و زمینه تضعیف و دو دستگی و سستی در برابر دشمن را فراهم آورد بر حاکم اسلامی واجب است که از آن جلوگیری کند و بر مردم هم لازم است که از گرایش به آنها دوری کنند.

نتیجه برخی پژوهش‌ها خبر از آن می‌دهد که طی سال‌های اخیر، رویدادهایی با حضور برخی فرقه‌های انحرافی در جهت‌دهی به تنش‌ها و آشوب‌های اجتماعی، بازتاب نگران‌کننده‌ای در جامعه و نظام اجتماعی به وجود آورده است (فاطمی‌نسب و قلاتی، ۱۳۹۸، ص ۱۴۰) و نیز مطابق برخی پژوهش‌ها در زمان حاضر، شخصی با عنوان «علامه

1. <https://khl.ink/f/30524>

منصور هاشمی خراسانی» خود را زمینه‌ساز ظهور مهدی علیه السلام معرفی کرده و با شعار «بازگشت به اسلام» و با باطل و طاغوت شمردن حکومت‌های فعلی و مانع ظهور دانستن آنها، مردم را به روی گردانی از این حکومت‌ها فراخوانده و هر کس را که با وی مخالفت کند مانع ظهور محسوب کرده و اعلام می‌کند در صورت تمکن، آنها را از سر راه برخواهد داشت (ملاشاهی، ۱۴۰۱، ص ۲۶۸) اثر مخرب این نوع ادعاها در برهم زدن نظم عمومی و ایجاد جدال در امنیت جامعه نیازی بیان ندارد.

نمونه دیگر فرقه «انصار المهدی» پیروان احمد الحسن است که با ظاهری منطبق با برخی اعتقادات و روایات شیعه ظهور پیدا کرده است. احمد الحسن خود را فرزند امام زمان و مهدی اول پس از او می‌خواند که حکومت را از امام زمان تحویل خواهد گرفت و هر نوع تشکیل حکومت قبل از ظهور امام زمان را نادرست می‌داند (یوسفیان، ۱۳۹۲ ص ۵۹). که ناگفته آثار مخرب این عقیده در میان شیعیان معلوم است. ترویج خرافه و توهین و وهن دین و ایجاد تفرقه در صفوف مومنین از عناوین محرماتی است که در آثار و پیامدهای برخی از فرقه‌های شیعه که امروزه مطرح شده‌اند وجود دارد.

بر این اساس فرقه‌هایی که با هدف آماده‌سازی برای ظهور و حتی محتوایی سازگار با مذهب شیعه ساماندهی شده‌اند با توجه به برخی سوءاستفاده‌هایی که سردمداران این فرقه‌ها مرتکب می‌شوند و گاهی موجب تفرقه‌هایی می‌شوند که آثار و پیامدهای پرهزینه برای کشور اسلامی و یا جهان اسلام دارد، حاکم اسلامی وظیفه دارد با شکل‌گیری آنها مقابله کند.

نتیجه‌گیری

روش تحلیل جامع سه بعدی در موضوع‌شناسی فقهی در مورد فرقه‌ها و جریان‌های مهدویت نیز قابل تطبیق است و بر اساس آن در بررسی سه بعدی فرقه‌ها دستیابی به موارد قابل انطباق بر عناوین فقهی فراوانی میسر می‌شود.

در بررسی هر فرقه و جریان مهدوی ابتدا باید با بررسی اجمالی فرقه معلوم شود آیا از فرقه‌های منصوص است یا نیست و در صورت نبود انطباق فرقه‌های مذکور در منابع

دینی بر آن، به بررسی آن به روش تحلیل جامع سه بعدی پرداخته شود. در بررسی فرقه و جریان مهدوی نوظهور باید از نظر محتوای آن، شخصیت رهبران و عقاید و برنامه‌ها و شناخت پیروان و رابطه تشکیلاتی آنها با رهبران فرقه بررسی شود. و می‌توان از آن راه وظیفه فقهی افراد و حکومت را به دست آورد. هر کدام از کشف اهداف گردانندگان فرقه و یا شناخت محتوا و یا رصد کردن آثار فرقه برای کشف حکم فقهی کافی است و در مواردی همه ابعاد سه گانه در جهت واحدی قرار گرفته و به روشنی حکم فقهی یک فرقه آشکار می‌شود.

فهرست منابع

۱. ابن ادریس حلی، محمد بن منصور بن احمد. (۱۴۲۹ق). أجوبة مسائل و رسائل في مختلف فنون المعرفة (چاپ اول). قم: انتشارات دلیل ما.
۲. ابن ادریس حلی، محمد بن منصور بن احمد. (۱۴۱۰ق). السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى (ج ۱، چاپ دوم). قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۳. ابن المرتضی، احمد. (۱۲۰۷م). شرح متن الازهار (ج ۱ و ۴). قم: مؤسسه الامام زید بن علی.
۴. ابن زهره حلبی، حمزة بن علی حسینی. (۱۴۱۷ق). غنية النزوع إلى علمي الأصول و الفروع (چاپ اول). قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۵. ابن شهر آشوب مازندرانی، رشیدالدین محمد بن علی. (۱۳۶۹ق). متشابه القرآن و مختلفه (ج ۲، چاپ اول). قم: دار البیدار للنشر.
۶. اردبیلی، احمد بن محمد. (۱۴۰۳ق). مجمع الفائدة و البرهان في شرح إرشاد الأذهان (ج ۸، چاپ اول). قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۷. الأنصاري، زكريا. (۱۴۱۸ق). فتح الوهاب (چاپ اول). بیروت: منشورات محمد علی بیضون، دار الكتب العلمية.
۸. آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین. (۱۴۱۳ق). اللمعات النيرة في شرح تكملة التبصرة. (ج ۲، چاپ اول). قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۹. آخوند خراسانی، محمد کاظم. (۱۴۰۹ق). کفایه الاصول (چاپ اول). قم: مؤسسة آل البيت علیه السلام.
۱۰. آملی، میرزا محمد تقی. (۱۳۸۰ق). مصباح الهدی في شرح العروة الوثقى (ج ۷، چاپ اول). تهران: مؤلف.
۱۱. بابانسیب، حیدر؛ شونداذری، سعید. (۱۳۹۹). فرقه‌ها و فرقه‌گرایی‌ها در ایران پس از انقلاب اسلامی، چهارمین کنفرانس بین‌المللی علوم سیاسی، روابط بین‌الملل و تحول، <https://civilica.com/doc>

۱۲. باقری، علی اکبر. (۱۳۹۱). جستاری در نقد باییت با تأکید بر نقد آموزه رکن رابع در اندیشه شیخیه. مجله معرفت ادیان، ۳(۱۱)، صص ۸۷-۱۰۴.
۱۳. بجنوردی، حسن. (۱۳۷۷). القواعد الفقهية (ج ۱، چاپ اول). قم: نشر الهادی.
۱۴. بحرانی، آل عصفور؛ یوسف بن احمد، بن ابراهیم. (۱۴۰۵ق). الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة (ج ۱۸، چاپ اول). قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۵. بخاری، محمد؛ بن إسماعیل، أبو عبد الله؛ البخاري، الجعفي. (۱۴۲۲ق). صحيح البخاري (الطبعة الأولى). بيروت: دار طوق النجاة.
۱۶. بهبهانی، محمدباقر بن محمد اکمل. (۱۴۱۷ق). حاشية مجمع الفائدة و البرهان (چاپ اول). قم: مؤسسه العلامة المجدد الوحيد البهبهاني.
۱۷. البهوتي، منصور بن يونس. (۱۴۱۸ق). كشف القناع (ج ۲، چاپ اول). بيروت: منشورات محمد علی بیضون-دار الكتب العلمية.
۱۸. پورسیدآقای، سید مسعود؛ رضایی، حسین. (۱۳۹۶). حاکمیت پس از حضرت مهدی (عج) از منظر روایات شیعه. مجله: پژوهش های مهدوی، شماره ۲۳، صص ۵-۲۴.
۱۹. جعفری، محمدصابر. (۱۳۹۸). حذف عالمان دین راهبرد مشترک فرق انحرافی و مدعیان دروغین مهدویت. فصلنامه علمی - ترویجی پژوهش های مهدوی، ۸(۲۹)، صص ۵-۲۵.
۲۰. حسینی حائری، سید کاظم. (۱۴۲۳ق). فقه العقود (ج ۱، چاپ دوم). قم: مجمع اندیشه اسلامی.
۲۱. حسینی عمیدی، سید عمید الدین بن محمد. (۱۴۱۶ق). كنز الفوائد في حل مشكلات القواعد (ج ۳). قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۲. حسینی مراغی، عبد الفتاح. (۱۴۱۷ق). العناوين الفقهية (ج ۱، چاپ اول). قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۳. الحطاب الرعيني. (۱۴۱۶ق). مواهب الجليل (ج ۳، چاپ اول). بيروت: دار الكتب العلمية.
۲۴. حلی، جمال الدین، احمد بن محمد اسدی. (۱۴۰۷ق). المذهب البارع في شرح المختصر النافع (ج ۲، چاپ اول). قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

۲۵. حلی، شمس الدین محمد بن شجاع القطن. (۱۴۲۴ق). معالم الدین فی فقہ آل یاسین (ج ۱، چاپ اول). قم: مؤسسه امام صادق علیہ السلام.
۲۶. حلی، مقداد بن عبد اللہ سیوری. (۱۴۰۴ق). التنقیح الرائع لمختصر الشرائع (ج ۱ و ۲ و ۴، چاپ اول). قم: انتشارات کتاب خانہ آیۃ اللہ مرعشی نجفی رحمۃ اللہ علیہ.
۲۷. حیدری ال کثیری، محسن؛ حیدری چراتی، حجت. (۱۳۹۰). بررسی جریان جدید مدعی یمانی (احمد الحسن). مجله انتظار موعود، شماره ۳۴ و ۳۵، صص ۱۷۵ - ۲۰۹.
۲۸. خمینی، روح اللہ. (۱۳۹۲). المكاسب المحرمة (ج ۱، چاپ چهارم). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار الإمام الخميني رحمۃ اللہ علیہ.
۲۹. خمینی، روح اللہ. (۱۴۲۱ق). کتاب البیع (ج ۵، چاپ اول). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمۃ اللہ علیہ.
۳۰. خویی، سید ابوالقاسم. (۱۴۲۶ق). مصباح الفقاهة (المکاسب) (ج ۱، چاپ اول). قم: مؤسسه إحياء آثار الإمام الخويي رحمۃ اللہ علیہ.
۳۱. الرافعي، عبدالکريم. (بی تا). فتح العزيز بشرح الوجيز = الشرح الكبير للرافعي (ج ۱). بیروت: دار الفكر.
۳۲. راوندی، قطب الدین، سعید بن عبد اللہ. (۱۴۰۵ق). فقہ القرآن (ج ۱، چاپ دوم). قم: انتشارات کتاب خانہ آیۃ اللہ مرعشی نجفی رحمۃ اللہ علیہ.
۳۳. روحانی، محمد صادق. (۱۴۳۵ق). فقہ الصادق علیہ السلام (ج ۸، چاپ پنجم). قم: آیین دانش.
۳۴. سبزواری، محمد باقر بن محمد مؤمن. (۱۴۲۳ق). کفایۃ الأحکام (ج ۱، چاپ اول). قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۳۵. السرخسي، محمد بن احمد. (۱۴۱۴ق). المبسوط (ج ۲۴). بیروت: دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع.
۳۶. الشریینی، محمد بن أحمد. (بی تا). الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع (ج ۱). بیروت: دارالمعرفة للطباعة والنشر والتوزيع.

۳۷. الشربینی، محمد بن أحمد. (۱۳۷۷ق). مغنی المحتاج (ج ۱). بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۳۸. شریف مرتضی، علی بن حسین موسوی. (۱۴۱۵ق). الانتصار في انفرادات الإمامیة (چاپ اول). قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسين حوزه علمیه قم.
۳۹. شریف مرتضی، علی بن حسین موسوی. (۱۴۱۷ق). المسائل الناصریات (چاپ اول). تهران: رابطة الثقافة و العلاقات الإسلامية.
۴۰. شهید ثانی، زین الدین بن علی. (۱۴۱۳ق). مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام (ج ۱ و ۳ و ۱۲، چاپ اول). قم: مؤسسة المعارف الإسلامية.
۴۱. شهید ثانی، زین الدین بن علی. (۱۴۱۴ق). حاشیه الارشاد (ج ۲، چاپ اول). قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۴۲. شهید ثانی، زین الدین بن علی. (۱۴۲۱ق). رسائل الشهيد الثاني (ج ۱، چاپ اول). قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۴۳. شیخ انصاری، مرتضی. (۱۴۱۳ق) أحكام الخلل في الصلاة (چاپ اول). قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری.
۴۴. شیخ انصاری، مرتضی. (۱۴۱۴ق). رسائل الفقيه (قاعده لاضرر) (چاپ اول). قم: مجمع الفكر الاسلامي.
۴۵. شیخ انصاری، مرتضی. (۱۴۱۵ق). کتاب المکاسب (ط - الحديثه) (ج ۱، چاپ اول). قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری.
۴۶. شیخ انصاری، مرتضی. (۱۴۲۸ق). فرائد الاصول (ج ۱، چاپ نهم). قم: مجمع الفكر الاسلامي.
۴۷. شیخ طوسی، ابوجعفر، محمد بن حسن. (۱۴۰۷ق). تهذيب الأحكام (چاپ چهارم). تهران: دار الكتب الإسلامية.
۴۸. شیخ طوسی، ابوجعفر، محمد بن حسن. (۱۴۱۴ق). الأمالي (چاپ اول). قم: دار الثقافة.
۴۹. شیخ مفید، محمد بن محمد بن نعمان عکبری بغدادی. (۱۴۱۳ق). المسائل الصاغانية (چاپ اول). قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.

۵۰. صدوق، محمد بن علی بن بابویه قمی. (۱۴۱۸ق). الهدایة فی الأصول و الفروع (چاپ اول). قم: مؤسسه امام هادی علیه السلام.
۵۱. صمصامی، محمد مهدی. (۱۳۸۷). بررسی و تحلیل زمینه ها و عوامل پیدایش مدعیان، مجله مطالعات مهدوی پاییز ۱۳۸۷ شماره ۲، صص ۲۵ - ۳۹.
۵۲. طباطبائی حائری، سید علی بن محمد. (۱۴۰۹ق). الشرح الصغیر فی شرح مختصر النافع (ج ۲، چاپ اول). قم: انتشارات کتاب خانه آیت الله مرعشی نجفی علیه السلام.
۵۳. طباطبائی حائری، سید علی بن محمد. (۱۴۱۸ق). ریاض المسائل (ج ۸، چاپ اول). قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۵۴. طبرسی، امین الاسلام، فضل بن حسن. (۱۴۱۰ق). المؤتلف من المختلف بین أئمة السلف (ج ۱، چاپ اول). مشهد: مجمع البحوث الإسلامية.
۵۵. عبدالله بن قدامه. (۱۳۸۸ق). المغنی (ج ۴). مصر: مکتبه القاهرة.
۵۶. عبدالرحمن بن قدامه. (بی تا). الشرح الكبير (ج ۴). بیروت: دار الكتاب العربی للنشر والتوزیع.
۵۷. عریضی، علی بن جعفر. (۱۴۰۹ق). مسائل علی بن جعفر و مستدرکات ها (چاپ اول). قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۵۸. علامه حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی. (۱۴۲۰ق). تحریر الأحکام الشرعیة علی مذهب الإمامیة (ط - الحدیثه) (ج ۱، چاپ اول). قم: ناشر: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۵۹. علامه حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی. (۱۴۱۰ق). ارشاد الأذهان إلى أحكام الإيمان (ج ۲، چاپ اول). قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۶۰. علامه حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی. (۱۴۰۱ق). أجوبة المسائل المهنائية (چاپ اول). قم: چاپخانه خیام.
۶۱. علامه حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی. (۱۳۸۸ق). تذکرة الفقهاء (ط - القدیمة)، (چاپ اول). قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.

۶۲. علامه حلی، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی. (۱۴۱۱ق). تبصرة المتعلمين في أحكام الدين (چاپ اول). تهران: مؤسسه چاپ و نشر وابسته به وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۶۳. علامه حلی، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی. (۱۴۱۲ق). منتهی المطلب في تحقیق المذهب (ج ۱ و ۲، فقه امامیه، چاپ اول). مشهد: مجمع البحوث الإسلامية.
۶۴. علامه حلی، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی. (۱۴۱۴ق). تذكرة الفقهاء (ط - الحديثه) (ج ۱ و ۷ و ۱۲، چاپ اول). قم: مؤسسه آل البيت علیه السلام.
۶۵. علامه حلی، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی. (۱۴۱۹ق). نهاية الإحكام في معرفة الأحكام (ج ۱، چاپ اول). قم: مؤسسه آل البيت علیه السلام.
۶۶. فاضل آبی، حسن بن ابی طالب یوسفی. (۱۴۱۷ق). كشف الرموز في شرح مختصر النافع (ج ۲، چاپ سوم). قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۶۷. فاطمی نسب، علی؛ قلانی، نسرین. (۱۳۹۸). بررسی دلایل و میزان گرایش به فرقه‌های انحرافی و نقش آن در امنیت اجتماعی (مطالعه موردی: فرقه ضاله بهائیت. مجله سیاست دفاعی، ۲۸(۱۰۹)، صص ۱۴۰ - ۱۶۸.
۶۸. فخرالمحققین حلی، محمد بن حسن بن یوسف. (۱۳۸۷ق). ایضاح الفوائد في شرح مشکلات القواعد (ج ۱ و ۴، چاپ اول). قم: مؤسسه اسماعیلیان.
۶۹. فرمانیان، مهدی. (۱۳۸۹). آشنایی با فرق تشیع (چاپ دوم). قم: نشر مرکز مدیریت حوزه علمیه.
۷۰. فقعی، علی بن علی بن محمد بن طی. (۱۴۱۸ق). الدر المنضود في معرفة صیغ النیات و الإیقاعات و العقود (چاپ اول). قم: مكتبة إمام العصر علیه السلام العلمية.
۷۱. فلاح علی آباد، محمد علی. (۱۳۹۵). بررسی و نقد شاخصه‌های تأویل گرایی در جریان‌های انحرافی مهدویت. نشریه انتظار موعود، ۱۶(۵۵)، صص ۱۰۱-۱۲۶.
۷۲. مجاهدیان، سید مجتبی. (۱۳۸۷). بازخوانی پرونده متمه‌دین. مجله معارف، ش ۵۹.
۷۳. محقق حلی، نجم‌الدین، جعفر بن حسن. (۱۴۱۸ق). المختصر النافع في فقه الإمامية (ج ۲، چاپ اول). قم: مؤسسه المطبوعات الدينية.

۷۴. محقق حلی، نجم الدین، جعفر بن حسن. (۱۴۰۷ق). المعبر فی شرح المختصر (ج ۱)، چاپ اول. قم: مؤسسه سیدالشهداء علیه السلام.
۷۵. محقق حلی، نجم الدین، جعفر بن حسن. (۱۴۰۸ق). شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام (ج ۱ و ۲، چاپ دوم). قم: مؤسسه اسماعیلیان.
۷۶. محقق کرکی، علی بن حسین. (۱۴۱۴ق). جامع المقاصد فی شرح القواعد (ج ۱ و ۴ و ۶، چاپ دوم). قم: مؤسسه آل البيت علیه السلام.
۷۷. محمودی، پیمان. (۱۳۹۷). نقش انگلستان در فرقه سازی های معاصر ایران؛ یا تأکید بر فرقه سیاسی - مذهبی طلوعیان در پهلوی دوم. مجله پانزده خرداد، شماره ۵۷، صص ۳۹ - ۶۲.
۷۸. المزنی ابوابراهیم، إسماعیل. (۱۴۱۰ق). مختصر المزنی. بیروت: دار المعرفة للطباعة والنشر.
۷۹. مشکور، محمدجواد. (۱۳۷۲). فرهنگ فرق اسلامی (چاپ دوم). مشهد: نشر آستان قدس رضوی.
۸۰. مغربی، ابوحنیفه؛ نعمان بن محمد تمیمی. (۱۳۸۵ق). دعائم الإسلام (ج ۱، چاپ دوم). قم: مؤسسه آل البيت علیه السلام.
۸۱. مغربی، ابوحنیفه، نعمان بن محمد تمیمی. (بی تا). تأویل الدعائم (ج ۱، چاپ اول). مصر: دارالمعارف قاهره.
۸۲. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۴۲۴ق). کتاب النکاح (ج ۱ و ۵، چاپ اول). قم: انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام.
۸۳. ملاشاهی، فاطمه؛ الهی نژاد، حسین و جاودان، محمد. (۱۴۰۱). بررسی ادعاهای منصور هاشمی خراسانی در زمینه سازی ظهور. مجله شیعه پژوهی، ۹(۲۳)، صص ۲۶۸ - ۲۸۹.
۸۴. الملیاری الهندی. (۱۴۱۸ق). فتح المعین (ج ۱، چاپ اول). بیروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.
۸۵. موسوی قزوینی، علی. (۱۴۲۴ق). ینایع الأحکام فی معرفة الحلال و الحرام. (ج ۲، چاپ اول). قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

۸۶. نجفی، صاحب الجواهر، محمدحسن. (۱۴۰۴ ق). جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام (ج ۲۲ و ۲۹، چاپ هفتم). بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۸۷. نراقی، مولی احمد بن محمد مهدی. (۱۴۱۵ ق). مستند الشیعة فی احکام الشریعه (ج ۸، چاپ اول). قم: مؤسسه آل البيت علیه السلام.
۸۸. نراقی، مولی احمد بن محمد مهدی. (۱۴۲۲ ق). رسائل و مسائل (ج ۱، چاپ اول). قم: کنگره نراقیین ملامهدی و ملااحمد.
۸۹. النووی، محیی الدین. (۱۴۱۲ ق). روضة الطالبین (ج ۲). بیروت: دارالکتب العلمیه.
۹۰. النووی، محیی الدین. (۱۳۴۴ ق). المجموع (ج ۱). بیروت: دار الفکر.
۹۱. همدانی، آقارضا بن محمد هادی. (۱۴۱۶ ق). مصباح الفقیه (ج ۱۰، چاپ اول). قم: مؤسسه الجعفریة لإحياء التراث و مؤسسه النشر الإسلامی.
۹۲. یزدی، سید محمد کاظم طباطبائی. (۱۴۲۱ ق). حاشیه المکاسب (چاپ دوم). قم: مؤسسه اسماعیلیان.
۹۳. یوسفیان، مهدی؛ شهبازیان، محمد. (۱۳۹۲). بررسی برخی ادله روایی احمد بصری، یمانی دروغین، مشرق موعود، ۷(۲۷)، صص ۵۹-۸۲.

References

1. Abdallah bin Qudamah. (2009). *Al-Mughni* (Vol. 4). Cairo: Al-Maktabah al-Kahirah. [In Arabic]
2. Abdulrahman bin Qudamah. (n.d.). *Al-Sharh al-Kabir* (Vol. 4). Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi li-l-Nashr wa-l-Tawzi'.
3. Akhund Khorasani, M. (1989). *Kifayat al-Usul* (1st ed.). Qom: Al al-Bayt Institute. [In Arabic]
4. Akhund Khorasani, M. H. (1993). *Al-Lum'at al-Nayyirah fi Sharh Takmilat al-Tabsirah* (Vol. 2, 1st ed.). Qom: Islamic Publications Office affiliated with the Society of Seminary Teachers of Qom. [In Arabic]
5. Al-Ansari, Z. (1998). *Fath al-Wahhab* (1st ed.). Beirut: Muhammad Ali Baydoun Publications, Dar al-Kutub al-Ilmiyah. [In Arabic]
6. Al-Buhuti, M. Y. (1998). *Kashshaf al-Qina'* (Vol. 2, 1st ed.). Beirut: Muhammad Ali Baydoun Publications - Dar al-Kutub al-Ilmiyah. [In Arabic]
7. Al-Hattab al-Ra'ini. (1996). *Mawahib al-Jalil* (Vol. 3, 1st ed.). Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah. [In Arabic]
8. Allama Hilli, H. B. Y. M. A. (1982). *Ojubah al-Masail al-Muhammā'iyyah* (1st ed.). Qom: Khayyam Press. [In Persian]
9. Allama Hilli, H. B. Y. M. A. (1991). *Irshad al-Azhan ila Ahkam al-Iman* (Vol. 2, 1st ed.). Qom: Islamic Seminary Publications. [In Arabic]
10. Allama Hilli, H. B. Y. M. A. (1992). *Tafsira al-Muta'alamīn fi Ahkam al-Din* (1st ed.). Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance Publications. [In Persian]
11. Allama Hilli, H. B. Y. M. A. (1993). *Muntaha al-Matlub fi Tahqiq al-Madhab* (Vols. 1 & 2, Imamiyya Jurisprudence, 1st ed.). Mashhad: Islamic Research Center. [In Arabic]
12. Allama Hilli, H. B. Y. M. A. (1995). *Tadhkirat al-Fuqaha' (Modern ed.)* (Vols. 1, 7, & 12, 1st ed.). Qom: Ahl al-Bayt Institute. [In Persian]
13. Allama Hilli, H. B. Y. M. A. (1999). *Nihayat al-Ahkam fi Ma'rifat al-Ahkam* (Vol. 1, 1st ed.). Qom: Ahl al-Bayt Institute. [In Persian]

14. Allama Hilli, H. B. Y. M. A. (2000). *Tahrir al-Ahkam al-Shar'iyyah 'ala Madhhab al-Imamiyyah* (Modern ed., Vol. 1, 1st ed.). Qom: Imam Sadiq Institute. [In Persian]
15. Allama Hilli, H. B. Y. M. A. (2009). *Tadhkirat al-Fuqaha' (Old ed.)* (1st ed.). Qom: Ahl al-Bayt Institute. [In Persian]
16. Al-Malibari al-Hindi. (1998). *Fath al-Mu'in* (Vol. 1, 1st ed.). Beirut: Dar al-Fikr li al-Tiba'a wa al-Nashr wa al-Tawzi'. [In Arabic]
17. Al-Muzani, I. bin I. (1990). *Al-Mukhtasar al-Muzani*. Beirut: Dar al-Ma'rifa li al-Tiba'a wa al-Nashr. [In Arabic]
18. Al-Rafi'i, A. (n.d.). *Fath al-'Aziz bi-Sharh al-Wajiz = Al-Sharh al-Kabir lil-Rafi'i* (Vol. 1). Beirut: Dar al-Fikr.
19. Al-Saduq, M. A. B. Q. (1997). *Al-Hidayah fi al-Usul wa al-Furu'* (1st ed.). Qom: Imam Hadi Institute. [In Arabic]
20. Al-Sarakhsi, M. A. (1993). *Al-Mabsut* (Vol. 24). Beirut: Dar al-Ma'rifah for Printing and Publishing. [In Arabic]
21. Al-Sharif al-Murtada, A. H. M. (1994). *Al-Intisar fi Infiradat al-Imamiyah* (1st ed.). Qom: Islamic Publications Office affiliated with the Society of Seminary Teachers of Qom. [In Arabic]
22. Al-Sharif al-Murtada, A. H. M. (1996). *Al-Masa'il al-Nasiriyah* (1st ed.). Tehran: Islamic Culture and Relations Organization. [In Arabic]
23. Al-Shirbini, M. A. (1957). *Mughni al-Muhtaj* (Vol. 1). Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
24. Al-Shirbini, M. A. (n.d.). *Al-Iqna' fi Hall Alfaz Abi Shuja'* (Vol. 1). Beirut: Dar al-Ma'rifah for Printing and Publishing.
25. Amuli, M. T. (1960). *Misbah al-Huda fi Sharh al-Urwat al-Wuthqa* (Vol. 7, 1st ed.). Tehran: Mo'alef. [In Arabic]
26. Ardabili, A. M. (1983). *Majma' al-Fa'idah wa al-Burhan fi Sharh Irshad al-Adhhan* (Vol. 8, 1st ed.). Qom: Islamic Publications Office affiliated with the Society of Seminary Teachers of Qom. [In Arabic]
27. Arizi, A. B. J. (1989). *Masail Ali bin Ja'far wa Mustadrakat-ha* (1st ed.). Qom: Ahl al-Bayt Institute. [In Persian]

28. Babanasab, H., & Shundazari, S. (2020). *Sectarianism and sectarianism in Iran after the Islamic Revolution*, Fourth International Conference on Political Science, International Relations and Transformation. From: <https://civilica.com/doc> [In Persian]
29. Bagheri, A. A. (2012). A study of the critique of Babism with emphasis on the critique of the concept of the Fourth Pillar in Shaykhiyya thought. *Journal of Religious Knowledge*, 3(11), 87-104. [In Persian]
30. Bahrani, Y. A. (1985). *Al-Hada'iq al-Nadira fi Ahkam al-Itrat al-Tahirah* (Vol. 18, 1st ed.). Qom: Islamic Publications Office affiliated with the Society of Seminary Teachers of Qom. [In Arabic]
31. Behbahani, M. B. (1997). *Hashiyat Majma' al-Fa'idah wa al-Burhan* (1st ed.). Qom: Al-Mujaddid Al-Wahid Al-Behbahani Institute. [In Arabic]
32. Bojnourdi, H. (1998). *Al-Qawa'id al-Fiqhiyah* (Vol. 1, 1st ed.). Qom: Al-Hadi Publications. [In Arabic]
33. Bukhari, M. I. (2001). *Sahih al-Bukhari* (1st ed.). Beirut: Dar Tawq al-Najat. [In Arabic]
34. Fadhil Abi, H. (1998). *Kashf al-Rumuz fi Sharh Mukhtasar al-Nafi* (Vol. 2, 3rd ed.). Qom: Islamic Seminary Publications. [In Persian]
35. Fakhr al-Muhaqqiqin Hilli, M. B. H. B. Y. (2008). *Izhāh al-Fawa'id fi Sharh Mushkilat al-Qawa'id* (Vols. 1 & 4, 1st ed.). Qom: Ismailian Publications. [In Arabic]
36. Falah Aliabad, M. A. (2016). Examination and Critique of the Features of Interpretivism in Deviant Mahdism Movements. *Intizar-i Mawud*, 16(55), 101–126. [In Persian]
37. Faq'ani, A. (1999). *Al-Durr al-Mandud fi Ma'rifat Sighat al-Niyat wa-l-Iqaat wa-l-Uqud* (1st ed.). Qom: Imam al-Asr Scientific Library. [In Arabic]
38. Farmanian, M. (2010). *An introduction to Shia sects*. (2nd ed.). Qom: Seminary Management Center Publications. [In Persian]

39. Fatemi Nasab, A.; Qalani, N. (2019). *Bersari Dalil-ha wa Mizān Giraish be Farqah-ha-ye Inhirafi wa Naqsh-e ān dar Amnīyat-e Ejtemā'i (Case Study: The Baha'i Heretical Sect)*. *Defence Policy Journal*, 28(109), 140-168. [In Persian]
40. Hamadani, A. R. H. (1997). *Misbah al-Faqih* (Vol. 10, 1st ed.). Qom: Ja'afari Institute for Reviving Heritage and Islamic Publishing. [In Arabic]
41. Helli, A. M. A. (1986). *Al-Muhadhdhab al-Bari' fi Sharh al-Mukhtasar al-Nafi'* (Vol. 2, 1st ed.). Qom: Islamic Publications Office affiliated with the Society of Seminary Teachers of Qom. [In Arabic]
42. Helli, M. A. S. (1983). *Al-Tanqih al-Ra'i' li-Mukhtasar al-Shara'i'* (Vols. 1, 2 & 4, 1st ed.). Qom: Ayatollah Mar'ashi Najafi Library Publications. [In Arabic]
43. Helli, M. M. S. (2003). *Ma'alim al-Din fi Fiqh Aal Yasin* (Vol. 1, 1st ed.). Qom: Imam Sadiq Institute. [In Arabic]
44. Heydari Al-Kathiri, M., & Heydari Chirati, H. (2011). Examining the new movement of Yamani claimant (Ahmad al-Hasan). *Muntadhar Mawdood Journal*, 34-35, 175-209. [In Persian]
45. Hosseini 'Amidi, S. A. (1996). *Kanz al-Fawa'id fi Hall Mushkilat al-Qawa'id* (Vol. 3). Qom: Islamic Publications Office affiliated with the Society of Seminary Teachers of Qom. [In Arabic]
46. Hosseini Ha'eri, S. K. (2002). *Fiqh al-'Uqud* (Vol. 1, 2nd ed.). Qom: Majma' al-Fikr al-Islami. [In Arabic]
47. Hosseini Maraghi, A. F. (1997). *Al-'Unwan al-Fiqhiyyah* (Vol. 1, 1st ed.). Qom: Islamic Publications Office affiliated with the Society of Seminary Teachers of Qom. [In Arabic]
48. Ibn al-Murtada, A. (1207). *Sharh Matn al-Azhari* (Vols. 1 & 4). Qom: Imam Zaid ibn Ali Institute. [In Arabic]
49. Ibn Idris Hilli, M. M. (1990). *Al-Sara'ir al-Hawi li-Tahrir al-Fatawa* (Vol. 1, 2nd ed.). Qom: Islamic Publications Office affiliated with the Society of Seminary Teachers of Qom. [In Arabic]

50. Ibn Idris Hilli, M. M. (2008). *Ajwibat Masa'il wa Rasa'il fi Mukhtalif Funun al-Ma'rifah* (1st ed.). Qom: Dalil Ma Publications. [In Arabic]
51. Ibn Shahrashub Mazandarani, R. M. (1949). *Mutashabih al-Qur'an wa Mukhtalafuhu* (Vol. 2, 1st ed.). Qom: Dar al-Bidar for Publication. [In Arabic]
52. Ibn Zuhra Halabi, H. A. (1997). *Ghuniyat al-Nuzu' ila 'Ilmay al-Usul wa al-Furu'* (1st ed.). Qom: Imam Sadiq Institute. [In Arabic]
53. Ja'fari, M. S. (2019). The elimination of religious scholars: A common strategy of deviant sects and false claimants of Mahdism. *Journal of Mahdavi Studies*, 8(29), 5-25. [In Persian]
54. Khoei, S. A. (2005). *Misbah al-Fiqhah (al-Makasib)* (Vol. 1, 1st ed.). Qom: Imam Khoei's Works Revival Foundation. [In Arabic]
55. Khomeini, R. (2000). *Kitab al-Bay'ah* (Vol. 5, 1st ed.). Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Arabic]
56. Khomeini, R. (2013). *Al-Makasib al-Muharramah* (Vol. 1, 4th ed.). Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Persian]
57. Maghribi, Abu Hanifa; Nu'man bin Muhammad Tamimi. (2006). *Da'aim al-Islam* (Vol. 1, 2nd ed.). Qom: Mu'assasat al-Ahl al-Bayt. [In Arabic]
58. Maghribi, Abu Hanifa; Nu'man bin Muhammad Tamimi. (n.d.). *Ta'wil al-Da'aim* (Vol. 1, 1st ed.). Cairo: Dar al-Ma'arif.
59. Mahmoudi, P. (2018). The role of England in the contemporary sectarian movements in Iran: Emphasis on the political-religious sect of the Tulouyan during the Pahlavi era. *15 Khordad Journal*, 57, 39-62. [In Persian]
60. Makarem Shirazi, N. (2003). *Kitab al-Nikah* (Vol. 1 & 5, 1st ed.). Qom: Imam Ali bin Abi Talib School Publications. [In Arabic]
61. Malashahi, F., Elahi Nejad, H., & Javadan, M. (2022). A review of the claims of Mansour Hashemi Khorasani in the preparation for the appearance. *Shi'ah Studies Journal*, 9(23), 268-289. [In Persian]
62. Mashkur, M. J. (1993). *The Encyclopedia of Islamic Sects* (2nd ed.). Mashhad: Astane Qods Razavi Publications. [In Persian]

63. Muhaqqiq Hilli, N. bin J. (1987). *Al-Mu'tabar fi Sharh al-Mukhtasar* (Vol. 1, 1st ed.). Qom: Mu'assasat Sayyid al-Shuhada. [In Arabic]
64. Muhaqqiq Hilli, N. bin J. (1988). *Shara'i' al-Islam fi Masail al-Halal wa al-Haram* (Vol. 1 & 2, 2nd ed.). Qom: Mu'assasat Ismailiyan. [In Arabic]
65. Muhaqqiq Hilli, N. bin J. (1998). *Al-Mukhtasar al-Nafi' fi Fiqh al-Imamiya* (Vol. 2, 1st ed.). Qom: Mu'assasat al-Matbu'at al-Diniya. [In Arabic]
66. Muhaqqiq Karkhi, A. bin H. (1995). *Jami' al-Maqasid fi Sharh al-Qawa'id* (Vol. 1, 4, & 6, 2nd ed.). Qom: Mu'assasat al-Ahl al-Bayt. [In Arabic]
67. Mujahidian, S. M. (2008). *A review of the case of the claimants of legitimacy. Ma'aref Journal*, 59. [In Persian]
68. Musavi Qazvini, A. (2003). *Yanabi' al-Ahkam fi Ma'rifat al-Halal wa al-Haram* (Vol. 2, 1st ed.). Qom: Office of Islamic Publications affiliated with the Society of Seminary Teachers of Qom. [In Arabic]
69. Najafi, S. J. (1987). *Jawahir al-Kalam fi Sharh Shara'i' al-Islam* (Vol. 22 & 29, 7th ed.). Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
70. Naraghi, M. A. H. (1996). *Mustanad al-Shi'ah fi Ahkam al-Shari'ah* (Vol. 8, 1st ed.). Qom: Mu'assasat al-Ahl al-Bayt. [In Arabic]
71. Naraghi, M. A. H. (2001). *Rasa'il wa Masail* (Vol. 1, 1st ed.). Qom: Naraghi Conference of Mullah Mahdi and Mullah Ahmad. [In Arabic]
72. Nawawi, M. D. (1964). *Al-Majmu'ah* (Vol. 1). Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]
73. Nawawi, M. D. (1992). *Rawdat al-Talibin* (Vol. 2). Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiya. [In Arabic]
74. Poursaidagha'i, S. M., & Reza'i, H. (2017). Governance after Imam Mahdi from the perspective of Shiite narrations. *Mahdavi Studies Journal*, 23, 5-24. [In Persian]
75. Rawandi, Q. D. S. (1985). *Fiqh al-Qur'an* (Vol. 1, 2nd ed.). Qom: Ayatollah Mar'ashi Najafi Library Publications. [In Arabic]
76. Rohani, M. S. (2014). *Fiqh al-Sadiq* (Vol. 8, 5th ed.). Qom: Ayin Danesh. [In Arabic]

77. Sabzawari, M. B. (2002). *Kifayat al-Ahkam* (Vol. 1, 1st ed.). Qom: Islamic Publications Office affiliated with the Society of Seminary Teachers of Qom. [In Arabic]
78. Samsami, M. M. (2008). Analysis of the factors and contexts leading to the emergence of claimants. *Mahdavi Studies Journal*, Autumn 2008(2), 25-39. [In Persian]
79. Shahid Thani, Z. A. (1992). *Masalik al-Afham ila Tanqih Shara'i' al-Islam* (Vols. 1, 3 & 12, 1st ed.). Qom: Islamic Knowledge Foundation. [In Arabic]
80. Shahid Thani, Z. A. (1993). *Hashiyat al-Irshad* (Vol. 2, 1st ed.). Qom: Islamic Propagation Office of the Qom Seminary. [In Arabic]
81. Shahid Thani, Z. A. (2000). *Rasa'il al-Shahid al-Thani* (Vol. 1, 1st ed.). Qom: Islamic Propagation Office of the Qom Seminary. [In Arabic]
82. Sheikh Ansari, M. (1992). *Ahkam al-Khalal fi al-Salah* (1st ed.). Qom: International Congress of Shaykh al-Azam Ansari. [In Arabic]
83. Sheikh Ansari, M. (1993). *Rasa'il al-Fiqhiyah (Qa'idat La Darar)* (1st ed.). Qom: Islamic Thought Institute. [In Arabic]
84. Sheikh Ansari, M. (1994). *Kitab al-Makasib (Modern Edition)* (Vol. 1, 1st ed.). Qom: International Congress of Shaykh al-Azam Ansari. [In Arabic]
85. Sheikh Ansari, M. (2007). *Fara'id al-Usul* (Vol. 1, 9th ed.). Qom: Islamic Thought Institute. [In Arabic]
86. Sheikh Mufid, M. M. N. A. B. (1992). *Al-Masa'il al-Saghaniyah* (1st ed.). Qom: International Congress of Shaykh Mufid. [In Arabic]
87. Sheikh Tusi, M. H. (1986). *Tahdhib al-Ahkam* (4th ed.). Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyah. [In Arabic]
88. Sheikh Tusi, M. H. (1993). *Al-Amali* (1st ed.). Qom: Dar al-Thaqafah. [In Arabic]
89. Tabarsi, A. I., F. H. (1990). *Al-Mu'talif min al-Mukhtalif Bayna A'imma al-Salaf* (Vol. 1, 1st ed.). Mashhad: Islamic Research Center. [In Arabic]
90. Tabataba'i Haeri, S. A. M. (1989). *Al-Sharh al-Saghir fi Sharh Mukhtasar al-Nafi* (Vol. 2, 1st ed.). Qom: Ayatollah Marashi Najafi Library Publications. [In Persian]

91. Tabataba'i Haeri, S. A. M. (1999). *Riyad al-Masail* (Vol. 8, 1st ed.). Qom: Ahl al-Bayt Institute. [In Persian]
92. Yazdi, S. M. T. (2001). *Hashiyat al-Makasib* (2nd ed.). Qom: Ismailiyan Publications. [In Arabic]
93. Yousefian, M.; Shahbazian, M. (2013). *A review of some of the narrative proofs of Ahmad Basri, the false Yamani, and the Orient of the Promised.* *Mashriq Maw'ud Journal*, 7(27), 59-82. [In Persian]



An Examination of the Role of Literal and Interpretative Distortion in the Deviant Movements of Mahdism in Contemporary Times*

Khoda Morad Salimian¹ 

1. Associate Professor, Department for Mahdism Studies, Research Center for Mahdism and Futurology, Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran.
kh.salimian@isca.ac.ir



Abstract

Movements, like processes shaped within society based on specific criteria, bring about transformations and have foundations that, when analyzed, significantly aid in the critique of each movement. Identifying the contexts and backgrounds of the emergence of deviation in Mahdism as a movement can be influential in preventing and curbing the spread of each instance. Studies show that, until now, the role and significance of distortion in Mahdism-related narratives within deviant movements have received little attention in Mahdism studies. Based on this necessity, this paper examines the role of both literal and interpretative distortion in contemporary deviant Mahdism movements. The author strives to highlight several instances of distortion and to assess the role of distortion in the range of deviant movements. The conclusion drawn is that among all the factors contributing to the formation and continuation of deviant movements, the phenomenon of distortion—whether literal or interpretative—has played a key role.

Keywords

Literal Distortion, Interpretative Distortion, Deviant Movements, Mahdism and Contemporary times.

* **Cite this article:** Salimian, K. M. (2024). An Examination of the Role of Literal and Interpretative Distortion in the Deviant Movements of Mahdism in Contemporary Times. *Journal of Mahdavi Society*, 4(9), pp. 109-135. <https://doi.org/10.22081/JM.2024.68845.1097/>

□ **Publisher:** Islamic Propagation Office of the Seminary of Qom (Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran). ***Type of article:** Research Article

□ **Received:** 2024/08/28 • **Revised:** 2024/09/12 • **Accepted:** 2024/09/23 • **Published online:** 2024/11/14

بررسی جایگاه تحریف لفظی و معنوی در جریان‌های انحرافی مهدویت در دوران معاصر*


خداامراد سلیمیان^۱

۱. دانشیار، گروه مهدویت‌پژوهی پژوهشکده مهدویت و آینده‌پژوهی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران.
kh.salimian@isca.ac.ir



چکیده

جریان‌ها، بسان حرکت‌هایی که در جامعه بر پایه معیارهای ویژه‌ای شکل گرفته و دگرگونی‌هایی را با خود به همراه دارند، بنیان‌هایی دارند که بررسی و تحلیل آنها کمک شایانی به تحلیل و نقد هر جریان می‌کند. شناسایی بسترها و زمینه‌های شکل‌گیری پدیده انحراف در مهدویت به مثابه جریان، می‌تواند در پیشگیری و جلوگیری از گسترش هر یک تأثیرگذار باشد. بررسی‌ها، گویای آن است که تاکنون به نقش و جایگاه تحریف در روایات مهدویت در جریان‌های انحرافی، در گستره مباحث مهدویت کمتر پرداخته شده است؛ بر پایه همین بایستگی، در این نوشتار به بررسی جایگاه تحریف لفظی و معنوی در جریان‌های انحرافی معاصر پرداخته شده است. نگارنده در این نگاشته تلاش کرده با بازنمایی شماری از تحریف‌های انجام‌شده، جایگاه تحریف را در شمار جریان‌های انحرافی بررسی نماید. نتیجه به دست آمده اینکه در میان همه عوامل شکل‌گیری و استمرار جریان‌های انحرافی، پدیده تحریف اعم از لفظی و معنوی نقشی کلیدی داشته است.

کلیدواژه‌ها

تحریف لفظی، تحریف معنوی، جریان‌های انحرافی، مهدویت و معاصر.

* **استناد به این مقاله:** سلیمیان، خداامراد. (۱۴۰۳). بررسی جایگاه تحریف لفظی و معنوی در جریان‌های انحرافی مهدویت در دوران معاصر، جامعه مهدوی، ۵(۹)، صص ۱۰۹-۱۳۵.

<https://doi.org/10.22081/JM.2024.68845.1097>

□ نوع مقاله: علمی - ترویجی؛ ناشر: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم (پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی) © نویسندگان

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۶/۰۷ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۰۶/۲۲ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۷/۰۲ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۰۸/۲۴

مقدمه و پیشینه

در دوران معاصر جریان‌هایی مانند: شیخیه، باییه، بهایه، یمانی و مانند آن با تصرف خودخواسته و دشمنانه، در پاره‌ای از احادیث سندی بر حقانیت ساختگی خود بر ساختند. این بازنمایی جایگاه تحریف در جریان‌های انحرافی، اگرچه کم‌وبیش در برخی از پژوهش‌ها و نگاشته‌ها روزآمد شده، اما به نظر می‌رسد در نگاهی جداگانه بتوان به برخی زوایای این نقش بیشتر پرداخت.

پیش از این و در واکاوی شماری از جریان‌های انحرافی، برخی از پژوهشگران و پژوهشکده‌های معاصر مانند پژوهشکده مهدویت و آینده‌پژوهی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی تلاش‌های قابل توجهی انجام داده‌اند. از جمله: کتاب‌هایی مانند: به‌سوی انحراف (حجّامی، بی‌تا) که به‌طور عمده به نقل و نقد ادعاهای علی‌یاقوبی پرداخته است و همچنین کتاب نقد و بررسی جریان احمد اسماعیل (حجّامی، ۱۳۹۶) که در نقد و بررسی این جریان سامان یافته است.

البته صبغه نقل در این اثر بیشتر کلامی است. تمرکز این اثر بر ۴ مقال است: عصمت احمد؛ حدیث وصیت؛ استخاره و خواب.

کتاب‌های راه و بیراهه (آیتی، ۱۳۹۴) در نقد مدعی یمانی؛ کژراهه (۱۳۸۸) نوشته جمعی از نویسندگان، که در آن با پرداختن به موضوعاتی مانند مدعیان ارتباط با امام زمان (عجل‌الله‌تعالیه)، دکانداران عرفان‌های دروغی، مروجان عرفان‌های شرقی و غربی، شیطان پرستی، انرژی درمانی انحرافی و انواع و اقسام بازیگران این بازار مکاره انحراف و بدعت، مباحثی را مطرح کرده است.

از دیگر آثار می‌توان به کتاب درسنامه فرقه‌های انحرافی (حاج قلی، ۱۳۹۵) است که توسط مرکز تخصصی مهدویت قم، در قالب درس تدوین و منتشر شده و به نقد و بررسی فرقه‌های انحرافی شیخیه، باییه و بهائیت پرداخته است اشاره کرد. کتاب تأویل‌گرایی در انحرافات مهدویت، اثر محمدعلی فلاح علی‌آباد، (۱۴۰۰ق). کتاب/شباح انحراف (اسحاقیان، ۱۳۹۲) که به بررسی انحرافات تفسیری جریان‌های مدعی مهدویت در دوران معاصر پرداختند از دیگر آثار در این باره به شمار می‌آیند.

افزون بر کتاب‌ها، شماری از مقالات نیز در این باره نگارش یافته است مانند: مقاله بررسی و نقد شاخصه‌های تأویل‌گرایی در جریان‌های انحرافی مهدویت (وحیدی، ۱۳۹۵)؛ مقاله ترفندهای روان‌شناختی مدعیان دروغین مهدویت، در ایران معاصر، نوشته صفری فروشانی و کامیاب، (۱۳۹۵) که برجسته‌ترین یافته این نوشتار این است که مغزشویی، مظلوم‌نمایی، و ایجاد شخصیت کاذب، ترفند روان‌شناختی مدعیان است. که البته در پرتو تحریف و تأویل‌های نادرست حاصل می‌آید.

همچنین مقاله‌های بررسی ادعای ولادت مهدی موعود علیه السلام در آخرالزمان در روایت أم‌هانی با تأکید بر نقد ادعای بهائیت (رضانژاد و فلاح علی‌آباد، ۱۳۹۳)؛ نقد و بررسی ادله نقلی قادیانیه، در موعودانگاری غلام احمد قادیانی (رضانژاد و رضایی موسوی) و گونه‌شناسی ترفندهای بابیان و بهائیان در روایات پیش‌گویی ظهور (فلاح علی‌آباد، ۱۳۹۶) از دیگر پژوهش‌های در این زمینه است.

بنابراین تا جایی که بررسی شده به‌طور مشخص با عنوان یادشده نوشته مستقلی صورت نپذیرفته است.

لذا برجسته‌ترین هدف پژوهش پیش‌رو تبیین این مبحث کلیدی است که اگرچه عواملی چند مانند سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و حتی شخصی و شخصیتی، در شکل‌گیری جریان‌های انحرافی و مدعیان مهدویت نقش دارند، اما تحریف داده‌های موجود در اثبات مهدویت (اعم از تحریف لفظی و تحریف معنوی) و تأویل نادرست، در شکل‌گیری و استمرار این حرکت‌ها نقش کلیدی و بنیادین ایفا کرده است.

۱. چارچوب مفهومی بحث

پیش از پرداختن به بحث، بایسته است به واژگان بنیادین این نوشتار اشاره‌ای کوتاه شود:

۱-۱. تحریف

واژه «تحریف»، مصدر و در لغت از ریشه «حرف» به معنای گوشه، طرف و جانب

است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۹، ص ۴۱؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق)، در تعریف واژه تحریف در سخن، آن را به معنای دگرگون ساختن سخن از معنای اصلی به معنای دیگری که با معنای اصلی همسانی فراوانی دارد، دانسته است. همان‌طور که یهودی‌ها معانی اصلی تورات را تحریف کرده و به معانی مشابه تفسیر می‌کردند (سوره نساء، آیه ۴۶).

با توجه به معنای لغوی، در اصطلاح نیز به هر نوع دگرگونی در معنا و ساختار کلام، تحریف گفته می‌شود. تحریف به‌طور معمول یا لفظی است و یا معنوی؛ در تحریف لفظی با افزودن یا کاستن یا جابه‌جایی یک یا چند کلمه، معنای یک گزاره تغییر می‌یابد و در تحریف معنوی بدون اینکه هیچ دگرگونی در ساختار و کلمات گزاره و کلام پدید آید، تفسیری وارونه و بی‌ربط با مقصود نویسنده یا گوینده، از آن عرضه می‌شود. در اینجا افزون بر تحریف لفظی و ظاهری، به تحریف معنوی و محتوایی نیز اشاره خواهد شد.

بنابراین حدیث تحریف‌شده از نگاه ما در اینجا حدیثی است که سند یا متن آن، به غیر از آنچه معصوم علیه السلام در نظر داشته، کم و یا زیاد شده و یا حرف و کلمه‌ای به جای دیگری نهاده شود.

۲-۱. جریان

واژه «جریان» در اصطلاح عبارت است از: «جمعیت مدیریت‌شده تأثیرگذار بر جامعه» (خسروپناه، ۱۳۹۹، صص ۹-۱۰) و هر جریانی باید دارای سه مؤلفه باشد: (۱) باید جمعیتی وجود داشته باشد؛ (۲) این جمعیت باید مدیریت‌شده باشد؛ (مدیریت ممکن است از سوی یک نفر یا چند نفر باشد)؛ (۳) در نهایت جریان باید بر جامعه تأثیر بگذارد (خسروپناه، ص ۹) به بیان دیگر جریان، حرکتی است که در جامعه و بر پایه سنجه‌های ویژه‌ای شکل بگیرد و دگرگونی‌هایی را با خود به همراه دارد.

۳-۱. معاصر

درباره بازه زمانی «معاصر» که به معنای هم‌عصر به کار می‌رود سخن روشن و

مورد اتفاقی در دست نیست. در اینجا مقصود ما حدود دو سده گذشته است. لازم به توضیح است که معاصر بودن دارای معنای نسبی است و در نتیجه قصد فرد می‌تواند محدوده زمانی آن جابجا شود، به همین سبب در این اثر به دو سده واپسین معاصر اطلاق می‌شود.

۲. پیشینه تحریف در مهدویت

همان‌طور که پیش از این اشاره شد تحریف و تأویل نه فقط در حدیث، تاریخچه‌ای به درازای خود حدیث دارد. که پیش از آن به‌عنوان آسیبی جدی دامنگیر همه آموزه‌های وحیانی شده بود؛ به‌ویژه دو کتاب آسمانی تورات و انجیل از این آفت به‌سختی آسیب دیده است (سوره بقره، آیه ۷۵ و ۷۹، سوره آل عمران آیه ۷۸، سوره مائده، آیه ۱۳).

اما در حدیث عموم گستره‌های دینی را در بر گرفته است و در این میان به‌ویژه احادیث اعتقادی دست‌خوش این دگرگونی‌ها شده است. از جمله می‌توان به مباحث مهدویت اشاره کرد.

به‌عنوان مثال حدیثی که در آن افزوده «و اسم ایبه اسم ابی» سبب دگرگونی روایت شده، بالاترین نقش را در انحراف از مهدویت راستین داشته و بی‌گمان این دگرگونی که در منابع اهل سنت پدید آمده، همه باور شیعیان امامیه در فرزند امام حسن عسکری (علیه السلام) بودن مهدی (علیه السلام)، را به جدال کشیده است.

در تحریف و افزودن فراز «اسم ایبه اسم ابی» (ابن حماد، ۱۴۱۴ق، صص ۲۵۸ و ۲۶۰) ردپای جریان سیاسی - تاریخی دیده می‌شود و آن قیام محمد بن عبد الله بن حسن، معروف به نفس زکیه است که وی به گونه‌ای آشکار، مدعی مهدویت شد و از این طریق می‌خواست که پایه حاکمیت خود را استوار سازد و طرف‌دارانی را برای خود گردآورد، و هیچ بعید نیست که برای رسیدن به این هدف، چنین اضافه‌ای را بر حدیث افزوده باشد (اکبرنژاد، ۱۳۸۶، ص ۲۳۳).

سید محمد کاظم قزوینی از اندیشوران معاصر شیعی با تأکید بر تحریف در روایت یادشده با اشاره به اینکه تحقیق در این حدیث گویای آن است که روایت یادشده از

«زر بن حبیش» با سندهای پرشمار در دسترس است تأکید کرده در آن بخش «و اسم ایبه اسم ابی» نیست و این خود دلالت می‌کند که این بخش از تصرفات روای به نام «زائده» است (قزوینی، ۱۴۲۷ق، ص ۲۳).

وی پس از آن با اشاره به فراوانی روایت‌های نقل شده از پیامبر ﷺ درباره مهدی که فاقد بخش «و اسم ایبه اسم ابی» است این روایت را نقل کرده است که: عن ابی داود، عن زائده، عن عاصم، عن زر، عن عبدالله، عن النبی ﷺ انه قال: «لو لم یبق من الدنیا الا یوم واحد، لطول الله ذلک الیوم، حتی یبعث الله رجلاً منی - من اهل بیتی - یوطیء اسمه اسمی (واسم ایبه اسمی) یملاء الارض قسطاً و عدلاً، کما ملئت ظلماً و جوراً» (قزوینی، ۱۴۲۷ق، ص ۲۳) و در آن بخش افزوده وجود ندارد.

نکته اساسی اینکه اگرچه تحریف روایت یادشده با هدفی شوم از سوی جریان نام‌برده صورت گرفت اما در نهایت این روایت ساختگی بود که در خدمت این انحراف، انسان‌های ناآگاه و ساده‌لوح را برای پذیرش آن جریان متقاعد می‌کرد.

نکته دیگر اینکه در پیوند میان تحریف و جریان‌های انحرافی یک ارتباط دوسویه وجود داشت. نخست اینکه این جریان‌ها در این برساختن و دگرگونی و دستبرد نقشی کلیدی داشتند و دیگر اینکه در مرحله پس از آن این احادیث تحریف شده بود که به یاری سازندگان خود برای ادعای دروغین می‌آمدند. و البته تأکید می‌شود این دستبردها به‌طور عمده بنیان‌های کلیدی مهدویت را مورد هجوم قرار می‌داد اگرچه هرچه به دوران معاصر نزدیک می‌شویم مباحث عمومی را نیز مبتلا کرده است.

نمونه دیگر تحریف که در دوران نخست طرح مباحث مهدویت، یکی دیگر از بنیان‌های مهدویت را هدف قرار داد، وضع و یا تحریف احادیث در راستای جابجایی انتساب مهدی موعود ﷺ از امام حسین ﷺ به امام حسن ﷺ است. چه اینکه مهدی موعود ﷺ در میان همه شیعیان امامیه و برخی اهل سنت، از نسل و فرزندان حسین بن علی ﷺ دانسته شده است و برای آن روایات پرشماری به‌عنوان مستند و دلیل آورده شده است، از آنها می‌توان به بشارت و خبری که پیامبر اکرم ﷺ به امیر مؤمنان حضرت

علي عليه السلام داد و به طور روشن مهدی عليه السلام را از نسل وی و از فرزندان حسین عليه السلام دانست، اشاره کرد (نعمانی، ۱۳۶۲، ص ۳۵۷) امام حسین عليه السلام نیز در حدیثی مهدی عليه السلام را نهمین فرزند خود معرفی کرده است (صدوق، ۱۳۷۷، ج ۱، باب ۳۰، ص ۳۱۷، ح ۳).

این دستکاری خودخواسته و دشمنانه البته اختصاصی به زمان حضور معصومان عليهم السلام نداشت، بلکه در همه دوره‌ها کم‌وبیش رخ داده است. حتی در دو سده گذشته که به نظر می‌رسد با گسترش صنعت چاپ و فراوانی نسخه کتاب‌ها که دست‌اندازان رو می‌شود و این دست‌کاری جز رسوایی در پی نخواهد داشت همچنان کسانی دست به تحریف احادیث زده در پی اثبات حقانیت خود بوده‌اند. و البته این تحریف به‌طور عمده به دو نوع انجام می‌گرفت. گاهی با ایجاد دگرگونی در کلمات و الفاظ احادیث و گاهی نیز با تصرف در مضمون و محتوای حدیث.

۳. تحریف در دوران معاصر

۳-۱. تحریف

تحریف در احادیث به‌طور عمده به دو نوع شکل می‌گیرد نخست: تحریف لفظی، که بیشترین نوع تحریف است. و دوم: تحریف معنوی، که پیچیده‌تر از نوع نخست است.

۳-۱-۱. تحریف لفظی

مقصود از تحریف لفظی در اینجا دگرگونی از سر عمد در واژگان و کلمات حدیث برای رسیدن به مقاصد مورد نظر است. به گونه‌ای که مضمون و محتوا را تغییر دهد (مامقانی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۳۷) که نتیجه آن در احادیث مهدوی، انحراف در مباحث مهدویت است.

برخی از مصادیق آشکار تحریف لفظی در جریان‌های انحرافی به این شکل است:

۳-۱-۱-۱. تحریف لفظی برای اثبات باییت و بهاییت

جریان انحرافی بهاییت برای اثبات ادعای خود، نیازمند اثبات حقانیت دعوت

علی محمد شیرازی بودند که این هدف با وقت گذاری سال ظهور مهدی موعود عجله الله تعالی فرجه له و تطبیق آن با ظهور علی محمد شیرازی به دست می‌آمد؛ از این رو حسین علی نوری (بهاء) با استناد به حدیثی که نزد بهائیان مشهور به «سنه ستین» است، در پی وقت گذاری سال ظهور امام زمان عجله الله تعالی فرجه له برآمده است، ایشان حدیث را به این شکل بیان می‌کند: فی حدیث مفصل «سئل عن الصادق فکیف یا مولای فی ظهوره؟ فقال علیه السلام: فی سنّة السّتین یظهرُ أمره و یعلّوا ذکره» از امام صادق علیه السلام در مورد زمان ظهور پرسیده شد، امام صادق علیه السلام پاسخ داد، در سال شصت، امر آن حضرت ظاهر شود و ذکر ظهورش انتشار و استعلا یابد». باری، تحریر است از این عباد که چگونگی این اشارات واضحه لائحه از حق احتراز کرده‌اند (نوری، ۱۳۷۷، ص ۱۵۵).

حسین علی نوری «سنه ستین» را اشاره به سال ۱۲۶۰ هجری قمری می‌داند؛ یعنی هم‌زمان با مرگ سید کاظم رشتی و ادعای باییت علی محمد شیرازی، او با این پیش فرض می‌خواهد مهدویت علی محمد شیرازی را اثبات نماید و سال ظهور مهدی موعود عجله الله تعالی فرجه له را تعیین و به این شکل با سال پیدایش علی محمد شیرازی تطبیق کند.

اما نکته مهم این است که حسین علی بهاء با تقطیع و تحریف، این روایت را نقل کرده و مدعی ذکر تعیین سنه ظهور قائم موعود در روایات می‌شود در حالی که روایت در صدد نفی توقیت و تعیین زمان ظهور است. حقیقت این است که جمله (فی شُبّهة لِیَسْتَنین)، (حلی، ۱۳۷۹، ص ۴۳۵) به (سنه ستین) تحریف شده است تا آن را با سال وقوع ادعای دروغین علی محمد شیرازی منطبق کند (پرهیزگار، ۱۳۹۵، صص ۲۱۸ - ۲۲۰).

با این توضیح روشن است حدیثی که در ایقان نقل شده است، تقطیع شده و بخشی از سخنان امام صادق علیه السلام درباره زمان ظهور و پدیده‌های هنگام ظهور حذف شده است که اگر به آنها پرداخته شود، شکی در بطلان ادعای مهدویت علی محمد شیرازی باقی نمی‌ماند؛ این به طور مشخص مصداق تحریف است.

از جمله تحریف‌های لفظی صورت گرفته در این جریان می‌توان به این اشاره کرده که آن‌ها روایتی که در آن تعبیر «فإن فيها خليفة الله المهدي» وارد شده است (کاظمی، بشارة الإسلام في علامات المهدي عليه السلام، ص ۴۹؛ مسند احمد، ج ۵، ص ۲۷۷؛ ابن منادی، الملاحم، ص ۱۹۴) را تحریف کرده، کلمه «الله» را حذف و به شکل (فإنه خليفة المهدي) آورده و بدان تمسک کرده‌اند تا با ادعای احمد الحسن که خود را جانشین امام مهدی می‌داند، مطابق شود (احمد الحسن، ۱۴۳۱ق، ج ۱، ص ۲۲۸ س ۱۴۴ به نقل از بشارة الاسلام) که در واقع این کار نیز نوعی تحریف آشکار در روایت به شمار می‌آید.

نکته مهم اینکه این حدیث در آثاری چون: التشریف بالمنن، سیدبن طاووس، (ص ۱۱۹)؛ کشف الغم، اربلی، (ج ۲، ص ۴۷۲)؛ اثبات الهداه، شیخ حر عاملی، (ج ۵، ص ۲۲۵)؛ بحار الانوار، مجلسی، (ج ۵۱، ص ۸۲) به شکل «خليفة الله المهدي» آمده است.

همو در کتاب جواب المنیر در پاسخ به پرسشی درباره سوره قدر ضمن تغییر متن آیه: «تَنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ وَ الرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ سَلَامٌ»؛ به جای «مِنْ كُلِّ أَمْرٍ» عبارت «بِكُلِّ أَمْرٍ» را می‌آورد (احمد الحسن، ۱۴۳۲ق، ج ۲، ص ۱۶۱) و می‌گوید این قرائت درست است و ادعا می‌کند پیامبر صلی الله علیه و آله آیه را با این عبارت خوانده است.

البته در جای خود بسیاری از بزرگان به ادعای تحریف قرآن به شکل مفصل پاسخ داده‌اند (مفید، ۱۳۷۲، صص ۵۴ - ۵۶).

۳-۱-۲. تحریف معنوی

همان‌طور که اشاره شد اگرچه تحریف به‌طور عمده بر روی الفاظ و کلمات تحقق پیدا می‌کند، اما گاهی نیز بدون آنکه لفظی جعل یا تحریف شود، نسبتی نادرست به آموزه‌های معصومین علیهم السلام داده می‌شود که می‌توان نام آن را جعل و یا تحریف معنایی گذاشت.

بنابراین تحریف معنوی آن است که در ظاهر الفاظ دگرگونی ایجاد نمی‌شود اما در برداشت، تحلیل و یا تأویل به شکلی عرضه می‌شود که اهداف پشت پرده تحریف‌کننده را تأمین نماید.

نمونه‌های این تحریف در مباحث مهدویت کم‌وبیش در همه دوره‌ها دیده می‌شود، که در اینجا به برخی نمونه‌های مربوط به دوران معاصر اشاره می‌شود.

۳-۱-۲-۱. تحریف معنوی در بابیه و بهائیه

از نمونه‌های تحریف معنوی، تحریفی است که بهائیت درباره امر جدید کرده است. علی محمد باب که مدعی مهدویت و سپس نبوت بود، با استناد به این روایت، آموزه‌ها و عقاید ناصحیح خود را به عنوان «دین جدید» مطرح کرد؛ مبنی بر اینکه چون وی دارای امامت و نبوت است، دین جدیدش هم نسخ کننده اسلام است (سهراب، بی‌تا، صص ۳۲۹-۳۴۰).

پیش از روشنگری درباره این تحریف لازم است بدانیم روایاتی، ظهور حضرت مهدی (عج) را با «امر جدید» (مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۳۸۴) یا «کتاب جدید» (نعمانی، ۱۴۲۲ق، ص ۱۹۴) دانسته است.

به نظر می‌رسد سخن جامع درباره امر جدید را بتوان در نگاشته اندیشمند معاصر سید محمد صدر جست که وی منظور از «امر جدید» را یکی از معانی زیر دانسته است:

- امر (مفرد أوامر) به معنی قانون‌گذاری و دستور است. در این صورت منظور از امر جدید اشاره به احکام و دستورهای نویی است که تا پیش از ظهور شناخته شده نبوده و امام (عج) در دولت خود آنها را آشکار خواهد فرمود.

- امر به معنی باور یا رویکرد فکری است. این واژه در برخی روایات به همین معنی آمده است؛ بنابراین منظور از امر جدید، اشاره به سطح جدید و ژرفی از فکر و بینش است که امام (عج) در دولت خویش آن را آشکار خواهد کرد.

- امر به معنی امارت، امامت یا خلافت است؛ واژه امر در شماری از روایات به همین معنا آمده است. «امر جدید» در این معنا، شبیه تعبیر روایی «سلطان جدید» می‌باشد؛ جز آنکه سلطان بر پایه معنای عرفی‌اش، دربرگیرنده قوانین کلی می‌باشد. اما امارت، توصیفی است برای شخص امیر و فرمانده و ناگفته پیداست که امارت و فرماندهی امام مهدی (عج) شکلی نو از امارت می‌باشد که پیش از آن حتی در دولت نبوی (ص) نیز سابقه

نداشته است. به طور مثال پیامبر خدا ﷺ با منحرفان و منافقان با مدارا و نرمی برخورد می کرد، اما امام مهدی ﷺ با آنها به شدت برخورد خواهد کرد.

پیامبر گرامی اسلام ﷺ اعلان برخی از احکام واقعی را به تأخیر انداخت؛ ولی امام مهدی ﷺ همه احکام را اعلام خواهد کرد. آن حضرت در منطقه‌ای محدود، حکومت خویش را تشکیل داد در حالی که گستره دولت حضرت بقیة الله ﷺ، همه پهنای زمین است. درباره جدید بودن امارت و حکومت آن حضرت، کافی است بدانیم دولت او جهانی ماست، چیزی که در تاریخ بشر هرگز سابقه نداشته است (صدر، ۱۳۸۴، ص ۳۸۹).

این در حالی است که در تأویلات بهائیت «امر جدید»، به معنای این است که قائم آیینی جدید؛ یعنی آیین بابت و بهائیت را پایه‌ریزی می کند (شیرازی، بی تا، ص ۲۹). آنچه که امروزه همه اندیشوران بر آن تأکید می کنند این است که امر جدید هرگز به معنای دین جدید نیست.

یکی دیگر از تحریف‌های انجام گرفته این تحریف است که بهائیت در آیه‌ای که پیامبر اسلام ﷺ را خطاب می کند که «وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضُ الْأَقَاوِيلِ * لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ * ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ فَمَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ وَإِنَّهُ لَشَذِيرَةٌ لِلْمُنْتَقِينَ» (الحاقه، ۴۵ - ۴۶) ... می گویند بر پایه این آیه اگر باب و بهاء الله باطل بودند خداوند آنها را می کشت. چون باب در مدت هفت سال و بهاء حدود چهل سال به همین برهان متمسک بودند، به‌ویژه بهاء الله که الواح فراوانی که شمار آن‌را برخی مورخین افزون بر هزار نوشته‌اند، به روشنی گفته که این کلمات، کلمات الهیه است و این صحف آیات سماویه از خود نمی‌فرماید و بغیر ما اذن الله تکلم نمی‌کند (گلپایگانی، ۲۰۰۱، ص ۲۵) و استدلالشان این است: حالا که خدا رگ حیات باب و بها را قطع نکرد، پس معلوم می‌شود گفته‌های اینان بر حق بوده است.

البته این استدلال بسیار سستی است چرا که قرار نیست هر کس ادعای واهی کرد و خداوند او را کیفر نداد و از بین نبرد پس او بر حق است. اگر چنین بود بایسته بود همه مدعیان دروغین تاریخ نابود شوند و یا اینکه همه مدعیان دروغین برحق هستند زیرا

نا بود نشده‌اند.

این بهره‌مندی البته از سوی دیگر مدعیان دروغین انجام گرفته است نمونه دیگر احمد اسماعیل بصری و هوادارانش هستند که برای تقویت و تأییدی بر حدیث لوح و برحق جلوه‌دادن ادعاهای خود بر همین آیه چنگ زده از آن به عنوان دلیل عقلی برداشت می‌کنند و مدعی هستند که اهل باطل نمی‌توانند ادعایی را به ناروا به خداوند نسبت دهند، از این رو در یکی از نوشته‌جات از قول احمد بصری می‌گوید:

«چون این وصیت، عاصم من الضلال (نگهدارنده از گمراهی) است، خداوند باید از آن محافظت کند و اجازه ندهد که مدعی دروغین به آن دست اندازی کند. چنانکه قرآن کریم می‌فرماید: «وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ»؛ همچنین امام صادق علیه السلام فرمود: «إِنَّ هَذَا الْأَمْرَ لَا يَدَّعِيهِ غَيْرُ صَاحِبِهِ إِلَّا بَتَرَ اللَّهُ عُمَرَةَ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۳۷۳)؛ بر اساس این آیه و روایت، اهل باطل نمی‌توانند ادعایی را به ناروا به خداوند نسبت دهند (احمد الحسن، ۱۴۳۳ق، صص ۲۱-۱۹).

نکته قابل تأمل اینکه در متن حدیث وصیت عبارت «ایتونی بدواه و بیاض لا کتب لکم کتابا لن تضلوا بعدی» ذکر شده که محل تکیه جریان احمد اسماعیل در عاصم من الضلال بودن آن است، و پاسخ همان است که گفته شد که اگر چنین بود همه مدعیان دروغین تاریخ بر حق بودند زیرا بسیاری از آنها تا آخر عمر بر راه باطل خود پافشاری می‌کردند.

۳-۲-۲. تحریف معنوی در قادیانیه

یکی از دیگر مدعیان مهدویت، غلام احمد قادیانی است. وی در سال ۱۸۳۹ میلادی در روستای قادیان در پنجاب هند به دنیا آمد. پیروان او را «قادیانیه» یا «احمدیه» گویند که غلام احمد را مسیح موعود می‌پندارند، این گروه در سال‌های واپسین، فعالیت‌های تبلیغی خویش را گسترش داده و از راه رسانه‌ها، از جمله چند شبکه ماهواره‌ای، به نام «MAT» و ده‌ها سایت اینترنتی، در ترویج افکار غلام احمد تلاش کردند، اینان به انکار ظهور شخص مسیح به عنوان یک شخصیت در کنار مهدی موعود علیه السلام رو

آورده‌اند. آنها بر این باورند مسیح و مهدی یک شخص است که به اعتبار نقش و جایگاهش، گاهی در اسم و صفت مهدویت و گاهی در اسم و صفت مسیحیت معرفی شده است.

غلام احمد ادعای عیسویت و مهدویت خود را بارها در کلماتش تکرار می‌کند. گاهی در این زمینه از تجلی روح عیسی علیه السلام در خود، سخن به میان آورده و گاهی به صراحت خود را عیسی و مهدی معرفی می‌کند و می‌نویسد: «اسمعوا، یا سادة - هداکم الله إلى طرق السعادة - أني أنا المُسْتَفْتِي وأنا المدعی. وما أتکلم بحجاب بل أنا علی بصيرة من ربّ وهاب. بعثني الله علی رأس المائة، لأجدد الدین وأنور وجه الملة، وأکسر الصليب وأطفئ نار النصرانية، وأقیم سنة خیر البرية، ولأصلح ما فَسَدَ، وأروج ما کَسَدَ. وأنا المسيح الموعود والمهدی المعهود من الله علی بالوحي والالهام، وکلمني کما کلم برسله الکرام، وشهد علی صدقی بآیات تشاهدونها، وأری وجهي بأنوار تعرفونها. «بشنوید ای آقایان!... خداوند مرا در رأس صد سال بر انگیخته است برای اینکه دین را تجدید کرده و چهره آن را نورانی سازم، صلیب را شکسته و آتش مسیحیت را فروشانم و سنت پیامبر اسلام را اقامه نمایم، فاسد را اصلاح و آنچه را کنار گذاشته شده است، ترویج کنم. من مسیح موعود و مهدی معهود هستم. خداوند با وحی و الهامش، بر من منت نهاد و مانند دیگر پیامبران گرامی‌اش، با من سخن گفت...» (قادیانی، ۲۰۰۸م، ج ۲۲، ص ۶۴۱).

وی در سخنان خود بر این باور تأکید می‌کند که وظیفه اصلاح مسلمین و حکم به قرآن در قالب مهدویت و نقش ابطال مسیحیت و ارشاد مسیحیان در قالب عنوان مسیح محقق می‌شود (سیالکوتی، ۱۳۸۰ق، ص ۴۰).

از علامت‌هایی که درباره ظهور حضرت مهدی علیه السلام در برخی روایات نقل شده، و قادیانیه از آن دلیلی دیگر بر صدق ادعای مهدویت غلام احمد از آن یاد می‌کنند، «ظهور دجال» در آخر الزمان است و قادیانیه معتقدند این علامت در زمان غلام احمد، محقق شده است.

توضیح این که قادیانیه با تحریف معنوی روایات ظهور دجال، منظور از آن احادیث

را فرد خاصی ندانسته، بلکه می‌گویند مصداق روایات مذکور، گروه‌های مسیحی غربی هستند که با شعار کمک به مسلمین و آبادانی سرزمین آنها به استعمار کشورهای مسلمانان دست زده‌اند. حال که هندوستان مستعمره انگلستان بوده و مورد هجوم فرهنگی گروه‌های غربی و مسیحی قرار گرفته است، در حقیقت مورد هجوم دجال واقع شده و باید منجی و مصلح زمان برای مقابله با این دجال، ظهور کند و آن مصلح نیز کسی جز غلام احمد قادیانی نیست!

این برداشت آنها، از آن روست که اوصافی که از دجال در احادیث دیده می‌شود، با این گروه‌ها قابل تطبیق است؛ به‌طور مثال درباره وسیله حمل و نقل دجال، از حماری سخن گفته شده که فاصله بین دو گوش او چهل ذراع است و از بینی او دود بیرون می‌آید و با سرعت زیادی راه‌های آسمان و دریا و زمین را طی می‌کند (ابن حماد، ۱۴۱۴ق، ج ۱، صص ۳۳۱-۳۳۳).

بی‌گمان آنچه در این تأویل رخ داده است تحریف معنوی است که در شکل‌گیری قادیانیه نقش داشته است.

۳-۱-۲-۳. تحریف معنوی در جریان احمد الحسن

از تحریف‌های معنوی انجام گرفته در احادیث مهدویت می‌شود به موارد زیر اشاره کرد.

نخست، حذف کلمه «الله» در تبیین آیه ۱۰۱ سوره بقره و قراردادادن کلمه «المهدی» به جای آن است، بدین‌نوع آیه را تحریف کرده‌اند که: «وَلَمَّا جَاءَهُمْ رَسُولٌ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ»، (و آن هنگام که فرستاده‌ای از جانب خداوند بر آنها مبعوث شد) فرستاده‌ای از سوی امام مهدی ... «مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ»، (که آنچه را نزدشان بود تصدیق می‌کرد) ... و رسول را از جانب امام مهدی علیه السلام دانسته است (احمد الحسن، ۱۴۳۱ق، ج ۱، ص ۲۳؛ و ج ۴، صص ۷۸-۸۶)؛ زیرا وی، خود را فرستاده حضرت مهدی علیه السلام معرفی می‌کند، که پیش از آمدن حضرت مهدی علیه السلام، قیام می‌کند؛ همچنین «شَجَرَةٌ مُّبَارَكَةٌ رُّيُوثُهُ» در آیه نور را اشاره به شخص واحد در زمان امام مهدی علیه السلام دانسته و آن شخص مهدی اول خواهد بود؛ همچنین

تعبیر قرآنی «امت وسط» در آیه ۱۴۳ بقره و «صلات وسطی» در آیه ۲۳۸ بقره به مهدی اول تأویل شده است (احمد الحسن، ۱۴۳۱ق، ص ۱۱۹).

البته این از مصادیق روشن تحریف است که در راستای اثبات احمد، انجام پذیرفته است. و در روایات پرشماری آمده است که هر کس که قرآن را به میل خود تفسیر به رأی کند به پروردگار افترا زده، جایگاه خود را در آتش خواهد دید. در این باره شیخ صدوق با ذکر سند از رسول گرامی اسلام ﷺ نقل کرده که فرمود: «مَنْ قَالَ فِي الْقُرْآنِ يَغْيِرُ عِلْمَ فَلْيَسْبُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ» (شیخ صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۹۱).

دستبرد در حدیثی از امام صادق (ع) یاد کرد که درباره زمان فرج شیعیان چنین فرمود: «إِذَا اخْتَلَفَ وُلْدُ الْعَبَّاسِ وَ هِيَ سُلْطَانُهُمْ، وَ طَمِعَ فِيهِمْ مَنْ لَمْ يَكُنْ يَطْمَعُ وَ خَلَعَتِ الْعَرَبُ أَعْيُنَهَا، وَ رَفَعَ كُلُّ ذِي صَبِيصَةٍ صَبِيصَتَهُ ...»؛ (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۲۲۵، نعمانی، ۱۳۶۲، ص ۱۴۲). فرج زمانی می‌رسد که فرزندان عباس اختلاف پیدا کردند، و سلطنتشان (رو به زوال رفت و) تباه شد و در (برانداختن آنها) کسانی که در آنها طمع نمی‌کردند، در آنها طمع کنند و عرب لجام خویش را پاره کند، (در یمن و یسار و چپ و راست تاختند) و هر صاحب پرچمی، پرچمش را بلند کرد ...

جریان احمد الحسن در این روایت مرتکب تحریف روشن شده و برای نشانه‌سازی برای ظهور یمانی، (احمد الحسن) دو قسمت روایت را دست‌کاری می‌کند:

نخست اختلاف در فرزندان عباس را به اختلاف حاکمان، تحریف می‌کند و سپس تعبیر «خلعت العرب اعینتها» را که به معنای باز کردن لگام دانسته آن را به کوتاه کردن دست حاکمان از حکومت، تحریف کرده و آن تعبیر را به معنای «خلعت العرب حکامها» دانسته است (طرفداران احمد، (بی‌تا) جزوه ادله جامع دعوت یمانی، ص ۱۱).

صرف نظر از اعتبار این دست روایات، ظهور واژگان سخن بر عباسیان را نمی‌توان بر هر دوره و حاکمانی حمل کرد و دیگر اینکه تعیین مصداق برای این کوتاه کردن دست حاکمان، بسی مشکل می‌نماید؛ چرا که به روشنی نمی‌توان حاکمیتی را در دوران مدعی یادشده به عنوان نمونه مطرح کرد.

یکی دیگر از تحریف‌های روشنی که هواداران مدعی یمانی مرتکب شده‌اند سخنی

است که ناظم العقیلی از سطح کاهن نقل کرده است: در یکی از فقرات خبر سطح کاهن در خبری طولانی در کتاب بشاره الاسلام به نقل از بحار الانوار پس از بیان برخی اتفاق‌های پیش از قیام امام مهدی آمده است: «... فعندها يظهر ابن المهدي» و این به صراحت دلالت دارد که قبل از قیام امام مهدی، پسر امام مهدی ظاهر می‌شود و این پسر همان است که در دعا‌های اهل بیت علیهم‌السلام بر او تأکید شده و او اولین مهدیین از فرزندان امام مهدی است، همان نوع که اخبار بر آن تصریح کرده است (عقیلی، بی‌تا، ص ۱۵).

افزون بر اشکال بنیادین اینکه این سخن به این شکل از معصوم نقل نشده و از اعتبار ساقط است در عین حال بر ادعای احمد نیز دلالت نمی‌کند؛ زیرا تحریف در سخن اصلی رخ داده است.

نخستین منبعی که بخشی از عبارت‌های این خبر را ذکر کرده است، کتاب الملاحم ابن منادی (۳۳۶ ق) - اثر یکی از محدثان اهل سنت است (ابن منادی، ۱۴۱۸ق، ص ۵۱)، با این توضیح که عبارت مورد نظر در این کتاب نقل نشده است. در میان دانشمندان شیعه نخستین کسی که آن را نقل کرده بررسی، در کتاب مشارق انوار الیقین است (حافظ بررسی، ۱۴۲۲ق، ص ۲۰۰).

مجلسی متن کامل سخن را این‌طوری آورده است: «فعندها يظهر ابن النبی المهدي» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۵۱، ص ۱۶۳) در آخر الزمان فرزند رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم یعنی حضرت مهدی علیه‌السلام ظهور خواهد کرد، که این سخن هماهنگ با باور مسلمانان است.

برخی از مبلغان این گروه با طرح این ادعا که شاید در نسخه‌های خطی عبارت «ابن المهدي» باشد و در نسخه موجود نزد صاحب کتاب بشاره الاسلام نیز عبارت «ابن المهدي» بوده است. این گروه نه فقط دلیلی بر این مدعا ذکر نمی‌کنند و نسخه‌ای که چنین عبارتی داشته باشد در اختیار ندارند بلکه با توجه به اینکه عبارت بشاره الاسلام از بحار الانوار بوده است و در همه نسخه‌های بحار الانوار و مشارق انوار الیقین ابن النبی المهدي آمده است، تردیدی در اشتباه این گروه باقی نمی‌ماند اگرچه ممکن است برخی الفاظ نقل شده در بحار الانوار و مشارق انوار الیقین با یکدیگر تفاوت داشته

باشند اما از قضا در این عبارت، هیچ نسخه‌ای با نسخه دیگر تعارض و تفاوت ندارد (یوسفیان و شهبازیان، ۱۳۹۲).

از دیگر تحریف‌های معنوی در جریان احمد می‌توان به این نمونه اشاره کرد. وی درباره: «قَوْلٌ لِلْمُصَلِّينَ الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ»؛ می‌گوید «قَوْلٌ لِلْمُصَلِّينَ» پس وای بر منتظران، پس هر فرستاده‌ای از جانب خداوند، آن کسانی که قبل از او از پیامبران و فرستادگان و ائمه آمده‌اند، به او بشارت می‌دهند و عده‌ای از مؤمنان یافت می‌شوند که منتظر آن هستند ... با اینکه علمای شیعه منتظر او هستند، امروز با او مبارزه می‌کنند (احمد الحسن، ۱۴۳۱ق، ج ۱، بخشی از پاسخ پرسش ص ۲۰).

البته این مورد را می‌توان "تفسیر به رأی" نیز دانست که هر کدام تحریف یا تفسیر به رأی کاری بس ناشایست است.

۳-۱-۲-۴. تحریف معنوی توسط علی یعقوبی

یکی از جریان‌هایی که در سال‌های پایانی دهه هفتاد شمسی شکل گرفت و هنوز هم کم‌وبیش به حیات خود ادامه می‌دهد و دایره فعالیت خود را گسترش داده و به برخی شهرستان‌ها نیز کشانده، جریان‌ی است که با محوریت آقای علی یعقوبی شکل گرفته است.^۱

صرف نظر از اینکه علی یعقوبی کیست؟ نکته برجسته ادعاهایی است که از سوی او عموماً در قالب سخنرانی مطرح شده است. حاصل این سخنرانی‌ها به شکل جزوه‌هایی با عنوان «نظام عالم» (۸۵ جزوه)، «نظام بشر» (۴۴ جزوه)، «به‌سوی ظهور» (۲۰ جزوه) و نیز کتابی با نام چهل شب با کاروان حسینی (حدوداً پانصد صفحه) و جزوه‌ای با عنوان «بهشت ظهور» منتشر شده است.

۱. لازم ذکر اینکه درباره علی یعقوبی و جریان انحرافی شکل گرفته توسط وی برخی از پژوهشگران تحقیقات گسترده‌ای سامان داده‌اند که از آنها می‌توان به اثری با نام به‌سوی انحراف اشاره کرد. این کتاب نگاشته حسین حجامی از پژوهشگران معاصر توسط پژوهشکده مهدویت و آینده پژوهی چاپ شده است. البته این کتاب به شکل محدود و فقط برای پژوهشگران چاپ و منتشر شده است. که در این کتاب از کتاب یادشده استفاده شده است.

او در بیشتر سخنرانی‌های خود ادعا می‌کرد مطالبی که بیان می‌کند در تاریخ ۱۴۰۰ ساله اسلام گفته نشده (یعقوبی، بی‌تا «ج»، جلسه ۷، ص ۲) و این سخنان حتی برای علمای شیعه نیز تازگی دارد و آنان از آوردن مانند آن یا تکمیل آن ناتوان‌اند. وی همچنین معتقد است: «هیچ فقیهی در میان شیعه وجود نداشته و کسی غیر از خودش، جایگاه واقعی فقه در نظام معارف اسلامی را نمی‌داند» (یعقوبی، بی‌تا، جیم، جلسه ۳، ص ۱۴).

یکی از برجسته‌ترین تحریف‌های معنوی یعقوبی، آن است که برپایی عدالت، یکی از موانع ظهور امام زمان (عجل الله تعالی فرجه) است. او می‌گوید: «اگر قرار باشد قسط و عدل حاکم شود، همان بهتر که ظهور امام زمان (عجل الله تعالی فرجه) واقع نشود (نظام بشر، جلسه ۱۲، ص ۴). بنده با قاطعیت عرض می‌کنم اگر امام زمان (عجل الله تعالی فرجه) بخواهد دنبال قسط و عدل باشد، من یکی برای ظهور ایشان دعا نمی‌کنم» (یعقوبی، بی‌تا، باء، جلسه ۱۵، ص ۶). استدلال وی برای اثبات این ادعا نیز شنیدنی است، او می‌نویسد:

عزیزان من! هیچ‌گاه در زمین طالب قسط و عدل نباشید؛ چون شما در دعا می‌خوانید: «الهی عاملنا بفضلک و لا تعاملنا بعدلک»: خدایا با فضل‌ت با ما رفتار کن، نکند با عدالت با ما رفتار کنی. جناب آقای شیعه! شما که این دعا را می‌کنی، چطور می‌گویی که اگر امام زمان (عجل الله تعالی فرجه) بیاید، زمین را پر از عدل می‌کند. بنده سؤال می‌کنم که آیا شما تحمل عدل امام زمان (عجل الله تعالی فرجه) را داری؟ عدل امام زمان (عجل الله تعالی فرجه) یعنی شکنجه‌گاه تمام انسان‌ها، از جمله شیعیان. کدام یک از من و شما می‌توانیم تحمل کنیم؟ (همان، جلسه ۱۲، ص ۴).

او در توجیه روایاتی که از عدالت حضرت مهدی (عجل الله تعالی فرجه) سخن به میان می‌آورند، تمرینی بودن روایات مربوط به ظهور را مطرح می‌کند (همان، ص ۴ و جلسه ۱۵، ص ۵-۶). این جریان‌ها و مدعیان کوچک و بزرگ اگرچه به انگیزه‌های گوناگونی دست به چنین کاری دست زدند اما نتیجه همه آنها خروج از مسیر اصلی سفارش شده از سوی رسول گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله) بود. و البته پرداختن به همه آنها نه چندان میسر و نه بایسته می‌نماید که اشاره به برخی از معروف‌ترین آنها ما را در اثبات مدعا کفایت خواهد کرد.

نتیجه گیری

در درازای تاریخ به موازات جریان حق، جریان‌هایی از باطل شکل گرفته که همواره انگیزه آنها بهره‌مندی از دنیا در شکل‌های گوناگون خود اعم از کسب ثروت، جایگاه اجتماعی و دیگر خواسته‌های نفسانی بوده است. این جریان‌سازی و ادعای دروغین اختصاصی به دوران انبیای الهی و پیشوایان معصوم علیهم‌السلام نداشته و در همه دوره‌ها بروز و ظهور داشته است. در دوران معاصر (حدود ۲۰۰ سال گذشته) نیز کسانی با استفاده از جهل مردم به دروغ ادعاهایی را مطرح کرده‌اند که برجسته‌ترین آنها باییه، بهاییه، قادیانیه و در دوران حاضر جریان مدعی یمانی است.

برآیند سخن در این نوشتار دو نکته بنیادین است:

(۱) این جریان‌های انحرافی و مدعیان دروغین بسان گذشتگان خود با تحریف روایات مهدویت در پی دست‌وپا کردن مستندات برای اثبات حقانیت‌پنداری خود بوده‌اند.

(۲) اینان نه فقط برای شکل‌گیری، بلکه برای استمرار و ادامه بقای خود، همواره دست به تحریف زده مخاطبان خود را دچار سردرگمی و انحراف کرده‌اند.

فهرست منابع

* قرآن کریم

۱. آیتی، نصرت الله. (۱۳۹۴). راه و بیراهه. قم: بنیاد فرهنگی مهدی موعود علیه السلام.
۲. آیتی، نصرت الله؛ کریمی، مرتضی. (۱۳۹۷). بررسی برداشت های قرآنی احمد الحسن بصری با تأکید بر تطبیق متعارض با دلایل عقلی و نقلی. فصل نامه علمی - پژوهشی انتظار موعود، ۱۸ (۶۰)، صص ۱۱۹-۱۳۷.
۳. ابن حماد، نعیم. (۱۴۱۴ق). الفتن. بیروت: دار الفكر لطباعه و النشر و التوزیع.
۴. ابن حنبل، احمد بن محمود. (۱۹۹۷م). مسند (ج ۲۹). بیروت: مؤسسه الرساله.
۵. ابن منادی، احمد بن جعفر. (۱۴۱۸ق). الملاحم. قم: دار السیره.
۶. احمد الحسن، (احمد بن اسماعیل). (۱۴۳۱ق). المتشابهات (ج ۱ و ۴). بی جا: انتشارات انصار امام مهدی علیه السلام.
۷. احمد الحسن، (احمد بن اسماعیل). (۱۴۳۳ق، ۲۰۱۲م). الوصیه المقدسه الكتاب العاصم من الضلال (ج ۲، جمع آوری: علاء السالم، چاپ اول). بی جا: انتشارات انصار امام مهدی علیه السلام.
۸. احمد الحسن؛ (۱۴۳۲ق). الجواب المنیر عبر الاثیر (ج ۲). بی جا: اصدارات انصار الامام المهدی علیه السلام.
۹. اربلی، علی بن عیسی. (۱۳۸۱) کشف الغمه فی معرفه الائمه. تبریز: بنی هاشمی.
۱۰. اسحاقیان، جواد. (۱۳۹۲). اشباح انحراف. قم: بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود علیه السلام. مرکز تخصصی امامت و مهدویت.
۱۱. اکبرنژاد، مهدی. (۱۳۸۶). بررسی تطبیقی مهدویت در روایات شیعه و اهل سنت. قم: بوستان کتاب.
۱۲. پرهیزگار، محمدعلی؛ حیدری فر، مجید. (۱۳۹۵). نقد استناد بهائیان به آیات و روایات در اثبات مهدویت علی محمد شیرازی، فصل نامه علمی - پژوهشی مشرق موعود، ۱۰ (۳۹)، صص ۲۱۱-۲۲۶.

۱۳. جمعی از نویسندگان. (۱۳۸۸). کژراهه. تهران: مؤسسه جام جم.
۱۴. حاج قلی، احمد و دیگران. (۱۳۹۵). درسنامه فرقه‌های انحرافی. قم: مرکز تخصصی مهدویت.
۱۵. حافظ برسی، رجب بن محمد. (۱۴۲۲ق). مشارق انوار الیقین. بیروت: اعلمی.
۱۶. حجامی، حسین. (بی‌تا). به‌سوی انحراف. قم: پژوهشکده مهدویت و آینده‌پژوهی.
۱۷. حجامی، حسین. (۱۳۹۶). نقد و بررسی جریان احمد اسماعیل. قم: پژوهشکده مهدویت و آینده‌پژوهی.
۱۸. حلی، حسن بن سلیمان. (۱۳۷۹). مختصر البصائر. قم: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، مؤسسة النشر الإسلامي.
۱۹. خسروپناه، عبدالحسین. (۱۳۹۹). جریان شناسی فکری ایران معاصر. قم: دفتر نشر معارف.
۲۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). مفردات ألفاظ القرآن. بیروت: دار الشامیة.
۲۱. رضائزاد، عزالدین؛ فلاح علی‌آباد، محمدعلی. (۱۳۹۲). بررسی ادعای ولادت مهدی موعود (علیه السلام) در آخرالزمان در روایت أم هانی با تأکید بر نقد ادعای بهائیت. فصلنامه انتظار موعود، ۱۳(۴۱)، صص ۱۱۱-۱۲۸.
۲۲. رضائزاد، عزالدین؛ رضایی، سیدمحمد مهدی. (۱۳۹۳). نقد و بررسی ادله‌ی نقلی قادیانیه، در موعودانگاری غلام احمد قادیانی. فصلنامه انتظار موعود، ۱۴(۴۶)، صص ۱۴۱-۱۶۲.
۲۳. عنایت الله، سهراب. (بی‌تا). مبادی استدلال. بی‌جا: موسسه ملی مطبوعات امری.
۲۴. سیالکوتی، نذیر احمد مبشر. (۱۳۸۰ق/۱۹۶۱م). القول الصریح فی ظهور المهدی و المسیح. غنا: شرکت اسلامیة.
۲۵. شیرازی، علی محمد. (بی‌تا). الدلائل السبعة. بی‌جا: بی‌نا.
۲۶. صدر، سیدمحمد. (۱۳۸۴). تاریخ پس از ظهور (مترجم: حسن سجادی‌پور، چاپ اول). تهران: موعود عصر.
۲۷. صدوق، محمدبن علی ابن بابویه. (۱۳۷۷). کمال الدین و تمام النعمة (مترجم: محمدباقر کمره‌ای). تهران: اسلامیة.
۲۸. صدوق، محمد بن علی ابن بابویه. (۱۳۹۸ق). توحید. قم: جامعه مدرسین.

۲۹. صفری فروشانی، نعمت‌الله؛ کامیاب، مسلم. (۱۳۹۵). ترفندهای روان‌شناختی مدعیان دروغین مهدویت، در ایران معاصر. مجله انتظار موعود، ۱۶(۵۵)، صص ۷۵ - ۱۰۰.
۳۰. طرفداران اسماعیل، احمد. (بی‌تا). ادلة جامع دعوت یمانی (جزوه). بی‌جا: بی‌نا.
۳۱. عقیلی، ناظم. (بی‌تا). الرد الحاسم علی منکرین ذریة القائم. بی‌جا: انصار الامام المهدی.
۳۲. فلاح علی آباد، محمدعلی. (۱۳۹۶). گونه‌شناسی ترفندهای بایبان و بهائیان در روایات پیش‌گویی ظهور، مشرق موعود، ۱۱(۴۱)، صص ۲۲۱-۲۴۳.
۳۳. قادیانی، غلام احمد. (۲۰۰۸م). روحانی خزائن؛ ربوه پاکستان. بی‌جا: بی‌نا.
۳۴. قزوینی، محمد کاظم. (۱۴۲۷ق). الإمام المهدی علیه السلام من المهد الى الظهور. قم: دار الانصار.
۳۵. گلیاگانی، ابوالفضل. (۲۰۰۱م). کتاب الفرائد (چاپ اول). آلمان: لجنه ملی نشر آثار امری.
۳۶. مامقانی، عبدالله. (۱۳۸۵). مقباس الهدایة فی علم الدراية (ج ۱). قم: دلیل ما.
۳۷. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحارالانوار. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۸. مفید، محمد بن محمد بن محمد بن النعمان. (۱۴۱۳ق). الارشاد (دو جلد در یک مجلد). قم: کنگره شیخ مفید.
۳۹. مفید، محمد بن محمد بن النعمان. (۱۳۷۲). اوائل المقالات. قم: کنگره شیخ مفید.
۴۰. نعمانی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۲). الغیبة (مترجم: فهری). تهران: دار الکتب الإسلامية.
۴۱. نوری، حسین علی. (۱۳۷۷). (بها)، کتاب ایقان. آلمان: لجنه ملی نشر آثار بهایی.
۴۲. وحیدی، محمدحسین. (۱۳۹۵). بررسی و نقد شاخصه‌های تأویل‌گرایی در جریان‌های انحرافی مهدویت. نشریه انتظار موعود، ۱۶(۵۵)، صص ۱۰۱-۱۲۶.
۴۳. یعقوبی، علی. (بی‌تا «الف»). به‌سوی ظهور (جزوه). بی‌جا: بی‌نا.
۴۴. یعقوبی، علوی (بی‌تا «ب»). نظام بشر (جزوه). بی‌جا: بی‌نا.
۴۵. یعقوبی، علی. (بی‌تا «ج»). نظام عالم (جزوه). بی‌جا: بی‌نا.
۴۶. یوسفیان مهدی؛ شهبازیان، محمد. (۱۳۹۲). بررسی برخی ادله روایی احمد بصری؛ یمانی دروغین، فصلنامه مشرق موعود، ۷(۲۷)، صص ۵۹-۸۲.

References

* The Holy Qur'an

1. A Group of Authors. (2009). *Deviation*. Tehran: Jam-e Jam Institute. [In Persian]
2. Ahmad al-Hasan (Ahmad bin Isma'il). (2010). *Al-Mutashabihat* (Vol. 1 & 4). Ansar Imam Mahdi Publications. [In Arabic]
3. Ahmad al-Hasan (Ahmad bin Isma'il). (2012). *Al-Wasiyyah al-Muqaddasah al-Kitab al-'Asim min al-Dalal* (Vol. 2, Ala' al-Salem, Ed., 1st ed.). N.p.: Ansar Imam Mahdi Publications. [In Arabic]
4. Ahmad al-Hasan. (2011). *Al-Jawab al-Munir 'Abr al-Athir* (Vol. 2). Ansar Imam Mahdi Publications. [In Arabic]
5. Ahmad Isma'il Supporters. (n.d.). *Al-Dala'il al-Jami'ah Dawat al-Yamani* (Booklet).
6. Akbarnejad, M. (2007). *A Comparative Study of Mahdism in Shia and Sunni Narrations*. Qom: Bustan-e Ketab. [In Persian]
7. 'Aqili, N. (n.d.). *Al-Radd al-Hasim 'ala Munkirin Dhurriyyat al-Qa'im*. Ansar Imam Mahdi.
8. Arbali, A. (2002). *Kashf al-Ghummah fi Ma'rifat al-A'immah*. Tabriz: Bani Hashemi. [In Persian]
9. Ayati, N. (2015). *Rah wa Birah*. Qom: Hazrat Mahdi Mo'oud Cultural Foundation. [In Persian]
10. Ayati, N., & Karimi, M. (2018). *An Examination of the Quranic Interpretations of Ahmad al-Hasan al-Basri with Emphasis on Conflicting Evidences of Reason and Transmission*. *Intizar-e Mo'oud Journal*, 18(60), 119-137. [In Persian]
11. Es-haqiyan, J. (2013). *Ashbah Inhiraf*. Qom: Hazrat Mahdi Mo'oud Cultural Foundation, Specialized Center for Imamate and Mahdaviat. [In Persian]
12. Falah Aliabad, M. A. (2017). Typology of Bábí and Bahá'í Tactics in the Prophetic Predictions of the Appearance. *Mashriq-e Mo'oud Journal*, 11(41), 221-243. [In Persian]

13. Golpaygani, A. (2001). *Kitab al-Fara'id* (1st ed.). Germany: Lajnah Milli Nashr Athar Amri. [In Arabic]
14. Hafiz Barasi, R. (2001). *Mashariq Anwar al-Yaqin*. Beirut: 'Alami. [In Arabic]
15. Haj Qoli, A., et al. (2016). *Textbook on Deviant Sects*. Qom: Mahdawiyyat Specialized Center. [In Persian]
16. Hajami, H. (2017). *A Critique and Analysis of the Ahmad Isma'il Movement*. Qom: Research Center for Mahdiism and Futurology. [In Persian]
17. Hajami, H. (n.d.). *Towards Deviation*. Qom: Research Center for Mahdiism and Futurology.
18. Hilli, H. (2000). *Mukhtasar al-Basa'ir*. Qom: Jama'at al-Mudarrisin fi al-Hawzah al-Ilmiyyah bi Qom, Mu'assasat al-Nashr al-Islami. [In Arabic]
19. Ibn Hamad, N. (1994). *Al-Fitan*. Beirut: Dar al-Fikr li al-Tiba'a wa al-Nashr wa al-Tawzi'. [In Arabic]
20. Ibn Hanbal, A. (1997). *Musnad* (Vol. 29). Beirut: Mu'assasat al-Risala.
21. Ibn Munadi, A. (1997). *Al-Malahim*. Qom: Dar al-Sirah. [In Arabic]
22. 'Inayat Allah, S. (n.d.). *Fundamentals of Reasoning*. Amri Press National Institute.
23. Khosropanah, A. (2020). *Intellectual Movements in Contemporary Iran*. Qom: Ma'arif Publication Office. [In Persian]
24. Majlesi, M. B. (1983). *Bihar al-Anwar*. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. [In Arabic]
25. Ma'maghani, A. (2006). *Maqbas al-Hidayah fi 'Ilm al-Dirayah* (Vol. 1). Qom: Dalil Ma. [In Arabic]
26. Mufid, M. (1992). *Al-Irshad* (Two volumes in one). Qom: Congress of Sheikh Mufid. [In Arabic]
27. Mufid, M. (1993). *Awail al-Maqalat*. Qom: Congress of Sheikh Mufid. [In Persian]
28. Nu'mani, M. (1983). *Al-Ghaybah* (Fahri, Trans.). Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Arabic]

29. Nuri, H. A. (1998). (Baha), *Kitab-i Iqan*. Germany: Lajnah Milli Nashr Athar Bahá'í. [In Persian]
30. Parhizgar, M. A., & Heidarifar, M. (2016). A Critique of Bahá'í Reference to Quranic Verses and Hadith in Proving the Mahdism of Ali Muhammad Shirazi. *Mashriq-e Mo'oud Journal*, 10(39), 211-226. [In Persian]
31. Qadiani, Q. A. (2008). *Ruhani Khaza'in*. Rabwah, Pakistan. [In Arabic]
32. Qazwini, M. K. (2006). *Al-Imam al-Mahdi min al-Mahd ila al-Zuhur*. Qom: Dar al-Ansar. [In Arabic]
33. Raghib al-Isfahani, H. (1991). *Mufradat Alfaz al-Quran*. Beirut: Dar al-Shamiya. [In Arabic]
34. Razanejad, 'A., & Falah Aliabad, M. A. (2013). An Examination of the Claim of the Birth of Mahdi Mo'oud in the End Times in the Hadith of Umm Hani, with Emphasis on the Bahá'í Claim Critique. *Intizar-e Mo'oud Journal*, 13(41), 111-128. [In Persian]
35. Razanejad, 'A., & Raza'i, S. M. M. (2014). Critique and Analysis of the Traditional Proofs of Qadianism in the Mahdism Claim of Ghulam Ahmad Qadiani. *Intizar-e Mo'oud Journal*, 14(46), 141-162. [In Persian]
36. Sadr, S. M. (2005). *History After the Appearance* (Sajjadi-Pour, H, Trans., 1st ed.). Tehran: Mo'oud-e Asr. [In Persian]
37. Saduq, M. (1978). *Tawhid*. Qom: Teachers Society. [In Arabic]
38. Saduq, M. (1998). *Kamal al-Din wa Tamam al-Ni'mah* (Kamra'I, M. B, Trans.). Tehran: Islamiyyah. [In Persian]
39. Safari Foroushani, N., & Kamyab, M. (2016). Psychological Tactics of False Mahdism Claimants in Contemporary Iran. *Intizar-e Mo'oud Journal*, 16(55), 75-100. [In Persian]
40. Shirazi, A. M. (n.d.). *Al-Dala'il al-Sab'ah*.
41. Sialkuti, N. A. M. (1961). *Al-Qawl al-Sarih fi Zuhur al-Mahdi wa al-Masih*. Ghana: Shirkah Islamiyyah. [In Arabic]
42. Vahidi, M. H. (2016). A critique of the characteristics of esotericism in the deviant Mahdism movements. *Intizar-e Mo'oud Journal*, 16(55), 101-126. [In Persian]

43. Ya'qubi, A. (n.d.). *Human System* (Booklet).
44. Ya'qubi, A. (n.d.). *Towards the Reappearance* (Booklet).
45. Ya'qubi, A. (n.d.). *World System* (Booklet).
46. Yousefian, M., & Shahbazian, M. (2013). An examination of some hadith-based arguments concerning Ahmad Basri, the false Yamani. *Mashriq-e Mo'oud*, 7(27), 59-82. [In Persian]

An Examination of the Relationship Between Justice and Power During the Governance of Imam Mahdi with a Focus on the Concept of Transcendence*



Ali Mohammadi Hoshyar¹ 

1. Member of the Department for Movement Studies, Research Center for Mahdism and Future
Futurology, Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran.
al.mohammadi@isca.ac.ir

Abstract

The present article examines the relationship between the two fundamental elements of power and justice during the governance of Imam Mahdi and seeks to answer the question of how the concept of transcendence serves as a basis and strategy in establishing justice and distributing power during the era of Imam Mahdi's governance. Focusing on this concept allows for distinguishing and differentiating the categories of power and justice in Imam Mahdi's governance from other forms of governance. It posits that, during his governance, power will be employed in the service of justice. The manner in which power is utilized by justice is determined within the realm of transcendence. Moreover, the unique aspect of transcendent justice, as opposed to conventional justice, is the emphasis on human dignity, which forms the foundation of transcendent justice. This research uses a descriptive-analytical method, drawing on

* **Cite this article:** Hoshyar, A. M. (2024). An Examination of the Relationship Between Justice and Power During the Governance of Imam Mahdi with a Focus on the Concept of Transcendence. *Journal of Mahdavi Society*, 4(9), pp. 136-162. <https://doi.org/10.22081/jm.2024.68659.1091>

▣ **Publisher:** Islamic Propagation Office of the Seminary of Qom (Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran). ***Type of article:** Research Article.

▣ **Received:**2024/02/28 • **Revised:**2024/09/02 • **Accepted:**2024/06/24 • **Published online:**2024/11/14

Quranic verses and Hadiths, to explore the components of political, security, judicial, economic, and cultural justice, presenting each as pillars of transcendent justice.

Keywords

Governance, Imam Mahdi, Power, Justice, Transcendence.

بررسی مناسبات عدالت و قدرت در دوران حکومت

امام مهدی علیه السلام با تکیه بر مفهوم تعالی^{*۱}

علی محمدی هوشیار^۲

۲. عضو گروه جریان‌شناسی پژوهشکده مهدویت و آینده‌پژوهی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران.
al.mohammadi@isca.ac.ir; ORCID: 0009-0004-2382-1829



چکیده

این مقاله، به بررسی رابطه بین دو عنصر اساسی قدرت و عدالت در حکومت امام مهدی علیه السلام پرداخته و در مقام پاسخ به این پرسش است که مفهوم تعالی به‌عنوان یک مبنا و راهبرد، چگونه در برقراری عدالت و توزیع قدرت در دوران ظهور امام زمان علیه السلام نقش دارد. توجه به این مبنا، امکان تمیز و تفکیک مقوله قدرت و عدالت در حکومت امام مهدی علیه السلام، با دیگر حاکمیت‌ها را فراهم می‌کند و چنین می‌نماید که در دوران ایشان، قدرت در خدمت عدالت خواهد بود. وجه استخدام قدرت توسط عدالت نیز در حوزه تعالی تعیین شده است؛ افزون بر آن، آنچه درباره عدالت متعالی با عنوان وجه امتیاز با عدالت متعارف آمده، نقش کرامت انسانی است که بن‌مایه عدالت متعالی را تشکیل می‌دهد. این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی و با استناد به آیات و روایات، به بررسی مؤلفه عدالت سیاسی، امنیتی، قضایی، اقتصادی و فرهنگی پرداخته و هر کدام را در مقام ارکان تشکیل‌دهنده عدالت متعالی قرار داده است.

کلیدواژه‌ها

حاکمیت، امام مهدی علیه السلام، قدرت، عدالت، تعالی.

* **استناد به این مقاله:** هوشیار، علی‌محمد. (۱۴۰۳). بررسی مناسبات عدالت و قدرت در دوران حکومت امام مهدی علیه السلام با تکیه بر مفهوم تعالی. جامعه مهدوی، ۴(۹)، صص ۱۳۶-۱۶۲.

10.22081/JM.2024.68659.1091https://doi.org/

□ نوع مقاله: علمی - ترویجی؛ ناشر: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم (پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی) © نویسندگان

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۲/۰۹ □ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۰۶/۱۲ □ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۴/۰۴ □ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۰۸/۲۴

مقدمه

عدالت، گوهر گمشده تاریخ است و روش‌ها و شگردهای هیچ حاکمی در اجرای عدالت، انسان را سیراب نکرده است. در این میان پیروان هر دین و آیینی، مژده آمدن منجی و تشکیل حکومت کسی را داده‌اند که قدرت مطلق جهان بوده و مردم را از عدالت خود راضی و سیراب خواهد کرد. توضیح و تبیین چگونگی این عدالت و مناسبات آن با قدرت و همچنین توجه با وجوه تمایزدهنده آن با دیگر روش‌های اجرای عدالت، ضرورت پژوهشی می‌یابد و باید مورد توجه قرار گیرد. این نوشتار در جایگاه پاسخ به چگونگی مناسبات عدالت با قدرت حاکمیت امام مهدی (عج) در مقام منجی آخرالزمان است و تعیین رابطه قدرت با عدالت پاسخ‌گوی این سؤال خواهد بود. هدف این نوشتار، ترسیم صحیح مفهوم عدالت در حاکمیت امام مهدی (عج) و تعیین مناسبات آن با قدرت است و افزون بر آن، در پی معرفی نمونه‌یی قدرتمند برای مجریان عدالت در دوران پیشا ظهور خواهد بود.

آثار و دیدگاه‌های متعددی در زمینه مسئله عدالت و مناسبات حاکمیتی آن در دست است اما آنچه مورد توجه تمامی نظریه پردازان قرار گرفته، عدالتی متعارف و منطبق با غریزه است که در ادامه به توضیح آن پرداخته خواهد شد، اما عدالت و قدرت مورد توجه در این نوشتار، تمرکز بر تعالی و رشد انسان دارد و با عنوان عدالت و قدرت متعالی از آن یاد شده است.

در بخش بعدی، پس از مرور مطالعات مربوط به مفهوم عدالت و نقش آن در تعیین و تغییر سرنوشت حاکمیت‌ها به مطالعه موردی مؤلفه‌ها و گزاره‌های حاکمیتی خواهیم پرداخت تا بر اساس آن بخش پایانی این مقاله را به یافته‌های این تحقیق، اختصاص دهیم. مؤلفه‌های این نوشتار عبارتند از: عدالت سیاسی، امنیتی، قضایی، اقتصادی و فرهنگی که ادامه مقوله قدرت و با تمرکز بر مفهوم تعالی مورد گفتگو و بررسی قرار گرفته‌اند.

در این پژوهش، مسئله عدالت متعالی، به‌عنوان روشی راهبردی مورد بررسی قرار

گرفته و با روش تحلیلی- توصیفی، نقش عدالت در حاکمیت امام مهدی (عج) و مناسبات آن با مقوله قدرت بررسی خواهد شد تا جایگاه دارای اهمیت «عدالت متعالی» در روش های حکومت داری نمایان شود. با بررسی پیشینه این تحقیق، به تعداد بیشماری از کتاب و مقالات در باب عدالت دست می یابیم که تمامی آنها به طور اختصاصی به پردازش مفهوم عدالت اهتمام داشته اند اما آنچه مورد نظر این پژوهش به عنوان بررسی مناسبات عدالت و قدرت است، به عنوان یک خلاء پژوهشی بوده که نوشتار حاضر عهده دار بررسی و تبیین آن است.

۱. مفهوم شناسی

۱-۱. عدالت

درباره کاربرد واژه عدل آمده است: عَدْل در چیزهایی که با بصیرت و آگاهی درک می شود، به کار می رود مثل احکام و عَدْل و عدیل در چیزهایی است که با حواس درک می شوند مثل اوزان، اعداد و پیمانه ها (راغب، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۵۶۲) و در تعریف لغوی و اصطلاحی عدل آمده است: «عدل، میانه روی در کارهاست و آن، خلاف جور است» (فیومی، ۱۳۶۳، ص ۳۹۶). در تعریفی دیگر آمده است: عدالت یا متعلق به اخلاق و افعال یا به تقسیم اموال یا به معاملات و داد و ستد یا به احکام و سیاست ها مربوط شود، عادل در هر یک از این موارد برای برقراری تساوی و تعادل افراط و تفریط را به اعتدال و میانه باز می گردانند، عادل حقیقی باید به قوانین الهی، عالم باشد تا بتواند در امور، حفظ مساوات کند (جمعی از پژوهشگران، ۱۳۸۵، ج ۱۵، ص ۱۷۱) در تعبیری متفاوت تر گفته شده است: خداوند عدالت را برقرار کرد، بدین نحو که به هر صاحب استعدادی، آنچه که استحقاق داشته عطا کرد و حق هر صاحب حقی را ادا کرد تا کار عالم بسامان شد و راست آمد (فیض کاشانی، بی تا، ج ۵، ص ۱۰۷).

۲-۱. قدرت

درباره تعریف قدرت اختلاف نظرهای گوناگونی وجود دارد و شاید خاستگاه این

اختلاف نظرها در مبانی و الهیات تعریف کنندگان باشد که هر کدام از پایگاه خاصی به تعریف قدرت پرداخته‌اند. از منظر لغت؛ قدرت، معادل توانستن، توانایی و توانایی داشتن ذکر شده است (معین، ۱۳۶۰، ص ۲۶۴۴). در اصطلاح نیز می‌توان آن را از منظر دانش سیاسی مورد بررسی قرار داد. قدرت یکی از مفاهیم اصلی دانش سیاست و جوهر آن است که جامعه‌شناسان در تلاش‌اند تا آن را از مفاهیم اقتدار از یک سو، و زور از سوی دیگر، متمایز سازند. قدرت در عام‌ترین مفهوم خود دلالت دارد بر: ۱- توانایی ایجاد رویدادی معین، خواه از این توانایی بهره‌گیری شود یا نشود ۲- تأثیر یا نفوذی که توسط یک انسان یا گروه یا هر وسیله و به روش مورد نظر بر رفتار دیگران اعمال شود (گولد و کولب، ۱۳۷۶، ص ۴۵۷)؛ همچنین براساس تحلیل میشل فوکو، قدرت یک راهبرد است؛ قدرت نه یک نهاد و نه یک ساختار بلکه وضعیت راهبردی پیچیده و کثرت روابط میان نیروهاست. هر جا قدرت هست مقاومت هم هست. قدرت تنها بر روی افراد آزاد و اعمال آنها به کار گرفته می‌شود و آنها را برمی‌انگیزد تا از میان گزینه‌های گوناگون دست به انتخاب بزنند؛ از همین رو شرط وجود قدرت رابطه مستمر آن با مبارزه، مقاومت و آزادی افراد زیر سلطه است (دریفوس و رابینو، ۱۳۸۷، ص ۲۸). از نظر ماکس وبر، جامعه‌شناس آلمانی، قدرت به معنای توانایی دارنده آن است برای وا داشتن دیگران به تسلیم در برابر خواست خود به هر شکل ممکن (بشیریه، ۱۳۸۱، ص ۷۴). یکی از تعاریف مورد پذیرش در اندیشه اسلامی که به غایت و فائده قدرت توجه دارد، عبارت است از: مجموعه‌ای از عوامل مادی و معنوی که موجب به اطاعت در آوردن فرد یا گروهی، توسط فرد یا گروه دیگر می‌شود (عمید زنجانی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۵۶).

۱-۳. تعالی

به اصول معرفت که در ورای حس و تجربه مورد گفتگو واقع می‌شوند تعالی گفته می‌شود (صلیب، ۱۳۶۶، ص ۱۰۸). براساس ادبیات قرآنی، تعالی؛ مقتدری را گویند که محال است کسی با آن مساوی باشد، «عَالِمُ الْغَيْبِ وَ الشَّهَادَةِ الْكَبِيرُ الْمُتَعَالِ» (رعد، ۹).

۲. نسبت عدالت و قدرت

محل گفتگو در این نوشتار، مناسبات عدالت و حکومت‌داری یا به عبارتی دیگر، گفتگو بر مناسبات عدالت و قدرت است. برخی در تشخیص نسبت عدالت با قدرت و نسبت انسان عادل با انسان قدرتمند در مانده و تفاوت مرزهای این دو را از یکدیگر باز نشناختند؛ چرا که قدرتمندان عالم را به عدالت ستودند و تعریف دگرگونی از عدالت را به جامعه القاء کردند. پاسکال می‌گوید: «انسان توانایی این را نداشت که عدالت را قدرت، و عادل را قدرتمند تلقی کند؛ از این روی قدرت را عدالت و قدرتمند را عادل تلقی کرد» (کلود، ۱۳۸۰، ص ۳۵۲). نسبت عدالت با قدرت به وضعیت تعادل و تعامل بین این دو مفهوم اشاره دارد. اگر در یک جامعه نسبت عدالت با قدرت متعادل باشد، به این معنی است که هر دوی این مفاهیم در حد تعادل قرار دارند؛ به بیان دیگر، قدرت همراه با عدالت و در استخدام آن برداشت می‌شود و هیچ توزیعی در توزیع قدرت و عدالت وجود ندارد.

وقتی از قدرت فراگیر امام مهدی (عج) در دوران ظهور صحبت به میان می‌آید، باید نسبت آن با عدالت مهدوی نیز مشخص شده و روش ارزیابی و تشخیص نسبت این دو معین شود. تشخیص نسبت عدالت با قدرت در دوران حاکمیت امام مهدی (عج) با بررسی عوامل زیر انجام می‌شود:

- **توزیع قدرت:** در مقوله توزیع قدرت، نیاز به ارزیابی نسبت توزیع قدرت در جامعه با عدالت خواهیم داشت.
- **توزیع منابع:** بررسی توزیع عادلانه منابع و ثروت در جامعه که شامل توزیع درآمد، ثروت، امکانات و خدمات عمومی است.
- **دسترسی به فرصت‌ها:** بررسی تأمین فرصت‌های برابر و عادلانه برای همه اعضای جامعه که شامل دسترسی به آموزش، بهداشت، شغل، عدالت در قضاوت، حقوق انسانی و دیگر فرصت‌های اجتماعی و اقتصادی است.
- **عدالت در فرایند تصمیم‌گیری:** بررسی روش و فرایند تصمیم‌گیری در جامعه و اطمینان از شفافیت، مشارکت مردم و نبود تبعیض در فرایند تصمیم‌گیری‌های مهم.

• حقوق و آزادی‌های مدنی: بررسی حفظ حقوق و آزادی‌های مدنی افراد در

جامعه و نبود تبعیض در برخورد با آنها.

چنانچه موارد بالا به شکل مثبت ارزیابی شود، آنگاه می‌توان گفت که قدرت در خدمت عدالت است و این قدرتِ عدالت متعالی است که مقوله قدرت را به استخدام خود در آورده است.

۳. مبنای عدالت

عدالت مقوله‌ای نسبی است و می‌تواند از دیدگاه اشخاص، در شرایط و زمان‌های گوناگون، به شکل و صورت‌های مختلفی درآمده و رضایت مردمان زمان خود را تأمین کند. براساس این دیدگاه، مبنای چنین عدالتی خواست مردم است و هرآنچه را که مردم بخواهند و بدان راضی شوند، به معنای عدالت خواهد بود. از این رو به تناسب فرهنگ‌ها و باورها، متغیر می‌شود. اما در محدوده باورهای شیعی، مبنای عدالت، خواسته و توقع مردم نیست تا به مقتضای زمان و مکان (زمانمندی و مکانمندی) تغییر شکل و حالت داشته باشد، بلکه توقع حاکم الهی و توقع فطری مردم، مبنای این عدالت است که ریشه در توحید داشته و در همه حال یکسان است.؛ بنابراین براساس این فرض، عدالت تابع مصالح و نیازمندی‌های حفظ قدرت نیست و در همه حال، مصالح تابع عدالت خواهد بود؛ از این رو، بین عدالت الهی و عدالت مورد توقع مردم، تفاوت واضحی وجود دارد. عدالت مورد توقع مردم، برای تأمین نیازها و خواسته‌های دنیوی آنها است و هرگاه که تأمین شود، رضایتمندی خود را از عدالت حاکم اعلام خواهند کرد، بنابراین حاکم برای آنکه قدرت خود را حفظ نماید، نیاز به حفظ رضایت برخی اقشار جامعه خواهد داشت و از این رو، گاهی عدالت را قربانی قدرت می‌نماید. اما عدالت فطری و مورد توقع حاکم الهی، ناظر بر دنیا و آخرت آنها بوده و هدفی جز هدایت و کمال انسان در پیش ندارد؛ از این رو ممکن است برخی مردم از این نوع مواجهه ناراضی باشند و حاکم الهی به سبب جلب رضایت آنها، عدالت را قربانی قدرت نکرده و بر حفظ و اجرای عدالت پافشاری می‌کند. همانند مواجهه امیرالمومنین (علیه السلام) با جناب عقیل که نه تنها عدالت

مورد نظر عقیل را تأمین نکرد، بلکه از درخواست او اعلام نارضایتی کرد. امیرالمومنین علی (ع) در شرح این داستان به توقع برادرش از اجرای عدالت و مقرر کردن مستمری مازاد بر حق اشاره کرده و فرمود: عقیل مکرر به من مراجعه و سخنش را چند مرتبه تکرار کرد، من خاموش بودم و به سخنانش گوش فرا می‌دادم، گمان کرد من دینم را به او می‌فروشم و به دلخواه او گام بر می‌دارم و از راه و رسم خویش جدا می‌شوم (رضی، ۱۳۷۲، خطبه ۲۲۴). و البته همین ماجرا در چگونگی توزیع بیت‌المال بین خواص و عوام و چگونگی مصرف آن نیز قابل مشاهده است که تاریخ بر حفظ عدالت و نادیده گرفتن مصالح قدرت توسط آن حضرت شهادت داده است (رضی، ۱۳۷۲، نامه ۴۵).

این نوع از عدالت، به شکل‌های مختلفی تعریف شده و از زوایای گوناگونی به آن نگریسته شده است؛ به عنوان مثال افلاطون در رساله جمهوری، عدالت را مبتنی بر پذیرش یک جامعه طبقاتی دانسته است که فیلسوف‌شاه آن را اداره می‌کند (ملکی، ۱۳۹۴، ص ۳) و همین واژه در قرائت‌های لیبرالی در دو گفتمان کلی فایده‌گرایانه (عدالت بر اساس بیشینه کردن رفاه عمومی) و گفتمان کانتی (عدالت بر اساس معیار آزادی و حقوق فردی) مورد گفتگو و بررسی قرار گرفته است (عربی، ۱۳۹۴، ص ۱۱) و البته ده‌ها تعریف و تعبیر دیگر که بر پایه توقع مردم از عدالت را نیز در این فرصت می‌توان مورد بررسی قرار داد.

در مقابل، عدالتی که مورد توقع حاکم الهی است، عدالتی به مثابه تیزی شمشیر و به تلخی دارو است که پذیرش آن برای مردمانی که غبار بر روی فطرت آنها نشسته سخت بوده و خوش آیند آنها نخواهد بود. عدالت مورد نظر، با ظاهری زیبا و باطنی سخت و خشن خواهد آمد و هر انسانی را در ابعادی از زندگی‌اش مورد جراحی قرار خواهد داد. در روایتی از امام باقر (ع) آمده است: «اگر مردم می‌دانستند که قائم (ع) به هنگام ظهور چه می‌کند، بسیاری از آنها چنین دوست داشتند که هرگز او را نمی‌دیدند» (نعمانی، ۱۳۸۷، ص ۲۳۳).

این نوع از عدالت نه تنها مورد توقع مردم نیست، بلکه بسیاری از عدالت خواهان عالم را برآشفته کرده و در برابر عدالت مهدوی قرار خواهد داد؛ زیرا در باور آنها،

عدالت در استخدام بشریت بوده و تعریف عدالت نیز به نسبت شرایط و خواسته‌های نفسانی بر عهده انسان است، اما حقیقت آن است که این انسان است که باید به استخدام عدالت درآید و این امر، همان راز تزیین جامعه مهدوی به واژه «عدالت» است. بر این اساس، قدرت قدرتمندان بر مقوله عدالت تأثیر نخواهد گذاشت، بلکه حدود و ثغور و حیطه اختیارات قدرت توسط عدالت تعریف و تعیین می‌شود.

براساس این مبنا، عدالت کلمه‌ای متعالی است که محصول زحمات انبیا و اوصیا بوده و آخرین وصی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله برای تحقق آن کلمه متعالی قیام خواهد کرد که امام مهدی عج بر محوریت آن قرار گرفته و تمامی مردم عالم را تحت پرچم این کلمه جمع خواهد کرد.

۴. عدالت متعالی

براساس آیات و روایات، عدالت متعالی را در چند محور می‌توان توضیح داد:

– عدالت متعالی، تنها به معنای تقسیم غنائم، تسهیم اموال و یا توزیع قدرت نیست بلکه معنایی برخلاف عدالت متعارف دارد که همواره مورد توقع مردم بوده است. امام صادق علیه السلام فرمود: «آیا دوست نمی‌دارید که خدای تعالی عدل و حق را در بلاد آشکار کند و حال عموم بندگان را نیکو گرداند و وحدت کلمه ایجاد کند و الفت بین قلوب پریشان و پراکنده برقرار کند و در زمین خدای تعالی معصیت نشود و حدود الهی در میان خلق اقامه شود و خداوند حق را به اهلش برگرداند و آن را غالب گرداند تا به غایتی که هیچ حقی از ترس خلقی مخفی نماند؟» (صدوق، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۶۴۶).

– عدالت متعالی، بر پایه اعطای کرامتی بنا نهاده می‌شود که خداوند متعال آن را به انسان داده و به واسطه آن، او را بر بسیاری از موجودات برتری بخشیده است (سوره اسراء، آیه ۷۰) این کرامت ذاتی، تنها در صورتی نمود خواهد یافت که در جای خود قرار گرفته و انسان محروم شده از حق کرامتی‌اش، طعم شیرین ارزشمندی را بچشد.

- عدالت متعالی، کرامت ذاتی را نمود می‌بخشد و زمینه را برای کرامت اکتسابی انسان فراهم می‌کند (سوره حجرات، آیه ۱۳).

- عدالت متعالی، درباره جایگاه انسانی (سوره اسراء، آیه ۶۱) و حقوق معرفتی انسان (سوره علق، آیه ۵) سخن می‌گوید تا با یادآوری شاخصه‌های مهم او، شمشیر و قلم اجرای عدالت را به دست او بسپارد تا یکبار برای همیشه، فضای ظلمانی جامعه را به فضای عدالت و قسط بسپارد (سوره حدید، آیه ۲۵).

- عدالت متعالی، تفهیم حقیقت ظلم برای ظالم است تا از این رهگذر، فرصت ظلم را از او بستاند و او نیز با اطلاع از حقیقت اعمال خود، به زندگی کریمانه انسانی قانع شود. امام باقر (ع) فرمود: «زمانی که قائم (ع) قیام کرد، ایمان را بر تمامی مخالفین و دشمنان دین عرضه خواهد کرد، پس اگر دین را پذیرفتند، به حقیقت خواهند رسید» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۸، ص ۲۲۷).

- عدالت متعالی، قرار مظلوم در سلطه ظالم را دگرگون می‌کند و قلب او را از تمامی نیازها بی‌نیاز می‌گرداند تا برای گسترش عدالت الهی آماده شود. پیامبر اکرم (ص) فرمود: «خداوند به واسطه مهدی (ع)، قلب‌های مردم را سرشار از بی‌نیازی می‌کند و عدالت را در بین آنها منتشر می‌کند» (طبری، ۱۳۷۱، ص ۴۸۲).

- عدالت متعالی، معجزه و سحر و شعبده نیست، بلکه جوشش و انقلاب مردمی است که پس از ناامیدی از حکومت حاکمان و خستگی از جور جابران صورت خواهد پذیرفت و با هدایت فرستاده‌ای امین از سوی خداوند متعال، مستضعفین عالم را که همواره از حق خود محروم بودند را به حق کرامتی خود خواهد رساند (سوره قصص، آیه ۵-۶).

اکنون که انسان جایگاه «كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ» (اسراء، ۷۰) را دریافت کرده و در طول تاریخ نیز از نمود اجتماعی آن محروم بوده است، چه کسی باید گوهر گم شده او را بازگرداند و چگونه باید «كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ» نمود اجتماعی یافته و تک تک مردم، از کرامت انسانی لذت برده و بهرمند گردند؟ آنچه انتظار می‌رود آن است که با ظهور و تشکیل حکومت عدل مهدوی، انسان از زنجیرهای بردگی نجات یابد و در سایه سار

عدالت متعالی امام مهدی (عج)، کرامت به غارت رفته‌اش را بازستاند. پیامبر اکرم (ص) فرمود: «و به سبب مهدی (عج) ذلت بردگی و اسارت از گردن‌های شما برداشته می‌شود» (طوسی، ۱۳۸۷، ص ۱۸۵). با اجرای عدالت متعالی توسط امام مهدی (عج)، مردم روش صحیح اجرای عدالت را برای اولین بار مشاهده خواهند کرد. چنانچه امیرالمومنین (ع) فرمود: «قائم (عج) روش عادلانه در حکومت حق را به شما نشان می‌دهد» (رضی، ۱۳۷۲، خطبه ۱۳۸). این عدالت، در قالب دولت کریمه اجرا می‌شود تا اهالی آن در عزت و کرامت زندگی کنند. چنانچه آمده است: «خدایا ما برای رسیدن به دولت کریمه به تو امیدواریم که اسلام و اهلش را به وسیله آن عزیز گردانی و نفاق و اهلش را به وسیله آن خوار سازی و ما را در آن دولت از دعوت کنندگان به سوی طاعت و از راهبران و هدایت کنندگان مردم به راه تو قرار بده و به ما در دنیا و آخرت کرامت عنایت کن» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۳، ص ۴۲۴).

مسئله کرامت انسانی در سایه عدالت متعالی، می‌تواند در ابعاد گوناگونی از حوزه قدرت ملاحظه شود که برخی از آنها بدین نوع خواهد بود:

الف. عدالت سیاسی

در دولت کریمه امام مهدی (عج)، اندیشه‌ی کم سو و زبان کم گو جایگاهی ندارد و مردمان آن با عنایت خداوند و تعلیم امام مهدی (عج)، دارای عقلی رشد یافته و برخوردار از اندیشه‌ای عدالت‌گر و زبانی مطالبه‌گر خواهند شد. آنها در برابر حاکمان وقت، ترس و واهمه را کنار گذاشته و سخن به صراحت خواهند گفت. چنانچه امیرالمومنین علی (ع) می‌فرمود: «گمان مبرید، هنگامی که سخن حق به من گفته می‌شود، برای من سنگین خواهد بود و یا خودم را از آن حق بالاتر قرار خواهم داد در چیزهایی که بصلاح من نیست. زیرا کسی که تذکر حق برای او دشوار و سنگین آید و یا از پیشنهادی عادلانه نگران و ناراحت شود عمل کردن بحق و عدالت بر او دشوارتر و سنگین‌تر باشد» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۸، ص ۳۵۶).

لازمه ایجاد چنین دولتی این است که تمامی مردمان آن از حقوق سیاسی یکسان

برخوردار بوده و کسی بر دیگری برتری سیاسی نداشته و آن دیگری نیز برای انتصاب به امرای جامعه، از حق و حقوق ویژه‌ای بهرمند نباشد. بطوری که حتی شایسته‌های جامعه نیز حق سالاری و سروری بر مردم نداشته و بایسته‌هایی که به دست شایسته‌ها تعیین می‌شود، برای تمامی آنها لازم الاجراء بوده و هیچ شایسته‌ای از اجرای بایسته‌ها مصونیت قانونی نداشته باشد؛ از این رو پایه‌های دولت کریمه آنگاه محکم می‌شود که حکمرانان و فرمان‌فرمایان آن، باور به کرامت انسان داشته و خود را به واسطه اینکه اهل علم و ایمان می‌دانند، تافته‌ای جدابافته و موجوداتی برتر نپندارند. این سخن را همواره باید آویزه گوش مسئولان کرد که پایه‌های حکومت، با عدالت حاکم کافر می‌تواند باقی بماند اما ظلم حاکم با ایمان، پایه‌های حکومت را نمی‌تواند نگهدارد. پیامبر اکرم ﷺ فرمود: «حکومت با عدالت حاکم کافر باقی می‌ماند اما با ظلم حاکم با ایمان باقی نمی‌ماند» (شعیری، بی‌تا، ص ۱۱۹).

آنچه تدبیر الهی برای اداره دولت کریمه مهدوی است، دولتی بدور از آفات و سیاست زدگی‌ها و رهبری حاکمانی مصلح، که ملاک سیاست حاکمرانی‌اش، مبتنی بر عدالت متعالی، و معیار عدالت حاکمان‌اش، رعایت کرامت مردمان آن جامعه خواهد بود. امیرالمومنین (علیه السلام) فرمود: «ملاک سیاست، عدالت است» (لیثی، ۱۳۷۶، ص ۴۸۶).

ب. عدالت امنیتی

امروزه مسئله امنیت یکی از مهم‌ترین دغدغه‌های بشری به حساب می‌آید که ناگزیر برای تامین امنیت خود، دست به ایجاد ناامنی و تضییع حقوق دیگران زده و سیاست «بگش تا زنده بمانی» را پیش گرفته است. در این بین، بیشترین ناامنی‌ها سیستمی بوده و حکومت‌ها برای حفظ پایه‌های خود دست به جرم و جنایت و ایجاد ناامنی می‌کنند.

یکی از وظایف حاکم اسلامی، تأمین امنیت در جامعه است، اما وقتی از امنیت سخن به میان می‌آید، سخن از «امنیت ساختاری و سیستمی» و در امان بودن مردم از آزار و اذیت حاکمان و عمال آنها است و این مسئله، نفی کننده ناامنی‌های فردی و گروهی و ایجاد اختلال در امنیت مردم نیست، زیرا بسیاری از ناامنی‌ها ریشه در هواهای نفسانی

انسان‌ها دارد و انسان غیر معصوم، اگرچه تحت حاکمیت امام معصوم باشد از این مسئله مصونیت ندارد. از این رو قتل و تجاوز و هرنوع عمل غیر اخلاقی، از سوی برخی انسان‌های فاجر مشاهده خواهد شد، اگرچه از تیغ عدالت در امان نخواهند ماند.

ممکن است کسی چنین پرسش کند که مگر قرار نبود که با ظهور امام مهدی (عج) دنیا پر از عدل و داد شده و جای ناامنی و ظلم و جور را بگیرد. در پاسخ گفته خواهد شد که امام مهدی (عج) فضای ظلمانی جامعه را با نور عدالت روشن خواهد کرد و جای ظلم سیستمی و ساختاری را با عدل سیستمی و ساختاری معاوضه خواهد کرد و این به معنای ترک گناه مردمان جامعه در بُعد فردی نیست، زیرا اقتضای زندگی دنیوی، جنگ بین نفس اماره و لواحه است که تا مرگ انسان همراه او خواهد بود و گاهی در این کش و قوس‌ها، انسانی بر نفس خود و یا بر جان دیگری ظلم روا میدارد (عنکبوت، ۲).

البته برخی در تلاش هستند تا جامعه تحت امر امام مهدی (عج) را به دور از هرنوع ناامنی محسوب کنند که برای اثبات سخن خود به روایاتی استناد کرده‌اند که هیچ ارتباطی با مسئله امنیت انسان از جانب جامعه بشری ندارد، بلکه تمامی آن روایات ناظر به آن است که در زمان ظهور امام مهدی (عج)، انسان‌ها زبانی از سوی طبیعت نخواهند دید و به‌طور کامل در امان خواهند بود.

روایت اول: روایتی است که اشاره‌ای به نفی ناامنی ندارد و تنها چیزی که از این روایت بر می‌آید این است که مردم از شر حیوانات درنده در امان خواهند بود. چنانچه آمده است: «زمانی که قائم ماقیام کند، زن از عراق تا شام راه می‌پیماید و هر جا که قدم می‌گذارد، قدم بر سبزی و نباتات می‌نهد و در حالیکه زنبیل بر سر دارد در این مسیر هیچ درنده‌ای به او آسیب نمی‌رساند و او نیز از درنده‌ها هراسی به خود راه نمی‌دهد» (ابن شعبه، ۱۳۸۲، ص ۱۱۵).

روایت دوم: روایتی از منابع اهل سنت است که درباره همنشینی حیوانات با انسان سخن می‌گوید. چنانچه آمده است: «در زمان مهدی گرگ و گوسفند در یک مکان زندگی می‌کنند. کودکان خردسال با مارها و عقرب‌ها بازی می‌کنند و آسیبی به آنها نمی‌رسد. شر از جهان رخت برمی‌بندد و تنها خیر باقی می‌ماند» (مقدسی، ۱۳۸۵، ص ۲۱۱).

البته برخی نیز به روایاتی از غیر معصوم و یا به روایاتی که برای اختلاف نسخ بیان مشخصی را عرضه نمی دهد استناد کرده اند.

روایت اول: روایتی در نهایت ابهام است که با تعابیر مختلفی آورده شده و صراحتی در نفی ناامنی در زمان ظهور ندارد. چنانچه آمده است: «پیرزن ناتوان از شرق به سوی غرب خارج می شود و کسی او را از این کار نهی نمی کند» (مجلسی، بی تا، ج ۵۲، ص ۳۴۵).

روایت دوم: روایتی از منابع اهل سنت است که از کعب الاحبار نقل شده قابل استناد نیست. چنانچه آمده است: «خداوند به وسیله او فتنه های جانکاه را آرام و ساکن می سازد. زمین امن می شود، یک زن در میان پنج زن بدون اینکه مردی آنها را همراهی کند، به حج خانه خدا می رود و جز خدا، از کسی باکی ندارد» (ابن حماد، ۱۳۸۰، ص ۲۵۰).

ج. عدالت قضایی

عدالت قضایی به معنای متعارف آن، اجرای قوانین و مواجهه مساوی بین دوطرف دعوا محسوب شده است. در این مدل مرسوم، امکان و احتمال ظلم و پایمال شدن حقوق یکی از دوطرف وجود دارد، زیرا قاضی موظف به کشف حقیقت، بر اساس اسناد و مدارک ظاهری است و گاهی مدارک ظاهری، تمام مسئله نبوده و امکان پشت پرده گذاشتن حقیقت را در خود دارد. با توجه به اینکه حکمرانی امام مهدی علیه السلام بر اساس عدالت متعالی بوده و هر نوع ظلم و ستمی از روش عدالتی ایشان بدور خواهد بود، از این رو اعتماد به اسناد ظاهری، شرط کافی نیست و از آن به عنوان شرط لازم، در کنار بهرمندی امام علیه السلام از علم الهی، استفاده خواهد شد. روایات، به روش داوری حضرت به روشنی بیان کرده و آن را منحصر در دو روش داودی و محمدی صلی الله علیه و آله کرده است.^۱ امام صادق علیه السلام فرمود: «زمانی که قائم علیه السلام قیام کند، بر اساس عدل حکم می کند و بین مردم به روش داود علیه السلام و حضرت محمد صلی الله علیه و آله حکم جاری می نماید و در آن

۱. «إِذَا قَامَ الْقَائِمُ صلی الله علیه و آله حَكَمَ بِالْعَدْلِ... وَ حَكَمَ بَيْنَ النَّاسِ بِحُكْمِ دَاوُدَ وَ حُكْمِ مُحَمَّدٍ صلی الله علیه و آله فَحِينَئِذٍ تُطَهَّرُ الْأَرْضُ كُتُوبَهَا» (اربلی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۴۶۵).

هنگام، زمین گنجینه خود را ظاهر می‌کند» (اربلی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۴۶۵). در روش داوری حضرت داود علیه السلام، شهود و بینه جایگاهی ندارد و بر اساس علم الهی مجرم را شناسایی می‌کرد و در روش حضرت محمد صلی الله علیه و آله نیز، بر اساس شریعت نبوی صلی الله علیه و آله احکام را جاری خواهد فرمود؛ بنابراین در دوران حاکمیت امام علیه السلام، اجرای احکام مطابق شریعت نبوی خواهد بود. آنچه در نظام عدالت قضایی حضرت مهدی علیه السلام، به عنوان روشی پیشگیرانه، قابل توجه خواهد بود، سه مرحله اساسی است:

۱. با اجرای عدالت اجتماعی و تقسیم عادلانه ثروت، ریشه بسیاری از مفاسد اجتماعی که از تنازع و کشمکش بر سر اندوختن ثروتها و استثمار طبقات ضعیف، و حيله و تزوير، و انواع تقلبها، و دروغ و خیانت و جنایت به سبب در آمد بیشتر از هر راه با هر وسیله، سرچشمه می‌گیرد، بر چیده می‌شود؛ و شاید رقم بزرگ فساد و ظلم در هر جامعه‌ای از همین رهگذر است. با از میان رفتن ریشه اصلی، شاخ و برگها خود به خود می‌خشکد. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمود: «شما را به ظهور مهدی علیه السلام بشارت می‌دهم. زمین را پر از عدل می‌کند؛ همان نوع که از جور و ستم پر شده است، ساکنان آسمانها و زمین از او راضی می‌شوند و اموال و ثروتها را به نوعی درست تقسیم می‌کند. کسی پرسید: معنای تقسیم صحیح ثروت چیست؟ فرمود: به طور مساوی میان مردم» (اربلی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۴۷۱).

۲. آموزش و تربیت صحیح، اثر عمیقی در مبارزه با فساد و تجاوز و انحرافات اجتماعی و اخلاقی دارد و یکی از علل مهم توسعه فساد در جوامع امروز این است که نه تنها از وسائل ارتباط جمعی آن، استفاده برای آموزش صحیح نمی‌شود، بلکه همه آنها بیشتر در خدمت کثیف‌ترین و زشت‌ترین برنامه‌های استعماری فساد است و شب و روز بطور مداوم از طریق نمایش فیلم‌های بدآموز و داستان‌ها و برنامه‌های گمراه‌کننده و حتی اخبار دروغ و نادرستی که در خدمت مصالح استعمار جهانی است، به ظلم و تبعیض و فساد خدمت می‌کنند. البته اینها نیز از جهتی ریشه اقتصادی دارد و در جهت تخدیر مغزها و به ابتذال کشیدن مفاهیم سازنده، و نابود کردن نیروهای فعال و بیدار هر جامعه، برای

بهره‌گیری بیشترِ غول‌های استعمار اقتصادی حرکت می‌کند بی آنکه به مانع مهمی روبه‌رو شوند. هرگاه این وضع دگرگون شود، در مدّت کوتاهی بطور قطع قسمت مهمی از مفاسد اجتماعی فرو خواهد نشست و این کار جز از یک حکومت صالح و سالم جهانی، که در مسیر منافع توده‌های جهان - و نه استثمارگران - برای ساختن جهانی آباد و آزاد و مملوّ از صلح و عدالت و ایمان، ساخته نیست (مکارم، ۱۳۸۶، ص ۲۷۷).

۳. وجود یک دستگاه قضایی بیدار و آگاه با وسیله مراقبت دقیق که نه مجرمان از چنگ آن فرار کنند و نه از عدالت سرباز زنند، عامل مؤثّری در کاهش میزان فساد، و گناه و تخلف از قانون است (مکارم، ۱۳۸۶، ص ۲۷۷).

د. عدالت اقتصادی

وظیفه امام حاکم با امامی که امکان برقراری دولت عدل ندارد، قابل مقایسه نیست. امام حاکم وظیفه تأمین تمامی امور مربوط به امنیت، معیشت، نظم اجتماعی، بسترهای عبادی و هر آنچه را که انسان متألّه برای زندگی اجتماعی خود لازم دارد را بر عهده دارد و باید به اقتضای شرایط، در کیفی سازی تمامی موارد کوشا باشد. اما امامی که دارای چنین زمینه‌ای نبوده و به عبارتی مبسوط‌الید نیست، تنها به انجام امور هدایتی انسان اهتمام خواهد داشت.

به عنوان نمونه، امیرالمومنین علیه السلام در زمان خلافت و حاکمیت، تأمین معاش مردم و ایجاد بستر رفاهی مردم را وظیفه‌ای برای خود می‌داند و آن وظیفه را به مردم نیز اعلام و ابلاغ می‌کند تا در صورت مشاهده کمی و کاستی، ایشان را بازخواست کرده و حق خود را مطالبه کنند. چنانچه فرمود: «ای مردم! من حقی بر شما دارم و شما نیز حقی بر من دارید. اما حق شما بر من، خیرخواهی من درباره شما و تنظیم و فراوان کردن بیت‌المال برای تهیه معیشت برای شما است» (ثقفی، بی تا، ج ۲، ص ۶۹۲).

در دولت کریمه مهدوی که استقرار حکومت و حاکمیت امام معصوم علیه السلام است، تأمین معیشت مردم و رعایت عدالت متعالی درباره آن، باید به عنوان یک اصل اساسی

مورد توجه قرار گیرد و در این خصوص، مردمان آن از کرامت انسانی برخوردار باشند. البته پرواضح است که شروع قیام امام مهدی علیه السلام، دوران آزمایش و تنگ دستی مردم است اما پس از استقرار دولت عدل مهدوی، مردم از راه منابع پایدار که به عنوان بیت المال از آن یاد می شود و از راه کار و کوشش در مشاغل و صنایع، ارتزاق خواهند کرد و حکومت مهدوی باید زمینه توسعه هر کدام را برای مردمان خود فراهم نماید تا انسان محقق در دولت مهدوی، با ملاحظه کرامت انسانی، امکان زندگی متعارف را داشته باشد. برخی بر این باورند که ثمره عدالت متعالی در دولت کریمه، ثروتمندی مردم خواهد بود (حکیمی، ۱۳۷۴، ص ۱۱۹) و حال اینکه دلیل معتبری بر این گفته ندارند و تنها برای اثبات سخن خود به تعدادی از روایات اهل سنت و یا روایات ضعیف از منابع غیر معتبر استناد کرده اند. بلکه آنچه به واسطه اجرای عدالت متعالی به وقوع خواهد پیوست، ریشه کن شدن دو مسئله «فقر» و «ثروت اندوزی» است. چنانچه امام صادق علیه السلام فرمود: «روزی برای شما خواهد رسید که برای بخشش دینار و درهم خود محلی پیدا نمی کنید» (نعمانی، ۱۳۸۷، ص ۱۵۰) و در روایتی دیگر از امام صادق علیه السلام آمده است: «زمانی که قائم ما قیام کند، ثروت ثروتمندان بر آنها حرام می شود تا اینکه آن را به محضر امام علیه السلام تحویل بدهند» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۴، ص ۶۱). در جامعه ای که شاهد دو طبقه فقیر و ثروتمند باشیم، باید منتظر وضع قوانین و اجرای سیاست هایی باشیم که روز به روز فقیر را ناتوان تر و ثروتمند را قدرتمندتر کند و این یعنی لایه و شکافی برای توزیع قدرت ناعادلانه که چیزی جز ظلم و فساد به بار نخواهد آورد؛ از این روی، هنرنمایی دولت کریمه مهدوی در حذف فاصله طبقاتی است تا فرصت تولید و رشد ظلم و فساد را از سودجویان عالم بگیرد تا هر کسی به سهم و حق خدا دادی اش دست یابد. امام کاظم علیه السلام فرمود: «خدا چیزی را از هر نوع مال بدون تقسیم نگذاشته است، و به هر صاحب حق حقش را معین کرده است، از قشرهای گوناگون و فقرا و مساکین و هر صنف از صنفهای مردم. با این حال اگر در میان مردم عدالتی صورت گیرد، همه آنها بی نیاز خواهند شد» (کلینی، ج ۱، ص ۵۴۲). ابن یک حقیقت است که به واسطه اجرای عدالت، مردم از تملق گویی در برابر مسئولان و تکدی گری در برابر ثروتمندان بی نیاز

می شوند. امام صادق (ع) فرمود: «هرگاه که عدالت بین مردم اجرا شود، مردم بی نیاز می شوند» (کلینی، ج ۳، ص ۵۶۸).

اولین اقدام امام مهدی (ع) ریشه کنی ربای سیستمی است. امام باقر (ع) فرمود: «زمانی که قائم ما قیام کند، ربا و نظام رباخواری از بین رفته و معامله ربوی نخواهد بود» (حمیری، ۱۳۷۱، ص ۸۰). دیگر اقدام آن حضرت، بازستاندن ثروت های بادآورده ای است که محصول رانت خواری و زد و بندهای اقتصادی و اختلاس حاکمان است. امیرالمومنین (ع) فرمود: «به خدای سوگند که اگر در می یافتیم که با آن (اموال)، زنانی را به ازدواج در آورده یا کنیزانی را مالک شده اند، آنها را فسخ می کردم، زیرا که آسایش در عدالت است و آن کس که از اجرای عدالت به تنگ آید، ستم بر او تنگ تر خواهد بود» (رضی، ۱۳۷۲، خطبه ۱۵). حتی کسانی که از راه حلال به اموال قابل توجهی دست می یابند نیز از این ماجرا جدا نشده و مازاد بر حد کفاف را به امام زمان (ع) می دهند و نیز موظف به تجهیز زندگی و تقویت مشاغل افراد ناتوان خواهند شد. اسحاق بن عمار می گوید: نزد امام صادق (ع) بودم. او از تساوی مردم با یکدیگر و حقوق واجبی که بر گردن یکدیگر دارند سخن گفت، من بسیار تعجب کردم. فرمود: این اتفاق به هنگام قیام قائم ما خواهد بود که موظف به تجهیز و تقویت یکدیگر می شوند» (صدوق، ۱۳۶۰، ص ۳۶). اموال جمع شده توسط امام (ع) صرف بدهی بدهکاران، تأمین زندگی زنان خودسرپرست، آزادسازی بردگان و دیگر موارد عام المنفعه مصرف خواهد شد. امام باقر (ع) فرمود: «امام مهدی (ع) هر برده مسلمانی را بخرد و آزاد کند و بدهی بدهکاران را پردازد و حقوق مظلومان را پردازد. بدهی کشته شده را داده و خانواده او را تأمین کند تا اینکه زمین را از عدل و داد پر کند همانطوری که ظلم و جور پر شده است» (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۶۶) نتیجه این اقدامات، یکسان سازی سطح زندگی مردم و حذف زمینه های شکل گیری قدرت و فساد در سراسر جهان خواهد بود.

نکته قابل توجه اینکه، در زمان امام مهدی (ع)، تجارت از حالت کنونی خود خارج شده و به تجارت بی بهره مبدل خواهد شد و تمامی انسان ها، با نیت و هدف خدمت به انسان، مایحتاج یکدیگر را تأمین خواهند کرد؛ از این روی، «امتزاج خدمت به خدا و

خلق خدا» برای اولین بار در سطح جهانی نمود اجتماعی خواهد یافت. زیباترین بخش ماجرا این است که در دولت کریمه؛ چه خوبان و چه بدان عالم، همگی با حفظ کرامت انسانی و بدور از ظلم ظالم، مشمول عدالت متعالی شده و به یک اندازه از منافع دنیوی بهرمند خواهند شد. چنانچه امام باقر علیه السلام فرمود: «زمانی که قائم ما قیام کند، مال را به شکل مساوی تقسیم کرده و در بین آفریدگان خداوند عدالت می‌ورزد، چه آنها نیکوکار باشند و چه بدکار» (صدوق، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۶۱).

ه. عدالت فرهنگی

حقوق فرهنگی مهدوی با حقوقی که امروزه از آن یاد می‌شود، تفاوتی بنیادین داشته و از محوریت «انسان» به محوریت «توحید» تبدیل وضعیت خواهد داد. حقوق فرهنگی دنیای امروز درباره تساوی شهروندان در استفاده از رسانه، بهرمندی از میراث فرهنگی، حق آزادی فرهنگی، حق مشارکت فرهنگی، حق تعلیم و تعلم و حق آزادی بیان با هر اندیشه و مذهبی سخن به میان می‌آورد و همانطور که گفته شد، محوریت توزیع حقوق فرهنگی را به انسان بودن داده و این را همان عدالت متعارف و استاندارد میدانند. اما تعریف عدالت فرهنگی در اندیشه مهدوی، متمایز از آن بوده و تمامی حقوق مزبور را به اندیشه توحیدی منحصر کرده است. چنانچه آمده است: «امام مهدی علیه السلام تجدید کننده آنچه از احکام کتابت تعطیل شده و محکم کننده آنچه از نشانه‌های دینت و سنت‌های پیامبرت رسیده است» (ابن مشهدی، ۱۳۷۷، ص ۶۶۵). از این رو کسانی که در حاکمیت مهدوی موحد نباشند، از دایره عدالت فرهنگی و بهره‌مندی از حقوق آن خارج خواهند شد و البته براساس روایات، در زمان حاکمیت عدل مهدوی، تمامی مردم جهان به باور توحیدی خواهند رسید. امام موسی کاظم علیه السلام فرمود: «آن زمانی که بر یهود و نصاری و صابئین و بی‌دین‌ها و کفار شرق و غرب خروج کرد، اسلام را بر تمامی آنها عرضه می‌کند. پس هر آنکه با رغبت امر ایشان را پذیرفت، او را به نماز و زکات و هر آنچه بر هر مسلمانی امر شده و واجب شده است و می‌دارد و اما آنکه اسلام نیاورد، گردش را می‌زند تا اینکه در شرق و غرب کسی باقی نماند مگر آنکه همه موحد

گردند. عرض کردم فدایت شوم! همانا خلق خدا زیاد هستند. فرمود: زمانی که خدا امری را اراده کند، زیاد کم می‌شود و کم زیاد می‌شود» (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۸۳). البته منظور این روایت، ترویج اسلام اجباری نبوده و تنها با کسانی که بر علیه اسلام خروج کرده و عناد می‌ورزند، برخورد سخت انجام خواهد شد و براساس دیگر روایات، با آن دسته از غیر مسلمین که عنادی با اسلام نداشته باشند به روش پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، دریافت جزیه خواهد شد. ابوبصیر گوید: از امام صادق علیه السلام پرسیدم: «در زمان امام مهدی علیه السلام، اهل ذمه چه وضعیتی خواهند داشت؟ حضرت پاسخ داد، با آنها مصالحه می‌کند چنان‌که پیامبر صلی الله علیه و آله مصالحه کردو آنها با خضوع و تسلیم جزیه را به دست خود می‌پردازند» (مجلسی، ج ۵۲، ص ۳۷۶).

از طرفی آنچه امروزه شاهد آن هستیم، سلطه فرهنگ‌های جهانی بر مردم جهان است که آنها را به زیست غیر توحیدی و غیر اخلاقی مجبور کرده و بدین صورت، بردگی فرهنگی را به ارمغان آورده است. مالکان بردگان فرهنگی، زنجیر گمراهی را بر گردن انسان نهاده و از آنها به‌عنوان ابزارهای کسب درآمد استفاده می‌کنند. اما با شروع حاکمیت امام مهدی علیه السلام، تسلط تمامی فرهنگ‌های استعمارگر از گردن آنها برداشته شده و ظلم فرهنگی به عدالت فرهنگی تبدیل می‌شود.

نتیجه‌گیری

حاکمیت در زمان ظهور امام مهدی علیه السلام، همواره مورد گفتگو و بررسی در محافل و منشورات بوده است. شاید بزرگ‌ترین ایراد و اشکال وارد شده بر نوشته‌ها و اندیشه‌های گذشته، ترسیم مبانی حاکمیت مهدوی و اعمال قدرت در آن، بر اساس مجموعه‌های مختلفی بوده است که نویسندگان دچار آن شده‌اند. اما در اندیشه حاکمیت مبتنی بر عدالت متعالی در زمان ظهور امام مهدی علیه السلام تمام تلاش نویسنده بر آن صرف شده است تا بدور از ساختارهای موجود، مباحثی بنادین و مبتنی بر آیات و روایات نمایش دهد. در این روش، با تبیین نسبت قدرت، به مثابه روح حکومت و فرمانروایی با عدالت، به روش جامعه‌سازی بر اساس احیای سنت‌ها و اقامه قسط، آن‌هم به دست مردم

پرداخته و نقش امام را در مدیریت و تفهیم معنای والای عدالت و نیز توزیع آن در بین همه انسان‌ها دانسته است.

در این فرایند، تمامی انسان‌ها دارای نقش اصلاحی در اجرای عدالت بوده و تمامی عناصر فعال در آن، کنشگر واقعی به حساب می‌آیند. و نیز عدالت متعالی ثمره کنشگری مردمانی است که نسبت به جامعه خود بی‌اعتنا نیستند.

در تمامی ساحات عدالت، که در زیر ساختار قدرت اجرا خواهد شد، عدالت اثرپذیرنده از قدرت و مصالح قدرت نبوده و بلکه عکس آن، یعنی تابعیت قدرت از عدالت را شاهد خواهیم بود؛ بنابراین در حوزه سیاست، امنیت، امور قضایی، اقتصاد و فرهنگ که مدیریت هر کدام در حوزه قدرت و حکومت است، مفهوم تعالی به‌عنوان پایه و اساس بوده و اجازه تسلط قدرت بر عدالت را نخواهد داد. این پژوهش تنها یکی از مبانی مهم جامعه‌سازی و حاکمیت مهدوی را مورد بررسی قرار داده و قابلیت آن را دارد که در پژوهش‌های آتی به دیگر ارکان و مبانی آن پرداخته شود.

فهرست منابع

* قرآن کریم

۱. ابن حماد، نُعیم. (۱۳۸۰). الفتن ابن حماد. قم: دار الکتب العلمیة.
۲. ابن شعبه، حسن بن علی. (۱۳۸۲). تحف العقول. قم: نشر آل علی علیه السلام.
۳. ابن مشهدی، محمد بن جعفر. (۱۳۷۷). المزار الكبير. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۴. اربلی، علی بن عیسی. (۱۳۸۱). كشف الغمة في معرفة الأئمة (ج ۲). قم: بنی هاشمی.
۵. بشیریه، حسین. (۱۳۸۱). جامعه‌شناسی سیاسی. تهران: نشر نی.
۶. ثقفی کوفی، ابراهیم بن محمد. (بی تا). الغارات. (ج ۲). آیتی، تهران: عطارد.
۷. جمیل، صلیبا؛ صانعی دره‌بیدی، منوچهر. (۱۳۶۶). فرهنگ فلسفی. تهران: انتشارات حکمت.
۸. جمعی از پژوهشگران. (۱۳۸۵) دایرةالمعارف تشیع. قم: نشر شهید سعید محبی.
۹. حکیمی، محمدرضا. (۱۳۷۴). عصر زندگی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۰. حمیری، عبد الله بن جعفر. (۱۳۷۱). قرب الإسناد. قم: مؤسسة آل البيت علیهم السلام.
۱۱. دریفوس، هیوبرت؛ رایینو، پل. (۱۳۸۷). میشل فوکو، فراساختارگرایی و هرمنوتیک (مترجم: حسین بشیریه). تهران: نشر نی.
۱۲. دوپاکیه، کلود. (۱۳۸۰). مقدمه تئوری کلی و فلسفه حقوق (مترجم: علی محمد طباطبایی، فرزاد).
۱۳. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۳۷۴). مفردات (ج ۲) خسروی. قم: مرتضوی.
۱۴. شریف الرضی، محمد بن حسین. (۱۳۷۲). نهج البلاغه، صبحی صالح. قم: نشر هجرت.
۱۵. شعیری، محمد بن محمد. (بی تا). جامع الأخبار. نجف: مطبعة حیدریة.
۱۶. صدوق، محمد بن علی. (۱۳۸۲). کمال‌الدین و تمام النعمة (ج ۲). قم: مسجد مقدس جمکران.

۱۷. صدوق، محمد بن علی. (۱۳۶۰). مصادقة الإخوان، خراسانی. قم: مکتبه الامام صاحب الزمان.

۱۸. صدوق، محمد بن علی. (۱۳۸۰). علل الشرائع (ج ۱). قم: مؤمنین.

۱۹. طبری آملی، صغیر؛ محمد بن جریر بن، رستم. (۱۳۷۱). دلائل الإمامة. قم: ناشر بعثت.

۲۰. طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۸۷). الغيبة. قم: مسجد مقدس جمکران.

۲۱. عربی، سیدهادی. (۱۳۹۴). عدالت در اندیشه فاندگران. روش شناسی علوم انسانی، ۲۱ (۸۴)، صص ۶۵-۸۶.

۲۲. عمید زنجانی، عباس علی. (۱۳۷۷). فقه سیاسی (ج ۱). تهران: امیرکبیر.

۲۳. عیاشی، محمد بن مسعود. (۱۳۸۰). تفسیر العیاشی (ج ۱). قم: المطبعة العلمية.

۲۴. فیض کاشانی، محمد محسن. (بی تا). تفسیر الصافی (ج ۵). مشهد: دارالمرتضی.

۲۵. فیومی، احمد بن محمد. (۱۳۶۳). المصباح المنیر. قم: دارالهجرة.

۲۶. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۵). الکافی (ج ۱، ۳، ۴ و ۸). تهران: دارالکتب الإسلامية.

۲۷. گولد، جولوس؛ ل. کولب، ویلیام. (۱۳۷۶). فرهنگ علوم اجتماعی (مترجم: محمدجواد زاهدی مازندرانی). تهران: انتشارات مازیار.

۲۸. لیثی واسطی، علی بن محمد. (۱۳۷۶). عیون الحکم و المواعظ، بیرجندی. قم: دار الحديث.

۲۹. مجلسی، محمدباقر. (بی تا). بحار الأنوار (ج ۵۲). بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۳۰. معین، محمد. (۱۳۶۰). فرهنگ فارسی (متوسط - ج ۲). تهران: انتشارات امیرکبیر.

۳۱. مقدسی، یوسف بن یحیی. (۱۳۸۵). عقد الدرر فی أخبار المنتظر. قم: مسجد مقدس جمکران.

۳۲. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۸۶). حکومت جهانی مهدی. # قم: نسل جوان.

۳۳. ملکی، ثریا؛ مصطفوی، شمس الملوک. (۱۳۹۴). بررسی و نقد نظریه عدالت در رساله جمهوری افلاطون. جستارهای فلسفی، ۱۱ (۲۸)، صص ۱۴۱-۱۷۳.

۳۴. نعمانی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۷). الغيبة. تهران: دارالکتب الإسلامية.

References

1. A Group of Researchers. (2006). *Encyclopedia of Shia*. Qom: Nashr Shahid Sa'id Mohammadi. [In Persian]
2. Amid Zanjani, A. A. (1998). *Political Jurisprudence* (Vol. 1). Tehran: Amir Kabir. [In Persian]
3. Arabi, S. H. (2015). Justice in the Thought of the Faydi Gharan. *Methodology of Human Sciences*, 21(84), 65-86. [In Persian]
4. Arbeli, A. (2002). *Kashf al-Ghummah fi Ma'rifat al-A'immah* (Vol. 2). Qom: Bani Hashemi. [In Arabic]
5. Ayashi, M. (2001). *Tafseer al-Ayashi* (Vol. 1). Qom: Al-Matba'ah al-Ilmiyyah. [In Arabic]
6. Beshiriyeh, H. (2002). *Political Sociology*. Tehran: Ney Publications. [In Persian]
7. Dreyfus, H., & Rabino, P. (2008). *Michel Foucault, Poststructuralism, and Hermeneutics* (H. Beshiriyeh, Trans.). Tehran: Ney Publications. [In Persian]
8. Dupakieh, C. (2001). *An introduction to General Theory and Philosophy of Law* (A.-M. Tabatabai & F, Trans.). [In Persian]
9. Feyz Kashani, M. M. (n.d.). *Tafseer al-Safi* (Vol. 5). Mashhad: Dar al-Murtaza.
10. Fiumi, A. (1984). *Al-Misbah al-Munir*. Qom: Dar al-Hijrah. [In Arabic]
11. Gold, J., & Kolb, W. L. (1997). *Social Sciences Dictionary* (M. J. Zadeh Mazandarani, Trans.). Tehran: Maziyar Publications. [In Persian]
12. Hakimi, M. (1995). *The Age of Life*. Qom: Office of Islamic Propagation. [In Persian]
13. Hamiri, A. (1992). *Qurb al-Isnad*. Qom: Institution of Ahl al-Bayt. [In Arabic]
14. Ibn Hammad, N. (2001). *Al-Fitan Ibn Hammad*. Qom: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic]
15. Ibn Mashhadi, M. (1998). *Al-Mazar al-Kabir*. Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]

16. Ibn Shobah, H. (2003). *Tuhaf al-'Uqul*. Qom: Nashr Ale Ali. [In Persian]
17. Jamil, S. & Sani Dare Bidi, M. (1987). *Philosophical Dictionary*. Tehran: Hikmat Publications. [In Persian]
18. Kuleyni, M. (1986). *Al-Kafi* (Vols. 1, 3, 4, 8). Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Arabic]
19. Laythi Wasiti, A. (1997). *Uyun al-Hikam wa al-Mawa'iz*, Birjandi. Qom: Dar al-Hikmah. [In Arabic]
20. Majlesi, M. B. (n.d.). *Bihar al-Anwar* (Vol. 52). Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.
21. Makarem Shirazi, N. (2007). *Imam Mahdi's Worldwide Government*. Qom: Nasle Javan. [In Persian]
22. Maleki, S., & Mostafavi, S. (2015). A Review and Critique of the Theory of Justice in Plato's Republic. *Philosophical Essays*, 11(28), 141-173. [In Persian]
23. Moein, M. (1981). *The Persian Dictionary* (Intermediate, Vol. 2). Tehran: Amir Kabir Publications. [In Persian]
24. Moghadasi, Y. (2006). *'Aqd al-Durar fi Akhbar al-Muntazar*. Qom: Jamkaran Holy Mosque. [In Arabic]
25. Nu'mani, M. (2008). *Al-Ghaybah*. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Arabic]
26. Raghib Isfahani, H. (1995). *Mufradat* (Vol. 2). Khusrawi, Qom: Mortazavi. [In Arabic]
27. Sadouq, M. (1981). *Musadaqat al-Ikhwan*, Khurasani. Qom: Maktabah al-Imam Sahib al-Zaman. [In Arabic]
28. Sadouq, M. (2001). *Ilal al-Shara'i* (Vol. 1). Qom: Muminin. [In Arabic]
29. Sadouq, M. (2003). *Kamal al-Din wa Tamam al-Ni'mah* (Vol. 2). Qom: Jamkaran Holy Mosque. [In Persian]
30. Shairi, M. (n.d.). *Jami' al-Akhbar*. Najaf: Matbahah Haydariyyah.
31. Sharif Razi, M. (1993). *Nahj al-Balagha*, S. Salih. Qom: Hijrat Publications. [In Arabic]

32. Tabari Amali, S., & Muhammad ibn Jarir ibn, R. (1992). *Dalail al-Imamah*. Qom: Nashr Ba'ithah. [In Arabic]
33. Thaqafi Kufi, I. (n.d.). *Al-Gharat* (Vol. 2). Ayati, Tehran: Atarod. [In Arabic]
34. Tusi, M. ibn H. (2008). *Al-Ghaybah*. Qom: Masjid Muqaddas Jamkaran.

An Analysis of the Pathological Aspects of Ali-Muhammad Shirazi's Personality in His Claim to Mahdism*

Fatemeh Ghamkhar Fard¹ 

Ahmad Karimi² 



1. PhD Candidate in Imamiya Theology, University of Quran and Hadith, Qom, Iran (Corresponding Author).

Fa.gh.6067@gmail.com

2. Associate Professor, Department of Theology, University of Quran and Hadith, Qom, Iran.

ahmad.karimi@gmail.com

Abstract

The discourse of Mahdism has undergone various transformations throughout history. One of the most significant threats to the awaiting community is the risk of falling into the trap of claimants who, by asserting spiritual and religious experiences, pave the way for the formation of various sects and schools of thought. Among these individuals, "Ali Muhammad Shirazi" is notable for having founded a new faith in contemporary times based on such claims. During his trial, some questioned his mental health. The aim of this research is to investigate, through a descriptive and psychological analysis of Ali-Muhammad Shirazi's personal and social life, to what extent his claims can be assessed in relation to his mental health. Ali-Muhammad Shirazi, nurtured within the Sheikhiyya school, took advantage of the political, social, and religious atmosphere of his time, and by exploiting Shia beliefs, first claimed to be the "Báb" (gate) and, during the last two years of his life, claimed Mahdism, prophethood, and divinity. The findings of this research, based

* **Cite this article:** Ghamkhar Fard, F., & Karimi, A. (2024). An Analysis of the Pathological Aspects of Ali-Muhammad Shirazi's Personality in His Claim to Mahdism. *Journal of Mahdavi Society*, 4(9), pp. 163-199. <https://doi.org/10.22081/JM.2024.69429.1094>

▣ **Publisher:** Islamic Propagation Office of the Seminary of Qom (Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran). ***Type of article:** Research Article

▣ **Received:**2024/06/30 • **Revised:**2024/09/02 • **Accepted:**2024/11/03 • **Published online:**2024/11/14

on a psychological analysis of Ali-Muhammad Bab and supported by historical evidence, suggest that he was likely afflicted by two personality disorders: schizotypal personality disorder and antisocial personality disorder. Consequently, belief in any of his claims and the influence on his followers, considering these personality disorders, is deemed irrational.

Keywords

Claimants of Mahdism, Babiya Movement, Mahdist Religious Experience, Ali-Muhammad Shirazi, Personality Disorder.

بررسی وجوه بیمارگونه شخصیت علی محمد

شیرازی در ادعای مهدویت^{۱*}



احمد کریمی^۳



فاطمه غمخوار فرد^۲

۲. دانشجوی دکتری کلام امامیه دانشگاه قرآن و حدیث قم، ایران (نویسنده مسئول).

Fa.gh.6067@gmail.com

۳. دانشیار، گروه کلام دانشگاه قرآن و حدیث قم، قم، ایران.

ahmad.karimi@gmail.com

چکیده

گفتمان مهدویت در طول تاریخ دست‌خوش تحولات متعددی شده است. یکی از مهم‌ترین آسیب‌های جامعه منتظر، گرفتار شدن در دام مدعیانی است که با ادعای کسب تجربه‌های دینی و معنوی، زمینه‌ساز تشکیل فرقه‌ها و نحله‌های گوناگون می‌شوند. یکی از ایشان که بر اساس چنین ادعایی، پایه‌گذار آیین جدیدی در زمان معاصر شده، «علی محمد شیرازی» است. در زمان محاکمه وی، سلامت روانی او مورد تردید عده‌ای قرار گرفته است. هدف پژوهش حاضر این است که با واکاوی زندگی شخصی و اجتماعی علی محمد شیرازی، به روش توصیفی و تحلیل روان‌شناختی، بررسی کند که ادعاهای باب، تا چه حد می‌تواند در ارتباط با سلامت روان او ارزیابی شود. علی محمد شیرازی که در دامان مکتب شیخیه پرورش یافته بود به کمک فضای خاص سیاسی، اجتماعی و اعتقادی که در آن مقطع تاریخی وجود داشت و با سوءاستفاده از عقاید شیعیان، نخست مدعی بابت شد و در طی دو سال آخر عمرش، ادعاهای مهدویت، نبوت و الوهیت کرد. یافته‌های این پژوهش که بر اساس تحلیل روان‌شناختی

* **استناد به این مقاله:** غمخوارفرد، فاطمه؛ کریمی، احمد. (۱۴۰۳). بررسی وجوه بیمارگونه شخصیت علی محمد شیرازی در ادعای مهدویت. جامعه مهدوی، ۴(۹)، صص ۱۶۳-۱۹۹.

<https://doi.org/10.22081/JM.2024.69429.1094>

□ نوع مقاله: علمی - ترویجی؛ ناشر: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم (پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی) © نویسندگان

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۴/۱۰ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۰۶/۱۲ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۸/۱۳ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۰۸/۲۴

علی محمد باب و ناظر به مستندات و شواهد تاریخی است، نشان می‌دهد که وی مشکوک به دو مورد از بیماری اختلال شخصیت اسکیزوتایپی و اختلال شخصیت ضد اجتماعی بود؛ در نتیجه، باورمندی به هر نوع از ادعاهای وی و تأثیرپذیرفتگان از او، با توجه به مسئله اختلالات شخصیتی علی محمد شیرازی، امری غیر معقول است.

کلیدواژه‌ها

مدعیان مهدویت، بابیه، تجربه دینی مهدوی، علی محمد شیرازی، اختلال شخصیت.

مقدمه

در هر فرهنگ و مجموعه معرفتی ممکن است آفت‌هایی روی دهد که حرکت رو به کمال آن را سست کند. در فرهنگ دینی نیز، آسیب‌های فرهنگ مهدویت از جمله (شخصیت‌پردازی و مدعی‌سازهای مهدوی) از این دست آفات هستند. این در حالی است که امام زمان علیه السلام در آخرین توقیع خود، خطاب به «علی بن محمد سمری»، مسئله ظهور مدعیان دروغین مهدویت را گوشزد کرده و بیان داشتند: «... کارهایت را سامان ده و درباره جانشینی از خود، به هیچ کس وصیت نکن که غیبت کامل فرا رسیده است... و در آینده بعضی از شیعیان من ادعای مشاهده می‌کنند. آگاه باشید که هر کس قبل از خروج سفیانی و صیحه ادعای مشاهده کند دروغگو است» (شیخ صدوق، ۱۳۸۲، صص ۲-۲۹). برخی از این مدعیان پس از ادعای نیابت، مدعی مهدویت، رسالت و در مواردی مدعی الوهیت نیز بوده‌اند و در پی این ادعای باطل، مکتب و فرقه‌ای را بنیان نهاده‌اند. شکل‌گیری شخصیت‌هایی مانند مهدی عباسی، محمد احمد سودانی، محمد بن عبدالله قحطانی، سیدعلی محمد باب در ایران و... نمونه‌هایی از آن است.

به کمک پژوهش‌های میان‌رشته‌ای، و با مطالعه زندگی و بررسی ابعاد شخصیتی افراد مدعی مهدویت که خود را منتخب الهی در عالم می‌دانند و با این ادعا، روایتگر کسب تجربه‌ی دینی خاصی می‌شوند، می‌توانیم صحت و یا عدم صحت ادعای ایشان را بررسی نماییم، تجربه دینی واقع‌ای است که شخص، خواه به‌عنوان عامل و خواه به‌عنوان ناظر، از سر می‌گذراند و نسبت به آن آگاه است (پترسون، ۱۳۷۹، ص ۳۶)، تجربه‌ای است که «متعلق آن موجود یا حضوری فوق طبیعی یا مرتبط با ماورای طبیعت یا حقیقت نهایی است» (صادقی، ۱۳۷۹، ص ۱۲۹)، و به تعبیر روشن‌تر «هر نوع تجربه‌ای است که هر انسانی در ارتباط با خداوند می‌تواند داشته باشد» (لگنهاوسن، ۱۳۷۹، ص ۷).

در کسب تجربه دینی صحت و سلامت روان و اعتقادات فرد تجربه‌کننده، دارای اهمیت است. فرد تجربه‌گر در صورت دارا بودن اختلالات شخصیتی و روان‌شناختی و کسب نکردن صحیح معارف اعتقادی، هرنوع الهام و تخیل شیطانی را با کسب تجربه ناب و حیانی و معنوی اشتباه گرفته و زمینه‌ساز مشکلات فردی و اجتماعی می‌شود. به‌نظر

می‌رسد ادعای باییت از سوی علی محمد شیرازی نیز تحت تأثیر تعالیم شیخیه و اصول اعتقادی صوفیه مطرح شده و میان این دو ارتباط و همبستگی بالایی وجود داشته است. در این مقاله تلاش می‌شود با کاوش تحلیلی در مدعیات، رفتارها و گفتارهای علی محمد شیرازی، نشانگان احتمالی اختلالات شخصیتی که در دانش آسیب‌شناسی روانی مطرح شده است را بدست آوریم. فرضیه اولیه تحقیق این است که میان نشانگان مطرح شده در شناسایی برخی اختلالات شخصیتی و مدعیات و سلوک رفتاری علی محمد باب همبستگی فراوانی وجود دارد. این فرضیه در تحقیق حاضر به محک آزمون قرار خواهد گرفت. و پرسش اصلی این است که، میزان همبستگی رفتارها و گفتارهای علی محمد با نشانگان مطرح شده برای اختلالات شخصیتی چه میزان است؟ و آیا می‌توان با بررسی این نشانگان احتمال برخی اختلالات شخصیتی را در ایشان قوت بخشید؟ روشن است که شناخت ابعاد شخصیتی و انگیزه‌های انحرافی مدعیان مهدویت و معرفی ایشان در جهت آگاهی بخشی و گام برداشتن در مسیر روشن مکتب تشیع امری لازم و ضروری است.

۱. روش تحقیق

تشخیص و تفسیر اختلالات شخصیتی افراد تاریخی که در دوران ما زندگی نمی‌کنند، بسیار دشوار است و نیاز به دانش و تخصص در زمینه‌ی تاریخ، روان‌شناسی و فرهنگ دارد. افزون بر این، این موضوع قابل توجه است که معیارهای روانشناختی که امروزه برای تشخیص اختلالات شخصیتی استفاده می‌شوند، در زمان‌های گذشته وجود نداشتند و نمی‌توان به‌طور مستقیم از این معیارها برای ارزیابی سلامت روان اشخاصی چون علی محمد شیرازی استفاده کرد. با وجود این، برخی از متداول‌ترین معیارهای روانشناختی برای تشخیص اختلالات شخصیت عبارتند از:

۱. راهنمای تشخیصی و آماری اختلالات روانی (DSM-5)، این راهنما توسط انجمن روانپزشکی آمریکا منتشر شده است و به‌عنوان استاندارد طلایی برای تشخیص اختلالات روانی در ایالات متحده و بسیاری از کشورهای دیگر شناخته می‌شود.
۲. طبقه‌بندی بین‌المللی بیماری‌ها و اختلالات مرتبط با سلامت (ICD-11)، این

طبقه‌بندی توسط سازمان بهداشت جهانی منتشر شده است و در بسیاری از کشورهای جهان مورد استفاده می‌شود.

۳. پرسشنامه‌های شخصیت، تعدادی پرسشنامه شخصیت گوناگون وجود دارد که برای ارزیابی ویژگی‌های شخصیتی افراد استفاده می‌شود.

مهم است که به یاد داشته باشیم که هیچ نظریه و معیار روان‌شناختی واحدی نمی‌تواند به‌طور کامل رفتارها، تصمیمات و اقدامات باب را توضیح دهد. مهم است که به محدودیت‌های استفاده از این ابزارها توجه داشته باشیم.

برای بررسی فرضیه این مقاله، از روش تحلیل محتوای کیفی استفاده می‌شود. تحلیل محتوای کیفی، روشی برای تجزیه و تحلیل داده‌های کیفی است که در پی شناسایی نمونه‌ها و معانی در متن است. در این پژوهش، داده‌های کیفی، شامل مدعیات و رفتارهای علی محمد باب است که از منابع مختلف، از جمله کتاب‌های تحلیلی، تاریخی و آثار علمی و مکتوب علی محمد شیرازی، مقالات و اسناد تاریخی (مشاهدات عینی، حواریون هم دوره با شیرازی و اعترافات مبلغین بابت) از منابع کهن و اصلی بهائیت، جمع‌آوری شده است و سپس با معیارهای تشخیصی اختلالات شخصیتی در DSM-5 مقایسه می‌شود. در نتیجه این یافته‌ها می‌تواند به درک بهتر شخصیت و رفتارهای علی محمد باب در آن برهه تاریخی و همچنین ریشه‌های بابت کمک کند.

۲. پیشینه‌شناسی

در مورد حوزه مطالعات مدعیان مهدویت و بابت در ایران معاصر با رویکرد مباحث روان‌شناختی لازم است به دو دسته از آثار توجه کنیم، اول آثاری که به‌طور خاص به فرقه بابت و بهائیت مربوط است؛ مانند:

الف) منابع مروج اندیشه‌های بابت و بهائیت:

– نقطة الکاف: اثر میرزا جانی کاشانی (۱۳۲۸) به وقایع هشت سال اول تاریخ بابیه و تأویل روایات و تحریف وقایع تاریخی می‌پردازد. وی از ارادتمندان سیدباب بوده است.

- قصص العلماء: اثر محمد بن سلیمان تنکابنی (۱۲۸۵) از مهم‌ترین آثار بهائیت که حاوی مشاهدات عینی نویسنده از زندگی علی محمد باب است.
- کشف الغطاء عن حیل الأعداء: اثر ابوالفضل گلپایگانی (۱۹۱۷م) از بزرگ‌ترین مبلغان بهائیت که به دستور عبدالبهاء در پاسخ به شبهات کتاب نقطه الکاف نگاشته شده و شامل اسناد توبه نامه میرزا علی محمد باب است.
- مطالع الانوار: عبدالحمید اشراق خاوری (بی‌تا) ترجمه و تلخیص از کتاب تاریخ نبیل زرنندی به زبان فارسی که شرح طولانی از تاریخ آیین بابی است.
- ظهور الحق: اثر اسدالله فاضل مازندرانی (۱۹۴۰-۱۹۴۲م) حاوی نکاتی از تاریخ بابیه، دست خط‌ها و تصاویر مؤمنین بابی و بهایی و بیان‌کننده تأثیر اندیشه شیخ احساسی برای ادعاهای باب است.
- نظر اجمالی در دیانت بهایی: اثر احمد یزدانی (۱۳۲۹) از متون مهم بهائیت است که به تصویب لجنه ملّی نشریات امری در تهران چاپ شده است.
- ب) منابع مخالف اندیشه بابیت و بهائیت از جمله، کشف الحیل اثر عبدالحسین آیتی (۱۳۲۶) حاوی اطلاعاتی از هجده سال زندگی نویسنده در جمع بهاییان است. مفتاح باب‌الابواب اثر میرزا محمد مهدی خان زعیم‌الدوله تبریزی (۱۳۴۶) که به بررسی عدم حقانیت فرقه بهائیت می‌پردازند.
- ج) منابع تاریخی و تحلیلی در مورد بابیت و بهائیت کتبی از جمله: سازمان سیاسی بهائیت حمیدرضا اسماعیلی (۱۴۰۱)، محاکمه و بررسی در تاریخ و عقاید و احکام باب و بهاء حسن مصطفوی (۱۳۸۶)، راهنمایی ادیان زنده راسل هینلز (۱۳۸۵)، شیخی‌گری و بابی‌گری مرتضی مدرسی چهاردهی (۱۳۴۵)، و مقالاتی مانند: پیشینه‌شناسی و نقد گرایش‌های باطنی بابیت و بهائیت (پرهیزگار و حیدری‌فر، ۱۳۹۶).
- دوم: آثاری که به زمینه انحرافات روان‌شناختی و فرقه‌گرایی می‌پردازد. می‌توان به دو اثر فرقه‌ها در میان ما مارگارت تالرسیگنر (۱۳۹۸) و گسستن بندها حسن استیون (۱۳۹۲) ترجمه ابراهیم خدابنده اشاره کرد؛ همچنین مقالاتی مانند: ترفندهای روان‌شناختی مدعیان دروغین مهدویت در ایران معاصر اثر نعمت‌الله صفری‌فروشانی و

مسلم کامیاب (۱۳۹۵)، بررسی زمینه روان‌شناسی پذیرش ادعای مدعیان دروغین مهدویت اثر مسلم کامیاب (۱۴۰۰). در این آثار تنها به مباحث روان‌شناسی مغزشویی، چگونگی رهایی از فرقه‌ها و زمینه‌های گرایش مردم به فرقه‌ها اشاره شده است؛ اما به شخصیت‌شناسی رهبران و مروجین فرق اشاره‌ای نشده؛ بنابراین می‌توان ادعا کرد به‌طور ویژه به شناسایی شخصیت و روانکاوی مدعیان با توجه به نگاه روان‌شناسی پرداخته نشده است.

۳. فرقه بابیت

نهیضت بابی‌گری، فرقه‌ای مهدویت‌گرایانه در داخل تشیع بود که در حدود سال ۱۲۲۲ ه.ش، در ایران و عراق شروع شد (راسل هینلز، ۱۳۸۵، ص ۱۱۴۴). هسته اولیه بابیت به دست گروهی از شاگردان سید کاظم رشتی در شهر کربلا تشکیل شد. سیدعلی محمد، شاگرد سید کاظم رشتی گیلانی و او یکی از شاگردان شیخ احمدزین الدین احسائی بود. کسی که فلسفه و تصوف را به شریعت اسلام مخلوط و میان معتقدات شیعه امامیه و اصول فلسفی به سبک جدید جمع کرد (زعیم الدوله، ۱۳۴۶، ص ۷۲). بایه از سرمایه اجتماعی شیخیه در طول چند دهه گذشته بهره برد و تلاش کرد با سرمایه ساختن آن جریان اجتماعی نوظهوری پدید آورد (تکابنی، ۱۳۸۳، ص ۵۱).

ماسئونین از محققین بهائیت، در مقاله بهایی‌گری در مورد این بخش از تاریخ ایران نوشته است: «در سال‌های ۱۲۲۰ ه.ش تشیع ایرانی شاهد تغییر و تحولات عظیمی به ویژه در رابطه با مسئله اقتدار و مرجعیت دینی بود. در خلال این سال‌ها حرکت رافضی مهمی به نام شیخی‌گری که از لحاظ دینی ماهیتی محافظه کارانه داشت در ایران و عراق ظاهر شد، که بر ضرورت وحی مستمر از طرف پیامبر و جانشینان وی به نام امامان تأکید می‌ورزید» (راسل هینلز، ۱۳۸۵، صص ۲-۱۱۵۴).

در این برهه از تاریخ سید کاظم رشتی رهبر شیخیه که بین پیروانش رکن رابع بود، بحث مهدویت و ظهور را به‌طور جدی میان شاگردانش مطرح کرده و می‌گفت: «فقط ما شیعه کامل هستیم الان مهدی در بین شماست» (اقتصاد مراغی، ۱۳۹۰، ص ۱۲). شیخیه در

فروع اجتهاد را جایز ندانسته و اصول دین را منحصر در چهار رکن (معرفة الله، معرفة النبی، معرفة الامام و معرفت شخص کامل) می‌دانند و رکن رابع را وسیله معرفت ارکان سائر دانسته که لازم است همیشه در غیبت امام باب و نایب حقیقی او در میان مردم ظاهر و مشهور باشد (مهدی، ۱۳۹۰، ص ۸۹).

به نحوی که تمامی شاگردان در انتظار ظهور قریب الوقوع امام علیه السلام به سر می‌بردند، و برای دستیابی به مقام نیابت و بابیت، در جستجوی شیعه کامل و تعیین رکن رابع، عبادت کرده و دست به ریاضت می‌زدند. در این میان حاج محمد کریم خان به عنوان شیخ و شیخیه بنا به دلایلی، خود را جانشین سید کاظم اعلام کرد. و سیدعلی محمد شیرازی، نیز به عنوان باب و باییه ادعای مقام بابیت امام زمان علیه السلام را کرد، همچنین شاگردان دیگری به نام میرزا طاهر، سیدمهدی قزوینی، سیدولی الله، میرزا همدانی و... هر یک مقام بابیت و نائبی امام علیه السلام را مدّعی شدند (نجفی، ۱۳۸۸، ص ۱۵۳).

دنيس ماسئونين در این باره پیدایش بابیت می‌نویسد: «در ابتدای سال ۱۲۲۳ه.ش رهبر فرقه شیخیه در عراق فوت کرد و فرقه وی به سرعت در موضوع جانشینی نامبرده دچار افتراق و دو دستگی شد. رادیکال‌ترین انشعاب توسط گروهی از علمای ایران ابتدا در شیراز و سپس در مراکز زیارتی شیعیان کربلا و نجف در عراق به وجود آمد. این گروه بر پایه ادعاهای یک تاجر شیخی ایرانی به نام سیدعلی محمد شیرازی قرار داشت که می‌گفت «باب» (دروازه بین مردم و امام دوازدهم «غایب» است)، (راسل هینلز، ۱۳۸۵، صص ۲-۱۱۵۴). این نقطه شروع به عنوان مبداء تاریخ باییان موسوم به «تاریخ بدیع» شمرده شد.

از بنیان‌گذاران و مؤسسان تشکیلات بابیت، اعضای حلقه کوفه می‌باشند که بعدها در تاریخ نگاری بابیت و بهائیت به حروف حی معروف شدند. مطابق تاریخ‌نگاری بابی بهایی حروف حی اول مؤمنان به علی محمد شیرازی هستند که تعداد آنها هجده نفر است در حالی که براساس روایت میرزاجانی کاشی می‌توان گفت، آنها نه مؤمنان به بابیت بلکه خود پدیدآورندگان بابیت هستند. این نکته بسیار مهمی است که از پیدایش بابیت و تاریخ آن رمزگشایی و اسطوره زدایی می‌کند (اسماعیلی، ۱۴۰۱، ص ۳۴).

سیدعلی محمد شیرازی (ملقب به باب) بنیانگذار فرقه بابیه بررسی پیشینه تاریخی و عقاید علی محمد شیرازی کمک بسزایی به شناخت شخصیت فردی و اجتماعی و ریشه‌یابی علل ادعاهای او می‌کند و راز حقانیت و یا بطلان ادعا و اندیشه‌های او را آشکار می‌سازد.

فرقه‌ی «بابیه» به دست میرزا علی محمد شیرازی، ملقب به «باب» تأسیس شد. بابیه او را «حضرت اعلی» و «نقطه‌ی اولی» (آیتی، ۱۳۴۳، ج ۱، صص ۲-۲۱۹) هم لقب داده‌اند. او در اول محرم سال ۱۲۳۵ه.ش در شیراز به دنیا آمد. وی فرزند سیدرضا بزاز و فاطمه بیگم بود. در طفولیت، پدرش را از دست داد و تحت حمایت دایی خود حاجی سیدعلی تربیت یافت.

بایان معتقدند وی امی و درس نخوانده بود و تمام معارفش را با وحی و الهام فراگرفت. می‌گویند: «در مدت ۴ ساعت، هزار سطر عربی یا فارسی را در نهایت خوبی کتابت می‌کرد و این خطبه‌ها و رساله‌ها را بدون تهیه و تدارک قبلی گفته است» (زعیم‌الدوله تبریزی، ۱۳۴۶، ص ۷۴)؛ اما علی محمد در شیراز نزد شخصی به نام شیخ محمد (شیخ عابد) که از شاگردان رؤسای شیخیه بود قسمتی از ادبیات فارسی و عربی، قرآن و آموزه‌های شیخیه را آموخت. و از همان دوران، زمینه‌های آشنایی وی با نام رؤسای شیخیه (احسائی و رشتی) فراهم شد. هر چند وی در نوشتن مطالب به زبان فارسی و بویژه عربی دچار اشتباهات فاحشی بود و بدین دلیل بارها تنبیه بدنی شده بود (اشراق خاوری، بی‌تا، ص ۶۳).

علی محمد در حدود هفده سالگی دست از تحصیل کشید و همراه دایی خویش که یکی از تاجرین شهر بود حدود پنج سال در بوشهر اقامت گزید. در آنجا شغل پدر را پیشه خود ساخته و با داد و ستد روزگار خویش را می‌گذراند (رضانژاد، ۴۰۲، ص ۱۳۸۱). علی محمد در بوشهر چندان به کسب و تجارت علاقه‌ای نداشت و بیشتر اوقات گوشه‌نشینی اختیار کرده و در پشت بام به نماز و زیارت عاشوراء و گریه و سوگواری مشغول می‌شد به طوری که در میان مردم به (سیدذکر) مشهور شد (مصطفوی، ۱۳۸۶، صص ۱-۳۴). عبدالبهاء در این باره می‌نویسد: «باب جوانی بود تاجر از سلاله طاهره، پس از

بلوغ در بوشهر اوّل بشراکت خال و بعد مستقلاً به تجارت مشغول بوده و به حسب آنچه از او مشهود بود مشهور بتدین و تعبد و صلاح و تقوی و باین صفات منظور نظر ناس بوده» (عبدالبهاء، ۱۳۰۸، ص ۱).

سیدعلی از همان اوقات مشغول به تألیف نیز شد (مصطفوی، ۱۳۸۶، صص ۱-۳۴). وی طی ۴ سال کتاب‌های از جمله: ۱- احسن القصص ۲- زیارت جامعه ۳- دلائل السبعه ۴- صحیفه عدلیه ۵- الواح خطه ۶- بیان عربی ۷- بیان فارسی. (ایلیایی، ۱۳۸۲، ص ۱۸) ۸- قیوم الاسماء ۹- پنج شأن (راسل هینلز، ۱۳۸۵، صص ۲-۱۱۹۳) را به نگارش در آورد.

در بوشهر سیدعلی محمد با افرادی که با علوم غریبه مأنوس بودند، نشست و برخاست کرد و شدیداً تحت تأثیر آنها قرار گرفت (اقتصاد مراغی، ۱۳۹۰، ص ۱۳)، و به کارهای عجیبی مانند تسخیر ستارگان دست می‌زد. در هوای گرم تابستان از سپیده دم تا طلوع آفتاب و از ظهر تا عصر بر بام خانه رو به خورشید اورادی می‌خواند (اشراق خاوری، بی‌تا، صص ۶۴-۶۳) به گونه‌ای که مردم او را آفتاب پرست می‌خواندند. صاحب تاریخ نیل با نگاهی دیگر این رفتار باب را نقل می‌کند: «آفتاب در نهایت حرارت می‌تابید و لکن هیکل مبارک قلباً به محبوب واقعی متوجه و بدون آن که اهمیتی به شدت گرما بدهند به مناجات و نماز مشغول بودند و به مانند عاشقی به معشوق خود توجه کرده و با لسان قلب با نیرّ اعظم به راز و نیاز می‌پرداختند. ولی مردم نادان و غافل چنان می‌پنداشتند که آن حضرت آفتاب پرست هستند» (اشراق خاوری، بی‌تا، ص ۶۲).

زعیم الدوله معتقد است در جریان این ریاضت دشوار قوای جسمانی او تحلیل رفته و نوعی نوبه عصبی بر وی عارض شده است (زعیم الدوله، ۱۳۴۶، ص ۷۵).

علی محمد، پس از آن در حدود نوزده سالگی به خواست دایی خویش جهت زیارت و شفا راهی کربلا شد و در آنجا با مسئله‌های عرفانی، تفسیر، تأویل آیات و احادیث و مسئله‌های فقهی به روش شیخیه آشنا شد، و در سلک مریدان سید کاظم رشتی در آمد (رضانژاد، ۱۳۸۱، ص ۴۰۴). نویسنده کتاب قصص العلماء که در آن دوره در کربلا طلبه بوده درباره حضور باب در کلاس درس کاظم رشتی می‌نویسد: «در همان

زمان که مؤلف کتاب در عتبات مشرف بودم و چند وقتی به درس حاجی سید کاظم تلمذ می‌نمودم. میرعلی محمد هم به درس او می‌آمد و قلم و دواتی همراه داشت و هرچه سید کاظم می‌گفت از رطب و یابس، او در همان مجلس درس می‌نوشت» (تکابنی، ۱۳۸۳، ص ۵۹).

برخی از محققین بابی نوشته‌اند علی محمد به درس سید کاظم حاضر نمی‌شد، بلکه به مجلس موعظه می‌رفت آن هم برای افاضه و استفاضه (اقتصاد مراغی، ۱۳۹۰، ص ۱۳).
 بابیان در روز نخست باب را موعده اسلام و قائم منتظر می‌دانستند. سیدعلی محمد خود را «مبشر ظهور بعدی شمرده و او را «مَنْ يُظْهِرُهُ اللَّهُ» خوانده است» (سلیمان، ۱۳۸۸، صص ۱۰۷-۱۱۳). ولی در ادامه از روی فراست در آثار او و اعمال قدما و معاصرین وی، بر این قایل شدند که باب را مقصود کلی از قیام و دعوت و فرستادن رسائل و بیان پاره مسئله‌های جز انقلاب در عالم افکار و دیانت و حصول آزادی چیز دیگری نبوده (مهندی، ۱۳۹۰، ص ۸۹).

۴. باب (علی محمد شیرازی)

۴-۱. ادعای باییت

پس از درگذشت سید کاظم رشتی، ملاحسین بشرویه‌ای در دیدار با سیدعلی محمد، علائم قائم را برای او بازگو می‌کند و می‌گوید که براساس دستورهای استاد خود در پی قائم موعود است. علی محمد ادعا می‌کند که این نشانه‌ها در او هویداست، و پس از چند پرسش و نزول سریع کتاب «قَیُومُ الْأَسْمَاء» توسط علی محمد، ملاحسین به او ایمان می‌آورد. بالاخره میرزا علی محمد، در ۵ جمادی‌الاولی ۱۲۶۰ه.ق در ۲۵ سالگی ادعای باییت خود را علنی کرده، و اعلام می‌کند: «من باب و نایب خاص امام زمان و از ناحیه آن حضرت مأمور هستم» (محمدی اشتهازدی، ۱۳۸۹، صص ۱-۴۵). اشراق خاوری در باب این اعلام عمومی می‌نویسد: «در سال ۱۲۶۱ق با نوشتن رساله خصائل سبعة و رساندن آن به دست ملاصادق خراسانی، از ادعای باییت خود پرده برداشت» (اشراق خاوری، بی‌تا، ص ۱۲۲). باب پس از مراجعت از مکه، در رساله‌ای به حضرت قدوس (ملا محمدعلی بارفروش)

اولین فرمان خود را صادر کرد «بر اهل ایمان واجب است در اذان نماز جمعه جمله‌ی اشهد ان علیا قبل نبیل باب بقیة الله که به حساب ابجد (نبیل ۹۲ است و محمد هم ۹۲) را اضافه کنند» (نجفی، ۱۳۸۸، ص ۱۶۸).

۲-۴. ادعای قائمیت

پس از مدتی که از دعوت سیدعلی محمد سپری شد و گروهی به او گرویدند، ادعای خود را تغییر داد و از مهدویت سخن به میان آورد و گفت: «منم آن کسی که هزار سال می باشد که منتظر آن می‌باشید» (کاشانی، ۱۳۲۸، ص ۱۳۵)، و این ادعا را کتبا به مقربان خود ابلاغ کرد «انا القائم الذي كنتم بظهوره تنتظرون» (فاضل مازندرانی، ۱۹۴۰-۱۹۴۲، ص ۱۷۳)؛ همچنین برای خواص خود از جمله ملاعلی ترشیزی خراسانی که از یاران با وفایش بود، ادعای قائمیت خود را اظهار کرد. اشراق خاوری در تلخیص تاریخ نبیل زرنندی در این باره می‌نویسد: «در شب دوم پس از وصول باب، حضرت باب جناب عظیم را احضار فرمودند و علنا در نزد او به قائمیت اظهار نمودند. عظیم چون این دعا را شنید در قبول مردد شد. حضرت باب به او فرمودند: من فردا در محضر ولیعهد (ناصرالدین میرزا) و حضور علما و اعیان ادعای خود را علنی خواهم کرد. عظیم گفت من آن شب تا صبح نخوایدم، بالاخره پس از فکر و تأمل به قائمیت او ایمان آوردم چون باب چنین دید گفت. بین امر چقدر مهم است که امثال عظیم‌ها به شک می‌افتند» (اشراق خاوری، بی‌تا، ص ۲۵۱).

۳-۴. ادعای رسالت

علی محمد شیرازی به ادعاهای واهی «بابیت»، «ذکریت» و «مهدویت» بسنده نکرد و انحراف و گمراهی را به اندازه‌ای رسانید که مقام ادعای مهدویت را به مرتبه «رسالت» تبدیل کرد و مدعی نزول کتاب جدید و دین نو شد و به گمان خود احکام جاودانه‌ی اسلام را با نوشتن کتاب بیان نسخ کرد. وی در این باره نوشت: «در هر زمان خداوند جل و عزّ، کتاب و حجتی از برای خلق مقدر فرموده و می‌فرماید در سده هزار و دویست

و هفتاد از بعثت رسول الله ﷺ کتاب بیان و حجت را ذات حروف (سبع علی محمد) که دارای هفت حرف است قرار داد» (رضانزاد، ۱۳۸۱، ص ۴۰۹).

۴-۴. ادعای الوهیت توسط باب

شواهد و مدارک در دست است که میرزاعلی محمد ادعای الوهیت نیز کرده است. ابوالفضل گلپایگانی در کشف الغطا می نویسد: «باب در ماکو پرده برداشت و ندای قائمیت و ربوبیت و شارعیّت سر داد» (گلپایگانی، ۱۹۱۷، ص ۳۴۱). و در جای دیگر آورده است: «لکن پس از ادعاهای بابی گری، مهدویت و نبوت، با توجه به شماره حروف نام خود و کلمه «رب»، خود را «رب الاعلی» نامیده و ادعای ربوبیت و الوهیت نمود» (گلپایگانی، ۱۹۱۷، ص ۴۰۲).

آری، باب این مطلب متضاد را می گوید: «به راستی عجیب است، خداوند در عین اینکه فرد است، می تواند فردیت را به کسی بدهد!» تا به ادعای خدایی خودش لطمه وارد نیاید که می گوید: «أَتُنِي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا كُنْتُ مِنَ أَوَّلِ الْذِي لَا أَوَّلَ فَرْدًا مُنْفَرِدًا» (محمّدی اشتهاړدی، ۱۳۸۹، ص ۱۵۴/۱)؛ همچنین در رساله‌ی للثمرة خطاب به میرزا یحیی (صبح ازل) می گوید: «یا اسم الانزل فاشهد علی انه لا اله الا انا العزيز المحبوب» (ایلیایی، ۱۳۸۲، ص ۲۶).

۴-۵. سرنوشت این مدعی

در زمانی که هنوز از ادعای بابیت امام زمان فراتر نرفته بود به دستور والی فارس در رمضان ۱۲۶۱ق دستگیر شد و پس از تنبیه، در نزد امام جمعه شیراز اظهار توبه کرد (اشراق خاوری، بی تا، ص ۱۴۱). پس از آن به قلعه ماکو تبعید در آن دوران کتاب بیان را نوشت و در ملاقات و مکاتبه با مریدانش سخنانی را به عنوان کلمات الهی به ایشان عرضه داشت. (یزدانی، ۱۳۲۹، ص ۱۳).

در اواخر سلطنت محمد شاه، در مجلسی با حضور ولیعهد ناصرالدین میرزا و چند تن از علما در تبریز، علی محمد آشکارا از مقام مهدویت خود سخن گفت و «بابیت امام

زمان را که پیش از آن به تصریح ادعا کرده بود به بابت علم خداوند تأویل کرد» (ایلیایی، ۱۳۸۲، صص ۱۵-۱۶). علما این قضیه را وهن شریعت شمرده نپذیرفتند و به گفته مک ایون باب به صورت غیررسمی در آن مجلس از سوی بسیاری از علمای حاضر محکوم به مرگ شد. اما رأی بر جنون در این زمان مطرح شد تا مانع اعدام باب شوند.

نویسنده مقاله شخصی سیاح می‌نویسد: «باب اهمیتی به این شور و آشوب نداده در نهایت جذب و وله در اثنای طریق و قلعه ماکو و چهریق شام و سحر بلکه روز و شب خود را بذکر و فکر و اوصاف و نعوت آن شخص غائب حاضر و منظور ناظر خویش حصر نموده بود چنانچه ذکر می‌نماید که مضمونش اینست: «اگرچه دریای بلا از هر جهت در تلاطم و سهام قضا در تتابع و ظلمات آلام و محن مستولی بر جان و تن است لکن قلبم بیاد روی تو روشن و جانم بیوی خوی تو گلشن است». (عبدالبهاء، ۱۳۰۸، ص ۶).

از مرگ محمدشاه و بالا گرفتن فتنه باییه، امیرکبیر تصمیم گرفت او را در ملأ عام به قتل برساند و از این راه آتش شورش‌ها را فرو نشاند. برای این کار از برخی علما فتوا خواست، ولی به گفته ادوارد براون: «دعاوی مختلف و تلّون افکار و نوشته‌های بی‌مغز و بی‌اساس و رفتار جنون آمیز او علما را بر آن داشت که به علت شبهه خط دماغ بر اعدام وی رأی ندهند. با وجود این برخی از علماء که احتمال خیط دماغ درباره سیدعلی محمد را نمی‌دادند و او را مردی دروغگو و ریاست طلب می‌شمردند به قتل وی فتوا دادند» (محیط طباطبایی، بی‌تا، ص ۷). و سیدعلی محمد به همراه یکی از پیروانش در ۲۷ شعبان ۱۲۶۶ در تبریز تیرباران شد.

۵. وجوه بیمارشناسانه در ادعاهای علی محمد باب^۱

از آنجا که موضوع علم روان‌شناسی، بررسی و مطالعه فرایندهای ذهنی است روان‌شناسی می‌تواند در نقش یک علم میانجی، علوم انسانی را بهم مرتبط نماید. مطالعه بین رشته‌ای

۱. این بخش با مشورت سرکارخانم مرضیه آقامحمدرضا، دانش آموخته کارشناس ارشد روان‌شناسی تربیتی از دانشگاه خوارزمی تدوین شده است.

این امکان را به ما می‌دهد تا یک موضوع را از نگاه‌های گوناگون مورد بررسی تطبیقی قرار دهیم.

از جمله مباحث مورد توجه در علم روان‌شناسی بالینی مبحث اختلال شخصیت است. اختلال شخصیت نمونه‌ی پایدار تجربه درونی و رفتار است که با انتظارات فرهنگی که فرد در آن زندگی می‌کند مغایرت قابل ملاحظه‌ای دارد، و در ارتباط با هنجارها و ارزش‌های فرهنگی، اجتماعی، خانوادگی و مذهبی تعریف می‌شود. فراگیر و انعطاف‌ناپذیر است، در نوجوانی یا اوایل بزرگسالی شروع می‌شود، در گذر زمان پایدار است و به ناراحتی یا نقص منجر می‌شود. تشخیص اختلال‌های شخصیت به‌طور معمول مستلزم ارزیابی نمونه‌های دراز مدت عملکرد شخص است و باید مشخص شود که ویژگی‌های شخصیتی خاص از اوایل دوران بزرگسالی در او وجود داشته‌اند. اختلال شخصیت بنابر تعریف، نمونه‌ی پایداری است از تفکر احساس و رفتاری که در گذر زمان، از ثبات نسبی برخوردار است.

با توجه به داده‌ها و اطلاعات ذکر شده در منابع تاریخی و مطالعات انجام شده در این نوشتار به نظر می‌رسد، علی‌محمد شیرازی می‌تواند مشکوک به دو مورد از (اختلال شخصیت) تعریف شده در علم روان‌شناسی باشد. بیاناست به دلیل محدودیت اطلاعات موجود از تمامی زوایای پنهان و آشکار زندگی و شخصیت فردی علی‌محمد، تعیین نکات مثبت و منفی شخصیت ایشان به‌عنوان مدعی یک تجربه دینی اثر گذار در بستر تاریخ تشیع، با محدودیت‌های روبه‌رو است. و این امکان وجود دارد که با تغییر داده‌ها، قضاوت در مورد ایشان نیز دستخوش تغییراتی شود. در ادامه دو مورد اختلال شخصیت منطبق با علی‌محمد شیرازی مورد بررسی می‌شود.

مورد اول: اختلال شخصیت ضد اجتماعی

اختلال شخصیت ضد اجتماعی، سیری مزمن دارد. اما ممکن است با افزایش سن و به‌ویژه پس از سی سالگی به‌تدریج خفیف‌تر شود یا بهبود یابد. بیماران دچار این اختلال بیشتر ظاهری طبیعی و حتی گرم و دوست‌داشتنی دارند و بیشتر دیگران را تحت تأثیر

جنبه‌های مبالغه‌آمیز و اغواگرانه شخصیت خود قرار می‌دهند. (سادوک، ۱۳۹۲، ص ۴۱۸) از این نمونه با عناوینی چون بزهکاری روانی، جامعه ستیزی، یا اختلال شخصیت غیر اجتماعی و اختلال شخصیت مردم ستیز نیز یاد می‌شود؛ این اختلال با ۳ مورد از ویژگی‌های زیر مشخص و قابل انطباق به فرد کاندید اختلال است. ملاک‌های تشخیص:

۱. ناتوانی در پیروی از هنجارهای اجتماعی مرتبط با رفتارهای قانونی که با انجام

مکرر اعمالی مشخص می‌شود و زمینه بازداشت شدن را فراهم می‌کند؛

۲. فریبکاری که با دروغ‌گویی مکرر، استفاده از نام‌های مستعار، یا کلاهبرداری

برای نفع شخصی یا کسب لذت مشخص می‌شود؛

۳. تکانشی بودن یا ناتوانی در برنامه ریزی برای آینده

۴. تحریک‌پذیری و پرخاشگری که با زد و خورد و درگیری‌های مکرر مشخص

می‌شود؛

۵. بی‌پروایی و بی‌ملاحظه بودن نسبت به امنیت خود و دیگران؛

۶. مسئولیت ناپذیری؛

۷. نبود پشیمانی که با بی‌تفاوتی، یا دلیل تراشی برای آزار و اذیت دیگران یا

دزدیدن اموال آنها مشخص می‌شود؛

۸. باید دست کم ۱۸ سال داشته باشند. (انجمن روان پزشکی آمریکا (SM-5 D) ۱۳۹۶، صص

۱۱۰۳-۱۱۰۵).

ویژگی‌های تشخیصی اختلال شخصیت ضد اجتماعی در علی محمد بر اساس شواهد

تاریخی:

چنانچه گذشت، بیان شد که ویژگی‌های اصلی اختلال شخصیت ضد اجتماعی

عبارت است از:

۱- وجود نمونه‌یی فراگیر از بی‌اعتنایی و تجاوز به حقوق دیگران که از کودکی یا

اوایل نوجوانی شروع می‌شود و تا بزرگسالی ادامه می‌یابد.

(موارد گزارش شده از بی‌توجهی علی محمد به نصایح دایی خویش در سن نوجوانی

نشان از بی‌اعتنایی وی است.) در جریان این ریاضات دشوار، دایی‌اش در کار او

سرگردان ماند و هرچه او را پند و اندرز می‌داد سودی نمی‌داد؛ ابتدا او را از این اعمال طاقت فرسا منع می‌کرد ولی او از امر دایی خود سر می‌پیچید و با نواهی او مخالفت می‌کرد» (زعیم‌الدوله تبریزی، ۱۳۴۶، ص ۷۵). در نخستین گزارش انگلیسی‌ها درباره بابت آمده است: «پیروان این مسلک تصور می‌کنند که باید سلطنت مقدسین بر دنیا حکم فرما باشد پس بر این مقدسین قانونا رواست که مال و ثروت کفار را به هر نحوی که باشد تصاحب کنند» (اسماعیلی، ۱۴۰۱، ص ۷۶). نایب سرهنگ از ماموران وقت انگلیس در گزارش خود در تاریخ ۳۱ خرداد ۱۲۲۹ش در توصیف باب نوشته است «باب مدعی است گرویدن به بابی‌گری صحیح است، ولی اعمال زور مجاز نیست مگر نسبت به مسلمانان که قتلشان در همه موارد مجاز می‌باشد، زیرا آنان دشمنان باب و مریدانش هستند» (اسماعیلی، ۱۴۰۱، ص ۷۸).

۲- یکی دیگر از ویژگی‌های محوری اختلال شخصیت ضداجتماعی، فریبکاری و بازی دادن دیگران است. این افراد برای تمایلات حقوق یا احساسات دیگران احترامی قایل نیستند به‌طور معمول برای کسب منفعت یا لذت بردن یا اعمال قدرت دیگران را فریب یا بازی می‌دهند.

(در این زمینه گزارش‌های از مکتوبات علی‌محمد، مبلغین بهائیت و منتقدین بابت آورده شده از جمله شیرازی در ادعاهای خود، از امی بودن سخن می‌گفت تا تازگی و بدیع بودن ادعاهای خود را به مخاطب القا کند؛ همچنین عبدالبهاء می‌نویسد: «حضرت باب تألیفات کثیره در شرح و تفسیر آیات قرآنیّه و خطب و مناجات عربیّه نموده و چون در میان مردم مشهور به عدم تعلیم و تعلّم بوده در نظر ناس این قضیه خارق‌العاده جلوه کرده بعضی از ناس باو گرویدند» (عبدالبهاء، ۱۳۰۸، ص ۳)؛ اما وقایع نگاران بهایی بر علم‌آموزی وی گواهی می‌دهند. نبیل زرنندی تاریخ‌نگار بهایی می‌نویسد: «جناب خال ایشان را برای درس خواندن نزد شیخ عابد بردند هر چند حضرت باب به درس خواندن میل نداشتند ولی برای آنکه به میل خال بزرگوار رفتار کنند به مکتب شیخ عابد تشریف بردند» (اشراق خاوری، بی‌تا، صص ۶۲ - ۶۳).

در جای دیگر آورده‌اند: زی سیادت و طلبگی و کسوت روحانیت و خوی خوش و

سیمای جذاب و قیافه محبوب او توجه بوشهریان را جلب کرد و جمعی را مجذوب و مرید او ساخت (سلیمان، ۱۳۸۸، ص ۱۹۰) و به دلیل ریاضت‌های طولانی معروف به سیدذکر در میان مردم شد (مصطفوی، ۱۳۸۶، صص ۳۴/۱). علی محمد نه تنها وعده‌های دروغین به پیروان خود می‌داد بلکه می‌کوشید تا مخالفان خود را نیز با این قبیل وعده‌ها جلب کند. چنانچه در نامه‌اش به میرزا آغاسی وزیر محمد شاه قاجار می‌نویسد: «به زودی پادشاهان را در پیشگاه ما خواهی دید و هرچه را بر زمین است در خزائن ما می‌بینی و خدا نیرومند و ستوده است» (شیرازی، بیان فارسی، ص ۱۵۲) در گزارش سفارت وقت انگلیس آمده: «خود باب اعلام داشته است که از انتظار مردم ناپدید شده ولی قرار است دوباره در زمین پدیدار شود و مدعی است که احکامش بین مریدان وی (که نه تنها به عنوان پیشوای مذهبی به او حرمت می‌گذارند بلکه افرادی او را به عنوان سلطان عصر جهان که سایر سلاطین باید طوع عبودیتش را گردن بنهند نیز اطاعت می‌نمایند) جانشین فرامین قرآن می‌باشد» (اسماعیلی، ۱۴۰۱، ص ۷۶). این‌ها مواردی از فریبکاری و خودارزیابی مثبت و متکبرانه و جاذبه سطحی و دروغین وی است.

۳- مبتلایان اختلال شخصیت ضد اجتماعی از هنجارهای اجتماعی تبعیت نمی‌کنند و قادر به انجام رفتارهای قانونمند نیستند. در زندگی علی محمد مواردی چون: وقتی باب ظهور کرد اولین کارش، نسخ قرآن کریم و اعلام اتمام دوره اسلام بود و به جای قرآن کریم، کتابی به نام «بیان» آورد (کاشانی، ۱۳۲۸، ص ۱۱) در جای دیگر محمد تنکابنی در قصص العلماء می‌نویسد: «آنکه روزی در بالای سر مطهر آن حضرت باشخصی مقدس صالح نشسته بودیم دیدیم همین سید داخل شد و درب حرم ایستاد و زیارتی کرد و از همانجا مراجعت کرد من از آن مقدس استفسار کردم که این شخص کیست، آن مقدس در جواب گفت که این مرد میر علی محمد شیرازیست و از تلامذه حاجی سید کاظم است. من گفتم که این مرد چرا باین قسم زیارت می‌کند آن شخص گفت برای اینکه این قسم را اقرب باحترام می‌داند. من گفتم این غلط است زیرا که زیارت از جمله عبادات است و نحوی که ما مأمور شده‌ایم و امامان بما تعلیم کرده‌اند باید زیارت کنیم و ایشان فرموده‌اند که پهلوی قبر مطهر رویم و قبر اطهر را در بغل بگیریم» (تنکابنی، ۱۳۸۳، ص ۵۱)

کینیا دالگور کی وزیر مختار وقت روسیه در تهران در گزارش‌های خود، از بابت به‌عنوان گروه متعصب مذهبی فنادیک یاد می‌کند که دارای آثار مخربی هستند. بابت را یک فرقه بی‌بندوبار می‌نامد و معتقد است: «این عناصر که پای‌بند اصول مدنیت نیستند و مالکیت افرادی که جزو فرقه آنها نیستند را محترم نمی‌شمارند، بسیار خطرناک می‌باشند و وزرای ایران چون نظام اجتماعی خود را در خطر می‌بینند بر آن می‌شوند که عده‌ای از پیروان این فرقه را دستگیر نمایند» (مدرسی چهاردهی، ۱۳۴۵، ص ۱۸۲). ادعاهای علی محمد در طی ۴ سال که از ذکر و بابت شروع و به الوهیت ختم شد و بی‌توجهی وی به تذکرات مراجع در مورد ادعاهایش به‌طور مثال در تبریز در جلسه‌ای شرکت کرد و چنین گفت: «ای علما آیا هنگام آن فرا نرسیده که هوا را پشت سر بیندازید و هدایت را پیروی کنید. پیغمبر پس از خود جز قرآن به جا نگذاشته و این نیز کتاب من «بیان» است. آن را تلاوت و قرائت کنید که بر شما معلوم شود که عبارت آن از قرآن فصیح‌تر و احکامش راسخ‌تر از احکام قرآن است. نصیحت مرا بپذیرید پیش از آنکه شمشیر در میان شما کشیده شود و گردن‌هایتان زده و خونتان ریخته شود. پس جان و اطفال و اموالتان را محفوظ بدارید و نصیحت مرا گوش فرادهید» (اقتصاد مراغی، ۱۳۹۰، ص ۱۴) قابل مشاهده است که نشان محکمی بر مخالفت وی با قوانین دین و مذهب و قانونمند نبودن وی است.

۴- ممکن است این افراد بارها مرتکب اعمالی شوند که زمینه بازداشت شدنشان را فراهم کنند. گفته شد که سیدعلی محمد در زمانی که هنوز از ادعای بایست امام زمان فراتر نرفته بود به دستور والی فارس دستگیر و به شیراز فرستاده شد. پس از آشکارشدن عجزش در اثبات ادعای خود، او را چوب زده تنبیه کردند و وی در ظاهر از دعاوی خویش تبری جست و اظهار پشیمانی کرد. حضرت باب در حضور امام جمعه رو به جمعیت کرد و گفت: «لعنت خدا بر کسی که مرا وکیل امام غایب بداند، لعنت خدا بر کسی که مرا باب امام بداند، لعنت خدا بر کسی که بگوید من منکر وحدانیت خدا هستم، لعنت خدا بر کسی که مرا منکر نبوت حضرت رسول ﷺ بداند، لعنت خدا بر کسی که مرا منکر انبیاء الهی بداند» (ایلیایی، ۱۳۸۲، ص ۱۲)، اما دوباره در مجلس تبریز ادعای خود را مطرح کرد.

۵- همچنین این افراد ممکن است بارها دروغ بگویند، برای خود نام مستعار برگزینند، کلاهبرداری کنند، یا دست به تمارض برند و از پیامدهای اعمالشان هم احساس پشیمانی نکنند. (ادعاهایی ذکریت، بایت، مهدویت، الوهیت که در بخش اول بدان اشاره شد نمونه بارز دروغ‌های علی محمد است).

۶- مبتلایان اختلال شخصیت ضد اجتماعی، بطور معمول تحریک پذیر و پرخاشگرند و ممکن است مکرر در گیر کشمکش‌های فیزیکی یا مرتکب اعمال خشونت‌آمیز شوند. به‌طور معمول اقدامی در جهت جبران یا اصلاح رفتارهایشان انجام نمی‌دهند و ممکن است بر این عقیده باشند که هر کسی باید به فکر خودش باشد و به هیچ وجه نباید زیر بار حرف زور رفت (در مستندات تاریخی سیدعلی محمد نسبت به افرادی که بابتی نباشند، خشونت بسیاری را سفارش کرده، چنانکه در الواح بیان، دربارهٔ وظیفهٔ اولین فرمانروای بابتی می‌گوید: «چون (فرمانروای بابتی) توانایی یافت، هیچ کس - جز بابتی‌ها- را بر روی زمین باقی نگذارد» (شیرازی، بیان فارسی، ص ۲۶۲)، و در بیان فارسی، فرمان می‌دهد که همهٔ کتاب‌ها را محو و نابود کنند جز کتبی که دربارهٔ آیین وی پدید آمده یا می‌آید و همچنین تأکید کرده است که «پروانش جز کتاب بیان و آنچه بدان وابسته می‌شود، نیاموزند» (شیرازی، بیان فارسی، ص ۱۹۸) و از احکام وی این است که «به محض قدرت یافتن یکی از پیروان او باید تمام بقاع مقدس مانند مکه و بیت المقدس و قبور انبیا و اولیا را خراب کند» (زعیم الدوله تبریزی، ۱۳۴۶، ص ۶۹).

۷- یکی دیگر از وجوه اختلال شخصیت اجتماعی این افراد این است که ایشان بی‌پروا نیز هستند و به امنیت خودشان یا دیگران اهمیتی نمی‌دهند. آشوب‌های مریدان وی در کشور در اواخر سلطنت محمدشاه و پس از مرگ او به دستور علی محمد باب، از این نمونه است.

(رویداد قلعه شیخ طبرسی در مازندران که در این آشوب، جمعی از بابیان به رهبری ملاحسین بشرویه‌ای و ملامحمدعلی بارفروشی، قلعه طبرسی را پایگاه خود قرار دادند و اطراف آن را خندق کردند و خود را برای جنگ با قوای دولتی آماده ساختند. از سوی دیگر بر مردم ساده‌دل که در اطراف قلعه زندگی می‌کردند، به جرم «ارتداد» هجوم

آورده به قتل و غارت ایشان می‌پرداختند، به گونه‌ای که یکی از بایبان می‌نویسد: «جمعی رفتند و در شب یورش برده، ده را گرفتند و یک صدوسی نفر را به قتل رسانیدند. تتمه فرار نموده، ده را حضرات اصحاب حق، خراب نمودند و آذوقه ایشان را جمیعاً به قلعه بردند (کاشانی، ۱۳۲۸، ص ۱۶۲).

۸- افزون بر این مبتلایان اختلال شخصیت ضد اجتماعی به‌طور معمول همواره و به شدت مسئولیت ناپذیرند. شاهد مثال این مورد در شخصیت علی‌محمد (گفته شد که وی با وجود زحمات و حمایت‌های خال خویش در دوره نوجوانی کار و تحصیل را رها کرده و به گوشه‌نشینی و ریاضت طلبی روی می‌آورد؛ همچنین در توبه نامه خود منکر ادعاها شده و مسئولیت اقدامات و شورش‌های به پا شده توسط خود و یارانش را برعهده نمی‌گیرد. «و بعضی مناجات و کلمات که از لسان جاری شده، دلیل بر هیچ امری نیست و مدعی نیابت خاصه حضرت حجه‌الله علیه السلام را محض ادعا مبطل است و این بنده را چنین ادعایی نبوده و نه ادعای دیگر. مستدعی از الطاف حضرت شاهنشاهی و آن حضرت چنان است که این دعاگو را به الطاف و عنایات سلطانی و رأفت و رحمت خود، سرفراز فرمایند و السلام» (گلپایگانی، ۱۹۱۷، صص ۲۰۴-۲۰۵).

ممکن است ویژگی‌های شخصیتی یک فرد با ملاک‌های تشخیصی یک یا چند اختلال شخصیت دیگر نیز مطابقت داشته باشد، می‌توان همه آن تشخیص‌ها را مطرح کرد. به‌طور مثال مبتلایان اختلال شخصیت ضد اجتماعی و اختلال شخصیت خودشیفته از نظر یکدندگی، چرب زبانی، سطحی بودن، استثمارگر بودن و فقدان همدلی شبیه به هم هستند. اما مبتلایان به اختلال شخصیت ضد اجتماعی بر خلاف اختلال شخصیت خودشیفته چندان نیازمند تحسین و تشویق نیستند و به دیگران غبطه نمی‌خورند.

و یا مبتلایان اختلال شخصیت ضد اجتماعی و اختلال شخصیت نمایشی از نظر تکانشگری، سطحی بودن، هیجان طلبی، بی‌پروایی، اغواگری و بازی دادن دیگران به هم شبیه‌اند. درحالی که مبتلایان به اختلال شخصیت ضد اجتماعی، دیگران را با هدف منفعت طلبی و قدرت طلبی، یا با هدف کسب رضایت‌مندی مادی، بازی می‌دهند. به‌طور کلی می‌توان گفت، صفات شخصیتی ضد اجتماعی فقط زمانی به‌عنوان اختلال

شخصیت ضدا اجتماعی تشخیص داده می‌شوند که انعطاف ناپذیر و پایدار باشند و سبب بروز آشفتگی ذهنی یا نقص عملکردی چشمگیری شوند (انجمن روان پزشکی امریکا DSM-5، ۱۳۹۶، ص ۱۱۰۸).

مورد دوم: اختلال شخصیت اسکیزوتایپی

اختلال شخصیت اسکیزوتایپی از روند به نسبت ثابتی برخوردار است. افراد مبتلا به این اختلال به نظر افراد غیر متخصص هم بسیار عجیب و غریب می‌آیند. تفکر جادویی، عقاید منحصر به فرد، افکار انتساب به خود، مسخ واقعیت، همگی جزء زندگی هر روزه فرد اسکیزوتایپی است (سادوک، ۱۳۹۲، ص ۴۱۶). مبتلا به این اختلال ممکن است ابتدا در دوران کودکی و نوجوانی و در قالب گوشه‌نشینی، روابط محدود با همسالان، اضطراب اجتماعی، افت تحصیلی، حساسیت بیش از حد، افکار و گفتار غیر عادی و خیال پردازی‌های نامتعارف بروز یابد. این اختلال با ۵ مورد از ویژگی‌های زیر مشخص می‌شود.

۶. ملاک‌های تشخیص

۱. نمونه‌ی فراگیر کاستی‌های اجتماعی و میان فردی که افزون بر تحریف‌های شناختی یا ادراکی و رفتارهای غیر عادی و نامتعارف با ناراحتی شدید یا کاهش توانایی در برقراری روابط صمیمانه مشخص می‌شود که از اوایل بزرگسالی شروع، و در زمینه‌های گوناگون آشکار می‌شود؛
۲. افکار عطفی (بدون هذیان‌های عطفی)؛
۳. عقاید عجیب یا تفکر جادویی که بر رفتار تأثیر می‌گذارد و با هنجارهای خرده فرهنگی به طور اساسی ناهم‌ساز است؛ برای مثال خرافاتی بودن، اعتقاد به غیب بینی و غیب‌دانی، اندیشه خوانی، یا حس ششم در کودکان و نوجوانان، خیال پردازی‌ها یا اشتغال‌های ذهنی نامتعارف؛
۴. تجربه‌های ادراکی غیر معمول از جمله خطاهای حسی بدنی؛

۵. تفکر و گفتار عجیب؛ برای مثال تفکر و گفتار مبهم غیر مستقیم و تلویحی، استعاری پرشاخ و برگ یا قالبی؛
۶. سوءظن یا اندیشه پردازی پارانوئید؛
۷. عواطف بی تناسب یا محدود؛
۸. رفتار یا ظاهر عجیب و غریب یا نامتعارف؛
۹. نداشتن دوستان نزدیک یا محرم اسرار غیر از بستگان درجه اول؛
۱۰. اضطراب اجتماعی مفرطی که با آشناسدن با دیگران کاهش نمی یابد و بیشتر با ترس های پارانوئید همراه است تا قضاوت های منفی درباره خود (انجمن روان پزشکی امریکا DSM-5، ۱۳۹۶، صص ۱۰۹۶-۱۰۹۹).

۷. ویژگی های تشخیصی اسکیزوتایپی در علی محمد بر اساس شواهد تاریخی

همان طور که بیان شد از ویژگی های اصلی تشخیص اختلال شخصیت اسکیزوتایپی عبارت است:

۱- مبتلایان اختلال شخصیت اسکیزوتایپی بیشتر افکار عاطفی یعنی تفسیرهای نادرست از علیت رویدادها و وقایع بیرونی به شکل برداشت معانی شخصی خاص و نامعمول از آنها که خاص خود فرد است دارند. اگر علی محمد شیرازی را کاندید این اختلال روانی در نظر بگیریم و ریشه ادعای امامت و رسالت او را فقط سادگی و درک نادرست عقاید مذهبی فرض بگیریم، تفسیر نادرست ایشان از واقعه ظهور و موعود آخرالزمان و برداشت غلط وی از مهدویت برای او قابل درک است.

۲- این افراد ممکن است خرافاتی باشند. یا به پدیده های فراطبیعی اشتغال ذهنی داشته باشند که فراتر از هنجارهای خرده فرهنگی هستند که به آن تعلق دارند. نمونه آن در زندگی علی محمد، زمانی است که در جلسه محاکمه وی در تبریز، از او سؤال شد، از معجزه و کرامت چه داری؟ گفت: اعجاز من این است که برای عصای خود آیه نازل می کنم و به خواندن این فقره شروع کرد: «بسم الله الرحمن الرحيم. سُبْحَانَ اللَّهِ الْقُدُّوسِ السُّبُّوحِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَمَا خَلَقَ هَذِهِ الْعَصَا آيَةً مِنْ آيَاتِهِ» و إعراب

کلمات را به قاعده نحو غلط خواند، زیرا سین را در «السموات» مفتوح قرائت کرد و چون گفتند: مکسور بخوان! ضاد را در «الأرض» مکسور خواند (فاضل مازندرانی، ۱۹۴۰-۱۹۴۲، ص ۱۴/۳).

۳- آنها گاهی احساس می‌کنند توانایی خاصی دارند و می‌توانند رویدادها را قبل از وقوع‌شان حس کنند یا فکر دیگران را بخوانند. ممکن است باور داشته باشد که روی دیگران کنترلی جادویی دارد که می‌تواند به‌طور مستقیم روی آنها اعمال کند. باب همچنین خود را پیامبری جدید و بشارت‌دهنده دینی که قرار است پس از او توسط «من يُظهِرُ الله» «آنکه خداوند او را ظاهر خواهد ساخت»، خواند و بارها در آثار خود به ظهور او اشاره کرد. بنا بر نظر اسلمنت، نویسنده کتاب‌های شناخت بهائیت، «باب خود را مُبَشِّر ظهور بعدی دانسته که نامش را مَنْ يُظْهِرُهُ اللهُ گذاشته بود» (اسلمنت، ۱۹۸۸، ص ۲۸) دالگورکی درباره پیشگویی‌های خرافه‌آمیز وی نوشته است: «از چندی قبل تهران در حالت پر اضطرابی به سر می‌برد، شخص سیدی که در اینجا معروف است به باب پیشگویی کرده است که در آتیه نزدیکی تراکمه به اینجا هجوم آورده و شاه مجبور به ترک پایتخت خواهد شد. این نوع پیشگویی‌ها تأثیر عمیقی در ملتی زودباور مانند ملت ایران دارد» (مدرسی چهاردهمی، ۱۳۴۵، ص ۱۷۸).

۴- امکان بروز تغییرات ادراکی نیز در این افراد وجود دارد؛ به‌طور مثال این احساس که شخصی دیگر حضور دارد یا شنیدن صدایی که نامش را نجوا می‌کند یا خیال پردازی‌های نامتعارف از موارد آن است.

(علی محمد در شروع امر تجربه دینی خویش، بخش‌هایی از قرآن کریم را با روشی که از مکتب شیخیه آموخته بود، تأویل کرد و در شروع تفسیرش بر سوره یوسف نوشت که امام دوازدهم شیعیان او را مأمور داشته تا جهانیان را ارشاد کند و خویشتن را «ذکر» نامید (راسل هینلز، ۱۳۸۵، ص ۱۱۸۷/۲).

۵- گفتار و رفتار این افراد ممکن است شامل جملات و عبارات و اعمالی غیر معمول و عجیب و غریب باشد. گفتار بیشتر اوقات، بی‌دقت، نامربوط یا مبهم است. پاسخ‌های آنها یا بسیار عینی یا بیش از حد انتزاعی است و واژه‌ها یا مفاهیم گاهی به

روش‌هایی نامعمول به کار می‌روند. (در احکام شرعی باب آمده است: «کودکان را روی صندلی یا کرسی یا تخت بنشانید که از عمرشان حساب نشود» (شیرازی، بیان عربی، ص ۲۶)، و «واجب است که هر نفسی برای وارثان خود نوزده ورق کاغذ سفید لطیف ارث باقی گذارد» (شیرازی، بیان فارسی، ص ۲۷۴)، و «نوشیدنی چای را مستحب مؤکد قرارداد حتی به کسی که بنوشد ثواب بسیار داده می‌شود» (زعیم‌الدوله تبریزی، ۱۳۴۶، ص ۶۹)، و «این که هر کس شخصی را از پشت سروصدا کند بدکار است و باید ۳ مثقال یاقوت کفاره بدهد، و اگر قدرت مالی نداشته باشد دو روز روزه بگیرد» (زعیم‌الدوله تبریزی، ۱۳۴۶، ص ۷۰).

همچنین در گزارش‌های تاریخی آمده است، وقتی که از علی‌محمد در قبال ادعایش دلیل می‌خواستند، مهملاتی می‌بافت که به‌طور اساسی مفهوم نداشت؛ مثل: «هو الله من له البهی و البهیوت. یا من له الجل و الجلیوت! یا من له الکلم و الکلموت! یا من له العظم و العظمت! یا من له الکرم و الکرموت! یا من له النصر و النصروت» (شیرازی، نقطه اولی، بی‌تا). یا افزودن نام خود در اذان (نجفی، ۱۳۸۸، ص ۱۶۸).

یا در جای دیگر از تاریخ، ناصرالدین میرزا مأمور شد که مجلسی از علمای تبریز تشکیل دهد و در آن جا به امر باب رسیدگی شود. اول حاج ملامحمود پرسید که: مسموع می‌شود که تو می‌گویی من باب امام هستم و بابم و در بعضی از کلمات گفته‌ای که دلیل بر امام‌بودن بلکه پیغمبری تو است! گفت: «بلی حبیب من و قبله‌ی من، نایب امام هستم و باب هستم، آنچه گفته‌ام و شنیده‌اید راست است. طاعت من بر شما واجب است، به دلیل «ادخلو الباب سجدا» ولیکن این کلمات را من نگفته‌ام آنکه گفته است». پرسیدند: گوینده کیست؟ جواب داد: «آنکه به کوه طور تجلی کرد. روا باشد انا الحق از درختی چرا نبود روا از نیکبختی، اینها را خدا گفته است. بنده به منزله‌ی شجره طور هستم و به خدا قسم کسی که از صدر اسلام تاکنون انتظار او را می‌کشیدید منم» (ایلیایی، ۱۳۸۲، ص ۱۴). این‌ها نمونه‌های از فکار و گفتار غیر عادی وی است.

۶- آنها بیشتر به این علت عجیب و غریب و نامتعارف به نظر می‌رسند که ادا و اطوارهای غیر عادی دارند و به رسوم اجتماعی معمول بی‌توجه‌اند. یا اهل گوشه‌نشینی و

روابط محدود با همسالان هستند (انجمن روان‌پزشکی آمریکا DSM-5، ۱۳۹۶، ص ۱۱۰۲). بنابر گزارش‌های تاریخی از همان سنین نوجوانی، علامت‌های نبود تعادل روحی در او آشکار بود. به کارهای غیر متعارف دست می‌زد و به طبع خرافه گرا بود. به «اوراد» و «طلسمات» که رمالان و افسونگران نادان و حرفه‌ای جهت ارتزاق و گول زدن ساده لوحان به کار می‌بردند، سخت علاقه‌مند و پابند بود. و گاه با همین طلسمات بی‌اساس و اوراد به گمان خود به تسخیر جن و یا تسخیر قوای «فلکی» و «روح خورشیدی» می‌پرداخت. چنانکه هنگام ایستادن بر بالای بام، اوراد مجعوله می‌خواند و حرکات ریاضت کشان قدیم هندی را تقلید می‌کرد (رضانژاد، ۱۳۸۱، ص ۱۲).

در این مورد نیز باید به این نکته توجه کرد که ممکن است دیگر اختلال‌های شخصیت با اختلال شخصیت اسکیزوتایپی اشتباه گرفته شوند؛ زیرا ویژگی‌های مشترکی دارند. به‌طور مثال روابط صمیمانه هم در اختلال شخصیت اسکیزوتایپی و هم در اختلال شخصیت اجتنابی محدود می‌شوند؛ اما در اختلال شخصیت اجتنابی فرد مبتلا تمایلی فعال به برقراری روابط دارد که این تمایل او به واسطه ترس از طردشدن فرو نشانده می‌شود در حالی که در اختلال شخصیت اسکیزوتایپی فقدان تمایل به رابطه با دیگران و نیز گوشه‌نشینی پایدار وجود دارد.

مبتلایان اختلال شخصیت خودشیفته نیز ممکن است سوءظن، کناره‌گیری اجتماعی یا از خودبیگانگی نشان دهند؛ ولی این ویژگی‌ها در اختلال شخصیت خودشیفته به‌طور عمده به سبب ترس از نقص داشتن یا آشکارشدن کاستی‌ها بروز می‌کنند. مبتلایان اختلال شخصیت مرزی نیز ممکن است نشانه‌های شبه روان‌پریشی داشته باشند، اما به‌طور معمول این نشانه‌ها ارتباط تنگاتنگی با تغییرات عاطفی مرتبط با فشار روانی مثل خشم، اضطراب ناکامی شدید دارند و به‌طور عمده ماهیتی گسستی دارند. در مقابل، مبتلایان اختلال شخصیت اسکیزوتایپی بیشتر نشانه‌های شبیه روان‌پریشی پایداری دارند که ممکن است تحت فشار روانی شدت بیشتری پیدا کنند اما کمتر احتمال دارد که با نشانه‌های عاطفی بارز همواره رابطه‌ای ثابت داشته باشند (انجمن روان‌پزشکی آمریکا DSM-5، ۱۳۹۶، ص ۱۱۰۴).

نتیجه گیری

در این پژوهش تلاش شد شخصیت علی محمد، مورد مطالعه و واکاوی قرار گیرد. علی محمد شیرازی، از مدعیان مهدویت در زمان حاضر بود، که شروع کننده جریان بابت و زمینه ساز انحرافی بزرگ در مسئله مهدویت شد. وی در طی شش سال دعاوی خود، از باب امام زمان تا ادعای الوهیت را در جامعه اسلامی ترویج داد، و بدین وسیله توانست توجه کانون های استعماری را به خود جلب نماید. هر چند موافقان تفکر و اندیشه وی، او را مومن به حق و انتخاب شده الهی برای بشارت برنجی آخرالزمان می دانند. اما با مطالعه سرگذشت زندگی علی محمد شیرازی نمی توان او را بر مبنای تفکر شیعی در مسیر حق و عدالت یافت. جالب این است که خود علی محمد نیز بر ادعاهای خود ثابت قدم نبوده است. امروزه بهاییان با مغلطه های فراوان، یکی از دلایل اثبات ادعاهای وی را استقامت او در ادعاهایش می دانند در حالی که هرگز این چنین نبوده و همان طور که گذشت او به راحتی در محاکمات از ادعاهای خود چشم پوشی می کرد.

بر اساس گزارهای تاریخی در همان دوران نیز علماء و حکمای وقت نتوانستند در مورد صدق یا کذب رفتارها و گفتارهای علی محمد به توافق نظر برسند. برخی او را مجنون و برخی او را مردی دروغگو و ریاست طلب می شمردند. با توجه به موارد بیان شده تا بدین جا، می توانیم زمینه هایی از اختلالات روانی (اختلال شخصیت اسکیزوتایپی و اختلال شخصیت ضد اجتماعی) را در زندگی علی محمد شیرازی مشاهده و تشخیص دهیم. و وی را کاندید این دو بیماری در نظر بگیریم. این آسیب ها گویای شخصیت نامتعادل و بیمارگونه وی است که بنابر شواهد تاریخی و نقلی از دوران نوجوانی او قابل مشاهده است. و همین نبود تعادل روانی و روحی می تواند مهم ترین دلیل بر کذب ادعاهای بی اساس و به دور از اعتقادات صحیح اسلامی و باورهای محکم دینی وی باشد.

از نگاه فرهنگ اصیل اسلامی و مذهب ناب تشیع ولایت و زعامت بر جامعه انسانی بر عهده انسان کامل از هر نقص و عیبی است. افرادی مانند علی محمد شیرازی با

دارا بودن زمینه‌های اختلالات و آسیب‌های شخصیتی مانند خیال پردازی، تکانشگری، اغواگری، خودشیفتگی، منفعت طلبی، جاه طلبی، قدرت طلبی و استثمارگری که به وضوح در زندگی فردی و اجتماعی وی قابل مشاهده است نمی‌توانند در این جایگاه قرار بگیرند.

افزون بر این باورمندی به دیدگاه‌های فردی که دچار بیماری‌های جنون‌آمیز است و نیز افرادی که تحت تأثیر وی، فرقه‌هایی را ایجاد کرده‌اند بر خلاف روش عقلانی و امری نامعقول است.

فهرست منابع

۱. آیتی، عبدالحسین. (۱۳۴۳ق). الكواكب الدرية (ج ۱). مصر: مطبعة السعادة بجوار محافظة مصر.
۲. آیتی، عبدالحسین. (۱۳۲۶). كشف الحیل (چاپ ششم). تهران: نقش جهان.
۳. اسلمنت، جی. ای. (۱۹۸۸م). بهاء الله و عصر جدید (مترجمان: علی بشیرالهی و دیگران). ریودوژانیرو برزیل: منشورات دارالنشر البهائية.
۴. استیون، حسن. (۱۳۹۲). گسستن بندها (مترجم: ابراهیم خدابنده). تهران: مؤسسه جام جم.
۵. اسماعیلی، حمیدرضا. (۱۴۰۱). سازمان سیاسی بهائیت. تهران: مؤسسه مطالعات و پژوهش‌های سیاسی.
۶. اشراق خاوری، عبدالمجید. (بی تا). مطالع الأنوار (تلخیص تاریخ نیل زرندی). (قابل مطالعه در وب سایت <https://oceanoflights.org/page/about-site-fa>). تهران: مؤسسه ملی مطبوعات امری.
۷. اقتصادمراغی، صالح. (۱۳۹۰). ایقاظ یا بیداری در کشف خیانات دینی و وطنی بهاییان. قم: بنیاد فرهنگی مهدی موعود علیه السلام.
۸. انجمن روان پزشکی آمریکا. (۱۳۹۶). راهنمای تشخیص و آماری اختلال‌های روانی (مترجمان: فرزین رضاعی، علی فخرایی، آتوسا فرمند، علی نیلوفری، ژانت هاشمی آذر و فرهاد شاملو). تهران: انتشارات ارجمند.
۹. ایلایی، ع. (۱۳۸۲). بابیت و بهائیت در بستر تاریخ. اصفهان: عطر عترت.
۱۰. پترسون، مایکل و دیگران. (۱۳۷۹). عقل و اعتقاد دینی (مترجم: احمد نراقی و ابراهیم سلطانی). تهران: طرح نو.
۱۱. پرهیزگار، محمدعلی؛ حیدری فر، مجید. (۱۳۹۶). مقاله پیشینه‌شناسی و نقد گرایش‌های باطنی بابیت و بهائیت، فصلنامه علمی-پژوهشی مهدویت مشرق موعود، ۱۱(۴۳)، صص ۱۵۱-۱۷۰.

۱۲. تالرسینگر، مارگارت. (۱۳۹۸). فرقه‌ها در میان ما (مترجم: ابراهیم خدابنده، چاپ دوم). اصفهان: انتشارات دانشگاه.
 ۱۳. تنکابنی، محمدبن سلیمان. (۱۳۸۳). قصص العلماء. تهران: انتشارات علمیه اسلامیه.
 ۱۴. راسل هینلز، جان. (۱۳۸۵). راهنمایی ادیان زنده (ج ۱، مترجم: عبدالرحیم گواهی). قم: بوستان کتاب.
 ۱۵. رضائزاد، عزالدین. (۱۳۸۱). از شیخی‌گری تا بابی‌گری. قم: نشریه انتظار (نشریه بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود علیه السلام، ش ۵، ش کتاب دیجیتالی ۶۷۶۰).
 ۱۶. زعیم‌الدله تبریزی، میرزا مهدی‌خان. (۱۳۴۶). مفتاح باب‌الابواب (مترجم: فرید گلپایگانی). ایران: مؤسسه مطبوعاتی فراهانی.
 ۱۷. سادوک، بنامین جیمز. (۱۳۹۲). خلاصه روان‌پزشکی؛ علوم رفتاری، روانپزشکی بالینی. تهران: انتشارات ارجمند.
 ۱۸. سلیمیان، خدامراد. (۱۳۸۸). فرهنگ‌نامه مهدویت. قم: بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود علیه السلام.
 ۱۹. شیرازی، علی محمد. (بی‌تا). کتاب الواح خطی نقطه اولی. کتاب‌خانه مراجع بهایی ایران، www.bahai.org/fa/legal.
 ۲۰. شیرازی، علی محمد. (بی‌تا). الیان، کتاب‌خانه مراجع بهایی. سایت رسمی بهاییان ایران www.bahai.org/fa/legal.
 ۲۱. صادقی، هادی. (۱۳۷۹). درآمدی بر کلام جدید. قم: کتاب طه و نشر معارف.
 ۲۲. صدوق، ابی جعفر محمد بن علی بن الحسین قمی. (۱۳۸۲). کمال‌الدین و تمام‌النعمه (ترجمه: منصور پهلوان). قم: مسجد مقدس جمکران.
 ۲۳. صفری‌فروشانی، نعمت‌الله؛ کامیاب، مسلم. (۱۳۹۵). ترفندهای روانشناختی مدعیان دروغین مهدویت در ایران معاصر. فصلنامه علمی- پژوهشی انتظار موعود، ۱۶ (۵۵)، ص ۷۵-۱۰۰.
- حوزه علمیه قم: مرکز تخصصی مهدویت.

۲۴. عبدالبهاء. (۱۳۰۸). اولین چاپ، مقاله شخصی سیاح (در تاریخ باب و بهاء)، مؤسسه ملی مطبوعات امری، کتابخانه مراجع بهایی، سایت رسمی بهاییان ایران www.bahai.org/fa/legal.
۲۵. فاضل مازندرانی، اسدالله. (۱۹۴۰ تا ۱۹۴۲م). تاریخ ظهور الحق (ج ۱ و ۲). تهران: مؤسسه ملی مطبوعات امری، کتابخانه مراجع بهایی، سایت رسمی بهاییان ایران www.bahai.org/fa/legal.
۲۶. کاشانی، حاجی میرزاجانی. (۱۳۲۸). نقطة الکاف در تاریخ ظهور باب و وقایع هشت سال اول از تاریخ بابیه (به اهتمام ادوارد براون در دارالفنون کمبریج انگلیس)، لندن: انتشارات بریل از بلاد هلاند.
۲۷. کامیاب، مسلم. (۱۴۰۰). بررسی زمینه روان‌شناسی پذیرش ادعای مدعیان دروغین مهدویت. فصلنامه علمی - پژوهشی انتظار موعود، ۲۱(۷۳)، صص ۵۱-۶۹.
۲۸. گلپایگانی، میرزا؛ ابوالفضل، سیدمهدی. (۱۹۱۷م). کشف الغطا عن الحیل العد. چاپ تاشکند. ایران: کتابخانه سایت رسمی بهاییان.
۲۹. لگنهاوسن، محمد. (۱۳۷۹). تجربه دینی در نظرخواهی از دانشوران (مترجم مصطفی ملکیان). مجله نقدونظر، ۶(۲۳-۲۴)، صص ۴۴۷-۴۶۹.
۳۰. محمدی اشتهاودی، محمد. (۱۳۸۹). بابیگری و بهاییگری (مولود مدعیان دروغین نیابت خاص از امام زمان علیه السلام، ج ۱). قم: گلستان ادب.
۳۱. محیط طباطبایی، محمد. (بی‌تا). آسیب‌شناسی کتب تاریخی بهائیت و انتساب‌های نادرست. برگرفته از: ماهنامه گوهر، ۴(۷)، نرم افزار بهائیت.
۳۲. محیط طباطبایی، محمد. (بی‌تا). مقاله باب و چالش‌های پیش‌رو، برگرفته از کتاب (عجز علی محمد شیرازی از پاسخ‌گویی به سؤال علمای اصفهان)، انتشارات سایت بهایی پژوهی.
۳۳. مدرسی چهاردهی، مرتضی. (۱۳۴۵). شیخی‌گری، بابی‌گری از نظر فلسفه، تاریخ و اجتماع. تهران: کتابفروشی فروغی.

۳۴. مصطفوی، حسن. (۱۳۸۶). محاکمه و بررسی در تاریخ و عقاید و احکام باب و بهاء. قم: نشر آثار علامه مصطفوی.
۳۵. مهتدی، ابوالفضل. (۱۳۹۰). خاطرات زندگی صبحی و تاریخ بابی‌گری و بهایی‌گری. تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
۳۶. نجفی، محمدباقر. (۱۳۸۸). بهایان (چاپ اول). تهران: نشر مشعر.
۳۷. یزدانی، احمد. (۱۳۲۹). نظر اجمالی در دیانت بهایی. تهران: نرم افزار بهایت‌پژوهی.

References

1. Abdul-Baha. (1929). *The First Printing, Personal Travel Article* (On the History of the Bab and Baha'u'llah). National Press Institute, Baha'i Reference Library, Official Baha'i Website, www.bahai.org/fa/legal. [In Persian]
2. American Psychiatric Association. (2017). *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (F. Rezaei., A. Fakhrayi., A. Farmand., A. Niloofari., J. Hashemi Azar., & F. Shamlou, Trans.). Tehran: Arjmand Publications. [In Persian]
3. Ayati, A. H. (1924). *Al-Kawakib al-Durriyyah* (Vol. 1). Egypt: Matbahah al-Sa'adah bi Jawar Muhafiza Misr. [In Arabic]
4. Ayati, A. H. (1947). *Kashf al-Hilal* (6th ed.). Tehran: Naqsh-e Jahan. [In Persian]
5. Egtesad Maraghi, S. (2011). *Iqaz or Awakening in the Discovery of the Religious and National Betrayals of the Baha'is*. Qom: Mahdi Muntadhar Cultural Foundation. [In Persian]
6. Eshraq Khavari, A. M. (n.d.). *Studying the Lights* (Summary of the History of Nabil Zarandi). Retrieved from <https://oceanoflights.org/page/about-site-fa>. Tehran: National Press Institute.
7. Eslemont, G. E. (1988). *Baha'u'llah and the New Era* (A. Beshiralahi et al., Trans.). Rio de Janeiro, Brazil: Baha'i Publishing Center.
8. Esmaeili, H. R. (2022). *The Political Organization of Baha'ism*. Tehran: Institute for Political Studies and Research. [In Persian]
9. Fazel Mazandarani, A. (1940-1942). *The History of the Appearance of the Truth* (Vols. 1 & 2). Tehran: National Press Institute, Baha'i Reference Library, Official Baha'i Website, www.bahai.org/fa/legal. [In Persian]
10. Golpayegani, M., & Abul-Fazl, S. M. (1917). *Kashf al-Ghita' An al-Hilal al-Adh* (Tashkaland Printing). Iran: Baha'i Reference Library, Official Baha'i Website. [In Persian]
11. Ilaiyi, A. (2003). *Babism and Bahaism in the Historical Context*. Isfahan: Atr Etrat. [In Persian]

12. Kamyab, M. (2021). Psychological Context of Accepting the Claims of False Messianic Figures. *Journal of Intizar Maw'oud*, 21(73), 51-69. [In Persian]
13. Kashani, H. M. J. (1950). *Nuqta al-Kaf in the History of the Reappearance of the Bab and the First Eight Years of Babism* (E. Brown at the University of Cambridge, UK, Ed.). London: Brill Publications. [In Persian]
14. Langenhausen, M. (2000). Religious Experience in the Consultation of Scholars (M. Malekian, Trans.). *Journal of Naqd va Nazr*, 6(23-24), 447-469. [In Persian]
15. Modarresi Chahar-Dehi, M. (1966). *Shaykhism and Babism from the perspective of Philosophy, History, and Society*. Tehran: Furoughi Bookstore. [In Persian]
16. Mohammadi Eshtahardi, M. (2010). *Babism and Bahaism* (The Offspring of False Messianic Claims of the Special Deputy of Imam Zaman, Vol. 1). Qom: Golestan Adab. [In Persian]
17. Mohit Tabatabaei, M. (n.d.). Pathology of Baha'i Historical Books and False Attributions. *Gohar Monthly*, 4(7). Baha'i Software.
18. Mohit Tabatabaei, M. (n.d.). *The Bab and the Challenges Ahead* (From the book *Ali Muhammad Shirazi's Inability to Answer the Scholars of Isfahan*). Baha'i Studies Publication.
19. Mohtadi, A. F. (2011). *Memoirs of Sobhi's Life and the History of Babism and Bahaism*. Tehran: Islamic Revolution Documentation Center. [In Persian]
20. Mostafavi, H. (2007). *Trial and Review in the History, Beliefs, and Rulings of the Bab and Baha'u'llah*. Qom: Allameh Mostafavi Publications. [In Persian]
21. Najafi, M. B. (2009). *The Baha'is* (1st ed.). Tehran: Mashar Publications. [In Persian]
22. Parhizgar, M. A., & Heydari Far, M. (2017). *History and Critique of the Esoteric Trends in Babism and Bahaism*. *Mahdaviat Mashriq Maw'oud*, 11(43), 151-170. [In Persian]
23. Patterson, M., et al. (2000). *Reason and Religious Belief* (A. Naragi & IESoltani, Trans.). Tehran: Tarh No. [In Persian]

24. Razanejad, E. (2002). *From Shaykhism to Babism*. Qom: Intizar Magazine (Foundation of Imam Mahdi Maw'oud). [In Persian]
25. Russell Hinles, J. (2006). *A Guide to Living Religions* (Vol. 1, A. R. Gowahi, Trans.). Qom: Bustan-e-Kitab. [In Persian]
26. Sadeghi, H. (2000). *An introduction to New Theology*. Qom: Taha Book and Ma'arif Publications. [In Persian]
27. Sadouq, B. J. (2013). *Summary of Psychiatry: Behavioral Sciences, Clinical Psychiatry*. Tehran: Arjmand Publications. [In Persian]
28. Saduq, A. (2003). *Kamal al-Din and Tamam al-Ni'mah* (M. Pehlavan, Trans.). Qom: Jamkaran Holy Mosque. [In Persian]
29. Safari Forooshani, N., & Kamyab, M. (2016). Psychological Tactics of False Messianic Claimants in Contemporary Iran. *Journal of Intizar Mawoud*, 16(55), 75-100. Qom: Specialized Center for Mahdaviat Studies. [In Persian]
30. Salimian, K. M. (2009). *Encyclopedia of Mahdaviat*. Qom: Foundation of Imam Mahdi Maw'oud. [In Persian]
31. Shirazi, A. M. (n.d.). *Al-Bayan*. Baha'i Reference Library, Official Baha'i Website, www.bahai.org/fa/legal.
32. Shirazi, A. M. (n.d.). *The Book of the First Tablets of the Point of Origin*. Baha'i Reference Library, www.bahai.org/fa/legal.
33. Steven, H. (2013). *Breaking the Bonds* (E. Khodabandeh, Trans.). Tehran: Jam-Jam Institute. [In Persian]
34. Tellersinger, M. (2020). *Cults Among Us* (E. Khodabandeh, Trans., 2nd ed.). Isfahan: University Publications. [In Persian]
35. Tonekaboni, M. (2004). *Qisas al-'Ulama*. Tehran: Islamic Scientific Publications. [In Persian]
36. Yazdani, A. (1950). *A Brief View of the Baha'i Faith*. Tehran: Baha'i Studies Software. [In Persian]
37. Zaeem al-Dole Tabrizi, M. M. K. (1967). *Miftah al-Bab al-Awab* (F. Golpayegani, Trans.). Iran: Farahani Press Institute. [In Persian]

Editorial Editorial Board

(Persian Alphabetical Order)

Seyed Majid Emami

Associate Professor of Imam Sadegh University

Hossein Elahi Nejad

Professor of Islamic Sciences and Culture Academy

Hossein Bostan Najafi

Associate Professor Research Institute of Howzah and University

Gholamreza Behrozi Lak

Professor of Baqir Al-Olum University

Seyed Masoud Poor Seyed Aghaei

Professor of Islamic Seminary of Qom

Nematullah Safari Foroushani

Professor of the al-Mustafa International University

Najaf Lakzaie

Professor of Baqir Al-Olum University

Seyed Razi Mousavi Gilani

Associate Professor, University of Religions and Denominations

Mohammad Hadi Homayoun

Professor of Imam Sadegh University

Hassan Yousefian

Associate Professor, Imam Khomeini Educational and Research Institute

Mahdi Yousefian

Assistant Professor, Specialized Center of Mahdism, Islamic Seminary of Qom

Reviewers of this Volume

Hossein Elahi Nejad, Gholam Reza Behrouzi Lak, Mostafa Ebrahime, Seyed Hossein Sharafodin, Muhammad Shahbazian, Najaf Lakzaei, Mohammad Hadi Mansouri. Mahmoud Maleki Rad, Muslim Kamyab.



The Quarterly Journal of
Mahdavi Society

Vol. 5, No. 1, Spring & Summer, 2024

9

Islamic Sciences and Culture Academy

Research Center for Mahdiyyism and Future Studies (Futurology)

www.isca.ac.ir

Manager in Charge:

Najaf Lakzaei

Editor in Chief:

Hossein Elahi Nejad

Secretary of the Board:

Muslim Kamyab

Tel.: + 98 25 31156909 • P.O. Box.: 37185/3688
Jm.isca.ac.ir

راهنمای اشتراک مجلات تخصصی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم



ضمن تشکر از حسن انتخاب شما

مرکز توزیع مجلات تخصصی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم عهده دار توزیع و اشتراک مجلات ذیل می باشد. لطفاً پس از انتخاب مجله مورد نظر، فرم ذیل را تکمیل کرده و به نشانی ارسال فرمایید.

فرم اشتراک

حوزه	فقه	نقد و نظر	آینه پژوهش	جستارهای فقهی و اصولی
یک سال اشتراک ریال ۲,۸۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳,۲۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳,۲۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳,۰۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲,۰۰۰,۰۰۰
پژوهشهای قرآنی	اسلام و مطالعات اجتماعی	مطالعات علوم قرآنی	جامعه مهدوی	اخلاق
یک سال اشتراک ریال ۲,۰۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳,۲۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲,۰۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲,۰۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲,۰۰۰,۰۰۰
نام پدر:		نام و نام خانوادگی:		نام نهاد:
میزان تحصیلات:		تاریخ تولد:		شرکت:
کد اشتراک قبل:		کد پستی:		نشانی:
پیش شماره:		صندوق پستی:		استان:
تلفن ثابت:		رایانامه:		شهرستان:
تلفن همراه:				خیابان:
				کوچه:
				پلاک:

هزینه های بسته بندی و ارسال به عنوان تخفیف محاسبه شده است.

قم، چهارراه شهدا، ابتدای خیابان معلم، نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
کد پستی: ۳۷۱۵۶-۱۶۴۳۹
تلفن: ۰۲۵-۳۱۱۵۱۱۶۲
رایانامه: magazine@isca.ac.ir
شماره پیامک: ۳۰۰۰۲۷۰۲۵۰۰۰۰

شماره حساب سیبایانک ملی ۰۱۰۹۱۴۶۰۶۱۰۰۵ نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی