

# SID



سرویس های ویژه



سرویس ترجمه تخصصی



کارگاه های آموزشی



بلاگ مرکز اطلاعات علمی

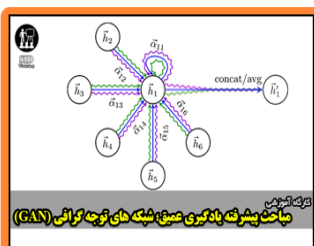


عضویت در خبرنامه



فیلم های آموزشی

## کارگاه های آموزشی مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی



مباحث پیشرفته یادگیری عمیق؛  
شبکه های توجه گرافی  
(Graph Attention Networks)



کارگاه آنلاین آموزش استفاده از  
وب آو ساینس



کارگاه آنلاین مقاله روزمره انگلیسی

## نقش اندیشه‌های شیخیه در ظهور جنبش بایبه

دکتر محمد علی اکبری

استادیار گروه تاریخ - دانشگاه شهید بهشتی

چکیده:

در این مقاله سهم و جایگاه تفکرات و اندیشه‌های فرقه شیخیه در ظهور بایبه مورد بررسی قرار می‌گیرد. کوشش این مقاله بر آن است که با تکیه بر منابع اصلی شیخیه، خصوصاً شیخ احمد احسائی، تأثیر این اندیشه‌ها را بر پیدایش جنبش بایبه نشان دهد. از این رو نخست، به‌طور اجمال، اصول و مبانی مکتب شیخی معرفی می‌شود و سپس سهم این اندیشه‌ها در تکون جنبش بایبه مورد بررسی قرار می‌گیرد.

واژگان کلیدی: شیخیه، شیخ احمد احسائی، شیعه، سید کاظم رشتی، محمد علی باب،

بایبه.

\*\*\*

### ۱- اصول و مبانی مکتب شیخی

مکتب شیخی در آغاز بر پایه تعالیم و آراء شیخ احمد احسائی (۱۲۴۱-۱۱۶۶) شکل گرفت و پس از وی شاگردش سید کاظم رشتی و سپس محمد کریم خان کرمانی و فرزندش حاجی محمدخان آن را بسط و گسترش دادند و نهایتاً به صورت یک فرقه تمام عیار شیعی تکوین یافت. بی‌شک اندیشه‌های سامان یافته و متنوع شیخیه با نخستین تعالیم

شیخ احمد تفاوت‌های محسوسی داشت؛ که می‌بایست آن را مولود طبیعی تکامل فرقه شیخی دانست.

به عبارت روشن‌تر، دیدگاه و آرای شیخ احمد و دریافت‌های پراکنده وی از معارف شیعی، طی سه نسل به مکتبی سازمان یافته و ایدئولوژی تمام عیار مبدل شد که پس از یک سده، از نظام اعتقادی روشنی در عرصه‌های «معرفت شناختی»، «هستی شناختی» و «شیعه شناسی» برخوردار گردید. البته این بدان معنی نیست که شارحان بعدی، چیزهای تازه‌ای ابداع کردند، بلکه تکیه بر این واقعیت است که رهبران شیخیه، پس از شیخ احمد و سید کاظم رشتی، آراء و عقاید پراکنده آنان را ابتدا سازماندهی کردند و به صورت یک «دستگاه فکری» درآوردند و سپس تعالیم بزرگان خود را بسط دادند.

#### عناصر اصلی اعتقادات شیخیه

روزگار شیخ احمد، روزگار درگیری نحل‌های مختلف شیعی - پس از یک دوره رکود در عصر نادری و زندیه - بود؛ که نسبت به گذشته تغییرات جدی یافته بود. به عبارت دیگر، در حوزه اندیشه شیعی دگرگونی و تحول گفتمانی پدید آمده بود. این وضعیت، از رسوخ عناصر اساسی حوزه گفتمانی صوفیان و فیلسوفان، یعنی «باطنی‌گری» و «عقلی‌گرایی»، به قلمرو اندیشه شیعی نشأت گرفته بود. مهمترین تأثیر این تحول آن بود که شیعه در نزاع فکری خود با مخالفانش به درونی کردن مایل شد؛ زیرا گرچه شیعه با صوفیان سر ناسازگاری داشت، اصول فکری آنان طی چند قرن به انحائی وارد تفکر شیعی شد و در درون اندیشه شیعی نوعی «باطنی‌گری شیعی» را به وجود آورد. به علاوه این نزاع‌ها به نوبه خود در قلمرو فهم «حکم خداوند» و «شریعت الهی» نیز انشقاق عظیمی ایجاد کرد که به جنگ «اصولی» و «اخباری» مشهور شد. درچنین

روزگاری که شیعه با دشمنان بیرونی خطرناک و پیش‌رونده‌ای روبرو بود، در داخل نیز تفرقه‌ای خطرناک در آن ایجاد شد. دعوی شیعه با مخالفانش بر سر این که «مسلمان راستین» کیست، جای خود را به نزاع درون‌خانگی مبنی بر این که «شیعه حقیقی» کیست و «تشیع واقعی» کدامست، داد.

درچنین شرایطی شیخ احمد احسائی، به‌عنوان عالم شیعی و آشنا به این نحله‌های فکری در صدد برآمد که بروز چنین وضعیت نابهنجاری در میان علما و بزرگان شیعه را علت‌جویی کند تا شاید آب رفته را به جوی بازگرداند. پاسخ‌های شیخ احمد، موجب شد که در موازات مکاتب پیشین مکتب جدیدی شکل گیرد و جانشینان وی نیز در تنظیم، تنسيق و پرورش نظریات او سعی بلیغی به عمل آوردند و بدین‌سان «مکتب شیخی» پدید آمد.

بر اساس آنچه گفته شد، اکنون می‌توان دریافت که تفکر شیخی، در حوزه مباحث کلامی فلسفی، باید مرزبندی روشن خود را با مکاتب فلسفی اصفهان و علی‌الخصوص تفکر حاکم و رایج ملاصدرا معلوم نماید و در زمینه باطنی‌گرایی صوفیان نیز دیدگاه‌های متفاوت خویش را مشخص کند و سرانجام در نزاع «اصولی» و «اخباری» جایگاه ویژه‌ی رویکرد شیخی را تعیین کند. گرچه شیخ احمد، در نهایت به این مرزبندی دست یافت، «مسأله زمان» خود و «نقطه عزیمت» اش را نیز از جای دیگری برگزید. نقطه عزیمت شیخ از مباحث مربوط به «امام‌شناسی»، اساسی‌ترین رکن اندیشه شیعی، بود. وی در بازسازی و نوسازی تفکر شیعی، از وام‌گیری برخی عناصر از سایر نحله‌های فکری دریغ نمی‌کرد و نقطه تمایز وی آن بود که بر صافی «علم امام» تأکید می‌کرد و حوزه نفوذ این علم را به تمام کائنات تسری می‌داد. بی‌گمان زیر ساخت اساسی اندیشه شیخی را نحوه خاص

نگرش وی به عنصر اساسی «امامت» شکل می‌دهد. شیخ به درستی دریافت که هرگونه بازسازی و نوسازی در اندیشه شیعی، باید از «امام‌شناسی» آغاز شود و بدین لحاظ نیز تمام همت خود را بر این امر مصروف کرد.

#### الف. امام‌شناسی شیخی

شیخ احمد احسائی در تجدید بنای اندیشه شیعی و رکن آن (=امامت) به یکی از متون اصیل و معتبر ادعیه شیعه به نام زیارت جامعه کبیره متمسک شد و شرحی چهار جلدی بر این دعای مشهور نوشت. اهمیت زیارت جامعه کبیره در آن است که در آن یک دوره «امام‌شناسی» شیعی به صورتی دقیق و تفصیلی بیان شده است. از سوی دیگر در این دعا ویژگی‌هایی برای امام قائل شده که با منویات شیخ احمد هم‌سازی‌های بسیار دارد. اولین و مهم‌ترین گام برای تجدید بنای تفکر ناب شیعی با شرح زیارت جامعه کبیره آغاز می‌شود. آنچه شیخ در شرح زیارت جامعه کبیره بیان می‌کند، دستمایه شارحان بعدی مکتب شیخی، خصوصاً شیخ محمد کریم‌خان کرمانی می‌شود تا نظریه «امامت» شیخی را به نحو تئوریک سسامان بخشد. اگرچه شیخ به نام شرح زیارت جامعه کبیره، تمام مباحث کلامی فلسفی مورد نظر خویش را هم بیان می‌کند، تمامی این موارد ذیل شرح کلام معلوم صورت می‌پذیرد. این شارحان بعدی شیخ بودند که با تکیه بر همین مضامین، کتب کلامی متنوعی را به رشته تحریر در آوردند و فی‌الواقع «کلام» شیخی را سامان بخشیدند، که در رأس آنان محمد کریم‌خان کرمانی قرار دارد. وی در کتاب یا بهتر بگوییم دایره‌المعارف بزرگ و ۴ جلدی ارشادالعوام آراء کلامی شیخیه درباره اصول عقاید شیعی را تبیین می‌کند. از دیگر کتاب‌های وی می‌توان به رجوم الشیطان اشاره کرد که مباحث کلامی با تکیه بر رد نظرات بایان تدوین شده است. به علاوه فرزند وی، محمدخان کرمانی

نیز در کتاب برهان قاطع متعرض مباحث کلامی شده و دیدگاه‌های شیخیه را در این باره بیان داشته‌است. امام در دیدگاه عموم شیعیان، واسطه فیض خالق و مخلوق است. امکان ارتباط مستقیم بندگان با درگاه ربوبی میسر نیست و بنده عادی توان دریافت مستقیم فیض ربوبی را ندارد و در این میان به واسطه‌ای نیاز است که «باب خدا به سوی خلق و باب خلق به سوی خدا باشد». (محمد کریم خان کرمانی، ارشاد العوام، ج ۳، ص ۶۹) همین معنا را شیخ احمد ذیل عبارت «والباب المتبلی به الناس» (احسانی، شرح زیارت جامعه کبیره، ص ۲۲۸) بیان می‌کند. آنچه مدعا‌های شیخیه را از دیگر علمای شیعه متمایز می‌کند، اصل این اعتقادات نیست بلکه مکتب شیخی در تفسیر و تأویل این مفاهیم تا آن جا پیش می‌روند که امام را نه «شریک در خلق» بلکه «همکار در اداره امور جهان» می‌انگارند و صاحب ارشاد العوام در این باره می‌گوید: «زندگی جمیع نورها به وجود آفتاب وابسته است؛ زندگی جمیع موجودات به وجود ائمه طاهرين (س) بسته است چرا که ایشان آفتاب عالم‌تاب عرصه امکانند». (محمد کریم خان کرمانی، ارشاد العوام، ج ۳، ص ۷۰) و شیخ احمد احسانی ذیل شرح «و امره الیکم» می‌نویسد:

فان الله سبحانه حيث خلق الاشياء فوض امر خلقه الى وليه على خلقه و حيث فوض ذلك الى وليه لم يرفع يده سبحانه عن شيء من ذلك، بل هي و وليه عليها في قبضته يتصرف فيها كيف شاء و يتصرف فيها الولي كيف شاء... (احسانی، شرح زیارت جامعه کبیره، ص ۱۹۰)

و یکی دیگر از شارحان مکتب شیخی در این باره می‌نویسد:

امامان به هیئت خود عالم امکان را پر کرده‌اند، و در چیزی از هستی وجود دارند که از لحاظ وجودی و حقیقت وجود بر ظهور مجازی اشخاصشان در این دنیا مقدم است. انفس طيبة امامان به منزله «ظهور اولیه و تجلیات ازلیه» هستند که پدید آمده‌اند. «ایشان اسما و صفات الهی» هستند و ایشان «ایادی خدا و افعال فاعلیه و عوامل تکوین‌اند.» (کورین، ص ۸۸-۸۹)

بر پایه چنین دریافتی از « امامت »، شیخیه امام را حجت حق می‌پنداشتند که زمین خالی از وجود وی نخواهد ماند و خلق را به درگاه ربوبی ورودی نیست مگر از طریق اتصال و سرسپردگی بی‌قید و شرط به درگاه حجت او بر کل عالم مخلوقات. متکای شیخیه در توصیف و تبیین « امام » نه ادله عقلی - که برای اقناع ذهنی گاه بدان مبادرت می‌ورزند - بلکه ادله نقلی و کلمات ائمه معصومین است. به‌طور مثال، یکی از منابع شیخی، پس از ذکر خصوصیات امام به روایتی از امام علی (ع) استناد می‌کند که حضرت فرموده‌اند: امام مبدأ وجود است و غایت آن و قدرت پروردگار و مشیت او و ام‌الکتاب است. (ابراهیمی، ج ۱، ص ۳۵) شیخیه سپس ساختمانی را بنا می‌کند که محک درستی تمام آرا و اندیشه‌های بعدی آنان می‌باشد. مکتب شیخی، مکتب خاصی است که همه چیز از امام شروع می‌شود و به امام ختم می‌گردد. بر این اساس شیخیه گرفتاری مسلمین و حتی شیعیان را در این می‌داند که از این قطب عالم امکان فاصله گرفتند و خواستند با تکیه بر « عقل » و یا « دریافت‌های شخصی باطنی » خویش به مضمون دستورات الهی دست یابند، حال آن که تنها طریق رسیدن به سعادت چنگ انداختن به تنها باب فیض خدا، یعنی امامان است. شیخیه حتی در نظام معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی خویش نیز به عنصر اساسی « امامت » تمسک می‌جویند و بدون آن هر گونه شناختی از جهان را نیز غیر ممکن می‌دانند. (حاج محمدخان کرمانی، دروس تأویل الاحادیث، ص ۶-۴) واضعین مکتب شیخی که معترض مباحث کلامی و فلسفی می‌شوند، نوع مباحث خود را عقلانی صرف نمی‌دانند، بلکه منشأ آراء خود را « معارف معصومین » می‌دانند. بر این اساس می‌توان دریافت که ایراد شیخ احمد احسائی به فیلسوفان نه از آن جهت است که مستندات عقلی برای اثبات باری تعالی و اصول عقاید اقامه می‌کنند، بلکه از آن روست که فیلسوفانی مانند ملاصدرا،

ادله عقلی و مکتب فکری و فلسفی خود را بر پایه آراء فیلسوفان عصر یا قدمای فلاسفه بنا کرده‌اند؛ حال آن‌که شیخ بر این باور است که ائمه معصومین خود در تبیین اصول عقاید، از مبانی عقلانی برخوردارند و شیعه باید علم خود را از منبع عظیم امام اخذ نماید. شیخیه با عرفان، از آن حیث که به نحو «باطنی» به دریافت حقیقت می‌پردازد، سرستیز ندارند، بلکه بدون دریافت باطن ظواهر و شریعت، رهیابی به مقصد نهایی را میسر نمی‌دانند و راه‌یابی را نیز با پای باطنی گری امکان‌پذیر می‌دانند ولی تمامی این امور به فعالیت امام و دستگیری وی میسر است.

از شرحی که پیشتر آمد، شاید این گمان قوت گیرد که مکتب شیخی با برخوردارگی از چنین اعتقادی نسبت به «امام»، در زمره نحلّه «اخباری» قرار می‌گیرد. اما این دریافت درستی نیست، زیرا مکتب شیخی از آن‌جا که وارد مباحث کلامی می‌شود و دیدگاه اصولیون را در روش فقهی بر نظر اخباری ترجیح می‌دهد، مرزبندی روشنی با نحلّه اخباری می‌یابد. به علاوه، شیخ احمد احسانی کسوت حکیمان نیز پوشیده و وجود آثار متعدد و مشروح وی بر آثار ملاصدرا اختلاف وی با اخباریون را تأیید می‌کند. شیخ احمد در رساله شرح مشاعر ملاصدرا، آرای او را شرح کرده و قول ملاصدرا مبنی بر «بسیط الحقیقه بیساطه کل الاشیاء» را ابطال کرده و این کلام را کفر تلقی نموده است. وی به هنگام استدلال، ادله عقلی ویژه خود را اقامه می‌کند و آن عقیده را نه تنها نقلاً بل عقلاً نیز رد می‌کند. البته غیالب فیلسوفان نظر شیخ احمد را مطابق براهین فلسفی مردود می‌دانند (لاهیجی، ص ۲۹). ولی این امر از توجه شیخ به مباحث فلسفی چیزی کم نمی‌کند. (محمد کریم‌خان کرمانی، ارشاد العوام، ج ۴، ص ۱۱ به بعد)



شیخیه از این حیث که به روشی اصولی قائل هستند نیز با اخباریون اختلاف دارند. سید کاظم رشتی در رساله «در جواب سائلی» به طور مفصل به نزاع اخباری و اصولی می پردازد و ادعاهای اخباریون را رد می کند و می گوید: اخباریین را چاره نیست مگر این که به این قواعد اصولیین عمل کنند و مع ذلک طعن بر ایشان می زنند. از این جهت است که مکرر می گویم اخباری مجتهد است من حیث لایشعر. (رشتی، مجمع الرسائل فارسی، ص ۱۷۹)

وی در رساله دیگری در پاسخ به این اعتقاد اخباریون که عمل به ظن عقلا و شرعاً قبیح و حرام است، می گوید این که اخباریون ادعای علم به احکام می کنند، هرگاه مراد ایشان علم و افعی نفس الامری باشد، عین خطاست؛ زیرا در این صورت باید حکم به عصمت خودشان و روایت راویان احادیث و صراحت منطوق کتاب و سنت نمایند که بطلان آن بر هیچ عاقلی مخفی نیست و اگر مراد ایشان علم عادی باشد نیز رأی باطلی است؛ زیرا که دلیل ایشان بر احکام الهیه و تکالیف شرعیه منحصر است به کتاب و سنت. (رشتی، رساله در جواب بعض اهل اصفهان، ص ۳ به بعد) بر این اساس، می توان گفت مخالفت شیخیه با روحانیان اصول گرا و فیلسوفان، نه از آن جهت بود که اخباریون بر آنان می تاختند، بلکه اساساً شیخیه را بیش از آن که با اخباریون تمام عیار بتوان مقایسه کرد، باید آنان را در ردیف کسانی مثل مجلسی دانست که میان اخباری گری و اصول گرایی در مانده اند، با این تفاوت که شیخیه که قائل به تأویل بودند، در استناد به کلام امام، بیش از اصولیون به وادی تفسیر به رأی افتادند.

#### ب. معادشناسی شیخی

بر واضح است که میان مسلمانان اختلاف اصولی وجود ندارد. اختلاف از آن جا آغاز می شود که سخن از کیفیت تحقق معاد به میان می آید. فی الجمله درباره کیفیت معاد دو

نظر وجود دارد: نخست گروهی که به «معاد جسمانی» باور دارند و گروه دیگر که معاد را «روحانی» می‌دانند. به معاد جسمانی گروه کثیری از علمای شیعه اعتقاد دارند و ظاهراً معاد روحانی برای نخستین بار توسط ملاصدرا در «شواهد الربوبیه» مطرح شده است. شیخ احمد نیز معاد جسمانی را بدان‌سان که عامه مسلمانان و شیعه مطرح می‌کنند، رد می‌کند و حضور در قیامت را با «جسم هور قلیائی» میسر می‌داند. شیخ در توجیه نظر خود نظریه جسم هور قلیائی را به تفصیل توضیح می‌دهد. برابر نظر شیخ، جسم انسان مرکب از اجزائی است که هر یک از آن‌ها از افلاک تسعه اخذ شده‌اند و همچنین از عناصر اربعه نیز از هر جزئی برداشته‌اند و ترکیب نهایی به دست آمده است. زمانی که روح از بدن مفارقت کند، اجزای عنصری هر یک به مرکز خود خواهند رفت و از آن‌ها جز همان اجزاء فلکیه چیزی نخواهد ماند و همان در محشر محشور خواهد شد. (تنکابنی، ص ۴۷) وی بر این باور است که پیامبر نیز در معراج با بدن هور قلیائی عروج کرد و به «معراج» رفت و نه با بدن عنصری. (تنکابنی، ص ۴۷)

بنیاد نظریه شیخیه در زمینه معاد روحانی یا غیر عنصری، بر پایه «انسان‌شناسی» خاص شیخیه استوار است. صاحب ارشاد العوام می‌گوید در این عالم «عرض»‌های چندی هست که به بدن انسان ملحق می‌شود و هیچ دخلی به «اصل بدن انسان» ندارد، پس نباید آن عرض‌ها با انسان محشور شود مگر اصل بدن خود انسان؛ و همین اصل بدن است که محشور خواهد شد و ثواب و عقاب نیز همه بر آن وارد خواهد آمد و این هیأت اصلی انسان از اعمال و اعتقادات او تبعیت می‌کند. (محمد کریم خان کرمانی، ارشاد العوام، ج ۲، ص ۳۴) از همین جا شیخیه بدین باور دست می‌یابند که «بهشت و جهنم در خود انسان» است. به قول محمد کریم خان کرمانی: «مؤمن همیشه در بهشت است و کافر همیشه در

جهنم، از آنجا نیامده‌اند که به آنجا روند. خداوند می‌فرماید و ان جهنم لمحیطٌ بالكافرين، یعنی جهنم گرد کافرین را گرفته است. نمی‌بینی که تن ایشان و اعمالشان گرد ایشان را گرفته است.» (محمد کریم خان کرمانی، ارشادالعوام، ج ۲، ص ۴۲)

با دقت در مفاهیم پایه شیخیه، درمی‌یابیم که آنان در نظریه جسم هورقلیائی به دیدگاه اشراقی متکی هستند که به «جسم مثالی» باور دارند (تنکابنی، ص ۴۴) و آن را متفاوت از جسم عنصری می‌دانند. بی‌گمان شیخیه در نظریه جسم هورقلیائی و معاد روحانی، وام‌دار فلسفه اشراقی و فلسفه ملاصدرا هستند و به نظر می‌رسد که مخالفان آنان نیز چنین درکی از آنان داشته‌اند. به‌طور مثال، حاجی محمدتقی برغانی - که حکم تکفیر شیخ را صادر کرد - در مناظره‌ای با شیخ‌احمد در قزوین، وی را به هم مسلکی با ملاصدرا در امر معاد متهم کرد. (تنکابنی، ص ۴۲) البته شیخ در پاسخ وی گفت که من معاد را جسم هورقلیائی می‌دانم و آن در همین بدن عنصری است مانند شیشه در سنگ. شیخ برغانی گفت بدن هورقلیائی غیر عنصری است و ضروری دین اسلام است که در روز قیامت همین بدن عنصری عود کند نه بدن هورقلیائی. (تنکابنی، ص ۴۲) توجه به مضمون این مناظره، به خوبی روشن می‌کند که متکای اصلی شیخ در نظریه جسم هورقلیائی و معاد غیر جسمانی، اندیشه فلسفی عصر او است که تنها کلمات و برخی افزوده‌های خاص شیعی به آن شکل خاصی داده است.

#### ج. رکن رابع و ناطق واحد

رکن رابع و ناطق واحد از اهم عقاید شیخیه است، به‌طوری که بسیاری از محققان مهمترین عامل دوام و بقای شیخیه به‌عنوان یک فرقه راه، وجود چنین اصلی می‌دانند؛ به‌علاوه، رکن رابع، قاعده‌ای است که بعدها سیدعلی محمدشیرازی با تمسک به آن، ادعای «باییت» خود

را مطرح ساخت. البته در این خصوص شیخ‌احمد کتاب یا رساله خاصی ندارد ولی در غالب آثار خود، به‌طور جامع و ضمنی، و در عین حال کوتاه و پراکنده، به آن اشاراتی دارد.

به هر روی، در خصوص رکن رابع و ناطق واحد، پنج موضوع مهم وجود دارد که باید مورد رسیدگی قرار گیرد. اول این که برابر تعریف مکتب شیخی رکن رابع و ناطق واحد به چه معناست و ضرورت آن چیست؟ دوم آن که آیا این باب امام از آغاز غیبت کبری تا کنون، ظاهر، و معرفت به آن میسر است؟ سوم، معرفت به ابواب، معرفت نوعیه است یا شخصیه؟ چهارم، چه ضابطه‌ای برای صحت قول باب وجود دارد؟ پنجم، آیا بزرگان شیخیه خود مدعی دارا بودن چنین مقامی هستند یا نه؟

حاج محمد کریم‌خان کرمانی در کتاب رجوم الشیطان بر این باور است که در هر عصری بالغ کاملی که به حقیقت معرفت عارف و به حقیقت عبادت بندگی نماید باید باشد تا خلقت لغو نباشد. وی سپس نتیجه می‌گیرد که «کاملان در هر عصری و زمانی در دنیا موجودند و زمان از وجود ایشان خالی نماند و ایشانند علت غائی خلق عالم؛ و علت توجه، مشیت پروردگار مشاء است و علت دعوت، انبیاء و مرسلین؛ و اگر ایشان نبودند عالم برپا نمی‌شد. پس معرفت ایشان واجب است و تولای ایشان لازم و برائت از دشمنان ایشان متحتم است.»

وی در رساله «رکن رابع» در جواب سپهسالار اعظم سلسله مراتب عالیه را به‌نحو هیراشیک سامان می‌دهد و آن را چنین توضیح می‌دهد:

چهار امر پیدا شد که همه باید شناخت و اعتقاد کرد: اول خداوند عالم، دوم حجّت او و خلیفه او در میان خلق، سوم حجّت‌های پیامبران بر عباد، چهارم راویان اخبار و حاملان آثار و اینها

حجت ولی عهد هستند بر سایر ضعفا. و این چهار رکن دینند که اگر نباشد دین منهدم می‌شود.

همچنین یکی دیگر از بزرگان مکتب شیخی درباره جایگاه و اهمیت رکن رابع می‌نویسد که جمیع انوار عالیّه نزد رکن رابع است و چنانچه معرفت خدا و پیامبر و ائمه از این راه صورت نپذیرد، ره به جایی نخواهد برد و محض اسمی و ظاهری خواهد بود. (حاج محمدخان کرمانی، مجموعه رسایل، ص ۸۶) وی در رساله دیگری رکن رابع را نایب خاص امام می‌داند که دوستی با او و تسلیم در برابرش واجب است. از نظر وی این نایب خاص مسلم یک نفر است که او را «ناطق» می‌گویند، ناطق است نسبت به سایر خلق اگرچه صامت است نسبت به امام. ناطق باید از «نقباء» بلکه قطب نقباء باشد و قطب هر دایره مسلم «یکی» است. ناطق واحد مثل امام «غایب» نیست بلکه «خائف مقهور» است. (حاج محمدخان کرمانی، مجموعه رسایل، ص ۲۳۴) ابوالقاسم خان ابراهیمی، یکی دیگر از مشایخ مکتب شیخی، درباره این اصل اساسی و رکن رکین می‌نویسد: امام بی‌نایب می‌شود، اما بی‌مأموم نمی‌شود. مأموم امام امثال ماها نیستیم، مأموم واقعی باید نماینده صفات امام باشد و اگر چنین اشخاص در ملک نباشد، وجود امام لغو شده است ... و به فرمایش امام علیه السلام برای هر عصری «سلمانی» است که در اصطلاح او را «ناطق» نامیده‌اند و آینه ناطق «واحد» هم هست. زیرا فرد اکمل در میانه متعدد و نقطه مرکز و قطب آنها یکی است و تعدد مرکز محال است. (ابراهیمی، ص ۱۱۷ و ۱۲۷)

البته شیخیه وجوب طاعت و شناخت ابواب را «نوعیه» می‌دانند. اگرچه معرفت شخصیه را نیز محال نمی‌دانند و در صورت احراز، اطاعتشان را واجب می‌شمارند. (ابراهیمی، ص ۱۱۲) شیخیه، ظهور رکن رابع و معروف بودنشان را برای مردم بسته به مصلحت خلق می‌دانند و اعتقاد دارند که خداوند ایشان را در صورت ضرورت به خلق معرفی می‌نماید.

بنابراین اگر عالمی صاحب علم و عمل و کمال و صاحب تصرف در ملل باشد و همان صفاتی که برای نایب خاص امام گفته شد، داشته باشد و ادعایی نیز بکند و شکی باقی نماند، فوراً باید او را پذیرفت و اطاعت کرد. (ابراهیمی، ص ۱۳۸) گرچه بزرگان شیخیه خود مدعی چنین مقامی نبودند، پیروان شیخی برای بزرگان خود مانند شیخ احمد احسائی، سید کاظم رشتی و حاج محمد کریم خان کرمانی، چنین مقامی را قائلند. (حاج محمدخان کرمانی، مجموعه رسائل، ص ۲۳۴)

کلام آخر درباره «ناطق واحد» است. ناطق، یک معنای خاص یا «حقیقی» و یک معنای «مجازی» دارد. ناطق در معنای حقیقی، ائمه و پیامبران هستند و برترین و بالاترین شیعیان، که از همه عالم‌تر و از لحاظ معنویت کامل‌ترند، نیز ناطق بوده‌اند. از بین این برجستگان، آن‌که با صفت معنویت عظیم و خصیصه روحانیت قوی خود، «اولین شخص بعد از امام» و «باب اعظم» است، به معنای حقیقی ناطق واحد شیعیان است و شیعیان نسبت به او صامت هستند. امام قطب آسمان و سمت الرأس است و این فرد کامل قطب زمینی و یا نظیرالسمت امام است.

بنابراین شیخیه با پشتوانه عظیم معارفی که بزرگان آن فراهم آوردند و با تکیه بر تفسیر «انتگرستی» [تمامیت‌گرا] از اصل امامت و طرح نظریه رکن رابع و ناطق واحد، به فرقه‌ای تمام عیار در بین شیعیان مبدل گردید.

## ۲- اندیشه شیخی و جنبش بایه

سید علی محمد شیرازی، پایه‌گذار فرقه «بایه» که بعدها خود به دو فرقه «بهائی» و «ازلی» منشعب شد، از شاگردان حاجی سید کاظم رشتی، دومین رهبر شیخی بود.

(اعتضادالسلطنه، ص ۹) صاحب قصص العلماء می‌نویسد:

در همان زمان که مؤلف کتاب در عتبات مشرف بودم و چند وقتی به درسی که حاجی سید کاظم تلمذ می نمود، می رفتم، میرعلی محمد هم به درس او می آمد و قلم و دواتی داشت و هرچه سید کاظم می گفت از رطب و یابس او در همان مجلس درس می نوشت. (تکابنی، ص ۵۹)

البته منابع بابی این امر را قبول ندارند. میرزا جانی در نقطه الکاف می نویسد:

معروف شده که آن جناب به درس سید حاضر می شدند به عنوان تلمذ، صحت ندارد. ولی آن جناب قریب به سه ماه در کربلا تشریف داشتند گاهگاهی به مجلس موعظه آن مرحوم تشریف می آوردند و مرحوم سید اعلی الله مقامه از نور باطن آن سرور مستمد بودند. (میرزاجانی، ص ۲۳۲)

اظهارات میرزاجانی از اعتقادی کهن ریشه می گیرد که الزام می دارد رهبران فِرَق دارای خصوصیات ممتازی باشند؛ و در رأس این خصوصیات، امی بودن و طی نکردن مدارج آموزشی رسمی زمان قرار دارد. و الا شواهد و قرائن بسیاری بر شاگردی سید علی محمد باب و تلمذ وی از محضر سید کاظم رشتی دلالت می کند. بهترین دلیل برای رد ادعای میرزاجانی عبارت خود سید علی محمد باب است. وی در پایان خطبه اول کتاب تفسیر سوره بقره می نویسد:

در آن روزی که اراده کرد این کتاب را، شب آن در خواب دیده است زمین مقدس (کربلا) ذره ذره شد و در هوا بلند شد و همه آن آمده در برابر خانه اش ایستاده. بعد خیر وفات دانشمند جلیل دوست و «معلم» من (سید کاظم) رسید. (مدرس چهاردهی، ص ۳۰۴)

به علاوه، ماخذ شیخی نیز به این امر اذعان دارند که علی محمد شیرازی تا زمان حیات سید کاظم، جزو شاگردان سید و از اصحاب شیخیه بوده است. آنچه مورد نقد و ایراد حاج محمد کریم خان در کتاب ازهاق الباطل می باشد، جانشینی سید کاظم است. در هر صورت، علی محمد تا قبل از فوت سید کاظم در کربلا بود و تا سیوطی و حاشیه

ملا عبدالله نیز بیشتر درس نخواند و در آغاز ربیع‌الاول ۱۲۵۷ از کربلا و نجف به شیراز بازگشت. (نجفی، ص ۵۶)

با توجه به این که وی در سال ۱۲۳۵ ق متولد شده، هنگام بازگشت، ۲۱ سال داشته است. باید توجه داشت که علی محمد شیرازی در شرایطی در کربلا به سر می‌برد که کربلا محیطی پر آشوب بود. سال ۱۲۵۸ ق نجیب پاشا به کربلا حمله کرد و این شهر را غارت کرد و سید علی محمد جوان، دردمندانه شاهد قتل عام شیعیان بود. مضمون دروس سید کاظم که امید ظهور امام را در آینده‌ای نزدیک می‌داد، در او نیرویی پدید آورد و افکاری در ذهنش جان گرفت. این در حالی بود که وی پیش از ورود به کربلا افکار خاصی داشت و ریاضات فراوانی نیز متحمل می‌شد. مؤلفان هشت بهشت در این خصوص تصریح کرده‌اند که علی محمد شیرازی در ایامی که هوای بوشهر بسیار گرم بوده، و آب در کوزه می‌جوشیده‌است از صبح تا شام بر بالای بام خانه می‌ایستاده و رو به آفتاب اوراد و اذکار می‌خوانده‌است. (روحی و کرمانی، ص ۲۷۶) همچنین، رضاقلی هدایت در روضه الصفای ناصری می‌نویسد که وی در روزها که در آن آفتاب گرم حدتسی به شدت دارد "سر برهنه ایستاده به دعوت عزائم عزیمت تسخیر شمس داشتی" (هدایت، ص ۳۱۰)

از این گزارش‌ها، می‌توان نتیجه گرفت که زمینه‌ای روحی، ریاضت‌های سخت و تعالیم سید کاظم رشتی، مجموعاً، خمیره مستعدی را در سید علی محمد شیرازی فراهم آورد تا در شرایط مساعد بتواند ادعاهایی را مطرح کند. لذا پیش از آن که سهم تعالیم شیخی را در بروز ادعاهای وی مورد رسیدگی قرار دهیم، ضروری است نخست ادعاهای وی مورد توجه قرار گیرد و سپس نقش تعالیم شیخی را در تکوین آن ادعاها مورد بحث قرار دهیم.



سید علی محمد شیرازی، ادعاهای خود را با دعوی «باییت» امام زمان آغاز کرد. وی شش ماه پس از مرگ سید کاظم رشتی در شب پنجم جمادی الاول ۱۲۶۰ دعوی خود را مبنی بر «باییت» به ملا حسین بشروی اظهار داشت. ملاحسین از علی محمد درخواست دلیل کرد و وی تفسیری بر سوره یوسف را که بنا به ادعای او از زبان امام زمان نگاشته، به ملاحسین ارائه می‌کند. ظاهراً آغاز نگارش تفسیر سوره بقره در ذی‌قعدة ۱۲۵۹، یعنی مقارن فوت سید رشتی و روزی که در شب دوشنبه رؤیای مرموزی حاکی از فوت سید و انتقال مرکز علمیه‌اش به شیراز را دیده بوده است. (نجفی، ص ۱۶۲) این امر نشان می‌دهد که فکر اظهار باییت یکسال قبل از فوت سید و درست در شرایطی که شاگردان وی، هر یک دنبال شناخت شیعه کامل می‌گشتند، در ذهن وی شکل گرفته است. مجموعه‌ی رسائلی که وی در این دوران نوشت تماماً حکایت از دعوی باییت امام زمان دارد. به‌طور مثال، درباره «سوره یوسف» می‌نویسد:

و انه لكتاب قد منزل من لدن بقية الله امام حق قديم و انه لامام حى عظيم انى انا عبد من بقية الله و اشهد بعد رسول الله فى حكم الولاية و اشهد ان اسمائهم فى كتاب الله على و الحسن و الحسين و على و محمد و جعفر و موسى و على و محمد و على و الحسن و محمد المسطور يا ايها الملا ان اسمعوا حكم بقية الله من لدن عبده.

بر این اساس می‌توان گفت که علی محمد شیرازی از سال ۱۲۶۰ تا ۱۲۶۴ هـ مدعی باییت امام زمان بوده است. دومین ادعای علی محمد شیرازی، دعوی «قائمیت» بود. بنا به عقیده میرزاجانی کاشانی در کتاب نقطه‌الکاف، همزمان با انتقال دادن باب از زندان ماکو در صفر ۱۲۶۴ ق به قلعه چهریق، وی دعوی قائمیت آل محمد را اظهار داشت. (میرزاجانی کاشانی، ص ۲۱۲، به نقل از نجفی، ص ۲۰۷) وی در توقیعی خطاب به ملا عبدالخالق یزدی ادعای خود را چنین ابراز می‌دارد: «اننى انا القائم الذى اتم بظهوره

توعدون.» (نجفی، ص ۲۱۰) وی سپس خود را «مبشر من یظهره الله» خواند و مانند موسی، عیسی و محمد بن عبدالله دانست و معتقد شد که با ظهورش دین جدیدی به نام بیان تحقق پذیرفته است. وی در باب السابع من الواحد الثاني از کتاب بیان فارسی اظهار می دارد که هر ظهوری قیامت ظهور قبلی است و شیء تا به مقام کمال نرسد قیامت آن نمی شود. بنابراین، قیامت دیانت یهود، همانا ظهور عیسی است و قیامت و کمال دین عیسی در ظهور محمد، و قیامت و کمال دین محمد در ظهور علی محمد شیرازی یا «صاحب بیان» است و قیامت و کمال «دین بیان» در ظهور «من یظهره الله» خواهد بود. پس اهل بیان می بایست در انتظار ظهور من یظهره الله بنشینند و به محض ملاحظه چنین ظهوری، دست اطاعت به سویش دراز کنند. (نجفی، ص ۲۱۵ و ۲۱۶)

از میان ادعاهای چند گانه باب، آنچه باعث شهرت وی شد، ادعای بابت بود. بر پایه همین ادعا نیز بود که جنبش اجتماعی در خور توجهی پدید آمد و بایان با قوای دولتی جنگ های شگفت آوری کردند و در دل حکومتگران و علما وحشتی عظیم پدید آوردند. به علاوه، همین ادعای بابت سید علی محمد شیرازی است که وی را با تعالیم مکتب شیخی مربوط می نماید. گرچه درباره دیگر دعاوی نیز می توان گفت که تعالیم شیخی و «باطنی گری» و «تأویل گرایی» ی آنان و دعوی شیخ احمد تحت عنوان «سمعت عن جعفر بن محمد» یا «رأیت ابا محمد» بوده که تمایلاتی در جهت عقاید تأویل گرایانه در وی پدید آورده است. به طور مثال، تفسیر سید علی محمد باب از «قیامت»، رویکردی تأویل گرایانه و باطنی دارد؛ رویکردی که در مکتب شیخی جایگاه مهمی پیدا کرده است. البته این سخن به معنای پذیرش پیوندی روشن میان ادعاهای پس از سال ۱۲۶۴ باب نیست، بلکه فرض بر آن است که تأکید بر رویکرد تعالیم شیخیه در شناخت دین و نقش آن، در ایجاد زمینه هایی برای مجاز بودن تأویل باطنی مؤثر بوده است.

به هر روی، در این که سید علی محمد شیرازی، نخستین ادعای خود را با تکیه بر تعالیم شیخیه مطرح ساخت، جای هیچ گونه تردیدی وجود ندارد. جان کلام این که تعالیم شیخی، دستگاه فکری‌ای را سازمان داد که بالقوه مستعد آفرینش محصولی چون ادعای بابت سید علی محمد شیرازی بود. به عبارت دیگر تعالیم شیخی، مکتب خاص فکری‌ای را در شیعه بنا نهاد که جلوه بیرونی می‌طلبد و سید علی محمد شیرازی با موقع‌شناسی، خود را مظهر این جلوه بیرونی معرفی کرد و بر میراث بزرگان شیخی نشست و بر جاده مقصود راند. اما برای اثبات این مدعا، به اقامه ادله و براهین متقنی نیاز هست که در زیر به موردی از آن اشاره خواهد شد:

همانطور که پیشتر ذکر شد. رهبران شیخی، برخلاف عامه علمای شیعه، درباره تکلیف شیعه در زمان غیبت نظری را عنوان کردند که نهایتاً به تأسیس نظریه «رکن رابع و ناطق واحد» منجر گردید. عامه علمای شیعه با استناد به دو توفیق امام مهدی، یکی توفیق حضرت در جواب سؤالات اسحاق بن یعقوب که توسط محمد بن عثمان عمری رد و بدل می‌شد و در کتاب الغیبه تألیف شیخ الطائفه ابو جعفر طوسی قرار دارد (شیخ طوسی، ص ۲۳۱) و دومین توفیق که خطاب به چهارمین نایب وی یعنی ابوالحسن علی بن محمد سحری و در آستانه مرگ او صادر شده است، بر این باور است که با مرگ سمری، عصر نواب خاص امام به پایان رسیده و شیعیان موظفند در زمان غیبت کلیه، به نواب عام وی یعنی به «راویان احادیث» مراجعه نمایند و دستورات دینی خود را از آنان اخذ کنند. علی‌المشهوره، امام در پاسخ سؤال اسحاق بن یعقوب درباره تکلیف شیعیان در غیبت کبری چنین مرقوم فرموده بودند: «و اما الحوادث الواقعة فارجعوا فیها الی رواة حدیثنا، فانهم حجتی علیکم و انا حجة الله علیکم». به علاوه از شیخ محمد بن محمد بن محمد نعمان و حسین بن عبیدالله عضایری در کتاب

غیبت روایت شده است که شیعیان هنگام وفات ابوالحسن سمری درباره وکیل بعدی از وی جويا شدند و او در پاسخ اظهار داشت: «انه لم یؤمر بان یوصی الی احد بعده فی هذا الشأن»: من مأمور نیستم که کسی را بعد از خود به عنوان نایب امام به مردم معرفی کنم. (شیخ طوسی، ص ۳۱۰) بدین مبادی و اصول، علمای عامه شیعه، در زمان غیبت کبری، مقام بابیت را مسدود می دانند و تکلیف را در رجوع به «علماء» مجاز می شمارند. مشایخ شیخیه، با این که احادیث مذکور را کراراً مورد تأکید و تأیید خاص قرار دادند، با اقدام به تأویل و تفسیر خاص آن، موضوع بابیت را تحت عنوان «رکن رابع و ناطق واحد» مطرح ساختند.

همان طور که پیشتر بیان شد، شیخیه در نظریه رکن رابع، چنین اظهار داشتند که در هر عصری از اعصار برای امام، رکنی لازم است که نیابت خاص دارد و وی نسبت به عامه امت «ناطق واحد» است؛ گرچه در برابر امام صامت می باشد. بزرگان شیخیه درباره حل تعارض این سخن با احادیث یاد شده سخنان ضد و نقیضی ابراز داشته اند. به طور مثال «سرکار آقا» - ابوالقاسم خان ابراهیمی - تصریح می کند که: «امام به علی ابن محمد اجازه نفرمودند که نص بر نایبی نماید. و امر علی الظاهر راجع به علماء و فقهای شیعه است که رجوع به ایشان باید نکنیم». (ابراهیمی، ص ۱۱۰) در عین حال، مشایخ شیخیه می نویسند که تا ابواب و نواب تشریف دارند، امام بی نایب نمی شود؛ اگر کسی صاحب علم و عمل و کمال و صاحب تصرف در ملک باشد و همان صفاتی که برای نایب خاصی امام فرموده اند، در او دیدیم و ادعا هم کرد و شکی هم بر ما نماند، البته از او قبول می کنیم و چرا نکنیم. (ابراهیمی، ص ۱۱۷)

به علاوه در منابع مهم شیخیه، کلماتی از قبیل «کاملین»، «نقباء» و «نجباء» مرادف ابواب و نواب آمده و احادیثی که در آنها به رجوع مردم جهت اکتساب حقایق عالیة دین به بزرگان تقوی و علم دین اشاره صریح شده است، مستسکی برای اثبات مقام باییت و نایبی آنان شده است. غرض آن که مشایخ و بزرگان شیخیه، علی رغم مشی علمای عامه شیعه، از احادیث و روایات استنباطات شاذی کردند و بر اساس آن، دستگاه فکری ای را به وجود آوردند که شاه بیت آن، نظریه «رکن رابع و ناطق واحد» بود. گرچه بزرگان شیخیه بعدها مسأله شناخت و معرفت شخصیه نسبت به باب را الزامی ندانستند، به عکس آن نیز قائل نبودند. بدین ترتیب می توان گفت نظریه «رکن رابع» شیخیه بود که زمینه تئوریک لازم برای ادعاهای بعدی باب را فراهم ساخت. حاجی میرزاجانی کاشانی در

نقطه الکاف می نویسد:

همین که ۹۵۰ سال از اول غیبت صغری گذشته آن سلطان فضال مرحوم شیخ احمد زین الدین الاحسانی را از میان شیعیان خود برگزیده و دیده دل آن صفوة اخیار را به نور معارف و فضائل خویش و آباء و اجداد طاهرین خود سلام الله علیهم اجمعین روشن فرموده از اینجا بود که آن برگزیده موحدین می فرمودند «سمعت عن الحجة»... در واقع خود می دانستند که مخصوص گردیده از قبیل حجة السلام و لکن به جهت عدم قابلیت خلق تصریح به مقام «باییت» فرمودند. (میرزاجانی، ص ۱۰۷-۹۹؛ به نقل از نجفی ص ۱۴۷-۱۴۹)

میرزاجانی سپس در ادامه این سلسله به سید علی محمد شیرازی می رسد و با استناد به رساله حجة البالغة سید کاظم و موازینی که سید برای باب ذکر کرده، آن موازین را در حق احدی از اهل زمان بجز مدعی بعد از ایشان که شمس طالع از ارض فارسی (سید علی محمد شیرازی) است، صادق نمی داند. (میرزاجانی، ص ۱۰۷؛ به نقل از نجفی، ص ۱۴۷-۱۴۹)

میرزاجانی با ارائه این استنادات شکی نمی‌گذارد که شیخیه بوده که بالقوه زمینه ظهور مدعیان باییت و حتی قائمیت را فراهم ساخته‌بوده‌اند و لذا علی‌محمدشیرازی، باید هم تمام هم خود را مصروف اثبات دعاوی خود بر اساس رفتار و گفتار شیخ و سید می‌کرد؛ که در عمل نیز همین امر اتفاق افتاد؛ زیرا علی‌محمدشیرازی پس از دعوی قائمیت، شیخ و سید را مبشر خود خواند و از این طریق پیوستگی خود را با زمینه شیخیه، ناگسستی تلقی کرد. چنان که در تفسیر سوره یوسف می‌نویسد:

يا اهل الارض امن قد نزلت عليكم الابواب في غيبتي ولا تتبعوا لهم من المؤمنین الا قليلا ...  
و لقد ارسلت عليكم في الازمنة القریه كافماً فلا تتبعو هما الا المخلصون منكم . (باب، احسن القصص، به نقل از نجفی، ص ۱۴۹)

به علاوه وی در نامه‌ای خطاب به محمدشاه قاجار در اوائل سال ۱۲۶۴ق که از زندان ماکو ارسال داشت، صراحتاً خود را « رکن رابع » می‌نامد: « خدا را شاهد می‌گیرم به این که وحدانیت او و نبوت او و ولایت خلفای رسول او ظاهر نمی‌شود مگر به «مرآت چهارم» که پرتوی از سه مرآت قبلی است . و خدا مرا از طینتی پاک آفریده و به این مقام رسانیده.» (خاوری، ج ۱، ص ۵۸۱؛ به نقل از نجفی، ص ۱۶۶)

به هر روی، جای تردید نیست که سیدعلی‌محمدشیرازی در طرح ادعای باییت خود، به لحاظ مبانی تئوریک و نظری به آراء شیخیه درباره « رکن رابع » متکی بود . علاوه بر این، وجود خیل عظیمی از پیروان مکتب شیخیه در بین نخستین یاران سیدعلی‌محمد، خود مؤید دیگری بر این ادعاست.

اعتضادالسلطنه می‌گوید عمده گروندگان به باب از شیخیه و از شاگردان سید کاظم رشتی بودند . زیرا سید به قرب ظهور معتقد بود و در مجالس درس خود بدان اشاره می‌نمود و این عقیده قرب ظهور هم شاید از زیادی فساد بود که در آن روزگار در ایران حکمفرما

بود. پس از وفات سید کاظم، بنا به فرمان وی، شاگردانش در جستجوی «شخص مقصود» و «شمس حقیقت» افتادند. (اعتضادالسلطنه، ص ۱۱۱) از میان کسانی که به دعوی باب پیوستند، هجده تن به نام «حروف حی» بودند که نزد باب و پیروانش از اهمیت خاصی برخوردار بودند. از این عده، جمع کثیری پیشتر جزو پیروان آئین شیخی بودند؛ به طور مثال، ملاحسین بشرویه‌ای از شاگردان سید رشتی و «اول من آمن»، ملاعلی بسطامی از شاگردان سید کاظم رشتی، میرزا محمد روضه‌خوان یزدی، ملامحمدخوئی، ملااحمدمراغی، محمدعلی بارفروش معروف به قدوس، و طاهره معروف به قره‌العین. (اعتضادالسلطنه، ص ۱۱۶-۱۱۲)

علاوه بر این، حتی حاجی میرزا آقاسی نیز که دستور زندانی شدن سید علی محمد شیرازی به قلعهٔ ماکو را صادر کرد، دربارهٔ وی و اطرافیانش می‌گوید:

بلی حقیقت احوال او را من بهتر می‌دانم که چون اکثر این طایفهٔ شیخی را مداومت به چرس و بنگ است، جمیع گفته‌ها و کرده‌های او از روی نشات حشیش است. (اعتضادالسلطنه، ص ۱۲۲)

جملهٔ حاجی میرزا آقاسی که باب را از طایفهٔ شیخی می‌داند، اگر بنا بر مشهور باشد و نه از سر تتبع، باز مؤید این امر است که در اذهان عموم، ادعای بابت سیدعلی محمد، به نحوی با تعالیم شیخی ارتباط داشته است. البته در همان زمان نیز بودند بسیاری از پیروان مکتب شیخی که با باب سرچنگ و نزاع داشتند و دعوای وی را باطل اعلام می‌کردند؛ از جمله، حاج ملامحمود نظام‌العلمای تبریزی که محاکمهٔ باب را در حضور ناصرالدین میرزای ولیعهد برعهده داشت و همین‌طور حاج محمدکریم خان کرمانی که به شدت با آراء وی مخالف بود و حتی او را کافر می‌دانست. با این حال، از این واقعیت نیز نمی‌توان به سادگی گذشت که سید علی محمد شیرازی، اولاً از شاگردان مکتب شیخی بود و ثانیاً ادعای بابت

خود را با تکیه بر تعالیم شیخ و سید در زمینه رکن رابع و یا دست کم با تمسک به آن مطرح ساخت و ثالثاً به خاطر همین زیر ساخت فکری و قرابت میان تعالیم شیخ و سید و دعاوی سید علی محمد شیرازی در امر باییت امام زمان بود که بسیاری از شیخیه به حرکت وی پیوستند و یا حداقل، قریب به اتفاق یاران و رؤسای جنبش وی، نخست به مکتب شیخی ایمان داشتند.

البته زمینه‌های اجتماعی فراگیر شدن جنبش باب را نیز نمی‌توان از نظر دور داشت؛ بدین صورت که زمانه باب، ظهور منجی اجتماعی را طلب می‌کرد و از آنجا که به قول لمبتن در دوران قاجار نیز مانند روزگاران پیش «جنبش‌های اجتماعی رنگ مذهبی داشت» (لمبتن، جامعه ایرانی زیر سلطه قاجاریه، به نقل از الگار، ص ۱۹۹) «دین سازی کار روز شده بود» (اعتضاد السلطنه، ص ۱۱۱) و از جمله آقاخان محلاتی و مخدومقلی ترکمان و سید کلاردشتی نیز همین ادعاها را مطرح کرده بودند؛ لذا جنبش باب نیز از چنین مؤلفه‌های اجتماعی بهره فراوان برد.

#### منابع و مآخذ

ابراهیمی، حاج عبدالرضا. *نصرة المؤمنین*. به نقل از حمیدحمید. الهیات دیالکتیکی، ج ۱، تهران: انتشارات نگاه [بی تا].

احسائی، شیخ احمد. *شرح الزیارات الجامعة الکبیره*، جلد (در دو مجلد). کرمان: چاپخانه سعادت [بی تا].

احسائی، احمد. *شرح مشاعر ملاصدرا*. تبریز: چاپ سنگی (قطع وزیری)، [بی تا].

اعتضاد السلطنه. *فتنه باب*. تهران: بابک، ۱۳۵۱، ج ۲.

باب، سید علی محمد. *تفسیر سوره بقره*. به نقل از: مدرس چهاردهی. شیخ‌گیری و باب‌گیری. تهران:

فروغی، ۱۳۵۱، ج ۲.



- باب، سید علی محمد شیرازی. *احسن القصص (تفسیر سوره یوسف)*. به نقل از: سید محمد باقر نجفی. بهائیان. تهران: کتابخانه طهوری، ۱۳۵۷.
- تنکابنی، محمد. *قصص العلماء*. تهران: علمیه اسلامیة، ۱۳۶۴، ج ۲.
- خاوری، اشراق. *رحیق مختم*. به نقل از سید محمد باقر نجفی. بهائیان. تهران: کتابخانه طهوری، ۱۳۵۷.
- رشتی، سید کاظم. *مجمع الرسائل فارسی*. کرمان: چاپخانه سعادت، [بی تا]، ج ۲.
- رشتی، سید کاظم. *رساله در جواب بعض اهل اصفهان*، کرمان: چاپخانه سعادت، [بی تا]، ج ۲.
- روحی، میرزا احمد و آقاخان کرمانی. *هشت بهشت*. تهران: بایان [بی تا].
- شیخ طوسی. الغیبه (عنوان ترجمه فارسی: *تحفه قدسی در علائم ظهور مهدی موعود*). ترجمه شیخ محمد رازی. تهران: انتشارات اسلامیة، ۱۳۵۷.
- کرمانی، محمد کریم خان. *ارشاد العوام*، ۴ جلد (در یک مجلد). بمبئی: مطبع کاشانی، ۱۲۶۸ هـ. ق.
- \_\_\_\_\_ . *برهان قاطع*. کرمان: چاپخانه سعادت، ۱۳۳۲.
- \_\_\_\_\_ . *دروس تأویل الاحادیث*. کرمان: چاپخانه سعادت [بی تا].
- \_\_\_\_\_ . *مجموعه رسائل*. کرمان: چاپخانه سعادت و مدرسه ابراهیمیه [بی تا].
- \_\_\_\_\_ . *رساله رکن رابع در جواب سپهسالار اعظم*. کرمان: چاپخانه سعادت، ۱۳۶۸ق، ج ۲.
- لاهیجی، ملامحمد جعفر. *شرح رساله المشاعر ملاصدرا*. با تعلیق، تصحیح و مقدمه سید جلال‌الدین آشتیانی. مشهد: زوار، ۱۳۴۲.
- لمبتن. *جامعه ایرانی زیر سلطه قاجاریه*. به نقل از حامد الگار. *نقش روحانیت پیشرو در جنبش مشروطیت*. ترجمه ابوالقاسم سری. تهران: انتشارات توس، ج ۲، ۱۳۵۹.
- میرزا جانی کاشانی. *نقطه الکاف*. به اهتمام ادوارد براون. هلند: برلین لیدن، ۱۳۲۸.
- نجفی، سید محمد باقر. بهائیان. تهران: کتابخانه طهوری، ۱۳۵۷.
- هدایت، میرزا رضا قلی خان. *روضه الصفاى ناصری*، ج ۱۰. تهران: ۱۳۳۹.
- هانری. *تاریخ فلسفه اسلامی*. ترجمه طباطبایی. تهران: کویر، ۱۳۷۳.
- رجوم الشیطان. *ترجمه ابوالقاسم بن زید العابدین کرمانی*، کرمان: چاپخانه سعادت [بی تا].

# SID



سرویس های  
ویژه



سرویس ترجمه  
تخصصی



کارگاه های  
آموزشی



بلاگ  
مرکز اطلاعات علمی

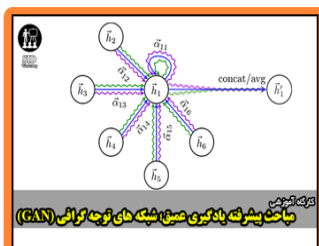


عضویت در  
خبرنامه



فیلم های  
آموزشی

## کارگاه های آموزشی مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی



مباحث پیشرفته یادگیری عمیق؛  
شبکه های توجه گرافی  
(Graph Attention Networks)



کارگاه آنلاین آموزش استفاده از  
وب آوساینس



کارگاه آنلاین مقاله روزمره انگلیسی