

تحلیل عقاید شیخیه در بسترسازی بابیت و بهائیت

حمید فلاحتی*

چکیده

از دیرباز مسائلی مانند معاد جسمانی، معراج جسمانی پیامبر، غیبت و امکان طول عمر امام زمان در بین اندیشوران مطرح بوده و نظراتی برای توجیه این باورها بیان شده است. از جمله نظرات احمد احسائی، که فرقه شیخیه منتسب به اوست، در این خصوص مطرح است. رهبران بابیت و بهائیت، به ویژه علی محمد شیرازی که از باورهای شیخیه متأثر بودند، با پر رنگ کردن مسائلی مانند رکن رابع یا مهدویت نوعی با تأثیر از نظریه جسد هورقلیایی شیخ احمد، ابتدا مدعی نیابت، سپس مهدویت و در نهایت، پیامبری شدند. از این رو، می توان یکی از زمینه های پیدایش بابیت و بهائیت را تأثیر پذیری از عقاید شیخیه دانست. این مقاله با رویکرد تحلیلی با هدف شناسایی بسترهای پیدایش بابیت و بهائیت تدوین یافته است. کلیدواژه ها: بهائیت، بابیت، شیخیه، معاد، معراج، مهدویت.

درآمد

از دیرباز اندیشوران با مسائلی نظیر حیات جاودانی انسان و معاد جسمانی، معراج نبی مکرم اسلام و غیبت امام زمان ع مواجه بوده‌اند. از آنجا این گونه مسائل با برخی از قواعد عقلی بشر مانند «امتناع اعاده معدوم» و «امتناع خرق و التیام فلک» در تضاد کامل بوده، نظریات متفاوتی در این زمینه مطرح شده است. احمد احسائی از جمله کسانی است که در این خصوص مبانی‌ها و اصطلاحات جدیدی بنیان گذاشت که آبشخور و بستر ادعای اشخاصی مانند علی محمد شیرازی و میرزا حسینعلی نوری را فراهم آورد. این مطلب از نگاه محققان بهایی و یا کسانی که تعلق خاطری به بابیت و بهائیت داشته‌اند، دور نمانده، وجود این ارتباط را تصدیق کرده‌اند. چنان‌که ادوارد براون^۱ می‌نویسد:

میرزا علی محمد باب و رقیب او حاجی کریم خان کرمانی، که هنوز ریاست شیخیه در اعقاب اوست، هر دو از این فرقه (یعنی شیخیه) بودند. بنابراین، اصل و ریشه‌ی طریقه بابیه را در بین معتقدات و طریق شیخیه باید جستجو نمود.^۲

بررسی دقیق زمینه‌ها و علل پیدایش جریان انحرافی بابیت و بهائیت از درون شیعه اقتضا می‌کند عقایدی که در شکل‌گیری این نحله، نقش داشته مورد بررسی قرار گیرد. علاوه بر آنکه، نوشته‌ای که شواهد این مدعا را به روشنی و درخور بیان کند، در اختیار نیست. در این نوشته، تنها عقایدی مورد بررسی قرار می‌گیرد که به نظر محققان در پیدایش بابیت و بهائیت نقش داشته است. سپس، دلایل و شواهدی که بر این مدعا وجود دارد، بیان می‌گردد.

۱. نگاهی اجمالی به فرقه شیخیه

شیخیه فرقه‌ای از شیعه امامیه است که در اواخر نیمه اول قرن ۱۳ هجری شکل گرفت. دلیل نام‌گذاری این فرقه به «شیخیه»، انتساب آن به شیخ احمد احسائی و پیروی از عقاید اوست. شیخ احمد، فرزند شیخ زین الدین بن شیخ ابراهیم بن صقر بن ابراهیم بن داغر آل سقر مطیرفی احسائی است. وی در سال ۱۱۶۶ قمری در احساء^۳ متولد شد. شیخ احمد در سال (۱۱۸۶ق) عازم حوزه علمی بزرگ شیعی در عراق شد. در کربلا در حوزه درس آقا باقر بهبهانی (م ۱۲۰۵ق) حاضر گشت. از محضر سیدعلی طباطبایی (صاحب ریاض) و میرزا مهدی شهرستانی، سید مهدی بحرالعلوم و شیخ جعفر صاحب کشف الغطاء نیز بهره جست. احسائی با بیان عبارت معما گونه و مرموز، مورد خشم علمای متشرع بصره قرار گرفت. با برخورد تند حاکم بصره یعنی شیخ محمد بن شیخ مبارک قطیفی احسائی از بصره خارج شد و

دو سال در انزوای کامل به ریاضت پرداخت. در سال (۱۲۲۱ق)، پس از زیارت عتبات، کربلا و نجف به قصد زیارت امام رضا^ع رهسپار خراسان گردید. در یزد بنا به دعوت مردم، مدتی اقامت نمود. در ایران فتحعلی شاه توجه خاصی به او مبذول داشت. مستمری ماهانه‌ای را برایش تعیین کرد. در سال (۱۲۳۷ق) به قزوین رفت و میرزا عبدالوهاب قزوینی (دایی قره العین)، که از بزرگان آن دیار بود، محراب و سجاده خود را تقدیم شیخ احمد نمود و در مدرسه صالحیه مشغول تدریس شد. شیخ احمد احسانی پس از فوت اساتید و مشایخ خود، ادعای کشف، الهام، تفویض، غلو، موهومات و معماها نمود و موجب ایجاد نزاع در مدارس و محافل علمی شد.

هنگامی که شیخ احمد احسانی به قزوین وارد شد، صدها نامه از مراکز علمی شیعه، که در دادخواهی و سؤال از شیخ احمد احسانی بود، به خانه شهید ثالث برغانی و ملا محمد صالح برغانی رسید. شهید ثالث با دعوت از تنی چند از علما مجلس مناظره‌ای را با شیخ احمد برگزار کرد. این بزرگان سعی در قانع کردن شیخ احمد و منصرف کردن او از عقایدش را داشتند. اما پس از پافشاری احسانی بر عقایدش شهید ثالث حکم تکفیر او را صادر کرد. علمای امامیه در ایران، عراق و سایر مراکز شیعه از حکم شهید ثالث پیروی کردند. صدور این حکم موجب شد تا عده‌ای از شاگردان و اهل علمی، که به او اظهار ارادت می‌کردند، از شیخ فاصله بگیرند و فتحعلی شاه نیز از ترس خشم علما و مردم حمایت خود را از شیخ احمد کم کرد.

با برخورد سرد مردم عراق، شیخ احمد، که به کربلا رفته بود، ناگزیر عازم مکه شد و از آنجا قصد وطن خود نمود. ولی نرسیده به مدینه در قریه هدیه در روز یکشنبه (۲۱ ذی‌القعدة سال ۱۲۴۱ق) مرد و در قبرستان بقیع دفن گردید.^۴

از جمله آثاری که از او بر جای مانده و به چاپ رسیده است، عبارتند از: جوامع الکلم، شرح الزیارة الجامعة الکبیره، شرح العرشیه و شرح المشاعر. شیخیه دارای نام‌های دیگری از جمله کشفیه - چون شیخ احمد احسانی ادعا کرده که مطالب خود را از راه کشف و شهود به دست آورده است^۵ و رکنیه - چرا که به شیعه کامل و رکن رابع اعتقاد داشته و آن را جزء اصول دین خود قرار دادند - و پشت سری - شیخیه در احترام ائمه غلو می‌کردند، از این‌رو، توقف کردن برای نماز یا زیارت را در مقابل یا موازی سر امام جایز نمی‌دانستند. در مقابل، کسانی که قائل به جواز این مطلب بودند، به پشت سری معروف گشتند.

شیخ احمد احسانی به سبب باورهای نادرست و غلو آمیزش، از سوی عده‌ای از عالمان و فقیهان تکفیر شد. از جمله، حاج ملا محمد تقی قزوینی معروف به شهید سوم، آقا سید مهدی فرزند صاحب ریاض، حاج ملا محمد جعفر استرآبادی، شرف العلمای مازندران، شیخ محمد

حسن، صاحب‌جواهر الکلام، شیخ محمد حسین صاحب فصول، آخوند ملا آقا دریندی، آقا سید ابراهیم قزوینی.^۶

۲. بررسی عقاید زمینه‌ساز

الف) معاد

شیعه امامیه با استناد به آیات قرآن^۷ و روایات معصومان^۸ معتقدند، در قیامت بدن انسان باز گردانده خواهد شد. خداوند متعال انسان‌ها را پس از مرگ‌شان در روز قیامت زنده می‌کند و بندگان برای حسابرسی و گرفتن جزا و پاداش اعمال خود در پیشگاه عدل الهی حاضر می‌شوند. در این معاد، شخص بعینه با همان جسم و روح به گونه‌ای که اگر کسی او را ببیند او را کاملاً می‌شناسد و می‌گوید این فلانی است، حاضر می‌شود. ولی کلام شیخ احمد در مورد معاد، گاه چنان غامض است که موهّم قائل بودن او به معاد روحانی صرف است. اگر بتوان او را از این اعتقاد مبرا دانست، باز هم اشکال انکار معاد جسمانی، که همان بازگشت بدن است، برای او باقی می‌ماند. در حالی که، معاد با جسم عنصری از امور قطعی در نزد تمام امامیه است. اگر برخی از فیلسوفان نتوانسته‌اند آن را با برهان‌های عقلی ثابت کنند، اما از باب تعبد آن را پذیرفته‌اند.^۸

شیخ احمد معتقد است: انسان دارای دو جسد: عنصری و هورقلیایی است. در قبر جسد عنصری از او جدا شده و با جسم هورقلیایی در قیامت برانگیخته خواهد شد. ظاهراً هورقلیا از کلمه عبری «هیل قرنیم» گرفته شده که «هیل» به معنای هوای گرم، تنفس و بخار است و «قرنیم» به معنای درخشش و شعاع و ترکیب این دو به معنای تشعشش بخار است.^۹ در جهان اسلام، اصطلاح هورقلیا اولین بار توسط سهروردی مطرح شد.^{۱۰} مقصود از هورقلیا در کلام شیخ اشراق، اقلیم هشتم است. تمام عالم جسمانی به هفت اقلیم تقسیم می‌شود. عالمی که مقدار داشته باشد و خارج از این عالم باشد، اقلیم هشتم یا عالم مثال نام دارد.^{۱۱}

در مجموع، با مراجعه به مطالبی که در این خصوص نگاشته شده، این نتیجه به‌دست می‌آید که مراد از بدن هورقلیایی، بدن مثالی است. اگر بدن مثالی در معاد مراد باشد، با ظاهر آیات و روایات و دیدگاه غالب در میان علمای اسلام مخالف است؛ چرا که بر اساس نصوص دینی، ملاک در معاد بازگشت بدن است. به تعبیر علامه طباطبائی، اگر بدنی را که در آخرت به انسان ملحق می‌شود با بدن سابق او مقایسه کنیم، عین آن است، نه مثل آن.^{۱۲} قائل شدن به بدن مثالی، سبب تصحیح معاد جسمانی نمی‌شود.

حشر اجساد و موجب تصحیح معاد جسمانی، نه با اتصال نفس به جسم سماوی جهت تخیل متحقق می‌شود و نه با تعلق به فرد برزخی حاصل در قوس نزول می‌توان معاد را تصحیح نمود، بلکه محشور در یوم نشور، نفس است با بدن موجود در دار غرور.^{۱۳}

ولی شیخ احمد حشر در قیامت را به گونه‌ای متفاوت بیان کرده، در تشریح دیدگاه خود می‌نویسد:

ان الانسان له جسمان و جسدان، فاما الجسد الاول: فهو ما تألف من العناصر الزمانيه و هذا الجسد كالثوب يلبسه الانسان و يخلعه و لا لذه له و لا ألم و لا طاعه و لا معصيه ... و أما الجسد الثاني: فهو الجسد الباقي و هو الطينه التي خلق منها و يبقى في قبره؛^{۱۴} همانا انسان دارای دو جسم و دو جسد است و اما جسد اول، آن چیزی است که از عناصر زمانی تشکیل شده است و این جسد مانند لباسی است که انسان می‌پوشد و بیرون می‌آورد و برای این جسد هیچ گونه لذت و درد یا طاعت و معصیتی نیست... و اما جسد دوم آن جسدی است که باقی می‌ماند و آن طینتی است که انسان از آن خلق شد و در قبرش باقی می‌ماند.

به اعتقاد شیخ احمد، زمانی که زمین جسد عنصری را تجزیه می‌کند، تمام اجزای جسد پراکنده شده و به اصل خودش ملحق می‌شود. برای مثال، اجزایی که از جنس آتشند به آتش و اجزایی هوایی به هوا و آنچه از آب تشکیل شده به آب زمین ملحق می‌شود. از نظر شیخ احمد، جسمی که پس از تجزیه اعضای بدن باقی می‌ماند، همان انسانی است که کم و زیاد نمی‌شود، و در قبر باقی خواهد ماند. و گمان کسانی که می‌گویند انسان در قبر معدوم شده باطل است؛ زیرا جسم لطیف در قبر موجود است و چون از عوارض دنیا جدا شده، قابل رؤیت نیست. شیخ احمد این جسم لطیف را، که در قبر باقی می‌ماند، مربوط به سرزمین هورقلیا می‌داند. معتقد است در قیامت انسان با جسم هورقلیایی محشور خواهد شد.

و هذا الجسد الباقي هو من ارض هورقليا و هو الجسد الذي فيه يحشرون و يدخلون به الجنة او النار ...^{۱۵}؛ یعنی، و این جسدی که باقی می‌ماند از زمین هورقلیا است و آن جسدی است که در آن محشور می‌شوند و با آن داخل در بهشت یا آتش می‌گردند.

این عبارات ثابت می‌کند که شیخ احمد احسائی بر معاد انسان با جسم مثالی یا برزخی و یا هورقلیایی اعتقاد دارد. همچنین شیخ احمد در خصوص جسد عنصری و ارتباط آن با فلک قمر معتقد است: جسد عنصری بشری از عناصر چهارگانه‌ای که زیر فلک قمر قرار دارد، تشکیل شده است. فلک قمر هر شیئی را فانی کرده و به اصل خود ملحق می‌کند. برگشتش به صورت

آمیخته (امتزاج) و استهلاک است ... و جسد دوم، که جسد اصلی است و از عناصر هورقلیا تشکیل شده است، درون جسم محسوس پوشیده شده و مرکب روح است. جسد دوم، به همان صورت دنیایی خود در قبر باقی می‌ماند. این جسد از عناصر برزخ بوده، از عناصر برزخ به بهشت دنیا و آتش دنیا تعبیر می‌کنند و لطیف است... همان‌گونه که جسد عنصری از احکام و لوازم دنیاست و از آن خارج نمی‌شود، همچنین جسم دوم برزخی است، مشمول احکام برزخ است. پس همانند جسم عنصری، که از احکام و لوازم دنیا خارج نمی‌شد، جسد دوم نیز از احکام برزخ خارج نمی‌شود.^{۱۶}

این مطلب نیز تأکیدی است بر این که جسد اول، که از عناصر دنیاست در قبر از بین می‌رود و معاد با آن جسدی که از عناصر عالم برزخ که همان عالم مثال است، رخ می‌دهد. شیخ احمد وقتی می‌خواهد از این اشکال، که ظاهر کلامش مخالف با نظر اهل بیت عصمت و طهارت است و انسان آن‌گونه که خداوند متعال می‌فرماید: (وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ)؛ (حج: ۷) از قبر برانگیخته خواهد شد، رهایی یابد، دچار تناقض در گفتار شده و می‌گوید:

آنچه من گفته‌ام، همان است که اکثر مسلمانان می‌گویند؛ چرا که آنان می‌گویند اجسادی که محسور می‌شوند، همین اجسام دنیایی است. لکن از تیرگی‌ها و اعراض عاری گشته است... «فتبعث صافیه و هی بعینها» پس در حالی که خالص شده است، مبعوث می‌شود. این جسد عین همان جسد است... و اگر این جسد را در دنیا وزن کنی و بعد از وزن کردن آن را تصفیه کرده تا جسم عنصری از آن خارج شود و فقط جسد هورقلیا را که باقی می‌ماند وزن کنی به اندازه دانه خردلی از وزن آن کم نشده است؛ چرا که تیرگی جسد اولی عرض است و اعراض بر وزن اضافه نمی‌کنند و اگر خارج شوند هم باعث کم شدن وزن نمی‌شود. «فان الجسد الذی فی الدنیا مری بعینه هوالمحسور بعد التصفیه. یعنی اینکه، پس به درستی که همان جسدی که در دنیا قابل رویت است، بعد از تصفیه بعینه محسور می‌شود.^{۱۷}

ولی حقیقت آن است که نظر او مخالف ظاهر آیات و نظر اکثر عالمان اسلامی است. دلیل تکفیر او از سوی برخی از علما نیز همین نظر نادر و مخالف با عقیده صحیح بوده است. شیخ احمد در جاهای مختلف دیگری، به صورت اجمالی بحث معاد را بیان کرده و بر مکلفین، اعتقاد به برگشت ارواح به بدن‌ها را در روز قیامت واجب می‌داند:

يجب أن يعتقد المكف أن وجود المعاد، یعنی عود الارواح الى اجسادهم يوم القيامة ... ای عود الارواح الى اجسادها كما هو فی الدنیا و يجب الايمان بهذا؛^{۱۸} واجب است مکلف

اعتقاد به معاد داشته باشد؛ یعنی برگشت ارواح به اجساد در روز قیامت... یعنی برگشت ارواح به اجسادشان همان گونه که در دنیا بوده‌اند و ایمان به این واجب است.

حاصل آنکه، شیخ احمد احسائی در مسئله معاد، قائل به معاد در جسد هور قلیایی است و منکر معاد با بدن عنصری است. اگر سخنی نیز درباره معاد جسمانی بیان کرده، با تأثیر پذیری از فلاسفه بوده و یا برای کاهش سیل تکفیراتی است که از سوی علما متوجه او شده بود.^{۱۹}

دیدگاه شیعه درباره معاد

آیات قرآن و احادیث اسلامی گواه آن است که معاد انسان‌ها هم جسمانی است و هم روحانی. مقصود از معاد جسمانی این است که بدن در سرای دیگر محشور گردیده و روح بار دیگر به آن ملحق می‌شود. پاداش‌ها و کیفرها و لذات و آلامی که جنبه جزیی و حسی دارند و تحقق آنها بدون بدن و قوای حسی امکان‌پذیر نیستند، تحقق می‌یابد. مقصود از معاد روحانی این است که علاوه بر پاداش و کیفرهای حسی و لذات و آلام جزیی جسمانی، یک رشته پاداش‌ها و کیفرهای روحی و غیرحسی نیز برای صالحان و تبهکاران در نظر گرفته می‌شود. روح در درک و دریافت آنها نیاز به بدن و قوای حسی ندارد. مانند درک رضوان خدا، که قرآن پس از شمردن پاداش‌های حسی می‌فرماید: «بزرگ‌تر از هر نعمت مقام رضا و خشنودی خداست و آن به حقیقت فیروزی بزرگ است». (توبه: ۷۲) یا اندوه و حسرت جانکاه، چنان که می‌فرماید: «امت را از روز غم و حسرت، یعنی روز مرگ و قیامت، بترسان که آن روز دیگر کارشان گذشته است و آنها سخت از آن روز غافلند و به آن ایمان نمی‌آورند». (مریم: ۳۹) و نظایر آن.^{۲۰}

ب) معراج

علمای اسلام با استناد به آیات زیر، معتقد به معراج نبی مکرم اسلام هستند: «پاک و منزّه است خدایی که شبی بنده خود [محمد ﷺ] را از مسجد الحرام به مسجد الاقصایی، که پیرامونش مبارک است، برد». (اسراء: ۱) و آیه: «آنگاه نزدیک آمد و بر او [به وحی حق] نازل گردید، [بدان نزدیکی که] با او به قدر دو کمان یا نزدیک‌تر از آن شد، پس [خدا] به بنده خود وحی فرمود: آنچه که هیچ کس درک آن نتواند کرد» (نجم: ۸-۱۰).

ولی در کیفیت معراج که جسمانی بوده و یا روحانی اختلاف وجود دارد. اکثر علمای شیعه^{۲۱} برآنند که در عروج حضرت محمد ﷺ روح و جسد حضرت با هم همراه بوده است.^{۲۲} شیخیه، به عنوان یکی از فرقه‌های شیعه، اعتقاد به معراج روحانی نبی مکرم اسلام دارند. هرچند شاید بتوان گفت: همانند بحث معاد تفسیری متفاوت از کیفیت معراج ارائه داده است.

ولی حقیقت آن است که لازمهٔ بیان آنها نفی معراج جسمانی پیامبر است. برای اثبات این ادعا، به بررسی نظر شیخ احمد احسائی پرداخته می‌شود؛

آنچه از ظاهر عبارت‌های شیخ احمد احسائی به دست می‌آید، این است که او در معراج نبی مکرم اسلام همان راهی را پیموده که در بحث معاد از آن بهره جسته بود. هر چند کلامش خالی از تناقض نیست. شیخ احمد برای جواز صعود انسان دو احتمال را مطرح می‌کند:

احتمال اول، کسی که صعود را آغاز می‌کند، در هر مرتبه از صعودش از خاصیت‌های آن مرتبه جدا می‌شود. مثلاً، با گذشتن از کرهٔ نار، آنچه از خواص ناری وجود دارد، خارج می‌شود و هنگام عبور از مرتبهٔ هوا، خواص هوایی او گرفته می‌شود. هنگام برگشت آنچه از او گرفته شده بود، به او برگردانده می‌شود. اما برای اینکه به او اعتراض نشود که لازمه سخن او عروج روحانی است، می‌گوید:

انا لوقلنا بذلك فالمراد به أعراض ذلك لأن ذوات تلك لؤلأقاها بطلت بنيتها و بنيتها باقية و انما مرادنا للجسم بالنسبة الى عالم الكون و الا فهو على ماهو عليه؛^{۲۳} اگر ما قائل به این مطلب شده‌ایم، پس منظور از جدا شدن خاصیت‌های هر مرتبه، أعراض آن است؛ چرا که اگر ذاتیات جسم آن را رها کند، اساسش باطل می‌شود. در حالی که، اساس آن باقی است. همانا مراد ما برای جسم نسبت به عالم کون است و گرنه او بر همانچه که بنا شده، می‌باشد.

احتمال دوم، صورت بشری که دارای مقدار است، تابع جسم در لطافت و تیرگی می‌باشد. مانند جبریل هنگامی که در شکل دحیه بن کلبی وارد می‌شد و جدهای لطیف و نورانی در حکم ارواح هستند که در آن‌ها تراحمی وجود ندارد. به همین دلیل، معصوم‌علیهماالسلام در یک چشم به هم زدن از شرق به غرب می‌رسد.^{۲۴}

در حقیقت، این دو احتمال بیان‌کننده یک مطلب است؛ چرا که در احتمال اول گفته شد جسم هنگام صعودش لطیف می‌شود و این همان مطلبی است که در احتمال دوم نسبت به اجسام لطیف بیان کرد که در حکم ارواح هستند. در هر صورت، لازمهٔ سخن شیخ احمد احسانی این است که معراج با این جسم کثیف صورت نمی‌گیرد؛ چرا که مستلزم خرق و التیام فلک است. ولی در جای دیگر نظری مخالف این مطلب بیان کرده است. می‌گوید: حضرت محمد ﷺ با جسم عنصری دنیایی به معراج رفته‌اند، ولی تیرگی جسم پیامبر را کمتر از اجسام دیگر می‌داند:

صعد النبی: ليله المعراج بحسمه الشريف مع ما فيه من البشريه الكثيفه و بثيابه التي عليه و لم يمنعه ذلك عن اختراق السماوات و الحجب حجب الانوار لقلبه ما فيه من الكشافه؛^{۲۵} نبی: در شب معراج با جسم شریفشان و هر چه از تیرگی که در او بود و بالباس هایش صعود نمود و این مطلب «وجود تیرگی‌ها و لباس» مانع از دریدن آسمان‌ها و حجاب‌های نورانی نشد؛ زیرا در ایشان تیرگی‌ها کم است.

از این رو، شیخ احمد می‌گوید: به همین دلیل - کمی تیرگی در جسم پیامبر - است که در زیر آفتاب سایه ندارند. اساساً در اندیشه شیخ احمد، معصومان علیهما السلام از جسم لطیفی در این دنیا برخوردارند.

دیدگاه شیعه درباره کیفیت معراج

مشهور و معروف، میان دانشمندان اسلام این است که، پیامبر ﷺ هنگامی که در مکه بود، در یک شب به قدرت پروردگار از مسجد الحرام به مسجد الاقصی در بیت المقدس رفت. از آنجا به آسمان‌ها صعود کرد. آثار عظمت خداوند را در پهنه آسمان مشاهده نمود و در همان شب به مکه بازگشت. و نیز مشهور و معروف آن است که سیر زمینی و آسمانی را با جسم و روح توأماً انجام داد.^{۲۶}

ج) مسئله غیبت، و نایبان امام زمان

با غیبت دوازدهمین حجت حق و آغاز غیبت صغری، که امکان ملاقات امام با همه میسر نبود، چهار تن از بزرگان و پارسایان علمای شیعه با دستور حضرت به عنوان نایب برگزیده شدند. هر چند قبل از آن، امام هادی ﷺ و امام عسکری ﷺ، که مردم را برای عصر غیبت آماده می‌کردند، ارتباط خود را با مردم کم کرده و از طریق وکیلان خود با مردم ارتباط داشتند. ابوعمر و عثمان بن سعید عمری، ابو جعفر محمد بن عثمان بن سعید عمری، ابوالقاسم حسین بن روح نوبختی، ابوالحسن علی بن محمد سمري،^{۲۷} بزرگانی بودند که در زمان غیبت صغری واسطه بین امام و مردم بودند.

با آغاز غیبت کبری، حضرت در نوشته‌ای به آخرین نایب خود اعلام کرد که بعد از این، در پس پرده تاریک و طولانی غیبت رفته و برای اینکه شیادان نتوانند از خلأ عدم وجود امام سوء استفاده کنند، بیان فرمودند: هر کس ادعای دیدار و ملاقات با حضرتش را داشته باشد، دروغ‌گویی بیش نیست.^{۲۸} و چون حکمت اقتضا می‌کرد برای سروسامان دادن به نیازهای جامعه و پرسش‌های مردم عالمان راستین دین را به عنوان نایبان عام خود معرفی نمودند.^{۲۹}

با وقوع این حادثه بزرگ و بی‌نظیر تاریخ بشری؛ عده‌ای سودجو از این فرصت برای رسیدن به اهداف خود بهره جستند و با بهره‌گیری از احساسات شیفتگانی که منتظر امام خود بودند، غائله‌هایی را برپا کردند. بزرگان شیخیه، که در مورد امام زمان آهنگی متفاوت با دیگر بزرگان شیعه می‌نواختند، موجب شدند تا اشخاصی مانند علی محمد شیرازی که شاگرد مکتب سید رشتی بود و حسینعلی نوری با استفاده از این تفکر خاص اهداف خود را دنبال کنند. برای بررسی زمینه‌سازی شیخیه در رشد بابیت و بهائیت، به بررسی باورهای بزرگان شیخیه در مورد چگونگی غیبت امام زمان و نایبان او می‌پردازیم.

امام زمان در هورقلیا

همچنان‌که در بحث معاد، نظر شیخ احمد در خصوص جسم هورقلیایی مطرح شد، ایشان در مورد امام زمان ع نیز قائل است که حضرت در هورقلیا هستند. چنان‌که در توصیف هورقلیا از او چنین نقل شده است:

امام در هورقلیا بوده و هورقلیا را در اقلیم هشتم می‌داند که سرزمینی دیگر است و برای خود دارای شهری در مغرب به نام «جابر سا» و شهری در شرق به نام «جابلقا» است. بر دور هر شهر حصارهای آهنین بوده و بر هر یک، هزار هزار درب وجود دارد و در آن به هزار هزار لغت سخن گفته می‌شود که زبان هر یک از صاحبان آن غیر از زبان دیگری است. از هر شهری هر روز هفتاد هزار خارج می‌شوند که تا روز قیامت بر نمی‌گردند. هفتاد هزار داخل می‌شوند که تا روز قیامت بر نمی‌گردند. این داخل شوندگان و خارج شوندگان در بین زمین و آسمان با یکدیگر ملاقات می‌کنند.^{۲۰}

شیخ احمد محل اقامت حضرت حجت ع را در زمان غیبت در هورقلیا می‌داند. اگر حضرت بخواهد وارد این دنیا شوند، باید صورت‌های این دنیا را بر تن کنند:

و الحجه فی غیبتة تحت هورقلیا من تلک الدنیا فی قریه یقال لها کرعه فی وادی شمرخ و روی انه فی طیهه معه ثلاثین بدلاً و کل هذه القرى من تلک الدنیا و هو ظاهر لاهلها و اما اذا اراد ان یدخل فی هذه الاقالیم السبعه لبس صوره من صور اهل هذه الاقالیم و لا یعرفه احدو لا تراه عین رؤیه معرفه حتی تراه کل عین؛^{۲۱} حجت ع در زمان غیبتش زیر هورقلیا از آن دنیا قرار دارد. در روستایی که به آن «کرعه» گفته می‌شود، در وادی شمرخ و روایت شده حضرت در آن سرزمین طیهه با اوسی نفر از ابدال هستند. تمام این قریه‌ها از آن دنیا است. برای اهلش آشکار است و حضرت هرگاه بخواهد در یکی از اقلیم‌های هفت‌گانه داخل شود، از صورت‌های این اقلیم‌ها را می‌پوشند و هیچ کس او را نمی‌شناسد و هیچ چشمی او را نمی‌بیند تا تمام چشم‌ها او را نظاره کنند.

روشن است محلی با این اوصاف، بر فرض وجودش، جزء عالم اجسام نیست. براساس آنچه خود استدلال کرده‌اند، جسم در هر عالمی که قرار می‌گیرد هم سنخ با آن عالم می‌شود. پس امام زمان هم دارای بدن هورقلیایی هستند. حاصل آن که، لازمه آنچه از سوی شیخ احمد بیان شده، انکار حیات جسمانی امام زمان و اثبات حیاتی با جسم لطیف برای آن حضرت است که با عالم عنصر سنخیتی ندارد.^{۳۲}

سید کاظم رشتی، که جانشین شیخ احمد بود، در صدد تبیین آراء استاد خود بوده با استناد به آیه «وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ»^{۳۳} امام زمان ع را از جنس عالم اجسام خارج کرده، می‌نویسد:

و معنى كونه فى السماء أن بدنه من ذلك السنخ لانه ليس فى الارض لانه ليس من عالم الاجسام و ربما، نقول انه فى عالم المثال و عالم البرزخ نريد به العالم بين الدنيا و الآخرة لعالم الرجعة فانها ليست بكتافه الدنيا و لا بصفاء الآخرة و هو الآن طبيعته و طبيعته اهل الجزيرة الخضراء و مدينه جابلقا و جابر سا و هورقليا؛^{۳۴} معنای آیه شریفه که امام زمان ع در آسمان است، این است که بدنش از آن سنخ است و او در زمین نیست؛ زیرا او از عالم اجسام نیست و چه بسا که ما می‌گوییم همانا او در عالم مثال و عالم برزخ است و مقصود ما عالمی بین دنیا و آخرت است. شبیه عالم رجعت. پس آن عالم دارای کدورت‌های دنیا نیست و به صفای آخرت هم نمی‌باشد و طبیعت او هم اکنون طبیعت اهل جزیره خضراء و شهر جابلقا و جابر سا و هور قلیا است.

عبارت سید رشتی، صراحت کامل بر حیات هورقلیایی (برزخی) امام زمان دارد. زمانی که امام در آن عالم باشد، برقراری ارتباط با آن حضرت هم ممکن نخواهد بود. پس باید کسانی به عنوان واسطه فیض میان مردم و امام وجود داشته باشند که سید کاظم رشتی از آنها این‌گونه یاد می‌کند:

فالخواص المخصوصون من الشيعة هم اوتاد الارض بهذا المعنى فانهم حمله عنايه الامام على الرعية و العالم ... و هم الابدال يعنى ابدال الوصياء عند الغيبة و البعد؛^{۳۵} پس گروهی از خواص مخصوصین از شیعه اوتاد زمین به این معنا هستند. پس ایشان حاملان عنایت امام بر رعیت و عالم‌اند ... و ایشان ابدال‌اند؛ یعنی ابدال اوصیا هنگام غیبت و دوری امام.

در نظر سید کاظم برای باب امام، که واسطه امام با مردم و عالم است، دو نوع نشانه وجود

دارد:

الف. نشانه‌های اجمالی: نشانه‌های اجمالی باب امام بر کسی منطبق است که راوی حدیث باشد و نسبت به حلال و حرام و احکام الهی آگاهی داشته باشد.

ب. نشانه‌های تفصیلی: برای باب امام علایمی است که مربوط به علم یا عمل اوست، اینها عبارتند از:

۱. همه همت و نیت خود را در شناخت خداوند قرار دهد؛ چرا که سبب طاعت و بندگی خداوند می‌شود؛

۲. از غیر اهل بیت، علمی را دریافت نکند؛

۳. بر فطرت اصیل و اولی خود باقی باشد و آن را به پیروی از شیطان تغییر ندهد؛

۴. دلیل برگرفته‌هایش از آیات محکم الهی باشد، بر احادیث اهل بیت استناد کند؛

۵. تمام اعمال و اقوالش با شریعت نبی مکرم اسلام مطابق باشد.

سید کاظم رشتی، پس از برشمردن اوصاف این نایبان آنها را با نایبانی، که توسط حضرت ولی عصر علیه السلام به صورت مستقیم انتخاب شده بودند، یکی می‌داند و می‌نویسد:

فهؤلاء الابواب حکمهم حکم الابواب المخصوصین المنصوصین، فی کل و مخالفتهم مخالفه اولئک تخرج المخالف عن حد الايمان و تدخل حد الکفر و النفاق و یكون حال المخالفین لهم بالغیبه الکبری کحال المخالفین فی الغیبه الصغری؛^{۲۶} پس حکم این بابها حکم ابواب مخصوص است که در موردشان نص وارد شده، در تمام وجوه و مخالفت ایشان مخالفت آنهاست. مخالف آنها از حد ایمان خارج شده و در حیطة کفر و نفاق وارد می‌شوند و حال مخالفان ایشان در غیبت کبری مانند مخالفین «نواب اربعه» در غیبت صغری است

سید کاظم رشتی با این استدلال که برای باب هر شخصی ذکر غیر از یاد و نام صاحبش معنا ندارد، می‌گوید: واجب است که باب امام تمام ذکر و فکرش متوجه امام باشد و تمام اوقات خود را صرف نشر و تبیین اوصاف و احکام پیشوای خویش کند. پس هنگامی که شخصی را با این اوصاف یافتی یقین بدان که او باب امام است.^{۲۷}

با رواج هر چه بیشتر این تفکرات در مکتب سید کاظم رشتی، عقیده برخی از شیخیه با آنچه علمای بزرگ شیعه درباره نایبان امام زمان در عصر غیبت کبری می‌گفتند، تفاوت زیادی پیدا کرد و شاگردان این مکتب با دامن زدن به این مباحث و افزودن مطالبی دیگر بر آن، شناخت این انسان کامل و واسطه فیض را جزء ارکان دین قرار دادند. چنان‌که محمد کریم خان کرمانی، شناخت باب امام را رکن رابع دانسته و ارکان دین را این گونه بیان می‌کند:^{۲۸}

۱. معرفت خداوند متعال؛

۲. سناخت رسول اکرم.؛

۳. سناحت ائمه اطهار.؛

۴. ولایب اولباء الله یا همان رکن چهارم دین.

کریم‌خان در مورد چهارمین رکن می‌نویسد:

چون دست‌رسی به ولی خدا در هر لحظه مقدور نیست، پس باید به خدمت حجت ولی در آمد که ثقه و امین بوده و متقی و پرهیزگار و شب و روز خود را وقف نشر دین مولای خود کنند.^{۳۹}

کرمانی با برداشت‌هایی که از کلام شیخ احمد احسانی و سید کاظم رشتی داشت، مسئله امام رمان و رکن رابع را در قالب تشبیهی این‌گونه بیان می‌کند: جسد اصلی (غیرعنصری)، بسان روح بخاری است. این روح بخاری جانشین روح ملکوتی است و سایر اعضا (غیر از روح بخاری)، عرض هستند و تابع روح بخاری، در واقع، انسان کامل با همان رکن رابع مانند روح بخاری است و تنها اوست که می‌تواند با روح ملکوتی (امام زمان ع) ارتباط برقرار کند. وی می‌نویسد:

به یقین که هر کس منکر شیعه کامل باشد، متصل به او نیست. هر کس متصل به او نباشد، میت است از روح الایمان. چرا که روح الایمان اول به آن شیعه کامل می‌رسد، چنان‌که یافنی و از او منتشر در سایر خلق می‌شود. پس معرفت ایشان از ارکان ایمان و شروط اذعان است.^{۴۰}

جایگاه این ارکان در نظام هستی از دبد کرمانی واسطه فیض و مددهای الهی است که به برکت آنان (با وجود غیبت امام زمان ع)، این فیض‌ها به سایر مردم می‌رسد. و خود ابتدا محل این فیض‌ها قرار می‌گیرند و از درجه قرب بالایی نسبت به حضرت حق برخوردارند.^{۴۱}

۳. دلایل ادعای شکل‌گیری بابیه و بهائیت از شیخیه

بر ادعای شکل‌گیری بابیت و بهائیت از آبشخور اندیشه‌های شیخیه، شواهدی وجود دارد که به برخی از آنها پرداخته می‌شود.

یک. شاگردی در مکتب شیخیه

بر اساس آنچه نویسندگان بهائی و غیربهائی نگاشته‌اند، علی محمد شیرازی، به خواسته دایی خود، از نشی سالگی تا هشت سالگی در مدرسه «قهوه اولباء» شیراز، در درس شیخ عابد از شاگردان شیخ احمد احسانی حضور یافت. از این‌رو، بدیهی است که شالوده تفکرات و عقاید او

با وجود استادی شیخی مسلک، بر مرام شیخیه پایه گذاری شود. همین امر سبب شد تا در حدود بیست سالگی عازم کربلا شده و در محضر سید کاظم رشتی تلمذ نماید.^{۴۲} و با آشنا شدن با تفکراتی مانند رکن رابع و باب امام زمان، زمینه ادعاهای بعدی فراهم آمد. چنانکه فاضل مازندرانی می‌نویسد:

در محضر سیدرشتی مسائل عرفانی و تفسیر و تأویل احادیث و آیات از طریق اثنی عشری و عرفان‌های مربوط به شیخ احسانی را بسیار شنیدند. و به فقه امامی از روش آنان ورود نمودند. چنانچه از آثارشان مستفاد می‌گردد، در مطالب و مآرب شیخ و سید بیش از همه امور دیگر وارد شدند و به آن مکتب نزدیک‌تر بودند.^{۴۳}

دو. روی آوردن به ریاضت و اوراد

علی محمد شیرازی تنها در آموختن مقدمات خواندن، نوشتن و تحصیل معارف دینی از شیخیه متأثر نبوده، بلکه در کسب مراحل معنوی نیز بر شیوه شیخ احمد، به انجام ریاضت و ذکر و اوراد اشتغال داشته است. از شیخ احمد، در توصیف حالات روحیش نقل شده است: «هماره خواستار گوشه‌ای از خلوت و مایل به گوشه‌نشینی بوده و کوه و بیابان را بیشتر دوست داشتیم. از آمیزش با مردم ترسناک و پریشان بودم.»^{۴۴} همچنین شیخ احمد در لسان پیروانش، به ریاضت و جهد در عبادت شهرت داشته است.^{۴۵} علی محمد شیرازی نیز به تصریح «شیخ احمد روحی» و «میرزا آقا خان کرمانی»^{۴۶} و تأیید نبیل زرندی، هنگام اقامت در بوشهر در هوایی، که آب کوزه هم به جوش می‌آمد، از صبح تا به شام بر بالای بام خانه می‌ایستاد و اوراد و اذکار می‌خواند.^{۴۷} تا جایی که به گفته آواره بهایی علی محمد شیرازی در بوشهر، به سبب همین گوشه‌گیری و بام نشینی و خواندن اوراد و اذکار به «سید ذکر» شهرت یافت و به گردآوری و رونویسی مناجات‌ها و ادعیه اسلامی پرداخت و کم کم دعا نویس و مناجات پرداز شد.^{۴۸}

ولی بهائیان که دریافتند صحنه‌گذاران بر عمل ریاضت کشی علی محمد شیرازی، مخالف دعوی امی بودن، اوست در بعضی از آثار خود چنین موضوعی را انکار کردند.

سه. بسیاری از کسانی که به علی محمد شیرازی پیوستند، از شاگردان مکتب شیخ احمد احسائی و سید کاظم رشتی بودند.^{۴۹} خود در کتاب بیان به این موضوع اشاره کرده است.^{۵۰} این نشانگر این حقیقت است که سخنان آن دو، زمینه قبول این ادعا را فراهم آورده است. کسانی که از شیخیه در مقابل آنها ایستادند، در پی اثبات نادرستی این برداشت از سخنان شیخ احمد و سید رشتی بودند.

چهار. ادعای بابیت

آثار اولیه علی محمد شیرازی، منطبق با مزاج شیخیه و مغایر با عقاید شیعه امامیه، مبنی بر دعوی بابیت است. ادعای رکن رابع و باب امام زمان بودن از جمله عقایدی است که از سوی سید رشتی بیان شد و جزء اصول اعتقادی شیخیه قرار گرفت، در آثار علی محمد شیرازی نیز انعکاس یافت. چنان که به نقل فاضل مازندرانی، علی محمد شیرازی در اوان ادعاهایش خود را باب معرفی کرده و شیخ احمد احسائی و سید کاظم رشتی را نیز دو بابی می‌داند که بشارت او را داده‌اند و ملاحسین بشرویه‌ای را باب الباب خطاب می‌کند.

إعلموا یا أهل الأرض أن الله قد جعل مع الباب بابین من قبل [شیخ احمد احسائی و سید کاظم رشتی] ليعلمکم أمره علی الحق بالحق من حوله علی الحق مشهودا و أن الله قد قدر لکم فی الباب باباً املا حسین بشرویه [علی الإذن لیبلغکم إلی الباب یاذنه: ۵۱] ای اهل زمین بدانید که خداوند با باب [علی محمد شیرازی] دو باب [شیخ احمد احسائی و سید کاظم رشتی] را از قبل قرار داد تا امرش را از راه حقیقت و به صورت آشکار از اطرافش به شما بشناساند و خداوند برای شما باب البابی [ملاحسین بشرویه‌ای] مقدر فرمود تا شما را با اذن او به باب برساند.

همچنین علی محمد شیرازی در جواب یکی از پیروانش این گونه بیان می‌کند:

وأن ما کتب بان باب الإمام لابد أن یكون مرآة له فهو حق لاریب فیه... در خصوص طرح این مسئله، که باب امام می‌بایست آئینه امام باشد، باید بگوییم که سخن درست و حقی است. چنانچه امام نیز باید که خود آینه خداوند جل جلاله باشد. ولی نوشته بودی که «سید رشتی» همانند من مدعی بابیت نبود. از این رو، کرامات و معجزاتی از او ظاهر نشده پس این امر بر تو مشتبه شده است. در حالی که، تو خود بارها از او شنیده‌ای که می‌گفت: نام «عامریه»، نام محبوبه، و اسم سر باطنی را بر زبان نیاور؛ زیرا که من از گوینده آن نسبت به محبوبه هراسانم. و در موارد متعددی از او شنیده‌ام که می‌گفت: «ای کسی که صغیر السن، لطیف البدن و قریب العهد به دوران شیر خوارگی است». همانا عدم انجام امور خارق العاده از سوی او به خاطر حکم امام علیه السلام است که مردم را بر اسرارش آگاه نسازد. همانا اگر خدا بخواهد از جانب خودم فضلی از او را ظاهر خواهیم کرد. ۵۲

بر این اساس، از دیدگاه بابیه و بهائیه، شیخ احمد احسائی و سید کاظم رشتی، نه تنها به مقام بابیت نائل شده بودند، بلکه به عنوان مبشران ظهور علی محمد شیرازی مورد تجلیل و احترام این دو فرقه هستند.

پنج. مهدویت نوعی

آن‌چنان که در بخش عقاید شیخیه بیان شد، بر اساس نظر شیخ احمد در خصوص جسم هورقلیایی حضرت حجت (عج)، و مطرح کردن رکن رابع به عنوان اصلی اعتقادی از سوی شیخیه این نتیجه به دست می‌آید که آنها به نحوی مهدویت نوعی را معتقد شده‌اند، چرا که آنها معتقدند حضرت دارای بدن مادی هم‌سنگ با این دنیا نیستند. از سوی دیگر، برای رکن رابع اوصاف ویژه‌ای بیان می‌کنند که برخی از آنها فقط در حق امامان معصوم‌علیهم‌السلام جایز است و بر غیر از آنها قابل انطباق نیست. از جمله واسطه رزق بندگان بودن. از این‌رو، معرفی افرادی خاص (رکن رابع)، به عنوان آینده تمام نمای امام معصوم‌علیهم‌السلام آنها را در مقام خود امام قرار می‌دهد؛ چرا که در اندیشه آنها امکان دستیابی به امام زمان وجود ندارد. از سوی دیگر، این افراد در حد امام هستند و این تداعی کننده مهدویت نوعی یا تجلی امام زمان در اشخاص مختلف است. انعکاس این باور را در سخنان رهبران بایی و بهائی می‌توان ملاحظه نمود. از این‌رو، علی محمد شیرازی پس از آنکه خود را باب معرفی کرد، ادعای مهدویت خود را نیز آشکار می‌سازد. حسینعلی نوری نیز امام زمان شیعیان را فردی موهوم خوانده و مدعی است:

هزار سال او آید جمیع فرق اثنی عشریه نفس موهومی را که اصلاً موجود نبوده، مع عیال و اطفال موهومه در مدائن موهومه محل معین نمودند و ساجد او بودند و اگر نفسی انکار او می‌نمود، فتوای قتل می‌دادند. الا انهم من عبده الاوهام فی کتاب ربک العلیم الخبیر.^{۵۳}

یا در بخشی دیگر می‌نویسد:

حزب شیعه که خود را از فرقه ناجیه مرحومه می‌شمردند و افضل اهل عالم می‌دانستند، روایاتی نقل نمودند که هر نفسی قائل شود به اینکه موعود متولد می‌شود کافر است و از دین خارج. این روایات سبب شد که جمعی را من غیر تقصیر و جرم شهید نمودند، تا آنکه نقطه اولی روح ماسواه فداه از فارس، از صلب شخص معصوم متولد شدند و دعوی قائمی نمودند. اذا خسر الذین اتبعوا الظنون والأوهام.^{۵۴}

همچنین عباس افندی در لوحی خطاب به فاضل شیرازی تصریح می‌کند که امام زمان در عالم وجود از جسمی برخوردار نیست:

در خصوص امام ثانی عشر استفسار نموده بودید. این تصور از اصل، در عالم جسم وجود نداشته، بلکه حضرت امام ثانی عشر در حین غیب بود، اما در عالم جسد تحقیقی نداشت، بلکه بعضی از اکابر شیعیان در آن زمان محض محافظت ضعای ناس چنین

مصلحت داشتند که آن شخص موجود در حین غیب را چنین ذکر نمایند که تصور شود که در حین جسم است.^{۵۵}

نتیجه‌گیری

مطالب بیان شده، حاکی از چگونگی شکل‌گیری فرقه بابت و بهائیت از آبشخور اندیشه‌های بزرگان شیخیه است؛ چرا که با شکل‌گیری تفکرات رهبران بابی و بهایی بر اساس آموزه‌های شیخیه و مطرح شدن مباحثی مانند جسد هورقلیایی در بحث معاد و سرایت دادن آن به بحث معراج نبی اکرم اسلام و حیات حضرت ولی عصر علیه السلام در زمان غیبت، این نتیجه به‌دست می‌آید که امام زمان علیه السلام در عالم عنصری نیست و برقراری ارتباط با وجود حضرت میسر نیست. از این‌رو، باید واسطه‌هایی میان امام و مردم باشد تا فیض الهی از طریق آنها به مردم برسد. این نایبان دارای امتیازاتی هستند که متفاوت با نایبان عام در بین علمای شیعه است، به همین جهت، شیخیه کرمان شناخت رکن رابع را جزء ارکان دین قرار دادند.

با دامن زدن پیروان شیخ احمد به این اندیشه‌ها، راه برای اشخاصی مانند علی محمد شیرازی و حسینعلی نوری هموار گشت تا ابتدا با مطرح کردن خود به عنوان باب امام زمان، ادعاهای خود را تا امام زمان بودن ادامه دهند؛ چرا که سخنان شیخیه بذر گرایش به مهدویت نوعی را در اذهان آنها کاشت و رهبران بابی و بهایی حتی به ادعای مهدویت هم پسنده نکردند و خود را پیامبری صاحب شریعت معرفی کرده و در توصیف خود چنان مبالغه کردند که خدایان زمینی بابی و بهائی قرار گرفتند.

پی‌نوشت‌ها

۱. براون در نزد بهائیان از جایگاه والایی برخوردار است و نوشته‌های او در نزد بهائیان معبر است، در دیات بهایی قسمتی را به معرفی و تمجید از او اختصاص داده است.
۲. میرزا جانی کاشانی، *نقطه الکاف*، با مقدمه فارسی ادوارد برون، (۹) بط - فح.
۳. احساء؛ در قسمت شمالی بحرین، در شمال شرقی جزیره العرب، در سواحل غربی خلیج بصره قرار دارد.
۴. *دایرة المعارف تشیع*، ج ۱، ص ۵۰۰ - ۵۰۱، سید محسن الامین، *اعیان الشیعه*، ج ۲، ص ۵۸۹، المنجد فی الاعلام، *دایرة المعارف بزرگ اسلامی*، ج ۶، ص ۶۶۷-۶۶۲.
۵. سیدمحسن الامین، *اعیان الشیعه*، ج ۲، ص ۵۸۹.
۶. میرزا محمد التنکابنی، *قصص العلماء*، ص ۴۴.
۷. یس: ۷۸-۷۹؛ قیامة: ۳-۴؛ بقره: ۲-۲۸.
۸. يجب ان يعلم ان المعاد منه ما هو منقول من شرع و لا سبيل الى اثباته الا من طريق الشريعة و تصديق خبر النبوه و هو الذي للبدن عند البعث (ابن سبنا، *الشفاء*، ص ۴۶۰)
۹. علی اکبر دهخدا، *لغت نامه*، ذیل ماده.
۱۰. شیخ اشراق، *مجموعه مصنفات*، ج ۲، ص ۲۵۴.
۱۱. رک: احمد بن هروی، *انواریه*، ص ۲۴۳ - ۲۴۴.
۱۲. سیدمحمدحسین طباطبائی، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۱۷، ص ۱۱۴.
۱۳. سیدجلال آسنیانی، *شرح زاد المسافر*، ص ۱۳۲.
۱۴. شیخ احمد بن زین الدین الاحسانی، *شرح الزیارة الجامعة الکبيرة*، ج ۴، ص ۱۹-۲۰.
۱۵. همان.
۱۶. همان.
۱۷. همان، ج ۴، ص ۲۱-۲۲.
۱۸. شیخ احمد بن زین الدین احسانی، *حیاه النفس*، ص ۳۷.
۱۹. رک: سیدمحمدحسن آل طالقانی، *الشیخیه نشأتها و تطورها و مصادر دراستها*، ص ۲۶۳-۲۴۹.
۲۰. جعفر سبحانی، *منشور عقاید امامیه*، ص ۱۸۹-۱۹۰.
۲۱. به نقل از: ناصر مکارم شیرازی، *تفسیر نمونه*، ج ۱۲، ص ۱۱.
۲۲. سیدمحمدحسین طباطبائی، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۱۳، ص ۳۱.
۲۳. سیدکاظم رشتی، *مجموعه رسائل*، ص ۳۶، رساله فی کشف الحق.
۲۴. همان.
۲۵. شیخ احمد احسانی، *شرح الزیارة الجامعة الکبيرة*، ج ۳، ص ۹۲.
۲۶. ناصر مکارم شیرازی، *تفسیر نمونه*، ج ۱۲، ص ۱۱.
۲۷. شیخ طوسی، *کتاب الغیبه*، ص ۳۵۳.
۲۸. همان، ص ۳۹۵.
۲۹. و اما الحوادث الواقعة فارجعوا فیها الی رواه حدیثنا فإنهم حجتی علیکم و أنا حجة الله (شیخ حر عاملی، *وسائل الشیعه*، ج ۲۷، ص ۱۴۰).

۳۰. شیخ احمد احسائی و سید کاظم رشتی، *اسرار الامام المهدی*، ص ۹۵.
۳۱. همان
۳۲. برای آشنایی بیشتر در مورد هورقلیا به رساله شیخ، در کتاب *مجموعه رسائل سید کاظم رشتی*، ص ۸۳ مراجعه کنید.
۳۳. ذاریات: ۲۲.
۳۴. شیخ احمد احسائی، سید کاظم رشتی، *اسرار الامام المهدی*، ص ۹۵.
۳۵. همان، ص ۹۷-۹۸.
۳۶. *مجموعه رسائل سید کاظم رشتی*، *رساله حجت البالغه*، ص ۳۱۷.
۳۷. همان.
۳۸. حاج محمد کریم خان کرمانی، *رساله رکن رابع*، ص ۱۲.
۳۹. همان.
۴۰. حاج محمد کریم خان کرمانی، *ارشاد العوام*، ج ۴، ص ۲۷۳-۲۷۴.
۴۱. همان، ص ۳۳۵.
۴۲. اشراق خاوری، *گنجینه حدود و احکام*، فصل سوم از باب ۶۴، ص ۳۹۳؛ *رساله ایام تسعه*، مطلب سوم از فصل اول، ص ۲۲.
۴۳. فاضل مازندرانی، *اسرار الآثار خصوصی*، ج ۱، حرف الف، ص ۱۹۱.
۴۴. مرتضی مدرسی چهاردهی، شیخ احمد احسائی، ص ۶ و رساله شرح احوال شیخ اجل احمد احسائی، ص ۹.
۴۵. *دایرة المعارف بزرگ اسلامی*، ج ۶، سرگذشت شیخ احمد احسائی.
۴۶. شیخ احمد روحی و میرزا آقا خان کرمانی، *هشت بهشت*، ص ۲۷۶.
۴۷. عبد الحمید اشراق خاوری، *تلخیص تاریخ نبیل زرنندی*، ص ۶۶.
۴۸. عبد الحسین آیتی «آواره»، *کواکب الدریه*، ج ۱، ص ۳۴.
۴۹. ملا حسین بشرویه‌ای، میرزا محمد حسن برادر، ملا علی بسطامی، حاج محمد علی بار فروش، سید حسین یزدی، ملا حسن بجستانی، میرزا محمد علی قزوینی، میرزا هادی یسر ملا عبد الوهاب قزوینی و
۵۰. علی محمد شیرازی، بیان فارسی باب اول از واحد دوم کتاب.
۵۱. فاضل مازندرانی، *اسرار الآثار*، ج ۲، ص ۱۱.
۵۲. *ظهور الحق*، بخش سوم از بختهای نه گانه کتاب، ص ۱۴.
۵۳. میرزا حسینعلی نوری، *اقتدارات*، ص ۲۴۴.
۵۴. همان، ص ۲۶۹.
۵۵. عزیز الله سلیمانی، *مصاییح هدایت*، ج ۱، ص ۲۶۲.

منابع

- میرزا جانی کاشانی، *نقطه الکاف در تاریخ ظهور باب*، ادوارد براون (سعی و اهتمام)، هلند، ۱۹۱۰م.
 امین، السید محسن، *اعیان الشیعه*، حسن الامین (تحقیق)، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات، بی تا.
 مرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی، *دایرةالمعارف بزرگ اسلامی*، تهران، ۱۳۸۰ه.
 تنکابنی، میرزا محمد، *قصص العلماء*، ج دوم، بی جا، علمیه اسلامی، تابستان ۱۳۶۴.
 احسائی، شیخ احمد و رشتی، سید کاظم، *اسرار الامام المهدي*، بیروت دارالمحجۃ البيضاء، ۱۴۲۵ ق.
 احسائی، شیخ احمد، *شرح الزیارة الجامعة الکبیره*، بی جا، بی تا، ۱۴۲۴ ق.
 آل الطالقانی، *الشیخیه نشأتها و تطورها*، بیروت، المآل للمطبوعات، ۱۴۲۰ه ق.
 سیحانی، جعفر، *منشور عقاید امامیه*، قم، موسسه امام صادق، زمستان ۱۳۷۶ه.
 مکارم شیرازی، ناصر، *تفسیر نمونه*، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴ه.
 طباطبائی، سید محمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ پنجم، زمستان ۱۳۷۲/ ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۶۳.
 رشتی، سید کاظم، *مجمع الرسائل*، چاپ سنگی.
 طوسی، ابی جعفر محمد بن الحسن، *کتاب الفیه*، ج دوم، قم، موسسه المعارف الاسلامیه، ۱۴۱۷ه.
 حر عاملی، *وسائل الشیعه*، قم، موسسه آل البيت، ۱۴۱۴ق / ۱۴۰۹ق.
 کرمانی، محمد کریم خان، *ارشادالعوام*، کرمان، سعادت، ۱۲۶۵.
 کرمانی، محمد کریم خان، *رکن رابع*، ج دوم، کرمان، سعادت، ۱۳۶۸.
 مرتضی، شیخ احمد احسائی، *مدرسی چهاردهی*، تهران، بنگاه مطبوعاتی علمی، ۱۳۳۴.
 رساله شرح احوال شیخ اجل اوحد مرحوم شیخ احمد احسائی، ج دوم، چاپخانه سعادت کرمان، بی تا.
دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، مرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۲.
 سلیمانی، عزیز الله، *مصاییح هدایت*، تهران، لجنه نشر آثار امری، ۱۰۹ بدیع.
 فاضل مازندرانی، *اسرار الآثار خصوصی*، موسسه مطبوعات امری، ۱۲۸ بدیع.
 اشراق خاوری، عبد الحمید، *تلخیص تاریخ نبیل زرندی*، تهران، لجنه ملی نشر آثار امری، ۱۰۳ بدیع.
 عبد الحسین آیتی، *الکواکب الدریه فی مآثر البهائیه*، مصر، مطبعه السعاده.
 اشراق خاوری، عبد الحمید، *رساله ایام تسعه*، تهران، محفل ملی بهائیان، ۱۰۲ بدیع.
 اشراق خاوری، عبد الحمید، *گنجینه حدود و احکام*، ج سوم، موسسه ملی مطبوعات امری، ۱۲۸ بدیع.
 روحی، شیخ احمد و کرمانی، میرزا آقا خان، هشت بهشت، نسخه تهیه شده از نسخه خطی توسط پیروان بیان.
 احمد بن هروی، *انواریه*، ترجمه و شرح حکمت اشراق، ج دوم، تهران، امیر کبیر، ۱۳۶۳.
 سید جلال الدین آشتیانی، *شرح زاد المسافر*، ج سوم، قم، دفتر تبلیغات، ۱۳۸۱.
 شیخ اشراق، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، ج سوم، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵.
 ابن سینا، ابو علی، *الهیات من کتاب الشفاء*، تحقیق آیه الله حسن زاده آملی، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶.