

تعیین کیفر مدعی امامت و مهدویت بر اساس مبانی فقهی امامیه -

علی محمدیان^۱
میثم کهن ترابی^۲

چکیده

مسئله امامت از بنیادی‌ترین اصول اعتقادی تشیع به شمار می‌رود؛ چه این که ضرورت جاودانگی دین بعد از پیامبر ﷺ، اقتضای صیانت نظری و عملی از تعالیم شریعت را داشته و این مهم از رهگذر تبیین و تفسیر دین توسط امام معصوم امکان‌پذیر است. پرواضح است که با عنایت به جایگاه امامت در آموزه‌های دینی، همواره افرادی در صدد سودجویی از این نهاد برآمده و لذا مدعیان دروغین امامت از سده‌های نخستین اسلامی پدیدار گشته‌اند و این امر امروزه در قالب مُتَمَهِّدیان یا مدعیان مهدویت نمود فراوانی در جامعه داشته است. فارغ از آسیب‌شناسی و تحلیل این جریانات از ابعاد مختلف، آنچه جستار حاضر در صدد تبیین آن است این مهم می‌باشد که رویکرد فقه‌جزایی امامیه به مدعیان امامت و مهدویت چیست. ضرورت تحقیق از آن روست که تاکنون پژوهش مستقلی در این زمینه انجام نشده و فقیهان امامی نیز در این زمینه جز به ندرت، سخن به میان نیاورده‌اند. جستار حاضر که به شیوه توصیفی - تحلیلی و با مراجعه به منابع کتابخانه‌ای سامان یافته است، پس از بررسی احتمالات موجود در مسئله، به این نتیجه رسیده است که در صورت عارض شدن عناوینی از قبیل ارتداد و افساد فی الارض، بر عمل مدعیان دروغین، می‌توان ایشان را به حدود مقرر شرعی محکوم نمود؛ در غیر این صورت مجازات ایشان تابعی از باب تعزیرات بوده و حکومت اسلامی با ملاحظه جوانب مختلف، کیفر چنین فردی را مشخص خواهد نمود.

واژگان کلیدی:

مدعی امامت، مدعی مهدویت، فقه امامیه، ارتداد، افساد فی الارض.

- تاریخ دریافت: ۹۹/۲/۱۹ تاریخ پذیرش: ۹۹/۵/۲۵

۱. عضو هیئت علمی گروه فقه و حقوق دانشگاه بزرگمهر قائنات، ایران (نویسنده مسئول)
(mohammadian@buqaen.ac.ir)

۲. عضو هیئت علمی گروه فقه و حقوق دانشگاه بزرگمهر قائنات، ایران.

جبهه توحید و عدالت همواره در اعصار گوناگون از ناحیه گروه‌های مختلف تهدید شده است؛ این تهدیدات گاه از جانب افرادی بوده است که خارج از این جبهه قرار داشته‌اند؛ و گاه این حملات از سوی افرادی بوده است که بر چهره خویش نقاب حق داشته‌اند؛ به همین دلیل مقابله با آنها دشواری‌های خاص خود را داشته است. از مهم‌ترین این گروه‌ها، مدعیان دروغینی بوده‌اند که با سوءاستفاده از احساسات پاک گروه حق، درصدد تضعیف و لطمه زدن به تعالیم ناب شریعت بوده‌اند.

مسئله امامت و مهدویت از جمله بزنگاه‌هایی بوده است که با توجه به نقش انکارناپذیر آن در ثبات و پایداری دین و نیز حراست از آموزه‌های اصیل تشیع، همواره بدخواهان و دشمنان مکتب امامیه به زعم خویش کوشیده‌اند با رسوخ در این دژ مستحکم و ایجاد تزلزل در مبانی آن، به پیکره مذهب لطمه وارد نمایند.^۱ اگرچه تلاش دشمنان در این زمینه در اشکال و قالب‌های متفاوتی بروز و ظهور داشته است؛ لیکن یکی از نقاطی که همواره و در طول تاریخ مورد حمله دشمنان قرار گرفته است، نهاد امامت و بالخصوص مهدویت است. در طول تاریخ همواره افرادی بوده‌اند که از مقام نیابت خاصه، تا مهدویت و از آن فراتر، تا مقام الوهیت را برای خویش ادعا کرده‌اند و هر کدام به اندازه دایره تبلیغ خود، مریدانی به دست آورده‌اند. گرچه ارباب معرفت و تقوا، در هر عصری وجود دارند؛ اما همواره عناصر فاسد و شیادان جاه‌طلب و دنیاپرست، از عقیده و ایمان مردم نسبت به معبود واقعی، رهبران الهی، شئون دینی و حقایق آسمانی سوءاستفاده کرده و خود را به دروغ دارای مناصب معنوی جلوه داده و ادعای کذب نموده‌اند.^۲

۱. شهید مطهری در این زمینه می‌نویسد: «اگر می‌خواهید بفهمید که این مسئله منحصر به شیعه نیست، ببینید آیا مدعیان مهدویت فقط در میان شیعه زیاد بوده‌اند و در میان اهل تسنن نبوده‌اند؟ می‌بینید مدعیان مهدویت در میان اهل تسنن هم زیاد بوده‌اند. یکی از آنها همین مهدی سودانی یا متمهدی سودانی است که در کمتر از یک قرن اخیر در سودان ظهور کرد و در آن جا یک جمعیتی به وجود آورد که تا همین اواخر هم بودند. اصلاً این مرد که ظهور کرد، به ادعای مهدویت ظهور کرد، یعنی این قدر اعتقاد به مهدوی در همان سرزمین‌های سنی‌نشین وجود داشته است که زمینه را برای ادعای یک مهدی دروغین مساعد کرد. در کشورهای دیگر اسلامی نیز مدعیان مهدویت زیاد بوده‌اند. در هندوستان و پاکستان، قادیانی‌ها به همین عنوان ادعای مهدویت ظهور کردند، و در روایات ما هم زیاد است که مدعیان کذاب، و به اعتباری دجال‌ها زیاد پیدا خواهند شد و ادعاهایی خواهند کرد» (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۳: ۲۵۳).

۲. متأسفانه باید اذعان کرد که در سال‌های اخیر تعداد شیادان مدعی امامت یا ارتباط با امام زمان علیه السلام افزایش قابل ملاحظه‌ای داشته است. از باب نمونه یکی از افرادی که اخیراً با حکم اعدام مواجه شد فردی بود که ادعا می‌کرد امام دوازدهم است و با شهادت و کلاهبرداری تعداد قابل ملاحظه‌ای از افراد ناآگاه و عامی را تحت تأثیر قرار داده بود. وی به

نوشتار حاضر با عنایت به این که افزون بر فعالیت‌های فرهنگی و روشنگری‌های اجتماعی، واکنش مناسب کیفری به دسیسه‌های این چنینی نیز اهمیت تام داشته و با التفات به این نکته که هرگونه برخورد و واکنش باید مطابق آموزه‌های شریعت باشد، از آن جا که تاکنون تحقیق مستقلی در این زمینه صورت نگرفته و میراث مکتوب فقهی امامیه نیز آن چنان که باید به بیان حکم مسئله نپرداخته است، درصدد برآمده است تا با عنایت به ضرورت و اهمیت مسئله، به واکاوی مستندات و ادله فقهی پرداخته و با کاوش در آرای فقها، رویکرد کیفری شریعت را در مواجهه با چنین جریان‌های فراروی قرار دهد؛ لذا در ادامه پس از بیان کلیات و تبیین مفاهیم بنیادین پژوهش، به استقصای در ادله و متون فقهی پرداخته می‌شود.

ناگفته نماند ثمره بحث افزون بر تبیین موضع فقه امامیه در مسئله، در حقوق موضوعه نیز می‌تواند منشاء اثر باشد؛ چه این که حکم مدعی امامت و مهدویت صریحاً در قوانین موضوعه از جمله قانون مجازات اسلامی (مصوب ۱۳۹۲) ذکر نشده و لذا با توجه به ضرورت اتخاذ و تطبیق قوانین با شرع (موضوع اصل چهارم قانون اساسی)، حکم مسئله تابعی از اصل ۱۶۷ قانون اساسی خواهد بود که مقرر می‌دارد:

قاضی مؤظف است کوشش کند حکم هر دعوا را در قوانین مدونه بیابد و اگر نیابد با استناد به منابع معتبر اسلامی یا فتاوی معتبر، حکم قضیه را صادر نماید و نمی‌تواند به بهانه سکوت یا نقص یا اجمال یا تعارض قوانین مدونه از رسیدگی به دعوا و صدور حکم امتناع ورزد.

مفهوم‌شناسی مدعی امامت

آن چنان که تتبع در متون فقهی و میراث روایی امامیه نشان می‌دهد، شارع و قانونگذار شریعت، تعریف خاصی از مدعی امامت ارائه نکرده و ظاهراً این امر را به عرف متشرعه واگذار کرده است. اندک فقیهان امامی نیز که در مسئله اتخاذ موضع نموده‌اند به بیان مراد خود از به کار بردن عبارت مدعی امامت نپرداخته‌اند؛ اما ظاهراً هنگامی که از مدعی امامت سخن به میان آورده می‌شود، معنای لفظ تابع ارتکاز عرفی آن بوده و دقیقاً همین معنای لغوی مدنظر است. بنابراین در تحقق عنوان و موضوع، همین مقدار که شخصی به صراحت چنین ادعایی

سمت جمکران نماز می‌خواند و کتابی مفصل تحت عنوان «القائم» را سر هم کرده بود. ظرف چند سال اخیر تعداد شیادانی که ادعای امامت یا ارتباط با امام زمان می‌کنند به نحو نگران‌کننده‌ای افزایش یافته و تعداد افراد ساده و عوامی که جذب این افراد می‌شوند نیز بیشتر شده است (ر.ک: رضائزاد، ۱۳۹۵: ۱۰۹).

را مطرح نماید؛ یا این که مدعی اموری شود که به طور یقینی از شئون امامت محسوب می‌شود، عنوان مدعی امامت بر وی صادق خواهد بود؛ البته با شک در صدق موضوع، ظاهراً مورد، محل جریان اصل برائت بوده و در نتیجه مجازات از شخص متهم منتفی خواهد گردید.

اقوال فقیهان

آنچه که مشخص است این که مشهور فقیهان امامی از متقدمان اصحاب گرفته تا متأخران ایشان در فرض مسئله به تبیین دیدگاه مختار خود پرداخته و به سکوت از کنار آن عبور کرده‌اند. از باب نمونه حسب تتبع مبسوط نگارنده در کتب فقهی، وی موفق به کشف رأی شیخ صدوق و نیز شیخ مفید در مسئله نشد. هم‌چنان که جست‌وجو در آرای قدیمین (ابن جنید و ابن ابی عقیل) نیز در پی بردن به مختار ایشان در مسئله رهگشا نیست. در این میان برخی از فقیهان اگرچه در خلال آرای خود متعرض اموری از قبیل طریق علم به صدق مدعی امامت شده‌اند؛ اما اشاره‌ای به کیفر شخصی که به دروغ مدعی امامت است نداشته‌اند (ر.ک: حلبی، ۱۴۰۳: ۹۰).

مسئله مورد بحث حتی در اکثر کتب استدلالی فقه امامی نیز مسکوت نهاده شده و فقیهان به سکوت از کنار آن عبور کرده‌اند؛ کما این که از باب نمونه، جست‌وجو در آثار شیخ طوسی و فقیه کثیرالتألیفی مانند علامه حلی و نیز فقهایی مانند شهید اول و شهید ثانی نیز پژوهشگر را در جهت پی بردن به رأی ایشان یاری نمی‌نماید. بنابراین فقهایی که در مسئله اتخاذ موضع نموده‌اند منحصر در چند فقیه متأخر هستند که در ادامه دیدگاه آنها بیان خواهد گردید.

ذکر این نکته نیز خالی از فایده نیست که در برخی از کتب روایی امامیه برخی از آثار ادعای دروغین امامت ذکر شده و برای ایشان صفاتی نیز بیان گردیده است. از باب نمونه شیخ صدوق در *ثواب الأعمال و عقاب الأعمال* که از آثار حدیثی مهم شیعه شمرده می‌شود و متضمن اخباری است که اعمال پسندیده و پاداش آنها (ثواب الاعمال) و هم‌چنین اعمال ناپسند و مجازات آنها (عقاب الاعمال) را بیان می‌کند، به ذکر چندین روایت در این زمینه پرداخته است. مطابق یکی از این روایات هنگامی که از امام باقر علیه السلام پرسیده می‌شود آیه ۶۰ سوره زمر: «وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ تَرَى الَّذِينَ كَذَبُوا عَلَى اللَّهِ وُجُوهُهُمْ مُسْوَدَّةٌ»^۱ درباره چه افرادی است؟ حضرت در پاسخ می‌فرماید: «مصدق آیه درباره شخصی است که می‌پندارد امام است؛ درحالی که امام نیست» (صدوق، ۱۴۰۶: ۲۱۴).^۲

۱. و روز قیامت کسانی را که بر خدا دروغ بستند می‌بینی که صورت‌هایشان سیاه است.

۲. «أَبِي اللَّهِ قَالَ حَدَّثَنِي سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ ابْنِ فَصَّالٍ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ وَهَبٍ عَنْ أَبِي سَلَامٍ عَنْ سُورَةَ بْنِ

در روایاتی دیگر، مدعی دروغین امامت با صفاتی از قبیل کافر، دروغ‌زننده بر خدا و رسول ﷺ و سفله و فرومایه یاد شده و ادعای دروغین امامت موجب کوتاه شدن عمر قلمداد گردیده است (ر.ک: صدوق، ۱۴۰۶: ۲۱۴؛ همو، ۱۴۱۳: ج ۳، ۱۶۵؛ حرعاملی، ۱۴۱۲: ج ۸، ۴۵۸).^۲

در هر حال ظاهراً اولین فقیهی که متعرض مسئله شده است، صاحب جواهر فقیه نامی قرن سیزدهم هجری است، وی در جواهر الکلام که از آثار ممتاز در فقه امامی محسوب می‌شود، پس از بیان حکم مدعی نبوت، چنین می‌نگارد:

ممکن است بتوان مدعی امامت را نیز به مدعی نبوت الحاق نمود (در وجوب قتل)؛ هم چنین کسی که شک در امامت نماید و بر ظاهر تشیع باشد (نیز همین حکم را دارد) ... در این صورت چنین شخصی (در فرض شیعه بودن)، مانند منکر عقد موقت خواهد بود که جزو مسلمات و ضروریات تشیع است؛ هم چنین در برخی از روایات نیز وارد شده است که: «شاک در امامت حضرت علی علیه السلام کافر است»؛ لکن پس از ملاحظه تمامی این جوانب، باید انصاف داد که دادن چنین حکمی خالی از اشکال و مناقشه نیست (نجفی، ۱۴۰۴: ج ۴۱، ۴۴۲).

همان‌گونه که مشاهده می‌شود صاحب جواهر پس از بیان احتمال الحاق مدعی امامت به مدعی نبوت، در پایان حکم دادن در مسئله را دارای صعوبت و پیچیدگی دانسته و مناقشه در آن را جایز می‌داند؛ البته ایشان به وجه یا وجوه مناقشه اشاره‌ای نکرده و با همین مقدار از بیان، از کنار آن عبور می‌نماید و ظاهراً آن را بر عهده خواننده می‌گذارد؛ لکن در ادامه و در قسمت ارزیابی نظرات به ذکر این مناقشات احتمالی پرداخته خواهد شد.

- كُلَيْبٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ قُلْتُ قَوْلَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تَرَى الَّذِينَ كَذَبُوا عَلَى اللَّهِ وَ جُوهَهُمْ مُسْوَدَّةٌ قَالَ مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ إِمَامٌ وَ لَيْسَ بِإِمَامٍ .
۱. «حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ مُوسَى بْنِ الْمُتَوَكِّلِ قَالَ حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَخْبُوبٍ عَنْ أَبِي بَانَ عَنِ الْمُقْصَلِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ مَنْ ادَّعَى الْإِمَامَةَ وَ لَيْسَ مِنْ أَهْلِهَا فَهُوَ كَافِرٌ .
- «أَبِي عليه السلام عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنِ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي هَاشِمٍ الْبَرْزَاءِ الْأَسَدِيِّ عَنْ دَاوُدَ بْنِ فَرْقَدٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ مَنْ ادَّعَى الْإِمَامَةَ وَ لَيْسَ بِإِمَامٍ فَقَدْ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ وَ عَلَى رَسُولِهِ وَ عَلَيْنَا .
- « وَ بِهَذَا الْإِسْنَادِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنِ ابْنِ بَسْتَانَ عَنْ يَحْيَى أَخِي أُدَيْمٍ عَنِ الْوَلِيدِ بْنِ صَبِيحٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام يَقُولُ إِنَّ هَذَا الْأَمْرَ لَا يَدْعِيهِ غَيْرُ صَاحِبِهِ إِلَّا بَتَرَ اللَّهُ عُمُرَهُ .
۲. «جَاءَتْ الْأَخْبَارُ فِي مَعْنَى الشَّفَلَةِ عَلَى وَجْهِ فَمِنْهَا أَنَّ الشَّفَلَةَ هُوَ الَّذِي لَا يُبَالِي مَا قَالَ وَ لَا مَا قِيلَ لَهُ وَ مِنْهَا أَنَّ الشَّفَلَةَ ... مَنْ ادَّعَى الْإِمَامَةَ وَ لَيْسَ لَهَا بِأَهْلٍ وَ هَذِهِ كُلُّهَا أَوْصَافُ الشَّفَلَةِ مِنْ اجْتِمَاعِ فِيهِ بَعْضُهَا أَوْ جَمِيعُهَا وَ جَبَّ اجْتِنَابُ مَخَالِطَتِهِ .
۳. « وَ رُوِيَ: كَفَّرَ الْمُشْبَهَةَ وَ الْمُجَبَّرَةَ وَ الْمُفْوَضَةَ وَ مَنْ أَنْكَرَ نَبِيًّا أَوْ إِمَامًا وَ مَنْ قَالَ بِالتَّنَاسُخِ وَ مَنْ ادَّعَى الْإِمَامَةَ بِغَيْرِ حَقِّهِ وَ مَنْ صَلَّى لِغَيْرِ اللَّهِ وَ التَّاصِبِ وَ السَّائِكِ فِي اللَّهِ أَوْ رَسُولِهِ .

سایر فقیهانی که در مسئله به بیان قول مختار خویش پرداخته‌اند جملگی از فقهای معاصر می‌باشند. مرحوم سبزواری صاحب *مهذب الاحکام* در زمره این فقیهان است. ایشان پس از بیان حکم مدعی نبوت، چنین می‌نویسد:

ملحق نمودن مدعی امامت به مدعی نبوت بی‌وجه نیست؛ از این جهت که لازم است از مقدسات الهی حفاظت شود؛ خاصه راجع به آنچه که خداوند از آن حفاظت نموده است امام عصر علیه السلام (سبزواری، ۱۴۱۳: ج ۲۸، ۳۴).

مرحوم گلپایگانی دیگر فقیهی است که فرض مسئله را مورد اشاره قرار داده است؛ ایشان پس از بیان دیدگاه صاحب *جوهر*، احتمال الحاق مدعی امامت به مدعی نبوت را مطرح می‌نماید (گلپایگانی، ۱۴۱۲: ج ۲، ۲۷۵). هم‌چنان‌که موسوی اردبیلی نیز چنین الحاقی را در برخی از فروض خالی از وجه نمی‌داند (موسوی اردبیلی، ۱۴۲۷: ج ۴، ۷۶).

مقتضای اصل

قل از ورود تفصیلی به بحث و ارزیابی مستندات احتمالی، شایسته است مقتضای قواعد اولیه باب تبیین گردد تا در فرض عدم تمامیت آن ادله، مرجع حکم قرار گیرد. بدون هیچ تردیدی اصل لازم الاجرا در فقه جزایی اسلام که با مجازات و کیفر؛ خاصه مجازات‌های شدید بدنی و نیز سلب حیات سرو کار دارد و از عمومات و اطلاقات کتاب و سنت استنباط می‌شود (ر.ک: مائده: ۳۲؛ برقی، ۱۳۷۱: ج ۱، ۱۰۶؛ کلینی، ۱۴۰۷: ج ۷، ۲۷۱؛ صدوق، ۱۴۰۶: ۲۷۷)، اصل پرهیز از ایذای ناروای افراد و عدم جواز اعمال کیفر بدون مجوز و دلیل قطعی شرعی است؛ لذا مثلاً اگر ادعا شود که مدعی امامت در حکم مدعی نبوت بوده و بنابراین مستوجب کیفر قتل خواهد بود، چنین ادعایی محتاج اقامه دلیل خواهد بود و مادامی که دلیل معتبری بر آن اقامه نشود ستاندن جان فردی که مرتکب چنین عملی شده است فاقد مجوز شرعی خواهد بود؛ اگرچه در این فرض اثبات مجازات تعزیری برای چنین شخصی مطابق قواعد باب تعزیرات دور از انتظار نبوده و حاکم شرع می‌تواند مجازات تعزیری شدیدی را برای فرد خاطی در نظر بگیرد.

به نظر می‌رسد حتی اگر ادله اجتهادی و دلایل لفظی در این زمینه ناکافی بوده و ناچار باید به اصول عملیه رجوع کنیم، فرض مسئله مجرای اصل احتیاط خواهد بود؛ زیرا از واضحات است که شرع انور توجه تامی به مسئله خون داشته است؛ لذا محققان امامی مذهب با قطعیت بیان کرده‌اند که اصل جاری در مسئله نفوس و دماء اصل احتیاط خواهد بود (سبحانی، ۱۳۸۸: ج ۲، ۱۱۴).

مطابق با تقریری دیگر از اصول عملیه، در فرض شک در مهدورالدم بودن مدعی امامت، حکم به عدم کیفر و مجازات خواهد شد؛ چه این که مقتضای اصل استصحاب حقانت خون افراد بوده و لذا مادامی که دلیلی در جهت خلاف آن اقامه نشود به مفاد همین اصل عمل خواهد گردید.

ارزیابی و تحلیل ادله و مستندات

به نظر می‌رسد کسانی که معتقدند کیفر در نظر گرفته شده برای مدعی امامت، همان کیفری است که برای مدعی نبوت مقرر شده است، در توجیه دیدگاه خود می‌توانند به چند دلیل استناد کنند.

۱. یکسان‌انگاری پیامبر و امام

نخستین دلیل می‌تواند «نفس واحد» تلقی شدن امامان معصوم علیهم‌السلام و پیامبر گرامی اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم باشد؛ در واقع از آن جا که اهل بیت علیهم‌السلام جملگی نور واحد هستند، لذا از نظر حکم نیز دارای شرایط یکسان بوده و هر حکمی که بر مدعی نبوت بار شود بر مدعی امامت نیز بار خواهد شد. ظاهراً پاره‌ای از فقیهانی که به مساوات حکم مدعی نبوت و امامت حکم داده‌اند، به چنین امری نظر داشته‌اند. برخی از ادله مانند پاره‌ای از آیات قرآنی نیز می‌توانند مؤید چنین دیدگاهی باشند؛ از باب نمونه آیه مباهله و مخصوصاً تعبیر به کار رفته در قسمت اخیر آن ﴿أَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ﴾ (آل عمران: ۶۱) می‌تواند اشعار به چنین امری داشته باشد؛ چه این که اکثر مفسران امامی و اهل سنت اذعان داشته‌اند که آیه مباهله در شأن اهل بیت عصمت و طهارت نازل شده است و پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم افرادی را که با خود به میعادگاه برد فرزندانش امام حسن و امام حسین علیهم‌السلام و نیز دخت گرامی ایشان حضرت فاطمه علیها‌السلام و هم چنین حضرت علی علیه‌السلام بودند (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۱ق: ج ۳، ۲۲۳؛ زمخشری، ۱۴۱۵: ج ۱، ۳۶۹).

تحلیل دلیل

به نظر می‌رسد مشکل بتوان چنین استدلالی را پذیرفت و یا دست‌کم استدلال مزبور با مناقشات مواجه است که احتجاج بدان در امر خطیری مانند دماء را با مشکل روبرو می‌کند؛ چه این که اولاً: اگرچه مدلول برخی آیات و روایات بر یکسان بودن مقام اهل بیت علیهم‌السلام دلالت می‌کنند؛ اما مضمون پاره‌ای دیگر از ادله و مستندات، فضل و تقدم برخی از اهل بیت علیهم‌السلام بر برخی دیگر است؛ از باب نمونه در روایتی که مطابق موازین رجالی معتبر محسوب می‌شود

(ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۶: ج ۱۳، ۱۰۹)، امام باقر علیه السلام، حضرت علی علیه السلام را افضل آدمیان بعد از پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله معرفی می نمایند (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ۲۲۹؛ حرعاملی، ۱۴۰۹: ج ۲۷، ۱۸۱).^۱ ثانیاً: حتی اگر استدلال فوق مورد قبول واقع نشود، احتمال دیگر در مسئله این است که تشریح حکم اعدام برای مدعی نبوت به دلیل جایگاه و خصوصیتی است که در پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله به عنوان رئیس دین و آورنده قرآن کریم وجود دارد و لذا ممکن است یکسان انگاری حکم مدعی نبوت و امامت از این حیث با مشکل مواجه شود؛ ثالثاً: در نهایت می توان گفت دست کم با حصول شبهه در فرض مسئله، مورد بحث مجرای قاعده درء الحد (دفع مجازات از شخص به واسطه ایجاد شبهه) و قاعده احتیاط بوده و لذا با ایجاد شبهه مجازات اعدام ساقط شده و باید به کیفرهای تعزیری رجوع شود.

۲. اثبات حکم از طریق ارتداد

گاه ممکن است ادعای امامت منجر به ارتداد فرد شده و از این حیث شخصی که چنین ادعایی را مطرح می کند مستوجب کیفر سلب حیات شود.

تحلیل دلیل

به نظر می رسد اثبات ارتداد در حق مدعی امامت تحت شرایطی ممکن بوده و در نقطه مقابل مطابق برخی حالات امکان پذیر نباشد. با این توضیح که اگر مدعی امامت، امامی مذهب بوده و علم و یقین به انحصار ائمه معصومین علیهم السلام در تعداد معین داشته باشد و علیرغم چنین امری، به کذب و دروغ، ادعای امامت کرده و هدفی جز گمراهی مردم و اغراض فاسد دنیوی نداشته باشد، بر چنین فردی احکام ارتداد بار خواهد شد؛ زیرا ادعای وی در واقع بازگشت به انکار خدا و رسول صلی الله علیه و آله خواهد داشت (ر.ک: موسوی اردبیلی، ۱۴۲۷: ج ۴، ۷۷). البته پرواضح است که در این صورت، باید بین مرتد فطری که توبه وی مطابق نظر مشهور پذیرفته نمی شود و مرتد ملی که سلب حیات وی منوط به عدم توبه است فرق نهاد؛ کما اینکه اگر مدعی امامت از جنس مؤنث باشد نیز دارای احکام متفاوت خواهد بود (ر.ک: محقق حلی، ۱۴۰۸: ج ۲، ۹۶۱؛ علامه حلی، ۱۴۱۱: ۱۷۳؛ شهید ثانی، ۱۴۱۰: ج ۹، ۱۹۶).

اما اگر شخص مدعی امامت از فرقه امامیه نبوده یا این که به معتقدات امامیه یقین و علم

۱. «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ عَمَّنْ ذَكَرَهُ جَمِيعاً عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ ابْنِ أَدْبَيْتَةَ عَنْ بَرْزُبَدِ بْنِ مُعَاوِيَةَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ علیه السلام قُلْ كَفَى بِاللَّهِ شَهِيداً بَيْنِي وَ بَيْنَكُمْ وَ مَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ قَالَ إِيَّانَا عَنِّي وَ عَلَيَّ أَوْلْنَا وَ أَفْضَلْنَا وَ خَيْرْنَا بَعْدَ النَّبِيِّ صلی الله علیه و آله».

جازم نداشته باشد؛ بلکه ادعای وی ناشی از جهل یا شبهه‌ای باشد که برای وی حاصل شده باشد؛ در چنین فرضی اجرای احکام ارتداد بروی مشکل خواهد بود؛ بلکه لازم است حکومت اسلامی در جهت رفع شبهه وی و هدایت به او به طریق حق اقدامات لازم را انجام دهد؛ در این صورت و پس از ارائه حقیقت به وی و اتمام حجت، اگر باز هم بر ادعای خود اصرار ورزید چنین شخصی در حقیقت فریبکار بوده و قصد وی ایجاد تزلزل در معتقدات امامیه خواهد بود که در این صورت با حصول شرایط، احکام ارتداد بروی جاری خواهد شد.

ظاهراً نظریکی از مراجع معاصر نیز مؤید همین دیدگاه است. آیت‌الله جعفر سبحانی در پاسخ به استفتائی در زمینه مجازات مدعیان امامت چنین فتوا می‌دهند:

هرگاه فردی امامت را ادعا کند و بگوید «من امام زمان موعودم و دارای مقام عصمت هستم»؛ نخست باید از این فرد رفع شبهه شود تا شاید از طریق مذاکره مشکل او رفع گردد و به حقیقت برگردد. اگر بر ادعای خود اصرار ورزید، در صورتی که ادعای او ملازم با انکار نبوت باشد، محکوم به ارتداد است؛ بنابراین هرگاه ادعای مهدویت ملازم با انکار احادیث متضاهر درباره حضرت مهدی علیه السلام باشد که به نوعی تکذیب پیامبر صلی الله علیه و آله است، در این صورت بروی حکم ارتداد جاری می‌شود، نه حکم قتل. ادعای مطلق امامت، باعث ارتداد نیست، بلکه تعزیر می‌شود و در عین حال مسئله به تأمل بیشتری نیاز دارد. والله العالم.^۱

ذکر این نکته نیز لازم است که ارتداد در قانون مجازات اسلامی جدید (مصوب ۱۳۹۲) جرم‌انگاری مستقل نشده و ظاهراً تابعی از ماده ۲۲۰ ق.م.ا. است که مقرر می‌دارد:

در مورد حدودی که در این قانون ذکر نشده است طبق اصل ۱۶۷ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران عمل می‌شود.

اما مشکل از آن جا شروع می‌شود که اصل ۱۶۷ قضات را در جهت یافتن حکم، به فتاواوی معتبر و نیز منابع معتبر ارجاع داده و مقصود از این منابع را دقیقاً مشخص نکرده است و لذا اگر مجازات مدعی امامت از باب ارتداد توجیه شود، ممکن است در این زمینه با توجه به اختلاف نظر فقیهان، آرای متفاوت از دادگاهها صادر شود؛ از باب نمونه دیدگاه مشهور فقیهان مبنی بر قتل مرتد فطری توسط برخی دیگر از فقهای سرشناس مورد تردید قرار گرفته است؛ به عنوان مثال فیض کاشانی در این زمینه چنین فتوا می‌دهد:

۱. این استفتا توسط شفقنا (پایگاه بین‌المللی همکاری‌های خبری شیعه) به آدرس اینترنتی ذیل به عمل آمده است:
<https://fa.shafaqna.com/news/739892>

ابن جنید معتقد است که مرتد، خواه فطری و خواه ملی، توبه داده شده و در صورت عدم پذیرش حکم وی قتل است؛ دیدگاه مزبور اگرچه نادر است؛ لکن درستی آن با احتیاط سازگاری بیشتری دارد (فیض کاشانی، ۱۴۱۲: ج ۲، ۱۰۴).

دیدگاه پذیرش توبه مرتد فطری در بین برخی از فقیهان معاصر نیز با اقبال مواجه شده است (ر.ک: مرعشی شوشتری، ۱۴۲۷: ج ۱، ۸۴؛ منتظری، ۱۴۱۶: ج ۳، ۴۷۶).

۳. اثبات حکم از طریق افساد فی الارض

مقدمتاً باید گفت از جمله اهداف عالی که همواره بشر در پی آن بوده است و انبیای الهی و صلحای قوم برای عینیت بخشیدن به آن تلاش کرده‌اند، اصلاح اجتماع بوده است. ایشان در جهت نیل به این هدف والا، از وسائط و طرق گوناگونی استفاده کرده و پیشگیری از وقوع جرم را یکی از راه‌های رسیدن به این آرمان مقدس دانسته‌اند.

دین مقدس اسلام برای این آرمان مقدس مبارزه با فساد را وجه نظر خود ساخته و از نظر شمولی که در قوانین اسلام است از راه وضع قوانین خاص خواسته است به این آرمان مقدس دست یابد. «محاربه و افساد فی الارض» جزو جرایمی است که دارای مجازات خاص و معین شرعی بوده و از این جهت، در حوزه حدود (مجازات‌هایی که کمیت و کیفیت آنها در شرع مشخص شده است) جای می‌گیرد.

از آن جا که کلمه «فساد» در برابر صلاح و سلامت است (ابن منظور، ۱۴۱۴: ج ۲، ۵۱۶؛ جوهری، ۱۴۱۰: ج ۱، ۳۸۳)، ظاهراً مقصود از عنوان «افساد فی الارض» که در آیه ۳۳ سوره مائده به آن اشاره شده است،^۱ انجام هر عملی است که مسیر عادی و سلامت امنیتی یا اخلاقی یا اقتصادی جامعه را برهم زند و موجب تباهی در نظام آن گردد؛ البته هرچند ایجاد هر فسادی گناه و جرم است و طبعاً استحقاق حد یا تعزیر یا توبیخی را شرعاً در پی دارد، ولی کلمه «یسعون» و قید «فی الارض» که در آیه محاربه آمده است، حکایت از فساد خاصی می‌کند که ضرر آن تنها متوجه شخص گناهکار نیست، بلکه سلامت عادی يك مجتمع انسانی را برهم می‌زند (ر.ک: منتظری، بی تا: ج ۲، ۵۲۱؛ هاشمی شاهرودی، ۱۴۱۹: ۲۳۶).

۱. «إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافِ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ جِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ». کیفر آنها که با خدا و پیامبرش به جنگ برمی‌خیزند، و اقدام به فساد در روی زمین می‌کنند، (و با تهدید اسلحه، به جان و مال و ناموس مردم حمله می‌برند)، فقط این است که اعدام شوند؛ یا به دار آویخته گردند؛ یا (چهار انگشت از) دست (راست) و پای (چپ) آنها، به عکس یکدیگر، بریده شود؛ و یا از سرزمین خود تبعید گردند. این رسوایی آنها در دنیا است؛ و در آخرت، مجازات عظیمی دارند.

البته در بررسی کتب فقهی و آرای فقیهان امامی آنچه در بادی امر ملاحظه می‌شود این است که شمار چشمگیری از فقیهان بابی را در مبحث حدود، تحت عنوان افساد فی الارض نگشوده و لذا از این حیث کمتر تعریفی از افساد فی الارض در میراث مکتوب فقهی، خاصه در آثار متقدمان به چشم می‌خورد و این امر به‌گونه‌ای است که ممکن است این اشکال و شبهه برای برخی پیش آید که چون بسیاری فقیهان امامی مذهب متعرض تعریف افساد و مفسد نشده‌اند؛ لذا چنین امری فاقد پشتوانه فقهی و وجاهت شرعی است؛ اما حقیقت آن است که با اندکی تأمل و بررسی در میراث فقهی این مطلب به نیکی قابل دستیابی و مورد تأیید خواهد بود که اگرچه در آثار بسیاری از فقیهان چنین عنوانی به تفصیل مورد تشریح قرار نگرفته و تعریفی از آن ارائه نشده است؛ لکن در کلمات فقیهان به مصادیق متعددی اشاره شده است که قابلیت تطبیق بر افساد فی الارض را دارا می‌باشند؛ به بیان دیگر در واقع لفظ افساد از نظر فقیهان امامی واژه‌ای عام بوده که قابلیت انطباق بر مصادیق متعدد را داشته است (مرعشی نجفی، ۱۴۱۵: ۲۶۵).

ذکر این نکته نیز لازم است که مطابق موازین شرعی و طبق یک رهیافت عقلی، هر نوع معصیت و جرمی می‌تواند نوعی از فساد قلمداد شود؛ لکن ارتکاب آن دسته از معاصی که کیفر معین شرعی دارند و ذیل باب حدود در آرای فقیهان دسته‌بندی می‌شوند و آن دسته از معاصی که مجازات آنها بر عهده قاضی و حاکم شرع قرار گرفته است و در ذیل باب تعزیرات طبقه‌بندی می‌شوند، در زمره افساد فی الارض اصطلاحی قرار نمی‌گیرند؛ بلکه مقصود از افساد فی الارض ارتکاب فعلی می‌باشد که موجب برهم زدن نظم و اعتدال جامعه گشته و به واسطه آن اختلال در نظم عمومی جامعه حاصل شود.

هم‌چنین ممکن است چنین توهم شود که چون در قرآن کریم و برخی از متون فقهی، دو عنوان محاربه و افساد فی الارض در کنار یکدیگر قرار گرفته‌اند، لذا این دو عنوان، یک جرم واحد شمرده می‌شوند؛ لکن با ملاحظه آرای فقیهان جای هیچ‌گونه تردیدی باقی نمی‌ماند که در نظر کثیری از ایشان، جرم افساد همان جرم محاربه نبوده و دارای مصادیقی به مراتب گسترده‌تر است؛ چه این که محارب به فردی اطلاق می‌شود که با اسلحه مردم را تهدید کرده و قصد جان یا مال یا ناموس مردم را داشته باشد و در مقابل مفسد فی الارض فردی است که منشأ فساد گسترده‌ای در محیط شود؛ هرچند بدون به کارگیری اسلحه باشد؛ مانند قاچاقچیان مواد مخدر و کسانی که مراکز فحشا را به طور گسترده دائر و تأسیس می‌کنند (مکارم شیرازی، ۱۴۲۷: ج ۲، ۴۹۹). بنابراین در یک برآیند کلی می‌توان گفت در عنوان «افساد» برخلاف عنوان محاربه

قید سلاح اخذ نشده است؛ هم‌چنین شرط ایجاد خوف و ترس عمومی نیز که در محاربه معتبر است، در عنوان «افساد» و در «مفسد» لحاظ نشده است (منتظری، ۱۴۱۶: ج ۲، ۵۲۱).

ذکر توضیحات فوق از آن جهت بایسته می‌نماید که ممکن است کسی با یکسان‌انگاری محاربه و افساد فی‌الارض چنین اشکال کند که چون فرد مدعی امامت سلاحي بر روی مردم نکشیده و عمل وی منجر به خوف عمومی و نیز تهدید جانی افراد نمی‌شود؛ لذا نمی‌توان عمل وی را مصداق و تابعی از کیفر مقرر شرعی برای محارب قلمداد نمود؛ حال آن‌که با توضیحات پیش‌گفته به روشنی می‌توان بدین شبهه پاسخ داده و بین عنوان محارب و مفسد فی‌الارض تفکیک نمود.

افزون بر تحلیل مسئله از نظر فقهی، از حیث حقوقی نیز قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۹۲ درباره جرم‌انگاری افساد فی‌الارض در ماده ۲۸۶ چنین آورده است:

هرکس به طور گسترده، مرتکب جنایت علیه تمامیت جسمانی افراد، جرائم علیه امنیت داخلی یا خارجی کشور، نشر اکاذیب، اختلال در نظام اقتصادی کشور، احراق و تخریب، پخش مواد سمی و میکروبی و خطرناک یا دایر کردن مراکز فساد و فحشا یا معاونت در آنها گردد به گونه‌ای که موجب اختلال شدید در نظم عمومی کشور، ناامنی یا ورود خسارت عمده به تمامیت جسمانی افراد یا اموال عمومی و خصوصی، یا سبب اشاعه فساد یا فحشا در حد وسیع گردد مفسد فی‌الارض محسوب و به اعدام محکوم می‌گردد.^۱

با ملاحظه جوانب و توضیحات فوق‌الذکر می‌توان گفت اگر فردی که مدعی امامت است، این کار را با هدف ضربه زدن به کیان تشیع و رخنه در پایگاه اجتماعی مذهب حقه و تزلزل در باورهای جامعه انجام دهد و از این حیث امنیت کشور را در مخاطره قرار داده و به طور گسترده موجب اختلال در نظم عمومی کشور گردد، می‌تواند مصداق و تابعی از مفسد فی‌الارض بوده و مجازات مقرر شرعی و قانونی در حق وی انجام شود.

فتوای یکی از فقهای معاصر نیز با دیدگاه فوق‌ملائمت و همخوانی تام دارد. ایشان در پاسخ به سؤالی مبنی بر این‌که:

۱. تصویب ماده ۲۸۶ قانون مجازات اسلامی در سال ۱۳۹۲، به عنوان آخرین اراده قانونگذار، حکایت از پذیرش و تصریح به حیثیت مستقل جرم افساد فی‌الارض در مقایسه با جرم محاربه دارد. ماده قانونی مزبور یگانه مقررهای است که جرم افساد فی‌الارض را با تبیین ارکان آن وارد سیستم قضایی کشور نموده است. تا پیش از قانون مذکور، در خصوص این دو جرم هم‌پوشانی وجود داشته و تفکیکی بین این دو عنوان صورت نگرفته بود؛ لکن با تصویب ق.م. ۱۳۹۲۱ به موجب ماده ۲۸۶، جرم افساد فی‌الارض با مستندی عام، به عناوین مجرمانه اضافه گردیده و عملاً مباحث نظری در خصوص تفکیک یا عدم تفکیک آن از محاربه پایان یافت.

شخصی عالماً و عامداً ادعا می‌کند که: «من امام زمان هستم»؛ البته کسی به او نگروده است؛ حکم شرعی چنین شخصی چیست؟

چنین مقرر می‌دارند:

چنین کسی منحرف است و مستحق تعزیر و بر حاکم شرع لازم است جلوی او را بگیرد؛ ولی حکم اعدام ندارد؛ مگر این که بعداً عنوان مفسد فی الارض بر او منطبق شود (مکارم شیرازی، ۱۴۲۷: ج ۳، ۳۹۲).

پاسخ به شبهه تعارض حکم فقهی و سیره عملی

ممکن است این پرسش به وجود آید که چگونه ممکن است مجازات مدعی امامت حتی تا حد سلب حیات نیز پیش رود؛ حال آن که از مطالعه سیره عملی اهل بیت علیهم‌السلام در بسیاری از موارد خلاف این معنا فرادست می‌آید؛ چه این که برخی گزارشات بر این امر دلالت دارند که آن بزرگواران در مقام واکنش عملی گاه با مدارا با برخی از افرادی که ظاهراً مشمول برخی از مجازات‌های فقهی می‌شدند برخورد می‌نمودند. در مجموع به نظر می‌رسد علت این امر را می‌توان در چند محور مورد بررسی قرار داد.

۱. تفاوت ادعای امامت و ادعای خلافت

همان‌گونه که برخی از فقیهان به درستی اشاره کرده‌اند نباید منصب خلافت و امامت را یکسان پنداشته و دچار این خطا گردید که چرا در حق مدعیان خلافت، مجازات‌های مقرر فقهی اجرا نمی‌شده است؛ چه این که آنچه که برخی از افراد در تاریخ اسلام ادعا می‌کردند منصب خلافت و ریاست دنیوی بود و چنین نبوده است که ایشان برای خود جایگاه معنوی رفیع و مقام علمی ممتاز قائل باشند (گلپایگانی، ۱۴۱۲: ج ۲، ۲۷۵). بنابراین یکی از احتمالات در مسئله این است که باید بین ادعای خلافت و ادعای امامت فرق گذاشته و عدم اجرای کیفر در حق برخی از مدعیان را در پرتو همین فرض تحلیل نمود.

۲. عدم بسط ید و مساعدت شرایط

احتمال دیگر در مسئله این است که عدم حکم به ارتداد کسانی که در عصر حضور ائمه علیهم‌السلام ادعای امامت می‌کردند و نیز جاری نشدن کیفر ارتداد در حق پیروان برخی از فرقه‌های انحرافی از قبیل واقفیه و فطحیه، به علت عدم بسط ید ائمه اهل بیت علیهم‌السلام در اجرای حد بر ایشان و نیز عدم مساعدت و آمادگی شرایط اجرای حکم بوده باشد. در تأیید این امر اخباری در معاجم روایی امامیه وارد شده است. از باب نمونه مطابق روایتی

که از نظر مبانی رجالی دارای وثاقت سندی است (مجلسی، ۱۴۰۶، ج ۱۰، ۱۳۲؛ مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۲۳، ۴۱۸)، شخصی از امام صادق علیه السلام در مورد حکم فردی که به امام علی علیه السلام دشنام داده و از ایشان برائت جسته سؤال می‌کند؛ حضرت در پاسخ می‌فرماید:

خون چنین شخصی هدر است؛ اما متعرض وی مشو؛ مادامی که از خطر ایمن نباشی (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۷، ۲۶۹).

با ملاحظه همین جوانب است که حتی فقیهانی که قتل مه‌دورالدم را بدون اذن حکومت جایز می‌دانند، اقامه چنین امری را مشروط به عدم ورود ضرر جانی می‌نمایند (خویی، ۱۴۲۲، ج ۲، ۳۲۱).

۳. استضعاف فکری مدعیان

احتمال دیگر در قضیه این است که مدعیان امامت، از نصب ائمه اهل بیت علیهم السلام توسط خدا و رسول اکرم صلی الله علیه و آله بی‌خبر بوده و از روی جهل و بی‌خبری چنین ادعاهایی را مطرح کرده باشند؛ به گونه‌ای که ادعای دروغین آنان لزوماً بازگشت به انکار خدا و تکذیب رسول نداشته باشد (موسوی اردبیلی، ۱۴۲۷، ج ۴، ۷۷). بعضی از اخبار دلالت بر این دارند که گاه اهل بیت علیهم السلام در مواجهه با اشخاصی که مبتلا به استضعاف فکری بودند با صبر و مدارا برخورد کرده و در جهت اصلاح آنان می‌کوشیدند؛^۱ لذا می‌توان گفت قدر متیقن از حکم مدعی امامت، موردی است که هیچ امیدی به اصلاح شخص وجود نداشته و فرد متمهدی یا مدعی امامت با علم و اطلاع کافی و با غرض ورزی و یا به نحو سازمان‌دهی شده چنین ادعایی را در جهت رخنه افکندن در صفوف مسلمانان و تزلزل جامعه اسلامی مطرح می‌ساخته است.

۴. امکان وهن مذهب و تضعیف شریعت

بی‌تردید حفظ اساس دین خدا و کیان مسلمانان از اهمّ واجبات است؛ بنابراین همه مؤمنان تا قیامت مکلف‌اند که از حریم دین پاسداری نمایند؛ لذا از ارتکاب هرگونه اعمال و رفتاری که

۱. در برخی از منابع مسطور است که در زمان امام موسی کاظم علیه السلام شخصی با دیدن حضرت زبان به فحاشی گشوده و گاهی حضرت علی علیه السلام را نیز مورد ناسزا قرار می‌داد. روزی امام به همراه اصحاب خویش از کنار زمینی که وی در آن به کشت و زرع می‌پرداخت عبور می‌کرد، در همین حال آن مرد شروع به دشنام دادن کرده و هنگامی که یاران حضرت قصد برخورد با آن مرد را داشتند با منع شدید حضرت مواجه شدند. پس از گذشت آن ماجرا، روزی حضرت خود مبادرت به رفتن مزرعه آن شخص کرده و با وی صحبت کردند؛ اما هم‌چنان آن شخص به رفتار زشت خود ادامه می‌داد و در مقابل امام با گشاده‌رویی با وی برخورد می‌نمود... تا این‌که روزی آن مرد با سرافکنندگی و شرمندگی به مسجد آمده و پیشانی حضرت را بوسیده و خطاب به امام فرمود: «خداوند بهتر می‌داند که رسالت خود را در کجا قرار دهد» (مفید، ۱۳۷۸، ج ۲، ۳۲۸).

موجب لکه دار شدن اعتبار دین و تزلزل مکانت آن در اجتماع گردد از آن جا که خلاف مصلحت حفظ دین است باید پرهیز شود؛ بنابراین ممکن است در برخی از موارد و مصادیق خاص یا در موقعیت زمانی و مکانی معین که بیم تضعیف و خدشه دار شدن دین می‌رفته است، از اجرای حکم مدعی امامت صرف نظر شده و از این رهگذر مصلحت بالاتر که حفظ دین و شریعت است تحصیل شده باشد.

نتیجه‌گیری

مطابق آنچه گذشت علی‌رغم جایگاه بنیادین مسئله امامت و مهدویت در مذهب امامیه و ضرورت حراست از این آموزه بنیادین در مقابل هجوم‌های روزافزون دشمنان اسلام، تاکنون پژوهش مستقلی که به تعیین کیفر مدعیان دروغین امامت و مهدویت بپردازد انجام نشده است؛ پژوهش حاضر با عنایت و تفتن به ضرورت بحث، به سراغ میراث مکتوب فقهی رفته و درصدد تبیین مجازات چنین اشخاصی برآمد. مطابق رهاورد پژوهش، چند وجه یا چندگونه دلیل می‌توان در اثبات کیفر مدعی امامت اقامه نمود؛ وجه اول تنقیح مناط و الغای خصوصیت از شخصیت پیامبر گرامی اسلام ص است؛ با این توضیح که همان‌گونه که ادعای نبوت، به دلیل احترام و جایگاه پیامبر اسلام ص مستوجب کیفر سلب حیات است، در مورد مدعی امامت نیز همین حکم جاری است. لکن استدلال مزبور با این مناقشه مواجه است که تشریح حکم اعدام برای مدعی نبوت به دلیل جایگاه پیامبر ص به عنوان رئیس دین و آورنده قرآن کریم وجود دارد و لذا ممکن است یکسان‌انگاری مزبور از این حیث با مشکل مواجه شود؛ مضافاً به این که دست‌کم با حصول شبهه در فرض مسئله، مورد بحث، مجرای قاعده درء‌الحد بوده و لذا با ایجاد شبهه، نمی‌توان از چنان استدلالی به نحو موجه دفاع نمود. وجه دوم اثبات حکم سلب حیات از طریق اثبات ارتداد مدعی امامت بود؛ از نظر نگارنده ظاهراً چنین استدلالی به نحو مشروط پذیرفتنی می‌نماید؛ با این توضیح که اگر ادعای وی بازگشت به انکار خدا و رسول ص داشته باشد ارتداد در حق وی ثابت شده و در غیر این صورت به مجازات تعزیری رجوع خواهد شد. وجه سوم امکان تحقق عنوان «افساد فی الارض» در حق مدعی دروغین بود که نتایج پژوهش نشان داد اگر فردی که مدعی امامت است، این کار را با هدف ضربه زدن به کبان تشیع و تزلزل در باورهای جامعه انجام داده و از این حیث موجب اخلال در نظم عمومی کشور گردد، عمل وی می‌تواند مصداق و تابعی از افساد فی الارض بوده و مجازات مقرر شرعی و قانونی در حق وی اجرا شود.

منابع

قرآن کریم

۱. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۰۶ق)، *ثواب الأعمال و عقاب الأعمال*، قم، دارالشریف الرضی للنشر، دوم.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۱۳ق)، *من لایحضره الفقیه*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، دوم.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، *لسان العرب*، بیروت، دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع / دارصادر، سوم.
۴. برقی، احمد بن محمد (۱۳۷۱ق)، *المحاسن*، قم، دارالکتب الإسلامیه، اول.
۵. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۱۰ق)، *الصحاح (تاج اللغة و صحاح العربیه)*، بیروت، دارالعلم للملایین، اول.
۶. حرّ عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق)، *وسائل الشیعه*، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، اول.
۷. حرّ عاملی، محمد بن حسن (۱۴۱۲ق)، *هدایة الأمة إلى أحكام الأئمة (منتخب المسائل)*، مشهد، مجمع البحوث الإسلامیه، اول.
۸. حلبی، ابوالصلاح تقی الدین بن نجم الدین (۱۴۰۳ق)، *الکافی فی الفقه*، اصفهان کتابخانه عمومی امیرالمؤمنین علیه السلام، اول.
۹. حلّی، حسن بن یوسف (۱۴۱۱ق)، *تبصرة المتعلمین فی أحكام الدین*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، اول.
۱۰. حلّی، نجم الدین جعفر بن حسن (۱۴۰۸ق)، *شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام*، قم، مؤسسه اسماعیلیان، دوم.
۱۱. رضانزاد، عزالدین؛ شهبازیان، محمد (۱۳۹۵)، «واکاوی و تحلیل روایی از علم امام علیه السلام به لغات با رویکرد نقد مدعیان دروغین»، *انتظار موعود*، شماره ۵۳.
۱۲. زمخشری، محمود (۱۴۱۵ق)، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، قم، نشرالبلاغه، دوم.
۱۳. سبحانی تبریزی، جعفر (۱۳۸۸ش)، *الوسیط فی اصول الفقه*، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، چهارم.
۱۴. سبزواری، سید عبدالاعلی (۱۴۱۳ق)، *مهذب الأحكام*، قم، مؤسسه المنار / دفتر حضرت آیه الله، چهارم.
۱۵. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۹۱ش)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، اسماعیلیان، سوم.
۱۶. عاملی جبعی (شهید ثانی)، زین الدین بن علی بن احمد (۱۴۱۰ق)، *الروضه البهیة فی شرح*

- اللغة الدمشقية، قم، کتابفروشی داوری، اول.
۱۷. فیض کاشانی، ملا محسن (۱۴۱۲ق)، *مفاتیح الشرائع*، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، اول.
۱۸. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، *الکافی*، تهران، دارالکتب الإسلامية، چهارم.
۱۹. مجلسی، محمدتقی (۱۴۰۶ق)، *روضه المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه*، قم، مؤسسه کوشانپور، دوم.
۲۰. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی (۱۴۰۴ق)، *مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول*، تهران، دارالکتب الإسلامية، دوم.
۲۱. مرعشی شوشتری، سید محمدحسن (۱۴۲۷ق)، *دیدگاه های نودر حقوق*، تهران، میزان، دوم.
۲۲. مرعشی نجفی، شهاب الدین (۱۴۱۵ق)، *القصاص علی ضوء القرآن والسنة*، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۲۳. مطهری، مرتضی (۱۳۸۳ش)، *سیری در سیره نبوی*، تهران، صدرا.
۲۴. مفید، محمد بن محمد (۱۳۷۸ش)، *الارشاد*، برگردان: سیدهاشم رسولی محلاتی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چهارم.
۲۵. مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۷ق)، *استفتائات جدید*، قم، مدرسه الامام علی بن ابی طالب علیه السلام.
۲۶. منتظری، حسینعلی (۱۴۱۶ق)، *رساله استفتائات*، قم، بی نا، اول.
۲۷. موسوی گلپایگانی، سید محمدرضا (۱۴۱۲ق)، *الدر المنضود فی أحكام الحدود*، قم، دارالقرآن الکریم، اول.
۲۸. موسوی اردبیلی، سید عبدالکریم (۱۴۲۷ق)، *فقه الحدود والتعزیرات*، قم، مؤسسه النشر لجامعة المفید علیه السلام، دوم.
۲۹. موسوی خویی، سید ابوالقاسم (۱۴۲۲ق)، *مبانی تکملة المنهاج*، قم، مؤسسه احیاء آثار الإمام الخوئی علیه السلام، اول.
۳۰. نجفی، محمدحسن (۱۴۰۴ق)، *جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، هفتم.
۳۱. هاشمی شاهرودی، سید محمود (۱۴۱۹ق)، *بایسته های فقه جزا*، تهران، نشر میزان / نشر دادگستر، اول.
۳۲. هاشمی شاهرودی، سید محمود (۱۴۲۶ق)، *فرهنگ فقه*، قم، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی، اول.