

آیندیتنه

شماره ۵، شهریور ۱۳۸۵



بازخوانی مفهوم امامت و تشیع؛ نقدها و واکنش‌ها

معاونت پژوهشی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم
ستاد پاسخگوئی به مسائل مستحدثه دینی

۱۸

۲

۳

۴

۵

۶

۷

۸

۹

۱۰

۱۱

۱۲

۱۳

۱۴

۱۵

۱۶

۱۷

۱۸

۱۹

۲۰

۲۱

۲۲

۲۳

۲۴

۲۵

۲۶

۲۷

۲۸

۲۹

۳۰

۳۱

۳۲

۳۳

۳۴

۳۵

۳۶

۳۷

۳۸

۳۹

۴۰

۴۱

۴۲

۴۳

۴۴

۴۵

۴۶

۴۷

۴۸

۴۹

۵۰

۵۱

۵۲

۵۳

۵۴

۵۵

۵۶

۵۷

۵۸

۵۹

۶۰

۶۱

۶۲

۶۳

۶۴

۶۵

۶۶

۶۷

۶۸

۶۹

۷۰

۷۱

۷۲

۷۳

۷۴

۷۵

۷۶

۷۷

۷۸

۷۹

۸۰

۸۱

۸۲

۸۳

۸۴

۸۵

۸۶

۸۷

۸۸

۸۹

۹۰

۹۱

۹۲

۹۳

۹۴

۹۵

۹۶

۹۷

۹۸

۹۹

۱۰۰

۱۰۱

۱۰۲

۱۰۳

۱۰۴

۱۰۵

۱۰۶

۱۰۷

۱۰۸

۱۰۹

۱۱۰

۱۱۱

۱۱۲

۱۱۳

۱۱۴

۱۱۵

۱۱۶

۱۱۷

۱۱۸

۱۱۹

۱۱۱۰

۱۱۱۱

۱۱۱۲

۱۱۱۳

۱۱۱۴

۱۱۱۵

۱۱۱۶

۱۱۱۷

۱۱۱۸

۱۱۱۹

۱۱۱۱۰

۱۱۱۱۱

۱۱۱۱۲

۱۱۱۱۳

۱۱۱۱۴

۱۱۱۱۵

۱۱۱۱۶

۱۱۱۱۷

۱۱۱۱۸

۱۱۱۱۹

۱۱۱۱۱۰

۱۱۱۱۱۱

۱۱۱۱۱۲

۱۱۱۱۱۳

۱۱۱۱۱۴

۱۱۱۱۱۵

۱۱۱۱۱۶

۱۱۱۱۱۷

۱۱۱۱۱۸

۱۱۱۱۱۹

۱۱۱۱۱۱۰

۱۱۱۱۱۱۱

۱۱۱۱۱۱۲

۱۱۱۱۱۱۳

۱۱۱۱۱۱۴

۱۱۱۱۱۱۵

۱۱۱۱۱۱۶

۱۱۱۱۱۱۷

۱۱۱۱۱۱۸

۱۱۱۱۱۱۹

۱۱۱۱۱۱۱۰

۱۱۱۱۱۱۱۱

۱۱۱۱۱۱۱۲

۱۱۱۱۱۱۱۳

۱۱۱۱۱۱۱۴

۱۱۱۱۱۱۱۵

۱۱۱۱۱۱۱۶

۱۱۱۱۱۱۱۷

۱۱۱۱۱۱۱۸

۱۱۱۱۱۱۱۹

۱۱۱۱۱۱۱۱۰

۱۱۱۱۱۱۱۱۱

۱۱۱۱۱۱۱۱۲

۱۱۱۱۱۱۱۱۳

۱۱۱۱۱۱۱۱۴

۱۱۱۱۱۱۱۱۵

۱۱۱۱۱۱۱۱۶

۱۱۱۱۱۱۱۱۷

۱۱۱۱۱۱۱۱۸

۱۱۱۱۱۱۱۱۹

۱۱۱۱۱۱۱۱۱۰

۱۱۱۱۱۱۱۱۱۱

۱۱۱۱۱۱۱۱۱۲

درباره آیینه اندیشه

بررسی روزآمد مباحث مرتبط با اندیشه دینی و مسائل فرهنگی - اجتماعی و آشنایی با جریان ها و جریان سازی های فکری، نیازمند مطالعه پی‌گیر و مستمر مطالب منتشره در این حوزه است. این امر، با گسترش فوق العاده نشر مکتوب و نیز نشر الکترونیکی و اضافه شدن آن بر حوزه نشر مکتوب، وبا نظر به تنوع و فراوانی حجم مطالب منتشره در مطبوعات واینترنت، بدون صرف زمان طولانی امکان پذیر نخواهد بود و رسیدن به این مهم برای بسیاری از علاقه مندان و اندیشمندان میسر نیست.

ستاد پاسخگوئی به منظور تأمین این نیاز اساسی فرهیختگان و متفکران دینی و نیز شناسائی مهمترین مسائل روز که خود اولین گام جهت پاسخگوئی است در نظر دارد با تجمیع و پی‌گیری مطالب مندرج در نشریات چاپی والکترونیکی و گزینش محورهای اساسی آن و حذف مسائل فرعی و حاشیه‌ای، مهمترین مطالب طرح شده در این عرصه را به اطلاع مخاطبان خویش برساند.

مجموعه‌های که اینک پیش روی شماست، به قصد انجام رسالت پیش گفته فراهم آمده و امید می‌رود با طرح دیدگاه‌های مختلف و چینش آن در کنار آراء مخالف و موافق، خوانندگان را دریافتند تصویری جامع و عینی از وضعیت جریان‌های فکری موجود و فراز و فرود و تطورات آن یاری رساند. با چنین رویکردی طبیعی است که لزوماً همه مطالب طرح شده، از دید تهیه کنندگان این مجموعه، مورد تأیید نیست.

تلاش تهیه کنندگان این مجموعه بر استفاده از همه مطالب منتشره در حوزه نشر مکتوب و نشر الکترونیک است گرچه به دلیل فضای بازتر و بلاغ‌ها و سایت‌های اینترنتی بر استفاده از آن تاکید بیشتری وجود دارد.

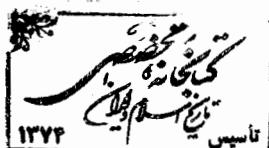
مجموعه «آیینه اندیشه» به تعداد بسیار محدود و برای مخاطبان خاص فراهم گردیده لذا انتظار می‌رود از تکثیر آن، خودداری گردد.
«آیینه اندیشه» از پیشنهادات و نظرات خوانندگان گرامی استقبال می‌کند.

تلفن : ۷۷۱۴۳۳۸۰

محروم‌اند

آینه‌اندیشه

شماره ۵، شهریور ۱۳۸۵



پازخوانی مفهوم امامت و تشیع؛ قدها و واکنش‌ها



معاونت پژوهشی
دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم
ستاد پاسخگویی به مسائل مستحدثه دینی

آیینه اندیشه

آیینه اندیشه؛ نشریه‌ای است ناظر به مهم‌ترین جریان‌ها و مباحث روز در حوزه اندیشه دینی و مسائل فکری- فرهنگی که توسط ستاد پاسخ‌گویی به مسائل دینی و برای استفاده مخاطبان خاص منتشر می‌شود.

تهیه و تنظیم: رمضانعلی شویایی جویباری

مدیر اجرایی: علی قنادیان

امور فنی: مهدی لقایی

آدرس: قم- خیابان شهدا (صفائیه)- کوچه ممتاز- فرعی سوم

سمت راست- پلاک ۱۸

آدرس اینترنتی: www.porsojoo.com

تلفن: ۷۷۴۲۳۸۰

مقالات صرفاً منعکس‌کننده نظرات صاحب نظران و نویسنده‌گان است

فهرست

۵	مقدمه
۱۱	فصل اول: بازخوانی مفهوم امامت، تشیع و غلو
۱۳	چرا تشیع، کدام تشیع
	متن کامل سخنرانی حجتالاسلام کدیور شب ۲۳ رمضان، حسینیه ارشاد
۱۸	بازخوانی تشیع
	محسن کدیور، جلسه اول، دوم آذرماه ۱۳۸۴دانشکده فنی دانشگاه تهران
۲۴	بازخوانی تشیع
	محسن کدیور، جلسه دوم ۲۳ آذر ۸۴دانشکده فنی دانشگاه تهران
۲۹	سخنرانی حجتالاسلام کدیور در تبریز درباره "تشیع حسینی"
	سایت تبریز نیوز / ۲۶ بهمن ۱۳۸۴
۳۷	قرائت فراموش شده: بازخوانی نظریه علمای ابزار
	محسن کدیور، فصلنامه مدرسه، سال اول، شماره ۳، اردیبهشت ۸۵
۵۹	مقام صالحی نجف‌آبادی در نقد غلو
	محسن کدیور، خبرگزاری دانشجویان ایران (ایستا)، ۲۲ خرداد ۱۳۸۵
۶۰	فاضل میبدی: هر روایتی که با روح قرآن در تضاد باشد باید آن را به دیوار چسباند
	خبرگزاری کار ایران (ایلنا) / ۲۳ خرداد ۸۵
۶۳	فصل دوم: نقدها و واکنشها
۶۵	نقد سخنان محسن کدیور
	علی اکبر عالمیان، سایت خبری هلت، ۱۴ بهمن ۱۳۸۴
۶۸	تمامی در محتوای سخنرانی دکتر کدیور درباره بازخوانی مفهوم امامت
	روزنامه همشهری، ۱۸ فروردین ۱۳۸۵
۷۱	تبیین امامت در پرتو قرآن و عترت
	مهدی نصیری، روزنامه شرق، ۱۴ فروردین ۱۳۸۵
۸۵	جاگاه امامت در اسلام
	محمد صدرزاده، سایت بازتاب، ۹ اردیبهشت ۱۳۸۵

شاخص‌های امامت در تفکر شیعی.....	۹۵
علی ربانی گلپایگانی، هفته نامه افق حوزه، ش ۱۰۳، فروردین ۱۳۸۵	
نقدی بر سخنرانی بازخوانی امامت در پرتو نهضت حسینی.....	۱۰۵
بهزاد حمیدیه، روزنامه رسالت ۵ تا ۱۳ اردیبهشت ۱۳۸۵	
تحلیلی درباره " بازخوانی امامت در پرتو نهضت حسینی".....	۱۲۴
دکتر محمد محمد رضايی، کلام اسلامی؛ سال ۱۱، شماره ۵۷	
متدولوژی نقد حدیث در جریان روشنفکری.....	۱۲۹
بهزاد حمیدیه، روزنامه رسالت، ۳۱ خرداد و ۱ تیر ۱۳۸۵	
اندیشه امامت در گذر تاریخ.....	۱۳۵
محمد صفر جبرئیلی، کتاب نقد، شماره ۳۸	
امامت، عدالت، عقلاتیت(نقدی بر گفتار محسن کدیور درباره امامت).....	۱۴۶
ذبیح الله اسماعیلی / سایت باشگاه اندیشه	
 فصل سوم: مقالات مرتبه.....	۱۵۵
شیعه و تشیع (مفهوم‌شناسی، ماهیت و خاستگاه).....	۱۵۷
علی آقانوری، مجله شیعه شناسی، شماره ۱۱	
گفت‌و‌گو با حجت‌الاسلام رسول جعفریان درباره تشیع اعتدالی.....	۱۷۱
هفت آسمان /، شماره ۲۲، دوشنبه ۳۰ شهریور ۸۳	
پاسخ آیت الله منتظری به پرسشی پیرامون بحث "غلو".....	۲۰۲
گویا نیوز، ۲۰ فروردین ۱۳۸۵	
غالیان، تاریخچه و مناسبات فکری با شیعه امامیه.....	۲۰۳
دکتر حسین صابری، مجله مشکوہ شماره ۸۲، بهار ۱۳۸۳	
غلو و اهل غلو در فرهنگ شیعی.....	۲۱۵
دکتر قاسم بستانی، فصلنامه شیعه شناسی، سال سوم / شماره ۱۲. زمستان ۱۳۸۴	
 پیوست:.....	۲۳۳
۱. امامت و خاتمیت / (بخشی از خطبه دوم نماز جمعه شهر قم، اول مهر ۱۳۸۴).....	۲۳۳
آیت‌الله جوادی آملی، ماهنامه موعود شماره ۵۸	
۲. انتشار کتاب نقد ویژه "خاتمیت و امامت".....	۲۳۵
خبرگزاری مهر	

مقدمه

با اسمه تعالیٰ

بی تردید باور به جایگاه برتر و ویژه پیامبر اکرم(صلی الله علیه و آله) و اهل بیت(علیهم السلام) گرامی ایشان، زبان مشترک جهان اسلام در طول تاریخ بوده و هیچ فرقه و گروه صاحب فکری از میان مسلمانان را نمی توان یافت که از این طریق عدول کرده باشد، اما در این میان آن چه که شیعه را به عنوان یک جریان فکری اصیل اسلامی از سایر گروههای مسلمان متمایز می کند اعتقاد خاص ایشان نسبت به صفات و خصوصیات ائمه(علیهم السلام) و نحوه انتساب ایشان است.

نکته بسیار مهم آن که باید توجه داشت ارکان این اعتقاد و باور - همانند تاریخ شکل گیری بسیاری از افکار و نحله های اعتقادی - جریانی نیست که به عنوان یک پدیده تاریخی در بستر زمان بر اثر اتفاقات و تحت تأثیر افکار بشری شکل گرفته باشد. این نگرش همانند همه آموزه های اساسی اسلام ریشه در وحی قرآنی و الهامات نبوی دارد و علمای شیعه در طول تاریخ همواره در تبیین این اصول، با استناد به آیات و روایات، سعی وافری مبذول داشته اند و غالب آن چه که امروز در قالب باورهای شیعه در اختیار ما است حاصل همین تلاش های علمی است.

البته این سخن بدان معنا نیست که در طول زمان پیرایه هایی غیر اصیل نظری غالیان دیروز و برخی از مذاهان ناآگاه امروز خود را به این جریان منتبه نکرده باشند اما آن چه مهم است این که ارکان و اصول اساسی جریان فکری شیعه به دور از هر پیرایه ای به شکلی روشن، مستند به آیات قرآن و روایات متواتر نبوی است. از مهم ترین ارکان این اندیشه اعتقاد به نصب الهی ائمه(علیهم السلام) و مقام عصمت و علم لدنی ایشان است به گونه ای که اگر جانب این باورها به هر شکلی فروکاسته گردد دیگر حد و مرزی جدی در اعتقادات شیعی باقی نخواهد ماند.

جناب آقای دکتر کدیور در سلسله مباحثتی این مهم ترین آموزه های شیعی را به بحث گذاشته و سیر تاریخی شکل گیری این اصول را بررسی کرده اند. در یک نگاه عام به خطوط کلی مباحثت مطرح شده به

روشنی می‌توان دریافت که مجموعه ایده‌های مطرح شده، بدون توجه به تمامی متون و آموزه‌های دینی در این زمینه و بی‌آن که نگاهی همه‌جانبه نگر و جامع داشته باشد طرح گردیده و به روشی معلوم نیست علی‌رغم اقرار و اعتراف ایشان به این که این مباحثت نیاز به پژوهش‌های بعدی دارد چرا و چگونه ایشان با چنین تعجیلی به جمع‌بندی رسیده و این مباحثت را در فضاهایی غیرتخصصی - که طرح این مسائل را؛ حتی به صورت پخته‌تر برنمی‌تابد - عجلانه طرح کرده‌اند.

در جای جای این مباحثت، ابهام گویی و فرار از تصريح به سمت کنایه‌گویی و بسند کردن به گزارش گویی جانبدارانه به جای بیان نهایی و نتیجه‌گیری، کاملاً مشهود است.

این که در تبیین اعتدال شیعی صورت‌ها و اشکال مختلف را در طیفی بسیار متنوع و متفاوت؛ از رد تفویض مطلق گرفته تا این که ائمه‌(علیهم السلام) را عالمانی با تقوا که بدون علم لدنی تنها بر رأی خویش حکم می‌کنند معرفی کردن و هیچ نگوییم که کدام قسمت این طیف را می‌توان براساس ادله عقلی و نقلی پذیرفت و این که نگاهی همه‌جانبه‌نگر اتخاذ نکرده و توجه نداشته باشیم که آن‌چه که به عنوان همراه جاویدان کتاب‌الله در حدیث ثقلین آمده صرفاً رأی و فکری بشری که توأم با خطاب محدودیت است نمی‌تواند باشد همه و همه از مشکلات این رویکرد غیرجامع است.

نمونه‌ای دیگر از این مشکلات در بررسی ماهیت عزاداری امام حسین(علیهم السلام) در مباحثت آقای کدیور رخ می‌نمایاند، آن‌جا که ایشان با رد یا تشکیک ثواب نفسی گریه بر مصائب سالار شهیدان و یا تباکی، راهی ناصواب را پیموده و بدون ورود کامل به مباحثت روایی و تنها با تشکیک در سند چند روایت، بدون در نظر گرفتن احادیث متواتر و سیره ائمه معصومین(علیهم السلام) در این زمینه به جمع‌بندی می‌رسند. ایشان در جای دیگر نیز برای سنگین‌تر شدن جانب اعتدال افراطی‌ای در مورد نوع باور ائمه‌(علیهم السلام) در خصوص یکی از خلفای راشدین با استناد به تنها یک روایت آن هم بدون بررسی جهت سندی، در اثبات حقانیت (لااقل نسبی) خلفای راشدین در اندیشه سیاسی بدون بررسی نصوص معارض می‌کوشد که این‌ها همگی حاکی از فقدان نگاهی علمی و همه‌جانبه‌نگر در این زمینه است.

با بازخوانی این نوع مباحثت و مباحثتی از این دست باز هم و باید گفت متأسفانه باز هم جا پای انگیزه‌های سیاسی در طرح این مباحثت علمی دقیق به وضوح دیده می‌شود؛ انگیزه‌هایی که با زمینه آن‌ها فضای طرح علمی مباحثت رخت بر می‌بنند.

مدعيان در لابه‌لای سخنان خویش به انگیزه‌های سیاسی طرح این مباحثت نیز اشاره کرده و چنین و آنmod می‌کنند که جمهوری اسلامی و نظام ولایت فقیه، نتیجه قهری تلقی فرابشری از امامت است و برای رهایی از وضعیت ناخوشایند موجود، چاره‌ای جز بازخوانی مفهوم امامت و تشیع و بدست دادن قرائتی عرفی و ملموس و معقول‌سازی بحث امامت از طریق نفی مسلمات گذشته پیش روی خود نمی‌بینند؛ همچنان که مخالفان اسلام نیز بسیار پیش‌تر از این، وضعیت فعلی را محصول اسلام (=اسلام شیعی) می‌دانند که برای رهایی از آن باید از اسلام نیز عبور کرد. و صد البته مخالفان و معاندان دین در تشویق، تحریک و سوق دادن هرچه بیش‌تر این افراد به فاصله گرفتن از آرمان‌ها و مبانی اعتقادی - دینی شان از هیچ کوششی دریغ نمی‌کنند. از همین روی می‌توان گفت؛ طرح چنین سخنانی در عرصه‌های عمومی پیش و بیش از آن که مدعيان سیاست‌زده و مخاطبان آنان را به هدف

برساند، خوشایند مخالفانی است که از فاصله گرفتن این افراد با مبانی اعتقادی - دینی شان خوشنوداند.^۱

در هر حال، اهمیت الهیاتی مبحث "امامت" و پیامدهای سرنوشت‌سازی که در امور سیاسی اسلام دارد، نقد و بررسی سخنان تازه را ضروری می‌نماید، از این روی پنجمین شماره آیینه اندیشه به نوشتار گفتارهای بازخوانی مفهوم امامت و تشیع اختصاص یافت که در آن علاوه بر اصل مقالات بازخوانی امامت، پاره‌ای از نقدها و واکنش‌هایی که تا مردادماه سال بخاری منتشر شده نیز آمده است، با این توضیح که چاپ بخش‌هایی از سخنرانی "بازخوانی امامت در پرتو نهضت حسینی" در روزنامه شرق و دیگر رسانه‌ها، با واکنش‌ها و نقدها بیشتری روبرو شده است.

پنجمین شماره آیینه اندیشه در سه فصل تنظیم شده است: فصل نخست آن به گفتارها و نوشتارهای بازخوانی تشیع و امامت اختصاص دارد. در فصل دوم نقدها و واکنش‌ها آمده است و در فصل سوم برخی مقالات مرتبط با مباحث این شماره و مربوط به یکی- دو سال اخیر آمده که در ذیل به گزارش اجمالی این نقدها می‌پردازیم:

اولین نقد این مجموعه از علی اکبر عالمیان است که در سایت خبری ملت منتشر شد، طرح این ادعا که: «حسین - علیه السلام -» مسائل را به مردم واگذار می‌کرد و به جای این که اعلام کند که من از جانب خدا نصب شده‌ام، از صلاحیت‌های خود سخن می‌گفت...» را مورد چالش قرار داده و به برخی شواهد و証ائق اشاره کرده است که امام حسین(ع) تلویحاً و تصریحاً به جریان نصب الهی خود اشاره داشته است.

روزنامه همشهری، ۱۸ فروردین ۱۳۸۵ در نوشتاری با عنوان "قیاس در کار پاکان" از زاویه تفکیک میان جنبه‌های تکوینی وجود امام که در آن، "قطعًا تقدیس هست و بی تردید قلب عالم امکان امام معصوم است. " با زندگی بشری ایشان که "حتی وقتی امام در کرسی و جایگاه امامت می‌نشست هیچ تفاوتی با مردم عادی نداشت نه در حقوق و نه در جایگاه." به نقد سخنان کدیور نشسته است. مهدی نصیری در جوابه‌ای که به روزنامه شرق ارسال کرده است در مقاله‌ای با عنوان "تبیین امامت در پرتو قرآن و عترت" ضمن نقل چکیده سخنان کدیور، در نقد آن می‌نویسد: "منشاً طرح چهار ویژگی فوق الذکر برای ائمه(ع)، کسی جز رسول گرامی اسلام(ص) و خود ائمه(ع) نبوده و هرگز یافته و یا بافتہ متکلمان و فقهاء نمی‌باشد".

محمد صدرزاده در نوشته‌ای که در سایت بازتاب انعکاس یافت، در نقد مقاله بازخوانی مفهوم امامت به بیان "جایگاه امامت در اسلام" پرداخته است.

هفتنه‌نامه افق حوزه در نوشتاری از حجت‌الاسلام ربانی گلپایگانی با عنوان "شاخه‌های امامت در تفکر شیعی" مهم‌ترین شاخه‌های امامت در تفکر شیعی را "علم کامل به احکام و معارف اسلامی،

^۱ - در این باره می‌توان به سخنان آرامش دوستدار، از مخالفان اسلام و نظام درباره محسن کدیور اشاره کرد. وی در مصاحبه با سایت نیلگون درباره تلاش‌های فکری کدیور می‌گوید: ...کدیور با احاطه و صراحت تمام در حوزه تحقیق، تبعیضات را در اسلام بر شمرده و آنها را در مقوله‌های مختلف جمع آورده و توصیف کرده، چیزی که محتملاً فقط مطلعان حرفه‌ای دین اسلام می‌دانند. آنچه کدیور را از آنان متمایز می‌کند فقط سکوت آنان در برابر مسأله تبعیض در اسلام نیست، بلکه شجاعت، صداقت و حدت ذهن اوست که مسائل و مقولاتی باد شده را غیرعادی و پوشیده می‌داند و به همین جهت هم آنها را توصیف و توضیح می‌کند تا غیرعادیها و پوشیده‌ها شناخته و آشکار گردند. محسن کدیور این توانایی را داشته که در موردی از دینش فاصله بگیرد، در آن بنگرد و آنرا نشان دهد. فقط در این حد او طبعاً دینخوا نیست. (www.nilgoon.org)

عصمت علمی و عملی، نصب الهی و نص شرعی، افضلیت امام بر افراد مشمول امامت او "دانسته که برخی از متكلمان غیر شیعی نیز در حد شرط کمال یا شرط لزوم، به صورت مقید پذیرفته‌اند. وی هم چنین می‌نویسد: "از ویژگی‌های برجسته مکتب اهل بیت علیهم السلام اعتدال و پیراستگی از افراط و تفریط است در این مکتب، عقل و وحی، تعقل و تعبد و توکل و توسل، هم آهنگ و مکمل یکدیگر به شمار آمده و اجزای یک نظام فکری و عملی معتدل که همان صراطِ مستقیم خداوندی است را تشکیل می‌دهند. دعاها و زیارت‌هایی که از امامان اهل بیت علیهم السلام نقل شده است را باید در یک نظام یکپارچه مطالعه کرد و از نگرش گزینشی و تفکیکی پرهیز کرد." مقاله آقای ربانی بعداً در شماره ۳۸ مجله کتاب نقد نیز به چاپ رسید.

بهزاد حمیدیه؛ در نقدی که در ده شماره روزنامه رسالت منتشر شد، به زوایای گوناگون سخنان کدیبور واکنش نشان داده و ضمن تحلیل نقطه مرکزی سخن کدیبور به برسی ادله و ادعاهای مقایسه آن با دیگر سخترانی‌ها و نوشتۀ‌های وی پرداخته، می‌نویسد: "پذیرش مبانی اولمانیسم، اما نمی‌تواند نیم‌بند باشد. در صورت بسط این مبانی، دکتر کدیبور مجبور به نفی اتوریته و انسان کامل بودن و عصمت پیامبر خدا نیز خواهد بود. بنابر این پروژه عصمت‌زدایی، کمال‌زدایی حجیت‌زدایی و ولایت‌زدایی دکتر کدیبور در مورد امام علیه‌السلام، پروژه ناتمامی است که بدون تسری دادن آن به انبیای الهی، نقصانی غیر موجه خواهد داشت. بدین سان معلوم می‌شود که دکتر کدیبور در برخی میان مدرنیته و "سنت" و میان اولمانیسم و نظریه انسان کامل قرار گرفته‌اند و باید نظاره‌گر گام بعدی ایشان بودا"

محمد محمدرضایی در مقاله‌ای که در شماره اخیر فصل‌نامه کلام اسلامی منتشر شد به دو محور شاخص‌های امامت و مسائله تفویض از سخنان کدیبور پرداخته و می‌نویسد: "شگفت آن که فردی شیعی که در حوزه شیعی نیز درس خوانده، دریاره عصمت ائمه تشکیک می‌کندا ولی فخر رازی خانه‌زاد اهل سنت در تفسیر آیه «اطعیوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم» می‌گوید سیاق آیه حاکی است که این اولی الامر پیراسته از خطأ هستند. هر چند سرانجام، فخر رازی در مصادق اولی الامر گرفتار خطأ می‌شود.".

مقاله دوم آقای بهزاد حمیدیه در این شماره آیینه‌اندیشه در سه قسمت است که با نقل و نقد سخنان آقایان محسن کدیبور و فاضل میبدی در نشست "ستیز با تحجر و غلو در عرصه دین" به "متدولوژی نقد حدیث در جریان روشنفکری" توجه نشان داده و در بیان نارسایی‌های نقد روشن‌فکرانه حدیث می‌نویسد: "در "تقد حدیث" روشنفکرانه، "عقل امروزین" ملاک صحت و سقم روایات است. داستان سنجش روایات با قرآن کریم نیز تنها یک رتوریک جهت موجه جلوه دادن مباحث روشنفکری است، چه اینکه روشنفکر از قرآن، تنها به یک "روح" که "عدالت"ش می‌خواند دست یافته و جزئیات را کنار نهاده است. به علاوه همین "عدالت" که "روح قرآن" است نیز ملاکی جز عقل ندارد، آن هم عقل زمانه. بنابر این مآل کار همان عقل است و قرآن، در این میان مغفول شده است. حال باید دید آیا عقل بشر مستقل از مضمون وحی، در هر زمان توان آن را دارد که به واقع دست یابد و دچار خطأ نشود".

تقد دیگر این فصل از محمد صفر جبرئیلی است که با عنوان "اندیشه امامت در گذر تاریخ" در شماره ۳۸ مجله کتاب نقد، منتشر شد. وی ضمن برسی تاریخی اندیشه امامت می‌پرسد: "به راستی اگر ائمه با مفاهیمی مانند عصمت، نصب و نص توسط شیعیان اصیل و از جمله ابوبصیر، زراره و محمد بن مسلم و ... معرفی نشده بودند، پس کتاب شکاک با عنوان «الرد على من ابى وجوب الامام بالنص» - که اتفاقاً معاصر با سه نفر نامبرده است - که نه توسط فهرست نگاران شیعی، بلکه توسط این ندیم گزارش شده است،

چیست؟ " و " آن همه آثاری که با عنوان «الامامه» از متکلمان قرن دوم گزارش شده و ردیههایی که بر مخالفان نوشته شده و مناظره‌هایی که با آنان داشته‌اند، در چه مباحثی است؟ اگر مقصود همان طرح فضایل بوده است، اتفاقاً فهرست نگاران در کنار کتاب‌های «الامامه» کتاب‌هایی را - البته نه با آن کثرت - با عنوان «الفضایل» برای برخی از اصحاب و شاگردان ائمه نقل کرده‌اند..."

آخرین مقاله فصل دوم با عنوان " امامت، عدالت، عقلاست" از آقای ذبیح الله اسماعیلی است که در سایت باشگاه اندیشه انتشار یافته است.

در فصل سوم، چند مقاله مرتبط با مباحث این شماره کنار هم نشسته است؛ که "شیعه و تشیع (مفهوم‌شناسی، ماهیت و خاستگاه)" نوشته علی آفانوری، مصاحبه مفصل آقای رسول جعفریان با فصل نامه هفت آسمان درباره تشیع اعتدالی، پاسخ آیت‌الله منتظری به پرسشی پیرامون بحث "غلو" منتشر شده در سایت گویانیوز، "غالیان، تاریخچه و مناسبات فکری با شیعه امامیه" نوشته دکتر حسین صابری منتشر شده در مجله مشکات و مقاله "غلو و اهل غلو در فرهنگ شیعی" نوشته دکتر قاسم بستانی و تازه منتشر شده در شماره ۱۲ فصلنامه شیعه شناسی از آن جمله است.

فصل اول

بازخوانی مفهوم امامت، تشیع و غلو

چرا تشیع، کدام تشیع

متن کامل سخنرانی حجتالاسلام کدیور شب ۲۳ رمضان، حسینیه ارشاد

بازخوانی تشیع

محسن کدیور، جلسه اول، دوم آذرماه ۱۳۸۴ دانشکده فنی دانشگاه تهران

بازخوانی تشیع

محسن کدیور، جلسه دوم ۲۳ آذر ۱۳۸۴ دانشکده فنی دانشگاه تهران

سخنرانی حجتالاسلام کدیور در تبریز درباره "تشیع حسینی"

سایت تبریز نیوز / ۲۶ بهمن ۱۳۸۴

قرائت فراموش شده؛ بازخوانی نظریه 'علمای ابرار'

محسن کدیور، فصلنامه مدرسه، سال اول، شماره ۳، اردیبهشت ۸۵

مقام صالحی نجف آبادی در نقد غلو

محسن کدیور، خبرگزاری دانشجویان ایران (ایسنا)، ۲۲ خرداد ۱۳۸۵

فاضل میبدی: هر روایتی که با روح قرآن در تضاد باشد باید آن را به دیوار چسباند.

خبرگزاری کار ایران (ایلنا) / ۲۳ خرداد ۸۵

چرا تشیع، کدام تشیع^۱

متن کامل سخنرانی حجت‌الاسلام کدیور
در مراسم شب ۲۳ رمضان حسینیه ارشاد

عنوان بحث امشب من یک سؤال نسبتاً مهم است که این سؤال را می‌توان به چند سؤال بلندتر نیز تبدیل کرد؟
سؤال اول سؤالی سیاسی است و این است که چرا تشیع در نیم قرن اخیر و به ویژه در چند سال اخیر در
جهان مورد توجه زیادی قرار گرفته است؟

امروز در اغلب دانشگاه‌های معتبر جهان بسیاری از کرسی‌های اسلام‌شناسی تبدیل به کرسی‌های شیعه شناسی شده است. بسیاری از دول غربی نسبت به شیعه‌شناسی سرمایه‌گذاری‌های جدی کرده‌اند و شیعه شناسی تبدیل به یک رشته بسیار زنده دنیا شده است.

البته لازم نیست که همه شیعه‌شناسان به قصد قربت شیعه‌شناسی کنند بلکه به قصد تخریب هم می‌توان شیعه را شناخت. اهمیت مسئله، اهمیت یافتن شیعه‌شناسی است. دو مسئله این اهمیت را بوجود آورده است: اول؛ انقلاب اسلامی ایران. قبل از انقلاب اسلامی چندان اهمیتی برای شیعه قائل نبوده‌اند. چه با انقلاب ایران موافق باشیم و چه نباشیم باید آن را به عنوان واقعه‌ای بپذیریم که باعث اهمیت یافتن تشیع در جهان شد.

مسئله بعد هم مسئله عراق معاصر است. بعد از حمله آمریکا به عراق قدرت معنویت و نقش مذهب در حیات سیاسی برای بار دوم نگاه‌ها را معطوف به مسئله تشیع نموده است. لبنان و پیوند آن با مابهاذی ایرانی‌اش نیز به عنوان یک اقلیت مؤثر، بر این مسئله دامن زده است.

اما مورد بحث امشب من این مسئله نیست، این مسئله‌ای سیاسی است که باید در جای خود مورد بحث قرار گیرد.
سؤال دوم سؤالی داخلی است. این که چرا تشیع اخیراً در ایران بیش از گذشته مورد نقد و مناقشه واقع شده است. اشکالاتی که در سال‌ها و ماه‌های اخیر نسبت به تشیع شده است نسبت به گذشته بیشتر است. البته این اشکالات قبلاً نیز طرح شده‌اند و تازگی ندارند اما چرا این مناقشات اخیراً به شکل نافذتری به گوش می‌رسند. بی‌شک این مناقشات مترتب بر زمینه‌هایی است.

^۱. حجت‌الاسلام کدیور در سلسله سخنرانی‌هایی، از زوایای گوناگون به مباحث شیعه شناسی توجه نشان داده است. "چرا تشیع، کدام تشیع" اولین سخنرانی از این سلسله سخنرانی‌هاست که در ماه مبارک رمضان و در حسینیه ارشاد ایراد شد. دو سخنرانی "بازخوانی تشیع" به فاصله یک هفته، در دانشکده فنی برگزار گردید. همزمان با عاشورای حسینی (۱۹ بهمن ۱۳۸۴) نیز سخنرانی دیگری با عنوان "بازخوانی امامت در پرتو نهضت حسینی" در حسینیه ارشاد برگزار شد که مطالب سخنرانی‌های گذشته با بسط بیشتری در آن طرح شد. اندکی بعد وی در تبریز موضوع "تشیع حسینی" را برای سخنرانی خود برگزید و هدف از آن را پاسخ بدین پرسش عنوان کرد که: در چه امر یا اموری باید به امام حسین اقتدا کنیم؟ و بالاخره آن که مجموعه‌ای از گفتارهای ارائه شده در سخنرانی‌های مختلف، این بار در مقاله‌ای مفصل، با عنوان "قرائت فراموش شده؛ بازخوانی نظریه 'علمای ابرار'، تلقی اولیه اسلام شیعی از اصل امامت" در شماره سوم فصلنامه مدرسه و در اردیبهشت ۱۳۸۵ منتشر شد.

گرچه سخنرانی "بازخوانی امامت در پرتو نهضت حسینی" در حسینیه ارشاد، با واکنش‌های گوناگونی روپرورد؛ اما مجموعه سخنرانی‌ها و نوشته‌های آقای کدیور و واکنش‌ها، به ترتیب انتشار تقدیم شما می‌شود تا خوانندگان با همه رخدادهای مورد گفت و گو آشنا گردند.

وقتی حکومتی در ایران به نام مذهب تشیع روی کار می‌آید در حیات سیاسی، اجتماعی و فرهنگی جامعه آثاری بوجود می‌آورد. این آثار توسط متفکرین جامعه مورد ارزیابی قرار می‌گیرد چنان‌چه نتیجه این ارزیابی مثبت نباشد طبیعی است که اشکالات حکومت به نام مذهب معرفی کننده این حکومت نوشته می‌شود.

این زمینه برای آنان که دغدغه دین دارند جای تأمل فراوان ایجاد می‌کند.

آیا رواج بیشتر تدين به تعمیق بیشتر دیانت انجامیده است یا خیر؟ متاسفانه پاسخ چندان مثبت نیست. به جای ارزش مخاطبان باید زمینه‌های این بحث را بررسی کرد.

چه کرده‌ایم که امروز می‌توان نسبت به ساده‌ترین مسائل مذهبی تردید کرد؟

این انتقادی پذیرفتی است و باید پاسخ گفت ولی بحث ما امشب وارد شدن در این زمینه هم نیست.

سؤال سوم من حوزه‌های بحث امشب است. بر فرض وارد نبودن تمام اشکالات چرا ما شیعه هستیم و به چه دلیل

باید شیعه بمانیم؟ چه مزیتی در تشیع است که ما در میان مذاهب اسلامی آن را پذیرفته‌ایم؟

می‌توان به اجمال به برخی از این اشکالات اشاره کرد:

مثالاً گفته می‌شود برخی مفاهیم مذهبی تشیع با مفاهیم اصلی دموکراسی سازگار نیست. اگر افرادی از جانب خدا منصوب شوند دیگر جایی برای حق انتخاب مردم باقی نمی‌ماند.

و یا گفته می‌شود میان مذاهب اسلامی دورتر از همه به دموکراسی، تشیع است و نزدیکترین خوارج. بنابراین بر فرض که این نکات صحیح باشد چرا من شیعه هستم؟ محور ورود به سخن سؤال از چیستی تشیع است. تشیع چیست که برخی می‌پندارند با مفاهیم اصلی دنیای جدید سازگار نیست. ذاتیات تشیع چه چیزهایی

هستند که با مقتضیات دنیای مدرن جمع نمی‌شوند؟

پاسخ تاریخی به این سؤال با مراجعه به کتب بزرگان شیعه میسر است.

وجه ممیزه این مذهب با مذاهب اسلامی مسئله مهم امامت است. شیعیان این طور معرفی شده‌اند که در کنار توحید و نبوت و معاد به یک مسئله اضافی به نام جانشینان موصوم پیامبر معتقدند که تعدادشان مشخص است و همه صفات پیامبر را دارند جز وحی. مهمترین تعریفی که اندیشه سنتی شیعه برای امامت گفته‌است این است که امامت نیابت رسول است جز در وحی و حتی بالاتر از آن، امامت خلافت است با وساطت رسول جز وحی. که اگر وحی را از پیامبر حذف کنیم تمام اختیارات پیامبر را امامان دارا هستند. این مفهوم در تمام کتاب‌های قدیمی شیعه به وفور یاد می‌شود. مفهوم کلیدی دیگری که ذیل این مسئله قرار می‌گیرد مسئله غیبت است.

چون سلسله ائمه تا ۱۱ نفر پیش می‌رود، فشار سیاسی - اجتماعی به حدی می‌رسد که دیگر امکان بقای امام دوازدهم موجود نیست و گفته می‌شود که این امام موجود است اما از دیده‌ها خارج. سپس سؤالی مطرح می‌شود که اگر قرار بر این است که امام وظایف را بر عهده بگیرد، چه طور می‌شود که امام غایب این وظایف را عهده‌دار شود؟ پاسخ داده می‌شود که ۳ منصب برای ائمه پیش‌بینی شده است. یکی از این وظایف در زمان غیبت ادامه پیدا می‌کند و وظایف دیگر به واسطه ظلم و کوتاهی مردم ساقط شده است.

این ۳ وظیفه عبارتند از:

نخست ترویج دین و بیان مسائل دینی.

وظیفه دوم: نیابت معنوی پیامبر و وساطت فیض است.

و وظیفه سوم: زمامداری و اداره سیاسی است.

گفته شده است که یکی از این ۳ وظیفه همچنان باقی است و آن وساطت فیض است از آسمان بر زمین و بدین ترتیب این ۳ مسئله این گونه مطرح شده است و مسئله غیبت هم ذیل امامت مطرح شده است. به نظر می‌رسد این اندیشه، اندیشه اکثریت علمای شیعه تاکنون بوده است.

نکته مهم من در اینجا این است که ما وظیفه نداریم دینمان را الزاماً با مفاهیم خاص هماهنگ کنیم. اگر آن مفاهیم درست‌اند باید آنها را بپذیریم و اگر نادرست باید آنها را تغییر دهیم.

سؤال بسیار جدی این است که اگر گفته شده‌است که در مورد دین قرائت‌های مختلف ممکن است و پذیرفته‌ایم که ممکن است از یک دین واحد چندین برداشت مختلف در زمان واحد ارائه شوند. این تکثر در برداشت یکی از شرایط دنیاً جدید است. گذشتگان چندان اعتقادی به مسئله تکثر برداشت نداشته‌اند. علمای قدیم می‌پنداشتند که همان‌گونه که خود دین را فهمیده‌اند همگان نیز باید بفهمند، به همین دلیل هم گفته‌شده که ما هم قرائت استبدادی اسلام داریم و هم قرائت دموکراتیک اسلام. هم قرائت خشن از دین داریم، هم قرائت رحمانی از دین. هم قرائت سنتی از دین داریم و هم قرائت مدرن. به همین دلیل گفته‌اند که صحیح نیست ما به طور قاطع بگوییم مثلاً اسلام با دموکراسی ناسازگار است.

باید گفت چه برداشتی از دین با دموکراسی سازگار نیست. ما برداشت‌های روشن‌فکرانه از اسلام داریم که با دمکراسی امکان همنشینی دارند و برخی برداشت‌های سنتی هم داریم که اصلاً با دموکراسی هم نشینی ندارند.

بنابراین این پرسش مطرح می‌شود که آیا نباید همین تنوع رویکرد را با مذاهب نیز رعایت کرد؟

اگر کسی بگویید تشیع بدون تفکیک برداشت‌های مختلف با مدرنیته، دموکراسی و حقوق بشر و مانند اینها سازگار هست یا نه؟ چه پاسخ منفی باشد چه مثبت پاسخی علمی نخواهدبود. او باید بگویید کدام برداشت از تشیع با این مفاهیم سرسازگاری یا ناسازگاری دارد.^۱

بنابراین اولین نقد این است که چرا یک کاسه با این مذهب برخورد می‌کنیم؟ آنان که خود مؤسس قرائت‌های مختلف از دین در این جامعه بوده‌اند حداقل انتظار از آنها این است که خود این مسائل را رعایت کنند. بنابراین این نکته که گفته شود تشیع با این مسئله سازگار است یا نیست درست نمی‌باشد باید گفت با کدام تشیع؟ ما تشیع‌های مختلف داریم. به طور نمونه تشیع تاریخی تنها تشیع موجود نیست. همان‌طور که اسلام تاریخی تنها اسلام موجود نیست. اگر کسی صرفاً بخواهد هر دین را با میانگین آنچه در تاریخ تحقق یافته است معرفی کند پس کجا آرمان گرایی باقی می‌ماند؟ هر دین در بستر فکر دینداران خود رسوخ کرده‌است و از حقیقت اولیه ارائه کننده توسط پیامبر فاصله گرفته است. این فاصله چه بسا نادرست باشد اتفاقاً این جا جای درست و نادرست نیز پیش می‌آید.

زیرا ما محوری به نام شخص پیامبر داریم و در اسلام تعالیم این پیامبر محور اصلی دین‌داری ماست. در هر زمان می‌توان سنجید آیا نسبت به آن محور اصلی دورتر شده‌ایم یا نزدیکتر؟

و در مورد مذاهب مختلف می‌توان این سؤال را مطرح کرد که کدام مذهب به محور اصلی نزدیکتر است؟ اگر به مشکل تاریخی برخورد کنیم می‌توان گفت تشیع تاریخی تشیعی است که دربستر تاریخ شکل گرفته است و مورخان در علم کلام، تفسیر، حدیث و ... آن را نوشته‌اند و با توجه به مسئله تاریخی بودنش می‌توان ابعاد این مسئله را بررسی کرد. در تشیع تاریخی مسئله امامت انتصابی و مؤلفه‌هایی مانند عصمت و علم غیب بسیار برجسته است. اما چرا این طور بوده است؟ آیا خود امام علی (ع) این را ذکر کرده است یا اینکه این مذهب در طول تاریخ تکوین یافته است؟ وقتی تکوینش تدریجی بوده است و پذیرفتیم که این تکوین با عوامل بشری هم مخلوط شده است. حق داریم این برداشت تاریخی را مورد نقد قرار دهیم. اگر علمای گذشته فرزند زمان خود بوده‌اند و نسبت به مفاهیمی که بهترین و مطلوب‌ترین مفاهیم می‌دانستند مذهب را تعیین کرده‌اند ما نیز به عنوان فرزندان زمان خود حق داریم مذهب را دوباره مورد بازنديشی قرار دهیم.

^۱. این بخش از سخنان ایشان ناظر به مباحثی است که توسط دکتر سروش درباره "تشیع و چالش مردم سالاری" در تیرماه ۱۳۸۴ طرح شد. برای توضیح بیشتر ر.ک : آیینه اندیشه شماره دوم.

آیا آن مفاهیم و مؤلفه‌هایی را که علمای پیشین با مفاهیم کلیدی فرض کرده بودند ما می‌توانیم امروز نیز مفاهیم کلیدی فرض کنیم؟ یا می‌توانیم جنبش دیگری از این مفاهیم ایجاد کنیم؟

با کدام دلیل می‌توان اثبات کرد تلقی علمای گذشته و آنچه آنها گفته‌اند همان بوده است که ذهن علی ابن ابیطالب بوده است؟ این سؤال بسیار کمتر در مفاهیم مذهبی پرسیده می‌شود. وقتی به نهج البلاغه به عنوان قوی‌ترین سند دینمان بعد از قرآن کریم مراجعه می‌کنیم می‌بینیم بسیاری از مفاهیمی که به عنوان مفاهیم کلیدی در شیعه سنتی ارائه شده است، هیچ محلی از اعراب در این کتاب ندارد. علی از افضلیت خود سخن گفته است وی کجا از عصمت خود سخن گفته است؟ متکلم شیعه مسأله اولش عصمت است. شعار دومش علم غیب است و مسئله سومش مسئله نص است.

این مفاهیم یا بسیار کم در سخنان ائمه مورد بررسی قرار گرفته یا اصلاً مورد بررسی قرار نگرفته است نمی‌خواهیم بگوییم اصلاً این مفاهیم وجود ندارد. ولی هدف این است که بپرسم آیا آن مقدار که علمای شیعه مسئله را پرنگ کرده‌اند بوده است؟

ما حق داریم در دین خود بازاندیشی کنیم اسنادی در دست داریم و می‌توانیم مستقیماً به آنها مراجعه کنیم. دلیل اعتبار برداشت قدماً چیست؟ در زمان پیامبر شیعه و سنی به شکل امروزی نبود. فقط اسلام بود. ولی بعد از رحلت و پیش آمدن مسئله خلافت برداشت‌های مختلف از دین و فرقه‌های مختلف ایجاد گردید. من حق ندارم در مورد اینکه کدام برداشت درست است سخن بگویم ولی حق دارم بگویم چرا به این برداشت اعتقاد دارم. اولین شیعیان چه کسانی بودند و چگونه خود را به عنوان شیعه معرفی کردند؟

اولین شیعیان ثبت شده در تاریخ در دهه اول صدر اسلام و در زمان خود پیامبر هستند. شیعه در این زمان به عنوان پیرو شناخته می‌شود و گفته می‌شود شیعه نوح، شیعه علی، شیعه ابوسفیان و به تدریج مضایه آن حذف شده و شیعه فقط به عنوان شیعه علی شناخته می‌شود. اولین واقعه‌ای که در صدر اسلام منجر به صفبندی شد واقعه سیاسی جانشینی پیامبر بود. در این میان هر یک از دسته‌های مختلف ملاک‌هایی را برای خلافت قائل بودند. و شیعه نیز خود را با ضابطه‌هایی معرفی کرد. این شیعیان در آن زمان نخبگان دوره خود بودند و اگر امروز به شیعه بودن خود افتخار می‌کنیم، افتخارمان به سلمان و مقداد و عمار است که در یک انتخاب تاریخی در نظر ما درست انتخاب کردند. اما چرا آنها علی را انتخاب کردند؟ آیا حرف از عصمت و علم غیب علی بود؟ آنها ضابطه‌هایی را گفتند که می‌توان گفت شیعه، به این ضوابط شناخته می‌شود.

اما لزوم بحث در این زمان:

در آن زمان آدمیان می‌کوشیدند برای هر چیز ریشه کاریزماتیک و متأفیزیکی پیدا کنند. متکلمین مواردی از ویژگی‌های بشری را بزرگ می‌کردند. به طوری که در کتب قدیمی ما هم نوشته شده است علی [اع] مافقه بشر است ولی امروز زمانه‌ای شده است که با مافقه بشر بودن چندان سرآشتنی نداریم. ما برای اسوه قرار دادن ائمه می‌خواهیم آنها از جنس خودمان باشند، ما پیرو پیامبری هستیم که قرآنش گفته است: ای پیامبر! به همه بگو من آدمی همانند شما هستیم و فقط یک تفاوت دارم و آن اینست که به من وحی می‌شود. بنابراین بر این باوریم که علی و پیامبر همانند خودمان هستند ولی علمای قدیم ما به این مسئله توجهی نداشتند و این اندیشه ماورای انسانی آنها در طول تاریخ گسترش پیدا کرده است.

همان‌طور که در ابتداء نیز گفته شد، تشیع یعنی پیرو علی بودن. ما شیعه‌ایم چون برداشت علی و یارانش را از برداشت‌های دیگر بهتر می‌دانیم. لازم نیست این برداشت ماورایی باشد بلکه امروز ما این امکان را داریم که برتری این برداشت را به خوبی احساس کنیم.

امروز وظیفه من این است که فارغ از همه تلقیات، بدانم که در این قول رجحانی هست یا نه؟ اگر توانستم رحجان را انتخاب کنم آن گاه حق دارم به شیعه بودنم افتخار کنم.

بنابراین اولین برداشت، برداشتی محتوایی است. شیعه‌ایم چون برداشت علی را پذیرفته‌ایم. همان طور که برداشت پیامبر را پذیرفته‌ایم و آن را در میان ادیان دیگر موجه‌تر یافته‌ایم.

بحث در ۳ محور خلاصه می‌شود:
شاخص اول.

۱- برداشت علی نسبت به دیگر برداشت‌های رقیب که آنها هم اسلامی هستند برداشتی عقلایی است. میزان عقلانیت در سخنان علی بسیار قوی‌تر از دیگر برداشت‌هاست و این مسئله، مسئله‌ی کوچکی نیست. کافی است برای پی بردن به آن، نهجه‌البلاغه را از زاویه آرای عقلی و فلسفی مقایسه کنیم و مفاهیم فلسفی که در این کتاب موج می‌زند را با دیگر مفاهیم مقایسه کنیم. علامه طباطبائی صاحب المیزان این را در پاسخ به سؤال هانری کربن که از مستشرقین بوده است بیان کرده است.

حتی کتب حدیثی ما هم با کتاب فضل‌العقل شروع می‌شود. این کار ما شیعیان است که به جستجو در این آثار پیردازیم. چنان که مشاعر شیعی ما [چنین کردند]

سؤال این بود که چرا تشیع توانمندی عقلی بیشتری نشان داده است؟
فردوسی نیز شاهکار خود را به نام خداوند عقل و خرد آغاز می‌کند.
ما به این ایرانی بودن و عاقل پذیری علمای خودمان افتخار می‌کنیم.

شاخص دوم: که معرفه‌ای زیادی درباره آن وجود دارد و برداشتی عاقلانه‌تر از دیگر برداشت‌هاست مسئله عدالت علوی است. به اعتبار این اصل نام دیگر شیعه عدلیه است.

"لگفته ایم آنکه خدا می‌کند عدالت است. می‌گوییم آنچه عدالت است خدا باید بکند."

امام علی (ع) نیز در این خصوص می‌گوید: عدالت ساده‌ترین در قول و دشوارترین در عمل است. اگر شیفته علی شده ایم به خاطر عمل عادلانه او چه قبل از قدرت و چه بعد از قدرت بوده است.

و بر همین مبنای علی (ع) وقتی پشت میز قدرت هم قرار گرفت ثابت کرد می‌توان عدالت را اجرا کرد. بنابراین اگر می‌گوییم ما به حجت علی و حجت حسن و حجت حسین مسلمان شده‌ایم و شیعه‌ایم، آنها را به عنوان انسان مجسم دیده‌ایم. برخی تصور می‌کنند عدالت مقوله‌ای افسانه‌ای است که در مذهب ما به عنوان یک مکتب پذیرفته شده است. امروز به سادگی وقتی اثبات می‌کنیم کاری عادلانه نیست، منظور این است که مشروع نیست ولی متأسفانه علمای ما کمتر به این اصل اصیل توجه کرده‌اند. اگر برگردیم و به بررسی کتب و اندیشه‌های دیگر نیز نسبت به این اصل پیردازیم، به اصل عدالت در شیعه پی می‌بریم. دعوای شیعیان از صدر اسلام همین دعوای عدالت بوده است.

بنابراین، این عدالت به عنوان شاخص دوم مسئله کوچکی نیست و باید بسیار مورد توجه قرار گیرد.

شاخص سوم، شاخص عرفان است. عرفان، بطن دیانت است. کدام مذهب را سراغ دارید که همانند تشیع به باطن دیانت اعتقاد داشته باشد. اندیشه عرفانی که در میان سخنان علی (ع) موج می‌زند بالاترین ذخیره سخنان یک عارف نیز هست و جالب این جاست که همه مکتب‌های عرفانی چه شیعه و چه سنی به استثنای یک مورد نسبت عارفانه خود را به علی می‌رسانند. (به زبان خود عرفان خرقه به علی می‌رسانند) و امروزه تحقیقات اثبات شده‌است که تصوف و تشیع ریشه مشترک دارند.

بر ضد توجه به باطن دیانت، قشری گری است. فرمالیسم و سنت سلفی گری و زاهدی گری است. این‌ها امروزه در دیگر مذاهب اسلامی بیداد می‌کند. امروز یکی از بلایای کشورهای اسلامی علمای قشری هستند که می‌پندارند ظاهر

نص، تمام شریعت است و در پشت آن هیچ چیزی وجود ندارد حتی عرفانی نیز در میان علماء مطرود شناخته شده و کمتر به عنوان مسلمان شناخته می‌شوند.

در همین جا باید اشاره‌ای به سید هراتی یکی از عرفای قرن ۱۰ کنیم. ایشان هم عارف بود و هم از بزرگترین متفکران در این زمینه بود. او معتقد است که حق شریعت و طریقت و حقیقت با هم در شیعه ادا شده است. این نکته‌ای است که در دیگر مذاهب جایی ندارد.

بنابراین، من شیعه‌ام چون از برداشت علی برداشتی عقلایی‌تر و عادلانه‌تر و عارفانه‌تر نیافرته‌ام همان‌طور که دین را نیز با این ۳ معیار پذیرفته‌ام.

خود را پذیرفته‌ام به واسطه عقل و با همین عقل پیامبرم را پذیرفته‌ام.

امروز در تشیع مفاهیم کلیدی و محوری در قرائت سنتی عوض می‌شوند و جایشان را به ۳ مفهوم جدید می‌دهند. در روزگار جدید این مفاهیم (عقل، عدالت، عرفان) وزن بیشتری می‌گیرند و مفاهیم قدیمی وزن کمتری. همه شئون ائمه هم در این قرائت جدید رعایت می‌شود. اما به طریق متفاوت. طریقی که ما امروز سراغ ائمه می‌رویم لزوماً آن نسبت که معلمان قدیم به سراغ آن می‌رفتند.

بنابراین این برداشتی جدید از تشیع است. ما به تشیعی افتخار می‌کنیم که شاخصه‌هایی دعاها را با عالی‌ترین مظاہر عرفانی است. دعای ابوحمزه ثمالی، دعای کمیل. مناجات شعبانیه همه مرامنامه‌های این تشیع هستند و ما به این تشیع افتخار می‌کنیم. در عین حال این که به دیگر مذاهب اسلامی هم احترام می‌گذاریم.

نتیجه بحث امشب من این که برای پذیرفتن یک برداشت مذهبی باید آن را با برداشت‌های رقیب مقایسه کنیم و در نهایت به رحجان آن برسیم.

این گلایه را نیز از منتقدین دارم و آن این است که اگر قرار است مذهبی مورد نقد قرار گیرد. باید آن را در ظرف زمانی خودش سنجید و تعدد برداشت‌ها را نیز در نظر گرفت. باید روشن ساخت که تشیع فقط در برداشت سنتی خلاصه نمی‌شود و این امکان وجود دارد که برداشت‌های دیگری نیز از آن ارائه شود.

بازخوانی تشیع / محسن کدیور

جلسه اول، دوم آذرماه ۱۳۸۴، دانشکده فنی دانشگاه تهران

سؤال مقدماتی: تشیع چیست؟

سؤال مقدماتی این است که تشیع چیست؟ و در ذیل آن، سؤال دومی مطرح می‌شود که چگونه و با چه روشی می‌خواهیم به این سؤال پاسخ دهیم؟ تشیع در طول تاریخ چگونه تحقق یافته‌است؟ چه مقوماتی و به اصطلاح چه ذاتیاتی داشته‌است؟ در هر عصری چه نکاتی ارکان آن محسوب می‌شده است و آیا این ارکان، از ابتدا همین گونه بوده که امروز هست؟ یا در طول زمان دچار تحول شده است؟ یک مغالطه جدی در مطالعات ما اینست که می‌پنداریم آن‌گونه که ما امروز می‌اندیشیم گذشتگان ما هم همین گونه می‌اندیشیده‌اند. قاطعانه به شما بگوییم که چنین نیست. درباره همه مسائلی که ما فکر می‌کنیم اصولی ترین، بنیادی ترین و ذاتی ترین - اگر این واژه‌ها را بتوانیم بکار ببریم - ارکان تشیع هستند، چه بسا در قرون اولیه حداقل با این غلظت مطرح نبوده‌اند. پس این هم یک سؤال است. تشیع در طول تاریخ چه ویژگی‌هایی داشته است؟

سؤال دیگری که برای همه ما مطرح است این است که آیا می‌توانیم از ذاتیات تشیع نام ببریم؟ اصلاً این بحث ذاتی و عرضی در دین بحث درستی است؟ آیا ضابطه‌ای داریم که امر ذاتی را از امر عرضی تفکیک کند؟ اگر این چنین

ضابطهای یافت شود، ذاتی تشیع چه بوده است؟ که ما که می‌خواهیم امروز شیعه بمانیم باید این ذاتی را باور داشته باشیم. اول به لحاظ نظری اثبات کنیم که چنین ذاتیاتی وجود دارد و بعد در تطبیق آن بر تشیع بکوشیم و بپرسیم که ذاتیات تشیع چیست؟

سؤال دیگری که شاید امروزه سئوال مهمی باشد، این است که تشیع توسط چه کسی یا کسانی تاسیس شده است؟ شاید از آنها بتوان پرسید که ذاتیات تشیع چیست؟ آیا توسط خدا تاسیس شده است؟ البته قائل هم دارد، روایت‌های بسیاری می‌توان خواند که نشان می‌دهد این مذهب، مذهب الهی است. یا شاید توسط پیامبر تاسیس شده است. او این نام را استعمال کرده و این مذهب را بنا نهاده است. یا توسط اولیاء همین مذهب تاسیس شده است، یعنی ائمه اثنی عشر، مثلًا امام علی یا آل علی. اگر بتوانیم یکی از این سه فرضیه را اثبات کنیم: خدا، رسول، و یا ائمه، و ذاتیاتی نیز برای آن فرض کنیم، می‌توان این ذاتیات را با مراجعه به متون الهی، متون نبوی، و متون علوی یا ولوی به دست آورد. البته فرضیه چهارمی هم ممکن است به ذهن کسی برسد که اصولاً تشیع توسط برخی علماء تاسیس شده باشد و نه تاسیس خدا باشد و نه تاسیس رسول باشد و نه حتی تاسیس ائمه باشد. عالمانی در مواجهه با دیگر مسلمانان به این نتیجه می‌رسند که ممیزاتی با آنها دارند، تفاوت‌هایی با آنها دارند و این تفاوت‌ها در طول زمان تکوین پیدا می‌کند.

توجه کنید، نتیجه سه فرضیه اول با فرضیه آخر تفاوت بسیار دارد، اگر نگوییم نتیجه دو فرضیه اولی هم با سومی متفاوت است.

پس از پاسخ به این سوالات، سؤال اساسی مطرح می‌شود: آیا ما اصولاً حق بازنگری مذهبمان را داریم؟ و اگر این حق را داریم تا کجا اجازه داریم که امور را مورد بازنگری و بازاندیشی قرار دهیم؟ غالباً اولین سؤالی که در این بازاندیشی‌ها مطرح می‌شود، این است که به چه دلیل آنچه شما می‌گویی تشیع است؟ اگر شخصی به چیز دیگری قائل باشد، آیا آن فرد می‌تواند خودش را شیعه بنامد؟

البته پاسخ من به این سؤال آخری که آیا ما اصولاً حق بازنگری مذهبمان را داریم؟ مثبت بوده که می‌خواهم این بحثها را مطرح کنم و با صدای بلند هم می‌خواهم فکر[ذکر] کنم. ادعایم هم این نیست که راه را به آخر رفتهام ولی به این نتیجه رسیده‌ام که این راه را باید رفت. این راه هم با گفتگو تعمیق خواهد شد.

شاخصهای بازاندیشی در تشیع

حال، شاخص‌های ما برای بازنگری و بازاندیشی و تفکیک حاشیه و متن چیست؟ این شاخص می‌تواند شامل چند امر باشد:

- شاخص اول ما قرآن است، برای این که تشیع هر چه هست شاخص‌های از اسلام است و سنگ اول تفکر اسلامی قرآن کریم است. بنابراین اگر من در بین اعتقادات رایجم چیزی یافتم که با ضوابط قرآنی نمی‌سازد، یا وزنی را که در مذهب پیدا کرده در قرآن ندارد، خود نشان دهنده آن است که این شیوه اندیشه صحیح نیست. این شیوه باید تعدل شود، تکمیل شود یا مطابق آنچه که در کتاب است، تصحیح شود. به عنوان نمونه، این شیوه از شفاعت که امروز در بین شیعیان رایج است، با آنچه که در قرآن وجود دارد، چندان سازگاری ندارد. نمی‌گوییم شفاعت اصل و ریشه قرآنی ندارد، بلکه وزنی که در تشیع امروز دارا است، وزن قرآنی نیست. آنچه که در قرآن، محور اصلی است، توکل است، شفاعتی که در قرآن وجود دارد، حاشیه‌ای است بر متن توکل. اما امروز، توکل، حاشیه‌ای بسیار ریز بر متنی بسیار فربه به نام شفاعت شده است. یعنی دقیقاً جای متن و حاشیه عوض شده است. به نظر می‌رسد در بین عقاید رایج ما، این حواشی جای متن گرفته کم نیستند. همه صحبتیم این است که این محور تعادل را چگونه می‌توان یافت. یک راه، مقایسه با قرآن است.

• معیار دوم ما در این مباحث، عقل است که خوشبختانه در مذهب ما علی‌رغم همه خرافه‌هایی که به آن تحمیل شده، حقش بیش از مذاهب دیگر ادا شده‌است. در فقه شیعه یکی از ادله اربعه عقل شمرده می‌شود.

• معیار سومی که ما برای بازخوانی تشیع داریم، سنت باقی مانده از پیامبر است. البته در این‌که چه چیزی سنت است و چه چیزی سنت نیست، اختلاف وجود دارد. اگرچه علمی برای این مسئله پیش‌بینی شده اما مرزهای سنت، مرزهای مشخصی مانند قرآن نیست. بین هر دو مذهب اسلامی بلکه داخل هر مذهب اسلامی، در مورد این‌که چه چیزی سنتِ معتبر است و چه چیزی سنت نیست، اختلاف نظر وجود دارد.

• منبع چهارمی هم می‌توان ذکر کرد. آنچه که امام علی و آل علی گفته است، مثل نهج‌البلاغه. اگرچه، مشکلات این منبع هم کمتر از منبع سوم نیست. البته فاصله کتابتش کمتر است ولی مشکلات جدی هم در این منبع راه یافته است.

منبع اول خطوط کلی را دارد. منبع دوم که عقل باشد به اصطلاح زبان لفظی ندارد، ویژگی‌های همه منابع غیر ملفوظ را همراه خودش دارد. منبع سوم که سنت نبوی بود مشکلات ویژه‌ای داشت که اشاره کردم. منبع چهارم مشکلات اضافی دارد و آن این‌که به تدریج کسانی یافت شدند که یا از سر محبت و یا از سر طمع و دنیاورزی افکار خودشان را به نام ائمه ترویج کردند، که نامشان در تاریخ به عنوان غالیان - غلات؛ یعنی کسانی که غلو می‌کردند، و مفهوضه یعنی کسانی که قائل بودند که خداوند بعضی از امور را به ائمه تفویض کرده‌است - ثبت شده است. اینها ادبیات فراوانی تولید کردند، اگرچه علمای زمان خودشان هم با آنان نبرد بی‌امانی کردند اما در برخی از مقاطع غالیان مسلط شده‌اند و حدود یک قرن کارهای بسیار جدی نیز انجام داده‌اند، نه از لحاظ عمق بلکه از لحاظ حجم. حدیث‌هایی که اینان جعل کردند، ظاهری بسیار موجه دارد. آنان در حوزه اعتقادات بیش از همه حوزه‌ها کار کردند و مطالبی را بیان کردند که اگر چه در آن زمان غلو شمرده می‌شده است اما امروز غلو شمرده نمی‌شود. مثلاً سخن یکی از عالمان رجالی را نقل می‌کنم. می‌گویید: اعتقادات غالیان قرون ۲ و ۳ به تدریج تبدیل به اعتقادات متن دینی در حدود ۱۰ قرن بعد شده‌است. شیخ صدوق یکی از علمایی است که کتب اربعه شیعه را نوشته است. وی در زمان خودش شاخص‌هایی ارایه کرده و گفته اگر کسی این شاخصها را داشت، غالی محسوب می‌شود. و جالب اینجاست که هر دو شاخصی که او ذکر می‌کند، امروزه، متن اعتقاد شیعی است. از طرفی کتابت حدیث مذهبی، پس از سیطره این جریان فکری صورت گرفته است. یعنی زمانی که غالیان قدرت فراوانی پیدا کردند و توانسته‌اند خودشان را وارد متن تشیع کنند.

پس ما چاره‌ای جز جراحی بسیار ظریف نداریم. این جراحی چیزی نزدیک به جراحی قلب و مغز است و بسیار حساس است.

بر خلاف آنچه درباره تشیع علوی و صفوي گفته می‌شود و عملاً با یک بحث تاریخی به این نتیجه می‌رسند که علامه مجلسی در قرن ده و یازده این کارها را انجام داده‌است، هرچه اتفاق افتاده در پنج قرن اول بوده‌است.

شیعه یعنی چه؟

پس از این مقدمات به مسئله دیگری می‌رسیم: «شیعه یعنی چه؟». شیعه در لغت نه بار مثبت دارد و نه منفی. این واژه در زمان پیغمبر هم استعمال شده‌است. هم استعمال لغویش را بحث می‌کنم هم استعمال قرآنیش را. در قرآن کریم هم به شکل اضافه، مضاف و مضاف الیه، هم به شکل غیر اضافی و هم مفرد یا جمع استفاده شده‌است. ابتدا معنای تشیع در لغت را بررسی می‌کنیم، تشیع مصدر باب ت فعل است. تشیع یعنی در چیزی مستهلک شدن. مثلاً تشیع فی الشیء یعنی در چیزی منحل شد.

از طرفی واژه شیعه دو معنا دارد. یکی به معنای گروه است و دیگری به معنای پیرو. خود شیعه یعنی گروه و فرقه، و شیعه شدن یعنی فرقه فرقه شدن. وقتی به حالت اضافی به کار رود، در معنای دوم است، مثلًا شیعه آل ابی سفیان، شیعه علی ابن ابیطالب. می‌بینید هیچ بار مثبت یا منفی ندارد.

در قرآن نیز شیعه در هر دو معنای آن استفاده شده است. «ابراهیم از شیعیان نوح است». این جمله زیباترین استعمال واژه شیعه در قرآن است. آیه ۷۹ تا ۸۴ سوره سی و هفتم که سوره صفات است: «سَلَمٌ عَلَى نُوحٍ فِي الْعَالَمِينَ» سلام بر نوح در میان جهانیان. «أَنَا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ» نوح از بندگان مؤمن ما بوده است، «ثُمَّ أَغْرَقْنَا الْآخَرِينَ»، ما دیگران را به وسیله طوفان نوح غرق کردیم. «وَانَّ مَنْ شَيْعَتْهُ لِإِبْرَاهِيمَ»، از جمله پیروان نوح ابراهیم بود. «إِذْ جَاءَ رَبَّهُ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ»، وقتی با قلبی مطمئن به ملاقات پروردگارش رفت. شاهد مثال «وَ انْ مَنْ شَيْعَتْهُ لِإِبْرَاهِيمَ»، ابراهیم از شیعیان نوح بود. شیعه نوح یعنی: پیرو نوح. در سوره مریم که سوره نوزدهم قرآن هست. یک ن Howe استعمال دیگر شیعه را می‌بینیم: «ثُمَّ لَنَزَعْنَ مِنْ كُلِّ شَيْعَهٖ إِيَّهُمْ أَشَدُّ عَلَى الرَّحْمَنِ عَتِيًّا» سپس ما بیرون می‌کشیم از هر فرقه و گروهی، آنها را که بر خدای رحمان دشمن ترند. پس شیعه در قرآن گاهی به معنای فرقه به کار رفته است و گاهی به معنای پیرو.

جای دیگری که این آیه استعمال شده در سوره قصص است. خیلی به بحث ما هم نزدیک است. یکی از پیامبران که موسی کلیم الله است، در شهر مدین با خوف در حال عبور بوده است، صحنه‌ای را مشاهده می‌کند. یک سبطی با یک قبطی در حال مبارزه بوده‌اند و فردی که پیرو موسی بوده از وی کمک می‌خواهد و موسی به کمک او می‌رود. در آیه پانزدهم سوره قصص که سوره بیست و هشتم قرآن است، دوبار واژه شیعه استعمال شده است: «وَ دَخَلَ الْمَدِينَةَ عَلَى حَيْنٍ غَلَهْ مِنْ أَهْلِهَا» داخل شهر شد وقتی که مردم غافل بودند، «فُوجِدَ فِيهَا رِجْلِينِ يُقْتَلَانِ» دو مرد را یافت که با یکدیگر مبارزه می‌کردند، «هَذَا مَنْ شَيْعَتْهُ وَ هَذَا مَنْ عَدُوهُ» این از پیروان موسی بوده و آن از دشمنان. شاهد مثال: شیعه در مقابل عدو. شیعه: شیعه موسی. آنجا شیعه نوح، آنجا شیعه موسی. «فَاسْتَغْثَهُ الَّذِي مِنْ شَيْعَتْهُ عَلَى الذِّي مِنْ عَدُوهُ» آن که شیعه موسی بود در برابر آن که از دشمنان موسی بود، از او طلب کمک کرد این هم استعمال دومش. «فُوكَزَةُ مُوسَى» موسی مشتی به او زد «فَقَضَى عَلَيْهِ» او از دنیا رفت و مسائل بعدی.

شیعه امروز به معنای فرقه نیست، به معنای پیرو است. پس به مضاف الیاش بستگی دارد. لذا از خود واژه شیعه شاید چیز فراوانی نمی‌توانیم پیدا کنیم. می‌گوییم: شیعه علی، شیعه جعفری، شیعه علوی، شیعه حسینی، اولین باری که اسم شیعه استعمال شده در زمان پیغمبر بوده است. اما نمی‌دانیم به صورت علم استعمال شده است یعنی به صورت اسم خاص یا به صورت اسم عام. در بین روایات هست، به قدری هم زیاد است که بتوان اطمینان پیدا کرد. پیغمبر همان واژه را استعمال کرده‌اند، اما نه بدون مضاف الیه. مثلًا پیغمبر عباراتی دارد که در آن «شیعه علی» استعمال شده است. مثلًا «إِنَّ شَيْعَهَ عَلَى لَفَائِزِنَ» پس شیعیان علی رستگارانند. اما نداریم که خود واژه شیعه بدون علی به کار رفته باشد و منظور هم این مذهب بوده باشد. این را نمی‌توان به پیغمبر نسبت داد. حتی در نهج البلاغه هم، این واژه به معنی پیروان علی به کار رفته است. در خطبه ۲۱۸ اما به صورت علم نبوده است. در آنجا آمده است: در جنگ جمل از امام علی سوال می‌کنند: چه اتفاقی افتاد، امام علی شروع می‌کند به توضیح دادن. در بین عبارتش این است که: «وَ وَبُوا عَلَى شَيْعَتِي» اینها تاختند بر پیروان من.

کسانی که اولین بار به عنوان شیعه علی نام گرفتند، چهار نفر هستند: سلمان فارسی، ابوذر غفاری، مقداد، و عمر یاسر. اعتقاد اینان آن بود که رهبری مسلمانان پس از پیامبر حق علی است. دفاع هم می‌کردند، ابراز هم می‌کردند. ویژگی اصلی علی که این پیروان اولیه بر آن تاکید می‌کردند، افضلیت علی نسبت به دیگران پس از پیامبر است. این مسئله را می‌توان اولین جرقه‌ای دانست که دلالت بر تمایز این فرقه نسبت به دیگران می‌کرد. پس شاید از اینها بتوان پرسید که شیعه بودن یعنی چه؟ پس غیر از آن چهار منبعی که گفتم، این چهار نفر هم برای ما افراد قابل

توجهی هستند. البته در مراحل بعدی نیز برخی صحابه وجود دارند که بتوان از آنها هم این سئوال را پرسید، مثل کمیل بن زیاد که صحابه خود امیرالمؤمنین است. مثل مالک اشتر نخعی که او هم از صحابه امیرالمؤمنین است. مثل ابوایوب انصاری، ابوحمزه ثمالی، زرارة ابن اعین، محمد بن مسلم، هشام بن حکم. این افراد، همنشینان و پیروان وفادار امامان و البته انسانهای عالمی در زمانه خود و صاحب تالیف برده‌اند. البته کتب این بزرگان هم به عنوان حدیث و روایت به ما رسیده، همان مشکلی که برای سنت نبوی و سنت ائمه گفتیم، برای سخن این صحابه هم وجود دارد.

تا اینجا مشخص شد که واژه شیعه چگونه استعمال شده‌است. به تدریج وقتی می‌گفتند شیعه، بدون استفاده از اضافه به علی، منظور فهمیده می‌شد. شیعه یعنی پیرو علی. به نظر می‌رسد، مهمترین نکته‌ای که در این بحث باید دنبال کنیم، آن است که تحقیق کنیم که علی چه ویژگی‌ای داشت که ما می‌خواهیم شیعه علی بمانم.

ویژگی‌های تشیع تاریخی

می‌توان به برخی کتابها به عنوان یک متن ابتدایی، مراجعه کرد و اطلاعات کلی درباره تشیع پیدا کرد. مثلاً به مدخل تشیع در دایره المعارف تشیع. – دایره المعارفی است که هنوز کامل نشده، اما مدخل "ت"ی آن منتشر شده که مدخل مهم تشیع را شامل می‌شود. در سطور اولیه‌اش، نوشته است «تشیع یعنی اعتقاد به خلافت بلافصل علی ابن ابی طالب پس از پیامبر». می‌بینیم که این مهمترین ویژگی تشیع است. و بعد بلافصله ادامه داده: «و قول به عصمت ائمه اثنی عشر و قول به نصب امام علی در غدیر خم» و همین طور ادامه داده تا نکات بعدی. شاید دیگر ویژگی‌های تشیع در تفحص تاریخی ما به گونه‌ای دیگر به دست آید، اما چیزی که نمی‌توانیم انکارش کنیم، این است که تشیع یعنی پیرو علی ابن ابیطالب بودن و آن شیعیان اولیه مهمترین نکته‌ای که در علی پیدا کردند آن بوده که او باید خلیفه بلافصله پیامبر باشد. اما امروز وقتی من و تو همان واقعه را بازخوانی می‌کنیم، شاید بیش از آنکه روی خلافت بلافصل تاکید کنیم، می‌پرسیم که چرا علی افضل افراد پس از رسول در بین مسلمانان است؟ علی چه ویژگی‌ای داشت که سلمان، صحابی دنیادیده پیرو او می‌شود؟ ابوذر چه چیزی در علی دیده بود که پیرو او شد. شاید امروز چندان خلافت و امامت و بلافصل و مع الفصل، آن اهمیت تاریخی را نداشته باشد. مرحوم مطهری در «امامت و رهبری» سخنی به این مضمون دارد: ۱۴۰۰ سال پیش دعوایی بین مسلمان صدر اسلام درباره جانشین پیامبر وجود داشت، بین همه آدمها این مسائل پیش می‌آید، وقتی آدم بزرگی از دنیا می‌رود، بر سر جانشینی او دعوا می‌شود. حالا هر چه باشد، این یک دعوای تاریخی است. آیا ما به اعتبار آن دعوای تاریخی اسمی برای خودمان گذاشتیم؟ امروز باید چه کنیم؟

در واقع خلافت بلافصل، ممیز امروز تشیع و تسنن نیست. ممیز تاریخی هست ولی ممیز امروز نیست. امروز ما یک تفاوت مهمتر داریم. آن چیزی که به نظر من در مجموعه مطالعاتمان باید به دنبال آن باشیم همان "شیعه علی بودن" است. بینیم آن چهار نفری که اولین شیعیان بودند در علی ابن ابیطالب چه یافتند؟

ابتدا به این مقوله می‌پردازیم که ممیزات تاریخی تشیع چیست. یا ممیزات تشیع تاریخی، ممیزاتی که تشیع در طول تاریخ خود داشته است.

مهمترین آنها، اعتقاد به وجود انسان‌هایی است به نام امام با این ویژگی‌ها:

۱) علم غیب دارند غیر از پیامبر.

۲) عصمت دارند غیر از پیامبر.

۳) منصوبند از جانب خدا غیر از پیامبر.

۴) و مسئله‌ای به نام غیبت.

این چهار اعتقاد کاملاً متفاوت با اعتقادات دیگر مسلمان‌ها است. شیعیان در تحقیق تاریخی‌شان کسانی هستند که به این چهار شاخصه اعتقاد داشته باشند. اولاً به علم غیب قائل باشند، یعنی بگویند امام کسی است که بیشتر از سرچشم‌های عادی می‌داند، علمی ماورای علم عادی دارد. این امام ویژگی دومی نیز دارد که با انسانهای متعارف، متفاوت است و آن عصمت است. و سوم آنکه امام یک نشانی دارد، و آن حکم رسمی از جانب خدا است. این انتصار به هر چه هست، بر ما معلوم نیست، به زعمات و رهبری، به هدایت معنوی، به تشریع، به هر چه هست، از سوی خدا به آن نصب شده‌است. سپس در مرحله‌ای هم امری به نام غیبت مطرح می‌شود. دیگر مسلمانان در غیر پیامبر به این امور قائل نیستند (امر چهارم که اصولاً در پیامبر فاقد مصدق است).

ویژگی‌های اعتقادی دیگری هم گفته شده‌است، اعتقاد به بداء، اعتقاد به رجعت و... یا در برخی احکام فقهی هم تفاوتهاي گفته‌اند، اما این تفاوتها بین مذاهب اهل سنت نیز وجود دارد. پس به نظر می‌رسد این‌ها مسئله مهمی نباشد، اما آن چهار مورد، ممیزات تاریخی تشیع است. الان ما هستیم و آن ممیزات تاریخی.

قرائتهای متفاوت از تشیع

سؤال ما این است، آیا می‌توان در آن ممیزات تامل کرد؟ آیا می‌توان شیعه بود ولی این چهار ویژگی را به آن وزنی که گذشتگان می‌دیدند، ندید. پرانتزی اینجا باز کنم که پرانتز مهمی است. مارکسیسم در سیر تاریخی خود به جاهایی رسیده است که سؤالاتی در آن نحله مطرح می‌شود که برای من در همین بحث دینی و مذهبی، بسیار عبرت‌آموز است. تفاوت مارکسیست‌های هفتاد سال پیش، پنجاه سال پیش و بیست سال اخیر، آنقدر زیاد است که این سؤال را ایجاد می‌کند که مثلاً اگر انگلیس مارکسیست بوده، لینین مارکسیست بوده، آیا مارکوزه را هم می‌توان مارکسیست نامید؟ آلتوسر را هم می‌توان مارکسیست نامید؟ ذاتی مارکسیسم چیست؟ چند سال قبل ماتریالیسم تاریخی، ماتریالیسم دیالکتیک و یک رابطه خاص اقتصادی را ذاتیات مارکسیسم می‌دانستند. امروز می‌بینیم در تمام این اصول بازاندیشی شده‌است. امروزه مارکسیسمی داریم که قائل به ماتریالیسم دیالکتیک نیست. پس از چندی می‌بینیم کس دیگری هست که قائل به ماتریالیسم تاریخی هم نیست. می‌گوید آنها نوشه‌های ایدئولوژی آلمانی مارکس را نخوانده بودند، آن زمانی که مارکسیست‌ها در دنیا مطرح شدند، این نوشه‌های اصلی مارکس منتشر نشده بود. ما قرائت دیگری از مارکسیسم ارائه می‌کنیم. شما ناگهان می‌بینید که از همین نحله، هابرماس بیرون می‌آید، که هیچ شباهتی به استالین یا انگلیس ندارد. و نویسنده‌ای هم می‌گوید که پوپر که "جامعه باز و دشمنان آن" را نوشه، اصلاً متون اصلی مارکسیستی را نخوانده بود. چیزی که او نقد کرده، مارکسیسم نیست. مارکسیسم چیز دیگری است. یعنی دقیقاً همین سؤالی که اکنون فرا روی ما قرار می‌گیرد که ذاتیات این مکتب چیست و من تا کجا می‌توانم در اینها تجدیدنظر کنم. در حال حاضر این مبحث هم در مکاتب بشری مطرح است و هم در مسیحیت. در مسیحیت می‌گویند چه کسی کاتولیک است؟ چه کسی مسیحی است؟ هر چه تامل کنید، در انتهایا به این می‌رسید که می‌گوید، باور داشتن به مسیح. حال چگونگی این باور داشتن، می‌تواند متفاوت باشد.

می‌خواهم بگویم شیعه بودن، یعنی علی را باور داشتن. یعنی به قرائت علی از پیام نبوی باور داشتن. عقایدی که به صورت تاریخی محقق شده، رای علمای گذشته بوده‌است. من هم حق دارم علی را آن طور بفهمم که خود، می‌یابم. اگر در اندیشه علمای شیعه تفحص کنیم، در می‌یابیم همه ویژگی‌هایی که در علی هست، آن طور که باید، برای مثلاً شیخ صدوق برجسته نشده‌است. آن‌هایی برای او برجسته شده که با معارف خودش منطبق بوده‌است. هیچ دلیلی هم ندارم که شیخ صدوق از من شیعه‌تر بوده‌است. و اگر شیخ مفید را با او مقایسه می‌کنم، می‌بینم که از شیخ صدوق انتقاد کرده، ولی او هم امام علی و ادبیات علوی را آن طور قرائت کرده، که خودش فهمیده‌است. در طول تاریخ به عالمان دیگری می‌رسیم، به علامه مجلسی و سپس به علامه طباطبایی و بعد هم به زمان خودمان می‌رسیم. یعنی مشکلی نیست که اگر کسی گفت ذاتیات تشیع، بگوییم این ذاتیات را از کجا آوردی؟ حتی اگر گفت اصول دین،

بگوییم این اصول را از کجا آوردی؟ این اصول در جایی نوشته شده است که همین چند تا باشد؟ همین سه تا باشد و آن هم آن دو تا باشد؟ متنی که نداریم، آیه‌ای که نداریم. آنچه ما می‌توانیم به آن قائل باشیم آن است که مسلمان بودن یعنی اعتقاد داشتن به مبدأ و معاد از طریق فرد خاصی به نام محمد بن عبدالله(ص). این قطعی است و شیعه بودن یعنی همین اعتقاد به مبدأ و معاد و پیامبر به روایت علوی. چیزی بیش از این نداریم. اینکه مقومات تشیع چیست، باید ذره ذره بحث کنیم.

پس اگر پس از تحقیق به این نتیجه رسیدیم که ارکان تشیع آن نبوده است که در طول تاریخ گفته‌اند، یا وزن برخی از احکام و اعتقادات این نبوده است، کسی حق ندارد بگوید که تشیع همان است که آن علماً گفته‌اند. من اگر بتوانم قرائت خود را از تشیع با منابعی که ذکر کردم مستند کنم، یعنی بگوییم آنچه می‌گوییم قرآنی است، عقلی است، نبوی است و علوی است، کفایت می‌کند. و این حق را هم دارم که بگوییم برخی از آنچه در قرائت تاریخی مشاهده می‌شود، نه قرآنی است، نه عقلی است، نه نبوی است و نه علوی.

برای مطالعه مقدماتی درباره تشیع تاریخی، یک متن ابتدایی کتابی به نام گوهر مراد است. این کتاب در قرن ۱۱ توسط ملا عبدالرزاق لاهیجی نوشته شده و متن معتبری است و به صورت عقلانی تشیع را مطالعه کرده است. کتاب مناسب دیگر، تجرید العقاید خواجه نصیرالدین طوسی است. تجریدالعقاید کتابی است که در عالم اسلام بیشترین شرح و حاشیه بر آن زده شده است.

البته مشکل عمدۀ بحث ما سه قرن اولیه است. قرون اول تا سوم که متن مکتوب بسیار کم دارد یا ندارد. قرن اول که ندارد، نوع کتب ما از اواخر قرن دوم و سوم است. لذا دشواری بحث یافتن متون سه قرن اولیه است. تا به حال فرضیه خود را بیان کردم: ما می‌توانیم شیعه باشیم ولی اندیشه رایج را مورد بازنگری قرار دهیم. چگونه و در چه حدی، ان شاء الله در جلسات بعدی به آن خواهیم پرداخت.

بازخوانی تشیع / محسن کدیور

جلسه دوم، ۲۳ آذر ۸۴؛ دانشکده فنی دانشگاه تهران

گفتیم که از تشیع نیز می‌توان دو قرائت داشت، همانطور که از اسلام حداقل دو قرائت داریم. و آن دو قرائت عبارتند از قرائت سنتی از تشیع و دیگری قرائت نوآندیشانه یا روشنگرانه یا متجددانه از تشیع. ممکن است سوالی پیش بیاید که آیا ما مجاز هستیم از تشیع قرائت دیگری داشته باشیم؟ و در صورتی که باید اجازه بگیریم، از چه کسی باید اجازه گرفت؟ شاید اگر به متولیان قرائت اول رجوع کنید چنین اجازه‌ای را ندهند، قرائت دوم هم جایی مدون نشده است، مشکل هم در همین نقطه است، شاید همین جلسات، نشانه تولد قرائت دوم باشد. البته کوشش‌هایی در این سده اخیر صورت گرفته، از این کوشش‌ها می‌توان از کوشش‌های زنده‌یاد دکتر شریعتی نام برد که در برخی مطالب مذهبی نوآوری‌هایی داشته است اما به نظر می‌رسد که این نوآوری‌ها علی‌رغم نفوذ آن چندان بنیادین نبوده است، ما امروز نیاز به یک بازنگری بنیادی داریم.

معنای اصطلاحی تشیع

در رابطه با معنای لغوی تشیع صحبت شد. اما به شکل اصطلاحی، تشیع حداقل در سه معنا در قرون اولیه استعمال شده است، می‌خواهیم ببینیم کدام یک از اینها مراد نظر ماست. توجه شود که آنچه ذکر می‌کنم کاملاً مستند است و در کتابهای اعتقادی به این شکل آمده است.

تشیع در معنای اول یعنی کسی که علی و اولاد او را دوست می‌دارد، پس ملاکش حب علی است و هیچ چیز بیش از این نیست، اگر حب علی ملاک باشد، اکثر مسلمانان شیعه هستند، غیر از نواصی که گروهی بودند که بغض علی

را در دل می‌پروراندند و معاویه به آنها پول می‌داده تا بر سر منابر علیه علی بن ابیطالب سخن بگویند، اما اکثر اهل سنت حب علی را دارند مثلاً شافعی ها در بین اهل سنت بیش از دیگران این حب را ابراز میدارند.

در معنای دوم، شیعیان کسانی هستند که علی را بر عثمان یا بر ابوبکر برتری می‌داده اند، یعنی علی، خلیفه چهارم مسلمانان را بر خلیفه اول یا خلیفه سوم افضل می‌دانسته اند. اما در این قول صحبتی از عصمت و علم غیب و مرتبه فوق بشری و امثالهم نیست، صرفاً یک افضلیت علمی است. در کتاب‌های رجالی، یعنی کتاب‌هایی که درباره سندهای احادیث بحث می‌کند، رجالیون اهل سنت، بسیاری از افراد را به این عنوان شیعه خوانده‌اند و طردشان کرده‌اند. توجه شود درباره اصطلاح صحبت می‌کنم. وقتی یک رجالی می‌گوید مثلاً «تشیع و هو مردود» معناش این است که او علی را که خلیفه چهارم باشد، بر ابوبکر که خلیفه اول باشد و بر عثمان که خلیفه سوم باشد برتری می‌داده است و او را افضل صحابه پیامبر می‌دانسته و به همین دلیل قولش مردود محسوب می‌شود، اما خود واژه تشیع را به این نام بکار برده اند. غالب معتزله بغداد این اعتقاد را داشته اند و علی را افضل می‌دانسته اند بدون اینکه قائل به عصمت یا علم غیب یا منصوبیت باشند.

تشیع در معنای اصطلاحی سوم، یعنی آنکه علی و اولاد علی یا علی و اهل بیت پیامبر را جانشینان پیامبر بدانیم و تمام مقامات پیامبر به استثناء وحی را برای آنها نیز قائل باشیم، یعنی گرچه به اینان وحی نمی‌شود، اما هر اختیاری که پیامبر داشته، هر فضیلتی پیامبر داشته، این افراد نیز دارا هستند. پس معنای سوم تشیع یعنی قائل شدن به استمرار نبوت بدون نبی و وحی، اما تمام ویزگیهای پیامبر غیر از این دو مورد در افراد خاص دیگری متجلی می‌شود.

به نظر می‌رسد با توجه به این سه اصطلاحی که ذکر کردم، امروزه منظور از شیعه اصطلاح سوم باشد، نه اصطلاح اول و اصطلاح دوم، بدین معنا، امروز، افرادی شیعه هستند و اکثر مسلمانان شیعه نیستند. این افرادی که شیعه نیستند اگر علی را دوست بدارند، به معنای اول شیعه هستند، ممکن است علی را افضل هم بدانند مثل ابن‌ابی‌الحدید شارح نهج البلاغه، معتزلی است، علی را افضل می‌داند اما به معنای سوم شیعه نیست.

ادامه نبوت منهای وحی

پس از این پس وقتی می‌گوییم شیعه، معنای سوم را مدنظر داریم. در یک جمله شیعیان یعنی قائلین به ادامه نبوت منهای وحی. مهم آن است که پس از پیامبر قرار است چه چیزی ادامه پیدا کند؟ ذکر می‌کنند پیامبر دینی را تاسیس کرده، این دین احتیاج به حافظ دارد، این حافظ در زمان پیامبر شخص پیامبر بوده اما پس از پیامبر نمی‌توان دین را رها کرد. کسانی که وظیفه حفاظت و ترویج و تبیین دین را پس از پیامبر به عهده دارند افراد دیگری به نام امامان هستند. و این امامان کسانی هستند که همانند پیامبر معصوم از گناه و خطأ هستند، نه گناه می‌کنند و نه اشتباه می‌کنند. گناه با اشتباه تفاوت دارد. گناه یعنی معصیت کردن، یعنی خلاف امر خدا عمل کردن. خطأ کردن یعنی خلاف واقع گفتن یا رفتار کردن. بسیاری از خطاهای گناه محسوب نمی‌شود اما خطأ هست. عصمت در هر دو مقام، یعنی اینان اولاً در مقابل خدا عصیان نمی‌کنند، و ثانیاً اشتباه نمی‌کنند و لازمه چنین مقامی این است که اینها از علمی بالاتر از علم کسبی که از معلم می‌آموزند برخوردار باشند، یعنی علمی موهبتی، علم لدنی یا علم غیب، علم از طرق غیر عادی. برای پیامبر نیز این مقام را قائلند. هم می‌گویند به لحاظ منش و روش معصوم از گناه و خطأست و هم علمی فراتر از علم عادی دارد. ما نزد معلم می‌آموزیم، آنها نیازی به معلم ندارند. ویزگی سومی که این افراد دارند آن است که از جانب خودشان این دو کمال برایشان حاصل نشده، اینها از جانب خداوند به این مرتبه رسیده‌اند. البته ما هرجه داریم از خداوند داریم ولی گفته می‌شود که اینها را ما نمی‌توانیم بشناسیم، بلکه باید توسط خدا متمایز شوند، تعیین شوند و شناسانده شوند. پس اینجا قصه انتخابات نیست که ما کسی را انتخاب کنیم که امام ما باشد. آنان توسط خدا نصب می‌شوند و پیامبر این نصب را اعلام می‌کند و ما کشف می‌کنیم که منصوب

کیست یا اعلام می‌کنیم که ما نصب را قبول داریم. اگر اطاعت کردیم، به واسطه آن ثواب می‌بریم. این سه تا ویژگی است که پس از پیامبر با رحلت پیامبر نمی‌میرند و ادامه پیدا می‌کنند. ویژگی چهارم پاسخی به این سؤال است که تا کجا افرادی که قرار است دین را حفظ، تبیین و تشریح کنند، ادامه خواهند داشت؟ کسی می‌تواند اشکال کند که اگر قرار است امروز بی‌نیاز از امام باشیم چرا پس از پیامبر بی‌نیاز از امام نباشیم؟ هر زمانی شبیه زمان بعد از پیامبر می‌شود. پاسخ آن است که در حالت وسط هستیم، یعنی هم امام باشد هم امام نباشد که مفهوم امام حی غایب است. هست یعنی زنده است، و نیست، یعنی ما در محضرش نیستیم. و نحوه استفاده بردن از این امام غایب مثل نحوه استفاده بردن از خورشید پشت ابر است، خورشید پشت ابر نور دارد، اما نور غیر مستقیم دارد و مگر همه فیوضات وجود امام ظاهری بوده است؟ امام فیوضات معنوی هم دارد و در زمان غیبت از آن فیوضات معنوی اش استفاده می‌شود. پس غیبت چهارمین مفهوم کلیدی تشیع سنتی است. این چهار مفهوم در تشیع یا حداقل بگوییم تشیع سنتی نقش کلیدی را بازی می‌کنند.

توجه شود که شیعیان قائلند که سخن امام حجت است. لذا در کافی که کتاب اصلی روایی شیعه است بعد از کتب "العقل و الجهل" و کتاب "فضل العلم" و کتاب "التوحید" چهارمین کتاب "الحجۃ" است. مباحث ابتدایی این کتاب درمورد نبوت و اکثر قریب به اتفاق مباحثش درمورد امامت است. شیعه با یک واژه هم نبی و هم امام را طبقه بنده می‌کند، و آن واژه "حجت" است. حجت در منطق هم بکار می‌رود و به معنی استدلال است، یعنی چیزی که با آوردن آن شخص ساكت می‌شود. حجت بودن یعنی سند دینی بودن و پس از آن چرایی وجود ندارد. شیعیان اعتقاد دارند که حجت سه چیز است: خدا، که خودش مستقیم با ما سخن نمی‌گوید، و از زبان پیامبر با ما سخن می‌گوید. پس دو حجت باقی می‌ماند: یکی پیامبر و دیگری امام.

سؤال مهم در قرن اول

یقین داریم که بعد از رحلت پیامبر، افرادی بنام شیعه علی شناخته شده‌اند، حتی افرادی وقتی می‌گفتند شیعه منظور آن افراد بودند، این افراد حدود ۵۰ نفر از شاخص‌ترین صحابه‌اند که نامشان هم موجود است، در زمان قیام امام حسین در کتبی که دقیقاً در همان قرون نوشته شده گفته می‌شود که برخی شیعیان مثلاً به خانه سلیمان بن سرد خزانی رفت، یعنی این واژه در آن زمان، سال ۵۰ هجری یا ۶۰ هجری در قرن اول بدون مضاف الیه هم بکار برده می‌شده است، در نامه امام حسن مجتبی به معاویه این واژه بکار برده شده است، کسانی به جرم شیعه بودن شهید شدند، نام این شهدا را هم نوشته‌اند، کسانی که به جرم شیعه بودن اعدام شده‌اند، در زمان معاویه و در زمان خلفای بعدی. سوال جدی من در حوزه قرن اول این است: آیا این نکاتی که از قرن سوم و چهارم به بعد به عنوان ممیزات شیعه گفته می‌شود در قرن اول هم بوده است؟ توجه کنید که شیعه از قرن سوم و چهارم دقیقاً همین چهار خصوصیتی که گفتم را داشته است. اما در قرن اول وقتی می‌گفتند سلمان شیعه است، ابوذر شیعه است، یعنی اینها دقیقاً به این نکات چهارگانه قائل بوده‌اند؟

به نظر می‌رسد این اعتقاد یک اعتقاد مستحدثی است، یعنی بعداً این اعتقادات کم کم ایجاد شده است، آیا این بدان معنا است که این افراد این ویژگی‌ها را نداشته‌اند؟ در این باره صحبت خواهیم کرد.

ویژگی‌های خاصی که امروزه برای امام مطرح می‌کنند، در سال ۱۱ هجری، پس از وفات پیامبر، در هیچ سندی ذکر نشده است. بخشی که در سقیفه مطرح می‌شود، استدلالی که مهاجرین می‌کنند، استدلالی که انصار می‌کنند و مطالبی که علی پس از آنکه خبر را می‌شنود، همه‌اش خوشبختانه ثبت شده، بخشی در نهج البلاغه آمده است و بخشی در کتابهای تاریخ. در اولین کتاب تاریخ که موجود است، نکته این است که علی جانشین پیامبر باشد یا دیگران. اما چرا باید علی باشد، بحث این است که علی از ذی القربی است، علی از بنی هاشم است و دیگران نیستند. مهاجر و انصار دعوا می‌کنند، به انصار گفته می‌شود که ما از قریشیم و شما از قریش نیستید، چون ابوبکر و عمر

قریشی و از طائفه بنی عدی هستند، وقتی مطلب به گوش علی بن ابی طالب می‌رسد، می‌گوید اگر استدلال این باشد، پس ما هم از بنی‌هاشم هستیم و شما از بنی‌هاشم نیستید. استدلال علی این نبوده است که من منصوب الهی هستم یا من علم غیب دارم. در زمان به خلافت رسیدن، پس از مرگ عثمان، علی می‌گوید من شبانه بیعت نمی‌کنم، فقط با رضایت مسلمانان خلافت را قبول می‌کنم. شیعیان سنتی در مورد این نصوص می‌گویند که امام مماشات کرده‌است، واقعیت مطلب را نگفته است، در حقیقت جدل کرده، یعنی اینکه مسئله چیز دیگری بوده اما چون ظرفیت نداشتند، واقعیت را نگفته است. بحث امام حسن مجتبی هم با معاویه این است که چرا بیعت را شکستی؟ حسین بن علی هم می‌گوید «انی احق علیکم من هذا الامر» من نسبت به شما محقم نسبت به این امر، امر خلافت، امر ولایت، امر زمامداری، نه بحث نصب است نه بحث عصمت و نه بحث علم غیب. بحث شایستگی است، این شایستگی در نهج البلاغه هم موج می‌زند: ما اهل بیت از شما اولاییم به این امر زیرا سوادمان بیشتر است، انس‌مان با پیغمبر بیشتر بوده، بیشتر قرآن را می‌فهمیم.

چند متن اصیل و قدیمی را تفحص کرده ام، شاید این کتابها برای شنوندگان غیر متخصص چندان مفید نباشد. اما مطالبی که عرض می‌کنم تماماً مستند است، مثلاً یک مورخی به نام مسعودی وجود دارد که شیعه است و کتابی بنام وصیت دارد، او از قدیمی‌ترین مورخان در این حوزه است، آنجا می‌گوید که «ان علیاً اقام و من معه من شیعه فی منزله»، علی برخواست و شیعیان او. واژه را بکار برده، اما شیعه است، شیعه نیست. «مقتل ابی مخفف»، قدیمی‌ترین مقتل در مردم امام حسین است و طبری از روی آن نوشته است. اوایل قرن دوم نوشته شده و می‌گوید که «اجتمعت الشیعه فی منزل سلیمان ابن سرد الخزائی»، شیعه مشخص است، یعنی در زمانی که این کتاب نوشته شده، شیعه کاملاً به همین معنا بکار برده می‌شده است. در «فرق شیعه» نوبختی، که قدیمی‌ترین فرقی است که الان موجود است، می‌گوید اولین فرقه‌ی شیعه، فرقه علی بن ابی طالب است که در زمان پیامبر هم شیعه نامیده شده است، گفتم که در زمان پیامبر، شیعه علی بن ابی طالب داریم اما بدون مضاف‌الیه نیست. ابوالحسن اشعری، رئیس اشعاره در کتاب «مقالات الاسلامین» شیعه را معرفی کرده است، «لانهم شاععوا علیاً»، اینها از علی بن ابی طالب پیروی می‌کنند که یکی از اصحاب پیامبر است، در «ملل و نحل شهرستانی» که متن قرن ۶ و ۷ است، آمده است که شیعه کسانی هستند که پیروی ویژه از علی بن ابی طالب می‌کنند و «قالوا بامامته و خلافته نصباً و وصیتاً»، می‌بینیم در قرن ۶ کمی غلیظتر شد، قبلًاً «شایع» بود و حالا این قیود بدان اضافه شده است.

کسانی که در زمان پیامبر به شیعه معروف بودند، ۵۰ نفر از مشهورترین صحابه بودند که ۲۱ نفر آنها از بنی‌هاشم و ۲۹ نفر از غیر بنی‌هاشم هستند. اینها افراد بسیار مشهوری هستند، اینطور نیست که بتوان گفت ایرانیها یا زرتشتی‌ها ساخته‌اند! در هر حوزه‌ای، اینها شاخص‌ترین اصحاب پیامبر هستند.

از نصوصی که درباره خلافت پس از پیامبر است نیز چند مثال می‌آورم. در «الامامة والسياسة» که نوشته ابن قتیبه‌دنوری است، و قدیمی‌ترین کتابی است که وقایع صدر اسلام را درباره شیعه و سنی گزارش کرده، آمده است که علی گفت «انا احق بهذا الامر منكم» و «انتم اولی بالبيعتی»، «اخذتم هذا الامر من الانصار» شما مهاجرین این مطلب را از دست انصار گرفتید، «احتتجتم عليهم بالقربة» گفتید ما اقرب به پیغمبر هستیم، «و تأخذه منا اهل البيت غصباً»، شما این مطلب را از ما اهل بیت غصب کردید، «تحن احق بهذا الامر منكم»، ما در این امر اولویت داریم. سپس ویژگی‌های خودش را ذکر می‌کند: «ما فينا قارء لكتاب الله»، بین ما کسانی که با قرآن آشنا باشند بیشتر از شما هستند. «الفقيه فی دین الله»، ما بهتر از شما دین را می‌شناسیم. «العالم بسنن رسول الله»، ما سنت پیغمبر را بهتر از شما می‌دانیم. «المتدبر لامر الرعية»، ما بهتر از شما می‌توانیم امر مردم را تدبیر کنیم. «الداعع عن امور السيئة»، ما بهتر از شما می‌توانیم شرور را را از مردم دور کنیم. «القاضی بینهم بالسویه»، ما بهتر از شما می‌توانیم عدالت اقتصادی را برقرار کنیم.

این قول در صفر ۱۱ هجری ذکر شده و قدیمی‌ترین مطلبی است که می‌توانیم بگوییم از حضرت علی نقل شده است.

در خطبه ۶۷ نهج‌البلاغه، مسئله خلافت نقل شده است. مطلب سقیفه به گوش علی می‌رسد، در حالی که علی مشغول کفن و دفن پیامبر است. سخنانی که مهاجرین به سرکردگی عمر و ابوبکر می‌گفتند را نقل می‌کنند. بعد آمده است که حضرت فرمود انصار چه گفتند؟ (همان طور که گفته شد، مهاجرین قرابت را مطرح کردند) پاسخ دادند که: «منا امیر و منکم امیر» یک دوره شما امیر باشید و یک دوره ما. حضرت می‌گوید که چرا قریش حرف اینها را نپذیرفتند، جواب دادند که: «احتتجت بانها شجرة الرسول» آنها استلال کردند که ما از طائفه بنی عدی، از قریش هستیم و شما از شرایط امام و خلیفه این است که قریشی باشد. امام علی بن ابی طالب گفت: «احتتجوا بالشجرة و اضعوا الشمرة» گفتند ما از درخت پیغمبریم اما من میوه پیغمبرم، احتجاج به درخت کردید اما میوه را تلف کردید. اهل بیت شمره آن درختند، شما سراغ آن درخت آمدید و میوه‌اش و شکوفه‌اش را لگدمال کردید. شعری هم در حکمت شماره ۱۹۰ در مورد مسئله شورا و مسئله سقیفه بنی‌سعده از زبان مولا نقل شده است. در آن شعر آمده است که مستشاران در شورای شما غایب بودند. و اگر به قرابت احتجاج کردید، من از شما به پیامبر نزدیکتر بودم، چرا که من با پیامبر قرابت نسبی دارم، همین طور در خطبه ۶۲ و خطبه ۳ نیز در این مورد آمده است. از جمله نکاتی که در خطبه دو ذکر می‌کند که خطبه مشهوری است، دلیلی است که برای پذیرش خلافت ذکر می‌کند و می‌گوید که: اگر خدا از عالمان پیمان نگرفته بود که بر شکنبارگی ظالمان و گرسنگی مظلومان وظیفه دارند، خلافت را قبول نمی‌کردم. دلیلی که برای پذیرش خلافت ذکر می‌کند، یک دلیل علمی و دینی است.

از جمله برجسته‌ترین عباراتی که از زبان علی بن ابی طالب می‌توانیم بر وفاق تشیع سنتی پیدا کنیم، در خطبه دوم نهج‌البلاغه آمده است: «لایقاس بآل محمد من هذا الأمة أحد»، احدي از این امت با آل محمد قابل مقایسه نیست، «ولا يسوى بهم من جرت نعمتهم عليه ابدا»، و کسانی که از نعمت و بخشش ایشان بهره مند هستند با آن‌ان هم رتبه نیستند، «هم اساس الدین»، آل محمد اساس دین هستند. «عماد اليقين»، ستون یقین هستند. «اللهم يفيء الغالى و بهم يلحق التالى»، آنهایی که از حد گذشتند باید به ایشان برگردند و آنهایی که کند رفتند باید خودشان را به این‌ها برسانند. «ولهم خصائص حق الولاية و فيه الوصية والوراثة»، این‌ها خصیصه حق ولایت بر امت را دارند و در اینها وصایت و وراثت است. این از جمله بالاترین عباراتی است که در نهج‌البلاغه نزدیک به اندیشه تشیع سنتی یافت می‌شود. در بقیه نهج‌البلاغه به جای اینکه بگوید من معصوم هستم، می‌گوید: «الست فى نفسى بفوق عن الخطى»، در خطبه ۲۱۶ است، خطبه حقوق نهج‌البلاغه، من فی حد ذاته اگر خدا کمک نکند بالاتر از اینکه خطاکار باشم نیستم. درست مقابل آن اندیشه‌ای که می‌خواهد تقdisی نسبت به این وجودها قائل شود، می‌گوید من احتمال خطا دارم، به من نصیحت کنید و مشورت بدهید.

پس من هم می‌توانم مانند مالک اشتر، کمیل و حجر، بگویم که علی شایسته‌تر از دیگران برای هدایت جامعه اسلامی است. لازم نیست برای این مطلب حتماً گنبد و بارگاه بر امام علی بن ابی طالب بسازم. می‌توانم بگویم علی از دیگران افضل است و قائل هم هستم. اما با افضلیت آغاز می‌شود و سپس برای این افضلیت شاخ و برگ ساخته می‌شود و البته این شاخ و برگها در آن محیط فرهنگی طبیعی است، شاید من هم اگر در آن محیط می‌بودم همین گونه فکر می‌کردم. آنها نمی‌توانستند باور کنند که فردی این‌همه کمالات داشته باشد و اکتسابی باشد. تشیع سنتی می‌گوید این تفسیر، برگرفته از یک منبع دست اول به نام "حجت" است. و شما می‌خواهید در دنیا بی‌زندگی کنید که خود قول مهمتر از قائل آن است، چارچوبی که من و تو، امروز در آن زندگی می‌کنیم به قائل کاری ندارد، می‌گوید خود قول چه فایده‌ای دارد. من در این چارچوب، نمی‌خواهم بگویم که آنها خطا می‌کرند، در مسائل دینی

خطا نمی‌کردند. در مسائل غیر دینی هم مهم نیست. پیغمبر هم باشد، می‌خواهد به خانه کسی برود، اگر مثلاً از این کوچه نرود، اشتباهه از آن کوچه برود، خدشے ای به پیغمبری اش وارد می‌شود؟ از طرفی دیگرانی هم هستند که گناه نمی‌کنند، آدم‌های پاکیزه‌ای و با تقوایی هستند. لازم هم نیست که بگویید حتماً با غیب مرتبط‌نمایند. شما می‌توانید یک مبنا را بپذیرید که مرتبط‌نمایند، اما لزومی ندارد که مرتبط باشند، اما اگر بخواهد این مطالب درست باشد استدلالی قرآنی می‌طلبد. این اعتقاد بدون هیچ تعارفی هم عرض نبوت است، همان‌قدر که نیاز به معجزه‌ای برای اثبات نبوت است، مثلاً باید قرآنی بباید، تداویش هم به چنین مدرکی نیاز دارد.

نکته بسیار مهم دیگری نیز در این حوزه وجود دارد. امروز، ما با دو دسته روایات مواجه‌یم، روایاتی از اهل سنت که می‌گوید به بهشت که وارد شدید، ابتدا نوشته اند محمد بن عبدالله رسول الله، و بعد ابوبکر، عمر، عثمان، و علی بن ابی طالب.

روایت‌هایی هم داریم که می‌گوید در بهشت، ابتدا نام پیغمبر، سپس امام اول علی بن ابی طالب، امام دوم حسن بن علی و ... نوشته شده است. جالب اینجاست کمی بعد در قرن دوم، هنگامی که امام باقر از دنیا می‌رود پیروان او چند فرقه می‌شوند، در زمان امام هفتم، مسئله جعفر کذاب مطرح می‌شود. هر کدام از این چند امام آخر که به رحمت خدا می‌رونند، یک به یک سوال مطرح می‌شود، بحث مطرح می‌شود که امام بعدی کیست، شیعه تقریباً به هفتاد فرقه تقسیم می‌شود، فتحیه، کیسانیه و ... یک یک اینها افراد دیگری را امام دانسته‌اند. پس به آن روایات با تأمل بیشتری باید توجه شود. در این حوزه متنی را از قرن پنجم و از شیخ طوسی می‌خوانم، کتاب "عقاید الجعفریة"، یک رساله کوچک است. در مسئله‌ای ابتدا نام تمامی ائمه اثنی عشر را ذکر می‌کند و در مسئله بعدی (مسئله ۳۸) آمده است: «یجب ان يكون المعصومين، المطهرين من ذنوب كلها صغيرة و كبيرة، عمداً و سهواً ومن السهو في الأقوال والافعال» واجب است که ائمه معصوم مطهر باشند از گناه‌ها، چه کوچک چه بزرگ، چه عمدى چه سهوى، چه در اقوال و افعال، بدليل اينکه اگر معصوم نباشند از قلوب مردم می‌افتد و اعتبار آنها ساقط می‌شود. و چگونه افرادی که گناه می‌کنند، افراد گمراه را هدایت کنند. هیچ معصومی جز ائمه اثنی عشر نیست. پس امامتشان اثبات شد.

آنچه که از این بحث برآمد آن است که در آغاز، تنشیع امری بسیط بود، پیروی علی به دلیل افضلیت، این امر به تدریج شاخ و برگ پیدا کرد و گسترش یافت. این امور سه یا چهار گانه مطالبی است که در قرن چهار قطعاً بوده است اما چه اتفاقی بین قرن یک تا قرن چهار افتاده که این اعتقادات به تنشیع اولیه اضافه شده است؟ سخنم صرفاً در بحث تاریخی این مطالب است. اسنادی که از قرن اول موجود است نمی‌گوید که این ویژگی‌ها بوده است، اما در قرن چهار و پنج هست، در این میان چه اتفاقی افتاده است؟ محور سخن ما در جلسه بعد، در رابطه با همین اتفاقات است.

سخنرانی حجت‌الاسلام کدیور در تبریز درباره "تشیع حسینی"

سایت تبریز نیوز / ۲۶ بهمن ۱۳۸۴

تبریز نیوز: سرویس سیاسی: "دکتر محسن کدیور"، پژوهشگر و رئیس انجمن دفاع از آزادی مطبوعات، همزمان با ایام عاشورا زیر عنوان "تشیع حسینی" در دفتر جبهه مشارکت آذربایجان شرقی سخنرانی کرد. "دکتر کدیور"، در این سخنرانی تنشیع حسینی را به محورهای ۱. معرفت، عرفان و عشق ۲. استقامت و شجاعت ۳. دین خواهی در عرصه

عمومی، عدالت خواهی، حق طلبی، امر به معروف و نهی از منکر، نظارت بر عملکرد حکام و بازخواست از آنان تقسیم کرد.

متن کامل این سخنرانی در زیر آمده است:

بحث امروز من تشیع حسینی است و به دنبال پاسخگویی به یک سوال هستم که در چه امر یا اموری باید به امام حسین اقتدا کنیم.

امام حسین جمله مشهوری دارند "ولکم فی اسوه" که در خطبه معروف خویش در حضور لشکر حرا رائه شده است که در من برای شما مقتدا، اسوه و الگو است. سوالی که برای ما مطرح می شود این است که در چه امری حسین بن علی برای ما اسوه است؟ در چه امری می باید به او اقتدا کرد؟ بحث اقتدا یا الگوبرداری زمانی مطرح می شود که سنخیتی بین اسوه و بین پیرو وجود داشته باشد و امكان اقتدا و تاسی موجود باشد.

اگر احیاناً اسوه در مرتبه ای باشد که دست یافتن به راه او، شیوه او میسر نباشد او از طینت دیگری باشد در این صورت اسوه بودن تعارفی بیش نخواهد بود. به کسی می توان تاسی کرد که از جنس ما باشد محدودیت هایی داشته باشد واز امکانات ما برخوردار باشد. اما متأسفانه در ادبیات سنتی ما درباره ائمه نکاتی به چشم می خورد که اگر چه ارتقاء مقام آن ها در بد و امر به نظر می رسد اما در باطن امر قطع ارتباط بین ما و آنها را نتیجه می دهد.

اگر آنها تافته جدا بافته باشند و اگر ماموریت ویژه داشته باشند، در آن صورت عملانمی توانند اسوه ما باشند. البته حساب پیامبر را می باید جدا کرد. حتی پیامبر هم اگر «لقد کان لكم فی رسول الله اسوه حسن» است که هست در بعد وحیانی اش نیست، بلکه در بعد بشری اش است یعنی وقتی «انا بشر مثلکم» می شود می توانیم به او اقتدا کنیم. وقتی که از جبرئیل بالاتر می رود، آنجا جای اسوه بودن نیست چون نمی توانیم به او برسیم. اما وقتی که فرود می آید و به زمین می نشیند و خاکی هم می نشیند، آنگاه می توان به او اقتدا نمود.

بنابراین اولین نکته ای که در این تاسی می باید مد نظر ما باشد، این نکته فوق الذکر است. اما متأسفانه آنچه که نوعاً در زبان رسمی دینی ما، به ویژه در زبان رسمی مذهب ما، مشاهده می شود، با آن گونه که ائمه خود را معرفی کرده اند فاصله فراوانی دارد. در متونی که به شکل معتبر می توان آنها را به امام حسین و دیگر ائمه نسبت داد می بینیم آن سیما به هیچ وجه از ایشان مشاهده نمی شود.

اگر چه موضوع بحث امروز ما این نیست، ولی وقتی حسین را از زبان خودش برسی کنیم، یعنی خطبه هایش را و جملاتش را کنار هم می گذاریم، ملاحظه می کنیم که ایشان هیچ جا نگفته است که فرضًا من این اموری را که انجام می دهم، برخاسته از آن نکاتی است که متأسفانه ما بیشترین تاکید را بر آن می کنیم. یعنی حسین همیشه بر یک جنبه عمومی که بین ما و او مشترک است تکیه می کند و نه بر یک جنبه اختصاصی که مثلاً من دیشب پیامبر را در خواب دیدم، ایشان دستور دارند که این فعل را انجام بدهم. این مضمون را شما در بسیاری منابر شنیده اید اما در استناد اینها می توان تردید کرد و بحث کرد.

ماموریت حسین بن علی ماموریت ویژه و اختصاصی نبود که جدش به او بگوید، او هم این اقدام را انجام بدهد و حاصل آن هم این بشود. اگر این ماموریت ویژه بوده و اختصاصی به شخص حسین این علی داشته است دیگر نمی توان آن را اسوه دانست چرا که اختصاصی بین او و جدش اتفاق افتاده است. لذا اولین نکته ای که می باید همه ما بر آن تاکید کنیم غیر اختصاصی بودن ماموریت حسین بن علی است، و اینکه این ماموریت مختص نوہ پیامبر نیست.

آری این ماموریت برخاسته از این نکات نیست که من قیام می کنم زیرا من فرستاده از جانب خدا هستم، حکومت را من باید به دست بگیرم چون حکم من را خدای تعالی نوشته است. اگر مشخصا فکر می کنند چنین مواردی هست اسناد آن را ارائه کنند. در حالی که شما اینها را نه در کلمات حسین ابن علی می باید، نه در کلمات برادرش حسن ابن علی و نه در کلمات پدرشان علی ابن ابی طالب. بحث از اولویت و فضیلت و اعلمیت هست، اما بحث اینکه من

منصوب خدا هستم پس کوفیان باید امامت مرا بپذیرند ، همچنین چیزی مشاهده نمی شود. نصب غیر از نص است، البته متلازم همدیگر هستند. اینکه یک نص خاصی است و این نص صرفاً به این دلیل که از پیامبر رسیده است یا از علی رسیده است، من باید حاکم شما باشم این دلیل هم درست نیست.

حتی بحث از اینکه چون من معصوم هستم پس باید این امور را عهده دار شوم، نه در یک جای نهج البلاغه است نه شما در کلام هیچ کدام از ائمه قادر به یافتن این جملات هستید ولی بر خلاف اینها را می یابید : "فانی لست فی نفسی بفوق ان اخطی و لا امن ذلک من فعلی الا ان یکفی الله من نفسی ما هو املک به منی (خطبه ۲۱۶ نهج البلاغه)؛ من نه برتر از انم که خطا کنم و نه در کار خویش از خطأ ایمنم، مگر که خدا مرا در کار نفس کفایت کند که از من بر ان توانتر است.

"ببینید الگوی ما کجا و آنچه که ما از اینها ساخته ایم کجا، فاصله اش میان ما من تا ما گردون است. آنها همواره می خواهند خودشان را چون ما نشان بدھند ولی ما می گوییم خیر تعارف می کنند. من در تمام خطبه ها، وبا سوال هم گشته ام اما هیچ کدام از این توجیهات شخصی و اختصاصی را نیافرته ام، دلیل اسوه بودن حسین یا انگیزه او برای قیام نه نصب است نه نص است نه عصمت.

نکته دیگری نیز وجود دارد که مورد بحث و اختلاف نظر هم واقع شده است. آیا جایی که می گوییم حسین یک ماموریت ویژه یا امری اختصاصی دارد باید توجه کنیم که این به این معنی است که حسین ابن علی به این دلیل باید بر علیه ظلم اموی شورش و قیام کند که دارای علم غیب است؟ نتیجه این می شود که آن کسی که دارای علم غیب است باید قیام کند و بپاخیرد، پس امثال من و شما که علم غیب نداریم این به گردن ما نیست. علماء و متکلمان و فقهایی که کوشش می کنند قیام حسین را بر اساس علم غیب توجیه و تعبیر کنند، به یاد داشته باشند که بالاترین کاری که انجام می دهنند قطع رابطه او با پیروانش است، پیروانی که از این مرتبه برخوردار نیستند.

کجا حسین بن علی (ع) در یک متن معتبر به این نکته استناد کرده است که من چون اینگونه می بینم و می دانم پس این اقدام را کرده ام. در حالی که هیچ کدام از این ها نیست. پس اگر این ماموریت ویژه را نفی و نقد کردیم و گفتیم کار حسین ابن علی برخاسته از این صفاتش نیست، در واقع گفته ایم که این کار برخاسته از یک وظیفه عمومی است که به دوش هر مسلمانی قرار می گیرد.

این مقدمه لازم بود تا بدانیم که ما برای اسوه کردن امام حسین می باید چه راه ناهمواری را طی کنیم و این ناهمواری را چه کسانی ایجاد کرده اند؟ متأسفانه این ناهمواری را عوام جاهل ایجاد نکرده اند بلکه این را دانشمندان و علمای ما، آن هم با نه سوء نیت بلکه با حسن نیت، آن هم برای ارتقاء مقام معنوی سید الشهداء چنین کرده اند و حاصل این شده است که می بینیم.

حسین اسوه نشده است تا برایش عزاداری کنیم. عزاداری برای عزاداری نیست. بپذیریم که امروز در جامعه ما عزاداری خودش هدف شده است، چون کار بی هزینه ای است و فواید فراوانی هم دارد. یک قطوه اشک می ریزیم و از تمام گناهان ما می گذرند. حتی لازم نیست اشک بریزیم، ادای اشک ریختن را در می اوریم که به عربی تباکی می گویند. مثلا: "من بکی او تباکی للحسین(ع)، غفرالله من جمیع سیئاته و معاصیه و ذنوبه". انصاف مطلب این است که چنین ادعاهایی قطعاً فاقد مستند معتبر و در مقابل اهداف قطعی دین و در یک کلام محرف است.

وقتی یهودی ها و مسیحی ها جدایگانه ذکر می کنند که تنها مائیم که به بهشت می رویم قرآن این ادعا را تخطیه می کند و به عنوان یک قاعده، یک سنت لایتغیر تصریح می کند: "و قالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارا تلک امانیهم قل هاتو برهانکم ان کنتم صادقین" (سوره بقره آیه ۱۱۱). این منطق "الذین لا يعلمون" یعنی جهال است. آن وقت اگر روایتی بر ما عرضه شد که همان حرف یهود و نصارا را برای ما تکرار کرد، این گفته پیامبر مشمول حلال می شود که برای پذیرش گفته های من آن ها را بر قرآن عرضه کنید و اگر با قرآن مخالف بود "

فاضربوها علی الجدار" به سینه دیوارش بکوبید. آنوقت نقل و نبات مجالس مذهبی ما این می شود که من در این مجالس شرکت کنم نه برای اینکه حسینی شوم، بلکه حسینی شدن یعنی لباس عزاداری به تن کردن، سینه زدن، گریستن و یا تباکی کردن. این کجا و آن کجا . پس تشیع حسینی معنایش عزاداری برای حسین نیست البته در جای خود عزاداری می تواند کار خوبی باشد. ولی در این مجالس "ذکر مصیبت" نباید موضوعیت داشته باشد بلکه می باید طریقت موضوعیت و طریقت در این است که موضوعیت یعنی هدف بودن، در حالی که طریقت یعنی راه بودن. ما باید به سمت طریقت پیش برویم، یعنی این مجالس باید طریقی باشد تا ما را با اهداف او آشنا کند. صرف نشستن در چنین مجالسی، صرف بر طبل کوبیدن و علم برداشتن چندان مفید فایده نیست.

البته این سنت ها، سنتهای خوبی هستند. خدا گذشتگان ما را رحمت کند که در داخل همین عزاداری ها اینها را به ما رسانده اند و ما امروز حداقال "شور حسینی" داریم، اما اجازه بدھید این شور را به شعور تبدیل کنیم و به جای ذکر مصیبت، به ذکر اهداف و ذکر مسائل امام حسین بپردازیم. به نظر می رسد که آن ها مطالبی فرعی و حاشیه ای هستند و هرگز نمی توانند در کنار مسائل اصلی مطرح شوند. شور با احساس و عاطفه سر و کار دارد اما شعور و معرفت با عقل و فهم ما سر و کار دارد.

در جامعه ای که مداعhan در صدر می نشینند در آن جامعه شعور زیر پا دفن می شود. بنگرید در این ۲۵ سال چه چیزی ارتقا یافته است؟ آیا معرفت حسینی ما افزوده شده است یا مداعی هایی که برخی از آن ها تا حد کفر و شرک تنزل یافته است و متاسفانه از صدا و سیمای رسمی حکومتی که نامش را دینی نهاده است هم پخش می شود. جایی که می باید فیلتر گذاشت اینترنت نیست، بلکه مداعی هایی است که اکثر آن ها با متن اسلام نبوی و تشیع علوی-حسینی سازگار نیست. مطالبی گفته می شود که یقیناً نشستن و گوش کردن بسیاری از آنها معصیت دارد و ثواب هم که اصلاً ندارد.

در راستای اتقان مجالس حسینی مواردی زیادی وجود دارد که من به چند نکته اشاره می کنم. امروزه هر چه خواندید فکر نکنید آن را پیامبر و ائمه گفته اند، بلکه اینها می باید مورد بحث و نقد قرار گیرند. من برخی از مواردی که، نه در مداعی ها، بلکه حتی در منابر هم از اهل فضل حتی شنیده ام و جعلی است و به امام حسین هم نسبت داده می شود برای شما بازگویی کنم. البته ظاهر زیبایی هم دارد و چه بسا آرزو می کنیم که امام حسین ای کاش اینها را گفته باشد اما امام حسین قرار نیست که به میل من و تو سخن گفته باشد تاریخ اینها را تایید نمی کند. یکی از آنها جمله مشهوری است به نام "ان الحیاء عقیده و جهاد" زندگی عقیده و جهاد در راه آن عقیده است. این گفته نه حدیث است و نه روایت است و نه فرموده امام حسین است. اصلاً متن آن هم نادرست است. این سخن مصرع دوم یک شعر عربی و گوینده آن احمد شوقي است که متوفی ۱۳۵۱ قمری می باشد و در نیم قرن اخیر بین ما چون حرف زیبایی بوده مطرح شده و کم کم ارتقاء یافته است و گفتیم چه کسی این حرف را زده باشد خوب است؟ از امام حسین بهتر چه کسی؟ و به او نسبت دادیم.

گفته دیگری که معمولاً به امام حسین نسبت می دهیم و بعضاً محور یک منبر هم قرار می گیرد این جمله از شیخ محسن ابوالحرب هویزی است که متوفی ۱۳۰۵ قمری می باشد و در دیوانش هم آمده است و قبل از او هم در هیچ جا دیده نشده است: "ان کان دین محمد لم يستقم الا بقتلی فیاسیوف خذینی" (اگر دین محمد(ص)جز با شهادت من بر پا نمی ایستد پس ای شمشیرها مرا بر گزینید). آنچه که مسلم است این کلام نیز از امام حسین نیست اگر چه برخلاف جمله قبلی مفادش صحیح و قابل دفاع است.

جمله دیگری که فراوان دیده ایم و حتی پرده هم از آن ساخته اند این است: "کل یوم عاشورا و کل الارض کربلا". (هر روز عشورا و هر سرزمین کربلا است) این جمله هم هیچ پایه و سندی ندارد و مضمون آن مخالف دیگر

فرمایشات مستند ائمه است: "لایوم کیومک یا حسین" این جمله مطمئناً از امام سجاد است که "ای حسین هیچ روزی مانند روز تو نبود". ولی جمله ای که عرض کردم هیچ جا دیده نشده است و قابل استناد نیست.

بر می‌گردیم به بحث اصلی که "تشیع حسینی" یعنی چه؟ در یک جمله ذکر کنم که تشیع حسینی هیچ چیز بیشتر از اسلام نبوی نیست. تشیع حسینی همان تشیع علوی و بلکه همان اسلام ناب محمدی است. ائمه کلمه ای به آنچه که پیامبر فرموده‌اند اضافه نکرده اند. به یاد داشته باشیم گاهی برای اکرام ائمه کوشش می‌کنیم که امتیازاتی برای انها قائل باشیم.

همه ائمه ما افتخارشان این بوده است که به قول امام علی (ع) : "انا عبد من عبید محمد (ص)" (اصول کافی، کتاب الحجۃ). نهایت شان ائمه ما، مفسریت و معلمیت کلامی است که پیامبر آورده (وحقی) یا سنتی که او بر جا گذاشته است لذا عنوان جلسه امروز را تشیع حسینی و جلسه فردا را بازنگری اسلام حسینی نهاده ام، به این منظور که بگوییم تشیع مساوی با اسلام است و ما چیزی بیشتر از اسلام نداریم و دیگر مذاهب اسلامی هم باید همین‌گونه بگویند. ما دو روایت و قرائت مختلف از اسلام هستیم و این مذاهب نه چیزی از اسلام کم کرده یا اضافه کرده اند. حال که از مذاهب صحبت شد جمله ای بگوییم که شاید قبلًا به آن توجه نکرده بودیم. صحبتی است از امام حسین با عبدالله ابن عمر که یکی از عبادله ثلاته است که فردی است غیر مبارز اما محترم در زمان خود. امام او را دعوت می‌کند که به نهضت بپیوندد جمله ای می‌گوید که این جمله برای ما که منابرمان نوعاً مروج تضاد و انشقاق مذهبی هستند، شنیدنی است.

یکی از کارکردهای سنتی عزاداری‌های ما این بوده که این طرف اهل تشیع هستند و آن طرف ظالم اهل تسنن بوده اند. حال ببینیم امام حسین واقعی چه گفته است؟ "فوالذی بعث جدی محمدا (ص) بشیرا و نذیرا، لو ان اباک ادرک زمانی، لنصرنی کنصرته جدی و اقام من دونی قیامه بین یدی جدی". (قسم به خدایی که پیامبر را به عنوان بشیر و نذیر فرستاد، اگر پدر تو عمر ابن خطاب زمان مرا درک می‌کرد قطعاً مرا یاری می‌کرد آنچنان که جد مرا یاری کرد و پشت سر من می‌ایستاد آنچنان که پشت سر جدم ایستاد). حال ببیند عمری که در این روایت از زبان حسین معرفی می‌شود کجا و تبلیغات مذهبی ما کجا؟ به هر حال این‌ها واقعیات مذهب ماست.

حسینی که ما می‌شناسیم این‌گونه باید باشد که می‌گوید بلند شو بیا که اگر پدرت بود همانطور که او پیامبر را کمک کرد امروز من را یاری می‌داد. چرا که حرف من حرف جدم است، من چیزی جز اسلام نمی‌خواهم، مگر شما چیزی جز اسلام می‌خواهید؟ پدرت دین را یاری کرد تو هم بیا دین را یاری کن. حالا ما وقتی می‌خواهیم خلفای راشدین را معرفی کنیم چگونه معرفی می‌کنیم؟ به گونه‌ای معرفی کرده ایم که امپریالیسم ما و دشمن اصلی ما، انها هستند در صورتی که بی‌تعارف با این شیوه نمی‌توانیم دم از اتحاد مسلمین بزنیم.

اما تشیع حسینی چه مولفه‌هایی دارد؟ من ۳ مولفه را انتخاب کرده ام که فهرست وار آنها را ذکر می‌کنم و در مورد یکی از آن سه مورد به تفصیل صحبت خواهیم کرد. فکر می‌کنم کسی که شیعه حسین می‌خواهد باشد این ۳ نکته را می‌باید به ذهن خودش بسپارد و بر این اساس پیش برود. یعنی برای اینکه حسین اسوه ما باشد، می‌باید این سه محور را در خود متجلی بکنیم تا مسانختی و مشابهتی با او پیدا بکنیم.

محور اول عرفان و معرفت و اخلاص است. حسین پاکباز بود، حسین عارف بود، حسین عالم بود و حسین عاشق بود. ما نوعاً از صفات دیگر او فراوان سخن گفته ایم، اما از معرفت او و از احادیثی که در حوزه اعتقادات از او به جای مانده است و از آنچه که در دعا از او به جا مانده کمتر کار کرد ه ایم. ما نوعاً امام سجاد را به عنوان امام دعا می‌شناسیم، اما دعای عرفه هم اقیانوسی از معرفت و عرفان است.

محور دوم، محور استقامت و شجاعت اوست. امام حسین آنچه را که قائل بود بر آن صبر و استقامت می‌کرد و بر این مسئله شجاعت فراوان داشت. وقتی می‌گوییم شجاعت، سمبول آن حسین است و شیعه حسینی کسی است که اهل

استقامت و صبر باشد. اگر سخن حقی گفت تا پای جان بر آن بایستد، اگر ان سخن ارزشی چون ارزش سخن امام حسین داشته باشد.

محور سوم، عدالت طلبی، حق خواهی، ظلم ستیزی، امر به معروف و نهی از منکر و دین خواهی در عرصه عمومی است. مجموعه اینها با هم تلازم دارند. حسین عدالت خواه است و با ظلم مبارزه کرد، اما همه اینها تحت نام دین بود. از حسین نمی توان قرائت سکولار داشت، هر که می گوید تعارف می کند. ذات قیام حسین، قیامی است دینی. اگر کسی فکر می کند که دین رابطه شخصی بین انسان و خداست، یا دین منحصر می شود در مباحث اخلاقی، آن دین نه محمدی است نه علوی است و نه حسینی. قیام عاشورا جلوه حضور دین در عرصه عمومی است. خطبه هایی را هم که انتخاب کرده ام نشان دهنده اهداف امام حسین از زبان خودش است. اگر این اهداف را از قیام امام حسین حذف کنیم، از ان چیزی نمی ماند، مثل این است که شیرینی را از قند بگیریم یا یخی را از برف یا تری را از آب.

بنابراین به خاطر داشته باشیم اگر قرائتی از دین در عرصه عمومی رفوزه شده است، معناش این نیست که بکوشیم دین را از عرصه عمومی اخراج کنیم و راه حل خود را با پاک کردن صورت مسئله دنبال کنیم. این بسیار ساده اندیشه است. اگر دین دیگری پیراونش با این شیوه پیشرفت کرده اند، این دین یکی از ذاتیات حضور در عرصه عمومی است.

نمی توان مسلمان بود و نسبت به عرصه عمومی حساس نبود. می توان در شیوه حضور دین در عرصه عمومی بحث کرد اما در مورد اینکه اصل اینکه اسلام باید در عرصه عمومی باشد هیچ بحثی نیست. تشیع حسینی یکی از ممیزاتش حضور دین در عرصه عمومی است. این را در زمانی می گوییم که متاسفانه در جامعه ما که به خاطر سوء رفتار و سوء برداشت حکام حکومت دینی، مانند جزیره ای در بین کشور های مسلمان شده است، امروز بیشترین ادبیار را نسبت به حضور دین در عرصه عمومی در میان جوانان آن مشاهده می کنیم. در حالی که در دیگر جوامع اسلامی به هیچ وجه این تمایل را در بین جوانان ان نمی بینیم. متاسفانه این یک ویژگی، مختص جامعه ماست.

دوستانی که دلسوز هستند می باید در آن قرائتی که منجر به این مشکلات شده است تامل کنند نه در اصل حضور دین در عرصه عمومی. لذا سکولاریسم یعنی تقلیل نقش دین در عرصه عمومی. بحث جدایی دین و دولت تعریف ناقصی از این واژه است که باید آن را از ذهن بیرون کنیم. اگر بخواهیم این را به حسین و پدر حسین و جدش نسبت بدھیم، این پذیرفتگی نیست. حرف حسین این بود " دین واقعی در عرصه عمومی دارد کم رنگ می شود " خون من و خون خانواده و اصحاب من فدای حضور پرنگ دین در عرصه عمومی. و الا صرف اینکه انسان در خانواده اش دین داری کند که نیاز به شورش و قیام ندارد. اگر دغدغه دین در عرصه عمومی نبود که حسین قیام نمی کرد. این مطلب به خاطر مسائل جانبی که امروز ما در جامعه خود با انها مواجه هستیم فوق العاده مهم است.

اجازه بدهید برای مستند کردن اهداف امام در خصوص محور سوم چند عبارتی کلیدی از خطبه های ایشان بخوانم و سپس آنها را شرح دهم. ایشان در تمام خطبه ها وقتی می خواهد راه خود را معرفی کند اصلاً بحث این نیست که می روم که شهید شویم. این هدف یقیناً هدف نهایی امام حسین نیست. البته لازمه این ایستادگی و استقامت او این است که تا پای جان برای حفظ اعتقادش بایستد، ولو به قیمت جانش تمام شود. این محور پیام امام حسین است: " این جان در پای جانان چه ارزشی دارد ". اما کسانی که می خواهند شهادت طلبی را محور قیام او ذکر کنند پذیرفتگی نیست.

البته شهادت طلبی در فضا و جوی که ترس بر حامعه حاکم و مسلط شده بود، مفید بود، اما این معرفی کننده قیام امام حسین نمی تواند باشد. متاسفانه بسیاری از بزرگان، چه سنتی و چه نوادریش، هدف را " شهادت طلبی " گذاشته اند. شهادت هدف نیست، شهادت وسیله ای است برای رسیدن به یک هدف بزرگتر. حسین اگر ان پیام را ذکر نکرده بود، شهادت او هرگز چنان ارزشی پیدا نمی کرد. متاسفانه بسیاری از بزرگان سنتی ما از جمله سید بن طاووس،

شیخ طوسی و شیخ مفید برعنصر شهادت طلبی به عنوان هدف امام حسین تکیه کرده اند. ولی می توان از زاویه دیگری به این موضوع نگریست. شهادت برای پیام بزرگتری مطرح است و لذا خود شهادت به عنوان هدف مطرح نمی شود.

امام حسین وصیتی خطاب به محمد ابن حنفیه دارد که بسیار مشهور و معتبر است و در آن با کوتاهی و ایجاز پیام خود را مطرح می کند. وقتی او می پرسد چرا تنها نمی روی، چرا با خانواده می روی، چه می خواهی بکنی؟ امام این چنین ذکر می کند: "انما خرجت لطلب الاصلاح فی امه جدی (ص)"، من برای پاکیزه کردن و اصلاح امت پیامبر چنین اقدامی را می خواهم انجام می دهم. پس حسین یک اصلاح طلب است. یعنی امام می خواهد بر طبق یک روش انحرافات و اعوجاجات موجود در جامعه را مورد اصلاح قرار دهد. بعد می گویند: "اريد ان امر بالمعروف و انهی عن المنکر"، من می خواهم امر به معروف و نهی از منکر کنم. "واسیر بسیره جدی و ابی علی ابن ابیطالب"، سیر کنم به سیره جدم و پدرم. حسین در واقع یک روش را بیان می کند. تشیع حسینی در واقع یافتن آن روش و متذکر است.

مشکل ما این است که غالباً به ظواهر می پردازیم، ولی باطن و هدف را مورد توجه قرار نمی دهیم. امروز در جامعه ای زندگی می کنیم که در ان ذوالجناح موجود مقدسی است. اما این اسب هیچ قداست و مزیتی ندارد، بلکه راکب شکن کار بزرگی انجام داده است. اسوه بودن این نیست که تمثال این اسب را بکشی و بالای خانه یا مغازه ات آویزان کنی.

مهم این است که تو روش راکب این اسب را در خود متجلی کنی و آن روش، امر به معروف و نهی از منکر است. این وظیفه من و شماست که تode مردم را از سطح ذوالجناح به سطح عنصر امر به معروف و نهی از منکر در قیام امام حسین ارتقاء دهیم. ما الان در مرتبه ذوالجناح هستیم. رسیدن از مرکوب به راکب خیلی کار می خواهد. اینقدر قداست ایجاد شده است که این مرکوب چنین است. در حالی که امروز باید در مورد راکب وهدف راکب صحبت شود. آن روش و متذکر، روش و متذکر پیامبر است که ما از آن به سنت علوی یا سنت نبوی یا سنت علوی نام می برمیم. آن سنت را باید در این جلسات بازیابی کنیم که سنت رحمت است، چرا که پیامبر ما، پیامبر رحمت بود.

سید الشهدا خطبه دیگری دارند که ویژگی بر جسته ای دارد. به گونه ای که وقتی حر، فرمانده لشکر دشمن، چون آن را می شنود، منقلب می شود، تکان می خورد، چکمه از پا به در می کند، به گردن می نهد و با گردن شکسته به محضر حسین ابن علی می رود. این خطبه را باید در ظرف زمانی خودش شنید تا ارزش آن را دریافت. حالا ببینیم من و تو نیز منقلب می شویم؟ منقلب شدن قطره اشک نیست، این جرقه ای است که وقتی به وجود تو و من میزند، باعث می شود که فردا این فعل را در وجود خود متجلی بکنیم. حسین ابن علی در اینجا حدیثی از پیامبر می خواند که فقط ان حدیث را او نقل کرده است و کس دیگری ان را نقل نکرده است و ان حدیث را فقط ان روز خوانده است و قبل از آن نخوانده است.

این حدیث، حدیث بسیار تکان دهنده ای است. وقتی او می گوید که من می خواهم به سیره جدم سیر کنم، سیره جد او این است، این سیره نبوی است. "سمعت ایها الناس ان رسول الله (ص) قال من رای سلطانا جائرا مستحلا لحرام الله ناكثا عهده مخالف لسنة رسول الله يعمل في عباد الله بالائم والعدوان فلم يغير عليه بفعل ولا قول كان حقا على الله ان يدخله مدخله" من خودم از پیامبر شنیدم که می فرمود اگر مسلمانی رهبر ستمناری را ببیند که حرام خدا را حلال می کند، پیمان خدا را نقض می کند، به سنت رسول خدا عمل نکرده و با ان مخالفت می کند، در بین بندگان خدا با گناه و تجاوز عمل می کند، اما نه با عمل و نه با زیان تغیری در او اتفاق نمی افتد و صرفا سکوت می کند، خدا حق دارد و مجاز است تا این را به جایگاهش ببرد، یعنی او را به جهنم واصل کند. بعد از چیدن این کبری، به صغای مطلب می پردازد. وبعد اضافه می کند: "الا ان هولاء قد لزموا طاعه الشيطان و تركوا طاعه الرحمن و اظهروا الفساد و عطلوا الحدود و استاثروا بالفی و احلوا حرام الله و حرموا حلاله و انا احق ممن غير" ، این قوم یعنی

بنی امیه اطاعت خدای رحمان را فراموش کرده اند و به اطاعت شیطان ملازمه پیدا کرده اند، فساد را ترویج و حدود الهی را تعطیل نموده و در اموال عمومی تصرف کرده اند و حلال و حرام خداوند را تغییر داده اند و من برای تغییر این نظام از دیگران شایسته ترم.

اجازه بدھید حديث پیامبر را که امام حسین آنقدر به آن تاکید داشته اند قدری بیشتر باز کنم. ما هر وقت می خواهیم نهی از منکر بکنیم، می گوییم منکر چیست؟ منکر یعنی شراب خوردن، زنا کردن، یعنی یک سری مصادیق سنتی که در ذهن ما است. البته همه اینها منکر هستند و در ان تردیدی نداریم و هر کسی مرتکب این منکرات بشود شریعت را زیر پا نهاده است.اما این ها مصادیق منحصر منکر نیست، مشکل منکر زمانی است که جامه دین به تن می کند همانند همان پوستینی که منقلب و معکوس است.

اجازه بدھید این نکته را در ذیل سخنان پیامبرمان و سخنان امامان خود توضیح دهم که مصادیق منکر در طول زمان دچار تحول می شود. حسینی بودن یعنی منکر را در هر لباسی شناختن، معروف را در هر مصاداقش یافتن و عملی کردن. لازم نیست که منکر منحصردر ممیمون بازی و سگ بازی یزید باشد. در کلمات پیامبر نکاتی بسیار مهم و اساسی است و من خود شما را به شهادت و قضاوت می طلبم. وقتی پیامبر می گوید: "من رای سلطانا جائزرا"، جور یعنی ظلم و ستم. جور و ستم چیست؟ آیا فقط همین است که انسان نامسلمان شود؟ آیا مصاداقش این نیست که انسان حقوق مسلم مردم را زیر پا بگذارد. هر کسی در هر زمانی، حقوق تعریف شده مردم را رعایت نکردد، به چار چوب "سلطانا جائزرا" نزدیک شده است. هر حکومتی که قانون عادلانه را نقض کرده، آن حکومت مصدق "سلطانا جائزرا" قرار میگیرد.

نکته دیگر موضوع "یعمل فی عباد الله بالائم و العدوان" است. ائم یعنی گناه، یعنی مرتکب شدن به مواردی که در شریعت گناه تلقی شده است. اما مورد دوم عدوان همان تجاوز است. بنابر این به حقوق مردم تجاوز کردن هم مصدق همین فرمایش پیامبر و امام حسین قرار می گیرد. آن روزها جامعه قبایلی بود، لذا یک حقوق محدودی داشت. جامعه که پیشرفت کرد، این حقوق هم گسترش می یابد. امروز اگر کسی به حقوق بشر در یک جامعه تجاوز کرد و ان را نقض کرد، قطعاً مصدق این فرمایش پیامبر قرار می گیرد که "یعمل فی عباد الله بالائم و العدوان". بسیاری از این حقوق به زبان دینی جزء حقوق فطری قرار می گیرد. بنابراین لازم نیست که مغازه مشروب فروشی را فقط تعطیل کنیم تا تشیع حسینی را در جامعه امروزی خود تحقق ببخشیم.اگر در این حد توقف کنیم اینها همان برخوردهای قشری و ساده اندیشانه از جامعه حسینی است.

یکی از ملاک های حکومت سالم توجه به رای عمومی است، رعایت رضایت مردم است و این هم در ادبیات دینی ما سابقه زیادی دارد. کافی است فقط نهج البلاغه را باز کنیم و در نامه امام به مالک اشتر ملاک های حکومت سالم را دنبال کنیم تا بررسیم به حق، عدل، رضایت عامه.امام علی روی این سه محور بسیار تاکید می کند. یکی از محورهای حکومت سالم از دید امام علی رضایت رضایت عمومی است. این قاعده فقهی که "لا یجوز التأمر على جماعة بغير رضاهem"، جایز نیست بدون رضایت مردم بر آنکه حکومت کردن.حرام است این حق را اسلام به کسی نداده است. متاسفانه اینها را کمتر خوانده ایم و علمای هم کمتر ذکر کرده اند. حتی می گویند اگر خواستید امام جماعت انتخاب کنید، رضایت مردم را لحاظ کنید.اینها در متون دینی ما موجود است.^۱

^۱ بخش هایی از این سخنرانی که ارتباطی با موضوع این شماره نداشت حذف گردید.

قرائت فراموش شده؛ بازخوانی نظریه 'علمای ابرار'،
تلقی اولیه اسلام شیعی از اصل امامت / محسن کدیور
فصلنامه مدرسه، سال اول، شماره سوم، اردیبهشت ۸۵

آیا شیعیان درباره امامت همان گونه می‌اندیشیده‌اند که امروز می‌اندیشند؟

امامت کانونی‌ترین اصل در تلقی شیعی از اسلام است. سوال این است که آیا شیعیان درباره این اصل همواره همانگونه می‌اندیشیده‌اند که امروز می‌اندیشند یا این اصل در طی قرون و اعصار، به ویژه پنج قرن نخستین دچار تطور و تحول شده است؟ فرضیه این تحقیق تحول جدی اصل امامت طی قرون سوم تا پنجم است. به این معنی که از اوایل قرن دوم، یک تلقی فرابشری از امامت پدیدار می‌شود. این تلقی اگرچه از سوی ائمه و علمای شیعه طرد می‌شود اما به صورت یک قرائت مرجوح و یک دیدگاه مطرود به حیات خود ادامه می‌دهد. در دوران غیبت ائمه، فعالیت معتقدان این تلقی افزایش می‌یابد به نحوی که با تلقی غالب که قرائتی بشری از امامت است وارد چالش جدی می‌شود. در قرون سوم و چهارم، این قرائت فرابشری که کوفه را پایگاه خود قرار داده، اگرچه از سوی جریان غالب - که در قم مستقر است - به عقب رانده می‌شود، اما در اوایل قرن چهارم و اوایل قرن پنجم با بازسازی عقلی تلقی فرابشری از امامت در بغداد، رویکرد بشری از امامت به حضیض رفته تا آنجا که از نیمه قرن پنجم، تلقی فرابشری از امامت به اندیشه اصلی تشیع تبدیل و آن رویکرد بشری عملأً حذف می‌شود.

از آثار مستقل عالمان معتقد به تلقی بشری از امامت، تقریباً چیزی به دوران ما نرسیده است، و تمامی متابع شیعی موجود، همگی به قلم معتقدان تلقی فرابشری است. اما جای پای آن نزاع فکری - اعتقادی مکاتب کوفه و قم، و نیز برخی آرای آن تلقی نخستین در لابلای آثار رقبای فکری‌شان، جسته و گریخته نقل شده است، به علاوه در کتب رجالی، کلامی و فقهی آن دوران هم بسیاری از آراء هردو تلقی یافت می‌شود. آراء معتقدان به رویکرد بشری به امامت، در قالب احادیث متعددی در کتب روایی نیز بجا مانده است. این منقولات گاهی بی‌طرفانه و غالباً معتقدانه و خردگیرانه است، اما مطالعه آنها اثبات می‌کند که اولاً، تلقی اولیه شیعیان از امامت با تلقی هزاره اخیر شیعه تفاوت فراوانی دارد. ثانیاً، آن تلقی پیشین تا قرن پنجم بویژه در قرون سوم و چهارم، قرائت غالب در اندیشه شیعی بوده است. به هر حال این تلقی متفاوت شیعی از امامت به هیچ وجه قابل انکار نیست. یعنی شیعیان و بالاخص مهمترین علمای تشیع در قرون سوم و چهارم، قرائتی بشری از امامت داشته‌اند به تفصیلی که خواهد آمد.

چالش فکری اعتقادی قرون اولیه را غالباً به نزاع متكلمان و اصولیان با اهل حدیث و حشویه و اخباریان تعبیر می‌کنند. این تنها یک جنبه از این چالش تأمل برانگیز است. این چالش جنبه‌های دیگری هم دارد که کمتر به آنها توجه شده است. محور نزاع مدرسه قم با مدرسه کوفه، «تحووه تلقی از امامت» است. اتفاقاً در قرن سوم، ابزار هردو مدرسه، احادیث منقول از ائمه است. گروهی ناقل احادیثی در فضائل فرابشری‌اند و گروهی منکر وثاقت و صحت آن احادیث. معتقدان به شرایط فرابشری ائمه، منکران و معتقدان را «مقصره» می‌خوانند (تحقیر و کوتاهی در معرفت حقوق و ابعاد وجودی ائمه) و معتقدان، گروه دیگر را «مفوضه» خطاب می‌کنند (قابلان به تفویض امور ربوبی به ذوات ائمه اهل بیت). اینکه خط اعتدال درباره شرایط ائمه کجاست، سؤال جدی آن دوران بوده است. متكلمان شیعی بغداد که حق بزرگی بر تکوین اندیشه و هویت شیعی پس از خود دارند برخی تندریوی‌های کوفیان متهم به تفویض را اصلاح می‌کنند، و به مبارزه‌ای بی امان با محدثان مدرسه قم می‌پردازنند، و متکی بر تلاش تحسین برانگیز علمیشان به عنوان خط اعتدال شیعی، نبض تفکر مذهب را در دست می‌گیرند، هرچند حداقل در حوزه امامت، مدرسه بغداد قرابت فراوانی با مدرسه کوفه دارد و در بسیاری ابعاد فرابشری ائمه همداستان است.

بنابراین دومین فرضیه این تحقیق این است: اندیشه غلو و تفویض که در دو قرن نخستین به شدت از سوی ائمه نفی شده بود، از نیمه دوم قرن دوم با بازسازی خود و پرهیز از غلو و تفویض افراطی (تلقی ربوی از ائمه) در قالب ارتقای اعتقاد به فضایل فرا بشری ائمه، آرام آرام وارد اندیشه شیعی شد، تا آنجا که این جریان بازسازی شده (غلو و تفویض اعتدالی) در قرن پنجم سیطره مطلق بر اندیشه شیعی پیدا کرد. به این معنی که از این قرن به بعد، مفوذه یک جریان مستقل از تشیع نیستند، این اندیشه رسمی تشیع است که با رویکردی تفویضی (البته از نوع غیر افراطیش) ممزوج و قرین شده است. آنچه زمانی غلو و تفویض شمرده می‌شد، امروز متن مذهب است و اگر این تطور را استحاله بنامیم، یعنی استحاله شاخص‌های یک مذهب در مهمترین اصل اعتقادیش، آیا خطاست؟ و چه بسا این تطور - از دیدگاهی دیگر - تکامل نامیده شود، فرایند تکامل یک مذهب در اصل کانونی اعتقادیش. اگر اصل امامت را در هزاره اخیر در نظر بگیریم می‌توان گفت که ویژگی‌های فرابشری امامان ذاتی آن است، و هیچ قرائتی دیگری از این متن نمی‌توان ارائه کرد، اما اگر تشیع را در فرایند تاریخ تکوینش نظاره کنیم و به ویژه معارف پنج قرن نخستین آنرا در نظر آوریم، نه تنها از امکان قرائت دیگری از امامت می‌توان سخن گفت بلکه از تحقق این قرائت (و نه فقط امکان آن) و بالاتر از آن، از دو قرن غلبة آن بر حوزه‌های اندیشه شیعی باید سخن گفت. به هر حال این قرائت متفاوت از تشیع، یک واقعیت تاریخی است، فارغ از آنکه امروز پس از دوازده قرن - در باره امامت چگونه می‌اندیشیم.

درباره این قرائت فراموش شده شیعی از امامت، سوالات زیر قابل طرح است: در این قرائت، امامت چگونه تبیین می‌شود و چه شاخص‌هایی دارد؟ برچه مستندات قرآنی و سنت نبوی و عقلی استوار است؟ اصولاً آیا ائمه خود را اینگونه معرفی کرده‌اند؟ شاخص‌های امامت از دیدگاه ائمه چه بوده است؟ اصحاب طراز اول ائمه یا حواریون ایشان کدام تلقی را از ائمه داشته‌اند (بشری یا فرابشری)؟ کدامیک از عالمان شیعه، اعم از محدثان، مفسران، متكلمان، و فقیهان از معتقدان این قرائت بشری از ائمه شناخته می‌شوند؟ علیرغم اینکه آثار عالمان قرائت رقیب به زمان ما رسیده است، چرا هیچیک از آثار معاصران ایشان که از معتقدان به قرائت بشری از صفات ائمه بوده‌اند به دوران ما نرسیده است؟ آیا این عدم حصول، اتفاقی و طبیعی بوده یا نه؟ چه علل و عواملی باعث شد قرائت بشری از امامت به محقق بود؟ و بالاخره، منابع معتبر دینی، از جمله قرآن، سنت پیامبر، عقل، و تعالیم معتبر خود ائمه کدامیک از این دو قرائت از امامت را تایید می‌کنند: قرائت فرابشری یا قرائت بشری را؟

این مقاله عهده دار پاسخ به تمامی سوالات مهم فوق نیست، (هر چند پاسخ به همه این سوالات برنامه پژوهشی صاحب این قلم است، ان شاء الله) بالاخص قصد پاسخگویی به سؤال خطیر اخیر را ندارد، بلکه به عنوان گامی مقدماتی، مقصودی به غایت کوچک و متواضعانه را دنبال می‌کند: «قرائتی بشری از امامت در قرون نخستین وجود داشته است که حداقل دو قرن، اندیشه شیعی را نمایندگی می‌کرده است.»

بهطور مشخص در این مقاله - که بخش مقدماتی یک تحقیق گسترده‌است - کوشش می‌شود به چند سؤال زیر پاسخ داده شود:

اول: قرائت بشری از ائمه چه شواهد و قرائن مطمئنی در کتب معتبر شیعی دارد؟

دوم: به‌طور مشخص کدامیک از عالمان شیعی، اعم از متكلم و فقیه و محدث و مفسر، و بالاخص اصحاب ائمه، چنین قرائتی از امامت را داشته‌اند؟

سوم: شاخص‌های امامت در این قرائت شیعی چیست؟

می‌کوشیم تا با گزارشی توصیفی - تحلیلی، از یک جریان مهم در تاریخ اندیشه شیعی پرده‌برداری کنیم و با زدودن غبار فراموشی هزارساله، با ارائه شواهد معتبر قدری از ناماؤس بودن این قرائت بکاهیم، با توجه به دشواری راه، باشد که خوانندگان بصیر، با پیشنهادات و انتقادات خود نویسنده را یاری نمایند.

۱. شواهد و قرائن رویکرد بشری به امامت

در این مجال به سه شاهد صریح، شفاف و مهم از معتبرترین عالمان شیعی به عنوان نمونه اکتفا می‌کنیم. یکی رجالی، دیگری اصولی و سومی فقیه، که به ترتیب در قرون چهاردهم، دوازدهم و دهم زیسته‌اند. هیچیک از سه عالم مورد بحث به رویکرد بشری به صفات ائمه باور نداشته‌اند، اما منصفانه در تحقیقات علمی خود به حضور پرقدرت شیعیان معتقد به رویکرد یاد شده در قرون نخستین به عنوان نمایندگان اندیشه تشیع در آن روزگار اعتراف کرده‌اند. این شواهد گمنام و مهجور نیستند، چرا که از سوی علمای بعدی نقل شده، مورد استناد قرار گرفته‌اند. اگرچه به لوازم مهم اعتقادی آن کمتر توجه شده است. ذکر شواهد را از علمای متاخر آغاز می‌کنیم:

شاهد اول: کتاب «تنقیح المقال فی معرفة علم الرجال» مفصل‌ترین مجموعه رجالی شیعه، نوشته علامه شیخ عبدالله مامقانی (متوفی ۱۳۵۱ هجری قمری) حاوی احوال کلیه رجال مورد بحث در روایات شیعی، اعم از صحابه پیامبر، اصحاب ائمه و روایان حدیث تا قرن چهارم است (الذریعه ج ۴ ص ۴۶۷). مقدمه مبسوط این کتاب به قواعد رجالی اختصاص دارد. نویسنده در فایده ۲۵ مقدمه، بحث مهمی درباره اتهام غلو به برخی از روایان حدیث از سوی بعضی اصحاب مطرح کرده، به این نتیجه می‌رسد که این اتهام در مورد اکثر متهمین پذیرفته نیست، چراکه: «اکثر آنچه امروز از ضروریات مذهب در اوصاف ائمه علیهم السلام شمرده می‌شود، در عهد سابق قائل شدن به آن غلو محسوب می‌شد.» (تنقیح المقال، مقدمه، جلد اول، صفحه ۲۱۲-۲۱۱) عین عبارت عربی از این قرار است: «ان اکثر ما

بعد الیوم من ضروریات المذهب فی اوصاف الانمہ(ع) کان القول به معدوداً فی العهد السابق من الغلو.»

مامقانی در ضمن تحقیق خود درباره متهمین به غلو، حداقل در بیست مورد به قاعده فوق، جداگانه استناد می‌کند^۱ و تفاوت بنیادی شاخص اعتقادی شیعه را در گذشته و حال گوشتزد می‌نماید و در برخی افراد با ذکر پاره‌ای از موارد اتهام - فضایل خلاف عادت ائمه(ع) - اینگونه امور را از بدیهیات و ضروریات و اعتقادات جاری تشیع در عصر ما معرفی می‌کند.^۲

درباره این قاعده مورد تاکید محقق مامقانی نکات زیر حائز توجه است:
اول: مراد از «عهد سابق» یا «سالف زمان» به قرینه تاریخ صدور اتهام غلو، نهایتاً تا نیمه قرن پنجم است. (ابن غضائی متوفی ۴۵۰ است).

دوم: با عنایت به مستندات ذکر شده اتهام غلو، مراد از غلو دقیقاً نسبت‌های فرابشری به امامان است که البته خلقت و تدبیر و تصرف استقلالی در تکوین و تشریع را شامل نمی‌شود و صرفاً فضائل خارق عادت و تفویض‌هایی که همگی به اذن خداوند است را دربر می‌گیرد. (یعنی آنچه را غلو و تفویض غیر افراطی نامیدیم). واضح است که معتقدان به غلو و تفویض افراطی از سوی قاطبه مسلمانان، خارج از اسلام محسوب می‌شدند.

^۱ - قاعده یاد شده در ضمن ترجمه احوال این روایان مورد استفاده قرار گرفته است:

احمدبن علی ابوالعباس رازی(۱/۶۹)، جعفرین محمدبن مالکبن عیسی فرازی(۱/۲۲۵-۲۲۶)، جعفرین محمدبن مفضل(۱/۲۲۶)، ابو عبدالله حسین بن شاذویه(۱/۳۳)، حسین بن یزیدبن نوفلیه(۱/۳۴۹)، خیبری بن علی طحان کوفی(۱/۴۰)، داودبن قاسمبن اسحاق (۱/۴۱-۴۱۲)، عبداللهبن عبدالرحمن اصم بصری (۲/۹۶)، عبداللهبن قاسم (۲/۲۰)، ابو جعفر محمدبن اورمه قمی (۲/۸۳)، محمدبن بحر رهنی (۲/۸۶)، ابو عبدالله محمدبن سلیمان دیلمی (۳/۱۲۲)، محمدبن سنان (۳/۱۲۳)، محمدبن فرات احنف (۳/۱۷۰)، محمدبن فضیل بن کثیر (۳/۱۷۳)، ابو جعفر محمدبن موسی بن عیسی (۳/۱۹۳)، معلی بن خنیس (۳/۲۳۲)، مفضل بن عمر (۳/۲۴۲)، موسی بن سعدان حناظ (۳/۲۵۶)، سفرین صباح قمی (۳/۲۶۸).

^۲ - از جمله در تراجم محمدبن سنان، محمدبن سلیمان دیلمی، عبداللهبن عبدالرحمن اصم بصری، ابو جعفر محمدبن اورمه قمی، و جعفرین محمدبن مالکبن عیسی فرازی

سوم: اختلاف نظر بنیادی و عمیق درباره صفات امامان در پنج قرن نخستین به شدت در میان اصحاب و علماء مطرح بوده است، تا آنجا که برخی از اصحاب برخی دیگر را متهم به غلو و تفویض می‌کردند. به عبارت دیگر متهمن، از معتقدان به فضائل فرابشری ائمه، و متهم‌کنندگان، از منکران چنین شئونی بوده‌اند.

چهارم: همان‌گونه که عبارت «آنچه امروز از ضروریات مذهب در اوصاف ائمه(ع) شمرده می‌شود» نشان از غلبه این تفکر بر اندیشه شیعی در هزاره اخیر دارد، عبارت متقابل آن «در عهد سابق قائل شدن به این گونه امور غلو محسوب می‌شد» نیز نشان از از نمایندگی تفکر منکر فضائل فرابشری ائمه و غلبه رویکرد بشری به صفات ائمه در قرون نخستین دارد. تا دو قرن پس از شروع غیبت ائمه اندیشه مسلط و غالب شیعی، رویکرد بشری به امامت بوده تا آنجا که اندیشه شیعه با این رویکرد معرفی می‌شده است.

پنجم: ضروریات مذهب طی این هزار سال دچار تحول جدی شده است. تغییر واقع شده در امور فرعی و عملی پیش پا افتاده نبوده، بلکه در حوزه مباحث اصلی و اعتقادی بوده، آن هم آن دسته اموری که از «ضروریات مذهب» محسوب می‌شوند، نه فقط یکی دو ضروری؛ «اکثر ضروریات مذهب». ما در ادامه همین مقاله به فهرست مستندی از این ضروریات مذهب در حوزه صفات ائمه که مورد اختلاف دو جریان مورد بحث شیعی بوده است اشاره خواهیم کرد. از این قاعده جداً عبرت‌آموز این نتیجه به دست می‌آید که برخی ضروریات مذهب، در طول زمان دچار تحول می‌شود. برخی از آنچه در دوره و زمانی ضروری مذهب شمرده می‌شود، در دوران دیگری نه تنها ضروری نبوده، بلکه در طرف مقابل، اعتقاد به آن قبیح و منکر و غلو شمرده می‌شده است و بر عکس. این تحول تاریخی در برخی از آنچه ضروری مذهب شمرده می‌شود اثبات می‌کند که هر آنچه ضروری مذهب محسوب شده، ذاتی مذهب نیست، بلکه بر ساخته عالمان متکلم یا فقیه آن مذهب است، مبتنی بر فهم بشری است و نه لزوماً برآمده از نفس الامر علم ربوی و خزانه علم‌الهی، که اگر چنین بود، این تحول و تغییر از چه رو بود؟ با استناد مکرر به «قضیه بداء» نمی‌توان این استحاله ضروریات مذهب را توجیه کرد و به این اصطلاح بشری، رنگ قضای الهی زد. به هر حال این ضروریات مذهب ملاک بقا یا خروج از مذهب بوده و ارتداد مذهبی با آن سنجیده می‌شده است و نگاهی تاریخی به آن اثبات می‌کند که چه بسا دگراندیشانی که با اتکاء به چنین ضروریاتی متهم به خروج از مذهب شدند، حال آنکه در عصری دیگر همان اعتقاد مطروح، متن مذهب شمرده شد، فاعتبروا یا اولی‌الابصار.

ششم: محقق مامقانی خود جریان معتقد به شئون بشری ائمه را نمی‌پسندد و طرفدار جریان معتقد به فضائل فرابشری ائمه است، اما با تأکید بر قاعده پیش گفته رجالی، بر وجود جریان نیرومند معتقد به شئون بشری ائمه در قرون اولیه در میان اصحاب و علماء شیعه مهر تایید زد.

شاهد دوم: محمد باقر بن محمد اکمل، معروف به وحید بهبهانی (متوفی ۱۲۰۵) بزرگترین عالم شیعه در قرن دوازدهم است. او موسس مکتب اصولی متأخر است که با کوشش‌های طاقت فرسای علمی، سیطره یکی - دو قرنه مکتب اخباری بر اندیشه فقهی شیعه را شکست. وحید دو کتاب در علم رجال تألیف کرده است: یکی «الفوائد الرجالیه» و دیگری «التعليق على منهج المقال».

وحید در هردو کتاب رجالی خود به نکته مهمی اشاره کرده که در بحث ما مؤثر است:

«بسیاری از قدماء بهویژه قمی‌ها و ابن‌غضائیری برای ائمه منزلت خاصی از رخصت و جلالت و مرتبه معینی از عصمت و کمال به حسب اجتهاد و رأیشان معتقد بودند و تجاوز از آن [حد] را مجاز نمی‌شمردند و تجاوز از آن حد را ارتفاع [در مذهب] و غلو بر حسب معتقدات خودشان می‌شمردند. حتی ایشان [قدماء] نفی سهو از ائمه [و پیامبر(ص)] را غلو به حساب می‌آورند، بلکه چه بسا مطلق تفویض امور به ائمه [اعم از تفویض در خلق و رزق و احکام و امر خلائق] یا تفویضی که در آن اختلاف شده بود [مانند تفویض در تشریع احکام و تفویض در تدبیر امر خلائق] یا مبالغه در معجزات ائمه و نقل امور عجیب از خرق عادت ائمه یا اغراق در شأن و اجلال و تنزیه ائمه از

بسیاری از نقاویص و اظهار قدرت فراوان برای ائمه و ذکر علم ائمه به امور مخفی در آسمان و زمین، [قدما همه این امور را] ارتقای که باعث تهمت غلو می شد قرار دادند بهخصوص از آن جهت که غالباً در میان شیعیان مخفی بوده، با آنها مخلوط بودند و تدلیس [نیز] می کردند. در مجموع ظاهر [مطلوب این است که] قدما در مسائل اصولی نیز اختلاف داشتند، چه بسا [اعتقاد] به برخی امور نزد بعضی فساد یا کفر یا غلو یا تفویض یا جبر یا تشبیه یا غیر از اینها شمرده می شد، حال آنکه نزد دیگری اعتقاد به آن امور واجب بود یا [نزد سومی] نه این و نه آن [نه اعتقادش واجب بود نه مضر]»^۱ (الفوائد الرجالیه، الفائده الثانيه، ص ۳۸؛ التعليقه على منهج المقال ص ۲۱)

این عبارات وحید که مکرراً توسط متاخران از وی به عنوان یک مبنای مورد استناد قرار گرفته^۱ حاوی نکاتی ارزشمند در بحث ماست، به این شرح:

اول: قدما (عالمان شیعی تا میانه قرن پنجم) درباره ائمه به گونه ای متفاوت می اندیشیدند. شئونی که ایشان برای امامان قائل بودند در مقایسه با شئونی که پس از ایشان برای ائمه قائل شدند پایین تر است به نحوی که آنان (قدما) اعتقاد فراتر از حدی را که خود باور داشتند ارتفاع در مذهب و غلو می شمردند.

دوم: نمایندگان تشیع در قرون نخستین - یعنی قدما - کسانی بوده اند که تجاوز از حد معینی را در اوصاف ائمه مجاز نمی شمرده اند. بسیاری از شئون فرابشری مورد بحث در ائمه فراتر از حد ترسیم شده قدما قرار می گیرد. این اندیشه در دوران خود اندیشه غالب بوده است.

سوم: مشایخ قم - که جداگانه به معرفی آنها خواهیم پرداخت و احمد بن حسین بغدادی مشهور به ابن غصائی (متوفی ۴۵۰) از جمله منتقدان به جریان فرابشری صفات ائمه بوده اند.

چهارم: محورهای اختلاف در صفات ائمه به گزارش وحید عبارت بوده است از: امکان صدور سهو، تفویض امور به ائمه، معجزات، امور خلاف عادت، شان و مرتبه ائمه، منزه بودن ایشان از بسیاری نواقص، علم غیب، قدرت ائمه. فصل مشترک تمامی محورهای یاد شده شئون فرابشری ائمه است.

پنجم: صفت عصمت در گزارش وحید در زمرة صفات اختلافی ائمه نیست. او مرتبه نازلی از عصمت را جزء اعتقادات قدما دانسته است. آیا عصمت مقول به تشکیک و ذو مراتب است؟ یا امری متواتی و دائیر بین نفی و اثبات است؟ (بالآخره یا ائمه را معصوم می دانستند یا نمی دانستند). آنچنانکه در شاهد سوم خواهد آمد این نکته در گزارش وحید صائب به نظر نمی رسد، و اختلاف اصحاب صفت یاد شده رانیز در بر می گرفته است.

ششم: اختلاف نظر قدماء در مسائل اصول اعتقادی غیرقابل انکار است، از جمله محورهای اختلافی در اصول اعتقادی، بحث غلو و تفویض بوده است که منتقدان و منکران جدی داشته است. نگفته پیداست که وحید، باور قدما را نمی پسندد و به شیوه مشهور شیعه در هزاره اخیر در حوزه صفات ائمه می اندیشیده است.

شاهد سوم: زین الدین بن علی، مشهور به شهید ثانی (۹۶۵-۹۱۱) از بزرگترین علمای شیعه در قرن دهم و یکی از ده فقیه بزرگ شیعه در تمامی قرون و اعصار است. دو کتاب «مسالک الافهام فی شرح شرایع الاسلام» و «الروضه البهیه فی شرح اللمعه الدمشقیه» از مهمترین کتب شیعه در فقه استدلالی و از کتب درسی حوزه های علمیه است. شهید ثانی رساله ای دارد به نام «حقایق الایمان» یا «حقیقته الایمان و الکفر» که تاریخ نگارش آن ۹۵۴ است. این رساله از مصادر بحار الانوار علامه مجلسی و مورد توجه و استناد سید بحر العلوم (الفوائد الرجالیه ج ۳ ص ۲۲۰) بوده است. یکی از مباحث خواندنی این رساله با ارزش، مبحث سوم از خاتمه کتاب است در بیان معارفی که ایمان به آنها حاصل می شود. وی در انتهای اصل سوم یعنی نبوت، پرسشی را مطرح کرده و پاسخ داده است:

^۱ - به عنوان مثال ابوعلی حائزی در رجالش: منتھی المقال فی احوال الرجال، ج ۱، ص ۷۷ و ۷۸، و ص ۳۴۶-۳۴۸. شیخ عبدالله ما مقانی در تنقیح المقال، و از معاصرین، استاد جعفر سبحانی در کلیات فی علم الرجال، ص ۴۲۱-۴۲۰

«آیا در تحقیق ایمان تصدیق به عصمت و طهارت و خاتمیت پیامبر(ص) به این معنی که بعد از او پیامبری نیست و دیگر احکام نبوت و شرائط آن واجب است یا نه؟ از کلام بعضی علماء همین استفاده می‌شود، آنجا که متذکر شده‌اند کسی که به چیزی از این امور جاهل باشد از ایمان خارج می‌شود، و احتمال دارد به تصدیق اجمالی آنچه ذکر کردیم اکتفا شود.»

شهید ثانی ظاهراً به پاسخ اخیر- اکتفا به تصدیق اجمالی و عدم لزوم تصدیق تفصیلی به عنوان شرایط ایمان - متممایل است. وی سپس چهارمین اصلی که تحقیق ایمان به آن وابسته است را به شرح ذیل تشریح می‌کند:

«اصل چهارم: تصدیق به امامت ائمه دوازده‌گانه علیهم السلام:

این اصل را طائفه برق امامیه در تحقیق ایمان معتبر دانسته‌اند تا آنجا که از ضروریات مذهب‌شان می‌باشد. برخلاف غیر ایشان از مخالفین، نزد آنها این [امر] از فروع می‌باشد.

سپس تردیدی نیست که ایمان مشروط به تصدیق این [امر] می‌باشد که ایشان امامانی هستند که به حق هدایت می‌کنند و [تصدیق] واجب بودن اطاعت از اوامر و نواهی ایشان، زیرا مقصود از حکم به امامتشان همین است، پس اگر تصدیق به این [دو] امر محقق نشود، تصدیق به امامت ایشان تحقق نیافته است. اما تصدیق امور ذیل یعنی آولاً[اينكه ايشان حافظ شرع و عالم به آنچه که در آن صلاح اهل شریعت می‌باشد هستند چه در امور معاش و

و [ثانياً] تصدیق اینکه ایشان از جانب خدای تعالی و پیامبر (ص) منصوص [و معین و معرفی] شده‌اند. و [ثالثاً] تصدیق [اينكه ايشان حافظ شرع و عالم به آنچه که در آن صلاح اهل شریعت می‌باشد هستند چه در امور معاش و چه در امور معادشان، و اینکه علمشان [برخاسته] از رای و اجتهاد نیست، بلکه [تمام علومشان ناشی] از یقینی است که آنرا از کسی که «لاینطق عن الهوى» [از هوای نفسش سخن نمی‌گوید یعنی پیامبر(ص)] پیروی کرده‌اند، پسینیان از پیشینیان با نفوس قدسی [اخذ کرده‌اند] یا اینکه بخشی از علومشان لدنی [غیر اكتسابي] است «من لدن حکیم خبیر» [از جانب خداوند حکیم آگاه] و دیگر اموری که مفید یقین است، آنچنانکه در حدیث وارد شده است که ایشان - که درود خدا بر آنها باد - «محدث» هستند [به یکی از دو تفسیر] یعنی با ایشان فرشته‌ای همراه است که همه آنچه را نیاز دارند یا [همه آنچه را] به ائمه مربوط است به ایشان می‌گویند یا بنا بر تفسیر دوم حدیث [محدث یعنی] آنان کسانی هستند که [علم به همه آنچه را نیاز دارند یا همه آنچه را به آنها مربوط می‌شود] در قلب‌هایشان حاصل می‌شود] بدون وساطت فرشتگان [و[رابعاً] تصدیق اینکه] خالی بودن زمان از امامی از ایشان صحیح نیست، و[لا] زمین ساکنانش را خواهد بلعید و دنیا با تمام شدن آنها به اتمام خواهد رسید. و افزایش [عدد] آنها ممکن نیست و[ا] تصدیق به [اينکه خاتم ايشان مهدی صاحب‌الزمان - که درود خدا براو باد- است و اينکه او تا آنگاه که خدای تعالی به او و غير او اجازه دهد زنده است، و دعاهای فرقه برق امامت ناجیه برای فرج در ظهور ایشان (ع) فراوان است.

پس آیا [تصدیق تفصیلی امور یاد شده] در تحقیق ایمان معتبر است یا اعتقاد فی الجمله به امامتشان و وجوب اطاعت از ایشان کفایت می‌کند؟]

در پاسخ به این سوال [همان دو وجهی که در [اصل] نبوت مطرح شد، مطرح می‌شود] وجه اول: لزوم اعتقاد تفصیلی، وجه دوم: کفایت تصدیق اجمالی. ترجیح [وجه] اول ممکن است، به اینکه ادلای که بر ثبوت امامت ایشان دلالت دارد، بر تمامی اموری که ذکر کردیم خصوصاً عصمت دلالت دارد، چرا که آن [عصمت] با عقل و نقل ثابت است.]

از سوی دیگر [اکتفا به اخیر] وجه دوم: تصدیق اجمالی [بعید نیست، بنابر آنچه از حال راویان و شیعیان معاصر ائمه (ع) در احادیث‌شان ظاهر می‌شود، بسیاری از ایشان] روات شیعه و شیعیان-معاصر ائمه (ع)] به عصمت ائمه اعتقاد نداشته‌اند، بواسطه مخفی ماندن این امر [عصمت] از آنها، بلکه معتقد بودند که ائمه علمای ابرار هستند، این

مطلوب [عدم اعتقاد بسیاری از شیعیان راوی احادیث ائمه (ع) و شیعیان معاصر ایشان به عصمت ائمه (ع)] از تبعیع سیره و احادیث ائمه (ع) دانسته می‌شود و در کتاب ابو عمرو [محمد بن عمر بن عبدالعزیز] کشی - که رحمت خدا بر او باد - متوفای ۳۸۵ هجری، یعنی کتاب اختیار معرفه الرجال که توسط شیخ طوسی از کتاب کشی گزینش شده وällا اصل کتاب کشی به زمان شهید ثانی و زمان ما نرسیده است [مطالبی است که] باعث [اطلاع بر این امر] عدم اعتقاد به عصمت ائمه از سوی بسیاری از روات و شیعیان معاصر] می‌شود، با اینکه از سیره ائمه (ع) با ایشان آبیسیاری از شیعیان راوی احادیث ائمه (ع) و شیعیان معاصرین ایشان که به عصمت ائمه (ع) معتقد نبوده‌اند [این است که ائمه به ایمان بلکه عدالت این افراد حکم می‌کرده‌اند]. (شهید ثانی، حقایق الایمان، صفحه ۱۴۹ تا ۱۵۱).

بر اساس عبارت طولانی فوق، شهید ثانی فقیه بزرگ قرن دهم، تصدیق امامت امامان دوازده گانه را اصل چهارم ایمان شمرد. سپس سوال مهمی را مطرح کرد که آیا تصدیق تفصیلی عصمت، علم غیر اکتسابی، نص الهی ائمه و غیبت امام دوازدهم در تحقق ایمان شرط است یا اینکه می‌توان به تصدیق اجمالی امامت و وجوب اطاعت از ایشان اکتفا کرد. شهید ثانی به شیوه همیشگی‌اش به صراحت به این سوال پاسخ نمی‌دهد، او به دو پاسخ محتمل اشاره می‌کند، هرچند تمایلش را به پذیرش وجه دوم مخفی نمی‌کند. او ترجیح وجه اول را به یکسانی ادله اصل امامت و ادله صفات امام به‌ویژه عصمت می‌داند. حاصل وجه اول، لزوم اعتقاد تفصیلی به چهار امر عصمت، نص الهی و علم لدنی ائمه و غیبت امام عصر (ع) برای شیعه بودن است. به نظر شهید ثانی اکتفا به اعتقاد اجمالی نیز بعید نیست، یعنی لازمه تشیع، اعتقاد به اصل امامت و اعتقاد به وجوب پیروی از ائمه است، اما اعتقاد به جزئیات یاد شده بویژه اعتقاد به عصمت ائمه ضروری نیست. می‌توان به عنوان یک مسلمان شیعه، ائمه را دانشمندان دادگر پرهیزکار دانست، نه معصومان عالم به غیب.

مهمنترین بخش منقول از شهید ثانی استدلالی است که بر وجه دوم اقامه کرده است. چکیده گزارش مهم شهید ثانی از این قرار است: بسیاری از شیعیان راوی احادیث ائمه (ع) و بسیاری از شیعیان معاصر ائمه (ع) به عصمت ائمه اعتقاد نداشته‌اند، بلکه ائمه (ع) را دانشمندان پرهیزکار «علمای ابرار» می‌دانسته‌اند، نه بیشتر. ائمه (ع) نیز اینگونه شیعیان را نه تنها مؤمن بلکه عادل می‌دانسته‌اند. یعنی عدم اعتقاد به عصمت ائمه نه عامل خروج از تشیع بوده است نه باعث فسق و خروج از عدالت. شهید ثانی براین گزارش خود مستند هم ارائه می‌کند. کتاب رجال کشی (یکی از کتب چهارگانه علم رجال شیعه) که تلقی جمع کثیری از روات و محدثین و معاصرین ائمه از عدم اعتقاد به عصمت ایشان را گزارش کرده است. شهید ثانی اگرچه بر گزارش کشی از تلقی روات و معاصرین ائمه (ع) انگشت تایید می‌نهد اما عدم اعتقاد ایشان را به عصمت ائمه (ع) ناشی از مخفی ماندن امر عصمت برایشان تفسیر می‌کند، به زبان دیگر، او خود به عصمت ائمه قائل است اگرچه منکر عصمت ائمه را نیز به خروج از تشیع محکوم نمی‌کند. در ارتباط با بحث ما، نکات ذیل در عبارت شهید ثانی قابل تذکر است:

اول: گزارش شهید ثانی از جزئیات اصل امامت: اولاً، امامت از ضروریات مذهب و از اصول آن است نه از فروع. ثانیاً، ائمه واجب الاطاعه هستند. ثالثاً، معصومند. رابعاً، از جانب خدا و رسول به امامت منصوبند. خامساً، صاحب علم لدنی غیر اکتسابی هستند و به هرآنچه بخواهند عالمند (علم غیب). سادساً، هیچ زمانی بدون حضور ایشان متصور نیست و بالاخره سابعاً، آخرین امام، مهدی صاحب‌الزمان زنده و غائب است و به اذن خداوند ظهور خواهد کرد. این گزارش، گزارشی صادقانه از تلقی اتفاقی شیعه در هزاره اخیر است.

دوم: به نظر شهید ثانی اگر کسی به امامت اعتقاد داشته باشد و پیروی از اوامر و نواهی ائمه را برخود لازم بداند اما جزئیاتی از قبیل عصمت و نص الهی و علم لدنی ... را باور نداشته باشد، ایمان و تشیع وی بعید نیست. بنابراین می‌توان شیعه بود، به امامت اعتقاد داشت به این معنی که دین و روزی خود را با تدبین ائمه در نظر و عمل سازگار

کرد،اما درباره پیشوایان دینی خود باوری فرابشری نداشت. براین اساس، اعتقاد به عصمت، علم لدنی و غیرکسبی و نص‌الهی درباره ائمه، ذاتی تشیع نخواهد بود، زیرا تشیع و ایمان مذهبی ناباوران به این امور بعید شمرده نشده است. سوم: به گزارش شهید ثانی، بسیاری از اصحاب ائمه، راویان حدیث و شیعیان معاصر ائمه، با نفی ابعاد فرابشری ائمه بهویژه عصمت، ایشان را «علمای ابرار» می‌دانستند. عدم اعتقاد به عصمت ائمه ملازم با اعتقاد به صدور معصیت یا خطای ایشان نیست. بلکه به معنای عدم برخورداری از سرشت ویژه برتر و متفاوت با دیگر آدمیان است. و الا در طول تاریخ کم نبوده اند افراد مذهبی که هرگز به معصیت حضرت حق تن نداده عمری را در طهارت نفس سر کردند و به معنای اصطلاحی نیز معصوم نبودده اند.

چهارم: گروه فراوانی از اصحاب ائمه و راویان حدیث از شیعیان معاصر ائمه که ایشان را علمای ابرار می‌دانسته اند، برای منشأ علم ائمه سرچشمه ای منفاوت با علم دیگر دانشمندان قائل نبودند، بلکه بر این باور بودند که آنان نیز همانند دیگر عالمان بر اساس نظر و رأی و اجتهاد و استنباط حکم می‌کنند، یعنی علمشان کسبی است نه اینکه برخوردار از علم لدنی یا موهبتی و مطلع از عالم غیب بطور مطلق یا مقید باشند به این نحو که علوم دینی بواسطه فرشتگان یا بلاواسطه در قلبشان القا شده باشد.

پنجم: کسانی که در عصر ائمه زیسته‌اند و ناقل دانش دینی ائمه به دوران پس از خود بوده‌اند، و از آن بالاتر از مصاحبত ائمه بهره‌مند بوده‌اند و مستقیماً در محضر ایشان دانش آموخته‌اند، بسیاری از این شیعیان نخستین امامان را دانشمندان پرهیزکار می‌دانستند، نه بیشتر. به بیان دیگر، از امامت تلقی بشری داشته‌اند نه تلقی فرابشری. اینگونه شیعیان که شمار کثیری از شیعیان نخستین را دربر می‌گرفته‌اند، به این دلیل در بین تلقی‌های مختلف اسلامی به تشیع رو می‌آورده‌اند که روایت علوی و دیگر ائمه از اسلام نبوی را به لحاظ نظری متقن‌تر و ارجح بر دیگر تلقی‌ها یافته‌اند و به علاوه ائمه را اسوه‌های عملی اسلام واقعی تشخیص داده‌اند. واضح است که مواجهه با دانشمندان پرهیزکار، تعبدی و تقليدی کورکورانه نیست بلکه مواجهه‌ای خردمندانه و محققانه است. با دانشمند نیکوکردار می‌توان بحث کرد، می‌توان از او انتفاد کرد، می‌توان از او پرسید و زمانی که قانع شدی و پذیرفتی، عمل می‌کنی. اینگونه شیعیان اگرچه امامان خود را افضل و اعلم می‌دانستند اما ایشان را چون دارای شئون فرابشری بوده‌اند، مقتدا و اسوه خود قرار نداده‌اند. بلکه چون نظرآ و عملآ آنها را برقع یافته بودند به ایشان اقتدا کرده بودند. این است سیمای تشیع نخستین.

۴- شهید ثانی منبع استناد فوق الذکر را کتاب کشی معرفی می‌کند. ما جداگانه به این کتاب خواهیم پرداخت. کتاب کشی که گزیده آن توسط شیخ طوسی انجام شده به ما رسیده است، بهترین منبع برای یافتن تلقی شیعیان نخستین و اصحاب ائمه از امامان خود است. آیا خودکشی را نمی‌توان در عدد قائلان به این تلقی بشری به شمار آورده؟

واضح است که شاهد سوم قوی تر از شاهدهای پیشین است، چه به اعتبار گوینده، چه به اعتبار ذکر مستندات و جه به اعتبار بیان جزئیات.

اکنون با توجه به مفاد قرائن یادشده می‌توان اندیشه شیعی در حوزه امامت را به صورت زیر دسته بندی و گزارش کرد. در اندیشه شیعی درباره اصل کانونی امامت دو نظریه متفاوت به چشم می‌خورد:

نظریه اول: نظریه علمای ابرار،

این نظریه، نظریه غالب در میان شیعیان تا اواخر قرن چهارم بوده و از معتقدان آن تا نیمه قرن پنجم نیز مستنداتی در دست است. در قرون سوم و چهارم تفکر شیعی را نمایندگی کرده است. در زمان جضور ائمه بسیاری از حواریون و راویان و شیعیان معاصر ائمه اینگونه اندیشیده اند. این دسته از شیعیان، امامان اهل بیت نبی(ص) را به عنوان پیشوایان دینی به لحاظ علمی و عملی سرآمد همگان دانسته، اطاعت از ایشان را بر خود لازم شمرده، و روایت ائمه از

اسلام نبوی را واقعی ترین و نزدیک ترین روایت به اسلام رسول الله(ص) محسوب می کردند. بر این مبنای پیامبر(ص) مسلمانان را به پیشوايان فراخوانده است.

بر اساس این نظریه، ائمه هرگز با پیامبر(ص) قابل قیاس نیستند چرا که پیامبر(ص) اولاً منصب از جانب خداوند است، ثانیاً با علم لدنی و غیر اکتسابی «وَحْيٌ» الهی را تلقی کرده است، ثالثاً وحی الهی و سنت نبوی با ملکه عصمت از جانب خدا حفظ می شود.

بر اساس این نظریه اولاً ائمه توسط امام اول توسط پیامبر معرفی شده اند. به عبارت فنی تر به وصیت یا نص از امام اول یا پیامبر در مورد امام علی و با اختبار و امتحان علمای شیعه ائمه تعیین می شده اند. ثانیاً ائمه فاقد علم غیر اکتسابی یا علم لدنی یا علم غیب هستند. (علم غیب به لحاظ قلمرو فرا بشری و علم لدنی به لحاظ منشا غیر اکتسابی آن استعمال می شود و الا هر دو اشاره به یک علم دارند). بلکه معارف دینی را به شیوه اکتسابی از امام اول قبل به دست آورده اند و با رای و اجتهاد و استنباط احکام شرعی را تحصیل کرده اند و همانند دیگر آدمیان خطأ پذیرند، اگر چه کم خطأ ترین می باشند.

ثالثاً اگر چه ائمه از مهدبترین و پاکیزه ترین افراد بشر به لحاظ دوری از معاصی هستند اما عصمت در میان آدمیان منحصر به شخص پیامبر(ص) است، لذا نمی توان ائمه را از سرشتی متفاوت از دیگر آدمیان دانست که به شیوه ای ویژه و فرابشری از معصیت بر کنار شده باشند، بلکه ایشان به گونه ای بشری و متعارف از گناه دوری می جویند تا آنجا که از ابرار محسوب می شوند.

بر این اساس هر گونه صفت فرابشری برای ائمه انکار می شود و از ایشان با عنوان "علمای ابرار" (دانشمندان پرهیزکار) یاد می شود. واضح است که با انکار فضایل فرابشری ائمه و پذیرش رویکرد بشری به امامت علت پذیرش تشیع در مقایسه با دیگر مسائل اسلامی رجحان این روایت از اسلام بر دیگر روایات اسلامی است، نه استناد به سرشت فرابشری روایت کنندگان.

نظریه علمای ابرار «اصل ختم نبوت» را پاس می دارد و وحی الهی را در لفظ و معنا و واقع با محمد بن عبدالله(ص) پایان یافته تلقی می کند، اگر چه ارتباط خدا و انسان را بی کرانه دانسته و تقرب به خداوند و به تبع آن گسترش ظرفیت علمی و ارتقای توان عملی انسان مقرب را برای همه مستعدان ممکن می شمارد. اما هرگونه حق ویژه الهی و ارتباط اختصاصی با خداوند را خارج از شخص پیامبر نمی پذیرد.

تفاوت ائمه اهل بیت (یعنی علمای ابرار) با دیگر عالمان دین در میزان علم و درجه تهذیب نفس و تقریبان به حضرت حق است. به اعتقاد پیروان این نظریه رویکرد بشری به امامت تنها رویکرد سازگار با ضوابط قرآنی معیارهای معتبر سنت نبوی و روایات اجتماعی ائمه اهل بیت، اصول عقلی و حقایق تاریخی است.

نظریه دوم: نظریه ائمه معصوم،

این نظریه از زمان حضور ائمه پیروانی داشته، در زمان ائمه متاخر پیروان بیشتری یافته، تا اینکه در عصر غیبت ائمه به نظریه رقیب رویکرد بشری بدل گشته، هر چند تا اوآخر قرن چهارم اندیشه غالب جامعه شیعی نبوده است. اما از اوایل قرن پنجم تا امروز اندیشه شیعی را نمایندگی کرده است، تا آنجا که در هزاره اخیر این دیدگاه ضروری مذهب و ذاتی آن تلقی می شود.

بر اساس این نظریه تفاوت ائمه با علمای دین تفاوتی ذاتی است. ائمه از سرشتی دیگر آفریده شده اند و در صفات و فضائل همانند پیامبرند، با یک تفاوت که به پیامبر(ص) وحی رسالی نازل می شود اما ائمه از چنین موهبتی برخوردار نیستند هرچند ائمه هم ملهم و محدث هستند (یعنی دارای ارتباط اختصاصی معنوی با خداوند می باشند). اصولاً ممکن نیست پیامبر(ص) مسلمانان را به تبعیت شرعی از ائمه اهل بیت فرا بخواند بدون اینکه در ایشان فضایل ذاتی وجود نداشته باشد.

شاخص های امامت بر اساس این نظریه عبارتند از:

اولاً ائمه هدی همانند پیامبر(ص) از جانب خداوند به امامت منصوب شده اند، و پیامبر این نصب الهی را در قالب نص به مسلمانان معرفی کرده است. پس ایشان منصب الهی و منصوص نبوی هستند، و آن دسته از مسلمانان که از این امر الهی و دستور نبوی تخطی کرده اند از صراط مستقیم متصرف شده اند.

ثانیاً ائمه هدی همانند پیامبر به علم لدنی غیر اکتسابی عالمند، و به اذن خداوند از غیب آگاهند (واضح است که قلمرو این علم اضيق از علم غیب مطلق الهی است). علم ائمه از طریق رای و اجتهاد نیست. علمشان در حوزه معارف دین و هر آنچه به اسوه بودن ایشان مرتبط است خطاناپذیر می باشد.

ثالثاً ائمه هدی همانند پیامبر(ص) از معصیت مطلقاً (کبیره و صغیره، عمدی و سهوی) و از خطا معصومند. عصمت تفضل الهی به انسان های بر گزیده است که بسیار فراتر از تهدیب نفس و طهارت روح اولیا است.

بر اساس "نظریه ائمه معصوم" فضایل ائمه همانند فضایل رسول اکرم(ص) فرابشری است، که تفضلاً از جانب خدای سبحان به این بندگان مقرب الهی تفویض شده است. ائمه معصوم همچون پیامبر(ص) وسائل فیض الهی هستند. انکار این فضایل فرابشری از سوی برخی شیعیان در قرون اولیه ناشی از قصور یا تقصیر ایشان در درک عظمت وجودی ائمه بوده است. امامت ادامه نبوت و مکمل آن است. بدون امامت دین ناقص است. ائمه معصومین شارحان و مفسران معصوم وحی الهی هستند. اگر چه ظاهر نبوت با رحلت پیامبر(ص) خاتمه یافته اما باطن نبوت - یعنی ولایت - تا آخر الزمان ادامه دارد و زمین و زمان بدون اعمال این ولایت از سوی امام حاضر یا حجت غایب فرو می ریزد.

بر این اساس بدون اعتقاد به اصل اصیل امامت معصومان سعادت و فلاح و جنت قابل دستیابی نیست. خیر دنیا و آخرت در تبعیت محض از اوامر و نواهی ائمه طاهرین علیهم السلام است. به اعتقاد پیروان این نظریه امامت جز آنکه گفته شد معنای محصلی ندارد. بر این اساس امامت ریشه در قرآن، سنت نبوی و عقل دارد و روایات فراوانی از ائمه معصومین علیهم السلام بر شاخص های سه گانه آن در دست است که هیچ گونه تردیدی در آنها روا نیست، تا آنجا که امامت با سه شاخص یاد شده ضروری مذهب شیعه محسوب می شود.

۲. آشنائی با علمای معتقد به نظریه «علمای ابرار»

اکنون نوبت به پاسخگوئی به پرسش دوم می رسد: به طور مشخص کدامیک از عالمنان شیعی، اعم از متكلم و فقیه و محدث و مفسر، و بالاخص اصحاب ائمه، چنین قرائتی از امامت را داشته‌اند؟ یعنی به نظریه علمای ابرار باور داشته و از زمرة قائلان به رویکرد بشری به امامت محسوب می شده اند؟ اگر چه با سیطره هزار ساله نظریه محترم امامت معصوم و به محقق رفتن نظریه علمای ابرار عنایتی جدی به حفظ میراث این دسته از عالمنان شیعه نبوده است، اما به شکل مشخص می توان از برخی عالمنان معتقد به این نظریه یاد کرد، عالمانی که در زمان حیاتشان در اوج اقتدار مذهبی در بین شیعیان زیسته اند. معرفی چهاره های شاخص نظریه علمای ابرار را به ترتیب متأخر به متقدم آغاز می کنیم:

یک. ابن غضائی، احمد بن حسین بن عبیدالله بغدادی، مشهور به ابن غضائی از علمای قرن پنجم است. از آثار بهجا مانده او تنها کتاب کم حجم «الرجال» یا «الضعفا» است که در کتاب «حل الاشکال» احمدبن طاووس (متوفی ۶۷۳) و «خلاصه الاقوال» علامه حلی (متوفی ۷۲۶) به طور کامل نقل شده است. محقق کلیاسی در سماء المقال (ج ۱ ص ۲۳ و ۲۹) او را از عیون شیعه و از اجلاء و وجوده و عظامه اصحاب دانسته است و محقق قهپایی در مجمع الرجال (ج ۱ ص ۱۰۸) او را عالم عارف جلیل کبیر در طائفه توصیف کرده است.

ویزگی آراء بجا مانده رجالی ابن غضائی، انتساب جمع قبل توجهی از راویان حدیث به غلو و ارتفاع در مذهب یا ارتفاع در حق ائمه و در نتیجه تضعیف اینگونه راویان است. به نظر می رسد این تضعیف و جرح راویان، مستند به شهادت و سمعان نباشد بلکه مبنی بر اجتهاد خاص وی باشد، به این معنی که او متن راویات نقل شده از هر راوی را

مورد بررسی قرار می‌داده است، اگر محتوای روایات را با توجه به مبانی خود مشتمل بر خروج از حد مجاز اعتقادی و ارتفاع در حق ائمه یا غلو می‌یافته، راوی را منتبه به ضعف و دروغپردازی و جعل حدیث می‌کرده است. در عبارت پیش گفته وحید بهبهانی، دیدگاه خاص اعتقادی مشایخ قم و ابن‌غضائیری در مورد ائمه و انتساب راویانی که از این حد تجاوز می‌کردند به ارتفاع در مذهب و غلو و تضعیف و دروغپردازی تشریح شد. البته آراء رجالی مشایخ قم و ابن‌غضائیری لزومناً برهمنطبق نیست و برخی از تضعیفات قمیین توسط ابن‌غضائیری نقض شده است.^۱

به هر حال به لحاظ رجالی توثیقات ابن‌غضائیری در غایت اعتبار است، هرچند متأسفانه کتاب «ممدوحین» او به دوران ما نرسیده است، اما اگرچه علامه حلی به دلیل اعتماد به تضعیفات وی در بسیاری از راویان توقف کرده است، اما رای مشهور پس از علامه، عدم اعتنا به تضعیفات ابن‌غضائیری است. از دوران علامه مجلسی، ابن‌غضائیری به عجله در جرح و تضعیف بزرگان حدیث متهم شد. با توجه به اعتماد نجاشی - همدرس ابن‌غضائیری - به بسیاری از آراء رجالی وی، نمی‌توان وی را به کم دقیق و تسرع در رای متهم کرد. بلکه او از بزرگترین نقادان علم رجال و بی‌نظیرترین ایشان در دقت نظر بوده است.

وجه دوم عدم اعتنا به تضعیفات ابن‌غضائیری این شمرده شده که توثیقات و تضعیفات وی مستند به حس و شهود و سمع از مشایخ و ثقات نبوده بلکه مستند به حدس و استنباط و قرائت محتوای روایات و داوری درباره راوی براساس متن روایت بوده است (سبحانی، کلیات فی علم الرجال، ص ۹۱ - ۱۰۲)

فارغ از موافقان و مخالفان^۲ کتاب ابن‌غضائیری و فارغ از پذیرش یا نقد آراء رجالی وی - که اصولاً خارج از بحث ماست - آنچه از لابلای این نقد و اثبات‌ها درباره خود ابن‌غضائیری بدست می‌آید و با مراجعه مستقیم به کتاب وی کاملاً تایید می‌شود این است که دیدگاه اعتقادی ابن‌غضائیری درباره ائمه با دیدگاه مسلط پس از قرن پنجم تفاوت جدی داشته است. براساس تحقیقات محقق مامقانی که در شاهد اول گذشت، می‌توان گفت آنچه را ابن‌غضائیری غلو و ارتفاع در حق ائمه می‌پنداشته از ضروریات مذهب شیعه در دوران ماست. به بیان دیگر ابن‌غضائیری - به تعبیر محقق کلباسی(سماء المقال، ج ۱ ص ۱۹) - «فردی غیرتمند در دین و حامی مذهب» بوده، اما نسبت به رعایت شأن ائمه حساسیت ویژه داشته و انتساب شئون فرابشری از قبیل علم غیب، قدرت خارق العاده، معجزه، تفویض امور تشریعی و تکوینی را خروج از حد مجاز اعتدال مذهبی و منجر به ارتفاع در مذهب یا غلو می‌دانسته و خود را شرعاً موظف به مبارزه با اینگونه زیاده‌روی‌ها می‌دانسته است. اگرچه بواسطه عدم وصول اکثر آثار ابن‌غضائیری به زمان ما، درباره «حد مجاز اعتدال مذهبی درباره صفات ائمه» از نظر ابن‌غضائیری نمی‌توان به دقت سخن گفت، اما با اطمینان می‌توان او را یکی از منتقدان جدی انتساب شئون فرابشری به ائمه و از جمله غیرتمندترین عالمان قائل به رویکرد بشری به امامت در شیعه یا نظریه علمای ابرار دانست. مطالعه کتاب بجا مانده و تأمل در آراء اجتهادی ابن‌غضائیری که مبتنی بر دیدگاه خاص اعتقادیش درباره ائمه است - و خوشبختانه به اختصار به این مبانی اشاره کرده است - رافع هر ابهامی در این زمینه است.

دو. ابن جنید اسکافی ، ابو علی محمدبن احمد کاتب، مشهور به ابن جنید اسکافی (متولد پیش از ۳۰۰ و متوفی قبل از ۳۷۷) از متکلمان و فقهای بزرگ شیعه قرن چهارم است. آثار متعدد او از قبیل «تهذیب الشیعه لاحکام الشیعه» و «المختصر الاحمدی فی الفقه المحمدی» و «النصره لاحکام العترة» تا زمان شهید اول وجود داشته، اما متأسفانه هیچ‌یک از کتب او به عصر ما نرسیده است. ابن جنید عالمی دگراندیش بوده است و از همان زمان آراء او مورد انتقاد شیخ صدوق، شیخ مفید و سیدمرتضی واقع شده است. مکتب فقهی ابن جنید از قرن ششم دوباره مطرح شد و در

^۱ - از جمله احمدبن حسین بن سعید، حسین بن آذویه، زید زراد، زید نرسی و محمدبن اورمه

^۲ - از جمله مخالفان انتساب کتاب به جا مانده به ابن‌غضائیری: الذریعه: ۲۸۸/۴ و ۸۹/۱۰ و معجم رجال‌الحدیث ۱۰۲/۱

آثار ابن‌ادریس حلبی، علامه حلی و شهید اول مورد اعتنا و بحث قرار گرفت. از آراء متفاوت ابن‌جنید دو رأی مبنایی او، یکی در اصول فقه و دیگری در اصول اعتقادات قابل ذکر است. رأی متفاوت وی در اصول فقه، باور او به قیاس در فقه است، و رأی متفاوت او در مباحث اعتقادی، دیدگاه خاص وی درباره علم ائمه می‌باشد.

شیخ مفید در رساله المسائل السرویه، ضمن اشاره به یکی از رسائل ابن‌جنید بنام "المسائل المصرية" می‌نویسد: «ابن‌جنید در این رساله اخبار [وارده از ائمه] را در ابوبی دسته‌بندی کرده و پنداشته آنها در معنی اختلاف دارند، او این [اختلاف روایات] را به قائل شدن ائمه (ع) به رأی نسبت داده است» (مجموعه مصنفات شیخ مفید، ج ۷ ص ۷۶-۷۴).

شیخ مفید دیدگاه ابن‌جنید را باطل دانسته و معتقد است بین آن اخبار امکان جمع منتفی نیست، به نحوی که اختلافی باقی نمی‌ماند تا آن را به قول ائمه (ع) به رأی نسبت دهیم.

سید مرتضی در انتصار، یکی از آراء فقهی خاص امامیه را جواز حکم ائمه و حکام ایشان [به عنوان قاضی] بر اساس علمشان در تمام حقوق و حدود دانسته، به اختلاف نظر ابن‌جنید اشاره کرده است:

«ابن‌جنید ضمن تصریح به مخالفت در این مسأله معتقد است که حاکم مجاز نیست به علم خود در هیچ یک از حقوق و حدود عمل کند.»

سید مرتضی دیدگاه ابن‌جنید را مبتنی بر گونه‌ای رأی و اجتهاد دانسته و مردود شناخته است. او در تشریح خطای ابن‌جنید می‌نویسد:

«من در این مسئلله، کلامی غیر محققانه از ابن‌جنید یافتم، زیرا او در این امر نه دلالتی دارد نه درایتی، [با این همه] بین علم پیامبر (صلوات الله عليه) به چیزی و بین علم جانشینان و حکامش تفاوت می‌گذارد، و این نادرست است، زیرا علم به معلومات در میان عالمان متفاوت، نمی‌تواند مختلف باشد.»

بر این اساس اگر پیامبر (ص) یا امام علی (ع) یا جانشینان ایشان، وقوع حرم منجر به حدود شرعی را مشاهده کنند، علمشان همانند یکدیگر از اعتبار برخوردار است. سید مرتضی آنگاه استدلال ابن‌جنید به بطن حکم به علم ادر غیر پیامبر [را اینگونه نقل می‌کند]:

«خداؤند در میان مؤمنان حقوقی را در ارث و ازدواج و خوردن ذبائح واجب کرده و این حقوق را در بین کفار و مرتدها باطل کرده است. [از سوی دیگر] خداوند پیامبر (ص) را از آنان که در دل کافرنده و به ظاهر اظهار اسلام می‌کنند مطلع ساخته، اما احوال این [منافقان] را برای همه مؤمنان آشکار نساخته است تا از ازدواج با ایشان و خوردن ذبیحه‌هایشان امتناع کنند. [پس علم پیامبر (ص) با علم ائمه و حکام به لحاظ منشاً و در نتیجه در آثار فقهی تفاوت دارد.]»

سید مرتضی این استدلال ابن‌جنید بر تفاوت علم پیامبر با علم دیگر مؤمنان را ناتمام دانسته، از یک سو نمی‌پذیرد که خداوند پیامبر را از نفاق منافقان مطلع ساخته، از سوی دیگر ابطال حقوقی از قبیل جواز ازدواج، ارث و خوردن ذبیحه را مختص به کسانی دانسته که کفر و ارتداد خود را اظهار کنند نه آنها که در دل چنین‌اند. (الانتصار، ص ۲۴۳-۲۴۶).

آنچه از انتقاد این دو متكلّم و فقیه بزرگ شیعه-شیخ مفید و سید مرتضی - از دیدگاه کلامی ابن‌جنید بدست می‌آید این است که:

اولاً: ابن‌جنید گفتار ائمه را «رأی» ایشان دانسته است. رأی یا نظر یا اجتهاد و استنباط، امری کسبی است و در شیوه متعارف کسب علم بشری احتمال وقوع خطا منتفی نیست. این دیدگاه در مقابل کسانی قرار دارد که فرمایشات ائمه را برخاسته از «علم لدنی» و موهبتی ایشان دانسته، وقوع خطا را در آن ممتنع دانسته، به عصمت ائمه قائلند. رأی از سوی عالم صادر می‌شود، حال آنکه علم لدنی منحصر به معصوم است. بر اساس نسبت شیخ

مفید، ابن جنید اختلاف روایات ائمه را ناشی از قول ایشان به رأی دانسته، به دیگر سخن (بر اساس این انتساب) ابن جنید به عصمت و علم لدنی ائمه باور ندارد و ایشان را «علمای ابرار» می‌دانسته است.

ثانیاً: به گزارش سید مرتضی، ابن جنید بین علم پیامبر (ص) و علم دیگر مؤمنان (از جمله ائمه) فرق می‌گذارد. پیامبر از برخی بواطن و غیوب به اذن الله آگاه است، اما دیگر مؤمنان (از جمله ائمه) از چنین علمی برخوردار نیستند. بر این اساس اگرچه پیامبر در مسند قاضی می‌تواند به علم خود اتکا کند، اما دیگر مسلمانان (از جمله ائمه) مجاز نیستند در مسند قضاوت به علم قاضی استناد کنند و موظفند تنها بر اساس مجاری متعارف قضایی (شاهد و سوگند) عمل نمایند. معتقد به چنین فرقی، علم لدنی ائمه را باور ندارد.

ثالثاً: بر اساس آراء منقول از ابن جنید - که دو نمونه از برجسته‌ترین آنها گذشت - وی در عین اینکه یکی از متکلمان و فقیهان بزرگ شیعی در قرن چهارم بوده، اما رویکردی بشری به مسئله امامت داشته و به شئون فرابشری ائمه باور نداشته است، یعنی براساس مبنای کلامی ابن جنید «گفتار ائمه آراء ایشان است»، اوصافی از قبیل علم لدنی وبالاخص عصمت، لازمه امامت شیعی در قرن چهارم نبوده است.

رابعاً: رویکرد بشری به امامت بر مبنای کلامی «گفتار ائمه آراء ایشان است» و لوازم اعتقادی آن، یعنی عدم باور به عصمت و علم لدنی به عنوان لوازم امامت شیعی در قرن چهارم چندان متعارف بوده است که معتقد به آن نه تنها تقبیح و متهشم به ارتداد مذهبی نمی‌شده، بلکه به عنوان یکی از بزرگترین علمای تشیع دوران خود، دارای شأن و منزلت دینی و فرهنگی و اجتماعی نیز بوده است، گرچه چند دهه بعد مورد انتقاد علمی دیگر عالمان شیعه واقع شده است. راستی اگر عصمت و علم لدنی در قرن چهارم از ضروریات مذهب تشیع یا حداقل از معالم مذهب شمرده می‌شد، ابن جنید که منکر این ضروریات بود، چگونه نه تنها تحمل می‌شد بلکه مورد تکریم و اجلال هم واقع می‌شد؟ آیا جز این است که بگوئیم در حدود قرن پنجم، تشیع شاهد یک انتقال و «تحول در گفتمان مسلط در حوزه امامت» بوده است؟

نکته اخیر از دید تیزین علامه بحرالعلوم سید محمد مهدی طباطبائی (متوفی ۱۲۱۲) مخفی نمانده است. وی در کتاب «الفوائد الرجالیه» (ج ۳ ص ۲۰۵) خود در ترجمه ابن جنید او را «من اعیان الطائفه و اعاظم الفرقه و افضل قدماء الامامیه و اکثرهم علمًا و فقهًا و ادبًا و اکثرهم تصنیفًا و احسنهم تحریرًا و ادقهم نظرًا» دانسته سپس قائل بودن به قیاس را از او حکایت کرده و اضافه کرده با این همه، علمای ما از تکریم و تمجید و بزرگداشت او امتناع نکرده‌اند. او آنگاه سوال مهمی را مطرح کرده به این مضمون که منع از قیاس از ضروریات مذهب امامیه است و روایات ائمه در آن متواتر است، پس مخالف با آن خارج از مذهب است و به قولش اعتنا نمی‌شود، بلکه توثیقش صحیح نیست، اما بدتر از قیاس، آن‌چیزی است که مفید از او نقل کرد و آن انتساب ائمه به قول به رأی است. به نظر بحرالعلوم، این (رأی کلامی) رأی ناپسند و قولی زشت است، و چگونه با قول به عصمت ائمه (ع) و عدم تجویز صدور خطاب از ایشان - آنچنان که از [معالم] مذهب است قابل جمع می‌باشد؟ این قول [کلامی] اگرچه از وی شهرت نیافته اما قول به قیاس او معروف است. بحرالعلوم احتمال می‌دهد که مراد وی از قیاس، قیاس غیر ممنوع (از قبیل قیاس منصوص العله یا تتفییح مناطق قطعی) باشد، اما این احتمال را نمی‌پذیرد و اینگونه ادامه می‌دهد:

«این تکلف در قول دیگری که شیخ مفید به وی نسبت داده جاری نمی‌شود [مبنای کلامی] «گفتار ائمه آراء ایشان است» محمل مجازی ندارد.】 ظاهرًا این شیخ معظم در این موضع [صفات ائمه] لغزیده است و پنداشته که اختلاف اخبار وارد از ائمه (ع) ناشی از قائل شدن به این مبنای ناصواب است [گفتار ائمه رای ایشان است]، وجه جمع بین این [مبنای باطل کلامی و اصولی] و بین آنچه از اتفاق اصحاب بر اجلال و تکریم و عدم قطع رابطه با وی مشاهده می‌کنیم، حمل مطلب بر شباهه‌ای است که در آن زمان احتمال آن می‌رود و [آن این است که] مسئله [کلامی] علم لدنی ائمه و مسئله اصولی بطلان قیاس】 در آن زمان به حد ضرورت بالغ نشده بود، مسائل به لحاظ وضوح و خفاء به

اختلاف ازمنه و اوقات مختلفند، چه بسیار اموری که نزد قدمای بسیار آشکار و واضح بوده، حال آنکه در زمان ما، خفاء و ابهام آن را پوشانیده است، و از طرف مقابل چه بسیار امور مخفی در آن زمان که در دوران ما لباس وضوح و شفافیت پوشیده است، این [اختلاف] ناشی از اجتماع ادله منتشر شده در قرون اولیه و یا تجدد اجماع براین امور در قرون متأخر است. چه بسا امر قیاس از همین قبیل باشد... اما نسبت دادن قول به رأی به ائمه (ع) نیز ممتنع نیست که در قرون متقدم همینگونه باشد.»

سید بحر العلوم آنگاه به عنوان مؤید عبارت شهید ثانی از رساله حقائق الایمان را – که ما به عنوان شاهد سوم به تفصیل نقل و بحث کردیم - از جدش سید عبدالکریم طباطبائی بروجردی در کتاب الایمان والکفر [مخاطب] دائر بر تلقی اکثر روات و شیعیان معاصر ائمه از ائمه به عنوان علمای ابرار بدون اعتقاد به عصمت ایشان و حکم به ایمان و عدالت اینگونه راویان و شیعیان از سوی ائمه را نقل می‌کند و سپس اضافه می‌کند:

«کلام [شهید ثانی درباره رویکرد بشری شیعیان به مسئله امامت] را اگرچه مطلق است اما می‌باید بر آن دوران [قرن اولیه] حمل کرد که این احتمال [عدم بلوغ به حد ضرورت] در آن جاری است، نه ازمنه بعدی [از قرن پنجم به بعد] که این امر [اوصاف امامت] در آن به حد ضرورت رسیده است.» (الفوائد الرجالی، ج ۳ ص ۲۱۸ تا ۲۲۰)

دیدگاه علامه بحرالعلوم حاوی نکات مهمی مرتبط با بحث ماست:

یک. مسائل دینی از جمله مباحث اعتقادی از حیث وضوح و خفا در طول زمان متفاوت است. بنابراین تلقی مونمان نیز از امور مذهبی نیز می‌تواند در دو زمان مختلف متفاوت باشد. این تفاوت می‌تواند بین ضروری مذهب و قول به خلاف آن باشد. این عبارت اخراجی پذیرش تحول معرفت دینی یا استحاله اعتقادات مذهبی است.

دو. مسئله مهم امامت از جمله مصاديق تحول معرفت مذهبی است، به این معنی که شاخص‌های امامت قبل و بعد از نیمه دوم قرن پنجم دچار تغییر شده است. نقطه عطف یاد شده اموری از قبیل عصمت و علم لدنی از شاخص‌های امامت شمرده نمی‌شود، حال آنکه بعد از این زمان، امور یاد شده از ضروریات مذهب تشیع و از شاخص‌های امامت شیعی است.

سه. سید بحرالعلوم این تحول را ناشی از مخفی بودن مسئله در قرون اولیه و وضوح آن در قرون متأخر، بروز شباه در آن زمان و بلوغ به حد ضرورت پس از آن دانسته است. این تبیین مبتنی بر پیش فرض مبنای فرابشری در صفات ائمه است و چه بسا معتقد به مبنای رقیب توجیه دیگری از این استحاله ارائه کند. در کلام بحرالعلوم توجیه دیگری نیز مذکور است: «اجتماع ادله منتشره در صدر اول یا تجدد اجماع در قرون متأخر». اگر اجتماع ادله رایج در قرون نخستین را از عوامل رویکرد بشری به مساله امامت بشماریم، مهمترین این ادله منتشره، حضور خود ائمه و امکان رابطه مستقیم شیعیان با پیشوایان بزرگ خود است، به میزان دشواری این ارتباط در عصر ائمه متأخر و به ویژه در عصر غیبت، این رویکرد فرابشری رواج بیشتری یافته است.

چهار. ابن جنید به رغم داشتن رویکردی بشری به مساله امامت یعنی نظریه علمای ابرار و با اعتقاد به مبنای کلامی «گفتار ائمه رأی ایشان است» که ملازم با ناباوری به عصمت و علم لدنی ائمه است در دوران خود در نهایت جلالت و تکریم در میان شیعیان زیسته است و این نشان از سازگاری باور او با باور شیعیان آن دوران و دوران حضور ائمه دارد: دوران رویکرد بشری به مسئله امامت و رواج نظریه علمای ابرار. هرچند بحرالعلوم از این دوران به دوران خفای اوصاف ائمه بر شیعیان یاد کرده است.

شیخ اسدالله بن اسماعیل معروف به محقق کاظمی (متوفی دهه چهارم قرن سیزدهم) صاحب مقابس، در کتاب کشف القناع عن وجوده حجیه الاجماع (ص ۸۳)، ضمن توصیف علمای دگراندیش شیعه، ابن جنید را از قدماه فقها و اصحاب امامیه دانسته که هردو غیبت را درک کرده است، او پس از نقل قول از شیخ‌مفید درباره دیدگاه ویژه ابن جنید درباره ائمه [گفتار ائمه رأی ایشان است]، متذکر شده که ابن جنید دو کتاب دیگر نیز داشته است، یکی

«کشف التمویه واللباس علی اغمار الشیعه فی امرالقیاس» و دیگری کتاب «اظهار ماسره اهل العناد من الروایه عن ائمه العترة فی امر الاجتهاد» (آنچه معاندان از روایت از امامان عترت نبی (ص) در امر اجتهاد پنهان کردند). اگر اجتهاد مورد نظر ائمه آنچنان که ابن جنید درک کرده بود - به زمان ما رسیده بود چه بسا در رواج آن رویکرد بشری به مساله امامت بی تاثیر نبود، هرچند سوال از عدم وصول کتب این عالم بزرگ شیعی به دوران بعدی، سوالی بجا و تامل برانگیز است.

سه. متكلمان شیعه قرن سوم و صفات فراپسری ائمه، آیا می‌توان ابن‌قبه رازی و نوبختیان را در زمرة قائلان به رویکرد بشری به مساله امامت دانست؟ دکتر مدرسی طباطبائی به سوال فوق پاسخ مثبت داده است. این بخش از تحقیق به ارزیابی پاسخ ایشان اختصاص دارد. استاد دکتر سید حسین مدرسی طباطبائی از متخصصان بین‌المللی در حوزه شیعه‌شناسی بالاخص قرون نخستین است. از وی تاکنون در این حوزه سه کتاب به زبان انگلیسی منتشر شده که همگی زیر نظر مؤلف فاضل به فارسی ترجمه شده، هرچند مهمترین آنها در ایران اجازه انتشار نیافرته است. این سه اثر عبارتند از «مقدمه‌ای بر فقه شیعه، کلیات و کتاب‌شناسی» /۱۳۶۸، «مکتب در فرآیند تکامل» (نظری بر تطور مبانی فکری تشیع در سه قرن نخستین)، «میراث مکتوب شیعه از سه قرن نخستین هجری»، دفتر اول /۱۳۷۴. هر سه کتاب از کتب مرجع در حوزه شیعه‌شناسی محسوب می‌شود و نمونه‌ای از یک کار روشنمند، عمیق و علمی است. هرچند ترجمه فارسی کتاب دوم - با اینکه خارج از ایران منتشر شده - «به پاره‌ای ملاحظات» مبتلا است و این مشکل بر بسیاری نتیجه‌گیری‌های استراتژیک کتاب سایه افکنده است و حذف و اضافات و تعديل‌هایی را نسبت به متن اصلی باعث شده است، که پرداختن به آنها مجال و مقال دیگری می‌طلبد.

کتاب ارزشمند «مکتب در فرآیند تکامل»، اصولاً به بهانه معرفی احوال و آثار ابن‌قبه تالیف شده است و تصحیح مجدد رسائل بجا مانده از ابن‌قبه را در ضمائم با خود همراه دارد، در حقیقت تمامی کتاب مقدمه‌ای بر معرفی آراء کلامی ابن‌قبه است. ابن‌قبه اگرچه در حوزه‌های علمیه شیعی به رای «امتناع عقلی جعل حجیت اخبار آحاد» در علم اصول فقه شناخته شده، اما او فراتر از آن، از متكلمان برجسته شیعه در اواخر قرن سوم و اوایل قرن چهارم است.

مدرسی طباطبائی در نخستین تحقیق خود به اختصار، آراء ابن‌قبه و نوبختیان را درباره امامت اینگونه گزارش کرده است:

«گروهی از صحابه برای امامان تنها نوعی مرجعیت علمی قائل بوده و آنان را دانشمندانی پاک و پرهیزکار (علمای ابرار) می‌دانستند و منکر وجود صفاتی فوق بشری از قبیل عصمت در آنان بودند. نظری که برخی متكلمان شیعی دوره‌های بعد نیز از آن پشتیبانی کرده‌اند، از جمله ابو‌جعفر محمدبن‌قبه رازی از دانشمندان و متكلمان مورد احترام شیعی در قرن چهارم که رئیس و بزرگ شیعه در زمان خود و آراء و انتظار او مورد توجه و استناد دانشمندان شیعی پس از وی بوده است، امامان را تنها دانشمندان و بندگانی صالح، و عالم به قرآن و سنت می‌دانسته و منکر دانایی آنان به غیب بود. شگفتا که با این وجود مشی عقیدتی او مورد تحسین جامعه علمی شیعه در آن ادوار قرار داشت. برخی از محدثان قم نیز مشابه چنین نظری را در مورد ائمه داشته‌اند. و گویا نوبختیان نیز چنین می‌اندیشیده‌اند.» (مقدمه‌ای بر فقه شیعه، ص ۳۳)

مدرسی طباطبائی در تشریح آراء کلامی ابن‌قبه متذکر می‌شود که شیعه از دیدگاه وی در امامت قائل به لزوم نص متواتر از سوی امام قبل (و از سوی پیامبر (ص) درباره امام اول) است:

«برخلاف آنچه غالیان می‌گفته‌اند، ائمه اطهار تنها دانشمندانی برجسته و پرهیزکار و عالم به شریعت بوده و برغیب آگاه نبودند که این از مختصات پروردگار است. هرکس معتقد باشد کسی جز او برغیب آگاهی دارد مشرک است.» به نظر ابن‌قبه، نقش و وظیفه اصلی ائمه به عنوان علمای ابرار و مفسران معتبر قرآن و سنت نبوی(ص) همین تبیین

شریعت و بیان احکام الهی بود. منظور ابن قبه این است که در قرآن مجید و در تعلیمات پیامبر اکرم و ائمه اطهار به مقدار کافی قواعد و اصول کلی و جامع هست که جمیع حوائج بشر و تمام موارد مجهول الحكم و کلی و جزئی را شامل شده و احکام آن را روشن و بیان کند (مکتب در فرآیند تکامل، صفحه ۱۶۹ تا ۱۷۷).

وی درباره دیدگاه ابن قبه درباره صفات ائمه تصریح می‌کند:

«ابن قبه ... امکان این که خداوند بر دست امام معجزه‌ای را ظاهر کند منتفی نمی‌دانست، هر چند وی نیز سایر عقاید مفروضه مانند اعتقاد به علم غیب یا وجود هر صفت فوق بشری در او را به شدت رد می‌کند» (پیشین صفحه ۶۶).
مستند اصلی نسبتها فوق پاسخهای این قبه به شباهات ابوزید علوی است که توسط شیخ صدوq گزارش شده است:

«اختلاف امامیه فقط ناشی از دروغ پردازانی بوده که خود را بتدربیg در میان شیعیان به دروغ وارد می‌کردند تا اینکه بلاء عظیم شد. پیشینیان ایشان اگرچه اهل ورع و کوشش و سلامت ضمیر بودند، اما اصحاب نظر و تمیز نبودند، پس زمانی که فرد ناشناسی که خبری را نقل می‌کرد می‌دیدند، با حسن ظن آن را می‌پذیرفتند، زمانی که اینگونه [پذیرش احادیث بدون نظر و تمیز] زیاد شد و [آفاتش] ظاهر گشت، شیعیان شکایت به امامان شان بر دند، ائمه (ع) به ایشان امر کردند که روایاتی که بر آنها اجماع است جمع‌آوری کنند. اما [متاسفانه] اصحاب چنین نکردن و بر عادت پیشین خود ادامه دادند. بنابراین خیانت از جانب ایشان است نه از سوی ائمه، و امام نیز بر همه خلطهای روایت شده [اختلاط روایات معتبر با جعلی] واقف نبود، زیرا او [امام] از غیب آگاه نیست، او فقط بنده صالحی است که عالم به کتاب و سنت است و از اخبار شیعیانش اموری را می‌داند که به او ابلاغ شده باشد» (اکمال الدین، صفحه ۱۱۰).

محقق کاظمی نقل عبارات فوق توسط شیخ صدوq بدون اینکه توسط وی رد شود، مشعر به قبول آنها از سوی صدوq دانسته است (کشف النقاع، ص ۲۰۰) بسیار دشوار است که صدوq قائل به «انهم عیبه علمه و تراجمه وحیه وانهم معصومون من الخطأ والزلل» (الاعتقادات، باب ۳۵، ص ۹۳) را در دو محور نفی علم غیب از ائمه و اکتفا به عبد صالح عالم به کتاب و سنت با ابن قبه همداستان شمرد.

گزارش استاد مدرسی طباطبایی از دیدگاه ابن قبه درباره امامت ناتمام است و به بخش دیگر نظر وی درباره عصمت ائمه توجه نشده است. ابن قبه در همان رساله تصریح کرده است که «حجت از عترت می‌باید جامع علم دین، معصوم و مؤمن بر کتاب باشد» (اکمال الدین، ص ۹۵)، به علاوه ابن قبه در پاسخ به شباهات معتزله درباره شرائط امامت متذکر شده است:

«اولاً باید سهو و خطأ نکند، عالم باشد تا به مردم آنچه نمی‌دانند بیاموزد، عادل باشد تا به حق حکم کند، کسی که حکم این است بنناچار می‌باید منصوص از جانب [خداوند] علام الغیوب بر زبان کسی که آن را از جانب او ادا می‌کند [یعنی از جانب امام قبل نص الهی درباره او اعلام شود] زمانی که در ظاهر خلقت اما آنچه دال بر عصمتش باشد مشاهده نشود» (پیشین، صفحه ۶۱).

با توجه به مجموعه آراء ابن قبه، محورهای اصلی اندیشه وی را درباره امامت می‌توان به صورت زیر تلخیص کرد:

یکم. امام، عبد صالح، عالم به کتاب و سنت است.

دوم. امام از غیب آگاه نیست.

سوم. امام منصوب از جانب خداوند و منصوص بر زبان امام قبل یا پیامبر است.

چهارم. امام معصوم از سهو و غلط است.

آنچه در تحقیق مدرسی طباطبایی به حق تاکید شده است، محور دوم (نفی علم غیب) است، اما محور اول و سوم کامل گزارش نشده است، یعنی ابن قبه امامان را «تنها» دانشمندان و بندگان صالح نمی‌دانسته، با عنایت به صدر

محور سوم (نص از جانب علام الغیوب) و عصمت (محور چهارم) او ائمه را بیشتر از عباد صالح و علمای ابرار می‌دانسته است، لذا اگرچه ائمه از نظر ابن قبہ، عبد صالح بوده‌اند، اما فقط عبد صالح و عالم برّ نبوده‌اند، بلکه فراتر از حد متعارف، معصوم و منصوص من قبل الله بوده‌اند. در گزارش ایشان اگرچه لزوم نص متواتر به زیبایی تشریح شده، اما از لزوم نص از جانب خداوند غفلت شده است، به علاوه از لزوم عصمت ائمه از دیدگاه ابن قبہ هیچ سخنی به میان نیامده است. پس ابن قبہ را نمی‌توان در زمرة آنان که «ائمه را دانشمندانی پاک و پرهیزکار می‌دانستند و منکر وجود صفاتی فوق بشری از قبیل عصمت بوده‌اند» دانست. به علاوه نمی‌توان این استنتاج مدرسی طباطبایی را پذیرفت که «ابن قبہ وجود هر صفت فوق بشری را در امام به شدت رد می‌کند». بنابراین ابن قبہ بواسطه باور به دو محور اخیر (لزوم نص الهی و لزوم عصمت) به دو صفت فوق بشری در ائمه باور دارد، اگرچه در عدم آگاهی از غیب رویکردی بشری به امامت دارد، به علاوه اشاره به عبد صالح تنها بخشی از حقیقت است نه تمام آن. براین اساس ابن قبہ را نمی‌توان از قائلان تمام عیار به نظریه علمای ابرار دانست. هرچند رسائل بجا مانده از ابن قبہ نشان از قوت نظریه علمای ابرار در قرن چهارم دارد. نظریه ای که رویاروی نظریه رو به رشد ائمه معصوم است.

اما در مورد نوبختیان، مدرسی طباطبایی در انتهای گزارش پیش گفته می‌نویسد «گویا نوبختیان نیز چنین می‌اندیشیده‌اند». یعنی گویا منکر دانایی ائمه به غیب بوده‌اند و نیز منکر وجود صفاتی فوق بشری از قبیل عصمت در آنان بوده‌اند.

مدرسی طباطبایی در تحقیق متأخرش (مکتب در فرایند تکامل، صفحه ۶۵) دیدگاه کلامی نوبختیان را در مساله امامت مشروح‌تر بیان کرده است:

«برخی متكلمان قدیم شیعه مانند نوبختیان در این مساله علم امام در اموری که هیچ رابطه مستقیم یا غیر مستقیمی با احکام شرع نداشت) از نظر مفهومی پشتیبانی کردند. همچنین در این موضوع که شرایط امامت ذاتی است نه اکتسابی. ولی همین متكلمان در مسائل دیگر مانند قدرت ائمه بر اظهار معجزه و دریافت وحی و شنیدن صدای فرشتگان و صدای زائران حرم‌های مطهرشان پس از وفاتشان و آگاهی بر احوال شیعیان خود و علم غیب با نظر مفهومی مخالفت کردند.»

منبع مدرسی طباطبایی در هردو گزارش، «اوایل المقالات» شیخ مفید است. بنا به نقل اوایل المقالات مفید، نوبختیان را نمی‌توان در عداد منکران عصمت یا منکران علم غیب ائمه جا داد، چراکه اولاً شیخ مفید، نوبختیان را همانند مفهومی از قائلان به وجوب معرفت ائمه به تمامی صنایع و زبان‌ها، عقلًاً و قیاساً معرفی می‌کند (باب ۴۰ ص ۶۷) که از لوازم علم لدنی و شعبه‌ای از علم غیب است. ثانیاً در باب ۴۱، در بحث از علم ائمه به ضمائر و کائنات و اطلاق قول به علم غیب ائمه چیزی از نوبختیان نقل نکرده است. ثالثاً در (باب ۳۹ ص ۶۶) در نحوه احکام ائمه و اینکه احکام ایشان ناظر به باطن امور است یا ظاهر آن تذکر می‌دهد که از نوبختیان چیزی که در انتساب آن به ایشان اطمینان داشته باشد نیافته است. رابعاً به گزارش وی (باب ۳۸ ص ۶۵) نوبختیان نص بر اشخاص والیان ائمه همانند خود ائمه را لازم می‌دانند. به نظر می‌رسد مدرسی طباطبایی در گزارش آراء نوبختیان از اوایل المقالات مفید چندان صائب نیست.

از سوی دیگر فارغ از اوایل المقالات مفید منابع دیگری نیز برای استخراج آراء نوبختیان در دست است، از جمله قطعه باقیمانده از کتاب «التنبیه فی الامامه» ابوسهل نوبختی (متوفی ۳۱۱) مهمترین عالم خاندان نوبختی (که در پایان ضمائم کتاب مدرسی نیز آمده است). ابوسهل در این قطعه دو عبارت ذیل را به صراحة نوشته است (عبارت اول در قالب احتجاج با خصم، اما در عبارت دوم در مقام بیان آراء خود):

«لابد من امام منصوص عليه عالم بالكتاب و السننه مامون عليهما لا ينساهمما ولا يغلط فيهما» و «لا يجوز عليهم فى شيء من ذلك الغلط و لا النسيان و لا تعهد الكذب» (اكمال الدين، صفحات ۸۹ و ۹۲)

اگر انتساب «فرق الشیعه» به حسن بن موسی نوبختی صحیح باشد، در توصیف نخستین فرقه تشیع، شرط عصمت ائمه و علم ایشان به تمامی آنچه مردم به آن نیاز دارند شامل تمام منافع و مضار دینی و دنیوی و تمامی علوم جلیله و دقیقه (که عبارت اخراجی علم غیب یا حدائق علم لدنی است) آمده است (ص ۱۷). البته عباس اقبال آشتیانی کتاب فرق الشیعه مورد بحث را همان کتاب المقالات و الفرق معاصر نوبختی یعنی سعد بن عبد الله اشعری می داند(خاندان نوبختی، ص ۱۴۳ تا ۱۶۱)

به گزارش علامه حلی در کتاب انوار الملکوت فی شرح الیاقوت (صفحات ۲۰۴ و ۲۰۶)، ا بواسحاق ابراهیم نوبختی صاحب کتاب یاقوت، عصمت را در امام واجب دانسته و نمی‌باید هیچیک از احکام شریعت از او مخفی باشد.

با توجه به مجموعه استاد فوق نمی‌توان نوبختیان را منکر صفات فوق بشری ائمه از جمله علم غیب یا عصمت دانست. نوبختیان به متکلمان بغداد از قبیل مفید و مرتضی نزدیکترند تا به نظریه علمای ابرار مثل ابن جنید و معاصران ائمه. در نهایت، گزارش استاد مدرسی طباطبایی از دیدگاه‌های ابن‌قبه و نوبختیان در انکار صفات ائمه، تام نیست.

چهار. مشایخ قم، سابقه تشیع در قم به اواخر قرن اول هجری باز می‌گردد. مهمترین خاندان شیعه در قم، خاندان اشعری است. شهر قم مرکز علمی تشیع در قرن سوم و چهارم بوده و نسبت به حفظ میراث علمی امامان اهل بیت پیامبر و استقامت در طریقه اثنی‌عشری، نقش محوری داشته است. اگر کوفه (و پس از آن بغداد) مرکز رشد انشعابات فرقه‌ای شیعه و بهویژه کانون غلو بوده، قم از حیث سلامت مذهبی موقعیت درخشان‌تری داشته است. به عنوان نمونه، در میان عالمان قم گرایش‌های واقعی و فطحی و امثال آن به ندرت به چشم می‌خورد(مادلونگ، مکتبها و فرقه‌های اسلامی در سده میانه). تکیه حوزه قم بر داشت حدیث بوده است و دانش‌های دیگر اسلامی که در آن زمان در دوران جنینی خود به سر می‌بردند، از فقه و کلام و تفسیر، همگی مตکی بر «علم الحديث» بودند. بر این اساس روایان حدیث ائمه، مهمترین عالمان حوزه قم را تشکیل می‌دادند که از آنها به «مشایخ قم» تعبیر می‌شود. تعبیر «قمی»، افزودن بر پانصد بار در رجال نجاشی تکرار شده است. همسویی غالب مشایخ قم در موازین علم الحديث باعث شده که از گرایش ویژه مشایخ قم با عنوان "قمیین" نیز یاد شود. از لوازم رواج دانش حدیث قم، احتیاط و دقت علمی در نقل حدیث بوده است. مشایخ قم در این زمینه در دو محور به شدت حساس بودند، یکی پرهیز جدی از نقل از افراد ناشناس و تفحص در حال راوی جهت اطمینان از اعتبار سند روایت در انتساب به امام. دیگری، مقابله بی‌امان با اندیشه‌های انحرافی بویژه غلو. قمی‌ها این دو نکته را از ائمه عترت آموخته بودند و در رعایت این دو ضابطه به غایت سختگیر بودند. این سخت گیری علمی، حوزه قم را در آن دو قرن از اعتبار علمی فراوان برخوردار کرده بود تا آنجا که در آغاز غیبت امام دوازدهم عملاً مرجعیت علمی تشیع را حائز شده بود. به لحاظ اعتقادی مشایخ قم به شدت با اندیشه تفویض و انتساب هرگونه اوصاف فرابشری به ائمه برخورد می‌کردند. به نظر ایشان روایات حاوی استناد اینگونه صفات به ائمه روایاتی غیر معتبر و روایان آنها غیر قابل اعتمادند.

شاخص‌ترین مشایخ قم در قرن سوم احمدبن محمدبن عیسی اشعری و در قرن چهارم محمدبن حسن بن احمدبن ولید (متوفی ۳۴۳) است. مبارزه مشایخ قم با مفوضه در قرن سوم تا به آنجا رسید که در زمان احمد بن محمد بن عیسی اشعری حدائق چهارتن از روات به اتهام غلو یا تفویض یا نقل روایت از مجاهیل یا دروغ پردازان از قم اخراج شدند. افراد اخراج شده عبارتند از سهل بن زیاد، ابو سمینه محمدبن علی بن ابراهیم قرشی صیرفی، حسین بن عبدالله محرر، و احمدبن محمدبن خالد برقی صاحب محاسن. محدث اخیر پس از رفع سوء تفاهم به قم بازگردانیده و از وی عذرخواهی شد.(رجال نجاشی)

شواهد سه گانه صدر مقاله، همگی درباره مشایخ قم قابل تطبیق است. به عبارت دیگر، مشایخ قم منکر انتساب اوصاف فوق بشری به ائمه و از قائلان به رویکرد بشری به امامت بوده‌اند و در حدود دو قرن نمایندگان رسمی جامعه شیعی محسوب می‌شده‌اند. بر اساس تحقیق مامقانی، آنچه را ایشان غلو در حق ائمه می‌شمردند امروز (و از حدود قرن پنجم) از ضروریات مذهب شیعه در اوصاف ائمه محسوب می‌شود. با توجه به تحقیق وحید بهبهانی، مشایخ قم برای ائمه شأن و منزلت خاصی برحسب اجتهاد خود قائل بودند و تجاوز از آن حد را غلو و ارتفاع در مذهب می‌شمردند. به نظر ایشان تفویض، خرق عادت، معجزه، علم غیب، و اغراق در شأن ائمه منجر به غلو می‌شده است. مراجعه به کتب رجالی از قبیل رجال نجاشی یا رجال کشی و استخراج راویانی که از سوی مشایخ قم یا قمیین متهم به بی‌اعتباری شده‌اند، نشان از تفاوت جدی مبانی کلامی و اعتقادی ایشان با اعتقادات رسمی تشیع پس از قرن پنجم دارد.

یکی از شاخص‌های تفویض و غلو که در نزد مشایخ قم به رسمیت شناخته شده بوده است، انکار سهو پیامبر می‌باشد. به روایت شیخ صدق - که خود فارغ التحصیل حوزه قم است - از استادش ابن‌ولید نقل می‌کند: «اولین درجه در غلو، نفی سهو از پیامبر (ص) است، اگر رد اخبار وارد در این مسأله جائز باشد، رد همه اخبار جایز خواهد بود و با رد این اخبار، دین و شریعت باطل خواهد شد.» (من لا يحضره الفقيه، ذیل روایت ۱۰۳۱، ج ۱، ص ۳۶۰)

شیخ صدق نیز باور خود را در این زمینه چنین ابراز کرده است: «غالیان و مفوّضه _ که لعنت خدا برایشان باد _ سهو النبی را انکار می‌کنند و می‌گویند اگر سهو پیامبر در نماز جایز باشد، سهو وی در تبلیغ نیز جایز خواهد بود چراکه نماز نیز همانند تبلیغ، فریضه است.» (پیشین)

شیخ صدق این ملازمه را نمی‌پذیرد و می‌گوید پیامبر در احوال مشترک با دیگر مردم به همان اموری مبتلا می‌باشد که دیگر آدمیان دچار می‌شوند اما پیامبر در نبوت و تبلیغ حالتی اختصاصی دارد، لذا در شرایط نبوت و تبلیغ، آنچه را در حالات عادی بر دیگر مردم عارض می‌شود، بر او عارض نمی‌شود. او آنگاه تفاوت سهو پیامبر با سهو دیگران را بیان می‌کند، به این معنی که سهو پیامبر در حقیقت اسهاء است و از جانب خدا محقق شده تا دانسته شود که او بشر مخلوق است، نه رب معبود، و مردم با سهو او حکم سهو را فرآگیرند و سهو دیگر آدمیان از جانب شیطان است (پیشین، ج ۱، ص ۳۶۰-۳۵۸).

علامت دیگر مفوّضه از دیدگاه شیخ صدق، اضافه کردن شهادت ثالثه در اذان است. به نظر صدق، این مفوّضه - که لعنت خدا برایشان باد - بوده‌اند که «اشهد ان علياً ولی الله» را به اذان افزوده‌اند. صدق آنگاه اضافه می‌کند: «تردیدی نیست که علی ولی خدا است و حقیقتاً امیرالمؤمنین است و محمد و خاندانش - که درود خدا برایشان باد - بهترین مخلوقاتند، اما این جمله در اصل اذان نیست، من این را ذکر کردم تا با این افزایش [متن اذان]، آن‌ها که ائمه را به تفویض امور خلق به ایشان متهم می‌کنند و خود را به فریب در میان ما - شیعیان - جا زده‌اند مشخص شوند.» (من لا يحضره الفقيه، حدیث ۸۹۷، ج ۱، ص ۲۹۰)

شیخ صدق در رساله اعتقاداتش بعد از این که غالیان و مفوّضه را کافر می‌شمارد، به نکته مهمی اشاره می‌کند: «علامت مفوّضه و غالیان این است که ایشان مشایخ و علمای قم را به قائل شدن به تقصیر نسبت می‌دهند.» (الاعتقادات، باب ۳۷، ص ۱۰۰)

شیخ صدق خود از جمله معتقدان به اوصاف فرابشری ائمه است از جمله عصمت، علم لدنی، نص الهی، معجزه و... (رساله الاعتقادات، باب ۳۵ ص ۹۵)، اگرچه در برخی نکات با تفکر رسمی شیعی از قرن پنجم متفاوت است. برخی از این اختلافات در رساله شاگرد دانشمندش شیخ مفید یعنی رساله تصحیح الاعتقاد آمده است.

غرض از نقل نکات فوق، یافتن شاخص تفویض در قرن چهارم و تبع آن آشنایی با اندیشه مشایخ قم به عنوان مهمترین منتقدان مفظه بود. با توجه به گزارش شیخ صدوق، می‌توان گفت سه باور ذیل در قرون سوم و چهارم تلقی به قبول می‌شده است:

اولاً: شیعیان سهو و فراموشی را خارج از حوزه تبلیغ و نبوت برای پیامبر مجاز می‌دانسته‌اند. به طریق اولی، چنین امری را برای ائمه نیز ممکن می‌دانسته‌اند و این شعبه‌ای از رویکرد بشری به مسأله امامت است.

ثانیاً: شهادت ثالثه در اذان و اقامه در این دوره نه تنها در میان شیعیان رایج نبوده، بلکه گوینده آن را مفظه و غالی می‌دانسته‌اند.

ثالثاً: اندیشه مشایخ قم در مقابل مستقیم با اندیشه مفظه بوده است. هرکس که مشایخ قم را متهم به تقصیر و کوتاهی در حق ائمه کند، و حد اعتدال مذهبی آنان را نپذیرد و برای ائمه شئون بیش از آنچه خود فرموده‌اند قائل باشد، از مفظه خواهد بود.

نزاع مفظه با مشایخ قم که از جانب مقابل به نزاع شیعیان با مقصره تبییر شده است، حکایت از دو دیدگاه کاملاً متفاوت درباره اوصاف ائمه دارد. مفظه معتقد به اوصاف فرابشری ائمه بودند و مشایخ قم، منکر چنین صفاتی.

شیخ مفید که با رویکردی کلامی، مشی اخباری محدثان قم را برنمی‌تابد، در انتقاد از دیدگاه استاد خود شیخ صدوق، در رساله‌ای مستقل ادعای سهوالنی را باطل می‌داند و آن را مبتنی بر روایت ناصبیان و مقلده می‌شمارد (رساله عدم سهو النبي، ص ۲۰). او مفظه را اگرچه صنفی از غالیان معرفی می‌کند، اما تفاوت‌شان را با دیگر غالیان در این می‌داند که مفظه از یک سو ائمه را حادث و مخلوق دانسته و از سوی دیگر براین باورند که خداوند آنها را از سرشتی خاص خلق کرده و خلقت و رزق را به ایشان تفویض کرده است، لذا جهان و آنچه به آن مربوط است از جانب خداوند به آنها واگذار شده است: (تصحیح الاعتقاد، ص ۱۳۳)

شیخ مفید دیدگاه استادش شیخ صدوق - دایر براین که هرکس مشایخ قم را متهم به تقصیر و کوتاهی در حق ائمه کند از مفظه است - را نمی‌پذیرد. به نظر شیخ مفید، برخی از مشایخ و دانشمندان قم واقعاً مقصوند و در حق ائمه کوتاهی می‌کنند. غالی کسی است که محقیق را به تقصیر متهم می‌کند، چه متهم شده از اهالی قم باشد، چه نباشد. به نظر مفید آنچه ابن‌ولید گفته که «اولین درجه غلو نفی سهو از پیامبر (ص) و امام است»، از مصاديق بارز تقصیر است. آنگاه مفید صریح‌ترین گزارش را از آرای مشایخ قم ارائه می‌کند:

«بر ما جماعتی از قم وارد شدند که مرتكب تقصیر آشکاری در دین می‌شدند، آنان ائمه را از مراتب‌شان پایین می‌آوردن و می‌پنداشتند که ایشان [ائمه‌] بسیاری از احکام دینی را نمی‌دانند تا به قلوب‌شان القاء شود، کسانی را دیدیم که می‌گفتند ایشان [ائمه] در [استخراج حکم شرع به رأی وطنون پناه می‌برند، با این همه ادعا می‌کنند از علماء هستند، این امور بدون تردید از تقصیر و کوتاهی ادر حق ائمه] است.» (تصحیح الاعتقاد، ص ۱۳۶)

براساس گزارش شیخ مفید، مشایخ قم - که از دید وی حداقل گروهی از ایشان واقعاً از مقصره‌اند - مشخصات اعتقادی ذیل را دارا هستند:

اول: آنان منکر «علم لدنی» ائمه بوده‌اند. به نظر ایشان، ائمه همانند دیگر عالمان دین بلکه همانند همه مردم «علم اکتسابی» دارند. به هر حال در نحوه دریافت مسائل دینی با دیگر عالمان دین تفاوتی ندارند، یعنی آنان نیز برای یافتن احکام شرعی از طریق اجتهاد و استنباط و بازگرداندن فروع به اصول اقدام می‌کنند. پس اگر دیگر دانشمندان دینی از طریق رأی و ظنون معتبر برای تحصیل احکام شرعی می‌کوشند، ایشان نیز از همین طریق پیش می‌روند. به عبارت دیگر، ائمه «علمای ابرار» هستند، دانشمندانی پرهیزکار که بانص ووصیت پیامبر امامند. آنان در ذات و طبیعت خود با دیگر افراد بشر تفاوتی ندارند.

دوم: گروهی دیگر از مشایخ قم از زاویه دیگر منکر علم لدنی ائمه بوده‌اند. ائمه قبل از القای علم به قلبشان از بسیاری علوم شرعی بی‌اطلاعند. این القاء ممکن است از طریق الهام الهی با واسطه فرشتگان یا بدون واسطه یا کسب بشری صورت گیرد، اما ضمیر آنان مانند دیگر آدمیان قبل از القاء، خالی از معارف مورد نظر بوده است.

سوم: نسبت غلو به منکران سهوالنی و الامام، نشان از نگاهی بشری به مسأله دارد. مشایخ قم بی‌شک از منکران اوصاف فرابشری ائمه بوده‌اند، در عین اینکه در تعهد دینی و التزام شرعی آنها به تعالیم ائمه کمترین تردیدی نیست. به بیان دیگر، ایشان ائمه را مفترض الطاعه دانسته به وصیت پیامبر از ایشان پیروی می‌کردند اما این سفارش را برخاسته از سرشنی متفاوت یا علمی اختصاصی نمی‌دانستند. شیخ مفید در مسأله عصمت ائمه، آن را همانند عصمت پیامبر(ص) دانسته است. او نظر سایر علمای امامیه را همانند نظر خود دانسته آلا افراد نادری از ایشان که به ظاهر برخی روایات تمسک کرده، تأویلاتی بو خلاف گمان فاسدشان در این باب ارائه کرده‌اند.(اوایل المقالات، باب ۳۷، ص. ۶۴).

شیخ مفید بر خلاف دیگر مسائل اوایل المقالات، در این مسأله ادعای اجماع نکرده است، به علاوه او آرای ابن جنید، استادش را در این زمینه بی‌شک به خاطر داشته است. همچنین اگر به گزارش شهید ثانی درباره دیدگاه اکثر شیعیان در قرون دوم و نیمه اول قرن سوم در عدم اعتقاد به عصمت ائمه توجه کنیم، منکران عصمت افراد نادری از شیعیان نبوده‌اند، به هر حال این افراد نادر و شاذ - به نظر شیخ مفید - نمی‌توانند خارج از مشایخ قم باشند.

شیخ مفید در مسأله علم قاضی و اینکه آیا ائمه به ظاهر حکم می‌کرده‌اند یا به باطن، به سه قول متفاوت بدون اشاره به قائل پرداخته است (پیشین، باب ۳۹)، علی القاعدہ مشایخ قم می‌بایست احکام ائمه را حکم ظاهری بدانند. شیخ مفید اگرچه خود اطلاع ائمه را از باطن افراد ممکن می‌شمارد اما قول به علم غیب مطلق را منحصر در خداوند دانسته است و استناد چنین علم غیبی به ائمه را به مفهومه نسبت داده است (پیشین، باب ۴۱، ص. ۶۷)، بی‌شک مشایخ قم نیز به علم غیب ائمه باور نداشته‌اند.

در مجموع مشایخ قم با شاخصیت احمدبن محمدبن عیسی شعری را در قرون سوم و چهارم می‌توان به عنوان اندیشه غالب شیعی که منکر اوصاف فوق بشری ائمه بوده‌اند دانست، ایشان ائمه را علمای ابرار می‌دانستند، علوم ایشان را کسبی دانسته و منکر علم لدنی آنها بوده‌اند، به اموری از قبیل علم غیب و معجزه ائمه باور نداشته‌اند، در اعتقاد آنها به عصمت ائمه نیز دلیلی در دست نیست.

نتیجه: در این مقاله اندیشه شیعی حول محور امامت از نیمه دوم قرن سوم تا نیمه قرن پنجم بررسی شد. در این دو قرن، اندیشه مسلط (نیمه دوم قرن سوم تا اواخر قرن چهارم) و اندیشه مطرح (از اوایل قرن پنجم) در جامعه شیعی رویکرد بشری به مسأله امامت بوده است. و اوصاف بشری ائمه از قبیل علم لدنی، عصمت و نصب و نص‌الهی (نه نص از جانب امام قبل یا پیامبر) از صفات لازم ائمه شمرده نمی‌شده است و یا حتی به عنوان غلو مورد انکار عالمان شیعه واقع شده است. در آن زمان شیعیان اگرچه خود را به نص و وصیت پیامبر(ص) ملزم به اطاعت از تعالیم ائمه می‌دانستند، اما امامان را عالمان پرهیزکاری بدون هرگونه صفت فرابشری می‌شناختند. در این دو قرن تغییظ فضائل ائمه و ترویج اوصاف فرابشری ایشان رهاورد اندیشه مفهومه است که به تدریج نمایندگی اندیشه تشیع را به دست گرفت و با نوعی تتعديل کلامی از قرن پنجم به بعد به اندیشه رسمی تشیع بدل شد.

این غضائی، ابن جنید، مشایخ قم از جمله احمد بن محمد بن عیسی شعری و تا حدودی ابن قبه از شاخصترین قائلان نظریه علمای ابرار محسوب می‌شوند. قائلان نظریه رقیب (امامت معصومان) عالمان یادشده را دارای آرای شاذ و نادر و محدثان مدرسه قم را فاقد درایت لازم معرفی کرده اند. بیشک نظریه علمای ابرار در هزاره اخیر رأی شاذ و نادر بوده، اما این نظریه در چهار قرن اول اندیشه شیعه را نمایندگی می‌کرده است. ارزیابی درایت مشایخ قم در بحث

امامت به پیش فرضهای ارزیاب بستگی تمام دارد. به هر حال نظریه امامت معصوم به عنوان هویت شیعی و امداد مدرسه بغداد است.

معرفی مهمترین قائلان به نظریه علمای ابرار و رویکرد بشری به امامت در میان حواریون ائمه و راویان مستقیم ایشان و تحلیل آرای کلامی ایشان در مسئله مهم امامت و پاسخ به پرسش سوم (شاخصهای امامت در قرائت فراموش شده) در بخش دوم مقاله خواهد آمد، ان شاء الله.

و آخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين اردیبهشت ۱۳۸۵

منابع:

- حسن بن موسی نوبختی، فرق الشیعه، تصحیح محمدصادق آل بحرالعلوم، نجف ۱۳۵۵ق، المطبعه الحیدریه
- شیخ صدق، الاعتقادات، تصحیح عصام عبدالسید، مصنفات شیخ مفید، جلد پنجم، قم ۱۴۱۳ق
- ، اکمال الدین، تصحیح علی اکبر غفاری، قم ۱۳۶۳، موسسه النشر الاسلامی
- ، من لا يحضره الفقيه، تصحیح و تعلیق علی اکبر غفاری، تهران ۱۳۹۲ق، مکتبه الصدق
- بن غضائی (احمد بن حسین)، الرجال، تحقیق سیدمحمد رضا حسینی جلالی، قم ۱۳۸۰، دارالحدیث
- شیخ مفید، اوائل المقالات، تحقیق شیخ ابراهیم انصاری زنجانی، قم ۱۴۱۳، جلد چهارم مصنفات شیخ مفید
- ، تصحیح الاعتقاد، تحقیق حسین درگاهی، قم ۱۴۱۳، جلد پنجم مصنفات شیخ مفید
- ، عدم سهو النبي، تصحیح شیخ مهدی نجف، قم ۱۴۱۳ق، جلد دهم مصنفات شیخ مفید
- ، المسائل السرویه، تحقیق صائب عبدالحمید، قم ۱۴۱۳ق، جلد هفتم مصنفات شیخ مفید
- ابوالعباس احمد بن علی نجاشی، الرجال، تحقیق سید موسی شبیری زنجانی، قم ۱۴۰۷ق، موسسه النشر الاسلامی
- سید مرتضی، الانتصار، نجف ۱۳۹۱ق، منشورات المطبعه الحیدریه
- ابوجعفر محمد بن الحسن طوسی، اختیار معرفه الرجال (رجال الكشی)، تحقیق محمد تقی فاضل مبیدی و سید ابوالفضل موسوی، تهران ۱۳۸۲، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی
- علامه حلی، انوارالملکوت فی شرح الیاقوت، تحقیق محمد نجمی زنجانی، قم ۱۳۶۳ (چاپ دوم)، انتشارات بیدار
- خلاصه الاقوال فی علم الرجال، نجف ۱۹۶۱
- شهید ثانی (زین الدین بن علی)، حقائق الایمان، تحقیق سید مهدی رجایی، قم ۱۴۰۹، مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی
- وحید بهبهانی (محمد باقر بن محمد اکمل)، الفوائدالرجالیه، نسخه الکترونیکی مکتبه اهلالبیت(ع)
- ، التعلیقه علی منهج المقال (میرزا محمد بن علی استرآبادی)، نسخه الکترونیکی مکتبه اهلالبیت(ع)
- سید بحرالعلوم (محمد مهدی بن مرتضی طباطبائی)، الفوائدالرجالیه، تصحیح محمدصادق و حسین بحرالعلوم، تهران ۱۳۶۳، مکتبه الصادق(ع)
- ابوعلی محمد بن اسماعیل حائری، منتهی المقال فی احوال الرجال، قم ۱۴۱۶ق، تحقیق موسسه آل البیت (ع)
- شیخ اسدالله کاظمی، کشف القناع، ۱۳۱۷ق، چاپ سنگی
- شیخ عبدالله مامقانی، تنقیح المقال فی معرفة الرجال، نجف ۱۳۵۰ق، چاپ سنگی
- محمد ابراهیم بن محمدحسن کلباسی، سماء المقال فی علم الرجال، قم
- زکی الدین عنایت الله قهیبایی، مجمع الرجال، اصفهان ۱۳۸۴ق
- شیخ آقابرگ طهرانی، الذریعه الى تصانیف الشیعه، بیروت
- سید ابوالقاسم خوبی، معجم رجال الحديث، بیروت ۱۴۰۹ (چاپ چهارم)، منشورات مدینه العلم
- عباس اقبال آشتیانی، خاندان نوبختی، تهران ۱۳۵۷، چاپ سوم

-شیخ جعفر سبحانی، کلیات فی علم الرجال، قم ۱۳۶۶، مرکز مدیریت حوزه علمیه قم -ویلفرد مادلونگ، مکتبها و فرقه های اسلامی در سده میانه، ترجمه جواد قاسمی، مشهد ۱۳۷۵، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی

-سید حسین مدرسی طباطبائی، مقدمه‌ای بر فقه شیعه، کلیات و کتاب‌شناسی، ترجمه محمد آصف فکرت، مشهد ۱۳۶۸، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی

HOSSEIN MODARRESSI, CRISIS AND CONSOLIDATION IN THE FORMATIVE PERIOD OF SHI'ITE ISLAM (ABU JA'FAR IBN QIBA AL-RAZI AND HIS, THE DARWIN PRESS, INC., ۱۹۹۳ CONTRIBUTION TO IMAMITE SHI'ITE THOUGHT), PRINCETON, NEW JERSEY, U.S.A

- ، مکتب در فرایند تکامل، نظری بر تطور مبانی فکری تشیع در سه قرن نخستین، ترجمه هاشم ایزدپناه، نیوجرسی آمریکا ۱۳۷۴ (ویرایش دوم)، موسسه انتشاراتی داروین

- ، میراث مکتوب شیعه از سه قرن نخستین هجری، دفتر اول، ترجمه سیدعلی قرائی و رسول جعفریان، قم ۱۳۸۳، کتابخانه تخصصی تاریخ اسلام و ایران

مقام صالحی نجف آبادی در نقد غلو / محسن کدیور خبرگزاری دانشجویان ایران (ایسنا) ، ۲۲ خرداد ۱۳۸۵

محسن کدیور نقش متمایز آیت‌الله صالحی را در نقد غلو خواند و گفت: « صالحی سه ویژگی بارز داشت که آن را از سایر معاصران خود متمایز کرده است؛ صالحی در علوم رایج اسلام، مجتهد، محقق و اندیشمندی عمیق بود.» به گزارش خبرنگار خبرگزاری دانشجویان ایران (ایسنا)، دبیر انجمن دفاع از آزاد مطبوعات که در همایش "ستیز با تحجر و غلو در عرصه دین" گرامی داشت یاد آیت‌الله صالحی نجف‌آبادی که از سوی انجمن اسلامی دانشجویان دانشکده پزشکی دانشگاه علوم پزشکی تهران برگزار شده بود سخنرانی می‌کرد، با بیان این مطلب افزود: « صالحی آزاداندیش و نقاد بود که این ویژگی در دیگران کمتر دیده شده است. او نقادی بسیار چیره‌دست و زبردست بود. با کسانی هم که به لحاظ علمی در افتاد، افرادی قوی بودند. نقدهایی هم که به آرای علامه طباطبائی نوشته است بسیار قابل توجه است. نکات و دقایقی در نقد المیزان نوشته است که از وسعت و عمق آن، علما به تعجب می‌افتد و همین‌طور نقدی که بر آثار استاد مطهری نوشته است. او در عداد مراجع فعلی است.»

کدیور افزود: « مرحوم صالحی نجف‌آبادی شجاعت عینی داشت. من سراغ دارم علمایی را که بسیار آزاداندیش هستند اما جرأت ندارند آن را مطرح کنند. صالحی نه تنها آزاداندیش و نقاد بود بلکه شجاعت بیان عقاید خود را داشت. صالحی با اسلام عوامانه وارد چالش شد.

وی ابراز عقیده کرد: « انتظار نداشتیم که در صدا و سیمای رسمی جمهوری اسلامی ما نامی از صالحی ذکر شود.» وی افزود: « کتب صالحی را می‌توان به چند دسته تقسیم کرد؛ صالحی در تفسیر قرآن آثار درخشانی از خود به یادگار گذاشت. صالحی با بیان انتقاداتی نسبت به نوشته یکی از علماء در خصوص تفسیر آیه‌ای از قرآن آورده است: پیامبر از مردم گدایی دوستی با پیامبر را نکرده است. باید به آیات توجه کرد و آنها را بر اساس شرایط نزول تاریخی‌شان تفسیر نمود.»

کدیور اظهار داشت: «صالحی - نقاد بزرگ در عصر ما - با ملاک قرآن و عقل به نقادی روایات رفت. تفسیری است از او که منتشر نشده. بر خانواده‌اش فرض است که آثارش را منتشر کنند. یکی از آثار منتشر نشده‌اش، تفسیر آیه تطهیر است.»

وی ادامه داد: « صالحی قهرمان نقد حدیث است. یک هفته پیش از فوتش به بیمارستان رفت. بخشی در مورد آثارش درباره غلو مطرح شد. صالحی با اشتیاق گفت این بحث باید ادامه پیدا کند و تاکید داشت که در شرایط فعلی حتماً باید روی آن کار شود.»

کدیور گفت: «بخش سوم آثار صالحی، آثار فقهی است. صالحی فقیه بزرگی است. صالحی تاکید دارد دو نوع ولایت فقیه داریم؛ ولایت فقیه اخباری و ولایت فقیه انسایی. ولایت فقیه اخباری که در آن مردم باید رای دهنده و انسایی که از طرف خداوند ولی فقیه منصوب می‌شود. صالحی معتقد است نمی‌توان ولایت فقیه اخباری را تایید کرد و باید ولایت فقیه انسایی باشد. ممکن است من با ایشان اختلاف نظری داشته باشم اما صالحی در کتاب‌هایش به این بحث پرداخته است.»

وی ادامه داد: « صالحی می‌گوید هیچ آیه‌ای مبنی بر محرومیت زنان از قضاوت نیست و تاکید دارد که در قرآن و اسلام سراغ ندارد که کسی را به زور بتوان مسلمان کرد و اگر مسلمان نشود، باید گردنش را بزنید. می‌گوید اینها دروغ است که به اسلام بسته‌اند. اصلاً عوض شدن عقیده کار اختیاری نیست که به واسطه آن فرد را مجازات کنیم. صالحی می‌گوید اصل در اسلام صلح است، نه جنگ. اسلام دین خون و شهادت نیست. اسلام از مسلم است، دین صلح و مساملت.»

کدیور افزود: «نقد حدیث، محور کارهای صالحی بود. علوم حوزوی ما، علوم حدیث‌مدار است. محور تفکر اسلامی شیعی در عصر ما بر حدیث از ائمه می‌چرخد. حرف تازه‌ای که صالحی می‌گوید این است که افرادی که روایات را جعل کرده‌اند، سه دسته‌اند؛ عده‌ای دشمنان قسم خورده که می‌خواستند آبروی اسلام را ببرند و مردم را به اسلام بدین کنند. هنر صالحی پیدا کردن روایات جعلی بود که به لحاظ سندی مشکل ظاهری ندارد.»

وی گفت: «دسته دوم از جاعلان در حوزه حدیث، کسانی بودند که اهل اباده و لاابالی گری بودند. دسته دیگر، عاشقان افراطی بودند که فکر می‌کردند هرچه به ائمه اضافه کنند به آنان خدمت کرده‌اند. امام‌شناسی صالحی از همه قوی‌تر است. صالحی کتاب الحجره کافی را با دقت بررسی و درباره آن تحقیق عمیقی کرده است.»

فاضل میبدی^۱:

هر روایتی که با روح قرآن در تضاد باشد باید آن را به سینه دیوار چسباند
خبرگزاری کار(ایلنا) / ۲۳ خرداد ۸۵

ایلنا: هر روایتی که با روح قرآن در تضاد باشد باید آن را به سینه دیوار چسباند
محمد تقی فاضل میبدی گفت: اصل و اساس اسلام عقل است و صالحی نجف آبادی آفت عقل را غلو می‌دانست و معتقد بود ذوب شدن در کسی باعث تعطیلی عقل و افتادن در دام غلو و عصبیت می‌شود که این موضوع بیشتر در جهان سوم رایج است.

^۱. سخنان آقای فاضل میبدی به دلیل ارتباط آن با سخنان آقای کدیور و به دلیل نقدی که آقای بهزاد حمیدیه بر سخنان هر دو نوشته، در این شماره آمده است. (به مقاله پایانی فصل دوم مراجعه شود)

به گزارش خبرنگار ایننا، "فضل مبیدی" که در نشست "ستیز با تحجر و غلو در عرصه دین" و به مناسبت گرامیداشت آیت الله صالحی نجف آبادی در دانشگاه تهران سخن می‌گفت، با انتقاد از بی توجهی صدا و سیما به درگذشت یک عالم فرهیخته، گفت: این روزها همه جا صحبت از فوتbal است، اما در صدا و سیمایی که با بودجه این کشور اداره می‌شود حتی نیم ساعت برنامه به بررسی اندیشه‌های صالحی نجف آبادی اختصاص داده نشده مگر جرم او چه بود؟ اگر آزاد اندیشه جرم است، بگویید تا مردم کمتر چنین جرمی مرتکب شوند.

وی در تشریح اندیشه‌های صالحی نجف آبادی با اشاره به روش‌های نقد افکار پیشینیان اعم از معصوم و غیر معصوم به روش‌های نقد در حوزه علمیه اشاره کرد و گفت: درستی سند در مورد احادیث و بحث دلالی از روش‌های پیشین نقد بود، اما امروز نقدهای دیگری نیز رایج شده که از آن جمله می‌توان به نقد کاربردی معنای متن اشاره کرد.

فضل مبیدی با اشاره به حرام بودن قضاوت زن در اسلام، گفت: این موضوع از نظر سند و بحث دلالی مشکل ندارد، اما باید در نقد آن کاربرد آن را در جامعه امروزی سنجید زیرا دین باید به درد زندگی بخورد و اگر نیازهای امروز را پاسخ ندهد به درد شب اول قبر می‌خورد.

وی با بیان اینکه هرچیزی ممکن است در زمان خود تعریف درستی داشته باشد، اما در زمان کنونی اینگونه نباشد، گفت: مفاهیم از جمله مفاهیم شرعی رو به تحول، تطور و تکامل است.

فضل مبیدی با اشاره به قاضی کردن عقل و نقد مضمونی که از سوی ابن خلدون به عنوان یکی از روش‌های نقد مطرح شده است، گفت: این ادعا را می‌توان در متون دینی نیز دخالت داد ضمن اینکه ما باید به این موضوع توجه داشته باشیم که باید برای صحت روایات آنها را با روح قرآن مقایسه کنیم و روح قرآن نیز عدالت است بنابراین هر روایتی که با روح قرآن در تضاد باشد باید آن را به سینه دیوار چسباند به طور مثال اگر در زمانی دیه زن نصف مرد بود عادلانه تلقی می‌شد، اما امروز باید این موضوع را بر اساس عدالت امروز سنجید.

وی عدالت را یک مفهوم عرفی و متغیر خواند و گفت: صالحی معتقد بود دینی که هم اکنون در دست ماست معیوب است و شدیداً به بحث پالایش در دین اعتقاد داشت و کتاب شهید جاوید نیز اولین اثر علمی در این جهت بود.

فضل مبیدی با اشاره به جنجالهای مطرح شده پیرامون کتاب "شهید جاوید" گفت: صالحی در این کتاب مساله حکومت اسلامی را مطرح کرده و معتقد است حکومتی که اسلام مطرح می‌کند براساس آرای مردم شکل می‌گیرد یعنی حاکم دینی زمانی حکومت تشکیل می‌دهد که آرای مردم پشت آن باشد وی در این کتاب می‌گوید که امام حسین(ع) زمانی به دنبال تشکیل حکومت رفت که آرای مردم وی را ملزم به این کار کرد.

وی با اشاره به نامه‌های مرحوم دکتر شریعتی و استاد مطهری به صالحی نجف آبادی درباره کتاب "شهید جاوید" گفت: اگرچه این دو با بسیاری از مطالب کتاب موافق نبودند، اما برخوردي خردمندانه با آن داشتند.

عضو مجمع محققین و مدرسین حوزه علمیه قم با بیان اینکه صالحی نجف آبادی ذهن بسیار آزاد داشت، گفت: یک عالم دینی باید در دایره علم هیچ خط قرمزی را به رسمیت بشناسد و صالحی نجف آبادی، ابن ادریس زمان خود بود زیرا ابن ادریس اولین عالمی بود که پس از صد سال خط قرمز اندیشه‌های شیخ طوسی را شکست و عقل را به عنوان یکی از منابع تحقیق معرفی کرد.

فصل دوم

نقدها و واکنشها

نقد سخنان محسن کدیور

علی اکبر عالمیان، سایت خبری ملت، ۱۴ بهمن ۱۳۸۴

تاملی در محتوای سخنرانی دکتر کدیور درباره بازخوانی مفهوم امامت
روزنامه همشهری، ۱۸ فروردین ۱۳۸۵

تبیین امامت در پرتو قرآن و عترت

مهدى نصیری، روزنامه شرق، ۱۴ فروردین ۱۳۸۵

جایگاه امامت در اسلام

محمد صدرزاده، سایت بازتاب، ۹ اردیبهشت ۱۳۸۵

شاخص‌های امامت در تفکر شیعی

علی ربانی گلپایگانی، هفته نامه افق حوزه، ش ۱۰۳، فروردین ۱۳۸۵

نقدي بر سخنرانی باز خوانی امامت در پرتو نهضت حسینی

بهزاد حمیدیه، روزنامه رسالت ۵ تا ۱۳ اردیبهشت ۱۳۸۵

تحلیلی درباره "بازخوانی امامت در پرتو نهضت حسینی"

دکتر محمد محمدرضايی، کلام اسلامی؛ سال ۱۱، شماره ۵۷

متداول‌وزی نقد حدیث در جریان روشنفکری

بهزاد حمیدیه، روزنامه رسالت، ۳۱ خرداد و ۱ تیر ۱۳۸۵

اندیشه امامت در گذر تاریخ

محمد صفر جبرئیلی، کتاب نقد، شماره ۳۸

امامت، عدالت، عقلانیت(نقدي بر گفتار محسن کدیور درباره امامت)

ذبیح الله اسماعیلی / سایت باشگاه اندیشه

نقد سخنان محسن کدیور / علی اکبر عالمیان
سایت خبری ملت، ۱۴ بهمن ۱۳۸۴

چندی قبل آقای محسن کدیور در حسینیه ارشاد و در شب شهادت حضرت حسین بن علی - علیه السلام - ضمن بحث و بررسی قیام سید الشهداء - علیه السلام - به موردی اشاره نمود که جای نقد و در عین حال تاسف جدی دارد. او با این طرح این ادعا که: «حسین - علیه السلام - » مسائل را به مردم واگذار می کرد و به جای این که اعلام کند که من از جانب خدا نصب شده ام، از صلاحیت های خود سخن می گفت...»^۱
صراحتاً به این نکته اشاره کرده است که «امام حسین - علیه السلام - هیچوقت نگفت من منصوب از جانب خدا هستم.»

اینجانب بعد از مطالعه سخنان ایشان، به مجموعه احادیث مستند به امام حسین - علیه السلام - مراجعه نمودم و در این بین به برخی از فرمایشات آن امام مواجه شدم که تلویحاً و تصریحاً به جریان نصب الهی خود اشاره داشته است. اما آنچه موجب تعجب شده است مغالطة آشکاری است که پیرامون «عدم ادعای نصب الهی از جانب امام حسین - علیه السلام - » با «ادعای نصب الهی فقهها از جانب برخی ها» صورت پذیرفته است. ایشان ضمن تأکید بر این موضوع که «امام حسین - علیه السلام - هیچگاه نگفته است من از جانب خدا نصب شده ام» صراحتاً مدعیان نصب الهی فقهها را به چالش کشانیده و کنایهً مدعی می شود که این مدعیان در برابر فرمایشات اهل بیت - علیهم السلام - قد برافراشته اند!!

این مغالطه از آنجایی رنگ غیر واقعی به خود می گیرد که نامبرده برای مشروعيت بخشی به سخنان خود «مردم» را وجه المناقشه خود قرار می دهد و «ملک امام - علیه السلام - را رضایت با مردم و مشورت با آنها» می داند. با همه این تفاصیل لازم می دانم با ارائه دلائل محکم، نادرستی اظهارات آقای کدیور را اثبات نمایم و البته بر مظلومیت ابدی اهل بیت - علیه السلام - تأکید می کنم چرا که امروزه کم نیستند کسانی که برای اثبات مدعیات خود این خاندان مطهر را «وجه المصالحة» خویش قرار می دهند.

الف: سخنان امام حسین - علیه السلام - :

برخی از فرمایشات حضرت سید الشهداء - علیه السلام - دال بر این نکته است که ایشان به جریان نصب خود از جانب خداوند - تصریحاً یا تلویحاً - اشاره داشته اند. به طور خلاصه می توان به برخی از این سخنان اشاره نمود:

۱. حضرت در مجلس معاویه و شامیان در قسمت هایی از خطبهٔ بلیغ خود خطاب به آنها تأکید می نمایند که: «ما حزب پیروز خداوندیم، و عترت رسول خدا - صلی الله علیه و آله - و نزدیکترین فرزندان او هستیم، ما از خاندان پاک پیامبریم، ما یکی از آن دو چیز گرانبهاییم که رسول خدا - صلی الله علیه و آله - ما را بعد از کتاب خدا، دومی آن معرفی فرمود، کتابی که بیان هر چیزی در آن هست و باطل از هیچ جانبی در آن راه ندارد... پس از ما پیروی کنید که اطاعت ما واجب و لازم است زیرا که اطاعت ما در شمار اطاعت خدا و پیامبرش قرار دارد. و خداوند بزرگ فرمود: «اطیعوا الله و اطیعوا الرّسول و اولی الامر منکم»^۲

^۱ - روزنامه همبستگی، شماره ۱۲۲۷.

^۲ - وسائل الشیعه، ج ۸، ص ۱۴۴، حدیث ۴۵.

۲. ایشان در پاسخ به پرسش یک زن مسیحی به نام «ام سلیم» می‌فرمایند: «... من جانشین جانشینان پیامبرانم، من پدر نه امام هدایتگر، من جانشین برادرم حسن می‌باشم، و برادرم جانشین پدرم علی - علیه السلام - می‌باشد، و علی جانشین جد من رسول خدا - صلی الله علیه و آله - است...»^۱

۳. حضرت با مخاطب قرار دادن ولید بن عتبه، از هر گونه بیعت با یزید مخالفت کرده و تاکید می‌نمایند که: «... ماییم خاندان نبوت و معدن رسالت خاندان ما محل آمد و شد فرشتگان و محل نزول رحمت خدا هستند. خدا اسلام را از خاندان ما شروع و افتتاح کرد و تا آخر نیز همگام با خاندان ما به پیش خواهد برد...»^۲

۴. امام - علیه السلام - قبل از حرکت از مدینه در وداع با مضجع شریف جد بزرگوارش - صلی الله علیه و آله - خطاب به ایشان می‌فرمایند: «... من حسین فرزند تو و فرزندزاده تو هستم. من سبط (و فرزند شایسته تو هستم) که برای هدایت امت، مرا جانشین خود قرار داده ای....»^۳

۵. ایشان در فرازهایی از نامه مهم خویش به مردم بصره تاکید می‌نمایند که: «... ما خاندان، اولیاء، اوصیاء و وارثان او و شایسته ترین افراد نسبت به مقام او از میان تمام امت بودیم، ولی گروهی این حق را از ما گرفتند...»^۴

۶. حضرت در آخرین لحظات عمر شریف و در هنگام حمله به صفوف دشمن با خواندن اشعار حماسی می‌فرمایند: «... ما چراغ‌های خدا هستیم که در روی زمین می‌درخشیم.... کتاب خدا در پیش ماست... و در میان ماست وحی و هدایتی که به نکویی یاد می‌شود. و ما در میان همهٔ خلق وسیلهٔ امن هستیم و این حقیقت را در میان مردم گاهی نهان داریم و گاهی عیان... و ماییم ساقیان حوض»^۵

۷. روزی امام حسین - علیه السلام - بر رسول خدا - صلی الله علیه و آله - وارد شد. ایشان را غمناک و در فکر رفته دید. از پیامبر - صلی الله علیه و آله - پرسید که: چه شده است که در فکر فرو رفته اید؟ پاسخ داد: پسرم اهمانا جبرئیل نزد من آمد و گفت: ای رسول خدا! خداوند به شما سلام می‌رساند و می‌فرماید: همانا شما رسالت خود را سپری کرده و دوران زندگی شما به کمال رسیده است، پس اسم اعظم و میراث علمی و آثار نبوت را به علی بن ابیطالب واگذار... امام حسین - علیه السلام - می‌گوید: از پیامبر - صلی الله علیه و آله - سوال کردم: ای رسول خدا! چه کسی خلافت و قدرت سیاسی جامعه را پس از شما به دست می‌گیرد؟ پاسخ داد: پدرت علی بن ابیطالب... و بعد از علی - علیه السلام - حسن - علیه السلام - برادر تو و بعد از او، تو و نه امام که همه از فرزندان تو می‌باشند...»^۶

موارد ذکر شده به اضافه دهها حدیث و روایات متواتر دیگر، همگی دلالت بر این نکته دارند که امام حسین - علیه السلام - به روشی جریان نصب خود از جانب خداوند را مورد تاکید قرار داده است چرا که بارها از خود به عنوان جانشین و قائم مقام نبی مکرم اسلام - صلی الله علیه و آله - نام می‌برد، همان پیامبری که از جانب خداوند به هدایت و رهبری امت منصوب شده بود. از این گذشته چندین آیه قرآنی نیز بر این امر صحه گذارده اند که نمونه بارز آن آیه «اولو الارحام» می‌باشد. حضرت امام حسین - علیه السلام - در این مورد می‌فرمایند: «آنگاه که آیه ۷۵ سوره انفال نازل شد که فرمود: «و خوشاوندان در احکامی که خدا مقرر داشت نسبت به یکدیگر سزاوارترند». از پیامبر - صلی الله علیه و آله - تفسیر آن را پرسیدم، پاسخ داد: سوگند به خدا! غیر از شما خاندان من اراده نشده است، شمائید خوشاوندان یاد شده، پس آنگاه که من وفات کنم پدرت علی - علیه السلام - به مقام و منزلت من از

^۱ - بحار الانوار، ج ۲۵، ص ۱۸۵، حدیث ۶.

^۲ - مقتل خوارزمی، ج ۱، ص ۱۸۴.

^۳ - پیشین، ص ۱۸۶.

^۴ - تاریخ طبری، حوادث سال ۶۱ هجری قمری.

^۵ - مقتل خوارزمی، ج ۲، ص ۳۳.

^۶ - عوالم بحرانی، ج ۱۵، ص ۲۲۷، حدیث ۲۱۲.

دیگران سزووارتر است، وقتی پدرت وفات کرد، برادرت حسن - علیه السلام - از دیگران سزووارتر است و پس از حسن - علیه السلام - تو سزووارتری....^۱

با وجود این همه شواهد معتبر و موثق، صحت مدعای نامبرده به زیر سوال رفته و مردود خواهد شد، ولی با این همه، هنوز برای اینجانب جای سوال باقی است که چطور ایشان امری به این روشنی را انکار می نمایند؟ آیا - همانطوریکه گفته شد - در صددند تا مدعیان ولايت انتصاري فقيهان را تخطئه کنند؟ یا آن که برآند تا با استفاده از نام هميشه پرافتخار حسین - علیه السلام - ضمن تخريب وجهه طرفداران نظرية فوق، به ترويج اندیشه ها و افکار خود همت گمارند؟ البته در اين مقال قصد تشویش شخصیت و یا پیش داوری نادرست در مورد بیانات آقای کدیور را ندارم، چرا که اين عمل را دور از شان انسانیت و رسم جوانمردی می دانم اما با این حال در وادی نقد و نظر نسبت به این مدعیات ایراد جدی وارد می نمایم.

ب: نصب فقيهان و مغالطة آشکار:

ايشان سعی بر القای اين مطلب دارند که «وقتی امام حسین - علیه السلام - خود را منصوب از جانب خدا معرفی نمی کنند، چطور برخی ها، فقهها را منصوب از جانب خدا می دانند» و از اين طریق در صددند تا ولايت انتصاري فقيه را به زیر سوال ببرند. هر چند بحث پيرامون اين قضيه از حوصله اين مقال خارج است اما از باب تذکر باید عرض کرد که اولاً همانطوریکه گفته شد، امام حسین - علیه السلام - بر جريان نصب خويش از سوی خداوند تاكيد دارند، ثانیاً بر فرض که ائمه اطهار اين مطلب را صراحتاً بيان نکرده اند، دليل بر عدم نصب ايشان از سوی خداوند نیست، زيرا هر عقلی سليمی با اندکی تتبع در آيات و روایات مأثره در خواهد یافت که ائمه معصومین - عليهم السلام - به عنوان جانشينان پيامبر اكرم - صلی الله عليه و آله - منصوب خداوند حكيم اند، همانطوریکه حضرت ابراهيم - علیه السلام - به تعبير صريح قرآن، منصوب از جانب پروردگار يكتا بود «انی جاعلک للناس اماماً»^۲

ثالثاً جريان نصب فقيهان نيز در امتداد همان ولايت رسول خدا - صلی الله عليه و آله - است کما اينکه امام خمينی (ره) در اين مورد می گويد: «ولايت فقيه همان ولايت رسول خدا - صلی الله عليه و آله - است، قضيه ولايت فقيه يك چيزی نیست که مجلس خبرگان ایجاد کرده باشد، ولايت فقيه يك چيزی است که خدای تبارک و تعالی درست کرده است، همان ولايت رسول الله است»^۳ در جای دیگر نيز تاكيد می کند: «همان ولايتی که برای رسول اكرم - صلی الله عليه و آله - و امام - علیه السلام - در تشکيل حکومت و اجر او تصدی اداره هست، برای فقيه هم هست».^۴

البته نکته اي که نباید مغفول بماند آنست که منظور از نصب، نصب عام است نه نصب خاص. نصب عام یعنی تعیین فقيه جامع شرایط مقرر در فقه، برای افتاء ، قضاء، و رهبری بدون اختصاص به شخص معین یا عصر معلوم یا مصر معهود.^۵

این مدعای دو دليل نقلی و عقلی قابل تاييد است. دليل نقلی همان مقبولة «عمر بن حنظله» است که بر نصب فقيهان از جانب امام عصر (عج) تاكيد می نماید و دليل عقلی نيز از طریق دو قاعدة حکمت و لطف اثبات می گردد.

^۱ - تفسير برهان، ج ۳، ص ۲۹۳، حدیث ۱۵.

^۲ - سورة بقرة، آية ۱۲۴.

^۳ - صحيفه نور، ج ۱، ص ۱۷۱ - ۱۷۰.

^۴ - حکومت اسلامی، ص ۵۷.

^۵ - عبدالله جوادی آملی، ولايت فقيه، ص ۳۹۱.

با این حساب مشخص است که اعتقاد برخی از فقیهان به ویژه امام خمینی (ره) بر لزوم نصب فقیه از سوی خداوند، ریشه در دلائل و مستندات روایی و قرآنی دارد. چرا که آنان ولایت فقیه را ادامه همان ولایت رسول الله - صلی الله علیه و آله - می دانند که از جانب خداوند به نص صریح قرآن نصب شده است.

در پایان لازم است اشاره ای کوتاه به نقش مردم در این جریان اشاره گردد. اینجانب نیز مانند آقای کدیور معتقد به احترام خاص اهل بیت - علیهم السلام - به نظر و رای مردم می باشم، اما این سخن باعث نمی شود تا مشروعیت بخشی به ولایت اهل بیت - علیهم السلام - را تنها از جانب مردم بدانیم. زیرا مشروعیت و ولایت آنان از جانب خداست و آنچه نقش مردم را در این قضیه پررنگ تر می کند مقبولیت آن است. از این رو، ملاک امام حسین - علیه السلام - مشروعیت الهی همراه با رضایت و قبول مردمی بود، چرا که در اندیشه اسلامی نقش مردم در مقام اثبات و تحقق، چه درباره اصل دین، چه درباره امامت بالاصل، و چه درباره نصب خاص، نقش کلیدی است. تا چه رسد به ولایت فقیه که نصب عام است. مردم اگر نبوت پیامبری را قبول نکردند، آن پیامبر مهجور می شود و اگر امامت امامی را قبول نکردند، آن امام مهجور می شود. ولو آنکه آن امام حضرت علی بن ابیطالب - علیه السلام - باشد. پس باید مقام ثبوت، مشروعیت، و حقانیت را از مقام اثبات، مقبولیت و قدرت عینی جدا نمود.

تأملی در محتوای سخنرانی دکتر کدیور درباره بازخوانی مفهوم امامت

روزنامه همشهری ، ۱۸ فروردین ۱۳۸۵

روز یکشنبه در روزنامه شرق مطلبی تحت عنوان بازخوانی امامت در پرتو نهضت حسینی که موضوع سخنرانی جناب آقای کدیور در شب عاشورا بود، چاپ شد. عنوان و موضوع اصلی آن سخنرانی، توجه به مفاهیم تحریف شده دین برای بازشناخت آن و حرکت به سمت اصلاح در مسیر اصلاح حسینی است. اما در این میان مسئله امامت به عنوان یکی از مسائل تحریف شده، بیشتر مورد توجه و تأکید گوینده قرار داشته است. آنچه می توان به عنوان محورهای سخن مطرح کرد و درباره آن تاملی داشت در دو عنوان به شرح زیر قابل دسته بندی است:

۱- یکی از نکات جدی و فوق العاده پر اهمیت در این سخنرانی، تأکید بر این انحراف است که در طول تاریخ دینداری، دینداران یکسان به دین و گزاره های آن اهمیت نمی داده اند. برخی ابعاد دین بیشتر مورد علاقه و تقدیم دینداران بوده و بنابراین متورم شده است و برخی جنبه و گزاره های دین کمتر مورد توجه دینداران بوده و دچار تخفیف شده است.

اصل این مسئله آسیبی جدی است که در قرآن به شدت ملاحت شده است. خداوند می فرماید: افتومنون ببعض الكتاب و تکفرون بعض؟ منتها انصاف در چنین موضوعی آن است که گوینده خود نخستین شخص در ترسیم ابعاد دینداری باشد. مثلاً به مفهوم ولایت و اطاعت که به صراحت در قرآن بارها آمده و بر اطاعت محض از پیامبر و اولویت نبی بر جان و نفس مؤمنان اشاره شده است نیز باید دقت شود یا به آیاتی که صراحتاً مفهومی جدی از خشونت و اعمال رفتارهایی در عقوبات تخفیف کافران از سوی حکومت دینی آمده است نیز باید توجه داشت. این یک گزاره همه یا هیچ است که همان گونه که گوینده عنوان می کند ابعاد و آموزه ها و گزاره های آن باید یکسان مورد بررسی قرار گیرد.

۲- گوینده معتقد است در مسئله امامت آنچه تغییظ یافته است نوعی تقدیس در حوزه امامت است و ادعا می کند این نگاه تقدیسی در صدر اسلام کمتر بوده است. ایشان می گوید: وجه ممیزه تشیع از سایر قرائت های اسلامی

این سه شاخص است: برداشت علی علیه السلام عقلاً بی تر، عادلانه تر و عارفانه تر از دیگر قرائت‌ها از اسلام بود. اگر امروز این سه شاخصه را در نظر بگیریم می‌بینیم در مفهوم امامت ...

تایید در محافل دینی نوعاً بر جنبه‌های فرا بشری ائمه است. یعنی آنچه باعث می‌شود دیگران نتوانند چون آنان باشند و آنها را طبیعتاً متمایز با انسان‌های دیگر می‌کند خاک و مرتبه وجودیشان دست نیافتنی می‌شود. این گونه مسائل در قرن اول و دوم یا نبوده یا بسیار کم بوده است. تایید امام علی و متون معتبر باقیمانده از امامان همواره بر بشري بودن آنهاست.

چنانکه خود ایشان می‌فرمایند: انا و علی من شجره واحد و سائر الناس من شجرشتی هم چنان که امام قلب هستی است و اگر اما نباشد، زمین، صاحبان و اهل خود را فرو می‌خورد. اینها مذاخر و شعر بافی ذیست. حرف همان امامانی است که اتفاقاً در قرن اول و دوم می‌زیسته اند. گوینده در جای دیگر گفته است: جایی ندیده ام که در پاسخ سوال امام کیست، اما معصوم بگوید: الا مام هوانصوب من الله الا مام هوالمنصوص من قبل رسول الله، الا مام هوالمعصوم، الا مام هوالعالیم. ظاهراً یادشان رفته است که خداوند در آیه حدیث غدیر می‌فرماید: یا ایها الرسول بلغ ما انزل اليک من ربک و ان لم تفعل فما بلغت رسالته که هم نشانده‌ند لزوم نصب امام از سوی خداست و هم نشانده‌ند نصب امام از سوی پیامبر. حدیث پیامبر جابر را ندیده اند که یک امامان را نام بردنده و فرمودند جز با تمسمک به این دوازده نفر نمی‌توان به نجات امیدوار بود. اصلاً در نهج البلاغه دلیل لزوم وجود امام این گونه آمده است که: آیا توجه کرده اید که دو نفر هستند با یک دین، یک پیامبر، یک خدا اما دو برداشت از دین دارند پس باید امام معصومی باشد که راه حق را از باطل جدا کند.

به نظر می‌رسد آنچه در این سطور به شدت مشاهده می‌شود خلطی جدی بین مباحث تکوینی و تشریعی و کم توجهی به اصل و فرع مسئله امامت است. این باید مشخص شود که دلیل وجود امام چیست؟ یعنی چرا باید امام وجود داشته باشد. یا دلیل عقلی است که در متون شیعی و کلا می‌بر این مبنای پاپشاری شده و دلیل اصلی لزوم استمرار مسئله نبوت در اداره جامعه براساس قاعده لطف بوده است که در این صورت امام تمامی شئون پیامبر را دارد جز اخذ وحی و بلکه اگر نبی فقط وظیفه ابلاغ وحی را دارد امام وظیفه تبیین وحی و اعمال آن را نیز دارد. یا دلایل نقلی است و به سبب فرموده پیامبر مسئله امامت پدید آمده که در اینصورت باید به دقت به متون معتبر توجه داشت. اگرچنین نگاهی تقدیس تغلیط شده است به نظر می‌رسد اولین مروج آن خود حضرت نبوی است. اما جنبه‌های فرابشری امام ربطی به شئون انسانی او ندارد. یعنی دقیقاً مانند پیامبر که یا کل الطعام و یمشی فی الا سوّاق است امام هم همین گونه است. اما پیامبر در بعد تکوینی طبق فرموده خود ایشان اولین مخلوق و دلیل وجود دیگر مخلوقات است. در کتاب‌های اهل سنت آمده است که پیامبر فرمودند: انت بمنزله راسی علی جسدی پس به نظر می‌رسد این تقدیس نه از سوی مبشران بلکه از سوی خود پیامبر بوده است. همچنان که حدیث شریف کسae که در حد توافق است منتهی بر آیه ای می‌شود که صراحتاً بر عصمت پیامبر و اهل بیت اشاره می‌کند و می‌فرماید: انما يرید الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت و يظهر لكم تطهيراً گوینده محترم می‌گوید: آنچه ائمه بیشتر بر آن تایید می‌کنند نوعی افضلیت عملی، بصیرت، تهذیب، پاکی نفس و عقل درایتی در مقابل عقل روایتی است. اما یاد نداریم که سیدالشهداء، امام علی و دیگر ائمه برای معرفی خود بر جنبه‌های فرابشری استناد کنند. کافی است به نهج البلاغه به خطبه‌های امام حسین، ادعیه صحیفه سجادیه و دیگر متون معتبر دینی مراجعه کنید.

اتفاقاً آنچه در متون دینی است به هیچ عنوان به افضلیت و برتر بودن ائمه بر سایرین به مفهوم نسبی بودن نیست بلکه دقیقاً منبع و منشا تمامی فضیلت‌ها ائمه هستند و طبیعتاً امكان مقایسه وجود ندارد. اگر به همان متون معتبر دقت کنیم با بیش از صد روایت روبرو می‌شویم که امامان خود را منبع علم معرفت به خدای تعالی معرفی می‌کنند همچنان که امیرالمؤمنین در نهج البلاغه این چنین می‌فرمایند: خدایی را که نبینم نمی‌پرسنم او را با چشم نمی‌

توان دید اما با قلب می‌توان دریافت. یعنی علم امام در مرتبه از ظهور برای خود او قرار دارد که دیدن است. دیگر ائمه هم در روایات متعدد می‌فرمایند: بنا عرف الله و بنا وحد الله...^{۱۳}

پس در جنبه‌های تکوینی، قطعاً تقدیس هست و بی تردید قلب عالم امکان امام معصوم است. همچنان که در زیارت امین الله که وثاقت آن نیز در حد تواتر است، اصل امین الله نشانده‌هندۀ عصمت امام و علم اوست.

اما در زندگی بشری حتی وقتی امام در کرسی و جایگاه امامت می‌نشست هیچ تفاوتی با مردم عادی نداشت نه در حقوق و نه در جایگاه. این دقیقاً بدان سبب بود که امام اثبات کند که مسئله حکومت دینی یک امر انسانی است و بدون استفاده از علم غیب هم می‌توان عادلاً نه و عاقلاً نه حکومت کرد. امام علی این گونه عمل کرد تا برخی روشنفکران نگویند نمی‌توان از رفتار امام در تاسیس و ایجاد حکومت الگوبرداری کرد. دقیقاً همان حوزه تقدیسی که در اندیشه‌های کلا می‌شیعه در حوزه تکوینی وجود دارد و جناب آقای کدیور به آن خردۀ گرفته‌اند، در حوزه تشریعی و رفتار اجتماعی امام تبدیل به مستمسکی برای معرفی شدن و اثبات عدم استفاده از رفتار امامان در اتفاقات سیاسی شده است. پس آسیب اولی به شدت ضربه زننده است چون دین و آموزه‌های آن چنان توسط دینداران کم خرد و روشنفکران پرمدعا تعریف می‌شود که بتواند اندیشه‌های از پیش یافته شان را تحکیم کند. پس رفتار اجتماعی، سیاسی و غیرخصوصی امام، کاملاً قابل الگوبرداری است چون امام نمی‌خواسته از موضع علم غیب و عصمت مسائل را حل کند. پس می‌توان همچون مردم عادی غیرمعصوم بود و حکومت کرد و حکومت دینی کرد و غیرمعصوم می‌تواند برای تاسیس حکومت دینی قیام کند همچون امام حسین که قیام کرد و می‌تواند سکوت کند همچون امام حسن که سکوت کرد و می‌تواند در یک جنگ چهارهزار نفر را بکشد همچون امیرالمؤمنین که در چنگ نهروان این گونه عمل کرد و می‌تواند آن مرد شبّه افکن را تبعید کند همچنان که علی کرد چون رفتار امام قابل الگوبرداری است اما این بدان معنا نیست که در جنبه‌های تکوینی و خصوصی، امام مانند دیگر مردم است. امام یک حقیقت قدسی و یک واقعیت الهی است. امام عالم تر نیست، قلب امام محل تجلی علم الهی است همچنان که خود او در همان نهج البلاغه فرموده است. امامت هدیه‌ای الهی است و فارغ از خواست مردم امام همیشه امام است همچنان که پیامبر فرمود: الحسن و الحسین امامان قاماً وقعداً امام نه فقط معصوم بلکه عین عصمت است و عصمت بجز با علم به غیب و عبور از ظاهر به باطن پدید نمی‌آید. عصمت از لوازم علم کامل است. نه از لوازم علم کاملتر. لا یقاس بنا احد. این هم روایت معتبر.

پس باید دقت داشت و جنبه‌های وجودی امام را از جنبه‌های رفتاری او متمایز دانست. در جنبه وجودی، امام شانی از شئون پیامبر و بلکه نفس اوست اما در جنبه‌های رفتاری امامان اصرار داشته اند که ارادت قلبی دوستانشان تغییر در حقوق و تکالیف سیاسی و اجتماعی‌شان ایجاد نکند. امام علی مانند یک مسلمان متuhed در مورد اتفاقات تصمیم می‌گرفت و اگر چه چون معصوم بود هیچ گاه اشتباه نمی‌کرد ولی اصرار داشت که با عبارات گوناگونی همچون لزوم انتقاد از حاکم و امثال آن امکان الگوبرداری دینی از رفتار خود را در حوزه رفتار اجتماعی و سیاسی به مردم اثبات کند. اطلاق‌هایی که در این سخنرانی وجود دارد واقعی نیست و مراجعه به همان متون - البته بصورت کامل و نه گزینشی - مسئله را روشن می‌کنید.

به نظر می‌رسد اگر این سخنرانی با تعمق بیشتری در متون معتبر دینی و با توجه دقیق تری به فلسفه امامت ایراد می‌شد گوینده خود به دام تقلیط و تخفیف آموزه‌های دینی بخصوص در تعریف امام نمی‌افتاد تا مفهوم و جایگاه علم و عصمت امام نیز روشن تر و دقیق‌تر بیان شود.

تبیین امامت در پرتو قرآن و عترت

نقدی بر سخنرانی دکتر کدیور با عنوان "بازخوانی امامت در پرتو نهضت حسینی"

مهدی نصیری / روزنامه شرق، ۱۴ فروردین ۱۳۸۵

روزنامه شرق مورخ ۱۴ و ۱۵ اسفند ۱۳۸۴ اقدام به درج سخنرانی آقای دکتر محسن کدیور با عنوان "بازخوانی امامت در پرتو نهضت حسینی" نموده بود که حاوی نکات و مطالب قابل تأملی پیرامون مسأله خطیر امامت است، ضمن آن که آقای کدیور در همین سخنرانی وعده پرداخت بیشتر به این مباحثت را در آینده داده است. سخنران محترم در اظهارات خود بخشی از مهم‌ترین و اساسی‌ترین اعتقادات تشیع را در موضوع امامت به نقد و چالش کشیده و خواستار ارائه تفسیری نو و جدید از مسأله امامت شده است.

نگارنده این سطور بی‌آن‌که به برخی مسائل سیاسی و حاشیه‌ای مطرح شده در این سخنرانی بپردازد، ابتدا چکیده‌ای از اهم مطالب عنوان شده توسط آقای کدیور را پیرامون موضوع امامت گزارش کرده و سپس توضیحاتی را ارائه می‌نماید:

۱- تلقی از امامت در جامعه ما دچار استحاله و تحول جدی شده است. در مفهوم امامت از قرن اول تا امروز به تدریج ابعادی تغییط، تاکید و بر جسته شده است و ابعادی تخفیف‌یافته، تضعیف و کوچک شده است. آنچه غلیظ شده است نوعی تقدیس در حوزه امامت است حال آن که در قرون اولیه اثر کمتری از آن یافت می‌شود. تأکید امام‌علی(ره) و متون معتبر باقی مانده از امامان همواره بر بشری بودن آنهاست. آنچه که آن‌ها به آن تأکید می‌کردند، نوعی افضلیت علمی، بصیرت، تهذیب، پاکی نفس و عقل درایتی در مقابل عقل روایتی است اما یاد نداریم که سیدالشهداء، امام علی(ع) و دیگر ائمه(ع) برای معرفی خود بر جنبه‌های فرابشری استناد کنند. کافی است به نهج البلاغه، خطبه‌های امام حسین(ع)، ادعیه صحیفه سجادیه و سایر متون معتبر دینی مراجعه کنید.

۲- من جایی ندیده‌ام امام حسین در پاسخ به این سؤال مهم که امام کیست؟ گفته باشد: الامام هوالمنصوب من الله، الامام هوالمنصوص من قبل رسول الله، الامام هوالمعصوم، الامام هوالعالم بالغیب، مگر نه این که این چهار نکته ابعاد مرجعی به نام امامت کلامی در میان ما است. عصمت، علم غیب، نصب‌الهی و نص از جانب پیامبر چهار نکته‌ای که متكلمين محترم ما از حدود قرن سوم و چهارم به بعد گفته‌اند و هرچه پیش رفته، گسترده‌تر و فربه‌تر شده است.

۳- این مفاهیم در قرون اولیه از زبان امامان کمتر گفته شده است و شیعیان اصیل از قبیل سلمان، ابوذر، مقداد، عمار، کمیل، مالک اشتر، ابوبصیر، زراره و محمد بن مسلم... آنان را این‌گونه که متكلمان رسمی معرفی می‌کنند، نشناخته بودند. آیا مسلمانان صدر اسلام و شیعیان اولیه با ائمه خود با این مفاهیم مواجه می‌شدند یا با مفاهیم قرآنی و متعارف؟

۴- امروز می‌باید از تبدیل "معارف اصیل دینی" به نظام خاص کلامی - فقهی بحث کرد و این که چگونه این نظام کلامی - فقهی به جای آن مباحثت اصیل دینی نشسته‌اند. در قرون اولیه و متون معتبر، نکات متفاوتی به عنوان شاخص امامت بیان شده است که نوعاً ناظر به هدایت به راه خدا، اقامه دین و حقوق مردم است.

۵- اسوه بودن ائمه زمانی است که سنتیت و تشابهی بین امام و مأمور ممکن باشد. این مشابهت در امکان رسیدن به مرتبه امام برای مأمورین است و وقتی این صفات در آن‌ها به حدی باشد که متكلمين فرموده‌اند، دیگر اسوه بودن از آن وجودهای محترم بر می‌خizد.

۶- نمی‌خواهم بگویم این مفاهیم نادرست است، می‌خواهم بگویم شاخص امامت روز اول چیز دیگری بود و به تدریج به نصب، نص، عصمت و علم غیب تحول یافت.

۷- امام علی(ع) در عبارت "ما اخذ الله على العلماء ان لا يقاروا على كطأة ظالم ولا سغب مظلوم..." خود را علماء خطاب می‌کند. امام علی(ع) در نهجه البلاغه به جای این که خود را به علم غیب معرفی کند (یعنی آنچه متکلمان گفته‌اند) از پیمان خدا با عالمان سخن می‌گوید.

۸- وقتی که مردم وجودهای مذهب عالم ائمه(ع) را مشاهده کردند به سیاق مبالغه شرقی به این نتیجه رسیدند که این‌ها باید تافته جدا باشند و شروع کردند در مناقب و فضائل آن‌ها سخن گفتن و سخن را به جایی رساندند که داد خود ائمه(ع) برخاست که آنچه می‌گویید، خارج از حد ماست، ما این که شما می‌گویید نیستیم. این افراد مشهور به غالی شدند. امام علی(ع) گروهی از این غالیان را مجازات کرد.

۹- گروهی دیگر که شعبه‌ای از غالیان‌اند، مفهومه هستند که می‌گویند خداوند کار خلقت جهان، کار دین و کارتدبیر و روزی رسانی خلائق را به پیامبر(رس) و پس از پیامبر به علی و ائمه بعدی(ع) تفویض کرده است. روایات فراوانی از این‌ها صادر شده و اکنون در میان جوامع روایی ما وجود دارد.

۱۰- مراتبی از مفهومه که قائل به تفویض خلقت عالم به ائمه بودند، به صراحت توسط برخی علماء شرک دانسته شد. این‌ها کم کم از شیعیان جدا شدند و در بین شیعه دیگر کسی با این تفکر نبود. اما مراتب بعدی تفویض مثل تفویض در امر دین باقی ماند. یعنی این که خدا امر دینش را به پیامبر (ص) و امام(ع) سپرده است، آن‌ها غیر خدانمی خواهند ولی می‌توانند هرچه را که صلاح بدانند حلال یا حرام کنند، یا تابیدن آفتاد و باریدن باران، به اذن ائمه واز برکت وجود ایشان است.

۱۱- در جلد ۲۵ بحار الانوار، بیش از ۱۰۰ صفحه حدیث در نفی غلو و تفویض یافت می‌شود. مسأله تا بدانجا بالا می‌گیرد که در قرن چهارم شیخ صدوق می‌گوید: مفهومه و غلات کافر و مشرک هستند و از همه اهل ضلالت گمراه‌ترند.

۱۲- علمای آن زمان قم نسبت به غلو و تفویض بسیار سخت‌گیر بودند و کسانی را که در حق ائمه زیاده‌روی می‌کردند از شهر اخراج می‌کردند.

۱۳- تفکر تفویضی با یک شکل اعتدالی تر از حالت اولیه‌اش به اندیشه غالب و مسلط شیعی تبدیل شد. مرادم از تفویض اعتدالی این است که ائمه را خدا نمی‌دانند و به آن‌ها امر خلقت جهان را تفویض نمی‌کنند اما در سه محور، اندیشه تفویض را حفظ می‌کنند: یکی تدبیر عالم، دوم اعطای رزق عباد، سوم در شریعت و دین. اصلًاً بحث تفویض امر دین و دنیا به ائمه از بدیهیات اولیه مذهب تشیع است و با بیان این مطلب دیگر نام خود را تفویضی نمی‌گذارند، نامش می‌شود شیعه اصیل. این معالم مذهب است که استحاله و تغليظ شد.

۱۴- در ادعیه شیعه وقتی مقایسه کنیم می‌بینیم دو سنخ دعا و زیارت وجود دارد، سنخ اول متعلق به تفکر اول (تشیع اولیه) و سنخ دوم متعلق به تفکر دوم (تشیع مفهومه اعتدالی) است. سنخ اول دعای کمیل، دعای ابو حمزه، دعاهای صحیفه سجادیه، مناجات شعبانیه و دعای عرفه است. در این دعاها یک کلمه اتکا و توسل به غیر خدا نیست، هرچه هست مستقیم به حضور خدا رفتن است.

۱۵- ما تشیعی داریم که شاخصه‌اش خطبه سیدالشهداء در روز عاشورا، خطبه‌های نهجه‌البلاغه و دعاهایی چون عرفه امام حسین است و تشیع دیگری داریم که شاخصه‌اش توسل و شفاعت ائمه به جای توکل به ذات را بوبی است!

× ×

آنچه گذشت فرازهای مهم مطرح شده توسط آقای کدیور بود.

اکنون به ارائه توضیحاتی پیرامون مدعیات فوق می‌پردازیم تا دریابیم از چه میزان صحت، استحکام و استناد برخوردارند:

۱- اگرچه سخنران محترم ابراز داشته است که قصد انکار وجود ویژگیهایی چون نصب از جانب خداوند، نص از جانب رسول خدا(ص)، عصمت و علم به غیب را در امامان(ع) ندارد، اما فضای کلی بحث این است که این ویژگی‌ها نه به استناد سخنان خود ائمه(ع) بلکه محصول دخل و تصرف متكلمان و فقهاء است و امامت کلامی اقتضای مطرح کردن چنین ویژگیهایی را داشته است و الا امام حسین(ع) هرگز در توصیف امامت این چهارویژگی را ذکر نکرده است. از سخنان ایشان هم چنین بر می‌آید که وجود گرایشهایی چون غلو و تفویض در میان شیعیان و اغلب عالمان شیعی در ارائه چنین تصویری از امامت مدخلیت داشته است و ما همچنان با گرایشهای غلوامیز و تفویضی مواجهه‌هستیم. سخنران محترم خوشبختانه به برخی عالمان از جمله شیخ صدوq و مجلسی و نیز برخی متون از جمله نهج البلاغه، صحیفه سجادیه، دعای عرفه و دعای ابو حمزه در جهت تأیید حرفهای خود استناد کرده است و اعتراف نموده است که این عالمان و متون در مقابل مسئله غلو و تفویض موضوعی مناسب دارند و امامت مطرح شده توسط آن‌ها، از امامت کلامی - فقهی متفاوت است. البته ایشان بارها سخن از متون معتبر گفته‌اند که ای کاش نام آن‌ها را نیز ذکر می‌کرندند تا با مراجعه به آن‌ها به وضوح بیشتری پیرامون مسئله دست می‌یابتیم.

اما ما عمده‌تاً با مراجعه به کتب روایی شیخ صدوq که به اعتراف همه کسانی که با بنیان احادیث و روایات مشکلی ندارند، در زمرة کتب و متون در مجموع معتبر است و سخنران محترم هم به موضع مناسب صدوq در مسئله امامت و حساسیت در مقابل غلو و تفویض اشاره کرده است، نشان خواهیم داد که منشاً طرح چهار ویژگی فوق‌الذکر برای ائمه(ع)، کسی جز رسول گرامی اسلام(ص) و خود ائمه(ع) نبوده و هرگز یافته و یا بافتہ متكلمان و فقهاء نمی‌باشد، ضمن آن که آیاتی از قرآن نیز اشاره به ویژگیهای مورد بحث دارند.

الف: عصمت

شیخ صدوq(ره) در کتاب معانی الاخبار، در بابی با عنوان "معنی عصمة‌الامام" به ذکر سه حدیث می‌پردازد که مضمون آن‌ها علاوه بر اثبات عصمت برای ائمه(ع)، حاوی معنای عصمت نیز هست:

۱- حدیث اول از امام موسی بن جعف(رع) به نقل از امامان صادق(ع) باق(رع) و سجاد(ع) است که فرمود: همه ما امامان، معصوم هستیم و عصمت را نیز از ظاهر خلقت و قیافه نمی‌توان شناخت و از همین روجز از راه نص (الهی یا نبوی و یا امام سابق) قابل شناخت نیست. از امام کاظم(ع) سؤال شد، معنای عصمت چیست؟ فرمود: معصوم یعنی چنگ زننده به ریسمان الهی که قران است و این دو (قرآن و امام) تا روز قیامت از هم جدایی ندارند. امام(ع)، هادی به قرآن و قرآن، هادی به امام(ع) است و معنای سخن خداوندکه "آن هذا القرآن یهدی للتی هی اقوم" نیز همین است.^۱

۲- در روایت بعدی، صحابی معروف امام صادق(ع) هشام بن حکم در پاسخ به فردی که از وی می‌پرسد این سخن شما که می‌گویید "جز معصوم کسی نمی‌تواند امام باشد" یعنی چه؟ می‌گوید، از امام صادق(ع) همین سؤال را پرسیدم، ایشان فرمود: معصوم یعنی آن که به مدد الهی از همه محارم الهی اجتناب ورزد و آیه "و من یعتصم بالله فقد هدی الی صراط مستقیم" اشاره به همین معنا دارد.

شیخ صدوq پس از ذکر این سه حدیث می‌گوید: "دلیل بر عصمت امام این است که چون هر سخنی که از گوینده‌ای نقل می‌شود، قابل تأویل به معانی گوناگون است و قرآن و سنت نیز محتمل وجود گوناگون است، واجب است که با قرآن و سنت نبوی(ص)، راوی و مفسر صادق و معصوم از دروغ و خطأ باشد که مقصود واقعی خدا - جل و علا - و رسول(ص) را از کتاب و سنت توضیح دهد که اگر چنین نباشد و خداوند چنین فردی را تعیین نکرده باشد، گویا جواز اختلاف و تفرقه در دین را صادر کرده است که

^۱- شیخ صدوq، معانی الاخبار، انتشارات جامعه مدرسین، ۱۳۶۱ ه، ص ۱۳۲

می‌دانیم این امری محال از جانب خداوند است. بنابراین واجب است که با قرآن و سنت در هر عصری کسی باشد که مقاصد خداوند و رسول را از قرآن و سنت توضیح دهد و باب تأویلهای گوناگون را سد کند و از سوی دیگر واجب است که این فرد معصوم از دروغ و اشتباه باشد تا در آنچه خبر می‌دهد، احتمال دروغ و خطأ را نداشته باشد.^۱

شیخ صدوق در ادامه می‌افزاید:

”وقتی پذیرفتیم که صفت عصمت برای امام واجب است، به ناچار باید بپذیریم که خداوند باید از لسان نبی بر اوتنصیص کند، چرا که عصمت ویژگی‌ای نیست که در ظاهر افراد بتوان شناخت“^۲

صدقه (ره) هم‌چنین در علل الشرایع به نقل روایت زیر از علی(ع) می‌پردازد که: انما الطاعة لله -عزوجل- ولرسوله و لولاة الامر و انما امر بطاعة اولی الامر لانهم معصومون مطهرون و لا يأمرون بمعصيته. اطاعت(به طور مطلق) فقط از خدای تعالی و رسول او و والیان امر واجب است و اطاعت صاحبان امر به آن جهت واجب شده که آنان معصوم و پاکیزه‌اند و به گناه امر نمی‌کنند.^۳

علامه مجلسی (ره) در کتاب بحار الانوار^۴ در ذیل بابی با عنوان باب عصمة الائمه و لزوم عصمة الامام(ع)، ۲۳ حدیث درباره معصوم بودن امامان(ع) ذکر می‌کند و در پایان این باب به نقل سخن صدوق(ره) در باب عصمت امامان می‌پردازد که می‌گوید:

”به عقیده ما، انبیاء و رسولان و ائمه(ع) همگی معصوم و پاک از هر آلودگی هستند، نه مرتكب گناه کبیره‌می‌شوند و نه صغیره و هرگز از امر خدا سرپیچی نمی‌کنند و به آنچه مأمورند، عمل می‌کنند و هر کس از امامان نفی عصمت کند، جاہل در حق آنان است“^۵

ب: نصب الهی

و اما ادله این که ائمه(ع) از جانب خداوند منصوب به مقام امامت شده‌اند:
آیات:

- ۱- یا ایهاالذین امنوا اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم،^۶ به اعتقاد همه شیعیان، اولی الامر کسانی جز ائمه معصومین(ع) نیستند که بر اساس این آیه به امر و نصب الهی به این مقام نائل شده و واجب الاطاعت هستند.
- ۲- یا ایهاالرسول بلغ ما انزل اليك من ربک و ان لم تفعل فما بلغت رسالتک والله يعصمك من الناس^۷ ای پیامبر، آن چه از طرف پروردگار بر تو نازل شده است، کاملاً برسان و اگر نکنی رسالت او را انجام نداده‌ای و خداوند تو را از مردم حفظ می‌کند.

به اتفاق و اجماع همه شیعیان، مفاد این دستور [او نصب]الهي چیزی جز معرفی امام علی(ع) به مقام جانشینی حضرت رسول(ص) و امامت مردم نبوده است.

- ۳- الیوم اکملت لكم دینکم و أتممت عليکم نعمتی و رضیت لكم الاسلام دینا^۸
”امروز دین شما را کامل کردم و نعمت را بر شما تمام نمودم و اسلام را به عنوان دین برای شما پسندیدم“.

^۱- همان، ص ۱۳۴

^۲- همان ص ۱۳۶

^۳- علل الشرایع، ص ۱۲۳

^۴- بحار الانوار، ج ۲۵، ص ۱۹۱

^۵- بحار الانوار، ج ۲۵، ص ۲۱۱ به نقل از اعتقادات صدوق، ص ۱۰۸-۱۰۹

^۶- نساء / ۵۹

^۷- مائدہ / ۶۷

^۸- مائدہ / ۳

باز هم به اجماع همه شیعیان، این اکمال دین و اتمام نعمت از جانب خداوند ناشی از چیزی جز نصب علی(ع) به عنوان امام و جانشین رسول الله(ص) نبوده است.

۴- انما ولیکم الله و رسوله و الذين آمنوا الذين يقيمون الصلوة و يؤتون الزكوة و هم راكعون^۱
”سرپرست شما تنها خدا و پیامبر او و مؤمنانی هستند که نماز را بربا می دارند و در حال رکوع زکات می دهند.“
به اتفاق همه مفسران، مقصود از ”والذين آمنوا“ که در اینجا از جانب خداوند به عنوان سرپرست و ولی مؤمنان در کنار خداوند و رسولش منصوب شده است، کسی جز امام علی(ع) نیست که در حال رکوع انگشتی اش را به فقیری بخشید.

به روایت شیخ صدوق از امام باق(رع)، این آیه در پاسخ به گروهی یهودی تازه مسلمان نازل شد که از رسول خدا(ص) پرسیدند موسی، یوشع بن نون را وصی و جانشین خود قرار داد، جانشین تو و ولی و امام ما پس از تو کیست؟^۲
و اما روایات:

۱- شیخ صدوق در معانی الاخبار به نقل روایتی از امام باق(رع) و ایشان به نقل از پدرش و پدرش به نقل از جدش (علیهم السلام) می پردازد که وقتی آیه ”و كل شی احصیناه فی امام مبین“ بر رسول خدا(ص) نازل شد، ابوبکر و عمر برخاسته و پرسیدند: یا رسول الله(ص) آیا مقصود از امام مبین تورات است، حضرت(ص) فرمود: نه، گفتند: انجیل است؟ فرمود: نه، گفتند: قرآن است، فرمود: نه، در این هنگام امام علی(ع) وارد شد و حضرت رسول(ص) به علی اشاره کرد و گفت: اوست امامی که خداوند هر علمی را در او احصاء کرده است.

۲- شیخ صدوق در معانی الاخبار به نقل روایتی از امام رضا(ع) می پردازد، به این شرح:
”خداوند پیامبرش را قبض روح نکرد مگر آن که دینشان را کامل کرد و قرآن را که تفصیل هر چیزی در آن است بر او نازل کرد و در حجۃ الوداع این آیه را نازل کرد که ”الیوم اکملت لكم دینکم و...“، پس امر تعیین امامت علی(ره) از جانب خداوند [ما] یه اتمام دین بوده است...، مسأله امامت مهمتر و عظیمتر و بلند مرتبه تر و دستنایافتی تر از آن است که مردم با عقلها و نظراتشان بدان دست یابند و یا آن که امامی را برای خویش انتخاب کنند. امامت مقامی است که ابراهیم خلیل پس از مقام نبوت بدان دست یافت و امامت در ذریه ابراهیم(ع) باقی ماند و در قرنی پس از قرنی به ارث رسید تا آن که رسول خدا(ص) آن را به ارث برد و حضرتش به امر خداوندان مقام را پس از خود به علی(ع) اعطاء کرد و پس از آن مقام امامت در ذریه علی(ع) باقی ماند.^۳

۳- ابی جارود از امام باقر(ع) می پرسد؟ امام چگونه شناخته می شود؟ امام(ع) فرمود: با ویژگیهایی که اول آنها نص و نصب از جانب خداوند متعال است که او را به عنوان راهنما و حجت بر مردم نصب می کند، از همین رورسول خدا(ص) آبیه دستور خداوند[علی(ع)] را نصب کرد و او را به مردم معرفی نمود و همچنین ائمه(ع) هر یک امام پس از خود را آبیه دستور خداوند[نصب می کند].^۴

۴- علی(ع) طی سخنانی در جمع انصار و مهاجران که در مسجد پیامبر در زمان عثمان جمع شده بودند، فرمود: ”شما را به خدا سوگند می دهم آیا می دانید وقتی آیه ”ای آنان که ایمان آوردید، خدا را اطاعت کنید و رسول و اولو الامر از خودتان را اطاعت کنید“ (نساء ۵۹) و آیه ”همانا ولی شما فقط خدا و رسولش است و آنان که ایمان آورده و نماز اقامه می کنند و در حال رکوع زکات می دهند“ (مائده ۵۵) و آیه ”و غیر خدا و رسولش و مؤمنان، دوست اختیار نکنند.“ (توبه ۱۶)، نازل شدند، مردم به رسول خدا(ص) عرض کردند: آیا این آیات به عدهای خاص از مؤمنان

^۱- مائدہ / ۵۵

^۲- امالی صدوق، ص ۱۸۶

^۳- معانی الاخبار، ص ۱۰۲

^۴- همان

اختصاص دارد یا برای همه آن‌ها است؟ خداوند متعال به پیامبرش دستور داد تاوالیان امرشان را به آنان بشناسند و چنان که نماز و زکات و روزه و حج را برای آن‌ها تفسیر می‌کند، ولایت را نیز برایشان تفسیر کند، پس مرا در غدیر خم، علم و نشانه برای مردم قرار داد؛ سپس خطبه خواند و فرمود: ای مردم آیامی دانید خدا - عزوجل - مولای من است و من مولای مؤمنان و از خود آن‌ها به آن‌ها سزاوارتم؟ همه گفتند: آری یار رسول الله، سپس فرمود: ای علی برخیز، من برخاستم، پس فرمود: هر که من مولای اویم، این علی مولای اوست... بعد ابوبکر و عمر بلند شدند و گفتند ای رسول خدا آیا این آیات فقط به علی اختصاص دارد، حضرت فرمود: آری بهاؤ و اوصیای من تا روز قیامت. گفتند: ای رسول خدا، آنان را به ما معرفی کن، فرمود: علی برادرم و وزیرم و ارشم ووصیم و خلیفه من در امتم، سپس فرزندم حسن و بعد فرزندم حسین و بعد نه نفر از اولاد حسین یکی پس از دیگری. قرآن با آن‌ها است و آن‌ها قرآن‌اند، از قرآن جدا نمی‌شوند و قرآن از آن‌ها جدا نمی‌شود تا در کنار حوض کوثر بر من وارد شوند.^۱

۵- امام صادق(ع) فرمود:

"خداوند در روز قیامت با سه نفر سخن نمی‌گوید و به آن‌ها توجه نمی‌کند و آن‌ها عذابی در دنیا کار دارند: کسی که درختی را برویاند که خدای متعال آن را نرویانده باشد؛ یعنی کسی که امامی را نصب کند که خدا او را نصب نکرده است و کسی که امام منصوب از سوی خدای متعال را انکار کند و هر کسی که خیال کند برای او در این دو در اسلام سهمی هست، در حالی که خداوند می‌فرماید: و ربک يخلق ما يشاء و يختار، ما كان لهم الخيرة (قصص ۴۸). پروردگار تو می‌آفریند آن را که می‌خواهد و اختیار می‌کند و آنان اختیاری ندارند"^۲

۶- ابوصیر می‌گوید: نزد امام صادق(ع) بودم که سخن از اوصیاء و امامان پیش آمد و من نام اسماعیل آفرزند امام صادق(ع) را بردم، امام فرمود: نه، قسم به خدا این امر دست ما نیست بلکه در عهده خود خداوند است که یکی را پس از دیگری معرفی می‌کند.^۳

۷- عمرو بن اشعث می‌گوید: از امام صادق(ع) شنیدم که می‌گوید: آیا می‌پنداشید که هر یک از ما کسی را که می‌خواهیم وصی خود قرار می‌دهیم؟ نه به خدا قسم، این [امامت] عهدی از جانب خدا و رسول است که به مردی پس از مرد دیگر می‌رسد تا آن که این امر به صاحبی منتهی می‌شود.^۴

ج: نص

۱- مجلسی(ره) در جلد ۲۳ بحار در ذیل بابی با عنوان "امامت جز با نص نیست و بر هر امامی واجب است که بر امام بعد از خود تنصیص نماید"، ۲۵ حدیث ذکر می‌کند.

۲- شیخ صدوq در کتاب کمال الدین و تمام النعمه، در مورد نص بر حضرت حجت بن الحسن(عج) و این که دوازدهمین امام است به ترتیب زیر احادیث فراوانی را ذکر می‌کند:

۱- نص خداوند بر قائم(عج)، ۴ حدیث

۲- نص رسول خدا(ص) بر قائم(عج)، ۳۷ حدیث

۳- نص امیرالمؤمنین بر قائم(عج)، ۱۹ حدیث

۴- نص حضرت فاطمه(س) بر قائم(عج)، ۱ حدیث

۵- نص بر قائم(عج) در لوحی که خداوند او را به رسولش اهداء کرد و حضرت رسول(ص) آن را به فاطمه(س) واگذار نمود و فاطمه(س) به جابر بن عبد الله انصاری و جابر آن را به امام باق(رع) تحويل داد.

^۱- احتجاج طبرسی، ج ۱، ص ۳۴۴

^۲- تحف العقول، ص ۳۲۹

^۳- کافی، ج ۱، ص ۲۷۶، بحار الانوار، ج ۴۸، ص ۲۵

^۴- شیخ صدوq، کمال الدین و تمام النعمه، ص ۲۲۲

- ۶- نص امام حسن(ع) بر قائم (عج)، ۲ حدیث
- ۷- نص امام حسین(ع)، ۵ حدیث
- ۸- نص امام سجاد(ع)، ۸ حدیث
- ۹- نص امام باق(ع)، ۱۷ حدیث
- ۱۰- نص امام صادق(ع)، ۵۷ حدیث
- ۱۱- نص امام موسی(ع)، ۶ حدیث
- ۱۲- نص امام رضا(ع)، ۸ حدیث
- ۱۳- نص امام جواد(ع)، ۳ حدیث
- ۱۴- نص امام هادی(ع)، ۱۰ حدیث
- ۱۵- نص امام عسگری(ع)، ۹ حدیث^۱

گفتنی است که در اکثر احادیث فوق علاوه بر قائم(عج) نام دیگر امامان نیز ذکر شده است.

- ۳- کلینی(ره) در اصول کافی در ذیل بابی با عنوان "آنچه خدا و رسولش بر امامان، یکی پس از دیگری نص کردند"^۲
- ۷ حدیث ذکر کرده و در ۱۲ باب دیگر احادیث مربوط به نص امام قبلی بر امام یا ائمه بعدی را ذکرمی‌نماید.^۳

د: علم غیب ائمه(ع)

هم‌چنین در احادیث فراوانی بر عالم بودن ائمه(ع) به امور نهانی و غیبی اشاره و تأکید شده است که البته این علم غیب از جانب خداوند به آن‌ها اعطاء شده و می‌شود و آنان خود هیچ گونه استقلالی در آن ندارند، ضمن آن که علم غیب ائمه(ع) مطلق نبوده^۴ و اموری از جمله علم به آغاز قیامت از آنان نیز پنهان است و جز خداوند نمی‌داند. علی(ع) می‌فرماید: "علم خدا به دو گونه است، علمی که آن را برای خود برگزید، هیچ پیامبر و فرشته‌ای را از آن آگاه نمی‌سازد... علمی که آن را به فرشتگان می‌آموزد و آنان در اختیار پیامبر و اهل بیت‌ش می‌نهند و بزرگ و کوچک این خاندان تا قیامت از آن بهره می‌برند".^۵

خداوند نیز در قرآن به این موضوع اشاره می‌کند که دانش غیبی خویش را به کسانی اعطاء می‌کند: عالم الغیب فلا یظہر علی غیبه احداً الا من ارتضی من رسول (جن آیه ۲۶ و ۲۷)

خداوند دانای غیب است که هیچ کس را از غیب خویش آگاه نمی‌سازد مگر پیامبر [ایا امامی] که او بپسندد. در زیارت جامعه کبیره، خطاب به ائمه(ع) می‌خوانیم: و ارتضاکم لغیبه و اختارکم لسره^۶
خداوند شما را برای غیب خود پسندیده و برای رازش برگزیده است.

و اما روایاتی که بیانگر وجود علم غیب نزد ائمه(ع) است:

۱- امام علی(ع) در خطبه‌ای از نهج‌البلاغه که در آن از اوضاع نابسامان آینده پیشگویی می‌کند و از تسلط‌حجاج بن یوسف ثقی خبر می‌دهد، به این آگاهی نام علم غیب می‌نهد و می‌فرماید:

"اگر آن چه می‌دانم - و غیب آن بر شما پوشیده است - می‌دانستید، به بیان‌ها بیرون می‌شدید و بر کرده‌های خویش می‌گریستید، به سر و سینه می‌زدید و مال‌های خود را بی‌نگهبان و می‌گذاشتید و کسی را بر آن

^۱- کمال الدین و تمام النعمه، ص ۲۵۰-۳۸۴

^۲- کافی، ج ۱، ص ۳۲۹ تا ۳۲۶

^۳- شیخ مفید انتساب علم غیب مطلق به ائمه(ع) را رد کرده و می‌گوید این دیدگاه کل امامیه است به جز اندکی از آن‌ها که در زمرة غلاة و مفوضه‌هستند (اوائل المقالات، ص ۶۷)

^۴- بحار الانوار، ج ۲۶، ص ۱۰۲

^۵- شیخ صدوق، من لا يحضره الفقيه و بحار ج ۹۹، ص ۱۲۹

- نمی‌گماشتید... به خدا به زودی مردی از تقیف بر شما چیره شود، سبک سر، گردنکش و ستم‌گر که مالتان را ببرد و پوستتان را بدرد.^۱
- ۲- علی(ع) خود را یکی از مصادیق "من ارتضی من رسول" در آیه فوق الذکر درباره علم غیب می‌داندو می‌گوید: من همان مرتضای از رسول هستم که خداوند او را بر دانش غیبی‌اش مطلع کرده است.^۲
- ۳- امام علی(ع) در نهج‌البلاغه به نقل از رسول خدا(ص) درباره خود می‌گوید: "تو می‌شنوی آنچه را من می‌شنوم و می‌بینی آن چه را من می‌بینم، جز این که تو پیامبر نیستی"^۳
- از روایت فوق دریافت می‌شود که امام(ع) نیز از اخبار و اطلاعات غیبی‌ای که فرشته وحی برپیامبر(ص) نازل می‌کرد، آگاه می‌شد.
- ۴- یکی از یاران امام علی(ع) پس از شنیدن پیش گویی‌های آن حضرت، شگفت‌زده پرسید: "ای امیر مؤمنان! تو را علم غیب داده‌اند؟"، امام در پاسخ فرمود: "این علم غیب نیست آعلم غیب ویژه خداوند^۱، علمی است که از دارنده علم آموخته‌ام، علم غیب، علم قیامت است و آن چه خدا گفته است که "آن الله عنده علم الساعة"^۲، پس این علم غیب است که جز خدا کسی آن را نداندو جز این، علمی است که خدا آن را به پیامبرش آموخته و او نیز مرا آموخته و دعا کرده است که سینه من آن را فraigیردو دلم آن علم را در خود پذیرد.^۳
- ۵- علی(ع): رسول خدا هزار در دانش را به روی من گشود... که هر دری خود به هزار در دیگر رهنمون است... به گونه‌ای که اکنون از زمان فرا رسیدن مرگ و پیشامدهای ناگوار خبر دارم و با دانش خدادادی به داوری آن می‌پردازم.^۴
- ۶- علی(ع): به خدا اگر بخواهم به هر یک از شما خبر می‌دهم که از کجا آمده و به کجا می‌رود و سرانجام کارهای او چه خواهد بود، لیکن می‌ترسم که درباره من به راه غلو روید و مرا بر رسول خدا(ص) تفضیل‌دهید.^۵
- ۷- علی(ع): سوگند به کسی که جانم در دست اوست، من نیز از آنچه پیامبر می‌دانست، آگاهم و از حوادثی که تاکنون روی داده است، یا تا قیامت روی می‌دهد، خبر دارم.^۶
- ۸- علی(ع) در توصیف امام معصوم می‌گوید: کسی که روح الهی را در می‌یابد، از رویدادهای گذشته و آینده و آنچه در دل مردمان و زمین و آسمان است، آگاه می‌گردد.^۷
- ۹- کتب معتبر روایی ما مملو از روایاتی است که درباره آگاهی ائمه(ع) از دانش‌های غیبی و امور نهانی است. از جمله در جلد ۲۶ بحار الانوار از ابتدا تا صفحه ۲۲۶ در موضوع ابعاد و گستره علمی ائمه(ع) و از جمله علم آنها به امور غیبی ده‌ها حدیث نقل شده است.
- ۱۰- شیخ صدق در کتاب عيون اخبار الرضا(ع) در باب پیشگویی‌ها و اخبار حضرت رضا(ع) از امور نهانی و غیبی، ۴۴ حدیث ذکر می‌کند.

۱- دانشنامه امام علی(ع)، ج ۳، مقاله علم غیب امام(ع) نوشته حسن یوسفیان، به نقل از نهج‌البلاغه، خطبه ۱۱۶

۲- بحار، ج ۴۲، ص ۵۳

۳- نهج‌البلاغه، خطبه ۱۹۲

۴- نهج‌البلاغه، خطبه ۱۲۸

۵- بحار، ج ۲۶، ص ۳۰

۶- نهج‌البلاغه، خطبه ۱۷۵

۷- بحار، ج ۲۶، ص ۱۱۰

۸- بحار، ج ۲۶، ص ۵

تا بدینجا روشن شد که آنچه به عنوان چهار ویژگی مهم امامت (نصب الهی، نص از جانب رسول الله، علم غیب و عصمت) ذکر می‌شود، ساخته و پرداخته متکلمان و فقیهان در قرون سوم و چهارم نبوده و بلکه در متن احادیث و سخنان خود ائمه معصومین(ع) از آغاز وجود داشته است.

آقای کدیور برای آن که از مغفول ماندن بعضی از ابعاد وجودی و شخصیتی ائمه معصومین(ع) انتقاد کنند که ممکن است در مواردی سخن کاملاً درستی باشد، هیچ نیازی به زیر سوال بردن و یا تضعیف ابعادی دیگر از شخصیت آنان نداشتند.

۲- گفته‌اند شیعیان اصیل از قبیل سلمان، ابوذر و... ائمه را این‌گونه که متکلمان رسمی معرفی می‌کنند، نشناخته‌بودند. به نظر می‌رسد در این مورد هم آقای کدیور از طریق صواب دور شده‌اند. طبرسی(ره) در کتاب احتجاج به‌نقل روایتی از امام صادق(ع) و ایشان به نقل از پدرانشان می‌پردازد که سلمان سه روز پس از دفن رسول خدا(ص) طی خطبه‌ای که در جمعی از مردم ایجاد کرد، گفت:

”مردم! سخن مرا بشنوید و در آن اندیشه کنید، به من دانش فراوانی داده شده است [از جانب رسول خدا(ص)] که اگر من هر آنچه را که درباره فضائل امیرالمؤمنین علی(ع) می‌دانم بگویم، گروهی از شمامن را دیوانه خواهید خواند و گروهی دیگر خواهند گفت: خدایا قاتل سلمان را بیامز... بدانید که نزد علی(ع) دانش منایا و بلایا و میراث و صایا علوم غیبی و...] و فصل الخطاب و دانش نسبتها است... اگر ولایت علی(ع) رامی‌پذیرفندید از بالای سرتان و پایین پایتان برخوردار از نعمتهای الهی می‌شدید، اگر پرندگان آسمان را صدا می‌زدید، پاسختان می‌دادند و ماهیان دریا به سویتان می‌شافتند و...“^۱

۳- لازمه اسوه بودن ائمه(ع) برای پیروانشان سنتیت و مشابهت بین امام و مأمور از هر جهت و دست یافتن مأمور به مرتبت امام(ع) نیست، بلکه مسئله الگوبرداری از صفات نیک و اخلاق حسنی آن‌ها به قدر ظرفیت و طاقت هر فرد است. به این فراز از نامه علی(ع) به عثمان بن حنیف در نهج‌البلاغه بنگرید:

”آگاه باشید که برای هر مأموری، امامی است که به او اقتدا کرده و از نور دانش او بهره می‌برد. بدانید که امامت‌ان از دنیايش به دو جامه کهنه و از غذايش به دو قرص نان بستنده کرده است، البته شما [چون من] قادر بر این کار نیستیداما باید من را در این مسیر با تلاش و پرهیزکاری و پاکی و درستی آذر حد توانتان [یاری نمایید].“^۲

۴- اما جریان غلو و تفویض^۳

همانگونه که گفته‌اند جریانی از زمان حضرت علی(ع) شکل گرفت که درباره شخصیت و مناقب ائمه(ع) زیاده‌گویی کرده و آنان را گاه تا مرتبت خدایی بالا می‌برندند (غالیان) و یا آن که پاره‌ای از افعال ربوبی را مثل خلق و رزق و... مستقل‌با ائمه(ع) نسبت می‌دادند (مفهومه)^۴ و ائمه(ع) نیز به شدت با این جریان برخورد کرده و ضمن لعن، آن‌ها را مشرک و کافر خطاب می‌کردند و در موردی نیز علی(ع) گروهی از غالیان را به دلیل اصرار بر عقیده باطل‌شان سوزانید.^۵

^۱- احتجاج طبرسی، ج، ص ۱۵۱

^۲- نهج‌البلاغه، نامه ۴۵

^۳- غلو در لغت یعنی از حد تجاوز کردن و تفویض یعنی واگذار کردن کاری به دیگری و حاکم گردانیدن او در آن کار و در اینجا یعنی نسبت دادن افعال ربوبی به ائمه(ع)

^۴- معتزله را نیز از این جهت که معتقد بودند خداوند پس از آفرینش بندگان، آنان را به خود واگذاشته و در اعمال آنان هیچ نقشی ندارد، مفهومه می‌گویند.

^۵- براساس گزارشی که در کتب روایی آمده است پس از پایان جنگ بصره، هفتاد نفر از زطها (قومی از اعقاب کولی‌های هند) که به ایران و مناطقی از عراق کوچ کرده بودند) به نزد علی(ع) آمده بر او سلام کردند. حضرت به زبان آن‌ها جواب داده و با

اما برای این که ابعاد مسأله غلو و تفویض روشن گردد، ذکر نکاتی ضروری است:

۱- همانگونه که گفته آمد ائمه(ع) همگی با شدت و حساسیت با موضوع غلو و تفویض برخورد می‌کردند و غالیان را مورد لعن و نفرین قرار می‌دادند و بعضًا آن‌ها را نام می‌بردند تا شیعیان و اصحابشان را از افتادن در دام آنان بر حذر دارند، در روایتی از امام صادق(ع)، ایشان ۷ تن از غلات را نام می‌برند.

امام(ع) در تفسیر و تعیین مصداق برای آیه هل ابئکم علی من تنزل الشیاطین، تنزل علی کل افاس ائمیم(آیا به شما خبر دهم که شیاطین بر چه کسانی نازل می‌شوند؟ بر هر دروغزن گناهکار فرود می‌آیند) نام هفت تن از غلات را بدین ترتیب آورده‌ند: مغیره، بیان (یا بنان)، صائد، حمزه بن عمار بربی، حارث شامی، عبدالله بن حارث و ابوالخطاب^۱ چنین روشنگریهای از سوی ائمه(ع) اولاً مانع از آن می‌شد که دیگر اصحاب و راویان به دام غلو بیافتد و ثانیاً برای راویان حدیث، زمینه تشخیص روایات صحیح را از روایات مشکوک به غلو فراهم می‌نمود.

۲- ائمه(ع) علاوه بر لعن و معرفی غالیان با اسم و رسم، برای تعیین مرز غلو از حقیقت، نیز ملاکهایی ارائه‌می‌کردند، زیرا در کنار غلو این انحراف نیز وجودداشت که کسانی ائمه(ع) را پایین‌تر از مرتبت حقیقی‌شان قرار می‌دادند و منکر فضائل واقعی آن‌ها می‌شدند.

از جمله این روایات عبارت است از:

۱- علی (ع): از زیاده‌گویی درباره ما بپرهیزید، ما را بندگان مخلوق و آفریده [و در ید قدرت] خدا بدانید، آنگاه هر آنچه خواستید در فضیلت ما بگویید.^۲

۲- امام صادق(ع): خطاب به کامل تمار: ای کامل! برای ما پروردگاری قائل شوید که ما به او باز می‌گردیم، آنگاه درباره آفضائل [ما آنچه خواستید بگویید].^۳

۳- امام باق(رع) خطاب به ابوحمزه ثمالی: ای ابا حمزه! علی را پایین‌تر از مرتبه‌ای که او را خداوند قرار داده، نگذارید و بالاتر از آن مرتبه نیز قرار ندهید.

آنچه از روایات فوق و روایات متعدد دیگر فهمیده می‌شود این است که غلو و تفویض آنجا محقق می‌شود که ائمه(ع) به عنوان خداوند و یا شریک و مستقل از خداوند، قرار داده شوند و فضائلی به آن‌ها نسبت داده شود که آنان را از مرتبه بندگی به مرتبه خدایی برسانند اما اگر فضائل آن‌ها در طول و ناشی از قدرت و کرامت و افاضه خداوندانسته شود، هرگز به معنای غلو و تفویض مذموم نیست. بر این اساس، ویژگیهایی چون عصمت، علم غیب، نصب و نص از جانب خدا و رسول(ص)، هیچ ارتباطی با مقوله غلو و تفویض ندارد و همان‌طور که دیدیم حتی عالمانی که به اعتراف آقای کدیور درباره غلو حساس بودند مثل صدوق و مجلسی، به نقل روایات عدیدهای که ویژگیهای فوق را برای ائمه بیان می‌کنند، پرداخته‌اند.

در اینجا بد نیست به جمع‌بندی مرحوم مجلسی پس از ذکر دهها روایت در مذمت غلو و تفویض، درباره مفهوم و مرز غلو و تفویض، اشاره نماییم:

”بدان که غلو درباره پیامبر و ائمه(ع) آن است که کسی قائل به الوهیت آن‌ها شود و یا آن که آنان را در معبودیت یا در آفرینش و روزی‌رسانی شریک خداوند قرار دهد یا آن که بگوید خداوند در آن‌ها حلول کرده و یا باوجود آن‌ها

آن‌ها گفت و گو کرده آن‌گاه آنان ادعای الوهیت امام را مطرح کردند. امام به شدت در مقابل آنان ایستاد و فرمود: ”چنین نیست من مخلوق و بنده خدا هستم“ اما آنان زیر بار نرفتند و چون امام نتوانست آن‌ها را توبه دهد، تهدید به قتلشان نمود و چون نپذیرفتند، آنان را با آتش سوزانید. (دانشنامه امام علی(ع)، ج ۳، ص ۴۰۹)

^۱- بحار الانوار، ج ۲۵، ص ۲۷۰

^۲- خصال شیخ صدوق و بحار، ج ۲۵، ص ۲۷۰

^۳- بحار، ج ۲۵، ص ۲۸۳

وحدث یافته است، یا آن که بر این باور باشد که آنان بدون وحی و الهام از جانب خداوند، دانای به غیب هستند یا ائمه را جزء انبیا بداند یا آن که قائل به تناسخ ارواح بعضی از آنها در بعضی دیگر شود و یا آن که مدعی شود که شناخت ائمه(ع) پیروان آنان را از طاعت الهی بی نیاز کرده و تکلیفی در ترک گناهان ندارند، که همه این اعتقادات الحاد و کفر و مایه خروج از دین است همانگونه که ادله عقلی و آیات و روایاتی که ذکر آنها گذشت بر این امر دلالت می کرد و تو دانستی که ائمه(ع) از صاحبان چنین عقیده ای بی زاری جسته و آنان را کافر دانسته و فرمان به کشتن آنها می دادند و اگر روایتی را شنیدی که القاگر چنین عقایدی بود یا باید آن را تأویل به معنایی درست کرده و یا آن که از دروغ بافی های غالیان دانست، اما از سوی دیگر بعضی از متکلمان و محدثان در ماجراهی غلوzyاده روی کردند و این به دلیل کوتاهی شان در امر شناخت امرتبت و منزلت واقعی ائمه(ع) و ناتوانی شان از درک احوال غریب و شئون شگفت انگیز آنان بوده است، و از همین رو بسیاری از رواییان ثقه و مورد اعتماد را به دلیل آن که بعضی از امور خارق العاده و شگفت را از ائمه(ع) روایت کرده اند، تضعیف آور می بخواهند و تأویل برخی پیش رفته اند که گفته اند از جمله مصاديق غلو آن است که کسی قائل به نفی سهوی از ائمه شود و یا آن که بگوید آنها آنچه بوده و آنچه خواهد بود را می دانند و... و این در حالی است که در روایات فراوانی وارد شده است که "ما را رب و خدا ندانید و آپایین ترا از آن [هرچه می خواهید درباره ما بگویید که البته نمی توانید حق آن را ادا کنید..." و نیز در حدیث وارد شده است که "امر [امقام و منزلت و...] ما چنان دشوار و دیریاب است که جزفرشته ای مقرب یا پیامبری مرسل و یابنده مؤمنی که خداوند قلبش را به ایمان امتحان کرده است، طاقت دریافت و باور آن را ندارد..." بنابراین بر فرد مؤمن و متدين است که اقدام به رد روایاتی که در فضائل و معجزات و مراتب بلند آنها وارد شده است، ننماید مگر آن که حاوی سخنی بر خلاف ضرورت دین و یا مخالف با براهین قاطع عقلی و آیات محکم قرآنی و احادیث متواتر باشد.^۱

مرحوم مجلسی آنگاه در ادامه، به بحث پیرامون تفویض مذموم و مردود و مرز آن با تفویض مقبول می پردازد و می نویسد:

"اما تفویض دارای معانی متفاوت و متعددی است که بعضی از آنها از ساحت ائمه(ع) به دور و برخی دیگر برای آنها ثابت است، [و آنگاه به معانی گوناگون تفویض می پردازد:]

۱- تفویض در آفرینش و روزی رسانی و تربیت و میراندن و زنده کردن. گروهی گفته اند که خداوند ائمه(ع) را آفرید و امر آفرینش را به آنها تفویض و اگذار نمود، پس آنان اند که خلق می کنند و روزی می دهند و می میرانند و زنده می کنند. این سخن دو مفهوم می تواند داشته باشد:

[الف]: ائمه(ع) همه این امور را با قدرت و اراده مستقل خودشان انجام می دهند و فاعل حقیقی آنها هستند، این معنا کفر صریح است که ادله عقلی و نقلی آن را محال می دانند و هیچ عاقلی هم در کفر معتقد به آن شک نمی کند. [ب]: این که خداوند همزمان با اراده و خواست آنها این امور را انجام می دهد، مانند شق القمر و زنده کردن مردگان و تبدیل عصا به اژدها و دیگر معجزات، در این صورت همه این امور با قدرت الهی که مقارن با اراده ائمه(ع) می شود، صورت می گیرد، در این صورت عقل از پذیرش این معنا که خداوند آنها را خلق و سپس کامل نموده و به آنها آنچه را که مایه اصلاح نظام عالم است، الهام نموده و سپس هرچیزی را مقارن با اراده و خواست ائمه(ع) خلق کرده است، ابایی ندارد و آن را ممتنع و محال نمی داند اما روایاتی که ذکر آنها گذشت جز در مورد معجزات، این معنا را نیز رد می کند، ضمن آن که چنین باور و ادعایی سخن به غیر علم است، چرا که در اخبار و احادیث معتبره، چنین معنایی مشاهده نمی شود و تعدادی از اخبار مثل خطبه بیان که حاوی چنین معنایی است جز در آثار غلات و شبیه غالیان

یافت نمی‌شود. البته در مورد این روایات، این احتمال صحیح [نیز وجود دارد که بگوییم] مقصود این است که آنان علت غایی و مقصود نهایی آفرینش هستند و خداوند ائمه(ع) را در آسمانها و زمین‌های مطابع قرار داده است و هر موجود حتی جمادات به اذن خداوند مطیع آن‌ها هستند و این‌که اگر آن‌ها چیزی را بخواهند، خداوند خواسته آنان را رد نمی‌کند و البته آن‌ها هم چیزی را نمی‌خواهند، جز آن‌که خدا بخواهد، و اما درباره روایاتی که درباره نزول فرشتگان و روح بر آن‌ها در هر امری و این‌که هیچ فرشته‌ای از آسمان نازل نمی‌شود مگر آن‌که ابتداء نزد آنان می‌رود، این به مفهوم مدخلیت آنان در امر خلق و یا به جهت مشورت آنان با ائمه(ع) نمی‌باشد، چرا که خلق و امر تنها از آن خدادست، بلکه مفهومی جز این ندارد که این نزول به خاطر بزرگداشت منزلت آنان از سوی خداوند است.

۲- تفویض در امر دین. این نیز دو معنا می‌تواند داشته باشد. معنای اول این‌که خداوند پیامبر و ائمه(ع) را آزاد گذاشته است که بدون وحی و الهام الهی هر آنچه را می‌خواهند حلال یا حرام کنند و یا آن‌که آنچه را خداوند به آن‌ها وحی کرده است با آرای خودشان تغییر دهند که این معنا قطعاً باطل است و هیچ عاقلی آن را باور نخواهد کرد. مگر نه این بود که پیامب (رس) گاه برای جواب دادن به سؤال کننده‌ای روزها منتظر وحی می‌ماند و از پیش خود جواب او را نمی‌داد و خداوند نیز فرموده است: «او از روی هوا سخن نمی‌گوید و آنچه می‌گوید وحی الهی است».

معنای دوم آن است که بگوییم چون خداوند پیامبر را کامل نمود به گونه‌ای که جز آنچه موافق حق و صواب بود، بر نمی‌گزید و هرگز به خاطرش خطور نمی‌کرد که مخالف خواست خداوند کاری انجام دهد، خداوند تعیین بعضی از امور را مثل اضافه نمودن به نماز و تعیین نمازها و روزه مستحبی و... به او [او ائمه] واگذار نمود از این جهت که بزرگی و شرف منزلت او را نزد خوبیش آشکار نماید، در این صورت اصل تعیین و اختیار جز با وحی و الهام نیست، سپس آنچه را که پیامبر انتخاب می‌نمود با وحی الهی مورد تأیید و تأکید قرار می‌گرفت. عقل این معنا را رد نکرده و روایات متعددی نیز آن را تایید می‌کند و شاید مرحوم صدوق که گفته است: خداوند متعال امر دینش را به پیامبر تفویض کرده است اما تعدی از حدودش را نه، مقصودش نفی معنای اول باشد و نه معنای دوم، زیرا خود او بسیاری از روایات تفویض را بدون آن‌که تأویل کند، در کتابهایش ذکر کرده است.

۳- تفویض امور مردم به آن‌ها از سیاست و تأدیب و تعلیم و تکمیل آنان و ملزم شدن مردم به اطاعت از آن‌ها در آنچه آن‌ها [پیامبر و ائمه(ع)] خوش یا ناخوش دارند، این معنای درستی است که خداوند فرموده است: «آنچه رسول می‌گوید و فرمان می‌دهد، انجام دهید و از آنچه نهی می‌کند، اجتناب ورزید، و آیات و روایات فراوان دریگری که در این زمینه است.

و باید سخن ائمه(ع) را گفته‌اند: ما حلال خدا را حلال و حرام او را حرام می‌کنیم به همین معنا دانست، یعنی آن‌که می‌گویند بیان حلال و حرام خدا با ماست و مردم باید در امر حلال و حرام به ما رجوع نمایند.

۴- تفویض بیان علوم و احکام الهی به آنان آنگونه که مصلحت می‌دانند به دلیل آن‌که ظرفیت عقلی مردم متفاوت است و گاهی نیز تقیه موجب می‌شود که به بعضی از مردم حکم واقعی را بگویند و به بعضی دیگر نه و نیز گاهی ممکن است جواب سوالی را بدهند و گاهی سکوت کرده و از پاسخ امتناع می‌ورزند. تفویض به این معنا نیز امر درست و ثابت در روایات است.

۵- اختیار در این‌که در هر واقعه و رویدادی که رخ می‌دهد براساس ظاهر شریعت یا براساس علم امامتشان و یا براساس الهام الهی حکم نمایند. این نیز معنایی درست و در روایات ثابت است.

۶- تفویض در عطا و بخشش. خداوند زمین و آنچه در آن است را برای آنان خلق کرده و افال و خمس و... را به آن‌ها بخشیده است، پس در اختیار آنان است که چیزی را ببخشند یا نبخشند.

پس اگر آنچه را ما درباره معنای تفویض گفتیم، دریافته باشی، فهم روایات واردہ در این موضوع بر تو آسان خواهد شد و ضعف اعتقادات کسانی که هرگونه تفویضی را رد می‌کنند، برایت آشکار خواهد شد.^۱

۵- آقای کدیور ادعیه شیعه را از دو سخن دانسته (تشیع اصیل و تشیع تفویضی) و ضمن بر شمردن دعای کمیل، دعای ابوحمزه ثمالی، دعاهای صحیفه سجادیه، مناجات شعبانیه و دعای عرفه از سخن اول، گفته‌اند که "دراین دعاها یک کلمه اتكاء و توسل به غیر خدا نیست، هرچه هست مستقیم به محضر خدا رفتن است". گفته‌اند که ماتشیعی داریم که شاخصه‌اش دعاها بی چون دعای عرفه امام حسین و... است و تشیع دیگری که شاخصه‌اش توسل و شفاعت ائمه به جای توکل به ذات ربوی است.

البته در این مقال، مجال آن نیست که به بحث پیرامون توسل و شفاعت بپردازیم و ادله قرآنی و روایی آن را بر شماریم، اما همین مقدار اشاره می‌کنیم که این ادعا که یک کلمه اتكا و توسل به غیر خدا یعنی محمد و آل محمد(ص) در این ادعیه نیست، صحت ندارد. اینک به عنوان نمونه:

الف: در اکثر ادعیه صحیفه سجادیه، امام سجاد(ع) در آغاز و وسط و پایان دعا، صلوات بر محمد و آل محمد(ص) می‌فرستد. به عنوان نمونه: ده فراز از ۱۳۳ خدا ادعای عرفه امام سجاد اختصاص به درود و ستایش و تمجید و تکریم از محمد و آل محمد(ع) و دوستان اولیای آنان دارد که ترجمه یک فراز آن چنین است:

"خدایا درود فرست بر دوستان ایشان (محمد و آل محمد(ع)) که به مقام و مرتبت آنان اعتراف دارند، از راه روشنشان پیروی می‌کنند، به دنبال آثار آنان می‌روند، به ریسمان آن‌ها چنگ می‌زنند، به ولایتشان تمسک می‌جویند و..."

- در فراز ۵۶ از دعای عرفه آمده است: وجعلتهم الوسيلة اليك و... خدایا محمد و آل محمد(ص) رادستاویز به سوی خود و راه بهشت خوبیش قرار دادی.

در پایان دعای دوم صحیفه که ویژه صلوات بر رسول خدا(ص) است، آمده است: "و (محمد(ص)) را از شفاعت نیکو درباره خوبیشانش که پاکیزه‌اند و مؤمنین از امتش، بیش از آنچه به آن حضرت وعده داده‌ای، عطا فرما".

- در فراز ماقبل آخر دعای سیزدهم که با عنوان طلب حواج است، آمده است: "و درود بفرست بر محمد و آل او(ع)، درود همیشگی که رو به فزونی است، مدتی پایان ناپذیر است و آن را مایه کمک من و وسیله بر آمدن حاجتم قرار ده" و فراز پایانی این دعا نیز که در سجده گفته می‌شود، چنین است:

"خدایا فضل و بخشش تو مرا آرام نموده، پس از تو درخواست می‌نمایم به حق خودت و به حق محمد و آل او - که درودهای تو به ایشان باد - مرا نالمید بر نگردانی."

- آخرین فراز دعای سی و یکم چنین است:

"خدایا، بر محمد و آل محمد درود فرست، چنان که ما را به سبب او هدایت نمودی و بر محمد و آل او درود فرست چنان که ما را به وسیله آن حضرت نجات دادی و بر محمد و آل او درود فرست، درودی که ما را در روز رستاخیز و روز نیازمندی به تو شفاعت نماید".

- در آخرین فراز دعای چهل و پنجم پس از صلوات مکرر بر محمد و آل محمد(ع) آمده است:

"درودی که برکت و نیکی اش به ما رسد و سودش ما را دریابد و از جهت آن دعای ما اجابت شود..."

- در فراز ما قبل آخر دعای چهل و نهم آمده است:

"خداؤندا من به وسیله منزلت بلندپایه محمد(ص) (بالمحمدیه الرفیعه) و مقام گرامی علی(ع) (العلویة البيضاء) به سوی تو تقرب می‌جویم و به سبب آنان به درگاهات روی می‌آورم..."

ب: امام حسین(ع) در فرازی از دعای عرفه می‌گوید:

”خداوند در این شامگاه که شرافتش داده و بزرگش داشته‌ای، به سوی تو توجه می‌کنیم به وسیله محمد(ص) پیامبر و رسولت و بهترین خلق و امنیت بروحی... که او را رحمت برای جهانیان قرار دادی، خدایاپس درود فرست بر محمد و آل او(ص) آنگونه که شایسته آن است و ای بزرگ، پس درود فرست به او و به تمامی خاندان برگزیده پاکزاد و پاکش و به عفووت ما را فراگیر و...“

ج: مناجات شعبانیه نیز با صلوات آغاز و با صلوات تمام می‌شود که خود به مفهوم توسل به اهل بیت است، ضمن آن که در اعمال ماه شعبان در کنار مناجات شعبانیه، صلوات مروی از امام سجاد(ع) ویژه این ماه با مضامینی بلند در توصیف ائمه(ع) است که چنین آغاز می‌شود:

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ، شَجَرَةُ النَّبِيِّ وَمَوْضِعُ الرِّسَالَةِ وَمُخْتَلِفُ الْمَلَائِكَةِ وَمَعْدُنُ الْعِلْمِ وَأَهْلُ بَيْتِ الْوَحْيِ...
د: در دعای ابوحمزه ثمالی دوبار زیارت قبر پیامب(رس) و یک بار نیز زیارت قبور ائمه(ع) طلب می‌شود و نیز گفته می‌شود: خدایا به دوستی پیامب(رس) امید تقرب به درگاهت را دارم.

۶- آنچه درباره سختگیری علمای قم نسبت به غلو و تفویض و این که کسانی را که در حق ائمه(ع) زیاده روی می‌کردند، از شهر اخراج می‌کردند، مطرح شده است، سخن درستی است اما بخشی از ماجراست و کل ماجرا این است که احمد بن محمد بن عیسی قمی که از علماء و راویان بزرگ قمی بود، نسبت به احمد بن محمد بن خالدبرقی (صاحب کتاب محسن) سوءظن پیدا کرده و وی را به اتهام روایت از غالیان و گرایش‌های غلوآمیز از قم تبعید می‌کند، اما پس از مدتی به اشتباه خویش در مورد برقی بی برده و در می‌یابد که نسبت غلو به وی بی‌اساس بوده است، لذا او را مجدداً به قم برگردانده و از او عذرخواهی می‌کند و چون برقی وفات می‌کند، احمد بن محمد بن عیسی قمی با پای برنه در تشییع جنازه او حاضر می‌شود تا یک بار دیگر عذرخواهی و پشیمانی خود را نسبت به اتهامی که به برقی وارد کرده بوده است، ابراز نماید.^۱

حقیقت مسأله درباره قمیون چنین است که به اعتقاد بسیاری از علمای شیعه از جمله مفید و مجلسی، آنان مقداری در مسأله مبارزه با غلو و تفویض زیاده روی کرده و به جانب تقصیر مایل شدند و از همین رو جمع کثیری از علماء و فقهاء شیعه نظریه صدوق و استادش را در مورد مسأله سهوالنبی رد کرده و این استدلال را که اگر قائل به سهوالنبی (البته فقط در موردی خاص که به اعتقاد صدوق به خاطر حکمتی خاص از جانب خداوند صورت گرفته) نشویم، در جرگه غالیان داخل شده‌ایم، به شدت رد کرده‌اند. اما نکته مهم این است که اساساً مسأله صدوق و قمیون متوجه اموری چون عصمت و علم غیب و مسائل مورد اشاره و حساسیت آقای کدیور نبوده است و از همین رو به روایت و نقل زیارت جامعه کبیره - که اخیراً از سوی یکی از روشنفکران به عنوان مانیفست غالیان شیعه تلقی شده بود - در کتاب من لایحضره الفقیه می‌پردازد و کمترین شایبه‌ای نسبت به مضامین بلند آن در معرفی مقام و منزلت ائمه(ع) ندارد.

در پایان باید به این نکته اشاره نمایم که این اشکال آقای کدیور که در فضای کنونی بعضاً با طرح برخی مطالب غلط نسبت به ائمه(ع) در برخی مذاھی‌ها و یا احیاناً روضه‌خوانی‌ها مواجه هستیم، و یا این که برخی از ابعاد وجودی ائمه(ع) مغفول واقع می‌شود، وارد به نظر می‌رسد و البته ظرف ماههای اخیر با واکنش‌های صریحی از سوی برخی از مراجع و خطبهای مواجه شده است، اما چه ضرورتی دارد برای مقابله با برخی حرفهای غلط، حجم‌وسیعی از حرفهای صحیح و متقن این گونه زیر سؤال رود.

(والسلام)

جایگاه امامت در اسلام / محمد صدرزاده

نقد سخنان محسن کدیور

سایت بازتاب / ۹ اردیبهشت ۱۳۸۵

یکی از اساسی ترین مؤلفه‌ها دربرداشت صحیح از علوم و معارف دین، درک صحیح مفاهیم عبارات به کار گرفته شده در آن است؛ درک صحیح مفاهیم عباراتی که بیان کننده اصول دین هستند، چون: توحید، نبوت، خاتمیت، امامت، خلافت، وصایت، و مانند آن، هدایت فرد را به سوی حقیقت و واقعیت آنچه را که خداوند متعال از انزال کتب برای تعلیم و آموزش بشر در نظر داشته است، در پی خواهد داشت.

و لازمه برداشت نکردن صحیح از مفاهیم این گونه عبارات، ضلالت و گمراهی حتمی انسان هاست.

درک نادرست از مفهوم امامت، برداشت‌های خلافی را در شخصی به نام آقای محسن کدیور، نسبت به اساسی ترین اركان تشیع؛ یعنی امامت و ولایت، موجب شده که آن را طی سخنرانی در حسینیه ارشاد، تحت عنوان: «امامت در نهضت حسینی» در محرم ۱۴۲۷، بیان داشته و شیعیان را با توصیف به غلو در اعتقادات، مورد خطاب قرار داده است.

برداشت ایشان را از مسائل مورد انتقاد، عاری از حقیقت یافتم و برای دفاع از حریم اهل بیت(ع) و تکذیب گفتار محسن کدیور در مسائل مورد بحث، و تفهیم هرچه بیشتر عالم تشیع را نسبت به این خطأ و سوءبرداشت، به این وسیله به پاسخ مسائل مطروحه توسط ایشان و اثبات خلاف بودن مطالب مورد ادعا می‌پردازم.

عبارات زیر، گفتاری است از آقای محسن کدیور و به دنبال تحلیل و پاسخ آن.

«علی خود را عالم نامید، دیگران هم می‌توانند، عالم باشند، اما علی به خاطر هم نشینی بیشترش با پیامبر، تهدیب نفس بیشتر و این که توانسته است، اصول دین و مذهب را بیش از دیگران در خود متجلی کند، اعلم است. قطعاً علی، بیش از دیگران می‌دانست، بحث از نفی و اثبات مراتب علی و آل علی نیست، بحث در این است که آیا علم غیب، شرط امامت است یا نه؟

پاسخ: رسالت شخص رسول الله - صلی الله علیه و آله - در چه بود؟ در رساندن پیام‌های الهی به مردم و آموزش آنان به آنچه به صورت کتابی برای آنان، فرستاده شده بود. «و لقد جئناهم بكتاب فصلناه على علم هدى و رحمة لقوم يؤمنون» (سوره اعراف - ۵۲) هر کتاب علمی، به معلمی آگاه به رمز علمی آمده در آن کتاب، نیاز دارد و در پی فهم و درک مسائل آمده در آن کتاب بدون استفاده از معلم مخصوص آن برآمدن، جز اتلاف وقت، ناموفقیت و گمراهی، سودی دیگر نخواهد داشت. خداوند متعال، شخص رسول الله - صلی الله علیه و آله - را به عنوان معلم این کتاب علمی نازله از جانب خود، معرفی فرموده است: «إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكُ الذِّكْرَ لِتَبَيَّنَ لِلنَّاسِ مَا نَزَّلْ إِلَيْهِمْ» (سوره نحل - ۴۴) پس لازمه درک و فهم مسائل علمی مطروحه در این کتاب آسمانی، تمستک به معلم انحصاری آن؛ یعنی شخص رسول الله - صلی الله علیه و آله - و فraigیری مطالبی است که آن حضرت به عنوان تعلیم و تبیین، بیان فرموده است. آیا آموزش و فraigیری مسائل و مطالب علمی در یک مرحله برای انسان امکان پذیر است یا در مراحلی متعدد، و با اختصاص زمانی معین برای هر مرحله؟!

شخصی که درپی فraigیری دانش پزشکی است، آیا با یک مرحله به خدمت استاد علوم پزشکی رسیدن، می‌تواند تمام علوم پزشکی را فraigرفته، به گونه‌ای که در رشته پزشکی دیگر به استاد نیاز نداشته باشد؟ هرگز.

بديهی است، نخست باید مقدماتی را فرا گيرد تا بنابر آن، قدرت فهم مسائل پزشکی که استاد در پی تبيين آن است، در او به وجود آيد و پس از به وجود آمدن قدرت درک مسائل پزشکی در دانشجو، از شرایط مهم موفقیت او در فراغیری، به حضور استاد رسیدن پیاپی او، گوش فرادادن، درک تعالیم استاد، و به خاطر سپردن آن است. در صورت حضور نیافتن دانشجو نزد استاد، یا عدم دریافت آموزش ها، و یا نبود استاد در کلاس درس، موفقیت نشدن دانشجو در فراغیری علوم پزشکی، قطعی است.

در تعلیم کتاب علمی قرآن کریم و ابلاغ رسالات الهی به مردم، آیا شخص رسول الله - صلی الله علیه و آله - در زمان حیات خود تنها بود یا در این امر خطیر، یاوری برای او از جانب خداوند متعال، در نظر گرفته شده بود؟ با دقت و تدبیر در حدیث متفق علیه نزد جمیع مسلمین به نام **المنزلة**، صادره از رسول الله: «یا علی! أنت منی بمنزلة هرون من موسی إلأ آنه لا نبی بعده». (شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید- ۱۰۹/۱۳) (ای علی! موقعیت و مقام تو نسبت به من، همچو موقعیت و مقام هارون است به موسی، با این تفاوت که پس از من دیگر پیامبری نیست). و با تدبیر در شأن و مقام هارون نسبت به موسی(ع)، شراکت علی - علیه السلام - با رسول الله - صلی الله علیه و آله - در امر رسالت؛ یعنی: «**بِيَزْكَيْهِمْ وَ يَعْلَمُهُمُ الْكِتَابُ وَ الْحِكْمَةُ**»، امری است کاملا مشهود.

حضرت موسی(ع) از خداوند متعال چه تقاضا کرد؟ «واجعل لی وزیراً من أهلى. هرون أخی. اشدد به أزری. وأشرکه فی أمری. کی نسبحک کثیراً و نذکرک کثیراً. إنک کنت بنا بصیراً. قال قد أوتیت سؤلک یا موسی. ولقد مننا علیک مرّة أخرى» (سوره طه ۴۹-۳۷).

(خداوند) از خانواده ام برایم یاوری قرارده؛ یعنی برادرم هارون را، و به او پشتمن را محکم گردان، و او را در کارم شریک کن، تا تو را بسیار تسبیح گوییم، و از تو بسیار یاد کنیم، که تو به احوال ما بینا و بصیری. خداوند متعال فرمود: خواسته ات داده شد، و بار دیگر با برآوردن حاجتت بر تو منت نهادیم).

خواسته حضرت موسی(ع) چه بود؟ شریک قرار دادن خداوند متعال هارون را در کار او: «أشرکه فی أمری». کار موسی(ع) چه بود؟ رسالاتی که خداوند متعال به او سپرده، و ابلاغ آن را به مردم، از او خواسته بود. با اجابت خداوند متعال خواسته موسی(ع) را، هارون در امر رسالت، شریک موسی(ع) شد، بدون این که این شراکت، خللی را در رسالت موسی(ع)، موجب شده باشد.

لازمه شراکت در امر رسالت و ابلاغ آن، دانایی شریک نبی به موضوع رسالت است، دانایی همچون دانایی خود نبی، و گرنه از شریک نبی در امر ابلاغ رسالات، کاری ساخته نخواهد بود. حصول این دانایی در شریک خاتم الانبیاء؛ یعنی رسول الله - صلی الله علیه و آله - از چه طریق بود؟

«وقد علمتم موضعی من رسول الله - صلی الله علیه و آله - بالقرابة القریبة، و المنزلة الخصیصة. و ضعنی فی حجره و أنا ولد یضمّنی إلی صدره، و یکنفني فی فراشه، و یمسنی جسدہ، و یشمّنی عرفه، و کان یمضغ الشی ثم یلقمنیه، و ما وجد لی کذبۃ فی قول، و لا خطلة فی فعل . و لقد قرن الله به، صلی الله علیه و آله، من لدن آن کان فطیماً أعظم ملک من ملائکته یسلک به طریق المکارم، و محاسن اخلاق العالم، لیله و نهاره. و لقد کنت أتبّعه اتبعه الفصیل أثر امّه، یرفع لی فی کل يوم من أخلاقه علمًا، و یأمرنی بالاقتداء به. و لقد کان یجاور فی کل سنة بحراء فرأه و لا یراه غیری. ولم یجمع بیت واحد یومئذ فی الإسلام غیر رسول الله - صلی الله علیه و آله - و خدیجه و أنا ثالثهما. أرى نور الوحی و الرساله، و أشمّ ریح النبوة. و لقد سمعت رنّة الشیطان حين نزل الوحی علیه، صلی الله علیه و آله، فقللت یا رسول الله ما هذه الرنّة؟ فقال: (هذا الشیطان قد أیس من عبادته، إنک تسمع ما أسمع، و ترى ما أرى، إلأ آنک لست بنبی، ولكنک لوزیر و إنک لعلی خیر)...» (نهج البلاغه- خ ۱۹۲).

(از موقعیت من نسبت به نزدیکی به رسول الله و جایگاه و ویژگی من نسبت به آن حضرت آگاهیید. او من را در دامن خویش پرورش داد، و من کودکی بودم که من را در آغوش خود می فشد، و در استراحتگاه مخصوص به خود جایم

می داد، بدنش را به بدنم می چسبانید، و بوی خوش او را استشمام می کردم، غذا را می جوید و در دهانم می گذاشت؛ هیچ گاه، نه دروغی در گفتار و نه خطای در کردار، در من نیافت. از همان اوان کودکی، و پس از آن که رسول الله را از شیر باز گرفتند، خداوند متعال، فرشته‌ای از فرشتگان خویش را همراه او ساخت تا شب و روز او را به راه‌های بزرگواری و حسن خلق سوق دهد. من نیز همچو سایه‌ای به دنبال آن حضرت حرکت می کردم، و او هر روز نکته‌ای تازه از اخلاق نیک را برای من آشکار می ساخت، و به من امر می فرمود، به او اقتدا کنم. و مدتی از سال را مجاور کوه حراء می شدم، و تنها من اورا مشاهده می کردم، و غیر من دیگری او را نمی دید. در آن روزها غیر از خانه رسول الله - صلی الله علیه و آله - خانه‌ای که در آن از اسلام سخنی باشد، وجود نداشت؛ و در آن خانه جز رسول الله و خدیجه، و من که سومین نفر آن جمع بودم، دیگری وجود نداشت. من نور وحی و رسالت را می دیدم، و نسیم نبوت را استشمام می کردم.

ناله‌ای از شیطان را شنیدم! از رسول الله، صلی الله علیه و آله، پرسیدم: این ناله، چیست؟ فرمود: این شیطان است که از پرسش ما یوس شده! تو می شنوی آن چه من می شنوم، و می بینی آن چه من می بینم! با این تفاوت که تو پیامبر نیستی، لیکن تو وزیر من، و بر راه خیر قرار تو است).

بر اساس حکم «لَا يَمْسِه إِلَّا الظَّاهِرُونَ»، لازمه حامل قرآن کریم شدن، طهارت ذاتی است؛ امری که مشترک بین رسول الله، صلی الله علیه و آله، و امامان معصوم، علیهم السلام، از اهل بیت او است:

«إِنَّمَا يَرِيدُ اللَّهُ لِيذَهَبَ عَنْكُمُ الرِّجْسُ أَهْلُ الْبَيْتِ وَ يَطْهِرُكُمْ تَطْهِيرًا» (سوره احزاب-۳۳).

اختصاص یک نوع درود و صلوات بر محمد، صلی الله علیه و آله، و عترتش؛ یعنی اهل‌البیت(ع)، صلواتی که نمازهای روزانه ناتمام است مگر به آن، از شراکت آل؛ یعنی اهل‌البیت(ع) در امر رسالت با رسول الله، صلی الله علیه و آله، و از برخورداری آنان از همان ویژگی‌های لازم برای تزکیه و تعلیم امت، و لازم برای پیاده کردن نظام تشریع که رسول الله، صلی الله علیه و آله، واجد آن بود، حکایت می‌کند.

و برای تذکر بشر به معلم انحصری قرآن بودن اهل‌البیت(ع)، و واجد ویژگی‌های لازم برای تزکیه و تعلیم بشر، و برای پیاده کردن نظام تشریع، و واجد بودن آنان عین ویژگی‌های شخص رسول الله غیر از نبوت؛ خداوند متعال می فرماید: «قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمُوَدَّةُ فِي الْقُرْبَى» (سوره شوری- ۲۳۴) (بگوا از شما در مورد امر رسالت پاداشی نمی خواهم، مگر دوستی و مودت نسبت به بستگانم)

منظور از مودت نسبت به القربی، چیست؟ کشاندن امت به اطاعت از القربی: «قُلْ إِنْ كُنْتَ تَحْبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يَحِبِّبُكُمُ اللَّهُ» (سوره آل عمران- ۳۱) اطاعتی که وجوب آن در آیه شریفه: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَئِكُمْ مَنْ كُنْتُمْ إِذَا مُهَاجِرْتُمْ فِي الْأَرْضِ إِلَيْهِمْ تُرْكِنُونَ» (سوره نساء- ۵۹) بر همگان اعلام فرموده است. و شخص رسول الله، برای رساندن این حقیقت به مردم؛ یعنی شراکت علی (ع) در امر رسالت، و بر عهده او بودن ادامه تزکیه و تعلیم امت «أَنَا صاحب التنزيل و أَنْتَ صاحب التأویل»، و ادامه پیاده کردن نظام تشریع است، که می فرماید: «مَنْ كُنْتَ مُولاً فَهُذَا عَلَيْهِ مُولاً». پس ولایتی که علی(ع) واجد آن است، عیناً همان ولایتی است که به شخص رسول الله از جانب خداوند متعال، واگذار شده بوده است: «النَّبِيُّ أُولَئِكَ مَنْ يَأْتِي بِنَفْسِهِمْ» (سوره احزاب- ۶).

شراکت در ولایت و شراکت در رسالتی که موجب اتمام و اكمال دین است.

پیاده شدن نظام تشریع جدید در یک مرحله و به گونه‌ای تام و تمام، نظامی که جاودانگی و عدم بطلان، از خصایص آن است: «لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدِيهِ وَ لَا مِنْ خَلْفِهِ» (سوره فصلت- ۴۲) به گونه‌ای که امت مربوطه بتواند به سطح معلمی برای دیگر ملت‌ها و نسل‌های بعد ارتقا یابد، تا آگاهانه خللی به نظام تشریع وارد نشود، امری بود غیر ممکن.

پس لازمه اکمال دین و اتمام نعمت، وجود معلمانی بود با همان ویژگی های شخص رسول الله، صلی الله علیه وآلہ، برای تداوم تزکیه و تعلیم امت، و رساندن تدریجی افراد لائق امت به سطح معلمی برای همان امت و سایر ملل و برای نسل های بعد.

بنابر این فرمان خداوند متعال؛ «أطِيعُوا اللَّهَ وَ أطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ»، هر ویژگی موجود در شخص رسول الله، که واجب الاطاعة بودن حضرتش را موجب شده است، عیناً اولوا الامر ها واجد آن اند، چون واجب الاطاعة شده اند.

از مهم ترین این ویژگی ها: دانایی، عصمت و ولایت است؛ که شرط لازم برای قابلیت ادامه تزکیه و تعلیم امت، و تداوم در پیاده کردن نظام تشریع است و وجود چنین افرادی به عنوان معلم در نظام تشریع، لازمه تکمیل رسالت و تمامیت نظام تشریع است. «يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلَغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ، وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ وَ اللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ، إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ» (سوره مائدہ- ۶۷).

ناگزیر، لازمه اتمام ابلاغ رسالات و پی گیری همان روش رسول الله در ادامه تزکیه و تعلیم علوم و حیانی، معرفی و شناساندن فردی بود به امت، واجد همان ویژگی های شخص رسول الله، صلی الله علیه وآلہ، و در نتیجه واجب الاطاعه. پس، لازمه پیگیری پیاده شدن نظام تشریع، نظامی که طرح و مبنای همان وحی های نازله به رسول الله بود، معرفی شخصی بود، یار و یاور رسول الله به عنوان جانشین حضرتش در ولایت و معلم انحصاری بودنش برای علوم و حیانی که طرحی است برای نظام تشریع: «مَنْ كَنْتَ مُولاً فَهُدَا عَلَيْهِ مُولاً».

و برای تفهیم این حقیقت که مسئولانی برگزیده از جانب خداوند متعال، عهده دار ادامه پیاده کردن نظام تشریع از راه تزکیه و تعلیم هستند. شخص رسول الله (ص)، طی توصیه ای متفق علیه نزد جمیع فرق مسلمین، فرموده است: «إِنَّمَا تَارَكَ فِيمَا شَقِيلَنَّ، كِتَابَ اللَّهِ وَ عَتَرَتِي؛ مَا إِنْ تَمْسَكْتُمْ بِهِمَا لَنْ تَضْلُلُوا أَبْدًا». (شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید- ۳۷۵/۶). و یا: «أَهْلُ بَيْتِ أَمَانٍ لَأَمْتَى عَنْ ضَلَالِهِمْ فِي أَدِيَانِهِمْ» (بحار الانوار ۲۲۳/۲۲۳).

پس تمسک به قرآن کریم و أهل الْبَيْت (ع) امانی است برای امت اسلامی از ضلالت و گمراهی؛ تمسکی که به زمانی غیر از زمان دیگر، محدود نشده است.

آیا به دستور رسول الله که دستور و امر خداوند متعال است، چون: «مَا يَنْطَقُ عَنِ الْهَوَى إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يَوْحَى» (سوره نجم- ۴ و ۳)، سراغ اهل الْبَيْت (ع) رفت، به دلیل اعلم بودن اهل الْبَيْت (ع) است، یا به دلیل جانشینی و ولایت؟ ولایت، امامت و وصایت مولا امیراً مُؤمنین علی، علیه السلام، اموری بودند از پیش تعیین شده، که شخص رسول الله به ابلاغ آن به مردم در زمان حیات خویش مامور شد، ولی هیچ یک، از مناصب یاد شده در زمان حیات رسول اکرم، قابل پیاده شدن نبود. ولایت و امامت، به جهت وجود ولی و امامی حاضر و برتر؛ خلافت و جانشینی، به جهت حیات رسول الله. بنابراین، «أَشْهَدُ أَنْ عَلِيًّا وَلِيُّ اللَّهِ»، حقیقتی بود از اصول دین، به دلیل: «إِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ»، ولی بالقوله، و غیر قابل اعلام، و غیر قابل گنجانیده شدن در آذان های روزانه، در زمان حیات رسول الله.

حساسیت عرب به خلافت و جانشینی علی

عرب حساسیت عجیبی نسبت به خلافت و جانشینی علی، علیه السلام، داشت، و زیر بار آن نمی رفت، و اعلام ولایت و خلافت او (ع) توسط رسول الله ص، نیز نمی توانست به راحتی انجام پذیرد و همین تضمین خداوند متعال حفظ و صیانت رسول الله را از شر مردم «وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ»، پیامبری که بر تمام زندگی او جنگ، تلاطم، سورش و نا آرامی، حاکم بود؛ نمایانگر حاکم بودن هراس و دغدغه ای بس شدیدی است که حتی شخص رسول الله مانندی را متأثر ساخته و در نتیجه امر به این ابلاغ این رسالت همراه با تهدید: «إِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ» از جانب خداوند متعال بوده است.

پس می توان فهمید که قاعده‌تا متعاقب ابلاغ و رساندن پیام خلافت و امامت علی(ع)، باید چه غوغایی باشد اکه هراس از آن، تأخیر در ابلاغ این خبر و رسالت را در پی داشته است!

«...إِنَّ اللَّهَ تَبَارُكَ وَتَعَالَى يَأْمُرُكَ أَنْ تَدْلِيَ مِنْ وَلَيْهِمْ عَلَى مِثْلِ مَا دَلَّتْهُمْ عَلَيْهِ فِي صَلَاتِهِمْ وَزَكَاتِهِمْ وَصِيَامِهِمْ وَحِجَّةِهِمْ». قال: فقال رسول الله ص أمتى حديثه عهد بـجاهلية. فأنزل الله: «يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلَّغْ مَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ...وَاللَّهُ يَعْصُمُكَ مِنَ النَّاسِ»، تفسيرها: أتخشى الناس و الله يعصمك من الناس. فقام رسول الله ص فأخذ بيده على بن أبي طالب فرفعها فقال من كنت مولاه فعله مولاه...» (تفسير عياشی ۳۳۳/۱). (خداؤند تبارک و تعالی به تو امر می فرماید که امت خود را رهنمون شوی به این که ولی آنان کیست، همان گونه که آنان را به نماز، زکات، روزه و حجشان رهنمون شدی. راوی گوید، حضرتش ص فرمود: امت من با جاهلیت هنوز چندان فاصله ای ندارد. خداوند متعال آیه شریفه: «يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلَّغْ مَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ، فَإِنْ لَمْ تَفْعِلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصُمُكَ مِنَ النَّاسِ» را نازل فرمود؛ که تفسیر (والله يعصمك من الناس) این است که اگر از مردم می ترسی، خداوند حفظ تو را از شر آنان، ضمانت می نماید. سپس رسول الله ص به پا خواست و دست علی را گرفت و گفت هر که من مولای او هستم، علی مولای او است).

و یا: «قالَ الرَّبُّ تَبَارُكَ وَتَعَالَى...أَنْزَلَ إِلَيْيَ عِبَادِي فَأَخْبَرَهُمْ بِكَرَامَتِي إِلَيَّاًكَ وَأَنِّي لَمْ أُبْعِثْ نَبِيًّا إِلَّا جَعَلْتُ لَهُ وَزِيرًا وَأَنْكَ رَسُولِي وَأَنْ عَلِيًّا وزِيرِكَ. فَهَبِطَ رَسُولُ اللَّهِ صَ فَكَرِهَ أَنْ يَحْدُثَ النَّاسَ بِشَيْءٍ كَرَاهِيَّتِهِ أَنْ يَتَهْمِمُوا لَأَنَّهُمْ كَانُوا حَدِيثَى عَهْدِ الْجَاهِلِيَّةِ حَتَّى مَضَى لِذَلِكَ سَتَةُ أَيَّامٍ فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَبَارُكَ وَتَعَالَى «فَلَعِلَّكَ تَارِكَ بَعْضَ مَا يَوْحِي إِلَيْكَ وَضَائِقَ بِهِ صَدْرُكَ» فَاحْتَمَلَ ذَلِكَ رَسُولُ اللَّهِ صَ حَتَّى كَانَ يَوْمُ الثَّامِنِ فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَبَارُكَ وَتَعَالَى عَلَيْهِ: «يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلَّغْ مَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ، فَإِنْ لَمْ تَفْعِلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصُمُكَ مِنَ النَّاسِ». فقالَ رَسُولُ اللَّهِ صَ: تَهْدِيْدٌ بَعْدَ وَعِيدٍ لِأَمْضِينَ أَمْرَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ فَأَنْ يَتَهْمِمُونَ وَيَكْذِبُونَ فَهُوَ أَهُونُ عَلَيَّ مِنْ أَنْ يَعَاقِبَنِي الْعُقوَبَةُ الْمَوْجَعَةُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ. قالَ: وَسَلَّمَ جَبَرِئِيلُ عَلَى عَلَى بِإِمْرِهِ الْمُؤْمِنِينَ. فَقَالَ عَلَى: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَسْمِعْ الْكَلَامَ وَلَا أَحْسِنَ الرُّؤْيَا. فَقَالَ: يَا عَلَى! هَذَا جَبَرِئِيلُ أَتَانِي مِنْ قَبْلِ رَبِّي بِتَصْدِيقِ مَا وَعَدْنِي» (اماں الصدق ۳۵۵).

(خداؤند تبارک و تعالی فرمود:...به سوی بندگانم برو و به آنان از کرامتی که من برای تو قایل شده ام، خبر ده. من پیامبری نفرستاده ام، مگر این که برای او وزیری قرار داده ام؛ و تو رسول من و علی وزیر توست. حضرت ص به سوی مردم آمد ولی برای او سنگین بود ابلاغ پیامی که پیامد آن تهمت وارد نمودن آنان به او بود، زیرا هنوز چندان از زمان جاهلیت‌شان نگذشته بود تا این که شش روز گذشت و خداوند تبارک و تعالی این آیه کریمه را بر او نازل فرمود: «گویا می خواهی ترک کننده ابلاغ بعضی از آنچه به تو وحی می شود، باشی؛ [و عدم پذیرش ها] دل گرفتگی و تنگی سینه را در تو موجب شده است»، این پیام را نیز رسول الله ص تحمل نمود؛ تاینکه در هشتاد و نه روز این پیام و آیه کریمه بر او نازل شد: «ای پیامبر! ابلاغ کن آنچه را که از جانب پروردگارت بر تو نازل شده است که اگر این کار را نکنی رسالت او را انجام نداده ای و خداوند تو را از شر مردم حفظ خواهد نمود» حضرت رسول ص فرمود: این آیه تهدیدی است پس از ترانندن، امر خداوند متعال را اجرا خواهم نمود، هر چند پیامد آن وارد آمدن تهمت بر من و تکذیب من باشد، که این بر من آسان تر است از عقوبات در دنیا و آخرت خداوند من را.

راوی گوید: جبرئیل امارت و ولایت علی را بر مؤمنین، تبریک گفت. علی ع عرض کرد: یا رسول الله! سخن را می شنوم، ولی چیزی نمی بینم. حضرتش فرمود: این جبرئیل است که از جانب پروردگارم برای تصدیق آنچه به من و عده داده است، آمده).

این دو روایت تنها به عنوان نمونه بازگو شد، تا شاهد این حقیقت باشیم که ابلاغ رسالت ولایت و خلافت علی در جامعه آن روز، با چه مصایبی همراه بوده است!

و می بینیم، از کسانی که شاهد بر این ابلاغ رسالت در برابر جمعیت یکصد هزار نفری بوده و متعاقباً به جهت ابلاغ امامت و جانشینی علی ع به او، با عبارت «بَخْ بَخْ لَكَ يَا عَلِيٌّ»، تبریک گفته اند؛ در زمان حیات رسول الله و تنها در برابر خواسته حضرتش قلم و کاغذی برای درج مطلبی در این مورد «إِنَّ الرَّجُلَ لِيَهْجُرُو حَسْبَنَا كَتَابَ اللَّهِ» (این شخص هذیان می گوید، و با وجود کتاب خدا دیگر ما را نیاز به چنین وصایایی نیست) گفته اند (بحار الانوار ۳۰/۴۶۶). و همان شب رحلت رسول الله، طی برنامه سیاسی سقیفه بنی ساعده، مسیر خلافت تغییر، و علی خانه نشین، و به مدت ۲۵ سال مهر سکوت بر لبان مبارکش زده شد.

با رحلت رسول الله، موضوع ولایت و خلافت در علی از قوت به فعل درآمد و بدون لزوم اعلانی جدید، و بر اساس همان «من كنت مولاهم فهذا على مولاهم» اعلام شده از قبل، گواهی و شهادت بر ولایت علی ع، از شهادات اسلامی برای ورود به اسلام، و از شهاداتی که در اذان و اقامه باید ادا شود، درآمد. ولی با انحراف مسیر خلافت از اهل البتت(ع) به غیر، ظهور ولایت علی و شهادت به آن، همچون ظهور خلافت و شهادت به آن، امری شد غیرممکن!

شاهدی از اهل سنت:

«علی ع بعض بنی هاشم مشتغلون باعداد جهازه و غسله، فقال العباس لعلی - و هما في الدار: أ Madd يدك أبایعك، فيقول الناس: عم رسول الله بایع ابن عم رسول الله فلا يختلف عليك اثنان، فقال له : أو يطمع يا عم فيها طامع غيری! قال: ستعلم؛ فلم يلبثا أن جانتهما الأخبار بأن الأنصار أقعدت سعداً لتابعه، وأن عمر جاء بأبى بكر فباعه و سبق الأنصار البيعة، فندم على عليه السلام من تفريطيه في أمر البيعة و تقاعده عنها». (شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید - ۱/۱۶۰). (علی، عليه السلام، و بعضی از بنی هاشم سرگرم تهیه لوازم دفن و مشغول به غسل حضرتش (ص) بودند که عباس به علی - در حالی که هر دو در خانه رسول الله بودند گفت: دستت را دراز کن با تو بیعت کنم، تا این که مردم بگویند: عمی رسول الله، با پسر عمی رسول الله بیعت کردو در این مورد اختلافی حتی بین دو نفر نیز، پدید نیاید. علی گفت: مگر کسی غیر از من به این منصب، چشم دوخته است؟! عباس گفت: خواهی دید. و چیزی نگذشت که این خبرها به آن دو (عباس و علی) رسید، که انصار سعد را برای بیعت آماده می کردند، که عمر با آوردنش ابوبکر را بیعت بستنیش با او در امر بیعت بر انصار پیشی گرفت و علی، عليه السلام، از قصور و کوتاهی خود در موضوع بیعت و محروم شدن از حقش، سخت پشیمان شد).

تأیید این انحراف از زبان علی، عليه السلام: «فَوَاللَّهِ مَا كَانَ يُلْقَى فِي رُوعِي وَلَا يُخْطَرُ بِبَالِي أَنَّ الْعَرَبَ تُزَعِّجُ هَذَا الْأَمْرُ مِنْ بَعْدِهِ؟ عَنْ أَهْلِ بَيْتِهِ، وَلَا أَتَهُمْ مَنْحُوهُ عَنِّي مِنْ بَعْدِهِ» (نهج البلاغه - ک ۶۲). (به خدا سوگند، هرگز فکر نمی کردم و به خاطره ام خطور نمی کرد که عرب پس از پیامبر، امر خلافت، امامت، و ولایت را از اهل بیت او بگردانند و آن را پس از او(ص)، از من دور سازند). در پی این کودتا، که اهل سنت نیز بدان معتبرند، چنانچه دیدیم، انجام فریضه شهادت بر ولایت با بیان: «أشهد أَنَّ عَلِيًّا وَلِيَ اللَّهِ»، امری شد غیر ممکن! چون، موضوعی شد خلاف سیاست شکل گرفته و حاکم بر امت و در نتیجه، موجب ایجاد اختناق شدید نسبت به اظهار شهادت بر خلافت، ولایت، و یا امامت دیگری غیر از خلیفه حاکم!

آیا حاکمان به کرسی نشسته پس از رسول الله به عنوان خلیفه، اجازه می دادند بر ولایت و امامت دیگری غیر از خود، شهادت داده شود؟! و برای انصراف و برگردان امت از آنچه در غدیر خم شاهد آن بودند، به هر نوع دسیسه ای که ممکن بود، متوصل شدند، به گونه ای که سخن از علی و مدح او در حکومت های به وجود آمده پس از آن کودتا، کاری شد جرم و خلاف قانون، بلکه دشنام و ناسزاگویی به علی ع بر همه منابر وعظ و خطابه، امری شد لازم الاجرا برای هر واعظ و سخنگوا حقیقتی که اهل سنت، خود آن را بازگو می کنند:

«و ما أقول في رجل أقر له أعداؤه بالفضل، ولم يمكنهم جحد مناقبه، ولا كتمان فضله، فقد علمت أنه أستولى بنو أمية على سلطان الإسلام في شرق الأرض وغربها، واجتهدوا بكل حيلة في اطفاء نوره، والتحريض عليه، ووضع المعايب والمثالب له، ولعنوه على جميع المنابر، وتوعدوه مادحيمه، بل حبسوهم وقتلواهم، ومنعوا من روایة حديث يتضمن له فضيلة، أو يرفع له ذكره، حتى حظروا أنني يسمى أحد باسمه، فما زاده ذلك إلا رفعه وسمواه، وكان كالمسك كلما ستر انتشر عرفة، وكلما كتم تضوئ نشره؛ كالشمس لا تستر بالراح، وكضوء النهار إن حجبت عنه عين واحدة، أدركته عيون كثيرة» (شرح نهج البلاغة ابن أبي الحديد- ۱۶/۱). (چه بگوییم در فردی که دشمن به فضایل او اقرار دارد؛ نه سجایای او را توانسته انکار کنند، و نه از پی کتمان فضایل او برآمده انداد خود از استیلای بنی امية بر شرق و غرب عالم اسلامی خبرداری و از سعی آنان در خاموش کردن نور علی ع به هر حیله و فربی، چون: بدگویی از او، چسباندن معايبی به او، لعن او بر سر همه منبرها؛ تهدید، زندان، و قتل هر که لب به مدح علی بگشاید و از منع بازگویی روایتی که در آن از فضل علی ع سخنی باشد، و منع سخنی که در آن از علی یادی شود و حتی منع نام علی را به زبان آوردن، خبر دارید. تمام این دسیسه و فریب کاری های بنی امية در حق علی، نتیجه اش جز درخشش هرچه والاپی مقام و مرتبه او، چیز دیگر نبود. همچو عطر که هرچه پوشانده شود، بوی خوش آن ساطع؛ و هرچه در مخفی داشتن آن سعی شود، پخش بوی خوش آن مخفی گاه آن را می نمایاند؛ یا همچو خورشید که کف دستی نمی تواند سبب پنهانی آن از دیده ها شود؛ یا چون روشی روز که اگر چشمی از درک آن عاجز باشد، چه بسیار چشم های دیگر که آن را درک می کنند).

فرض کنید، مردم کشور مجاور حجاز در آن زمان نیز به دین مبین اسلام گرویده، و بر موضوع و داستان غدیر خم نیز شاهد و از نظر سیاست محکوم به آنچه در حجاز می گذشت، نبودند.

بر آنان کدامیک از دو حالت واجب بود:

۱- کتمان شهادت بر ولایت علی، علیه السلام؟

۲- یا: اظهار آن با قول به «أشهد أنَّ عَلِيًّا ولِيُّ اللَّهِ»؟

حال بر ما که از دور ناظر بر داستان غدیر خم بوده و فرموده رسول الله، صلی الله علیه وآلہ، را شنیده، و انحراف مسیر حکومت و ولایت را از اهل الیت(ع) به غیر، شاهد بوده ایم و با عدم حاکم بودن اختناقی سیاسی بر ما نسبت به لزوم متابعت از جریان سیاسی اتفاق افتاده در شب رحلت رسول الله، آیا، در وجوب انجام فریضه اظهار شهادت به ولایت علی، علیه السلام، جای شک و تردیدی است؟!

با علم به این که، این انحراف سیاسی در حکومت اسلامی بر طرف شدنی نخواهد بود، و با مشاهده تنش ها در حکومت چند روزه علی ع ائمه اهل الیت(ع) به وجوب گنجانیده شدن «أشهد أنَّ عَلِيًّا ولِيُّ اللَّهِ»، حکم ندادند.

پس تمسک به اهل الیت(ع)، طبق امر رسول الله، نه به جهت ویژگی اعلمیت آنان در مسائل بوده است؛ بلکه منصب ولایت و امامتی بود تعیین شده از قبل توسط خداوند متعال، و اعلان گردیده توسط رسول اکرم ص. آری، لازمه و لایت و امامت، اعلمیت است. «أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ أَحَقَ النَّاسَ بِهَذَا الْأَمْرِ أَقْوَاهُمْ عَلَيْهِ، وَأَعْلَمُهُمْ بِأَمْرِ اللَّهِ فِيهِ» (خطبه- ۱۷۳) (ای مردم! سزاوارترین کس به خلافت، قوی ترین مردم نسبت به آن، و داناترین مردم به فرامین خداوند است)

امامت، یعنی واجد بودن ویژگی هایی خاص پیاده نمودن نظام تشریع در زمان معین، نظامی که تمام جزئیات آن در منشور این نظام، به نام قرآن کریم، آمده است؛ یعنی: عینا همان ویژگی که در شخص رسول الله بود؛ و در این ویژگی دیگرانی از خلق، حتی اعلم علمای بشر را نیز با محمد و آل، یعنی: اهل الیت(ع)، شراکتی نیست. به همین دلیل است که در شأن آنان گفته می شود:

«الأئمة قوام الله على خلقه، و عرفاوه على عباده، و لا يدخل الجنة إلا من عرفهم و عرفوه؛ ولا يدخل النار إلا من أنكروه و أنكروه» (نهج البلاغة - خ ۱۵۲) (امامان مدبرانی هستند از جانب خداوند بر آفریده ها، و رؤسایی از جانب او بر بندگان؛ وارد بهشت نمی شود، مگر آن که او امامان را بشناسد و امامان نیز او را بشناسند؛ وارد جهنم نمی شود مگر کسی که امامان را انکار کند، و آنان نیز او را انکار کنند).

به دو کلمه خلق و عباد، توجه کنید: خلق، یعنی همه آفریده ها، چه جاندار و چه بی جان، و چه ارضی و چه سماوی؛ عباد؛ یعنی، بندگان و صاحبان عقل و بینش.

آیا وابستگی سعادت و شقاوت، و بهشت و جهنم را، به شناخت و عدم شناخت امام، ملاحظه می فرمایید؟ آیا این خصیصه به جهت اعلمیت است یا به جهت ولایت؟ آیا علی، علیه السلام، در معرفی خود به مردم، به عالم نامیدن خود، اکتفا نموده و از امامت خود، هیچ گاه سخن نگفته است؟!

یا در پی تکذیب نص بر امامت علی ع، و در پی تکذیب تشیع برآمدن، مصلحت اقتضا نمی کرد، به مواردی که علی (ع)، خود را امام نامیده و به این منصب و مقام و مسئولیت خود، اشاره فرموده، آقای کدیور مانندی نیز به آن اشاره کند!!

به فرموده هایی از نهج البلاغه، توجه کنید:

«ليس على الإمام إلا ما حمل من أمر ربه» (نهج خ-۱۰۵) (بر عهدہ امام نیست، جز آنچه از جانب پروردگارش به او محول شده است)

و یا:

«أيتها الناس! إني قد بثت لكم المواعظ التي وعظ الأنبياء بها أممهم، وأذيت إليكم ما أذت الاوصياء إلى من بعدهم، وأذبّتكم بسوطى فلم تستقيموا، و خذلّتكم بالزواجر فلم تستوسقو. لله أنتم! أنتوّعون إماماً غيري يطاً بكم الطريق، و يرشدكم السبيل؟» (نهج خ-۱۸۲) (ای مردمها من پند و اندرزهایی را که انبیاء امت های خود را به آن نصیحت می نمودند، در میان شما نشر دادم؛ و وظیفه ای را که اوصیای آن پیامبران نسبت به امت ها پس از مرگ پیامبران داشتند، در مردم شما نیز آن وظائف را انجام دادم. با تازیانه ام به تادیب شما پرداختم، و لی به هیچ صراطی مستقیم نشیدی؛ و با نواهی پروردگار، شما را به پیش راندم؛ ولی جمع نشیدی. شما و خداوندگارتان! آیا در انتظار امامی غیر من هستید، تا با شما همراه گردد؟ و راه حق را به شما نشان دهد؟!)

و یا:

«قال: يا أمير المؤمنين، هذا أنت في خشونة ملبسك جُوشوبة مأكلاك! قال: ويحك، إني لست كأنـت، إنـ الله تعالى فرض على أئمـة العـدل أـن يـقدـروا أنـفـسـهـم بـضـعـفـةـ النـاسـ، كـيـلا يـتـبـيـغـ بـالـفـقـيرـ فـقـرـهـ!» (خ ۲۰۹) (عاصم گفت: ای امیر مؤمنان! نشاید تو را با این لباس خشن و غذای ناگوار به سر بردن! احضرت فرمود: وای برتوا من همچو تو نیستم. خداوند متعال بر امام حق واجب شمرده است که بر خود سخت گیرند و همچو طبقه ضعیف از مردم باشند؛ تا مبادا فقر و نداری، عصيان و سر از فرمان خداوند بر تافتمن را در فقیر، موجب شود).

و یا:

«أما بعد، فقد جعل الله سبحانه لى عليكم حقاً بولاية أمركم» (نهج البلاغه-خ ۲۱۶) (اما بعد، خداوند سبحان با ولایت امری من برشما، حقی را به عهدہ شما نسبت به من قرارداده است)

و یا:

«ألا و إنـ لـكـلـ مـأـمـومـ إـمامـاـ، يـقـتـدـىـ بـهـ وـ يـسـتـضـىـ بـنـورـ عـلـمـهـ؛ أـلاـ وـ إـنـ إـمامـكـمـ قـدـ اـكـتـفـىـ مـنـ دـنـيـاهـ بـطـمـرـيـهـ، وـ مـنـ طـعـمـهـ بـقـرـصـيـهـ. أـلاـ وـ إـنـكـمـ لـاتـقـدـرـونـ عـلـىـ ذـلـكـ، وـ لـكـنـ أـعـيـنـوـنـ بـورـ وـ اـجـتـهـادـ، وـ عـفـةـ وـسـدـادـ ... وـ أـنـاـ مـنـ رـسـوـلـ اللـهـ كـالـضـوءـ مـنـ الضـوءـ، وـ الـذـرـاعـ مـنـ الـعـضـدـ. وـ اللـهـ لـوـ تـظـاهـرـتـ الـعـربـ عـلـىـ قـتـالـىـ لـمـاـ وـلـيـتـ عـنـهـ، وـ لـوـ أـمـكـنـتـ الـفـرـصـ مـنـ رـقـابـهـ لـسـارـعـتـ»

الیها. و سأجهد فی أن أطهر الأرض من هذا الشخص المعكوس، والجسم المرکوس، حتى تخرج المدرة من بين حبّ الحصید» (نهج البلاغه - ک ۴۵) (آگاه باشیدا هر مامومی، امام و پیشوایی دارد که باید به او اقتدا کنند، و از نو دانشش بهره گیرد. بدان امام شما از دنیاپیش به همین دو جامه کهنه، و از غذاها به دو قرص نان، اکتفا کرده است. بدانیدا در شما توان این کار نیست؛ ولکن می توانید مرا با ورع، کوشش، عفت، در پیمودن راه صحیح کمک باشید ... نسبت من به رسول الله، همچون نوری گرفته شده از نور دیگر، و همچون نسبت ذراع (آرنج تا نوک انگشتان) به بازوست. به خدا سوگند! اگر عرب برای نبرد با من پشت به پشت هم دهنده، من به این نبرد پشت خواهم کرد؛ و اگر فرصتی برای مهار آن برایم پیش آید، به سرعت تلاش خواهم کرد؛ تا زمین را از این شخص وارونه! و این جسم کژ اندیش (معاویه) پاک کنم، تا سنگ و شن از میان دانه ها خارج شود).

آیا همین چند نمونه بازگو شده از نهج البلاغه: «لیس علی الامام إلا ما حَمِلَ عَنْ اَمْرِ رَبِّهِ» ؛ «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى فَرَضَ عَلَى ائِمَّةِ الْعَدْلِ أَنْ يَقْدِرُوا أَنفُسَهُمْ...»؛ «إِنَّ اِمَّاکُمْ قَدْ اَكْتَفَى مَنْ دُنْيَا بِظُمْرِيهِ...»؛ «أَتَوْقَعُونَ إِمَّاً غَيْرَى يَطْأَبُ بِكُمُ الطَّرِيقَ، وَ يَرْشِدُكُمُ السَّبِيلَ؟»؛ «الْأَئِمَّةُ قَوْمٌ اَللَّهُ عَلَىٰ خَلْقِهِ، وَ عَرْفَاؤُهُ عَلَىٰ عَبَادِهِ، وَ لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ عَرَفَهُمْ وَ عَرْفَوْهُ...»؛ «فَقَدْ جَعَلَ اللَّهُ سَبَحَانَهُ لِي عَلَيْكُمْ حَقًا بُولَيَّةً اُمُّرَكُمْ» در بطلان این گفته آقای کدیور: «من جایی ندیدم امام حسین در پاسخ این سؤوال مهم که «امام کیست؟» گفته باشد، «الامام هو المنصوب من الله؛ الإمام هو المنصوب من قبل رسول الله، الإمام هو المعصوم؛ الإمام هو العالم بالغیب».

که به منظور تکذیب منصوب بودن امام از جانب خداوند متعال، آن را بیان داشته؛ کافی نیست؟! عجیب است از آقای کدیور مانندی، که با صراحة تمام، و در تنها جامعه شیعه، و حین سخنرانی پیرامون یکی از امامان شیعه، نص و عصمت را در امامان معصوم انکار می کند، و سپس می گوید: «بحث از نفی و اثبات مراتب آل علی نیست، بحث در این است که آیا علم غیب شرط امامت است یا نه؟!»

آیا تنها همین فرموده علی ع، در بطلان گفته آقای کدیور در مقایسه او، علم علی را با علم دیگران: «علی خود را عالم نامید. دیگران هم می توانند عالم باشند»، کافی نیست؟!

علم غیب، چیست؟ غیب، یعنی پنهان و نهان؛ و علم غیب، یعنی: دانش و آگاهی به حقایقی نهان که هنوز معلوم انسان قرار نگرفته است، و یا معلوم انسان قرار گرفته نیست.

«ذلک من أنباء الغيب نوحية اليك» (سوره آل عمران - ۴۴) این(داستان مریم) از اخبار غیبی است که به تو وحی می کنیم). پس از این خبر، موضوع (داستان مریم) از غیب بودن، خارج و با معلوم قرار گرفتنش آشکار گردید. همه مراحل علمی، قبل از رسیدن و معلوم قرار گرفتن آن، نهان و غیب است. چند روز دیگر می توانم زنده بمانم، بر من پوشیده است، پس غیب است.

آیا، به آنچه در نهان و غیب است، می توان دست یافت؟ اگر از اموری باشد که در نظام هستی، بتواند متعلق علم قرار گیرد. آری؛ و گرنه، خیر . «عَنْ أَبِي عِدَّةِ اللَّهِ، عَلَيْهِ السَّلَامُ، إِنَّ اللَّهَ عَلَمِينَ. عَلَمٌ مَخْزُونٌ لَا يَعْلَمُهُ إِلَّا هُوَ، مَنْ ذَكَرَ يَكُونُ الْبَدَاءُ؛ وَ عَلَمٌ عَلَمَهُ مَلَائِكَتُهُ وَ رَسُلُهُ وَ أَنْبِيَاءُهُ، فَنَحْنُ نَعْلَمُهُ» (اصول کافی ۱۴۷/۱)

(امام صادق، علیه السلام، می فرماید: خداوند دارای دو علم است. علمی مخزون و در نهان که به آن دست رسی ندارد جز خود او، و از این علم است بداء؛ و علمی است که آن را به ملائکه، انبیاء و رسول تعلیم داده است، و ما به آن علم آگاهی داریم) و یا:

«عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ، عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، قَالَ: لَمَّا نَزَّلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ? قَالَ: وَكُلُّ شَيْءٍ أَحْصَبْنَا فِي إِيمَانِ مُبِينٍ»، قام ابوبکر و عمر عن مجلسهما فقالا: يا رسول الله، هو التوراة؟ قال: لا. قالا: فهو الانجیل؟

قال: لا. قال: فهو القرآن؟ قال: لا. فأقبل أمير المؤمنين ع، فقال رسول الله؟ هو هذا، إنه الإمام الذي أحصى الله تبارك و تعالى فيه علم كل شيء» (بخاري الانوار ۳۵، معانى الاخبار ۹۵، الميزان ۷۰/۱۷) (فرمایش امام باقر(ع) از پدر و جدش ع فرمود، هنگام نزول آیه شریفه (همه چیز را در امامی آشکار کننده برشمردیم) ابوبکر و عمر از جا بلند شده و گفتند: ای رسول خدا! آیا این امام مبین تورات است؟ فرمود: خیر. گفتند: انجیل است؟ فرمود: خیر. در این هنگام امیر المؤمنین ع وارد شد. حضرت فرمود: این آن امامی است که خداوند متعال علم همه چیز را در او شماره نموده است؛ و از این گونه روایات بسیار است.

و یا فرمایش علی (ع) در تفکیک آنچه در نظام تشريع غیب نامیده شده و علم به آن مخصوص خداوند است، همچون علم برپایی قیامت و همانند آن؛ و علمی که: «علمه الله نبیه فعلمنیه، و دعا لی بأن یعیه صدری، و تضطمه عليه جوانحی» (النهج - خ ۱۲۸) (دانشی که خداوند به پیامبرش آموخت، و او نیز آن را به من تعلیم داد؛ و دعا کرد که خداوند آن را در سینه ام جا دهد و اعضاء و جوارح را از آن ملا مال سازد) پس، همه آنچه را که خداوند متعال به نبی خود آموزش داده است؛ در اختیار علی از طریق آموزش آن از نبی، نیز قرار گرفته است.

در اثر پیشرفت علم، ویژگی هایی از نظام تکوین معلوم بشر قرار گرفته، و بر اساس آن ابزار و آلاتی ساخته است که برای استفاده در اختیار داریم و این گونه دانش ها و ابزار حاصلی از آن برای پیشینیان اموری بود در نهان و غیب؛ ولی می توانسته است متعلق علم قرار گیرد، که قرار گرفته و اموری شده اند آشکار، به داستان سلیمان نبی و ملکه سبا، و آنچه که بین این دو گذشت، که حقیقتی است و آمده در قرآن کریم، توجه کنید:

«قال: يأيها الملؤاًتكم يأتيني بعرشها قبل أن يأتوني مسلمين؟ قال عفريت من الجن أنا آتيك به قبل أن تقوم من مقامك، وإنى عليه لقوى أمين. قال الذى عنده علم من الكتاب أنا آتيك به قبل أن يرتد إليك طرفك؛ فلمّا رأه مستقراً عنده، قال هذا من فضل ربى ليبلونى ءأشكرأم أكفر...» (سوره نمل - ۴۰) (سلیمان، خطاب به حاضران، گفت: ای بزرگان! کدامین شما می تواند تخت او (بلقیس) را، پیش از تسلیم شدنشان، بیاورد؟ عفريتی از جن گفت: پیش از این که از جای خود برخیزی آن را برایت می آورم، و من به این کار به درستی توان دارم . دیگری؛ یعنی آصف بن برخیا، وزیر سلیمان، که دانشی از کتاب نزد او بود، گفت: من پیش از چشم برهم زدنت، آن را برایت می آورم. همین که سلیمان تخت بلقیس را نزد خود حاضر دید، گفت: این از فضل پروردگار من است، و او می خواهد مرا نسبت به شاکریا کفران پیشه بودنم بیازماید). «آصف پسر برخیا تخت بلقیس سبا را از دو ماهه راه به کمتر از لمح بصر و چشم زخمی در پیشگاه سلیمان حاضر ساخت» فرهنگ دهخدا - آصف). تخت سلطنت ملکه سبا، از فاصله راهی دو ماهه، چگونه کمتر از چشم به هم زدن، به نزد سلیمان انتقال داده شد؟ با دانش امروز، و فرضیه های تبدیل ماده به انرژی و بالعکس، می توان راه حلی برای این کار انجام شده، پیدا کرد. اما نسبت به زمان سلیمان، آیا دانش به این کار، دانشی به امری نهان و در نتیجه غیب نبود؟!

در توصیف منشور نظام، یعنی: قرآن کریم، آمده است: «ما فرطنا في الكتاب من شيء»، و در صدق فرموده خداوند متعال که شکی نیست. پس ، اگر نزد پیامبر و آل (ع)، علم و دانش به تمام آنچه که در کتاب آمده است، باشد؛ در مقایسه با آصف بن برخیا که (عنده علم من الكتاب) علمی از کتاب نزد او بود؛ آیا توانی غیر قابل مقایسه ای با توان آصف بن برخیا، در پیاده نمودن کارهایی به مراتب بزرگتر و گسترده تر از کاری که آصف بن برخیا انجام داده بود، در اختیار آنان نخواهد بود؟

علی (ع) می فرماید: «مامن شئ تطلبوهه إلا و هو فی القرآن، فمن أراد ذلك فليسألني» (أصول کافی- ۶۲/۲- چیزی نیست که شما در پی آن باشید و در قرآن نباشد؛ هر که در پی این مطلب است، باید از من سؤال کند) «والله لو شئت أن أخبر كل رجل منكم بمخرجه و مولجه و جميع شأنه لفعلت، ولكن أخاف أن تكفروا في رسول الله؟» (نهج البلاغه- خ ۱۷۵). (به خدا سوگند، اگر بخواهم می توانم هریک از شمارا از آغاز و پایان کارش، و از تمام شئون زندگیش، آگاه سازم؛ ولی ترس من از آن است که این کار من موجب غلو شما در من و کفر شما به رسول الله ص گردد)

و یا:

«أيها الناس! سلوني قبل أن تفقدوني، فلأنا بطرق السماء أعلم مني بطرق الأرض...» (نهج البلاغه - خ ۱۸۹) (ای مردم) پیش از آنکه مرا از دست بدھید، آنچه می خواهید بپرسد، که من به راه های آسمان از راه های زمین، آشناشم) در زمان ایراد این فرموده، و با حاکم بودن هیئت بطمیوسی و عدم امکان خرق و التیام افلک، به گونه ای که معراج جسمانی رسول الله، پذیرفتند نبود؛ علم و دانش به هیئت جدید یا کوپرنیکی تعلق نگرفته بود؛ پس موضوع و حقیقتی بود در غیب و نهان. ولی علم امام، بر اساس تبیینات آمده در قرآن کریم، از قبل به آن تعلق گرفته بود؛ پس امام (ع) به اموری پنهان از علم دیگران، دانش داشت.

به این عبارت یادشده از امام علی توجه کنید: «إنما الأئمة قوام الله على خلقه». (امامان مدبرانی هستند از جانب خداوند بر آفریده ها)؛ (قوام، جمع قیم، به معنای: والی، سرپرست، مدیر) مراد از خلق، یعنی: هرچه نام آفریده به آن تعلق گیرد؛ بدون اختصاص آن به آفریده ای غیر از آفریده دیگر. آیا، ولایت، سرپرستی، و تدبیر آفریده ها، بدون دانش به آنان، ممکن است؟!

پس، چه بسیار آفریده هایی که به مخیله ما خطور نکرده، و در نتیجه در نهان و غیب است؛ ولی امام معصوم نسبت به آن آگاهی و دانش کامل دارد، چون «قوم الله على خلقه» هستند.

امیدوارم، آقای کدیور نگوید: شیعه مفوضه این عبارات را برای علی(ع) دیکته کرده است! و یا: شیعه مفوضه این گونه عبارات را ساخته و داخل نهج البلاغه جا داده است! چون از شخصی که رسما در پی انکار تشیع برآمده، این گونه تخیلات و گفتار، بعيد نیست! قضاوت با شما خوانندگان...^۱

شاخص‌های امامت در تفکر شیعی / علی رباني گلپایگانی

نقدی بر نوشتار «بازخوانی امامت در پرتو نهضت حسینی»

۱۳۸۵، هفته نامه افق حوزه، ش ۱۰۳

امامت، یکی از آموزه‌های مهم اسلامی است که از دیر زمان مورد اهتمام و بحث و تحقیق مذاهب و متفکران اسلامی بوده است. در این میان، شیعه امامیه برای امامت، اهداف، رسالت‌ها و شاخص‌هایی را تعریف کرده است که به سبب آنها، امامت در تفکر شیعی از جایگاه و اهمیت ویژه‌ای برخوردار شده است و اگر دیگر مذاهب اسلامی، امامت را از واجبات فقهی می‌دانند شیعه آن را از اصول اعتقادی می‌شمارد. اجرای احکام و حدود اسلامی، برقراری امنیت و گسترش عدالت و دفاع از کیان اسلام و مسلمین، از مهم‌ترین اهداف امامت و مسئولیت‌های امام است و شیعه و اهل سنت بر آنها توافق دارند، اما شیعه، علاوه بر امور یاد شده، تبیین معارف و احکام اسلامی و ضمانت فکری و معنوی

^۱. مقاله آقای صدرزاده به طور ناقص در سایتها انعکاس یافته است.

اصول و فرع اسلامی را نیز از اهداف امامت و رسالت‌های امام می‌شمارد و بلکه آن را مهم‌ترین فلسفه امامت می‌داند. بدیهی است که تحقق این آرمان به صورت مطلوب، بدون برخورداری امام از علم کامل نسبت به معارف و احکام اسلامی و عصمت علمی و عملی او امکان پذیر نخواهد بود. از سوی دیگر عصمت و عمل کامل به شریعت، از صفات درونی است و تشخیص آن برای افراد، از طریق متعارف ممکن نیست، بدین جهت راه تعیین امام، منحصر در نص شرعی است و نص شرعی نیز متفرق بر نصب الهی می‌باشد.

بر این اساس، مهم‌ترین شاخصه‌های امامت در تفکر شیعی عبارتند از: علم کامل به احکام و معارف اسلامی، عصمت علمی و عملی، نصب الهی و نص شرعی، افضلیت امام بر افراد مشمول امامت او نیز از دیگر شاخصه‌های مهم امامت است که برخی از متكلمان غیر شیعی نیز در حد شرط کمال یا شرط لزوم، به صورت مقید پذیرفته‌اند.

در نوشتاری که در شماره ۷۱۳ روزنامه شرق، ص ۱۸ با عنوان «بازخوانی امامت در پرتو نهضت حسینی» منتشر گردیده ادعا شده است که مفهوم امامت درجهان تشیع دچار استحاله گردیده و در صفات امام و شاخصه‌های امامت، تحول رخ داده است. بدین صورت که در قرن اول و دوم، امام با اوصافی غیر از آن‌چه در قرن‌های سوم و چهارم و پس از آن شهرت و رسمیت یافته است، معروفی شد. آن‌چه در آن دوران مطرح بود، عمل به قرآن، حق‌مداری، عدالت، تهذیب نفس، اقامه دین، عقل درایتی در مقابل عقل روایتی و افضلیت علمی بود و از نصب الهی و نص شرعی، عصمت و علم غیب، به عنوان اوصاف چهارگانه، توسط متكلمان شیعه در قرن‌های سوم و چهارم مطرح شده و به تدریج در شمار شاخصه‌های رسمی امامت شیعی قرار گرفته و جزء بدیهیات و مسلمات مذهب شده است. تهذیب نفس، اقامه دین، عقل درایتی در مقابل عقل روایتی و افضلیت علمی بود و از نصب الهی و نص شرعی، عصمت و علم غیب، به عنوان اوصاف امام و شاخصه‌های امامت سخنی به میان نیامده بود، این اوصاف چهارگانه، توسط متكلمان شیعه در قرن‌های سوم و چهارم مطرح شده و به تدریج در شمار شاخصه‌های رسمی امامت شیعی قرار گرفته و جزء بدیهیات و مسلمات مذهب شده است.

برای اثبات این مدعای سه روایت استناد شده است؛

یکی سخن امام علی (ع) در خطبه سوم نهج‌البلاغه است که هنگامی که مردم برای بیعت با او به عنوان خلیفه پیامبر (ص) اجتماع کرده بودند فرمود: اگر حضور شما جمعیت انبوه نبود که با آن حجت بر من تمام شده و در نپذیرفتن مقام خلافت عذری ندارم و نیز اگر خداوند از عالمان پیمان نگرفته بود که بر ستمگری ضالمان و پایمال شدن حق مظلومان، سکوت نکنند. مسئولیت خلافت و امامت را نمی‌پذیرفت، آن‌چه در این سخن امام علی (ع) در ارتباط با امامت مطرح شده است، دو چیز است: نداشتن عذر سکوت و قعود با وجود یاوران بسیار و مسئولیت عالمان دین در دفاع از حقوق مظلومان محروم و مبارزه با ستمگران، نکته مهم این است که امیرالمؤمنین (ع) در این سخن خود را به عنوان عالم دین معرفی می‌کند نه فردی معصوم و منصوب از جانب خداوند.

دلیل دوم، سخن امام حسین (ع) است که در معرفی امام فرموده است: «**ولعمرى ما الامام الاالعامل بالكتاب والاخذ بالقسط والدائئن بالحق و العابس نفسه على ذات الله**» و امام مجری عدالت و پیرو حق است و نفس خویش را برای خدا به بند کشیده است، در این سخن امام حسین (ع) نیز از اوصاف چهارگانه متكلمان در مورد امامت، ذکری به میان نیامده است.

دلیل سوم، کلامی است که هم از امام علی (ع) روایت شده و هم از امام حسین (ع)، در آن کلام فلسفه امامت و حکومت بیان شده است که عبارت است از: اصلاح امور مردم، دفاع از مظلومان و تامین امنیت آنان در برابر ظالمان، آشکار نمودن معالم دین و اقامه حدود شرعی "لنرى المعالم من دينك، و نظهر اصلاح فى بلادك فيامن المظلومون من عبادك وتقام المعطلة من حدودك".

بر اساس این گونه سخنان در بیان اوصاف امام و شاخص‌های امامت از اهل بیت (ع) شیعیان آن دوران نیز از ویژگی‌های امام و شاخص‌های امامت تلقی‌ای جز مطالب مزبور نداشتند و امام را با اوصاف و شاخص‌های چهارگانه کلامی (نصب الهی، نص شرعی، عصمت و علم غیب) نمی‌شناختند.

این دو تلقی از امامت، پی‌آمد مهم دیگری نیز در زمینه اسوه بودن امام دارد، زیرا بنابر تلقی اول که اوصاف امام جنبه بشری و عادی دارند، اسوه بودن امام برای مردم کاملاً ممکن است. زیرا اسوه بودن، منوط به مسانخت و مشابهت میان امام و مأمور است و این که مأمور بتواند خود را به رتبه امام برساند. اوصافی که در سخنان یاد شده از امام علی(ع) و امام حسین (ع) برای امام بیان شده است، همگی قابل تعمیم‌اند و دیگران هم می‌توانند به آنها دست یابند، ولی اوصافی که متکلمان برای امام بیان کرده‌اند، جنبه فرابشری و قدسی دارد و دست یافتن به آن برای دیگران ممکن نیست؛ در این صورت چگونه می‌توانند امام را اسوه زندگی خود قرارداده، به او اقتدا کنند و امام‌گونه شوند؟

ارزیابی و نقد

۱. متکلمان امامیه که در این بحث مورد نظر می‌باشد، آن دسته از متکلمانی‌اند که آثار و آرای کلامی آنان، به عنوان عقاید رسمی شیعه امامیه به شمار می‌رود، شیخ مفید، سید مرتضی؛ شیخ طوسی، ابوالصالح حلبی، محقق طوسی، ابن میثم بحرانی، سید الدین حمصی، علامه حلی و فاضل مقدم، از برجسته‌ترین متکلمان امامیه در قرن‌های چهارم تا نهم هجری بوده‌اند آن چنان که آثار و آرا آنان، همواره مورد توجه و استناد شیعیان امامیه بوده است. اگر چه هیچ‌یک از آنان از مقام عصمت برخوردار نبوده و مجال نقد و نظر در آرای کلامی آنان وجود دارد و چه بسا پاره‌ای از دیدگاه‌های آنان نیز مورد نقد پسینیان قرار گرفته است، اما در مجموع، نمایندگان و سخنگویان رسمی کلام شیعه امامیه به شمار می‌روند. هیچ‌یک از این متکلمان، علم غیب را به عنوان یکی از اوصاف لازم امام و شاخص‌های ضروری امامت به شمار نیاورده‌اند، بلکه آشکارا، آن را رد کرده‌اند. شیخ مفید گفته است: «امامان اهل بیت(ع) از ضمایر برخی افراد آگاه بودند و حوادث را قبل از وقوع آنها می‌دانستند. ولی این مطلب، از صفات لازم و شرایط امامت آنان نیست، ولی خداوند آنان را مورد اکرام ویژه قرار داده و چنین معرفت‌هایی را به آنان عطا کرده است تا موجب لطف دراطاعت از آنها و موجب تأیید امامت آنان باشد. با این حال نباید آنان را «عالی غیب» نامید، زیرا این نام، مخصوص خداوند است که بالذات به اشیا عالم است.»^۱

آن چه در متون کلامی شیعیان در باب علم امام، مورد تأکید واقع شده، این است که امام، باید نسبت به معارف و احکام شریعت، علم کامل و بالفعل داشته باشد و نیز باید به مصالح و مفاسد امور مردم و اصول و موازین مدیریت سیاسی، آگاهی کافی داشته باشد. این متکلمان، نه تنها آگاهی امام از حقایق غیبی (جز معارف و احکام شریعت) را از صفات لازم امام ندانسته‌اند، بلکه آگاهی امام از زبان‌های فنون و حرفه‌های مختلف را نیز از شرایط لازم امامت شناخته‌اند.^۲ البته سخن در شرط بودن این آگاهی‌ها در امامت است، نه آگاه بودن امام از آنها. اصولاً عده‌ای از متکلمان، صفت عصمت را بی‌نیاز کننده از مطرح نمودن علم، به عنوان یکی از اوصاف امام دانسته و آن را در شمار صفات امام و شرایط امامت بیان نکرده‌اند.^۳ این جاست که باید از نویسنده مقاله "بازخوانی امامت" خواست تا دلیل خود را بر این مدعای که متکلمان امامیه، علم غیب را یکی از اوصاف امام دانسته‌اند، بیان کنید.

^۱- بحار الانوار ج ۲۵ ص ۱۰۴

^۲- ر. ک : الذخيرة في علم الكلام ، ص ۴۲۹ ، الاقتصاد الهادي الى طريق الرشاد، ص ۳۱۰، تلخيص المحصل ص ۴۳۰ ،

قواعد المرام في علم الكلام، ص ۱۷۹، المنفذ من التقليد، ج ۲ ص ۲۹۰-۲۹۵ الشافي في الامامة ج ۱ ص ۱۶۳-۱۶۵

^۳- ر.ک: کشف المراد، ارشاد الطالبین، اللوامع الالهیة ، تقریب المعارف، شرح الحق، گوهرمراد حق الیقین شبر.

۲. اعتقاد شیعه به نصب الهی و نص شرعی در باب امامت، از ابتکارات متکلمان امامیه در قرن‌های سوم و چهارم نبوده بلکه از نخستین روزهایی که مسئله امامت، مورد اختلاف مسلمانان قرار گرفت، مورد توجه و تأکید امامان اهل بیت (ع) و شیعیان آنان بوده است. یکی از روشن‌ترین دلایل تاریخی این مطلب، احتجاج دوازده نفر از بزرگان مهاجرین انصار با ابوبکر است که همراه مشورت با امیر المؤمنین (ع) و توصیه ایشان در مسجد النبی و در حضور شماری از مسلمانان انجام گرفت.

آنان در احتجاج خود بیش از هر چیز بر منصب بودن امیر المؤمنین (ع) به مقام امامت توسط پیامبر گرامی (ص) تأکید ورزیده‌اند.^۱ حدیث غدیر و حدیث منزلت، از مهم‌ترین نصوص امامت علی (ع) است که آن حضرت و دیگر امامان اهل بیت (ع) و نیز شیعیان، در قرن‌های اول و دوم و پس از آن به آن استناد کرده‌اند امیر المؤمنین (ع) در شورای شش نفره که توسط خلیفه دوم برای انتخاب خلیفه پس از او تعیین شده بودند، با استناد به حدیث غدیر و منزلت و دلایل دیگر، بر این که امامت، حق او است، احتجاج کرده‌اند.^۲ مناظره هشام بن حکم با عمرو بن عبید معتلی در این باره که امام باید منصب از جانب خداوند باشد، مشهور است. هشام تصریح کرده است که او، اساس این مناظره را از امام صادق (ع) آموخته است.

امام رضا (ع) با استناد به این که امام باید از صفات والایی چون عصمت و علم کامل به احکام شریعت برخوردار باشد و شناخت این صفات از توان مردم بیرون است، بر لزوم تعیین امام از جانب خداوند و معرفی از توسط پیامبر استدلال کرده است، امام عصر (عج) نیز با استناد به این که غرض از تعیین امام، این است که فردی مصلح که امکان و احتمال تبهکاری در او راه نداشته باشد، به امامت برگزیده شود و گزینش چنین فردی از توان مردم بیرون است، بر نظریه انتخاب در امامت، خط بطلان کشده است.^۳

۳. در احادیث بسیاری که از امامان اهل بیت (ع) روایت شده است، بر ضرورت وجود امام و پیشوای معصوم در میان امت اسلامی تأکید شده است. اگر چه در بیشتر این روایات، واژه عصمت به کار نرفته، ولی مفاد و مضامون آن بیان شده است، همان‌گونه که درباره نبوت نیز با این که عصمت نبی، فی الجمله از مسائل مورد اتفاق مذاهب اسلامی است و آنان بر این مطلب به آیات قرآن استناد می‌کنند، ولی اصطلاح آن در قرآن نیامده است، چنان که در سنت نیز رایج نبوده است. بنابراین، آن چه در بحث عصمت پیامبر و امام مطرح می‌باشد. حقیقت آن است نه مفهوم و اصطلاح آن و این مضامون متضاد و بلکه متواتر است که زمین هیچ‌گاه از فردی از خاندان پیامبر (ص) که عالم به احکام دین باشد تا از تحریف‌های جاهلان یا معاندان، جلوگیری کند و حق را از باطل بازشناساند، خالی نخواهد شد. امیر المؤمنین (ع) در نهج البلاغه، در موارد گوناگون بر امامت و مرجعیت علمی اهل بیت (ع) به دلیل این که حق را به خوبی می‌شناسند، و گمراهی و انحراف در آنان راه ندارد و پیروی از آنان رستگاری و نجات است، تاکید کرده است. امام رضا (ع) آشکارا معصوم بودن امام را یادآور شده و تأکید نموده است که پیامبران و امامان، مصدق آیه افمن یهودی الی الحق احق ان یتبغ امن لایهودی الا ان یهودی فما لكم کیف تحکمون می‌باشند. این آیه یکی از دلایل افضلیت و عصمت امام می‌باشد. امام (ع) فرموده است، خداوند بدان جهت پیامبران و امامان را به ویژگی عصمت آراسته است تا حجت او بر مردم باشند. آن حضرت، با استناد به آیه لاینال عهدی الفبالمین، ... بر لزوم معصوم بودن امام و نفی شایستگی غیر معصوم در عهده‌دار شدن مقام امامت، استدلال کرده است.

^۱- ر. ک : شیخ صدق، خصال ، ابواب دوازده گانه حدیث ۴ ، ص ۲۲۸-۲۳۲

^۲- ر. ک : ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه ، جلد ۶، ص ۱۳۴ ، علامه امینی، الغدیر، ج ۱ ص ۳۹۶-۴۱۵

^۳- طبرسی احتجاج ج ۲ ص ۴۶۲

یکی از آیاتی که متکلمان بر عصمت امام بر آن استدلال کرده‌اند، آیه اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم، است. در روایات اهل بیت(ع) «اولی الامر» به امیرالمؤمنین (ع) و امامان از ذریه او تفسیر شده است، با توجه به دلایل و شواهد یاد شده، چگونه می‌توان گفت: عصمت به عنوان یکی از صفات امام در قرن‌های اول و دوم مطرح و شناخته شده نبوده و در قرن سوم و چهارم توسط متکلمان شیعه مطرح شده است؟!

۴. آشکار ساختن نشانه‌های دین، اصلاح معیشت و معنویت مردم، دفاع از مظلومان و برقراری امنیت و گسترش عدالت که در سخنان امیرالمؤمنین (ع) و امام حسین(ع) و دیگر امامان معصوم(ع) به عنوان اهداف امامت و رسالت‌های امام بیان شده است؛ اولاً: نافی اهداف دیگری، چون تبیین معارف و احکام اسلام و بازناساندن حق از باطل نمی‌باشد؛ چنان‌که این مطالب، در دیگر سخنان آنان بیان شده‌است و ثانیاً: متکلمان شیعه نیز از این اهداف و وظایف غافل نبوده‌اند، ولی از آن‌جا که این مطالب، مورد اتفاق شیعه و اهل سنت بوده است، آنان بر آن‌جهه از مختصات تفکر شیعی به شمار می‌رود، تأکید بیشتری داشته‌اند.

۵. آن‌چه از کلام امام علی(ع) در خطبه شقشقیه که فرمود و مالاحد الله على العلماء الا يقارروا على كظمة ظالم و لاسغب مظلوم به دست می‌آید، این است که امام(ع) یکی از عالمان اسلامی است و این که، همه عالمان اسلامی در برابر مظلومان مسئولیت دارند، ولی بر این که علم امام (ع) از نظر کمیت و کیفیت با علم دیگران همانند است و علم او به معارف و احکام اسلامی، جنبه عادی دارد و او از علم لدنی و نیز از علم به حقایق غیبی برخوردار نیست، دلالت ندارد، سخنان امام (ع) در موارد دیگر، خلاف این مطلب را می‌رساند، چنان‌که در خطبه قاصعه آمده است که پیامبر(ص) به امیرالمؤمنین(ع) فرمود: «تو آن‌چه را من می‌بینم، می‌بینی و آن‌چه را من می‌شنوم، می‌شنوی، ولی تو پیامبر نیستی»^۱ (قاصعه)، مضافاً دو کاربرد خاص و عام دارد؛ کاربرد خاص آن، به امامان اهل بیت(ع) اختصاص دارد و کاربرد عام آن، دیگر عالمان اسلامی را هم شامل می‌شود.

۶. از این که در سخن امام حسین(ع) در بیان اوصاف امام، از نصب‌الهی، نص شرعی و عصمت به عنوان صفات امام یاد نشده است، استفاده نمی‌شود که آن حضرت، این اوصاف را برای امام لازم نمی‌دانسته است، زیرا امام(ع) در مقام بیان همه صفات امام نبوده است امام حسین(ع) آن سخن را در شرایطی ایراد کرده است که اکثریت مردم، انتخاب و بیعت را به عنوان راه تعیین امام پذیرفته بودند، و امام (ع) که در مقام خطابه یا جدال احسن بود می‌باشد در باره امامت، مطالبی را بیان کند. چنان‌که امیرالمؤمنین (ع) نیز در احتجاج با معاویه و پیروان او، به همین شیوه احتجاج کرده است.

۷. در مقاله «بازخوانی امامت؟» در باب اسوه بودن امام برای مردم آمده است: «اسوه بودن زمانی است که سنتیخت و تشابهی بین امام و مأمور ممکن باشد. این مشابهت، در امکان رسیدن به مرتبه امام برای مأمورین است. وقتی این صفات در آنها به حدی باشد که متکلمین فرموده‌اند، دیگر اسوه بودن از آن وجودهای محترم برمی‌خیزد» در این که سنتیخت و مشابهت میان امام و مأمور، نقش تعیین‌کننده‌ای در تحقق اهداف امامت و تربیت افراد دراد، سخنی نیست؛ بدین جهت است که خداوند، پیامبران را از جنس بشر برگزیده است، نه از جنس فرشته و لوجعلنا ملکا لجعلنا بشرآ (انعام/۹)، ولی این مطلب که الگوپذیری، آن گاه امکان دارد که مأمور بتواند در مرتبه وجودی امام قرار گیرد، هیچ گونه دلیل عقلی یا تجربی یا وحیانی ندارد و ادعایی بیش نیست، بلکه دلایل قطعی، آن را مردود می‌سازد. امیرالمؤمنین(ع) آشکارا یادآور شده است که او، از شیعیان نخواسته است تا در صفات کمال، هم‌پایه او باشند، چرا که آنان، توانایی آن را ندارند. الا و انكم لاتقدرون على ذالك؛ آن‌چه امام (ع) از پیروان خود خواسته و در توان آنهاست، برگزیدن راه پرهیزکاری، پاکدامنی، مجاهدت و سداد است؛ ولکن اعینونی بورع و اجتهاد و عفة

^۱ نهج‌البلاغه، خطبه ۱۹۲ (قاصعه)

و سداد^۱ وقتی امام سجاد(ع) که از سرآمدان بشر در عبادت و زهد است، درباره امیرالمؤمنین (ع) می‌فرماید «من یقوقی علی عبادة علی بن ابی طالب»^۲ چه کسی توانایی آن را دارد که چون علی(ع) عبادت کند؟ چگونه می‌توان از دیگران انتظار داشت که خود را به رتبه کمال آن حضرت رسانند؟

امام حسین(ع) که فرموده است لکم فی اسوة در روش و نگرش من برای شما، اسوه است، در جای دیگر، خود را به عنوان یکی از خاندان نبوت معرفی کرده است؛ کسانی که خداوند جهان را به خاطر آنان(یا به واسطه آنان) آفریده و به واسطه یا به خاطر آنان نیز پایان خواهد داد؛ بنا فتح الله و بنا یختم؛ آیا این ویژگی که امام (ع) آن را در احتجاج با حاکم مدینه و مروان بن حکم که از او می‌خواستند با یزید، به عنوان خلیفه پیامبر و پیشوای مسلمانان بیعت کنند، فرموده است، از اوصاف عادی بشري است و دسترسی به آن برای دیگران امکان‌پذیر است؟

امیرالمؤمنین(ع) آشکارا فرموده است که هیچ یک از افراد امت اسلامی را نمی‌توان با اهل بیت پیامبر مقایسه کرد، «لایقاس آل محمد(ص) من هذه الامة أحد» اگر امکان دسترسی مردم به مرتبه وجودی امام، شرط امکان اسوه بودن امام برای مردم باشد. این مطلب در باب اسوه بودن پیامبر نیز شرط خواهد بود؛ در آن صورت، باید افراد بتوانند خود را به مرتبه وجودی پیامبر برسانند و گیرنده و حامل وحی و شریعت شوند. در نادرستی این مطلب تردیدی نیست و نادرستی لازم، دلیل منطقی بر نادرستی ملزم است و این سخن که اسوه بودن پیامبر، در جنبه بشري اوست «انا بشر مثلکم» نه در جنبه دریافت وحی و شریعت که نمی‌توان چون او شد نوشتار «بازخوانی امامت»، اشکال پیشین را برطرف نمی‌سازد، زیرا حاصل سخن مذکور این است که با این که افراد نمی‌توانند به خصلت فوق بشري پیامبر دست یابند ولی می‌توانند از جنبه بشري او الگو برداری کنند و به آن نایل شوند؛ در این صورت، داشتن صفات فوق بشري در پیامبر، مانع از اسوه بودن در جنبه بشري نیست، این سخن را در مورد امام نیز می‌توان گفت، بنابراین، بر متكلمان امامیه در اثبات صفاتی فوق بشري، چون عصمت و علم لدنی برای امام، اشکالی وارد خواهد بود.

اندیشه تفویض در تفکر شیعی

بخش دوم نوشتار «بازخوانی امامت در پرتو نهضت حسینی» که در شماره ۷۱۴ روزنامه شرق، ۱۴ اسفند ۱۳۸۴، ص ۱۸ منتشر شده است، به بررسی اندیشه تفویضی در تفکر شیعی پرداخته است، حاصل مطالب این بخش این است که در جهان تشیع، نخست، اندیشه غلو پدید آمد و کسانی به الوهیت ائمه(ع) قائل نبود، ولی به تفویض او، خلقت جهان، مرزق مردم، تدبیر جهان، دین و شریعت به ائمه (ع) قائل بود. تفویض در خلقت نیز با مخالفت ائمه و نیز عالمان شیعه مواجه گردید و مردود شناخته شد. سایر موارد تفویض نیز اگر چه مورد مخالفت عده‌ای از عالمان شیعه قرار گرفت، ولی عده‌ای دیگر برای آنها توجیهاتی ذکر کردند و به تدریج، در متن تفکر شیعه راه یافت و در شمار مسلمات و بدیهیات تشیع رسمی قرار گرفت.

در نوشتار یاد شده، این گونه از تفویض به نام «تفویض اعتدالی» نامیده شده و گفته شده است در قرن سوم و چهارم که این بحث در بین عالمان شیعه مطرح شد، عالمان شیعه قم با آن به مخالفت برخاستند که از سوی طرفداران «مقصره» قرار گرفت، ولی عده‌ای دیگر برای آنها توجیهاتی ذکر کردند و به تدریج، در متن تفکر شیعه راه یافت و در شمار مسلمات و بدیهیات تشیع رسمی قرار گرفت.

در نوشتار یاد شده، این گونه از تفویض به نام «تفویض اعتدالی» نامیده شده و گفته شده است، در قرن سوم و چهارم که این بحث در بین عالمان شیعه مطرح شد، عالمان شیعه. قم با آن به مخالفت برخاستند که از سوی

^۱-نهج البلاغه نامه ۴۵

^۲-مقتل الحسین، مفرم ص ۱۴۴

طرفداران «مقصره» نامیده شدند. شیخ صدوق «مقصره» نامیدن عالمان قم را از نشانه‌های غلو در حق ائمه علیهم السلام دانسته است، ولی شیخ مفید، دیدگاه او را رد کرده است.

نکته دیگری که در نوشتار مزبور در این باره آمده، این است که در تفکر تفویض اعتدالی، وحی نقش اساسی خود را از دست داده است، زیرا این تفکر بر آن است که آن چه در امر دین به پیامبر(ص) تفویض شده بود. به ائمه (ع) نیز تفویض شده است؛ این در حالی است که ائمه (ع) از وحی تشريعی بهره‌ای ندارند. هرگاه ائمه در باب شریعت، همه اختیارات پیامبر را داشته باشند، وحی، فاقد تأثیر خواهد بود، زیرا بود و نبود آن یکسان است. این اندیشه در دوره‌ای بعد، منشأ طرح دیدگاه دیگری درباره شئون و اختیارات فقیه در عصر غیبت شد و گفته شد فقیه تمام اختیارات امام معصوم را دارد، با این که از ویژگی عصمت و علم غیب بهره‌ای ندارد.

آخرین نکته این که سیمای دو گونه تفکر شیعی تفویضی و اصیل، در دعاهای شیعه نیز نمایان است. در دعاهای متناسب با تشیع اصیل، توکل به خدا و رفتن مستقیم به محضر خداوند مطرح است؛ مانند دعای کمیل، ابو حمزه، مناجات شعبانیه و دعاهای صحیفه سجادیه، ولی در دعاهای متناسب با تشیع تفویضی، توسل و شفاعت، جایگزین توکل به ذات ربوبی شده است و توسل و شفاعت در متن، و توکل به خدا در حاشیه قرار گرفته است؛ مانند دعاهای توسل، ندبه و فرج.

ارزیابی نقد

۱. ائمه اهل بیت(ع) با اندیشه غلو و غالیان به شدت تمام مخالفت کرده و آنان را مشرك و کافر دانسته‌اند. نشانه‌های غلو، آن گونه که در روایات اهل بیت(ع) بیان شده عبارت است از اعتقاد به یکی از موارد زیر:

- الف- الوهیت پیامبر(ص) یا یکی از امامان
- ب- شریک بودن پیامبر یا امام در معبدیت، خالقیت یا رازقیت با خداوند.
- ج- حلول خداوند در وجود پیامبر یا امام.
- د- آگاهی از غیبت، بدون وحی و الهام الهی.
- ه- پیامبری همه یا یکی از امامان.
- ز- تناسخ ارواح ائمه(ع) در بدن‌های یکدیگر.
- ج- بی‌نیازی از اطاعت خداوند با معرفت امام.

علامه مجلسی پس از ذکر موارد یاد شده گفته است: «اعتقاد به هر یک از آنها» سبب الحاد و کفر و خروج از دین است. چنان که ادله عقلی و آیات و روایات بر آن دلالت می‌کند و اگر احياناً در روایات مطلبی یافت شد که موهم یکی از اقسام غلو باشد، در صورت امکان، تأویل می‌گردد و در غیر این صورت از افتراءات غالیان است.^۱

۲. در روایات اهل بیت(ع) تفویض در معانی گوناگونی به کار رفته است که برخی آنها از اقسام غلو و شرک و باطل است و برخی دیگر، ربطی به غلو نداشته و هیچ گونه شائبه شرک و دیگر نشانه‌های غلو که پیش از این یادآور شدیم، در آن نیست. بنابراین قبول یا رد تفویض، به طور مطلق و بدون توجه به معنا و مقصود آن نادرست و نوعی مغالطه است.

تفویض، خواه در تکوین باشد یا در تشریع، هرگاه به گونه‌ای باشد که برای پیامبر یا امام، نوعی تأثیر استقلالی در عرض خالقیت و ربوبیت تکوینی و تشریعی خداوند اثبات گردد، شرک و باطل است؛ چنان که اگر کسی برای ائمه (ع) شأن تشریعی قابل شود، هر چند آن را به وحی یا الهام الهی مستند نماید، باطل است، چرا که با اصل خاتمیت منافات دارد، اما اگر به معانی مذکور نباشد؛ مثلاً در تکوین، معتقد باشد که خداوند جهان و انسان را به خاطر وجود

انسان‌های کامل که پیامبر اسلام و امامان‌اند، آفریده است و به برکت وجود آنان به مخلوقات رزق و روزی می‌دهد و آنان می‌توانند به اذن و مشیت الهی، تارهای خارق‌العاده‌ای انجام دهند. هیچ یک از موارد یاد شده، از اقسام غلو نبوده و شرک و کفر نمی‌باشد؛ هر چند، اثبات آنها نیازمند ذلیل معتبر عقلی یا شرعی است تا از قسم کذب و افترا در دین نباشد.

امام رضا(ع) در رد تفویض نادرست در تکوین فرموده است: «کسی که معتقد باشد که خداوند امر آفرینش و رزق را به حجت‌های خود واگذار کرده، قائل به تفویض شده و مشرک است^۱.» امام عصر(عجل الله تعالى فرجه الشیرف) تفویض به این معنا که خداوند، امر خاقت و رزق را به ائمه(ع) سپرده است، باطل دانسته، ولی اعتقاد به این که ائمه(ع) در زمینه خلقت و رزق، چیزی را از خداوند درخواست نمایند و خداوند، به خاطر تکریم آنان، درخواستشان را برآورده سازد را درست دانسته است.^۲

۳. اقسام تفویض نادرست عبارت، است از:

الف- تفویض افعال اختیاری انسان به او، به این معنا که این‌گونه افعال متعلق قدر و قضای الهی نیستند و اراده خداوند در تحقق آنها نقشی ندارد و تنها مستند به اراده و قدرت انسان می‌باشند؛ چنان که قدریه و معزله به آن معتقد بودند.

ب- تفویض حلال و حرام افعال به، اختیار و اراده و خواست افراد بشر، چنان که اباحه‌گرایان گفته‌اند.

ج- تفویض حلال و حرام به پیامبر یا امام بدون استناد آن به وحی یا الهام الهی.

د: تفویض امر خلقت و تدبیر کلی یا جزئی جهان به پیامبر یا امام یا هر موجود دیگری.

۴. گونه‌های درست تفویض عبارتند از:

الف- تفویض کارها به خداوند، بدون این که نظام اسباب و مسیبات انکار گشته یا نادیده گرفته شود.

ب- تفویض تحقق پاره‌ای از حوادث و امور به دعا و درخواست پیامبران یا امامان یا صالحان که توسل و شفاعت از این باب است.

ج- تفویض تشريع به پیامبر صلی الله علیه و آله به این معنا که اراده و خواست او، به عنوان علت اعدادی و زمینه‌ساز تشريع الهی می‌باشد، ولی مصدر تشريع در حقیقت، اراده خداوند است؛ مثلاً پیامبر صلی الله علیه و آله اراده می‌کند که قبله از بیت المقدس به کعبه معظمه تغییر کند، خداوند خواست و اراده او را برآورده ساخته و تحويل قبله را تشريع می‌کند. مواردی که به عنوان «فرض النبی» در روایات نامیده شده، از این قبیل است.

د- تفویض امر هدایت و رهبری، تعلیم و تربیت مردم به مصلحت اندیشی و تدبیر و تصمیم پیامبر و امام، زیرا آنان مصالح و مفاد مردم را به خوبی می‌دانند و جز رضایت خدا و مصلحت مردم، چیزی را برنمی‌گزینند.

ه- تفویض، بیان معارف و احکام دین به تشخیص پیامبر و امام، تا مناسب با استعداد افراد و مقتضیات مکان و زمان آنها را بیان نماید.

و- تفویض در چگونگی اعطای انفال، خمس و اموالی که در تملک پیامبر و امام است به افراد بر اساس آن‌چه مقتضای مصلحت افراد و جامعه است.

^۱ بحار الانوار ج ۲۵ ص ۳۲۹

^۲ همان

با توجه به معانی درست و نادرست تفویض؛ می‌توان درباره روایات تفویض به درستی داوری کرد. روایاتی که تفویض را شرک و مفوضه را مشترک دانسته و آن را تخطیه کرده‌اند. ناظر به اقسام نادرست تفویض می‌باشند، و روایاتی که تفویض را برای پیامبر یا امام اثبات کرده‌اند. ناظر به معانی درست تفویض می‌باشند.^۱

۵. متكلمان امامیه درباره معانی درست و نادرست تفویض اختلافی ندارند؛ همه آنان معانی نادرست تفویض را مردود دانسته و معانی درست آن را پذیرفته‌اند. شیخ صدوق. آن جا که غلات و مفوضه را کافر و مشترک دانسته، از کسانی یاد کرده است که مرگ یا شهادت ائمه را انکار می‌کردن و می‌گفتند، آنان زنده‌اند و امر آنها بر مردم مشتبه شده است یا معتقد بودند خداوند، امر خلقت و رزق را بر پیامبر و ائمه تفویض کرده است، ولی تصریح کرده است که خداوند امر دین خود را به پیامبر تفویض نموده و فرموده است: **ما اتاکم الرصوْل فَخَذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا**، (حشر ۷) و این امر را به امامان(ع) هم تفویض نموده است^۲ که مقصود از تفویض به قرینه آیه‌ای که به آن استناد کرده است، تفویض در بیان شریعت برای مردم، متناسب با شرایط و مقتضیات است.

نکته‌ای که در کلام شیخ صدوق آمده، این است که وی، نسبت دادن عالمان قم را به تقصیر در حق ائمه(ع) از نشانه‌های غلات و مفوضه دانسته است. زیرا در میان مشایخ و علمای قم، کسانی چون محمد بن الحسن بن الولید، استاد شیخ صدوق وجود داشت که سهو در مورد پیامبر(ص) و امام (ع) را جایز می‌دانست شیخ مفید گفته است: اگر این نسبت به وی درست باشد، او در حق ائمه(ع) مقصراً است، چرا که عقیده درست این است که پیامبر و امام از سهو پیراسته‌اند. هم چنین یادآور شده است که وی، گروهی از عالمان قم را دیده است که درباره ائمه علیهم السلام بر این عقیده بودند که آنان بسیاری از احکام دین را به صورت بالفعل نمی‌دانند و برخی از آنان معتقد بودند ائمه (ع) درباره احکام شریعت به رأی و ظن خود استناد می‌کنند. این عقاید نیز تقصیر آشکار در حق امامان اهل بیت علیهم السلام است. بنابراین، نباید کسی را که عالمان قم را مورد مقام و منزلت ائمه علیهم السلام مقصراً می‌داند، مفوضه دانست. اعتقاد به این که پیامبر و امام از سهو در مسائل دین منزه است یا اعتقاد به این که امام به همه احکام شریعت، علم مصون از خطای دارد. غلو و تفویض باطل نیست.^۳

بنابراین، آن چه مورد اختلاف مشایخ قم و عالمان دیگر شیعه بوده است. هیچ یک از معانی تفویض که در نوشتار «بازخوانی امامت» از نشانه‌های تفویض اعتدالی به شمار آمده و عالمان قم را مخالف آن دانسته است، نبوده است بلکه اختلاف آنان، مربوط به مسئله جواز و عدم جواز سهو بر پیامبر و امام و کیفیت و حدود علم امام بوده است.

۶. روایاتی که بیانگر این مطلب است که «آن‌چه در امر دین به پیامبر تفویض شده است، به امامان اهل بیت علیهم السلام نیز تفویض شده است» مربوط به آنچه وحی تشریعی در آن دخالت دارد، نمی‌باشد؛ یعنی شامل مواردی است که اراده و خواست پیامبر صلی الله علیه و آله به حکمی تعلق می‌گیرد و از طریق وحی تشریعی مورد تأیید واقع می‌شود یا مواردی که از آن به «فرض النبی» تعبیر می‌شود. بلکه مربوط به موارد دیگر نیز است؛ مانند تفویض چگونگی بیان احکام شریعت برای مردم. احکام شریعت از طریق وحی به پیامبر صلی الله علیه و آله رسیده و او، آن احکام را در اختیار امام معصوم قرار داده است. آنان در شرایط مناسب و بر اساس آن‌چه مصلحت می‌دانند، آن احکام را بیان می‌کنند و این گونه تفویض است که میان پیامبر و امام مشترک است و در این خصوص، وحی تشریعی دخالتی ندارد. بنابراین، مجالی برای این توهمند که این گونه روایات، وحی نبوت را بی تأثیر می‌سازد، وجود نخواهد داشت. چنین توهمندی از شتاب‌زدگی و بی دقیقی در بحث نشأت گرفته است و از همین گونه است این توهمند که

^۱ - در این باره ر.ک: بحار الانوار، ج ۲۵، ص ۳۴۶-۳۴۷- مرآت العقول، ج ۳، ص ۱۴۲-۱۴۶؛ شرح اصول کافی ملاصالح مازندرانی،

ج ۴، ص ۵۳-۵۴

^۲ - الاعتقادات ص ۷۲-۷۵

^۳ - تصحیح الاعتقاد ص ۱۱۳-۱۱۴

متکلمان و فقیهان امامیه، با قائل شدن به این که فقیه جامع شرایط در عصر غیبت، همه اختیارات و شئون امام را دارد، عصمت و علم غیب امام را بی تأثیر ساخته‌اند. زیرا آنان، آن بخش از شئون و اختیارات امام را برای فقیه ثابت کرده‌اند که عصمت و علم غیب در آن نقشی ندارد. حاصل آن که از دیدگاه متکلمان و فقیهان شیعه، نه همه شئون پیامبر صلی الله علیه وآلہ و بہ امام تفویض شده است و نه همه شئون امام علیہ السلام به فقیه و نه نقش وحی نبوت نادیده گرفته شده است و نه نقش عصمت و علم غیب امام.

۷. در تفکر اسلامی، توکل و توسل با یکدیگر منافات ندارند، انسان مؤمن، در همه امور و شئون زندگی خود به خداوند توکل می‌کند و در عین حال از وسایط تکوینی و تشریعی که مطابق با حکم عقل و شرع است بهره می‌گیرد. حقیقت توسل به پیامبر صلی الله علیه وآلہ و اهل بیت پاک آن حضرت علیهم السلام جز در خواست دعا و استغفار و شفاعت از آنان نیست و این درسی است که قرآن کریم به مسلمانان آموخته و سیره مسلمانان نیز بر آن جریان داشته و جز وهابیان، کسی با آن مخالفت نکرده است.

از ویژگی‌های برجسته مکتب اهل بیت علیهم السلام اعتدال و پیراستگی از افراط و تفریط است در این مکتب، عقل و وحی، تعقل و تعبد و توکل و توسل، هم آهنگ و مکمل یکدیگر به شمار آمده و اجزای یک نظام فکری و عملی معتمد است که همان صراطِ مستقیم خداوندی است را تشکیل می‌دهند. دعاها و زیارت‌هایی که از امامان اهل بیت علیهم السلام نقل شده است را باید در یک نظام یکپارچه مطالعه کرد و از نگرش گزینشی و تفکیکی پرهیز کرد. اصولاً در همه دعاها، به گونه‌ای توکل و توسل را می‌توان در کنار هم یافت. در اکثر دعاهای صحیفه سجادیه، درود بر پیامبر و خاندان او تکرار شده است. تو گویی یاد پیامبر و خاندان پاک او، حلقه وصل میان مخلوق و خالق و عاشق و معشوق است. توجه به آنان، دل را برای ارتباط با خداوند آماده‌تر می‌سازد. امام سجاد علیهم السلام در دعای سیزدهم صحیفه سجادیه که مربوط به درخواست حاجات از خداوند است، پس از فرستادن درود بر پیامبر و خاندانش، از خداوند می‌خواهد که آن را سبب برآورده شدن حاجت خود قرار دهد؛ واجعل ذلک عونا لی و سببا لنجاج طلبتی.

از سوی دیگر، اگر به دعاهایی که با ویژگی توسل شناخته شده‌اند دقت شود، این حقیقت آشکار می‌گردد که مبنا و روح آنها را توکل به خدا تشکیل می‌دهد، دعای توسل با درخواست از خداوند آغاز می‌شود و با درخواست از او نیز پایان می‌یابد. در دعای فرج، چیزی جز درخواست از خداوند مطرح نیست، گذشته از این، مضمون این دعا به گونه‌ای مفصل تر در دعای عرفه امام سجاد علیه السلام در صحیفه سجادیه آمده است.

این ملاحظات نشان می‌دهد که شتابزدگی در بحث و پیش‌داوری، و برخورد گزینشی و عدم تتبع و دقت لازم، از آسیب‌های دین پژوهی و نیز از آفات نقد و اصلاح در حوزه معرفت دینی است امید آن که خداوند ما را از این آفات مصون دارد و گفتار و نوشتار و اندیشه و کردارمان را در جهت رضایت حق و خدمت به اسلام و بشریت رهنمون سازد. (حوزه علمیه ۸۵/۱/۴)

**نقدی بر سخنرانی باز خوانی امامت در پرتو نهضت حسینی
بهزاد حمیدیه؛ روزنامه رسالت ۵ تا ۱۳ اردیبهشت ۱۳۸۵**

اشارة: در ماه محرم سال جاری قمری، دکتر محسن کدیور به ایراد سخنرانی در مورد «مسائل معرفتی اسلام حسینی» پرداختند و طی آن، نظراتشان را درباره امامت مطرح ساختند.^۱ ایشان با اشاره به چند بعدی بودن قیام امام حسین علیه السلام، یک بعد آن را ظلم ستیزی و یک بعد دیگر آن را دین خواهی و اصلاح مذهبی دانسته‌اند. ایشان در رابطه با بعد اخیر الذکر، به مفهومی اشاره کرده‌اند که به اعتقاد ایشان «در طول زمان، چهار تحول جدی شده است» و آن، مفهوم «امامت» است. جناب دکتر کدیور، وظیفه خود دانسته‌اند که به تأسی از هدف قیام کربلا، به اصلاح دینی دست زده و مفهوم امامت را برای همگان واضح ساخته، انحرافات را بر ملا سازند! ایشان در جایی از سخنرانی خود تصریح می‌کنند که اصلاح مفهوم امامت، «همان اهمیتی دارد که امام حسین(ع) به خاطر آن قیام کرد و برخاست!» بنابر این جناب دکتر کدیور، با این سخنرانی خویش، کار سترگ و مهمی در حد اهمیت قیام امام حسین علیه السلام انجام داده‌اند!

مفهوم امامت در شیعه اثنی عشری بسیار مهم است، به گونه‌ای که یکی از اصول دین شمرده می‌شود و جدا کننده این مذهب از مذاهب اهل سنت است. از آنجا که دکتر کدیور، امامت را به گونه‌ای متمایز و مخالف با مفهوم رایج مطرح ساخته‌اند، لازم است به بررسی و نقد تک تک نکات مندرج در سخنرانی ایشان بپردازم و لذا نوشتار حاضر، قدری مفصل خواهد شد.^۲

تحلیل نقطه مرکزی سخن کدیور

جناب دکتر کدیور، تحول نادرستی را که در مفهوم امامت در طول تاریخ صورت گرفته عبارت می‌دانند از تغليظ و برجسته شدن بخشی و تضعیف بخشی دیگر؛ آنچه غلیظ شده است، نوعی تقدیس در حوزه امامت است؛ حال آنکه در قرون اولیه اثر کمتری از آن یافت می‌شود.^۳ در تفصیل بیشتر مطلب، مشخص می‌شود که تقدیس مورد نظر دکتر کدیور، چهار عنصر است که مفهوم امامت در علم کلام را می‌سازند: «عصمت، علم غیب، نصب‌الهی و نص از جناب پیامبر». این چهار نکته به اعتقاد دکتر کدیور توسط متکلمین از حدود قرن سوم و چهارم به بعد گفته شده‌اند و رفته رفته گسترده‌تر و فربه‌تر شده‌اند.

انتقادات: اندک آشنایی با علم کلام اسلامی، بر ملا می‌سازد که دکتر کدیور، با ارتکاب مغالطه منطقی «کنه و وجه»، مفهوم امامت را دگرگونه گزارش می‌فرمایند. ایشان مستحضرند که مفهوم متدالو امامت در کلام عبارت است از: «رئاسه عامة في الدين و الدنيا». عین یا قریب این تعریف را از میان شیعیان به عنوان مثال سید مرتضی در الحدود و الحقایق، شیخ طوسی در کتب مختلفش، خواجه نصیر طوسی در مثلا الفصول النصیریه، ابن میثم بحرانی در قواعد المرام، علامه حلی مثلا در نهج المسترشدین، فاضل مقداد سیوری مثلا در اللوامع الالهیه، عبدالرزاق لاهیجی در گوهر مراد، طبرسی نوری در کفایه الموحدین و میرزا احمد آشتیانی در لواحق الحقایق آورده‌اند. از میان اهل سنت معتزلی، قاضی عبدالجبار در شرح الاصول الخمسه تعریفی دارد که تقریباً به همین معنا بازگشت می‌کند. اشعارهای

^۱ - روزنامه شرق، شماره‌های ۷۱۳ و ۷۱۴، یکشنبه و دوشنبه ۱۵ و ۱۶/۱۴، ۱۳۸۴/۱۲/۱۴، ص ۱۸ . عبارات منقول از دکتر کدیور در این نوشتار، همگی از این منبع می‌باشند.

^۲ - مقاله آقای حمیدیه در اینجا، در قالب یک مقاله تنظیم شده است

همچون ماوردی در الاحکام السلطانیه، تفتازانی در شرح مقاصد و میرسید شریف جرجانی در تعریفات نیز همین تعریف را پذیرفته‌اند.^۱ در تعریف مورد اشاره هیچ جایی برای چهار عنصر مورد اشاره دکتر کدیور یعنی «عصمت، علم غیب، نصب الهی و نص از جانب پیامبر» قرار داده نشده است و این امور، جزو عرضیات امامت محسوب می‌شوند نه ذاتیات آن. به عبارت دیگر، عصمت و علم غیب و نصب الهی، مقوم مفهومی امامت در کلام اسلامی محسوب نشده‌اند (نه در دوران اولیه شکل‌گیری علم کلام و نه حتی در کلام امروز) در نتیجه، شالوده بحث جناب دکتر کدیور در صورتی که مبتنی بر شیفت عناصری از عرضیات به ذاتیات امامت باشد، سراسر ناصحیح خواهد بود و در صورتی که مبتنی بر نوعی تغییر تاکید گذاری بر این یا آن عرضی باشد، هر چند قابل تأمل، اما کم اهمیت خواهد شد. در قالب تمثیل، اگر مفهوم «نماز» از فعل مشهور مثلاً مراقبه و مدیتیشن و مانند آن تغییر کند، تحولی کاملاً معنایه و تحریفی آشکار خواهد بود، زیرا ذاتیات نماز (از رکوع و سجود و دیگر افعال و اذکار خاص) تغییر یافته‌اند، اما اگر در میان عرضیات نماز، یک زمان بر تعقیبات آن تاکید می‌شده و در دیگر زمان بر مقدمات آن از وضو و طهارت بدن و ... یا یک زمان، بر کدهای اخلاق مندرج در ارکان و اجزای نماز و زمانی دیگر بر باطن عرفانی آن تاکید می‌شده و یا در زمانی بر جماعت خواندن آن و در زمانی دیگر بر تجمعیح حواس و مدارک در نماز تاکید می‌شده است، هر چند بحثی تاریخی در این باب می‌توان نمود، اما ثمره چندان مهمی بر آن مترب نمی‌شود، چه اینکه ذاتیات نماز مورد اشتراک همگان بوده و اختلافی در کار نبوده است.

بحث در تحولات مربوط به عرضیات، در یک جا اهمیت می‌یابد و آن جایی است که حذف برخی عرضیات لازم و داخل کردن بعضی عناصر اجنبی در عرضیات مطرح باشد که البته جناب دکتر کدیور صریحاً چنین امری را موضوع سخن خویش نشمرده‌اند زیرا یک جا گفته‌اند: «اصل علم غیب [ائمه]، محور بحث من نیست. شرط بودن آن، محور سخن است»، یعنی ایشان در مورد اهمیت زیاد یافتن علم غیب تا آنجا که به شرطیت آن برای امامت تبدیل شده است به بحث پرداخته‌اند نه اصل وجود و ثبوت علم غیب یا عدم ثبوت آن برای ائمه.

شرطیت علم غیب برای امامت، امری متأخر است و بر اثر تفحیم و تاکید زیاد این عنصر توسعه متکلمین قرون چهارم به بعد وارد معارف مذهب شده است. به عبارت ساده‌تر، اگر سخن دکتر کدیور، آن بود که علم غیب، عصمت و نص الهی، عناصری هستند که در اصل شریعت اسلامی به عنوان صفات امام طرح نشده‌اند و بعدها بر اثر جعل و تحریف، وارد دین شده‌اند، آنگاه سخن ایشان بسیار مهم و قابل توجه می‌بود، اما سخن ایشان این است که علم غیب و عصمت، در سده‌های اول و دوم، از صفات امام دانسته می‌شده و در قرون بعد تاکید بیشتری بر آن شده است، این سخن چندان مهم نیست و این امر کاملاً مربوط به تحولات فرنگی و تکامل سطح دانش الهیاتی و نهایتاً امری طبیعی تواند بود.

نکته دیگر، آنکه جناب دکتر کدیور، ظاهراً دلیل خاصی بر انتخاب این چهار عنصر و نه عناصری دیگر همچون قرابت با نبی اکرم(ص) یا علم لدنی ندارند؛ جز ترجیح بلا مرتعه، عنصر چهارم مورد اشاره دکتر کدیور، «نص از جانب پیامبر»، در کلام اسلامی، عنصری متمایز و مجزا از نصب الهی نبوده و نیست. همچنین به نظر می‌رسد جناب دکتر کدیور، دو عنصر عصمت و نصب الهی را در ادامه بحث‌شان فراموش کرده و تنها به «علم غیب» پرداخته و سعی کرده‌اند با قرائن تاریخی نشان دهند این مفهوم و مفاهیم فراشبزی از این دست (خوارق عادات و کرامات)، در آغاز، نزد شیعیان اصیل مطرح نبوده‌اند و متکلمان متأخرتر، با کمک اکاذیب و روایات جعلی، آنها را ایجاد یا تفحیم کرده‌اند

^۱- ر.ک: مقاله امامت، روش شناختی و چیستی، احمد فرامرز قراملکی، در مجله تخصصی دانشگاه علوم اسلامی رضوی، شماره ۳ (بهار ۱۳۸۱)، ص ۱۳۵ به بعد.

نصب الهی و عصمت، هیچ گاه مورد تردید یا نفی شیعه اثنی عشری از آغاز تا به امروز نبوده است و بزرگترین دلیل بر این امر، انحصار ائمه در ۱۲ شخصیت نه بیشتر و نه کمتر در نزد همه شیعیان دوازده امامی است. جناب دکتر کدیور ظاهرا بدون توجه به پیامدهای تئوریک سخنان خود (که نفی انحصار مذبور، از آن جمله است) بدان گرویده‌اند که عناصر مفهومی امام بر هر انسان دیگری نیز قابل تطبیق است! دلایل ایشان را در شماره بعد بررسی می‌کنیم.

بررسی ادله دکتر کدیور

جناب دکتر محسن کدیور، با رجوع به نخستین دوران ظهور مفهوم امامت و برداشتی که در آن زمان از مفهوم مذبور وجود داشته است تلاش نموده‌اند از این طریق که شاید بتوان آن را متذکر شناسانه دانست، مفهوم امامت را تتفییح نمایند. ایشان می‌گویند: «این مفاهیم [عصمت، نصب الهی، نص پیامبر و علم غیب] در قرون اولیه از زبان امامان کمتر گفته شده است و شیعیان اصیل از قبیل سلمان، ابوذر، مقداد، عمار، کمیل، مالک اشتر، ابوبصیر، زراره و محمد بن مسلم و ... آنان را این گونه که متكلمان رسمی معرفی می‌کنند نشناخته بودند».

اولاً؛ باید دقت داشت که قید «کمتر» اشاره بدان دارد که مفاهیم مذبور از زبان ائمه علیهم السلام به عنوان صفات امام معرفی شده بودند، هر چند کمتر از خصوصیاتی که دکتر کدیور ذکر کرده‌اند و این غیر از آن نتیجه‌های است که ایشان به دنبال آن هستند و شرح و نقد آن بعداً خواهد آمد.

ثانیاً برای اثبات این ادعای جناب دکتر کدیور نیاز بدان دارند که در صد مجموع روایاتی که از چهار خصوصیت عصمت و ... سخن می‌گویند را مشخص نموده و آن را با درصد روایاتی که امام را به «هدایت به راه خدا، اقامه دین و حقوق مردم، افضلیت علمی، بصیرت، تهذیب، پاکی نفس و عقل درایتی در مقابل عقل روایتی» معرفی می‌کنند، مقایسه نمایند. دو نکته حائز اهمیت در اینجا قابل اشاره است: یکی آنکه روایات دسته دوم تعارض با روایات دسته اول ندارند، چرا که پاکی نفس، نافی عصمت یا افضلیت علمی، نافی علم غیب نیست، مگر آنکه در روایات دسته دوم، تصریح بدان شده باشد که عصمت و علم غیب و نصب الهی، شرط امامت نبوده و صرف افضلیت علمی و مانند آن شرط امامت است. جناب دکتر کدیور چنانکه بعد از این بیان خواهیم کرد، به کلام امیرالمؤمنین علیهم السلام در خطبه شدقیقه اشاره کرده‌اند که در آنجا ایشان خود را تحت عنوان «علماء» و یکی از آنان گنجانده‌اند، اما پر واضح است که این بیان، به عدم برخورداری امام از عصمت و علم غیب یا حتی عدم اهمیت و شرطیت این امور برای امام، اشارت ندارد، کما اینکه عبد بودن پیامبران و بیان «انی عبدالله» (سوره مریم / ۳۰)، نافی اهمیت خصوصیات و ویژگی‌های فرالسانی نظیر «و سخروا مع داود الجبال یسبحن و الطیر» و «لسليمان الريح عاصفه تجری بامرہ» (سوره آنبیاء / ۷۹ و ۸۱) نیست. دومین نکته آن است که آیات قرآنی، نظیر آیه تطهیر که به عصمت ائمه اشاره می‌کند، آیه ولایت که حاکی از لازم الاتّباع بودن فرامین ائمه است و نیز احادیث مشهور و متداول صدر اسلام همچون حدیث ثقلین که متفق فرقین است، حدیث غدیر که بر نصب الهی امیرالمؤمنین علیهم السلام دلالت دارد و نیز احادیث دال بر حصر ائمه در ۱۲ فرد، همه و همه می‌رسانند که در ک شیعیان اصیلی نظیر سلمان و مالک اشتر از امامت، فاقد عناصر عصمت، نصب الهی و مانند آن نبوده است و در نظر آنان، این عناصر، شرط امامت بوده‌اند نه اوصافی احیاناً کم رنگ و بی اهمیت و حاشیه‌ای. شیخ مفید، در نیمه دوم قرن چهارم، عصمت ائمه علیهم السلام را مورد اتفاق همه امامیه جز تعدادی بسیار اندک می‌شمارد: «ان الائمه القائمين مقام الانبياء فى تنفيذ الاحكام و اقامه الحدود و حفظ الشرائع و تاديب الانام معصومون كعصمه الانبياء ... و على هذا مذهب سائر الاماميه الا من شذمنهم». ^۱ در این عبارت روشن می‌شود که معنایی کاملاً ویژه از «امام» در نظر امامیه بوده است (تنفيذ الاحكام و ...) که جز بانص الهی و عصمت قابل جمع نبوده است. به عبارت دیگر، خصوصیاتی نظیر نصب الهی و عصمت جزو عرضیات لازم

^۱ - شیخ مفید، / اوائل فی المذاهب والمختارات، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۲، ص ۱۹

امامت در نظر امامیه بوده است، چه اینکه امام با تعریف فوق (خصوصاً با ویژگی حفظ شریعت)، نمی‌تواند با نظر مردم که خود از علم تام نسبت به شریعت برخوردار نیستند تعیین شود و نیز امام بدون عصمت، نمی‌تواند حافظ شریعت باشد.

چگونه می‌توان پذیرفت که امامیه، در دو سده اول اسلام، امام را به نص و عصمت نمی‌شناخته‌اند و سپس در تحولی شگرف و سریع، همه آنان تغییر عقیده داده‌اند و حدود صد و پنجاه سال بعد (یعنی در نیمه دوم قرن چهارم) شیخ مفید از نظریه آنان (اما میان سده اول و دوم)، حتی اطلاع و خبری هم نداشته است و دعوی اجماع امامیه در عصمت ائمه نموده است؟!

ثالثاً جناب محسن کدیور، باید با ذکر مستند کلماتی از سلمان، ابوذر و ...، نوع درک آنان از امام را تبیین کنند و نقاط اختلاف آن درک خاص با درک متکلمان را مشخص سازند. جالب آن است که جناب محسن کدیور، خود، به عدم دسترسی به آثار به جای مانده از قرن اول و دوم اشاره کرده‌اند: "متاسفانه اکثر یا تمام کتاب‌هایی که ما در دست داریم مربوط به بعد از سیطره این جریان است از قرن اول و دوم، تقریباً مکتوبی به جا نمانده است"، حال از ایشان باید پرسید که چگونه به قطعیت درباره درک خاص و متفاوت سلمان و ابوذر دست یافته‌اند؟!

"دلیل گونه" دیگر جناب دکتر کدیور در اثبات تحول تحریفی مفهوم امامت، استناد به سخنان خود ائمه علیهم السلام است. ایشان می‌گویند: "تاكید امام علی و متون معتبر باقی مانده از امامان، همواره بر بشری بودن آنها است... اما یاد نداریم که سیدالشهداء امام علی و دیگر ائمه برای معرفی خود بر جنبه‌های فرابشری، استناد کنند.

کافی است به نهج‌البلاغه، خطبه‌های امام حسین، ادعیه صحیفه سجادیه و سایر متون معتبر دینی مراجعه کنید." ایشان یاد ندارند، لذا شایسته است به یادشان آورده شود که در خطبه ۱۸۹ نهج‌البلاغه که ایشان نیز آن را متن معتبر دینی می‌شمارند. با عبارت زیر مواجهیم: "سلوکی قبل ان تفقدونی فانا بطرق السماء اعلم منی بطرق الأرض". آیا چنین خصوصیتی، فرابشری نبوده، موجب تحریر و محظ انکار عقلانیت مدرن نیست؟! به نظر می‌رسد تلاش بلیغ جناب دکتر کدیور در پاک کردن شریعت و مبحث امامت از خصوصیات به اصطلاح "فرابشری" که عقل مدرن از پذیرش آنها اباء دارد و احیاناً خرافه‌اشان می‌خواند به جایی نمی‌رسد و ثمره‌ای به دست نمی‌دهد.

قلت کمی نصوص دال بر خصوصیات چهار گانه مورد اشاره دکتر کدیور در نهج‌البلاغه و صحیفه مبارکه سجادیه، قابل انکار نیست، اما از یک سوی سخنان مبارک امیرالمؤمنین و دیگر ائمه علیهم السلام بسیار بیش از این دو کتاب، در منابع دیگر جمع‌آوری شده است و از سوی دیگر، چرا جهات سیاسی (خفقان شدید علیه تشیع و ائمه علیهم السلام)، فرهنگی (ضعف فکری مردم زمان از درک حقیقت عالیه امام و نیز غلبه تفکر اهل علم در جامعه) و جهات دیگر تاریخی را مد نظر نگرفته (خصوصاً با این موید که هر چه به ائمه متأخرتر خصوصاً امامین باقر و صادق و ائمه بعدی علیهم السلام نزدیک می‌شویم با کمیت بیشتری از نصوص مربوط به خصوصیات به اصطلاح فرابشری ائمه مواجه می‌شویم و این می‌تواند نشان از تعلیم تدریجی حقیقت "امام" به شیعیان داشته باشد)، علت، بسی اهمیتی خصوصیات مذبور در نزد ائمه علیهم السلام قلمداد می‌شود؟!

به راستی جای این پرسش منطقاً هست که اگر صفات به اصطلاح فرابشری مذبور برای ائمه ثابتند، اهمیت و جایگاه آن صفات را می‌توان صرفاً با کمیت ذکر آنها در روایات ائمه تعیین نمود؟!

پیشتر از جناب دکتر کدیور نقل شد که: "یاد نداریم که سیدالشهداء امام علی و دیگر ائمه برای معرفی خود بر جنبه‌های فرابشری، استناد کنند".^۱

^۱- این عبارت و عبارات دیگر منقول از ایشان مندرج است در: روزنامه شرق، شماره‌های ۷۱۳ و ۷۱۴، یکشنبه و دوشنبه ۱۵ و ۱۴/۱۲/۱۳۸۴، ص ۱۸

انتقادات وارد بر این عبارت علاوه بر آنچه پیشتر بیان شد، شامل انتقادی بر وصف "فرابشری" نیز می‌شود. جناب دکتر کدیور باید روش سازند که چرا به عصمت، نص الهی، علم غیب و مانند آن، "جنبه‌های فرابشری" اطلاق کرده‌اند. تمایز میان جنبه‌های بشری و فرابشری چیست؟ پاسخ سوال مزبور، متوقف بر موضع مجیب در انسان‌شناسی است. اگر انسان "وجود و کون جامع" تلقی شود که به خلاف ملک و حیوانات می‌تواند سیر نزولی با صعودی داشته، از حیوان پست‌تر یا از ملک هم پران شود، آنگاه چه تعجبی از اوصاف یاد شده و چه جای راندن اوصاف مذکور به ناکجا‌آباد "فرابشری"؟!

دکتر محسن کدیور، اگر امام را انسان کامل و دارای برترین صفات انسانی می‌دانند، به ناچار باید نافی آن باشند که کمال انسان در عصمت، هم سخنی با ملک، علم بر خفیات امور، نصب خاص الهی برای حفظ شریعت و مانند آن است و لذا صفات مزبور را "فرابشری" خوانده، وصف حتمی امام نشمارند و اگر امام را انسان کامل نمی‌شمارند، آنگاه تصویر و تعریف ایشان از امامت کاملاً متفاوت با آن چیزی است که امامیه از صدر اسلام تاکنون از واژه و اصطلاح "امام" در عبارت "ائمه اثنی عشر" می‌فهمند. به نظر می‌رسد جناب دکتر کدیور هنوز جمع‌بندی دقیقی از معنای امامت نزد خود ندارند؛ در برخی عبارتشان به معنای شیعی امامت و در برخی عبارات به معنایی متفاوت نزدیک می‌شوند. مثلاً یکجا گفته‌اند: "در قرون اولیه و در متن معتبر ما، نکات متفاوتی به عنوان شاخص امامت بیان شده است که نوعاً ناظر به هدایت به راه خدا، اقامه دین و حقوق مردم است" و در جایی دیگر از افضلیت علمی، تهدیب نفس و عقل به عنوان شاخصه‌های امام سخن گفته‌اند. اگر عنصر "اقامه دین" را کنار بگذاریم، بقیه اوصاف بر معنای لغوی امام (رهبر و پیشوای جامعه)، قابل اطلاق است. در نتیجه گویی، دکتر محسن کدیور می‌خواهد بگویند رهبر جامعه باید کسی باشد که بتواند حقوق مردم را استیفا کند و عالم و باشد، اما نیاز نیست از سوی خدا منصوب باشد یا اوافقی که فرابشری است (و انسان بما هو انسان نمی‌تواند بدان دست یابد) همچون علم غیب و عصمت را دارا باشد، هر چند برخی مصادیق امام، یعنی ۱۲ فرد خاص، احیاناً دارای عصمت بوده‌اند (نه به جهت امامتشان) و لذا هر کس دیگری نیز می‌تواند امام شود!

اما در مورد صفت اقامه دین که جناب دکتر کدیور آن را به عنوان یکی از شاخصه‌های امامت آورده‌اند، باید پرسید آیا این صفت می‌تواند بدون عصمت محقق شود؟! چگونه کسی که خود در معرض خطا و لغزش است می‌تواند ملاک و معیار دین الهی قرار گرفته، آن را اقامه کند؟! و اگر عصمت، شرط اقامه دین شد، آنگاه به چه طریق جز نصب الهی که واقف بر خفایای ضمایر است می‌توان به عصمت کسی پی برد؟

این همان ابهام عمیقی است که می‌توان در اندیشه جناب دکتر کدیور جست؛ ابهام در مفهوم امامت. ایشان خود به درستی و واضح، معنایی اصطلاحی از امامت را نزد خود تنقیح نکرده‌اند. برخی شاخصه‌های ایشان برای امامت، معنی لغوی امام یعنی پیشوای جامعه را به ذهن می‌آورد و برخی شاخصه‌های ایشان، همان معنی مصطلح شیعی را که تنها در ۱۲ نفر، علیهم السلام، سراغ داریم. حال باید پرسید ایشان که فاقد معنایی روش و منتج از امامتند چگونه می‌خواهند برای دیگران، از "تحریفات" این مفهوم در تاریخ و معنای اصیل آن سخنی بگویند و الفاقد للشی لایعطی الشی؟!

حال به دلایل دیگر ایشان جهت اثبات تحریف‌آمیز بودن مفهوم امروزین امامت نزد شیعه می‌پردازم. دکتر محسن کدیور می‌گویند: "در خطبه سوم نهج البلاغه، امام سوگند یاد می‌کند: اما والذی فلق الحبه و برا النسمه، لولا حضور الحاضر و قیام الحجه بوجود الناصر و ما اخذ الله على العلماء ان لا يقارروا على كظهه ظالم و لاسغب مظلوم لالقيت حبلها على غاربها ... و قيام الحجه بوجود الناصر يعني شما مردم که حجت را بر من على تمام کردید و ۲۵ سال سکوت مرا شکستید، مرا از کنج خانه به مستند امامت و خلافت نشاندید، مهمتر از آن، و ما اخذ الله على العلماء. على، خود را در این عبارت شریف، علما خطاب می‌کند. ایها المتكلمون آنچه خدا از علما پیمان گرفته است... اما على

در نهج‌البلاغه به جای اینکه خود را به علم غیب معرفی کند، یعنی آنچه متكلمان گفته‌اند، از پیمان خدا با عالمان سخن می‌گوید و به نظر ما اعلم علماء، خود او است ... علی، خود را عالم نامید، دیگران هم می‌توانند عالم باشند، اما علی به خاطر همنشینی بیشترش با پیامبر، تهدیب نفس بیشترش و اینکه توانسته است اصول دین و معارف مذهب را بیش از دیگران در خود متجلی کند، اعلم است ... به هر حال، اصل علم غیب ایشان محور بحث من نیست، شرط بودن آن محور سخن است دقت کنید."

نکته محوری این عبارات، آن است که در تعیین امام، نصب الهی در کار نیست و نصب امام توسط رای مردم صورت می‌گیرد. حال حق چند پرسش برای خواننده محفوظ است:

۱- "لولا حضور الحاضر..." چگونه با ابتدای همین خطبه قابل جمع است؟ در ابتدای خطبه آن حضرت می‌فرمایند: "... و انه ليعل مان محلى منها محل القطب من الرحى، ينحدر عنى السيل ولا يرقى الى الطير"، جایگاه من نسبت به خلافت، همچون محور سنگ آسیاب است ... آیا به نظر نمی‌رسد که جمع دو عبارت به تمایز مقبولیت از مشروعیت باشد؟ آیا نه آن است که به نصب الهی در واقعه غدیر، حاکمیت آن حضرت، مشروعیت یافته بود و با حضور مردم، مقبولیت نیز بدان اضافه گردید؟

۲- محتوا واقعه غدیر خم، بنابر نظریه شما چه خواهد بود؟ آیا ولایت نصبی الهی در "من كنت مولاه فهذا على مولاه"، حب و رفاقت و مانند آن است یا ولایت تام سیاسی - دینی؟

۳- قصه "اعلمیت" که برای علی عليه‌السلام مطرح فرموده‌اید چه جایگاهی در بحث امامت دارد؟ آیا شرط آن است یا خیر؟ اگر چنانکه از عبارات فوق الذکر بر می‌آید شرط آن باشد، آنگاه نصب مردمی چه جایگاهی خواهد داشت؟ آیا اگر شخص غیر اعلم با پشتونه رای مردمی به خلافت رسید، "امام" خواهد بود و اگر شخص اعلم، فاقد رای مردمی بود، "امام" نیست؟ اگر چنین است، به روشنی مطرح فرمایید که خلیفه اول که با بیعت صوری مردم به خلافت رسید، بنابر نظر شما "امام" خوانده تواند شد یا خیر؟! همچنین ائمه بعدی که فاقد رای مردمی بودند، آیا امام بودند؟!

۴- آیا عبارت مشهور منطقی "اثبات چیزی، نفی ماعداً نمی‌کند" را قبول ندارید؟! اگر بدان معتبر فید، چگونه از این که علی عليه‌السلام، خویش را تحت عنوان "علماء" گنجانده‌اند، نتیجه می‌گیرید که چیزی فراتر از علم عادی و عرفی، در امامت شرط نیست؟! از این گذشته، به چه دلیل، علماء را به معنی عرفی و عادی گرفته و آن را به علمای خاصی که علم غیب دارند ترجمه نمی‌کنید؟! در واقع، همان گونه که علماء در آیه "انما يخشى الله من عباده العلماء" به معنی عالمان خاص است که به علم حقیقی دست یافته‌اند (به این قرینه که مشاهده می‌شود علمای فراوانی در علوم طبیعی، ریاضی و انسانی هستند که خشیت ندارند)، می‌توان علماء در "مااخذ الله على العلماء..." را نیز علمای حقیقی که به برترین علوم و علم غیب دست یافته‌اند ترجمه کرد.

۵- آیا در بحث روش شناختی معتقدید می‌توان به طریق استدلال ماتقدم در مورد قضایای تاریخی قضاؤت کردد؟! دست بدن به عبارت مزبور از نهج‌البلاغه که مثل و مانند بسیاری ندارد (علاوه بر آنکه اشکالات فوق الذکر نیز بر دلالت آن وارد است) و کنار نهادن روایات بسیار که ناقض فرضیه شما هستند، معنایی جز استدلال ماتقدم ندارد؛ هر آن روایتی که نظریه از پیش طراحی شده مرا ساپورت کند، به لحاظ تاریخی موثق و هر آن روایتی که ناقض آن باشد ناموثق و جعل جاعلان غالی است (و در این میان، نیازی به تحقیق رجالی و تاریخی نیز نیست)

دکتر محسن کدیور... مدعی شدند: "از قرن اول تا قرن چهارم، یک استحاله با یک تغییر موضع جدی در معلم مذهب ما صورت گرفت و متأسفانه اکثر یا تمام کتاب‌هایی که ما در دست داریم مربوط به بعد از سیطره این جریان است. از قرن اول و دوم، تقریباً مکتوبی به جا نمانده است، اما نشانه‌های آن تفکر سرکوب شده و کنار زده شده که با برچسب ناچسب مقصره علامتگذاری شده در میان متون اولیه ما موجود است".

ایشان در اثبات مدعای خویش و لابد به عنوان چند نمونه از "نشانه‌های آن تفکر سرکوب شده" که "در متون اولیه ما موجود است"، مطالبی آورده‌اند، از جمله گفته‌اند: "این سخن امام حسین(ع) خطاب به مردم کوفه و نیز در جواب مردم مکه است: فلعمرى ما الامام الا العامل بالكتاب و الاخذ بالقسط و الدائن بالحق و الحابس نفسه على ذات الله. سوگند که امام نیست مگر کسی که این چهار صفت را داشته باشد: عامل به قرآن، پیگیر عدالت، پیرو حق و آن که نفسش را برای خدا به بند کشیده باشد... این صفاتی است قابل تعمیم که هر مسلمانی می‌تواند از خود بروز دهد. امام با شاخص عدالت و ارتباط با قرآن تعریف شده است".

اولاً نیک روشن است که عبارت اخیر ایشان، تقلیل‌گرایانه است، زیرا از چهار صفت، تنها به دو صفت بسنده کرده‌اند. ثانیاً روایت مزبور، اتفاقاً نظریه ایشان و موید صفاتی است که دکتر کدیور، آنها را فرابشری دانسته و شرط امامت نمی‌شمارند: علم غیب، عصمت و نصب الهی، عمل به قرآن نیازمند علم لدنی به باطن و تاویل قرآن دارد، چه این که "ما یعلم تاویله الا الله و الراسخون فی العلم ..." به علاوه چه کسی جز خداوند عالم به خفیات نفسانی انسان‌ها، می‌تواند مرجع تشخیص صفاتی همچون "الحابس نفسه على ذات الله" باشد و در نتیجه جز نصب الهی، چه مرجع دیگری برای تعیین امام می‌توان تصور نمود؟ دلالت همین صفت اخیرالذکر بر عصمت نیز امری مفروغ عنه و بی‌نیاز از توضیح است.

ثالثاً تلاش دکتر کدیور در ملموس و عرفی‌سازی مفهوم امامت و آن را امری می‌سور همگان و مقامی همچون مقامات دیگر اجتماعی، سیاسی جلوه دادن، بی‌نهایت شکست خورده می‌نماید. ایشان می‌فرمایند: "این صفاتی است قبل تعمیم که هر مسلمانی می‌تواند از خود بروز دهند"، حال آنکه صفتی همچون "الحابس نفسه على ذات الله"، آنچنان مقام دستی و می‌سور همگان به نظر نمی‌رسد. در این که هر انسانی بنابر اختیار می‌تواند در حد استعداد ذاتی خویش، به کمال دست یابد، سخنی نیست و این مورد اتفاق عده متكلمين است. عده متكلمين شیعی، امامت را تفضیل از سوی خداوند دانسته‌اند که به جهت علم خدا به طاعات و قیام به واجبات از سوی انسانی خاص، به وی عطا می‌شود.^۱ بنابر این، جناب دکتر کدیور، سخن تازه‌ای نگفته‌اند، چه به نظر عده متكلمين نیز "هر کس می‌توانست به درجه کمال ائمه عليهم السلام دست یابد، از سوی خداوند منصوب به امامت می‌شد." این در سطح امکان عقلی، صحیح است، اما در سطح امکان وقوعی، چندان درست نمی‌نماید. چه اینکه از حصر منصوص ائمه در ۱۲ فرد خاص، چنین نتیجه می‌شود که هیچ انسان دیگری نتوانسته و نخواهد توانست متصف به "الحابس نفسه على ذات الله" شود. بنابراین دکتر کدیور، در حمایت از امکان وقوعی امامت "هر مسلمانی" و در نتیجه، عرفی و مبتذل (پیش پا افتاده) ساختن مفهوم امامت، به خطایی فاحش رفته‌اند.

به نظر می‌رسد تسلط غایت و غرضی خاص، جناب دکتر کدیور را به نفی مسلمات بحث امامت و پردازش گزاره‌هایی غریب منتهی ساخته است و آن غایت، به اصطلاح، "معقول سازی" بحث امامت و شاید بتوان گفت "اسطوره‌زدایی" از آن باشد. باید به ایشان تذکر دهم که تناسب آلت و غایت در مبحاشان رعایت نشده است. پرزوی اسطوره‌زدایی به انجام نمی‌رسد مگر با نفی کلی علم غیب، نصب الهی، عصمت، شفاعت، هم سخنی با ملائک و مانند آن، حال آن که شما تنها در پی نفی شرطیت امور یاد شده برای امامت هستید. با حضور صفات یاد شده در سپهر نبوت انبیا و امامت ائمه اثنی عشر، هنوز دینی به اصطلاح شما "عقلانی شده" حاصل نشده است و لذا سزاوار است جهت "عقلانی سازی" دین و "اسطوره زدایی" طریقه‌ای صحیح‌تر اتخاذ فرمایید؟

^۱- شیخ مفید، اوائل المقالات فی المذاهب والمخاترات، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۲، ص ۱۹

به بیان بهتر اگر هدف، عقلاتی سازی روش‌نفرکرانه دین است، نفی شرطیت صفات مزبور برای امامت، چندان مفید نیست و اگر چنین مقصده در نظر نیست، شرطیت یا عدم شرطیت مذکور، مبحث آنچنان مهمی برای یک روش‌نفرکرانه دینی چونان جناب کدیور نخواهد بود، ما ارید لم یقع و ما وقوع لم یرد.

آقای کدیور به عنوان دلیلی دیگر بر اثبات مدعای خویش در مورد مفهوم امامت چنین بیان داشته‌اند: "سید الشهدا در خطبه مهم کربلا قبل از شهادت ذکر می‌کند: لكم فی اسوه. برای شما در من اسوه و مقتدا است. اسوه بودن زمانی است که سنتیت و تشابهی بین امام و ماموم، ممکن باشد. این مشابهت در امکان رسیدن به مرتبه امام برای مامومین است و وقتی این صفات در آنها به حدی باشد که متکلمین فرموده‌اند دیگر اسوه بودن از آن وجودهای محترم بر می‌خیزد".

اگر بخواهیم صورت منطقی استدلال جناب محسن کدیور را بنگاریم، قیاس مرکب زیر را خواهیم داشت:

- ۱- سید الشهدا و همه امامان اسوه هستند.
- ۲- هر اسوه‌ای، مقامش قابل دستیابی توسط اقتدا کنندگان بدان اسوه است.
- ۳- صفات امام در کلام اسلامی، قابل دستیابی از سوی هیچ فرد دیگری نیست.
- ۴- پس سید الشهدا و همه امامان، مقامشان قابل دستیابی از سوی همگان است و صفات امام در کلام اسلامی، نادرستند.

بیان نارسایی‌های منطقی در قیاس فوق:

- ۱- گزاره اول به اطلاقش نادرست است و باید مقیدا بیان شود: اسوه بودن امامان در همه مقامات معنویشان (از قبیل فضل و عالم و عدالت و) بجز مقام امامت است (مغالطه اطلاق و تقیید).
- ۲- گزاره دوم، مشتمل بر تعریفی نامعتبر از "اسوه" است. چه اینکه می‌توان اسوه را به معنای کسی گرفت که می‌توان به او تشبیه جست و به صفاتش میل کرد چه بتوان به او رسید و چه نتوان کاملا چونان او شد. به عنوان مثال، "ولکم فی رسول الله اسوه حسنہ" در حالی که ختم نبوت اقتضا می‌کند هیچ کس نتواند عین مقامات نبی اکرم را دارا شود. بنابراین، این، اسوه، ظاهرا اعم از آن چیزی است که جناب دکتر کدیور، معنا کرده‌اند (مغالطه تعریف به اخص).
- ۳- گزاره سوم بذاته ناصحیح است: شاید عدم دستیابی دیگران به مقام ائمه ولو با اوصاف به اصطلاح فرابشری، مربوط به امور خارجی (همچون عدم تلاش دیگران) باشد نه به ذات مسئله. چرا که انسان، وجود جامع است و می‌تواند از ملک پران شود. بنابراین، اوصاف "فرابشری" ائمه، ذاتاً قابل دسترس همگان هست به امکان عقلی اما نه به امکان وقوعی (آنچنان که پیشتر توضیح آن گذشت)، حال آنکه جناب دکتر کدیور، قابل دسترس نبودن را مطلق کرده‌اند (مغالطه اطلاق و تقیید).

- ۴- کیفیت استنتاج مخدوش است: برای آنکه بتوان در آن واحد به هر سه گزاره ۱-۳ معتقد ماند، منطقه چهار راه وجود دارد: نفی اطلاق اسوه بودن، نفی اطلاق قابلیت دستیابی به کمالات شخص اسوه، نفی اطلاق غیر قابل دسترس بودن صفات "فرابشری" نفی صحت و درستی صفات "فرابشری" یاد شده توسط متکلمین. حال جناب دکتر محسن کدیور، برای انتخاب راه چهارم و نادیده گرفتن سه راه اول، مرجحی ذکر نکرده‌اند. (مغالطه ترجیح بلا مردح).
- کدیور در تبیین مفهومی که از امامت در نظر دارند و صفات "فرابشری" را در آن مدخلیت و شرطیت نمی‌دهند، به جریان غلو و غالیان اشاره کرده‌اند و آن را نتیجه مفهومی از امامت شمرده‌اند که "از اواخر قرن دوم رایج شده است": وقتی که مردم این وجودهای مذهب عالم را مشاهده کردند به سیاق مبالغه شرقی به این نتیجه رسیدند که اینها باید تافته جداگانه باشند و شروع کردند در مناقب و فضایل آنها سخن گفتن و سخن را به جایی رساندند که داد خود ائمه برخاست... این افراد مشهور به غالی شدند... علی آنها را نهی کرد و گفت: اولین صفت من، بندگی خدا

است. اگر خاتمه ندهید به خاطر شرکی که مرتکب شده‌اید مجازات می‌شوید و چنین نکردند و به دست علی مجازات شدند".

اولاً جریان مجازات غالیان توسط امیرالمؤمنین علیه السلام (خصوصاً افسانه زنده سوزاندن آنها توسط آن حضرت)، اشکالات فراوان تاریخی دارد که علامه عسکری، به تفصیل و به طور فنی، آن اشکالات را بر ملا ساخته‌اند (رک. عبدالله بن سبا و اساطیر اخرب، علامه سید مرتضی عسکری، بیروت، دارالزهراء، ۱۴۰۳).

ثانیاً انسجام عبارتی ایشان مخدوش است، زیرا از یکسوی معتقد‌نده غلو از اوآخر قرن دوم رایج شده است و از سوی دیگر از عقوبت آنان توسط امیرالمؤمنین علیه السلام سخن می‌گویند!

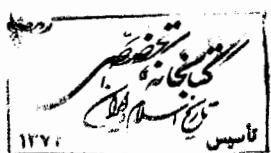
ثالثاً باید از ایشان پرسید "بالغه شرقی" چه مفهومی دارد؟! شاید ایشان غلو رایج در غرب (چه دوران حاکمیت میترائیسم پیش از مسیحیت و چه دوران حاکمیت مسیحیت پس از کنستانتین) را از یاد برده‌اندا غلوی که در مسیحیت رمی در مورد عصمت پاپ‌ها و اتوریته بلامنازع کلیسا و مقامات قدیسین شده است، هیچ کم از غلوهای مورد مشاهده در مشرق زمین نیستند.

اما حال ببینیم دکتر کدیور چه استفاده‌ای از اشاره به جریان غالیان، مد نظر دارند. دو فرض متصور است:

۱- مقصود ایشان آن باشد که صفات "فرابشری" (شامل عصمت، نصب الهی و علم غیب) اصولاً حاصل جعل جاعلان غالی است و ائمه فاقد چنین صفاتی هستند. در این صورت، اولاً از برنامه سخنرانی خویش منحرف شده‌اند چرا که یکجا گفته‌اند: "اصل علم غیب ایشان محور بحث من نیست. شرط بودن آن، محور سخن است". ثانیاً به تنافق‌گویی فروافتاده‌اند، زیرا در جایی از همین سخنرانی گفته‌اند: "این مفاهیم (عصمت، نصب الهی، نص پیامبر و علم غیب) در قرون اولیه از زبان امامان کمتر گفته شده است" که دلالت آشکار دارد که ائمه این اوصاف را برای خود برشمرده‌اند (ولو به میزان کمتر). ثالثاً نفی بالکلیه صفات مزبور مساوی است با نفی حصر امام در ۱۲ تن، لزوم تاویل نابخردانه آیه تطهیر، حدیث ثقلین، واقعه غدیر و مانند آن و نیز کنار نهادن بخش عمدہ‌ای از کتب معتبر حدیثی شیعه همچون کافی و نیز کنار نهادن احادیث فراوان مناقب "فرابشری" اهل بیت از زبان اهل سنت خصوصاً شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید، کتاب نفیس و هفت جلدی مرحوم آیت الله میلانی که تماماً از احادیث اهل سنت در مناقب ائمه است (قادتنا کیف نعرفهم)، دور انداختن بخش عمدہ مفاتیح الجنان، کنار نهادن تحقیقات سترگی همچون الغدیر علامه امینی و ... از همه مهمتر، مساوی است با هرج و مرچ در علم رجال، چه اینکه بسیاری از رجال موثق را باید با عنوان غالی کنار بگذاریم!!!

۲- غرض ایشان آن باشد که صفات "فرابشری" ائمه هرچند برایشان ثابت است، اما این غالیان اوآخر قرن دوم بودند که صفات مزبور را تا حد شرطیت برای امامت، مهم کردند. در این صورت آیا جرم غالیان مزبور آنقدر سنگین بود که مستحق قتل توسط امام باشند؟! آنان تنها کارشان آن بود که عصمت را که صفت امام علی علیه السلام بود، شرط امامتش هم دانستند. آیا این جرم، سنگین‌تر از جرم کسانی بود که اصولاً منکر امامت آن حضرت بودند؟!

در جمع‌بندی عقاید غالیان، سخن علامه مجلسی درخور توجه است. وی بعد از نقل روایات متعدد و مختلف درباره غلو، چنین می‌نویسد: "علم ان الغلو فی النبی و الانتم علیهم السلام انما یکون بالوهیتهم او بکونهم شرکاء الله تعالى فی المعبدیه او فی الخلق و الرزق او ان الله حل فیهم او اتحد بهم او انهم یعلمون الغیب بغیر وحی او الہام من الله تعالی او بالقول فی الائمه علیهم السلام انهم كانوا انبیاء او القول بتناصح ارواح بعضهم الی بعض او القول بان معرفتهم تغنى عن جميع الطاعات و لا تکلیف معها بترك المعاشری و القول بكل منها الحاد و کفر و خروج عن الدين كما دلت عليه الادلة العقلیه و الایات و الاخبار السالفة و غيرها" ، بدان که غلو و گزاره‌گویی درباره پیامبر و امامان فقط به



یکی از این جهات است: الوهیت آنان یا اینکه آنها مانند خدا معبودند یا در خلق و رزق عباد، شریک خداوندند یا خداوند در آنان حلول کرده و یا با آنان متحد شده است، آنان غیب را بدون وحی و الهام می‌دانند یا آنکه امامان پیامبر بودند یا تناسخ ارواح برخی از آنان در جسد برخی دیگر یا اعتقاد به اینکه شناخت امامان انسان را از جمیع کردارها بی‌نیاز می‌کند و احتیاجی به ترک گناهان نیست. آنگونه که دلائل عقلی، آیات قرآن و اخبار نشان می‌دهند، اعتقاد به هر یک از این نظرات، بی‌دینی، کفر و خروج از اسلام را در پی دارد.

در واقع، باید گفت غالیان، کسانی بودند که با قول به الوهیت ائمه یا مشارکت آنان در خلق و امر در عرض خداوند، مشرک شدند، اما جناب دکتر کدیور از این مسئله، سوء استفاده نموده، قول به هرگونه رفعت درجه ائمه را امری منکر و مستحق عقوبت دانسته‌اند و لذا دچار مغالطه "علت جعلی" شده‌اند؛ علت ناموجه دانستن اوصاف "فرابشری" ائمه را ناموجه بودن غلو غالیان برشمرده‌اند، حال آنکه غلو اصطلاحی، ربطی به اوصاف "فرابشری" مورد بحث ندارد. ایشان در پی ایجاد رابطه میان غلو اصطلاحی که نوعی شرک است با اوصاف "فرابشری" مورد انکارشان، وارد بحث مفهومی شده‌اند، حال آنکه به عقیده تمام متکلمین راست کیش امامیه، اوصاف "فرابشری" عصمت، علم غیب، شفاعت و مانند آن، در طول قدرت و اراده الهی قرار داشته و هیچ ارتباطی با شرک و تفویض شرکی ندارد و تفویض نیز تا جایی که ائمه را شریک و در عرض خداوند قرار دهد، مورد انکار همیشگی متکلمان شیعی قرار داشته است، فما الصلة بین البحثین؟^{۱۲}

دکتر محسن کدیور برای آنکه نشان دهنده مفهوم امامت در تاریخ شیعه، دچار تحریف (و محفوف به اوصاف "فرابشری" نظری عصمت، علم غیب و نصب الهی) شده است، به جریان غالیان اشاره نمودند. این پرسش باقی ماند که چه ربطی میان این دو بحث هست. برای ایجاد این ارتباط، ایشان به دسته‌ای از غالیان به نام مفهومی اشاره کرده‌اند. ایشان می‌گویند: "مفهومه یعنی کسانی که قائل به تفویض خلقت عالم، یا خلقت تکوینی یا دین تشریعی به وجودهای انسانی خاصی در راست آنها پیامبر و سپس ائمه هستند. مفهومه، شعبه‌ای از غلات هستند. اینها هم افرادی زیاده‌گو محسوب می‌شوند. روایات فراوانی از اینها صادر شد و اکنون در میان جوامع روایی ما وجود دارد: باب تفویض الامر من الله الى النبی و الائمه بعده" اینک چند نکته:

۱- همانگونه که جناب محسن کدیور اشاره نمودند، مفهومه مورد بحث، شعبه‌ای از غلات هستند. با عنایت بدانچه پیشتر از مرحوم مجلسی در جمع‌بندی عقاید شرک‌آمیز غلات گذشت، معلوم می‌شود که مفهومه مورد بحث، تفویض خلقت عالم یا خلقت تکوینی یا دین تشریعی به ائمه را دستمایه قول به استقلال ائمه و در عرض خدا قرار گرفتنشان قرار داده‌اند، اما اگر تفویض امور به ائمه به معنای اعطای قدرتی در طول قدرت پروردگار باشد، نه مخالف توحید است و نه امری بی‌مثال و یگانه. چه اینکه هر علته در این عالم، به نوعی، قدرت تفویضی را اعمال می‌کند، اگر آتش می‌سوزاند و دارو شفا می‌دهد، به خاطر تفویضی است که در عین حال، تاثیر آنها را استقلال نبخشیده و همچنان تحت تدبیر الهی نگاه می‌دارد. به علاوه در امر شفاعت، آنچنان که آشکارا در موارد متعدده در قرآن کریم بدان اشاره شده است (از جمله در مورد شفاعت پیامبر اکرم در سوره نساء، ۶: وَلُوْا نَهْمَ اذْظَلَمُوا انفَسَهُمْ جَاؤُوكَنْ فَاسْتَغْفِرُوا اللَّهَ وَ اسْتَغْفِرُهُمْ الرَّسُولُ لَوْجَدُوا اللَّهَ تَوَبَا رَحِيمًا) و در امر تدبیر باد واجنه (در مورد حضرت سلیمان علی نبینا و آله و علیه السلام در آیه ۳۹ سوره ص می‌خوانیم: هَذَا عَطَالُونَا فَامْنِنْ اوْ امْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابْ) و اموری از این دست، با تفویض‌هایی به پیامبران الهی مواجهیم که به شرک منجر نمی‌شوند.

۲- جناب کدیور فرموده‌اند: مفهومه "هم افرادی زیاده‌گو محسوب می‌شوند." اولاً باید توجه داشت که هر زیاده‌گویی، غلو اصطلاحی نیست، اما ایشان ظاهرا تلاش دارند، هر نوع اثبات صفات "فرابشری" که عقلانیت مدرن از شنیدن آن، ابا دارد را زیاده‌گویی در نتیجه، غلو بخوانند و از بار منفی واژه "غلو" برای مقصود خود بهره‌برداری کنند (مغالطه مسموم کردن چاه). ثانیاً زیادت و نقصان را چه کسی تعیین می‌کند؟! اگر تعادل حد میانه؛ عقلانیت مدرن باشد که از

انسان، تصویری کاملاً مادی و زمینی دارد و هرگونه مقامات معنوی الهی را اساطیر الاولین و مایه مزاج می‌شمارد، آنگاه می‌توان به نتیجه‌ای رسید که در سخنرانی محروم جناب استاد کدیور، حاصل می‌شود. اما اگر حد میانه را با توجه به این تصویر از انسان تعیین کنیم که وجودی است جامع که توان فراتر رفتن از ملک را نیز دارد، آنگاه به تفویض غیر مبتنی بر شرک، زیاده‌گویی اطلاق نمی‌کردیم.

۳- ایشان می‌گویند: "روايات فراوانی از اینها صادر شد". این تهمت تاریخی (تهمت جعل حدیث) بزرگی به شیعه و بزرگانی همچون شیخ مفید، مرحوم کلینی و دیگر اعلام شیعه (به دلیل آوردن باب تفویض الامر من الله الى النبی والائمه بعده در کتبشان همچون کافی)، جفای علمی نابخشودنی‌ای است که بی‌تردید، به سهو، بر زبان استاد محسن کدیور گذشته است. ایشان در بیان عبارت مذکور، قطعاً توجه به این توالی نداشته‌اند، و ما انسانیه الا الشیاطن ان اذکروا!

جناب دکتر محسن کدیور، همچنین پس از آنکه گزارش می‌کنند در قرن سوم، علماً به دو دسته تقسیم شدند: مقصره و مفظه، چنین می‌گویند: "تفویض، مراتبی پیدا کرد: تفویض در خلقت، تفویض در تدبیر جهان، تفویض در روزی رسانی، تفویض در امر دین و شریعت، تفویض در اختیار (مقابل جبر همان لاجبر و لا تفویض بل امر بین الامرين است). ابتدا تمام این مراتب مورد انکار علماً قرار گرفت اما به تدریج برای هریک از این مراتب محمولی ارایه شد... به تدریج مقصره از صحنه جوامع شیعی حذف شدند و تفکر تفویضی با یک شکل اعتدالی تراز حالت اولیه‌اش به اندیشه غالب و مسلط شیعی تبدیل شد. مرادم از تفویض اعتدالی این است که ائمه را خدا نمی‌دانند و به آنها امر خلقت جهان را تفویض نمی‌کنند اما در سه محور اندیشه تفویض را حفظ می‌کنند: یکی تدبیر عالم، دوم در اعطای رزق عباد، سوم در شریعت و دین. بنابر این فرق تفویض افراطی و تفویض اعتدالی در قبول و نفی الوهیت ائمه است." بنابر اعتقاد دکتر کدیور، از قرن چهار پنجم به بعد، متکلمین شیعه، دیگر نام خود را تفویضی نمی‌گذارند، بلکه شیعه اصیل می‌نامند، اما "این معلم مذهب است که استحاله و تغليظ شد".

چند تذکر:

۱- جناب دکتر کدیور، تفویض در اختیار را قسمی مراتب دیگر (تفویض در خلقت...) قرار داده‌اند، حال آنکه به نظر نمی‌رسد "تفویض در اختیار"، ربطی به بحث نداشته باشد. این تفویض در نظر قائلانش، اختصاصی به ائمه ندارد تا در بحث حاضر مطرح شود. اصولاً تفویض در اختیار از خصوصیات برخی از متکلمین معتلی است و جایگاهی در میان امامیه نداشته است.

۲- جناب دکتر کدیور، سزاوار بود مقصود خود از "ابتدا" را روشن نمایند تا معلوم شود، چه دورانی مورد نظرشان بوده است. به علاوه ایشان باید مستندا لیستی از "علماء" که همه مراتب تفویض را انکار کرده‌اند یا حتی یکی از آن "علماء" را معرفی کنند. باید اذعان داشت که اگر تفویض به هر مرتبه‌ای از مراتبیش، مناقض توحید باشد، آنگاه مورد انکار همه متکلمین امامی بوده و هست. اختلافات در مورد روایات تفویض نیز بر این اساس قابل فهم است، کسانی که تفویض مورد اشاره در روایات را در طول اراده الهی می‌بینند (همانکه جناب محسن کدیور آن را تفویض اعتدالی می‌خواند) آن را به بعض یا همه مراتبیش می‌پذیرند و از این جهت، اختلافی میان علمای امامیه نیست.

۳- جناب دکتر کدیور، اشاره ای به مقصود خود از "محمل" در عبارت "به تدریج برای هریک از این مراتب محمولی ارایه شد" نکرده‌اند. خواننده در بافت و سیاق سخنرانی دکتر کدیور چنین برداشت می‌کند که مفهومه که به جریان غالب شیعه تبدیل شد و امروزه شامل همه یا اکثر شیعیان می‌شود(ا)، با توجیهاتی ناموجه، مراتب تفویض را پذیرفتند و به اصطلاح، مساله تفویض را که کلا باطل بود، با نوعی تدلیس و "ماست مالی"، در قالب حق ارایه کردند. از جناب دکتر کدیور، مصرانه خواستارم، نمونه‌ای از "محمل"‌های مورد اشاره‌شان را مستندا بیان کنند و ناموجه

بودن آن را نشان دهنده تا معلوم شود که به راستی، "محمل"‌های مزبور، تدلیس و "ماست مالی" بوده است، نه سخنرانی ماه محرم ایشان!

۴- جناب دکتر کدیور از معالم اصلی مذهب سخن می‌گویند و از اینکه این معالم، توسط مفهومه در سیر تاریخ، سرکوب شد، اما "تشانه‌های آن تفکر سرکوب شده و کنار زده شده که با برچسب ناقصه علامت‌گذاری شده در میان متون اولیه ما موجود است". در تاریخ کلام، مقصره، عنوانی نبوده است که گروهی کاملاً مشخص با عقایدی کاملاً مضبوط را نشان دهد. غلات به منظور دفاع از خود، مخالفانشان را با لغت ناسزاً آمیز "مقصره" نام می‌بردند، یعنی کسانی که از شناسایی مقام الهی واقعی امامان، کوتاهی می‌ورزند. اما در سویی دیگر آنچنان که شیخ مفید در تصحیح الاعتقاد از شخصی به نام ابوجعفر محمدبن حسن بن ولید، یکی از مشایخ قم، گزارش کرده، وی معتقد بوده است: "اول درجه فی الغلو نفی السهو عن النبي و الامام" اولین مرتبه غلو، نفی سهو از پیامبر و امام است. آنگاه شیخ مفید، محمدبن حسن بن ولید را مقصراً می‌شمارد. یعنی هر کسی که سهو النبي را پیذیرد، جزو مقصره است. شیخ مفید همچنین گزارش می‌کند که گروهی از قم برما وارد شدند که آنان تقصیر ظاهر در دین داشتند: "وینزلون الائمه عليهم السلام عن مراتبهم و یزعمون انهم کانوا لا یعرفون کثیرا من الاحکام الدينیه حتى ینکث فی قلوبهم"، و امامان را از مراتبی که داشتند پایین آورده بودند و تصور می‌کردند امامان بسیاری از احکام را نمی‌دانند تا این که به قلب آنان الهام شود. شیخ در ادامه می‌نویسد: "ما در جمع اینان عده‌ای را دیدیم که می‌گفتند: آنان (امامان) در حکم شریعت به رای و گمان پناه می‌بردند. در حالی که ادعا می‌کردند از علماء هستند و این همان تقصیری است که شباهی در آن وجود ندارد." بنابراین مشاهده می‌شود مقصره بر طیفی وسیع، اطلاق شده است: بر نافیان غلو، بر قاتلان به سهو النبي، بر قاتلان به عدم معرفت ائمه به احکام دینی.

آیا در میانه این اختلافات فکری می‌توان معالم اصلی شریعت را آنچنان که جناب دکتر کدیور مدعیند یافت؟ آیا جناب کدیور که بنابر ادله‌ای ناکافی (در نوشتارهای حاضر، ضعف قطعی آنها تبیین شد)، به دنبال "مقصره" در تاریخ می‌گردد تا عقاید آنان را به عنوان معالم مذهب معرفی کنند، توجه دارند که "مقصره" بر طیفی وسیع از عقاید اطلاق می‌شود؟ آیا ایشان آن طیف از مقصره را که صرفاً غلو شرک آمیز نداشته‌اند، اما در عین حال از صفات "فرابشری" ائمه نیز سخن می‌گفتند، به عنوان بازگو کنندگان معالم مذهب می‌پذیرند یا مقصراهای را که به سهو الائمه و یا فتوا دادن شان بر حسب ظن و گمان معتقد بوده‌اند؟! روشن است که اگر شق اول را پیذیرند، به همان راهی رفته‌اند که سیر عمومی امامیه تا به امروز داشته است (نفی الوهیت ائمه و شریک بودنشان در خلق و رزق و مانند آن در عین قول به صفات "فرابشری" برای ائمه) و عموم ادله و استدلالات کلامی متكلمان بزرگ شیعه، پشتیبان ایشان خواهد بود. اما اگر شق دوم را پیذیرند، رای بدیعشان نیازمند استدلالات بسیار قوی و مستحکمی خواهد بود که بر ادبیات وسیع متكلمان امامیه فائق آید و هذا دونه خوط القتاد!

... بنابراین، تفصیل و لفت و لعاب دکتر محسن کدیور در مسئله غلو کاملاً بی‌ربط به مسئله است و از باب تکثیر قول آورده شده است. مثلاً بیان می‌کنند: "در جلد ۲۵ بحار الانوار بیش از ۱۰۰ صفحه در نفی غلو و تفویض یافت می‌شود. در قرن چهارم شیخ صدوق می‌گوید: مفهومه و غلات، کافر و مشرک هستند و از همه اهل ضلالت گمراحتند ... " زهی تلاش غیر مثمر که از طریق اطناب ممل، در پی اثبات امری اجنبي باشد!

در ادامه، ایشان ذکر می‌کنند که شیخ مفید در تصحیح الاعتقاد بر شیخ صدوق اعتراض می‌کند و برخی علائمی را که او برای مفهومه بر شمرده است انکار می‌کند. یعنی ایشان مقید را نسبت به شیخ صدوق، تفویضی یا تفویضی تر می‌داند! حال باید به جریان تاریخی مورد اشاره ایشان بپردازیم.

شیخ صدوق در کتاب اعتقادات، بعد از ذکر عقائد غالیان و رد آنها درباره مشخصه غلات می‌نویسد: "و علامه المفهومه و الغلاء و اصنافهم نسبت‌هم مشایخ قم و علمائهم الى القول بالقصیر"؛ علامت و مشخصه مفهومه و گروههای غالی این

است که مشایخ و علمای قم را به تقصیر و کوتاهی (در مقام امامان) نسبت دهند. شیخ مفید، این طرز فکر را به نقد کشیده است اما در این میان تذکر این نکته لازم است که: مشایخ و علمای قم، معتقد به سهو النبی و سهو ائمه بودند و کسانی را که منکر سهو النبی بودند غالی می‌دانستند. صدوق جزو افرادی است که معتقد به سهم النبی بوده است و این عقیده در قم حاکم بوده است از این روی آنان منکرین سهم النبی را غالی معرفی کرده‌اند. اسحاق بن حسن بکران با اینکه کتابی در رد غلات نوشته است؛ ولی چون کتابی نوشته است به نام: *نفي السهو عن النبی*، متهم به غلو شده است.^۱ درباره ابوالعباس رازی نوشته‌اند: علت اتهام وی به غلو، کتاب اوست به نام: *كتاب الشفاء والجلاء* فی الغيبة.^۲ و این به گونه‌ای رایج بوده است که منکرین سهو النبی و سهو ائمه از سوی قمیان متهم به غلو می‌شدند. مامقانی از فاضل حائری در این زمینه نقل کرده است: "رمی القمین بالغلو و اخراجهم من قم لا يدل على ضعف اصلاً فان اجل علمائنا و اوثقهم غال على زعمهم ولو وجودوه في قم لاخرجوه منها لامحاله".^۳ اتهام قمیان راوی را به غلو و اخراج آنان را از قم دلیل بر ضعف راوی نیست؛ زیرا بیشتر علمای ما و موافق‌ترین آنان به تصور قمیان غالی هستند و اگر آنان را پیدا می‌کردند، از قم اخراج می‌کردند.

نقدی که شیخ مفید بر شیخ صدوق در نشانه‌های غالیان وارد می‌کند، از همین زاویه است. جناب دکتر محسن کدیور، بدون اشاره به مسئله سهو النبی، صرفاً گزارش کردن که قمی‌ها مخالف غلو و تفویض بوده‌اند و شیخ صدوق نیز همانند آنان بوده و شیخ مفید که تفکر تفویضی داشته بر شیخ صدوق ایراد گرفته است. خواننده نیز که از قضیه اعتقاد خاص قمی‌ها به سهو النبی بی‌خبر است، تصدیق خواهد کرد که نزاعی جدی میان شیعیان در قرن چهارم وجود داشته و طی آن مقصره که جریانی نیرومند بوده و حداقل یک شهر مهم شیعی را در قبضه داشته‌اند، رفته رفته تضعیف شده‌اند. اما باید بدیشان یادآور شد که این قضیه تاریخی به شما کمکی نمی‌کند، چه اینکه مقصره بودن قمی‌ها و شیخ صدوق، تنها در مسئله سهو بوده است نه آنکه آنان قائل به نصب الهی امام، عصمت او و علم غیب او (ولو محدود) نباشند کافی است به کتب شیخ صدوق که به اعتقاد دکتر کدیور، حامی تقصیر بوده است، نظری اجمالی انداخته شود. در هر حال، باید توجه نمود که جدل‌های تاریخی میان گروههای راستین امامیه (که غالیان مشرک، جزو آنان نیستند)، جزئی و در برخی مسائل حاشیه‌ای بوده است، نه در اصول و مبانی که چونان رشته تسبیح، در همه اعصار از زمان ائمه گرفته تا امروز، عده گروههای مزبور را متعدد نگاه داشته و از جمله آن مبانی، نصب الهی امام و عصمت او بوده است.

حال می‌پردازیم به یکی دیگر از استدلالات دکتر محسن کدیور برای اثبات اینکه صفات "فرابشی" ائمه که امروزه رایج است، در اصل، شرط امامت نبوده‌اند. ایشان در ادامه بحث تفویض، این سوال را مطرح می‌نمایند که اگر بگوییم "همه آنچه که به پیامبر تفویض شده است عیناً به علی ابن ابیطالب و اولاد او نیز تفویض شده است آنگاه پرسیدنی است پس وحی، این وسط، چه کاره است؟"

ایشان به روایت مستفیضه "ما فوض الى النبي صلي الله عليه فهو مفرض الينا" که در بصائر الدرجات که "از نوشته‌های منسوب به یکی از اصحاب امام عسکری(ع) است و در اواخر قرن دوم نگاشته شده" و در اصول کافی کلینی و در اختصاص شیخ مفید، تفاسیر علی ابن ابراهیم قمی و فرات کوفی هست و به قول خود دکتر کدیور، مشابه آن خیلی

^۱ - رجال نجاشی، ج ۱، ص ۲۰۰، رقم ۱۷۶ (به نقل از مقاله غلات از دیدگاه شیخ مفید، WWW.SERAJ.IR)

^۲ - همان، رقم ۲۳۸

^۳ - تنقیح المقال، ج ۱، ص ۳۳۴. (به نقل از مقاله غلات ... در آدرس سابق الذکر)

^۴ - برخی متكلمان بزرگ شیعی، این مسئله را گوشزد کرده‌اند که غالیان را نباید از فرق شیعه شمرد. آیت‌الله سبحانی در المثل والمثل، جلد هفتم، این نکته را گوشزد کرده و بر مورخانی همچون نوبختی که آنها را در ضمن فرق شیعه آورده‌اند، انتقاد نموده است.

زیاد و کثیر است" متعرض شده و بدون اینکه دلیلی رجالی و تاریخی در رد انتساب این جمله به ائمه معصومین علیهم السلام بیاورند کنایتا آن را مردود دانسته و می‌پرسند: "پس وحی رسالی چه نقشی را ایفا می‌کند؟" اگر جناب دکتر کدیور، روایت مستفیضه مورد اشاره خویش را با اصل اصیل خاتمیت پیامبر اکرم(ص) یکجا ملاحظه فرمایند یقینا حکم خواهند کرد که خاتمیت (و بلکه دیگر اختصاصات نبی اکرم همچون تعداد زوجات) قرینه مقیده روایت مذبور است و این همان "جمع عرفی" است که بارها و بارها در علم اصول و فقه مورد استفاده قرار می‌گیرد. با عنایت به تضلع استاد کدیور در مباحث تعادل و تراجیح، دقیقاً روشن نیست که چرا همه تضلع خویش را در مبحث امامت به کنار نهاده، روایت مورد اشاره خویش "ما فوض ..." را مطلق انگاشته و به دلیل تعارضش با وحی، به جعلی بودن روایت حکم می‌کنند؟! نباشد که ایشان، قاعده‌ای جدید در اصول وضع کرده باشند که طبق آن باید من بعد، ظلی السند مطلق را به واسطه قطعی السند مقید، کنار گذاردا

به عبارت واضح‌تر سخن بگوییم وحی رسالی، نه مورد ادعای ائمه بوده است و نه در ذهن امامیه راستین، به کسی جز پیامبران الهی اختصاص تواند داشت. در چنین فضایی که اختصاص وحی رسالی به پیامبر خاتم و پیامبران پیشین، امری مسلم و مفروغ عنه بوده است، عبارتی از ائمه در می‌رسد بدین مضمون که هر آنچه به پیامبر تفویض شد به ما هم تفویض شده است، در چنین وضعیتی، عرف و هر شنونده عادی چنین می‌فهمد که مسئله وحی رسالی مستثننا است و به جهت وضوح مسئله، ذکر نشده است.

به علاوه اگر به کلمه "نبی" در روایت مورد اشاره دکتر کدیور توجه شود معلوم می‌شود که این کلمه خود قيد روایت است، زیرا نبوت نبی مورد اذعان امام قرار گرفته بدون آنکه از خود تحت عنوان نبی یاد کند. در مثال، بدان می‌ماند که کارمندی بگوید همه اختیارات رئیسم به من واگذار شده است. این عبارت نشان می‌دهد که این کارمند، با آنکه همه اختیارات را دارد، هنوز کارمند بوده و رئیسی دارد. پس به سادگی معلوم است که ریاست، از میان همه آنچه به این کارمند تفویض شده مستثننا است.

برای همدلی بیشتر با بیانات دکتر کدیور، باید احتمالی دیگر را نیز در نظر بگیریم. شاید مقصود ایشان آن بوده که تفویض همه امور به ائمه، آنان را موجودی شبیه پیامبر می‌کند و آن‌گاه وحی، اهمیت خود را از دست می‌دهد و مایز و فارق مهمی میان خاتم انبیا و دیگران نخواهد بود. در واقع، بنابراین احتمال، جناب دکتر کدیور، دغدغه آن را دارند که نکند مقام و منزلت پیامبر خدا از دست برود و لذا برای حفظ مقام پیامبر خدا باید از مقام دیگران کاستا بنابراین احتمال، سخن دکتر کدیور، در اینجا همان است که چندی پیش، دکتر عبدالکریم سروش بیان نمود^۱ دکتر سروش معتقد است "در میان شیعیان" ... شخصیتی به [ائمه] داده شده تقریباً برابر با شخصیت پیامبر که می‌توانیم بگوییم مفهوم خاتمیت پیامبر را دچار تزلزل کرده است. قرآن به وضوح می‌گوید که پیامبر اسلام، خاتم النبیین است، اما شیعیان مقام و منزلتی که به ائمه خودشان بخشیده‌اند، تقریباً مقام و منزلتی است که پیامبر دارد".

در اینجا دکتر سروش و دکتر کدیور، در برابر این سوال جدی قرار دارند که چگونه تفاوت میان نبی و امام به وحی را می‌پذیرند و در عین حال، این تفاوت را کافی ندانسته، تفاوت‌های بیشتری میان آنها می‌طلبند؟! این خود به معنی تحقیر وحی تواند بود. وحی، به خودی خود برای تمایز جدی و عمیق میان پیامبر اکرم(ص) و ائمه علیهم السلام کفایت می‌کند و موجب می‌شود تمام مقامات ائمه، بالتابع بوده و قابل قیاس با مقامات اصیل رسول خدا باشند. ائمه، شارح و مبین شریعت، طریقت و حقیقتی هستند که پیامبر خدا اصالتا از خداوند دریافت داشت و به مردم ابلاغ فرمود. ائمه آنچه دارند از رسول اکرم است و در صورتی که وجود گرامی رسول الله نبود، هیچ امامتی در کار نبود. آیا

^۱- ر.ک. متن سخنرانی دکتر سروش در سایت ملی- مذهبی مورخه دهم مرداد ۸۴.

همین فرق، کفايت نمي کند و لازم است به دنبال نفي مقامات ائمه و شئون "فرابشرى" آنان باشيم تا تفاوت عظيم رسول خدا(ص) با ائمه حفظ شود؟ مکررا می پرسم آيا اين، تحقيرو نادideh گرفتن شان رفيع وحی نیست؟! جناب کديور در سخنرانی خویش راجع به مفهوم امامت و دعوي تحریفات عمیق در معنای این واژه (که موجب "تغییر معلم مذهب شده")، راز دیگری را نیز کشف کرده‌اند: "راز اینکه در اندیشه معاصر شیعی جایگاه قرآن، بسیار پایین و جایگاه روایات، بسیار بالا است، عملا در این آموزه‌ها [مقصود، آموزه‌های تفهیضی و قول به عصمت نصب الهی و علم غیب برای ائمه می‌باشد]" است. همواره از خود پرسیده‌ایم، چرا ما به قرآن عنایت کافی نداریم؟ حوزه‌های علمیه ما چقدر قرآنی هستند؟ در منابر ما چقدر قرآن تلاوت می‌شود؟ هر یک از ما چقدر آیه به ذهن داریم؟ واضح است وقتی می‌گوییم: همه مسائل در کتاب نیست، اصول کار در کتاب است اما در بسیاری از جزئیات باید به سراغ روایات رفت آنگاه روایات به میزانی از اهمیت عملی می‌رسد که حقیقتا جای کتاب را می‌گیرد". بیان فوق حاوی دو دعوی مهم است:

۱- یک دعوی تجربی: امروزه جایگاه قرآن نزد شیعه، بسیار [دقیق] و جایگاه روایات، بسیار [دقیق] بسیار بالا است.

۲- یک دعوی تبیینی: این امر، معلول آن است که شیعه معاصر، مقام ائمه را بسیار بالا برده‌اند.

دعوی تجربی ایشان، به هیچ روحی با چند مثالی که زده‌اند قابل اثبات نیست. من به راحتی می‌توانم با قلمم چنین عباراتی بنویسم: "چرا ما به روایات عنایت کافی نداریم؟ حوزه‌های علمیه ما چقدر روایی هستند؟ در منابر ما چقدر روایت خوانده می‌شود؟ هر یک از ما چقدر روایت به ذهن داریم؟" می‌بینید چقدر ساده توانستم ثابت کنم که روایات جایگاه "بسیار" پایینی میان ما دارند؟!

اگر به روند فقاہت و اجتهاد نظر شود، مشاهده می‌شود سیره عمومی فقهاء در هر بابی از ابواب فقه، استناد به آیات الاحکام در بادی امر و سپس رجوع به روایات است. در حوزه علمیه قم، هیچ درس اختصاصی حدیث‌شناسی وجود ندارد که به ازدحام درس تفسیر آیت‌الله جوادی آملی باشد. در برنامه مصوب درسی شورای مدیریت حوزه علمیه قم که در اکثریت قریب به اتفاق حوزه‌های کشور اجرا می‌شود، دروس تفسیر، تجوید، حفظ قرآن، تجزیه و ترکیب قرآن، علوم قرآنی، بسیار بیشتر از دروس مربوط به حدیث است. برای ترویج قرآن خوانی، حفظ قرآن، درک مفاهیم قرآن و مانند آن میان کودکان، دانشآموزان، دانشگاهها و حوزه‌های علمیه و حتی دیگر اقسام مختلف مردم، کارهای خوبی صورت گرفته و برنامه‌ها، مسابقات و جوايز نفیسی طراحی و اجرا شده و می‌شود که عشر آن هم در مورد حدیث انجام نمی‌گیرد.

در مسئله تبیین نیز باید تذکر داد که نمی‌توان از ترفیع جایگاه ائمه در نزد شیعه نتیجه گرفت که این ترفیع نادرست است و اصالت ندارد. در واقع، به هم خوردن نسبت میان قرآن و روایات، در تحلیل نظری از سه عامل حاصل تواند شد: تدقیق ناچر قرآن یا ترفیع نامتصفانه، روایت و یا هر دو این عوامل با هم. حال، جناب کدیور از باب ترجیح بلا مرتع، به شق دوم یا سوم گراییده‌اند، حال آنکه شق اول نیز کاملا متحمل است. به عبارت دیگر، شاید روایت در جامعه کنوی شیعه، جایگاه واقعی اش را یافته و رفعت در خور خود را یافته است و این، قرآن است که ترفیع لازم را نیافته است. در چنین موقعیتی لازم است قرآن، در جامعه به جایگاه واقعی خود برسد نه آنکه روایت را از جایگاه شایسته خویش تنزل دهیم. با این توضیح، دیگر نمی‌توان "راز اینکه در اندیشه معاصر شیعی جایگاه قرآن، بسیار پایین و جایگاه روایات بسیار بالا است" را در آموزه‌های مربوط به عصمت، نصب الهی و علم غیب ائمه دانست، بلکه باید راز آن را در دوری جامعه از جایگاه واقعی قرآن شمرد.

به علاوه بنابر حدیث ثقلین که قاعده‌تا امکان نفی آن از سوی دکتر کدیور نیست (چرا که شیعه و سنی، به تواتر نقلش کرده‌اند) قرآن و عترت با همند و از یکدیگر جدا کردنی نیستند، لذا اساسا این پیشفرض دکتر کدیور که قرآن

باید بیش از ائمه و روایات قطعی الصدور شان مورد اهتمام واقع شود، نادرست می‌نماید. روایات مفسر و شارح حقیقی و موثق قرآن‌د و در جزئیات احکام و عقاید و اخلاق، اتوریته و مرجعیت و حجیت دارند (دقیقاً به دلیل حدیث ثقلین که از پیامبر رسیده است و بنابر قرآن می‌دانیم که پیامبر سخنی جز وحی ندارد). جناب دکتر کدیور، می‌گویند: " واضح است وقتی می‌گوییم؛ همه مسائل در کتاب نیست، اصول کار در کتاب است اما در بسیاری از جزئیات باید به سراغ روایات رفت. آنگاه روایات به میزانی از اهمیت عملی می‌رسد که حقیقتاً جای کتاب را می‌گیرد." برای نگارنده جای بسی سوال است که چرا دکتر کدیور، این استدلال شیعیان (رجوع به روایات در جزئیات غیر مصرحه در قرآن) را با انکار بیان می‌کنند؟! اگر نظر ایشان چنین است که "باید در بسیاری از جزئیات به سراغ روایات رفت تا مبادا روایات مهم‌تر از قرآن شوند"، آنگاه خوب است ایشان راهکارهای جدید برای استنباط تعداد رکعت‌نمازها، کفیت و کمیت عبادات واجب و مستحبی، حدود و ثغور و احکام معاملات در معارف عظیم اخلاقی و عقیدتی نشان دهند. در این راهکار فوق العاده جدید، نه از روایات استفاده خواهد شد، نه از قرآن (مگر به میزانی محدود، چرا که بسیاری از جزئیات در قرآن نیامده است!) تنها راههای باقیمانده یا کشف و شهود است)! (و یا عقل. ولی لابد خوانندگان محترم سریعاً به این سوال منتقل می‌شوند که آیا جناب دکتر کدیور در این صورت که عقل یا شهود را جایگزین روایات می‌نمایند، بیم آن ندارند که این دو میهمان ناخوانده، اهمیتی بیش از قرآن بیایند و باز همان شود که از آن می‌گریختیم؟!

جناب دکتر کدیور با ابا کردن از پذیرش اتوریته امام و حجیت روایات (به شرط تنقیح صدور و دلالتشان) به بهانه آنکه جایگاه قرآن در جامعه شیعه لطمہ نبیند و اهمیتش از روایات کمتر نشود، خلا عظیمی را که بی‌شک، در معارف و احکام و اخلاق ایجاد می‌شود با عقلانیت (واژه‌ای به غایت مبهم و بی‌در و پیکر) پر می‌کند، غافل از اینکه این امر، خود، نهایتاً به تنقیص جایگاه قرآن خواهد انجامیداً بعداً در جمع‌بندی نهایی اشاره بدین نکته خواهد شد که عقلانیت، مورد نظر دکتر کدیور چگونه به جایگاه کل شریعت لطمہ می‌زند.

یکی دیگر از نکاتی که دکتر کدیور بر بحث مبنای خویش در مورد امامت^۱ متفرع ساخته‌اند به نوعی زیر سوال بردن جایگاه توسل است. ایشان می‌گویند: "دو سخن دعا و زیارت وجود دارد. سخن اول، متعلق به تفکر اول (تشیع اولیه) و سخن دوم، متعلق به تفکر دوم (تشیع مفهومه اعتدالی) است. سخن اول، دعای کمیل، دعای ابوحمزه، دعاهای صحیفه سجادیه، مناجات شعبانیه و دعای عرفه است. در این دعاهای یک کلمه، اتکا و توسل به غیر خدا نیست. هر چه هست مستقیم به محضر خدا رفتن است. این سیمای اصلی شیعه و امامت است که ما به دنبال آن هستیم". ایشان کنایت‌الاز دعای توسل و دعای فرج و دعای ندب، به عنوان ادعیه نوع دوم یاد می‌کنند که شاخصه آنها توسل و شفاعت ائمه به جای توکل به ذات ربوی است. بر این اساس ایشان دو مذهب تشیع قائلند: "در مذهب اول، توکل متن است، شفاعت حاشیه. در مذهب دوم، شفاعت و توسل متن است، توکل حاشیه کم رنگی که احياناً ممکن است دیده نشود. هر جا شما دیدید توکل به خداوند به حاشیه رفت و امور فرعی مانند شفاعت به ائمه و توسل به ایشان به متن آمد، بدانید امامت اصیل جای خودش را به امامت تفویضی داده است".

اینک چند نکته:

۱- باز روش است که جناب استاد محسن کدیور، از راه استدلال ما تقدم و با تکیه بر پیش‌فرض، تلویحاً مدعی می‌شوند که "ادعیه نوع دوم" از ائمه نرسیده و جاعلان، آنها را جعل کرده‌اند، حال آنکه این امر، نیاز به تحقیقی تاریخی و رجالی دارد و با یافته‌های ظنی ذهنی نمی‌توان به قضاوت در آن پرداخت.



۲- موضوع هر دعا با دعا یعنی دیگر متفاوت است و طبیعتاً موضوع هر دعا یعنی برجسته‌تر از عناصر دیگر است و این امری کاملاً طبیعی است. مناجاه‌الخائفین، مضمونی متفاوت با مناجاه‌الراجیین و مناجاه الشاکرین دارد. حال و هوای دعا سمات (با مرکزیت اسماء و صفات الهی و تجلیات بر پیامبران) با دعا کمیل (با مرکزیت خوف، توبه و انبابه) متفاوت است... در زیارت جامعه، صفات و ویژگی‌های ائمه علیهم السلام مطرح گردیده و مرکزیت یافته است و در دعا توسل، درخواست از خداوند از طریق ائمه. این تفاوت‌های طبیعی میان مضامین ادعیه نمی‌تواند دستمایه برداشت دکتر کدیور شود. اگر ایشان اصل شفاعت و توسل را پذیرفته‌اند و تنها بر مرکزیت یافتن آن اشکال می‌گیرند، آنگاه لازم است ایشان جمیع ادعیه را یکجا مورد بررسی آماری قرار دهند تا معلوم شود مضمون توسل در مجموع آنها بیشتر است یا مضمون توکل و در صورت غلبه مضامین توسل بر توکل، ایراد خود را وارد کنند، نه آنکه یک دعا واحد را با این ملاک بسنجدن، چرا که ادعیه طبیعتاً مضامین مختلفی دارند و در هر دعا یعنی، مضمونی پر رنگ شده، مضمونی دیگر به حاشیه رفته است. تمثیلاً بگوییم، نمی‌توان با نگاه به مناجاه‌الخائفین، آن را مناجاتی ضد رجاء دانست و با نظر به دعا سمات، آن را متضاد با خوف تلقی کرد. به همین ترتیب نمی‌توان با نظر به دعا توسل، آن را مخالف توکل و یا متضاد با جایگاه اصیل توکل شمرد. تقسیم ادعیه به لحاظ مضمون، اشاره به حالات مختلف مومن دارد که در حالی، به مناجاه‌الخائفین نیازمند می‌شود و در حالی دیگر به مناجاه‌الشاکرین و زمانی به جامعه کبیره.

۳- عبارت دکتر کدیور، (توسل و شفاعت ائمه به جای توکل به ذات ربوبی)، خبر از نوعی MISUNDERSTANDING در مورد عقاید شیعه دارد. توسل و شفاعت، در طول توکل به ذات ربوبی است و هیچ گاه در نگاه شیعیان اصیل و آگاه، جای توکل را نمی‌گیرد. ائمه، انسان‌های کاملی هستند که تجلی کامل اسماء و صفات باری تعالی می‌باشند و توسل به آنان، عین توکل بر خدا است، چه آنها بنابر اسناد قطعی تاریخی و روایی، از خود و انانیت، کاملاً تهی شده و از تجلی الهی مملو شده‌اند (مباداً که دکتر کدیور این سخن را به معنای حلول بگیرند!!! بدان سان که جز به اراده الهی نگویند و نخواهد. آیا به دلیلی شایسته‌تر از چنین انسان‌هایی به عنوان وسیله واجب الابتغاء "وابتغوالیه الوسیله" می‌توان یافت؟! در اندیشه شیعه، ائمه به دلیل این اوصاف است که وسیله وصول به رحمت و لطف الهی شده‌اند، نه آنکه به خودی خود، موضوعیت داشته باشند. (و چونان بت بر اندیشه‌ها چمپره زنند). روشن‌ترین دلیل این امر در فرازهای آخر جامعه کبیره است: "اللهم انی لو وجدت شفعاء اقرب الیک من محمد و اهل بیتہ الا خیار الائمه الابرار لجعلتم شفعائی" (خدایا اگر من شفیعانی نزدیک‌تر به تو از محمد و اهل بیت او می‌یافتم، آنان را شفیع قرار می‌دادم).

۴- دعا فرج، مضمون توسل و شفاعت ندارد و ظاهراً از باب سهو بر زبان دکتر کدیور جاری شده است. کدیور، مفهوم امامت را از عصمت، علم غیب، شفاعت و نصب الهی جدا ساخته‌اند و برجسته شدن این امور "فرابشری" به عنوان شرط امامت را به یک فرآیند تاریخی تحریف نسبت می‌دهند. در نوشتارهای پیشین به تفصیل به نقد دلایل ایشان پرداخته شد و اینک به تحلیل و بررسی تبیین ایشان از علتی می‌پردازیم که به نظر ایشان گرایش شیعه به چنین تحریفی (۱) را تشدید کرده است.

ایشان چنین گفته‌اند: "متاسفانه در انحراف تلقی از امامت، تصوف هم بی‌تأثیر نبوده است. تئوری انسان کامل که در بین صوفیان مطرح شده است، دست به دست این تلقی دوم از امامت شیعی (امامت تفویضی اعتدالی) داده است... یکی از نکاتی که آفت مذهب بوده، نوعی تصوف بوده است. البته نه آن عرفان اصیلی که به عنوان شاخص مذهب ذکر شد. در اینجا منظور آن عرفانی است که بحث خالی نبودن زمین از حجت خدا را ذکر می‌کند و حجت خدا را هر چند خدا نمی‌داند، اما اختیاراتی برابر اختیارات ربوبی برای او قائل است. همین حجت خدا که نام او را انسان کامل و قطب می‌نهند با مفهوم امامت تفویضی منطبق شده و پیش رفته است".

بنابر عبارات فوق، دکتر کدیور معتقد‌نند دو نوع تصوف و عرفان داریم؛ نوعی تصوف که آفت مذهب است و یک عرفان اصیل که اساساً شاخص مذهب است. این نکته را نیز لحاظ کنیم که دکتر محسن کدیور در سخنرانی خویش به سال ۱۳۸۰ تحت عنوان "از اسلام تاریخی به اسلام معنوی"، رویکرد اسلام معنوی و غایت مدار را در چهار نکته خلاصه نمودند که چهارمین آنها چنین بود: "در این رویکرد از حوزه فقه و شریعت به تدریج کاسته می‌شود، هر چند به عمق و ژرفای قلمرو دین افزوده می‌شود".^۱ همچنین ایشان در شب ۲۳ ماه مبارک رمضان گذشته، سخنرانی راجع به اینکه "چرا شیعه هستیم؟" به میان آوردند و به سه شاخص تشییع اشاره کردند: عقلانیت، عدالت و عرفان. سومین شاخص یعنی عرفان، به اعتقاد ایشان "بطن دیانت" است و متضاد با "قشری‌گری و فرمالیسم و سنت سلفی‌گری و زاهدی‌گری".^۲ نتیجتاً می‌توان خصوصیات عرفان اصیل دکتر کدیور که شاخصه ماهیت است را چنین جمع‌بندی کرد:

- ۱- عرفانی منهای شریعت (یا همراه با شریعتی حداقلی و نحیف) است.
- ۲- قرین عقلانیت مدرن است و تضادی با آن ندارد.
- ۳- مبحث قطب و انسان کامل در آن اصلاً مطرح نیست.
- ۴- صفات فوق بشری برای امامان شیعه قائل نیست.

عرفان اسلامی، آنچنان که در ادبیات سترگ عارفان مسلمان مشهود است، بر چند اصل مهم استوار است. از جمله اهم آنها:

- ۱- وحدت وجود که در عرفان اسلامی، تاصلی بی‌نظری دارد (بر خلاف تصوف مسیحی و یهودی که ثنویت اندیشه بر هر دو آنها غلبه نسبی دارد).
- ۲- انوار تجلی حضرت حق که به جذبه، سالک را به شرط فقر و محو انانیتش، گام به گام به کمال سوق می‌دهد.
- ۳- کمال انسان که در فناه فی الله و بناء بالله و وصول به مقام خلافت الهی و ولایت است.
- ۴- نفی تکیه کامل بر عقل مادی که گرفتار وهم و خیال است و وجودات مادی متعین را حقیقی می‌پنداشد و برخورداری از عقل مجرد برای شهود اصل و حقیقت اشیاء.

عرفان کدیوری

مشاهده می‌شود که عرفان کدیوری، اولاً با نفی تدریجی احکام شریعت و به عبارت دیگر با کنار نهادن تعبد کامل در برابر خداوند، به محو انانیت و پدیداری فقر در سالک منجر نمی‌شود. به علاوه با پذیرش کامل یا نسبی عقلانیت مدرن (که صفات "فرابشری" ائمه را صرفاً به دلیل مخالفت با عقل مادی رد می‌کند)، به عقل مجرد بهایی نمی‌دهد و نیز با نفی انسان کامل، فنا و بقا و مقام خلافت الهی را رد می‌کند. بسیار بعید می‌دانم که وحدت وجود نیز در منظومه عرفان کدیوری جای داشته باشد، چرا که با عقل مدرن

اصلاً قابل درک نیست. بسیار خوب، حال باید پرسید چنین عرفانی را در کدام مقطع تاریخی اسلام و در کدام عارف مسلمان و نوشته عرفانی سراغ داریم که از آن به عنوان شاخص مذهب یاد می‌نمایید؟! به علاوه، عرفان کدیوری، چه باطنی از شریعت را برملا می‌سازد و اصولاً در فقدان مباحث اصلی فوق الذکر، دارای چه مباحثی است؟! به راستی، شیری بی‌یال و دم و اشکم که دید

^۱- سنت و سکولاریسم (گفتارهایی از عبدالکریم سروش، محمد مجتبه شبسنی، مصطفی ملکیان و محسن کدیور)، تهران، موسسه فرهنگی صراط، ۱۳۸۱، صص ۴۳۰-۴۳۱.

^۲- روزنامه شرق، سهشنبه، ۱۳۸۴/۹/۱۰، شماره ۶۳۲، صفحه ۱۸

این چنین شیری خدا کی آفریدا

حکایت جناب دکتر کدیور از عقاید تصوف، باز (همچون حکایت ایشان از عقاید تشیع) دچار MISUNDERSTANDING است. ایشان باید به طور مستند از عبارات مكتوب صوفیان، شاهد آورده و نشان دهد که آنان "حجت خدا را هر چند خدا نمی‌دانند، اما اختیاراتی برابر اختیارات ربوبی برای او قائل هستند". نبی و ولی در عرف عرفان اسلامی، تجلی تمام خدا هستند و هر گونه اختیارات ولایی را نه مستقلان، بلکه به اذن الهی و در طول قدرت حضرت حق دارا شده‌اند. بنابراین، به هیچ روی، نمی‌توان از "اختیاراتی برابر اختیارات ربوبی" سخن گفت. افعال فاعل بالقصد، کجا با افعال فاعل بالتجلى، قیاس توان شد و ممکن الوجود، کجا با واجب تعالیٰ محاکات پذیرد، حال آنکه: "انتم الفقراء الى الله".

نفی انسان کامل که مستلزم خطاکار دانستن همه انسان‌ها است از خصوصیاتی است که در اومانیسم چهره‌نمایی می‌کند. در اومانیسم روش‌نگری که معمولاً با آثار فلسفی و علمی کسانی مانند ولتر، روسو، مونتسکیو، دیدرو، دالامبر، لاك، هیوم، کندورسه و از همه بالاتر کانت گره خورده است، عظمت بشر، تابعی از ریشه‌الوهی انسان نیست، بلکه تابعی است از قابلیت‌های عقلانی وجود خاکی او. بشر را تنها زمانی می‌توان به درستی درک کرد که آن را در باتفاقی از عقل، آزادی برای تحقق نفس و شک‌گرایی بنیادی در نظر بگیریم.^۱ عقل روش‌نگری از نقادی و شکاکیت استخراج می‌شود (همه چیز می‌توانند تکذیب شوند و هیچ کس جایگاهی ویژه و مرجعیتی برای تعیین حقیقت ندارد). عقل شکاک ضمانت می‌کند که همه دعاوی علمی عموماً تست شده باشند و هیچ شخصی یا نهادی نتواند مدعی مصنونیت از خطا شود. اهمیت عقل برای روش‌نگری نه به خاطر نیروی نقادانه و شکاکیتش، بلکه به این خاطر هم بوده است که خصوصیتی عینی داشت. بر خلاف وحی و دگما که حقیقت را به اتوریته شخصی خاص پیوند می‌دهد، عقل برای اومانیست‌ها، این قدرت را دارد که حقیقتی تولید کند که به معنی واقعی کلمه، از نظر موضوع آزاد است. عقل به این معنا سه ویژگی دارد:

- ۱- افراد را از آنچه کانت، اتوریته دیگران می‌نامد و خود را بر انسان تحمیل می‌کند می‌رهاند.
- ۲- پرسه و فرآیند رسیدن به حقیقت را بر همگان می‌گشاید، چون حقیقت، تابع موقعیت یا زاویه دید شخصی خاصی نیست.
- ۳- قابلیت آزاد کردن افراد از "تعصبات" تحمیلی شخصی را دارد و می‌تواند آنها را به ترک نظرات ناکافی‌شان وا دارد. پذیرش مبانی اومانیسم، اما نمی‌تواند نیم‌بند باشد. در صورت بسط این مبانی، دکتر کدیور مجبور به نفی اتوریته و انسان کامل بودن و عصمت پیامبر خدا نیز خواهند بود. بنابر این پروژه عصمت‌زدایی، کمال‌زدایی حجیت‌زدایی و ولایت‌زدایی دکتر کدیور در مورد امام علیه‌السلام، پروژه ناتمامی است که بدون تسری دادن آن به انبیاء الهی، نقصانی غیر موجه خواهد داشت. بدین سان معلوم می‌شود که دکتر کدیور در برزخی میان مدرنیته و "سنت" و میان اومانیسم و نظریه انسان کامل قرار گرفته‌اند و باید نظاره‌گر گام بعدی ایشان بودا

تحلیلی درباره "بازخوانی امامت در پرتو نهضت حسینی"

دکتر محمد محمد رضایی / کلام اسلامی؛ سال ۱۱، شماره ۵۷

در محرم ۱۴۲۷ یکی از گویندگان روحانی در حسینیه ارشاد موضوعی را با عنوان "بازخوانی امامت در پرتو نهضت حسینی" مطرح نموده است. متن سخنرانی در تاریخ یکشنبه ۱۴ اسفند ۱۳۸۴ در شماره ۷۱۳، ص ۱۸، روزنامه شرق منتشر شده است. نکات مهم سخنرانی او را می‌توان در این دو جمله خلاصه کرد:

۱. شاخص امامت روز اول چیز دیگری بود و امروز چیز دیگری شده است. در آغاز، بحث قرآن، عدالت، حق‌مداری و تهذیب نفس بود و به تدریج به نصب، نص، عصمت و علم غیب تحول یافت.

۲. برخی مدعی شده‌اند که خداوند کار خلق‌جهان، کار دین و کار تدبیر و روزی‌سازی خلائق را به پیامبر و پس از پیامبر به علی و ائمه بعدی تفویض کرده‌اند و اکنون در جوامع روایی ما وجود دارد، باب تفویض الامر من الله الى النبی و الائمہ بعده.

این مقاله بر آن است تا این دو نکته مهم را مورد نقد و بررسی قرار دهد هر چند که مطالب دیگر او نیز خالی از اشکال نیست.

نکته‌اول: شاخص امامت

شکی نیست که ملکات نفسانی امام و شایستگی‌های ذاتی او که نویسنده از آن به تهذیب نفس، عدالت، حق‌مداری و آشنایی با قرآن تعبیر کرده است زمینه ساز اولویت او برای امامت و نصب او بر حکومت از جانب خدا می‌باشد و اصولاً این دو مطلب با هم تعارضی ندارند. بخش نخست، راجع به مقام ثبوت و علل تعیین امام است و بخش دیگر نتیجه این شایستگی‌ها که برخی را نویسنده متذکر شده و برخی دیگر مورد توجه او نبوده است.

فرض کنید یک مقام رسمی می‌خواهد وزیر را برای یک وزارت‌خانه تعیین کند و او را به عنوان وزیر به مجلس معرفی نماید، مسلمان لیاقت و شایستگی و توانمندی نسبت به امور وزارت شرطِ واقعی گزینش است و اگر چنین فردی فاقد شاخص‌های لیاقت و شایستگی باشد گزینش او از نظر خرد مردود است. بنابراین شایستگی‌های مربوط به امر وزارت سبب می‌شود رئیس جمهوری یا نخست وزیر، او را به عنوان وزیر کابینه خود نسبت به یک وزارت خانه معرفی نماید. حالا آیا جای دارد که یک نفر بگوید که روز نخست شرط وزارت لیاقت و شایستگی و علم و دانش و آگاهی و کاردانی بود نه مسأله نصب او به وزارت و معرفی او به مجلس. اصولاً این دو با هم تعارضی ندارد تا ما می‌یابیم آن دو سازگاری ایجاد نماییم.

آری مسأله نصب امام یک مسأله نوظهوری در قرن سوم و چهارم اسلامی نبود که متكلمان آن را مطرح کرده باشند، بلکه در سخنان پیامبر و اهل بیت او، مسأله نصب کرارا مطرح شده است، چون زمینه‌های نصب در علی و اوصیای او وجود داشته است. در همان نهج‌البلاغه که نویسنده به آن استناد می‌کند در خطبه دوم، امیر مؤمنان علی (ع) آنگاه

که اهل بیت پیامبر را معرفی می‌نماید در ضمن سخنان گسترده که مجال نقل همه آن نیست چنین می‌فرماید:

«ولهم خصائص الولاية و فيهم الوصيّة والوراثة، الآن اذ رجع الحق الى اهله و نقل الى منتقله» شرایط ولایت امور مسلمین در آنها جمع است و پیامبر در مورد آنها به مسأله ولایت تصريح کرده است و آنان کمالات نبوی را به ارث برده‌اند، در این هنگام حق به سوی اهله برگشت و به جایی که از آن خارج شده بود منتقل گردید. (نهج‌البلاغه، خطبه دوم)

امام در این خطبه، ملاک خلافت را وصیت پیامبر می‌داند نه اقبال مردم و لذا خلافت گذشتگان را خروج از محور حق معرفی می‌کند در حالیکه نوعی از اقبال برای آنان بود، زیرا بیعت در مورد آنها سرانجام صورت پذیرفته بود.

این تنها موردی نیست که امام خود را وصی منصب پیامبر می‌داند بلکه در مواردی دیگر از نهج‌البلاغه نیز به آن اشاره می‌نماید، برای نمونه امام در گفت و گویی می‌فرماید:

«الله ما زلت مدفوعاً عن حقى مستاصلاً عليه منذ قبض الله نبيه حتى يوم الناس هذا». ^۱ به خدا سوگند از روزی که پیامبر اکرم (ص) جان به جان آفرین تسلیم کرد، تا امروز حق من از من سلب شده است.

آیا این کدام حق مسلم است که از دوران رحلت پیامبر از او گرفته شده است؟ حقی که با بیعت پدید می‌آید؟ یا حقی است که خدا از طریق پیامبر به وی داده است؟ احتمال نخست منتفی است، زیرا بیعتی صورت نگرفته بود. طبعاً شق دوم خواهد بود.

همچنین امام در خطبه ۱۷۲ می‌گوید: شخصی در حضور جمعی به من گفت پسر ابوطالب تو بر امر خلافت حریصی ، من به او گفتم: «بل انتم والله احرص وانا اخص واقرب وانما طلبت حقا لى وانتم تحولون بينى وبينه». ^۲ «بلکه شما حریص تر [و از پیامبر دورترید] نزدیک ترم. من حق خود را طلب کردم و شما می‌خواهد میان من و حقم حائل و مانع شوید». باز این کدام حق است که امیرمؤمنان از آن دم می‌زنند؟ حقی است که مردم به او داده‌اند؟ یا حقی است که خدا به او سپرده است؟ احتمال نخست با بیعت و اقبال مردم صورت می‌گیرد و در روزی که امام این سخن را گفت (یعنی روز شورای شش نفر یا روز سقیفه) هرگز بیعتی صورت نگرفته بود.

از اینها گذشته متواترین روایت غدیر است که قریب ۳۶۰ دانشمند سنی در کتاب خود آن را نقل کرده و متجاوز از ۱۱۰ صحابی آن را روایت کرده‌اند. در آن خطبه با توجه به پیش گفتار پیامبر که از رحلت خود سخن می‌گوید، مقصود از «مولا» ولایت و زعامت آن حضرت است. و نزول آیه‌های ابلاغ «بلغ ما انزل اليك من ربك» و آیه اکمال «اليوم اكملت لكم دينكم» همگی حاکی از آن است که مقام ولایت پس از پیامبر مقام تنصیبی است و ولایت اما منصوص از جانب خدا بوده است. البته نص الهی زمینه‌های مناسبی برای خود می‌طلبد که همان علم و دانش، زهد و وارستگی، عدالت خواهی و دادگستری وغیره است. فکر می‌کنیم سخن گفتن در آن موضوع او مقوله توضیح واضحات است و همین مقدار به عنوان تذکر بسنده می‌گردد.

امامت در سخن امام حسین(ع)

نویسنده می‌گوید: امام حسین(ع) خطاب به مردم کوفه و نیز در جواب مردم مکه می‌گوید: «فلعمرى ما الامام الا العامل بالكتاب والأخذ بالقسط والدائى بالحق والحااسبين نفسه على ذات الله». ^۳ «به جانم سوگند که امام نیست مگر کسی که این چهار صفت را داشته باشد: عامل به قرآن، پیگیر عدالت، پیرو حق و آن که نفسش را برای خدا به بند کشیده باشد». بر اساس این بیان، امام کسی است که به کتاب عمل کند، جانب عدالت و انصاف را بگیرد، متدين به حق و اهل تهذیب و اخلاص باشد، اینها، صفاتی هستند قابل تعمیم که هر مسلمانی می‌تواند از خود بروز دهد. جای گفت و گو نیست که سیدالشهداء (ع) امام را با این صفات چهارگانه تعریف نموده است ولی باید موضع و جایگاه گفتار امام را تشخیص داد، آنگاه از آن نتیجه‌گیری کرد. ولید فرماندار مدینه اصرار می‌ورزید که امام با یزید بیعت کند، امام در پاسخ او فرمود: اینک که مسلمانان به فرمانروایی مانند یزید گرفتار شده‌اید باید فاتحه اسلام را خواند.

همچنین امام ضمن پاسخ نامه‌های دعوت کوفیان، ویژگی‌های زمامدار مسلمانان را با آن چهار صفت بیان کرد. و هدف در اینجا نفی شایستگی فرمانروایی یزید و یزیدیان و کلیه طاغوتیان زمان است که بدون شایستگی لازم، زمام

^۱- نهج‌البلاغه، خطبه ۶

^۲- نهج‌البلاغه، خطبه ۱۷۲

^۳- شیخ مفید، ارشاد، ص ۲۰۴ طبری، تاریخ طبری، ج ۶ ص ۱۹۶

امر حکومت را به دست گرفته‌اند. در حالی که امام و حاکم باید به کتاب خدا عمل نماید و عدالت پرور، متدين به حق و خویشتندار باشد.

زمینه گفت و گو حاکی از آن است که امام حسین(ع) از زاویه خاصی به مسأله امامت می‌نگرد و آن عدم شایستگی این گروه است، زیرا آنها لازم‌ترین شرایط را فاقدند. اما این که امامت علاوه بر این شروط، شرط دیگری نیز دارد یا نه، حضرت در این مقام نیست که سکوت امام را دلیل بر عدم آن بگیریم و بگوییم امامت با شاخص عدالت و تبعیت قرآن تعریف شده است. و به اصطلاح حصر شایستگی در این چهار ویژگی حصر نسبی است نه حقیقی، به گواه این که در امام علاوه بر این چهار صفت، صفات دیگری هم لازم است. مانند آگاهی از سنت پیامبر و احکام الهی، شایستگی و مدیریت بر اداره کشور، توانایی بر دفاع از حریم اسلام، رجولیت و نظایر آنها.

به حق شایسته نیست فردی که کم و بیش در حوزه تحصیل کرده این نوع معرفی‌ها را معرفی حقیقی گرفته به نفسی صفات دیگر مانند تنصیص از جانب خدا برخیزد.

پذیرش امامت در پرتو اقبال مردم

ایشان(کدیور) در بخشی از سخنرانی خود می‌گوید: «علی (ع) به خاطر پیمانی که خدا از عالمان گرفته است، بیعت مردم را می‌پذیرد و خلافت را آغاز می‌کند. حجت خدا در زبان علوی مردمند، یعنی شما مردم که حجت را برمی‌علی تمام کردید و ۲۵ سال سکوت مرا شکستید مرا از کنج خانه به مسند امامت و خلافت نشاندید شما حجتید اگر قدر خو را بدانید.»

شکی نیست که امام در خطبه شقشقیه این جملات را فرمود ولی نه به صورتی که گوینده از آن برداشت کرده است. امامت مانند نبوت یک مقام الهی است که خداوند این مقام بر می‌گزیند. به تعبیر دیگر امامت، استمرار وظایف نبوت است (نه نبوت). و وظایف نبوت پس از درگذشت پیامبر که حکومتی را تشکیل داد و جهاد با مشرکان را تنظیم نمود و امنیت کشور را تضمین کرد، همگی در گروی این است که مردم امامت فردی را به نوعی پذیرند و اگر مردم به هر علتی تن به فرمانروایی فردی ولو از جانب خدا، ندهد امامت امام مشروعیت خود را از دست نمی‌دهد ولی در انجام وظایف محوله معذور است. ولذا امام در طول ۲۵ سال، به خلفاً و عملکردهای آن‌ها انتقاد داشت ولی چون قدرت و قوهای در اختیار نداشت از آن مشروعیت نمی‌توانست بهره بگیرد ولی مردم بعد از قتل عثمان و آگاهی از وجود فساد در درون خلافت تصمیم گرفتند به فردی روی آورند که او بتواند آب بیرون رفته را به جوی بازگرداند و جامعه اسلامی را از نظر عدالت و مساوات در برابر قانون بسان پیامبر اسلام، قرار دهد و این فرد جز علی بن ابی طالب(ع) فرد دیگری نبود و لذا هنوز جسد عثمان در خانه خود بود که به خانه علی (ع) روی آوردند به گونه‌ای که علی (ع) می‌گوید من تصور کردم که آهنگ قتل مرا دارند.

در این صورت هر دو پایه خلافت تحقق پذیرفت: مشروعیت از جانب خدا که روز غدیر این مقام به او سپرده شد و مقبولیت از نظر مردم که همگی بالاتفاق جز تعداد معدودی سر تسلیم فرود آورده و از او خواستند که زمام امر را به دست بگیرد. بنابراین سخنان امام در خطبه شقشقیه به معنای نفی پایه دیگر نیست، بلکه اشاره بر تکمیل نظام امامت است که هر دو در یک زمان جامعه عمل پوشید.

از طرف دیگر بنابر استدلال آقای کدیور، ۲۵ سال سکوت معنا نخواهد داشت زیرا در این مدت – به گفته ایشان – حجت وجود نداشت و مردم بیعت نکرده بودند، پس جای گله و شکوه از طرف امام نبود.

مشکل گفتارها و استدلال‌های آقای کدیور این است که سخنان پیشوای متقیان را بریده از قراین اخذ کرده آنگاه از آن برداشت غیر صحیح می‌نماید، در صورتی که اگر بر قراین پوشیده بر کلام نظر کنند و موضع گفتار را تشخیص دهند هرگز چنین استنباطی نمی‌کند.

از این بیان می‌توان به برخی از مغالطات دیگر نیز در کلام او، پی برد، زیرا او سخنان پیشوايان معصوم را به صورت بریده از قراین موجود در شرایط زمان و مکان تفسیر می‌کند. مثلاً امام حسین(ع) درباره نهضت خود می‌فرماید: «نهضت من رنگ جاه طلبی و قدرت طلبی ندارد بلکه من برای آن قیام کرده‌ام که نشانه‌هایی محو شده دین خدا را برگردانم». جای گفت‌وگو نیست که یکی از اهداف امام نفی تحریف‌های صورت گرفته نزد امویان بوده است ولی به این معنا نیست که وظیفه امام و شرایط امام در این کلمه خلاصه می‌شود.

تا اینجا به تحلیل نخستین محور سخنان سخنران که تصریحاً و تلویحاً می‌خواهد. منصوص بودن امام را از جانب خدا نفی کند، پایان می‌دهیم، اکنون فرصت آن رسیده است که به دو موضوع دیگر اشاره نماییم:

۱- عصمت در امام.

۲- علم غیب در امام.

عصمت: شاخصه امامت

امامت و خلافت در نزد شیعه غیر از خلافت و امامت نزد اهل سنت است. امامت در نظر شیعه مقامی است الهی که دارنده آن باید ادامه دهنده وظایف رسالت باشد، او نبی و رسول نیست اما بخشی از وظایف رسول و نبی بر عهده او است، مثلاً او باید بسان پیامبر به تبیین مجملات قرآن بپردازد و احکامی که رسول گرامی بر اثر ضيق وقت موفق به بیانش نشد همگی را بیان کند. پرسش‌ها و سوالات نوظهور در معارف و احکام را پاسخ دهد و وجود او در جامعه بسان پیامبر محور حق و باطل باشد که اجازه ندهد در میان امت ایجاد اختلاف شود. لذا تمام فرقه‌گرایی‌ها بعد از رسول اکرم(ص) پدید آمد و اگر امام پس از پیامبر از طرف همه، شناسایی شده، و در عمل، همان موقعیت رسول خدا را داشت و مردم در تشخیص حق و باطل به وی مراجعه می‌کردند فرقه‌گرایی و فرقه‌بازی از بین می‌رفت.

البته علاوه بر این مقامات، امام باید مدیر و مدبر و شجاع و بیدار و آگاه به مقتضات زمان و غیره باشد و شناخت چنین فردی جز از طریق رسول خدا میسر نیست بلکه تربیت چنین فردی جز با عنایات الهی صورت نمی‌گیرد. طبعاً چنین فردی باید معصوم از خطأ و اشتباه باشد تا چه رسد معصوم از گناه.

ولی امامت از نظر اهل سنت یک مقام اجتماعی است که مشروعيت خود را از بیعت مردم می‌گیرد و او بسان یک رئیس جمهور باید مدیر و مدبر و شجاع و دلاور باشد و هرگز در او دیگر صفات و کمالات که بیان شد لازم نیست. بنابراین، عصمت در مكتب شیعه شاخصه امامت است. علاوه بر این، یادآور می‌شویم که عصمت ساخته و پرداخته متکلمان نیست و اگر متکلمی عصمت امام را مطرح کرده است علاوه بر دلیل عقلی، دلیل نقلی روشنی بر آن گواهی می‌دهد. از آنها که پیامبر (ص) اهل بیت(ع) را عدل و لنگه قرآن معرفی می‌کند و می‌فرماید.«انی تارک فیکم الشقلين کتاب الله و عترتی و ما ان تمسکتم بهما لن تضلوا».

این حدیث متواتر حاکی از آن است که خدا در روی زمین دو حجت معصوم دارد که تمسک به آن دو، مایه هدایت و انحراف از آنها مایه ضلال است: یکی قرآن و دیگر عترت، در عصمت قرآن شباهی نیست، همتای قرآن نیز باید بسان او باشد، در غیر این صورت توازن به هم خورده و در کنار هم قرار نمی‌گیرد.

اصولاً چیزی که محور هدایت است چنان که پیامبر(ص) می‌فرماید باید معصوم از خطأ و اشتباه باشد والا محور هدایت نخواهد بود. گوینده محترم اگر بخواهد ادله عصمت ائمه اهل بیت(ع) را مورد مطالعه قرار دهد به کتاب‌های کلامی روز مراجعه بفرماید. شگفت آن که فردی شیعی که در حوزه شیعی نیز درس خوانده، درباره عصمت ائمه تشکیک می‌کندا ولی فخر رازی خانه‌زاد اهل سنت در تفسیر آیه «اطعیوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم» می‌گوید سیاق آیه حاکی است که این اولی الامر پیراسته از خطأ هستند. برای آگاهی بیشتر به تفسیر آیه مذکور مراجعه کنید. هر چند سرانجام، فخر رازی در مصدق اولی الامر گرفتار خطأ می‌شود.

علم غیب

در کتاب‌های کلامی آگاهی از غیب، یکی از شاخصه‌های امامت معرفی نشده است ولی در عین حال ادله قاطع بر آگاهی ائمه از علم غیب هست تنها در خود نهج‌البلاغه موارد دهگانه‌ای وجود دارد که امام در آن موارد، از غیب خبر داده است. شرح این بخش را در کتاب «آگاهی سوم» مطالعه بفرمایید.

نکته دوم: مسأله تفویض

در اینجا به برخی از مطالب که روشنگر واقعیات است اشاره می‌کنیم:

اولاً: گوینده تکیه بر حافظه کرده عنوان باب را به صورت غیر صحیح نقل کرده چنین می‌گوید: باب التفویض الامر من الله الى النبي والائمه بعده، در حالی که عنوان باب در اصول کافی به صورت دیگر است: «التفویض الى رسول الله و الى ائمه(ع) في امر الدين». تعبیر «فی امر الدين» حاکی از آن است که مورد تفویض امور دینی است نه امور تکوینی مانند خلقت و تدبیر. اگر در گذشته و حال گروهی چنین عقیده دارند، سبب نمی‌شود که ما روایات را ناظر به عمل آنان بدانیم. بنابراین ما نباید روایات این باب را بر آن مفوضه کافر و مشرک که لعنت خدا بر آنان باد حمل نماییم.

مجموع روایات این باب از ده روایت تجاوز نمی‌کند که شش‌تای آنها ضعیت و برخی نیز مجھول است و کسانی که با این اصطلاحات آشنا هستند می‌دانند که با چنین روایاتی نمی‌توان احتجاج کرد. و بر فرض صحت همه آن، مقصود از تفویض امور دین به پیامبر و اهل بیت همان است که مرحوم علامه مجلسی در شرح اصول کافی بیان کرده است و آن این که خداوند بیان احکام و معارف را به آنان تفویض کرده است و عقیده و شریعت را باید از آنان گرفت و آنان می‌توانند در حد آگاهی هر فردی با او سخن بگویند.^۱

معنی دیگری نیز بر این روایات که منطق آنان بر آن گواهی می‌دهد این است که در مواردی پیامبر اکرم(ص) بر اثر آگاهی از ملاکات احکام به تشریع برخی احکام دست زده و خدا نیز آن را امضاء نموده است، مثلاً امیر مؤمنان (ع) در معرفی اهل بیت چنین می‌فرماید: «عقلوا الدين عقل وعايه و رعايه لاعقل سماع و روایه». ^۲ «دين را چنان که باید، دانستند و فرا گرفتند و به کار بستند، نه که تنها آن را شنیدند و از دیگران نقل کردند».

البته در موارد انگشت‌شماری پیامبر گرامی حکمی را مطرح کرده و خدا نیز آن را امضا فرموده است، و این عمل به خاطر آن صورت گرفت که پیامبر به خاطر تکامل روحی و فکری زیر نظر امین‌الوحی حق و صواب را از ناصواب باز می‌شناسد و آنچه را که موافق با مشیت الهی است از غیر او تمیز می‌دهد، بنابراین مشکلی نخواهد بود که در برخی از موارد به خاطر این آگاهی‌های گسترده حکمی را بیان کند و خدا نیز آن را امضا نماید. امام صادق(ع) می‌فرماید: «ان الله عز و جل ادب نبیه و احسن ادبه و لما اکمل له الادب قال انک لعلى خلق عظیم ثم فوض اليه امر الدين و الامه ليسوس العباده». ^۳ «خدا پیامبر خود را با بهترین ادب تربیت نمود و به او گفت تو دارای خوبی بزرگی هستی، آنگاه امر دین و امت را به او سپرد تا به تدبیر امور دینی بندگان بپردازد».

آنگاه امام موارد محدودی را یادآور می‌شود که پیامبر در آن جا بر اثر آگاهی از ملاک‌ها، حکمی را مطرح و خدا نیز آن را تفویض نموده است، مثلاً خدا شراب را تحریم کرد ولی پیامبر هر مسکری را و احکامی نظایر اینها. در پایان، توجه سخنران محترم را به اموری جلب می‌کنیم:

^۱ - مرآة العقول ، ج ۳، ص ۱۴۵

^۲ - نهج‌البلاغه ، خطبه ۲۳۴.

^۳ - اصول کافی، ج ۱ ص ۲۶۵

۱. وحدت و انسجام و یکپارچه بودن یک ملت مایه ترقی و تکامل او است، در مقابل، دو دستگی و یا چند دستگی مایه ضعف و انحطاط است، این نوع سخنرانی‌ها جز ایجاد تشویش و تفرقه نتیجه دیگری ندارد و بر فرض صحت، از مطالب لازمی نیست که امروز مطرح شود و اگر بناست مطرح شود باید قبل از یک محیط علمی کارشناسی شود آنگاه در مجتمع عمومی مطرح گردد. مسائل عقیدتی، مانند مسائل اقتصادی و اجتماعی نیست که قابل جبران باشد علاوه بر آن روشن شد که برداشت‌های گوینده یک برداشت شخصی است و پشتونهای از کتاب و سنت ندارد.

۲. فردی که مدتی در حوزه‌های شیعی درس خوانده نباید به بهانه این که نسبت به او بی‌مهری شده است با تضعیف مبانی مذهبی عقده‌گشایی کند، شکی نیست که اگر نظامی بر اساس ولایت فقیه پدید نیامده بود، او هرگز دست به چنین سخنرانی نمی‌زد و مانند دیگران امام را منصوص معصوم و عالم به غیب معرفی می‌کرد ولی چون در زندگی خود از نظام مبتنی بر ولایت فقیه بهره‌ای نبرده و به هر علتی در مقابل آن قرار گرفته برای بی‌پایه ساختن ولایت فقیه تصمیم گرفته که ریشه آن را که امامت امیرمؤمنان و فرزندان او است، بزند.

۳. شما فرزند اسلام و محصول حوزه هستید، در روش خود تجدید نظر کنید، این نوع مخالفتها، موج ناپایداری است که فوراً به خاموشی می‌گراید، چه بهتر است که به آغوش علمای اعلام و عالمان برجسته و بی‌غرض برگردید که راه برای شما باز است.

متدولوزی نقد حدیث در جریان روش‌نگری^۱

بهزاد حمیدیه / روزنامه رسالت ۱۳۸۵ خرداد و ۱۴ تیر

قسمت اول

نشست "ستیز با تحجر و غلو در عرصه دین" به مناسبت گرامیداشت یاد مرحوم صالحی نجف‌آبادی، در دانشکده پژوهشی دانشگاه علوم پزشکی تهران به همت انجمن اسلامی دانشجویان این دانشکده برگزار شد. در این نشست، چند تن از روشنفکران دینی به ایراد سخنرانی پرداختند. در حوزه روشنفکری باید این نشست را ادامه همان فازی دانست که با سخنرانی دکتر عبدالکریم سروش در اوخر تیرماه ۱۳۸۴ در دانشگاه سورین پاریس کلید خورد و در دفاعیه او در برابر نقدهای وارد و سپس دو سخنرانی دکتر محسن کدیور (یکی در شب ۲۳ ماه مبارک رمضان و دیگری در ماه محرم)، دنبال شد.

در این فاز جدید (که به نظر می‌رسد در آینده بیش از پیش ادامه یابد) از طریق تاکید بر خاتمیت و نبوت، مفهوم شیعی امامت، مخدوش جلوه داده شود. جایگزین کردن مفهومی از امامت که تا حد زیادی بر مفهوم آن نزد اهل سنت منطبق است (نفی نصب الهی امام) و دعوی تاریخی تحریف در مفهوم امامت شیعی از ویژگی‌های این فاز است. روشنفکران در این فاز (گویی که به یکباره کشف تازه‌ای کردند یا به مدد سروش، تکلیف مبارزه علیه غلو یافته‌اند) به صفات "فرابشری" ائمه (نفی کلی یا نفی لزوم و شرطیت آنها برای امامت) از عصمت، علم غیب، شفاقت، توسل، حجت خدا بودن، انسان کامل و قطب بودن می‌تاژند و این امور را غلو خوانده، ساخته و پرداخته جاعلان می‌شمارند این بنا براین، امام با شاخصه‌های کاملاً زمینی که در اختیار همگان قرار دارد نظیر عقلانیت، عدالت و مانند آن قابل ارزیابی است.

^۱ - مقاله سه قسمتی آقای حمیدیه ناظریه دو سخنرانی آقایان کدیور و فاضل میبدی است که در پایان فصل اول آمده است.

اهمیت الهیاتی مبحث "امامت" و پیامدهای سرنوشت‌سازی که در امور سیاسی اسلام دارد اقتضا می‌کند به بررسی انتقادی سخنان آقایان محسن کدیور و محمد تقی فاضل مبیدی پرداخته شود.

دکتر محسن کدیور در نشست مزبور به توصیف و تمجید از مقام علمی آیت‌الله صالحی در نقد غلو پرداخت و گفت: "صالح... نقدهایی هم که به آرای علامه طباطبائی نوشته است بسیار قابل توجه است. نکات و دقایقی در نقد المیزان نوشته است که از وسعت و عمق آن، علما به تعجب می‌افتنند و همین‌طور نقدی که بر آثار استاد مطهری نوشته^۱".

البته ایشان هیچ شاهد مستندی از آن "علماء" که به تعجب می‌افتنند ذکر نکرده‌اند!

از ذکر صالحی و آثار و طرز تفکر او که بگذریم آنچه در این رابطه برای دکتر کدیور برجستگی داشته آن است که "صالحی با ملاک قرآن و عقل به نقادی روایات رفت. تفسیری است از او که منتشر نشده. برخانواده‌اش فرض است که آثارش را منتشر کند. یکی از آثار منتشر نشده‌اش، تفسیر آیه تطهیر است. صالحی قهرمان نقد حدیث است. یک هفته پیش از فوتش به بیمارستان رفتم. بحثی در مورد آثارش درباره غلو مطرح شد. صالحی با اشتیاق گفت این بحث باید ادامه پیدا کند و تاکید داشت که در شرایط فعلی حتما باید روی آن کار شود. ... نقد حدیث، محور کارهای صالحی بود. علوم حوزوی ما، علوم حدیث‌مدار است. محور تفکر اسلامی شیعی در عصر ما بر حدیث از ائمه می‌چرخد... هنر صالحی پیدا کردن روایات جعلی بود که به لحاظ سندی مشکل ظاهری ندارد. ... امام‌شناسی صالحی از همه قوی‌تر است".

مشاهده می‌شود که به اعتقاد محسن کدیور، "نقد حدیث" امر بسیار مطلوبی است که متأسفانه امروزه در حوزه‌های علمیه ما باب نیست. به علاوه، نقد حدیث نباید در محدوده بررسی سند باقی بماند بلکه باید وسیع‌تر شود. در نقد حدیث باید برخی روایات را حتی بدون مشکل سندی، جعلی قمداد نمود. ملاک جعلی دانستن یک روایت، به نظر دکتر کدیور، هم قرآن است و هم عقل.

تا اینجای مطلب، مفهوم تازه‌ای به چشم نمی‌خورد، چه اینکه حدیث‌شناسان سنتی نیز روایت مخالف با نص قرآن را ضرب علی الجدار می‌نمودند. نیز اگر روایتی صحیح السند، مخالف عقل قطعی باشد (مثلاً اجتماع نقیضین را مجاز بشمارد) هیچ یک از حدیث‌شناسان اصیل در رد آن تأمل نمی‌نمایند. پس نکته بدیع و نوی دکتر کدیور چیست؟ آقای محمد تقی فاضل مبیدی این نکته بدیع را مورد تصریح قرار داده‌اند. ایشان گفتند: "باید به این موضوع توجه داشته باشیم که باید برای صحت روایات آنها را با روح قرآن مقایسه کنیم و روح قرآن نیز عدالت است. بنابراین هر روایتی که با روح قرآن در تضاد باشد باید آن را به سینه دیوار چسباند. به طور مثال اگر در زمانی دیه زن نصف مرد بود، عادلانه تلقی می‌شد، اما امروز باید این موضوع را بر اساس عدالت امروز سنجید". وی عدالت را یک مفهوم عرفی و متغیر خواند.^۲

با این توضیح مشخص می‌شود که در "نقد حدیث" روش‌نفرکارانه، "عقل امروزین" ملاک صحت و سقم روایات است. داستان سنجش روایات با قرآن کریم نیز تنها یک رتوریک جهت موجه جلوه دادن مباحثت روش‌نفرکاری است، چه اینکه روش‌نفرکار از قرآن، تنها به یک "روح" که "عدالت" ش می‌خواند دست یافته و جزئیات را کنار نهاده است. به علاوه همین "عدالت" که "روح قرآن" است نیز ملاکی جز عقل ندارد، آن هم عقل زمانه. بنابراین مآل کار همان عقل است و قرآن، در این میان مغفول شده است.

حال باید دید آیا عقل بشر مستقل از مضمون وحی، در هر زمان توان آن را دارد که به واقع دست یابد و دچار خطأ نشود. اتکای بیش از حد بر عقل زمانه، از مفروضات ثابت نشده روش‌نفرکاری است که کل بحث آنان را متزلزل نموده

^۱ - به نقل از خبرگزاری دانشجویان ایران (ISNA)، سرویس سیاسی، ۱۳۸۵/۳/۲۳.

^۲ - به نقل از خبرگزاری کار ایران (ایلنا) ۱۳۸۵/۳/۲۲.

است. لب سخن محسن کدیور و فاضل میبدی آن است که اگر روایتی کاملاً صحیح السند، مطلبی را اعلام می‌کند مثلاً دیه زن را نصف دیه مرد می‌شمارد، باید چنین روایتی را به دلیل مخالفت با عقل کنار بگذاریم چرا که عقل زمانه، عدالت را در تساوی زن و مرد می‌داند. سئوالی که روش‌نفکران باید بدان پاسخ گویند آن است که چرا عدالت به معنی تساوی اخذ می‌شود (و نه اعطای کل ذی حق حقه)، به علاوه اگر عدالت، عقلاً به معنی تساوی است، چرا شرع مقدس اسلام در پانزده قرن قبل، چنین حکمی را صادر نفرمود؟ اگر در پاسخ، به تفاوت شرایط آن زمان با امروز استناد شود باز پرسشی دیگر رخ می‌نماید که با کنار نهادن استدلال ما تقدم و پرداختن به اثبات تاریخی، دقیقاً چه شرایط زمانی خاصی در صدر اسلام مانع از آن می‌شده است که اسلام، دیه زن را برابر دیه مرد قراردهد؟ مگر اسلام، بسیاری از قوانین ضد انسانی و ضد زنان همچون زنده به گور شدن، فاقد حق مالکیت بودند و ... را از میان نبرد و قواعد تازه‌ای برای جامعه اسلامی اقامه نفرمود؟ اگر روش‌نفکران معظم نتوانند وضعیت تاریخی ای را که به زعم آنان مانع از صدور حکم تساوی زن و مرد در امر دیه شده است نشان دهند، آنگاه به استدلال مانقدم متهم می‌شوند (چشم فروبستن از واقعیات تاریخی و تحمیل پیش‌فرض ذهنی بر تاریخ).

نکته دیگر آن است که بنابر این شرح روش‌نفکرانه اگر روح قرآن (عدالت) با متن قرآن متعارض بود، تکلیف چیست؟ به عنوان مثال، تفاوت در حق الارث فرزند ذکور و اناث، با عقل امروزه، سازگار نیست و در کشورهای غربی و در قوانین سکولار، چنین تفاوتی به رسمیت شناخته نمی‌شود، اما در متن قرآن بدان تصریح شده است. آیا باید تیغ "نقد حدیث" روش‌نفکرانه را روی قرآن نیز کشید و آیاتی از قرآن را به رغم اعتبار و قطعیت صدور، "تاریخ گذشته" و کهنه شده قلمداد کرد و در پای عقل ظنی امروزین که صد البته به وهم و خیال مشوب است به مذبح فرستاد؟!

قسمت دوم

در شماره قبل، به بررسی انتقادی بیانات آقایان محسن کدیور و محمدتقی فاضل میبدی در نشست "ستیز با تحجر و غلو در عرصه دین" که به مناسبت گرامی داشت یاد مرحوم صالحی نجف‌آبادی برگزار شده بود، پرداخته شد. دکتر محسن کدیور برای معرفی ملاک "نقد حدیث" به بررسی سند و دلالت بسنده نکرده بود و سنجش آن بر اساس عقل و قرآن را نیز افزوده بود. اینک به آدامه این مقال می‌پردازیم.

در مورد ملاک "نقد حدیث" علاوه بر قرآن و عقل، ملاک جالب توجه دیگری را نیز محمدتقی فاضل میبدی مورد اشاره قرار داده است. وی در تشریح اندیشه‌های صالحی نجف‌آبادی با اشاره به روش‌های نقد افکار پیشینیان اعم از معصوم و غیرمعصوم به روش‌های نقد در حوزه علمیه اشاره کرد و گفت: "درستی سند در مورد احادیث و بحث استدلایی از روش‌های پیشین نقد بود، اما امروز نقدهای دیگری نیز رایج شده که از آن جمله می‌توان به نقد کاربردی معنای متن اشاره کرد"^۱ فاضل میبدی با اشاره به حرام بودن قضاوت زن در اسلام، گفت: "این موضوع از نظر سند و بحث استدلایی مشکل ندارد، اما باید در نقد آن کاربرد آن را در جامعه امروزی سنجید، زیرا دین باید به درد زندگی بخورد و اگر نیازهای امروز را پاسخ ندهد به درد شب اول قبر می‌خورد." وی با بیان اینکه هر چیزی ممکن است در زمان خود تعریف درستی داشته باشد، اما در زمان کنونی اینگونه نباشد، گفت: "مفاهیم از جمله مفاهیم شرعی رو به تحول، تطور و تکامل است."

باید اذعان داشت که "نقد کاربردی معنای متن" آنگونه که جناب فاضل میبدی مطرح فرموده‌اند، از آن مفاهیم مبهمی است که باید "رو به تحول، تطور و تکامل" برود تا بر معنایی محصل دلالت کند. ابهامات عمیق این مفهوم در قالب چند سوال قابل طرحند: آیا صرف انتفاء کاربرد معنای متن، ملاک کنار نهادن آن است یا ممتنع و محل شدن کاربرد؟ آیا لحاظ این امر که علت منتفی شدن کاربرد معنای یک متن چیست، هیچ اهمیتی ندارد؟ آیا انتفاء کاربرد،

ما را به حکم اولی در مورد لغو حکم رهنمون می‌سازد یا به حکم ثانوی؟ آیا اگر حجاب در جامعه‌ای ممنوع شد (مثلاً جامعه رضاخانی)، از اساس، حکم حجاب که نص قرآن هم هست لغو می‌شود (چرا که حکم حجاب در چنین جامعه‌ای به درد نمی‌خورد مگر برای شب اول قبر)؟!

به علاوه جناب فاضل میبدی باید قادری با تأمل بیشتر می‌نگریستند تا فراموش نکنند که "نقد کاربردی" در مورد هر متنی قابل اعمال نیست. به کارگیری این نقد در مورد دین، نگاه پراغماتیستی به دین را در پی دارد. نگاه پراغماتیستی به دین، محصولی از عرفی شدن (سکولاریزم) دین است. دین از مقام وحیانیت و سیطره بر انسان پایین‌آورده شده، ملعنه و تحت سلطه سوژه انسانی می‌گردد. دین این چنین عرفی و زمینی شده، کاملاً در اختیار بشر است و انسان با آن همان می‌کند که با دیگر معارف و علوم بشری می‌کند. نقد جامعه شناختی (همانند دور کیم)، نقد روان‌شناختی (همانند زیگموند فروید)، نقد اقتصادی (همانند کارل مارکس)، نقد انسان‌شناختی (همانند تایلور و اسپنسر)، نقد ذوقی شعری و... و نقد پراغماتیستی (همانند ویلیام جیمز). جناب فاضل میبدی بدون آنکه به اساس نگاه پراغماتیستی توجه نمایند، این نگاه را در اندیشه خویش وارد کرده‌اند، حال آنکه کاملاً بعید می‌نماید ایشان به وحیانی نبودن دین حکم کنند!

در بخش بعدی به بررسی نکات دیگر طرح شده در نشست "ستیز با تحجر و غلو در عرصه دین" پرداخته می‌شود.

قسمت سوم

دکتر کدیور در نشست "ستیز با تحجر و غلو در عرصه دین" در مورد قیام امام حسین علیه السلام بیان داشته است: "صالحی می‌خواهد اثبات کند که امام حسین (ع) می‌خواست کار معقول انجام دهد. اگر بگوییم که امام کار معقول انجام داده است، منکر علم پیشین امام شده‌ایم. می‌گویید آیا امام وقتی می‌خواهد تصمیم سیاسی بگیرد بر اساس علم لدنی‌اش تصمیم می‌گیرد یا بر اساس عقل؟ و اینجا به جد با مرحوم طباطبائی وارد چالش می‌شود."^۱

مرحوم صالحی از این نظریه حمایت کرده بود که امام حسین (ع) گرچه به طور کلی خبر از شهادت خود داشته است، اما این که شهادت ایشان در این سفر خواهد بود یا نه، از آن آگاهی نداشته است. این مساله که در زمان خود بسیار چالش برانگیز شد، نفی علم غیب امام به طور کلی نبود. مرحوم صالحی نجف‌آبادی در میان دو مسئله، یعنی بحث از حکومت اسلامی به عنوان هدف امام حسین (ع) و بحث از علم امام، به هر دو جهت علاقمند بود، اما با توجه با کارهایی که وی در زمینه غلو انجام داده بود، به نظر می‌رسید حساسیت او روی بحث علم امام بیشتر بود. به خصوص که معتقد بود بدون آن بحث، نکته اول که اثبات هدف گرفتن حکومت برای نهضت عاشورا باشد قابل اثبات نیست. زیرا قابل تصور نیست کسی دنبال گرفتن حکومت باشد و همزمان بداند که کشته می‌شود. در نقد این امر باید گفت به وضوح می‌توان تصور نمود که کسی تابع وظیفه باشد و نه نتیجه و لذا با آنکه به شهادت خویش واقف است، اما تشکیل حکومت به عنوان یک وظیفه شرعی- عقلی را نیز دنبال نماید.

در هر حال، می‌خواهیم بر عناصری از تفکر مرحوم صالحی اشاره کنم که در چارچوب فکری دکتر کدیور مقبول افتاده و توسعه داده شده است. دکتر کدیور، با نادیده گرفتن نقدهایی که بر مرحوم صالحی نگاشته شده‌اند،^۲ از

^۱ - به نقل از خبرگزاری دانشجویان ایران (ISNA)، سرویس سیاسی، ۱۳۸۵/۳/۲۲

^۲ - نقدهای فراوانی نظیر نقد آیت الله رفیعی قزوینی در یک متن دو صفحه‌ای؛ علامه طباطبائی در رساله بحثی کوتاه درباره علم امام؛ آیت الله فاضل و مرحوم اشرفی در کتاب پاسداران وحی؛ سید احمد فهری زنجانی در کتاب سالار شهیدان، آقای سید محمدمهدي مرتضوی در کتاب یک تحقیق عمیق‌تر در موضوع قیام امام حسین (ع)؛ رضا استادی در کتاب بررسی قسمتی از کتاب شهید جاوید؛ آیت الله صافی گلپایگانی در کتاب شهید آگاه؛ سید محمد نوری موسوی در کتاب پرتو حقیقت؛ آیت الله حاج شیخ محمد کرمی (در جزوی اضمیمه جزء دوم شرح نهج البلاغه وی)؛ محمد تقی صدیقین اصفهانی در حسین و پذیرش دعوت (انتشار در سال ۱۳۵۱)؛ محمد حسین اشعری، حسین کریمی و سید حسن آل طه در کتاب یک بررسی

بحث ایشان مبنی بر نفی علم جزئی امام حسین علیه السلام در یک واقعه خاص یعنی شهادت خویش در مسئله کربلا، در جهت تحرکیم و تایید تفکر خویش استفاده کرده‌اند و آن را چنان بسط داده‌اند که نه تنها به نفی بالکلیه علم غیب امام علیه السلام بلکه به نفی تمام صفاتی که ایشان آنها را "فرابشری" می‌خواند منجر شده است. پیشتر اینجانب در نوشتاری مفصل (که طی ۱۳ شماره در روزنامه رسالت منتشر شد) به نقد مدعیات جناب کدیور پرداختم و مستندا نشان دادم که دلایل تاریخی و دلایل عقلی ایشان بر نفی صفات^۱ به اصطلاح "فرابشری" ائمه علیهم الصلوه و السلام، هیچ یک صحیح نبوده و حتی متسافنه نقل قول ایشان از مرحوم مامقانی (مبنی بر اینکه معتقدات امروزین شیعه پیشتر غلو تلقی می‌شده است) کاملاً محرف و معوج می‌باشد.

دکتر کدیور در نشست مذبور همچنین بیان داشت: "امروز هیچ کس نمی‌گوید من غالی یا متحجرم، باید اینها شاخص داشته باشد. صالحی در آثار خود نشان داد اندیشه حقیقی در حوزه امام اگر از این خط فراتر رود، غالی است".

البته روشن نیست که مرحوم صالحی و بالتبع جناب کدیور، به چه دلیل منطقی، آنچه را خود می‌گویند (نفی علم غیب و نسب الهی و ...) مایز غلو از غیر غلو می‌شمارندا شاید بتوان عقلانیت حاکم بر جهان مدرن را به عنوان دلیل مطرح کرد که اعتبار آن، خود محل بحثی دامنه‌دار است.

محمد تقی فاضل میبدی نیز در این نشست گفت: "اصل و اساس اسلام عقل است و صالحی نجف‌آبادی آفت عقل را غلو می‌دانست و معتقد بود ذوب شدن در کسی باعث تعطیلی عقل و افتادن در دام غلو و عصبیت می‌شود که این موضوع، بیشتر در جهان سوم رایج است". فاضل میبدی با اشاره به قاضی کردن عقل و نقد مضمونی که از سوی این خلدون به عنوان یکی از روش‌های نقد مطرح شده است، گفت: این ادعا را می‌توان در متون دینی نیز دخالت داد. وی گفت: صالحی معتقد بود دینی که هم اکنون در دست ماست معیوب است و شدیداً به بحث پالایش در دین اعتقاد داشت و کتاب شهید جاوید نیز اولین اثر علمی در این جهت بود. ایشان گفت: یک عالم دینی نباید در دایره علم هیچ خط قرمزی را به رسمیت بشناسد.^۲

"عقل" در بیانات جناب فاضل میبدی، فاقد وضوح لازم است. در متون دینی، عقل به آن چیزی گفته می‌شود که "عبد به الرحمن و اکتسب به الجنان". در کتاب العقل کافی، عقل، مطیع محض پروردگار است. از سوی دیگر، عقلانیت مدرن، ترتیب دادن و سایط مادی به بهترین شکل ممکن برای رسیدن به هدف مادی است. باید دید در این میان، آن "عقل"‌ی که اصل و اساس دین را تشکیل می‌دهد کدام است؟ بلی عقلانیت صد درصد منطقی که

مختصر پیرامون قیام مقدس شهید جاوید حسین بن علی (ع)؛ شیخ علی کاظمی در راه سوم (قم، ۱۳۹۱)، در صفحه ۱۲۸ میرزا ابوالفضل زاهدی قمی در کتاب مقصد الحسین (قم، ۱۳۵۰، ۵۶ ص)؛ محمدعلی انصاری در کتاب دفاع از حسین؛ عبدالصاحب محمد مهدی مرتضوی لنگرودی در کتاب جواب او از کتاب او؛ شیخ علی پناه اشتهرادی در کتاب هفت ساله چرا صدا درآورد. استاد مطهری نیز نقدهای کوتاهی در حاشیه نسخه‌ای از شهید جاوید نوشت که بعدها به چاپ رسید و صالحی نجف‌آبادی برای نقدهای ایشان نیز پاسخی نگاشت. آقای یزدی بر اساس آنچه در خاطراتش اظهار کرده است بخشی از کتاب حسین بن علی را بهتر بشناسیم به رد این کتاب اختصاص داد.

^۱- البته در همان نوشتار انتقادی نشان داده‌ام که ایشان صریحاً به نفی چنین صفاتی نمی‌پردازد و تنها در پی آن است که صرف نظر از صحت یا سقم چنین صفاتی نشان دهد که امامت دائر مدار آنها نیست بلکه دائر مدار عقلانیت و عدالت و شجاعت و اوصاف عادی دیگر است که در بقیه انسان‌ها نیز یافت توانند شد. اما در عمل، ایشان مباحثی را مطرح می‌نمایند که به نفی این صفات دلالت دارد.

آمیخته به اوهام و تخیلات نباشد و نشانه‌اش لزوم تبعیت از خالق هستی و وحی الهی است و معتقدات مدرن را نه با انفعال و تسلیم بلکه نقادانه می‌نگرد، اساس پذیرش دین است.

"غلو"^۱ که آفت عقل است نیز دچار ابهام می‌باشد. غلو آنگونه که برهه‌ای از تاریخ نشان می‌دهد تهمتی بوده است که یک طیف به راحتی به طیف مقابل نسبت می‌داده است. آنگونه که برمی‌آید،^۱ در اصل، غالیان کسانی بودند که با قول به الوهیت ائمه یا مشارکت آنان در خلق و امر در عرض خداوند، مشرک شدند. اما برخی غلو را قول به هر گونه رفعت درجه ائمه از حدود عادی و عرفی انسانی شمرده‌اند، مثلاً شیخ مفید در تصحیح اعتقاد از شخصی به نام ابو جعفر محمدبن حسن بن ولید، یکی از مشایخ قم، گزارش کرده، وی معتقد بوده است اولین مرتبه غلو، نفی سهو از پیامبر و امام است؛ بنابراین جناب فاضل مبتدی باید مقصود خود را از غلو روشن نمایند تا مبادا عموم شیعیان اثنی عشری را که معتقد به عصمت، علم غیب، نصب الهی و ظهور کرامات و خوارق عادات در مورد ائمه علیهم السلام هستند را به غلوی که آفت عقل است متهم نسازند.

نقل همدلانه فاضل مبتدی از صالحی نجف‌آبادی که "ذوب شدن در کسی باعث تعطیلی عقل و افتادن در دام غلو و عصیت می‌شود" نزدیک است به این عبارت که حب الشیء یعنی و یصم (دوستی چیزی کور و کر می‌کند). اگر بخواهیم این معنا را دقیقت‌کنیم باید میان دو حب یا دو نوع "ذوب شدن" تفکیک نماییم؛ حبی مبتنی بر تجویز عقل و حبی احساسی، کورکورانه و غیر مبتنی بر عقلانیت. اگر عقل تجویز بلکه الزام می‌کند که به کمال عشق بورزیم، این عشق، نه کورکرنده است و نه کرکرنده، نه باعث تعطیلی عقل می‌شود و نه موجب عصیت. عشق به جمال مطلق یعنی خداوند، نه حد و مرزی می‌شناسد و نه آفتی به دنبال دارد زیرا مبتنی بر عقلانیت است. نتیجتاً به صرف مشاهده شور و احساس در کسی نمی‌توان به قضاوتی شتاب‌زده، آن را "ذوب شدن، عصیت و موجب غلو و تعطیلی عقل" خواند. اگر شیعیان در طول قرون متمادی پیشین، ذکر و نام اهل بیت پیامبر را به عنوان دانشمندان و متقیانی برجسته (که بسیاری از اهل سنت بدان قائلند) بلکه به عنوان منصوبین الهی و منصوبینی که حبشان وجوب الهی دارد ("قل لا اسالکم الا الموده فى القربي")، از صمیم قلب و با تمام وجود تکریم می‌کنند و مناقب بی‌شمارشان را در محافل برای یکدیگر بازگو می‌کنند، نمی‌توان به غلو و بی‌عقلی متهمشان ساخت. اگر قرآن، صدق است و در آیه تطهیر آمده است: "انما يرید الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت و يطهركم تطهيرا". آنگاه کسانی که عشق سرشار به مطهیرین علی الاطلاق را عقلانی نمی‌شمارند، دچار خلاف عقلانیت هستند. اینان احیاناً در عشق به مذاق فلسفی غرب که شکاکیت و سویژکتیویته است و عشق بی‌حد به عقل سکولار، چنان ذوب شده‌اند که به عصیت و غلو افتاده‌اند. اینکه "عالم دینی نباید در دایره علم هیچ خط قرمزی را به رسمیت بشناسد" خود، خط قرمزی است که علم و دین را تهدید و تحديد می‌کند، زیرا با نادیده انگاشتن دو خط قرمز منطق و وحی، ره به آنارشیسم و اسکپتیسیسمی می‌پوید که نهایت ذوب شدن در ارزش‌های روشنگری (enlightenment) است.

^۱ در این رابطه جمع‌بندی علامه مجلسی در خور توجه است. وی بعد از نقل روایات متعدد و مختلف درباره غلو چنین می‌نویسد: "اعلم ان الغلو في النبی والائمه علیهم السلام انما یکون بالوهیتهم او بکونهم شركاء الله تعالى في العبودیه او في الخلق والرزق او ان الله حل فيهم او اتحد بهم او انهم یعلمون الغیب بغير وحی او الہام من الله تعالى او بالقول في الائمه علیهم السلام انهم كانوا انبیاء او القول بتناخ ارواح بعضهم الى بعض او القول بان معرفتهم تغنى عن جميع الطاعات و لاتکلیف معها بترك المعاصی" (بحار الانوار، ج ۲۵، ص ۳۴۶)

اندیشه امامت در گذر تاریخ

محمد صفر جبرئیلی^۱ / کتاب نقد، شماره ۳۸

چکیده

معمولاً هیچ علمی در خلا به وجود نمی‌آید؛ بلکه علل و عواملی در پیدایش و گسترش آن نقش دارد و چه بسا در گذر تاریخ با ایجاد عاملی یا پیدایش زمینه‌ای با مساله‌ای جدید روبرو شده یا به مرحله‌ای تازه وارد شده است. علم کلام نیز چنین است و مانند دیگر علوم تاریخمند و مسیر تاریخی خاص خود را دارد و مراحل ادواری را طی کرده است. در میان متكلمان و دین‌پژوهان مسلمان توجه به این سیر با غفلت روبرو شده است؛ هر چند در نیم قرن اخیر اقداماتی به انجام رسیده است. مهم آن است که بی‌توجهی به سیر مباحثت و مسائل کلام اسلامی در مواردی کلیت این علم یا برخی از مسائل و مباحثت آن را با مشکل روبرو می‌کند. این نوشتار می‌کوشد با گزارشی اجمالی و گذرا و به جهاتی مستند به منابع امروزی – و البته با پشتونه منابع اولی – به تاریخ مندی کلام و خصوصاً مسأله «امامت» بپردازد که در این بین از نظرات شخصیت‌های غیر حوزوی یا متكلمان رسمی نیز استفاده شده است.

نوشتار حاضر نگاهی انتقادی به «بازخوانی امامت در پرتو نهضت حسینی»^۲ دارد که به طور خلاصه و گذرا و با نگاهی تاریخی بدان پرداخته است.

متاسفانه کم توجهی و شاید هم بی‌توجهی به سیر تاریخی اندیشه‌های فکری – عقیدتی گاه موجب کج فهمی و برداشت ناصواب و حتی انتساب ناصحیح برخی از آثار به اشخاص یا مکاتب شده است. تأسف بیشتر این که آثار بسیاری از دانشمندان شیعی از بین رفته و به دست ما نرسیده است.

قطعاً اگر آثار کلامی علی بن اسماعیل بن میثم تمار، هشام بن حکم . مومن الطاق ، الرد علی القرامطه کلینی، التنبیه فی الامامه ابوسهل نوبختی، الانصاف و المستثبت این قبه رازی در دسترس بود، داوری و قضاؤ درباره سیر تطور بحث امامت از نگاه تفکر شیعی بهتر به دست می‌آمد.

اما چنان که گفته می‌شود، سخت‌گیری‌ها و فشارهای سیاسی، اجتماعی بر شیعیان و به انزواکشاندن اهل بیت(ع) و در پی آن تشتن افکار و پا به عرصه گذاشتن مخالفان و حتی نااهلان در حیطه مباحثت علمی – فکری، تنگ نظری، جمود و تعصب برخی و شاید بسیاری از حاکمان و خلفاً و نیز عوامل دیگر دست به دست هم داده تا علاوه بر جلوگیری از بروز و به فعلیت رسیدن معارف اهل بیت(ع) همان مقدار تحقق یافته نیز از بین برود.

به عنوان نمونه می‌توان از سلجوقيان نام برد که در سال ۴۴۷ق بعد از شکست آل بویه و فتح بغداد، کتابخانه شیخ طوسی را به آتش کشیده، خانه‌اش را تخریب کرده و او را از شهر اخراج کردند.(عسقلانی، ج ۵، ص ۱۴۰)

تاریخ مندی

نظام و قواعد عقاید و مباحث علم کلام تاریخی است و در گذر روزگار شکل گرفته و پدید می‌آید(سبحانی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۶، سروش، ۱۳۷۵، ص ۹۹ و ۱۰۰) هر نسلی به نسل پیشین، موضوعی یا انگاره‌ای کلامی یا ساختاری نظاممند می‌افزاید. این واقعیت را می‌توان با تبع تاریخی در کتابهای عقاید و کلام دریافت کرد و از ظهور و بروز مباحثت و موضوعات کلامی و سیر تاریخی انان آگاهی یافت. به طور قطع نگاه به مباحثت کلامی بدون لحاظ تاریخی

^۱ - استاد یار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

^۲ - ر.ک : محسن کدیور ، روزنامه شرق، شماره‌های ۷۱۳ و ۷۱۴

آن و نیز نگاه تاریخی به مباحث کلامی بدون توجه به مسیر تطور آن‌ها افزون بر این که ممکن است آموزه‌ها و عقاید کلامی را با مشکل رو به رو کند. ما را از شناخت صحیح آموزه‌های کلامی محروم می‌کند(فرامرز قراملکی، ۱۳۷۸، ص ۲۲)

برخی از آموزه‌های کلامی بدون لحاظ تاریخی با چالش جدی مواجه می‌شوند که مباحثی درباره صفات پیامبر(ص) و امام (ع) مانند: علم غیب، معجزه، عصمت و ... از این قبیل است.

تحول پذیری

علم کلام مانند دیگر رشته‌های علمی – اعم از دینی و غیر دینی – تحول پذیر است که ممکن است در دو جهت کمی و کیفی متحول شود.

تحول کمی: مربوط به مسائل یا گزاره‌های یک دانش است که به تدریج افزایش می‌یابد که این گونه تحول در علوم پیوسته روند تکاملی و افزایشی داشته است.

واقعیت‌های تاریخی گویای این حقیقت است که علوم بشری در آغاز از مسائل محدودی تشکیل شده و به تدریج به حجم آن‌ها افزوده شده است.(امام خمینی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۳۵ - ۳۷) این گونه تحول در علوم غیر ابزاری مانند کلام معمولاً نقطه پایانی ندارد؛ هر چند ممکن است در علوم ابزاری مانند منطق و ادبیات تا حدی به نقطه صفر رسیده باشد.

تحول کیفی: ممکن است در مسائل، مبانی و مبادی یا روش آن علم تحقق یابد که طبیعتاً تحول در بعد دوم و سوم چه بسا موجب تحول در دیدگاهها نیز باشد، افزون بر این که ممکن است در هر زمان و شرایطی، مسائل جدیدی در آن علم پدید آید.

گذری هر چند اجمالی به آثار متكلمان از گذشته تاکنون نشانگر هر دو نوع تحول کمی و کیفی است؛ چنان که در نوع دوم نیز هر سه بعد آن نیز تحقق یافته است.(ربانی، قبسات، ش ۳۸ صص ۵۵ و ۵۴) مقایسه‌ای هر چند گذرا و اجمالی بین «الایضاح» فضل بن شاذان (۲۶۰ ه) با «اوائل المقالات» شیخ مفید(۴۱۳ ه)، «کمال الدین و تمام النعمة» شیخ صدوق (۳۸۱ ه) با «الغیبه» شیخ طوسی (۴۶۰ ه)، «النکت فی مقدمات الاصول» شیخ مفید با «الذخیره» یا «شرح جمله العلم و العمل» سید مرتضی(۴۳۶ ه)، آثار کلامی شیخ مفید، سید مرتضی و شیخ طوسی با «نهج الحق و کشف الصدق» علامه حلی (۷۲۶ ه) و تمام آثار کلامی قرن‌های ۴ و ۵ و ۶ با «تجزید الاعتقاد» خواجه نصیرالدین طوسی (۶۷۲ ه) بیانگر این نکته است.

تدوین کلام شیعی

اهل تحقیق برای تفکر کلامی شیعی مراحل خاصی قائلند که مرحله «تدوین» را همزمان با قرن سوم تا پنجم هجری می‌دانند. در ادامه به دیدگاه چند نفر از محققان غیر حوزوی و خارج از دایره متكلمان رسمی شیعی و حتی منتقدان آنها استناد می‌شود.

در دانشنامه ایران و اسلام، تاریخ مذهبی شیعه اثناعشری به چهار دوره تقسیم شده است که عبارتند از: دوره حضور تا پایان غیبت صغرا(۱۱-۳۲۹ ه)

از آغاز غیبت کبرا تا زمان خواجه نصیرالدین (۳۲۹-۶۷۲ ه) از خواجه نصیر تا تجدید حیات تشیع در دوران صفوی

از دوره صفوی تا زمان حاضر

دوره دوم مخصوص جمع‌آوری مجموعه‌های بزرگ حدیث شیعی و تدوین قوانین مذهب شیعه بود. تدوین اصول مذهب شیعه با کلینی(۳۲۹ ه) آغاز شد. در این دوره علوم فقه، اصول و کلام شیعی استقرار یافت.(یارشاط، ۱۳۵۷، ج ۹، ص ۱۱۷۵)

دکتر سید جعفر شهیدی معتقد است که مذهب شیعه از نظر تطور فکری، پنج مرحله را پشت سر گذاشته است:

- پس از رحلت پیامبر اکرم(ص) تا آغاز غیبت صفرا(۱۱-۲۶۰)

- از آغاز غیبت کبرا تا ورود سلجوقیان به بغداد(۴۴۷-۳۲۹)

- از تسلط سلجوقیان تا قبل از خواجه نظام الملک(۴۸۵-۴۴۹)

- از سلطنت نادر تا آغاز نهضت علمی جدید در بلاد شیعی

به نظر ایشان دو دوره اول مهم‌ترین ادوار پنجمگانه است؛ زیرا در دوره اول، اصول فکری و اعتقادی پی‌ریزی شد؛ هر چند صورت مدون نداشته و از روش منطقی برخوردار نبوده است. اما روایات متعددی که از ائمه(ع) رسیده بود و نتایج مباحثه‌های بسیاری از شاگردان آن بزرگواران با مخالفان خود، زمینه را برای پی‌ریزی اصول اعتقادی مبنی بر قیاس‌های منطقی آماده ساخت.

دوره دوم نیز ثبت مترقبی ترین مکتب فکری - کلامی با استفاده از ظواهر قرآن کریم و روایات رسیده از ائمه(ع) بود که علمای شیعه توanstند بر اساس قانون و روایات، مکتبی را که تا آن عصر بی‌سابقه بود تأسیس کنند و پایه و اصل اعتقادی و عملی این مذهب را چنان ریختند که نه تنها در طول تاریخ زنده بماند، بلکه پیوسته پیشروی خود را حفظ کرده و چاره‌جو و پاسخ‌گوی مشکلات اجتماعی باشد(شهیدی، ۱۳۷۲، ص ۱۴۴)

سید حسین نصر نیز ضمن تقسیم طرح مباحث کلامی در پنج مرحله، مرحله تدوین را از آغاز قرن دوم تا پایان قرن پنجم می‌داند که تمام ابعاد علم کلام مورد بحث قرار گرفت و تدوین شد و در مرحله اول - قرن اول و سال‌های نخستین قرن دوم، مذاکرات فقط درباره مسائل اختصاصی کلام بود که عقاید مختلف خود را همچون گرایش‌هایی نشان داد؛ هر چند صورت تکامل یافته‌ای نداشت.(نصر، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۴۰)

دکتر حمید عنایت به طور خاص از بحث امامت و خصوصیات تاریخی اصول نظریات شیخ سخن گفته و تصریح کرده است که تدوین این نظریات، متجاوز از سه قرن پس از آغاز تاریخ اسلام صورت گرفته است.(عنایت، ۱۳۷۷، ص ۱۳۷ - ۱۳۹)

آقای مجتهد شبستری نیز در مقام بیان وظایف متکلمان به سه وظیفه تبیین، اثبات و دفاع پرداخته و معتقد است که وظیفه اول به صدر اسلام باز می‌گردد که قرآن کریم، پیامبر اکرم و بعد امام علی(ع) به این امر اهتمام جدی داشته‌اند. او تصریح می‌کند تدوین آن اصول به سال‌های بعد باز می‌گردد که هم در آغاز مختصر و مجمل بود و به تدریج پیش رفت.(کیان، ش ۱۰، ص ۸)

آقای کدیور نیز گفتمان غالب در عصر غیبت را به چهار مرحله تقسیم کرده است که اولین آن را «عصر تکوین هوتی مذهبی شیعه» از اوایل قرن چهارم تا قرن دهم می‌داند.(کدیور، ۱۳۸۰، ص ۱۲)

از گزارش ارائه شده به دست می‌آید که تدوین نظاممند و ثبت شده کلام شیعه مربوط به قرن سوم تا پنجم هجری است.

چنان‌که اشاره شد و در جای خود نیز به تفصیل از آن بحث شده است، دانش کلام صدرصد اسلامی است و ریشه در قرآن و سنت دارد؛ هر چند عوامل خارجی مانند فرهنگ‌های دیگر، ترجمه کتب فلسفی و گسترش جغرافیایی اسلام نیز در آن تأثیر داشته است.^۱ بنابراین تدوین کلام شیعی در قرن چهارم و پنجم دلیلی بر بی‌پیشینگی مباحث کلامی نخواهد بود. زیرا همان‌گونه که نقل شده، کلام این دوره با استفاده از آیات قرآن، روایات و احادیث تدوین شده است.

^۱ - رک مقاله «کلام اسلامی، عوامل و زمینه‌های پیدایی» نگارنده در قبسات، ش ۳۸.

گفتنی است آن‌چه مورد عنایت و توجه است، اصل تدوین نیست، بلکه تدوین نظاممند، استقرار یافته و ثبیت شده است؛ و گرنه تدوین ابتدایی و حتی موضوعی در قرن اول و دوم در موارد و مباحثی به تحقق رسیده است و در واقع متکلمان قرن سوم تا پنجم به تقریر دیدگاه‌های اصحاب ائمه در قرن اول و دوم پرداخته‌اند.(نصر همان، ج ، ص ۲۳۴)

عوامل تدوین نیافتن کلام شیعی در قرن اول و دوم

عدم تدوین نظاممند و مستقر قبل از قرن سوم و خود معلول عواملی^۱ است که به برخی از آنها اشاره می‌شود.

۱. حضور امام (ع)

در دوران حضور، امام (ع) مرزبان بیدار و هماره هوشیاری بود که وظیفه حراست از مزهای مکتب را - که حافظاً کلیت آن بود - شخصاً بر عهده داشته است و اگر خط انحرافی یا مسلک عقیدتی باطلی یا مذهب جعلی با حقایق شیعی ممزوح می‌شد، شخصی شیعی امام محور و مرکز مطمئنی بود که همه چیز با آن مقابسه و اندازه‌گیری و درباره آن قضاوت می‌شد. (مدرسی طباطبایی، ۱۳۶۸، ص ۱۵۰ و ۱۵۴) پس تا امام در میان مردم بود، اشتباهات دیری نمی‌پایید و آن پیشوای معصوم خطاهای عمدہ را در مقاطع حساس تبیین می‌کرد و شیعه مطمئن بود که اگر در خط کلی مکتب از سویی زاویه انحرافی پدید آید، بالاخره حجت آشکار، خواهد شد و آن پیشوای معصوم خطاهای عمدہ را در مقاطع حساس تبیین می‌کرد و آن که در پی کشف حقیقت است، آن را خواهد یافت؛ (فان اس، تحقیقات اسلامی؛ ش ۲ ص ۶۹ ، عنایت، همان، ص ۱۳۹) هر چند بعد از غیبت صفر(۳۲۹ ه) امور مسلمین به علمای طایفه موکول شد که فقه و حدیث منقول از ائمه معصومین به وسیله آنها تدوین و تهذیب یافت و مسائل مربوط به عقاید نیز از جانب آن‌ها بر وفق موازین عقلی و نقلی توجیه و تقریر گشت.(نصر ، همان ، ج ۱ ص ۲۳۷)

۲. فشار و سخت گیری بر شیعه

بسیاری از دانشمندان و محققان به تأثیر این عامل در تاخیر تدوین کلام شیعی تصریح کرده‌اند. دکتر حمید عنایت معتقد است که این تاخیر را باید از یک سو در تحولات سیاسی کلی جامعه اسلامی و از سوی دیگر در وقایع خاصی دانست که بر اجتماع شیعیان گذشته است. از زمان شهادت حضرت علی(ع) و روی کارآمدن امویان تا میانه‌های سده چهارم هجری شیعیان دائماً در معرض تعقیب و آزار و کشtar خلفاً و کارگزاران ایشان بوده‌اند و برای اظهار و تبلیغ عقاید خویش آزادی نداشتند. امویان دشمنی با افراد خاندان پیامبر اسلام را اساس سیاست عمومی خویش قرار داده بودند. عباسیان هم پس از چندی بر روی ایشان شمشیر کشیده و همان سیاست زور و خشنونت را در برابر آن‌ها پیش گرفتند. با روی کار آمدن خاندان آل بویه در ایران - حدود ۳۲۰ ه - اوضاع به سود شیعیان دگرگون شد و با ضعف و انحطاط دستگاه خلافت عباسی، شیعیان برای بیان معتقدات خویش آزادی و فرصت یافتند.(عنایت، همان ، ص ۱۳۷، ۱۳۹)

دکتر سید حسین نصر نیز بر این نکته تاکید دارد که به رغم تلاش‌های امامان شیعه نسبت به تفکر آزاد و فلسفی و عقلانی و سفارشات مکرر و موکد آنان به عقلانیت و استدلال، تشکیلات حکومتی در اصل ضد شیعه بود و مصلحت می‌دید که دستاوردهای شیعه را به مدت چند سده باطل سازد.(نصر، همان، ج ۱ ، ص ۲۱۹) اما به رغم همه آن سختی‌ها و برسکوب‌ها ، شیعیان دست از کوشش بر نداشتند و توانستند اصول معارف و اعتقادات خود را حفظ کنند. فشارهای سیاسی و اجتماعی حکومت‌های اموی و عباسی آن چنان عرصه را بر شیعه و تفکر شیعی تنگ کرده بود که امام و پیشوای شیعه نتواند به راحتی لازم‌ترین مسائل فکری - عقیدتی را حتی به پیروانش عرضه دارد.

^۱ - از دیگر عواملی که شاید بتوان نام برد، گسترش و سیطره روش نص‌گرایی، مبارزه شدید حکومت‌های اموی و برخی دیگر از حاکمان اهل سنت با خردورزی، ایجاد بدینی به علم کلام و مباحث کلامی ، منع تدوین حدیث و ..

دور کردن مردم از اهل بیت(ع) و دور ماندن آن‌ها از معارف ناب و خالص خاندان پیامبر اکرم(ص) چنان خمود و ضعف فکری و فرهنگی بر جامعه اسلامی و حتی شیعی فرو آورده بود که امام کاظم(ع) به افراد اندیشمند و متفکری - که البته شاید تعداد آن‌ها نیز محدود و کمتر از انگشتان دست بوده است - دستور دادند با مردم «شیعیان» مدارا کنند و همه آن چیزی را که از مکتب اهل بیت فراگرفته‌اند، به آنان نگویند که توان و تحمل فهم و برداشت صحیح آن‌ها را ندارند؛ از جمله فرمودند: «دارهم فان عقولهم لاتبلغ»(کشی ۱۳۴۸، ص ۱۸۸، ش ۹۲۹)

همچنین «آن کلامک یدق علیهم»(همان، ش ۹۲۸)

به راستی برای امام رضا(ع) چقدر سخت بود آن هنگام که گروهی از مردم بصره به حضورش رسیدند. یونس بن عبدالرحمن نیز آن‌جا و در خدمت امام بود. حضرت به او اشاره کرد تا خود را در اتاقی از چشم آنان پنهان کند. آن گروه در بین سخنانشان از او نیز بسیار بدگویی کردند، امام (ع) سر به زیر انداخته و چیزی نفرمود. بعد از رفتن آنان یونس با اجازه امام و در حالیکه گریه می‌کرد بیرون آمد و عرض کرد: فدای شما شوم، من از عقاید دین و مذهب دفاع می‌کنم، در حالی که یاران من چنین به من نگاه می‌کنند، امام او را دلداری دادند که «چه غصه داری در حالی که امام تو از تو راضی است...»(همان ص ۴۸۷، ش ۹۲۴)

جای‌گاه و اهمیت بحث امامت

مسئله امامت یکی از مهم‌ترین مسائل علم کلام اسلامی است که پس از بحث شناخت خدا هیچ موضوعی این چنین توجه دانشمندان مسلمان را به خود جلب نکرده است؛ حتی درباره هیچ بخشی چون امامت میان مسلمانان درگیری به وجود نیامده است، آن هم نه تنها پیکار قلمی و گفت و گوهای تند علمی بلکه پیکارهای خونین و کشتار در میدان‌های کارزار که گاه در کوچه و بازار نیز اتفاق افتاده است. (شهیدی، همان، ص ۲۳)

به گفته شهرستانی(۵۴۸) در هیچ زمانی شمشیری همچون شمشیری که به خاطر امامت کشیده شد، بر بنیاد دین فرو نیامده است: «ما سل سيف في الإسلام على قاعده دينيه مثل ماسل على الامامه فى كل زمان»(شهرستانی، ۱۳۶۴، ص ۳۰)

پیروان همه مذاهب اسلامی غیر از یکی از شاگردان ابوهذیل علاف (۲۳۵-۲۳۷) و خوارج (زرین کوب ۱۳۸۳، ص ۲۲۹) نصب امام (ع) را واجب دانسته‌اند؛ (شهیدی، همان، ص ۲۴) هر چند در مصدق و شخص امام و چگونگی انتخاب آن، اختلاف جدی و دیرینه‌ای وجود داشته است.

در میان پیروان مکتب شیعی امامیه کمتر نویسنده‌ای را می‌توان یافت که درباره امامت چیزی ننوشته باشد. آنان معمولاً به ضمیمه دیگر مباحث کلامی و حتی به طور مستقل و گاه در یک رساله یا کتاب مفصل و چه بسا در چند جلد به این مهم نیز پرداخته‌اند.(آقا بزرگ، ج ۲، ص ۳۲۰)

نوپیدا بودن بحث جامع و نظاممند «امامت»

بحث از اصل امامت و شرایط و مولفه‌های آن از مباحث آغازین علم کلام اسلامی است و در کنار نخستین مسائل مانند جبر و اختیار و قضا و قدر از همان روزهای آغازین و خصوصاً بعد از رحلت پیامبر اکرم(ص) مطرح بوده و بیشتر از مباحث دیگر معربه آراء و مورد اختلاف قرار گرفته و در انبات و رد آن سخن گفته شده و کتاب نوشته شده است.

عدم تدوین جامع و نظاممند مباحث کلامی بویژه «بحث امامت» ممکن است در مقطع و دوره‌ای موجب شده باشد تا برخی از شیعیان، برداشت و تلقی همه‌جانبه‌ای از امامت و شرایط آن نداشته باشند؛^۱ حتی در مواردی از امام

^۱- بر خلاف معمول و متعارف قرن‌های اخیر که نام امام با پسوند «علیه السلام» ذکر می‌شود، در قرن‌های نخستین و حتی قرن چهارم و پنجم مرسوم نبوده است، چنان که شیخ طوسی(۴۶۰) در «تهدیب الاحکام» در موارد فراوانی نام امام را

(ع) در خواست سند و مأخذ کنند؛ (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۳ ص ۳۰، رک : مدرسی طباطبایی، همان ص ۳۵) چنان که نسبت به برخی از شرایط امامت با هم اختلاف و منازعه داشته (همان، ج ۱، صص ۴۰۹، ۴۱۰) یا درباره علم امام تلقی‌های متفاوتی داشته‌اند. (کشی، همان ، ص ۱۴۸، ۱۵۸، ۱۷۲) یا معتقد بوده‌اند که امامان در مسائل فقهی مانند دیگر فقیهان آن عصر به اجتهاد آزاد شخصی یا قیاس عمل می‌کرده‌اند. (مفید، ۱۴۱۳، ج ۵، ص ۱۳۶) حتی نوبختی‌ها - ابوسهل اسماعیل (۳۱۱) و ابو محمد موسی (۵۳۰) - نیز به رغم نقش قابل توجهی که در بحث امامت در تفکر شیعی دارند، (رک : اقبال، ۱۳۷۵، ص ۲، ۱۰۳۱۰) دیدگاه‌های خاصی درباره ائمه (ع) عرضه کرده‌اند؛ از جمله این که صدور معجزه (کرامت) به دست آنان را محال می‌دانند (مفید، همان، ج ۴، ص ۶۸) یا ارتباط آنان و حتی پیامبران را بعد از وفات با دیگران غیر ممکن می‌دانند (همان : صص ۷۲-۷۳).

از سوی دیگر معتقد‌ند که ائمه به تمامی صنایع و لغات عالم آگاه بوده‌اند. (همان : ص ۶۷) پیروی آنان از روش خردگرایی (پاکتجی، ۱۳۸۰، ج ۱۲، ص ۳۲۴)، نقد و نظر، ش ۳ و ۴، ص ۲۲۲) و دوربودنشان از روش نص گرایی و احياناً دسترسی نداشتن به روایات و احادیث می‌تواند زمنی‌ساز ظهور چنین دیدگاه‌هایی برای آنان باشد؛ چرا که تا آن زمان منبع جامع، مدون و منظمی از روایات در دسترس نبوده است. (کلینی ۵۳۲۹) بعد از آنها یا در سال‌های پایانی عمر آن دو «الکافی» را تالیف کرد. مجامع و موسوعه‌های حدیثی مانند «التوحید»، «الفیبه»، «من لا يحضره الفقيه» و ... مربوط به بعد از نوبختی‌ها است.

عدم ارائه تعریفی جامع در آثار شیخ مفید و سید مرتضی قرینه دیگر بر این نکته است؛ چرا که اولین تعریف از امامت که جامع و شامل امور دینی و دنیوی باشد، از آن شیخ طوسی است. (رک : شیخ طوسی، بی تا، ص ۱۰۳) هر چند قبل این قبیه (قبل از ۳۱۹) و بهتر از او شیخ مفید و سید مرتضی به مولفه‌ها و شرایط امامت پرداخته بودند.

متکلمان، مرزبانان اندیشه جاوید

به رغم مخالفتها، مبارزه‌ها و تلاش‌های مخالفان برای محو اندیشه امامت در تفکر شیعی، متکلمان پیرو مکتب اهل بیت (ع) به خوبی از عهده دفاع برآمده و توانستند نظریه امامت را به عنوان اندیشه‌ای جاودان و همیشه ماندگار برپا دارند؛ همچنین با تقریرهای مستند و محکم و با مبانی پا بر جا و روش عقلانی به ثبت و استقرار آن همت گمارند. آنان با چند اقدام کارآمد به این امر مهم و خطیر همت گماشتند که درادامه به چند مورد آن در حدی گذرا پرداخته می‌شود.

۱. تأثیف و تدوین آثار

چنان‌که گفته شد متکلمان و اندیشمندان شیعی از همان سال‌های آغازین طرح بحث امامت تاکنون هر یک فراخور حال، اثر و آثاری در این باره تالیف کرده‌اند که شمار آن‌ها عدد قابل توجهی را نشان می‌دهد.^۱ با مراجعته به سه فهرست قدیمی ابن ندیم (۳۸۵)، نجاشی (۴۵۰) و شیخ طوسی (۴۶۰) و با استفاده از منابع متاخر و معاصر مانند «تأسیس الشیعه» سید حسن صدر و «طبقات التکلیمین» زیر نظر آیت الله سبحانی، کثرت و فراوانی آثاری که متکلمان شیعی از قرن دوم تا پنجم تألیف کرده‌اند - البته با گذشت زمان این سیر فزونی یافته است - به چشم می‌خورد.

بدون قید «علیه السلام» آورده است؛ هر چند برخی نیز مقید به آن ذکر کرده است و ... از افادات فقیه ارجمند رجالی متنباع، حضرت آیت الله سید موسی شبیری زنجانی «مدخله»

^۱ - فهرست تفصیلی آن‌ها را ببینید در : عبدالجبار الرفاعی، معجم ما کتب عن الرسول و اهل الیت ج ۵، ص ۱۳۴، شماره ۱۱۹۷۴، ج ۹، ص ۲۹۸ شماره ۲۳۳۶۲، موسوعه مصادر النظام الاسلامی، ج ۸، «الامامه» صص ۶۳-۸۳، فصلنامه تراثنا، شماره‌های ۲۸-۱۸ مقاله تعریف بمصادر الامامه فی التراث الشیعی.

سابقه تک نگاره نویسی دانشمندان شیعی درباره امامت به اصحاب ائمه(ع) باز می‌گردد که می‌توان به عیسی بن روضه(م ۱۳۸) ابن رثاب (م ۱۴۸) خلیل احمد (م ۱۷۰) محمد بن نعمان «مومن الطاق»(م ۱۶۰) هشام بن حکم(م ۱۸۹ و ۱۹۹) و ... اشاره کرد.

این سیر در قرن سوم گسترش یافت و حدود چهل نفر را می‌توان یافت که در این موضوع با همین عنوان «الامامه» حتی بیش از یک اثر داشته‌اند که از آن‌ها به تعبیر «کبیر» و «صغریّ» یاد شده است.(ر ک نجاشی، همان صص ۱۷، ۱۲۳، ۳۶، ۵۷، ۳۰۶، ۳۰۷) از جمله آن‌ها می‌توان به ابراهیم بن محمد ثقفی (م ۲۸۳) اشاره کرد(همان : ص ۱۷). در قرن چهارم با آغاز غیبت امام (ع) در سال (۳۲۹) مواجهه شیعه با اشکالات و شباهات مخالفان و معاندان و در بی آن تحیر و سرگردانی آنان و همچنین پیدایش فرقه‌های انحرافی درون مذهبی(اقبال ، ۱۳۵۷، صص ۱۶۵-۱۶۱) اندیشمندان شیعی را به طرح بیشتر و بررسی همه‌جانبه‌تری از بحث امامت واداشت که تعداد بسیاری از آنان به تألیف و نگارش آثار متعددی در این موضوع پرداختند.

ابن قبه رازی(قبل از ۳۱۹) الانصف، المستثبت، المساله المفردہ فی الامامه، نقض الاشهاد فی الامامه را نگاشت.(نجاشی، همان صص ۳۷۵، ۳۷۶) نوبختی‌ها خصوصاً ابوسهل اسماعیل(م ۳۱۱) علاوه بر مباحثات و مناظره‌ها، آثار متعددی در بحث امامت به جامعه شیعی عرضه داشتند.(اقبال، همان صص ۱۱۶-۱۱۷) ابواسحاق کلینی(م ۳۲۹) در موسوعه ارزشمند و ماندگار «الكافی» در بخش اعتقادات و اصول دین، مباحث مربوط به امامت را با بسط بیشتری مطرح کرده است؛ هرچند تصریح می‌کند که همان اندازه نیز کافی و وافی نبوده و در صدد است تا تالیفی مفصل‌تر و کامل‌تر از آن را در مباحث حجت و امامت ارائه کند.(کلینی، همان ، ج ۱، ص ۹) علی بن بابویه(م ۳۲۹) پدر شیخ صدوق با این که فقیه است، اما در امامت کتابی با عنوان «الامامه و التبصرة من الحیرة» نگاشته است.

شیخ صدوق که صیغه حدیثی او بیشتر است، «كمال الدين و تمام النعمة» را می‌نگارد که مقدمه مفصل و عالمانه‌اش آکنده از مباحث عقلی و استدلالی در اصل امامت و شرایط آن است.

در قرن چهارم و پنجم، شیخ مفید(م ۴۱۳) که بنیانگذار کلام عقل‌گرایی شیعه است، علاوه بر رده‌های متعددش بر اندیشمندان معتزلی در مباحث مربوط به امامت به تأییف مستقلی با عنوان «الانصف» می‌پردازد. سید مرتضی(م ۲۳۶) اولین مجموعه دائرة المعارف‌گونه در بحث امامت با عنوان «الشافی» را - که نقد و رد دیدگاه قاضی عبدالجبار معتزلی است- می‌نگارد. شیخ طوسی «تلخیص الشافی» و «المفصح» و «الغیبیه» را می‌نویسد.

در این برهه است که دیگر کلام شیعی و تفکر آن در عرصه امامت نیز تثبیت شده و حالت استقرار خود را به دست آورده است.

۲. ارائه مبنای مستحکم (قاعده لطف)

از دیگر اقدامات متکلمان در بحث امامت، ارائه مبانی قوی و مستحکم در تبیین و تثبیت این اندیشه در تفکر شیعی است. این اقدام به مرور ادامه داشته است و در هر برهه و زمانی با توجه به اشکالات و شباهات مخالفان با تبیینی جدید و روزآمد از آن مبانی، به شکلی محکم و ماندگار از مزه‌های این اندیشه حفاظت و پاسداری می‌کرده‌اند؛ به عنوان نمونه درباره نقش خواجه نصیر در این راستا چنین نوشته‌اند: «دلایل خواجه در «تجرييد الاعتقاد» بر امامت امیرمومنان و دیگر ائمه(ع) چنان محکم و استوار است که شارحان تجرييد در این مبحث مهم در مقام ایراد بر ادلله خواجه در امامت احساس عجز نموده‌اند و با نوشتن «احیب عنه» و یا «قد احیب عنا ذکره ...» خود را از مخصوصه خارج کرده اند... مشهور است به علامه قطب الدین شیرازی شارح «حکمت الاشراق» و ... که خود از شاگردان خواجه و از علمای بزرگ اهل سنت است پیشنهاد کردند تا در بحث امامت با خواجه بحث کند. او در پاسخ گفت: استاد آن چنان

قدرت فکری و دقتنظر و احاطه به مباحثت دارد که آدمی را دچار بہت و حیرت می‌کند. تسلط و قدرت حیرت آور او در بحث آدمی را مقهور و مبهوت می‌کند.» (آشتیانی، ۱۳۷۸، ص ۸۷) در ادامه فقط به ذکر اجمالی یکی از آن مبانی پرداخته می‌شود.

از جمله اصول و قواعد مهم در کلام امامیه «قاعده لطف» است که بعد از قاعده حسن و قبح عقلی از مهمترین قواعد کلامی است؛ به گونه‌ای که متكلمان عدیله (امامیه و معتزله) بسیاری از آموزه‌ها و عقاید دینی را بر اساس آن اثبات کرده‌اند. وجوب تکالیف دینی، لزوم بعثت پیامبران، وجوب عصمت انبیاء، وعده و وعیدهای الاهی و وجوب امامت از جمله آن‌ها است.

اکثر قریب به اتفاق متكلمان عدیله طرفدار قاعده لطف بوده‌اند و از همان ابتدا درباره آن به تالیف آثاری نیز اقدام کرده‌اند؛ به عنوان نمونه می‌توان از «اللطاف» هشام بن حکم (۱۷۹) یا (۱۹۹) نام برد. (طوسی، ۱۴۱۷، ۲۵۹) لطف در لغت به معنای مهربانی و اکرام و قرب و نزدیکی به کار رفته است و در اصطلاح متكلمان نیز عبارت است از این که خداوند آن چه را که موجب گرایش مکلفان به طاعت و دوری آنان از معصیت باشد، در حق آنان انجام می‌دهد. (lahijji، ۱۳۶۲، ص ۷۹، ربائی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۲۹۰)

قاعده لطف برای اثبات ضرورت تکالیف شرعیه مطرح شد و به جهت اثبات ضرورت نبوت رواج یافت و متكلمان امامیه آن را در موضوع امامت نیز جربان دادند. (سید مرتضی، ص ۴۱۰، رک طارمی راد، ۳۹-۳۳) اما با آغاز غیبت امام (ع) استدلال به این قاعده که ریاست دینی لطف و وجود امام مصدق آن است، با اعتقاد به غیبت امام (ع) سازگاری نداشت و موجب طرح پرسش‌ها و اعتراض‌های تند شد. مخالفان گفتند طبق این قاعده، لطف بر خدا واجب است و حال که امام از دیدگان پنهان شده است، پس خدا در این کار واجب اخلاق کرده است. متكلمان امامی که همگی بر این‌گونه اتفاق داشتند، برای پاسخ این اشکال در مصدق آن تصرف کردند.

شیخ مفید ضمن پذیرش قاعده لطف و استناد به آن در اثبات امامت، لطف واجب بر خدا را همان گزینش و نصب امام می‌داند؛ امام تحقق خارجی و تصرف او در امور را در گرو وظیفه مردم دانسته که اگر بدان عمل نکنند، امامت به معنای ریاست (تصرف در خارج) تحقق نیافته و آنان خود مقصرون. (مفید، همان، ج ۱۰، ص ۴۵) سید مرتضی تصرف امام را لطف دانسته و معتقد است لطف در امامت دو بخش دارد، یکی بر عهده خداوند است و دیگری بر عهده مردم و مرهون عملکرد آن‌ها است. (سید مرتضی، همان، ص ۴۱۵) شیخ طوسی بر خلاف شیخ مفید، تصرف امام (ع) را لطف می‌داند و وجود آن حضرت را از باب مقدمه آن واجب می‌شمارد. (طوسی، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۷۹)

۳. تبیین عقلانی

در جای خود گفته شده است که کلام شیعی در عصر حضور امامان از صبغه عقلی - نقلی برخوردار بوده است؛ هر چند به دلایلی در سال‌های پایانی دوره حضور تا کمی بعد از غیبت صفوی، روش نقلی و نص‌گرایی توانست بر کلام شیعی سیطره اندازد. (مدرسی طباطبایی، همان، ص ۱۷۳) اما متكلمان عقل‌گرایی مانند این‌گهه رازی، نوبختی‌ها، شیخ مفید، سید مرتضی و دیگران توانستند با تقریر و تبیین عقلانی از عقاید شیعی علاوه بر زدودن شباهات و تهمت‌های ناروا، اعتقادات خالص و صحیح آن‌ها را تثبت و تحکیم کنند؛ به عنوان نمونه می‌توان از ابوسهل اسماعیل نوبختی سخن به میان آورد که علاوه بر دفاع از عقایدی که یک عده از متكلمان امامیه قبل از او آنها را بنابر تصویب ائمه هدا و قبول جمهور امامیه مدون کرده بودند، روش عقلانی و خردگرایی را بیش از پیش در تقریر مسائل کلامی مطابق عقیده امامیه پذیرفته و مخصوصاً مذهب امامی را از بعضی تهمت‌ها که در باب رویت، تشبيه، تجسيم و ... دامنگیر یک عده از متكلمين اولیه آنان شده بود، خلاص کرده و صریحاً خود را طرفدار محال بودن رویت خدای تعالیٰ و حدوث عالم و مخالف با جبریه در باب خلق و استطاعت اعلام کردن و ...

او در بحث امامت که در آن دوره نزد امامیه اهمیت بسیاری داشته است، همین روش را به کار برده و وجوب امامت و اوصاف امام را از طریق استدلالهای عقلی مطرح کرده است؛ هر چند گاه در تایید آن ادله به مضامین نقلی نیز استناد می‌کرده است.(سید مرتضی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۹۸)

او با همین روش عقلی به اثبات ضرورت امام منصوص عليه پرداخته و می‌گوید: انما تکلمنا فيما توجيه العقول اذا مضى النبي صلى الله عليه و آله و هل يجوز ان لا يستخلف و ينص على امام بالصفه التي ذكرناها(شیخ صدوق؛ ۱۳۹۵، ص ۸۹)

در ادامه در پاسخ کسی که با این روش، اصل امام منصوص را پذیرفته و از اسم و شخص آن می‌پرسد، می‌گوید: «فإذا ثبت ذلك بالادله فعلينا و عليهم التفتیش عن عین الامام فی كل عصر من قبل الاخبار.»(همان). اتفاقاً او در دفع این شبهه که مباداً این عقیده ساختگی و برگرفته از روایات جعلی باشد، می‌افزاید که در میان مسلمانان تنها شیعیان معتقدند که امام آنان از جانب خدا منصوص است و با توجه به این که آنان دولت و قدرتی ندارند، انگیزه‌ای بر نقل اخبار جعلی نیز نخواهند داشت؛ بویژه آن که امروزه شمار آنان از هر جهت به حدی زیاد است که نمی‌توانند بر کذب اجماع کنند.(همان)

۴. دفع و رفع شباهات

موارد فراوانی از مناظره‌های متكلمان که در عصر حضور برگزار شده و اوج برگزاری آن که در قرن چهارم و پنجم بویژه در بغداد و سپس ری بوده است، در کتاب‌های فهرست، ثبت و ضبط شده است.

«الاحتجاج» طبرسی، «الفصول المختاره» شیخ مفید و مقدمه مبسوط «کمال الدین و تمام النعمه» شیخ صدوق گوشاهی از این مناظرات را نشان می‌دهد.

علاوه بر آن، ردیه‌های مكتوب متكلمان شیعی از همان قرن دوم تا قرن پنجم و تاکنون آن قدر زیاد است که گاه یک متكلم چند ردیه متفاوت و حتی ردیه بر یک متكلم مخالف نیز نوشته است. شاید بتوان از اولین ردیه‌های مكتوب ثبت شده از «الرد علی من ابی وجوب الامامه بالنص» یکی از معاصران هشام بن حکم نام برد.(ابن ندیم ۱۴۱۷، ص ۲۱۹)

قضیه‌ای که دانشمند و متكلم ارجمند، محمد بن بشر حمدونی سوسنجردی (نجاشی، همان، ص ۳۸۱) درباره ابن قیه رازی نقل می‌کند، عبرت آموز و راه‌گشا است. او می‌گوید:

پس از زیارت قبر امام رضا(ع) به بلخ رفتم و ابوالقاسم بلخی(۳۱۹) را ملاقات کردم. او نیز مرا از قبل می‌شناخت. کتاب «الانصاف» ابن قبہ را که به همراه داشتم به او دادم، آن را خواند و ردی به نام «المسترشد» بر آن نوشت. به ری برگشتم و آن را به ابن قبہ دادم. او کتابی به نام «المستثبت» در رد آن نوشت. آن را به حضور ابوالقاسم بردم. او نیز در نقد آن «نقض المستثبت» را نوشت. مجدداً به ری برگشتم که ابوجعفر ابن قبہ وفات یافته بود.(همان، ص ۳۷۶)

نقد ابوالحسین بصری بر کتاب «الشافی» سید مرتضی با عنوان «نقض الشافی» نمونه دیگری است که ابویعلی سلارین عبدالعزیز شاگرد سید مرتضی نقد او را با «النقض علی النقض» پاسخ گفت.(گرجی، ۱۳۷۹، ص ۱۶۱)

۵. مبارزه با تفویض و غلو و تقصیر

اگر کسی نسبت به پیامبر و امام (ع) پیش از آن‌چه در شرع آمده است، مقام و موقعیت دینی و دنیایی قائل باشد، «غالی» و گزافه‌گو است و اگر به کمتر از آن باور داشته باشد، «مقصر» است و چنان‌که اعتقاد به واگذاری خلق یا رزق را به آنان داشته باشد، «مفوض» است. غلو و تفویض، تشبیه انسان‌ها به خداوند متعالی است. غلو، تشبیه در ذات و تفویض تشبیه در صفات است.

اندیشه‌های غلوآمیز از زمان امام علی(ع) آغاز شده و تا زمان غیبت صغرا و بعد از آن ادامه داشته و باعث خسارت فراوانی به مذهب تشیع شده است که تضعیف موقعیت ائمه و اختلاف بین یاران آنان از پیامدهای این اندیشه انحرافی است.

اما مان شیعه مبارزه شدید و سختی با غالیان داشتند؛ (ر ک : صفری فروشانی ۱۳۷۸، صص ۲۹-۳۷) چنان که عالمان دلسوز شیعی نیز در راستای از بین بردن این تفکر و قطع ریشه‌های آن از هر تلاش و اقدامی فروگذار نکردند و کتاب‌های متعددی در نقد و رد آنان نوشتند. (ر ک ، همان صص ۱۶۹-۱۷۱)

جالب آن است که متكلمان شیعی در دو مدرسه کلامی آن زمان - بغداد و قم - در این جهت اقدام کردند؛ هر چند متأسفانه اختلاف آن در حد و مرز غلو خود به جهت دیگری مشکل ساز بوده است.

مشايخ قم (شیخ صدوق و ...) کسانی را که قائل به سهوالنبی(ص) نبودند، «غالی» می‌دانستند؛ در حالی که شیخ مفید و دیگر مشایخ مدرسه بغداد آنان را «مقصر» می‌شناختند. (مفید، همان، ج ۴، ص ۱۳۵)

البته باید پذیرفت که اگر مبارزه همه متكلمان و حتی شیخ صدوق و قمی‌ها با همان نگاه ویژه خود به غلو و مولفه‌های آن نبود، چه بسا ممکن بود که این سیر یا جدیت بیشتر معتقدان به این اندیشه پیش می‌رفت و مشکلات جدی برای تفکر ناب کلام امامیه به وجود می‌آورد؛ هر چند متأسفانه همان مقدار نیز همیشه و در طول تاریخ برای تفکر شیعی امامی مشکل ساز بوده است.

چند پرسش

به راستی اگر ائمه با مقاهمی مانند عصمت، نصب و نص توسط شیعیان اصیل و از جمله ابو بصیر، زراره و محمد بن مسلم و ... معرفی شده بودند، پس کتاب شکاک با عنوان «الرد على من أبى وجوب الامام بالنصل» = که اتفاقاً معاصر با سه نفر نامبرده است - که نه توسط فهرست نگاران شیعی، بلکه توسط ابن ندیم گزارش شده است، چیست؟ (ابن ندیم، همان)

مقصود از جمله «هو ممن فتق الكلام في الإمامة» که در باره هشام بن حکم (۱۷۹-۱۹۹ ه) گفته شده است، چیست؟ (همان)

آن همه اثاری که با عنوان «الإمامه» از متكلمان قرن دوم گزارش شده و ردیه‌هایی که بر مخالفان نوشته شده و مناظره‌هایی که با آنان داشته‌اند، در چه مباحثی است؟

اگر مقصود همان طرح فضایل بوده است، اتفاقاً فهرست نگاران در کنار کتاب‌های «الإمامه» کتاب‌هایی را - البته نه با آن کثرت - با عنوان «الفضائل» برای برخی از اصحاب و شاگردان ائمه نقل کرده‌اند. به طور قطع از آن همه کتاب و تالیف، حدائق مواردی در قرن ۳ و ۴ در دسترس بوده است؛ چنان که هم اکنون برخی از آن‌ها هر چند ناقص در دسترس است. حال باید گفت چرا در میان شیعیان، کس یا کسانی متذکر این استحاله یا تغییر و انحراف نشده‌ند؟

قطعاً اگر چنین بود، در میان متكلمان یا محدثان و فقیهان - با توجه به مسافرت‌های متعدد شیخ صدوق و شیخ کلینی و استعمال از افراد مختلف و متعدد - کسانی متذکر این نکته می‌شده و نقل می‌کردند. اگر به هر دلیل، شیعیان لب فرو بسته و تسليم جریان حاکم و مسلط شده بودند، باید مخالفان شیعه مانند معزله و زیدیه بدان می‌پرداختند که اتفاقاً در بین آن‌ها متكلمان بصیر و مستشکلان تیزبینی بودند که با تشقیق شقوق و طرح اشکالات ریز و جزئی، سعی در غلبه بر تفکر شیعی امامی داشته‌اند که خوشبختانه نمونه‌های فراوان و گاه مفصلی از آن‌ها نیز در دسترس است؛ از جمله می‌توان به مقدمه مبسوط شیخ صدوق در «کمال الدين و تمام النعمه» «الفصول المختار» شیخ مفید، «الشافی» سید مرتضی، «الغیبیه» شیخ طوسی و همچنین «الغنی» قاضی عبدالجبار معزلی مراجعه کرد.

منابع:

- سید جعفر شهیدی، از دیروز تا امروز (مجموعه مقاله‌ها و سفرنامه‌ها)، نشر قطره، تهران، ۱۳۷۲، اول محمد بن یعقوب کلینی، اصول کافی، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵، چهارم.
- محمد بن حسن الطویسی، الرسائل العشر، موسسه النشر الاسلامی، قم، بی‌تا.
- الشیرف المرتضی، الشافی فی الامامه، موسسه الصادق، تهران، ۱۴۱۰، دوم.
- ابو جعفر محمد بن حسن الطویسی، الفهرست، قم، نشر الفقاہه، ۱۴۱۷، اول ابن ندیم، الفهرست، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۱۷، الثانيه
- سید حسین نصر و دکتر الیورلیمن، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه جمعی از استادان فلسفه، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۸۳.
- الشيخ المفید، تصحیح اعتقادات الامامیه، مصنفات المفید، ج ۵، کنگره، ۱۴۱۳، اول.
- ابو جعفر محمد بن حسن الطویسی، تلخیص الشافی، دارالکتب، الاسلامیه، قم، ۱۳۹۴، الثالثه.
- حسن طارمی راد، تاریخ عقاید و آراء کلامی، جزوه درسی، مرکز تخصصی کلام اسلامی قم.
- عباس اقبال آشتیانی، خاندان نوبختی، کتابخانه طهوری، تهران، ۱۳۵۷، سوم.
- دائره المعارف بزرگ اسلامی، ج ۱۰ مقاله، امامیه، احمد پاکتچی، مرکز دائره المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۸۰، تهران
- دانشنامه ایران و اسلام، ج ۹، زیر نظر احسان یارشاطر، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران ۱۳۵۷
- ابو جعفر محمد بن حسن طویسی، رجال الکشی، با تصحیح حسن مصطفوی، دانشگاه مشهد، ۱۳۴۸
- ابوالعباس احمد بی علی بن احمد بن عباس النجاشی، رجال النجاشی، قم موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۲۴، السابعه.
- علی ربانی گلپایگانی، عقاید استدلالی، قم انتشارات نصایح، ۱۳۸۱، اول.
- نعمت‌الله صفری فروشانی، غالیان کاوشنی در جریان‌ها و برآیندها مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۷۸، اول
- عبدالکریم سروش، قبض و بسط تئوریک شریعت، موسسه فرهنگی صراط ، تهران، ۱۳۷۵، پنجم
- شیخ صدوq، کمال الدین و تمام النعمه ، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۹۵، الثانيه.
- شهاب‌الدین احمد بی علی بن حجر العسقلانی، لسان المیزان، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۶، الاولی.
- معجم طبقات المتكلمين، الجنه العلمیه فی موسسه الامام الصادق ، تقدیم و اشرف العلامه الفقیه جعفر السبحانی، قم ، مؤسسه الامام الصادق، ۱۳۸۲، الاول.
- سید حسین مدرسی طباطبایی، مقدمه‌ای بر فقیه شیعه، کلیات و کتاب شناسی ، ترجمه محمد آصف فکرت، بیناد پژوهش‌های اسلامی، مشهد، ۱۳۶۸.
- ملا عبدالرزاق لاهیجی، سرمایه ایمان ، با تصحیح صادق لاریجانی، انتشارات الزهراء تهران، ۱۳۶۲.
- دکتر ابوالقاسم گرجی، تاریخ فقه و فقها ، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها(سمت)، ۱۳۷۹، چاپ سوم.
- العلامه الشیخ آقا بزرگ الطهرانی، الذریعه الی تصانیف الشیعه، بیروت، دارالاوضاع.
- ابوالفتح عبدالکریم شهرستانی، الملل و التحل، منشورات الرضی قم ۱۳۶۴، الرابعه.
- شیخ مفید، النکت الاعتقادیه، مصنفات الشیخ المفید، قم ، کنگره، ۱۴۱۳، اول.
- نقد و نظر (فصلنامه علمی) دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم ، ش ۳ و ۴
- علی ربانی گلپایگانی، تحول و تجدد در کلام، قباست، ش ۳۸، زمستان، ۱۳۸۴

ژوزف فان اس، ساخت منطقی کلام اسلامی، تحقیقات اسلامی، ش ۲، سال ۱۳۶۵ و ۱۳۶۶
نهادها و اندیشه‌های سیاسی در ایران و اسلام (تقریر درس دکتر حمید عنایت) با تصحیح و مقدمه دکتر صادق زیبا
کلام، انتشارات روزنہ، تهران ۱۳۷۷، اول.

شیخ مفید، اوائل المقالات، سلسله مصنفات، ج ۵، قم، کنگره ۱۴۱۳، اول
محسن کدیور، بازخوانی امامت در پرتو نهضت حسینی، روزنامه شرق، شماره‌های ۷۱۳ و ۷۱۴.
محمد صفر جبرئیلی، کلام شیعی، دوره‌های تاریخی، رویکردهای فکری، قبسات، شم ۳۸، زمستان ۱۳۸۴.
همان، کلام اسلامی، عوامل و زمینه‌های پیدایی، همان.
سید جمال الدین آشتیانی، نقدي بر تهافت الفلاسفه غزالی، قم مرکز انتشارات دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم، ۱۳۷۸
اول.

امام خمینی، مناهج الوصول الى علم الاصول، مؤسسه تنظیم و نشر آثار، ۱۳۷۳، اول.
محمد مجتبه شبستری، نقد تفکر سنتی در کلام اسلامی، کیان شماره ۱۰، دی، بهمن و اسفند ۱۳۷۱.
محسن کدیور، حکومت ولایتی، تهران، نشر نی، ۱۳۸۰، چهارم.

احمد فرامرز قراملکی، هندسه معرفتی کلام جدید تهران، مؤسسه دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۷۸، اول
عبدالجبار الرفاعی، معجم ما کتب عن الرسول و اهل البيت، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۱، الاول.
موسوعه مصادر النظام الاسلامی، ج ۸ «الامامه و السیاسه» عبدالجبار الرفاعی، قم مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۳۸۱ قم.
تراثنا «فصلنامه علمی» مقاله : تعریف بمصادر الامامه فی التراث الشیعی، قم مؤسسه آل البيت(ع)، شماره‌های ۱۸-۲۸.

تحقیقات اسلامی «دو ماهنامه» مقاله ساحت منطقی علم کلام اسلامی، تهران، دانشنامه جهان اسلام، ش ۲.

امامت، عدالت، عقلانیت^۱

نقدي بر گفتار محسن کدیور درباره امامت

ذبیح الله اسماعیلی / سایت باشگاه اندیشه

بدون شک، مسأله «امامت» بزرگترین شاخص و هویت تشیع به شمار می‌رود. اگر امامت با شرایط خاص خود از گردونه اعتقادی و کلامی مکتب تشیع جدا و بربده تلقی شود، دیگر مذهبی به این نام معنی پیدا نمی‌کند. حال به اقتضای این گفتار، شرحی از اهمیت امامت را از نگاه فرهنگ تشیع می‌آوریم که بیانگر مبانی محکم و بنیادی در باب پیشوایی پس از رسول گرامی(ص) است. همانطور که در کتب کلامی گوناگون متکلمان شیعه آمده، مسأله امامت بسان موضوع «نبوت و رسالت» دارای دلایل متقن عقلی است.(۱) با این توضیح که خداوند حکیم، هیچ‌گاه بشر را در راه نیل به سعادت زندگی، بدون راهنمای الهی رها نساخته است؛ راهنمایانی که بتوانند مسیر تکامل انسان را بی‌هیچ ابهام و در نهایت درخشش بنمایانند و هم او را به مقصد برسانند و از همین رو است که «امام» را «حجت» می‌نامند.(۲) چون راه اطمینان‌بخشی را پیش پای مردم می‌نهد.

^۱. مقاله آقای اسماعیلی در سایت باشگاه اندیشه بدون ارجاعات آمده و تلاش برای یافتن متن کاملتری از آن نیز به جایی نرسید. برای اطلاع خوانندگان، مقاله ایشان به همین صورت در پایان نقدها آمده است.

راه سعادت جامع انسانی، با نبوت و رسالت پیامبران گشوده و هموار می‌شود و با امامت اولیای الهی استمرار می‌یابد. عمدۀ شرایط «امامت» نظیر اصول رسالت و پیامبری، عصمت، اعجاز، علم کامل (اعم از علوم غیبی و علوم عادی) و نصب الهی است؛ اما فرق امام و پیامبر در این است که پیامبر علاوه بر مسأله امامت و پیشوایی در عصر حیات خود دارای بار رسالت، دریافت شریعت و ابلاغ وحی است؛ ولی امام چنین خصوصیتی - دریافت و ابلاغ وحی - را ندارد؛ بلکه عهده‌دار تشریع و تبیین همان آموزه‌های وحیانی است که بدون کم و کاست باید در اختیار مردم قرار گیرد. از این رو درباره امام آمده است که فلسفه امامت افزون بر لزوم اصل رهبری اجتماع که مورد قبول همه نحل و ملل است، مرجعیت دینی است برای بیان آنچه فرصت شرح همه آنها از سوی پیامبر فراهم نیامده است و فردی مثل خود پیامبر می‌باید که آن را بیان کند؛ شخصی که هرگز خطأ نمی‌کند (معصوم است) و قهرآ دارای کارشناسی خاصی است - نه در حد اجتهاد مجتهدان دینی - که با پشتونه علوم غیبی، حقیقت معارف الهی را که از پیامبر دریافت کرده، بی کم و کاست در اختیار بشر می‌گذارد تا هرگز در دین و دستورهای پیامبر، کم و زیادی - به سبب برداشت‌های عادی عقلی و بشری که طبعاً خالی از خطأ و نسیان نخواهد بود - به وجود نیاید. افزون بر آن، امامت در فرهنگ تشیع، دارای یک معنای دقیق و عمیق‌تری هم هست و آن عنصر «ولایت» است که در دل امامت قرار دارد؛ یعنی عینیت انسان کامل که گاهی از آن به «ولی الله، حجت الله، عین الله و ...» در روایات گوناگون تعبیر می‌شود.^(۳) به این معنی که در هر عصری ضروری است انسان کاملی باشد که حامل معنویت کلی انسانیت بوده و بر همه چیز، همه جا و تمام شئون زندگی انسان چه نهان و چه آشکار احاطه و اشرف داشته باشد که بتواند علاوه بر راهنمایی، از قدرت «ایصال الی المقصد» (دستگیری عملی در نیل به حیات طیبه الهی)^(۴) برای همه افراد برخوردار باشد. از این رو در باب فرق امامت و رسالت آورده‌اند که جوهره امامت، صرف ارائه طریق و راهنمایی که شأن هر پیامبر و رسول و حتی هر مؤمن دلسوز است، نیست؛ بلکه علاوه بر آن، نوعی ولایتمداری بر اعمال مردم و رساندن آنان به کمال مطلوب الهی است^(۵) و روی همین ویژگی (ولایت باطنی) است که درباره امام آمده است «هرگز زمین نمی‌تواند در هیچ زمانی از حجت الهی تهی باشد و گرنه اهلش را فرو خواهد برد».^(۶)

با توضیحی که درباره امامت از نگاه تشیع داده شده، برمی‌گردیم به موضوعی که غرض این نوشته را بازگو می‌کند و آن این است که هر از گاهی، افرادی در گوشه و کنار دیار اسلامی درباره امامت و پیشوایی از نگاه شیعه مطالبی عرضه می‌کنند که نه تنها با روح تلقی تشیع از امامت سازگار نیست که در واقع، نفی تشیع و نفی امامت معصومانه است. جناب آقای محسن کدیور نیز به مناسبت ایام سوگواری سالار شهیدان و قیام مقدس عاشورا، داد سخن داده و مطالبی را از ذهن و زبان خویش به افکار نواندیش جامعه هدیه کرده است. ایشان در این سخنرانی با موضوع «بازخوانی امامت در پرتو نهضت حسینی(ع)» (روزنامه شرق شمارگان ۲۱۳ - ۲۱۴، ص ۱۸ بخش اندیشه، یکشنبه و دوشنبه ۱۳ و ۱۴ اسفند ۸۴) به مباحث قابل تأملی پرداخته‌اند که نمی‌توان از نگاه علمی و اعتقادی از آن روی برخاست. اینک به ذکر بخشی از سخنان آقای کدیور که روح و محور گفته‌های ایشان را تشکیل داده می‌پردازم و سپس آن را در بوتة نقد و بررسی می‌گذاریم تا پایه صحت و سقم آن روشن گردد.

جناب کدیور در این سخنرانی (بازخوانی امامت) پس از آن که تحلیلی از مسایل معرفتی اسلام حسینی^(۷) ارائه می‌دهد. به سراغ مسأله محوری یعنی اصل امامت می‌رود و چنین می‌گوید:

۱. «یکی از مفاهیمی که در طول زمان دچار تحول جدی شده، خود مفهوم «امامت» است. آری! حسین امام بود.»^(۸)

۲. «امام یعنی چه؟ امام حسین خودش را خطاب به مردم در مکه، بصره، کوفه و کربلا چگونه معرفی کرد؟ بین امامتی که حسین بن علی^(ع) تبیین کرده و امامتی که در نهج البلاغه و متون معتبر دینی یافت می‌شود، با امامتی که از میان برخی سخنگویان رسمی در محافل مذهبی توجیه و تبلیغ می‌شود چه قدر فاصله است؟ فاصله‌ای میان

ماه من تا ماه گردون. مدعایی است که در مفهوم امامت از قرن اول تا امروز، به تدریج ابعادی تغليظ، تأکید و برجسته شده است و ابعادی تخفیف یافته، تضعیف و کوچک شده است. آنچه تغليط شده نوعی تقدیس در حوزه امامت است. حال آن که در قرون اولیه اثر کمتری از آن یافت می‌شود.^(۹) ایشان در توضیح همین بخش می‌گوید: «در مجالس ماه رمضان ذکر شد که تشیع، قرائت علوی از اسلام نبوی» است. آنچه ممیزه تشیع از سایر قرائت‌های اسلامی است، این سه شاخص است: برداشت علی، عقلایی‌تر، عارفانه‌تر از دیگر قرائت‌ات از اسلام بود.^(۱۰) وی در نتیجه‌گیری از مطالب یاد شده می‌گوید: «اگر امروز این سه شاخصه را در نظر بگیریم، می‌بینیم که مفهوم امامت که علی القاعده شاکله اصلی تشیع را تشکیل می‌دهد مروج عقلاً نیست است. تأکید در محاذل دینی نوعاً بر جنبه‌های فرابشری ائمه است، یعنی آن چه که باعث شود دیگران نتوانند چون آنها باشند و آنها را طبیعتاً متمایز با انسانهای دیگر می‌کند.^(۱۱)

۳. «اینگونه مسایل در قرن اول و دوم یا نبوده و یا بسیار کم بوده است. تأکید امام علی و متون معتبر باقیمانده از امامان، همواره بر بشری بودن آنها است. آنچه که آنها به آن تأکید می‌کردند، نوعی افضلیت علی، بصیرت، تهذیب پاکی نفس و عقل درایتی در مقابل عقل روایتی است.^(۱۲)

۴. «من در جایی ندیده‌ام امام حسین در پاسخ این سؤال مهم که «امام» کیست؟ گفته باشند: الامام هو المنصوب من الله، الامام هو المنصوص من قبل رسول الله، الامام هو المعصوم، الامام هو العالم بالغیب. مگر نه این که این چهار نکته‌ای به نام امامت کلامی در میان ما است: عصمت، علم غیب، نصب الهی و نص از جانب پیامبر. چهار نکته‌ای که متكلمين محترم ما از حدود قرن سوم و چهارم به بعد گفته‌اند و هر چه پیش رفته گسترده‌تر و فربه‌تر شده است. این مفاهیم در قرون اولیه از زبان امامان کمتر گفته شده است.^(۱۳) آقای کدیور ادعا می‌کند که «شیعیان اصیل از قبیل سلمان، ابودزر، مقداد، عمار، کمیل، مالک اشتر، ابوبصیر، زراره، محمد بن سلم و... آنان را این گونه که متكلمان رسمی معرفی می‌کنند، نشناخته بودند.^(۱۴)

۵. آقای کدیور در بخش دیگری از سخنان خود درباره نوع اسوه بودن امام حسین(ع) که فرمود: «ولکم فی اسوة؛» برای شما در من اسوه و مقتداست» می‌گوید: «اسوه بودن زمانی است که ساختیت و تشابهی بین امام و مأمور ممکن باشد. این مشابهت در امکان رسیدن به مرتبه امام برای مأمورین است.» وی در ادامه بحث در عین اذعان به درستی مفاهیم عصمت، علم غیب و... برای امام می‌گوید: «نمی‌خواهم بگویم این مفاهیم نادرست است. می‌خواهم بگویم شاخص امامت روز اول چیز دیگری بود و امروز چیز دیگری شده است. در آغاز بحث قرآن، عدالت، حق مداری و تهذیب نفس بوده و به تدریج به نصب، نص، عصمت و علم غیب تحول یافت.^(۱۵)

۶. ایشان درباره توجیه پذیرش خلافت از سوی امیرمؤمنان می‌گوید: «علی خود را عالم نامید، دیگران هم می‌توانند عالم باشند. امام علی به خاطر همنشینی بیشتر با پیامبر، تهذیب نفس بیشتر و این که توانسته است اصول دین و معارف مذهب را بیش از دیگران در خود متجلی کند، اعلم است. قطعاً علی بیش از دیگران می‌دانست. بحث در نفی و اثبات مراتب علم علی و آل علی نیست. بحث در این است که آیا علم غیب شرط است یا نه؟ به هر حال اصل علم غیب ایشان محور بحث من نیست و شرط بودن آن محور سخن است.^(۱۶)

۷. جناب کدیور در ارایه همین برداشت و تحلیل از امامت، در پایان سخن خود چنین نتیجه‌گیری کرده است: «خلافه اینکه از قرن اول تا قرن چهارم یک استحاله یا یک تغییر موضع جدی در عالم مذهب ما صورت گرفت و متأسفانه اکثر یا تمام کتابهایی که ما در دست داریم مربوط به بعد از سیطره این جریان است. از قرن اول و دوم تقریباً مکتوبی به جا نمانده است.»

وی سپس می‌افزاید: «اگر سیمای دینداری امروزمان را که همه به نحوی اتکا به شئون فرابشری ائمه دارد در ادعیه شیعه مقایسه کنیم، می‌بینیم که دو سخن دعا و زیارت وجود دارد؛

سنخ اول متعلق به تفکر اول (تشیع اول) و سنخ دوم متعلق به تفکر دوم (تشیع مفهومه اعتدالی)؛ سنخ اول دعای کمیل، دعای ابو حمزه، دعاهاي صحيفه سجادیه و مناجات شعبانیه و دعا عرفه است. در این دعا یک کلمه انکا و توسل به غیر خدا نیست. هر چه هست مستقیم به محضر خدا رفتن است. این سیمای اصلی شیعه و امامت است که ما به دنبال آن هستیم.»(۱۷)

۸. آقای کدیور، دعاها و زیارات گوناگون را به دو دسته تقسیم می‌کند و تفاوت آنها را نشان دو تلقی از دین معرفی می‌کند و می‌گوید: «برای سنخ سنجی این دو نوع دعا و زیارت می‌توان تکیه‌گاه‌های این دو سنخ دعا را با هم مقایسه کرد. به عنوان نمونه دعای توسل را با دعای کمیل، دعای فرج را با دعای ابو حمزه، دعای ندبه را با دعای عرفه مقایسه کنید، می‌بینید دو تلقی از دین وجود دارد.»(۱۸)

۹. آقای کدیور، پا را از دو نوع تلقی از دین فراتر گذارد و می‌گوید: «اجازه بدھید بگویم که ما دو مذهب داریم، این دو تشیع است. ما تشیعی داریم که شاخصه‌اش خطبه سید الشهداء در روز عاشورا، خطبه‌های نهج البلاغه و دعاهايی چون عرفه امام حسین است و تشیع دیگری داریم که شاخصه‌اش توسل و شفاعت ائمه به جای توکل به ذات ربوبی است. این دو تشیع در بین ما وجود دارد، فقط کافی است آنها را با هم مقایسه کنیم تا به این نتیجه برسیم که بر تشیع اولیه چه رفتہ است. لازم است این دو تشیع را از هم تفکیک کنیم و نحوه تبدیل یکی به دیگری را دنبال کنیم.»(۱۹)

این مطالب، محور اصلی سخنرانی جناب آقای کدیور بود که عیناً بازگو شد، اینک به اختصار به یک یک آن، پاسخ می‌دهیم:

۱. این که شما می‌گویید: مفهوم امامت دچار تحول جدی شده است، یعنی چه؟ کدام یک از شئون امامت دستخوش تحول شده است؟! امامتی که از آغاز رسالت، در حدیث انزار، (۲۰) منزلت(۲۱) و مهمتر از آن در غدیر از سوی پیامبر اکرم مطرح شده(۲۲) یا در روایات بسیاری که از ائمه اطهار رسیده و شیعه تاکنون بدان عقیده دارد دارای چهار معیار اساسی است که شاخص ممیزه مذهب تشیع با دیگران است:

الف) عصمت مطلق (مصنون از هر گناه و خططا)، ب) علم غیب، ج) نصب و تعیین الهی؛ د) تصریح پیامبر گرامی. همه این عناصر ریشه قرآنی و وحیانی دارد و علمای بزرگ از آغاز تاکنون همواره درباره چهار رکن یاد شده، مباحث فراوانی را همراه با شواهد و دلایل متقن مطرح ساخته و از مبانی امامت دفاع کرده‌اند اگر مقصود شما از تحول عصمت امامت، آن است، که امامت به معنای عصمت، اعجاز، علم غیب و نصب و نص داشتن امام، اول در اصل امامت مطرح نبود و سپس وارد مقوله امامت شد - چنان که در ادامه همین سخنرانی آورده‌اید - چنین دیدگاهی یقیناً مخالف با قرآن و سخنان فراوان اهل بیت است؛ چرا که مسئله اصلی عصمت یا نص و نصب امامت، ریشه در خود قرآن کریم دارد. شیعه و سنی اتفاق دارند که آیة نظهیر سوره احزاب،(۲۳) مختص به اهل بیت(ع) است و از آن جز عصمت جامع (مصنونیت از خططا و خطیئه) فهمیده نمی‌شود. چنان که در نصب امام هم، از روز اول تاکنون بین شیعه اختلافی وجود نداشته است و حتی مدارک اهل سنت هم بر آن گواهی دارد که رسول گرامی به امر الهی در روز غدیر به خلافت الهی علی(ع) تصریح کرده است.(۲۴) همه این‌ها در کتاب پر ارج الغدیر مرحوم علامه امینی و مانند آن به تفصیل و مبرهن بررسی و تبیین شده است. بنابراین، معنی تحول در مفهوم امامت جز تشکیک در بدیهیات اصول امامت نیست.

۲. ایشان در سخنان خود به جای این ارکان یاد شده در مسئله امامت (عصمت، علم غیب، نص و نصب) می‌گوید: «شاخصه ممیزه تشیع با دیگران سه چیز است: برداشت علی(ع)، عقلایی‌تر، عارفانه‌تر از دیگر قرائات از اسلام بود» و سپس می‌افزایید که مفهوم امامت - شاکله اصلی تشیع - مروج عقلانیت است ولی تأکید در محافل دینی نوعاً بر جنبه‌های فرابشری ائمه است. حال سؤال این است که اگر امامت همین است که آقای کدیور ترسیم

می‌کنند، دیگر چه احتیاجی به عصمت و تعیین و تنصیص و علم غیب است؟ چرا که به گفته خود ایشان این عناصر، فرابشری است و نوعی تقدیس ائمه است و ائمه اطهار(ع) با دیگران فرقی ندارند، منتهی کمی افضلیت دارند اما سؤال این است که اگر مفهوم امامت همین تفسیری باشد که شما ارائه کردید، دیگر تشیع و مذهب شیعه چه مفهومی پیدا می‌کند و اصرار بر لزوم عصمت، علم غیب و تعیین الهی درباره امام، مورد تجواد داشت و طبعاً بر سخن امام هم نمی‌توان مهر «حجت» بودن و وجوب اطاعت نهاد و آن را ملاک احکام و معارف الهی تلقی کرد. زیرا امامت، وقتی مفهوم بشری داشت و نه فرابشری (الهی)، دیگر بین امام و دیگران هیچ تفاوتی وجود ندارد؛ پس آنگاه چه دلیلی دارد که راه او را ملاک راه دین و دیانت تلقی کنیم یا فعل، قول و تقریر او را مستند احکام دینی بدانیم؟ آیا این گونه سخنان، استحاله اصل مذهب نیست؟^{۲۵}

۳. ایشان در سخنان خود مسایل محوری امامت (عصمت، علم غیب و...) را مربوط به قرن اول و دوم نمی‌داند و می‌گوید: «در قرون اولیه، بر پسری بودن ائمه تأکید شده و نوعی افضلیت علمی، بصیرت، تهدیب و عقل درایتی». پاسخ آن است که اولاً بشری بودن ائمه همچون بشری بودن انبیا که قرآن کریم بر آن تصريح می‌فرماید،^{۲۶} چه منافاتی با عصمت، اعجاز و علم غیب آنان دارد؟ آنان در عین آن که بشرنده، بشر عادی نیستند و گرنه نمی‌توانستند مقام امامت را دارا شوند؛ «فمن يهدي الى الحق احق ان يتبع ام من لا يهدي الا ان يهدي»^{۲۷} و روی همین جنبه بتر بودن از بشر عادی و معمولی است که امام علی(ع) در نهج البلاغه می‌فرماید هیچ کس را نمی‌توان با اهل بیت عصمت مقایسه کرد.^{۲۸} و نیز در سخن معروف خود فرمود: «از من بپرسید (هر آنچه می‌خواهید) پیش از آن که از دستم دهید.»^{۲۹}

الگو بودن ائمه اطهار در این نیست که حتماً باید آنان را افراد عادی بدانیم تا امکان اسوه بودن داشته باشند. اسوه بودن امامان به خاطر عصمت و علم غیب نیست که ویژه ایشان است و دیگران نمی‌توانند بدان دست یابند (خلط و مغالطه‌ای که جناب کدیور کرده است)؛ بلکه اسوه بودن ائمه در تکالیف الهی و انجام وظایف دینی است که می‌توانند برای دیگران سرمشق باشند؛ تکالیفی که همه مردم با ایمان موظف به انجام آن هستند. اما در عین حال، امام هرگز نمی‌تواند بدون عصمت، علم غیب و مانند آن الگو قرار گیرد؛ چرا که اطمینان داشتن به درستی و راستی راه هدایت و سعادت، جز با عصمت و علم غیب حاصل نمی‌شود. امام از آن جهت که معموم از خطأ و گناه بوده و از علم خاص الهی (علم غیب) بهره‌مند است، در راهنمایی اش شک و تردیدی پیدا نمی‌شود و سخن و رفتارش الگوی دین و دینداری خواهد بود؛ و گرنه لزوم پیروی بی‌چون و چرا از معموم معنی پیدا نمی‌کرد. ولی از بعد دیگر که دارای شرایط مهم رهبری نظری، عصمت و انتخاب الهی است، هرگز همین شرایط در دیگران راه نمی‌یابد تا میان امامان و دیگران مقایسه و مشابهتی پدید آید.

۴. آقای کدیور در بخش دیگر سخن خود آورده‌اند: من ندیده‌ام که امام حسین [علیه السلام] در کلماتشان بر عصمت، علم غیب و تخصیص امامت و نصب الهی آن، سخن آورده باشند! و مدعی هستند که این ارکان معروف کلامی در باب امامت، از قرن سوم به بعد پدید آمده و در قرون اولیه نبوده است. واقعاً این سخنان از کسانی مثل ایشان که خود با متون دینی آشنایی دارند خیلی عجیب است! گمان نمی‌رود که جناب آقای کدیور از سر غفلت یا بی‌اطلاعی چنین سخنانی را ابراز کرده باشند؛ و گرنه کسی که کمترین دانشی در باب عقاید شیعه داشته باشد می‌داند که این گونه اظهار نظر بی‌اساس است. کافی است به این همه آیات و روایاتی که در باب منزلت عظیم امامت آمده نگاهی بیافکنیم تا روشن گردد که ریشه اعتقاد به عصمت، علم غیب، تعیین و تنصیص، پیش از آن که در آرای متکلمان یافت شود در خود کتاب خدا و سنت معمومین(ع) آمده است. یا آیة تطهیر،^{۳۰} ولایت،^{۳۱} امامت^{۳۲} و مانند آن و روایات فراوانی که از ائمه اطهار در تبیین ولایت و امامت بازگو شده و همگی محور سخن همه متکلمان شیعه بوده و هست؛^{۳۳} دیگر جای تردیدی باقی نمی‌گذارد که مفهوم عمیق امامت در نگاه شیعه جز ارکان چهارگانه

یادشده (عصمت، علم غیب، تعیین تنصیص الهی و ابلاغ پیامبری) نیست. پس دیگر معنی ندارد کسی بگوید: «عناصر چهارگانه در باب امامت، در قرون بعدی پیدا شده و در ابتدا نبوده است از همه اینها گذشته، گیریم که امام حسین(ع) مجال طرح صریح امامت و شرایط اساسی آن را پیدا کرده باشد؛ مگر این دلیل می‌شود که «امامت» را بشری بدانیم؟ آیا ائمه دیگر به ویژه امام باقر و امام صادق تا امام عسکری و حتی امامعصر(ع) سخنانشان در تبیین مقام رفیع امامت و شئون عظیم و الهی آن غیر سخن امام حسین(ع) است؟! آیا این همه روایات و شواهدی که از مرز تواتر هم فراتر رفته است، کافی در توضیح مقام شامخ امامت و رهبری معصومانه نمی‌باشد؟ و آیا باز هم تردید در مسایل اساسی امامت چشم به روی نور خورشید بستن و حقایق را نادیده انگاشتن نیست؟!

۵. ایشان در بخش دیگر از سخنان خود چنین به تحلیل می‌پردازد که اسوه بودن امام، لازمه‌اش سنخیت با او است، پس حتماً باید مثل دیگران باشند تا بتوانند الگو قرار گیرند و این در صورتی است که آنان را عدالت‌مدار، حق‌مدار و مهذب بدانیم. نه معصوم، عالم به غیب و منصوب الهی که در این صورت نمی‌شود آنها را الگو قرار داد!

همانطوری که پیش از این هم آورده‌ایم (بند ۳ پاسخ)، حیثیات شخصیت وجودی ائمه اطهار(ع) مختلف است. آنان از آن رو که هدایتگر مردم و حافظ دین و مبین شریعتند، باید معصوم باشند و هم باستی از علم و تأیید خاص الهی برخوردار شوند تا اطمینان و عقیده به درستی راه و روش آنان پیدا شود. از این بعده، یقیناً دیگران با آنان برابری و سنخیتی ندارند تا ایشان را الگو قرار داده و اسوه خود بدانند. ولی از ابعاد دیگر زندگی که همچون دیگران به تکالیف الهی موظف و ملزم‌اند، قهرآ برای مردم الگو و اسوه هستند. از این رو، سلوک علمی و عملی آنان که از راه تاریخ زندگی یا با زبان ادعیه، عقاید و اخلاق آنان به ما رسیده، گویای درس آموزی فراوان اهالی دین، علم و ایمان از ایشان است. از سلمان، ابوذر، مقداد و عمار گرفته تا هزاران عالم، عادل، شهید و مجاهدی که در طی مدارج تعالی و تکامل انسانی به شهره آفاق و انفس رسیده‌اند؛ همگی از سر سفره اسوه و اطاعت پذیری خاندان عصمت و طهارت(ع) بوده است. بنابراین بین شاخص امامت و رهبری که از مقوله لیاقت و شایستگی فردی امام است، با عمل و رفتار امام که از مقوله تکلیف و انجام وظیفه است نباید خلط و مغالطه کرد. الگوپذیری از امام مربوط به حیثیت رفتار و زندگی ایمانی امام است و رهبری و هدایت بخشی، مربوط به عصمت الهی و علم لدنی و غیبی است. به هر حال به آقای کدیور توصیه می‌کنیم به جای خدشه و تردید در مسایل اساسی و عمیق کلامی پیرامون امامت و بیان این که «شاخص امامت در روز اول چیز دیگری بود و امروز چیز دیگری شده است»، به فهم درست مسایل دینی همت گمارند و از نظریه‌پردازی‌های عجولانه و ناصواب بپرهیزنند که این کار به عقلانیت و رعایت تقوای علمی نزدیک‌تر است.

۶. جناب آقای کدیور در ادامه سخن، در بخش دیگری مدعی می‌شود که امام علی(ع) چون خود را عالم می‌دانست، دیگران هم می‌توانند مثل او باشند؛ منتھا او به خاطر همنشینی با پیامبر بیشتر می‌دانست. بحث در نفی و اثبات مراتب علم علی و آل علی نیست. بحث در این است که آیا علم غیب شرط امامت است یا نه.

پاسخ آن است که اولاً: اینکه امام علی(ع) یک عالم عادی بود و شاید کمی بیشتر می‌دانست و دیگران هم می‌توانند مثل او باشند؛ این ادعا را امثال ابوهریره‌ها هم کرده و مدعی شدند که هزاران حدیث از پیامبر اکرم(ص) شنیده‌اند و در کتب معتبر نزد اهل سنت فراوان به آنها استناد می‌شود. صحیح بخاری و صحیح مسلم و... از نمونه‌های بارز در نقل احادیث امثال ابوهریره هستند.

ثانیاً: این سخن شما با کلام معروف رسول خدا(ص) درباره امام علی(ع) که «وی در شهر علم من است»^(۳۳) سازگار نیست. چرا که این سخن، نمایانگر بهره‌مندی از علوم وسیع و بی‌انتهایی است که جز از برای اولیای معصوم امکان ندارد. همچنین سخن شما ناقض کلام معروف خود علی(ع) است که فرمود: «هر چیزی را از من بپرسید».^(۳۴)

ثالثاً: سخن در این که دیگران هم می‌توانستند بسان امام علی(ع) عالم باشند نیست. سخن در مقایسه بین علی و

دیگران است که کلامی بی‌ربط و بی‌مورد است. آیا می‌شود دیگران را با علی(ع) - همانند نسبت سنجی میان افراد عادی با یکدیگر - دانست در حالی که درباره علی(ع) آمده است که پیامبر اکرم(ص) فرمود: «وی با قرآن جدایی ندارد، (۳۵) به منزله کعبه محور هدایت است، (۳۶) مدار حق با او می‌گردد». (۳۷) حق و دوستی با علی، نmad ایمان و دشمنی با وی، نماینده نفاق است. (۳۸) و در سخن مهمتری از آن حضرت آمده است: «یا علی! صلح با تو، صلح با من است و جنگ با تو جنگ با من است. (۳۹) از همین رو است که مرحوم خواجہ نصیر(ره) در تجرید، برابر روایت یاد شده بر اثبات فسق و کفر کسانی استدلال کرده که سر مخالفت و ستیز با علی(ع) را داشته و دارند. (۴۰)

رابع: این که با تردید می‌گویید: معلوم نیست، علم غیب شرط امامت باشد؛ سخن باطلی است و با اصول مسلم مذهب شیعه در باب امامت همخوانی ندارد. امامتی که شیعه از آن سخن می‌گوید، رهبری سعادتمدانه زندگی مردم در همه عرصه‌ها است تا راه تکامل الهی و هدف خلقت انسان تحقق باید. چنین تضمینی از زندگی، جز با پیشوایی کسانی که افزون بر عصمت احاطه بر کل هستی داشته و آگاه به همه امور باشند، میسور نمی‌شود. به همین دلیل است که امام صادق(ع) فرمود: «علوم اولین و آخرين در اختیار امام معصوم است و حکمت الهی، ایجاب می‌کند که امام به همه نیازهای بندگان آگاه باشد.» (۴۱)

حال با این رویکرد از امامت، می‌توان دیگران را با علی(ع) وآل او مقایسه کرد که ندانسته‌هایشان در برابر دانایی‌هایشان مقایسه بی‌نهایت است؟!

۷. شما که در همین سخنرانی ادعا می‌کنید از قرن اول تا چهارم، یک استحاله جدی در معالم مذهب پدید آمد و مقصود شما - طبق صریح کلامتان - از استحاله، طرح مسایل عصمت، علم غیب، تنصیص و تعیین الهی امامت است؛ باید گفت که این سخن شما از ابعاد گوناگونی بی‌پایه و اساس است؛

اولاً: مسأله عصمت، علم غیب و به طور کلی مباحث اساسی و جایگاه علمی و فرهنگی دیدگاه شیعه پیرامون امامت، همانگونه که آورده‌ایم هم دلایل عقلی دارد. (۴۲) و هم دلایل فراوان نقلی که از لسان رسول خدا(ص) و ائمه اطهار(ع) جاری شده و مورد استشهاد و استدلال شیعه است که در اینجا به دلیل اختصار این مقاله نمی‌توان به آن پرداخت.

ثانیاً: به فرض که این مباحث مربوط به قرون سوم و چهارم باشد، پرسش این است که مگر مباحث متکلمان در باب امامت و شروط آن افزون بر دلایل عقلی، چیزی به جز استناد به فرمایشات معصومان(ع) می‌باشد؟ برای مثال کتابهای بصائر الدرجات (نوشته قرن ۳) المقنع فی الامامه (قرن ۵) اصول کافی، (قرن ۵)، کشف المراد شرح تجرید (قرن ۷)، الطراف (قرن ۷)، اثبات الهداء، (قرن ۱۱)، ذخیره (قرن ۴)، الفدیر (قرن ۱۴) و مانند آنها همگی پر از روایات گوناگونی است که از ائمه طاهرین(ع) رسیده و به آنها به عنوان مستندات مباحث کلامی از جمله مسأله امامت تکیه شده است. به هر روی گمان نمی‌رود که جناب آقای کدیور از آشنایی با کتب کلامی شیعه بهره نداشته باشد اینجا تعجب ما از همین است که ایشان چگونه چشمان خود را به روی حقایق مسلم بسته‌اند و به سخنان این چنینی پرداخته‌اند که نه وجاهت علمی و عقلی دارد و نه با اعتقادات شیعه هماهنگ است!

۸. آقای کدیور، پیرو همین تلقی از امامت یعنی جایگزینی عقل و علم بیشتر به جای «عصمت» و «اعجاز»، «علم غیب»، «تعیین» و «تنصیص»، به دو تقسیم‌بندی از ادعیه مأثوره از ائمه اطهار(ع) پرداخته و از آنها دو نوع تشیع می‌سازد: ۱. تشیعی که از دعای کمیل، ابوحمزه، صحیفه سجادیه و مانند آن به دست می‌آید؛ ۲. تشیعی که از دعای توسل و دعای فرج بر می‌خیزد و به تأکید وی تشیع اول بشری است و تشیع دوم فرابشری.

به این سخن نیز اشکالات بسیاری وارد است که فقط به برخی پرداخته می‌شود:

اول: همه ادعیه‌ای که از اهلیت رسیده، علاوه بر اسناد رجایی تقریباً متن و لحن آنها نیز به صحت انتساب به آن ذوات مقدسه گواهی می‌دهد و به گونه‌ای است که غیر از امام معصوم که حجت الله و ولی الله اعظم است؛ نمی‌تواند چنین آداب عارفانه‌ای را در عمل و معارف بلندی را در زبان خویش القا کند. آیا این علوم و معارف نایی که در نهج

البلاغه، صحيفه سجاديه، دعای ابوحمزه و کمیل بازگو شده می تواند از غیر معصوم و آگاه به همه حقایق هستی ظهور یابد؟ آیا تاکنون کسی پیدا شده که مثل امام علی یا امام سجاد عبادتی چون عبادت رسول خدا(ص) را به جا آورد؟ و آیا کسی می تواند ادعا کند چون امیرmomنان(ع) حقیقت توحید را بشکافد و آیا تاکنون کسی پیدا شده که مانند ائمه اطهار(ع) مدعی فهم همه علوم و ظاهر و باطن قرآن کریم باشد؟ و بالاخره آیا کسی هست که چون حسین بن علی(ع) سخنان معصومانه و عارفانه بگوید آیا دعای عرفه آن بزرگوار جز از لسان غیبی تراوش می کند؟ و سوالات بسیاری که در برابر این تلقی صفت می کشند.

مطلوب دیگر آن که ایشان ادعیه‌ای که در آنها از توسل، شفاعت، تمجید معنوی امامان و کارگشایی ایشان در زندگی مادی و معنوی، سخن به میان آمد، به لحاظ آن که فراشبیری است و نوعی تقدیس ائمه اطهار(ع) را به دنبال دارد؛ از تشیع اصیل جدا می کندا و حال آن که این هم سخنی باطل و نادرست است زیرا اولاً توسل جویی یا شفاعت طلبی و مانند آن از اولیای معصوم و بندگان کامل و مقرب الهی؛ نه تنها به شرک و غلو ربطی ندارد که عین «توحید» است چرا که آن بزرگواران وسایط فیض الهی شمرده می شوند و حکمت الهی در همه جهان هستی بر اسباب و مسربات استوار است مثلاً ابر و باد و مه و خورشید، همه در گردشند تا شرایط زندگی فراهم آید. آیا بهره‌جویی همه خلائق از جمله انسان از این اسباب، با توحیدگرایی نمی خواند؟ و آیا فرشتنگانی که - به صراحت قرآن کریم - اموری مانند حیات و ممات را بر عهده دارند، با خداخواهی و یگانه‌پرستی هماهنگی ندارد؟ اگر شرک باشد پس چگونه در کتاب الهی پذیرفته شده است؟ (۴۳) ثانیاً شرک و یا غلو درباره نقش اولیای الهی آنگاه پیش می آید که شفاعت و توسل به آنان را اموری عرضی و استقلالی - در برابر توحید - بدانیم یعنی؛ همانگونه که خداوند مؤثر بالذات و بالاصاله است؛ نقش ولی معصوم هم چنین باشد. (۴۴) ولی چنان چه ایشان را تائیرگذار باذن الهی بشناسیم (در طول اراده خدا ارزیابی کنیم) به یقین، شرک نیست چرا که در این فرض، فعل آنان در حقیقت فعل خداست. تمام معجزات و تصرفات تکوینی که از انبیاء و اولیا(ع) سرزده است از همین قبیل است یعنی خداوند متعال به اذن و امر خویش چنین قدرتی را به آنان بخشیده تا در راستای رهنمود بشری به سوی حق و هدایت، به کار آید نظیر داستان خلق و احیاء و ابراء حضرت عیسی(ع) که در قرآن کریم بازگو شده است. (۴۵) بنابراین همه‌ادعیه و زیارات مأثوره از اهلبیت عصمت(ع) چه از مقوله توسل و شفاعت باشد و چه از مضامین دیگر - همگی در جای خود صحیح و منطقی است و ایراد تنافی آنها با توحید و توکل که ناشی از افکار جاهلی وهابیت است بیهوده و باطل است.

دوم: همان ائمه‌ای که ما را از راه ادعیه به خود و راهشان آشنا کرده‌اند، با زبان زیارات گوناگون از جمله جامعه کبیره، آل یاسین، امین الله و مانند آن نیز به هویت و حقیقت امامت آشنا کرده‌اند. حال مگر می شود امامت اهل بیت را در بخشی از اقوال و آدابشان پذیرفت و در بخشی دیگر کنار نهاد. بنابراین تفکیک جناب کدیور، جز یک اندیشه سست و بی‌مدرک نیست. اگر استحاله‌ای وجود دارد، در افکار و عقاید امثال جناب کدیور رخ داده، نه در حقایق مسلم مذهب که تشکیک در آنها بسان تشکیک در بدیهیات ریاضی، فلسفه و منطق است.

سخن در باب امامت و توضیح مبانی آن را به فرصت دیگر موکول می کنیم و به همین مقدار در جهت روشنگری مردم دوستدار مكتب نورانی امامت بستده می کنیم. در پایان و به منظور تصویر اجمالی از مفهوم عمیق امامت در فرهنگ شیعه، به سخنی که از وجود مبارک امام هشتم(ع) در پایان کتاب امالی مرحوم صدوق آمده نظر می افکنیم: آن حضرت در این فرمایش جامع خود از معیارهایی که برای امام بر شمردنند چنین می فرمایند:

۱. با امامت، دین، تمام و کامل می شود؛ (۴۶)

۲. امامت، فراتر از عقول و آرای مردم است؛

۳. امامت، مقامی است که پس از نبوت به ابراهیم خلیل داده شده؛ (۴۷)

۴. امامت، جز از معصوم ساخته نیست؛^(۴۸)
۵. امامت، امری الهی و انتخاب آسمانی است؛^(۴۹)
۶. امام، امین خدا و حجت الهی بر بندگان اوست؛
۷. امام، از هر گناهی پاک و از هر عیبی مبرآست؛^(۵۰)
۸. امام، نمونه و یگانه‌ایست که همتایی در روزگار ندارد؛
۹. حلال و حرام خدا به دست امام است؛
۱۰. امام، زمام دین، نظام مسلمین، صلاح دنیا و عزت مومنان است؛

فصل سوم

مقالات مرتبط

شیعه و تشیع (مفهوم‌شناسی، ماهیت و خاستگاه)

علی آقانوری، مجله شیعه‌شناسی، شماره ۱۱ ،

گفت‌وگو با حجت‌الاسلام رسول جعفریان درباره تشیع اعتدالی

هفت آسمان /، شماره ۲۲، دوشنبه ۳۰ شهریور ۸۳

پاسخ آیت‌الله منتظری به پرسشی پیرامون بحث "غلو"

گویا نیوز، ۲۰ فروردین ۱۳۸۵

غالیان، تاریخچه و مناسبات فکری با شیعه امامیه

دکتر حسین صابری، مجله مشکوہ شماره ۸۲، بهار ۱۳۸۳

غلو واهل غلو در فرهنگ شیعی

دکتر قاسم بستانی، شیعه‌شناسی، سال سوم / شماره ۱۲، زمستان ۱۳۸۴

شیعه و تشیع (مفهوم‌شناسی، ماهیت و خاستگاه)

علی آقانوری^۱

مجله شیعه‌شناسی، شماره ۱۱

چکیده

این مقاله ابتدا به مفهوم و کاربرد لغوی و اصطلاحی «شیعه» و «تشیع» اشاره کرده، به دنبال آن، به گزارش تعاریف گوناگون این واژه می‌پردازد. بررسی دیدگاه‌های متفاوت درباره چیستی، خاستگاه و مصادیق فرقه‌ای دو اصطلاح «رافضه» و «امامیه»، که به عنوان دو اصطلاح مشهور و گاهی متراffد با «شیعه» شناخته شده‌اند، از مباحث اصلی این مقاله است.

مقدمه

شناخت جامع و دقیق تاریخ و اندیشه هر یک از فرق آن‌گاه می‌شود که از یک سو، مفاهیم و اصطلاحات و القاب مربوط به آن فرقه‌ها را به روشنی دریابیم و از سوی دیگر، از خاستگاه تاریخی آن فرقه آگاهی کاملی به دست آوریم. پژوهشگران در بررسی تاریخ ظهور و شکل‌گیری بیشتر فرقه‌های اصلی و بزرگ و یا کوچک اسلامی، با مشکل تفاوت دیدگاه‌ها در علل نام‌گذاری، خاستگاه و آغاز پیدایش آن‌ها و به تبع آن، خلط اصطلاحات فرقه‌ای و احیاناً ابهام در مفهوم و مراد برخی عناوین و القاب فرق روبه‌رو هستند. یکی از نتایج این ابهام مشکل تطبیق فروع و شاخه‌های هر فرقه بر عنوان کلی آن فرقه است. این پدیده درباره شیعه و تشیع، به ویژه با توجه به برخورداری این گروه از تنوع جریان‌های فکری و دسته‌بندی‌ها از یک سو، و آمیختگی گزارش‌ها و تحلیل‌ها با حبّ و بعض‌های افراطی از سوی دیگر، نمود بیشتری پیدا کرده است. از این‌رو، سخن‌ها و دیدگاه‌های مختلف و احیاناً متضاد درباره چیستی، چگونگی و تاریخ ظهور و رواج این جریان فکری و گونه‌های متفاوت آن، در مقایسه با دیگر فرقه‌های اسلامی رایج‌تر بوده است.

نوشتار حاضر تلاش کرده است تا از موضوعات مورد اشاره، تنها نگاه‌های متفاوت به مفهوم «شیعه» و برخی اصطلاحات مرتبط با آن را گزارش کند و به تحلیل مختص‌تری از داده‌های پژوهشگران در این‌باره بپردازد. گزارش و بررسی اختلاف پژوهشگران در باب عوامل و خاستگاه مذهبی، تاریخی و سیاسی شکل‌گیری تفکر شیعی و مراتب گونه‌های فرقه‌ای آن نیز اگرچه بایسته است و پیوند وثیقی با مبحث مورد اشاره دارد، اما در وسع این نوشتار مختص‌تر نیست؛ مجالی دیگر می‌طلبید.

کاربرد لغوی «شیعه» و «تشیع»

ارباب لغت برای واژه «شیعه» معانی همسوی همچون فرقه، حزب، گروه، امت، پیروان، یاران، هواداران، همراهان، همکاران، دوستان، اشاعه‌دهندگان و تقویت کنندگان یاد کرده‌اند. این واژه اگرچه خود مفرد است و جمع آن «شیع» و «اشیاع» است، اما بر تثنیه و جمع و مفرد و مذکر نیز کاربرد یکسانی دارد.^۲

^۱- عضو هیأت علمی مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.

^۲- گردآوری این معانی را نک. در: زبیدی، تاج‌العروس، ج ۵، ص ۴۰۵ - ۴۰۷ / ابن منظور، لسان‌العرب، ذیل واژه «شیعه». و نیز نک: محمد جاویدان، «مدخل شیعه»، مجله هفت آسمان، ش ۱۵، ص ۲۶۹ / ابو حاتم رازی (م ۳۲۲) در کتاب الزینه فی الكلمات الاسلامية العربية، معانی لغوی این واژه را چنین بیان می‌کند: شیعه در لغت، به معنای دسته و گروه است. خداوند - عزوجل - در قرآن می‌فرماید: «لَنَّ الَّذِينَ فَرَقُوا دِينَهُمْ وَ كَانُوا شَيْعَا» (انعام: ۱۵۹)؛ کسانی که دینشان را پاره کردن و گروه گروه شدند. ابو عیبده در تفسیر این آیه گفته است: یعنی به فرقه‌ها و احزاب تبدیل شدند. «کل حزبٍ بما لدیهم فرحون» (مؤمنون: ۵۳)؛ هر گروهی به آنچه دارند دل‌خوش‌اند.

واژه «تشیع» نیز از این ریشه و مصدر باب ت فعل و از نظر لغوی، به معنای یاری کردن و پیروی نمودن جماعتی از یک شخص خاص است. به هر تقدیر، محور واژه «شیعه» و «تشیع» گرد معانی نزدیک به هم همچون پسروی، یاوری، هم رأیی، دوستی و اجتماع بر امری خاص می باشد. البته شیخ مفید با استناد به آیه «فَاسْتَفَاثَةُ الَّذِي مِنْ شِيعَتِهِ عَلَى الَّذِي مِنْ عَدُوِّهِ» (قصص: ۱۵) و با توجه به مقابله واژه «شیعه» و «عدو»، قید «پسروی خالصانه» را در مفهوم شیعه گنجانده است.^۱ در مقابل، این قیم الجوزیه، از عالمان ضد شیعی، بر آن است که در کاربردهای قرآنی، از این واژه و مترادفهای آن غالباً معانی ناپسند اراده شده است؛ چراکه در این واژه، مفهوم «شیاع» و «اشاعه»، که ضد ائتلاف و اجتماع است، نهفته و بدین منظور، کاربرد آن ویژه فرقه های گمراه و اختلاف افکن می باشد.^۲

کاربرد تاریخی «شیعه»

این واژه اگرچه در احادیث و محاورات صدر نخست در معنای مطلق پیروان و طرفداران شخص خاص به کار می رفت و از این نظر، به کارگیری کلماتی همچون «شیعه علی»، «شیعه عثمان»، «شیعه معاویه» و «شیعه آل سفیان» مصطلح بود^۳ و بنا بر نقل ابوحاتم و مفید، تنها با اضافه کردن الف و لام بدان، برای پیروان امام علی عليه السلام و «شیعه» به معنای اصطلاحی آن به کار می رفت.^۴ با این حان، پیامد کثرت و غلبه استعمال این واژه در گذر زمان، برای دسته ای از مسلمانان موجب شد که کاربرد آن بدون فرینهای خاص و کاربرد بدون الف و لام نیز ویژه پیروان امام علی عليه السلام و معتقدان به مکتب اهل بیت علیهم السلام و در مقابل اهل سنت اصطلاحی قرار گیرد. بعيد نمی نماید که برخی از احادیث مدح آمیز پیامبر صلی الله علیه و آله درباره یاران و همراهان امام علی

«هر حزبی» یعنی: هر شیعه و فرقه ای. اگر خبری در میان مردم پخش و پراکنده شود، می گویند: شاع الخبر فی الناس. بعضی گفته اند: شیعه یعنی: امت. مجاهد در تفسیر آیه «مِنْ كُلٌّ شِيعَةٌ» (مریم: ۶۹) گفته است: یعنی از هر امتی. هنگامی که گفته می شود: آن شخص از شیعیان فلانی است، یعنی همراه او راه می رود. بعضی نیز گفته اند: «شیعه فلان» یعنی فرقه ای که پیرو فلانی است. کسانی گفته است: «تشایع» به معنای تعاون است و «شیعه» در آیه «مِنْ كُلٌّ شِيعَةٌ»، به معنای هر یک از متشایعان و کمک کنندگان و «تشایعوا» به معنای «تعاونوا» است. ابو عبیده گفته است: از همین باب است که به مرد شجاع می گویند: «مشیع».

گاهی نیز «تشیع» به معنای پراکنده کردن است و از همین باب است معنای این حدیث که از این مسعود یا از سعد پرسیدند: چه چیز تو را از چنین و چنان کاری باز می دارد؟ پاسخ داد: من ناخوش دارم که پیش رسول خدا ببایم و او به من بگوید: «شیعت بین امتی؟» امت من را پراکنده کردم. «شیعه» در آیه «کانوا شیعا» هم از همین قبیل و به معنای «فرقه» می باشد. به گفته وی، این فرموده خدا: «ثُمَّ لَنْزَعْنَ مِنْ كُلٌّ شِيعَةٌ» یعنی: از تمام کسانی که همراهی و کمک کرده اند، زیرا «متشاریع» یعنی یاور و کمک کار.

ابو عبیده درباره آیه «شیع الاولین» (حجر: ۱۰) گفته است: «شیع» به معنای امتهای پیشین و مفرد آن «شیعه» است. دوستان نیز «شیع» هستند. وی درباره آیه «وَجَفَّلَ أَهْلَهَا شِيعَا» (قصص: ۴) گفته: شیع یعنی: فرقه ها. شیعه علی را از آن رو به این نام خوانده اند که آنان فرقه ای بودند که از او پسروی و آن حضرت را کمک کردند. نیز گفته اند: به یاران علی، «شیعه» و به یاران معاویه، «احزاب» می گفتد.

بنابراین، واژه «شیعه» به دو صورت معرفه و نکره به کار می رود. می گویند: «هؤلاء الشيعة» هر گاه مراد، شیعه علی و گروه معروف به تشیع باشد. اگر شخصی خاص از مردم منظور باشد، می گویند: هؤلاء شیعة فلان که با اضافه، معرفه می گردد. (ابوحاتم رازی، الزینه فی الكلمات الاسلامية العربية، پخش سوم، تصحیح عبدالله سلوم سامرائي، چاپ شده به همراه کتاب الغلو والفرق الغالیه فی الحضارة الاسلامیه و نیز نک: ترجمه این اثر با عنوان گراییش ها و مذاهب اسلامی در سه قرن نخست هجری، ص ۲۶۰ - ۲۶۱).

^۱ - شیخ مفید، اوائل المقالات، تهران، دانشگاه تهران، ۱۴۱۳، ص ۱.

^۲ - ناصر بن عبدالله بن علی قفاری، اصول مذهب الشیعه، ج ۱، ص ۳۴ به نقل از: ابی عبدالله محمد بن ابی بکر الدمشقی، بدائع الفوائد، ج ۱، ص ۱۵۵.

^۳ - به عنوان نمونه، نک: یعقوبی، تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۱۹۷ / دینوری، الاخبار الطوال، ص ۱۹۶ - ۱۹۴ / مسلم بن حجاج نیشابوری، صحیح مسلم، ج ۲، ص ۱۶۸ و ۱۷۰، باب «جامع صلاة الليل ومن نام عنه او مرض» / ابی عاصم، کتاب السنہ، ج ۲، ص ۴۵۴ / ابی جریر طبری، تاریخ طبری، ج ۵، ص ۵۳ - ۵۴ / سامی النشار، نشأة الفكر الفلسفی، ج ۲، ص ۳۵ - ۳۶.

^۴ - ابوحاتم رازی، پیشین، ص ۲۶۱ / شیخ مفید، پیشین، ص ۲.

علیه‌السلام و تصریح آن حضرت به واژه و اصطلاح «شیعه علی» چنین تأثیری بر جای گذاشته باشد. از این‌رو، ملاحظه می‌کنیم تلاش جهتمند مخالفان تفکر شیعی در نفی و انکار این واژه برای شیعه اصطلاحی، به بهانه عدم پی‌روی واقعی آنان از اهل بیت علیهم السلام و گاهی نیز با دست و پاکردن احادیث ساختگی علیه آنان و معرفی صحابان این مکتب با لقب قبح آمیز «رافضی» به جای شیعی،^۱ هیچ تأثیر مورد توجهی به جای نگذاشته است. گزارش دیدگاه‌های مختلف در تعریف اصطلاح «شیعه» نیز این مطلب را روشن‌تر خواهد کرد.

به هر حال، پژوهشگران در اینکه این اصطلاح با گذشت زمان بر دیگر کاربردهای لغوی آن غالب شد و نام عمومی پیروان و شیعیان امام علی علیه‌السلام قرار گرفت، اختلاف چندانی ندارند. اما هیچ‌یک از آن‌ها تصویر روشی از زمان ظهور و بروز این اصطلاح برای این دسته ارائه نکرده‌اند. برخی با صرف نظر از کاربرد این واژه در سخنان پیامبر صلی الله علیه‌وآلہ برای پیروان حضرت علی علیه‌السلام، گزارش منسوب به ابی مخنف را، که امام حسن بن علی علیه‌السلام به اهالی کوفه نوشت و آنان را شیعیان خطاب کرده، قدیمی‌ترین روایتی دانسته‌اند که در آن سخن از «شیعه» به معنای پیروان و یاران علی علیه‌السلام و اهل بیت علیهم السلام آمده است.^۲ برخی نیز نامه شیعیان کوفه در تسلیت شهادت امام حسن علیه‌السلام به برادرش امام حسین علیه‌السلام را به عنوان قدیمی‌ترین سند یاد کرده‌اند.^۳

البته این ابهام و دشواری در جست‌وجوهای تاریخی به معنای نادیده گرفتن روایات چندی که در آن‌ها از زبان پیامبر صلی الله علیه‌وآلہ سخن از حضرت علی علیه‌السلام و شیعه وی به میان آمده، نیست.^۴ توجه به این روایات در جای خود به پژوهش‌های شیعه‌شناسی روشنایی بیشتری می‌دهد، اما نمی‌توان با عنایت به چنین احادیثی از وجود گروهی منسجم و عقیدتی با عنوان رسمی «شیعه» در زمان پیامبر صلی الله علیه‌وآلہ سخن به میان آورده، به علاوه اینکه در مجادلات سیاسی - مذهبی دهه‌های نخست نیز از استناد و استشهاد به این احادیث شاهدی یافت نشد.

تعاریف گوناگون از «شیعه» به عنوان یک جماعت متمایز سیاسی - مذهبی شناخت معنای روشن و در پی آن، تعیین مصدق مشخص فرقه‌ای خاص از واژه «شیعه» چندان آسان نیست. هیچ یک از نویسنده‌گان قدیمی و معاصر نیز نتوانسته‌اند تعریف کامل، جامع و مانعی از این اصطلاح به عنوان یک فرقه، ارائه بدھند.^۵

در اینجا، برای روشن‌تر شدن این موضوع، به بعضی از تعریف‌های گوناگون، که با هدف بیان وجه تمايز شیعه از دیگر فرقه‌های اسلامی ارائه شده‌اند، اشاره می‌کنیم:

^۱ - نک: ابن تیمیه، منهاج السنّة: تحقیق محمد رشاد سالم، ج ۱، ص ۱۳۷ / احسان الهی ظهیر، الشیعه و اهل‌البیت، لاھور، اداره ترجمان السنّة، ۱۴۱۵، ص ۵۲ / ناصر بن عبدالله بن علی قفاری، پیشین، ج ۱، ص ۳۱ - ۳۲ و ۵۳ - ۵۶.

^۲ - عبدالله فیاض، تاریخ الشیعه الامامیه، ترجمه حسین زرین فام، ص ۳۱.

^۳ - رسول جعفریان، تاریخ تشیع در ایران، قم، انصاریان، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۹.

^۴ - برخی از این روایات را نک در: جلال الدین سیوطی، الدرالمنثور، بیروت، دارالفکر، ج ۶، ص ۵۸۹. گردآوری تعبیر گوناگون از این احادیث را نک. در: علیرضا برازش، المعجم المفهرس لاتفاقات احادیث بحار الانوار، ج ۷، واژه «شیعه» و «شیعتک».

^۵ - یک نمونه آن را نک در: مجله شیعه‌شناسی، ش ۱ و ۲. ملاحظه پاسخ‌های استادان و نویسنده‌گان شیعه‌پژوه در این گفت‌وگو به روشنی حکایت از آن دارند که صحابان این نشست علمی نتوانسته‌اند به یک نتیجه روشنی در تعریف «شیعه» برسند. جمع‌بندی نهایی در گفتمان این است که شیعه دارای معانی متعدد بوده و مفهوم آن در محاورات صدر اسلام با کاربرد امروزین یکسان نمی‌باشد. تنها می‌توان گفت که نام شیعه در طول تاریخ با نام حضرت علی علیه‌السلام و اولاد علی علیه‌السلام گره خورده و شیعیان کسانی هستند که حضرت علی علیه‌السلام را در ظاهر و باطن و از لحاظ شخصیت معنوی و رهبری سیاسی - اجتماعی، بر سایر صحابه مقدم می‌دارند.

۱. ابو حاتم رازی، از کهنهنگاران، این لقب را ویژه کسانی می‌داند که در زمان رسول خدا صلی اللہ علیہ وآلہ با حضرت علی علیه السلام انس و الفتی داشتند، و بر آن است که این لقب بعداً ویژه کسانی شد که به برتری حضرت علی علیه السلام قابل شدند.^۱

نویختی و اشعری قمی نیز چنین عنوانی را ویژه دسته‌ای می‌دانند که در زمان پیامبر اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ همراه و معتقد به امامت و جانشینی حضرت علی علیه السلام بعد از پیامبر صلی اللہ علیہ وآلہ بودند.^۲
از نگاه ابوالحسن اشعری نیز «شیعه» یعنی همراهی و پیروی از حضرت علی علیه السلام و برتر دانستن آن امام بر سایر اصحاب پیامبر صلی اللہ علیہ وآلہ.^۳

احمد امین از نویسنده‌گان معاصر نیز تقریباً سخن اشعری را تکرار کرده و بنا بر گفته او، «تشیع» در معنای اولیه و ساده‌اش، قول به اولویت حضرت علی علیه السلام نسبت به سایر اصحاب است. البته وی مبنای این برتری را شایستگی ذاتی آن امام و خویشاوندی وی با پیامبر می‌داند.^۴

شهید ثانی، جایگاه برتر آن حضرت را در باب امامت دانسته است، اما از سوی دیگر، اعتقاد به امامت دیگر امامان شیعه را در تعریف آن دخیل نمی‌داند.^۵

بنا به سخن مصطفی کامل شیبی، نویسنده معاصر، جوهر تشیع ایمان به حق منصوص و الهی حضرت علی علیه السلام در امامت، و افضلیت او بر همه صحابه می‌باشد.^۶

ملاحظه می‌شود که در ویژگی‌های مورد اشاره، تنها سخن از اعتقاد به «برتری و تقدیم امام علی علیه السلام» به میان آمده است. برخی از آن‌ها همچون ابوحاتم اسماعیلی مذهب و ابوالحسن اشعری و به تبع آن، احمد امین، که اعتقادی به تشیع نداشتند، تنها به ذکر اعتقاد به برتری امام بر دیگر اصحاب بسته کردند. برخی دیگر قول به برتری آن حضرت را در امامت نیز افزوده‌اند. با این‌همه، هیچ‌یک از آن‌ها از موضوع «نص و وصیت» به عنوان مبنای برتری، و از اعتقاد به امامت فرزندان آن حضرت، که در تعاریف بعدی آمده است، سخن به میان نیاورده‌اند.

۲. در تعاریف دیگری از «شیعه»، علاوه بر اعتقاد به برتری امامت حضرت علی علیه السلام، تنصیص به امامت آن حضرت از سوی پیامبر صلی اللہ علیہ وآلہ و سعید بن عبد الله اشعری قمی، المقالات و الفرق، با مقدمه و تصحیح محمد جواد مشکور، ص ۱۵ / حسن بن موسی نوبختی، فرق الشیعه، نجف اشرف، مکتبه مرتضویه، ص ۱۳۵۵، ص ۱۷.

۲- سعد بن عبد الله اشعری قمی، المقالات و الفرق، با مقدمه و تصحیح محمد جواد مشکور، ص ۱۵ / حسن بن موسی نوبختی، فرق الشیعه، نجف اشرف، مکتبه مرتضویه، ص ۱۳۵۵، ص ۱۷.

۳- ابوالحسن اشعری، مقالات اسلامیین، تحقیق محمد محی الدین عبدالمجید، ۱۴۰۵، ص ۶۵.

۴- احمد امین عاملی، فجر الاسلام، بیروت، دارالکتاب العربي، ۱۹۶۹، ص ۲۷۷.

۵- شهید ثانی، شرح لمعه، کتاب «الوقف»، ج ۳، ص ۱۸۲. وی با توجه به تعریف خود، غلات و زیدیان غیر جارودی را از تعریف «شیعه» خارج دانسته، بقیه را داخل عنوان شیعی نموده است.

۶- کامل مصطفی الشیبی، الصلة بین التصوف والتشریع، ج ۱، ص ۲۱.

۷- ابوالحسن اشعری، پیشین، ج ۱، ص ۱۴۳.

۸- شیخ طوسی، تلخیص الشافی، قم، دارالکتب الاسلامی، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۵۶. شیخ طوسی در جای دیگر، این فرقه را ناصیبی به حساب آورده است. (شیخ طوسی، التهذیب، ج ۱، ص ۳۶۴).

^۱- ابوحاتم رازی، پیشین، ص ۲۵۹-۲۶۰.

^۲- سعد بن عبد الله اشعری قمی، المقالات و الفرق، با مقدمه و تصحیح محمد جواد مشکور، ص ۱۵ / حسن بن موسی نوبختی، فرق الشیعه، نجف اشرف، مکتبه مرتضویه، ص ۱۳۵۵، ص ۱۷.

^۳- ابوالحسن اشعری، مقالات اسلامیین، تحقیق محمد محی الدین عبدالmajid، ۱۴۰۵، ص ۶۵.

^۴- احمد امین عاملی، فجر الاسلام، بیروت، دارالکتاب العربي، ۱۹۶۹، ص ۲۷۷.

^۵- شهید ثانی، شرح لمعه، کتاب «الوقف»، ج ۳، ص ۱۸۲. وی با توجه به تعریف خود، غلات و زیدیان غیر جارودی را از تعریف «شیعه» خارج دانسته، بقیه را داخل عنوان شیعی نموده است.

^۶- کامل مصطفی الشیبی، الصلة بین التصوف والتشریع، ج ۱، ص ۲۱.

^۷- ابوالحسن اشعری، پیشین، ج ۱، ص ۱۴۳.

^۸- شیخ طوسی، تلخیص الشافی، قم، دارالکتب الاسلامی، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۵۶. شیخ طوسی در جای دیگر، این فرقه را ناصیبی به حساب آورده است. (شیخ طوسی، التهذیب، ج ۱، ص ۳۶۴).

شیخ مفید اگرچه در تبیین وجوه تمایز شیعه، بر موضوع نص و وصیت تصريح نکرده و تأکید اصلی او بر اعتقاد به امامت و ولایت بلافصل امام علی عليه‌السلام و نفی آن از دیگران است، اما گنجاندن فرقه «جارودیه» از «زیدیه» – کسانی که معتقد به نص بر امامت آن حضرت بودند^۱ – در تعریف شیعه و اخراج دو فرقه مهم دیگر زیدی یعنی «بتیریه» و «سلیمانیه» – کسانی که قابل به نص و وصیت نبودند^۲ – از شمول این تعریف، حاکی از اعتقاد وی به این ویژگی است. البته اعتقاد به امامت مخصوص امام علی عليه‌السلام و حق الهی آن حضرت در جانشینی پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآل‌هه ویژگی شاخه اصلی تشیع در جهان امروز است.

۳. با این حال، با تعاریف دیگری از «شیعه» روبرو هستیم که علاوه بر ویژگی‌های مورد اشاره، موضوع اعتقاد به امامت اولاد آن حضرت نیز در آن‌ها مطرح شده است:

شهرستانی «شیعه» را چنین تعریف می‌کند: «شیعه کسانی هستند که به گونه‌ای خاص پیرو علی عليه‌السلام بوده و به امامت و خلافت او بر اساس نص و وصیت روشن و یا غیر صریح معتقدند و بر این باورند که امامت از فرزندان او خارج نمی‌شود و اگر خارج شده، یا به واسطه ظلم دیگران و یا امتناع خود آنان به جهت تقیه بوده است.»^۳

ابن حزم نیز اگرچه سخنی از نص و وصایت به میان نمی‌آورد، اما در تعریف خود از «شیعه»، علاوه بر اعتقاد به افضلیت حضرت علی عليه‌السلام بر اصحاب و نیز احقيقت او بر امامت، شایستگی فرزندانش را برای امامت نیز از ویژگی‌های شیعه بر Shermande است.^۴ منابع اخیر نیز در تعریف شیعه به چنین قیدی عنایت دارند.^۵

علامه طباطبائی نیز معتقد است: شیعه به کسانی گفته می‌شود که جانشینی پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآل‌هه را حق اختصاصی خاندان رسالت دانسته و در اخذ معارف اسلام پیرو مکتب اهل بیت علیهم السلام می‌باشند.^۶ قدر متین از حدیث معروف «ثقلین» و حدیث «سفینه» نیز پی‌روی از مرجعیت علمی اهل بیت علیهم السلام می‌باشد. ریشه تاریخی این ویژگی بر اساس تفکر شیعی را، که در کلام علامه بدان اشاره شده است، می‌توان در سخن ابان بن تغلب (م ۱۴۱) از اصحاب امام جعفر صادق عليه‌السلام جست‌وجو کرد که در گفت‌وگوی خود با ابوالعلاء در تعریف «شیعه» گفت: «الشیعهُ الَّذِينَ اذَا خَلَقْتَ النَّاسَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ أَخْذُوا بِقَوْلِ عَلِيٍّ وَ اذَا خَلَقْتَ النَّاسَ عَنْ عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَخْذُوا بِقَوْلِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ».«^۷

^۱ - سعد بن عبدالله اشعری قمی، پیشین، ص ۱۹ / عبدالکریم شهرستانی، الملل و النحل، ج ۱، ص ۱۴۰.

^۲ - عبدالکریم شهرستانی، پیشین، ص ۱۴۱ - ۱۴۲.

^۳ - شیخ مفید، پیشین، ص ۱ - ۲.

^۴ - ابن حزم، الفصل، ج ۲، ص ۲۷۰. قید اعتقاد به امامت فرزندان امام علی عليه‌السلام نزد ابن خلدون (مقدمه ابن خلدون، ص ۱۹۶) و جرجانی (التعربفات، ص ۱۲۹) نیز از شاخصه‌های شیعی‌گری به حساب آمده است.

^۵ - نک: شریف یحیی‌الامینی، معجم الفرق الاسلامیه، ص ۱۰۸ / جرجانی، شرح المواقف، ج ۸، ص ۳۸۵ / احمد امین، ضحی‌الاسلام، ج ۳، ص ۲۰۸.

^۶ - سیدمحمدحسین طباطبائی، شیعه در اسلام، ص ۲۵ - ۲۶.

^۷ - محمدتقی التستری، قاموس الرجال، ج ۱، ص ۹۹. این ویژگی اعتقادی برای شیعه را می‌توان در دیدگاه هشام بن حکم در مناظره با یکی از رقبای فکری خود ملاحظه کرد که شرط کرده و گفته بود: در صورتی که در مناظره درمانده گردم، به امام خود مراجعه می‌کنم. به همین دلیل است که برخی معتقدند: در تفکر شیعی، سخن امام و نص بر عقل مقدمه و امام به جای عقل نشسته است. البته لازم است به این نکته توجه شود که در تفکر شیعی، پذیرش و تسليم به قول امام بر مبنای استدلال عقلی و با فرض خطاناپذیری سخن امام است و شیعیان امام را از برجسته‌ترین عقلاً می‌دانند. بگذریم از اینکه بیشترین تأکید بر عقل از جانب امامان شیعه رسیده است، تا جایی که امثال شهید مطهری در مواردی عقل را بر نصوص شرعی نیز مقدم می‌دارند.

۴. افزون بر ویژگی‌های پیشین، در برخی از تعبیر نیز اعتقاد به عصمت امامان و ولای آن‌ها و بیزاری گفتاری و رفتاری از دشمنان آن‌ها - مگر در حال تقیه - از مقومات و مشترکات دیدگاه‌های شیعه به حساب آمده است.^۱ قابل توجه اینکه برخی از نویسندها معاصر شیعه علاوه بر اعتقاد به تنصیص پیامبر صلی الله علیه و آله بر امامت حضرت علی علیه السلام، باور به منصوص بودن امامت فرزندانی خاص و با نام و نشان از آن حضرت را از ویژگی‌های اصلی شیعه می‌دانند.^۲ به نظر می‌رسد که این ویژگی‌ها با توجه به فراز دیگر دیدگاه صاحب سخن، که پذیرش نص و وصایت امامت علی علیه السلام را جوهره و رکن قوام‌بخش شیعه‌گری می‌داند، منطبق بر تشییع اثنا عشری باشد و نه تشییع به معنای مطلق آن.

از مجموعه تعاریفی که تاکنون گزارش کردیم، دشواری و چه بسا عدم امکان تعریف مشخص و روشنی از «شیعه» و «تشییع» و مصاديق آن به خوبی آشکار است؛ چرا که:

الف. در برخی از آن‌ها، تنها از مشایعت و پیروی امام علی علیه السلام و یا تنها اعتقاد به برتری او بر دیگر اصحاب (و حتی بنا بر برخی از گزارش‌ها، تنها تقدیم او بر عثمان) سخن به میان آمده است.

ب. در برخی از تعبیر، علاوه بر اعتقاد به برتری، باور به امامت وی نیز نهفته است.

ج. در تعبیر بعدی، اعتقاد به امامت وی بر پایه نص و تصریح پیامبر صلی الله علیه و آله استوار شده است.

د. قید «اعتقاد به امامت فرزندان وی» نیز در تعاریف بعدی ملاحظه می‌شود.

ه. برخی نیز قید «اعتقاد به امامت فرزندان مشخص شده وی (از حسن بن علی تا حجه بن الحسن علیه السلام)» را از طرف خدا و پیامبر صلی الله علیه و آله افزوده‌اند.

و. اعتقاد به عصمت و تولاً و تبراً و برخی از نشانه‌های دیگر نیز در تعاریف‌های دیگر مشاهده می‌شوند.

ز. در تعریف برخی از بزرگان نیز اعتقاد به امامت دینی و مذهبی امامان برجسته‌تر شده است.

به نظر می‌رسد که هر یک از تعبیر مورد اشاره، که نوع گرایش صحابان آن‌ها نیز به تشییع یکسان نیست، ناظر به معرفی تشییع به عنوان یک اعتقاد و باور متمایز از دیگر معتقدات فرقه‌ای و به دیگر سخن، بیان باورهای اصلی و کلامی شیعه به عنوان یک جماعت مذهبی است. قید رایج مشایعت و پیروی از امام علی علیه السلام را نیز باید حمل بر اعتقاد کلامی و همراهی با حضرت علی علیه السلام در حقوق آن بزرگوار (چه بر اساس شایستگی ذاتی و چه بر اساس یک حق ویژه الهی) و اعتقاد به پیروی از مکتب روحانی آن حضرت (و نه پیروی عملی از وی) تحلیل کرد. بنابراین، گنجاندن برخی از ویژگی‌هایی که از طرف اهل بیت علیهم السلام بیان شده و ناظر به تعریف شیعیان واقعی و آرمانی و تشییع سلوکی و نه نظری و اعتقادی است،^۳ در تعریف اصطلاحی «شیعه» نوعی خلط اصطلاح است.^۴

پرواضح است که اگر بخواهیم در تعریف خود، پیروی از سلوک اخلاقی و سیره فردی حضرت علی و دیگر امامان شیعه علیهم السلام را مورد ملاحظه قرار دهیم، بعید است که در آن صورت، بتوان مصاديق قابل توجهی برای

^۱ عبدالکریم شهرستانی، پیشین، ج ۱، ص ۱۳۱ / فرید وجدى، دائرة المعارف القرن العشرين، ج ۵، ص ۴۲۴ / عامر عبدالله فاتح، معجم الفاظ العقيدة، ص ۲۳۴.

^۲ نک: جعفر سبحانی، بحوث فی الملل والنحل، بیروت، ۱۴۱۱ق، ج ۶، ص ۹۸.

^۳ برخی از این احادیث را نک. در: شیخ صدق، صفات الشیعه / محمدمباقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۶۸ با بررسی مجموعه این روایات کاملاً روشن می‌شود که دغدغه اصلی ائمه اطهار علیهم السلام ساختن شیعیان سلوکی بوده و تأکید آن‌ها بر این بوده که تمایز دوستداران آن‌ها به عبادت، تقوه، ورع، ادب، امانت‌داری و شرکت در غم و مشکلات عموم مؤمنان است و نه صرف برخی گرایش‌های قبلی و یا توجه به شعائر ظاهري.

^۴ چنین خلطی را نک. در: ابن تیمیه، منهاج السنہ، ج ۲، ص ۱۰۶ / ناصر بن عبدالله بن علی قفاری، پیشین، ج ۱، ص ۵۴. وی در آنجا می‌گوید: شیعیان مدعی بی‌پیروی از علی علیه السلام و ائمه هستند و در عمل تابع آن‌ها نیستند.

شیعه پیدا کرد. با این حال، هیچ‌یک از تعاریف یاد شده به تنها بی‌برهانی بر همه مصادیق و گونه‌های فرقه‌ای شیعه، به طور جامع و مانع منطبق نیست؛ چرا که لازمه اعتقاد به برتری امام بر دیگر اصحاب - همان گونه که در برخی تعاریف آمده است - ملازم با پذیرش شایستگی او برای امامت نخواهد بود، و شایستگی آن حضرت به امامت نیز ملازم با پذیرش احقيقت منصوص و الهی آن بزرگوار برای چنین مقامی نمی‌باشد. افزودن «اعتقاد به امامت و یا مرجعیت دینی مصادیق مشخصی از فرزندانش» را به تعریف شیعه نیز بایستی از قراین و شواهد دیگری جست‌وجو کرد، به علاوه اینکه پذیرش چنین قیدی مقبول تمامی فرقه‌های شیعی نیست.

همچنین روشن است که باور به عصمت امامان و اعتقاد همراه با تولاً و تبراً از آموزه‌های اصلی و مشترک همه مراتب و گروه‌های شیعی نمی‌باشد، گو اینکه بتوان از مجموعه این تعاریف، وجه مشترکی برای تمایز اعتقاد گونه‌های شیعی از غیر شیعی جست‌وجو کرده، بگوییم: «تشیع» عبارت است از: اعتقاد به افضلیت امام علی و برتری آن حضرت برای امامت و خلافت، چه به واسطه شایستگی شخصی و چه به واسطه تصریح و یا اشاره پیامبر صلی الله علیه و آله، و بر اساس آن، چتر تشیع را بر سر همه گروه‌های شیعه، به استثنای غالیانی که از حوزه مسلمانی نیز خارج شده‌اند، بگسترانیم. البته در این صورت نیز نه تنها مانع ورود برخی از فرقه‌های دیگر (همچون معترله بغداد) و چه بسا برخی از عالمان و محدثان اهل سنت به دایره تشیع نشده‌ایم، بلکه در تعریف خود از برخی معتقدات پایه و قوام‌بخش جمهور شیعه - که همان امامیه (ائمه عشیریه) اند که قوام تفکر خود را بر پایه اعتقاد به امامت و رهبری سیاسی - مذهبی امامان دوازده‌گانه و برخورداری این بزرگان از عنصر «عصمت» و «علم خدادادی» کرده‌اند^۱ - صرف نظر کرده‌ایم. طبیعی است که پذیرش چنین تعریف ناقصی از «تشیع»، برای آنان دشوار و غیرقابل قبول بنماید.

در مجموع، می‌توان گفت: از یک سو، اختلاف گرایش و انگیزه‌های ویژه گزارشگران و بی‌توجهی به سیر تطور عقاید شیعیان از یک سو، وجود گونه‌های متفاوت فرقه‌ای در مجموعه تاریخ و عقاید شیعیان از سوی دیگر، و نیز خلط بین مقومات و نشانه‌های تفکر شیعی و برجسته شدن برخی از نشانه‌ها و فروع اعتقادی به عنوان مقولات کلامی توسط برخی از گروه‌های شیعی و تفاوت مبانی آنان در جایگاه و وظایف مورد انتظار از امامان از جمله عواملی بوده‌اند که موجب اختلاف در تعاریف و دشواری در ارائه یک فهم روشن از شیعه و بیش از آن، در ارائه خاستگاه شکل‌گیری این جریان شده‌اند.

^۱- البته اینکه گفتیم اعتقاد جمهور شیعه به این معنا نیست که همه اندیشوران و نویسنده‌گان تشیع امامی نیز در این باره دیدگاه یکسانی داشته باشند، مسلم است که نه تنها متکلمان و دیگر عالمان شیعی در عصر غیبت درباره ماهیت و مقاد امامت و ویژگی‌های امامان همداستان نبوده‌اند، بلکه اصحاب خاص امامان نیز در عصر حضور، در این باره هم سخن نبوده‌اند؛ مثلاً، این اعتقاد که خلافت و امامت حضرت علی علیه السلام در تمام شئون آن (سیاسی، مذهبی و باطنی) امری انتصابی و الهی بوده و آن حضرت در واقعه غدیر از سوی پیامبر صلی الله علیه و آله به امامت منصوب شد و این امامت برای یازده تن از فرزندان وی نیز وجود دارد، از معتقدات اصلی و غالب تشیع امامی است. با این همه، نزد برخی از متفکران و نویسنده‌گان شیعی اثنا عشری خلافت امام علی و دیگر ائمه اطهار علیهم السلام به مفهوم در دست‌گیری حاکمیت سیاسی و قدرت ظاهری نبوده، بلکه معنای اصلی آن مرجعیت دینی و تفسیر دین و شریعت و هدایت مردم به سوی خدا و استحکام و انسجام پیوند بین خدا و بندگان بوده است و اگر امام علی علیه السلام در آغاز امر، موضوع خلافت خویش را پی‌گرفت و سخن از غصب حقوق خویش به میان آورد، بدان علت بود که وی شایسته‌ترین فرد در بین یاران پیامبر صلی الله علیه و آله برای مقام خلافت بود، و گرنه آن حضرت برای خلافت به مفهوم حاکمیت سیاسی از سوی پیامبر صلی الله علیه و آله منصوب نشده بود و امامان بعدی نیز هیچ‌گاه در پی به دست‌گیری خلافت نبودند و حتی از آن پرهیز نیز نمی‌کردند. (تفصیل چنین تگاهی را بنگرید: احمد قبانچی، خلافه الامام علی علیه السلام بالنص ام بالنصب. خلاصه‌ای از آن را نک. در: فصلنامه کتاب‌های اسلامی، ش ۱۵.) مرحوم شهید مطهری رحمة الله نیز ضمن تقسیم شئون و وظایف امام به مرجعیت دینی و علمی و امامت باطنی و امامت سیاسی، معتقد است: خلافت و رهبری دنیوی جامعه از شئون فرعی است و برای امامت با ملازمه عقلی ثابت می‌شود. (ر. ک: مرتضی مطهری، امامت و رهبری).

با این همه، کاربرد اصطلاح «شیعه» از کهن‌ترین و رایج‌ترین عنوانی بوده که برای پیروان و معتقدان به امامت حضرت علیه‌السلام و پی‌روی از راه و رسم عترت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآل‌هه مشهور شده است. ظهور این اندیشه مشترک را می‌توان در گروه‌های اصلی و موجود همچون امامیه، زیدیه و اسماعیلیه جست‌وجو کرد؛ گروه‌هایی که اندیشه مشترک آن‌ها پذیرش مرجعیت مطلق اهل بیت علیهم‌السلام به مفهوم عام و مطلق آن می‌باشد. البته امروز هنگام کاربرد این واژه – اگر بدون قرینه و به گونه مطلق بیاید – شیعه اثناعشری به ذهن متبار می‌شود. با این حال، ما با اسامی و القاب دیگری نیز برای مجموعه و یا دسته قابل توجهی از این گروه ممتاز سیاسی – مذهبی رویه‌رو بوده‌ایم. «رافضه» و «امامیه» را می‌توان از عنوانی مشهوری دانست که گاهی مترادف با شیعه شمرده شده و چه بسا اسباب خلط اصطلاحات فرقه‌ای را فراهم آورده‌اند. بنابراین، ضروری می‌نماید به ربط و نسبت این دو عنوان با اصطلاح شیعه بپردازیم:

عنوانی مرادف با «شیعه»

الف. رافضه

این نکته مورد انکار هیچ‌یک از پژوهشگران نیست که کاربرد «رافضه»^۱ به عنوان یک اصطلاح فرقه‌ای، از اصطلاحات متأخر و ظهور و رواج آن در پایان عصر اموی و پس از شکل‌گیری فرقه‌های بزرگی همچون شیعه، خوارج، مرجه و معتزله بوده است.^۲ دلیل روش آن اینکه شیعیان در روزگار حاکمیت سرکوبگر حزب اموی، و با همه تلاش سردمداران این حزب برای ساز کردن القاب سرزنش‌آور برای آنان (همچون «ترابیه»)، هیچ‌گاه به چنین لقبی متهم نمی‌شدند.

در عین حال، برخورداری این واژه از معنای ناپسند و حساسیت‌برانگیز برای قشر وسیعی از مسلمانان در دوره‌های بعدی^۳ و به احتمالی، وجود برخی از احادیث ساختگی علیه صاحبان این نام و نشان^۴ موجب شد که جمعی از مخالفان و معاندان تفکر شیعه، مجموعه فرقه‌های شیعی و حتی زیدیانی که چنین لقبی را علیه شیعیان ترویج

^۱ - ریشه لغوی این اصطلاح «رفض» و در لغت، به معنای ترک و رها کردن است. برای مثال، هنگامی که کسی جایی را ترک کند، می‌گویند: رَفَضَ فَلَانْ موضع کذا. «پراکندگی و از هم گسیختگی» نیز یکی از معانی رفض است. (ابوحاتم رازی، پیشین، ص ۲۷۰)

^۲ - ابوحاتم رازی، پیشین، بخش سوم، ص ۲۷۰. ابو حاتم رازی در این اثر، لقب «رافضه» را همانند شیعه، مرجه، قدریه و مارقه از القاب کهنه می‌داند که درباره آن احادیثی وارد شده است و نتیجه می‌گیرد که رافضه نیز در عرض شیعه و از فرق کهن، اصلی و پنج‌گانه‌ای است که دیگر فرق از او منشعب شده است. اما به نظر می‌رسد که گزارش وی ناظر به آن دسته از احادیث ساختگی و منسوب به پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآل‌هه باشد که بنابر اذعان خود وی، توسط مرجه مطرح شده‌اند. (همان، ص ۲۷۱) و روش ن است این دسته از اخبار علیه گروهی به نام «رافضه»، طرح و ترویج شده و به برخی از متون روایی اهل سنت نیز راه یافته است. (نک: ابن ابی عاصم، پیشین، ج ۱) از سوی دیگر، این موضوع خوشایند مذاق کلامی و فرقه‌ای برخی از فرقه‌نگاران متعصب نیز واقع شده و حتی بر اساس آن مجوز قتل شیعیان را نیز صادر کرده‌اند. (ابوحاتم رازی، پیشین، ص ۲۷۱) این مربوط به زمانی است که دشمنان فکری تشیع برای شکستن شیعیان از هیچ کوششی فروگذار نمی‌کردند. روش ترین دلیل آن نیز این است که خود ابوحاتم نه تنها اصطلاح «شیعه» را کهن‌ترین اصطلاح فرقه‌ای دانسته و رافضه را یکی از فرق انشعابی شیعیان بر می‌شمارد (همان، ص ۲۵۹)، بلکه خاستگاه ظهور این اصطلاح را نیز مربوط به حوادث سیاسی ایام صادقین علیهم‌السلام می‌داند. (همان، ص ۲۷۰ - ۲۷۱)

^۳ - برای بررسی این واژه به عنوان یک ناسزای فرقه‌ای به شیعیان نک: فضل بن شاذان نیشابوری، الایضاح، ص ۳۰۳ / مرتضی حسنی رازی، تبصرة العوام، تحقیق عباس اقبال، تهران، ۱۳۱۳، ص ۱۶۷، ۱۹۳ / نوبختی، پیشین، ص ۲۲ / مطهر بن طاهر مقدسی، البدأ والتاريخ، ج ۵، ص ۱۲۴ / محمد یمنی، عقاید الثلث و السبعین فرقه، ج ۱، ص ۴۴۷ - ۴۴۶ / رسول جعفریان، تاریخ تشیع در ایران، ج ۱، ص ۲۴ - ۲۷.

^۴ - نمونه‌هایی از آن را نک. در: بدراالدین الحوی (نویسنده معاصر زیدی)، من هم الرافضه، ص ۹، ۲۱، ۲۳، ۲۹. احادیث ساختگی علیه رافضه به بسیاری از کتاب‌های روایی اهل سنت راه یافته و این نویسنده از این‌ها مأخذ گرفته است.

می کردند، «رافضه» بنامند.^۱ مهم‌تر آنکه حتی از دیدگاه برخی، دوستی خاندان پیامبر، که مورد تأکید صریح قرآن و پیامبر صلی اللہ علیہ وآلہ بوده، نیز رفض و راضیگری تلقی شده است.^۲ درباره علت نام‌گذاری و نیز تاریخ و چگونگی شکل‌گیری این واژه نیز همانند بسیاری از اصطلاحات^۳ فرقه‌ای، دیدگاه یکسانی وجود ندارد. ابوحاتم رازی اصطلاح «رافضه» را برای شیعیان غیر زیدی دانسته، می‌گوید: «شیعه پیش از ظهور زید بن علی یک‌سخن بودند، و چون زید کشته شد، بخشی به جعفر بن محمد و به امامت او متمايل شدند، و چون زید را ترک کردند از سوی پیروان زید "رافضه" (ترک کننده) نامیده شدند». وی از قول اصمی نقل می‌کند که این اسم بعدها ویژه کسانی شد که در مذهب خود غلو کردند و کینه صحابه را به دل گرفتند.^۴

^۱- این نام‌گذاری را برای همه گروه‌های شیعی و از جمله زیدیان نک. در: ابوالحسن اشعری، پیشین، ص ۵ / عبدالقاهر بغدادی، الفرق بين الفرق، ص ۲۲ / اسفراینی، التبصیر فی الدین، ص ۳۵ / فخر رازی، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، ص ۳۵ / ملطی، التنبيه والرد، ص ۱۸ / تقی الدین احمد مقربی، الخطط المقربیه، ج ۳ / محمد یمنی، پیشین، ج ۱، ص ۴۴۶ و ۴۵۲ / عراقی عثمان بن عبدالله، الفرق المفترقة، تحقیق قوقلوی، آنکارا، ۱۹۶۱، ص ۳۰ / ابن قتبیه، المعارف، ص ۶۲۳ / ابن عبدربه، العقد الفرید، ج ۲، ص ۴۰۴.

^۲- نک: رسول جعفریان، پیشین، ج ۱، ص ۲۸ / عبدالجلیل قزوینی، کتاب النقض، ص ۲۱۸.

^۳- برای نمونه، «اعتزال» در لغت، به معنای کناره‌گیری است، اما درباره وجه تسمیه «معتلله» به این نام، با گزارش‌های مختلف و احیاناً متضاد ذیل رو به رو هستیم:

الف. نام‌گذاری آن‌ها به معتزله از این دلیل است که آنان با حضرت علی علیه السلام بیعت نکرده، از وی اعزال گزیدند. (سعد بن عبدالله اشعری قمی، پیشین، ص ۴ / علی سامي النشار، پیشین، ج ۱، ص ۳۷۶).

ب. چون واصل بن عطاء، رئیس و مؤسس مکتب معتزله، از مجلس درس حسن بصیری کناره‌گیری کرد و گوشهای جداگانه برای خود اختیار کرد. (عبدالکریم شهرستانی، پیشین، ج ۱، ص ۵۵).

ج. منشاً این نام‌گذاری، اعزال یکی دیگر از بنیانگذاران مکتب معتزله به نام عمرو بن عبید، از مجلس درس حسن بصیری بوده است. (ابوحاتم رازی، پیشین، ص ۲۷۴ / زهدی جار الله، المعتزله، ص ۱۰ به نقل از: ابن خلکان، وفيات الاعیان).

د. چون معتقد به اعزال صاحب گناه کبیره از مؤمنان و کافران بودند. (زهدی جار الله، پیشین، ص ۱۱ به نقل از: مسعودی، مروج المذهب).

ه. چون از قول امت درباره مرتكب کبیره کناره‌گیری کردند و یا اساساً چون از ملت اسلام کناره‌گیری نمودند. (عبدالقادر بغدادی، پیشین، ص ۱۱۸ / عراقی عثمان بن عبدالله، پیشین، ص ۴۶ / شهرستانی، پیشین، ج ۱، ص ۵۲).

و. چون از مجالس مسلمانان کنار رفتند. (ملطی، التنبيه والرد، ص ۳۶ / اسفراینی، پیشین، ص ۲۲).

ز. چون سران آن‌ها از علایق دنیوی کناره‌گیری کردند و به زهد و تقوی روی آوردند. (ابوزهره، تاریخ المذاهب الاسلامیه، ص ۱۱۸ - ۱۱۹).

ح. چون از بدعثه و دیدگاه‌های اهل بدعثه کناره‌گیری کردند. (ملطی، المنیه والامل، ص ۴).

ط. منشاً این نام‌گذاری نه دیدگاه‌های مزبور، بلکه بدین دلیل است که سخن معتزله در باب قضای و قدر همانند سخن فرقه «فروشیم»، از فرقه‌های بهودیان، می‌باشد و معنای لغوی «فروشیم» نیز در زبان آنان مرادف با مفهوم «معتلله» در زبان عربی می‌باشد. (احمد امین، فجر الاسلام، ص ۳۴۴ - ۳۴۵).

درباره خاستگاه شکل‌گیری و دیگر اسامی پسندیده و ناپسندیده این فرقه نیز تفاوت‌های چندی وجود دارند. (گردآوری این اختلافات را نک. در: زهدی جار الله، پیشین، ص ۹ - ۱۵). درباره منشاً نام‌گذاری «کمبانیه»، «مرجنه» و «قدربه» نیز با چنین مشکلی رو به رو هستیم. (به عنوان نمونه نک: ابوحاتم رازی، پیشین، ص ۲۶۳ - ۲۷۳، ۲۶۲ - ۲۷۲).

^۱- ابوحاتم رازی، گرایش‌ها و مذاهب اسلامی در سه قرن نخست هجری، ترجمه علی آقانوری، ص ۸۷

بیشتر گزارشگران - البته با اختلاف در جزئیات تاریخی^۱ - زمان پیدایش این واژه را به سال ۱۲۱ ه، سال خروج زید بن علی علیه هشام بن عبد الملک، خلیفه اموی، می‌دانند. بنابر گزارش این دسته، زید گروهی از یاران خود را، که پیمان شکستند و از او کناره گرفتند، «رافضه» نامید^۲ و یا بنا بر برخی نقل‌ها، آنان را با جمله «مرا رفض کردید» سرزنش نمود.^۳

اعتری نیز شاید با توجه به این داستان باشد که وجه تسمیه رافضه را به این لقب، رفض و رد امامت ابوبکر و عمر از سوی آنان دانسته و اعتقاد به امامت حضرت علی بر اساس تنصیص پیامبر صلی الله علیہ وآلہ و گمراء دانستن بیشتر صحابه به خاطر کنار گذاردن این نص را از ویژگی‌های آنان برشمرده است.^۴

شهرستانی می‌گوید: چون شیعیان کوفه قول زید را درباره جواز امامت مفضول و پرهیز وی از بدگویی و تعریف‌ش را از شیخین شنیدند، او را ترک کردند و به دنبال آن، «رافضه» نامیده شدند.^۵ بعضی نیز با برخی اختلافات جزئی، مخترع این نام را مغیره بن سعید می‌دانند.^۶

ابن مرتضی زیدی مذهب نیز ترک محمد «نفس زکیه» توسط اصحاب زید را یکی از عوامل این نام‌گذاری دانسته است.^۷

مقریزی خاستگاه تاریخی این عنوان را مخالفت دسته‌ای از شیعیان با فتوای زید بن علی مبنی بر منع لعن ابوبکر و عمر و نیز رفض رأی صحابه در مورد بیعت با ابوبکر و عمر را به عنوان خاستگاه تاریخی این نام‌گذاری گزارش کرده و در یک جمع بندی کلی، می‌گوید: روافق کسانی هستند که در حب علی و دشمنی خلفای ثلاث، عایشه و معاویه غلو می‌کنند.^۸ بنابراین تعریف، «رفض» و راضیگری موضوعی فراتر از یک عنوان خاص فرقه‌ای بوده است. جالب‌تر اینکه این عنوان توسط برخی از افرادی‌های اهل سنت، حتی بر دسته‌ای که به رفض عثمان و عیوب‌جویی معاویه و عمرو عاص پرداخته‌اند نیز اطلاق شده است. البته برخی از نویسنده‌گان زیدی نیز تلاش کرده‌اند تا انشعاب در اصحاب زید و رفض وی توسط پیروان صادق آل محمد صلی الله علیہ وآلہ وسماه را نه به خاطر مبنای اعتقادی آنان، بلکه به سبب ترس از حاکم اموی تحلیل کنند. بنابراین نگاه، ظهور چنین پدیده‌ای با استناد به پی‌روی از مکتب امام جعفر صادق علیه السلام و یا امتناع زید از سب و بیزاری شیخین بهانه‌ای بیش نبوده است.^۹ البته از دیدگاه

^۱- عموم گزارشگران اگرچه داستان زید را منشاً پیدایش این لقب می‌دانند، اما در اینکه چرا این دسته زید را ترک کردند و اینکه این لقب توسط خود زید و یا دیگران طرح شده باشد، هم‌دانستن نیستند. برای اطلاع از معانی و ریشه‌های تاریخی این اصطلاح نک: محسن المعلم، النصب والنوابض، ص ۵۵۸-۵۳۹.

^۲- محمد بن جریر طبری، تاریخ طبری، بیروت، مؤسسه الاعلمی، ج ۷، ص ۱۸۱ / ابن اثیر، الكامل فی التاریخ، ج ۵، ص ۸۹ / ابوالفرج اصفهانی، مقاتل الطالبین، ص ۱۳۶.

^۳- عبدالکریم شهرستانی، پیشین، ص ۱۳۸ - ۱۳۹ / عبدالقدار بغدادی، پیشین، ص ۳۵ / ابوسعید نشوان الحمیری، الحور العین، ص ۱۸۴ / محمد یمنی، پیشین، ج ۱، ص ۴۴۶. (برای نمونه، نک: محمدجواد مشکور، فرهنگ فرق اسلامی، ص ۲۰۰ / اسفراینی، پیشین، ص ۷۵ / فخر رازی، پیشین، ص ۵۲ / ابوالحسن اشعری، پیشین، ص ۴۹۱)

^۴- ابوالحسن اشعری، پیشین، ص ۱۵ - ۱۶، ص ۸۷. حاشیه‌نویس این کتاب نیز در یک داوری احساسی، علت این نام‌گذاری را «رفض دین» می‌داند. (همان، ص ۸۷).

^۵- عبدالکریم شهرستانی، پیشین، ج ۱، ص ۱۳۸.

^۶- سعد بن عبدالله اشعری قمی، پیشین، ص ۷۷ - ۷۸ / نوبختی، پیشین، ص ۶۲ / عباس اقبال، خاندان نوبختی، ص ۲۵۶ / محمدجواد مشکور، پیشین، ص ۲۰۰.

^۷- ملطی، پیشین، ص ۲۱. توجه به این نکته مفید است که اتهام شیعیان امامی (عموماً اثناعشری) به راضیگری از سوی زیدیان با حرارت بیشتری عنوان شده است.

^۸- تقی‌الدین المقریزی، پیشین، ج ۳، ص ۴۰۷.

^۹- بدالدین الحوئی، من هم الرافضه، ص ۱۸ - ۲۰.

آنان، این نام‌گذاری از طرف زید انجام شد^۱ و ادامه‌دهنگان رفض و راضیگری بعدی نیز نه شیعیان امامی، بلکه گروه‌های باطنی و قرامطه بودند.^۲

در مقابل قول مشهور، برخی اساساً ظهور لقب «رافضه» را با توجه به داستان زید، ساختگی دانسته و با استناد به کاربرد این واژه در محاورات قرن نخست، می‌گویند: این اصطلاح در نیمه نخست قرن اول و ایام حکومت معاویه و برای کسانی که به مخالفت سیاسی می‌پرداختند، کاربرد داشته است و نیز بنا بر برخی از احادیث شیعی، کاربرد این لقب بر اصحاب امام باقر (شہادت ۱۱۴، هفت سال قبل از قیام زید) شایع بوده است.^۳ صاحب این دیدگاه هیچ‌گونه شاهد تاریخی برای نظر خود ارائه نکرده است.

بنابراین، نمی‌توان دیدگاه مشخصی در مورد مصاديق مشخص این واژه به دست آورد: از یک سو، وجه تسمیه و نیز تعاریف گوناگون و متعددی برای این واژه ذکر شده و از سوی دیگر، به لحاظ مصدقی، گاهی بر برخی از فرق شیعی و گاهی بر همه فرق شیعی اطلاق شده است. شیعیان نیز برای آن معانی پسندیده و آرام‌بخشی همچون ترک باطل و پی‌روی از حق ارائه کرده‌اند.^۴ گاهی نیز مشروع ندانستن خلافت خلفای سه‌گانه، انتقاد از صحابه، قول به نص در امامت و حتی ابراز حب و علاقه به امام علی و اهل بیت علیهم السلام و از سوی دیگر، حتی عنوان دشمنی با معاویه نیز رفض دانسته شده است.^۵

به هر روی، کاربرد این اصطلاح فرقه‌ای در موارد زیادی مرادف با شیعه همراه با بار منفی (نظیر و هابی برای قشری از اهل سنت در کاربرد امروزی) بوده و بیش از همه به شیعیان امامی (اثناعشری) اطلاق شده است. از این‌رو، شیعیان نیز به خاطر قدح‌آمیز بودن کاربرد آن، دلخوری خود را از چنین اصطلاحی بیان کرده و احیاناً شکایت خود را از ملقب شدن به این عنوان سرزنش آور نزد امامان نیز برده‌اند. بعید نیست بتوان لقب «تواصبو» و «ناصبو» را، که به برخی از افراطی‌های اهل سنت اطلاق شده، نوعی مقابله به مثل و در پاسخ به این اصطلاح فحش‌گونه فرقه‌ای به حساب آورد. از این‌رو، شیعیان هیچ‌گاه از این لقب استقبال نکرده و آن را نوعی ناسرا تلقی نموده‌اند^۶ و یا گاهی برای آن معنای مورد پسندی ارائه کرده‌اند.^۷ شاید با توجه به شیوع این اتهام به عنوان واژه‌ای قدح‌آمیز بوده که امامان شیعه نیز برای خاطر شیعیان، برای این نام معنای مدح‌آور بیان کرده‌اند.^۸ همچنین به دلیل آنکه به مرور زمان، تشیع امامی یا اثناعشری مهم‌ترین و اصلی‌ترین نماینده تشیع بوده، نه تنها این لقب ویژه این

^۱ - همان، ص ۹.

^۲ - همان، ص ۱۱ - ۱۵.

^۳ - عرفان عبدالحمید، تاریخ الاسلام السیاسی الثقافی، مرکز الغدیر، ۱۴۱۷، ص ۷۱۷ - ۷۱۹.

^۴ - ابوحاتم رازی، پیشین، ص ۲۷۰ / ابن رستم طبری، دلایل الامامه، قم، منشورات رضی، ۱۳۶۳ ش، ص ۲۵۵.

^۵ - نک: رسول جعفریان، پیشین، ج ۱، ص ۱۹ به بعد.

^۶ - مرتضی حسنی رازی، تبصرة العوام، ص ۲۸. فضل بن شاذان نیشابوری (م ۲۶۰ ه) از محدثان و متكلمان امامیه و از اصحاب امام جواد و امام علی النقی و امام حسن عسکری علیهم السلام در اثر کهن الایضاح، در پاسخ به یک حدیث ساختگی علیه رافضه، که آنان را مشرک و مهدور الدم می‌داند، می‌گوید: «... ائمہ رأینا الشیعۃ الذین تسموّنہم ائمۃ الرافضۃ ائمۃ خالفوکم فی تفضیل علی ... - صلوات الله علیه - علی ابی بکر و عمر و لم یقولوا اَنَّ ابیاکر و عمر ترکا الصلاة و لا زنا و لا طلوا شربا الخمر و لا استحللا الحرام و لا لظلم. ائمۃ قالوا علی علیهم السلام افضل منهما و من غيرهما بسابقته و قرابته و صهره و نکایته فی المشرکین و علمه بكتاب الله و سنت رسوله. فإذا تفضیل علی علیهم السلام علی ابی بکر و عمر عندکم اعظم من نکاح الامهات و الاخوات ... فاذًا تفضیل علی علیهم شرک یقتل من قال به». (همان، ص ۳۰۳) برای نمونه ر. ک: عبدالجلیل قزوینی، پیشین، ص ۴۱۶.

^۷ - ابوحاتم رازی، پیشین، ص ۲۷۱.

^۸ - شیخ مفید، الاختصاص، قم، مکتبه بصیری، ۱۳۷۹ ق، ص ۱۰۴ - ۱۰۵ و نیز نک: عبدالله فیاض، پیشین، ص ۷۴ - ۷۵ / محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۸، ص ۹۶ - ۹۸ / فرات ابن ابراهیم کوفی، تفسیر فرات کوفی، ص ۱۳۹.

گروه به عنوان جمهور شیعه^۱ گردیده، بلکه همواره به عنوان روافض به ناسزاگرفته شده است. ناسزاگوبی مخالفان نیز عموماً متوجه این گروه بوده است.^۲

قابل ذکر است که پژوهشگران و نویسنده‌گان معاصر به استثنای افراد متعصبی که همواره بر طبل دشمنی‌های فرقه‌ای می‌کوبند، از کاربرد این اصطلاح برای شیعیان خودداری کرده، غالباً از عنوان «شیعه» استفاده می‌کنند. پیش‌بینی می‌شود با گذشت زمان، استفاده از این واژه برای تشیع بكلی به بوده فراموشی سپرده شود؛ همان‌گونه که شیعیان خردمند در عصر حاضر نیز هیچ گاه از اهل سنت با عنوان «ناسبی» یاد نمی‌کنند؛ زیرا در اهل سنت، به عنوان یک جماعت مذهبی نیز همواره افراد و گروه‌هایی بوده و هستند که به شیعه و تشیع به چشم دشمنی نگاه کرده‌اند و نوادری از آن‌ها دشمنی‌ها و بعض کور خود را به صحنه عمل نیز می‌کشانند. به خاک و خون کشیدن عزاداران سبط پیامبر صلی الله علیه و آله، که هر ساله نیز تکرار می‌شود، نمونه زنده آن است. با این‌همه، بیشتر افراد اهل سنت عداوت و کینه‌ای با خاندان پیامبر علیهم السلام، که قدر متیقّن آن ناصبیگری است، ندارند.

ب. امامیه

در نام‌گذاری و کاربرد این اصطلاح برای دسته‌ها و یا دسته‌ای خاص از شیعیان، معنای سرزنش‌آوری اراده نشده است، اما نمی‌توان در تاریخ ظهور و بروز و گستره مصاديق آن، دیدگاه روش و یکدستی ارائه کرد. شهرستانی این نام را ویژه گروه‌های غیر زیدی می‌داند که از زمان صادقین علیهم السلام به بعد شکل گرفته و اعتقادشان بر اساس باور به امامان معین و مشخص از سوی پیامبر صلی الله علیه و آله (نص جلی) استوار بوده و معتقدند: هیچ امری در اسلام مهم‌تر از تعیین امام نبوده است. وی بر مبنای تعریف خود، فرقه‌های «قطعیه»، «واقفیه»، «اسماعیلیه» و «اثنی عشری» را از زیرمجموعه‌های این اصطلاح به حساب می‌آورد.^۳

بر اساس یک تعریف دیگر، «امامیه» نام عمومی فرقه‌هایی است که به امامت بلافضل حضرت علی علیهم السلام و فرزندان او معتقد بوده، می‌گویند: جهان هیچ گاه از امام تهی نتواند بود و منظر خروج یکی از علویاند که در آخر الزمان ظهر می‌کند.^۴

در برخی از فرهنگنامه‌های فرق نیز «امامیه» عنوان کلی گروه‌های «زیدیه»، «اسماعیلیه» و «اثنی عشریه» به حساب آمده است.^۵

محسن امین عاملی، از عالمان بزرگ شیعی عصر حاضر، نیز عنوان «امامیه» را نامی عمومی برای زیرمجموعه‌های فرقه‌های شیعی همانند «اثنی عشریه»، «کیسانیه»، «زیدیه» و «اسماعیلیه» برمی‌شمارد.^۶

برخی از فرقه‌نگاران نیز دیدگاه‌های امامیه درباره امامت و فلسفه کاربرد این واژه را به گونه‌ای بیان کرده‌اند که نمی‌توان دیدگاهشان را به روشی منطبق بر یک فرقه خاص از شیعه دانست. برای نمونه، اشعاری پس از بیان اعتقاد فرقه‌های ۲۴ گانه راضی می‌گوید: «... و هم یدعون الامامیة لقولهم بالنص على امامۃ علی بن ابی طالب.»^۷ نشوان حمیری نیز «امامیه» را به گونه‌ای تعریف می‌کند که بتوان آن را با «زیدیه» تطبیق داد.^۸

^۱- به عنوان نمونه، نک. دیدگاه اشعری را در: ابوالحسن اشعری، پیشین، ج ۱، ص ۸۸ / ابن حزم، پیشین، ج ۴، ص ۱۵۷.

^۲- نک. محمد یمنی، پیشین، ج ۲، ص ۴۸۷ و نیز نک: تعبیر ابن تیمیه در منهاج السنّه.

^۳- عبدالکریم شهرستانی، پیشین، ج ۱، ص ۱۴۳ - ۱۵۴.

^۴- محمد ج Gowad مشکور، پیشین، ص ۶۷

^۵- شریف یحیی، معجم الفرق الاسلامیه، ص ۴۶.

^۶- سیدمحسن امین عاملی، اعیان الشیعه، ج ۱، ص ۲۱.

^۷- ابوالحسن اشعری، پیشین، ج ۱، ص ۸۸.

^۸- ابوسعید نشوان الحمیری، پیشین، ص ۱۸۱.

ابن مرتضی بر آن است که «علت نامگذاری این‌ها به امامیه آن است که آنان امام را همانند پیامبر صلی الله علیه وآلہ دانسته، همه امور دینی را به او واگذار می‌کنند و زمین و زمان را هیچ‌گاه از امامی که امور دین و دنیا را سامان بدهد، خالی نمی‌دانند».۱

برخی دیگر وجود نص نبوی بر اساس عقیده امامیه بر گرد امام دانسته و این موضوع را انگیزه این نامگذاری نیز بیان می‌کنند.۲

با این‌همه، تعداد قابل توجهی از نویسنده‌گان شیعی و غیرشیعی این عنوان را ویژه شیعه اثنی عشریه دانسته، بر آنند که متبادر از این اصطلاح پس از عصر امامان شیعه تنها شیعه اثنی عشریه بوده است.۳

نوبختی و قمی از کهن‌ترین فرقه‌نگاران و از نزدیک‌ترین نویسنده‌گان به عصر حضور امامان شیعه، در بررسی اختلافات شیعه پس از رحلت امام حسن عسکری علیه السلام، به فرقه‌ای با نام «امامیه» اشاره می‌کنند. گزارش این دو در بررسی عقاید این فرقه، به ویژه درباره شرایط و مصاديق امامت، درست همان عقایدی است که بعدها از مختصات عقاید شیعیان اثناعشری گردیدند.۴ شیخ مفید، متکلم بر جسته شیعی در قرن چهارم و پنجم، نیز در یکجا لقب «امامیه» را لقبی عمومی برای کسانی می‌داند که معتقد به وجوب امامت همراه با اعتقاد به عصمت و منصوص بودن امامت هستند و اختلاف در مصاديق امامان را موجب خروج از امامی بودن نمی‌دانند. با این حال، در جای دیگر، ویژگی‌هایی که برای مشترکات امامیه بر می‌شمارد حکایت از این دارند که مراد وی از «امامیه» همان اثنی عشریه می‌باشد. وی نه تنها امامیه را از رقبای فکری زیدیه برمی‌شمارد و امامت را بر خلاف زیدیان، مختص نسل امام حسین علیه السلام می‌داند، بلکه صریح‌تر از آن می‌گوید: «و اتفاق‌الامامیة على أن الائمة بعد الرسول اثنى عشر اماماً».۵

با جستجو در سیر تاریخی رواج این اصطلاح، کاربرد آن توسط فرقه‌نگاران و رجال شناسان نیز روشن‌تر می‌شود. در گزارش و تحلیل دکتر عبدالله فیاض، یکی از شیعه پژوهان معاصر، درباره ظهور و کاربرد این اصطلاح تا آغاز عصر غیبت صغرا چنین آمده است: پیش از وقوع غیبت در سال ۲۶۰ هـ، برخی، بعضی از شیعیان را به عنوان امامیه‌ها وصف نموده‌اند؛ مانند علی بن اسماعیل تمّار که شیخ طوسی (م ۴۶۰ هـ) در مورد او چنین گفته است: «او و نخستین کسی بوده که از مذهب امامیه سخن گفته است».۶ طبق مشهورترین روایات، علی بن اسماعیل در زمان هشام بن حکم - که در سال ۱۹۹ هـ فوت کرده - زندگی می‌کرده است. همچنین محمد بن خلیل بن جعفر، معروف به «سگاک»، دوست و همنشین و شاگرد هشام بن حکم نیز از آن جمله‌اند. محمد بن خلیل یک امامیه بوده و دارای کتابی در تشبیه است.۷ اگر وفات هشام بن حکم تحقیقا در سالی که ذکر کردیم باشد، چنین

^۱- ابن مرتضی، پیشین، ص ۹۳، ۲۱.

^۲- نک: ملطی، التنبيه والرد، مقدمه محمد زاحد الكوثری، ص ۴.

^۳- بنگرید: سمعانی، الانساب، ج ۱، ص ۲۴۴ / ابن خلدون، تاریخ ابن خلدون، ج ۱، ص ۲۰۱ / دهلوی، مختصر التحفة الاثنی عشریة، ص ۲۰ / ملطی، التنبيه والرد، تعلیقات محمد زاحد الكوثری، ص ۱۸ / کاشف الغطاء، اصل الشیعه و اصولها، ص ۹۲ / شریف یحیی، معجم الفرق الاسلامیه، ص ۱۹ و ۴۶ / محمد یعنی، پیشین، ج ۲، ص ۴۸۷ / فخر رازی، تلخیص المحتضن، ص ۴۰۸ / ابوسعید نشوان الحمیری، پیشین، ص ۱۸۱. این کتاب نیز اختلاف امامی و زیدی را در این می‌داند که امامیه امامت را تنها در امامان از نسل امام حسین علیه السلام صحیح می‌دانند، اما زیدیان معتقدند: امامت باید از نسل فاطمه و از نسل امام حسن علیه السلام نیز صحیح باشد. همچنین نک: ابو زهره، تاریخ المذاهب الاسلامیه، ص ۴۴.

^۴- ابوسعید اشعری قمی، پیشین، ص ۱۰۲.

^۵- شیخ مفید، العیون والمحاسن، ج ۲، ص ۹۱.

^۶- شیخ مفید، پیشین، ۴ - ۷.

^۷- ابن ندیم، الفهرست، چاپ نجف، ۱۹۶۰، ص ۱۱۳.

^۸- ابن داود حلی، الرجال، تهران، ۱۳۴۲، ص ۳۱۰.

برمی‌آید که حدوداً در قرن دوم ه گروهی وجود داشته‌اند که به «امامیه» معروف شده‌اند، اما ترجیحاً اعتقاد دارم که اصطلاح «امامیه» در آن زمان معروف و شایع نبوده است. و اینکه طوسی و ابن داود حلبی، از علمای قرن هفتم، بر علی تمار و سکاک اصطلاح «امامیه» اطلاق نموده‌اند، به خاطر این است که آن دو از شیعیان و پیروان اهل بیت علیهم السلام بوده‌اند و یا اینکه اصطلاح «امامی» یا «شیعی» در آن زمان به یک معنای واحد بوده است. در مورد حبیب بن اویس و ابو تمام طائی (۲۳۱ ه) چنین نقل شده است که آنان امامی و دارای مدائیح بسیار در حق اهل بیت علیهم السلام بوده‌اند.^۱

نجاشی (م ۴۵۰ ه) هنگام ترجمه‌اش از علی بن عبدالله بن حسین بن علی، در مورد او چنین گفته است: «او زاهدترین آل ابوطالب و عابدترین زمان خود بوده است. او همه چیز خود را به موسی علیه السلام و رضا علیه السلام اختصاص داد و با یاران امامیه در ارتباط بود.»^۲ به دلیل آنکه رحلت امام رضا علیه السلام در سال ۲۰۳ ه بوده است، در وهله اول، چنین برمی‌آید که گروهی از شیعه معروف به «امامیه» در آغاز قرن سوم ه وجود داشته‌اند.

«سعد اشعری در وصف گروهی از شیعه، که امامت محمد بن علی الجواد علیه السلام (شهادت ۲۲۰ ه) را پذیرفتند، چنین می‌گوید: «آن‌ها پیرو وصیت و شرع اصلی بودند». بنابراین، می‌توانیم آن‌ها را پیشینیان امامیه و یا جعفریه و یا قطعیه معرفی نماییم، اما تا زمان وفات امام جواد علیه السلام به این اسم نامیده نشده بودند.

پس از وفات امام جواد علیه السلام یاران و اصحابی که بر امامتش باقی و استوار بودند، امامت فرزندش و وصی او - یعنی علی بن محمد - را پذیرفتند و همین طور تا زمان وفات علی بن محمد ادامه دادند و چون رحلت امام علی بن محمد معروف به «هادی» علیه السلام در سال ۲۵۴ ه و نیز او از جمله امامان دوازده‌گانه و وصی پدرش بود، از این‌رو، شیعیان او بودند که بعدها به «امامیه» معروف شدند، اگرچه در زمان حیات او به این نام معروف نبودند. پس از رحلت امام هادی علیه السلام امامت به فرزندش حسن علیه السلام، که به «عسکری» معروف بود، منتقل گردید. سعد اشعری می‌گوید: «کلیه یاران علی بن محمد علیه السلام امامت فرزندش حسن بن علی علیه السلام را پذیرفتند و چون رحلت امام حسن عسکری علیه السلام در سال ۲۶۰ ه بود، از این‌رو، شیعیان او تا آن تاریخ به «امامیه» معروف نشده بودند.»^۳

بنابراین تحلیل، بسیار طبیعی می‌نماید که اراده مفهوم «شیعه اثناعشری (دوازده امامی)» از کاربرد اصطلاح «امامی» مربوط به زمانی باشد که دوازده امام و پیروان آن‌ها وجود خارجی و تاریخی پیدا کرده باشند. از این‌رو، ملاحظه می‌کنیم فرقه‌شناسان کهنه همچون نوبختی و سعد اشعری در گزارش‌های خود از فرقه‌های شیعی پس از رحلت امام حسن عسکری علیه السلام و آغاز غیبت صغراً، عنوان «امامیه» را ویژه گروهی می‌دانند که پس از رحلت امام یازدهم به وجود آمد و به حضور امام دوازدهم (عج) و غیبت آن بزرگوار معتقد بود؛^۴ همان گروهی که

^۱- همان، ص ۹۸.

^۲- همان، ص ۱۹۴.

^۳- نک: عبدالله فیاض، تاریخ الامامیه و اسلافهم من الشیعه، ص ۷۷ - ۷۹.

^۴- ابوسعید اشعری قمی، پیشین، ص ۱۰۲ / نوبختی، پیشین، ص ۹۰. شهرستانی ضمن بحث در مورد شیعه دوازده امامی که به رحلت امام موسی کاظم علیه السلام اعتقاد پیدا کردد و «قطعیه» نامیده شدند، چنین می‌گوید: «امامت را به سوی فرزندانش راندند، طوری که بعد از موسی کاظم علیه السلام به امامت فرزندش علی الرضا علیه السلام اعتقاد داشتند، پس از او محمد تقی جواد علیه السلام و بعد علی بن محمد نقی که مرقدش در قم است (معروف این است که مرقد ایشان در سامراء عراق است)، سپس حسن عسکری الزکی علیه السلام و بعد از او محمد تقی منظر علیه السلام که از دوازدهمین می‌باشد و این طریق دوازده امامی (اثنی عشری) در این زمان است.» (عبدالکریم شهرستانی، پیشین، ج ۱، ص ۱۵۰).

از آن به بعد با عنوان «امامیه» و به تدریج، «اثنی عشریه» شناخته شد؛^۱ همان‌گونه که بنابر گزارش شریف مرتضی و سخن شیخ مفید، «هیچ‌یک از فرقه‌های مورد ذکر (فرقه‌های پس از رحلت امام حسن عسکری علیه السلام) در این زمان - یعنی ۳۷۳ ه - وجود خارجی ندارند، جز امامیه اثنی عشریه که به امامت ابن حسن، که به اسم رسول خدا نامیده شده، معتقدند و بر زندگی و بقای ایشان تا زمان قیام او به شمشیر باور و اعتقاد دارند.»^۲

طرفه آنکه اصطلاح «امامیه» تا شروع غیبت امام دوازدهم، از نشانه‌های ویژه هیچ‌بک از دسته‌های شیعی نبوده و غیبت را می‌توان به مثابه ریشه و خاستگاه اصلی این عنوان به حساب آورد. البته این اصطلاح در نوشتارها و محاوره معاصران نیز هیچ‌گاه برای گروه‌های شیعی همانند «اسماعیلیه» و «زیدیه» به کار نمی‌رود و کاربرد آن ویژه شیعیان اثناعشری می‌باشد که حجم بیشتر شیعیان را نیز تشکیل می‌دهند.^۳

گفت‌و‌گو با حجت‌الاسلام رسول جعفریان

درباره تشييع اعتقدالی

هفت آسمان / شماره بیست و دوم / دوشنبه ۳۰ شهریور ۸۳

بحث را با آنچه به نظرشما ضرورت‌های پژوهش در حوزه تشييع است شروع می‌کنیم.

۰ مقصود از ضرورت چیست؟ باید ببینیم چه کسی ضرورت را به کار می‌برد؟ یک عالم شیعه معتقد به ترویج تشييع یا یک مرجع تقلیدی که وظیفه اش حراست و حفاظت از کلیت مذهب تشييع است؛ یا یک استاد دانشگاه به سبک امروزی که معمولاً در پی نقاط کور در موضوعات مورد پژوهش می‌گردد و علاقه مند است تا خلاصهای تحقیقاتی را پر کند یا حتی از نگاه یک مبلغ مذهبی معمولی که دلش می‌خواهد با یک آگاهی بیشتری در عرصه

^۱ . البته این به معنای فراموشی و انکار آن دسته از احادیث مشهور پیامبر صلی الله علیه و آله در اشاره به خلفای اثنا عشر پس از خودش و نیز برخی از روایاتی که از امامان شیعه، به ویژه امام جعفر صادق علیه السلام درباره امامان و اوصیای دوازده‌گانه و حتی معرفی نام آن‌ها رسیده، نیست. گواینکه احادیث پیامبر صلی الله علیه و آله در باب خلفای اثنا عشر در قرون نخست از شهرت ویژه‌ای برخوردار بوده، اما ذهنیت مخاطبان این احادیث هیچ‌گاه متوجه آنچه بعداً به عنوان امامان دوازده گانه شیعه شناخته شدند، نبوده است. شاید این ابهام در مصاديق خارجی و عدم توجه به پیامد قوت‌بخش آن برای تفسیر شیعی بود که به ترویج این‌گونه احادیث عمده‌تا در بین محدثان اهل تسنن دامن زد و احیاناً برخی از آن‌ها در تلاشی ناموفق در پی آن بودند که این احادیث را با احتساب برخی خلفای اموی و یا عباسی با خلفای راشدین منطبق کنند؛ احادیثی از این دست از طرف امامان علیهم السلام نیز رسیده و آن بزرگان ضمن اشاره به موضوع امامان و اوصیای دوازده‌گانه، گاهی اسامی و خصوصیات آن‌ها را نیز روشن کردند. (محمد بن یعقوب کلینی، اصول کافی، ج ۱، ص ۵۲۵ - ۵۳۵) با این حال، این احادیث نیز داستان ویژه خود را دارند؛ چرا که به سادگی نمی‌توان صدور این احادیث را در فضای همگانی جامعه و به صورت علنی و آن هم در جو تقویت‌زده آن روزگار پذیرفت. طبیعی بود که امامان علیهم السلام با توجه به شرایط سخت سیاسی و حساستی خلفاً، نتوانند به طور علنی مصاديق خارجی امامت را با نام آن‌ها روشن کنند، بلکه این کار صرفاً برای عده خاصی و به عنوان اسرار غیر قابل فاش انجام می‌شده است. از این‌رو بود که گاهی حتی برخی از اصحاب خاص امامان پس از درگذشت هر یک از امامان، به ویژه از عصر صادقین علیهم السلام به بعد، در تعیین مصادق واقعی امام، دچار حیرت و اختلاف می‌شوند. و نیز شاید عدم نقل این‌گونه احادیث در کتاب‌های حدیثی قرن سوم و عصر حضور امامان و از طرفی، طرح آن‌ها در جوامع حدیثی پس از عصر حضور و شروع غیبت صغراً نیز به همین دلیل بوده است. با این‌همه، اثبات برخی از جزئیات و جریان‌های تاریخی و موضوعات مورد اختلاف به وسیله احادیث از قوت چندانی برخوردار نیست.

^۲ - شریف مرتضی، الفصول المختاره، ص ۳۱۸.

^۳ - ابو فرج عبدالرحمن بن جوزی، تلبیس ابلیس، قاهره، ۱۹۲۸، ص ۲۲ / عبدالله فیاض، پیشین، ص ۹۵.

تشیع قدم بردارد و تبلیغ بکند. طبعاً آنچه به ما مربوط می شود دید و منظر یک مورخ است. از این زاویه باید دید کدام بخش از تاریخ شیعه، چه از لحاظ کلامی و فرقه ای و چه از لحاظ تاریخی ناشناخته و مجھول مانده است. البته معتقدم که برای کسانی که در بخش های تبلیغ و حفاظت از تشیع گام بر می دارند نیز انجام این تحقیقات به عنوان تحقیقات پایه ای ضروری است؛ یعنی آنها باید بر اساس این تحقیقات برنامه هایشان را تنظیم کنند، دستورالعمل هایشان را تدوین کنند یا اصول کاریشان را مشخص کنند.

در واقع، بخش های زیادی از تاریخ شیعه ناشناخته است. حتی شاید بشود گفت که بخش هایی از آن برای همیشه ناشناخته خواهد ماند، به خاطر این که بسیاری از آنها فعالیت هایی مخفی و در پس سپر تقهیه بوده است. گاهی دو نسل، سه نسل، حتی گاهی دویست سال، سیصد سال بخش هایی از جوامع شیعی مجبور به پنهان کاری بودند، از این رو بخش هایی از آثارشان کلا از بین رفته است. شاید برای نمونه بتوان به تشیع حلب در قرون چهارم تا ششم اشاره کرد که امروزه ما برگ های بسیار اندکی از آن را در دست داریم، به دلیل این که بعد از دولت ایوبیان، دولت ممالیک و بعد هم دولت عثمانی آمدند. اینان هفتتصد، هشتتصد سال بر تاریخ و میراث حلب شیعی تسلط داشته اند. و این باعث شده آثار شیعه به مرور از میان برود. خیلی از بخش ها هست که به نظرم مجھول است. ما فقط امیدواریم که بتوانیم برای یک بخش خاصی کارهایی را انجام بدھیم، آن هم با روش هایی که ابداعی و امروزی باشد. سعی می کنیم از اصول زبان شناختی بهره بگیریم. ممکن است اینها حقیقت یک دوره یا مقطوعی را روش بکند. نالمید نیستیم از این که بشود به هر حال بخش هایی را روش کرد، ولی این توفیق در گرو این است که روش هایمان را مقداری امروزی تر بکنیم. رسم ما تاکنون این بوده که فقط از منابع مکتوب تاریخی استفاده بکنیم، از روش دیگری استفاده نمی کردیم، فقط دنبال این بودیم که ببینیم در منظمه این جزوی چه چیزی آمده، در کامل این اثیر چی نوشته؟ تازه اگر یک نسلی کمتر در خط اصلی تشیع بوده خیلی به آن توجه نداشتیم. همیشه دنبال این بودیم که از عبارات صریح تاریخی استفاده بکنیم، در حالی که روش های امروزی بهتری هم هست. می خواهم بگویم بخش هایی که امکان کار کردن در آنها هست با توجه به این روش ها افزایش پیدا می کند، مثلاً ما هنوز روی اسامی خانواده های شیعه و تطور آنها کار نکرده ایم. شاید اگر روی این اسامی کار می کردیم به خوبی می توانستیم دوره هایی را شناسایی کنیم و نشانه هایی از آنها را پیدا بکنیم. ما هنوز فهرست مخطوطاتی که از آثار شیعه هست و محل هایی که اینها کتابت شده و رویش کار شده، اینها را به درستی نمی شناسیم، در حالی که اگر از مخطوطاتمان و محل کتابت اینها یک فهرست جامعی داشتیم می توانستیم دوره هایی را به خوبی روش بکنیم. ما الان اطلاعاتی راجع به یک دوره هایی از فعالیت و حضور شیعه داریم، اما درباره بخش هایی اصلاً نمی دانیم چه آثاری از آنها هست و طبعاً ضرورتش را هم نمی توانیم بفهمیم، یعنی این هم یک دشواری دیگر هاست. مدت ها می گذرد تا بفهمیم برای نمونه، جاسب در نواحی مرکزی ایران یکی از مراکز تشیع بوده است، مثلاً در قرن پنجم، ششم، چند نسخه خطی از نهایه یا غیر آن داریم که مثلاً در جاسب تالیف شده است، ولی امید می رود که حتی بشود برای همین شهر کوچک دقیقاً در قرن پنجم یا ششم یک حوزه علمیه درست کرد، یا حتی برای بعضی از شهرهایی که از این هم کوچکتر است؛ به خاطر وجود بعضی از مزارهای شیعی. ما یک جدول درستی از مزارهای شیعه برای شناخت تاریخ تشیع نداریم، ولی به عنوان مثال عرض می کنم که راجع به نویسنده کتاب الاستغاثة، ابوالقاسم علی بن احمد کوفی، نجاشی قید می کند که وی مثلاً در شهری به نام کرمی یا گرمی در اطراف شیراز دفن است، که پنج فرسخ با فسا فاصله دارد. این جمله نشان می دهد که در قرن سوم تا قرن پنجم که نجاشی در آن می زیسته، آنجا محل زیارت بوده و شیعه ها به آنجا می رفته اند، شیعه های غالی هم می رفته اند، چون به هر حال گرایش های صاحب الاستغاثه از نوع گرایش های غلوآمیز است، و اینها را ما هنوز نمی شناسیم، چون در واقع یک جدول درست و حسابی از آن مزارها در اختیار

نداریم و حتی محل های مهاجرت سادات را به خوبی نمی شناسیم. من طی سال ها کارهای محدودی در تاریخ تشیع کرده ام، اما از لحاظ فرقه ای یا کلامی اطلاعات چندانی ندارم که خدمت شما درباره ضرورت کار در پیرامون آنها مطلبی را عرض کنم.

حالا فرضًا این کارها را کردیم، به کجا می خواهیم برسیم، یعنی ضرورت مطالعه این همه مزارها و شهرها چیست؟

۰ شما در تحقیقات آکادمیک و دانشگاهی هیچ وقت این سؤال را نمی بینید و نمی برسید، ولی در حوزه علمیه جای این پرسش هست. همانطور که گفتم مفهوم ضرورت برای یک استاد چیزی است و برای یک مرجع تقلید به شکل دیگری. این که این تحقیقات و قدم گذاشتن در این وادی های پردامنه چه تأثیری روی بینش و کوشش ما دارد، بحثی است که مستقلا باید به آن بپردازیم. اما در باب ضرورت فقط این نکته را عرض می کنم که ما باید در واقع در یک مرحله روی مسئله ای یا مقطعی کار کنیم تا بتوانیم ضرورت پژوهشی آن را بفهمیم. از ابتدا نمی توانیم یک برنامه ریزی جامع داشته باشیم. در واقع برنامه ریزی در این باره، برنامه مؤسسه ای نیست. یک پژوهشگر از دل یک کار به کار بعدی می رسد. الان هم برایش قابل پیش بینی نیست که به کجا می رسد. مثلاً شما همه نسخ خطی نهایه را می شناسید و می بینید فرضًا اسم جاسب ده بار تکرار می شود، یا حتی اسم روستاهای قم مثلاً تکرار می شود، تا به اسم روستاهای قم در تاریخ قم می رسیم ضرورت دیگری در ذهن ما مطرح می شود. ما اسامی روستاهای قم را هنوز طبقه بندی نکرده ایم، چون بسیاری از اینها به اسم رؤسای قبیله اشعری است. طبقه بندی همین اسامی روستاهای می تواند به ما کمک کند تا بفهمیم که حضور شیعه های اشعری در این آبادی ها تا چه اندازه بوده و چقدر عمق داشته است. هر چقدر قدم برمی دارید راه های تازه ای باز می شود، از اول تصویر روشنی وجود ندارد.

من زمانی راجع به کشف الغمة کار می کردم، آمدم نسخه های کشف الغمة را از لای فهرست های مختلف در آوردم، بیشتر این نسخه های خطی از پیش از صفویه باقی مانده است، نسخه های خطی بعد از صفویه آنقدر نیست. اینها نشان می دهد که این کتاب در جامعه شیعه پیش از صفوی نفوذ زیادی داشته است، بعد که می روید و بینش های مطرح در آن کتاب را می بینید می توانید میزان رواج این بینش ها را در جامعه شیعه و حتی سنتی آن زمان ارزیابی کنید. یعنی در دل کار می شود آرام آرام، کارهای دیگری را درآورد، ولی این که فکر کنید می شود نشست و طرحی را برای ضرورت کار و ابعاد آن تنظیم کرد، به نظرم خیلی کار دشواری است. من در ادامه گفتگو هر جایی که به ذهنم برسد یک فضایی خالی برای تحقیق وجود دارد که می شود در آن زمینه کار کرده، عرض خواهم کرد. ولی در واقع این طرح ها ذهنی است، در عمل باید عده ای را از نزدیک و به طور مداوم با این سنت درگیر بکنیم، یعنی اینها تعمق و تأمل کنند. ما دیگر از سطح تحقیقات عمومی گذشته ایم، حرف های عمومی را زده اند، یعنی شما وقتی که می خواهید موضوعی را به دانشجویی که علاقه مند به کار در زمینه تشیع است به عنوان پایان نامه بدھید، دیگر نباید تشیع در دوره تیموری، تشیع در دوره سلجوقی، تشیع در دوره آل بویه و از این قبیل موضوعات را پیشنهاد دهید. اینقدر این کلیات گفته شده که دیگر کار جدیدی از آنها در نمی آید، تحقیقات باید به مجاری ریزتر و عرصه های خیلی کوچکتر هدایت شود. زمانی بحث محمد بن بحر رهنسی مطرح بود، شما حتماً آثارش را دیده اید، محمد بن بحر رهنسی حوالی ۲۷۰ قمری در رهنه کرمان بوده است، شما تصور بفرمایید که در اوآخر قرن سوم کسی در رهنه کرمان بیش از سی جلد کتاب دارد که در پیرامون تشیع امامی خالص است و قطعه های زیادی از کتاب هایش مثلاً در آثار صدوق و دیگران بر جا مانده است. ابوالقاسم کوفی هم کتابی در ره او نوشته است. خوب شما باید بررسی کنید که او در آنجا چه کار می کرده است؟ حتماً استادی و شاگردی داشته، کسانی در اطرافش بوده اند. باید دید که قطعه های باقی مانده چه نوع بینشی را نشان

می دهد، شما یک مرتبه می توانید از کارروی محمد بن بحر رهنی یک حوزه علمیه بسیار مفصلی در رهنه کرمان در اوخر قرن سوم، یعنی در غیبت صفوی بازسازی کنید؛ موضوعاتی که در ذهن این آدم بوده و راجع به آنها نوشته الان چقدر اهمیت دارد؟ تحلیل کتاب هایی که درون جامعه شیعه تا قبل از قرن ده نوشته شده خودش راهیابی به تاریخ تشیع است، یعنی شما فهرست مؤلفات را کنار هم بگذارید و برداشت تاریخی از آن بکنید. الان این تحقیقات در غرب خیلی معمول شده، یعنی رفتن به سراغ نکات ریز. تحقیقات ما هنوز در حد همان تشیع در دوره تیموری و از این قبیل مانده و متأسفانه از آن تجاوز نکرده است.

کاری که الان می توانیم انجام بدهیم این است که کارهای دیگران را در این زمینه خوب فهرست کنیم. اما این هیچ وقت به معنای این نیست که کارهای آینده به همان عرصه ها محدود شود. فرض کنید که مثلاً کربن تمام تلاش نشان دادن وجود معنوی و جنبه های عرفانی تشیع بود، حتی تا کاهش تشیع به حد تشیع شیخی یا چیزی شبیه آن، ولی در تاریخ همیشه دنبال این جنبه می گردد، مثلاً می توان راجع به صحیفه سجادیه و ادبیات دعا کار کرد. این هم یک زمینه است. هنر یک پژوهشگر این است که از کلیات بگذرد و وارد فضای جدیدی بشود. در عالم ادبیات، می گویند که ادبیان سه سطح دارند: آنها بی که خلاقند و در هر قرنی ممکن است از اینان یک یا دو نفر بیشتر ظهر نکند؛ آنها بی که در واقع ادامه دهنده راه آنها هستند، ولی فقط یک محدوده ای را در امتداد آنها طی می کنند. و عده ای درجه سه هستند که اصلاً خلاقیت و ابتكار برایشان معنا ندارد. آنها فقط مصرف کننده هستند و دستاوردها را به تode های مردم منتقل می کنند. در سینما هم همینطور است، یعنی عملایک روشنی را کسی ابداع می کند، در مرحله بعد کسانی ابداعاتی کنار این روش دارند، در مرحله سوم فقط یک سری مصرف کننده هستند. در تاریخ هم همین حالت هست، بالاخره ممکن است آدم هایی داشته باشیم که دوباره همان مسیری را که «کامل شبی» یا مثلاً «کربن» رفته اند ادامه بدهند، وجود جدیدی را دنبال کنند، حتی متن عرفانی تازه ای پیدا کنند، متن دعایی تازه ای را پیدا کنند و منتشر بکنند، اما یک استاد بر جسته آن است که واقعاً فضای تازه ای را بیابد و پدید آورد. برای مثال الان ما تا به حال در تاریخ از متون فقهی استفاده نکرده ایم، به این معنا که کتاب های فقهی خودمان را مبنای تاریخ تمدن اسلامی و تاریخ شیعه قرار نداده ایم، مثلاً یکی از استادان این اواخر به من می گفت: من می خواستم تاریخ تمدن عمان را بنویسم، خوب عمان اصلاً چقدر متن تاریخی دارد؟ چیزهایی اندک از صدر اسلام دارد، که قابل توجه نیست. گفت تصمیم گرفتم یک کتاب فقهی پنجاه جلدی از خوارج را که مربوط به قرن پنجم بود مبنای کار قرار دهم؛ تمام آرای فقهی آن را که به نوعی با تفکر اجتماعی و تمدنی قابل تطبیق بود استخراج کردم، اینها کلیدوازه های من برای نوشتمن یک تاریخ تمدن اسلامی شد: تاریخ تمدن عمان بر پایه یک کتاب فقهی.

شبیه این کار در بخش های دیگر ممکن است حتی در کتاب های حدیثی؛ مثلاً بولت بر اساس تاریخ جرجان یک تاریخ سیاسی اجتماعی فرهنگی برای مسلمانانی که نه در مرکز اسلام، بلکه در حاشیه و مرزها زندگی می کردند، نوشته است. برای نمونه می گوید این که شما می بینید در یک روایتی داریم که می پرسد آیا برای حمام رفتن باید لنج بست یا نه، این نشان می دهد که مربوط به دوره ای است که مسلمان ها به ایران رسیده اند، در ایران حمام های عمومی بود و اعراب اصلاً این حمام ها را ندیده بودند، تازه این پرسش برایشان پیش آمد که حالا باید با لنج به این حمام ها رفت یا نه؟ من تا به حال ندیده ام کسی تاریخ، و تاریخ حدیث را با این دید دنبال کرده باشد، البته الان در تحقیقات مستشرقان کمobiش اینها باب شده است، مثل مقاله کلبرگ راجع به احکام ولدالزنا در فقه شیعه، شما فکر می کنید دارد بحث فقهی می کند؛ ولی در کل در پی نگرش تاریخی شیعه در یک عرصه خاص است. حتی در بحث های راجع به ارث زن و مرد، این که وقتی خانواده ای فقط یک دختر داشته باشد، همه ارث والدین به او می رسد یا نصفش؟ این تفاوتی که بین شیعه و سنی هست و این بحث که آیا واقعاً اعتقاد به

حضرت زهرا(س) مثلا در این قصه تأثیری داشته یا نداشته است. شما همین الان می توانید یک طرح عظیمی را شروع بکنید راجع به فقه شیعه و این که در هر دوره ای مسائل مهم آن چه مسائلی و به چه شکلی بوده است؟ همین چند روز پیش من راجع به حج نگاه می کردم، مثلا در قرن یازدهم و دوازدهم، چقدر رساله های فقهی ای وجود دارد که می توان تاریخ حج را از آنها به دست آورد؛ مثلا راجع به بدعت های رایج در مکه، می بینید که یکی از بدعت ها این است که ترک های عثمانی تخم مرغ ها را رنگ می کردند و در آنجا می گذاشتند، سنی های مکه از این کار بدشان می آمدند و می گفتند اینها بدعت های کفار است؛ نقل و انتقال برخی از ابعاد فرهنگ و تمدن را در این شهر مقدس با همین یک رساله می توان نشان داد. ما تا به حال کاری از این زاویه نکرده ایم. الان یک موضوعی که دست من هست و کم و بیش در زمینه دوره صفویه رویش کار می کنم این است که تقليید از مجتهد زنده از چه وقتی در فقه ما مطرح شده؟ تمام رساله هایی را که راجع به وجوب تقليید از مجتهد حی است درآورده ام، شما با دیدن این رساله ها متوجه می شوید که در جامعه شیعه دقیقاً این بحث از چه وقتی مطرح شده و چه تأثیری در افزایش قدرت مرجعیت داشته است، یعنی وقتی که مقلدان را الزام می کردند تا از مجتهد زنده تقليید بکنند این کار خود به خود این مرکزیت را تقویت می کرده است، چون مجتهد حی انسجام جامعه شیعی را نگه می داشت، درحالی که مثلا فرض بکنید دیگرانی که از مرده تقليید می کنند اصلا این انسجام سیاسی را ندارند. این عرصه ها باید کشف بشود. از طرح های گذشته فقط می شود یک الگویی گرفت و دنبالش یک خلاقیتی داشت.

ارزیابی جنابعالی از آثار و تحقیقات مستشرقان در زمینه ها و موضوعات شیعی چیست؟

۰ بحث از شرق شناسی دشواری های مخصوص به خودش را دارد. محسن و معابش هم خیلی مورد بحث قرار گرفته است. مهم ترین عیب شرق شناسی شاید همین نگرش تحریرآمیز آن نسبت به شرق است. اما نسبت به تشیع و آنچه مربوط به شیعه می شود شاید مهم ترین تحول این است که اروپایی ها کارهای قدیمی را کنار گذاشته اند و در این سی چهل سال گذشته کارهای جدیدی انجام داده اند که به نظر من حجمش در مقایسه با برخی بخش ها زیاد نیست، اما همان مقداری که کار شده به دلیل این که مشمول قاعده نگاه از بیرون بوده به چیزهایی توجه کرده که ما به آنها بی توجهیم. ما به هر حال از درون نگاه می کنیم و در نتیجه بسیاری از تفاوت ها را نمی بینیم. کسی که از یک فرهنگ دیگر می آید به صورت عادی متوجه تفاوت ها می شود و آنها را ملاحظه می کند و دنبال علل و اسبابش می رود و به نقاطی می رسد که ما به آنها نرسیده ایم. نکته دیگری که در تحقیقات غربی ها راجع به شیعه هست به نگاه تاریخی آنها برمی گردد؛ آنها همه چیز را در حالت تحول و دگرگونی و صیروفت می بینند و این کمک می کند تا باز به تفاوت ها بیشتر توجه داشته باشند. ما تاکنون فقد آن نگاه تاریخی بوده ایم، نسبت به مسائل مختلف نگاه تطوری و صیروفتی نداریم، به نظرم مجموعه اینها، به علاوه روش های نوین تحقیق باعث شده که شیعه شناسی با همان حجم اندکی که در غرب آغاز شده نتایج نسبتاً قابل توجهی به همراه داشته است.

البته این را عرض بکنم که در غرب هم کارهای بازاری زیاد است، مخصوصاً الان که هر کسی را که متخصص ایران و عراق است، استخدام می کنند، حقوق خوب به او می دهند و تشویقش می کنند، هم وزارت دفاع امریکا، هم سیا برای این گونه کارها سرمایه گذاری می کنند. در واقع، شرق شناسی و مخصوصاً ایران شناسی و تسبیح شناسی یک شغل پردرآمدی شده که این باعث افت این تحقیقات و بازاری شدن آنها در غرب شده است. برای مثال، همین کتاب تسبیح هالم که دارد به فارسی ترجمه می شود، کتاب متوسطی است. افراد نادری مثل مادلونگ، کلبرگ و احیاناً ایرانی هایی که در آنجا هستند، کارهای نسبتاً قابل توجهی دارند که حجمش زیاد نیست و دایره کار هنوز وسیع نیست. می دانید که شرق شناس در گذشته بیشتر به فرهنگ و تمدن کهن اسلامی

توجه داشت، اما الان توجهش به مسائل روز و اسلام سیاسی یا جایگاه زن در فرهنگ اسلامی و از این قبیل موضوعات است. اینها به ندرت دنبال تصحیح متون قدیمی هستند و بیشتر به نوشه های سیاسی روز نظر دارند. اگر به گذشته هم می پردازند جهت گیریشان به روز شده است.

باز برگردم به حرف اولم که شما در شرق شناسی در کل، و در خصوص شیعه به نحو خاص، بالاخره، حاکمیت عقل غربی را می بینید و تمام آن اشکالات و نواقص به صورت طبیعی هست. اما آنها معمولاً با احترام برخورد می کنند و مخصوصاً در تحقیقات جدیدشان تلاش می کنند خودشان را آدم های منصفی نشان بدهند، اما هیچ وقت از دایره اصول مورد قبول خودشان نمی توانند خارج بشوند و این هم بر می گردد به این که افراد به هر دینی که معتقد باشند، چه آنها بی که به مسیحیت معتقد هستند و چه ما که به اسلام معتقدیم، تا وقتی که در محدوده خودمان بحث می کنیم خیلی چیزها را بدون دلیل قبول می کنیم، ولی به محض این که از آن دایره خارج می شویم و سراغ دین طرف مقابل می رویم، انتظار داریم همه حرف های آنها حرف هایی باشد که قابلیت اثبات داشته باشد یا به هر حال تمام قواعد استدلال پذیری بر آنها حاکم باشد، این قاعده روزگار است که شامل ما هم می شود، ولی با این حال اعتقاد من این است که نوع برخورد آنها در کارهای پژوهشی شان با ادب، روشنمند و قابل استفاده است و این را نمی توان انکار کرد.

غربی ها بر چه جنبه هایی بیشتر تأکید دارند؟

۰ بستگی به محقق دارد؛ اگر مثل مادلونگ فرقه شناس باشد بیشتر، تحولات و تطورات فرقه ای و احیاناً کلامی مورد نظرش است. اما بسیاری از اینها به کتاب شناسی اهمیت می دهنند و از خلال کتاب شناسی وارد شیعه شناسی می شوند. بعضی نیز سراغ یک سری وجوده اجتماعی جامعه شیعه می روند؛ چیزهایی که در واقع بسیار حاشیه ای است. خیلی ها هم روی جوامع شیعه کار می کنند؛ نمونه اش همان کاری است که *إِنْدِه* راجع به نخاوله، یعنی شیعیان بومی مدینه کرده که به فارسی هم ترجمه و چاپ شده است، یا مثلاً تاریخ تشیع در جامعه شیعی حلب یا لبنان را مورد توجه قرار می دهند. الان یک مقدار حوزه شرق شناسی به لحاظ این که چه کسی مشغول شرق شناسی است تنوع یافته است. علتش هم این است که عده ای ایرانی و عده ای شیعه از عراق و لبنان به کشورهای خارجی رفته اند که اصلاً ذهنیتشان با غربی ها متفاوت است. بعضی از اینها از غربی ها جلوتر هستند، مثلاً سطح کار گرین با سیدحسین نصر، اصلاً قابل مقایسه نیست، یا مثلاً آقای مدرسی از خیلی ها قوی تر است، زیرا فرد معتقدی است که در آنجا راجع به شیعه کار می کند، هم بهره درونی و حوزوی دارد و هم بیرونی. ایشان خودش می گفت که تحقیق را به معنای این که دقیقاً یک متن چه قدر دقیق است از آیت الله زنجانی شبیری یاد گرفته است، مثال خوبی هم می زد که جای بیانش در اینجا نیست. گاهی هم این محققان در غرب اروپایی هایی هستند که آمدند و در شرق مستقر شدند. اینها هم باز بینشان مقداری با آن غربی هایی که اصلاً این طرف را ندیده اند متفاوت است، گرچه از سابق هم برخی شرق شناس ها می آمدند و در این طرف اقامت می کردند، مثل این کاری که اخیراً از یک خانم فرانسوی که در سوریه یا لبنان است، یعنی خانم صابرینا میرفان چاپ شده است، به نام حرکة الاصلاح الشیعی که درباره وضعیت فرهنگ شیعه در شامات از اواخر دوره عثمانی تا امروز است.

نکته دیگری که در شرق شناسی هست توجه به چیزهایی است که ما خیلی ساده با آنها برخورد می کنیم، مثل کاری که ورنر انده درباره بقیع دارد انجام می دهد، ما هنوز یک تاریخ بقیع مستقل نداریم، ولی وی سال هاست که با آن سن بالایش مشغول جمع آوری متون راجع به بقیع است و دارد در مورد تاریخچه این قبرستان از ابتدای امروز کار می کند. ما به این امور بیشتر به لحاظ مذهبی نگاه می کنیم، اما برای آنها همان مطلب، یک سوژه

کاملاً تاریخی است، مثل مقاله‌ای که کسی راجع به مهر نوشته و تصویرهای مختلف روی مهر و شکل‌های مختلف آن را بررسی کرده است.

شما باید محققی را پیسنديد که همیشه کنجکاو است، به نظر من ما هم اگر بخواهیم به نقطه‌ای برسیم و کارهای تازه‌ای داشته باشیم باید روحیه کنجکاویمان را تقویت بکنیم. کارهای غربی‌ها را هم ببینیم، در عین حال باید تفاوت‌های بینشی را در نظر بگیریم و دوباره برگردیم، البته بی تردید از افکار آنها متأثر شده‌ایم و راه دیگری هم نداریم. ما در راهی قدم می‌گذاریم که تأثیرپذیری در آن هست، ولی به هر روی باید از پژوهش‌های آنها به عنوان یک نزدبان استفاده کنیم تا سطح کارهای خودمان را بهتر کنیم و در عین حال مراقب باشیم اگر احیاناً کارهای آنان مشکلاتی دارد آنها را رفع بکنیم. این مشکلات اندک نیست. این را هم به شما بگویم که بسیاری از آنچه در دائرة المعارف‌ها راجع به شیعه می‌نویستند، پر از غلط است، چون اینها از آدم‌های معمولی زیاد استفاده می‌کنند، چون محققان درجه اول آنقدر وقت ندارند که این همه مدخل برای دائرة المعارف‌ها بنویستند. بسیاری از آنها اشتباهات فاحشی دارند. اشتباهات فقط مربوط به شرق شناسی قرن هجدهم و نوزدهم نیست، هنوز هم این دشواری‌ها و مشکلات را دارند. ما باز باید حرف صداسال قبل سیدجمال را بگوییم؛ از چیزهای خوبشان استفاده کنیم و چیزهای بدشان را کنار بگذاریم، گرچه هنوز هم نمی‌دانیم کدامش خوب است و کدامش بد است، یعنی همان اهمامی که پیش روی سید جمال بود هنوز هم جلوی ما هست.

من عرض کردم باید نگاه تاریخی غربیان و به اصطلاح، نگاه تطوری و صیرورتی آنها را به کاربندیم، مسائلی در تشریع و تسنن مطرح است که تاریخ تأسیس دارد، یعنی می‌توانید بگویید که این مسئله دقیقاً از چه وقتی وارد اسلام شده است. قرآن هم اشاره کرده که مسائلی درمکه مطرح شده و مسائلی دیگر در مدینه مطرح شده است، مثلاً در بحث‌های فقهی به دست می‌آورید که از چه زمانی اذان تشريع شده و این اذان بعد از پیغمبر گرفتار چه تغییری شده، چه چیزهایی به آن اضافه شده و یا از آن کم شده است. بعد می‌آید در قرن سوم و چهارم، باز می‌بینید که همین اذان همچنان مسئله‌ای است که تغییراتی به شکل‌های مختلف در آن رخ می‌دهد، تا دوره صفوی و تا دوره معاصره؛ شما یک مرتبه می‌شنوید که در یک شهری کسی حمله جدیدی را به جهتی به آن اضافه کرده است.

مقصود من از «نگاه تاریخی» این است که شما تک تک مسائل را با یک نگاه تطوری ببینید، قبل اما این گونه تحقیق نمی‌کردیم. ما همیشه دلمان می‌خواهد ثابت کنیم یک چیزی از روز اول به همین شکل و به همین صورت بوده و هیچ تغییری نکرده است. این باعث می‌شود که ما نتوانیم ماهیت این مسئله را به درستی بشناسیم. شما روی هر مسئله فقهی دست بگذارید تاریخی دارد.

در مسائل کلامی هم همینطور است؛ زمانی به خاطر یک ضرورتی و به خاطر یک پرسشی یک مسئله خاص مطرح شده است. آدم‌های عادی به این تطور توجهی ندارند، فقط زمان حال برایشان مهم است و تفاوت‌ها را درک نمی‌کنند. در مورد تشیع هم این بحث هست که این تطور واقعاً بوده یا نبوده است؟ آیا از روز اول اینگونه فکر می‌کردند یا در قرن دوم یا در قرن سوم به این نتیجه رسیدند؟ ممکن است کسی ادعا بکند که فلان نظریه یا باور مربوط به قرن سوم است. اگر این مسئله مربوط به ارکان تشیع باشد بقیه اعتراض می‌کنند که نه، چنین چیزی از اول فلان جور بوده یا نبوده است. برای مثال، من همیشه در این فکر بوده‌ام که هسته مرکزی تشیع به لحاظ تاریخی و کلامی چیست، یعنی اگر آدمی بخواهد اصلی را بباید که واقعاً اصل و اساس تشیع باشد، به چه نتیجه‌ای می‌رسد. من در گذشته از مرحوم آیت الله سیدمهدى روحانی شنیده بودم و هنوز هم همان پاسخ در ذهنم هست که هسته مرکزی تشیع تولی نیست، بلکه تبری است. ایشان می‌گفت اصلاً بحث در این نیست که شما در تشیع چیزی به نام تولی داشته باشید. به تعبیر خودم تولی تشیع عراقی‌ها - که در اصل سنی هستند - از تولی

امامی ها کمتر نبوده، اگر نگوییم که بیشتر بوده است؛ به دلیل این که شیعه های عراق آنقدر فضائل برای امام علی و اهل بیت(ع) نقل می کنند که برخی از آنها حتی در کتاب های ما هم نیست، این را می توانید در آثار ذهنی در همین میزان الاعتدال ببینید که البته آنها را به عنوان اخبار ضعیف می آورد و از روایان شیعی عراقي نقل می کند.

مقصود از تبری سب و لعن که نیست، آیا مقصود همان مرز گذاشت و حریم قائل شدن است؟ ۰ بله مقصود همان مرز گذاشت و فاصله گرفتن است، شاید مثلا خطبه حضرت زهراء(س)، اگر در دوره اول دست شیعه ها بوده، که می شود گفت لااقل کلیتی از آن در اختیار بوده، مفاد آن همان تبری است، یعنی فاصله گرفتن. البته شاید کسی ما را متهم کند که خیلی مذهبی و فرقه ای نگاه می کنیم، اما این در تاریخ و در متون معتبر هست. اثبات این که این تبری وارد فکر شیعه شده یا از اول بوده به ادله بیشتری نیاز دارد. وقتی امام علی(ع) ده ها بار تأکید می کند که قریش حق مرا گرفتند، پیداست تشیع در پیرامون همین سخن شکل گرفته است.

به طور کلی باید تاریخ پیدایش هر مسئله ای را پیدا کرد. حتی در مورد حدیث هم این گونه است؛ حدیث مجعلو هم تاریخ پیدایش دارد، یعنی کلماتی در آن به کار می رود که شما با استناد به آنها می توانید بگویید که چه زمانی جعل شده است. این کاری که الا ان در غرب به عنوان نقد حدیث باب شده، یکی از ابعادش همین تاریخگذاری حدیث است. اگر واقعاً چنین روشی جواب بدهد روشی کاملاً ابداعی و کارآمد خواهد بود، مثل همان قصه لُنگی که عرض کردم؛ اگر کسی بگویید که در مدینه بحث لنگ مطرح بوده قبول آن مشکل است، چون در آنجا هنوز حمام عمومی نبوده است. بعدها ممکن است مثلاً در سال پنجاه، شصت، یا هفتاد در ایران از یک صحابی پرسیده باشند و این صحابی از خودش گفته یا آن را به پیغمبر نسبت داده باشد. این تاریخگذاری در جاهایی خیلی روشن تر است؛ زمانی دوست عزیزم جناب آقای توفیقی کتابچه ای را به من نشان داد که در آن در سال ۱۳۲۷ قمری، یعنی همین اوخر روایتی جعل شده که درست درباره اعدام شیخ فضل الله نوری درست شده و در آن گفته است شیخی به خاطر فلان مسئله به نام بیان الائمه حدیثی راجع به هلیکوبتر، که در آن کلمه هلیکوبترات به کار رفته بود، می گوید من این را در کتابی خطی مثلاً در بصره دیده ام یا چیزی شبیه به آن آمده است. این کتابی بود که در همین قم چاپ شد و بعد جمع شد و الا ان در بیروت خیلی شیک چاپ شده که حاوی روایات مربوط به علائم ظهور است؛ شما با ملاحظه کلمه به کلمه اش می توانید توضیح بدھید که این جعل ها مربوط به چه زمانی است. استادم سید جعفر مرتضی هم نقدي بر این کتاب در همان کتابی که درباره جزیره خضراء نوشته، دارد.

این طوری اتفاقاً به اصلاح دین خیلی کمک می شود. خیلی از افراد برجسته ای که رسالتshan حراست و حفاظت از دین است این نگاه را ندارند، چه بسا آنها متوجه این تطور نشده باشند و فکر کنند که فلان مسئله خیلی ریشه دار و عمیق است. البته من نکته ای را خدمت شما عرض کنم؛ این را نباید با یک بحث دیگر مخلوط کرد. در دین همیشه نوعی صیرورت پذیرفته شده داریم و نمی توانیم جلوی آن بایستیم، مثلاً فرض بفرمایید بعد از انقلاب به خاطر مسائل جدیدی که داشتیم خیلی حرف های تازه ای زده شد؛ اگر اینها مطابق اصول باشد به هر حال مطابق یک اصل اجتهادی است و چاره ای جز پذیرش آنها نیست. حال به بیانه «تاریخی نگری» کسی بخواهد دین را در همه ارکانش تهی کند و آن را به یک نوع سادگی آن در ابتدای ظهورش ببرد کار درستی نکرده است. من توضیح کلامی آن را نمی دانم چیست؛ دین مجموعه ای از آیین هایی است که بسیاری از آنها بر اساس اجتهاد، آرام آرام شکل گرفته است و حذف کردن اینها برای رسیدن به آن سادگی ابتدایی خودش یک معطل دیگری را به وجود می آورد. در این مورد افرادی که دین شناس هستند باید نظر بدھند. اما در هر حال آدمی این را می فهمد که

همه دین‌ها این تطور را دارند، فقهشان هر روز حجمی تر می‌شود و به آیین‌هایشان افزوده می‌شود. در این اواخر در این جریان‌های مربوط به اصلاح دین همیشه این حرف بوده که ما باید همه این حجم را دور بریزیم و سرانجام آن سادگی ابتدایی برویم؛ به نظرم این هم یک حرف گمراه کننده‌ای است که نیاز به تأمل دارد. حرف اصلی من این است که ما در هر بخشی که کار می‌کنیم نگاه تاریخی می‌تواند به ما کمک کند؛ به هر حال در تشیع این صیرورت بوده و هنوز هم هست، در تسنن هم همین طور است. صیرورت تسنن را اگر بررسی کنید می‌بینید که ده برابر تشیع است. اصلاً کلمه سنّی در قرن اول در متون کاربرد نداشته، و صد و پنجاه سال بعد از هجرت به کار رفته است. شاهد آن همین کتاب طبقات‌الکبری اثر ابن سعد است. این خیلی کمک می‌کند به این که شما ریشه‌های این مذهب را بشناسید و به جای این که از تفکر سنّی در سده نخست سخن بگویید از تفکر عثمانی در آن قرن سخن می‌گویید. گفتمان عثمانی اصلاً با گفتمان سنّی فرق می‌کند، مسائلشان هم فرق می‌کند. مواضعشان هم نسبت به اهل بیت(ع) متفاوت است.

شما ببینید در «علم کلام» برخی مسائل در دوره ای چقدر شر به پا کرده، اما الان اصلاً کسی اهمیتی به آنها نمی‌دهد، مثل همین بحث خلق قرآن که آن همه سروصدای قرن سوم داشت، الان هر چه بخواهید به زور این بحث را مطرح کنید اصلاً جا نمی‌افتد، یعنی مسئله کسی نمی‌شود، حتی همین تعریف ایمان و کفر از این قبیل است. البته بحث تکفیر به یک معنا هنوز هم بحثی فقهی است، اما صورت کلامی اش با مسائل خاص آن دوره محو شده است. شاید آخرین رساله‌ای که در شیعه راجع به بحث تعریف ایمان داریم رساله شهید ثانی باشد که نامش حقائق‌الایمان است. بعد از این تا آنجایی که من خبر دارم اصلاً کسی در میان متكلمان شیعه به این بحث توجه نکرده است. در قرن اول و دوم و سوم این مسئله بحث روز دنیای اسلام بوده، ولی به هر دلیل امروزه چنین نیست. برای ما که تاریخی کار می‌کنیم فقط همین جنبه تطوری آن مهم است و برای کسی که کار کلامی می‌کند شاید خیلی آموزنده‌ی های دیگری هم داشته باشد.

علت گرایش غربی‌ها به منظیر تاریخی چیست؟

۰ اما این که غربی‌ها چرا این نگاه تطوری را دارند، به جز بحث‌های روش‌شناختی شاید ناشی از خودخواهی آنها هم باشد. آنها می‌گویند غرب اوج تمدن و تکامل بشر است، از این رو آنها همه چیز را تکاملی می‌بینند. البته مقصود من از صیرورت لزوماً تکامل نیست، صیرورت تبدیل شدن یک مسئله به یک مسئله دیگر است، یعنی به مسئله روز شما بستگی دارد، این را از تولیدات فکری آن دوره هم می‌شود فهمید که این مسئله به مسئله روز تبدیل شده است، مثلاً از روزی که در مشروطه و سپس در زمان رضاخان بحث کشف حجاب را مطرح کردند، بیش از سی رساله راجع به حجاب نوشته شد، در حالی که قبل از این یک رساله مستقل هم در این باره نبوده است.

از بحث‌های روش‌شناختی بگذریم و به بحث‌های محتوایی بپردازیم. شما فرمودید که تبری هسته مرکزی تشیع است، درحالی که به نظر می‌رسد امامت چنین نقشی را داشته است.

۰ اصلاً در بحث تبری منظورم تبری از مخالفان به معنای کلی نیست، من دقیقاً مقصودم تبری نسبت به سده اول تاریخ اسلام و جریان‌هایی است که در آن مرحله رخ داد؛ اقداماتی صورت گرفت که از نظر شیعه نامشروع است، یعنی ممکن نیست کسی شیعه باشد و آن را قبول کند، این یک رکن رکین تشیع است. شیعه اولین حرفش این است که آن کارها مشروع نیست، یعنی این برایش خیلی واضح و روشن است، ممکن است کسانی بگویند که این مسائل تاریخی‌اند دیگر زمانش گذشته، و جای طرح آنها نیست یا گفتن این حرف‌ها چه لزومی دارد، اما به هر حال این اعتقاد باقی است.

حالا اگر کسی را پیدا کردیم که به امامت ائمه اعتقاد دارد، مثل همان هایی که من آنها را سنی های دوازده امامی می دانم، ولی آن ماجراهای پس از پیامبر را هم قبول دارد، این، دیگر شیعه نیست. این را که امام علی(ع) همیشه می گوید که من فقط روی مصلحت بیعت کردم، من تبری و هسته تشیع می دانم. منظورم این نیست که همه تشیع در این خلاصه می شود، نه، این نقطه عزیمت است. شاید تعبیر من خیلی رسا نبود، اینگونه اصلاحش می کنم و می گویم این مسئله نقطه عزیمت است. تبری نقطه عزیمت در شیعه است و لزوماً به معنی سب کردن و کارهایی از این قبیل نیست.

با توجه به مسئله تبری تکلیف زیدیه چه می شود که یکی از فرق مهم شیعی به حساب می آید؟

۰ تشیع یک نقطه عزیمت تاریخی دارد که مهم است، یعنی بستر تاریخی اش از اینجا شروع می شود و این را نمی تواند کنار بگذارد. این مسئله را هیچ وقت عوض نکرده، یعنی خیلی از مسائل دیگرش را عوض کرده، ولی روی این مسئله ایستاده است، اما زیدیه را به جز جارودی ها که در این مسئله مثل ما فکر می کنند، ما واقعاً به این عنوان شیعه نمی دانیم، آنها خلافت را مشروع می دانند و با استناد به نوعی ضرورت یا تقيه، آن را می پذیرند. دست کم ما آنها را شیعه خالص نمی دانیم، گرچه آنها را به طور کلی از فرقه های شیعه به شمار می آوریم. به همین دلیل است که آنها به مرور به تسنن متمایل شدند؛ یعنی تقریباً همه چیزهایی را که داشتند، مثل اذان، یا خمس یا پنج تکبیر برای میت، همه اینها را ترک کردند. این شاهد خوبی است برای این که چون در مسئله تبری مشکل داشتند در نهایت از بدنه تشیع خالص جدا شدند. بنابراین شما باید تبری را در تعریف تشیع اخذ کنید.

۰ ببینید شیعه یک تعریف اثباتی دارد و یک تعریف سلبی. در واقع آن چیزی که الان عرض کردم تعریف سلبی تشیع است و گرنه اگر بخواهم تشیع را با نگاه اثباتی تعریف کنیم بهترین تعریف از ابان بن تغلب است که نجاشی آن را نقل کرده است. او می گوید شیعه آن است که روایت علی(ع) را از پیغمبر(ص) قبول کند و وقتی در نقل ها اختلاف شد روایت جعفر بن محمد را از علی قبول بکند، اما این جنبه اثباتی قضیه است، که اگر دقت شود اتفاقاً خود این تعریف یک جنبه سلبی و انکاری نسبت به بقیه دارد، یعنی ابان در این تعریف روایات جمع عظیمی از صحابه را کنار گذاشته، می گوید من حرف آنها را قبول ندارم و حجت نمی دانم. شاید شما خیال می کنید که منظور من از تبری، لعن یا فحش است؟ نه اصلاً اینطور نیست، بحث بر سر این است که ما این را حجت می دانیم و آن را حجت نمی دانیم. شیعه می گوید خلافت خلفاً مشروع نیست. البته در مورد این حد بین شیعه ها اختلاف وجود دارد، ولی همین تعریف ابان که جنبه اثباتی اش این است که ما روایت علی(ع) را از پیغمبر(ص) قبول داریم، جنبه سلبی اش آن است که روایت ده ها نفر دیگر را قبول نداریم. اتفاقاً دایره تبری اش خیلی توسعه دارد. بالاخره این تبری در ذهن و اعتقاد شیعه ها هست. این را هم اضافه کنم که ائمه شیعه در جامعه اسلامی زندگی می کردند، رفتار و مشی امامان، بیشتر از این برای خلفاً و حکام قبل تحمل نبود، البته نمی خواهم این را سپری برای افراط عده ای قرار بدهم، اما این که مسیر این خلافت از روز اول اشتباه بود جزء ارکان فکر امامان بود، آقای روحانی می فرمود که اصلاً ائمه در این موضوع تقيه نمی کردند، ممکن بود خلفاً را با لقب امير المؤمنین هم خطاب بکنند، اما خود آنها می دانستند و بقیه هم می دانستند که اینان خلافت آنان را مشروع نمی دانند. مذاکره هشام بن حکم هم که آنها پشت پرده به آن گوش می دادند باز هم درمورد امامت است و این که آن روش و مسیر خلافت غلط بوده است. سفاح هم در اولین خطبه اش در عراق گفت تا به حال دو تا خلیفه به حق آمدند؛ یکی علی بن ابی طالب بود و یکی من، یعنی سفاح اولین خلیفه عباسی که می خواست خود را به عنوان شیعه معرفی کند اعتقادش این بود. این تلقی رایج شیعیان در دوره اموی است و اصلاً خدشه بردار نیست. شیعیان کاملاً روی این موضوع اصرار داشتند و به هیچ وجه غیر از آن را نمی پذیرفتند.

دکتر مدرّسی در کتاب مکتب در فرایند تکامل می خواهد بگوید که بسیاری از این اعتقادات و افکار بعدها در شیعه به وجود آمده و از اول نبوده است.

۰ به نظرم ایشان نمی خواهد بگوید که همه عقاید شیعه دچار این فرایند بوده است. ایشان بر روی برخی از مفاهیم که دچار یک دگردیسی و تحول شده تکیه دارد، و گرنۀ ایشان هم هسته مرکزی یا نقطه عزیمت شیعه را می پذیرد که یک چنین چیزی بوده است. اتفاقاً ایشان در این کار جدیدش ارکان فکر شیعه را، آن هم در کوفه دقیقاً به دوره بنی امیه برمی گرداند، یعنی به هیچ وجه نمی خواهد بگوید که جنبه های ضدیت با آن طرف، بعدها پیدا شده است. لذا عقیده اش در مورد کتاب سلیم این است که قطعاً تألیفش مربوط به حدود سال صد هجری است، یعنی در این حول و حوش تألیف شده است. و آنچه در این کتاب آمده دقیقاً فکر جامعه شیعه در کوفه است، یعنی تمام این باورها، فکر شیعه ها بوده، اگرچه عقیده ایشان این است که سلیم بن قیس یک اسم مستعار است، ولی معتقد است که به هر حال یک شیعه، آن را در این دوره نوشته و علائمی در این کتاب هست که نمی تواند مربوط به دوره بنی عباس باشد و قطعاً مربوط به قبل از این دوره است، زیرا فقط اسم پنج امام در این کتاب آمده و معلوم است که در دوره امام باقر(ع) نوشته شده است، یا مثلاً تعداد دشمنان اهل بیت را که نام می برد به تعداد خلفایی آست که تا آن موقع خلافت کرده بودند. ایشان هم معتقد است که این افکار و عقائد مربوط به آن دوره است، نه این که همه چیز تغییر و تطور کرده است. ولی خوب همه می دانند که به هر حال یک سری مسائل در شیعه هست که بسته به مقاطع و شرایط خاص زمانی پیدا شده یا بسط یافته است. شما ببینید در این ۲۵ سال پس از انقلاب، ما در باب وحدت حرف هایی زدیم که ممکن است روزی برداشت دیگری از آن بشود، گویا اعتقادات شکل دیگری یافته است. در گذشته ها هم شاید ضرورتی در همین حد اینها را وادار می کرده که موضع خاصی بگیرند.

در این صورت آیا تاریخ معیار است، یعنی راه به دست آوردن عقاید تاریخ است یا نه؟

۰ نه، تاریخ معیار نیست، تاریخ کمک می کند تا شما ارزیابی بهتری از صورت مسئله داشته باشید. شما اصول منطقی و علمی دارید، پیش فرض های خودتان را دارید، حرفی که به قرآن برگردد یا به سنت اصیل برگردد درست است. اما اگر موضوعی هیچ راهی ندارد تا به سنت اصیل برگردد و تاریخ به شما نشان بدهد که این واقعاً یک مسئله متأخری است و جزء اجتهادات یک آیین یا جزء بدعت های آن است، دست شما در رد آن باز است. تاریخ به شما کمک می کند تا این فضا را تشخیص بدهید و گرنۀ درستی و نادرستی این گزاره ها تنها در گرو روش تاریخی نیست، یعنی ما باید در فلسفه، در علوم حدیث، در علوم قرآن، با بحث از حجیت ظواهر و دیگر مسائل اصولی و با استفاده از این قبیل دانش ها و مباحثت، درستی و نادرستی یک گزاره را روشن کنیم.

شما به تاریخ صد درصد اعتماد نکنید. ارزش اطلاعات تاریخی در حد خودش هست و همیشه هم نتیجه تابع اخسن مقدمات است؛ ممکن است سند تاریخی ای پیدا شود و همه تحلیل ها عوض شود. با عقائد نمی شود صرفاً تاریخی برخورد کرد. بگذارید عقائد مردم و دین مردم سر جایش باشد، آنها را با این بحث ها محک نزنید، تاریخ فقط می تواند کمکی باشد برای شما، تازه مشروط بر این که متن جدیدی پیدا نشود، ادله و شواهد دیگری پیدا نشود. بگذاریم نصوص دینی با روش های خودشان کار خودشان را انجام بدهند، من این را به این خاطر عرض می کنم که بسا دشواری هایی پیدا کنیم که نتوانیم از آنها خلاص شویم. من فقط در همین حد می توانم عرض کنم که شواهد تاریخی برای یک فهم بهتر کمک می کند، ولی حرف آخر را نمی زند. البته من علاقمندم و توصیه هم می کنم که هر کسی که می خواهد فقهی شود، باید تاریخ فقه را هم خوب بداند تا دچار یک جزم گرایی های بی مورد نشود. در فلسفه و کلام هم همین طور است.

برای فهم این که به هر حال این اندیشه‌ها و عقائد ما با آنچه در دوران ائمه بوده تطابق دارد یا نه، جز تاریخ راه دیگری نداریم. ما ناگزیر باید برویم دوره ائمه را ببینیم و بررسی کنیم.

۰ من هم تا اندازه‌ای با شما موافق هستم، ولی ببینید شما وقتی به مفضل یا به طرفدار مفضل یک حرفی می‌زنید و ایرادی می‌گیرید به شما می‌گوید، امام به مفضل چیزی گفته که به شما نگفته است؛ شاهدش چیست؟ شاهدش این است که ده تا رساله از مفضل در محافل غالیانه بوده که هیچ کدام از طرق شناخته شده ما به دست ما نرسیده است. جاهایی هم وجود دارد که شما نمی‌توانید به لحاظ تاریخی پیش بروید. برای مثال، فرض کنید معنی بن خنیس از کثرت اسراری که به او گفتند دارد منفجر می‌شود، در حالی که در کنار او مثلاً ابن ابی یعقوب قدری معتدل فکر می‌کند، یعنی خیلی طبیعی و معقول و این که امام یک عالم است که علمش از همه بیشتر است. شاید برای همین متهم بود که در تشییع جنازه اش کسانی از «مرجئۃ الشیعہ» حاضر شده‌اند (رجال کشی: ۵۱۶) شما در همان دوره هم چنین نگرش‌هایی را ملاحظه می‌کنید. در جاهایی تاریخ کاملاً مسدود می‌شود. مثلاً قمّه زنی کی آمده است؟ می‌گویید فرضًا از دوره قاجاریه آمده، یا از دوره صفویه پیدا شده است. آیا واقعًا ما توان آن را داریم که بگوییم که از اول هیچ چیزی به هیچ شکلی نبوده است؟ ناگهان می‌بینید کسی از یک کلمه «لطم وجه» در روایات، سند قمّه را در آورده یا از این که حضرت زینب سرش را مثلاً به چوبه محمول زده حکم جواز آن را به دست داده است. ممکن است اشکال بکنید که این غیر از آن است، من هم نمی‌خواهم الان اثبات بکنم که غیر از آن هست یا نیست، اما اگر در تاریخ نتوانید این را ثابت کنید، نمی‌توانید آن را منکر شوید. در این صورت ما در یک بلا تکلیفی باقی می‌مانیم.

۰ ببینید ما در بلا تکلیفی نمی‌مانیم، روشی که مرجعیت شیعه داشته همیشه یک روش متوسط بینابین بوده است. شما به عوام مردم نگاه نکنید. روش آیة الله بروجردی را ببینید، روش شیخ عبدالکریم را ببینید، روش سید ابوالحسن اصفهانی، روش آخوند خراسانی و نائینی را ببینید، اینها که ارکان هستند معتدل حرکت می‌کنند. در همین محورهایی که مورد نظر ما است آرام و معتدل برخورد می‌کنند. در این صورت خیلی لطمه نمی‌بینیم، ما اگر لطمه می‌بینیم از ناحیه یک سری امور حاشیه ای است. به نظر من آنگونه نیست که ما تصور می‌کنیم که اگر این مشکلات را حل نکنیم گرفتار به اصطلاح افراط بی حد و حصر خواهیم شد. این اشکال هست که چرا برخی از بزرگان جلوی این افراد افراطی را نمی‌گیرند، با این که می‌دانند که روش‌های اینها روش‌های نادرستی است، یعنی ما در واقع اشکالات عملکردی داریم، نه اشکالات معرفتی و فکری. همه می‌دانند که کارهای افراطی ریشه ندارد، حتی خیلی از مراجع هم بی اساس بودن این رفتارها را می‌دانند. راه اصلاح این است که این امور را فقط برای تحقیقات دانشگاهی و آکادمیک بگذارید، نتیجه مطالعات شما قطعاً روی قضاؤت‌های دیگران سایه می‌اندازد. شما با اینها یک قضیه را اثبات و نفی نکنید، بگذارید این تحقیقات اثر خود را بگذارد و آرام آرام همان اعتدال را نگه دارد، یعنی همان اعتدالی را که واقعًا در حق مرجعیت شیعه هست نگه می‌دارد. شما ببینید وقتی به آیة الله سیستانی گفتند که شیعه‌ها امام جماعت فلان مسجد سنی‌ها را بیرون کردند و به جای وی امام شیعه گذاشتند ایشان نامه می‌نویسند که مسجد را باید پس بدهنند و همان امام جماعت سنی‌ها باید برگردد و نماز بخوانند، مسجد به آنها تعلق دارد. شما وقتی چنین برخورده را در مرجعی که الان این قدر در عالم تشیع مؤثر است می‌بینید بپیداست که یک فکر معتدلی پشت سر مرجعیت هست.

تحقیقات ما برای خودمان خیلی خوب است، اما برای عموم به این اندازه خوب است که روی قضاؤت آنها سایه بیندازد. اما این که فکر کنیم با این روش‌هایی که ما داریم و خیلی وقت‌ها هم متأثر از احساساتمان و نتیجه فشار افکار بیرونی است، می‌توانیم یک جریان اصلاحی گسترشده ای را راه بیندازیم اندیشه‌ای دشواریاب است. ببینید سید محمدحسین فضل الله گفت - یا منسوب به وی شد - که اصلاً خانه‌های مدینه در نداشته است،

گرچه بعدها آن را تکذیب کرد، بعد سید جعفر مرتضی آمد و چند گزارش تاریخی آورد که خانه های مدینه در داشته است. شما حالا می خواهید چه کار بکنید؟ روز اول آدم به ذهنش می رسد که این خیلی حرف خوبی است که اصلا در مدینه، دری نبوده، بلکه مثلا همه خانه ها فقط پرده داشته است، بعد کسی می آید و در پیدا می کند؛ در این صورت چه باید کرد؟ اگر فکر می کنید با این روش ها می توان به آن عقائد عامه دست زد و آنها را اصلاح کرد به نظر من اشتباه می کنید.

برخی از ابهام ها مثل این ابهامی که الان برخی راجع به عصمت دارند، یک قدری به مسائل جدید برگردد. آیا فکر می کنید این دیدگاه ها متأثر از یک تحقیق علمی آکادمیک است یا ناشی از حاکم شدن یک جریان فکری، یعنی اگر در دوره قاجار بودیم و اگر آن احساسات را داشتیم و با افکار نو هم مواجه نشده بودیم و این گرایش فکری هم نیامده بود، آیا همین طور فکر می کردیم؟ تا چه اندازه این گرایش اصلاحی ما مستدل و مستند است و تا چه اندازه ما می توانیم قسم بخوریم که بر مبنای یک تحقیق تاریخی عمل می کنیم، البته اگر ما به نقطه ای بررسیم که نهایت بی طرفی را داشته باشیم، یعنی از همه این احساساتی که داریم فارغ بشویم می توانیم بگوییم نتیجه گیری ما علمی است. اما به نظر من الان روی جریان اصلاحی ما یک جریان بیرونی سایه انداخته و ما نه فقط در یک جا، بلکه در همه جا داریم این بلا را بر سر باورهای دینی می آوریم و همیشه هم یک به طرف غش می کنیم. من معتقدم تحقیقات آکادمیک را برای کارهای دانشگاهی بگذاریم؛ آن مقدارش که علمی باشد اثرش را روی دیگران می گذارد. خودمان به طور مستقیم وارد معركه نشویم، یعنی از زاویه تاریخ به سنجش و ارزیابی گزاره های دینی دست نزنیم.

از گفته های شما بومی آید که می توان به طور کلی تشیع را به تشیع اعتدالی یا اصولی و تشیع افراطی تقسیم کرد.

۰ من باید بر این نکته تاکید کنم که همه این تطورهایی که هست سیر تاریخی اش به طرف افراط نبوده، بلکه همیشه به صورت دوره ای بوده و به مسائل حاشیه ای و جانبی بستگی داشته است، درست مثل الان که ما بعد از انقلاب به خاطر این که ایده های جهانی شدن تمدن اسلامی و ایجاد یک امپراطوری اسلامی، البته نه به شکل سنتی اش بلکه به شکل نوینش را داشتیم، یک مقدار شدت را در تشیع خودمان کم کردیم که هنوز در ذهن های ما مانده است. الان که دوباره داریم از آن ایده ها فاصله می گیریم و فکر می کنیم که آنگونه که خواستیم نشده است - یعنی فکر می کنیم که بهتر است بیاییم شیعه ها را که تعدادشان ده درصد کل جهان اسلام است اینها را متعدد بکنیم و از آنها به صورت یک اهرم فشار در مقابل دیگران استفاده بکنیم - دوباره به صورت عادی داریم سراغ آن هسته های تشیع و حتی برخی از مسائل حاشیه ای می رویم و آنها را تقویت می کنیم. سالانه مجمع اهل بیت را برگزار می کنیم و به این سمت پیش می رویم. نمونه واضح تر این که زمانی شیعه ها در بطن جامعه سنتی زندگی می کردند، مثلا در قرن هفتم تا دهم، اما وقتی یک کشور جدا تشکیل دادند و با عثمانی ها مواجه شدند تشیع تبرایی را غلّم کردند و یک جریان تندی را به راه انداختند، یا حتی قبل از این همین حرف هایی را که من راجع به تشیع ری زده ام که مثلا در ری برای این که یک جامعه شیعه و سنتی با هم زندگی می کنند، چه قدر معتدل برخورد می کنند؛ تفکر کتاب النقض حاکم است، یعنی تطورات همیشه به سمت افراط نبوده، این تطورات به صورت دوره ای بوده است و به مسائل مختلف بستگی داشته و دارد. من در اصل این که دو گرایش کلی در شیعه هست با شما موافقم و همین طوری است که شما اشاره کردید، یعنی ما یک تشیع اصولی و معقول داریم، به شکل سنتی - و نه مدرن - و یک تشیع اخباری. این دو گرایش بی تردید از زمان ائمه به این طرف بوده و یکی از بخش های خوب کتاب آقای مدرسی هم همین قسم است که نشان داده که تفکر اخباری و تفکر اصولی در اطراف ائمه چگونه بوده و مسئله اینها چه بوده؟ مشکل اینها چه بوده؟ و معضل ذهنی آنها چه بوده

است؟ و این که به هر حال در دوره های بعد به کدام سمت پیش رفته است. به قول شما ما یک دوره کلام یا دوره حاکمیت تفکر اصولی داشته ایم، بعد دوباره در دوره صفوی اخباری گری رونق گرفته است. ما باید بباییم تاریخ تفکر اصولی و تفکر اخباری را نه فقط در فقه، بلکه در کلام بشناسیم و ضرورت های اجتماعی ای که در هر دوره سبب شده تا کفه یکی سنگین تر باشد بشناسیم و بعد بباییم یک استراتژی درستی برای امروز خودمان تدوین بکنیم.

این را به شما بگوییم که به لحاظ مذهبی زیاد نمی شود تند برخورد کرد. ببینید در سال ۱۳۲۷ یا ۱۳۲۸ قمری، مرحوم سید محسن امین کتاب التنزیه لأعمال الشبيه را نوشت، حتی سید ابوالحسن اصفهانی هم از ایشان حمایت کرد، اما کمترین تأثیری روی کاهش یا تغییر شیوه های عزاداری ها نگذاشت، بلکه شدت و حدتش را ببیشتر کرد. درست مثل همین دوره ای که ما پشت سر گذاشتیم. در این ده سال گذشته بعد از طرح این حرف های جدید، حدت و شدت این رفتارها ببیشتر شد. ما تجربه اصلاحی خودمان را به این شکل نمی توانیم دنبال بکنیم. ما باید بر اساس این تجربه هزار ساله و بلکه هزار و سیصد ساله و با درک درست موقعیت ها روش های نوینی را برای حفظ آن تشیع اصولی تعریف بکنیم. به نظر من مصدق کاملش خود مرجعیت است، یعنی ما باید به هر شکل ممکن روی مرجعیت حساب کنیم و از طریق آن عمل نماییم و البته اطلاعات لازم را هم در اختیار آن قرار دهیم و نسل مرجعی را که برای آینده تربیت می کنیم با یک بینش تاریخی روشن تر آشنا سازیم. با بحث های تاریخی نمی توانیم همه چیز را درست کنیم. ببینید مگر شریعتی چه می گفت؟ او هم همین کتاب ها و حرف های بازاری را محکوم می کرد، حالا غیر از اشکالات دیگری که به هر حال در نوشته های او بود، اما با چه چیزی مواجه شد؟ جز با همین مخالفت های شدید و غلیظی که به هر حال هست؛ با این که خیلی حرف هایش، ناظر به حرف هایی بود که در روضه خوانی های مشهد و در دسته ها و نوحه ها وجود داشت و اساس درستی هم نداشت. اصلاً برخی از این اموری که در بین عوام رواج دارد نه ما، بلکه اگر آقای بروجردی هم اینها را می دید واقعاً برخورد می کرد، کما این که برخورد کرد و گفت، ولی چه کسی گوش می داد؟ داستان معروف رؤسای هیئت قم را شنیده اید که در حوالی سال ۱۳۳۳ خدمت ایشان آمدند، و ایشان از آنان خواست که برخی مسائل را در عزاداری ها مراعات کنند و برخی کارها را نکنند، در جواب گفتند: در طول سال ما مقلد شما هستیم، اما در این دو سه روز بگذارید ما آزاد باشیم. این خبر را حاج سراج در همان خاطرات سفر هفتاد و دو روزه قم خودش آورده است.

به نظرم، ما یک استراتژی روشن تاریخی نداریم. آن بحث های تاریخی می تواند به ما کمک بکند که چرا در یک دوره ای به اصول گرایی جدی تری رسیدیم و الان در واقع به صورت دیگری است. بعد هم توجه داشته باشیم یک مقداری از این افراطی گری ها تابع برخورد سنی هاست، یعنی شما وقتی می بینید صد سایت سنی بر ضد شیعه فعال است و به هیچ چیز رحم نمی کند، یعنی تاریخ، فقه، ادبیات و همه چیز شما را می کوید، ده ها مقاله در یک روز منتشر می شود و حتی می گوید حزب الله لبنان با شارون متعدد است، یعنی اسرائیلی و یهودی است، شما این همه هجمه را که می بینید طبعاً خشمگین می شوید و در جامعه شیعه بازتاب خاص خود را دارد.

به نظر شما نماینده بارز جریان اعتدالی شیعه کدام مکتب است؟

۰ به نظر من مکتب حله یک مکتب کاملاً متعادل است و در بخش های مختلف روش بسیار معقولی دارد. شما شرح حال علامه حلی را دربرخی از آثارهای سنی ببینید که چه ستایشی از ابوعلی طوسی با علامه حلی می کنند، به عنوان کسی بد نمی گفت، دشنام نمی داد و متعدل بود، اصلاً در نوع متون، هم نسبت به پدر، هم پسر، یعنی هم نسبت به علامه حلی و هم فخر المحققین نوشته اند که اینها روش های معتدلی داشتند، به مدرسه سلطان محمد خدابنده می آمدند و برای سنی ها درس می گفتند یا روشی که خود خواجه نصیر در مراغه داشت،

ببینید هر چه سنی و شیعه است در پیرامون او جمع می شوند. مجموعه عظیمی از دانشمندان درست کرده بود. از این حیث دوره ها و تجربه های بسیار خوبی داریم. من فکر می کنم که تشیع حله واقعاً یک نماینده شاخص است. بعدها در دوره صفویه خیلی به مکتب حله به این عنوان که تحت تأثیر سنی ها بوده، حمله شده است.

اعتدال مکتب حله در عمل است یا در فکر و نظر هم معتدل بودند؟

۰ هم در فکر و هم در عمل، مجموعه بسیار معتمدی است، هم تشیع را حفظ کرده و هم اعتدال خودش را حفظ کرده و از روی آوردن به طرح مسائل افراطی در آن خبری نیست، یعنی واقعاً به شکل معقولی حرکت می کند. قرآن برای آنها یک محور است و سخت به قائلان به تحریف قرآن حمله می کنند. امامت امیرالمؤمنین برایشان یک اصل و یک رکن است، فقهشان یک فقه بسیار زنده، پویا و معقولی است. من مکرر در نوشته هایی اشاره کرده ام که وقتی شما می گویید «اخباری و اصولی» همه ذهنشنان سراغ دهه های بعد از صفوی می رود، یعنی از وحید بهبهانی به این طرف و یک مقداری هم قبل از آن، در حالی که در قرن پنجم و ششم این اعتدال بیش از این که در فقه باشد در کلام بود. الان بر حوزه های ما به لحاظ کلامی نوعاً تفکر اخباری حاکم است، ولی به لحاظ فقهی تفکر اصولی دارند. یک چنین تعارضی در حوزه هست که به گذشته خودش توجه ندارد، یعنی آن سایقه را نمی شناسد. این که شما می بینید یک مرتبه همه در مقابل بعضی از نوشته هایی که حاوی همان حرف های قدماًی ماست برآشته می شوند به خاطر این است که اصلاً آن سایقه را نمی دانند. این که عرض کردم بر همین مجموعه باید تأثیر گذاشت به همین دلیل است. شما باید به اینها تفهیم کنید که این حرف ها سایقه دارد. اگر کسی سخن شیخ صدوق یا توضیح آخوند ملامحمد تقی مجلسی ذیل آن جمله در شرحش بر کتاب من لا يحضر، یعنی لوامع صاحبقرانی (۳ / ۵۶۶ - ۵۶۷) درباره شهادت ثالثه در اذان را ببیند از اظهار نظر برخی از مراجع فعلی در این باره چندان آشفته نمی شود. برایشان این عبارت شیخ طوسی را در نهایه (ص ۶۹) بخوانید که آنچه در شواذ الاخبار برای شهادت ثالثه آمده «اما لا يعمل عليه في الاذان والاقامة فمن عمل بها كان مخططاً». البته درباره همین شهادت ثالثه هم باید گفت که به لحاظ تطوری، این شعار در قرن سوم و چهارم بوده است؛ گزارش هایی از آن را می توان در کتاب الاذان از دوست ارجمند و عزیز ما استاد سیدعلی شهرستانی دید. از میان همه اینها گزارش تنوخي در نشور المحاضرة (۲:۱۳۳) جالب است که آن را به نقل از ابوالفرح اصفهانی نقل کرده است. الان هم شاید کسی بگوید جزو شعائر شیعه شده است. بالاخره باید به فتاوی علماء عمل کرد، اما دانستن این تاریخچه اهمیت دارد.

عرض من این است که ما چند تا کتاب راجع به مکتب حله نوشتهیم تا بگوییم عقاید رسمی اینها چه عقایدی بوده است، عقاید جاری اینها چه بوده است؟ النقض اثر عبدالجلیل قزوینی را چقدر معرفی کردیم. ما باید کتاب نقض را چندین بار با یک زبان قابل فهم بازنویسی می کردیم و آن را در اختیار طلبه های امروز می گذاشتیم تا آن را بخوانند و ببینند که سایقه فکری در این حد و به این صورت بوده است.

به نظر شما چه عواملی باعث گرایش به غلو می شود؟ میل طبیعی به مبالغه تا چه حد در این زمینه تأثیر دارد؟

۰ به نظر من غلو سه ریشه دارد: یکی همان روایات و اخباری است که نقل شده است. یکی ضرورت های اجتماعی و مشکلاتی است که پیش می آید، بستگی دارد به این که شما در حالت تعارض باشید یا نباشید. یک فرقه ای که اقلیت است فقط روی تفاوت هایش تکیه می کند، یعنی بر چیزهایی تأکید می کند که میان خودش و اکثریت فرق می گذارد، یعنی باید به گونه ای عمل کند که در اکثریت، گم و هضم نشود. وقتی دشمن روی یک بخش زیاد فشار بیاورد، اقلیت همان بخش را بزرگ تر و ضروری تر جلوه می دهد. سوم زمینه های روانی است. به نظر

من اگر شیعیان رها شوند و عقاید ولایی شان کنترل نشود تا غلو پیش می‌روند، یعنی اگر کنترل نشوند به صورت طبیعی چنین گرایشی در آنها پا می‌گیرد.
یعنی در ذات تشیع چنین گرایشی وجود دارد؟

۰ نه، به خاطر ترکیبیش با برخی از خصوصیات روانی به چنین سرنوشتی مبتلا می‌شود. در سنی‌های صوفی هم این حالات نسبت به مرادهای صوفیشان وجود داشته و دارد. این وهابی‌ها هستند که با این گرایش‌ها مخالفت می‌کنند و گرنه شما ببینید در طی چهارصد سال حکومت عثمانی‌ها وقتی که کاروان حجشان از استانبول به راه می‌افتد به دمشق که می‌رسیدند در آنجا پانزده روز می‌ماندند و سر این قبرها می‌رفتند و بسیاری از آنها تا قدس می‌رفتند، نه فقط برای زیارت مسجد‌الاقصی، بلکه برای زیارت تمام بقعه‌هایی که مثل این امامزاده‌های ما بودند. روزهای متوالی در قونیه اتراء می‌کردند و به زیارت مشایخ و «مولانا»‌ها می‌رفتند، چهارصد سال آنها هم همین چیزها را داشتند، یعنی در واقع در دایره حب که می‌آیید این حالت روانی مضاعف می‌شود. این که خود ائمه هم تأکید دارند که اعتدال را حفظ بکنید، به خاطر همین است. در گذشته نیز، اسکافی در کتاب معیار الموازنۀ گفته است که «آرئی شیعیاً صغیراً أربیک راضیاً کبیراً» می‌گفت یک شیعه کوچک به من نشان بده، من از آن برایت یک راضی کبیر درمی‌آورم. شیعه‌های علوی ترکیه چه می‌گویند؟ می‌گویند چرا شما می‌روید در مسجد نماز می‌خوانید، در این مسجد مولای ما را کشتن، معلوم می‌شود که ولايتان اشکال دارد. آنها به ما می‌گویند شما در حقیقت سنی شده‌اید.

سنی‌ها هم همین گرفتاری‌های ما را دارند. ما تصویری که از سنی‌ها داریم مربوط به این بیست، سی سال گذشته است که آنها را در مکه و مدینه دیده ایم، یعنی همه ما جایی رفته ایم که کنترل شدید وجود دارد. شما اگر سنی اصیل از نوع قرون میانه اسلام می‌خواهید به شام و استانبول بروید. البته یک چیز هست و آن این که سنی‌ها این شرایط اجتماعی ای را که ما به عنوان یک اقلیت داشتیم نداشتند و لذا دلیلی هم نمی‌دیدند که روی این جنبه‌های خاصشان زیاد تکیه بکنند، اما وضع ما درست به عکس بوده است. دیده‌اید که راجع به فلان مسئله شیعی که صحبت می‌کنیم می‌گویند آقا این شعار است و نمی‌شود آن را کنار گذاشت. این یعنی چه؟ یعنی این که به اصطلاح، این جزو هویت ما شده و ما باید آن را نگه داریم.

طرف مقابل شما این مشکلات را نداشته است، ولی آنها هم مشکلات عمومی ای دارند که همان بدعت‌ها است. شما الان هم تألیفات سنی‌ها را ببینید که درباره این بدعت‌ها و فرقه‌ها چقدر زیاد می‌نویسند. اما صبر کنید یک مقدار فضا باز بشود، می‌بینید که سنی‌ها چه می‌کنند. امسال در مکه، در خانه سید محمد علوی، مالکی معروفی که گرایش صوفی دارد شب‌ها حدود ۲۰۰۰ نفر جمع می‌شدن و فقط شعر مدح می‌خوانند. من خودم به آنجا رفتم و دیدم که نماز مغرب را هم نخوانند، از وقت عشاء هم گذشت. بعد این ۲۰۰۰ نفر در فضایی که جای هزار نفر نبود نماز خوانند و بر پشت هم سجده می‌کرند. بیشترشان از اندونزی و مالزی بودند. به مرور، مکی‌ها هم دارند به آنها ملحق می‌شوند، یعنی منتظرند که چشم سعودی‌ها را دور ببینند. نزدیک خانه این مالکی یک نوری رو به آسمان روشن بود تا تمام مردم شهر بفهمند که خانه این شخص در کجاست. محور تمام شعرها علی و فاطمه و خدیجه و حسن و حسین است. اصلاً اسمی از خلفا نیست، یعنی اصلاً حرفشان هم نبود. آقا مثل مشایخ صوفیه قرن هشتم و نهم به یک متکابی تکیه داده بود و آرام به این طرف و آن طرف حرکت می‌کرد و به مداعی گوش می‌داد، اول برادرش خواند، بعد بچه‌ای خواند و همینطور تا وقت نماز خواندن، یعنی اگر شما به آنها هم اجازه بدهید، در مورد اهل بیت به همان سمت و سوی شیعه‌ها می‌روند.

چه ویژگی هایی برای تشیع اعتدالی برمی شمرید؟

۰ تشیع اعتدالی ویژگی های فراوانی دارد؛ به اصل اسلام و اصول توحیدی و نبوی و ولایی آن اهمیت می دهد، قرآن را به هیچ روی تحریف شده نمی داند، رویه اش برسب و ناسزا به مخالفان نیست، سنی ها را مسلمان می داند، تک تک کلمات را برای رسیدن به نتایج شکفت و غلوامیز سوراخ نمی کند، مثل خود امام علی(ع) از «تفريق الكلمة المسلمين» پرهیز می کند (نگاه کنید به خطبه ایشان در ذی قار قبل از حرکت به بصره در شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید، ج ۱، ص ۳۰۸). همانطور که به خاطر حفظ وحدت مسلمانان تلاش می کند، روی اصول اساسی خود هم حساسیت دارد، احادیث ائمه را مبنای فقه و دین شناسی خود قرار می دهد، اما روی جزئیات مذهبی حساسیت نشان نمی دهد و ویژگی های یک اقلیت را به خود نمی گیرد. بالاخره همین مطالبی است که شما درمواضع اربلی درکشف الغمہ یا مواضع عبدالجلیل قزوینی درنقض می توانید مشاهده کنید.

ارزیابی شما از وضعیت فعلی تشیع چیست؟

۰ به نظر من هسته های اصلی تفاوت چندانی نکرده است. علتی هم این است که به هر حال احادیث ثابت مانده اند و با سخت گیری هایی که در سطح مرجعیت بوده این میراث حفظ شده است. من این را نقطه خیلی مثبتی می بینم که مثلاً مرحوم شیخ عباس قمی تصویری بکند که این دعا یا این افزوده در فلان دعا یا زیارت، مجعله است یا دلیل ندارد. می دانید این، ارزش کمی نیست. کسی که فکرش به لحظ مذهبی سخت گیر است نسبت به احادیث، دست کم در بخش هایی، اینقدر دقیق است. یا مثلاً کتاب های آداب و رسوم دینی و دعایی ما را ببینید؛ مثلاً آنچه از ابن طاووس رسیده که لااقل با تحقیقات کلبرگ ثابت شده که او آدم کاملاً مستندی است، یعنی تمام دعاها را از روی متون قدیمی نقل می کند. ممکن است عده ای بی اطلاع که اصلاً با متون آشنا نیستند قضاوت بکنند و همه اینها را امروزی ببینند. اما ما دست کم می توانیم بگوییم اینها در دوره های مختلف گاهی برجسته بوده و گاهی چنین نبوده است. ما اگر این مطالعات را نداشتم واقعاً فکر می کردیم که همه این کارها به دوره صفویه برمی گردد، ولی الان که استغاثه چاپ می شود - و فارسی شده آن از مرحوم جواد فلاطوری است که چاپ شده - می بینیم که با همین شدت و حدت در قرن سوم هم این حرف ها گفته شده است. در مورد اذان گفتم که تنوخی در نشور المحاضره (۱۳۳/۲) نقل می کند که در میان شیعه های بغداد شهادت به ولایت با تعییر «أشهد ان عليا ولی الله، محمد و علي خير البشر فمن أبى فقد كفر» هست. یعنی این را بلند می گفتند که ابوالفرح اصفهانی آن را برای ابوالقاسم تنوخی نقل کرده می شنیده است.

به نظر من محک اصلی همان حرف های علماء است، یعنی باید تفکر صدق را در ضدیتش با غلو، آرام آرام، مطرح بکنیم، مکتب قم را در ضدیتش با غلو مطرح کنیم. بگوییم که شیخ صدق می گوید همه حرف هایی که در کتاب سلیم آمده، حجت نیست، بلکه بخش هایی از آن درست است. اینها را بیاوریم و نشان بدھیم که این تعارض از اول وجود داشته، اما تعیین تاریخ برای اینها دشوار است. امام معصوم مجبور است هم با مُقلّی بن خنیس روابط داشته باشد هم با مفضل، هم با ابن ابی یعفور که به مرحلة الشیعه معروف است، یعنی فکرش به تعییر امروزی سنتی زده است. امام مجبور بود همه این افراد را با تفکرات و اعتقادات بسیار متفاوت در اطراف خودش نگه دارد و چاره ای هم جز این نداشته است. ما باید یک چنین تصویری را برای علماء و فقهاء و افراد تحصیل کرده ارائه کنیم که این دو گرایش از قدیم هم وجود داشته است.

به یک نکته دیگر هم باید توجه کنیم و آن این که یک سری کارهایی که در مراسم دینی یا عزاداری ها صورت می گیرد از سخن خلاقیت های هنری است. شما خیلی نمی توانید با اینها در بیفتید، مثلاً تعزیه در زمان قاجاریه درست شد، شکل های خیلی قدیمی و معمولی آن در زمان صفویه هم بوده، اما تعزیه درست و حسابی، مربوط به دوره قاجار است. اما این قالب هنری، بریده از تاریخ نیست، محتواهی آن مستند است، خود من تا این چند وقت

قبل فکر می کردم که این قصه سفیر رم در دربار یزید ساخته تعزیه ها است، فکر نمی کردم که در یک منبع کهن وجود داشته باشد. من فکر می کردم که این را در دوره قاجار درآورده و مربوط می شد به این سفرای فرنگی که به ایران می آمدند و احیاناً برای دیدن تعزیه به تکیه دولت می رفتند، پیش خودم تحلیل می کردم و می گفتم لابد برای این که دل این فرنگی ها را به دست بیاورند در تعزیه ها یک سفیر فرنگ هم درست می کردند که این هم از امام حسین دفاع می کند و یزید هم او را می کشد. بعد دیدم در مجله التواریخ والقصص (ص ۲۳۶ چاپ جدید) که در سال ۵۵۰ تألیف شده آمده است که سفیر رم در دربار یزید آمد و دفاع کرد، و یزید هم دستور داد او را کشتن. البته هنوز هم آن را ماجرا باید داستانی می دانم، اما می خواهم بگویم که گاهی همه متون را نمی شناسیم و نمی دانیم که این مطلب در منابع قدیمی تر هم آمده یا نه، یا مثلاً اصلاً در کتاب های روضه قرن ششم و هفتم آمده است، الان یادم نمی آید که در لهوف، قصه سفیر رم هست یا نه، ولی مقصود این است که مؤلف مجله التواریخ والقصص که یک سنی اصل اصل است و ده ها بار تصریح می کند که من سنی هستم و شیعه ها اینجور می گویند و روافض اینجور می گویند، قصه سفیر رم را نقل کرده است. به هر حال تعزیه ها یک کار هنری است. اینها و مانند اینها یک سری کارهای هنری است که نمی توانیم منکرش بشویم، مثل نقاشی مذهبی که به یک دلایل جلویش را گرفتیم. این هنر برای خودش تعریفی و اصولی و مسیری دارد. نمی شود راه اینها را سد کرد، شعر هم اینجور است. شعر از دل مذهب در می آید. می توانید آن را یک مقدار کنترل کنید، اما نمی توانید جلویش را بگیرید.

به نظر من از اول دو روش و شیوه را تعریف بکنیم و سعی کنیم آن را که اصولی تر می دانیم و واقعاً معقول تر است تقویت بکنیم و ویژگی هایش را نشان بدهیم.

مرحوم شهید مطهری تمثیلی دارد که آب وقتی از سرچشمه زلال خود فاصله می گیرد به تدریج به خار و خاک و خاشاک آلوده می شود و در انتهای مسیر می بینیم که با آب سرچشمه بسیار تفاوت یافته است. به همین نحو، دین هم وقتی از سرچشمه وحی در مسیر زمان دور می شود به اموری آمیخته می شود که به تدریج آن را با سرچشمه متفاوت می کند و چیز دیگری می شود. در این صورت آیا نباید تا آنجا که ممکن است سراغ سرچشمه برویم؟

۰ به نظر من این فقط یک تشبیه است و چیزی را نمی تواند اثبات بکند. نکته ای در بحث خاتمتیت هست که بالآخره محک و معیار که قرآن است ثابت و جاودان است، درستی درصد قابل توجهی از حدیث را می توانیم با روش های علمی و حتی بهتر از گذشته اثبات بکنیم و در این که قرآن و حدیث تقریباً روی کلیت فکر اسلامی سایه انداخته است تردیدی نداریم. اما مسئله این است که انحراف همیشه وجود داشته است. آیا شما بدتر از خوارجی که در قرن اول پیدا شدند، در زمان های بعد دارید؟ آنها همه چیز را عوضی می فهمیدند، دوره خوارج که از سرچشمه دور نیست. بدترین فرقه ها در قرن اول و دوم درست شدند. به نظرم باید این طور گفت که در دین زمینه هایی وجود دارد که مشکل زا است؛ به این معنا که اگر از آنها مراقبت نشود در هر دوره ای ممکن است منشأ یک انحرافی بشوند. حتی در مورد قرآن خود قرآن می فرماید: «یضل به کثیراً»؛ این نوعی مراقبت می خواهد. در هر دوره ای هم این مراقبت لازم است، برداشت وارونه از قرآن در خوارج هست، امروز در کشور ما هم هست، در آینده هم خواهد بود. این تصور که یک جایی زلال بوده و یک جایی به اوج الودگی رسیده به نظر من درست نیست. ما همیشه انحراف داریم، همیشه چیزهای صحیح هم هست. در بحث خاتمتیت هم تکیه مان روی این است که چون محک ما و معیار ما موجود است، پس خاتمتیت قابل دفاع است. به نظرم خاتمتیت ربطی به تکامل در سیر وحی ندارد؛ فقط ناشی از ثبات در معیار و محک، یعنی قرآن و به مقدار کمتری حدیث است. به هر حال تطورات مثبتی را که در دین رخ می دهد نمی توانید به عنوان بدععت کنار بگذارید. بالاخره می گویید که در

مکتب حله، فقه ما فقه استخوانداری می شود، چون با اصول عقلی ممزوج می شود، در آن، مقداری تفکر معتزلی اثر می گذارد و آن روش های اجتهادی به کار گرفته می شود و نتیجه اش شهید ثانی و قبل از او شهید اول است و بعد، محقق گرکی که اگر با آن قدرت اجتهادی اش که متاخر از مکتب حله است در صحنه حاضر نبود دولت صفوی تئوریسین نداشت، یعنی اگر بنا بود همه مثل شیخ ابراهیم قطیفی فکر بکنند که مخالف تئوری های محقق گرکی و نزدیکی وی به صفویه بود، ما هر روز باید عقب تر می رفتیم. امام خمینی هم به جایی رسید که از دل بحث امامت و برخی از فروعات فقهی در باب قدرت فقیه، یک نظریه سیاسی قابل عرضه برای عصر غیبت درآورد. سنتی های تند وابسته به دولت عثمانی به محقق گرکی می گویند: مختار الشیعه، می گویند او شیعه را درست کرده و شیعه اصلاً اینجور نبوده است. نادرشاه هم همین را می گفت. او می گفت که این تشیع را شاه اسماعیل درآورده است، اغراض سیاسی هم داشت، برای این که دلش می خواست جای شاه اسماعیل را بگیرد، نسبت به شاه اسماعیل در حد بسیار افراطی حسادت داشت و فکر می کرد یا وانمود می کرد که این اصول از قدیم نبوده است. به نظر او این شاه اسماعیل بود که دستور داد عاشورا را تعطیل بکنند، و جشن عید غدیر را به راه اندازند. سؤال این است که آیا اینها قبل از شاه اسماعیل نبوده است؟ اینها به هر حال ریشه هایی داشته است. به نظرم این تصور که از شرچشمۀ ای زلال شروع شده و بعد به جایی آلوده رسیده، تصویر گویای نیست. بحث انحراف از اصول اساسی چندان جا ندارد. بله، نقاط ضعفی هست که در همه ادیان کم و بیش ماجرا و ماجراهای مشابهی دارد. ببینید که از عقیده به مهدویت که جزء ارکان تشیع است چه قدر سوءاستفاده شده و الان هم می شود، به هر حال من آن نگاه تاریخی را نمی پسندم که می خواهد در قالب نظریه های تطوری یا تکاملی یک اسلام تاریخی درست کند و آن را در برابر دین اصیل اولیه قرار دهد. در هر جایی باید موردی بحث کرد.

پس دیگر، جایی برای طرح اسلام ناب محمدی باقی نمی ماند؟

۰ موردی بحث نکنیم. باید دید مقصود از اسلام ناب محمدی چیست؟ چه چیزی انحراف است، چه چیزی اصیل. من فقط می توانم بگویم ما در جریان اصلاح گری در دین در این صد سال گذشته تحت تأثیر سلفی ها بوده ایم، حتی خوب ترین ما هم تحت تأثیر آنان بوده است؛ ما در یک دوره طولانی ناشر افکار عبده و سیدقطب بوده ایم. تمام این فکرها روی ما اثر گذاشته و خیلی از نگرش های ما مربوط به همان مقطع می شود. ما از کمونیست ها هم خیلی تأثیر پذیرفتیم، بسیاری از ایده هایی که در این بیست و پنج سال بعد از انقلاب داشته ایم، به نوعی متأثر از تبلیغات صد سال اخیر آنها است. بحث هایی که در باب عدالت اجتماعی به معنای خاص مردم گرایانه اش داشتیم ناشی از آن افکار است. اینها را از سرچشمۀ دین نگرفتیم، از بیرون گرفتیم و مرتب توجیه مذهبی برایش درست کردیم یا با برخی از متون دینی تطبیق داده ایم. ببینید تفاوت های قانون اساسی دوم ما با قانون اساسی اول چقدر است؟ در بحث شورای رهبری و دیگر شوراهای تابع های دیگر. به نظرم سالم ترین گروه ها در کشور ما آنها یی هستند که حرف هایشان را کمتر عوض کردن، تقریباً از قدیم حرف هایی را می زندند که الان هم می زندند. از اول هم فکر دینی داشتند، خیلی هم تند نمی رفتند، اما تند و کند رفتن بقیه تحت تأثیر مسائل و جو جهانی بوده است، یعنی بستگی دارد به این که در دنیا چه موجی باشد و به چه سمتی برود. فکر می کنم تحقیقات آینده خیلی چیزها را روشن می کند، از جمله این که ما خیلی از این فضاهای متأثر بوده ایم.

ما بر چه مبنایی تشیع فعلی را در اصول اساسی اش همان تشیع راستین می دانیم؟

۰ اگر برای اثبات اینها شیوه عقلی بخواهید البته در وسع و اطلاعات من نیست که بخواهم راجع به این مباحث صحبت بکنم، ولی اگر شیوه عقلایی را نه به معنای عقل فلسفی مبنا قرار دهیم به نظر من همین که اکثریت شیعه این راه را آمده، آن را قابل قبول می کند. این حرفی است که ابن قبّه می گوید. شما می گویید پس این همه فرقه چیست؟ مثلاً در فرق الشیعه می خوانید که شیعیان بعد از رحلت امام هفتمن یا...، بیست فرقه یا سی فرقه

شدن. به واقع همه اینها فقط اسم است. آن چیزی که قم را نگه داشت با همه فاصله‌ای که با عراق دارد، درست همان مکتبی است که شیعه‌های بغداد را نگه داشت، همان مکتبی است که در نقاط دیگر در قرن سوم و چهارم وجود داشت، حتی در خراسان دور در گشتن نقاط دیگر تقریباً همه اینها سالم ماندند، یعنی روی این مبنا و رکن سالم که عبارت از مجموعه دوازده امام است باقی ماندند. به نظر من گاهی وقوع بعضی امور دلیل بر حقانیت آنها است. اکثریت جامعه شیعه به این شکل مانده است. مهم ترین انشعابی که در امامیه صورت گرفت و باقی ماند، فرقه جعفریه است که یک گرایش دور و بسیار متفاوتی از امامیه در آناتولی است. اسماعیلیه هم که خیلی زودتر از اینها راهش را جدا کرد. اوائل المقالات را نگاه بکنید: فرقه‌های زیادی بوده، شیخ مفید در مورد تک تک آنها می‌گوید از آنها خبری نیست، از این یکی خبری نیست، از دیگری هم خبری نیست و

واقفه چطور؟

۰ بله، واقفه تا قرن چهارهم هستند. وقتی متون واقفی را می‌خوانید واقعاً فکر می‌کنید که از کان تشیع اصلاً نوع شده است. با این حال وقتی دقت می‌کنید می‌بینید که بدنه اصلی جامعه شیعه مانده و مشکلی نداشته و اینها به راحتی برایش قابل قبول بوده است. هر امامی که رحلت می‌کرد قمی‌ها به عراق می‌رفتند و دنبال امام بعدی می‌گشتند، دنبال کسی می‌گشتند که معیارهای امامت را داشته باشد. از امام جدید سؤالاتی می‌کردند تا ببینند می‌تواند جواب بدهد، یا خیر؛ آن هم با آن دانشی که ما از قمی‌ها می‌شناسیم، هشتاد درصد سندهای کتاب اصول کافی به قمی‌ها و رازی‌ها بر می‌گردد این درواقع فکر شیعه در اینجا شکل و پایه گرفته است. درمورد احادیث تفسیر عیاشی که در یک نقطه دوری در خراسان تألیف شده همین مطلب صادق است. این حرف این قیه است (بنگرید: مکتب در فرایند تکامل: ۱۷۱). علاوه بر روایات و نصوصی که داریم که ممکن است در بحث‌های دقیق سندی نتوانید پای آنها بایستیم، حرکت کلی جامعه شیعه و یکپارچگی آن به نظر من خیال ما را از بابت خیلی نگرانی‌ها راحت می‌کند و نجات می‌دهد.

اگر اکثریت ملاک حقانیت است پس باید اهل سنت را بر حق بدانیم؟

۰ نه، در اینجا دایره خاص منظور است. ممکن است بگویید مثلاً چون تعداد بودایی‌ها در دنیا زیاد است، آنها بر حقند. من اکثریت را معیار درستی نمی‌گیرم. نگاهی که من دارم این است که وقتی اصل تشیع را وارکان اولیه اش را پذیرفتیم بعد که انسعاب‌هایی پیش می‌آید، یا عقاید جزئی ای مطرح می‌شود، در این دایره اکثریت را ملاک قرار می‌دهم، مثل این که در یک خانواده بزرگ فرد ناباب یا دیگراندیشی از جمع بیرون می‌رود، آن یکی از آن طرف می‌رود و دیگری مثلاً فرار می‌کند، اما یک بدنه‌ای می‌ماند. پیدا است که اصولی مشخص بدنه را نگه می‌دارد. البته ممکن است تحلیل کنید که اصول اجتماعی یا روانی این بدنه را حفظ می‌کند، ولی به نظر من برای جامعه شیعه که اینقدر از لحاظ جغرافیایی پراکنده بود و در انواع تنگناها قرار داشت، این مقدار ماندن خیلی مهم و قابل استناد است.

آیا این ناشی از اعتماد به بزرگان نبوده است؟

۰ اعتماد دلیل می‌خواهد، اعتماد یک نصوصی را می‌طلبد، ببینید حدیث در دستشان بوده، معیارها در دستشان بوده است. اینقدر که الان برای شیعه کتاب مانده یک دهم کتاب‌هایی که در قرن سوم دست شیعه‌ها بوده نیست. صدها کتاب وجود داشته که در اختیار همه بوده، به آنها نگاه می‌کردند، از آنها نقل می‌کردند، به آنها مراجعه می‌کردند. فقط این ابی عمیر مجموعه‌ای عظیم را روایت می‌کند، یعنی بیش از صدها شیخ دارد که همه اینها کتاب داشته‌اند. روی یک این کتاب‌ها کار می‌کردند. جامعه شیعه که جامعه جاهلی نیست. این را به شما بگوییم که فکر مذهبی دنیای اسلام در قرن سوم و چهارم، از جهاتی از الان پخته تر بوده است، یعنی آن فکری که تمدن اسلامی را ساخت الان آنقدر نیرومند نیست که بتواند تمدن جدیدی بسازد. به نظر من واقعاً روش

هایی بسیار علمی شایع شده بود که خاص شیعه ها هم نبود، در کل جهان اسلام این گونه بود. در قرن چهارم که حالا به آن می گویند قرن رنسانس اسلامی وقتی کتابی نوشته می شود هیچ نقطه ضعفی در آن نمی بینید، مطلب هر ز در آن نمی بینید، مثل این کارهایی بوده که حالا غربی ها انجام می دهند؛ کتاب لغتی که می نویسند روی اصول است، با شواهد دقیق است، شما این را مقایسه کنید با این کتاب های تاریخی ای که ما امروزه داریم در قم می نویسیم. اینها در مقابل متون تاریخی قدیم که استوار، دقیق و روشنمند بوده، قابل مقایسه نیست. اینجورنبوده که شیعه یک جامعه کم سواد باشد. به رغم همه ضعف های ارتباطاتی که میان جوامع مختلف شیعه وجود داشته، یکی عرب است، یکی مصری است، یکی نیشابوری است، این ثبات ها اعتماد در واقع پایه هایی داشته که مانده است.

به نظر شما چه عواملی باعث شد که تشیع قم هرگز دچار تفرقه و اختلاف نشد و یکپارچه باقی ماند، در حالی که همه فرقه ها و انحرافات در کوفه و عراق رخ می دهد، یعنی جایی که امامان شیعه حضور دارند؟

۰ به نظر من چون رهبری مذهبی اش مستنجم تر بوده است، من فکر می کنم در اینجا مرجعیت دینی اش روی خط استواری پیش می رفته و احساس مسئولیت آنها هم بیشتر بوده است. علاوه بر این که بغداد مرکز تضارب فرهنگ ها و تمدن ها و افکار بوده و ایران چنین مرکزیتی نداشته که بخواهد جواب مسیحیان را بدهد، جواب یهودیان را بدهد، جواب زرتشیان را بدهد، به علاوه جامعه قم یک جامعه عربی جمع و جور و یکدست بوده و بیشتر روی اطراف، تأثیر می گذاشته تا تأثیر بپذیرد.

یعنی اگر قم هم محل تضارب آرا می بود این یک دستی اش از بین می رفت؟

۰ به نظر من آنها وقتی به ری هم رفتند ثباتشان را حفظ کردند، یعنی قمی ها از لحاظ علمی آنقدر قوی بودند که تسنن ری را با آن همه پایه های علمی ای که داشت شکست دادند. این که می بینید این بابویه در اینجا است و پرسش صدق در آنجا است از این جهت ناشی می شود. نسل اینها که به کاشان منتقل شد آنجا را هم تصرف کرد، همین ها تشیع را به شمال ایران بردنده، یعنی تا سال ۲۵۰ که آرام آرام تشیع به شمال ایران می رود، به نظر من تشیع قمی است که دایره اش دارد وسیع تر می شود. نفوذ فکری آنها واقعاً قبل توجه بوده، شعاع فکری آنان از اینطرف تا «آوه» و ساوه و از سوی دیگر تا کاشان رفته است. با اصفهان مدام جدال فکری دارد، یعنی همین تفکر محدودی که در اینجا هست، به اصفهان هم فشار می آورد. به نظر من اینقدر سند هست که نشان بددهد که قم به لحاظ علمی حرف های جدی خودش را دارد، ولی به هر حال این هم برای قم یک شانس است که دشمن ژدری ندارد و اگر داشت ممکن بود برایش مشکلاتی پیش می آمد. ببینید وقتی در مدینه سعدبن معاذ مسلمان شد، نصف مدینه مسلمان شدند، یعنی این نقطه ضعف نیست. گاهی یک پیغمبری و یک امامی، یک شانسی - یعنی شرایط مساعدی - هم می خواهد تا کارش در جایی بگیرد.

آیا تأثیر ایران را بر تشیع قبول دارید یا این که تشیع ایران را یک تشیع عربی می دانید؟

۰ اتفاقاً یکی از مطالبی که در فکر من نسبت به تاریخ شیعه هست و فکر می کنم حرف به درد بخوری است ناظر به همین پرسش است و آن این که تشیع ایران یک تشیع عربی است و این گونه نیست که تفکر ایرانی روی آن تأثیر گذاشته باشد. من یک مقاله مستقل در این باره نوشته ام که در جلد سوم تاریخ تشیع در ایران آمده است. به اعتقاد من تشیع ایران در چهار مرحله یا در پنج مرحله از تشیع عراقی و عربی تأثیر پذیرفته است. نمونه قم را که شما مثال زدید دقیقاً دارای تشیع عربی است، یعنی در اینجا شما یک جامعه عربی دارید که حتی به فارسی حرف هم نمی زدند، تماسی هم با مردم اطراف خودشان نداشتند و حرف هایی را می زدند که از مدینه و بغداد می آمد، منتها آنها را با ملاحظه قبول می کردند و می پذیرفتند. در مرحله بعد که یک مقدار شاید به تعبیر شما

تشیع ایرانی می خواهد شکل بگیرد دوباره یک فکر دیگری از عراق تغذیه می شود. درست است که تشیع قم اصیل است، ولی همیشه مرید عراق است، منتها مرید نحله خاصی در عراق است، یعنی سراغ بقیه نمی رود. درنهایت سراغ مرجعیت صدوق می رود که بخشی از عمرش را در بغداد بوده یا سراغ شیخ مفید و سید مرتضی و بعدش هم شیخ طوسی می رود. مرحله دوم تشیع عربی بغداد و نجف است که به ایران می آید. شما الان فهرست شاگردان شیخ طوسی و شاگردان پسرش ابوعلی را ببینید، همه ایرانی هستند؛ از ساری، از ری، از اصفهان، از قزوین، از همه نقاط هستند، اینها به بغداد می روند و تحصیل می کنند و برمی گردند. اصلاً تشیع اعتدالی ری متاثر از مکتب شیخ طوسی است و غیر از کتاب نقض، متون دیگری هم شاهد بر این مطلب است. مرحله سوم تأثیرگذاری تشیع حله روی ایران در قرن هفتم هجری است. در مرحله چهارم می توان از تأثیر نجف و جبل عامل روی ایران صفوی، در قرن دهم و یازدهم سخن گفت. آنها بودند که تشیع عربی را به ایران آورند. در آن وقت ها، علمای ایرانی فقط علم کلام و تصوف و ادبیات می خواندند، اما فقه چندانی بلد نبودند، علم کلامشان در حوالی و حواشی تجهیز بود و ادبیاتشان در غزل. به نظرم حتی در دوره ما هم تشیع عراق و نجف تأثیرگذار بوده و هنوز هم بسیاری از استادان بلندپایه درس خارج شاگردان مکتب نجف بوده اند؛ گو این که آنجا را در طی دو قرن اخیر عمدتاً ایرانی ها اداره کرده اند.

چرا به هر حال تشیع در ایران پا می گیرد و می ماند، ولی اسماعیلیه می روند شمال آفریقا را می گیرند، ولی به تعبیر دکتر دفتری مثل این که خاکش با تشیع عجین نشده است، آنها را نگه نمی دارد یا شما در کتاب تشیع در مدینه گفته اید که گویا خاک مدینه یا محیطش با تشیع نمی سازد؟

۰ سیاست های فرهنگی و سیاست های اجتماعی بسیار مؤثر است. ما می دانیم که فاطمیان در پی ترویج تشیع نبودند؛ بر این مطلب شواهد بسیاری داریم. سازمان دعوت نه برای تبلیغ علمی تشیع، بلکه اساساً برای خراب کردن بنی عباس و در واقع دنبال کار سیاسی است، در حالی که شاه عباس برای ترویج تشیع بخشنامه های مالی صادر می کند که هر کس شیعه شد از او مالیات نگیرند، مثل کاری که مسلمان های صدر اول برای توسعه اسلام کردند، هنوز سنگ نوشته ها و بخشنامه های شاه عباس در بعضی شهرها هست. شاه عباس می گوید از استرآباد مالیات نگیرید، چون اینجا دارالمؤمنین است و مردم آن شیعه هستند و نمی شود از اینها مالیات گرفت. شاه طهماسب را دست کم نگیرید. او پنجاه و چهار سال از ۹۳۰ تا ۹۸۴ حکومت کرد و تمام عمرش را صرف این کرد که علما درباره تشیع کتاب بنویسند، یعنی پول می داد تا بنویسند، ۵۴ سال حکومتش مطابق با دو نسل است، یعنی دو نسل عوض می شوند، این که ۵۴ سال پول بدهد تا کتاب بنویسند تأثیر زیادی به نفع شیعه دارد. همه کتاب ها را ترجمه کردن، همه متون را به فارسی برگردانند، یک کار تبلیغی و فرهنگی گسترده ای کردن که به نظرم باید درباره آن تحقیق کرد. چقدر امامزاده ها را آباد کردن، حتی مزار برخی صوفیان به امامزاده تبدیل شدا در این دوره بسیاری از مردم سواد داشتند و کتاب می خواندند، تا کتاب جدیدی به بازار می آمد، آن را استنساخ می کردن. پول زیادی به شرعا دادند تا این که اصلاح مسیر ادبیات فارسی را عوض کردن، یعنی ادبیات فارسی قبل از صفویه در دام غزل و این چیزها گرفتار شده، یک مرتبه همه اش می شود ستایش و مدح ائمه و اصلاح بالکل عوض می شود. تمام شاعران بزرگی که مردم چشمنشان به دهان آنها است در این مسیر قدم برمی دارند.

برعکس آنچه می گویند که روش های صفویه روش های خشنی بود، من معتقدم روش آنها در ترویج تشیع آرام بود، یعنی شاه طهماسب برخورد تندي نکرد، شاه طهماسب مرکز حکومتش قزوین بود و تا آخرین روزهایی هم که فوت کرد هنوز سنی های قزوین در مسجدها دست بسته نماز می خواندند. آن خشونتی که معمولاً تصویر می شود واقعیت ندارد، البته هر حاکمی که می گذارند شیعه است، هر امیری که می گذارند شیعه است، هسته مرکزی سپاه، قزلباش است که سنی ای در آن وجود نداشته است، اگر این قزلباش نبود باید از همین شهرهای

سنتی نیروی نظامی را جمع می کردند که نکردند، بلکه آنها را از آناتولی آوردند. غالب آنها ایرانی نبودند، یعنی یک لشکر آماده بود که در اینجا از آنها استفاده کردند و گرنه شما اگر می خواستید از این مردم کسی را سر کار بگذارید صدراعظمتان هم یک مرتبه سنتی می شد، هیچ بعده نداشت، کما این که بعدها در زمان شاه اسماعیل دوم، صدر اعظم هم سنتی شد، میر مخدوم شریفی که از سنتی های قزوین بود آمد و بر همه امور حاکم شد، خوب اگر شاه اسماعیل دوم یک مقدار دیگر فرصت پیدا کرده بود همه مسیر و تمام زحماتی را که پدرش و جدش کشیده بودند به یک نقطه دیگری برمی گرداند.

شما شعر تبرایی را دست کم نگیرید، شعر تبرایی ای که در این دوره سروده شد تمام آموزه های مذهب را بین مردم رواج داد، در عروسی، در جشن، در عزا، در همه جا این شعر تبرایی را دارید، حتی به نام شعرای قدیم، شعر جعل می کردند، یعنی خیلی راحت، اشعاری را به مولوی، به عطار و دیگران نسبت می دادند، در حالی که اصلا روح آنها هم خبر نداشت و در میان مردم رواج می یافت؛ شعرهایی با مضامین تبرایی.

نکته بسیار مهم دیگر این که سنتی ها در ایران از قرن هفتم به این طرف ضعیف شده بودند. نباید از این نکته غفلت شود که سنتی های ایران غیر از سنتی های مصر و شام بودند، سنتی های ایران تا قرن پنجم سنتی هستند، از قرن شش و هفت به بعد دیگر سنتی نیستند، اصلاً دیگر حساسیتی ندارند، از قرن ششم و هفتم به بعد یک کتاب تاریخی خوب از سنتی های ایران، مثل تاریخ اسلام ذهبی پیدا نمی کنید، یک کتاب فقهی مهم از آنها پیدا نمی کنید، از نظر فکری دیگر کسی در ایران نمانده بود، حتی محدود کسانی که در خراسان مانده بودند ارتباطشان را تا پایان با عثمانی ها حفظ کردند و قبل از آن هم خیلی هایشان دیدند که در اینجا کسی خریدار حرف هایشان نیست، به خاطر همین به مصر ممالیک کوچ کردند.

در این دوره ببینید چه افراد فراوانی در مصر هستند و لقب های شرق دور را دارند، یعنی هنوز لقب های به اصطلاح ماوراءالنهری را دارند. آنها به مصر رفتند و در آنجا زندگی کردند، من به دانشجویی گفتم پایان نامه ای راجع به مهاجرت علمای سنتی ایران در قرن هشتم و نهم بنویسد که در دوره ممالیک از ماوراءالنهر به مصر کوچ کردند و اینجا خالی ماند. تسنن ایران در زمان ظهور صفويان غیر از تسننی است که فاطميان در قرن پنجم با آن مواجه بودند، آن زمان همه اندیشمند و ناقد بودند. تسنن اینجا و حتی بخشی از تسنن عثمانی، نوعی تسنن دوازده امامی است.

به شعرهای جعل شده در این دوران اشاره داشتید. بد نیست برخی از نمونه های آن را بشنویم.
۵ مثلاً از قول عطار اشعاری را نقل کرده اند؛ این اشعار با آن گرایش های سنتی وی جور درنمی آید، هرچند من انکار نمی کنم که این اشعار از او باشد. در این باره باید تحقیق بیشتری بشود:

رونقی کان دین پیغمبر گرفت***از امیرالمؤمنین حیدر گرفت
لافتی الاعلی از مصطفی است***وز خداوند جهانش هل اتی است
از دو دستش لافتی آمد پدیده***وز سه قرصش هل اتی آمد به دید
آن سه قرص جو چو بیرون شد به راه***سرنگون آمد دو قرص مهر و ماه
چون نبی موسی، علی هارون بود***او برابر شان تو گویی چون بود
هر دو هم لحمدند و هم دم آمده***موسی و هارون چون همدم آمده

ببینید اصلاً شما اسم اینها را جعل نگذارید، حالت جعل ندارد. در ادبیات عامه هیچ وقت نمی گویند که اینها جعل است، اگر مته به خشخاش بگذارید ادبیات عامیانه همه اش مشکل دارد. ادبیات عامیانه اصلاً صدق و کذب بردار نیست. اصلاً نمی شود دنبال این رفت که درست می گویند یا غلط. ببینید بر سر شاهنامه فردوسی چه آوردند، چه قدر اضافه کردند، چه اندازه کم کردند. به نظر من این بحث که مثلاً کدام قسمت شاهنامه از فردوسی است و

کدام قسمتش نیست اصلاً بحث نادرستی است. مگر شاهنامه مال فردوسی است، شاهنامه مال مردم است که به اسم فردوسی است، یک هسته مرکزی دارد، مردم خودشان را در آن سهیم می‌دانند و چنین منتی را کم و زیاد می‌کنند و حق هم دارند. اصلاً در اینجا بحث از این نیست که کدام شعر اصیل است و کدام شعر اصیل نیست، مهم این است که شما شعری را بگویید که به فردوسی بخورد، به شاهنامه بخورد و در این قالب باشد و میان مردم جا بیفت.

از جمله می‌گویند این شعر را عارف نیشابوری، عطار گفته است:
تو چه دانی سر آن سلطان دین*** او یادالله است در عین اليقین
نه، خدا گفته است در خم غدیر*** با رسول الله زایات منیر
ایها الناس این بود الہام او*** زانکه از حق آمده پیغام او
گاهی هم دیگر نمی‌گویند چه کسی گفته، می‌گویند صاحبدلی آن را گفته است یا به فردوسی نسبت می‌دهند
که:

تبری کن تبری از آن شومان بداختر*** تبری کن تبری کن از آن دونان مادر [...]
اگر پاکی، و در اصل خطابی نیست ای خواجه*** چو فردوسی همی کن لعنت بسیار بر اعدا
فردوسی چطور می‌تواند چنین شعری را گفته باشد!
این ماجراهی همه انواع ادبیات مردمی است.

۰ معمولاً این وضع برای ادبیات عامه به وجود می‌آید. برای نمونه، ابوالحسن بکری در تمدن اسلامی یک قصه نویس یا بهتر بگوییم یک ذبیح الله منصوری است، هر نسخه‌ای از قصه‌های تاریخ اسلام که در دنیای عرب پیدا می‌شود و نمی‌دانند صاحب‌ش کیست، می‌گویند این از ابوالحسن بکری است، مثل کعب الاخبار است که به مرور می‌شود کعب الاخبار، حیر که عنوان دانشمند یهودی است تبدیل به خبر می‌شود. ذهبی در تاریخ اسلام شرح حال ابوالحسن بکری را در ده سال آخر قرن پنجم، بین ۴۹۰ تا ۵۰۰ نوشته، و می‌گوید این آدم دروغگو، وضاع و جقال است. استاد ما مرحوم سیدعبدالعزیز طباطبائی در جایی شرح حال بکری را نوشته، این حرف‌های ذهبی را هم آورده و بعد گفته است که این ذهبی خیال کرده که دارد راجع به یک محدث صحبت می‌کند، این آدم قصه گو است، اصلاً شخصیت قصه گو شخصیت فراتاریخی می‌شود، به اذهان مردم می‌رود و به چیز دیگری تبدیل می‌شود.

من نمی‌دانم بابا فغانی سنی است یا شیعه، ولی به وی نسبت داده اند که:
من آن امام نخواهم که آتش افروزد *** بر آستانه صدر الكلام و کهف انام
من آن امام نخواهم که بهر باغ فدک *** کند ز حرص به فرزند مصطفی ابرام
آنچه را نقل کردم از کتابی است که در استرآباد قرن یازدهم استنساخ شده است، این کتاب مربوط به آن دوره است و مجموعه‌ای از اشعار اینجوری دارد. نقل می‌کند که شیخ عطار گوید:
بس کن حدیث غار که عار است نزد عقل *** آن حزن بی قراری شیخ معتمر
باشد امام آن که به فرمانش بوده مار*** من آن امام مارگزیده کجا برم
می‌گوید من آن امامی را می‌خواهم که مار به فرمانش است، نه آن کسی که مار او را نیش بزند. چون در برخی نقل‌ها هست که مار ابوبکر را در غار نیش زد.

بحث سر زایش فکری - فرهنگی عوام است. عوام یک چیزهایی دارند که متعلق به خودشان هست، مرجعیت دینی هم اینها را قبول ندارد، ولی شما با مردم و با ادبیات عامیانه نمی‌توانید در بیفتید، راهش هم این نیست که در بیفتید. همان تحصیل کرده هایش تا ۳۵ سالگی بر این باورند که این قبیل اخبار جعلی و دروغ است، اما به مرز

چهل که می رسد آنها را می بوسند و روی چشمشان هم دستشان برسد به آنها اضافه می کنند! می گویند چرچیل می گفت که اگر کسی زیر ۲۰ سال کمونیست شد نترسید، او برمی گردد، اما اگر از سی سالگی به بالا کمونیست شد، این یک کمونیست پدرسوخته ای می شود که دیگر هیچ کس جلوه دارش نیست! تا آخر عمرش کمونیست می ماند. ملاک این است که دوره روشنفکری و جوانی را کنار بگذارد. از آن وقتی که تسلیم طبیعت می شوید دیگر می فهمید که قدرت شما زیاد نیست و همه چیز رو به رکون و رکود می رود. به نظر می رسد شیعه همیشه به دنبال برقراری عدالت بوده و لذا در مقابل حکومت های جور ایستادگی کرده است؛ آیا جانبداری عالمان شیعه از پادشاهان صفوی با این عدالت خواهی و ایستادگی در برابر ظلم سازگار است؟

۵ من شیعه ای را که به طور افراطی، انقلابی باشد و فقط به فکر مبارزه مسلحانه با سلطان جائز باشد و از این قبیل، نمی شناسم. شیعه چون اعتقادش این بوده که بعدها امام معصوم می آید و حکومت تشکیل می دهد، خودش را همیشه تسلیم شرایط کرده است. تصویرش این بوده که این عدالت به طور کامل بعدها محقق می شود. امید داشته در سال دیگر یا جموعه دیگر این اتفاق بیفت. به لحاظ سیاسی، آدمی که در یک چنین شرایطی قرار می گیرد، بیش از آن که مبارزه کند تسلیم می شود، این برخلاف این روضه هایی است که می خوانند و برخلاف این تبلیغ هایی است که می کنند. البته به نظرم آرام آرام ما دیدگاه هایمان را اصلاح کردیم. این تغییرات به نظر من، مطابق با اصول قرآنی است؛ ما باید به این نقطه می رسیدیم. ما از بس در قرن اول و دوم تحت فشار بودیم، تمام حرف هایمان به آمال و آرزو هایی برای آینده تبدیل شد. اما یک مقدار که در تاریخ جلو آمدیم متوجه شدیم که بالاخره ما باید زندگی مردم را اداره بکنیم، آمدیم از فقهیات شروع کردیم و در آن بخش ها مفصل کار کردیم و توضیح دادیم. البته هنوز به سیاست مملکتی کاری نداشتیم، اما هر چه پیش آمدیم دیدیم این بی تفاوتی درست نیست. در اصل از وقتی جوامع شیعی رو به گسترش گذاشت به تدریج دنبال سیاست و حکومت رفت در دستور کارمان قرار گرفت و سعی کردیم آن را با همان مصلحت اندیشه دنبال کنیم. بحث این که آیا با حکومت ظالم می شود کنار آمد یا نه، از قرن چهارم به طور رسمی وارد فقه ماست. از قرن پنجم دیگر برایش رساله مستقل نوشته شد، البته پیش از اینها هم در سیره اهل بیت(ع) مطرح بود و جانب همکاری بر جانب مبارزه می چربید، گرچه هر کدام توجیه جدا و قابل قبولی در فکر سیاسی شیعه داشت. از مکتب حلّه به بعد قدرت مجتهد زیاد شد، این هم شاید به یک سری شرائط و اوضاع برمی گشت، مرجعیت به شکلی که امروزه می شناسیم از آن موقع به طور جدی شکل گرفت و گفتند هر شیعه ای باید مقلد باشد، مجتهدش هم باید زنده باشد؛ اینها عمدتاً حرف های مکتب حلّه است. اگر کسی درباره لزوم تقلید از مجتهد حقیقی پیش از مکتب حلّه، نصی می شناسد ما خیلی خوشحال می شویم که آن را بشناسیم. البته در حقیقت فقه، این ظرفیت وجود داشت، مثل این که ما می گوییم ولایت فقیه از فقه ما قابل استنباط است، یعنی، در واقع، شما به تدریج با تفريعات جدید دارید مطابق اصول پیش می روید و فقه را فربه تر می کنید.

به نظر من در تنشیع، مصلحت اندیشه غالب است؛ از هر فرصتی استفاده می کند تا حقوق اخوان شیعی اش را حفظ بکند. در فقه هم به او همین توصیه می شود، مشروط به این که برخلاف احکام خدا عمل نکند. در درجه اول به او می گویند اگر یک کلیتی از دین هست تو اول با رفتارت سعی کن جان شیعه ها را نجات بدھی و از حقوق آنها دفاع کنی. عرض کردم، یک اقلیت غیر از این نمی تواند فکر بکند، باید جان خودش را نجات بدھد، هر عاقلی هم در دنیا همین کار را می کند؛ فرق نمی کند که مسلمان باشد یا مسیحی یا یهودی. همه همین کارها را انجام می دهند و همین شیوه ها را دنبال می کنند؛ سنی باشند یا شیعه یا پیرو هر دین دیگری. این وضعیت در دوره صفوی هست. به نظر من خیلی طبیعی بود که کلیت جامعه روحانیت شیعه از دولت صفوی دفاع می کرد،

به جز افرادی که خیلی مقدس مآب بودند و اصلا از دنیا بیزار بودند؛ کسی می گفت من پول هایم را با دستم نمی گیرم، اصلا دستم را در تمام عمرم به پول نزدہ ام، همیشه برادرم خرم را داده و محاسباتم را انجام داده است. این آدم های مقدس که ملاک نیستند. کسی که حساب می کند که فلان عالم دینی الاغش چقدر باید بخورد چون می خواهد فلان مسافت او را ببرد، یک وقت پایش را روی مورچه نگذارد، یا کسی که یک پشه را بگیرد و آن را از انف بیرون بیندازد، اینها که ملاک نیستند. اینها که نمونه رفتارهای به اصطلاح رهبران اجتماعی نیست. این مثال ها برای یک مدینه فاضله خوب است، آن هم همیشه باید در بالا باشد و به آن نگاه بکنیم؛ خرما بر نخیل. آنچه در مقام عمل به کار می آید همین مصلحت اندیشه ها است. نه تنها محقق کرکی، بلکه جامعه شیعه به این نتیجه رسید. شما تا آخر صفویه پنج نفر عالم که سرشان به تنشان بیزد و منتقد دولت صفویه باشند ندارید. این ناشی از این بود که می گفتند ما هزار سال در فشار و ازواجاً بوده ایم. آنها این بینش تاریخی را داشتند و با راه هم این را تکرار می کردند، حتی در روزهای آخر صفوی. در آن رساله ای که من از افندی چاپ کرده ام و راجع به جشن نهم ربیع است (تحفه فیروزیه) اگر دقت کرده باشید چند بار این نکته را می گوید، پدر مجلسی چند بار این را می گوید که ما عمری در تقیه بودیم. اصلا لازم نیست آنها را بخوانید، مقدمه احسن التواریخ را بخوانید، مقدمه خلاصه التواریخ را بخوانید، مورخان شیعه می گویند الحمد لله که از این تقیه راحت شدیم، الحمد لله که آن فشار از بین رفت. پیدا است که این نگاه، ساختمان فکری آنها را تشکیل می داده، می گفتند ما هزار سال در تنگنا بوده ایم، حالا یک دولت شیعه پیدا کرده ایم که مدافع ما است و ما در پناهش می توانیم زندگی کنیم. به نظر من شیعه مشکل تاریخی ای داشت که حل شد، این ماجراهی ساده ای نبود. این روزها خطر رفع شده و اصلا یک جهان دیگری، با روابط دیگری در کار است و به آن شکل نیست. اگر دوباره به آن شرایط برگردیم باز همان کارها را خواهیم کرد، یعنی می گوییم همین ها بهتر از بقیه هستند و همین ها بیشتر، ما را حفظ می کنند، همه چیز بستگی دارد به این که مسئله روز انسان چه باشد، چه خطری او را تهدید کند و آرزویش تا کجا باشد. این ها خیلی اهمیت دارد.

ولی خوب، علما لااقل انتقاد می کردند.

۰ من هم نمی خواهم بگویم که نباید انتقاد می کردند یا اصلا انتقادی نداشتند. نمونه مختصراً از این انتقادها داریم، تحلیل هایی داریم که جنبه انتقادی دارد، حتی گاهی در بحث های فقهی اشاراتی داریم، اما آنقدر قوی نیست. تصور اینها بیشتر از این نبود که این یک حاکم و شاهی است که گرچه از نظر فقهی مشروعیت ندارد، از لحاظ عرفی پذیرفته شده است. این شاه، امام معصوم ما که نیست، اما فعلاً با قزلباشش مدافع ما است. یک وقت شما می گویید ولی فقیه باید تمام این حدود و ثغور را رعایت کند، این غیر از آن چیزی است که آنها درباره سلاطین صفویه اعتقاد داشتند. در آنجا اصلاً این حروف ها نبود. می گفتند او سلطان است و باید آدم خوبی باشد. فرض را بر این می گذاشت که شاه دروغ می گوید، مشروب می خورد و ظالم هم است. وظیفه خودش می دید که شاه را نصیحت بکند تا مقداری کوتاه بباید، کتاب هایی را مثل سیاست نامه هایی که در گذشته در ادبیات سیاسی ایرانی بود می نوشتهند. تصور فقیه دوران صفوی این نیست که شاه عالمی است که باید همه چیزش مطابق شئون دینی باشد. ببینید شاه طهماسب در تذکره اش نوشته که اصلاً شرابخواری جزء ارکان سلطنت بود، ما آن را ترک کردیم و امر فرمودیم که همه آن را ترک بکنند. اینها اصلاً در ذهنشان این بود که نمی شود این شراب را نخورد. الان علما توصیه می کنند که به عدالت رفتار کنید. ببینید امروزه در ذهن شما ارزش های دیگری مستقر شده، این را شما فراموش نکنید، شما ببینید که شیخ بهائی و میرداماد کنار شاه عباس می نشستند؛ وقتی جلسه خصوصی می شد و می دانستند که الان شاه مشروب می خورد بلند می شدند و می رفتند، آخر شب دیگر برای شخص شاه بود. در این میان یک شاه هم مثل شاه سلطان حسین دارید که طلبه بود و گویا در مدرسه میرزا

حسین حجره داشت. در مدرسه چهارباغ شب های ماه رمضان علما را دعوت می کرد تا آخر شب بنشینند با هم قعده کنند. وی یک استثنای بود و گرنه پدرش شاه سلیمان چنان مست می کرد که اصلاً کسی به گردش هم نمی رساند. با این حال، همو، شیخ حر عاملی را هم دعوت می کرد و از او مسئله می پرسید که حضرت آقا حکم تنباکو چیست؟ حکم قلیان چیست؟ بعد حر عاملی هم جواب می داد و می گفت حدیثی نداریم، اما احتیاط می کنیم. شاه گفت اصل حلیت است و دوباره آن بیچاره می گفت: نه، کلیاتِ روایاتِ احتیاط شامل این مورد هم می شود، و بحثی فقهی را با شیخ حر راه می انداخت. من رساله کوچکی را چاپ کردم که مذاکره فقهی آنها در این باره است. این را هم به شما بگویم که شاهان صفوی اینجوری هم که ما فکر می کنیم نبودند. اخیراً کسی استفتائی را به من نشان داد که ناصرالدین شاه گویا از مرحوم کنی، عالم معروف تهران پرسیده من شرایط اینجوری است، دکتر می گوید روزه ات را نگیر، ولی من دلم نمی آید، چه کنم؟ با خواندن این استفتاء، شما فکر می کنید با یک آدم مقدس درجه یک روبرو هستید. از مرحوم کنی می پرسد که من چه کار بکنم.

عرض من این است که عدالت در فرهنگ اسلامی بسیار مهم است، ولی اینها با آن چیزهایی که شما می گویید متفاوت است. این را در حد توصیه می گفتند. من الان خودم کتاب قواعد السلاطین را زیر چاپ دارم؛ رساله ای است که میرزا عبدالحسین، نوه میرداماد پسر میر سید احمد علوی نوشته است. سرتاسر بحث بر سر این است که سلطان به خوبی با مردم رفتار بکند، با عدالت رفتار بکند، به علما احترام بگذارد، همان ادبیات سیاسی قدیم ایرانی و اسلامی است، یعنی در حد توصیه است. اصلاً مبارزه در ذهنشان نبود، نگاهشان به خطر عثمانی ها بود که بالای سرشان ایستاده بود. عثمانی ها حتی تا آخرین روزها هم که حکومت صفوی سقوط کرد حمله کردند و تا همدان آمدند. در اروپا ضعیف شده بودند، اما برای گرفتن ایران ضعیف نشده بودند.

درباره قیام بر ضد سلاطین باید عرض کنم در فرهنگ ما این طور بود که آن امام معصوم که لقب «قائم» داشت، می باید و قیام می کند و هر قیامی هم قبل از قیام قائم، نادرست تلقی می شد. می پذیرم که شیعه اندک اندک به این نتیجه رسید که برای رسیدن به حکومت قیام کند و به نظر من تفکر قرآنی - حدیثی اصیل هم جدا از شرایط خاصی که در دوران اقلیت بودن شیعه وجود داشت، همین است. شما تا چهل سال پیش در کشور همین استدلال ها را می دیدید، همین استدلال ها حاکم بود. اگر الان هم ورق برگرد همان تفکر ممکن است برگردد، الان بسترها تازه ای که به طور کلی مخالف ورود دین در سیاست هستند دوباره به این گونه استدلال های شیعه رواورده اند، آقای باقی که برگشته حرف مرحوم آقای حلیبی را می زند، به یک معنا دقیقاً همین رویکرد را دارد. اینها برای این که دین را از سیاست جدا کنند و محمول دینی هم داشته باشند، دقیقاً دارند به همان استدلال هایی تمسک کنند که شیعه در قدیم علیه قیام، به آنها تمسک می کرد؛ می گویند ائمه یک دفعه قیام کردند، آن هم قیام امام حسین بود، بعدش دیگر کجا قیام کردند؟

شیعه بعدها در فکر نفوذ در حکومت از راه های دیگر است. شما رساله های فقهی و کتاب های حدیثی را ببینید که به همین احادیث ائمه استناد می کنند که در حکومت ها نفوذ بکنید، زمانی در بغداد، شیعیان اعیان و اشراف هستند. وزیر اول و صدر اعظم مستعصم کیست؟ این علقمی که یک شیعه امامی است. اصلاً تشیع امامی در ارکان حکومت عباسی نفوذ کرده بود. اینها چطور بغداد را گرفتند؟ این ساده نیست که یک محله عظیم در بغداد به نام محله کرخ در زمان حکومت عباسی دست اینها بود و آنها هم نمی توانستند کاری بکنند. به نظر من روشنی که شیعیان از ائمه فهمیدند روش نفوذ کردن بود. با این روش جلو آمدند و کارهایشان را انجام دادند، آنان حکومت مطلوب را مربوط به آینده می دانستند، ولی به نظر من در فقهِ ما این آمادگی وجود داشت که به تدریج به این نقطه ای که فعلاً هستیم برسد. این تأخیر در ظهور سبب شد که اینها به مقداری بیشتر به این مسئولیت توجه کنند. ما الان چند سال است که به این امور به این سبک و به این شکل بیشتر اهمیت می دهیم. اینها اتفاقاً از آن

نوع اجتهاداتی است که به نظر من اگر با اصول، موافق باشد مقبول است. تنومند شدن و فربه شدن دین همیشه بد نیست، خیلی وقت ها خوب است. آنها بی که روی سادگی صدر اول تأکید می کنند عملاً این مجموعه را تهی می کنند تا هیچ حرفی برای گفتن وجود نداشته باشد؛ ابن سینایش یک جور بود، خواجه نصیرش یک جور بود، همه ارکانش یک جور مورد انکار قرار بگیرد؛ گاهی به این نام که فلسفه در دین نیست، گاهی به این عنوان که عرفان در دین نیست؛ نهایتاً چه می ماند؟ سادگی گاهی در قالب فکر خوارج مطرح می شود، مثل وهابیت و گاهی در شکل بی دینی و سکولاری اش که در بسیاری از کشورهای اسلامی مصدق دارد.

به هر حال اسلام و تشیع، ابعاد سیاسی - حکومتی دارند یا نه؟

۰ ماهه های آن در اسلام شیعی وجود داشته است؛ اصلاً اختلاف بر سر حکومت و خلافت شروع شده؛ یا بهتر بگوییم اختلاف بر سر امامت آغاز شد که یک رکن آن همین خلافت و امامت سیاسی بود؛ اما همه آن نبود. امامان ما چه خلافت بکنند و چه نکنند، امام هستند، حجتِ خدا هستند. ببینید کربلا صورت یک اتفاق سیاسی - حکومتی است. بعدها که شانس و شرایط حکومت کردن از بین رفت، کربلا صبغه معنوی و عاطفی صرف پیدا کرد و اخیراً صد سال طول کشید تا کربلا صبغه سیاسی پیدا کرد. شما از قبل از مشروطه شروع کردید تا از کربلا تحلیل سیاسی به دست دهید، اما ریشه هایش در اصل حادثه و حتی در قرن چهارم و پنجم وجود داشته است. به مطالبی که شیخ طوسی در باره کربلا و امام حسین (ع) و علمش به شهادتش دارد مراجعه کنید و ببینید که این حرف ها سابقه دارد و البته کسی ممکن است نپذیرد. به نظرم الان یک مقدار در این جهت افراط شده و به همین جهت دوباره بار سیاسی کربلا دارد کم می شود و به ابعاد دیگر اضافه می شود. اینها همان طور که عرض کردم به نوع نگاه و شرایط بستگی دارد. کسری در دهه بیست می گفت اینها یعنی علمای شیعه دارند کربلا را سیاسی می کنند، او خوب متوجه شده بود، می گوید که اینها دارند جزو هایی را چاپ می کنند که همه اش درباره قیام و انقلاب است. کسری به حکومت وقت می گوید آقا این علماً خودشان می خواهند سر کار بیایند، می گویند شما نامشروع هستید. کسری متوجه نوعی تحول جدی در دیدگاه های سیاسی شیعه شده بود. درست هم می گفت و انقلاب اسلامی هم شاهد آن است.

بعد از مشروطه این حرکت پیش می رود و علماء به مرکزیت کار نزدیک می شوند، ولی در گذشته این وضع نبود، البته علائمش در اندیشه سیاسی و فقه سیاسی ما بود، در نقاوه الآثار (ص ۴۱) می گوید که شاه اسماعیل دوم به پسر محقق کرکی گفت: پدرتان فرش خلافت و سلطنت را برای ما پهنه می کردند، شما هم بیایید پهنه کنید، یعنی این که مشروعيت بخش من شما هستید. شاه اسماعیل سنی شده بود. پسر کرکی گفت: بایای من فراش نبود که برای کسی فرش پهنه کندا این را گفت، چون شاه اسماعیل را قبول نداشت، ولی اصل گفته شاه اسماعیل درست بود. عثمانی ها هم می گفتند که تاج را باید شیخ الاسلام بر سر خلیفه بگذارد. میرداماد در مراسم به سلطنت رسیدن شاه صفی خطبه خواند. مهم تراز اینها سخن شاه طهماسب به محقق کرکی است که تو نایب امام زمان هستی و من نایب تو. این نشانگر آن است که این زمینه در فقه سیاسی شیعه وجود داشته است.

این آشکار است که مایه های سیاسی شدن و تصرف حوزه قدرت سیاسی وجود داشته است، ولی بسیار آرام و خفیف. سیره ائمه را ببینید، با همه اعتقادی که به زید بن علی و به دیگران دارند و دوستشان هم دارند، ولی اصلاً به این قیام ها روی خوش نشان نمی دهند، هر وقت به خانه ائمه حمله می برند چیزی پیدا نمی کردند. ائمه واقعاً اعتقادی به این کارها نداشتند، یعنی اینها را یک روش افراطی می دانستند، اما ائمه زیدیه تشیع را یک مسئله سیاسی و صرفاً برای روی کار آمدن می دانستند. به نظر من، ائمه ما تشیع را اسلام اصیل و به عنوان یک دین یا تبلور شکل اصیل دین می دانستند، این دین کامل فقط نمی خواهد حکومت را بگیرد. اولین رسالتش این است که مبانی خود را استوار کند. اولین رکنش این است که در فقه، تفسیر، اخلاق و معارف، عمق و غنا داشته

باشد. آنها نگاه موقتی نداشتند، که حکومت را بگیرند و بس، نگاهشان این بود که این تشیع به عنوان اسلام اصیل باید استوار بشود و برای چند هزار سال بماند.

در مختصر کتاب البلدان، اثر ابن فقیه همدانی از قرن چهارم هست که می‌گوید ما اصحاب الامامه داریم و اصحاب السیف؛ اصحاب الامامه را ائمه ما می‌داند، اصحاب السیف را ائمه زیدیه. این تقسیم رایج بوده، امام صادق(ع) می‌فرماید که این ائمه زیدی من را متهم می‌کنند به این که «لایری الجهاد»، می‌گویند جعفر بن محمد به جهاد اعتقاد ندارد. امام فرمود اینها اصلاً نمی‌دانند که جهاد چیست که به ما می‌گویند شما جهاد را قبول ندارید. مقصودشان از جهاد همان حرکات و جنبش‌های زیدیه است که به قصد تشکیل حکومتی مثل حکومت بنی عباس حرکت می‌کردند.

به نظر می‌رسد که الآن جنبه‌های شعائری و عاطفی تشیع در حال غلبه یافتن است.

۰ همین طور است، اما من برای کار ادبی تا جایی که کار ادبی و کار هنری است، اگر واقعاً در آن، اصول رعایت شود، محدودیتی نمی‌بینم. بحث غلو مرزی غیرقابل عبور و خط قرمز است. نظارت هم باید باشد، ولی برای ترویج تشیع در شیوه‌های ادبی و هنری ای که خلق می‌شود مانع نمی‌بینم، به شرط این که به مرز غلو نرسد. موسیقی‌ها عوض می‌شود. غنای مذهبی یعنی همان چیزی که در مذاхی‌ها هست ارزشمند است. الان شیوه‌هاییش جدید شده و در قالب‌های ادبی تازه ریخته شده است، مثل دیوان‌هایی که چهل سال پیش در ایران چاپ می‌شد، با کاغذهای کاهی و حروف سربی، و همیشه زبان حال را بیان می‌کرد. این سبکی بود برای یک دوره خاصی؛ الان شکل‌های جدیدی در حال ظهرور است. بالاخره در کربلا اتفاقی افتاده که از نظر تاریخی جزئیاتش را هم می‌دانیم، اما اگر الآن مقداری آتشش داغ تر و تنور آن گرم تر بشود، اشکالی ندارد. مردم هم باید بدانند که اینها جنبه ادبی دارد و آنها را جدی نگیرند.

اشکال کار در همین جاست که تربیون‌ها در اختیار هم اینان است و دین مردم را هم اینان شکل می‌دهند.

۰ این مهم است که ما به مردم تفهیم کنیم که باید مرجعیت را مبنا قرار دهن. مرجعیت می‌تواند در نظارت بر این راه مؤثر باشد. اما این را هم بدانیم که روضه خوانی تاریخ نیست. اگر قرار بود تاریخ بگویند که دیگر بنا نبود این همه آواز بخوانند. این یک هنر است. مخاطبان هم باید گریه کنند. حضرت زینب که بالای سر جنازه برادرش آمد بالاخره خیلی چیزها به ذهنش و زبانش آمده است. حالا شما این ماجرا را دست یک شاعر می‌دهید تا این صحنه را بازسازی کند. طبیعت شاعر خلاق این است که شکل‌های گذشته را کنار گذاشته، شکل‌های مدرنی خلق کند. اصلاً شما بباید و فیلم درست کنید. تعزیه را مترقبی تر کنید، اگر این کار را نکنید مردم به دنبال رقص باله و پای ماهواره می‌روند و می‌نشینند. این کارهای هنری و ذوقی به جایی برنمی‌خورد و لطمہ نمی‌زند. بالاخره امام حسین(ع) چنین مصیبته داشته و ارزش‌های بسیاری هم در ماجراهای کربلا نهفته است. یک طرف، عدالت و یک طرف، ظلم؛ یک حاکم مشروب خور و سگ باز و یک طرف، ولی خدا. تازه اینها را در دنیای جدید باید به شیوه‌های جهانی تر هم عرضه کنیم، خوب در دنیا که نمی‌شود گفت مثلاً یزید سگ باز بوده است، ولی می‌توانیم روی ارزش‌های دیگر مثل عدالت تأکید کنیم.

پس مبارزه با تحریفات عاشورا چه می‌شود؟

۰ ببینید اگر این روند مثلاً به وهن ائمه منتهی بشود باید جلوی آن را بگیریم. گاهی دیده اید که علی و فاطمه را به دو کبوتر تشبیه می‌کنند و تعبیرهایی نظری این که با وهن مطرح می‌شود. اینها اخیراً توسط برخی از مدادهان بازاری خیلی باب شده و خطرناک است و باید صدا و سیما از پخش آنها جلوگیری کند. در این قبیل موارد من به شما حق می‌دهم، مثلاً آقای مطهیری می‌فرماید که این شعر محتمم که از «کشتنی شکست خورده طوفان کربلا»

سخن می‌گوید درست نیست؛ این کشتی شکست خورده نیست، این کشتی پیروز شده است. از نظر آقای مطهری این شعر عاشورایی اشکال دارد. نمی‌خواهم بگویم قضاوت ایشان درست است یا نه، اما مقصود این است که از این قبیل بحث‌ها باید بکنیم. این را بگویم که محتمم، این حسام خوشنی و بسیاری از شعرای شیعه در آن روزگار متکلم‌های زبردستی بودند. شعرهای ایشان این را نشان می‌دهد. ببینید محتمم می‌گوید در این ماجرا خدا هم عزادار است، ولی این غم و اندوه غباری بر ساحت قدسی اش نمی‌نشاند، در کردگار هیچ تغییری رخ نمی‌دهد. در آنجا که جای ملال نیست و اصلاً تغییری رخ نمی‌دهد و دگرگونی و ناراحتی ای نیست، هم اندوه حاکم است.

در بارگاه قدس که جای ملال نیست*** سرهای قدسیان همه در زانوی غم است

این شکوه ادبی است، اما خلط کردن حوزه هنر با سخنرانی و درس تاریخ اشتباه است. سخنرانی جای خودش دارد، در آنجا تحلیل تاریخی است که به کار می‌آید. جای هنرآفرینی نیست. ببینید همه می‌دانند که فیلم دروغ است، ولی آن را آنقدر قشنگ می‌سازند که همه خیال کنند واقعی است، ولی درنهایت باز هم دروغ است. در فیلم حالت درام مانندی است که بیننده را سمت خودش می‌کشاند. شخص، خودش را جای دوست و دربرابر دشمن می‌گذارد، اما در عمق وجودش می‌گوید اینها همه اش فیلم است. شما تأثیرگذار باشید، اما مخاطب این باور را داشته باشد که اینها همه نمایش است، مگر در دنیا با هنر این کار را نمی‌کنند. وقتی نقاشی روی دیوار یا پرده را می‌بینید اشکتان در می‌آید، اما همه می‌دانند که اینها خلاف واقع است. این عالم احساسات است، نه عالم عقل. به نظرم، ما سستی می‌کنیم. ما باید بیشتر از اینها دنبال این حرفه برویم و به آن جهت بدھیم و ارزش‌ها را حفظ بکنیم. ما آمده ایم و داریم شعر حماسی فردوسی را دوباره مطرح می‌کنیم و می‌گوییم در آن، عقل و خرد هست:

چنین گفت رستم به اسفندیار *** که تخمی که هرگز مروید مکار

خوب این حرف حسابی است؛ تخمی که سبز نمی‌شود آدم چرا بباید وقتی را تلف بکند و آن را بکارد؟ خوب وقتی شما در آنجا می‌گویید که خرد هست و عقل هست و ما باید این ارزش‌ها و شعرها را احیا بکنیم، چرا در کربلا و ادبیات کربلا این کار را نکنیم؟ الان دارند فیلم چهل سریاز را می‌سازند. پیغمبر و فردوسی و سلطان محمود غزنوی را با انقلاب اسلامی و ظهور مهدی همه را درهم آمیخته است، یعنی یک صحنه می‌بینید فردوسی همان سلمان است که دارد خندق می‌کند، یک مرتبه می‌بینید که خود فردوسی است که جلوی سلطان محمود غزنوی ایستاده است، فاطمه در آنجا فاطمه است، و در آنجا دختر فردوسی است و در عصر انقلاب زن فلان جوان انقلابی است و در آخرالزمان هم دست بچه اش را گرفته، تقدیم امام زمان می‌کند، این عالم ادبیات است. همه می‌دانند که قصه است، اما تأثیر خود را دارد.

شما اگر توانستید امام حسین خودتان را به اندازه مسیح در این فیلم مصائب مسیح به تصویر بکشید هنر کرده اید. واقعاً ظلمی که در کربلا به امام حسین شد، هزار برابر بیشتر از ظلمی است که به مسیح شده است، ولی شما آن هنر را ندارید. اگر هم بسازید مردم به جای گریه می‌خندند. قبله در تعزیه‌ها مردی در نقش زینب کبرا شعر می‌خواند همه مردم گریه می‌کرددند. شما خیال می‌کنید مردم نمی‌دانستند که این مرد است، ولی باز هم گریه می‌کردند، الان صدای تعزیه را بشنوید شما هم گریه تان می‌گیرد. ما نسل تعزیه را برانداختیم و آن را منقطع کردیم، یک هنری را که دویست سال برایش حان کنده بودند، از بین بردمیم، تعزیه تاریخ مجسم بود. این درد نداشتن هنر است، مردم سراغ راحت ترین کار می‌روند، وقتی شما فن و هنر ندارید، مردم سراغ چیزهای دیگر می‌روند، به نظر من اصلاً اینها را با تاریخ مخلوط نکنید و در آینجا از این روشنفکری‌ها به خرج ندهید. من عقیده ام این است که بگذاریم کارهای هنری مسیر خودش را برود، ولی اگر کسی خلاف گفت و غلو کرد جلویش باشیم.

اشکال شما این است که فکر می کنید که مسئله زمان ما همان مسئله زمان آقای مطهری است. آقای مطهری فرزند زمان خودش بود و به موقع هم اینها را گفت؛ از کربلا یک برداشت سیاسی نمی شد و از آن یک جور دیگری تعبیر می شد. نیاز بود که آن کار را انجام بدهد و حرکتی داشته باشد، او خوب می فهمید که چه کار کند، ولی من فکر می کنم که اگر الان بود آن حرف هایش برای الان خیلی مؤثر واقع نمی شد. شما یک بستر دیگری دارید که باید رویش فعالیت بکنید. الان مسئله ما به هیچ وجه مسئله آن زمان نیست. آقای مطهری به خاطر شرایط انقلاب اوج گرفت. مرتبه فکر آقای مطهری متناسب با آن فضا بود و اوج گرفت، الان شما باید روی آن توقف بکنید، باید جلوتر برویم، الان ما پسرفت نداریم، الان ما صد پله از زمان آقای مطهری جلوتریم. شما الان هفت آسمان و ده ها مجله در قم دارید، در آن دوره از این حرف ها خبری نبود، فقط یک مکتب اسلام شصت - هفتادصفحه ای بود. در جایی که همه چیز تاریک است یک نور می درخشد. الان همه جا پر از نور است.

در مورد این که در مطالعات تاریخی خودتان از چه روش هایی استفاده می کنید توضیح دهید.

۵ من از اول در پی روش بودم، ولی کسی به ما روش را یاد نداد، کسی پاسخ روشن و قاطعی به ما نداد. سنت تحصیلی و آموزشی قم در غیر از فقه و اصول، سنت روشنمندی نبود، تقریباً حالت تقليدی داشت. من می توانم بگویم که بیشتر از این که از استادها چیزی یاد گرفته باشم از کتاب ها یاد گرفته ام، یعنی سعی می کردم روش ها را از کتاب ها دربیاورم و آنها را به کار بگیرم، خودم را در جای آنها بگذارم، منتها زمینه کارم را تغییر بدهم، یعنی در فضای دیگری بیایم. تا الان هم نظام ثابتی برای کار نداشته ام، یعنی از لحظه روش، خیلی تحول و دگرگونی در کارهایم بوده است، من نوشته هایم را معمولاً بازنویسی کرده ام، یک دوره ای نوشتم دوباره آنها را اصلاح کرده ام، برخی حرف ها را حذف کرده ام، و حرف های دیگر مظاهر زندگی مادی ما. ما در تمام تحقیقاتمان همینطور هستیم، نه از روش های سنتی و مدرن، مثل همه دیگر مظاهر زندگی مادی ما. در بحث های تاریخی خود پی می گرفته از روش های قدیم خودمان را درست می شناسیم و نه روش های جدید را خوب به کار می بندیم. عملاً در حالت خلاء یا در بزرخ هستیم. امیدواریم نسل های بعدی بهتر بشوند، یعنی به نقطه ای برسند که زایش درونی جدی تری داشته باشند. در مجموعه مقالات روش تحقیق در تاریخ که یک شماره ویژه از مجله حوزه و پژوهش بود، من راجع به این حزم کار کردم و متوجه شدم که چقدر روش های استواری را در تحقیقات تاریخی خود پی می گرفته است. واقعاً از روش هایی که این آدم داشته شگفت زده شدم، چقدر دقت به خرج داده است. این قاعده راجع به بسیاری از نویسندهای قدیمی هست و باید روش های پژوهشی آنها هم بازسازی شود.

به هر حال بسته به کارهایی که پیش می آید روش من تغییر کرده است. من در عرصه های مختلفی کار کرده ام، به این معنا که برای هر کاری روش خاص آن را به کار بردم. اگر کسی تمام عمرش را بگذارد و در تاریخ کتبه ها کار کند قطعاً به اصول منظم روشی می رسد، اگر عمرش را روی تاریخ معاصر، یا روی تاریخ شفاهی بگذارد، به نقطه ای بلند می رسد، اگر فقط راجع به ادیان کار کند باز به اصول روشی می رسد.

در کارهای تاریخی، ما فقط وصف کننده اتفاقاتی که افتاده هستیم. ما هنرمنان این است که بگوییم فقط چه اتفاقی افتاده است. بازتاب نظریات علوم اجتماعی در کارهایمان دیده نمی شود و البته من به طور خاص دنبال این کار هم نیستم. ما به هر حال افرادی مذهبی هستیم و انگیزه های دینی و سیاسی داریم. اگر دیگران پنهان می کنند ما این کار را نمی کنیم. با این حال در عمل تلاش می کنیم که عیناً متن های تاریخی را نقل کنیم و کنار هم بگذاریم.

ما حتی گاهی با نوع چینش مطالب، دیدگاه ها را به آستانه قبول دیگران نزدیک می کنیم.

۵ بله این قابل انکار نیست. اگر چینش نقل ها درست انجام بشود، همان فکرتان را می توانید منتقل کنید، بدون این که حرف زیادی بزنید. به هر حال قدری حوزه کار من وسیع است و به طور طبیعی باید انتظار هم داشته باشم

که عمقش محدود باشد. این را انکار نمی کنم. نسل تاریخ نویس حوزه، مثل عرصه های دیگر، باید مرحله به مرحله تخصصی تر شود تا با تسلط بیشتر و عمق بهتر پیش برود. ما یک نسل میانی هستیم؛ از یک دوره که هیچ خبری از تخصصی شدن درس تاریخ نبود تا نسل جدید و احتمال اندکی آینده که این رشتہ باید به صورت کامل تخصصی شود. باید بگوییم تا حدودی دور ما و نوشه های ما گذشته است، اما آیا آثار جدید با رویکرد تخصصی تری نوشته می شوند؟

پاسخ آیت الله منتظری به پرسشی پیرامون بحث "غلو"

۱۳۸۵ء فروردین

با سلام

اینجانب برای کنفرانس درس معارف ۲ بحث "غلو" را انتخاب نموده ام. چنانچه مستحضرید امروزه غلو یکی از خارهایی است که گرچه در گذشته دامنگیر عوام بوده ولیکن امروزه آن را از زبان خواصی می‌شنویم که انگشت تعجب و شگفتی را بر دندان می‌نشاند. لذا از شما بزرگ گرامی که تاکنون چون استادی هرچند غیر حضوری برای بندۀ بوده اید و اینجانب هم به نوبه خود از خرمن دانش و معرفت شما دانه هایی در خور خود برچیده ام خواستارم جنابعالی در این امر بندۀ را از راهنمایی های مدللانه و منتقدانه خود بهره مند بفرمایید.

با تشکر

با سلام تعالی

با سلام و تحیت

اگرچه جواب به نحو تفصیل مقدور نیست، ولی اجمالاً عرض می‌شود که :

از روایات و تاریخ استفاده می‌شود که : "غلات" کسانی بوده اند که یا ائمه (ع) را در عبودیت، خلق و رزق شریک خدا قرار می‌دادند و یا معتقد بودند که خداوند متعال کارهای عالم را به آنان تفویض نموده و خود از تدبیر عالم منعزل شده، و یا در ائمه اطهار(ع) یا یکی از ائمه (ع) حلول کرده است یا معتقد بودند که آنها غیر از راه الهام، علم غیب می‌دانند یا معتقد بودند که ائمه اطهار(ع) انبیاء می‌باشند، و یا معتقد به تناسخ ارواح بعضی ائمه (ع) به بعض دیگر بودند و یا می‌گفتند معرفت ائمه (ع) شخص را از جمیع تکالیف بی نیاز می‌کند. برای بررسی بیشتر می‌توانید به بحار الانوار، ج ۲۵، ص ۲۶۱، باب نفی الغلو فی النبی و الائمه صلوات الله علیهم مراجعاً کنید.

و این اعتقادات باعث شد ائمه اطهار(ع) برخورد تندی با اینها بنمایند تا جایی که طبق نقل فرمودند: "احدروا علی شبابکم الغلاة لا یفسدوهم ، الغلاة شر خلق الله ، یصغرون عظمّة الله و یدعون الربوبیة لعباد الله ، والله ان الغلاة شر من اليهود و النصارى و المجوس و الذین اشرکوا." (اماکن شیخ طوسی، ص ۴۵۰؛ و بحار، ج ۲۵، ص ۲۶۵). (پرسید برای جوانان از غلات که آنان را فاسد می‌کنند. غلات بدترین خلق خدا هستند. بزرگی خداوند را کوچک می‌کنند و برای بندگان خدا ربویت قائل می‌شوند. به خدا قسم غلات بدتر از یهود، نصاری، مجوس و مشرکین می‌باشند.)

غالیان دانسته یا ندانسته سعی می‌کردند تا چهره ائمه اطهار(ع) و همچنین شیعیان آنان را خدش دار و از درون آنها را متلاشی کنند، این افکار غالیان باعث شده بود که شیعیان در نزد دیگر فرق به عنوان مسلمانهای بی مبالغه به فروع و احکام دینی قلمداد شوند، تا جایی که : در زمانی که بحث غدیر خم در پیش ابوحنیفه می‌شود، ابوحنیفه می‌گوید: "به اصحاب گفته ام که حدیث غدیر خم را نقل نکنید، هیشمن حبیب صیرفی می‌گوید به او گفتم : چرا چنین دستوری داده ای ؟ آیا حدیث غدیر خم برایت روایت نشده ؟! ابوحنیفه گفت : بله برایم روایت

شده و حدیث غدیر خم پیش من هست "ولکن تعلم ان الناس قد غلو منهم قوم " ولكن از آنجایی که عده ای شد مغایل شده اند دستور داده ام نقل نکنند."

ولی خوشبختانه با عملکرد صحیح ائمه اطهار(ع) خصوصا امام صادق (ع) و امام حسن عسگری (ع) شیعیان واقعی از خطر غلو و افکار انحرافی نجات یافتند. البته لازم است این نکته گفته شود که : ائمه اطهار(ع) دارای مقامات و مراتبی از علم و ایمان هستند که برای افراد عادی قابل درک نمی باشد و لذا در زمان ائمه اطهار(ع) و کمی بعد از زمان ائمه (ع) بسیار شایع بوده که برخی از بزرگان اصحاب را به خاطر اینکه برخی از مقامات را برابر ائمه (ع) قائل بودند به غلو متهم می کردند.

استاد ما مرحوم آیت الله العظمی آقای بروجردی می فرمودند: "این بدان علت بود که بعضی از شیعیان به خاطر قصور فکریشان در اعتقادات ، به کسانی که عقائد کامله ایی نسبت به ائمه اطهار داشتند، نسبت غلو و افراط می دادند." (البدر الزاهر، ص ۲۹۱).

مرحوم مامقانی در مورد محمد بن سنان که اکثرا او را ضعیف شمرده اند و عمدۀ دلیل آنها این بوده که ایشان متهم به غلو است ، می فرماید: "... ما مکررا گفته ایم اعتمادی به اتهام افراد به غلو نمی باشد، زیرا آنچه که امروز نزد شیعه در مورد مراتب و مقامات امامان (ع) ضروری مذهب است ، در گذشته غلو شمرده می شد، تا آنجا که مثل مرحوم صدوق قول به این که پیامبر و امامان (ع) سهو نمی کنند را غلو می دانسته ، در حالی که امروز این نظریه جزو ضروریات مذهب است .". (تنقیح المقال ، ج ۳، ص ۱۲۵).

در خاتمه برای کسانی که توانایی علمی و یا مالی دارند لازم است در عرصه اعتقادات تلاشی همه جانبه انجام دهند، تا جاذبه مذهب و اهل بیت (ع) را برای اهل دانش و فرهنگ و سایر ملتها و مذاهبان بیشتر نمایند تا ان شاء الله مصدق این آیه شریفه قرار گیرند: (الذین يبلغون رسالات الله و يخشونه و لا يخشون احدا الا الله و كفى بالله حسوبا) (احزاب / ۳۹).

ان شاء الله موفق باشید.

والسلام عليكم و رحمة الله .

غالیان، تاریخچه و مناسبات فکری با شیعه امامیه

دکتر حسین صابری استنادیار دانشگاه فردوسی مشهد

مجله مشکوٰه شماره ۸۲، بهار ۱۳۸۳

غلو در لغت و اصطلاح

واژه غلو در لغت به معنای فراتر رفتن از اندازه و زیاده‌انگاری است و در مباحث فرقه‌شناختی هنگامی که این واژه مطرح می شود به زیاده‌انگاری نسبت به افراد نظر دارد. آنان را که به چنین زیاده‌انگاری در مورد رهبران دینی خود یا کسان دیگر گرفتار آمده باشند اهل غلو یا غالی گویند و جمع این واژه غلات یا غالیان است.

اما در کاربرد اصطلاحی و اختصاصی‌تر، مقصود از این واژه، آن کسانی است که در باره امامان خود از اندازه فراتر رفتند و آنان را از حدود آفریدگانی الهی فراتر برdenد و در باره آنان به احکامی که ویژه خداوند است گراییدند، یا به

^۱- بنگرید به: شهرستانی، الملل و التحل، ج ۱، ص ۱۷۳.

دیگر سخن، درباره امامان از مرز عقل و ایمان تجاوز کردند و امامان را خدا پنداشتند، یا بدان اعتبار که آنان انسانهایی متصف به صفات الوهیت هستند و یا بدان اعتبار که خداوند در نهاد بشری آنان حلول کرده است.^۱ هر چند جدای از کاربرد تاریخی این اصطلاح درباره کسانی که در مورد امام علی علیه السلام عمدتاً و سپس فرزندان آن حضرت غلو کردند، می‌توان واژه غالیان را در خصوص همه کسانی که رهبران دینی خود را فراتر از اندازه بشری پنداشتند و صفات خدایی را به آنان دادند به کاربرد، اما تعریف اصطلاحی دقیق این واژه همان چیزی است که شیخ مفید در این باره آورده است^۲، آنچا که می‌نویسد:

«غالیان که از تظاهرکنندگان به اسلام هستند، کسانی‌اند که به امیر مومنان علیه السلام و امامان دیگر از نسل آن حضرت نسبت خدایی دادند و آنان را به چنان فضیلتی در دین و دنیا ستودند که در آن از اندازه بیرون رفتند و از مرز اعتدال فراتر رفتند».^۳

از دیدگاه نگارنده همین تعریف با واقعیت تاریخی کاربرد واژه غلو و غالیان در منابع فرقه‌شناختی و تاریخی سازگارتر به نظر می‌رسد و بر این پایه غالیان به عنوان یکی از شاخه‌های شیعه موضوع بحث و بررسی قرار گرفته‌اند. آنچه فراروی دارد، جستاری محدود در حد آشنایی با این طیف از جامعه شیعه است.

پیدایی و دیگرگونی جریان غلو

هر چند در منابع فرقه‌شناختی گرایشی عمومی به قلمداد کردن غالیان و پدیده غلو به عنوان یکی از لوازم یا پیامدهای رویکرد شیعی وجود دارد، و البته به رغم آنکه بیشترین بروز و ظهور غلو و غالیان نیز در شیعیان نخستین بوده است، اما با نگاهی به منابع تاریخی این حقیقت آشکار می‌شود که غلو نسبت به کسان، به ویژه نسبت به رهبران دینی به زمانی پیش از ظهور نخستین گروههای غالی در میان شیعه بازمی‌گردد. چنان که شبیه می‌نویسد، عمر که خود در روزگار خلافتش یکی از مخالفان سرسخت پدیده غلو بود، پس از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله، مرگ آن حضرت را باور نداشت و گویا پیامبر خدا صلی الله علیه و آله را فراتر از آن می‌پندشت که بهسان دیگر انسانها بمیرد. از همین روی بود که ابوبکر او را به بشر بودن پیامبر صلی الله علیه و آله و این آیه قرآن که «إِنَّكُمْ مَيْتٌ وَّإِنَّهُمْ مَمْيَتُونَ»^۴ توجه داد.^۵ از دیدگاه شبیه، پدیده غلو پس از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نیز در جامعه مسلمانان به حیات خود ادامه داده و زیاده‌روی کتابهای کلامی در ردیف کردن معجزات و کرامات پیامبر خدا صلی الله علیه و آله یکی از گواههای این حقیقت است.^۶

گاه کار این زیاده‌انگاری نسبت به اشخاص چنان بالا می‌گیرد که هر چه را اندک تعلقی به آنان دارد نیز در بر می‌گیرد، چونان که برای نمونه کسانی از سپاهیان نبرد جمل بر پیرامون شتر عایشه گرد می‌آیند و سرگین شتر را

^۱ - بنگرید به: ابن خلدون، المقدمه، ص ۱۹۸

^۲ - شاید همین عدم تمایز میان معنای لغوی و مفهوم اصطلاحی دقیق این واژه در مورد بخشی از طوایف شیعی است که سبب شده نویسنده کتاب غالیان نمونه‌هایی از غلو نسبت به کسانی نزد اهل سنت را نیز در شمار مصداقهای غلو و غالیان، در مفهوم اصطلاحی آن بیاورد. بنگرید به: صفری فروشانی، غالیان، ص ۳۶ و پس از آن.

^۳ - بنگرید به: تصحیح اعتقدات الامامیه، ص ۱۳۱.

^۴ - زمر / ۳۰: تو می‌میری و آنان نیز می‌میرند.

^۵ - روایتهای تاریخی حاکی از این امر را بنگرید در: طبری، تاریخ الامم والملوک، ج ۲، ص ۲۳۳ و ۲۵۸؛ ابن کثیر، البداية والنهاية، ج ۵، ص ۲۴۲ و ۲۴۳.

^۶ - بنگرید به: شبیه، الصلة بین التصوف والتثنیع، ص ۱۲۱ و ۱۲۲.

تنها از آن روی که شتر به همسر از همسران پیامبر صلی الله علیه وآلہ تعلق دارد می بویند و می گویند: «بوی سرگین شتر مادر ما بوی مشک و عنبر است».^۱

اما در گذر تاریخ، غلو نسبت به پیامبر صلی الله علیه وآلہ چندان عرصه‌ای برای ظهور و گسترش نیافت و آنچه بیشتر در جوامع مسلمانان رخ نمود، غلو نسبت به شخصیت بزرگ و ستودنی اسلام پس از پیامبر صلی الله علیه وآلہ یعنی حضرت علی علیه السلام بود و از همین هنگام بود که غلو در جامعه شیعه یا گروههای منتبه به شیعه رخ نمود.

کوفه و پیدایش غلو شیعی

کوفه شهری که در روزگار عمر به عنوان مرکز فرماندهی فتوحات شرق پایه‌گذاری شد و روزبه روز بر اهمیت و جایگاه آن افزوده گشت، خاستگاه اصلی غلو و مهد ظهور غالیان در سده‌های اول و دوم بود. کوفه همان اندازه که به تشیع نامور است با پدیده غلو و ظهور غالیان نیز آشناست و طوایف مختلفی از غالیان در این شهر ظهور کردند که در دوره‌های پسین حتی رو در روی شیعیان امامی معتدل که از امامت فرزندان امام حسین علیه السلام طرفداری می کردند ایستادند. این پرسش که چرا اصولاً پدیده غلو رخ می نماید، چرا این پدیده در میان شیعه بیش از دیگران مجال ظهور می باید و چرا کوفه پایگاه همیشگی این نوع گرایش می شود، خود پرسشی دیرین و ژرف است که در باره آن تحقیقی فراتر از اندازه و توان این نوشتار لازم است؛ اما در همین مجال محدود باقیسته است به شماری از این عوامل اشاره شود:

۱ - زیاده‌روی در علاقه و دوستی: شاید گویا ترین گواه بر تاثیر زیاده‌روی در دوستی و اظهار آن در پیدایش غلو و در نتیجه تباھی دینی، این سخن امیر مومنان علیه السلام باشد که فرمود:

«هلک فی رجال: محبت غالٰ و مبغض قال»^۲; دو تن به خاطر من تباھ شدند: دوستی که اندازه نگه نداشت و دشمنی که بعض مرا در دل کاشت.

این حقیقتی پذیرفته است که اصولاً عشق و علاقه به دیگران هنگامی که از اندازه فزون شود اسطوره می‌افریند و زیاده‌انگاری و افسانه و خرافه را درباره آنان در پی می‌آورد. شاید از سر همین محبت بوده است که در پی درگذشت رهبران دینی بزرگ شیعه، گروههایی از پیروانشان مرگ آنان را باور نمی‌داشته و آنان را موعدهایی می‌پنداشته‌اند که به آسمانها یعنی جایگاه نخستین خویش - در پندار غالیان - باز گشته‌اند. در همین نقطه است که گروههایی از غالیان شیعه و واقفه با همدیگر تلاقي می‌یافته و انشعابهایی را در بدنه شیعه پدید می‌آورده‌اند. به هر روی، این علاقه افراطی که خود تا اندازه‌ای نیز در نفوذ معنوی و عمق تحسین برانگیزی شخصیت و رفتار رهبران بزرگ ریشه دارد، هنگامی که با نادانی و نگاه سطحی هم درآمیزد سبب می‌شود علاقه‌مندان، رهبران دینی یا اجتماعی خود را در حدی «فراتر از انسانها» بپندارند و آنها را تا مرز خدابی بالا ببرند.

شاید این روایت علامه مجلسی از امام رضا علیه السلام تأییدی بر اثر این دو عامل در کنار هم باشد، آنجا که بنابر روایت، امام علیه السلام به نادانی کسانی که علی علیه السلام را خدا پنداشتند و به تأثیر این نادانی در تحلیل نادرست آنان از فضایل و رفتارهای شبه معجزه امام توجه می‌دهد و سرانجام این حقیقت را یادآور می‌شود که «علی علیه السلام و فرزندانش بندگان گرامی خداوند و آفریده او و مسخر تدبیر او بیند». ^۳

هم در روایتی دیگر منقول از احمد بن حنبل است که پیامبر صلی الله علیه وآلہ به علی علیه السلام فرمود:

^۱ - متن روایت را بنگرید در: طبری، تاریخ الامم والملوک، ج ۳، ص ۴۹؛ ابن اثیر، الكامل، ج ۳، ص ۱۳۴.

^۲ - سیدرضی، نهج البلاغه، حکمت ۱۱۷ و به همین مضمون حکمت ۴۶۹.

^۳ - بنگرید به: مجلسی، بحار الانوار، ج ۲۵، ص ۲۷۸ - ۲۷۳، ح ۱۹.

«حکایت تو در میان مسلمانان همانند حکایت عیسی بن مریم است. گروهی او را دوست داشتند و در آن دوستی افراط ورزیدند و گروهی او را دشمن داشتند و در این دشمنی زیاده‌روی کردند».۱ این عامل یعنی دوستی فراتر از اندازه درباره هر کس دیگری نیز ممکن است به غلو و مبالغه و خدالنگاری بینجامد، چونان که از سر همین انگیزه نسبت به دیگر خلفای چهارگانه نیز غلو شده است. بنابر این، همچنان این پرسش بر جای می‌ماند که چرا نسبت به امامان شیعه پدیده غلو بیش از دیگر کسان ظهور یافته و چرا شیعیانی که به طور طبیعی دوستدار پیامبر صلی الله علیه وآلہ نیز بوده و وظیفه داشته‌اند هیچ کس را بر پیامبر صلی الله علیه وآلہ برتری ندهند انحصاراً نسبت به امامان گرفتار افراط شده‌اند.

اینجاست که باید به عوامل دیگر نیز توجه کرد.

۲ - احساس کوتاهی و تقصیر نسبت به گذشته: عراقیان و بهویژه مردمان کوفه، آن هنگام که علی علیه السلام بر آنان حکومت می‌کرد درباره او بی‌مهری و بی‌وفایی روا داشتند و آن هنگام که در رویارویی خلیفه مسلمانان با معاویه که از حکومت مرکزی اعلام انشعاب کرده بود به یاری عراقیان چشم امید بود از یاری خودداری ورزیدند. آنان - چنان که وردی می‌نویسد - «با این گمان که مسئله پیش آمده مسئله‌ای بسیار ساده است و فراتر از اختلاف میان دو رهبر که هر دو یک دین دارند و به یک گونه نماز می‌خوانند و کتابی واحد را تلاوت می‌کنند علیه السلام را واگذاشتند، اما پس از گذشت مدتی برای آنان روشن شد که مسئله ژرف‌تر از این بوده و سیاست علیه السلام را دراز مدت برای آنان سودمندتر بوده است. مردم در حالی در روزگار علی علیه السلام زیستند که قدر او را ندانستند و چون درگذشت و در پی او حکمرانانی قدر و ستمگر بر کرسی حکومت نشستند، آن مردم دریافتند که با مرگ علی علیه السلام خساری جبران ناپذیر دامنگیر آنان شده است...»^۲

در چنین شرایطی بود که عراقیان و بهویژه کوفیان نسبت به گذشته سخت پشیمان شدند و در جبران همه آن کوتاهیها که روا داشته بودند اینک به دام افراط گرفتار آمدند و غلو ورزیدند؛ و این طبیعت کنشها و واکنشهای عاطفی و احساسی است - و این نوع کنش و واکنش با طبع عراقیان سازگارتر می‌نماید - که گاه به تفریط گرفتار می‌آید و گاه به افراط در می‌غلتد.

این غلو و افراط عراقیان همان چیزی است که طه حسین از آن با عنوان «تسای دل خود نسبت به بدیهایی که در روزگار حیات علی علیه السلام با او روا داشته بودند»^۳ یاد می‌کند و دیگر کسانی هم که به نوعی به مسئله غلو و غالیان پرداخته‌اند از آن سخن به میان آورده‌اند؛^۴ اما این یگانه عامل نبود، بلکه از دیگر سوی فشار مخالفان علیه السلام نیز بر آمده‌تر شدن اوضاع برای پدیده غلو می‌افزود.

۳ - فشار و ستم امویان: امویان که پس از کناره‌گیری امام حسن علیه السلام از خلافت (سال ۴۱ق/۶۶۱) قدرت مطلق را از آن خود ساختند، در ستم راندن بر علویان و بهویژه رهبران این خاندان و بر جای ماندگان اهل بیت هیچ مرزی نشناختند و ستم روزافزون و پرده‌دری آنان بر ضد این خاندان و بر ضد شیعیان احساسات و عواطف را به مظلومیت اهل بیت متوجه ساخت و هر چه حکمرانان اموی بر ستم خوبیش افزودند و هر چه ناخرسنی خود را از نام و یاد علی علیه السلام و شیعیان او آشکارتر ساختند آن مظلومیت آشکارتر گشت و خود زمینه را برای بروز و

^۱ - بنگرید به: همان، ج ۲۵، ص ۲۸۴، ح ۳۴.

^۲ - وردی، مهزلة العقل البشري، ص ۶۴ - ۶۲.

^۳ - بنگرید به: طه حسین، علی و بنوه، ص ۱۸۸.

^۴ - برای نمونه بنگرید به: شبی، الصلة بين التشيع والتتصوف، ص ۱۲۲؛ فیاض، تاريخ الامامیه، ص ۹۱ و ۹۲؛ وردی،

مهزلة العقل البشري، ص ۶۶ - ۶۲.

ظهور رویکردهای غلوامیز نسبت به صاحب حقانی که بر آنان ستم رانده شده بود فراهم‌تر ساخت و کار بدان جا رسید که علی علیه‌السلام و نام او نماد مخالفت با دولت حاکم شد.^۱

بدین‌سان، ستمی که بر خاندان علی علیه‌السلام رفته بود و ممنوعیتی که نسبت به یاد و نام او وجود داشت، خود یکی از عوامل زمینه‌ساز غلو در باره آن حضرت بود و این نکته است که روش خواهد ساخت چرا مردم با آنکه به پیامبر خدا صلی‌الله‌علیه‌وآل‌هه نیز اعتقاد داشتند و او را هم دوست داشتند درباره او غلو اظهار نکردند. وردی این حقیقت را این گونه بیان می‌کند:

«آنان [عراقیان] بر خلاف آنکه در دوستی علی علیه‌السلام غلو کردند در دوستی پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآل‌هه غلو نورزیدند. علت این امر بدان باز می‌گردد که از دوستی محمد صلی‌الله‌علیه‌وآل‌هه منع نشده بودند و حکمرانانشان نیز در اظهار این دوستی با آنان شریک بودند».^۲

در واقع، وردی با این سخن، مسئله غلو و عامل موثر در آن را به نوع روابط میان حکمرانان و مردم و تاثیر این رابطه در نوع برخورد و نگرش آنان باز می‌گرداند و ما را به این اصل مهم در جامعه‌شناسی سیاسی توجه می‌دهد که «وقتی شکاف میان حاکم و محکوم عمیق شود محکوم می‌کوشد درست بر عکس هر دعوت و تبلیغی که حاکم او را بدان فرا می‌خواند عمل کند. در چنین شرایطی محکوم می‌بیند که خود به خود به سوی غلو در دوستی هر کسی رانده شده است که حاکم او را خوش ندارد یا خواهان ناسزاگویی به اوست».^۳

بدین سان بخشی از عوامل دست‌اندرکار در بروز غلو در کوفه و عراق به شرایط اجتماعی، سیاسی آن روزگار و آن سرزمین باز می‌گردد و در چنان شرایط و روزگاری است که کسی چون مختار ثقیل با دعاوی و فضای مطلوب غالیان همراه می‌شود و از «کرسی علی علیه‌السلام» سخن به میان می‌آورد.

اما آنچه در این میان باز هم بر آمادگی اوضاع می‌افزود، روحیه عراقیان و کوفیان بود. این خود عاملی دیگر در بروز پدیده غلو در میان شیعیان عراقی است.

۴ - عراقیان و روحیه و بافت اجتماعی آنان: بر خلاف آنچه وردی بر آن تاکید می‌کند، کسانی چون نشار، امین و فیاض تأثیر بافت اجتماعی عراق، ضعف عنصر قبیله‌ای در بافت کوفه، حضور قبایل یمانی در این شهر، و آشنای مردم عراق با ادیان و مذاهب غیر اسلامی و تأثیر این ادیان بر آنان و در کنار آن حضور و جایگاه موالی را که در صدد یافتن زمینه‌ای برتر بودند از عوامل بروز غلو دانسته‌اند^۴

آنچه در تحلیل این گروه مهم به نظر می‌رسد، استنادی است که نشار به سخنی از ابن ابی‌الحدید کرده است. او از شارح نهج البلاغه نقل می‌کند که از تفاوت میان عراقیان و اعراب معاصر رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآل‌هه سخن به میان می‌آورد که بر خلاف مردمان حجاز که سرشت آنان سرشت بادیه‌نشینان بوده و هیچ حکیم، فیلسوف، صاحب نظر و متکلم یا صاحب شببه و یا بر سازنده یک محله در میانشان نبوده، مردم عراق اهل تأمل و تدقیق و نظر و جست و جوی در آراء و عقاید و حتی شببه بر اندیشه‌ها بوده‌اند و در این میان با ادیان پیشین نیز آشنای داشته‌اند. این آشنای همان چیزی است که نشار شکل‌گیری کانونهای تفکر گنوی را بدان باز می‌گرداند و صاحبان این نوع از تفکر را خاستگاه غالیان معرفی می‌کند.

^۱ - بنگرید به: وردی، مهزلة العقل البشري، ص ۶۶.

^۲ - همان، ص ۶۷.

^۳ - همان.

^۴ - بنگرید به: نشار، نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، ج ۲، ص ۶۸ و ۶۹؛ امین، فجر الإسلام، ص ۲۷۰ و ۲۷۱؛ فیاض، تاريخ الإمامية، ص ۸۹ - ۸۷.

ناگفته نماند در کنار این ترکیب باید از حضور موالی نیز یاد کرد که به گفته فیاض بخش عمدت‌های از گردن نهادگان به تشیع را در نخستین مراحل تاریخی این مذهب در بر می‌گرفت^۱ و همین گروه بوده‌اند که به تعبیر ولهوزن به شیعیان غالی بدل شده‌اند.^۲

از دیدگاه برخی از جمله فیاض در تاریخ الامامیه، عناصر ایرانی تباری که به تشیع غالی گرویدند از محیط قدیم خود اندیشه پرستش پادشاهان و خدا شمردن آنان را به ارت برده بودند و در دوره اسلام نیز امامان در دیدگاه این گروه «همان جایگاهی معنوی را پر می‌کردند که در روزگار بتپرستی پادشاهان ایرانی آن را پر کرده بودند».^۳

هر چند در پاره‌ای از عوامل یاد شده ملاحظاتی نیز وجود دارد و هر چند نمی‌توان دخالت همه این عوامل را در بروز پدیده غلو در میان شیعیان امامی یکسان دانست، اما چهارچوب کلی عوامل موثر در رخ نمودن این پدیده همان نکاتی است که از آنها سخن به میان آمد. تا جایی که نگارنده اطلاع دارد، متابعی که بدین بحث پرداخته‌اند^۴ بر این عوامل نوعی اتفاق نظر دارند و این به رغم آن است که در یکی از جستارهای جدید در آن باره، مولف کوشیده است شمار زمینه‌ها و عوامل پیدایی غلو را به دوازده مورد برساند و به نقد برخی از عوامل پیشگفته در نوشتار حاضر نیز بپردازد.^۵

به هر روی، غلو و پدیده‌ای به نام غالیان، اثر پذیرفته از عوامل یاد شده و عواملی دیگر از این دست، برای نخستین بار در کوفه رخ نمود و خود را در حرکت مختار و برخی از شعارهای او و کیسانیان نخستین نشان داد. از آن پس با انتقال کانون مبارزات شیعی به زیدیان و همزمان با آن، تکامل و استمرار حیات شیعیان میانه‌رو - یعنی همانها که سلف دوازده امامیها بودند - غالیان به عنوان یک جریان تندری شیعی در کنار بدنه شیعه به حیات و فعالیت خود ادامه داد. هر چند بخشی از غالیان پیرو محمد بن حنفیه یعنی دنباله جریان کیسانیه بعدها در شیعیان غالی عباسیه حل شدند، اما در جوامع عراق همچنان کسانی از قبیل بیان بن سمعان پرچمدار جریان غلو بودند و پس از او نیز مغیره بن سعید بجلی این جریان را استمرار بخشدید و همچنان غلو در عراق و کوفه به حیات خود ادامه داد. سردمدار بعدی غالیان در عراق ابومنصور عجلی بود و در پی مرگ او (سال ۱۲۱ق)، ابوالخطاب اسدی (م ۱۳۸ق) این جریان را پیش برد. همین ابوالخطاب است که با اسماعیل بن جعفر فرزند امام صادق علیه السلام ارتباط داشت و همین ارتباط سبب کنار زدن او از جانشینی امامت دوازده امامیها شد. از هشدارهایی که امامان شیعه در دوران پیش از غیبت داده‌اند و از گزارش راویان این هشدارها پیداست که طرفداران غلو در دوران حضور امامان علیهم السلام در عراق و افزون بر آن در مناطقی چون خراسان فراوان بوده‌اند. در آغازین دهه‌های عصر غیبت نیز غالیان در جوامع شیعه حضور داشته‌اند و بعدها هر چند به طور رسمی به حیات آنان خاتمه داده شده، اما مفردات یا تاثیراتی از اندیشه‌های آنان در بدنه شیعه دوازده امامی بر جای مانده است. طایفه نصیریه نیز دنباله جریانی از غالیان که از عصر امام هادی علیه السلام و عسکری علیه السلام آغاز شده بود معرفی می‌شوند.

^۱ - بنگرید به: فیاض، تاریخ الامامیه، ص ۶۳ و ۸۸.

^۲ - بنگرید به: ولهوزن، تاریخ سیاسی صدر اسلام شیعه و خوارج، ص ۳۹.

^۳ - فیاض، تاریخ الامامیه، ص ۸۸.

^۴ - برای نمونه بنگرید به: نشار، نشأة الفكر الفلسفى، ج ۲، ص ۶۸ و پس از آن؛ امین، فجر الاسلام، ص ۲۶۸ و پس از آن؛ فیاض، تاریخ الامامیه، ص ۸۶ و پس از آن؛ وردی، مهزلة العقل البشري، ص ۵۱ و پس از آن؛ شبیی، الصلة بين التشیع والتصوف، ص ۱۲۱ و پس از آن؛ همو، الفكر الشیعی والنزعات الصوفیة، ص ۳۰ - ۲۰؛ عبدالعال، حركات الشیعیة المتطرفين، ص ۱۸ و پس از آن؛ عبدالحمید، دراسات فى الفرق والعقائد الاسلامية، ص ۷۱ و ۷۲.

^۵ - بنگرید به: صفری فروشانی، غالیان، ص ۵۱ - ۴۲.

اما از زاویه تکامل و تحول عقیدتی، غالیان نخستین، ظاهرا به طور عمده کسانی بوده‌اند که به غیبت و رجعت محمد بن حنفیه گراییده بودند، چنان که مدرسی طباطبایی می‌نویسد همین «اعتقاد در میان سواد اعظم مسلمانان با نام غلو شناخته شده و هواداران آن به عنوان غلات خوانده می‌شدن، و این مفهوم نخستین آن کلمه بود».^۱

اما بعدها و از اوایل سده دوم هجرت کسانی پیدا شدند که فردی از اهل بیت را خدا دانستند. معمولاً در دعوی این گونه کسان، آن مدعی خود پیامبری بود برای همان خدای ادعایی، چنان که برای نمونه حمزه بن عماره بربی برخلاف دیگر کیسانیان که محمد بن حنفیه را موعود منتظر می‌پنداشتند او را خدا خواند و خود را نیز پیامبر او دانست.

این نوع از تفکر غالی چندان پایدار نماند، اما در دهه‌های سوم و چهارم سده دوم هجری گروه دیگری از غالیان رخ نمودند که بهسان بخش عمدۀ کیسانیان امامان را موجوداتی فراتر از بشر می‌خوانند که دارای علم نامحدود از جمله علم به غیب و قدرت تصرف در کائنات بودند و عقیده را معتقد می‌پنداشتند «که خداوند کار جهان از خلق و رزق و اختیار تشریع احکام را به آنان تفویض فرموده است».^۲

بدین سان سده دوم با دو جریان غالی مواجه بود؛ جریانی که امام را خدا می‌پندشت و جریانی که به تفویض خلق و رزق و حساب و کتاب بندگان به امامان اعتقاد داشت. در متون شیعی به طور معمول بر جریان نخست نام غلات طیاره یا به طور خلاصه طیاره نهاده شده و جریان دوم به نام «مفهومه» مشهور شده است. به نظر می‌رسد بخش عمدۀ تری از احادیث و متون شیعی حاکی از نکوهش غالیان به همین جریان دوم نظر داشته باشد که خود حضوری در خور توجه و هشدار در جوامع شیعی داشته است.

مفهومه که بعدها با نام غالیان نیز از آنان سخن به میان آمده است هر چند در سده دوم از سوی امامان شیعه و متن جامعه شیعه به حاشیه رانده شدند، اما از دوره پس از رحلت امام رضا علیه السلام این گروه توانستند بر تلاش خود بیفزایند و در گسترش آموزه‌های خود از مجموعه‌ای از روایتها که بخشی نیز بر ساخته غالیان پیشین بود بهره جویند. تلاش گسترده این گروه در سده سوم و ستایش آنان از زبان ائمه علیهم السلام از کسانی چون مفضل جعفی بدان هدف انجام می‌گرفت که در بدنه شیعه و اندیشه‌های شیعه نفوذ کنند و حتی خود را نماینده تفکر شیعی قلمداد نمایند. تلاش قمیین (که از سوی غالیان مقصره خوانده شدند) در سالهای پس از غیبت در برابر این گروه و حساسیتی که در آثار این دوره قمیین در برابر عقاید غالیان دیده می‌شود، نشان از آن دارد که تلاش و اندیشه گروه یاد شده دست‌کم در آن دوران توانسته بود در اندیشه شیعه جای پایی بیابد. مواضع سرخستانه شیع صدقه در آثاری چون الاعتقادات و من لا يحضره الفقيه و لعن غالیان و مفهومه نمونه‌ای از حساسیت قمیین در برابر این جریان تندری شیعی است.

مفهومه در دوران غیبت صغری به تلاش خود برای تصرف کرسی نمایندگی شیعه اثنی عشری ادامه دادند و در دوره‌های متأخرتر نیز به کلی خود را از عنوان مفهومه تبرئه کردند، «به گونه‌ای که گویی ائمه - در روایات حاکی از نکوهش غالیان - از یک فرقه که تنها در زمان آنان وجود داشته و سپس در صفحات تاریخ ناپدید شده است سخن می‌گفته‌اند».^۳

به نظر می‌رسد تلاش‌های مفهومه در اواخر سده سوم و از آن پس سده چهارم بی‌ثمر نیز نبود و کار بدان جا رسید که حتی برخی متكلمان قدیم شیعه مثل نوبختیان در مبحث علم امام و ذاتی بودن شرایط امامت از دیدگاه‌های

^۱ - مدرسی طباطبایی، مکتب در فرایند تکامل، ص ۲۹ و ۳۰.

^۲ - همان، ص ۳۱ و ۳۲.

^۳ - همان، ص ۶۳ و ۶۴.

مفهومه پشتیبانی کردند. علاوه بر اینها دیدگاههای غالیان در دوره‌های پسین از رهگذر نوشه‌های شیعی دوازده امامی نیز به نسلهای بعد رسیده است. مدرسی در این باره می‌نویسد:

«در دوره‌های متاخرتر بسیاری از نوشه‌های مفوضه حتی آثار افرادی مانند حسین بن حمدان خصیبی که از تفوص نیز پا فراتر نهاده و بسیاری از مبانی غلات ملحد را در انوار و ادوار و نظائر آن پذیرفتند از راه نوشه‌هایی که برخی از دانشمندان شیعه برای مراجعه عوام و به شیوه عصری دوره‌های خود نوشتند به سنت شیعی راه یافت. در این نوشه‌ها هدف کلی آن بود که اعتقاد مردم عادی به مقامات ائمه اطهار علیهم السلام و مبانی مذهب هر چه بیشتر تقویت و تحکیم شود و از افتادن آنان به دام مذاهب دیگر جلوگیری گردد. پس بسیاری از منقولات و روایات مربوط به معجزات و مطالب شگفتی‌انگیز که در هر گونه کتابی برای ائمه یافت می‌شد در آن آثار نقل شده تا با مطالب مشابه در کتب فرق دیگر هماورده کند. اما مولفان لزوماً متعهد به صحت جمیع روایاتی که در کتابهای خود نقل می‌کردند نبودند. کتابهایی مانند دلائل الامامه و مستند فاطمه طبری شیعی، عیون المعجزات حسین بن عبدالوهاب، تفسیر فرات بن ابراهیم، روضه یا مائة منقبه ابن شاذان، ثاقب المناقب عماد الدین طوسی، الخرائج و الجرائح قطب الدین راوندی و کتابهای متعدد دیگری از این قبیل بودند». ^۱

بدین سان جریان غلو از سده‌های چهارم و پنجم به بعد به جای آنکه در قالب گروههای غالی و جماعت‌های مفوضه به حیات خود ادامه دهد، کوشید دست کم با برخی از آموزه‌های خود به بدنه شیعه امامیه اثنی عشریه نفوذ کند، به گونه‌ای که می‌توان گفت: امروزه جدای از نصیریه که در سوریه، لبنان و ترکیه چند میلیون پیرو دارد و ادامه حیات یکی از گروههای غالیان است، با گروه قابل ذکری به نام غالیان رویاروی نیستیم، و البته به رغم این حقیقت بخشی از آموزه‌ها و انگاره‌های جریان غلو در رگه‌هایی از تفکر برخی از جوامع شیعی به چشم می‌خورد.

اندیشه‌های غالیان

از آن روی که غالیان به عنوان یک فرقه مستقل به حیات خود ادامه نداده‌اند و نمی‌توان این گروه را دارای مسلک یا مکتب کلامی ویژه‌ای دانست که آثار مدونی نماینده آراء و اندیشه‌هایش باشد، به ناجار می‌باشد آموزه‌ها و انگاره‌های این گروه را در گزارش منابع فرقه‌شناختی یا منابع رجالی، آنجا که به تبیین عقاید برخی از غالیان پرداخته‌اند، جست.

در منابع متاخر یکی از کسانی که به جست‌وجوی خطوط کلی اندیشه غالیان پرداخته عرفان عبدالحمید در کتاب دراسات فی الفرق والعقائد است. بر پایه گزارش او که یکی از سنجیده‌ترین کتابها در این زمینه است تفکر غالیان در چند مشخصه عمده رخ می‌نماید. این مشخصه‌ها که در منابع فرقه‌شناختی نیز از آنها سخن به میان آمده است عبارت‌اند از:

۱ - اندیشه حلول و تجسم، بدین معنی که برخی از امامان را خدا خواندند و به حلول روح الهی و مجسم شدن این روح در آنها عقیده یافتد؛ برای نمونه، چنان که منابع فرقه‌شناختی آورده‌اند، این سبا به حلول روح الهی در علی علیه‌السلام عقیده داشت، شریعیه بر این پندار بودند که خداوند در پنج تن؛ یعنی محمد صلی الله علیه و آله ، علی علیه‌السلام ، فاطمه علیه‌السلام ، حسن علیه‌السلام و حسین علیه‌السلام حلول کرده است، عمریه - یکی از شاخه‌های خطابیه - امام صادق علیه‌السلام را پرستش کردند، جناحیه مدعی شدند که روح خدا در پیامبران و امامان حلول می‌کند، بیانیه پنداشتند جزئی الهی در علی علیه‌السلام حلول کرده و با جسم او اتحاد یافته و آن حضرت به واسطه همین جزء الهی از غیب آگاهی داشته است و خطابیه نیز برای امامان دعوی خدایی کردند. گاه حتی برخی از فرقه‌ها یا رهبران غالیان از این هم فراتر رفته و مدعی حلول روح الهی از رهگذر نوعی تناسخ در این رهبران شدند و ادعا کردند این رهبران به واسطه همین حلول و تناسخ شایسته مقام رهبری آنان شده‌اند.

^۱ - همان، ص ۶۴ و ۶۷.

چنین چیزی نسبت به بیان بن سمعان و همچنین از رزامیه، کاملیه، حربیه، جناحیه و گروهی از خطابیه نقل شده است.^۱

در این باره که چنین عقیده‌ای میان غالیان از کجا سرچشمه گرفته است اختلاف نظر وجود دارد:

الف - برخی این اندیشه را به تفکر ایرانی که پادشاه را از نسلی پاک و جدای از دیگر مردم و تجسمی از روح خدا می‌دانسته‌اند برگردانده و آن را با انگاره «فریزدان» در خاندانهایی ویژه همسان و همانند دانسته‌اند. شماری از خاورشناسان چون دوزی، آگوست مولر و دارمستر طرفدار این نظریه‌اند.

ب - اما برخی دیگر این اندیشه را تحت تأثیر یا همگون با تفکر گنوی در جهان اسلام می‌دانند و با اظهار اینکه سرچشمه این اندیشه غیر ایرانی و اساساً عربی است به خاستگاه مسیحی چنین تفکری توجه داده‌اند. برخی از نظریه‌پردازان مسلمان چون غزالی و ابن خلدون چنین مشابهتی را یادآور شده و در میان خاورشناسان نیز کسانی چون آدام متز، فریت لندر و گلدزیهر از آن طرفداری کرده‌اند^۲.

۲ - اندیشه تشبیه و تجسمی؛ در پاره‌ای از منابع فرقه شناختی از این سخن به میان آمده که برخی از رهبران غالیان صفاتی جسمانی یا صورت مشخصی را به خداوند نسبت داده‌اند. در گزارش این منابع چنین اندیشه‌ای به بیان بن سمعان و مغیره بن سعید نسبت داده شده است.^۳

۳ - اندیشه حلول و تناسخ؛ مقصود از این اندیشه آن است که روح از بدن انسانی به بدن انسان دیگر منتقل می‌شود و آن که به ظاهر او را مرده پنداشته‌ایم نمی‌میرد، بلکه روح او به آسمانها می‌رود تا سپس در انسان دیگر حلول کند. شهرستانی این اندیشه را به یکی از اصول شاخه‌های خطابیه - جناحیه، بیانیه و کیسانیه نسبت داده است.

۴ - مرگ ظاهری (دوسه‌تیسم dosetism): یکی از دیگر عقایدی که از غالیان گزارش شده این است که پس از مرگ امام یا پیشوایی که به او عقیده داشتند مدعی می‌شدند او تنها بر حسب ظاهر مرده است و آنچه در واقع رخ داده این بوده که روح او به آسمانها عروج کرده و آن که کشته شده یا مرده شخصی دیگر در سیما و صورت او بوده است. از دیدگاه فریت لندر این عقیده با پندارهای گروهی از بدعتگذاران مسیحی پیوند دارد و تحت تأثیر گروهی از مانویان که به کیش مسیحی در آمده و بعدها مسلمان شده بودند به اسلام نیز رخنه کرد. چنین عقیده‌ای را در باره امام علی علیه‌السلام به عبدالله بن سباء، در باره ابوالخطاب به خطابیه و در باره ابومسلم خراسانی به رزامیه نسبت داده‌اند.^۴

^۱ - بنگرید به: عبدالحمید، دراسات فی الفرق والعقائد الاسلامیه، ص ۷۰ و ۷۱، به نقل از: اشعری، مقالات الاسلامیین، ج ۱، ص ۷۷، ۸۰ و پس از آن؛ شهرستانی، الملل والنحل، ج ۱، ص ۲۰۹ - ۲۰۳ و ج ۲، ص ۱۳، ۱۵ و ۱۶؛ بغدادی، الفرق بین الفرق، ص ۱۵۰؛ اسفراینی، التبصیر فی الدین، ص ۷۸، ۱۰۵، ۱۰۸، ۱۱۰ و ۱۱۱؛ ابن حزم، الفصل، ج ۴، ص ۴؛ فخر رازی، اعتقادات فرق المسلمين والمشرکین، ص ۵۷ و ۵۸.

^۲ - بنگرید به: عبدالحمید، دراسات فی الفرق والعقائد الاسلامیه، ص ۷۱ و ۷۲، به نقل از: گلدزیهر، العقيدة والشريعة، ص ۲۹۴؛ ولہوزن، الاحزاب المعارضة في صدر الاسلام، ص ۲۴۱.

^۳ - بنگرید به: عبدالحمید، دراسات فی الفرق و العقائد الاسلامیه، به نقل از: شهرستانی، الملل والنحل، ج ۱، ص ۱۴۱؛ فخر رازی، اعتقادات فرق المسلمين والمشرکین، ص ۶۲ و ۸۲؛ بغدادی، الفرق بین الفرق، ص ۲۱۴؛ خیاط، الانتصار، ص ۶.

^۴ - بنگرید به: عبدالحمید، دراسات فی الفرق و العقائد الاسلامیه، ص ۷۷ و ۷۸، به نقل از: بغدادی، الفرق بین الفرق، ص ۱۴۳ و ۱۴۸؛ اسفراینی، التبصیر فی الدین، ص ۱۰۸ و ۱۰۹؛ نوبختی، فرق الشیعه، ص ۶۰ - ۴۰؛ ابن حزم، الفصل، ج ۴، ص ۱۸۷.

۵ - اندیشه نبوت مستمر : از غالیان چنین نقل می شود که روح نبوت را حقیقتی واحد دانسته اند که در اشخاص مختلف ظهور یافته و پس از حضرت محمد صلی الله علیه و آله امکان ظهور آن در شخصیت امام علی علیه السلام وجود دارد و نبوت در او نیز تجلی پیدا کرده است. سرچشمہ این عقیده را ولهوزن به آرای یهودیان و مواعظ بر ساخته منسوب به کلیمانت باز می گرداند و فربت لندر آن را مستقیماً از آرای کلیمانت می شمرد.^۱

۶ - گرایش به الحاد و ابا حیگری : منابع فرقه شناختی سنی در پاره ای موارد و به گروههایی از غالیان ابا حیگری و الحاد را نسبت می دهند، چنان که از فرو نهاده شدن تکلیف به حرامها و واجبهای ظاهری نزد جناحیه، منصوریه و معمریه سخن به میان آورده اند. تمایل عمومی منابع یاد شده به آن است که سرچشمہ این عقیده را آرای فرقه های مجوس از قبیل مزدکیه و زروانیه معرفی کنند.^۲

۷ - اندیشه تقدیس اعداد: گاه در میان فرقه هایی از اهل غلو و تأویل نمونه هایی از مقدس شمردن برخی اعداد دیده می شود، چنان که نزد قرامطه و منصوریه عدد هفت از تقدیس برخوردار بوده است: حمزه بن عماره بربی و که از پیشینیان غالیان است نیز از هفت سبب از اسباب آسمانی که بر او نازل شده سخن به میان آورده و نزد بهائیان نیز عدد ۱۹ محترم است. عرفان عبدالحمید این گرایش را اثر پذیرفته از فلسفه فیثاغورثیان دانسته است.^۳ چنین می نماید که عرفان عبدالحمید در گزارش ارزشمند خود درباره مشخصه های فکری غالیان برخی از عقاید آنان را فروگذار کرده است. از آن جمله می توان از عقیده به بداء و رجعت نیز نام برد که شهرستانی آنها را در کنار تشبيه و تناسخ، چهار ویژگی فکری مشترک میان همه غالیان معرفی کرده است.^۴ اما علت رویگردانی عبدالحمید از ذکر این دو عقیده در باب عقاید غالیان گرایش عمومی شیعیان دوازده امامی به رجعت و بداء است.

۸ - تفویض : اما از اینها که بگذریم، یکی از مهم ترین عقاید غالیان که در منابع شیعی نیز با نکوهش و انکار از آن یاد شده عقیده به تفویض است و از همین روی، چونان که گذشت بخش عمدۀ غالیان را در منابع شیعی مفوضه خوانده اند. تفویض بدان معنی که غالیان معتقد بودند و منابع شیعی آن را از عقاید اثنی عشریه نفی می کنند، عبارت از این بود که از سویی اعتراف داشتند که امامان علیهم السلام حادث و آفریده خدایند و قدیم نیستند. و از سویی دیگر خلق و رزق را به آنان نسبت می دادند و مدعی بودند خداوند آنان را به صورتی ویژه آفریده و کار جهان را با همه آنچه در آن هست و نیز افعال بندگان را به آنان واگذارده و تفویض کرده است.^۵

این کلیاتی از عقاید غالیان است که در منابع سنی و شیعی می توان بدانها دست یافت؛ اما پیش از به پایان بردن این مبحث یادآوری یک نکته لازم به نظر می رسد.

یادآوری : آنچه از عقاید غالیان نقل شد هم از سوی محافل سنی و هم از سوی محافل اعتدالگرای شیعی مردود دانسته شده است، چونان که منابع فرقه شناختی سنی به همین اعتبار به کفر و زندقه غالیان حکم کرده اند.^۶ در

^۱ - بنگرید به: عبدالحمید، دراسات فی الفرق و العقائد الاسلامیه، ص ۷۹ و ۸۰، به نقل از: بغدادی، الفرق بین الفرق، ص ۱۵۰؛ اسفراینی، التبصیر فی الدین، ص ۱۱۴؛ ولهوزن، الاحزاب المعارضه فی صدر الاسلام، ص ۲۴۹؛ گلدزیهر، العقيدة والشريعة، ص ۲۴۰.

^۲ - بنگرید به: عبدالحمید، دراسات فی الفرق و العقائد الاسلامیه، به نقل از: شهرستانی، الملل والنحل، ج ۲، ص ۸۶؛ فخر رازی، اعتقادات فرق المسلمين والمشرکین، ص ۸۹؛ بغدادی، الفرق بین الفرق، ص ۱۶۰؛ اسفراینی، التبصیر فی الدین، ص ۱۱۹.

^۳ - بنگرید به: عبدالحمید، دراسات فی الفرق و العقائد الاسلامیه، ص ۸۲ و ۸۳.

^۴ - بنگرید به: شهرستانی، الملل والنحل، ج ۱، ص ۱۷۳.

^۵ - بنگرید به: مفید، تصحیح اعتقادات الامامیه، ص ۱۳۳ و ۱۳۴.

^۶ - برای نمونه بنگرید به: اشعری، مقالات الاسلامیین، ج ۱، ص ۸۷ - ۶۵؛ ملطفی، التنبیه والرد، ص ۱۸ و پس از آن؛ بغدادی، الفرق بین الفرق، ص ۲۵۴ و پس از آن؛ اسفراینی، التبصیر فی الدین، ص ۱۰۸ و پس از آن.

منابع شیعی نیز از نخستین سده‌های شکل‌گیری مکتب کلامی شیعه از نادرستی این عقاید سخن گفته شده است، برای نمونه، شیخ صدوق درباره غالیان قاطعانه می‌نویسد: «عقیده ما در باره غالیان و مفهومه این است که آنان به خداوند کافر شده‌اند و از یهودیان، مسیحیان، مجوس، قدیریه، حروریه و از همه صاحبان بدعتها و هوسهای گمراه کننده بدترند».^۱

ابن بابویه سپس ادامه می‌دهد که از دیدگاه ما پیامبر خدا صلی الله علیه و آله مسموم شده و امامان شیعه بجز امام مهدی (عج) که زنده است هر کدام یا مسموم شده و یا به قتل رسیده‌اند. او پس از آن می‌گوید: «اعتقاد ما آن است که این وقایع [یعنی کشته شدن و مسموم شدن] بر وجه حقیقی خود در مورد آنان صورت پذیرفته و چنین نبوده است که آن گونه که تجاوز کنندگان از حدود مقرر در مورد آنان مدعی شده‌اند، امر بر مردم مشتبه شده باشد، بلکه مردم به چشم خود و نه به تخیل و توهمند کشته شدن آنان را دیده‌اند و در این هیچ شک و شباهی در میان نیست. بنابر این، هر کس درباره همه امامان یا حتی یکی از آنان مدعی مُرگ ظاهری شود به هیچ وجه بر دین و آیین ما نیست و ما از او بیزاریم».^۲

شیخ صدوق عقیده به تفویض امر خلق و رزق به امامان را نیز محکوم و روایتی از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند که در آن امام علیه السلام در پاسخ کسی که گفته بود مفهومه می‌گویند خداوند محمد صلی الله علیه و آله و علی علیه السلام را آفریده و سپس کار را به آنان واگذاشت و آنان هستند که می‌آفرینند، روزی می‌دهند، زنده می‌کنند و می‌میرانند، فرمود: آن دشمن خدا [که چنین می‌گوید] دروغ گفته است. سپس امام علیه السلام افزود که چون نزد آن مرد [یعنی همان پیرو ابن سبا که به غلو عقیده داشت] بازگشته این آیه را بر او بخوان که خداوند فرموده است: «أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلِيقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِّ اللَّهُ خَالِقٌ كُلُّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ».^۳

در منابع متاخر شیعی نیز همین نفی و انکار در مورد غالیان وجود دارد، چنان که برای نمونه علامه مجلسی در بحار الانوار فصلی را به نفی تفویض و غلو و روایات حاکی از لعن و نفرین غالیان و هشدار به مردم نسبت به آنها و افکار و اندیشه‌هایشان و بر حذر داشتن مردم از این جماعت اختصاص داده است.^۴ همو در مرآة العقول نیز در شرح باب تفویض به ائمه علیهم السلام تنها تفویض در کار احکام دین را به امامان درست دانسته و نوع تفویض در باب خلق و امر و رزق و میراندن و زنده کردن را نادرست شمرده است.^۵

^۱ - ابن بابویه، الاعتقادات، ص ۹۷.

^۲ - همان، ص ۹۹.

ناگفته نماند شیخ مفید درباره روا بودن مرگ بر امامان علیهم السلام از آنچه شیخ صدوق نیز گفته است فراتر می‌رود و این سخن استاد خود را که رحلت هر یک از امامان را یا به قتل یا به مسموم شدن دانسته چنین نقد کرده است: «آنچه قطعی است این است که امیر مومنان علیه السلام، امام حسن و امام حسین علیهم السلام به کشته شدن از دنیا فتند و به مرگ عادی رحلت نکردند. موسی بن جعفر علیه السلام نیز از کسانی است که پس از این بزرگان به مسموم شدن حلت کرد. درباره امام رضا علیه السلام نیز تر همین است، هر چند در این خصوص تردید وجود دارد؛ اما در باره دیگر امامان راهی به این داوری وجود ندارد که گفته شود مسموم شده، به قتل رسیده، یا به شکنجه و زندان رخت از میان بر بسته‌اند». بنگرید به: مفید، تصحیح اعتقدات الامامیه، ص ۱۳۱ و ۱۳۲.

^۳ - رد / ۱۶؛ یا برای خدا شریکانی قرار داده‌اند که مانند آفرینش او آفریده‌اند و در نتیجه [این دو آفرینش بر آنان مشتبه شده است؟ بگو خداوند آفریننده هر چیزی است و او یگانه قهار است.

^۴ - بنگرید به: مجلسی، بحار الانوار، ج ۲۵، ص ۳۵۰ - ۲۶۱.

^۵ - بنگرید به: همو، مرآة العقول، ج ۳، ص ۱۵۵-۱۴۱.

از این روی امروزه نیز در محافل اعتدالگرای شیعی امامی و فقهای عظام از این تفویض دفاع نمی‌شود و عقایدی چون تفویض و حلول و همانند آن را باید در آثار و اندیشه‌های تند روانی از سر شاخه‌های مکتب اهل حدیث و حشویه و یا گروههایی چون شیخیه جست؛ اما شیعه اثنی عشریه که متمسک به کتاب خدا و عترت رسول الله صلی اللہ علیہ وآلہ است همواره از غلو و تفویض تبری داشته ولی فضایل و کمالات ائمه معصومین از عترت پیامبر اکرم را - چنان که خود آنان فرموده‌اند - معتقد است و با محبتshan به خدای تعالیٰ تقرب می‌جوید.

منابع و مأخذ

- ۱ - ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبة الله (۵۸۶ - ۶۵۶)، شرح نهج البلاغه، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، قم، کتابخانه آیة الله العظمی مرعشی نجفی، افست از روی چاپ دوم قاهره، داراحیاء الکتب العربیه عیسی البابی الحلی و شرکاویه، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۷م - ۱۳۸۷ق/۱۹۶۵م.
- ۲ - ابن اثیر جزری، علی بن محمد بن عبد الوحد (۵۵۵ - ۶۳۰ق)، الكامل فی التاریخ، تحقیق ابوالفداء عبدالله قاضی، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق / ۱۹۹۵م.
- ۳ - ابن بابویه، ابو جعفر محمد بن علی بن حسین مشهور به صدوق (۳۱۱ - ۳۸۱ق)، من لا يحضره الفقيه، به تصحیح و پاورقی علی اکبر غفاری، چاپ دوم: قم، جماعت المدرسین فی الحوزة العلمیه، بی تا.
- ۴ - همو، الاعتقادات، تحقیق عصام عبدالسید، تهران، المؤتمر العالمي لالفیه الشیخ المفید، ۱۴۱۳ق / ۱۳۷۱ش.
- ۵ - ابن حزم، علی بن احمد اندلسی ظاهرب (۳۸۴ - ۴۵۶ق)، الفصل فی الملل و الاهواء والنحل، با حوشی احمد شمس الدین، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۰ق / ۱۹۹۹م.
- ۶ - ابن کثیر، اسماعیل بن عمر دمشقی قرشی (۷۰۰ - ۷۷۴ق)، البداية والنهاية، بیروت، مکتبة المعارف، بی تا.
- ۷ - امین، احمد (۱۸۸۶ - ۱۹۵۴م)، فجر الاسلام، قاهره، مکتبة النهضة المصرية، ۱۳۸۰ق / ۱۹۶۱م.
- ۸ - جعفریان، رسول، تاریخ سیاسی اسلام از سال چهل تا سال صد هجری، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، بهار ۶۹.
- ۹ - حسین، طه (۱۸۸۹ - ۱۹۷۳م)، علی و بنوه، چاپ هفتم: قاهره، دارالمعارف بمصر، بی تا.
- ۱۰ - سبحانی، جعفر، بحوث فی الملل والنحل، دراسة موضوعیة مقارنة للمذاهب الاسلامیه، قم، موسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعۃ المدرسین بقم المقدسه، ۱۴۱۶ق.
- ۱۱ - شبیبی، کامل مصطفی، الصلة بین التصوف والتسبیح، چاپ دوم: قاهره، دارالمعارف بمصر، بی تا.
- ۱۲ - همو، الفکر الشیعی والنزعات الصوفیة حتى مطلع القرن الثاني عشر الهجري، بغداد، مکتبة النهضه، ۱۳۸۶ق / ۱۹۶۶م.
- ۱۳ - طبری، محمد بن جریر (۲۲۴ - ۳۱۰ق)، تاریخ الامم و الملوك، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۷ق.
- ۱۴ - عبدالحمید، عرفان، دراسات فی الفرق و العقادیں الاسلامیه، بغداد، مطبعة اسد، بی تا.
- ۱۵ - فیاض، عبدالله، تاریخ الامامیه و اسلافهم من الشیعه منذ نشأة التشیع حتى مطلع القرن الرابع الهجري، چاپ دوم: بیروت، موسسه الاعلمی، ۱۴۰۶ق / ۱۹۸۶م.
- ۱۶ - مجلسی، محمدباقر (۱۰۳۷ - ۱۱۱۱ق)، بحار الانوار الجامعه لدرر اخبار ائمه الاطهار، چاپ دوم: بیروت، موسسه الوفاء، ۱۴۰۳ق / ۱۹۸۳م.
- ۱۷ - همو، مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول، تحقیق و تصحیح سیده‌هاشم رسولی محلاتی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۴ق / ۱۳۶۳ش.

- ۱۸ - محمد بن محمد بن نعمان (۳۳۶ - ۴۱۳ق)، تصحیح اعتقادات الامامیه، تحقیق حسین درگاهی، تهران، المولمر العالمی لاففیه الشیخ المفید، ۱۴۱۳ق/ ۱۳۷۱ش.
- ۱۹ - مدرسی طباطبایی، حسین، مقدمه‌ای بر فقه شیعه، کلیات و کتاب‌شناسی، ترجمه محمد آصف فکرت، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۶۸ش.
- ۲۰ - همو، مکتب در فرایند تکامل: نظری بر تطور مبانی فکری تشیع در سه قرن نخستین، ترجمه هاشم ایزدپناه، چاپ دوم: بی‌جا، ۱۳۷۵.
- ۲۱ - نشار، د. علی سامی، نشأة الفكر الفلسفی فی اسلام ، چاپ چهارم: بی‌جا، دارالمعارف، ۱۹۶۶م.
- ۲۲ - نوبختی، ابومحمد حسن بن موسی (سده سوم)، فرق الشیعه ، نجف، المکتبة المرتضویه ، ۱۳۵۵ ق / ۱۹۳۶م.
- ۲۳ - وردی، علی، مهزلة العقل البشري، [بغداد]، دارکوفان، بی‌تا ، تاریخ مذکور در صفحه پایانی کتاب ۱۹۶۵م.

غلو و اهل غلو در فرهنگ شیعی

دکتر قاسم بستانی^۱

فصل نامه تخصصی شیعه شناسی، ش ۱۲، زمستان ۱۳۸۴

چکیده

«غلو» به عنوان جریانی انحرافی در دین و دین‌داری و نیز اهل غلو از دیر باز از پدیده‌ها و مضلات فرهنگ اسلامی نزد مسلمانان شناخته می‌شوند، هر چند بیشتر مسلمانان از «فرق مختلف» خود را مبراً از این گرایش اعلام می‌دارند. اینکه غلو چیست، آغازگران غلو چه کسانی بودند، علل ظهور غلو چیست و اعتقادات غلو کدامند و به طور کلی، کدام یک از دو فرقه شیعه و اهل سنت عملأً مبتلا به غلو می‌باشند، سؤالاتی هستند که این مقاله به روشی کتابخانه‌ای، تا حد امکان به آنها پاسخ می‌دهد. غلو می‌تواند مصادیق بسیاری داشته باشد و منحصر به فرقه‌ای خاص نیست و نمی‌توان برای آن آغاز یا آغازگرانی خاص تعیین کرد و تمام مسلمانان، بلکه تمامی آدمیان، کما بیش بدان گرفتار آمده‌اند. اما آنچه مهم است مبراً بودن تشیع اصیل از غلو است.

غلو

«غلو» یعنی: زیاده‌روی و تجاوز از حد و اندازه. در مقابل آن «قصیر» است؛ یعنی: خروج از حد و اندازه به سوی نقصان و تقلیل که هر دو فساد هستند و دین خداوندی که او بدان فرمان داده، میان آن دو، یعنی «اقتصاد یا اعتدال» است. (طبرسی ۱۴۱۵ق، ص ۳۹۵) همچنین گفته شده است: «غلو» یعنی: انسان چیزی یا کسی را از آن حدی که هست بالاتر بداند، یا بگوید: فلان درخت نظرگاه است و فلان گاو مقدس. (صالحی نجف‌آبادی، ۱۳۸۴ش، ص ۱۹) این تعریفی است که معمولاً از اصطلاح «غلو» به ذهن متبار می‌شود و با معنای لغوی آن، که بر بزرگنمایی دلالت دارد، نیز تناسب دارد. اما باید اذعلن داشت که واژه مقابل آن، «قصیر»، که بر کوچکنمایی و تقلیل نسبت به کسی یا چیزی دلالت دارد، خود در این جهت منفی، غلو می‌باشد؛ همچنان که برخی از گذشتگان بدین مطلب اشاره داشته و تحریر و کوچک کردن مقام حضرت مسیح(ع) توسط یهودیان را به دلیل فرزند زنا داشتن او نوعی غلو

^۱ - استاد یار دانشگاه شهید چمران اهواز.

دانسته‌اند (زمختری، بی‌تا، ج ۱، ص ۵۹۳، ذیل آیه ۱۷۱ سوره نساء) از این رو می‌توان «غلو» را چنین معنا کرد: «افراط و بزرگ‌نمایی (غلو مصطلح و مبتادر) یا به عکس تفريط و تقليل (تفصیر) غیر مستند به شرع، عقل یا حس و تجربه در وصف افراد، اشیاء، امور، اعمال و وقایع». البته بیشتر کاربرد غلو متوجه معنای بزرگ‌نمایی است. باید مذکور شد که گاهی برخی اعمال و افکار متفاوت یا اشتباه، که جنبه غلو ندارند، نیز تحت عنوان «غلو» ذکر شده‌اند؛ همچنان که برخی اعتقاد به وصایت حضرت علی(ع) را از جمله اعتقادات غلو شمرده‌اند، یا برخی با تأویل و تفسیر نادرست بعضی از اعتقادات، آن‌ها را غلو دانسته‌اند؛ مانند آنچه که درباره «بداء» و «رجعت» گفته‌اند.

اهل غلو چه کسانی‌اند؟

۱- معمولاً اهل غلو (غالیات یا غلات) را فرقه‌هایی از شیعیان دانسته‌اند که درباره ائمه اطهار(ع) گزافه‌گویی کرده، آنان را به مقام خدایی رسانده یا به «حلول» جوهر نورانی الهی در وجود ائمه خویش یا به تناسخ میان آن‌ها قایل شده‌اند و برای ترویج افکار خود، به نحو گسترده‌ای به جعل حدیث پرداخته‌اند. مشکور، ۱۳۴۱ ش، ص ۱۲۰ به بعد، اشعری، ۱۳۶۲ ش، ص ۱۳)

در اینجا ذکر چند نکته ضروری به نظر می‌رسد:

الف- اگر تشیع را به معنای خاص خود بگیریم، سخن مزبور درست است، اما در معنای عام آن، یعنی علاقه‌مندان. معتقدان به ائمه اطهار(ع) می‌توان اهل غلو یا برخی از آنان را، که در جمع شیعیان می‌زیستند و بدان عنوان شناخته می‌شدند، از جمله شیعیان دانست.

ب- باید توجه داشت که غالیان مشهور به تشیع و عقایدشان نزد شیعیان محل اختلاف بوده و در تمام اعتقادات و احکام اسلامی، بیرون از دایره تشیع نبوده‌اند و زمانی یا نزد گروهی معتبر بوده‌اند. از این‌رو، به راحتی و به طور مطلق نمی‌توان آنها را به گونه‌ای معرفی کرد که در همه زمان‌ها و نزد همه مردم، کافر تلقی می‌شدند، بلکه آثار حدیثی آنان در کتب شیعه بسیار یافت می‌شوند.

ج- در تاریخ، لفظ «شیعه» مصطلح و به صورت عام به کار رفته است؛ مانند «شیعه المنصور الدوانيقی» که بدان‌ها «شیعه راوندیه» نیز می‌گویند که در حرب او غلو کرده، حتی او را می‌پرستیدند، در حالی که برخی این گروه را از شیعیان مصطلح دانسته‌اند، و نیز مانند «شیعه الرشید». از سوی دیگر، بنا به برخی اغراض، بسیاری از فرق غالی غیر شیعی که عقایدشان با عقاید شیعه امامیه تطابق ندارند، از جمله فرق شیعه شمرده شده‌اند. (حیدر، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۳)

د- همچنان که خواهد آمد، در بین اهل سنت نیز اشکالی از غلو وجود دارند و افراد و افکار و فرقه‌های اهل سنت نیز به شیعیان منسوب نشده‌اند. از این‌رو، اصرار بر اینکه فقط در میان شیعیان، غلو به ظهور رسیده، امری ناقبول است. اصلًاً غلو پدیده‌ای فراتر از اسلام و مسلمانان است و کم یا بیش تمام انسان‌ها از هر فرقه و دیانتی بدان گرفتارند؛ همچنان که مسیحیان به معبد بودن مسیح(ع) و مادرش معتقد شده یا یهودیان لطف خداوند را خاص ملت یهود می‌دانند.

۲- برخی نیز برآنند که غلات در کنار فرقه‌هایی مانند مذاهب فقهی اهل سنت، اهل رأی و قیاس، مرجئه، معتزله، قدیریه، صوفیه، خوارج، زیدیه، کیسائیه، بتیریه، جارودیه، اسماععیله و زنادقه، از فرق الحادی بوده‌اند که در زمان صادقین(ع) و ظهور مکاتب گوناگون تفسیری، کلامی، فقهی و اصولی، به قصد تخریب عقاید شیعه به ظهور رسیدند. (معارف، ۱۳۷۶ ش، ص ۲۸۹)

هر چند تردیدی در ظهور نحله‌ها و مکاتب اسلامی نه فقط از میان اهل سنت، بلکه از میان مسلمانان، از جمله علیایان و مناقشه و مجادله ائمه اطهار(ع) و شیعیان مخلص با آنان وجود ندارد و آثار روایی بسیاری بر این امر دلالت دارند، اما اینکه گفته شود این جریانات مستقیماً و فقط شیعه را هدف قرار داده بوده‌اند، اما اینکه گفته شود این جریانات مستقیماً و فقط شیعه را هدف قرار داده بوده‌اند، تحلیل و قضاوی تقلیل گرایانه و یک سویه است. آنچه از

نظر منطقی و عرفی می‌توان پذیرفت، طبیعی بودن و ناگزیر بودن بروز آراء و نظرات مختلف در یک جامعه باز و متعامل، جامعه‌ای همچون جامعه‌اسلامی قرون اولیه، بلکه حتی تا حدی در جامع بسته است و نباید این نوع اختلافات را صرفاً خطای تاریخی و انسانی و لغشی نابخشودنی و از همه مهم‌تر، صرفاً توطنه آمیز شمرد، هر چند ممکن است برخی افکار و اعمال موجب آسیب‌هایی کوچک و بزرگ گردند، بلکه به عکس، می‌توان آن را فرصتی بزرگ برای تعالی اندیشه و فرهنگ انسانی و دینی شمرد. نباید فراموش کرد که در میان شیعیان نیز اختلاف نظر و عمل بسیار مشاهده می‌شود و نمی‌توان صاحبان این آراء و اعمال متفاوت را اهل توطنه دانست.

آغازگران اندیشه غلو

برخی که اغلب از اهل سنت می‌باشند، مؤسس این نحله را عبدالله بن سبأ دانسته‌اند.(ابن أبي الحدید، بی‌تا، ج ۵، ص ۳۲۳-۳۲۴) متأسفانه این انتساب به ابن سبأ حتی میان اقوال شیعیان نیز راه یافته است.(طوسی، ج ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۹-۱۰) بنابر روایت‌هایی از امام چهارم و ششم) در حالی که بنابر تحقیقات برخی از متأخران عبدالله بن سبأ شخصیتی دروغین و ساخته فردی ضعیف به نام سیف بن عمر تمیمی(م ۱۷۰ق) است و داستان او نخستین بار در کتاب تاریخ طبری(طبری، ج ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۶۴۷) مطرح شده و روایت‌های کشی در این خصوص در سند و متن مخدوش بوده و از این‌رو، مورد استفاده اصحاب کتب اربعه قرار نگرفته‌اند.(عسگری، ۱۴۱۳ق؛ طه حسین، بی‌تا، ص ۹۸، واثلی، ۱۳۶۲ش، ص ۱۲۹ به بعد؛ صفری فروشانی، ۱۳۷۸ش، ص ۷۱ به بعد) برخی نیز متذکر شده‌اند که کتب سیره و تاریخ کمتر نشانی از جریان غلو در زمان حیات سه امام نخست به دست می‌دهند، اما پس از شهادت امام سوم و قیام توائبین و ستم‌های وارد شده بر اهل بیت(ع) و قیام‌های زیدیه و کیسانیه و خوارج و وجود شرایط فرهنگی و اجتماعی، اندیشه غلو، یعنی خدا شمردن حضرت علی(ع) یا اعتقاد به حلول جزء الهی در ایشان یا برخی رهبران نزد بعضی از گروههای مسلمان به ظهور رسید و این در مواردی نیز به عنوان حربه‌ای سیاسی به کار گرفته شد.(ولوی، ۱۳۶۷ش، ص ۷۲-۷۳)

اما حقیقت آن است که با توجه به زمینه‌ها و علل ظهور پدیده «غلو» - که در ذیل ذکر خواهد شد - و همچنین وجود احادیثی از پیامبر و حضرت علی(ع) در خصوص نهی از غلو، شاید بتوان برای غلو قابل به کم و کیفی متفاوت در ادوار تاریخی شد، یا عواملی را در تشدید یا تخفیف آن برشمرد، اما نمی‌توان برای آن به طور مطلق، زمان آغاز یا آغازگری خاص در تاریخ اسلام در نظر گرفت، بلکه باید گفت: از دیرباز، غلو پدیده‌ای شایع نزد تمام فرق مسلمانان بوده است.

علل ظهور غلو

۱- غلو و بزرگنمایی؛ ویژگی بشری

غلو نزد برخی ناشی از عشق و شیفتگی در حق معشوق است که در نتیجه آن فرد ناخواسته در حق معشوق خود اوصاف و ابعاد وجودی او غلو کرده و این غلو را امری حقیقی و واقعی می‌شمارد. اساس این شگفتی مبتنی بر برتری معشوق از هر حیث است و اگر عیناً آن را مشاهده نکند، برای او می‌سازد. در روان‌شناسی شخصیت، به این وضعیت نفسانی، «ادراک دلخواه» گفته می‌شود که نوعی روش سازگاری و دفاعی نزد انسان‌هاست.(سیاسی، ۱۳۵۷ش، ص ۹۸)

۲- فضای باز بحث و گفت‌وگو و تعاملات فرهنگی

امکان تعامل و تعاطی فکری و فرهنگی میان مسلمانان از فرق گوناگون و مسلمانان با غیر مسلمانان از فرهنگ‌ها و ادیان و تمدن‌های مختلف، موجب بروز اندیشه‌های نو از جمله اندیشه‌های غلو یا تعمیق و گسترش آن شده است. همچنان که برخی اشاره کرده‌اند، غلو از نمودهای اندیشه مسیحی است و احتمال دارد گسترش آن در چهره نوینش،

از روزگار امام چهارم به بعد، تحت تأثیر این اندیشه باشد؛ چرا که بیشترین تأثیر را در این باره، مغایره بن سعید و شاگر او ابوالخطاب داشته‌اند و این دو از رشد یافتنگان کوفه بودند و در حیره (بخشی از غرب عراق و کوفه) نصرانیان و دیرهای رهبانی آنها وجود داشتند.(مهدوی‌راد، ۱۳۷۷ ش، ص ۳)

۳- توجیه اعتقادات

گاهی غلو در حق چیزی از آن جهت است که کسی می‌خواهد توجیهی برای انتخاب آن چیز به دست دهد و بدین گونه، برای خود در مقابل دیگران مرجحی دست و پا کرده و توجیهی روانی داشته باشد.(وائلی، ۱۳۶۲ ش، ص ۱۶۳، سامرائی، ۱۳۹۲ ق ص ۱۵)

۴- رقابت‌های فکری و سیاسی

یکی از روش‌های برخورد با مخالفان یا حفظ عقاید و هواداران خود، بزرگنمایی در اوصاف و فضایل رهبران خود و نیز اندیشه و عمل خودی و تحکیر رهبران و اندیشه و عمل دیگران است. این روش هم از سوی جریان مسلط و هم از سوی اقلیت‌ها مورد استفاده واقع می‌شود.

۵- نفوذ جریان‌های رقیب به یکدیگر

به دلیل آنکه برخی تعابیر غلو‌آمیز موجب نگاه منفی در شنوندگان و دودستگی و فروپاشی می‌شود، بعید نیست جریان‌های رقیب در یکدیگر نفوذ کرده، به ظاهر، به نفع رقیب خود بزرگنمایی کنند یا از غلو کردن رقیب شادمان شوند. از این‌و، برخی متذکر شده‌اند که سیاستمداران و حاکمان وقتی نتوانستند عقاید ائمه اطهار(ع) را به محاق ببرند، به پشتیبانی و حمایت غالیان روی آوردن تا بدین‌سان از جایگاه ایشان بکاهند(حیدر، بی‌ناج ۱، ص ۲۳۴) امام رضا(ع) در این باره می‌فرماید: مخالفان ما احادیثی را در فضایل ما وضع کرده‌اند که بر سه نوع‌ند: غلو، تقصیر در کار ما، تصریح به مثالب و عیوب دشمنانمان. اگر کسی غلو در حق ما را بشنود، شیعیان ما را تکفیر می‌کند و آن‌ها را قایل به ربویت می‌شمارد؛ و اگر تقصیر را بشنود، آن را در حق ما باور می‌کند، و اگر مثالب و معایب دشمنانمان را به نام‌هایشان بشنود، به ما دشنام می‌دهد، در حالی که خداوند می‌فرماید: به مشرکان دشنام ندهید؛ تا آنان به خداوند دشنام ندهند.(انعام: ۱۰۸) (صدقه، ۱۴۰۴ ق، «الف» ج ۲، ص ۲۷۲)^۱ هر چند باید متذکر شد که غلو فقط در میان منسوبان به تشیع نمی‌باشد.

از این رو، گفته شده است، جدایی بعضی از اصحاب ائمه(ع) از جمع یاران ایشان و وضع حدیث و انتساب آن به امام، یا برای تشویید عقیده باطل خود بوده یا به منظور ایجاد اختلاف بین اصحاب ائمه(ع) تا مخالفت آن‌ها نیز در ردیف اختلافات دیگر، بی‌اهمیت تلقی شود(مدیر شانه‌چی، ۱۳۷۸ ش، بخش دوم، ص ۹۸) یا اینکه آنان نسبت به اسلام کینه داشته‌اند و نسبت به اهل بیت(ع) دشمن و با حرکت اصلاح‌گرایانه آنان و تأثیر گذارشان سخت مخالف بوده‌اند و به همین دلیل، برای کاستن از اعتبارشان و با نقشه قبلی و با پشتیبانی کسانی که چنین ضربه‌ای به ائمه(ع) برایشان

^۱- صالحی نجف‌آبادی با توجه به قول صاحب الملل و النحل(شهرستانی، ص ۱۱) تقصیر با پایین آوردن مقام خداوند در حد مخلوق دانسته است.(صالحی نجف‌آبادی، ۱۳۸۴ ش، ص ۷۹) امام ظاهراً چنین معنایی باعبارت «تفسیر در امر ما» سازگار نیست و بهتر است همان معنای کلی آن که طبرسی(طبرسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۳، ص ۳۹۵) نیز متذکر آن شده، یعنی تقلیل و تفريط در امری اخذ شود؛ بدین معنا که با در حق ائمه(ع) افراط می‌شد و آن‌ها را تا خدا بالا می‌بردند و یا تفريط می‌شد و آنها را همچون انسان‌های معمولی توصیف می‌کردند ظاهر حدیث مذبور نیت اشاره به این مطلب دارد که احادیثی در توصیف ائمه(ع) جعل می‌شوند که در آن‌ها غلو یا تقصیر می‌گردد.

خواشایند بوده، دست به غلو زده‌اند.(حیدر، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۹۰-۳۹۱) و اما روش است که این تمام علت ظهور و تداوم غلو نزد شیعیان نیست، ضمن آنکه غلو از جریانهای خاص شیعیان نمی‌باشد.

۶- فشار و سرکوب افراد به خاطر عقایدشان (وائلی ۱۳۶۲ش، ص ۱۶۴-۱۶۳)

گاهی تحت فشار قرار گرفتن افرادی (اقلیت‌های مذهبی و مانند آن) به خاطر نوع اعتقاداتی که دارند و تبلیغات و برخوردهای سوء‌علیه آنان، ایشان را وامی‌دارد در مقام واکنش به اعتقادات خود، غلو کرده و تعصب بیشتری نشان‌دهند. این عامل نقش بسزایی در تاریخ اسلام و بروز و ظهور غلو داشته است و نباید در تحلیل‌های خود، از آن غفلت کرد.

۷- درد دین

به طور قطع، در برخی موارد سازندگان احادیث غلو از جمله وعاظ، به قصد تعمیق و تقویت ایمان نسبت به ائمه اطهار(ع) یا بزرگان دین یا احکام و اعتقادات مذهبی و شکلی مبالغه‌آمیز، به چنین کاری اقدام کرده‌اند و بدین روی، موقعیت مذهب را حفظ و انگیزه‌های عمل ایمانی را تشدید کرده‌اند.

۸- کسب درآمد و ارتزاق

نقل شده است که برخی برای ارتزاق، احادیثی را به نام ائمه معصوم (ع) یا درباره آن‌ها جعل و بر دوست‌داران و پیروانشان در مقابل پول عرضه می‌کردند(شیخ طوسی، ج ۲، ص ۶۱۶، سامرایی، ۱۳۹۲ق، ص ۱۵) و این به قطع، به خاطر محبوبیت ائمه اطهار(ع) و مرجعیت آنان بود. علاوه بر آن، نباید نقش تخریبی قصتانان کاسب کار را در جعل احادیث لبریز از داستان‌های مبالغه‌آمیز نادیده گرفت.

۹- افساد در دین

برخی گفته‌اند: غلات به قصد افساد در دین، به جعل احادیث غلو اقدام می‌کردند.(معروف حسنی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۸۵، ۲۵۳)، اما باید متذکر شد که اگر در حال حاضر، برخی از اندیشه‌های غلو را بزنمی‌تابیم، بدان معنا نیست که در زمان خود، این اندیشه‌ها این‌گونه بی‌اعتبار بوده‌اند. هر چند عملاً در دراز مدت، اندیشه‌های غلو بی‌مایگی خود را آشکار می‌کنند و روش است که اگر برای تصحیح دین و زدودن این‌گونه افکار از آن، اقدام نشود، به طور قطع موجب فساد آن می‌گردد.

۱۰- جهل و سادگی مردم

گاهی جهل مردم از سویی و سادگی آنان از سوی دیگر، موجب می‌شود با مشاهده برخی کرامات صادر شده از بزرگانی مانند ائمه (ع) نسبت به آنان غلو کنند(صفری فرشانی، ۱۳۷۸ش، ص ۴۳)

۱۱- پیروی از هوا و هوس

برخی از احکام غلات نشان می‌دهد که آنان به اباحه‌گری گرایش داشتند و برای مثال، ازدواج با دختر خود یا خوردن گوشت خوک را حلal و لواط را از طیبات می‌شمردند. این امر می‌تواند نشانگر بی‌دینی و شهوت پرستی این گونه غالیان باشد که دین را مانع برای رسیدن به اهداف خود می‌دیدند.(همان، ص ۴۴-۴۵)

اعتقادات غلات

اعتقادات ذیل طیفی از اعتقدات غلات در ذوات یا اوصاف افراد یا امور – به طور کل- می‌باشد. این گرایش طیف وسیعی را تشکیل می‌دهد و چنین نیست که تمام آن‌ها معتقد به تمام موارد ذیل می‌باشند:

۱- اعتقاد به الوهیت رهبر یا امام یا اعتقاد به حلول جوهر نورانی الهی در او؛

۲- غلو در فضائل و مناقب ائمه اطهار(ع) یا کلأ بزرگان دینی، بخصوص اثبات علم غیب و اعتقاد به تفویض و کارگزاری و دخالت ائمه در خلقت، تقسیم ارزاق و تعیین آجال بندگان، انتساب برخی از معجزات و کرامات بدان‌ها – بدون آنگه نافی تمام معجزات و کرامات صادر شده از بزرگان دینی باشیم- و اعتقاد به عدالت مطلق و رستگاری

- تمام صحابه و نیز به عکس، مانند اعتقاد به تقصیر؛ یعنی آنکه ائمه چیز زیادی از احکام شرعی نمی دانستند در صورت لزوم، به آن‌ها الهام می‌شد یا به رأی و نظر خود عمل می‌کردند.
- ۳- مبالغه در دشمنی با مخالفان فکری یا عملی یا سیاسی و متهم کردن آن‌ها به کفر و نفاق و مبالغه در مثالب آن‌ها؛ همچنان که ناصیبی‌ها نسبت به اهل بیت(ع) چنین می‌کرده‌اند یا خروج نسبت به دیگر فرق اسلامی؛
- ۴- مبالغه در برخی از مباحث قرآنی، بخصوص اعتقاد به کم شدن یا تحریف در آیات قرآنی – به طور کلی – ادعای تحریف یا اسقاط آیات قرآنی مربوط به ائمه اطهار(ع) عدم حجتیت قراین موجود، تطبیق آیات بر اساس تأویلات بعید و سست بر امامان و فضایل مبالغه آمیز در فرائت سور؛
- ۵- غلو در مسائل طبی شامل شناخت امراض و بیان خواص خوارکی‌ها و داروها و موضوعات بهداشتی با انتساب آن‌ها به ائمه اطهار(ع) یا بزرگان دینی؛
- ۶- غلو در موضوعات اخلاقی، عبادی و ذکر ثواب‌های مبالغه‌آمیز برای کارهای کوچک و عدم نیاز به عبادات پس از شناخت امام؛
- ۷- اعتقاد به ابا‌جه‌گری؛
- ۸- مباحث کلامی و فلسفی از جمله تشبیه(خدا به انسان)، بداء، رجعت، حلول و اتحاد روح، تناسخ و اشباح(معارف، ۱۳۷۶ ش، ص ۲۹۷ و ۲۹۸-۳۰۳، شیخ مفید، ۱۴۱۴ق، ص ۱۳۳ به بعد، اشعری قمی، ۱۳۶۱ش، ص ۱۹ و ۲۰، شیخ صدق، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۸-۳۲، معروف حسنی، ۱۳۹۸ق، ص ۳۰۸، اشعری، ۱۳۶۲ش، ص ۱۳-۱۷؛ صفری فروشانی، ۱۳۷۸ش، ص ۱۷۳ به بعد؛ صالحی نجف‌آبادی، ۱۳۸۴)
- باید مذکور شد که برخی از اعتقادات غلو با طرح مسائل توسط داستان سرایان شباهت بسیار دارد و برخی از این اعتقادات غلو با طرح مسائل توسط داستان سرایان شباهت بسیار دارد و برخی از این اعتقادات را می‌توان از ساخته‌های قصاصان کاسب کار، که جریانی تأثیرگذار در تاریخ فرهنگ اسلامی داشته‌اند، دانست.

اصطلاحات کش‌دار

برخی از اصطلاحات دارای معانی کش‌داری هستند و امکان دارد بر معانی درست و غلط دلالت کنند. برای مثال، اصطلاح بداء، دو معنای درست و غلط دارد؛ بداء به این معنا که عاقبت امور بر خداوند معلوم و از سوی او مقدّر بوده، اما مردم، بنابر دلایلی، تصوری متفاوت از آن داشته باشند و سپس عاقبت مقدّر روی دهد و مردم نیز غافلگیر شوند، چنین معنایی غلو آمیز نیست، بلکه با واقعیت زندگی، حس و مشاهده و عقل سازگار است.

اما بدین معنا که خداوند عاقبتی برای امری تقدير کرده و مردم نیز بر این عاقبت مطلع شده باشند و سپس متوجه اشتباہی در آن تقدير شود و آن عاقبت را به شکلی دیگر تغییر دهد، چنین اعتقادی نیز شیعیان و چه بسا نزد تمام مسلمانان و معتقدان به خداوند معدوم است و انتساب آن به شیعیان ستم بزرگی است.

همچنین در احادیث شیعه، سخن از تفویض به میان آمده(کلینی، ۱۳۸۸ق، ج ۱، ص ۲۶۵ به بعد) و برخی برای آن، معنایی درست و برخی نادرست قایل شده‌اند(شیخ صدق، ۱۴۰۴ق، «ب» ج ۴، ص ۴۵، تعلیقات علی اکبر غفاری) و در نهایت، گفته شده؛ مراد از تفویض این است که پیامبر و بعد از ایشان ائمه اطهار(ع) مسئول تبلیغ احکام و بیان حلال و حرام هستند و تزویید اینان به آنچه امت بدان نیاز دارد، همان تفویض است، منتها پیامبر از طریق وحی، و امام از طریق پیامبر و کتاب منزل بر او. همچنین این نوع احادیث اشاره‌ای به این مطلب ندارند که خداوند همه چیز را به پیامبر و ائمه اطهار(ع) تفویض کرده، حتی امور خلق و تدبیر را (همان، ص ۵۴۵، تعلیقات علی اکبر غفاری، مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۵، ص ۲۶۱-۳۵۰)، باب «نفي الغلو في النبي و الائمه(ع)» و بیان معانی التفویض و مالاینبغی آن ینسب الیهم منها و ما ینبغی» معروف حسنی، ۱۳۹۸ق، ص ۳۰۸) بخصوص اینکه روایت شده هر کس گمان کند

خداآوند به ما امر خلق و روزی و احیا را تفویض کرده، به خداوند شرک ورزیده و از راه راست منحرف شده است.(شیخ صدوق، ۱۴۰۴ق «الف» ج ۱، ص ۲۱۹)

درباره «رجعت» نیز برخی آن را جزو اندیشه‌های غالیان شمرده‌اند، اما باید متذکر شد که اعتقاد به اصل رجعت، خود ذاتاً سخن غلوی نیست، چه تحقق آن بیرون از قدرت الهی نمی‌باشد و خداوند اگر اراده نماید، می‌تواند هر انسانی را در هر زمانی در این دنیا یا آخرت به هر شکلی که بخواهد، مجدداً زنده سازد و این از امور ممتنع نیست. در قرآن آمده است.«ضرب لنا مثلاً و نسی خلقه قال من يحيى العظام و هي رميم قل يحييها الذى انشاها اول مرء و هو بكل خلق عليم»(یس: ۷۸) «إذا كان تراباً و عظاماً أتا مخرجون» (نمل: ۶۷) «اللَّهُ تَرَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَ هُمْ الْوَفُ حَذَرُ الْمَوْتَ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتَوْا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ»(بقره ۲۴۳) «أَوْ كَالَّذِي مَرَ عَلَى قَرِيهٍ وَ هِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عِروْشَهَا قَالَ أَنِي يَحْيِي هَذِهِ الْأَنْوَافَ بَعْدَ مَوْتِهَا فَامْتَهِنُهُمْ مَائَهُ عَامَ ثُمَّ بَعْثَهُ»(بقره ۲۵۹)^۱

از این رو، انکار اصل رجعت در حقیقت، انکار قدرت الهی است، اما اینکه آیا فرد خاصی مقدر شده است پس از مرگش به این دنیا بازگردد یا نه، می‌تواند محل بحث باشد، چنان‌که در قرآن و روایات صحیح و قطعی (که تنها مراجع استناد در این موضوع می‌باشند، نه اجتهاد و استنباط)، در این خصوص مطلبی مطرح نشده باشد، اعتقاد بدان اشتباه یا انحراف یا به اصطلاح، «غلو» خواهد بود.

به هر حال، تصریح به اینکه افراد خاصی قرار است رجعت کنند، با توجه به روایت‌های موجود، برای تمام مسلمانان از جمله شیعیان، امری بسیار مشکل است. از این رو، گفته شده است مسئله رجعت به معنای اینکه ائمه اطهار(ع) از اول تا آخر مجدداً زنده می‌شود تا بر اساس عدل و داد حکومت کنند، متکی بر متون شرعی و امری اختلافی میان علمای شیعه است که اگر دلیل قطعی بر صحبت باشد، بدان اخذ می‌شود. با این همه، اصل چنین اعتقادی چندان در زندگی فکری و اجتماعی شیعیان نقش ایفا نمی‌کند(سید امیر، ص ۳۳۷ ۱۴۱۴ق) و این تردید به خوبی نشان می‌دهد که اعتقاد مزبور و نیز روایت‌های مربوط به آن از نظر عقلی و نقلی قابل دفاع قطعی نیستند.

همچنین اعتقادات دیگری وجود دارند که به ناحق جزو اعتقادات غلو شمرده شده‌اند؛ مانند اصل وصایت حضرت علی(ع) و مهدویت، در حالی که این اعتقادات مبتنی بر مستندات نقلی و عقلی هستند که به تفصیل، در کتاب‌های ذی‌ربط از آن‌ها بحث شده است.(ر. ک صفری فروشانی، ۱۳۷۸ش، ص ۲۳۲ به بعد)

در برخی از اعتقادات نیز اختلاف است که از امور غلو می‌باشند یا نه؛ مانند «سهوالنبی». شیخ صدوق عقیده به عدم سهوالنبی را ساخته غلات و مفوضه می‌داند و از قول شیخش ابوالولید، آن را نخستین درجه در غلو ذکر می‌کند و اینکه مصمم است برای قرب به خدا، کتابی مستقل درباره اثبات سهو النبی بنویسد. ظاهراً کلینی نیز چنین اعتقادی داشته(شیخ صدوق، ۱۴۰۴ق (ب) ج ۱، ص ۳۵۸-۳۵۹) و برخی متذکر شده‌اند که نزد گروهی از متکلمان شیعه از متقدمان و متاخران، اثبات سهو در نبی خللی در معصومیت ایشان وارد نمی‌کند(مهدوی راد، ۱۳۷۷ش، ص ۷۶) و گفته شده است که چنین سهوی از روی رحمت بر امت است تا اگر مردم دچار سهو در عبادت شدند زیاد برخود سخت نگیرند.(شیخ صدوق، ۱۴۰۴ق (ب) ج ۱، ص ۳۵۸)

از مطالعه کتب ملل و نحل، ملاحظه می‌شود که غلو، طیف وسیعی از اعتقادات و اخلاقیات و اعمال را در بر می‌گیرد که در نحله‌ها و مذاهیب مختلف پراکنده‌اند و حتی ممکن است در نحله و مذاهی که به غلو موصوف نیستند برخی از آن اعتقادات، اخلاقیات و اعمال را یافت. از سوی دیگر، نمی‌توان یک نحله را از هر حیث، اهل غلو در همه اعتقادات دانست؛ زیرا ممکن است برخی در اعتقاداتی غلو کرده و در اعتقاداتی معتدل و متکی بر نقل صحیح و عقل سليم باشند.

رفتارها و خلقيات غلات

گفته شده: به دليل آنکه غلات اعتقاداتی به حقیقت ذاتی ادیان نداشتند، بلکه دین و اصول آن را اعتباری و صرفاً برای تنظیم امور زندگی بشر می دانستند، در ملاعام تظاهر به دین داری و در خفا ترك فرایض می کردند و مرتكب محارم می شدند و نیز به همین سبب، با دین بازی کرده، امور غیر دینی را وارد آن می کردند. چه بسا به سبب همین خلقيات و اعتقادات، به اين گروه «زنديق» نيز گفته شده است.(بهودي ۱۳۶۲ش، ص ۶۷) اما به دليل آنکه «زنديقه» اعم از «غلو» می باشد، برخی در شيوه عمل و نیز اهداف اين دو گروه قايل به نوعی تفاوت شده و گفته اند: عموماً زنادقه به غير مسلمان مغرض و فعال نیز اطلاق می شود، در حالی که اهل غلو معمولاً از پیروان نحله ها و مکاتب درون دینی می باشند و قرایین موجود^۱ نشان می دهند که زنادقه در بعد اعتقادی، به فلسفه مادي نزدیکتر بودند تا غلات، و آثار و مناظرات به جای مانده از زنادقه و غلات روشن می شود که زنادقه در مسیر تردید در وجود خدا، حقانيت نبوت پیامبر اکرم(ص)، نفي اعجاز و تحطیه مناسک و عبادات اسلامی قدم بر می داشتند، در صورتی که غلات از رهگذر غلو در شئونات امامان و رهبران خود و عقایدی چون «تشبيه» و «تناسخ» به تخریب عقاید می پرداختند و با اصل دین بازی می کردند(معارف، ۱۳۷۶ش، ص ۲۹۹)، اما خواسته یا ناخواسته، نتيجه عمل هر دو گروه، تخریب و تضعیف دین و دین داری است.

همچنین گفته شده: غلات تکاليف شرعی مانند نماز و روزه و حج را از امور نمادین دانسته و بر آن بودند که معرفت یا محبت امام (ع) برای رستگاری کفايت می کند و نيازي به انجام تکاليف شرعی نیست(همان ص ۲۹۸) که ظاهراً اين بيان ديجري است از آنچه پيش تر ذكر شد. از اين ره، گفته شده: يكى از راههای شناسايي غلات نزد بزرگان شيعه، ميزان تعبد آنان به تکاليف شرعى يا اجتناب از معاصى و محرمات بوده است(همان، ص ۲۹۸؛ شيخ طوسى، ۱۴۰۴ق، ۲، ص ۶۱۶، نجاشى، ۱۴۱۶ق، ص ۳۲۹) اما باید متذکر شد که اين اندیشه يكى از اشكال غلو می باشد، نه تمام آن؛ زيرا در برخی از نحله ها تقيد و تعبد صرف و شديد به ظاهر دينى و شرعى - علاوه بر واجبات، در مستحبات و مکروهات نيز حتى آنجا که نقلی ضعيف وجود دارد- خود از جنبه های غلو در آن نحله تلقى می شود.

روش غاليان

به دليل آنکه غاليان هيچ مستندی از دین و هيچ برهانی از عقل و هيچ شاهدی از حس نداشتند، برای تبلیغ آيین خود و رسیدن به اهداف و مقاصدشان با مشروعیت بخشیدن به ايندها و اندیشه های خود و ایجاد فضای مناسب برای فکر و عمل خود، دو روش کلی در پيش گرفتند:

۱- تحریف معنوی و تأویل قرآن و تعالیم دینی، مانند تطبیق برخی آیات قرآنی بر ائمه اطهار(ع) به قصد ذکر مناقب آنها و برخی از اصحاب به قصد ذکر مثالب ایشان- که اين کلأا با شیوه و بلاغت قرآنی و اهداف آن ناسازگار است. (معروف حسنی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۸۵، ۱۸۶، ۲۵۳) البته عمدۀ اين تأویلات در ضمن احادیث جعلی ارائه می شوند(که در ذیل بدان اشاره می شود).

۲- وضع و جعل حدیث و نسبت دادن آن به بزرگان و پیشوایان مورد قبول مسلمانان و داخل کردن آنها در احادیث صحیح(مشکور، ۱۳۴۱ش، ص ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶)، معروف حسنی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۵۰، میرداماد، ۱۳۱۱ق، ص ۱۹۶، مامقانی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۴۱۲، پاورقی ۵ جعفر سبحانی، ۱۴۱۲ق، ص ۱۰۸، شيخ طوسى، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۶۱۶) که بسياري از آن تأویلات و تحریفات در احادیث موضوع جا داده شده‌اند. از جمله اين افراد، مغیره بن سعيد

^۱- برای مثال رک مجلسی ، ۱۴۰۳، ج ۱۰، ص ۱۶۳، باب «احتجاجات الصادق - صلوات الله عليه- على الزنادقه و المخالفين» ج ۲۵ ص ۲۶۱-۲۵۰، باب «نفي الغلو في النبي و الائمه (ع)» و بيان المعانى التفویض و مالاينبغى أن ينسب اليهم منها و ماينبغى»

است که ادعا کرده قریب ۱۲ هزار حدیث جعلی در احادیث امام صادق(ع) وارد کرده است، (معروف حسنی، ۷۴۰ق، ص ۱۵۰) هر چند نمی توان این ادعا را تا این حد جدی گرفت، اما به اجمال، می توان آن را پذیرفت.

قرآن و موضوع غلو

به دلیل آنکه یکی از عمدۀ انحرافات هر دینی پس از مدتی، غلو است، قرآن در نقد برخی ادیان به این انحراف پرداخته و در ایاتی متعدد، برخی از اندیشه‌های غلو مخاطبان خود را مطرح و رد کرده است؛ از جمله: «ان مثل عیسی عنده‌الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون» (آل عمران ۵۹)؛ «يا اهل الكتاب لاتغلوا في دينكم و لاتقولوا على الله الالحق» (نساء: ۱۷۱)؛ «لن يستنكف المسيح بن مريم...» (مائده: ۷۲) «لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة و ما من الله الا الله» (مائده ۷۳) «ما المسيح بن مريم الا رسول قد خلت من قبله الرسل و امه صديقه كانا يأكلان الطعام...» (مائده: ۷۵)؛ «قل يا اهل الكتاب لاتغلوا في دينكم غير الحق...» (مائده ۷۷) «اذ قال الله يا عيسى بن مريم انت قلت للناس اتخذونی و امی الهین من دون الله قال شبحاک ما يكون لی ان اقول ما ليس لی بحق...» (مائده: ۱۱۶ و ۱۱۷)؛ «قالت اليهود عزيز بن الله و قالت النصارى المسيح بن الله ذلك قولهم بافواهم...» (توبه: ۳۰) (صالحی نجف‌آبادی، ۱۳۸۴ش، ص ۲۰، صفری فروشانی، ۱۳۷۸ش، ص ۳۲-۳۳) و همچنین از اعتقاد به ورود مسیحیان و یهودیان - فقط - به بهشت و رسستگاری مطلق آنان (بقره: ۱۱۱) و اینکه هر یک از این دو دین مسیحیت و یهودیت یکدیگر را مردود می‌شمارند (بقره: ۱۱۳) و نیز به جای خداوند، فرشتگان و پیامبران و بزرگان دینی و جنیان را ارباب می‌گیرند (آل عمران: ۸؛ توبه: ۳۱؛ سباء: ۴۰ و ۴۱) و اعتقاد مطلق نسبت به پدران را (بقره: ۱۷۰) مطرح و رد کرده است.

معصومان (ع) و پدیده غلو

در احادیث متعددی از معصومان (ع) نقل شده است که ایشان به صراحة پدیده غلو را نفی کرده و نسبت بدان هشدار داده‌اند از پیامبر نقل شده است که از غلو در دین خود برهنگار باشد که پیشینیان شما را غلو در دین نابود ساخت. (ابن حنبل بی‌تا، ج ۱، ص ۲۱۵؛ بخاری، ۱۴۰ق، ج ۸، ص ۱۴۴) یا فرمودند؛ دو گروه از امت من بهره‌ای از اسلام ندارند: آنکه علیه اهل بیت من جنگ در پیش گیرد، و آنکه در دین غلو کند و منحرف شود. (شیخ صدق، ۱۴۰۴ق «ب»، ج ۳۷، ص ۴۰۸) از حضرت علی(ع) نقل شده است که دو کس به خاطر من به هلاکت رسیدند: عاشق غالی و دشمن خشمگین. (ابن أبي الحديدة، بی‌تا، ج ۴، ص ۱۰۵) یا در جایی دیگر فرمودند: از غلو درباره ما حذر کنید. (شیخ صوق، بی‌تا «الف»، ص ۴۱۶)

همچنین احادیث زیادی وجود دارند که ائمه اطهار(ع) در زمان حیات خود، غالیان را از خود راندند و اندیشه‌هایشان را رسوایی کردند و از آنان تبری جستند و آنان را لعن می‌نمودند و از شیعیان نیز می‌خواستند چنین نمایند. شیعیان نیز بنابر این احادیث، بر نجاست و عدم جواز غسل و دفن مردگان آنان و تحریم دادن زکات بدانها و ازدواج کردن با آنان و توراث معتقدند. در یان احادیث، ائمه اطهار(ع) ضمن نام بردن از غالیانی همچون مغیره بن سعید، بشار شعیری، علی بن حسکه، قاسم یقطین، بنان، السری، بزیع، ابن نصیر فهری و ابن بابا قمی و اعلام برائت از آنها و تکذیبیشان و ذکر روش کار آنها از جعل و غلو، به صراحة، اطهار داشتند که خود بندگان خداوند می‌باشند؛ نمی‌توانند استقلالاً برای خویش سودی جل کنند یا زیانی دفع نمایند؛ خدا یا پیامبر نیستند؛ علم غیب نمی‌دانند؛ حلال و حرام را از کتاب خدا می‌گیرند، نه از وحی، الهام، یا رؤیا یا نوشته‌هایی از پدرانشان؛ مقدراتشان به دست خداوند هستند؛ می‌میرند، مبعوث می‌شوند؛ حساب و کتاب دارند؛ نگران اعمال خود هستند؛ برائتی از خدا به همراه ندارند؛ و اینکه از آنان در قرآن به گونه‌ای خاص یاد شده است؛ از پیامبر(ص) نسب می‌برند؛ ولادتی پاکیزه داشته‌اند؛ حجت بالغه خداوند بر زمین هستند...؛ و یادآور شده‌اند برای شناسایی حدیث درستشان آنها را بر قرآن و دیگر احادیث معتبر شایع عرضه نمایید. (محمد ابن ادریس حلی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۵۰۶، ابن سعد، بی‌تا، ج ۵، ص ۲۱۴، ابن

ابی الحدید، بی‌تا، ج ۱۶، ص ۲۲۰؛ شیخ طوسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۴۸۹، ۴۹۱، ۵۰۸، ۵۹۰، ۵۷۹، ۵۹۲، ۵۸۴، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۴، ۵۹۱، ۵۹۳، ۷۰۲، ۷۰۱، ۸۰۳، ۸۰۵، ۸۰۲، کلینی، ۱۳۸۸ق، ج ۱، ص ۲۵۶، ۲، ج ۲، ص ۷۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۶، ص ۲۶۵، ۲۸۴، ۲۱. وی علت غیب ائمه (ع) را نسبی می‌داند که به سبب قرب الهی افزایش می‌یابد. ج ۷۶، ص ۲۲۵؛ رسول جعفریان، ۱۳۶۹ش، ص ۲۶۲، کمره‌ای، ۱۳۵۱ش، ص ۱۷۱-۱۷۰؛ صفری فروشانی، ۱۳۷۸ش، ص ۱۵۱ به بعد)

در اینجا ذکر چند نکته لازم به نظر می‌رسد:

الف- نمی‌توان انکار کرد که غالیان شیعه به گونه‌ای با ائمه اطهار(ع) و اصحاب ایشان مرتبط بوده‌اند. (معروف حسنی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۵۰؛ شیخ طوسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۶۱۶) اما نمی‌توان گفت که اندیشه‌های غلو آن‌ها یا دیگر افکار انحرافی‌شان متأثر از بیانات یا تعالیم و سیره امامان معصوم (ع) بوده‌اند. البته پذیرفتنی است که عظمت معنوی و علمی، کرامت‌های نفسانی، تأثیرات بیانی، قدرت استدلال، رسایی زبان و اتصال نسبی به پیامبر و این بزرگواران (ع) چه بسا، برخی را نسبت به آنان و البته برخلاف خواست آنان- همچنان که خواهد آمد- دچار انحراف و کج فهمی کرده باشد.

ب- بر خلاف نظر برخی که برآئند حرکت غلات عمری کوتاه داشته است و به سرعت با برخورد ائمه معصوم(ع) و اطلاع‌رسانی آنان، از بین رفته (حیدر، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۸۶)، حال این افراد منکشف نشد تا آنکه اصول حدیثی نخستین آن‌ها لبریز از آن احادیث گردید (معروف حسنی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۵۰)، هر چند ظاهراً برخی از اینان- همچنان که ذکر شد- سخت مورد طعن و جرح ائمه اطهار(ع) قرار گرفته‌اند.

ج- همچنان نمی‌توان انکار کرد- همچنان برخی متذکر شده‌اند- (مهدوی راد، ۱۳۷۷ش، ص ۳۳) که جریان غلو و غلات از اسف انگیزترین جریان‌های فرهنگی در حوزه فرهنگ شیعی است و همچنان گوشه‌ای از میراث فرهنگی شیعه تحت تأثیر این جریان می‌باشد، هر چند این اندیشه‌ها عموماً مورد مناقشه و رد و اثبات شیعیان بوده‌اند و در نهایت، نزد فرقه امامیه برخی از اعتقادات بسیار افراطی آن کاملاً از بین رفته‌اند؛ مانند اعتقاد به خداوند بودن حضرت علی(ع).

دانشمندان شیعه و پدیده غلو

دانشمندان شیعه از فقیهان و متکلمان و محدثان و رجالیان نیز از دیر باز، متوجه بطلان اندیشه غلو و به دور بودن آن از حقیقت ائمه اطهار(ع) و تعالیم آن‌ها بوده و نسبت به آن و معتقدانش موضع گیری کرده و همگی بر تکفیر غلات و نجاست آن‌ها و انحرافشان از دین تصريح کرده و هر نوع ارتباط آنان را با تشیع نفی نموده‌اند؛ مانند: سید مرتضی(م ۴۳۶ق) در الانتصار، شیخ طوسی(م ۴۶۰ق) در التهذیب، ابن ادریس(م ۵۹۸ق) در السرائر، محقق ابوالقاسم حلی(م ۷۶۷ق) در الشرایع، المعتبر و المختصر المنافع، علامه حلی(م ۷۲۶ق) در المنتهی، نهاية الاحکام، التذکر، القواعد و التبصرة، شهید اول(م ۷۸۶ق) در الدروس، شیخ علی کرکی(م ۹۴۰ق) در جامع المقاصد، شهید ثانی(م ۹۹۶ق) در روض الجنان، مجلسی(م ۱۱۱۰ یا ۱۱۱۱ق) در البحار، میرزا محمد استر آبادی(م ۱۰۲۶ق) در نهج المقال، شیخ محمد حسن(م ۱۲۶۶ق) در الجواهر. (حیدر، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۳۶، وائلی، ۱۳۶۲ش، ص ۱۶۵ به بعد)

باید متذکر شد که سابقه مبارزة بزرگان تشیع با پدیده انحراف به دوران ائمه بزرگوار(ع) می‌رسد و در این زمینه، بنابر اخبار موجود، کتب و رسائلی به نگارش درآمده که برخی مفقود شده‌اند؛ از جمله: الرد الغالیه از فضل بن شاذان از اصحاب امام جواد(ع) الرد علی الغالیه، از حسن بن علی بن فضال(م ۲۲۴ق)، الرد علی الغالیه و ابی الخطاب، از ابو اسحاق کاتب ابراهیم بن ابی حفص از اصحاب امام حسن عسکری(ع)، الرد علی الغلاه، از علی بن مهزیار از اصحاب امام رضا(ع) تا امام هادی(ع) الرد علی الغلاه، محمد بن اورومه قمی از اصحاب امام نقی(ع) الرد علی الغلاه، از یونس بن عبد الرحمن قمی از بزرگان اصحاب امام رضا(ع) الرد علی الغلاه، از سعد بن عبدالله بن ابی خلف اشعری قمی،

صاحب المقالات و الفرق (م ۲۹۹ یا ۳۰۱) الرد علی اصحاب التناسخ و الغلام، از حسن بن موسی نوبختی صاحب کتاب فرق الشیعه (م اوایل قرن چهارم) (طهرانی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۰، ص ۲۱۲ به بعد؛ صفری فروشانی، ۱۳۷۸ش، ص ۲۱) و نیز الرد علی الغلام، از حسن بن دندان (بن سعید) از اصحاب امام رضا و امام جواد (ع) (خوئی، ۱۴۱۳ق، ج ۵، ص ۳۳۴) و الرد علی الغالیه، از برادرش حسین از اصحاب امام رضا (ع) تا امام نقی (ع) (همان، ج ۶، ص ۲۶۶) با این وجود، همچنان از میان شیعیان افکاری قابل ردگیری هستند که بوی غلو دارند، همچنین در کتب احادیثی معتبر، احادیثی مشاهده می‌شوند که راویان آن‌ها متهم به غلو و مضامین آن‌ها غلو شناخته شده‌اند. در ذیل به برخی از این احادیث اشاره می‌شود:

- برخی متذکر شده‌اند که در الکافی قریب به ۹۶ روایت وجود دارند که متنضمّن تفسیر بیش از صد آیه در حق حضرت علی و ائمه اطهار (ع) می‌باشد و گفته شده است، بیشتر آن‌ها به دور از مدلول الفاظ و شیوه قرآنی بوده و بیشتر روایان آن‌ها ضعیت و اهل غلو و متهم به وضع و کذب می‌باشند و نحوه بیان آن‌ها به دور از شأن ائمه اطهار (ع) است که بخواهند در آیات قرآنی به گونه‌ای دخل و تصرف نمایند که درخشش و رونقش را از بین ببرند و فصاحت و بلاغت معجزش را که فصحاً و بلیغان عرب را سر به زیر کرد، مخدوش نمایند. (معروف حسنی، ۱۳۹۸ق، ص ۳۱۴-۳۱۶) بررسی این احادیث، که علاوه بر الکافی در دیگر جوامع حدیثی همچون الوافی نیز یافت می‌شوند، نشان میدهد غالیان و کینه‌توزان نسبت به ائمه اطهار (ع) از هر دری برای افساد احادیث آن‌ها و تخریب چهره‌هایشان وارد شده‌اند و در نهایت، برای پیشبرد اهداف ناپاک خود، به قرآن روی آورده‌اند که محتمل تفاسیر متعددی می‌شود. از این‌رو، صدھا آیه را بنا بر مطلوب خود تفسیر کرده و آن را به دروغ به ائمه هدی (ع) نسبت داده‌اند. (معروف حسنی، ۱۴۰۷ق، ص ۲۵۳)

هر چند نمی‌توان انکار کرد که آیاتی در حق و فضیلت اهل بیت (ع) وارد شده است که مورد اتفاق مسلمانان و مستند می‌باشد. برای نمونه، از امام صادق (ع) که در تفسیر آیه «الله نور السموات والارض مثل نوره كمشکوه فيها مصباح المصباح في زجاجه الزجاجه کانها کوکب دری...» (نور: ۳۵)، فرمود: «مشکوه» فاطمه (ع)، «المصباح» حسن (ع) «زجاجه» حسین (ع) است، «الزجاجه کانها کوکب دری» یعنی: فاطمه کوکب دری در میان زنان عالم است، «شجره مبارکه» ابراهیم (ع)، «زيتونه لاشرقیه ولاغریبه» یعنی: نه یهودیت و نه نصرانیت، «يکاد زيتها يضيء» یعنی: نزدیک است علم از آن پس از امام، «يهدي الله لنوره من يشاء» یعنی: خداوند هر که را بخواهد به سوی امامان هدایت می‌کند، «كظلمات فی بحر لجی» (نور: ۴۰) یعنی: خلیفه اول و دوم، «يفشاوه موج» یعنی: خلیفه سوم، و «ظلمات بعضها فوق بعض» یعنی: معاویة بن أبي سفیان و بنی أمیة، «من لم يعجل الله له نوراً» یعنی: اگر خداوند برای کسی امامانی را از فرزندان فاطمه (ع) قرار ندهد. «فما له من نور» یعنی: در قیامت امامی نخواهد داشت. (کلینی، ۱۳۸۸ق، ج ۱، ص ۱۹۵)

گفته شده است: چه بسا بتوان روایت‌هایی در این باره به صورت قریب و موافق منطق و عقل تأویل و تفسیر کرد، اما این روایت و امثال آن هیچ تأویلی نمی‌پذیرد و نمی‌توان اشکالات و عیوب آن را نادیده گرفت؛ چرا که این تفسیر منسوب به امام؛ اول اینکه، به دور از ظاهر آیه است؛ دوم اینکه، مورد تأیید شیوه قرآنی نیست؛ و سوم اینکه، بسیار دور از شأن و شخصیت والای امام است که با این تأویلات به دور از تأیید نقل و عقل و به دور از منطق و روش اجادش فاطمه و ائمه اطهار (ع)، به خلفای سه گانه حمله کند. (معروف حسنی، ۱۳۹۸ق، ص ۲۹۳)

علاوه بر آن، سند این روایات سهل بن زیاد از محمد بن حسن بن شمون از عبدالله بن عبدالرحمن اصم از عبدالله بن قاسم از صالح بن سهل همدانی است که همه متهم به ضعف، غلو، کذب و دس احادیث اهل بیت (ع) می‌باشند. (همان، ص ۲۹۳، خوئی، ۱۴۱۳ق، ج ۹، ص ۳۵۶، ترجمه سهل؛ ج ۱۰، ص ۷، ترجمه همدانی، ج ۱۱، ص ۲۵۹)

ترجمه اصم؛ ج ۱۶، ص ۲۳۴، ترجمه محمد

- گفته شده: در الکافی «کتاب الحجۃ» روایات‌هایی وجود دارند که دلالت بر تحریف قرآن می‌کنند، در حالی که این نوع احادیث از نظر متن و نیز سند مخدوش بوده و با شرایط قبول حدیث، سازگاری ندارند(معروف حسنی، ۱۳۹۸ق، ص ۳۴۸-۳۵۲) هر چند این احتمال قوی وجود دارد- بنابر حدیث امام باقر(ع): «... و کان من نبذهم الکتاب ان اقاموا حروفه و حرقوها حدوده فهم یرونه و لايرعننه» (کلینی، ۱۳۸۸ق، ج ۸، ص ۵۲-۵۳)- که مراد از «تحریف در برخی از این احادیث»، «تحریف معنوی و عدم عمل به محتوای آن» باشد. برای نمونه ، احمد محمد بن أبي نصر نقل می‌کند که موسی بن جعفر(ع) به من مصحّفی داد و فرمود: در آن نگاه نکن! من آن را باز کردم و سوره «البینه» «لم يكن الّذين كفروا...» را در آن خواندم. در لابه‌لای آن، هفتاد تن از قریشیان را با نام و نشان دیدم. آن‌گاه امام(ع) پیام فرستادند که مصحف را باز بفرستم.(همان، ج ۲، ص ۶۳۱) گفته شده: این حدیث از ساخته‌های اهل غلو می‌باشد و در جعلی بودن این حدیث، همین بس که امام(ع) مصحفی را به کسی بدهد، اما بدو بگوید: در آن نگاه مکن- که این کاری عبث است. بز فرض اگر چنین کتابی وجود داشته باشد، باید از میراث ائمه اهل بیت(ع) باشد. پس چگونه امام(ع) این میراث مهم را به فردی که خویشتن دار نیست، می‌سپارد؟ (معارف، ۱۳۷۶ش، ص ۳۰۳-۳۰۴) این در حالی است که عمدۀ دانشمندان شیعه از دیریاز، با نظریۀ «تحریف قرآن» مخالف بوده و اخبار تحریفیه را خبر واحد و بدون حجت دانسته‌اند(شیخ صدوق، بی‌تا «ب»، ص ۸۴؛ شیخ طوسی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۳) که با حقایق تاریخی و عقل و شرع نیز مطابقت ندارند.

- جعفر بن صوفی از امام جواد(ع) پرسید: چرا پیامبر(ص) امّی نامیده شده است؟ ایشان پاسخ داد: چنین نیست، دروغ می‌گویند. خدا آنان را لعنت کند! چگونه ممکن است ننویسد، در حالی که خداوند می‌فرماید: «هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأَمْمَيْنِ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتَلَوَّ عَلَيْهِمْ آيَاتٍ وَ يَعْلَمُهُمُ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ» (جمعه: ۲) چگونه رسول خدا چیزی را تعلم بدهد که خود از آن آگاه نباشد؟ به خدا سوگند! رسول الله(ص) هفتاد و هفتاد و دو یا هفتاد و سه زبان می‌داند. به او «امّی» گفته‌اند، چون منسوب به مکه «أم القرى» می‌باشد.(صفار ۱۴۰۴ق، ص ۲۴۶) برخی این حدیث را از مجموعات اهل غلو دانسته‌اند(معارف، ۱۳۷۶ش، ص ۳۰۳) و این در حالی است که هیچ روایتی از پیامبر و حتی ائمه معصوم(ع) به طور کامل، بلکه ناقص به زبان غیر عربی وارد نشده، در حالی که هواداران و پیروان بسیاری از غیر عرب، به خصوص ایرانیان داشته‌اند.

- روایت‌هایی نقل شده‌اند که در آن‌ها امام(ع) را از زمانی که در شکم مادر است تا وقت تولد، توصیف می‌کنند و اینکه او سخن را پس از چهل روز از حمل می‌شوند و بر دو کف دست به دنیا می‌آید در حالی که تکبیر و تهلیل می‌گوید و پشت سر خود را می‌بیند همچنان که جلوی خود را می‌بیند، جنب نمی‌شود، خمیازه نمی‌کشد، تمطی نمی‌کند، مدفووعش رایحه‌ای همچون مشک دارد که زمین آن را می‌بلعد، اگر زره پیامبر(ص) را بپوشد کاملاً اندازه‌اش است و اگر دیگری بپوشد، یک وجب بر او کوتاه یا بلند می‌شود.(کلینی، ۱۳۸۸ق، ج ۱، ص ۳۸۸-۳۸۹) درباره این نوع احادیث گفته شده است: این احادیث به دور از شأن امام بوده و نبودشان هیچ آسیبی بدو نمی‌رساند. همچنین، استنادشان شامل دروغگو یا منحرف از تشییع صحیح است، هر چند این امر بر کذب قطعی مرویات دلالت نمی‌کند. اما اخذ مضمون این احادیث در صورت عدم اقتضان به شاهدی که صدور آن‌ها را از امام ترجیح می‌دهد، برخلاف اصول و قواعد علم «درایه» می‌باشد و این در حالی است که در مرویات صحیح و نصوص قرآنی و اصول اسلام و تشییع، چیزی که شاهد بر این امور باشد، وجود ندارد.(معروف حسنی، ۱۴۰۷ق، ص ۲۴۶-۲۴۷)

برخی نیز تصویر کرده‌اند که افسانه‌هایی در خصوص تولد معصومان(ع)، همه از ساخته‌های غالیان و دشمنان آنان و اسلام به انگیزه تخریب و تقبیح چهره نورانی آن‌ها و از بین بردن آثار پر برکتشان است که همیشه ماندگار بوده و از برترین خیرات و تعالیمی شمرده می‌شوند که انسانی از خود بر جای گذاشته است. اینان (ع) به سبب همین خیرات و برکات، شایسته تقدیم و تکریم شده و برتر از تمام مردمند، نه به سبب امور غیبی و افسانه‌ها. ائمه اطهار(ع) خود

احادیثی را که عقل آن‌ها را نمی‌پذیرد و بالاتر از درک اوهام باشند، انکار کرده و محدثان آنها را لعن کرده‌اند.(همان، ص ۲۱۷)

اهل سنت و غلو

اتمام غلو معمولاً متوجه شیعیان – در کل – می‌باشد، در حالی که نمونه‌هایی از غلو، در میان دیگر فرق اسلامی و در کتب معتبر حدیثی آنان مشاهده می‌شود در ذیل، برخی از این احادیث ذکر می‌شوند:

- درباره تحریف قرآن، اقوال متعددی از طرق اهل سنت نقل شده‌اند؛ از جمله: از عمر نقل شده است که بسیاری از آیات قرآن با رفتن پیامبر از بین رفت.(صنعتی، ج ۷، ۳۳۰ متقى هندی، ج ۵، ص ۴۳۱) از همو نقل شده استکه نگویید: تمام قرآن را گرفته ایم؛ چرا که بسیاری از آن نابود شده است. (سیوطی ۱۳۶۵ق، ج ۱، ص ۱۰۶) از ثوری نقل شده است که به ما خبر رسیده پس از جنگ مسیلمه، چیزهایی از قرآن از بین رفت.(صنعتی، ج ۷، ص ۳۲۹-۳۳۰)

- از ابن عباس نقل شده است که سوره توبه، به نام «الفاضحه» (رسواکننده) بود و همچنان نازل می‌شد و اسامی را می‌گفت تا آن جا که گمان کردیم نام تمام ما را ذکر خواهد کرد.(ابن حجاج، ج ۸، ص ۲۵۴؛ سیوطی، ۱۳۶۵ق، ج ۳، ص ۲۰۸) از حذیفه نقل شده است که آنچه از سوره برائت خوانده می‌شود، یک چهارم آن است.(صنعتی، ج ۷، ص ۱۷۸، سیوطی، ۱۳۶۵ق، ج ۳، ص ۲۰۸؛ حاکم نیشابوری، ۱۴۰۶ق، ج ۲، ص ۳۳۱)

- ابن عمر از پیامبر نقل می‌کند که در تفسیر «یوم تبیض وجوه و تسود وجوه...» (آل عمران: ۱۰۶-۱۰۷) فرمود: «و اما الذين ابیضت وجوههم» همان اهل سنت و جماعت‌اند و «فاما الذين اسودت وجوههم» همان اهل بدعت و تفرقه‌اند. (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۳۰۹؛ ابن عساکر، ۱۴۱۵ق، ج ۴۳، ص ۱۰؛ ابن کثیر، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۳۹۱) این حدیث را از جعلیات احمد بن عبد الله انصاری دانسته‌اند.(ابن حجر عقلانی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۲۰۲)

در روض الرياحين یافعی، از ابوبکر نقل می‌کند که گفت: هنگامی که ما در مسجد نشسته بودیم، فردی کور بر ما وارد شد و سلام کرد و ما جواب سلام او را دادیم و او را جلوی پیامبر نشاندیم. سپس آن کور گفت: چه کسی در خب پیامبر(ص) نیاز مرا برآورده می‌سازد؟ ابوبکر گفت: پیرمردا نیازت چیست؟ گفت: خانواده‌ای دارم و پولی ندارم خرج آنها بکنم و کسی می‌خواهم که در حب پیامبری چیزی به من بدهد. ابوبکر برخاست و گفت: من آن مقداری که تو را برپا دارد و کارت را راه بیندازد، در حب پیامبر به تو می‌دهم. آیا نیاز دیگری داری؟ گفت: آری، دختری دارم، می‌خواهم تا زنده‌ام کسی در حب پیامبر با او ازدواج کند. ابوبکر گفت: من با او در حب پیامبر(ص) ازدواج می‌کنم. آیا نیاز دیگری داری: گفت: آری، می‌خواهم به حب پیامبر (ص) دستم را بر ریش ابوبکر بمالم. سپس ابوبکر برخاست و ریشش را در دستان کور گذاشت و به او گفت: آن را در حب پیامبر بگیر. آن کور ریش ابوبکر را گرفت و گفت: خداوند! تو را به حرمت ریش ابوبکر سوگند می‌دهم که بینایی ام را به من برگردان. پس همان لحظه بینایی اش برگشت و جبرئیل بر پیامبر(ص) نازل شد و گفت: «السلام یقروک السلام و یخصک بالتحیه والاکرام و یقول لک لو اقسام علی کل اعمی بحرمه شیبه ای بکر لرددت علیه بصره و ما ترکت اعمی علی وجه الارض و هذا کله ببرکتک و علو شأنک و قدرک عند ربک..» (معروف حسنی، ۱۴۰۷ق، ص ۳۰۴)

- در روایت‌های اهل سنت آمده است که هر گاه پیامبر(ص) مشتاق بهشت می‌شدند، ریش ابوبکر را می‌بوسیدند، (عجلونی، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۴۱۹) یا هر کس مشتاق بهشت است به ریش ابوبکر نگاه کند.(ابن عساکر، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۱۲۵)

- از آنس بن مالک نقل شده است که گفت: شنیدم پیامبر(ص) فرمود: جبرئیل به من خبر داد که خداوند هنگامی که آدم را خلق کرد و روح را به جسدش وارد ساخت، به من دستور داد که سیبی از بهشت بردارم و آبش را بگیرم و در حلقوش بریزم. من نیز چنین کردم. پس خداوند تو را از نطفه نخست و ابوبکر را از نطفه دوم و عمر را از نطفه سوم و عثمان را از نطفه چهارم و علی را از نطفه پنجم آفرید. آدم پرسید که اینان چه کسانی هستند؟ خداوند

فرمود: «هؤلا خمسه اشباح من دریتک اکرم عندی من جمیع خلق» و هنگامی که آدم عصیان کرد، بدان‌ها متولّ شده و استغاثه کرد و خداوند او را بدین سبب بخشید. (احمد بن عبدالله طبری، ۱۹۹۶م، ج ۱، ص ۲۸۴)

- از پیامبر(ص) نقل شده است که فرمود: «انَّ اللَّهُ يَتَجَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ لِلْخَلَائِقِ عَامَهُ وَ يَتَجَلَّ لَكُمْ يَا أَبَابَكَرَ خَاصَتَهُ». (ابن حیان بستی، ج ۱، ص ۱۴۳؛ خطیب بغدادی، ج ۳، ص ۱۹۳؛ ابن عساکر، ج ۱۴۱۵اق، ص ۳۰)

عجلونی، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۴۱۹؛ ابن قیم الجوزیه، ۱۴۰۳ق، ص ۱۱۵) و یا از پیامبر اکرم(ص) نقل شده است که فرمود: «حدیث جبرئیل: انَّ اللَّهَ لَمَّا خَلَقَ الْأَرْوَاحَ اخْتَارَ رُوحَ أَبِي بَكْرٍ مِّنْ بَيْنِ الرُّوحَيْنِ...» (ابن الجوزی، ۱۳۸۶ق، ج ۱، ص ۳۱۰؛ عجلونی، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۴۱۹؛ خطیب بغدادی، ج ۱۴۱۷اق، ج ۱۴۱۵اق، ص ۳۵؛ ابن عساکر، ۱۴۰۸ق، ج ۳، ص ۳۰؛ ذہبی، ۱۳۸۲ق، ج ۳، ص ۴۸۸؛ ج ۴، ص ۲۸۲) (ابن حجر عسقلانی، ۱۳۹۰ق، ج ۵، ص ۸۸؛ ج ۶، ص ۱۶۴)

- به سندی ضعیف از پیامبر(ص) نقل شده است: در بهشت، هیچ درختی نیست، مگر بر هر برگ آن نوشته شده است: «الله الا الله ، محمد رسول الله، ابوبکر الصدیق، عمر الفاروق، و عثمان ذوالفورین». (هیثمی، ۱۴۰۸ق، ج ۹، ص ۵۸)

خطیب بغدادی، ۱۴۱۷اق، ج ۱۰، ص ۲۶۳؛ ابن عساکر، ۱۴۱۵اق، ج ۳۹، ص ۵۰؛ ج ۴۴، ص ۱۹۰)

- در احادیثی جعلی از پیامبر(ص) نقل شده است: «انَّ اللَّهَ ائْتَمَنَ عَلَى وَحِيهِ ثَلَاثَةَ: «أَنَا وَ جَبَرِيلُ وَ مَعَاوِيهُ وَ كَادَ أَنْ يَبْعَثَ مَعَاوِيهَ نَبِيًّا مِّنْ كَثْرَةِ حَمْلِهِ وَ اِتَّهَانِهِ عَلَى كَلَامِ رَبِّيِّ فَغَفَرَ لِمَعَاوِيهِ ذُنُوبَهُ وَ وَفَاهَ حَسَابَهُ وَ عَلَمَهُ كِتَابَهُ وَ جَعَلَهُ هَادِيًّا مَهْدِيًّا وَ هَدِيًّا بَهِ» (ابن عساکر، ۱۴۱۵اق، ج ۵۹، ص ۷۴؛ ابن الجوزی، ۱۳۸۶ق، ج ۲، ص ۱۸؛ ابن حجر عسقلانی، ۱۳۹۰ق، ج ۵، ص ۳۴؛ ذہبی، ۱۳۸۲ق، ج ۱، ص ۱۲۶؛ ج ۳، ص ۱۴۲؛ ابن حجر عسقلانی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۲۴۱؛ ج ۳، ص ۲۶۵؛ ج ۴، ص ۲۳۷؛ کنانی، ۱۳۷۸ق، ج ۲، ص ۴۰) یا «الامانةُ ثَلَاثَةَ: جَبَرِيلُ وَ أَنَا وَ مَعَاوِيهَ» (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷اق، ج ۱۲، ص ۸؛ ابن عساکر، ۱۴۱۵اق، ج ۲۷، ص ۲۳۵؛ ابن الجوزی، ۱۳۸۶ق، ج ۲، ص ۱۷؛ ابن حبان بستی، ج ۱، ص ۱۴۶؛ ذہبی، ۱۳۸۲ق، ج ۱، ص ۱۲۶؛ ج ۳، ص ۱۴۲؛ ابن حجر عسقلانی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۲۴۱؛ ج ۳، ص ۲۶۵؛ ج ۴، ص ۲۳۷؛ کنانی، ۱۳۷۸ق، ج ۲، ص ۴۰) یا «أَنْتَ مَنِّي يَا مَعَاوِيهَ وَ أَنَا مَنْكَ لِتَزَاحَمْنِي عَلَى بَابِ الْجَنَّةِ كَهَاتِينِ السَّبَابِهِ وَ الْوَسْطَى» (ابن أبي حاتم رازی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۲۷۹؛ فتنی، بی‌تا، ص ۱۰۰) یا «أَنْكَ أَحَدُ الْإِمَانَاتِ السَّبْعَةِ: الْوَحْ وَ الْقَلْمَ وَ اسْرَافِيلُ وَ مَكَائِيلُ وَ جَبَرِيلُ وَ مُحَمَّدُ وَ مَعَاوِيهُ بْنُ أَبِي سَفِيَّانَ» (فتنهی، بی‌تا، ص ۱۰۰، ابی حجر عسقلانی، ۱۳۹۰ق، ج ۲، ص ۴۲۱؛ ذہبی، ۱۳۸۲ق، ج ۲، ص ۳) «اللَّهُمَّ قَهِ الغَذَابَ وَ الْحِسَابَ وَ عَلَمَهُ الْكِتَابُ». (ابن أبي الحدید، ج ۱۱، ص ۴۲)

- یا به سندی ضعیف از عائشه نقل شده است: که شبی در بستر در کنار پیامبر بودم، ایشان به من فرمود: ای عائشه! حسنات عمر بیش از ستارگان آسمان هستند، و تازه آن یکی از حسنات پدرت می‌باشد. (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷اق، ج ۷، ص ۱۴۰؛ ابن عساکر، ۱۴۱۵اق، ج ۳، ص ۱۲۴) یا از قول جبرئیل به پیامبر آمده است: «یا محمد! لو مکثت معک ما مکث نوح فی قومه ألف سنه الا خمسين عاماً ما حدثتك بفضيله واحده من فضائل عمر و ان عمر حسنه من حسنات ابی بکر» (ابن عساکر، ۱۴۱۵اق، ج ۴۴، ص ۱۳۸)

- از پیامبر(ص) نقل شده است: «لَوْ لَمْ أَبْعَثْ نَبِيًّا لَّعِثْ عَمَرَ بْنَ الْخَطَّابَ» (عجلونی، ۱۴۱۵اق، ج ۲، ص ۱۵۴؛ ۱۶۴)، فتنی، بی‌تا، ص ۹۴؛ هیثمی، ۱۴۰۸ق، ج ۹، ص ۶۸؛ ابن حنبل، ج ۴، ص ۱۵۴ ع حاکم نیشابوری، ۱۴۰۶ق، ج ۳، ص ۹۲؛ منتقبه هندی، ج ۱۱، ص ۵۷۸؛ ابن عساکر، ۱۴۱۵اق، ج ۱۰، ص ۳۸۴؛ ج ۴۴، ص ۱۱۴، ۱۱۵) «دو حدیث» و (۱۶)

- به حدیثی موضوع از پیامبر(ص) نقل شده است: «مَنْ سَبَّ أَبَابَكَرَ وَ عَمَرَ قُتِلَ وَ مَنْ سَبَّ عَلِيًّا وَ عُثْمَانَ جَلَدَ الحَدَّ» (ابن الجوزی، ۱۳۸۶ق، ج ۱، ص ۳۲۸)

- همچنین در حدیثی منکر نقل شده است: «مَنْ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا قُتِلَ وَ لَا يُسْتَابَ وَ مَنْ سَبَّنِي قُتِلَ وَ لَا يُسْتَابَ وَ مَنْ سَبَّ أَبَابَكَرَ قُتِلَ وَ لَا يُسْتَابَ وَ مَنْ سَبَّ عَمَرَ قُتِلَ وَ لَا يُسْتَابَ وَ مَنْ سَبَّ عَلِيًّا وَ عُثْمَانَ جَلَدَ

الحد ... لان الله خلقنى و خلق أبا بكر و عمر من تربه واحده و فيها ندفن.»(ابن الجوزى، ۱۳۸۶ق، ج ۱، ص ۳۲۸؛ ابن عساکر، ۱۴۱۵ق، ج ۴۴، ص ۱۲۲؛ ذہبی، ۱۳۸۲ق، ج ۴، ص ۴۵۰)

نتیجه

در این مقاله، روشن شد که غلو پدیده انحرافی کهن و دامنه داری در فرهنگ اسلامی و معلول علل بسیاری است و هیچ یک از فرق اسلامی نمی تواند خود را ازا آن مبراً سازد. همچنین این پدیده آثار تخریبی بسیاری در فرهنگ اسلامی بر جای نهاده که لازم است دانشمندان علوم اسلامی به شناسایی، معرفی و رفع این آثار اقدام فرمایند.

منابع:

۱. ابن ادریس حلى، محمد، السرائر، ۱۴۱۱ق، قم، تحقیق و نشر مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین، چاپ دوم.
۲. ابن الجوزی، عبدالرحمٰن بن علی بن محمد جوزی، الموضوعات ، ۱۳۸۶ق، تحقیق عبدالرحمٰن محمد عثمان، مدینه، مکتبه السلفیه، چاپ اول.
۳. ابن ابی حاتم رازی، عبدالرحمٰن بن محمد، العلل، ۱۴۰۵ق، تحقیق محب الدین الخطیب، بیروت، دارالمعرفه.
۴. ابن حجاج، مسلم، الصحیح، بیتا، بیروت، دارالفکر.
۵. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی ، لسان المیزان، بیتا، بیروت، موسسه الاعلمی للمطبوعات ، چاپ دوم.
۶. ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبہالله، شرح نهج البلاغه ، بیتا، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم بیجا، دارالاحیاء الكتب العربیه.
۷. ابن سعد، محمد، الطبقات الکربلی، بیتا، بیروت، دارالصادر.
۸. ابن عساکر، تاریخ مدینه دمشق(تاریخ شام) ۱۴۱۵ق، تحقیق علی شیری، بیجا، دارالفکر.
۹. ابن قیم الجوزیه، محمد بن ابی بکر، المنار المنیف ۱۴۰۳ق، تحقیق عبدالفتاح أبو غده ، حلب، مکتب المطبوعات الاسلامیه، چاپ دوم.
۱۰. ابن کثیر، اسماعیل دمشقی، التفسیر، ۱۴۱۲ق، بیروت، دارالمعرفه.
۱۱. ابن حنبل، احمد بن محمد، المسند، بیتا، بیروت، دارالصادر
۱۲. ابن حبان بستی، محمد، المجروحین، بیتا، تحقیق محمد ابراهیم زاید، بیجا، بینا.
۱۳. أبووريه، محمود، الاضواء على السنّة النبوية، بیتا، بیجا، دارالكتاب الاسلامی.
۱۴. أشعري، أبوالحسن على بن اسماعيل، مقالات الاسلاميين و اختلاف المسلمين، ۱۳۶۲ش، ترجمه محسن مؤبدی، تهران، امیرکبیر، چاپ اول.
۱۵. أشعري قمي، سعد بن عبدالله، المقالات و الفرق، ۱۳۶۱ش، تصحیح و تقدیم و تعلیق محمد جواد مشکور، بیجا ، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوم .
۱۶. بخاری، محمد بن اسماعیل، الصحیح، ۱۴۰۱ق، بیروت، دارالفکر.
۱۷. بهبودی، محمد، معرفة الحديث و تاریخ نشره و تدوینه و ثقافته عند الشیعه الامامیه، ۱۳۶۲ش، بیجا، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۸. جعفریان، رسول، حیات فکری و سیاسی امامان شیعه، ۱۳۶۹ش، قم، سازمان تبلیغات اسلامی.
۱۹. حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله، المستدرک علی الصحیحین، ۱۴۰۶ق، تحقیق یوسف مرعشلی ، بیروت، دارالمعرفه.

۲۰. حسين، طه، الفتنه الكبرى: على و بنوه، بي تا، قاهره، دارالمعارف.
۲۱. حيدر،أسد، الامام الصادق و المذاهب الاربعه، بي تا بيروت ، دارالكتب العربي.
۲۲. خطيب بغدادي، احمد بن على، تاريخ بغداد، ١٤١٧ق، تحقيق مصطفى القادر عطا بيروت، دارالكتب العلميه، چاپ اول.
۲۳. زمحشري، جارالله، الكشاف، بي تا، بي جا، بي نا.
۲۴. سامرائي، عبدالله ، الغلو و الفرق الغاليه فى الحضاره الاسلاميه، ١٣٩٢ق، بغداد، دارالحربه للطبعاه.
۲۵. سبحانی، جعفر ، اصول الحديث و احكامه فى علم الدرایه، ١٤١٢ق، قم مرکز مدیریت حوزه علمیه.
۲۶. سد امیر، علاءالدین، الشیعه و التصحیح، ١٤١٤ق، قم ، مرکز الغدیر للدراسات الاسلامیه ، چاپ دوم.
۲۷. سياسي، على اكبر، روانشناسی شخصیت، ١٣٥٧ش، تهران، امیرکبیر، چاپ چهارم.
۲۸. سیوطی، عبدالرحمن بی ابی بکر، الدر المنشور، ١٣٦٥ق، بيروت، دارالمعرفه ، چاپ اول.
۲۹. صالحی نجف آبادی، نعمت الله ، عصای موسی(با درمان بیماری غلو)، ١٣٨٠ش، تهران، اميد فردا، چاپ اول.
۳۰.غلو: درآمدی بر افکار و افکار غالیان در دین، ١٣٨٤ش، تهران، کویر، چاپ اول.
۳۱. صدقوق،(الف)الحصل، بي تا، تحقيق على اكير غفاری، بي جا ، جماعة المدرسین في الحوزة العلمیه.
۳۲.(ب) الاعتقادات، بي تا، تحقيق عصام عبدالسید، بي جا ، بي تا.
۳۳.(الف) عيون اخبار الرضا(ع) ، ١٤٠٤ق، تحقيق حسين اعلمی، بيروت، مؤسسه الاعلى للمطبوعات، چاپ اول.
۳۴.(ب) من لا يحضره الفقيه، ١٤٠٤ق تحقيق على اكير غفاری، قم، جامعه المدرسین، چاپ دوم.
۳۵. صفار، محمد بن حسن بن فروخ، بصائر الدرجات، ٤١٤٠ق، تحقيق میرزا محسن کوچه باگی، تهران موسسه الاعلمی .
۳۶. صفری فروشانی، نعمت الله ، غالیان،کاوشی در جریانها و برآیندها، ١٣٨٠ش، مشهد، بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی، چاپ اول.
۳۷. صنعتی، عبدالرزاق المصنف بي تا، تحقيق حبيب الرحمن أعظمی، بي جا. المجلس العلمی.
۳۸. طبری، فضل بن حسن، مجمع البيان ١٤١٥ق، تحقيق کمیته‌ای از دانشمندان و محققین و متخصصین، بيروت ، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، چاپ اول.
۳۹. طبری، احمد بن عبدالله، الرياض النصره فی مناقب العشره، ١٩٩٦م، تحقيق عیسی عبد الله محمد بيروت، دارالغرب الاسلامی، چاپ اول.
۴۰. طبری، محمد بن جریر، تاريخ الطبری ١٤٠٧ق، بيروت، دارالكتاب العلميه، چاپ اول.
۴۱. طهرانی، آقابزرگ، الذريعة الى تصانیف الشیعه، ١٤٠٣ق، بيروت، دارالاضواء، چاپ دوم.
۴۲. طوسی، محمد بن حسن، اختیار معرفه الرجال (رجال کشی)، ٤١٤٠ق، تحقيق میرداماد، محمد باقر حسینی، سید مهدی رجایی ، قم، مؤسسه آل البيت(ع).
۴۳.التبیان، ١٤٠٩ق، تحقيق احمد قیصر عاملی، بي جا، مکتبه الاعلام الاسلامی، چاپ اول.
۴۴. عجلوني، اسماعيل بن محمد ، کشف الخفاء، ١٤٠٨ق، بي جا دارالكتاب العلميه، چاپ دوم.
۴۵. عسکری، سید مرتضی، عبدالله بن سباء، ١٤١٣ق، بي جا، نشر توحید، چاپ ششم.
۴۶. فتنی، محمد بن طاهر بن على ، تذکره الموضوعات ، بي تا، بي جا، بي نا.
۴۷. قرطبی، محمد ابن احمد، الجامع لاحکام القرآن(تفسیر قربطی)، ١٤٠٥ق، بيروت، مؤسسه التاریخ العربي.

۴۸. کلینی، محمد بن یعقوب رازی، *الکافی*، ۱۳۸۸ق، تحقیق علی اکبر غفاری ، بی‌جا، دارالکتب الاسلامیه، چاپ سوم.
۴۹. کمره‌ای، میرزا خلیل، آراء ائمه الشیعه فی الغلاه، ۱۳۵۱ش، تهران ، چاپ افست حیدری.
۵۰. کنانی، علی بن عراق، *تنزیه الشریعه المرفوعه عن الاحادیث الشنیعه الموضعه*، ۱۳۷۸ق، تحقیق عبدالوهاب عبداللطیف، بی‌جا ، چاپ مکتبه القاهرة.
۵۱. مامقانی، عبدالله، *المقباس الهدایه فی علم الدرایه*، ۱۴۱۱ق، تحقیق، محمد رضا مامقانی، بیروت، موسسه آل البيت(ع) لاحیاء التراث ، چاپ اول.
۵۲. متقی هندی علی بن حسام الدین ، کنز العمال، بی‌تا، تحقیق شیخ بکری حیانی و شیخ صفوة السقا، بیروت مؤسسه الرساله.
۵۳. مجلسی، محمد باقر، *بحار الانوار*، ۱۴۰۳م، بیروت، موسسه الوفاء چاپ دوم.
۵۴. مدیر شانهچی، کاظم. علم الحديث و درایه الحديث، ۱۳۷۸ش ، قم ، دفتر انتشارات اسلامی چاپ چهاردهم.
۵۵. مشکور، محمد جواد، *رساله تذکره العقائد*، ۱۳۴۱ش، تهران موسسه مطبوعاتی عطایی.
۵۶. معارف، مجید، پژوهشی در تاریخ حدیث شیعه، ۱۳۷۶ش. بی‌جا، موسسه فرهنگی و هنری ضریح ، چاپ دوم.
۵۷. معروف حسینی، هاشم ، الم موضوعات فی الآثار و الاخبار، ۱۴۰۷ق، بیروت دارالتعاریف للمطبوعات.
۵۸. معروف حسینی، هاشم، در اسات فی الحديث و المحدثین، ۱۳۹۸ق، بیروت دارالتعاریف للمطبوعات، چاپ دوم.
۵۹. مفید محمد بن محمد، *تصحیح الاعتقادات الامامیه*، ۱۴۱۳هـ ق، تحقیق حسین درگاهی بیروت دارالمفید ، چاپ دوم.
۶۰. مهدی راد، محمد علی ، الم موضوع، ۱۳۷۷ش، جزوه مقطع دکترا، تهران، دانشگاه تربیت مدرس.
۶۱. مهدی راد، محمد علی، نگاهی به جوامع حدیثی شیعه، ۱۳۷۷ش، جزوه مقطع دکترا تهران دانشگاه تربیت مدرس.
۶۲. میرداماد ، محمد باقر بن محمد الرواشح السماویه فی شرح الاحادیث الامامیه، ۱۳۱۱ق، بی‌جا ، بی‌نا.
۶۳. نجاشی، احمد بن علی ، الرجال ، ۱۴۱۶ق، تحقیق سید موسی شبیری زنجانی، قم، موسسه النشر الاسلامی، چاپ پنجم.
۶۴. هیثمی، علی بن ابی بکر، *مجمع الزواید*، ۱۴۰۸ق، بیروت، دارالکتاب العلمیه.
۶۵. وائلی، احمد، *هویه التشیع*، ۱۳۶۲ش، قم، دارالکتاب الاسلامی، چاپ دوم.
۶۶. ولوی، علی محمد، *تاریخ کلام و مذاهب اسلامی*، ۱۳۶۷ش، تهران، انتشارات بعثت.

پیوست:

امامت و خاتمیت / آیت‌الله جوادی آملی

(بخشی از خطبهٔ دوم نماز جمعهٔ شهر قم، ۱۳۸۴/۷/۱)^۱

حریان مهدویت و امامت به لطف الهی، در این سال‌های اخیر، کم‌کم دارد به شکوفایی خود می‌رسد. این چهار فصل را باید به عنوان چهار باب مستقل در حکمت و کلام، در حوزه‌ها مطرح کرد: «تبوت عام»، «تبوت خاص»، «امامت عام»، «امامت خاص». [اینها] باید معلوم شود تا مباداً کسی خیال کند خاتمیت با مسئلهٔ ولایت و امامت و مهدویت ناهمانگ است. خاتمیت یعنی نبی [نمی‌آید] و کسی وحی تشریحی نمی‌آورد، حکم جدیدی نمی‌آورد، حرام جدیدی، حلال جدیدی، واجب جدیدی، مستحب جدیدی نمی‌آورد. در بیان نورانی حضرت امیر(ع) آنچنانکه در نهج‌البلاغه ملاحظه می‌فرمایید، آمده است که:

لقد انقطع بموتک مالم ينقطع بموت غيرك من النبوة والأباء وأخبار السماء.^۲

[همان‌با مرگ تو بریده شد چیزی که با مرگ دیگران (پیغمبران) بریده نگردید از نبوت و احکام الهی و اخبار آسمانی].

یعنی با رحلت رسول اکرم(ص) دیگر فرشته‌ای که وحی بیاورد نیست، چون فرمود: الیوم أكملت لكم دینکم و أتممت عليکم نعمتی و رضیت لكم الإسلام دینا.^۳

با ولایت، دین کامل شده است؛ اما وحی، انجاء فراوانی دارد؛ وحی تصدیقی، وحی تأییدی، وحی انبائی، عالم به ملاحم شدن و... . مصحف فاطمه(س) از این قبیل است، جفر و جامعه از این قبیل است. مرحوم کلینی(ره) نقل کرده است، که وجود مبارک حضرت امیر(ع) فرمود، وقتی من وارد شدم، دیدم حضرت فاطمه(س) مطالب تازه‌ای دارد، گفتم چیست؟ فرمود: جبرئیل بر من نازل شده است و این مطالب را گفته است.

حریان از این قبیل است، فلان حداثه اتفاق می‌افتد، فلان حداثه رخ می‌دهد. این [وحی‌ها] کاری به شریعت ندارد، اینها ملاحم آینده و تکوین است، و مربوط به اسرار عالم و باطن قرآن است. وجود مبارک حضرت زهرا(س) املا می‌فرمود، وجود مبارک حضرت(ع) می‌نوشت، و شده بود: مصحف فاطمه. وقتی از بعضی از ائمه(ع) سؤال می‌کردند که شما این مطلب علمی را که می‌فرمودید، در کجا قرآن است؟ می‌فرمودند، در مصحف مادرمان زهرا(س) است. از این قبیل علوم برای ائمه(ع) فراوان است.

[در] حدیث قرب نوافل - که هم سنی‌ها و هم شیعه‌ها [آن را] نقل کرده‌اند و مرحوم علامه مجلسی(ره) در مرأت العقول، هم طریق صحیحش، هم طریق موثقش و هم طریق حسن‌ش را نقل کرده است - [آمده است] که بندگان صالح وقتی مقرب الهی شدند، ذات اقدس الله می‌فرمایید:

كنت سمعه الذي يسمع به و بصره الذي يبصر به و لسانه الذي ينطق به و يده التي يبطش بها.

[من گوش او می‌گردم که با آن می‌شنود، و چشم‌ش که با آن می‌نگرد، و زبانش که با آن (سخن) می‌گوید، و دستش که با آن می‌گیرد.]

مصدق کامل این قرب نوافل همین مقربین هستند، که وجود مقدس حضرت امیر و ائمه(ع) هستند. وحی، اقسام و انجائی دارد. آنچه که [خطاب] به مادر موسی آمد، آنچه که [خطاب] به مادر عیسی آمد، آنچه که به اولیای الهی

^۱ - ماهنامه موعود شماره ۵۸

^۲ . نهج‌البلاغه (صحبی صالح)، خطبهٔ ۲۳۵

^۳ . سوره مائدہ(۵)، آیه ۳.

رسید، برای ولایت است، نه برای نبوت و رسالت. ولایت تا روز قیامت مقطع شدنی نیست. وقتی وجود مقدس حضرت بقیة‌الله(عج) ظهر کند و بساط جهان را پر از عدل و داد کند، این ولایت هست، این امامت هست، این ارتباط با ملائکه هست، این دریافت خبر هست، این لیلۀ قدر هست؛ هر سال در شب قدر، ملائکه نازل می‌شوند، و اسرار عالم را به پیشگاه ولی آن عصر می‌رسانند. سیدنا الاستاد، مرحوم علامه طباطبایی(ره) می‌فرمود، که فقط در اصول کافی دویست روایت در این زمینه هست. آن روزها که سخن از علم امام و علم امام به غیب و امثال آن مطرح بود، ایشان می‌فرمود: این، چیزی نیست که فردی شیعه باشد و معاذ الله، بتواند نسبت به آن خدشای داشته باشد. علاوه بر آنچه در کتاب قیم کافی هست، در جوامع روایی دیگر نظیر: من لا يحضره الفقيه، تهذیب، الإستبصر هست و جوامع دیگر آمده است که انواع وحی برای ائمه اطهار(ع) می‌آید که هیچ‌کدام از آنها مربوط به شریعت نیست، که معاذ الله یک حکم جدید بیاورد تا حکم پیغمبر نسخ شود. اینطور نیست، یا تبیین آنهاست، یا تشریح آنهاست، یا تحلیل آنهاست، یا تدلیل و استدلال بر آنهاست یا باطن آنهاست.

این چهار باب، چهار کتاب می‌طلبید: «النبوة العامة»، «النبيّي الخاص» (نبوت خاصه برای شخص است)، «النبيّي من هو؟» (پیامبر کیست؟)، «النبوة ما هي؟» (نبوت چیست؟)؛ این دو فصل، دو تا کتاب می‌طلبید. «الإمامية ما هي؟»، «الإمام من هو؟»، امامت عام و امام خاص. این هم دو تا کتاب می‌خواهد.

حال، به لطف الهی [در] این گفتمان مهدویت و همایش مهدویت و ... باید [این مسائل] روشن بشود و اینها واجب عینی شده است. اگر کسی خدای نکرده گرفتار یک شبّه شود، چون این یک رشته‌ای نیست که همه ذوق آنرا داشته باشند، خدای سبحان همه را برای همه کار نیافریده است:

قد خلّقكم أطواراً^۱.

[خداؤند] شما را به گونه‌های مختلف بیافرید.[۲]

بعضی را برای علوم عقلی، بعضی را برای علوم نقلی، بعضی برای علوم حدیثی، بعضی برای تتبّع، بعضی برای تحقیق. مبادا خدای ناکرده کسی توهّم کند، مهدویت با خاتمیت سازگار نیست. [حل] این شبّه، برای شما فضلاً واجب عینی است. چون من به الکفاية که نیست (در حد کفايت، پاسخ دهنده وجود ندارد).

بنابراین این موضوع را هرچه بیشتر تحقیق کنید لذت بیشتری می‌برید، علم بیشتری نصیب شما می‌شود، و تقرب شما به این خاندان بیشتر می‌شود. این خاندان، به لطف الهی، هم دنیای شما را تأمین می‌کند، و هم آخرت شما را تأمین می‌کنند. مگر ملائکه مدبرات امر نیستند، مگر جبرئیل(ع) مسئول علم نیست، مگر میکائیل(ع)، مسئول کیل و زرق نیست، مگر اسرافیل(ع)، مسئول حیات نیست، مگر عرزائیل(ع)، مسئول ممات نیست. همه این ملائکه از آن انسان کامل مدد می‌گیرند.

یا آدم انبیّهم بأسماء هؤلاء.^۳

[ای آدم، آنها (فرشتگان) را از نام‌هایشان آگاه کن].

مقام آدمیت متعلق به انسان کامل است، شخص آدم معیار نیست. امروز وجود مبارک ولی عصر - ارواحنا فداه - معلم اسماء است. این مدبرات امر از ولی الهی مدد می‌گیرند. اینها این مقام را دارند. مبادا کسی خیال کند که ائمه(ع)

[چون مردم عادی هستند که تنها]

یأكل الطعام و يمشي في الأسواق.^۴

[کافران گفتند: چیست این پیامبر را که) غذا می‌خورد و در بازارها راه می‌رود].

^۱. سوره نوح(۷۱)، آیه ۱۴.

^۲. سوره بقره(۲)، آیه ۳۳.

^۳. سوره فرقان(۲۵)، آیه ۷.

یاکل و یمشی فی الاسواق آن درست است. «أنبئهم بأسماء هؤلاء» هم درست است. اینها معلم ملائکه هستند، اینها مدبرات امر را به إذن ذات اقدس الله تدبیر می کنند. اینها صادر اول هستند، بلکه ظاهر اول هستند. اگر این مقام مال اینهاست، خوب چرا آدم درباره اینها بحث نکند، و از علوم اینها مدد نگیرد؛ چرا شباهات را رفع نکند. ما که کنار سفره آنها نشسته ایم، لااقل از امامت آنها، از شئون آنها و از مقام آنها دفاع کنیم. مبادا خدای ناکرده، کسی نبیند در این سایتها اینترنی چه خبر است، اگر نبیند که می شود: «تهجم علیه اللوايس». یا بلاواسطه یا با واسطه باید از این سایتها خبردار باشیم. شباهاتی که الان هست، بخواهید یا نخواهید، در فضای داخل و خارج هست؛ خوب شما باید جواب دهید. البته این جشن‌ها و تبریک‌ها و تهنیت‌هایی که توده‌های مردم داشتند، اجرشان با ذات اقدس الله - که خداوند سبحان به همه اینها اجر دنیا و آخرت دهد - اما آن چهار باب، یعنی چهار کتاب، باید خوب تبیین شود. روی معیارهای حکمت و کلام شیعه باید حل شود. این یک کار کلامی است که با کمک حدیث باید روشن‌تر شود.

سی و هشتاد و پنجمین شماره فصلنامه کتاب نقد ویژه "خاتمیت و امامت" منتشر شد. / خبرگزاری مهر

خبرگزاری مهر - گروه دین و اندیشه : این شماره از فصلنامه کتاب نقد به بحث و بررسی خاتمیت می پردازد. آنچه در این شماره آمده است تحلیلی انتقادی از تعارض ادعا شده بین خاتمیت و امامت است. مقالات ارائه شده با رویکردی عقلی و گاه با نگاهی نقلی به تحلیل و بررسی این دیدگاه پرداخته اند.

یکی از مقالات این مجموعه به " مبانی و ماهیت خاتمیت پیامبر گرامی اسلام " می پردازد. خاتمیت پیامبر گرامی اسلام و دین اسلام یکی از ضروریات دین اسلام است که قرآن و روایات متواتر آشکارا بر آن دلالت دارند. این مقاله می کوشد ضمن ارائه دلایل قرآنی و روایی خاتمیت به برخی از شباهات مطرح در اینباره بپردازد که عبارتند از: خاتمیت یعنی پایان حاکمیت غریزه، خاتمیت یعنی پایان دوران ولایت شخصی، خاتمیت با مرجعیت علمی امامان معصوم قبل جمع نیست.

" نگاه اقبال و شریعتی به خاتمیت، صواب یا ناصواب؟ " عنوان یکی دیگر از مقالات این نشریه است. در این مقاله نویسنده می کوشد نگاه اقبال لاهوری به عنوان روش‌فکر اهل سنت و دکتر علی شریعتی به عنوان روش‌فکر شیعی را بررسی کند. برخی از طیف‌های مختلف اعم از مذهبی و روش‌فکر، دیدگاه آن را دیدگاه سکولار و استغفارگرایانه توصیف کرده اند و رهاوید آن این است که با اتمام عصر نبوت و شروع خاتمیت بشر امروز با اتکا به عقل از آموزه‌های نبوت بی نیاز است.

از دیگر عنوانین مقالات این شماره می توان به این موارد اشاره کرد: گوهر تشیع و دموکراسی، چالش‌های فکری در تفسیر خاتمیت، تعارض امامت و خاتمیت، امامت در سازگاری با خاتمیت، پیوند ناگسستنی خاتمیت با ولایت و نقد شببه سروش در این زمینه، اندیشه امامت در گذر تاریخ، باز اندیشه امامت در پرتو عقل و نقل.

بخش پایانی این نشریه به گزارش مبسوط از کرسی‌های نقد و نظریه پردازی است. دوگانه انگاری منبعیت حجت قرآن و سنت، رابطه فلسفه و طبیعیات عنوان این گزارشها است.