

نقد امامت پژوهی [دکتر محسن] کدیور (بخش اول)

بهزاد حمیدیه، روزنامه‌ی رسالت شماره ۶۰۴۷، چهارشنبه ۶ دی ۸۵

نقد مقاله‌ی «قرائت فراموش شده»؛ بازخوانی نظریه‌ی «علمای ابرار»، تلقی اولی اسلام

شیعی از اصل «امامت»، فصلنامه مدرس، سال اول، شماره سوم، اردیبهشت ۸۵

پیشینه بحث، خطوط کلی، متدولوژی

دکتر محسن کدیور در سخنرانی ماه محرم پیشین (۱۳۸۴) نظریه خود را مبنی بر آنکه مفهوم «امامت»، «در طول زمان، دچار تحول جدی شده است» تبیین نمودند. ایشان در آنجا تصریح نمودند که وظیفه خود می‌دانند با تاسی به هدف قیام کربلا، به اصلاح دینی دست زده و مفهوم امامت را برای همگان واضح ساخته، انحرافات را برملا سازند! ایشان در جایی از آن سخنرانی ابراز داشتند که اصلاح مفهوم امامت، «همان اهمیتی را دارد که امام حسین به خاطر آن قیام کرد و برخاست!»

جناب آقای کدیور، تحول نادرستی را که به اعتقاد ایشان در مفهوم امامت در طول تاریخ صورت گرفته است عبارت می‌دانند از تغلیظ 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.» تقدیس موردنظر دکتر کدیور، چهار عنصر را شامل می‌شود که مفهوم امامت در علم کلام را بر می‌سازند: «عصمت، علم غیب، نصب الهی و نص از جانب پیامبر.» این چهار عنصر، به اعتقاد دکتر کدیور، توسط متکلمین از حدود قرن سوم و چهارم به بعد به عنوان ماهیت یا شروط امامت در نظر گرفته شده‌اند و رفته رفته گسترده‌تر و فربه‌تر شده‌اند.

در ادامه همین مبحث، دکتر محسن کدیور، نوشتاری با عنوان «بازخوانی نظریه‌ی «علمای ابرار»، تلقی اولی اسلام شیعی از اصل امامت، قرائت فراموش شده»^۱ را در نشریه‌ی مدرسه منتشر ساختند و به بسط و شرح و ارائه‌ی مویدات برای نظریه‌ی خویش پرداختند. در نوشتار مزبور، ایشان ابتدا دو فرضیه‌ی تحقیق را چنین عنوان می‌نمایند:

۱- «تحول جدی اصل امامت طی قرون سوم تا پنجم»^۲

۲- بازسازی اندیشه غلو و تفویض از نیمه‌ی قرن دوم در قالب «غلو و تفویض اعتدالی» و غلبه در قرن پنجم.

«از آنجا که فرضیه‌ی تحقیق، نتیجه‌ی آن و مهمترین گزاره‌ی تحقیق است، سزاوار است توضیح بیشتر جناب کدیور در مورد فرضیه‌های فوق‌الذکر در این جا عیناً نقل شود:

«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 اواخر قرن چهارم و اوایل قرن پنجم با بازسازی عقلی تلقی فرابشری از امامت در بغداد، رویکرد بشری از امامت به حضيض رفته تا آنجا که از نیمه‌ی قرن پنجم، تلقی فرابشری امامت به اندیشه‌ی اصلی تشیع، تبدیل و آن رویکرد بشری، عملاً حذف می‌شود. از آثار مستقل عالمان معتقد به تلقی بشری از امامت تقریباً چیزی به دوران ما نرسیده است و تمامی منابع شیعی موجود، همگی به قلم معتقدان تلقی فرابشری است.»

۱ - نشریه مدرسه، شماره ۳، اردیبهشت ۱۳۸۵، صص ۱۰۲-۹۲

۲ - نشریه مدرسه، شماره ۳، اردیبهشت ۱۳۸۵، ص ۹۲

جای این سوال است که اگر امروزه، آثار مستقلی از تلقی بشری از امامت موجود نیست، باید جناب کدیور، روشن سازند که از چه منابعی جهت پی بردن به تلقی فرابشری استفاده کرده‌اند. در پاسخ به این سؤال، ایشان منابع تحقیق خود را چنین بر می‌شمارند:

۱- در لابه‌لای آثار رقبای فکری مکاتب کوفه و قم، مطالبی جسته و گریخته نقل شده است.

۲- در کتب رجالی آن دوران، «بسیاری از آرای هر دو تلقی یافت می‌شود».

۳- در کتب کلامی آن دوران، «بسیاری از آرای هر دو تلقی یافت می‌شود».

۴- در کتب فقهی آن دوران، «بسیاری از آرای هر دو تلقی یافت می‌شود».

۵- در کتب روایی، آرای معتقدان به رویکرد بشری به امامت در قالب احادیث متعدد باقی است.

البته بسی مایه‌ی شگفتی خواننده است که در پایان مطالعه‌ی نوشتار دکتر کدیور، نه از آن آثار «رقبای فکری قم و کوفه»، چندان اطلاع مستندی می‌یابد و نه از آن «بسیاری» آرای موجود در کتب رجالی، کلامی و فقهی خبری می‌بیند! مجموع نوشتار ایشان در ذکر سه شاهد و معرفی دو متفکر که به اعتقاد ایشان قائل به رویکرد «بشری» به امامت بوده‌اند خلاصه می‌شود که البته در استنباط‌های دکتر کدیور از این امور، آن‌چنان که خواهیم دید، جای تردید جدی وجود دارد.

جناب محسن کدیور متذکر می‌شوند که قصد مقاله‌ی ایشان، تعیین این امر نیست که بنابر متون معتبر دینی، قرائت فرابشری از امامت معتبر است یا قرائت بشری، بلکه مقصود بسیار متواضعانه‌ای دارد: «قرائتی بشری از امامت در قرون نخستین وجود داشته است که حداقل دو قرن، اندیشه شیعی را نمایندگی می‌کرده است.» ایشان البته از این مقصود عملاً فاصله گرفته، در ضمن بحث، گرایش قطعی خود را به معتبر دانستن قرائت بشری نشان داده است.^۱ تعبیر از معتقدات امروزین شیعه به «غلو»، خود به روشنی گواه موضع‌گیری دکتر کدیور و فاصله گرفتن ایشان از بی‌طرفی در ارائه‌ی یک

۱ - هم‌چنان که قبلاً نیز اشاره شد، ایشان در سخنرانی ماه محرم، به این تصریح داشته‌اند که معالم

مذهب ناپدید شده و ما وظیفه داریم آنها را احیا کنیم و مبارزه با غلو مورد اشاره از این باب لازم

است. این به روشنی حاکی از نفی صفات بشری به عنوان مشخصه‌ی امامت است.

گزارش تاریخی صرف است. هم‌چنین ایشان آنچه را خود «قرائت فرابشری از امامت» می‌خواند مخالف نظر ائمه علیهم السلام می‌شمارد و بدین‌سان از بحث تاریخی صرف، به مباحث مربوط به رجال و درایه فرا می‌رود. بنابراین، جناب کدیور آن‌چنان که از مجموع مباحث ایشان به نظر می‌رسد، در پی استفاده از یک امر تاریخی (غلبه‌ی رویکرد «بشری» به امامت در قرون نخستین) جهت اثبات اصالت و حقانیت این رویکرد هستند، نه آن‌که صرفاً در پی روشن نمودن تاریخ تفکر پیرامون امامت بوده باشند.

در اینجا پیش از آنکه به نقد تفصیلی شواهد و ادله‌ی تاریخی ایشان وارد شوم، درصدد نقد متدولوژی ایشان هستم. آنچه کلیت متد ایشان را برای رسیدن به هدف (اثبات غلو آمیز بودن عقاید امروزی شیعه و محصول تحریفی تاریخی شمردن آن‌ها) تشکیل می‌دهد، نقب زدن از مسئله‌ی «وجود» و «هست» به ارزش‌گذاری و «باید» است. تشیع باید اعتقادات فرابشری در مورد ائمه را کاملاً کنار بگذارد و ائمه را انسان‌هایی عادی و صرفاً علمایی ابرار به حساب آورد، چرا که در دو قرن اول، چنین اعتقادی حاکم بوده است. این نحوه استدلال به اعتراض اخباریون بر اصولیون می‌ماند که در یکی از ادله‌شان، عدم حضور علم اصول فقه را در زمان ائمه علیهم السلام، دلیل بر ناصواب بودن آن عنوان می‌نمودند. منکران فلسفه و منکران علم کلام نیز گاهی به استدلالی از این دست متوسل می‌شدند. آنان معتقد بودند رویکرد غیرفلسفی یا غیرکلامی یا غیر اصول فقهی به دین، در عصر ائمه علیهم السلام حاکم بوده و بر اثر غلبه نابحق مخالفان، در تاریخ از میان رفته و جای خود را به تفکر فلسفی، کلامی و اصولی داده است!

در مورد موضوع بحث، برای اثبات آن‌که رویکرد به اصطلاح «بشری» به امامت، مورد قبول ائمه بوده است و به رغم حاکمیت و غلبه در عصور اولیه تشیع، بر اثر تحریف و جفایی تاریخی محو گردیده است، به نظر می‌رسد باید متدی با مراحل زیر اتخاذ نمود:

۱- نشان دادن نمونه‌های قابل توجهی از شخصیت‌ها، گروه‌ها و مکتب‌های قائل به «بشری» بودن امامت در عصور اولیه.

۲- نشان دادن ادله‌ی متعدد تاریخی که به وضوح نشان دهد رویکرد «بشری» به امامت در عصر اولیه بر رویکردهای دیگر تفوق داشته است (قائلان به آن، از دیگر علما یا مکاتب شیعی، برتر، پرتطرفدار و پرنفوذتر بوده‌اند، ناظران و نویسندگان غیرشیعی، تشیع را بدان‌ها می‌شناخته‌اند...)

۳- نشان دادن درستی آن رویکرد از طریق اثبات موافقت ائمه با آن.

۴- نشان دادن جعلی بودن مستندات روایی - کلامی رویکرد مقابل یعنی «رویکرد فرابشری» خصوصاً با توجه به انبوه روایات و ادله‌ی کلامی بر صفات «فرابشری» ائمه علیهم السلام (این مرحله باید با ادله‌ی تاریخی - رجالی انجام شود نه با پیش فرض گرفتن رویکرد «بشری» و استدلال ماتقدم بر نادرستی روایات «فرابشری»، چه این‌که در این صورت تحقیق دچار دور باطل خواهد شد.)

جناب دکتر کدیور از متد فوق تبیعت نموده‌اند. ایشان تنها دو یا سه شخصیت را از قائلان به رویکرد «بشری» نشان داده‌اند که در مورد همان‌ها نیز جای تردید جدی وجود دارد. در مقابل این دو سه شخصیت، اشخاص بی‌شمار دیگری را در همان عصور اولیه سراغ داریم که به رویکرد اصطلاحاً «فرابشری» قائل بوده‌اند و جناب کدیور آن‌ها را نادیده می‌گیرد. از میان مراکز تشیع در عصور اولیه، نیز تنها مکتب قم را قائل به رویکرد «بشری» دانسته‌اند و مورد اهمیت بلامنازع این مرکز در آن زمان، بزرگ‌نمایی غریبی نموده‌اند و نتیجه گرفته‌اند، رویکرد «بشری» که تنها چند نفر معدود و تنها یک مرکز را می‌توانیم طرفدار آن بدانیم، تفکر شایع و غالب آن روز تشیع بوده است!!! بعد از این، در محل خود به جایگاه قم در عصر اولیه تشیع خواهیم پرداخت (رک: خاتمه این نوشتار در شماره نوزدهم که بعداً خواهد آمد.)

جناب کدیور از مراحل سوم و چهارم فوق‌الذکر نیز به طور عمد چشم پوشیده‌اند و روشن است که بدون آنها نتیجه‌ی نهایی ایشان (اثبات ضمن اینکه رویکرد «بشری» به امامت، رویکرد اصیل و صحیحی است که در هزار سال اخیر، کنار نهاده شده و باید هم اکنون احیا شود) مخدوش است.

در شماره‌ی بعد، وارد بررسی تفصیلی ادله‌ی جناب دکتر محسن کدیور خواهیم شد.

نقد امامت پژوهی [دکتر محسن] کدیور (بخش دوم)

بهزاد حمیدیه، روزنامه‌ی رسالت شماره ۶۰۴۸، پنج‌شنبه ۷ دی ۸۵

نقد مقاله‌ی «قرائت فراموش شده»؛ بازخوانی نظریه‌ی «علمای ابرار»، تلقی اولی اسلام

شیعی از اصل «امامت»، فصلنامه مدرسه، سال اول، شماره سوم، اردیبهشت ۸۵

از این شماره به بعد، به بررسی شواهد و قرائن رویکردی که دکتر محسن کدیور آن را «رویکرد بشری» به امامت می‌خوانند و مدعی هستند در قرون اولیه اسلام بر جهان تشیع حاکم بوده است پرداخته می‌شود. جناب دکتر کدیور، در این بخش از نوشتار خود^۱، به «سه شاهد صریح، شفاف و مهم از معتبرترین عالمان شیعی به عنوان نمونه» اکتفا کرده‌اند:

شاهد اول

شاهد اول، عبارتی از کتاب تنقیح المقال فی معرفة علم الرجال نوشته‌ی علامه شیخ عبدالله مامقانی (متوفی ۱۳۵۱ قمری) است. دکتر کدیور نقل می‌کند که مامقانی در فایده‌ی ۲۵ از مقدمه‌ی کتاب مزبور می‌نویسد: «إن أكثر ما یعد الیوم من ضروریات المذهب فی اوصاف الائمه (ع) کان القول به معدودا فی العهد السابق من الغلو» (آنچه امروزه در مورد اوصاف ائمه علیهم السلام جزء ضروریات مذهب شمرده می‌شود، سابقاً جزء غلو شمرده می‌شد).

آقای محسن کدیور، نتایجی از این عبارت می‌گیرد، از جمله این‌که «محقق مامقانی، خود، جریان معتقد به شؤون بشری ائمه را نمی‌پسندد و طرفدار جریان معتقد به فضایل فرابشری ائمه است، اما با

تأکید بر قاعده‌ی پیش‌گفته‌ی رجالی بر وجود جریان نیرومند معتقد به شوون بشری ائمه در قرون اولیه در میان اصحاب و علمای شیعه مهر تأیید زد.»^۱

سزاوار است برای یافتن مقصود و مراد علامه مامقانی، به کتاب مورد اشاره رجوع نموده، عبارات قبل و بعد بافت کلام را مورد بررسی قرار دهیم.

علامه مامقانی در فایده‌ی ۲۵ (چاپ سنگی سه جلدی، ج ۱، صص ۲۱۱-۲۱۲) بیان می‌کند که اگر کسی اخباری را که درباره‌ی فارس بن حاتم و احمد بن هلال و... و واقفه رسیده است ملاحظه کند، فساد آنچه را که از برخی اصحاب نقل شده مبنی بر نسبت غلو به کسانی نظیر محمد بن سنان و معلی بن خنیس و مفضل بن عمر و دیگران در خواهد یافت. سپس ایشان به بیان علت این امر می‌پردازد و توضیح می‌دهد که افراد مزبور، نزد ائمه علیهم السلام تردد می‌نمودند و ائمه بدیشان اجازه‌ی ورود می‌دادند، اما آنان را از عقایدی که داشتند بر حذر نمی‌داشتند و دیگران را از معاشرت و همنشینی با ایشان پرهیز نمی‌دادند و دستور به قتلشان صادر نمی‌کردند، بلکه حتی مراتب نهی از منکر را که به دیگران با شدت و تأکید سفارش و امر می‌کردند در مورد ایشان به‌جا نمی‌آوردند، در حالی که تارک نهی از منکر به شدت از سوی ائمه توبیخ می‌شد و ائمه، دیگران را به ترک همنشینی با فاسق امر می‌نمودند بلکه حتی همنشینی خود را از کسی که معصیت خاصی مرتکب می‌شد برای همیشه قطع می‌کردند، تا آنجا که یک‌بار وقتی یکی از هم‌نشینان ائمه به برده‌اش ناسزا گفت (ای پسر زن زناکار)، امام علیه السلام تا هنگام مرگ با او هم‌نشینی نفرمود با آنکه این سخن با این اعتقاد از او رخ داده بود که مادر یک برده‌ی کافر، نکاح صحیحی نداشته و لذا زناکار محسوب می‌شود. اگر دقت و سخت‌گیری ائمه چنین است پس چگونه است درباره‌ی شخص کافر، آن‌هم این-چنین کفری یعنی غلو. غلو در نزد ائمه بسیار مذموم و مورد نهی بوده و از ائمه این‌گونه روایت شده که عیسی (ع) اگر در برابر آنچه نصاری می‌گفتند ساکت می‌ماند بر خداوند بود که گوشش را ناشنوا و چشمش را نابینا کند. حتی ائمه گاهی که غلو به ذهن کسی خطور می‌کرد پیشاپیش مبادرت به منع او می‌فرمودند.

علامه مامقانی در ادامه اظهار می‌دارد که ما هیچ غلوی در محمدبن سنان و معلی بن خنیس و... نیافته‌ایم، بلکه عکس این امر را دیده‌ایم چرا که ائمه علیهم السلام بسیاری از این افراد را امین خویش در امورشان قرار داده و وکیل مستقل و تام‌الاختیار خود در نقاط دور دست نموده بودند.

علامه مامقانی سپس این احتمال را که نجاشی و شیخ طوسی و ابن غضائری و دیگر رجالیون، اطلاعاتی داشته‌اند که ائمه نداشته‌اند، رد می‌کند، چرا که امکان ندارد با آن همه طول مصاحبت ائمه از عقاید آنان مطلع نشده باشند، اما رجالیون در چند قرن بعد، اطلاع یافته باشند.

از دیگر ادله که علامه مامقانی می‌آورد تا نشان دهد نسبت غلو به امثال محمدبن سنان، نادرست است آن است که بسیاری از متهمین به غلو، خود، اظهارات صریحی برخلاف غلو داشته‌اند و علیه غالیان سخن می‌گفتند و حتی کتاب می‌نوشتند (نظیر نصر بن صباح و دیگران) و این امر بدون هیچ شبهه‌ای نشان می‌دهد که آنان غالی نبوده‌اند. علامه مامقانی در این‌جا می‌نویسد: «تخلیص المقال ان المتتبع النقید یجد ان اکثر من رمی بالغلو بریء من الغلو فی الحقیقه و ان اکثر ما یعد الیوم من ضروریات المذهب فی اوصاف الائمہ علیهم السلام کان القول به معدودا فی العهد السابق من الغلو و ذلک نشا من ائمتنا(ع) حیث انهم لما وجدوا الشیطان دخل مع شیعتهم من هذا السبیل لاضلالهم وفاء لما حلف به من اغواء عبادالله اجمعین حذورهم من القول فی حقهم بجملة من مراتبهم ابعادا لهم عما هو غلو حقیقه فهم منعوا الشیعه من القول بجملة من شوونهم حفظا لشئون الله جلت عظمته حیث کان اهم من حفظ شوونهم لانه الاصل و شوونهم فرع شانہ نشات من قربهم لدیه و منزلتهم عنده و هذا هو الجامع بین الاخبار المثبتة لجملة من الشئون لهم و النافیة لها ثم لایخفی علیک ان مثل الرمی بالغلو فی کثره وقوع الخطا و الاشتباه فیہ من اصحابنا الرمی بالوقف حیث عدوا اشتغال الرجل بالفحص عن امامه الحاضر بعد فوت الامام السابق وقفا مع ان زمان الفحص و البحث زمان العذر و لیس الوقف الا نفی امامه المتاخر دون التوقف الی ان تقوم الحجج و یتم البرهان علی امامته لتکون الهدایه عن بینة دون الجزاف و ان استوفیت ما فی التراجم و استقصیت جملة وافیه من الاخبار بان لک ما قلناه بیان الشمس فی رابعه النهار.»

آنچه از عبارات فوق به دست می‌آید نمی‌تواند نتیجه‌ای را که جناب دکتر کدیور برداشت کرده است (وجود جریان نیرومند معتقد به شوون بشری ائمه در قرون اولیه در میان اصحاب و علمای شیعه) تأیید کند. عبارات فوق الذکر از علامه مامقانی در تبرئه اصحابی نظیر محمدبن سنان و معلی بن

خنیس و مفضل بن عمر و دیگران از اتهام غلو که برابر با کفر و به شدت مورد نهی ائمه علیهم السلام بوده است می‌باشد. دلیل علامه مامقانی بر این تبریئه چند چیز است: نیک رفتاری ائمه با آنان، سخن گفتن یا کتاب نوشتن آنها علیه غلو و نهایتاً این که در اعصار نخستین، اختلال مفهومی در مورد غلو وجود داشته است و هیچ حد و مرز مشخصی که مورد وفاق تمامی شیعیان و علما در قرون اولیه بوده باشد و غالی را از غیرغالی تمییز دهد مشاهده نمی‌شود. علامه مامقانی، از این زاویه زمان خود را با قرون اولیه مقایسه می‌کند و نشان می‌دهد که حدود و ثغور غلو که به اعتقاد علامه مامقانی از بدترین انواع کفر است در قرون بعد تعیین یافته، توافقی جمعی بر آن حاصل شد. بیشتر عناصری که در زمان متأخر، در قسم عدم غلو دسته‌بندی گردیده‌اند، در زمان متقدم، جایگاه مشوشی داشته‌اند و هر دسته احیاناً برخی از آنها را در قسم غلو و برخی را در قسم عدم غلو دسته‌بندی می‌نموده‌اند (کما این که برخی اصحاب متهم به غلو، خود صریحاً علیه غالیان سخن می‌گفته‌اند). بنابراین، اتهام غلو به بسیاری کسان از اصحاب ائمه را نمی‌توان چشم‌بسته و تحقیق ناکرده پذیرفت.

از مسأله‌ی اخیر یعنی مشوش بودن مفهوم غلو در زمان متقدم به خلاف زمان متأخر، جناب دکتر محسن کدیور به دو مفهوم خود ساخته‌ی «تلقی بشری» و «تلقی فرابشری» از ائمه نقب زده‌اند و با یکسان فرض نمودن غلو با تلقی «فرابشری» از ائمه چنین استنتاج نموده‌اند که در عصور اولیه تلقی «بشری» به صورت جریان‌ی قوی وجود داشته است. اما...

نقد امامت پژوهی [دکتر محسن] کدیور (بخش سوم)

بهزاد حمیدیه، روزنامه‌ی رسالت شماره ۶۰۴۹، شنبه ۹ دی ۸۵

نقد مقاله‌ی «قرائت فراموش شده»؛ بازخوانی نظریه‌ی «علمای ابرار»، تلقی اولی اسلام شیعی از اصل «امامت»، فصلنامه مدرس، سال اول، شماره سوم، اردیبهشت ۸۵

در نقد استنتاج جناب آقای محسن کدیور از کلام علامه مامقانی^۱، چهار نکته قابل توجه است: اولاً مترادف دانستن «غلو» با «تلقی فرابشری» در اندیشه‌ی اصحاب و شیعیان قرون اولیه، کاملاً بی‌دلیل است. اصولاً تمایز میان تلقی «بشری» و «فرابشری» و ملاک قرار دادن نفس «مابعد الطبیعی و فرابشری بودن» صفات برای نفی و انکارشان بیشتر صبغی تعلق به ذهنی مدرن و تفکری اومانستی دارد. غلوی که نزد علما و شیعیان اصیل قرون اولیه، مذموم و ناهنجار تلقی می‌شده، الوهیت‌بخشی به امام یا هرگونه فراتر بردن امام از مرتبه‌ی واقعی خویش = (عبد بودن و مخلوقیت) بوده است و دلیل این مذمومیت نیز، تعارض با توحید به عنوان اساس دین حنیف اسلام بوده است. به عقیده‌ی آنان، امام را باید در حد و اندازه‌ی واقعی خود دید و به روشنی می‌توان درک کرد این امر الزاماً بدان معنا نیست که خط‌کشی مایز میان صفات «طبیعی» و «مابعد الطبیعی» در دست بگیریم و هر صفت را که بویی از مابعد الطبیعی بودن دارد نفی نماییم؛ چه بسا کسانی که مثلاً قول به علم غیب امام را غلو می‌دانستند، اما دیگر صفات فرابشری را قبول داشتند و یا بالعکس. نهایتاً نمی‌توان - و یا دست کم، بعید است بتوان - یک جریان یک‌دست نیرومند که هرگونه صفت «فرابشری» را به صرف «فرابشری» بودنش از ائمه نفی می‌کرده است در تاریخ یافت.

ثانیاً بنا بر آنچه گذشت، فرض یک جریان خاص و مشخص که تمام یا اکثر «صفات فرابشری» را یک‌جا از ائمه نفی می‌کرده است، عین مدعا و مصادره به مطلوب است. فرض وجود جریانات یا گروه‌های متکثری که هر یک احیاناً برخی صفات فرابشری را پذیرفته و برخی دیگر را منتفی می‌دانستند و اشتراکات و وحدت رویه‌ای نیز نداشتند، احتمالی است که مؤیدات قابل توجهی نیز دارد و منطقیون گفته‌اند: «اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال». بنابراین نمی‌توان از یک «تلقی بشری» سخن به میان آورد. مؤیداتی که بدان اشارت رفت، از جمله، سخن علامه مامقانی در تنقیح‌المقال است که توضیح می‌دهد در برخی فروع اصول دین به گونه‌ای میان شیعه اختلاف و نزاع واقع شده که منجر به دوری و منافره میان آنان گشته است و این در زندگی‌نامه‌ی جعفر بن عیسی، یونس به عبدالرحمن، زراره و مفضل بن عمر و دیگران آشکار است که اصحاب ائمه، گاهی در حضور ایشان به یکدیگر نسبت کفر، زندقه و غلو می‌دادند، تا چه رسد به دوره غیبت^۱. به علاوه، یکی دیگر از مؤیدات مهم، گزارش علامه مامقانی است در عبارتی که پیش‌تر از فایده ۲۵ تنقیح‌المقال نقل شد، مبنی بر این‌که دو دسته روایت‌های ظاهراً متعارض از ائمه راجع به صفات و مراتبشان را این‌گونه می‌توان حل کرد که ائمه نسبت به غلو حساسیت نشان می‌دادند تا آن‌جا که گاه، برخی صفات فرابشری خویش را براساس مصلحت‌اندیشی و حفظ مردم از غلو حقیقی مکتوم می‌نمودند تا شوون خداوند که مهم‌تر از شوون و مراتب آنان است حفظ شود. وجود روایت‌های ظاهراً متعارض، مؤید روشنی است بر وجود افکار و باورهای متعارض در میان صحابه و شیعیان قرون اولیه. همچنین سخن استاد الكل و وحید بهبهانی، در الفوائد الرجالیه، صراحتاً آشفتگی در معنای غلو را نزد قدما نشان می‌دهد و فقدان رویه‌ای واحد در مفهوم پردازی غلو را تبیین می‌کند: «و بالجمله، الظاهر ان القدماء كانوا مختلفين في المسائل الاصوليه أيضاً فربما كان شيء عند بعضهم فاسداً أو كفراً أو غلواً و تفويضاً أو جبراً أو تشبهاً أو غير ذلك و كان

عند آخر مما يجب اعتقاده أولاً هذا و لا ذاك»^۱ (ظاهراً قدما در مسائل اصولی نیز اختلاف داشته‌اند و چه بسا یک مسئله در نزد برخی از آنان، عقیده‌ای فاسد یا کفر یا غلو یا تفویض یا خبر یا تشبیه قلمداد می‌شد و نزد برخی دیگر از جمله عقایدی بود که اعتقاد بدان‌ها واجب است و نزد عده‌ای دیگر نه عقیده‌ای فاسد تلقی می‌شد و نه عقیده‌ای واجب الاعتقاد.) ثالثاً به فرض وجود جریانی خاص که تمام صفات فرابشری حتی عصمت را از ائمه نفی می‌نموده، نیرومندی یا ضعف این جریان به هیچ روی از کلام علامه مامقانی به دست نمی‌آید. شاید استاد محسن کدیور، نیرومندی مورد اشاره را از افعال تفضیل در عبارت «إن أكثر ما يعد اليوم...» و اطلاق عبارت «كان القول به معدوداً فی العهد السابق...» استنتاج کرده باشند، حال آنکه لزوماً مقصود علامه مامقانی آن نبوده که «أكثر ما يعد اليوم من ضروریات المذهب»، مجموعاً و یک‌جا در یک جریان واحد و معین، غلو تلقی می‌شده است و نیز عبارت «كان القول به معدوداً...» به قرینه‌ی پیش‌گفته (قصه‌ی تشویش در مفهوم‌پردازی غلو) از اطلاق یا عموم ساقط می‌شود و دیگر چنین معنا نمی‌دهد که نزد اکثریت قدما یا همه‌ی آنان، قول به آن صفات، غلو محسوب می‌شده است، بلکه بدین معنا خواهد بود که صفات ضروری و متفق‌علیه امروزین، در گذشته مورد وفاق همه درنیامده بود و هریک احیاناً از سوی گروهی، مورد مخالفت و رمی به غلو قرار می‌گرفت. این نکته، نسبتی با نتیجه‌ی دکتر کدیور، مبنی بر «وجود جریان نیرومند معتقد به شؤون بشری ائمه در قرون اولیه در میان اصحاب و علمای شیعه» ندارد. توجه شود به فحوای نتیجه‌ی دکتر کدیور که عبارت است از نوعی وحدت فکری و اعتقادی میان قدما در معنا کردن غلو به صفات بشری و ایضاً توجه شود به تعارض این فحوا با استنتاج ما از علامه مامقانی مبنی بر آشفتگی و عدم وحدت رویه میان قدما در معنا کردن غلو.

نکته‌ی چهارم در شماره‌ی بعد بیان خواهد شد ...

۱ - وحید بهبهانی، ألفوائد الرجالیه، در کتاب: منهج المقال فی تحقیق الرجال، تألیف میرزا محمدبن

نقد امامت پژوهی [دکتر محسن] کدیور (بخش چهارم)

بهزاد حمیدیه، روزنامه‌ی رسالت شماره ۶۰۵۰، دوشنبه ۱۱ دی ۸۵

نقد مقاله‌ی «قرائت فراموش شده»؛ بازخوانی نظریه‌ی «علمای ابرار»، تلقی اولی اسلام شیعی از اصل «امامت»، فصلنامه مدرس، سال اول، شماره سوم، اردیبهشت ۸۵

چهارمین نکته در نقد استنتاج جناب آقای دکتر محسن کدیور^۱ از سخن علامه مامقانی بدین قرار است: رابعا قرار دادن قول به یک سری صفات، در محدوده‌ی غلواندیشی، از سوی یک رجالی یا یک گروه نظیر قمیین، اعم است از این‌که خود آن رجالی یا آن گروه، به صفات مزبور اعتقاد شخصی داشته است یا خیر. به عبارت دیگر، ممکن است علما یا رجالیون شیعه در عصور اولیه، از باب لزوم مکتوم داشتن اسرار اهل بیت، در عین اعتقاد به صفات مزبور آن‌ها را مکتوم می‌نموده‌اند و اظهار آن صفات را نشان غالی بودن شخص در نظر می‌گرفته‌اند. مؤید این امر، روایات فراوان در لزوم تقیه و اخفای اسرار است. علامه مامقانی نیز بدین مطلب این‌چنین اشاره کرده است: «ذلک نشأ من ائمتنا علیهم السلام حیث أنهم لما وجدوا آن الشیطان دخل مع شیعتهم من هذا السبیل ... حذروهم من القول فی حقهم بجملة من مراتبهم ابعاداً لهم عما هو غلو حقیقه»؛ یعنی ائمه ما علیهم السلام از آن‌جا که دانستند شیطان از این راه بر شیعیان وارد می‌شود آنان را از قول به برخی مراتب عالی‌ی خویش برحذر داشتند تا آنان را از آن‌چه حقیقتاً غلو است بازدارند. این عبارت نشان می‌دهد، قول به برخی «صفات فرابشری» ائمه، با آن‌که حقیقتاً غلو نبوده، اما به جهت آن‌که مقدمه‌ی غلو حقیقی بوده است، مجازاً غلو تلقی شده و شیعیان به پرهیز از آن الزام شده‌اند. پس چه بسا مثلاً ابن غضائری، با آن‌که خود اجمالاً به «صفات فرابشری ائمه» اعتقاد داشته، اما قائلین به آن صفات، از اصحاب

ائمه را رمی به غلو نموده است (از باب مقدمیت احتمالی اش برای غلو حقیقی). خصوصاً که رجالیون، بسیار دقیق و سخت‌گیر بوده‌اند و بسیاری از راویان را به صرف کمترین نشانی از غلو و فساد عقیده کنار می‌نهادند (و فاش کردن اسرار ائمه یکی از آن نشانه‌ها تلقی می‌شده است).

سخت‌گیری مزبور را علامه مامقانی در فایده‌ی ۲۱ تنقیح‌المقال چنین گزارش کرده است: «بر کسی که در احوال قدما خصوصاً قدمای قمی تتبع کند پوشیده نیست که ایشان، با کوچک‌ترین بهانه، بر راوی، جرح وارد می‌کردند [یعنی او را متهم نموده، غیرعادلش می‌شمردند] و به محض دیدن روایتی در کتابش مبنی بر انحراف در فروع اصول دین، او را منحرف می‌شمردند.» مرحوم مامقانی، احمدبن محمدبن نوح السیرافی را مثال می‌زند که جماعتی از علمای قابل اعتماد و طراز اول، موثقش دانسته‌اند، مانند شیخ طوسی در الفهرست و الرجال و نیز ابن شهرآشوب در معالم العلماء و علامه حلی و... و در عین حال، اتهاماتی نیز از سوی برخی اشخاص غیر موثق بر او وارد شده است. ایشان سپس توضیح می‌دهند که در تعدیل یک راوی (نسبت عدالت به او دادن)، کمتر محل خطا و اشتباه وجود دارد تا جرح او (اتهام زدن به او و ساقط کردنش از عدالت) و چنین ادامه می‌دهند: «کسی که در سخنان اندیشمندان رجالی نظر کند و در سیره و روش آن‌ها دقت نماید متوجه می‌شود که آنان کسی را موثق نمی‌شمارند، مگر آن‌که در بالاترین درجات عدالت باشد، اما در جرح [اتهام]، کوچک‌ترین جرحی از سوی کسی را به حساب می‌آوردند [و راوی را غیرعادل می‌شمردند] در حالی که مقتضیات اشتباه در جرح، بسیار است چه این‌که بسیاری از آن‌چه امروزه در مورد نبی و ائمه معتقدیم در گذشته، معتقد بدان را به ارتفاع و غلو متهم می‌کردند و بسیاری اوقات، راوی را به کوچک‌ترین بهانه متهم می‌کردند و حتی یک راوی را به دلایلی که قطعاً موجب فسق نبود از قم اخراج می‌کردند مثلاً شخصی به خاطر آن‌که حمارش را فریب داده و وانمود کرده که جو و علف در دامن دارد اخراج شد. لذا باید در مسأله‌ی جرح [هایی که در مورد یک راوی شده است] به منزله‌ی عدالت [که به او نسبت داده شده است]، بلکه حتی بیش از آن، دقت به خرج داد.»

این نکته‌ی رابع، با توضیح علامه مامقانی راجع به وقف، که عبارت اصلی آن از فایده‌ی ۲۵ تنفیج-
المقال، پیش‌تر نقل شد، تأیید می‌شود: «... حیث عدوا اشتغال الرجل بالفحص عن إمامه الحاضر بعد
فوت الامام السابق وفقاً مع أن زمان الفحص و البحث زمان العذر و ليس الوقف الا نفی إمامه المتأخر
دون التوقف الی أن تقوم الحجة و تیم البرهان علی امامته.» ایشان توضیح داده‌اند که نظیر خلط مفهومی
درباره غلو، در وقف نیز رخ داده است. واقفی بودن حقیقتاً عبارت است از نفی امام یا ائمه‌ی بعدی، اما
برخی رجالیون از مشاهده‌ی این‌که یک صحابی در دوره‌ی پس از فوت امام تا یقین یافتن به امام
بعدی، حالت توقف و تحقیق داشته است، این را دلیل و نشانه‌ای بر آن گرفته‌اند که صحابی مزبور،
واقفی بوده است. در این‌جا روشن نیست که این عالم رجالی، خود معتقد باشد که توقف موقت برای
تحقیق راجع به امام بعدی، یک نوع واقفی شدن باشد، اما به جهت شدت اهتمام به ثقه بودن رجال و
روایت و رعایت احتیاط تام در این‌باره، دایره‌ی متهمین به وقف را توسعه داده، متوقفین کذائی را نیز در
آن وارد کرده است (مبادا که این وقف موقت نشان از واقفی بودن حقیقی باشد). پس هکذا اگر یک
عالم رجالی، صحابی خاصی را به دلیل اعتقاد به «صفات فرابشری»، غالی می‌شمارد، چه بسا خود نیز
معتقد بدان صفات باشد اما محض احتیاط و تحرز از رویان فاسد العقیده، آن صحابی را به غلو متهم
می‌نماید مبادا که دم زدن او از «صفات فرابشری» نشان از غلو حقیقی (الوهیت‌بخشی به ائمه) باشد.
بنابراین همان‌گونه که اعتقاد برخی اصحاب متهم شده به وقف با رجالیونی که چنین اتهامی را مطرح
کرده‌اند در واقع یکی بوده و امارات و نشانه‌ها باعث انحراف رفتن ذهن رجالیون یا احتیاط افراطی
آنان شده است، چه بسا اعتقاد رجالیون با برخی اصحاب که به غلو متهمشان کرده‌اند، در واقع، یکی
است و برخی امارات و نشانه‌ها باعث به خطا رفتن ذهن رجالیون یا احتیاط افراطی آنان شده است.

یکی دیگر از مؤیدات نکته‌ی رابع را می‌توان در الفوائد الرجالیه دید: «ربما جعلوا مطلق التفویض إلیهم
أو التفویض الذی اختلف فیه کما سنذکر او المبالغه فی معجزاتهم و نقل العجائب من خوارق العادات
عنهم أو الاغراق فی شأنهم و إجلالهم و تنزیههم عن کثیر من النقائص و إظهار کثیر قدره لهم و ذکر
علمهم بمکنونات السماء و الارض ارتفاعاً أو مورثاً للثمة به سیما بجهة أن الغلاة کانوا مختفین فی

الشيعة مخلوطین بهم مدلسین.»^۱ کثیری از قدما خصوصاً قمیین و ابن غضائری، مطلق تفویض به ائمه یا مبالغه در معجزاتشان و.. را ارتفاع = (غلو) یا موجب اتهام به غلو می‌شمردند. در این عبارت مشاهده می‌شود که اعتقاد به امور یاد شده نزد قدما، همواره غلو باطل و مذموم نبوده است بلکه در برخی موارد صرفاً «مورث للتهمة» بوده است. از آن رو که غلات حقیقی که قدما و متأخرین در نفی و طرد آنها اتفاق نظر دارند در میان شیعه مخلوط شده و تدلیس و نفاق به خرج می‌دادند، عده‌ای از علمای قدیم، محض احتیاط، کسانی را که به نقل معجزات، علم غیب و... می‌پرداختند را نیز متهم به غلو کرده‌اند نه از این باب که علم غیب، معجزه و اموری از این دست را در مورد ائمه قبول ندارند، بلکه از باب تحرز از این که مبدا مبالغه در بیان این امور، نشانه‌ی غالی بودن حقیقی فرد باشد.

تا این جا به بررسی و نقد شاهد اول دکتر کدیور خاتمه می‌دهیم و در شماره‌ی بعد به بررسی دومین شاهد از شواهد سه‌گانه‌ی دکتر کدیور خواهیم پرداخت.

۱ - وحید بهبهانی، الفوائد الرجالية، در کتاب: منهج المقال فی تحقیق الرجال، تالیف میرزا محمدبن علی

استرآبادی، قم، موسسه آل بیت لاحیاء التراث، ۱۴۲۲، ج ۱، ث ۱۲۸

نقد امامت پژوهی [دکتر محسن] کدیور (بخش پنجم)

بهزاد حمیدیه، روزنامه‌ی رسالت شماره ۶۰۵۱، سه‌شنبه ۱۲ دی ۸۵

نقد مقاله‌ی «قرائت فراموش شده»؛ بازخوانی نظریه‌ی «علمای ابرار»، تلقی اولی اسلام

شیعی از اصل «امامت»، فصلنامه مدرسه، سال اول، شماره سوم، اردیبهشت ۸۵

حال به بررسی انتقادی دومین شاهد از سه شاهد دکتر محسن کدیور^۱ بر غلبه‌ی «رویکرد بشری به امامت» در قرون اولیه‌ی تشیع می‌پردازیم.

شاهد دوم

محمدباقر بن محمد اکمل معروف به وحید بهبهانی (متوفی ۱۲۰۵) مؤسس مکتب اصولی متأخر، به گزارش دکتر کدیور، در الفوائد الرجالیه (فائده دوم، ص ۳۸) و التعلیقه علی منهج المقال (ص ۲۱) مبنایی را مطرح می‌کند که متأخرین مکرراً مورد استناد قرار می‌دهند. نتایج آقای محسن کدیور از عبارت وحید بهبهانی، چنین است:

۱- «قدما (عالمان شیعی تا اواسط قرن پنجم) درباره‌ی ائمه به گونه‌ای متفاوت می‌اندیشیدند ... آنان اعتقاد فراتر از حدی را که خود باور داشتند، ارتفاع در مذهب و غلو می‌شمردند.»

۲- «نمایندگان تشیع در قرون نخستین یعنی قدما کسانی بودند که تجاوز از حد معینی را در اوصاف ائمه مجاز نمی‌شمردند ... این اندیشه در دوران خود، اندیشه‌ی غالب بوده است.»

۳- «مشایخ قم ... و احمد بن حسین بغدادی، مشهور به ابن غضائری (متوفی ۴۵۰) از جمله منتقدان به جریان فرابشری صفات ائمه بوده‌اند.»

۴- «محوهای اختلاف در صفات ائمه به گزارش وحید عبارت بوده است از: عصمت ائمه، عدم امکان صدور سهو، تفویض امور به ائمه، معجزات، امور خلاف عادت، منزه بودن ایشان از بسیاری نواقص، علم غیب و قدرت ائمه، فصل مشترک تمامی محوهای یاد شده شئون فرابشری ائمه است.»

۵- «صفت عصمت در گزارش وحید در زمره صفات اختلافی ائمه نیست. او مرتبه‌ی نازلی از عصمت را جزء اعتقادات قدما دانسته است. آیا عصمت مقول به تشکیک و ذمراتب است؟ ... آن‌چنان که در شاهد سوم خواهد آمد این نکته در گزارش وحید، صائب به نظر نمی‌رسد و اختلاف اصحاب، صفت یاد شده را نیز در بر می‌گرفته است.»

۶- «وحید، باور قدما را نمی‌پسندد و به شیوه‌ی مشهور شیعه در هزاره‌ی اخیر در حوزه‌ی صفات ائمه می‌اندیشیده است.»

رویکرد انتقادی

ابتدا به سراغ عبارات اصلی مرحوم وحید بهبهانی می‌رویم. میرزا محمدبن علی استرآبادی، (متوفی ۱۰۲۸)، کتابی به نام منهج‌المقال فی تحقیق احوال الرجال نگاشته بود که به الرجال الکبیر معروف است. مرحوم محمدباقر بن محمد اکمل، معروف به وحید بهبهانی، تعلیقه‌ای تحت عنوان الفوائد الرجالیه در مقدمه‌ی این اثر افزود که جایگاه مهمی در میان رجالیون یافت. منهج‌المقال همراه با این مقدمه در سه جلد به تحلیل مؤسسه‌ی آل‌البیت لإحیاء التراث به سال ۱۴۲۲ قمری به چاپ رسیده است.

فائده‌ی دوم از الفوائد الرجالیه، در بیان دسته‌ای از اصطلاحات متداول در فن رجال است و مرحوم وحید بهبهانی طی آن، اصطلاحات چندی را مورد بحث قرار می‌دهد تا به اصطلاح «اهل الطیاره و اهل الارتفاع» می‌رسد و مراد از آن را غالی بودن می‌داند، آن‌گاه می‌نویسد:

«إعلم أن الظاهر أن كثيراً من القداماء سيما القميين منهم و الغضائري كانوا يعتقدون للأئمة عليهم السلام منزلة خاصة من الرفعة و الجلالة و مرتبة معينة من العصمة و الكمال بحسب اجتهادهم و رأيهم و ماكانوا يجوزون التعدي عنها و كانوا يعدون التعدي ارتفاعاً و غلوا على حسب معتقدهم حتى أنهم جعلوا مثل

نفي السهو عنهم غلوا بل ربما جعلوا مطلق التفويض إليهم أو التفويض الذي اختلف فيه كما سنذكر أو المبالغة في معجزاتهم و نقل العجائب من خوارق العادات عنهم أو الإغراق في شأنهم و إجلالهم و تنزيههم عن كثير من النقائص و إظهار كثير قدره لهم و ذكر علمهم بمكنونات السماء و الأرض ارتفاعاً أو مورثاً للتهمة به سيما بجهة أن الغلاة كانوا مختفين في الشيعة مخلوطين بهم مدلسين. و بالجملة الظاهر أن القدماء كانوا مختلفين في المسائل الاصولية ايضاً فربما كان شيء عند بعضهم فاسداً أو كفراً أو غلوياً أو تفويضاً أو جبراً أو تشبهاً أو غير ذلك و كان عند آخر مما يجب اعتقاده او لا هذا و لا ذاك و ربما كان منشأ جرحهم بالأمور المذكورة وجدان الرواية الظاهرة فيها منهم كما أشرنا آنفاً أو إدعاء أرباب المذاهب كونه منهم أو روايتهم عنه و ربما كان المنشأ روايتهم المناكير عنه الى غير ذلك. فعلى هذا ربما يحصل التأمل في جرحهم بامثال الأمور المذكورة. و مما ينبه على ما ذكرنا ملاحظة ما سيذكر في تراجم كثيرة مثل ترجمة إبراهيم بن هاشم و احمد بن محمد بن نوح ... و غير ذلك. و سيجيء في إبراهيم بن عمر و غيره ضعف تضعيفات الغضائري فلاحظ. و في إبراهيم بن اسحاق و سهل بن زياد ضعف تضعيف احمد بن محمد بن عيسى مضافاً الى غيرهما من التراجم فتأمل. ثم اعلم أنه و الغضائري ربما ينسبان الراوي الى الكذب و وضع الحديث ايضاً بعد ما نسباه الى الغلو و كأنه لرواية ما يدل عليه و لا يخفى ما فيه و ربما كان غيرهما ايضاً كذلك فتأمل.»^١

حال به بررسی نتایج جناب دکتر کدیور می بردازیم:

١- جناب دکتر کدیور، به عنوان اولین نتیجه، چنین اظهار نظر کرده اند که: «قدما (عالمان شیعی تا اواسط قرن پنجم) درباره‌ی ائمه به گونه‌ای متفاوت می‌اندیشیدند.» تفاوت مزبور، میان اندیشه‌ی قدما با اندیشه‌ی امروزین شیعه که دکتر کدیور، در نتیجه‌ی شماره‌ی چهارم خود، در پی تطبیق آن بر تفاوت میان «قرائت بشری» با «قرائت فرابشری» می‌باشد، به گونه‌ی خاصی در الفوائد الرجالیه بیان شده

١ - وحید بهبهانی، الفوائد الرجالیه در کتاب: منهج المقال فی تحقیق الرجال، تالیف میرزا محمد بن علی

استرآبادی، قم، موسسه آل البيت لاحیاء التراث، ١٤٢٢، ج ١، ص ١

است. آنچه مرحوم آیت‌الله وحید بهبهانی گزارش کرده، اضطراب و تعارض و عدم وحدت رویه میان قدما در مورد ائمه است. تعارض الاقوال در میان قدما، هرچند، متفاوت با اتحاد الاقوال، در جامعه‌ی متأخر شیعه است، اما با سخن دکتر کدیور، مبنی بر شیوع یا حاکمیت «قرائت بشری» در نزد قدما هم-خوان و سازگار نیست. اگر قدما اعتقاد فراتر از حدی را که خود بر اساس اجتهاد خویش باور داشتند، ارتفاع در مذهب و غلو می‌شمردند، دو امر محتمل است و باید بررسی نمود که کدام‌یک با واقعیت تاریخی منطبق بوده است:

- حد مورد اعتقادشان با تمییز صفات بشری از صفات فرابشری تعیین می‌شده و آنان تمام یا اکثر صفات فرابشری را اصولاً به جهت فرابشری بودنشان کنار می‌گذارده‌اند.

- حد مورد اعتقاد قدما، به جهت اختلاف اجتهادهایشان، فاقد هرگونه اشتراک یا توافق عمومی است تا بتوان قدما را دارای یک وحدت رویه‌ی عام شمرد.

اگر شق اول، فاقد شاهد موثقی است و شق دوم به شواهدی که پیش از این، در شماره‌های قبلی مورد اشاره واقع شدند تقویت می‌شود، باید چنین نتیجه گرفت که جناب آقای محسن کدیور، به ترجیح مرجوح بر راجح مبادرت ورزیده‌اند. در واقع، می‌توان به لحاظ منطقی، نارسایی «أخذ ما بالعرض مکان بالذات» را در استدلالات جناب دکتر کدیور تشخیص داد، زیرا ایشان به جای آن‌که تفاوت قدما با متأخرین را در عدم اتحاد رأی و اندیشه راجع به صفات «فرابشری» بشمارند، آن‌را عبارت از اتحاد در نفی صفات «فرابشری» دانسته‌اند.

بررسی انتقادی نتایج بعدی دکتر کدیور را در شماره‌ی بعد مشاهده خواهید فرمود.

نقد امامت پژوهی [دکتر محسن] کدیور (بخش ششم)

بهزاد حمیدیه، روزنامه‌ی رسالت شماره ۶۰۵۲، چهارشنبه ۱۳ دی ۸۵

نقد مقاله‌ی «قرائت فراموش شده»؛ بازخوانی نظریه‌ی «علمای ابرار»، تلقی اولی اسلام شیعی از اصل «امامت»، فصلنامه مدرس، سال اول، شماره سوم، اردیبهشت ۸۵

در بررسی انتقادی نتایج استنباطی دکتر کدیور^۱ از شاهد دوم (بیانات مرحوم وحید بهبهانی در فائده‌ی دوم الفوائد الرجالية) راجع به عدم باور قدما به صفات «فرا بشری» ائمه علیهم السلام بودیم. اینک نتایج دوم و سوم ایشان را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

۲- دومین نتیجه‌ی دکتر محسن کدیور نیز با بیان فوق ابطال می‌شود. ایشان نتیجه گرفته‌اند: «نمایندگان تشیع در قرون نخستین یعنی قدما کسانی بوده‌اند که تجاوز از حد معینی را در اوصاف ائمه مجاز نمی‌شمرده‌اند ... این اندیشه در دوران خود، اندیشه‌ی غالب بوده است.» باید سوال نمود، «حد معین» مورد اشاره‌ی دکتر کدیور چه بوده است و به کدام دلیل تاریخی باید آن را همان نفی صفات «فرا بشری» و قبول صفات «بشری» شمرد؟! به علاوه، روشن است که اگر هر اندیشمند یا هر گروهی، به اجتهاد خود، حدی معین برای صفات ائمه داشته است، مآلاً نمی‌توان از «اندیشه‌ی غالب» سخن گفت. عبارات منقول از الفوائد الرجالية دقیقاً نشان از عدم [وجود] «اندیشه‌ی غالب» در قدیم، درست به خلاف آنچه امروز شاهد آن هستیم دارد.

۳- با توضیح فوق، سومین نتیجه‌ی آقای محسن کدیور نیز بس حیرت‌انگیز است. ایشان نگاشته‌اند: «مشایخ قم ... و احمد بن حسین بغدادی مشهور به ابن غضائری (متوفی ۴۵۰) از جمله منتقدان به جریان فرا بشری صفات ائمه بوده‌اند.» آیت‌الله وحید بهبهانی چنین بیان داشته‌اند: «إعلم أن الظاهر أن كثيراً من القدماء سيما القميين منهم و الغضائري كانوا يعتقدون للائمة عليهم السلام منزلة خاصة من الرفعة

۱ - نشریه‌ی مدرس، ش ۳، اردیبهشت ۱۳۸۵، صص ۹۲-۱۰۲

و الجلالة و مرتبة معينة من العصمة و الكمال بحسب اجتهادهم و رأيهم و ما كانوا يجوزون التعدى عنها و كانوا يعدون التعدى ارتفاعاً و غلوّاً على حسب معتقدهم» (یعنی بسیاری از قدما، خصوصاً قمی‌ها و غضائری برحسب اجتهاد و رأیشان، منزلت خاصی از رفعت و جلالت و مرتبه‌ی معینی از عصمت و کمال برای ائمه قائل بودند و فرا رفتن از آن را جایز نمی‌شمردند و برحسب عقیده خویش، تجاوز از آن را ارتفاع و غلو می‌دانستند.) عبارت مزبور، آشکارا می‌رساند که قمی‌ها و غضائری در ضمن اعتقاد به عصمت و فی الجمله به «صفات فرابشری»، به برخی «صفات فرابشری» دیگر اعتراض داشته‌اند. به علاوه نمی‌توان استنتاج نمود که اعتراض مزبور به جهت «فرابشری» بودن آن صفات باشد بلکه محتملاً به دلایلی نظیر احتیاط در پرهیز از غالیان بوده است.

نکته‌ی دیگر آن است که اعتراض قمی‌ها و غضائری و نسبت دادن غلو به اشخاص، کاملاً براساس یک طرح پیش ساخته‌ی کلامی راجع به صفات امام نبوده است، بلکه آن‌چنان که وحید بهبهانی گزارش می‌کند، منشأ اتهام زدن به غلو، گاهی «وجدان الروایة الظاهرة فیها منهم» بوده است، یعنی یافتن حدیثی روایت شده توسط فرد متهم که ظهورش در غلو است، یا «ادعاء أرباب المذاهب كونه منهم» یعنی ادعا کردن فرقه‌های غالی مبنی بر این‌که فرد متهم، عضو فرقه‌ی آنان است یا «روایتهم عنه» یعنی روایت کردن فرقه‌های غالی از فرد متهم، «الی غیر ذلک» و ادله‌ی دیگری نظیر این‌ها. بنابراین، در قرون اولیه، غلو چونان یک پدیده‌ی اجتماعی، افراد و گروه‌های معلوم الحالی داشته است و نزد قمی‌ها و غضائری، کمترین ارتباط اجتماعی با آن‌ها می‌توانست نشانه‌ی تعلق فرد به جریان غلو تلقی شود. بدین‌لحاظ، می‌توان گفت غلو بیشتر ماهیتی اجتماعی داشته است تا ماهیتی کلامی و بیشتر بر نوع رفتار و ارتباطات مبتنی بوده است تا بر ساختار الهیاتی. بعد از این در بحث از قمی‌ها معلوم خواهیم داشت که حد معینی که هر فرد یا هر گروه برای صفات ائمه در نظر می‌گرفتند، مرز لایتغیر و معیار لایتبدلی برای تشخیص غالی از غیرغالی نبوده است، بلکه گاه کسی را به غلو متهم می‌نمودند، اما با دیدن تهجد و شب زنده‌داری وی از این اتهام مبرایش می‌شمردند.

در شماره‌ی بعد به بررسی نتایج چهارم و پنجم دکتر کدیور خواهیم پرداخت.

نقد امامت پژوهی [دکتر محسن] کدیور (بخش هفتم)

بهزاد حمیدیه، روزنامه‌ی رسالت شماره ۶۰۵۳، پنج‌شنبه ۱۴ دی ۸۵

نقد مقاله‌ی «قرائت فراموش شده»؛ بازخوانی نظریه‌ی «علمای ابرار»، تلقی اولی اسلام

شیعی از اصل «امامت»، فصلنامه مدرس، سال اول، شماره سوم، اردیبهشت ۸۵

بررسی انتقادی نتایج چهارم و پنجم دکتر کدیور^۱ از بیانات مرحوم وحید بهبهانی در الفوائد الرجالية:

۴- مرحوم آیت‌الله وحید بهبهانی گزارش نموده است که «انهم جعلوا مثل نفی السهو عنهم غلوّاً بل ربما جعلوا مطلق التفویض اليهم أو التفویض الذی اختلف فيه كما سنذكر او المبالغة في معجزاتهم و نقل العجائب من خوارق العادات عنهم أو الإغراق في شأنهم و إجلالهم و تنزيههم عن كثير من النقائص و إظهار كثير قدره لهم و ذکر علمهم بمكونات السماء و الأرض ارتفاعاً او مورثاً للثمة به.» استنتاج دکتر محسن کدیور، از این عبارت، خواندنی است: «محوهای اختلاف، در صفات ائمه به گزارش وحید عبارت بوده است از: امکان صدور سهو، تفویض امور به ائمه، معجزات، امور خلاف عادت، شأن و مرتبه‌ی ائمه، منزّه بودن ایشان از بسیاری نواقص، علم غیب و قدرت ائمه. فصل مشترک تمامی محورهاى یاد شده‌ی شئون فرايشرى ائمه است.»

مشاهده می‌شود که دکتر کدیور، تغییرات زیر را در کلام وحید بهبهانی به هنگام نقل آن اعمال داشته‌اند:

- به جای «مبالغه در معجزات»، «معجزات» گذارده‌اند،

- به جای «مبالغه در نقل عجائب یعنی خوارق عادات از آنان»، «امور خلاف عادت» گذارده‌اند،

- به جای «اغراق در شأن آنان و اجلالشان»، «شأن و مرتبه‌ی ائمه» گذارده‌اند،

۱ - نشریه مدرس، ش ۳، اردیبهشت ۱۳۸۵، صص ۱۰۲-۹۲

- به جای «اظهار کثیر قدره لهم»، «قدرت ائمه» نهاده‌اند و

- به جای «علم آنان به مکنونات السماء و الارض»، «علم غیب» گذارده‌اند.

در نتیجه، گزارش وحید بهبهانی می‌گوید، قدما مبالغه و اغراق در معجزات و... را غلو قلمداد می‌کرده‌اند، حال آن‌که دکتر کدیور، با اشتباهی سرنوشت‌ساز، بیان می‌کنند که قدما خود معجزات و... را غلو فرض می‌کرده‌اند!!!

به علاوه، دکتر کدیور فصل مشترکی از امور یاد شده‌ی خویش می‌گیرد یعنی فرابشری بودن، حال آن‌که اولاً چنان‌که گذشت قدما اصل معجزه و خوارق عادات و قدرت و علم غیب را برای ائمه به رسمیت می‌شناخته‌اند و صرفاً مبالغه و اغراق را قبول نداشته‌اند و لذا فصل مشترک امور مورد انکار و نفی قدما، «اغراق و مبالغه» بوده است نه فرابشری بودن (نارسایی منطقی اخذ ما بالعرض مکان ما بالذات). ثانیاً به فرض قبول صفات مورد اشاره‌ی دکتر کدیور، هیچ دلیل تاریخی وجود ندارد که نشان دهد آیا فصل مشترک مستنتج از سوی دکتر کدیور، تفسیر درستی از ذهنیت قدما است یا تفسیر «بما لا یرضی صاحبه» می‌باشد؛ آیا قدما این صفات را به جهت «فرابشری» بودنشان نفی می‌کرده‌اند یا به جهت حد و مرزی که به واسطه‌ی اجتهاد خویش برای شأن ائمه دریافته بودند؟ مرحوم وحید بهبهانی، دومین احتمال را گزارش کرده است. خوانندگان گرامی به تفاوت این دو تفسیر واقفند، چه این‌که توجه به خصوصیت «فرابشریت» صفات و معیار گرفتن آن برای نفی صفت، از خصوصیات ذهنیتی مدرن است.

۵- طرفه آنکه دکتر محسن کدیور، پس از آن‌که بنا به اعتقاد خویش از گزارش استادالکل وحید بهبهانی، نتیجه‌ی مطلوبش را برداشت نمود، بر ایشان خرده نیز می‌گیرد! دکتر کدیور می‌نویسد: «صفت عصمت در گزارش وحید در زمره‌ی صفات اختلافی ائمه نیست. او مرتبه‌ی نازلی از عصمت را جزء اعتقادات قدما دانسته است. آیا عصمت مقول به تشکیک و ذومراتب است؟ ... آن‌چنان‌که در شاهد سوم خواهد آمد این نکته در گزارش وحید صائب به نظر نمی‌رسد و اختلاف اصحاب، صفت یاد شده را نیز در بر می‌گرفته است.»

اولاً چنان‌که در شماره‌ی چهارم گذشت، از کلام وحید بهبهانی، به هیچ روی بر نمی‌آید که معجزه، علم غیب و ... در زمره‌ی صفات اختلافی ائمه بوده‌اند (بلکه غلو و مبالغه در این امور مورد اختلاف بوده است). ثانیاً «مرتبه‌ی نازلی از عصمت» احیاناً از این عبارت وحید بهبهانی برداشت شده است: «مرتبه‌ی معینه من العصمة و الکمال» و حتماً تقدیر صفت محذوفه «نازله» پس از کلمه‌ی «مرتبه‌ی معینه» که دکتر کدیور آن را دریافته‌اند، به واسطه‌ی قرینه‌ای بوده است. قرینه دو گونه است: حالیه و مقالیه. گذشته از آن‌که هیچ یک از دو نوع قرینه در کلام وحید بهبهانی یافت نمی‌شود تا تقدیر نحوی کلمه «نازله» را توجیه کند، می‌توان مدعی شد که کلمه‌ی «معینه» مانع از چنین تقدیری است، زیرا وحید بهبهانی با این کلمه می‌خواهد از تعیین آن مرتبه سرباز زند و مجماً بگوید قدما مرتبه‌ی خاصی برای ائمه قائل بودند و فرارفتن از آن را غلو می‌شمردند (اعم از این‌که این مرتبه، مرتبه‌ای نازل بوده باشد یا مرتبه‌ای عالی و اصولاً وحید بهبهانی در این عبارت به دنبال بیان آن مرتبه نبوده است)، علاوه بر این‌که وحید بهبهانی از اختلاف قدما سخن می‌گوید (امری که دکتر کدیور کاملاً نسبت به آن تجاهل می‌ورزد و غالب گذشتگان را یک کاسه، مخالف صفات «فرا بشری» ائمه می‌شمارد!) و در نتیجه، «مرتبه‌ی معینه» نزد برخی گروه‌ها و اشخاص، مرتبه‌ی نازله بوده و نزد برخی دیگر، مرتبه‌ی متوسطه و نزد برخی دیگر مرتبه‌ی عالیه. ثالثاً در نقد شاهد سوم دکتر کدیور، درباره‌ی صفت عصمت و اختلافی بودن یا نبودن آن نزد قدما مطالبی خواهد آمد.

تا بدین‌جا بررسی و نقد شاهد دوم دکتر محسن کدیور برای اثبات غلبه‌ی یک جریان در قرون اولیه که ائمه را فاقد «صفات فرا بشری» می‌شمرده است، به اتمام رسید. در شماره‌ی بعد به شاهد سوم خواهیم پرداخت.

نقد امامت پژوهی [دکتر محسن] کدیور (بخش هشتم)

بهزاد حمیدیه، روزنامه‌ی رسالت شماره ۶۰۵۴، شنبه ۱۶ دی ۸۵

نقد مقاله‌ی «قرائت فراموش شده»؛ بازخوانی نظریه‌ی «علمای ابرار»، تلقی اولی اسلام

شیعی از اصل «امامت»، فصلنامه مدرسه، سال اول، شماره سوم، اردیبهشت ۸۵

و اما شاهد سومی که دکتر محسن کدیور آورده‌اند^۱ تا نشان دهند جریانی در قرون اولیه غالب بوده که ائمه را با صفات «بشری» می‌شناخته است بدین قرار است:

شاهد سوم

دکتر محسن کدیور گزارش می‌کنند که زین‌الدین بن علی، مشهور به شهید ثانی (متوفی ۹۶۵) در رساله‌ی «حقایق الایمان» یا «حقیقه الایمان و الکفر» نگاشته به سال ۹۴۵ در مبحث سوم از خاتمه‌ی کتاب (صص ۱۴۹-۱۵۱)، اصل چهارمی که تحقیق وابسته بدان است را چنین شرح می‌دهد: «... بنابراین آنچه از حال راویان و شیعیان معاصر ائمه در احادیثشان ظاهر می‌شود، بسیاری از ایشان به عصمت ائمه اعتقاد نداشته‌اند، به واسطه‌ی مخفی ماندن این امر از آن‌ها، بلکه معتقد بودند که ائمه، علمای ابرار هستند. این مطلب، از تتبع سیره و احادیث ائمه دانسته می‌شود و در کتاب ابو عمرو کشی [متوفی ۳۸۵ یعنی کتاب اختیار معرفة الرجال که توسط شیخ طوسی از کتاب کشی گزینش شده است] مطالبی است که باعث اطلاع بر این امر می‌شود، با این‌که از سیره ائمه با ایشان این است که ائمه به ایشان، بلکه عدالت این افراد حکم می‌کرده‌اند.»

ابتدائاً و پیش از نقد علی‌حده‌ی هر یک از نتایج، ملاحظاتی بر کلیت استناد و استشهاد جناب آقای محسن کدیور به سخن شهید ثانی (ره) وارد است:

۱ - نشریه مدرسه، شماره ۳، اردیبهشت ۱۳۸۵، صص ۱۰۲-۹۲

۱- عبارت شهید ثانی، «فإن كثيراً منهم ما كانوا يعتقدون عصمتهم»^۱ سخن از عده‌ای بسیار دارد نه از بیشتر افراد. روشن است که برای اثبات غلبه و سیطره‌ی رویکرد «بشری» به امامت در قرون اولیه باید عبارت چنین می‌بود: (فإن أكثرهم ما كانوا ...) به نظر می‌رسد دکتر محسن کدیور در بزرگ‌نمایی «رویکرد بشری به امامت» در قرون اولیه، راه غلو را پیموده‌اند.

۲- گزارش شهید ثانی، مبنی بر این‌که کثیری از اصحاب ائمه، به عصمت آنان قائل نبوده‌اند، با گزارش رجالیونی نظیر مرحوم آیت‌الله وحید بهبهانی که پیش‌تر گذشت، مبنی بر قائل بودن آنان به مرتبه‌ای از عصمت، ناسازگار است. این تعارض را جناب کدیور با نادرست خواندن گزارش آیت‌الله وحید بهبهانی فیصله داد. یگانه دلیل ایشان آن است که عصمت، مقول به تشکیک نیست تا دارای مراتب مختلفی باشد. اما باید اذعان داشت که تشکیک در عصمت، امری بعید و ناموجه نیست، زیرا مشاهده می‌شود که عصمت نسبت به محرمات، مکروهات، ترک اولی، سهو و نسیان هر یک مرتبه‌ای فراتر از مرتبه قبل است. بنابراین، وجه جمع عرفی میان دو گزارش فوق‌الذکر به این است که عدم اعتقاد به عصمت ائمه که شهید ثانی گزارش کرده است به نفی و انکار مرتبه‌ای از عصمت (هم‌چنان‌که وحید بهبهانی گزارش کرده است) حمل شود (حمل مطلق بر مقید).

۳- مشخص نیست که چرا دکتر محسن کدیور، تنها به بخشی از گزارش شهید ثانی توجه می‌نماید و از بخش دیگر تغافل می‌ورزد. شهید ثانی بیان می‌کند که ائمه به عدالت افراد مزبور که قائل به عصمت آنان نبوده‌اند، از این روی حکم کرده‌اند که امر، مخفی بوده است و آن اصحاب در یادگیری و دریافت حق مسأله، کوتاهی ننموده‌اند. بنابراین شهید ثانی که به عنوان متخصص تاریخ صدر اسلام و متخصص علم رجال، مورد استناد دکتر کدیور قرار گرفته است، به طور ضمنی گزارش می‌کند که مسأله‌ی «صفات فرابشری» ائمه، مستند به خود ائمه است و اصحابی که به ائمه نزدیک‌تر بوده‌اند بدان صفات اعتقاد داشته‌اند اما به جهت جو و شرایط سیاسی - اجتماعی زمان، مسأله‌ی مزبور را از دیگر اصحاب

۱ - شهید ثانی، حقایق الایمان، در نسخه چاپ سنگی به ضمیمه کشف الفوائد علامه حلی و معانی بعض الاخبار صدوق

و دیگر مردمان مخفی نگاه داشته‌اند و این عبارت از همان تقیه است که سخت مورد دستور ائمه علیهم‌السلام بوده است. در واقع شهید ثانی دو گزارش تاریخی را ارائه کرده است: عدم اعتقاد کثیری از اصحاب ائمه به عصمت ایشان و این که آبشخور اعتقاد به صفاتی نظیر عصمت، خود ائمه علیهم‌السلام بوده‌اند. دکتر کدیور، شهید ثانی را در گزارش نکته اول، متخصصی قابل اعتماد دانسته اما در گزارش نکته دوم به هیچ نمی‌گیرد! با آن که هر دو امر، توصیفی تاریخی‌اند نه تحلیل من‌عندی که بتوان به جهت خطای تحلیل‌گر، آن را رد نمود.

ادامه‌ی نقد و بررسی شاهد سوم را در شماره‌ی بعد ملاحظه خواهید فرمود.

نقد امامت پژوهی [دکتر محسن] کدیور (بخش نهم)

بهزاد حمیدیه، روزنامه‌ی رسالت شماره ۶۰۵۵، یکشنبه ۱۷ دی ۸۵

نقد مقاله‌ی «قرائت فراموش شده»؛ بازخوانی نظریه‌ی «علمای ابرار»، تلقی اولی اسلام شیعی از اصل «امامت»، فصلنامه مدرس، سال اول، شماره سوم، اردیبهشت ۸۵

حال، برخی از نتایج مهم‌تر جناب دکتر کدیور^۱ از عبارت شهید ثانی که به عنوان شاهد سوم آورده شده بود، را عیناً بیان نموده، مورد بررسی قرار می‌دهیم:

۱- «به نظر شهید ثانی، اگر کسی به امامت اعتقاد داشته باشد و پیروی از اوامر و نواهی ائمه را بر خود 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 دین‌ورزی خود را با تدین ائمه در نظر و عمل سازگار کرد، اما درباره‌ی پیشوایان دینی خود، باوری فرابشری نداشت. بر این اساس، اعتقاد به عصمت، علم لدنی و غیرکسبی و نص الهی درباره‌ی ائمه، ذاتی تشیع نخواهد بود، زیرا تشیع و ایمان مذهبی ناباوران به این امور، بعید شمرده نشده است.»

شهید ثانی (ره) در حقایق الایمان، دو نظریه‌ی محتمل را بیان داشته است: ۱- اعتقاد به عصمت ائمه، نص الهی درباره‌ی آنها، علم یقینی و غیراجتهادی آنان، عدم خلو زمین از امام و زنده بودن امام دوازدهم، حضرت مهدی علیه‌السلام در پرده‌ی غیبت مدخلیت در تحقق ایمان دارد. ۲- اعتقاد به این امور، مدخلیتی در تحقق ایمان ندارد.

شهید ثانی سپس می‌فرماید: «يُمْكِنُ تَرْجِيحُ الْأَوَّلِ بِأَنَّ الَّذِي دَلَّ عَلَى ثُبُوتِ إِمَامَتِهِمْ دَلٌّ عَلَى جَمِيعِ مَا ذَكَرَ خُصُوصاً الْعِصْمَةَ لِثُبُوتِهَا بِالْعَقْلِ وَالنَّقْلِ وَ لَيْسَ بَعْدَ الْإِكْتِفَاءِ بِالْأَخِيرِ عَلَى مَا يَظْهَرُ مِنْ حَالِ رَوَاتِهِمْ وَ

^۱ - نشریه مدرس، شماره ۳، اردیبهشت ۱۳۸۵، صص ۱۰۲-۹۲

معاصریهم من شیعتهم فی أحادیثهم علیهم السلام فإن كثيراً منهم ما كانوا يعتقدون عصمتهم لخفائها علیهم...^۱ ایشان شق دوم فوق الذکر یعنی عدم مدخلیت اعتقاد به امور مزبور در تحقق ایمان را بدین جهت بعید نمی‌شمارد که بسیاری از روایات و شیعیان معاصر ائمه علیهم السلام، به جهت مخفی ماندن حقیقت امر بر ایشان، به عصمت ائمه قائل نبودند و در عین حال، این امر موجب آن نمی‌شد که از سوی ائمه، مؤمن و عادل خوانده شوند. این بیان شهید ثانی دلالت می‌کند بر این که اگر کسی به جهت خفاء مطلب بر او و عدم اطلاعش بر جزئیات مسأله‌ی امامت، صرفاً به واجب الاطاعة بودن ائمه قائل باشد، مؤمن خوانده تواند شد.

حال، جای طرح این سؤال است که آیا می‌توان کسی را که از جزئیاتی نظیر عصمت و علم یقینی غیر اجتهادی و... اطلاع یافته، در عین حال منکر آن‌ها شده است، مؤمن خواند؟ با عرضه کردن این پرسش بر عبارات شهید ثانی، شاید بتوان بدان چنین پاسخ داد که چون ادله‌ای که دلالت بر ثبوت امامت ائمه‌ی اثنی عشر علیهم السلام می‌کند، دلالت بر امور مذکور نیز می‌کند به‌ویژه در مورد عصمت که با عقل و نقل اثبات می‌شود لذا نمی‌توان شخص مطلع بر این جزئیات را که صرفاً به «وجوب انقیاد در برابر ائمه» قائل است و عصمت و ... را رد می‌کند، مؤمن خواند. به بیانی روشن‌تر، اعتقاد به وجوب اطاعت کامل از اوامر و نواهی ائمه، بالتضمن أو الإلتزام، مشتمل است بر معصوم دانستن ایشان و ارتباط خاص آنان با خداوند که مانع خطایشان شود. حال اگر کسی به جهت قصور علم و اطلاعاتش، تنها به ملزوم (یعنی امامت و واجب الاطاعة بودن) ایمان آورد و از لازمه‌های آن (عصمت و علم یقینی غیراجتهادی و ...) که قطعاً به طور ناخودآگاه، در ذهن او استقرار دارند (لالتلازم المشار الیه) غفلت ورزید و آن‌ها را به صورت خودآگاهانه در نیاورد، می‌توان او را مؤمن خواند اما نمی‌توان کسی را که عالمانه و عامدانه با علم به تلازم مزبور، میان متلازمین فوق جدایی افکنده، یکی را بپذیرد و دیگری را انکار کند، مؤمن خواند، زیرا چنین شخصی در واقع هر دو متلازمین را نفی کرده است. اگر اعتقاد بر این

^۱ - شهید ثانی، حقایق الایمان، در نسخه چاپ سنگی به ضمیمه کشف الفوائد علامه حلی و معانی بعض الاخبار صدوق

باشد که پیشوایی، در معرض خطاست و او را نیز باید با معیاری دیگر سنجید، در این صورت نمی‌توان او را واجب‌الاطاعة خواند و قائل به امامت وی شد.

جناب آقای محسن کدیور در بیان این نتیجه که «بنابراین می‌توان شیعه بود، به امامت اعتقاد داشت به این معنی که دین‌ورزی خود را با تدین ائمه در نظر و عمل سازگار کرد، اما درباره‌ی پیشوایان دینی خود باوری فرابشری نداشت»، دو خطا مرتکب شده‌اند: خطا در گزارش رأی شهید ثانی و خطایی محتوایی. در حالی که شهید ثانی، اعتقاد به امامت را به «وجوب الإتیقاد الیه‌م فی أوامرهم و نواهیهم»^۱ معنا کرده‌اند. جناب استاد کدیور آن را به «سازگار نمودن دین‌ورزی خود با تدین ائمه در نظر و عمل» معنا نموده است که ظاهراً نمی‌تواند معنای موردنظر شهید ثانی را گزارش کند.

هم‌چنین دکتر کدیور در خطایی محتوایی، جمع میان «سازگار نمودن دین‌ورزی خود با تدین ائمه» با نفی عصمت و علم یقینی غیراجتهادی و منصوصیت ائمه را ممکن دانسته است، حال آنکه ما عقلانیتی در سازگار نمودن تدین خویش با تدین خطاپذیر انسان‌هایی نظیر خودمان نمی‌بینیم، مگر آن‌که سازگار نمودن مزبور، نسبی و موردی باشد نه عام و علی‌الاطلاق که در این صورت، ائمه را باید پیشوایان موردی و غیرمطلق خواند (که قطعاً در این صورت به نظر شهید ثانی نمی‌توان او را مؤمن خواند زیرا به امامت مطلق و دائمی ائمه قائل نیست).

به علاوه، در چنین حالتی نمی‌توان میان موارد و حالاتی که امامت ائمه در آن موارد ثابت است و مواردی که امامتشان به جهت خطایشان زایل می‌شود فرق نهاد الا بالدلیل که در این صورت حجیت ائمه نیز لغو خواهد بود و در همه‌ی موارد استناد به دلیل خارجی، ملاک کار خواهد بود (لذا با رد عصمت ائمه و رابطه‌ی ویژه‌ی آنان با خداوند، امامت آنان نیز لاجرم نفی خواهد شد).

جناب دکتر کدیور، شاید استدلال کنند که ائمه‌ی اثنی عشر، کاملاً عاری از خطا بوده‌اند و لذا می‌توان آنان را الگو و ملاک تدین خویش گرفت. این استدلال را در شماره‌ی دوم مورد بررسی قرار خواهیم داد.

ادامه این بحث در شماره بعد خواهد آمد ...

نقد امامت پژوهی [دکتر محسن] کدیور (بخش دهم)

بهزاد حمیدیه، روزنامه‌ی رسالت شماره ۶۰۵۶، سه‌شنبه ۹ دی ۸۵

نقد مقاله‌ی «قرائت فراموش شده»؛ بازخوانی نظریه‌ی «علمای ابرار»، تلقی اولی اسلام

شیعی از اصل «امامت»، فصلنامه مدرسه، سال اول، شماره سوم، اردیبهشت ۸۵

در این شماره به ادامه‌ی نقد و بررسی نتایج مهم‌تر جناب دکتر کدیور^۱ از عبارت شهید ثانی که به عنوان شاهد سوم آورده شده بود، می‌پردازیم.

۲- «عدم اعتقاد به عصمت ائمه، ملازم با اعتقاد به صدور معصیت یا خطا از ایشان نیست، بلکه به معنای عدم برخورداری از سرشت ویژه، برتر و متفاوت با دیگر آدمیان است والا در طول تاریخ کم نبوده‌اند افراد مذهبی که هرگز به معصیت حضرت حق تن نداده، عمری را در طهارت نفس سر کرده‌اند و به معنای اصطلاحی نیز معصوم نبوده‌اند.»

از آن‌جا که محور بحث، آن چیزی است که شهید ثانی درباره‌ی اعتقاد قدما راجع به صفات ائمه علیهم‌السلام گفته است لذا نباید این نکته را از نظر دور داشت که به نظر شهید ثانی، آن عده از قدما که به عصمت ائمه قائل نبودند و با این حال، از سوی ائمه، مؤمن و بلکه عادل خوانده می‌شدند، به حداقل اعتقاد و ایمان، یعنی اعتقاد به امامت ائمه و وجوب انقیاد در برابر اوامر و نواهی ایشان پای‌بند بوده‌اند. این عده، ائمه را به عصمت نمی‌شناخته‌اند، اما به بیان دکتر کدیور، این‌گونه هم نبوده است که قائل به صدور گناه و معصیت از ائمه باشند. ائمه در نظر این عده از قدما، همانند «بسیاری انسان‌های دیگر که عمری را در طهارت نفس سپری کرده‌اند»، عاری از معصیت بوده‌اند.

بر خواننده‌ی با فطانت، روشن است که گزارش شهید ثانی با مطلب استدراک‌ی دکتر کدیور، ناخوانانه می‌نماید. آنچه در گزارش شهید ثانی آمده است، مبنی بر این‌که قدما، امامان را واجب‌الاطاعة و الانقیاد می‌دانستند، با توصیف دکتر کدیور از طهارت نفوس ائمه، منعقد نمی‌شود. یک پیشوا هرچه طاهرالنفس و بری از معاصی باشد، تا مادامی که به تأیید و نصب الهی، مصون از خطا و واجب‌الاطاعة اعلام نشود، حجیت شرعی بر لزوم پیروی از او پدید نخواهد آمد. انسان‌های مذهبی عاری از گناه که به تعبیر دکتر محسن کدیور، «در طول تاریخ کم نبوده‌اند»، دائماً در معرض خطا و معصیتند و هرچند تاکنون خطا نکرده باشند، هیچ تضمینی در رخ ندادن خطا از ایشان در آینده وجود ندارد و لذا وجوب پیروی از چنین افرادی، در شرف هلاکت قرار دادن تابعین و مریدان خواهد بود. بنابراین، قدما هرچند کثیری از ایشان به عصمت ائمه، اعتقاد تفصیلی و خودآگاه نداشته‌اند، اما در ضمن اعتقاد به وجوب اطاعت از ائمه، به طور اجمالی و ناخودآگاه، عصمت ائمه را در پس زمینه فکری خویش داشته‌اند (آن هم نه عصمت به معنی گناه نکردن، بلکه به معنی وقایه و حفاظتی الهی که ضامن اجتناب اختیاری ائمه از گناه و خطا است).

سزاوار است جناب دکتر محسن کدیور، طی توضیحی روشن سازند که اگر افراد طاهرالنفس در تاریخ، کم نبوده‌اند و به اعتقاد قدمای شیعه، ائمه علیهم‌السلام، تنها تعدادی قلیل از آن عده هستند، چرا قدمای شیعه، تنها به ۱۲ نفر (نه کمتر و نه بیشتر)، صفت «امام» را نسبت داده‌اند و بر فرض عدم اعتقادشان به نصب الهی امام، چه خصوصیتی را با چه مکانیسمی در این ۱۲ فرد خاص، تشخیص داده‌اند؟!

نکته‌ی قابل تذکر دیگر در عبارت استاد محسن کدیور، آن است که ایشان به طور ضمنی، صفت «عصمت» را مشتمل بر عنصر برخورداری از سرشت ویژه، برتر و متفاوت با دیگر «آدمیان» گرفته‌اند که با نفی عصمت، آن عنصر نیز نفی می‌شود. ابهام آشکار در این عنصر به چشم می‌خورد (کلمه‌ی «سرشت»، کلمه‌ی «ویژه»، کلمه‌ی «متفاوت با دیگران» همه مبهمند). نهایتاً جناب دکتر کدیور، باید بپذیرند که قدمای شیعه‌ی اثنی عشریه، تفاوت ائمه‌ی ۱۲ گانه خویش با دیگر انسان‌ها را قطعاً پذیرفته‌اند (و الا امام دانستن ۱۲ فرد مخصوص، ترجیح بلا مرجح می‌شد) و این تفاوت، حتی در نزد علمای متأخر و امروزین شیعه نیز، متضمن تبدیل ائمه به موجودی جز انسان نمی‌شود (چه این‌که حتی

عرفای بزرگ شیعی نظیر سید حیدر آملی، در عالی‌ترین توصیفات خویش از ائمه، صفت «انسان کامل» را استعمال می‌نمایند. حال، تفاوت مزبور کذایی را «سرشت ویژه» بنامیم یا آن را به نامی دیگر بخوانیم، دعوا نهایتاً لفظی و فاقد ثمر خواهد شد. می‌خواهم بر این نکته تأکید کنم که ذکر کردن عنصر «برخورداری از سرشت ویژه و برتر» در تبیین «عصمت»، گویا و رسا نیست و نمی‌توان نفی عصمت را با نفی آن عنصر توضیح داد.

۳- «گروه فراوانی از اصحاب ائمه و راویان حدیث از شیعیان معاصر ائمه که ایشان را علمای ابرار می‌دانسته‌اند ... 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 ...»

عباراتی از شهید ثانی که استنتاج فوق از آن‌ها انجام گرفته است چنین‌اند: «إنه لا ريب أنه يشترط التصديق بكونهم أئمة يهدون بالحق و بوجوب الانقياد إليهم في أوامرهم و نواهيهم ... أما التصديق بكونهم معصومين ... و ان علمهم ليس عن رأي و اجتهاد، بل عن يقين تلقوه عن لا ينطق عن الهوى خلفاً عن سلف ... فهل يعتبر في تحقق الإيمان أم يكفي اعتقاد إمامتهم و وجوب طاعتهم في الجملة فيه الوجهان السابقان في النبوة يمكن ترجيح الاول بأن الذي دلّ على ثبوت إمامتهم دلّ على جميع ما ذكر، خصوصاً العصمة لثبوتها بالعقل و النقل و ليس بعيداً الإكتفاء بالأخير على ما يظهر من حال روايتهم و معاصريهم من شيعتهم في احاديثهم عليهم السلام فإن كثيراً منهم ما كانوا يعتقدون عصمتهم لخفائها عليهم بل كانوا يعتقدون أنهم علماء ابرار يعرف ذلك من تتبع سيرهم ...»^۱

همان‌گونه که در عبارات فوق آشکار است، ایشان دو نظریه را بیان می‌دارد. در نظریه‌ی اول، برای تحقق ایمان، اعتقاد به عدم استناد علم امام به نظر و اجتهاد، لازم و ضروری است، اما در نظریه‌ی دوم چنین نیست و بعید نیست که نظریه‌ی دوم درست باشد، زیرا بسیاری از روایات و معاصرین ائمه، ائمه را علمای ابرار می‌دانستند. از این سخن به التزام، دو امر مختلف قابل برداشت است:

۱ - شهید ثانی، حقایق ایمان، در نسخه چاپ سنگی به ضمیمه کشف الفوائد علامه حلی و معانی بعض الاخبار صدوق و تفسیر

الف) روات و معاصرین مزبور، درست، متضاد با آنچه در نظریه‌ی اول آمد، می‌اندیشیدند و به عبارت دیگر، آنان علم امام را برآمده از نظر و اجتهاد می‌شمردند.

ب) روات و معاصرین مزبور، نسبت به آنچه در نظریه‌ی اول آمد، بی‌اطلاع و فاقد هرگونه موضع‌گیری ایجابی یا سلبی بودند. آنان ائمه را علمای ابرار می‌شمردند، ولی تأملی بر این موضوع نداشتند که علم این علما، چگونه برایشان حاصل می‌شود (از رأی و اجتهاد یا از طریقی دیگر).

هر دو امر فوق، به عنوان دو برداشت محتمل از سخن شهید ثانی، متکافی و دارای احتمال مساوی‌اند، بنابراین، جناب دکتر کدیور که به ضرس قاطع، برداشت اول را انتخاب کرده، قدما را نافی علم یقینی یا لدنی امام معرفی نموده‌اند، باید مرجحی ارائه دهند و از مظان ترجیح بلامرجح، فاصله بگیرند. علاوه بر این که تقدیم برداشت اول بر دوم، مظنه‌ی ترجیح مرجوح نیز هست، زیرا بعید نیست بلکه کاملاً محتمل است که اعتقاد قدما به وجوب اتقیاد در برابر امام (که طبعاً با خطاپذیر دانستن علم امام ناسازگار می‌نماید) را مرجح برداشت دوم بشماریم. به علاوه، قید علتی که شهید ثانی آورده است، یعنی «لخفائها علیهم» خود مؤیدی قوی برای برداشت دوم به نظر می‌رسد.

بررسی انتقادی چهارمین استنتاج دکتر کدیور از عبارات شهید ثانی در شماره‌ی بعد خواهد آمد.

نقد امامت پژوهی [دکتر محسن] کدیور (بخش یازدهم)

بهزاد حمیدیه، روزنامه‌ی رسالت شماره ۶۰۵۷، چهارشنبه ۲۰ دی ۸۵

نقد مقاله‌ی «قرائت فراموش شده»: بازخوانی نظریه‌ی «علمای ابرار»، تلقی اولی اسلام

شیعی از اصل «امامت»، فصلنامه مدرس، سال اول، شماره سوم، اردیبهشت ۸۵

اما چهارمین نتیجه‌ای که دکتر محسن کدیور^۱ از شاهد سوم (عبارات شهید ثانی) بر وجود و غلبه‌ی رویکرد «بشری» به امامت در قرون اولیه، گرفته‌اند چنین است:

۴- دکتر کدیور نگاشته‌اند: «واضح است که مواجهه با دانشمندان پرهیزگار، تبعدی و تقلیدی کورکورانه نیست، بلکه مواجهه‌ای خردمندانه و محققانه است. با دانشمند نیکوکردار می‌توان بحث کرد، می‌توان از او انتقاد 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 اسوه‌ی خود قرار نداده‌اند، بلکه چون نظراً و عملاً آن‌ها را برحق یافته بودند، به ایشان اقتدا کرده بودند. این است سیمای تشیع نخستین. ... کتاب کشی ... بهترین منبع برای یافتن تلقی شیعیان نخستین و اصحاب ائمه از امامان خود است.»

در این‌جا با عبارات دکتر محسن کدیور، سیمایی دیگر از طرز تفکر ایشان به ذهن می‌رسد. گویی ایشان معتقد است قدما، ائمه را دارای شئون «فرابشری» می‌دانسته‌اند، لکن این شئون را مایه‌ی اقتدا به آنان نمی‌شمرده‌اند. بنابراین، دکتر کدیور در این‌جا، تفاوت تشیع نخستین با تشیع متأخر را تنها در لحاظ یا عدم لحاظ شئون «فرابشری» ائمه می‌جویند، حال آن‌که پیش و پس از این، در مقاله‌ی خویش، تفاوت را در اصل اعتقاد یا عدم اعتقاد به شئون فرابشری می‌جستند. مآلاً آنچه بر مقاله‌ی

^۱ - نشریه‌ی مدرس، شماره‌ی ۳، اردیبهشت ۱۳۸۵، صص ۹۲-۱۰۲

دکتر کدیور حاکم است، یعنی جستن تفاوت قدما و متأخرین در اعتقاد یا عدم اعتقاد به شئون «فرا بشری»، با آنچه بر سخنرانی ایشان در ماه محرم گذشته حاکم بود، جستن تفاوت قدما و متأخرین در لحاظ یا عدم لحاظ شئون «فرا بشری»، در عین اشتراک همگی آنها در اعتقاد بدان صفات، متفاوت است هر چند هم در مقاله و هم در سخنرانی، رشحاتی از یکدیگر دیده می‌شود. ایشان در سخنرانی ماه محرم خویش آورده بودند: «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 متکلمان رسمی معرفی می‌کنند نشناخته بودند.»^۱ در آنجا اشاره نموده بودند، تحول نادرستی در مفهوم امامت در طول تاریخ صورت گرفته که عبارت است از تغلیظ و برجسته شدن بخشی و تضعیف بخشی دیگر؛ «آنچه غلیظ شده است، نوعی تقدیس در حوزه امامت است؛ حال آن که در قرون اولیه، اثر کمتری از آن یافت می‌شود.» هم‌چنین در مورد علم غیب امام علی علیه السلام بیان داشته بودند: «اصل علم غیب ایشان محور بحث من نیست. شرط بودن آن، محور سخن است. دقت کنید.» اما در مقاله‌ی نشریه‌ی مدرسه، محور سخن را به آشکاری بر منتفی بودن صفات فرا بشری نزد کثیری از قدمای تشیع قرار داده‌اند و این از مراجعه به نتایجی که از شواهد سه گانه خویش استنتاج کرده‌اند معلوم می‌شود، خصوصاً از قرائت ایشان از سخن شهید ثانی که فرمود: «فإن كثيراً منهم ما كانوا يعتقدون عصمتهم» و دکتر کدیور، «عدم اعتقاد به عصمت ائمه» و کسبی دانستن علم ائمه را از آن برداشت نمود.

در هر حال، می‌توانم بر دکتر محسن کدیور، خرده بگیرم که در تصویر «سیمای تشیع نخستین»، ابهامی فراینده اعمال داشته و مراعات خواننده‌ی ضعیف الحالی نظیر مرا نکرده است و تأمل ننموده که خواننده‌ی قلیل البصائر، چگونه باید بفهمد که مآلاً «سیمای تشیع نخستین» با اعتقاد به اصل صفات «فرا بشری» ائمه، در عین عدم لحاظ آن صفات به عنوان شرط امامت گره خورده است یا با عدم اعتقاد به اصل صفات «فرا بشری»، تا چه رسد به شرط دانستن آنها برای تحقق امامت!

^۱ - روزنامه‌ی شرق، شماره‌های ۷۱۳ و ۷۱۴، یکشنبه و دوشنبه ۱۵ و ۱۴/۱۲/۱۳۸۴، ص ۱۸

اما نکاتی دیگر نیز در مورد استنتاج چهارم دکتر کدیور باقی مانده است:

الف) دکتر کدیور بیان داشته‌اند: «واضح است که مواجهه با دانشمندان پرهیزگار، تبعدی و تقلیدی کورکورانه نیست، بلکه مواجهه‌ای خردمندانه و محققانه است.» بافت و سیاقی که جناب دکتر محسن کدیور، این عبارت را محفوف بدان نگاشته‌اند، سیاقی تقابلی با نظر متأخران است. دکتر کدیور، بنابر قاعده‌ی «تعرف الأشياء بأضدادها» (نهانی‌ها به ضد پیدا شود)، برای تبیین طرز تفکر قدمای شیعه، باید ویژگی‌هایی را متعارض با متأخرین شیعه بیان نماید. نتیجتاً به نظر می‌رسد پیام عبارت دکتر کدیور چنین است که متأخرین، به جهت اعتقاد به صفات فرابشری ائمه، همانند علم غیب، مواجهه‌ای تبعدی، تقلیدی و کورکورانه با ائمه علیهم‌السلام دارند، نه مواجهه‌ای خردمندانه و محققانه. بالاتر از این، از عبارت چنین بر می‌آید که مواجهه‌ی تبعدی همان مواجهه‌ی تقلیدی کورکورانه است، زیرا ظاهر عبارت دکتر کدیور، استعمال واو عطف تفسیری میان کلمه «تبعدی» و کلمه‌ی «تقلیدی» است. حال آن‌که به نظر می‌رسد مواجهه‌ی تبعدی، اعم است از مواجهه‌ی تقلیدی کورکورانه. شاید مثال رجوع به پزشک یا متخصصین رشته‌های علمی مختلف و پذیرش تبعدی نظر تخصصی آنان که نزد عقلای عالم، تبعدی عاقلانه و نه تقلیدی کورکورانه است، مثالی کهنه و نخ نما به نظر برسد، اما من هیچ اشکالی در استناد به آن، جهت نشان دادن اعمیت تبعد از تقلید کورکورانه نمی‌بینم. اگر شخصی به استناد مقدمات کاملاً عقلیه (که علم کلام، متکفل بیان و بررسی آنهاست) بدان نتیجه رسید که امام، متخصص و دارنده‌ی آن علوم نهانی است که از دسترس دیگر انسانها خارج است، آن‌گاه کدام دلیل، مانع رجوع به چنین عالمی و پذیرش محتوای سخنان او که از دسترس عقل دیگران، البته خارج است خواهد بود؟! نتیجتاً آن‌که حتی در نظریه‌ی امام معصوم که به اعتقاد دکتر کدیور، نظر متأخرین است، مواجهه با امام معصوم تقلیدی کورکورانه نیست بلکه مواجهه‌ای خردمندانه و محققانه است (آن‌گونه خردی که نظر متخصص را می‌پذیرد ولو خود به جهت قلت بضاعت علمی، نتواند محتوایش را مدلاً درک کند).

ب) نظر شهید ثانی، آن‌چنان که پیش‌تر گفته شد، آن است که قداماً حد اقل بدین امر ایمان داشته‌اند که انقیاد در برابر اوامر و نواهی امام، واجب است و اگر این اعتقاد نزد کسی موجود نباشد، او را جزء امامیه و مؤمن به عقاید شیعی نمی‌توان خواند. بنابراین، نتیجه‌ی برداشت شده‌ی دکتر کدیور از کلام

شهید ثانی مبنی بر این که قدما مواجهه با امام را «غیرتعبدی» (یعنی غیرانقیادی) می دانسته اند، کاملاً اجنبی از مقصود شهید ثانی است.

ج) «با دانشمند نیکوکردار می توان بحث کرد، می توان از او انتقاد کرد، می توان از او پرسید و زمانی که قانع شدی و پذیرفتی عمل می کنی.» این چهار خصوصیت (بحث کردن، انتقاد کردن، پرسیدن و پذیرفتن پس از قانع شدن) را که دکتر محسن کدیور به قدما نسبت می دهند، فاقد اسناد تاریخی موثق است یا لاقلاً جناب دکتر کدیور چنین شواهد و اسنادی ارائه نداده اند. بنابراین، آنچه نتیجه‌ی منطقی و لازمه‌ی قول به عدم عصمت امام علیه السلام است، به لحاظ تاریخی، در نزد قدما دیده نمی شود (یا آن که دکتر کدیور، وجود تاریخی آن نتایج و لوازم را ثابت نکرده اند) و لذا باید حکم شود که ملزوم یعنی قول به نفی عصمت امام علیه السلام نیز نزد قدما وجود تاریخی نداشته است (یا آن که ادله‌ی دکتر کدیور، از نشان دادن آن قاصر است). به علاوه، مثال‌های نقض فراوانی می توان برای این اصل یافت که کثیری از قدما تنها پس از بحث و انتقاد و سؤال و قانع شدن به پذیرش امامت و اوامر و نواهی و بیانات ائمه تن می دادند. یک مثال نقض آشکار، عبارت از غیبت امام دوازدهم علیه السلام است که در سن ۵ سالگی، به اعتقاد جمیع شیعه‌ی اثنی عشری به پرده‌ی غیبت فرو رفتند و همه‌ی قدما و متأخرین شیعه، به رغم اعتقاد کامل به امامت ایشان، مجال بحث و انتقاد و سوال و قانع شدن را نیافته اند. ادله‌ی امامت ایشان، یکی نصوص کثیره از آباء مطهرینشان می باشد و دیگری بروز خوارق عادات از ایشان قبل از غیبت و در طول غیبت. آیا جناب دکتر کدیور، می توانند مدعی باشند که کسی در میان علمای شیعه‌ی اثنی عشری بوده است که این خصوصیات «فراشیری» در امام دوازدهم را قبول نداشته و چون نتوانسته با آن حضرت به بحث و انتقاد و سوال بپردازد تا به امامتش قانع شود، لذا امامت یا در قید حیات بودن آن جناب را نفی نموده است؟ آیا در هیچ دوره‌ی تاریخی، به چنین فردی، شیعه‌ی اثنی عشری اطلاق می شده است؟ آیا قمیین، ابن غضائری و... هیچ یک در وجود و امامت و غیبت امام دوازدهم شکی داشته اند؟!

تا بدین جا به بررسی شواهد سه گانه دکتر کدیور بر وجود و غلبه‌ی قرائت «بشری» به امامت پرداختیم. در شماره‌ی بعد، جمع بندی کلی ایشان را مورد بررسی انتقادی قرار خواهیم داد.

نقد امامت پژوهی [دکتر محسن] کدیور (بخش دوازدهم)

بهزاد حمیدیه، روزنامه‌ی رسالت شماره ۶۰۵۸، پنج‌شنبه ۲۱ دی ۸۵

نقد مقاله‌ی «قرائت فراموش شده»: بازخوانی نظریه‌ی «علمای ابرار»، تلقی اولی اسلام

شیعی از اصل «امامت»، فصلنامه مدرسه، سال اول، شماره سوم، اردیبهشت ۸۵

جمع‌بندی دکتر محسن کدیور از شواهد سه‌گانه^۱

جناب دکتر کدیور پس از ارائه‌ی سه شاهد سابق‌الذکر، مطالب خویش را چنین جمع‌بندی می‌کند:

«نظریه علمای ابرار»، نظریه‌ی غالب در میان شیعیان تا اواخر قرن چهارم بوده و از معتقدان آن تا نیمه‌ی قرن پنجم نیز مستنداتی در دست است. در قرن سوم و چهارم، تفکر شیعی را نمایندگی کرده است. در زمان حضور ائمه، بسیاری از حواریون و راویان و شیعیان معاصر ائمه، این‌گونه اندیشیده‌اند. این دسته از شیعیان، امامان اهل بیت نبی 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 واقعی‌ترین و نزدیک‌ترین روایت به اسلام رسول‌الله محسوب می‌کردند. بر این مبنا که پیامبر، مسلمانان را به پیروی از این پیشوایان فراخوانده است.»

می‌توان پرسشی بدین مضمون را بر عبارت دکتر کدیور عرضه نمود: بنا بر نظریه موسوم به «علمای

ابرار»، فراخواندن پیامبر به پیروی از این پیشوایان، ارشادی بوده یا مولوی، مطلق بوده یا مقید؟

۱- اگر امر نبوی، مولوی و مطلق بوده است، آن‌گاه آن‌چه پیش‌تر از شاهد سوم برداشت شد، مبنی بر انتقاد و بحث با امام و قبول نظرش تنها در صورت اقناع شدن نادرست خواهد بود. به عبارت دیگر اصحابِ قائل به نظریه‌ی «علمای ابرار» اگر دستور پیامبر را مولوی و مطلق می‌دانسته‌اند، نتیجتاً اوامر و نواهی ائمه را مطلقاً واجب‌التبعیة می‌شمرده‌اند، نه مشروط به قانع شدن و عبور از مرحله‌ی بحث و انتقاد و سؤال.

۲- اما اگر نظریه‌ی «علمای ابرار»، به گزارش آقای دکتر کدیور، دستور پیامبر را ارشادی یا مقید به صورت قانع شدن پس از بحث و انتقاد می‌شمارد، آن‌گاه لازم است ایشان، اسناد تاریخی موثقی دال بر این معنا ارائه دهند تا معلوم شود پیامبر اکرم در کدام کلام شریف خود، چنین قیدی را مطرح فرموده‌اند، قیدی که حتی از طریق اهل سنت نیز نقل نشده است تا چه رسد به شیعه‌ی اثنی عشریه!

دکتر محسن کدیور، جمع‌بندی خویش را چنین ادامه می‌دهد:

«... براساس این نظریه [«علمای ابرار»]، اولاً ائمه توسط امام قبل به مردم و در مورد امام اول، توسط پیامبر معرفی شده‌اند. به عبارت فنی‌تر به وصیت یا نص از امام قبل یا پیامبر در مورد امام علی و یا اختبار و امتحان علمای شیعه، ائمه تعیین می‌شده‌اند.»

این جمع‌بندی با آن‌چه ایشان، پیش از این از شاهد سوم استنباط نمودند منافات دارد زیرا در آن‌جا چنین نگاشته‌اند: «... براساس اعتقاد به عصمت، علم لدنی و غیرکسبی و نص الهی درباره‌ی ائمه، ذاتی تشیع نخواهد بود زیرا تشیع و ایمان مذهبی ناباوران به این امور، بعید شمرده نشده است.» بنابراین، نمی‌توان به درستی و روشنی فهمید که آیا دکتر محسن کدیور، نص الهی درباره‌ی ائمه را جزء «صفات فرابشری» می‌دانند که نتیجتاً در نظریه‌ی «علمای ابرار»، همراه با دیگر «صفات فرابشری» نفی می‌شود یا آن را از «صفات بشری» و مورد تصدیق در نظریه‌ی «علمای ابرار» می‌شمارند. مگر آن‌که کسی عبارت فوق را به گونه‌ای معنا کند که با استنباطات دکتر کدیور از شاهد سوم سازگار افتد مثلاً واژه‌ی نص در عبارت فوق را به معنی تعیین شخصی و غیرمنتسب به دستور الهی تصور نماید. بنابراین قرائت، امام قبل یا پیامبر بنابر دلخواه خویش و بدون آن‌که از سوی خداوند امری خاص در این رابطه دریافت

کرده باشند، فردی را به عنوان پیشوای پس از خود تعیین فرموده‌اند. نظریه‌ی «علمای ابرار» در صورت اعتقاد به چنین امری با دشواری‌های چندی مواجه می‌شود که به برخی از آن‌ها اجمالاً اشاره می‌شود:

۱- هدف از تعیین فردی خاص به عنوان امام چه بوده است؟ اگر آن‌چنان که دکتر کدیور در شاهد سوم بیان داشت باید با امام به عنوان یک عالم بحث کرد و انتقاد نمود و در صورت قانع شدن، سخنش را پذیرفت تعیین فردی بدین منصب بی‌معنا یا کم‌معنا خواهد بود. زیرا مرجع نهایی اقناع شدن است نه سخن امام و لذا نص و تعیین در این میان، عبث و فاقد هرگونه نقشی است. مگر آن‌که منصب امامت را به اموری نظیر قضاوت و حل و فصل امور قاصران و ... تقلیل دهیم. در هر حال، بنا بر قرائت مزبور، هدف از تعیین و نصب امام موضوعی مبهم خواهد بود که قطعاً انتظار می‌رود پیامبر و ائمه علیهم‌السلام بدان تصریح می‌فرمودند و مآلاً این خدشه‌ی جدی بر نظریه‌ی «علمای ابرار» وارد است که چرا روایات صریح و ویژه‌ای درباره‌ی هدف از تعیین و نصب امام و حوزه‌ی اختیارات او (آن‌گونه که با نظریه‌ی «علمای ابرار» که نافی صفات «فراشیری» است سازگاری افتد) در دسترس نیست، با آن‌که اهمیت امر بدیع امامت اقتضای کثرت روایات در این زمینه را دارد.

۲- اگر امام فاقد «صفات فراشیری» است، چگونه برخی از ائمه علیهم‌السلام در سنین کودکی و پیش از بلوغ به امامت نصب شده‌اند؟! آیا چنین نصبی بدون لحاظ دستور الهی و بدون لحاظ علوم لدنی در نزد ائمه دارای عقلانیت و مطابق با عرف عقلایی است؟ آیا می‌توان کودکی پنج ساله را که طبیعتاً و عادتاً علوم و آگاهی‌های تعلیمی او بسیار محدود است به عنوان پیشوا و الگوی کل جامعه‌ی شیعی نصب نمود؟ اگر احتجاج شود که نصب کودک نابالغ به امامت، به معنی تصدی امامت توسط او پس از بلوغ است آنگاه اولاً می‌توان باز از عقلانیت چنین نصبی پرسید (در حالی که امام قبل بنا بر فرض نظریه‌ی «علمای ابرار»، فاقد علم غیب در مورد آینده است و چگونه یک فرد انسانی بدون تکیه بر علم غیب و یا نصب الهی خواهد توانست قدرت و لیاقت انسانی دیگر را بعد از بلوغ جهت تصدی امر عظیم امامت احراز کند؟!، ثانیاً می‌توان به مورد امام دوازدهم شیعه (روحی و ارواح العالمین له الفداء) اشاره نمود که پیش از سن بلوغ عادی، وارد دوره‌ی غیبت شدند و نظریه‌ی «علمای ابرار» به تصویر

دکتر کدیور، قطعاً نخواهد توانست مسأله‌ی غیبت را به عنوان یک امر «فرا بشری» توجیه کند. در هر حال، این شواهد قطعاً نشان می‌دهند که نصب امام بعد، با دستور الهی و نه «من عندی» و از روی استحسانات و ترجیحات شخصی بوده است.

۳- به علاوه دکتر کدیور از شاهد سوم چنین استنباط نموده است^۱ که به نظر شهید ثانی، اعتقاد به این گزاره که «آخرین امام، مهدی صاحب‌الزمان زنده و غایب است و به اذن خداوند ظهور خواهد کرد» ذاتی تشیع نیست و شیعه بودن بدون اعتقاد بدان نیز بعید نیست. حال به نظر می‌رسد بیانات دکتر محسن کدیور دچار نوعی تناقض درونی شده است زیرا از یک سوی در شاهد سوم، نظریه‌ی علمای ابرار را نافی «صفات فرا بشری» می‌شمارد که مقتضایش عدم اعتقاد به گزارش فوق است و از سوی دیگر در این جا آن نظریه را معتقد به نصب می‌شمارد که مقتضایش پذیرش نصب امام دوازدهم از سوی امام یازدهم و نتیجتاً غایب بودن ایشان در حال حاضر خواهد بود.

ادامه‌ی بررسی جمع‌بندی دکتر کدیور در شماره بعد خواهد آمد.

نقد امامت پژوهی [دکتر محسن] کدیور (بخش سیزدهم)

بهزاد حمیدیه، روزنامه‌ی رسالت شماره ۶۰۵۹، شنبه ۲۳ دی ۸۵

نقد مقاله‌ی «قرائت فراموش شده»؛ بازخوانی نظریه‌ی «علمای ابرار»، تلقی اولی اسلام شیعی از اصل «امامت»، فصلنامه مدرس، سال اول، شماره سوم، اردیبهشت ۸۵

دکتر محسن کدیور، در ادامه‌ی جمع‌بندی خود از شواهد سه‌گانه^۱ بر وجود و غلبه‌ی رویکرد «فرا بشری» به امامت در قرون اولیه‌ی تاریخ تشیع، بیان داشته‌اند:

«ثانیاً ائمه، فاقد علم غیراکتسابی یا علم لدنی یا علم غیب هستند ... به عبارت دیگر، امامان معارف دینی را به شیوه‌ی اکتسابی از امام قبل به دست آورده‌اند و با رأی، اجتهاد و استنباط، احکام شرعی را تحصیل کرده‌اند و همانند دیگر آدمیان خطا پذیرند، اگرچه کم خطاترین هستند.»

آقای دکتر کدیور نباید فراموش کنند که تلقی معارف بی‌شمار الهی از طریق اکتساب عادی بشری توسط کودکی پنج ساله، عادتاً محال است. به علاوه اگر در ائمه نیز خطا راه دارد میزان برای تشخیص خطا و صواب چیست؟ این بحث با توجه به حیاتی بودن دین الهی و مدخلیت تام آن در سعادت یا شقاوت دنیوی و اخروی، بسیار حیاتی است. میزان لاجرم یا عقل قطعی خواهد بود یا عقل ظنی و یا نصوص پیامبر اکرم و قرآن مجید. با توجه به ندرت احکام قطعی عقل و نیز عدم وجود بسیاری جزئیات در نصوص قرآنی و نبوی، عمده میزان باقیمانده، عقل ظنی خواهد بود. اگر عقل ظنی آن‌چنان مقتدر و حداکثری تلقی می‌شود که می‌تواند سیره‌ی قولی و فعلی ائمه را یک به یک مورد ارزیابی قرار دهد و چونان قاضی و حاکم به رد بعضی و قبول بعضی حکم کند، آن‌گاه آن‌چه اصالتاً مورد تبعیت است عقل است و سیره‌ی ائمه، در این میان لغو خواهد بود. علاوه بر این اگر احتمال خطا در احکام صادره از ائمه وارد شود حجیت قول ائمه نقض شده، دستور پیامبر به تبعیت از ایشان مخدوش خواهد

گردید (در موردی که عقل خطا را تشخیص داده، دو جهت متعارض پدید خواهد آمد: از سویی تبعیت واجب است، به جهت دستور پیامبر و از سویی تخطی لازم است به جهت دستور عقل).

نکته‌ی دیگر این‌که تعبیر «کم خطاترین» که دکتر کدیور درباره‌ی ائمه به کار برده است ضمناً به معنی وجود خطا ولو اندک در ائمه راجع به استنباط احکام شرعی است حال آن‌که دکتر کدیور در ذیل شاهد سوم بیان نمود: «در طول تاریخ کم نبوده‌اند افراد مذهبی که هرگز به معصیت حضرت حق تن نداده، عمری را در طهارت نفس سر کرده‌اند.» شاید بتوان چنین اظهار کرد که اگر امکان رخ ندادن معصیت در طول عمر وجود دارد و انسان‌های زیادی، چنین بوده‌اند امکان عدم خطا در استنباط احکام شرعی نیز وجود دارد، چه این‌که عصمت عملی و جوارحی، دشوارتر از عصمت فکری و تئوریک است. زیرا در عمل و رفتار دواعی نفسانی، مدخلیتی تام می‌یابند و مجموعه‌ای پیچیده از گزینه‌ها را پیش روی کنش‌گر قرار می‌دهند، حال آن‌که در حوزه‌ی اندیشه و فکر، صرفاً گزاره‌های نظری، در پیش روی متفکر قرار دارد. از این گذشته، جناب آقای کدیور، در برابر سؤالات متعددی قرار دارند: ایشان چه سند تاریخی برای وجود خطا در استنباط‌های ائمه در دست دارند؟! آیا کسی که خطای امام را تشخیص داده، آن را تصحیح کند مقامی برتر از امام نمی‌یابد؟! آیا نیاز امام به مصحح، هدف و غرض از امامت را مخدوش نمی‌سازد؟! آیا شواهدی تاریخی بر تلمذ، پای دست استاد نشستن و سیر درسی ائمه وجود دارد؟! اگر هر امام، علم را اکتساب نموده است چرا در تاریخ، هیچ روایت معتنابه و قابل اعتمادی راجع به کلاس‌های درسی فشرده و فوق‌العاده‌ای که هر امام جهت تعلیم امام بعد تشکیل می‌داده است مشاهده نمی‌شود؟! خصوصاً در مورد ائمه‌ی آخر که مدت مدیدی از زندگی مبارک خویش را در زندان یا تحت حفظ حکومت به سر برده‌اند و اصولاً امکان تشکیل چنین کلاس‌هایی را نداشته‌اند چه می‌توان گفت؟!!

دکتر کدیور باید طریقه‌ای را که خود بدان طریق، دریافته‌اند که خطای ائمه در استنباط احکام شرعی از بقیه کمتر بوده است بیان نمایند. اگر طریق مزبور عبارت است از نص امام قبل، آن‌گاه باید گفت امکان خطا در همین نص و نصب نیز وجود دارد و برای اثبات درستی آن لازم است کم خطاترین بودن امام بعدی، از طریق دیگری اثبات شود و اگر طریق مزبور، بررسی تاریخی، رجالی و درایتی روایات است،

بسیار مشتاق جزئیات تحقیقات جناب دکتر کدیور که قطعاً بالغ بر هزارها صفحه می شود هستیم تا بر ما معلوم شود که در هر مسأله از مسائل بی شمار فقهی، چه ملاکی (عقل قطعی یا ...) جهت تشخیص کم خطا تر بودن استنباط ائمه ی اثنی عشر نسبت به ائمه ی اربعه اهل سنت، مثلاً مورد امعان نظر ایشان قرار گرفته است.

هنوز جمع بندی دکتر کدیور ادامه دارد که در شماره ی بعد به بررسی آن خواهیم پرداخت.

نقد امامت‌پژوهی [دکتر محسن] کدیور (بخش چهاردهم)

بهزاد حمیدیه، روزنامه‌ی رسالت شماره ۶۰۶۰، یکشنبه ۲۴ دی ۸۵

نقد مقاله‌ی «قرائت فراموش شده»: بازخوانی نظریه‌ی «علمای ابرار»، تلقی اولی اسلام

شیعی از اصل «امامت»، فصلنامه مدرس، سال اول، شماره سوم، اردیبهشت ۸۵

دکتر کدیور^۱ در جمع‌بندی خود از شواهد سه‌گانه بر غلبه‌ی رویکرد «فرا بشری» در قرون اولیه‌ی تشیع، چنین ادامه می‌دهند:

«ثالثاً اگرچه ائمه از مذهب‌ترین و پاکیزه‌ترین افراد بشر به لحاظ دوری از معاصی هستند، اما عصمت در میان آدمیان منحصر به شخص پیامبر است. لذا نمی‌توان ائمه را برخوردار از سرشتی متفاوت از دیگر آدمیان دانست که به شیوه‌ای ویژه و فرا بشر از معصیت برکنار شده باشند، بلکه ایشان به گونه‌ای بشری و متعارف از گناه دوری می‌جویند تا آن‌جا که از ابرار محسوب می‌شوند.»

تفاوتی را که به اعتقاد دکتر کدیور، متقدمین حامی نظریه‌ی «علمای ابرار» میان شخص پیامبر (صلی‌الله علیه و آله) و ائمه (علیهم‌السلام) قائل می‌شدند، چندان با گزارش علامه مامقانی در فایده‌ی ۲۱ تنقیح-المقال (که قبلاً بدان اشاره شد) هم‌خوان نیست: «چه این‌که بسیاری از آن‌چه امروزه در مورد نبی و ائمه معتقدیم، در گذشته معتقد بدان را به ارتفاع و غلو متهم می‌کردند.» این عبارت نشان می‌دهد کسانی که نسبت غلو و ارتفاع به معتقدان به صفات «فرا بشری» می‌دادند، نه تنها در مورد صفات ائمه، بلکه در مورد صفات پیامبر هم حساس بودند و تعدی از حدی خاص را اجازه نمی‌دادند. اگر فرض کنیم که عبارت فوق، بیان حال طیفی دیگر از متقدمین غیر از طیف قائلان به نظریه‌ی «علمای ابرار» است،

آنگاه دعوی جناب دکتر کدیور در سراسر نوشتار خویش مبنی بر حاکمیت و غلبه‌ی نظریه‌ی مزبور بر عصور اولیه‌ی شیعه، قابل خدشه به نظر خواهد آمد.

جناب آقای دکتر کدیور، در توصیف ائمه، عنصر «دوری از گناه به گونه‌ی بشری و متعارف» را مطرح کرده‌اند و آن را در برابر عنصر «برکناری از معصیت به شیوه‌ای ویژه و فرابشر» قرار داده‌اند. این هر دو عنصر کمابیش دارای ابهام مفهومی هستند. در زیر روایات قلیلی از میان انبوه روایاتی که اهل سنت و شیعه نقل کرده‌اند آورده می‌شود تا معلوم شود جایگاه اهل بیت علیهم‌السلام، در لسان نبوی و نیز در آیه‌ی تطهیر چگونه بوده است. روشن است که انکار این‌گونه روایات کثیره، از سوی دکتر محسن کدیور، نیاز به بحثی طولانی درباره‌ی رجال و سلسله‌ی اسناد همه این روایات دارد. ایشان باید نشان دهند سند این روایات مخدوش است و در میان متقدمین، چنین روایاتی رایج و مشهور نبوده، متأخرین آن‌ها را جعل و وضع یا رایج ساخته‌اند! در هر حال، در روایات زیر هم به معنای عصمت توجه فرمایید و هم به خطاپذیری علم ائمه علیهم‌السلام:

۱- تفسیر العیاشی (محمد بن مسعود العیاشی)، ج ۱، ص: ۲۴۹ «عن جابر الجعفی قال: سألت أبا جعفرٍ علیه‌السلام عن هذه الاية «أطيعوا الله و أطيعوا الرسول و أُولی الأمر منكم» قال: الأوصیاء. و فی روایة أبی بصیر عنه قال: نَزَلَتْ فی علی بن ابي طالب علیه‌السلام، ... و قال رسول الله صلی الله علیه و آله: أوصیکم بکتاب الله و أهل بیته انی سألتُ الله أن لا یفرق بینهما حتی یوردهما علی الحوض فأعطانی ذلك و قال: فلا تعلموهم فإنهم أعلم منکم، إنهم لن یخرجوکم من بابه هدی و لن یدخلوکم فی باب ضلال.» مضمون قسمت اخیر روایت که از رسول خدا نقل شده است چنین است: به اهل بیت من چیزی یاد ندهید که آن‌ها عالم‌تر از شما باشند، آن‌ها شما را هرگز از باب هدایت خارج نمی‌کنند و در باب گمراهی وارد نمی‌کنند. دقت در اطلاق عبارت «فلا تعلموهم فإنهم أعلم منکم» و کلمه‌ی نفی تأییدی «لن» می‌رساند که هرگز خطایی در تعلیمات اهل بیت علیهم‌السلام نیست.

۲- تفسیر فرات الکوفی (فرات بن ابراهیم الکوفی)، ص: ۳۴۰ «فرات قال: حدثنا اسماعیل بن احمد بن الولید الثقفی مُعَنَّأً عن ابن عباس رضی الله عنه قال: قال رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم: فوالله

«إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت و يطهركم تطهيراً» فأنا و أهل بيتي مطهرون من الآفات و الذنوب.»

۳- تفسیر مجمع البیان (شیخ طبرسی)، ج ۹، ص : ۲۳۰ «ابوبکر البیهقی بالاسناد عن عبایة بن ربیع، عن ابن عباس قال: قال رسول الله (ص): إن الله عزوجل جعل الخلق قسمین، فجعلنی فی خیرهم قسماً، ... ثم جعل القبائل بیوتاً، فجعلنی فی خیرها بیئاً و ذلك قوله عزوجل: «إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت و يطهركم تطهيراً» فأنا و أهل بيتي مطهرون من الذنوب.» طبق این دو روایت شریفه، اذهاب رجس از اهل بیت و تطهیرشان، به معنی دوری از ذنوب است. از سوی دیگر، در آیهی شریفهی تطهیر این دوری از ذنوب به اراده خداوند نسبت داده شده است بنابراین عصمت اهل بیت علیهم السلام به معنی وقایه‌ای الهی است؛ اراده‌ی خاص خداوند در مورد دوری اهل بیت از معصیت، ویژگی‌ای است که آن‌ها را از انسان‌های عادی دوری کننده‌ی از گناه ممتاز می‌گرداند چه این ویژگی را «فرا بشری» بخوانیم و چه «بشری» نام دهیم. آیا می‌توان پذیرفت به رغم شهرت و شیاع این معنی از آیهی شریفه-ی تطهیر در میان اصحاب پیامبر و ائمه، باز قرائت یا رویکردی در میان قدمای شیعه برقرار بوده باشد که قائل به خطا پذیری و عدم عصمت ائمه است تا چه رسد به غلبه‌ی این رویکرد در آن زمان؟!

به هر حال، روایات فراوانی قابل استتهاد و استناد هستند که هم خطای اهل بیت را قاطعانه مردود می‌دانند و هم به اثبات عصمت و وقایه‌ی الهی اشارت دارند. نفی سندی همه‌ی این روایات، کار بس سترگی است که دکتر کدیور به کلی از آن غفلت ورزیده‌اند. روشن است که نفی محتوایی نیز مستلزم استدلال ماتقدم خواهد بود (اثبات امری تاریخی صرفاً براساس پیش فرض‌های ذهنی).

بررسی انتقاد «جمع بندی» جناب دکتر کدیور را در همین جا به پایان می‌بریم. در شماره‌ی بعد به بخش دیگری از مقاله‌ی ایشان خواهیم پرداخت.

نقد امامت پژوهی [دکتر محسن] کدیور (بخش پانزدهم)

بهزاد حمیدیه، روزنامه‌ی رسالت شماره ۶۰۶۱، دوشنبه ۲۵ دی ۸۵

نقد مقاله‌ی «قرائت فراموش شده»؛ بازخوانی نظریه‌ی «علمای ابرار»، تلقی اولی اسلام

شیعی از اصل «امامت»، فصلنامه مدرسه، سال اول، شماره سوم، اردیبهشت ۸۵

آشنایی با علمای معتقد به نظریه علمای ابرار^۱

دکتر محسن کدیور در این بخش از نوشتار مفصل خود، مدعی است که می‌خواهد به معرفی چهره‌های شاخص نظریه‌ی «علمای ابرار» به ترتیب از «متأخر به متقدم» بپردازد، «عالمانی که در زمان حیاتشان در اوج اقتدار مذهبی در بین شیعیان زیسته‌اند.» طرفه آن‌که ایشان تنها دو نفر را ذکر می‌کند!

یک - ابن غضائری: دکتر محسن کدیور می‌نویسد: «احمد بن حسین بن عبیدالله بغدادی مشهور به ابن - غضائری از علمای قرن پنجم. نظراتش که مخالف تشیع امروزی است در «الرجال» یا «الضعفا» آمده است. این کتاب را به تمامه در حل الاشکال احمد بن طاووس و خلاصه الاقوال علامه حلی می‌توان یافت. ... به تعبیر محقق کلباسی رد سماء المقال، جلد اول، 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 خارق‌العاده، 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 به واسطه‌ی عدم وصول اکثر آثار ابن غضائری به زمان ما درباره‌ی حد مجاز اعتدال مذهبی درباره‌ی صفات ائمه از نظر ابن غضائری نمی‌توان به دقت سخن گفت، اما با اطمینان می‌توان او را یکی از منتقدین جدی انتساب شئون فرابشری به ائمه و از جمله غیرتمندان و

^۱ - نشریه مدرسه، شماره ۳، اردیبهشت ۱۳۸۵، صص ۱۰۲-۹۲

عالم‌ان قائل به رویکرد بشری به امامت در شیعه یا نظریه‌ی علمای ابرار دانست» و لذا بسیاری از افراد راوی را نه به دلیل تاریخی، بلکه به دلیل محتوای روایتشان ضعیف شمرده است.

در سراسر بخش تضعیفات کتاب خلاصه الاقوال علامه حلی که کتاب الضعفا ابن غضائری را در خود دارد، تا آن‌جا که تفحص کردم، چیزی از جزئیات نظریه‌ی ابن غضائری درباره‌ی ائمه علیهم‌السلام نیامده است. او بر راویان بسیاری نسبت غلو و ارتفاع وارد کرده است، اما تفصیل این نسبت را در جایی نمی‌یابیم؛ او توضیح نداده است که فلان راوی که به اعتقاد او، غالی است دقیقاً چه اعتقاداتی در مورد ائمه علیهم‌السلام داشته است. از این‌که برخی رجالیون مانند وحید بهبهانی، ابن غضائری را در کار قمیین ذکر کرده‌اند، نیز معلوم نمی‌شود نظرات ابن غضائری بر نظرات قمیین لزوماً منطبق بوده باشد (این نکته را جناب دکتر کدیور نیز تصریحاً آورده است^۱) بنابراین نمی‌توان ابن غضائری را از نافیان بالکلیه‌ی صفات فرابشری یعنی قائلان به نظریه‌ی علمای ابرار شمرد. به عبارت دیگر شواهد و نقل‌های تاریخی به آن میزان متوفر نیستند که بتوانیم چنین نتیجه‌ای بگیریم. او احیاناً برخی صفات را به تصور غالیانه بودنشان نفی می‌کرده و در عین حال صفات «فرابشری» دیگر را قبول داشته است. به راستی اگر به اذعان جناب آقای کدیور، «به واسطه‌ی عدم وصول اکثر آثار ابن غضائری به زمان ما درباره‌ی حد مجاز اعتدال مذهبی درباره‌ی صفات ائمه از نظر ابن غضائری نمی‌توان به دقت سخن گفت» چگونه می‌توان «با اطمینان او را یکی از منتقدان جدی انتساب شئون فرابشری به ائمه و از جمله غیرتمندان و عالم‌ان قائل به رویکرد بشری به امامت در شیعه یا نظریه‌ی علمای ابرار دانست»؟

مرحوم کلباسی در سماء المقال که جناب کدیور، غیور بودن غضائری را از او نقل نمود، در صفحه‌ی ۵۵ کتاب مزبور می‌نویسد:

«أن الظاهر من کمال الإستقراء فی إرجاء عبائره أنه کان یری نقل بعض غرائب الامور من الأئمة علیهم- السلام من الغلو علی حسب مذاق القمیین. فکان إذا رأى من أحدهم ذکر شی غیر موافق لإعتقاده فیهم

^۱ - مدرسه، شماره سوم، ص ۹۶

عنهم یجزم بأنه من الغلو فیعتقد بکذبه و افتراءه فیحکم بضعفه و غلوه و لذا تكثر حکمه بهما فی غیر محلهما». عبارت مزبور نشان می‌دهد ابوالهدی کلباسی، به دقت و در حد کمال استقراء، عبارت‌های غضائری را بررسی کرده است و نهایتاً چنین یافته که او [ابن غضائری] نقل برخی از امور غریبه را از ائمه علیهم‌السلام، نشان غلو شخص ناقل می‌گرفته است. کلمه‌ی «بعض غرائب الامور»، حاکی از آن است که تنها برخی از غرائب الامور و نه همه‌ی آنها، به اعتقاد غضائری غلو تلقی می‌شده است. اگر گفته شود که گزاره‌ی موجهه‌ی جزئیه، به لحاظ منطقی، متلازم با یک سالبه‌ی جزئیه نیست زیرا اثبات چیزی نفی ماعدا نمی‌کند، آن‌گاه پاسخ خواهیم داد ذوق سلیم حکم می‌کند که عبارت مرحوم کلباسی در بافت منطقی بیان نشده است بلکه عبارتی کاملاً عرفی است و در حکم عرف، قضیه‌ی موجهه‌ی جزئیات همواره یا عمدتاً در جایی به کار می‌رود که سالبه‌ی جزئیه را در پی دارد.

نکته‌ی دیگر، این‌که اصل این تقسیم‌بندی (تقسیم صفات ائمه به بشری و «فرا بشری») امری نیست که بتوان آن‌را به راحتی به خود ابن غضائری نسبت داد، بلکه چنان‌که پیشتر نیز تذکر داده‌ایم این قرائتی کدیوری از ابن غضائری است که البته مؤیدات کافی ندارد.

در شماره‌ی بعد، به بررسی اندیشه‌های دومین عالمی خواهیم پرداخت که جناب دکتر کدیور، او را از قائلین به نظریه‌ی «علمای ابرار» شمرده است.

نقد امامت پژوهی [دکتر محسن] کدیور (بخش شانزدهم)

بهزاد حمیدیه، روزنامه‌ی رسالت شماره ۶۰۶۲، سه‌شنبه ۱۶ دی ۸۵

نقد مقاله‌ی «قرائت فراموش شده»؛ بازخوانی نظریه‌ی «علمای ابرار»، تلقی اولی اسلام شیعی از اصل «امامت»، فصلنامه مدرس، سال اول، شماره سوم، اردیبهشت ۸۵

دومین عالمی که جناب دکتر محسن کدیور، او را از قائلین به نظریه‌ی «علمای ابرار» معرفی می‌کند، ابن جنید اسکافی است.

دو- ابن جنید اسکافی: ابوعلی محمد بن احمد کاتب مشهور به ابن جنید اسکافی (متوفی قبل از ۳۷۷) جناب دکتر محسن کدیور، ابن جنید را عالمی دگراندیش و مورد انتقاد شیخ صدوق، شیخ مفید و سید مرتضی معرفی می‌کند. «دگراندیشی» به گزارش آقای کدیور، در دو رأی مبنایی ابن جنید یکی در اصول فقه و دیگری در اصول اعتقادات است: باور به قیاس در فقه و دیدگاه خاص او درباره‌ی علم ائمه. دیدگاه خاص ابن جنید درباره‌ی ائمه علیهم‌السلام را جناب محسن کدیور، از دو موضوع استنباط می‌نماید. دو مورد مزبور عبارتند از:

۱- «ابن جنید در «المسائل المصریة»، اختلاف اخبار وارده از ائمه را به قائل شدن ائمه به رأی نسبت داده است». این مطلب را آقای دکتر محسن کدیور از مجموعه مصنفات شیخ مفید، ج ۷ (المسائل السرویة)، صص ۷۶-۷۴ نقل نموده‌اند.

۲- ابن جنید در یک مسأله‌ی فقهی چنین نظر می‌دهد که حاکم مجاز نیست به علم خود در حقوق و حدود عمل کند زیرا میان علم پیامبر به چیزی و علم جانشینان و حکامش تفاوت است، «خداوند 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. خداوند پیامبرش را از آنان که در دل، کافرند و به ظاهر اظهار اسلام می‌کنند مطلع ساخته اما احوال این منافقان را برای همه‌ی مؤمنان آشکار نساخته است تا از ازدواج با ایشان و

خوردن ذبیحه‌هایشان امتناع کنند. [پس علم پیامبر با علم ائمه و حکام به لحاظ منشأ و در نتیجه در آثار فقهی تفاوت دارد]». (به نقل از الانتصار سید مرتضی (صص ۲۴۳-۲۳۶))

آقای کدیور از دو موضع فوق‌الذکر، چند نتیجه می‌گیرد:

۱- ابن جنید، گفتار ائمه را «رأی» ایشان دانسته است و «رأی یا نظر یا اجتهاد و استنباط، امری کسبی است و در شیوه‌ی متعارف کسب علم بشری، احتمال وقوع خطا منتفی نیست ... براساس نسبت شیخ مفید، ابن جنید اختلاف روایات ائمه را ناشی از قول ایشان به رأی دانسته. به دیگر سخن (براساس این انتساب) ابن جنید به عصمت و علم لدنی ائمه باور ندارد و ایشان را علمای ابرار می‌دانسته است.

۲- ابن جنید میان علم پیامبر و علم دیگر مؤمنان از جمله ائمه فرق می‌گذارد، زیرا پیامبر از برخی بواطن و غیوب به اذن‌الله آگاه است. یعنی ابن جنید «علم لدنی ائمه را باور ندارد.»

۳- ابن جنید، رویکرد بشری به امامت داشته و به شئون فرابشری ائمه باور نداشته است، «یعنی براساس مبنای کلامی ابن جنید، «گفتار ائمه، آرای ایشان است». اوصافی از قبیل علم لدنی و بالخاص، عصمت لازمه‌ی امامت شیعی در قرن چهارم نبوده است.»

۴- «رویکرد بشری به امامت بر مبنای کلام «گفتار ائمه، رأی 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 متهم 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.»

نقد:

شهرت قول ابن جنید به قیاس، امری مفروغ عنه است و بحثی در آن نیست. اما در مورد تصویری که ابن جنید از ائمه در ذهن دارد جناب دکتر کدیور تنها دو موضع را مورد استناد قرار داده‌اند زیرا ظاهراً تا آنجا که اینجانب تفحص کردم، موضع دیگری که بتوان از آن نظر ابن جنید درباره‌ی مسأله‌ی مورد

بررسی را به دست آورد وجود ندارد. اما در مورد همین دو موضع مورد استناد جناب دکتر کدیور نیز تردیدات جدی وجود دارد.

درباره‌ی موضع اول که جناب دکتر کدیور آن را از کتاب المسائل السروية شیخ مفید نقل نمودند، در معجم رجال الحديث مرحوم آیت‌الله العظمی خوئی (ج ۱۵، ص ۳۳۷) آمده است: «اقول: ان نسبة هذا الكتاب الى الشيخ المفيد (قدس سره)، لم تثبت و لم يذكر النجاشي و الشيخ له كتاباً يسمى بالمسائل السروية. نعم ذكر النجاشي له كتاباً و هو النقض على ابن الجنيد في اجتهاد الرأي، و لكن لم يعلم أن المراد به ماذا، فلعل المراد، النقض على قول ابن الجنيد بالإجتهاد بالرأى، أى بجواز العمل بالظن و مما يؤكد عدم صحة هذه النسبة انها لو صحت لذكرها النجاشي و الشيخ، فإن ما نسب إليه أعظم من قوله بالقياس، فكيف لم يطلع على ذلك النجاشي و الشيخ و هما تلميذان للمفيد (قدس سره).

یعنی نسبت این کتاب به شیخ مفید ثابت نشده است و نجاشی و شیخ طوسی کتابی به نام المسائل السروية برای شیخ مفید ذکر نکرده‌اند. بلی نجاشی کتابی برای شیخ مفید ذکر کرده است با عنوان نقض نظر ابن جنید در مورد اجتهاد رأی. ولی معلوم نیست که مقصود از این عنوان چیست. شاید مقصود، نقض قول ابن جنید به اجتهاد با رأی یعنی جواز عمل کردن به ظن و گمان باشد و از اموری که عدم صحت این نسبت [یعنی نسبت این نظریه به ابن جنید که ائمه از طریق رأی و اجتهاد، فتوا می‌داده‌اند] را تقویت می‌کند آن است که اگر چنین نسبتی صحیح بود، نجاشی و شیخ طوسی آن را در احوالات ابن جنید ذکر می‌کردند، چرا که این نسبت مطلبی مهم‌تر و عظیم‌تر از مسأله‌ی قائل شدن ابن جنید به قیاس است و چگونه ممکن است که نجاشی و شیخ با آنکه شاگرد شیخ مفید بوده‌اند بر این امر مطلع نشده باشند؟!

در شماره‌ی بعد به نقد موضع دوم خواهیم پرداخت.

نقد امامت پژوهی [دکتر محسن] کدیور (بخش هفدهم)

بهزاد حمیدیه، روزنامه‌ی رسالت شماره ۶۰۶۳، چهارشنبه ۲۷ دی ۸۵

نقد مقاله‌ی «قرائت فراموش شده»؛ بازخوانی نظریه‌ی «علمای ابرار»، تلقی اولی اسلام

شیعی از اصل «امامت»، فصلنامه مدرسه، سال اول، شماره سوم، اردیبهشت ۸۵

جناب دکتر محسن کدیور، ابن جنید اسکافی را جزء قائلین به نظریه‌ی «علمای ابرار» معرفی کرده‌اند.^۱ ایشان دو موضع را جهت استنباط این نتیجه، ملحوظ داشته‌اند. در شماره‌ی قبل، به بررسی انتقادی موضع اول پرداختیم و هم اینک موضع دوم.

درباره‌ی موضع دوم که جناب دکتر کدیور بدان استناد جسته‌اند تا نظر خاص ابن جنید درباره‌ی ائمه را استنباط نمایند، جهت تدقیق بیشتر، عین عبارات مندرج در الانتصار سید مرتضی (ص ۴۹۳) را به رغم طولانی بودن در اینجا می‌آوریم:

«و وجدت لإبن الجنید كلاماً في هذه المسألة غير محصل لأنه لم يكن في هذا ولا إليه و رأيته يفرق بين علم النبي (صلى الله عليه وآله) بالشئ و بين لعن خلفائه و حكامه و هذا غلط منه، لأن علم العالمين بالمعلومات لا يختلف، فعلم كل واحد بمعلوم بعينه كعلم كل عالم به، و كما أن الامام أو النبي إذا شاهداً رجلاً يزني أو يسرق فهما عالمان بذلك علماً صحيحاً، فكذلك من علم مثل ما علماه من خلفائهما و تساوى في ذلك موجود. و وجدته يستدل على بطلان الحكم بالعلم بأن يقول: وجدت الله تعالى قد أوجب للمؤمنين فيما بينهم حقوقاً أبطلها فيما بينهم و بين الكفار و المرتدين كالمواريث و المناكحة و أكل الذبائح و وجدنا الله تعالى قد اطلع رسوله (صلى الله عليه وآله) على من كان يبطن الكفر و يظهر الإسلام، فكان يعلمه و لم يبين (عليه السلام) اوالهم لجميع المؤمنين فيمتنعوا من مناكحتهم و أكل ذبائحهم.

و هذا غير معتمد، لانا اولاً: لانسلم له إن الله تعالى قد اطلع النبي (عليه و آله السلام) على مغيب المناقبين و كل من كان يظهر الإيمان و يبطن الكفر من امته. فإن استدل على ذلك بقوله تعالى (ولو نشاء لاريناكهم فلعرفتهم بسماهم و لتعرفنهم فى لحن القول) فهذا لا يدل على وقوع التعريف و إنما يدل على القدرة عليه، و معنى قوله: (ولتعرفنهم فى لحن القول) اى: ليستقر ظنك أو وهمك من غير ظن و لا يقين. ثم لو سلمنا على غاية مقترحة انه (عليه و آله السلام) قد اطلع على البواطن لم يلزم ما ذكره، لأنه غير ممتنع أن يكون تحريم المناكحة و الموارثة و أكل الذبائح انه يختص بمن أظهر كفره و رده دون من ابطنها و أن تكون المصلحة التى يتعلق بها الترحيم و التحليل اقتضت ما ذكرناه. فلا يجب على النبي (عليه و آله السلام) أن يبين احوال من أبطن الرده و الكفر لأجل هذه الاحكام التى ذكرناها لأنها لا تتلق بالمبطن و انما تتلق بالمظهر، و ليس كذلك الزنا و شرب الخمر و السرقة، لأن الحد فى هذه الأمور يتعلق بالمبطن و المظهر على سواء و إنما يتسحق بالفعلية التى يشترك فيها المعلن و المسر».

از عبارات فوق به روشنى مشخص مى شود كه ابن جنيد، نفى مشابهت ميان پیامبر و خلفا و حكام آن حضرت نموده است نه ميان پیامبر و ائمه. شريف مرتضى نيز كه به رد نكته فقهى ابن جنيد پرداخته، همين معنا را برداشت نموده است، به دو قرينهى قاطع حاليه و مقالیه:

۱- قرينهى مقالیه: عبارت شريف مرتضى آن جا كه مى نويسد: «كما أن الامام او النبي اذا شاهدا رجلاً يزنى او يسرق فهما عالمان بذلك علماً صحيحاً، فكذلك من علم مثل ماه علماء من خلفائهما و التساوى فى ذلك موجود.» معلوم است كه شريف مرتضى سخن ابن جنيد را چنین فهميده است كه او نه ميان علم نبى با علم امام، بلكه ميان علم اين دو با علم خلفايشان فرق نهاده است.

۲- قرينهى حاليه: سيد مرتضى از اعظام علمای شيعه اثنى عشرى كه حتى جناب دكتر كديور هم ترديدى در قائل بودن او به صفات عاليه و «فرا بشرى» ائمه ندارد، در مسألهى مورد بحث، هيچ اعتراض اعتقادى بر ابن جنيد مطرح نكرده است و تنها به بحثى فقهى مى پردازد. به بيان واضح تر، سيد مرتضى تنها ايرادى كه در نظريهى ابن جنيد يافته است، يك نكتهى فقهى است (اين كه علم قاضى و حاكم معتبر است و اين اعتبار علم، اختصاصى به نبى ندارد) و نه نكتهى اعتقادى. مسلم است كه اگر

سید مرتضی همان چیزی را از سخن ابن جنید می‌فهمید که جناب دکتر کدیور برداشت کرده‌اند، به راحتی و بدون تعرض جدی، از کنار مسأله عبور نمی‌کرد.

براساس آنچه گذشت هیچ اعتباری برای نتایج ۱، ۲ و ۳ جناب آقای محسن کدیور^۱ باقی نمی‌ماند. مضافاً این‌که چگونه می‌توان از نفی دو صفت عصمت و علم لدنی، نفی همه‌ی شوون «فراشیری» نظیر نصب‌الهی، خوارق عادات و کرامات و... را استخراج کرد و نظریه‌ی رایج در قرن چهارم را نظریه‌ی «علمای ابرار» (نافی تمام صفات «فراشیری» ائمه) شمرد؟!

نتیجه‌ی ۴ آقای دکتر کدیور نیز به دلایل فوق باطل است. در شماره‌ی بعد به تفصیل به این امر خواهیم پرداخت.

۱ - نتایج شماره‌های ۱ تا ۳ آقای دکتر کدیور که در دو شماره‌ی قبل گذشت، بدین قرارند: ۱- ابن جنید، گفتار ائمه را «رأی» ایشان دانسته است و «رأی یا نظر یا اجتهاد و استنباط، امری کسبی است و در شیوه‌ی متعارف کسب علم بشری، احتمال وقوع خطا منتفی نیست.» ۲- ابن جنید میان علم پیامبر و علم دیگر مؤمنان از جمله ائمه فرق می‌گذارد، زیرا پیامبر از برخی بواطن و غیوب به اذن‌الله آگاه است. یعنی ابن جنید «علم لدنی ائمه را باور ندارد.» ۳- ابن جنید رویکرد بشری به امامت داشته و به شوون فراشیری ائمه باور نداشته است، «یعنی براساس مبنای کلامی ابن جنید گفتار ائمه، آرای ایشان است.» اوصافی از قبیل علم لدنی و بالاختصاص، عصمت، لازمه‌ی امامت شیعی در قرن چهارم نبوده است.

نقد امامت پژوهی [دکتر محسن] کدیور (بخش هجدهم)

بهزاد حمیدیه، روزنامه‌ی رسالت شماره ۶۰۶۴، پنج‌شنبه ۲۸ دی ۸۵

نقد مقاله‌ی «قرائت فراموش شده»: بازخوانی نظریه‌ی «علمای ابرار»، تلقی اولی اسلام

شیعی از اصل «امامت»، فصلنامه مدرسه، سال اول، شماره سوم، اردیبهشت ۸۵

«رویکرد بشری به امامت بر مبنای کلام «گفتار ائمه، رأی ایشان است» و لوازم اعتقادی آن یعنی عدم باور به عصمت و علم لدنی به عنوان لوازم امامت شیعی در قرن چهارم، چنان متعارف بوده است که معتقد به آن نه تنها تقبیح و متهم به ارتداد مذهبی نمی‌شده، بلکه به عنوان یکی از بزرگ‌ترین علمای تشیع دوران خود دارای شأن و منزلت دینی، فرهنگی و اجتماعی نیز بوده است، گرچه چند دهه بعد مورد انتقاد علمی دیگر عالمان شیعه واقع شده است.»

این عبارات، نتیجه‌ی چهارمی است که دکتر محسن کدیور از بررسی آرای ابن‌جنید اسکافی تحصیل نموده‌اند.^۱ آقای دکتر کدیور برای نشان دادن عظمت علمی و شخصیتی ابن‌جنید در زمان خودش که می‌خواهد از آن به این نتیجه برسد که در آن دوران، ضرورتاً صفات فرابشری به ائمه نسبت نمی‌داده‌اند، بلکه نظریه‌ی علمای ابرار رایج بوده است، شواهدی می‌آورد.

ایشان نقل می‌کند که مثلاً علامه بحرالعلوم سید محمد مهدی طباطبایی (متوفای ۱۲۱۲) در الفوائد الرجالیه (ج ۳، ص ۲۰۵) در مورد ابن‌جنید می‌گوید: «من اعیان الطائفة و اعظم الفرقة و افاضل قدماء الإمامية و أكثرهم علماً و فقهاً و أدباً و أكثرهم تصنیفاً و أحسنهم تحریراً و أدقهم نظراً» و سپس برای جمع میان این‌که او را به جلالت می‌شناخته‌اند، در حالی که قول به قیاس و این‌که «اقوال ائمه، رأی آن‌هاست» مخالفت با ضروری مذهب است، مطالب زیر را بیان می‌دارد: این احتمال هست که «مسأله در آن زمان، به حد ضرورت بالغ نشده بود. مسائل به لحاظ وضوح و خفا به اختلاف ازمنه و اوقات مختلف‌اند. چه بسیار اموری که نزد قدما بسیار آشکار و واضح بوده حال آن‌که در زمان ما خفا و ابهام

آن را پوشانیده است و از طرف مقابل، چه بسیار اموری مخفی در آن زمان که در دوران ما لباس وضوح و شفافیت پوشیده است. این ناشی از اجتماع ادله‌ی منتشر شده در قرون اولیه و یا تجدد اجماع بر این امور در قرون متأخر است. چه بسا امر قیاس از همین قبیل باشد. ... اما نسبت دادن قول به رأی ائمه نیز ممتنع نیست که در قرون متقدم همین‌گونه باشد» (الفوائد الرجالية، ج ۳، صص ۲۱۸ تا ۲۲۰).

جناب کدیور از این سخن چنین برداشت می‌کند: «سید بحرالعلوم، این تحول [یعنی تحول معرفت مذهبی در مورد مسأله‌ی امامت] را ناشی از مخفی بودن مسأله در قرون اولیه و وضوح آن در قرون متأخر، بروز شبهه در آن زمان و بلوغ به حد ضرورت پس از آن دانسته است. این تبیین، مبتنی بر پیش‌فرض مبنای فرا بشری در صفات ائمه است و چه بسا معتقد به مبنای رقیب، توجیه دیگری از این استحاله ارائه می‌کند.» اولاً با تشکیکی که از آیت‌الله العظمی خوئی در مورد انتساب قول به اجتهاد ائمه به ابن جنید گذشت و فقدان دلالت آنچه سید مرتضی از ابن جنید در تفرقه میان علم پیامبر و خلفایش نقل کرده بود بر مراد و مطلوب آقای کدیور، چندان نیازی به توجیه سید بحرالعلوم نیست. ایشان بنا بر فرض صحت انتساب مورد بحث، به توجیهات فوق پرداخته‌اند. لازم به ذکر است که توجیهات فوق بر اساس یک پیش‌فرض صرف (مبنای فرا بشری در صفات ائمه) مبتنی نیست تا کسی بتواند به سهولت، پیش‌فرض را چیزی دیگر بگیرد (مبنای بشری در صفات ائمه) تا نتیجه‌ی معکوس شود. مبنای «فرا بشری» ادله‌ی مستحکم کلامی دارد که در مطولات و مختصرات کلامی شیعه، بدان‌ها پرداخته شده است. اگر جناب دکتر کدیور به جای پرداختن به کاوش تاریخی که تاکنون در نوشتار حاضر به عدم دقت آن رسیده‌ایم، به بحث کلامی و فلسفی می‌پرداختند و به طور ریشه‌ای، اثبات می‌نمودند که ائمه فاقد صفات فرا بشری هستند آن‌گاه نظریه‌ی ایشان شایسته‌ی اقبال و توجه و امعان نظر می‌گردید.

آقای کدیور چنین ادامه می‌دهد: «در کلام بحرالعلوم، توجیه دیگری نیز مذکور است: اجتماع ادله‌ی منتشره در صدر اول یا تجدد اجماع در قرون متأخر. اگر اجتماع ادله‌ی رایج در قرون نخستین را از عوامل رویکرد بشری به مسأله‌ی امامت بشماریم مهمترین این ادله‌ی منتشره، حضور خود ائمه و امکان رابطه‌ی مستقیم شیعیان با پیشوایان بزرگ خود است. به میزان دشواری این ارتباط در عصر ائمه‌ی متأخر و به‌ویژه در عصر غیبت، این رویکرد فرا بشری رواج بیشتری یافته است.»

قدم علمی جناب دکتر کدیور در این موضع، بسیار لغزیده است و وی را در فهم عبارت سید بحرالعلوم ناتوان ساخته است. عبارت سید مشتمل بر لف و نشر است. او شق اولی برای اختلاف مسائل به وضوح و خفا در ازمه و اوقات مختلف را چنین مطرح کرده است: «چه بسیار، اموری که نزد قدما بسیار آشکار و واضح بوده حال آنکه در زمان ما خفا و ابهام آن پوشانیده است.» شق دوم را نیز چنین مطرح ساخته است: «و از طرف مقابل، چه بسیار اموری مخفی در آن زمان که در دوران ما لباس وضوح و شفافیت پوشیده است.» او مسأله‌ی قیاس و قول ابن‌جنید به اجتهاد ائمه را از نوع و شق دوم می‌شمارد و شق اول را محض تکمیل شقوق بیان کرده است. سید بحرالعلوم پس از بیان این دو شق، بر الگوی لف و نشر مرتب، دو دلیل را ذکر می‌کند؛ اولی برای شق اول و دومی برای شق دوم: «این ناشی از اجتماع ادله‌ی منتشر شده در قرون اولیه و یا تجدد اجماع بر این امور در قرون متأخر است.» به عبارت دیگر، اجتماع ادله در قرون اولیه باعث آن می‌شود که امری در آن زمان ظاهر و شفاف بوده باشد اما بعدها به دلیل پراکندگی ادله، مسأله لباس خفا پوشیده است. تجدد اجماع در قرون متأخر نیز موجب می‌شود یک مسأله در زمان متأخر، شفاف و روشن شود حال آنکه پیش‌تر به دلیل عدم اجماع، نوعی خفا و پوشیدگی داشته است. این مطلب که به روشنی از عبارت سید بحرالعلوم فهمیده می‌شود بر جناب دکتر کدیور مخفی مانده است و تفسیر بما لایرضی صاحبه از سخن سید بحرالعلوم ارائه داده است. وی «اجتماع ادله‌ی رایج در قرون نخستین» را از عوامل رویکرد بشری به مسأله‌ی امامت شماره‌ده است و مهمترین آن ادله‌ی منتشره را حضور خود ائمه دانسته است و بدین ترتیب با نادیده گرفتن نامنصفانه انبوه عظیمی از روایات داله بر صفات «فراشیری»، به ائمه چنین نسبت داده است که آنان خود را صرفاً علمای ابرار و فاقد صفات «فراشیری» می‌دانستند و این چنین معرفی می‌کردند و در عصر ائمه‌ی متأخر و به‌ویژه در عصر غیبت، به دلیل عدم دسترسی شیعیان به ائمه، رویکرد فراشیری رواج بیشتری یافته است. این در حالی است که «اجتماع ادله‌ی رایج در قرون نخستین» را سید بحرالعلوم، دلیل بر رواج رویکرد بشری در عصور متقدم نگرفته است بلکه آن را صرف تکمیل شقوق آورده و به جای آنکه از رواج رویکرد بشری در عصور متقدم سخن به میان آورد، از خفای رویکرد «فراشیری» در عصور متقدم یاد کرده است. خفای رویکرد «فراشیری» در عصور متقدم، آن‌گاه که

ناشی از وجود شبهه و فقدان اجتماع ادله باشد برخلاف نظر دکتر کدیور، هیچ دلیلی بر صحت و اصالت رویکرد بشری نیست.

به علاوه می‌توان بر دکتر کدیور چنین اعتراض نمود که «اجتماع ادله‌ی منتشره» را نمی‌توان بر زمان ائمه منطبق ساخت زیرا در زمان تمام ائمه به زیادت و نقصان جو خفقان علیه شیعه وجود داشته است که الزام شیعیان به امر تقیه، نشان‌گر آن است. تقیه و لزوم کتمان اسرار آل محمد صلی الله علیه و آله، باعث شده بود ائمه نتوانند فضایل خود را به روشنی و صراحت و برای همگان بیان کنند. علاوه کنید بر این، خوف ائمه از به غلو افتادن ضعفای اصحاب و قائل شدن آنان به الوهیت ائمه. سخن ابن ابی الحدید معتزلی در مقدمه‌ی شرح نهج‌البلاغه، مبنی بر این‌که دوستان و دشمنان هر یک به دلایلی، فضایل امیرالمومنین علیه‌السلام را می‌پوشانیدند، مؤید همین امر است که زمان ائمه هرگز جو مساعدی جهت نشر واقعیات ایجاد نشد.

در شماره‌ی بعد، به ادامه‌ی بررسی نظریات دکتر کدیور درباره قدمای شیعه خواهیم پرداخت.

نقد امامت پژوهی [دکتر محسن] کدیور (بخش نوزدهم)

بهزاد حمیدیه، روزنامه‌ی رسالت شماره ۶۰۶۵، شنبه ۳۰ دی ۸۵

نقد مقاله‌ی «قرائت فراموش شده»؛ بازخوانی نظریه‌ی «علمای ابرار»، تلقی اولی اسلام

شیعی از اصل «امامت»، فصلنامه مدرسه، سال اول، شماره سوم، اردیبهشت ۸۵

جناب آقای محسن کدیور، در سراسر نوشتار مفصل خویش راجع به قدمای شیعه^۱ و جهت اثبات آن که نظریه‌ی غالب و حاکم در عصور اولیه‌ی شیعه، نظریه‌ی «علمای ابرار» بوده است، نظریه‌ای که برای ائمه هیچ «صفت فرابشری» از عصمت، علم غیب، نصب الهی و کرامات و نظائر آن قائل نیست، به بزرگ‌نمایی مکتب قمین پرداخته‌اند. لذا در این شماره، مستقلاً در رابطه با جایگاه مکتب قم در عصور اولیه‌ی تشیع خواهیم پرداخت.

بحثنی در قمین:

دکتر کدیور با بزرگ‌نمایی جایگاه مکتب قم می‌نویسد: «مشایخ قم با شاخصیت احمدبن محمد بن عیسی اشعری را در قرون سوم و چهارم می‌توان به عنوان اندیشه‌ی 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 و به اموری از قبیل علم غیب و معجزه‌ی ائمه باور نداشته‌اند. در اعتقاد آن‌ها به عصمت ائمه نیز دلیلی در دست نیست.»

روشن است که دکتر کدیور بدون هیچ دلیل تاریخی، مکتب قم را با بزرگ‌نمایی خاصی «اندیشه‌ی غالب شیعی» قلمداد می‌کنند حال آن‌که دو مکتب بغداد و کوفه اگر نگوییم فعال‌تر، دست کم در سطحی مساوی با قم به فعالیت مشغول بودند. جناب دکتر کدیور در جایی دیگر از همین نوشتار خویش

۱ - نشریه‌ی مدرسه، شماره‌ی ۳، اردیبهشت ۱۳۸۵، صص ۱۰۲-۹۲

درباره‌ی نوبختیان می‌نویسد: «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 نظریه‌ی علمای ابرار». پس چگونه می‌توان با وجود این مراکز و گروه‌های فعال در برابر مکتب قم، آن‌ها را نادیده گرفت و مکتب قم را اندیشه‌ی غالب زمان معرفی نمود؟!

از این گذشته خود مکتب قم نیز یک دست و متجانس نبوده است تا بتوان آن را سراسر «منکر اوصاف فوق بشری ائمه» و قائل به «نظریه‌ی علمای ابرار» شمرد. برای تأیید این نکته به سراغ کتب رجالی می‌رویم. مرحوم آیت‌الله العظمی خوئی (ره) در معجم رجال الحدیث (ج ۳، ص ۵۳) در مورد احمد بن محمد بن خالد البرقی (احمد بن ابی عبدالله البرقی) گزارش می‌کند: «کان احمد ابن عیسی أبعده عن قم، ثم أعاده إليها و اعتذر إليه، ... لما توفي مشي احمد بن محمد بن عیسی فی جنازته حافياً حاسراً لیبری نفسه مما قذفه به ثم انه قد روى الكلینی فی الکافی (الجزء ۱، کتاب الحجة ۴، باب ما جاء فی الاثنی عشر والنص علیهم ۱۲۶، الحدیث ۲) رواية عن محمد بن یحیی، عن محمد بن الحسن الصفار، عن احمد بن ابی عبدالله، عن ابی هاشم [داود بن قاسم الجعفری]، عن ابی جعفر الثانی علیه السلام، تتضمن شهادة الخضر علیه السلام عند أميرالمؤمنین علیه السلام، بالأئمة الإثنی عشر، مع تسمية كل واحد منهم، حتی انتهى الی الحجة المنتظر سلام الله علیه، فقال: «واشهد علی رجل من ولد الحسن علیه السلام لا یکنی ولا یسمی حتی یظهر امره، فیملأها عدلاً كما ملئت جوراً.» ثم قال الكلینی: «قال محمد بن یحیی، فقلت لمحمد بن الحسن: یا أباجعفر، وددت أن هذا الخبر جاء من غیر جهة احمد بن ابی عبدالله، قال: فقال: لقد حدثنی قبل الحيرة بعشر سنین.» أقول: ... بیان ذلك به توضیح منا: ان محمد بن یحیی، احتمال أن رواية احمد بن ابی عبدالله كان بعد وقوع الناس فی حيرة من امر الإمامة، حیث كان جماعة یقولون: بأن الحسن العسکری علیه السلام، لم یکن له ولد و كانت الشیعة یعتقدون بوجود الحجة سلام الله علیه و أنه الإمام بعد أبیه، فود محمد بن یحیی أن یكون راوی هذه الروایة شخصاً آخر، أى رجلاً كان من السابقین علی زمان الحيرة، لیكون أخباره أخباراً عن المغیب قبل وقوعه، فأجابه محمد بن الحسن، بأن أخبار احمد بن ابی عبدالله كان قبل الحيرة بعشر سنین، یعنی أنه كان قبل ولادة الحجة بخمس سنین.»

بنابر عبارات فوق‌الذکر، احمد بن محمد بن عیسی اشعری که رئیس قمیین بوده و جد وی، بنابر گزارشاتی اولین کسی بوده که در قم ساکن شده است، احمد بن محمد بن خالد البرقی را به جهت اتهاماتی که به وی درباره‌ی غلو وارده شده بود، از قم اخراج نموده است اما بعداً به اشتباه خویش پی برده او را بازگردانده است و حتی در مراسم دفن وی پابره‌نه شرکت نموده تا بلکه افتراءاتش به وی را جبران نموده باشد. اما در ادامه می‌بینیم که تفکرات احمد بن محمد بن خالد، مملو از صفات «فرا بشری» ائمه بوده است مثلاً روایتی از او توسط صفار نقل شده است مبنی بر یک پیش‌گویی درباره‌ی امام مهدی عجل‌الله تعالی فرجه الشریف (که پنج سال پیش از ولادت آن جناب، توسط احمد بن محمد بن خالد نقل شده است) و یک دیدار میان امیرالمؤمنین علیه‌السلام و حضرت خضر که البته هر دو این امور، از صفات «فرا بشری» ائمه علیهم‌السلام خبر می‌دهد. بلکه حتی پر کردن زمین از عدل و داد پس از آن‌که آکنده از ظلم و جور شده باشد، خود از صفات «فرا بشری» و خارق عادت است، چه این‌که عادتاً نمی‌توان انتظار داشت یک انسان در طول عمر عادی‌اش بتواند این قدر تحول در سراسر زمین ایجاد کند. به علاوه، بقای عمر آن حضرت از سال ۲۵۵ هجری قمری تا زمان ما که هنوز ظهور نفرموده‌اند تا زمین را پر از عدل نمایند و تا مدتی پس از این‌که مقدارش را تنها خدا می‌داند، قطعاً از صفات «فرا بشری» باید شمرده شود. بنابراین چهار صفت «فرا بشری» در یک روایت توسط احمد بن محمد بن خالد نقل شده است و چنین شخصیتی، از سوی احمد بن محمد بن عیسی الاشعری تکریم و تعظیم شده است. مآلاً چنین نتیجه می‌گیریم که رئیس قمیین، قائل به صفات «فرا بشری» بوده است. بنابراین مکتب قمی‌ها هرگز آن‌گونه که جناب دکتر کدیور ترسیم فرموده‌اند، نافی صفات «فرا بشری» ائمه نبوده است و قمیین، تنها به دلیل سخت‌گیری و شدت احتیاط در روایت تلاش می‌کرده‌اند از هرگونه سخنی که بوی غلو مذموم بدهد بپرهیزند و لذا بسیاری از راویان ثقه و ممدوح را به صرف تکلم درباره‌ی صفات عالی‌هی ائمه، غالی و اهل الارتفاع دانسته‌اند، نه آن‌که خود به چنین صفاتی به هیچ‌وجه قائل نبوده‌اند.

یک نمونه‌ی دیگر را می‌توان از علامه حلی در خلاصه‌الاقوال ذکر نمود. ایشان در مورد امیه بن علی القیسی الشامی می‌گوید: «ضعفه اصحابنا و قالوا: روی عن ابی جعفر الثانی (علیه‌السلام) قال ابن

الغضائری: انه یکنی أبا محمد، فی عداد القمیین، ضعیف الروایة، فی مذهبه ارتفاع.^۱ این عبارت نیز تأیید می‌کند که مکتب قمیون را نمی‌توان یک مکتب یک دست در نظر گرفت که همه‌ی افراد آن، قائل به نظریه‌ی علمای ابرار بوده باشند، بلکه بنا بر نص خود ابن غضائری افرادی نظیر امیه بن علی القیسی الشامی در عداد قمیین بوده‌اند اما به «صفات فرابشری» در ائمه قائل بوده‌اند.

در مورد مکتب قم دو نکته‌ی دیگر نیز گفتنی است:

۱- گاه نسبت غلو دادن قمی‌ها به کسی، با احادیث صریح ائمه مخالف بوده است. مثلاً محقق مامقانی در تنقیح المقال، جلد دوم، القسم الأخير، ص ۸۴، درباره‌ی ابوجعفر القمی، محمد بن اورمه که قمی‌ها نسبت غلو بدو داده بودند می‌گوید: «واحدیته فی کتبه صریحه فی عدم غلوه و صحة اعتقاده علی أنه قد ذکر من روية مکاتبه من مولانا ابی الحسن الخامس علیه السلام فی برائة ساحته مما قذفوه به.»

۲- گاه خودشان از نسبت غلوی که به کسی داده بودند، پس از رؤیت عبادت‌های وی دست می‌کشیدند مثلاً نجاشی در مورد محمد بن اورمه دارد که کتابی وجود داشته که بدو منسوب است. در ترجمه‌ی تفسیرالباطن و کتابی است مختلط. اما در مجمع الرجال، ج ۵ ص ۱۶۰ می‌خوانیم: «انه کان فی بیان ارتباط الائمة علیهم السلام بالله تعالی و كانوا لا یفهمونه فنبسوه الی مانسبوه. نعم، انه نقل عن القمیین رمیه بالعلو ولكن صرح بعده بتوقفهم فیہ لما رأوا منه من الإشتغال بالصلاة من أول اللیل الی آخره.» مشاهده می‌شود که قمیین به جهت تعصب و غیرت دینی، هرگونه اعتقاد باطنی، عرفانی و فوق عادت در مورد ائمه را نشانه‌ای از تعلق فرد به گروه‌های اباحی، متصوفه و هرگونه دستجات انحرافی می‌گرفتند و از فرد روی گردان می‌شدند، اما به محض مشاهده‌ی روحیه‌ی تعبد در وی، دیگر به او نسبت غلو نمی‌دادند. محمد بن اورمه را که یک زمان غالی شمرده می‌شد به صرف دیدن تهجد و اقبالش به عبادت بسیار، بدون آن‌که بازگشتش از عقاید پیشین را سراغ گرفته باشند، از آن اتهام مبرا شمردند.

در شماره‌ی بعد به جمع‌بندی نهایی راجع به نظریه‌ی آقای دکتر کدیور خواهیم پرداخت.

نقد امامت پژوهی [دکتر محسن] کدیور (بخش بیستم)

بهزاد حمیدیه، روزنامه‌ی رسالت شماره ۶۰۶۶، یکشنبه ۱ بهمن ۸۵

نقد مقاله‌ی «قرائت فراموش شده»؛ بازخوانی نظریه‌ی «علمای ابرار»، تلقی اولی اسلام

شیعی از اصل «امامت»، فصلنامه مدرسه، سال اول، شماره سوم، اردیبهشت ۸۵

جمع‌بندی نهایی

در این شماره، جمع‌بندی از کلیت آنچه در نقد مقاله‌ی آقای دکتر محسن کدیور تحت عنوان «بازخوانی نظریه «علمای ابرار»، تلقی اولی اسلام شیعی از اصل امامت، قرائت فراموش شده»^۱ گذشت ارائه می‌شود.

لُبّ نظریه‌ی دکتر کدیور

دکتر محسن کدیور در نوشتار خویش تحت عنوان «بازخوانی نظریه‌ی «علمای ابرار»، تلقی اولی اسلام شیعی از اصل امامت، قرائت فراموش شده»^۲ در پی یک توصیف تاریخی برآمده است. رئوس این توصیف تاریخ را در این جا به شیوه‌ای رده‌بندی کرده‌ایم تا تصویری کامل از مقصود و مراد جناب دکتر کدیور به دست دهد (همه‌ی عباراتی که در داخل پرانتز آورده می‌شود، عین عبارات دکتر محسن کدیور در نوشتار مورد اشاره یا با حداقل تغییرات صرفاً ادبی است)

الف) چارچوب مفهومی:

^۱ - نشریه‌ی مدرسه، شماره‌ی ۳، اردیبهشت ۱۳۸۵، صص ۹۲-۱۰۲

^۲ - همان

۱. دو رویکرد نسبت به امام می‌توان داشت: یکی رویکرد و قرائت «بشری» و دیگری رویکرد «فراشری».

۲. رویکرد «بشری» به امامت، همان رویکرد «علمای ابرار» است که شهید ثانی در «حقایق الایمان»، به راویان و شیعیان معاصر ائمه نسبت می‌دهد.

۳. رویکرد «فراشری» به امامت عبارت است از اعتقاد به عصمت ائمه، عدم امکان صدور سهو از آنان، تفویض امور به ائمه، معجزات، امور خلاف عادت، منزله بودن ایشان از بسیاری نواقص، علم غیب، قدرت ائمه و نصب الهی ائمه به امامت.

۴. رویکرد «بشری» به امامت عبارت است از نفی صفات «فراشری» پیش گفته. رویکرد «بشری» عبارت است از این اعتقاد که ائمه، «فاقد علم لدنی یا علم غیب هستند» و «معارف دینی را به شیوه‌ی اکتسابی از امام قبل به دست می‌آورند و با رأی و اجتهاد و استنباط، احکام شرعی را تحصیل می‌کنند و همانند دیگر آدمیان، خطاپذیرند اگرچه کم‌خطاترین هستند.» به علاوه، «عصمت در میان آدمیان منحصر به شخص پیامبر است» و ائمه فاقد عصمتند. عصمت مزبور که از ائمه نفی می‌شود عبارت است از: «سرشتی متفاوت از دیگر آدمیان» که بر حسب آن، امام «به شیوه‌ای ویژه و فرابشر از معصیت برکنار شده باشد.»

ب) چارچوب نظری:

۵. ائمه مانع از انتساب صفات «فراشری» به خویش بوده‌اند، دکتر کدیور می‌نویسد: «این تلقی، از سوی ائمه و علمای شیعه طرد [می‌شده است].»

۶. تا قرن چهارم، رویکرد غالب و حاکم، همان رویکرد «بشری» بوده است. در این دوران، قرائت «فراشری» که از اوایل قرن دوم پدیدار شده بود، «به صورت یک قرائت مرجوح و یک دیدگاه مطرود به حیات خود ادامه [می‌داده است].»

۷. با کم شدن حضور ائمه علیهم السلام در جامعه و خصوصاً با شروع عصر غیبت، قرائت «فرا بشری» تقویت می‌شود. «در اواخر قرن چهارم و اوایل قرن پنجم با بازسازی عقلی تلقی فرا بشری از امامت در بغداد، رویکرد بشری از امامت به حسیض رفته تا آن‌جا که از نیمه قرن پنجم، تلقی فرا بشری امامت به اندیشه اصلی تشیع، تبدیل و آن رویکرد بشری، عملاً حذف می‌شود.

ج) چارچوب استدلالی:

۸. سه شاهد از توصیفات و تحلیلات متأخرین رجالی، چارچوب نظری را حمایت و تأیید می‌کنند: اول، عبارتی از کتاب تنقیح المقال فی معرفة علم الرجال نوشته علامه مامقانی است: «آنچه امروزه در مورد اوصاف ائمه علیهم السلام جزء ضروریات مذهب شمرده می‌شود، سابقات جزء غلو شمرده می‌شد.» دوم، عبارت استاد الكل، وحید بهبهانی در الفوائد الرجالية است: «ظاهر آن است که بسیاری از قدما خصوصاً قمیین و غضائری بر حسب اجتهاد و رأیشان، برای ائمه علیهم السلام، منزلت خاصی از رفعت و جلالت و مرتبه‌ی معینی از عصمت و کمال قائل بودند و تجاوز از آن را جائز نمی‌شمردند و تجاوز را ارتفاع و غلو به حساب می‌آوردند.» سوم، عبارت شهید ثانی در «حقایق الایمان» «... بنابر آنچه از حال راویان و شیعیان معاصر ائمه در احادیثشان ظاهر می‌شود، بسیاری از ایشان به عصمت ائمه اعتقاد نداشته‌اند به واسطه‌ی مخفی ماندن این امر از آن‌ها بلکه معتقد بودند که ائمه، علمای ابرار هستند.»

۹. سه شاهد نیز در متقدمین وجود دارد که چارچوب نظری فوق را اثبات می‌نماید: اول، مکتب قمیین. به نظر دکتر کدیور، «مشایخ قم با شاخصیت احمدبن محمدبن عیسی اشعری را در قرون سوم و چهارم می‌توان به عنوان اندیشه‌ی غالب شیعی ... دانست. ایشان ائمه را علمای ابرار می‌دانستند. دوم غضائری در قرن پنجم که با توجه به توصیفات رجالیون متأخر مانند مرحوم کلباسی در سماءالمقال و کتاب الضعفاء خود غضائری که در خلاصة الاقوال علامه حلی مندرج است، معلوم می‌شود که «انتساب شوون فرا بشری 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.» سوم ابن جنید اسکافی در قرن چهارم که به نقل شیخ مفید در المسائل السرویه، علم ائمه را ناشی از اجتهاد و نه علم غیب آن‌ها دانسته است و اختلاف اخبار و روایات را بدین امر تعلیل کرده است. سید مرتضی نیز در الانتصار، از ابن جنید نقل کرده که او میان علم نبی و امام فرق نهاده و علم امام را لدنی‌شمارده است.

پیامدهای نظریه‌ی دکتر کدیور

اگر نظریه‌ی دکتر محسن کدیور را یک توصیف تاریخی صرف بدانیم بدین معنا که ایشان بدون ارزش‌گذاری و اسناد حقانیت به یکی از دو رویکرد «بشری» و «فراشری» صرفاً وضعیت تاریخ شیعه را براساس مستندات خویش ترسیم کرده‌اند، آنگاه شاید پیامد خاصی نتوان برای این نظریه قائل شد.

اما به نظر می‌رسد براساس گزاره‌ی شماره‌ی ۵ فوق‌الذکر، دکتر کدیور به ارزش‌گذاری نیز پرداخته‌اند و رویکرد «بشری» را دارای حقانیت و منطبق بر نظر خود ائمه علیهم‌السلام دانسته‌اند. بنابراین، به نظر ایشان رویکرد «فراشری» نادرست و خلاف واقع است و در عرصه‌ی تاریخی، به زور و تحمیل خود را بر رویکرد درست که همان رویکرد «بشری» است غالب نموده است. در این صورت، پیامدهای خاصی بر نظریه‌ی دکتر محسن کدیور، به نحو تلازم، مبتنی خواهند شد که گریزی از پذیرش آن‌ها در صورت پذیرش نظریه‌ی دکتر کدیور نخواهد بود:

۱. در عرصه‌ی فقه: با فرض اجتهادی و خطاپذیر دانستن اقوال ائمه علیهم‌السلام، حجیت آن‌ها به عنوان یکی از منابع فقهی شیعه، مخدوش خواهد شد. زیرا با لحاظ فرض مزبور، نهایت چیزی که از اقوال ائمه ایفاد می‌گردد، ظن به حکم‌الله است و الظن لایغنی من الحق شیئاً. هرکس اندک آشنایی با فقه شیعه داشته باشد، درخواهد یافت که با کنار نهادن اقوال ائمه، تقریباً کل فقه شیعه یا بخش اعظم آن، تعطیل و فاقد اعتبار خواهد شد.

۲. در عرصه‌ی کلام: با پذیرش نظریه‌ی دکتر کدیور، امور «فراشری» غیبت، طول عمر بیش از هزار سال، امامت در طفولیت، توسل، شفاعت، رجعت، ... و بسیاری امور مسلم دیگر، از کلام و اندیشه‌ی شیعی حذف خواهد شد. هم‌چنین از آثار دیگر پذیرش این نظریه، نفی واقعه‌ی غدیرخیم به تفسیر شیعی

آن (نصب الهی امام علی علیه السلام) خواهد بود و لاجرم باید آن را همانند اهل سنت به اعلام دوستی و مودت میان پیامبر و امام علی علیه السلام (آن هم در میان دشواری‌های جوی و منطقه‌ای و زمانی همچون دمای بسیار بالا، خستگی بازگشت از حج، دشواری جمع نمودن گروه‌های متفرق مردم و...) تفسیر نمود!!!

در شماره‌ی بعد که شماره‌ی آخر است به جمع‌بندی چشم انداز انتقادی و سخن آخر خواهیم پرداخت.

نقد امامت‌پژوهی [دکتر محسن] کدیور (بخش آخر، بیست و یکم)

بهزاد حمیدیه، روزنامه‌ی رسالت شماره ۶۰۶۷، دوشنبه ۲ بهمن ۸۵

نقد مقاله‌ی «قرائت فراموش شده»؛ بازخوانی نظریه‌ی «علمای ابرار»، تلقی اولی اسلام

شیعی از اصل «امامت»، فصلنامه مدرسه، سال اول، شماره سوم، اردیبهشت ۸۵

در شماره‌ی پیشین به جمع‌بندی نظر دکتر کدیور در مقاله‌ی «بازخوانی نظریه‌ی «علمای ابرار»، تلقی اولی اسلام شیعی از اصل امامت، قرائت فراموش شده»^۱ پرداختیم و هم‌اینک به جمع‌بندی آنچه در بررسی انتقادی شماره‌های قبل بیان شد می‌پردازیم.

جمع‌بندی چشم‌انداز انتقادی

محورهای اصلی این چشم‌انداز که در شماره‌ی پیش، به تفصیل جزئیات آن گذشت عبارتند از:

۱- ابهام و تشویش در مفاهیم: دکتر کدیور در یک جا از نوشتار خویش، نظریه‌ی «ائمه‌ی معصوم» را معتقد بدان می‌داند که «خیر دنیا و آخرت در تبعیت محض از اوامر و نواهی ائمه طاهرین علیهم‌السلام است»^۲ برخلاف نظریه‌ی «علمای ابرار». در عین حال، در مفهوم پردازی «نظریه‌ی علمای ابرار» از دستور پیامبر به تبعیت از ائمه سخن می‌گوید که برطبق آن، اطاعت از ایشان لازم است.^۳ علاوه‌کنید بر این، اضطراب مفهومی «صفات فرابشری» را که عمده‌ی اندیشمندان از فقها گرفته تا فلاسفه و خصوصاً عرفا آن‌ها را کاملاً «بشری» و اوج و کمال انسانی می‌شمارند. تعبیر «فرابشری» وابسته است به تعریفی که شخص از «انسان» دارد. اگر انسان کامل، در عین انسانیت مقام و درجاتی فوق‌ملک دارد، آن‌گاه نباید از معجزات، علم غیب و ... تعبیر «فرابشری» داشت. از این گذشته اگر این صفات را درباره‌ی

۱ - نشریه‌ی مدرسه، شماره‌ی ۳، اردیبهشت ۱۳۸۵، صص ۹۲-۱۰۲

۲ - همان، ص ۹۶

۳ - همان، ص ۹۵

رسول خدا می‌پذیریم و در عین حال، آیه‌ی «قل إنما أنا بشرٌ مثلكم» را تلاوت می‌کنیم، لاجرم باید صفات یاد شده را کاملاً «بشری» بخوانیم. ابهام اساسی دیگر در مفهوم «امام» در قرائت «بشری» است. بنابراین قرائت، جناب دکتر کدیور، عبارت «علمای ابرار» را توصیف و تعریفی کامل و جامع و مانع از «امام» می‌دانند، حال آن‌که فاقد عنصر «خاصه» (عرضی خاص) است (کم نیستند علمای ابرار و کم نیستند کسانی که عمری در طهارت نفس و پرهیز از معصیت خدا گذرانده‌اند). نص پیامبر بر امامت ائمه هم گرهی از این مشکل نمی‌گشاید، چه این‌که رسول خدا پیش از تعیین مصداق، ابتدا باید معین می‌فرمودند که امامت چه منصبی است و دقیقاً بر چه اختیاراتی مشتمل است.

۲- تعارض در چارچوب نظری: دکتر کدیور، یک جا از آن سخن می‌گویند که در رویکرد «بشری» به امامت، اصل علم غیب ایشان، نفی نمی‌شود، بلکه شرط بودن آن و دیگر صفات «فراششری» برای تحقق امامت، نفی می‌شود،^۱ اما در سراسر نوشتار مجله‌ی مدرسه، شاهد توصیف رویکرد «بشری» به نافی علم غیب و صفات «فراششری» هستیم (جز شاید در ضمن عبارتی در صفحه ۹۵ مجله‌ی مزبور که ما بیشتر تحت عنوان نتیجه‌ی چهارم دکتر کدیور از شاهد سوم بدان اشاره کردیم).

۳- پیش‌فرض گرفتن در تفسیر تاریخ و سخن رجالیون: تفکیک صفات به «بشری» و «فراششری» برخاسته از ذهنیتی مدرن است و تحمیل آن بر واقعیت تاریخی، همچون پیش‌فرض گرفتن در تفسیر امری عینی است. به علاوه، آن‌چنان که به تفصیل در شماره‌های پیشین گذشت، رجالیون از اختلافاتی در گذشته خبر داده‌اند، اما دکتر کدیور آن را حمل بر وجود اتحاد عمده‌ی قدما بر عقیده‌ای خلاف عقاید متأخرین نموده‌اند. رجالیون از نظریه‌ی «علمای ابرار» به عنوان نهایت فهم برخی از قدما سخن گفته‌اند (فهمی که از درک امور فراتر، نفیاً و اثباتاً عاجز یا بدان‌ها ناآگاه بوده است)، اما آقای کدیور، آن نظریه را به معنای نفی آگاهانه امور فراتر گرفته‌اند.

۴- تمییز ائمه و پیامبر اکرم: دکتر کدیور در پی آن بوده‌اند که با حفظ جایگاه رسول خدا، به تمایز دادن ائمه بپردازند و در این کار بالکل صفات «فراششری» ائمه را نفی کرده‌اند. اما در واقعیت تاریخی،

مشاهده می‌شود که در اختلاف برخی از قدما در صفات «فراشیری»، فرق چندانی میان رسول اکرم و ائمه نبوده است (رک). به مطلوب منقول از فایده‌ی ۲۱ تنقیح‌المقال که در شماره‌ی چهارم این سلسله نوشتار گذشت).

۵- بزرگ‌نمایی مکتب قم: آن‌چنان که پیش‌تر با ادله اثبات گشت این مکتب تنها یکی از مکاتب متعدد عصر قدیم بوده است. به علاوه، وحدت رویه‌ی فکری در میان قمیین وجود نداشته است و همه‌ی آن‌ها به یک گونه نمی‌اندیشیده‌اند. علاوه بر این، گاه ثبات فکری در شاخص‌ترین فرد این مکتب مشاهده نمی‌شود (کسی را به غلو متهم می‌سازد ولی مدتی بعد با مشاهده‌ی تهجد وی، از این اتهام عذرخواهی می‌شود). از این‌ها گذشته، گاه نظر آن‌ها در اسناد غلو به کسی، با نظر صریح ائمه در تبرئه‌ی آن شخص از غلو، مخالف در می‌آمد.

۶- عدم توجه به شواهد فراوانی که سوی مقابل نظریه‌ی دکتر کدیور را اثبات می‌کنند: روایات بسیار فراوان درباره‌ی صفات «فراشیری» اهل بیت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌و آله که در منابع اهل سنت آمده، چیزی نیست که بتوان آن را نادیده گرفت (رک). به قادتنا کیف نعرفهم، اثر مرحوم آیت‌الله میلانی که در نه جلد، صرفاً با استفاده از منابع اهل سنت به معرفی ائمه پرداخته است. در کتب مناقب، اخبار فراوانی راجع به صفات «فراشیری» می‌یابیم. در مناقب آل ابی طالب نگاشته‌ی مشهور ابن شهر آشوب (ج ۲) بابی درباره‌ی علم غیب علی علیه‌السلام با روایاتی مفصل وجود دارد. در ص ۱۰۵ این کتاب ابن شهر آشوب می‌گوید در اهل علم، مستفیض (شایع و مشهور) است که اعمش و ابن محبوب از ثمالی و سبعی و آن‌ها از سوید بن غفلة نقل کرده‌اند و ابوالفرج اصفهانی نیز آورده است که به امیرالمؤمنین گفته شد خالد بن عرفطة فوت شده است. آن حضرت با اخبار غیبی، فرمودند: انه لم یمت ... و صحت آن بعداً معلوم شد. این اخبار در همان قرون اولیه (چهار قرن اول) مشهور و شایع بوده است پس چگونه می‌توان گفت نفی صفات «فراشیری» در آن زمان حاکم بوده است؟! در اشعار قرون اولیه نظیر قصیده‌ی یمیمه فرزددق در وصف امام چهارم علیه‌السلام، قصیده‌ی دعبل در حضور امام رضا علیه‌السلام و هاشمیات کمیت نیز می‌توان استناد کرد و نشان داد که در همان قرون اولیه نیز اوصاف عالی‌ه‌ی ائمه مشهور و معروف بوده است. مقدمه‌ی ابن ابی الحدید بر شرح نهج‌البلاغه‌اش، تصویری شفاف از جایگاه

امیرالمؤمنین علیه السلام نه تنها نزد شیعه یا نزد مسلمین بلکه حتی در ملوک دیلم و افرنج به دست می‌دهد.

در تتمه‌ی نقد ششم، سزاوار است به کتاب ابوحاتم رازی تحت عنوان «لزینه فی الکلمات الاسلامیه العربیه» رجوع کنیم. این متن متعلق به حوالی سال ۳۲۲ قمری است. وی در ذیل عنوان «الغلاة»، غلو را عبارت می‌داند از نبی دانستن کسی که نبی نیست، الوهیت بخشیدن به یک بشر و امامت دادن به کسی که امام نیست. عبارت او چنین است: «فکل من قال بنبوة من لیس نبی و بالایهیه البشر و بإمامة من لیس بإمام فقد استحق اسم الغلو»^۱ او به برشمردن اسامی گروه‌های غالی می‌پردازد (سبایه، بیانیه، نهديه، بیان التبان، هاشمیه، حارثیه، عباسیه، رزامیه، هریریه، روندیه، سلیمانیه، خطابییه، معمریه و...) در توضیح همه‌ی این‌ها نوعی الوهیت بخشی به ائمه، حلول خدا در آن‌ها و اموری از این دست دیده می‌شود و هیچ عین و اثری از این نیست که غلو به کسی گفته شود که قائل به هرگونه صفت «فرا بشری» در ائمه باشد. او در انتها می‌گوید: «أصناف الغلاة کلهم متفقون علی القول بالتناسخ علی اختلاف مقالاتهم فی الروساء و مع تباینهم فی المذاهب و الادیان من اليهود و النصراری و المجوس و المسلمین»^۲ این تصویر از غلو که آن را با تناسخ و حلول و الوهیت ائمه و برتر دانستن علی علیه السلام بر پیامبر و اموری از این دست گره می‌زند، به خوبی نشان می‌دهد که در عصور اولیه، صرف برشمردن صفات «فرا بشری» برای ائمه، غلو تلقی نمی‌شده است. براین اساس، انتساب غلو از سوی قمیین به برخی روایات شیعه را از باب احتیاط شدید در نظر گرفت. مؤیدات این امر در شماره‌های پیشین این سلسله نوشتار گذشت.

سخن آخر

۱ - ابوحاتم رازی، گرایش‌ها و مذاهب اسلامی در سه قرن نخست هجری، ترجمه‌ی علی آقانوری، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات

ادیان و مذاهب، ۱۳۸۲، ص ۲۵۰

۲ - همان، ص ۲۵۳

ائمه عليهم السلام از باب تقیه و رعایت جو خفقان حاکم و از خوف وقوع غلو حقیقی (قول به الوهیت یا نبوت ائمه) در میان اصحاب، بسیاری از صفات عالیه خود را از برخی اصحاب مخفی داشتند. این امر را آنچنان که در شماره‌ی چهارم این سلسله نوشتار گذشت، علامه مامقانی بدان تصریح کرده است: «ذلک نشأ من ائمتنا علیهم السلام حیث أنهم لما وجدوا أن الشیطان دخل مع شیعتهم من هذا السبیل ... حذروهم من القول فی حقهم بجملة من مراتبهم ابعاداً لهم عما هو غلو حقیقه.»

مراتب و فضایل ظاهری ائمه، برای عقول عادی خصوصاً در حدود ۱۳ قرن پیش، سهل الوصول تر بودند و به راحتی قابل درک بودند، حال آنکه مراتب عالیه و باطنی ائمه به سهولت درک نمی‌شدند. طبیعتاً آنچه درکش بر عقول دشوارتر است، دیرتر شیوع و رواج می‌یابد و تا زمانی که متفکرین و متعمقین قوم بر آنها تأمل ننموده زوایای امر را درک نکنند و آنها را بر موازین علمی و در مباحثات و تألیفات خویش عرضه نکنند، در جامعه نشر عام نمی‌یابد.

فضایل ائمه عليهم السلام که صفات «بشری» یک انسان کامل هستند (و نباید از آنها به صفات «فرا بشری» تعبیر نمود)، شامل نصب الهی، علم غیب و لدنی، عصمت، خوارق عادات، ولایت تکوینی و تشریحی، ... از اسرار الهیه‌اند که عظمت آنها فوق همه‌ی عظمت‌ها (ماسوی الله) است و این اسرار عظیمه را هرکسی درک نمی‌کند. بنابراین تأخیر در شیوع اعتقاد بدین صفات عظیمه در تاریخ تشیع امری کاملاً طبیعی است. علاوه کنید بر این دشمنی دشمنان که به هر وسیله خواسته‌اند نور الهی اهل بیت را خاموش و نامشان را محو کنند. اما تاریخ، گواه راستینی بر این مدعاست که با این حال، باز در عصر خود ائمه و در عصور اولیه، نیز مناقب و فضائل ائمه عليهم السلام عالم گیر شده بود و یکی از اهم ادله‌ی مبارزه‌ی حاکمان جور با آنان بدین جهت بوده است. شهادت تمام ائمه نه بدان جهت بوده که همگی دست به اسلحه و شمشیر برده و قیام مسلحانه کرده‌اند، بلکه مناقب و جایگاه فاخر آنان چنان شایع شده بود که لرزه بر اندام حاکمان نامشروع می‌انداخت و نام و قدرتشان را بی‌اعتبار می‌ساخت.