

تأملی در «مکتب در فرایند تکامل»

محمد صفر جبرئیلی*

چکیده

توجه به سیر تاریخی اندیشه‌های فکری - عقیدتی، بسیار ضرورت دارد. در این میان، کم توجهی یا بی توجهی به سیر تاریخی اندیشه‌های شیعی و نیز در دسترس نبودن برخی از مهم‌ترین آثار کلامی متکلمان مذهب تشیع در سده‌های دوم، اوایل قرن چهارم - از هشام بن حکم (۱۷۹ق) تا ابوسهل نوبختی (۳۱۱ق) و ابن قبه رازی (پس از ۳۱۹ق)، داوری در این باره را مشکل ساخته است. همچنین این عامل، سبب کج فهمی‌ها و برداشت‌ها و حتی انتساب‌های نادرست برخی آرا به شخصیت‌ها یا مکتب‌های فکری شده است. هر چند عنایت امامان شیعه در ارائه نظریه و سپس تلاش محدثان و متکلمان ارجمند به ویژه در قرن سوم و چهارم در حراست، ضبط و گردآوری آن میراث گران‌سنگ، مبانی فکری - نظری تشیع به ویژه در بحث «امامت» را به نسل‌های بعدی رسانده است. با بررسی سندی، تحلیل محتوایی، تبیین شرایط و موقعیت تاریخی و جغرافیایی، می‌توان در اثبات عقاید حق شیعیان امامی و نیز نقد و رد باورهای انحرافی آن به داوری نشست.

واژگان کلیدی: نظریه عصمت و هشام بن حکم، علم غیب و ابن قبه، ولایت تکوینی و تصوف، هشام بن حکم و تجسیم، سهوالنبی و الامام و عالمان قم، شیعه و معتزله، عصر ائمه و مخالفت با بحث‌های کلامی، مفروضه، غلات.

* . استادیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

تاریخ دریافت: ۸۶/۴/۱۳ تأیید: ۸۶/۷/۱۶

مقدمه

آقای سید حسین مدرسی طباطبایی*، با پژوهشی فراخور و قابل تحسین و با رویکردی تحلیلی، تاریخی، کوشیده است به تحلیل سیر تاریخی اندیشه امامت پردازد از جمله آثار** او کتاب مکتب در فرایند تکامل است که در آن تطور مبانی فکری تشیع، یعنی مسئله اساسی امامت را در سه قرن نخستین بررسی کرده است.

با اینکه پیش تر بخش‌هایی از این کتاب در برخی مجله‌ها و نیز نقدهایی مستقیم یا غیرمستقیم درباره آن، در حوزه‌های علمیه مطرح بوده است،*** انتشار گسترده و رسمی آن در

* روحانی و دانش آموخته حوزه علمیه قم و استاد دانشگاه پرینستون امریکا.

** - زمین در فقه اسلامی، ج ۲، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۲.

- مقدمه‌ای بر فقه شیعه، ترجمه: محمد آصف فکرت، مشهد، بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی، ۱۳۶۷.

- میراث مکتوب شیعه از سه قرن نخستین هجری، «دفتر اول»، ترجمه: سید علی قرائی، رسول جعفریان، قم، کتابخانه تخصصی تاریخ ایران و اسلام، ۱۳۸۳.

- مکتب در فرایند تکامل؛ نظری بر تطور مبانی فکری تشیع در سه قرن نخستین، ترجمه: هاشم ایزدپناه، تهران، کویر ۱۳۸۶.

دو چاپ گذشته آن در انتشارات داروین نیوجرسی آمریکا صورت گرفت که در چاپ جدید به غیر از مقدمه نویسنده و تغییرات جزئی در برخی پاورقی‌ها تغییری صورت نپذیرفته است.

*** از جمله مواردی که نگارنده هنگام مطالعه و مراجعه به منابع، بدان‌ها برخورد کرده است:

الف) نقل‌ها

- مجله نقد و نظر، شماره ۳ و ۴، بخش چهارم: «مناظرات کلامی و نقش متکلمان»؛

- همان، شماره ۷ و ۸، بخش اول: «تکامل مفهوم امامت در بعد سیاسی و اجتماعی»؛

- کتاب مکتب حدیثی قم، فصل هفتم، ویژگی‌ها و مبانی فکری، ص ۳۶۵ - ۳۶۶ و ۳۷۹ - ۳۸۶؛

- مقاله‌های «بازخوانی اندیشه امامت» برگرفته و الهام یافته از این کتاب؛

برای آگاهی بیشتر از متن و برخی از نقدهای متعدد بر آن مقاله‌ها، رک: بولتن اندیشه، ش ۵ شهریور ۱۳۸۵؛ کتاب نقد، شماره ۳۸ و ...

ب) نقدهای مستقیم

- نقد تکامل مفهوم امامت، «نقد و نظر»، ش ۹ مقاله «تأملی در حدیث و درک تاریخی عقاید»، مجید رضایی.

- نقد مباحث مربوط به غلو، در «دانشنامه امام علی»، ج ۳، مقاله «غلو»، نعمت الله صفری فروشانی.

- نقد دیدگاه ایشان درباره کلینی و الکافی در مجله «علوم الحدیث» شماره ۳، مقاله: «الکاتب العمانی و کتابه الغیبیه» سید محمدجواد شبیری.

- استاد مطهری در «ولاءها و ولایت‌ها»، مجموعه آثار، ج ۳، ص ۲۸۴ - ۳۰۷. نقد مخالفان «ولایت تکوینی».

داخل کشور سبب شد تا نگارنده به برخی از ابهام‌ها و پرسش‌های پیش روی آن پردازد. در ادامه، با توجه به مجال اندک و بضاعت ناچیز، به چند مورد آنها پرداخته می‌شود.* نویسنده محترم تأکید دارد کتاب تاریخ فکر است، نه تحلیل مبانی عقیدتی یا نقد و بررسی باورهای مذهبی (۱۳۶۸: ص ۲۲) و هشدار می‌دهد که تحلیل و نظر را باید با تحلیل و نظر درست علمی نقد کرد نه با نقل قول یا استنادهای معمول ذهنی (همان: ص ۱۴) همچنین هدف خود را تلاش در ارائه یک تحلیل قابل عرضه‌تر از مکتب تشیع در مجامع علمی می‌داند و تصریح می‌کند:

در تصویری که او ارائه کرده است، هسته اصلی تشیع بر دو اعتقاد:

الف) مرجعیت علمی اهل بیت پیامبر در معارف اسلامی؛

ب) احقیت امیرمؤمنان و فرزندان او در رهبری جامعه، مبتنی شده است که با تقدیس افراطی و باورها و سنت‌های پیش از اسلام، مناسبتی ندارد. (همان: ص ۱۱ و ۱۰۶، ۱۰۷) همین امر سبب شده است تا به رغم ارائه نکته‌هایی قابل استفاده و مورد تأیید مبانی تشیع، کتاب از تحلیل تاریخی به دور ماند و در مواردی، عبارت‌ها و حتی شخصیت‌ها و آثار به سود مدعای نویسنده به خدمت گرفته شوند و در مقابل، تفکر رقیب و صاحبان آن مورد کم لطفی قرار گیرند. همچنین متأسفانه گاهی مطالبی بی‌استناد و یا با نقص در استناد به منابع و متون ارائه شود که در ادامه مواردی از آنها بررسی می‌شود.

۱. پیشنهاد نظریه «عصمت ائمه» و هشام بن حکم؟!*

به باور ایشان، جایگاه امامت در مذهب شیعه به ترتیب از جنبه سیاسی به اجتماعی و سپس علمی و سرانجام به مقام معنوی تحول یافت. در عصر امام صادق که جایگاه علمی امام آغاز شد، «نظریه عصمت ائمه به وسیله هشام بن حکم (۱۷۹ ق) متکلم بزرگ شیعه پیشنهاد** گردید که به پذیرفته شدن و جا افتادن هر چه بیشتر رویکرد جدید (مقام علمی)

*. توان ناچیز نگارنده و سنگینی مباحث که دست کم ضرورت احاطه بر دو علم کلام و رجال در کنار انس فراوان با منابع و میراث حدیثی و روایی سه قرن مورد نظر را در پی دارد، سبب شده است تا او نوشتار خود را در مقام نقد نبیند و به طرح این مباحث از سوی صاحب نظران واجد شرایط چشم امید داشته باشد. امید است این گونه مباحث کلامی - عقیدتی نیز مانند خارج فقه و اصول آن‌هم به روش فنی و به صورتی تاریخی - تطبیقی تحلیل و بررسی شود.

** در مجله نقد و نظر، شماره‌های ۸ - ۷، ص: ۲۳ به جای «پیشنهاد»، واژه «بیان» به کار رفته است که به احتمال زیاد اصحاب مجله آن‌را تغییر داده‌اند؛ چون در دو چاپ قدیم و جدید کتاب، همان واژه «پیشنهاد» آمده است.

مدد شایانی کرد. در این دوره، ذهنیت بسیاری از شیعیان مستلزم تصدی مقام سیاسی و یا تلاش برای استقرار حکومت عادل نبود، (همان: ص ۳۷، ۳۸) بلکه وظیفه اساسی او به عنوان عالم‌ترین فرد از خاندان پیامبر تعلیم حلال و حرام، تفسیر شریعت، تزکیه و تربیت اخلاقی جامعه، تشخیص حق از باطل، حفظ شریعت از دخالت نابکاران و بدعت بدعت گذاران بود. (همان: ص ۳۸)

حتی امام صادق در شرایطی که بسیاری آن را عالی‌ترین فرصت برای اقدام در راه به دست آوردن حق غضب شده خاندان پیامبر می‌دانستند و همه جامعه به وی به عنوان شایسته‌ترین نامزد احراز خلافت می‌نگریستند، (همان: ص ۳۵) نه تنها خود از درگیری سیاسی دوری جست، بلکه پیروان خود را نیز به شدت از آن منع کرد (همان: ص ۳۶، ۳۹) و دستور داد شیعیان حق ندارند درصدد جذب افراد جدید به مکتب تشیع جعفری باشند و حتی مایل نبود خود را امام بدانند. (همان: ص ۳۶، ۳۷، ۳۹)

نقد:

یکم - با اینکه روش ایشان در آثارش، آوردن منابع بسیار است، در این مورد به هیچ منبعی از منابع شیعی یا سنی ارجاع نداده است و تنها در پاورقی آورده‌اند: «در این مورد نگاه کنید به: ماده «عصمت» در دائرة المعارف اسلام به زبان انگلیسی، ج ۴، ص ۱۸۲ - ۱۸۴، چاپ جدید».

در این دایره المعارف، نویسنده مقاله،* آقای مادلونگ بر آن است مفهوم عصمت در قرآن و سنت معتبر اهل سنت هیچ سابقه‌ای نداشت و هشام بن حکم این نظریه را در قرن دوم مطرح کرد که می‌گفت چون بر پیامبر وحی فرود می‌آید و او را هشدار می‌دهد عصمت در او لازم نیست، ولی چون وحی بر امام نازل نمی‌شود و فرشتگان بر او فرو نمی‌آیند، باید معصوم باشد.

به احتمال، مستند دیدگاه وی سخن ابوالحسن اشعری (۳۲۶ ق) است که در مقالات الاسلامیین در بحث از «گناه پیامبر» می‌گوید: رافضیان دو گروهند: ۱. گروهی که می‌پندارند صدور گناه از پیامبر جایز است؛ چون بر او وحی نازل می‌شود و او را هشدار می‌دهد، ولی امامان که وحی بر آنان نازل نمی‌شود و فرشتگان بر آنان فرود نمی‌آیند، پس هرگز نباید

* . با تشکر از برادر بزرگواریم جناب آقای دکتر محمد رضایی که فهم متن انگلیسی مقاله را مدیون ایشانم.

مرتکب کار ناشایست شوند و این عقیده هشام بن حکم است؛ ۲. گروه دوم می‌گویند چون پیامبر و امام هر دو حجت خداوند بر زمین‌اند، باید از هرگونه لغزش به دور باشند. (اشعری، ۱۴۰۰: ص ۴۸)

این عبارت اشعری - به فرض درست بودن - هیچ دلالتی ندارد که عصمت را برای نخستین بار هشام مطرح کرده است.

دوم - در هیچ یک از منابع شیعی - متقدم و متأخر - هیچ اشاره‌ای بر این دیدگاه منسوب به هشام دیده نمی‌شود. شیخ مفید که در *اوائل المقالات* به صورت ریز دیدگاه‌های معتزله، امامیه و شخصیت‌های کلامی شیعه را بیان کرده، هیچ اشاره‌ای به این دیدگاه نکرده است. شیخ صدوق که بنا به گزارش تاریخ و اعتراف نویسنده محترم، در مبارزه با هرگونه غلو، می‌کوشید در هیچ کدام از آثارش سخنی درباره دیدگاه هشام و رد و نقد آن دیده نشده است.

سوم - افزون بر باور متکلمان شیعی درباره طرح نظریه عصمت پیش از هشام بن حکم، برخی از محققان غربی نیز این نظریه را از امام باقر (۱۱۴ ق) می‌دانند (لالانی، ۱۳۸۱: ۱۰۹) و هشام، نخست وجه عصمت امام و مفهوم آن را از امام صادق آموخته است. (صدوق، ۱۴۱۸: ص ۱۳۲)

باید دانست آنچه هشام درصدد آن بود، نه پیشنهاد اصل نظریه عصمت، بلکه تبیین و تشریح و تحلیل آن بوده است. ابن ابی عمیر - شاگرد و ملازم هشام - می‌گوید در طول آشنایی‌ام با او سخنی بهتر از آنچه که درباره صفت عصمت امام گفت نشنیدم؛ چنانکه استدلال او بر عصمت امام به آیه شریفه «لاینال عهدی الظالمین» در میان متکلمان شیعی، بی سابقه بوده است. (نعمه، ۱۴۰۵: ص ۲۰۴)

چهارم - امامان اهل بیت در هر جایی که دیدگاه نادرستی از افراد به ویژه نزدیکان و اصحابشان مطرح می‌شد، با صراحت تمام مخالفت می‌کردند و نظر درست را بیان می‌فرمودند. (ر.ک: کشی، ۱۳۲۴ق: ۲۶۸) چنانکه خود نویسنده محترم نیز به یک مورد آن درباره عقیده معلی بن خنیس اشاره کرده است. (مدرسی: همان: ۷۵) و در باره خصوص هشام بن الحکم نیز چنین بود، در مورد لفظ «جسم لا کالاجسام» که در مقابل حشویه و مجسمه از آن استفاده کرد، به شدت ائمه اعتراض کردند با این که غرض هشام مجرد اطلاق لفظ «جسم» است نه معنی تجسیم، (ر.ک: جلالی حسینی، تراثنا، ش ۱۹، ۷ - ۱۰۷)

درباره این نظریه هشام که به زعم نویسنده هم بدعت است و هم غلو، در هیچ منبعی از امام صادق و امامان بعدی هیچ نکته‌ای در رد و نقد آن گزارش نشده است. حتی هیچ یک از یاران امامان درباره آن از امام صادق و یا امامان بعدی چیزی نپرسیده‌اند. با اینکه موارد متعددی از نقد و ردیه‌های امام و پرسش شیعیان از برخی دیدگاه‌های خاص صحابه و پاسخ امام گزارش شده است. (ر.ک: کشی، همان: ۲۶۸، ۵۴۱، ...)

پنجم - استناد نویسنده محترم به عبارت شهید ثانی (همان: ص ۷۵، پاورقی ۱) خود می‌تواند نقد نگارنده را تأیید کند؛ زیرا به باور شهید ثانی هر چند بسیاری از صحابه ائمه به عصمت آنان عقیده نداشتند، ولی این به معنای انکار ذاتی آن نبوده است، بلکه به دلیل ناآگاهی آنان و مخفی بودن امر عصمت بر آنان بوده است. (ر.ک: شهید ثانی، ۱۴۰۹: ص ۱۵۱)

پس نظریه عصمت امام، عقیده‌ای قطعی است که تا آن زمان - از جمله به دلیل عواملی که در علم غیب امام گفته شد - بر عامه شیعیان مخفی بوده است. و بعدها در زمان امام صادق در سطح عمومی مطرح شد و بیش از همه، هشام بن حکم به تعریف و تبیین - نه تأسیس - آن همت گماشت.

۲. اصرار بر وانمود کردن ائمه به عنوان موجوداتی فوق طبیعی

به باور وی هم زمان با تغییر ذهنیت‌ها و تحلیل‌های جدید از امامت، ایده‌ها و نظریه‌های جدید دیگری از سوی جناح جدید تندرو در مذهب شیعه مطرح شد. این جناح که اندیشه‌های خود را از مذهب تقریباً ناپدید شده «کیسانیه» می‌گرفت و نوعی پیوند میان تشیع و غالی‌گری بود مطرح شد که اصرار می‌ورزیدند ائمه را موجوداتی فوق طبیعی وانمود کنند. آنان می‌گفتند علت واقعی احتیاج جامعه به امام آن است که وی محور و قطب عالم آفرینش است و اگر یک لحظه زمین بدون امام بماند درهم فرو خواهد ریخت. (همان: ص ۴۰؛ ر.ک: ص ۶۲ - ۹۸)

منابع ارجاعی عبارتند از: «بصائر الدرجات، ص ۴۸۸ - ۴۸۹؛ کافی، ج ۱، ص ۱۷۹؛ عیون اخبار الرضا، ج ۱، ص ۲۷۲؛ کمال الدین و تمام النعمه، ص ۲۰۱ - ۲۰۴». وی سپس تصریح می‌کند: این مطلب که این گفته‌ها و روایات، همه مربوط به غلات است، بنا به تشخیص و تأکید شریف مرتضی در کتاب «الشافی، ج ۱، ص ۴۲» است. (همان: ۴۰ پاورقی)

نقد

یکم - کتاب الشافی سید مرتضی (۴۳۶ ق) نقد دو جلد مربوط به امامت از کتاب «المغنی» قاضی عبدالجبار معتزلی (۴۱۵ ق) است. عبدالجبار نوشته است: «عن بعضهم (الامامیه) من انه لولا الامام لما قامت السموات و الارض و لا صحَّ من العبد الفعل...». (بی تا: ص ۱۸) عین عبارت او، حتی مشابه آن در هیچ یک از روایت‌های منابع ارجاعی نویسنده محترم وجود ندارد. هشت روایت باب دوازدهم بصائر، مسئله «لساخت الارض» دارد و تنها یک روایت «س موات» دارد. «بنا یمسک الله السموات و الارض ان تزولا». (شیخ صدوق، ۱۳۱۵: ص ۲۰۲، ح ۶)

۱۵۹

تأمل

تأملی در «مکتب در فرایند تکامل»

دوم - سیدمرتضی تصریح می‌کند ما در میان امامیه از قدما و متأخران کسی را نمی‌شناسیم که چنین عقیده‌ای داشته باشد؛ مگر مقصود قاضی عبدالجبار چیزی باشد که از غالیان حکایت شده است که معلوم نیست آنان نیز چنین عقیده‌ای داشته باشند. «ان من قال بذلک من الغلاة - ان کان قاله - و اگر هم، چنین گفته باشند از حیث مقام امامت ائمه نیست، بلکه از حیث مقام الوهیت و خدایی آنان است؛ در حالی که بحث قاضی عبدالجبار با امامیه و معتقدان به امامت آنان است. (سید مرتضی، ۱۴۱۰: ج ۱، ص ۴۲)

سوم - خوب بود نویسنده محترم، به روایت‌های یازدهم تا بیست و سوم همین باب در کمال‌الدین (ص ۲۰۴ - ۲۰۸) نیز توجه می‌کرد و به آنها نیز ارجاع می‌داد که فرموده‌اند: النجوم امان لاهل السماء و اهل البیتی امان لاهل الارض (ح ۱۹) و بهم تسقی امتی الغیث و بهم یتستجاب دعاؤهم و بهم یتصرف الله عنهم البلاء و بهم تنزل الرحمه من السماء (ح ۶، ص ۲۰ و ۲۱) و نیز به تفسیر شیخ صدوق (۳۸۱ ق) از آن روایت، اشاره می‌کرد. (همان: ص ۲۰۹ - ۲۱۰)

چهارم - سیدمرتضی نیز مفاد و مضمون آن روایات را می‌پذیرد. او در «رسالة الباهرة فی العتره الطاهره» معرفت و شناخت ائمه را مانند شناخت خدا، لازمه ایمان و اسلام می‌داند و از جمله به سیره و سنت مسلمانان اهل سنت در گرامی داشت اهل بیت می‌پردازد: «فما الحامل للمخالفین لهذه النحله المنحازین عن هذه الجملة. علی أن یراوحوا هذه المشاهد و یغادوها و یتستزلوا عندها من الله تعالی الارزاق و یتفتنحو الاغلال و یطلبوا بیرکاتها الحاجات و یتسندفوا البلیات». (سید مرتضی، بی تا: ج ۲، ص ۲۵۴)

پنجم - با تأمل در ویژگی‌هایی که در این گونه اخبار و روایات برای پیامبر و ائمه ذکر شده است، روشن می‌شود که غیز از مطهریت در افعال الهی وصف دیگری نشانگر الوهیت

و شرک در ربوبیت باشد وجود ندارد تا آنها را حمل بر غلو کرده و مطرود بدانیم. (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ج ۲، ص ۴۹۷)

ششم - اسناد بدء و ختم و دیگر امور یادشده به انسان کامل همچون اسناد فعل به فاعل به معنای «ما به» است و به خدای سبحان از باب اسناد فعل به فاعل به معنای «ما منه» است؛ زیرا خداوند متعال فاعل حقیقی و مصدر این امور است و انسان کامل، وسیله و ابزار قابلی آنهاست. (همان: ص ۵۰۱) این تفسیر مورد قبول نویسنده محترم نیز هست که «بیمنه رزق الوری»؛ نه «هو رازق الوری». (همان: ص ۱۰۶، متن و پاورقی) و متن روایت هم چنین است که بنا ینزل الله الرحمه و بنا یسقون الغیث (صدوق، ۱۳۹۵ق: ج ۲۰ و ۲۱، ص ۲۰۶) هفتم - او فراوان تأکید می کند که عالمان و راویان مکتب قم از جمله شیخ صدوق، با شدت با گسترش و رخنه مفوضه مخالف بودند؛ (همان: ص ۸۳) در حالی که همو در عیون اخبار الرضا (۱۴۰۴: ج ۱، ص ۲۷۲) و کمال الدین و تمام النعمه (ص ۲۰۱ - ۲۰۴) همان روایتها را آورده است.

۳. استناد نادرست به دیدگاه شخصیتها

نویسنده محترم در موارد فراوانی در اثبات ادعاهای خود به منابعی استناد می کند که گاه کوچکترین ربطی به آن ندارد و گاه از موردی بسیار جزئی، درصدد اثبات ادعایی کلان بر می آید و گاه با حذف و یا افزایشی به نقد و استناد دیدگاه شخصیتها می پردازد که برای نمونه به دو مورد اشاره می شود.

الف) شهید ثانی و نظریه «علمای ابرار»:

شهید ثانی در حقایق الایمان (ص ۱۵۰ - ۱۵۱) می گوید بسیاری از اصحاب ائمه اطهار و شیعیان متقدم، آنان را تنها علمای ابرار می دانسته اند و حتی به عصمت آنان هم قائل نبوده اند. (ص ۷۵ پاورقی)

نقد:

اولاً: با توجه به دست یابی به نسخه خطی از این کتاب و با استناد به قرائن. انتساب این کتاب به شهید ثانی مخدوش است.
 ثانیاً بر فرض صحت انتساب خود شهید ثانی قائل به علم غیب و به ویژه عصمت امام قائل است. (ر.ک: همان: ص ۱۵۰)

در عبارت مورد استناد نویسنده محترم، نکته‌ای اساسی هست که متأسفانه ایشان به هر دلیل از نقل آن امتناع کرده‌اند. عبارت شهید چنین است: «آن کثیراً منهم ما کانوا یعتقدون عصمتهم لخفائها علیهم بل کانوا یعتقدون انهم علماء ابرار». نکته اساسی نیز همین است که نظریه عصمت امام نه آنکه در زمان امام صادق و یا بعدها تأسیس شده باشد. بلکه اصل این نظریه جزو باورهای امامیه بوده است؛ هرچند به سبب دشواری آن و آماده نبودن ذهنیت عامه مردم برای پذیرش آن به طور رسمی و عمومی طرح نشده بود.

ب) سید مرتضی و روایت‌های «لولا الحجة...»: تبیین و نقد این موضوع در بحث از «فوق طبیعی بودن ائمه» گذشت.

۴. برداشت ناقص از متن روایت

نویسنده محترم پس از بیان مواردی از سخنان ائمه در محکومیت شدید غلات و باورهای آن (همان: ص ۸۸) به عصر امام حسن عسکری می‌پردازد که اختلاف‌هایی اساسی بر سر مسائل جنبه فوق بشری ائمه، جامعه شیعه را در برخی نقاط به دو گروه کاملاً متخاصم تقسیم کرده بود. (همان: ص ۸۹ - ۹۰). وی می‌نویسد:

در نمونه‌ای دیگر، دو گروه مفوضه و مقصره از منطقه‌ای دیگر (شاید خود سامراء) نماینده‌ای به ناحیه مقدسه فرستادند که تعیین تکلیف کنند. امام مجدداً مفوضه را به نام محکوم کرده و آنان را دروغ‌گو خواندند. (همان: ص ۹۱، ارجاع به: غیبت شیخ طوسی، ص ۱۴۸ - ۱۴۹)

نقد:

یکم - در اینکه امام مفوضه را تکذیب کرده بحثی نیست. اما این بیان - بر خلاف نظر نویسنده - از امام حسن عسگری نیست، بلکه پاسخ امام عصر است که در سن حدود چهارسالگی و در حضور امام حسن عسگری بیان فرموده‌اند.

دوم - اصل ماجرا که او تنها دو عبارت آن را - «المفوضه»، «کذبوا» - آورده است بیانگر برخورداری امام از علم غیب و به اصطلاح نویسنده محترم، جنبه فوق بشری است؛ زیرا شخص مراجعه کننده بدون آنکه پرسش خود را اظهار کند، امام عصر که در سن حدود چهار سالگی بوده است، پرسش او را طرح و پاسخ گفته است.*

* . متن روایت به طور کامل چنین است:

۵. نظریه سهو پیامبر و امام، استناد عالمان قم و بزرگ‌داشت آنان

نویسنده محترم فراوان از دانشمندان مکتب قم تجلیل می‌کند و آن‌ها را در آن دوره، عالی‌ترین مقام و مرجع علمی جامعه شیعه می‌داند. (همان: ص ۹۳، ۱۵۷)

[آنان] از نظر دانش مذهبی در سطح والایی قرار داشتند و مانند صحابه و یاران نزدیک ائمه، اندیشه غالبان در آنها رخنه نکرده است. (همان: ص ۸۸) آنان تا پایان قرن چهارم با قدرت و شدت ضد مفوضه باقی مانده و با انتساب هرگونه وصف فوق بشری به ائمه برخورد سخت می‌کردند. همین دانشمندان معتقد بودند هرکس پیامبر اکرم یا ائمه اطهار را از سهو و اشتباه در جزئیات کارهای شخصی که ارتباطی به ابلاغ پیام الهی ندارد مصون بداند غالی است. (همان: ص ۹۴) او برای اثبات مقام رفیع و عالی قمی‌ها به این نکته استناد می‌کند که حسین بن روح (۳۲۶ ق)، سفیر سوم امام کتابی را که از نظر اعتبار مشکوک بود برای دانشمندان قم فرستاد تا در آن نظر کنند و اگر چیزی برخلاف نظرات خود یافتند به او بگویند. (پاورقی، ۱۰، ص ۹۳؛ به نقل از الغیبیه، شیخ، ص ۲۴۰)

نقد

یکم - اگر مقصود از «وصف فوق بشری به ائمه»، همان روایت‌های لولا الحجة لساخت الارض... و علم غیب و عصمت باشد که بسیاری از دانشمندان قم و از جمله سرآمد و

جعفر بن محمد بن مالک قال حدثني محمد بن جعفر بن عبدالله عن ابي نعيم محمد بن احمد الانصاري قال: وجه قوم من المفوضه والمقصرة كامل بن ابراهيم المدني الى ابي محمد ، قال كامل: فقلت في نفسي: اسأله لا يدخل الجنة الا من عرف معرفتي و قال بمقالتى. (قال) فلما دخلت على سیدی ابي محمد نظرت الى ثياب بياض ناعمة عليه فقلت في نفسي: ولي الله و حجته يلبس الناعم من الثياب و يأمرنا نحن بمواساة الاخوان و ينهانا عن لبس مثله فقال متبسماً: يا كامل و حسر عن ذراعیه فاذا مسح اسود خشن علی جلده. فقال هذا لله و هذا لكم، فسلمت و جلست الى باب عليه ستر مرخی فجاءت الريح فكشفت طرفه فاذا انا بفتی كأنه فلقه قمر من ابناء اربع سنين او مثلها فقال لی: يا كامل بن ابراهيم. فاقشعرت من ذلك و الهمت ان قلت: لبيك يا سیدی فقال: جئت الى ولي الله و حجته و بابه تسأله هل يدخل الجنة الا من عرف معرفتك و قال بمقالتك؟ فقلت: ای والله، قال: اذن و الله یقل داخلها و الله انه لیدخلها قوم یقال لهم الحقیة، قلت یا سیدی و من هم؟ قال: قوم من حبهم لعلی یحلفون بحقه و لا یدرون ما حقه و فضله، ثم سکت صلوات الله علیه عنی ساعة (ثم قال) و جئت تسأله عن مقالة المفوضه، کذبوا بل قلوبنا اوعیه لمشیه الله فاذا شاء شئنا، و الله یقول (وما تشاؤون الا ان یشاء الله) ثم رجعت الی حالته فلم استطع کشفه. فنظر الی ابو محمد متبسماً فقال: یا کامل ما جلوسک و قد انبأک بحاجتک الحجة من بعدی فقلت و خرجت و لم أعاینه بعد ذلك.

قال ابو نعيم، فقلت کاملاً فسألته عن هذا الحديث فحدثني به. (شيخ طوسي، همان)

رئیس آنان شیخ صدوق نیز بدان معتقد بوده است (۱۳۱۵: ص ۲۰۴ - ۲۱۰) و اگر مقصود الوهیت و ربوبیت باشد که نه عالمان قم، بلکه چنانکه از قول سید مرتضی نقل شد، هیچ شیعه امامی که اعتقاد به امامت ائمه داشته باشد، چنین عقیده‌ای ندارد. (سیدمرتضی، بی تا: ج ۱، ص ۴۲)

دوم: انتساب نظریه سهوالنبی به عالمان مکتب قم - با آن اطلاق و کلیت - درست و مستند نیست. تنها کسی که این عقیده را داشته، شیخ صدوق و استادش محمد بن حسن بن احمد بن ولید، (ر.ک صدوق، بی تا: ج ۱، ص ۳۶۰) و در هیچ منبعی از کس دیگری در میان قمی‌ها که آن عقیده را داشته باشد، نامی به میان نیامده است.

سوم - ارسال کتاب حدیث آن هم یک بار در طول عصر غیبت صغری (۳۲۹ - ۲۶۰) دلیلی بر اعلمیت مطلق عالمان این مکتب بر دیگران نمی‌شود. خاندان نوبختی، به ویژه ابوسهل (۳۱۱ق) و ابومحمد (۳۱۰ق) و بعدها شیخ مفید و سید مرتضی چیزی کمتر از مکتب قم نداشته‌اند؛ به ویژه آنکه ابوسهل نوبختی از بزرگان شیعه، معتمد مقام نیابت و طرف مشورت با آنان نیز بوده است. (ر.ک: شیخ طوسی، همان: ص ۲۲۶، ۲۲۷)

۶. ولایت تکوینی امام، ره‌آورد تصوف

به نظر نویسنده محترم، نظریه «ولایت تکوینی» تطور یافته دیدگاه مفوضه است که پس از طی مراحل در حکمت متعالیه با این عنوان طرح شده است.

«هر چند مفوضه از جنبه نظری به عنوان یک گروه خارج از مذهب شیعه شناخته شده و گفته می‌شد عقاید آنان به اتفاق نظر علمای شیعه مردود است، اما بسیاری از تعلیمات آنان که به شکل حدیث درآورده بودند، در میان شیعیان در اعصار بعد طرفدارانی یافت. افراد و گروه‌های تندروی در جامعه شیعه پیدا شدند که حتی تفسیر مفوضه از جهان و نقش ائمه در خلق و رزق موجودات را نیز پذیرفتند. مؤلفانی مانند حافظ رجب برسی (م بعد از ۸۱۳) و گروه شیخیه و بسیاری از متصوفه و دراویش [که] چنان عقاید و گفته‌ها را با افکار باطنی‌گری خود موافق می‌دیدند، از آن جانب‌داری می‌کردند و یک گرایش جدید فلسفی - عرفانی شیعی که به شدت از جهان‌شناسی صوفیانه محی‌الدین ابن عربی متأثر بود و پس از حدود سه قرن از نخستین نمونه‌های آن در افکار و آثار سید حیدر آملی عارف شیعی قرن هشتم سرانجام در قرن یازدهم در شکل مکتب فلسفی موسوم به حکمت متعالیه تطور یافت و در بُعد امامت بر اساس همان جهان‌شناسی، نظریه موسوم به «ولایت تکوینی» را بنیان نهاد. (همان: ص ۱۰۴ - ۱۰۶)

نقد

یکم - نویسنده هیچ تعریف و تبیینی از ولایت تکوینی ارائه نمی‌دهد تا نسبت آن با تفویض روشن شود.

دوم - به رغم دست‌رسی به آثار ملاصدرا و پیروان حکمت متعالیه و از جمله علامه طباطبایی و شهید مطهری، بحث بسیار گذرا طرح شده و تنها اختلاف شیعه در این بحث ذکر شده است.

وی می‌افزاید:

«سرانجام در قرن یازدهم در شکل مکتب فلسفی موسوم به حکمت متعالیه تطور یافت و در بُعد امامت و بر اساس همان جهان‌شناسی، نظریه مرسوم به «ولایت تکوینی» را بنیاد نهاد. نهایتاً در میان جامعه علمی شیعه بر سر پذیرش این مفهوم جدید و یا حدود و شمول آن در ادوار اخیر باز دو دستگی‌های وجود داشته است. (ارجاع به کتاب «امامت و رهبری» از استاد مرتضی مطهری، ص ۵۷).

در حالی که استاد مطهری در همان جا، (ص ۵۵ - ۶۰) و با تفصیل بیشتر در «ولاءها و ولایت‌ها»، (۱۳۷۵: ج ۳، ص ۲۸۴ - ۳۰۷) با عنوان «ولاء تصرف» از «ولایت تکوینی» بحث کرده است.

علامه طباطبایی از آن به «حیات معنوی» یاد می‌کند (طباطبایی، ۱۳۸۲: ص ۱۹۸) و آن را نظریه اختصاصی شیعه می‌داند (ص: ۲۵۷) که متصوفه اهل سنت که مطالب زیادی از مواد مذهب تشیع را در دست داشته‌اند در این جهت نیز با مذاق شیعه موافقت کرده‌اند. (ر.ک: ص ۷۰)

ولایت تکوینی بدان معناست که انسان در اثر بندگی به مقام قرب الهی نائل می‌گردد و اثر وصول به مقام قرب - البته در مراحل عالی آن - این است که معنویت انسانی که خود حقیقت و واقعیتی است، در وی متمرکز می‌شود و با داشتن آن معنویت قافله سالار معنویات، مسلط بر ضمیرها و شاهد بر اعمال و حجت زمان می‌شود. زمین هیچ‌گاه از ولی‌ای که حامل چنین معنویتی باشد یعنی از «انسان کامل» خالی نیست. (مطهری، همان: ۲۸۵؛ ر.ک: طباطبایی، همان: ۱۳۸۲، ۱۵۸ و ۲۵۷؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶: ص ۴۷ - ۵۰)

به بیان استاد مطهری، مقصود از «ولایت تصرف» یا «ولایت تکوینی» این نیست که بعضی جهال پنداشته‌اند که انسانی از انسان‌ها، مقام سرپرستی و قیومیت نسبت به جهان پیدا کند؛ به گونه‌ای که او گرداننده زمین و آسمان و خالق و رازق و محیی و ممیت از

سوی خدا باشد؛ (همان: ۲۸۶) چنانکه به معنای تفویض بخشی از محتوای دین به آن‌ها هم نیست، (جوادی آملی، همان: ص ۴۵ - ۴۶) بلکه آن انسان مظهر ولایت خدا و مجلی و محل ولایت اوست که ولایت خدا در او تجلی کرده است. (همو، ۱۳۸۳: ص ۱۰۵ - ۱۰۸) هر چند پذیرش ولایت به این معنا اندکی دشوار و، باور کردنش سخت است. به ویژه روشنفکران ما چندان از طرح چنین مسائلی خرسند نیستند؛ و آن را انکار می‌کنند؛ زیرا می‌پندارند این غلو است و مقام فوق بشری و نیمه خدایی برای بشر قائل شدن است؛ کار خدا به غیر خدا نسبت دادن است، پس شرک است و با اصل اولی و اساسی اسلام که توحید است منافی است. (مطهری، همان: ۲۸۸؛ نیز ر.ک: طباطبایی، همان: ۲۵۷)

البته شهید مطهری در یکی از آثار غیرمکتوبش می‌گوید: شاید [ولایت تکوینی] از ارکان تشیع به شمار نمی‌رود، (۱۳۷۴: ج ۴: ص ۸۶۶) ولی در اثر مکتوبی که در زمان حیاتش نیز منتشر شده است، به بررسی، تحلیل و اثبات آن پرداخته است. هر چند خود تأکید می‌کند که تعیین حدود و حیطة تصرف او از توان ما خارج است. (همو، ۱۳۷۵: ج ۳، ص ۲۸۷)

سوم - آنچه که محی‌الدین عربی وارد ادبیات اسلامی کرد نه اصل اعتقاد به ولایت تکوینی، بلکه اصطلاح «انسان کامل» است. (۱۳۸۵: ج ۲۳، ص ۹۹)

۷. مخالفت با بحث‌های کلامی در عصر ائمه

نویسنده محترم گرایش غالب در عصر ائمه را مخالفت با بحث‌های کلامی می‌داند. چرا که در مکتب تشیع هم - به مانند مکتب اهل سنت که با مباحث کلامی مخالفت کرده و آن را همواره مباحثی غیر اسلامی با ریشه یهودی یا مسیحی تلقی می‌نمودند - در دوران اولیه آن در اوایل قرن دوم، گرایش غالب، مخالفت با بحث‌های کلامی بوده است. (ص: ۲۰۴)

نظر آن بود که چون امام بالاترین و عالی‌ترین مرجع شریعت است، همه سؤالات و استفسارات باید به او ارجاع داده شود و رهنمودهای او که از نظر شیعیان، حقیقت خالص و بیانگر واقع بود، پیروی گردد. پس جایی برای اجتهاد و استدلال عقلانی و به تبع بحث و مناظره و زورآزمایی در مباحث دینی نمی‌بود. (ص: ۲۰۵)

از آن گذشته، بحث در مسائلی از قبیل صفات باری تعالی جبر و قدر که درباره آن اندیشه بشری راه به جایی نمی‌برد، ناشایسته تلقی می‌شد. ائمه اطهار از درگیر شدن آن گونه مباحث خودداری می‌فرمودند، بلکه از قرآن متابعت می‌نمودند و هواداران و پیروان خود را نیز به پیروی از آن فرا می‌خواندند. فرق بارز و اساسی آنان با متکلمان سنی، جایگاه و

نقشی بود که برای عقل قائل بودند. آنان عقل را ابزار و امام را منبع اعلا و نهایی می‌دانستند، اما متکلمان سنی عقل و استدلال عقلانی را مرجع تصمیم‌گیری نهایی به شمار می‌آوردند. (همان: ص ۲۰۷، ۲۰۹، ۲۱۲)

نقد:

یکم - به طبع ائمه در هر شرایطی به مرجعیت تامه مقام امامت تأکید و تصریح کرده و از انحراف از آن نهی کرده‌اند.

یونس بن یعقوب می‌گوید: در خدمت امام صادق بودم که مردی از اهالی شام بر امام وارد شد و گفت من متکلم و فقیه هستم و آمده‌ام تا با اصحاب تو مناظره کنم. امام پس از کمی سخن گفتن با او، به من رو کرد و فرمود: کاش کلام بلد بودی و با او سخن می‌گفتی. من خیلی حسرت خوردم و به امام عرض کردم آقا شنیده‌ام: از کلام نهی کرده و فرموده‌اید: «ویل لاصحاب الکلام...» امام فرمود: «نعم قلت لهم ان ترکوا ما اقول و ذهبوا الی ما یریدون.» سپس فرمود: به بیرون منزل برو و هر کدام از متکلمان را که دیدی، او را به داخل بفرست. (کلینی، ۱۳۶۵: ج ۱، ص ۱۷۱)

در جلسه‌ای که تنی چند از متکلمان شیعی خدمت امام رضا رسیدند، آنان از برخورد بد مردم که آنها را زندیق می‌شمارند، گله کردند. امام آنها را دلداری داد. آن گاه یکی از آنها عرض کرد ما دیدگاه‌های خود را براساس همان سخنان شما و پدرانتان می‌گوییم. امام فرمود: اذاکنتم لاتتکلمون بکلام آبائی! فیکلام ابی بکر و عمر تریدون ان تتکلموا؟! (کشی، همان: ص ۴۹۹)

دوم - امامان همواره مرجع نهایی را «قرآن کریم» دانسته‌اند و صحابه خود را بدان ارجاع داده و مطالب را بر آن عرضه کرده‌اند. (ر.ک: صدوق، ۱۴۲۳: ص ۱۰۰؛ کلینی، همان، ج ۱، ص ۵۶ - ۵۹، ۶۲، ۱۰۰، ۱۰۱ و ۱۰۲، ۶۰۰ - ۶۰۱؛ انصاری، بی‌تا: ج ۱، ص ۵۸ و ۵۹)

سوم - مرجعیت عقل از آن برخی از اهل سنت یعنی معتزله است. اما اهل حدیث، حنبله، حشویه و حتی اشاعره مرجعیت آن را قبول نداشته و گاه عقل را به کلی از اعتبار ساقط دانسته و فقط به ادله شرعی استناد می‌کردند مگر آنکه مقصود از متکلمان سنی همان معتزله باشند.

چهارم - نقدهایی بر دیدگاه نویسنده محترم به نظر می‌رسد:

یک - در برداشت او میان نقل و وحی خلط شده است. هم‌تای عقل، نقل است نه وحی. درست است که دریافت وحی تنها از آن پیامبر است، ولی امام معصوم نیز به محتوا

و مضمون وحی دست‌رسی دارد و در خدمت آن است و چون معصوم است، در نگهداری و نیز بیان و ابلاغ آن معصوم است. برخلاف دیگران که در خدمت الفاظ منقول‌اند، نه در خدمت محتوایی که عین وحی است. (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۶: ص ۳۴ - ۳۶)

از همین رو، با حضور امام و دست‌رسی به او، باید عالی‌ترین مرجع فهم شریعت نیز همو باشد؛ هر چند پس از او نوبت به نقل می‌رسد که همان الفاظ منقول از معصوم است. عقل نیز نه تنها ابزار، بلکه خود منبعی هم‌تای نقل است. (همان: ص ۲۴) البته اینکه گستره آن در حد «مفتاح» یا «مصباح» و یا «میزان» است، بحث دیگری است. (همان: ص ۵۰ - ۵۲) دو - استناد به کلام معصوم و اعتقاد به برتری آن در قیاس با عقل، نه تنها با استدلال عقلی منافاتی ندارد، بلکه خود استدلال عقلی است. اتفاقاً وجه امتیاز کلام امامیه بر کلام معتزله و اشاعره نیز همین است؛ زیرا مقدمات آن از معصوم گرفته شده که به منزله «اولیات» در قیاس برهانی است و افاده یقین می‌کند. این قیاس برهانی چنین است:

این مقدمه گفته معصوم است؛

هر چه گفته معصوم باشد حق است؛

پس این مقدمه حق است.

از این رو، در رسیدن به صواب و افاده یقین با حکمت شریک است و روش متکلمان گذشته امامیه مانند هشام بن حکم و دیگران نیز همین بوده است و آنجا که امام معصوم کلام مأخوذ از خود را پسندیده و غیر آن را مردود دانسته است؛ «ویل لهم ان ترکوا ما اقول و...» (کلینی، همان: ص ۱۷۱) مقصود همین نکته است. (ر.ک: محقق لاهیجی، ۱۳۸۳: ص ۴۲ - ۵۰) چنانکه در نقد تأثیرپذیری تشیع از معتزله خواهد آمد، اشکال اساسی این‌گونه داوری‌ها، هم‌سان‌انگاری حدیث گرای سنی با نص‌گرایی شیعی است که البته تفاوت‌های جدی و اساس میان آن دو وجود دارد.

سه - پیروی از قرآن و ارجاع به آن، به منزله مخالفت با بحث‌های کلامی نیست. چون در عصر امام سجاد، حسن بصری و قدّری‌ها، در زمان امام صادق، فلسفه یونان تحت تأثیر نهضت ترجمه، در دوران امام رضا، اختلاف بر سر حدوث و قدم کلام‌الله و دعوی معتزله و اهل حدیث در جریان بوده است، ائمه با رد و نقد هرگونه شائبه تأثیرپذیری کلام شیعه از دیگر عوامل بیرونی، مانند فلسفه یونان و یا تفکر معتزلی، در مواردی تأکید می‌کردند که اولین و محکم‌ترین منبع در مباحث کلامی به ویژه در بحث حساس توحید و

صفات و دیگر مباحث عقیدتی «قرآن» است و باید نخستین مرجع و مستند متکلم همان باشد و همه چیز با آن سنجیده شود. این امر نه ویژه آن دوره، بلکه همیشه در تفکر کلامی شیعه چنین بوده است. حتی با گذشت زمان و به ویژه دوره معاصر، اهمیت بیشتری یافته است.*

چهار - این نکته پذیرفتنی است که در عصر ائمه و به ویژه در برخی برهه‌ها شیعیان به متکلمان بدبین بوده‌اند که خود زائیده عواملی است**، ولی در کنار آن شواهد فراوانی در حمایت، بزرگداشت و تشویق ائمه از متکلمان در دست هست که به یک نمونه آن بسنده می‌شود.

امام رضا(ع) در پاسخ کسی که عرض کرد: آقا! هشام بن ابراهیم و یونس بن عبدالرحمن ما را تربیت کرده و به ما علم کلام آموخته‌اند. آیا بر هدایتیم یا در گمراهی؟ فرمود: این دو شما را جز به هدایت و درستی تعلیم نداده‌اند. آن شخص عرض کرد. شنیده‌ایم که فرموده‌اید: شما را به کلام چه کار؟ که موجب گمراهی و بی‌دینیتان می‌شود. فرمود: من چنین نگفته‌ام. من چنین چیزی گفته‌ام؟ به خدا سوگند که چنین چیزی نگفته‌ام. (کشی، همان: ص ۴۹۸، ۴۹۹)

پنج - استنادهای نویسنده محترم در این بحث بسیار جزئی و مصداقی است.

در آنجا که می‌گوید: بحث در مسائلی مانند صفات باری و جبر و قدر که درباره آن اندیشه بشری راه به جایی نمی‌برد، ناشایسته تلقی می‌شد. (همان: ص ۲۰۵) به مباحثی که ائمه درباره نهی از سخن گفتن در کیفیت ذات باری تعالی فرموده‌اند، (کلینی، همان: ج ۱، ص ۹۲ - ۹۴) ارجاع می‌دهد. یا به حدیثی که امام در مقام پاسخ به مسائل اختلافی آن‌هم در بحث «جسم و صورت» اشاره می‌کند که می‌فرماید «هذا عنکم معزول»؛ ولی در عین حال، حضرت در ادامه به طرح مباحثی درباره توحید و صفات پرداخته‌اند. (همان: ص ۱۰۳) در حدیث دیگر، امام فرموده است: «ان المذهب الصحيح فی التوحید ما نزل به القرآن» سپس به نقد دو نظریه تعطیل و تشبیه به مخلوقات پرداخته و در ادامه فرموده‌اند: فلا نفی ولا تشبیه...». (همان، ص ۱۰۰، ح ۱)

* . ر.ک: الرسائل التوحیدیه، علامه طباطبایی؛ الالهیات علی هدی الكتاب و السنة و العقل (۴ جلد)، استاد جعفر سبحانی؛ تفسیر موضوعی قرآن کریم (ج ۲ - ۵)، استاد جوادی آملی؛ الالهیات، فی مدرسه اهل البیت علی ربانی گلپایگانی. نگارنده اهمیت و جایگاه قرآن کریم در علم کلام را در مقاله (قرآن و کلام) به تفصیل بحث کرده است.

** . ر.ک: مقاله «کلام اسلامی، عوامل و زمینه‌های پیدایی»، نگارنده، قیاسات، شماره ۳۸، ص ۲۱۸ - ۲۲۰.

این بیان، بسان استدلال برخی در نکوهش علم کلام است وی می‌نویسد پیامبر اکرم دو تن را دید که درباره قضا و قدر بحث می‌کنند حضرت چنان ناراحت شد که گونه‌هایشان سرخ شد. (شهید ثانی (منسوب به او)، ۱۴۰۹: ص ۱۷۶)

آیا می‌توان از این موارد، مخالفت با مباحث کلامی را برداشت کرد؟

بی‌گمان دشواری برخی مباحث و نهی از ورود در آنها، به معنای نهی از تمام آن دانش نیست. افزون بر این، ورود در مسائلی مانند قضا و قدر، جبر و اختیار و صفات خداوند به ویژه در عصری که معرکه آراء بوده است و هنوز اساس و شالوده آن مباحث پی‌ریزی نشده بود، برای همگان که توان فهم و درک آن مباحث را نداشتند، مفید نبوده است.

(صدرالدین شیرازی، ج ۱، ۱۳۷۰: ص ۱۳۲؛ مجلسی، ج ۱، ۱۳۷۹: ص ۳۲۲)

ائمه در مواردی به برخی از اصحاب متکلم خود دستور داده‌اند به اندازه فهم و درک مردم سخن بگویند.

دارهم فان عقولهم لا تبلغ، (کشی، همان: ص ۴۸۸، ش ۹۲۹) یا یونس ارفق بهم فان کلامک یدق علیهم. (همان: ش ۹۲۸)

شش - مناظره‌ها چیزی غیر از علم کلام و یا دست‌کم بخشی از آن و است. از جمله موارد نهی ائمه درگیری در مناظره‌ها بوده است. (صدوق، ۱۴۲۳: ص ۴۴۵ - ۴۴۷) آنان هر چند اصل اختلاف را امری اجتناب‌ناپذیر می‌دانستند، (کشی، همان: ص ۴۹۸) اما خود به طور مستقیم در مباحث اختلافی میان مسلمانان وارد نمی‌شدند. (ر.ک: صدوق، همان، باب ۳۰، ص ۲۱۸ - ۲۲۲؛ کلینی، همان، ج ۱، ص ۱۰۳) آنان در راستای انجام وظیفه امامت و تحقق رسالت حفظ حریم دین و مذهب، دیدگاه درست را به جامعه عرضه کرده‌اند و معیار درست را برای تشخیص حق از باطل در اختیار مردم می‌گذاشتند. (ر.ک: صدوق، همان، ص ۹۸، ۱۰۰، ۳۹۵)

۸. کم‌لطفی در حق شخصیت‌های نامدار

چنانکه اشاره شد نویسنده محترم به خاطر هدف خود در ارائه تصویر مورد نظرش از تشیع، (همان: ص ۱۱) می‌کوشد شخصیت‌ها و حتی متون و نص‌های روایی و صاحبان آراء را به نفع آن، در خدمت بگیرد.

وی از عبدالله بن ابی یعفر به عنوان نظریه پرداز «علمای ابرار» و مخالف شدید با هر گونه نسبت دادن صفات فوق بشری به ائمه اطهار، بسیار تجلیل کرده است (ص: ۷۳ - ۷۷) و با استناد به حضور جمعیت بزرگی از شیعیان در تشیع جنازه او می گوید:

نظرات او به وضوح طرفداران بسیاری در جامعه شیعه آن زمان داشته است. (همان: ص ۷۶)

وی در نقد حدیثی در نکوهش عبدالله بن ابی یعفر می نویسد:

غلات و مفوضه، فعالانه علیه عبدالله بن ابی یعفر و هواداران او تلاش می کردند و به صورت کلی، آنان از اصحاب برجسته و دانشمند ائمه نفرت داشتند؛ چون جامعه آن دانشمندان را نمایندگان واقعی نظرات ائمه می دانست و طبیعتاً این مسئله، حنای غلات را بی رنگ می کرد و تأثیر آنان را در جامعه شیعه تا حدود بسیاری خنثی می نمود. (همان: ص ۷۷، متن و پاورقی)

نقد

در اینکه عبدالله بن ابی یعفر در منابع شیعی بسیار ستوده شده است (ر.ک: کشی، ص ۲۶۴ - ۲۵۰) و اصحاب ائمه همواره مورد تعرض مخالفان و معاندان بوده اند. نیز بحثی نیست (ر.ک: همان: ص ۲۷۰، شماره ۴۸۶) اما نویسنده محترم در اجرای این حکم میان صحابه امام تفاوت می گذارد. وی از عبدالله بن ابی یعفر به شایستگی تجلیل می کند، ولی هشام بن حکم (۱۷۹ ق) را مورد کم لطفی قرار می دهد. او با اشاره به با چنین واکنش های خصمانه ای علیه هشام بن حکم در جامعه شیعی زمان خود می گوید:

از جمله دلایل این مخالفت ها، نتیجه گیری آنان در مباحث کلامی بود که گاه به طور قابل ملاحظه ای از تعلیمات ائمه اطهار دور افتاده و با عقاید و آراء رایج در جامعه شیعه متفاوت می شد. مثل نظریه ای که در مورد جسم و صورت خداوند که شواهد موجود در منابع قدیم شیعه نشان می دهد این انتسابات بی اساس نیست. (همان: ص ۲۱۰)

یکم - به روایت هایی که ائمه در بزرگداشت هشام فرموده اند، نویسنده هیچ اشاره ای نمی کند. (ر.ک: کشی، همان: ۲۷۷، ۲۷۸) حتی امام رضا به صراحت فرموده است او به دلیل حسادت دیگران، مورد هجوم قرار گرفته است. (همان، ص ۲۷۰، شماره ۴۸۶) امام کاظم دیگران را به دوستی او واداشته است. (همان: ۲۶۸، شماره ۴۸۳) و دانشمندان شیعی و حتی غیر شیعی مانند شهرستانی، در الملل و النحل (ج ۱، ص ۱۶۵) بارها از او تجلیل کرده و اتهام های وارد بر او را پاسخ گفته اند. (ر.ک: سیدمرتضی، ج ۱، بی تا: ص ۸۳ - ۸۷؛ کراچکی، ج ۱، ص ۴۰؛ تستری، ج ۹، ۱۴۲۲: ص ۵۵۱ - ۵۵۷)

دوم - نویسنده هیچ ارجاعی به منابع قدیمی که انتساب جسم و صورت خداوند را به او تأیید کند نداده است. حتی در کتاب میراث مکتوب شیعه (ص: ۳۱۷ - ۳۲۷) با وجود بحث مفصلی که درباره آثار هشام دارد، هرگز به آن نپرداخته است.

سوم - ایشان برای آگاهی بیشتر از باورها و اندیشه‌های هشام بن حکم به مدخل «HAKAM - Hisham.B.Al» از دائرةالمعارف اسلام به زبان انگلیسی (ج ۳، ص ۴۹۶ - ۴۹۸) که به قلم آقای مادلونگ است ارجاع می‌دهد. (همان: ص ۲۰۷)

در آن مقاله* دو دیدگاه اساسی هشام در توحید و امامت گزارش شده است. در امامت، همان گمان غلط درباره نظریه ابداعی هشام در عصمت امام است. (که نقد آن گذشت). در توحید نیز به جسمانی بودن خدا به معنای برخوردار بودن او از ابعاد سه گانه «Three dimensional» و بدن «body dilsmo» و جا و مکان اشغال کردن اشاره شده است.

در حالی که کسی که به اعتراف آقای مادلونگ (همان: ص ۴۹۶) و گواهی تاریخ، ارتباط بسیار نزدیکی با امام صادق و سپس امام کاظم داشته است و با متکلمان مذهب‌ها و دین‌های دیگر از جمله ابوهدیل، عمرو بن عبید، ابو شاکر دیصانی و ... مناظره‌هایی داشته است (نعمه، ۱۴۰۵: ص ۳۱۱ - ۲۳۹) و نزدیک به سی اثر درباره توحید و صفات دارد (ر.ک: مدرسی، ۱۳۸۳: ص ۳۱۷ - ۳۲۷) بسیار بعید می‌آید که چنین برداشت غلطی از خداوند متعال داشته باشد.

چهارم - بی گمان به‌طور قطع یا این دیدگاه مربوط به دوران پیش از پیوستن او به مکتب اهل بیت است و یا برای اسکات و اقناع خصم در مناظره و مجادله با مخالفان از آن استفاده برده است. یا اینکه منظور او از جسم، مفهومی غیر از معنای متعارف آن و چیزی غیر از دارای ابعاد بودن است. به احتمال، مراد او از جسم، همان «موجود» یعنی (ابوالمعین المنسفی، ۲۰۰۴ م، ج ۱، ۱۵۹ و ۱۶۵) قائم به ذات بودن خداوند بوده است. در مقابل عرض که وجودش قائم به غیر است. (ر.ک: شهرستانی، ۱۳۶۴: ص ۱۶۵؛ سیدمرتضی، ج ۱، بی تا، ص ۸۴ - ۸۹؛ نعمه، ۱۴۰۵: ص ۱۳۱ - ۱۳۸؛ الجلالی الحسینی، ۱۴۱۰: ش ۱۹، ص ۷ - ۱۰۷؛ حسنی رازی، ۱۳۶۴: ص ۱۷۲)

* . با تشکر از جناب آقای علیرضا موفق برای ترجمه «مقاله».

البته ائمه کاربرد واژه «جسم» را حتی با چنان معنایی درباره خداوند مردود دانسته‌اند؛ زیرا عامل اشتباه اذهان سطحی می‌شود. (ر.ک: صدوق، ۱۴۲۳: ۹۴ - ۱۰۱)

هر چند مخالفان برون مذهبی و حاسدان درون مذهبی او نیز در طرح و گسترش این مسئله بسیار کوشیده‌اند.

متأسفانه نویسندگان محترم - به هر دلیل - به تحقیقات مستند و گسترده عالمان شیعی و حتی تکنوگاری‌های تفصیلی معاصران درباره احوال و عقاید او هیچ اشاره‌ای نکرده است.

۹. تأثیرپذیری کلام شیعی از معتزله؟!*

نویسنده محترم، اصالت کلام شیعی را می‌پذیرد، ولی گسترش و عقلانی‌تر شدن آن و نیز بحث‌های صفات خدا و انسان‌شناسی را تأثیر پذیرفته از معتزله می‌داند.*

از میانه‌های قرن سوم به بعد، آراء و نظریات کلامی معتزله به تدریج، وسیله نسل جدیدی از دانشمندان که به زودی مکتب نوین و عقل‌گراتری در کلام شیعه به وجود آوردند در تشیع راه یافت. طلوعه‌داران این مکتب نوین، جهان‌بینی معتزله را در مورد عدل و صفات الهی و آزادی و اختیار انسان پذیرفتند، اما در عین حال مبانی مکتب تشیع را در مورد امامت، هم‌چنان حفظ کرده و از آن شدیداً پشتیبانی می‌نمودند. (همان: ص ۲۱۳) این گرایش با پیوستن نسل جوان‌تری از دانشمندان فلسفه‌گرا مانند ابوسهل (۳۱۱ ق) و ابومحمد (۳۱۰ ق) از خاندان نوبخت تقویت شد و هم‌زمان با انضمام و مساهمت دانشمندان دیگری که قبلاً معتزلی بوده و سپس به مذهب حقه تشیع امامی گردیده بودند؛ مانند ابن مملک اصفهانی و ابن قبه رازی به شکل یک مکتب قویم و مستحکم کلامی با ساختار متین و درست درآمد. (همان: ص ۲۱۴ و ۲۱۵)

نقد:

یکم - نویسنده محترم مانند بسیاری موارد دیگر، خواننده را به مقاله یکی از شرق شناسان به نام آلفرد مادلونگ ارجاع داده‌اند.* اشکال اساسی آقای مادلونگ، همسان‌نگاری

* به رغم عنایت ائمه و تلاش متکلمان شیعی در طول تاریخ از شیخ مفید در اوائل المقالات تاکنون، هنوز بسیاری از شرق شناسان از جمله دوست و همکار نویسنده محترم آقای مایکل کوک (ر.ک: میراث مکتوب شیعه، ص ۱۷) کلام شیعی را تأثیر پذیرفته از معتزله می‌دانند. (ر.ک: همو، امر به معروف و نهی از منکر در بینش اسلامی، ج ۱، ۳۶۸)

اهل حدیث سنی با حدیث‌گرایان شیعی است (همو، ۱۳۶۲: ص ۱۲) که آقای مدرسی نیز دچار آن شده است. (مدرسی، همان، ص ۲۰۵ - ۲۱۰) در حالی که هیچ‌گاه حدیث‌گرایی در شیعه به منزله مخالفت با علم کلام و استدلال عقلانی نبوده است. شیخ صدوق که سرآمد و رئیس نص‌گرایان شیعی است با مبانی کلامی آشنا و خود اهل استدلال است - البته نه در اندازه شیخ مفید و سیدمرتضی - مقدمه تفصیلی و عالمانه او در کمال‌الدین و تمام‌النعمة (ص ۱-۱۲۶) توضیحات و استدلال‌های مفصل او در کتاب *التوحید*، بیانگر این نکته است. مگر آنکه مانند شرق‌شناسان و تحت تأثیر آنان از جمله آقای مکدموت (همو، ۱۳۷۲: ص ۴۲۷، ۴۶۳) صدوق را نیز متأثر از معتزله و روش فکری آنان بدانیم که البته قرائن فراوانی آنرا مردود می‌داند.

دوم - هیچ یک از منابع ارجاعی نویسنده، کلیت دیدگاه او را تأیید نمی‌کند.

- عبارت «بیان‌الادیان»: «بیشتر مذهب ایشان در عبادت با مذهب شافعی برابر است. در اصول، مذهب ایشان با مذهب معتزله برابر است؛ در نفی رؤیت و نفی تشبیه و...» (ص ۶۵ و ۶۶)
 - عبارت «نشوار المحاضرة»: حدیثی ابوالحسن علی بن نظیف البغدادی المعروف با بن السراج المتکلم المعروف بالبهشمی قال: یجتمع معنا فی المجالس ببغداد شیخ للامامیه یعرف با بی بکر الفلاس و کان طیباً فحدثنا...؛ (ج ۸، ص ۷۰)
 - در «لسان‌المیزان» آمده است: «قاسم بن الخلیل دمشقی رافضی اخذ عن هشام بن عمر الفوطی»؛ (ج ۴، ص ۴۵۹)

- قاضی عبدالجبار در *طبقات المعتزله* درباره ابوعلی جبایی نوشته است:

«هم بان یجمع بین المعتزله و الشیعه بالعسکر و قال: قد وافقونا فی التوحید و العدل و انما خلافتنا فی الامامة فاجتمعوا حتی تکونوا یداً واحده». (ص ۲۹۱)

چگونه از «برابری»، «اجتماع و مجالست»، «اخذ علم و دانش» و «موافقت و هماهنگی در رأی» تأثیرگذاری، آن هم به صورتی کلان و گسترده فهمیده می‌شود؟ افزون بر این، چرا تنها معتزله تأثیرگذار باشد و شیعه تأثیرپذیر و نه بر عکس؟

سوم - آنچه مورد نظر آقای مدرسی و دیگر هم‌فکران ایشان است، تأثیرپذیری نوبختی‌ها یعنی ابوسهل (۳۱۱ هـ) و ابومحمد (۳۱۰ ق) از معتزله است؛ در حالی که هیچ گزارشی در

* . خوش‌بختانه این مقاله با ترجمه آقای احمد آرام در «شیعه در حدیث دیگران» چاپ و منتشر شده است.

این باره نیست که آنها در نزد شیخ معتزلی درس خوانده باشند و نیز دلیلی کافی در دست نیست که آنان به مکتب خاصی از اعتزال پیوسته باشند، بلکه بیشتر چنان می‌نماید که آنان با علاقه کامل و گستردگی اطلاعاتشان در فلسفه و آموزه‌های ادیان مختلف، با استقلال کامل به پژوهش در مذهب معتزلی می‌پرداختند. (مادلونگ، همان: ص ۱۱۰)

چهارم - مخالفت شدید و نقدهای جدی ائمه (ر.ک: صدوق، ص ۳۹۴؛ کراجکی، ج ۱، ص ۱۲۳ - ۱۳۶؛ کشی، ص ۲۸۳، ش ۵۰۲) و متکلمان شیعی معاصر آنان بر معتزله در قرن سوم و چهارم، نه تنها فروکش نکرد، بلکه به رغم احترام، هم‌نشینی و هم‌فکری با آنان، نقدها و مخالفت‌های شدیدی از متکلمان شیعی این دو قرن، گزارش شده است که می‌توان به کنزالفوائد (ج ۱، ص ۱۲۳ - ۱۳۴)، التعجب من اغلاط العامة کراجکی، اوائل المقالات، الفصول المختارة و دیگر آثار شیخ مفید و حتی خود نوبختی‌ها (ر.ک: اقبال، ۱۳۷۵: ص ۱۱۶ - ۱۲۳، ۱۲۸، ۱۳۵) آن‌هم نه تنها در بحث امامت، بلکه در توحید، صفات و مباحثی از معاد اشاره کرد. به طور خاص دیدگاه و آرای معتزله را درباره‌ی حال، قدرت و اراده، جواهر، وعید، شفاعت و ده مورد دیگر از مباحث اعتقادی غیر مرتبط با امامت را ببیند (شیخ مفید، ۱۴۱۴ق: ص ۴۹-۷۱. او در پایان می‌نویسد:

و هذه الاقوال كلها ظاهرة الاحتلال بينة التناقض و الفساد مخالفة لادلة العقول و مقتضى السنة و الكتاب و الله نسأل العصمة (همان، ۷۱)

پنجم - گمان پذیرش جهان‌بینی معتزله در مورد عدل و صفات الهی و آزادی اختیار انسان در قرن سوم و چهارم* از سوی نوبختی‌ها، بدین معنا نیست که تشیع پیش‌تر در این مسائل، دیدگاهی نداشته یا دیدگاهش در این عرصه، سامان یافته نبوده است. بی‌گمان تشیع و تفکر شیعی، خطبه‌ها و سخنان امام علی، امام سجاد، امام صادق و امام رضا، مناظره‌ها و جواب‌های شفاهی و کتبی آن بزرگواران و اصحاب کلامی‌شان را داشت که بخش اول الکافی، تمام التوحید صدوق و مختارات سیدرضی در نهج‌البلاغه و دعا‌های امام سجاد در صحیفه سجادیه و همچنین چند رساله خاص از برخی از ائمه مانند امام‌رضا، امام هادی و جناب عبدالعظیم که به تأیید صریح امام هادی رسیده است، بیانگر این مسئله است.

* آقای مایکل کوک ضمن تقسیم تاریخ اندیشه‌های امامیه به سه دوره عصر حضور، علمای طراز اول - سده چهارم تا هشتم - و علمای متأخر - سده هشتم تا چهاردهم - می‌نویسد: دوره اول که هنوز امامان در جامعه حضور داشتند و آرای معتزلی تا آن زمان به اندیشه امامیه راه نیافته بود. (همو، ۱۳۸۴: ج ۱، ص ۴۰۸)

مگر اینکه به گمان برخی، آنان نیز در ردیف معتزله به شمار آیند. (ر.ک: قاضی عبدالجبار، ۱۹۷۴: ص ۲۳۷)

ششم - تأثیرپذیری متکلمان شیعی از دیدگاه‌های معتزله، به افراد، آرای خاص و حتی مقطع زمانی خاصی محدود بوده است. این نیز معلول نزدیکی اصول فکری اعتزال و تشیع از یک سو، ساختارمند نبودن و نداشتن هویت ممتاز و مستقل و مرزبندی نشدن کلام شیعه از برخی مکتب‌های کلامی از جمله کلام معتزلی و حتی کلام مشبیه، بوده است.

عامل اول سبب شده بود تا در قرن سوم و چهارم، نام متکلمانی که تشخیص دقیق مذهب عقیدتی آنان مشکل به نظر می‌رسید، انتسابشان به هر دو مذهب گزارش شده باشد؛ مانند ابوسعید الرازی (م ۳۷۰ - ۴۴۵ ق)، احمد بن سهل بلخی (۳۲۲ ق)، ابوعیسی وراق (۲۴۷ ق) و صاحب بن عبّاد (۳۸۵ ق) یا برخی از متکلمان شیعه مانند ابومنصور صرّام و سیدرضی قائل به «وعید» باشند. (ر.ک: سبحانی، ۱۴۰۹: ج ۲، ص ۵، ۶۰، ۷۷، ۷۸، ۱۳۹، ۱۹۳، ۲۳۹ و ۴۲۵)

عامل دوم موجب شده بود شیعه یا به اعتقاد به تشبیه (صدوق، همان: ص ۱۹) و یا به سرقت از کلام معتزلی متهم شود (مفید، ۱۴۱۴: ج ۳، ۱۴۱۳: ص ۴۱) که شیعه به هر دو اتهام، به طور مستدل پاسخ گفته است. التوحید شیخ صدوق و *اوائیل المقالات* و برخی دیگر از آثار شیخ مفید در همین راستاست.

اما پس از آنکه کلام شیعی در مقام اثبات نیز استقلال و هویت ممتاز خود را یافت و ساختارمند شد. به ویژه پس از قرن پنجم، گزارشی درباره خلط افراد یا دیدگاه‌ها دیده نمی‌شود.

هفتم - سازگاری، بیشتر از سوی معتزلیان بوده است. عواملی چون فشار دستگاه خلافت پس از عصر متوکل عباسی به معتزله، بدبینی عامه مردم از آنان و رواج گسترده مذهب اشعری به عنوان «اهل السنة» در جهان اسلام، سبب شد آنان تداوم حیات خود را در نزدیک شدن به تشیع بیابند. (ر.ک: الحفظی، ۱۴۲۱: ص ۴۷۳) تا جایی که در عصر آل بویه، بیشتر اصول مذهب اعتزال به نام «تشیع» انتشار می‌یافت (همان: ۲۶۰) و با توجه به اشتراک در مبانی و روش، خود را در جبهه تشیع جای دهند. تلاش ابوعلی جُبّایی در جمع میان اعتزال و تشیع و تشکیل جبهه واحد، (قاضی عبدالجبار، همان، ص ۳۳۸) و عملکرد صاحب بن عبّاد بیانگر این مدعاست وی اساساً معتزلی بود و تمایل داشت تا مذهب زیدی و شیعی امامی که در ری جریان داشت، با مذهب معتزلی کاملاً یکی شود. (مادلونگ، ۱۳۶۲: ص ۱۵)

۱۰. مخالفت شدید ابن‌قبه با علم غیب امام

اصلی‌ترین هدف نویسنده محترم از نگارش این کتاب، ارائه دیدگاه‌های ابن‌قبه رازی (بعد از ۳۱۹ ق) است.* او که با انتشار و چاپ بخش‌های باقی‌مانده از آثار ابن‌قبه، به نقل از *کمال‌الدین شیخ صدوق* (ص ۵۱، ۶۰، ۹۳ - ۱۲۶) در بخش ضمائم کتاب (ص ۲۴۰ - ۳۰۲) - با اینکه ایشان به بخش‌های دیگری از آثار ابن‌قبه که در دست‌رس نیز هست اشاره کرده است (ص ۲۲۰ پاورقی) ولی به هر دلیل از انتشار آن بخش‌ها خودداری می‌کند - معتقد است ابن‌قبه درباره شرایط امام دیدگاه خاصی داشته است.

و فقط دو شرط را برای امام لازم می‌داند: یکی «نص» و دیگری «علم و فضل»، (ص ۲۶۳) اما سایر عقاید مفوضه مانند اعتقاد به علم غیب امام یا وجود هر صفت فوق بشری در او را به شدت رد می‌کند؛ هرچند امکان اینکه خداوند بر دست امام معجزه‌ای ظاهر کند را منتفی نمی‌داند. (همان: ص ۱۰۱، ۲۲۷، ۲۶۳؛ ر.ک: صدوق، ص ۶۲؛ مدرسی، ص ۲۴۵)

نقد:

با مراجعه به آثار باقی‌مانده ابن‌قبه که افزون بر شیخ صدوق در *کمال‌الدین*، نویسنده محترم آنها را در بخش ضمائم کتابش آورده است. (همان: صص ۲۴۰ - ۳۰۲) دست‌کم دو شرط دیگر نیز برای امام قابل برداشت است.

۱. **عصمت:** او در تبیین حدیث «ثقلین» از کنار هم آمدن «عترت» با «کتاب الله» و هدایت شدن در تمسک به آن، دو نتیجه می‌گیرد که: اولاً امام باید عالم باشد؛ ثانیاً: علم او باید تمام امور دینی را در برگیرد؛ ثالثاً: باید معصوم باشد تا بتواند در فهم کتاب خدا از خطا مأموم و محفوظ باشد: «يجب ان يكون عالماً بالكتاب مأموراً عليه... يجب ان يكون جامعاً لعلم الدين كله ليتمكن التمسك به و الأخذ بقوله... ان الحجّة من العترة لا يكون الا جامعاً لعلم الدين معصوماً مؤتمناً على الكتاب». (صدوق، همان: ۹۴، ۹۵؛ مدرسی، همان: ۲۶۶).

۲. **علم غیب:** ابن‌قبه آشکارا علم غیب را درباره ائمه روا نمی‌داند. (صدوق، همان: ۱۰۶، ۱۱۰، ۱۱۶؛ مدرسی، ۲۷۹، ۲۸۳، ۲۹، به ترتیب شماره‌های ۲۵، ۳۴، ۵۵ از نقض کتاب الاشهاد) اما آیا این به معنای انکار مطلق علم و آگاهی به غیب در حق ائمه است؟ به احتمال زیاد، مقصود او «علم غیب ذاتی» است؛ وگرنه «علم غیب تعلیمی» و با اعلام

*. برای آگاهی بیشتر از شرح حال، آثار و برخی عقاید او ر.ک: همین کتاب آقای مدرسی، ص ۲۱۵ - ۲۴۲.

خداوند و اخبار رسول را در حق امام جایز می‌داند. او دست‌کم در دو مورد ائمه را هم ردیف پیامبران و از جمله پیامبر اسلام دانسته است.

الف) ظهور معجزه به دست امام: اظهار معجزه به دست پیامبر، همیشگی نبوده و در پی هر درخواستی صورت نمی‌گرفته است، بلکه در گرو مصلحتی بوده که خدا از آن آگاه بوده است. در صورت وجود مصلحت، خدا آن را به پیامبر اعلام می‌کرد و اجازه و اذن اظهار معجزه را به او می‌داد. امام نیز از این جهت همانند پیامبر است. (صدوق، ص ۶۲؛ مدرسی ۲۴۵، ش ۶)

ب) تفسیر، تأویل و تنزیل قرآن: نویسندگان به استناد حدیث ثقلین می‌گویند لازم است همواره کتاب خدا همراه یکی از عترت پیامبر باشد. همان‌گونه که پیامبر اکرم تنزیل و تأویل قرآن را می‌دانست و به مراد خداوند آگاه بود، امام نیز باید چنین باشد. نیز همان‌گونه که معرفت و شناخت پیامبر به تأویل قرآن از روی استنباط و اجتهاد نبود، بلکه مراد خداوند را از طریق خود خدای تعالی بیان می‌کرد تا حجت الهی بر مردم تمام شود، (ر.ک: صدوق، ص ۹۹ - ۱۰۰؛ مدرسی، ص ۲۷۱) عترت و اهل بیت او نیز که امام و حجت پس از اویند، باید معرفتشان به کتاب از روی یقین، شناخت و بصیرت باشد؛ (صدوق، ص: ۱۰۱، مدرسی، ص ۲۷۲) به گونه‌ای که ناسخ را از منسوخ، خاص را از عام، واجب را از مستحب و محکم را از متشابه بشناسند. در عین حال، امین بر آن باشند؛ یعنی هر چیزی را در جایگاه خاصی که خدا قرار داده است قرار دهند؛ هیچ مقدمی را مؤخر و هیچ مؤخری را پیش نیندازند. (صدوق: ۹۴ - ۹۵؛ مدرسی، ص: ۲۶۶)

به باور او، تأویل صحیح قرآن توقیفی است نه از طریق اجتهاد و استنباط و قیاس. همان‌گونه که خداوند متعال پیامبرش را به آن آگاه کرده است، امام نیز به همان طریق و البته به واسطه پیامبر و با اخبار او بدان آگاهی می‌یابد. «انا علمنا ان فی العتره من یعلم التأویل و یعرف الاحکام بخبر النبی الذی قدمناه». (صدوق، ص ۱۰۰ و ۱۱۳؛ مدرسی، ص ۲۸۷)

در اثبات امامت امامان پس از امام حسین می‌گویند: «با مراجعه به کتاب‌های گذشتگان - پیش از عصر غیبت - روایت‌هایی را درباره جانشین امام حسن عسکری می‌یابیم که ایشان از مردم غایب می‌شود و شیعیان در امر او اختلاف می‌ورزند و در کار او دچار حیرت می‌شوند. ما نیز می‌دانیم که گذشتگان ما عالم به غیب نبوده‌اند، بلکه ائمه به واسطه خبر رسول اکرم امر غیبت امام پس از حسن عسکری را اعلام کرده‌اند. «فعلمنا ان اسلافنا

لم يعلموا الغیب و ان الائمه اعلموهم ذلك بخبر الرسول». (صدوق، ص ۱۱۳؛ مدرسی، ص ۲۸۷، شماره ۴۴)

البته مخالفت ائمه و متکلمان عصر حضور در کاربرد واژه «علم غیب» چند عامل دارد.
۱. با مراجعه به آیات و روایت‌ها و نیز عبارت‌های عالمان بزرگ روشن می‌شود که در عصر پیامبر و ائمه و حتی دوره‌های بعد از آن، از واژه «علم الغیب»، علم ذاتی و بدون تعلیم خداوند فهمیده می‌شده است. (سبحانی، ۱۴۱۳: ج ۳، ص ۴۴۱) بدین جهت، ائمه به رغم بیان اخبار غیبی، از کاربرد این واژه درباره خودشان جلوگیری می‌کرده‌اند. چنانکه وقتی امام امیرمؤمنان در پایان جنگ جمل در خطبه‌ای از برخی حوادث آینده خبر داد، کسی از یاران از او پرسید «لقد أُعْطِیتَ یا امیرالمؤمنین علم الغیب؟ امام فرمود: «لیس هو علم الغیب و انما هو تعلم من ذی علم». (نهج البلاغه، خطبه ۱۲۴)

متکلمان شیعی نیز هر چند به برخوردارگی ائمه از آگاهی از امور غیبی معتقد بودند، ولی اولاً: اطلاق «علم الغیب» را به آنان جایز نمی‌دانستند.

فاما اطلاق القول علیهم بانهم يعملون الغیب فهو منکر بین الفساد. لان الوصف بذلک انما یستحقه من علم الاشیاء بنفسه لا بعلم مستفاد و هذا لایکون الا لله عزوجل. (مفید، ۱۴۱۳: ج ۴، ص ۶۷)

به عقیده آنان، نسبت دادن علم غیب ذاتی به امام، غلو و مستلزم شرک است. (همان)

ثانیاً: علم غیب را به عنوان یکی از اوصاف و شرایط لازم امام همچون عصمت، نصب و نص از سوی خداوند به شمار نیاورده‌اند. آنچه مورد تأکید آنان است اینکه امام باید از همه آموزه‌ها و احکام شریعت آگاهی داشته باشد؛ به گونه‌ای که جامع همه معارف و احکام دینی باشد و علم او به صورت بالفعل، یعنی بدون نیاز به اجتهاد و استنباط و خط‌پذیری باشد. (ر.ک: ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۶: ص ۴۱۱ - ۴۱۲)

۲. آماده نبودن عامه مردم برای هضم اعتقاد به علم غیب امام، به سبب ضعف عقل و اندیشه آنان (مظفر، ۱۴۰۲: ص ۶۷).

نتیجه‌گیری

نویسنده محترم، به منظور اثبات برداشت خود از امامت، در دو بُعد مرجعیت در مسائل دینی و احقیقیت در خلافت پیامبر کوشیده است تا با ارائه مطالبی گاه بی‌استناد و یا ضعف در استناد به منابع و متون و حتی کم‌لطفی در حق شخصیت‌ها، برخوردارگی امام از هرگونه

«علم غیب» و «ولایت در تکوین» - البته نه به معنای مبدأ و مصدر، بلکه ابزار و وسیله - را اندیشه‌ای مردود و برگرفته از مفوضه و غالیان بدانند.

همچنین وی کوشیده است نشان دهد که در عصر ائمه، اصل بر مخالفت با بحث‌های کلامی و استدلال عقلانی بوده است. از همین رو، تا سده چهارم، متکلمان شیعی - نوبختی‌ها - جهان‌بینی خود را در عرصه توحید و صفات، عدل و اراده الهی و جبر و اختیار از معتزله وام گرفته‌اند.

نگارنده مواردی از هر دو بخش را با مراجعه به ارجاع‌های نویسنده و البته فراتر از آن، پژوهش‌های ارزشمند دیگران بررسی کرده است.

البته با عنایت به اهمیت و ضرورت بررسی بیشتر این گونه مباحث امید است بتوان به صورت تفصیلی به طرح آن توفیق یافت. ان شاء الله

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. الاسدآبادی، قاضی عبدالجبار، بی تا، المعنی فی ابواب التوحید و العدل، قسم الامامه، ج ۱، بی جا.
۴. انصاری، شیخ مرتضی، بی تا، فرائد الاصول، ج ۱، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۵. بلخی ابوالمعالی محمد بن نعمت، ۱۳۷۶، بیان الادیان، (تألیف به سال ۴۸۵ ق) به تصحیح: محمدتقی دانش پزوه، تهران، بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار.
۶. التستری، محمدتقی، ۱۴۲۲، قاموس الرجال، ج ۹، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۷. اقبال آشتیانی، عباس، ۱۳۵۷، خاندان نوبختی، تهران، کتابخانه طهوری، سوم.
۸. تنوخی، ابوعلی محسن بن علی، ۱۹۷۱م، نشوارالمحاضره، ج ۸، تصحیح: عبود الشالجبی، بیروت.
۹. الجلالی الحسینی، السید محمدرضا، مقوله «جسم لا کالاجسام» بین موقف هشام بن الحکم و مواقف سائر اهل الکلام، تراثنا مجله فصلیه، قم، مؤسسه آل البیت، ۱۴۱۰ق، العدد ۱۹، ص ۷-۱۰۷.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۳، تفسیر موضوعی قرآن (توحید در قرآن)، ج ۲، قم، مرکز نشر اسراء.
۱۱. _____، ۱۳۸۶، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، قم، اسراء.
۱۲. حسنی رازی سید مرتضی بن داعی، ۱۳۶۴، تبصره العوام فی معرفه مقامات الانام، تهران، اساطیر، دوم.
۱۳. الحفظی، عبداللطیف بن عبدالقادر، ۱۴۲۰ق، تأثیر المعتزله فی الخوارج و الشیعہ، جدّه، دارالاندلس الخضراء.
۱۴. ربانی گلپایگانی، علی، ۱۳۸۶، امامت در بینش اسلامی، قم، بوستان کتاب.
۱۵. سبحانی، جعفر، ۱۴۰۹، مفاهیم القرآن، ج ۳، قم، مؤسسه الامام الصادق.
۱۶. الشهرستانی، ابوالفتح عبدالکریم، ۱۳۶۴ش، الملل و النحل، ج ۱، قم، منشورات الرضی، الثالثه.

۱۷. شهید ثانی، زین‌الدین (منسوب به او)، ۱۴۰۹، *حقایق الایمان*، قم، مکتبه آیه‌الله المرعشی.
۱۸. _____، ۱۴۰۹، *الاقتصاد و الارشاد*، ضمیمه حقایق الایمان، قم، مکتبه آیه‌الله المرعشی.
۱۹. شیخ صدوق، ابو جعفر محمد بن علی، ۱۴۲۳، *التوحید*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، الثامنه.
۲۰. _____، ۱۴۰۴، *عیون اخبار الرضا*، بیروت، مؤسسه الاعلمی.
۲۱. _____، ۱۳۹۵ق، *کمال‌الدین و تمام النعمه*، تهران، دارالکتب الاسلامیه، الثانيه.
۲۲. _____، ۱۴۱۸، *معانی الاخبار*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، الرابعه.
۲۳. _____، *بی‌تا، من لایحضره الفقیه*، قم، منشورات جماعه المدرسین فی الحوزة العلمیه، الثانيه.
۲۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۷۰، *شرح اصول الکافی*، ج ۱، تصحیح: محمد خواجه‌سوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات علمی.
۲۵. طباطبایی، سید محمد حسین، ۱۴۲۷، *الرسائل التوحیدیه*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، الرابعه.
۲۶. _____، ۱۳۸۲، *شیعه «مذاکرات و مکاتبات هانری کربن با علامه طباطبایی»*، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۲۷. طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن، بی‌تا، *الغیبه*، طهران، نینوی الحدیثه.
۲۸. عسقلانی، ابن حجر، شهاب‌الدین احمد بن علی، ۱۴۰۶ق، *لسان‌المیزان*، ج ۴، حیدرآباد، ۱۳۳۰، افست، بیروت، منشورات الاعلمی، الثالثه.
۲۹. علم‌الهدی، سید مرتضی، ۱۴۱۰، *الشافی فی الامامه*، ج ۱، تهران، مؤسسه الصادق، الثانيه.
۳۰. _____، بی‌تا، *رسائل الشریف المرتضی*، ج ۲، بیروت، مؤسسه النور للمطبوعات.
۳۱. قاضی عبدالجبار معتزلی، ۱۹۷۴م، *فضل الاعتزال و طبقات المعتزله*، تصحیح: فؤاد سید، تونس.
۳۲. الکراجکی، ابو الفتح محمد بن عثمان، بی‌تا، *کنز الفوائد*، ج ۱، تحقیق: عبدالله نعمه، قم، انتشارات دارالذخائر.
۳۳. الکشی، ۱۴۲۴ق، *معرفة الناقلين، اختیار معرفة الرجال*، شیخ طوسی، تصحیح و تعلیق: حسن مصطفوی.
۳۴. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۳۶۵، *الکافی*، ج ۱، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چهارم.

۳۵. کوک، مایکل، ۱۳۸۴، *امر به معروف و نهی از منکر در اندیشه اسلامی*، ج ۱، ترجمه: احمد نمایی، مشهد، آستان قدس رضوی.
۳۶. لالانی، ارزینا، ۱۳۸۶، *نخستین اندیشه‌های شیعی «تعالیم امام محمد باقر»*، ترجمه: دکتر فریدون بدره‌ای، تهران، فرزانه.
۳۷. لاهیجی، عبدالرزاق، ۱۳۸۳، *گوهر مراد*، تصحیح: مؤسسه امام صادق، قم، نشر سایه.
۳۸. مادلونگ، آلفرد، ۱۳۶۲، *شیعه و معتزله در مجموعه «شیعه در حدیث دیگران»*، زیر نظر: دکتر مهدی محقق، تهران، دائرةالمعارف تشیع.
۳۹. مجلسی، محمدباقر، ۱۳۷۹، *مرآةالعقول فی شرح اخبارالرسول*، ج ۱، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چهارم.
۴۰. مدرسی طباطبایی، سیدحسین، ۱۳۸۶، *مکتب در فرایند تکامل*، ترجمه: هاشم ایزدپناه، تهران، کویر.
۴۱. _____، ۱۳۸۳، *میراث مکتوب شیعه از سه قرن نخستین هجری «دفتر اول»*، ترجمه: سید علی قرایی، رسول جعفریان، قم، کتابخانه تخصصی ایران و اسلام.
۴۲. مطهری، مرتضی، ۱۳۶۸، *امامت و رهبری*، تهران، انتشارات صدرا، چاپ نهم.
۴۳. _____، ۱۳۸۵، *مجموعه آثار*، ج ۲۳، «انسان کامل»، تهران، انتشارات صدرا، سوم.
۴۴. _____، ۱۳۷۵، *مجموعه آثار*، ج ۳، «ولاءها و ولایتها» تهران، انتشارات صدرا، پنجم.
۴۵. _____، ۱۳۷۴، *مجموعه آثار*، ج ۴، «امامت و رهبری»، تهران، انتشارات صدرا، دوم.
۴۶. المظفر، محمدحسین، ۱۴۰۲، *علم الامام*، بیروت، دارالزهراء، الثانيه.
۴۷. مفید، محمد بن محمد بن نعمان، ۱۴۱۴، *الحکایات*، ج ۱، سلسله مؤلفات المفید، بیروت، دارالمفید، الثانيه.
۴۸. _____، ۱۴۱۴، *اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات*، سلسله مؤلفات المفید، ج ۴، بیروت، دارالمفید، الثانيه.
۴۹. _____، ۱۴۱۴، *المسائل الصاغانيه*، سلسله مؤلفات المفید، ج ۳، دارالمفید، الثانيه.
۵۰. النسفی، ابوالمعین میمون بن محمد النسفی (م ۵۰۸ ق)، ۲۰۰۴ م، ج ۱، تحقیق و تعلیق: الدكتور حسین آتای، آنکارا، رئاسة الشؤون الدينيه للجمهوریة التركیه.
۵۱. نعمه، عبدالله، هشام بن الحكم، ۱۴۰۵، بیروت، دارالفکر اللبناني، الثانيه.