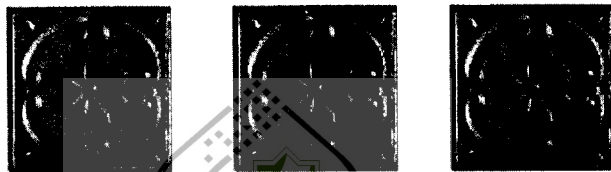


نشست نقد کتاب مکتب در فرآیند تکامل جلسه دوم



واسعی:

بسم الله الرحمن الرحيم. تشکر می‌کنم از همه حاضران و آقایان دکتر سبحانی و صفری که بار دیگر این مجلس علمی را با حضور خود گرمی بخشیدند. سخن در باره کتاب مکتب در فرآیند تکامل است که مباحث، در جلسه قبلی به فرجام نرسید و لازم بود فرصت بیشتری به آن اختصاص داده شود. با توجه به حساسیت حوزه‌ای که مؤلف در این اثر به آن قدم گذاشته و مطالب آن تا حدی ناهمسوست، موجب انتقادات و اعتراض‌هایی شده است. از دیگر سو این اثر، طرفداران جدی هم دارد و عده‌ای آن را به عنوان کتابی که از اندیشه‌های شیعی به شدت دفاع می‌کند، مطرح می‌کنند. ما در این جا به ارزیابی این کتاب نشستیم، ارزیابی برای کشف حقیقت است و ما علی القاعده بایستی خودمان را از آنچه به عنوان باورهای کنونی و پذیرفته شده خودمان هست تا حدی منتزع کنیم و آن گاه به داده‌های این کتاب بپردازیم، ببینیم آیا آنچه نویسنده گفته، درست است یا درست نیست.

مؤلف در مقدمه کتاب یا «حکایت این کتاب» خود به این مقوله توجه داده است که هر کتاب علمی و هر اندیشه‌ای

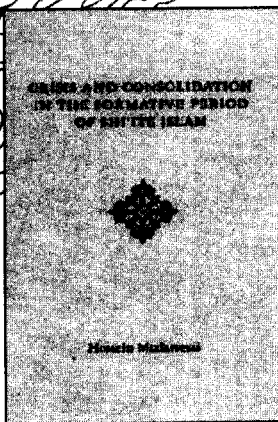
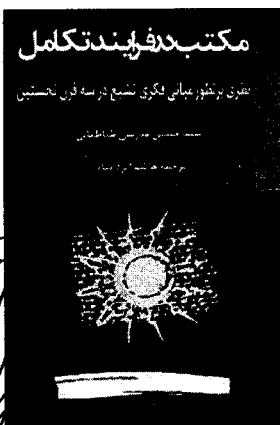
نیاز به نقد دارد و آن زمان که نقد یک کتابی مورد توجه قرار نگیرد آن کتاب می‌میرد. نقد کتاب نشان دهنده پویایی و حیات آن کتاب است، اما نقد درست را ایشان با چند تذکر یا توجه دادن به چند نکته تعریف می‌کند ایشان می‌گویند: «تحلیل و نظر را با تحلیل و نظر درست علمی باید نقد کرد نه با نقل قول یا استناد به مآلوفات ذهنی. باید توجه داشت که یافته‌های پیشینیان لزوماً نمی‌تواند کلام معیار باشد». من توضیح نمی‌دهم چون برای عزیزان و سرورانی که در این جلسه حضور دارند روشن است؛ فقط می‌خواهم مروری بر نکته‌هایی که ایشان می‌گویند و حرف دل خود ما هست داشته باشیم تا در گفتگوهای امروز توجه بیشتری از ناحیه عزیزان بشود تا نقد را عالمانه‌تر عرضه کنیم.

«محدثان و روات اخبار در عصرهای نخستین همه گونه منقولات را در مجامع خود آورده و کمتر فرقی میان اصیل و دخیل نهاده‌اند که با نوعی ذوق التفقه می‌توان سره از ناسره باز شناخت». با این حرف، ایشان می‌خواهد بگوید ما یک مطلب یا یک داده علمی را صرفاً به استناد یک روایت یا یک

سخنی که در مجامیع روایی آمده است، نباید به نقد بگیریم یک نوع ذوق و تفقه را باید داشت تا فهم کرد از بین روایت‌های فراوانی که در بین کتب روایی ما آمده است، کدام روایت صحیح است، کدام روایت ناصحیح است و سره از نا سره باز شناخت. در نهایت می‌گوید: «صحنه بحث و نظر در مباحث علمی و تحقیقی جای مناسبی برای تند زبانی و اهانت و دشنام و اتهام نیست». ما در بحث‌های علمی باید از تندگوئی و تندزبانی پرهیز کنیم چون اقتضای اولیه نقد یک داده علمی همین است.

اجمالی از نقدها

این کتاب همانطور که قبلاً اشاره شد تاریخ فکر است. تاریخ فکر با خود فکر و با تاریخ علم متفاوت است که در جلسه پیش جناب آقای سبحانی به این مقوله پرداختند و توضیحاتی دادند. با همه اینها، برخی انتقادات و اشکالاتی را کرده‌اند که حال وارد یا ناوارد امروز بحث خواهیم کرد. عمده‌ترین اشکالاتی که تا امروز وارد شده است چه اولین نقدهایی که بر این کتاب نوشته‌اند آقای مجید رضایی یا بعدها مثل آقای یوسفیان، آقای جبرئیلی در چند نکته خلاصه می‌شود. اولین اشکالی که بر این کتاب می‌کنند برخورد گزینشی با تاریخ و روایات در چارچوب پیش فرض‌های اثبات نشده هست. دوم انتساب ناصحیح طرح عصمت به هشام بن حکم به استناد نوشته‌ای از مادلونگ که او خود به پیروی از اشعری در مقالات الاسلامیین ادعا کرده است. سوم محدود سازی نمایندگان ائمه به جمع‌آوری وجوه شرعی و انحصار رد و تأیید امام به این مقوله است که اگر در جایی امام از کسی تأیید کرده است یا کسی را رد کرده است ظاهراً نویسنده ادعا کرده که رد و تأیید امام صرفاً در مقوله امور مالی است نه به طور کلی و کامل.



انتقاد چهارم بحث ولایت تکوینی و انتساب آن به غلو و اندیشه انحرافی است یا بحث محوریت ائمه در نظام هستی که منتقدین می‌گویند ایشان به درستی فهم نکرده و بیان نکرده است و دیگر اثربرداری شیعه از غلو و تفویض در علم غیب، اعجاز، شهادت در اذان و مقولات دیگری که نویسنده در این کتاب ادعا می‌کند و منتقدین از این زاویه به او انتقاد می‌کنند. این‌ها تقریباً کلان‌ترین انتقاداتی است که بر نویسنده شده است. البته انتقادهای خرد دیگری هم وجود دارد؛ به‌ویژه در زمینه روش‌شناسی که انتقاداتی بر آن می‌شود. ما امروز سعی می‌کنیم که به اهم آنها اشاره کنیم. اگرچه در این جلسه فصل دوم کتاب مد نظر ماست که با عنوان «غلو، مفوضه، تقصیر و راه میانه» مورد بحث قرار گرفته است، اما منحصر به این بخش سخن نخواهیم گفت، یک مقداری بحث را وسیع‌تر می‌گیریم که اشکالاتی که در جلسه پیش در اذهان دوستان ایجاد شده را بتوانیم پاسخ‌گو باشیم و تا حدی به آن اشاره کنیم. شاید لازم باشد پیش از ورود به بحث ابتدا چکیده‌ای از فرمایشات جلسه پیش را داشته باشیم و بعد سخنان حاضران را، سپس وارد مقوله بعدی می‌شویم. امروز جلسه را با سخنان آقای دکتر سبحانی آغاز می‌کنیم.

خلاصه مباحث گذشته

سبحانی:

من هم تشکر می‌کنم از عزیزانی که بار دیگر این جلسه را تشکیل دادند؛

همین طور از حضار محترم و سروران معظم و جناب آقای دکتر واسعی و دکتر صفری. ان شاءالله من را یاری می‌کنید در بهتر فهمیدن. در جلسه گذشته حاصل بحث ما این بود که ایشان در فصل اول یک ادعایی کردند که این ادعا دو طرف داشت و هر دو طرف از نظر ما محل مناقشه بود که شواهد آن را باز گفتیم. ادعا این بود که اندیشه امامت در فکر شیعه تقسیم می‌شود به دو دوره متوالی: در آغاز مفهوم امامت یک مفهوم سیاسی است و به تدریج از زمان امام صادق علیه‌السلام به دلیل شرایط اجتماعی و فرهنگی و مسائل دیگر، مفهوم امامت از جنبه سیاسی به جنبه مذهبی گرایش پیدا می‌کند که دو ویژگی در این گرایش مذهبی وجود دارد: یکی قول به عصمت برای ائمه و دیگر قول به وصایت و نص. البته عصمت را به صراحت بیان می‌کنند و وصایت و نص را به تلویح و اشاره. این مدعا دو بخش داشت، بخش اول این بود که تا زمان امام صادق علیه‌السلام در بین شیعه اندیشه عصمت وجود نداشت و نصب و نص هم مطرح نبود. به عبارت دیگر، امامت و خلافت الهی نبوده و سپس پیدا شده است. ما دلایلی آوردیم که این اندیشه پیشاپیش وجود داشته و محقق که چنین ادعایی می‌کند باید متذکر این شواهد بشود و دلایل توجیهی خود را بیان کند که چرا به‌رغم این همه شواهد در منابع متعدد حدیسی، تاریخی، رجالی و تراجمی، در عین حال ما چنین ادعای بزرگی را می‌کنیم و تمام این‌ها را نفی کردیم.

وجه دیگر مدعا، این بود که این نظریه از زمان امام صادق علیه‌السلام یا از اوائل قرن دوم پدید آمده است. آن را هم اشاره کردیم که هیچ دلیلی بر آن وجود ندارد. مستندات ایشان را تا حد ممکن در جلسه بازرسی کردیم و دیدیم مدارکی که به آنها ارجاع شده چنین دلالتی ندارد. بلکه همان منابع مذکور، درست به خلاف آن نکته را اشاره می‌کنند چنانکه در باب عصمت عبارتی که مقالات الاسلامیین اشعری دارد درست بر خلاف این است. اساساً آنچه درباره نظریه عصمت معصومان به هشام نسبت داده شده و آن را در تاریخ اندیشه اسلامی بدیع دانسته‌اند، بحث عصمت نیست بلکه استدلال خاصی بر عصمت یا حداکثر تفسیر خاصی از عصمت است که آن را به ائمه نسبت می‌دهد اما به پیامبران نسبت نمی‌دهد. آن را هم عرض کردم که این الزامی بوده که ایشان بر خصم داشته است، این حاصل سخن است. یعنی دو وجه این استدلال از دیدگاه ما مخدوش بود و دلائل این کتاب برای اثبات مدعا کافی نبود.

من البته دو نکته دیگر در فصل اول هست که نمی‌خواهم به آن بپردازم، ولی چون ممکن است محققینی باشند که

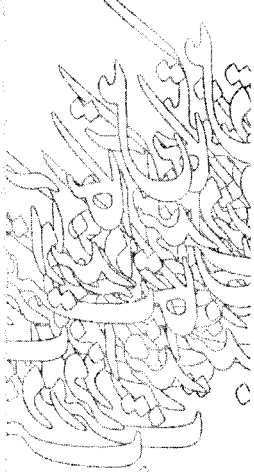
بخواهند تحقیق کنند. در این فصل ما دو بحث دیگر داریم که به همین اندازه معتقدیم مورد مناقشه است. یک بحثی که ایشان در باب خمس دارند که آغاز آن را از زمان امام جواد علیه‌السلام یا از زمان امام موسی کاظم علیه‌السلام می‌دانند. در اینجا هم نسبت به مستندات ایرادات جدی داریم و هم نسبت به اصل این تحلیلی که ایشان کردند؛ که این‌گونه نیست و در منابعی که خود ایشان ارجاع داده شواهدی بر استمرار اندیشه خمس از دوران امیر مؤمنان علیه‌السلام وجود دارد.

نکته دوم را اشاره کردند که مؤلف ارجمند توثیق‌های دوره متأخر ائمه را حمل بر توثیق در مسئله مالی می‌دانند و اشاره کرده‌اند که نواب اربعه امام عصر علیه‌السلام از این دسته هستند و به عنوان نمونه به عثمان بن سعید تصریح کردند. در این‌جا هم کافی است به همان منبعی که ایشان ارجاع داده‌اند مراجعه کنیم. برای مثال، دوستان به غیبت شیخ طوسی مراجعه کنند که در قبل و بعد از آن گزارشی که ایشان در مورد عثمان بن سعید بدان استشهد کرده‌اند، صریحاً خلاف این معنا وجود دارد و در مورد سایر اصحاب هم در آن کتاب و کتاب‌های دیگر شواهدی داریم که توثیق مالی است. این دو را به صورت خلاصه عرض کردم که احياناً دوستان اگر بخواهند تحقیقی بکنند من در خدمتشان هستم.

چند نکته

صفری:

من هم تشکر می‌کنم از آقای واسعی و همکارانشان که این جلسه را تشکیل دادند و از آقای سبحانی که مطالب راه‌گشایی فرمودند و حقاً استفاده کردیم تشکر ویژه دارم. از سروران گرامی که غنا بخشیدند به این جلسه هم تشکر می‌کنم. در جلسه گذشته مطالبی عرض شد که من فهرست وار عرض می‌کنم: نکته اول اینکه شأن بنده در این جلسه این هست که زوایای مختلف دیدگاه‌های مؤلف را بیان کنم و این به معنای این نیست که مدافع تمام و کمال این کتاب باشم. مطالعه شخصی خودم هم جواب نمی‌دهد که برخی مطالب صحیح باشد؛ مثلاً خمس که اشاره فرمودند، عصمت یا علمای ابرار که جاهای مختلف این‌ها را نقد کرده‌ایم، ولی آنچه مهم است، این که بفهمیم آقای مدرسی در این کتاب چه شأنی داشته و می‌خواسته چکار کند و چه مطالبی را بیان کند. نکته اول این که این کتاب استدلالی نیست، مؤلف هم اعتراف دارد به این که این کتاب استدلالی نیست و فقط این تاریخ فکر را بر اساس شواهد و بر طبق طرح پیشنهادی خودش - که نمی‌دانیم این طرح را از کجا به دست آورده یعنی در این کتاب واضح نیست - می‌خواهد بیان بکند. بنابراین فقط ایشان



به دنبال شواهد است. خود او هم تصریح کرده که من این‌جا استدلال نمی‌کنم. اگر ما بخواهیم استدلال‌های این کتاب را بیاوریم شاید دو برابر حجم این کتاب باشد. جناب آقای دکتر سبحانی هم در جلسه قبل دست ما را بستند. من می‌خواستم از بیرون شواهد بیاورم، فرمودند روی کتاب بحث کنیم. نکته دوم این‌که آنچه مؤلف در این کتاب می‌خواهد استدلال کند این است که تاریخ تشیع را به عنوان یک مکتب بیان کند. اگر ما شواهد پراکنده‌ای از دوره‌های مختلف، قبل از این دوره‌هایی که ایشان گفته پیدا کنیم این دلالت بر این نیست که تشیع در آن زمان به صورت یک مکتب بوده است.

جوهره تشیع

نکته بعدی این‌که مؤلف از ما انتظار دارد که با او یک گفت‌وگو درون‌مذهبی داشته باشیم. ایشان شیعه امامی هست، ولی به تعبیر امروزی، یک شیعه حداثی است. اگر ما بخواهیم با ایشان بحث داشته باشیم باید هم روش او را و هم مبانی او را قبول داریم، بشناسیم. در بخش مبانی، ایشان جوهره تشیع را فقط احقیقت خلافت اهل‌بیت و مرجعیت نهایی علمی اهل‌بیت می‌داند. جوهره تشیع فقط این دو هستند. بقیه را قابل بحث می‌داند از کتاب‌های ایشان به دست می‌آید مبانی که الآن نزد ما مسلم است، قبول ندارند؛ مثل عصمت، علم غیب گسترده، این‌که ائمه نور واحد باشند، خلقت نوری، معجزه، ولایت تکوینی اینها را ایشان قبول ندارند، ولی با این حال خود را شیعه امامی می‌داند. در باب روش‌شناسی ایشان همین‌طور که خود می‌گوید یک طرحی پیشنهاد داده و به دنبال شواهد است، اما در باب نقد این شواهد و بررسی شواهد ایشان معتقد است که حتماً باید با قرائن داخلی و خارجی این شواهد را نقد کنیم با براهین عقلی، نص قرآن، حدیث متواتر یا حدیث صحیح غیر قابل تشکیک. قرائن درون‌متنی را هم جای دیگر تذکر داده‌است. به هر حال، ایشان تصریح می‌کند در آن نقدی که بر آقای مجید رضایی نوشته‌است که روش‌شناسی من برگرفته از روش‌شناسی مستشرقان است. و این‌که حجم مطالب را ببینم، نه؛ چنین نیست، بلکه من مسلمات تاریخی را اخذ می‌کنم و یک متن را بر آن مسلمات تاریخی عرضه می‌کنم. من عبارت ایشان را می‌خوانم: «نویسنده اثر مورد نقد [یعنی خود آقای مدرس] نیز بر اساس تجربه شخصی خود و البته با تأمل در مستندات و بهره‌گیری از نتایج آن رشته از مطالعات به همان باورها رسیده و در بررسی‌های تاریخی از روشی پیروی می‌کند که امروز بیشتر محققان تاریخ ادوار کهن به کار می‌بندند [منظور مستشرقان است] و آن عرضه منقولات تاریخی است بر مسلمات و واقعیت‌های تاریخی در

عصر و زمان مربوط، بر اساس شیوه فرضیه و آزمون همانند بخش‌های دیگر علوم و با توجه به مقتضیات اصل تطور و تکامل که لازمه ناگزیر طبع پدیده‌های این جهانی است». در جای دیگر هم تصریح می‌کند که روش سنتی «الجمع مهمما امکن اولی من الطرح» یا بحث‌های سنتی «این‌ها شیوه‌هایی مجرد و غیر علمی و به دور از واقعیت‌های عینی و در مجموع ساده‌اندیشانه است». این روش‌های سنتی ما را ایشان ساده‌اندیشانه می‌داند. به هر حال اگر ما بخواهیم با ایشان بحثی داشته باشیم باید طبق همان مبانی که خود او قبول دارد باشیم: براهین عقلی، نص قرآن، حدیث متواتر یا صحیح که البته صحیح را قیدی زده به غیر قابل تشکیک، آن حدیث صحیحی که ما می‌آوریم معمولاً قابل تشکیک است. در همین‌جا می‌خواهم اشاره کنم به فرمایشات آقای دکتر که در جلسه قبل به ۵۰ مورد در رابطه با خلافت و امامت اشاره کردند، این موارد معمولاً مورد قبول ایشان نیست، مثلاً کتاب مثل تاریخ یعقوبی یا الفارات به‌خصوص الفارات با آن گرایش شیعی نمی‌تواند مورد قبول ایشان باشد. نکته آخر استفاده ایشان از تاریخ‌مندی گزارش‌ها در طریق جمع است که وقتی می‌خواهد جمع بکند اولاً به تطور مفاهیم توجه می‌کند و ثانیاً سعی می‌کند بر اساس قرائن تاریخ این گزارش‌ها را معین کند و آنها را با هم جمع کند.

علوم سبحانی:

نکاتی که آقای صفری فرمودند بیش از گزارش جلسه گذشته بود و من ملاحظاتی نسبت به فرمایشات ایشان دارم.

واسعی:

چون دوستان هم سخن خواهند گفت، اجازه بفرمایید این ملاحظات را در ادامه داشته باشیم. من هم می‌خواستم همین تذکر را بدهم که قرار بود گزارش کوتاهی از مباحث جلسه قبل گفته شود. همانطور که توجه دارید تاریخ، صرف نقل روایات نیست. در دانش تاریخ فرایندی شکل گرفته است و از شکل تاریخ نقلی به تاریخ‌های تحلیلی و عقلی یا تاریخ علمی و ترکیبی کشیده شده است؛ مثل همه علوم دیگری که به کمالی رسیدند یا تطور یافتند. تاریخ‌های کنونی یا مطالعات تاریخی در دوران معاصر با مطالعات تاریخی در دوران قدیم متفاوت شده است. هم‌اکنون تاریخ صرفاً بر منابع اولیه تکیه نمی‌کند یا به تعبیر دیگر صرفاً به داده‌هایی که در منابع اولیه آمده است، متکی نیست؛ بلکه علاوه بر این‌ها که خود جای بسیار بسیار استواری



دارد روی خود منابع اولیه کار می‌کند، یکی بحث زمان نگارش کتاب است، بحث مؤلف و شخصیت مؤلف است، هم‌چنین رویکردهایی که مؤلف نسبت به مقولات تاریخی دارد. علاوه بر این مورخ در زمان کنونی می‌کوشد مجموعه داده‌ها را با همدیگر همخوان نشان بدهد. لذا اگر در یک روایت تاریخی مطلبی آمده است و در روایت تاریخی دیگر مطلب به گونه دیگری آمده، تا جایی که این هم‌خوانی امکان حصول دارد مورخ آن را می‌پذیرد. اگر نتواند بین این‌ها هم‌خوانی ایجاد کند، به‌راحتی یکی از آن دو را کنار می‌نهد. این چیزی را که عرض می‌کنم شاید بدیهی به نظر برسد، اما در گذشته چنین کاری را انجام نمی‌دادند؛ چنان که طبری در مقدمه کتاب خود ادعا می‌کند، می‌گوید من در این کتاب ممکن است احادیث گوناگونی را بیاورم، بر من خرده نگیرید که اینها با هم ناساز است یا با عقل جور در نمی‌آید؛ چون من با نقلیات سر و کار دارم و تاریخ علمی - نقلی را نبایستی با معقولات درآمیخت. نکته سومی که در مطالعات تاریخی به‌شدت مورد توجه است و همین نکته تمایز روش‌شناسی غربی با شرقیان قدیم بود. الان هم مورخان مسلمان و شرقی‌ها به این روش روی کرده‌اند، بحث توجه به روح حاکم زمانه و سازگاری داشتن نقل‌ها با روح حاکم است که این روح حاکم هم از حیث امکان و امتناع وقوعی یک حادثه و یک پدیده است و هم از حیث انطباق یک خبر یا یک داده با جو حاکم بر زمان که این‌ها نیاز به توضیح دارد. برای این که من بیشتر از سهم خودم حرف نزنم، فقط این نکته را اشاره کردم برای این که این سخن آقای مدرسی که گفته من در این نوشته به روش مستشرقین عمل می‌کنم، پیشاپیش چنین به ذهن ما نیاید که آن روش، روش مورد پذیرش مسلمان‌ها هست یا نه؟ اصلاً اینجا بحث حکم و فتوا نیست. آن یک روشی است، روشی که صرفاً به نقل‌ها و روایت‌ها بسنده و اکتفا نمی‌کند. ما پیش از این که وارد نظرات دوستان بشویم فقط چند دقیقه جناب آقای سبحانی ظاهراً ناظر به فرمایش آقای صفری حرفی دارند، بفرمایند بعد نظرات دوستان را که ناظر به گزارش داده شده از جلسه پیش است، می‌شنویم بعد وارد مقوله دیگر می‌شویم.

سبحانی:

برای این که بعضی از ابهامات را برداریم و یک مقدار شفاف‌تر هم گفتگو کنیم، چند نکته را عرض می‌کنم که به نظرم باز در ضمن سخنان عزیزمان آقای صفری بود. اولاً من موضع خودم را تعیین کنم، من اگر این کتاب را نقد می‌کنم، اعتقادم بر این نیست که آنچه امروز شیعیان و به‌خصوص

جامعه عامی شیعه در باب معتقدات دینی دارند، دقیقاً همان چیزی است که فی‌الواقع بوده و باید باشد. نکته دوم این است که موضع نقدی من در این جلسه و هر جلسه دیگری که در باب این کتاب و کتاب‌های مشابه گذاشته شود، این نیست که بخواهم بگویم چون این کتاب با فلان اعتقاد رایج شیعی مخالف است یا چون نویسنده آن با چنین اندیشه‌ای مخالفت کرده، پس باید نقد کرد. ما در جای خود نمونه این انتقادات را به اندیشه کنونی شیعه داریم، البته به شکل دیگری در سطح دیگری با تحلیلی متفاوت و مستند. پس روشن شود که موضعی چپ‌سخت، ما یک موضع بی‌طرفانه‌ای را تا حدی که روش‌شناسی به ما اجازه می‌دهد، نسبت به یک اثر گرفتیم. این اثر را از مجموعه ارکان و اجزاء او بازشناسی کردیم و می‌خواهیم ببینیم آیا فرضیه آن هماهنگ است؟ شواهد برای این فرضیه کافی است؟ شواهد معارضی ندارد؟ و امثال ذلك. این عبارت را ذکر می‌کنم برای این که دائم نگویم روش مستشرقین یا روش جدید. حداقل بنده خودم از کسانی هستم که به این نگرش تحلیلی جدید البته بدون پاره‌ای از ضعف‌ها که در جایش بحث کرده‌ایم، باور دارم، هم در این زمینه مطالعه کرده‌ام و هم در چندین جلسه بحث کرده‌ام. بله! من هم اعتقاد دارم که تحلیل تاریخی مبتنی بر فرضیه و آزمون است. البته فرضیه‌های تاریخی ویژگی‌های خودشان را دارند و نوع آزمون آن‌ها هم متفاوت است. درست بنا بر همین روش‌شناسی می‌خواهیم این دیدگاه را نقد کنیم که آیا دلائل کافی هست یا کافی نیست. این که جناب آقای دکتر صفری فرمودند که ایشان کتاب استدلالی نوشته است، بله کتاب استدلالی به معنای کلامی نوشته و بحث ما هم در این‌جا اصلاً استدلال کلامی نیست، ولی یک کتاب تاریخی (تاریخ تفکر) نوشته و ادله خود را آورده است. ما بررسی خود را ناظر به همین دلائل و شواهد تاریخی کرده‌ایم.

مکتب بودن تشیع

این که اشاره شد که مؤلف می‌خواهد بگوید تشیع به عنوان یک مکتب از آغاز نبوده، ما این‌جا دو اشکال داریم: اولاً پاره‌ای از سخنانی که در این‌جا گفته شده صرفاً نفی مکتب نیست. ایشان وقتی می‌گویند تا پایان قرن نخست بین شیعه و دیگران هیچ اختلافی جز خلافت سیاسی ائمه علیهم‌السلام نبود و یا می‌نویسد برای اولین بار عصمت توسط هشام‌بن حکم مطرح شده است، نمی‌خواهد بگوید که تشیع اعتقادی و فقهی وجود داشته یا عصمت مطرح بوده، ولی بصورت یک مکتب نبوده است. وانگهی اگر منظورمان از «مکتب» یک منظومه فکری کامل با بنیادها و چارچوب‌های مشخص عقلانی است،

ما کسی را نمی‌شناسیم که چنین ادعایی کرده باشد که شیعه از آغاز و بعد از سقیفه به صورت یک مکتب کلامی مطرح شد. مگر کدام مکتب و مذهب دارای چنین ویژگی بوده است؟ معتزله این جور بوده یا سلفیه یا اشعری؟ مگر خود اسلام چگونه معرفی شده است؟ اسلام به تدریج اندیشه خود را پراکنده تا زمانی که به عنوان یک مجموعه کامل خود را نشان داده است. بنابراین، باید بگوئیم چون اسلام در یک نقطه خاصی به صورت مکتب در آمده است، از آغاز این اندیشه‌ها مطرح نبوده است؟ اگر کسی معتقد است که اندیشه‌ها و از جمله دین باید در بستر عینی و تاریخی عرضه شود و با واقعیت‌های انسانی تعامل کند، هیچ گاه انتظار ندارد که یک پیامبر یا یک امام از آغاز یک مکتب ارائه کند، این بی‌معناست. از این‌جا من فقط به این نکته اشاره کنم که ما به تحول تاریخی اندیشه‌ها باور داریم، اما معتقدیم این تحول لایه به لایه است، برای مثال خود اندیشه‌ها گاه در تضاد یا تعامل با اندیشه دیگر و واقعیت‌ها به تحول و تطور می‌رسد و گاه صاحب اندیشه‌ای برای ارائه و تحقق ایده خود در خارج، یک طرح تاریخی دارد و مطالب را در یک فرایند تاریخی مطرح می‌کند. هر دو گونه تحول را در اسلام و تشیع سراغ داریم و تاریخ تفکر باید نشان دهد که کدامین اندیشه‌ها از این یا آن نوع تطور برخوردار بوده است.

نقد با قطعیات

اما نسبت به بحث روش‌شناسی که اخیراً مطرح شد و ایشان معتقد است که هر چیزی در نقد کتاب حاضر باید از طریق قرآن، روایات متواتر و عقل باشد، ما اینجا دو بحث داریم: اولاً، شما باید نشان دهید که داده‌های خود را از قرآن، عقل و روایات متواتر و تاریخ قطعی گرفته‌اید. انصافاً کدامیک از ادعاهای خاص ایشان از چنین ویژگی برخوردار است. وقتی خود ایشان برای اثبات یک مدعا به یک گزارش تاریخی یا یک روایت در گوشه‌ای از یک کتاب استناد کرده است که احتمالاً خودشان هم آن کتاب را قبول ندارند، چگونه از طرف مقابل می‌خواهید که با دلیل قطعی آن را رد کند؟ ثانیاً، اگر کسی به نظریه روش‌شناسی فرضیه و آزمون باور داشته باشد می‌داند که در بحث فرضیه و آزمون، معیار اصلی در ارزیابی فرضیه‌ها، حجم شواهد تأییدگر است، ادعای قطعیت در مورد بسیاری از واقعیت‌های تاریخی لغو است. در مقابل، برای رد یک نظریه باید شواهد مؤید را از کار انداخت یا شواهد نقض را به میان آورد؛ یعنی وزن شواهد نقض باید به اندازه وزن شواهد مؤید باشد و حتی کافی است که شواهد نقض به اندازه‌ای باشد که اعتبار شواهد مؤید را سست کند. البته ما ان‌شاءالله اگر به فصل دوم برسیم خواهیم دید که بسیاری از مطالب را از نص

قرآن و روایات متواتر تبیین خواهیم کرد.

واسعی:

قطعاً کلام فاخر شیعی در پی گفتگوهای جدی عالمان به چنین جایگاهی رسیده است اگر اصل بر پذیرش آنچه پیشینیان گفته بودند قرار می‌گرفت، هیچ‌گاه به این فریگی و استقامت و استواری نمی‌رسید. لذا همیشه از بحث‌های جدی و عالمانه و نقدهایی که بر این مقولات می‌رود، استقبال می‌کنیم بدون این که هیچ واژه‌های از اتهامات و انگ‌ها داشته باشیم. امیدوارم که دوستان با لحاظ این مطلب همچنان به بحث بپردازند و پی‌گیر مباحث باشند. در این لحظه، نظرات دوستان را می‌شنویم. آقای صفری می‌فرمایند شاید نرسیم به فصل دوم، اصراری نیست که لزوماً به بخش دوم هم برسیم، چون این بحث‌های پایه‌ای اگر تدوین شود به‌درستی ممکن است بخش دوم را هم پوشش بدهد.

سبحانی:

اصل نظریه ایشان در بخش دوم است، اگر به این بخش نرسیم جلسه نقد کنونی ناقص خواهد ماند.

واسعی:

پس خیلی کوتاه دوستان مطالبی را بفرمایند.

عبدالمحمدی:

مطلبی را آقای صفری جلسه قبل فرمودند که با این دیدگاهی که آقای مدرسی دارد، می‌توانیم تاریخ اسلام را درست تحلیل کنیم و با اعتقاد به عصمت و علم لدنی اهل بیت نمی‌توانیم تاریخ را درست تفسیر کنیم برداشت بنده اگر درست باشد توضیح بدهند.

صرامی:

من راجع به همین روش که آقای صفری مطرح کردند می‌خواستیم روشن‌تر شود. حالا ممکن است روش‌های تاریخی چیزهای دیگری باشد که در جاهای دیگر آمده یا در جاهای دیگر به کار گرفته شده، اما آن مقدار که در این کتاب است و آن مقداری که ایشان توضیح داده‌اند، به نظر می‌رسد، اولاً یک چیز جدیدی نیست و به شکلی که در بین ناقدین حدیث قدما بوده تقریباً همین روش بوده که یک مقداری از آن را هم از اهل بیت گرفته‌اند؛ یعنی خود ما یک نقلی را بر نصوص قرآنی عرضه کنیم، این از قدیم بوده و در خود روایات هم بوده است



و ظاهرش این است که فقط مربوط به نقل‌های مربوط به فقه هم نیست؛ یعنی به طور کلی و روایت و نقلی را از حوزه دین فرمودند که عرضه بشود یا عقل یا مسلمات تاریخی این‌ها هم به صورت کبریات کلی چیزی هست که در مقابل روشی که شاید در قرن‌های پنجم و ششم به بعد در بین شیعه مرسوم شده که بیشتر نقل‌ها را ثقة عن ثقة می‌دیدند و نقادی می‌کردند و شاید تا امروز هم بیشتر مشهور شده، ولی قبل از آن اتفاقاً همین گونه بوده که وقتی می‌خواستند روایتی را نقد بکنند با مسلماتی که داشتند و با عقل خود بررسی می‌کردند، قبول می‌کردند یا رد می‌کردند یا مثلاً بعضی را قبول می‌کردند و بعضی را رد می‌کردند. ثانیاً در این روش حدسیات زیاد است و شاید همین علت شده که از نظر تاریخی یک مقدار به سمت روشی دیگر بروند استنباطات در آن بسیار است و به توافق رسیدن در آن کمتر است هم در تفسیر قرآن به عنوان نصوص قرآن و متون قرآن هم در اینکه عقل چه می‌فهمد که طبیعتاً هر عقلی با توجه به آن معلومات خود قضاوت می‌کند؛ یعنی ما عقل خالص بدون معلومات پیشینی که نداریم و هم این‌که مسلمات تاریخی چی هست. لذا می‌خواهم بگویم این‌که ما بگوییم این کتاب روش خاصی دارد، این بدین جهاتی که گفتیم نکته‌ای را حل نمی‌کند و مطلب را به آخر نمی‌رساند که ما بخواهیم بگوییم این روش در حوزه‌های ما نیست و کسی با این روش نمی‌تواند با این کتاب بحث کند. ما به روش دیگری بحث می‌کنیم و ثانیاً این روش قابل نقد و بررسی هست.

علی زاده:

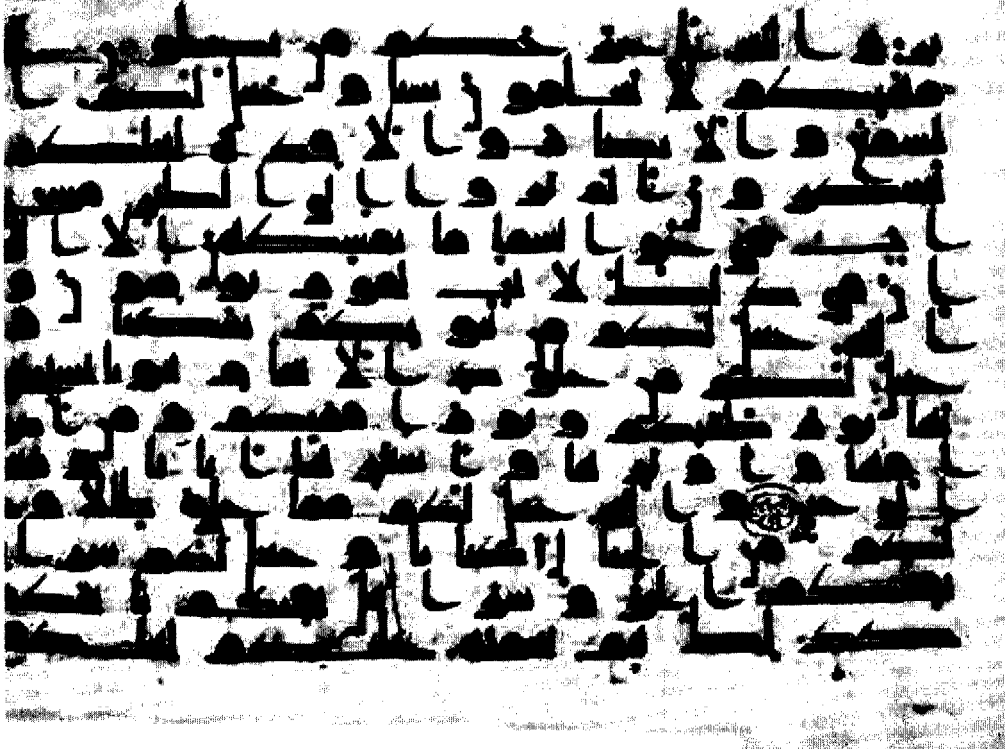
به نظرم می‌رسد نوع این جلسات اقتضای این را که بحث، متمرکز بر تجمیع شواهد و نقد شواهد بشود ندارد؛ هر چند مطلوب هست که به آن سطح برسیم ولی حسب حوصله و امکانات زمانی شاید بهتر باشد روی پیش‌فرض‌ها، اصول موضوعه و روش‌شناسی یک تألیف بیشتر توجه شود و به نقد آن قسمت‌ها پرداخته شود. اما بحث از شواهد و نقد شواهد را می‌شود به مجال‌های فراخ‌تری مانند نوشتارها واگذار کرد. شاید این‌گونه تعمیم و نفع بیشتری داشته باشد. دو نکته محتوایی هم به نظرم رسید: یکی این‌که جریان شرق‌پژوهی همان‌طور که از ۱۹۷۰ یا حداقل ۸۰ به این طرف ماهیتش تا حدود زیادی متفاوت شده است. بحث پدیدارشناسی تاریخی یا هرمنوتیک تاریخی یا فنون دیگر به عنوان نگره‌های جدید در فنون تفسیر تاریخ، بحث‌هایی است که مکاتب جدید به بار آورده، شاید یک مقداری توقع ما از تشکیل این جلسات تخصصی بیشتر باشد که با یک برش کلان ناظر بر روش‌های

سنتی یا روش‌های نو بحث را خاتمه ندهیم، در واقع روی شاخص‌های روش شناختی بیشتر تأکید کنیم تا ببینیم از میان گزینه‌های نوین بیشتر خودمان از کدام یک از این‌ها طرفداری می‌کنیم و بعد بناءً و مبناءً به نقد یک نوشتار بپردازیم.

نکته دیگر این‌که مرحوم شهید صدر در کتاب نشأة الشيعة و التشیع مدعی هستند که دو وجه روحی و سیاسی تشیع از بدو شکل‌گیری اسلام با حضور مانیفست رسمی اسلام یعنی وحی آسمانی و خود قرآن شکل گرفته است. مکتب دو وجه دارد یا بعد معرفت‌شناختی گزاره‌ها را شما مدنظر دارید و بحث می‌کنید یا بعد حیات اجتماعی آن را. در هر دو شکل آن ما می‌توانیم به یک بسط تاریخی قائل باشیم؛ یعنی هم آموزه‌ها و گزاره‌ها هر چه بیشتر می‌گذرد - اگر پویا شناسی کنیم یک مکتب را - بیشتر رو به رشد دارند در عمق و در گستره توسعه پیدا می‌کنند هم به لحاظ حیات اجتماعی، نهادهای و ساختارهای مدنی آن مکتب بهتر و شفاف‌تر و متمایزتر شکل می‌گیرد، اما این بدین معنا نیست که ما برای شکل‌گیری یک مکتب یک حد نصابی قائل باشیم و بگوییم از آن به بعد که آن بعد را در بازخوانی تاریخ اسلام و تاریخ فکر شیعه بیآوریم برای مثلاً اواخر سده اول یا نیمه‌های سده دوم یا بعدتر از آن قائل باشیم. قاضی بهجت افندی هم که یک مفتی سنی بوده همین را قائل است که از ابتدا شکل‌گیری مکتب شیعه با شکل‌گیری اسلام توأم بوده. اگر بفرمایید اسلام را هم نمی‌توانیم بگوییم از روز اول مکتب بوده هم در حوزه آموزه‌های معرفتی و هم در حوزه حیات اجتماعی ما اگر حد نصاب را اقل و اکثر ارتباطی ببینیم نه استقلالی، از همان اول به عنوان یک مکتب شکل گرفتند.

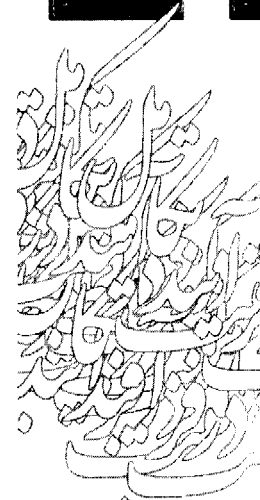
صالحی:

من چند دسته مطلب دارم که فرصت بیان همه آنها نیست و فقط عنوان آنها را می‌گویم. اما یک نکته را بیشتر توضیح خواهم داد. در مورد بعضی از نقدهایی که به آقای مدرسی شد تحقیق‌هایی کرده‌ام و آنها را وارد نمی‌دانم، گرچه برخی هم ندرتاً وارد بود. در موضوع هشام بن حکم و ابداع «نظریه عصمت» مقاله مادلونگ را خواندم و به نظرم حرف آقای مدرسی و مادلونگ قابل دفاع است، و بحث سر «تئوری کلامی عصمت» بوده است نه عقیده عادی به معصوم بودن پیامبر یا امام، که مسبوق به سابقه است و قبل از هشام هم بوده. در مورد خود مؤلف و کتاب هم نکاتی دارم. نسخه انگلیسی و دو ترجمه چاپ آمریکا و ایران را هم مقایسه کرده‌ام و اضافات و تغییرات و اصلاحاتی در آنها هست که شایان توجه‌اند. مثلاً



چند اشتباه چاپی مهم در نسخه فارسی چاپ ایران در ارجاعات وجود دارد که باید بدان‌ها توجه داشت. در مورد استنادات و ارجاعات مؤلف هم نکاتی داریم.

اما فعلاً از همه این‌ها می‌گذرم و بر نکته‌ای که آقای علی‌زاده اشاره کردند تمرکز می‌کنم که بهتر است ما بیابیم و مبانی و اصول مؤلف را بشناسیم. من در جلسه قبل مدعی شدم که



دیگر است. ایشان بحث تاریخ ادعایی را در جواب خود به آقای رضایی در نقد و نظر مطرح کرده است و می‌گوید شما تاریخ ظاهری روایات را لزوماً تاریخ واقعی آن‌ها نگیرید. باید یک روایت را با نقدهای محتوایی و متنی سنجید و آن وقت است که تازه می‌فهمیم این روایت متعلق به چه زمانی و چه جایی است. قرائنی هم برای تشخیص این تاریخ واقعی وجود دارد:

۱. یکی از این قرائن عبارت است از ارجاعاتی که در متن حدیث هست به وقایع، حوادث، مکاتب، افکار و امور دیگری که ما تاریخ آن‌ها را می‌دانیم. این ارجاعات تعیین می‌کنند که این روایت مال چه زمانی است، ولو سند روایت، آن را به گذشته‌ها و به پیامبر یا ائمه سلف برگرداند. گاه مثلاً ارجاعات موجود در متن حدیث مشخص می‌کند که روایت مربوط است به فلان قضیه در قرن دوم یا سوم هجری، گرچه آن حدیث توسط راوی جاعل از زبان معصوم و به صورتی آینده‌نگرانه گفته شده است. راویان این کارها را می‌کرده‌اند، برای این که بتوانند در جدال‌های کلامی، سیاسی و غیره بر طرف‌های مقابل پیروز بشوند. مثال‌های آن - چه در روایات شیعه و چه در اهل سنت - زیاد است و فعلاً کلیات آن را می‌گوییم.

۲. مناطق شیوع حدیث و راویانی که به نقل آن حدیث اهتمام داشته‌اند نیز یکی از قرائن دیگر است که می‌تواند منشأ روایت را مشخص کند. آیا منشأ نبوی دارد یا از ائمه است و یا توسط گروه یا فرد خاصی جعل شده است.

۳. یکی دیگر از راه‌های کشف جعل در روایات، شناخت افرادی است که در آن روایت ذی‌نفع هستند یا از آن متضرر می‌شوند؛ یعنی باید ببینیم طرف حساب روایت کیست. این‌ها قرینه است بر منشأ صدور روایت و احیاناً جعل آن.

۴. یکی از قرائن دیگر متأخر بودن روایت از زمان

مبنا و روش ایشان با ما فرق دارد؛ البته وقتی می‌گوییم فرق دارد به این معنا نیست که با روش ما بالکل فرق دارد. نسبت روش مستشرقان و آقای مدرسی با روش‌های ما عموم و خصوص من وجه است؛ یعنی نباید از حرف من این برداشت بشود که با یک چیز کاملاً متفاوتی مواجه می‌شویم. اتفاقاً آقای مدرسی در برخی موارد عیناً استنباطات پیشینیان را صحیح دانسته و آورده است.

تلقی بنده این است که روش آقای سبحانی در مطالعه تاریخ گرچه در بین فضایی حوزوی و سنتی خودمان شاید نسبتاً جدید باشد، اما هنوز ایشان با روش جدید فاصله زیادی دارند و در انتقاداتی که نسبت به آقای مدرسی مطرح کردند، به نظر می‌آید اصول و مبانی روش آقای مدرسی را مد نظر قرار نداده‌اند. من برخی از این اصول و مبانی را در حدی که فهمیده‌ام و وقت اجازه می‌دهد خدمت دوستان می‌گویم.

روش‌شناسی مؤلف

در این روش برای تشخیص جعلی بودن یا متأخر بودن روایات و نقل‌های تاریخی، درایت یعنی متن و محتوای حدیث در بسیاری موارد مقدم بر روایت و اسناد حدیث است. یعنی مدرسی برای تاریخ‌گذاری نقل‌ها اول به محتوا و قرائن حدیث نگاه می‌کند تا ببیند این حدیث از کجاست و مال چه زمانی است (این روش شامل همه نقل‌های تاریخی، روایات و دیگر متون می‌شود). یک روایت که شما در کتابی می‌بینید، یک تاریخ ادعایی و ظاهری دارد؛ یعنی تاریخی که سند حدیث مدعی آن است. مثلاً تاریخ ادعایی صحاح اهل سنت عمدتاً زمان پیامبر است و بر اساس ظاهر همه این نقل‌ها و اسنادها گویا روایات این صحاح، سخنان پیامبر است. ولی روش جدید می‌گوید که تاریخ ادعایی، یک چیز است و تاریخ واقعی چیزی

ادعایی‌اش، مفاهیم یا تعابیر و مصطلحات به کار رفته در نقل‌هاست، که مطمئنیم این مفاهیم و تعابیر در آن زمان ادعایی روایت اصلاً نبوده‌اند. من برای همه مواردی که گفتم مثال‌هایی دارم که اگر خواستید ارائه می‌کنم.

اما مسئله مهم دیگر مسئله پیش‌فرض‌های مورخ است. هیچ مورخی بدون پیش‌فرض وارد مطالعه متون و منابع نمی‌شود؛ چه مورخ دینی سنتی، چه دین‌دار نواندیش مثل آقای مدرسی و چه مورخی که اصلاً دین‌دار نیست، مثل یک مورخ سکولار. هیچ کدام از این‌ها بدون پیش‌فرض نیستند. فقط مهم این است که توجه داشته باشیم که هر کدام با چه پیش‌فرضی وارد تاریخ‌نگاری شده‌اند. اگر مؤمنانی مثل ما با مبانی کلامی و عقیدتی‌مان وارد مطالعه و تحقیق در تاریخ بشویم خیلی از منقولات تاریخ را راحت قبول می‌کنیم؛ مثلاً اگر برای اولیای دین نقل معجزه‌ای شده باشد به راحتی بر ایمان قابل قبول است؛ یا اگر یک نقل تاریخ و روایی شامل اخبار به غیب و آینده توسط نبی یا ائمه باشد، در قبول آن مشکلی نداریم. مثلاً از پیامبر نقل می‌شود که القدریه مجوس هذه الامه. آنان که اخبار به آینده را از جانب نبی، شدنی می‌دانند می‌توانند این را راحت قبول کنند، با اینکه در زمان خود پیامبر قدریه‌ای نبوده است. اما دین‌دار نواندیش یا مورخ سکولار ممکن است این نوع اخبارهای به آینده را جعلی بداند. چون اصولاً برای نبی، علم به غیب - در امور این‌چنینی یا مطلقاً - قائل نیست. مبنا و پیش‌فرض روش جدید این است که انسان‌هایی که ما در تاریخ با آنها سروکار داریم همین طرق عادی علم و معرفت را داشته‌اند که ما اکنون داریم. لذا نقل‌های مبتنی بر علم غیب و اخبار از آینده، جعل توسط متأخرین‌اند. همچنین قدرت‌های انسانی آنها هم شبیه ما بوده و انسان‌های گذشته هم مانند ما توانایی‌ها و ضعف‌های امروزی بشری را داشته‌اند و استثنا هم ندارد. لذا با این پیش‌فرض، هیچ نقل معجزه‌ای مقرون به صحت نیست و هیچ تبیین تاریخی‌ای که مبتنی بر عقیده به امور اعجاز‌آمیز باشد اعتبار ندارد. اما در نگاه و روش دینی رایج، برخی انسان‌ها که اولیای دین‌اند، وضعیتی استثنایی دارند و هم علم خاص و ویژه برای آنها تصور می‌شود و هم قدرت‌های مخصوص دارند در اظهار معجزات و خرق عادات، و از ضعف‌ها و خطاهای بشری هم مصون هستند. لذا برای یک مورخ دین‌دار نقل‌هایی که حاکی از معجزه یا علم غیب یا اخبار آنها به امور آینده است به راحتی قابل قبول است؛ ولی در روش جدید همه افراد یکسان حساب می‌شوند و حساب ویژه‌ای برای کسی باز نمی‌شود.

این از اصول موضوعه یا پیش‌فرض‌های روش جدید

است و مشخص است که تفاوت دو روش در کجاها بروز می‌کند. اگر با این دید به کتاب آقای مدرسی نگاه شود مشخص می‌شود که بسیاری از روایات و نقل‌ها که به کنار نهاده شده یا جعلی تلقی شده‌اند حاوی این امور بوده‌اند. هر روایتی از پیامبر یا ائمه که پیش‌گویی یا اظهار نظر در مورد یک امر متأخر از نبی یا آن امام است طبق روش جدید، جعلی است؛ یعنی جعل متأخرین است برای این‌که با اسناد دادن سخنان خود به امامان گذشته یا به پیامبر که مرجع حجیت در آن جامعه هستند، حرف خود را به کرسی بنشانند یا پشتوانه برای نظرات و عقاید خود درست کنند. این متأخرین، مطلب را به صورت اخبار از آینده و اخبار از آن امر مورد نزاع، در دهان آن بزرگوران می‌گذارند، برای این‌که در مجادله عقیدتی یا سیاسی‌شان پیروز شوند یا حرف‌شان در جامعه مقبولیت داشته باشد. با این نوع نگاه حساب کنید چقدر از روایات شیعه و سنی کنار می‌رود! مثال جدی این مطلب در کتاب آقای مدرسی قضیه احادیث خلفای اثناعشر است. اگر می‌خواهید کتابی ببینید که با مبانی رایج حوزوی نوشته شده و این روایات را که مشتمل بر پیشگویی‌های زیادی است قبول کرده، کتاب دوازده جانشین آقای غلامحسین زینلی را ببینید که توسط همین پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی منتشر شده است. این کتاب بدون این‌که نگاه تاریخی و نقادانه به این روایات داشته باشد کاری جدلی و کلامی است علیه اهل سنت و به آنها می‌گوید این روایات در کتب خودتان هست و این‌ها را نمی‌شود بر خلفای شما حمل کرد. پس حتماً ائمه ما هستند. این کتاب اصلاً بررسی انتقادی و تاریخی نمی‌کند که این روایات از کجا شروع شده، راویان اولی آن چه کسانی بودند و چه انگیزه‌ای داشتند و راویان ثانوی چه کسانی بودند و چگونه این روایات بین مکاتب و فرق مختلف دست به دست شد تا به کتب شیعه و معاجم حدیثی اهل سنت رسید. اما آقای مدرسی این کار را می‌کند.

واسعی:

آقای صالحی فرمایش شما خیلی کلی و البته مفید است، ولی اگر ناظر به موضوع، چند نکته را بفرمایید و بحث را تمام کنید. خیلی داریم به حواشی می‌رویم.

صالحی:

یک نکته دیگر این‌که مکرر در انتقادات گفته شد که مثلاً چرا ایشان از رجال کثی دو تا روایت را آورده، اما هجده‌تای دیگر را نیاورده؟ غیر از مطالب قبلی که در مورد روش ایشان

در نقادى و تشخيص جعلى بودن نقلها گفتيم، خود آقاى مدرسى در جواب به آقاى رضايى گفته كه بر اساس فرضيه و آزمون عمل مى كند. ما مواجهيم با متونى حاوى روايات متعدد متعارض و مختلف. اگر به منابع شيعه اكتفا نكنيد و متون مذاهب ديگر را هم در نظر بگيريد كه اين روايات خيلى بيشتر هم مى شود، و در كتاب آقاى مدرسى از متون بسيارى از فرق ديگر اسلامى هم استفاده شده است. براى تبين همه اين روايات هر كسى مى تواند نظريه اى بدهد و طبعاً هر نظريه نمى تواند همه اين روايات متعارض را در بر بگيرد و برخى را كنار خواهد گذاشت. ايشان هم همين كار را کرده و در اين كتاب سعى کرده بر اساس همان مباني و روش هاى جديد تحقيق تاريخى بهترين نظريه را بدهد. بهترين نظريه خصوصياتش چيست؟ يكى اين كه كم مؤنه تر و كم تكلف تر باشد. يكى اين كه شواهد را بهتر بتواند سازمان دهد و براى موارد مخالف كه آنها را نياورده، اگر هم تصريحاً توجيه نياورده، لااقل بنا بر مبنا و روش معين خودش توضيح و توجيه داشته باشد. آقاى مدرسى گاه اين گونه توضيحات را در خود كتاب آورده و گاه نياورده، اما با لحاظ كردن مباني و روش ايشان، نوع تعامل ايشان با متون، قابل فهم است. اين كتاب محصول و فراورده يك فرايند علمى است. به اين معنا كه مؤلف، يك سير عظيمى را طى کرده و نقل هاى مختلفی را بررسى و نقادى کرده و نتيجه آن سير را اين جا آورده است. اگر ايشان مى خواست آن سير تحقيقي را تصريحاً بگويد، كار به چند جلد كتاب مى كشيد! هيچ كدام از ما هم اين كار را نمى كنيم؛ يعنى همه سبرى را كه رفته ايم نمى گوييم. منتها كسانى كه با اصول و مباني و روش هاى مؤلف آشنايى دارند، نحوه سير و نقادى ايشان را متوجه مى شوند؛ مثلاً به نظر ايشان تمام احاديث خلفاى اثناعشر - چه اهل سنت روايت کرده باشند و چه شيعه - جعلى هستند. البته در كتاب به اين مطلب تصريح نكرده و بنده صريح آن را مى گويم. راويان شيعه هم تا يكى دو قرن، از اين روايات اعراض داشتند و در اواخر غيبت صغرى است كه اين ها را از اهل سنت گرفته اند. موارد نقض اين مطلب را هم در خود كتاب در پاورقى مفصلى آورده و توضيح داده است. در بسيارى موارد هم خود ما با توجه به روش و مباني ايشان مى توانيم در بابيم كه چرا روايات ديگر را كنار گذاشته و مخدوش دانسته است.

به نظر بنده تا زمانى كه كسى نيايد همه موارد و استنادات ايشان را در نظريه اى متفاوت با نظريه ايشان بگنجاند كه آن نظريه، خصوصيات يك نظريه علمى تاريخى را داشته باشد، كليت نظر ايشان در اين كتاب معتبر است. اما اگر كسى

توانست اين كار را بكنند، اين كتاب از اعتبار مى افتد و نظريه جديد جاىگزين آن خواهد شد.

سبحانى:

شما اجازه دهيد نقد مى كنيم.

صالحى:

در مورد مناقشه در استنادات و ارجاعات ايشان هم سؤال بنده اين است كه از حدود ۲۹۰۰ استناد و ارجاع موجود در اين كتاب چقدر از آن واقعا تا الآن توسط منتقدين به نحو عينى و نه با كلي گويى مخدوش شده است؟ طبق شمارش بنده اين كتاب ۲۹۰۰ ارجاع دارد. وقتى دقيقاً ميزان استنادات مخدوش ايشان به صورت موردى بررسى شود، معلوم مى شود كه چقدر از اين كتاب فعلاً بى اعتبار است يا در ادامه از اعتبار خواهد افتاد.

واسعى:

مطالبى كه آقاى صالحى ارائه كردند در چندين صفحه نوشته اند و مى توانند تكثير كنند تا دوستانى كه مى خواهند ببينند.

محمدي:

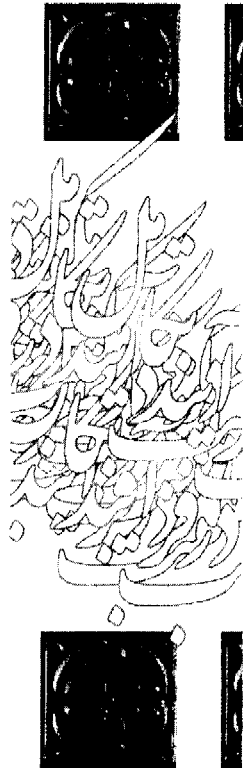
بسا توجه به مقتضيات اين كتاب كه كتاب تاريخ آميخته با كلام است اگر آقاى سبحانى سه حوزه را جدا مى كرد، خيلى مناسب تر بود: يكى مباني مؤلف؛ يكى، روش استنتاج ايشان از گزاره هاى تاريخى؛ و سوم، نتايجى كه ايشان گرفته. اين سه حوزه اگر جدا شود، به نظرم فرمايشات ايشان بيشتر قابل استفاده مى شود.

واسعى:

همانطور كه آقاى سبحانى فرمودند تئورى كه نويسنده در بخش اول ارائه مى كنند، در بخش دوم درصدد اثبات و تبين درست و كامل آن بر مى آيند. لذا ما بحث را به بخش دوم مى كشانيم. درباره سؤالاتى كه دوستان داشتند آقاى صفرى و آقاى سبحانى مطالبى بفرمايند و بعد وارد بخش دوم بشويم.

صفرى:

ابتدا اشاره كنم كه من بعضى نقدهاى كه آقاى سبحانى مى فرمايند قبول دارم. هدف عمده اين جلسه هم اين بود كه واهمه نقد اين كتاب آن هم با يك تبين كننده ريخته شود كه





بحمدالله برگزار شد و دوستان خیلی خوب وارد بحث می‌شوند و تجربه خوبی است. در مورد فرمایش آقای عبدالحمیدی، نکته‌ای که من گفتم این بود که اثر حاضر، بهترین کتابی است که در تاریخ فکر تشیع نوشته شده و با تاریخ هماهنگ می‌شود؛ یعنی یک فرد تاریخی خیلی خوب می‌تواند این کتاب را دریابد و با مشکلی مواجه نشود؛ مثلاً اگر آن تصویری که آقای علی‌زاده به آن اشاره کردند، ما بگوییم که تشیع با آموزه‌های کلی آن از دوره پیامبر بوجود آمده و مثلاً طرفدارانی هم داشته است، شواهد این را در کتاب‌های کلامی و حدیثی می‌توانیم پیدا کنیم، اما در کتاب‌های تاریخی نه. یک مورخ با توجه به آن بی‌طرفی و عدم ارزش‌گزاری نمی‌تواند اینها را هضم کند و در جلسه گذشته عرض کردم شاید این از کم‌کاری ما باشد که الان این کتاب به عنوان بهترین کتاب معرفی می‌شود. ممکن است کتاب‌های مشابه خیلی کم داشته باشیم. شاید کتاب منحصری باشد، ولی به هر حال دوستانی که کلام سنتی را قبول دارند، می‌توانند یک کتابی را با همین شیوه در تاریخ فکر کلام سنتی بنویسند که بر این کتاب برتری داشته باشد.

نکته دیگر در رابطه با «الجمع مهما امکن»؛ ایشان نمی‌خواهد این را به عنوان یک قاعده فقهی مطرح کند، بلکه می‌گوید این در سنت مذهبی ما رایج است؛ حتی در گفتگوهایمان این را گاهی وقت‌ها به کار می‌بریم و می‌گوییم اگر بتوانیم جمع کنیم، خوب است. هر روایتی در تعارض با

آن مواجه می‌شویم، حتی روایات مربوط به کربلا، امام حسین علیه‌السلام یا روایات دیگر وقتی با تعارض مواجه می‌شویم اولین چیزی که به ذهنمان می‌رسد، جمع است که شاید این طوری باشد، شاید آن طور باشد، قبل از این که سراغ نقدهای سندی و محتوایی برویم در سنت مذهبی ما چنین چیزی رایج است. عبارت ایشان هم در فقه نیست بلکه می‌گوید: «قاعده الجمع مهما امکن اولی من الطرح، بدان گونه که در سنت مذهبی ما رایج است...» این عبارت ایشان است. در باره روش مستشرقان آقای صالحی بحث‌های خوبی کردند که بعضی‌ها را قبول دارم و بعضی را قبول ندارم. مثال‌هایی که زدند بعضی را قبول ندارم؛ به‌خصوص مثال آخر که روایات اثنی عشر همه جعلی باشد. نه چنین چیزی نیست. امکان اثبات حتی با روش ایشان هم هست. خود او هم قبول دارد که تعدادی از آنها درست است.

در باره سخنان آقای صرامی عرض من این است که روش آقای مدرسی در کل ممکن است تازه نباشد و همان نقد محتوایی است که شاید قدمای ما هم به کار می‌بردند و حتی در روایات و قبل از نقد سندی به آن سفارش شده است، اما نکته‌ای که تفاوت ایجاد می‌کند با روش قدمای ما ملاک-هایی است که ایشان با استفاده از نقد مستشرقان می‌گیرد؛ مثل بسترشناسی تاریخی، زبان‌شناسی، جغرافیاشناسی، این‌ها ملاک‌های جدیدی است که مستشرقان در روش‌های خود اشاره می‌کنند؛ مثلاً احتجاج طبرسی را نگاه کنید. بعضی از

این گفتگوها به زمان امام علی علیه السلام نمی‌آید. ادبیات داستانی است که در بعضی از گزارش‌های ما هست. این مطالبی است که ایشان اضافه می‌کند به نقدهای محتوایی.

سبحاتی:

من فکر می‌کنم نحوه اداره جلسه باید یک مقداری منضبط‌تر باشد تا به نتیجه برسیم. اگر قرار باشد در بحث‌هایی که در حاشیه اصل نقد می‌شود، یک فصل جدیدی باز شود با یک تعابیری، این عملاً بحث را از مسیر اصلی خود خارج می‌کند. ما بحث روش‌شناسی را در جلسه اول داشتیم. اگر دوستانی نکته‌ای داشتند همان جا باید مطرح می‌کردند. ثانیاً، بحث روش‌شناسی را باید تطبیق کنید بر مصداق مورد نظر ما، نه چیزی بگویید که خود مؤلف هم قبول ندارد.

روش مؤلف و روش مستشرقان

آن نکاتی که جناب آقای صالحی فرمودند پاره‌ای از آن‌ها تقریباً می‌شود گفت جزو بدیهیات نقد حدیث و تحلیل تاریخ است، حالا یک کلمه «سنتی» می‌گوئیم ظاهراً مقصود دوران طبری و صد سال یا دویست سال قبل است. اما امروز در محافل تاریخ و تاریخ تفکر در این موارد وفاق دارند، حتی از ناحیه کسانی که شما آن‌ها را سنتی می‌دانید، آن مطالبی که اول در نقد محتوای حدیث فرمودید، بارها اعمال شده و مقاله نوشته‌اند و موجود است. اما این که شما روش جناب دکتر مدرسی را کاملاً بر روش مستشرقان تطبیق کردید، جا دارد اندکی احتیاط کنیم و نظر خودمان را بر ایشان تحمیل نکنیم. روش مستشرقان مثل یک غول بی‌شاخ و دم نیست. یک روش تحلیل تاریخ است که محققان و تاریخ پژوهان به روش‌هایی رسیده‌اند روش‌های بهتر تشخیص داده‌اند، آن‌ها را به کار برده‌اند.

اما بحث پیش‌فرض‌هایی که اشاره کردند بخشی از روش‌شناسی است که پیش‌فرض‌های جدید گاه با پیش‌فرض‌های گذشتگان فرق می‌کند ولی این گونه که آقای صالحی فرمودند نیست که هر کسی روش مستشرقان را قبول کند (از جمله آقای مدرسی)، به تمام آن جزئیات وفادار باشد، این طور نیست. ایشان کسی نیست که بخواهد همه مبادی متفاوتی را کنار بگذارد و از مبادی سکولار یا ماتریالیستی آغاز کند؛ کتاب گویای این نکته است. شما کتاب‌هایی را مطالعه کرده‌اید که جای تشویق دارد، اما بی‌تردید بسیاری از کتب و مقالات را در این زمینه ندیده‌اید، شما مقاله اشتروتمان را در مورد شیعه ببینید که جزو اولین کارها در مورد تاریخ تشیع است، کتاب آقای دکتر جواد علی، مونوگرمی وات، مجموعه

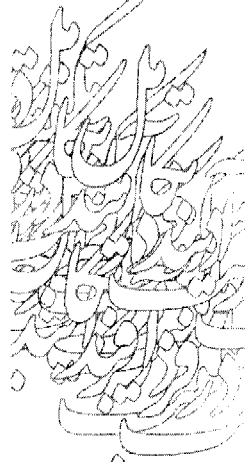
مقالات چهار جلدی که انتشارات راتلج در سال ۲۰۰۷ در حوزه تاریخ تفکر شیعه منتشر کرده و انبوهی از مقالات را گردآورده است. این‌ها را ببینید، این طور نیست که همه آن‌ها روش واحد و پیش‌فرض‌های ثابت و یکسانی دارند. بدیهیاتی که شما در این جلسه اظهار کردید، همه قبول دارند، اما این گونه نیست که همه بپذیرند که ما هر گزارشی که دلالت بر یک قدرت یا علم خاص برای کسی کرد، او را رد کنیم و مجهول بدانیم. نه تنها هیچ دلیل عقلی بر نفی آن وجود ندارد بلکه حتی غیرالهیون هم چنین پدیده‌هایی را قبول دارند.

ای کاش به جای این همه توضیح واضحات، نقدهایی را که در جلسه قبل مطرح شد با روش‌شناسی خود ایشان دفاع می‌کردید.

آقای علی‌زاده اشاره کردند که الان بحث روش‌شناسی تحلیل تفکر و تحلیل تاریخ خیلی پیشرفته‌تر از آن چیزی شده که جناب‌عالی آن را روش جدید می‌دانید و فکر می‌کنید جدید است. امروز تحلیل تاریخ ابعاد مختلف پیدا کرده که حتی مباحث فیزیک و شیمی آمده در حوزه تاریخ به عنوان یک مآخذ و منبع تلقی می‌شود. آقای مدرسی بر خلاف آن چه شما می‌پندارید، مثل یک مستشرق غربی و بیرون از وادی اسلام بر کرسی داوری که اگر این چنین باشد ده‌ها استدلال ایشان در خود این کتاب نقد می‌شود.

پس روش مستشرقان یک امر انتزاعی کلی است. مثل این است که بگوئیم روش مسلمانان در فقه چیست؟ آدم ناآشنا به فقه اسلامی است که می‌گوید روش فقهای اسلامی، فقهای اسلامی گرایش‌های مختلف دارند، این عنوان انتزاعی را بگذاریم کنار و به طور مشخص نسبت به ادعاها و مدارک ایشان و همچنین نقدهای ما نشان دهید که در کجا از روش‌شناسی علمی عدول کرده‌ایم.

اما نسبت به فرمایش آقای علی‌زاده مکتب در تشیع از آغاز بوده است، چون جلسه گذشته مطرح شده بود و ایشان شاید حضور نداشتند و ممکن است برداشت متفاوتی کردند. قبلاً گفتیم بر اساس مستندات و مدارک تاریخی واژه تشیع واژه‌ای بوده که از زمان پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله رواج داشت و «شیعه علی» گفته می‌شد و بعد از سقیفه نیز مطرح شد. اما این‌ها اثبات‌کننده مکتب به معنای مصطلحی که گاهی اوقات گفته می‌شود نیست. تشیع یعنی گروهی بر محور ولایت امیر مؤمنان جمع شدند، وفاداری خود را اعلام کردند و چارچوب اندیشه تشیع را هم باور داشتند، اما لزوماً استدلال‌ها و مفاهیم کلامی که در زمان امام صادق و امام باقر علیهماالسلام مطرح شده در زمان حضرت امیر علیه‌السلام در بین اصحاب ایشان



نبوده است. اساساً کلام دانشی است بشری بر خلاف عقاید و معارف، همان‌طور که فقه دانشی بشری و تکامل‌پذیر است. کسی انتظار ندارد که ادله شما بر اثبات وجود خدا دقیقاً در همان روز اول گفته باشند. بنابر این، اطلاق مفهوم مکتب در مفهوم اجمالی آن بر تشیع درست است، اما مکتب به معنای مصطلحی که امروز در واژگان جدید به کار می‌رود، نه تنها بر تشیع بلکه بر اصل اسلام هم در دهه‌های نخستین نمی‌توان اطلاق کرد. تأکید می‌کنم که چنین انتظاری بی‌جاست، چون ما معتقدیم ترویج مکتب و توسعه هر اندیشه‌ای باید فرایند اجتماعی و تاریخی خود را طی کند. اگر برداشت بدی از صحبت من بود اصلاح بشود.

واسعی:

هر فکری یک منشأ وجود دارد و استقرار فکر عقیدتی شیعه هم همین‌گونه است. یک تفاوت و تمایز جدی بین فکر شیعی با دیگر افکار و عقاید وجود دارد و آن این است که فکر شیعه در بستر استقرار و توسعه خود هم چنان با امامان خود سر و کار دارد؛ یعنی کسانی که می‌توانند آن فکر را به‌درستی و بدون آرایه‌ها و انحرافات عرضه بکنند. لذا مطالعه فکر شیعی یک روش دیگری را طلب می‌کند که متفاوت با روش‌های مطالعات تاریخ فکر دیگر ادیان و مذاهب هست.

خیلی متشکرم از توضیحات آقای سبحانی و آقای صفری. با این‌که هم‌چنان مباحثی در این بخش وجود دارد، این بخش را می‌بندیم و وارد حوزه بعدی می‌شویم. دسته‌ای از دوستان هنوز پرسش‌هایی دارند و حیفم می‌آید این پرسش‌ها را نشنویم، ولی می‌گذاریم برای دوره بعدی گفتگو. همان‌طور که اشاره شد بخش دوم کتاب، بخش بسیار مهمی است؛ مؤلف مفهوم امامت را در بعد علمی و معنوی در بخش دوم پی می‌گیرد و در پی آن است که خط تشیع را به‌درستی ترسیم کند و مدعیان تشیع را از این خط خارج کند. به همین جهت به چهار گروه یا چهار طیف اشاره می‌کند: گروه غالیان، مفضوه، مقصره و معتدله. در خدمت آقای صفری هستیم در تبیین این بخش و نظراتی که دارند، به‌طور خلاصه بفرمایند. البته آقای صفری بر خلاف بخش اول که تا حدی در صدد بیان ویژگی‌های مثبت کتاب بودند و طبیعتاً جایگاهی دفاعی داشتند در این جا بیشتر قصد نقد را دارند.

خلط فوق بشری و بشر مافوق

صفری:

من صحبت را دو بخش می‌کنم: یک بخش تبیینی که

آقای دکتر سبحانی بعد نقد می‌کنند و یک بخش نقدهای خودم. قبل از این‌که وارد بحث شوم، دو مقدمه بگویم: اول درباره چند لفظ است که باید تعریف این‌ها را خوب بفهمیم، بعد وارد بحث شویم؛ آن چند لفظ عبارت است از: فوق بشری، بشر مافوق و اصطلاحات تاریخی و فراتاریخی.

فوق بشر؛ یعنی به یک بشر ما نسبتی بدهیم که او را از دایره بشریت خارج کند و بالاتر ببرد؛ مثلاً نسبت خلق، رزق، الوهیت، ربوبیت، این‌ها را اگر به یک بشر بدهیم، دیگر از بشریت خارج شده و فوق بشر می‌شود. بشر مافوق این است که نهایت کمالاتی که یک بشر می‌تواند کسب کند، به او نسبت بدهیم و لو این‌که این به مرحله استثنایی برسد، استثناءهایی هم داشته باشد؛ مثلاً مواردی از علم غیب یا عصمت را ما به یک بشر استناد بدهیم، این فوق بشر نمی‌شود، بلکه می‌شود بشر مافوق. حتی معجزات را کم یا زیاد به یک بشر نسبت بدهیم این دیگر فوق بشر نمی‌شود. اصطلاح تاریخی این است که در هنگام تحلیل، با ائمه مثل یک شخصیت تاریخی برخورد کنیم، با امکاناتی که همه شخصیت‌های تاریخی مشابه دارند و چیزی غیر از او به او نسبت ندهیم. موارد فرا تاریخی مانند این‌که بگوییم وقتی امام حسین علیه‌السلام می‌خواهد به کربلا برود، جینان آمدند کمک کنند، ملانکه آمدند کمک بکنند، ایشان همه آنها را کنار زد. یا از مواردی که در اختیار دیگر افراد بشر نیست، استفاده شد؛ مثل این‌که امام کاظم علیه‌السلام در مجلسی به شیرهای پرده گفت: بیاید جادوگر را بخورید. این‌ها چیزی است که در اختیار بشرهای دیگر نیست و می‌شود فراتاریخی، که با معیارهای تاریخی هم بعضی اوقات نمی‌شود این‌ها را سنجید.

برخی از این اصطلاحات در فرمایشات مؤلف خلط شده است. به خصوص اصطلاح فوق بشر با بشر مافوق مثلاً ایشان معجزات و علم غیب را که به ائمه نسبت می‌دهیم، می‌گوید این‌ها مسائل فوق بشری است، در حالی که این‌ها فوق بشری نیست و ما با همان ملاکی که ایشان قبول دارد، یعنی قرآن می‌توانیم مواردی پیدا کنیم که انسان‌هایی دارای چنین قدرتهایی بودند.

امام در نظر مؤلف

مقدمه دوم این است که بالاخره امام در نظریه ایشان چه کسی است و چه خصوصیتی دارد؟ امام را در نظر ایشان می‌شود از چند جهت بررسی کرد: یکی از جهت علمی که از امام وارث علم پیامبر است و مفسر و تبیین‌کننده شریعت است و جانشین پیامبر در دین. دوم از جهت سیاسی، امام حق ریاست عالی بر جامعه اسلامی را دارد که از این حق منع شده

و از طرف دیگر ما مؤظفیم اطاعت بی‌چون و چرا از امام داشته باشیم. اما از جهت معنوی آیا امام ولایت بر تکوین دارد؟ نه چنین چیزی نیست. فقط از جهت معنوی چیزی که ایشان متذکر می‌شود این است که امام به خاطر شأن خاصی که دارد، موجود با برکتی است که مورد فیض خاص خداوند قرار گرفته است، غیر از این دیگر ایشان چیزی قبول نمی‌کند.

ورود غلو به تشیع

اما اگر بخواهیم وارد تبیین نظریه ایشان و سؤال آقای واسعی شویم ما در زمان امام اول تا چهارم، مظاهر غلو را در میان شیعیان امامیه نمی‌توانیم ببینیم. مظاهر غلو مشخصاً از زمان امام باقر و امام صادق علیهماالسلام در میان امامیه شروع به رخنه می‌کند. به نظر ایشان این مظاهری که ما می‌بینیم تحت تأثیر کیسانیه هست. چون در قرن دوم کیسانیه از هم می‌پاشند و عده‌ای از آنها به درون امامیه می‌آیند و امامیه تحت تأثیر قرار می‌گیرند و این مظاهر در میان امامیه هم رشد می‌کند. برخی از گروه‌های کیسانیه به الوهیت امامان خود قائل بودند که به تعبیر ایشان این الوهیت ادعای دو بخشی بود؛ یعنی وقتی کسی می‌گفت که فلانی امام است؛ یعنی من پیغمبرش هستم، در میان امامیه کسانی که به الوهیت، نبوت، حلول و تناسخ که برخی از مظاهر غلو هست قائل شدند از میان شیعه امامیه رانده شدند. بنابراین، یک عده دیگری آمدند و مسائل دیگری را درباره ائمه مطرح کردند تا بتوانند خود را در شیعه ماندگار کنند. این مظاهر جدیدی که این‌ها مطرح کردند برخی از شئون امامت بود؛ مثل علم غیب، این که امام خلق می‌کند، رزق می‌دهد و تشریح احکام می‌کند که بعدها مسئله میراندن، حضور در همه جاها و مکان‌ها، زبان دانی ائمه و دریافت وحی به این مظاهر اضافه شد و این‌ها آمدند به پیروی از کیسانیه گفتند ائمه موجوداتی فوق بشری هستند.

خلط مفوضه و غلات

این که می‌گوییم خلط شده همین جاست که برخی از مظاهر غیر از خلق و رزق و اینها را مظاهر فوق بشری حساب می‌کنند. در دهه‌های سوم و چهارم قرن دوم این‌ها گروهی را تشکیل دادند به نام مفوضه. در این جا یک تقسیم‌بندی دو وجهی از غلو دارد که برخی از نقدهای ما هم به این جا بر می‌خورد که خوب است این روشن شود. ایشان غلو را به درون گروهی و برون گروهی تقسیم می‌کند. غلو درون گروهی آن بود که برخی از شیعیان مطرح کردند و ماندگار شد و از درون جامعه شیعی طرد نشدند. ملاک‌هایی که مشخصاً برای آن ذکر می‌کند، خلق و رزق و تشریح احکام و میراندن و علم غیب و این‌هاست. غلات برون گروهی آن غلاتی بودند که

مطالبی مطرح کردند که جامعه شیعه نتوانست آنها را بپذیرد و آنها را طرد کرد؛ مثل حلول، تناسخ، ادعای الوهیت، ادعای نبوت ائمه و اینها طرد شدند.

ما به تقسیم دو وجهی ایشان اعتراض داریم و به خصوص با توجه به مصادیقی که برای این‌ها نقل کرده غلو را سه وجهی تقسیم می‌کنیم: یکی همین دو وجهی که ایشان گفتند، غلو در ذات که همان غلو برون گروهی ایشان است. کسانی که قائل به الوهیت ائمه، نبوت، حلول و تناسخ هستند و مطالبی که مورد پذیرش ائمه و جامعه شیعی قرار نگرفت معتقد بودند، این‌ها را در کتابم غالیان گفته‌ام. نوع دوم غلات، غلاتی که در صفات غلو کردند؛ یعنی در ذهن خود ائمه را بشر دانستند اما صفاتی به آنها اختصاص دادند که صفات بشری نبود و یک بشر نمی‌توانست این صفات را داشته باشد. مشخصه این‌ها خلق و رزق و تشریح کلی احکام است، و گرنه علم غیب و حضور در همه جا، زبان دانی و الهام شدن این‌ها جزو غلو در صفات نبود. شیعیان و امامیه با هر دو گروه یک نوع برخورد کردند؛ یعنی هر دو گروه را طرد کرد چه کسانی که قائل به الوهیت بودند، چه کسانی که قائل به خلق و رزق بودند. نمونه‌اش روایاتی است که خود ایشان هم استناد می‌کند: «الغلات کفار و المفوضه مشرکون» و همان برخورد عملی که ائمه نسبت به غلات دسته اول سفارش کردند، نسبت به دسته دوم هم سفارش کرده‌اند: با مفوضه معامله نکنید، ازدواج نکنید، معاشرت نکنید، بایکوت کامل کردند. بنابراین، در کلام ایشان بین این دو دسته خلط شده است.

قسم سومی که در غلو وجود دارد، غلو در فضایل است که این بحث سلیقه‌ای است. ممکن است یکی قبول کند و دیگری قبول نداشته باشد؛ مثلاً شاید به نظر کسی معجزه، علم غیب مطلق، الهام شدن به ائمه برخی از فضایل باشد که در تفویض جای نمی‌گیرد؛ در غلات دسته اول هم جای نمی‌گیرد. اگر بخواهیم واژه‌شناسی بکنیم مفوضه یعنی چه؟ تفویض یعنی واگذار کردن، طبیعی هم هست. واگذاری یعنی خداوند خلق و رزق و تدبیر جهان را به یک عده دیگر واگذار کرد و خودش کناری نشست. دیگر در واژه تفویض علم غیب و حضور در همه جا، زبان دانی و این ویژگی‌های خاص ائمه وجود ندارد. ایشان خلطی انجام داده و از آن نتایج خیلی مهمی گرفته است، از جمله این که کسانی که به ولایت تکوینی و مسائل دیگر قائل هستند، ادامه دهنده راه مفوضه‌اند. در حالی که در هیچ یک از کتب فرق و ملل و نحل تفویض به این گستردگی معنا نشده و همه گفته‌اند تفویض یعنی خداوند محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله و علی‌علیه‌السلام را آفرید



و بقیه امور خلق و رزق را به این‌ها تفویض کرد، دیگر آن ویژگی‌ها را مفوضه نسبت نداده‌اند. اصولاً واژه مفوضه را اگر بخواهیم تاریخ‌شناسی کنیم، اجمالاً من‌نگاهی کردم در زمان امام رضا علیه‌السلام بیشتر این واژه شایع شد. این بزرگانی که ایشان مثال می‌زند که مفوضه بوده‌اند، در هیچ کتاب رجالی به تفویض متهم نشده‌اند.

اشکال در مصادیق غلات

کار دیگری که ایشان می‌کند مصداق‌یابی برای آن دو نوع غلو است؛ یعنی غلات برون‌گروهی و درون‌گروهی. با توجه به مطالعات رجالی که داشتیم متوجه نشدم این‌ها را چگونه مصداق‌یابی کرده است. مثلاً محمدبن‌سنان یکی از بزرگان شیعه است، در کتب اربعه روایاتی دارد روایات فقهی و غیره فقهی دارد، ایشان این شخصیت را جزو غلات برون‌گروهی حساب کرده؛ یعنی در ردیف ابوالخطاب، مغیره و دیگران؛ یعنی جامعه شیعه او را طرد کرده است. در صورتی که ما چنین چیزی مشاهده نمی‌کنیم. من برخی از این اسامی را می‌خوانم که در صفحه ۶۳ آمده است: احمد بن محمد بن سیار، جعفر بن محمد بن مالک فزاری، داود بن کثیر رقی، سهل بن زیاد آدمی [که در کتب اربعه ۲۰۰۰ روایت دارد]، علی بن حسان هاشمی، محمد بن جمهور عمی، محمد بن حسن بن شمون. همه این‌ها که ایشان به عنوان غلات دسته اول یعنی برون‌گروهی مثال زده است، اگر غالی باشند جزء دسته سوم می‌روند، حتی اینها دسته دوم هم نیستند. به هر حال، با این تقسیم‌بندی که ایشان کرده، می‌تواند بخش عظیمی از روایات ما را کنار بزند.

نکته دیگر الفاظی است که ایشان برای غلات درون‌گروهی و برون‌گروهی استفاده می‌کند و در این‌جا هم یک حکم کلی می‌دهد که با هیچ مبنای رجالی و درایه‌ای سازگار نیست. مثلاً می‌گوید لفظ طیاره اگر در جایی باشد به معنای غلات برون‌گروهی است؛ یعنی این خیلی می‌خواسته ببرد. اینقدر پریده که دیگر از ما جدا شده است. درباره محمد بن سنان این لفظ را به کار برده، اما چنین نیست و لفظ طیاره؛ یعنی سخن او خیلی بالا بوده، مثل لفظ مرتفع یا ارتفاع. نه این که می‌خواسته از ما ببرد. در صفحه ۶۳ می‌گوید: «هم‌چنان که سایر گروه‌های غلات که ائمه را خدا می‌دانستند، به طور اخص غلات طیاره یا به طور ساده و خلاصه طیاره خواند می‌شدند» این درباره غلات برون‌گروهی است.

به هر حال لفظ طیاره به‌خصوص با توجه به مصداق‌هایی که ایشان مثال زده، لفظی نیست که در مورد غلات برون‌گروهی استفاده شود، به‌خصوص افرادی مثل محمد بن

سنان.

یا لفظی مثل فاسد المذهب، فاسد الاعتقاد، اهل تخیلیت این‌ها را ما زیاد داریم. حتی در رابطه با غیر غلات هم اینها را داریم و به هیچ وجه اینها دلالت بر غلات برون‌گروهی نمی‌کند. ایشان ادامه می‌دهند که مفوضه با توجه به تأثیر پذیری که از کیسانیه داشتند، گفتند ائمه موجوداتی فوق بشری هستند، ولی در زمان امام صادق و امام کاظم علیهماالسلام این‌ها در اقلیت بودند. آن نقطه عطفی که برای این‌ها ایجاد شد و توانستند کمی خود را در میان جامعه شیعی جای بدهند مسأله امامت امام جواد علیه‌السلام بود که کودک بود و به امامت رسید. اگر امامیه می‌خواست امامت ایشان را قبول کند - البته ایشان دو توجیه دارد ولی توجیه مهم‌تر این است که - مجبور بودند به ویژگی‌های معنوی و خاص امامت هم توجه بکنند و آن اینکه علم امامت و ویژگی‌های امامت به گونه‌ای هست که می‌تواند مستقیماً از طرف خداوند به یک کودک هم داده بشود بنابراین، اینطور نیست که ما امام را بتوانیم عادی‌تر بررسی بکنیم.

نقد روایات کافی

نکته دیگری که ایشان گفته من این‌جا اشاره کنم. در باب روایات کافی که حدود ۱۶۰۰۰ روایت دارد، می‌گوید بیش از ۹۰۰۰ روایت آن ضعیف و غیر معتبر است (ص ۱۰۱). این که بیش از ۹۰۰۰ روایت کافی ضعیف است، ممکن است بر طبق مبنای مکتب حله درست باشد که سید جمال الدین احمد بن طاووس این تقسیم‌بندی حدیث را کرده و بر اساس آن حدیث صحیح آن است که همه راوی‌ها امامی عدل باشند. ولی حدیث ضعیف مترادف با حدیث غیر معتبر نیست. نسبت بین حدیث ضعیف و غیر معتبر عموم و خصوص من وجه است. یک حدیث ضعیفی ممکن است غیر معتبر باشد یا غیر معتبر نباشد و خود ایشان موارد فراوانی به احادیث کافی استناد داده از همان احادیثی که به نظر خودش جزو آن ۹۰۰۰ حدیث غیر معتبر است.

دلایل رواج مرویات مفوضه

ایشان چند کاتالیزور و آنچه را به مبنای مفوضه سرعت داد، بیان می‌کند: یکی این که ذهنیت جامعه حدیثی این بود که هر کسی بیشتر روایت نقل کند این سوادش بالاتر است. بخاطر همین شروع به نقل روایاتی کردند که از سوی مفوضه در جوامع حدیثی در میان شیعیان پراکنده شده بود. دوم این که امامیه در مواجهه شدن با بحرانی‌ها ناچار بودند که عقیده مفوضه را اخذ بکنند تا این که بتوانند انسجام درونی خود را حفظ بکنند و از افتادن شیعیان به دام مذاهب دیگر جلوگیری بکنند.

مصدق مشخصی که ایشان در این مورد ذکر می‌کند، مسأله معجزاتی است. معجزاتی که به ائمه نسبت دادند، به‌خاطر این بود که هم بتوانند با اهل سنت که معجزاتی را به ائمه خود و پیامبر نسبت داده بودند رقابت کنند و هم انسجام جامعه شیعی را حفظ بکنند. سوم چیزی که باعث پیشرفت احادیث مفوضه شد، اهتمام دانشمندان متأخر به حفظ و ثبت بازمانده موارث شیعی بود که بعدها هم که مجامیع شیعی مثل کافی و برخی از کتب شیخ صدوق جمع آوری شد، این روایات مفوضه بدون پالایش داخل این مجامیع شد و به‌خاطر همین است که ما نمی‌توانیم به این کتب مطمئن باشیم و چیزی اگر مخالف نظر ما باشد می‌توانیم به مفوضه نسبت دهیم و آنها را رد کنیم. بعد ایشان ادامه می‌دهد که ادامه خط مفوضه با کسانی مثل حافظ رجب برسی و شیخیه و متصوفه و دراویش پی گرفته شد و بعدها توانست خودش را در حکمت متعالیه ملاصدرا نشان بدهد با نظریه ولایت تکوینی.

اما نکته مهمی که ایشان در پایان اضافه می‌کند این است که اکثریت شیعه الآن به چیزی که من قائل هستم، قائلند و الآن این همه آموزه‌های مفوضه مورد قبول اکثریت جامعه شیعی نیست، بلکه اکثریت جامعه شیعی این‌طور می‌گویند: «ائمه را نه تنها جانشین پیامبر در دین و ریاست جامعه اسلامی می‌شناسند، بلکه به برکت وجود مقدس آنان و قرب و مقام خاص معنوی آن بزرگواران نزد حضرت حق و نتایج متفرع بر آن معتقد است، اما نیابت آنها را از خداوند در خلق و رزق و تشریح نمی‌پذیرد و از غلو پرهیز می‌کند» (ص ۱۰۶). این نسبتی است که ایشان به اکثریت جامعه شیعی می‌دهند.

واسعی:

خیلی متشکرم از جناب آقای دکتر صفری. همان‌طور که اشاره کردند نویسنده، یک مسلمان شیعی است و بالاتر از آن یک حوزوی است که در حوزه علمیه قم تحصیل کرده است. طبعاً با باورهای شیعی موجود در جهان تشیع تا حد بسیار بالائی همسوئی دارد؛ چنان‌که در آخر سخن خود می‌گوید: عقائد من با اکثریت شیعه همسو است و عقائد آنان چنین است (که جناب آقای صفری اشاره کردند).

آقای دکتر سبحانی ما در خدمتان هستیم. نوع نگاهی که شما به این تقسیم‌بندی و طبقه‌بندی فرق شیعی که ایشان انجام می‌دهند و نقدهائی که بر آن می‌توانید داشته باشید، می‌شنویم.

سبحانی:

تشکر می‌کنیم از جناب دکتر صفری که نکاتی را فرمودند و من مجبورم در این‌جا مطالب دیگری را اضافه کنم تا تفاوت این نظریه با پیشینه بحث غلو در تاریخ تفکر شیعه روشن شود و بعد ببینیم به این نظریه چه نقدهایی وارد است. البته جناب آقای صفری چون خودشان در این زمینه کار کرده‌اند و دارای یک ایده و نظریه‌ای هستند - که من پیشنهاد می‌کنم در یک جلسه‌ای آن دیدگاه خودشان را مطرح کنند تا بتوانیم استفاده کنیم - مقداری بین دیدگاه مؤلف و دیدگاه خودشان (تبیین و نقد) خلط‌هایی صورت گرفت. هر چند نقدهای ایشان را بنده هم قبول دارم.

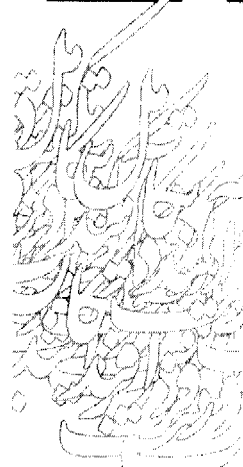
روشن بودن معنای غلو

حقیقت این است که کتاب دکتر مدرسی در امتداد آثار متعددی که در حوزه غلو نگاشته شده است، قرار دارد. اگر دوستان پیشینه این کار را در آثار مستشرقان و پس از آن در آثار اهل سنت از قرن سوم و چهارم دنبال کنند، می‌بینند این کتاب در امتداد یک جریان بزرگ نقد تاریخی مقامات و صفات ویژه ائمه علیهم‌السلام قرار دارد. بحث غلو و تفویض همانطور که دکتر صفری هم در قسمت اخیر اشاره فرمودند - یک بحث روشن تاریخی است. هم روشن است که مدعیان چه می‌گفتند و هم دیدگاه شیعه از آغاز در مورد آنها روشن بوده است.

من دوستان را ارجاع می‌دهم به کتاب المقالات و الفرق سعد بن عبدالله اشعری یا فرق الشیعه نوبختی در آن‌جا موضع یک عالم امامی در پایان قرن سوم بیان می‌شود. چون سعد بن عبدالله یا حسن بن موسی نوبختی در بین سال‌های ۳۰۰ تا ۳۱۰ فوت کردند و این کتاب بی‌تردید مربوط به پایان قرن سوم است که در میانه دوران غیبت صفری قرار دارد. یک عالم شیعی که اندیشه شیعه در آن دوره را بازتاب می‌دهد، داوری خود را درباره تفویض و غلو بیان کرده است. در رجال نجاشی، رجال کشی و فهرست شیخ نیز خط غلو و تفویض به معنای مصطلح آن معرفی شده و چیز قابل تردید و ابهامی نیست. این غلو و تفویض از ناحیه امامیه از زمان ائمه علیهم‌السلام به این سو نقد شده و هیچ‌گاه از این حوزه شیعه از محدثین گرفته، شیخ صدوق، شیخ حر عاملی، سید بن طاوس، علامه مجلسی، تا متکلمین در این نکته اختلاف ندارند که غلو و تفویض معروف، مورد قبول امامیه نیست. این دو اصطلاح یک تعریف روشنی هم دارد که فرمودند: تشبیه به ذات یا صفات الهی را غلو و تشبیه به افعال الهی را تفویض می‌دانند.

دیدگاه مؤلف درباره غلو

سخن جدید این کتاب آن است که عنوان تفویض و غلو



را از معنای تاریخی و از اصطلاح علمی خود خارج می‌کند و آن را بر ویژگی‌هایی اطلاق می‌کند که در طول تاریخ در روایات برخی از اصحاب این صفات مسلماً در مورد ائمه اطلاق شده است. این ویژگی‌ها نه هیچ‌گونه تشبیهی را با خداوند به همراه دارد و نه به هیچ معنایی از تفویض باز می‌گردد.

ایشان برای این که تئوری خود را سامان بدهد، فرضیه‌ای ساخته است و شواهدی را برای اثبات آن ارائه می‌کند. دوست دارم عزیزانی که دائماً بحث از روش‌شناسی جدید می‌کنند، آن روش‌شناسی را در این بحث ما پیاده سازی کنند تا ببینیم که اختلاف ما و ایشان در روش‌شناسی است یا در ناتوانی شواهد برای اثبات مدعا. ایشان یک فرضیه دارد که عنصر اصلی آن یک واژه کلیدی است به نام «صفات فوق بشری». این صفات فوق بشری اتفاقاً همان ویژگی‌هایی است که می‌گوید اکثریت شیعه امروز به عنوان یک نظریه مسلم آن را قبول دارد. آن ویژگی‌های فوق بشری چیست؟ من این‌جا نوشته‌ام و آدرس این موارد را دوستان می‌توانند یادداشت کنند: ۱. ویژگی غیبت (ص ۵۸)، ایشان می‌گویند اگر کسی قاتل باشد که یک شخصیتی غیبت می‌کند و دوباره ظاهر می‌شود، این صفت فوق بشری است ۲. علم نامحدود و از جمله علم به غیب (ص ۶۲ و ۷۰) ۳. قدرت تصرف در کائنات (ص ۶۲) ۴. علم و قدرت نامحدود و معجزات و نظائر آنها (ص ۶۶) ۵. این که ائمه علیهم‌السلام وحی دریافت می‌کنند ۶. اینکه زبان اقوام مختلف و حیوانات را می‌دانند (ص ۸۰ و ۸۱) ۷. این که طی الارض دارند ۸. این که صدای زائران خود را می‌شنوند و امثال این‌ها که به عنوان وصف فوق بشری در این کتاب نامیده شده است. ایشان سیاهه‌ای از صفاتی که نه داخل غلو اصطلاحی است و نه تفویض اصطلاحی، بلکه اکثر آنها در اعتقاد رایج شیعی موجود است، این‌ها را در نهایت عنوان غلو و تفویض می‌دهد.

صفری:

غیبت را روشن کنید که مقصود غیبت امام عصر نیست.

سبحانی:

مفصل درباره غیبت بحث خواهیم کرد. در آغاز فصل دوم، ایشان صفت غیبت را به لحاظ تاریخی یک امر فوق بشری و غلوآمیز می‌دانند. فعلاً تئوری ایشان روشن شود، سپس به جزئیات می‌پردازیم. پیشرفتی که ایشان به این نظریه داده این است که برای آنچه قاطبه علمای شیعه امروز به عنوان مقامات یا صفات ویژه ائمه علیهم‌السلام قبول دارند، یک واژگان کلیدی

با عنوان «صفات فوق بشری» قرار داده و می‌گوید این صفات فوق بشری ابتدا از ناحیه مسلمان‌ها یا شیعیان به خلاف عقیده ارتدکس و رسمی متهم می‌شد و حتی بعضی جاها فرموده‌اند که این را غلو می‌دانستند؛ به هر حال این‌گونه موارد اعتقاد علمای شیعه و جامعه شیعه نبود. به تدریج هر چه گذشت تحت تأثیر همان گروه تفویض اصطلاحی که از ناحیه شیعه سرود بود - و اصطلاحاً آن را «غلو برون‌گروهی» عنوان می‌دهد - عده‌ای از درون شیعه متمایل به آن نظرات شدند. این‌ها به جای این که بحث خلق و رزق و امثال اینها را مطرح کنند، یک معادل‌سازی کردند و به صورت ملایم‌تر آنها را داخل شیعه آوردند. ملایم نظریه تفویض برون‌گروهی نظریه تفویض درون‌گروهی بود؛ یعنی همان صفات. پس در عبارات ایشان، به سرعت نباید از اصطلاح درون‌گروهی و برون‌گروهی گذشت. چون مفهوم کلیدی ایشان در این نظریه است، نسبت به تقریرات آقای دکتر صفری اشاره کنم که تعبیر به «بشر مافوق» را نباید در نظریه ایشان استفاده کرد. وی واقعاً اینها را فوق بشری اطلاق می‌کند و بر اساس مجموعه‌ای مستندات می‌خواهد این فرضیه را ثابت کند که هر جا یکی از این ویژگی‌ها نسبت داده می‌شود، در آغاز شیعیان حساسیت نشان می‌دادند و آن را رمی به تفویض و خروج از اعتقادات اسلامی یا شیعی می‌کردند، ولی هر چه جلو آمدند به دلیل آن شرایط، حساسیت از بین رفت و پذیرفتند که علم غیب هم باشد، عیبی ندارد. قبلاً می‌گفتند علم غیب، تفویض است، الان می‌گویند مشکلی ندارد؛ تصرف تکوینی را قبلاً قبول نداشتند، ولی به تدریج آن را پذیرفتند. این نمای کلی نظریه است.

اگر دوستان فصل دوم کتاب را بخوانند ماجرا را از قرآن شروع می‌کند و موضع مسلمان‌ها بعد از وفات پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله را یادآور می‌شود. من عبارت را می‌خوانم چون به نظرم نقد یک کتاب باید ناظر به محتوای دقیق کتاب باشد. ایشان بعد از این که مجموعه‌ای از آیات را می‌آورند که مضمون آیات این است که تنها خداوند خالق است، تنها خداوند متصرف در این عالم است و هیچ‌کس در عرض خدا قرار ندارد و نبی یک بشر بیشتر نیست، در صفحه ۵۸ اضافه می‌کنند: «علی رغم تفاهم عرفی از چنین تأکیدات فکر این که پیامبر موجودی فوق بشری بود بلا فاصله بعد از درگذشت آن حضرت آغاز شد. بنابر روایات تاریخی پس از آنکه خبر درگذشت آن حضرت پخش گردید یکی از صحابه اظهار کرد که وی وفات نفرموده و تنها از نظرها غائب شده است تا بعداً مراجعت نماید و دست و پای کسانی را که به او نسبت وفات دهند، قطع کند. این ایده را سایر مسلمانان با استناد به

باید پرسید شما تعبیر «فوق بشر» را از کجا می‌آوردید؟ اولین استناد ایشان به لحاظ تاریخی به قرآن و فهم مسلمانان اولیه است؛ یعنی قرآن کریم پیامبران و دیگر انسان‌ها را به این گونه صفات معرفی نکرده بود و وقتی مطرح شد، بلافاصله مردم گفتند، غلو است.

ما این‌جا چند سؤال داریم: آیا صفاتی که ایشان فوق بشری دانسته‌اند، در قرآن وجود دارد یا نه؟ فقط کافی است دوستان به آیات در مورد حضرت مسیح مراجعه کنند، تقریباً تمام صفاتی که ایشان به عنوان صفات فوق بشری می‌دانند، همه آنها در آیات قرآن به حضرت مسیح نسبت داده شده است: «إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ اذْكُرْ نِعْمَتِي عَلَيْكَ... إِذْ أَيْدُتَكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ تَكَلَّمَ النَّاسِ فِي الْمَهْدِ وَ كَهْلًا» یعنی در گهواره حرف می‌زنی، «إِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي» خلق پرند می‌کند، یعنی گل را در دست می‌گیرد و در آن می‌دمد و پرند می‌شود، «تَبْرِئِ الْأَكْمَةَ وَ الْابْرَصَ بِإِذْنِي» یعنی کور مادرزاد را شفا می‌دهد، پسر را دست می‌کشد و شفا می‌دهد، «إِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتَى بِإِذْنِي» مرده را زنده می‌کند، اشاره می‌کند و مرده‌ها از قبر بیرون می‌آیند (مانده، ۱۱۰).

دوباره در سوره آل عمران (آیه ۴۹) حضرت مسیح می‌گوید: «وَأُخِي الْمَوْتَى بِإِذْنِ اللَّهِ» و این خروج از قبر نیست مسیح صریحاً زنده کردن مردگان را به خود نسبت می‌دهد. در مورد حضرت مسیح می‌فرماید «أَنِّي رَافِعُكَ» من تو را بالا می‌برم، «أَنِّي مَتَوَفِّيكَ» یعنی کاملاً از زمین بر می‌دارم، از غیبت هم بالاتر است. غیبت ممکن است از چشم ما پنهان باشد، اما می‌گوید اصلاً به آسمان می‌برم. «وَأَنْتُمْ كُمْ بِمَا تَكُلُونُ وَ مَا تَدْخُرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ» که به اصطلاح مؤلف محترم، همان علم غیب است، مسیح می‌گوید من خبر می‌دهم که در خانه چه می‌خورید و چه چیزهایی را ذخیره می‌کنید. ما یک استقراء کردیم تمام صفاتی که ایشان به عنوان صفات فوق بشری یاد می‌کند، در قرآن به بعضی از انبیاء یا غیر انبیاء نسبت داده شده است، برای مثال، طی الارض به آصف بن برخیا نسبت داده شده است. این در حالی است که خود قرآن می‌فرماید: «قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِن نَحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ» همه انبیاء گفتند ما تنها بشری مثل شما هستیم (آیه ۱۱ سوره ابراهیم). بحث تاریخی می‌کنیم، نگوئید بحث کلامی یا تفسیری است. این مطلب دقیقاً یک بحث تاریخ تفکری است که ایشان هم همین‌طور عمل کرده است. داریم ذهن خوانی می‌کنیم و فرهنگ دینی جامعه اسلامی و جامعه شیعی را رصد می‌کنیم. می‌خواهیم ببینیم آیا این استناد مؤلف - با همان روش‌شناسی جدید - از نظر تاریخی درست است؟

آیه‌ای از قرآن کریم که از درگذشت پیامبر در آینده خبر می‌داد مردود دانستند؛ یعنی اکثر مسلمانان گفتند محث غیبت پیامبر مردود است. «ادعایی مشابه پس از شهادت حضرت علی علیه‌السلام شنیده شد که گروهی ادعا کردند آن حضرت هم چنان زنده است و نخواهد مرد تا سراسر جهان را فتح کند و عرب را به انقیاد و اطاعت امر خود وادار کند. همین ادعا بار دیگر بعد از درگذشت فرزند آن حضرت محمد بن حنفیه در سال ۸۱ شنیده شد که بسیاری از هواداران وی می‌گفتند که او نمرده است و بعداً ظهور خواهد کرد...» در پایان این پاراگراف تعبیر ایشان این است: «این اعتقاد [یعنی اعتقاد به غیبت و بعد ظهور دوباره] در میان سواد اعظم مسلمانان با نام غلو شناخته شده و هواداران آن به عنوان غلات خوانده می‌شدند، و این مفهوم نخستین آن کلمه بود».

صفری:

این در چه زمانی است؟ آیا غیبت کلی مورد نظر است؟

سیحانی:

منظور همان دوران نخستین اسلامی است. ایشان یک بحث تاریخی مطرح می‌کنند که مسلمان‌ها از همان زمان که عمر بن خطاب در مورد غیبت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله سخن گفت، این ویژگی را بنابر آموزه‌های قرآنی، یک صفت فوق بشری دانستند و این رأی را غلو خواندند. می‌خواهم پایه‌های نظریه ایشان مشخص شود که چیست و مبادی حرکت علمی از کجاست تا بعد برسیم به نتایج که آیا ایشان بر این مبادی می‌تواند غیبت را بپذیرد یا نه؟ آیا در غیبت غلو هست یا نه؟ این است که بعد از پیامبر اکرم، غالب مسلمانان این اعتقاد عمر را که پیامبر از دنیا نرفته که همان اعتقاد کیسانیه درباره محمد بن حنفیه بود با نام غلو شناختند. از دیدگاه ایشان، اولین مفهوم غلو از نظر مسلمانان این بود که کسی قائل باشد فردی غیبت می‌کند تا بعداً ظهور کند.

در این‌جا قبل از این که به این مطلب برسیم، دو نکته هست که باید رسیدگی شود: اول این که تعبیر «صفات فوق بشری» از کجاست؟ آقایان فرمودند از مبانی این نظریه باید صحبت کرد، بنده هم همین را می‌گویم. در روش‌شناسی جدید، نخست باید مفاهیم کلیدی نظریه را بیرون کشید و آن مفاهیم را مورد پرسش قرار داد و دید از کجا آمده است. ایشان تعبیر فوق بشری می‌کنند و بر مبنای همین اصطلاح بلافاصله می‌گویند این صفت مستلزم غلو است. این روش را عیناً درباره همه صفاتی که قبلاً نام بردیم، پیاده می‌کند. پس



پس ما در چند محور به نقد فرمایش ایشان می‌پردازیم. اولاً، این که ایشان به قرآن نسبت داده است که انبیاء هیچ صفت غیر عادی نداشتند و فرقی آنها با دیگران تنها در وحی بوده است، یک برداشت کاملاً غلط است. قرآن در همان حال که انبیاء را بشر می‌داند، تصریح می‌کند که هیچ یک از این صفات فوق بشری نیست. ثانیاً وقتی که دائماً آیاتی بر مسلمانان خوانده می‌شد که پیامبران خدا همه این کارهای غیر عادی را انجام می‌دادند، چگونه ممکن است هنگامی که عمر آمده و یکی از این صفات را به پیامبر نسبت داده، به او بگویند که تو غالی هستی و صفات فوق بشری به خدا نسبت می‌دهی؟ آیا این به لحاظ تاریخی فرض دارد مسلمانانی که حافظ قرآن بودند و با ادبیات قرآنی آشنا هستند، به این صفات فوق بشری بگویند، در حالی که قرآن انبیاء را بشر دانسته و خود قرآن گفته همین بشرهائی که من می‌گویم خلق می‌کردند، هم آن‌ها را دچار غیبت می‌کردم، هم مرده زنده می‌کردند، هم علم غیب داشتند و امثال اینها، خب. اولین سؤال این است که واژه فوق بشری از کجا آمده است و اساساً معقول است که انتساب غلو به کسی بدهند که یکی از این صفات را برای پیامبر خاتم قائل شده است؟ این انتساب به لحاظ تاریخی نمی‌تواند در فضای فرهنگ جامعه اسلامی در آن روزگاران درست باشد. از نظر مسلمین اینها فوق بشر نبودند چون قرآن به همه اینها واژه بشری اطلاق می‌کند. ثالثاً، ظاهراً آقای مدرسی دقت نفرموده‌اند که عمر بن خطاب هنگامی که این سخن را گفت، خودش برای غیبت پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله به ماجرای موسی و غیبت او در کوه طور در قرآن مثالی زد؛ یعنی دیگر فرض اتهام غلو به او از سوی مسلمانان بی‌معناست. از همه گذشته در هیچ متن تاریخی مطرح نشده است که مردم عمر را به غلو یا فوق بشری دانستن پیامبر متهم کرده‌اند و حتی ابوبکر هم تنها گفت این ادعا با خبر قرآن منافات دارد.

چون این تصور از سوی نویسنده وجود دارد که این صفات در قرآن و فرهنگ مسلمانان نخستین مطرح نبوده همه اینها متهم می‌شود به فوق بشری و بعد قرار است بر اساس اینها تئوری سازی شود. ایشان برای اینکه بیایند این مسائل را انتساب به غلو و تفویض بدهند از یک تقسیم استفاده می‌کنند به نام غلات درون گروهی و غلات برون گروهی. این هم به نظرم از مفاهیم کلیدی نظریه ایشان و در عین حال خلط و مغلطه بزرگی است. غلات برون گروهی معلوم شد که صفات و ذات الهی را برای ائمه قائل هستند، اما غلو درون گروهی چیست؟ این اصطلاح را ایشان جعل کرده تا نظر خود را اثبات

کند. می‌گویند همین صفاتی که من آن‌ها را به عنوان صفات فوق بشری دانستم، می‌گوئیم چرا این صفاتی را که شما فوق بشری دانستید انتساب به غلو می‌زنید؟ بحث کلامی نمی‌کنم، بحث کاملاً با روش‌شناسی تاریخی است. شما باید از نظر تاریخی نشان بدهید کسانی که قائل به یکی از این صفات بوده‌اند، متهم به فوق بشر دانستن پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله یا ائمه شده‌اند و ثانیاً رمی به غلو شده‌اند. ما این را قبول نداریم و دلایل نفی و نقد آن را حداقل در چهار موضع که ایشان مطرح کرده است، نشان خواهیم داد: که یکی همین مثالی است که من خواندم یعنی غیبت، دوم جریان عبدالله بن ابی‌جعفر و معلی بن خنیس است، سوم ماجرای دوران امام جواد علیه‌السلام است و ماجرای چهارم که ایشان نسبت می‌دهد یک جریان نفوذی غلو است که باید در جای خود بررسی کنیم و ما هیچ یک از این‌ها را از نظر تاریخی قبول نداریم.

مستند غلو بودن غیبت

در همین جا می‌خواهم روشن کنم این کتاب از نظر استنادی تا چه اندازه ارزش و اعتبار دارد. برای همین مدعا که من خواندم چه دلایلی اقامه کرده که مسلمان‌ها قول عمر بن خطاب را در مورد غیبت پیامبر غلو دانستند؛ چه دلایلی اقامه کرده؟ استناد ایشان به دو دلیل است: اول این که می‌گویند سید حمیری که از کبسانیه بود و به نفع کبسانیه قصیده‌های خیلی معروفی دارد که همه نقل کرده‌اند؛ در زمان امام صادق علیه‌السلام شیعه شد و قصیده‌هایی به نفع امامیه انشاد کرد. آقای مدرسی می‌گویند سید حمیری عبارتی دارد که «کنت اقول بالغلو و اعتقد غیبة محمد بن الحنفیه» این عبارت را از کمال الدین صفحه ۲۳ نقل کرده‌اند. برداشت ایشان این است که دو عبارت «کنت اقول بالغلو» و «اعتقد غیبة محمد بن حنفیه» عطف تفسیری است که سید حمیری بعد از شیعه شدنش گفت ما قبلاً که کبسانی و قائل به غلو بودیم یعنی قائل به غیبت بودیم، از این معلوم می‌شود که ارتکاز تاریخی این بوده که غیبت یعنی غلو. استدلال دوم مؤلف به فرق الشیعه نوبختی صفحه ۵۲ است. من این دو استناد را می‌خواهم اینجا باز کنم که تا چه حد دلالت بر این مدعا می‌کند. در کمال الدین چنین آمده که سید حمیری می‌گوید: «من قبلاً قائل به غلو بودم و قائل به غیبت بودم با جعفر بن محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله برخورد کردم از او پرسیدم که آیا شما این روایاتی که در باب غیبت داریم قبول دارید؟ حضرت فرمودند بله قبول داریم، اما مربوط به محمد بن حنفیه نیست مربوط به یکی از فرزندان من است. من که این را شنیدم از غلو بازگشتم و به قول جعفر بن محمد علیهما السلام گرایدم.

حالا اگر مدرک دوم مؤلف را بگویم این مطلب هم روشن تر می شود. ارجاع دوم ایشان برای اثبات این نکته که همه مسلمانان غیبت را غلو می دانستند، به صفحه ۵۲ فرق الشیعه است، ولی وقتی به این کتاب مراجعه می کنیم می بینیم اصلاً صفحه ۵۲ در مورد دو گروه از عباسیه است. دوستان می دانند عباسیه گروهی بودند که در دفاع از خلافت خاندان بنی عباس ادعا کردند که ما امتداد پیروان ابن حنفیه هستیم و جریان فکری او را ادامه می دهیم و بعضی از این ها قائل به غلو هم شدند. عبارت نوبختی این است: «من العباسیه فرقان قائلنا بالعلو فی ولد العباس: فرقة منها تسمى الهاشمیه و هم اصحاب ابی هاشم و فرقة قال الامام عالم بكل شیء و هو الله عز وجل» یعنی دو گروه غالی در بین عباسیه بودند یکی امام را تشبیه می کند به پیغمبر و یکی امام را تشبیه می کند به ذات الهی. ما می دانیم عباسیه اصلاً قائل به غیبت نیستند، بلکه آنها می گویند محمد بن حنفیه و فرزندش ابوهاشم هر دو فوت کردند و امامت به فرزندان عباس رسید. شاید اسم ابوهاشم ایشان را به خلط واداشته، چون ابوهاشم عنصر مشترک عباسیه و کیسانیه است. پس ماجرا در مورد عباسیه و بحث از غلو آن هاست. شما از این مطلب چگونه استفاده کردید که سواد اعظم مسلمان ها اعتقاد به غیبت را متهم به غلو می کردند. اصلاً این غلو، مربوط به غیبت نیست. این غلو یکی در مورد تشبیه امام به پیغمبر است و یکی در مورد تشبیه امام به خداست. مؤلف برای این ادعایش دو تا سند بیشتر ارائه نداد و ما هر دو سند را بررسی کردیم و دیدیم هیچ کدام دلالت ندارد، بلکه دلالت بر خلافتش می کند.

من در این زمینه موارد دیگری هم دارم اگر وقت اجازه می دهد یک مورد دیگر را هم بگویم، چون این نکته کلیدی و عنصر محوری استدلال ایشان است، تا معلوم شود اکثر ادله ای که ایشان آوردند به لحاظ تاریخی پذیرفته نیست. ببینید، باز هم می گویم که بحث کلامی نداریم، می گوییم هیچ کدام از شواهد ایشان پشتوانه علمی ندارد. پس مسلمان ها عنصر غیبت را دلالت بر فوق بشری یا غلو ندانستند.

صفری:

آقای دکتر، تفویضی که ایشان می گوید با آن تفویضی که در قرآن و جریان حضرت عیسی است، فرق می کند، این تفویضی که ایشان می گوید تفویض مستقل است؛ یعنی خدا کنار نشسته است.

سبحانی:

اولاً آقای مدرسی به صدر این گزارش استناد کرده است ذیل روایت را توجه نکرده است. سید حمیری تصریح می کند که از قول به غیبت باز نگشتم بلکه از غلو برگشتم. ریشه ماجرا چیست؟ اگر ایشان به کتاب های فرقه نگاری مراجعه می کرد، می دانست که کیسانیه دو گروه بودند: یک گروه قائل به غیبت بودند و قائل به غلو نبودند و عده دیگر، قائل به غیبت بودند و قائل به غلو هم بودند. این گروه برای محمد بن حنفیه صفات الوهی هم قائل بودند. سید حمیری می گوید ما از گروه کیسانیه ای بودیم که هم قائل به غلو بودیم و هم قائل به غیبت بودیم، وقتی با جعفر بن محمد علیهما السلام برخورد کردم، از اصل غلو عدول کردم و نسبت به غیبت هم مصداق آن را فهمیدم. پس مدرکی که ایشان نقل کرده اولاً ناقص گزارش کرده است و ثانیاً، به دلیل ضعف آشنایی با تاریخ کلام اسلامی، به سوء برداشت مواجه شده است. آن قصیده معروفی هم که از سید حمیری نقل کرده اند و بعد از این است که شیعه جعفری شده، دلیل دیگری بر این مطلب است:

له غیبة لابد ان سیغیها فضلی علیه الله من متغیب
فیمکت حینا ثم یظهر امره فیملاً عدلاً کل شرق و
مغرب
یعنی خود سید حمیری که می گوید از غلو دست برداشتم، هنوز برای غیبت قصیده می گوید. پس معلوم می شود آن دو عبارت عطف تفسیری نیست بلکه دو مطلب جداگانه است.

صفری:

این تقسیم بندی برای کیسانیه در کجاست؟

سبحانی:

هم در فرق الشیعه نوبختی و هم در مقالات الاسلامیین اشعری هست.

صفری:

با همین الفاظ؟ چون کیسانیه از غلو جدا نمی شود.

سبحانی:

چه کسی می گوید کیسانیه از غلو جدا نمی شود؟! این هم یک اشتباه است. برای مثال اشعری در مقالات الاسلامیین (چاپ ریتز، ص ۱۸) کیسانیه را یازده فرقه می داند که برخی از آنها مثل کربیه به غیبت باور دارند، ولی اهل غلو نیستند و برخی دیگر مثل حربیه و بیانیه هم به غیبت و هم به غلو باور دارند.



ایشان در این جا اصلاً از تفویض بحث نکرده است، می‌گویند مسلمان‌ها اعتقاد به غیبت را فوق بشری و غلو می‌دانستند. جناب آقای دکتر صفری معتقدند که ایشان وقتی می‌گویند تفویض یا غلو می‌خواهند آن صفات ویژه اهل تفویض را بگویند.

دکتر صفری:

وقتی تفویض را به خلق و رزق معنا می‌کنند...

سبحانی:

به خلق و رزق معنا نکرده است، من تمام متن ایشان را خوانده‌ام. ایشان غیبت را به عنوان مثال برای صفات فوق بشری و مصداق غلو آوردند. شما چیز دیگری از این عبارت می‌فهمید، بفرمائید. همین مثال غیبت را تمام کنیم تا بررسی می‌دیگر موارد. ایشان می‌گویند غیبت یک صفت فوق بشری بود نزد مسلمین.

واسعی:

در این که فهم مردم در آن زمان این بوده که پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله از دنیا خواهد رفت و رفتن ایشان غیبت نیست که در آن تردیدی نیست؛ یعنی مردم آن زمان فهم‌شان این نبود که چون حضرت عیسی رفت و امکان بازگشتش هست، پس پیامبر ما هم باز خواهد گشت.

سبحانی:

شما از کجا می‌گویید؟ سندهای آن کجاست؟ اتفاقاً به-عکس است.

واسعی:

وقتی عمر گفت پیامبر نمرده و هر کس این را بگوید دست و پایش را می‌زنم، ابوبکر استناد کرد به دو آیه از قرآن و با استناد به این آیات همه مردم پذیرفتند. یعنی متفاهم عرفی آن زمان این بود که پیامبر میراست.

سبحانی:

آقای مدرسی می‌گوید اکثر مسلمان‌ها این قول را فوق بشری و غالیانه دانستند. اصل این ماجرا را طبری و ابن‌اثیر آورده‌اند و منبع دیگری ندارد. همین مورخین خلاف این معنا را گفته‌اند. این‌ها می‌گویند وقتی عمر آمد و این مطلب را گفت، مردم دنبال عمر بودند و به او گرایش پیدا کردند و

وقتی ابوبکر آمد و آن آیه‌ها را خواند، مردم گفتند عجب! ما این مطلب را اولین بار از تو می‌شنویم. یعنی نشان می‌دهد ذهنیت یک جامعه را که وقتی عمر ادعای موت کرد، عده زیادی با او همراه شدند.

واسعی:

نه، اینطور نیست، عمر شمشیر کشید، گفت هر کس در این باره حرف بزند من با او برخورد می‌کنم. آن جا مردم اصلاً حرفی نزدند، چون مردم با توجه به شناختی که از اخلاق عمر داشتند و خشونت‌ی که ایشان به خرج می‌داد، سکوت کردند، یعنی مانده بودند. در مقابل یک سخنی واقع شدند که جای گفتگو نداشت.

سبحانی:

این فرمایش شما با سخن طبری و ابن‌اثیر که منابع اصلی ما در این واقعه هستند، منافات دارد. طبری نقل می‌کند که روای خبر گفت: مردان بزرگی از اصحاب پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله را دیدم که قسم می‌خوردند که ما نمی‌دانستیم که این دو آیه نازل شده تا این که ابوبکر آنها را خواند (تاریخ طبری، ج ۲، ص ۴۴۴) و ابن‌اثیر می‌گوید: «فوالله لکاتی الناس ماسمعوها الا منه» یعنی مردم گویا این آیه‌ها را قبلاً نشنیده بودند، یعنی مطالب عمر برای آنها جا افتاده بود. (الکامل، ج ۲، ص ۳۲۴). وانگهی ادعای آقای مدرسی فراتر از این‌هاست، ایشان ادعا می‌کنند که مردم گفتند عمر غالی است، کجا گفتند غالی است؟ یک سند بیاورید.

واسعی:

نه آن بحث دیگری است، این که مردم گفتند غالی است، در همان جا نمی‌گوید. می‌گوید بعدها متفاهم عرفی این بود که هر کس چنین ادعایی می‌کند سخن مافوق بشری دارد.

سبحانی:

عبارت ایشان صریح در این معناست ولی چون می‌خواهم حقیقت برای ما روشن شود، می‌گویم: پس شما قبول دارید که در آن صحنه مسلمان‌ها برداشت غلو نکردند. تاریخ هیچ شاهدهی بر این که بعد از صحبت عمر بن خطاب کسی گفته باشد عمر غالی بود یا صفت فوق بشری به پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله نسبت داد، وجود ندارد.

حال می‌آییم به دوره متأخرتر؛ مثلاً در دوره کیسانیه که ایشان می‌گویند. ما گفتیم در آن دوره هم سندی بر این که

سواد اعظم مسلمان‌ها غیبت را غلو می‌دانستند ارائه کنید. اگر ایشان سندی غیر از این دو داشتند، ارائه می‌کردند. این دو سند گویای این معنا نیست و آنها را کنار می‌گذاریم. پس ادعای شما که مسلمان‌ها غیبت را غلو می‌دانستند ثابت نشد. تا این‌جا روشن است.

واسعی:

این بحث دیگری است. من فقط خواستم بگویم این مطلب که می‌فرمایید در قرآن چنین چیزی بوده و طبیعتاً باید فهم مسلمانان این باشد که امکان غیبت وجود دارد، چنین چیزی متفاهم عرفی نبوده است.

سبحانی:

من نمی‌گویم امکان غیبت، نه.

واسعی:

آیا مسلمانان چنین چیزی را غلو می‌دانستند یا نه باید مدرک ارائه شود، مدارکی که ارائه شده کافی نیست.

سبحانی:

کافی نیست و آیات قرآن هم نشان می‌دهد. که این‌گونه صفات با بشری بودن پیامبران منافات ندارد. اگر فرض کنیم مسلمان‌ها قرآن می‌خواندند و قرآن می‌فهمیدند، بشری بودن حضرت عیسی را با این صفات در تنافی نمی‌دیدند و الا باید از پیامبر سؤال می‌کردند که شما می‌گویید حضرت عیسی بشر است و از آن طرف می‌گویید خلق می‌کند و احیای مردگان می‌کند و او را به آسمان می‌برم و... این چه تناقضی است؟ پس ذهنیت عموم جامعه آن زمان از غیبت و این‌گونه صفات، غلو و چیزی خلاف بشری بودن نمی‌فهمید.

صفری:

تفویض با این‌که در مورد حضرت عیسی مثال زدید فرق می‌کند. مسلمان‌ها می‌فهمیدند که فرق می‌کند. شما فرمودید نقد قرآنی، می‌خواستیم بگویم نقد قرآنی فرق می‌کند با آنچه ایشان می‌گویند. این‌ها می‌خواهند بگویند: «خداوند کار جهان از خلق و رزق و اختیار تشریح احکام را به ائمه تفویض فرموده است» (صفحه ۶۲).

سبحانی:

سخن در مورد کسانی است که قائل به علم غیب و

تصرف تکوینی و غیبت و امثال آن هستند.

صفری:

ما اینها را کاری نداریم، اولین باری که می‌خواهد....

سبحانی:

نه فرضیه را گم نکنیم. فرضیه مؤلف این است که آن موارد هشت‌گانه‌ای که قبلاً نام بردیم، صفات فوق بشری هستند که ایشان معتقد است این‌ها یک فرایند تاریخی داشته و در صدر اول نبوده، و مسلمان‌ها و شیعیان هم قبول نداشتند و بعدها پذیرفتند، غیر از این است؟ این صفات را ایشان در جاهای مختلف هم به غلو نسبت داده و هم به تفویض. بحث خلق و رزق را فعلاً من بحثی ندارم، من اصلاً از خلق و رزق صحبتی نکردم و تصریح کردم که علمای شیعه از قدیم این اعتقاد را غالبانه خوانده و رد کرده‌اند. سخن اصلی ایشان در جای دیگری است. ایشان می‌خواهد همان صفاتی را که قاطبه علمای شیعه از آغاز تاکنون به عنوان مقامات امام پذیرفته‌اند، با عنوان صفات فوق بشری و غلو رد کند. عرضم این بود: فهرستی که ما این‌جا ارائه دادیم، یعنی غیبت، تصرف تکوینی، علم غیب، طی الارض و غیره که ایشان همه را صفات فوق بشری می‌دانند، اینها در قرآن هست و به یک بشر نسبت داده شده است. شما چرا می‌گویید این‌ها از نظر مسلمانان نخستین فوق بشری تلقی شده‌اند؟

واسعی:

به گمان من نگاه مردم در خصوص حضرت عیسی یک نگاه متفاوتی بود. ایشان کسی بود که بر خلاف همه بشرهای دیگر متولد شده بود و تنها کسی است که صفات متفاوت از دیگر انسان‌ها به او داده شده بود.

سبحانی:

در مورد آصف بن برخیا هم همین‌طور است. در مورد خضر و موسی هم همین بود؟

واسعی:

در مورد خضر که چیز خاصی نداریم، در مورد آصف چرا.

سبحانی:

در مورد خضر علم غیب داریم، همه نزاع او با حضرت



موسی در این است که او علم غیب داشت و حضرت موسی حاضر نبود تمکین کند.

واسعی:

نه آن علم خیلی محدود به غیب است.

سبحانی:

یعنی علم به گذشته، حال و آینده بود. شما می‌فرمایید در قرآن تنها این صفات به حضرت عیسی نسبت داده شد. می‌گوییم این‌طور نبوده است. این صفات حداقل به هفت یا هشت شخصیت که بسیاری از این‌ها نبی هم نیستند (مثل آصف بن برخیا، حضرت مریم و کسانی دیگر) نسبت داده شده است و هیچ کدام از این صفات در قرآن با بشری بودن آنها منافات ندارد. بحث تفسیری نمی‌کنیم، می‌گوییم در بافت فرهنگ اسلامی وقتی برای پیامبران تعبیر به بشر شده، در مفهوم بشر همه این‌ها قرار داشته است، یعنی این‌ها در فرهنگ مسلمانان نخستین هیچ کدام منافات با مفهوم بشر نداشته است.

اِئمه، علمای ابرار؟

حالا بیاییم جلوتر؛ ایشان می‌گویند این نوع صفاتی که من آنها را فوق بشری می‌دانم، اصحاب ائمه قبول نداشتند و تقریباً تا زمان امام صادق علیه‌السلام در بین امامیه وجود نداشت و به تدریج جریان غلو این صفات فوق بشری را وارد اندیشه اسلامی کرد. تکیه استدلال ایشان بر چیست؟ من این عبارت را می‌خوانم در صفحه ۴۲ چاپ قدیم که صفحه ۷۳ چاپ جدید است می‌نویسد: «بسیاری از شیعیان و اصحاب ائمه اظهار به شدت با نسبت هر گونه صفات فوق بشری [توجه شود که بحث غلو و تفویض اصطلاحی نیست، همان صفات فوق بشری به اصطلاح ایشان منظور است] به آنان مخالف بوده و بر این نکته تأکید می‌کردند که آنان فقط دانشمندانی پرهیزکار یا علمای ابرار بودند... اما آن گروه از اصحاب با آن که به شدت تمام با نسبت هر گونه امر غیر طبیعی مانند علم غیب به ائمه مخالفت می‌کردند شیعه و مطیع بی‌چون و چرای آنان بودند و ایشان را امام و رهبر اسلام می‌دانستند».

واسعی:

تفاوت آن با چاپ ایران چیست؟

سبحانی:

یکی در متن است که ایشان نص را اضافه می‌کنند،

اعتقاد به نص عبدالله بن ابی‌یعفور در چاپ قدیم نبود و تناقضی بین فصل اول و دوم ایجاد می‌کند، از این بگذریم یک تفاوت در پاورقی دارند که آن پاورقی خیلی کلیدی است. استشهاد تاریخی ایشان این است که: در دهه‌های نخستین قرن دوم مهم‌ترین و محترم‌ترین شخصیت در این گرایش [یعنی بسیاری از شیعیان و اصحاب] یک دانشمند برجسته کوفه به نام ابو محمد عبد الله بن ابی‌یعفور عبدی بود که از نزدیکان امام صادق علیه‌السلام بود. مع هذا باید توجه داشت که این دانشمندان ائمه را تنها علمای ابرار اتقیا می‌دانست و یک بار گفتگویی بر سر همین موضوع با معلی بن خنیس یک خدمتکار امام صادق علیه‌السلام نمود که امام، سخن عبد الله بن ابی‌یعفور را تأیید کرده و نظر معلی بن خنیس را به شدت رد فرمود».

حال می‌خواهیم ببینیم این ادعای بزرگ مؤلف که «بسیاری از شیعیان و اصحاب ائمه علیهم‌السلام هرگونه امر غیر طبیعی مثل علم غیب یا تصرف تکوینی و... را برای ایشان معتقد نبودند»، چگونه اثبات شده است. در این خصوص هم دو مدرک اصلی ارائه کرده‌اند که هر دو مخدوش است. در ابتدا، این مطلب را به رجال کشی آدرس داده‌اند. اصل مطلب در رجال کشی این است که بین عبدالله بن ابی‌یعفور و معلی بن خنیس اختلاف بود که «الاصیاء هم الانبیاء» که قول معلی بر خنیس بود یا «الاصیاء هم علماء ابرار» که قول ابن ابی‌یعفور بود. وقتی خدمت امام صادق علیه‌السلام رفتند، امام فرمودند: انا نبرء ممن یقول انا انبیاء». آقای دکتر مدرسی نوشته‌اند که امام صادق علیه‌السلام نظر عبدالله بن ابی‌یعفور را تأکید کردند، آیا از این عبارت مدعای مؤلف کتاب فهمیده می‌شود؟ بله سخن معلی رد شد، امام فرمودند: ما پیامبر نیستیم و شیعه هم به این قائل نشده است. اما تأیید سخن ابن ابی‌یعفور از این عبارت فهمیده نمی‌شود. اینکه منظور حضرت چیست، را گفت و گو خواهیم کرد.

ایشان برای تأکید مطلب خود در پاورقی به کتاب حقائق الایمان شهید ثانی هم ارجاع داده‌اند که اکثر اصحاب در زمان ائمه علیهم‌السلام آنها را علمای ابرار می‌دانستند و حتی قائل به عصمت ائمه هم نبودند و صفات ویژه را قبول نداشتند. این در جای خود روشن شده است که اولاً کتاب حقائق الایمان از شهید ثانی نیست، نسخه‌های اولیه آن موجود است. زین الدین نامی ساکن در مشهد مقدس این کتاب را نوشته و تاریخ تألیفش نزدیک به تاریخ شهید ثانی یعنی ۵۰ سال بعد از او است. این کتاب اصلاً ربطی به شهید ثانی ندارد و ما نمی‌دانیم او کیست و از کجا نقل کرده است؟ او هم سندی ارائه

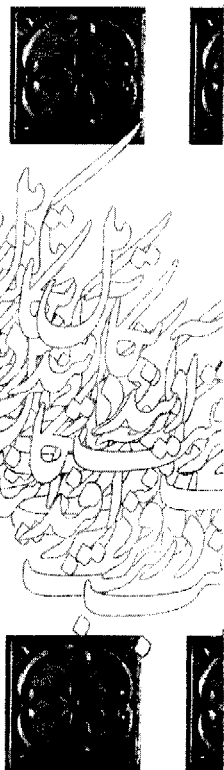
نمی‌دهد. چند نفر هم از متأخرین نقل کرده‌اند که قولشان از نظر تاریخی اعتبار ندارد و همه هم از حقائق الایمان گرفته‌اند. پس ما در این ادعای مؤلف محترم که بسیاری از اصحاب ائمه قائل بودند که ائمه نه عصمت داشتند و نه علم غیب و نه تصرف تکوینی، رسیدیم به این تعبیر عبد الله بن ابی‌یعفور و معلی بن خنیس. حالا من یک توضیحی بدهم که ایشان بعداً در پاورقی این کتاب متوجه این نکته شده‌اند و خواسته‌اند تصحیح کنند و به نظر من اشکال بیشتر شده است.

چنان‌که وقتی به رجال کشی مراجعه کنیم می‌بینیم دلالتی هم بر مدعای ایشان نمی‌کند اما در کنار این روایت، روایات متعدد دیگری است که سخن عبدالله بن ابی‌یعفور و پاسخ امام صادق علیه‌السلام را روشن می‌کند. نه تنها کسی این روایات را آورده بلکه در مصادر دیگر فراوان است که عبدالله بن ابی‌یعفور و سایر اصحاب برجسته ائمه قائل بودند که ایشان «مفهم محدث» هستند. اینکه «محدث» در ادبیات اصحاب ائمه به چه معنایی است، تقریباً جزو مسلمات است که خود اهل بیت علیهم‌السلام هم به تفصیل توضیح داده‌اند. اقوال اصحاب را در مقالات الاسلامیین اشعری مراجعه کنید که این گروه قائل بودند ائمه وحی به معنای مصطلح یعنی ارسال جبرئیل را نداشتند اما الهام را داشتند و شریعت و علوم در گوش آنها نواخته می‌شده و به قلب آنها وارد می‌شد بدون اینکه شخص جبرئیل را ببینند. این مفهوم محدث و مفهم است. یعنی عبد الله بن ابی‌یعفور که ایشان می‌گویند فقط به علمای ابرار قائل بود، به «محدث مفهم» بودن امام اعتقاد دارد. علاوه بر این که عبدالله گفته است: الاوصیاء هم العلماء. یعنی نزاع میان عبدالله بن ابی‌یعفور و معلی بن خنیس در اوصیاء بودن نیست، وصایت ائمه علیهم‌السلام را قبول دارد، وصایت همان وصایت الهی و خلافت الهی است که مقام اصطفاء و برگزیدگی است. نزاع بر سر این است که مقام ائمه علیهم‌السلام را علماء ابرار بگوییم یا انبیاء؟

البته در پاورقی چاپ جدید خود ایشان متوجه اشکال در این برداشت شده‌اند و خواسته‌اند توجیه کنند. اشاره کرده‌اند که در همان رجال کشی آمده است که عبد الله بن ابی‌یعفور قائل به محدث مفهم است ولی معنای مفهم و محدث در اوایل با آنچه بعدها اهل غلو گفتند تفاوت می‌کند (ص ۷۵). ما نفهمیدیم این عبارت یعنی چه؟ ایشان توضیح نمی‌دهد که در اوائل اصحاب در مورد محدث چه چیزی می‌گفتند که بعدها اهل غلو آن را معنای دیگری کردند؟ هیچ مصدری از مصادر اصلی شیعه نیست مگر این که روایتی در این درباره دارد و مجلسی در بحر حدود ۴۵ روایت در این باره گردآورده

است. دکتر مدرسی می‌پذیرد که تعبیر به محدث و مفهم در ادبیات اصحاب و امام علیه‌السلام حضور دارد. پس معلوم نشد ایشان محدث و مفهم را چطور حل کرد که ابن ابی‌یعفور فقط قائل به علمای ابرار است در حالی که قائل به الهام ائمه علیهم‌السلام هم بوده است.

برای روشن شدن گفت و گوی بین عبدالله و معلی مراجعه می‌کنیم به تاریخ تفکر شیعه و می‌بینیم در این معنا که ائمه علیهم‌السلام دارای علم ویژه الهامی بودند اجمالاً میان اصحاب امام صادق علیه‌السلام اختلافی نبود، در همین رابطه یک نزاع میان اصحاب وجود داشته است. این نزاع در میان عبدالله بن ابی‌یعفور و معلی بن خنیس هم بروز و ظهور کرده و چون مؤلف محترم از این پس زمینه تاریخی یا اطلاع ندارند یا تئوری‌شان اجازه نمی‌دهد این را بپذیرند، گذشته‌اند. وقتی اصحاب ویژگی‌های خاص (مثل همین علم تحدیثی و بیان احکام جدید یا نسخ احکام) را از امام می‌دیدند، برخی از آنها گرایش به این پیدا می‌کردند که پس امام، مقامش همان مقام نبوت نبی است چون همه ویژگی‌هایی که آنها از نبی سراغ داشتند بر ائمه صادق بود. قرائن تاریخی داریم که به ویژه از زمان امام سجاد علیه‌السلام به بعد موحی در بین اصحاب ائمه افتاد که برخی از آنها می‌گفتند که «لائمة انبیاء» به همین معنا که آنها خصوصیات و مشخصاتی مانند پیامبر دارند، و در مقابل، ائمه علیهم‌السلام با طرد این تعبیر همچنان بر علم تحدیثی و سایر اوصاف ویژه خود تأکید می‌کردند این تعبیر «علمای ابرار» را خود ائمه به پیروان آموختند که منظور از «عالم آل محمد» همان صاحب علم ویژه بودن است و منظور از ابرار همان عصمت است. اصلاً نیازی نیست مؤلف محترم به این مورد در رجال کشی استناد بکنند، اگر به همان مورد بحرالاتوار مراجعه کرده بودند می‌دیدند که این تعبیر «علمای ابرار» مکرراً در سخنان اهل بیت علیهم‌السلام آمده است. برای مثال، راوی از امام صادق علیه‌السلام می‌پرسد: «أ هم انبیاء؟» حضرت فرمودند: «لا، ولكنهم علماء کمزلة ذی القرنین فی علم و کمزلة صاحب موسی و کمزلة صاحب سلیمان» در روایت دیگر، امام رضا علیه‌السلام فرمودند: «لائمة علماء حلماء» و البته ذیلش هم همین است که ما محدث و مفهم هستیم، برای نبی جبرئیل می‌آید، وحی تأسیسی می‌آید برای ما وحی تأسیسی نمی‌آید، آنها جبرئیل را می‌بینند ولی ما نمی‌بینیم، ما فقط در گوشمان و قلبمان می‌آید. در این خصوص در منابع شیعه تاکنون هیچ اختلاف مفهومی در محدث و مفهم دیده نشده و چاره‌ای هم که ایشان در پاورقی می‌کنند هیچ مشکلی را حل نمی‌کند بلکه



بر مشکل می‌افزاید.

جالب این است که وقتی تئوری مؤلف دچار اختلال می‌شود می‌گوید معلی بن خنیس که گفته «الائمة انبياء» این انبیاء که نمی‌تواند منظورش نبی باشد، از جلالت شأن او خارج است پس او منظورش غیر انبیاء بوده، ویژگی‌های خاصی بوده، یعنی مثل انبیاء است سؤال ما این است که این چه مشکلی را حل می‌کند؟ حضرت می‌گویند «أبرأ ممن قال أنا انبياء» پس بین معلی بن خنیس و امام صادق علیه‌السلام هیچ فرقی نمی‌کند، معلی بن خنیس هم که نظرش انبیاء نبود حضرت صریحاً فرمودند من از کسی که ما را انبیاء بخواند، براءت می‌جویم. اگر معلی ادعایی در باب مقام نبوت برای ائمه علیهم‌السلام نداشت، پس نزاع معلی بن خنیس و عبد الله بن ابی‌یعفور در این روایت چه بوده است.

واسعی:

نه آقای دکتر، این می‌خواهد یک مقوله دیگر را به طریق اولویت دفع کند. می‌گوید قطعاً معلی بن خنیس قائل به نبوت امام نبوده است در عین حال امام او را نفی می‌کند؛ یعنی حتی با فهم معلی بن خنیس هم ما انبیاء نیستیم. در این که نبوت خاتمه پیدا کرده بود، همه می‌فهمیدند معلی بن خنیس از کسانی است که در خانه امام صادق علیه‌السلام کار می‌کند این‌چطور نمی‌فهمد نبوت خاتمه پیدا کرده؟ این که در عین حال می‌گوید شما انبیاء هستید می‌خواهد بگوید یک مرتبه فروتری از نبوت در ذهن او هست چون این در بحث غلو است امام می‌خواهد بگوید نه، حتی در آن حد از نبوت که شما تصور می‌کنید ما نیستیم در حد علمای ابرار هستیم.

حالا من می‌خواستم نکته‌ای را آن‌جا اشاره کنم و توضیح حضرت عالی را هم داشته باشیم. این که امام می‌فرماید محدثیم مفهمیم یا در فهم اکثریت شیعه این بود، از آن طرف ما روایت‌های فراوانی داریم حتی باب وسیعی است در اصول کافی و بحار: «باب ذكر الصحيفة و الجفر و الجامعة و مصحف فاطمه» که شیعه می‌پرسد شما چطور می‌دانید؟ امام نمی‌فرماید به ما وحی یا الهام می‌شود، می‌فرماید ما چیزهایی داریم که اینها در آن نوشته شده است، یعنی تمام علوم خاص در آن هست ما با مراجعه به آن چیزها می‌توانیم چنین چیزهایی را برسیم.

سبحانی:

علوم خود را منحصر کردند به صحیفه و جامعه و امثال

آن؟

واسعی:

منحصر نکردند، اما در نگاه تاریخی یا در نگاه علمی کسی که می‌خواهد داوری بکند و نتیجه نهایی بگیرد علی‌القاعده باید مجموعه آنها را ببیند.

سبحانی:

ما مجموعه را می‌بینیم. بنابراین بخشی از علوم ائمه از طریق جفر و جامعه و مصحف است و یک بخشی هم از طریق الهام یا همین تفهیم و تحدیث است. هر دو را تصریح کرده‌اند، جمعش یعنی همین که بگویم هر دو را داشته‌اند، چون روایات و گزارش‌های تاریخی آن قدر هست که ایشان هم در چاپ جدید اعتراف کرده است. شما چه دلیلی بر انحصار علوم امامان به علم مکتوب دارید؟ یک موقع کسی مثل اتان کولبرگ است که اصلاً قائل به مبانی دینی و بحث رجال و حدیث و امثال آن نیست، او می‌گوید هر کسی که ادعا کند یک چیزی والا تر از همین بشرهای عادی دارد همه باطل است، آقای مدرسی که این را قائل نیست. ایشان معارف قرآنی و دینی را قبول دارد و از اسناد تاریخی و رجالی شیعه مستندات آورده است. سؤال ما این است که شما سندی آوردید که در آن مفهوم «محدث و مفهم» قرار دارد و بعد هم متوجه شدید که این در تعبیر در روایات شیعه باب وسیعی دارد که به هیچ وجه نمی‌توان انکار کرد در آنجا تحدیث و تفهیم را الهام معنا کرده‌اند. بعد شما می‌گویید معلی بن خنیس که می‌داند وحی قطع شده، می‌گوییم بله، معلوم است که می‌دانسته وحی قطع شده، در خود همین روایات هست، ولی حرفش این بوده که چه فرقی می‌کنند؟ برای معلی و امثال او همان شبهه‌ای پیش آمده که الان برای آقای مدرسی در این کتاب پیش آمده است. آقای مدرسی هم تصورش این است که اگر کسی الهام و تحدیثی به او شود پس فرقی بین نبی و امام وجود ندارد و غلو است. همین شبهه برای برخی اصحاب ائمه پیش آمد و ائمه برای حل آن فرمودند: ما انبیاء نیستیم و فرقی نبی و محدث را گفتند. ما می‌پرسیم شما با این پاورقی چه مشکلی را می‌خواهید حل کنید؟

قرائتی:

در خصوص این روایت وقتی که امام در مقام قضاوت هست بین دو دیدگاه و یکی را نفی می‌کند و در مقام هدایت است و این که کدام دیدگاه در مورد تعریف امام درست است وقتی دیگری را نفی نمی‌کند حداقل امام این دیدگاه را در حد

دوستان را هم داشته باشیم.

سبحانی:

من واقف به این نیت در این جلسه آمدم که یک مدافع خستگی‌ناپذیر با تمام مبنای حتی اگر معتقد نباشد، ولی دقیقاً بر مبنای ایشان دفاع کند، ولی این اتفاق نیفتاد. اگر واقعاً خود ایشان یا هر کس دیگری که چنین چیزی را قائل باشد من از باب تحرّی حقیقت که بر علمم بیفزایم، آمادگی دارم در محفل عمومی یا خصوصی خدمتتان باشم.

واسعی:

با آقای مدرسی مکاتبه ایمیلی شد و ایشان عذرخواهی کردند که نمی‌توانند بیایند. واقعیت این است که با حضور مؤلف خیلی بهتر می‌شود گفتگو کرد.

البته وقتی قرار است ترجمه فارسی در ایران چاپ شود، ایشان مجبور است حاشیه‌هایی بزند چون در این جا باورها و نگاه‌هایی وجود دارد و ایشان مجبور است پیشاپیش خود را از این داوری‌ها و حرف‌ها تبرئه کند یا ادعا کند که این حرف‌ها را دیگر قبول ندارد. در عین حال می‌شود گفتگوهای جدی‌تری را داشت یا حداقل بشنویم که ایشان از حرف خودش برگشته است، این هم خودش مهم است.

خیلی متشکرم از یکایک دوستان، خصوصاً از جناب آقای دکتر سبحانی و جناب آقای دکتر صفری که با مطالعات و تبعات خودشان ما را به فیض رساندند. از این که در جلسه حضور پیدا کردید و حضور علمی در بحث داشتید از یکایک شما سروران هم تشکر می‌کنم و توفیق همه را از خداوند بزرگ تقاضا دارم.

بطالان نمی‌داند. دوم این که اینان در مقام تعریف امام بوده‌اند؛ یعنی ممکن است با ما دلائل خارجی بدانیم که مثلاً عبد الله بن ابی‌جعفور فلان اعتقاد دیگر هم در مورد امامت دارد ولی ایشان در تعریف امامت فقط علماء ابرار را می‌گویند.

سبحانی:

من به صراحت گفتم که خود ائمه واژه «علمای ابرار» را مطرح کرده‌اند. به نظر می‌رسد که ایشان و برخی دیگر اصلاً آشنا به ادبیات بحث نیستند که واژه «علماء» و «علماء» در لسان اهل بیت علیهم‌السلام و اصحاب آنها یک اصطلاح خاص بوده است. ما این را ردیابی کرده‌ایم که اگر فرصت شد عرض خواهیم کرد، خود اصحاب می‌گفتند: قال العالم. از این رو، برخی راویان می‌پرسیدند: «ما منزلة العلماء؟ أنبياء هم؟» امام علیه‌السلام می‌فرمودند: لا، لكنهم علماء کمزلة ذی القرنین فی علمه و کمزلة صاحب موسی و کمزلة صاحب سلیمان آصف بن برخیا» پس واژه علماء و واژه ابرار یک اصطلاح است. اگر کسی بخواهد تاریخ تفکر کار کند باید معنای تاریخی این واژگان را بداند مثل این است که بنده بخواهم تاریخ فیزیک بنویسم بروم سراغ اتم و خودم معنای برای آن ارائه دهم، در حالی که اتم یک اصطلاح است. علماء در لسان اصحاب یک اصطلاح بوده و تداول داشته است، بنابراین بنده هم با شما موافقم که اگر علمای ابرار را رد نکردند پس قبول داشتند. ولی کدام علماء ابرار؟ علمای ابراری که توضیح دادیم، یعنی مثل صاحب موسی و ذی القرنین و صاحب سلیمان.

قرائتی:

مقصود این است که این را در تعریف امام کافی می‌دانند و مفهّم و محدث بودن را شرط نمی‌دانند.

سبحانی:

چرا شرط نمی‌دانند، از کجا می‌گویید؟ معنای «علماء» چیزی جز همین نبوده است. مراجعه بفرمایید. چون امام در مقام بیان است باید توضیح بدهد که این نظریه بطور کلی رد است و این با این قید پذیرفته است.

واسعی:

اثبات شیء نفی ماعدا نمی‌کند... ولی به نظرم این بحث همچنان جای گفتگو دارد. جناب آقای دکتر سبحانی بحث‌های بسیار خوبی فرمودند، می‌خواستیم بعد از این نظرات

