

## گزارشی از جلسات نقد و بررسی کتاب «مکتب در فرآیند تکامل»

### سخنی در آغاز

نشست‌های علمی، تحت عنوان هم‌اندیشی، از اقداماتی است که در دفتر فصلنامه سفینه، با حضور جمعی از پژوهشگران تشکیل می‌گردد. یکی از اهداف این هم‌اندیشی بررسی و نقد آراء دانشمندان معاصر می‌باشد. نقد و بررسی کتاب «مکتب در فرآیند تکامل» نوشته‌ی جناب آقای دکتر سید حسین مدرسی طباطبائی، موضوع یک برنامه هم‌اندیشی بود که بسیار مورد استقبال قرار گرفت و شانزده جلسه به طول انجامید.

در این هم‌اندیشی، از استاد فرهیخته و پژوهشگر، جناب حجت الاسلام و المسلمین استاد حسن طارمی راد بهره بردیم که ایشان به روش پیمایش متن، محتوای کتاب را، هم با نگاه کلی و هم با بررسی تفصیلی ارزیابی نمودند. متن حاضر خلاصه پیاده شده مجموعه سخنان ایشان در این جلسات می‌باشد. سعی ما بر این بوده که تا آنجاییکه ممکن است در نقل سخنان ایشان رعایت امانت را بنماییم اما از آنجاییکه بین زبان گفتار و نوشتار تفاوت‌هایی وجود دارد به ناچار در برخی موارد جملات اندکی تغییر یافته، بدون آنکه به محتوا و معنای اصلی آنها لطمه ای وارد شود. نکته مهم دیگر آنکه متن فعلی به نقد تمامی قسمت‌های کتاب نپرداخته، بلکه آن دسته از مطالبی که از نظر ایشان اهمیت بیشتری داشته، نقادی شده است.

پیش از ورود به موضوع و مذاکرات، لازم است که آشنائی مختصری با جناب آقای دکتر مدرسی طباطبائی پیدا کنیم. ایشان در سال ۱۳۲۱ متولد شده و از سال ۱۳۵۵ برای ادامه تحصیل راهی اروپا می‌شوند، در سال ۱۳۶۱ دکترای خود را از دانشگاه آکسفورد دریافت می‌نماید و از آن هنگام به تدریس در دانشگاه پرینستون مشغول است. هم‌چنین با دانشگاه‌های کلمبیا، آکسفورد و هاروارد نیز به عنوان استاد این دانشگاه‌ها همکاری داشته است. سید حسین مدرسی طباطبائی در سه دهه اخیر، آثاری در زمینه تاریخ تشیع و حقوق اسلامی به زبان انگلیسی منتشر کرده که برخی از آنها به زبان فارسی نیز ترجمه و در ایران به چاپ رسیده است. کتاب «زمین در فقه اسلامی» را به عنوان معروف‌ترین آثار ایشان می‌توان نام برد. البته چندین مقاله هم به زبان انگلیسی و عربی ارائه نموده‌اند. در سال ۱۹۷۴ کتاب «مکتب در فرآیند تکامل» به زبان انگلیسی به طبع رسید، و متعاقب آن نسخه فارسی کتاب منتشر شد که به سرعت در حلقه‌های مختلف اهل علم، از دانشجویان و دانشگاهی و حوزویان و مدرسان حوزه‌های علمیه، مطرح شد و بازخوردهای گوناگونی را در پی داشت. در محافل

خصوصی بر ضرورت ارزیابی انتقادی کتاب تأکید می‌شد، اما بی‌رغبتی مؤلف به توزیع نسخه‌های کتاب در ایران، تا حدودی مانع مطرح کردن کتاب در سطح عمومی جامعه گردید و منتقدان نیز وجهی برای پیش کشیدن مطالب کتاب در مجلات تخصصی یا عمومی نمی‌دیدند. البته گاه مقالاتی علمی ناظر به محتوای کتاب چاپ شد که به سهم خود در خور تقدیر و ارج گذاری است.

نوارهای ضبط شده جلسات به صورت صوتی و تصویری در دفتر نشریه موجود می‌باشد که علاقمندان را در آشنا شدن با کتاب و نقد آن یاری خواهد نمود و قطعاً این نوشتار آنها را بی‌نیاز از نوارها نخواهد کرد.

مجله سفینه

#### مقدمه:

این کتاب که توسط آقای مدرسی طباطبایی تالیف شده است، در واقع با هدف معرفی تاریخ فکر و عقیده در مذهب تشیع به عنوان یک جریان عقیدتی در اسلام به خوانندگان غربی و غیر مسلمان، نوشته شده است. اگرچه این کتاب نکات مثبت زیادی دارد، اما طنین‌های منفی آن نیز در جامعه کم نبوده است. ابتدا از عنوان کتاب شروع می‌کنیم و می‌کوشیم مراد از آن را بفهمیم. منظور از مکتب در اینجا مکتب عقیدتی و فکری تشیع است. هدف این کتاب با توجه به مقدمه نویسنده این است که نشان دهد فرآیند شکل‌گیری و تکامل مکتب تشیع در سه قرن نخست اسلامی چگونه بوده است. به عبارت دیگر این کتاب نشان دهنده تاریخ اندیشه و نحوه تفکر شیعیان درباره مفهوم امامت، در ابتدا و سپس تطور آن در طی سه قرن نخست به شکلی که ما آن را امروز می‌شناسیم، می‌باشد. در هر مکتبی در طول تاریخ آن، تحولات و تغییراتی رخ می‌دهد. مثلاً در مکاتب مختلف فقهی و کلامی تغییراتی در طول تاریخ رخ داده است. اما سؤال این است که در یک مکتب الهی این تکامل و تغییر چگونه رخ می‌دهد؟ آن تغییر ممکن است از دو جهت باشد: از جانب ارائه‌کننده مکتب و از جانب دریافت‌کننده. ارائه‌کننده را نیز در دو مقام می‌توان در نظر گرفت: مقام تکوین و مقام بیان. قطعاً اگر کسی گمان کند یک مکتب که خود را الهی می‌داند، از لحاظ تکوین تکامل پیدا می‌کند، این با فرض الهی بودن آن مکتب ناسازگار است، چرا که از طرف خداوند ارائه شده است. اما از منظر دریافت‌کننده مکتب، دو حالت می‌توان در نظر گرفت: یا داده‌ها به تدریج از جانب ارائه‌کننده مکتب رسیده است یا عوامل بیرونی مانع رسیدن آن شده‌اند. مثلاً دین اسلام در طول ۲۳ سال شکل گرفت و احکام آن به تدریج به دریافت‌کنندگان آن ارائه شد. یک عامل تدریج ممکن است فهم تدریجی مخاطبان از مرادات آورنده باشد. طبیعی است که فهم ما از مرادات آورنده ممکن است در طول زمان تکامل پیدا کند. گاهی ممکن است آورنده مکتب مطالبی را ارائه کند،

اما عوامل بیرونی مانع از رسیدن آن به دریافت کننده گردد. حال می‌گوییم: یکی از نقاط ضعف اصلی این کتاب، غفلت از این عوامل بیرونی، یا دست کم بی‌التفاتی به آنها، در مقام بررسی تاریخی آنچه مؤلف آن را «تکامل مکتب» می‌نامد، بوده است.

از منظری دیگر، پرسش جدی این است که بررسی‌های مؤلف در این زمینه، آیا معطوف به آورنده است یا دریافت‌کننده؟ چه عواملی موجب شده است که در طول سه قرن برای دریافت کنندگان مکتب، تکامل رخ دهد؟ آیا شیوه ائمه به مثابه «آورنده»، موجب این تکامل تدریجی بوده است؟ اینکه مثلاً امام در چه شرایط و تنگناها و دشواری‌هایی زندگی می‌کرده است و چگونه با توجه به آن شرایط تصمیم می‌گرفته است که مطالبی را بیان کند و مطالبی را بیان نفرماید. یکی از نقدهای اساسی به این کتاب، عدم ترسیم کامل وضع سیاسی و شرایط تاریخی اجتماعی است که بر مناسبات بین ائمه‌علیهم‌السلام و اصحاب و شاگردان و مراجعان ایشان حاکم بوده است.

برای مثال، شکل‌گیری بیرونی مذهب فقهی و کلامی تشیع، بسیار متفاوت از مکتب اهل سنت بوده است، با این بیان که منظومه اعتقادی و فقهی آنها کاملاً همسو با حکومت بوده است. مثلاً فقیهی مثل مالک بن انس در بیان احکام و اعتقاداتش ضرورتی برای تقیه نمی‌دیده، چون خود حکومت او را منصوب کرده بوده است؛ در حالی که مثلاً امام صادق (ع) تقیه می‌کرده‌اند. علمای بزرگ ما، به استناد شواهد و قرائن فراوان گفته‌اند که علیرغم تلاش شاگردان ائمه و علما، بسیاری از مطالبی که ائمه گفته‌اند، به دست ما نرسیده است، ضمن اینکه چه بسا، به سبب همان تنگناهای واقعی، برخی مطالب را ائمه بیان نکرده باشند.

در این گفتارها با مطالعه تفصیلی کتاب، می‌خواهیم نشان دهیم که مؤلف تا چه حد در هدف خود موفق بوده و مطالب کتاب و نتیجه‌گیری‌های آن تا چه اندازه سازگار با مستندات تاریخی است. در فصل اول ایشان بیان می‌کند که جامعه شیعه چگونه شکل گرفت و چگونه خود را متمایز کرد. آیا این تمایز صرفاً سیاسی بود یا اینکه در حوزه فقه و کلام نیز این تمایز وجود داشت؟ ایشان مدعی است که این تمایز در آغاز صرفاً سیاسی بوده و سپس به تدریج تبدیل به یک مکتب شده است. درباره آموزه امامت و تکامل مفهوم امامت، ایشان توضیح می‌دهند که امامت ابتدا یک مفهوم سیاسی و اجتماعی بوده و سپس به یک مفهوم علمی و معرفتی تبدیل شده است. در فصل دوم ایشان به بررسی جریانهای مختلفی مثل غلات و مقصره و جریان اعتدالی و راه میانه می‌پردازد. بحث دیگر ایشان در فصل سوم بحران فکری و اعتقادی شیعه پس از آغاز دوران غیبت امام دوازدهم - عجل‌الله فرجه الشریف - است و نقشی که علمای شیعه در مصون نگاه داشتن شیعیان در این بحران داشتند. ایشان در فصل چهارم به آرای کلامی ابن قبه رازی و تلاشهای او در پاسخ به شبهات زیدیه در مسئله غیبت می‌پردازد.

اجمالاً ادعای ایشان این است که مکتب شیعه مجموعه‌ای از آموزه‌های اعتقادی است که سه نسخه - یا به تعبیر رایج: سه قرائت - از آن در سیر تاریخی بروز و ظهور کرده است: نسخه غالبانه که برای ائمه مقامات فوق بشری قائل بوده است؛ نسخه دوم که آنها را صرفاً عالمان دینی می‌دانسته است و نسخه عامیانه که قائل به نص و عصمت برای ائمه می‌باشد.

به لحاظ روش، تلاش ایشان این بوده است که از طریق مراجعه به متن احادیث و سؤالاتی که ردّ و بدل می‌شده است، فضای فکری - فرهنگی زمان امامان را استنباط کند و این که در آن دوره شیعیان چگونه فکر می‌کرده‌اند، یا پاسخ امام ناظر به کدام جریان فکری یا سیاسی است. بنابراین ایشان نگاه رجالی و درایه‌ای در مواجهه با حدیث ندارد، بلکه صرفاً از دیدگاه تاریخی در آنها تأمل می‌کند. و البته، به مناسبت، از مطالعات رجالی و نسخه‌شناسی و حتی تحلیل‌های فقه الحدیثی نیز بهره می‌برد. مهم این است که کار ایشان متفاوت از سایر کتابهایی است که درباره تاریخ تشیع و اعتقادات آن نوشته شده است. ما در هر بخش خلاصه‌ای از موارد مطرح شده را در قالب گزاره‌هایی از هر فصل بیان می‌کنیم. سپس منابع و مستندات را که مؤلف برای هر گزاره مورد استفاده قرار داده، بررسی کرده و آنگاه به داوری درباره نتیجه‌گیری مؤلف در هر مورد خواهیم پرداخت.

### بررسی مقدمه کتاب:

از مقدمه‌ای که مولف بر این کتاب نوشته اند چند نکته اصلی استنتاج می‌گردد:

۱- هسته اصلی تشیع اعتقاد به مرجعیت علمی اهل بیت و احقیت رهبری امیرمؤمنان و فرزندان ایشان علیهم‌السلام است. از نظر آنها مسئله تشیع تنها حکومت نیست، بلکه رهبری همه جانبه جامعه دینی و مرجعیت علمی آن را از آن ائمه می‌دانند.

۲- امامت ائمه از نظر شیعه، از طریق نص است و مهمترین سند امامت یک امام، منصوص بودن اوست.

۳- میراث اصلی و معتبر که از امامان شیعه به دست ما رسیده، در کتابهای مقدم حدیث نقل شده است و چیزی نیست که نقل نشده باشد.

۴- در فهم میراث حدیثی، نمی‌توان ادعا کرد که اصحاب ائمه از ما بهتر می‌فهمیده‌اند.

۵- محدثان نخستین بین روایات اصیل و ساختگی خلط کرده و به دلیل ناآشنایی با پیچیدگی‌ها و ترفندهای جاعلان حدیث، بین دو گونه روایت درست و نادرست تفکیکی نکرده‌اند.

این مبانی را می‌توان از مقدمه کتاب استخراج کرد. بهتر بود مؤلف محترم، قبل از ورود به بحث، ارزیابی

انتقادی خود را درباره متون و منابع مورد استفاده خود در این کتاب مطرح می‌کردند. ایشان نگفته‌اند که کدام احادیث کافی را قبول ندارند، یعنی کدام روایت آن را از حیث انتساب به امام صحیح می‌شمرند و کدام را

برساخته راویان؛ یا دست کم ملاکشان در پذیرش درستی انتساب روایات چیست؛ و یا مثلاً فرق بین کتاب محاسن و کافی از نظر ایشان چیست؟ و یا فرق بین رجال نجاشی و رجال کشی چیست؟ مؤلف از تمامی این منابع استفاده می‌کند و چون ادعا می‌کند که محدثان بین احادیث اصیل و برساخته تفکیک قائل نمی‌شدند، ایشان باید مشخص می‌کرد که چگونه از این منابع باید استفاده کرد. متأسفانه جای این بحث در مقدمه ایشان خالی است.

در مقدمه به نکته دیگری نیز اشاره می‌کنند که در دوره غیبت صغری و آغاز غیبت کبری دو مکتب کلامی در شیعه وجود داشته است: مکتب قم و مکتب بغداد. معرف صادق افتراقات بین این دو مکتب، دو کتاب «اعتقادات» و «تصحیح الاعتقاد» شیخ صدوق و شیخ مفید می‌باشد. مؤلف محترم برای این موضوع دو مثال زده‌اند: شیخ مفید روایت «ما منّا مسمومٌ أو مقتولٌ» را که صدوق نقل کرده نمی‌پذیرد و نیز روایت «جعلت اجره مودتهم» را رد می‌کند. این دو مورد را مؤلف به عنوان نمونه‌ای از اختلاف دو مکتب قم و بغداد مطرح کرده است، اما این دو مورد نیاز به توضیحی به شرح زیر دارد:

شیخ صدوق بحث غلو را پیش کشیده و گفته است که یکی از اعتقادات غالیان این بوده که امامان نمی‌میرند. آنگاه پاسخ گفته است که آنها اشتباه می‌کنند و ما معتقدیم که پیامبر و امامان می‌میرند؛ مؤید این اعتقاد هم عبارت است از حدیث «ما منّا مسمومٌ او مقتولٌ». در واقع، آنچه صدوق بر آن تأکید داشته، نفی اعتقاد به نمردن ائمه است. (الاعتقادات فی دین الامامیه - شیخ صدوق - باب النفی الغلو و التفویض - ص ۹۹). حال مرحوم مفید این روایت را نپذیرفته است و انتساب قطعی آن را قابل اثبات نمی‌داند. ولی اصل مطلب را که نفی اعتقاد به نمردن ائمه است قبول می‌کند. (تصحیح الاعتقاد - شیخ مفید - فی الغلو و التفویض - ص ۱۳۱). پس این مطلب، معرف اختلاف در عقیده نیست، چرا که اصلاً بحث صدوق چیز دیگری است و خود او هم چندان تأکید بر این روایت ندارد. اختلاف این دو تنها در پذیرش و عدم پذیرش یک حدیث است.

نکته دیگر اینکه شیخ صدوق می‌گوید به اعتبار آیه قرآن اجر رسالت پیامبر را مودت اهل بیت می‌دانیم. (الاعتقادات فی دین الامامیه - شیخ صدوق - باب الاعتقاد فی العلویه - ص ۱۱۱). مرحوم مفید می‌فرماید این جمله نیاز به توضیح دارد. اجر از جانب خدا داده می‌شود نه از جانب مردم؛ پس معنای آیه این است که من اجر رسالت را از خدا می‌گیرم اما از شما می‌خواهم که اهل بیت من را دوست بدارید، یعنی عبارت «ألا المودة فی القربی» یک استثنای منقطع است. پیامبر فرموده است که من از شما چیزی نمی‌خواهم مگر فقط دوستی اهل بیتم را، و این البته اجر پیامبر نیست. (تصحیح الاعتقاد - شیخ مفید - فی التفسیر آیه قل لا اسئلكم - ص ۱۴۰).

تصوری که گاهی می‌شود، این است که بین این دو مکتب، اختلافات اعتقادی اساسی وجود داشته است؛ در حالی که عمده مناقشات مفید در این حدّ است. در فصل دوم کتاب مؤلف به موارد دیگری هم از این اختلافات می‌پردازد که در جای خود به آن اشاره خواهد شد.

## بررسی فصل اوّل

فصل اوّل تحت عنوان «حقوق و مسئولیتها» به نحوه شکل‌گیری و تکامل مفهوم امامت در بعد سیاسی و اجتماعی اختصاص دارد و می‌توان گفت مرور کوتاه تاریخ تشیع تا ابتدای دوران غیبت کبری است. در اوّلین گزاره، نویسنده ادّعا می‌کند که: پس از درگذشت پیامبر، سه جریان برای به دست آوردن خلافت تلاش می‌کردند: انصار، قریش و طرفداران اهل بیت؛ اما در نهایت، قریش «توانستند یکی از معمرین و مقدمین خود را از یک سلسله دیگر، به عنوان خلافت، بر مسند قدرت و ریاست بنشانند.» (ص ۲۹)

نکته اوّل: می‌دانیم که پیامبر در غدیر خم علی (ع) را معرفی کردند و عدّه‌ای در راه بازگشت به مدینه، در عقبه، تصمیم گرفتند ایشان را به قتل برسانند. گزارش این واقعه در مصادر اهل سنت آمده و شرح آن در کتاب المحلّی اثر ابن حزم، در جلد یازدهم، نقل شده و سند آن نیز طبق موازین حدیث‌شناسی اهل سنت، صحیح است. پس از وفات رسول خداصلی الله علیه وآله و قبل از خاک‌سپاری ایشان، بلافاصله خلیفه انتخاب شد. خواننده کتاب با خواندن این جملات و جملات قبل و بعد آن، تصوّر خواهد کرد که شورایی با حضور تمامی اصحاب و بزرگان قبایل تشکیل شده بود و هر یک از سه گروه از نماینده مورد نظر خود برای خلافت، جانبداری کرده و نهایتاً پس از بحث و بررسی و شنیدن سخنان موافقان و مخالفان و مشورت، نهایتاً در رأی‌گیری‌ای که به عمل آمد، یکی از متقدمین صحابه را به خلافت برگزیدند. در حالی که باید گفت: در جریان سقیفه، کسی از طرفداران اهل بیت حضور نداشت و اصلاً در آنجا، چالشی به عنوان اینکه خلافت شایسته اهل بیت است روی نداد.

نکته دوم اینکه استفاده از کلمه معمر نیز در اینجا صحیح نیست، چرا که اتفاقاً خود خلیفه اوّل این ادّعا را نکرد. حتی عدّه‌ای قائل بودند که عبّاس عموی پیامبر خلیفه باشد، چون سنّش بیشتر است. اگرچه نویسنده هیچ مرجعی را برای این جملات معرفی نکرده است؛ اما اظهارات ایشان با مطالب یکی از منابع اصلی این کتاب، یعنی کتاب ویلفرد مادلونگ، اسلام‌شناس و شیعه‌پژوه غربی، مطابقت دارد. مادلونگ کتابی دارد که با عنوان «جانشین حضرت محمدصلی الله علیه وآله» ترجمه شده و در آن به وقایع تاریخی پس از رحلت حضرت

رسول، پرداخته و نظریات مختلف در باب مسئله خلافت را بررسی کرده است. وی در آن کتاب، صراحتاً عقیده شیعه مبتنی بر وجود و لزوم نص برای تعیین خلافت را رد کرده، اما در عین حال، قائل است که در آن اوضاع تاریخی، شایستگی امیر مؤمنان از سایرین بیشتر بود.

در گزاره بعدی، نویسنده تصریح می‌کند که: جنبش تشیع تا پایان قرن اول صرفاً یک جمعیت فعال ضد دولتی شناخته می‌شد که طرفدار حقوق اهل بیت به عنوان رهبران قانونی جامعه اسلامی بود و راه خود را از نظر فقهی و اعتقادی، از سواد اعظم مسلمانان جدا نکرده بود. به عبارت دیگر، اختلاف شیعیان با سایر مسلمانان، صرفاً درباره حکومت و خلافت بود و در سایر مسائل، مثل اعتقادات و احکام فقهی و تفسیر قرآن، هیچ‌گونه تفاوتی بین تشیع و سایر مسلمانان نبوده است و حتی شیعیان به همان احکام فقه مکتب خلافت عمل می‌کرده‌اند. (ص ۳۱-۳۰، نقل به تلخیص)

این مدّعی نویسنده نیاز به تفصیل دارد. مفهوم خلافت به‌خصوص در صدر اسلام، چه از نظر شیعه و چه از نظر اهل سنت، به هیچ وجه به معنای حکومت ظاهری و زمامداری صرف نبوده است. اگرچه در قرون بعدی، به ویژه در زمان خلفای بنی عباس، بین مقام خلافت و مقام افتاء و قضا، تفکیک قائل شدند، اما پس از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله خلیفه به معنای کسی بود که در تمامی شئون، به جز دریافت وحی، جانشین رسول خدا بود. خلیفه یعنی کسی که علاوه بر زمامداری، باید مردم را در امور دین، بیان اعتقادات، تفسیر قرآن و اقامه احکام و حدود اسلامی، رهبری و راهنمایی می‌کرد و مردم هم از وی اطاعت می‌کردند. این مطلب با توجه به اختلافات اصحاب در زمان خلافت ابوبکر روشن می‌گردد؛ چنان‌که اختلافات آنها نه بر سر ریاست، بلکه بر سر اجرای صحیح احکام بود. این حقیقت در قضیه مشهور جنگهای ارتداد و قتل مالک بن نویره، در تواریخ نقل شده است. اگر اختلافات فقط بر سر حکومت بود، چرا مانع از جمع‌آوری قرآن توسط امیر مؤمنان (ع) شدند؟ یا در زمان خلافت عثمان - که اختلافات بالا گرفت - مسائل مورد اختلاف صرفاً مسائل مربوط به حکومت نبود، بلکه اعتراض افرادی مثل عبدالله بن مسعود، عمار یاسر و ابوذر بر سر جمع‌آوری قرآن، اجرای احکام و اعتقادات بود. یا مثلاً درباره خلافت معاویه، در تاریخ طبری آمده است که هنگامی که وی در زمان حج به مدینه آمد، از مردم می‌پرسید که پیامبر انگشتر را در کدام دست قرار می‌داد؟ و هنگامی که پاسخ می‌شنید، در دست راست، دستور می‌داد از آن به بعد، مردم انگشتر را در دست چپ قرار دهند. همچنین وقتی شنید که پیامبر بسم الله را در نماز بلند می‌خواند، دستور داد آن را در نماز آهسته بگویند. (رجوع کنید به تفسیر فخر رازی و بحث وی در باره بسم الله سوره فاتحه در نماز) این شواهد تاریخی - که نمونه‌های متعددی برای

آن می‌توان ذکر کرد - همگی نشان‌دهنده این است که به خصوص در قرن اول، مقام خلافت صرفاً یک مقام سیاسی نبوده و اختلافات بر سر خلافت هم تنها برای رسیدن به قدرت نبوده است.

نویسنده برای اثبات ادعای خویش درباره اینکه شیعه در ابتدا یک مکتب عقیدتی سازمان یافته نبوده و در اوایل قرن دوم، همزمان با سایر مکاتب فقهی به تدریج، به صورت یک مکتب حقوقی متمایز درآمده، در پاورقی صفحه ۳۱ به دو حدیث از امام صادق (ع) با مضمون مشابه، از کتاب رجال کشی و تفسیر عیاشی اشاره می‌کند:

«کانت الشیعه قبل أن یکون أبوجعفر و هم لایعرفون مناسک حجّهم و لا حلالهم و لا حرامهم؛ حتی کان أبوجعفر، فحجّ لهم و بین مناسک حجّهم و حلالهم حتی استغنوا عن الناس و صار الناس یتعلمون منهم بعد ما کانوا یتعلمون عن الناس.»

مضمون هر دو حدیث (حدیث کشی عیناً در کافی ج ۲ ص ۱۹ آمده است) این است که شیعیان تا قبل از امام باقر (ع) احکام فقهی خود را نمی‌دانستند و ناگزیر به مذهب رسمی (الناس) روی می‌آوردند (زیرا عمل به احکام تکلیفی واجب است)؛ اما پس از آنکه امام باقر (ع) مناسک صحیح حج و حلال و حرام را برای آنها بیان فرمود، ایشان از سایر مردم بی‌نیاز شدند و پس از آن، مردم (پیروان مذهب رسمی) بودند که احکام صحیح را از شیعیان فرا می‌گرفتند. به این ترتیب، نویسنده نتیجه‌گیری کرده که مکتب تشیع از زمان امام باقر (ع) به عنوان یک مکتب حقوقی و فقهی ممتاز از سایر مسلمانان درآمد.

می‌گوییم: در تحلیل تاریخ باید شرایط آن دوران را در نظر گرفت و سپس بر پایه مجموعه داده‌ها و شواهد متقن، نظریه قابل دفاعی ارائه کرد. در همین حدیث مورد استشهاد مؤلف، امام صادق (ع) بر اهمیت معرفت امام برای رسیدن به معرفت دینی تأکید کنند و به سیر تاریخی امت اسلامی بعد از رحلت رسول صلی الله علیه و آله تا زمان امام باقر (ع) اشاره می‌کنند. تاریخ طبری گزارش می‌دهد که از زمان خلافت معاویه، شرایط روز به روز، بر شیعیان امیر مؤمنان سخت‌تر می‌گشت؛ به طوری که شیعیان را به بهانه‌های مختلف، به قتل می‌رساندند و از سر راه بر می‌داشتند. (تاریخ طبری - ج ۴ - ص ۱۸۸). این وضع پس از فاجعه کربلا و در زمان امام سجّاد (ع) ادامه داشت و عملاً جامعه شیعه پس از قیام کربلا از هم پاشیده بود. چنین نبوده است که ائمه و اصحاب آنها آزادی عمل داشته باشند که در هر زمان و مکان، کلاس درس تشکیل دهند و به بیان معارف و احکام اسلام بپردازند؛ بلکه اکثر شیعیان به سبب شرایط خفقان و سرکوب، اصلاً دسترسی به امام خود نداشتند. بنابراین، مجبور بودند که احکام را از دیگران فراگیرند. عبارت امام صادق (ع) هم ناظر به همین موضوع است؛ چنان‌که تصریح شده که شیعیان در آن زمان، احکام را نمی‌دانستند و مجبور بودند از سایرین بپرسند. آن‌گاه در زمان امام باقر (ع) و با کوششهای ایشان، در پی فراگیری احکام صحیح، از جامعه اسلامی ممتاز شدند. در واقع قرار نبوده که احکام خود را مثلاً از ابوحنیفه یاد بگیرند. امام می‌فرمایند: «لایعرفون» (نمی‌دانستند)، نه اینکه ما می‌گوییم از

این به بعد، از ما یاد بگیرید و چنین عمل کنید. بنابراین، با توجه به شرایط تاریخی، نمی‌توان از این روایت نتیجه گرفت که تشیع تا پایان قرن اول، صرفاً جنبشی سیاسی بوده و در زمان امام باقر (ع) تبدیل به یک مکتب مستقل شده است.

در این باره، نویسنده به دو مرجع اشاره می‌کند: یکی نامه هشام بن عبدالملک، خلیفه اموی، به والی خود در مدینه که در تاریخ طبری نقل شده است و دیگری رساله‌ای از حسن بن محمد حنفیه درباره ارجاء. (ص ۳۲ و ۳۳) سؤال این است که آیا نویسنده غیر از این دو منبع، مرجع یا مستندی را برای شناساندن و معرفی شیعه در قرن اول هجری، در اختیار نداشته است؟ مثلاً مجموعه مطالبی که از شیعیان اولیه، در مقام احتجاج با مخالفان نقل شده است.

به ویژه لازم است در اینجا درباره منبع دوم توضیحاتی را ارائه کنیم. حسن بن محمد حنفیه کسی است که کیسانیه او را امام خود می‌دانستند. وی ظاهراً پس از شکست قیام مختار و سلطه مجدد امویان، با نگارش این رساله کوتاه، پیوستگی خود را به جریان حاکم اعلام کرد و از شیعه (بنابر برخی نسخه‌ها: سبئیه) تبری جست و تقدّم دو خلیفه نخست را بر امام علی (ع) به مثابه یک عقیده پذیرفت و آن را «ارجاء» نامید. لغت ارجاء به معنای «تأخیر انداختن» است. رساله ارجاء درباره این موضوع است که خداوند خلافت امیرالمؤمنین (ع) را با وجود افضلیت آن حضرت، به تأخیر انداخت و خلافت وی را پس از خلافت ابوبکر، عمر و عثمان قرار داد. هدف این رساله، در واقع، ردّ اعتقاد شیعه به نص و منصوص بودن ائمه است. از این رو، پیروان این دیدگاه در لسان روایات ائمه، به مرجئه معروف شدند؛ یعنی کسانی که قائل به عقب افتادن و تأخیر در خلافت امیر مؤمنان (ع) بودند. مرجئه در آن هنگام، به معنای جریانی در مقابل شیعه بوده است. بنابراین، این گروه با گروه دیگری که بعدها به مرجئه معروف شدند، متفاوت‌اند. در کتاب «الزینة» اثر ابوحاتم رازی، همین معنا شرح داده شده است: «والمرجئه هو لقب قد لزم کلّ من فضلّ أبابکر و عمر علی بن علی طالب کما أنّ التشیع هو لقب قد لزم کلّ من فضلّ علیاً علی بنی بکر و عمر».

در کتاب کافی نیز از امام صادق (ع) نقل شده است که به جوانان خود اعتقادات دینی را آموزش دهید تا مرجئه آنها را منحرف نکنند؛ که منظور از مرجئه همین گروه است. (اصول کافی - جلد ۶ - باب تادیب الولد - حدیث ۵). حال باید از نویسنده سؤال کرد که آیا برای معرفی شیعه در قرن اول، منبعی بهتر از نامه خلیفه اموی و نامه یکی از مخالفان عقیدتی شیعه، یعنی حسن بن محمد حنفیه، در اختیار ایشان نبوده است؟ خلیفه اموی در نامه خود به والی مدینه، می‌نویسد که اهل کوفه به عنوان تبرّی و فاصله گرفتن از یک گروه سیاسی، به اهل بیت محبت دارند و آنها را در جایگاه غیر واقعی خود نشانده و موجب تفریق جماعت مسلمین شده‌اند. آیا تمام

معرفی شیعه در قرن اوّل هجری همین است؟ آیا گفته‌ها، روایات و خطابات ائمه‌علیهم السلام و احتجاجات شیعیانشان، معرف شیعه در قرن اوّل نیست؟

از کلام نویسنده چنین برمی‌آید که در زمان امام باقر و امام صادق‌علیهم السلام رفته‌رفته تشیع به عنوان یک مکتب مستقل سیاسی، فقهی، اعتقادی و کلامی شناخته شد. «البته بسیاری از شیعیانی که در آن دوره، گرد امام باقر(ع) بودند، با مفهوم امامت به شکل واقعی آن آشنا نبوده و ایشان را امام معصوم و منصوص نمی‌دانسته‌اند؛ ولی به هر حال، خلافت را حقّ خاندان پیامبر می‌دانستند و ایشان را بزرگ و رئیس آن خاندان می‌شناختند. چنین متفاهم از تشیع در آن روزگار بسیار شایع بود.» (پاورقی ص ۳۲)

در این باره، باید توضیح داد که اساساً اصطلاح شیعه، نزد شیعیان، قطعاً به کسانی اطلاق می‌شد که قائل به نص بر امامت امیر مؤمنان و به‌طور کلی آموزه نص بودند. جناب دکتر مدرّسی نیز در صفحات ۱۹۴ به بعد، صحبت از نص کرده‌اند. در تاریخ طبری، در جریان قیام سلیمان بن سرد خزاعی، از شیعه به عنوان کسانی که قائل به نص و حقانیت خلافت اهل بیت‌علیهم السلام بوده‌اند، تعبیر شده است. (تاریخ طبری - ج ۴ - ص 426 - تحرک الشیعه بالكوفه بالنخيله فی سنه خمس و ستین) به همین دلیل، در ابتدای قیام مختار، عده کمی از شیعیان به او پیوستند؛ چرا که مختار قائل به خلافت محمد حنفیه بود؛ اما شیعیان با سلیمان همراهی کردند. البته در کتب رجالی اهل سنت به هرکس که به اهل بیت‌علیهم السلام محبت داشته، شیعه و به هرکس که برای آنها قائل به نص بوده، شیعه غالی یا رافضی گفته می‌شده است. (میزان الاعتدال ذهبی - ج ۱ - صفحه ۶). در کتب رجالی شیعه، منظور از شیعه کسانی هستند که قائل به نص بر امامت و عصمت ائمه‌علیهم السلام بوده‌اند. البته ائمه شاگردانی هم داشته‌اند که ایشان را صرفاً عالم دینی می‌دانسته‌اند؛ مثل ابوحنیفه و ابوالبختری وهب بن وهب. پس لازم است که بین اصحاب ائمه و سایر شاگردان ایشان، تفکیک قائل شویم. اگر به کتب رجال مراجعه و عقاید اصحاب ائمه را بررسی کنیم، می‌بینیم که اکثریت قریب به اتفاق آنها قائل به نص بر امامت ایشان و حجّیت اقوال و نیز عصمت آنان بوده‌اند.

اسامی اولین گروههای شیعه - که در زمان امام باقر(ع) به تدریج، توانستند به امام پیوندند - در کتابهای رجال هست که یکی از معروفترین آنها خانواده آل‌اعین است که بزرگ آنها زراره است. رساله‌ای است در معرف خاندان زراره که توسط یکی از نوادگان او در قرن سوم، به نام ابوغالب زراری، نوشته شده است. این فرد خود از مشایخ کلینی بوده است. او در ابتدای این رساله، چنین می‌نویسد: «إنا أهل بیت أكرمنا الله جلّ و عزّ بمنّه علینا بدینه و اختصنا بصحبه أولیائه و حججه علی خلقه.» سپس یک‌یک اعضای این خانواده را که در خدمت ائمه بوده‌اند، ذکر می‌کند. می‌بینیم که او در اینجا تعبیر محبت را نمی‌آورد؛ بلکه از ائمه به عنوان حجّت‌های خدا بر خلقش نام می‌برد. (رساله فی آل‌اعین - ابو غالب زراری - ص ۲).

ضمن اینکه اگر شیعیان صرفاً به خاطر اینکه ائمه از خاندان پیامبر بوده‌اند و علم آنها از پیامبر اخذ شده است، گرد آنان جمع شده‌اند، چرا برای کسب علم، به دنبال فرزندان امام حسن(ع) نرفتند؟ به هر حال، آنها هم از خاندان پیامبر بوده‌اند و حتی کسی مثل عبدالله محض در تبارش غیر هاشمی وجود نداشته است. بنابراین، حتماً نصی وجود داشته است که شیعیان به دنبال گروه خاصی از فرزندان پیامبر رفته‌اند.

نویسنده در فصل دوم کتاب، صفحه ۷۵، با استناد به یک روایت، همین ادعا را تکرار می‌کند که ما آن را

عیناً در اینجا نقل می‌کنیم. ایشان در متن، اشاره می‌کند که گروهی از اصحاب ائمه ضمن آنکه ایشان را جانشینان بر حق پیامبر و مفترض الطاعه می‌دانستند، قائل بودند که آنها صرفاً علماء ابرار می‌باشند و با هرگونه نسبت دادن جنبه فوق بشری به آنها مثل علم غیب، مخالفت می‌کردند. در پاسخ می‌گوییم: اولاً اگر کتب رجال را بررسی کنیم، این تعبیر را که بسیاری از اصحاب این‌گونه می‌اندیشیده‌اند، غلط می‌یابیم. رجال کثی معمولاً همه آنچه را درباره اصحاب ائمه نقل شده، گردآوری کرده و درباره آن، داوری هم نکرده است.

ثانیاً ایشان به عنوان شاهد بر این ادعا از عبدالله بن ابی‌یعفور به عنوان مهم‌ترین و محترم‌ترین فرد از این گروه یاد می‌کند و به مناظره بین او و معلی بن خنیس، شاگرد و خدمتکار امام صادق(ع) در این باره اشاره می‌کند و می‌گوید که معلی امامان را هم‌ردیف پیامبر می‌شمرد؛ ولی امام نظر عبدالله را تأیید کردند. حال برای روشن شدن مطلب ما متن کامل آن را در اینجا می‌آوریم:

تداراً ابن ابی‌یعفور و معلی بن خنیس، فقال ابن ابی‌یعفور: الأوصیاء علماء أبرار أتقیاء. و قال ابن خنیس:

الأوصیاء أنبیاء. قال: فدخلا علی ابی‌عبدالله(ع). قال: فلما استقرّ مجلسهما، قال: فبدأهما أبو عبدالله(ع) فقال: یا عبدالله أبرا ممّن قال إنا أنبیاء. (اختیار معرفة الرجال، الشیخ الطوسی، ج ۲، ص ۵۱۵)

طبق این گزارش، هر دو طرف مناظره امام صادق(ع) را «وصی» می‌دانستند و اختلاف در نسبت دادن پیامبری به آنان بود که امام(ع) نظری را که اوصیاء را پیامبر می‌شمرد، رد کردند. آنچه از این گزارش می‌توان نتیجه گرفت این است که:

اولاً نویسنده ظاهراً در نقل حدیث اشتباه کرده‌اند؛ چرا که در متن کتاب به جای کلمه «اوصیاء» از کلمه

«ائمه» استفاده کرده‌اند؛ در حالی که در اینجا وصی مفهومی اخصّ از امام دارد و کلمه وصی منصوص بودن و منصوب بودن را می‌رساند. وصی کسی است که با نص، تعیین می‌شود.

ثانیاً بحث بین معلی و عبدالله، درباره هم‌تراز با نبی بودن یا نبی بودن اوصیاست، نه برخورداری از علم غیب، عصمت و منصوص بودن. در واقع، موضوع بحث این است که آیا اوصیاء پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله مثل اوصیاء پیامبران بنی‌اسرائیل، دارای مقام نبوت‌اند یا خیر. ضمن اینکه این روایت خود متضمّن برخورداری اوصیاء پیامبر از علم غیب نیز هست؛ زیرا راوی می‌گوید این دو نفر بحث کردند و چون خدمت امام نشستند،

امام به گونه‌ای سخن گفت که نشان می‌داد از مباحثه آن دو خبر دارد. مگر علم غیب چیست؟ سؤال اینجاست که نویسندگان چگونه بر مبنای این حدیث نتیجه گرفته که عبداللّه بن ابی‌یعفور به علم غیب امام، قائل نبوده است. ضمن آنکه معلّمی بن خنیس هم اگرچه از خادمین امام صادق(ع) بوده، اما از لحاظ علمی، در جایگاه بالایی قرار داشته است. علاقه‌مندان می‌توانند به شرح حال وی در کتب رجالی مراجعه کنند.

همان‌گونه که گفته شد، اختلاف بین این دو صحابی، بر سر تسرّی مقام نبوّت به ائمه بوده و این مسئله بارها توسط اصحاب، از ائمه سوال می‌شده است؛ چنان‌که در بسیاری جوامع روایی شیعه، بابی تحت عنوان فرق بین نبی و محدّث وجود دارد که در آن، در جواب سؤال اصحاب مبنی بر فرق بین امامان و انبیاء، از ائمه به عنوان محدّث، یعنی کسانی که صدای فرشتگان را می‌شنوند، اما بر آنان به صورت خاص، چنان‌که بر نبی وحی می‌شود، وحی نازل نمی‌شود، تعبیر شده است. در اینجا هم مسئله مورد بحث همین مطلب بوده است و نه منصوص بودن یا علم غیب آنها. بنابراین باید گفت که نتیجه‌گیری نویسنده مبنی بر اینکه بسیاری از اصحاب امام باقر و صادق علیهما السلام به علم غیب قائل نبوده‌اند و این اعتقاد، اعتقادی رایج بوده، ادّعایی است که دقیق نیست. شاید منشأ این مدّعا کتاب تنقیح‌المقال مرحوم مامقانی و کتاب حقائق‌الایمان باشد که در این دو کتاب نیز سند و مدرک مشخصی برای این مدّعا نیامده است. ضمن این‌که در سالهای اخیر بنا بر تحقیقی که انجام شده، مشخص شده که کتاب حقائق‌الایمان نوشته شهید ثانی نیست؛ بلکه توسط یکی از معاصرین وی نوشته شده است. بنابراین، تعبیر نویسنده درباره اینکه «بسیاری از شیعیان چنین اندیشه‌ای داشتند، تعبیر غلطی است و به هیچ وجه، نمی‌توان آن را به کلّ شیعیان تعمیم داد.

بحث بعدی اینکه، بنابر آنچه نویسنده در صفحه ۳۳ به بعد کتاب می‌آورد، شیعیان در هر دوره، امید داشتند که امام هر دوره به عنوان قائم، در برابر خلفای جور قیام کند و حکومت قسط و عدل را پی‌ریزی نماید. در زمان امام باقر(ع) بسیاری از مردم امید داشتند که ایشان به عنوان قائم، قیام کند؛ اما امام به این انتظار و توقّع عمومی، پاسخ مثبت نداد که این عکس‌العمل باعث حیرت برخی از شیعیان شد؛ چرا که از نظر آنها امام حق از خاندان پیامبر، باید برای احقاق حقّ خود و بر پا کردن عدل، قیام کند. نیز ادّعا شده که این توقّع و انتظار در زمان امام صادق، بسیار شدیدتر بود؛ به طوری که بسیاری سکوت ایشان را حرام می‌دانستند و عدّه دیگری اظهار یأس و ناامیدی می‌کردند. اما امام صادق(ع) شیعیان را از شرکت در هر حرکت مسلحانه‌ای منع، فرمود و روایاتی نشان می‌دهد که آن حضرت مایل نبودند خود را امام بخوانند و صریحاً می‌فرمود که او قائم آل محمد نیست. شبیه این رفتار از امام کاظم(ع) نیز گزارش شده است. نتیجه‌گیری نویسنده از این مقدمات، این است که در اثر امتناع ائمه از قیام در برابر حکومت، به تدریج، تغییرات و تجدیدنظری دربارۀ مفهوم امامت، به وجود

آورد. به این ترتیب که امام رفته‌رفته، به عنوان کسی معرفی شد که بیان‌کننده احکام و اعتقادات و مفسر قرآن است و لزوماً به دنبال تشکیل حکومت نیست.

یکی از منابعی که ایشان بدان ارجاع داده، رساله حسن بن محمد بن حنفیه است (ص ۳۳) که قبلاً هم به آن اشاره کرده‌ایم. او در این رساله، هدفش این بوده که پیروان خود را پس از شکست قیام ابن‌زبیر به سواد اعظم جامعه اسلامی هدایت کند که به همین منظور، نظریه «ارجاء» را مطرح کرده است. جمله‌ای که در این رساله مورد استناد نویسنده قرار گرفته، این است: «شیعیان امیدوارند که دولتی قبل از قیامت، برانگیخته شود...» چگونه نویسنده از این جمله، نتیجه گرفته است که شیعیان در هر دوره، قیام امام آن دوره را انتظار داشته‌اند.

اما با بررسی روایات مورد استناد، بر خلاف نظر نویسنده، اثری از تحیر و سرگردانی مورد ادعا مشاهده نمی‌شود. برای روشن شدن موضوع، ما برخی از روایات مورد استناد نویسنده را در اینجا نقل می‌کنیم تا ببینیم ادعا و نتیجه‌گیری او تا چه حدّ صحّت دارد. روایاتی که ایشان به آنها استناد کرده به شرح زیر است:

المحاسن، أحمد بن محمد بن خالد البرقی، ج ۱، ص ۱۷۳: (که در ص ۳۴ بدان استناد شده است):

عن عبد الحمید الواسطی، قال: قلت لأبی جعفر (ع): أصلحك الله و الله لقد تركنا أسواقنا انتظاراً لهذا الأمر حتى أوشك الرجل منا يسأل في يديه؛ فقال: يا عبد الحميد، أتری من حبس نفسه على الله لا يجعل الله له مخرجاً؟ بلى، والله ليجعلن الله له مخرجاً؛ رحم الله عبداً حبس نفسه علينا؛ رحم الله عبداً أحيا أمرنا. قال: فقلت: فإن متّ قبل أن أدرك القائم؟ فقال: القائل منكم: «إن أدركت القائم من آل محمد نصرت» كالمقارع معه بسيفه، و الشهيد معه له شهادتان.

در این روایت، به اهمیّت و ثواب انتظار فرج اشاره شده؛ اما اشاره‌ای به قائم بودن امام صادق (ع) در اذهان، نشده است. از صدر و ذیل این روایت چگونه حیرت استخراج می‌گردد؟ باید دانست که این‌گونه نبوده است که اصحاب ائمه یکجا تمامی مطالب عقیدتی را از یک کتاب عقیدتی فراگرفته باشند یا اینکه تعداد و اسامی ائمه از قبل برای آنان مشخص باشد. بنابراین، چنین پرسشها درباره زمان قیام قائم و مشخصات او کاملاً طبیعی است. مسئله اصلی هر شیعه‌ای، شناسایی امام زمان خودش بوده است. لازم نبوده که ائمه به همه اعلام کنند که تعداد ائمه چند نفر است و اسامی ائمه بعدی چه خواهد بود. لذا اینکه عدّه‌ای نمی‌دانسته‌اند که امام باقر و امام صادق قائم نیستند، مسئله‌ای غیرعادی نیست. ضمن اینکه افراد پس از شنیدن توضیحات ائمه قانع می‌شدند؛ یعنی این‌گونه نبوده که به آنان اعتراض کنند و به علت عدم قیام آنها به فرقه‌های دیگر بپیوندند. بنابراین تعبیر سرگشتگی و حیرت تعبیر غلطی است.

اکنون روایت دیگری را بررسی می‌کنیم:

عن عبداللّه بن عطاء، عن أبي جعفر(ع) قال قلت له: إنّ شيعتك بالعراق كثيره واللّه ما في أهل بيتك مثلك، فكيف لا تخرج؟ قال: فقال... إى واللّه ما أنا بصاحبكم. قال: قلت له: فمن صاحبنا؟ قال: انظروا من عمى على الناس ولادته... (كافی ج ۱، ص ۳۴۲؛ کمال الدین و تمام النعمه، ص ۳۲۵) که در ص ۳۵ کتاب بدان ارجاع شده است؛ در این روایت نیز راوی از علّت عدم قیام سؤال می‌کند و حضرت به صراحت، می‌گویند که ایشان قائم نیستند و شرایط برای قیام ایشان فراهم نیست و می‌گویند که قائم کسی است که ولادتش از مردم مخفی می‌ماند.

روایت دیگر در کتاب کافی، ج ۸، ص ۳۳۱) که در ص ۳۵ کتاب بدان استناد شده(، است: معلی بن خنیس می‌گوید: نامه چند نفر از سیاه‌جامگان را برای امام صادق(ع) آوردند که ایشان را به رهبری قیام، دعوت کرده بودند. «قال: ف ضرب بالکتب الأرض ثمّ قال: أفّ أفّ ما أنا لهؤلاء بإمام. أما يعلمون أنّه إنّما یقتل السفیانی؟» در اینجا نیز امام می‌گویند که من قائم نیستم و او کسی است که سفیانی را خواهد کشت. در ضمن، خود را از بنی عبّاس جدا معرفی کرده و فرموده‌اند: من امام آنها به معنای فرمانده و فرمانروا نیستم؛ چنان‌که بنی عبّاس هم به قصد خدعه چنین چیزی را تبلیغ می‌کردند و به امامت آن حضرت اعتقادی نداشتند. بنابراین، در اینجا امامت خود به معنای شیعی را نفی نکرده‌اند؛ بلکه فرماندهی و ریاست خود بر بنی عبّاس را انکار نموده‌اند.

در جای دیگر (ص ۳۵ کتاب) نویسنده به روایتی اشاره می‌کند که عدّه‌ای به امام گفتند نشستن بر شما حرام است. این روایت در کافی، ج ۲، ص ۲۴۲ و ۲۴۳ آمده است. راوی آن سدیر صیرفی است. او می‌گوید بر امام وارد شدم و عرض کردم: «واللّه ما یسعک القعود.» امام در پاسخ می‌گویند برای چه؟ و او می‌گوید «لکثره موالیک و شیعتك و أنصارک.» سپس امام برای او توضیح می‌دهند که شرایط آماده نیست و شیعیان ما آمادگی آن را ندارند و سپس می‌فرمایند: «واللّه یا سدیر، لو کان لی شیعه بعدد هذه الجداء ما وسعنی القعود... فعددتها فإذا هی سبعة عشر.» در روایت فوق امام به صراحت می‌گویند اگر به اندازه ۱۷ نفر یاور داشتم، قیام می‌کردم و دلیل قعود خود را بیان فرموده‌اند و سدیر هم قانع می‌شود.

یا در کافی، ج ۱، ص ۵۳۶ (که در ص ۳۵ کتاب بدان استناد شده) راوی از امام باقر(ع) درباره قائم بودن ایشان سؤال می‌کند و حضرت پاسخ می‌دهند:

«کلّنا قائم بأمر اللّه. قلت: فأنّ المهدی؟ قال: کلّنا نهدي إلى اللّه...» در این روایت نیز راوی درباره امکان قیام امام باقر(ع) سؤال می‌کند و حضرت در پاسخ، توضیح می‌دهند که همگی ما برپاکننده امر خدا هستیم؛ ولی آن کسی که زمین را از عدل و داد پر خواهد کرد، فرد دیگری است.

نهایتاً در هیچ کدام از این روایات، علامتی یا اشاره‌ای که نشان دهد شیعیان پس از عدم قیام امام صادق(ع) دچار حیرت شدند و به سرگردانی افتادند، نیامده است. طبیعی است که شیعیان آن دوره، آرزو داشتند که فرج و

قیام آل محمد هر چه زودتر رخ دهد؛ اما داشتن این آرزوی قلبی و سؤال درباره وقت و کیفیت وقوع آن، بسیار متفاوت است از شک و سرگردانی درباره امامت و اینکه اگر امامی با وجود آماده بودن شرایط ظاهری قیام نکرد، پس باید در امامت او شک کرد؛ چنان که نویسنده این تصویر را از شیعیان آن دوره به ما نشان می‌دهد. در حالی که با مراجعه به اصل روایات کاملاً با تصویری متفاوت از آن چیزی که مؤلف گزارش می‌کند، مواجه می‌شویم.

در ص ۳۷ مؤلف ادعا می‌کند که امام صادق مایل نبودند خود را امام بخوانند و از شرکت در هرگونه درگیری سیاسی، پرهیز می‌کردند. مثلاً در محاسن برقی، ج ۱، ص ۲۸۹ - ۲۸۸، راوی اعتقادات خود را به امام عرضه می‌دارد و سپس یک ائمه را نام می‌برد تا به امام صادق(ع) می‌رسد و می‌پرسد:

فأنت جعلت فداک؟ قال: هذا الأمر یجری لآخرنا کما یجری لأولنا، و لمحمد و علی فضلهما. قال: فأنت جعلت فداک؟ فقال: هذا الأمر یجری کما یجری اللیل و النهار. قال: فأنت جعلت فداک؟ قال: هذا الأمر یجری کما یجری حد الزانی و السارق. قال: فأنت جعلت فداک؟ قال: القرآن نزل فی أقوام و هی تجری فی الناس إلی یوم القیامة. قال: قلت: جعلت فداک، أنت لتزیدنی علی أمر.»

در این روایت حضرت صادق(ع) یک به یک ائمه را تا امام باقرعلیهم السلام معرفی می‌کنند و سپس درباره امامت خود نه به صراحت، بلکه غیر مستقیم پاسخ می‌دهند. چنان که از متن روایت مشخص است، ظاهراً شرایط به گونه‌ای بوده که حضرت مایل نبودند به علت تقیّه، صراحتاً آن را بیان کنند؛ ولی در عین حال، مخالفتی هم نمی‌کنند.

یا در تفسیر العیاشی ج ۱، ص ۳۲۷) که در ص ۳۷ کتاب بدان استناد شده است (عبدالله بن ابی‌یعفور عقائد خود را به امام صادق(ع) عرضه می‌کند و سپس سؤال می‌کند: «... قلت: تقول رحمک الله علی هذا الامر؟ قال: فقال: رحمک الله علی هذا الامر.» در اینجا امام به صراحت، قول عبدالله بن ابی‌یعفور مبنی بر امامت خودشان را تأیید و تقریر می‌کنند.

در همان صفحه کتاب، به روایت کافی، ج ۱، ص ۱۸۱ اشاره شده است که یکی دیگر از اصحاب امام صادق به نام ذریح، عقائد خود را عرضه می‌کند و ائمه را یک‌به‌یک نام می‌برد تا به ایشان می‌رسد و می‌گوید:

«... قلت: ثم أنت جعلت فداک؟ - فأعدتها علیه ثلاث مرآت - فقال لی: إني إنما حدثتک لتکون من شهداء الله تبارک و تعالی فی أرضه.» در اینجا نیز امام قول راوی را تقریر فرموده‌اند و درباره امامت خود مخالفتی نکرده‌اند. سیاق روایت کاملاً نشان می‌دهد که می‌گویند من امام هستم.

روایت دیگری که مؤلف به آن استناد کرده است (اختیار معرفة الرجال، الشيخ الطوسی، ج ۲، ص ۵۶۷ - ۵۶۵) مربوط است به زمان وفات امام جعفر صادق(ع) که هشام بن سالم نقل می‌کند که مردم به دور عبدالله بن

افطح جمع شده بودند. او می‌گوید به همراه مؤمن الطاق رستم و از او سؤالاتی را پرسیدیم و فهمیدیم که او امام نیست؛ چون پاسخ سؤالات ما را نمی‌دانست. سپس می‌گوید: «فخرجنا من عنده ضلّالاً لاندري إلى أين نتوجه أنا وأبو جعفر الأحول. فقعدنا في بعض أزقة المدينة باكين حيارى لاندري إلى من نقصد و إلى من نتوجه، نقول إلى المرجئه؟ إلى القدرية؟ إلى الزيدية؟ إلى المعتزلة؟ إلى الخوارج؟» تا اینکه کسی ما را متوجه خانه امام کاظم(ع) کرد. وی می‌گوید هنگامی که وارد شدیم، امام بدون اینکه چیزی بپرسند، فرمودند: «... لا إلى المرجئه، و لا إلى القدرية، و لا إلى الزيدية، و لا إلى الخوارج، إلى إلى إلى». سپس هشام سؤال می‌کند شما امام هستید؟ حضرت می‌فرماید: «ما أقول ذلك، قلت في نفسي: لم أصب طريق المسألة. قال: قلت: جعلت فداك عليك إمام؟ قال: لا...» به این ترتیب، برای او روشن می‌شود که ایشان امام هستند. سپس سؤال می‌کند: «... جعلت فداك، شيعتك و شيعه أيبك ضلال، فألقى إليهم و أذعوا فهو الذبح. و أشار بيده إلى حلقه.» در این روایت نیز صریحاً به شرایط تقیّه‌ای پس از وفات امام صادق(ع) اشاره شده است و امام کاظم(ع) نیز طبق متن روایت، با اشاره به گلو، عدم امکان اظهار نظر صریح را بیان می‌فرماید. در عین حال، از سؤال و جواب کاملاً مشخص است که امام کاظم(ع) خود را امام معرفی فرموده‌اند. ضمن اینکه راوی یقین کرده که ایشان امام است.

در روایت دیگری، در اختیار معرفه الرجال، الشيخ الطوسي، ج ۲، ص ۷۲۸-۷۲۷، راوی می‌گوید دو نفر بر امام صادق(ع) وارد شدند و سؤال کردند که آیا در میان شما کسی هست که خود را امام مفترض الطاعه بداند؟ «... قال: ما أعرف ذلك فينا.» سپس می‌پرسند: کسانی هستند که درباره شما چنین می‌گویند. حضرت صادق می‌فرماید:

... ما أمرتهم بذلك و لا قلت لهم أن يقولوه... . قال: أتعرفون الرجلين؟ قلنا: نعم هما رجلان من الزيدية، و هما يزعمان أن سيف رسول الله صلى الله عليه وآله عند عبدالله بن الحسن. فقال: كذبوا، عليهم لعنة الله. ثلاث مرّات... . در اینجا نیز روایت به تقیّه در برابر آن دو مرد زیدی مذهب، صراحت دارد و پس از رفتن آنها امام صادق(ع) صریحاً خود را امام خوانده و به بعضی از علائم امام اشاره کرده‌اند.

در روایات دیگر نیز عیناً به همین صورت امام صادق(ع) امامت خود را تأیید و تقریر فرموده‌اند که به علّت اختصار از ذکر آنها خودداری کردیم. ضمن اینکه برخی از روایات مورد استناد، موضوعش کتمان سرّ ائمه است و امام می‌فرماید که مقامات و اسرار ما را برای هرکسی نقل نکنید؛ چرا که همه تحمل آن را ندارند. اما سؤالی که مطرح می‌شود این است که نویسندگان بر اساس این روایات - که اتفاقاً اکثر آنها به امامت امام صادق صراحت دارد و یکی دو مورد نیز شرایط تقیّه به صراحت بیان شده است - چگونه نتیجه‌گیری کرده که ایشان تمایلی به امام خواندن خود نداشته‌اند و به تبع آن، بعضی از شیعیان دنباله‌روی زیدیّه و سادات حسنی گشتند. کجا در

تاریخ چنین مطلبی ذکر شده است؟ کدام افراد بوده‌اند که پس از عدم قیام امام بگویند ما به زیدیه یا بنوالحسن پیوستیم؟ درباره برخی از واقفیه چنین گزارشی هست و اسامی آنها نیز نقل شده است؛ اما درباره پیوستن به سادات حسنی چنین گزارشی نقل نشده است. همچنین، اینکه قائم پس از ۱۵ روز از قتل نفس زکیه، قیام می‌کند، ربطی به سادات حسنی نداشته؛ بلکه روایتی است که مربوط به یکی از علائم ظهور است. سادات حسنی در واقع، با قرار دادن عنوان نفس زکیه بر فرزند عبداللّه بن حسن، به نوعی، خواستند از این عنوان برای جمع‌آوری افراد گرد خود استفاده کنند؛ در حالی که مؤلف هیچ سندی را که نشان‌دهنده گرایش شیعیان به نفس زکیه باشد، نشان نمی‌دهد.

مؤلف در صفحه ۳۸ می‌نویسد که پس از خودداری امام صادق(ع) از شرکت در قیام در برابر بنی‌امیه، رفته‌رفته، تغییری در طرز فکر شیعیان نسبت به مقام امامت ایجاد شد و آن اینکه امام صرفاً به عنوان دانشمندترین فرد در خانواده پیامبر، وظیفه‌اش صرفاً بیان حلال و حرام و تفسیر قرآن و بیان اعتقادات است. تأکیدی که قبلاً بر نقش سیاسی امام می‌شد، اکنون بر نقش مذهبی و علمی وی صورت می‌گرفت. این نکته که شیعیان می‌دانستند نقش امام بیان معارف دین است، حرف درستی است؛ اما اینکه تشکیل حکومت عدل جزء وظایف امام نیست، حرف صحیحی نیست. روایات نشان می‌دهد که ائمه نسبت به حکومت کاملاً موضع داشتند و صریحاً حکومت خلفا را نامشروع برمی‌شمردند و آن را یکی از شئون امامت می‌دانستند. برای مثال، وقتی فردی به امام باقر مراجعه می‌کند و می‌گوید حکومت خواسته است که من عریف قوم خود شوم، چون فرد شناخته شده‌ای در شهر خودم هستم، امام به او می‌فرماید که قبول نکن؛ چون آنها از تو انتظارات خلاف شرع خواهند داشت و این حکومت غیر مشروع است. (رجال کشی - عقبه بن البشیر الاسدی - ص ۲۰۴) فرد دیگری می‌گوید من نذر کرده‌ام که جهاد بروم، الآن چه کار کنم؟ حضرت به او می‌گویند: با اینها جهاد نرو، اما چون حفظ مرزهای اسلامی واجب است، برو و مرزبانی کن. در بحار ج ۴۲، صفحه ۴۴، وقتی درباره ازدواج امیرالمؤمنین(ع) با خوله حنفیه سؤال می‌شود، امام باقر(ع) صریحاً می‌فرماید که امیرالمؤمنین(ع) حکومت خلفا را مشروع نمی‌دانست و امیرالمؤمنین از برادر خوله حنفیه اجازه گرفتند و به عنوان اسیر با او رفتار نکردند. این‌گونه سؤالات نشان می‌دهد که حکومت از نظر شیعیان، مشروع نبوده است.

مؤلف در همین راستا ادعا می‌کند که: «نظریه عصمت که اولین بار توسط هشام بن حکم پیشنهاد شد و مساهمت و مدد شایانی به پذیرفته شدن نظر فوق نمود.» (ص ۳۹) اولاً مؤلف مشخص نکرده که بر اساس چه مدرکی، هشام اولین فردی بوده که چنین نظریه‌ای داده است. آیا منظور این است که عصمت در زمان ائمه قبل از مطرح نبوده است و شیعیان به عصمت معتقد نبودند؟ شاید منظور مؤلف اشاره به سخن ابن عمیر باشد که گفته

است هیچ‌کس به مانند هشام مسئله عصمت را برای من واضح و روشن نمود. (امالی صدوق - مجلس الثانی والتسعون - حدیث ۵) اگرچه هشام بن حکم نقش ویژه‌ای در تدوین مسائل کلامی تشیع داشته است، اما این به این معنی است که او این نظریه را شخصاً پیشنهاد داده است؛ چنان‌که اصحابی که متقدم بر هشام بوده‌اند، به مسئله عصمت قائل بوده‌اند. ضمن اینکه روایات بسیاری از ائمه در این باره رسیده است که به هیچ وجه، نشان نمی‌دهد که این مسئله ابداع هشام بوده است. اتفاقاً اگر دقت کنیم، می‌بینیم که حتی استدلال به اظطرار به حجّت، براساس بحث عصمت مطرح شده است. به این معنی که مردم قبول داشتند که دین را باید از یک منبع بدون خطا گرفت و چون نمی‌توان آن منبع را شناسایی کرد، نیاز به نص می‌باشد. بنابراین، لزوم عصمت قبل از منصوص بودن مطرح بوده است. برای مثال روایت ۱ کافی، صفحه ۱۸۹، از قول منصور بن حازم همین مطلب را به وضوح نشان می‌دهد. او به امام عرض می‌کند که رسول خدا حجّت بر خلق او بود. حجّیت وقتی معنا دارد که طرف حق را بگوید و گرنه در صورتی که حجت اشتباه کند، دیگر حجّیت معنا نخواهد داشت. او سپس می‌گوید چون در بین ائمت، درباره تفسیر قرآن اختلاف هست، پس باید کسی باشد که خود مرتکب خطا نشود و تفسیر صحیح قرآن و عقاید را بیان کند. و سپس می‌گوید ائمه پس از پیامبر، حجّت بر خلق هستند و طاعت آنها مفترض است. یعنی تلقی کسی مثل منصور بن حازم، این بوده که باید دین و عقائد و تفسیر قرآن را از یک منبع صحیحی دریافت کرد تا طاعت آن منبع بر انسان مفترض باشد.

و یا در کتاب بحار ۲۳، ص ۴۲، در باب اظطرار به حجّت، روایاتی از ائمه نقل می‌کند که نشان‌دهنده این است که همان‌طور که پیامبر حق می‌گفته است و در ایشان خطا راهی نداشته، برای ائمه هم این‌گونه بوده است. مثلاً در ص ۴۲، ج ۴۳؛ قال علی(ع) (لرسول اللّٰه صلی الله علیه وآله: یا رسول اللّٰه أمنا الهداء أم من غیرنا؟ قال: لا، بل منّا الهداء إلی یوم القیامة بنا استنقذهم اللّٰه من ضلالة الشّرك، و بنا یستنقذهم اللّٰه من ضلالة الفتنه، و بنا یصبحون إخوانا بعد الضلالة. در این روایت، هدایت وقتی معنا خواهد داشت که خود امام دچار خطا نشود. یا در روایت زیر که امام رضا(ع) آن را بصورت روایت از پیامبر نقل می‌کنند: (بحار الانوار - العلامة المجلسی - ج ۲۵ - ص ۱۹۳) حدیثی سیّدی علی بن موسی الرضا(ع) (عن آبائه عن علی(ع) عن النبی صلی الله علیه وآله أنه قال: من سرّه أن ینظر إلی القضیب الیاقوت الأحمر الذی غرسه اللّٰه عزّوجلّ بیده و یكون متمسکاً به فلیتولّ علیاً و الأئمة من ولده، فإنهم خیرة اللّٰه عزّوجلّ وصفوته وهم المعصومون من کل ذنب و خطیئة. که در اینجا صریحاً اشاره به عصمت می‌کنند. و یا در ج ۲۵، ص ۱۹۳ به نقل از امام سجّاد(ع): قال: الامام منّا لا یكون إلاً معصوماً، ولیست العصمة فی ظاهر الخلقه فیعرف بها، فلذلک لا یكون إلاً منصوصاً. در اینجا، امام می‌فرماید عصمت چیزی نیست که بتوان از ظاهر و چهره فرد تشخیص داد، بلکه بجز نص، چیز دیگری نمی‌تواند معرف معصوم

باشد. منظور از آوردن این روایات، این است که نشان دهیم بحث عصمت کاملاً سابقه داشته و حرف نو و جدیدی نبوده که توسط هشام بن حکم ابداع شود.

حتی برخی از اصحاب ائمه قائل به اجماع در اصل عصمت شده‌اند؛ چنان که حسین بن سعید اهوازی از معاصرین امام حسن عسکری(ع) و از مشایخ کلینی، می‌گوید هیچ خلافتی بین علمای ما نیست که ائمه معصوم هستند. لا خلاف بین علمائنا فی أنهم علیهم السلام معصومون من کلّ قبیح مطلقاً. (کتاب الزهد، ص ۷۴) اگر حداقل عدّه‌ای از اصحاب متقدم قائل به عصمت نبودند، او نمی‌توانست با این قاطعیّت ادّعی اجماع کند. حتی حدیث ثقلین از احادیثی است که از آن برای اثبات عصمت استفاده شده است. برخی علمای اهل سنت به استناد این حدیث، امت را معصوم می‌دانند به این معنا که تا زمانی که امت به ثقلین تمسک نماید، از انحراف و ضلالت مصون خواهد بود. مثلاً سیوطی در یکی از آثارش، در مقدمه می‌گوید: «الحمد لله الذی وعد هذه الأمة المحمّديّة العصمة من الضلالة ما إن تمسک بكتابه...» بنابراین، مفهوم عصمت از زمان پیامبر وجود داشته است. نکته دیگری که مؤلف در کتاب اشاره کرده، این است که شیعیان رفته‌رفته، برای امام جایگاه علمی را جایگزین جایگاه سیاسی قرار دادند و امام را به عنوان کسی که باید علم دین را از او دریافت کرد، شناختند. این در حالی است که ائمه از همان روز اول به مقام علمی خود اشاره می‌کردند. حدیث معروفی است که با نقلهای مختلف آمده است و شیخ صدوق از اصبع بن نباته در کتاب توحید روایت می‌کند که در روز اولی که امیر مؤمنان به خلافت رسیدند، خطبه‌ای خواندند و سپس به سینه خود اشاره کردند و فرمودند: «... یا معشر الناس سلونی قبل أن تفقدونی هذا سبط العلم... هذا ما زقنی رسول الله زقاً زقاً...» (توحید صدوق، ص ۳۰۵) خزانه علم اینجاست. تعبیری دارند که این علمی است که رسول‌الله ذره ذره، به من خورانده است. به عبارت دیگر می‌فرمایند که شکل کار ما در مقایسه با خلفای قبلی، متفاوت است. بنابراین ائمه از همان ابتدا اصحاب خود را به جایگاه علمی خود متوجه می‌کردند.

در صفحه ۴۰ و ۴۱ مؤلف مدّعی می‌شود که حدیثی، دهان به دهان، در زمان امام کاظم(ع) نقل می‌شد که هفتمین امام قائم آل محمد خواهد بود و پس از زندانی شدن و شهادت آن حضرت، عدّه‌ای قائل به غیبت ایشان شده و مدّعی شدند که آن حضرت ظهور خواهد فرمود و زمین را پر از عدل و داد خواهد کرد. به این ترتیب، جریان واقعه شکل گرفت و تا مدت‌ها بسیاری از شیعیان را به خود مشغول داشت. ادّعی نویسنده این است که علّت اصلی شکل‌گیری واقعه احادیثی بود که درباره قائم بودن امام کاظم(ع) نقل شده بود. باید دانست که در زمان امام کاظم(ع) جامعه شیعه گسترش زیادی پیدا کرد. نیز نهاد وکالت در زمان ایشان شکل گرفت. علّت اصلی آن شرایط خفقان و امنیتی زمان بنی‌عباس بود و لازم بود نهادی به منظور رسیدگی به سؤالات و

مسائل مالی شیعیان شکل گیرد. ضمن اینکه باید تذکر داد چنین نیست که افرادی که به عنوان وکیل معرفی می‌شدند، صرفاً امین مالی بوده‌اند؛ بلکه جایگاه علمی هم داشتند و ائمه آنها را از لحاظ علمی توثیق می‌کردند. پس از اینکه امام کاظم(ع) به زندان رفتند، اختلافاتی بین وکلا ایجاد شد که به ماجرای وقف معروف شده است. روایات بسیاری نقل شده است که سران واقعه انگیزه مالی داشتند و چون مقادیر زیادی مال در دست آنها جمع شده بود و حاضر نبودند که آن را به امام رضا(ع) بر گردانند، قائل به زنده بودن امام کاظم(ع) و غیبت ایشان شدند. (عیون اخبار الرضا- ج ۱- باب السبب الذی قیل من اجله بالوقف - ص ۱۰۳) خود مؤلف نیز این جریان را در فصل سوم نقل و صحت آن را تأیید می‌کند.

یکی از شبهات واقعه که ظاهراً زیاد بر آن تبلیغ می‌کردند - این بود که امام رضا(ع) در زمانی که به امامت رسیدند - هنوز فرزند پسر نداشتند و واقعه با استناد به این موضوع، چنین تبلیغ می‌کردند که ایشان امام بر حق نیست. اما پس از تولد امام جواد(ع) بسیاری از کسانی که به واقعه پیوسته بودند، برگشتند و تقریباً در میان شیعه منزوی شدند. متن دو روایت زیر به خوبی این جریان تاریخی را نشان می‌دهد:

کافی، ج ۱، ص ۳۲۰: عن الحسين بن بشار قال: كتب ابن قیاما إلى أبي الحسن(ع) (کتاباً يقول فيه: كيف تكون إماما وليس لك ولد؟ فأجابه أبو الحسن الرضا(ع) (شبه المغضب: و ما علمک أنه لا يكون لی ولد واللّه لا تمضی الأيام واللیالی حتی یرزقنی اللّه ولداً ذکراً یفرق به بین الحقّ والباطل. ابن قیاما الواسطی یکی از سران واقعه بوده است. تعبیر امام جالب است که خداوند فرزندی به من عطا خواهد کرد که بوسیله او بین حق و باطل جدایی خواهد اندخت.

یا روایت کافی، ج ۱، ص ۳۲۱: عن أبي یحیی الصنعانی قال: كنت عند أبي الحسن الرضا(ع) (فجیء بابه أبا جعفر(ع) و هو صغیر، فقال: هذا المولود الذی لم یولد مولود أعظم برکة علی شیعتنا منه. امام می‌فرمایند که مولودی با برکت‌تر از این بر شیعیان ما نیامده است. این روایات نشان می‌دهد که با به دنیا آمدن امام جواد(ع) جریان وقف بسیار تضعیف شد.

شیخ طوسی در کتاب غیبت خود بابی را در ردّ واقعه دارد و در آنجا، تمامی احادیثی را که به نوعی، مورد استناد واقعه قرار گرفته، مورد بررسی و نقد قرار می‌دهد که علاقه‌مندان می‌توانند به آن رجوع نمایند. در یکی دو روایتی که مورد استناد مؤلف قرار گرفته، این عبارت آمده است که: إنّ اللّه یقدّم ما یشاء و یؤخر ما یشاء. که خود این عبارت نشان‌دهنده این است که اگر هم قرار بوده که امام کاظم(ع) قیام کنند، در این امر، بداء رخ داده و به تأخیر افتاده است. (الاصول السنّة عشر، اصل محمّد بن المثنیٰ الحضرمی، ص ۹۱). در کتاب رجال ابن داوود، تعداد افراد واقعه را حدود ۸۰ نفر ذکر کرده که بسیار کمتر از شاگردان ائمه است. بنابراین، نمی‌توان

به اتکای چند روایت فوق قائل شد که اکثریت مردم به جریان واقفه متمایل بودند یا اینکه بسیاری از مردم انتظار ظهور امام کاظم(ع) را می کشیدند یا وفات ایشان را باور نمی کردند.

## بررسی فصل دوم

### معنا و مفهوم غلو

در فصل دوم مؤلف به نحوه پیدایش جریان غلو و تفویض در شیعه پرداخته است. ابتدای بخش دوم در صفحه ۵۸ با این جملات آغاز می گردد: «در آیات بسیار دیگری تأکید شده است که پیامبران مردمانی عادی بودند و مانند همه مردم زندگی کرده و درگذشتند.» و در باره پیامبر اسلام قرآن تأکید می کند که «او یک انسان عادی است... علیرغم... این تأکیدات فکر اینکه پیامبر(ص) موجودی فوق بشری است بلافاصله پس از درگذشت آن حضرت آغاز شد.» وی سپس با ذکر تاریخی از جریان غلو نتیجه گیری می کند که بسیاری از معجزات و خوارق عادات و مقاماتی که برای ائمه صلی الله علیه و آله نقل شده است از ساخته های غلات می باشد. سؤالی که نویسنده به آن پاسخی نداده است این است که ملاک فوق بشری بودن و غیر عادی بودن چیست؟ آیا هر امر غیر عادی و غیر معمولی برای نوع افراد بشر، فوق بشری و غلو محسوب می گردد؟ مثلاً اگر انسانی دارای علم و معلومات فراوانی باشد و یا حافظه استثنایی داشته باشد و یا مثلاً از لحاظ نیروی جسمانی قدرت فوق العاده ای داشته باشد، فوق بشر محسوب خواهد شد؟

در قرآن موارد غیر عادی بسیاری به پیامبران نسبت داده شده است، مثل: به دنیا آمدن بدون پدر و تکلم و ادعای پیامبری بلافاصله پس از تولد (حضرت عیسی(ع) (رسیدن به پیامبری در دوران کودکی) حضرت یحیی(ع) (تکلم با حیوانات و پرندگان) حضرت داوود و سلیمان علیهما السلام (شفا دادن بیماران، زنده کردن مردگان) حضرت عیسی(ع) (، شفای نابینا بوسیله پیراهن) حضرت یوسف(ع) (تسخیر در نیروهای طبیعت) (تسخیر باد توسط حضرت سلیمان(ع) (، این موارد فقط بخشی از موارد متعددی است که به عنوان امور غیر عادی در قرآن به پیامبران نسبت داده شده است.

اما این خصوصیات غیر عادی فقط مختص پیامبران نیست بلکه موارد خارق العاده زیادی نیز برای غیر پیامبران نقل شده است مثل: نزول غذای بهشتی از آسمان (حضرت مریم)، مشاهده و تکلم با فرشتگان (ساره همسر حضرت ابراهیم(ع) (، قدرت جسمانی غیر عادی) ذوالقرنین (، حاضر کردن تخت بلقیس از سرزمینی دیگر در یک چشم به هم زدن) آصف بن برخیا (، خوابیدن و برخاستن پس از سیصد سال) اصحاب کهف (، بنابراین آیا به محض مواجهه با یک مسئله غیر عادی که به یک انسان نسبت داده شده است می توان آن را فوق بشری و ساخته و پرداخته غلات دانست؟

در صفحه ۶۰ تعریفی که از غلو ارائه می‌دهد این است: اعتقاد به اینکه کسی نمرده و خود را از مردمان پنهان نماید، چنانکه کیسانیه درباره محمد بن حنفیه برای اولین بار این ادعا را مطرح کردند. «این اعتقاد 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.» نکته‌ای که باید در اینجا دقت کرد، این است که فرق است میان اینکه قائل شویم کسی خلود دارد و نامیراست و هرگز نمی‌میرد، با اینکه کسی فعلاً زنده است و نمرده است. حتی مفهوم غیبت هم با جاودانگی و خلود متفاوت است. این تمایز و تفاوت را نویسنده محترم قائل نشده‌اند.

در صفحه ۶۲، نویسنده مشخصاتی که از غلو ارائه می‌دهد: اعتقاد به اینکه کسانی علم نامحدود و علم غیب و قدرت تصرف در کائنات دارند. برای اینکه ادعای نویسنده درباره غلات و نتیجه‌گیری‌های بعدی را بررسی کنیم باید ابتدا به تشریح مفهوم غلو بپردازیم، مفهوم غلو چیست و چرا ائمه غلات را نفرین می‌کردند؟ در لغت، غلو به معنای از حد گذشتن و بالا رفتن است و ارتفاع معنای دیگری است که برای غلو آمده است. در کتاب الزینه که از مراجع این کتاب نیز هست، ابوحاتم رازی غلو را چنین معنا می‌نماید: «غلو به معنای هرگونه از حد گذشتن است و در اعتقاد یعنی اعتقاد به صفتی برای کسی که لایق و شایسته آن نباشد. مثلاً کسی را که پیامبر نیست، پیامبر بدانیم و یا کسی را که خدا نیست، خدا بخوانیم.»

در قرآن در دو آیه از لفظ غلو استفاده شده (نساء / ۱۷۱ و مائده ۷۷) و در هر دوی آنها که خطاب به مسیحیان است، غلو به معنای خدا انگاشتن یک مخلوق تعبیر شده است. یکی از وجوه اینکه در برخی روایات، امیرالمؤمنین (ع) نیز به حضرت عیسی تشبیه شده، از این جهت است.

از لحاظ اصطلاحی غلو و غلات در میان شیعیان و اهل سنت به دو معنای متفاوت به کار می‌رود. در میان اهل سنت کلمه غلو به کسانی اطلاق می‌شود که خود را پیرو علی بن ابیطالب می‌دانند. چنانکه در کتاب الکیسانیه فی التاریخ و الادب نوشته و داد قاضی چنین می‌گوید که: «در قرن اول شیعه به دو گروه اطلاق شده است: گروه معتدلی که علی را بر عثمان مقدم می‌دانسته‌اند و دوم گروهی که پیروان عبدالله بن سبا بوده و وی را وصی و جانشین پیامبر می‌دانسته‌اند. این گروه دوم قائل به غلو درباره علی شدند.» در میزان الاعتدال ذهبی، درباره ابان بن تغلب چنین می‌گوید: «در قرن اول هرکس به عثمان بد می‌گفته و از طلحه، زبیر و معاویه تبری می‌جسته است به او شیعه غالی گفته می‌شد. در زمان ما (قرن هفتم) قائل به کفر معاویه، طلحه، زبیر و تبری از شیخین، شیعه غالی گفته می‌شود.» (میزان الاعتدال ذهبی ج ۱، ص ۵) اصطلاح شیعه غالی متعلق به اهل سنت است و در اصطلاح شیعه، غلو و غالی از تشیع جداست. بنابراین در تراجم اهل سنت به هرکس شیعه غالی گفته می‌شده یعنی آن فرد قائل به وصایت امیرالمؤمنین (ع) بوده است، نه اینکه لزوماً آن فرد قائل به الوهیت ایشان و یا عروج ایشان به آسمان، بوده است.

در شیعه جریانهای مختلفی بنام غلات شناخته می‌شدند، که شیعه آنها را خارج از مذهب می‌داند، یعنی در اصطلاح شیعه ما شیعه غالی نداریم. ابوحاتم رازی که خود شیعه اسماعیلی است، در کتاب الزینه می‌گوید: نخستین کسی که قول به غلو را مطرح کرد عبدالله بن سبا بود که قائل به غیبت و الوهیت امیرالمؤمنین(ع) شده است. در شیعه غلو با الوهیت ائمه شناخته می‌شود و یا قول به اینکه خدا در جسم آنان حلول کرده است. شیخ صدوق در کتاب اعتقادات خود غلو را به معنای اعتقاد به نمردن ائمه، خلود، حلول و تناسخ آنها می‌داند. (الاعتقادات فی دین الامامیه - شیخ صدوق - باب النفی الغلو و التفویض - ص ۱۰۰) اهل غلو به همین بهانه تشریح و یا اباحه‌گری می‌کردند، مثلاً بعضی از احکام را نسخ و یا بعضی را تغییر می‌دادند. وجه مشترک آنها اعتقاد به الوهیت ائمه و گاهی نبوت یکی از افراد خودشان بوده است. تأکید ائمه بر جداسازی غلات از شیعه هم به این دلیل بوده است.

سند دیگری که نویسنده از آن استفاده کرده است، استناد به شعری از اسماعیل حمیری است، که شاعر معروفی در زمان امام صادق(ع) بوده است. (پاورقی ۲ صفحه ۶۰ کتاب) او ابتدا قائل به امامت محمد بن حنفیه بوده و سپس به برکت امام صادق(ع) شیعه شده است. شرح حال او در کتاب کمال‌الدین صدوق آمده است. در شعری که او به مناسبت شیعه شدنش سروده چنین می‌گوید: «کنت اقول بالغلو و اعتقد غیبه محمد بن حنفیه...». نویسنده از این تعبیر استفاده کرده است که غلو همان اعتقاد به نمردن است. در حالیکه در کتاب الکیسانیه فی التاریخ و الادب، و داد قاضی نقل می‌کند که کیسانیه به هنگام مرگ محمد بن حنفیه ادعا کردند: «شبه له...» یعنی همان اشتباهی را که نصاری دربارہ عیسی(ع) کردند، مسلمین مرتکب شدند. یعنی تصور کردند که محمد بن حنفیه مرده است، در حالیکه اشتباه شده و نمرده است. این اعتقادی بود که کیسانیه داشتند، با این حال نمی‌توان از این نتیجه گرفت که «سواد اعظم» مسلمانان اعتقاد به غلو را به معنای اعتقاد به نمردن کسی می‌دانسته‌اند. ضمن اینکه خود و داد قاضی قبول ندارد که سید حمیری شیعه شده باشد و این شعر را منسوب به او نمی‌داند. بنابراین نمی‌توان بنابر یک قول که در آن مناقشه هست، نتیجه گرفت که غلو به معنای اعتقاد به نمردن کسی است.

با توجه به معنی غلو باید گفت که نویسنده در توضیح معنای غلو به خطا رفته، به این معنی که صرف اعتقاد به زنده بودن کسی و غیبت او غلو تلقی نمی‌گردد، بلکه آنچه غلو شناخته می‌شده اعتقاد به خلود، حلول و یا الوهیت یک انسان بوده است، چنانکه کیسانیه نیز قائل به تشبه ائمه خود به خدا بوده‌اند. ضمن اینکه غلات کار دیگری که انجام می‌دادند، تشریح و تغییر احکام بوده است، که منجر به اباحه‌گری می‌شده است.

معنا و مفهوم تفویض:

در صفحات ۶۹ و ۷۰ مؤلف به معنای تفویض پرداخته است و تعریف تفویض را بر اساس برخی متون روایی و کتب مفوضه استخراج کرده است. همانطور که قبلاً هم اشاره کرده ایم، اشکالی که بر روش کار مؤلف وارد است این است که روش روشنی برای نقد متون شیعی و یا معیار مشخصی برای درستی و نادرستی و قابل استناد بودن یک مطلب، یا یک روایت ارائه نمی‌دهد. ضمن اینکه در برخی موارد به کتبی به عنوان منابع اعتقادی شیعه اشاره شده که نمی‌توان آنها را جزء کتب شیعه به شمار آورد مثل کتاب هدایه الکبری حسین بن همدان خصیبی و یا کتاب الهفت منسوب به مفضل بن عمر که درباره آنها صحبت خواهیم کرد. معنایی که مؤلف از تفویض ارائه کرده این است که خداوند کلیه امور خلق، رزق، موت و حیات را به ائمه واگذار کرده و هر چه در جهان روی می‌دهد به اراده آنهاست. ضمن اینکه آنها می‌توانند حکمی را نسخ، حلال را حرام و حرام را حلال نمایند. آنها به همه چیز آگاهی دارند، به زبان همه انسانها صحبت می‌کنند و زبان حیوانات را نیز می‌دانند.

در اینجا تعریفی که مؤلف از تفویض ارائه داده، بخشی از آن درست و بخش دیگری را با مسائل دیگری خلط کرده است. برای اینکه بدانیم مفوضه چه کسانی بودند و تعریف آنها از تفویض چه بود و چرا ائمه با آن مخالف بودند باید به منابع اعتقادی شیعه مراجعه کرد. شیخ مفید در کتاب تصحیح الاعتقاد خود مفوضه را معرفی کرده و اعتقادات آنها را بیان کرده است: «منظور از مفوضه کسانی بودند که به غلات از جهت عقیده و بخصوص اباحه گری نزدیک بوده‌اند، اما فرق آنها با غلات در این بود که آنها ائمه را مخلوق قلمداد می‌کردند ولیکن خداوند خلقت و رزق سایر موجودات و کلیه امور را به آنها تفویض کرده است.» (تصحیح الاعتقاد مفید ص ۱۳۳ تا ۱۳۵).

علامه مجلسی نیز در جلد ۲۵ بحار الانوار چند معنا برای تفویض ذکر می‌کند و می‌گوید: «اگر معنای تفویض این باشد که خدا آنها را خلق کرده و سپس کلیه امور را به آنها واگذار کرده این کفر صریح و مخالف عقل و نقل است... اما اگر معنای تفویض در امور دین و احکام باشد، دو معنا می‌توان برای آن قائل شد، اول اینکه آنها به رای و گمان خود هر چه را می‌خواستند حرام و حلال می‌کردند، این هم مخالف عقل و نقل است چنانکه نقل شده است گاهی پیامبر برای جواب دادن به سوال سائلی چند روز در انتظار وحی منتظر می‌ماند تا جواب او را بدهد. اما اینکه در برخی از احکام و حدود مثل تعداد رکعات نماز و نوافل، روزه، نحوه تقسیم ارث و از این قبیل خداوند تعیین آن را به نبی واگذار کند و حکم او را امضاء نماید، قابل پذیرش است و به این معنا گفته شده خداوند امر دین را به پیامبرش واگذار کرده و آیه ما آتاکم الرسول فخذوه و ما نهاکم عنه فانتهوا به این مطلب اشاره دارد. معنای دیگری که برای تفویض آمده این است که امر هدایت و تربیت خلق به

دست آنهاست و مردم باید برای دانستن حکم الهی به آنها رجوع کنند و چنانکه فرموده‌اند نحن محللون لحلاله و محرمون لحرامه. این معنا نیز مطابق عقل و نقل می‌باشد.»

بنابراین اگر در روایاتی آمده است که امر دین به ائمه تفویض شده به معنای واگذاری هدایت مردم به آنهاست و نه به معنای اینکه آنها هر حکمی را که بخواهند نسخ کنند و یا حلال و حرام را به دلخواه خود تغییر دهند. بنابراین با توجه به تعاریف فوق تعریفی که مؤلف از تفویض ارائه کرده است، مخدوش است. چنانکه در بحث غلو اشاره شد، داشتن توانایی‌ها و علم خارق‌العاده لزوماً به معنای صفات فوق بشری و غلو و تفویض نیست، بلکه دلیل اصلی انحراف و طرد غلات و مفوضه این بود که آنها به ائمه الوهیت و یا صفات ربوبی نسبت می‌دادند و یا کمالات آنها را مستقل از خداوند می‌دانستند و اکثر آنان قائل به اباحه‌گری و عدم پایبندی به احکام و عبادات بودند و به همین دلایل، ائمه آنها را لعن می‌کردند.

مؤلف پس از بیان تعریف معنای غلو و تفویض به معرفی پیشوایان مفوضه می‌پردازد. اولین کسی را که وی به عنوان رهبر مفوضه معرفی می‌کند مفضل بن عمر می‌باشد. او مفضل بن عمر را از هواداران ابوالخطاب از غلات معروف معرفی می‌کند و نخستین کسی که به داشتن چنین عقایدی توصیف شده است. (ص ۶۹ کتاب) درباره مفضل هم مدح و هم ذم آمده است. نجاشی و ابن الغضائری او را متهم به غلو می‌دانسته‌اند و گفته‌اند که غلات در کتابهای او بسیار دست برده‌اند. اما شیخ مفید و شیخ طوسی او را ثقه و از اصحاب خاص امام صادق(ع) می‌دانند. شیخ صدوق که درباره غلات و مفوضه حساسیت زیادی داشته از او در کتاب من لا یحضره الفقیه چند روایت نقل کرده است و به تصریح خود او، تمام روایات آن کتاب از نظر او ثقه و قابل اعتماد هستند. روایاتی که کشی درباره او نقل کرده هم مدح و هم ذم مفضل می‌باشد، اگر چه اکثر روایات ذم، به جز سه مورد ضعیف می‌باشد. از بررسی مجموعه روایاتی که درباره او آمده است نمی‌توان براحتی درباره او با قاطعیت قضاوت کرد. روایاتی نشان می‌دهد که او با خطابی‌ها ارتباط داشته است، اما نوع این ارتباط خیلی روشن نیست. در کتاب کشی آمده است که عده‌ای از اصحاب به امام صادق، از غلات و پیروان ابوالخطاب شکایت کردند و گفتند کسی را معرفی کنید که ما برای دانستن احکام به او مراجعه کنیم. حضرت در پاسخ گفتند: قد اقمتم علیکم مفضل اسمعوا منه و اقبلوا عنه ... (رجال کشی ص ۳۲۸). یعنی در اینجا حضرت برای مقابله با خطابی‌ها مفضل را معرفی کرده‌اند.

روایتی که البته در این میان جلب توجه می‌کند؛ در بحار جلد ۲۴ در باب انهم الصلوه و الزکوه (ص ۲۸۶) آمده است و در کتاب کشی نیز به آن اشاره شده است امام جعفر صادق(ع) نامه‌ای به مفضل نوشته‌اند که در آن بعضی از اقوال غلات و تفاوت آن با دیدگاه ائمه بیان شده است. از مقدمه این روایت بر می‌آید که حضرت این نامه را در پاسخ به سوالات او نوشته‌اند. از مضمون این نامه و سایر روایات چنین بر می‌آید که مفضل با برخی

از غلات به دستور امام رفت و آمد داشته تا آنها را به اعتقاد صحیح راهنمایی کند. از این جهت ممکن است برخی او را به اشتباه از جمله غلات می دانسته‌اند.

اما از یک منظر دیگر نیز، می توان کلام مؤلف درباره وارد شدن آثار مفوضه در کتب روایی شیعه را نیز نقد کرد. اگر فرض کنیم مفضل رهبر شناخته شده جریان خطابیّه بوده باشد. در میان روایات اهل سنت و شیعه سلسله طبقات استاد و شاگرد شناسایی شده است. مثلاً مشخص است که یک راوی از چه کسانی روایت می کند و یا از چه نسخه‌هایی نقل حدیث کرده است. فهرست نجاشی نشان می دهد که در آن زمان چقدر دقت می شده که کدام کتاب از کدام طریق روایتش معتبرتر است. اینگونه نبوده که هرکس هر کتابی را بردارد و مطالبی را در آن اضافه کند و کسی هم متوجه نشود. درباره خود مفضل، نجاشی می گوید در آثار او دست برده شده است، اما آیا اینکه افزوده‌ها وارد کتب روایی شیعه شده است، محل بحث است.

یکی از کتابهای او که مورد استناد مؤلف هم قرار گرفته است، کتاب الهفت می باشد که به مفضل منسوب است. این کتاب که توسط اسماعیلیه ضبط و نشر داده شده، اخیراً مورد تحقیق توسط یکی از نویسندگان اسماعیلی قرار گرفته و او در مقدمه تصریح می کند که این کتاب توسط مفضل نوشته نشده بلکه آن را یکی از اسماعیلیه تألیف کرده است. ضمن اینکه مطالب این کتاب در مجموعه‌های روایی شیعه مورد استفاده قرار نگرفته است.

با توجه به این نکات نمی توان با قاطعیّت حکم به غالی بودن مفضل داد و نه می توان او را سرسلسله جریان تفویض دانست. ضمن اینکه برخی علمای رجال گفته‌اند غلات در کتابهای او دست برده‌اند و نه اینکه او خود حدیث جعل کرده است. برای مثال، ما درباره ابوالخطاب و یا مغیره بن سعید از امام صادق(ع) روایاتی داریم مبنی بر اینکه او در کتب اصحاب ائمه دست می برده است و حدیث جعل می کرده است، در حالی که درباره مفضل، چنین مطلبی از قول معصوم نقل نشده است.

حتی اگر روایاتی که مفضل نقل کرده است، بخصوص بخش کتاب الحجّه کافی را بررسی کنیم، در اکثر آنها مطلبی که نشان دهد او قائل به تفویض بوده به چشم نمی خورد. برای مثال اگر به کتاب رجال مرحوم آیه الله خوئی مراجعه کنیم، ایشان فهرست روایاتی را که از هر راوی در کتب اربعه آمده است نقل کرده‌اند. اگر مروری بر موضوعات این روایات بکنیم و متن آنها را بررسی کنیم مطلبی که به صراحت درباره تفویض باشد، (اگر رکن تفویض را خالقیت و رازقیت در نظر بگیریم) بطور خاص و مستقیم از مفضل حدیثی در این باره در این کتب نقل نشده است.

مؤلف پس از معرفی مفضل به عنوان بنیانگذار فرقه مفوضه، محمد بن سنان زاهری را به عنوان جانشین وی معرفی می نماید. (ص ۷۱ کتاب) او از اصحاب امام رضا(ع) بوده است. برخی از علمای رجال مثل شیخ

طوسی و مفید او را توثیق کرده‌اند. در شرح حال او آمده است که به غلات تمایل داشته اما به سوی آنان نرفت و ثابت ماند. به همین دلیل برخی علمای رجال مثل نجاشی و ابن‌الغضائری به او نسبت غلو داده‌اند. در کتاب کشی از قول صفوان بن یحیی آمده است: «...فقصصناه حتی ثبت معنا». این جمله را متأسفانه آقای مدرسی در پاورقی نقل نکرده‌اند. در حالی که تصریح دارد که او متمایل به غلات بود، اما نگذاشتیم و ثابت قدم ماند. (رجال الکشی - ج ۱ - ص ۵۰۸) هیچ قرینه‌ای وجود ندارد که بگوییم این جمله بعد ها اضافه شده است. نکته دیگری که در اینجا باید یادآوری کنیم این است که در همین کتاب کشی آمده است که محمدبن سنان در مسجد می‌گفت اگر کسی می‌خواهد درباره معضلات (مسائل پیچیده اعتقادی) سؤال کند نزد من بیاید و اگر می‌خواهد درباره حلال و حرام و مسائل فقهی بداند برود نزد صفوان بن یحیی. (رجال الکشی - ج ۱ - ص ۵۰۸) در آن دوره بیشترین تلاش ائمه این بود که احکام و اعتقادات اصلی به مردم منتقل گردد. مسائل معرفتی پیچیده چیزی نبود که در کوچه و بازار به هر کس بگویند. درباره کسانی مثل جابر بن یزید جعفی، مفضل، محمدبن سنان و یا کمیل بن زیاد نقل شده که اینها اصحاب سرّ ائمه بوده‌اند. قرار نبوده که تمامی مسائل معرفتی برای همگان بازگو شود. علی‌ای حال حتی اگر او را از غالیان بدانیم، هیچ گونه سندی مبنی بر اینکه او جانشین مفضل شده و یا با او ارتباط تشکیلاتی داشته است، نداریم. نمی‌توان به صرف اینکه چند روایت مشابه از مفضل و محمدبن سنان نقل شده، آنها را با یکدیگر مرتبط دانست. ضمن اینکه هیچ جا اشاره نشده است که محمدبن سنان رئیس و یا رهبر غلات در زمان خود بوده است.

اما محمدبن نصیر نمیری، که مؤلف او را جانشین مفضل و محمدبن سنان دانسته است (ص ۷۲ کتاب)، کسی است که به دروغ ادعای نیابت امام زمان (عج) و سپس ادعای نبوت نمود و توسط آن حضرت لعن و تکذیب گردید. او مشهور به فسق و اباحه‌گری بود و فرقه نصیری را بنیانگذاری کرد. اما در هیچ کتاب رجالی و تاریخی کوچکترین نقلی درباره اینکه او با مفضل و یا محمدبن سنان ارتباطی داشته، نیامده است. معلوم نیست چگونه مؤلف او را جانشین آن دو معرفی می‌کند، در حالی که درباره مفضل و محمدبن سنان کسی ادعای اباحه‌گری نکرده است. در هیچ یک از کتب معتبر روایی شیعی از او روایت نقل نشده است. مؤلف سپس حسین بن حمدان خصیبه را به عنوان جانشین او معرفی کرده و کتاب هدایه‌الکبری او را به عنوان یکی از مهمترین مصادر فرقه مفوضه می‌شمارد (ص ۷۳ کتاب). بنا بر نقل نجاشی و ابن‌الغضائری او از غلات بوده و ظاهراً همکاری‌هایی با خلفای عباسی داشته است. با این حال مدرکی درباره ارتباط او با محمدبن نصیر وجود ندارد. اگرچه علامه مجلسی برخی از روایات کتاب او را در بحار آورده است، با این حال کتاب او ارزش چندانی نداشته و در مصادر متقدم شیعی از آن روایت نشده است. نکته‌ای که باید توجه کرد، این که سران غلات و مفوضه از دایره تشیع خارج شده‌اند و ائمه ما آنها را مشرک می‌دانستند. بنابراین نمی‌توان آنها را جزء

مجموعه شیعه به حساب آورد. هیچ نقل قولی دال بر ارتباط تشکیلاتی این چهار نفر به عنوان رؤس مفوضه، وجود ندارد و ادعای مؤلف تنها مبتنی بر حدس و گمان است.

نکته دیگر اینکه از بررسی کتابهای رجال مثل رجال نجاشی و ابن الغضائری مشخص می‌شود که در قرن چهارم حساسیت شدیدی درباره بر ساخته‌های مفوضه بوده است. مثلاً برخی از علمای قم مثل سعد بن عبدالله اشعری و محمد بن عیسی بسیار در این مورد سخت‌گیر بوده‌اند و حتی محدثینی که در نقل روایات خود توجه لازم را نمی‌کردند از شهر قم اخراج می‌کردند. این سخت‌گیری تا آنجا پیش می‌رود که مرحوم شیخ صدوق انکار سهو النبی را نشانه غلو می‌داند. (من لا یحضره الفقیه - ج ۱ - ص ۳۶۰). با وجود این سخت‌گیری‌ها، نمی‌توان براحتی ادعا کرد که بسیاری از مطالب مفوضه و غلات براحتی وارد کتب شیعه شده است و کسی هم در آن زمان متوجه نشد.

نکته‌ای را هم درباره مسئله سهو النبی اشاره کنم: روایاتی نقل شده است که صدوق آنها را در کتابش آورده به این مضمون که پیامبر در نماز دچار سهو شدند. شیخ صدوق در توضیح این روایت می‌گوید ما قائل به این نیستیم که پیامبر سهو می‌کند بلکه قائلیم که گاهی خداوند در مسائلی جزئی، و نه در باب تبلیغ احکام، ممکن است پیامبر را به سهو دچار کند تا برای مردم شائبه ربوبیت درباره آن حضرت ایجاد نشود. شیخ صدوق می‌گوید که نشانه اهل غلو این است که مشایخ قم را به تقصیر متهم می‌کنند. یعنی از آنجایی که ما قائل به سهو النبی هستیم ما را متهم به تقصیر می‌کنند. شیخ مفید بطور مفصل به این مسئله اشکال وارد کرده است. او می‌گوید نشانه غلو این است که ببینیم چه چیزی غلو است و چه کسی حرف غلو آمیز می‌زند، نه اینکه هر کس مشایخ قم را مقصر دانست، غالی باشد. (جهت بررسی بیشتر، خوانندگان گرامی می‌توانند به مقاله‌ای که توسط جناب آقای طارمی در کنگره بزرگداشت شیخ مفید در باره اختلاف شیخ صدوق و مفید در این مسئله نگاشته‌اند مراجعه فرمایند).

مؤلف محترم در پاورقی صفحه ۶۳ اسامی برخی از افرادی را که به آنها نسبت غلو داده شده نقل می‌کنند، که البته بعضی از آنها قطعاً جزء غلات بوده‌اند، اما درباره همه آنها اتفاق نظر در میان علمای رجال وجود ندارد و نمی‌توان با قطعیت حکم به غالی بودن آنها داد. مثلاً چند نمونه را اشاره کنیم: احمد بن محمد سیاری از کسانی است که کلینی از آنها روایت کرده است. برخی از احادیث مربوط به تحریف قرآن از او نقل شده است. به این نکته مهم باید توجه کنیم که افرادی مثل کلینی و شیخ صدوق خودشان رجال شناس بوده‌اند و کتاب رجال داشته‌اند. چنین نبوده که از هر کسی حدیث و روایت نقل کنند. ضمن اینکه خود نجاشی درباره این فرد می‌گوید: أخبرنا الحسين بن عبید الله قال: حدثنا أحمد بن محمد بن یحیی وأخبرنا أبو عبد الله القزوينی قال: حدثنا أحمد بن محمد بن یحیی، عن أبيه قال: حدثنا السیاری، إلا ما كان من غلو وتخليط. یعنی ما از سیاری

روایت کردیم بجز آنچه که غلو و تفویض بود. (رجال النجاشی - ص ۸۰). این مطلب نشان می‌دهد که پیرایش منابع حدیثی در آن زمان مطرح بوده و اتفاقاً به علت حساسیتی که وجود داشته، بسیاری از احادیث ائمه نقل نشده است. خود شیخ صدوق در کتاب توحید در یکی از ابواب می‌گوید نزد من روایاتی در این باب هست که همه آنها صحیح است، اما چون ممکن است معنای صحیح آن را عده‌ای متوجه نشوند من آنها را نقل نمی‌کنم. (توحید صدوق - باب ما جاء فی الرویه - ص ۱۱۹).

نمونه دیگر، جعفر بن محمد بن مالک که نجاشی و ابن غضائری او را تضعیف کرده اند. اما همین نجاشی می‌گوید: من تعجب می‌کنم که چگونه اساتید ما ابوعلی ابن همام و ابو غالب زراری از او روایت کرده اند. خود این مطلب نشان می‌دهد که درباره این فرد، اقوال مختلفی بوده و همه او را ضعیف نمی‌دانسته اند.

درباره داود بن کثیر رقی، کشی در کتابش چنین می‌گوید: قال أبو عمرو: يذكر الغلاة أنه من أركانهم، و قد يروى عنه المناكير من الغلو، و ينسب إليه أقاويلهم ولم أسمع أحداً من مشايخ العصابة يطعن فيه... (اختیار معرفه الرجال - الشيخ الطوسی - ج ۲ - ص ۷۰۸) می‌گوید غلات او را از خودشان می‌دانند، اما من درباره او روایتی از مشایخ که در طعن او باشد ندیدم.

درباره ابوبصیر، از کتاب کشی مطلبی از قول علی بن حسن فضال نقل کرده اند. علی بن حسن فضال، فطحنی مذهب اما مورد وثوق بوده است، و کتابی در زمینه رجال داشته که البته کتاب او در دست نیست. منقولاتی از او در کتاب کشی نقل شده که البته در کتب دیگر نیامده از جمله این مطلب: فسألته هل یتهم بالغلو؟ فقال: أما الغلو: فلا لم یتهم، ولكن كان مخلطاً. (اختیار معرفه الرجال - الشيخ الطوسی - ج ۱ - ص ۴۰۴ و ۴۰۵) خود کشی در جای دیگری می‌گوید که ابوبصیر از اصحاب اجماع بوده است. ضمن اینکه در کتب رجال، از دو نفر به نام ابوبصیر نام برده شده: ابوبصیر مرادی و ابوبصیر اسدی، و اختلاف است که این روایات درباره کدام یک از آنهاست. آنقدر این اختلاف مهم است که علمای رجال چندین رساله درباره همین موضوع تألیف کرده‌اند. ظاهراً این نقل قول کشی درباره ابوبصیر مرادی است. نجاشی درباره ابوبصیر اسدی می‌گوید: ثقه وجیه. (رجال نجاشی - ص ۴۴۱) به هر حال هدف این بود که نشان دهیم نمی‌توان درباره تمامی افرادی که مؤلف در پاورقی‌های کتاب از آنها نام برده است براحتی قضاوت کرد. حداکثر چیزی که می‌توان گفت این است که درباره آنها اختلاف است.

مؤلف بعد از معرفی جریان غلو به معرفی جریان معتدلی از اصحاب ائمه می‌پردازد که صرفاً ائمه را علمای ابرار می‌دانستند. مهمترین شخصیت‌های این جریان را عبدالله بن ابی‌یعفور و ابان بن تغلب معرفی می‌کند (ص ۷۴ کتاب). در قسمتهای قبل ما به روایتی که اختلاف ابن ابی‌یعفور و معلی بن خنیس درباره مقامات ائمه بود، پرداختیم و نشان دادیم که برداشتی که مؤلف از آن روایت دارند صحیح نیست. آقای مدرسی در جایی یکی از

شاخصه‌های تفویض را تشریح احکام می‌دانند و اینکه ائمه هرچه را خواستند می‌توانند حلال و یا حرام نمایند. در حالی که در کتاب کشی روایتی از عبدالله بن ابی‌یعفور آمده است که کاملاً با تعریف ایشان از تفویض و معرفی ایشان از عقائد ابن ابی‌یعفور تناقض دارد. عن عبدالله بن ابی‌یعفور، قال: قلت لأبي عبدالله(ع): واللّه لو فلقت رمانه بنصفين، فقلت هذا حرام و هذا حلال، لشهدت أن الذي قلت حلال حلال، و ان الذي قلت حرام حرام، فقال: رحمك الله. (اختیار معرفه الرجال - الشيخ الطوسی - ج ۲ - ص ۵۱۹ - ۵۱۸) در اینجا ابن ابی‌یعفور که شاخصه جریان اعتدالی از نظر مؤلف است، می‌گوید اگر شما اناری را نصف کنید و بگویید نصف آن حلال و نصف دیگر آن حرام است من آن را از شما قبول می‌کنم. در واقع او می‌گوید هرچه را شما بگویید حلال است و هر چه را شما بگویید حرام است. بنابراین این نتایجی که ایشان گرفته اند که ابن ابی‌یعفور قائل به عصمت و یا نصّ الهی نبوده، چندان پایه‌ای ندارد.

مؤلف در پاورقی صفحه ۷۷ کتاب برای آشنایی بیشتر با نظرات ابن ابی‌یعفور، خواننده را به چند روایت ارجاع داده است که اتفاقاً خود این روایات نشان دهنده این است که برداشت ایشان درباره عقاید ابن ابی‌یعفور صحیح نیست:

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي يَعْفُورٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ(ع) قَالَ لَا يَمُوتُ الْإِمَامُ حَتَّى يَعْلَمَ مَنْ يَكُونُ مِنْ بَعْدِهِ فَيُوصِيهِ إِلَيْهِ. (کافی ج ۱ صفحه ۲۷۷)

عن عبدالله بن ابی‌یعفور عن ابی‌عبدالله(ع) قال كان علي بن أبي طالب(ع) عالم هذه الأمة و العلم يتوارث و ليس يمضي منا أحد حتى يري من ولده من يعلم علمه و لا تبقى الأرض يوماً بغير إمام منا تفرع إليه الأمة قلت يكون إمامان قال لا إلا و أحدهما صامت لا يتكلم حتى يمضي الأول. (بحار الانوار ج ۲۳ صفحه ۵۳)

چنانکه می‌بینیم این روایات به هیچ وجه نمی‌رساند که عبدالله بن ابی‌یعفور امام را صرفاً عالم و دانشمند می‌دانسته، بلکه اتفاقاً نشان می‌دهد که او امامان را مفترض الطاعه می‌دانسته که امت به آنها پناه می‌برند و اینکه او معتقد بوده که زمین هیچ‌گاه از امام خالی نمی‌ماند. روایت دیگری را ایشان از کشی نقل کرده اند و آن را از ساخته‌های غلات علیه ابن ابی‌یعفور می‌دانند (ص ۷۷ کتاب، پاورقی ۴). امام صادق(ع) از یکی از اصحاب می‌پرسند که آیا در تشییع جنازه عبدالله شرکت کردی؟ او هم می‌گوید بله و جمعیت زیادی آمده بودند. امام می‌فرماید: انک ستری فیها من مرجئه الشیعه کثیرا. (رجال کشی ج ۳ ص ۲۴۷) می‌گویند بسیاری از کسانی که شرکت کرده بودند از مرجئه شیعه بودند. ما اصطلاح مرجئه را معنی کردیم. گفتیم در آن زمان و در زبان ائمه، مرجئه به کسانی اطلاق می‌شد که قائل بودند خلافت امیر مؤمنان به تاخیر (ارجاء) افتاده است و دو خلیفه اول را مقدم بر ایشان می‌دانستند. در اینجا امام می‌گویند که خیلی از کسانی که آمده بودند از این گروه بودند، نه اینکه هرکس در این تشییع جنازه شرکت کند از مرجئه است. مؤلف می‌گوید کسانی که با ابن ابی‌یعفور اختلاف

داشتند این روایت را جعل کرده‌اند. اولاً این نقل چه ارتباطی به ابن ابی‌یعفور دارد؟ آیا می‌توان بر این اساس به او نسبت مرجئه داد؟ ثانیاً مؤلف چگونه نتیجه گرفته است که غلات این روایت را جعل کرده‌اند؟ در پاورقی ۲ صفحه ۷۵ کتاب، ایشان ابان بن تغلب را از افراد شاخص جریان اعتدالی دانسته است. ابان بن تغلب فقیه برجسته‌ای است و امام صادق بسیار به او علاقه داشتند و نزد علمای شیعه هم جلیل‌القدر است. نقل قولی را از ابان نقل می‌کنند و به استناد آن نتیجه می‌گیرند که او صرفاً ائمه را علمای ابرار می‌دانسته است. جریان این است که در مجلس ابان فردی می‌آید و از او سوال می‌کند که چند نفر از اصحاب پیامبر در جنگ جمل و صفین همراه علی بن ابیطالب (ع) شهید شدند؟ ابان پاسخ می‌دهد که تو می‌خواهی فضل علی (ع) را از طریق کسانی که او را تبعیت کرده‌اند بشناسی؟ در حالی که ما آن افراد را به دلیل تبعیتشان از علی فاضل می‌دانیم. سپس ابان می‌افزاید: شیعه کسی است که پس از وفات پیامبر به دنبال علی بن ابیطالب رفته است. امروز هم شیعه کسانی هستند که به دنبال جعفر بن محمد رفته‌اند. (رجال نجاشی ص ۱۲). مؤلف از این نقل قول نتیجه گرفته‌اند که ابان سایر خصوصیات ائمه را که در عقائد شیعه مطرح است مثل علم غیب و عصمت، قبول نداشته است. در حالی که به صرف یک روایت نمی‌توان درباره اعتقادات یک فرد اظهار نظر کرد. روایات بسیار زیادی از ابان در کتب روایی نقل شده که اتفاقاً این نظر را رد می‌کند.

مثلاً یک مورد را اینجا نقل می‌کنیم: «عن أبان بن تغلب قال سمعت أبا عبد الله (ع) يقول: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: من أَرَادَ أَنْ يَحْيِيَ حَيَاتِي وَيَمُوتَ مِيتَتِي وَيَدْخُلَ جَنَّةَ رَبِّي جَنَّةَ عَدْنِ غُرْسِهَا رَبِّي بِيَدِهِ، فَلْيَتَوَلَّ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ وَلْيَتَوَلَّ وَلِيَّهُ وَلْيُعَادِ عَدُوَّهُ وَلْيَسَلِّمْ الْأَوْصِيَاءَ مِنْ بَعْدِهِ، فَإِنَّهُمْ عِزَّتِي مِنْ لَحْمِي وَدَمِي، أُعْطَاهُمُ اللَّهُ فَهْمِي وَعِلْمِي. إِلَى اللَّهِ أَشْكُو مِنْ أُمَّتِي الْمُنْكَرِينَ لِفَضْلِهِمْ وَالْقَاطِعِينَ صَلَاتِي ...» (بصائر الدرجات ص ۷۰).

یکی دیگر از شواهدی که مؤلف نقل کرده درباره فضل بن شاذان نیشابوری است. مؤلف در صفحه ۸۹ کتاب، ادعا می‌کند که فضل، امام را انسانی عادی می‌دانسته که به احکام آگاهی داشته و تفسیر صحیح قرآن نزد اوست. احادیث صحیح‌های امام حسن عسکری (ع) در مدح وی وارد شده که نشان از جلیل‌القدر بودن او دارد. شاهد مؤلف روایتی است در کتاب عیون اخبار الارضا (ع)، ج ۲، صفحه ۲۰ که فضل بن شاذان از محمد بن اسماعیل از امام رضا (ع) نقل کرده که فرموده‌اند: الائمه انهم علماء صادقون مفهمون محدثون. این روایت اشاره به مفهم و محدث بودن ائمه اشاره دارد. محدث کسی است که صدای ملائکه را می‌شنود و در قرآن هم به آن اشاره شده است. مثلاً حضرت مریم و یا ساره همسر حضرت ابراهیم محدث بوده‌اند. یعنی صدای ملائکه را می‌شنیدند و با آنها گفتگو می‌کرده‌اند. در روایات ائمه از این حالت به عنوان «نکت» و «نقر» هم تعبیر شده است. بنابراین، از این روایت به هیچ وجه نمی‌توان برداشت کرد که فضل بن شاذان، امام را صرفاً یک دانشمند عادی می‌دانسته است.

اشکالی که در بسیاری از قسمتهای این کتاب به مؤلف وارد است، این است ایشان هیچ معیار و ملاکی برای پذیرش و ردّ روایات تاریخی مشخص نمی‌کنند و صرفاً در جهت نتیجه‌گیری مطلوب خودشان، روایاتی را که می‌پسندند ملاک قرار می‌دهند. گاهی هم از بعضی روایات به گونه دیگری برداشت و نتیجه‌گیری می‌کنند که با مراجعه به متن اصلی، خواننده متوجه می‌شود که برداشت ایشان کاملاً اشتباه است. گاهی هم قسمتی را نقل می‌کنند و قسمتی از روایت را نقل نکرده‌اند که معنای آن کاملاً تغییر می‌کند.

نویسنده در صفحه ۷۵ کتاب پاورقی شماره ۲ مطلبی را از کتاب حقائق الایمان نقل می‌کند، مبنی بر اینکه بسیاری از اصحاب ائمه آنان را علمای ابرار و غیر معصوم می‌دانسته‌اند و آن را به شهید ثانی نسبت می‌دهد. این کتاب منسوب به شهید ثانی بوده است، اما اخیراً بر اساس نسخه‌های جدیدی که یافت شده، معلوم شده است که این کتاب متعلق به یکی از علمای هم عصر شهید ثانی است نه خود شهید. به هر حال بحثی در این کتاب مطرح شده که شرایط ایمان چیست و این که آیا فرد باید به اصول اعتقادات به صورت اجمالی ایمان بیاورد و یا به صورت تفصیلی؟ در آن کتاب، بحث مفصلی در این باره می‌شده؛ از جمله درباره عصمت که آیا اعتقاد به عصمت ائمه به صورت تفصیلی، از ضروریات مذهب است یا نه. در آنجا اشاره می‌کند که برخی از اصحاب ائمه قائل به عصمت نبوده‌اند. نکته‌ای که باید توجه کرد، این است که این افراد نمی‌دانستند که این مطلب از اصول و ضروریات است و به لزوم آن توجه نداشته‌اند. چنانکه قبلاً هم گفته‌ایم، مطالب اعتقادی به گونه‌ای نبوده که از همان ابتدا به صورت تفصیلی و نظام‌مند برای تمامی اصحاب ائمه روشن باشد و بسیاری از آنها به تدریج جا افتاده است.

در صفحه ۷۶ از گروهی بنام یعفوریه نام می‌برند که این افراد برخلاف غلات، منکران امامت ائمه را کافر نمی‌شمردند. در روایات ما احادیثی آمده است به این مضمون که اگر کسی تصور کند افرادی که امامت و خلافت را غصب کرده‌اند، ایمان داشتند برای او سهمی در ایمان نیست. مرجعی که ایشان در پاورقی کتاب از کتاب «المقالات و الفرق» سعدبن عبدالله اشعری و «فرق الشیعۀ» نوبختی نقل می‌کنند، اشاره دارد به گروهی از طرفداران کیسانیه که در زمان بنی عباس قائل به تداوم امامت در فرزندان عباس شده‌اند و می‌گویند: قالوا بالغلو. و گفتند: اگر کسی امامت آنها را قائل نباشد کافر است. مشخص نیست که به چه دلیلی ایشان این گروه را جزء شیعیان محسوب کرده‌اند. اگر عده‌ای قائل به امامت بنی عباس بوده‌اند و مخالف آن را کافر می‌شمردند، آیا می‌توان آنها را از غالیان شیعه به حساب آورد و گفت گروهی در مقابل آنان بودند که چنین اعتقادی نداشتند؟ مؤلف در قسمت دیگری (ص ۷۷ به بعد) به اختلافات بین شیعیان و بین دو گروه اعتدالی و غالی در زمان ائمه اشاره می‌کند و اینکه گاهی این درگیری‌ها منجر به حملات لفظی متقابل بین دو گروه می‌شد. این مطلب

که بین اصحاب ائمه و شیعیان گاهی در بعضی مسائل اعتقادی اختلاف نظر بوده است، صحیح است. اما آیا این اختلاف نظر به گونه‌ای بوده که منجر به درگیری و ایجاد فرقه‌های مختلف گردد. معمولاً وقتی بین دو نفر از اصحاب درباره مسئله‌ای اعتقادی اختلافی پیش می‌آمده، به ائمه رجوع می‌کرده‌اند و امام هم پاسخ آنها را می‌دادند. و وقتی هم پاسخ خود را از امام دریافت می‌کرده‌اند، اختلاف در آن مسئله را کنار می‌گذاشتند. منابعی که ایشان به آن استناد کرده‌اند شامل سه روایت از کتاب کافی است، که آنها را اینجا بررسی می‌کنیم.

اول - استناد در ص ۷۷ پاورقی ۵ به کتاب کافی در جلد ۸ صفحه ۷۸ که فقط به مدرک اشاره شده و متن حدیث نیامده است. در متن حدیث می‌خوانیم که یکی از اصحاب امام صادق(ع) (به نام میسر می‌گوید خدمت امام رفتم. ایشان از من پرسیدند: کیف اصحابک؟ من گفتم: جعلت فداک لنحن عندهم اشر من اليهود و النصارى و المجوس و الذین اشرکوا. ... فقال: اما واللّه لا تدخل النار منکم اثنان لا واللّه واحد. ) کافی جلد ۸ صفحه ۷۸) ایشان به استناد کلمه «اصحابک»، اختلاف راوی را با گروه دیگری از شیعیان در نظر گرفته‌اند. به این معنی که گروهی او را از غلات می‌دانسته‌اند، بنابراین او را بدتر از یهود و نصاری می‌دانسته‌اند. اولاً توضیح امام(ع)، نشان می‌دهد که امام او را تأیید کرده‌اند. ضمن اینکه در مصادر رجال، این فرد را توثیق کرده‌اند و اشاره‌ای ندارند به این که او از غلات بوده است. برداشت صحیح‌تر از این روایت، این است که «اصحابک» به معنای گروهی است که این فرد در کنار آنها می‌زیسته است، که ظاهراً از مخالفین اهل بیت بوده‌اند، امام نیز او را دلداری داده‌اند و برای او فضیلت شیعه را بیان کرده‌اند. ادامه روایت همین برداشت را تقویت می‌کند، چرا که در ادامه، امام ضمن اشاره به آیه‌ای از قرآن، آن گروه را از اهل جهنم می‌شمرند. بنابراین نمی‌توان آن گروه مورد اشاره در روایت را از شیعیان به حساب آورد.

دوم - استناد در همان پاورقی به حدیث دیگری (کافی جلد ۸ صفحه ۲۲۵) که فردی به امام باقر(ع) عرض می‌کند که بعضی از اصحاب ما با مخالفین خود درگیر می‌شوند. حضرت در پاسخ می‌فرماید: الکفّ عنهم اجمل. از متن روایت مشخص است که منظور از مخالفین در اینجا، افراد غیرشیعه است و حضرت هم اشاره می‌کنند که با آنها درگیر نشوید و مدارا کنید. در اینجا نیز ادامه روایت این برداشت را تقویت می‌کند.

سوم - در همان پاورقی اشاره دارد به حدیث دیگری که در صفحه ۲۲۳ جلد ۸ کتاب کافی آمده که اشاره به درگیری و اختلاف بین شیعیان دارد. ظاهراً از قرائن روایت بر می‌آید که این درگیری مربوط به ماجرای ابوالخطاب بوده است. ابوالخطاب از اصحاب امام صادق(ع) بوده است که بعدها دچار غلو شد و امام هم او را طرد و لعن کردند. فردی به حضرت می‌گوید که شیعیان با یکدیگر درگیر شده‌اند. حضرت می‌گویند که من می‌خواستم در این مورد کتابی بنویسم تا اختلاف رفع شود. اما مشکلاتی هست که نمی‌خواهم این کار را انجام دهم، چرا که ممکن است منجر به درگیری‌های بیشتری شود و بهتر است که با نصیحت و مدارا این مشکل را

برطرف کنیم. به هر حال از مجموع این روایات، نمی توان توصیف مولف از شرایط درگیری و اختلاف بین شیعیان را دقیق شمرد.

به عقیده مؤلف، گروهی از شیعیان قائل بودند که علم ائمه از میراث پیامبر(ص) رسیده است و ائمه با استفاده از اصول، مسائل و فروع را از آن اجتهاد می کرده اند. اما چون آنها معصوم هستند، در این استنباط و اجتهاد خود خطا نمی کنند. (ص ۷۹ کتاب) ما در اینجا قصد بررسی این نظر را نداریم. اما این پرسش مطرح است که اگر ویژگی عصمت را برای ائمه بپذیریم، آیا این ویژگی از نظر مولف فوق بشری نیست؟ چه فرقی بین این صفت و سایر صفات ائمه هست؟ اگر منع عقلی و شرعی برای پذیرش این صفات نباشد و منجر به برداشت درباره الوهیت آنها نگردد، چرا نمی توان آن را قبول کرد؟ ضمن اینکه این نکته را هم باید توجه کرد که برخی از فضائل ائمه به تدریج مورد پذیرش قرار گرفته است. شاید در ابتدا به خاطر حساسیت روی مسئله غلو، عدّه‌ای آن را نپذیرفته اند، اما به تدریج متوجه شده اند که این فضائل، غلو نیست.

بطور کلی، همان طور که مکرر گفته ایم، مؤلف محترم در کتاب خود، هیچ ملاکی برای پذیرش یا ردّ روایات تاریخی ارائه نکرده اند. مشخص نیست که ایشان بر چه مبنایی بعضی از روایات کتب شیعه را به عنوان گزارش تاریخی در کتاب آورده اند، اما برخی دیگر از روایات همان کتابها را ردّ کرده اند. این ناهماهنگی، قضاوت در مورد مطالب کتاب را دشوار می سازد.

در صفحه ۸۱ مؤلف می نویسد که از این پس، مفوضه جهت وارد کردن روایات خود در کتب شیعی تلاش چشمگیری کردند و به استناد روایت «نزلونا عن الربوبیه فقولوا فینا ما شئتم»، هر چه خواستند فضائل برای ائمه جعل کردند. ایشان مشخص نکرده اند بر مبنای چه گزارشی مفوضه چنین کاری کردند و هیچ کس هم متوجه آن نشد. در حالی که گزارش های تاریخی نشان می دهد که - به عنوان نمونه - علمای قم حساسیت شدیدی درباره روایات غلات و مفوضه داشتند. مثلاً کسی مثل محمدبن عیسی اشعری، چند نفر از راویان را از شهر قم اخراج می کند و ابن ولید استاد شیخ صدوق، در مستثنیات خودش روایات افرادی مثل سهل بن زیاد را - به دلیل این که متهم به غلو بوده اند - کنار می گذارد. در این حال، چگونه ایشان ادعا می کنند که بسیاری از روایات غلات در کتب شیعه وارد شد و کسی هم متوجه آن نگردید؟ مثلاً ایشان به قول ابن الغضائری درباره مفضل بن عمر استناد کرده اند که غلات روایات بسیار زیادی را به نام او جعل کرده اند. (ص ۸۱، پاورقی ۳) آیا از این گزاره می توان نتیجه گرفت که همه روایات موجود نقل شده از مفضل همان روایات غلات است؟

در صفحه ۹۶ پاورقی ۱ ایشان به دو روایت از زراره اشاره می کنند و به یک جمله آن دو روایت استناد می کنند که آنقدر جعلیات غلات زیاد بود که دانشمندی مانند زراره می خواست تمامی منقولات شیعه را آتش بزند. توضیح این که روایت اول از بحارالانوار به نقل از بصائر الدرجات نقل شده است. زراره خدمت امام

باقر(ع) می‌رود. حضرت از او می‌پرسند که آیا از احادیث شیعه نزد تو چیزی هست؟ زراره در پاسخ می‌گوید: «إن عندی منها شیئا کثیرا قد هممت أن أوقد لها نارا ثم احرقها.» حضرت از او می‌پرسند: کدام مطالب است که تو را به این فکر انداخته است؟ سپس می‌فرمایند: «ما کان علم الملائکة حیث. قالت: أتجعل فیها من یفسد فیها ویسفک الدماء؟» (بحار الانوار، ج ۲۵ صفحه ۲۸۲) در مورد این حدیث باید گفت: اولاً هنگامی که زراره این سوال را کرده، ابتدای گرایش او به تشیع بوده است. چرا که می‌دانیم زراره در زمان امام باقر(ع) شیعه شد و آن هنگام دوران جوانی او بوده است.

ثانیاً امام در پاسخ به او اشاره به اعتراض ملائکه در جریان خلقت آدم می‌کنند. در واقع غیر مستقیم به او می‌گویند: تو این مطالب را درست متوجه نشده‌ای و علم تو کافی نیست و زود قضاوت کرده‌ای. متأسفانه مولف قسمت دوم روایت را نقل نکرده‌اند. حرف ما این است که اگر ایشان این روایت را از لحاظ سند قبول دارند، باید تمام آن را نقل کنند. وگرنه نمی‌توان صرفاً به بخشی از آن استناد کرد. در همان پاورقی (ص ۹۶ پاورقی ۱) ایشان به روایت دیگری اشاره دارد که زراره به امام باقر(ع) می‌گوید که در احادیث شیعه مطالبی عجیب‌تر از احادیث بنی اسرائیل هست. امام می‌پرسند: کدام مطالب؟ سپس می‌گویند: «قال لعلک ترید الغیبة. قلت: نعم. قال: فصدّق بها فإنها حق.» (رجال کشی صفحه ۱۵۷) نکته مهم در این حدیث آن است که مسئله غیبت و وجود امام غائب برای زراره سنگین بوده است و نمی‌توانسته قبول کند. خود این روایت نشان می‌دهد که این مسائل، آرام آرام برای شیعیان جا افتاده است. جالب است که در هر دو روایت، امام بدون اینکه منتظر جواب او شوند، از درون او خبر می‌دهند. یعنی هر دو روایت، غیرمستقیم نشان دهنده علم غیب امام نیز هست. بنابراین اگر قرار است به این دو روایت استناد شود، باید به کل آن استناد شود.

ایشان ادعا کرده‌اند بر اساس روایت «نزلونا عن الربوبیة و قولوا فینا ما شئتم»، مفوضه هر چه توانستند، حدیث در فضائل ائمه جعل کردند. (ص ۸۱) این روایت به شکل‌های مختلفی در کتب مختلف آمده است و از لحاظ سند بسیار معتبر است. در کتاب خصال شیخ صدوق در حدیثی معروف به اربع مائه - که در آن چهار صد نکته دینی را امیرالمومنین(ع) از پیامبر صلی الله علیه وآله نقل می‌کنند - این حدیث به عنوان یکی از نکات آمده است: «ایاکم والغلو فینا. قولوا إنا عبید مربوبون و قولوا فی فضلنا ما شئتم.» (خصال شیخ صدوق، صفحه ۶۱۰). در کتب دیگری همین مضمون به صورتهای دیگری نقل شده است. در حدیث دیگری در انتهای عبارت آمده است: «فإنکم لا تبلغون کنه ما فینا.» (مستدرک سفینه البحار، شیخ علی نمازی شاهرودی، ج ۷، ص ۵۲) این روایت بیان می‌کند که ما را از حد مخلوقیت بالاتر نبرید، که خطاست. با این حال، هر چه در فضائل ما بگویید، به کنه آن نمی‌رسید. در واقع اگر روایتی در فضائل ما به شما رسید که ما را از حد مخلوقیت بالاتر

نمی‌برد، می‌توانید آن را نقل کنید. این روایت به این معنی نیست که هرچه خواستید درباره ما جعل کنید یا سخن بی‌اساس بگویید. بلکه می‌فرماید فضائل ما را نقل کنید و ما را از حد خودمان بالاتر نبرید. مؤلف می‌گوید که مفوضه تا آنجا که توانستند، این احادیث را در کتب شیعه وارد کردند و کسی هم متوجه آن نشد (ص ۸۱ کتاب). هیچ مدرک و سندی برای آن ارائه نمی‌دهند. قبلاً گفتیم که اتفاقاً حساسیت علمای قم و صاحبان کتاب رجال، نشان می‌دهد که آنها در این مورد بسیار حساس بوده‌اند. اگر استناد مؤلف به دو حدیث نقل شده از زراره است، نشان دادیم که آن دو حدیث، عکس این موضوع را نشان می‌دهد و زراره در بدو امر هدایت خود، متوجه آن مسائل نبوده است.

مؤلف محترم در صفحه ۹۷ کتاب می‌گویند: «مقصره منحصر به شیعیان معمولی و پیروان خطّ میانه است.» گفتیم که اصطلاح شیعه غالی و غیرغالی دقیق نیست و ائمه‌علیهم السلام ما اهل غلو را خارج از جریان تشیع می‌دانستند. روایت می‌گوید: «إلینا یرجع الغالی فلا نقبله، و بنا یلحق المقصر فنقبله.» راوی دلیل آن را می‌پرسد. امام(ع) پاسخ می‌دهند: «لأنّ الغالی قد اعتاد ترک الصلاة و الزکاة و الصیام و الحج، فلا یقدر علی ترک عاداته، و علی الرجوع إلی طاعة الله عزوجل (أبداء، و إن المقصر إذا عرف عمل و أطاع.» (الأمالی، الشیخ الطوسی، ص ۶۵۰).

از متن روایت این برداشت نمی‌شود که منظور از مقصر، شیعه غیرغالی است. بلکه جمله آخر نشان می‌دهد که منظور از مقصر کسی است که در امامت اهل بیت تردید داشته است. غلات چون اباحه‌گری می‌کردند، امام(ع) فرموده‌اند: اینها به خاطر این رفتار نمی‌توانند برگردند. اما مقصر و کسی که نسبت به مقامات ما تردید دارد، هنگامی که حق برای او روشن شود، اطاعت می‌کند. دلیلش این است که برخی به خاطر رفتارهای غلات، حاضر نبودند هیچ یک از مقامات و فضائل ائمه را بپذیرند.

مؤلف محترم در صفحه ۱۰۰ توضیح می‌دهند که برخی از شرایط امامت، ابتدا در میان اعتقادات شیعیان نبوده است و به تدریج وارد اعتقادات شیعیان شده است. ایشان به کتاب اوائل المقالات شیخ مفید استناد می‌کند. در همین جا ایشان به اختلاف مشایخ قم و مکتب بغداد اشاره می‌کنند و می‌گویند که قدرتهای ما فوق طبیعی و علم غیب آنها مورد قبول متکلمان شیعه و مشایخ قم نبوده و بسیاری از علمای قم آنها را از مجعولات غلات می‌دانسته‌اند.

باید توضیح داد که شیخ مفید در این کتاب، اوصاف ائمه را بیان می‌کند؛ اما در عین حال برخی از این خصوصیات را شرط ذاتی امامت نمی‌داند، بلکه امامت را از روی نص می‌داند. یعنی برای شناخت امام، لزوماً نباید به دنبال صدور معجزه از او بود. شیخ مفید در همانجا می‌گوید: بسیاری از این خصوصیات منع عقلی ندارد و امام می‌تواند واجد این خصوصیات باشد و روایات صحیح‌ه‌ای رسیده است که آن را تأیید می‌نماید. در

همانجا سه قول مختلف درباره علم ائمه نقل می‌کند و اینکه آیا آنها از روی علم غیب حکم می‌کنند یا از روی ظاهر؟ سپس می‌گوید پذیرش هر کدام از این سه قول منع عقلی ندارد و برای هر کدام اخباری در وجوب تصدیق آن رسیده است. (اوائل المقالات، شیخ مفید، باب القول فی علم الائمه). منشأ این سخن آن است که برای شیخ مفید در میان اقوالی که نقل شده است هیچ کدام ترجیح نداشته است. در این میان، عقیده به این که علمای قم این مطالب را رد کرده‌اند چون به آن اعتقادی نداشته‌اند، صحیح نیست. علت اینکه علمای قم برخی از این احادیث و اقوال درباره فضائل ائمه را کنار گذاشته‌اند، به خاطر سند آن روایات بوده است. آنها هر حدیثی را - چه مطالب آن درست باشد و چه غلط - در صورتی که در سلسله روایات آن فرد غالی وجود داشت، کنار می‌گذاشتند. همانطور که گفتیم شیخ صدوق به نقل از استاد خودش ابن‌ولید احادیثی را که از افراد متهم به غلو نقل شده، در کتاب «من لا یحضره الفقیه» خود کنار گذاشته و نقل نکرده است. در حالی که خود شیخ صدوق زیارت جامعه کبیره را در همان کتاب نقل می‌کند که مضامین آن بسیار بالاتر از برخی از احادیث درباره فضائل ائمه است. اگر شیخ صدوق و مشایخ قم اعتقادی به علم غیب نداشتند، نیابد این زیارت را در کتب خودشان نقل می‌کردند.

نکته دیگر اینکه ممکن است مطالبی به تدریج مورد قبول و اثبات قرار گیرد. اگر عالمی از علمای متقدم، فرضاً فردی از اصحاب ائمه را تضعیف نماید، دلیلی نیست که افراد متأخر او صرفاً از آن نظر پیروی کنند، بلکه اتفاقاً ممکن است که علمای بعدی به مدارک و شواهدی برسند که نشان دهنده وثاقت آن فرد باشد. مثلاً مولف در صفحه ۲۸۳ از ابن‌قبة رازی نقل می‌کند که او قائل به علم غیب نبوده است. او می‌گوید که از نظر من ائمه عباد صالحی هستند که عالم به کتاب و سنت هستند و لزوماً آنها نسبت به تمام آنچه که به آنها نسبت داده شده آگاه نبوده‌اند. ابن‌قبة متکلمی معتزلی بوده و بعدها به تشیع گرویده است، نمی‌توان از او انتظار داشت تمامی مطالب و مسائل اعتقادی را - همان‌گونه که ما امروز اعتقاد داریم - قائل باشد. همان‌گونه که عالمی مثل ابن‌عقیل عمانی قائل به قیاس بوده است. همچنین در صورتی که یک عالم قائل به مطلبی نبود، لزوماً به معنای بطلان آن مطلب نیست. مثلاً بزرگی مثل خواجه نصیرالدین طوسی، اصلاً مسئله بداء را طور دیگری متوجه شده و روایات مربوط به بداء را ندیده است.

در قسمت پایانی بخش دوم کتاب مولف قضاوتی درباره احادیث کتاب کافی ارائه می‌کند و به نقل از برخی از بزرگان از جمله صاحب کتاب منتقی الجمان می‌گوید که احادیث ضعیف زیادی در این کتاب راه یافته و بیش از نه هزار حدیث آن ضعیف و غیر معتبر است. (ص ۱۰۲-۱۰۱). برای تحلیل این جمله، ابتدا لازم است نظرات علما را درباره کتاب کافی بدانیم و سپس ببینیم که معنای این جمله چیست.

همانگونه که می‌دانیم کتاب کافی را شیخ کلینی به درخواست یکی از دوستان خود در طی بیست سال تدوین کرده است. منبع اصلی این کتاب، کتابخانه پدر علی بن ابراهیم قمی بوده است. پدر او از کوفه به قم مهاجرت می‌کند و با خود کتب بسیاری از اصحاب ائمه را به قم می‌آورد. عمده احادیث کتاب کافی از چهارصد اصل نقل شده است و او بنا به سلیقه خود مطالب آن را منظم و تدوین کرده است. در مقدمه کتاب، خود کلینی تصریح می‌کند که از میان احادیث بسیار زیادی که در اختیار داشته، این احادیث موجود در کتاب را گزینش کرده است. یعنی اینگونه نبوده که هر روایتی از هر کتابی که به دست او رسیده باشد، نقل کند. خود او می‌گوید من «آثار الصحیحہ عن الصادقین علیہم السلام» را گزینش کرده‌ام. تمامی صاحبان رجال و تراجم درباره این کتاب نوشته‌اند که این کتاب، اصحّ و اوثق کتب است. نجاشی درباره او می‌گوید: «و کان اوثق الناس فی الحدیث و اثبتہم.» برخی از علمای بزرگ مثل محدث نوری قائل به صحیح بودن کل کتاب بوده‌اند. شیخ آقا بزرگ تهرانی در کتاب الذریعہ خود می‌گوید که این کتاب، اجلّ کتب اربعہ است. سؤال این است که چرا علیرغم ضعیف بودن برخی احادیث کافی، چنین تعبیری از این کتاب شده است؟

علّت این است که معنای اصطلاح ضعیف در بین علمای متقدّم و متأخّر متفاوت است. شیخ یوسف بحرانی که عالمی اخباری است و تمامی احادیث کتب اربعہ را صحیح می‌داند، در کتاب لؤلؤة البحرين، از قول علمای متأخر تنها ۵۰۷۲ حدیث آن را صحیح می‌داند و می‌گوید: «باصطلاح من تاخر.» علامه مجلسی در شرح خود بر اصول کافی (مرآة العقول) تصریح می‌کند که قضاوت من درباره ضعیف و صحیح بودن احادیث، بر اساس اصطلاح متأخرین است. به عبارت دیگر، صحیح نزد متقدمین یک معنا می‌دهد و نزد متأخرین، معنای دیگر. منظور از متقدمین، کسانی هستند که تا قبل از قرن هشتم و قبل از ابن طاووس حلی می‌زیسته‌اند. از نظر آنها حدیث صحیح حدیثی است که اطمینان به صدور و صدق آن براساس قرائن و شواهد داریم. برای مثال ممکن است فردی دروغگو باشد، اما براساس قرائن متوجه می‌شویم که این نقل قول او از معصوم صادر شده است. فرزند شهید ثانی در کتاب منتقى الجمان همین توضیح را داده است. اما از زمان ابن طاووس حلی به دلایلی که ذکر می‌کند، احادیث را دسته بندی کردند و براساس تقسیم‌بندی اهل سنت احادیث به چهار دسته صحیح تقسیم شد حسن، موثق و ضعیف. حدیث صحیح، حدیثی است که در سلسله راویان آن هیچ قدحی وارد نشده باشد و متصل به معصوم برسد، مشابه شرطی که بخاری در کتاب خود برای حدیث صحیح قرار می‌دهد. بنابراین در روش متأخرین دیگر توجهی به قرائن نمی‌کردند و فقط به شرایط راوی حدیث و نقل قولهایی که درباره او شده است، می‌پرداختند.

کلینی خود رجال شناس بوده و کتابی در زمینه رجال داشته است، اما او روایاتی را آورده که بر اساس قرائن، از نظر او صحیح بوده، یعنی مطمئن بوده که آن روایت از معصوم صادر شده است. ممکن است ما امروز

در قرن ۱۴ بعضی از راویان کافی را شناسیم، بنابراین براساس روش متأخرین، آن روایت ضعیف خواهد شد. نکته اصلی این است که «ضعیف» با «غیرمعتبر» متفاوت است. یعنی در اصطلاح متأخرین، روایت ضعیف لزوماً به معنای روایت غیرمعتبر نیست. و لذا گاهی براساس همان احادیث که ضعیف می‌دانند، فتوا می‌دهند. علت اینکه در بعضی از اسانید کافی افراد مجهول وجود دارند، این است که بسیاری از این احادیث بصورت روایت نبوده، بلکه در واقع بصورت اجازه کتاب است. مثلاً فردی بوده که کتب مختلف را جمع می‌کرده، و از روی آنها نسخه برداری می‌کرده، اما لزوماً خود او یک محدث نبوده است. مثلاً فردی مثل محمدبن موسی کمیدانی که از او هیچ گزارشی در کتب رجال نیست. کلینی بعضی از نسخه‌های کتب محدثین و اصحاب ائمه را از این فرد خریداری کرده و قرائنی داشته که این فرد در آن نسخه جعل کرده است. ممکن است یک راوی اعتقادات صحیح نداشته باشد، مثلاً از واقفیه بوده، اما در روایات فقهی دروغ نمی‌گفته است. در روایات احکام می‌توان به روایتی که در سلسله روایت آن فردی واقفی یا فطحی مذهب وجود دارد، استناد کرد، به این دلیل که قرینه‌ای وجود ندارد مبنی بر اینکه آن فرد در آن روایت جعل کرده باشد. (برای توضیح بیشتر در این زمینه بنگرید به: سفینه، شماره ۲ بخش ویژه در مورد کتاب کافی، و شماره‌های ۱۸ تا ۲۰) ویژه کافی) بر این اساس، قضاوتی که مولف محترم از کتاب کافی ارائه داده‌اند، قضاوت دقیقی نیست و بهتر بود ایشان تفاوت روش متقدمین و متأخرین را در جرح و تعدیل روایات و راویان توضیح می‌دادند.

### بررسی فصل سوم:

در بخش سوم، مؤلف کتاب به سیر تاریخی حوادث پس از دوران امام صادق(ع) تا ابتدای غیبت کبری می‌پردازد. اجمالاً تأکید ایشان بر برخی جنبه‌های ناگفته تاریخ امامت و برخی انحرافات در جامعه شیعه و نحوه سپری کردن جریان امامیه در این دوران می‌باشد. همانند بخش‌های قبلی برخی از گزاره‌هایی را که نیاز به توضیح دارد، نقد و بررسی می‌کنیم.

در ابتدای این بخش، صفحه ۱۱۲ پاورقی ۴ می‌گویند: منظور از شیعیان امامیه، هواداران انتقال امامت از پدر به فرزند هستند. استناد ایشان به کتاب شیخ مفید است. (مجالس مفید، ج ۲، ص ۸۸). ما در بخش‌های قبل بیان کردیم که ملاک شیعه برای امامت، اعتقاد به نصّ بوده است، نه عامل دیگر. تمامی علمای شیعه از ابتدا تاکنون، در احتجاجات خود بر این اساس استدلال کرده‌اند. حجّیت امامت، ربطی به انتقال امامت از پدر به فرزند ندارد. اینکه در روایات گفته شده که مثلاً امامت در فرزندان این امام خواهد بود و یا اینکه امامت پس از امام

حسین)ع( در بین دو برادر جمع نخواهد شد، همه علامات و الگوهای برای نصّ بوده‌اند و قصد آنها این بوده که بگویند الگوی نصّ بدین صورت ادامه خواهد یافت.

مرحوم شریف مرتضی در کتاب الفصول المختاره ص ۲۹۶ به نقل از شیخ مفید می‌گوید: «فی معنی نسبة الامامیه قال شیخ ایدہ اللہ: الامامیۃ ہم القائلون بوجوب الامامۃ و العصمۃ و وجوب النصّ.» یعنی عصمت و نصّ، دو ویژگی اصلی شناسایی امام است. همانطور که قبلاً هم اشاره کردیم، ما از لزوم عصمت به لزوم نصّ می‌رسیم. بنابراین به هیچ وجه، مسئله امامت رابطه پدر و فرزندی نیست، بلکه مسئله نصّ است که شیخ مفید هم به آن تصریح کرده است.

در پاورقی صفحه ۱۱۳ ایشان درباره منشأ اصطلاح رافضه مطالبی آورده‌اند. در اینجا باید اشاره کنیم که این اصطلاح نخستین بار توسط معاویه برای شیعیان بکار رفته است. پس از جنگ جمل، هنگامی که عدّه‌ای به همراه مروان بن حکم به معاویه پناه می‌برند، او نامه‌ای به عمرو عاص می‌نویسد که در آن، از او دعوت به همکاری می‌کند. در این نامه او می‌نویسد: «قد سقط الینا مروان بن الحکم فی رافضه اهل البصره...» (وقعه صفین، ص ۳۴).

در صفحه ۱۱۶ کتاب، پاورقی ۲ به گروهی اشاره می‌کنند که بعد از دوران امام صادق)ع( قائل به غیبت حضرتش شدند و به عنوان ناووسیه شهرت یافتند. محققین و مورخین نسبت به اصل وجود چنین جریان‌ی تردید دارند، ضمن اینکه خود مؤلف هم در صفحه ۱۱۵ کتاب این تردید را ابراز کرده است. ایشان شماری از افرادی را نام برده‌اند که متهم به این جریان بوده‌اند که مهم‌ترین آنان، ابان بن عثمان است. سعد بن طریف اسکاف در واقع تنها کسی است که متهم به راه‌اندازی این جریان است و چندان فرد مهمی نیست. اما ابان بن عثمان بجلی یکی از شش فقیه درجه اول اصحاب امام صادق)ع( بوده است که به اصحاب اجماع معروف هستند. این فرد به عنوان استاد تاریخ و لغت مطرح بوده و حتی یعقوبی برخی از روایات خود را از او نقل کرده است. در رجال کشی درباره او آمده است: «و کان من الناووسیۃ.» این روایت را کشی از علی بن حسن بن فضال نقل کرده است. مرحوم شوشتری در پاورقی کتاب کشی استدلال می‌کنند که این عبارت قطعاً خطای نسخه‌بردار بوده است. در اینکه در نسخه‌های کتاب کشی تصحیف و اختلاف زیاد است شکّی نیست. چون کشی در خراسان بوده و پسر او کتاب او را به بغداد آورده است. کتاب او با کتاب نجاشی بسیار متفاوت است، چرا که نجاشی خود در بغداد می‌زیسته که مرکزیت علمی داشته است. نجاشی در شرح حال وی اشاره‌ای به ناووسی بودن او نکرده و بعید است چنین مطلب مهمی از دید فرد دقیقی مثل نجاشی دور مانده باشد. ضمن آنکه در شرح حال وی آمده که او از امام کاظم)ع(روایت کرده است. کسی که از ناووسیه باشد، یعنی به امامت امام کاظم)ع(اعتقاد نداشته، بنابراین نمی‌تواند از ایشان روایت کرده باشد. ضمن اینکه شیخ مفید درباره اصل وجود

جریانی بنام ناووسیه تشکیک کرده است: «و لا عرف منهم رجل مشهور بالعلم و لا قرئ لهم الكتاب...» (الفصول المختاره، ص ۳۰۸). اگر ابان بن عثمان با چنین سوابقی پیرو این گروه بود، قطعاً باید نام او و آثار او در اینجا ذکر می‌شد. بنابراین ذکر کردن نام او در میان ناووسیه با چنین قاطعیتی صحیح نیست.

در این بخش اشاره‌ای به جریان اسماعیلیه می‌کنند و اینکه عده‌ای انتظار داشتند که پس از امام صادق(ع) اسماعیل فرزند بزرگ ایشان امام بعدی باشد. اما در زمان حیات امام صادق(ع) (اسماعیل وفات یافت) ص ۱۲۱-۱۱۹). نکته‌ای که باید به آن توجه داشت این است که هیچ نصی دربار امامت اسماعیل وجود نداشته است. تنها برداشت و انتظار عده‌ای این بوده است. تنها این روایت رسیده است که: «ما بدا لله کما بدا له فی اسماعیل ابنی.» (کمال الدین صدوق، ص ۶۹). البته این روایت شکل دیگری نیز نقل شده که: «ما بدا لله بداء کما بدا له فی اسماعیل ابی.» (توحید صدوق، ص ۳۳۶) یعنی ممکن است اصل این جمله امام صادق(ع) (درباره اسماعیل پسر حضرت ابراهیم بوده باشد. مؤلف ادعا می‌کند که مفهوم بداء از اینجا آغاز شد و متکلمان شیعه این مفهوم را پیشنهاد دادند) (ص ۱۲۰). در حالی که اولاً مفهوم بداء قبل از امام صادق(ع) وجود داشته و یک مسئله اعتقادی بوده است. خود مؤلف می‌گوید که کیسانیه هم به بداء معتقد بودند. آیا اشتراک این اعتقاد بین شیعه و کیسانیه، دلیلی بر بطلان و یا ساختگی بودن آن است؟ آیا به صرف مشترک بودن این عقیده می‌توان نتیجه گرفت که شیعیان از کیسانیه تقلید کردند و مفهوم بداء را وارد عقاید خود کردند؟ ضمن اینکه مفهوم بداء توسط ائمه شیعه بیان شده است، نه توسط متکلمان شیعه، آنهم نه برای حل کردن مسئله تغییر امامت اسماعیل. آن روایت اشاره شده هم - اگر صحیح باشد - نمی‌گوید که قرار بود اسماعیل امام باشد و ما هم آن را اعلام کردیم، ولی بعد پشیمان شدیم و امامت از او به برادرش تغییر کرد. چون اصلاً درباره اسماعیل نصی وجود نداشته است. به عبارت دیگر معنای صحیح این روایت این است که بداء در طول عمر اسماعیل رخ داد چرا که تقدیر بود که اسماعیل بعد از امام جعفر صادق علیه السلام زنده باشد، اما این تقدیر تغییر کرد و او در زمان حیات پدر از دنیا رفت.

همچنین مؤلف محترم می‌گوید که بعد از وفات امام صادق(ع) اکثریت شیعه عبدالله افطح را امام دانستند (ص ۱۲۱). در این مورد، نوبختی در کتاب خویش می‌گوید: «وامتحنوا عبدالله بالمسائل الحلال و الحرام فلم يجدوا عنده علماً... فرجع عامه الفطحیه عن القول بامامته - سوی قلیل منهم - إلى القول بامامه موسی بن جعفر(ع)...» (فرق الشیعه نوبختی، ص ۸۷) صریحاً می‌گوید که اکثر آنها برگشتند به امامت امام کاظم(ع). دلیل آن هم روشن بوده است؛ چون منصور دوانقی به والی مدینه دستور داده بود که هرکس را جعفر بن محمد به عنوان وصی تعیین کرده بود، گردن بزند. امام صادق(ع) در وصیت‌نامه خویش نام پنج نفر را به عنوان وصی

خویش آورده بودند، از جمله نام منصور دوانقی و عبدالله افطح. هفتاد روز بعد عبدالله افطح درگذشت و اکثریت فطحیه بجز عده کمی بازگشتند. حتی درباره فردی مثل حسن بن علی بن فضال گفته می‌شود که در اواخر عمر خودش از مذهب فطحی بازگشت.

مؤلف، در صفحه ۱۳۱ درباره امامت امام هادی(ع) (به روایتی اشاره می‌کند) کافی، ج ۱، ص ۳۲۴) به گونه‌ای که ممکن است خواننده برداشت کند که گویا تنها نصّ موجود، همین روایتی است که از خیران خادم نقل شده است. اما این برداشت، صحیح نیست. مرحوم شیخ مفید در کتاب ارشاد خودش در باب نصّ بر امامت امام هادی(ع) می‌گوید که اخبار و روایات وارده در این باب بسیار است و شیعیان بر امامت ایشان اجماع کرده‌اند. ضمن اینکه روایتی که ایشان به آن اشاره می‌کنند، تضعیف شده است. از جمله مرحوم آیت‌الله خوئی در کتاب رجال خود ذیل نام احمد بن محمد بن عیسی این روایت را تضعیف کرده‌اند. (معجم رجال الحدیث، ج ۳، ص ۸۵). در هر حال، اعلام امامت ایشان متوقف بر خبر خیران خادم نبوده است.

مسئله دیگری که ایشان مطرح کرده‌اند، درباره جانشینی امام هادی است و اینکه روایاتی درباره جانشینی سید محمد فرزند ایشان وجود داشته است (ص ۱۳۲). مرحوم شیخ طوسی بابتی در این زمینه در کتاب غیبت خودش آورده است. یک روایت را ایشان استناد کرده‌اند که می‌گوید: «إسماعیل فأقبل علی أبوالحسن(ع) و قال: نعم یا أباهاشم بدا لله فی أبی جعفر و صیر مکانه أبامحمد کما بدا له فی إسماعیل بعد ما دلّ علیه أبو عبدالله(ع) و نصبه و هو کما حدثتک نفسک وإن کره المبطلون، أبو محمد ابنی الخلف من بعدی، عنده ما تحتاجونه إلیه، و معه آله الإمامة و الحمد لله.» (غیبت شیخ طوسی، ص ۸۷)

شیخ طوسی در دنباله این روایت می‌گوید که شیعیان تصور می‌کردند که بعد از امام هادی(ع) (سید محمد امام خواهد بود: «معناه ظهر من الله و أمره فی أخیه الحسن ما زال الريب و الشک فی إمامته، فإن جماعة من الشیعه کانوا یظنون أن الامر فی محمد من حیث کان الأكبر، کما کان یظن جماعة أن الامر فی إسماعیل بن جعفر دون موسی(ع). فلما مات محمد، ظهر من أمر الله فیهِ، و أنه لم یصبه إماما، کما ظهر فی إسماعیل مثل ذلك. لا أنه کان نصّ علیه ثم بدا له فی النصّ علی غیره.» (نه به این دلیل که بر ایشان نصّی بوده است و بعد بداء رخ داده باشد).

روایات متعددی در همین زمینه می‌بینیم که همان افراد نقل کرده‌اند که امام هادی(ع) (فرموده‌اند: این فرزند (یعنی سید محمد) جانشین من نیست بلکه ابو محمد (امام حسن عسکری(ع)) جانشین من است. مثل: «عن علی بن عمر النوفلی قال: کنت مع أبی الحسن العسکری(ع) فی داره، فمرّ علیه أبو جعفر فقلت له: هذا صاحبنا؟ فقال: لا، صاحبکم الحسن.» (غیبت شیخ طوسی، ص ۱۹۸). به عبارت دیگر، اشاره و نصّ بر حضرت

عسکری)ع( قبل از وفات سید محمد بوده است. این گمان و تصوّر شیعیان بوده که سید محمد قرار است جانشین ایشان باشد، نه اینکه نظر امام هادی)ع(چنین بوده و بعد تغییر نظر داده باشند.

درباره دوران امام حسن عسکری)ع( ایشان چند مطلب را در کنار هم اشاره می‌کنند. در صفحه ۱۳۷ درباره تردیدهایی که عده‌ای درباره نامه‌های حضرتش داشته‌اند و اینکه آیا این نامه به خط ایشان بوده است یا خط عثمان بن سعید، سخن گفته‌اند. عده‌ای درباره امامت ایشان و سیره ایشان تشکیک‌هایی کرده‌اند و بدین جهت، از جرگه تشیع خارج شده‌اند. توضیح می‌دهیم که این مطلب که در هر حال در زمان امام حسن عسکری)ع( عده‌ای ممکن است تشکیک کرده باشند و یا از تشیع خارج شده باشند، مسئله‌ای نیست که بر اساس آن چیزی را نفی یا اثبات کرد. نامه‌نگاری به امام و ارسال توقیعات از طرف ایشان، یک ساز و کار ارتباطی بین امام و شیعیان بوده است که از زمان امام کاظم)ع( پدید آمده بود. اینکه کسی درباره نامه امام شک کند، دلیلی بر تعمیم آن به کلّ جامعه شیعه نمی‌گردد.

در صفحه ۱۳۹ ایشان به یکی از وکلای امام اشاره می‌کنند که در مجاورت منزل ایشان افعال شنیع انجام می‌داده است. این فرد اسحاق بن محمد نخعی است که از قضا خود راوی آن است. (کافی، ج ۱، ص ۵۱۱) خود او می‌گوید که من قصد بدی داشتم اما قبل از اینکه کاری انجام بدهم، امام مرا توبیخ کردند و حتّی به همین خاطر مرا اخراج کردند. بسیاری از شارحان کتاب کافی این روایت را تضعیف کرده‌اند و علت نقل آن را به این دلیل دانسته‌اند که کلینی در واقع خواسته کرامتی از امام را نقل کند. ضمن اینکه خود متن روایت - بر مبنای قبول صحّت آن - نشان‌دهنده علم غیب امام است.

در ص ۱۴۲ اشاره کرده‌اند که آن حضرت کتابی را به شیعیان خویش دادند که بعدها معلوم شد که کتاب «یوم و لیل» ابن‌خانیه است. باید توضیح داد که این مسئله مختصّ به زمان امام حسن عسکری)ع( نبوده است، بلکه در زمان ائمه دیگر هم گاهی کتاب‌های برخی از شاگردان خود را - که مجموعه‌ای از روایات آنها بوده است - به دیگر اصحاب خود داده و آنها را به مطالعه آن توصیه می‌کرده‌اند. برای مثال یکی از شاگردان امام صادق)ع( به نام عبیدالله بن علی حلبی کتابی در زمینه احکام نوشت و آن را به ایشان عرضه کرد. این کتاب را امام به شیعیان دیگر خود دادند تا به آن عمل کنند. (رجال نجاشی ص ۲۳۱)

مؤلف در صفحه ۱۵۳ اشاره می‌کنند به وصیّت‌نامه امام حسن عسکری)ع( که در آن مادر خودشان را به عنوان وصی معرفی نمودند. شیخ طوسی در توضیح این مطلب می‌گوید که ممکن است کسی اشکال کند که اگر ابامحمد فرزندی داشت، او را در وصیّت‌نامه خویش نام می‌برد. در پاسخ می‌گوییم که تولد آن فرزند برای حفظ جان او مخفی نگاه داشته شد، چرا که خلیفه عباسی قصد کشتن او را داشت. (غیبت شیخ طوسی، ص ۱۳۷). اما دلیل دیگر این کار آن بوده که حضرت به این وسیله، بطلان ادّعای جعفر را نشان دهند و برای

شیعیان معلوم شود که او امام نیست. به این دلیل که جعفر برای دستیابی به میراث آن حضرت نزد قاضی شکایت برد تا براساس فقه اهل سنت، سهمی از ارث داشته باشد. در حالی که در فقه شیعه، تا زمانی که وراثت از طبقه اول زنده باشند، برادر و خواهر، ارث نمی‌برند. خود این اتفاق نشان داد که ادعای جعفر دعوی باطلی است.

همانطور که قبلاً هم گفتیم یکی از اشکالات روشی در این کتاب، آن است که مؤلف گاهی یک مسئله جزئی را بیش از حد بزرگ جلوه می‌دهد و آن را به کل جامعه شیعه تعمیم می‌دهد. گاهی نیز به گزارش‌های ضعیف استناد کرده و به اشتباه استنتاج می‌کند. از جمله در ص ۱۳۹ می‌گوید: «خزانه دار ممدوح و امین امام اموال خزانه را می‌زدید.» فردی که ایشان اشاره می‌کند، عروه بن یحیی دهقان است. این فرد در زمان امام هادی(ع) به غلات پیوسته بود و توقیعاتی در لعن و طعن او صادر شده است. اما تعبیر ایشان که می‌گوید «امین و ممدوح» اشاره به نامه‌ای دارد که در رجال کشی، ص ۵۷۶ به این صورت آمده است: «فاذا وردت بغداد فاقراه علی الدهقان وکیلنا و ثقتنا...» (ص ۱۳۹ کتاب، پاورقی ۵). این نامه در سال ۲۶۰ هجری نوشته شده، یعنی بعد از دورانی که وی از جامعه شیعه منحرف شده، بنابراین قطعاً نمی‌تواند منظور همان فرد باشد. مرحوم شوشتری در پاورقی کتاب کشی توضیح می‌دهند که این قطعاً اشتباه نسخه‌بردار بوده است و باید به جای کلمه «دهقان»، کلمه «سمان» به معنای روغن فروش بوده باشد. که منظور عثمان بن سعید عمروی است.

مؤلف در صفحه ۱۴۹ تا ۱۵۱، درباره ادعای جعفر و مسئله جانشینی حضرت عسکری(ع) می‌نویسد: «انتقال امامت از برادر به برادر جز در مورد امام حسن و امام حسین علیهما السلام - براساس روایاتی که عمدتاً علیه عقیده فطحیه به صحّت امامت عبدالله بن جعفر و عدم تنافی آن با امامت حضرت کاظم(ع) وارد شده بود - امکان نداشت.» ایشان ادعا می‌کند که روایات مبنی بر عدم جمع امامت در دو برادر، در زمان فطحیه و علیه عقائد آنها صادر شده است. در حالی که اگر به منابع روایی رجوع کنیم، می‌بینیم که این گونه روایات مربوط به قبل از فطحیه و در زمان امام باقر و امام صادق(ع) بوده است. (غیبت شیخ طوسی، ص ۲۲۲).

مؤلف در صفحه ۱۵۱ و ۱۵۲ می‌نویسد: «به گفته عثمان بن سعید، دلیل اختلافی آن بزرگوار، آن بود که در صورت پدیدار شدن به دست عمال حکومت به شهادت می‌رسید.» در پاورقی همان صفحه می‌نویسد: «بنابراین نصّ آنان جایگزین نصّ خود امام است و همین نصّ است که سپس به تواتر رسیده است.» این جمله ایشان به هیچ وجه درست نیست.

اولاً نصّ بر امامت حضرت مهدی(ع) از ائمه قبلی رسیده و در روایات آنان آمده است که تولّد آن حضرت به جهت حفظ جان ایشان مخفی خواهد بود. بنابراین عثمان بن سعید تنها ناقل این مطلب نیست. نکته دیگر اینکه نصّ آن افراد، جایگزین نصّ امام نشده است، چرا که امام حسن عسکری(ع) با افراد مختلفی غیر از

عثمان بن سعید به امامت فرزندشان اشاره کرده‌اند. پس در واقع، آن افراد ناقل نصّ امام بوده‌اند نه اینکه آنها به جای امام تعیین نصّ کرده باشند.

مؤلف در صفحه ۱۵۹ می‌نویسد که اکثریت شیعه به امامت جعفر معتقد شدند. در حالی که در منابع مورد استناد ایشان آمده است: «خلق کثیر». این دو تعبیر خیلی با هم متفاوت است. اتفاقاً کتابهای دوران غیبت صغری نشان می‌دهد که بیشترین مشکل علما و متکلمین شیعه و اصطکاک آنها با زیدیه و معتزله بوده است. اگر واقعاً پیروان جعفر آن قدر زیاد بوده‌اند که فرقه‌ای جداگانه تشکیل دهند، قاعدتاً باید آثاری از آنان تا زمان شیخ مفید باقی می‌ماند. اما می‌بینیم که شیخ مفید در کتابش می‌نویسد که از پیروان جعفر امروز گروه چندانی باقی نمانده‌اند. مؤلف در صفحات ۱۶۳ تا ۱۶۷، گزارش مفصلی از فرزندان جعفر و پراکندگی جغرافیایی آنها ارائه داده است. اینکه نسل جعفر تا به امروز ادامه پیدا کرده و اتفاقاً بسیاری از آنها شیعیان مخلصی هستند (از جمله سادات نقوی در هند) محلّ بحث نیست. نکته اصلی این است که امروز دیگر گروه و مذهبی و فرقه‌ای جدای از شیعه که قائل به امامت جعفر باشند، وجود ندارد.

در ادامه بررسی مباحث مطرح شده در فصل سوم کتاب به دوران غیبت صغری می‌رسیم. اشاره کردیم که درست است که در طول تاریخ فرقه‌های زیادی در جامعه شیعه پدید آمده است، اما مبنا و معیار حجیت هر امام منصوص بودن آن امام است. به همین ترتیب درباره امام زمان هم حجیت ایشان بر مبنای منصوص بودن ایشان در روایات متواتری است که به دست ما رسیده است. در صفحه ۱۷۰ کتاب هم خود ایشان اشاره کرده‌اند که اصل غیبت و حتی وجود دو غیبت برای ایشان در روایات زیادی وجود داشته است.

در صفحه ۱۶۸ مؤلف به حدیثی اشاره می‌کند که در آن مدت زمان غیبت را ۶ روز یا ۶ ماه یا ۶ سال بیان می‌کند. در پاورقی همین صفحه ادعا می‌کند که نعمانی در کتاب خویش آنرا به حین من الدهر تغییر داده و شیخ طوسی هم در کتاب غیبت این عبارت را اسقاط نموده است. گویی ایشان به خواننده القا می‌کند که محدثین شیعه مانند نعمانی و شیخ طوسی و دیگران هر جا که متون روایت را مخالف نظر و عقیده خویش می‌یافتند آنرا تغییر می‌دادند. اما متن این قسمت روایت در کافی بصورت زیر است: عن الأصبغ بن نباتة قال: أتيت أمير المؤمنين عليه السلام فوجدته متفكراً ينكت في الأرض، فقلت، يا أمير المؤمنين مالي أراك متفكراً تنكت في الأرض، أرغبة منك فيها؟ فقال: لا والله ما رغبت فيها ولا في الدنيا يوماً قط ولكني فكرت في مولود يكون من ظهري، الحادي عشر من ولدي، هو المهدي الذي يملأ الأرض عدلاً و قسطاً كما ملئت جوراً و ظلماً، تكون له غيبة و حيرة، يضل فيها أقوام و

یهتدی فیها آخرون، فقلت: یا امیر المؤمنین! و کم تكون الحيرة و الغيبة؟ قال: ستة أيام أو ستة أشهر أو ست سنين.

(اصول کافی - جلد اول ص ۳۳۸)

مشابه این روایت را شیخ صدوق در کمال الدین ص ۳۲۳ از امام سجاده علیه السلام نقل می کند که البته روایت آن متفاوت است: ... و فیما نزلت هذه الآیة: «وجعلها كلمة باقية فی عقبه» و الإمامة فی عقب الحسين بن علی بن أبی طالب علیهما السلام إلى يوم القيامة. و إن للقائم منا غیبتین إحداهما أطول من الأخری، أما الأولى فستة أيام، أو ستة أشهر، أو ستة سنين. و أما الأخری فیطول أمدها حتی یرجع عن هذا الامر أكثر من یقول به فلا یثبت علیه إلا من قوى یقینه و صحت معرفته و لم یجد فی نفسه حرجا مما قضینا، و سلم لنا أهل البيت.

در این روایت اشاره به دو غیبت دارند. نعمانی روایت کلینی را نقل کرده، اما در آن عبارت ۶ روز یا ۶ ماه وجود ندارد و بجای آن حین من الدهر آمده است. (غیبت نعمانی باب ان الائمة اثنی عشر اماما) مولف ادعا می کند که نعمانی خود این عبارت را تغییر داده است. در حالیکه هیچ دلیلی برای این ادعا نداریم. می دانیم که نسخه های زیادی از کتاب کافی وجود داشته است و کاملا ممکن است که نسخ ای که نزد او بوده به این صورت روایت کرده باشد. از این عجیبتز اینکه مولف ادعا می کند شیخ طوسی این عبارت را در کتاب خودش کاملا اسقاط نموده است. در حالیکه شیخ در جای دیگر کتاب خود همین روایت را به طریق دیگری از سعد بن عبد الله اشعری نقل کرده و دقیقا همان عبارت ۶ روز یا ۶ ماه را هم آورده است: «قلت: یا مولای فکم تكون الحيرة والغیبة؟ قال: ستة أيام، أو ستة أشهر، أو ست سنين.» (الغیبة - الشیخ الطوسی - ص ۱۶۵)

می بینیم که بر خلاف ادعای مولف کسی نگران آنکه غیبت ایشان بیش از ۶ سال طول کشیده نبوده است. دلیل آنهم مشخص است، چرا که طول غیبت ایشان کاملا بدائی است. علامه مجلسی هم در شرح بر اصول کافی ذیل همین روایت به این مطلب اشاره می کنند. کسی هم نگران وجود این روایت نبوده که بخواهد آنرا حذف کند. اتفاقا نقل این روایت توسط محدثین حتی سالها بعد از وقوع غیبت نشان دهنده امانتداری آنان است، چرا که اگر قرار به دست بردن در متن روایت بود، این روایت اینگونه از سه طریق مختلف امروز به دست ما نمی رسید.

مولف در همین صفحه ادعا می کند که آرام آرام شیعیان با طولانی تر شدن زمان غیبت روایات مربوط به آنرا جدی تر می گرفتند. ایشان اصرار دارد که روایات مربوط به غیبت توسط فرقه واقفه نقل و تکثیر می شد، تا علیه امامیه بکار گرفته شود. به عبارت دیگر بنا بر این ادعا، شیعیان ابتدا باور به غیبت امام نداشته و آنرا مفهومی ساخته واقفه می دانستند، اما پس از وقوع غیبت تازه به اهمیت این روایات برده و به جمع آوری آن پرداختند. اولاً اگر به روایات واقفه مراجعه کنیم و استدلالات آنها را بررسی نماییم، هیچ جا نمی بینیم که استناد آنها به روایاتی باشد که

مربوط به غیبت امام زمان است. برای مثال شیخ طوسی نزدیک به ۳۵ روایت از واقفه را نقل کرده و آنها را رد می کند. با بررسی این روایات می بینیم که تقریباً موضوع تمام آنها قائم بودن امام موسی کاظم علیه السلام است. واقفه با استناد به این روایات استدلال می کردند که موسی بن جعفر نمرده و زنده است. به عبارت دیگر بحث بر سر وقوع غیبت و امکان آن نبوده، بلکه بر سر این بوده که قائم آل محمد چه کسی است. هیچ جا ندیده ایم که محدثین امامیه روایات واقفه را که مربوط به غیبت است، تضعیف نمایند.

ثانیا اینکه اگر به روایاتی که درباره غیبت در کتب امامیه نقل شده است مراجعه کنیم، می بینیم که آن روایات بگونه ای نیست که قابل استفاده برای واقفه باشد. اکثر آنها تصریح کرده اند که آنکسی که غایب می شود، دوازدهمین امام خواهد بود. در بسیاری از آنها تاکید شده که آن امام غائب همان رسول خداست که نمی تواند مورد استناد واقفه باشد. از اینها گذشته اگر اسناد این روایات را بررسی کنیم کمتر به راوی واقفی برخورد خواهیم کرد. برای مثال کلینی بابی تحت عنوان غیبت دارد، که در آن ۳۱ حدیث را نقل کرده است. تنها در یک حدیث، شماره ۱۶، نام علی بن ابی حمزه بطائنی آمده که واقفی بوده است. یعنی اکثر قریب به اتفاق روایاتی که در باب غیبت در کتب کافی، کمال الدین، غیبت نعمانی و غیبت شیخ طوسی و دیگران آمده است، احادیثی است که توسط غیر واقفی ها روایت شده است.

ایشان در پاورقی صفحه ۱۷۰ تعدادی از نویسندگان واقفی را نام برده اند، که درباره موضوع غیبت کتاب تالیف کرده اند. از جمله به ابراهیم بن صالح انماطی اشاره کرده اند. در کتب رجال دو نفر به این نام وجود دارد، و تنها فرق این است که یکی از آنها بنام ابراهیم بن صالح الانماطی اسدی است. نجاشی در مورد اول چنین می گوید: ابراهیم بن صالح الأنماطی یکنی بأبی إسحاق، کوفی، ثقة، لا بأس به، قال لی أبو العباس أحمد بن علی بن نوح: انقضت کتبه فلیس أعرف منها إلا کتاب الغیبة، أخبرنا به عن أحمد بن جعفر قال: حدثنا حمید بن زیاد عن عبیدالله بن أحمد بن نهیک عنه. (رجال النجاشی، ص ۱۵)

درباره دومین فرد چنین می گوید: ابراهیم بن صالح الأنماطی الأسدی ثقة روی عن أبی الحسن علیه السلام و وقف له کتاب یرویه عدة أخبرنا محمد قال: حدثنا جعفر بن محمد قال: حدثنا عبیدالله بن أحمد قال: حدثنی ابراهیم بن صالح و ذکره. (رجال النجاشی، ص ۲۴) یعنی که آن کسی که کتاب غیبت را نوشته است، غیر واقفی بوده و نجاشی متعرض مذهب وی نشده است. مرحوم آقای خوئی هم در کتاب خودشان دلایل و شواهد اینکه اینها دو نفر مختلف بوده اند را نشان می دهند. (معجم رجال الاحادیث، ج ۱، ص ۲۱۵)

در همین پاورقی از عباس بن هشام ناشری نام می برند و می گویند از آنجاییکه وی واقفی نبوده پس حتما کتاب او در رد موضوع غیبت می باشد. مشخص نیست که ایشان چگونه چنین نتیجه ای گرفته اند. جالب است که اتفاقا نعمانی در کتاب غیبت پانزده حدیث را از کتاب وی نقل می کند که همه آنها در تایید وقوع غیبت است. (برای مثال غیبت نعمانی، ص ۱۶۰) البته لازم به تذکر است که در برخی مصادر روایی نام وی بجای عباس، عبیس گفته شده است. با توجه به مضمون روایات نقل شده از وی، می توان گفت که اتفاقا کتاب وی در تایید موضوع غیبت بوده است.

در صفحه ۱۷۱ ایشان اشاره کرده اند که در ذهنیت جامعه آنروز شیعه طولانی بودن زمان غیبت چندان مطرح نبود. در پاورقی همین صفحه به روایتی به نقل از کتاب کشی از امام رضا علیه السلام اشاره می کنند که در پاسخ به واقفه فرموده اند که اگر خدا می خواست عمر کسی را به خاطر احتیاج جامعه به او طولانی کند، عمر پیامبر اکرم صلوات الله علیه و آله را طولانی کرده بود. ممکن است کسانی از این روایت بخواهند سوء برداشت کنند و این اشکال را به امامیه هم وارد بدانند. در پاسخ به این اشکال می گوئیم که بین استدلال واقفه و استدلال به غیبت امام زمان تفاوت وجود دارد. واقفه ادعا می کردند که امام کاظم علیه السلام نمرده است و در استدلال برای آن به نیاز مردم به هدایت استناد می کردند. در حالیکه ابتدا باید زنده بودن ایشان را بنابر دلایل نقلی اثبات کرد و بعد به نیاز مردم به هدایت استناد نمود. ما ادعا نمیکنیم که به خاطر نیاز مردم به هدایت، امام زمان در غیبت هستند. بلکه می گوئیم که نص متواتر داریم که ایشان زنده و در غیبت هستند. انگاه اگر کسی درباره نحوه هدایت مردم سوال کند، در پاسخ خواهیم گفت که این نیاز به گونه ای دیگر برطرف می گردد. دلیل ما بر وقوع غیبت، نیاز مردم به هدایت نیست، بلکه بر اساس نص متواتر روایات است. (رجوع کنید به توضیح علامه مجلسی بحار ج ۴۸، ص ۲۶۵)

در صفحه ۱۷۲ ایشان باز بر این نظریه پافشاری می کند که روایات غیبت توسط واقفه نقل شده بود و علمای امامیه آن روایات را تضعیف می کردند. ایشان هیچ گونه سندی برای این ادعا ارائه نمی دهند. در حالیکه ما نشان دادیم که نه تنها این روایات توسط علمای امامیه تضعیف نشده، بلکه برخی از اصحاب ائمه در زمان خود آنها کتابهای مستقلی درباره موضوع غیبت تالیف کرده اند. (مانند ابراهیم بن صالح الانماطی و ابراهیم بن اسحاق احمری و حسن بن محبوب سراد همگی در زمان امام رضا و امام جواد علیهما السلام). در پاورقی همین صفحه ایشان اشاره می کند که بسیاری از نام امام زمان بی اطلاع بودند و در کتبی هم که در آن زمان نوشته شده نام ایشان نیامده و اگر هم در چند موردی نام ایشان آمده است، توسط ناسخین اضافه شده است. در حالیکه روایات بسیاری در مصادر

شیعی داریم که همگی آنها تصریح می کنند که ایشان همان رسول خداست. دلیل نهدی از نام بردن ایشان به علت تقیه و شرایط آن زمان بوده است. همان بودن ایشان با رسول خدا در بسیاری از روایات شیعه هم آمده و عجیب است که مولف آنرا مختص به روایات سنی می داند. ضمن اینکه اگر همان بودن ایشان با رسول خدا مورد تایید ائمه نبود حتما روایتی در نفی آن باید موجود باشد. هیچ کجا نداریم که ائمه فرموده باشند که مثلا قائم ما همان رسول خدا نیست.

در صفحه ۱۷۷ ایشان به دوران غیبت صغری می پردازند. درباره محمد بن عثمان به روایتی از کافی استناد کرده اند که درباره نیابت وی تردید هایی وجود داشته است. در حالیکه روایت کافی تنها درباره یکنفر صحبت می کند و از آن تردیدی برداشت نمی شود. (کافی ج ۱ ص ۵۱۷). درباره حسین بن روح نوبختی گفته اند که تردید هایی درباره نیابت وی وجود داشت در حالیکه منبع مورد اشاره ایشان یعنی کتاب غیبت شیخ طوسی تصریح می کند که همگی نیابت وی را پذیرفتند و کسی در آن شک نکرد. (غیبت شیخ طوسی، ص ۱۹۲) ضمن اینکه از این منابع نمی توان نتیجه گرفت که بخاطر نفوذ خاندان نوبختی حسین بن روح به نیابت انتخاب شده است. باز در صفحه ۱۷۹ و ۱۸۰ ادعا می کنند که توقیعاتی که صادر می شد به خط خود نواب و یا دستیاران ایشان بوده است، در حالیکه نمی توان به استناد یک مورد تعمیم کلی داد. در بسیاری از موارد توقیعات به خط خود امام علیه السلام بوده است. در مواردی پاسخ بصورت شفاهی به نایب ایشان املاء شده است.

در صفحه ۱۸۵ ایشان به فلسفه غیبت و دلایل آن اشاره کرده اند از جمله اینکه در هنگام ظهور بیعتی بر گردن ایشان نباشد. این تذکر لازم است که این مسئله دلیل غیبت نیست، یعنی غیبت و قیام ایشان وابسته به این مسئله نیست. اما یکی از نتایج آن این است که هنگام ظهور، ایشان تعهدی به فرد یا حکومتی ندارند. در صفحه ۱۸۷ ایشان به حیرت شیعیان اشاره می کنند و اینکه بسیاری از آنها به شاخه های زیدی و اسماعیلی پیوستند. بازهم مواردی را که مطرح می کنند، به اشخاص خاص اشاره می کند و نمی توان آنها را به کل جامعه شیعه تعمیم داد. نکته دیگری هم که باید اشاره کرد این است که ایشان ادعا می کنند بسیاری از شیعیان به امامت امامت جعفر متمایل شدند. در حالیکه قبلا هم اشاره کردیم که شیخ مفید به نقل از نوبختی تصریح می کند که جمهور شیعه معتقد به امامت فرزند امام حسن عسکری بودند. (الفصول المختاره، ص ۳۸۱) ابوالحسن اشعری از علمای مشهور اهل سنت، در کتاب مشهور خود مقالات الاسلامیین که در سال ۲۹۷ هجری تالیف کرده (یعنی تنها ۳۷ سال پس از امام حسن عسکری علیه السلام)، تصریح می کند: «جمهور شیعه (یعنی اکثریت قریب به اتفاق) پس از حسن بن علی عسکری فرزند وی محمد را امام می دانند و در نظر آنها او همان غایب منتظر است که زمین را پر از عدل و داد خواهد کرد.»

(مقالات الاسلامیین ج ۱، ص ۱۷) وی در این اثر خود اشاره ای به سیزده گروه دیگر نمی کند که نشان می دهد که در زمان تالیف کتاب وی اثری از آنها باقی نمانده است.

در صفحه ۱۸۸ مولف بحثی را درباره حدیث دوازده خلیفه آغاز می کند و آنرا از مهمترین دلایل حقانیت شیعه دوازده امامی به شمار آورده اند. ادعای ایشان این است که اصل حدیث دوازده امام منشا سنی داشته و در کتب شیعه مطرح نبوده است. تنها از قرن چهارم به بعد و در آغاز دوران غیبت کبری شیعیان به اهمیت آن پی برده و در کتب خود آنرا نقل کردند. در اینجا چند نکته را باید یادآوری کنیم. همانطور که قبلا هم به دفعات اشاره کردیم در زمان هر امامی مسئله شیعه آنروز این بوده که تنها امام زمان خود را بشناسد. اصلا مسئله تعداد ائمه، اسامی امامان بعدی و اینکه آنها ۱۲ نفر هستند یا بیشتر مطرح نبوده است. در هیچ گفتگو و یا مناظره ای نداریم که از اصحاب ائمه کسی گفته باشد که ائمه از ۱۲ نفر بیشتر هستند. نکته دیگر اینکه رواج این حدیث در جامعه اسلامی آنروز سوالی برای شیعیان ایجاد نکرده که صحت و سقم آنرا از ائمه جویا شوند. در هیچ روایتی نداریم که از ائمه درباره تعداد آنها سوال شده باشد و آنها این حدیث را رد کرده باشند. درحالیکه روایات زیادی داریم که تصریح کرده اند تعداد آنها ۱۲ نفر است.

ایشان ادعا می کند که در متون اولیه شیعه چنین چیزی نبوده است و اگر هم در چند مورد چنین چیزی گزارش شده این افزوده ناسخان و راویان بعدی است. ایشان یک نظریه ای ارائه داده اند و هر جا متون و منابع مطابق با نظریه ایشان است، آنرا صحیح می دانند، اما هر جا که مخالف نظریه ایشان باشد، آنرا ساخته و افزوده ناسخان متاخر می دانند. داوری ایشان درباره متون شیعی و استنتاجات ایشان در بسیاری از موارد اشتباه و بدور از روش علمی و تحقیقی است. مثلا ایشان برای استناد به این ادعا، به دو رساله ابن قبه و ابوسهل نوبختی اشاره می کنند. در این دو رساله هیچ اشاره ای به تعداد ائمه نشده است. موضوع رساله ابن قبه نص بر امام دوازدهم است و اینکه پس از غیبت و به هنگام ظهور چگونه شناخته خواهد شد. رساله دیگر او هم در رد امامت جعفر است. رساله نوبختی درباره اعتقاد به غیبت، تواتر حتمی بودن وقوع آن و قیام قائم می باشد. بنابراین موضوع هیچ کدام از این رساله ها تعداد ائمه نبوده که درباره درستی یا غلط بودن آن بحث شود.

نکته دیگر اینکه روایاتی که در کتب شیعه به نقل از اهل سنت درباره ۱۲ امام وارد شده، تنها به عنوان شاهد و نه مستند اصلی آمده است. روایاتی که از طریق شیعه نقل شده، ارتباطی با این روایت اهل سنت ندارد. نعمانی در کتاب غیبت خویش ۳۰ حدیث از منابع شیعی درباره تعداد ائمه نقل می کند که هیچ کدام آنها کوچکترین ارتباطی با

احادیث اهل سنت ندارد. پس از آن تصریح می کند که به عنوان شاهد و تایید و به عنوان احتجاج بر اهل سنت از منابع آنان حدیث ۱۲ خلیفه را نقل می کند. (غیبت نعمانی ص ۳۰۱)

ایشان در پاورقی ص ۱۹۳ موارد نقض نظریه ادعایی خویش را پاسخ داده اند. اولین مورد اصل عباد بن یعقوب رواجی است که کتاب وی بنام ابی سعید عباد العصفری منتشر شده است. مولف ادعا می کند که این فرد عامی مذهب است، بنابراین روایت وی مورد قبول نیست. در اینجا بین علمای رجال اختلاف است که آیا این دو نفر یعنی عباد بن یعقوب رواجی و ابی سعید عباد العصفری یک نفر هستند یا دو نفر مختلف. شیخ طوسی در الفهرست خود آنها را به عنوان دو فرد جداگانه آورده است و اولی را عامی مذهب می داند. (الفهرست ج، ص ۱۹۲) اما نجاشی آنها را یک نفر می داند، اما هیچ اشاره ای به عامی بودن او نکرده است. مرحوم آقای خوئی این دو را یک نفر دانسته و به نقل از محدث نوری در مستدرک الوسائل می گویند روایاتی که از وی نقل شده نشان دهنده تشیع وی می باشد و طریق شیخ طوسی هم نسبت به وی ضعیف است. (معجم رجال الاحادیث، ج ۱۰، ص ۲۳۶) ضمن اینکه وقتی روایات فردی به عنوان یکی از اصول چهارصد گانه مطرح می شود، قطعاً آن فرد شیعه بوده است. روایتی که از ایشان نقل شده در کافی ج ۱، ص ۵۳۴ حدیث شماره ۱۷ آمده است. هم کسانی که از وی نقل کرده و هم کسانی که او از آنها نقل می کند همگی شیعه و ثقه هستند. بنابراین بسیار بعید است که وی غیر شیعه بوده باشد. اشکالی که در این روایت شده این است که تعداد ائمه ۱۳ نفر می شوند. متن روایت اینچنین است: عن ابی جعفر علیه السلام قال: قال رسول الله صلی الله علیه وآله: إني و اثني عشر من ولدي و أنت يا علي زر الأرض يعني أوتادها و جبالها، بنا أوتد الله الأرض أن تسيخ بأهلها، فإذا ذهب الاثنا عشر من ولدي ساخت الأرض بأهلها و لم ينظروا.

با دقت در متن مشخص می شود که اشکالی بر این روایت وارد نیست چرا که این خصوصیت شامل حضرت صدیقه کبری علیها السلام نیز می گردد و با در نظر گرفتن ایشان فرزندان پیامبر ۱۲ نفر و به همراه امیرالمومنین ۱۳ معصوم خواهند شد. البته در بعضی از نسخ احد عشر آمده، مثلاً در نسخه تلعبیری که شاگرد کلینی است، که ممکن است خطای استنساخ باشد. بنابراین ادعای ایشان که در چاپ چنین تغییری داده شده، قدری بی انصافی است.

مورد دوم روایت علی بن ابراهیم قمی است. روایت او در محاسن برقی و در کافی آمده که مشهور به حدیث خضر می باشد. این روایت در تفسیر قمی ذیل آیه ۴۰ سوره زمر وارد شده است. آقای مدرسی گفته اند که تفسیر قمی تالیف شاگرد اوست و نه خود وی، بنابراین این حدیث هم متعلق به بعد از قرن سوم می باشد. مرحوم شیخ آقا بزرگ تهرانی در الذریعه نیز همین مطلب را متذکر شده اند که تفسیر قمی نوشته عباس بن محمد شاگرد اوست. نظر آیه الله شبیری زنجانی این است که این کتاب تالیف علی بن حاتم قزوینی است که در واقع شاگرد عباس بن محمد

بوده است. اما نکته این است که این بدان معنا نیست که تمامی احادیث این کتاب توسط او جمع آوری شده و علی بن ابراهیم آنها را نقل نکرده است. اتفاقاً ایشان از طریق سند پیگیری کرده اند و آن مطالبی را که خود علی بن ابراهیم روایت کرده از مطالب شاگردان او تفکیک نموده اند. اتفاقاً سند این روایت به خود علی بن ابراهیم بر می گردد و او آنرا از طریق پدرش از ابی هاشم جعفری نقل نموده است. کلینی همین حدیث را به طریق دیگری از محمد بن حسن صفار نقل کرده است. (کافی ج ۱، ص ۵۲۶) متن روایت گفتگویی است بین حضرت خضر و امیر المومنین علیه السلام که در آن تک تک ائمه نام برده شده اند. در حدیث بعدی کلینی از محمد بن یحیی روایت می کند که به محمد بن حسن گفتم دوست داشتم که این حدیث را (یعنی حدیث خضر) از طریق دیگری غیر از احمد بن ابی عبدالله برقی برای من نقل می نمودی. در واقع اشاره دارد به اینکه احمد بن ابی عبدالله برقی گاهی در جمع آوری مطالب دقت لازم را نداشته است. او در جواب می گوید که او این حدیث را ۱۰ سال قبل از وقوع غیبت برای من نقل کرده است و این نقل او برای من معتبر است. (کافی ج ۱، ص ۵۲۶) بنابراین این حدیث هم قبل از تولد امام زمان نقل شده و نمی توان آنرا به شاگردان علی بن ابراهیم قمی نسبت داد.

مورد سوم کتاب سلیم بن قیس هلالی است. ایشان ادعا می کنند که این کتاب اثری ساختگی در زمان بنی امیه به منظور تبلیغ علیه آنان بوده است. در مقدمه این کتاب آمده است که این روایات توسط یکی از اصحاب امیر المومنین بنام سلیم بن قیس جمع آوری شده و در زمان حجاج بن یوسف وی از عراق به فارس فرار می کند. در آنجا با فردی بنام ابان بن فیروز ابی عیاش آشنا می شود و این کتاب را به او می دهد. ابان به مدینه رفته و کتاب را به اصحاب امام باقر علیه السلام ارائه می کنند. ایشان ادعا می کند که روایات این کتاب از باب الزام خصم بما الزم علیه نفسه می باشد و تمامی روایاتی که اشاره به ائمه بعدی دارند، از روایات اهل سنت گرفته شده است. الزام خصم یعنی اینکه از آنها پرسیم که ۱۲ خلیفه که شما روایت کرده اید چه کسانی هستند؟ ایشان چگونه نتیجه گرفته که کل روایات این کتاب ساختگی است؟ اگر ساختگی بوده پس چگونه اخبار آن صحیح درآمده است؟ هیچ گونه سنخیت و تناسبی بین مطالب این کتاب و روایات اهل سنت وجود ندارد. چگونه ادعا می کنند که این کتاب در پاسخ به این حدیث نوشته شده است؟ حداقل ایشان بجای این ادعا می توانست کل کتاب را جعلی بدانند. اما درباره کتاب سلیم بن قیس سه مسئله مطرح است: اول اینکه آیا سلیم بن قیس واقعا وجود داشته است؟ دوم اینکه ابان بن ابی عیاش را بسیاری تضعیف کرده اند، آیا با وجود این فرد می شود به کتاب اطمینان کرد؟ و سوم اینکه آیا تمامی مطالب این کتاب معتبر است؟

درباره سلیم بن قیس هیچ کس ادعا نکرده این شخصیت ساختگی است. بلکه کسانی مثل نجاشی، برقی، شیخ طوسی و حتی ابن الغضائری که کتاب را ساختگی می‌داند، سلیم بن قیس را شخصیتی واقعی قلمداد کرده‌اند. اما در مورد ابان ابن ابی عیاش اقوال زیاد است. بعضی او را ضعیف و بعضی توثیق کرده‌اند. ضمن اینکه افرادی که کتاب سلیم بن قیس را از وی روایت کرده‌اند، افراد مجهولی نیستند. از آن جمله عمر بن اذینه و حماد بن عیسی و محمد بن ابی عمیر هستند. که همگی علمای رجال آنها را جلیل‌القدر می‌دانند. بنابراین براحتی نمی‌توان این کتاب را جعلی دانست. نعمانی درباره این کتاب چنین تعبیری دارد: «ولیس بین جمیع الشیعة ممن حمل العلم ورواه عن الأئمة علیهم السلام خلاف فی أن کتاب سلیم بن قیس الهلالی أصل من أكبر کتب الأصول التي رواها أهل العلم و من حملة حدیث أهل البيت علیهم السلام و أقدمها.» (کتاب الغیبة - محمد بن ابراهیم نعمانی - ص ۱۰۳) کلینی و نعمانی این کتاب را روایت کرده‌اند و حتی نعمانی در زمان خود ادعای اجماع بر صحت این کتاب را می‌کند. بنابراین اشکال ابن الغضائری که ادعا می‌کند که همه اصحاب ما این کتاب را صحیح نمی‌دانند درست نیست. در هر حال برای بحث مفصلتر درباره این کتاب علاقه‌مندان می‌توانند به مقدمه کتاب سلیم بن قیس توسط محقق ارجمند جناب آقای انصاری رجوع نمایند.

نهایتاً اینکه نظریه ایشان مبنی بر اینکه در قرون دوم و سوم هیچ گونه روایتی دال بر اینکه تعداد ائمه ۱۲ نفر می‌باشد، از علمای شیعه روایت نشده کاملاً مخدوش است. هیچ ارتباطی نه در متن و نه در سند بین احادیث شیعه در این مورد و احادیث اهل سنت وجود ندارد. تنها وجه اشتراک همان تعداد ۱۲ می‌باشد. آقای مدرسی در این کتاب ادعا می‌کنند که شیعیان براحتی منابع خود را متناسب با شرایط تغییر می‌داده‌اند و برای آن شواهدی هم آورده‌اند. ما نشان دادیم که بسیاری از شواهد ایشان چنین چیزی را نشان نمی‌دهد. در بسیاری از موارد استنادات ایشان محل اشکال است یعنی بگونه‌ای به برخی از نقل‌ها استناد می‌کنند که به هیچ وجه از آن چنان برداشتی نمی‌شود. در بسیاری از موارد ایشان از تعمیم‌های ناپجا و مبالغه‌بیش از حد استفاده می‌کنند و موارد خاص را به کل جامعه شیعه تعمیم می‌دهند. در اینجا بررسی این کتاب به پایان می‌رسد، البته بازهم امکان بررسی و نقد بیشتر درباره مطالب این کتاب وجود دارد که آنرا به فرصت دیگری واگذار می‌نماییم. و صلی الله علی محمد و آله الطیبین الطاهرین المعصومین.