



عنوان: دوره شکل گیری تشیع دوازده امامی

موضوع: پیدایش و گسترش تشیع

نویسنده: نیومن، آندره. جی

مترجم: شکراللهی، حسن

مترجم: ابوطالبی، مهدی

مترجم: امین، محمدرضا

مقابله: جلالی، لطف الله

نقد و تفسیر: جوادی صفری، قاسم

ناشر: شیعه شناسی

محل نشر: قم - ایران

سال نشر: ۱۳۸۶ ه.ش.

تعداد جلد: ۱

زبان: فارسی

فهرست مندرجات

مقدمه ناشر ۱۱

نقد کتاب «دوره شکل‌گیری تشیع دوازده امامی» ۱۳

سخن ناقد ۱۵

۱. نگاه نویسنده به مباحث ۱۸

۲. حضور کلینی در بغداد ۱۹

۳. وضعیت دینی (کلامی) - سیاسی قم ۳۲

۴. بغداد و جریانات فکری آن ۳۹

۵. مباحث مربوط به راویان و روایات ۴۵

۶. استنادها و منابع غیر دست اول ۵۴

۷. بررسی موارد جزئی ۵۵

مقدمه ۶۳

احادیث شیعه از منظر پژوهشگران احادیث سنی ۶۴

شیعه‌پژوهان و مجموعه‌های [روایی] شیعی ۶۶

رویکردی تاریخی به احادیث شیعه ۷۲

پی‌نوشت‌ها ۸۰ فصل اول: نمایی از بغداد؛ شیعه در اوایل قرن سوم ق/نهم م ۹۳

شیعه در اوایل قرن سوم ق/نهم م ۹۵

اتحاد شیعه/معتزله و دربار در دوران خلافت مأمون ۹۶

تشیع و قیام مردمی در دوران بنی امیه و اوایل دوران بنی عباس ۱۰۲

هرج و مرج ناشی از دومین جنگ داخلی و دیگر قیام‌های شیعی ۱۰۷

پی‌نوشت‌ها ۱۱۱

فصل دوم: نمایی از بغداد؛ شیعه در اواخر قرن سوم ق/نهم م ۱۱۵

شیعه در اواخر قرن سوم ق/نهم م ۱۱۷

تجدید حیات شیعه ۱۱۹

وزارت‌های شیعی و ظهور بنی نوبخت ۱۲۱

عقل‌گرایی مشروط امامیه ۱۲۳

دستاورد‌های بنی نوبخت ۱۲۵

خلاصه و نتیجه ۱۴۱

پی‌نوشت‌ها ۱۴۲

فصل سوم: گروه‌هایی از مؤمنان ۱۵۱

نمایی از دولت - شهر شیعی قم ۱۵۳

تسنن در ایران: حدیث‌گرایی و تساوی طلبی ۱۵۵

شیعه در ایران قرن سوم ق/نهم م ۱۵۷

شیعه دوازده امامی در ایران (بین نواحی مرکزی و حواشی) ۱۵۹

پناهگاهی شیعی؛ قم و طایفه اشعری ۱۶۴

طایفه [اشعری] و شهر [قم] ۱۶۷

قم اشعری و بغداد عباسی ۱۷۱

پی‌نوشت‌ها ۱۷۷ فصل چهارم: برقی و جرقه‌های آشنایی قمی‌ها - اشعری‌ها با احادیث ۱۸۵

مقدمه ۱۸۷

احمد بن محمد برقی؛ محدثی از موالی ۱۸۹

برقی و محاسن ۱۹۱

خلاصه و نتیجه ۲۰۳

پی‌نوشت‌ها ۲۰۶

فصل پنجم: بصائر الدرجات صفار؛ گفتمان کلامی به منزله تقویت روحی ۲۱۷

[مقدمه] ۲۱۹

بصائر به عنوان گفتمان قمی ۲۲۰

اهمیت علم و علما ۲۲۲

محتوا، نحوه انتقال و ماهیت اعجازآمیز علم ائمه [علیهم السّلام] ۲۲۵

ماهیت منحصر به فرد ائمه [علیهم السّلام] و شیعیان نشان ۲۳۹

توانایی‌های منحصر به فرد ائمه [علیهم السّلام] ۲۴۳

خلاصه و نتیجه ۲۴۹

پی‌نوشت‌ها ۲۵۴

فصل ششم: کافی کلینی؛ واکنش قم به عقل‌گرایی بغداد ۲۶۷

مقدمه ۲۶۹

[تدوین کافی] ۲۷۱

کافی از نظر کلینی؛ گفتمان عقل‌گرای بغداد در حاشیه ۲۷۷

محوریت عقل و علم تخطئه عقل‌گرایی ۲۸۱

فضیلت علم ۲۸۴

خلاصه و نتیجه ۲۹۴

پی‌نوشت‌ها ۲۹۵ فصل هفتم: نظر صفّار و کلینی درباره ائمه [علیهم السّلام] و امامت؛ مقایسه کلام شیعه

دوازده امامی در قم و بغداد ۳۰۳

[مقدمه] ۳۰۵

ارتباط قمی‌ها/ اشعری‌ها با کلام حدیث‌گرای دوازده امامی ۳۰۶

الهیات کافی؛ کتاب «التوحید» ۳۰۹

مقایسه کلام شیعه دوازده امامی در قم و بغداد: کتاب «الحجه» کافی ۳۱۵

رهیافتی مقایسه‌ای به فصل هفتم: نظر صفار و کلینی درباره ائمه [علیهم السلام] و امامت؛ مقایسه کلام شیعه دوازده امامی در قم و بغداد ۳۰۳

[مقدمه] ۳۰۵

ارتباط قمی‌ها / اشعری‌ها با کلام حدیث‌گرای دوازده امامی ۳۰۶

الهیات کافی؛ کتاب «التوحید» ۳۰۹

مقایسه کلام شیعه دوازده امامی در قم و بغداد: کتاب «الحجه» کافی ۳۱۵

رهیافتی مقایسه‌ای به امام‌شناسی در «بصائر» و کتاب «الحجه» کافی ۳۱۸

اشیا و لوازم خاص تحت تصرف ائمه [علیهم السلام] ۳۳۳

شخصیت خاص ائمه [علیهم السلام] ۳۳۶

توانایی‌های منحصر به فرد ائمه [علیهم السلام] ۳۴۳

موارد محذوف توسط کلینی ۳۴۷

پی‌نوشت‌ها ۳۴۹

فصل هشتم: کافی از کلام تا احکام عملی ۳۶۷

[مقدمه] ۳۶۹

ماهیت عملی احادیث [کافی] ۳۷۰

روایات فروع کافی به مثابه گفتمان قمی درباره نکات عملی ۳۸۸

جمع‌آوری خمس و احکام آن ۳۹۲

جمع‌آوری و توزیع صدقات ۴۰۱

و جوب و اقامه نماز جمعه [و جماعت] ۴۰۴

مواجهه آشکار با حکومت ۴۱۰

امربه معروف [] و نهی [از منکر] ۴۱۲ محدوده مجاز مواجهه و رابطه شخصی با حکومت ۴۱۵

اجرای حدود در عصر غیبت ۴۲۱

قضاوت در غیاب امام [علیه السلام] ۴۲۳

ائمّه [علیهم السلام] و جور در «کافی» ۴۲۸

پی‌نوشت‌ها ۴۳۴

فصل نهم: خلاصه و نتایج ۴۴۹

پی‌نوشت‌ها ۴۶۲

فهرست منابع و مآخذ ۴۶۵

نمایه‌ها ۴۷۹

مقدمه ناشر

متن حاضر ترجمه‌ای است از کتاب "The Formative Period of Twelver Shi'ism":

Andrew (نیومن) Hadith as discourse between Qum and Baghdad نوشته اندرو جی. نیومن (Andrew Newman) ، استاد علوم اسلامی و ایرانی دانشگاه «ادینبورو» انگلستان.

کتاب به دوره شکل‌گیری تشیع دوازده امامی و مسائل حدیثی این دوره می‌پردازد و به لحاظ موضوع، اهمیتی ویژه دارد و جزو نخستین آثار است که حدیث شیعه را مورد ارزیابی قرار می‌دهد. محور اصلی آن، بررسی سه کتاب حدیثی الکافی (محمد بن یعقوب کلینی)، بصائر الدرجات (محمد بن حسن صفار قمی)، و المحاسن (احمد بن محمد برقی) است که جزو نخستین کتاب‌های حدیثی شیعه و مربوط به عصر غیبت صغرا هستند و بر دوره‌های بعدی شیعه تأثیری فراوان داشته‌اند. نویسنده ضمن ارائه گزارشی از وضعیت بغداد و قم به مثابه دو مرکز فرهنگی شیعه در آن زمان، به احادیث کلامی و اعتقادی، که در سه کتاب مزبور، بخصوص درباره

خداشناسی و امامت و شئون و مقامات امامان آمده است، می‌پردازد و آنها را تحلیل و ارزیابی می‌کند و نقش وضعیت شیعه را در آن زمان در گزینش این احادیث متذکر می‌شود.

کتاب حاضر توسط آقایان محمد رضا امین، مهدی ابو طالبی و محمد رضا شکراللهی به فارسی برگردانده شد و سپس برای اطمینان از ترجمه و دقت در آن، صاحب این قلم ترجمه را با متن اصلی مقابله کرد و اصلاحاتی در آن صورت گرفت.

از سوی دیگر، به دلیل آنکه کتاب را یک نویسنده غربی تألیف کرده، به رغم اهمیت و پرداختن به مباحث جدی و بنیادین، در مواضع و آراء او مشکلاتی به چشم خورد. به همین دلیل، ترجمه مقابله شده برای ارزیابی و نقد، در اختیار استاد ارجمند جناب آقای قاسم جوادی صفری قرار گرفت و ایشان نقدی هرچند مختصر بر آن نگاشتند که به عنوان سخن ناقد در ابتدای کتاب درج شده است. در این مقدمه، برخی از مهم‌ترین خطاهای نویسنده که بر نتیجه‌گیری‌های عمده کتاب اثرگذار بوده‌اند، یادآوری شده است.

یادآور می‌شود که پی‌نوشت‌های مؤلف در پایان هر فصل آمده و تمام پاورقی‌ها مربوط به مترجمان و احیاناً مقابله‌کننده است.

این کتاب همچنین با نام مدرسه قم و بغداد در مجموعه آثار کنگره بزرگداشت حضرت معصومه علیهما السلام ترجمه شده و به چاپ رسیده است. اما به دلیل اینکه ترجمه مزبور عجولانه صورت گرفته بود، کاستی‌های چشمگیری داشت. بدین روی، «مؤسسه شیعه‌شناسی» اقدام به انتشار ترجمه دیگری از این کتاب کرد و اکنون کتاب حاضر با ترجمه‌ای مطمئن و نقدی مستند و روشنگر، در اختیار جامعه علمی کشور قرار می‌گیرد.

در اینجا، از تمام سرورانی که در تولید این اثر سهیم بوده‌اند، به ویژه ریاست محترم «مؤسسه شیعه‌شناسی» حضرت حجة الاسلام والمسلمین دکتر محمود تقی‌زاده داور، مترجمان ارجمند، ناقد محترم، جناب استاد جوادی، گروه همکاران مؤسسه شیعه‌شناسی آقایان احمد بهشتی مهر (مدیر پژوهش)، سید محمد تقی مرتضوی‌زاده (ویراستار)، محمد کاظم آرم (صفحه‌آرا) و محمد افتخاری (حروفچین)، صمیمانه سپاسگزاری می‌شود. و لله الحمد من اوله الی آخره.

سید لطف الله جلالی

مدیر بخش ترجمه و نقد

بهار ۱۳۸۶

سخن ناقد

همان گونه که ما درباره دیگران اظهارنظر می‌کنیم و به ردّ و قبول دیدگاه‌های اعتقادی - سیاسی دیگران می‌پردازیم، دیگران نیز همین روش را درباره ما به کار خواهند گرفت. اما نه می‌توان جلوی تحقیقات غیر مسلمانان را درباره مسلمانان و شیعیان گرفت و نه چنین کاری بایسته است. اگرچه تحقیقات غربیان درباره اسلام و شیعه تاریخی بس طولانی دارد، ولی مطالعه جدی و گسترده درباره شیعه به سال‌های پس از ۱۹۷۹ م (سال پیروزی انقلاب اسلامی ایران) برمی‌گردد. از این زمان، مطالعات در مباحث گوناگون حوزه‌های فکری شیعه گسترش یافته است و در نقد و بررسی سخنان خاورپژوهان، اکتفا به این گفته که آنها تحقیقات خویش را با اغراض سیاسی، صلیبی، استعماری و مانند آن انجام می‌دهند، برای ما سودی نخواهد داشت؛ چرا که بخواهیم یا نخواهیم آنان مطالب مورد نظر خود را خواهند نوشت و به هر روی، پاسخ درخور به نوشته‌های آنان، برای مطالعات شیعی به عنوان مستندی علمی به شمار خواهد آمد. بدین روی، ضروری است ما به گونه‌ای درست وارد مطالعه و تحقیق شویم و از نکات انتقادی آنها، استفاده کنیم و به اشتباهاتشان نیز به گونه‌ای کارشناسانه پاسخ دهیم و در مجموع، هم دیدگاه‌های خود را به درستی تبیین کنیم و هم تفکر شیعی را براساس مبانی فکری قابل قبول نزد شیعه اثناعشری ارائه نماییم. بی تردید، این نکته شامل مغرضان نمی‌شود، هرچند لازم است به آنان نیز پاسخی مناسب داده شود.

یکی از پژوهش‌های غربیان درباره شیعه، کتاب حاضر است: دوره شکل‌گیری تشیع دوازده امامی: گفتمان حدیثی میان قم و بغداد.^۱ محور اصلی مباحث این کتاب پرداختن به سه کتاب حدیثی شیعه، یعنی محاسن، بصائر الدرجات و کافی است.

نویسنده کتاب هرگز دغدغه یک شیعه را در تحقیق ندارد. او با پیش‌فرض‌هایی که خود دارد و در علوم گوناگون مطالعاتی غربی به دست آورده، وارد این حوزه شده و به داوری پرداخته است، و اگر هدفی هم جز تحقیق نداشته باشد، باز هم نمی‌توان از او توقع تحقیقی مورد قبول شیعه داشت؛ زیرا در حوزه علوم دینی، اختلافات بین متکلمان، فقها، محدثان، مؤرخان و مفسران خود شیعه هم کم نیست، چه رسد به غیر شیعیان و غیر مسلمانان. حال اگر نویسنده هدف تحقیقی هم نداشته باشد، مشکل، جدی‌تر خواهد بود. به هر روی، ما با تحقیقی مواجهیم که به مطالعه در حوزه اندیشه شیعی، به ویژه مباحث مربوط به حدیث، پرداخته است. بی تردید، نویسنده زحمات فراوانی متحمل شده و مهم‌تر از نتیجه کار او، این نکته است که او این راه را پیش روی ما گذاشته تا در حوزه حدیث هم مطالعه کنیم. با وجود اینکه حدیث یک منبع مهم و بلکه پس از قرآن،

۱. Qum The Formative Period of Twelver Shi'ism: Hadith as discourse between and Baghdad

مهم‌ترین منبع است، ولی در جامعه علمی ما، پژوهش کمی در این حوزه صورت می‌گیرد. بدین روی، یکی از اقدامات اساسی بایسته مطالعه و تحقیق درباره حدیث و بلکه مطالعه کلی درباره منابع شیعی است.

متأسفانه ما کمتر با چنین نگاهی وارد مطالعه می‌شویم که به صورت یکجا وضعیت شیعه را در دو سه قرن اول مورد مطالعه قرار دهیم و چگونگی شکل‌گیری تشیع و مسائل و منابع شیعی را بررسی کنیم و مشخص نماییم که چه عللی باعث تدوین جوامع حدیثی، آن‌هم به فرض توسط ایرانیان شد؟ یا اینکه کوفه در شکل‌گیری اندیشه‌های شیعی چه نقشی داشته و رابطه امامان شیعی علیهم‌السلام با کوفه چگونه بوده است؟ نیز آیا نقش کوفه در همه ابعاد، مثبت بوده است یا خیر؟ یا نقش کوفه در شکل‌گیری تشیع قم و بغداد چه بوده است؟ و مسائل فراوان دیگر.

به‌هرحال، نویسنده کتاب، اندرو جی. نیومن وارد داوری در این حوزه شده و ضمن عرضه نکات سودمند، در اثر او، مطالبی نیز به چشم می‌خورند که پذیرش آنها دشوار است. از این رو، به یاری خداوند، این کتاب^۲ مورد مطالعه و کارشناسی قرار گرفت که در این باره مطالبی به صورت کلی در این مقدمه ذکر می‌شوند. اگرچه نقد و بررسی کتاب به صورت تفصیلی از حوصله این مختصر خارج است و چنین نقدی بیش از حجم کتاب اصلی خواهد بود، اما در این مختصر چند نکته به عنوان تذکار درج می‌شوند تا برخی نقدهای وارد بر کتاب، در منظر مخاطب گرامی باشند و چنین تصویری پیش نیاید که این کتاب - علی‌رغم آنچه در بدو امر به نظر می‌رسد - کاملاً تحقیقی است. بنابراین، در ابتدای امر، به ویژه توجه مخاطبان گرامی را به بخش اشکالات و نکات جزئی بیشتر جلب می‌کنیم؛ زیرا وقتی نویسنده در برخی مباحث جزئی، که به نتیجه رسیدن در آنها چندان مشکل نیست، این‌گونه قلم زده، معلوم است که داوری‌اش در باب روایات، که در طول عمر، کمتر کسی می‌تواند در آنها به نتیجه قابل قبولی برسد، چگونه خواهد بود؟! در مجموع، نقدهایی را که تذکر آنها لازم به نظر می‌رسند، در ۷ بخش مورد توجه قرار می‌دهیم:

۱. نگاه نویسنده به مباحث

یکی از مباحث قابل نقد، اصل نگاه نویسنده است. در هر رشته علمی، وقتی می‌توان نظری قابل قبول ارائه داد که همه جوانب کار سنجیده شوند؛ زیرا پرداختن به يك زاویه بدون توجه به جوانب دیگر، قطعاً موجب فاصله گرفتن از حقیقت خواهد شد. متأسفانه نویسنده تا حد زیادی چنین رویکردی دارد. نگاه او تنها متوجه قم و بغداد است و هرگز به جوانب دیگر و به ویژه به ارزیابی ریشه‌ها نپرداخته است. در این باب، جا داشت نویسنده به دیدگاه خود شیعه در باب شکل‌گیری حدیث می‌پرداخت و احتمالاتی را که در لابه‌لای نوشته‌های شیعی وجود

۲. از این کتاب تاکنون دو ترجمه ارائه شده است: یکی تحت عنوان مدرسه قم و بغداد توسط آقای سید صادق آگاه اشکوری، که کنگره بزرگداشت حضرت فاطمه معصومه علیها السلام در ابتدای سال ۱۳۸۵ آن را منتشر نمود؛ و دیگری ترجمه حاضر که مورد مطالعه و نقد و ارزیابی قرار گرفته است. میان این دو ترجمه، تفاوت‌هایی اساسی وجود دارد.

داشتند، استخراج می‌کرد و اگر می‌خواست دیدگاهی خلاف نظر رایج شیعه ارائه کند، با شواهد کافی دیدگاه‌های رایج را نقد می‌کرد و به شیوه‌ای تحقیقی به نتیجه‌ای خلاف دیدگاه رایج می‌رسید.

برای مثال، امری که نویسنده هرگز بدان وارد نشده و از ایرادهای کلی این تحقیق است، این مسئله است که آیا مدینه و کوفه اساساً در حدیث شیعه نقش داشته‌اند یا خیر؟ لازم بود ابتدا هر یک از این دو شهر و نقش امامان شیعه علیهم‌السلام و اصحاب آنان را در کوفه مورد بررسی قرار دهد و سپس به بغداد و قم بپردازد. به هر روی، شیعه معتقد است: این روایات ریشه در مدینه دارند. اگر فرض بر این است که نویسنده معتقد است این دیدگاه نادرست است یا این دیدگاه با چالش‌هایی روبه‌روست یا این دیدگاه دارای ابهاماتی است چرا در سرتاسر کتاب، به هیچ روی، نفی یا اثباتا وارد بحث از مدینه نشده است؟ پس از مدینه، این سؤال مطرح می‌شود که آیا راویان کوفه ارتباطی با مدینه داشته‌اند یا خیر؟ آیا کوفه ارتباطی با بغداد داشته است؟ آیا راویان کوفه به قم هجرت کرده‌اند؟ آیا ریشه روایات قم و بغداد کوفه است یا نه؟ و نیز ده‌ها پرسش دیگر.

از این رو، تحقیق هرچند هم از دقت برخوردار باشد، ولی اگر بر روی قم و بغداد متمرکز گردد، بدون توجه به ریشه‌ها، تحقیقی ناقص خواهد بود. البته نویسنده می‌توانست پس از بررسی مدینه و کوفه، وارد این بحث شود که چقدر می‌توان به رابطه کوفه و مدینه اعتماد کرد و حتی از نظر تاریخی - مثلاً - نشان داد که چقدر جریانات غالبی در کوفه ریشه داشته‌اند و این جریانات می‌توانستند در روایات تأثیرگذار باشند و چه‌بسا این تأثیر می‌توانست در هر حوزه‌ای متفاوت از حوزه دیگر باشد و اساساً لازم بود نویسنده به دلایل تفاوت حوزه قم از بغداد بپردازد. اما چون نویسنده این ریشه حدیثی قم و بغداد را در کوفه و مدینه دنبال نکرده است، هر جا تحقیقش با این نقد مواجه شود، فروخواهد ریخت و نتایجی که بر آن مترتب شده باطل خواهد گردید.

در نتیجه، حتی اگر فرض کنیم که کتاب حاضر - فی نفسه - تحقیق سودمندی باشد و فرض کنیم که اگر به کوفه و مدینه هم می‌پرداخت به نتایج یکسانی می‌رسید، باز هم تحقیق او بدون توجه به تمام جوانب و پرداختن به ریشه‌ها، ناقص خواهد بود. افزون بر این، مطالبی که در بخش‌های بعد به آنها پرداخته‌ایم روشن می‌کنند که این تحقیق چندان هم از قوت برخوردار نیست و در همان قسمت‌هایی هم که به برخی جوانب پرداخته است، جای تأمل فراوان وجود دارد.

۲. حضور کلینی در بغداد

محوری‌ترین بخش این کتاب، مباحث مربوط به کلینی است. به دلیل آنکه حجم روایات کلینی در مقایسه با صفار و برقی، بیشتر است و کلینی علاوه بر فزونی حجم روایاتش - برخلاف دیدگاه نویسنده - مربوط به دو

حوزه فکری نیست که هم در حوزه فکری قم رشد کرده و هم کتاب را در حوزه بغداد نوشته باشد، بنابراین، مهم‌ترین قسمت این بخش است. از نظر حجم کتاب هم بیشترین قسمت مربوط به کلینی است. فرضیه نویسنده درباره کلینی این است که وی مدت ۲۰ سال در بغداد بوده است، ولی هیچ‌گاه منبع قابل قبولی که این نظر را اثبات کند، ارائه نمی‌دهد.

او در صفحه ۷۴ متذکر می‌شود که:

الكافی فی علم الدین در اوایل قرن چهارم توسط کلینی (م ۳۲۹ ق / ۹۴۰-۹۴۱ م) در بغداد گردآوری شده است.

و در صفحه ۷۸ تکرار می‌کند که:

۲۲ سال اقامت کلینی در بغداد این فرصت را به او داد که با گرایش‌های کلامی، اجتماعی و سیاسی متضاد در پایتخت حکومت و نیز عقل‌گرایی شیعی و سنی و اخباریگری احیاشده اهل تسنن مواجه شود.

در صفحه ۳۸۹ می‌نویسد:

اقامت بلندمدت کلینی در شهر بغداد، تجربه دست‌اولی را از اغتشاش میان اهل سنت و شیعه در این شهر و نیز ستیز میان عقل‌گرایان و اهل حدیث سنی و توان نیروهای متحد با هر یک در اختیار او گذاشت.

همو در صفحه ۴۵۵ می‌نویسد:

اقامت ۲۰ ساله وی در شهر بغداد به او اجازه داده بود تا [از نزدیک] شاهد اوضاع و احوال آن جامعه باشد... اقامت کلینی در بغداد، [همچنین] به وی اجازه داد تا رشد حدیث‌گرایی اهل تسنن را مشاهده کند و حمایت‌های جناح‌های مختلف شهر، چه در سطح عوام و چه در سطح نخبگان را از این جریان‌های مختلف و ناسازگار مذهبی - عقلانی دریابد - احتمالاً اهمیت این دریافت کمتر از آن مشاهده نبود - و شاید هم مستقیماً تجربه کند. اینکه کلینی روایات کلامی و روایات عملی را نیز گنجانده است و در واقع، اینکه روایات عملی قریب سه‌چهارم کل این مجموعه را تشکیل می‌دهند، حاکی از این است که قصد داشته برای متقاضی [تألیف کتاب] راهنمایی به اندازه کافی جامع درباره ویژگی‌های بنیادی و اساساً متمایز مذهب در این محیط اجتماعی فراهم کند که این ویژگی به‌طور صریح، عقل‌گرایی شیعی و دست‌کم به‌طور تلویحی، عقل‌گرایی و حدیث‌گرایی اهل تسنن را زیر سؤال می‌برد... در جریان این امر، کلینی، که به انزجار عقل‌گرایان بغداد از غلو به‌طور عام، ترس رایج در بغداد از نهضت‌هایی همچون نهضت «زنگیان» و «قرمطیان» و دیگر قیام‌های پراکنده در منطقه، گرایش نیروهای اهل تسنن به یک کاسه کردن شیعیان نامداری همچون بنی فرات با قرمطیان، و چالش‌هایی

که بخصوص افرادی همچون حلاج و به ویژه شلمغانی، پیش روی شیعه دوازده امامی قرار داده بودند، وقوف داشت، گرایش‌هایی را در حدیث‌گرایی قمی، که بخصوص در بصائر به چشم می‌خورند، یعنی گرایش‌هایی که بر ماهیت خارق‌العاده - و حتی شاید معجزه‌آسای - علم و شخصیت ائمه [علیهم‌السلام] و پیروانشان تأکید داشتند، کم‌اهمیت جلوه داد. رواج این گرایش‌ها در قم، از فشارهای دائم معنوی، سیاسی و نظامی وارد بر تنها دولت - شهری در حکومت حکایت داشت که شیعه امامی و نیمه خودمختار و با چنین فضایی متناسب‌تر بود. مجموعه مطالبی که نویسنده درباره کلینی ذکر می‌کند از جهاتی قابل تأمل است:

نخست آنکه محوری‌ترین مسئله درباره کلینی در تمام کتاب، اقامت بیش از ۲۰ سال او در بغداد است و بسیاری از نتایج و تحلیل‌های نویسنده بر این امر مبتنی است، درحالی‌که نویسنده هیچ مدرکی ارائه نکرده است که کلینی ۲۰ سال در بغداد اقامت گزیده باشد و اساساً چنین مدرکی تاریخی وجود ندارد. بنابراین، یکی از مهم‌ترین زیربناهای نویسنده، امری ثابت نشده است و تمام مسائل و نتایجی که بر آن مترتب هستند نیز اثبات نشده باقی می‌ماند.

دوم اینکه نویسنده در مطلبی که اخیراً از او نقل شد، افرادی همچون حلاج را چالشی پیش روی شیعه دوازده امامی معرفی کرده است، درحالی‌که در مباحثی همانند مسئله حلاج، منابع متأخر از حادثه آن قدر دچار آشفتگی شده‌اند که تقریباً نتیجه‌گیری از آنها در حد غیر ممکن است؛ زیرا به قدری جعل و وضع درباره او صورت گرفته که دستیابی به يك نتیجه مطلوب دشوار می‌نماید و جالب اینکه از بین فرقه‌های جهان اسلام، تنها فرقه «اسماعیلیه» حاضر به پذیرش او شده‌اند.^۳

سوم اینکه نسبت به وضعیت قم و بغداد، مسئله جای تأمل دارد که در بخش‌های مربوط به قم و بغداد، به تفصیل به آن اشاره خواهیم کرد.

از نکات دیگری که در باب کلینی جای نقد جدی دارد، نگاه نویسنده به وی به عنوان يك اندیشمند ضد عقل و عقل‌گرایی است که در موارد گوناگون به آن اشاره کرده. برخی موارد در عبارتهای قبلی نقل شد و به برخی در اینجا اشاره می‌کنیم:

او در ص ۳۸۹ می‌نویسد:

۳. برای اطلاع بیشتر، ر. ک. مصطفی غالب (نویسنده سوری)، حلاج.

پس فروع کافی این قبیل جزئیات مسائل راجع به اعمال روزمره از روایات ائمه [علیهم السلام] را در اختیار قرار می‌دهد تا بر ناتوانی فقه عقل‌گرا در عرضه چنین مجموعه‌ای از مطالب، در چنین مقیاس وسیعی تأکید نماید.

جا داشت نویسنده بیان می‌کرد که فقه عقل‌گرا در جهان اسلام - و نه فقط در شیعه - دارای چه ویژگی‌هایی بوده و نسبت به مسائل روزمره فقه عقل‌گرا چه می‌گفته است. فقه عقل‌گرا در باب نماز، روزه، زکات، طهارت و ازدواج چه می‌گفته که کلینی خواسته است با بیان این مطالب، در مقابل فقه عقل‌گرا موضع‌گیری کند؟ از سوی دیگر، نویسنده کمتر حاضر است به این مسئله بپردازد که شاید نخستین انگیزه کلینی این باشد که عصر حضور به پایان رسید و ائمه اطهار علیهم السلام در بین شیعیان نیستند که پاسخگوی مسائل آنان باشند. بدین روی، ضرورت ایجاب می‌کند که يك دوره روایات در باب اصول و فروع جمع‌آوری شوند.

نویسنده در ص ۲۸۲ در گزارشی از کتاب «العقل» کافی می‌نویسد:

در این احادیث، عقل به عنوان اولین مخلوق خداوند مطرح است و با تلاش انسان قابل دستیابی نیست، بلکه فقط موهبتی است که به او اعطا می‌شود؛ فقط به واسطه علم - دانشی که ائمه [علیهم السلام] تعلیم کرده‌اند - انسان به معرفت حقیقی یعنی معرفه الله رهنمون می‌شود و بنابراین، برای مؤمن عقل و علم دائماً و ضرورتاً با یکدیگر همراهند و عقل به تنهایی و بدون علم ائمه [علیهم السلام] کافی نیست؛ همان‌گونه که اگر عقل نباشد، علم قابل درک نیست...

در نهایت، نویسنده نتیجه می‌گیرد که قرار دادن این ۳۴ حدیث در ابتدای ۱۶۱۹۹ روایتی که کلینی گردآوری کرده، نشان‌دهنده نکوهشی آشکار نسبت به عقل‌گرایان بوده است.

در برابر این نتیجه، این پرسش مطرح می‌شود که اگر روایات در ایران نوشته شدند نه در بغداد، موضع‌گیری او در برابر چه کسانی در ایران بوده است؟ از سوی دیگر، آیا عقل‌گرایان عقل انسان را در همه مسائل کافی می‌دانستند؟ آیا معتزله

عقل‌گرا نبوت را قبول نداشتند؟ نویسنده گویا نظریه امثال زکریای رازی را - که (طبق آنچه به او نسبت می‌دهند) مخالف انبیاء بوده -^۴ یا آنچه به کتاب‌های کلامی برهمنان هند نسبت می‌دهند^۵ قبول داشته است

۴. ر. ک. عبد الرحمن بدوی، «محقق بن زکریا رازی»، م. م. شریف، تاریخ فلسفه در اسلام، ترجمه (زیر نظر) نصر الله پورجوادی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۶۲۸.

۵. برهمنان می‌گویند: وضع پیامبران از دو حال خارج نیست: یا سخنی که می‌آورند با آنچه عقل به آن پی‌می‌برد سازگار است، یا ناسازگار. اگر با عقل سازگار است و عقل به آن پی‌می‌برد، پس پیامبر سخن جدیدی نیاورده و همان است که عقل می‌گوید. و اگر آنچه پیامبران آورده اند مخالف عقل است، نباید به آن توجه کرد؛ زیرا توجه به

که می‌نویسد: «عقل به تنهایی و بدون علم ائمه [علیهم السلام] کافی است. مگر مسلمانی، اعم از شیعه و سنی و مرجئه و معتزله و اشاعره و ماتریدییه، وجود دارد که عقل را به تنهایی کافی بدانند؟ در جهان اسلام، هیچ فرقه‌ای اعم از عقل‌گرا و غیر عقل‌گرا، عقل را به تنهایی کافی نمی‌داند.

اساسا این سؤال مطرح است که انبیاء و رسالت‌ها برای چه در زندگی بشر مطرح شده‌اند؟

نکته دیگر این است که برای مؤمن، عقل و علم دائما و ضرورتا با یکدیگر همراهند. این چه نکته ضد عقلی است که کمال انسان در آن است که این دو را باهم داشته باشد؟! طبق روایت امام صادق علیه السلام درباره عابد بنی اسرائیل، عمل کردن به دستورات وحی بدون داشتن عقل، اساسا بی‌ارزش شمرده شده است،^۶ با اینکه او اهل عبادت بود. در اینجا، چرا نویسنده نخواستند است از روایت استفاده کند تا همان گونه که طبق روایت، عقل بدون وحی به بیراهه می‌رود، به همان سان معلوم شود که وحی بدون عقل نیز ارزشی ندارد. در اینجا، حتی بی‌توجهی عابد به توحید

۷

عقل‌گرا را نکوهش می‌کند (نکته‌ای که در آینده متعرض آن خواهیم شد). ظاهرا این از مواردی است که نویسنده نخواستند است روایات را خوب بفهمد و به این حدیث توجه نکرده، درحالی که کلینی روایات فراوانی در باب «حجیت عقل» آورده است. مطابق یکی از این روایات، امام هفتم علیه السلام خطاب به هشام می‌فرماید:

ای هشام! به راستی، خدا بر مردم دو حجت دارد: حجت عیان و حجت نهان. حجت عیان رسولان و پیغمبران و امامانند، و حجت نهان عقل است.^۸

نکته دیگری که نویسنده بیان می‌کند این است که در روایات آمده: عقل با تلاش انسان قابل دستیابی نیست. (ص ۲۸۲)

آیا نویسنده محترم فکر می‌کند با تلاش انسان، عقل قابل دستیابی است؟ بازهم تأکید می‌شود که نویسنده نخواستند یا نتوانسته است همه روایات را خوب بررسی کند و شواهدی را که برخلاف پیش‌فرض‌های او و

آنچه خلاف عقل است، ناشایست است. (ر. ک. محمد بن حسن طوسی، تمهید الاصول، ترجمه و مقدمه و تعلیقات عبد الحسین مشکاة الدینی، تهران، انجمن حکمت اسلامی و فلسفه ایران، ۱۳۵۸، ص ۶۸۷-۶۸۸)

۶. ر. ک. محمد بن یعقوب کلینی، اصول کافی، مقدمه و تعلیق علی اکبر غفاری، تهران، مکتبه اسلامیة، ۱۳۸۸ ق، ج ۱، ص ۹، ح ۸.

۷. نیومن، آندره. جی، دوره شکل‌گیری تشیع دوازده امامی، صفحه: ۲۴، شیعه شناسی، قم - ایران، ۱۳۸۶ ش.

۸. «یا هشام! ان الله على الناس حجتين: حجة ظاهرة و حجة باطنة؛ فاما الظاهرة فالرسل و الانبياء و الائمة، و اما الباطنة العقول.» (همان، ص ۱۳، ح ۱۲).

ابطال کننده آنها هستند، ذکر نماید. آیا مجموعه روایات ۳۴ گانه‌ای که نویسنده از آنها سخن می‌گوید، درصدد نفی عقل بوده‌اند، یا می‌خواسته‌اند، هم جایگاه رفیع عقل و عقل‌گرایی را تبیین کنند و هم جایگاه معارف دینی را که با وحی بیان می‌شود، و در نتیجه معلوم کنند که فقدان هر یک چه مشکلاتی برای انسان ایجاد خواهد کرد؟ بی‌شک، دومی درست است.

۹

همچنین در کتاب «عقل و جهل»، روایاتی وجود دارد که نویسنده به آنها توجه نکرده است؛ همچون روایت چهارم، ششم، نهم، دهم و بخش‌هایی از روایت دوازدهم، بخصوص قسمتی که قبلاً نقل شد و به ویژه روایت ۲۲ که انبیاء را حجت خداوند بر بندگان و عقل را حجت بین بندگان و خدا معرفی می‌کند و نیز روایت ۲۸.

اینها روایاتی هستند که چندان مورد توجه مؤلف قرار نگرفته‌اند، بخصوص اگر عقل حجت بین خداوند و بندگان باشد و این امر را کنار این آیه قرآن قرار دهیم که می‌فرماید:

لَيْسَ الْبِرُّ بِمَا كُنْتُمْ يَفْعَلُونَ لِلنَّاسِ أَلَيْسَ اللَّهُ بِذِي فَضْلٍ كَثِيرٍ لِّئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ. (نساء: ۱۶۵)

اگر انبیاء نبودند انسان‌ها بر خداوند حجت داشتند و این روایت، به مفاد همین آیه تصریح می‌کند و حجیت عقل را در بین مردم کاملاً تثبیت می‌نماید.

از سوی دیگر، آنچه مورد تأکید و توجه قرار گرفته و گویا در ذهن نویسنده بوده، این است که عقل‌گرایان شیعی جایگاهی برای وحی و رسالت قایل نبودند و اگر بخشی از مسائل به حوزه وحی و رسالت مربوط شود، دیگر جایی برای عقل در همه حوزه‌ها باقی نمی‌ماند. نویسنده در ادامه همین نگاه ضد عقل‌گرایی خویش (و نه کلینی) در ص ۳۰۹ می‌نویسد:

در تداوم تمسک به قواعد فقهی عقل‌گرایانه از سوی ائمه [علیهم السلام] در دو کتاب نخست اصول کافی، الهیات ارائه شده در ۲۱۲ حدیث کتاب «التوحید» همچنان ویژگی ضد عقل‌گرایی دارند.

دقیقا روشن نیست منظور نویسنده چیست. برای نمونه، به برخی روایات کافی اشاره می‌کنیم تا معلوم شود نویسنده از «توحید» چه چیزی در نظرش بوده که مدعی است: ۲۱۲ روایت ویژگی ضد عقل‌گرایی دارند. ابتدا بخشی از عبارت خود ایشان را از صفحه ۳۱۰ نقل می‌کنیم که مطابق آنچه خود او نقل می‌کند، چه چیزی خصوصیت ضد عقلی دارد و سپس برخی از روایات را نقل می‌کنیم. او چنین می‌نویسد: ۷ روایت از روایات

^۹ نیومن، آندره. جی، دوره شکل‌گیری تشیع دوازده امامی، صفحه: ۲۵، شیعه‌شناسی، قم - ایران، ۱۳۸۶ ش.ه.

باب‌های نخست این کتاب تأکید می‌کنند که ذات خداوند جز در چهارچوب فهم و درک خودش نمی‌گنجد. در یکی از این روایات، که از علی بن ابراهیم از پدرش از طریق هشام بن حکم نقل شده است، امام جعفر [صادق علیه السلام] می‌فرماید: «خداوند چیزی است که با سایر اشیا تفاوت دارد... جسم و صورت ندارد... و با حواس پنج‌گانه درک نمی‌شود...» (ص ۶۳، ح ۶) [در برخی روایات] از بحث درباره «کیفیات خداوند» نیز نهی شده است (۹۲-۹۴) و ۱۲ روایت، امکان رؤیت خداوند را رد کرده‌اند، (ص ۹۵-۹۸) در روایتی منقول از علی بن ابراهیم از طریق عبد الله بن سنان و در روایتی دیگر، منقول از عده‌ای مرتبط با برقی - به ترتیب - از قول امام پنجم و ششم [علیهما السلام] نقل شده که چنین رؤیتی فقط در قلب «به واسطه حقایق ایمان» ممکن است. (ص ۹۷، ح ۶.۵) در اولین روایت از این دو روایت، امام علیه السلام نفی می‌کنند که «قیاس» یا مراجعه به حواس انسان مساعدتی در این فرایند داشته باشد. در ۸ حدیث دیگر، ائمه [علیهم السلام] این عقیده را نیز، که خداوند دارای جسم یا صورت است، رد کرده‌اند. ۳ حدیث از طریق هشام بن حکم روایت شده‌اند که در یکی از آنها، به نقل از احمد بن ادريس اشعری از محمد بن عبد الجبار از طریق علی بن ابی حمزه ثمالی روایت شده است که امام جعفر [صادق علیه السلام] این قول هشام بن حکم

را که ائمه [علیهم السلام] گفته‌اند: «خداوند دارای صورت است»، با صراحت رد کرده‌اند (ص ۱۰۴، ح ۱؛ همچنین ر. ک. ص ۱۰۴-۱۰۶، ح ۰.۷) در ۱۵ حدیث در چند باب متفاوت (ص ۱۰۷-۱۱۲) ائمه بین ذات خود و خداوند و صفاتی که در توصیف یا بحث مربوط به هر فعلی از افعال خداوند ممکن است مورد استفاده قرار بگیرند، و اسامی خداوند که از آنها گرفته شده است، فرق می‌گذارند.

(ص ۳۱۰-۳۱۱)

به نظر می‌رسد بهترین پاسخ در اینجا، مقایسه‌ای میان روایات کافی و کتاب‌های متکلمان عقل‌گرای شیعی و معتزلی باشد. این روایات، که خود نویسنده نقل کرده و برخی را ما در صفحات بعد نقل خواهیم کرد، کدام يك ویژگی ضد عقل‌گرایی دارند؟ اگر نویسنده نگاهی به کتاب‌های معتزله عقل‌گرا و متکلمان عقل‌گرای شیعه می‌انداخت، آیا کمترین تفاوتی بین این روایات و آن مباحث می‌دید؟ مگر معتزله قرن چهارم به بعد، خود نگفتند: توحید و عدل را از امام علی علیه السلام گرفته‌اند؟^{۱۰} مگر بخشی از آنچه در روایات «توحید» کافی آمده، روایات امام علی علیه السلام نیست. اگر در روایات آمده بود که خداوند جسم دارد، صورت دارد، با حواس

۱۰. عبد الجبار بن احمد همدانی، شرح الاصول الخمسة، ج دوم، بی‌جا، مکتبه وهبه، ۱۴۰۸ ق، ص ۱۴۱؛ محمد بن اسحاق الندیم، کتاب الفهرست، تهران، چاپ افست مروی، بی‌تا، ص ۲۰۲ به نقل از: ابو هذیل علاف؛ همچنین ر. ک. قاسم جواد، «تأثیر اندیشه‌های کلامی شیعه بر معتزله»، هفت آسمان، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ش ۱ (بهار ۱۳۷۸)، ص ۱۴۲-۱۴۶.

درک می‌شود، با کیفیت است، و قابل رؤیت است موافق عقل‌گرایی بود؟ لازم است مخاطبان گرامی به روایات ذیل در کتاب کافی توجه نمایند:

امام باقر علیه السلام فرمودند:

به راستی! خدا تهی از آفریدگان، و آفریدگان تهی از اویند، و هرچه بر آن نام «شیء» صادق باشد مخلوق خواهد بود، جز خداوند.^{۱۱}

از امام باقر علیه السلام سؤال شد: آیا رواست گفته شود: خدا شیء است؟ فرمودند:

آری، با همین عبارت، او را از دو مقام ناشایست به درآوری: از مقام تعطیل [و نفی مبدأ] و از مقام تشبیه [به مخلوق].^{۱۲}

راوی می‌گوید: از امام ابو الحسن علیه السلام درباره کمترین حدّ خداشناسی پرسیدم.

فرمودند:

اقرار به اینکه جز او شایسته پرستش نیست، مانند و نظیری ندارد، و به راستی قدیم و بر جاست، موجود است و گم‌نشدنی، و محققا همانندش چیزی نیست.^{۱۳}

نافع بن ازرق به امام باقر علیه السلام عرض کرد: به من خبر بدهید از اینکه خدا چه زمانی بوده است؟ فرمودند:

ازچه زمانی نبوده است که من به تو خبر دهم ازچه زمانی بوده است.

منزه باد آنکه همیشه بوده و همیشه خواهد بود! تنهاست، بی‌همتاست و همسر و فرزند نگیرد.^{۱۴}

^{۱۱} عن ابی جعفر علیه السلام قال: «انّ الله خلو من خلقه و خلقه خلو منه، و کَلَمَا وقع علیه اسم شیء فهو مخلوق ما خلا الله.» (محمّد بن یعقوب کلینی، اصول کافی، ج ۱، باب «اطلاق القول بأنه شیء»، ص ۶۵، ح ۵)

^{۱۲} سئل ابو جعفر علیه السلام أ يجوز ان یقال: انّ الله شیء؟ قال: «نعم، یخرجه من الحدیث: حدّ التعطیل و حدّ التشبیه.» (همان، ص ۶۶، ح ۷)

^{۱۳} عن ابی الحسن علیه السلام قال: سألته عن ادنی المعرفة، فقال: «الاقرار بأنه لا اله غیره و لا شبیه له و لا نظیر و انه قدیم مثبت، موجود غیرفقد و انه لیس کمثله شیء.» (همان، ج ۱، باب «ادنی المعرفة»، ص ۶۷، ح ۱)

^{۱۴} سأل نافع بن الازرق ابا جعفر علیه السلام فقال: اخبرنی عن الله متی کان؟ فقال: «متی لم یکن حتی اخبرک متی کان؟ سبحان من لم یزل و لا یزال فردا صمدا لم یتخذ صاحبة و لا ولدا.» (همان، ج ۱، باب «الکون و المكان»، ص ۶۹، ح ۱)

در میان تمامی مذاهب اسلامی، شیعه جزو عقل‌گراها به شمار می‌رود و در احادیث شیعه، در بین مذاهب اسلامی، به ویژه در حوزه احادیث توحیدی، بهترین اندیشه عقل‌گرایی را می‌توان دید و چه خوب بود نویسنده محترم به نامه‌ای که علامه طباطبائی برای هانری کربن فرستاد و ۲۰ حدیث از احادیث شیعه را در باب معارف توحیدی برایش نقل کرد، نگاهی می‌انداخت.^{۱۵}

در باب «جوامع توحید» کتاب کافی، کلینی روایتی را از امام علی علیه السلام نقل می‌کند

که جزو برترین خطبه‌های توحیدی امام علی علیه السلام است. در آنجا، حضرت می‌فرماید:

مبارک باد آن خدایی که دوربینی همّت‌ها به آستانش نرسد و بررسی عمیق هوش‌ها او را نیابد! برتر است آنکه دوران قابل شمارشی ندارد و عمر بلند و وصف ارجمندش محدود نسازد! منزّه است آنکه نه سرآغازش شاید و سرانجامش باید، و نه دنباله‌اش به نیستی گراید! منزّه است او که چنان است که خود ستوده و ستایش‌گویان به نمایش کمال حضرتش در نیمه راه بمانند...!^{۱۶}

کلینی پس از ذکر این خطبه، می‌نویسد: این خطبه از خطبه‌های مشهور آن حضرت است، تا آنجا که نزد عامّه رواج یافته است و همین خطبه برای هرکه علم توحید را بجوید کافی است، مشروط بر آنکه در آن بیندیشد و آنچه را در آن است، بفهمد. اگر جن و انس - منهای پیامبر - هم‌زبان شوند، نتوانند توحید را آن‌گونه که آن حضرت - که پدر و مادرم به قربانش - بیان کرده، بیان کنند و اگر بیان روشن‌گر او نبود، مردم نمی‌دانستند چگونه باید راه و روش توحید را پیمود. آیا نمی‌نگرید به این سخنش که فرمود: «نه خود از چیزی بوده و نه آنچه را پدید آورده، از چیزی آفریده است»؟ پس با این سخنش که «نه خود از چیزی بوده» معنای حدوث را از خدا نفی کرده است، و اینکه چگونه خداوند مخلوقاتش را بدون ماده و نقشه پیشین، لباس خلق و اختراع پوشانیده است.^{۱۷}

۱۵. ر. ک. سید محمد حسین طباطبائی، شیعه: مذاکرات و مکاتبات پرفسور هانری کربن با علامه سید محمد حسین طباطبائی، ج چهارم، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۲، ص ۱۰۳-۱۳۵.

۱۶. «فتبارک الله الذی لا یبلغه بعد الهمم و لا یناله غوص الفطن؛ و تعالی الذی لیس له وقت معدود و لا اجل ممدود و لا نعت محدود؛ سبحان الذی لیس له اول مبتدئ و لا غایة منتهی و لا آخر یفنی؛ سبحانه هو کما وصف نفسه و الواصفون لا یبلغون نعته...» (محمد بن یعقوب کلینی، اصول کافی، ج ۱، باب «جوامع التوحید»، ص ۱۰۴، ح ۱).

۱۷. «و هذه الخطبة من مشهورات خطبه عليه السلام حتى لقد ابتذلها العامة و هي كافية لمن طلب علم التوحيد - اذا تدبرها و فهم ما فيها، فلو اجتمع ألسنة الجن و الانس لیس فیها لسان نبی علی ان یبینوا التوحید بمثل ما اتی به - بابی و امی - ما قدروا علیه و لو لا ابانته - علیه السلام - ما علم الناس کیف یسلکون سبیل التوحید. أ لا ترون الی قوله: "و لا من شیء کان و لا من شیء خلق ما کان." فنفی بقوله: "لا من شیء کان"، معنی الحدوث و کیف اوقع ما احده صفة الخلق و الاختراع بلا اصل و لا مثال.» (همان، ج ۱، ص ۱۰۵)

کلینی بیش از يك صفحه به بسط و شرح نکاتی از خطبه می‌پردازد. حال اگر این مطالب امام علی علیه السلام و نکات نقل شده از کلینی ضد عقل هستند، آیا در تمام جهان، مطلب عقلی یافت می‌شود؟ و اگر نویسنده به خطبه بلند کلینی در آغاز کتاب توجه می‌نمود، مطلب را به روشنی می‌یافت؛ آنجا می‌فرماید:

خردها او را فرانگیرند و اوهام به آستان او نرسند و دیده‌ها او را در نیابند و اندازه او را فرانگیرد. در آستان او، زبان‌ها ناتوانند و دیده‌ها کورند و هرگونه ستایشی در مقام او نارساست. بی‌پرده نهان است و بی‌مانع در خفا. بدون دیدن، شناخته شود و بدون تصویر، وصف شود و بی‌جسم، دانسته شود. معبودی جز خدای بزرگ و برتر نیست. وهم‌ها از رسیدن به کنه او گمراهند و خردها از رسیدن به مرز نهایت او خودباخته. و هم تیزپرواز بدو نرسد و دیده‌تیزبین او را در نیابد. او شنوا و داناست.^{۱۸}

اگر او در همین بیانات دقت می‌کرد که چگونه عقل‌گرایی بر اندیشه توحیدی کلینی سایه افکنده است و سپس به سراغ روایات می‌رفت و می‌دید که چگونه همین مطالب در روایات نقل شده موج می‌زنند و بدون پیش‌فرض داوری می‌کرد، قطعاً به نتیجه‌ای متفاوت می‌رسید.

نویسنده در ادامه بحث، در ص ۳۱۳ می‌نویسد:

عقل‌گرایان نسبت به دیدگاه شیعه راجع به «بداء» - یعنی اینکه خداوند ممکن است تصمیم خود را عوض کند - انتقاد می‌کردند.

روشن نیست این نقل قول از عقل‌گرایان درباره «بداء» با روایاتی که مرحوم کلینی در باب بداء نقل کرده، چه ربطی دارد. آیا آنچه کلینی در اینجا نقل کرده است با عقل منافاتی دارد؟ در متن این روایات، نکاتی آمده‌اند مبنی بر اینکه جایی برای جهل خداوند متعال وجود ندارد، بلکه «بداء» در آن حیطه از علم خداوند صورت می‌پذیرد که حتی رسولان هم نمی‌دانند. البته مباحث «بداء» در طول تاریخ فکری شیعه، فراز و فرودهایی داشته و دیدگاه‌های گوناگونی درباره‌اش ابراز شده است. ولی آنچه قابل تأمل است، ربط مطلب نقل شده از عقل‌گراها و روایات باب «بداء» است، مگر اینکه گفته شود نویسنده محترم بنا دارد این اصل مسلم خویش را تکرار کند که کلینی ضد عقل است و همه عقل‌گرایان هم در مقابل او صف‌آرایی کرده‌اند و کلینی نیز برای کوبیدن عقل‌گراها بنا دارد نقل‌گرا باشد!

^{۱۸} «لا تضبطه العقول، و لا تبلغه الاوهام، و لا تدركه الابصار، و لا يحيط به مقدار، عجزت دونه العبارة، و كَلَّت دونه الابصار، و ضَلَّ فيه تعاريف الصفات. احتجب بغير حجاب محجوب، و استتر بغير ستر مستور، عرف بغير رؤية، و وصف بغيره صورة، و نعت بغير جسم. لا اله الا الله الكبير المتعال، ضَلَّت الاوهام عن بلوغ كنهه، و ذهلت العقول ان تبلغ غاية نهائيه، لا يبلغه حدّ وهم، و لا يدركه نفاذ بصر، و هو السميع العليم.» (همان، ج ۱، مقدمه ص ۰۱)

پس دیدگاه نویسندگان در خصوص کلینی با دو نقد جدی مواجه است: نخست اینکه او مدعی اقامت ۲۰ ساله کلینی در بغداد است، درحالی که از نظر تاریخی، مستندی بر این ادعا ندارد. دیگر اینکه او کلینی را ضد عقل معرفی می‌کند، درحالی که این دیدگاه خلاف واقع است.

۳. وضعیت دینی (کلامی) - سیاسی قم

نویسندگان قریب دو قرن وضعیت قم را مورد بحث قرار داده، اما به طور دقیق بررسی نکرده است که واقعا در این دو قرن، وضعیت قم به چه صورت بوده است. آیا در تمام این دو قرن، جریانات سیاسی قم یکسان بوده و چنان که او ادعا دارد، در همه شرائط، وضعیت دشوار بوده یا در زمان‌ها و سال‌های مختلف، تفاوت داشته است؟ نویسندگان صرفا با نگاه یکسان به قم در طول این دو قرن، می‌خواهد تمام روایات را براساس همان شرائط یکسان، که خود تصور کرده است، تحلیل کند. وضعیت کلامی قم نیز از همین قرار است؛ یعنی نویسندگان در طول دو قرن، وضعیت کلامی قم را یکسان تلقی کرده است. اما بجد، این پرسش مطرح است که آیا قمی‌ها در طول دو قرن، همیشه یکسان می‌اندیشیدند؟

آیا پدر صدوق و استاد صدوق، که تقریبا معاصر کلینی بودند، مثل کلینی می‌اندیشیدند؟ مگر استاد صدوق قایل به «سهو النبی» نیست؟^{۱۹} و مگر صدوق قایل به «سهو النبی» نیست؟^{۲۰} روایات صدوق از کجا آمده‌اند؟ آیا این جریان کلامی قم نیست؟ و بپرض که قم این جریان را از بغداد گرفته باشد، آیا بغداد عقل‌گرا دارای چنین فکری بوده و در بغداد، بحث «سهو النبی» مطرح بوده است؟

نویسندگان می‌خواهد با این نگاه یکسان‌نگر تاریخی به وضعیت سیاسی و کلامی قم، درباره محوری‌ترین جریان حدیثی شیعه نظر بدهد. ایشان در ص ۳۰۵ می‌نویسد:

احادیث دو کتاب اول اصول کافی تمایل نخبگان شیعه دوازده امامی بغداد را در تمسک به عقل زیر سؤال برد و بر اهمیت علم یقینی تأکید کرد. بر عهده کلینی بود که بر اهمیت و در واقع، بر ضرورت این مطلب استدلال کند که باید منحصر و مخصوصا به ارشادات ائمه [علیهم السّلام] به عنوان یگانه منبع این علم مراجعه کرد.

البته بیانات نویسندگان جای نقد دارند که برخی را در بحث قبلی اشاره کردیم.

فقط بار دیگر توجه مخاطبان گرامی را به روایت امام هفتم علیه السّلام جلب می‌کنیم که فرمودند:

۱۹. محمد بن علی بن بابویه قمی (صدوق)، من لا یحضره الفقیه، تهران، دار الکتب الإسلامیة، ۱۴۱۰ ق، ج ۱، ص ۲۳۴-۲۳۵.
۲۰. همان.

برای خداوند بر مردم دو حجت است: حجت آشکار و حجت نهان...^{۲۱}

روایت حجت باطنی را «عقل» می‌داند و از سوی دیگر، بیان می‌دارد: به عابدی که عبادت می‌کرد، ثواب کمی داده شد؛ چون عقلش کم بود.

نویسنده در ادامه عبارت مزبور می‌نویسد:

بصائر چنین دلیلی را فقط برای شیعیان قم ارائه کرده بود.

باید از نویسنده پرسید که در کجا، صفار نوشته است: من این کتاب را برای شیعیان قم نوشتم؟ و در کجا نوشته است که جریانات سیاسی چنین اقتضایی داشته‌اند؟! نویسنده هرگونه که خود می‌خواهد، تحلیل می‌کند. او در ادامه در ص ۳۰۵ می‌نویسد:

نیازهای شیعیان قم در زمان غیبت امامشان، متأثر از تهاجم سیاسی - نظامی از جانب مرکز عباسیان و هجوم از ناحیه دیگر گروه‌های شیعه همچون «زیدیه» و «اسماعیلیه» بود. احادیث بصائر شیعیان قم را به رغم اینکه در محاصره قرار داشتند، به عقایدشان دلگرم می‌کرد.

برخلاف دیدگاه نویسنده، که پیش فرض خود را این امر قرار داده است که در قم تنها يك جریان سیاسی و کلامی وجود داشته و صفار را، که از غلات است، سخنگوی آنها قرار داده، در قم تنها يك جریان وجود نداشته و در برابر جریان غالبی، جریان‌های معتدل هم بوده‌اند.

برای نمونه، به موازات مبارزه با غلو از سوی بغدادی‌ها، که - مثلاً - حسن بن موسی نوبختی در بغداد در ردّ غلات کتاب نوشت، سعد بن عبد الله بن ابی خلف اشعری قمی هم در ردّ غلات، کتاب نگاشت^{۲۲} و به موازات کتاب ابو سهل اسماعیل ابن علی بن اسحاق بن ابی سهل بن نوبخت، کتابی هم در ردّ غلات از سوی محمد بن اورمه (اوربمه) قمی تألیف شد.^{۲۳} حتی قمی‌ها او را متهم به غلو کردند که امام علی النقی علیه السلام نوشته‌ای در دفاع از او فرستادند و از او دفع اتهام غلو کردند.^{۲۴} اصلاً در قم اگر کسی قایل به «سهو النبی» نبود، متهم به غلو می‌شد. شاهد این مطلب، عبارت صدوق در من لا یحضره الفقیه است که می‌نویسد:

۲۱. «ان الله على الناس حجتين: حجة ظاهرة و حجة باطنة.» (محمد بن یعقوب کلینی، اصول کافی، ج ۱، ص ۱۳، ح ۱۰۲).

۲۲. ر. ک. نعمت الله صفری فروشانی، غالیان، مشهد، بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی، ۱۳۷۸، ص ۱۷۰.

۲۳. همان، ص ۱۷۰-۱۷۱؛ سید ابو القاسم موسوی خوئی، معجم رجال الحدیث، ج سوم، قم، مدینه العلم، ۱۴۰۳ ق، ج ۱۵، ص ۱۱۵.

۲۴. سید ابو القاسم موسوی خوئی، معجم رجال الحدیث، ج ۱۵، ص ۱۱۵؛ نعمت الله صفری فروشانی، غالیان، ص ۳۵۴.

نویسنده این کتاب [یعنی: صدوق] می‌گوید: غالیان و تفویضیان - که لعنت خدا بر آنان باد - منکر سهو پیامبر صلی الله علیه و آله هستند و می‌گویند: اگر امکان‌پذیر باشد که آن حضرت در نماز سهو کند، ممکن است که در تبلیغ نیز سهو کند... و استاد ما محمد بن حسن بن احمد بن ولید - رحمة الله علیه - می‌گوید: اولین درجه غلو نفی سهو از پیامبر صلی الله علیه و آله است و اگر بتوان اخبار وارد شده در این باب (یعنی سهو پیامبر صلی الله علیه و آله) را رد کرد، می‌توان تمام اخبار را رد کرد و با رد شدن این اخبار، دین و شریعت از میان می‌رود. و من امیدوارم به اجر تألیف کتابی مستقل در اثبات سهو پیامبر صلی الله علیه و آله و رد بر منکران آن دست یابم. ان شاء الله.^{۲۵}

یا عبارت صدوق درباره «شهادة ثالثه» که می‌نویسد:

و تفویضیان - که لعنت خدا بر آنان باد - اخباری را جعل کرده‌اند و در اذان، دو بار گفتن «محمد و آل محمد خیر البریه» را افزوده‌اند و در برخی از روایاتشان، پس از «اشهد أن محمدا رسول الله»، دو بار گفتن «اشهد أن علیا ولی الله» را افزوده‌اند و برخی از آنان، به جای این عبارت، دو بار گفتن «اشهد أن علیا امیر المؤمنین حقا» را افزوده‌اند.^{۲۶}

چنین تفکری هم در قم وجود داشت و جالب این است که قمی‌ها به دلیل همین اعتقادشان، از ناحیه بغدادی‌ها متهم به تقصیر می‌شدند. شیخ مفید می‌نویسد:

گروهی را یافتیم که از قم بر ما وارد شده بودند و آنان اهل تقصیر آشکار در دین بودند. آنان ائمه علیهم السلام را از مقاماتشان پایین می‌آوردند و گمان می‌کردند که امامان بسیاری از احکام دین را نمی‌دانند تا در قلب‌های ایشان وارد شود. رأی ما درباره آنان این است که آنان کسانی‌اند که در حکم شریعت، به رأی و گمان متمسک شده و باین حال، ادعا دارند که از دانشمندان هستند. این همان تقصیری است که تردیدی در آن نیست.^{۲۷}

^{۲۵}. «قال مصنف هذا الكتاب: ان الغلاة و المفوضة - لعنهم الله - ينكرون سهو النبي صلی الله علیه و آله و يقولون. لو جاز - ان يسهو في الصلاة جاز ان يسهو في التبليغ... و كان شيخنا محمد بن حسن بن احمد بن ولید - رحمة الله علیه - يقول: اول درجة في الغلو نفى السهو عن النبي - صلى الله عليه و آله - و لو جاز ان ترد الاخبار الواردة في هذا المعنى لجاز ان ترد جميع الاخبار، و في ردّها ابطال الدين و الشريعة و انا احتسب الاجر في تصنيف كتاب منفرد في اثبات سهو النبي - صلى الله عليه و آله - و الرد على منكره، ان شاء الله.» (محمد بن علی بن بابويه قمی، من لا يحضره الفقيه، ج ۱، ص ۲۳۴-۲۳۵).

^{۲۶}. «و المفوضة - لعنهم الله - قد وضعوا اخبارا و زادوا في الاذان "محمد و آل محمد خیر البریه" مرتين و في بعض رواياتهم بعد "اشهد أن محمدا رسول الله"، اشهد أن علیا ولی الله "مرتین". (محمد بن علی بن بابويه قمی، من لا يحضره الفقيه، ج ۱، ص ۱۸۸).

^{۲۷}. «قد وجدنا جماعة وردوا الينا من قم يقصرون تقصيرا ظاهرا في الدين و ينزلون الائمة عليهم السلام عن مراتبهم و يزعمون أنهم كانوا لا يعرفون كثيرا من الاحكام الدينية حتى ينكت في قلوبهم و رأينا في اولئك - من يقول أنهم ملتجئون في حكم الشريعة الى الرأي و الظنون و يدعون مع ذلك أنهم من العلماء و هذا هو التقصير الذي لا شبهة فيه.» (محمد بن محمد شیخ مفید، تصحيح الاعتقاد، مقدمه و تعليقه سيد هبة الله شهرستانی، قم، منشورات الرضی، ۱۳۶۳، ص ۱۱۳-۱۱۴).

البته ممکن است نویسنده ادعا کند که در طول ۷۰ سال پس از کلینی چنین چیزی به وجود آمده است، ولی آیا همان «سهو النبی» که در حدود دوران کلینی در قم وجود داشت، حکایت از این ندارد که این تقصیر در قم ریشه داشته است؟ و بفرض که چنین احتمالی را بدهیم که این جریان بعدها در قم به وجود آمده، لازم بود نویسنده به اینها می‌پرداخت و روشن می‌کرد که چنین مسائلی در قم وجود نداشته‌اند و در دوره‌ای متهمان به غلو را از قم اخراج می‌کردند؛ چنان‌که حسین بن عبید الله قمی در زمره دیگر متهمان به غلو، از قم اخراج شد.^{۲۸}

همچنین خوب بود نویسنده محترم به این روایت موجود در رجال کشی، که از احمد بن محمد بن عیسی، ساکن قم و راوی برخی روایات کافی، نقل می‌کند، توجه می‌کرد:

احمد بن علی سلولی قمی گفت: احمد بن محمد بن عیسی از صفوان، از عنبسه بن مصعب برایم روایت کرد که امام صادق علیه السلام به من فرمود:

از ابو الخطاب چه شنیدی؟ گفتم: از وی شنیدم که می‌گوید: شما دستتان را بر سینه او نهاده و فرموده‌اید: به خاطر بسپار و فراموش مکن! و اینکه شما علم غیب دارید، و اینکه شما به او گفته‌اید:

او ظرف علم ما و مورد اعتماد اسرار ما و امین زندگان و مردگان ماست. فرمود: نه، به خدا سوگند! هیچ جایی از بدنم به بدن او نرسیده است، جز دستش. اما اینکه گفته است، من گفته‌ام: «علم غیب دارم»، قسم به خدایی که جز او معبودی نیست! من علم غیب ندارم. خداوند مرا در امواتم پاداش ندهد و در زندگانم برکت ندهد اگر چنین چیزی به او گفته باشم.^{۲۹}

سپس فرمود:

و من دیواری را که میان ما و عبد الله بن حسن به شراکت بود، قسمت کردم. پس قسمت هموار و دارای آب در سمت او افتاد و قسمت سنگزار در سمت من. اگر غیب می‌دانستم، قسمت هموار و آب‌دار در سمت من می‌افتاد و قسمت سنگزار در سمت او. و اما اینکه گفته است: من به او گفته‌ام: «او ظرف علم ما و مورد اعتماد

^{۲۸}. «ان الحسین بن عبید الله القمی اخرج من قم فی وقت کانوا یخرجون منها من اثموه بالغلو.» (محمد ابن عمر کشی، اختیار معرفة الرجال، گزینش محمد بن حسن طوسی، تصحیح، تعلیقه و مقدمه حسن مصطفوی، مشهد، دانشگاه مشهد، ۱۳۴۸، ص ۵۱۲، ش ۹۹۰).

^{۲۹}. احمد بن علی قمی السلولی قال: «حدثنی احمد بن محمد بن عیسی عن صفوان، عن عنبسه بن مصعب، قال: قال لی ابو عبد الله علیه السلام: "أی شيء سمعت من ابی الخطاب؟" قال: سمعته یقول: انک وضعت یدک علی صدره و قلت له: عه و لا تنس او انک تعلم الغیب و انک قلت له: هو عیبه علمنا و موضع سرننا، امین علی حیائنا و امواتنا. قال: "لا، و الله ما مس شيء من جسدی جسده الا یده و اما قوله انی قلت: اعلم الغیب، فو الله الذی لا اله الا هو اما اعلم الغیب، و لا آجرنی فی امواتی و لا بارک لی فی حیائی ان کنت قلت له." (همان، ص ۲۹۱-۲۹۲، ش ۵۱۵).

ما و امین زندگان و مردگان ماست»، پس خداوند مرا در امواتم پاداش ندهد و در زندگانم برکت ندهد اگر چیزی از این سخن‌ها به او گفته باشم.^{۳۰}

چنان‌که ملاحظه می‌شود، در این روایت، حتی «علم غیب» و «ولایت تکوینی» هم از امام نفی شده و این روایت نیز به حوزهٔ راویان قم مربوط است. از اینها، درمی‌یابیم که نگاه نویسنده به وضعیت کلامی قم از جامعیت برخوردار نیست.

اما در حوزهٔ سیاسی - چنان‌که در عبارت پیش‌گفته از نویسنده نقل شد - وی بر این امر تأکید دارد که قم در این برهه از تاریخ، تحت فشار حکومت مرکزی و گروه‌های رقیب قرار داشته است. اثبات اینکه قم قریب دو قرن تمام، به صورت یکنواخت تحت فشار حکومت عباسیان قرار داشته باشد، بسیار دشوار است، به ویژه آنکه در این دوره، بسیاری از وزیران حکومت عباسی شیعه بودند.^{۳۱}

بنابراین، نگاه نویسنده در خصوص وضعیت کلامی و سیاسی قم، که پایهٔ بسیاری دیگر از تحلیل‌ها و نتیجه‌گیری‌های اوست، از استحکام لازم برخوردار نبوده و یک‌سونگرانه است. از این رو، اگر نویسندهٔ محترم در پی تحقیق می‌بود، باید همهٔ آنچه را دربارهٔ قم و قمی‌ها وجود دارد، جمع و بررسی می‌کرد و پس از رسیدن به یک نظر قطعی، نتیجه می‌گرفت، نه اینکه فقط یک جریان را، که می‌تواند برای فرضیهٔ او شاهد مناسبی باشد، بدون توجه به دیگر مطالب، مورد بررسی قرار دهد و نتیجه‌گیری کند.

۴. بغداد و جریانات فکری آن

نویسنده در چندین جای کتاب از بغداد سخن به میان آورده، ولی به‌هیچ‌وجه، وضعیت کلامی بغداد را، که بسیاری از نتایج تحقیق بر آن مبتنی است، به‌دقت بررسی نکرده. در اینجا، ابتدا برخی عبارات کتاب را نقل می‌کنیم. نویسنده در ص ۳۶۹ می‌نویسد:

این روایات عملی پیامد دیگر بخش‌های اصول کافی، بخصوص بخش‌های اولیهٔ آن، هستند؛ [زیرا] در این بخش‌ها، مبانی استناد به روایات ائمه [علیهم‌السلام] به عنوان تنها منبع علم قطعی و معتبر پی‌ریزی شده

۳۰. " و لقد قاسمت مع عبد الله بن الحسن حائطا بيني و بينه، فاصابه السهل و الشرب و اصابني الجبل، فلو كنت اعلم الغيب لاصابني السهل و الشرب و اصابه الجبل. و اما قوله اني قلت له: هو عيبة علمنا و موضع سزنا امين على احيائنا و امواتنا فلا اجرني الله في امواتي و لا بارك لي في احيائي ان كنت قلت له شيئا من هذا قط." (همان)

۳۱. برای ملاحظه فهرستی از نام‌های وزیران شیعی در این دوره، ر. ک. محمد حسین آل کاشف الغطاء، اصل الشيعة و اصولها، ج چهارم، بیروت، مؤسسة الاعلمی، ۱۴۰۲ ق، ص ۳۲-۳۳.

بودند که بدین وسیله، گفتمان عقل‌گرایی غالب در میان شیعیان دوازده امامی بغداد را مستقیماً زیر سؤال می‌بردند.

در این عبارت، نویسندگان چند ادعا دارد که هیچ‌کدام اثبات نشده است:

الف. روایات ائمه [علیهم‌السلام] به عنوان تنها منبع علم قطعی و معتبر: در روایت امام هفتم خطاب به هشام در کتاب «العقل» آمده است:

انّ لله على الناس حجّتين: حجة ظاهرة و حجة باطنة.

شکی نیست که بیانات ائمه علیهم‌السلام به عنوان يك منبع قطعی در اختیار ما هستند؛ اما در اینجا، فقط عقل نفی نشده، بلکه به عنوان يك منبع در کنار بیانات ائمه اطهار علیهم‌السلام اعتبار یافته است. اما نویسندگان هرگز به صورت جدی و دقیق وارد این بحث نشده است. البته گاهی از روایات ائمه اطهار علیهم‌السلام توقّعی داشته و از عقل تلقّی خاصی داشته و علاقه‌مند بوده آن تلقّی را در روایات بیابد، سپس با آن نگاه، عقل را نفی کرده است، درحالی که در روایات، هرگز با عقل چنین برخوردی نشده است - قبلاً هم به این نکته اشاره شد.

ب. گفتمان عقل‌گرایی غالب در میان شیعیان بغداد: براساس کدام تحقیق جامع روشن شده است که تعداد شیعیان بغداد چند نفر و اندیشمندان آنها چه کسانی بوده‌اند و واقعا جریان عقل‌گرایی دارای چه ویژگی‌هایی بوده است؟ نویسندگان چند نکته مشکوک را در مجموع، کنار هم می‌چینند تا يك نتیجه قطعی بگیرد؛ بغداد عقل‌گرا بود و قم ضد عقل‌گرا؛ کلینی در قم تحصیل کرد، سپس در ۲۰ سال آخر عمر به بغداد رفت و روایاتی که نقل کرده، نفی عقل‌گرایی بغداد بوده است! این اظهارنظرها انسان را به یاد این مثال معروف می‌اندازد که شخصی گفت:

«شغالی امامزاده یحیی را بالای مناره درید.» به او گفتند: شغال نبود و گرگ بود؛ امامزاده نبود و پیامبرزاده بود؛ یحیی نبود و یوسف بود؛ بالای مناره نبود و ته چاه بود و اساساً موضوع دروغ بود! در صفحات قبل، به وضعیت قم اشاره کردیم که در آن، هر دو دیدگاه حضور داشتند. در بغداد نیز وضعیت از همین قرار بود و کلینی هم معلوم نیست مدت ۲۰ سال در بغداد سکونت داشته باشد و روشن نیست به چه دلیل این روایات ناظر به جریانات بغداد پنداشته می‌شود.

ج. زیر سؤال رفتن گفتمان عقل‌گرایی غالب در میان شیعیان دوازده امامی بغداد: نویسندگان محترم در ص ۳۶۹ آورده است:

بدین وسیله، گفتمان عقل‌گرایی غالب در میان شیعیان دوازده امامی بغداد را مستقیماً زیر سؤال می‌برد.

مفهوم عبارت مزبور این است که امام صادق علیه السلام در مدینه روایتی را فرمودند، درحالی که هنوز بغداد تأسیس نشده بود، سپس کلینی این روایات را جمع‌آوری کرد و تفکر بغداد را زیر سؤال برد!

البته نویسنده محترم تصریح نکرده، اما به گونه‌ای وارد بحث شده که گویا می‌خواسته است بگوید: این روایات در قم ساخته شده‌اند تا بغداد را زیر سؤال ببرند.

نویسنده در صفحه ۳۸۹ می‌نویسد:

فروع کافی این قبیل جزئیات مسائل درباره اعمال روزمره را از روایات ائمه [علیهم السلام] در اختیار قرار داد تا بر ناتوانی فقه عقل‌گرا در عرضه چنین مجموعه‌ای از مطالب در چنین مقیاس وسیعی تأکید نماید.

معلوم نیست ویژگی فقه عقل‌گرای شیعه چگونه بوده است. آیا فقه عقل‌گرا عقل را حجت می‌دانسته تا حدود و اجزا و شروط نماز را مشخص کند، حدود روزه را مشخص نماید یا حدود حج را مشخص کند؟ روشن نیست «فقه عقل‌گرا» یعنی چه؟ ما حتی در فقه ابو حنیفه هم، که عقل‌گراترین فقه جهان اسلام است، می‌بینیم روایات فراوانی مورد بحث قرار گرفته‌اند.^{۳۲}

برخی کتاب‌های فقهی حنفیان را که ملاحظه می‌کنیم، حجم روایاتشان کمتر از فرقه‌های دیگر نیست. حال بفرض که فقه حنفی را دارای اشکال بدانیم، اما نمی‌دانیم که فقه عقل‌گرای بغداد دارای چه ویژگی‌هایی بوده و چه مسائلی را مطرح می‌کرده که نویسنده محترم متوجه شده‌اند که روایات کافی ناظر به زیر سؤال بردن فقه عقل‌گرای شیعه بوده است؛ مثلاً، بغدادی‌ها تا آن زمان نماز نمی‌خواندند، روزه نمی‌گرفتند، یا به حج نمی‌رفتند؟ و آیا نماز و روزه و حج مستند به روایات نیستند؟

همچنین نویسنده در ص ۳۸۵ درباره وضعیت سیاسی بغداد و روابط شیعیان با حکومت، می‌نویسد:

شهر این نخبگان و هم‌پیمانانشان [یعنی قم] تحت حملات دائم از سوی مرکز عباسی [بغداد] بود که در آن، هم‌کیشان ایشان متون مقدّس و دینی مذهب شیعه را به نفع تفسیرها و تحلیل‌های عقل‌گرایانه و مشخصاً سنی کنار می‌گذاشتند. اقدام کلینی در بغداد، در درج این قبیل روایات قمی‌ها - که در آنها ائمه [علیهم السلام] طلب ثروت، تجملات، زنان، مقام، کلام بی‌هوده، ریاست و حیف و میل بیت‌المال را مذمت کرده‌اند - با در نظر گرفتن روایات دیگری که در میان همین راویان رواج داشته و در آنها، ائمه [علیهم السلام] شیعیان را در تفسیر و اعتقاد و عمل، از تمسک به هر چیزی بجز الهامات خودشان برحذر داشته‌اند و اطاعت از سلطان

۳۲. برای مثال، علاء الدین کاسانی از فقهای قرن ششم، که حنفی است، در کتاب خود، ده هزار روایت ذکر کرده. ر. ک. علاء الدین ابو بکر بن مسعود کاشانی، بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع، ج دوم، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۴ ق.

را نکوهش کرده‌اند، تنها می‌توانست به عنوان خطاب مستقیم و زیر سؤال بردن مرجعیت سیاسی شیعیان دوازده امامی بغداد باشد؛ [چرا که] ایشان دقیقاً درگیر همان مشغله‌ها [ی مذمت شده] بودند و با هم‌پیمانی آشکار با دربار، به توجیه شرعی سلطه‌اهل تسنن و تضمین نتیجه‌بخش اقدامات سیاسی - نظامی، این سلطه را مساعدت می‌کردند.

درست همان زمانی که هم‌عقیده‌هایشان در قم، از عواقب آن آسیب می‌دیدند.

در عبارت مزبور، چند نکته قابل تأمل وجود دارند:

۱. نویسنده ادعا می‌کند:

در آن [بغداد]، هم‌کیشان ایشان متون مقدس و دینی مذهب شیعه را به نفع تفسیرها و تحلیل عقل‌گرایانه و مشخصاً سنی کنار می‌گذاشتند.

دقیقاً کدام‌یک از متون شیعی توسط شیعیان بغداد آن‌هم به نفع سنیان کنار گذاشته شد؟ ضرورت داشت اشاره شود چه متنی، چه حدیثی، آن‌هم توسط چه کسی به نفع کدام جریان سنی کنار نهاده شده است، وگرنه مطالب ادعا شده را می‌توان درباره هرکس و هر مکتب در هر جایی ادعا کرد.

۲. نویسنده آورده است:

اقدام کلینی در بغداد، در درج این قبیل روایات قمی‌ها - که در آن ائمه [علیهم السلام] طلب ثروت، تجمل، زنان، مقام، کلام بیهوده، ریاست، حیف و میل بیت المال را مذمت کرده‌اند - ... افزون بر اینکه اصل حضور کلینی در بغداد در حین تدوین کافی محل تأمل است - و پیش از این بدان پرداختیم. مگر این روایات فقط اختصاص به بغدادی‌ها دارند؟ کلام بیهوده می‌تواند در کنار امام معصوم علیه السلام هم از افراد صادر شود.

ریاست‌طلبی اختصاص به بغداد ندارد و نیز مذمت ثروت. از سوی دیگر، اینها در قرآن هم مذمت شده‌اند و - در آینده هم بیان خواهیم کرد که - بسیاری از روایات پیشوایان شیعی، که در منابع شیعی نقل شده، در منابع اهل سنت هم از پیامبر نقل گردیده‌اند.

۳. وی در ادامه عبارت قبل می‌نویسد:

با در نظر گرفتن روایات دیگری که در میان همین راویان رواج داشته و در آن، ائمه [علیهم السلام] شیعیان را در تفسیر و اعتقاد و عمل، از تمسک به هر چیز بجز الهامات خودشان برحذر داشته‌اند و اطاعت از سلطان

را نکوهش کرده‌اند، تنها می‌توانست به عنوان خطاب مستقیم و زیر سؤال بردن مرجعیت سیاسی شیعیان دوازده امامی بغداد باشد.

در خصوص این عبارت، باید از نویسنده پرسید که وی از کجا دریافته است که این روایات فقط می‌توانستند خطابی مستقیم به شیعیان دوازده امامی بغداد باشند و به چه دلیل نمی‌توانستند شامل شیعیان بصره یا کوفه یا مدینه یا هر جای دیگر باشند؟

افزون بر این، آیا اصطلاح «شیعیان دوازده امامی» مربوط به دوره کلینی یعنی غیبت صغراست؟ و چگونه روایات امام رضا و امام کاظم و امام حسن عسکری علیهم السلام خطاب مستقیم و زیر سؤال بردن مرجعیت سیاسی شیعیان دوازده امامی بغداد هستند؟ البته روشن است که پیش‌فرض نویسنده محترم باید این باشد که این روایات در قم ساخته شده و مستقیماً بغدادی‌ها را مخاطب خویش قرار می‌دهند، آن‌هم در زمان کلینی، وگرنه چنان که خود نویسنده هم گاهی به «اصول اربع مائة» اشاره می‌کند، اگر روایات شیعه در «اصول اربع مائة» شکل گرفته‌اند، روایات قمی‌ها در خطاب مستقیم به بغدادی‌ها چه مفهومی دارند؟ اگر ابو حمزه ثمالی یکی از نویسندگان «اصول اربع مائة» باشد و روایاتی را از امام سجّاد و امام باقر علیهما السلام نقل کرده و بعدها کلینی روایات او را در کتاب خود گنجانده، چگونه این روایات ناظر به بغدادی‌ها هستند؟

۵. مباحث مربوط به راویان و روایات

مهم‌ترین بخشی که نیاز به بررسی گسترده دارد، همین بخش است که نویسنده محترم برای برخورد با روایات، چه ملاکی داشته است. آیا ملاک، مسیحیت بوده یا اسلام یا فرقه خاصی از اسلام؟ هر کدام که ملاک باشد اولین سؤال این است که چرا این ملاک؟ پس از روشن شدن ملاک، لازم است به صورت جامع، با این ملاک، سراغ روایات برویم. اما نویسنده بدون اینکه ملاکی ذکر کند، هرچه می‌خواهد می‌نویسد و در پایان هم نتیجه می‌گیرد.

برای مثال، ایشان در صفحه ۳۸۱ می‌نویسد:

در بابی که چهارده روایت درباره بنیان کفر ذکر نموده، عده قمی مرتبط با احمد بن محمد برقی از او از طریق عبد الله بن سنان از امام جعفر [صادق علیه السلام] روایتی نقل کرده‌اند که طبق آن، پیامبر [صلی الله علیه و آله] شش چیز را [به عنوان سرآغاز نافرمانی خداوند] مذمت کرده‌اند: حب دنیا، حب ریاست، حب غذا، حب خواب، حب راحتی و حب زنان. (ص ۲۸۹، ح ۳) علی ابن ابراهیم از پدرش روایت دیگری نقل کرده است که در آن امام صادق [علیه السلام] به مذمت پیامبر [صلی الله علیه و آله] نسبت به «دنیاطلبی» (طلب الدنيا)

اشاره کرده‌اند. (ص ۲۹۰، ح ۶) بای دارای ۸ روایت، که همه را قمی‌ها نقل کرده‌اند، به‌طور خاص، ریاست‌طلبی (طلب الرئاسة) را مذمت کرده است. (ص ۲۹۷-۲۹۹) روایت از این ۸ روایت را محمد بن یحیی اشعری به استناد احمد بن محمد بن عیسی اشعری نقل کرده است (ص ۲۹۷، ح ۱؛ ص ۲۹۷ ح ۲؛ ص ۲۹۷، ح ۵) که آخرین این ۳ روایت مرتبط با برقی و علی بن ابراهیم هر کدام ۲ روایت نقل کرده‌اند که هر دو روایت علی بن ابراهیم از محمد بن عیسی بن عبید است. (ص ۲۹۸، ح ۶، ص ۲۹۹، ح ۸) در دومین روایت [این باب]، محمد بن یحیی اشعری از احمد بن محمد بن عیسی روایتی نقل کرده که در آن امام جعفر [صادق علیه السلام] بی‌هیچ تکلفی فرموده‌اند: «هرکس به دنبال ریاست باشد، هلاک خواهد شد.» (ص ۲۹۷، ح ۲) در روایتی که از محمد بن یحیی اشعری از احمد بن محمد بن عیسی از طریق ابو حمزه ثمالی نقل شده، امام جعفر [صادق علیه السلام] به ابو حمزه ثمالی، که گردآورنده یکی از «اصول اربع مائة» است، فرمودند:

بپرهیز از ریاست و بپرهیز از اینکه دنبال افراد متمایز (اعقاب الرجال) بروی.» (ص ۲۹۸، ح ۵)

این بحث ادامه پیدا می‌کند تا صفحه ۳۸۴ که می‌نویسد:

بعضی از این روایات، به ویژه ۸ روایت باب «ریاست‌طلبی»، به عنوان شاهی بر سرشت ذاتا آن جهانی مذهب شیعه نقل شده‌اند. با وجود این، به دلیل آنکه این روایات در کتاب «ایمان و کفر» گنجانده شده‌اند، چنین اعمالی آشکارا از مقوله «کفر» به شمار آمده‌اند.

برای بررسی دیدگاه نویسندگان در اینجا، فقط نگاهی به برخی کتاب‌های اهل سنت می‌اندازیم تا ببینیم آیا این روایات مربوط به شیعه هستند و فقط امامان شیعه علیهم السلام چنین روایاتی را نقل کرده‌اند. اگر این روایات فقط از طریق ائمه شیعی و فقط در منابع شیعی یافت شوند، احتمال صحت نتیجه‌گیری مطرح خواهد بود.

(البته وارد این بحث نمی‌شویم که مبارزات شیعه در طول تاریخ با حکومت‌ها چگونه توجیه می‌شود و حرکت امام حسین علیه السلام در کربلا چگونه باید تحلیل شود.) فقط نگاهی به کتاب‌های اهل سنت، آن‌هم در حیطة همین چند نکته که نویسندگان به آن اشاره کرده است، می‌اندازیم و حتی سراغ قرآن هم نمی‌رویم که به راحتی می‌توان از آیات قرآن محکومیت ریاست‌طلبی را استفاده کرد؛ مانند آیه ذیل که در آن «علوا» شامل ریاست‌طلبی می‌شود:

تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا. (قصص: ۸۳) اما شش چیزی که به عنوان سرآغاز نافرمانی خداوند مذمت شده‌اند:

۱. دنیا دوستی: پیامبر صلی الله علیه و آله در احادیث ذیل فرمودند:

- همواره قلب بزرگسال در دو چیز جوان است: یکی در دنیا دوستی و دیگری در آرزوی دراز.^{۳۳}

- دنیا ملعون است و آنچه در دنیاست ملعون است، مگر اینکه یاد خدا باشد.^{۳۴}

- دنیا دوستی پایه تمام خطاهاست.^{۳۵}

- خدای عزّ و جل چیزی را خلق نکرده است که نزدش مبعوض تر از

دنیا باشد و از زمانی که دنیا را آفریده، به دلیل بغض به دنیا، هیچ‌گاه بدان نظر نکرده است.^{۳۶}

- اگر می‌خواهی خدا تو را دوست داشته باشد، دنیا را مبعوض بدار.^{۳۷}

- دنیا بر اهل آخرت حرام است و آخرت نیز بر اهل دنیا حرام، و دنیا و آخرت هر دو بر اهل الله حرامند.^{۳۸}

۲. ریاست دوستی: پیامبر صلی الله علیه و آله فرمودند:

- مال دوستی و مقام دوستی در قلب، نفاق می‌رویند؛ همان گونه که آب، گیاه می‌رویند.^{۳۹}

- مفسده دو گرگ زیان‌بار - که بیایند و در آغل گوسفندان بخوابند و صاحبان گوسفندان نیز از گوسفندان

غافل باشند و این دو گرگ، گوسفندان را بدرند و بخورند - مؤثرتر از مفسده مال دوستی و مقام دوستی در دین

انسان مسلمان نیست.^{۴۰}

۳۳. «لا يزال قلب الكبير شاباً في اثنتين: في حب الدنيا و طول الأمل.» (محمد بن اسماعيل بخاری، صحيح البخاری، شرح و تحقیق قاسم شماعی رفاعی، بیروت، دار القلم، ۱۴۰۷ ق، ج ۸، ص ۴۵۷، باب ۷۷۶، ج ۱۲۸۷).

۳۴. «الدنيا ملعونة، ملعون ما فيها إلا ما كان ذكر الله» (محمد بن عيسى ترمذی، سنن الترمذی، تحقیق ابراهیم عطوه عوض، مصر، شركة مصطفى البابی الحلبي و اولاده، ۱۳۸۲ ق، ج ۳، ص ۵۶۱، ج ۲۳۲۲).

۳۵. «حبّ الدنيا رأس كل خطيئة.» (محمد غزالی، احياء علوم الدين، بیروت، دار الكتاب العربي، ۱۴۲۵، ص ۱۱۴۴-۱۱۴۵).

۳۶. «ان الله - عزّ و جل - لم يخلق خلقاً ابغض اليه من الدنيا و ما نظر اليها مذ خلقها بغضا لها.» (متقی بن حسام الدين هندی، كنز العمال في سنن الاقوال و الافعال، بیروت، مؤسسة الرسالة، ۱۴۰۹، ج ۳، ح ۶۱۰۲).

۳۷. «إذا اردت ان يحبك الله فابغض الدنيا» (همان، ج ۳، ح ۶۰۶۶).

۳۸. «الدنيا حرام على اهل الآخرة و الآخرة حرام على اهل الدنيا و الدنيا و الآخرة حرام على اهل الله.» (همان، ج ۳، ح ۶۰۷۱).

۳۹. «حبّ المال و الجاه ينبتان النفاق في القلب كما ينبت الماء البقل.» (محمد غزالی، احياء علوم الدين، ص ۱۲۲۳).

۴۰. «ما ذئبان ضاربان جاءنا باتا في زريبة غنم اغفلها اهلها يفتريسان و يأكلان باسرع فيها افسادا من حبّ المال و الشرف في دين المرء المسلم.» (سليمان بن احمد الطبرانی، المعجم الكبير، بیروت، دار احياء التراث العربي، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۲۳۶؛ علي بن ابی بكر هيثمی، مجمع الزوائد و منبع الفوائد، ج دوم، بیروت، دار الكتاب، ۱۹۶۷ م، ج ۱۰، ص ۲۵۰).

۳ و ۴. غذا دوستی و زن دوستی: پیامبر صلی الله علیه و آله فرمودند:

- نور حکمت گرسنگی است، و دوری از خداوند سیری است. قرب به خداوند - عزّ و جلّ - دوست داشتن گرسنگان و نزدیک شدن به آنان است. شکم خود را پر نکنید که نور حکمت را در خود خاموش می‌کنید.

هرکس شب با شکم گرسنه بخوابد، تا صبح حور العین در اطرافش بیتوته می‌کنند.^{۴۱}

- نور حکمت گرسنگی است، و اساس دین ترک دنیا است. قرب به خدا دوست داشتن گرسنگان و نزدیک شدن به آنان است، و دوری از خداوند، که انسان را بر گناهان تقویت می‌کند، سیری است. پس شکم‌هایتان را سیر نکنید که نور حکمت در سینه‌هایتان خاموش می‌شود؛ چرا که حکمت در دل همچون چراغ ساطع می‌شود.^{۴۲}

- از امتّ من کسانی خواهند آمد که انواع و اقسام خوردنی‌ها و نوشیدنی‌های رنگارنگ را می‌خورند و اقسام لباس‌ها را می‌پوشند و در سخن گفتن، زیاده‌روی می‌کنند. پس آنان شیرین امتّ هستند که از نعمت‌های خدا تغذیه نموده و جسم خود را چاق کرده‌اند.^{۴۳}

- زنان دام‌های شیطانند و اگر این شهوت نبود، زنان بر مردان

تسلط نمی‌یافتند.^{۴۴}

- پس از من، بر مردان فتنه‌ای زیان‌بارتر از زنان نیست.^{۴۵}

- آدمی هیچ ظرفی را پر نکرد که بدتر از شکم باشد.^{۴۶}

^{۴۱}. «نور الحکمة الجوع، و التباعد عن الله - عزّ و جلّ - الشبع، و القرية الى الله - عزّ و جلّ - حبّ المساکين و الدنو منهم، لا تشبعوا فتطفئوا نور الحکمة من قلوبکم، و من بات في خفة الطعام بات الحور حوله حتى يصبح.» (محمّد غزالی، احیاء علوم الدین، ص ۱۶۵۷)

^{۴۲}. «نور الحکمة الجوع، و رأس الدین ترک الدنیا، و القرية الى الله حبّ المساکين و الدنو منهم، و البعد من الله الذي قوى به على المعاصي الشبع. فلا تشبعوا بطونکم فيطفئ نور الحکمة من صدورکم؛ فانّ الحکمة تسطع في القلب مثل السراج.» (علی بن الحسن بن عساکر، تاریخ مدینة دمشق، بیروت، دار الكتاب العربی، ۱۴۱۱، ج ۱۹، ص ۴۴۷، ش ۴۵۴۶)

^{۴۳}. «سیکون رجال من امتی يأکلون الوان الطعام و يشربون الوان الشراب و یلبسون الوان الثیاب و يتشدقون فی الکلام فاولئک شرار امتی الذین غدوا بالنعیم و نبتت علیه اجسامهم.» (علی بن ابی بکر هیثمی، مجمع الزوائد و منبع الفوائد، ج ۱۰، ص ۲۵۰)

^{۴۴}. «النساء حبائل الشیطان و لولا هذه الشهوة لما كان للنساء سلطنة على الرجال.» (محمّد غزالی، احیاء علوم الدین، ص ۱۰۲۶)

^{۴۵}. «ما ترکت بعدی فتنة اضرّ على الرجال من النساء.» (محمّد بن اسماعیل بخاری، صحیح البخاری، ج ۶، ص ۱۲۴؛ مسلم نیشابوری، صحیح مسلم، قاهره، مکتبة محمّد علی صبیح و اولاده، بی‌تا، ج ۸، ص ۸۹)

^{۴۶}. «ما ملأ آدمی وعاء شرا من بطنه.» (محمّد بن عیسی ترمذی، سنن الترمذی، ج ۴، ص ۱۸؛ محمّد غزالی، احیاء علوم الدین، ص ۴۵۱)

- همت مؤمن در نماز و روزه و عبادت است و همت منافق همچون چارپایان در خوردن و نوشیدن است.^{۴۷}

- هیچ عملی نزد خداوند محبوب‌تر از گرسنگی و تشنگی نیست.^{۴۸}

۵. خواب دوستی و راحت‌طلبی: پیامبر صلی الله علیه و آله فرمودند:

- هرگاه خداوند متعال برای بنده‌ای خیری بخواهد، او را به بلا گرفتار می‌کند، و هرگاه او را به بلا گرفتار کند او را به چنگ می‌اندازد.

گفتند: ای پیامبر خدا صلی الله علیه و آله! «به چنگ انداختن او» چیست؟

فرمودند: برای او مال و فرزندی نمی‌گذارد.^{۴۹}

- مسلمانان فقیر نصف روز زودتر از ثروتمندان وارد بهشت می‌شوند و این نصف روز، [برابر با] پانصد سال است.^{۵۰}

- ایمان بنده کامل نمی‌شود، مگر اینکه معروف نشدش را از معروف شدنش دوست‌تر بدارد و کم بودن اشیا نزد او از فراوانی آن محبوب‌تر باشد.^{۵۱}

با توجه به روایاتی از پیامبر صلی الله علیه و آله، که از کتاب‌های اهل سنت، به ویژه احیاء علوم الدین غزالی نقل شدند و بسیار بیش از ۱۴ روایتی بودند که نویسنده محترم به آن اشاره کرده، حال آیا سرشت شیعه ذاتا آن جهانی است یا سرشت اهل سنت؟ علاوه بر اینها، اگر نویسنده عناوین کتاب‌های احیاء علوم الدین را هم اضافه کند، سرشت اهل سنتی که غزالی نماینده آن است، بیشتر آن جهانی می‌نماید؛ همانند کتاب ریاضة النفس و تهذیب الاخلاق و معالجة امراض القلب؛ کسر الشهوتین؛ آفات اللسان؛ ذم الدنيا؛ ذم البخل و ذم صاحب المال؛ التوبة؛ الخوف و الرجاء؛ ذکر الموت و ما بعده؛ و به ویژه کتاب آداب العزله که به نظر می‌رسد از زاویه نگاه نویسنده، توجیهی جز آن جهانی بودن برای عزلت فرض نشود.

^{۴۷} «ان المؤمن همته في الصلاة و الصيام و العبادة، و المنافق همته في الطعام و الشراب كالبهيمة.» (محمّد غزالی، احیاء علوم الدین، ص ۹۹۱).

^{۴۸} «ليس من عمل احبّ الى الله من جوع و عطش.» (محمّد غزالی، احیاء علوم الدین، ص ۱۰۰۴).

^{۴۹} «ان الله تعالى - اذا اراد بعبد خيرا ابتلاه فاذا ابتلاه اقتناه. قالوا: يا رسول الله و ما اقتناؤه؟ قال: لم يترك له مالا و لا ولدا.» (متقی بن حسام الدین هندی، کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال، ج ۱۱، ص ۱۰۱، ح ۳۰۷۹۴).

^{۵۰} «يدخل فقراء المسلمين الجنة قبل الاغنياء بنصف يوم و هو خمس خمسمائة عام.» (محمّد بن عیسی - ترمذی، سنن الترمذی، ج ۴، ص ۹، ح ۲۴۶۰).

^{۵۱} «لا يستكمل العبد الايمان حتى يكون ان لا يعرف احبّ اليه من أن يعرف و حتى يكون قلة الشيء أحبّ اليه من كثرته.» (محمّد غزالی، احیاء علوم الدین، ص ۱۶۵۷).

جا داشت در تحلیل این روایت، که نویسنده محترم بدان اشاره کرده و شاهی بر سرشت ذاتا آن جهانی مذهب تشیع است، در این تحلیل، روایات خمس را، که خود بعدا به آنها پرداخته، مد نظر قرار می‌داد. او در ص ۳۹۲ به بحث «خمس» پرداخته است و بیان می‌دارد:

در روایات کافی درباره خمس، ائمه [علیهم السلام] اموری را برشمرده‌اند که باید خمس آنها وصول شود. این امور کمتر از اموری است که اصولیان بعدی شمرده‌اند.

وی در ادامه، در ص ۳۹۲-۳۹۳ با اشاره به آیه خمس (انفال: ۴۱) می‌نویسد:

طبق تفسیر اهل تسنن، این عبارت (آیه قرآن) به غنایم جنگی اشاره دارد. اما فقهای شیعه دوازده امامی در نهایت، ۷ دسته امور را مشروحا بیان کرده‌اند و این حکم را در مورد آنها جاری می‌دانند: غنایم جنگی؛ معادن؛ گنج‌های کشف‌شده؛ اشیای قیمتی به دست آمده از دریا، همچون مروارید؛ منافع حاصل از کسب؛ کشاورزی یا صنعت؛ زمین‌های اهل ذمه که از یک مسلمان خریده‌اند؛ و اموال حلال مخلوط با اموال حرام.

آیا خمس هم که با این وضعیت گرفته می‌شود، بخصوص غنایم جنگی، همچنان شاهد بر سرشت ذاتا آن جهانی مذهب تشیع است؟ به هر حال، خوب بود نویسنده محترم این بخش را به گونه‌ای تحلیل می‌کرد که با بخش قبلی سازگار باشد.

اما در کنار روایات، بحث راویان، که نویسنده اصرار دارد روایات را به عنوان روایات راویان قمی معرفی کند نیز اهمیت دارد که در این مجال، فقط به برخی نکات اشاره می‌شود:

نویسنده در ص ۲۸۴ می‌نویسد:

کتاب دوم کافی یعنی کتاب «فضل العلم» شامل ۱۷۶ حدیث درباره ماهیت خود علم است. قمی‌ها ۱۵۳ حدیث از آنها، یعنی ۸۷ درصد از کل آنها را نقل کرده‌اند. اشعری‌ها ۶۰ حدیث، یعنی ۳۴ درصد از کل را روایت کرده‌اند. علی بن ابراهیم ۵۸ حدیث، یعنی ۳۲ درصد را روایت کرده است، درحالی‌که محمد بن یحیی ۴۳ حدیث، یعنی ۲۴ درصد از این احادیث را روایت کرده است. هر دوی ایشان احادیثی را از احمد بن محمد بن عیسی اشعری روایت کرده‌اند. احمد بن محمد برقی ۲۶ حدیث، یعنی ۱۵ درصد را از طریق عدّه مرتبط با وی، که غالبا قمی هستند، روایت کرده است. حسین بن محمد اشعری ۱۵ حدیث، علی بن محمد بن عبد الله برقی ۴ حدیث، صفار قمی ۳ حدیث و احمد بن ادريس اشعری و عدّه غالبا قمی، که گرچه به طور قطع اشعری نبوده‌اند، اما با احمد بن محمد عیسی اشعری مرتبط بوده‌اند، هر کدام ۲ حدیث روایت کرده‌اند.

در اینجا، شکی نیست که مشایخ بلا واسطه کلینی قمی هستند که به نظر می‌رسد این مسئله کاملاً طبیعی باشد. نویسنده ارجمند، که در غرب است، از استادان بلا واسطه غربی خود مطلب نقل می‌کند. حال، وضعیت راویان بلا واسطه چگونه است؟ این مطلبی است که هرگز نویسنده به آن نمی‌پردازد؛ مثلاً، از همان ابتدای کتاب «فضل العلم»، وضعیت راویانی که مطالبی از آنها نقل شده چگونه بوده است؟ آیا همه آنها قمی بوده‌اند؟ بغدادی بوده‌اند؟ کوفی بوده‌اند؟ یا اهل مدینه بوده‌اند؟ نویسنده این وضعیت را مورد بحث قرار نداده است. آیا قمی‌ها همه را خودشان بافتند؟ یا از کسی فراگرفتند و گزینش نمودند؟ مثلاً، محمد بن حسین، محمد بن عبد الله، ابو حمزه، ابو اسحاق سبعی، سهل بن زیاد، ابن ابی عمیر، جمیل بن درّاج، ابان بن تغلب، مفضل بن عمر، قاسم بن ربیع، معاویه بن عمّار، سکونی، نوفلی و اسماعیل بن جابر چه نقشی دارند؟ آیا روایت قمی‌ها ریشه در کوفه و عراق دارد یا نه؟ هشام بن حکم، که در اسناد برخی روایات به چشم می‌خورد، آیا از عقل‌گرای بغداد نیست؟ نویسنده هیچ‌وقت به این بحث نمی‌پردازد که چرا هشام بن حکم در اسناد روایات عقل‌گرای «توحید» قرار گرفته است؟ (برای نمونه، احادیث کتاب «التوحید»، ح ۱، ۴، ۵، باب «اطلاق القول بانه شیء»، ح ۶، و باب «المعبود»، ح ۲، باب «ابطال الرؤیة»، ح ۱۲). و جالب اینکه در همین اصول کافی، در کتاب «توحید»، روایات عقل‌گرایی نقل شده از هشام، روایات متعددی در باب «النهی عن الجسم و الصورة» نقل شده که ۶ روایت از روایات این باب درباره قول هشام به جسمانیت است (گرچه مباحث فراوانی درباره هشام و دیدگاه او و پاسخ‌هایی که داده است، وجود دارد)؛ ولی منظور این است که اگر بناست راویان روایات بررسی شوند همه آنها به صورت جامع باید مورد تحلیل قرار گیرند، نه اینکه مباحثی به صورت گزینشی طرح شوند تا به نتیجه دلخواه برسیم. هرگز چنین کاری تحقیقی قلمداد نمی‌شود.

۶. استنادها و منابع غیر دست‌اول

بخش‌های عمده‌ای از تحلیل‌های نویسنده بر پایه منابع دست دوم و دست چندم بنا نهاده شده‌اند که این امر نیز تحقیق را به شدت تضعیف می‌کنند.

نویسنده محترم زمانی که اطلاعات آماری می‌دهد، مانند چند روایت کافی در باب «خمس»، به صورت کلی، به منابع دست اول ارجاع می‌دهد؛ اما زمانی که به استنتاج و تحلیل دست می‌زند - که البته این مهم‌تر است - بر پایه منابع غیر دست‌اول حکم می‌کند. نگاهی به پانوش‌ها و ارجاعات نویسنده نشان می‌دهد که بیشترین ارجاعات او به نویسندگانی همچون حسین مدرّسی طباطبائی، أمل حلاق، فضل الرحمن، اتان کلبگر، لگناز گل‌زهر، محمد علی امیر معزی، سید امیر ارجمند، حامد الگار، س. وحید اختر، سی. ای بازورث، و دی. ام. دونالدسون، است. این افراد گرچه پژوهشگران بزرگی هستند، اما در هر صورت، نه منابع آنان دست اول است و نه دیدگاه آنان برای شیعه حجّتی دارد.

۷. بررسی موارد جزئی

افزون بر آنچه تاکنون به مثابه اشکال‌های کلی ذکر شد، در لابه‌لای کتاب، موارد جزئی فراوانی وجود دارد که گاه از بی‌دقتی نویسنده و گاه از تحلیل نادرست او ناشی می‌شود. برخی از این موارد را ذکر می‌کنیم:

۱. در ص ۶۴، عنوان «احادیث شیعه از منظر پژوهشگران احادیث سنی»، هیچ ربطی بین مطالبی که در نوشته وجود دارد با عنوان این بخش دیده نمی‌شود. نویسنده در تعیین این عنوان دقت نکرده است؛ زیرا می‌خواسته بیان کند غریبانی که در احادیث اهل سنت تحقیق می‌کرده‌اند چه دیدی نسبت به احادیث شیعه داشته‌اند.

۲. در ص ۶۷ می‌نویسد:

تشییع در يك ساختار سیاسی، تحت سلطه اهل سنت و در اقلیت بود و محققان شیعه آثار خود را غالباً به عربی می‌نوشتند.

در اینکه تشییع تا به امروز همچنان در اقلیت است جای بحث نیست، ولی در دوران آل بویه و حکومت فاطمیان، حاکمیت در اختیار خود شیعه بود و از نظر حکومت، تحت سیطره سیاسی اهل سنت نبوده است. در ادامه، معلوم نیست نویسنده چرا به این نکته اشاره می‌کند که «محققان شیعه غالباً به عربی می‌نوشتند»؛ چون تا امروز هم متفکرانی همچون امام خمینی، علامه طباطبائی، آیه الله خوئی، علامه امینی، و سید محسن امین یا تمام آثار خود را به عربی نوشته‌اند یا غالب نوشته‌هایشان عربی است. همین وضعیت را تقریباً در همه زمان‌ها داشته‌ایم. در عصر صفویه هم حجم کتاب‌های عربی بیش از فارسی بود.

۳. در ص ۷۵، در عبارتی آورده است: «ظهور حدیث‌گرایی اهل تسنن». در اینکه در قرن سوم، حدیث‌گرایی اهل سنت، به ویژه آراء احمد بن حنبل، با حمایت متوکل جریان غالب شد، جای بحث نیست، ولی این امر را نمی‌توان حدیث‌گرایی نامید؛ زیرا مالک بن انس در قرن دوم هم اندیشه حدیث‌گرایی داشته است و همچنان حدیث‌گرایی در برابر اصحاب رأی در قرن دوم وجود داشته و اصحاب اثر را در شهرهای گوناگون می‌توان سراغ گرفت، هرچند سرزمین حجاز و به ویژه مدینه همواره در طول تاریخ فقه، به عنوان پایگاه نمادین اصحاب اثر شناخته شده است.^{۵۲}

۴. در ص ۹۶ می‌نویسد:

^{۵۲}. برای اطلاع بیشتر، ر. ک. دائرة المعارف بزرگ اسلامی، مدخل «اصحاب حدیث».

یکی از مشخصات دوره حکومت هارون الرشید... که گفته می‌شود، دوره ظهور مکاتب معتزلی بصره و بغداد است.

در اینکه معتزله بغداد در این دوره ظهور کرده، جای بحث نیست، اما نمی‌توان دوره هارون را دوره ظهور معتزله بصره و بغداد دانست؛ زیرا بنیانگذار معتزله واصل بن عطا (م ۱۳۱) است که در بصره بوده و پس از او عمر بن عبید (م ۱۴۶) است.^{۵۳}

۵. وی در ص ۹۷ می‌نویسد:

منظور از «منزلة بين المنزلتين» موضع بینابین بوده است.

براساس کدام رأی، مقصود از «منزلة بين المنزلتين»، موضع بینابین می‌شود؟ موضع بینابین در صورتی است که بخشی از هر یک از دو دیدگاه پذیرفته شود. ولی دیدگاهی که هر دو دیدگاه پیشین را نفی کند و نگاه سومی به مسئله داشته باشد، بینابین نیست.

۶. در ص ۹۷، درباره مکتب «ظاهری»، می‌نویسد:

این مکتب استدلال می‌کرد که عقیده و عمل باید بر معانی لغوی یا ظاهر قرآن و حدیث استوار باشد.

تحقیقا یکی از کسانی که مروّج (یا مهم‌ترین ترویج‌کننده) مکتب «ظاهری» بوده، ابن حزم است که انتساب چنین دیدگاهی دست کم در باب عقاید به او جای تأمل دارد. ابن حزم در برخی از مباحث کلامی مانند اثبات وجود خدا و توحید و نیز اثبات نبوت، یک متفکر کاملاً استدلال‌گر محسوب می‌شود و عبارت ابن حزم درباره ارسطو قابل دقت است که می‌نویسد:

^{۵۳}. ر. ک. جار الله زهدی، المعتزلة، ط. السادسة، بیروت، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، ۱۴۱۰، ص ۲۰-۳۰.