



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



الحق الرحیم
علیه صلی الله علیه و آله

www.

www.

www.

www.

Ghaemiyeh

.com

.org

.net

.ir

کتابخانه و نوشتارها

درباره عبدالکبیر ازمی قزوینی

و
نقد
((نقد))

پیش
گفتار
نویسنده: محمد تقی

چاپخانه و انتشارات بهارستان، قزوین

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مجموعه مقالات کنگره بزرگداشت عبدالجلیل رازی قزوینی

نویسنده:

حسین پورشریف

ناشر چاپی:

موسسه علمی فرهنگی دارالحدیث

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۶	مجموعه مقالات کنگره عبدالجلیل رازی قزوینی جلد ۱
۶	مشخصات کتاب
۷	اشاره
۱۱	فهرست اجمالی
۱۴	یادداشت دبیر علمی
۲۰	درباره مجموعه مقالات
۲۲	نگاهی به کتاب «نقض» عبد الجلیل رازی
۳۶	بن مایه های قرآنی عبد الجلیل رازی در «نقض»
۱۰۴	منابع و مأخذ
۱۰۸	نگاه تأویلی به آیات قرآن در «نقض» / دکتر محمدرضا موحدی
۱۳۴	بازشناسی مبانی و عملکرد حدیثی عبد الجلیل رازی در کتاب «نقض» / محمدمهدی احسانی فر
۱۸۴	معرفت خدا، توحید و اسما و صفات از دیدگاه مرحوم عبد الجلیل قزوینی / محمّد بیابانی اسکویی
۲۲۷	مفهوم امامت و ویژگی های امامان از نظر عبد الجلیل رازی / اصغر غلامی
۲۷۵	مواجهه متکلمان امامی با فلسفه در سده ششم هجری / دکتر علی نقی خدایاری
۳۵۶	ویژگی های شیعه اصولی در نگاه عبد الجلیل قزوینی / قاسم صفری (جوادی)
۳۸۶	جایگاه اصطلاح «شیعه اصولیه» در گفتمان کلامی عبد الجلیل قزوینی رازی / سید محمدهادی گرامی
۴۴۲	دفاع از امامیه و برائت از اسماعیلیه در کتاب «نقض» / دکتر رسول رضوی
۴۶۴	تشیع و تصوف در کتاب «نقض»
۴۷۶	کتاب «نقض» و اعتدال مذهبی / رضا بابایی
۴۹۹	فهرست تفصیلی مطالب
۵۲۵	درباره مرکز

سرشناسه : کنگره بزرگداشت عبدالجلیل رازی قزوینی (1390 : قم)

عنوان قراردادی : نقض . شرح

عنوان و نام پدیدآور : مجموعه مقالات کنگره بزرگداشت عبدالجلیل رازی قزوینی (زنده در 560ق.) [کتاب] / جمعی از پژوهشگران؛ ویراستار حسین پورشریف.

مشخصات نشر : قم: موسسه علمی فرهنگی دارالحدیث، سازمان چاپ و نشر: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، 1391.

مشخصات ظاهری : 2 ج.

فروست : مجموعه آثار کنگره بزرگداشت عبدالجلیل رازی قزوینی؛ 5.

شابک : دوره: 978-964-493-616-6؛ ج. 978-964-493-619-7؛ ج. 978-964-493-620-3

وضعیت فهرست نویسی : فیپا

یادداشت : ج. 2 (چاپ اول: 1391).

یادداشت : کتابنامه.

مندرجات : ج. 1. مباحث قرآنی، حدیثی و کلامی. - ج. 2. مباحث تاریخی، جغرافیایی و ادبی.

موضوع : عبدالجلیل قزوینی، عبدالجلیل بن ابوالحسین، 504-585؟ ق. -- کنگره ها

موضوع : عبدالجلیل قزوینی، عبدالجلیل بن ابوالحسین، 504 - 585؟ ق. نقض فضائح الروافض -- نقد و تفسیر -- مقاله ها و خطابه ها

موضوع : شیعه -- دفاعیه ها و ردیه ها

موضوع : اهل سنت -- دفاعیه ها و ردیه ها

شناسه افزوده : پورشریف، حسین، 1354 -، ویراستار

شناسه افزوده : عبدالجلیل قزوینی، عبدالجلیل بن ابوالحسین، 504 - 585؟ ق. نقض فضائح الروافض . شرح

شناسه افزوده : موسسه علمی فرهنگی دارالحدیث. سازمان چاپ و نشر

شناسه افزوده : کتابخانه 'موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی

رده بندی کنگره : 1390 84/ک/BP212/5

رده بندی دیویی : 297/417

شماره کتابشناسی ملی : 2764699

ص: 1

اشاره

یادداشت دبیر علمی..... 7

در باره مجموعه مقالات..... 13

1. نگاهی به کتاب «نقض» عبد الجلیل رازی..... 15

آیة اللہ رضا استادی

2. بن مایه های قرآنی عبد الجلیل رازی در «نقض»..... 29

دکتر علی راد

3. نگاه تأویلی به آیات قرآن در «نقض»..... 99

دکتر محمدرضا موحدی

4. بازشناسی مبانی و عملکرد حدیثی عبد الجلیل رازی در کتاب «نقض»..... 125

محمدمهدی احسانی فر

5. معرفت خدا، توحید و اسما و صفات از دیدگاه مرحوم عبد الجلیل قزوینی..... 175

محمّد بیابانی اسکویی

6. مفهوم امامت و ویژگی های امامان از نظر عبد الجلیل رازی..... 217

اصغر غلامی

7. مواجهه متکلمان امامی با فلسفه در سده ششم هجری..... 265

دکتر علی نقی خدایاری

8. ویژگی های شیعه اصولی در نگاه عبد الجلیل قزوینی..... 341

قاسم صفری (جوادی)

9. جایگاه اصطلاح «شیعه اصولیّه» در گفتمان کلامی عبد الجلیل قزوینی رازی..... 371

سیّد محمدهادی گرامی

10. دفاع از امامیه و برائت از اسماعیلیه در کتاب «نقض» 427

دکتر رسول رضوی

11. تشیع و تصوّف در کتاب «نقض» 449

ابوالفضل هاشمی

12. کتاب «نقض» و اعتدال مذهبی 461

رضا بابایی

ص: 6

یك. ری، یکی از کهن ترین مراکز تمدنی ایران است که قدمت چندین هزارساله دارد و مردمان آن را قومی با تمدن و هنر پیشرفته توصیف کرده اند. این شهر در سال 22 هجری به دست مسلمانان افتاد و توسعه اش از آن پس آغاز شد و تا پیدان جا گسترش یافت که پیش از حمله مغول (سال 616 ق)، آن را یکی از بزرگ ترین و آبادترین بلاد اسلامی توصیف و جمعیت آن را بالغ بر دو میلیون نفر گزارش کرده اند.⁽¹⁾

در دوره اسلامی، ری، از سده سوم و چهارم، دارای يك حوزه نسبتاً توانمند علمی شد و شخصیت های بزرگی را، از شیعه و اهل سنت، در خود پروراند. عالمان و اندیشمندی چون: ثقه الاسلام کلینی (م 329 ق)، ابن قِبّه رازی (ق 4)، ابن مُسکویه (م 321 - 421 ق)، ابو حاتم رازی (م 322 ق)، ابن فارس رازی (329 - 395 ق)، ابو بکر رازی (325 - 385 ق)، محمد بن زکریا رازی (م 302 ق) و ... در این دوره می زیسته اند.

با افول و از رونق افتادن حوزه های علمی بغداد و قم، ری به سرآمد شهرهای علمی شیعه در آن روزگار تبدیل شد و قرن پنجم و ششم، دوران بالندگی علمی ری به شمار می رود. در این برهه، عالمانی همچون: ابو الفتوح رازی (ق 6)، صفی الدین رازی (ق 6) صاحب کتاب تبصرة العوام، سدید الدین حمصی رازی (م 600 ق) نویسنده کتاب المنقذ من التقليد، شیخ منتجب الدین رازی (504 - 585 ق) نویسنده کتاب الفهرست و قطب الدین رازی (م 696 - 766 ق) تأثیرگذار بوده اند.

ص: 7

1- ر. ر. ك: أشكال العالم، ص 146؛ عجایب المخلوقات، ص 226؛ آثار البلاد، ص 375؛ معجم البلدان، ج 3، ص 116؛ الكامل فی التاريخ، ج 1، ص 58؛ تاریخ آستانه ری، ص 33.

دو. از زندگی عبد الجلیل رازی، اطلاعات دقیقی در دست نیست. تنها منبع برای شناخت اجمالی او، فهرست شیخ منتجب الدین رازی است که معاصر وی بود و نیز کتاب نقض

از خود وی که در لابه لای آن و به مناسبت، مطالبی را در باره خود، بازگو کرده است.

منتجب الدین، او را چنین توصیف کرده است:

الشیخ الواعظ، نصیر الدین عبد الجلیل بن ابی الحسین بن ابی الفضل القزوینی، عالم، فصیح، دین (1).

این تعبیرها (الشیخ، الواعظ، نصیر الدین، عالم، فصیح، دین) نشان دهنده جایگاه علمی، اجتماعی و معنوی عبد الجلیل است.

آثار عبد الجلیل، بنا بر کتاب های فهرست و نقض، عبارت اند از:

1. تنزیه عایشة عن الفواحش العظيمة (تألیف شده در سال 533 ق)؛

2. البراهین فی إمامة أمير المؤمنين (تألیف شده در سال 537 ق)؛

3. السؤالات و الجوابات (در هفت جلد)؛

4. مفتاح الراحة فی فنون الحکایات یا مفتاح التذکیر؛

5. رساله ای در ردّ ملحدان؛

6. بعض مثالب النواصب فی نقض «بعض فضائح الروافض» معروف به نقض (تألیف شده بین سال های 556 تا 566 ق).

روزگار عبد الجلیل، دارای ویژگی ها و شاخصه هایی است که آشنایی با آنها در شناخت عبد الجلیل و کتاب او بی تأثیر نیست، چنان که از روی عناوین آثار عبد الجلیل نیز می توان تا حدودی به این تأثیر و ارتباط، پی بُرد.

زمانه عبد الجلیل، یعنی نیمه دوم قرن پنجم تا اواخر قرن ششم را می توان دارای چند ویژگی عمده دانست:

1. آبادانی ری و ایران؛

2. سست شدن پایگاه خلافت در جهان اسلام و نیز در فضای سیاسی؛

ص: 8

1- . فهرست منتجب الدین، ص 87.

3. رواج باطنی گری و اندیشه های حسن صباح

4. اختلافات و منازعات شیعه و سنی؛

5. رونق مجالس دینی با جان مایه مباحث کلامی و برگزاری مجالس مناظره؛

6. هم اندیشی دینی و تفاهم مذهبی؛

7. رواج زندقه و دین گریزی.

عبد الجلیل، چنان که عناوین آثارش نشان می دهد، عالمی است حاضر در زمان که رخدادهای فرهنگی زمانه اش را به خوبی درک می کند. او به منازعات مذهبی دامن نمی زند؛ بلکه با پایبندی به باورها و اعتقادات خویش تلاش می کند آنها را به هسته ای

استوار، باورپذیر و قابل دفاع، فروکاهد. لذا نخستین کتابش تنزیه عایشه است. او می کوشد پرسش های مطرح در جامعه اش را پاسخ دهد و از این رو، کتاب السؤالات و الجوابات را در هفت جلد می نگارد. او در کتاب نقض، اتهام های بی جای يك متعصب را پاسخ می دهد. این کتاب، در عین حال، از گستردگی دانش و اطلاعات عبد الجلیل پرده برمی دارد و فصاحت و بلاغت و شیوایی نثر او را به نمایش می گذارد.

سه. پس از برگزاری کنگره بین المللی کلینی در بهار 1388، اندیشه برگزاری کنگره بزرگداشت عبد الجلیل، به صورت جدی شکل گرفت و از آغاز سال 1389 با برگزاری جلسات شورای عالی سیاست گذاری و نیز جلسات شورای علمی کنگره، فعالیت های کمیته علمی کنگره آغاز شد. محصول دو سال فعالیت های این کمیته را در چند بند، فهرست می کنیم:

الف. آماده سازی مجموعه آثار کنگره (7 جلد)

1. کتاب نقض با ویرایش علمی جدید؛

2. عبد الجلیل رازی قزوینی، روزگار و کتاب وی؛

3. شناخت نامه عبد الجلیل و «نقض»؛

4. بررسی توصیفی ساختار دستوری کتاب «نقض»؛

5. مجموعه مقالات کنگره (در دو جلد)؛

6. چکیده مقالات با ترجمه عربی و انگلیسی.

ب. خبرنامه کنگره (3 شماره) ج. تهیه لوح فشرده (DVD) از مجموعه آثار کنگره

همچنین شورای علمی، برنامه های دیگری را نیز لازم و مفید تشخیص داد که از جهت اجرا متوقف بر آماده سازی کتاب نقض با ویرایش جدید بود و از این رو، انجام یافتن آنها به پس از برگزاری کنگره موکول شد. این کارها عبارت اند از:

1. بازنویسی کتاب نقض؛

2. ترجمه متن بازنویسی شده نقض به زبان انگلیسی؛

3. ترجمه متن بازنویسی شده نقض به زبان عربی.

چهار. سپاس گزاری و قدرشناسی از همه کسانی که در شکل گیری و به ثمر نشستن این کنگره سهم داشتند، وظیفه ای اخلاقی و دینی است. بدین سبب، با یادکرد نام افراد

و سازمان هایی که به شکلی در آن نقش داشته اند، کمترین وظیفه را در سپاس گزاری، به جای می آوریم.

الف. برگزارکنندگان

این کنگره با مشارکت علمی، معنوی و مادی این مراکز به ثمر نشست که به ترتیب حروف الفبا عبارت اند از:

1. آستان حضرت عبد العظیم حسنی علیه السلام، تولیت: آية الله محمد محمدی ری شهری؛

2. انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، رئیس: حجة الاسلام و المسلمین محمد جواد ادبی؛

3. جامعه المصطفی صلی الله علیه و آله العالمية، رئیس: حجة الاسلام و المسلمین علیرضا اعرافی؛

4. کتاب خانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، رئیس: حجة الاسلام و المسلمین رسول جعفریان؛

5. مجمع جهانی اهل بیت علیهم السلام، رئیس: حجة الاسلام و المسلمین محمد حسن اختری؛

6. مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، رئیس: آية الله محمدعلی تسخیری؛

ص: 10

7. مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی، رئیس: حجّة الاسلام و المسلمین حمید شهبازی؛

8. معاونت امور فرهنگی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، معاون: جناب آقای بهمن دژی؛

9. مؤسسه علمی فرهنگی دار الحدیث، رئیس: آية الله محمد محمدی ری شهری.

یادآوری می شود که جلسات شورای عالی سیاست گذاری، با حضور رؤسا و مدیران مراکز و نهادهای یاد شده برگزار می گردید.

ب. اعضای شورای علمی کنگره

شورای علمی کنگره، مرکب از شخصیت های علمی حقیقی و نمایندگان علمی مراکز برگزارکننده بود که به ترتیب حروف الفبا عبارت اند از:

1. حجّة الاسلام و المسلمین علی اصغر اوحدی (نماینده مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی)؛

2. جناب استاد ناصر باقری بیدهندی (نماینده جامعه المصطفی صلی الله علیه و آله العالمية)؛

3. حجّة الاسلام و المسلمین رسول جعفریان؛

4. جناب استاد قاسم جوادی (صفری)؛

5. حجّة الاسلام و المسلمین محمد حسین درایتی؛

6. حجّة الاسلام و المسلمین محمد کاظم رحمان ستایش؛

7. حجّة الاسلام و المسلمین محمد سالار (نماینده مجمع جهانی اهل بیت علیهم السلام)؛

8. حجّة الاسلام و المسلمین علی صدرایی خویی؛

9. آقای دکتر پرویز فارسیجانی (نماینده انجمن آثار و مفاخر فرهنگی)؛

10. جناب استاد میرهاشم محدث (فرزند میر جلال الدین محدث ارموی، مصحح کتاب نقض)؛

11. حجّة الاسلام و المسلمین محمد مهدی معراجی؛

12. حجّة الاسلام و المسلمین محمد علی مهدوی راد.

ج. گروه آماده سازی آثار، شامل: حروفچینی، ویرایش، نمونه خوانی و صفحه آرایی

1. آقای حسین پورشریف (ویراستار)؛

2. آقای مهدی جوهرچی (نمونه خوان)؛

3. آقای محمّد کریم صالحی (حروفچین و صفحه آرا).

د. گروه اجرایی کنگره

1. حجّة الاسلام محمّد مهدی خوش قلب (دبیر اجرایی)؛

2. آقای امیرحسین سعیدی صابر.

ه. مشاوران علمی کنگره

1. آقای هادی ربّانی؛

2. آقای محمّد هادی خالقی.

همین جا باید از نویسندگان آثار و مقالات و اساتیدی که در مراحل مختلف ویرایش جدید کتاب نقض، تلاش و همکاری داشتند، سپاس گزاری کرد که البته نام آنها بر روی آثار و نیز در شناسنامه کتاب ها آمده است. همچنین از همه بزرگوارانی که

در ارزیابی آثار یا برقراری ارتباطات علمی کوشش نمودند، قدردانی می کنم و تلاش همکاران خود را در بخش های مختلف معاونت اداری - مالی مؤسسه علمی - فرهنگی دار الحدیث می ستایم.

مهدی مهریزی

دبیر کمیته علمی

جمعه 18 فروردین 1391

14 جمادی الأولى 1433

6 آوریل 2012

ص: 12

آنچه می توانست محور پژوهش ها یا نگارش مقالات در باره عبد الجلیل رازی قزوینی قرار گیرد، یکی زندگی و آثار وی بود و دیگری زمانه و روزگار او.

از آن جا که زندگی او در منابع تاریخ و تراجم، انعکاس اندکی داشته و از آثارش تنها کتاب نقض باقی مانده است، نگارش و پژوهش در محور نخست، تنها به کتاب نقض اختصاص می یافت، در حالی که زمانه و روزگار او، زمینه تأملات علمی و پژوهشی بسیار است.

با توجه به مقالات فارسی منتشر شده پیش از این در باره کتاب نقض و شخصیت عبد الجلیل - که دست کم 22 عنوان مقاله است - (1) دایره کار تدوین مقاله محدودتر می شد.

همچنین کارهای تحلیل تاریخی، نگرش نقادانه به تاریخ و جریان شناسی تاریخی، در مجامع علمی ایران، راغبان اندک دارد و کم تر دغدغه پژوهشگران قرار می گیرد.

با این اوصاف، با فراخوان و سفارش های خاص، تعداد 25 مقاله پذیرفته و تأیید شده توسط شورای علمی، به کنگره واصل شد که در دو جلد، در اختیار محققان و اهل نظر قرار می گیرد. از این تعداد، دوازده مقاله در جلد نخست و سیزده مقاله در جلد دوم جای گرفته اند.

ص: 13

1- . این مقالات در کتاب شناخت نامه عبد الجلیل و کتاب نقض که از سوی کنگره منتشر می شود، گردآوری شده اند.

این مقالات را از نظر محتوا می توان در شش موضوع عام، دسته بندی کرد:

1. نگاه کلی به کتاب نقض: 1 مقاله (مقاله اول)

2. مباحث قرآنی و حدیثی: 3 مقاله (مقاله دوم تا چهارم)

3. مباحث کلامی: 8 مقاله (مقاله های پنجم تا دوازدهم)

4. مباحث تاریخ و جغرافیا: 9 مقاله (مقاله های اول تا نهم از جلد دوم)

5. سبک شناسی کتاب نقض: 2 مقاله (مقاله های دهم و یازدهم از جلد دوم)

6. مناظره و جدل: 2 مقاله (مقاله های دوازدهم و سیزدهم از جلد دوم)

از منظری دیگر، از این 25 مقاله، سه مقاله به روزگار و زمانه عبد الجلیل مربوط اند (مقاله هفتم از جلد اول و مقاله های اول و نهم از جلد دوم) و 22 مقاله به کتاب نقض پرداخته اند.

از میان نویسندگان مقالات، چهار تن خانم و 21 نفر مرد بوده اند.

کمیته علمی، بر خود فرض می داند از همه اساتید و پژوهشگرانی که با تدوین مقاله در غنای علمی این بزرگداشت سهمیم بوده اند، صمیمانه سپاس گزاری کند و امیدوار است این مجموعه بتواند در توسعه و تعمیق معرفت و دانش بر پایه مکتب اهل بیت علیهم السلام سودمند باشد.

ص: 14

نگاهی به کتاب «نقض» عبد الجلیل رازی

آیه الله رضا استادی

چکیده

کتاب نقض با این که کتابی کلامی شناخته می شود که در ردّ کتاب بعض

فضائح الروافض نگاشته شده است، پُر است از نکات تاریخی، جغرافیایی، فرهنگی و... که استخراج و بررسی آنها می تواند بسیار مفید باشد. نویسنده در این مقاله، بر آن بوده است که از لابه لای کتاب نقض، برخی نکات را که مفید و ارزشمند تشخیص می دهد، بیرون بکشد و آنها را تبیین نماید. این نکات، عبارت اند از: پیشنهاد تألیف نقض؛ ترك پاسخگویی عجولانه؛ مقابله به مثل با معاندان و متعصبان؛ شفاف سازی عقاید جریان؛ اختلاف با محدّثان؛ رعایت خطّ قرمزها؛ فضائح پنج گانه روافض از دید نویسنده سنّی؛ احترام به اهل سنّت؛ شهرهای شیعه نشین و سنّی نشین؛ برخی نکات تاریخی، جغرافیایی و... .

به اعتقاد نویسنده، مطالب سودمند و تازه ای در کتاب نقض وجود دارند که بسیاری از آنها جز در این اثر، در جای دیگر بیان نشده اند.

کلیدواژه ها: نقض، عبد الجلیل رازی، آداب مناظره، جغرافیای تاریخی، کلام شیعه.

1. پیشنهاد تألیف «نقض»

عبد الجلیل قزوینی الأصل و رازی المسکن، از دانشمندان سده ششم هجری - که شرح حال اجمالی وی در کتاب ارجمند فهرست أسماء علماء الشیعة و مصنّفیهم، تألیف

ص: 15

معاصر او شیخ منتجب الدین رازی آمده - ، در سال 556 ق آگاه می شود که یکی از معاصران وی - که او هم در ری می زیسته و از سنیان متعصب بوده - ، کتابی در ردّ مذهب شیعه نگاشته و آن را بعض فضائح الروافض نامیده (و البته نامی از خود نبرده و هنوز هم روشن نیست که نویسنده اش کیست) و چند نسخه از آن تکثیر، و به این طرف و آن طرف فرستاده و به گفته عبد الجلیل قزوینی: «از معنی این آیت دور افتاده که در نصّ قرآن مجید مذکور است که «فَوَرَبِّكَ لَنَسَدًا لَّنَهُمْ أَجْمَعِينَ * عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ»؛⁽¹⁾ زیرا هر با انصافی، نوشته او را مطالعه کند، می فهمد که او از سر بُغض و عداوت امیر مؤمنان علی علیه السلام دست به این کار زده است.

پیش از این که نسخه ای از این کتاب به دست عبد الجلیل قزوینی برسد، چند نفر از دانشمندان شیعه، آن را دیده و مطالعه کرده بودند و به نقیب النقبای ری، سید السادات، سلطان العزّة الطاهره ابوالفضل محمّد بن علی المرتضی گفته بودند که عبد الجلیل قزوینی باید در جواب این کتاب، کتابی بنگارد به وجهی که کسی انکار آن نتواند کرد. از این رو، نسخه ای از آن کتاب برای عبد الجلیل فرستاده شد و ایشان به دستور و درخواست نقیب النقبای ری، کتاب بعض مثالب النواصب فی نقض بعض فضائح الروافض را تألیف و از این راه، اثری بسیار ارزنده و پُر محتوا از خود به یادگار گذارد و نام خود را برای همیشه در زمره پاسداران از مکتب تشیع، ثبت نمود.

2. ترك پاسخگویی عجولانه

قزوینی در آغاز کتاب می گوید:

نسخه ای از کتاب بعض فضائح الروافض را پیش از این که برای من فرستاده شود، برای امیر سید رئیس کبیر جمال الدین علی بن شمس الدین الحسینی - که رئیس شیعه است - بردند و او تمام آن را مطالعه کرد و سپس نسخه را برای برادر بزرگ من اوحد الدین حسین - که مفتی و پیر طائفه شیعه است -

ص: 16

1- . سورة حجر، آیه 92 - 93.

فرستاد. او هم کتاب را به تمامه مطالعه نمود؛ اما این دو بزرگوار، این مطلب را از من پوشیده داشتند از ترس آن که مبادا من در جواب آن عجله کنم ... (1).

باید به این قبیل از بزرگان و دانشمندان شیعه افتخار کنیم که حتی در مقام پاسخ به مخالفان و متعصبان نیز به اتقان بحث ها و اظهارنظرها فکر می کردند و از این که حتی

در این مقام، کارهای سطحی و عجولانه انجام شود، گریزان بودند.

3. مقابله به مثل با معاندان و متعصبان

نوشته این سنی متعصب را - که از قبيله تکفیریان بوده - بهتر است «فحش نامه» بخوانیم نه يك مباحثه و مناظره علمی و متین؛ زیرا هم در نام کتاب و هم در سخن پایانی خود و هم در طول مباحث کتاب، نه این که فقط ادب بحث و مناظره را رعایت نکرده، بلکه گهگاه گفته های خود را با ناسزاگویی و فحاشی و تحقیر شیعه و مکتب اهل بیت علیهم السلام (البته به عنوان روافض) آلوده کرده و گویا به نظر وی، برهان و دلیل، همان فحش و ناسزا گفتن است.

در آغاز کتاب می گوید:

این مجموعه ای است در شرح بعضی از فضایح و قبایح رافضیان. (2)

و در پایان کتاب هم می نویسد:

این است برخی از فضایح و قبایح روافض - اعاذنا الله و ایاکم من شرهم و وقانا و ایاکم من کیدهم - (3).

و در اواسط کتاب می نویسد:

بدان ای برادر که مذهب روافض، به خانه ای ماند که آن خانه، چهار حد دارد:

حدّ اوّل با جهودی دارد؛ زیرا که به زبونی به جهودان مانند... (4)

حدّ دوم این خانه با گبری است؛ زیرا همچنان که گبران به یزدان و اهر من

ص: 17

1- . نقض، ص 2 - 3. عبارات نقض در کلّ مقاله، با اندکی دخل و تصرف ویرایشی از سوی نویسنده، به کار رفته اند.

2- . همان، ص 8.

3- . همان، ص 645 - 646.

4- . همان، ص 397.

گویند و اعتقاد کرده اند که هر چه نیکی و خرمی و راحت است از فضل یزدان است و هر چه زشتی و بدی و مضرت است از فعل اهرمن است. رافضی هم گوید که ... (1)

و حد سوم این خانه با ملحدی دارد (مقصود از ملحد در اینجا طائفه اسماعیلیه است). (2)

و حد چهارم این خانه، اعتقاد و سیرت با دهریان دارد ... (3)

البته صاحب کتاب نقض هم در پاسخ بدگویی ها، مقابله به مثل می کند و مثلاً گاهی پیش از نقل گفتار او جمله «خاک بر دهانش باد» را به کار برده و در پاسخ مطلبی که در

بالا نقل شد، نوشته است:

بدان ای برادر که مذهب این نو سنی (اشاره به گفتار اوست که من پیش تر شیعه بوده و سپس سنی شده ام) به سرایی مانند است که اساسش از جبر، و بنیادش از تشبیه، و دیوارش از قدر، و سقف هایش از بغض آل مصطفی، و درش در کوی جفا و تعصب و هواست ... (4)

4. شفاف سازی عقاید جبریان

چون مؤلف بعض فضاءح الروافض، سنی اشعری و جبری بوده است، صاحب کتاب نقض در سراسر کتاب، هر جا مناسب دیده، لوازم فاسده جبری بودن را یادآور شده و به تعبیری، فضاحت و رسوایی این عقیده را به گونه های مختلف، بیان کرده است.

مثلاً می گوید:

این که گفته است: «ابتدا کردم به نام خدا» آیا از این خدا مقصودش خدایی است که اهل توحید و عدل اثبات می کنند اگر این باشد مرحبا بالوفاق، و اما اگر به خاطر جبری بودن از این لفظ آن خدا را می خواهد که همه فضایح و قبیاح از فعل او باشد، چنین خدایی نزد عقلا مستحق حمد و ثنا نیست. (5)

ص: 18

1- . همان، ص 406.

2- . همان، ص 411.

3- . همان، ص 412.

4- . همان، ص 446.

5- . ر.ك: همان، ص 9 - 10.

عبد الجلیل قزوینی از متکلمان شیعه به شمار می آید و از این رو در تعدادی از مسائل با محدثان، هم عقیده نیست و یا دست کم در این کتاب در برخی جواب ها مانند آنها مشی نمی کند. مثلاً در پاسخ او که می گوید: «شیخ مفید در کتابی آورده است

که امامان همه غیب دانان باشند...» می نویسد:

از نصّ قرآن و اجماع مسلمانان معلوم است که غیب الاّ خدای تعالی نداند «يَعْلَمُ السِّرَّ وَ الْخَفِيَّ»، (1) «لَا يَعْلَمُ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ» (2)... (3).

که حتما مقصود او این است که امامان علیهم السلام بدون تعلیم الهی غیب نمی دانند و علم غیب آنها «تعلّم من ذی علم» است.

6. رعایت خطّ قرمزها

با این که این کتاب در معارضه با اهل تسنّن است، اما سعی شده که مطالب بسیار تندی که گاهی در برخی از کتاب های شیعه در باره بزرگان اهل تسنّن دیده می شود، به گونه ای نفی

و انکار شود و به اصطلاح امروز، خطّ قرمزها تا حدّی که ممکن باشد، مراعات گردد.

مثلاً در يك جا می گوید:

مذهب شیعه در حقّ صحابه کفر و شرك نیست؛ بلکه آن است که با وجود امیر المؤمنین علی علیه السلام بو بکر را و غیر بو بکر را استحقاق امامت نیست. (4)

و در باره عایشه می گوید:

من خود کتابی به نام تنزیه عایشه، در سال 533 به درخواست رئیس و مقتدای شیعه، سیّد سعید فخر الدین بن شمس الدین حسینی نگاشته ام. (5)

7. فضائح پنج گانه روافض از دیدگاه نویسنده ستّی

ص: 19

1- . سوره طه، آیه 7.

2- . اشاره است به آیه 65 سوره نمل.

3- . نقض، ص 286.

4- . همان، ص 257.

5- . ر.ك: همان، ص 115.

از ناسزاهایی که صاحب کتاب بعض فضائح الروافض چاشنی گفته های خود کرده بگذریم، مطالب کتاب او که به عنوان اعتراض و نقطه ضعف مذهب شیعه و به قول او «روافض» مطرح شده، از پنج گونه خارج نیست:

یکم. مطالب بی اساس و دروغ و مجعول که ظاهراً با علم به این که خلاف واقع است، مطرح شده، مانند نقل روایتی به این مضمون از امیر مؤمنان علیه السلام که بر منبر کوفه فرمود: **ألا انّ خیر هذه الأمة بعد نبیها أبو بکر ثم عمر.**

پاسخ این قبیل دروغ ها بسیار واضح است. مثلاً صاحب کتاب نقض در همین موردی که یاد شد، می نویسد:

اما این کلمات که به دروغ به امیر المؤمنین نسبت داده است، حاشا که امیر المؤمنین با وفور عصمت و کثرت علم و دانش مانند این سخن گوید ... (1).

دوم. مطالبی هستند که در برخی کتاب های شیعه و یا در برخی روایات منقوله در کتاب های شیعه مطرح شده اند؛ اما این طور نیست که همه دانشمندان شیعه، آن را پذیرفته باشند.

پاسخ این گونه مطالب نیز روشن است؛ زیرا در مباحثه و مناظره میان دو مذهب فقط می توان آنچه را که اهل هر مذهب به عنوان یکی از مسلمات آن پذیرفته اند، مورد اعتراض و گفتگو قرار داد، نه نظریات شخصی برخی از افراد را که غالب دانشمندان آن مذهب آن را قبول ندارند!

و صاحب کتاب نقض، احیاناً به این بیان هم بسنده کرده که:

آنچه می گویی خبر واحدی است که در برخی کتاب های ما روایت شده و حدیث واحد لا یوجب علماً و لا عملاً.

سوم. مطالبی که نسبت آن به مکتب شیعه صحیح است، اما صاحب کتاب بعض

فضائح الروافض، پیرایه بی اساسی به آن چسبانده و اعتراض کرده است، مانند این که می گوید: شیعه پس از سلام نماز، سه بار دست ها را بر زانو می زند، به دشمنی سه خلیفه ابو بکر و عمر و عثمان.

ص: 20

سه بار الله اکبر گفتن پس از سلام در فقه شیعه هست؛ اما آن پیرایه گواه جهل و یا غرض و مرض صاحب بعض فضائح الروافض است.

چهارم. مطالبی که هم در کتاب های اهل تسنن هست و هم در کتاب های شیعه، مانند تعدادی از فضایل امیر مؤمنان علیه السلام که صاحب فضائح به خاطر جهل و یا بغضی که نسبت به شیعه داشته، بی جهت مورد اعتراض قرار می دهد و یا با سوء برداشت و تحریف معنوی، آن را رد می کند، مانند احادیث رد شمس برای امیر مؤمنان علیه السلام.

پنجم. مطالبی است که در فقه شیعه هست و مستند آن، روایات صادره از ائمه اطهار علیهم السلام است که به حکم حدیث ثقلین، آنچه آن بزرگواران فرموده اند و یا انجام داده و یا تأیید کرده اند، برای همگان حجت است.

اما صاحب فضائح، چون در فقه ساختگی مذهب خود ندید، همه آنها را با کمال بی حیایی، از فضایح و رسوایی های مکتب شیعه به شمار آورده است، مانند حلیت متعه، گفتن حی علی خیر العمل در اذان و اقامه، حرام بودن گفتن آمین پس از سوره فاتحه الكتاب در نماز، و صحیح بودن طلاق گرچه زوجه راضی نباشد و

آری. کسی که کتاب بعض الفضائح را - که متش در کتاب نقض درج شده - با دقت مطالعه کند، حتما می پذیرد که محتوای آن، از این پنج گروه خارج نیست و پاسخ همه آنها برای اهل اطلاع از مذهب اهل بیت علیهم السلام روشن است؛ اما متأسفانه او نوشته خود را با بی ادبی و دشنام و فریبکاری و مقایسه های خنده آور و مطرح کردن مطالبی که شاید برای برخی عوام، فریبنده باشد، ممزوج نموده و در واقع، به جای این که به عقیده باطل خود، رسوایی های مکتب شیعه را بیان کند، خود را نزد اهل انصاف، رسوا نموده است.

8. احترام به اهل سنت

پیش تر گفتیم که عبد الجلیل قزوینی در این کتاب در مواردی این طور مصلحت دیده که در باره صحابه پیامبر خدا صلی الله علیه و آله و بویژه خلفای ثلاثه، به گونه ای قلم زند که احترام اهل تسنن در باره آنان تا حدی لحاظ شده باشد؛ اما در يك مورد با ظرافت خاصی، حق مطلب را ادا کرده است:

صاحب بعض فضائح الروافض می گوید: «روافض گویند که عمر در شکم فاطمه زد و کودکی را در شکم او کشت که رسول او را محسن نام نهاده بود».

صاحب نقض در پاسخ می گوید:

این خبری است درست و برین وجه نقل کرده اند و در کتب شیعی و سنی مذکور و مسطور است؛ اما خبر مصطفی است که إنّما الأعمال بالنیات. اگر غرض عمر آن باشد که علی را به در برد تا بیعت کند بر خلافت بوبکر، نه آن بوده باشد که چنین سقط شود و ممکن که خود نداند که فاطمه در پس در ایستاده است، اگر چنین باشد آن را قتل خطا گویند، و اگر عمدا کرده باشد هم نه معصوم است، حاکم خداست در آن نه ما، و در این فصل، بیش از این نتوان گفت. و الله اعلم بأعمال عباده و بضمائرهم و بسرائرهم. (1)

9. شهرهای شیعه نشین و سنی نشین

از فواید این کتاب و گفتگوی میان آن سنی و این دانشمند عزیز شیعه، آن است که تا حدی مناطق شیعه نشین و سنی نشین ایران در آن سال ها روشن می شود؛ زیرا از بی ادبی های صاحب فضائح، این است که شهرهای شیعه نشین را نام می برد و استهزا و مسخره و تحقیر می کند و صاحب نقض هم مقابله به مثل کرده و گاهی نام مناطق سنی نشین را به همان صورت بیان می کند.

حدود شصت شهر از ایران در این کتاب یاد شده که از راهی که گفته شد و نیز قرائن دیگر می توان شیعی یا سنی بودن هر کدام را تشخیص داد.

10. برخی نکات تاریخی، جغرافیایی و...

نیز از فواید این کتاب، یادکرد برخی از مشاهد مشرفه و مزار امام زاده هاست که از نظر تاریخی، بسیار مغتنم است و نیز اشاره به شناخت برخی از علمای بزرگ شیعه و تألیفات آنها و نیز کتاب خانه و مدارس آنها و...

ص: 22

صاحب فضائح می گوید: «رافضی گورها پرستند و گوید این علوی است...».

صاحب نقض می فرماید:

بیچاره کسی که چندین حق را انکار کند و نداند که اهل ری به زیارت سیّد عبد العظیم، و به زیارت سیّد ابو عبد الله الأبیض و به زیارت سیّد حمزة الموسوی شوند که شرف و نسب و جزالت فضل و کمال عفت ایشان ظاهر است.

و اهل قم به زیارت فاطمه بنت موسی بن جعفر که ملوک و امرای عالم حنیفی و شافعی به زیارت آن تربت تقرّب نمایند.

و اهل قاشان به زیارت علی بن محمّد الباقر که مدفون است به «بارکرسب» با چندان حجّت و برهان که آن جا ظاهر شده است.

و اهل آوه به زیارت فضل و سلیمان شوند فرزندان امام موسی بن جعفر الکاظم و به زیارت اوجان (نام مکانی است) که عبد الله بن موسی مدفون است.

و اهل قزوین سنی و شیعی به تقرّب به زیارت ابو عبد الله الحسین بن الرضا شوند. (1)

و در جای دیگر می نویسد:

امیر ابوالفضل عراقی در عهد سلطان طغرل کبیر... مسجد عتیق قم و مناره ها فرمود، و مشهد و قبه سنی فاطمه بنت موسی بن جعفر علیهم السلام او کرد.

و وزیر شهید سعید فخرالملک اسعد بن محمّد بن موسی البراوستانی القمی، ... خیرات بسیار فرموده چون قبه امام الحسن بن علی و زین العابدین و محمّد باقر و جعفر صادق علیهم السلام به بقیع که هر چهار در یک حضرت مدفون اند ... (2)

آن جا که گفتگو در باره نماز جمعه است، صاحب نقض می نویسد:

و بحمد الله و منه، در همه شهرهای شیعه، این نماز برقرار و قاعده هست، ... چنان که در دو جامع به قم، و به دو جامع به آوه، و یک جامع به قاشان، و

ص: 23

1- . همان، ص 588 - 589.

2- . همان، ص 219 - 220.

مسجد جامع به ورامین، و در همه بلاد شام و دیار مازندران ... (1).

در باره شیخ مفید می نویسد:

مفتی ای است محترم، در آن هنگام که ابو بکر باقلانی را لقب نمود، او را شیخ مفید خواندندی. او را شاگردان بسیار بوده اند و مناظرات رفیع کرده است و تصنیفات دارد اگر چه بعضی از اقوال او خلافی هست که به اوّل کار گفته است.

او مقدمی است در این طائفه و معاصر بو بکر باقلانی بوده است، بارها او را در مناظره مبهوت کرده. روزی او در سخن باقلانی دخالت کرد، باقلانی برای خجالت او گفت: «و لك في كلِّ قدر مغرفة». مفید جواب داد: «تمثلت بأداة ابيك» و او را خجل کرد.

کتاب الارشاد فی معرفة حجج الله علی العباد تصنیف اوست و در دیار عالم هیچ فقیه و متکلم و عالم نباشد که نسخه آن کتاب ندارد. (2)

صاحب بعض فضائح الروافض می گوید: «محمد بن نعمان حارثی (شیخ مفید) کتاب المفصح فی الإمامة دارد که در آن چند طعن بر اجلائی صحابه زده است و چند لقب بد بر عمر شمرده است». (3)

صاحب نقض در جواب فرموده:

نه هر چه در کتاب مسطور باشد دلالت مذهب و عقیده کند. (4)

در باره عبد الجبار نیشابوری رازی ملقب به مفید که از فقهای سده پنجم و ششم و ساکن ری بوده می نویسد:

مدرسه خواجه عبد الجبار مفید که چهارصد مرد فقیه و متکلم در آن مدرسه درس شریعت آموختند ... و این ساعت معروف و مشهور است به درس علوم و نماز به جماعت و ختم قرآن و نزول اهل صلاح و فقها ... (5)

و آن جا که صاحب نقض گوید: «لعنت بر دشمنان سه مرتضی و دو بوجعفر و دو

ص: 24

1- . همان، ص 395.

2- . ر.ك: همان، ص 210 و 296.

3- . همان، ص 235.

4- . همان، ص 243.

5- . همان، ص 35.

مفید باد» مقصودش از دو مفید، شیخ مفید محمد بن نعمان و همین عبد الجبار رازی ملقب به مفید است، و مقصود از دو بوجعفر، ابوجعفر شیخ صدوق و ابوجعفر شیخ طوسی، و مقصود از سه مرتضی گفته شده، امیر مؤمنان علی مرتضی علیه السلام و سید مرتضی علم الهدی و سید مرتضی رازی است.

البته احتمال دیگر هم هست؛ زیرا در کلام صاحب نقض، چند بزرگوار دیگر هم به نام مرتضی و سید مرتضی مطرح شده اند.

در باره شیخ صدوق می گوید:

ابوجعفر بابویه فقیهی است مقدّم، شخص بزرگوار و استاد همه اصحاب، مصنف سیصد مجلد از اصول و فروع، فضل و بزرگی شیخ کبیر بوجعفر بابویه - رحمة الله علیه - را خود چگونه انکار توان کرد از تصانیف و وعظ و درس. و از ری تا بلاد ترکستان و ایلاق (بلخ) اثر علم و فضل و برکات زهد و امانت او پوشیده نیست. (1)

در باره سید مرتضی علم الهدی می گوید:

مرتضی محقق است. به اتفاق او را علم الهدی و سید اجل خواندندی. وی را چهارصد شاگرد فاضل متبخر بوده اند... در اصول و فروع و فنون علوم، و او در عهد خلفای بنی عباس مدرّس بود ممکن و محترم و مقبول القول و القلم، و آنچه او کرده است از تقویت اسلام و تربیت شریعت جدّش مصطفی صلی الله علیه و آله در جواب شبهات منکران توحید و رسالت چون فلاسفه و زنادقه و براهمه، کسی را قوت نبوده است. (2)

برادر او سید رضی، عالم و شاعر که از مختارات کلام امیر المؤمنین نهج البلاغه به هم آورده است.

صاحب بعض فضائح الروافض و صاحب نقض، هر دو گاهی از برخی کتاب های وی نام می برند از جمله کتاب انتصار که از آن مطلب نقل می کنند و گاهی آن را با نام کتاب

ص: 25

1- . ر.ك: همان، ص 40.

2- . ر.ك: همان، ص 39.

المنفرد یاد می کنند.

وی در باره شیخ طوسی می نویسد:

ابو جعفر طوسی مبرزی است در دین. فضل و زهد او اظهر من الشمس است. (1)

صاحب تصانیف و مجاور مشهد مقدس امیر المؤمنین، و بزرگ قدر و رفیع جاه، و بر قول و فتوای او اعتماد تمام. (2) وی فقیه عالم و

مفسر و مقری و متکلم و زیادت از دویست مجلد در فنون علم تصنیف ساخته، (3) تبیان در تفسیر قرآن در چند جلد. (4)

و از کتاب رجال او به عنوان اسماء الرجال یاد کرده و صاحب بعض فضائح الروافض، از کتاب الممدوح و المذموم او یاد کرده که گویا

مقصود همان کتاب رجال است.

در باره ابوالفتوح رازی می نویسد:

خواجه امام ابوالفتوح رازی که بیست مجلد تفسیر قرآن تصنیف اوست که ائمه و علمای همه طوائف طالب و راغب اند آن را. (5)

و در جای دیگر می گوید:

پیری معروف چون شیخ بُلْفُتُوح - رحمة الله علیه - و تفسیر او که نسخه های بی مرّ (یعنی بی شمار) و بی عدّ است آن را در طوائف

اسلام، و ظاهر و باهر در بلاد عالم. (6)

در باره صاحب کتاب احتجاج می نویسد:

الشیخ الامام عزالدین ابومنصور احمد بن علی الطبرسی از متبحران علمای بزرگ. (7)

صاحب فضائح، کتابی به نام الواحدة به برقی، دانشمند مشهور شیعی نسبت داده و

ص: 26

1- . همان، ص 29 و 40.

2- . همان، ص 191.

3- . همان، ص 210.

4- . همان، ص 212.

5- . همان جا.

6- . همان، ص 280.

7- . همان، ص 211.

مطالبی از آن نقل کرده است که باید دید وی چنین کتابی داشته است یا نه!

و نیز گفته است که ابوطالب بابویه و ابو عبد الله بابویه در عهد ما بودند و مطلبی از کتاب ابوطالب نقل کرده است.

صاحب نقض در پاسخ گفته:

شیخ بوطالب بابویه - رحمة الله عليه - بزرگ و متدین بوده است؛ اما معلوم است که آن درجه نداشت در علم، که تصنیف سازد. (1)

صاحب نقض در يك جا می نویسد:

ابو ابراهیم بابویی (ابن بابویه) پنجاه سال به قم بر مذهب اهل البیت حکم راند و فتوا نوشت و اکنون بیست سال است که سید زین الدین امیره شرفشاه است حاکم و مفتی. (2)

11. يك افتخار و يك ننگ

از افتخارات شیعه، کتاب ارزشمند تنزیه الانبیاء تألیف سید مرتضی علم الهدی است. و از کارهای ننگ آور مخالفان، این است که یکی از علمای آنان (ابوالفضائل مشاط که برخی احتمال داده اند همو مؤلف بعض فضائح الروافض باشد)، کتابی بزرگ در ردّ تنزیه الانبیاء نگاشته و آن را زلّة الانبیاء نامیده است که صاحب نقض از آن یاد کرده است.

در پایان باید گفت که کتاب نقض و تعلیقات مرحوم محدث ارموی بر آن، خزانه ای است از مطالب سودمند و تازه و جالب که بسیاری از آنها جز در این اثر و تعلیقات آن در دسترس نبوده و نیست.

برای مؤلف و محقق و دست اندکاران بزرگداشت عبد الجلیل قزوینی رازی، رحمت، مزید توفیق، از خدای مّان خواستارم و برای کسانی که راه مؤلف بعض فضائح الروافض را پیش گرفته و ادامه می دهند، بویژه وهابی ها و تکفیری ها که خواسته، و ناخواسته آب به آسیای دشمنان اسلام می ریزند، عقل و درایت و هدایت می خواهم!

اللهم اجعلنا ممن تنصر لدینک ولا تجعلنا ممن أعان علی محو کتابک!

ص: 27

1- . همان، ص 294.

2- . همان، ص 459.

بن مایه های قرآنی عبد الجلیل رازی در «نقض»

دکتر علی راد(1)

چکیده

کتابِ نقض عبد الجلیل رازی، هر چند کتابی کلامی با رویکرد جدلی است، لیکن قرآن، حضور جدی ای در مباحث آن دارد و نزدیک به سیصد آیه، در آن مورد استناد قرار گرفته است. رازی از این آیات، در ردّ و ابطال دیدگاه مخالف، یا تثبیت آرای خودش بهره جسته و با روش اجتهادی - کلامی، تلویحا تفسیری کلامی از معارف اعتقادی قرآن ارائه کرده است. رازی، آگاهی های خوبی از دانش تفسیر داشته و مطابق با مبانی تفسیری امامیه، اصول و قواعد خاص دانش تفسیر، به بررسی آیات پرداخته است. مبانی قرآن شناختی، آرای علوم قرآنی، روش شناسی تفسیری، دیدگاه های تفسیری و تأویلی رازی، و آموزه های قرآنی - کلامی نقض، از محورهای اصلی این پژوهش است.

کلیدواژه ها: عبد الجلیل رازی، نقض، قرآن، تفسیر، تأویل، مبانی، روش، آرا.

مقدمه

الف. کتابِ نقض عبد الجلیل قزوینی رازی، از جمله آثار کلامی امامیه در قرن ششم هجری است. هدف اصلی این کتاب، نقد و ابطال آرای مؤلف کتاب بعض فضائح

ص: 29

الروافض است. از نظر محدث ارموی (مصحح نقض)، رازی، مؤلف بعض فضائح الروافض را می شناخته و به کتاب تاریخ الأيام و الأنام وی نیز دسترسی داشته است؛ اما این که به صراحت از نام وی یاد نکرده، حتما سَرّی داشته است. (1)

از نگاه رازی، ادّعی بیست و پنج سال شیعه بودن مؤلف بعض فضائح الروافض، پنداری همه دروغ است و او غالی، اخباری و حشوی بوده و در این کتاب، شبهات غلات، اخباریه و دیصانیه را آورده است، از این رو، ادّعاها و اتّهامات وی علیه شیعه،

آرای اصولیان مذهب شیعه به شمار نمی آید. (2)

از این سخن وی چنین بر می آید که اصولیان شیعه، نمایندگان و نظریه پردازان مذهب شیعه اند، نه اخباریان و غالیان؛ لیکن وی مراد خود از اصولیان را در هیچ جای کتاب خود به روشنی بیان نکرده است؛ اما از استنادات وی در سراسر کتاب به آرای بزرگانی چون: شیخ مفید، سیّد مرتضی، شیخ طوسی، علامه طبرسی، ابو الفتوح رازی و ... چنین بر می آید که عالمانی در چنین رده علمی، چنین نمایندگی را در تبیین نظریه

شیعه امامیه دارند، نه دیگران. چالش عمده عبد الجلیل رازی با مؤلف بعض فضائح الروافض، موضوع امامت و شرایط امام است و این بحث، سهم قابل توجهی از مباحث نقض را به خود اختصاص داده است؛ البته در کنار امامت، آموزه های کلامی دیگری نیز بحث شده است.

رازی در ادلّه و براهین امامت، صاحب اثر دیگری است که ظاهراً در نقض از آن بهره برده و مواردی بدان استناد جسته است. به سخن خود رازی، نام این کتاب البراهین فی إمامة أمير المؤمنين است و موضوع آن «بیان آیت و وجه خبر و دلالت بر امامت به سمع» است. (3)

ب. مقصود از عبارت «بن مایه های قرآنی» در عنوان مقاله، مبانی و آرای تفسیری،

ص: 30

1- . نقض، ص 141 پاورقی 1.

2- . همان، ص 282.

3- . همان، ص 641.

مفاهیم و مدالیل قرآنی به کار رفته در نقض و به طور کلی، رویکرد قرآنی رازی در این کتاب است و بررسی آنها موضوع اصلی این نوشتار را تشکیل می دهد که با رویکرد اکتشافی - تحلیلی همراه با ارائه نمونه هایی برای هر کدام، سامان یافته است. با توجه

به این که پیش تر پژوهشی در بررسی آرای قرآنی عبد الجلیل رازی در نقض سامان نیافته است، ناگزیر تنها منبع در تألیف مقاله، خود کتاب نقض بود. به همین منظور،

تمام آن از آغاز تا فرجام، مورد مطالعه قرار گرفت و مطالب قرآنی آن، دسته بندی و سپس تحلیل شد.

ج. بررسی مبانی، آرا و روش تفسیری عبد الجلیل رازی در نشان دادن ابعاد تاریخی تفسیر امامیه در قرن ششم، سودمند است. مطالب تفسیری نقض، نمونه ای عینی برای رواج رویکرد تفسیر تطبیقی با گرایش انتقادی در میراث شیعی ایران در قرن ششم هجری است. افزون بر اینها نمونه ای خوب برای استشهاد به تعامل دوسویه دانش کلام و تفسیر قرآن بوده و بهره مندی کلام از قرآن را به خوبی نمایانده است.

1. مبانی تفسیری «نقض»

در اندیشه اسلامی، قرآن، همانند يك متن عادی نیست که بتوان با هر پیش فرضی آن را فهمید یا خالی از هر مبنايي تفسیرش نمود. (1) بدیهی است که برای فهم درست و عمیق قرآن، داشتن مبانی فکری و اعتقادی صحیح برای انتخاب مصادر، روش و ابزارهای تفسیر، ضروری است. (2) به گونه ای که اگر مفسّر ری فاقد چنین اصولی باشد، به همان نسبت، برداشت او از مقاصد قرآن، دچار کاستی و خطا خواهد بود. مبانی تفسیر، مجموعه باورهای اعتقادی، کلامی، زبان شناسی، روش شناختی، تاریخی، و

ص: 31

-
- 1- . برای آگاهی از ضرورت وجود پیش فرض در تفسیر، ر.ک: منطق تفسیر قرآن، ج 1، ص 125؛ درس نامه ترجمه: اصول، مبانی و فرایند ترجمه قرآن کریم، ص 113 - 114 و 127؛ پیش فهم های علامه در «المیزان»، ص 153.
 - 2- . مبانی و معیارهای فهم روشمند وحی، ص 20 - 28.

علمی مفسّر نسبت به متن، ماتن و عناصر اساسی دخیل در فرآیند تفسیر است که با مبنا قرار دادن آنها، به تفسیر قرآن می پردازد. برخی از محققان، با تعریف مبانی تفسیر

به مبادی تصویری و تصدیقی مفسّر، بر لزوم آگاهی، تعریف و انتخاب مبنا در مورد آنها پیش از تفسیر تأکید داشته اند.⁽¹⁾

اختلاف نظر مفسران، به تفاوت مبانی تفسیری آنان بر می گردد؛ البته تعصبات مذهبی، سیاسی، و ذهنیت های خودساخته افراد نیز در این میدان، بی تأثیر نبوده اند.⁽²⁾ آنچه از چهره در هم کشیده تفاسیر فریقین نسبت به همدیگر مشاهده می شود، ریشه در همین تأثرات مذهبی و مبانی اختلافی آنان در تفسیر دارد.

عبد الجلیل رازی، به عنوان يك قرآن پژوه، بر اساس مبانی تفسیری خاص خود، به فهم و تفسیر آیات پرداخته است که در این بخش به تحلیل مبانی وی می پردازیم. مبانی تفسیری رازی در سه دسته ذیل قابل طبقه بندی است:

الف. مبنای ناظر به مؤلف قرآن الاهی بودن قرآن

الاهی بودن مؤلف قرآن، از مبانی کلامی رازی در تفسیر قرآن است که از پیش فرض هویت پدیدآورنده آن تأثیر می پذیرد. مطابق این پیش فرض، تنها مؤلف و ماتن قرآن، شخص «الله» است. در نقض به این مؤلفه هویتی قرآن چنین اشاره شده است:

خدای تعالی که او کتاب به جبرئیل علیه السلام امین داده و به محمد فرستاده...⁽³⁾

پذیرش این مبنا، آثار متعددی در قرآن شناسی و تفسیر آن دارد. آثار نخست، در باره متن قرآن و نوع دوم، مؤثر در فهم و تفسیر آیات است. امامیه با تکیه بر ویژگی های انحصاری متن قرآن، تجربه مثبت تاریخی در عدم امکان هموردی با قرآن و ادله نقلی معتبر، بر این اعتقاد است که تنها خداوند، پدیدآورنده تمام قرآن

ص: 32

1- . منطق تفسیر قرآن، ج 1، ص 17.

2- . هرمنوتیک کتاب و سنت، ص 23.

3- . نقض، ص 27.

بوده و هیچ کسی جز وی در پدیداری آن، نقشی نداشته است؛ خدایی که خالق عالم هستی است، پدیداری کتابی با ویژگی‌هایی چون اعجاز و جامعیت برای وی آسان است. راز مانایی و پویایی قرآن در گذر زمان نیز در همین نکته نهفته است که قدرتی فرابشری آن را رقم زده است. تأثیر این مبنا در ردّ احتمال تناقضات درونی متن، عدم امکان تحدی، ضمانت از تحریف، جامعیت، اعجاز، جاودانگی، چند سطحی بودن معنا و... آشکار می‌شود و خصوصیات قرآن را طبیعی آن می‌شمرد.

پذیرش مبنای الاهی بودن مؤلف قرآن، افزون بر اثر پیش گفته، اصول و معارف اعتقادی دیگری نیز به دنبال دارد که هر مفسّری را ناگزیر به آنها معتقد و ملتزم می‌نماید. از جمله آنها پذیرش عدل و حکمت الاهی و دیگر اوصاف جمال و جلال الاهی است که در نوع نگاه و شناخت مفسّر از ویژگی‌های مؤلف قرآن، اثر گذار بوده و به دنبال آن، در فهم سخن وی نیز تأثیر خواهد گذاشت. پذیرش این مبنا، تمامی باورها و معارف اعتقادی مرتبط با خداشناسی در جهان بینی اسلامی (البته با قرائت شیعی) را به دنبال خود دارد و مفسّر امامی با چنین شناختی از اوصاف خداوند، به تفسیر قرآن خواهد پرداخت.

به سخن دیگر، مفسّر با پذیرش اللّٰه به عنوان مؤلف قرآن، در تفسیر آیاتی که از ظاهر آنها جبر، قُبْح عقاب بدون بیان، تکلیف بما لا یطاق، تبعیض یا خشونت و... استشمام می‌شود، احتیاط نموده، با استناد به حکیم بودن خداوند و عدل ایشان، به قطع مصلحت و حکمتی را در چنین مواردی مد نظر خداوند دانسته و در نتیجه، ظاهر این دسته از آیات را تأویل خواهد نمود؛ چرا که افعال حکیم، به طور قطع از مصالح و مفاسدی تبعیت می‌کند. در نتیجه، در داوری و ارزیابی برداشت‌های تفسیری، مفاهیمی که مخالف با مصالح نوع (قطعی) بشر باشد، مردود خواهند بود. این نکته، در روایات اهل بیت علیهم السلام نیز مورد تأکید قرار گرفته است. (1)

ص: 33

1- امام رضا علیه السلام می‌فرماید: «إن سأل سائل هل يجوز أن يكلف الحكيم عبده فعلاً عن الأفعال لغير علة ولا معنى، قيل له: لا يجوز ذلك لأنه حكيم غير عابث ولا جاهل» بحار الأنوار، ج6، ص 58 و ج5، ص 313.

ب. مبانی ناظر به متن قرآن يك.

گفتاری بودن فرایند نزول

کلام بودن، ویژگی ذاتی قرآن از صدور تا ابلاغ آن به پیامبر صلی الله علیه و آله است. به سخن دیگر، صدور قرآن از خداوند، فرآیندی گفتاری داشته و با همان ویژگی به پیامبر صلی الله علیه و آله نزول یافته است: «قرآن که آمده، کلام خدای است تبارک و تعالی و وحی تنزیل او». (1) در حقیقت، این دیدگاه، احتمال طرح انگاره هایی چون تجربه دینی و گزاره ای (2) در تحلیل سرشت وحی قرآنی را مردود اعلام کرده و بر گفتاری بودن فرآیند تنزیل آن تأکید دارند. (3)

دو. زبان قرآن

اسلوب بیانی قرآن نیز مبرهن و فاقد هر نوع ابهامی است:

براهین قرآن، همیشه روشن و ظاهر و باهر بوده است: «لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَن بَيْنَةٍ وَيُحْيِيَ مَنْ حَيَّ عَن بَيْنَةٍ وَإِنَّ اللَّهَ لَسَمِيعٌ عَلِيمٌ» (4). (5)

سه. مکانت قرآن

قرآن، نخستین منبع شناخت و استنباط معارف شرعیه است، و سنت و اجماع، در رتبه های بعدی قرار دارند:

در قبول شرعیات بعد از بعثت رسول و ظهور معجزات - که دال است بر صدق او - ، به معصوم حاجت نباشد در معرفت شرعیات و از کتاب خدای، اخبار متواتر و اجماع امت، تحصیل معارف شرعی شاید کردن. (6)

همچنین راز منصوص خواندن شریعت اسلام (7) - که متبلور در آموزه های سنت نبوی است - ریشه در آیه «وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَ مَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَ اتَّقُوا اللَّهَ إِنََّّ

ص: 34

1- . نقض، ص 178.

2- . وحی و افعال گفتاری، ص 35 و 46.

3- . التوحید، ص 223، ح 1 و ص 224، ح 4 و ص 255، ح 5؛ تفسیر العیاشی، ج 1، ص 8، ح 17.

4- . سوره انفال، آیه 42.

5- . نقض، ص 430.

6- . همان، ص 135.

7- . همان، ص 27.

اللَّهِ شَدِيدُ الْعِقَابِ» (1) دارد که به سنت، اعتبار و حیانی بخشیده است. مقصود از منصوص بودن شریعت اسلام، این است که همه شریعت نص است از قِبَلِ خدای به بیان قرآن. (2) حال که شریعت اسلام، منصوص است، اجتهاد و قیاس در آن روا نیست:

پس همه شرایع نص باشد و بر اجتهاد و قیاس خود عمل روا نباشد کردن به مذهب اهل البیت علیهم السلام. (3)

رازی، نیازمندی به قیاس برای کشف احکام در عهد نزول قرآن را با استناد به حضور وحی قرآنی، منتفی دانسته است:

اتفاق است که در عهد سید علیه السلام با نزول جبرئیل و قرآن، پندارم به قیاس حاجت بنیفتد به دلالت این آیت که «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ * عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ» (4). (5)

مبتنی بر همین دیدگاه رازی، آگاهی از تأویل متشابهات قرآن در عهد نزول را منحصر در رجوع به سنت پیامبر صلی الله علیه و آله دانسته است. مهم ترین دلیل ارائه شده در این مسئله، حضور پیامبر خدا صلی الله علیه و آله به عنوان تنها مرجع برای فهم قرآن است. رازی نیز با استناد به حضور سید انبیا فرض تأویل آیات متشابهات از سوی غیر ایشان را منتفی دانسته است (6).

شایان ذکر است که یکی از مسائل مهم تاریخ تفسیر، بحث از مفسران قرآن غیر از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در عهد نزول است. برخی از قرآن پژوهان معاصر، وجود مفسری غیر از پیامبر صلی الله علیه و آله را منتفی دانسته و شواهد احتمالی خلاف آن را رد نموده اند. (7)

چهار. هدف قرآن

نزول قرآن دو هدف کلی دارد:

- معجزه ای برای اثبات نبوت حضرت محمد صلی الله علیه و آله: «و معجز است بر صدق دعوی مصطفی...» (8).

ص: 35

- 1- .سوره حشر، آیه 7.
- 2- .نقض، ص 575.
- 3- .همان، ص 574.
- 4- .سوره نجم، آیه 3 - 5.
- 5- .نقض، ص 58 - 59.
- 6- .همان جا.
- 7- .تاریخ تفسیر قرآن، ج 1، ص 25.
- 8- .نقض، ص 178.

- بیان شرعیات و ادای عبادات، قصص انبیا و اخبار، امر و نهی و وعد و وعید و ترهیب و ترغیب. (1)

پنج. تحریف ناپذیری قرآن

تحریف در لغت، از ریشه «ح رف» است. لغت شناسانی چون ابن فارس، سه اصل معنایی برای ریشه این کلمه بیان کرده اند: حد هر چیز، عدول و اندازه گیری. (2) معنای دوم، در باره کلام به کار می رود، و تحریف کلام، یعنی متمایل ساختن معنای آن از مقصود اصلی گوینده، به معنایی که خواننده، آن را قصد کرده است. تحریف به این معنا در آیات متعددی از قرآن کریم به کار رفته است. (3)

تحریف به معنای دگرگون نمودن و وارونه ساختن کلام، مصادیق گوناگونی دارد که از جمله آنها تحریف لفظی و معنوی و تحریف به کاستی و فزونی است که از اقسام تحریف لفظی به شمار می آید. (4) تحریف به فزونی قرآن، معتقدانی ندارد و اجماع بر نفی آن است؛ (5) ولی در باره تحریف به کاستی اختلاف، نظر هست. (6)

تحریف ناپذیری به معنای سالم ماندن قرآن کریم از هرگونه تغییر به کاستی و فزونی، از مبانی مهم کلامی امامیه در تفسیر قرآن است. کوشش های فراوانی از سوی بزرگان امامیه از گذشته تا کنون در اثبات عدم امکان تحریف پذیری قرآن و عدم وقوع تحریف به کاستی و فزونی در آن انجام شده و به تمامی شبهات مطرح شده در باب تحریف - که زائیده برداشت های نادرست برخی ساده اندیش از بعضی از احادیث

ص: 36

1- همان جا.

2- ترتیب مقایس اللغة، ص 220.

3- .سوره بقره، آیه 75: «أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ بِسَعْمُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يَحْرَفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ»؛
سوره نساء، آیه 46: «مَنْ الَّذِينَ هَادُوا يَحْرَفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ»؛ سوره مائده، آیه 13: «فِيمَا نَقَضَ بِهِمْ مِيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَنَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ»؛ سوره مائده، آیه 41: «وَمِنَ الَّذِينَ هَادُوا سَعْمُونَ لِلْكَذِبِ سَعْمُونَ لِقَوْمِ آخَرِينَ لَمْ يَأْتُواكَ يَحْرَفُونَ الْكَلِمَ مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِهِ».

4- .البيان في تفسير القرآن، ص 197 - 198؛ صيانة القرآن من التحريف، ص 13 - 16.

5- .البيان في تفسير القرآن، ص 200.

6- .آفاق تفسیر، ص 356 تحریف قرآن.

بوده - ، پاسخ های مستند و متقنی داده شده است. اوج این کوشش ها در قرن پانزدهم هجری است که بررسی ها در باره تحریف ناپذیری قرآن، ژرف تر و گسترده تر شده است. (1) مؤلفِ نقض، به سلامت تمام متن قرآن از هر گونه تحریف و دستبرد معتقد بوده و در مواضع مختلف بر آن تأکید نموده است. سخن وی در بیان نظر امامیه در سلامت قرآن از تحریف چنین است:

در اصل قرآن زیادت و نقصانی را روا داشتن، بدعت و ضلالت باشد و نه مذهب اصولیان است و اگر غالی یا حشویی خبری نقل کند ... بر شیعت حجّت نباشد (2).

در جای دیگری با استناد به ظاهر آیه «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ» (3) می گوید:

وقتی خداوند چنین گفته است، پس کجا آدمیان تصرّفی کنند در عبارت و معنی کلمات و حروف خللی کنند. (4)

رازی، اعتقاد به تحریف قرآن را کفرآمیز خوانده است:

... نه از قرآن است اگر کسی اعتقاد بندد که از قرآن است اعتقادی کفر باشد و لفظی در کلام خدا آورده باشد که نه از آن باشد. (5)

رازی، افزون بر تصریح و استدلال به عدم تحریف قرآن، به شبهات نویسنده بعض

فضائح الروافض نیز پاسخ گفته است. صاحب فضائح، دو اتهام ذیل را علیه شیعه در باورمندی به تحریف قرآن مطرح کرده است: نخست اعتقاد به کاسته شدن از قرآن با خوردن بخشی از آن توسط بُز و دیگری ادّعی وجود تعابیری چون «فی علی» در متن برخی از آیات.

- شبهه «بُز و محو بخشی از قرآن»

مطابق این اتهام، شیعه، به کاستی قرآن به دلیل خورده شدن بخشی از آن اعتقاد دارد. عبد الجلیل، در نقد این اتهام که: «مذهب شیعه چنان است که بز، قرآن عایشه بخورد،

ص: 37

1- . سلامة القرآن من التحريف، ص 135 - 154.

2- . نقض، ص 272.

3- . سوره حجر، آیه 9.

4- . نقض، ص 526.

5- . همان، ص 180.

پس چون قائم بیاید به شرح و راستی املا کند»(1) چنین می نویسد:

این قدر بدانسته است که این نه مذهب شیعه است و کس نگفته است و از عالمی از علمای شیعه، مذکور نیست و در کتابی از کتب ایشان مسطور نیست و بر این اصل بد که نهاده است بیرون از غفلت رسول و عایشه، باری تعالی را دروغ زن می داند که گفته است تبارک و تعالی «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ»،(2) معنی آن است که ما فرو فرستادیم قرآن را و ما نگاه دارنده قرآنیم. پس عایشه، جاهل باشد و محمّد، غافل و حق تعالی، دروغ زن؛ نعوذ باللّٰه من هذا المقال!(3)

- پنداره حذف تعبیر «فی علی» از قرآن

مطابق این اتهام، شیعه معتقد است که تعبیر «فی علی» از متن تعدادی از آیات قرآن، حذف گردیده است. رازی در ردّ این اتهام می گوید:

فی علی، نه از قرآن است و اگر کسی اعتقاد بنهد که از قرآن است، اعتقادی کفر باشد و لفظی در کلام خدا آورده باشد که نه از آن باشد.(4)

از نگاه امامیه، وجود این تعبیر در روایات از باب اضافات تفسیری، بیان شأن نزول و یا اختلاف قرائات است. هر تحلیلی غیر از این موارد که مستلزم اعتقاد شیعه به کاستی قرآن باشد، سخنی مردود و باطل است. اضافات تفسیری، بیان شأن نزول و اختلاف قرائات از مصادیق تحریف قرآن نیست و اگر کسی، به آن اعتقاد داشته باشد، باید بپذیرد که صحابه نیز معتقد به تحریف بودند؛ زیرا در مصاحف آنان چنین اضافات توضیحی و تفسیری، فراوان موجود بوده است. یکی از محققان، سخنی دقیق در این باره دارد:

مدارك و شواهد نشان می دهد برخی از صحابه، تفسیر آیاتی را که از رسول خدا تلقی می کردند، در مصحفشان ثبت می کردند بدون آن که متن آیات

ص: 38

1- . همان، ص 135.

2- . سوره حجر، آیه 9.

3- . نقض، ص 135 - 136.

4- . همان، ص 180.

وحی را با شرح و تفسیر آن خلط کنند. باقلانی، (1) زرقانی (2) و ابن جزری، (3) به این نکته تصریح دارند. بنا بر این اگر در برخی از روایات گفته می شود که در مصحف ابن مسعود یا ابی بن کعب و دیگران، اضافه ای در آیه آمده (4) که در مصحف موجود نیست، آن اضافه، از باب شرح و تفسیر آیه است. به نظر می رسد قول عمر بن خطاب - که در عصر خلافت خود، به برخی از صحابه می گوید: «جرّدوا القرآن» (5) - ناظر به حذف اضافات تفسیری از قرآن باشد. (6)

آیه «یا ایُّها الرّسول بلِّغ ما أنزلَ إلیکَ مِنْ رَبِّکَ» که مخالفان بدان استشهاد کرده (7) و شیعه را به این متهم کرده اند که اعتقاد دارد اسامی ائمه در قرآن وجود داشته و از سوی صحابه و مخالفان حذف شده است، در صدد بیان شأن نزول آیه است.

جالب است که تعصّب برخی از ستّیان معاصر چون ذهبی نیز مانع از دقّت وی شده است؛ زیرا خود از تعبیر شأن نزول بهره جسته و در ادامه ادّعی خود نوشته است: «فی شأن علی علیه السلام». (8) این تعبیر، خود رسای در این معناست که روایات تفسیری آیه یاد شده، در صدد بیان شأن نزول آن بوده اند، نه این که ادّعا کنند این عبارت، جزء

قرآن است. همچنین این که ادّعا شود چنین روایاتی، تنها از طریق امامیه نقل شده، (9) ناشی از جهل است؛ زیرا روایاتی به همین معنا در آثار اهل سنّت نیز گزارش شده است. (10) در این روایات آمده است که محتوای آیه، ناظر به فضایل و مقامات خاص اهل بیت علیهم السلام بوده یا اسمی در برخی از آنها از ائمه بویژه امام علی علیه السلام برده شده است.

ص: 39

-
- 1- . البرهان فی علوم القرآن، ج 1، ص 235.
 - 2- . شرح علی الموطأ، ج 1، ص 255.
 - 3- . النشر فی قرائات العشر، ج 1، ص 22.
 - 4- . الدر المنثور، ج 2، ص 131.
 - 5- . تاریخ الأمم والملوک، طبع مصر، ج 4، ص 204.
 - 6- . «تأملی در احادیث تحریف نماى الكافی»، چاپ شده در مجموعه مقالات فارسی کنگره بین المللی ثقة الاسلام کلینی، ج 5، ص 167 - 168.
 - 7- . التفسیر و المفسّرون، ص 29؛ الشیعة الاثنی عشریة و منهجهم فی التفسیر، ص 289.
 - 8- . التفسیر و المفسّرون، ص 29.
 - 9- . همان جا.
 - 10- . الدر المنثور، ج 2، ص 131.

مخالفان از مفاهیم دقیق این تعابیر، غافل یا جاهل هستند، همگی آنها اشاره به تبیین معنای آیه و بیان شأن و سبب نزول آیات دارند و احدی از امامیه و غیر امامیه بر این باور نیست که این تعابیر، به معنای نقصان در قرآن است.

امام خمینی رحمه الله در این باره سخنی دقیق دارند:

اگر کتاب الاهی، پر از نام اهل بیت و نام امیر مؤمنان و اثبات وصایت و امامت ایشان با اسم بوده است (و سپس با تحریف ساقط شده) چرا خود امام علی علیه السلام، فاطمه، حسن و حسین علیهم السلام و نیز سلمان، ابوذر، مقداد، عمار و دیگر یاران امام علی علیه السلام که دائم بر خلافت امام علی علیه السلام احتجاج می کردند، هرگز به آن آیات احتجاج نکردند؟ چرا آنان به احادیث نبوی (در تفسیر آیات) استدلال می کردند، با آن که قرآن در میان آنان بوده است؟⁽¹⁾

دیگر محققان امامیه نیز به صراحت، مقصود از این تعابیر را روشن ساخته اند. برای مثال مرحوم فیض کاشانی، مقصود از تعبیری چون: هکذا نزلت، کذا أنزلت و ... را چنین بیان می کنند:

یعنی بهذا المعنی نزلت و کذا الکلام فی نظائره⁽²⁾.

مرحوم ملا صالح مازندرانی نیز می نویسد:

قوله هکذا نزلت ... یحتمل أنها نزلت هکذا معنی بتفسیر الروح الامین⁽³⁾.

علامه مجلسی نیز در موارد متعددی ذیل این دست از روایات - که تعابیر مذکور را دارند - ، همین برداشت را داشته است:

... یحتمل أن یکون الغرض بیان المقصود منها⁽⁴⁾.

همچنین مرحوم فیض کاشانی در تبیین روایاتی که از ظاهر آنها کاستی و نقصان قرآن به نظر می آید، چنین می نویسد:

ص: 40

1- . أنوار الهدایة، ص 243.

2- . الوافی، ج 3، ص 885، ح 1519.

3- . شرح أصول الکافی، ج 7، ص 56.

4- . بحار الأنوار، ج 25، ص 339، ح 19.

ولا یبعد أن یقال إنَّ بعض المحذوفات كان من قبیل التفسیر و البیان و لم یکن من أجزاء القرآن فیکون التبدیل من حیث المعنی ای حرفوه و غیروه فی تفسیره و تأویله أعنی حملوه علی خلاف ما هو به، فمعنی قولهم علیهم السلام کذا نزلت أن المراد به ذلك لا أنها نزلت مع هذه الزیادة فی لفظها فحذف منها ذلك اللفظ. (1)

ج. مبانی ناظر به فهم قرآن یک. امکان عام و جواز اجتهاد در فهم قرآن

برداشت های قرآنی متعدّد رازی در نقض، نمایانگر اقدام عملی او در امکان و جواز معنایابی گزاره های قرآنی و کشف مدالیل و مقاصد آیات است. بدیهی است که پیش تر امکان عام (2) و جواز تفسیر اجتهادی قرآن نزد وی، امری مفروض و پذیرفته شده بوده است که بر پایه آن چنین اقدامی را در تبیین آیات، انجام داده است. (3) رازی در معنایابی آیات چنان استوار عمل کرده است که جای هیچ شبهه ای را در مسئله امکان و جواز فهم قرآن برای غیر معصوم باقی نمی گذارد. در بیان وی، فهم قرآن و استنباط مسائل شرعی از آن، در انحصار یا مشروط به حضور معصوم نیست. (4) وی در توجیه این مبنای کلامی می نویسد:

مثال این مسئله چنان است که در عهد ظهور امام معصوم به مکه یا به مدینه یا به کوفه در اطراف عالم، علما و فقها باشند که عوام از ایشان شریعت آموزند و اگر چه معصوم نباشد و عصمت در اعلام شریعت نیست. (5)

ص: 41

-
- 1- . الصافی، ج 1، ص 52.
 - 2- . مقصود از امکان عام، امکان تفسیر قرآن برای افراد غیر معصوم با حصول شرایط اختصاصی دانش تفسیر برای آنان است؛ امکان خاص، نقطه مقابل امکان عام است که تفسیر را تنها برای افرادی محدود و معین معصومان روا می داند.
 - 3- . ر.ک: همین مقاله، بخش «آرای تفسیری - کلامی نقض».
 - 4- . نقض، ص 135.
 - 5- . همان جا.

قلمروشناسی فهم قرآن، یکی از مؤلفه‌های نظریه تفسیری است که چندان در مطالعات تفسیرپژوهی، مورد توجه قرار نگرفته است. (1) در بحث از مؤلفه قلمرو فهم قرآن، تأکید بر این است که حدّ و مرز تفسیر با ترجمه، تأویل، جری و تطبیق، بایستی برای یک مفسّر روشن باشد. گاه ممکن است مفسّری آرای دیگران را به دلیل عدم مهارت در شناخت این مرزها تخطئه کند یا روایات تأویلی و تطبیقی را به جای روایات تفسیری یا بالعکس به کار ببرد. فهم متن قرآن، دارای چهار مرحله و قلمرو است: ترجمه (فهم لغوی مفردات)؛ تفسیر (فهم معانی ظاهری)؛ تأویل (فهم معانی باطنی)؛ جری و تطبیق (انطباق مفاهیم عام و کلی بر مصادیق نوآمد). تفسیر، به سان ترجمه صرف، برگردان معانی الفاظ از عربی به زبان مقصد نیست؛ بلکه کنار زدن پرده ابهام از دلالت کلام است که با کوشش بسیار و با توجه با قرائن و نشانه‌های برون متنی به دست می‌آید. (2) از این رو، در دلایل مخالفان ترجمه، نوعی تباین ترجمه با تفسیر وجود دارد (3) و اشکالات و کاستی‌هایی بر ترجمه وارد است. (4)

تفاوت‌های غالبی ترجمه با تفسیر، (5) نشانگر این نکته است که ترجمه، مرحله‌ای ناقص تر و ضعیف‌تر از تفسیر است، هر چند بر تفسیر سبقت دارد. از این رو، تلاش‌های محدود به شرح الفاظ مشکل قرآن از قلمرو تفسیر بیرون بوده و عنوان ترجمه بر آن شایسته است. (6) هر چند تفسیر و تأویل همزاد هم هستند و از دیرباز در

ص: 42

-
- 1- . تنها در یکی از پژوهش‌های جدید از قلمرو تفسیر، به «دائرة التفسیر و نطاقه» یاد شده است. ر.ك: مبانی تفسیر القرآن و منهجه، ص 75.
 - 2- . التفسیر الأثری الجامع، ج 1، ص 29؛ مجد البیان، ص 44.
 - 3- . التفسیر و المفسّرون، ج 1، ص 121؛ درس نامه ترجمه قرآن، ص 33 و 70.
 - 4- . اشکالیات ترجمة معانی القرآن الکریم؛ «الندوة الدولية حول ترجمة معانی القرآن الکریم»؛ التفسیر و المفسّرون فی ثوبه القشيب، ج 1، ص 127 - 133.
 - 5- . درس نامه ترجمه قرآن، ص 33، 70 و 72.
 - 6- . التفسیر و المفسّرون فی ثوبه القشيب، ج 1، ص 13 - 14؛ مجد البیان، ص 44؛ «در مکتب استاد جوادی آملی»، کیهان اندیشه، ش 39، ص 7.

میراث قرآنی مسلمانان در کنار هم یاد شده اند، با این حال، بر محققان پوشیده نیست که تأویل قرآن، متفاوت از تفسیر آن است و تفاوت های فراوانی میان آن دو وجود دارد. (1) عدم توجه به همین تفاوت ها سبب تصوّر ترادف یا تداخل تأویل با تفسیر شده است. لذا از حبیب نیشابوری نقل است که در زمان ما مفسّرانی رشد کرده اند که اگر فرق تفسیر و تأویل از آنها سؤال شود، تفاوتی میان آن دو قائل نمی شوند. (2)

هر چند اغلب قرآن پژوهان کهن چون ابو عبیده معمر بن مثنی، مرز تأویل و تفسیر را از هم تفکیک نکرده و در یک معنا به کار برده اند، لکن از آن جا که تأویل و تفسیر،

دو اصطلاح قرآنی هستند و ترادفی میان کلمات قرآن نیست، ناگزیر تفاوت هایی میان آن دو وجود دارد. (3) تفسیر، بر پژوهش و آگاهی استوار است و تأویل افزون بر آن، موهبت و ملکه ای است که خداوند آن را به علمای ربّانی هبه می کند. تفسیر، در سطح دلالت ظاهری آیات و معانی قریبه است، و تأویل، در سطح معانی باطنی و بعیده آیات، به گونه ای که انتساب آن از هر گونه اشتباه و خطایی، خالی باشد. تفسیر و تأویل، دو مرحله متتابع همدیگر هستند و تأویل قرآن، پیش از تمکّن بر تفسیر آن، ممکن نیست. مفهوم محصّل از تفسیر، اصل و مبنای سنجش راستی، معنای تأویلی است و در صورت تعارض معنای تأویلی با تفسیری، معلوم می شود که خطا بوده است. (4)

جری و تطبیق نیز هر چند مبتنی بر آگاهی دقیق و جامع از تفسیر و تأویل قرآن است، لکن با هر دوی آنها متفاوت است و نباید آنها را با همدیگر خلط نمود. مقصود

ص: 43

1- . برای آگاهی از معنای لغوی تأویل، و مفهوم تأویل نزد صحابه و تابعیان و نقد تعاریف اصطلاحی مفسّران ر.ك: النص القرآنی، بین التفسیر و التأویل، ص 66 - 74 و ص 83؛ تعریف الدّارسین بمناهج المفسّرین، ص 25 - 28؛ الاتقان فی علوم القرآن، ج 2، ص 549 و 52.

2- . الاتقان فی علوم القرآن، ج 2، ص 549.

3- . تعریف الدّارسین بمناهج المفسّرین، ص 27.

4- . همان، ص 29 - 30. این سخن، مبتنی بر این پیش فرض است که تأویل، خود به دو قسم ماثور و اجتهادی تقسیم می شود و بیشترین امکان خطا در تأویلات اجتهادی پیش می آید که برآیند تلاش های ذهنی مفسّران در کشف معنای باطنی آیات است.

از جری و تطبیق، انطباق مفاهیم عام و مطلق قرآن بر مصادیق جدیدی است که در عهد نزول سابقه نداشته اند و راز جاودانگی آموزه های قرآن در همین جا نهفته است. (1) روشن است که چنین انطباقی، نیازمند اشراف کامل بر سویه ظاهری و باطنی قرآن و شناخت دقیق شرایط و ویژگی های مصداق خارجی است و از عهده هر کسی بر نمی آید. جری و تطبیق، ریشه در روایات اهل بیت علیهم السلام دارد و برخی از مفسران امامیه (همانند علامه طباطبایی در تفسیر المیزان) به آن توجه ویژه ای داشته و در تفسیر و توضیح روایات تفسیری، از آن بهره برده اند. (2)

عبد الجلیل رازی، از تفاوت قلمروهای چهارگانه فهم قرآن و تمیز دادن مرزهای معانی و مصادیق آنها از همدیگر آگاهی داشته و از در آمیختن مفاهیم آنها با یکدیگر، خودداری کرده است. در باب تفاوت تنزیل با تأویل، سخن وی چنین است:

و در قرآن آیاتی هست که منزل است در امامت و عصمت و منقبت و فضیلت علی و آل وی و گوئیم: انکار بعضی انکار همه باشد در تنزیل دون تأویل؛ چنان که مذهب همه مسلمانان است حنفی و شفعوی و زیدی و معتزلی، مذهب و اعتقاد شیعه اصولیان این است در این مسئله. (3)

در باره رویکرد تفسیری تأویلی نقض در ادامه همین پژوهش، بیشتر سخن خواهیم گفت. در تطبیق معانی آیات بر مصادیق خارجی، نمونه های مختلفی در نقض به چشم می خورد. برای مثال، اتهام رشوه گرفتن برخی از علمای سنی از کدخدایان رافضی را منطبق دانسته است با «احبار یهود و رهبانه نصارا در رشوت سندن و حق باز پوشیدن آن جا که گفت: «و تری کثیراً منهم یسارعون فی الأثم و العُدوان و اکلهم السحت لبس ما كانوا یعملون» (4)». (5)

تطبیق ادعای واضع بودن مذهب شیعه به دست ابن مقفع با آیه پنجم سوره کهف، (6)

ص: 44

1- «تجلی جاودانگی قرآن در قاعده جری و تطبیق»، اندیشه دینی، ش 25، ص 51 - 66.

2- ر.ک: «جری و تطبیق در المیزان»، ص 78 - 96.

3- نقض، ص 178.

4- سوره مائده، آیه 62.

5- نقض، ص 113.

6- «ما لهم به من علم ولا لآبائهم کبرت کلمة تخرج من أفواههم إن یقولون إلا کذبا» ر.ک: همان، ص 157.

تطبیق عالم در آیه نه سوره زمر، (1) مؤمن در آیه هجده سوره سجده (2) و بحر عذب در

آیه دوازده سوره فاطر (3) بر امام علی علیه السلام (4) از نمونه های دیگر است. رازی بارها بهتان زدن مؤلف بعض فضائح الروافض علیه شیعه را با حکم کلی آیات «وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ

لِلْمُكَذِّبِينَ» (5)، «وَيْلٌ لِّكُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ» (6) و «وَقَفَّوهُمْ إِنَّهُمْ مَسْئُولُونَ» (7) تطبیق داده است. (8)

سه. حجیت ظواهر قرآن

در تفسیر، کنار گذاشتن معنای حقیقی و ظاهری آیه و حمل آن معنایی غیر معقول و نامتناسب، بدون دلیل موجه، اقدامی باطل است هر چند در مقام جدل باشیم:

گر مقدرا شیعت را با کسی خصومت باشد، تفسیر آیت قرآن به وجهی نکنند که در اجرای لفظ و بیان معنی مخطی باشند. (9)

از این رو تا زمانی که دلیلی بر رد یا عدم اراده معنای ظاهری متن موجود نباشد، معنای ظاهری همچنان معتبر خواهد بود. لذا تفسیر کلمه «والدی» در آیه «وَصَيِّنَا

الْأَنْسَانَ بِوَالِدِيهِ ... أَنْ اشْكُرْ لِي وَ لِوَالِدَيْكَ ...» (10) به حضرت محمد صلی الله علیه و آله علی علیه السلام با تأثیر پذیری از روایت «أنا و علی أبوا هذه الأمة» (11) خلاف ظاهر است و «مذهب شیعت آن است که غرض از آیت مادر و پدر نسبی اند». (12) همچنین تفسیر و تأویل گمراهگران در آیه «وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا رَبَّنَا أَرْنَا الَّذِينَ ضَلَّوْنَا مِنَ الْجَنِّ وَالْأَنْسِ» (13) به

ص: 45

1- «أَمَّنْ هُوَ قَانِثٌ ءَأَنَاءَ اللَّيْلِ سَاجِدًا وَقَائِمًا يَحْذَرُ الْآخِرَةَ وَيَرْجُوا رَحْمَةَ رَبِّهِ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُوا الْأَلْبَابِ».

2- «أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا لَا يَسْتَوُونَ».

3- «وَمَا يَسْتَوِي الْبَحْرَانِ هَذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ سَائِغٌ شْرَابُهُ وَ هَذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ».

4- . نقض، ص 165.

5- . سوره مرسلات، آیه 15، 19، 24، 28، 34، 37، 40، 45، 47 و 49؛ سوره مطففين، آیه 10.

6- . سوره جاثیه، آیه 7.

7- . سوره صافات، آیه 24.

8- . ر.ك: نقض، ص 113، 235 و 185.

9- . همان، ص 262 - 263.

10- . سوره لقمان، آیه 14.

11- . نقض، ص 266.

12- . همان جا.

مفهوم است از آیت که یکی جنّی است و یکی انسی و بوبکر و عمر، هر دو انسی اند. پس آیت را به نام ایشان تأویل کردن و تفسیر دادن، جهل و خطا باشد. (1)

امت اسلامی خواندن فرعون و هامان را نیز با استناد به تأویل آیه «وَأَنْزَلْنَا فِرْعَوْنَ وَ

هامانَ وَجُنُودَهُمَا مِنْهُمْ مَا كَانُوا يَحْذَرُونَ» (2) خلاف معنای ظاهر دانسته است. (3)

- اعتبار معانی و مفاهیم ظاهری قرآن

رازی، همانند دیدگاه اصولیان امامیه، معانی و مفاهیم مستفاد از ظواهر آیات قرآن را معتبر و قابل استناد دانسته، و اعتباریابی آنها را مشروط به چیزی ندانسته است. تعابیر

فراوان «به دلالت قرآن» و «به دلالت قوله تعالی» در عبارات تفسیری رازی، نشانگر اعتماد ایشان به معنای مستفاد از ظاهر آیات است. برای مثال، رازی در پاسخ به این شبهه که واژه «کل» در آیه «اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ» (4) به معنای بعض است، می گوید: «باید که به ظاهر آیه، خالق همه اشیا خدای باشد». (5) البته یادآور شده است که در آیات دیگری، با توجه به قرائن بیرونی، واژه «کل» به معنای «بعض» آمده است. رازی در تذکر به این نکته معناشناسی می نویسد:

از لغت و قرآن بایستی که این مایه بدانستی که کل، به معنی بعض آید در قصه ابراهیم آیه «ثُمَّ اجْعَلْ عَلَيَّ كُلَّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُرُءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَا تَيْنَاكَ سَعِيًّا» (6) و می دانیم که کوه طبرک آن جا نبود و در قصه ابلیس «إِنِّي وَجَدْتُ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ» (7) و دانیم که بلقیس را همه چیزی نبودی. پس «خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ» را معنی آن باشد که هر آن چیز که

ص: 46

1- . نقض، ص 262 - 263.

2- . سوره قصص، آیه 6.

3- . نقض، ص 268.

4- . سوره زمر، آیه 62.

5- . نقض، ص 488.

6- . سوره بقره، آیه 260.

7- . سوره نمل، آیه 23.

نقصان الهیت او نکند از افعال حسن ... و اصول و فروع نعم و مانند آن، همه از فعل او باشد. (1)

همچنین گاه با توجه به فنون ادب عربی، از ظاهر برخی از آیات، معنایی موسع از مفردات آن ارائه کرده یا احتمال آن را مقبول دانسته است، همانند سوگندهای قرآن:

خداوند در قرآن به بسیاری از جمادات سوگند یاد کرده است... سوگندهای قرآن، بنا بر يك وجهی به هر موضع محذوفی است و تقدیرش چنان است که ورب الشمس ورب الضحی... (2)

- موافقت آراء تفسیری و تأویلی با معنای ظاهری آیات

رازی، شرط اعتبار هر نوع تفسیر و تأویلی از آیات را عدم مخالفت با معنای ظاهری دانسته است، به گونه ای که تفسیر و تأویل یاد شده، هم نوایی لازم با ظاهر آیه را داشته

باشند؛ در غیر این صورت، اعتبار لازم را نخواهند داشت. از این رو، وی برخی از آرای مخالف با معنای ظاهری آیات را مردود دانسته است که نمونه های ذیل از این قسم هستند:

عدم توقف شریعت بر ظهور قائم علیه السلام: رازی، هر نوع دیدگاه تأویلی مبنی بر وقوف شریعت اسلام به ظهور قائم علیه السلام را مردود دانسته است. وی این پنداره را در تضاد با منطوق ظاهری برخی از آیات دانسته است:

شریعت موقوف نیست بر ظهور قائم که او امام است نه پیغمبر است و نه صاحب کتاب و شریعت است و لا نبی بعد المصطفی به دلالت قوله تعالی «ما کان مُحَمَّدٌ اَبَا اَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَ لَکِنْ رَسُوْلَ اللّٰهِ وَ خَاتَمَ النَّبِیِّیْنَ وَ کَانَ اللّٰهُ بِکُلِّ شَیْءٍ عَلِیْمًا» (3). (4)

ص: 47

1- . نقض، ص 488.

2- . همان، ص 279.

3- . سوره احزاب، آیه 40.

4- . نقض، ص 275.

علی علیه السلام، تأویل قلم: در آیه «ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ» (1) قول به تطبیق قلم بر امام علی علیه السلام، به دلیل عدم تناسب با معنای ظاهری آیه پذیرفته نیست:

مذهب در تفسیر آیه، این است که باری تعالی سوگند به لوح و قلم خورده است به قرینه دلالت بخش «وَمَا يَسْطُرُونَ» ... این سوره مکی است و به قولی دومین سوره نازل شده است در ابتدای بعثت. پس چگونه قسم به علی علیه السلام باشد؟! (2)

از دقت در عبارت عبد الجلیل بر می آید که وی به وجود قرینه معینه «وَمَا يَسْطُرُونَ» به عنوان نشانه ای درون متنی در تفسیر قلم، و دلیل تاریخی مکی بودن سوره، در ابطال تأویل و تطبیق یاد شده، استناد کرده است.

بطلان انگاره شراکت در نبوت محمدی: در نگاه رازی، اصل پنداره شراکت فرد دیگری در رسالت پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله امری مردود و مستلزم کفر است. (3) دلیل این پنداره،

تأویل و تطبیق آیات مرتبط به نبوت موسی علیه السلام در شأن رسالت پیامبر صلی الله علیه و آله، خلاف منطوق ظاهری آنها بوده و چنین قیاسی نادرست است:

... لکن دیگر انبیا را شریک بوده است چنان که هارون شریک موسی بود به دلالت قوله تعالی «وَأَشْرِكُوا فِي أُمْرِي» (4) محمد رسول الله صلی الله علیه و آله هم مستغنی است از شریک رسالت، هم منزّه است از تمامیت نبوت و هم مبراست از دعوی تمنا صمدانیت. (5)

چهار. نسخ

از مطالب نقض به دست می آید که مؤلف آن، به امکان و وقوع نسخ در قرآن معتقد

ص: 48

1- . سوره قلم، آیه 1.

2- . نقض، ص 279.

3- . چنین اتهامی از سوی مخالفان، علیه شیعه ادعا شده است و رازی در مقام پاسخ به این تهمت است ر.ک: همان، ص 275 - 276 و 319.

4- . سوره طه، آیه 32.

5- . نقض، ص 275 - 276 و 319.

بوده است.

- امکانِ نسخ در قرآن

عبد الجلیل رازی، از لحاظ ثبوتی، نسخ آیات قرآن را تابع مصلحتی می داند که سبب تغییر حکم می گردد. عبارت وی ظهور در موافقت وی با این ادعا دارد:

مصطفی در هر يك حکم از احکام شریعت، يك قول بوده باشد نص از قبل خدای تعالی و گر به مصلحتی گشته باشد لابد آیتی ناسخ پیامده باشد و دیگری منسوخ شده. پس همه شرایع نص باشد و بر اجتهاد و قیاس خود عمل روا نباشد کردن به مذهب اهل البیت علیهم السلام. (1)

- وقوع نسخ در قرآن

داستان تباه شدن روزه ماه رمضان یکی از اصحاب پیامبر صلی الله علیه و آله در اثر نزدیکی با همسرش، (2) نمونه ای است که می توان از یاد کرد آن در نقض، موافقت رازی با نظریه وقوع نسخ در قرآن را به دست آورد؛ زیرا خلاف شیوه جدلی خویش، ردّ و نقدی بر آن نیاورده است:

... چون عمر خطّاب را روزه تباه شود، آیه قرآن به حکم روزه بعد از نماز خفتن تا به وقت صبح منسوخ کنند ... و آیه ناسخ بیاید که «كُلُوا وَ اشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتُمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ...» خواجه در حق عمر اثبات می کند که آیتی منسوخ کنند و ناسخی بیاید و تا به قیامت حکمش بر جای باشد. (3)

پنج. اعتبار احادیث در تفسیر

در نگاه رازی، سنت نبوی و قرآن از لحاظ مصدر و منشأ، اشتراك دارند و هر دو وحیانی اند؛ قول و فعل پیامبر صلی الله علیه و آله برگرفته از قرآن بوده و بخش دیگری از آن، ریشه در

ص: 49

1- . همان، ص 574.

2- . ظاهراً اشاره به این آیه است: «عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ...» سوره بقره، آیه 167.

3- . نقض، ص 524.

وحی غیر قرآنی دارد که از طریق جبرئیل علیه السلام به ایشان ابلاغ شده است. وی در بیان مصدرِ سنتِ نبوی می نویسد:

سَيِّدُ عَلَيْهِ السَّلَامُ هَرَّجَهُ كَرْدِي بِه دَسْتُورِ خُدَايِ كَرْدِي وَ نَزُولِ قُرْآنِ وَ قَوْلِ جِبْرَائِيلَ، نَه بُو بَكْرٍ وَ عَمْرٌ بَه دَلَالَتِ قَوْلِهِ «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ» (1). (2)

در این عبارت، منشأ افعال نبوی، دستور خدا، قرآن و قول جبرئیل علیه السلام بیان شده است که همگی، خاستگاه و حیانی سنت نبوی را می رسانند. با این تحلیل، پیامبر صلی الله علیه و آله اجتهادی در بیان احکام و معارف نداشته و هر چه بیان می کردند، با واسطه یا بدون واسطه، ریشه در وحی دارد. مبتنی بر پیش فرض اعتبار سنت در فهم قرآن، در نقض استناد به روایات در تفسیر آیات، فراوان به چشم می خورد. (3)

تعداد روایات استنادی وی در فهرست پایانی مرحوم ارموی، گویای این ادعاست. (4) البته رازی هر خبر واحدی را مبنای تفسیر قرار نداده است و در جایی به صراحت می گوید: «این خبر از اخبار آحاد باشد و به مذهب ما ایجاب علم و عمل نکند». (5) از این رو، هر سخنی را به صرف حدیث بودن، در تفسیر کارآمد نمی داند و به نقد می سپارد. توجه به تأویل (6) و سبب صدور روایات، (7) از درنگ های قابل توجه وی در بهره وری از روایات بوده است. افزون بر این دو، به شدت از کاربرد اسرائیلیات در تفسیر آیات گریزان است. (8) برای نمونه، روایات موضوع در مسئله رؤیت خدا، (9) مجعول بودن خبر «لو كنت صمداً جليلاً لا اتخذتُ عمراً خليلاً» (10) و «بو بكر تمام النبوه» (11) را

- که در جوامع حدیثی اهل سنت رخنه کرده - ، به نقد کشانده است. البته نسبت به

ص: 50

1- . سورة نجم، آیه 3 - 5.

2- . نقض، ص 246.

3- . همان، ص 273، 239 و 288.

4- . همان، ص 656 - 660.

5- . همان، ص 288.

6- . همان، ص 253.

7- . همان، ص 252.

8- . همان، ص 276.

9- . همان، ص 599.

10- . همان، ص 276.

11- . همان جا.

برخی از فضائل شیعی - که مستندی مجعول دارند - نیز تیغ نقد او تیز است. برای مثال، وی در نقد این اتهام که شیعه قائل است که علی علیه السلام زبیر ابر شدی (علی فی السحاب) چنین می نویسد:

سخنی محال و بی قاعدت و بی اصل است. علی علیه السلام آدمی است بر این ترتیب و ترکیب که دیگران؛ هر آنچه مقدور بشر باشد مثل آن مقدور او باشد. پس اگر خداوند برای معجز رسول یا برای نصرت اسلام و تقویت شریعت، او را به کرامتی مخصوص گرداند که بر شود یا فرو شود، بیش از معتاد و معهود روا باید داشتن در مقدور باری تعالی که مالک الملک است. (1)

همچنین کلیه روایاتی را که در آن، پیمبرانی چون آدم در عصیان بر خدا، نوح در طلب امان از خدا بر پسر کافر خویش، همت یوسف بر زنان، رابطه داؤد با زن اوریا، کفران نعمت از سوی ایّوب، و ... در عمل ارتكابی، به مجبور بودن توجیه می کند، نوعی مجعول از اسرائیلیات می داند. از نظر رازی چنین اعتقاداتی در شأن انبیا، نادرست است و وی به تنزیه انبیا از چنین اعمال شیعی قائل است. (2)

ظاهرا در عهد وی نظریه جبرگرایی در توجیه خطاهای پیامبران، رایج بوده است؛ خطاهایی که همگی از جمله اسرائیلیات هستند. در جایی صاحب بعض فضائح الروافض را نقد می کند که چگونه بر چنین انبیایی درود و سلام فرستاده است! (3)

شش. علم ایجابی امام به تمامت قرآن

یکی از مبانی کلامی رازی، ضرورت آگاهی جامع امام از قرآن است. این مبنا در حجّیت سنّت اهل بیت علیهم السلام بویژه میراث علمی امام علی علیه السلام تأثیرگذار است. مفاد این مبنا، علم سرشار علی علیه السلام (و دیگر ائمه) به قرآن و دیگر کتب آسمانی و مرجعیت

ص: 51

1- . همان، ص 521.

2- . همان، ص 10.

3- . همان، ص 11. استطرادا به کتاب زلّٰة الانبیاء اشاره کرده است که فردی به نام ابو الفضائل آن را تألیف کرده و ظاهرا نقدی است بر کتاب تنزیه الانبیاء سیّد مرتضی ر.ک: همان جا.

ایشان برای صحابه و دیگران در تفسیر قرآن است:

او (علی علیه السلام) عالم است به احکام تورات و انجیل و زبور و همه کتب انبیا، و به قرآن به تنزیل و تأویل و ناسخ و منسوخ که بو بکر و عمر و همه صحابه و اهل البیت را بعد از رسول، رجوع با وی بوده است و همه عیال و سائل او بوده اند. (1)

البته رازی با این انگاره که علی علیه السلام علوم همه انبیا را به تنهایی می دانست، موافق نبوده و در نقد آن چنین می نویسد:

دروغ گفته است؛ ما این اطلاق نکنیم در امیر المؤمنین علیه السلام، مقید گوئیم، این لفظ گوئیم: بعد از مصطفی علیه السلام هر چه امت بدان محتاج باشند از اصول و فروع و تفاسیر کتب و منزلات - که اهل ادیان و ملل رجوع کنند - و علم به غایبات - که بیگانگان اسلام را دلالت باشد به حق - و غیر آن باید که امام عالم باشد به کیفیت آن که اگر نداند، خلل بدین و شریعت محمد صلی الله علیه و آله راه یابد و امام باید بدین علوم، عالم تر باشد از اهل زمانه خویش تا فرق باشد میان حجّت و محجوجّ علیه. (2)

روشن است که عنوان امام در عبارت رازی، اختصاص به علی علیه السلام ندارد و مطابق

اعتقادات شیعه، قابل انطباق بر دیگر ائمه نیز هست.

2. علوم قرآنی در «نقض»

در نقض، مطالبی قابل توجه از مسائل مختلف علوم قرآن وجود دارد که آگاهی و دقت عبد الجلیل رازی در کار بست ضوابط علوم قرآن در تفسیر را نشان می دهد. در این بخش، آرای علوم قرآنی رازی را به همراه نمونه هایی بررسی می کنیم.

الف. عام و خاص

تفاوت در گستره کمی دامنه معنایی برخی از آیات با همدیگر، ممکن است تناقض نمایی آنها را تداعی کند. همین فرض، در باب رابطه قرآن و سنت نیز محتمل

ص: 52

1- . همان، ص 172.

2- . همان، ص 529.

است. کشف نوع رابطه معنایی حاکم در هندسه بینامتنی گزاره های دینی، مفسّر را در حلّ این تناقض، یاری خواهد رساند. اکتشاف رابطه معنایی تخصیص، حاکم میان دو گزاره عام و خاص، از این موارد است. نمونه های در ادامه، دقت رازی در توجه به روابط حاکم میان آیات و قرآن و سنت از باب عام و خاص را به خوبی نشان می دهند.

يك. صلوات بر مصیبت زدگان و مؤمنان

قرآن در آیه «الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمْ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ» (1) بر کمینه مسلمانانی که مصیبتی بر آنان رسیده و در «هُوَ الَّذِي يُصَلِّي عَلَيْكُمْ وَمَلَائِكَتُهُ لِيُخْرِجَكُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَكَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا» (2) بر عموم (همه مؤمنان) صلوات فرستاده است. (3) از ظاهر تعابیر کمینه و عموم در عبارت رازی، به دست می آید که وی رابطه معنایی دو آیه یاد شده را تخصیص دانسته است. مقصود وی از کمینه، خاص بودن آیه نسبت به آیه بعدی است که معنایی عام و فراگیر دارد.

دو. صالحان از همسران و ذریه پیامبر صلی الله علیه و آله

رازی در توضیح اجابت دعای پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله «اصلح لنا أزواجنا وذرياتنا» و رابطه معنایی آن با آیات سوره تحریم می نویسد:

وزنانش بحمد الله مؤمنات و قانتات و امهات المؤمنین بودند؛ اما آیه دیگر را باید خواجه توجه کند که «إِنْ تَتُوبَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا وَإِنْ تَظَاهَرَا

عَلَيْهِ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَجِبْرِيلُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمَلَائِكَةُ بَعْدَ ذَلِكَ ظَهِيرٌ * عَسَى رَبُّهُ إِنْ طَلَّقَكُنَّ أَنْ يُبَدِّلَهُ أَزْوَاجًا خَيْرًا مِنْكُنَّ مُسَلِّمَاتٍ مُؤْمِنَاتٍ قَانِتَاتٍ تَائِبَاتٍ عَابِدَاتٍ سَائِحَاتٍ ثَيِّبَاتٍ وَأَبْكَارًا» (4) که از قرآن است و روا باشد که دعای قبلی در بعضی از زنانش مستجاب شده باشد و در بعضی نه، که نه

ص: 53

1- . سوره بقره، آیه 156 - 157.

2- . سوره احزاب، آیه 43.

3- . نقض، ص 319.

4- . سوره تحریم، آیه 4 - 5.

معصومان اند، تا شبهت زایل شود و فرزندانش خود بعضی ائمه طاهرین و بعضی سادات بزرگوارند ... و ذریت هم هستند که آلوده زلت و معصیت اند در دعا در بعضی مستجاب دون بعضی. (1)

از عبارت رازی بر می آید نسبت معنایی حاکم میان آیه و روایت دعایی پیامبر صلی الله علیه و آله، عام و خاص است. دعای نبوی، دعایی عام است که شامل تمامی همسران ایشان می شود؛ لکن برخی از همسران ایشان به دلالت آیه سوره تحریم، از شمول حکم آن تخصیص خورده اند. از این رو دعای نبوی، تنها در شأن برخی از آنان به اجابت رسیده است؛ به همین سان است حکم برخی از ذرّیه ایشان که برخی صالح اند و مشمول دعای پیامبر صلی الله علیه و آله و برخی دیگر اهل معصیت اند و از شمول حکم دعا خارج هستند. بدیهی است که در این نمونه، روایت دعایی به عنوان دلیل عام و آیه سوره تحریم، دلیل خاص و رابطه معنایی آن دو تخصیص است. افزون بر این سنت و قرآن، هر دو خاستگاهی و حیانی دارند و از هر گونه تناقض نمایی مصون اند.

ب. اسباب نزول

از جمله مباحث علوم قرآنی نقض، توجه به اسباب نزول آیات و بهره مندی از آنها در کشف مدالیل و مقاصد آیات است. (2) رازی دو رویکرد توصیفی و انتقادی در گزینش و تحلیل اسباب نزول آیات داشته است. در ادامه، نمونه هایی از هر دو رویکرد را بررسی می کنیم:

یک. رویکرد توصیفی

مقصود از رویکرد توصیفی، گزینش و گزارش اسباب نزول معتبر و مستند است. رازی در این رویکرد، به سان جمهور مفسران امامیه، به شأن نزول های معتبر و رایج در تفاسیر اجتهادی و مآثور شیعه، اعتماد کرده است.

ص: 54

1- . نقض، ص 638.

2- . ر.ك: همان، ص 183، 355، 520 و 645.

رد یابی جریان نفاق و ترسیم چهره منافقان و گروه های مخالف رسالت پیامبر صلی الله علیه و آله در صدر اسلام، مطابق اسباب نزول آیات، از نمونه های رویکرد توصیفی نقض در این موضوع است. در این راستا، رازی به شأن نزول آیات نخستین سوره منافقون، آیه 12، 54 و 81 سوره توبه، آیه 12 و 13 سوره احزاب و دیگر آیات متناسب با موضوع نفاق، (1) استناد جسته و تحلیل کرده است. وی تلاش دارد چهره ای از کسانی که اعتقاد به رسالت پیامبر صلی الله علیه و آله نداشتند، ولی به زبان، سخن از اسلام می راندند، ارائه کند. (2)

- تمثّل جبرئیل علیه السلام و ضربت بر ابلیس

عبد الجلیل رازی، شأن نزول آیه «وَإِذْ زَيْنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ وَقَالَ لَا غَالِبَ لَكُمْ الْيَوْمَ

مِنَ النَّاسِ وَإِنِّي جَارٌ لَكُمْ فَلَمَّا تَرَآتِ الْفِتْنَانَ نَكَصَ عَلَى عَقَبَيْهِ وَقَالَ إِنِّي بَرِيءٌ مِّنْكُمْ إِنِّي أرى مَا لَا تَرَوْنَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ وَاللَّهُ شَدِيدُ الْعِقَابِ» (3) را داستان جنگ بدر دانسته است که چون ابلیس، سپاه کفر را غرور ظفر داد، جبرئیل علیه السلام او را ضربتی زد تا از جراحت آن تا به قیامت در رنج و عذاب باشد. ابلیس در آن روز، به صورت سُرَاقَةَ بن مالك بن جعشم کنانی در آمده بود. رازی با استفاده از این آیه و شأن نزول آن بر این رأی رفته است که

هر چند جن و ابلیس اجسامشان لطیف هم باشد، ضرب و جرح آنها بعد از تمثّل به صورت انسانی، استبعادی ندارد. مبتنی بر همین توجیه، روایاتی که اشاره به جنگ علی علیه السلام با گروهی از جنیان دارند، قابل پذیرش اند. رازی با این استشهاد، راه استبعاد مؤلف بعض فضائل الروافض را برای انکار چنین روایاتی بسته و چنین انکاری را مخالفت با قرآن دانسته است. (4)

- فضائل قرآنی علی علیه السلام

بخشی از مناقشات قرآنی نقض، اثبات فضایل قرآنی اهل بیت علیهم السلام در پرتو اسباب نزول

ص: 55

1- . همان، ص 350 و 401.

2- . همان، ص 351 .

3- . سوره انفال، آیه 48.

4- . نقض، ص 72 - 73.

آیاتی است که در شأن آنان نازل شده و هر کدام، دلالت بر منزلت ایشان نزد خداوند دارد. در این میان، سهم علی بن ابی طالب علیه السلام بیشتر از دیگران است:

آیات بيمر از قرآن مجید در فضایل و مناقب او منزل شده باشد... (1). قرآن و اخبار از فضائل و مناقب ایشان ملأ است و عقل همه عاقلان، بر عصمت و فضل ایشان گواه است. (2)

در مقایسه ایشان با صحابه گفته است: علی علیه السلام بهتر است و عالم و معصوم و همه صحابه، محتاج علم او. (3) علی علیه السلام را در فضایل هر يك از صحابه با وی مشارکت است و آنچه او بدان مخصوص است، ایشان را به جمع نبوده است. (4) نعت علی علیه السلام در این است که: «يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ» (5) و علی علیه السلام داناترین مردمان بعد از پیامبر خدا و و افضل مهاجرین به شمار می آید. (6) علی علیه السلام کسی است که در آیه مباحله، نفس پیامبر صلی الله علیه و آله است. (7)

و العاديات: سوره و العاديات، در جنگ علی علیه السلام به دستور پیامبر خدا، در ذات السلاسل نازل شد. هر چند نخست عمرو و عاص به سلاسل رفت؛ لکن مخذول و نامظفر برگشت و «به آخر، امیر المؤمنین علی علیه السلام برفت و مظفر باز آمد». (8) رازی در تأیید این شأن نزول به دیدگاه اکثر مفسران اسلامی استناد می کند:

اکثر مفسران اسلامی را مذهب این است که والعاديات، قسم است به سُم مرکب علی مرتضی علیه السلام و گر گویند در حق مجاهدان است به اتفاق امت، علی علیه السلام سر همه مجاهدان است. (9)

در جایی دیگر در تذکر مؤلف بعض فضائح الروافض، آیات نازله در شأن امام علی علیه السلام، و العاديات را در آغاز آنها بر می شمرد:

ص: 56

- 1- . همان، ص 50.
- 2- . همان، ص 150.
- 3- . همان، ص 108.
- 4- . همان، ص 107.
- 5- . سوره مائده، آیه 54.
- 6- . نقض، ص 137 و 246.
- 7- . همان، ص 548.
- 8- . همان، ص 76 - 77.
- 9- . همان، ص 279.

و العاديات و هل اتی، پنداری نه در حق علی علیه السلام جهاد و نفقه علی علیه السلام آمد؟ إِنَّمَا وَلِيكُمُ اللَّهُ (1) و آیتِ فَمَنْ حَاجَكَ... (2) در حق غیر علی علیه السلام آمد... نان (3) و نفس (4) و تیغ (5) و انگشتری (6) و جان (7) از همه صحابه نمی دانم که بذل نمود! (8)

آیه نجوا: رازی تصریح دارد که آیه «یا ایُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَیْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةٌ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ وَأَطْهَرُ فَإِن لَّمْ تَجِدُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ»، (9) در شأن امام

علی علیه السلام نازل شده و به ایشان اختصاص دارد:

علی علیه السلام به آیه نجوا عمل کرد. علی علیه السلام مخصوص آمد بدین درجه، ده درم بداد و ده سر بکرد و آیه منسوخ شد تا دگران طمع بر دارند و إلا علی علیه السلام بر آن عمل نکرد. (10)

فتح خیبر و حسادت بر علی علیه السلام: در باب حسادت عده ای پس از قهرمانی ظفرمندانه علی علیه السلام در جنگ خیبر، آیاتی نازل شد و بی تأثیری حسادت آنان در شجاعت علوی را بیان کرد. رازی در این باره می نویسد:

بعد از فتح خیبر، بیشتر صحابه خرم شدند و شادی کردند و اگر بهری را حسد آمد این آیت «أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَى مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ فَقَدْ آتَيْنَا

آلَ إِبرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ وَ آتَيْنَاهُمْ مُلْكَ عَظِيمًا» (11) نازل شد و حسد

دیگران، نقصان مرتبت علی مرتضی نباشد. (12)

افزون بر اینها گاه صفحاتی را به گزارش انواع فضایل غیر قرآنی علوی اختصاص

ص: 57

- 1- . سوره مائده، آیه 55.
- 2- . سوره آل عمران، آیه 61.
- 3- . اشاره به آیه «و يُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ» سوره دهر، آیه 8.
- 4- . اشاره به آیه 207 سوره بقره.
- 5- . حدیث «لاسیف إلا ذوالفقار و لا فتی إلا علی».
- 6- . اشاره به آیه «... وَ يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَ هُمْ رَاكِعُونَ» سوره مائده، آیه 55.
- 7- . اشاره به آیه 207 سوره بقره.
- 8- . نقض، ص 171.
- 9- . سوره مجادله، آیه 12.
- 10- . نقض، ص 434.
- 11- . سوره نساء، آیه 54.

داده (1) و در موردی، به معجزه معروف شفای زبان مناقب خوانی شیعی که به اعتراف نویسنده بعض فضائح الروافض، به جرم نقل فضایل و مناقب علوی از سوی مخالفان قطع شده بود، پرداخته است و تأکید کرده که وی بخش پایانی این واقعه را از قلم انداخته است که مناقبی خوان همان شب حادثه، به عنایت علوی شفا یافت و بلاغتی در بیان یافت و تا پایان عمر خود به نقل فضایل علوی و اهل بیت ادامه داد. (2)

دو. رویکرد انتقادی در بررسی شأن نزول ها

عبد الجلیل رازی، افزون بر گزارش و توصیف اسباب نزول، در مواردی به نقد اسباب نزول ادعا شده از سوی مؤلف بعض فضائح الروافض نیز پرداخته و به خوبی آرای وی را به تیغ نقد سپرده است. نمونه هایی که در ادامه می آیند، نشانگر رویکرد انتقادی وی در این عرصه است.

- علی علیه السلام دابة الأرض

ادعا شده مطابق تفاسیر امامیه (همانند تفسیر ابوالفتوح رازی)، مقصود خداوند از دابة الارض، در آیه «وَإِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِّنَ الْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ أَنَّ النَّاسَ كَانُوا بِآيَاتِنَا لَا يُوقِنُونَ»، (3) امام علی علیه السلام است و معنای آیه این است که خداوند، او را زنده می کند تا همه دشمنانش، او را ببینند و به او ایمان آورند؛ ولی ایمانشان سودی نبخشد. (4) رازی در نقد این ادعا می نویسد: اولاً در تفسیر ابو الفتوح چنین چیزی وجود ندارد و اگر در این تفسیر چنین مطلبی باشد یا ذکر علی علیه السلام و مهدی علیه السلام و دوستان و دشمنان ایشان آن جا مصرح باشد، همه دعاوی این مصتف راست است و همه حوالات او درست؛ ثانياً مطابق مذهب شیعه، موضوع آیه، مربوط به رجعت است نه قیامت و ادعای وی زور است و بهتان و ابو الفتوح از آن منزّه و شیعه از آن مبراست. (5)

ص: 58

1- . ر.ك: همان، ص 167 - 171.

2- . همان، ص 109.

3- . سوره نمل، آیه 82.

4- . نقض، ص 280.

5- . همان جا.

- تعذیبِ خاصِ ابو بکر

ادّعا شده که امام صادق علیه السلام آیات «فَيَوْمَئِذٍ لَا يُعَذِّبُ عَذَابَهُ أَحَدٌ * وَلَا يُوثِقُ وَثَاقَهُ أَحَدٌ»⁽¹⁾ را در شأن ابو بکر دانسته است. رازی در جواب این ادّعا، با استناد به عدم وجود چنین نقلی در منابع امامیه، تعارض مفهوم آیه با عملکرد ابو بکر و تنافی آن با سیاق آیات پیشین و پسین چنین گفته است:

این نقل بر این وجه، در هیچ کتابی از کتبِ اصولیان شیعت مسطور نیست و صادق علیه السلام از آن بزرگوارتر است که تفسیرِ قرآن خطا گوید و از آن عالم تر است که سبب نزول هر آیت نداند و اکنون بداند که این آیت از سوره الفجر است که باری تعالی گوید: «كَلَّا بَلْ لَا تُكْرِمُونَ الْيَتِيمَ» و این نه صفتِ بو بکر است و آن که گفت «وَتَأْكُلُونَ التَّرَاثَ أَكْلًا لَمًّا» این هم نه صفتِ بو بکر است که او هم مقتصد و قانع بوده است در نفقه. آن که گفت: «وَتُحِبُّونَ

الْمَالَ حُبًّا جَمًّا» این هم نه صفتِ بو بکر است که نه مذهب خواجه است که از موروث و مکتسبِ او گلیمی بماند. پس این آیت وعید است در عقوبتِ آن جماعت که این صفات دارند.⁽²⁾

- بشارت انبیای پیشین به ولایت و امامت علی علیه السلام

ادّعا شده که شیعه، آیاتی را که سبب نزول آن، چیز دیگری بوده، از روی هوای نفس در شأن علی علیه السلام تفسیر کرده است.⁽³⁾ مؤلف بعض فضائح الروافض، در اثبات ادّعای خود، بدون ارجاع به منبعی از کتب شیعه به نزول آیه «وَسُئِلَ مَنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا»⁽⁴⁾ در ولایت و امامت علی علیه السلام و فرزندان وی مثال زده است که مطابق این شأن نزول، پیغمبران پیشین، مبعوثان امامت علی علیه السلام بودند؛ ولی پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله در ابلاغ آن سستی می کرد و امامتِ علی علیه السلام را پنهان می داشت تا روز غدیر به لسان تهدید، آیه

ص: 59

1- . سوره فجر، آیه 25 - 26: «در آن روز، کسی چون عذاب او عذاب نکند، و همانند زنجیر او به زنجیر نکشد».

2- . نقض، ص 281 - 282.

3- . همان، ص 179 .

4- . سوره زخرف، آیه 45.

«يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ فِي عَلِيٍّ» (1) نازل شد و به ضرورت، او را بر پالان ها بُرد. (2)

رازی در نقد این ادعا چنین می نویسد:

اما جواب این کلمات آن است که هر آیت که نه در حقّ علی علیه السلام باشد بر وی بستن، بدعت و تهمت و ضلالت باشد و این حوالتی است بی اصل... هر عاقل در آخر این آیه «وَسَدَّ لِمَنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا أَنْ جَعَلْنَا مِنْ دُونِ الرَّحْمَنِ آلِهَةً يُعْبَدُونَ» (3) نظر کند، او را معلوم شود کذابی و بی امانتی این مصتّف مجتّب که باری تعالی گوید: ... «مِنْ رُسُلِنَا» پرس ای محمّد از آن گروه که ما ایشان را فرستادیم پیش از تو از رسولان و مبهم فرو نگذاشت تا کسی تأویل کند در حقّ علی، مصرّح بگفت (آخر آیه) که آیا نکردیم به الف استفهام، یعنی بکردیم جز از خدای خدایانی؟ تا ایشان را پرستند. این جا به امامت علی علیه السلام و غیر علی علیه السلام چه لایق است و در معنی این آیت محکم چه شبهت است که آن را به تأویلی حاجت باشد؟ و آن کس از لغت و تفسیر اندک مایه بهره دارد، این حواله چگونه روا دارد؟ آیت در اثبات وحدانیت و نفی عبادت اصنام است. (4)

سپس در ردّ اصل ادعای اعتقاد شیعه به چنین سبب نزولی می افزاید:

اگر این مصتّف، نه دروغ محض می گوید و می نویسد بایستی که حوالتی به تفسیر مفسّری کردی از اصحاب شیعه یا به عالمی معتمد یا به راوی ای امین و آیه، خود به امامت چه تعلق دارد؟ و هر کس که آخر این آیت بخواند، او را شبهتی بنماند. (5)

همچنین در باره افزوده «فی علی» در آیه «يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَ

ص: 60

1- . سوره مائده، آیه 67. روشن است که عبارت «فی علی» جزء آیه نیست.

2- . نقض، ص 179.

3- . سوره زخرف، آیه 45: «از پیامبران ما که پیش از تو فرستاده ایم پرس: آیا جز خدای رحمان، دیگری را برای پرستش آنها قرار داده بودیم؟».

4- . نقض، ص 179.

5- . همان، ص 180.

إِنَّ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ» (1) می گوید:

مذهب شیعه چنان است که روز غدیر انزله بوده است و در امامت علیه السلام است و این را انکار نشاید کردن. اما جواب آنچه گفته است: «فی علی»، نه از قرآن است و اگر کسی اعتقاد بنده که از قرآن است، اعتقادی کفر باشد و لفظی در کلام خدا آورده باشد که نه از آن باشد. (2)

در جای دیگری از نقض، مخالفان شیعه را تذکر می دهد که اکثر اسباب نزول آیات اختصاصی به امام علی علیه السلام، مورد اتفاق دیگر مفسران غیر شیعه نیز هست:

آیاتی دیگر که شیعه در امامت و فضیلت علی علیه السلام و دگر ائمه گویند، بیشتر آن باشد که مفسران اسلام چون بلعباس سمان و امام ثعلبی سنی و ابوعلی جبایی و ابومسلم بحر اصفهانی موافق باشند در آن شیعه را، و مقابله باشد آنچه مختلف فیه باشد در حق علی علیه السلام با آیاتی که اصحاب سنت و جماعت تأویل کنند در حق صحابه چون آیت «الصادقین و الصادقات» و آیت «والذین معه اشداء علی الکفار»، تا آخر آیت، و غیر این. و این معنی نقصان مذهب شیعت و سنت نباشد. (3)

ج. قرائت

از بررسی نقض، مطالبی مرتبط با تاریخ قرائت و مذهب قاریان، دیدگاه اهل بیت علیه السلام در قرائت قرآن، همچنین نقد وجوه قرائت را می توان به دست آورد که اینک به تحلیل آنها می پردازیم.

یک. تاریخ قرائت

در دیدگاه رازی، ائمه قرائت، بیشتر عدلی مذهب باشند که قرآن بر اثبات توحید و عدل منزل است نه بر جبر و تشبیه و تعطیل. اما جماعتی که بی شبهه شیعی مذهب

ص: 61

1- .سوره مائده، آیه 67.

2- .نقض، ص 180.

3- . همان جا.

بوده اند، عاصم است و کسائی و حمزه و باقیان از حجازی و شامی، همه عدلی مذهب بوده اند، نه مجبّر بوده اند نه مشبّهی؛ (1) که در آن روزگار، مذهب مجبّری، هنوز نیافته بودند و واقدی و علی بن الحسین المغربی شیعی بوده اند. با وجود این قاریان چه شبّهت شیعه را بمانند در وجوه قرائت با آن که بر هر کلمتی از طریق لغت و نحو و اصول دلائل معلوم شده باشد. (2)

دو. اهل بیت علیهم السلام و قرائت قرآن

در نگاه رازی، اگر در وجوه آیات و قرائت و کلمات و حروف قرآن، از قِبَل قُرّاء، خللی وارد شده بود یا قصد چنین کاری را داشتند، صادق علیه السلام و باقر علیه السلام تا به حسن عسکری علیه السلام آن را تصحیح می کردند تا شیعه را توقّف و انتظاری در این روا نباشد، آن چنان که همه علوم فقه و شریعت و تفسیر را بیان کرده اند تا موقوف بر ظهور و حضور قائم علیه السلام نباشد. (3) از این رو، اعتقاد شیعه بر صحت قرآن و صدق قرائت مستقیم است... بدین حجت «لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ» (4). (5)

سه. شیعه و قرائت سُور چهارگانه

بخشی از مطالب نقض در مسئله قرائت، به نقد و بررسی ادعاهای صاحب بعض

فضائح الروافض در انتساب قرائت نادرست به شیعه یا برداشت های نادرست وی از آرای شیعه اختصاص دارد، از جمله این که گفته است: «در بعضی از قرائت قرآن به قول روافض به روایت دیگر گویند». (6) سپس مثال هایی را آورده که رازی به هر يك، پاسخی استوار داده است. برای مثال، ادعا شده است که شیعیان، چهار سوره والضحی، ألم نشرح، ألم تر کیف و لایلاف قریش را به دلیل اختلاف در قرائت آنها در نماز نمی خوانند. لذا دیدگاهی خلاف مسلمانان در این مسئله دارند.

ص: 62

1- . همان، ص 212، 525 - 526 و 281.

2- . همان، ص 212.

3- . همان، ص 526.

4- . سوره فصّلت، آیه 42.

5- . نقض، ص 527.

6- . همان، ص 262.

رازی در پاسخ به این ادعا بر این رأی است که بدون تردید در مذهب شیعه، این چهار سوره، به صورت و به معنی دو سوره است؛ اما این که شیعیان این سوره ها را در نماز نمی خوانند، دروغی محض است که هم در فرایض و هم در نوافل خوانند؛ اما فاصله نکنند به تسمیه که هر دو به حکم يك سوره است؛ اما در جامع امیر المؤمنین و در جامع مرتضی علم الهدی، به قاعده چهار سوره نوشته که کتابت دیگر است و قرائت دیگر. دلیل بر این آن است که به اتفاق قُرّاء و علما و فقها، سوره انفال و توبه

یکی است و در قرآن، دو نویسند فاصله به سرخی و شرح آیات ظاهر است که این هر دو، يك سوره است و در روایت نبوی هم آمده است. پس هم روایت درست است و هم قول قُرّاء و علما حقیقتا. (1)

د. قصص قرآنی

یکی از ویژگی های نقض، بهره مندی از داستان های قرآنی در مجادلات کلامی و پاسخ به اشکالاتی است که نویسندگان بعضی فضائح الروافض، علیه شیعه اصولیه و سیره امامان معصوم علیهم السلام مطرح کرده است. (2) استنادات و شواهد وی به گزاره های داستانی قرآنی، نشانه احاطه وی بر این بخش از قرآن است. نمونه های موجود در نقض، بیانگر آگاهی های خوبی از داستان های قرآنی عهد نزول و قصص پیشین داشته است و در لابه لای مباحث خود به آنها پرداخته است. البته کشف ملاکات وی در استناد به داستان های قرآنی در مجادلات کلامی و تاریخی او با صاحب بعضی فضائح الروافض، نیازمند دقت و تأمل است. اینک نمونه هایی را گزارش می کنیم.

يك. راز مواجهه نرم امامان شیعه با مخالفان

رازی در تبیین راز مواجهه نرم امام صادق علیه السلام با منصور دوانیقی، به داستان برخورد موسی علیه السلام با فرعون، یاد شده در آیات «قَالَ أَلَمْ نُرَبِّكَ فِينَا وَلِيدًا وَلَبِثْتَ فِينَا مِنْ عُمُرِكَ سِنِينَ

ص: 63

1- . ر.ك: همان، ص 611 - 612.

2- . همان، ص 445 - 447.

وَفَعَلْتَ فَعَلْتِكَ الَّتِي فَعَلْتَ وَأَنْتَ مِنَ الْكَافِرِينَ قَالَتْ فَعَلْتُهَا إِذَا وَأَنَا مِنَ الضَّالِّينَ» (1) استناد جسته

و چنین نتیجه گرفته است:

اگر روا باشد که موسی عمران، کلیم سبحان، با معجز و کتاب و شریعت و درجه نبوت و منزلت رسالت با فرعون طاغی و کافر در حالت غضب او مانند این سخن گوید و نبوت او را نقصانی نباشد، روا باشد که صادق علیه السلام با شخصی که اند هزار فاطمی را در دیوار گرفته باشد و با امامی چون بوحنیفه روا دارد چنان معامله بی مجامله کردن، سخنی نرم بگوید به وجه مصلحت... (2)

همچنین در پاسخ به این اشکال که چرا امام رضا علیه السلام مأمون را امیر المؤمنین خطاب کرد، به این دلیل استناد می کند که خداوند در قرآن، بتان را خدا و اله می خواند چنان که می فرماید: «الَّذِينَ يَجْعَلُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ» (3). (4) اگر خداوند را روا باشد این را نیز روا باشد و نقصان امامت او نباشد. همچنین به بخشی از داستان یوسف علیه السلام استناد می جوید که در زندان، کافران را به خدایشان خواند: «يَا صَاحِبِي السِّجْنِ أَأَرْبَابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ» (5) و نبوت او را نقصان نباشد. (6) در نتیجه اگر علی موسی الرضا علیه السلام مأمون را امیر المؤمنین خواند نه عصمت او را خلل باشد و نه مأمون، امیر المؤمنین شود. (7)

دو. امکان تبدیل صورت حیوانی به حیوان حقیقی

در بیان رازی، مفاد اخباری که در آن امام رضا علیه السلام صورت منقوش شیر درنده بر روی بالشی دیبا را به شیر حقیقی تبدیل کردند، امری است ممکن؛ زیرا برای قدرت خداوند چنین امری مقدور است و نمونه های متعددی از آن در قرآن کریم گزارش

ص: 64

1- . سوره شعراء، آیه 18 - 20.

2- . نقض، ص 338.

3- . سوره حجر، آیه 96.

4- . نقض، ص 338.

5- . سوره یوسف، آیه 39.

6- . نقض، ص 340.

7- . همان جا.

شده است، از جمله آنها تبدیل عصای موسی علیه السلام به ثعبان(1) و بیرون آوردن ناقه از سنگی برای صالح علیه السلام(2) و موم کردن آهن در دست صالح علیه السلام(3). (4) رازی با چنین

استدلالی، راه استبعاد و انکار مؤلف بعضی فضائح الروافض را که چنین اموری را محالی عظیم دانسته و نسبت به صحّت اخبار آن تردید دارد، مردود دانسته است.(5)

سه. قاعده «ظلم، رهاورد سلطه»

رازی با استناد به آیه «قَالَتْ إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَ جَعَلُوا أَهْلَهَا أَذِلَّةً»(6) در داستان بلقیس، پذیرفته است که هر گاه سلطانی بر شهری مسلط شود، بی حرمتی در آن روا دارد و عزیزان شهر را ذلیل و اسیر گرداند؛ چرا که خداوند با تعبیر «وَكَذَلِكَ

يُفْعَلُونَ» ذیل همان آیه، بر این قول گواهی داده است. آن گاه نمونه هایی از تاریخ بر این سنت مثال زده است.(7) از برداشت رازی چنین بر می آید که در نگاه وی میان سلطه و ظلم، رابطه ای وجود دارد و این سنت تاریخی در باره سلاطین، همواره صادق است.

چهار. جبر گرایی و اغوای ابلیس

رازی در ریشه یابی تاریخی نگره جبر، از قصه اغوای آدم توسط ابلیس در قرآن بهره برده است. مطابق این قصه، حضرت آدم علیه السلام و همسرش حوا، علت انحرافشان را به خودشان نسبت دادند: «رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا»(8) ولی ابلیس، خطای خود را به خداوند حواله کرد و گفت: «رَبِّ بِمَا أَعْوَيْتَنِي»(9). (10)

ص: 65

-
- 1- . سوره شعراء، آیه 32: «فَأَلْقَى عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُّبِينٌ».
 - 2- . سوره هود، آیه 64: «وَيَا قَوْمِ هَذِهِ نَاقَةُ اللَّهِ لَكُمْ آيَةٌ فَذُرُّوهَا تَأْكُلْ فِي أَرْضِ اللَّهِ وَلَا تَمَسُّوهَا بِسُوءٍ فَيَأْخُذْكُمْ عَذَابٌ قَرِيبٌ».
 - 3- . سوره سبأ، آیه 10: «وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُدَ مِنَّا فَضْلًا يَا جِبَالُ أَوِّبِي مَعَهُ وَالطَّيْرَ وَ أَلْنَا لَهُ الْحَدِيدَ».
 - 4- . ر.ك: نقض، ص 70 - 71.
 - 5- . همان جا.
 - 6- . سوره نمل، آیه 34.
 - 7- . نقض، ص 43.
 - 8- . سوره اعراف، آیه 23.
 - 9- . سوره حجر، آیه 29.
 - 10- . نقض، ص 581.

همچنین رازی در جای دیگری می افزاید:

دهری و مجبّری، يك مسلك است که دو نیم باز کرده و آنچه حقیقت است، اولین مجبّری و پیش ترین مشبّهی، ابلیس مغبون ملعون بوده است که اولاً تشبیه کرد جوهر خود را به رفعت بر جوهر آدم و گفت: «قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَ خَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ» (1). (2)

پنج. عدم تأثیر مذهب در ابتلای به امراض

رازی، با استناد به برخی از آیات، بر این باور است که دین و مذهب، هیچ تأثیر و علیتی در ابتلای افراد به امراض و شرور ندارند و آنچه در این مسئله مهم است، مصلحت شخصیه افراد است:

همه عقلاً دانند نزول امراض و اسقام، تعلق به مصلحت عبّاد دارد، نه به مذهب و اعتقاد. (3)

مؤلف بعض فضائح الروافض ادّعا داشت که علّت ابتلای برخی از شیعیان به امراض صعب العلاج، مذهبشان است. رازی در نقد این ادّعی واهی، به داستان ابتلای ایوب علیه السلام در آیه «وَ اذْكَرْ عِبْدَنَا اَيُّوبَ اِذْ نَادَى رَبَّهُ اَنِّى مَسَّنِى الشَّيْطَانُ بِنُصْبٍ وَ عَذَابٍ» (4) به انواع امراض استشهاد کرده است. (5)

شش. ظهور مصلحت الاهی در جنگ های امام علی علیه السلام

رازی ضمن تذکّر به امکان قیاس برخی از حوادث با داستان های قرآنی، به تبیین تجلّی مصلحت الاهی در اقدامات امام علی علیه السلام پرداخته است. برای مثال، جنگ های علوی را با داستان قاییل قیاس کرده است که خداوند، از روی مصلحت برای حلّ مشکل دفن جسد برادر مقتولش، او را هدایت کرد:

باری تعالی به وقت مصلحت، غرابی را به قاییل فرستد چنان که گفت:

ص: 66

1- . سوره ص، آیه 76.

2- . نقض، ص 431.

3- . همان، ص 111 - 112.

4- . سوره ص، آیه 41.

5- . نقض، ص 111 - 112.

«فَبَعَثَ اللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِي الْأَرْضِ لِيُرِيَهُ كَيْفَ يُوَارِي سَوْءَةَ أَخِيهِ قَالَ يَا وَيْلَتَى أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَذَا الْغُرَابِ فَأُوَارِيَ سَوْءَةَ أَخِي فَأَصْبَحَ مِنَ النَّادِمِينَ» (1) حال اگر برای تقریر امامت و ثبوت خلافت، علی مرتضی علیه السلام را به قمع جمع ناکثین و مارقین بفرستد، بس مستعبد نباشد و چون قیاسی به انصاف و نظری به وجه کند، این شبهت زایل باشد. (2)

3. رویکرد تأویلی «نقض»

هر چند عبد الجلیل، تعریفی از تأویل ارائه نکرده است، لکن از مجموع آرای تأویلی وی بر می آید که تأویل، دو شاخصه دارد:

یک. شبهه ناکی معانی و مفاهیم برخی از آیات که برای دفع شبهه و زدودن تردید، نیازمند تأویل هستند. برای نمونه، در جایی به این معیار چنین اشاره می کند:

معنی این آیت محکم چه شبهت است که آن را به تأویلی حاجت باشد؟ (3)

دو. معنای باطنی یا مفهوم کلی آیات که قابلیت تطبیق بر مصادیق جزئی را دارد. (4)

در نگاه رازی، گریزی از تأویل آیات قرآن نیست؛ لکن تأویل آیات نباید با اصول اعتقادی در تعارض باشد و منابع تأویل قرآن، عقل و سنت معتبر معصومان علیهم السلام است. دیدگاه رازی را در این باره می توان از سخنان وی ذیل آیه «وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَ لَكِنْ يَضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَ لَسْتَ تَلَوْنَ عَمَّا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» (5) به دست آورد

که می نویسد:

آن [آیه] را تأویل گفته اند از طریق عقل و سمع به وجهی که مخالف عدل خدای تعالی نباشد و اضلال و هدی را تفسیر بر غیر کفر و ایمان است و از پیامبر و ائمه در تأویل آن سخنانی است مطابق آنچه عمر گفته است: «لا

ص: 67

1- .سوره مائده، آیه 31.

2- .نقض، ص 322.

3- .همان، ص 180.

4- .همان، ص 165. نیز، ر.ک: بخش اول همین مقاله، ذیل مبنای «توجه به قلمروهای فهم قرآن».

5- .سوره نحل، آیه 93.

هادی لما أضللت ولا مضلّ لما هدیت»؛ لکن سخنان معصومان را تأویل و معنی باشد و سخنان آنان را رد نشاید کردن و ترك تأویل روا نباشد. (1)

در يك نگاه کلی، برخی از تأویلات رازی، پشتوانه روایی دارند و برخی دیگر اجتهادی هستند که با تحلیل و اکتشاف مفهوم حقیقی آیه و الغای خصوصیات ظاهری آن به دست آورده است. رازی گاه به تبیین آرای تأویلی شیعه پرداخته و گاه به شبهات مخالفان پاسخ داده است. از این رو، مباحث تأویلی نقض در دو بخش، قابل طبقه بندی است:

1. بهره گیری از مفاهیم تأویلی آیات برای اثبات برخی از آموزه های اعتقادی امامیه؛

2. نقد و ابطال تأویلات ادعایی مؤلف بعض فضائح الروافض.

اینک در ادامه، نمونه هایی از هر کدام را بررسی می کنیم.

الف. آموزه های اعتقادی امامیه و تأویل قرآن

عبد الجلیل رازی، از مفاهیم تأویلی آیات، به عنوان دلیل اثباتی برخی از آموزه های اعتقادی امامیه بهره جسته است. در حقیقت، رازی با این رویکرد، مستندات و مبانی قرآنی اعتقادات امامیه را تبیین کرده است. البته استنباط این آموزه ها با اکتفای به

مفاهیم ظاهری آیات، چندان قابل دستیابی نیست. آموزه های اعتقادی یاد شده، بیشتر ناظر به مسائل اختلافی شیعه و سنی در اعتقادات است و در طبقه بندی معارف، از جمله فروع دین به شمار می آیند.

یک. رجعت؛ حقیقتی قرآنی

رازی، اعتقاد به رجعت (زنده شدن برخی از افراد پیش از قیامت) را حقیقتی قرآنی می داند. صاحب فضائح الروافض، تأویل آیه «قَالُوا رَبَّنَا أَمَتْنَا اثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ فَأَعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا فَهَلْ إِلَى خُرُوجٍ مِنْ سَبِيلٍ» (2) به رجعت و خروج مهدی علیه السلام و زنده کردن

قومی در آخر الزمان را انکار کرده است:

ص: 68

1- . نقض، ص 498.

2- . سوره غافر، آیه 11.

چون مهدی خروج کند و عیسی نزول کند، باری تعالی به دعای ایشان جماعتی از هر امتی باز زنده کند چنان که فرموده است «وَيَوْمَ

نَحْشُرُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ فَوْجًا» (1) و این حشر باشد که پیش از قیامت باشد که اجماع است که روز قیامت همه خلائق باز زنده کند باری تعالی چنان که گفت: «يَوْمَ يَبْعَثُهُمُ اللَّهُ جَمِيعًا» (2) تا فرق از میان دو آیت ظاهر باشد و فایده حاصل، و از مقدور باری تعالی بدیع داشتن احیای موتی، غایت ضلالت و جهالت باشد که به روزگار موسی علیه السلام و عیسی علیه السلام و ابراهیم علیه السلام کرده است و قرآن به همه ناطق است اگر در عهد دولت فرزند و نایب مصطفی بکند دور نباشد نه از مقدور قادر الذات و نه از حرمت سید السادات. (3)

دو. ظهور مهدی علیه السلام و نزول عیسی علیه السلام؛ آموزه ای قرآنی

خروج مهدی علیه السلام و نزول عیسی علیه السلام، اجماع شیعت و اجماع سنت است. (4) رازی، آیه «وَنُمَكِّنَ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ» (5) را به ظهور قائم علیه السلام و تمکین شیعه بر جهاننداری و پادشاهی ایشان در آخر الزمان تأویل کرده و با استناد به ادله تاریخی و روایی، به انکار

مخالفان پاسخ گفته است:

این خواجه در این کتاب به مواضع متعدّد، به نزول عیسی اقرار کرده است و خروج مهدی علیه السلام را انکار کرده است تا نه شافعی باشد نه حنفی و نه شیعی. پس شیعت این تمکین را حوالت کنند به وقت خروج مهدی علیه السلام و نزول عیسی علیه السلام از آسمان قرآن و خواجه از قرآن می خواند که «أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِنَ الْأَرْضِ» (6) و به روا می دارد و خروج دجّال جایز می دارد و بر خروج مهدی از عداوتش و عداوت پدرش علی مرتضی انکار می کند. (7)

ص: 69

1- . سوره نمل، آیه 83.

2- . سوره مجادله، آیه 6 و 18.

3- . نقض، ص 270 - 271.

4- . همان، ص 268 - 270.

5- . سوره قصص، آیه 6.

6- . سوره نمل، آیه 82.

7- . نقض، ص 267 - 268.

رازی، آیه «وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ...»⁽¹⁾ را به تحقق حتمی جانشینی امامان شیعه در زمین تأویل کرده است:

مذهب شیعه، خلفا عن سلف چنان است که در خلافت ائمه طاهرين است و در خروج مهدی است و در تفاسیر آورده اند و بر آن معول کرده اند به دلیل، و حجّت و مذهب این است که چون مهدی علیه السلام بیاید، دین همین باشد

و شریعت و کتاب و تکلیف بدل نشود و او خلیفه باشد از قبل خدای و اقتدا کرده باشد به شریعت جدّش مصطفی و تفسیر این آیت چون به انصاف تأمل کند از وجوه دلالت است بر خروج و بر امامت مهدی علیه السلام:

وجه اول: آن است که باری تعالی گفت: «وَعَدَ اللَّهُ»، و وعد به اتفاق اهل وضع، به خلاف نقد باشد و وعده به حاضر درست نباشد و وعده، دلالت باشد بر غیبت موعودی و امام غایب در امت غیر مهدی علیه السلام نیست که دیگر

ائمه که در ایشان دعوی می کنند حاضر و ظاهرند.

وجه دوم: آن که گفت: «الَّذِينَ آمَنُوا» وعده مؤمنان را می دهد و به اتفاق، لفظ مؤمنین در شیعت مستعمل تر آنکه گفت: «لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ»

که خلیفه کند ایشان را و خدای تعالی در آیت حوالت خلافت به خویشان کرد و مجبر حوالت خلافت به خود کرد و قول شیعت است که موافق قول خداست تبارك و تعالی که امام و خلیفه نص گویند از قبل خدای تعالی و مجبران، امامت از فروع دانند و اختیار خلق گویند.

آنکه گفت: «فِي الْأَرْضِ»، و ارض لفظ جنس است باید که همه زمین داخل باشد و از عهد مصطفی تا به عهد ما، همه زمین خلیفتان نداشتند، نه عمر و نه علی إلا بهری و همه زمین می باید تا آیت را فایده حاصل باشد... . آنکه گفت: «لَيُمْكِنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ» تمکین کسی را وعده دهند که ممکن نباشد و امروز الا شیعت و امام ایشان نیست که ممکن نه اند، دیگران

ص: 70

همه بر سرکار خود اند پس اگر نه مهدی و اتباع او باشند، آیت بی فایده باشد.

آنگه گفت: «وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ» و اتفاق است که فریقین ایمن و مرفّه اند که خلیفه و سلطان از ایشان اند و این طایفه و مهدی علیه السلام خائف اند از اعدا، و آیت را به ضرورت فایده ای باید. آنگه گفت: «يَعْبُدُونَنِي» این معنی در عهدِ عمر و علی علیه السلام و تا این روزگار نبوده است که همه جهان خدای را عبادت کردند و شرک نیاوردند. پس در آخر الزمان باشد در عهد خروج مهدی و نزول عیسی چنانچه در تفاسیر اصحاب الحدیث و شیعتُ مذکور است. پس مذهب و اعتقاد شیعتُ معلوم است در سببِ نزول آیت و خروج مهدی و نزول عیسی، اجماع شیعت و اجماع سنت است. (1)

چهار. کفر و عناد؛ نبوت و ولایت

رازی با برداشتی تأویلی از آیه «الَّذِينَ فِي جَهَنَّمَ كُلٌّ كَقَارِعَيْنِ» (2) انکار نبوت پیامبر صلی الله علیه و آله و ولایت ائمه علیهم السلام را از مصادیق کفر و عناد برشمرده است. وی در تحلیل آیه یاد شده، دو احتمال داده است: اول آن که ممکن است مخاطب آن، زبانیه های آتش جهنّم باشد، همان طوری که در تفاسیر شیعه نیز آمده است؛ همچنین رواست که خطاب به دو رکن مسلمانی (نبوت و ولایت) نیز باشد. برای مستندسازی احتمال دوم، از طریق ابوحنیفه و ابولیلی به روایت سلیمان اعمش از امام حسن علیه السلام استناد جسته است که:

منظور از کفر در این آیه، انکار رسالت محمد صلی الله علیه و آله و مراد از عنید، جاحدین حقّ علی علیه السلام در جمل و صفین باشند که با وی به جنگ برخاستند و هر که جاحد حقّ علی علیه السلام بود در اول و آخر، همین حکم را دارد و به تعیین حوالت نیست ... و شیعت از این حوالت مبرا اند. (3)

پنج. حیات شهدای کربلا

رازی، با مفهوم آیات دال بر زنده بودن شهیدان در راه خدا را در شأن شهدای کربلا

ص: 71

1- . نقض، ص 268 - 270.

2- . سوره ق، آیه 24.

3- . نقض، ص 273 - 274.

حدیث زنده شدن حسین و شهدای کربلا به دنیا، مذهب محققان شیعه این است که هم در آن حال که کشته شدند، زنده شدند به دلالت قرآن که «وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ * فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَيَسْتَبْشِرُونَ بِالَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا بِهِمْ مِنْ خَلْفِهِمْ أَلَّا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (1). (2)

روشن است که مفهوم آیه، قاعده ای کلی است که قابلیت انطباق بر مصادیق مشابه در همواره تاریخ را دارد و اختصاص به مورد نزول ندارد.

ب. نقد و ابطال تأویلات منسوب به شیعه

مقصود از تأویلات ادعایی، تأویلاتی است که صاحب بعض فضائح الروافض آنها را به شیعه نسبت داده است بدون این که به منبعی معتبر از شیعه ارجاع داده باشد یا از قول بزرگان امامیه، صحّشان را گزارش کرده باشد. رازی، فارغ از صحّت انتساب این تأویلات به امامیه، به نقد محتوایی آنها پرداخته و کاستی های هر يك را نماینده است.

در ادامه، برخی از این نمونه ها را گزارش و رویکرد انتقادی وی را در بررسی تأویلات ادعایی، تبیین می کنیم.

یک. تین و زیتون؛ محمّد صلی الله علیه و آله و علی علیه السلام

ادعا شده است شیعه به ترتیب، تأویل تین و زیتون در آیه «وَالتِّينِ وَ الزَّيْتُونِ» (3) را

محمّد صلی الله علیه و آله و علی علیه السلام می داند. رازی در نقد این ادعا، نخست به بیگانگی مدعی از تفسیر اشاره کرده و در بخش بعدی، به بررسی معنانشناسی این دو کلمه از نگاه مفسّرانی پرداخته است که دیدگاهی مخالف این ادعا دارند. برخی از مفسّران، بر این باورند که مقصود از تین و زیتون، همین انجیر و زیتونی است که مردمان می خوردند و برخی

ص: 72

1- . سوره آل عمران، آیه 169 - 170.

2- . نقض، ص 286.

3- . سوره تین، آیه 1.

دیگر معتقدند که اسم دو کوه است در شام به قرینه طور سینین. (1) رازی، افزون بر این، به آرای برخی از اهل سنت در تأویل آیه استناد کرده است که تأویلی مخالف ادعای یاد شده گفته اند. از جمله، شیخ عبد الوهاب حنفی گفته است که مراد از «التین» ابوبکر است، مراد از «الزیتون»، عمر بن خطاب «طُورِ سِنِين» همان عثمان است و «و»

هَذَا الْبَلَدِ الْأَمِينِ» علی علیه السلام. (2)

رازی در ادامه گفته است:

اگر این همه گفته اند روا و مجوز باشد در حق ابوبکر و عمر و عثمان، اگر مصتقی در کتابی آورده باشد که مراد از تین، سوگند به محمد مصطفی صلی الله علیه و آله که خاتم انبیا است، زیتون، سوگند به علی علیه السلام که سید اوصیاست، خواجه

ناصبی را غریب و بدیع نباید شناختن و قبول باید کردن؛ اما خواجه ناصبی را هر جمله ای با کار راست باشد الا جمله ای که علی در میان آن باشد و گر چه بعد از عثمان باشد. (3)

دو. گم راه کنندگان امت و غاصبان حق علی علیه السلام

مطابق ادعای نگارنده بعض فضائح الروافض، آیه «وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا رَبَّنَا أَرْنَا الَّذِينَ آمَنُوا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ نَجْعَلُهُمَا تَحْتَ أَقْدَامِنَا لِيَكُونَا مِنَ الْأَسْفَلِينَ»، (4) در تفسیر علی بن ابراهیم قمی، بر غاصبان خلافت امام علی علیه السلام تأویل شده است که بنای خلافت به ظلم ایشان نهادند و به سبب غصب حق علی علیه السلام اهل دوزخ شدند. رازی در نقد خود، ضمن این که این سخن را بهتان، قول زور و کذب شمرده، مفاد آن را از چند جهت مخدوش دانسته است:

یکی آن که از اول آیت معلوم است که باری تعالی از کافران حکایت می کند... «وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا رَبَّنَا أَرْنَا...»: در دوزخ گویند آنها که به دنیا کافر بوده باشند: «ربنا»: پروردگار ما، «أرنا»: بما نما، «الذین»: آن دو

ص: 73

1- . نقض، ص 264.

2- . همان، ص 265.

3- . همان، ص 265.

4- . سوره فصلت، آیه 29.

شخص را، «أضلاًنا»: که ما را گم راه کردند: «من الجنّ»: از جنیان و الانس؛ به او عطف گفت و از آدمیان، پس نه از ائمت محمد باشند؛ کافران باشند که این خواهش کنند و علی زعم مصنف اگر بوبکر و عمر اضلالی کردند در خلافت، با ائمت محمد صلی الله علیه و آله کرده باشند نه با کافران و آیت حکایت است از قول کافران. دیگر آن که مفهوم است از آیت که یکی جتی است و یکی انسی و بوبکر و عمر هر دو انسی اند. پس آیت را به نام ایشان تأویل کردن و تفسیر دادن، جهل و خطا باشد و گر مقدراً شیعت را با کسی خصومت باشد تفسیر آیت قرآن به وجهی نکنند که در اجرای لفظ و بیان معنی مخفی باشند تا معلوم شود که این مصنف از آیت و تفسیر و تأویلش بی خبر بوده است و حوالت به دروغ کرده است. (1)

سه. مصادیق فرعون و هامان در ائمت اسلامی

مطابق ادعای مؤلف بعض فضائح الروافض، شیعه، آیه «و نرى فرعونَ و هامانَ و جنودَهُما مِنْهُم ما كانوا يحذرون» (2) را در شأن ابو بکر و عمر تأویل می کند و دلیل آن این است که چون عثمان کشته شد، علی علیه السلام خطبه ای کرد و در میانه آن گفت: «ألا قد أهلك فرعون و هامان و خسف بقارون». مقصود وی از قارون، عثمان بود و مراد از این سخن را آن روز تنها ابوذر، سلمان، مقداد و عمار دانستند. (3)

پاسخ رازی در نقد این تأویل ادعایی چنین است:

تفسیر فرعون و هامان از خود قرآن، فرعون و هامان است و از ظاهر کلام امیر المؤمنین هم ایشان باشند؛ اما وی تاریخ را فراموش کرده است، اولاً سلمان در عهد خلافت عمر از دنیا برفت و بوذر در عهد عثمان که او را از مدینه به در کرده بودند و علی علیه السلام خطبه بعد از قتل عثمان می کرد. پس مردگان چگونه معنی کلام زندگان دانند! (4)

ص: 74

1- . نقض، ص 262 - 263.

2- . سوره قصص، آیه 6.

3- . نقض، ص 267.

4- . همان، ص 268.

چهار. محمّد صلی الله علیه و آله و علی علیه السلام پدران امت اسلامی در «وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ»

نویسنده بعض فضائح الروافض گفته است که در نظر شیعه، مقصود از کلمه «والدی» در آیه «وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ... أَنْ اشْكُرْ لِي وَ لِيُوالِدَيْكَ إِتَى الْمَصِيرُ» (1) محمّد صلی الله علیه و آله است و علی علیه السلام که طاعتشان با طاعت خدا برابر است که پیامبر خدا گفته است: «أنا و علی أبوا هذه الأمة». (2) رازی در پاسخ می نویسد:

مذهب شیعت، آن است که غرض از آیت مادر و پدر نسبی اند؛ اما اگر خواجه نوسنی را طرفه می نماید که شیعت گویند طاعت رسول و امام چون طاعت خداست باید که قرآن بر گیرد و از سورة النساء بر خواند که باری تعالی گفت: «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ». (3) پس خدای تعالی برابر کرده است هر سه طاعت با همدیگر. (4)

4. آرای تفسیری - کلامی رازی

بخشی از کتاب نقض، تبیین آموزه های کلامی امامیه، مبتنی بر آیات قرآن است. این بخش، در حقیقت، تفسیر کلامی قرآن و تلاش برای ارائه مستندات قرآنی اعتقادات امامیه به شمار می آید. نتایج این مباحث در نشان دادن تعامل دانش کلام اسلامی با قرآن و مناسبات بین رشته ای تفسیر و کلام اسلامی، قابل توجه است.

الف. جزای عمل و اختیار انسان

اعتقاد به ثواب و عقاب اخروی، از سنن قطعی خداوند و از ضروریات مذهب امامیه است. مطابق این آموزه اعتقادی، انسان، به جزای عمل خوب و بد خویش خواهد رسید و بهشتی و جهنمی شدن وی، تابع این سنت است. رازی، اعتقاد به جزای بر اعمال را از ظهور آیات «فَوَرَبِّكَ لَنَسَلْتَهُمْ أَجْمَعِينَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (5) استنباط کرده است. (6) بدیهی

ص: 75

1- . سورة لقمان، آیه 14.

2- . نقض، ص 266.

3- . سورة نساء، آیه 59.

4- . نقض، ص 266.

5- . سورة حجر، آیه 92 - 93.

6- . نقض، ص 5.

است که عملی سزایمند ثواب و عقاب است که انسان در انجام دادن آن اختیار داشته و بدان مکلف باشد:

ثواب و عقاب عاید باشد بر اختیار فعل و ترك از او: «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا»، (1) «هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنْكُمْ كَافِرٌ وَمِنْكُمْ مُؤْمِنٌ وَاللَّهُ بِمَا

تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ» (2) و مانند این آیات بسیار که همه دلالت است بر آن که مکلف، فاعل و مخیر و مختار است در فعل، اگر خواهد ایمان آورد و طاعت کند و گر خواهد کفر آورد و معصیت کند تا تکلیف بر اصل باشد و بعثت رسل و انزال کتب حق باشد. (3)

البته جبرگرایان و برخی از اشاعره چنین الزامی بر خداوند را قائل نیستند. از جمله آنها صاحب بعض فضائح الروافض است که منکر جزای بر اعمال بوده و اعتقادی به آن ندارد. عبد الجلیل رازی در اشارت بر دیدگاه جبرگرایان در این مسئله می نویسد:

سردارانی که در فتح اسلام، کارهای بزرگی انجام دادند و کلمه اسلام در اثر تلاش های آنان عالی شد و کلمه کفر نگون شد، خدایشان مکافات خیر کناد به قیامت به هر چه کردند: «إِنَّ اللَّهَ لَا يُضَيِّعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ»؛ (4) اما چون بلحسن اشعر بعد از آن پیامده است و گفته که مالک الملک اگر خواهد ایشان را به دوزخ فرستد و به بدل ایشان کفار و گبرکان را به بهشت برد تا هیچ فرقی نباشد از میان مؤمن مجاهد مطیع و از میان کافر معاند معاصی، به کوری رافضیان قم و ساری. (5)

ب. راز غیبت امام مهدی علیه السلام

ارادت و اعتقاد راسخ رازی به امام مهدی علیه السلام از دیباچه نقض در یادکرد از آن امام همام،

با القابی چون: «امام روزگار» و «خاتم الأبرار» پیداست و با جمله «وجود عالم را حوالت به بقای اوست و عقل و شرع، منتظر حضور و ظهور و لقای او»، (6) اعتقاد راسخ

ص: 76

1- . سوره انسان، آیه 3.

2- . سوره تغابن، آیه 2.

3- . نقض، ص 502.

4- . سوره توبه، آیه 120.

5- . نقض، ص 152.

6- . همان، ص 6.

خود به مهدویت با قرائت شیعی را بیان کرده است. در استدلال رازی، آیه «وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ...» (1) و حدیث «لو لم یبق من الدنیا...» (2) بر صحت عصمت و اثبات امامت حضرت مهدی علیه السلام دلالت دارند. (3)

رازی با طرح دلیل مصلحتِ الاهی، راز غیبت امام مهدی علیه السلام را تحلیل و به همانندی آن با غیبت انبیای پیشین و پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله استناد جسته است:

مصلحت مهدی علیه السلام و این رعیت در غیبت بوده است و مصلحتِ خدای بهتر داند و رسول و امام، و کس را نباشد که اعتراض کند و مانده است این قصه به احوال پیغمبرانِ خدای تعالی چنان که نوح علیه السلام با کثرت اعدا ظاهر بوده است و یک روز از اعدا غایب نشده است که مصلحتِ نوح در ظهور بوده است و ادریس علیه السلام از برای اعدا

غایب شده است وقتی در زمین و وقتِ آخر به آسمان، و نه خدای عاجز بوده است و نه ادریس علیه السلام؛ اما مصلحتِ وقتِ او غیبت بوده است نه ظهور و همچنین ابراهیم علیه السلام در حالتِ اول، غایب و خائف بوده است... مصطفی صلی الله علیه و آله را با رفعتِ درجت و منزلتِ بزرگ مصلحتِ غیبت بوده است و به غار رفته و مکه را رها کرده و به مدینه آمده... و قیاس ائمه ما از اول تا آخر بر احوال انبیا که بهترند از ائمه بر آن قیاس می کردن تا ظهورِ باقر علیه السلام و صادق علیه السلام و غیبتِ مهدی علیه السلام عجب ندارد. (4)

ج. تقیه

تقیه، یکی از آموزه های اعتقادی اسلام است که ریشه در قرآن و سیره انبیای سلف دارد:

تقیه، دفع مضرت باشد از نفس و دگر مؤمنان اگر مضرت معلوم باشد و اگر مظنون به تركِ حرکتی یا لفظی که نقصان ایمان نکند... و شیعه بدان مخصوص و منفرد نباشد. (5)

ص: 77

1- . سوره نور، آیه 55.

2- . الدرّ المنتور، ج 2، ص 310 و ج 3، ص 238.

3- . ر.ك: نقض، ص 6.

4- . همان، ص 472 - 473.

5- . همان، ص 137.

شیعه به تقیّه اعتقاد دارد (و موافق اند در این معنی با ایشان همه عقلا و همه طوایف مسلمانان که دفع مضرت معلوم و مظنون از نفس واجب است هر گاه مدفوع به دون مدفوع له باشد) و سپس به داستان تقیّه عمار بن یاسر در عهد نبوی مثال می زند (1) که بعد از هجرت پیامبر به مدینه، کفار قریش، عمار را شکنجه دادند و او را مجبور به دشنام دادن به خدای محمد کردند و عمار، از سر اجبار آن را انجام داد و خلاص یافت. هر چند بعد از آن، برخی صحابه بر عمار خرده گرفتند؛ لکن خداوند، آیه نازل کرد که بر عمار گرامتی نیست و به وقت دفع مضرت، تقیّه رواست و آیه «مَنْ

كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ» (2) در شأن وی نازل شد.

همچنین مطابق آیات قرآن، اصل استناد به تقیّه در عهد همه انبیا در مواقع ضرورت و خوف جایز است. رازی برای نمونه به داستان ابراهیم علیه السلام اشاره می کند که بعد از شکستن بت ها خطاب به وی گفتند: «قَالُوا أَأَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا بِالْهَيْتَانِ يَا إِبْرَاهِيمُ» (3) و ابراهیم به وجهی جواب داد که تقیّه بود در آن، گفت: «قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَسَدُّ لُؤْهُمُ إِنْ كَانُوا يَنْظُرُونَ» (4) و در دگر انبیا که به ذکر همه کتاب مطوّل شود. (5)

د. امامت در قرآن

يك. تسمیه امام

رازی در پاسخ به این اشکال که: «چرا خداوند به سان اسامی انبیا، نام علی علیه السلام را در قرآن به تصریح نبرده است که بعد از مصطفی صلی الله علیه و آله او امام امت است تا مردم را در آن شبهت نباشد؟» (6) چنین می نویسد:

درست نیست که قیاس امامت با نبوت بکند؛ چرا که معرفت نبی، سمعی است و معرفت امام، عقلی... اگر این امر، مستلزم سرگشتگی مردمان است

ص: 78

1- .. همان جا.

2- . سوره نحل، آیه 106.

3- . سوره انبیا، آیه 62.

4- . سوره انبیا، آیه 62.

5- . ر.ك: نقض، ص 461 و 20.

6- . همان، ص 642.

باید با خدا منازعه کند که چرا در آیه «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» را مطلق گفته است و چرا مصرّح نیاروده است که فریضه چند است؟ و سنّت چند است؟ تعیین وقت نکرده است؟ تعداد رکعات نگفته است؟ حکم سفر و حضر بیان نکرده؟ و مبهم گفته است «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» تا امت مصطفی صلی الله علیه و آله سرگشته باشد. همین سان است «آتُوا الزَّكَاةَ» كذلك در همه ارکانِ شریعات. پس اگر در این همه که سمعیات است، روایت تا بعثت مصطفی صلی الله علیه و آله عبث نباشد و بعد از وی فرق از میان عالم و جاهل پدید آید، مسئله امامت خود عقلی است، چگونه واجب کند که نام علی علیه السلام ببرد به تصریح تا شرف علم باطل شود و مرتبت عقل زایل شود و ثواب و عقاب را حکمی بنماند. در عقل عقال مرکوز است که امامی می باید و جایز الخطا نمی شاید قرآن و محمّد بیاید و بگوید که بر این صفت کدام شخص است تا بدانی ناصبی مجبّر همه ژاژ خاید. (1)

دو. سن امام

رازی در ردّ این ادّعای مخالفان که می خواهند سبقت امام علی علیه السلام در اسلام آوردن را به جهت کوچکی و خردسالی، کم ارزش سازند و امامت او را خدشه دار کنند می نویسد:

به اتفاق علما درجه نبوت، رفیع تر است از درجه امامت و باری تعالی در قرآن مجید، كودك نارسیده را به حکمت و نبوت یاد کرده است آن جا که در حقّ عیسی بن مریم علیها السلام حکایت می کند از قول او در حال طفولیت «قَالَ قَالَ إِنِّي

عَبْدُ اللَّهِ آتَانِي الْكِتَابَ وَ جَعَلَنِي نَبِيًّا * وَ جَعَلَنِي مُبَارَكًا أَيْنَ مَا كُنْتُ وَ أَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَ الزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا» (2) و در حقّ یحییای سه ساله می گوید: «يَا يَحْيَى خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ وَ آتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا» (3) پس اگر سه روزه و سه ساله را نبوت درست باشد، ده ساله با حصول شرایط موجب امامت را شاید. (4)

ص: 79

1- . همان، ص 643.

2- . سوره مریم، آیه 30 - 31.

3- . سوره مریم، آیه 12.

4- . نقض، ص 56 - 57.

شیعه، طاعت ائمه واجب دانند به عقل و قرآن:

اما فرض طاعت اقتدا به قرآن است آن جا که باری تعالی گفت: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا» (1). (2)

چهار. نسب در امامت

رازی با استنباط از برخی آیات قرآن، نسب را علت تامه در جعل به مقام نبوت و امامت ندانسته است:

شیعه، نبوت و امامت به نسبت نگویند و به میراث اثبات نکنند...؛ بلکه از شرایط امامت، عصمت و نصیت و کثرت علم را گویند و هر که را این سه منزلت باشد، امام مفترض الطاعه او باشد اگر خویش باشد و اگر نباشد. زید بن علی علیه السلام که پسر زین العابدین علیه السلام است و خروج کرده است به امامتش قبول نکنند برای فقد عصمت و نصیت و کثرت علم. اما از قرآن این بر نخوانده است که چون باری تعالی ابراهیم خلیل علیه السلام را گفت: «إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا» (3) ابراهیم گفت: «مِنْ ذُرِّيَّتِي» (4) بایستی که خدای تعالی، خلیل را گفتی که این سخن مگوی که این سیرت گبرکان است؛ و چون موسی علیه السلام بر طور سینا با خدای خود مناجات می کرد، گفت: «وَأَجْعَلْ لِي وَزِيرًا مِنْ أَهْلِي * هَازُونَ أَخِي» (5) قدیم تعالی بایستی که کلیم را گفتی که این حدیث مکن که این طریقه گبرکان است؛ و چون زکریا پیغمبر علیه السلام به مناجاتگاه آمده بود و می گفت: «فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا * يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ» (6) حق تعالی می بایست که او را گفتی: زنهار در این معنی زبان مجنبان که این،

ص: 80

1- . سوره نساء، آیه 59.

2- . نقض، ص 241.

3- . سوره بقره، آیه 124.

4- . سوره بقره، آیه 124.

5- . سوره طه، آیه 29.

6- . سوره مریم، آیه 5.

سنت و سیرت گبرکان است و اگر انبیا این معنی ندانستند و خدای تعالی ایشان را معلوم بنکرد. (1)

هر چند رازی، نسب را شرط در امامت نمی داند، لکن در صورت تجمیع دیگر شرایط امامت، فرد منسوب به خاندان نبوت را اولی به مقام عصمت و امامت می داند. وی با اشاره به داستان وارثان انبیا در قرآن می نویسد:

چون شریف نسبی رفیع قدری مؤمن باشد و به همه خصال نیک بر امثال و اشکال راجح باشد از علم و تقوا و زهد و امانت و ورع و سبقت در اسلام ... به لزوم عصمت اولاتر باشد به مقام و رتبت از مؤمنی دیگر که او را این خصال حاصل نباشد و خواهی مجبر باید که این حجت را منکر نباشد و اگر کور نیست از قرآن بر خواند و اگر کر نیست از تفسیردانان بشنود که وارث آدم علیه السلام، شیث است؛ چون استحقاق و اهلیت دارد از ایمان و علم و عصمت دون دگر فرزندان، وارث نوح، سام است دون کنعان، و وارث ابراهیم، اسماعیل است و... (2)

وی در پایان چنین نتیجه می گیرد:

با وجود فرزند و برادر مستحق، بیگانه را به مجرد مؤمنی نرسد و از آیات قرآن و اخبار رسول علیه السلام این معنی معلوم و مصور است و تشبیه کردن این طریقت به گبرکی الا جحود محض و انکار صرف نباشد... . قائل این قول و معتقد این اعتقاد از خدای تعالی تبرا می کند و بر نص قرآن انکار می کند و قول انبیا را مخطی و مجرم می شناسد. (3)

ه . تکلیف جنیان

رازی با استناد به ظاهر برخی از آیات، جنیان را مکلف دانسته و آخرین پیامبر آنان را حضرت محمد صلی الله علیه و آله می داند که تا قیامت، پیامبر انس و جن است:

قرآن مجید پیش باید گرفتن و بر خواندن که باری تعالی ایشان را در تکلیف

ص: 81

1- . نقض، ص 49 - 50.

2- . همان، ص 44.

3- . همان، ص 46 - 47 و 50 .

تقدیم می دهد و می گوید: «سَنَفْرُغُ لَكُمْ أَيُّهَ الثَّقَلَانِ» (1) و به دیگر موضع

می گوید: «قُلْ أَوْحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِنَ الْجِنِّ فَقَالُوا إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا * يَهْدِي إِلَى الرُّشْدِ فَآمَنَّا بِهِ وَلَنْ نُشْرِكَ بِرَبِّنَا أَحَدًا» (2) و به دگر موضع می گوید: «يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا قَالُوا شَهِدْنَا عَلَى أَنْفُسِنَا وَغَرَّبْنَاهُمْ حَيَاةَ الدُّنْيَا وَشَهِدُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَنَّهُمْ كَانُوا كَافِرِينَ» (3) و این خطاب به قیامت باشد و همه دلالت است بر آن که ایشان مکلف اند و محمد مصطفی، رسول است از سوی خدا بدیشان و چون مکلف باشند، مخیر باشند و از ایشان هم مؤمن باشد و هم کافر و هم مقرر و منکر. (4)

رازی، مبتنی بر اثبات تکلیف جئیان، ادعای جهاد امام علی علیه السلام را با جئیان، امری ممکن و ثابت دانسته است و سخن صاحب بعض فضائح الروافض را که آن را منکر شده چنین گفته است:

و چون کتاب و شمشیر به هم آمده است چون [جئیان] صلاحیت کتاب

دارند، صلاحیت شمشیر و جهاد هم دارند و هر دو بر یک حد باشند و اگر سلیمان علیه السلام و وزیرش آصف روا باشد که بر ایشان حاکم باشند، مصطفی صلی الله علیه و آله بهتر است از سلیمان علیه السلام و مرتضی علیه السلام بهتر از آصف و قرآن مجید از آن حکایت کرد و گفت: «وَالشَّيَاطِينُ كُلٌّ بِنَاءٍ وَغَوَاصٍ وَءَاخِرِينَ مُقَرَّرِينَ فِي

الأَصْفَادِ» (5) پس اگر روا باشد که سلیمان علیه السلام ایشان را محبوس کند، روا باید داشتن که علی علیه السلام با ایشان جهاد کند و اگر مصطفی صلی الله علیه و آله و مرتضی علیه السلام به قرآن و شمشیر بر ایشان حکم کنند، روا باشد و انکار آن به حکم انکار قرآن و شریعت باشد. (6)

ص: 82

1- .سوره الرحمان، آیه 31.

2- .سوره جن، آیه 1 - 2.

3- .سوره انعام، آیه 130.

4- .نقض، ص 71 - 72.

5- .سوره ص، آیه 37 - 38.

6- .نقض، ص 72.

در نگاه رازی، «مذهب امامیه اصولیه، خلفا عن سلف چنان است که زنان رسولان خدای طاهرات و مطهّرات اند که اگر خلاف این باشد، آن نقصان عاید باشد با انبیای معصوم علیهم السلام و زنان لوط علیه السلام و نوح علیه السلام را تهمت زنا و ناشایست نهند با ظهور کفر و ثبوت نفاق ایشان، و تفسیر «فَخَانَتْهُمَا» (1) آن گویند که حفظ اسرار ایشان و بر اعدای ایشان از کفار اظهار کردند و طایفه ای که فضده فاطمه علیها السلام را از زمره مطهّرات گویند عایشه را و حفصه را که زنان رسول اند و از امّهات المؤمنین اند، چگونه قذف کنند و فحش گویند... اگر کسی «یکی از زنان مصطفی و دگر انبیا را به زنا تهمت نهد، ملحد و کافر و ملعون باشد و خون و مالش حلال بود از بهر آن را که دیوث گفته باشد رسولان خدا را ... (2) صد هزار لعنت خدای و لعنت اهل زمین و آسمان و همه فرشتگان و آدمیان و جنیان بر آن کس باد که این مذهب دارد و این به اعتقاد کند که فواحش بر دامن زنان رسولان خدا نشیند بر عموم و خصوص بر دامن زنان مصطفی که امّهات المؤمنین اند و بر آن کس که در این باب تقیه می کند و بر آن نامعتمد که چنین دروغی بر مسلمانان نهد و نویسد و گوید» (3).

ز. رؤیت خدا

در نگاه رازی، رؤیت خدا، رؤیتی معقول است که از طریق علم اثبات می شود و در روایت علی علیه السلام «لا- اعبد ربّا لم أره» (4) مقصود چنین رؤیتی است. لکن مجبّره و مشبّهه می گویند خدای را بدین چشم سر توان دید و مشابّهتی از این عظیم تر نباشد و جهودان موسی علیه السلام نیز همین دعوی در رؤیت خدا داشتند که آیه «فَقَالُوا أَرَنَا اللَّهَ جَهْرَةً» (5) بدان

ص: 83

- 1- . سوره تحریم، آیه 10: «ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِّلَّذِينَ كَفَرُوا امْرَأَتَ نُوحٍ وَ امْرَأَتَ لُوطٍ كَانَتَا تَحْتَ عَبَدَيْنِ مِّنْ عِبَادِنَا صَالِحَيْنِ فَخَانَتَاهُمَا فَلَمْ يُغْنِيَا عَنْهُمَا مِنَ اللَّهِ شَيْئًا وَقِيلَ ادْخُلَا النَّارَ مَعَ الدّٰخِلِينَ».
- 2- . همان، ص 114 - 116.
- 3- . همان، ص 293 - 294 و 481.
- 4- . شرح أصول الكافی، ج 3، ص 181.
- 5- . سوره نساء، آیه 153.

اشاره دارد و به سبب آن کافر شدند و صاعقه بدیشان فرود آمد؛ (1) ولی (شیعه امامیه،

نفی رؤیت مجاهره کنند ... و نفی آن رؤیت کنند که مجبّره و مشبّه اثبات می کنند که

بدین چشم سر، خدای را ببینیم. اما رؤیت بدان وجه که ذات متعالی را ببینند نه به چشم سر، نه در جا، نه در مکان، نه در مقابل، نه در حکم، نه در حکم مقابل، نه حال در

مقابل؛ رؤیتی از طریق علم چنان که می دانند موافق قرآن و قول سلف صالح ... معروف به الآیات، مشهور به دلالات، لا یقاس بالناس، و لا- تدرکه الحواس اثبات رؤیت شیعت بر این وجه کنند که علی مرتضی علیه السلام نه چنان که بلحسن اشعر و ابن الکلاب و جهم صفوان و بوبکر باقلانی. (2)

ح. عدم خوف پیامبر صلی الله علیه و آله در تنصیص بر امامت علوی

پیامبران الاهی در تبیین رسالت خود، هراسی به دل ندارند؛ چرا که پشتیبانی چون خداوند دارند. پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله چنین بود و در بیان هیچ امری، جز از خدا نترسید؛ لکن صاحب بعض فضائح الروافض در باب علّت کتمان امامت علی علیه السلام از سوی پیامبر صلی الله علیه و آله، ترس ایشان از صحابه را علّت آورده است. رازی در نقد وی می نویسد:

نه مذهب شیعه است که رسول چگونه بترسد از کسی با ثبوت این حجّت که باری تعالی بیان کرده است و گفته که: «الَّذِينَ يُبَلِّغُونَ رِسَالَاتِ اللَّهِ وَيَخْشَوْنَهُ وَلَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا اللَّهَ وَكَفَى بِاللَّهِ حَسِيبًا» (3) تا بدانند که همه دروغ محض است که بر شیعه نهاده است و باری تعالی بگفته که «أَلَيْسَ اللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ» (4) و بگفته که: «وَاللَّهُ يَعْصِيكَ مِنَ النَّاسِ» (5). پس تأخیر البیان عن وقت الخطاب به مذهب شیعه رواست؛ اما عن وقت الحاجة روا نیست و وقت حاجت، روز غدیر بود که برسانید و ظاهر کرد امامت را و نص کرد بر امیر المؤمنین و بیان آیت و این احوال در تاریخ و تفسیر محمّد جریر طبری بیاید دیدن. (6)

ص: 84

1- . نقض، ص 447.

2- . همان، ص 485 و 497.

3- . سوره احزاب، آیه 39.

4- . سوره زمر، آیه 36.

5- . سوره مائده، آیه 67.

6- . نقض، ص 181.

رازی، بین جهاد و تهلكه، تفاوت قائل است و جنگ های امام علی علیه السلام را موضوعا از

تهلكه خارج می داند. وی در معنای آیه «لَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ» (1) می نویسد:

تهلكه، آن جا استعمال کنند که بی فرمان خدای و رسول کنند. (2)

رازی با تبیین این معنا از تهلكه، حمله علوی به قلعه ای بیش از هزار مرد را از موضوع تهلكه خارج دانسته است؛ چون اقدام علوی به دستور رسول خدا بوده است. (3) در ادامه، نمونه هایی از شبیه این اقدامات را در داستان های انبیای پیشین مثال زده است:

اگر از قرآن، قصه موسی و هارون خوانده بودی که دو شخص، با اند هزار آدمی برفتند و دعوت کردند و موسی تنها به چهل حاجب گاه، در شد که هر جای شیری خفته بود و ده مرد ایستاده و تهلكه نبود، و قصه لوط پیغامبر که سال ها در زمین موفکات چگونه دعوت می کرد و هر يك از انبیا را به اول حالت بعثت همین بوده است. پس اگر علی را خدای تعالی و رسول به قومی بسیار فرستند، آن تهلكه نباشد تا این آیه از قرآن بر خواند و از تفسیر بداند. (4)

همچنین در جای دیگر در پاسخ به ادعای صاحب بعض فضائح الروافض که گفته است: «زهره حوییه شهری می ستد به خوزستان متعذر شد گفت: مرا بر سپری نهید و بر سر نیزه ها بر باروی شهر نهید. چنان کردند و او به تنها شهر بستد»، با استناد به آیه تهلكه گفته است:

... اما پنداری این جا روا باشد به برکات عاص و وقاص و آن جا به برکت مصطفی و نیروی جبرئیل و قرآن و مردانگی مرتضی مجوز نباشد و در عقل و عرف، مستحیل باشد و آن معنی از شیعت از محالات و ترهات باشد؛ اما

ص: 85

1- . سوره بقره، آیه 195.

2- . نقض، ص 76.

3- . ر.ك: همان جا.

4- . همان جا.

این معنی از اهل سنت فضیلت و کرامات باشد. (1)

5. روش تفسیری «نقض»

روش تفسیری رازی در نقض، اجتهادی - کلامی است که با بهره‌گیری از عقل و نقل معتبر، به تفسیر آیاتی از قرآن پرداخته است. مهم‌ترین شاخصه‌های روش تفسیری وی، عبارت‌اند از:

الف. معناشناسی مفردات و مصطلحات قرآنی

توجه به معانی لغوی و اصطلاحی مفردات قرآنی، از جمله ویژگی‌های روش تفسیری رازی است. دقت در معناشناسی مفردات سوره حمد، (2) کلمه الحاد، (3) تأثیر وجوه ادبی تشبیه آوردن فعل در آیه «الْقِيَا فِي جَهَنَّمَ كُلَّ كَفَّارٍ عَنِيدٍ» (4) در معناشناخت آن، (5) از جمله این نمونه‌ها هستند.

ب. رعایت اصول و مبانی تفسیر

ویژگی دوم روش تفسیری رازی، رعایت اصول و مبانی تفسیر است. پیش‌تر در بخش پیشین مقاله از مبانی تفسیری رازی سخن گفتیم و نمونه‌هایی از مبنامداری وی در آرای تفسیری او را گزارش کردیم. رازی همواره بر رعایت مبانی خود در تفسیر آیات اهتمام دارد و از آنها عدول نمی‌کند.

ج. تفکیک قلمروهای فهم قرآن

رازی به خوبی از قلمروهای چهارگانه فهم قرآن (یعنی ترجمه، تفسیر، تأویل و تطبیق) آگاهی داشته و در تبیین آیات، مفاهیم هر قلمرو را از همدیگر تفکیک کرده است. در رویکرد تأویلی - تطبیقی و آرای تفسیری رازی به تفصیل نمونه‌هایی را

ص: 86

1- . همان، ص 151.

2- . ر.ك: همان، ص 491 و 493 به بعد.

3- . ر.ك: همان، ص 316: الحاد به معنای کژی باشد همان طوری که در آیات 40 فصّلت و 180 اعراف آمده است.

4- . سوره ق، آیه 24.

5- . نقض، ص 273.

گزارش کردیم که آگاهی وی از قلمروهای فهم قرآن و تفکیک مرزهای آنها از همدیگر در مقام فهم قرآن را نشان می دهند.

د. بهره وری از علوم قرآن

آگاهی از داده های علوم قرآنی، تأثیر زیادی در فهم و تفسیر آیات دارد و همان طوری که در بخش دوم مقاله آمد، رازی، آگاهی های خوبی از علوم قرآنی داشته و در تفسیر آیات از آنها بهره جسته است. توجه رازی به کاربرد علوم قرآن در تفسیر، به روش تفسیری وی، ویژگی خاصی بخشیده است.

ه. تفسیر تطبیقی

گزارش آرای تفسیری اهل سنت و مقایسه آن با آرای مفسران شیعی، از جمله ویژگی های روش تفسیری رازی است. برای نمونه، در ردّ ادعای نویسنده بعض فضائح الروافض که گفته است برخی از عالمان شیعه به امامت علی علیه السلام و قائم علیه السلام ایمان نداشتند، چنین می نویسد:

همه بزرگان اصحاب و اجلائی تابعین و مفسران و ... به دین اهل البیت اعتقاد داشته اند و بر ایشان ثنا گفته تا ثعلبی سنّی امام لقب، در تفسیر خود می آورد در تفسیر این آیه که «لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ» (1) می گوید: ... (2).

نمونه های دیگری از این دست نیز وجود دارد. (3) گاهی نیز به آرای تفسیری برخی از صحابه و تابعیان استناد جسته است. برای مثال، از سعید بن جبیر نقل می کند که مراد از آیه «مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ» (4) علی علیه السلام و فاطمه علیها السلام اند، «بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ» (5) مصطفی صلی الله علیه و آله است و مقصود از «اللُّلُؤُ وَالْمَرْجَانُ»، (6) حسن علیه السلام و حسین علیه السلام هستند. (7)

ص: 87

1- .سوره توبه، آیه 33.

2- .نقض، ص 238.

3- .ر.ك: همان، ص 73 و 181.

4- .سوره الرحمان، آیه 19.

5- .سوره الرحمان، آیه 20.

6- .سوره الرحمان، آیه 22.

7- .ر.ك: نقض، ص 244 - 245.

توجه به بُعد تاریخی قرآن، قرائن محیطی و عوامل پدیداری متن قرآن در فهم و تفسیر آیات، بویژه در خلافت‌های تفسیری فریقین، به خوبی در بخشی از مطالب تفسیری نقض به چشم می‌خورد و می‌تواند از جمله ویژگی‌های تفسیری وی به شمار آید. رازی با بهره‌گیری از روش تاریخی نگری در حل تناقض‌نمایی برخی از آیات و کشف معنای نخستین آیات در عهد نبوی، بهره‌جسته است. نمونه‌هایی که در ادامه می‌آیند، گویای این مدعا هستند:

یک. تناقض‌نمایی آیات

نوع تعامل پیامبر صلی الله علیه و آله با مشرکان در سوره کافرون (مدارا) و توبه (جنگ) در نگاه نخست، ممکن است تناقض‌نما باشد؛ چرا که مدارا و جنگ، با هم قابل جمع نیستند. اما توجه به سیاق تاریخی آیات این دو سوره - که اولی در سال‌های آغازین و دومی در سال‌های پایانی بعثت و اقتدار سیاسی و نظامی پیامبر صلی الله علیه و آله نازل شده -، این تناقض‌نمایی کاذب را بر طرف خواهد کرد. رازی با درنگ در این نکته چنین می‌نویسد:

پیامبر صلی الله علیه و آله در مواجهه با منکران قرآن و رسالت، تابع وحی بود و در این باره، قرآن دو حالت را بیان کرده است: یکی توقّف یاد شده در «لَكُمْ دِينُكُمْ وَ لِي دِينٌ»⁽¹⁾ و دیگر اقدام عملی؛ البته این حرکت آن گاه کرد که آیت منزل شد «وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يَقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً»⁽²⁾ تا شبهتی بنماند.⁽³⁾

دو. معنای نخستین آیات

ازدواج موقت، یکی از خلافت‌های فقهی شیعه و سنی است که شیعه، به حلیت آن معتقد است؛ ولی اکثریت فقهای اهل سنت چنین قائل نیستند. این که حکم این ازدواج در عهد نبوی چه بوده و بعد از ایشان اصحاب چه تلقی‌ای از حکم آن داشته‌اند، در حل

ص: 88

1- . سوره کافرون، آیه 6.

2- . سوره توبه، آیه 36.

3- . نقض، ص 323.

این اختلاف و کشف حکم نخستین آن، بسیار ضروری است که البته نیاز به بررسی ابعاد تاریخی آن دارد؛ چرا که در خود قرآن، (1) جز بر جواز اولیه آن، مطلب دیگری نیامده است. رازی با استناد به اجماع امامیه، سیره تاریخی مسلمانان رایج در عهد پیامبر صلی الله علیه و آله و خلیفه اول، جواز و استمرار ازدواج موقت را استنباط کرده است:

نکاح متعه، خدای فرموده است و آیه قرآن بدان ناطق است آن جا که فرمود خدای تبارک و تعالی: «فَمَا اسَّ تَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ»؛ (2) یعنی مهرهن و این نکاح متعه است و اجماع امامیه بر این است و اجماع شیعت حجت است که همیشه قول مقطوع علی عصمته داخل بوده است در اقوال ایشان و در عهد رسول خدا نکاح متعه ظاهر بوده است و در ایام خلافت بو بکر، معمول بوده است. (3)

ز. تفسیر موضوعی

تفسیر موضوعی آیات، از جمله ویژگی های روش تفسیری نقض است که مطابق آن، آیات مرتبط با يك موضوع، دسته بندی شده و تحلیل مجموعی از آنها ارائه می شود.

يك. جهاد مؤمنان

برخی از مخالفان شیعه، با هدف کم رنگ کردن رشادت های امام علی علیه السلام در غزوات، چنین استدلال آورده اند که «ظفرهای اسلام به معجز رسول بود نه به مردی علی تنها». رازی در نقد این سخن، با يك واقع نگری تاریخی، آیات مربوط به مجاهدت مؤمنان را در پاسخ به این اشکال آورده و چنین گفته است:

اما جواب این کلمات که «ظفرهای اسلام به معجز رسول بود نه به مردی علی تنها» پس آیت «وَرَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِغَيْظِهِمْ لَمْ يَنَالُوا خَيْرًا وَكَفَى اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ الْقِتَالَ وَكَانَ اللَّهُ قَوِيًّا عَزِيمًا» (4) را اثری نباشد و این آیت که باری تعالی گفت: «الَّذِينَ آمَنُوا وَهَجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ

ص: 89

1- . سوره نساء، آیه 24.

2- . سوره نساء، آیه 24.

3- . نقض، ص 554.

4- . سوره احزاب، آیه 25.

وَ أَنْفَسِهِمْ أَعْظَمَ دَرَجَةً عِنْدَ اللَّهِ وَ أَوْلَيْكَ هُمْ الْفَائِزُونَ» (1) و مانند این آیات و آیت «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَمَا كَانَتْهُمْ بُنْيَانٌ مَرْصُوصٌ» (2) بی فایده باشد و آیت «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي

اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَ يُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَ لَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَ اللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ» (3) بی فایده باشد تا درست شود که مجاهدان را و مؤمنان را به قبول مشقت منازل و مراتب است، و معجز رسول را خود انکار نشاید کرد؛ اما به مردانگی و مبارزت و شجاعتِ پسر بو طالب بود که او در دین و اسلام در مصاف اعدا هزبر غالب بود. (4)

دو. علم غیب

در نگاه رازی، از نصّ قرآن و اجماع مسلمانان معلوم است که غیب، الاّ خدای تعالی نداند و آیات «وَ إِنْ تَجَهَّرَ بِالْقَوْلِ فَإِنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَّ وَ أَخْفَى»، (5) «قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ وَ مَا يَشَاءُ عُرُونٌ أَيْتَانٌ يُبْعَثُونَ» (6)، «عَلِمَ الْغَيْبِ فَلَا يَطْهَرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا»، (7) «وَ عِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَ يَعْلَمُ مَا فِي الْبُرِّ وَ الْبَحْرِ وَ مَا تَسْقُطُ مِنَ رِزْقِهِ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَ لَا حَبَّةٌ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَ لَا رَطْبٌ وَ لَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ» (8) بر این معنا دلالت دارند. (9)

وی قائل است که پیامبر و ائمه، علم غیب نمی دانستند و «برای پیامبر تا جبرئیل نمی آمد، آگاهی از احوال بازار مدینه پیدا نمی کرد و ائمه که درجه انبیا ندارند و در خاک خوراسان و بغداد و حجاز و کربلا خفته و از قید حیات برفته، چگونه دانند که احوال جهانیان بر چه حد است؟! این معنی، هم از عقل دور است و هم از شرع بیگانه

ص: 90

- 1- . سوره توبه، آیه 20.
- 2- . سوره صف، آیه 4.
- 3- . سوره مائده، آیه 54.
- 4- . نقض، ص 182.
- 5- . سوره طه، آیه 7.
- 6- . سوره نمل، آیه 65.
- 7- . سوره جن، آیه 26.
- 8- . سوره انعام، آیه 59.
- 9- . نقض، ص 286.

و جماعتی از حشویان که پیش از این، خود را بر این طایفه بستند، این معنی گفته اند و بحمد الله از این ایشان بسی نمانده اند و اصولیان شیعه از ایشان و از چنین دعاوی

تبراً کرده اند و بر خلاف و بطلان این دعاوی تصنیف کرده و حجت انگیزته تا هیچ مشبّهی مجبر خارجی را طعنی بنماند». (1)

سه. جریان نفاق

رازی، آگاهی های خوبی از آیات نازله در شأن منافقان و گروه های مخالف پیامبر در میان مسلمانان دارد و به شأن نزول آیات «إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ

وَ اللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَ اللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ»، (2) «وَ إِنْ نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ مِّنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَ طَعَنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُوا أُمَّةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَا أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يُنتَهُونَ»، (3) «وَ مَا مَنَعَهُمْ أَنْ تُقْبَلَ مِنْهُمْ نَفَقَاتُهُمْ إِلَّا أَنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَ بِرَسُولِهِ وَ لَا يَأْتُونَ الصَّلَاةَ إِلَّا وَ هُمْ كُسَالَى وَ لَا يُنْفِقُونَ إِلَّا وَ هُمْ كَرِهُونَ»، (4) «فَرِحَ الْمُخَلَّفُونَ بِمَقْعَدِهِمْ خِلَافَ رَسُولِ اللَّهِ وَ كَرِهُوا أَنْ يُجَاهِدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَ قَالُوا لَا تَنْفِرُوا فِي الْحَرِّ قُلْ نَارُ جَهَنَّمَ أَشَدُّ حَرًّا لَوْ كَانُوا يَفْقَهُونَ»، (5) و «وَ إِذْ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَّرَضٌ مَا وَعَدَنَا اللَّهُ وَ رَسُولُهُ إِلَّا غُرُورًا وَ إِذْ قَالَتْ طَائِفَةٌ مِّنْهُمْ يَا أَهْلَ يَثْرِبَ لَا مُقَامَ لَكُمْ فَارْجِعُوا وَ يَسْتَأْذِنُ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ النَّبِيَّ يَقُولُونَ إِنَّ بُيُوتَنَا عَوْرَةٌ وَ مَا هِيَ بِعَوْرَةٍ إِنْ يُرِيدُونَ إِلَّا فِرَارًا» (6) اشاره می کند و تلاش دارد از آنان که اعتقاد به رسالت پیامبر نداشتند، ولی بر زبان، سخن از اسلام می رانند، چهره ای ترسیم کند. از این رو، آیات متعددی را در این باره گزارش و تحلیل کرده است. (7)

چهار. شارعیّت پیامبر صلی الله علیه و آله

رازی با استناد به دو آیه، تشریح احکام را از دایره رسالت نبوی، خارج دانسته است:

مصطفی علیه السلام را با درجه اعظم و مرتبه اکبر نرسد که حکمی از احکام

ص: 91

1- . همان جا.

2- . سوره منافقون، آیه 1 به بعد.

3- . سوره توبه، آیه 12.

4- . سوره توبه، آیه 54.

5- . سوره توبه، آیه 81.

6- . سوره احزاب، آیه 12 - 13.

7- . نقض، ص 350 - 351.

شریعت بگرداند که خطاب این باشد «وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ» (1) و رخصتش نباشد که در
شریعت چیزی نو نهد که عتاب این آید که «لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ» (2). (3)

ح. گزیده گویی

گزیده گویی و موجز نگاری مطالب، از دیگر ویژگی های روش تفسیری رازی است. رازی در اغلب موارد، بسیار موجز و مختصر، به
تفسیر آیات پرداخته است، بدون این که توضیح بیشتری ارائه کند. در سراسر کتاب وی، این ویژگی به روشنی دیده می شود. هر چند گزیده
نگاری، نوعی امتیاز به شمار می آید، لکن در مواردی سبب ابهام می شود و فهم مطلب بر خواننده، دشوار می شود. البته گزیده نگاری
رازی، قابل توجیه است؛ چون در مقام جدل بوده، خیلی از مطالب را مفروض گرفته است.

6. منابع تفسیری «نقض»

رازی در مباحث تفسیری نقض، از منابع متعددی بهره جسته است که غالب آنها از مؤلفان شیعی و برخی از اهل سنت بوده است.

الف. تفاسیر شیعه

رازی در اعتبار منابع تفسیری امامیه می نویسد:

و بر شیعت آن حجّت باشد که در تفسیر محمد باقر علیه السلام و در تفسیر الحسن

العسکری علیه السلام باشد و در تفسیر شیخ بو جعفر طوسی و محمد فتال نیشابوری و ابوعلی طبرسی و خواجه ابو الفتوح رازی باشد -
رحمة الله عليهم - که معروف و معتبر و معتمدند. (4)

مرحوم محدث ارموی در تعلیقه خود بر این عبارت رازی نگاشته است: «این که مصنف از تفسیر علی بن ابراهیم قمی نام نبرده است، بر
می آید که آن را در عداد سایر

ص: 92

1- . سوره حاقّه، آیه 44 - 46.

2- . سوره آل عمران، آیه 28.

3- . نقض، ص 564.

4- . همان، ص 263.

تفاسیر معتمدہ شیعہ به شمار نمی آورده است یا آن را در عداد کتب اخبار به شمار می آورده است» (1) رازی در جای دیگری پس از یادکرد تفاسیر متقدمان چون عبد الله عباس و ضحاک و مجاهد و از دو کتاب تفسیر محمد باقر علیه السلام و حسن عسکری علیه السلام یاد کرده که از تفاسیر منسوب به اهل بیت اند. هر چند از ظاهر عبارت ایشان دستیابی ایشان به آن دو به دست نمی آید؛ لکن خلاف آن نیز بعید به نظر نمی آید.

عبد الجلیل از دیگر تفاسیر شیعہ، به این آثار، اشاره کرده است: ابو جعفر طوسی: التبیان؛ (2) محمد بن مؤمن شیرازی: نزول القرآن فی شأن امیر المؤمنین؛ تفسیر محمد الفتال النیسابوری؛ (3) تفسیر شیخ ابوعلی طبرسی؛ تفسیر ابو الفتوح رازی؛ (4) محمد بن الحسین المحتسب؛ امام قطب الدین کاشی. (5)

ظاهراً رازی، به این تفاسیر دسترسی داشته است. غیر از کتاب های تفسیر قرآن، از یادکرد اهم آثار شیعہ چنین بر می آید که بیشتر کتاب های فقهی، اصولی و کلامی را نیز

در اختیار داشته است. (6) گاه به برخی از تک نگاری های خود نیز چون کتاب فی تنزیه عایشه، (7) ارجاع داده است. رازی این کتاب را در سال 533 ق، به هدف تبیین دیدگاه امامیه در تنزیه عایشه و دیگر همسران پیامبر صلی الله علیه و آله نگاشته و عالمان بزرگی از شیعہ، چون: سید سعید فخر الدین حسینی و قاضی القضاة سعید عماد الدین استرآبادی در دوره حیات رازی بر آن مقدمه ای غراء نوشته اند. (8)

ص: 93

-
- 1- . همان، ص 263 پاورقی 3.
 - 2- . همان، ص 210.
 - 3- . تفسیر وی را «تفسیری مفید» خوانده است. ر.ک: همان، ص 212 و 285.
 - 4- . «بیست مجلد که ائمه و علمای همه طوایف، طالب و راغب اند آن را». بارها از تفسیر رازی به عظمت یاد کرده و استناد داده است. همان، ص 41، 280 و 285.
 - 5- . برعکس تفسیر ابو الفتوح رازی، استناد به التبیان طوسی در نقض به چشم نمی خورد با این که از دیگر آثار وی، فراوان استناد داده است؛ لیکن از طوسی به عظمت یاد کرده و به مفسر بودنش اشارت نموده است. ر.ک: همان، ص 212.
 - 6- . همان، ص 38 - 41، 187 و 190.
 - 7- . همان، ص 295 و 115.
 - 8- . همان، ص 115.

از تفاسیر غیر شیعی نیز از تفسیر ثعلبی در چندین جا یاد کرده و بدان استناد جسته است. (1) در مواردی هم به تفسیر محمد بن جریر طبری ارجاع داده و در توصیف وی گفته است: «امامی است از ائمه اصحاب الحدیث معتمد و امین، نه خارجی است نه انتقالی». (2) از ظاهر عبارات وی بر می آید که به این دو تفسیر، دسترسی داشته است.

نتیجه

رازی در تفسیر قرآن، مفسری مبنی‌گرا، قاعده مند و روش مند بوده و در کار بست اصول تفسیر و علوم قرآن در فهم قرآن، تخصص و توانایی لازم را داشته است. وی به خوبی از مدالیل و مفاهیم قرآن در استدلال های کلامی و ادله منطقی خود بهره جسته است. شاخصه برجسته مطالب تفسیری نقض، بهره مندی از تأویل و تطبیق آیات در رد و اثبات آموزه های اعتقادی فریقین است و این، نشانگر جامعیت و عصری بودن قرآن در پاسخگویی به نیازهای فکری و عملی از منظر رازی است. از لحاظ تاریخی و طبقه بندی، مطالب تفسیری نقض، جزء مکتب تفسیر اجتهادی امامیه به شمار می آید و مبتنی بر همین رویکرد، دیدگاه های غیر اصولیان شیعه در شناخت قرآن، اعتباری ندارد. دیدگاه های مؤلف بعض فضائح الروافض در تبیین نظریه امامیه در تفسیر آیات، از نگاه رازی مردود بوده و سخنانی گزاف هستند که به قصد شبهه افکنی علیه شیعه گفته شده اند.

با این حال، رازی به تمامی اشکالات مطرح علیه نظریات تفسیری امامیه پاسخ گفته است. معدودی از این اشکالات به اختلاف مبانی شیعی و سنی در اعتقاد به برخی از آموزه هایی چون ضرورت امامت، رجعت و ظهور مهدی علیه السلام بر می گردد و بخش عمده آنها، ناشی از کج فهمی مخالفان در تحلیل دیدگاه امامیه است.

ص: 94

1- . همان، ص 238 و 73.

2- . همان، ص 181 و 251.

1. آفاق تفسیر، محمدعلی مهدوی راد، تهران: هستی نما، 1382 ش.
2. اشکالیات ترجمة معانی القرآن الکریم، محمود غراب، قاهره: نهضة مصر، 2006 م.
3. الإیقان فی علوم القرآن، جلال الدین السیوطی، تحقیق: سعید المندوب، بیروت: دار الفکر، 1996 م.
4. «تأملی در احادیث تحریف نماى الكافی»، فتح الله نجارزادگان، مجموعه مقالات فارسی کنگره کلینی (ج 5)، قم: دار الحدیث، 1387 ش.
5. «تجلی جاودانگی قرآن در قاعده جری و تطبیق»، محمد علی رضایی اصفهانی، اندیشه دینی، پیاپی 25، زمستان 1386 ش.
6. انوار الهدایة، روح الله الموسوی الخمینی، قم: مؤسسه التنظيم و النشر الآثار الإمام الخمینی.
7. بحار الأنوار، محمد باقر بن محمد تقی المجلسی (العلامة المجلسی)، تصحیح: السید ابراهیم المیانجی و محمد الباقر البهودی، بیروت: دار إحياء التراث العربی و مؤسسه الوفاء، 1403 ق.
8. البرهان فی علوم القرآن، بدر الدین الزرکشی، تحقیق: محمد أبو الفضل ابراهیم، بیروت: دار إحياء الكتب العربية، 1957 م.
9. البیان فی تفسیر القرآن، السید ابو القاسم الخوئی، بیروت: دار الزهراء للطباعة و النشر و التوزیع، 1395 ق.

10. «پیش فهم های علامه در المیزان»، سید حیدر علوی نژاد، پژوهش های قرآنی، شماره 9 و 10، مشهد: 1376ش.
11. تاریخ تفسیر قرآن (ج 1)، علی اکبر بابایی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و مؤسسه امام خمینی (ره)، 1387ش.
12. ترتیب مقایس اللغة، احمد بن فارس، قم: مرکز دراسات الحوزة و الجامعة، 1387ش.
13. تعريف الدارسين بمناهج المفسرين، صلاح عبد الفتاح خالدی، دمشق: دار القلم، 1423ق.
14. التفسیر الصافی، محمد محسن بن شاه مرتضی الكاشانی (الفیض الكاشانی)، تهران: مكتبة الصدر، دوم، 1374 ش.
15. تفسیر العیاشی، محمد بن مسعود العیاشی، تحقیق: هاشم رسولی محلاتی، تهران: مكتبة العلمية الاسلامية.
16. التفسیر و المفسرون، محمد حسین الذهبی، بیروت: دار الأرقم.
17. التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشيب، محمد هادی المعرفت، مشهد: الجامعة الرضوية للعلوم الاسلامية، 1418ق.
18. تلخیص التمهید، محمد هادی المعرفت، قم: مؤسسه النشر الإسلامیه، 1416ق.
19. التمهید فی علوم القرآن، محمد هادی المعرفت، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه، 1410ق.
20. التوحید، محمد بن علی بن بابویه القمّی (الشیخ الصدوق)، تحقیق و تصحیح و تعلیق: السید هاشم الحسینی الطهرانی، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
21. الدر المنثور، جلال الدین السیوطی، بیروت: دار المعرفة، 1365ق.
22. درس نامه ترجمه: اصول، مبانی و فرایند ترجمه قرآن کریم، محمد حسن جواهری، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، 1388ش.
23. سلامة القرآن من التحريف، فتح الله نجارزادگان، قم: مشعر، 1424ق.

24. شبهات وردود حول القرآن الكريم، محمد هادي المعرفة، قم: مؤسسه التمهيدي، 1423ق.
25. شرح أصول الكافي، محمد صالح المازندراني، تعليقات: الميرزا أبو الحسن الشعراني، ضبط و تصحيح: السيد علي عاشور، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1421ق.
26. الشيعة الاثني عشرية و منهجهم في التفسير، محمد محمد ابراهيم العسال، منصور للطباعة و التوزيع، 1427ق.
27. صيانة القرآن من التحريف، محمد هادي المعرفة، قم، 1413ق.
28. «جری و تطبيق در الميزان»، علي نصيري، علوم و معارف قرآن، شماره 2، تابستان 1375ش.
29. «در مكتب استاد جوادى آملی»، عبد الله جوادى آملی، كيهان انديشه، ش 39، تهران، آذر و دی 1370ش.
30. مباني تفسير القرآن و منهجه، علي اصغر تجری، استاد راهنما: آيت الله معرفة، قم: مركز تخصصي تفسير، 1380ش.
31. مجد البيان في تفسير القرآن، محمد حسين اصفهاني، قم: مؤسسه بعثت، 1366ش.
32. «مباني و معيارهاي فهم روشمند وحي»، محمد باقر سعیدی روشن، معرفة، شماره 24، قم: مؤسسه امام خميني، بهار 1377ش.
33. منطق ترجمه قرآن، محمد علي رضايي اصفهاني، قم: مركز جهاني علوم اسلامي، 1386ش.
34. منطق تفسير قرآن، محمد علي رضايي اصفهاني، قم: جامعة المصطفى العالمية، 1387ش.
35. منطق تفسير قرآن، محمد علي رضايي اصفهاني، قم: مركز جهاني علوم اسلامي، دوم، 1385ش.

36. الندوة الدولية حول ترجمة معانى القرآن الكريم، فتح الله نجارزادگان، لیبی: دار الكتب الوطنية، 2001م.
37. النص القرآنى، بين التفسير والتأويل، سيد احمد عبد الغفار، دار المعرفة الجامعية، دوم، 1999م.
28. نقض (معروف به بعض مثالب النواصب فى «نقض بعض فضائح الروافض»)، نصير الدين ابو الرشيد عبد الجليل قزوينى رازى، تصحيح: مير جلال الدين محدث أرموى، تهران: انجمن آثار ملی، 1358ش.
38. الوافى، محمد محسن بن شاه مرتضى الكاشانى (الفيض الكاشانى)، اصفهان: مكتبة امير المؤمنين عليه السلام، 1412ق.
39. وحى و افعال گفتمارى، عليرضا قائمى نيا، قم: زلال كوثر، 1381ش.
40. هرموتيك كتاب و سنت، محمد مجتهد شبستري، تهران: قيام، دوم، 1375ش.

نگاه تأویلی به آیات قرآن در «نقض»

دکتر محمدرضا موحدی (1)

چکیده

شیوه بهره‌گیری از تأویل آیات قرآنی در کتاب نقض، اساسی‌ترین دغدغه مقاله حاضر است. در این مقاله، پس از توضیحی مختصر در باره تفاوت تفسیر و تأویل، مطلبی به اختصار در باب کاربرد واژه «تأویل» و تنوع معانی آن در نقض، آمده است. آن‌گاه به بررسی نمونه‌های برجسته از تأویل آیات قرآنی در نقض پرداخته شده است.

بخش اعظم کاربرد آیات قرآنی در نقض، پس از استشهادهای لفظی (لغوی، فقهی، تاریخی و...)، به تطبیق‌های کلامی و از آن مهم‌تر، برداشت‌های تأویلی، اختصاص می‌یابد. ذکر این تأویل‌ها گاه در سیاق ردّیه بر اتهام‌ها و افتراهای حریف بوده و فی‌المثل در ردّ این تأویل که مقصود از «وَالَّذِينَ وَالزَّيْتُونَ» علی‌السلام و فاطمه علیها‌السلام بوده باشند، سخن از چنین تأویلی به میان آمده و گاه این تأویلات در سیاق پذیرش، اثبات یا تأیید عقیده مؤلف صورت گرفته است. بررسی بخشی از تأویل‌های به کار گرفته شده در نقض، می‌تواند خواننده را به این نتیجه نزدیک سازد که میزان کاربرد برداشت‌های تأویلی نسبت به مباحث تفسیری، تا چه میزان پرتأثیر و جریان‌ساز بوده است. این تأثیر را حتی می‌توان در برخی

ص: 99

تأویلات باز بسته به شیعه که از زبان خصم بیرون می تراود، واکاوی کرد و از آن طریق، مجالی را که زمینه سازِ چنان اتهاماتی شده، نشانه گرفت. بی شك، با شناخت این گُسل هاست که گام های نخست در آسیب شناسی فرقه های آغازین اسلامی، برداشته می شود.

کلیدواژه ها: تأویل قرآن، اندیشه های کلامی، تفسیر، کتاب نقض، عبد الجلیل رازی.

مقدمه

کتاب آسمانی قرآن اگر چه خود، عین نور و سرچشمه هدایت بوده و هست، مجالی نیز برای برداشت های متفاوت و دریافت های گاه متناقض، فراهم آورد که بویژه در دو سده آغازین ظهور اسلام، مَحملی مستعد برای پیدایش مذاهب، نحله ها و گرایش های گوناگون فقهی و کلامی بوده اند.

بدیهی است هر يك از این نحله های اجتماعی یا اعتقادی که خاستگاه زایش خود را بطون قرآن و احادیث می دانستند، برای اثبات مُحق بودن خویش و باطل بودن حریف، دست استمداد به دامن قرآن بلند کرده و با یاری جستن از این منبع فراگیر و البته صامت، به اقناع یا دست کم اسکات رقیب می پرداختند. گنجینه متنوع و مخلوط روایت و حدیث نیز که در بستر فرهنگ نوپای اسلامی رو به تراید و فربهی بود، البته مؤید برخی از آن برداشت ها و دستاویز هر يك از این نحله ها می توانست باشد.

نباید فراموش کرد که در چنین فضایی، دیگر اهل حقیقت و نمایندگان واقعی رأی صواب نیز مجال استدلال به قرآن را تنگ می دیدند، چنان که علی علیه السلام بدان هنگام که ابن عباس به قصد احتجاج با خوارج به سوی ایشان می رفت، به وی چنین توصیه فرمود که: «لا تخصمهم بالقرآن، فإنّ القرآن حمّالٌ ذو وجوه. تقول و يقولون»؛⁽¹⁾ ابن

عباس! به قرآن بر آنان حجت میاور، که قرآن، تاب معنی های گونه گون دارد. تو چیزی

ص: 100

از آیه ای می گویی و خصم تو چیزی از آیه دیگر (1).

برای پیدایش بسیاری از این نحله ها، بی شک می توان انگیزه های سیاسی و اجتماعی دیگری نیز جستجو کرد که شاید ارتباطی مستقیم به مدّعی مطرح شده در آغاز این مقاله، نداشته باشد؛ اما همین نحله ها نیز برای استمرار و استحکام چنان انگیزه هایی، ناچار بودند از مفسّران و عالمان دینی یاری بطلبند. نمونه بارز چنین تعاملی، اختلاف آرای است که در سده نخست هجری در باب ولایت و خلافت مطرح شد. پیدا بود که عالمان و مفسّران نزدیک به حلقه قدرت، تفسیری دیگرگون از آیاتی قرآنی همچون «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ...» (2) «وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (3) داشتند. همه این مفسّران البته افزون بر توانمندی در شرح و توضیح الفاظ و ظواهر قرآن، روایاتی از سیره نبوی و صحابه و تابعان در استخدام خود داشتند.

تفاوت نگاه تفسیری به قرآن یا رویکرد تأویلی بدان، از همان دهه های نخست، نتایج خود را آشکار ساخت. اگر چه می دانیم که تا سده سوم هجری، تفاوت قابل توجهی میان «تفسیر» و «تأویل» در میان مفسّران آغازین کلام وحی نمی توان یافت و مفسّرانی چون طبری و ماتریدی، حتی در هنگام نام گذاری کتاب خود، آن جا که در شرح و توضیح آیات باید از واژه تفسیر استفاده کرد، واژه «تأویل» را به کار برده اند و جامع البیان عن تأویل آی القرآن و نیز تأویلات اهل السنّة را آفریده اند.

اما از سده ششم به بعد، تفاوت میان این دو رویکرد توضیحی به قرآن، در میان صاحب نظران کاملاً روشن شده و هر يك، وجه فارقی را بیان کرده اند. بسیاری از آنان، تأویل را اساساً مغایر با تفسیر دانسته اند، بدین معنا که تفسیر را ناظر به مباحث لفظی قرآن (شامل معانی واژه ها و عبارات)، و تأویل را کوششی در جهت ترجیح یکی از دو یا چند احتمال معنایی یا کوششی برای دستیابی به معانی درونی آیات قرآن

ص: 101

1- . نهج البلاغة، ترجمه شهیدی، ص 358.

2- . سوره مائده، آیه 55.

3- . سوره نساء، آیه 59.

دانسته اند. مثلاً طبرسی با این که هر دو واژه را راجع به معنا و مفاهیم الفاظ می داند، تفسیر را به کشف مراد از لفظ مشکل، و تأویل را به بازگرداندن یکی از دو احتمال به معنای مطابق با ظاهر، معنا کرده است.⁽¹⁾

شاید بهتر باشد از میان اقوال فراوانی که در باب تفاوت میان تفسیر و تأویل، مطرح گشته است، به این دیدگاه روشن، روی آوریم که:

1. دو واژه تفسیر و تأویل در این معنا مشترك اند که هر دو، مقصود و مراد از الفاظ آیات را بیان می کنند... 2. باطنی بودن تأویل قرآن را نمی توان به عنوان وجه تمایز حقیقی و فارق بین تفسیر و تأویل به شمار آورد؛ زیرا تفسیر شامل معانی و مفاهیم باطنی لفظ نیز بوده و به کشف و توضیح هر مرتبه ای از معانی لفظ اطلاق می گردد، بلکه وجه تمایز اساسی میان این دو اصطلاح آن است که تأویل، مدلول الفاظ قرآن نیست؛ اما تفسیر، برخلاف تأویل، در معانی و مدلول های لفظی استعمال می شود.⁽²⁾

در آمد و شد میان دو اصطلاح تفسیر و تأویل، واژگان دیگری نیز پیوسته بر زبان صاحب نظران علوم قرآنی، در تداول و استعمال اند که گاه در یکی از این دو اصطلاح، قابل درج و گاه مفهومی کاملاً متفاوت از این دو دارند. «تنزیل» اگر چه به نقل و بررسی شأن نزول آیات، اختصاص دارد، ولی گاه به معنای تفسیر و علم به ظواهر قرآن و معانی روشن و تحت اللفظی آیات به کار می رود و از مصادیق تفسیر تلقی می گردد. «تطبیق نیز که در اصطلاح به معنای حمل آیه بر مصداق آن است، آن جا که در محدوده دلالت لفظی به کار می رود، به معنای تفسیر بوده و آن جا که مصداق، قابل انطباق بر مدلول لفظی نباشد، هم معنای تأویل می گردد».⁽³⁾

می بینیم که افزون بر عرصه تفسیر و تأویل، میدانگاهی نیز با عناوین تنزیل و تطبیق وجود دارد و این همه، در خدمت استخراج و استنباط معنا درآمده اند. بنا بر

ص: 102

1- . دانش نامه جهان اسلام، ج 6، ذیل مدخل «تأویل».

2- . مبانی و روش های تفسیر قرآن، ص 84.

3- . همان، ص 85.

این نباید این نکته، مایه شگفتی باشد که کمتر آیه ای را از قرآن بتوان یافت که در میان عالمان دینی و اندیشمندان علوم قرآنی، محلّ بحث و جدال نبوده باشد و معنایی متفق علیه از آن حاصل آمده باشد. «از میان مفاهیم عالی و بلندپایه اسلام و قرآن، تنها

شهادتین بود که این مسلک ها، مذاهب و عقاید گوناگون و جدا از یکدیگر را به هم پیوند می داد، تازه در مفهوم آن دو و تفسیر و رسالت نیز اختلاف آشکار و پنهان وجود داشت»⁽¹⁾.

جایگاه «نقض»

آنچه موجب اندکی اطناب در این مقدمه شد، یادآوری جایگاه تأویل بود تا دانسته آید که تفسیر و بویژه تأویل کلام آسمانی، تا چه میزان در شکل دهی و نیز انشقاق جریان های مختلف فکری و نزاع های مذهبی و فرقه ای، تأثیرگذار بوده و فرایند تأویل و تنزیل و تطبیق، چه حجمی از مباحث فقهی، کلامی، قرآنی و حتی تاریخی جامعه بزرگ اسلامی را بر ساخته است.

نمونه ای بسیار گویا و روشن از آثاری که مؤید همین مدعاست، کتاب بعضی مثالب النواصب فی نقض «بعض فضائح الروافض» است. این کتاب، افزون بر فواید کلامی، فقهی، ادبی و تاریخی، بیانگر سطح و کیفیت مباحث متنازع فیه و نحوه استدلال ها و احتجاجات عالمان دینی در میانه قرن ششم هجری است و بخش عظیمی از این استدلال ها و احتجاجات، بر ستون تفسیر، تأویل، تنزیل و تطبیق، تکیه دارد.

در این مقاله، با تمرکز بر برداشت های تأویلی از قرآن کریم، تأثیر چنین برداشت هایی بر شکل گیری جریان های فکری مخالف تشیع برنموده می شود و با ارائه نمونه هایی روشن از این تأویلات (که گاه در قالب تطبیق رخ می نماید)، این نکته، آفتابی می شود که تأویلات قرآنی، بیش از هر دریافت دیگری، مستمسک برای تخریب اندیشه بوده است و اگر تنها اندکی از توانی را که جامعه اسلامی، صرف

ص: 103

تخریج معنا و مدلول لفظ از آیات الهی می کرد، در خردورزی و مصلحت اندیشی جمعی، به کار می بست، آن همه فجایع و مصیبت های انسانی به نام دین الهی - که مؤلف نقض، خود از آنها گزارش داده است -، تحقق نمی یافت و یا طیف محدودتری از عوام جامعه را در بر می گرفت.

پیش از بررسی این نمونه های تأویلی، ذکر دو نکته بایسته می آید:

1. در این مقاله، معنایی عام و جامع الاطراف از تأویل اراده شده و آن، معنای غیر وضعی لفظ یا معنای درونی ای است که البته معنایی ابداعی یا برساخته نیست. (1) بر این اساس، مواردی اندک از تنزیل و بیشینه موارد تطبیق در ضمن تأویل جای می گیرد.

همچنین تأویل در این جا از معنای امروزی آن - که گونه ای خاص از برداشت هرمنوتیک است -، گسترده تر لحاظ شده است. باید دانست که امروزه، تأویل در برابر تفسیر که خود متکفل بیان معانی ظاهری عبارات و الفاظ است، اختصاص به بیان معانی رمزی و قدسی دارد که گاه از طریق اشاره بر قلب عارف، القا می شود. (2)

2. همان گونه که گفته شد، در آثار متقدمان، کرارا دو تعبیر تفسیر و تأویل به گونه مترادف به کار می رفته اند و بعدها هر یک، صورتی مستقل و حتی متضاد یافته است. مؤلف کتاب نقض نیز از واژه تأویل به کرات بهره برده و البته همواره معنای واحدی را از آن اراده نکرده است. به دیگر بیان، کاربرد واژه تأویل در نقض، تنوع معنایی دارد؛

بدین گونه که گاه این دو واژه را در این کتاب، مترادف هم می بینیم، همچون:

پس آیت را به نام ایشان تأویل کردن و تفسیر دادن، جهل و خطا باشد و گر مقدراً شیعت را با کسی خصومت باشد، تفسیر آیت قرآن به وجهی نکنند که در اجزای لفظ و بیان معنی مخطی باشند، تا معلوم شود که این مصتّف از آیت و تفسیر و تأویلش بی خبر بوده است... (3).

ص: 104

1- ر.ک: الاتقان، ج 4، ص 193.

2- مکتب تفسیر اشاری، ص 12. نیز، ر.ک: دانش نامه جهان اسلام، ج 6، ذیل مدخل «تأویل».

3- نقض، ص 263.

یا در مواضعی، تأویل گفته می‌شود و تفسیر ظاهری و آشنایی با احکام کتاب اراده شده است:

و آن که او عالم است به احکام تورات و انجیل و زبور و همه کتب انبیا و به قرآن، به تنزیل و تأویل و ناسخ و منسوخ، که بو بکر و عمر و همه صحابه و اهل البیت را بعد از رسول، رجوع با وی بوده است... (1)

مواردی نیز واژه تفسیر به جای تأویل به کار گرفته شده است:

جواب این کلمات آن است که این يك حوالت و تفسیر این يك آیت، درست است و مذهب شیعت - خلفا عن سلف - چنان است که در خلافت ائمه طاهرین است و در خروج مهدی است و در تفاسیر آورده اند و بر آن معول کرده اند؛ به دلیل و حجّت... (2)

سیاق عبارت تأویل در «لَيْسَتْ خَلْفَتُهُمْ فِي الْأَرْضِ» خصوص خلافت ائمه اطهار علیهم السلام است و مؤلف با توجه به اشتراك مفهومی این واژه، می‌نویسد که این «تفسیر» از این آیه، درست است.

در برخی موارد نیز به جای تأویل آیات، از اصطلاحی که بعدها بویژه در لسان مفسران عارف، رواج بیشتری یافت، یعنی «سخن اهل اشارت»، استفاده شده است:

اما جواب این دعوی آن است که بیايد بخشودن بر شخصی که تصنیف سازد و از قرآن و تفسیر قرآن، بدین صفت اجنبی و بیگانه باشد. اولاً مذهب مفسران و قول اهل اشارت در معنی این دو کلمه، معلوم است که... (3)

اما با این حال، به راحتی می‌توان پی برد که مؤلف نقض، در بیشترین موارد کاربرد این اصطلاح، به تفاوت حیطة این دو اصطلاح آگاه بوده، تأویل را در معنای خاص خود به کار برده، حتی در مواردی به تعریف تأویل نیز پرداخته است. برای نمونه، تنها

به چند مورد اشاره می‌شود:

اما آنچه گفته است که: اخباری که در حق صحابه است آن را تأویل خطا

ص: 105

1- . همان، ص 172 و 179.

2- . همان، ص 268.

3- . همان، ص 264.

کنند... بیچاره کسی که تصنیف کند و آن گاه خبر از تأویل بازنشناسد که تأویل آن باشد که لفظِ خبر مقبول باشد و در معنی اقوال مختلف شود... (1).

آنکه گفته است: و زُرَّارَةُ بنِ أَعْيُنِ الرَّافِضِيِّ گفته است که از صادق پرسیدند تأویل این آیت: «فَيَوْمَئِذٍ لَا يُعَذِّبُ عَذَابَهُ أَحَدٌ * وَلَا يُوثِقُ وَثَاقَهُ أَحَدٌ»، این در شأن کیست؟... (2).

اما جواب این کلمات آن است که: اگر درست شود که عمرِ خطّاب این کلمات گفته است، هم بر آن وجه گفته باشد که باری تعالی در قرآن می گوید: «يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ» و آن را تأویل گفته اند از طریق عقل و سمع به وجهی که مخالف عدل خدای تعالی نباشد و اضلال و هدی را تفسیر بر غیر کفر و ایمان است... در اخبار و ادعیه از رسول - علیه السلام - و از ائمه - علیهم السلام - کلماتی هست مطابق این که از عمر نقل کرده اند و آن را تأویل و معنی باشد که سخنان بزرگان و ائمه، رد نشاید کردن و ترك تأویل روا نباشد. (3).

همچنین باید یادآور شد که موارد کاربرد اصطلاح و تأویل در نقض، اگر چه گاه از زبان خصم است، اما این نکته اساسا بر این مدعا که تأویل در این کتاب، تنوع معنایی

دارد، خدشه ای وارد نمی آورد و چنان که گفته آمد، مؤلف نقض در بیشتر موارد، تأویل

را هوشمندانه به کار برده است.

تطبیق آیات

همان گونه که پیش از این گفته شد، در کتاب نقض، افزون بر رویکرد تفسیری و تأویلی به قرآن، موارد فراوانی نیز یافت می شود که مؤلف در آن، رویکردی اقتباسی یا تطبیقی میان مفاهیم قرآنی و مدعای خود داشته است. برای نمونه، مؤلف در چندین موضع، از مفهوم قرآنی «يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ»

برای جبهه بندی میان خود و

ص: 106

1- . همان، ص 252 - 253.

2- . همان، ص 281.

3- . همان، ص 498.

اما خواجه وقتی به خصومت حسین، تابع پسر سعد و قاص باشد، و روزی به عداوت علی، مداح عمرو عاص باشد... اما مبارك بادا وی را هند و پسرش، و ما را فاطمه و پدرش، و پسران و شوهرش: «يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ اُنَاسٍ بِاِمَامِهِمْ» (1).

مطابقت دادن میان آیاتی که در باره قضاوت مردمان در روزگار حضرت موسی و عدم پذیرش هارون برادرش، در قرآن آمده، با حوادثی که خوارج در وقایع پس از رحلت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله پیش آوردند، از دیگر موارد شایسته ذکر است:

... گفتند: موسی را قبول کردیم؛ اما از هارون برگشتند و او را تنها رها کردند، تا او این شکایت - چون موسی از میقاتگاه باز آمد بر این وجه که قرآن خبر می دهد - می گیرد که: «ابن اُمّ اِنَّ الْقَوْمَ اسْتَضَّ عَفْوَنِي وَ كَادُوا يَقْتُلُونِي» كذلك مجبران و خوارج امت، رسول را گفتند: قبول کردیم و برادرش و وصییش را قبول نکردند و از او برگشتند؛ و به آخرش بگشتند... (2).

از این گونه موارد که آیه ای به استخدام و استعانت گرفته شود تا جبهه رقیب در برابر قرآن بنشینند، فراوان دیده می شود. بدیهی است که رقیب نیز همان گونه که در ابتدای این مقاله از امیر سخنوران نقل شد، خود را از چنین مانده ای بی بهره نخواهد گذاشت. افسوس که این شیوه غیر مرضی از دهور ماضی تا روزگار خطابه های مدرن ادامه داشته و البته از موارد استفاده ابزاری از آیات قرآن انگاشته نمی شود!

مصدافی دیگر از گونه تطبیق در این جا ذکر می شود با این تذکار که این تطبیق در شأن چنان شخص نامبارکی، خوش نشسته است:

اما آنچه از عمرو بن العاص شریر روایت کرده است و او را به بغض علی - رحمة الله علیه - نوشته است، عجب نباشد که عمرو عاص که به متابعت معاویه و مخاصمت علی، هزار حق باطل کند و هزار باطل به حق هانماید و

ص: 107

1- . همان، ص 77، 368 و 581.

2- . همان، ص 446.

اورا مالی و حالی باشد، و بئس المالُ ماله، و بئس الحالُ حاله؛ «يَوْمَ يُحْمَى عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوَى بِهَا جِبَاهُهُمْ وَ جُنُوبُهُمْ وَ ظُهُورُهُمْ هَذَا مَا كَنَزْتُمْ لِأَنفُسِكُمْ فَذُوقُوا مَا كُنْتُمْ تَكْتَبُونَ» (1).

همچنین آن جا که خصم در باره داستان جنگ علی علیه السلام با جنیان سخن می گوید و آن را به سخره می گیرد، مؤلف نقض، آیات مربوط به تسلط حضرت سلیمان و وزیرش آصف را به مطابقت ذکر می کند و می نویسد:

... و اگر سلیمان و وزیرش آصف روا باشد که بر ایشان حاکم باشند، مصطفی بهتر است از سلیمان، و مرتضی بهتر است از آصف ... پس اگر روا باشد که سلیمان ایشان را محبوس کند، روا باید داشتن که علی با ایشان جهاد کند... (2).

باز از موارد عدیده، پس از بیان ماجرای امام رضا علیه السلام و مأمون عباسی - که از تطبیقات با آیات قرآنی خالی نیست -، در پایان چنین می آورد:

و چون رضا - علیه السلام - روا ندارد مأمون را کشتن و غدر کردن، و مأمون به تقلید بی حجت فضل سهل روا دارد که چنان سیدی را بی جرم و بی گناه زهر دهد و بکشد، در حق او درست باشد این آیت: «وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا» و... (3).

و دیگر از تطبیق های قرآنی در نقض، آن جاست که مؤلف در توضیح دلایل نرم خویی و مجاملت امام صادق علیه السلام در برابر ابو جعفر منصور دوانیقی، این نوع مصلحت نگری امام صادق علیه السلام را با تطبیق بر آیات مربوط به مواجهه حضرت موسی با فرعون، قیاس می کند و می نویسد:

... اما آنچه ابوجعفر المنصور صادق را - علیه السلام - تهدید کرد و صادق به مصلحت وقت جوابی نرم داد، تا آتش غضب او بنشیند، پندارم دلالت نباشد بر حقی بوجعفر و نه بر باطلی جعفر صادق؛ قیاس بر قصه موسی -

ص: 108

1- . همان، ص 629.

2- . همان، ص 72.

3- . همان، ص 388.

علیه السلام - که در حالت دعوت و اظهار نبوت و ابلاغ معجز، فرعون طاغی او را می گوید: «أَلَمْ تُرَبِّكْ فِينَا وَلَيْدًا وَ لَبِثْتَ فِينَا مِنْ عُمُرِكَ سِنِينَ * وَ فَعَلْتَ فَعَلَتِكَ الَّتِي فَعَلْتَ وَ أَنْتَ مِنَ الْكَافِرِينَ»... و موسی - علیه السلام - نه بر این سخن انکار کرد، و نه خصومت و عداوت فرعون برای مصلحت وقت اظهار کرد، و جواب از آن نرم تر داد که خواجه از صادق حکایت کرده است به دروغ. (1)

استشهاد قرآنی و جدل

در بررسی انواع کاربرد آیات قرآنی در نقض، باید به شیوه شاهد آوردن از الفاظ و معانی قرآن نیز توجه داشت. مؤلف کتاب با توانایی خیره کننده ای که در شناخت کتاب آسمانی و تفاسیر آن دارد، اثر خود را مملو از استشهادهای لفظی و مواضع استعمال الفاظ در معنای غیر ما وضع له و لطایف بیانی قرآن، ساخته است؛ به گونه ای که صفحه ای از کتاب را نمی توان یافت که از این دست استشهادها خالی باشد و البته چون به موضوع این مقال، ارتباط مستقیمی ندارد، از ذکر نمونه هایش صرف نظر می کنیم. آنچه در این جا از این نوع استشهادها، مدنظر است و در مسیر اثبات سخن آغازین این مقاله، یعنی بهره گیری از برداشت های تأویلی (و کثرتشان نسبت به برداشت های تفسیری) در پیشبرد اهداف کلامی و یا تاریخی و... قرار می گیرد، مواردی است که مؤلف کتاب، برای تحکیم مباحثی جدلی، به قرآن تمسک می جوید. برای نمونه، مؤلف آن گاه که در پاسخ به پرسشی در باره دلایل سازگاری امام رضا علیه السلام با مأمون عباسی، سخن می گوید و این که چرا امام رضا علیه السلام خود، مأمون را امیر المؤمنین خوانده است، کلام خود را به شاهی از قرآن می آراید و مجادله را با خصم تمام می کند:

و آنچه رضا - علیه السلام - او را امیر المؤمنین خوانده است، نقصانی نکند درجه رضا علیه السلام را. نمی بینی که باری تعالی در قرآن بتان را «خدا» و «إله» می خواند؟ چنان که در آخر قد اُفْلِحَ گفت: «وَمَنْ يَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ»؛

ص: 109

1- . همان، ص 338.

الآية) و در جای دیگر گفت: «الَّذِينَ يَجْعَلُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ». اگر خدای روا باشد که بتان را إله خواند، رضا را روا باشد که مأمون را امیر المؤمنین خواند و نقصانِ امامت او نباشد، و امیر المؤمنین آن باشد که باشد، نه آن که خوانندش، و خدای آن باشد که باشد، نه آن که خوانندش. تا بريك دیگر قیاس می کند تا شبهت زایل شود. (1)

در جایی دیگر برای اثبات این که صرف مصاحبت با پیامبر صلی الله علیه و آله در غار یا جایی

دیگر، ارج و قُربی ایجاد نمی کند، استشهادی دیگر به قرآن می کند و با یادآوری داستان حضرت یوسف و نحوه فراخواندن یاران زندانی خویش، مجرد مصاحبت را در جایگاه و شأنی پایین تر از دیگر شئون قرار می دهد:

... و به مجرد مصاحبتِ خرم نباشد که باری تعالی حکایت می کند از قصه یوسف - علیه السلام - که او با جماعتی که با او در زندان بودند، گفت: «یا

صاحبي السّجن» و معلوم است که ایشان بر دین و سنتِ یوسف نبودند، و الا مصاحبتی مجرد نبود. و از صحابه رسول آن که بهتر است، به ایمان و طاعت و متابعت بهتر است، نه به مجرد مصاحبت. (2)

در جای دیگر، چون خصم گفته بود که: دین و دولت و خلافت به نسبت گفتن، مذهبِ گبرکان است، مؤلف پس از تأیید این نکته که نسبت از شرایط امامت نیست، به مواضع بسیاری از قرآن استشهاد می کند که در سیره انبیای پیشین، سخن از ورثه یا ذریه و اهل به میان آمده و خداوند و پیامبرانش این اندیشه را مذهبِ گبرکان معرفی نکرده اند. (3)

تأویلات در «نقض»

1. بخش قابل توجهی از برداشت های تأویلی از قرآن که از زبان مؤلف نقض - هر چند به نقل از خصم و در مقام ردّیه بر آن - مطرح گشته است، پذیرش یا ردّ تأویل برخی

ص: 110

1- . همان، ص 340.

2- . همان، ص 637. نیز، ر.ك: ص 77.

3- . همان، ص 50.

آیات قرآنی در شأن و حقّ علی علیه السلام است. مؤلف البته بجز تأویل، همچون بسیاری دیگر از مفسران مسلمان، شأن نزول برخی آیات را در تنزیل، امامت و عصمت و منقبت و فضیلت علی و آل او می داند و این نکته را از مقام تأویل بیرون می آورد:

... و در قرآن، آیاتی هست که مُنَزَّل است در امامت و عصمت و منقبت و فضیلت علی و آل وی. و گوییم: انکار بعضی، انکار همه باشد در تنزیل دون تأویل؛ چنان که مذهب همه مسلمانان است، حنفی و شفعوی و زیدی و معتزلی. مذهب و اعتقاد شیعه اصولیان این است در این مسئله. (1)

در همین مقام، وقتی که از ناحیه خصم، نقل می کند که شیعه در قرآن، هر آیتی را که به سبب دیگر نازل شده بود، به هوای خود به نام علی کنند و مثلاً می گویند: «وَسَدُّ لَنَا مِنْ أَنْزَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا» تفسیرش چنین است که پیغمبران پیشین را به امت های پیشین فرستادیم، پیرس ایشان که من ایشان را بدان فرستادم تا مبعث ر شوند به ولایت و امامت علی و فرزندانش. و رسول خدا تهاون می کرده و امامت علی پنهان می داشته تا در روز غدیر خم، آیت تهدید آمد که: «يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ» «فِي عَلِيٍّ» تا به ضرورت او را بر پالان ها برد و...، مؤلف نقض به نیکی چنین پاسخ می دهد که:

... هر آیت که نه در حقّ علی باشد، بر وی بستن، بدعت و تهمت و ضلالت باشد و این حوالتی بی اصل است، مانند دیگر حوالات که کرده است... باری تعالی [در این آیت چیزی] فرونگذاشت تا کسی تأویل کند در حقّ علی، مصرّح بگفت: «أَجَعَلْنَا مِنْ دُونِ الرَّحْمَنِ آلِهَةً يُعْبَدُونَ»

که آیا نکردیم، به «الف استفهام» یعنی «بکردیم» جز از خدای خدایانی؟! تا ایشان را پرستند. این جا به امامت علی و غیر علی چه لایق است؟ و در معنی این آیت محکم چه شبهت است که آن را به تأویلی حاجت باشد؟ و آن کس که از لغت و تفسیر، اندک مایه بهره دارد، این حوالت چگونه روا دارد؟ (2)

ص: 111

1- . همان، ص 178 - 179.

2- . همان، ص 179 - 180.

از همین عبارت برمی آید که مؤلف نقض، تأویل را در معنای دقیق خود، حواله دادن لفظ به معنایی دیگر غیر از مدلول ظاهری خود به کار می برد و خود از همین شیوه تأویل در جای جای اثرش بهره می گیرد. این معنا البته که با تفسیر مفسران مغایرت دارد و مؤلف نقض در ادامه همین مطلب می نویسد:

و اگر این مصتّف، نه دروغ محض می گوید و می نویسد، بایستی که حواله به تفسیر مفسّری کردی از اصحابِ شیعه یا به عالمی معتمد، یا به راوی امین... آیاتی دیگر که شیعه در امامت و فضیلتِ علی و دگر ائمه گویند، بیشتر آن باشد که مفسرانِ اسلام چون بلعبّاس سَمّان و امام ثعلبی سنّی و ابوعلی جبّائی و ابومسلم بحر اصفهانی موافق باشند در آن شیعه را، و مقابله باشد آنچه مختلفّ فیه باشد در حقّ علی با آیاتی که اصحاب سنّت و جماعت تأویل کنند در حقّ صحابه. (1)

مرحوم محدّث ارموی نیز در پانوشت همین مطلب در باره آیه شریفه: «بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ» چنین یادآور شده است:

این که این آیت در شأن امیر المؤمنین علیه السلام و نصب پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله آن حضرت را به جانشینی خود نازل شده است، شبهه نیست؛ اما این که «فی علی» جزء آیه باشد، شیعه چنین عقیده ای را ندارند؛ زیرا به طور قطع «فی علی» در لفظ قرآن نبوده است؛ اما تأویلاً به طور قطع و یقین مراد است؛ به جهت آن که آیه وقتی که مراد از آن امامت امیر المؤمنین علیه السلام باشد، چنان که مدّعی ما شیعیان است، در تأویل آن «فی علی» باید به طور حتم باشد و از این روی است که در بسیاری از احادیث شریفه وارده از اهل بیت عصمت و طهارت علیهم السلام «فی علی» به طور اطلاق در دنبال «من ربّک» ذکر شده است. (2)

می بینیم که دیدگاه تأویلی مؤلفی از قرن ششم هجری و مصحح معاصر چندان تفاوتی نیست و تأویل را اگر در تعارض با سایر عقاید خود نبینند، می پذیرند. بنا بر

ص: 112

1- . همان، ص 180.

2- . همان، ص 181.

این «فی علی» می تواند از مجرای تأویل به برداشت های قرآنی راه یابد و احتجاجی قرآنی را فراهم آورد.

همین جا بی مناسبت نیست که یادآور شویم تکرار قید «فی علی» در چندین آیه دیگر همچنان محل نزاع شیعه و سنی بوده است و البته به رغم ادعای مؤلف و محشّی، در برخی تفاسیر متعصبانه شیعی، مرزی میان تنزیل و تأویل به هنگام افزودن قید «فی علی» دیده نمی شود. به این عبارت در ذیل آیه 24 از سوره نحل، از تفسیر قمی بنگرید:

«فَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ» یعنی أَنَّهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ بِالرَّجْعَةِ أَنَّهَا حَقٌّ «قُلُوبُهُمْ

مُنْكَرَةٌ» یعنی أَنَّهُمْ كَافِرَةٌ «وَهُمْ مُسْتَكْبِرُونَ» یعنی أَنَّهُمْ عَنِ وِلَايَةِ عَلِيٍّ مُسْتَكْبِرُونَ «لَا جَرَمَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَ مَا يُعْلِنُونَ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْتَكْبِرِينَ» عن ولاية علي وقال نزلت هذه الآية هكذا: «وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ مَاذَا أَنْزَلَ رَبُّكُمْ فِي عَلِيٍّ قَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ» و... (1).

با توجه به این که عبارت اخیر نقل راوی (جعفر بن احمد قال حدثنا عبد الكريم بن عبد الكريم، عن محمد بن علي، عن محمد بن الفضيل، عن ابي حمزة الثمالي) از ابا جعفر عليه السلام دانسته شده است، می توان درك کرد که مرزهای ناپیدای میان تنزیل و تأویل چگونه در قرون بعدی، محو شده است.

2. مؤلف نقض، پیرامون آیه «وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ

فِي الْأَرْضِ» به تفصیل توضیح داده و حوالتی را که به قول ایشان «مذهب شیعت بر آن معول کرده اند»، بیان کرده است. اتفاقاً این مورد، نمونه بسیار گویایی است که توان

يك مفسر در تأویل يك آیه و حلّ آن در سیستم اعتقادی خود را می رساند.

از آن جا که مؤلف نقض به جزء جزء این آیه، در حوالت خویش تمسك جسته، خلاصه ای از هر بند را با اندکی ساده سازی تقدیم می کنیم:

الف. باری تعالی گفت: «وَعَدَ اللَّهُ» و وعد به اتفاق اهل وضع به خلاف نقد باشد. و وعده به حاضر درست نباشد و وعده دلالت باشد بر غیبت موعودی، و امام غایب در

ص: 113

امت غیر مهدی نیست که دیگر ائمه که در ایشان دعوی می کنند حاضر و ظاهرند.

ب. آنکه گفت: «الَّذِينَ آمَنُوا»، به مؤمنان وعده می دهد و به ائمه، لفظ «مؤمنی» در شیعت مستعمل تر است؛ از بهر آن که حنیفی، خود را موحد خواند، و شفیعوی، خود را سنی گوید، و شیعت، خود را مؤمن خواند....

ج. آنکه گفت: «لَيْسَ تَخْلِفْتُهُمْ فِي الْأَرْضِ»، این که ایشان را خلیفه کند، با توجه به این که اسناد در خلافت به خود خداست، و مجبران چنین اسنادی را نمی پذیرند و عمل را به خود اسناد می دهند. پس تنها این قول شیعت است که موافق قول خداست - تبارك و تعالی که امام و خلیفه نص گویند از قبل خدای تعالی.

د. آنکه گفت: «فِي الْأَرْضِ»، لفظ ارض، مفید جنس است و باید که همه زمین داخل

باشد و از عهد مصطفی - علیه السلام - تا به عهد ما همه زمین خلیفتان نداشتند؛ نه عمر

و نه علی، الا بهری. و همه زمین می باید تا آیت را فایده حاصل باشد.

ه. آنکه گفت: «كَمَا أَنَّ اللَّهَ تَخَلَّفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ»، چنان که به خلیفه کرد آنها را که پیش از اینان بودند. یعنی آدم و داود و هارون و علی. و این معنی که حواله خلافت کنند، الا مذهب شیعت نیست.

و. آنکه گفت: «وَلْيُمْكِنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ»، و تمکین کردن را به کسی وعده دهند که ممکن نباشد، و امروز الا اگر شیعت و امام ایشان نیست که ممکن نه اند.

دیگران همه بر سر کار خودند. پس اگر نه مهدی و اتباع او باشند، آیت بی فایده باشد.

ز. آنکه گفت: «وَلْيَبْدَأْ لَهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا»، و اتفاق است که فریقین ایمن و مرفقه اند که خلیفه و سلطان از ایشان اند و این طایفه و مهدی - علیه السلام - خائف اند

از اعدا. و آیت را به ضرورت فایده ای باید.

ح. آنکه گفت: «يَعْبُدُونَنِي»... این معنی در عهد عمر و علی و تا این روزگار نبوده است که همه جهان، خدای را عبادت کردند و شرك نیاوردند. پس در آخر الزمان باشد در عهد خروج مهدی و نزول عیسی، چنان که در تفاسیر اصحاب الحدیث و شیعت

در مورد تأویل آیه فوق، آنچه که از مصنف رقیب، نقل شده بود، تنها استعجابی بود با این بیان که: «بدین امامان شیعت را می خواهد که در آخر الزمان قائم بیاید و همه

زمین او را مسلم شود». دیدیم که مؤلف مفسر ما به شیوه تأویل بر آن مدعا صحه نهاد

و وجوهی را از آیه استخراج کرد.

3. آن جا که مصنف مخالف در باره آیه «الْقِيَا فِي جَهَنَّمَ كُلَّ كَفَّارٍ عَنِيدٍ» سخن می گوید

و معتقد است که بعضی مفسران، معتقدند که خطاب تنبیه با دوزبانیه است که دوزخیان را بگیرند؛ سپس بر شیعه می بندد که ایشان می گویند خطاب با محمد است و علی است که بر شفیر دوزخ بایستد و بوبکر و عمر را و اتباع ایشان را در دوزخ می اندازند و... (2) مؤلف نقض در بخشی از پاسخ خود چنین می آورد:

و آنچه خطاب با دوزبانیه است در تفاسیر شیعت این معنی هست. و این اگر روا باشد که دوزبانیه باشند، هم روا باشد که دورکن مسلمانی باشند.

سپس روایاتی به نقل از تفاسیر شیعی می آورد و در پایان به روایت از بوحنیفه و بولیلی خبری از حسن بن علی - علیها السلام - روایت می کند که ایشان در معنی این آیت گفت: «الْقِيَا فِي جَهَنَّمَ كُلَّ كَفَّارٍ عَنِيدٍ» قال - علیه السلام - : «الكافر بجدي رسول الله، و الجاحد حق أبي علي بن أبي طالب... و معلوم است که جاحدین، قوم جمل و صفین بودند که با علی حرب کردند، و هر جاحد که حق علی را بود، در اول و آخر، هم این حکم دارد، و به تعیین حواله نیست؛ نه به ابو بکر و نه به عمر. شیعت از این حواله مبرّینند». (3)

می توان حدس زد که در آن روزگاران و در فضای چنین تأویلات موسسه‌عی که به یاری برخی اخبار، مقبولیت و روایی دوچندان یافته بودند، تقارهای خونباری میان فرقه های مسلمان ایجاد می شد و برخی حضور در چنین کشمکش های خونین را در مسیر عمل به پیام های آسمانی قرآن تفسیر می کردند.

ص: 115

1- . نقض، ص 269 - 270.

2- . همان، ص 272.

3- . همان، ص 274.

4. از دیگر مصادیق تأویل در نقض که البته در دیگر کتب تفسیری شیعه نیز آمده است، تأویل «مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ» در حق حضرت علی علیه السلام و زهراى مرضیه علیها السلام است. مؤلف در جایی در شرح شأنیت تزویج علی علیه السلام و فاطمه علیها السلام چنین می نویسد:

در عالم از دور آدم تا به مُنْقَرَضِ عالم، چنین عروسی نبوده است و نباشد. کجا بود؟ و که را بُود؟ دلاله رب العالمین؛ خطیبِ راحیل و مبدّر روح الامین؛ پدرزن، سید المرسلین؛ داماد، خیر الوصیین؛ عروس، سیده نساء العالمین؛ عقدخانه، خلد برین؛ مَهْرنامه، قرآن مبین؛ اگر کور و کر نه ای بشنو و بین: «مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ * بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَا يَبْغِيَانِ * فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ * يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللُّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ * فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ». سعید جبیر - رضی الله عنه - در تفسیر این آیه چنین می گوید که مراد از «مَرَجَ

الْبَحْرَيْنِ» علی و فاطمه - علیهما السلام - اند، «بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ» مصطفی - صلوات الله علیه و آله - است «اللُّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ» حسن و حسین اند - علیهما السلام - . (1)

5. بسیاری از تأویلات معمولاً به نقل از «بعض المفسرین» ذکر می شود که البته برای اکثر آنها می توان مأخذ و منبعی شیعی جستجو کرد:

و این [ترابی بودن] تفاخری عظیم است و لقب مدح است که شیعت را «ترابی» خوانند. و ای بسا ناصبی خارجی مجبّر مشبّهی که به قیامت فریاد می کند: «يَا لَيْتَنِي كُنْتُ تُرَابًا»؛ یعنی ترابی، علی قول بعض المفسرین. (2)

6. صاحب نقض در بحث معانی تأویلی «والتين والزيتون»، پس از آن که مصادیقی را از کتاب فصول شیخ عبد الوهاب حنفی در این باب نقل می کند، همچون قولی که می گوید مراد از «تین» ابو بکر است و مراد از «زیتون» عمر است و «طور سینین» عثمان است، و «هذا البلد الامین» علی است، از تفاسیر شیعی نیز این روایت را نقل می کند که: مراد از «تین»، سوگند [است] به حسن علی، و مراد از «زیتون»، سوگند به

ص: 116

1- . همان، ص 244 - 245.

2- . همان، ص 542.

حسین علی، و «طور سینین» فاطمة الزهراء، و «هذا البلد الامین» بقیة ائمه طاهرین اند.

آن گاه مؤلف نقض، بدون رد کردن این تأویلات، می افزاید:

پس اگر این همه که گفته اند روا و مجوز باشد و مقبول باشد در حق بو بکر و عمر و عثمان، اگر مصتقی در کتابی آورده باشد که مراد از «تین»، سوگند است به محمد مصطفی که خاتم انبیاست، و مراد از «زیتون»، سوگند است به علی مرتضی که سید اوصیاست، خواه ناصبی را غریب و بدیع نباید شناختن و قبول باید کردن. (1)

نمونه هایی از ردّ تأویل

مؤلف نقض در مواضعی نیز برخی تأویل های قرآنی منقول از سوی خصم را با دلالتی ردّ می کند و نمی پذیرد که آیه ای افزون تر از آنچه شیعیان، خود آن را در حق علی علیه السلام و اولاد او می دانند، بر این مجموعه افزوده شود. در این جا تنها به دو نمونه اکتفا می شود:

الف. وقتی که مصتّف مخالف، مدّعی می شود که شیعیان هر آیه ای را بخواهند به نام علی می زنند و نمونه می آورد که آنان آیه «وَسَدُّ مَلِّ مَنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا» را مرتبط با بشارت به ولایت و امامت علی و فرزندانش می دانند، مؤلف نقض، به شدت این سخن را مردود می داند و با توضیح مفاد آیه، آن را در باره اثبات وحدانیت و نفی

عبادت اصنام معرفی می کند و یادآور می شود که اگر آیتی در حق علی نباشد، و آن را به نام علی بیاوریم، نوعی بدعت و تهمت و ضلالت مرتکب شده ایم: «این جا به امامت علی و غیر علی چه لایق است؟ و در معنی این آیت محکم چه شبهت است که آن را به تأویلی حاجت باشد؟». (2)

ب. آن جا که صاحب فضائح همچنان بر شیعه می بندد که ایشان می گویند: ن والقلم، قسم است به محمد صلی الله علیه و آله و علی علیه السلام. مؤلف نقض، با کمک استنادات لفظی و معنوی، چنین تأویلی را مردود می شمارد و چنین پاسخ می دهد که:

مذهب شیعت در تفسیر این قسم، آن است که... این سوره به مکه منزل

ص: 117

1- . همان، ص 265 - 266.

2- . همان، ص 179.

بوده است و اولین سورتی - به قول بهری مفسران - که به مصطفی آمد، «اقرأ» بود، و سورة القلم بعد از «اقرأ» منزل شد ابتدای بعثت. پس چگونه قسم باشد به علی - علیه السلام -؟⁽¹⁾

یادآوری این نکته هر چند موجب تکرار مقال است، ولی از جهاتی می تواند قابل توجه باشد که نمونه های ذکر شده در باب پذیرش یا ردّ تأویل های قرآنی، تنها بخش اندکی از نمونه های استخراج شده در نقض است و اگر چه این مقاله بر سر بررسی آماری نبوده و ادعای استقرایی تام نیز نداشته است، به سهولت می توان بر حجم این نمونه های تأویلی در نقض افزود.

تفسیر قمی در «نقض»

در پایان مقاله و پس از نقل مواردی که مؤلف نقض در مردود دانستن برخی تأویل ها ذکر کرده و اساساً افزودن بر این شأن نزول ها را اگر بر حق نباشد، نوعی بدعت و تهمت تلقی کرده است، بایسته است تا به دقت نظری داشته باشیم بر مواضعی که مصنف مخالف، با استناد به گفته های نویسنده تفسیر القمی (منسوب به علی بن ابراهیم قمی)، مطلبی را به شیعه منتسب می دارد و مؤلف نقض به راحتی چنان مطلبی را از سوی مذهب شیعه منکر می شود و حتی محترمانه او را تخطئه می کند:

1. در تأویل این آیه که: «رَبَّنَا ارِنَا الَّذِيْنَ اَضَلَّآنَا مِنَ الْجَنِّ وَالْاِنْسِ نَجْعَلُهُمَا تَحْتَ اَقْدَامِنَا لِيَكُوْنَا مِنَ الْاَسْفَلِيْنَ»،⁽²⁾ آن گاه که مصنف مخالف، با استناد به گفته علی بن ابراهیم بن هاشم که به تعبیر وی «از روافض متقدم بوده است» می گوید: در تفسیر وی، این دو کس را از دوزخیان از امت محمد که حوالت بدیشان می کنند، یکی بوبکر است و یکی عمر...»⁽³⁾ با این که چنین مضمونی در آن تفسیر وجود دارد،⁽⁴⁾ ولی مؤلف نقض می گوید بر هیچ

ص: 118

1- . همان، ص 279.

2- . سورة فصلت، آیه 29.

3- . نقض، ص 262.

4- . متن عبارت در تفسیر قمی چنین است: «وَقَالَ الَّذِيْنَ كَفَرُوا رَبَّنَا ارِنَا الَّذِيْنَ اَضَلَّآنَا مِنَ الْجَنِّ وَالْاِنْسِ نَجْعَلُهُمَا تَحْتَ اَقْدَامِنَا لِيَكُوْنَا مِنَ الْاَسْفَلِيْنَ» قال العالم - عليه السلام - من الجنّ، ابليس الذي دبر على قتل رسول الله صلى الله عليه وآله في دار الندوة واضلّ الناس بالمعاصي و جاء بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وآله إلى فلان فبايعه، و من الإنس، فلان «نَجْعَلُهُمَا تَحْتَ اَقْدَامِنَا لِيَكُوْنَا مِنَ الْاَسْفَلِيْنَ» ثم ذكر المؤمنين من شيعة أمير المؤمنين عليه السلام فقال ... ر.ك: تفسیر القمی، ج 2، ص 265. نیز ج 2، ص 421، ذیل آیه 26 از سوره فجر.

دانشمند و دانا پوشیده نیست که این ادعا، بهتان و زور و کذب است و بر اساس اطلاعات تفسیری، چنین تطبیقی را مردود می‌شمارد.

2. وقتی که مصنف مخالف، در تأویل این آیه شریفه که «وَأَنْتُمْ كُنْتُمْ فِي الْأَرْضِ وَنُرِي فِرْعَوْنَ وَ هَامَانَ وَ جُنُودَهُمَا» (1) مدعی می‌شود که شیعیان، مقصود از فرعون و هامان را دو خلیفه نخست می‌دانند، مؤلف نقض، این ادعا را نمی‌پذیرد و می‌گوید که تفسیر فرعون و هامان از قرآن، خود فرعون و هامان است. آن‌گاه به بخش مناقشه‌پذیر سخن خصم، دست می‌آویزد و در باب این سخن خصم که علی علیه السلام پس از کشته شدن عثمان، خطبه ای کرده و در میانه آن خطبه گفته است: أَلَا قَدْ أَهْلَكَ اللَّهُ فِرْعَوْنَ وَ هَامَانَ وَ خَسَفَ بَقَارُونَ...، و این که این سخن را اندر آن روز، بوذر دانست و سلمان و مقداد و عمار، با ادله محکم چنین داستانی را جعلی می‌شمارد و در پایان می‌نویسد:

اولاً سلمان در عهد خلافت عمر از دنیا برفت، و بوذر در عهد عثمان که او را از مدینه به در کرده بودند، و علی خطبه بعد از قتل عثمان می‌کرد. پس مردگان چگونه معنی کلام زندگان دانند؟ و چون غیر بوذر و سلمان و مقداد ندانند که غرض علی از آن کلام کیست، علی بن ابراهیم بن هاشم چه دانست؟ (2)

با مراجعه به این آیه در تفسیر القمی می‌توان دریافت که چرا مؤلف نقض، دریافت های این مفسر را محترمانه به يك سوی می‌نهد، بدان گونه که گویی اساساً چنین تفسیری نوشته نشده است. (3)

3. در چند موضع که صاحب بعض فضائح الروافض مدعی می‌شود که شیعیان

ص: 119

1- . سوره قصص، آیه 6.

2- . نقض، ص 268.

3- . ر.ك: تفسیر القمی، ج 2، ص 133.

معتقدند در برخی مواضع از قرآن لفظ «فی علی» وجود داشته است و بر آن است تا پندارِ زیادت و نقصان در قرآن را به شیعه باز بندد، مؤلف نقض با عباراتی محکم، این

سخن واهی را از ساحت شیعه دور می سازد و می گوید:

اگر مقصود، اضافه یا نقصان در الفاظ قرآن باشد، بطلا نش بدیهی است که اگر در يك آیت روا باشد، در همه آیات و سور روا باشد. پس با چندین خصمان که قرآن را هستند، بایستی که از کثرتِ تصرّف ایشان قرآن بر اصل اول بنمانده بودی، و هر عاقل منصف که بشنود باور ندارد. اما اگر این حواله در تفسیر گوید، روا باشد، که شیعت گویند در حق آل محمد است، و تقدیرش چنین است و... (1).

شاید صاحب الفصائح همچنان نظر بر تفسیر القمّی داشته است که بدون تفکیک میان تنزیل و تأویل، مثلاً در ذیل این آیه شریف که: «وَ إِذَا قِيلَ لَهُمْ مَاذَا أَنْزَلَ رَبُّكُمْ...» (2) به نقل از امام صادق علیه السلام می آورد: «و قال نزلت هذه الآية هكذا: إِذَا قِيلَ لَهُمْ مَاذَا أَنْزَلَ إِلَيْكُمْ فِي عَلِيٍّ قَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ» (3).

این نکته را نیز نباید ناگفته گذاشت که مؤلف نقض در هیچ يك از مواردی که در برابر خصم خود، او را به کتب تفسیری شیعه ارجاع می دهد، نامی از تفسیر القمّی یا مشابه آن به میان نمی آورد و اساساً آن را نادیده می انگارد، (4) این در حالی است که این تفسیر و صاحب اثر را نیز می شناخته است.

به هر روی، آن اهتمام و توجهی که مؤلف نقض از میان تفاسیر شیعی به تفسیر ابو الفتوح رازی داشته، به هیچ تفسیر دیگری نداشته است و کرارا از این تفسیر بهره جسته و به آن ارجاع داده است. حتی در موردی که مصتّف مخالف، با استناد به تفسیر ابو الفتوح رازی، تأویلی را به شیعه نسبت می دهد و می گوید: «و بلفتوح علی عالم در تفسیری که کرده است، بیاورده است تأویل این آیت که «وَ إِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ

ص: 120

1- . نقض، ص 272.

2- . سوره نحل، آیه 24.

3- . تفسیر القمّی، ج 1، ص 383.

4- . برای نمونه، ر.ک: نقض، ص 212 و 285.

أُخْرِجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِّنَ الْأَرْضِ...» و گفته است: از «دَابَّةُ الْأَرْضِ» باری تعالی علی را می خواهد که در دنیا خدای تعالی او را باز زنده کند تا همه اعدا او را ببینند و بدو ایمان آورند و ایمانشان سود ندارد». (1) مؤلف نقض چنان با قاطعیت به دفاع از تفسیر ابو الفتوح برمی خیزد که تحدی وار می گوید اگر چنین مطلبی در این تفسیر (ابو الفتوح) وجود داشته باشد، همه دعاوی این مصنف راست است و همه حوالات و دعاوی او درست است!

بخشی از عبارات سلیس و محکم مؤلف چنین است:

چون دعوی کرده است و حوالت به پیری معروف چون شیخ بُلْفُتُوح - رحمة الله عليه - و تفسیر او که نسخه های بی مر و بی عدد است آن را در طوایف اسلام، و ظاهر و باهر در بلاد عالم، آن تفسیر در پیش قاضی وقت و پادشاه روزگار حاضر باید کردن و تفسیر این آیت بدیدن. اگر بدین وجه است که یاد کرده است، یا ذکر علی و مهدی و دوستان و دشمنان ایشان در آنجاست مُصَدَّرَحْ، همه دعاوی این مصنف راست است... پس اگر نه... این مدعی را زجر کنند تا به دروغ بر علما و کتب نهد و معلوم شود که همه حوالات و دعاوی وی زور و بهتان است، و بُلْفُتُوح از آن منزّه است، و شیعت از آن مبرّا. (2)

این میزان از ارادت و اعتماد به تفسیر ابو الفتوح رازی، حکایت از جایگاه رفیع و منزلت بلند این تفسیر در میان شیعیان آن روزگار دارد و شاید به دلیل همان تعبیر مؤلف که فرمود از این تفسیر، نسخه های بی مر و بی عدد نوشته شده، تعدد نسخه های نوشته شده از این تفسیر آن اندازه بوده که در برخی نسخه ها - مثل نسخه ای که در دست مؤلف نقض بوده - چنان عبارتی که مستمسک خصم قرار گرفت، وجود نداشته و مؤلف نقض را با جرئت به چنین تحدی واداشته است؛ اما اینک در چاپ های موجود از این تفسیر شریف، به راحتی می توان ذیل همان آیه،

ص: 121

1- . همان، ص 280.

2- . همان، ص 281.

چنین عبارتی را دید:

... و این اخباری است از طریق عامّه مخالفان و موافق اخباری است که آمد از طرق اصحاب ما که گفتند: «دأبّه»، کنایت است از صاحب الزمان که مهدی اُمّت است. (1)

در پایان مقال باید به آغاز سخن بازگشت و این نکته را تکرار کرد که در کتاب نقض، برداشت های تأویلی، بسیار پر تأثیرتر و جریان سازتر از مباحث تفسیری بوده است و به رغم مخالفت های ظاهری ای که در بیشتر فرقه های اسلامی نسبت به بهره گیری از تأویل وجود دارد، در عمل و بویژه در معارضه های کلامی و رویارویی های جدلی، مرز میان تأویل و تفسیر قرآن برداشته می شود و این شیوه تأویل است که معمولاً مقاصد کلامی را به راحتی پیش می برد.

ص: 122

1- . تفسیر ابو الفتوح رازی، ج 15، ص 75.

1. الإتيان في علوم القرآن، جلال الدين السيوطي، تصحيح: محمّد ابوالفضل ابراهيم، قاهره: 1367م، افست قم: 1363ش.
2. تفسير القمّي، ابي الحسن علي بن ابراهيم القمّي، تصحيح: سيّد طيب الموسوي الجزائري، قم: مؤسسه دار الكتاب للطباعة والنشر، 1404ق، سوم.
3. تفسير قرآن (تاريخچه، اصول، روش ها)، جمعی از مؤلفان، تهران: كتاب خانه دانش نامه جهان اسلام و نشر كتاب مرجع، 1389ش، دوم.
4. دانش نامه جهان اسلام، زیر نظر: غلامعلی حدّاد عادل، تهران: بنیاد دایرة المعارف اسلامی، 1375ش.
5. روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن (تفسیر ابو الفتوح رازی)، حسین بن علی الخزاعی النیشابوری، تصحیح: محمّد جعفر یاحقی و محمّد مهدی ناصح، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی، 1369ش.
6. مبانی و روش های تفسیر قرآن، عباسعلی عمید زنجانی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، 1366ش.
7. مکتب تفسیری اشاری، سلیمان آتش، ترجمه: توفیق سبحانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، 1381ش.

8. نقض (بعض) مثالب النواصب في نقض «بعض فضائح الروافض»، ابو الرشيد عبد الجليل قزوینی رازی، به تصحیح: میر جلال الدین محدث أرموی، تهران: انجمن آثار ملی، 1358ش.

9. نهج البلاغة، سید رضی، ضبط نص: صبحی صالح، قم: هجرت، 1395ق.

10. نهج البلاغة، سید رضی، ترجمه: سید جعفر شهیدی، تهران: علمی و فرهنگی، 1379ش، هجدهم.

ص: 124

بازشناسی مبانی و عملکرد حدیثی

عبد الجلیل رازی در کتاب «نقض»

محمد مهدی احسانی فر (1)

چکیده

عبد الجلیل قزوینی رازی متکلم شیعی، کتاب نقض یا همان بعض مثالب

النواصب فی نقض، «بعض فضائح الروافض» را در نیمه دوم قرن ششم هجری نگاشت و در آن به برخی از شبهات اهل سنت زمان خود در باره شیعه، پاسخ گفت. او بیش از دویست و هفتاد آیه قرآن و بیشتر از صد و هشتاد حدیث را بن مایه مناظرات خود قرار داد و آنها را در مجموعه پانصد صفحه ای (2) کتابش به بررسی گذاشت. در این مقاله، ابتدا شناخت نامه ای کوتاه از عبد الجلیل و کتاب وی می آید؛ سپس مبانی حدیثی او - که در زمره اصولیان است - تحلیل می شود. درایة الحدیث در کتاب نقض در همین بخش آمده و روشن می شود که سابقه قواعد الحدیث و مصطلحات حدیثی در شیعه به پیش از شهید ثانی برمی گردد. آن گاه روش و مبانی فقه الحدیثی و نقد الحدیثی مؤلف - که نشان دهنده روشمندی محدثان متقدم در فهم و نقد حدیث است -، شناسایی می گردد. در پایان، شناس نامه ای از تفکر حدیثی عبد الجلیل ارائه می شود. بیشتر یافته های این مقاله از

ص: 125

1- پژوهشگر پژوهشکده علوم و معارف حدیث قم.

2- بدون احتساب پاورقی های محقق.

عملکرد حدیثی عبد الجلیل استخراج شده و اندک گفتارهای حدیثی او نیز مورد بهره برداری قرار گرفته اند.

کلیدواژه ها: عبد الجلیل قزوینی رازی، نقض، مناظرات فریقین، کلام و عقاید، علوم حدیث، روش شناسی.

پیش گفتار

عبد الجلیل قزوینی رازی، از علما و متکلمان شیعی قرن ششم هجری است. بزرگداشت مقام او زمینه ای است تا اندیشه ها و آثار وی بازشناسی شوند. از قزوینی رازی فقط یک کتاب در دسترس است و از وضعیت کنونی دیگر نگاشته هایش اطلاع چندانی در دست نیست. شاید به همین علت، در قرون اخیر، کمتر از وی یاد شده و دیدگاه ها و روش او اثر لازم را بر اندیشه های متأخران نداشته است. (1) همین یک کتاب، نشان دهنده جامعیت نسبی وی در علوم اسلامی مختلف اعم از: عقاید، منطق، تفسیر، تاریخ اسلام، حدیث، فقه، ادبیات و عرفان است. اطلاعات و تحلیل های او در این کتاب، همه محورهای یاد شده را شامل می شوند. عبد الجلیل در کتاب نقض، بخشی از توانمندی هایش در زمینه علوم حدیث را عرضه کرده است؛ نوشته هایی که نشان از سررشته او در همه شاخه های علوم حدیث دارند.

نویسنده در این کتاب، از روایات برای مناظره بهره گرفته و این نوع استفاده از حدیث، کمتر به رشته تحریر درآمده است. با این که مباحثات شفاهی حدیثی در روزگار گذشته رایج بوده، اما باید این کتاب را جزو معدود منابعی دانست که استفاده از روایات در مناظره را به قلم درآورده اند. (2) روشن است که روش استفاده از حدیث در مناظره، با استفاده از آن در یک تدریس یا مقاله معمولی، متفاوت است. در مناظره،

ص: 126

1- . مرحوم محدث ارموی، روش کتاب مجالس المؤمنین قاضی شهید شوشتری را پیرو کتاب نقض دانسته است فهرست منتخب الدین، تعلیقات محقق، ص 298.

2- . برای مشاهده نمونه های دیگری از این دست، ر.ک: الشافی فی الإمامة، سیّد مرتضی؛ نهج الحق، علامه حلی؛ إحقاق الحق، قاضی نور الله شوشتری.

هدف، اثبات ادّعای خود و ردّ ادّعای طرف مقابل و تبیین مطلب برای نفر سوم است و در این راستا، اطلاعات و تحلیل های جدلی و برهانی، کاربرد بسیار دارند.⁽¹⁾ در کتاب نقض، این مبنا در بُعد حدیثی به خوبی مورد توجه قرار گرفته و این، ضرورت پرداختن به موضوع مقاله را روشن می کند. ضرورت دیگر، آشنایی با فضای حدیثی روزگار عبد الجلیل و ساختار تفکر حدیثی اوست که می تواند نشانگر بخشی از دیدگاه های رایج حدیثی در آن زمانه باشد.

پرسش های اصلی این پژوهش آن است که آیا عبد الجلیل قزوینی را می توان به عنوان محدّثی روشمند در علوم و معارف حدیث مطرح کرد؟ شاخصه های روش وی در علوم حدیث چیست؟ در پاسخ به این پرسش ها به بررسی محورهای علوم حدیث در کتاب نقض می پردازیم و مبانی و تفکر حدیثی و روش نقد الحدیثی و فقه الحدیثی مؤلف را تحلیل می کنیم. طبق اعلام دبیرخانه کنگره، بررسی تاریخ حدیث و حوزه های حدیثی در این کتاب، در مقاله جداگانه ای انجام می شود. لذا در نوشتار حاضر به آن نمی پردازیم. همچنین نسبت به شناسایی قزوینی رازی و کتاب او مقاله ای دیگر و نیز کتابی در حال تدوین اند. لذا به این موضوع، اشاره کوتاهی می کنیم. بررسی سخنان عبد الجلیل نسبت به رجال، محدّثان و کتب حدیثی هم نیاز به مقاله ای مستقل دارد؛ چون اسامی ای که وی در کتابش آورده، فراوان اند و تحلیل وضعیت آنها نیازمند کاری مستقل است.

هدف این مقاله، ارائه اندیشه های حدیثی قزوینی رازی با ذکر نمونه های آن در کتاب نقض است. بررسی این موضوع، میزان قوّت متکلمان متقدّم شیعه در مباحث حدیثی را نشان می دهد. همچنین می توان در تحلیل تاریخ، حوزه ها و مکاتب حدیثی دوران رازی از آن استفاده کرد. ارائه اطلاعات نو یا کمتر پرداخته شده، از دیگر ویژگی های این نوشتار است که به مطالب مطرح شده در کتاب نقض، تکیه دارد.

ص: 127

تاکنون مقاله مستقّلی در باره علوم حدیث در کتاب نقض تألیف نشده و یا نگارنده از آن بی اطلاع است. لذا این اثر، اولین اقدام در بررسی این کتاب از منظر مجموعه مطالب علوم حدیثی است. روش این پژوهش، کتاب خانه ای و با تکیه بر نسخه الکترونیک کتاب نقض و بر اساس فیش های مکتوب و الکترونیکی است که از حدود هفتاد منبع تهیه شده است.

1. شناسایی عبد الجلیل رازی و کتاب «نقض»

پیش از پرداختن به دیدگاه ها و رفتار حدیثی عبد الجلیل در کتاب نقض، به معرفی اجمالی وی می پردازیم.

الف. شناسایی مؤلف

ابو الرشید عبد الجلیل ابن ابی الحسین محمّد ابن ابی الفضل قزوینی رازی، معروف به نصیر الدین واعظ، صاحب کتاب نقض است. وی تا حدود سال 566 ق، زنده بود؛ اما از زمان دقیق ولادت و وفات وی اطلاعی در دست نیست. ابو الرشید ابتدا در قزوین و سپس در ری می زیست(1) و نزد اساتیدی چون: ابو عبد الله جعفر بن محمّد دوریستی محدّث بزرگ امامیه و معاصر شیخ طوسی،(2) معین الدین امیرکا ابن ابی اللجیم العجلی القزوینی (م 514 ق) فقیه، متکلم و مناظره کننده ماهر امامی(3) و حسین ابن ابی الحسین قزوینی برادرش - که به گفته وی مفتی و پیر طایفه بود - (4) درس آموخت. منتجب الدین ابن بابویه (م 585 ق)(5) و ابن شهر آشوب (م 588 ق)(6) از شاگردان اویند. بر این اساس باید قزوینی رازی را در زمره معمران با عمّری نزدیک به یک قرن شمرد.(7)

ص: 128

1- ر. ک: التدوین فی أخبار قزوین، ص 536 ش 2117.

2- فهرست منتجب الدین، ص 45 ش 67.

3- همان، ص 35 ش 15. نیز، ر. ک: مرآة الکتب، ص 369 (پاورقی محقق).

4- نقض، ص 3 و 495.

5- فهرست منتجب الدین، ص 35 ش 15.

6- الکنی و الألقاب، ج 1، ص 333.

7- نام وی در زمره معمران نیامده است.

جایگاه علمی او به گونه ای بود که سید شرف الدین ابو الفضل محمد بن علی حسینی دیباجی، معروف به سید مرتضای کبیر، رئیس العلمای قزوین، (1) پاسخ به ادعاهای و شبهات مطرح شده در کتاب بعض فضائح الروافض را به وی می سپارد و بزرگانی از علما برای عرض حدیث به محضر وی می روند. (2) احمد بن حسین حسینی جبلی - که از فقهای زیدیه و از متکلمان اهل مناظره بود - ، به دست عبد الجلیل مستبصر شد. (3) منتجب الدین بن بابویه، استاد خویش را امام و محقق خوانده (4) و او را عالم، فصیح و دین شمرده است. (5) عبد الکریم رافعی قزوینی (م 623 ق) از علمای اهل سنت در التدوین فی أخبار قزوین، مؤلف را واعظ، متکلم و شیرین سخنی خوانده که تألیفاتی در کلام دارد. (6) قاضی نور الله شوشتری (م 1019 ق) نیز وی را ستوده است. (7)

منتجب الدین بن بابویه، دیگر کتب عبد الجلیل را این گونه معرفی می کند: البراهین فی إمامة امیر المؤمنین علیه السلام؛ (8) السؤالات و الجوابات (در هفت جلد)؛ مفتاح التذکیر؛ تنزیه عائشه (9). (10)

خود مؤلف از کتابی با نام مفتاح الراحة فی فنون الحکایات نام می برد که سی ورق است و شاید همان مفتاح التذکیر باشد. (11) کتاب دیگر او جواب الملاحظه است که یک سال پیش از نقض، تألیف شده است. (12)

ص: 129

- 1- . ر. ک: طبقات أعلام الشيعة، ج 6، ص 154.
- 2- . ر. ک: فهرست منتجب الدین، ص 116 ش 441.
- 3- . همان، ص 128 ش 521.
- 4- . همان، ص 35 ش 15.
- 5- . همان، ص 87 ش 277.
- 6- . التدوین فی أخبار قزوین، ص 536 ش 2117.
- 7- . ر. ک: مجالس المؤمنین، ج 1، ص 482.
- 8- . ر. ک: نقض، ص 376 و 641 و ص بیست و سه مقدمه محقق.
- 9- . ر. ک: نقض، ص 115 و 295.
- 10- . فهرست منتجب الدین، ص 87 ش 277.
- 11- . ر. ک: نقض، ص 177، 239 و 295؛ الذریعة، ج 21، ص 330 ش 5322.
- 12- . ریاض العلماء، ج 3، ص 72.

کتاب بعض مثالب النواصب فی نقض «بعض فضائح الروافض» یا همان نقض، بین سال های 556 تا 566ق، تألیف شد. (1) انگیزه نخستین نگارش این کتاب، اجابتِ خواسته یا اجرای دستور رییس العلمای قزوین و هدف از آن، پاسخ به کتاب بعض فضائح الروافض بود. (2) در ابتدای کتاب، مؤلف اظهار می دارد که نگارش این پاسخ نامه را با استخاره آغاز کرده است. (3) گفته شده که فضائح را شهاب الدین تواریخی شافعی رازی از بنی مشاط در سال 555 ق، تألیف کرده (4) و در سال 556 ق، منتشر شده است. (5) او اهل ری بود و در این کتاب به عقاید، تاریخ، علوم و عملکرد شیعه، حملات تندی کرد. (6) وی اظهار داشت که 25 سال شیعه بوده و پنج سال پیش از نوشتن کتاب، سنی شده است. او در عقیده، اشعری بود و در فقه، شافعی و در جایی هم خود را حنفی خوانده است. (7)

نثر نقض، فارسی روان و شیرین همراه با سجع و به کارگیری ضرب المثل های فارسی است (8). در این کتاب، مطالب کلامی مشحون به قرآن و حدیث، مطالب تاریخی، (9) فقهی، (10) گزارش هایی از حوزه های علمیه آن روزگار، (11) زیارتگاه ها، امامزادگان، (12) بلدان و محلات شیعه، (13) مطالب رجالی و تراجم (14) آمده است. همچنین

ص: 130

-
- 1- . نقض، ص بیست و دو مقدمه محقق؛ آقا بزرگ تهرانی در جایی از الذریعة (ج 22، ص 215)، نگارش نقض را بین سال های 556 تا 559 ق، آورده و در جایی دیگر (ج 24، ص 284) تاریخ نگارش این کتاب را بین سال های 559 تا 566 ق، دانسته است .
 - 2- . نقض، ص 2.
 - 3- . همان، ص 6.
 - 4- . همان، ص 646 (محدث ارموی با توجه به برخی مطالب منقول از این کتاب، احتمال داده که مؤلف فضائح، افزودن بر کتاب را حتی پس از انتشار نیز تا سال 559 ق، ادامه داده است).
 - 5- . همان، ص بیست و یک مقدمه محقق. نیز، ر. ک: همان، ص 2.
 - 6- . همان، ص 4.
 - 7- . همان، ص 102-103.
 - 8- . ر. ک: همان، ص 435.
 - 9- . ر. ک: همان، ص 41 و 215.
 - 10- . ر. ک: همان، ص 554 - 571 و 614 - 621.
 - 11- . ر. ک: همان، ص 19 و 35.
 - 12- . ر. ک: همان، ص 305.
 - 13- . ر. ک: همان، ص 199.
 - 14- . ر. ک: همان، ص 304-316.

از برخی از کتبی که اکنون در دسترس ما نیستند، مانند تفسیر رامش افزای آل محمد، (1) اثر ابو عبد الله محمد بن حسین، معاصر عبد الجلیل گزارش هایی آمده است. (2)

تألیف این کتاب، حدود یک قرن قبل از حمله مغول به ایران بود که هنوز بسیاری از کتاب خانه ها وجود داشتند. (3) این اثر، نسبت به برخی از روایاتی که آورده (مثل روایات فضیلت قم)، (4) جزو قدیمی ترین منابع موجود تلقی می شود.

در جای جای این تألیف، تلاش های نفس گیر علمای شیعه در حفظ مکتب گزارش شده (5) و گزارش هایی در باره روش زندگی مردم آن دوران، ارتباطات، اختلافات، بحث ها، (6) جدال، جنگ های مذاهب با یکدیگر (7) و ارتباط با ادیان دیگر نیز دیده می شود.

قاضی نور الله شوشتری (م 1019ق) نسخه ای از کتاب نقض را در اختیار داشت و در مجالس المؤمنین از آن نقل های متعددی کرده است. (8) فاضل هندی (م 1137ق) در کشف اللثام از این کتاب نقل می کند. (9) چندین نسخه هم در دسترس صاحب ریاض العلماء بود. (10) سید اعجاز حسین کنتوری (م 1286ق) نویسنده کتاب کشف الحجب و الاستار نیز کتاب نقض را در اختیار داشت. (11) نسخ این کتاب در چند قرن اخیر، بسیار کمیاب بود، (12) به گونه ای که ظاهراً علامه مجلسی (م 1111ق)، میرزای نوری (م 1320ق)، محدث قمی (م 1359ق)، سید محسن امین (13) (م 1371ق) و صاحب جواهر (14) (م 1266ق) به آن دست نیافته، از آن نقل نکرده یا با واسطه گزارش

ص: 131

1- . همان، ص 212.

2- . ر. ك: فهرست منتجب الدین، ص 108 ش 394.

3- . ر. ك: دانش نامه مجازی ویکی پدیا (wikipedia.com)، ذیل مدخل «مغول».

4- . نقض، ص 196.

5- . ر. ك: همان، ص 217 و 435.

6- . ر. ك: همان، ص 254 و 451.

7- . ر. ك: همان، ص 130.

8- . ر. ك: مجالس المؤمنین، ج 1، ص 484 - 489.

9- . ر. ك: كشف اللثام، ج 4، ص 144.

10- . ریاض العلماء، ج 3، ص 73.

11- . كشف الحجب و الاستار، ص 586.

12- . مجالس المؤمنین، ج 1، ص 484؛ نقض، ص بیست و چهار مقدمه محقق.

13- . ر. ك: أعيان الشیعه، ج 1، ص 131 و ج 3، ص 299.

14- . ر. ك: جواهر الكلام، ج 10، ص 409.

کرده اند. آقا بزرگ تهرانی فقط قطعه ای از اوایل نسخه خطی را دیده(1) و به مابقی

کتاب، دسترسی نداشته(2) تا این که چاپ اول آن را دیده است.(3)

علی اصغر حکمت (م1359ش) رییس وقت دانشگاه تهران در آذر ماه سال 1317 ش، خبر دیدن اتّفاقی نسخه ای از نقض را در شیراز و در کتاب خانه محمّدحسین شعاع (م1324ش) به مرحوم محمّد قزوینی (م1328ش) داد.(4)

این کتاب اولین بار در سال 1331 ش، با تحقیق مرحوم محدّث ارموی بر اساس پنج نسخه در 740 صفحه چاپ شد و مقدّمه نقض، تعلیقات و کلید (فهارس) آن نیز در سال 1335 ش، در 200 صفحه توسط محقق به چاپ رسید. دومین بار با تفصیلات بیشتر مرحوم محدّث و معرفی نسخه های کتاب توسط فرزند ایشان و با تنظیم مطالب پدر و افزودن فهارس و شرح حال پدر در سه جلد و 2470 صفحه در سال 1358 ش، توسط انجمن آثار ملی چاپ شد. این چاپ بر اساس هشت نسخه است و صحیح ترین (نسخه کتاب خانه مجلس شورای اسلامی) و قدیمی ترین آن (متعلّق به قرن نهم یا دهم هجری)،(5) محور تصحیح بوده و در کتاب، رمز «ع» نشانگر آن است. چاپ کتاب در 29 اسفند 1357 ش، پایان یافت.

2. قواعد الحدیث در کتاب «نقض»

از اولین علوم مدوّن حدیثی، قواعد الحدیث است. در این علم، مجموعه ای از قواعد مربوط به صدور، تحمّل، نشر، سند، متن، منبع و ... آمده بود.(6) قواعد الحدیث، با نام علم الحدیث و درایة الحدیث هم شناخته می شود. با گسترش اطلاعات علم الحدیثی و نیاز به دسته بندی کاربردی تر علوم حدیث، دانش هایی از قواعد الحدیث منشعب

ص: 132

- 1- الذریعة، ج3، ص130.
- 2- ر. ک: همان، ج4، ص279.
- 3- همان، ج22، ص215.
- 4- فهرست منتخب الدین، ص287 تعلیقات محقق.
- 5- نقض، ص سی و هشت مقدّمه محقق. سیّد عبد العزیز طباطبایی در مقاله «موقف الشیعة من هجمات الخصوم»، (چاپ شده در مجلّه تراثنا، ش6، ص37، س1407)، این نسخه را متعلّق به قرن هشتم هجری دانسته است.
- 6- ر. ک: نهاية الدراية، ص79.

شد: قواعد مربوط به فهم حدیث، به فقه الحدیث رفت؛ قواعد مربوط به سند و روایت، به رجال منتقل شد؛ مباحث تاریخی مرتبط با حدیث، علم تاریخ حدیث و زیر شاخه هایش را شکل داد و قواعد مربوط به نسخه شناسی و تصحیح و روش شناسی کتب و مشابهات آن، در حال رفتن به دانش منبع شناسی است. آنچه اکنون در قواعد الحدیث باقی مانده، مجموعه ای از مبادی و مبانی علوم حدیث و مصطلحات است که در علوم منشعب جای نگرفتند؛ مطالبی مثل: مصادر تشریح و رابطه آنها با یکدیگر، فلسفه علوم حدیث، رابطه حدیث با دیگر علوم و عناوینی از این قبیل. هم اکنون قواعد الحدیث را در کتب درایه شیعه و اهل سنت می توان جستجو کرد. شهید ثانی در کتاب الرعاية فی علم الدراية در قالب بررسی مصطلحات، به مبانی فلسفی و کاربردی حدیث نیز پرداخته است. معمول کتب درایه همین گونه عمل کرده اند. در سالیان اخیر، مصطلحات در حال جدا شدن از درایه است و تدوین معجم های الفبایی مصطلحات الحدیث در همین راستا قابل ارزیابی اند.

در این بخش، ابتدا موضوع حجّیت سنت - که مشتمل بر مبادی عبد الجلیل قزوینی برای ورود به مباحث حدیثی است - مطرح می شود و در ادامه، برخی از مبانی کاربردی وی در بهره گیری از حدیث طرح می گردد.

الف. حجّیت سنت و قلمرو آن(1)

در این قسمت، مبانی عبد الجلیل قزوینی در حوزه حجّیت سنت و شرایط آن و نمونه هایی از رفتار وی، مطرح می شود.

عصمت، یکی از پشتوانه های حجّیت سنت است. انسان ها به دنبال رشد هستند و این رشد، با پیروی از افرادی که خطا نمی کنند، دست یافتنی تر است. نصیر الدین رازی، انبیا و ائمه علیهم السلام را معصوم و عدم عصمت ایشان را موجب خلل در دین می شمرد. بر همین اساس، اقتدا به قول و فعل ایشان را لازم می داند.(2) او تشریح را

ص: 133

1- ر. ک: همین مقاله، عنوان «نقد و فهم حدیث با توجه به سنت».

2- . نقض، ص 135.

بر اساس نصّ خدا و معصومان علیهم السلام روا دانسته و استفاده از غیر معصومان در این مسیر را موجب اختلاف در معرفّی مسیر حق می داند؛ اختلافی که به تباهی می انجامد. این تباهی، از آن روست که غضب و شهوت نیز بر خواسته های انسانی اثرگذار است. حال اگر کسی بخواهد از غیر معصومان پیروی کند، چه بسا بر اساس غضب و شهوت تصمیم بگیرد نه بر طبق فطرت الهی؛ در حالی که آنچه از ناحیه معصومان علیهم السلام صادر می شود، بر مبنای عقل خطاناپذیر و فطرت الهی انسان است. وی این دیدگاه را به امام باقر علیه السلام و امام صادق علیه السلام نسبت می دهد و در برابر آن، قیاس و قول به جواز اجتهاد بدون نص را معرفی می کند. (1) دیدگاهی که به جهت عدم پیروی از صاحبان عصمت و امکان بالای اثرگذاری وهم و غضب و شهوت، زمینه تباهی آن، فراوان است. در واقع، عبد الجلیل قائل به «لزوم اتّصال گزاره های دینی به وحی و عصمت» است.

مؤلف، این عبارت را از فضائح نقل می کند: «رافضی گوید: شریعت، نص باید و اجتهاد نشاید و از معصوم شاید شنیدن؛ زیرا که دیگران جایز الخطا باشند و امروز معصوم جز صاحب الزمان نیست. پس بر این قول این همه احکام باطل است و بر هیچ خبری از اخبار اعتماد نیست؛ زیرا که ما نه از معصوم می شنویم و آن کس که روایت کرد و می کند جایز الخطا اند. پس بر قول رافضی خروس هم معصوم باید تا به وقت خود بانگ کند». سپس آن گونه پاسخ می دهد:

و اما آن حوالتی به دروغ است که شیعت گویند: شریعت و احکام الاّ از معصومان قبول نشاید کردن. مذهب چنان است که اخبار چون متواتر باشد ایجاب علم و عمل کند و بلکه بعضی از فقهاء شیعت بر اخبار آحاد رخصت داده اند عمل کردن و گرچه معصوم و امام زمانه غایب باشند؛ چون مسند باشد با ائمه معصوم و با رسول و در این معانی البته به قائم علیه السلام حاجت

نباشد و بیان کرده ایم که احتیاج مکلفان به امام چیست و شریعت مصطفی متغیّر و متبدّل نشود؛ چون به امام ظاهر شود همان گوید که از پدرانش به

ص: 134

اخبار متواتر منقول است ... وراوی خبر اگر جایز الخطا باشد، باکی نباشد و خللی نکند و تواتر خبر و طریق آن مختل نشود. (1)

یکی از مبانی حجیت سنت، «علم امام» است. اعلم بودن امام نسبت به دیگر مردم و آگاهی وی از همه اموری که بشر برای رشد بدان نیاز دارد، به سخن و رفتار وی حجیت می بخشد. عبد الجلیل رازی، علم امام را شامل هر چیزی می داند که امت بدان احتیاج دارد اعم از اصول، فروع، تفاسیر کتب آسمانی و چیزهای مورد نیاز دیگر برای امامت و هدایت بشر. وی عدم علم امام به این امور را - که برخی از آنها جزو امور غیبی اند - موجب خلل در دین شمرده و این ویژگی را از امتیازات امامت محسوب کرده است. (2)

مؤلف هر چند حجیت را هم برای احادیث پیامبر صلی الله علیه و آله و هم برای احادیث دیگر ائمه علیهم السلام قائل شده، با این حال، در پاسخ به این اشکال که شیعه، علی علیه السلام را شریک پیامبر صلی الله علیه و آله می داند، امیر مؤمنان علیه السلام را شاگرد و وصی پیامبر می خواند. (3) وی پیامبر صلی الله علیه و آله را برترین انبیا دانسته و نسبت به دیدگاه برتری امام علی علیه السلام بر انبیا، آن را متعلق به حشویه و اخباریه می شمرد (4) و دیدگاه شیعه اصیل و حقیقی را این گونه بیان می کند:

مذهب شیعت اصولیه، آن است که هر یک از انبیای کبار بهترند از امیر المؤمنین علیه السلام که ایشان هم نص اند و هم معصوم و ایشان اصحاب وحی خداوندند و او را این درجه نیست. (5)

وی امام علی علیه السلام را بهتر از یازده امام دیگر دانسته و به این سخن پیامبر صلی الله علیه و آله استدلال

می کند (6) که فرمود: «هذان إمامان قاما أو قعدا وأبوهما خیر منهما». (7) و نیز این سخن پیامبر صلی الله علیه و آله را دلیل می گیرد (8) که فرمود: «یاعلی أنا سید الأنبیاء و أنت سید الأوصیاء». (9)

ص: 135

1- . همان، ص 573-575.

2- . همان، ص 529.

3- . ر.ك: همان، ص 275.

4- . همان، ص 529.

5- . همان، ص 318.

6- . نقض، ص 474.

7- . ر.ك: دعائم الإسلام، ج 1، ص 37؛ السنن، ابن ماجه، ج 1، ص 44.

8- . نقض، ص 529.

9- . کفایة الأثر، ص 157.

بر این اساس، سخن معصومان علیهم السلام از حیث اصل حجّیت، تفاوتی با هم ندارند؛ اما جایگاه گویندگانش مختلف است.

حجّیت سخن و رفتار انبیای پیشین نیز جزو مباحث حجّیت سنّت است. برتری انبیا بر ملائکه به جهت عصمت مشقّت بار و اختیاری، علم انبیا به راه های هدایت انسان که بر اثر تلاش در مسیر حق به دست آمده (1) و جایگاه برتر انبیا نزد خداوند، ایجاب می کند که نگاه انسان ها به ایشان برتر از نگاه به ملائکه مقرب باشد. عبد الجلیل رازی، انبیا و ائمه علیهم السلام را برتر از ملائکه می داند و دلیل این فضیلت را مشقّت بیشتر در کسب ثواب فزون تر می شمرد. بر همین اساس، ملائکه را موظف به اطاعت از ایشان می داند. سپس با استناد به طریق اولویت به این روایت استشهاد می کند (2) که پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: «مثل المؤمن عند الله كمثل ملك مقرب و ان المؤمن اعظم عند الله من ملك مقرب». (3)

عبد الجلیل اعتقاد دارد که در اسلام چیزهایی هستند که بر رسول و امام، حلال اند؛ اما بر مردم، حرام اند و چیزهایی هستند که بر مردم، مباح اند و بر رسول و امام، حرام.

او مکروهات و مباحات را از اموری می شمرد که معصومان علیهم السلام مرتکب آن نمی شوند

مگر به طور استثنایی؛ چرا که ایشان امام مردم اند و فعل امام باید قابل الگوگیری باشد،

در حالی که مباح و مکروه، الگو نیست. (4)

او با بیانات حدیثی و استفاده هایش از روایات، روشن می کند که قائل به حجّیت سنّت بوده و به آن در ابواب مختلف فقهی، کلامی، تفسیری و اخلاقی، پایبند است. مستند قرار دادن روایات پیامبر صلی الله علیه و آله امامان و انبیا علیهم السلام برای نظریات و فتاوا، نتیجه حجّت شمردن سنّت است. اکنون نمونه هایی از استدلالات و استنادات حدیثی

ص: 136

1- . بخشی از عصمت و علم، اختیاری و بخش دیگر آن، افاضه ای است. گاهی خداوند با علم خود که می داند بنده ای مانند عیسی بن مریم علیها السلام اهل تلاش در مسیر حق است، پیش از تلاش، به او عصمت و علم عطا می کند.

2- . نقض، ص 318.

3- . مسند الرضا، ص 64، ح 27.

4- . نقض، ص 614.

نویسنده فضائح، عزاداری محرم را مذمت و این قول را به پیامبر صلی الله علیه و آله مستند کرده که: «لا عزاء فوق ثلاث». (1) مؤلف نقض در پاسخ، عزاداری بر سید الشهداء علیه السلام را از باب تبعیت از سخن پیامبر صلی الله علیه و آله می داند (2) که فرمود: «من بکی علی الحسین أو ابکی وجبت له الجنة». (3) وی از این روایت، استحباب عزاداری محرم را استفاده می کند.

عبد الجلیل رازی، مستند جمع بین نماز ظهر و عصر روز جمعه را سیره پیامبر صلی الله علیه و آله در جمع بین نماز ظهر و عصر در روز عرفه (4) می داند به ضمیمه این که نافله جمعه، بیست رکعت است و پیش از نماز ظهر خوانده می شود (5) و حکمی برای نافله بین دو نماز نیست تا بخواهد فاصل شود. (6) او جواز جمع بین نماز مغرب و عشا را مستند به فعل پیامبر خدا صلی الله علیه و آله در جمع بین نماز مغرب و عشا در مزدلفه (7) می داند و علت این جمع را ضرورت می شمرد که هر جا وجود داشت، امکان جمع هست. (8)

قزوینی در حرمت زکات بر بنی هاشم، به این خبر استدلال کرده (9) که:

روزی خرما آورده بودند تا رسول بر فقرا خرج کند. حسن علی کوچک بود، یکی برداشت و در دهان نهاد. سید گفت: نه! دست در کرد و از دهانش به در کشید و گفت: لا تحل الصدقة لی و لا لأهل بیتی. (10)

مؤلف از روایاتی که پیامبر صلی الله علیه و آله از دیگر انبیا علیهم السلام نقل کرده و یا در فعل، با آنان مشترك بوده نیز استفاده می کند. مثلاً در پاسخ به این ادعا که شیعه، فاقد کتاب فقهی

ص: 137

- 1- این متن را نیافتیم؛ اما متون مشابه یا مخالفی وجود دارد که با کلیدواژه «البكاء علی المیت» قابل بازیابی است.
- 2- نقض، ص 591.
- 3- ر. ک: کامل الزیارات، ص 168؛ عیون أخبار الرضا، ج 1، ص 294، ح 48.
- 4- السنن الکبری، بیهقی، ج 5، ص 114.
- 5- تهذیب الأحکام، ج 3، ص 11 ذیل ح 37؛ الاستبصار، ج 1، ص 411 (ذیل ح 1569).
- 6- فقه الرضا، ص 128.
- 7- الکافی، ج 4، ص 468، ح 1؛ کتاب الام، ج 2، ص 233.
- 8- نقض، ص 556.
- 9- نقض، ص 620.
- 10- دعائم الإسلام، ج 1، ص 258.

است، برخی از کتب فقهی معروف شیعه را برمی شمرد و اندکی توصیف می کند و سپس این حدیث را که پیامبر صلی الله علیه و آله از پیامبران پیشین علیهم السلام نقل کرده به عنوان کنایه ذکر می کند(1): «إذا لم تستحی فاصنع ما شئت». (2) او همچنین در استحباب دفن دو چوب تر با مرده آن را سنت همه انبیا علیهم السلام و خاتم الانبیا صلی الله علیه و آله (3) دانسته است. (4)

عملکرد حدیثی عبد الجلیل، نشان می دهد که در اصل حجّیت حدیث، تفاوتی بین قول و فعل قائل نبوده و در احکام خمسه تکلیفیه، حدیث را دارای نقش می داند.

ب. مبانی به کارگیری حدیث در کتاب «نقض»

به کارگیری جملات منسوب به معصومان علیهم السلام قواعدی دارد که در علم درایه به آن پرداخته می شود. در هر جایی از هر متنی نمی توان بهره گرفت؛ بلکه رعایت تناسب مخاطب و موضع بحث، ضرورت دارد. برخی از جملات، به درجه حجّیت رسیده و قابل استدلال و استناد هستند؛ برخی دیگر برای استشهاد کارایی دارند و بعضی دیگر را فقط برای تأیید و تقویت می توان استفاده کرد. محدثان در به کارگیری روایات، به این شرایط توجه داشته اند. عبد الجلیل نیز قواعدی را لحاظ کرده که شناسایی آن، برخی از مبانی وی در علوم حدیث را روشن می کند. در این قسمت، شش قاعده کاربردی و سپس حدیث با سایر علوم از دیدگاه عبد الجلیل قزوینی تبیین می گردد.

یک. تفکیک بین امکان صدور حدیث و التزام به صدور آن

وقتی یک راوی یا کتاب، متنی را به معصوم نسبت می دهد، با همین انتساب، احتمال صدور متن از معصوم هر چند به صورت وهمی، ایجاد می شود. برای نفی این احتمال، به طی کردن راه های احترازی نیاز است و برای اثبات آن، به پیمودن راه های احرازی. اگر نتوان آن متن را تکذیب یا تأیید کرد، در دایره ای از امکان باقی می ماند و الزامات صدور حدیث - که شامل اعتقاد و عمل باشد - ، بر آن بار نمی گردد. با توجه به

ص: 138

1- . نقض، ص 39.

2- . الأمالی، شیخ صدوق، ص 600، ح 830.

3- . ر. ك: الانتصار، ص 131.

4- . نقض، ص 617.

فواید خاص روایات امکانی، جداسازی بین امکان صدور حدیث و التزام به صدور آن، از دقت‌هایی است که می‌تواند بسیاری از متون را در حیطه انتفاع نگاه دارد.

عبد الجلیل قزوینی در جاهای مختلف کتابش میان امکان صدور حدیث و اثبات و التزام به صدور آن، فرق نهاده و برخی از احادیث را از حیث امکانی پذیرفته و درصدد بررسی وقوعی آن برنیامده است. پذیرش امکانی حدیث به این معناست که امکان صدور چنین روایتی از معصوم وجود داشته باشد، مثلاً اگر يك روایت، مشتمل بر مطلبی خلاف قرآن باشد و راهی برای جمع نباشد، قابل پذیرش امکانی نیست؛ یعنی امکان صدور آن از معصوم منتفی است؛ اما اگر يك روایت اشکالاتی شبیه این نداشته باشد، از حیث امکانی قابل پذیرش است؛ یعنی می‌توان احتمال صدور آن از معصوم را داد. اما این که واقعا از معصوم صادر شده یا نه، بحث دیگری است که به بررسی‌های احراز، نیاز دارد. یعنی باید وقوع چنین صدوری از معصوم، احراز و اثبات شود. این می‌شود پذیرش اثباتی و وقوعی، یعنی پذیرش وقوع صدور يك روایت از معصوم. برخی از محققان به جای اصطلاح «پذیرش امکانی و اثباتی حدیث»، از تعبیر «پذیرش ثبوتی و اثباتی حدیث» استفاده کرده‌اند.⁽¹⁾

عبد الجلیل رازی از قاعده «تفکیک بین امکان صدور و التزام به صدور حدیث» در مواجهه با روایات، به خوبی بهره برده است. او در جایی از صاحب فضائح نقل می‌کند: «گویند جعفر صادق را پرسیدند که بترین قوم کدام باشند؟ او گفت سه کس باشند: آن کس که دعوی‌ خدایی کرده باشد و خدا یکی است و آن کس که دعوی نبوت کرده باشد به دروغ چون مسیلمه کذاب و غیر وی و آن کس که دعوی امامت کرده باشد چون بو بکر و عمر و غیر ایشان از دیگر امامان الی یومنا هذا». آن گاه در پاسخ، این خبر را جزو آحاد دانسته و آن را موجب علم و عمل نمی‌داند. یعنی نتوانسته وقوعش را احراز نماید؛ اما امکان صدورش را نفی نکرده و وجه و محمل آن را

ص: 139

1- ر. ک: «دو رویکرد ثبوتی و اثباتی در نقد حدیث»، محمّد احسانی فر، فصل نامه علوم حدیث، ش 37 - 38 پاییز و زمستان 1384 ش، ص 123.

ادّعی امامت این افراد بدون وجود نص بر امامت آنها، شمرده است. (1) اگر وی برای

توجیه امکانی، متن نیابد، آن را انکار می کند، مثلاً رجعت افرادی چون یزید، زیاد و خوارج، پیش از قیامت را جزو خرافات می شمرد و آن را مبتنی بر اصول نمی داند. (2)

دو. تفکیک بین تأویل و ظهور

برخی از برداشت ها از روایات، بر اساس ظهور الفاظ آنهاست و برخی دیگر، طبق تأویل یا جری و تطبیق و مواردی از این قبیل که با تبادل ذهنی از لفظ برداشت نمی شود. برداشت های نوع اول، بر اساس سیره عقلا حجّت است و سلب حجّت از آن، به حجّت دیگری نیاز دارد. برداشت های نوع دوم، با توجه به این که صحّت سلب دارد، برای حجّت، نیازمند تأیید و تقویت است و گرنه در دایره امکان باقی می ماند.

قزوینی رازی، بین این دو نوع فهمیدن، فرق گذاشته است. او به نویسندگان فضائح اعتراض کرده که: چرا تفاوت بین تأویل و ظهور لفظ را نمی داند؟! نویسندگان فضائح به جای این که بگویند: شیعه، فلان روایت را رد کرده، می گویند: شیعه، فلان روایت را تأویل کرده و گفته که این خبر پیامبر نیست. صاحب نقض این گونه بین تأویل و ظهور تفکیک می کند:

تأویل آن باشد که لفظ خبر، مقبول باشد و در معنی، اقوال مختلف شود. (3)

او بیشتر اختلافات حدیثی را در تأویل می داند نه در الفاظ. (4) وی تأویل را به معنای برداشت از لفظ بر اساس تقدیر معنوی یا برداشت مغایر با ظهور بدوی لفظ گرفته است؛ (5) اما تأکید می کند که این مغایرت، به معنای مخالفت نیست. (6) او گاهی تأویل را به مصداق معنا کرده است. (7)

ص: 140

1- . نقض، ص 287 - 288.

2- . همان، ص 287.

3- . همان، ص 252.

4- . ر. ك: همان، ص 31.

5- . ر. ك: همان، ص 253 و 498 و 619.

6- . ر. ك: همان، ص 263.

7- . ر. ك: همان، ص 245.

در طول تاریخ شیعه، نوع تعامل با اهل سنت از مسائل حساس و مورد توجه علما بود. در بُعد حدیثی هم این دقت‌ها لحاظ می‌شد تا شیعه از فواید حدیث اهل سنت محروم نشود و ضعف‌های آن کمتر به حدیث شیعه راه یابد. نوع برخورد با روایات اهل سنت، نشان‌دهنده میزان هوشمندی محدثان و علماست. عبد الجلیل، بیشتر اخبار شیعه و اهل سنت را با هم موافق می‌داند و اکثر تفاوت‌ها را در تأویل می‌شمرد. (1)

تعامل علمای شیعه با روایات اهل سنت در حوزه احتجاج، (2) تأیید روایات شیعی، اخذ موضوع، تحلیل و مواردی از این قبیل (3) بوده است. محدثان شیعه برای روایات اهل سنت به خودی خود، حجیت قائل نبودند مگر این که در روایات شیعه، اثری از آن یافت شود. (4) قزوینی در جاهای متعددی از کتابش، روایات سنی را به دلیل این که در شیعه، مستند و مستدلی ندارد، رد کرده است. (5) او گاهی از این روایات به عنوان مؤید بهره می‌گیرد (6) و گاه از آن استفاده احتجاجی می‌کند (7) و در نهایت، این روایات را به صورت امکانی می‌پذیرد؛ اما جایی دیده نشد که روایتی از اهل سنت را مستقلاً مورد پذیرش اثباتی و وقوعی قرار دهد. اکنون به نمونه‌هایی اشاره می‌کنیم.

نویسنده فضائح اظهار داشته که علی، ابو بکر و عمر را «امیر المؤمنین» خوانده است. مؤلف، وجود چنین مطلبی را در روایات شیعه انکار کرده و وقوع آن را منتفی دانسته است؛ اما امکان وجود چنین سخنی را پذیرفته و وجوهی برای آن ذکر کرده که یکی از آنها حفظ وحدت مسلمین است. (8)

ص: 141

- 1- . همان، ص 31.
- 2- . ر. ك: الايضاح، فضل بن شاذان؛ خصائص الوحي المبين، ابن بطريق؛ اليقين، سيد ابن طاووس؛ ملاك‌های اعتبار سنجی منابع حدیث شیعه، محمد مهدی احسانی فر، ص 142 و 214.
- 3- . الذريعة، ج 24، ص 131 ش 550.
- 4- . عدّة الأصول، ج 1، ص 129؛ بحار الأنوار، ج 1، ص 48؛ وسائل الشیعة، ج 30، ص 230.
- 5- . ر. ك: نقض، ص 643.
- 6- . ر. ك: همان، ص 239 و 267.
- 7- . ر. ك: همان، ص 256 و 265.
- 8- . همان، ص 323 - 324.

وی در جایی دیگر از فضائح نقل می کند: «گویند که عمر در بر شکم فاطمه زد و کودکی را در شکم او کشت که رسول او را محسن نام نهاده بود». سپس در بررسی این روایت، وجود آن در منابع اهل سنت را تأییدی بر صحت خبر می گیرد. (1)

او به فهم اهل سنت نسبت به روایات و رفتار شیعه انتقاد می کند و آن را ناشی از تعصبات بی جا می داند. مثلاً در بیان علت سه بار دست بر زانو زدن بعد از سلام نماز

که نویسنده فضائح، آن را لعن سه خلیفه قلمداد کرده، می گوید:

معمدان نقل کرده اند از مصطفی صلی الله علیه و آله که روزی سلام نماز پیشین باز داد، جبرئیل را دید، گفت: الله اکبر! جبرئیل گفت: جعفر از حبشه باز رسید. سید گفت: الله اکبر! در حال، آواز آمد که فاطمه به حسین بن علی بار بنهاد، گفت: الله اکبر! جبرئیل گفت: خدایت می فرماید که بعد از هر فریضه ای، این سه بار به سنت می گوی: الله اکبر... پس این سه بار الله اکبر گفتن، نشان دوستی

جبرئیل و حسین و جعفر است نه علامت دشمنی بو بکر و عمر است. (2)

وی از صاحب فضائح نقل می کند که برخی از روایات شیعه در تأکید روزه یوم الشک را دال بر وجوب روزه این روز از دیدگاه شیعه دانسته بود. سپس در بیان مذهب شیعه، روزه یوم الشک را به تیت شعبان دانسته و وجه آن را اولویت روزه شعبان بر خوردن روزه از رمضان در صورت کشف اول ماه می داند، نه دال بر وجوب روزه شعبان از نظر شیعه. (3)

عبد الجلیل به اهل سنت، انتقاد وارد می کند که چرا اخبار واحد را می پذیرند و در فتوا به اجتهاد بدون نص یا با نصوص ضعیف عمل می کنند. (4)

چهار. انواع خبر

تقسیمات خبر، یکی از محورهای علم درایه یا قواعد الحدیث است. این تقسیمات و نوع نگاه بدان، نشانگر مبنای حدیثی محدثان در مباحث حجیت حدیث است. تقسیم

ص: 142

1- . همان، ص 298. نیز، ر. ک: ص 600.

2- . همان، ص 561.

3- . همان، ص 618.

4- . ر. ک: همان، ص 276 و 562.

اخبار به متواتر و واحد، از مشهورترین و اولین تقسیم بندی هاست. نصیر الدین واعظ نیز اخبار را به دو گروه متواتر و واحد تقسیم می کند. او اخبار متواتر را موجب

علم و عمل دانسته و خبر واحد را فاقد این ویژگی می شمرد. (1) وی پذیرش خبر واحد را منوط به وجود دلیل و حجّت دیگری کرده (2) و خبر واحد را فاقد قدرت معارضه با خبر متواتر می شمرد. (3)

او روایت: «إِنَّ اللَّهَ لَيُؤَيِّدُ هَذَا الدِّينَ بِرَجُلٍ لَا خَلْقَ لَهُ فِي الْآخِرَةِ» (4) را که نویسنده

فضائح از شیعه نقل کرده، خبر واحد و غیر معروف و بر همین اساس، غیر قابل قبول دانسته؛ امّا به بیان وجه امکانی این متن می پردازد که اگر این سخن، از پیامبر صلی الله علیه و آله صادر شده باشد، مصداقش کیست؟! (5)

عبد الجلیل، در بخش های مختلف کتاب، از اصطلاح اخباریون و اصولیون (6) یا اخباریون و محققین (7) استفاده می کند. مراد وی از اخباریون شیعه، کسانی هستند که هر خبری را بدون بررسی می پذیرند، مخصوصا اخبار آحاد را و منظور از اصولیون یا محققین، کسانی هستند که در پذیرش اخبار، بررسی و احراز صحّت را شرط می دانند (8) و بیشتر، بر اخبار متواتر (اعم از متواتر لفظی و معنوی) تکیه می کنند (9). شاید عبد الجلیل، اولین کسی باشد که اصطلاح اخباریون و اصولیون را در این معنا استفاده کرده است. (10)

پنج. استناد اخبار و شرایط راوی

مستند بودن خبر به معصومان علیهم السلام از معیارهای پذیرش اخبار است. آنچه حجّت است، سخن معصوم است که توسط روات به ما رسیده؛ بنا بر این، مستند بودن روایت

ص: 143

- 1- . ر. ك: همان، ص 39.
- 2- . همان، ص 26 و 245.
- 3- . ر. ك: همان، ص 406.
- 4- . این متن را نیافتیم.
- 5- . نقض، ص 245.
- 6- . ر. ك: همان، ص 3 و 529.
- 7- . ر. ك: همان، ص 26.
- 8- . ر. ك: همان، ص 30.
- 9- . ر. ك: همان، ص 50، 276 و 406.
- 10- . ما استعمال این دو اصطلاح را پیش از عبد الجلیل نیافتیم.

و صحّت سند، در حجّیت آن اثر دارد. این مبنا در کلمات قدما هم وجود داشت. (1) البته مراد قدما از صحّت، موثوق الصدور بودن حدیث است که اعم از صحّت سندی است. (2) با توجه به این که تقسیم چهارگانه حدیث در قرن هفتم هجری شکل گرفت، (3) در کتاب نقض، اثری از آن نمی بینیم؛ اما اطلاق صحّت بر صحیح سندی را مشاهده می کنیم، یعنی عمل بر طبق مبنای اعم قدما. (4)

به بیان دیگر، او به سند به عنوان راهی جهت تصحیح صدور روایت نگریسته است. این که مراد وی از اطلاق صحّت بر سند چه بوده، به نظر می رسد که معتمد بودن راوی، خواه از اهل سنت باشد یا شیعه، ملحوظ وی بوده است؛ یعنی چیزی اعم از صحیح و موثق در تقسیم بندی متأخران. (5) حتی حدیث حسن هم در این اطلاق می تواند جایی داشته باشد. (6) همچنین وجود روایت در کتابی معتمد که نوشته یکی از بزرگان حدیث باشد، از مقدمات صحّت صدور است. (7)

قزوینی رازی در پاسخ به شبهه نویسنده فضائح نسبت به این که شیعه، اخبار را از امام صادق و پدرانش علیهم السلام نقل می کند نه از پیامبر خدا صلی الله علیه و آله، می گوید:

عجب تر این است که خواهی، اسناد اخبار از پاچه فروش و رستتاب و جوالبقی و حلاج و شانه تراش می برد تا به انس مالک و بوهریره و بوعبیده و بدان اعتماد کند ... و اگر شیعه اخباری روایت کنند موافق عقل و قرآن به اسانید صحیحی از ائمّه که به نزدیک شیعه مقطوع علی عصمت همانند و به نزدیک همه مخالفان، عالم و امین و معتمدند پندارم بر شیعه در این نقل حرجی نباشد. (8)

از این عبارت مؤلف، چند ملاک برای پذیرش حدیث استخراج می شود: یکی معتمد بودن راوی - که از صدر عبارت و میانه آن برمی آید - ؛ دوم موافقت روایت با

ص: 144

1- . ر. ك: عدّة الأصول، ج 1، ص 129، 134 و 148.

2- . ر. ك: الوافی، ج 1، ص 23؛ نقض، ص 599.

3- . ر. ك: وسائل الشیعة، ج 30، ص 203.

4- . ر. ك: نقض، ص 543.

5- . ر. ك: همان، ص 402 و 522.

6- . ر. ك: دراسات فی علم الدراية، ص 28 - 36.

7- . ر. ك: نقض، ص 601.

8- . همان، ص 30.

عقل؛ و سوم موافقت با قرآن. نسبت به معتمد بودن راوی، این نکته استفاده می شود که هرچه راوی عالم تر، مأنوس تر با قرآن و حدیث و راستگوتر باشد، معتمدتر است. نویسنده در ادامه، صحّت روایت را منوط به معتمد بودن راوی و سماع وی شمرده است. او از این قبیل عبارات در سراسر نقض آورده است.

یکی دیگر از ملاک های استناد اخبار، متصل بودن سند آن است. اتصال سند از صاحب کتاب تا معصوم علیه السلام، زمینه بررسی اسناد را فراهم می کند؛ اما افتادگی در سند، موجب بسته یا سخت شدن راه بررسی می گردد. عبد الجلیل قزوینی هم ارسال روایت را ضعف آن شمرده و با لسان تشنیع نسبت به صاحب فضائح، او را عامل به مرسلات و اخبار آحاد می خواند. (1) وی تعدّد سند (2) و منبع (3) را از قوت های روایت شمرده است. تعدّد سند، نشانه شهرت نسبی روایت و تعدّد منبع نیز نشانه پذیرش تعداد بیشتری از محدّثان است و بر این اساس، موجب تقویت روایت است.

شش. تحمّل و شرایط روایت

اخذ حدیث، راه های مختلفی داشت و هر يك از آنها قوّت و ضعف خاص خود را داشتند. مثلاً سماع و قرائت، قوی ترین راه اخذ شمرده می شد و وجاده، اضعف طرق بود. (4) سنجش اعتبار حدیث و محدث بستگی به روش تحمّل حدیث داشت. اگر روایتی وجاده ای اخذ می شد، اعتباری نداشت مگر این که مؤیداتی داشته باشد. اگر محدّثی، از راه های ضعیف تحمّل حدیث، استفاده زیادی می کرد، خودش تضعیف می شد. رازی به این مبانی توجّه داشته و به برخی از طرق تحمّل روایت اشاره کرده است.

او مناووله و اجازه، بدون اعتبار شیخ را غیر مفید در تصحیح روایت دانسته و این شیوه اهل سنّت را که از هر کسی اجازه و مناووله می گیرند، تقبیح می کند. وی استفاده از اصطلاحات «حدّثی» و «اخباری» بدون شنیدن از شیخ را عملی غیر مجاز و سماع را

ص: 145

1- . همان، ص 30.

2- . ر. ك: همان، ص 544 و 547.

3- . ر. ك: همان، ص 522.

4- . ر. ك: دراسات فی علم الدراية، ص 195 - 207.

شرط لازم برای صحّت حدیث می داند. وی ادّعی سماع را تنها از راوی معتمد می پذیرد و در پذیرش اخبار، لحاظ حبّ و بغض راوی و تناسب آن با مضمون خبر را لازم شمرده است. مثلاً در جایی از صاحب فضائح، مذمت «حسکای بابویه» را نقل می کند(1) و در پاسخ، بغض نگارنده فضائح نسبت به «حسکا» را موجب عدم اعتماد به این مذمت می شمرد.(2)

قزوینی رازی در برخی از روایات، گزارش کاملی از شیوه اخذ حدیث آورده است؛ مثلاً در جایی می گوید:

حدّثنا الأخ الإمام أوحّد الدین ابو عبد الله الحسین ابن ابی الحسین ابن ابی الفضل القزوینی سماعاً و قراءه قال حدّثنا الشیخ الفقیه ابو الحسن بن علی بن الحسن الجاسبی نزیل الری قال حدّثنا الشیخ المفید ابو محمّد عبد الرحمان ابن احمد بن الحسین النیسابوری - رحمة الله علیه - املاء من لفظه بالری فی مسجده سنة ستّ و سبعین و اربع مائة قال أخبرنا السید ابو طاهر محمّد بن أحمد الجعفری بقرائتی علیه فی داره بقزوین قال حدّثنا أبو طلحة القاسم بن محمّد الخطیب قراءة علیه قال حدّثنا ابو الحسن ابن علی بن ابراهیم القطان قال حدّثنا ابو عبد الله محمّد بن مخلد السعدی قال حدّثنا عمر بن وهب الطائی قال حدّثنی عمرو ابن عبد الله قال حدّثنا محمّد بن جابر عن ابی اسحاق قال: غزا رجل من اهل الشام غزاة صفین مع علی بن ابی طالب علیه السلام ... (3)

در گزارش مذکور، از این امور یاد شده است: تحدیث، سماع، قرائت، املاء، مکان و زمان تحمّل حدیث، اخبار و عرضه حدیث. همه اینها در دانش درایه، تعریف و مبانی و جایگاه خاص خود را دارند و وجود آنها در گزارش های نقل حدیث، نشانه دقّت محدّث و در نتیجه، افزایش ضریب اطمینان به روایت است.

ص: 146

1- . المبسوط، ج 23، ص 12.

2- . نقض، ص 301.

3- . همان، ص 495.

برای واکاوی حدیث می توان از سایر علوم بهره گرفت. گاهی استفاده از دانش های دیگر بخصوص علوم اسلامی برای استفاده از حدیث ضرورت دارد. رفتار عبد الجلیل رازی در پیوند میان حدیث، تفسیر و علوم قرآن، نشان از دیدگاه وی در تأثیر و تأثر علم الحدیث از علم التفسیر و علوم القرآن دارد. (1) بهره گیری او از تاریخ برای نقد و فهم حدیث، نشانگر اعتقاد وی به تأثیر و تأثر این دو علم نسبت به یکدیگر است. همچنین رابطه علم الحدیث با علم کلام، اصول فقه و فقه و بهره گیری او از علم منطق در فهم و نقد روایات، از دیگر محورهایی است که در کتاب نقض، قابل پیگیری است و پیش از این، مثال های آن به مناسبت های دیگر بیان شد.

رابطه حدیث با ادبیات فارسی و شعر عربی، (2) از دیگر محورهایی است که در کتاب نقض، قابل جستجو است. نویسنده در باره شعر می گوید:

به مذهب شیعه منهی است ... روا نباشد که ائمه، شعر منظوم گویند و نه انبیا ... و باری تعالی بر سییل مدح او را گفت: «و ما هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلاً مَا تُؤْمِنُونَ». (3)

وی در عین حال، اهمیت دادن شیعه به اشعار افرادی چون کسایی را ناشی از محتوای قرآنی و حدیثی شعر آنان دانسته که مضامینش، توحید، زهد و مناقب است. (4) وی در عین حال، برخی از مضامین اشعار را کلماتی برای زینت شعر و رونق کار می داند که قابل اعتماد و استناد نیستند. (5)

3. نقد و فهم حدیث در کتاب «نقض»

نقد حدیث یعنی بررسی صدور و درستی آزمایی متن آن و مراد از فهم، درك عمیق، استوار و شناخت ژرف از حدیث است. (6) مهارت در این دو محور، نشان دهنده میزان

ص: 147

1- . ر. ك: همان، ص 611 - 613.

2- . ر. ك: همان، ص 477 و 522.

3- . سوره حاقّه، آیه 41.

4- . نقض، ص 577.

5- . همان، ص 68.

6- . فقه الحدیث و روش های نقد متن، ص 20 - 21.

دانش نویسندگان کتب حدیثی است. روش مؤلفان در نقد و فهم حدیث، اشتراکات و افتراقاتی با هم دارند که شناسایی آنها به شناخت مبانی مؤلف و بهره‌گیری از تجربیات وی کمک می‌کند. همچنین در شناخت حوزه‌ها و تفکر حدیثی حاکم بر هر حوزه به کار می‌آید. در این بخش، رفتار عبد الجلیل قزوینی رازی در نقد و عرضه حدیث را به همراه عملکرد او در فهم حدیث بررسی می‌کنیم.

الف. نقد و فهم حدیث با توجه به تاریخ

یکی از ابزارهای نقد و فهم حدیث، تاریخ قطعی است. برخی از گزارش‌های موجود در احادیث را با عرضه به دانش تاریخ می‌توان ارزیابی کرد. گاهی فهم برخی از واژگان و اصطلاحات و توجیه چرایی ورود برخی از مفاهیم یا تعبیرات در احادیث، متوقف بر دانستن فضای صدور روایت و اتفاقات تاریخی آن دوران است. عبد الجلیل از این روش در بررسی اخبار بهره گرفته است. او گزارش‌های مربوط به معصومان علیهم السلام را به تاریخ عرضه می‌کند و با این ابزار، به نقد برخی جریان‌ها می‌پردازد. (1)

وی تاریخ اهل سنت را به عنوان ابزار جدلی مورد استفاده قرار داده و از تاریخ شیعه نیز بهره می‌گیرد. او برای دریافت تاریخ، فقط به کتب تاریخی مراجعه نمی‌کند؛ بلکه مجموعه تاریخ را از هر کتاب معتبری، مورد توجه قرار می‌دهد. اکنون نمونه‌هایی از رفتار وی را مرور می‌کنیم.

رازی، ادعای نویسندگان فضائح را که زبیر و خالد بن ولید را در شجاعت، مانند امام علی علیه السلام شمرده، (2) رد می‌کند و نبودن مدرکی تاریخی بر این ادعا را نشانه دروغ بودن آن می‌شمرد. (3) آن‌گاه به این جمله جبرئیل علیه السلام استشهاد می‌کند که: «لا فتی إلا علی لا سیف إلا ذو الفقار». (4)

قزوینی، این ادعا را که شیعه، معتقد به توطئه ابو بکر، عمر و عثمان در لیلۃ العقبه

ص: 148

1- . ر. ک: نقض، ص 267.

2- . همان، ص 54.

3- . همان، ص 55.

4- . المعیار و الموازنه، ص 148.

است، رد می کند و بر اساس مدارك تاریخی، توطئه گران را افراد دیگری معرفی می نماید؛ اما سرپیچی ابو بکر و عمر از فرمان پیامبر خدا صلی الله علیه و آله در پیوستن به سپاه اسامه(1) را تأیید می کند و در باره آن می گوید:

و حدیث ترتیب و تجهیز لشکر اسلام و اسامه زید ... تفسیر جریر طبری بر باید گرفتن و برخواندن که رسول در حالت حیات خویش بو بکر و عمر را در حکم اسامه زید کرده بود و او را بر ایشان امیر کرده و او را به حرب روم فرستاد برای مطالبت خون جعفر طیار و عبد الله رواحه و چون رسول را تب مرگ گرفت آن لفظ مکرر می کرد و قول شیعت در این فصل آن است که جماعتی را که مصطفی رعیت اسامه زید کند ایشان را بعد از مصطفی بر علی مرتضی امیری و تقدّم نرسد.(2)

نویسنده فضائح در جایی از کتابش گفته: «و مرتضی بغداد در کتاب آورده است که علی، دختر که به عمر داد از بیم داد که عمر سوگند خورده بود که اگر به من ندهی، حجره فاطمه به سرت فرود آورم و بهری گویند که دختر بدو نرسید که خدای تعالی دانست که آن وصلت پسندیده نیست و مرتضی گوید: عایشه، عمر را حریص بکرد بر آن وصلت؛ زیرا که عایشه می خواست که عمر را بر علی بیازارد و عمر را می گفت: اُم کلثوم دختر فاطمه بنت رسول الله را بخواه علی رغم علی، که سخت به جمال است و علی زهره ندارد که به تو دختر ندهد و علی قبول نکرد. عمر این شکایت با عباس عبد المطلب کرد و گفت: اگر دختر به من ندهد، گواه برانگیزم که علی زنا کرده است. علی گفت: گواهان از کجا آری؟ عمر گفت: من حاکم و والی ام، حکم کنم و کسی آن را فسخ نتواند کردن! آنگه تو را سنگسار کنم. علی این معنا با عباس بگفت. عباس گفت: ای پسر! برادر دختر بدو ده که اگر این معنا بکنند، او را که منع کند؟ و نه دخترت بهتر

است و معظم تر است از خلافت که برده است. علی گفت: من باری رضا ندهم که کبش بنی عدی با میش بنی هاشم وصلت کند. عباس گفت: اگر تو بندهی من بدهم که

ص: 149

1- . ر. ك: دعائم الإسلام، ج 1، ص 41.

2- . نقض، ص 251.

مرا بر تو ولایت است و بر دخترت مرا ولایت باشد و دختر رضا نداد و عباس بیامد و بی رضای دختر، او را به عمر داد.» (1) نویسنده نقض وجود چنین گزارشی را در کتب معتبر شیعه و کتب سید مرتضی انکار کرده است؛ اما اکنون این گزارش در کتاب رسائل سید مرتضی که در بر دارنده نامه های ایشان است، موجود است. (2)

عبد الجلیل، گاهی علاوه بر پاسخ های حلی تاریخی، به جواب نقضی می پردازد. مثلاً وقتی که صاحب فضائح، آوردن شمشیر ذوالفقار از آسمان را مسئله ای عجیب می داند و آن را انکار می کند، مؤلف، با استناد به گزارش های شیعه و سنی در باره این

معجزه پیامبر صلی الله علیه و آله، اصل مطلب را ممکن عقلی و واقع در عالم خارج می داند و سپس در جواب نقضی می گوید:

خواجه... نشنوده است که چون دره عمر را وصف کنند یکی می گوید از پوست ناقه صالح بود و دیگری می گوید از جلد کبش ابراهیم بود و دیگری می گوید از پوست گوسفندان شعیب بود؟! (3)

ب. نقد حدیث با توجه به رجال، منبع و قواعد الحدیث

اعتبارسنجی روایات با نظر به رجال سند، منبع مشتمل بر حدیث و مطالب مندرج در دانش قواعد الحدیث، از روش های رایج نقد در بین قداما بود. عبد الجلیل رازی، گاهی برای نقد سخن صاحب فضائح، به بررسی های رجالی، منبع شناسی و قواعد درایه روی می آورد. او گاهی رجال يك روایت را تضعیف یا توثیق می کند و گاه این کار را نسبت به منبع يك حدیث انجام می دهد. گاهی هم بر اساس قواعد درایه، به پذیرش يك متن، اشکال مبنایی می گیرد. به نمونه هایی از عملکرد او اشاره می کنیم.

نویسنده فضائح، با لسان مذمت، گزارشی را به شیعه منتسب کرده که علی علیه السلام را به فرمان خدای تعالی در منجیق نهادند و به ذات السلاسل انداختند تا به تنهایی، آن

ص: 150

1- . همان، ص 258.

2- . الرسائل، سید مرتضی، ج 3، ص 149.

3- . نقض، ص 527 - 528.

قلعه را - که پنج هزار مرد شمشیرزن در آن بودند - بستاند و ایشان در خیر به يك دست برکنند؛ دري که با صد مرد از جای خود می جنبید و علی بن ابی طالب علیه السلام این در را با يك دست نگه می داشت تا لشکر از روی آن بگذرد و ابو بکر و عمر و عثمان و دیگر صحابه، از روی حسد بر آن در آمد و شد زیاد می کردند تا علی خسته شود و عجزش ظاهر گردد. (1) قزوینی در پاسخ به این انتسابات، به منبع روایت اشکال گرفته و می گوید:

حدیث منجنيق و سلاسل به نزدیک شیعه بر آن معول نکرده اند و در کتب معروفان مذکور نیست و خواجه امام رشید الدین رازی (2) که استاد اهل زمانه خود بود در علم اصول بدین حدیث انکار کردی و نامعتمد و نامعول دانستی. پس اگر شعرا برای زینت شعر کلمتی گویند و خوانندگان برای رونق خود چیزی خوانند، بر آن اعتبار نباشد. اعتبار در این معنی بر قبول فحول علما و کتب شیوخ معتمد باشد.

او سپس گزارش صحیح حدیث خیر و کندن در آن توسط امام علی علیه السلام و پیروزی ایشان بعد از شکست لشکر اسلام را توصیف کرده، در پاسخ به آن قطعه از گزارش فضائح که به حسادت برخی از صحابه اشاره داشت، چنین گزارش هایی را سخن جهال و عوام و اوباش می خواند و خبر صحیح را دال بر خوش حالی صحابه از این پیروزی می شمرد. (3)

صاحب فضائح از کتاب عیون المجالس سید مرتضی نقل کرده که ایمان ابو بکر و عمر برای رسیدن به خلافت بعد از پیامبر صلی الله علیه و آله بود. (4) عبد الجلیل در پاسخ به وی، عیون المجالس را کتابی مبتنی بر نقل صحیح و سقیم دانسته که در آن، مطالبی خلاف مذهب شیعه هم آمده است؛ چرا که سید در این کتاب، قصد نقل قول داشته و نه بیان اعتقادات

ص: 151

-
- 1- . همان، ص 66.
 - 2- . ابو سعید عبد الجلیل بن ابی الفتح مسعود بن عیسی، استاد ابن شهر آشوب بود. ر. ک: الذریعة، ج 24، ص 286، ش 1466؛ معالم العلماء، ص 179، ش 1021.
 - 3- . نقض، ص 66 - 69.
 - 4- . همان، ص 234.

شیعه و هر کتابی که چنین باشد، قابل استناد در این امور نیست. (1)

گاهی مؤلف، اصل وجود يك مطلب را در کتابی انکار می کند. مثلاً صاحب فضائح ادعا کرده که در کتاب ارشاد شیخ مفید آمده که از پس پیامبر خدا همه صحابه مرتد شدند إلا هفت نفر شامل سلمان و ابوذر و عمار و خالد بن سعید و ابو دجانة و مقداد و بلال. نویسنده نقض، وجود چنین سخنی در کتاب ارشاد را نفی کرده است. (2)

ادعا شده که شیعه، نماز جمعه ندارد و روایتی، مستند این ادعا قرار گرفته است. عبد الجلیل رازی در پاسخ، به این روایت، اشکال مبنایی گرفته و آن را جزو اخبار آحاد دانسته که موجب علم و عمل نیست و سندش مشتمل بر روات غیر معتمد است. وی همچنین وجود آن در کتب معتمد را نفی کرده و سپس به بیان حکم نماز جمعه در شیعه در زمان حضور و غیبت پرداخته است. (3)

صاحب فضائح از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل کرده که: «یهود هذه الأمة الراضة». نقض در پاسخ رد وجود چنین کلامی در کتب، نویسنده فضائح را مشمول این سخن پیامبر خدا صلی الله علیه و آله دانسته که فرمودند: «من کذب علیّ متعمداً فلیتبوأ مقعده من النار» (4). (5)

ج. نقد و فهم حدیث با توجه به حکم عقل و فهم عرفی

عرضه متون به عقل، از روش های عقلایی و مورد توصیه معصومان علیهم السلام بوده است. (6) فهم عرفی روایات نیز از نکات مهم در فقه الحدیث است. ائمه علیهم السلام با لسان مردم سخن می گفتند؛ (7) آنها گاهی با مخاطب خاص مواجه بودند و می توانستند سخنانی فراتر از فهم عرف عام و در سطح عرف خاص بگویند. گاهی فهم سخنان معصومان علیهم السلام دارای

ص: 152

1- . همان، ص 242.

2- . همان، ص 295 - 296.

3- . همان، ص 394.

4- . صحیح البخاری، ج 1، ص 36.

5- . نقض، ص 406.

6- . ر. ك: العقل والجهل فی الكتاب و السنة، محمدی ری شهری؛ ملاك های اعتبارسنجی منابع حدیث شیعه، ص 209.

7- . ر. ك: التوحید، شیخ صدوق، ص 120.

مراتب است؛ یعنی عموم مردم چیزی می فهمند و فردی عالم تر، مطالبی عمیق تر برداشت می کند. (1) در همه این اقسام، فهم عرفی لحاظ می شود. حتی در جایی که سخن، متناسب با عرف خاص باشد، به گونه ای است که عرف خاص بتواند در موقعیت مقتضی آن را برای عموم تبیین کند، لذا باز هم مخاطب عمومی ملحوظ است. (2)

عبد الجلیل قزوینی رازی در جاهای متعددی از کتابش فهم حدیث را به عقل واگذار کرده و یا يك برداشت را به عقل عرضه نموده است. اکنون بخش هایی از رفتار وی در این زمینه را بررسی می کنیم.

نصیر الدین در باره رؤیت خدا در روز قیامت - که ادعای جبریون است - ، اصل رؤیت را می پذیرد؛ اما محدوده آن را قیامت نمی داند؛ بلکه دنیا و آخرت می شمرد و ابزار آن را عقل دانسته نه چشم. او اظهار می دارد که عقل از طریق علم، خدا را اثبات

می کند و مراد از رؤیت، همین اثبات علمی است. وی به این سخن امام علی علیه السلام استناد می کند که: «لا اعبد ربًا لم أره لم تره العیون بمشاهدة العیان و لكن رأته القلوب بحقائق

الایمان معروف بالآیات مشهور بالدلالات لا یقاس بالناس و لا تدرکه الحواس». (3)

او این تعریف از رؤیت را مغایر با دیدگاه جهنم صفوان (م 128ق)، ابن کلاب (عبد الله بن محمد: م قرن 3ق)، ابو الحسن اشعری (م 303ق) و ابو بکر باقلانی (م 403ق) دانسته و نظر ابو حنیفه و شافعی را به خاطر متابعت از تعریف امام علی علیه السلام ستوده است. (4) وی در این جا بر اساس حکم عقل، به تبیین نوع رؤیت خدا و نفی تجسیم پرداخته است.

ص: 153

1- . ر. ك: الكافي، ج 1، ص 401 باب فیما جاء ان حدیثهم صعب مستصعب.

2- . قرآن کریم هم دارای بطون و مراتب فهم است (ر. ك: سوره آل عمران، آیه 7) آیه «لتبین للناس ما نزل الیهم» (نحل، 44) تصریح می کند که پیامبر صلی الله علیه و آله باید آیات قرآن را برای مردم تبیین کند. طبیعی است که بیان آیات باید به گونه ای باشد که مصداق ابلاغ باشد. اگر پیامبر صلی الله علیه و آله و آئمه، فهم عرفی را لحاظ نکنند مصداق ابلاغ نیست (ر. ك: الكافي، ج 1، ص 23، ح 15).

3- . ر. ك: الارشاد، شیخ مفید، ج 1، ص 225.

4- . نقض، ص 486.

قزوینی از روش «مقایسه عرفی»⁽¹⁾ برای ردّ برخی دیدگاه‌ها و انتسابات، استفاده کرده است. او سخن صاحب فضائح را نقل می‌کند که گفت: «اینها [یعنی شیعه] را غرابی خوانند». سپس در پاسخ اظهار می‌دارد که شیعیان، حیفشان می‌آید که پیامبر صلی الله علیه و آله و امام علی علیه السلام را به جبرئیل علیه السلام و میکائیل علیه السلام تشبیه کنند، چه رسد به این که بخواهند ایشان را به دو کلاغ تشبیه نمایند هر چند از باب اوج شباهت باشد!⁽²⁾ او در این جا تشبیهی را که صاحب فضائح به شیعه نسبت داده، با تشبیهی که امکان وجود آن در شیعه بیشتر است، مقایسه کرده و بر اساس ردّ دومی، به نفی اولی اقدام می‌کند.

عبد الجلیل رازی، گزارشی را که امام علی علیه السلام گفته باشد: «در اوّل من سنگ بر شکم بسته بودمی از گرسنگی و اکنون در عهد عمر، دوازده هزار دینار عطایای من است»،⁽³⁾ رد کرده و آن را دروغی دانسته که در جایی نیامده است. سپس این گزارش را با قضیه فدک مقایسه می‌کند که چه طور عمر، فدک را - که ملک فاطمه علیها السلام بود - از وی غصب کرد. آن گاه این قدر بخشنده شده که دوازده هزار دینار به امیر مؤمنان علیه السلام بدهد؟ او ادامه می‌دهد که اگر امام علی علیه السلام ثروتی داشت به خاطر تلاشش در یبُوع بود، نه عطایای خلفا.⁽⁴⁾ وی در این جا با مقایسه عرفی میان قضیه مورد ادّعای فضائح با جریان ثابت شده غصب فدک، به ردّ ادّعای او مبنی بر کمک خلفا به اهل بیت علیهم السلام می‌پردازد.

د. نقد و فهم حدیث با توجّه به ظهور

یکی از ابزارهای مهم در فهم و نقد حدیث، ظهوریابی است. سیره عقلا بر این است که در کشف ظهور کلمات از لغت، ادبیات و سیاق استفاده کنند. ظهور، تأمین کننده ظن به دلالت است و این ظن متناسب با اهمیت مضمون، مورد توجّه و اعتبار قرار می‌گیرد.⁽⁵⁾

ص: 154

1- . عرف، گاهی برای اثبات یا ردّ مطالب، از مقایسه آن مطلب با نظایرش استفاده می‌کنند.

2- . نقض، ص 548 - 549.

3- . همان، ص 623.

4- . همان، ص 626 - 627.

5- . ر. ک: «نظریه توسعه تعبّدی سیره عقلا در حجّیت خبر واحد»، محمّد احسانی فر، فصل نامه علوم حدیث، ش 42 زمستان 1385 ش، ص 90.

مهارت بهره‌گیری از ظهور نزد علما و محدثان مختلف، متفاوت است. در این قسمت، به نمونه‌هایی از استفاده کتاب نقض از لغت، ادبیات و سیاق در فهم و نقد حدیث اشاره می‌کنیم.

عبد الجلیل رازی در پاسخ به این گفته صاحب فضائح که می‌گوید: «و اندر این آیت افزایش از قرآن که خدای تعالی می‌گوید: «ما ذا أَنْزَلَ رَبُّكُمْ» (1) فی علیّ. «فَفَرِيقًا» من آل محمّد «كَذَّبْتُمْ وَ فَرِيقًا تَقْتُلُونَ» (2) - هُم بَكْرِبَلَاءِ» این گونه پاسخ می‌دهد:

بر این وجه که بیان کرده است هر عاقل عالم داند که خود نه بر نظم و اسلوب قرآن است و رکاکت در کلمه ظاهر است و باری تعالی، حافظ قرآن است و فصحا و بلغای عالم، قادر نباشند که در وی زیادت و نقصانی کنند... اما اگر این حواله در تفسیر گوید روا باشد که شیعت گویند: در حقّ آل محمّد است و تقدیرش چنین است و در محذوفی مقدر گوید: الحمد لله و مانند این از قول ابراهیم علیه السلام که «هَذَا رَبِّي» و حذف کرده است الف استفهام را از برای اختصار کلام؛ اما در اصل قرآن، زیادت و نقصان روا داشتن بدعت و ضلالت باشد و نه مذهب اصولیان است و گر غالی ای یا حشوی ای خبری نقل کند مانند آن باشد که کرامیه در اصحاب بوحنیفه و مشبّه در اصحاب شافعی و بر شیعت حجّت نباشد و آنچه این را به روشن کند، آن است که باری تعالی به لفظ ماضی یاد کرده است: «قَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ» (3) و این حواله به یهود و نصارا و به مشرکان عرب است نه به امت محمّد. آنکه گفت: «فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَ فَرِيقًا تَقْتُلُونَ» تا هم شیعت از این حواله میرا باشد و هم صحابه رسول از آن منزّه. (4)

وی در این جا از سیاق آیه و قواعد علم نحو برای نقد و فهم آیه و روایت منتسب به شیعه استفاده کرده است.

ص: 155

1- . سوره نحل، آیه 24.

2- . سوره بقره، آیه 87.

3- . سوره نحل، آیه 24.

4- . نقض، ص 271-272.

عبد الجلیل از صاحب فضائح نقل کرده: «می گویند: «أَنْ اَشْكُرْ لِي وَ لِوَالِدَيْكَ» (1) باری تعالی گفت: شکر من گزارید و شکر محمّد و علی که طاعتشان با طاعت من برابر است که رسول، علی را گفت: "انا و انت ابوا هذه الامة" (2). سپس در پاسخ، ظهور لغوی آیه را دال بر پدر و مادر نسبی دانسته و سپس با استفاده از آیات دیگر، معنای دوم آیه

را همین می شمرد که صاحب فضائح از تفسیر علی بن ابراهیم نقل کرده است. (3)

ه. نقد و فهم اخبار با توجه به سبب صدور

گاهی توجه به سبب صدور يك خبر، موجب فهم و تأیید آن شده و بی توجهی، فهم را به انحراف کشانده یا موجب ردّ يك خبر می شود. یکی از روش هایی که عبد الجلیل برای فهم و نقد اخبار به کار گرفته، توجه به این ابزار مهم است.

او در جایی از فضائح نقل می کند: «در کتاب تأیید النبوة و تسدید الإمامة که یونس بن عبد الرحمان القمّی الرافضی کرده است، هر خبری که رسول در حق یکی از صحابه گفته است او آن را تأویلی نهد تا اندر آن خبر که رسول گفته است: "إِنَّ الشَّيْطَانَ لِفِرٍّ مِنْ ظِلِّ عَمْرٍ" گوید: این نه خبر رسول است که شیطان خود از رسول بنمی گریزد از عمر چگونه بگریزد؟». سپس در بررسی این روایت به سبب صدور حدیث اشاره می کند که در آغاز اسلام، عُمَر پیش پیامبر آمد و گفت: یا رسول الله! شیطان مرا در نماز وسوسه می کند و با پناه در سایه تو، خود را از او رهاندم. پیامبر خدا صلی الله علیه و آله فرمود: چون

چنین است: «إِنَّ الشَّيْطَانَ لِفِرٍّ مِنْ ظِلِّ عَمْرٍ» (4).

و. نقد و فهم حدیث با توجه به نظریات دانشمندان دیدگاه های دانشمندان نسبت به يك مسئله می تواند به فهم بهتر آن، باز شدن زاویه ای نو در نگاه به مطلب، تضییق، توسعه یا تدقیق آن کمک کند. قزوینی رازی، گاهی نویسنده فضائح را در فهم یا نقد يك روایت یا برداشت، به دیدگاه های دانشمندان

ص: 156

1- . سوره لقمان، آیه 14.

2- . عیون أخبار الرضا، ج 1، ص 91.

3- . نقض، ص 265 - 266.

4- . همان، ص 252.

ارجاع می دهد. این روش، فی الجمله دلالت بر حجّیت سیره عقلا و مخصوصا عرف خاص در برداشت از ظواهر آیات و روایات دارد.

وی در باره دلالت آیه «وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسِّرَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ» (1) بر قیام حضرت حجّت و برقراری حکومت عدل جهانی، نویسنده فضائح را به تفاسیر مفسران و نگاشته های اصحاب حدیث، ارجاع داده است. (2) از این قبیل ارجاعات در کتاب نقض فراوان است. وی گاهی از واژه اجماع برای بیان سیره عقلا و یا عرف خاص (دانشمندان) استفاده کرده؛ اما دایره اش را وسیع نهموده و آن را محدود به حدود عقلی کرده است. او در جایی گفته:

شیعه اصولیه، اجماع را منکر نباشند و یکی از چهار حجّت، خود، اجماع طایفه محقّه است؛ اما فرق میان حق و باطل در عقلیات، به نظر، در دلیل توان دانستن. (3)

در حقیقت، عبد الجلیل، اجماع را در فروع کارگشا می داند نه در اصول.

ز. نقد و فهم حدیث با توجه به قرآن

عرضه حدیث به قرآن، از روش های رایج در فهم و نقد روایات است. این شیوه بر اساس توصیه های معصومان علیهم السلام رواج یافت. (4) قرآن به عنوان ثقل اکبر، حاکم بر همه متون دینی است و سخن اهل بیت علیهم السلام ذیل قرآن و تبیین آن تلقی می شود و از همین رو حجّیت دارد. (5) نقض به خوبی از این روش، بهره گرفته است. اکنون نمونه هایی را می آوریم.

مؤلف در پاسخ به اشکالات صاحب فضائح در باره برخی احادیث مربوط به مناقب اهل بیت علیهم السلام، به نمونه های قرآنی این قبیل از مقامات اشاره کرده و قطعیتی مثل: تبدیل عصای موسی به اژدها (6) و بیرون آمدن شتر صالح از دل کوه (7) را دلیل بر

ص: 157

1- . سوره نور، آیه 55.

2- . نقض، ص 270.

3- . همان، ص 59.

4- . ر. ک: الکافی، ج 1، ص 69.

5- . ر. ک: تصحیح الاعتقاد، ص 44؛ الکافی، ج 1، ص 60.

6- . ر. ک: سوره اعراف، آیه 107.

7- . ر. ک: سوره اعراف، آیه 73.

امکان و وقوع این کرامات گرفته و نسبت به این که آیا اهل بیت علیهم السلام نیز چنین مقام و قدرتی را به اذن الهی دارا هستند یا نه، پاسخ تقضی می دهد که چگونه اهل سنت برای منصور حلاج و رابعه عدویه چنین مقاماتی را قائل اند؟ آیا نمی شود که اهل بیت پیامبر صلی الله علیه و آله نیز دارای چنین مقاماتی باشند؟ (1) او در باره روایت جنگیدن امام علی علیه السلام با جئیان در چاه، (2) به سلطه سلیمان نبی و وزیرش آصف، بر جئیان اشاره کرده که قرآن می فرماید: « وَ الشَّيَاطِينِ كُلِّ بَنَاءٍ وَ غَوَاصٍ * وَ آخِرِينَ مُقَرَّنِينَ فِي الْأَصْفَادِ » (3) سپس ادامه می دهد که چگونه اینها می توانند جئیان را محبوس کنند؛ اما ممکن نیست که امام علی علیه السلام با جئیان کافر در چاه بجنگد؟ چه طور تفسیر ثعلبی سنّی، ذیل آیه «فَلَمَّا تَرَأَتْهُ الْفِتْيَانُ نَكَصَ عَلَى عَقَبَيْهِ»، (4) قضیه ضربت جبرئیل بر شیطان و زخمی شدن او و فرو شدنش به دریای عمان را آورده، (5) اما علی بن ابی طالب علیه السلام نمی تواند جئیان را بکشد و در چاه بریزد؟ (6)

رازی در پاسخ به این سخن که پیامبر صلی الله علیه و آله در همه امور با ابوبکر مشورت می کرد، فعل پیامبر صلی الله علیه و آله را ناشی از دستور خدا دانسته نه قول ابوبکر و عمر و به آیه «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ * عَلَّمَهُ وَ شَدِيدُ الْقُوَىٰ» (7) استناد کرده و سپس مشورت پیامبر صلی الله علیه و آله با صحابه را از باب «وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ» (8) دانسته که در حق همه صحابه است نه ابوبکر و عمر. (9)

صاحب فضائح، جریانی را از ارتباط امام صادق علیه السلام با منصور دوانیقی نقل می کند که در آن، امام به وی پاسخی نرم داد و صاحب فضائح، این پاسخ را دال بر حقانیت خلافت بنی العباس و پذیرش آن از سوی ائمه علیهم السلام گرفته است. نقض، ضمن ردّ این

ص: 158

- 1- . نقض، ص 70.
- 2- . ر. ك: الإرشاد، شیخ مفید، ج 1، ص 339.
- 3- . سوره ص، آیه 37-38.
- 4- . سوره انفال، آیه 48.
- 5- . تفسیر الثعلبی، ج 4، ص 365.
- 6- . نقض، ص 72.
- 7- . سوره نجم، آیه 3-5.
- 8- . سوره آل عمران، آیه 159.
- 9- . نقض، ص 246.

برداشت از رفتار امام صادق علیه السلام، این نرمش را به دلیل تهدید منصور و مصلحت زمان دانسته که امام پاسخی نرم داد تا عصبانیت خلیفه غاصب، فرو بنشیند و آسیبی از او در آن حال، متوجه ایشان نشود. سپس این قضیه قرآنی را می آورد که وقتی فرعون از موسی در باره زحماتش نسبت به وی پرسید: «أَلَمْ نُزَبِّكَ فِينَا وَلِيدًا وَ لَبِثْتَ فِينَا مِنْ عُمُرِكَ سِنِينَ * وَ فَعَلْتَ فَعَلَتَكَ الَّتِي فَعَلْتَ وَ أَنْتَ مِنَ الْكَافِرِينَ». موسی علیه السلام پاسخی نرم تر داد و فرمود: «فَعَلْتُهَا إِذَا وَ أَنَا مِنَ الضَّالِّينَ» (1). (2)

ح. نقد و فهم حدیث با توجه به سنت (3)

توجه به خانواده حدیث، از روش های مهم در نقد و فهم روایات است؛ چون تك گزاره های يك مؤلف یا گوینده را در مجموعه گزاره های صادره از ناحیه او بهتر می توان فهمید. این روش را خود معصومان علیهم السلام توصیه کرده اند. (4) یکی از شیوه های پرکاربرد نصیر الدین واعظ در فهم روایات، کنار هم نهادن مجموعه ای از احادیث مرتبط، برای تکمیل، تسری، توسعه و توضیح معناست. بخش هایی از رفتار وی را بررسی می کنیم.

صاحب فضائح، جریانی را از جنگ جمل و صفین نقل می کند که عدّه ای گفتند: «ألا إن أبا الحسن قد أشرك». قزوینی در پاسخ، ابتدا این روایت پیامبر صلی الله علیه و آله را می آورد:

هر کسی که یکی را کافر خواند از آن دوگانه به ضرورت، یکی کافر باشد.

سپس دو روایت از پیامبر صلی الله علیه و آله در باره امام علی علیه السلام آورده که: «یا علی حبّک ایمان و بغضک نفاق» (5) و «الا ان الحق مع علی و علی مع الحق یدور معه حیثما دار». (6) سپس نتیجه می گیرد که در جنگ جمل یا صفین که چنین شعاری علیه امام علی علیه السلام داده شد، شعار دهندگان، خود، مشرک شدند. (7)

ص: 159

1- . سوره شعراء، آیه 18 - 20.

2- . نقض، ص 238.

3- . ر. ک: همین مقاله، عنوان حجیت سنت و قلمرو آن.

4- . ر. ک: اختیار معرفة الرجال، ج 2، ص 489 ش 401.

5- . معانی الأخبار، ص 206.

6- . الفصول المختارة، ص 97.

7- . نقض، ص 175.

صاحب فضائح به علی علیه السلام نسبت داده که فرمود: «انا و طلحة و الزبیر أرجو أن نكون من الذین قال اللّٰه تعالیٰ: «وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِمْ مِنْ غَلٍّ إِخْوَانًا عَلَىٰ سُرُرٍ مُّتَقَابِلِينَ»(1)». رازی در پاسخ، جنگ علی علیه السلام با این گروه را نشانه دروغ بودن این نسبت دانسته و چنین عقیده ای را خلاف مذهب شیعه می شمرد که قاتل و مقتول با هم به بهشت بروند. سپس به این سخن پیامبر صلی الله علیه و آله استشهد کرده که به امام علی علیه السلام فرمود: «لحمک

لحمی و دمک دمی و حربک حربی و سلمک سلمی»(2). و این جمله را دال بر دشمنی طلحه و زبیر با پیامبر صلی الله علیه و آله و در نتیجه ورود ایشان به جهنم می شمرد.(3)

وی در پاسخ به سخن صاحب فضائح که همکاری امام رضا علیه السلام با مأمون را تقبیح کرده بود، به سیره پیامبر صلی الله علیه و آله در صلح حدیبیه و نوشتن «باسمک اللهم» به جای «بسم الله الرحمن الرحیم» و نوشتن «محمد بن عبد الله» به جای «محمد رسول الله» اشاره کرده است.(4)

ط. نقد و فهم حدیث با توجه به عقاید

ساختار عقاید شیعه بر اساس عقل، آیات محکم و سنت قطعی تنظیم شده و در فهم روایات، این مبنا همواره مورد استفاده علما و محدثان بوده است. رازی از این ابزار در راستای نقد و فهم احادیث، به کرات بهره می گیرد.

مؤلف کتاب فضائح، جمله ای از علی علیه السلام را دستاویز تبرئه دشمنان اهل بیت علیهم السلام قرار می دهد و مدعی می شود که مسلمانان حتی آنها که با اهل بیت علیهم السلام جنگیدند و دشمنی کردند، برادران یکدیگرند. او به این سخن استناد می کند: «اخواننا بغوا علينا»(5). مؤلف کتاب نقض، ضمن رد این ادعا، در تفسیر آن سخن می گوید:

اگر درست شود که این لفظ علی گفته است هم دلالت نجات ایشان نکند که

ص: 160

1- . سوره حجر، آیه 47.

2- . این روایت را در منابع پیش از کتاب نقض نیافتیم.

3- . نقض، ص 444 - 445.

4- . همان، ص 341.

5- . المصنف، ابن ابی شیبہ، ج 8، ص 707 ش 7.

باری تعالی بسی کافران را برادران پیغمبران خوانده است آن جا که گفت: «وَإِلَىٰ عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا» (1) «وَإِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا» (2) «وَإِلَىٰ عَادٍ» (3) و مانند این.

سپس اظهار می دارد که این برادری، به اعتبار ایمان و سِلم و دوستی گذشته است که اطلاق شده، نه به اعتبار دشمنی و جنگ؛ همان گونه که خداوند، کسانی را که پیش از این، ایمان آوردند و بعد کافر شدند، به اعتبار ایمان قبلی شان مؤمن می خواند: «إِنَّ

الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا» (4) در این جمله هم امام علی علیه السلام آنان را برادر خوانده و بعد، از تعبیر «بغی» استفاده کرده که رافع برادری و مثبت کفر است. (5)

عبد الجلیل در شرح این روایت منسوب به پیامبر خدا علیه السلام که: «قدریة هذه الأمة مجوسیة»، (6) وجوه تشابه قدریه (مجبّره) به مجوس را شمرده، در بیان یکی از این شباهت ها عقیده مجوس در باره یزدان و اهریمن را یادآوری می کند که اهریمن را به اجبار برای زشتی و یزدان را به اجبار برای زیبایی می دانند. وی ادامه می دهد که مجبّره، مؤمن را مجبور طبعی به ایمان و کافر را مجبور طبعی بر کفر می دانند (7) و بر همین اساس، پیامبر صلی الله علیه و آله ایشان را به مجوسیه تشبیه کرده است.

او در جاهای مختلف کتابش کرامات و معجزات رسولان، امامان و اولیای الهی را مشمول قاعده قدرت خدا و شایستگی این بزرگان در دریافت مقامات دانسته و انکار اصل این مطالب را در حکم انکار قدرت الهی و یا انکار شایستگی بزرگان می شمرد. وی در هر جایی که صاحب فضائح، کرامتی را از امامان شیعه علیهم السلام انکار کرده، علاوه بر پاسخ حلی ثبوتی، پاسخ نقضی هم داده و مواردی را از قول به کرامت برای افراد صوفی و امثالهم که در کتب اهل سنت آمده، می شمرد. (8)

ص: 161

- 1- . سوره اعراف، آیه 65.
- 2- . سوره اعراف، آیه 73.
- 3- . سوره احقاف، آیه 21.
- 4- . سوره نساء، آیه 137.
- 5- . نقض، ص 445 - 446.
- 6- . ر. ک: تفسیر القمّی، ج 1، ص 199.
- 7- . نقض، ص 448.
- 8- . ر. ک: همان، ص 463 - 464.

صاحب فضائح در ردّ انتصاب امیر مؤمنان علیه السلام توسط پیامبر صلی الله علیه و آله به عنوان جانشین بعد از خودشان به این نکته پرداخته که اگر مسئله نصب علی بن ابی طالب علیه السلام این قدر که شیعه می گوید، روشن بود، پس چرا پس از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله و خلافت ابو بکر، کسی از آن دفاع نکرد؟ آیا عاقلانه است که بپذیریم همه و حتی دوستان علی علیه السلام نیز سکوت کردند؟ آیا بنی هاشم، خاندان کوچکی بود که نتوانست این سخن روشن را به کرسی بنشانند یا این که اصلاً چنین حرفی ساخته و پرداخته شیعه در قرن سوم و چهارم هجری است؟ نصیر الدین، پاسخی طولانی به این ادعا داده است. او به جریانی اشاره می کند که جمعی از مهاجر و انصار و بزرگان اهل بیت علیهم السلام نزد امام علی علیه السلام رفته و گفتند: «یا امیر المؤمنین! ترکت حقاً انت أولى به من هذا الرجل و قد أردنا أن تأتي الرجل فننزله عن منبر رسول الله». سپس به مسجد رفتند و در حالی که ابو بکر بر منبر و بیش از هزار نفر در مسجد حاضر بودند، دوازده نفر از ایشان به نمایندگی از بقیه، سخنرانی کردند و وقتی عَمَر خواست با شلوغ کردن جلسه، اجازه سخن را از آنان بگیرد، به او هم پاسخ منطقی دادند و فضای عمومی جلسه، مانع از ادامه شلوغ کاری عَمَر شد.

عبد الجلیل سپس سخنان هر دوازده نفر مهاجر و انصار را آورده که عبارت اند از: خالد بن سعید بن عاص، ابوذر غفاری، سلمان فارسی، مقداد بن اسود کندی، بریده اسلمی، عَمَر یاسر، قیس بن سعد بن عباد، خزیمه بن ثابت ذو الشهادتین، ابی بن کعب، سهل بن حنیف، ابو الهیثم بن تیهان و ابو ایوب انصاری. پس از سخنان ایشان و تبّنه مردم و خروج آنان از مسجد با حالت زاری و شیون، تا سه روز در مدینه آشوب بود تا این که عثمان به همراه صد نفر، مغیره با صد نفر و معاذ بن جبل با صد نفر مسلّح، به تهدید سخنگویان و روشنگران پرداختند؛ اما ایشان دست از روشنگری برنمی داشتند تا این که نزدیک بود جنگی درگیرد که امام علی علیه السلام به خاطر خوف از مشرکان، یهود، نصارا و دشمنان دین که پیامبر خدا صلی الله علیه و آله گوشزد کرده بود، فرمان آرامش

و ترك مباحثه و سكوت و صبر داد و در مقابل، گروه مسلح سیصد نفره با ارباب و تهدید توانست اوضاع شهر را آرام کند. (1)

سپس قزوینی به بیان دلایل دیگر امامت امام علی علیه السلام پرداخته و عصمت را به عنوان دلیل دوم ذکر کرده است که با وجود دوری کسی از خطا و گناه، نوبت به خطاکار و گنهکار نمی رسد تا زمام امور را در دست گیرد. وی دلیل سوم را آیات متعدّد قرآن کریم می شمرد که دلالت بر امامت امام علی علیه السلام دارد. چهارم، فرمایش های متعدّد پیامبر خدا صلی الله علیه و آله، پنجم، اجماع شیعه بر این مسئله و ششم، انکار امیر مؤمنان علیه السلام بر خلافت این سه در خطبه شقشقیه است.

مؤلف در همه این موارد، روایاتی را مستند سخن خویش ساخته است. او پایه پذیرش این احادیث را علاوه بر نقل آن در کتب معتبر و معروف توسط رجال مورد اعتماد، مطابقت آن با عقاید حقّه دانسته و ریشه این عقاید را عقل سلیم می شمرد که رها کردن امت را قبیح می داند و حکومت خطاکاران بر راست کرداران را مصداق جهل. (2)

ی. فهم حدیث با توجه به مصادیق

یکی از اقدامات علمی مؤلف در کتاب نقض، تعیین مصادیق روایات است. این روش که در راستای فهم بهتر و کاربردی حدیث صورت می گیرد، همواره با مستندات همراه است.

عبد الجلیل با اشاره به روایت «یا علی حربك حربي و سلمك سلمی»، (3) کسانی را که با امام علی علیه السلام در جمل، صفین و نهروان جنگیدند، جاحد، باغی و طاغی با رسول الله صلی الله علیه و آله شمرده است. (4) وی در این روایت، به تعیین مصداق پرداخته تا مخاطب، تصویر بهتری از مفهوم حدیث دریافت کند.

ص: 163

1- . ر. ك: الخصال، ص 461؛ کتاب سلیم بن قیس، ص 385؛ الاحتجاج، ج 1، ص 94.

2- . ر. ك: نقض، ص 598 - 610.

3- . الأمالی، شیخ صدوق، ص 157 ح 150.

4- . نقض، ص 175.

در مباحث جدلی، استفاده از مقبولات طرف مقابل، جایگاه مهمی دارد. (1) گاهی قزوینی رازی، فهم يك روایت را متناسب با دیدگاه های طرف مقابل، به رخ او می کشد و یا بر اساس مبانی وی به نقد سخن یا برداشتش از حدیث می پردازد.

نویسنده فضائح، این روایت را در باره شیعه از پیامبر خدا صلی الله علیه و آله نقل می کند که فرمود: (2) «ای علی! جماعتی خواهند بودن در این امت که دعوی دوستی تو کنند ایشان را لقبی باشد که بدان باز خوانندشان و آن رافضه است و نشانشان آن باشد که این دو وزیر مرا بوبکر و عمر را دشمن دارند. یا علی! چون دریابی ایشان را بکش که ایشان از جمله مشرکان باشند». (3)

عبد الجلیل، ابتدا پاسخ نقضی داده و عقیده شیعه را طبق اعتقاد مؤلف فضائح، جبری دانسته که بر عقیده جبری مذمتی بار نمی شود. سپس دو فرض را مطرح می کند: اول آن که امام علی علیه السلام با این گروه مواجه نشده باشد که در این صورت، خبر پیامبر صلی الله علیه و آله دروغ است و دیگر آن که با ایشان مواجه شده باشد که در این صورت یا باید آنها را کشته باشد، در حالی که نویسنده فضائح گفته که علی بسیاری از رافضیان را نکشت و یا باید آنها را نکشته باشد که در این صورت، خیانت کرده است. وی در ادامه، شرك را انکار وحدانیت خدا دانسته نه مخالفت با ابوبکر و عمر. (4)

قزوینی رازی، در استدلال به پذیرش توبه، حتی نسبت به کفر هفتادساله به روایت «الإسلام یجب ما قبله» (5) استناد کرده و سخن نویسنده فضائح را که گفته: «توبه ملحد و رافضی قبول نمی شود»، رد کرده است. سپس با دقت نظر، توبه مرتد را استثنا می کند. آن گاه به پاسخی جدلی می پردازد که اهل سنت روایت کرده اند وقتی وحشی، غلام

ص: 164

1- ر. ك: المنطق، مظفر، ص 352.

2- طبقات المحدثین بأصبهان، عبد الله بن حبان، ج 2، ص 74، ح 98.

3- نقض، ص 12.

4- همان، ص 13.

5- السرائر، ج 1، ص 380.

هند جگرخوار - که حمزه سید الشهداء را به شهادت رسانید و موجب داغدار شدن پیامبر خدا صلی الله علیه و آله شد - ، برای توبه نزد پیامبر آمد، ایشان از او روی برگردانید. خداوند عتاب کرد که: چرا توبه وحشی را قبول نمی کنی که ما تو را فرستاده ایم تا توبه کفار و عصاة را بپذیری؟! (1) عبد الجلیل در ادامه می پرسد که چگونه توبه چنین فردی قبول است و توبه رافضی مردود؟ (2)

نویسنده فضائح، روایتی از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل کرده که خلافت در فرزندان عباس تا زمان خروج عیسی علیه السلام باقی می ماند. عبد الجلیل در همین جا فرصت را غنیمت می شمرد و این نکته را گوشزد می کند که چه طور سنّیان، غیبت عیسی علیه السلام را روا می دارند؛ ولی غیبت مهدی علیه السلام را روا نمی شمردند؟ (3)

4. تحلیل تفکر حدیثی عبد الجلیل رازی

از همان قرون اولیه ظهور اسلام که زمان حضور معصومان علیهم السلام بود، مخاطبان حدیث، به دو گروه تقسیم می شدند: عده ای با شنیدن هر سخن منسوب به معصوم، به آن ملتزم می شدند و عده ای دیگر، سخنان را بررسی کرده و پس از سنجش، در باره التزام به آن و میزان این التزام تصمیم می گرفتند. (4) بعدها این دو گروه، ممیّزات بیشتری یافتند و گروه اول، به اخباریه معروف شدند و گروه دوم، به اصولیه. اخباریان، کسانی بودند که

نسبت به سند و منبع روایت و مضمون آن، بررسی چندانی نمی کردند و اصولیان، کسانی که با استفاده از اصول عقلی و نقلی مسلم، به تحلیل احادیث می پرداختند و واهمه ای از ردّ جملات خلاف عقل، قرآن و سنّت قطعی نداشتند. در میان هر یک از دو گروه، افراد تندرو و معتدل هم وجود داشت.

به نظر می رسد که عبد الجلیل رازی، اولین کسی باشد که اصطلاح اصولی و اخباری را به فراوانی به کار بُرد. او در طول کتاب نقض، به حشویه و اخباریه حمله کرد

ص: 165

1- . ر. ك: مجمع البيان، ج 8، ص 408.

2- . نقض، ص 21.

3- . همان، ص 161.

4- . ر. ك: الكافي، ج 1، ص 62، ح 1.

و به طور مکرر، اصولیان و محققان را ستود. (1) خود وی در طیف اصولیان جای می گیرد. او را باید از اصولیان معتدل دانست که در عین پایبندی به معیارهای بررسی حدیث، تا به اطمینان نرسیده و همه راه های احترازی را طی نکرده، امکان صدور را منتفی نمی داند. (2) او به صراحت در رفتار خود نشان می دهد که بین امکان صدور و اثبات صدور حدیث، تفاوت وجود دارد. (3)

وی به عقل، نگاهی معتدل دارد و از آن برای فهم کلیات عقیدتی استفاده می کند و در عین حال به محدودیت عقل در فهم روایات توجه داشته و آنچه را عقل نمی فهمد، رد نمی کند؛ (4) اما هرگاه به حکم قطعی عقل رسید، از ردّ روایت ابایی ندارد. تطبیق حکم عقل با قرآن و سنت در جای جای کلمات وی دیده می شود. (5) او در سنجش و تحلیل روایات، به سند، منبع و محتوا توجه داشته و از مؤیدات متنی و مفهومی نیز بهره می گیرد.

وی این ادعا را که شریعت، بر دو مرتبه ظاهری و باطنی است، سخن ملاحظه، بواطنه، دهریه، غلاة و صباحیه می داند و این اتهام را از شیعه به شدت رد می کند. او به فرقه های منحرف حمله کرده و اینان را به دور از آیین پیامبر صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام دانسته، برخی از روایات را با تطبیق بر کلمات منحرفان، نقد می کند. (6) وی در باره برخی دیدگاه های مشترک شیعه و معتزله می گوید:

اگر شیعت را در بهری مسائل عقلیات، به دلیل و حجّت با معتزله موافقتی می نماید، آن موافقت، از عقل و نظر باشد نه موافقت زیدیه و معتزله باشد. (7)

عبد الجلیل به اشعریون و دیدگاه جبری، حملات شدیدی می کند و تقویض را جزو انحرافات می شمرد. (8) رفتار او حاکی از اعتقاد راسخش به «أمر بین الأمرین» است به گونه ای که می توان این را جزو معیارهای وی در بررسی روایات دانست.

ص: 166

1- . ر . ك : نقض ، ص 3 ، 235 و 286.

2- . ر . ك : همان ، ص 257.

3- . ر . ك : همان ، ص 253.

4- . ر . ك : همان ، ص 524 و 543-544.

5- . ر . ك : همان ، ص 495.

6- . ر . ك : همان ، ص 136 و 433.

7- . همان ، ص 483.

8- . ر . ك : همان ، ص 544.

برجسته کردن دیدگاه شیعه امامیه اصولیه به محوریت مرحوم کلینی، شیخ صدوق، شیخ طوسی، شیخ مفید، سید رضی و سید مرتضی، از ویژگی های کتاب نقض است. در بُعد بررسی روایات، باید وی را جزو پیروان مکتب قم و قائلان به دیدگاه های شیخ صدوق دانست. (1) او در عین احترام به شیخ مفید، فاصله اش با مکتب بغداد را با انتقاد صریح به برخی از دیدگاه های مرحوم مفید، اظهار داشته است. (2)

منهج حدیث پژوهی عبد الجلیل را باید «حدیث گرایی اصولی» دانست. یعنی نه در اصولی گری به عقل گرایی محض می افتد که سر از انکار بسیاری از معارف در آورد و نه به حدیث بررسی نشده، ملتزم می شود تا سر از حشوی گری در آورد. (3)

نتیجه گیری

عبد الجلیل قزوینی رازی، از متکلمان قرن ششم بود که با منطق، تفسیر، تاریخ اسلام، حدیث، فقه، ادبیات و عرفان، آشنایی خوبی داشت. او چندین کتاب نوشت که اکنون فقط نقض در دسترس است. وی در این کتاب، پاسخی مفصل به شبهات کتاب بعض فضائح الروافض داد. تسلط وی بر قرآن و حدیث در سراسر کتاب مشهود است. استفاده وی از روش های علمی حدیث پژوهی، نشان از سررشته او در همه علوم حدیثی دارد و می توان وی را عالمی روشمند در حدیث دانست و شاخصه های دیدگاه های حدیثی او را احصا کرد.

رازی، قائل به حجیت سنت در ذیل قرآن بوده و به آن در ابواب مختلف فقهی، کلامی، تفسیری و اخلاقی، ملتزم است. او در نقد و فهم حدیث، علاوه بر قرآن، از این امور بهره گرفته است: تاریخ، رجال، اعتبار سنجی منبع، قواعد الحدیث، حکم عقل، فهم عرفی، ظهور، سبب صدور، نظریات دانشمندان، سنت، عقاید، مصادیق و دیدگاه های طرف مقابل.

ص: 167

1- . ر. ك: همان، ص 191، 209 و 534.

2- . ر. ك: همان، ص 29، 40 و 243.

3- . مستندات این تحلیل در طول مقاله، آمده است.

وی در قواعد الحدیث، بین امکان صدور حدیث و التزام به صدور آن تقکیک کرده و در برخورد با روایات اهل سنت، به گونه ای رفتار نموده که نه موجب محرومیت از معارف موجود در روایات آنان شود و نه باعث آسیب پذیری زیاد روایات شیعه. لذا از آن به عنوان مؤید و اموری شبیه آن بهره برده است. وی تواتر را شرط پذیرش اخبار می داند و البته از فواید خبر واحد نیز غافل نیست. او اعتماد به راوی و منبع حدیث را از مقدمات پذیرش خبر دانسته و در اخذ حدیث، قائل به شرایطی برای اعتبار تحمّل است.

در مجموع می توان کتاب نقض را نمادی از تفکر و رفتار متکلمان شیعه در قرن ششم هجری در حوزه علوم و معارف قرآن و حدیث دانست.

پیشنهادهای پژوهشی

1. تدوین مقاله ای مستقل با استفاده از مطالب کتاب نقض در باره همه رجال، محدثان، مؤلفان و کتبی که عبد الجلیل از آن یاد کرده است.
2. تدوین مقاله ای در روش مناظره عبد الجلیل بخصوص در بُعد استفاده از قرآن و حدیث.
3. بازیابی کلمات عبد الجلیل از کتب مختلف.

1. الاحتجاج، احمد بن على طبرسى، تحقيق: سيّد محمّدباقر خراسان، نجف: دار النعمان، 1386ق.
2. اختيار معرفة الرجال، ابوعمرو محمّد بن عمر الكشّى، به انتخاب: محمّد بن حسن الطوسى، تحقيق: سيّد مهدي رجايى، قم: مؤسّسة آل البيت، 1404ق.
3. الارشاد فى معرفة حجج الله على العباد، محمّد بن محمّد بن نعمان العكبرى البغدادى (الشيخ المفيد)، تحقيق: مؤسّسة آل البيت، قم: مؤسّسة آل البيت، 1414ق، دوم.
4. الاستبصار فيما اختلف من الأخبار، محمّد بن حسن الطوسى (الشيخ الطوسى)، تحقيق: سيّد حسن موسى خراسان، تهران: دار الكتب الاسلاميه، 1390ق، چهارم.
5. أعيان الشيعة، سيّد محسن امين، تحقيق: سيّد حسن امين، بيروت: دار التعارف.
6. الام، محمّد بن ادريس شافعى، بيروت: دار الفكر، 1403ق، دوم.
7. الأمالى، محمّد بن على بن بابويه القمى (الشيخ الصدوق)، تحقيق: مؤسّسة بعثت، قم: مؤسّسة بعثت، 1417ق، أوّل.
8. الانتصار، على بن الحسين الموسوى (السيّد المرتضى)، تحقيق: مؤسّسة نشر اسلامى، قم: مؤسّسة نشر اسلامى، 1415ق.
9. الايضاح، فضل بن شاذان النيسابورى، تحقيق: مير جلال الدين محدّث أرموى، تهران: دانشگاه تهران، 1363ق.

10. بحار الأنوار، محمد باقر بن محمد تقي المجلسي (العلامة المجلسي)، تحقيق: گروهی از محققان، بيروت: مؤسسة الوفاء و دار إحياء التراث العربي، 1403ق، دوم.
11. التدوين في أخبار قزوين، عبد الكريم بن محمد رافعي قزوینی، تحقيق: عزيز الله عطاردی، قم: جمعية المخطوطات الإيرانية و نشر عطارد، 1376ش، أول.
12. تصحيح الاعتقاد، محمد بن محمد بن نعمان العكبري البغدادي (الشيخ المفيد)، تحقيق: حسين درگاهی، بيروت: دار المفيد، 1414ق، دوم.
13. تعليقات نقض، سيد جلال الدين محدث أرموی، تهران: انجمن آثار ملی، 1358ش.
14. تفسير الثعلبي، احمد بن محمد بن ابراهيم الثعلبي، تحقيق: ابو محمد بن عاشور و نظير ساعدی، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1422ق، أول.
15. تهذيب الأحكام في شرح المقنعه، محمد بن حسن الطوسي (الشيخ الطوسي)، تحقيق: سيد حسن موسوی خراسان، تهران: دار الكتب الإسلامية، 1364ش، سوم.
16. جواهر الكلام، محمد حسن الجواهری، تحقيق: عباس قوچانی، تهران: دار الكتب الإسلامية، 1367ش، سوم.
17. خصائص الوحي المبين، يحيى بن الحسن الأسدي (ابن بطريق)، تحقيق: مالك محمودی، قم: دار القرآن الكريم، 1417ق، أول.
18. الخصال، محمد بن علي بن بابويه القمي (الشيخ الصدوق)، تحقيق: علي اكبر غفاري، قم: مؤسسة نشر اسلامي، 1362ش.
19. دراسات في علم الدراية (تلخيص مقباس الهداية)، علي اكبر غفاري، تهران: دانشگاه امام صادق عليه السلام، 1369ش، أول.
20. دعائم الإسلام، نعمان بن محمد بن حيون التميمي المغربي (القاضي أبو حنيفة)، تحقيق: آصف بن علي اصغر فيضي، قم: مؤسسة آل البيت.
21. الذريعة إلى تصانيف الشيعة، محمد محسن بن علي المنزوي (آقا بزرگ تهراني)، بيروت: دار الأضواء، 1403ق.
22. الرسائل، علي بن الحسين الموسوي (السيد المرتضى)، تحقيق: سيد مهدي

رجایی، قم: دار القرآن الکریم، 1405ق.

23. ریاض العلماء و حیاض الفضلاء، عبد اللہ افندی اصفہانی، تحقیق: سید احمد حسینی، قم: کتاب خانہ آیۃ اللہ مرعشی، 1401ق.
24. السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، محمد بن منصور ابن ادیس حلی، تحقیق: مؤسسہ نشر اسلامی، قم: مؤسسہ نشر اسلامی، 1410ق، دوم.
25. السنن الكبرى، احمد بن الحسين البيهقي، بيروت: دار الفكر.
26. السنن، محمد بن يزيد القزويني (ابن ماجه)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار الفكر.
27. الشافي في الإمامة، على بن الحسين الموسوي (السيد المرتضى)، تحقيق: سيد عبد الزهرا حسيني خطيب و سيد فاضل ميلاني، تهران: مؤسسۃ الصادق، 1410ق، دوم.
28. شرح إحقاق الحق و اذهاق الباطل، سيد شهاب الدين مرعشي نجفي (اصل كتاب از قاضي نور الله شوشتری)، تحقيق: سيد ابراهيم ميانجي، قم: كتاب خانہ آیۃ اللہ مرعشی.
29. صحيح البخاري، محمد بن اسماعيل البخاري، بيروت: دار الفكر، 1401ق.
30. صحيح مسلم، مسلم بن حجاج النيسابوري، بيروت: دار الفكر.
31. طبقات أعلام الشيعة (الثقات العيون)، آقا بزرگ تهراني، تحقيق: علي نقی منزوی، بيروت: دار الكتاب العربي، 1392ق، أول.
32. طبقات المحدثين بأصبهان و الواردين عليها، عبد الله بن محمد ابو الشيخ انصاري، تحقيق: عبد الغفور بلوشي، بيروت: مؤسسۃ الرسالة، 1412ق، دوم.
33. عدۃ الأصول، محمد بن حسن الطوسي (الشيخ الطوسي)، تحقيق: محمدرضا انصاري قمی، قم: مطبعة ستاره، 1376ش.
34. العقل و الجهل في الكتاب و السنة، محمد محمدي ري شهري، بيروت: دار الحديث، 1421ق، أول.
35. عيون أخبار الرضا عليه السلام، محمد بن علي بن بابويه القمي (الشيخ الصدوق)، تحقيق: حسين اعلمی، بيروت: اعلمی، 1404ق، أول.

36. الفصول المختارة، علي بن الحسين الموسوي (السيد المرتضى)، تحقيق: سيد علي مير شريفى، بيروت: دار المفيد، 1414ق، دوم.
37. فقه الحديث وروش هاى نقد متن، نهله غروى نائينى، تهران: دانشگاه تربيت مدرس، 1379ش.
38. فقه الرضا، يكي از قدمای شيعة، تحقيق: مؤسسہ آل البيت، مشهد: كنگره جهانى امام رضا عليه السلام، 1406ق، اول.
39. فهرست منتجب الدين، منتجب الدين بن بابويه الرازى، تحقيق: سيد جلال الدين محدث أرموى، قم: كتاب خانه آية الله مرعشى، 1366ش.
40. الكافي، محمد بن يعقوب الكليني، تحقيق: على ابر غفارى، تهران: دار الكتب الإسلامية، 1363ش، پنجم.
41. كامل الزيارات، جعفر بن محمد ابن قولويه، تحقيق: جواد قیومی، قم: مؤسسہ نشر اسلامى، 1417ق، اول.
42. كتاب سليم بن قيس، سليم بن قيس الهلالي العامري، تحقيق: محمد باقر انصاري زنجاني، قم: الهادي، 1415ق، اول.
43. كشف الحجب و الأستار، سيد اعجاز حسين كنتورى، تحقيق: كتاب خانه آية الله مرعشى، قم: كتاب خانه آية الله مرعشى، 1409ق، دوم.
44. كشف اللثام عن قواعد الأحكام، محمد بن حسن اصفهاني فاضل هندی، تحقيق: مؤسسہ نشر اسلامى، قم: مؤسسہ نشر اسلامى، 1416ق، اول.
45. كفاية الأثر فى النص على الأئمة الاثنى عشر، محمد بن على خزاز القمى، تحقيق: سيد عبد اللطيف حسيني كوه كمرى، قم: بيدار، 1401ق.
46. الكنى و الألقاب، شيخ عباس قمى، تهران: مكتبة الصدر.
47. المبسوط، شمس الدين سرخسى، تحقيق: گروه محققان، بيروت: دار المعرفة، 1406ق.
48. مجالس المؤمنین، قاضى نور الله شوشترى، تحقيق: سيد احمد عبد منافى، تهران:

49. مجمع البيان فى تفسير القرآن، فضل بن حسن الطبرسى، تحقيق: گروهى از محققان، بيروت: مؤسسة اعلمى، 1415ق، اول.
50. مرآة الكتب، على بن موسى تبريزى، تحقيق: محمد على حائرى، قم: كتاب خانه آية الله مرعشى، 1414ق، اول.
51. المزار (مناسك المزار)، محمد بن محمد بن نعمان العكبرى البغدادي (الشيخ المفيد)، تحقيق: سيد محمد باقر ابطحي، بيروت: دار المفيد، 1414ق، دوم.
52. مسند الرضا عليه السلام، داود بن سليمان غازى، تحقيق: سيد محمد جواد حسيني جلالى، قم: دفتر تبليغات اسلامى، 1376 ش، اول.
53. المصنف فى الأحاديث والآثار، عبد الله بن محمد ابن ابى شيبه، تحقيق: سعيد لحام، بيروت: دار الفكر، 1409ق، اول.
54. معالم العلماء فى فهرست كتب الشيعة و أسماء المصنّفين منهم، محمد بن على المازندراني (ابن شهر آشوب)، تحقيق: سيد محمد صادق آل بحر العلوم، قم: الفقهة، 1425ق.
55. معانى الأخبار، محمد بن على بن بابويه القمى (الشيخ الصدوق)، تحقيق: على اكبر غفارى، قم: مؤسسه نشر اسلامى، 1361 ش.
56. المعيار و الموازنة فى فضائل الإمام أمير المؤمنين، جعفر بن محمد اسكافى، تحقيق: محمد باقر محمودى، 1402ق، اول.
57. المنطق، محمد رضا مظفر، قم: مؤسسه نشر اسلامى.
58. نقض (بعض مثالب النواصب فى نقض «بعض فضائح الروافض»)، عبد الجليل قزوینی رازى، تحقيق: سيد جلال الدين محدث أرموى، تهران: انجمن آثار ملّى، 1358 ش.
59. نهاية الدراية، سيد حسن صدر، تحقيق: ماجد غرباوى، قم: مشعر.
60. نهج الحق و كشف الصدق، حسن بن يوسف الحلّى (العلامة الحلّى)، تحقيق: عين الله حسنى أرموى، قم: دار الهجرة، 1421ق.

61. الوافی، محمد بن مرتضیٰ فیض کاشانی، تحقیق: کتاب خانه امام امیر المؤمنین علیه السلام، اصفهان: کتاب خانه امام امیر المؤمنین علیه السلام.

62. وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، محمد بن حسن الحرّ العاملی، تحقیق: مؤسسه آل البيت، قم: مؤسسه آل البيت، 1414ق، دوم.

63. وفيات الأعيان و أبناء أبناء الزمان، أحمد بن محمد البرمکی (ابن خلکان)، تحقیق: احسان عباس، بیروت: دار الثقافة.

64. اليقين باختصاص مولانا علی علیه السلام بامرة المؤمنین، علی بن موسی الحلّی (السید ابن طاووس)، تحقیق: محمدباقر انصاری، قم: مؤسسه ثقلین، 1413ق، اول.

ب. مقاله

1. «دورویکرد ثبوتی و اثباتی در نقد حدیث»، محمد احسانی فر، فصل نامه علوم

حدیث، سال دهم، ش 37 - 38، پاییز و زمستان 1384ش، قم: دانشکده حدیث.

2. «موقف الشیعة من هجمات الخصوم»، سید عبد العزیز طباطبایی، مجله تراثنا، سال

دوم، ش 6، محرم 1407ق، قم: مؤسسه آل البيت.

3. «نظریه توسعه تعبّدی سیره عقلا- در حجّیت خبر واحد»، محمد احسانی فر، فصل نامه علوم حدیث، سال یازدهم، ش 42، زمستان 1385ش، قم: دانشکده علوم حدیث.

ج. سایر منابع

1. نرم افزار مکتبه اهل البيت، قم: مرکز المصطفی، 1384ش.

2. ملاک های اعتبارسنجی منابع حدیث شیعه، محمد مهدی احسانی فر، پایان نامه کارشناسی ارشد، قم: دانشکده علوم حدیث، 1389ش.

3. سایت دانش نامه مجازی ویکی پدیا (wikipedia.com).

ص: 174

معرفت خدا، توحید و اسما و صفات

از دیدگاه مرحوم عبد الجلیل قزوینی

محمد بیابانی اسکویی (1)

چکیده

انسان، آن گاه که به خدای خویش، به حقیقت معرفت توجّه می کند، خود را مخلوق و مملوک و محتاج به تمام ذات او می یابد. پس عبودیت و بندگی او را بالاترین کمال خویش می داند. در این مقاله، راه رسیدن به حقیقت معرفت خدا از نظر عبد الجلیل قزوینی رازی و دیگر عالمان شیعی و نیز از منظر آیات قرآن و روایات اهل بیت علیهم السلام بررسی شده است. توحید خدای تعالی و اسما و صفات الهی، بخش های دیگر این تحقیق را به خود اختصاص داده اند.

کلیدواژه ها: معرفت الله، توحید، اقسام توحید، اسما و صفات، عبد الجلیل قزوینی.

درآمد

در باره این که معرفت خدای تعالی، سمعی است یا نظری و یا از طریق دیگری حاصل می شود، همواره بین اندیشمندان مسلمان، اختلاف نظر وجود داشته است. اشعری ها معرفت خداوند سبحان را سمعی می دانند و حصول آن را بدون تبلیغ

ص: 175

رسول، ناممکن می‌شمارند. در مقابل، غالب متکلمان شیعه قرار دارند که معتقدند راه شناخت خداوند و توحید و صفات او، نظر و استدلال است.

همچنین در باره اسما و صفات الهی، مباحث بسیار جدی و اساسی ای بین عالمان مطرح است. از نظر شیعه، صفات ذاتی باری تعالی، عین ذات و قدیم اند و در مقابل، برخی از متکلمان مسلمان، این صفات را لازم ذات و زائد بر آن می‌دانند. مرحوم عبد الجلیل رازی در کتاب نقض، به رویارویی جدی با آرای عالم اشعری در باب معرفت خدا و توحید و اسما و صفات پرداخته است و ما بر آن هستیم که با تکیه بر آرای نویسنده کتاب بعض فضائح الروافض و مرحوم عبد الجلیل رازی، مباحثی را در این زمینه مطرح سازیم.

در فصل اول، به بررسی معنا و حقیقت معرفت و بحث در باره معرفت خدا و راه رسیدن به آن از نظر عبد الجلیل رازی و دیگر عالمان و متکلمان شیعی پرداخته ایم و آیات و روایات این بحث را طرح کرده ایم. در فصل دوم، مباحث مربوط به توحید خدای تعالی، حقیقت توحید و اقسام آن را مطرح خواهیم کرد. سرانجام در فصل سوم، اسما و صفات الهی، مورد بررسی قرار خواهند گرفت و در لابه لای آن، مباحثی همچون: معنای اسم و صفت، قول به «احوال» و «ثابتات ازلی» از نظر عبد الجلیل، رابطه اسم و مسما، اقسام اسما و صفات و کیفیت اطلاق اسما و صفات بر خدای تعالی مطرح خواهند شد.

اهمیت موضوع

فضل و ارزش اصل شناخت و معارف اعتقادی، روشن شد. بدیهی است که اهمیت شناخت هر چیزی، به اعتبار و ارزش آن وابسته است. از آن جا که خداوند متعال، با هیچ موجودی قابل مقایسه نیست، معرفت او را نیز نمی‌توان با هیچ معرفت دیگری مقایسه کرد. پس سرلوحه همه عقاید دینی، معرفت خداوند متعال است و هیچ يك از معارف دیگر، بدون توجه به معرفت وی فایده ای ندارد. به همین جهت

است که امیر مؤمنان علیه السلام می فرماید:

أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَتُهُ؛ (1)

سرلوحه دین، معرفت خداست.

نیز می فرماید:

مَعْرِفَةُ اللَّهِ سُبْحَانَهُ أَعْلَى الْمَعَارِفِ؛ (2)

معرفت خدای متعال، بالاترین معرفت هاست.

همچنین معرفت خداوند متعال، یکی از اهداف مهم خلقت انسان به شمار می آید. خداوند می فرماید:

«وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ؛ (3)

جن و انس را نیافریدم جز این که عبادتم کنند».

شکی نیست که عبادت بدون معرفت، تحقق پیدا نمی کند. از این رو، امام رضا علیه السلام می فرماید:

أَوَّلُ عِبَادَةِ اللَّهِ مَعْرِفَتُهُ؛ (4)

اساس عبادت خدا، معرفت اوست.

بالاترین کمال هر بنده ای آن است که بتواند حق بندگی خویش را در برابر مولایش به خوبی ادا کند، و بنده خوبی برای وی باشد. کمال بندگی در صورتی به دست می آید که انسان، با تمام وجود، تسلیم خداوند متعال شود و در خدمت او قرار گیرد. بدیهی است که تسلیم و خدمت به مولا بدون معرفت او امکان پذیر نیست. چه بسا انسان که با جهل و نادانی اش، به جای بندگی مولای خویش سر از بندگی دیگران در آورد. یا به جای فروتنی و بندگی، مرتکب اعمالی شود که نه تنها با شئون مولایش سازگار نیست که توهین و جسارت به او محسوب می شود. لذا امام حسین علیه السلام می فرماید:

ای مردم! خداوند متعال، بندگان را نیافرید جز این که او را بشناسند و آن گاه که او را شناختند، عبادتش کنند و با عبادت او از بندگی دیگران، بی نیاز گردند. (5)

ص: 177

1- . نهج البلاغة، خطبه 10.

2- . تصنیف الغرر، ص 81.

3- . سوره ذاریات، آیه 56.

4- . بحار الأنوار، ج 4، ص 228.

بدین روی، کسی که با خداوند متعال، آشنایی پیدا کرده و با او الفتی برقرار نموده است، به یقین می داند که ارزش و کمال تمام اشیا، به اعتبار قربشان به پروردگار است و هر چیزی که انسان را از خدای خود دور کند و مایه غفلت وی از خدای متعال گردد، هیچ ارزشی ندارد.

پروردگار جهانیان، صاحب تمام نعمت ها و کمالات است. بدیهی است که ارتباط با صاحب کمالات و نعمت ها و آشنایی و نزدیکی به او، انسان را از هر کس و هر چیز دیگر بی نیاز می کند. زرق و برق نعمت های دنیوی، در چشم کسی که قرب به خداوند متعال پیدا کرده و همواره با اوست، بی ارزش می شود.

کسی که خدای خویش را در کنار خود احساس می کند و با او انس و الفتی برقرار کرده است، ترس و وحشتی ندارد.

آشنایی با خداوند متعال، روشنائی، توانایی، سلامتی و انس را جایگزین تاریکی، ناتوانی، بیماری و تنهایی می کند؛ (1) چرا که ارتباط با خداوند متعال، ارتباط با حقیقتی است که همه روشنائی ها و توانایی ها از اوست. امام صادق علیه السلام در مورد فضل معرفت خداوند متعال می فرماید:

لَوْ يَعْلَمُ النَّاسُ مَا فِي فَضْلِ مَعْرِفَةِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ مَا مَدُّوا أَعْيُنَهُمْ إِلَى مَا مَتَّعَ اللَّهُ بِهِ الْأَعْدَاءَ مِنْ زَهْرَةِ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ نَعِيمِهَا وَ كَانَتْ دُنْيَاهُمْ أَقْلَ عِنْدَهُمْ مِمَّا يَطْتُونُهُ بِأَرْجُلِهِمْ وَ لَنَعْمُوا بِمَعْرِفَةِ اللَّهِ جَلَّ وَ عَزَّ وَ تَلَذُّوا بِهَا تَلَذُّذًا مَنْ لَمْ يَزَلْ فِي رَوْضَاتِ الْجَنَانِ مَعَ أَوْلِيَاءِ اللَّهِ إِنَّ مَعْرِفَةَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ أَنْسٌ مِنْ كُلِّ وَحْشَةٍ وَ صَاحِبٌ مِنْ كُلِّ وَحْدَةٍ وَ نُورٌ مِنْ كُلِّ ظُلْمَةٍ وَ قُوَّةٌ مِنْ كُلِّ ضَعْفٍ وَ شِفَاءٌ مِنْ كُلِّ سُقْمٍ؛ (2)

اگر مردم، ارزش معرفت خداوند متعال را می دانستند، چشمانشان را به نعمت ها و زرق و برق دنیا - که خداوند دشمنان را از آن بهره مند کرده است

ص: 178

1- . البته این بدان معنا نیست که ضعف جسمی و فقر دنیوی و بیماری ظاهری هم به او عارض نمی شود؛ بلکه مقصود، آن است که در روح او با وجود همه این ناتوانی های جسمی نسبت به بندگی خالق، هیچ ضعف و ناتوانی ای دیده نمی شود.

2- . الکافی، ج 8، ص 147.

- نمی دوختند و دنیای آنها نزد ایشان بسیار کوچک تر از آن می شد که زیر پایشان لگدمال می کنند. و با معرفت خداوند جلیل و عزیز، به نعمت و لذتی می رسیدند همچون لذت کسی که تا ابد در باغ های بهشت، با اولیای الهی همراه است.

همانا معرفت خدای عز و جل انس انسان در هر وحشتی، و همنشین او در هر تنهایی ای، و نور او در هر تاریکی ای، و قوت او در ناتوانی ای و شفای او از هر بیماری ای است.

1. معرفت خدا

الف. معنا و حقیقت معرفت

برخی معتقدند که معرفت، شناخت بعد از فراموشی است. مرحوم شیخ بهایی می نویسد:

قَالَ بَعْضُ الْأَعْلَامِ أَكْثَرُ مَا تَطْلُقُ الْمَعْرِفَةُ عَلَى الْأَخِيرِ مِنَ الْإِدْرَاكِينَ لِلشَّيْءِ الْوَاحِدِ إِذَا تَخَلَّلَ بَيْنَهُمَا عَدَمٌ بَأَنَّ أَدْرَكَهُ أَوَّلًا ثُمَّ ذَهَلَ عَنْهُ ثُمَّ أَدْرَكَهُ ثَانِيًا فَظَهَرَ لَهُ أَنَّهُ هُوَ الَّذِي كَانَ قَدْ أَدْرَكَهُ أَوَّلًا؛ (1)

بعضی از بزرگان می گویند: معرفت، غالباً به ادراك دوم از دو ادراك شیء واحد گفته می شود که بین آنها عدم، فاصله انداخته باشد؛ به این صورت که اول، آن را درك کند، سپس از آن غافل شود و دوباره به ادراك آن نایل آید و برایش روشن شود که این همان است که پیش از این، آن را درك کرده بود.

بر اساس این نظر، واژه معرفت در زبان عرب و نیز در آیات قرآن کریم و روایات اهل بیت علیهم السلام بیشتر برای بیان شناخت ثانوی به کار می رود؛ شناختی که پس از فراموشی و غفلت برای انسان حاصل می شود. البته این موضوع، با به کارگیری همین واژه در باره شناخت ابتدایی نیز منافات ندارد و معنای آن از نظر لغوی، به هیچ کدام از این دو، اختصاص ندارد و شامل هر دو می شود.

ص: 179

1- . الأربعةون حديثاً، ص 78. نیز، رك: بحار الأنوار، ج 69، ص 290؛ شرح أصول الكافي، ملاً صالح مازندرانی، ج 1، ص 335؛ مجمع البحرين، ج 2، ص 1198؛ منهاج البراعة، ج 1، ص 318.

فیومی می نویسد:

عَرَفْتُهُ عَرَفَةً وَعِرْفَانًا، عَلِمْتُهُ بِحَاسَّةٍ مِنَ الْحَوَاسِّ الْخَمْسِ، وَالْمَعْرِفَةُ إِسْمٌ مِنْهُ؛ (1)

عَرَفْتُهُ، یعنی او را به یکی از حواس پنجگانه دانستم، و معرفت اسم، از آن است.

ابن منظور نیز می گوید:

الْعِرْفَانُ: الْعِلْمُ ... وَعَرَفَهُ الْأَمْرُ: أَعْلَمَهُ إِيَّاهُ وَعَرَفَهُ بَيْتَهُ: أَعْلَمَهُ بِمَكَانِهِ، وَعَرَفَهُ بِهِ، وَسَمَّاهُ؛ (2)

عرفان، یعنی علم... و فلان امر را به او معرفی کرد، یعنی او را به آن آگاه ساخت، و خانه اش را به او معرفی کرد، یعنی محل آن را به او یاد داد، و آن را به او شناساند، یعنی نشانه ای برای آن نهاد.

احمد بن فارس، معتقد است که معرفت، دو معنا دارد:

العین و الرء و الفاء أصلان صحيحان، يَدُلُّ أَحَدُهُمَا عَلَى تَتَابُعِ الشَّيْءِ مُتَّصِلًا بَعْضُهُ بِبَعْضٍ وَالْآخَرُ عَلَى السُّكُونِ وَالطَّمَأْنِينَةِ ...

و الأصل الآخر المَعْرِفَةُ و العِرْفَانُ، تقول: عرف فلان فلانا عرفانا و مَعْرِفَةً، و هذا أمرٌ معروف. و هذا يَدُلُّ عَلَى مَا قُلْنَا مِنْ سُكُونِهِ إِلَيْهِ لِأَنَّ مَنْ أَنْكَرَ شَيْئًا

تَوَحَّشَ مِنْهُ وَ نَبَأَ عَنْهُ؛ (3)

عین و راء و فاء، دو اصل و ریشه صحیح دارد: یکی، بر پی در پی آمدن امری دلالت می کند که بعضی از آن با بعضی دیگر اتصال دارد و دوم، بر سکون و آرامش دلالت می کند....

و ریشه دیگر، معرفت و عرفان است. می گویی: فلانی به فلانی معرفت و عرفان پیدا کرد و این، امر معروف است. و این اصل، به سکون و اطمینان - که گفتیم - دلالت دارد؛ زیرا کسی که چیزی را منکر بشمارد، از او به

ص: 180

1- . مصباح المنیر، ص 404.

2- . لسان العرب، ج 9، ص 153.

3- . معجم مقایس اللغة، ج 4، ص 281.

وحشت می افتد و دور می شود.

بنا بر این، عرفان و معرفت، دانایی خاصی است که همراه آن، آرامش و اطمینان برای انسان به دست می آید و معرفت - که در برابر منکر هم استعمال می شود -، شاهدهی روشن بر این معناست.

ب. معرفت خدا و راه رسیدن به آن از نظر عبد الجلیل رازی

اندیشمندان مسلمان در باب معرفت خدا و راه های رسیدن به آن، دیدگاه های گوناگونی دارند؛ اما همگی بر این باورند که ذات خداوند متعال، با قوای ادراکی هیچ مخلوقی شناخته نمی شود. در عین حال، معتقدند اگرچه خدا را نمی توان به کنه ذاتش ادراک کرد، با این حال، چنین نیست که هیچ شناختی از او برای بشر امکان نداشته باشد.

برخی معتقدند که شناخت خدا تنها به استدلال و نظر در آثار او برای بشر میسر است. البته از این طریق فقط می توان وجود خدا و صفات او را اثبات کرد، نه این که به درک کُنه وجود او رسید.

از نظر برخی دیگر، به غیر از راه نظر و استدلال، طریق دیگری نیز برای شناخت وجود دارد و آن، راه دل و کشف و شهود است.

برخی دیگر نیز شناخت خدا را نه نظر می دانند و نه کشف و شهود. از نظر آنان شناخت پروردگار، بدیهی و اولی است و جای هیچ گونه شک و تردید برای احدی در باره خداوند، وجود ندارد.

مرحوم عبد الجلیل قزوینی، از آن گروهی است که راه شناخت خدا را به نظر و استدلال، منحصر می دانند. ایشان در کتاب نقض - که در رد کتاب بعض فضائح الروافض تألیف کرده است - در موارد فراوان، اعتقاد مؤلف آن کتاب را در باب معرفت خداوند، باطل دانسته است. عبد الجلیل رازی در کتاب خود از مؤلف بعض فضائح الروافض با عنوان «خواجه» تعبیر می کند و اعتقاد وی را در باب «معرفه الله» چنین معرفی می نماید:

به مذهب خواجه چنان است که تا پیغامبر نیاید، معرفت خدای واجب

نباشد و وجوب معرفت، موقوف است بر ظهور بعثت. و حُسن و قُبْح شرعی است؛ عقلی نیست. (1)

در جای دیگر در پاسخ به این سخن خواجه که می گوید: «آن جماعت که مذهب رفض نهادند... ملحدان بودند»، می نویسد:

واصفان الحاد، همه مجبران و مشبهیان بودند و معرفت خدای را به جبر گفتند، نه به نظر. (2)

او در جای دیگر، مذهب مؤلف بعض فضائح الروافض (یعنی مذهب اشعری) را به سرایی تشبیه می کند که اساسش «جبر» بنیادش «تشبیه»، دیوارش «قَدَر»، سقف هایش «بغض آل مصطفی» و درش «در کوی جفا و تعصّب و هوا» است و برای آن، چهار طاقچه است که هر طاقچه ای را به صفتی از فرقه های مختلف مردم توصیف می کند و در طاقچه چهارم را دارای صفت الحاد می شمارد و در توصیف آن می نویسد:

و صَدَفَه چهارم - که صفت ملحدی دارد - آن است که ملحد موجب و مؤثر در معرفت باری تعالی، قول پیغمبر گوید و از عقل و نظر تبرا کند و مجبره را به عینه مذهب این است که نفی عقل و نظر کنند و حُسن و قُبْح را حوالت به شریعت و قول پیغمبر کنند و تا پیغمبر دعوت نکند، معرفت خدای و معارف عقلی، هیچ معلوم نشود و واجب نباشد و عقل و نظر را اثری نباشد. (3)

در جای دیگری به نظری بودن معرفت تصریح کرده، می نویسد:

همه ائمه طوایف مسلمانان، متفق الألفاظ و الفتاوی بر این جمع شدند که مؤثر در معرفت باری تعالی، نظر است و تعلیم و تقلید، باطل است؛ که آن، طریقت ملحدان و باطنیان است. (4)

این نظریه در باب معرفت خدای تعالی، در میان قدمای عالمان دینی شیعی، معروف و شایع بلکه مورد اتفاق بوده است. ابو اسحاق نوبختی، معتقد است که معرفت را

ص: 182

1- . نقض، ص 134.

2- . همان، ص 347.

3- . همان، ص 448 - 449.

4- . همان، ص 451.

طریقی جز نظر وجود ندارد. (1) شیخ مفید هم معرفت خداوند را اکتسابی می داند. (2)

سید مرتضی هم طریق معرفت خدای متعال را «نظر» دانسته و بر این باور است که حتی پیامبران و امامان معصوم علیهم السلام نیز راهی جز آن برای معرفت خدا ندارند. (3)

شیخ طوسی هم طریقه معرفت را تنها نظر و فکر شمرده است. (4) ابو الفتح کراچکی (5) و ابو الصلاح حلبی (6) هم قول به انحصار طریق معرفت در نظر را اختیار کرده اند.

علامه حلّی در کتاب مناہج الیقین، نظر را به جهت دفع عقاب محتمل، واجب می داند و می نویسد:

مَعْرِفَةُ اللَّهِ تَعَالَى وَاجِبَةٌ لِكُونِهَا دَافِعَةً لِلْخَوْفِ الْحَاصِلِ مِنَ الْإِخْتِلَافِ وَلَا يَتِمُّ إِلَّا بِالنَّظَرِ فَيَكُونُ وَاجِبًا؛ (7)

معرفت خدای متعال، واجب است؛ زیرا موجب از بین رفتن ترسی است که از اختلاف ناشی می شود و معرفت خدا بدون نظر، حاصل نمی شود.

علامه حلّی، در جای دیگری، معرفت خدا، صفات ثبوتی و سلبی، عدل، نبوت و امامت و معاد را به اتفاق علما، با دلیل، نه با تقلید، واجب دانسته است. مرحوم فاضل

مقداد هم دلیل آن را «دفع عقاب محتمل یا شکر منعم» دانسته است و پس از معنای دلیل، نوشته است:

لَمَّا وَجَبَ الْمَعْرِفَةُ وَجَبَ أَنْ تَكُونَ بِالنَّظَرِ وَالْإِسْتِدْلَالَ لِأَنَّهَا لَيْسَتْ ضَرُورِيَّةً؛ (8)

آن گاه که معرفت واجب شد، نظر و استدلال هم واجب می شود؛ زیرا معرفت خدا ضروری [و بدیهی] نیست.

ص: 183

1- . ر.ك: الياقوت، ص 27.

2- . ر.ك: أوائل المقالات، ج 4، ص 61.

3- . ر.ك: رسائل المرتضى، ج 1، ص 412.

4- . ر.ك: الإقتصاد، ص 99.

5- . ر.ك: كنز الفوائد، ص 98.

6- . ر.ك: الكافي في الفقه، ص 39.

7- . مناہج الیقین، ص 109.

8- . النافع يوم الحشر في شرح باب الحادی عشر، ص 3 - 4.

مرحوم ابن میثم، (1) شهید اول (2) و نیز فاضل مقداد (در کتاب دیگر خویش)، (3) معرفت خدا را با نظر و استدلال، لازم می دانند و طریقی غیر از نظر و استدلال، برای آن قائل نیستند.

ج. الهام و کشف طریقی دیگر معرفت

مرحوم سید بن طاووس، از جمله کسانی است که بهترین طریقی معرفت خدا را «الهام» شمرده و به فرزند خویش می نویسد:

إِنَّهُ - جَلَّ جَلَالُهُ - أَلْهَمَنِي مَعْرِفَتَهُ بِطَرِيقٍ لَا يَحْتَمِلُ خَطَرُ التَّلْبِيسِ وَلَا يَشْتَمِلُ عَلَى كَدَرِ التَّدْلِيسِ وَمَنْ عَرَفْتِي بِالْعَيَانِ وَنُورِ الْإِيمَانِ وَجَدَ لِسَانَ الْحَالِ مُصَدِّقًا هَذَا الْمَقَالَ وَاسْتَعْنَى بِالْوُجْدَانِ عَنِ إِقَامَةِ الْبُرْهَانِ؛ (4)

خداوند - جلّ جلاله - معرفت خویش را به طریقی برایم الهام کرد که احتمال وقوع در خطر اشتباه در آن وجود ندارد و شامل کدورت فریب و تدلیس نیست. و کسی که مرا به عیان و نور ایمان شناخت، زبان حال را تصدیق کننده این سخن می یابد و با وجدان از اقامه برهان، مستغنی می شود.

او در ادامه، از این الهام و وجدان، به «الهام و فطرت عقلی» تعبیر کرده و انسان را با وجود آن، از اقامه برهان و نظر و استدلال بر وجود خدا و صفات او بی نیاز می شمارد و معتقد است که طریقی معتزله و پیروان آنها آلوده به شبهات فراوان است و از رساندن انسان به یقین، دور است؛ بلکه ایشان معتقد است که معرفت، فضل و احسان خداست، نه حاصل نظر و استدلال. او برای کسانی که قائل به وجوب نظر در معرفت خدا هستند به جریان حضرت عیسی علیه السلام احتجاج کرده و می گوید:

وَقُلْتُ لَهُ يَوْمًا: مَا تَقُولُ فِي النَّاطِرِ فِي مَعْرِفَةِ اللَّهِ - جَلَّ جَلَالُهُ - أَمَا أَنْ يَكُونَ فِي أَوَّلِ نَظَرِهِ شَاكًا فِي اللَّهِ - جَلَّ جَلَالُهُ - ؟

ص: 184

1- . ر.ك: قواعد المرام، ص 28 - 30.

2- . ر.ك: اربع رسائل كلامية، ص 47 - 48؛ رسائل الشهيد الأول، ص 91 - 92.

3- . ر.ك: الإعتقاد في شرح واجب الإعتقاد، ص 49.

4- . كشف المحجّة، ص 43.

قال: بلی.

قُلْتُ: أَفَتَقُولُ أَنَّ النَّبِيَّ مُحَمَّدًا وَوَصِيَّهُ عَلِيًّا عَلَيْهِمَا السَّلَامُ مَضَى عَلَيْهِمَا زَمَانُ شَكِّ فِي اللَّهِ - جَلَّ جَلَالُهُ - ؟

فقال: غَلَبَتْنِي، مَا أَقْدِرُ أَقُولُ هَذَا؛ (1)

روزی به او (کسی که قائل به وجوب نظر بود) گفتم: چه می گویی در باره کسی که در معرفت خدای - جلّ جلاله - استدلال می کند، آیا پیش از استدلال، در خداوند شك داشت؟

گفت: آری.

گفتم: آیا معتقدی که محمد و وصیّش علی علیهما السلام زمانی برایشان سپری شد که در خدای تعالی شك داشتند؟

گفت: بر من غالب آمدی. من نمی توانم چنین اعتقادی داشته باشم.

مرحوم شهید ثانی هم الهام را یکی از طرق معرفت خدا می داند و می نویسد:

إِنَّ الْمُعْتَبِرَ فِي الْإِيمَانِ الشَّرْعِيِّ هُوَ الْجَزْمُ وَالْإِذْعَانُ وَلَهُ أَسْبَابٌ مُخْتَلِفَةٌ مِنَ الْإِلْهَامِ وَالْكَشْفِ وَالتَّعَلُّمِ وَالْإِسْتِدْلَالِ؛ (2)

همانا معتبر در ایمان شرعی، جزم و اذعان است. و برای آن، اسباب مختلفی وجود دارد، از قبیل: الهام، کشف، تعلّم و استدلال.

مرحوم ملا صالح مازندرانی نیز بندگان را مکلف به تحصیل معرفت از طریق نظر و استدلال نمی داند و معتقد است که بر عهده خداست که خود را به بندگان بشناساند. (3)

مرحوم سیّد نعمه الله جزائری هم معرفت خدا را فعل خدا می داند و اکتسابی بودن آن را نفی می کند. وی معتقد است که روایات فراوانی بر این مطلب دلالت دارند. (4)

مرحوم شیخ انصاری نیز معرفت خدا را پیش از تعریف خدای سبحان، غیر مقدور می داند. (5)

ص: 185

1- . ر.ك: همان، ص 48 - 57.

2- . رسائل الشهيد الثانی، ج 2، ص 757.

3- . ر.ك: شرح أصول الكافي، ج 5، ص 61 - 62.

4- . نور البراهین، ج 1، ص 542.

5- . فرائد الأصول، ج 2، ص 22.

او هم به مانند شهید ثانی، جزم و اطمینان را در «ایمان کافی» می داند و نظر و استدلال را واجب نمی شمارد. او می نویسد:

و كَيْفَ كَانَ فَالْأَقْوَى كِفَايَةً الْجَزْمِ الْحَاصِلِ مِنَ التَّقْلِيدِ لِعَدَمِ الدَّلِيلِ عَلَى الزَّائِدِ عَلَى الْمَعْرِفَةِ وَ التَّصْدِيقِ وَ الْإِعْتِقَادِ. وَ تَقْيِيدُهَا بِطَرِيقٍ خَاصٍّ لَا- دَلِيلَ عَلَيْهِ. مَعَ أَنَّ الْإِنْصَافُ أَنَّ النَّظَرَ وَ الْإِسْتِدْلَالَ بِالْبُرَاهِينِ الْعَقْلِيَّةِ لِلشَّخْصِ الْمُتَقَطِّنِ لِيُجُوبَ النَّظَرَ فِي الْأَصُولِ لَا يُقَيِّدُ بِنَفْسِهِ الْجَزْمَ لِكَثْرَةِ الشَّبَهِ الْحَادِثَةِ فِي النَّفْسِ وَ الْمُدَوَّنَةِ فِي الْكُتُبِ حَتَّى أَنَّهُمْ ذَكَرُوا شَبَهًا يَصْعَبُ الْجَوَابُ عَنْهَا

لِلْمُحَقِّقِينَ الصَّارِفِينَ لِأَعْمَارِهِمْ فِي فَنِّ الْكَلَامِ فَكَيْفَ حَالُ الْمُشْتَغَلِ بِهِ مِقْدَارًا مِنَ الزَّمَانِ لِأَجْلِ تَصْحِيحِ عَقَائِدِهِ لِيَسْتَعْلِ بِعَدِّ ذَلِكَ بِأُمُورٍ مَعَاشِهِ وَ مَعَادِهِ خُصُوصًا وَ الشَّيْطَانُ يَغْتَنِمُ الْفُرْصَةَ لِإِلْقَاءِ الشُّبُهَاتِ وَ التَّشْكِيكِ فِي الْبَدِيهِيَّاتِ.

وَقَدْ شَاهَدْنَا جَمَاعَةً صَبَرُوا أَعْمَارَهُمْ وَ لَمْ يُحْصَلُوا مِنْهَا شَيْئًا إِلَّا الْقَلِيلُ؛ (1)

به هر حال، اقوی کفایت قطع حاصل از تقلید است؛ زیرا آنچه واجب است، معرفت و تصدیق و اعتقاد است و مقید کردن حصول آنها از طریق خاص، دلیلی ندارد. با این که انصاف این است که نظر و استدلال با براهین عقلی برای شخصی که توجه به وجوب نظر و استدلال در اصول اعتقادی دارد، به تنهایی مفید قطع نیست؛ زیرا شبهاتی که در نفس انسانی پدید می آیند و نیز شبهاتی که در کتاب ها تدوین شده اند، فراوان اند؛ بلکه جواب برخی از شبهات برای محققینی که سال ها عمر خویش را در فن کلام صرف کرده اند، دشوار است تا چه رسد به کسی که زمان اندکی برای تصحیح اعتقاداتش اشتغال به آن پیدا کند و به تحصیل معاش و معاد خویش پردازد. به خصوص که شیطان هم فرصت را مغتنم می شمارد و شبهات خویش را القا می کند و در بدیهیات، تشکیک می نماید. و ما جماعتی را مشاهده کردیم که عمر خویش را صرف مباحث عقلی کرده اند و جز اندکی، عاید آنها نشده است.

ص: 186

مرحوم آقا ضیا هم طریق تحصیل معرفت خداوند سبحان را منحصر در نظر و استدلال نمی کند و می گوید:

فَلَا يَنْبَغِي الْإِشْكَالُ فِي كِفَايَةِ الْجَزْمِ وَالْمَعْرِفَةِ وَلَوْ مِنَ التَّقْلِيدِ وَكَثْرَةِ إِقَاءِ الْأَبْوَيْنِ وَغَيْرِهِمَا؛ (1)

پس اشکال در کفایت مطلق جزم و معرفت، سزاوار نیست، اگر چه از تقلید و کثرت القای پدر و مادر و دیگران حاصل شود.

مرحوم آقای خویی هم همانند شیخ انصاری و آقا ضیا، استناد به دلیل و برهان را در تحصیل معرفت لازم ندانسته و جزم و علم حاصل از تقلید را هم کافی شمرده است. (2)

پس روشن شد که در معرفت خدای متعال، نه تنها نظر و استدلال، لازم و واجب نیست، بلکه وجوب و لزوم آن بر همگان، غیر مقدور است. بر اساس اصول و مبانی اعتقادی دینی نیز - چنان که شیخ انصاری فرمودند -، نظر و استدلال در باب معرفت پروردگار، بدون تعریف خود او، معرفتی به دنبال نمی آورد و با وجود تعریف الهی، تمام ادله و براهین اثبات عقلی وجود خدای تعالی را هدفگیری نمی کنند؛ بلکه همه برای توجه دادن به معروف فطری است.

د. معرفت خدا در آیات و روایات

معرفت خداوند متعال از نظر آیات قرآن کریم و روایات اهل بیت علیهم السلام «فطری» است. آیاتی مانند: «أَفِي اللَّهِ شَاكٌ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ»، (3) «صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً»، (4) «فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا»، (5) «وَلَيْنُ سَاءَ الَّتِيهِمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ»

وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لِيَقُولَنَّ اللَّهُ» (6) و «فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ» (7) و نیز آیات دیگری که به جهت اختصار، از نقل آنها خودداری گردید، خدا را ظاهر و آشکار

ص: 187

1- . نهاية الأفكار، ج2، ص 195.

2- . ر.ك: اجتهاد و تقلید، ص 411.

3- . سوره ابراهیم، آیه 10.

4- . سوره بقره، آیه 138.

5- . سوره روم، آیه 30.

6- . سوره عنكبوت، آیه 61.

7- . سوره غاشیه، آیه 22.

معرفی می کنند؛ تردید در باره خدا را برای هیچ کس جایز نمی دانند؛ همه خلایق را بنده خدا معرفی می کنند. بر اساس این آیات، حقیقت هر موجودی، علامت و رنگی از خدا دارد؛ همه انسان ها به هنگام سختی ها، متوجه خدای خویش می شوند؛ نقش پیامبران، تنها یادآوری معرفت فراموش شده به بندگان خداست؛ هدایت، فعل خدای سبحان است.

همچنین از این آیات، به روشنی استفاده می شود که معرفت پروردگار، نظری و کسبی و فکری و تعقلی نیست؛ بلکه همه موجودات به حقیقت معرفت، خداوند را می شناسند. معرفت خداوند، فراتر از درک عقل و فکر انسانی است، در نتیجه، بندگان مجاز نیستند که در خدای خویش تفکر و تعقل کنند و او را به عقل و فکر خویش مورد تأمل و تحقیق قرار دهند؛ چرا که انسان به محض به کارگیری فکر و عقل خود برای شناخت خدا، از معرفت او دور می شود؛ زیرا تفکر در باره امری که به روشنی و بداهت برای همه موجودات و بویژه انسان ظاهر است، موجب دوری از آن می شود. آنچه عیان است، نیاز به بیان ندارد و اگر قرار باشد که خلق، او را تبیین کند، باید بر او احاطه پیدا کند و چون احاطه خلق به خدا ممکن نیست، تبیین و توصیف و تعریف خدا هم برای آفریده، به هیچ وجه ممکن نخواهد بود. بنا بر این، ناگزیر باید معرفت خدا را از خود او خواست تا او خود را معرفی و بنده اش را به سوی خود هدایت کند. امام صادق علیه السلام شیعیان را به خواندن این دعا در زمان غیبت سفارش می کند:

اللَّهُمَّ عَرَّفْنِي نَفْسَكَ فَإِنَّكَ إِن لَمْ تُعَرِّفْنِي نَفْسَكَ لَمْ أَعْرِفِكَ. اللَّهُمَّ عَرَّفْنِي نَبِيَّكَ فَإِنَّكَ إِن لَمْ تُعَرِّفْنِي نَبِيَّكَ لَمْ أَعْرِفُهُ قَطُّ. اللَّهُمَّ عَرَّفْنِي حُجَّتَكَ فَإِنَّكَ إِن لَمْ تُعَرِّفْنِي حُجَّتَكَ ضَلَلْتُ عَن دِينِي؛ (1)

خداوندا! خود را به من بشناسان که اگر خود را به من معرفی نکنی، تو را نخواهم شناخت.

خداوندا! پیامبرت را به من بشناسان که اگر او را به من معرفی نکنی، هیچ

خداوند! حجت خویش را به من بشناسان که اگر او را به من معرفی نکنی، از دین خود گم خواهم شد.

امیر مؤمنان علیه السلام در پاسخ به سؤال جاثلیق که می پرسد: «آیا خدا را به محمد صلی الله علیه و آله شناختی یا محمد صلی الله علیه و آله را به خدا؟»، بیان می کند که: «محمد صلی الله علیه و آله را به خدا شناختم، نه خدا را به محمد صلی الله علیه و آله». ایشان در باره نحوه این شناخت می فرماید: «من وقتی محمد صلی الله علیه و آله را به مخلوقیت و حدوث شناختم، به خاطر حدودی که از طول و عرض خداوند متعال در او ایجاد کرده است، دانستم که دیگری، او را تدبیر می کند و او مصنوع است».

فَعَرَفْتُ أَنَّهُ مُدَبَّرٌ مَصْنُوعٌ بِاسْتِدْلَالٍ وَإِلْهَامٍ مِنْهُ وَإِرَادَةٍ كَمَا أَلْهَمَ الْمَلَائِكَةَ طَاعَتَهُ وَعَرَفْتُهُمْ نَفْسَهُ بِلَا شِبْهِهِ وَلَا كَيْفٍ؛ (1)

پس دانستم که او مصنوع و تحت تدبیر دیگری است. و این شناخت، به راه نمایی و الهام و اراده الهی برای من پدید آمد، چنان که خداوند، طاعت خویش را بر فرشتگان الهام کرد و خود را بدون هیچ شباهت و کیفیتی، به آنها شناساند.

امام صادق علیه السلام نیز می فرماید:

إِنَّمَا عَرَفَ اللَّهُ مَنْ عَرَفَهُ بِاللَّهِ فَمَنْ لَمْ يَعْرِفْهُ بِهِ فَلَيْسَ يَعْرِفُهُ إِنَّمَا يَعْرِفُ غَيْرَهُ... فَمَنْ زَعَمَ أَنَّهُ يُؤْمِنُ بِمَا لَا يَعْرِفُ فَهُوَ ضَالٌّ عَنِ الْمَعْرِفَةِ لَا يَدْرِكُ مَخْلُوقٌ شَيْئًا إِلَّا بِاللَّهِ وَلَا تُدْرِكُ مَعْرِفَةُ اللَّهِ إِلَّا بِاللَّهِ؛ (2)

خداشناس، فقط کسی است که خدا را به خود او می شناسد. و کسی که خدا را به خود او نمی شناسد، خدا را نشناخته و غیر خدا را شناخته است... و کسی که می پندارد ایمان به خدای ناشناخته دارد، از شناخت، غافل و بی خبر است. مخلوق، هیچ چیزی را جز به واسطه خدا نمی شناسد و معرفت خدا جز به او درک نمی شود.

این گونه - احادیث که تعداد آنها فراوان است - ، به این نکته اساسی تأکید می کنند

ص: 189

1- . التوحید، صدوق، ص 287.

2- . همان، ص 142.

که معرفت خدا به فکر و تعقل در باره او حاصل نمی شود؛ بلکه معرفت او امری است که او خود باید به بندگان عطا کند.

عبد الأعلی می گوید: از امام صادق علیه السلام پرسیدم:

أَصْلَحَكَ اللَّهُ هَلْ جُعِلَ فِي النَّاسِ أَدَاةٌ يَنَالُونَ بِهَا الْمَعْرِفَةَ؟ قَالَ: فَقَالَ لَا قُلْتُ: فَهَلْ كُتِّفُوا الْمَعْرِفَةَ؟ قَالَ: لَا عَلَى اللَّهِ الْبَيَانُ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا وَلَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا؛ (1)

خدا خیرت دهد! آیا در مردم، ابزاری قرار داده شده که به وسیله آن، خدا را بشناسند؟

فرمود: «نه».

پرسیدم: آیا آنها را تکلیف به معرفت کرده است؟

فرمود: «نه. تنها به عهده خداست که بیان کند. خدا هیچ کس را جز به اندازه توانش تکلیف نمی کند، و خدا هیچ کس را جز به آنچه به او داده است، تکلیف نمی کند».

روایات مربوط به فعل خدا بودن معرفت نیز فراوان است. از مجموع آنها به این نتیجه می رسیم که مردم به معرفت خداوند متعال، تکلیفی ندارند و بر عهده خداست که خود را به آنان معرفی کند و بر خلق است که پس از معرفت بخشی خدای متعال، او را تصدیق کنند و به او ایمان آورند؛ خداوندگاری او را شکرگذارند؛ حق بندگی او را ادا کنند؛ در برابر او استکبار نورزند؛ از او فرمان برند؛ با اطاعت از فرامینش به او تقرب جویند؛ و موجبات توجه و لطف بیشتر او را نسبت به خود فراهم سازند. امام صادق علیه السلام می فرماید:

لَيْسَ لِلَّهِ عَلَى خَلْقِهِ أَنْ يَعْرِفُوا وَلِلْخَلْقِ عَلَى اللَّهِ أَنْ يُعْرِفَهُمْ وَ لِلَّهِ عَلَى الْخَلْقِ إِذَا عَرَفَهُمْ أَنْ يَقْبَلُوا؛ (2)

برای خدا بر عهده خلق نیست که بشناسند. و برای خلق بر عهده خداست

ص: 190

1- . الكافي، ج 1، ص 163؛ التوحيد، صدوق، ص 414؛ المحاسن، ج 1، ص 276؛ بحار الأنوار، ج 5، ص 302.

2- . الكافي، ج 1، ص 164.

که به آنها بشناساند. و برای خدا بر عهده خلق است که وقتی خود را معرفی کرد، بپذیرند.

بنا بر این، خداوند متعال برای معرفت خویش ابزاری در بشر قرار نداده است که بشر با استفاده از آن بتواند خدای خویش را بشناسد. پس انسان، با تمام قوای ادراکی ای که خداوند به او عنایت کرده، از شناخت خدا ناتوان است و چاره ای ندارد جز این که خودِ خداوند متعال، خویش را به او معرفی کند. بر اساس آیات قرآن کریم و روایات اهل بیت علیهم السلام این شناساندن، در عوالمی پیش از این عالم صورت گرفته است. در این دنیا نیز خداوند، بندگانش را توسط دعوت پیامبران و اوصیای خویش به آن معرفت توجّه داده و یادآوری می کند. تحقّق معرفت برای انسان، فعل خدا و نتیجه آن است و بنده ای که این نعمت الهی را قدر بداند، به آن ترتیب اثر دهد، خود را به آن پای بند بداند و میثاق بندگی را حرمت نگه دارد، بنده ای «بامعرفت» است و کسی که این نعمت را ناسپاسی کند، به آن کفر ورزد و بدان پشت کند، «بی معرفت» شمرده می شود.

پس معرفتی که فعل بشر و وظیفه اوست، تسلیم، تصدیق و قدردانی از آن نعمت بزرگ الهی است. در تفسیر آیه «وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَاكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ»، (1) شکر را معرفت دانسته است. (2)

نیز در تفسیر آیه «وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ وَإِنْ تَشْكُرُوا يَرْضَهُ لَكُمْ» (3) آمده است:

الْكُفْرُ هَاهُنَا الْخِلَافُ وَالشُّكْرُ الْوَلَايَةُ وَالْمَعْرِفَةُ. (4)

چنان که می بینیم، در این روایات، از شکر به «معرفت» تعبیر شده است و در روایات فراوانی، تصدیق نیز معرفت نامیده شده است. ابو حمزه از امام باقر علیه السلام سؤال می کند: معرفت خدا چیست؟ ایشان در جواب می فرماید:

تَصْدِيقُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَتَصْدِيقُ رَسُولِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَوَالَاةُ عَلَيَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَالْإِيْتِمَامُ بِهِ وَبِأُمَّةٍ

ص: 191

1- .سوره بقره، آیه 185.

2- .ر.ك: المحاسن، ج 1، ص 246.

3- .سوره زمر، آیه 7.

4- . المحاسن، ج 1، ص 246.

الهُدَى عَلَيْهِمُ السَّلَامُ وَ الْبِرَاءَةُ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ مِنْ عَدُوِّهِمْ هَكَذَا يُعَرَّفُ اللَّهُ (1)؛ عز و جل

تصدیق خداوند عز و جل و تصدیق پیامبر خدا صلی الله علیه و آله و پذیرش ولایت علی علیه السلام با اقتدا به او و به امامان هدایتگر علیهم السلام و برائت از دشمنان آنان به خداوند متعال است. خداوند باید به همین صورت شناخته شود.

معلوم است که مراد از این شناخت، آن شناختی نیست که فعل و صنوع خداست و بندگان به آن تکلیف نشده اند؛ بلکه مقصود از معرفت در این روایت و نظایر آن، آثار آن نعمت بزرگ الهی در وجود انسان است که انسان را به خضوع و خشوع و اطاعت و فرمانبری و دوستی دوستان خدا و دشمنی دشمنان خدا می خواند و بنده خدا را در مسیر عبودیت به پیش می برد.

پس نتیجه می گیریم که معرفت خداوند، نظری و اکتسابی نیست و رأی قدما در نظری و اکتسابی بودن معرفت، توسط عالمان دیگر نفی شده و در نهایت، همه به اتفاق، بر کفایت جزم یا اطمینان در اصول معتقد شده اند، اعم از این که اطمینان از راه نظر و استدلال به دست آید یا از راه الهام و وجدان و یا از طریق تقلید از عالم یا حتی تقلید از پدر و مادر.

2. توحید الف. حقیقت توحید

بر اساس احادیث، توحید خدای متعال، با معرفت او هیچ تفاوتی ندارد. همان طور که معرفت خدا فطری است و هر انسانی، فطرتاً خدانشناس است، توحید نیز فطری است؛ چرا که اصولاً توحید خدا از معرفت او جداناپذیر است. خدایی که همه انسان ها به معرفت او مفلطورند، خدای ذهنی و مفهومی نیست که قابل انطباق بر افراد متعدّد باشد؛ بلکه خدای واقعی و حقیقی ای است که یگانگی و بی همتایی، حقیقت ذات اوست.

ص: 192

ابو هاشم جعفری می گوید: از امام جواد پرسیدم: واحد به چه معناست؟ ایشان فرمود:

الَّذِي اجْتَمَعَ الْأَلْسُنُ عَلَيْهِ بِالتَّوْحِيدِ كَمَا قَالَ عَزَّ وَجَلَّ: «وَلَيْتُنَّ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ» (1)؛ (2)

[واحد،] آن است که همه زبان ها در اقرار بر یگانگی خداوند، اتفاق دارند. همان گونه که خدای عز و جلمی فرماید: «اگر از آنان سؤال کنی که خالق آسمان ها و زمین کیست؟ می گویند: خدا».

امام جواد علیه السلام همین مطلب را در حدیثی دیگر به این صورت بیان می کند:

المُجْتَمَعُ عَلَيْهِ بِجَمِيعِ الْأَلْسُنِ بِالْوَحْدَانِيَّةِ؛ (3)

[واحد یعنی آن که] همگان با همه زبان ها بر وحدانیت او اتفاق دارند.

ب. اقسام توحید

توحید در کتاب های اعتقادی، به توحید ذاتی، صفاتی، افعالی و عبادی تقسیم می شود. توحید به مناسبت مقابله با شرك، ناظر به فعل بندگان است. بندگان، عموماً به دلیل تفکر و تعقل در ذات خدا، به شرك گرفتار می شوند. گاهی نیز این ابتلا از ناحیه

عدم درك صحیح اوصافی پدید می آید که در قرآن و روایات در باره خدای متعال وارد شده است؛ اوصافی همچون: سمیع و بصیر بودن. اثبات اموری مانند: داشتن دست و صورت و ... برای خداوند متعال نیز این چنین است.

یك. توحید ذاتی

مقصود از توحید ذاتی، آن است که خدای تعالی «احدی المعنی» است و از هر گونه ترکیب و تجزیه، منزّه و مقدّس است و هیچ مثل و همتایی ندارد.

عبد الجلیل قزوینی در این باره می نویسد:

آنچه ظاهر و معلوم است از مذهب شیعه اصولیه، پوشیده نیست که خدای

ص: 193

1- . سوره لقمان، آیه 25؛ سوره زمر، آیه 38.

2- . التوحید، صدوق، ص 83؛ بحار الأنوار، ج 3، ص 208.

3- . التوحید، صدوق، ص 82؛ بحار الأنوار، ج 3، ص 208.

را یکی دانند بی مثل و مانند. (1)

و در جای دیگر می گوید:

اما اصل مذهب شیعه اصولیه امامیه اثنا عشریه، آن است که آسمان و زمین و هر چه میان آسمان و زمین است از جمادات و حیوانات، هیچ نبوده است از اجسام عالم و از اعراض مخصوصه، همه خدای تعالی آفریده است و صانع عالم، خداست و قدیم است و لا قدیم سواه و ما کان معه من إله، موصوف است به صفات کمال، لم یزل و لایزال، مخالف همه ایشان از معلومات و معدومات و موجودات. تبارک و تعالی، قادری است بی آلت و ... موجودی بی بدایت ... مثل و مانند و شبیه ندارد ... و هر چه جز از ذات اوست و موجود است، همه محدث است و او قدیم و باقی هست و ازلی است. (2)

همه آنچه مرحوم عبد الجلیل قزوینی در تبیین توحید ذاتی خدای تعالی بیان کرده، در حقیقت، عین متون احادیث اهل بیت علیهم السلام است که در منابع حدیثی شیعه، به وفور دیده می شوند. دو نکته مهم و اساسی ای که در توحید ذاتی خدای تعالی وجود دارد و ایشان نیز به آنها تأکید کرده، عبارت اند از: اول، نفی هر گونه مثل از خدای تعالی؛ دوم، حدوث همه ماسوی الله.

این دو نکته، در اصل به يك حقیقت توجه می دهند و آن، «عدم شباهت ذات خداوند با مخلوقات» است. رابطه خدا با خلق، رابطه ایجاد و احداث است؛ یعنی غیر او هر چه باشد، پیش از ایجاد از سوی خداوند، حقیقتاً معدوم اند. و هیچ نحو وجودی و ثبوتی نداشته اند. آیه «لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ» و نیز آیه «وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ» که خدای متعال در سوره توحید، نفس خویش را بدان توصیف می کند، بیانگر همین معنا هستند.

خداوند متعال در این دو آیه، در حقیقت، احدیت ذات خود را بیان می کند و

ص: 194

1- . نقض، ص 16.

2- . همان، ص 415 - 416.

یادآور می شود که مخلوق در هر مرتبه ای که باشد و هر کمالی که داشته باشد، نه خودش و نه کمالاتش هیچ کدام در ذات خداوند هیچ گونه سابقه وجودی و ثبوتی ندارند و در کنار خدا و از لوازم ذات الهی نیستند.

امام جواد علیه السلام می فرماید:

إِنَّ اللَّهَ - تَبَارَكَ وَتَعَالَى - لَمْ يَزَلْ مُتَمَرِّدًا بِوَحْدَانِيَّتِهِ ثُمَّ خَلَقَ مُحَمَّدًا وَعَلِيًّا وَفَاطِمَةَ؛ (1)

همانا خداوند - تبارک و تعالی - همواره در ازل در یگانگی اش تنها بود. سپس محمد و علی و فاطمه را آفرید.

این حدیث، به روشنی نشان می دهد که خلق به هیچ وجه، سابقه وجودی و ثبوتی نداشته است و پیش از خلق، خدا بود و بس و بعد از آن که هیچ نبود، خدای تعالی آفرینش خلق را آغاز کرد.

و امام صادق علیه السلام می فرماید:

إِنَّ اللَّهَ - خَلِئًا مِنْ خَلْقِهِ وَ خَلَقَهُ خَلِئًا مِنْهُ وَ كُلُّ مَا وَقَعَ عَلَيْهِ اسْمٌ شَيْءٍ مَا خَلَا اللَّهَ - تَعَالَى - فَهُوَ مَخْلُوقٌ وَ اللَّهُ خَالِقٌ كُلِّ شَيْءٍ...؛ (2)

همانا خداوند، تهی از خلق خویش و خلقتش تهی از اوست. و هر آنچه که شیء به آن اطلاق می شود غیر از خدا مخلوق است. و خداوند، خالق همه اشیاست.

احادیث فراوان دیگری به این مضمون وجود دارند که همگی نشان از توحید و یگانگی ذات الهی در ازل و ابد دارند. و ما را متوجه می کنند که خلقت، به نحو صدور و فیضان و به تعبیر اصطلاحی، به علّیت و تجلّی و ظهور نیست؛ بلکه امر خلقت، بدان جهت که فعل خداوند متعال است، قابل تعقل و تصوّر انسان نیست. عقل انسان چگونه می تواند به حقیقت فعل خدا دست یابد، در حالی که از رسیدن به خدا عاجز و ناتوان است؟!

ص: 195

1- . الکافی، ج 1، ص 441.

2- . همان، ص 83.

مرحوم عبد الجلیل قزوینی، معتقد است که صفات ذات خداوند، عین ذات اوست و هیچ صفت زاید بر ذات برای خداوند متعال وجود ندارد. از نظر او خداوند در مقام ذات خویش، همه کمالات ذاتی را بالذات دارد و هیچ کمالی با کمال دیگر در مقام ذات الهی، اختلاف و بینوتی ندارد.

از نظر او و همه شیعیان، خداوند، همان طور که ذاتا بی مثل و شبیه است، در صفات و فعل نیز مثل و شبیه ندارد و متفرد و متوحد است؛ یعنی در علمی که او پیدان موصوف می شود، احدی با او مشارکت ندارد. همین طور در خالقیت و رازقیت و امثال آنها - که از اوصاف فعل الهی هستند - شبیه و مانندی ندارد. در روایات اهل بیت علیهم السلام به هنگام توصیف خداوند، اوصاف او با قیودی ضمیمه شده است تا مخاطب از توهم شباهت داشتن خدا با خلق در همین صفات دور شود.

امام کاظم علیه السلام در توصیف خداوند متعال می فرماید:

أَنَّ الْحَيَّ الَّذِي لَا يَمُوتُ وَالْقَادِرُ الَّذِي لَا يَعْجزُ وَالْقَاهِرُ الَّذِي لَا يُغلبُ وَالْحَلِيمُ الَّذِي لَا يَعجلُ وَالِدَائِمُ الَّذِي لَا يَبِيدُ وَالْباقِي الَّذِي لَا يَفنى وَالثابِتُ الَّذِي لَا يَزُولُ وَالغَنِيُّ الَّذِي لَا يفتقرُ وَالعَزِيزُ الَّذِي لَا يَدُلُّ وَالعَالِمُ الَّذِي لَا يجهلُ وَالعدْلُ الَّذِي لَا يَجورُ وَالجوادُ الَّذِي لَا يَبخلُ؛ (1)

همانا خداوند، زنده است که نمی میرد؛ تواناست که ناتوان نمی شود؛ و پیروزمند است که مغلوب نمی شود؛ بردبار است که شتاب زدگی نمی کند؛ همیشگی است که نهایت ندارد؛ باقی است که فنا نمی پذیرد؛ ثابت است که زوال پیدا نمی کند؛ غنی است که فقر در او راه ندارد؛ عزیز است که ذلت ندارد؛ داناست که نادان نمی شود، عادل است که ستم نمی کند؛ و بخشنده است که بخل نمی ورزد.

مانند این روایت در احادیث اهل بیت علیهم السلام فراوان است. از این تعابیر استفاده

ص: 196

می شود که ائمه علیهم السلام در مقام توجه دادن خلق به خدا و کمالات و افعال الهی، به نفی هر گونه تشبیه، عنایت کامل داشته اند. ایشان با آوردن قیودی به همراه کمالات الهی، مخاطب خویش را از توهم سنخیت و وحدت و شباهت بین کمال موجود در خلق با خدا بر حذر داشته اند.

مرحوم عبد الجلیل قزوینی، با الهام گرفتن از این آموزه اهل بیت علیهم السلام می گوید:

تبارک و تعالی، قادری است بی آلت و عالمی است بی علت، حیّ بی آفت، موجودی بی بدایت، سمیع و بصیر و مدرك جمله مدرکات. غنی است و حاجت بر او روانه. (1)

بنا بر این، خداوند در کمالات و افعال خویش همچون ذات خویش بی مانند است و هیچ شبیهی ندارد. امیر مؤمنان علیه السلام این مطلب را به این صورت بیان می فرماید:

كُلُّ عَزِيزٍ غَيْرُهُ ذَلِيلٌ وَ كُلُّ قَوِيٍّ غَيْرُهُ ضَعِيفٌ وَ كُلُّ مَالِكٍ غَيْرُهُ مَمْلُوكٌ وَ كُلُّ عَالِمٍ غَيْرُهُ مُتَعَلِّمٌ وَ كُلُّ قَادِرٍ غَيْرُهُ يَقْدِرُ وَ يَعْجَزُ وَ كُلُّ سَمِيعٍ غَيْرُهُ يَصْمُ عَنْ لَطِيفِ الْأَصْوَاتِ وَ يُصَمُّ كَبِيرُهَا وَ يَذْهَبُ عَنْهُ مَا بَعْدَ مِنْهَا وَ كُلُّ بَصِيرٍ غَيْرُهُ يَعْمَى عَنْ خَفِيِّ الْأَلْوَانِ وَ لَطِيفِ الْأَجْسَامِ؛ (2)

هر عزیزی جز خداوند، خوار و هر نیرومندی جز او ناتوان است. هر مالکی جز خداوند، مملوک و هر دانایی جز او دانش آموز است. هر توانایی جز خداوند، توانا می شود و ناتوان می گردد. هر شنونده ای جز خداوند، از شنیدن صداهای لطیف عاجز است و صدای بلند، او را کر می کند و صداهای دور به گوش او نمی رسد. هر بیننده ای جز او از رنگ های پنهان و اجسام لطیف، کور می شود.

سه. توحید افعالی

توحید افعالی، به این معناست که افعال الهی، اختصاص به خداوند متعال دارد. هیچ خلقی در افعال الهی، هیچ گونه مشارکتی ندارد. خداوند متعال در فعل خویش، غنی

ص: 197

1- . نقض، ص 415.

2- . نهج البلاغه، خطبه 65؛ بحار الأنوار، ج 4، ص 308.

بالذات است و نیازمند هیچ کس نیست و از هیچ کس در افعال خویش یاری نمی گیرد. همه آفریده ها به مشیت او موجود می شوند و هرگاه بخواهد، آنها را از بین می برد. همه خلایق، همیشه دست نیاز به سوی او دراز می کنند. اوست که همه را به وجود می آورد و روزی می دهد. بقا، ثبات و تمام حقیقت مخلوقات، به خواست اوست. به يك تعبیر می توان گفت: «لا-مؤثر فی الوجود إلاّ الله»؛ زیرا هیچ موجودی بدون خواست خداوند، نمی تواند در موجود دیگری تأثیر بگذارد؛ اما این بدان معنا نیست که هیچ فعلی از هیچ کس جز خدا سر نمی زند و خداوند متعال، خالق افعال بندگان است.

مرحوم عبد الجلیل، در نفی چنین برداشتی از توحید افعالی می نویسد:

در این معنا شبهتی و انکاری نیست که مذهب شیعه و کافه اهل عدل خَلْفًا عَنْ سَلَفٍ، به دلیل و حجّت آن است که قبایح باسرها و فضائح و فساد و کفر و معاصی و طغیان، هیچ فعل خدای تعالی نباشد و گرچه باری تعالی قادر است بر همه، نکند و روا نباشد که اختیار این افعال یا بهری از آن کند که منزّه و مبراست از آفریدن آن. (1)

این سخن مرحوم عبد الجلیل قزوینی نیز مطابق معارف قرآن کریم و روایات اهل بیت علیهم السلام است که خدای تعالی را از ایجاد افعال قبیح و فساد در روی زمین، منزّه می داند.

3. اسما و صفات

الف. معنای اسم و صفت

اسم در لغت یا از «وَسْمٌ» به معنای علامت و نشانه، مشتق شده است و یا از «سُمُوٌّ» به معنای بلندی و رفعت. (2) صفت نیز از «وَصْفٌ» مشتق شده است که به معنای نشانه و علامت است. تفاوت معنوی صفت با اسم، در این است که اسم به معنای مطلق علامت است؛ اما صفت، علامتی است که لازم موصوف است. (3)

ص: 198

1- . نقض، ص 487.

2- . لسان العرب، ج 14، ص 401.

3- . التعريفات، ص 58. نیز، ر.ك: معجم مقایس اللغة، ج 6، ص 5.

در روایات اهل بیت علیهم السلام معنای اسم و صفت، متقارب شمرده شده است. امام رضا علیه السلام در باره کسی که «بسم الله» می گوید، می فرماید:

أَسْمَ نَفْسِي بِسْمَةِ مَنِ سَمَاتِ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ وَ هُوَ الْعُبُودِيَّةُ قَالَ: فَقُلْتُ لَهُ: مَا السَّمَةُ؟ قَالَ: الْعَلَامَةُ؛ (1)

نفس خویش را با نشانه ای از نشانه های خداوند عز و جل که عبارت است از عبادت، نشاندار می کنم.

راوی پرسید: «سمة» یعنی چه؟ امام فرمود: یعنی علامت.

در این حدیث شریف، اسم به معنای علامت دانسته شده است. پس بر این اساس، روشن است که اسم های خداوند نیز علامتی برای او خواهند بود.

در حدیثی دیگر، امام رضا علیه السلام در پاسخ به کسی که از ایشان در باره اسم سؤال کرده بود، فرمود:

صِفَةٌ لِمَوْصُوفٍ؛ (2)

[اسم،] صفت برای موصوف است.

امام باقر علیه السلام همه اسم های خداوند متعال را صفت می داند و می فرماید:

إِنَّ الْأَسْمَاءَ صِفَاتٌ وَصَفَ بِهَا نَفْسَهُ؛ (3)

همانا اسم های خداوند صفاتی هستند که خداوند، نفس خویش را با آنها توصیف کرده است.

بنا بر این، اسم و صفت در روایات امامان علیهم السلام نیز همچون لغت، معنایی نزدیک به هم دارند. چون اسامی خداوند متعال به جعل الهی، اسم خدا شده اند و جعل الهی، سستی است از خداوند، پس تغییر و تبدیل در آن وجود ندارد و بر این اساس، اسم های خداوند، معنای صفت پیدا می کنند؛ یعنی نشانه هایی می شوند که لازم موصوف و

ص: 199

1- . التوحيد، صدوق، ص 229؛ معانی الأخبار، ص 3؛ بحار الأنوار، ج 89، ص 230.

2- . عيون الأخبار، ج 1، ص 29؛ الكافي، ج 1، ص 113؛ بحار الأنوار، ج 4، ص 159.

3- . الكافي، ج 1، ص 88.

مسمای خود هستند و از اسم و نشانه بودن ساقط نمی شوند؛ زیرا خداوند متعال، آنها را نشانه خویش قرار داده است.

نکته مهمی که یادآوری آن لازم است، این که علامت هایی که به جعل الهی بر ذات الهی نشانه شده اند، نشانه های ذاتی نیستند؛ بلکه همان طور که گفته شد، نشانه های جعلی هستند؛ یعنی این گونه نیست که ذات این اسامی برای خداوند متعال، نشانه باشند و به صورت ذاتی و تکوینی، بدون این که مشیتی از سوی خدای سبحان بوده باشد، نشانه خدا شوند. پس حکایتگری ذاتی ندارند و نمونه ای از ذات و وجود و کمالات خداوند متعال نیستند. در نتیجه، نمی توان گفت که اسم، عین مسماست و وصف هم به هیچ وجه نمی تواند عین موصوف باشد.

ب. اقسام صفات

صفات خداوند متعال، دو قسم است: صفات ذات و صفات فعل.

روشن است که مراد از این تقسیم بندی، الفاظ و حروف نیست. از امام جواد علیه السلام سؤال شد: آیا اسما و صفات خداوند، خود اویند؟

امام جواد علیه السلام فرمود:

إِنْ كُنْتَ تَقُولُ «هِيَ هُوَ» أَيْ إِنَّهُ ذُو عَدَدٍ وَ كَثْرَةٍ فَتَعَالَى اللَّهُ عَن ذَلِكَ. وَإِنْ كُنْتَ تَقُولُ: هَذِهِ الصِّفَاتُ وَ الْأَسْمَاءُ، لَمْ تَزَلْ فَإِنَّ «لَمْ تَزَلْ» مُحْتَمِلٌ مَعْنِيَيْنِ: فَإِنْ قُلْتَ: لَمْ تَزَلْ عِنْدَهُ فِي عِلْمِهِ وَ هُوَ مُسْتَحِقُّهَا فَنَعَمْ. وَإِنْ كُنْتَ تَقُولُ: لَمْ يَزَلْ تَصَوِّرُهَا وَ هِجَاؤُهَا وَ تَقْطِيعُ حُرُوفِهَا، فَمَعَاذَ اللَّهِ أَنْ يَكُونَ مَعَهُ شَيْءٌ غَيْرُهُ. بَلْ كَانَ اللَّهُ وَ لَا خَلْقَ، ثُمَّ خَلَقَهَا وَسِيلَةً بَيْنَهُ وَ بَيْنَ خَلْقِهِ يَتَصَدَّرَعُونَ بِهَا إِلَيْهِ وَ يَعْبُدُونَهُ. وَ هِيَ ذِكْرُهُ، وَ كَانَ اللَّهُ وَ لَا ذِكْرَ، وَ الْمَذْكُورُ بِالذِّكْرِ هُوَ اللَّهُ الْقَدِيمُ الَّذِي لَمْ يَزَلْ. وَ الْأَسْمَاءُ وَ الصِّفَاتُ مَخْلُوقَاتٌ وَ الْمَعَانِي وَ الْمَعْنَى بِهَا هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا يَلِيقُ بِهِ الْإِخْتِلَافُ وَ لَا الْإِتْيَافُ؛ (1)

اگر منظورت از «خود او بودن» این است که خداوند تعدد و کثرت دارد،

ص: 200

1- . الكافي، ج 1، ص 116؛ التوحيد، صدوق، ص 193؛ بحار الأنوار، ج 4، ص 153.

خدا از این متعالی است و اگر منظورت این است که اسما و صفات ازلی است، پس [بدان که] ازلی بودن اسما و صفات، دو معنا دارد: اگر مقصودت این است که خداوند متعال، ازلاً عالم به آنها و مستحق آنهاست، سخنی صحیح است. و اگر می گویی تصویر و الفبا و حروف آنها ازلی است، پس پناه به خدا از این که چیزی غیر از او با او باشد؛ بلکه خدا بود و خلقی نبود. سپس این اسما و صفات را خلق کرد تا وسیله ای میان او و خلقتش باشند و به وسیله آنها او را عبادت کنند و به او زاری نمایند. آنها (اسما و صفات)، ذکر اویند، و خدا بود و ذکری وجود نداشت. آنچه به وسیله این ذکر یاد می شود، خدای قدیم و ازلی است. و اسما و صفات، به جهت معانی آفریده شده اند و معنای همه این اسما و صفات، خداست که اختلاف و ترکیب، او را نشاید.

پس مراد و مقصود از این اسما و صفات، ذات خداوند متعال است که هیچ اختلاف و تغییر در او راه ندارد. او از ازل تا ابد، عالم است. علم، عین ذات اوست. او

از ازل تا ابد، قادر است. قدرت نیز عین ذات اوست. او از ازل تا ابد، حی است و حیات هم عین ذات اوست. او از ازل تا ابد، سمیع است و سمع هم عین ذات اوست. او آن گونه نیست که يك روز قادر باشد و روز دیگر، غیر قادر و به جهتی قدرت باشد و به جهتی دیگر، علم تا در ذات الهی، ترکیب لازم بیاید؛ بلکه از آن حیث که عالم است، از همان حیث قادر است و اختلاف در تعابیر و اسما و صفات است، نه در ذات. از آن جا که اسمای الهی، تعبیراتی از او هستند، پس اختلاف تعبیر، موجب اختلاف در حقیقت نیست و همان طور که پیش تر ذکر شد، این اسامی و صفات، راه شناخت حقیقت نیستند که موجب تغییر و تعدد در حقیقت گردند؛ بلکه راه شناخت خداوند متعال و کمالات حقیقی او، تنها به تعریف خود اوست.

مرحوم عبد الجلیل قزوینی، صفات پروردگار را سه قسم می داند و در توضیح آنها می نویسد:

صفات، بر سه قسم است: صفات واجب است و صفات جایز است و صفات مُستحیل است؛ امّا باری تعالی را صفات واجبه قادری است و

عالمی و حیّی و موجودی. و از مذهب شیعه، اثبات وجوب این صفات معلوم است لم یزل و لایزال و لایجوز خروجها تبارک و تعالی بحال من الأحوال. و این صفات باری تعالی، نفسی و ذاتی است بی علتی و آلتی. (1)

ایشان در ادامه، از صاحب بعض فضائح الروافض، این مطالب را که: «[شیعه] باری تعالی را خالق و رازق و مرید و متکلم لم یزلی نگویند» نقل می کند و سپس در جواب آن می نویسد:

اولاً معلوم است که خالق، فاعلِ خلق باشد. و خالق ازلی را معنا آن باشد که در ازل، خلق آفریده باشد، و موجود باشد خلق در ازل، پس قدیم باشد، پس فرق نباشد میان خالق و خلق در ازل. و «لاقدیم سواه» محال باشد، ... ما اثبات کرده ایم که باری تعالی، به مذهب عدلیان، قادر است لنفسه و ذاته بی علتی و شبهتی و آلتی، و خلق و رزق و کلام را حصول و وقوع در لم یزل، محال باشد.

اما در قادری و عالمی، خلافتی نیست که همیشه، دانا و توانا بوده است؛ اما «خالق»، آنگه گویند که خلق آفرینند و «رازق» آنگه گویند که روزی رسانند، و «متکلم» چون فاعلِ کلام باشد آنگه اجرا کنند که ایجاد کلام کند و «مرید» آنگه باشد که فعل واقع آید بر وجهی دون وجهی؛ و این در ازل، محال باشد که این صفات را صفاتِ افعال گویند نه صفاتِ واجبه. (2)

ایشان پس از این قسم سوم از صفات را طرح کرده و آنها را برای خدای تعالی محال می شمارد مانند کیفیت و مکان داشتن خدای تعالی. (3)

ج. عبد الجلیل قزوینی و قول به «احوال»

تقسیم اسما و صفات خداوند متعال به صفات ذات و صفات فعل و صفات سلبی از نظر شیعه و در روایات اهل بیت علیهم السلام به هیچ وجه، قابل انکار نیست. نیز تردیدی

ص: 202

1- . نقض، ص 483.

2- . همان، ص 483 - 484.

3- . ر.ک: همان، ص 484 - 485.

وجود ندارد که عالمان شیعی، به پیروی از احادیث اهل بیت علیهم السلام، با قول اشاعره در صفات الهی و سخن معتزله در معانی و احوال، مخالف اند؛ اما با وجود این، مرحوم عبد الجلیل قزوینی، معتقد است که عالمان بزرگ شیعی، قول به احوال معتزله را قبول دارند. او می نویسد:

اولاً مذهب محققان شیعه اصولیه، چون علم الهدی مرتضای بغداد و شیخ کبیر بوجعفر و همه محققان اصولیه، موافقت اکثر اهل عدل را چنان است که باری تعالی، موصوف است به صفتی که آن را صفت حالت گویند و مخالفت ثابت است میان قدیم و جواهر و أعراض بدان صفت. و آن صفت خدای است که غیر قدیم را آن صفت و مثل آن صفت و قبیل آن صفت نیست و باری تعالی، بدان صفت در کون معلومی آید، دون صفات اربعه (1) که مقتضیات است و آن صفت همه پیغمبران دانند و همه فریشتگان، خدای را بر آن صفت شناسند و همه ائمه و اولیا و علما، باری تعالی را بر آن صفت دانند. (2)

صاحب مواقف در باره احوال می نویسد:

المقصدُ الثانی فی أنّ ذاته تعالی مخالفة لِسائرِ الذواتِ فَهُوَ مُنَزَّهٌ عَنِ الْمِثْلِ، تعالی عن ذلك علواً کبیراً.

وَقَدْ قَالَ قَدَمَاءُ الْمُتَكَلِّمِينَ ذَاتَهُ تَعَالَى مُمَائِلَةً لِسَائِرِ الذَّوَاتِ وَأَمَّا تَمَتُّازُ عَنِ سَائِرِ الذَّوَاتِ بِأَحْوَالِ أَرْبَعَةٍ: الْوُجُوبِ وَالْحَيَاةِ وَالْعِلْمِ التَّامِ وَالْقُدْرَةِ التَّامَّةِ.

وَ عِنْدَ أَبِي هَاشِمٍ يَمْتَأَزُ بِحَالَةٍ خَامِسَةٍ هِيَ الْمَوْجِبَةُ لِهَذِهِ الْأَرْبَعَةِ نُسْمِيهَا بِالْإِلَهِيَّةِ؛ (3)

مقصد دوم، در باره آن است که ذات خداوند متعال، با تمام ذات های دیگر، مخالف است. پس او از داشتن مثل، منزّه است. خداوند، متعالی و بزرگ تر

ص: 203

1- . مراد ایشان همان صفات ذاتی و واجب است که عبارت اند از: «قدرت، علم، حیات، وجود» ر.ک: همان، ص 483.

2- . همان، ص 504.

3- . الموافق، ج 3، ص 23.

از آن است که خلق در ذات، با او اشتراك داشته باشند.

متكلمان قديم، معتقد بودند که ذات خداوند متعال، در حقيقت ذات، با ذات مخلوقات اشتراك دارد و اختلاف ذات خدا با ذات خلق، در چهار حال است: وجوب، حیات، علم تام و قدرت تام.

و ابو هاشم معتقد است که اختلاف ذات خدا با ذات خلق، به حالت پنجمی است که چهار حالت مزبور بدان برمی گردند و ما آن را «الهیّت» می نامیم.

صاحب مواقف در این جا در باره این که آیا در نزد قائلان به «احوال»، ذات، غیر از همان احوال است یا عین آنها، سخن صریحی نگفته است؛ اما از عبارت او استفاده می شود که متكلمان قديم، احوال چهارگانه را غیر از ذات می دانستند. ابو هاشم نیز حالت پنجمی اضافه کرده و منشأ همه آن احوال را «الهیّت» دانسته است. پس، از نظر او نیز «الهیّت» و احوال چهارگانه دیگر، غیر از ذات خواهند بود. بنا بر این، درباره «احوال» - که همان صفات ذات اند -، نظریات گوناگونی وجود داشته است.

نظریه نخست: اختلاف ذات خدا با ذات مخلوق، در اصل ذات و حقیقت است. صفات و احوال را، هم می توان عین ذات دانست و هم غیر ذات و لازم ذات؛ اما اگر صفات غیر ذات باشند نباید با احوال و صفات مخلوق، اختلافی داشته باشند؛ چون فرض بر این است که اختلاف، تنها به ذات است.

نظریه دوم: بر پایه این نظریه، ذات خدا با ذات خلق، در حقیقت ذات بودن مشترك اند. قائلان به این نظریه، اختلاف را به احوال می دانند اعم از این که احوال، چهار باشند یا پنج که چهار حال اول، به پنجمی برگردد.

حال سخن در این است که اگر ذات، این احوال را از قديم داشته باشد، لازم می آید که غیر از ذات خداوند، قدمای دیگری نیز وجود داشته باشند.

قائلان به احوال برای رفع این محذور، معتقد شده اند که احوال، نه موجودند و نه معدوم؛ بلکه ثابت اند و منفی نیستند.

ایشان به مانند معتزله، شیء را اعم از موجود و معدوم دانسته و می گوید:

خلافی نیست که متکلمان متحققان شیعت را مذهب این است خلفاً عن سلف که باری تعالی، عالم است لنفسه و لذاته لا عن علّة و لا عن حاجة، و چون لم یزل حاصل بوده است برین صفت اعمی عالمی، لابد او را غیر ذات پاک خود، معلوماتی باشد و محال باشد که - معلومات که غیر ذات باری تعالی باشد - موجود باشد، پس معدوم باشد و معدوم [را] از این جا «شیء» گویند. و از مصطلح معتبران اهل لغت، معلوم است که گویند: هذا شیء موجود، و هذا شیء معدوم. و این، لفظی مشتمل است هر دو معنا را. مذهب اهل عدل، همه این است و نافی و مثبت را در معنی این اجرا خلافی نبوده است. (1)

در کلام معتزلی، ماهیات را «ثابتات ازلی» می دانند. در عرفان، از این ثابتات، به عنوان «اعیان ثابته» و در فلسفه، به عنوان «ماهیات» تعبیر می شود. از نظر فیلسوف، مرتبه ماهیات، نه وجود است و نه عدم. به همین جهت، فیلسوف معتقد است که «الماهیة من حیث هی لیست إلاّ هی لا موجودة ولا معدومة». متکلم معتزلی نیز معتقد است که چون ماهیات، معلوم خداوند متعال هستند، پس، از ازل ثابت اند؛ اما نه موجودند و نه معدوم. همین طور عارف بر این باور است که در مقام ذات احدیت - که مقام غیب مطلق است -، از ماهیات و اعیان ثابته و به تعبیر معتزله «ثابتات ازلی»، هیچ اسم و رسمی نیست و به هیچ وجه در آن مقام برای ماهیات ثبوتی قابل تصوّر نیست و اعیان ثابته، در مرتبه علم ظهور پیدا می کنند. ملا عبد الرزاق کاشانی می نویسد:

العین الثابت هی حقیقة المعلوم الثابت فی المرتبة الثانية المسماة بحضرة العلم كما مرّ. و سمّیت هذه المعلومات اعیانا ثابتة لثبوتها فی المرتبة الثانية لم تبرج منها و لم تظهر فی الوجود العینی إلاّ لوازمها و أحكامها و عوارضها

ص: 205

الْمُتَعَلِّقُ بِمَرَاتِبِ الْكَوْنِ، فَإِنَّ حَقِيقَةَ كُلِّ موجودٍ إِنَّمَا هِيَ عِبَارَةٌ عَنِ نِسْبَةِ تَعْيُنِهِ فِي عِلْمِ رَبِّهِ أَوْلًا. وَيُسَمَّى بِاصْطِلَاحِ الْمُحَقِّقِينَ بِأَهْلِ اللَّهِ عَيْنًا ثَابِتَةً وَبِاصْطِلَاحِ الْحُكَمَاءِ مَاهِيَةً وَبِاصْطِلَاحِ الْأَصُولِيِّينَ الْمَعْلُومُ الْمَعْدُومُ وَالشَّيْءُ الثَّابِتُ وَنَحْوَ ذَلِكَ. وَبِالْجُمْلَةِ فَلِأَعْيَانِ الثَّابِتَةِ وَالْمَاهِيَاتِ وَالْأَشْيَاءِ إِنَّمَا هِيَ عِبَارَةٌ عَنِ تَعْيِنَاتِ الْحَقِّ الْكُلِّيَّةِ وَالتَّفْصِيلِيَّةِ: (1)

عین ثابت، عبارت است از حقیقت معلوم که ثابت است در مرتبه دوم که به حضرت علم نامیده می شود، همان طور که گذشت. و این معلومات، عین ثابت نامیده می شوند به جهت آن که در مرتبه دوم ثابت اند و در وجود عینی، از آنها چیزی ظاهر و آشکار نشده است جز لوازم و احکام و عوارض آنها که به مراتب کائنات تعلق دارند؛ زیرا حقیقت هر موجودی، عبارت است از نسبت تعین ازلی آن در علم پروردگارش. این حقیقت معلوم، در اصطلاح محققین که اهل الله اند، «عین ثابت» نامیده می شود و به اصطلاح حکما «ماهیت» و به اصطلاح متکلمان «معلوم معدوم» و «شیء ثابت» و مانند آنها نامیده می شود.

خلاصه آن که اعیان ثابت و ماهیات و اشیا، عبارت اند از تعینات کلی و تفصیلی حق.

در مواقف می نویسد:

المَقْصِدُ السَّادِسُ: الْمَعْدُومُ شَيْءٌ أَمْ لَا؟ وَأَنَّهَا مِنْ أُمَّهَاتِ الْمَسَائِلِ. فَقَالَ غَيْرُ أَبِي الْحُسَيْنِ وَابْنُ الْهَدَيْلِ الْعَلَّافُ مِنَ الْمُعْتَزَلَةِ أَنَّ الْمَعْدُومَ الْمُمْكِنَ شَيْءٌ فَإِنَّ الْمَاهِيَةَ عِنْدَهُمْ غَيْرُ الْوُجُودِ مَعْرُوضَةٌ لَهُ وَقَدْ تَخَلُّوْا عَنْهُ وَمَنْعَهُ الْأَشَاعِرَةُ مُطْلَقًا لِأَنَّ الْوُجُودَ عِنْدَهُمْ نَفْسُ الْحَقِيقَةِ فَرَفَعَهُ رَفَعَهَا وَبِهِ قَالَ الْحُكَمَاءُ فَإِنَّ الْمَاهِيَةَ لَا تَخَلُّوْا عَنْهُمْ عَنِ الْوُجُودِ الْخَارِجِي وَالذَّهْنِي؛ (2)

مقصد ششم: معدوم، شیء است یا نه؟ و این از مسائل اصلی است. غیر از ابی الحسین و ابی الهدیل علاّف از معتزله، بقیه معتقدند که معدوم ممکن،

ص: 206

1- . لطائف الأعلام فی اشارات أهل الإلهام، ص 429.

2- . المواقف، ج 1، ص 265.

شیء است؛ زیرا به اعتقاد آنان، ماهیت، غیر از وجود است و وجود، عارض بر ماهیت است و ماهیت، بدون وجود هم می شود.

اشاعره، این امر را به هیچ وجه قبول ندارند؛ زیرا معتقدند که وجود، عین حقیقت است و رفع وجود، رفع حقیقت است. حکما هم به گفته اشاعره معتقدند؛ زیرا بر این باورند که ماهیت، از وجود - اعم از ذهنی و خارجی - خالی نمی شود.

مرحوم فاضل مقداد در نقد این نظریه معتزله، با استشهاد به کلام امیر مؤمنان علیه السلام می گوید:

أشارَ وَلِيُّ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي كَلَامِهِ إِلَى دَفْعِ هَذَا الْمَذْهَبِ وَمَذْهَبِ الْحُكَمَاءِ بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «لَمْ يَخْلُقِ الْأَشْيَاءَ مِنْ أُصُولٍ أَزَلِيَّةٍ وَلَا مِنْ أَوَائِلٍ أَبَدِيَّةٍ»؛⁽¹⁾

ولی خدا علیه السلام در سخن خویش، به ابطال همین عقیده معتزله و عقیده حکما اشاره کرده، می فرماید: «خداوند، اشیا را از اصولی ازلی و اوّل هایی ابدی خلق نکرد».

این در حالی است که صاحب مواقف، معتقد است که حکما با اشاعره در این جهت، همراهی دارند.

علامه حلّی در نهایة المرام، مسئله نوزدهم را به عنوان «إِنَّ الْمَعْدُومَ كَيْفَ يَعْلَمُ؟» طرح می کند و می گوید:

فَالْقَائِلُونَ بِثُبُوتِهِ يُمَكِّنُهُمُ الْقَوْلُ بِكَوْنِ الْمَعْدُومِ مَعْلُومًا لِأَنَّ لَهُ مُتَعَلِّقًا ثَابِتُ الذَّاتِ خَارِجًا عَنِ الذَّهْنِ فَأَمَكَّنْتَ الْإِضَافَةَ إِلَيْهِ؛⁽²⁾

کسانی که به ثبوت معدوم معتقدند، معلوم بودن معدوم در نظر آنان ممکن خواهد بود؛ زیرا علم را متعلّقی خواهد بود که در خارج از ذهن، ذاتا ثابت است. پس اضافه به آن، امکان خواهد داشت.

این بحث در کتب کلامی، فلسفی و عرفانی، خیلی درازدامن است و نویسندگان،

ص: 207

1- . نهج البلاغه، صبحی صالح، خطبه 163؛ اللوامع الإلهية، ص 48.

2- . نهایة المرام، ج 2، ص 231.

به صورت های مختلف و از جهات گوناگون به این موضوع پرداخته اند که در این نوشتار، امکان پرداختن به تمام آنها وجود ندارد.

به طور کلی می توان گفت که متکلمان شیعه در این دو مسئله، به طور معمول با آنچه مرحوم عبد الجلیل قزوینی به آنان نسبت داده، مخالف اند و با معتزله در این دو امر، اختلاف اساسی و اصولی دارند.

ه- . اسم و مسما

مرحوم عبد الجلیل قزوینی، اسم را غیر مسما می داند و معتقد است که اشاعره، اسم را عین مسما می دانند.

«بسم الله»، نام ذاتی است که قادر است بر اصول نعم، و چون نعمت کرده باشد، مستحق شکر و عبادت باشد و خواهی، چون اسم و مسما یکی داند، هزار و یک خدایش لازم آید و اسم از مسما باز نشناسد. و چون اسم، عین مسما باشد، نام فرعون، عین فرعون باشد و چون کلام، قدیم باشد، مسمیات قرآن، چون: فرعون و ابلیس و قارون و هامان، همه قدیم باشند؛ و خدای قدیم باشد و تا کنون نه قدیم (1) گفته است در این صورت، نه صد هزار قدیم لازم آید. (2)

این مطلب - که اسم، عین مسماست یا غیر آن -، در روایات اهل بیت علیهم السلام مورد بحث قرار گرفته است و ائمه علیهم السلام به روشنی، بیان کرده اند که اسم، غیر مسماست و اگر اسم، عین مسما باشد، لازم می آید که به تعداد اسم، مسما هم وجود داشته باشد و چون اسامی خداوند متعال متعدّد است، پس خداوند هم متعدّد خواهد بود.

در حدیثی، ابو هاشم جعفر نقل می کند که مردی از امام جواد علیه السلام سؤال کرد که آیا اسما و صفات خداوند متعال همان خداست؟ امام علیه السلام در جواب فرمود:

ص: 208

1- . ایشان نه قدیم اشاعره را به این صورت بیان کرده است: «ذات و قدرت و علم و حیات و اراده و ادراک و کلام و سمع و بصر» نقض،

ص 447.

2- . همان، ص 490.

إِنَّ لِهَذَا الْكَلَامِ وَجْهَيْنِ إِنْ كُنْتَ تَقُولُ هِيَ هُوَ أَنَّهُ ذُو عَدَدٍ وَكَثْرَةٍ فَتَعَالَى اللَّهُ عَنْ ذَلِكَ وَإِنْ كُنْتَ تَقُولُ هَذِهِ الْأَسْمَاءُ وَالصِّفَاتُ لَمْ تَزَلْ فَإِنَّمَا لَمْ تَزَلْ مُحْتَمِلٌ مَعْنِيَيْنِ فَإِنْ قُلْتَ لَمْ تَزَلْ عِنْدَهُ فِي عِلْمِهِ وَهُوَ يَسْتَحِقُّهَا فَنَعَمْ وَإِنْ كُنْتَ تَقُولُ لَمْ يَزَلْ صُورُهَا وَهَجَاؤُهَا وَتَقْطِيعُ حُرُوفِهَا فَمَعَادُ اللَّهِ أَنْ يَكُونَ مَعَهُ شَيْءٌ غَيْرُهُ بَلْ كَانَ اللَّهُ تَعَالَى ذِكْرُهُ وَلا خَلْقَ ثُمَّ خَلَقَهَا وَسَيَلَّةً بَيْنَهُ وَبَيْنَ خَلْقِهِ يَتَضَرَّعُونَ بِهَا إِلَيْهِ وَيَعْبُدُونَهُ وَهِيَ ذِكْرُهُ وَكَانَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ وَلا ذِكْرَ وَالمَذْكُورُ بِالذِّكْرِ هُوَ اللَّهُ الْقَدِيمُ الَّذِي لَمْ يَزَلْ وَالْأَسْمَاءُ وَالصِّفَاتُ مَخْلُوقَاتٌ وَالْمَعْنَى بِهَا هُوَ اللَّهُ الَّذِي لا يَلْبِقُ بِهِ الْاِخْتِلَافَ وَلا الْاِيتِلَافَ؛ (1)

این سخن، دو وجه دارد: اگر می گویی اسما و صفات خدایند و مقصودت این است که خدا متعدّد و متکثّر است، پس خدا از این امر، متعالی است و اگر مقصودت این است که این اسما و صفات، ازلی است در «ازلی بودن»، دو معنا محتمل است: اگر مرادت این است که اسما و صفات، از ازل در علم خدا بودند و خداوند متعال، مستحقّ آنهاست، پس درست است و اگر مقصودت این است که تصویر اسما و الف بای آنها و حرف های آنها ازلی است، پس پناه می بریم به خدا از این که چیزی غیر از خدا با خدا از ازل باشد؛ بلکه خداوند - که ذکرش متعالی است - بود و خلقی نبود. سپس اسما و صفات را خلق کرد تا وسیله ای میان او و خلقش باشند و بندگان به واسطه آنها به سوی خدا التجا و تضرّع کنند و این اسما و صفات، ذکر خدا هستند و خداوند سبحان بود و ذکری نبود. و مذکور به این ذکرها خدای قدیمی است که ازلی است و اسما و صفات، مخلوق اند و مقصود از آنها خداست که اختلاف و ائتلاف، سزاوار او نیست.

علامه مجلسی، بعد از نقل این روایت، توضیح داده است که این گونه روایات، در ردّ کثیری از اشاعره، وارد شده است که قائل اند اسم، عین مسمّاست. (2)

ص: 209

1- . الاحتجاج، ج 2، ص 442؛ بحار الأنوار، ج 4، ص 153.

2- . ر.ك: بحار الأنوار، ج 4، ص 155.

درباره چگونگی اطلاق اسما و صفات بر خداوند متعال، میان عالمان و دانشمندان شیعی و غیر شیعی، اختلاف ریشه ای و اساسی وجود دارد و این اختلافات، ناشی از اصول و مبانی معرفت شناسانه آنان در باره خلق و خالق است.

بنا بر يك نظریه، وجود خاصّ خداوند یا همان مقام احدیت ذات الهی، هیچ اسم و رسمی ندارد. (1) بنا بر این، اطلاق اسم یا صفتی نسبت به آن مقام، بی معنا و نامعقول خواهد بود. بر همین اساس، شیخ احمد احسائی، معتقد است که همه اسما و صفات الهی، يك معنا بیشتر ندارند و آن، عبارت است از ذات. ایشان قائل است که صفات الهی، مترادف هستند. (2)

برخی دیگر معتقدند که وجود خالق و مخلوق و همین طور دیگر اوصاف و کمالات پروردگار متعال و خلق، در اصل و حقیقت، یکی هستند و هیچ تباینی میان حقیقت وجود و کمالات خالق و مخلوق، از نظر اصل و حقیقت وجود و کمالات نیست و اختلاف و تفاوت، تنها در حدود و قیودی است که در وجود غیر خالق وارد شده است. لذا معتقدند که نفی این اتحاد در اصل وجود و کمالات، موجب تعطیل در معرفت خواهد بود. (3)

این نظریه، در میان عالمان، مشهور و معروف است و بیشتر متکلمان شیعه و نزدیک به اتفاق فیلسوفان و نیز اکثر عارفان نیز به همین معنا معتقدند.

برخی از بزرگان با توجه به پذیرش این نظریه از جهت مفهومی و استعمالی، به

ص: 210

-
- 1- . ر.ك: ایقاظ النائمین، ص 5؛ تفسیر القرآن الکریم، ج 1، ص 52؛ الرسائل التوحیدیه، ص 9، 19 و 28؛ المیزان، ج 6، ص 93.
 - 2- . ر.ك: شرح فوائد، ص 108؛ شرح مشاعر، ص 11؛ رسائل الحکمة، ص 500؛ جوامع الکلم، ج 2، ص 78 - 80.
 - 3- . ر.ك: کفایة الأصول، ص 77 - 78؛ منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، ج 1، ص 125 پاورقی؛ مرآة العقول، ج 2، ص 45؛ ریاض السالکین، ج 1، ص 259؛ بدایع الحکم، ص 79؛ مجموعه آثار استاد مطهری، ج 9، ص 45؛ شرح منظومه، ج 2، ص 83.

دلیل نادرست دانستن اتحاد خالق و مخلوق در اصل این کمالات، کوشیده اند با سلبی معنا کردن صفات ثبوتی، خود را از پیامدهای این نظریه برهانند. شیخ صدوق⁽¹⁾ و میرزا جواد آقا تهرانی⁽²⁾ از این گروه اند.

برخی دیگر، حل این مشکل را در قول به مجاز دیده و معتقدند که اسما و صفات، در خلق، حقیقت اند و در خدا مجاز⁽³⁾.

برخی دیگر نیز قائل به مجاز از نوع عرفانی آن شده اند، نه ادبی⁽⁴⁾.

از این میان، گروهی دیگر نیز معتقد به اشتراك لفظی با تقریرهایی مختلف اند⁽⁵⁾.

مرحوم عبد الجلیل قزوینی در این باره، به صورت صریح بحث نکرده است؛ اما از بحث ایشان در «احوال» و «ثبوت معدومات» و نیز در باب نظری بودن معرفت خدا، می توان نتیجه گرفت که ایشان نیز از کنار این بحث، با اجمال و ابهام عبور کرده و از این امر، تصویر روشنی نداشته است.

ص: 211

-
- 1- . ر.ك: التوحيد، صدوق، ص 148.
 - 2- . ر.ك: عارف و صوفی چه می گویند، ص 235 - 237.
 - 3- . ر.ك: احیاء العلوم، ج 4، ص 474.
 - 4- . ر.ك: مبدأ و معاد، ص 156؛ شرح مقدمه قیصری، ص 117؛ تحریر تمهید القواعد، ص 735.
 - 5- . ر.ك: كفاية الأصول، ص 58 به نقل از فصول؛ منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، ج 1، ص 239 (رساله اثبات واجب، ملا رجبعلی تبریزی) و ج 3، ص 381 (رساله زواهر الحکم، میرزا حسن لاهیجی) و ج 2، ص 516 - 517 (رساله محمد رفیع پیرزاده) و ج 3، ص 457 (کتاب أصل الأصول، ملا نعیم طالقانی)؛ معارف القرآن، ص 130 و 161؛ أبواب الهدی، ص 284 - 285؛ توحید الإمامیه، ص 64.

1. ابواب الهدى، ميرزا مهدى اصفهاني، چاپ سنگى، 1364 ش.

2. اربع رسائل كلامية، محمد بن مكي (شهيد الأول)، تحقيق: مركز الأبحاث و الدراسات الإسلامية لإحياء التراث، قم: بوستان كتاب، 1380 ش.

3. الاجتهاد و التقليد، سيد رضا صدر، به كوشش: سيد باقر خسرو شاهي، قم: دفتر تبليغات اسلامي، 1378 ش.

4. الاحتجاج، احمد بن على الطبرسي، تحقيق: شيخ ابراهيم بهادري و شيخ محمد هادي، قم: اسوه، 1422 ق.

5. الأربعون حديثاً، محمد بن حسين العاملي (الشيخ البهائي)، مؤسسه نشر اسلامي، جامعه مدرسين، قم.

6. الاعتماد في شرح واجب الاعتقاد، مقداد بن عبد الله السيوري الحلّي، تحقيق: صفاء الدين بصري، مشهد: مجمع البحوث الإسلامية، 1412 ق.

7. الاقتصاد الهادي إلى طريق الرشاد، محمد بن الحسن الطوسي (الشيخ الطوسي)، اصفهان: مكتبة جامع جهل ستون، 1400 ق.

8. اوائل المقالات (من مصنّفات شيخ مفيد / 4)، محمد بن محمد بن نعمان العكبري البغدادي (الشيخ المفيد)، تحقيق: ابراهيم انصاري، قم: المؤتمر العالمي لألفية شيخ المفيد، 1413 ق.

9. ايقاظ النائمين، محمد بن ابراهيم الشيرازي (ملاً صدرا)، تهران: مؤسسه مطالعات و

تحقیقات فرهنگی و انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، 1361 ش.

10. بحار الأنوار، محمد باقر بن محمد تقی المجلسی (العلامة المجلسی)، تهران: دار الكتب.

11. بدایع الحکم، آقا علی مدرس زنوزی، قم: انتشارات الزهراء، 1376 ش.

12. تحریر تمهید القواعد، عبد الله جوادى آملی، قم: انتشارات الزهراء، اول، 1372 ش.

13. تفسیر القرآن الکریم، محمد بن ابراهیم الشیرازی (ملاً صدرا)، تصحیح: محمد خواجهوی، قم: بیدار، 1379 ش.

14. التوحید، محمد بن علی بن بابویه القمى (الشیخ الصدوق)، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم: انتشارات اسلامی.

15. توحید الإمامیة، محمدباقر ملکی میانجی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، 1415 ق.

16. جوامع الکلم، احمد بن زین الدین الأحسانی، چاپ سنگی.

17. الرسائل التوحیدیة، سید محمد حسین طباطبایی، قم: انتشارات اسلامی، 1417 ق.

5. رسائل الحکمة، احمد بن زین الدین الأحسانی، بیروت: دار العالمیة، 1414 ق.

18. رسائل الشریف المرتضی، علی بن الحسین الموسوی (السید المرتضی)، مقدّمه: سید احمد حسینی، قم: دار القرآن الکریم، 1405 ق.

19. رسائل الشهید الأوّل، محمد بن مکى (شہید الأوّل)، تحقیق: مرکز الأبحاث و الدراسات الإسلامیة لإحياء التراث، قم: بوستان کتاب، 1381 ش.

20. رسائل الشهید الثانی، زین الدین العاملی (شہید الثانی)، تحقیق: مرکز الأبحاث الإسلامیة لإحياء التراث، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، 1379 ش.

21. ریاض السالکین، سید علی خان المندنی الشیرازی، تحقیق: سید محسن حسینی امینی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

22. شرح أصول الکافی، ملاً صالح المازندرانی، تحقیق: علی اکبر غفاری، تهران: مکتبة

23. شرح المنظومة، ملا هادي سبزواری، انتشارات علامه.

24. شرح فوائد، احمد بن زين الدين الأحسائي، چاپ سنگی.

25. شرح مشاعر، احمد بن زين الدين الأحسائي، چاپ سنگی.

26. شرح مقدّمه قيصري، سيّد جلال الدين آشتياني، قم: دفتر تبليغات اسلامي، سوم، 1372 ش.

27. عارف و صوفي چه می گویند، ميرزا جواد تهراني، تهران: بنياد بعثت، 1369 ش.

28. عيون اخبار الرضا عليه السلام، محمّد بن علي بن بابويه القميّ (الشيخ الصدوق)، تصحيح: مهدي لاجوردی و ميرزا محمّدرضا مشهدي، قم: محمّدرضا مشهدي، 1377 ق.

29. فرائد الاصول، مرتضى الأنصاري، قم: مجمع الفكر الاسلامي، 1419 ق.

30. قواعد المرام في علم الكلام، ميثم البحراني، تحقيق: سيّد احمد حسيني، قم: مكتبة آية الله المرعشي، 1406 ق.

31. الكافي، محمّد بن يعقوب الكليني، تحقيق: علي اكبر غفاري، تهران: دار الكتب الإسلامية، پنجم، 1363 ش.

32. الكافي في الفقه، ابو الصلاح الحلبي، تحقيق: رضا استادي، اصفهان: مكتبة الإمام أمير المؤمنين علي عليه السلام.

33. كتاب التعريفات، علي بن محمّد الجرجاني، جماليه مصر: المطبعة الخيرية، أول، 1306 ق.

34. كشف المحجّة لثمره المهجّة، علي بن موسى الحلّي (السيد ابن الطاووس)، تحقيق: شيخ محمّد الحسنون، قم: مكتب الإعلام الإسلامي، 1375 ش.

35. كفاية الأصول، محمّد كاظم الخراساني (آخوند خراساني)، تصحيح: عبّاس علي زارعي سبزواری، قم: دفتر انتشارات اسلامي، 1414 ق.

36. كنز الفوائد، ابو الفتح محمّد بن علي الكراچكي، قم: مكتبه مصطفوي.

37. لسان العرب، محمّد بن مكرم المصري الأنصاري (ابن منظور)، تصحيح: امين

محمد عبد الوهاب و محمد صادق العبيدي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1416 ق.

38. لطائف الاعلام فى إشارات أهل الإلهام، عبد الرزاق الكاشانى، تحقيق: سعيد عبد الفتاح، قاهره: الهيئة المصرية، 2007 م.

39. اللوامع الالهية فى المباحث الكلامية، مقداد بن عبد الله السيورى الحلى، تحقيق: مجمع الفكر الإسلامى، قم: مجمع الفكر الإسلامى، 1424 ق.

40. لوامع صاحبقرانى، محمد تقى المجلسى، قم: اسماعيليان، 1414 ق.

41. المبدأ و المعاد فى الحكمة المتعالية، محمد بن ابراهيم الشيرازى (ملاً صدرا)، تحقيق: محمد ذبيحى و جعفر شاه نظرى، قم: بنياد حكمت اسلامى صدرا، اول، 1381 ش.

42. مبدأ و معاد، اسماعيل معتمد خراسانى، تهران: نيك معارف، 1372 ش.

43. مجمع البحرين، فخرالدين الطريحي، تحقيق: سيد احمد حسيني، تهران: مطبعة مرتضوى، 1365 ش.

44. مجموعه آثار شهيد مطهرى (ج 9)، مرتضى مطهرى، تهران: انتشارات صدرا.

45. المحاسن، احمد بن محمد بن خالد البرقى، تحقيق: سيد جلال الدين الحسينى، تهران: دار الكتب الإسلامية، 1370 ش.

46. مرآة العقول فى شرح اخبار آل الرسول، محمد باقر بن محمد دتقى المجلسى (العلامة المجلسى)، تهران: دار الكتب الإسلامية، 1363 ش.

47. المصباح المنير، احمد بن محمد الفيومى، قم: مؤسسة دار الهجرة، 1405 ق.

48. المعارف الالهية (منتخباتى از آثار حكماى الهى ايران: از عصر ميرداماد و ميرفندرسكى تا عصر حاضر)، محمد رفيع پيرزاده، قم: دفتر تبليغات اسلامى، 1378 ش.

49. معارف القرآن، ميرزا مهدى اصفهانى، تحرير: شيخ على اكبر صدر زاده، كتاب خانه شخصى صدر زاده، نسخه خطى.

50. معانى الأخبار، محمد بن على بن بابويه القمى (الشيخ الصدوق)، تهران: مكتبة

51. معجم مقاييس اللغة، احمد بن فارس الرازى، تحقيق: عبد السلام محمّد هارون، قم: دفتر تليغات اسلامى، 1404ق.
52. مناهج اليقين فى اصول الدين، الحسن بن يوسف الحلّى (العلامة الحلّى)، تحقيق: محمّد رضا انصارى قمى، 1416ق.
53. منهاج البراعة، ميرزا حبيب الله الخوئى، تحقيق: حسن حسن زاده آملى، تهران: مكتبة الإسلامى، 1396ق.
54. المواقف، عبد الرحمان بن احمد ايجى، تحقيق: عبد الرحمان عميره، بيروت: دار الجليل، 1417ق.
55. الميزان فى تفسير القرآن، سيّد محمّد حسين طباطبايى، قم: اسماعيليان، 1393ق.
56. النافع يوم الحشر فى شرح باب حادى عشر، الحسن بن يوسف الحلّى (العلامة الحلّى) شرح: مقداد بن عبد الله السيورى، تحقيق: مهدي محقق، مشهد: آستان قدس رضوى، 1370ش.
57. نور البراهين، سيّد نعمة الله الجزائرى، تحقيق: سيّد مهدي رجايى، قم: مؤسّسه نشر اسلامى، 1417ق.
58. نهاية الأفكار، ضياء الدين العراقى، تقرير: محمّد تقى بروجردى، قم: دفتر انتشارات اسلامى.
59. نهاية المرام فى علم الكلام، الحسن بن يوسف الحلّى (العلامة الحلّى)، تحقيق: فاضل العرفان، مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام، 1419ق.
60. نهج البلاغه، صبحى صالح، بيروت: دار الكتاب اللبنانى، 1387ق.
61. الياقوت، ابراهيم نوبخت، تحقيق: على اكبر ضيايى، قم: مكتبة آية الله المرعشى، 1413ق.

مفهوم امامت و ویژگی های امامان علیهم السلام از نظر عبد الجلیل رازی

اصغر غلامی (1)

چکیده

امامت، منصبی الهی است و امام، وظیفه هدایت خلق را بر عهده دارد. امام الهی برای انجام دادن این مسئولیت مهم باید ویژگی هایی متناسب با مقام خود داشته باشد.

این مقاله به بررسی ویژگی های امامان الهی از نظر عبد الجلیل رازی پرداخته است. در هر يك از این ویژگی ها، پس از بررسی اجمالی آن از منظر عقل، قرآن و روایات اهل بیت علیهم السلام، نظر نویسنده کتاب نقض و نقدهای وی بر کلام نویسنده بعض فضائح الروافض مطرح شده است.

ویژگی ها یا شرایط لازم امامت از نظر عبد الجلیل عبارت اند از: 1. نص؛ 2. علم؛ 3. عصمت. وی همچنین امام را مفترض الطاعة می داند و جاری شدن معجزه به دست او را ممکن و گاه واجب می شمارد. مقاله حاضر، پس از اشاره به اهمیت موضوع و پیشینه بحث، به موضوعات زیر پرداخته است: معنا و حقیقت امامت، راه تعیین امام و بررسی نظر عبد الجلیل رازی در باره علم، عصمت، منصوص بودن و امکان جاری شدن معجزه به دست امام.

کلیدواژه ها: امامت، علم الهی، عصمت، نص، معجزه، و عبد الجلیل رازی.

درآمد

امامت از نظر شیعه، مقام و منصبی است که از سوی خداوند سبحان به برخی از

ص: 217

1- . پژوهشگر حوزه فلسفه و کلام.

بندگان برگزیده اعطا می گردد. از آن جا که امر هدایت و تربیت خلق، بر عهده امام نهاده شده و بندگان موظف اند که به طور مطلق، از اوامر و نواهی او اطاعت کنند، لذا امام باید ویژگی هایی متناسب با این مقام داشته باشد.

متکلمان امامی، معمولاً، در آثار خود بابتی را به بررسی ویژگی های امامان علیهم السلام اختصاص می دهند و در کنار آن فضایل، مناقب و اختصاصات هر يك از امامان علیهم السلام را نیز بیان می کنند. ذکر این مناقب، گاهی جهت یادآوری حکم عقل به شایستگی و گاه به عنوان شاهی بر وجود نص برای امامان علیهم السلام است. اما هیچ يك از متکلمان شیعه، این فضایل را از شرایط لازم امامت نمی شمارند. با این حال نویسنده کتاب بعض فضائح الروافض، برخی از فضایل امیر مؤمنان علیه السلام را مطرح ساخته و چنین وانمود کرده است که شیعیان، آنها را از شرایط امامت می دانند. البته در این زمینه، نسبت های نادرست دیگری نیز به شیعیان داده و با این پیش فرض های نادرست، به معارضه با شیعه پرداخته است.

مرحوم عبد الجلیل رازی، در مقابل، ضمن بیان نادرستی ادعاهای وی و نفی نسبت های ناروا به شیعه، بر سه ویژگی: علم، عصمت و منصوبیت (منصوص بودن) به عنوان شرایط امامت از نظر شیعه، تأکید کرده است.

قصد ما آن است که ضمن ارائه گزارشی از نقض مرحوم عبد الجلیل رازی بر کلام نویسنده سنتی، بر همان اساس به تبیین مقام امامت، نحوه گزینش یا نصب امام و ویژگی های امامان علیهم السلام پردازیم.

در نوشتار حاضر، پس از اشاره ای اجمالی به اهمیت موضوع و پیشینه بحث، به بررسی معنا و حقیقت امامت خواهیم پرداخت و پس از بررسی راه های تعیین امام از نظر متکلمان مسلمان بحث را با بررسی شرایط امامت از نظر عبد الجلیل رازی پی خواهیم گرفت. نفی موروثی بودن امامت، تأکید بر نص، لزوم عصمت و علم و صدور معجزه به دست امام، از جمله ویژگی هایی است که در کتاب نقض مطرح شده و ما به بررسی آنها خواهیم پرداخت.

انسان با نظر به حقیقت خود و با توجه به فقر ذاتی خویش، در می یابد که آفریننده و قیومی دارد و عبدی مملوک است. روشن است که بنده در برابر آفریدگار خویش، شأنی جز بندگی و اطاعت محض ندارد و نباید از کسی جز غیر مالک خویش فرمان برد. به این ترتیب است که «توحید در ولایت» تحقق می یابد. از این روی، پذیرش ولایت الهی و تسلیم در برابر امام منصوب از سوی خداوند، عین توحید است و انکار آن، کفر و موجب دوری از خدا، چنان که شیطان نیز صرفاً به دلیل نپذیرفتن ولایت الهی آدم علیه السلام از درگاه ربوبی رانده شد. بنا بر این، شناخت مقام امامت الهی و ویژگی های امامان منصوب از جانب خداوند، اهمیت بسیاری دارد. به همین جهت، متکلمان و عالمان مسلمان، همواره به این موضوع، به عنوان یکی از مهم ترین مسائل اعتقادی نگریسته و به طور مفصل به آن پرداخته اند.

از این میان، بررسی دیدگاه عبد الجلیل رازی در باره ویژگی های امامان علیهم السلام از دو جهت حائز اهمیت است:

نخست آن که آرای وی در فضای عمومی متکلمان امامیه و مبتنی بر تحقیقات متکلمان سده های پیشین مطرح شده است. از این نظر، گزارش دیدگاه وی می تواند بیانگر دیدگاه پیشینیان نیز باشد.

دوم آن که وی در موضع نقد سخنان یک فرد سنی، و با عنایت به مقتضیات و الزامات ردیه نویسی، آرای خود را مطرح کرده است، و در عین پاسخگویی به سخنان وی، بر مواضع اصولی خود تأکید داشته است. این نکته می تواند خطوط اصلی دیدگاه وی و مرزهای انعطاف پذیری او را در تبیین ویژگی های امامان علیهم السلام نشان دهد.

پیشینه بحث

بحث از ولایت الهی و ویژگی های ولی خدا، با آفرینش موجودات و جعل این مقام از سوی خداوند متعال برای بنده برگزیده خود، آغاز شده است. شاید بتوان گفت اولین کسی که در این موضوع سخن گفته و به خدای متعال اعتراض کرده، شیطان است.

خداوند، از خلیفه قرار دادن آدم علیه السلام و تعلیم اسما به او سخن می گوید،⁽¹⁾ و شیطان در

مقابل، برتری خویش را بر آدم به واسطه ماده آفرینش، مطرح می کند. او امر خداوند به خضوع در برابر آدم علیه السلام را اطاعت نمی کند و در اعتراض می گوید:

«أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ».⁽²⁾

من از او بهترم. مرا از آتش آفریدی؛ در حالی که او را از گِل خلق کردی.

در قرآن کریم، علاوه بر بیان اعطای خلافت به حضرت آدم علیهم السلام، ویژگی هایی نیز برای برگزیدگان الهی، شمرده شده است: 1. علم الهی؛⁽³⁾ 2. معجزه و بینه؛⁽⁴⁾ 3. عصمت؛⁽⁵⁾ 4. محدث بودن؛⁽⁶⁾ 5. نص و نصب الهی؛⁽⁷⁾ 6. وجوب طاعت و حق امر و نهی.⁽⁸⁾

همچنین بر اساس آموزه های قرآن، مسئله جعلی بودن امامت و لزوم منصوص بودن امام از سوی خدا، در دوران همه انبیای الهی مطرح بوده است. مرحوم عبد الجلیل رازی در این باره می گوید:

أما جواب آنچه گفته است که: «شیعه، امام نص گویند»، بلی، چنین است و این، مذهبی دیرینه است... که آدم، بر شایسته نص کرد و بعد از وی، همه انبیا هم این کردند.⁽⁹⁾

بدین روی، در میان مسلمانان نیز از همان صدر اسلام به آن پرداخته شده است. نویسنده کتاب نقض به تفصیل، جریان سقیفه و احتجاج مهاجرین و انصار با غاصبان خلافت را نقل می کند که در کلام آنان، ویژگی هایی همچون: وجوب طاعت امام الهی، لزوم عالم بودن امام، شأن هدایتگری امام و منصوص بودن امام، مطرح شده است.⁽¹⁰⁾

ص: 220

- 1- . ر.ك: سورة بقره، آیه 30 - 31.
- 2- . سورة اعراف، آیه 12؛ سورة ص، آیه 76.
- 3- . ر.ك: سورة كهف، آیه 65؛ سورة بقره، آیه 24؛ سورة قصص، آیه 68؛ سورة فرقان، آیه 63 و 74؛ و
- 4- . ر.ك: سورة نمل، آیه 40؛ و
- 5- . ر.ك: سورة احزاب، آیه 33؛ سورة بقره، آیه 124.
- 6- . ر.ك: سورة فصلت، آیه 30.
- 7- . ر.ك: سورة بقره، آیه 124؛ سورة سجده، آیه 24؛ سورة قصص، آیه 68؛ سورة فرقان، آیه 63 و 74؛ و
- 8- . ر.ك: سورة نساء، آیه 54؛ سورة بقره، آیه 247؛ و
- 9- . نقض، ص 641.
- 10- . ر.ك: همان، ص 602 - 609.

در روایات اهل بیت علیهم السلام نیز به تفصیل در باره ویژگی های امامان الهی علیهم السلام سخن رفته است. (1) متکلمان مسلمان نیز به پیروی از قرآن و روایات، همواره در کتب خویش بابی را به این موضوع اختصاص داده اند که در طول بحث به مناسبت، نظر برخی از متکلمان بزرگ، مطرح خواهد شد.

1. معنا و حقیقت امامت

برای رسیدن به شناخت درستی از شرایط امامت یا ویژگی های امامان علیهم السلام، پیش از هر چیز، لازم است که درک درستی از معنا و حقیقت این مقام داشته باشیم و داشتن چنین درک صحیحی از این مقام، به آگاهی از مفهوم درست امامت وابسته است. امام در لغت، به معنای کسی یا چیزی است که از او پیروی می شود. (2) این پیروی، با هدف مشخصی نیز صورت می گیرد. به همین دلیل، به راه نیز امام اطلاق می شود؛ زیرا پیمودن راه، به منظور رسیدن به مقصدی است. (3) رسیدن به مقصد نیز تنها با پیمودن صحیح آن محقق می شود و انحراف از راه، انسان را از مقصد دور می سازد. (4) همچنین امام کسی است که به او اقتدا می شود، (5) و جعل امامت برای کسی، به جهت آن است که مردم با اقتدا و تبعیت از او امر و نواهی او به مقصد برسند.

در قرآن نیز امام به همین معنا به کار رفته است؛ زیرا اصل بر این است که خداوند متعال، روش جدیدی غیر از آنچه در میان مردم رواج داشته، برای تفهیم و تفاهم ابداع نکرده و همان واژه ها را با همان معنایی که عرب از آنها می فهمیده، به کار برده

است. بجز این که دقت در کاربردهای قرآنی این واژه، نشان می دهد که «امام» در اطلاقات قرآنی، در سعادت و شقاوت پیروان خود، نقش جدی و پایداری دارد. بر اساس آیه هفده سوره هود، امام به معنای راه روشنی است که برای مؤمنان و پیروان

ص: 221

1- . برای نمونه، به ابواب «کتاب الحجّة» از اصول کافی مراجعه شود.

2- . ر.ک: لسان العرب، ج 12، ص 24؛ قاموس المحيط، ج 4، ص 77.

3- . ر.ک: مجمع البحرین، ج 6، ص 10.

4- . لسان العرب، ج 12، ص 24.

5- . الصحاح، ج 5، ص 1865.

آن، مایه رحمت، و برای کافران و عصیانگران، موجب عذاب است.

پس امامت در قرآن نیز همانند لغت، شامل امام هدایتگر و امام گم راه پیشه می شود. بر اساس آیات 71 - 72 سوره اسراء، هر گروهی، امامی دارند که در قیامت با همو فراخوانده می شوند. در سوره سجده نیز می خوانیم:

«وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أُمَّةً يَهْتَدُونَ بِأَمْرِنَا». (1)

و از میان آنان برخی را پیشوایانی قرار دادیم که به امر ما هدایت می کنند.

و در آیه ای دیگر در باره فرعونیان آمده است:

«وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ». (2)

و آنان را امامانی قرار دادیم که به سوی آتش می خوانند.

در روایات اهل بیت علیهم السلام نیز «امام» به عنوان مقتدا و «مفترض الطاعة» معرفی شده است. (3) بر اساس این روایات، مقام امامت، در حقیقت همان مقام وجوب طاعت است. (4) در برخی روایات نیز حق معرفت امام، همان اعتقاد به وجوب طاعت او دانسته شده است. (5)

عالمان شیعه نیز با توجه به معارف قرآن و عترت، مقام امامت را حق امر و نهی و مقام وجوب طاعت دانسته اند. (6)

مرحوم عبد الجلیل رازی نیز به عنوان يك عالم و متکلم شیعی، با بهره گیری از قرآن و کلام اهل بیت علیهم السلام معتقد است که معنا و حقیقت امامت، مقام وجوب طاعت است. ایشان می نویسد:

ص: 222

-
- 1- . سوره سجده، آیه 24.
 - 2- . سوره قصص، آیه 40.
 - 3- . ر.ک: معانی الأخبار، ص 64.
 - 4- . بصائر الدرجات، ص 509.
 - 5- . عیون أخبار الرضا علیه السلام، ج 1، ص 289-290؛ کتاب من لایحضره الفقیه، ج 2، ص 584؛ الأملی، صدوق، ص 183؛ روضة الواعظین، ص 235؛ مدینه المعاجز، ج 6، ص 32-34.
 - 6- . ر.ک: تفسیر ابو الفتوح رازی، ج 2، ص 143؛ جوامع الجامع، ج 1، ص 77؛ شرح أصول الکافی، ملا صالح مازندرانی، ج 5، ص 135-137؛ الإمامة، شفتی، ص 22؛ مناہج البیان، ج 1، ص 343؛ منشور جاوید، ج 5، ص 249-250.

اما فرض طاعت؛ اقتدا به قرآن است آن جا که باری تعالی گفت: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ». پس امامت را این درجت و فضیلت نهند که بیان کرده شد، بی شبهتی و تقیّتی. (1)

و در باره زید بن علی می گوید:

شیعه اصولیه، ایشان را مفترض الطاعة نگویند و خروج از شرایط موجه ندانند در امامت. (2)

ملاحظه می شود که وی در این عبارت، مفترض الطاعة و امام را مرادف دانسته و این دو را به جای یکدیگر استعمال می کند. و یا دست کم، افتراض طاعت را گوهر اصلی امامت و از لوازم آن می شمارد. ایشان همچنین «ولایت» را نیز با امامت و وجوب طاعت، هم معنا می داند و در باره امیر مؤمنان علیه السلام می نویسد:

امامت او و تقریر ولایت او و فرض طاعت او از قِبَل خداست تبارک و تعالی. (3)

و در باره امام عصر علیه السلام می نویسد:

آن امام ... به فرض طاعت از حق تعالی، منصوص است. (4)

2. راه تعیین امام

به نظر می رسد که از نظر سیر منطقی مباحث، بحث از «راه تعیین امام» بر «بیان شرایط امامت» مقدم باشد؛ چه این که اگر امامت را منصبی الهی بدانیم، نگاه ما به شرایط امامت به گون های خواهد بود و چنانچه انتخاب و گزینش مردم، مشخص کننده امام باشد، چشم انداز بحث، به کلی متفاوت خواهد شد. در باره راه های تعیین و نصب امام در میان مسلمانان، چهار نظریه عمده وجود دارد. اهل سنت برای اثبات امامت شخص، سه راه را پذیرفته اند که عبارت اند از: 1. گزینش و بیعت اهل حل و عقد؛ 2. وصیت؛ 3. شورا.

ص: 223

1- . نقض، ص 241.

2- . همان، ص 375.

3- . همان، ص 530.

4- . همان، ص 7.

با توجه به بیانات و استدلال های متکلمان فرق غیر شیعی، معلوم می شود که هر سه راه، تنها به رویدادهای پس از پیامبر خدا صلی الله علیه و آله مستند است؛ یعنی عالمان سنی برای اثبات درستی گزینش امام از سوی مردم و خلیفه ساز بودن بیعت واحد، به جریان سقیفه و بیعت عمر با ابو بکر استناد و استدلال کرده اند.⁽¹⁾ صحّت وصیت، با استناد به وصیت ابو بکر بر عمر ثابت می شود و بحث شورا نیز به عمل عمر مبنی بر تشکیل شورای شش نفره برای تعیین خلیفه، مستند است. بنا بر این، مبانی اهل سنت در راه های تعیین امام، نه بر عقل استوار است و نه بر قرآن و سنت پیامبر صلی الله علیه و آله .

در مقابل، شیعه، هیچ يك از سه طریق یادشده را در تعیین امامت معتبر نمی داند و معتقد است که امامت، منصبی الهی است، و به جعل خداوند محقق می شود، و با نص آشکار می گردد. شیعیان، نظر خود را به دو حجّت «عقل» و «نقل» مستند می سازند.

پیش از این، بیان شد که از نظر شیعه، مقام امامت همان حقّ امر و نهی و مقام وجوب طاعت است. مرحوم عبد الجلیل قزوینی نیز امامت را به همین معنا می داند. روشن است که حقّ امر و نهی مطلق، تنها برای خداوند است و هیچ يك از مخلوقات، بر دیگری آمریت ندارد؛ زیرا همه آفریده های خداوند، از آن جهت که مخلوق خدایند، در عرض واحد قرار می گیرند و هیچ کس بر دیگری برتری و ولایت ندارد؛ اما خدای متعال - که خالق است و در نتیجه، مالک همه خلق - می تواند به هر نحوی که بخواهد، در مخلوق خویش تصرف کند. پس آمریت مطلق، از آن خداست.

از سوی دیگر، بدیهی است که خداوند می تواند حقّ امر و نهی را به برگزیدگان خود نیز اعطا کند، بدون این که سلب و کاستی ای در مولویت خود او لازم آید؛ اما بدون اعطای خداوند، احدی بر دیگری مولویت و آمریت نخواهد داشت. همچنین نه تنها هیچ يك از مخلوقات بر دیگری آمریت ندارد، بلکه هیچ کس نمی تواند دیگری را به عنوان امام و مولای خویش برگزیند؛ چرا که مولویت از آن خداست.

ص: 224

1- . ر.ك: شرح المواقف، ج 8، ص 352.

به عبارت دیگر، مهم ترین شأن و اولین وظیفه آفریده ها، بندگی خدای متعال است و اگر کسی بدون اذن خداوند برای خود مولایی برگزیند و آن مولا بر خلاف امر خداوند، دستوری بدهد، هرگز مطاع نخواهد بود. حتی اگر دستور او مطابق با اوامر الهی باشد، باز هم چون این دستور از ناحیه خداوند نبوده، پیروی از آن، جایز نیست. به همین جهت، عبد الجلیل رازی می نویسد:

شیعه اصولیه را در استناد مذهب و طریقت در معقولات، با عقل و نظر باشد...؛ اما در شرایع و فروع... واضح مذهب شیعه،... اول خدای تعالی [است...]. و از این جاست که شریعت، منصوص گویند این طایفه چنان که حق تعالی می فرماید: «وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا...»

بعد از آن، رسول علیه السلام... و در هر روزگاری، معصومی بوده است که اگر خللی راه یابد [به دین] رفع کند یا اگر شبهتی افتد در شرعیات، حل آن بکند. (1)

پس از نظر او هر گونه امر و نهی باید از سوی خداوند متعال و به اذن او باشد و برای این که امر و نهی امام با دستورهایی الهی، تعارض پیدا نکند، لازم است که امام، معصوم باشد.

در روایات اهل بیت علیهم السلام دلیل دیگری بر ضرورت منصوص بودن امام ذکر شده است. امام رضا علیه السلام در این باره می فرماید:

هَلْ يَعْرِفُونَ قَدْرَ الْأِمَامَةِ وَمَحَلَّهَا مِنَ الْأُمَّةِ فَيَجُوزُ فِيهَا اخْتِيَارُهُمْ إِنَّ الْأِمَامَةَ أَجَلٌ قَدْرًا وَأَعْظَمُ شَأْنًا وَأَعْلَى مَكَانًا وَأَمْنَعُ جَانِبًا وَأَبْعَدُ غَوْرًا مِنْ أَنْ يَبْلُغَهَا النَّاسُ بِعُقُولِهِمْ أَوْ يَنَالُوهَا بِأَرَائِهِمْ أَوْ أَقِيمُوا إِمَامًا بِاخْتِيَارِهِمْ. (2)

آیا مردم، قدر و منزلت امامت را در میان امت می شناسند تا انتخاب امام برای آنها جایز باشد؟! همانا امامت، قدرش بزرگ تر، شأنش عظیم تر، جایگاهش بلندتر، اطرافش دست نیافتنی تر و عمقش دورتر از آن است که مردم بتوانند با خردهای خویش، به آن برسند یا با آرای خود، به آن دست یابند و یا با گزینش خود، امامی را نصب کنند.

ص: 225

1- . نقض، ص 27-28.

2- . الکافی، ج 1، ص 199 - 203.

ایشان پس از توضیح مفصّلی در باره شأن و منزلت و صفات امام می فرماید:

فَهَلْ يَقْدِرُونَ عَلَىٰ مِثْلِ هَذَا فَيَخْتَارُونَهُ أَوْ يَكُونُ مُخْتَارَهُمْ بِهَذِهِ الصِّفَةِ فَيَقْدِمُونَهُ؟ ... (1)

آیا مردم توان شناخت چنین مقامی را دارند تا کسی را برای آن برگزینند؟ یا ممکن است برگزیده آنان دارای این صفات باشد تا او را مقدّم بدانند؟ ...

در این حدیث، عجز انسان ها از شناخت مقام امامت، دلیل لزوم نص و نفی انتخاب معرفی شده است. عبد الجلیل قزوینی نیز با بهره گیری از آموزه های اهل بیت علیهم السلام می نویسد:

مسئله امامت، خود عقلی است ... در عقل عقلا مرکوز است که امامی می باید و جایز الخطا نمی شاید. قرآن و محمّد بیاید و بگوید که بر این صفت کدام شخص است. (2)

می بینیم که ایشان به روشنی از تعیین و معرفی امام از سوی خدا و عجز بشر از شناخت فرد لایق امامت سخن می گوید و به همین دلیل است که همسو با روایات، عقیده سنیان مبنی بر انتخاب امام از سوی مردم را طرد می کند و این مقام را صرفاً به

نص می داند. وی در باره اختلاف امیر مؤمنان علیه السلام با حاکمان پس از رسول پیامبر صلی الله علیه و آله و علّت سکوت ایشان می نویسد:

[خلفا ظاهراً] مقرران بودند به توحید خدای و قرآن قبول کرده منازعتی بود در خلافت که نصّ است یا اختیار توقّف، اولاتر بود. (3)

و در جای دیگر با خرده گرفتن بر شیوه معمول خلفای نخستین در تعیین جانشین، با طعن بر بی پایگی راه تعیین خلیفه نزد خلفای سنیان می گوید:

چون عمر خطّاب، حوالت و اشارت در امامت بدان شش شخص کرد و بر دو قسمت بنهاد و مهاجر و انصار در آن سرگشته و متردّد شدند... مردمان ما را چه می گویند؟! روزی گوئیم: امامت نصّ نیست، اختیار و اجماع است

ص: 226

1- . همان، ص 203.

2- . همان، ص 643.

3- . همان، ص 323.

تا بر بو بکر کنیم. امروز دگر باره گوئیم: اختیار و اجماع نیست؛ امامت به شورا است؟(1)

عبد الجلیل قزوینی، ضمن نقل جریان سقیفه و استشهاد صحابه پیامبر صلی الله علیه و آله به نصوص دلالت کننده بر امامت امیر مؤمنان علیه السلام در محاجّه با ابو بکر می گوید:

و بعد از آن، ابی بن کعب [در سقیفه] برخاست [و حاضران را موعظه کرد] و گفت:

... أتى أشهدُ على رسول الله صلى الله عليه وآله أتى رأيتُهُ وهو واقفٌ في هذا المكانِ وكفّ عليّ في كفه وهو يقول: هذا إمامكم من بعدى وخليفتي فيكم فقدّموه... [؛ من شهادت می دهم بر پیامبر خدا صلی الله علیه و آله که ایشان را دیدم در این مکان ایستاده بود و دست علی علیه السلام در دستش بود و می فرمود: «این شخص پس از من، امام شما و جانشین من در میان شماست پس او را مقدم بدارید»].(2)

وی پس از نقل این کلام، خطاب به نویسندگان بعضی فضائح الروافض می گوید:

خواجه انتقالی می باید بداند که کلامی با این مبالغه که دلالت است بر نصّی علی و انکار است بر اختیار، صحابه از آن غافل نبوده اند.(3)

و پس از نقل کلام سهل بن حنیف - که مضمون آن همچون سخن ابی بن کعب است - می گوید:

کلامی بدین درستی و مبالغه بر نصّی امیر المؤمنین علیه السلام و انکار غیر او در مجمع مهاجر و انصار گفته اند تا خواجه انتقالی بداند که مذهب شیعه، کهن است.(4)

عبد الجلیل لزوم امامت را عقلی می داند؛ اما معتقد است که جعل این مقام از سوی خدای متعال صورت می گیرد و جعل الهی با نصّ مشخص می شود:

اولاً بر نصّی علی، اول دلیلی و گواهی عقل عاقلان است که عاقل داند که زمانه، با ثبوت تکلیف و جواز خطای مکلفان، روا نباشد که از امامی خالی باشد.

ص: 227

1- . نقض، ص 353-352.

2- . همان، ص 607.

3- . همان جا.

4- . همان جا.

دوم، حجت قرآن است که آیات قرآن بر نصی علی علیه السلام منزل است.

سیوم، اخبار مصطفی است که بیان کرده شد.

چهارم، اجماع شیعه مُحَقِّقه است... و انکار علی مرتضی، ظاهر است بر امامت آن جماعت... اولاد آن خطبه معروف اول این کلمه می گوید:

«اما والله لقد تمّمصها ابن ابی قحافة وإنّه لیعلم أنّ محلی منها محلّ القطب من الرّحی».

یعنی ابوبکر پیراهن خلافت درپوشید و او داند که من آسیای خلافت را قطبم.

چون نوبت به عمر رسید می گوید: «فیما عجبنا بینا هو یستقیلها فی حیاته إذ عقدها لآخر بعد وفاته؛ ای عجب از میان آن که در حالت زندگانی قیله می کند و روز وفات، به عمر می سپارد!».

و بر عمر انکار می کند که: «جعلنا فی جماعة زعم أنّی أحدهم فیاللّه و للشوری». من از کجا و شوری از کجا!

... پس، این همه، دلالت است بر نصی او و انکار امت بر اختیار ایشان... و امام بعد از مصطفی، بلافصل امیر المؤمنین علیه السلام است که نصّ ربّ العالمین

است، و نفس خیر المرسلین است والحمد لله ربّ العالمین. (1)

ایشان در جای دیگر، ضمن تأکید بر این اصل مهم که امامت، تنها به جعل الهی است، تصریح می کند که حتی پیامبر خدا صلی الله علیه و آله نیز حقّ جعل این مقام را برای دیگری ندارد:

امامت او و تقریر ولایت او و فرض طاعت او از قبیل خداست تبارک و تعالی و به مصطفی - علیه الصلوة والسلام - تعلقی ندارد، و امامت، درجه ای است، نه اختیار خلق؛ نص است از قبیل خدای. (2)

از نظر عبد الجلیل قزوینی، نقش پیامبر صلی الله علیه و آله فقط اعلان گزینش و جعل الهی است. وی نقل را راه شناخت امام معین از سوی خدای می داند:

مسئله امامت، خود عقلی است... در عقل عقلا مرکوز است که امامی

ص: 228

1- . همان، ص 609-610.

2- . همان، ص 530.

می باید و جایز الخطا نمی شاید. قرآن و محمد بیاید و بگوید که بر این صفت، کدام شخص است. (1)

حاصل آن که مرحوم عبد الجلیل رازی، از میان نظریه های عمده موجود در میان مسلمانان در باره راه تعیین امام، سه راه پذیرفته نزد سنیان را - که ناظر و مستند به وقایع پس از شهادت خاتم الانبیا صلی الله علیه و آله است - نفی و طرد می کند و تنها جعل الهی و نص را معتبر می داند و ادله اعتقاد خویش را بیان می کند. البته غیر از این چهار نظریه عمده، نظریه دیگری نیز مطرح بوده که اهمیت چندانی ندارد و عمده مسلمانان، با آن مخالفت کرده اند. این نظریه، مربوط به دسته «جارودیه» از گروه زیدیه است. به اعتقاد این گروه، هر کس از اولاد حضرت فاطمه علیهم السلام و فرزندان امام حسن و امام حسین علیهما السلام شجاعت و تا اندازهای علم داشته باشد، قیام کند و مردم را به پیروی از خود بخواند، امام است.

مرحوم عبد الجلیل رازی نیز همانند دیگر امامیه (شیعیان اثنی عشری) با این اعتقاد، مخالف است. ایشان می نویسد:

شیعه اصولیه ایشان [زید بن علی] را مفترض الطاعة نگویند و خروج از شرایط موجب ندانند در امامت. (2)

3. شرایط امامت

با توجه به مطالبی که پیش از این در باره راه های تعیین امام بیان شد، می توان گفت که بحث از شرایط امامت نزد شیعیان و سنیان، بسیار متفاوت است. از نظر شیعه، امام باید از سوی خداوند متعال، تعیین و نصب گردد و مردم، حق ندارند برای خود، امام انتخاب کنند. بدین روی، شیعه در برابر انتخاب و گزینش الهی، تسلیم است و در این باره، از خود، رأی و نظری ندارد. در نتیجه، تنها و تنها جعل الهی و نص را شرط تحقق

امامت می داند. بحث از شرایط امامت آن چنان که نزد سنیان مطرح است، نزد شیعه

ص: 229

1- . همان، ص 643.

2- . همان، ص 375.

وجود ندارد. پس اگر در جایی، عالمان شیعه، از شرایط امام سخن بگویند، منظورشان صرفاً بیان ویژگی‌های لازم برای امام الهی است؛ یعنی از آن جا که امر هدایت و تربیت خلق، بر عهده امام نهاده شده و بندگان موظف اند به طور مطلق، از او امر و نواهی او اطاعت کنند، لذا امام باید ویژگی‌هایی متناسب با این مقام داشته باشد. اما این ویژگی‌ها شرایطی نیستند که مردم بر اساس آنها به گزینش امام پردازند؛ بلکه اوصافی هستند که امام الهی، قطعاً آنها را دارد و اساساً خداوند، این اوصاف و ویژگی‌ها را به برگزیدگان خود عطا می‌فرماید و آن‌گاه مقام امامت را برای ایشان جعل می‌کند. نقل، استناد و استشهاد به برخی فضایل امامان علیهم السلام نیز صرفاً جهت یادآوری حکم عقل به «قبیح تقدّم مفضول بر فاضل» است.

از آن جا که در بررسی نظر مرحوم عبد الجلیل رازی، آگاهی از کلام اهل بیت علیهم السلام و دیدگاه‌های متکلمان و عالمان شیعه و سنی لازم است، در این جا به اختصار، دیدگاه‌های مختلف در باره شرایط، ویژگی‌ها و نشانه‌های امام را مطرح می‌کنیم.

الف. ویژگی‌های امام از نظر روایات

علامه مجلسی در «ابواب علامات الإمام و صفاته و شرائطه...» نقل می‌کند:

سُمِّيَ الْأِمَامُ إِمَامًا لِأَنَّهُ قُدْوَةٌ لِلنَّاسِ مَنصُوبٌ مِنْ قِبَلِ اللَّهِ تَعَالَى ذِكْرُهُ مُفْتَرَضُ الطَّاعَةِ عَلَى الْعِبَادِ. (1)

امام، امام نامیده شد؛ چون پیشوای مردم، منصوب از جانب خدای متعال و اطاعتش بر بندگان واجب است.

پیشوایی و وجوب طاعت، معنای امامت هستند؛ نه از شرایط امامت. پس تنها، «منصوب بودن از جانب خداوند متعال» شرط تحقق امامت معرفی شده است. به عبارت دیگر، بر اساس این حدیث، امامت - که همان پیشوایی و افتراض طاعت است - ، با نصب خداوند تحقق می‌یابد.

ص: 230

1- . بحار الأنوار، ج 104، ص 25؛ معانی الأخبار، ص 64.

در روایت دیگری، امام رضا علیه السلام ویژگی ها و نشانه هایی را برای امام بیان فرموده است که مهم ترین آنها عبارت اند از: 1. أعلم الناس؛ 2. أحکم الناس؛ 3. أنقى الناس؛ 4. أحلم الناس؛ 5. أشجع الناس؛ 6. أسخى الناس؛ 7. أعبد الناس؛ 8. مختون به دنیا آمدن؛ 9. أولى الناس منهم بأنفسهم؛ 10. دلسوزتر از پدر و مادر؛ 11. مواظبت شدید بر اوامر و نواهی خداوند؛ 12. مستجاب الدعوه بودن؛ 13. همراه داشتن زره، سلاح و شمشیر پیامبر خدا صلی الله علیه و آله و ... (1)

اما هیچ يك از این ویژگی ها و نشانه ها از شرایط امامت شمرده نشده است. ایشان در حدیث دیگری، صفات و ویژگی های بسیاری برای امام برمی شمارد و ضمن تأکید بر کوتاهی اندیشه بشر عادی از درك مقام امامت، به ناممکن بودن گزینش امام از سوی مردم و وجوب و لزوم نص و نصب الهی تصریح می فرماید.

امام رضا علیه السلام در فرازی از این روایت مفصل می فرماید:

وَإِنَّ الْعَبْدَ إِذَا اخْتَارَهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ لِلْأُمُورِ عِبَادِهِ شَرَحَ صَدْرَهُ لِذَلِكَ، وَأَوْدَعَ قَلْبَهُ يَتَابِعُ الْحِكْمَةَ، وَالْهَمَّهُ الْعِلْمَ الْإِهَامًا، فَلَمْ يَعْجِ بَعْدَهُ بِجَوَابٍ. وَلَا يُحَيِّرُ فِيهِ عَنِ الصَّوَابِ، وَهُوَ مَعْصُومٌ مُؤَيَّدٌ مُوَفَّقٌ مُسَدَّدٌ قَدْ أَمِنَ الْخَطَايَا وَالزَّلَالَ وَالْعَثَارَ، يَخُصُّهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ بِذَلِكَ لِيَكُونَ حُجَّتَهُ عَلَى عِبَادِهِ، وَشَاهِدَهُ عَلَى خَلْقِهِ، وَ«ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ» فَهَلْ يَقْدِرُونَ عَلَى مِثْلِ هَذَا فَيَخْتَارُونَهُ؟ (2)

همانا هنگامی که خدای عز و جل بنده ای را بر [اداره] امور خلق برمی گزیند، سینه اش را بر این کار گشاده می گرداند و گنجینه های حکمت را در قلبش به ودیعه می سپارد و از طریق الهام، علم را به او افاضه می فرماید، به طوری که پس از آن، از پاسخ [هیچ سؤالی] در نمی ماند و از راه درست، متحیر نمی گردد و او معصوم، مؤید، موفق و مسدد است و به تحقیق، ایمن از

ص: 231

1- . عیون أخبار الرضا علیه السلام، ج 192، ص 2. نیز در این باره، ر.ك: الكافی، كتاب الحجّة، باب الأمور التي توجب حجّة الإمام علیه السلام .

2- . الكافی، ج 1، ص 202.

خطاها و لغزش‌ها و بدی‌هاست. خدای عز و جل او را به این ویژگی‌ها مخصوص گردانیده تا حجت او بر بندگانش و شاهد او بر خلقتش باشد (و این، فضل پروردگار است که به هر که بخواهد، عطا می‌فرماید. خداوند، دارای فضل و عظمت است). پس آیا مردم بر انتخاب چنین کسی، قادرند تا او را برگزینند؟

مشاهده می‌شود که در این قسمت از روایت نیز شرح صدر، حکمت، علم، عصمت، حجیت و شاهد بودن بر خلق، از جمله ویژگی‌های امام دانسته شده است؛ اما همچنان از شرایط امامت سخنی به میان نیامده است. همین‌طور در هیچ‌یک از روایات اهل بیت علیهم السلام اساساً شرایط امامت، مطرح نشده است؛ زیرا چنان‌که گفتیم، بحث از شرایط امامت، هنگامی مطرح می‌شود که انتخاب امام بر عهده مردم باشد. تنها در این صورت است که ارائه ملاکی برای تصحیح‌گزینش مردم، ضرورت دارد؛ اما چنانچه امامت، مقامی الهی باشد و امام از سوی خداوند منصوب شود، خداوند، خود بهتر می‌داند که این مقام را برای چه کسی جعل کند. به همین جهت، در لسان روایات، به جای بحث از شرایط امامت، مسائلی همچون ویژگی‌ها و صفات امام الهی و نشانه‌ها و راه شناخت امام برگزیده خداوند، مطرح شده است و اگر متکلمان شیعه نیز از برخی ویژگی‌های لازم برای امام به عنوان شرایط امامت تعبیر می‌کنند، این تعبیر، قطعاً همراه با تسامح است.

ب. ویژگی‌های امام از نظر متکلمان شیعه

ویژگی‌های امام از نظر شیخ مفید، عبارت‌اند از: 1. عصمت؛ 2. عالم بودن به تمام علوم دین؛ 3. دارای فضل کامل و افضل بودن از همه مردم؛ 4. منصوب بودن (در صورتی که معجزه نداشته باشد)؛ 5. هاشمی بودن و پس از امام حسن علیه السلام از نسل امام حسین علیه السلام بودن. (1) ویژگی پنجم، از ویژگی‌های امام به شمار نمی‌رود؛ بلکه از نشانه‌های امامان الهی پس از پیامبر خدا صلی الله علیه و آله است.

ص: 232

سید مرتضی نیز همین ویژگی ها را برمی شمارد و معتقد است که امام در جمیع اموری که مقدم است باید افضل از همه باشد. (1)

ابن میثم نیز برای امام الهی، ویژگی هایی را قائل شده است: 1. عصمت؛ 2. دارا بودن همه اصول کمالات نفسانی شامل: علم، عفت، شجاعت، و عدالت؛ 3. افضل امت در تمامی کمالات نفسانی؛ 4. مبرا از تمامی عیوب نفرت انگیز در خلقت و اصل و نسب و صناعات رکیکه، شامل: حجامت و...؛ زیرا طهارت از این امور جاری مجرای لطف مقرب است؛ 5. منصوص علیه بودن؛ 6. مخصوص بودن به آیات و کرامات الهی. (2)

خواجه در تجرید و علامه در مناہج الیقین، سه ویژگی برای امام برمی شمارند: 1. عصمت؛ 2. افضل مردم در تمامی فضایل، اعم از علم، دین، کرم و شجاعت؛ 3. وجوب نص. (3)

سید الدین محمد حمصی، معتقد است که ویژگی های امام، منحصر در چهار صفت است: 1. عصمت؛ 2. افضل رعیت در جودت رأی، علم به سیاست و قرب به خدا؛ 3. اعلم به احکام شریعت؛ 4. اشجع مردم. (4)

ج. شرایط امامت نزد متکلمان اهل سنت

از نظر سنیان، سه شرط است که بدون آنها هیچ کس واقعا استحقاق امامت ندارد. این شرایط، عبارت اند از: 1. اجتهاد در اصول و فروع دین؛ 2. داشتن رأی و بصیرت و تدبیر؛ 3. شجاعت و قوت قلب.

اما در شرح المواقف پس از ذکر این سه شرط می نویسد:

گفته شده که این سه ویژگی، در امامت شرط نیست؛ زیرا در حال حاضر، همه این شرایط در يك نفر جمع نیست. پس یا نصب امام بدون این

ص: 233

1- . شرح جمل العلم، ص 192 - 201.

2- . قواعد المرام، ص 177 - 182.

3- . کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ص 184 - 188.

4- . المنقذ من التقليد، ج 2، ص 278.

شرایط، واجب است که در این صورت، تعیین آنها بیهوده خواهد بود؛ زیرا امامت بدون این شرایط، تحقق یافته است و یا نصب کسی که واجد این شرایط باشد. واجب است که این هم تکلیف به امری فراتر از توان مردم است و یا این که نه این و نه آن، هیچ يك واجب نیست و این قول، مفاسدی در پی دارد، و برای رفع این مفاسد باید گفت که نصب امام بدون تحقق آن سه شرط، ممکن است. (1)

وی سپس شرایط عام تری برای امامت بیان می کند که عبارت اند از: 1. عدالت ظاهری؛ 2. عاقل بودن؛ 3. بالغ بودن؛ 4. مرد بودن؛ 5. آزاد بودن. (2)

4. بررسی نظر عبد الجلیل رازی

گفتیم که با قول به نص و لزوم تعیین امام از سوی خدای متعال، اساساً بحث از شرایط امامت در میان شیعه، آن گونه که نزد سنّیان مطرح است، جایگاهی ندارد. با این حال، در آثار متکلمان، میان شرایط امامت، ویژگی های امام و یا نشانه های امامان الهی، تفکیک روشنی صورت نگرفته است، به همین جهت، گاهی نشانه هایی که برای تشخیص امام الهی بیان شده، به عنوان شرط در تحقق امامت تلقی می شوند و این، نشانه جهل و گم راهی است.

الف. نفی موروثی بودن امامت

در روایات ما آمده است که امامت پس از امام حسن علیه السلام و امام حسین علیه السلام در اعقاب خواهد بود و بزرگ ترین فرزند هر امامی پس از او امام است، مگر آن که دارای آفتی (نقصان در عقل یا بدن) باشد. نویسنده کتاب بعض فضائح الروافض، به این موضوع اعتراض می کند و می گوید:

و دین به نسبت نیست و آن گبرکان بودند که ملک به نسبت داشتند. (3)

ص: 234

1- . شرح المواقف، ج 8، ص 349.

2- . ر.ك: همان، ص 350.

3- . نقض، ص 44.

مرحوم عبد الجلیل رازی، ضمن اعتراض به نسبت دادن چنین قولی به شیعیان، آن را از سر عصیبت و جهل می شمارد و تأکید می کند که در میان مسلمانان، هرگز کسی به چنین قولی معتقد نیست. ایشان با برشمردن برخی ویژگی ها و فضایی همچون: علم، تقوا، زهد، امانت، ورع، سبقت در اسلام، انفاق مال، قبول شرایع و احکام، فضل، شجاعت، سخاوت و عصمت، تأکید می کند که اگر مؤمن شریف نسبی، همه این خصلت های نیک را داشته باشد، قطعاً از نظر رتبه و مقام، اولتر از مؤمن دیگری است که این ویژگی ها را ندارد.

عبد الجلیل رازی همچنین یادآور می شود که حضرت شیث نیز به جهت ایمان و علم و عصمت، وارث حضرت آدم علیه السلام شد، نه صرفاً به خاطر نسبت فرزندى؛ چه اگر نسبت شرط بود، می بایست فرزندان دیگر آدم علیه السلام نیز به این مقام می رسیدند. در حالی که از میان تمام آنها مقام وراثت، تنها به شیث رسید، چنان که سام، وارث نوح شد، نه کنعان، و اسماعیل بعد از پدر به امامت رسید، نه فرزندان دیگر. ایشان پس از بیان این نکات می نویسد:

خواجه مجتبر می بایست که آن اعتراض بر خدای کند و بگوید که: ملك به نسبت گبركان دارند، نه پیغمبران. پس با وجود فرزند و برادر مستحق، بیگانه را به مجرد مؤمنی نرسد، و از آیات قرآن و اخبار رسول علیه السلام این معنی معلوم و مصور است، و تشبیه کردن این طریقت به گبرکی، الاّ جحود محض و انکار صرف نباشد. (1)

با این عبارت، روشن می شود که از نظر عبد الجلیل رازی، امامت، مقامی الهی است که تنها با جعل خدای متعال تحقق می یابد و این که خداوند، مقام امامت را در خاندانی قرار داده، به جهت موروثی بودن آن نیست؛ بلکه به خاطر شایستگی آن خاندان است. از نظر وی، اعتراض به جعل امامت در يك خاندان، در حقیقت، به

ص: 235

خداوند باز می‌گردد و این اعتراض، به شیعیان وارد نیست؛ چون شیعه اساساً حقّ گزینش امام را برای خود قائل نیست، تا چه رسد به موروثی دانستن امامت!

البته عبد الجلیل تأکید می‌کند که گزینش خدای متعال نیز بی حکمت و غیر عادلانه نیست؛ بلکه خداوند، همواره فردی را برای امامت برمی‌گزیند که افضل از همگان بوده، ویژگی‌هایی متناسب با آن مقام را دارا باشد. لذا معتقد است که اگر افرادی در يك خاندان، افضل از دیگران باشند، با وجود آنها نوبت به دیگری نمی‌رسد. وی همچنین در برابر تکرار ادّعی بی اساس نویسنده سنی، مجدداً تأکید می‌کند که از نظر

شیعه، امامت و خلافت، به نسبت نیست و استحقاق امامت با سه شرط عصمت و منصوبیت و علم حاصل می‌شود و با فقد یکی از این سه شرط، رسیدن به مقام امامت، منتفی است. و آن که هر سه شرط را داشته باشد، امام مفترض الطاعة خواهد بود؛ چه خویشاوند پیامبر و امام پیشین باشد یا نسبتی با ایشان نداشته باشد. (1)

عبد الجلیل رازی، جهت رفع شبهه به جعل مقام امامت در فرزندان امام حسین علیه السلام اشاره می‌کند و می‌نویسد:

يك شاهد که بدان، شبهت ساقط شود... آن است که اگر شیعه، امامت به نسبت گفتندی. حسن علی علیه السلام فرزند مهتر است علی را و فاطمه را و شیعه در اولاد حسن علی از اول تا به آخر، در هیچ کس دعوی امامت نکرده اند، و از فرزندان زین العابدین الا در باقر دعوی نکنند و زید علی علیه السلام که پسر زین العابدین است و خروج کرده است، به امامتش قبول نکنند برای فقد عصمت و نصیت و کثرت علم؛ تا بدانی که شیعه، امامت به نسبت نگویند الا به علم و عصمت و نصیت نگویند. (2)

از این کلام، به روشنی استفاده می‌شود که عبد الجلیل رازی، سه شرط را برای تحقّق امامت لازم می‌شمارد. روشن است که این سه شرط، ویژگی‌های اساسی امام الهی به حساب می‌آیند. منظور عبد الجلیل، این نیست که امکان دارد این شرایط در

ص: 236

1- . ر.ك: همان، ص 49.

2- . همان، ص 49.

شخصی به غیر از برگزیده خداوند نیز باشد و او بدون گزینش پروردگار استحقاق امامت بیابد.

ایشان در جای دیگر، در پاسخ نویسنده سنّی که اتّهام «موروثی دانستن امامت» را به شیعه می زند، سست بودن نظر سنّیان در باره شرایط امامت را به او گوشزد می کند. نویسنده سنّی در باره مقتدر می گوید: «بلحسنِ فراتِ رافضی، وزیر مقتدر خلیفه بود و مقتدر را سه سال بود». (1)

عبد الجلیل در این جا اتّهام نویسنده سنّی را متوجّه خود وی می داند و سستی نظر او را یاد آور می شود و می نویسد:

مسکین، فراموش کرده است که کوءك، صلاحیت خلافت ندارد و از یادش برفته است آن تقریر که خلافت و دولت، به نسبت مذهب گبرکان است و مقتدر سه ساله را الاّ نسبتِ مجرّد در سه سالگی، صلاحیتی نتواند بود از علم و فضل و عقل، و اجماع امت در او، ندانم مقبول چگونه باشد؟! و خواجه نویسنده مقتدر، را به نسبت سه سالگی خلیفه می داند و علی ده ساله انکار می کند، و پنداری در عهد مقتدر سه ساله پیران و رسیدگان از بنی هاشم و بنی عبّاس همه بمرده بودند تا این حجت بد و انکار در نحر مجبّرش بماند

این خواجه هر بیانی که می کند، یا انکار است به مذهب بر خدا، یا انکار است بر بعضی انبیا، یا انکار است بر خلفا و سلاطین و امرا و قضاة و علما... اولاً گفته است که: «مقتدر خلیفه سه ساله بود...» اکنون به اجماع همه عقلا و خاصّه به مذهب مصنّف مجبّر سه ساله خلافت را بنشاید و اجماع محال است که بر سه ساله منعقد شود که او را نه عقل باشد و نه علم و نه رأی و نه اجتهاد و نه اهلیت، و خلافت به نسبت خود مذهب گبرکان است.

... و اگر جماعتی گویند: امام عادل و منصف و عالم تر و شجاع تر از رعیت باید که باشد و معصوم باید از خطا و زلّت، و کوتاه دست، و تمکینِ ظالمان

ص: 237

و غاصبان باید که نکنند، و نص باشد از قبیل خدا به هر روزگاری تا ظاهر و باطنش پاکیزه باشد. خواجه مصنف تشنیع زند و گوید: این مذهب رافضیان است و خلاف اجماع مسلمانان است و خصومت صدر اول و جمهور اعظم است. (1)

مرحوم عبد الجلیل در این جا می گوید به اجماع همه عقلا، کودک سه ساله، شایستگی خلافت را ندارد و محال است که اجماع بر این امر منعقد شود. باید دانست که این قول در مبنای سنّیان می تواند صحیح باشد؛ یعنی اگر خلافت به انتخاب مردم باشد، و عقل و بلوغ و ... شرط خلافت باشند، اجماع بر خلافت سه ساله محال و شایستگی آن کودک، مفقود است؛ اما اگر جعل امامت بر عهده خداوند باشد، هیچ بُعدی ندارد که خدای تعالی این مقام را به کودکی در مهد نیز عطا فرماید، چنان که به

تصریح قرآن کریم به حضرت عیسی در کودکی، نبوت بخشید.

«فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ قَالُوا كَيْفَ نُكَلِّمُ مَنْ كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا * قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ آتَانِي الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا». (2)

مریم به عیسی اشاره کرد؛ گفتند: «چگونه با کسی که کودکی در گاهواره است، سخن بگوییم؟». عیسی گفت: «به راستی که من بنده خدایم؛ به من کتاب عطا کرده و مرا پیامبر قرار داده است».

در روایات اهل بیت علیهم السلام نیز امامت کودک، جایز شمرده شده (3) و امام جواد علیه السلام و نیز حضرت امام عصر علیه السلام در کودکی به امامت رسیده اند.

ب. تأکید بر نص

پیش از این، در بحث راه های تعیین امام بیان شد که مرحوم عبد الجلیل رازی، تنها نص و نصب الهی را در تحقق امامت معتبر می داند. ایشان همچنین به نص، به عنوان اصلی ترین شرط امامت نیز تأکید بسیاری دارد و فضایل امامان علیهم السلام را فرع بر آن

ص: 238

1- . همان، ص 85 - 90.

2- . سوره مریم، آیه 29 - 30.

3- . ر.ک: الکافی، ج 1، ص 383 - 384.

می‌داند. نویسنده سنّی از سکوت امیر مؤمنان علیه السلام در برابر غاصبان خلافت، تعجب می‌کند و می‌گوید: «ای عجب، علی، قوی تر بنی هاشم بود... و معصوم چون رسول علیه السلام چرا طلب حق خود نکرد». (1)

عبد الجلیل در پاسخ وی می‌نویسد:

چنین است، اما امام عالم تر است و معصوم است و مصلحت او بهتر داند... و کس را بر وی اعتراض نرسد که همانا اعتراض امت را بر اختیار خود باشد، نه بر نصّ خدای. (2)

وی همچنین در باره اعتقادات شیعه می‌گوید:

اما اصل مذهب شیعه اصولیه امامیه اثنی عشریه، آن است که ... پیغمبران او از آدم تا به محمد صلی الله علیه و آله، همه صادق و امین، قولش همه حجّت است، فعلش همه حق، و بعد از وی امام نصّ و معصوم علی مرتضی است، نصّ از قبل خدای؛ معصوم از همه خطا. و بعد از وی تا به قیامت امام آن باشد که موصوف باشد بر این صفت... (3)

نویسنده سنّی در طعن شیعیان گفته است: «اینها به دوازده امام گویند چنان که ملحدان به هفت امام گویند... اینها را قطعی گویند که بر دوازده امام قطع کنند (پس گفته است که) آن خداست که یکی شاید و دیگر چیزها زیادت و نقصان پذیر باشد؛ چرا امام سیزده نشاید...؟». (4)

عبد الجلیل قیاس وی را نادرست و مع الفارق شمرده و این سخن را خلاف عقل و قرآن و شریعت می‌داند و با مثال‌های متعددی، یادآور می‌شود که آنچه را خدا معین کرده باشد، زیاده و نقصان بر نمی‌دارد، چنان که نماز مغرب که سه رکعت تعیین شده (مثلاً)، قابل تغییر از سوی مردم نیست. ایشان می‌نویسد:

این و مانند این همه معدود و مشروع است؛ زیرا که نصّ خداست، نه

ص: 239

1- . نقض، ص 324.

2- . همان جا.

3- . همان، ص 416 - 415.

4- . همان، ص 546.

اختیار مجبّران، كذلك امام نصّ است نه اختیار، چندان شاید که خدای تعالی فرماید، نه چندان که مجبّران را باید. (1)

ایشان در جای دیگر می گوید:

اما جواب آنچه گفته است که: «شیعه امام نص گویند» بلی چنین است و این، مذهبی دیرینه است و کهن است، از آن روزگار یاد است این مذهب که آدم بر شیث نص کرد، و بعد از وی همه انبیا هم این کردند... به مذهب اهل حق، امام نص است و معصوم... و بحمد الله شیعت، دلالت بر امامت، نه از آیت گویند و نه از خبر که این هر دو سمعی است؛ اما دلالت بر امامت از طرق عقل گوییم و آن وجوب ریاست است... اما آیات و اخبار از برای تأکید دلالت و تعیین امامت آوردیم و بیرون از آیه «إِنَّمَا» و خبر «أَنْتَ مَنِّي» بسیاری آیات و اخبار است که دلالت بر امامت علی... (2)

عبد الجلیل رازی در این جا تصریح می کند که اصل لزوم وجود امام، عقلی است؛ اما تعیین امام بر عهده خداوند است و آیات و اخبار، صرفا جهت معرفی امام معین از

سوی خداست. ایشان همواره بر محوریت و اصل بودن نصّ تأکید دارد و پس از بیان برخی فضایل و مناقب امیر مؤمنان علیه السلام می نویسد:

این و صد چندین که به شرح همه کتاب مطوّل شود با انصاف بیاید دیدن تا اگر دگر کس کرد امیر المؤمنین مطلق آن کس باشد، نه علی، و این فضایل که بیان کرده شد، همه فرع است بر عصمت و نصیت به حجّت عقل و آیات قرآن و اخبار رسول.

و آن که او عالم است به احکام تورات و انجیل و زبور و همه کتب انبیا و به قرآن، به تنزیل و تأویل و ناسخ و منسوخ... پس امیر المؤمنین مطلق و امام موقّق، شخصی باشد که ضارب بالسّیفین باشد، طاعن بالرّمحین باشد، المصلّی لقبلتین باشد، و «لم یشرك بالله طرفة عین» باشد، هرگز بت را سجده ناکرده، خمر ناخورده، دروغ ناگفته... (3)

ص: 240

1- . همان، ص 547.

2- . همان، ص 641.

3- . همان، ص 172 - 173.

در این عبارت، روشن است که هر چند وی شرایط، ویژگی‌ها و نشانه‌های امامت را به صورت تفکیک نشده بیان می‌کند، با این حال، توجه دارد که امامت، صرفاً با نص محقق می‌شود و امام منصوب باید معصوم و عالم به دین باشد. از سوی دیگر، بیان این فضایل، از باب یادآوری قبح «تقدیم مفضول بر فاضل» است، چنان که وی در جایی به این حکم عقل اشاره می‌کند و می‌نویسد:

روا نباشد که بعد از مصطفی، امیر المؤمنین با فضل و عصمت در نماز اقتدا به کسی کند که درست شده است که تقدیم مفضول بر فاضل قبیح است. (1)

و در جای دیگر می‌گوید:

و مذهب شیعت... آن است که با وجود امیر المؤمنین علی علیه السلام بوبکر را و

غیر بوبکر را استحقاق امامت نیست به فقد شرایط موجب. (2)

ج. لزوم عصمت

عصمت در لغت، به معنای «منع» و «حفظ» است (3) و معصوم در اصطلاح شرع، کسی است که به لطف خداوند سبحان، از هر گونه آلودگی به گناه و کارهای زشت و ناشایست و پلید، دوری کند، در حالی که توان انجام دادن آنها را داشته باشد.

امام صادق علیه السلام می‌فرماید:

الْمَعْصُومُ هُوَ الْمُتَمَتِّعُ بِاللَّهِ مِنْ جَمِيعِ مَحَارِمِ اللَّهِ وَقَدْ قَالَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى: «وَمَنْ يَعْتَصِمْ بِاللَّهِ فَقَدْ هُدِيَ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» (4). (5)

معصوم، کسی است که به [عنایت] خداوند از همه حرام‌ها حفظ می‌شود و خدای - تبارک و تعالی - فرموده است: «هرکس به حفظ الهی بپیوندد، به یقین، به راه راست هدایت شده است».

یکی از ویژگی‌های اساسی و ضروری برای امام الهی، «عصمت» است و خداوند

ص: 241

1- . همان، ص 323.

2- . همان، ص 257.

3- . لسان العرب، ج 12، ص 403.

4- . سوره آل عمران، آیه 101.

5- . معانی الأخبار، ص 132.

باید برگزیده و حجت خود را از آلودگی ها و کارهای زشت و ناشایست، حفظ کند؛ زیرا چنان که گفتیم، امامت، مقام امر و نهی است و امام، کسی است که اطاعتش بر همه امت به طور مطلق، واجب است؛ یعنی پیروی از تمام اوامر و نواهی امام، واجب و تخلف از آن، حرام و ممنوع است. نیز گفتیم که حق امر و نهی اولاً و بالذات، تنها از آن خالق متعال است و اولین شأن انسان ها بندگی اوست. پس آن که اطاعتش از سوی خدا بر خلق واجب شده، نمی تواند و نباید دستوری بر خلاف امر خدای متعال صادر کند. حال اگر امام مفترض الطاعة، از خطا و گناه مصون نباشد، ممکن است بندگان خدا را از روی اشتباه یا مخالفت با خدا، به عصیان و نافرمانی او امر کند و این تناقض و محال

است؛ زیرا لازم می آید که خدای سبحان از يك سو (به واسطه وجوب پیروی از غیر معصوم) به گناه و معصیت دستور دهد و از سوی دیگر، از آن نهی کند. به همین جهت، عصمت، لازمه جدایی ناپذیر امامت الهی است. امیر مؤمنان علیه السلام می فرماید:

إِنَّمَا الطَّاعَةُ لِلَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَ لِرَسُولِهِ وَ لِرِوَاةِ الْأَمْرِ وَ إِنَّمَا أَمْرٌ بِطَاعَةِ أَوْلَى الْأَمْرِ لِأَنَّهُمْ مَعْصُومُونَ مُطَهَّرُونَ لَا يَأْمُرُونَ بِمَعْصِيَتِهِ. (1)

اطاعت مطلق فقط برای خدای عز و جل و پیامبر او و برای والیان امر است. و به اطاعت از اولی الامر دستور داده شده؛ چرا که ایشان معصوم و پاکیزه اند و به معصیت خدا امر نمی کنند.

از سوی دیگر، امام، حجت خدا بر خلق است و خداوند متعال، منزّه است از این که کسی را حجت خود بر بندگان قرار دهد و او را از غفلت و نسیان و پلیدی و گناه، حفظ نکند.

امام رضا علیه السلام می فرماید:

إِنَّ الْعَبْدَ إِذَا اخْتَارَهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ لِأُمُورِ عِبَادِهِ شَرَحَ صَدْرَهُ لِذَلِكَ وَ أَوْدَعَ قَلْبَهُ يَتَابِعُ الْحِكْمَةَ وَ الْهَمَّهُ الْعِلْمَ إِلَهَامًا ... هُوَ مَعْصُومٌ مُؤَيَّدٌ مُوَفَّقٌ مُسَدَّدٌ قَدْ أَمِنَ مِنَ الْخَطَايَا وَ الزَّلَلِ وَ الْعِتَارِ يُخْصُّهُ اللَّهُ بِذَلِكَ لِيَكُونَ حُجَّتَهُ عَلَى عِبَادِهِ وَ شَاهِدَهُ

ص: 242

هنگامی که خداوند متعال بنده ای را برای امور [سایر] بندگانش برمی گزیند،

سینه اش را برای این امر، فراخ می سازد و چشمه های حکمت را در دلش به ودیعه می گذارد و به او علم را الهام می کند... پس او معصوم و مورد تأیید و توفیق و تسدید الهی است و از خطا و انحراف و لغزش در امان است. خداوند این امور را به او اختصاص داده است تا حجت او بر بندگانش باشد و گواه بر خلقتش.

بنا بر این، بین عصمت و حجیت و وجوب طاعت، ملازمت تام برقرار است. همچنین پاسداری از دین - که وظیفه و هدف اساسی امام الهی است - ، بدون داشتن مقام عصمت، امکان پذیر نیست.

مرحوم عبد الجلیل رازی، با توجه به همین دلایل، عصمت را از شرایط لازم امامت شمرده و امامت غیر معصوم را نفی می کند. ایشان می گوید:

شخصی که عالم و معصوم نباشد، به امامت قبول نباید کرد. (2)

ایشان با بهره گیری از آموزه های اهل بیت علیهم السلام علم و عصمت را لازمه افتراض طاعت و از آن جداناشدنی می داند و در باره امیر مؤمنان علیه السلام می گوید:

و علی به حق و عالم و معصوم و امام مفترض الطاعة [بود]. (3)

از نظر او کسانی را که عصمت ندارند هرگز نمی توان امام دانست. اعتقاد شیعه، آن است که غیر معصوم، هر فضیلت و مقامی هم داشته باشد، امامتش پذیرفته نیست. عبد الجلیل این حقیقت را چنین بیان می کند:

شیعت، خود صحابه رسول را با درجه ایمان و سبقت و وصلت و هجرت و ستر و عفت و قبول شریعت و کتاب و سنت، قبول نمی کنند به امامت، برای فقد عصمت و کثرت علم. (4)

ص: 243

1- . الکافی، ج 1، ص 202.

2- . نقض، ص 575 - 576.

3- . همان، ص 175.

4- . همان، ص 475.

ایشان در باره حاکمان پس از پیامبر خدا صلی الله علیه و آله می نویسد:

اما آنچه از سیرتِ بو بکر و دیگر صحابه یاد کرده است ... شیعت انکار کنند در ایشان که درجه امامت نداشتند و آن به فقد عصمت و نصوصیت و کثرت علم است. (1)

نیز در پاسخ به اتهام تبعیت شیعه از ابو الخطاب می گوید:

اما خطابی و بو الخطاب را کجا با وی (امیر مؤمنان علیه السلام) برابر توان کردن که شیعت، ابن الخطاب را ... به امامت قبول نمی کند برای فقد عصمت و نصوصیت. پندارم تبع بوالخطاب کمتر باشند که شیعت در اعتقاد و مذهب، اقتدا به ابو الخطاب و ابن الخطاب کمتر کنند. (2)

نویسنده کتاب نقض، در باره لزوم عصمت امام می نویسد:

اما آنچه گفته است که: «قائم معصوم است چون محمد و جبرئیل». بلی مذهب و اعتقاد امامیه، این است که ائمه را معصوم گویند، چون انبیا و ملائکه، که اگر نبی معصوم نباشد، در شرع خلل افتد، و اگر امام معصوم نباشد، به قول و فعل وی اقتدا روا نبود. و طیب بیمار، معالجت را بنشاید و بر این قول، دلایل و حجج و بیّنات بسیار است عقلی و سمعی. (3)

پیش از این، رابطه میان وجوب طاعت و عصمت امام را بیان کردیم. روشن شد که به حکم صریح عقل سلیم، خداوند متعال، هرگز به اطاعت مطلق از غیر معصوم امر نمی کند. یکی دیگر از دلایل عدم گزینش غیر معصوم برای امامت، آیه 124 سوره بقره است. خداوند در پاسخ درخواست حضرت ابراهیم علیه السلام بر جعل امامت در ذریه حضرتش می فرماید:

لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ. (4)

عهد من به ستمکاران نمی رسد.

امام رضا علیه السلام در تفسیر این آیه شریف می فرماید:

ص: 244

1- . همان، ص 243.

2- . همان، ص 549.

3- . همان، ص 135.

4- . سوره بقره، آیه 124.

فَأَبْطَلَتْ هَذِهِ الْآيَةَ إِمَامَةً كُلِّ ظَالِمٍ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَصَارَتْ فِي الصَّفْوَةِ (1)

این آیه، امامت هر ستمکاری را تا قیامت باطل کرده است و امامت، تنها دربرگزیدگان قرار یافته است.

مسلم است که بزرگ ترین و بارزترین مصداق ظلم، شرك به خداست. همچنین ارتکاب گناه نیز از مصادیق ظلم شمرده می شود. به همین جهت، عبد الجلیل رازی با بهره گیری از این آموزه قرآنی می گوید:

شبهتی نیست که خمر در عهد جمله انبیا، حرام بوده است و هرگز روا نباشد که حلال باشد که مزیل عقل و نقصان کننده شرع است... و اتفاق فضلا و عقلاست که خمر خورده، چون زاهد نباشد و بت پرست، چون مؤمن نباشد، وگر... خوردند و بت را سجده کردند، لاجرم امامت را نشانید که هرکس که خمر خورده باشد یا بت سجده کرده باشد، وقتی که از اینها توبه کند، نبوت و امامت را نشانید؛ اما مؤمن مخلص، تائب باشد. پس امام بعد از مصطفی، علی باشد، نه بو بکر و نه عمر و نه عثمان و... از این وجوه که بیان کرده شد. (2)

د. لزوم علم

به یقین می توان گفت که یکی از مهم ترین وظایف و بلکه شأن اصلی و اساسی پیامبران و حجّت های الهی، هدایت، تعلیم و تزکیه بندگان خداست. روشن است که اولین شرط هدایت و تعلیم مردم، داشتن علم است. کسی که بر جایگاه پیامبر صلی الله علیه و آله می نشیند و می خواهد کارهای او را تداوم بخشد و دین الهی را زنده نگه دارد و آن را از تحریف و تبدیلی حفظ کند، قطعاً باید به تمام دین، علم و احاطه کامل داشته باشد. بدون علم و آگاهی از دین پیامبر صلی الله علیه و آله نمی توان به جای او نشست و از دین او پاسداری کرد و دین الهی را تداوم بخشید. مسلماً هیچ عاقلی کارهای خود را به کسی نمی سپارد که دانش کافی نداشته باشد. بنا بر این، بسیار روشن است که امام الهی، لزوماً باید از

ص: 245

1- . الکافی، ج 1، ص 199.

2- . نقض، ص 446.

علم کافی برای هدایت مردم و حفظ دین خدا برخوردار باشد. غیر از شأن هدایتگری و حافظ دین بودن امام مفترض الطاعة نیز هست و خداوند، امام را حجت خویش بر خلقش قرار داده است. همچنین لزوم عصمت امام پیش از این اثبات شد. مسلماً وجوب طاعت، حجیت و عصمت، بدون داشتن علم، ممکن نیست. در ادامه، در باره رابطه وجوب طاعت و علم، رابطه حجیت و علم و رابطه عصمت و علم، به اختصار، مباحثی ارائه می شود.

ه . رابطه وجوب طاعت و علم

لزوم عالم بودن امام مفترض الطاعة، امری بدیهی است؛ زیرا خداوند، اطاعت از امام را به صورت مطلق، واجب کرده است. چنانچه امام به دین الهی عالم نباشد، یا کسی غیر از او نیز چنین علمی ندارد و یا کسی غیر از امام، عالم به دین است.

اگر هیچ کس اعم از امام و غیر او به دین عالم نباشد، فساد دین لازم می آید؛ زیرا دین، با علم پایدار می ماند و تنها عالم می تواند با رفع شبهات و پاسخ به منکران،

حوزه دین را از هر گونه انحراف حفظ کند و از افزودن بر دین و کاستن از دین، مانع شود.

و اگر کسی غیر از امام به دین عالم باشد، در این صورت، امام باید در امور دینی به آن شخص رجوع کند و مسائل دین را از او بگیرد که در این صورت، امام، تابع دیگری می شود و این، تناقضی آشکار است. در نتیجه، کسی که اطاعتش بر مردم واجب شده، لزوماً باید دارای علم الهی باشد تا مردم را به راه صحیح بخواند و دین را از انحراف و

کژی حفظ کند. امام باقر علیه السلام می فرماید:

عَجِبْتُ مِنْ قَوْمٍ يَتَوَلَّوْنَا وَيَجْعَلُونَا اِئِمَّةً وَيَصِدُّونَ اَنَّ طَاعَتَنَا مُفْتَرَضَةٌ عَلَيْهِمْ كَطَاعَةِ رَسُولِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَاٰلِهٖ وَسَلَّمَ ثُمَّ يَكْسِرُونَ حُجَّتَهُمْ وَ يَخْصِمُونَ اَنْفُسَهُمْ بِصَدِّ قُلُوبِهِمْ فَيَنْتَقِصُونَنَا حَقًّا وَ يَعْيِيُونَ ذَلِكَ عَلٰى مَنْ اَعْطَاهُ اللّٰهُ بُرْهَانَ حَقِّ مَعْرِفَتِنَا وَ التَّسْلِيمِ لِامْرَانَا اَتَرُونَ اَنَّ اللّٰهَ - تَبَارَكَ وَ تَعَالٰى - افْتَرَضَ طَاعَةَ اَوْلِيَائِهِ عَلٰى عِبَادِهِ ثُمَّ يُخْفِي عَنْهُمْ اَخْبَارَ السَّمَاوَاتِ وَ الْاَرْضِ وَ يَقَطْعُ عَنْهُمْ مَوَادَّ الْعِلْمِ

ص: 246

تعجب می‌کنم از گروهی که ولایت ما را پذیرفته و ما را امام قرار داده‌اند و در توصیف ما می‌گویند که اطاعت از ما برایشان همانند اطاعت پیامبر خدا صلی الله علیه و آله واجب است. سپس حجّت خود را می‌شکنند و به خاطر ضعف دل‌هایشان، با خود دشمنی می‌ورزند، حق ما را تنقیص می‌کنند و آن را بر کسی که خداوند برهان حق معرفت ما و تسلیم بر امر ما را به او عطا کرده است، عیب می‌گیرند. آیا چنین می‌پندارید که خدای متعال طاعت اولیای خود را بر بندگان واجب کند و در عین حال، اخبار آسمان‌ها و زمین را از ایشان مخفی دارد و ریشه و اساس علم - در آنچه از ایشان سؤال می‌شود - را قطع کند، در صورتی که قوام دین آنها در آن است؟!

و. رابطه حجّیت و علم

از نظر شیعه، امام، حجّت خداست و حجّت خدا باید دارای علم الهی باشد تا از لغزش و سقوط، ایمن گردد و از پاسخ به سؤالات و مشکلات ایجاد شده برای بندگان خدا در نماند. خداوند، تنها با شخصی که از این ویژگی برخوردار است می‌تواند حجّت خویش را بر بندگان تمام کند. بنا بر این، حجّیت وقتی معنا پیدا می‌کند که قول و فعل حجّت خدا روشنی بخش و رافع مشکلات و اختلافات باشد و این امر، بدون داشتن علم، امکان پذیر نیست. حقایق و راه حل مشکلات، با نور علم بر امام علیه السلام عیان می‌گردد و او می‌تواند در هر زمینه‌ای، سخن آخر را بگوید و حجّت را بر همگان تمام کند.

امام رضا علیه السلام در ضمن حدیث مفصّلی در فضایل و صفات امام می‌فرماید:

إِنَّ الْأَنْبِيَاءَ وَالْأئِمَّةَ - صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ - يُوفِّقُهُمُ اللَّهُ وَيُؤْتِيهِمْ مِنْ مَخْزُونِ عِلْمِهِ وَحِكْمِهِ مَا لَا يُؤْتِيهِ غَيْرُهُمْ فَيَكُونُ عِلْمُهُمْ فَوْقَ عِلْمِ أَهْلِ الزَّمَانِ... وَإِنَّ الْعَبْدَ إِذَا اخْتَارَهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ لِأُمُورِ عِبَادِهِ شَرَحَ صَدْرَهُ لِدَلِيلِكَ وَأَوْدَعَ قَلْبَهُ

ص: 247

يَنْبِيعُ الْحِكْمَةِ وَالْهَمَّهُ الْعِلْمُ إِلَهُمَا فَلَمْ يَغِي بَعْدَهُ بِجَوَابٍ وَلَا يُحَيِّرُ فِيهِ عَنِ الصَّوَابِ... يَخُصُّهُ اللَّهُ بِذَلِكَ لِيَكُونَ حُجَّتَهُ عَلَى عِبَادِهِ. (1)

همانا خداوند، پیامبران و امامان - صلوات الله عليهم - را موفق می‌دارد و از علم و حکمت مخزون خویش - که به احدی غیر ایشان نداده - به آنان عطا می‌فرماید. پس علم آنان بالاتر از علم اهل زمان است... و به درستی که هر گاه خداوند، بنده ای را برای [اداره] امور [سایر] [بندگان] برگزیند، سینه اش را برای این کار، گشاده می‌سازد و چشمه های حکمت را در او به ودیعه می‌سپارد و علم را به او الهام می‌کند، طوری که پس از آن، از پاسخ [هیچ سؤالی] در نمی‌ماند و از رأی درست، سرگردان و متحیر نمی‌شود... خداوند او را بر این امور مخصوص می‌گرداند تا حجّت او بر بندگان باشد.

امام صادق علیه السلام در پاسخ زندیقی که در باره اثبات رسالت و نبوت پرسیده بود، می‌فرماید:

وقتی بر ما ثابت شد که خالق داریم و او حکیم و متعالی از آن است که برای خلق قابل مشاهده باشد... ثابت می‌شود که باید سفیرانی در میان خلقت داشته باشد... این سفیران از سوی خدای حکیم و علیم، به واسطه اعطای حکمت، تأیید شده هستند. سپس لزوم حفظ آنچه پیامبران و رسولان آورده اند از دلایل و براهین در هر زمان ثابت می‌شود تا این که زمین خداوند، از حجّتی خالی نباشد که آن حجّت علمی داشته باشد که بر راستی گفتار و عدالتش دلالت کند. (2)

ز. رابطه عصمت و علم

لزوم عصمت امام، پیش تر ثابت شد و گفتیم که مرحوم عبد الجلیل رازی نیز عصمت را یکی از شرایط لازم امامت می‌داند. به نظر می‌رسد که منشأ عصمت، علم است؛ چرا که علم به عمل و پیامدهای آن، موجب حفظ انسان از ارتکاب اعمال ناشایست

ص: 248

1- . همان، ج 1، ص 202 - 203.

2- . همان، ص 168.

می شود و او را به امور صواب ترغیب می کند. امیر مؤمنان علیه السلام می فرماید:

فَإِنَّكُمْ لَوْ قَدْ عَايَنْتُمْ مَا قَدْ عَايَنَ مَنْ مَاتَ مِنْكُمْ لَجَزِعْتُمْ وَوَهَلْتُمْ وَوَهَلْتُمْ وَوَهَلْتُمْ ... (1)

اگر آنچه را مردگان شما پس از مرگ می بینند، شما نیز به عیان مشاهده می کردید، قطعاً بی تاب می شدید و ترس، وجودتان را فرا می گرفت و [به امر امام و حجت خدا] گوش فرا می دادید و اطاعت می کردید ...

در این روایت، رابطه علم و پرهیز از نافرمانی خدا، به روشنی بیان شده است. اما این سخن، بدان معنا نیست که وجود علم، ضرورتاً موجب انجام یا ترك فعل می شود و از انسان، سلب اختیار می کند؛ اما این روشن است که عصمت کامل، نیاز به علم دارد، چنان که در روایت امام رضا علیه السلام بر این امر تأکید شده است آن جا که می فرماید:

هنگامی که خداوند، بنده ای را برای امور بندگانش برمی گزیند... چشمه های حکمت را در قلبش به ودیعه می گذارد و علم را به او الهام می کند... پس او معصوم و مؤید است. (2)

عصمت، به معنای منع و حفظ است و معصوم، کسی است که خداوند به توفیق و تسدید الهی، او را از محارم حفظ کند. توفیق و تسدید الهی نیز از طریق افاضه علم صورت می گیرد. در برخی روایات، «قرآن» (3) و در برخی «روح القدس»، (4) عامل

تسدید و حفظ الهی معرفی شده اند که هر دوی اینها از منابع اساسی علم امامان علیهم السلام هستند. (5) پس می توان گفت که علم، منشأ عصمت است و بدون آگاهی از حقایق امور، هرگز انسان از خطا و لغزش مصون نمی شود. به همین دلیل، مرحوم عبد الجلیل رازی، هر جا که از لزوم عصمت امام سخن می گوید، بر ضرورت عالم بودن امام نیز

ص: 249

-
- 1- نهج البلاغه، خطبه 20.
 - 2- الكافي، ج 1، ص 202.
 - 3- ر.ك: معانی الأخبار، ص 132.
 - 4- الكافي، ج 1، ص 261 و 272.
 - 5- ر.ك: «آفاق علم امام در الكافي» چاپ شده در مجموعه مقالات فارسی کنگره بین المللی ثقة الإسلام کلینی، ج 4، ص 475 - 477 و ص 490 - 493.

تأکید می کند که برخی از عبارات صریح وی در ذیل عنوان «لزوم عصمت» مطرح شد. وی در باره لزوم عالم بودن امام از نظر شیعه می نویسد:

بعد از مصطفی علیه السلام هرچه ائمت بدان محتاج باشند از اصول و فروع و تفاسیر کتب و منزلات که اهل ادیان و ملل رجوع کنند و علم به غایبات که بیگانگان اسلام را دلالت باشد به حق و غیر آن، باید که امام عالم باشد به کیفیت آن؛ که اگر نداند، خلل به دین و شریعت محمّدی راه یابد، و امام باید که بدین علوم، عالم تر باشد از اهل زمانه خویش تا فرق باشد میان حجّت و محجوج علیه؛ در این مسئله، مذهب شیعه امامیه، این است که بیان کرده شد. (1)

وی در باره ائمه علیهم السلام و درستی اقدامات هر یک از ایشان در جنگ یا صلح با دشمنان می نویسد:

اما چه نقصان که این جماعت، اولاد مصطفی اند و ائمه هدی، و فرزندان زهرا، و نایبان مرتضی، راسخان علم، مفتیان احکام شریعت، متولیان دین، برگزیدگان خدا، معصومان از همه زلت و تهمت و خطا، «ذریه بعضها من بعض و الله سمیع علیم» (2). (3)

نویسنده کتاب نقض، در باره لزوم عالم بودن اوصیای انبیا به دین و احکام شریعت ایشان نیز چنین می گوید:

اما مذهب شیعه در این مسئله، آن است که هر نبی ای را وصی ای و ولی عهدی و قائم مقامی باید که علم آن کتاب و بیان آن شریعت و قاعده آن سنت بهتر داند و از همه ائمت عالم تر باشد این جا در این ائمت گفتند: علی مرتضی است به دلالت عصمت و کثرت علم ... این است مذهب شیعه در این مسئله بدین حجّت. (4)

ایشان خطاب به نویسنده بعض فضائح الروافض می گوید:

ص: 250

1- . نقض، ص 529.

2- . برگرفته از آیه 34 سوره آل عمران.

3- . نقض، ص 343.

4- . همان، ص 163-164.

بو بکر می گوید روز بیعت: «أقيلوني فلسيت بخيركم؛ دست از من بردارید که من بهتر نیستم از شما» و خواجه می گوید: او عالم تر است از علی، تا هم ابو بکر را به دروغزن داشته باشد و هم عداوت علی به ظاهر کرده باشد، و عمر روز حکم زن زانیه می گوید: «لولا علیٌّ لَهَلَّكَ عُمَرُ؛ اگر علی نبود عمر هلاک شدی»، خواجه می گوید: او عالم تر است از علی، تا هم انکار قول عمر کرده باشد و هم اظهار عداوت علی... (1).

و خلاف در آن است که بعد از مصطفی، که بهتر است؟ و درست کرده آمد در این کتاب در مواضع که علی علیه السلام از هر یکی از صحابه و اهل البیت بهتر است به علم و عصمت و شجاعت و غیر آن. (2)

ملاحظه می شود که مرحوم عبد الجلیل رازی، بر لزوم علم امام و شایستگی شخص عالم تر برای امامت، تأکید زیادی دارد. ایشان در مقایسه امیر مؤمنان علیه السلام با دیگر صحابه برای اثبات برتری و شایستگی علی علیه السلام برای امامت، به چند آیه از قرآن استشهاد می کند؛ از جمله به آیه زیر:

«هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ. (3)

آیا آنان که علم دارند با آنان که نمی دانند برابرند».

و در جای دیگر می نویسد:

و علی بهتر است و عالم و معصوم، و همه صحابه، محتاج علم او. (4)

ایشان همچنین معتقد است که امام باید به احکام دیگر کتب آسمانی و نیز به تنزیل و تأویل و ناسخ و منسوخ قرآن، آگاه عالم باشد تا همه در مسائل و مشکلات خود، به او مراجعه کنند. اهمیت عالم بودن امام تا آن جاست که ایشان همه فضائل را فرع بر عصمت و نصیت و علم می داند و می نویسد:

و این فضائل که بیان کرده شد، همه فرع است بر عصمت و نصیت به حجّت عقل و آیات قرآن و اخبار رسول.

ص: 251

1- . همان، ص 163.

2- . همان، ص 164.

3- . سوره زمر، آیه 9.

4- . نقض، ص 108.

و آن که او عالم است به احکام تورات و انجیل و زبور و همه کتب انبیا و به قرآن به تنزیل و تأویل و ناسخ و منسوخ که بو بکر و عمر و همه صحابه و اهل بیت را بعد از رسول، رجوع با وی بوده است و همه عیال و سائل او بوده اند تا می گفت: «وَاللَّهِ لَوْ تُبَيِّنَ لِي الْوَسَادَةَ لَحَكَمْتُ بَيْنَ أَهْلِ التَّوْرَةِ بِتَوْرَاتِهِمْ وَبَيْنَ أَهْلِ الْإِنْجِيلِ بِإِنْجِيلِهِمْ وَبَيْنَ أَهْلِ الزَّبُورِ بِزُبُورِهِمْ وَبَيْنَ أَهْلِ الْفُرْقَانِ بِفُرْقَانِهِمْ» (1) تا آخر خبر که کس را از امت، زهره این دعوی نباشد. (2)

ح. علم غیب

گفتم که از نظر عبد الجلیل رازی، چون امام، محلّ رجوع امت است، پس ضرورتاً باید اعلم از همگان و از برای حفظ دین بر پاسخگویی به سؤالات و شبهات توانا باشد. ایشان معتقد است که امام باید کاملاً به احکام دیگر شرایع و کتب آسمانی، عالم

باشد تا به هنگام مراجعه اهل ادیان و ملل، حجّت را بر آنان تمام گرداند. همچنین لازم

است که امام به غایبات نیز علم داشته باشد تا بدین وسیله، حقانیت و الهی بودن خود را اثبات کند و بیگانگان از اسلام را به دین و خدا راه نماید.

اما نویسنده کتاب نقض در چند موضع، علم غیب را از امام نفی کرده است. برای مثال، در جایی که نویسنده سنی می گوید: «و ابن بابویه القمّی الرافضی در کتاب آورده

است که چون بو بکر از دنیا برفت، وام خواهان او پیش پسرش محمد ابو بکر آمدند و تقاضا کردند و او در حجر علی بود که مادرش اُسماء بنت عمیس، زن علی بود علی او را گفت: محراب پدرت باز شکاف، و بتی زرتین برگیر و با وام پدرت ده»، عبد الجلیل رازی این گونه پاسخ می گوید:

اما جواب این دعاوی و بهتان، آن است که: این معنی در هیچ کتابی نیست از کتب شیعه اصولیه، و گر هست، اشاره باید کردن و باز نمودن. و در آخر این کتاب، این مصتّف آورده است که از ابو بکر و از هر يك از صحابه، بسیاری ترکه باز ماند و آن را شرح ها داده است. پس بایست که محمّد بو

ص: 252

1- . بحار الأنوار، ج 30، ص 672.

2- . نقض، ص 172.

بکر از آن ترکه، ردّ دین پدرش بکردی تا بدان بت مدفون، حاجت نیفتادی.

و دیگر آن که علی غیب نداند چه دانست که بتی جایی پنهان است... و پیغمبر مگر خیر داده باشد علی را، واللّٰه اعلم! (1)

باید دانست که از يك سو توره و تقیه در این کلام، بسیار نمایان است و از سوی دیگر، این کلام، در مقام مناظره و جدل بیان شده است؛ در نتیجه، هرگز با استناد به این

عبارت نمی توان از نظر نویسنده، آگاه شد و عقیده ای را به او نسبت داد. ایشان وجود اصل خبر را در کتاب مرحوم ابن بابویه رد نکرده است؛ بلکه می گوید: «این معنی در هیچ کتابی نیست از کتب شیعه اصولیه» و بلافاصله از وجود چنین خبری رفع استبعاد می کند و از امکان آن خبر می دهد و می گوید: «وگر هست اشاره باید کردن و باز نمودن». همچنین بی آن که استخراج بت زرین از محراب ابو بکر رد کند، به توره سخن گفته و عدم احتیاج به این کار برای ادای دین ابو بکر را مطرح می کند.

و سرانجام، این که او با رعایت کامل اصول و ضوابط مناظره، بدون پافشاری و اصرار بر علم غیب امام، آگاهی امام از غیب را به واسطه اخبار پیامبر صلی الله علیه و آله بلامانع می داند. عدم اصرار بر اثبات علم غیب امام نیز بدان جهت است که از نظر ایشان، آگاهی از غیب، نقشی در تحقق امامت امام ندارد. آنچه برای امام ضروری است، علم به دین و آگاهی از مسائلی است که مردم به آن احتیاج دارند.

مرحوم عبد الجلیل رازی، در عبارت پیش گفته، آگاهی امام از غیب را به اخبار پیامبر صلی الله علیه و آله ممکن دانسته است. این سخن، مستلزم قول به آگاهی پیامبر صلی الله علیه و آله از غیب است. ایشان در جای دیگر می نویسد:

و اما آنچه گفته است: «علی علومی دانست که دیگر صحابه ندانستند یا رسول با وی اسرار می گفت که با دیگران نگفت از صحابه و اهل بیت» هم طرفه نباید داشتن و انکار قرآن، نه طریق علما و دینداران باشد... و در آنچه شك است که علی علیه السلام عالم تر و عارف تر و فاضل تر است از همه صحابه و از

ص: 253

همه اهل بیت، چنان که شیث از همه فرزندان آدم در عهد او فاضل تر بوده است، و كذلك سام و اسماعیل و هارون و یوشع و شمعون، علی عالم تر از همه امت به منزلات و مؤولات به احکام شریعت... و همه شرعیات؛ بیانیه قوله تعالی: «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ» و قال النبی صلی الله علیه و آله: «أَنَا مَدِينَةُ الْعِلْمِ وَعَلِيٌّ بَابُهَا» و قال امیر المؤمنین علیه السلام: «عَلَّمَنِي رَسُولُ اللَّهِ أَلْفَ بَابٍ مِنَ الْعِلْمِ فَتَحَ لِي كُلَّ بَابٍ أَلْفَ بَابٍ»⁽¹⁾ و در این شبهت نیست.⁽²⁾

پس نتیجه می گیریم که از نظر عبد الجلیل، امام، علمی فراتر از همه انسان های عادی دارد و اسراری از پیامبر صلی الله علیه و آله دریافت کرده که دیگران از آن بی بهره اند. پس اگر مراد از علم غیب، آگاهی از اموری باشد که از مردم پنهان است، از نظر عبد الجلیل، امام چنین علمی را دارد؛ اما در جای دیگر، ایشان علم غیب را حتی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نیز نفی می کند و آن را مختص ذات پروردگار می داند.

عبد الجلیل در پاسخ به این گفته نویسنده سنّی که می گوید: «و اگر تیغ و قلم به دست رافضیان بودی، همه مدرسه ها خراب کرده بودندی، و منبرها برگرفته و مسلمانی را نگذاشتندی که شربتی آب خوردی»،⁽³⁾ می نویسد:

اما جواب این کلمات آن است که: چون پرده شرم دریده شد، امید انصاف بریده شد که در اول این فصل، دعوی علم غیب کرده است که هرگز هیچ پیغمبر و امام نکرده است. و چون گوید: «اگر قلم و تیغ به دست روافض بودی، يك کس را زنده رها نکردندی»، به اتفاق، دعوی علم غیب کرده باشد و إلا کافری و ملحدی نباشد که این دعوی را رد کردن که: لا يعلم الغیب إلا الله.⁽⁴⁾

این عبارت نیز در ردّ ادعای نویسنده سنّی است و نمی تواند بیانگر صریح نظر نویسنده تلقی شود و اگر چنانچه این سخن را نظر صریح عبد الجلیل بدانیم، باز هم

ص: 254

1- .الاختصاص، ص 283.

2- .نقض، ص 434.

3- .همان، ص 435.

4- .همان جا.

نمی توان به روشنی، نفی علم غیب از پیامبر و امام را از آن استفاده کرد؛ زیرا وی علم غیب را مختص پروردگار می داند؛ اما امکان افاضه این علم به انبیا و اوصیا را نفی نمی کند؛ یعنی هر چند استقلال پیامبر و امام را در داشتن علم غیب نمی پذیرد - چنان که همه موحدان نیز بر این باورند -، با این حال، خدا را بر اعطای علم به امام قادر می داند. عبد الجلیل درباره ردّ شمس به این نکته اشاره می کند و در پاسخ نویسنده نوستی می گوید:

و پنداری خواجه به عداوت علی، نه خدای را قادر می داند بر رجوع، نه مصطفی را صاحب معجز می شناسد. (1)

البته این اعتقاد، ریشه در قرآن دارد، آن جا که خدای تعالی می فرماید:

«عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا * إِلَّا مَنِ ارْتَضَى مِنْ رَسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْأَلُكُم مِّن بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِمَّنْ خَلْفَهُ رَصَدًا». (2)

او به غیب عالم است و غیبش را برای احدی آشکار نمی سازد، مگر کسی از فرستادگانش که از او خشنود باشد. پس از پیش رو و پشت سر او محافظانی کمین کرده، وارد می سازد.

امام باقر علیه السلام نیز در ذیل این آیه شریف می فرماید:

سوگند به خدا محمد صلی الله علیه و آله از کسانی بود که خدا از او راضی شد و اما این که فرموده است: «عالم الغیب»، به راستی که خدای عز و جل عالم است به آنچه از خلق خود نهان کرده در باره چیزهایی که تقدیر و در علم خود قضا می کند پیش از خلق آن و قبل از آن که به فرشتگان ابلاغ کند. ای حمران! این است علمی که خدا نزد خود نگه داشته و در آن مشیت دارد و چنانچه اراده کند، به اجرا می گذارد و یا در آن برای او بدا حاصل می شود و آن را امضا نمی کند. و اما علمی که خدای عز و جل آن را مقرر ساخته، پس آن را قضا کرده و به اجرا می گذارد و آن علمی است که به رسول خدا صلی الله علیه و آله سپس به ما می رسد. (3)

ص: 255

1- . همان، ص 524.

2- . سوره جن، آیه 26 - 27.

3- . الکافی، ج 1، ص 256-257.

بر اساس این روایت و روایات دیگر - که صریح تر از این هستند - ، خدای تعالی دو علم دارد: قسمتی از این علم را به مرحله تقدیر نرسانده و نزد خود او مکنون و مخزون است و گاهی از این علم به «غیب» تعبیر می شود. خداوند می تواند آن را به مرحله تقدیر برساند و سپس به اجرا بگذارد و می تواند از اجرای آن سر باز زند. چنانچه اراده خداوند بر تقدیر آن تعلق گرفت، پیامبر و امام را از آن آگاه می سازد. (1)

مرحوم عبد الجلیل رازی نیز می نویسد:

و پیش از حادثه، جبرئیل خود زهره ندارد که رسول را خبر کند و خود نداند؛ که علم غیب، إلاّ خدای نداند. (2)

ط. معجزه

از نظر شیعه، یکی از راه های اثبات حَقّانیت و الهی بودن مقام امامت در برابر مخالفان و معاندان، ارائه «بینه» (معجزه) است. (3) به اعتقاد شیعیان، امام قادر است برای اتمام حجت در برابر منکران، قدرت الهی خویش را آشکار سازد. بر همین اساس، مرحوم عبد الجلیل رازی می نویسد:

پس اگر خدای تعالی برای معجز رسول یا برای نصرت اسلام و تقویت شریعت، او (علی) را به کرامتی مخصوص گرداند که بر شود یا فرو شود بیش از معتاد و معهود، روا باید داشتن در مقدور باری تعالی؛ که مالک الملک است ... مانند این از ولی خدا و وصی مصطفی قبول باید کردن

اما آنچه [نویسنده سنّی] گفته است که: «گویند آفتاب از بهر علی باز گردید»، درست است و مذهب همه شیعه است خلفا عن سلف به روایت ثقات و نقل امنا، و در همه کتب و اخبار اصحاب الحدیث، مسطور است ... پنداری خواجه، به عداوت علی، نه خدای را قادر می داند بر رجوع، نه

ص: 256

1- . ر.ک: همان، ص 255.

2- . نقض، ص 396.

3- . شیخ مفید، در الإرشاد ج 1، ص 333 - 352 و ج 2، ص 183، 221، 254، 281، 301 و 321 برای هر يك از امامان اهل بیت علیهم السلام معجزات و کراماتی را نقل می کند.

مصطفی را صاحب معجزه می شناسد و گر می شاید که به وقت حجّت برای حجّت از برای اعدا به دعای مصطفی، ماه بر آسمان به اشاره بنان سیّد به دو نیم شود و دگر باره هم آید، عجب است که روا نیست که برای مرتبت ولی خدا به دعای مصطفی، آفتاب بعد از غروب طلوع کند. (1)

ایشان در این جا ردّ شمس را معجزه پیامبر می داند و آن را حجّتی الهی در برابر منکران می شمارد. وی در جای دیگر، معجزه را برای امام نیز اثبات می کند و می نویسد:

آنکه [نویسنده سنّی] گفته است: «... رافضی امام را معجز گوید...». اما جواب این کلماتِ حشوبی اصل که دگر باره از سر نصب و خروج ایراد کرده است، آن است که شبهت نیست در آن که شیعت، ائمه را عند دعوی امامت و انکار قوم معجزات گویند و هر يك را أظهر من الشمس بوده است و اهل زمانه ایشان دیده اند و مخالف و مؤالف روایت کرده که دال بوده است بر صدق دعوی هر يك و شیعت روا دارند که صادقی را عند دعوی معجزی باشد من قبل الله تعالی و گر چه مدّعی، نه پیغمبر باشد و نه امام، چنان که مریم عمران را - صلوات الله علیها - بود... تا طهارت و عصمت مریم معلوم شد قوم را؛ كذلك اگر بعد از رسول یا در عهد رسول، امام، دعوی حقّی رسول و کتاب و شریعت او کند و جماعتی بیگانگان بر آن انکار کنند، روا باشد؛ بلکه واجب باشد که باری تعالی معجزی ظاهر کند تا آن شبهت برخیزد و از این جاست که شیعت، ائمه را اصحاب معجزات گویند و دلالات قاطعات برین معنی، بسیار است. (2)

مرحوم عبد الجلیل رازی همچنین ادّعا و لاف سنّیان در باره نامه عمر به رود نیل و آرام شدن رود را یادآور می شود و می گوید:

خواجه ناصبی در عمر، دعوی خدایی کند آنکه به تشنّیع بازگوید که: شیعت، امام را معجز گویند تا روا باشد که عمر جایز الخطا را بر زمین و رود فرمان باشد؛ اما روا نباشد که مرتضی معصوم را به وقت حاجت برای

ص: 257

1- . نقض، ص 524.

2- . همان، ص 531-532.

حجّت معجز باشد تا خواجه یا آن قول باحجّت قبول کند و یا دست از این دعوی بی حجّت بدارد.⁽¹⁾

سپس قول عالمان سنّی در باره صوفیان را به نقد می کشد و می نویسد:

و هر يك را کرامتی شرح دهد که بلیغ تر از ده معجز باشد که یکی به ساعتی از ابهر به مکه رسد... و مانند این در جماعتی پیران نامعصوم روا دارند؛ اما اگر شیعت در جماعتی معصومان از خطا منصوبان از قبیل خدا فرزندان فاطمة الزهرا همه از نسل مصطفی، اولاد مرتضی دعوی به دلیل کنند که اصحاب معجزات و بیّنات بوده اند، رافضی باشند... و عاقل چون انصاف بدهد، بداند که فرقی نیست میان این معجزات و آن کرامات؛ خلاف در اسم است و در عبارت، تا خواجه ناصبی بدان عوام را در شبهت میفکند.⁽²⁾

و نیز می نویسد:

آنکه [نویسنده سنّی] گفته است: «رافضیان گویند: علی موسی الرضا در پیش مأمون خلیفه می شد صورت شیری بر بالشی دیبا کرده بودند، در حال، جانور شد و قصد مأمون کرد، و این، محالی عظیم است»

اما جواب این دعوی، آن است که این حدیث در کتب شیعه هست و گفته اند و گویند. پس اگر خواجه، انکار بر این دعوی از آن طریق می کند که در مقدور خدا مانند این ممکن نباشد، اگرچه خدا را قادر ذات نگوید، آخر از تفسیر و تاریخ خوانده باشد که باری تعالی، عصا را شعبان کرد در وقت موسی علیه السلام و ... پس در مقدور باری تعالی، ممکن باید داشتن.⁽³⁾

ایشان پس از نقل لاف های عجیب سنّیان در باره صوفیانی چون حلاج و رابعه می گوید:

و اگر حسین منصور و رابعه را آن محل و منزلت هست، در حق رضا هم روا باید داشتن که نصّ است از قبیل خدا، و معصوم است از همه خطا.⁽⁴⁾

ص: 258

1- . همان، ص 532-533.

2- . همان، ص 532.

3- . همان، ص 69-70.

4- . همان، ص 70.

عبد الجلیل همچنین در برابر انکار معجزات امیر مؤمنان علیه السلام از سوی نویسنده سنی موضع می گیرد و به آنها پاسخ می دهد. (1)

وی در دفاع از معجزه شکافته شدن سقف و بیرون بردن حضرت امام عصر علیه السلام از خانه برای حفاظت از جان ایشان، آن را از برای حفظ نظام اسلام و قوام دین پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در آخر الزمان به واسطه آن حضرت لازم می داند. (2)

جمع بندی

از بررسی دیدگاه های مرحوم عبد الجلیل رازی، روشن شد که ایشان امام را مفترض الطاعة و منصوب و منصوص از جانب خدای متعال می داند و معتقد است که امام الهی، حتما باید از سه ویژگی: نصوصیت، علم و عصمت برخوردار باشد و این اعتقاد را به عقل و قرآن، مستند می سازد. به نوعی می توان چکیده اندیشه وی را در عبارت زیر مشاهده کرد:

و در این، شبهتی نیست که شیعت، امامت و ریاست عقلاً واجب دانند، و امام را در همه روزگاری معصوم و منصوص و مقطوع علی عصمته گویند، و اگر طاعت ائمه بر ائمت واجب دانند، اقتدا در این مسئله، به عقل و قرآن کرده اند. اما عقل، وجوب ریاست به علت جواز خطا و اخذ معالم شریعت، و نفی علت حاجت، و اثبات عصمت و نصوصیت، و در معالم اعلم الناس بعد رسول الله، و اما فرض طاعت، اقتدا به قرآن است آن جا که باری تعالی گفت: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي

الأمر منكم». پس امامت را این درجت و فضیلت نهند که بیان کرده شد بی شبهتی و تقیّتی، و هر کس را که خلاف این داند، ضال و هالك دانند بی شبهت و تقیّتی. (3)

در عبارت دیگری از ایشان، موروثی بودن امامت نفی شده و علاوه بر سه ویژگی

ص: 259

1- . ر.ك: همان، ص 71 - 73.

2- . ر.ك: همان، ص 464.

3- . همان، ص 241.

نص، علم و عصمت، ویژگی «شجاعت» نیز ذکر شده است:

امامت به علم و نصوصیت و شجاعت و عصمت است، نه به میراث و خویشی و نسبت ... و با فقد این خصال، امامت نباشد و اگر چه مرد نسیب و بزرگوار باشد.

اما محدث ارموی، به حق، یادآور می شود:

به نظر می رسد که «و شجاعت» زاید باشد؛ زیرا در مواضع مکرر این کتاب، شرایط موجبه امامت را «علم و عصمت و نصوصیت» قرار داده است و بس. (1)

همچنین معلوم شد که هرچند ایشان معجزه را از شرایط موجبه امامت نمی شمارد، اما ظهور معجزه به دست امام را جایز و ممکن و بلکه گاهی برای اتمام حجّت واجب می داند؛ اما نکته بسیار مهمی که در خور توجه است، تأکید عبد الجلیل بر بشر بودن امام، در عین اعتقاد به مقامات خدادادی ایشان است. بعضی از معاصران، با «فراشیری» نامیدن ویژگی های اساسی امامان علیهم السلام و طرح قرانت به اصطلاح بشری از امامت، به نفی مقامات الهی امامان معصوم علیهم السلام می پردازند؛ (2) اما نویسنده کتاب نقض، بر خلاف اندیشه ناصواب آنان، داشتن این ویژگی ها را موجب فراتر رفتن امامان علیهم السلام از دایره مخلوقات نمی داند. ایشان می نویسد:

اما آنچه [نویسنده سنی] گفته است: «گویند: آنچه علی کرد مقدور آدمیان نباشد» هر که را از عقل و علم اندک مایه بهره ای باشد، این معنی نگوید و به روا ندارد ... آنچه آدمیان بدان و امثال آن قادر نباشند، چون خلق اجسام عالم و اعراض مخصوصه، علی نیز بر آن قادر نباشد و جنس آن داخل نباشد تحت مقدور بشر. (3)

ص: 260

1- همان جا پاورقی.

2- ر.ك: «قرانت فراموش شده»، محسن کدیور، مجله مدرسه، ش 3 و برای آگاهی از نقد این دیدگاه ر.ك: «منصب امامت، مقامی بشری یا فراشیری»، اصغر غلامی، فصل نامه کلام اسلامی، ش 73 بهار 89، ص 86 - 112.

3- نقض، ص 78.

از سوی دیگر، وی یادآور می‌شود که رسول و امام در همه احوال و افعال، همچون دیگر افراد بشر و قابل مقایسه با آنان نیستند. وی می‌نویسد:

و اما آنچه بر رعیت و امت حلال است و بر رسول و امام حرام: اول زکوة و صدقه است... و از صناعات بسیار است که امت را مباح است کردن آن چون حجّامی و فصّادی و کناسی و ... و رسول و امام را روا نباشد کردن از برای رکاکتِ صنعت و نفرتِ امت؛ تا خواجه ناصبی، رسولِ امین و امیر المؤمنین را در همه احوال و افعال، با رعیت و امت قیاس نکند. (1)

والسلام علی المهدی الذی یملاً الأرض قسطاً و عدلاً كما ملئت ظلماً و جوراً

ص: 261

1- . همان، ص 515 - 516.

1. الإختصاص، [منسوب به] محمّد بن محمّد بن نعمان العكبرى البغدادى (الشيخ المفيد)، تهران: مكتبة الصدوق، 1379 ق.
2. الإرشاد، محمّد بن محمّد بن نعمان العكبرى البغدادى (الشيخ المفيد)، تحقيق: مؤسّسة آل البيت، بيروت: دار المفيد للطباعة و النشر و التوزيع، 1414 ق.
3. الأمالى، محمّد على بن بابويه القمى (الشيخ الصدوق)، تحقيق: مؤسّسة البعثة، قم: مؤسّسة البعثة، 1417 ق.
4. الإمامة، أسد الله الموسوى الشفتى، تحقيق: سيّد مهدى رجاى، قم: مكتبة السيّد حجة الإسلام الشفتى، 1411 ق.
5. أوائل المقالات من مصنّفات شيخ مفيد (ج 4)، محمّد بن محمّد بن نعمان العكبرى البغدادى (الشيخ المفيد)، تحقيق: شيخ ابراهيم الأنصارى، قم: المؤتمر العالمى لألفية شيخ المفيد، 1413 ق.
6. بحار الأنوار، محمّد باقر بن محمّد تقى المجلسى (علامة المجلسى)، بيروت: مؤسّسة الوفاء، 1403 ق.
7. بصائر الدرجات، محمّد بن الحسن الصفّار القمى (ابن فروخ)، تبريز: شركت چاپ كتاب تبريز، 1381 ق.
8. تفسير ابو الفتوح رازى، أبو الفتوح حسين بن على رازى، مشهد: آستان قدس رضوى، 1371 ش.
9. تفسير جوامع الجامع، فضل بن الحسن الطبرسى، تهران: دانشگاه تهران، 1409 ق.

10. روضة الواعظين، محمّد بن الحسن الفتّال النيسابورى، تحقيق: السيّد محمّد مهدي الموسوى الخرساني، قم: الشريف الرضى، 1368ش.
11. شرح أصول الكافي، محمّد صالح المازندراني (ملاً صالح)، تصحيح: علي أكبر غفّارى، تهران: مكتبة الإسلامية، 1382ق.
12. شرح «المواقف» للإيجي، المير السيّد الشريف الجرجاني، بيروت: دار الكتب العلمية، 1419ق.
13. شرح جمل العلم و العمل، علي بن الحسين الموسوى (السيد المرتضى)، تحقيق: يعقوب الجعفرى، قم: دار الأسوة، 1414ق.
14. الصحاح، اسماعيل بن حمّاد الجوهري، تحقيق: احمد بن عبد الفور عطار، قاهره: دار الكتب العربي، 1376ق.
15. علل الشرائع، محمّد بن علي بن بابويه القمّي (الشيخ الصدوق)، نجف: المكتبة الحيدريّة، 1385ق.
16. عيون أخبار الرضا عليه السلام، محمّد بن علي بن بابويه القمّي (الشيخ الصدوق)، تحقيق: حسين الأعلمي، بيروت: مؤسّسة الأعلمي، 1984م.
17. القاموس المحيط، محمّد بن يعقوب الفيروزآبادي، بيروت: دار الكتب العلمية، 1420ق.
18. قواعد المرام في علم الكلام، ميثم البحراني، تحقيق: سيّد احمد حسيني، قم: مكتبة آية الله المرعشي، 1406ق.
19. الكافي، محمّد بن يعقوب الكليني، تحقيق: علي أكبر الغفّارى، تهران: دار الكتب الإسلامية، 1363ش.
20. كتاب من لا يحضره الفقيه، محمّد بن علي بن بابويه القمّي (الشيخ الصدوق)، تحقيق: علي أكبر الغفّارى، قم: مؤسّسة النشر الإسلامي، 1404ق.
21. كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، تحقيق: حسن حسن زاده آملی، قم: مؤسّسة النشر الاسلامي، 1407ق.

22. «امامت، مقامی بشری یا فرابشری»، اصغر غلامی، مجلہ کلام اسلامی، ش 73، بہار 1389 ش.
23. لسان العرب، محمد بن مکرم المصری الأنصاری (ابن منظور)، تصحیح: امین محمد عبد الوہاب و محمدصادق العییدی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، 1416 ق.
24. مجمع البحرین، فخر الدین الطریحی، تحقیق: سید احمد حسینی، تہران: مرتضوی، 1365 ش.
25. مجموعہ مقالات فارسی کنگرہ بین المللی ثقہ الإسلام کلینی (ج 4)، قم: دار الحدیث، 1387 ش.
26. «قراءت فراموش شدہ»، محسن کدیور، مجلہ مدرسہ، ش 3.
27. مدینة المعاجز، السید ہاشم البحرانی، تحقیق: لجنة التحقیق باشراف فارس حسون کریم، قم: مؤسسۃ المعارف الإسلامیة، 1415 ق.
28. معانی الأخبار، محمد بن علی بن بابویہ القمی (الشیخ الصدوق)، تہران: مکتبۃ الصدوق، مؤسسۃ دار العلم، 1379 ق.
29. مناهج البیان فی تفسیر القرآن، محمد باقر ملکی میانجی، تہران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، 1374 ش.
30. مناهج الیقین فی اصول الدین، الحسن بن یوسف بن المطہر الحلّی، تحقیق: محمد رضا انصاری قمی، 1416 ق.
31. منشور جاوید، جعفر سبحانی، قم: مؤسسہ امام صادق علیہ السلام، 1383 ش.
32. المنقذ من التقلید، سدید الدین محمود الحمصی الرازی، قم: دفتر انتشارات اسلامی، 1370 ش.
33. المواقف، عبد الرحمان بن احمد ایجی، تحقیق: عبد الرحمان عمیرہ، بیروت: دار الجلیل، 1417 ق.
34. نقض (بعض مثالب النواصب فی نقض «بعض فضائح الروافض»)، عبد الجلیل قزوینی رازی، تصحیح: میرجلال الدین محدث أرموی، تہران: انجمن آثار ملی، 1358 ش.

مواجهه متکلمان امامی با فلسفه در سده ششم هجری

دکتر علی نقی خدایاری (1)

چکیده

یکی از مباحث در خور مطالعه در ساحت تاریخ کلام امامیه، شیوه مواجهه و تعامل متکلمان امامی با فلسفه و آموزه های فلسفی در دوره های گوناگون است. بر پایه مطالعه حاضر، در سده ششم هجری، مواجهه امامیان با فلسفه، بر دو گونه رویارویی مثبت، و رویارویی منفی و انتقادی، صورت بسته است. در بخش مواجهه مثبت، گونه هایی چون: به کارگیری مبانی و آموزه های فلسفی در اثبات مسائل کلامی، پذیرش برخی آموزه های فلسفی مغایر آموزه های کلامی، تاریخ نگاری فلسفی، نقل سخنان فیلسوفان در متون اخلاقی، مناقب نگاشته ها و تفاسیر قرآن کریم، قابل شناسایی اند. مواجهه منفی با فلسفه و آموزه های فلسفی نیز در سه شکل نقد عمومی، ردّیه نگاری و نقد مبانی و آموزه های فلسفی، صورت بسته است. مهم ترین مسائل اختلافی و مورد نقد متکلمان امامی نیز عبارت اند از: نحوه فاعلیت خدا، دیرینگی جهان، فلسفه آفرینش، حقیقت انسان، معاد، قول به طبایع، معجزه و راه شناخت پیامبران. در کتاب نقض، مواجهه مثبت با فلسفه، نمودی ندارد و رویکرد نویسنده به فلسفه و آموزه های

ص: 265

1- . استادیار جامعة المصطفی صلی الله علیه و آله العالمیة، گروه شیعه شناسی.

کلیدواژه‌ها: کلام امامیه، فلسفه، مواجهه مثبت، مواجهه منفی، ردیه نگاری، سده ششم، عبد الجلیل رازی.

درآمد

پس از ورود فلسفه به جهان اسلام، عالمانِ فِرَق و جریان های فکری گوناگون، مواجهه یکسانی با آن نداشته اند. نحوه رویارویی و تعامل عالمان مسلمان با فلسفه و آموزه های فلسفی، در طیفی قرار می گیرد که از نفی کلی فلسفه تا پذیرش کلی را در خود جای داده است. صرف نظر از مباحث نظری مسئله نسبت دین و فلسفه، یکی از موضوعات شایسته مطالعه، بررسی چگونگی مواجهه و تعامل گروه های فکری و اصناف علمی مانند متکلمان، فقیهان، محدثان و مفسران فِرَق اسلامی در ساحت تاریخی با فلسفه و آموزه های فلسفی است. از رهگذر مطالعه تاریخی این بحث از سویی، تحلیل نظری موضوع مناسبات کلام و فلسفه تسهیل می گردد و از سوی دیگر، یکی از عرصه های پُر اهمیت تاریخ کلام امامیه، باز نموده می شود.

دامنه زمانی این نوشتار یعنی سده ششم هجری، گو این که عصر تداوم مدرسه کلامی بغداد (مدرسه شیخ مفید و سید مرتضی) و روزگار حضور عالمان و متکلمان امامی برجسته ای چون: سدید الدین حمصی، قطب الدین راوندی، مقرئ نیشابوری (صاحب التعلیق)، امین الإسلام طبرسی، ابوالفتوح رازی، قطب الدین سبزواری (صاحب الخلاصة فی علم الکلام)، ابن زهره حلبی، بریدی آبی، ابن شهر آشوب مازندرانی، و عبد الجلیل رازی است؛ اما تاریخ دانش و اندیشه شیعی در این عصر، چندان مورد مطالعه قرار نگرفته است. در عرصه فلسفه نیز سده ششم هجری، عصر پدید آمدن فیلسوفان شاخص و بنامی چون ابن باجه (م 533ق)، ابو البرکات بغدادی، ابن طفیل (م 581ق)، ابن رشد اندلسی و شیخ اشراق است.⁽¹⁾

ص: 266

1- . برای ملاحظه طبقات فلاسفه اسلامی، ر.ک: تاریخ فلسفه اسلامی، حسینی کوهساری. در این اثر، فلاسفه اسلامی از کندی تا فیلسوفان معاصر، در سی و دو طبقه، معرفی شده اند.

گفتنی است که رهیافت مطالعه حاضر، گزارشی و توصیفی است و در باره آرا و سخنان متکلمان یا فیلسوفان، ارزش داوری نمی کند. با عنایت به این که موضوع مواجهه متکلمان امامی با فلسفه در حوزه امامیه، کمتر کار شده، نوشتار حاضر، تنها می تواند درآمدی بر این بحث به شمار آید و به خواست خدا راهی برای پژوهش های بعدی بگشاید.

گذری بر تعریف کلام و فلسفه

از نخستین تعاریف علم کلام در حوزه شیعه، تعریف اشرف الدین صاعد بریدی آبی است که کلام را به صناعت علمی متکفل تحقیق در شناخت صنع و صانع و امور ممکن و ممتنع بر آن دو تعریف کرده است. (1) از سخنان محقق حلی بر می آید که از نظر وی کلام دانش متکفل تحقیق عقاید است. (2) ابن میثم بحرانی نیز علم کلام یا اصول دین را دانش متکفل بیان خداشناسی معرفی کرده است. (3) علامه حلی در مناهج الیقین، کلام را دانش مطالعه ذات و صفات و افعال الهی تعریف کرده (4) و در اثر مهم تر خود نهایی المرام نیز تعریفی همسان، عرضه کرده است. (5)

آمدی، کلام را دانش بحث کننده از ذات و صفات و افعال و متعلقات واجب الوجود تعریف کرده (6) و تفتازانی، کلام را دانش عقاید دینی از ادله یقینی دانسته است. (7) ایجی،

صاحب مواقف، تعریف زیر را از کلام به دست داده است: «کلام، دانشی است که با آن

ص: 267

- 1- . الحدود و الحقائق، ص 26.
- 2- . المسلك فی أصول الدین، 33.
- 3- . قواعد المرام فی علم الکلام، ص 19 - 20.
- 4- . مناهج الیقین فی أصول الدین، ص 41 - 42.
- 5- . وی در بحث از غایت کلام، دانش کلام را متکفل شناخت مجازی و چگونگی آثار و افعال و تکالیف او به صورت اجمالی شمرده که سبب خوش بختی جاودان و رهایی از شقاوت ابدی است نهایی المرام فی علم الکلام، ج 1، ص 13 و در بیان نخستین دلیل ارزش و شرافت دانش کلام، این علم را به دلیل آن که غرض نهایی آن «شناخت خدای متعال و صفات و افعال او و بحث از رسولان او و اوصیای ایشان و احوال نفس و معاد» است، اشرف علوم دانسته است (همان، ص 6).
- 6- . غایة المرام فی علم الکلام، ص 13؛ أبکار الأفكار فی أصول الدین، ج 1، ص 68.
- 7- . شرح المقاصد، ج 1، ص 163.

برای اثبات عقاید دینی با بیان براهین و دفع شبهات (مخالفان) توانایی حاصل می‌گردد». (1)

جرجانی و فاضل مقداد، با تعریف کلام به دانش بحث‌کننده از ذات و صفات خدای متعال و احوال ممکنات از مبدأ و معاد بر پایه قانون اسلام، قید اخیر را فارق کلام از فلسفه شمرده است. (2)

محقق کرکی، کلام را دانش بحث‌کننده از ذات و صفات و افعال خدا و نبوت و امامت و معاد بر پایه قانون اسلام شمرده است. (3)

عبد الرزاق لاهیجی، با بررسی تعاریف ایجی و تفتازانی، خود تعریف زیر را شایسته تر دانسته است: «کلام، صناعتی نظری است که به وسیله آن، توانایی اثبات عقاید دینی به دست می‌آید». (4)

تعاریف گوناگون از کلام را در دو گروه می‌توان جای داد: در دسته ای از تعاریف، مانند تعریف ایجی، ابن خلدون (5) و لاهیجی، بر شأن دفاعی و تبلیغی کلام (دفاع از آموزه های دینی و اثبات آن برای دیگران) تأکید شده و در تعاریف مقری نیشابوری، ابن میثم، علامه حلی، جرجانی در کتاب التعریفات، فاضل مقداد و محقق کرکی، بر کارکرد معرفت بخشی آن تأکید رفته است. (6) بدین معنا که کلام در درجه نخست، دانش دستیابی به معرفت تحقیقی به باورهای دینی است و کارکرد دفاعی آن در درجه دوم اهمیت قرار دارد.

ص: 268

-
- 1- . شرح المواقف، ج 1، ص 34 - 35.
 - 2- . کتاب التعریفات، ص 80؛ الأنوار الجلالیة فی شرح الفصول النصیریة، ص 100.
 - 3- . رسائل الکرکی، ج 3، ص 174. محقق، این تعریف را در شرح الألفية والنقلیة شهید اول بیان کرده است. برای تعریف شهید اول، ر.ک: الألفية والنقلیة، ص 38 - 39.
 - 4- . شوارق الإلهام فی شرح تجرید الکلام، ج 1، ص 5.
 - 5- . ر.ک: مقدمه ابن خلدون، ص 458: «علم يتضمّن الحجّاج عن العقائد الايمانية بالأدلة العقلية و الردّ علی المبتدعة المنحرفين فی الاعتقادات عن مذاهب السلف و أهل السنّة».
 - 6- . برای وظایف و کارکردهای دانش کلام در متون کلامی متقدم، ر.ک: شرح المواقف، ج 1، ص 51؛ شوارق الإلهام فی شرح تجرید الکلام، ج 1، ص 11؛ البراهین القاطعة فی شرح تجرید العقائد الساطعة، ج 1، ص 69. برای این بحث در منابع معاصر، ر.ک: کلام و عقاید، ص 16؛ هندسه معرفتی کلام جدید، ص 69.

با عنایت به تعاریف یاد شده می توان گفت که مواردی چون ذات و صفات و افعال خدا، عقاید دینی، عقاید ایمانی و اصول دین اسلام (1) حتی در موردی وجود، به عنوان موضوع دانش کلام مطرح شده است. (2)

تعاریف گونه گونی از دانش فلسفه، صورت پذیرفته است. (3) در میان شش تعریفی که کندی در رساله «حدود الاشياء» برای فلسفه یاد کرده، دو تعریف، مهم تر به نظر می رسد. (4) نخست: «همانند گشتن به افعال خدای متعال به اندازه توانایی انسان» است. (5) این تعریف مشهور را می توان تعریفی غایتگرایانه یا کارکردگرایانه انگاشت: (6) دوم: «علم به اثبات و ماهیت و علل اشیا ابدی کلی به اندازه توانایی انسان». (7) تعریف دیگری از کندی در اثر مهم دیگر وی در فلسفه اولی در دست است:

إنَّ أعلى الصناعات الإنسانية منزلة و أشرفها مرتبة، صناعة الفلسفة التي حدّها علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان. لأن غرض الفيلسوف في

ص: 269

- 1- . کلام در مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ج 3، ص 62. نیز در باره وحدت اعتباری مسائل علم کلام، ر.ک: همان، ص 62 - 63.
- 2- . علامه حلی در نهاییه المرام ج 1، ص 11، موضوع کلام را وجود دانسته است: «علم الکلام ينظر فيه في أعم الأشياء و هو الوجود». این مطلب را می توان کوششی برای نشان دادن هویت مستقل و مستغنی کلام (در برابر فلسفه) ارزیابی کرد.
- 3- . در باره تعاریف گوناگون فلسفه، ر.ک: موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب، ص 603 به بعد.
- 4- . برخی تعاریف مانند «صناعة الصناعات و حکمة الحکم»، در حقیقت، نه تعریف فلسفه که حکم و ویژگی آن است. برای شماری از این گونه تعاریف فلسفه در کنار تعاریف دیگر، ر.ک: هزار و یک کلمه، ج 1، ص 184 - 186.
- 5- . رسائل الکندی الفلسفية حدود الأشياء و رسومها، ص 172. جرجانی نیز فلسفه را «خداگونه شدن به اندازه توان بشر برای به دست آوردن خوش بختی جاودان» تعریف کرده است (کتاب التعريفات، ص 73). تفاوت این تعریف با تعریف کندی، در آن است که در تعریف کندی «همانندی به افعال خدا» مطرح شده و در تعریف جرجانی «همانندی به خدا».
- 6- . چنان که کندی نیز با تعبیر «من [جهة] فعلها» به کارکردگرایانه بودن آن، اشاره کرده است.
- 7- . همان، ص 173.

بوعلی سینا در عیون الحکمة حکمت (فلسفه) را استکمال نفس انسانی با تصوّر امور و تصدیق به حقایق نظری و عملی به اندازه توان انسان تعریف کرده است. (2) وی در الهیات شفا نیز فلسفه اولی را حکمت و برترین علم به برترین معلوم شمرده، و آن را «العلم باؤل الأمور فی الوجود و هو العلة الأولى و أول الأمور فی العموم و هو الوجود و الوحدة» (3) تعریف کرده است. در سده های متأخر، ملاحظه در اسفار، تعریف زیر را از فلسفه ارائه کرده است:

اعلم أنّ الفلسفة استكمال النفس الإنسانية بمعرفة حقائق الموجودات على ما هي عليها، والحكم بوجودها تحقيقاً بالبراهين لا أخذاً بالظن والتقليد بقدر الوسع الإنساني وإن شئت قلت: نظم العالم نظماً عقلياً على حسب الطاقة البشرية ليحصل التشبّه بالباري - جلّ ذكره - (4).

از منابع معاصر فلسفه نیز کتاب نهاية الحکمة، یادکردنی است که فلسفه را «دانش مطالعه احوال موجود بما هو موجود» معرفی کرده است. (5) در باره موضوع فلسفه نیز سخنان همسانی گفته شده است. بوعلی سینا، موضوع فلسفه اولی را موجود بما هو موجود و مطلوب آن را اعراض ذاتی موجود بما هو موجود، مانند وحدت و کثرت و علیّت دانسته است. (6) وی در الهیات شفاء، موضوع اول فلسفه را موجود بما هو موجود و در النجاة، موجود مطلق بیان کرده است. (7)

ملاحظه در جایی، موضوع فلسفه اولی را موجود مطلق (8) و در جایی دیگر، عوارض وجود بما هو وجود شمرده است. (9) علامه طباطبایی نیز موضوع فلسفه را

ص: 270

-
- 1- . رسائل الكندی الفلسفية (كتاب الكندی الى المعتصم بالله فی الفلسفة الاولى)، ص 97.
 - 2- . رسائل ابن سینا عیون الحکمة، ص 30.
 - 3- . الهیات شفاء، ص 15.
 - 4- . الأسفار الأربعة، ج 1، ص 20. برای تعریف دیگری از وی، ر.ک: شرح أصول الكافی، ج 1، ص 358.
 - 5- . ر.ک: نهاية الحکمة، ص 9 متن و پاورقی.
 - 6- . رسائل ابن سینا عیون الحکمة، ص 61.
 - 7- . الهیات شفاء، ص 13؛ النجاة، ص 493.
 - 8- . الشواهد الربوبية، ص 24.
 - 9- . همان، ص 25.

اعم موضوعات، یعنی «موجود» دانسته است. (1)

طبعاً مراد از فلسفه در سده ششم هجری، همین دانش معروف با موضوع و روش و مبانی ویژه است و مقصود از فلاسفه یا حکما کسانی هستند که در زمینه دانش یاد شده، به مطالعه و پژوهش می پردازند و مکتوبات و محافل علمی و درسی ویژه خود را دارند و در کنار فقیهان و متکلمان و صوفیان، جریان و صنفی را پدید می آورند. (2)

این دانش و جریان فکری در سده پنجم و ششم، به اندازه کافی در حوزه های علمی، شناخته شده بود که هم پیروان و هم منتقدان فلسفه، حتی بدون تعریف و توضیح و گاه در عناوین کتاب های خود، آن را به کار می بردند. (3)

تمایز روش شناختی کلام و فلسفه

از تعاریف گفته شده برای کلام و فلسفه، نکته مهمی در تمایز کلام و فلسفه اسلامی به دست می آید که عبارت از التزام روشی کلام به دین و آموزه های دینی برخلاف فلسفه است. (4) در این جا با توجه به اهمیت موضوع، افزون بر آنچه در تعاریف یاد شده گذشت، سخنانی از اهل فن در باره تمایز روش شناختی کلام و فلسفه ارائه می شود. شارح مواقف تصریح کرده که در کلام، بر پایه قانون اسلام بحث می شود. بر خلاف فلسفه که در آن، بر پایه قانون عقول فیلسوفان بحث می شود، اعم از آن که موافق اسلام باشد یا مخالف. (5)

ص: 271

- 1- . نهاية الحكمة، ص 9.
- 2- . مگر آن که در موردی خاص، دلیلی باشد که از اطلاق تعابیر فلسفه یا فلاسفه، مدلول متعارف آنها مراد نبوده و این تعابیر، با عنایتی ویژه به کار رفته باشند.
- 3- . مانند تهافت الفلاسفة غزالی و قطب الدین راوندی و نقض شبه الفلاسفة ابن زهره حلبی، تهافت التهافت ابن رشد و رسالة فی اعتقاد الحكماء، سهروردی.
- 4- . بدیهی است که از التزام روشی به دین توسط متکلمان فرق، درستی و هماهنگی تمامی آموزه های ایشان با آموزه های دینی را نمی توان نتیجه گرفت.
- 5- . شرح المواقف، ج 1، ص 47.

تفتازانی و فاضل مقداد نیز قید «علی قانون الإسلام» را فارق کلام از فلسفه شمرده اند. (1) شهید ثانی نیز بدون اشاره به فلسفه، قید یاد شده را در تعریف خود از کلام مطرح کرده است. (2) حاجی خلیفه (م 1068ق) نیز تمایز علوم حقیقی حکمی از علوم حقیقی شرعی را این گونه بیان کرده است:

إنّ العلوم مع کثرتها منحصره فیما يتعلّق بالأعیان وهو العلوم الحقیقة وتسمی حکمیة ان جرى الباحث علی مقتضى عقله وشرعیة ان بحث علی قانون الإسلام. (3)

ملاّ عبد الرزاق لاهیجی (1072ق) در بحثی با موضوع تمایز کلام و فلسفه نوشته است:

امّا فرق میان کلام و حکمت آن است که: چون دانسته شد که عقل را در تحصیل معارف الهی و سایر مسائل عقلیّه، استقلال تمام حاصل است و توقّی در این امور به ثبوت شریعت ندارد، پس تحصیل معارف حقیقیّه و اثبات احکام یقینیّه برای اعیان موجودات، بر نهجی که موافق نفس الامر بوده باشد، از راه دلایل و براهین عقلیّه صرفه که منتهی شود به بدیهیّات که هیچ عقلی را در قبول آن توقّی و ایستادگی نباشد، بی آن که موافقت یا مخالفت وضعی از اوضاع یا ملّتی از ملل را در آن مدخلی بود و تأثیری باشد، طریقه حکما بود و علم حاصل شده به این طریق را در اصطلاح علما، علم حکمت گویند... علم کلام بر دو وجه اعتبار شد: یکی کلام قدما و دیگری کلام متأخرین؛ امّا کلام قدما، صنعتی باشد که قدرت بخشد بر محافظت اوضاع شریعت به دلایلی که مؤلّف باشد از مقدّمات مسلّمه مشهوره در میان اهل شرایع. خواه منتهی شود به بدیهیّات و خواه نه و این صنعت را مشارکتی با حکمت نبود؛ نه در موضوع و نه در دلایل و نه در فایده... و در تعریف کلام، متأخرین گفته اند که: علم است به احوال موجودات بر نهج قوانین شرع. و به این قید اخیر احتراز نموده اند از علم

ص: 272

1- . شرح المقاصد، ج 1، ص 177؛ الأنوار الجلالیة فی شرح الفصول النصیریة، ص 100.

2- . حقائق الإیمان، ص 239.

3- . کشف الظنون، ج 1، ص 54.

حکمت، چه موافقت قوانین شرع یعنی بنای ادله بر مقدمات مسلمة و مشهوره میان اهل شرع، در مفهوم حکمت معتبر نیست. (1)

تهانوی (م 1158ق) در این باره نوشته است:

اعلم أنّ السعادة العظمى و المرتبة العليا للنفس الناطقة هي معرفة الصانع تعالى بما له من صفات الكمال و التّزّه عن التّقصان، و بما صدر عنه من الآثار و الأفعال فى النشأة [الأولى] و الآخرة. و الطريق إلى هذه المعرفة من وجهين: الأوّل طريقة أهل النظر و الاستدلال. و سالكوها إن اتّبَعوا ملة من ملل الأنبياء عليهم الصلاة و السلام فهم المتكلّمون و إلّا فهم الحكماء المشائون. (2)

محمد جعفر استرآبادی (م 1263ق) در بحث تعریف علم کلام، نقطه افتراق کلام از فلسفه را این گونه بیان کرده است:

اعلم أنّ العلم الباحث عن أحوال المبدأ و المعاد إمّا أن يكون بحثه على قانون العقل من غير ملاحظة كونه مطابقاً للنقل، أو على قانون العقل المطابق للنقل. و كلّ منهما إمّا أن يكون بطريق النظر و الفكر، أو بطريق الكشف و الرياضة. و الأوّل هو حكمة المشاء، و الثانى من الأوّل هو حكمة الإشراق، و الأوّل من الثانى هو علم الكلام، و الثانى من الثانى هو علم التصوّف. (3)

پس از وی ملاهّادی سبزواری (م 1288ق) نیز در تبیینی متفاوت با استرآبادی در تمایز دانش های کلام و فلسفه و تصوّف، بر شریعت مدار بودن متکلمان و غیر شریعتمدار بودن مشائیان، تصریح کرده است. (4)

ص: 273

1- گوهر مراد، ص 41 - 43.

2- کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم، ج 1، ص 701 - 702.

3- البراهین القاطعة فى شرح تجرید العقائد الساطعة، ج 1، ص 65.

4- وجه ضبط افتراق أهل العلم و المعرفة إلى المتکلم، و الحکیم المشائى، و الإشراقى، و الصّوفى: إنّ المتصدّين لمعرفة حقایق الأشياء: إمّا أن يبحثوا بحيث يطابق الظاهر من الشريعة فى الأغلب فيقال لهم «المتکلمون»، و إمّا أن لا يراعوا المطابقة و لا المخالفة: فإمّا أن يقتصروا على المجاهدة و التّصفیه، فيقال لهم «الصّوفیّة»، و إمّا أن یکنفوا بمجرّد التّظر و البیان و الدلیل و البرهان، فيقال لهم «المشائون» فإنّ عقولهم فى المشى الفكرى فإنّ «التّظر» و «الفکر» عبارة عن حركة من المطالب إلى المبادئ و من المبادئ إلى المطالب، و إمّا أن یجمعوا بین الأمرین، فيقال لهم «الإشراقیون»... شرح الأسماء الحسنی، ص 234؛ شرح المنظومة ص 68.

محمدرضا مظفر نیز در این باره آورده است:

تفتقر الفلسفة عن علم الكلام أنّ الكلام وضعه المسلمون للدفاع عن الدين و الفلسفة ليس فيها طابع ديني و لاتسلك مسلکا او تتبع دينا بخصوصه بل تبحث عن الحقائق على ما هي عليه، و هذا التجرد قد يحمل الفيلسوف على تبني رأى مخالف للشريعة الاسلامية أو لظاهر الشريعة الاسلامية مما يوجب الخروج عن الدين في واقع الأمر أو في نظر المسلمين و الفيلسوف لايبالي أن يتقضى البرهان الذي اقامه دينا أو مذهبا. (1)

استاد مطهری با همسان انگاری روش متکلمان با فلاسفه مشاء در تکیه بر استدلال های عقلی، یکی از تفاوت های متکلم با فیلسوف را در متعهد بودن متکلم دانسته است:

متکلم، مانند فلاسفه مشاء، تکیه شان بر استدلالات عقلی است؛ ولی با دو تفاوت ... یکی دیگر این که متکلم بر خلاف فیلسوف، خود را متعهد می داند؛ متعهد به دفاع از حریم اسلام. بحث فیلسوفانه، یک بحث آزاد است. یعنی فیلسوف هدفش قبلاً تعیین نشده که از چه عقیده ای دفاع کند؛ ولی هدف متکلم، قبلاً تعیین شده است. (2)

در منبعی تازه چاپ شده نیز از مشهور بودن دیدگاه نامتعهد بودن فیلسوف به وحی در مقام فلسفه ورزی، این گونه سخن رفته است:

در میان اهل فلسفه ما هم مشهور است که فیلسوف، ملتزم به وحی نیست و یکی از تفاوت هایش با علم کلام و عرفان (تصوف) همین است. فیلسوف در کلام وحی، تأمل و تفکر می کند؛ اما از آن جهت که فیلسوف است، به استناد آن، چیزی را نفی یا اثبات نمی کند. با این همه، می دانیم فیلسوفان

ص: 274

1- . الفلسفة الاسلامية، ص 75.

2- . مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ج 5، ص 149.

اسلامی، به اصول توحید و نبوت و معاد، قائل بودند؛ اما فلسفه را وسیله اثبات این اصول قرار ندادند. (1)

با توجه به آنچه یاد شد، سخن برخی از معاصران در نفی تمایز روش شناختی معروف میان کلام و فلسفه، تأمل برانگیز است. (2)

ص: 275

1- . ما و تاریخ فلسفه اسلامی، ص 88 - 89. حتی شماری از دانشوران معاصر، تعهد فلسفه به دین و آموزه های دینی را امری زیانبار برای فلسفه و مانع رشد آن دانسته اند. زریاب خوبی نوشته است: «این معنی [بحث آزاد و مستقل] در فلسفه، رعایت نشده است و فلاسفه ما همه، مسلمانان مؤمن و متعهد بوده اند و سعی کرده اند که مبانی فلسفی ارسطو و افلاطون را با مبانی اعتقادی اسلام مطابقت دهند و سرّ عقب ماندگی فلسفه در مجامع درسی و حوزه های دینی ما همین است. شط شیرین پرشوکت: منتخبی از آثار استاد عباس زریاب خوبی، ص 558. فلاطوری بر این باور است که «ترقی فلسفه در اروپا معلول این بود که خودش را از قید این قداست رها کرد. یعنی فلسفه را از دین جدا کردند. علی هذا اگر فلسفه، حالت تقدّس به خود بگیرد، جمود پیدا می کند، همین طور وقتی که دین، حالت فلسفی پیدا کند، آن هم اشکال پیدا می کند. در آن صورت، دین بر اساس مطالبی پایه گذاری می شود که متزلزل اند. بنا بر این در آن صورت، هم دین را خراب کرده ایم و هم فلسفه را» (فلاطوری، ص 150 - 151). آقای مصطفی ملکیان نیز در گفتگویی در باره هستی و چیستی فلسفه اسلامی با بیانات متعدد بر ضرورت تمایز فلسفه از الاهیات و زیانبار بودن خلط روش شناختی آن دو، تصریح کرده است، از جمله «من فلسفه را سیر فکری آزاد عقلانی تعریف می کنم و معتقدم این سیر فکری، اولاً باید آزاد باشد و ثانياً عقلانی بوده و برای مثال، تجربی نباشد. بر این اساس می گویم که این گونه سیر فکری با دین، قابل جمع نیست» «فلسفه اسلامی، هستی و چیستی؛ گفتگو با استاد مصطفی ملکیان»، نقد و نظر، ش 41 و 42، ص 137. «وقتی از فلسفه اسلامی سخن می گوئیم و در صدد هستیم که این دو (فلسفه و اسلام) را با هم یکی کنیم، نه فلسفه رشد می کند و نه الاهیات اسلامی. فلسفه، وقتی رشد می کند که نخواهد متون مقدّس اسلامی را پاس بدارد و رشد الاهیات هم زمانی است که نخواهد فلسفه یونان و روم قدیم را پاس بدارد» (همان، ص 125) «مدّعی ما در این بحث ها این است که فلسفه در سیر خود نباید به هیچ دین و مذهب خاصی متعهد و متعبد باشد. اگر فیلسوفی در سیر فلسفی خود به نتایجی دست یابد که با متون مقدّس یک مذهب خاص سازگار است، آنها را می پذیرد و اگر با آنها سازگار نبود، باز به نظریه خودش پای بند است. بنابر این اگر به باورهای فلسفی ای دست بیابیم که با دین و مذهب سازگار و موافق باشد، اشکالی دربر ندارد؛ ولی این که از ابتدای سلوک و سیر فلسفی، در صدد و مصمّم باشیم که از یک دین و مذهب خاص دفاع کنیم، این امر، ما را از مسیر فلسفه ورزی، خارج می سازد». (همان، ص 146).

2- . در کتاب منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، با نادیده گرفته شدن تعریف، روش و مختصات تاریخی کلام و فلسفه، قید تعهد به دین در تعریف کلام و عاری بودن فلسفه از این قید بر حسب تعریف - که در سخن متکلمان و فیلسوفان بزرگ آمده - ، تصویری ناصواب و هجمه ای ناروا بر ضدّ فلسفه شمرده شده که با کوشش ها و تبلیغات متکلمان پدید آمده است: «در فرق میان علم کلام و فلسفه از جهت نسبت و رابطه آنها با دین، معمولاً بر اثر مساعی و تبلیغات و جهتگیری متکلمان چنین وانمود شده است که متکلمان، متعهد به محتوای دین و اسلام اند؛ اما فلسفه و فیلسوفان در این امر، تعهدی نداشته و لایشرط هستند... این تفکیک میان فلسفه و کلام، مصادره ای آشکار و هجمه ای ناروا بر ضدّ فلسفه و فیلسوفان الهی است. کسانی که میان فلسفه و کلام چنین تفاوتی را می نهند، در واقع، دین اسلام را به سود کلام و متکلمان بی وجه مصادره می کنند و خود را دیندار و متعهد به دین قلمداد کرده و فلسفه و فیلسوفان را غیر متعهد و لایشرط نسبت به آن معرفی می نمایند. به زودی روشن می شود که منشأ این تصوّر ناصواب، بیرون نهادن عقل از هندسه معرفت دینی است» منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، ص 158 و 159. البته نویسندگان محترم کتاب، توضیح نداده اند که کدام متکلم امامی یا

معتزلی یا حتی اشعری در دستگاه کلامی خود، عقل را به عنوان منبع معرفت دینی یا ابزار فهم متون دینی حذف کرده است. به عنوان نمونه، متکلمی اشعری چون اسفراینی (م 471ق، استاد غزالی) در بحث «بیان اعتقاد أهل السنة و الجماعة» بر ضرورت کسب معرفت عقلانی در زمینه اصول اعتقادی، این گونه تصریح کرده است: «و أن تعلم أن کل ما يجب معرفته في أصول الاعتقاد يجب على كل بالغ عاقل أن يعرفه في حق نفسه معرفة صحيحة صادرة عن دلالة عقلية لا يجوز له أن يقلد فيه و لا أن يتكل في الأب على الابن، و لا الابن على الأب» (التبصير في الدين، ص 155). غزالی نیز مدارك مورد استفاده خود در کتاب الاقتصاد في الاعتقاد را بر شش گونه معرفی کرده است: حسیات، عقلیات (مانند برهان حدوث جهان)، متواترات، براهین مبتنی بر یکی از اقسام یاد شده، سمعیات و براهین مبتنی بر معتقدات و مسلّمات خصم (الاقتصاد في الاعتقاد، ص 15 - 17). صاحب شرح المقاصد نیز در توضیح مقصدهای ششگانه کتاب خود، از بخش عقلیات و سمعیات کلام سخن گفته است: «وجه الضبط أن المذكور فيه إن كان من مقاصد الكلام فإما سمعیات و هو المقصد السادس، أو عقلیات مختص بالواجب و هو الخامس، أو بالممكن الجوهر و هو الرابع، أو العرض و هو الثالث، أو لا مختص بواحد و هو الثاني، و إن لم يكن من مقاصد الفن فهو المقصد الأول من الكتاب». شرح المقاصد، ج 1، ص 159.

گونه‌شناسی مطالعات مقایسه‌ای در عرصه مناسبات کلام و فلسفه

مطالعات مقایسه‌ای در گستره مناسبات کلام و فلسفه، به اشکال متعددی ممکن است صورت پذیرد که برای روشن شدن جایگاه موضوع مورد بحث، شماری از موضوعات این حوزه در ادامه می‌آیند.

1. مطالعه مقایسه‌ای کلام و فلسفه از راه سنجش تعریف، روش، موضوع، غایت،

ص: 276

مبادی و مسائل هر يك از آنها؛

2. مطالعه مقایسه ای کلام و فلسفه از راه مطالعه روش به کار رفته در متون علمی هر يك از این دو دانش (فارغ از آنچه در باره روش علمی هر يك از آنها توسط صاحبان فن گفته شده و به عنوان روش آن دانش، ارائه گشته است)؛

3. بررسی و سنجش داده های نهایی هر يك از دانش های کلام و فلسفه و بررسی اشتراکات و افتراقات آنها با یکدیگر در حوزه مباحث و مسائل مشترك (مثلاً خداشناسی یا معاد)؛

4. مطالعه مقایسه ای داده های نهایی هر يك از دانش های کلام و فلسفه و شناسایی اشتراکات و افتراقات آنها با آموزه های متون دینی و داده های وحیانی؛

5. مطالعه مقایسه ای کلام و فلسفه، از راه کارکرد آنها و میزان اثرگذاری های منفی یا مثبت هر يك در حوزه فرهنگ مذهبی شیعه؛

6. بررسی و سنجش نحوه و میزان تعامل و اثرگذاری هر يك از دانش های کلام و فلسفه در دیگر دانش های اسلامی چون فقه و تفسیر و اخلاق؛

7. مطالعه تاریخی شیوه مواجهه متکلمان، فقیهان و دیگر اصناف علمی با فلسفه و آموزه ها فلسفی و برعکس، شیوه مواجهه فلاسفه با دانش های دیگر و اصحاب و آموزه های آنها. (1)

نوشتار پیش رو، از گونه اخیر به شمار می رود که در آن، تعامل مثبت و مواجهه منفی و انتقادی متکلمان امامی با فلسفه و آموزه های فلسفی، بررسی و گزارش شده است.

1. مواجهه مثبت

مقصود از مواجهه مثبت، رویکردی به فلسفه و آموزه های فلسفی است که نه تنها مشتمل بر نقد این حوزه و عالمان آن نیست که بر بهره گیری از آرای فلسفی و اقوال

ص: 277

1- . و موارد دیگری چون بررسی زندگی و ابعاد شخصیت دو متکلم و فیلسوف معاصر همانند شیخ مفید م 413ق و بوعلی سینا (م428ق) و عبد الجلیل رازی و سهروردی.

فیلسوفان و البته با پاسداشت مبانی و الزامات کلامی مبتنی بوده و در مواردی، همراه با نگاه ستایش آمیز به فلسفه است. گونه های مواجهه مثبت با فلسفه، از سوی عالمان متفاوت بوده و از درجه اهمیت یکسان برخوردار نیستند. درخور ذکر است که بحث مواجهه مثبت متکلمان فریق اسلامی با فلسفه، نیازمند مطالعات گسترده است. همچنین در حوزه کلام امامیه از اثرگذاری های فلسفه از طریق کلام معتزله نیز نباید غفلت کرد. چنین می نماید که شماری از آموزه های فلسفی بویژه در حوزه امور عامه، از راه معتزله نخستین، وارد کلام امامیه شده و در دوره های پسین (سده های پنجم و ششم) با ناشناخته ماندن خاستگاه نخستین و نقل و بررسی در متون کلامی، شناس نامه و صبغه کلامی یافته است. (1) به هر روی،

گونه های مواجهه مثبت متکلمان امامی با فلسفه و آموزه های فلسفی به عناوین زیر بخش پذیر است:

ص: 278

1- . گفتنی است که رویکرد معتزله به فلسفه در دوره های گوناگون و از سوی متکلمان مختلف، یکسان نبوده است؛ اما تعامل مثبت شماری از متکلمان نخستین معتزلی از فلسفه، در متون متعددی گزارش و بررسی شده است. شهرستانی از اثرپذیری بشر بن معتمر المللی و النحل، ج 1، ص 31 و نظام از فلسفه سخن گفته است (ر.ک: همان، ج 1، ص 53 - 54): «قد طالع كثيرا من كتب الفلاسفة و خلط کلامهم بکلام المعتزلة». برای تحلیلی از سخن شهرستانی در باره ارتباط معتزله متقدم با فلسفه، ر.ک: فلسفه علم کلام، ص 22 به بعد). چنان که مخاطب این شعر معروف ابونواس: «فقل لمن يدعی فی العلم فلسفة / ذکرک شیئا و غابت عنک اشیاء» نیز نظام بوده است (الفهرست، ابن الندیم، ص 206). ابن ندیم در بیان بهره گیری نظام از مایه های فلسفی در شعر، تعبیر معنادار «کلام فلسفی» را به کار برده است: «ذهب فی شعره مذهب الکلام الفلسفی». (همان جا). این اثرپذیری در سده های بعد نیز گزارش شده است. ابن مرتضی در باره متکلم بزرگ معتزلی ابو الحسین بصری (م 436ق) صاحب المعتمد فی اصول الفقه و تصفح الأدلة آورده است که بهاشمه به دو دلیل از وی نفرت داشتند: نخست آلوده کردن خود به فلسفه و سخنان اوائل و دوم رد و نقض ادله مشایخ معتزله (طبقات المعتزلة، ص 118 - 119). در باره اثرپذیری معتزله از فلسفه نیز، ر.ک: شرح العقائد النسفیة، ص 11؛ شوارق الالهام، ج 1، ص 49 - 50. در کنار این اثرپذیری ها نقدهای متعددی نیز از سوی اعتزالیان بر آموزه های فلسفی در متون کلامی ایشان مطرح شده و گاه اثر مستقلی در نقد فلسفه نگاشته شده است.

پذیرش مبنای فلسفی و به کارگیری آن در اثبات مسائل کلامی را می توان در بهره گیری از برهان امکان و وجوب در اثبات خدا بر پایه تقسیم بندی موجودات به واجب و ممکن، پی جویی کرد. برای روشن شدن مطلب باید گفت که از نظر متکلمان متقدم، موجودات به قدیم و حادث (محدث) تقسیم می شوند. در عرف کلامی، قدیم یعنی موجود ازلی و حادث یعنی موجود مسبوق به عدم یا نوپدید. (1) بر پایه این تقسیم، متکلمان در اثبات خدا از برهانی بهره می گیرند که به «برهان حدوث» معروف است. بر طبق این برهان، با اثبات حدوث جهان و نیازمندی حادث به محدث (به دلیل حدوث)، وجود باری تعالی به عنوان پدیدآورنده و صانع هستی، اثبات می گردد. (2)

ابو اسحاق ابراهیم بن نوبخت (3) در باره موجودات، دو گونه تقسیم بندی مطرح

ص: 279

1- «القدیم: هو الموجود فی الأزل. و إن شئت قلت: القدیم هو الموجود الذی لا- أوّل لوجوده، أو لا ابتداء لوجوده، و کلّ ذلك فی المعنی واحد. و الذی لوجوده أوّل هو المحدث. و المحدث: ما لوجوده أوّل و ابتداء و کلاهما واحد. و الحادث: ما یتجدّد و جوده فی الحال». الحدود و الحقائق، مقری نیشابوری، ص 23 - 24. در متون متأخر کلامی نیز همین تعاریف آمده است: «القدیم فسرّه المتکلمون بأمرین متلازمین: أحدهما ما لا أوّل لوجوده، و ثانيهما ما لا یسبقه العدم، و کذا المحدث أما الذی لوجوده أوّل أو الذی سبقه العدم» (إرشاد الطالبین إلی نهج المسترشدين، ص 150).

2- . برای این برهان، ر. ک: شرح جمل العلم و العمل، ص 39 و 43 (الاجسام محدثة لأنّها لم تسبق الحوادث فلها حکمها فی الحدوث و لا بدّ لها من محدث لحاجة کل محدث فی حدوثه إلی محدث كالصياغة و الكتابة و النساجة؟) الکافی (حلی) ص 39 به بعد؛ تقریب المعارف، ص 71 - 72؛ تمهید الأصول، ص 8 به بعد؛ الاقتصاد، ص 65؛ المنقذ من التقليد، ج 1، ص 28 بحث: القول فی اثبات محدث الجسم تبارک و تعالی.

3- . در باره نویسنده یاقوت گفتنی است که اقبال آشتیانی با استناد به شواهدی، روزگار وی را نیمه اوّل سده چهارم هجری دانسته است. ر. ک: خاندان نوبختی، ص 166 - 167. از سوی دیگر، مادلونگ احتمال داده که این اثر، یک یا دو قرن پس از تاریخی که اقبال ذکر می کند، نوشته شده است. استدلال وی ناهماهنگی دیدگاه های وی با آرای خاص نوبختیان است که مفید گزارش کرده است. (مادلونگ، مکتب ها و فرقه های اسلامی در سده های میانه، ص 122). برای این موارد، ر. ک: «بررسی آرای کلامی اختلافی شیخ مفید با نوبختیان با تکیه بر احادیث الکافی» چاپ شده در مجموعه مقالات فارسی کنگره بین المللی ثقة الإسلام کلینی، ج 5، ص 219.

کرده است: يك. قدیم و حادث. قدیم، موجودی است که ابتدا و آغازی ندارد و حادث، موجودی دارای آغاز است. قدیم مختار، بی نیاز از فاعل و قدیم موجب، نیازمند فاعل است(1).

دو. واجب و ممکن. موجود یا واجب است یا ممکن. از ویژگی های واجب لذاته آن است که وجود به غیر ندارد و وجودش زائد بر آن نبوده و عدم آن امکان پذیر نیست. ویژگی ممکن، آن است که وجود یا عدم آن نیازمند امری بیرون از ذات آن است. و وجود و عدم نسبت به آن تساوی دارد. مناط نیازمندی اثر به مؤثر، امکان است نه حدوث.(2) علاّمه حلّی، متکلمان متقدّم را قائل به دیدگاه نخست و متکلمان متأخر و فلاسفه را مدافع دیدگاه دوم معرفی کرده است.(3)

ابن نوبخت به استناد منابع موجود، ظاهراً نخستین متکلم امامی است که بر پایه تقسیم موجود به ممکن و واجب، برهان امکان و وجوب را در اثبات صانع به کار برده است:

ثبوت حدث یوجب ثبوت صانع لآنه ممکن فلا بدّ له من مؤثر.(4)

در سده ششم در میان متکلمان امامی، رویکرد یکسانی در این زمینه وجود ندارد. نویسندگان تعلیق، از راه برهان حدوث، به اثبات محدث پرداخته(5) و مناط نیازمندی

فعل به فاعل را حدوث شمرده است.(6) ظهیر الدین راوندی، فرزند قطب الدین راوندی (م 573 ق)، برهان حدوث را در قالب نیازمندی متغیّر به غیر عرضه کرده است:

لما ثبت أنّ المتغیّر محتاج، و العالم - بجمیع أجزائه و ترکیبه - متغیّر فهو محتاج، و المحتاج لا بدّ له من محتاج إلیه، وهو صانعه.(7)

ص: 280

-
- 1- . الیاقوت، ص 36. برای شرح آن، ر.ك: أنوار الملکوت، ص 51 - 52.
 - 2- . ر.ك: الیاقوت، ص 36 - 37. برای شرح آن، ر.ك: أنوار الملکوت، ص 55 - 58.
 - 3- . الیاقوت، ص 58.
 - 4- . همان، ص 38. گفتنی است برخی بر آن اند که تعبیر «ممکن الوجود» در کلام اسلامی، پیش از غزالی دیده نمی شود اندیشه های کلامی شیخ مفید، ص 63.
 - 5- . ر.ك: التعلیق، ص 14 به بعد.
 - 6- . همان، ص 16.
 - 7- . عبالّة المعرفة فی أصول الدین، ص 30. برای اطلاق تعبیر واجب الوجود در باره خدای متعال و ممکن در باره محدث در این متن، ر.ك: همان، ص 30 - 32.

قطب‌الدین سبزواری، مؤلف الخلاصه فی علم الکلام، (1) پس از ذکر برهان حدوث، برهانی مرگب از برهان امکان و حدوث را مطرح کرده که نشانه ورود آرام آرام برهان امکان در متون کلامی است. سبزواری با تعبیر «دلیل آخر»، برهان دوم را این گونه تقریر کرده است: «کلّ موجود سوی الواحد ممکن؛ وکلّ ممکن محدث؛ فکلّ موجود سوی الواحد ممکن محدث». (2) در سده هفتم نیز این رویکرد دوگانه تداوم یافت. در حالی که ابن میثم بحرانی به ترتیب از دو برهان امکان و حدوث بهره گرفته، (3) خواجه طوسی، تنها برهان امکان (4) و محقق حلّی، تنها برهان حدوث را مطرح کرده اند. (5)

ب. پذیرش آموزه های فلسفی مغایر آموزه های کلامی

پذیرش آموزه های فلسفی مغایر با آموزه های کلامی، گونه دیگری از مواجهه مثبت با فلسفه قلمداد می شود.

ابن نوبخت ذیل مباحث توحید، در باره التذاذ خدا دیدگاهی برخلاف آموزه های کلامی و هماهنگ با دیدگاه فلاسفه برگزیده است. نویسنده الیاقوت در کلامی با عنوان «دقیقه» آورده است که مؤثر مبتهج به ذات است؛ زیرا علم وی به کمال اعظمش موجب این امر است. (6) وی پس از استدلال به این مطلب، تصریح کرده که مقصود آن نیست که خدای سبحان با آفریدن یک شیء، لذت می برد تا مستلزم وجود ازلی آن (شیء) باشد؛ بلکه خدا به ذات خود ملتذ است. وی یادآور شده که کتابی در این باره با عنوان کتاب الابتهاج نگاشته است. (7) علامه حلّی در شرح این بخش آورده است که در

ص: 281

-
- 1- این اثر در مجله تراثنا ش 34 انتشار یافته است. در باره این اثر و مؤلف، آن ر.ک: همان، ص 123 به بعد (مقدمه مصحح).
 - 2- الخلاصه فی علم الکلام فصل نامه تراثنا، ش 34، ص 172. برای تعریف محدث و ممکن، ر.ک: همان ص 172 - 173.
 - 3- قواعد المرام، ص 63 به بعد.
 - 4- کشف المراد، ص 7.
 - 5- المسلك فی أصول الدین، ص 39.
 - 6- الیاقوت، ص 44.
 - 7- همان جا.

این مسئله، ابن نوبخت با حکما موافقت کرده⁽¹⁾ و با دیدگاه امامیه و دیگر متکلمان که بر نفی الم از خدای متعال اتفاق دارند، مخالفت ورزیده است.⁽²⁾

ج. عنایت به تعریف فلسفی مفاهیم کلامی

اشرف الدین بریدی آبی، در تعریف یکی از مفاهیم کلامی، به تعاریف ویژه فلاسفه نیز عنایت داشته است. وی پس از تعریف طبع به سببیه انسان می گوید:

حکما از این واژه خاصه اشیاء مانند سوزاندن برای آتش و سرد کردن برای برف را مراد می کنند.⁽³⁾

د. نقل سخنان فیلسوفان در مناقب نگاشته ها

گونه ای دیگر از نقل مطالب فیلسوفان در مناقب نگاشته ها به چشم می خورد. ابن شهر آشوب از بوعلی سینا در باره امیر مؤمنان علیه السلام این گونه آورده است: «لم یکن شجاعا فیلسوفا قط إلا علی».⁽⁴⁾ در موردی دیگر ابن شهر آشوب در بیان پیشتازی امیر مؤمنان در شاخه های گوناگون علوم، ایشان را سرآمد فیلسوفان شمرده و دو حدیث از امیر مؤمنان علیه السلام با مضمونی فلسفی، یکی در باره عالم علوی⁽⁵⁾ و دیگری با مضمون «نقطه و خط» بودن حضرت⁽⁶⁾ نقل کرده است. نقل این احادیث منسوب به امیر مؤمنان علیه السلام، صرف نظر از مسئله اعتبارسنجی آنها می تواند نشانه نگاه مثبت ابن شهر آشوب به دانش فلسفه باشد.

ص: 282

1- ر.ك: الهیات شفا، ص 369؛ المبدأ و المعاد، ابن سینا، ص 71.

2- أنوار الملکوت فی شرح الیاقوت، ص 102. نیز، ر.ك: اللوامع الإلهیة فی المباحث الکلامیة، ص 161.

3- الحدود و الحقائق، ص 22.

4- مناقب آل أبی طالب، ج 1، ص 327.

5- وسئل علیه السلام عن العالم العلوی فقال: صور عاریة عن المواد عالیة عن القوة والاستعداد تجلی لها فأشرق و طالعتها فتألأت والقی فی هویتها مثاله فأظهر عنها أفعاله همان جا.

6- أنا النقطة أنا الخط أنا الخط أنا النقطة أنا النقطة والخط. برای شرح فلسفی آن به نقل از جماعتی، ر.ك: همان جا. برای نقل آن در منابع متأخر، ر.ك: نهج الإیمان، ص 279؛ الصراط المستقیم، ج 1، ص 222. هر دو از نخب المناقب.

نقل نادر مطالب فلسفی با واسطه متکلمان فلسفه گرا در متون تفسیری، نمونه ای از عنایت به آموزه های فلسفی است. در سده پنجم، شیخ طوسی در تفسیر آیه «وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِّن مَّاءٍ فَمِنْهُمْ مَّن يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ ي وَ مِنْهُمْ مَّن يَمْشِي عَلَى رِجْلَيْنِ وَ مِنْهُمْ مَّن يَمْشِي عَلَى أَرْبَعٍ»⁽¹⁾ در تحلیل این امر که: «چرا قرآن کریم بر جانوران دارای بیش از چهار پا اشاره نکرده؟»، دیدگاه فلاسفه طبیعی را از بلخی نقل کرده، مبنی بر این که جانوران دارای بیش از چهار پا تنها بر چهار پای خود تکیه می کنند.⁽²⁾ همین دیدگاه در مجمع البیان نیز نقل شده است.⁽³⁾

ابن شهر آشوب نیز دیدگاه فلاسفه را در کنار آرای شماری از متکلمان امامی و معتزلی در باره سبب وقوع مرگ گزارش کرده و البته دیدگاه سیّد مرتضی را برگزیده است.⁽⁴⁾

و. تاریخ نگاری فلسفی

یکی از گونه های تعامل مثبت عالمان شیعه با فلسفه را می توان یادکرد احوال و آثار و گزارش آرا و اندیشه های فیلسوفان در برخی آثار تاریخی برشمرد. یعقوبی و مسعودی،⁽⁵⁾ دو عالم شاخص در این حوزه در سده های سوم و چهارم به شمار می روند. یعقوبی در تاریخ خود به مناسبت یادکرد یونانیان از فلسفه و فیلسوفان یونانی، سخن گفته است.⁽⁶⁾

پس از وی مسعودی در شماری از آثار تاریخی برجای مانده نیز به نحو چشمگیری به گزارش احوال و آرای فیلسوفان پیشین در یادکرد تاریخ یونانیان یا به

ص: 283

-
- 1- . سوره نور، آیه 45.
 - 2- . التبیان، طوسی، ج 7، ص 448.
 - 3- . تفسیر مجمع البیان، ج 7، ص 260.
 - 4- . متشابه القرآن و مختلفه، ج 2، ص 96.
 - 5- . در باره مسعودی، ر.ک: أعيان الشيعة، ج 8، ص 220 به بعد.
 - 6- . ر.ک: تاریخ یعقوبی، ج 1، ص 95 بخش یونانیان: «كان لليونانيين حكماء متفلسفون، وفلاسفة متكورون، ومنهم من تكلم في الطب، ومنهم من تكلم في حقائق الأمور...».

مناسبت دیگر مبادرت کرده است. (1) وی در دو اثر مفقود خود یعنی المقالات و خزائن الدین نیز به این مباحث پرداخته بوده است. (2) مهم تر از این دو، از دیگر اثر مفقود وی یعنی فنون المعارف باید یاد کرد که شامل اخبار تفصیلی فلاسفه بوده است. (3)

ابو الحسن علی بن زید بن محمد بیهقی، معروف به ابن فندق و فرید خراسان (م 565ق) (4) یکی از شخصیت های قابل توجه سده ششم در حوزه تعامل کلام و فلسفه است. بیهقی - که از نخستین شارحان نهج البلاغه شمرده می شود، (5) و مسائلی از الذریعه سیّد مرتضی را تلخیص کرده است -، (6) بر کتاب صوان الحکمة ابو سلیمان سجستانی، ذیلی نگاشته با عنوان تتمّة صوان الحکمة (7) که انتشار یافته است. این کتاب در صورت اثبات تشیع نویسنده می تواند نمونه شاخصی از مواجهه مثبت شیعه با فلسفه در سده ششم به شمار آید.

ص: 284

- 1- . ر.ک: التنبيه والإشراف، ص 100 به بعد؛ أخبار الزمان، ص 93 به بعد بحث «ذکر اليونانيين».
- 2- . «ذکرنا فی کتاب المقالات فی أصول الديانات و کتاب خزائن الدین و سر العالمین أقاویل الأمم العوالم الأربعة فی عالم الربوبية و عالم العقل و عالم النفس...» التنبيه والإشراف، ص 137.
- 3- . وی خود این کتاب را این گونه معرفی کرده است: «وأتینا فی کتاب فنون المعارف و ما جرى فی الدهور السوالف علی أخبار اليونانيين و أنسابهم و آرائهم و دیارهم و التنازع فی بدء أنسابهم... و أخبار الفلاسفة و آرائهم الإلهيين منهم و الطبيعيين، و من قتل منهم، و ما كانوا علیه من الآراء إلى عهد سقراط و أفلاطون و أرسطاطاليس من الفلاسفة المدنية، و ما أحدثوه من الآراء خلافا علی من تقدم و مباينة للفلسفة الأولى الطبيعية التي إليها كان يذهب فوثاغورس و ثاليس الملطي، و عوام اليونانيين، و صابئو المصريين...» التنبيه والإشراف، ص 100 - 101. گفتنی است که مسعودی خود نیز در کلام دست داشته است. برای یادکرد مناظره هایی میان مسعودی و کسانی چون بین یهودا بن یوسف معروف به ابن ابی الثناء (شاگرد ثابت بن قره صابی در فلسفه وطب)، ر.ک: التنبيه والإشراف، ص 99.
- 4- . در باره وی، ر.ک: الوافی بالوفیات، ج 21، ص 84.
- 5- . خاتمة المستدرک، ج 3، ص 99؛ هدية الأحاب، ص 233. این دو بیهقی را نخستین شارح نهج البلاغه معرفی کرده اند.
- 6- . معالم العلماء، ص 87؛ أمل الآمل، ج 2، ص 352، ش 1090.
- 7- . الوافی بالوفیات، ص 85؛ الذریعة، ج 10، ص 50، ش 275.

عبد الجلیل رازی در شمارش عالمان شیعه با تعبیر «الشیخ الإمام أبو الحسن الفرید» از وی یاد کرده است. (1) در سده های بعد، میرزای افندی از تشیع وی سخن گفته (2) و پس از وی شماری از عالمان شیعه، نظر وی را پی گرفته اند. (3) در مقابل، شمار

دیگری از پژوهشگران معاصر بر تسنن وی رفته اند. (4)

ص: 285

1- . نقض، ص 212. گفتنی است که منتجب الدین از پدر بیهقی، با تعبیر «فقیه صالح» یاد کرده است فهرست منتجب الدین، ص 66، ش 176.

2- . ریاض العلماء، ج 5، ص 448.

3- . أعیان الشیعة، ج 8، ص 243؛ الثقات العیون فی سادس القرون، ص 190؛ تعلیقات نقض، ج 1، ص 561؛ مقاله «نهج البلاغة عبر القرون» سید عبد العزیز طباطبایی، فصل نامه تراثنا، ش 37، ص 182؛ دایرة المعارف تشیع، ج 3، ص 595 مدخل «بیهقی» از حسن انوشه.

4- . تتمّة صوان الحکمة، ص 5 مقدّمه: محمّد کرد علی؛ تاریخ بیهق، ص 294 (تعلیقات بهمنیار به نقل از الثقات العیون، ص 190)؛ معارج نهج البلاغة (مقدّمه چاپ دانش پژوه) ص 66. برای ادله و قرائن تشیع وی، ر.ک: معارج نهج البلاغة (مقدّمه چاپ اسعد الطیب)، ص 58 - 59. برای نقد ادله، ر.ک: همان، ص 60 - 65. برای ادله تسنن وی، ر.ک: همان، ص 65 - 70. برای یادکردی احترام آمیز از خلفای نخستین با القاب معمول نزد عامه در شرح نهج البلاغة وی، ر.ک: معارج نهج البلاغة، ص 94. برای به کار بردن تعبیر امام در باره عمر خیّام، ر.ک: تتمّة صوان الحکمة، ص 117 و 120 و 122، و حجة الإسلام در باره ابو حامد غزالی، همان، ص 120 و 143 همراه با ترجمه). نیز بیهقی در مقدّمه نسخه منتشر شده کتاب تتمّة صوان الحکمة بر اصحاب پیامبر و خلفای نخستین، درود فرستاده است (همان، ص 14). وی در سخنی از آثار سلف یعنی صحابه و تابعان به عنوان منبع تفسیر قرآن، یاد کرده است. وی با اشاره به تفسیر و تأویل فلسفی قرآن توسط شهرستانی (صاحب ملل و نحل) می گوید: «وکان یصنّف تفسیراً و یؤول الآیات علی قوانین الشریعة و الحکمة و غیرها فقلت له: هذا عدول عن الصواب لا یفسر القرآن إلاّ بأثار السلف من الصحابة و التابعین. و الحکمة بمعزل عن تفسیر القرآن و تأویله خصوصاً ما کتب تأویله و لایجمع بین الشریعة و الحکمة أحسن ممّا جمعه الإمام الغزالی رحمه الله فامتلاء من ذلك غضباً». این دیدگاه را بسنجید با دیدگاه مفسر امامی سده ششم، طبرسی که حدیث معصومان را منبع تفسیر معرفی کرده نه سخنان صحابیان و تابعیان: «واعلم أنّ الخبر قد صحّ عن النبی صلی الله علیه و آله و عن الأئمة القائمین مقامه علیهم السلام أنّ تفسیر القرآن لا یجوز إلاّ بالأثر الصحیح، والنصّ الصریح» (تفسیر مجمع البیان، ج 1، ص 39). ابو الفتوح رازی نیز سخنی همسان سخن طبرسی دارد: «اکنون بدان که درست شده است به روایات صحیح که تعاطی تفسیر قرآن نشاید کرد و اقدام کردن بر بیان و شرح آن إلاّ به اخبار و آثار از رسول علیه السلام و از ائمه حق چه قول ایشان نیز مسند باشد به رسول خدا - علیه و علی آله السّلام - و به رأی خود تفسیر نشاید کردن» روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، ج 1، ص 5.

به هر روی، تاریخ حکماء الإسلام یا تتمة صوان الحکمة، شامل نقل احوال و اقوال 111 تن از فیلسوفان و طیبیان دوره اسلامی است و می توان آن را گونه ای «تذکره الحکماء» نامید. این اثر، یکی از منابع مهم در حوزه تاریخ فلسفه در دوره اسلامی است. از مجموع اثر، نگاه مثبت نویسنده به فلسفه یا حکمت آشکار است.

در پایان این بخش، گفتنی است که در کتاب نقض، ردّپایی از مواجهه مثبت شیخ عبد الجلیل رازی با فلسفه یا فیلسوفان یافت نشد.

2. مواجهه منفی

مقصود از مواجهه منفی، رویکرد انتقادی و موضعگیری مخالفت آمیز عالمان امامی در برابر فلسفه و آموزه های فلسفی است. نقد فلسفه، گو این که در مراکز چون خراسان و کوفه نیز مرسوم بوده است؛ اما چنین می نماید که پیشینه رویکرد نقد فلسفه به صورت یک جریان علمی، در حوزه علمی بغداد قابل پی جویی است. این امر، ریشه در دو عامل دارد: عامل نخست آن که حوزه علمی بغداد از همان آغاز انتخاب به عنوان تختگاه خلافت عباسی، با حضور متکلمان برجسته ای مانند هشام بن حکم از اصحاب و دست پرورده های امام صادق علیه السلام و امام کاظم علیه السلام (1) و علی بن منصور از اصحاب هشام (2)، محمد بن ابی عمیر (م 217ق) از اصحاب هشام، (3) و از اصحاب اجماع (4) و متکلمان آل نوبخت و ابو الحسین علی بن عبد الله وصیف معروف به ناشئ اصغر (271 - 366 یا 365ق)، (5) و ابو الجیش مظفر بن احمد بن محمد بلخی (م 367ق) شاگرد ابوسهل نوبختی و استاد شیخ مفید، (6) شاهد جریان نیرومند کلام

ص: 286

- 1- . در باره هشام و آثار وی، ر.ک: الفهرست، ابن ندیم، ص 223؛ رجال النجاشی، ص 433.
- 2- . رجال النجاشی، ص 250.
- 3- . الکافی، ج 1، ص 410؛ علل الشرائع، ج 1، ص 204.
- 4- . اختیار معرفة الرجال، ج 2، ص 830.
- 5- . وفيات الأعیان، ج 3، ص 369.
- 6- . رجال النجاشی، ص 422، ش 1130.

عقلی امامیه بود که با ظهور شیخ مفید و پرورش متکلمان برجسته ای چون: سید مرتضی، ابو الصلاح حلبی، کراجکی و شیخ طوسی، بسط یافت و وارد مرحله جدیدی شد. (1)

عامل دوم آن که با پایگیری نهضت ترجمه و انتقال علوم اوائل (2) و رونق محافل

ترجمه، مطالعه و بررسی فلسفه (و دانش های وابسته مانند اخترشناسی) در بغداد، این شهر به مهم ترین کانون فلسفه و فیلسوفان بدل گشت. (3) بدین سان، متکلمان امامی در بغداد، عملاً با اندیشه های فلسفی رو به رو بوده اند و طبعاً در صورت مشاهده اختلاف آرای فلسفی با آرای دینی و کلامی، به نقد آنها پرداخته اند. پس از شیخ مفید و

شاگردان وی، عالمان امامی سده ششم در تداوم سنت کلامی بغداد، مواجهه انتقادی خود با فلسفه و آموزه های فلسفی را پی گرفتند.

مواجهه منفی عالمان امامی در دوره مورد بحث، به شیوه های گونه گونی صورت بسته که در سه حوزه کلی، قابل رده بندی است:

الف. نقد عمومی فلاسفه

یکی از پدیده های قابل توجه و درخور بررسی در مطالعه شیوه مواجهه عالمان امامی

ص: 287

1- . در باره تاریخ کلام شیعه، ر.ک: «الكلام عند الامامية؛ نشأته، تطوره، و موقع الشيخ المفيد منه»، محمّد رضا جعفری، فصل نامه تراثنا، ش 32، ص 77 - 114.

2- . در باره انتقال فلسفه و دانش های وابسته به جهان اسلام در عصر عباسی، ر.ک: تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ص 332 به بعد؛ تاریخ علم الکلام فی الإسلام، ص 223 - 229. بحث «نقل العلوم الفلسفية إلى العربية»: فلسفه و کلام اسلامی، مونتگمری وات، ص 59 فصل ششم؛ الوافی فی تاریخ الفلسفة العربية، ص 89 به بعد. بحث «اسباب ازدهار الترجمة فی العصر العباسی»: دراسات فی تاریخ الفلسفة العربية، ص 59 به بعد، فصل سوم با عنوان «حركة الترجمة و نقل آثار افلاطون و ارسطو الى اللغة العربية». وی در ادامه (ص 65 و 66) عصر اموی را زمینه ساز حرکت پرشکوه ترجمه در عصر عباسی ارزیابی کرده است. در باره رؤیای مأمون و ارزیابی آن به عنوان یکی از اسباب انتقال علوم اوائل به جهان اسلام، ر.ک: عیون الأنباء فی طبقات الأَطباء، ص 259 - 260. برای گزارشی در باره ترجمه دانش یونانی به عربی در زمان خالد بن یزید بن معاویه، ر.ک: الفهرست، ابن الندیم، ص 303.

3- . در باره جریان فلسفی در بغداد، ر.ک: الفكر الفلسفی فی بغداد، دراسة فی الاصول و الاتباع، صالح مهدی هاشم.

با فلسفه در سده ششم، نقد عمومی فلاسفه از سوی این عالمان است. مقصود از نقد عمومی فلاسفه، نقدها و خُرده گیری هایی است که ناظر به فیلسوف خاصی نبوده و در يك مسئله خاص کلامی - فلسفی نیست؛ بلکه رویکرد علمی فلاسفه و مبانی معرفتی و نتایج حاصل از طرز فکر فلسفی را نشانه رفته است. این گونه نقد، طبعاً نقدی برون گروهی، ساختارشکنانه و برخاسته از مخالفت با اساس و کلیت دانش فلسفه و صنف فلاسفه است. به کاربردن تعابیری مانند: ملاحظه و دشمنان اسلام در باره فلاسفه در سخنان شماری از عالمان سده ششم هجری چون شیخ عبد الجلیل رازی، بیانگر از این نوع نگاه انتقادی است.

نقد عمومی فلاسفه که از سده های پیشین آغاز شده بود، در سده ششم هجری به فزونی رو گذاشت. با ملاحظه شاخصه های سده ششم، آن را باید عصر واگرایی کامل و اوج گیری ستیز میان کلام فرق اسلامی و فلسفه ای شمرد که پس از ابن سینا رونقی به سزا یافته بود و متکلمان از گسترش آن بیمناک بودند. پنداری مقابله با آموزه های فلسفی دغدغه اصلی و مشترک متکلمان سده ششم است. این سده که تهافت الفلاسفة غزالی (م 505ق) را در طلیعه خود دارد، شاهد پدید آمدن ردیه های متعددی از سوی متکلمان امامی و معتزلی علیه فلاسفه است. در حوزه امامیه، افزون بر قطب الدین راوندی (م 573ق) - که تهافت الفلاسفه نگاشته بود - ، ابن زهره حلبی نقض شبه الفلاسفة را سامان داد.

اما در کلام معتزله، ابن ملاحمی خوارزمی (م 536ق) کتاب تحفة المتکلمین را در ردّ فلسفه پرداخت. وی در این اثر، تندترین نقدها را بر ضدّ فلاسفه مطرح کرده است. ابن ملاحمی در دیگر اثر پُراهمیت خود به نام الفائق فی أصول الدین نیز نقدهای تندی علیه فلاسفه مطرح کرده است. از جمله با تفکیک فلاسفه به فلاسفه منکر اسلام و فلاسفه قائل به اسلام، در باره گروه دوم می گوید:

فأما المتأخرون من الفلاسفة القائلون بملّة الإسلام فانهم يخالفونهم في حقيقة الإسلام على الحدّ الذي يعتقدّه المسلمون و يوافقونهم في ذكر

أصوله، ثمَّ يخرّجونه على أصول المتقدّمين من الفلاسفة الذين ذكرنا أصنافهم. فهم يخالفون لهم (المسلمين) أيضا في أبواب التوحيد وغيره من أصول الإسلام. واعلم أن كلّ هؤلاء الأصناف من الفلاسفة المنكرين لملة الإسلام والقائلين بها اطبقوا على أصول خالفوا بها ملة الإسلام ثمَّ اختلفوا فيما بينهم في التفرّيع على تلك الأصول. (1)

با توجه به آنچه یاد شد، زمینه صدور نقدهای تند عالمان امامی از جمله شیخ عبد الجلیل رازی، علیه فلسفه، روشن می شود و غرابت نخستین آن از میان می رود. اهمیت نقدهای امامیان، آن گاه روشن تر می شود که ضرورت مرزبانی و دفاع متکلمان امامی از مبانی و آموزه های مذهبی و درگیری ایشان با فرقه ها و گروه های گوناگون فکری را مورد توجه قرار دهیم. متکلمان امامی هم با فرقه های برون شیعی ای چون: اصحاب حدیث، معتزله و اشاعره درگیر بودند و هم در جبهه درونی باید به شبهات زیدیه و اسماعیلیه پاسخ می دادند. از همین روی، پرداختن امامیان به حوزه نقد فلسفه - که متکلمان معتزلی و اشعری نیز در آن درگیر بودند - ، نشان از ضرورت نقد آموزه های فلسفی از نگاه متکلمان امامی دارد.

باری مهم ترین نقد قطب الدین راوندی از عالمان سده ششم بر فیلسوفان اسلامی - که شاید تندترین نقد از آثار برجای مانده امامیه از سده های مورد بحث باشد - ، متن

زیر است که در آن، راوندی بر تظاهر فلاسفه به اسلام و تأویل اصول آن بر پایه آموزه های فلسفی سخن گفته و تمامی آرای ایشان را ویرانگر اسلام ارزیابی کرده است. صراحت وی در نقد فلاسفه، قابل توجه است:

واعلم أنّ الفلاسفة أخذوا أصول الإسلام ثمَّ أخرجوها على رأيهم فقالوا في الشرع والنبی : إنّما اريدا كلاهما لإصلاح الدنيا . فالأنبياء يرسدون العوام لإصلاح دنياهم ، والشرعيات [تهذب أخلاقهم لا أنّ الشرع والدين كما يقول المسلمون من أنّ النبي يراد لتعريف مصالح الدين تفصيلاً] (خ ل

ص: 289

1- . الفائق في أصول الدين، ص 98 - 99. وی در ادامه، گزارشی از آرای فلاسفه به دست داده است.

تحصیلاً] وإن الشرعيات ألطف في التكليف العقلي. فهم يوافقون المسلمين في الظاهر، وإلا فكل ما يذهبون إليه هدم للإسلام وإطفاء لنور شرعه «وَيَأْتِي اللَّهُ الْإِنَّانَ يُتِمُّ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ» (1). (2).

سیدید الدین حمصی، متکلم بنام سده ششم، در بحث نقد آموزه تثلیث مسیحیان، در دو موضع از کتاب خود فلاسفه را خاستگاه باورهای مسیحیان شمرده است. (3)

نویسنده تبصرة العوام فی معرفة مقالات الأنام، (4) در باب نخست کتاب خود با عنوان

ص: 290

- 1- . سورة توبه، آیه 32.
- 2- . الخرائج والجرائح، ج 3، ص 1061. برای نقل آن در منابع متأخر، ر.ك: حديقة الشيعة، ج 2، ص 754؛ بحار الأنوار، ج 89، ص 174.
- 3- . المنقذ من التقليد، ج 1، ص 145 - 146. یکی از تعابیر وی این است: «الفلاسفة الذين هم الأصول في مذاهب هؤلاء النصارى». در باره اثرپذیری های متقابل مسیحیت و فلسفه یونان، ر.ك: تاریخ فلسفه، امیل بریه، ص 291 فصل هشتم: فرهنگ یونانی و دین مسیحی در قرون اولیه میلادی. در این فصل، تصریحات خوبی در این باره آمده است: «بدین ترتیب، آرای افلاطون در مسیر تاریخ صورت عقاید مسیحیان را پذیرفت و این امر، یعنی امتزاج تعالیم افلاطونی و مسیحی در کتاب تشجیع یونانیان، صورت قطعیت به خود گرفت» (ص 307) و «حقیقت این است که دین مسیح به تمامی در مجرای تعلیمات فلسفی یونانی وارد شد و علی الخصوص، تحت تأثیر آئین رواقی که تنها حوزه ای بود که سازمان منظم خود را تا قرن دوم میلادی محفوظ داشت، قرار گرفت» ص 317. اتین ژیلسون در باره خاستگاه های مسیحیت، تشبیه زیبایی دارد: «در واقع، شریعت یهودی و فلسفه یونانی، دو رودخانه ای بودند که در محل تلاقی آنها مسیحیت همچون سرچشمه تازه ای فوران کرد و با قدرت بسیار، علاوه بر آب های خود، آب های دو شاخه فرعی خود را نیز با خود می برد». (تاریخ فلسفه مسیحی در قرون وسطا، ص 49. نیز ر.ك: تاریخ فلسفه، کاپلستون، ج 1، ص 554 - 555). برای به کارگیری فلسفه در دفاع از آموزه های مسیحیت، از جمله تجسد در عصر جدید، ر.ك: عقل و اعتقاد دینی، ص 462 (بحث «فلسفه و آموزه های الهیات: آیا فلسفه می تواند اعتقادات دینی را وضوح بخشد؟»).

- 4- . این کتاب، اثری در معرفی ملل و مذاهب به زبان فارسی است که بنا بر مشهور، به سید مرتضی داعی عالم امامی سده ششم هجری و از مشایخ شیخ منتجب الدین بن بابویه منسوب است (برای دیدگاه های موجود در باره مؤلف کتاب، ر.ك: تبصرة العوام فی معرفة مقالات الأنام، ص 7 - 11، مقدمه: عباس اقبال آشتیانی؛ دانش نامه جهان اسلام، ذیل مدخل «تبصرة العوام»). صرف نظر از درستی یا نادرستی انتساب کتاب به سید مرتضی، کتاب متعلق به عالمی امامی است که زمان نگارش آن بر پایه برخی داده های کتاب، اواخر سده ششم گمانه زنی شده است (برای زمان نگارش اثر، ر.ك: تبصرة العوام فی معرفة مقالات الأنام، ص 5 - 7، مقدمه: عباس اقبال آشتیانی).

«باب اول: در ذکر مقالات فلاسفه و برادران ایشان از اصحاب نجوم و طبایع و غیرهم»، گزارشی گویا از باورهای اساسی فلاسفه در باره نسبت خدا و مراتب موجودات به دست داده است. (1) وی پس از پایان گزارش خود، ارزیابی اش از آرای فلسفی را این گونه بیان کرده است:

بدان که بنای مذهب فلاسفه، بر يك اصل است: از انكار صانع و قدم عالم و چون درست شود که عالم محدث است لابد که وی را محدثی باید و آن محدث، صانع باشد و چون قدم عالم باطل باشد، جمله مقالات ایشان باطل بود. (2)

آن گاه به اثبات حدوث عالم پرداخته است. (3) این نقد، گو این که در مسئله حدوث جهان است؛ اما به اعتقاد نویسنده کتاب، انکار صانع و قول به قدم عالم، پایه دیگر آموزه های فلسفی است و با نقد آن، کلیت فلسفه، مورد نقد قرار می گیرد. (4)

نقد عمومی فلسفه در کتاب نقض نیز بازتاب قابل توجهی دارد. گسترده ترین یادکرد انتقادی شیخ عبد الجلیل قزوینی از فلسفه و فلاسفه، در نقد این کلام نویسنده

ص: 291

1- . بدان که فلاسفه عالم را قدیم گویند و نفی صانع مختار کنند و صانع را علّت اولی خوانند و گویند عالم معلول، علّت اولی است و هر دو با هم بودند چنان که قرص آفتاب و نورش و گویند که اول چیزی که از علّت اولی پدید آمد، عقل بود و او به منزلت دوم است از علّت اولی در عدد نه در قِدم و آن را عقل کل و فعال خوانند و گویند این، آن عقل است که در قرآن، آن را قلم خوانده است تبصرة العوام فی معرفة مقالات الأنام، ص 4.

2- . ر.ك: همان، ص 12.

3- . ر.ك: همان جا.

4- . یکی دیگر از نقدهای تند مؤلف تبصرة العوام بر فلاسفه نسبت دادن اباحیگری به ایشان است که به نظر می رسد باید آن را در بخش نقد عمومی جای داد: «بدان که هیچ مذهب نزدیک تر به مذهب فلاسفه از مذهب مجوس نیست و ایشان وطی مادر و خواهر و دختر و عمّه و خاله و آنچه از ایشان بزیاند، جمله حلال دانند إلا آن که فلاسفه جمله قبایح شرعی و محرّمات مباح دارند و مجوس گویند شرع، مباح کرده است...» تبصرة العوام فی معرفة مقالات الأنام، ص 16.

سنی است که با همسان سازی مکتب شیعه با دهریان گفته است: «حدّ چهارم این خانه و اعتقاد و سیرت با دهریان دارد؛ زیرا دهری گوید: محمّد، حکیمی بود و سخنش همه رمز بود و همه انبیا هم چنین حکما بودند و رموز محمّد، علی دانست» (1) قزوینی رازی با بیان سرآغاز پیدایش و آرای دهریان، به نقد ایشان پرداخته است. وی می نویسد:

اولاً معلوم همه فضلا و علما و مسلمانان نیکواعتقاد است که سر همه دهریان حکماء اول بودند و رؤس مزادکه چون ارسطاطاليس و بقراطيس و زردشتخره و بهرام مدعی که دهری ای نهادند و مزدك خرم دين و مهيار بزله وار و امثال ایشان که بهری عالم قدیم گفتند، و بهری بعدة الاولى و بهری به اثر طبع و هیولی، و طبع و هیولی عبارت است از ذره اول که مجبران امت محمّد اثبات کنند و فرقی نیست میان این و آن؛ و گروهی از ایشان به سه قدیم گفتند، و ایشان همه که دهری ای نهادند، تظاهر به جبر و تشبیه کردند و همه مشبّهه و مجسمه و مجبّره و قدریه از نسل ایشانند و به موضعش به شرح بیان کرده شود إن شاء الله تعالی که دهری و جبری، يك مذهب است به دو نیم باز کرد. (2)

وی آن گاه برای مطالعه بیشتر در زمینه نقد «اصناف مبطلان» شامل ملاحده و بواطنه و دهریه و غلات و دیگر گروه ها به کتاب فصول از امام سعید رشید رازی ارجاع داده است. (3)

وی پس از انتساب هفتاد و سه فرقه اسلامی به پیامبر و شمول تعبیر «امتی» (در حدیث افتراق) بر همه ایشان، به صراحت، قائلان به هیولی و علّت اولی را بیرون از امت اسلامی شمرده و فلاسفه را در کنار ملاحده، جای داده است:

... اما دهریه و طبایعه که بهیولی و علّة الاولى گفتند، و فلاسفه و ملاحده

ص: 292

1- . نقض، ص 429.

2- . همان، ص 430 - 431.

3- . مقصود کتاب الفصول فی الأصول علی مذهب آل الرسول از متکلم بزرگ امامیه رشید الدین ابو سعید عبد الجلیل بن ابی الفتح مسعود بن عیسی رازی است که در فهرست منتجب الدین، معرفی شده است فهرست منتجب الدین، ص 77.

و بواطنه و تناسخیه و نصائرینه، (1) همه خارج اند از هفتاد و سه گروه به فتوای درست. (2)

وی در جایی، نماز باطن باطنیه را همانند نماز ملاحده و فلاسفه ارزیابی کرده است. (3) شیخ عبد الجلیل رازی در سخنی دیگر، اهل فلسفه را دشمن توحید و زهد و مناقب شمرده است:

توحید و زهد و مناقب را دشمن ندارد مگر فلسفی ای اباحتی ای خارجی ای. (4)

عبد الجلیل در یادکرد آثار امامیان در ردّ شبهات مخالفان، فلاسفه و طبایعه را نیز دشمن دین شمرده است. (5) این بخش از نقدهای عبد الجلیل رازی، یادآور سخنان ابن

ص: 293

1- . چنان که شادروان محدّث ارموی یادآور شده، این واژه، محرف دیصانیه است.

2- . نقض، ص 457.

3- . «این ملاعین گویند: نماز باطن روی را به الموت و مصر آوردن است و مولانا را و سیّدنا را خدمت کردن و نماز ظاهر این حرکات و سکنات بر وجه کردن است که آن را ریاضة الجسد و عادة البلد و رعاية الأهل و الولد خوانند. نماز ملحدان و مزادکه و دهریه و فلاسفه و اباحتیه این است.» (نقض، ص 136). تحلیل فلسفی نماز در برخی متون و تفاسیر فلسفی قرآن کریم موجود است. بوعلی در این باره نوشته است: «إنّ الصلاة هي تشبه النفس الانسانی الناطق بالأجرام الفلكية و التّعبد الدائم للحق المطلق طلباً للثواب السرمدي. قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «الصلاة عماد الدّین» و الدین هو تصفية النفس الانسانی عن الكدورات الشيطانية و الهواجس البشرية: و الاعراض عن الأغراض الدنیویة الدنية و الصلاة هي التّعبد للعلة الأولى و المعبود الأعظم الأعلى». (رساله «الكشف عن ماهية الصلاة» در رسائل ابن سینا، ص 303). ملا صدرا با اقتباس از ابن سینا نماز را این گونه معرفی کرده است: «اعلم أنّ الصلاة عبارة عن تشبه ما للنفس الانسانیة بالأشخاص الفلكية فی أشدّ شباهاة حال الانسان حين التشغل بالصلاة بتلك الاجرام الكريمة... فتبيّن أنّ الصلوة الحقیقیة التي تنهى عن فحشاء القوّة الشهویة البهیمیة و منكر القوّة الغضبیة السبعیة و بغی القوّة الوهمیة الإبلسیة هي المعارفة الربائیة و المشاهدة الإلهیة و المكالمة العقلیة، و هي التصرّع بالنفس الناطقة نحو الإله الحقّ و الموجود المطلق. ولأصحاب العلوم الظاهرة من هذه حظّ ناقص و إن ارتقوا من منزل البهائم قليلاً و ارتفعوا من درجة العوام و الأنعام يسیراً، و للمحقّقین قسم وافر و نصیب كامل من هذا البحر الذاکر... ر.ك: تفسیر ملاصدرا، ج 7، ص 243 - 247.

4- . نقض، ص 577.

5- . همان، ص 18. سخن وی در این باره در بخش ردّیه نگاری خواهد آمد.

ملاحمی معتزلی است که فیلسوفان را دشمنان پیامبران شمرده است:

و يقع لى ان الله تعالى ما بعث رسولا في زمن من الأزمان إلا [رد(1)] على هؤلاء الفلاسفة و مقلديهم. ثم ادبر عليهم و دعا إلى حقيقة ما يعتقده المسلمون في دين الإسلام. فهم أعداء الأنبياء عليهم السلام في كل زمان. (2)

ب. ردیه نگاری

ردیه نگاری، از زمینه های شناخته شده در متون و مکتوبات کلامی است. متکلمان بنا بر وظیفه مدافعه گرانه ای که در حوزه عقاید دینی بر عهده دارند، با نقد آرا و آثار افراد

و گروه های مخالف، از مبانی و آموزه های دینی و مذهبی دفاع می کنند. یکی از حوزه های قابل توجه مواجهه انتقادی متکلمان امامی با فلسفه و فیلسوفان، نگارش ردیه های متعدد علیه فلسفه و آموزه های فلسفی است. این متون گرچه در حوادث روزگار از میان رفته اند، اما از نظر تاریخ کلام و مشخصا تعامل کلام و فلسفه، بسیار

پراهمیت اند. طرف ردیه ها گاه يك فیلسوف در يك مسئله فلسفی است، گاه صنف فلاسفه در يك یا چند مسئله فلسفی.

پیشینه ردیه نگاری

جستجو در فهرس و کتاب شناسی ها راهی برای شناسایی آثار نگاشته شده، در تبیین، شرح یا نقد و نقض آرای فلسفی است. آثاری که متن آنها برجای نمانده و از عناوین آنها می توان بیش و کم به موضوع یا زمینه آنها پی برد. بر این پایه، پیشینه ردیه نگاری

به همان عصر ترجمه فلسفه باز می گردد. در سده های دوم و سوم هجری، متکلمان بنامی دارای ردیه بر فلسفه بوده اند. ردیه نگاران برحسب تاریخ عبارت اند:

1. هشام بن حکم. وی ظاهرا نخستین متکلمی است که صاحب اثری به نام کتاب

ص: 294

1- . این واژه از سوی مصححان کتاب افزوده شده است؛ ولی نیازی بدان نیست چنان که در قرآن کریم نیز تعبیر «بَعَثْنَا عَلَيْكُمْ» سوره اسراء، آیه 5 به کار رفته است.

2- . تحفة المتكلمين، ص 8.

الردّ علی أرسطاليس فی التوحيد(1) بوده است.

2. فضل بن شاذان نیشابوری (م 260ق). وی بنا بر شأن متکلمی، صاحب آثار متعددی در حوزه کلام و ردّیه نگاری بوده است. (2) نام ردّیه وی علیه فیلسوفان، بنا بر ضبط نجاشی، کتاب الردّ علی الفلاسفة(3) و بنا بر ضبط طوسی و ابن شهر آشوب، کتاب

النقض علی من يدعی الفلسفة فی التوحيد و الاعراض و الجواهر و الجزء است که بیانگر

مباحث و مسائل مورد نقد است. (4) وی کتابی نیز با عنوان کتاب الاعراض و الجواهر داشته که رویکرد آن دانسته نیست. (5)

3. عبد الله بن عبد الرحمان زبیری. کتاب وی بنا به گزارش نجاشی کتاب الاستفاده فی الطعون علی الأوائل والردّ علی أصحاب الاجتهاد والقیاس بوده است. (6)

4. ابوالقاسم علی بن احمد کوفی (م 352ق). وی دارای آثار متعددی در نقد نحله ها و فرقه های غیر امامی بوده است. در فهرست بلند تألیفات وی اثری به نام کتاب الردّ علی أرسطاليس ثبت شده است. (7)

ص: 295

1- . رجال النجاشی، ص 434، ش 1164؛ فهرست، ابن الندیم، ص 224؛ الذریعة، ج 10، ص 183، ش 405. در باره مخالفت هشام با فلسفه، یادکرد این مطلب نیز سودمند است که بنا بر گزارشی، هشام جان خود را به دلیل مخالفت با فلسفه از دست داد. بنا به گفته یونس بن عبد الرحمان، یحیی بن خالد برمکی با ملاحظه طعن هشام بر فلاسفه، علاقه مند شد که با سعایت نزد هارون، اسباب کشتن وی را فراهم کند. رجال الکشی، ج 2، ص 530.

2- . شیخ نجاشی، فضل بن شاذان را از راویان ثقه امام جواد و نیز امام رضا بنا بر قولی و از فقها و متکلمان امامیه و ارجمند در میان ایشان شمرده است. وی ردّیه های متعددی بر گروه های فکری و افراد مختلف چون اهل تعطیل، حشویه، ثنویه، برخی فرق غالیان، محمد بن کرام، اصم از متکلمان معتزله و حسن بصری (در بحث تفضیل) نگاشته بوده است (ر.ک: رجال النجاشی، ص 306 - 307).

3- . رجال النجاشی، ص 206، ش 804.

4- . الفهرست، طوسی، ص 198؛ معالم العلماء، ص 126، ش 627.

5- . رجال النجاشی، ص 307.

6- . همان، ص 220، ش 575.

7- . همان، ص 266، ش 691. وی به نقل نجاشی در اواخر عمر به غلو کشیده شد و مذهبش فاسد گشت و کتاب های بسیاری تصنیف کرد که بیشتر آنها مبتنی بر فساد است.

5. ابو الحسن علی بن محمد بن عباس فُسا نَجَس. (1) وی عالمی امامی در سده پنجم است. اثر وی، کتاب الردّ علی الفلاسفة در نقد فلسفه است. دو کتاب مرتبط دیگر وی عبارت اند از: کتاب الردّ علی أهل المنطق و کتاب الردّ علی المنجّمین. (2)

6. شیخ مفید (م 413ق) استاد متکلمان و فقیهان امامی بغداد، نویسنده اثری با عنوان کتاب جوابات الفیلسوف فی الاتحاد بوده (3) که متأسفانه از میان رفته است.

7. شریف مرتضی (م 436ق) چند اثر در نقد آرای فیلسوف بزرگ معاصر خود یحیی بن عدی نگاشته است. (4) این آثار، بنا به گزارش نجاشی عبارت اند از: الرد علی یحیی بن عدی؛ کتاب الرد علی یحیی أيضا فی اعتراضه دلیل الموحدین فی حدث الأجسام؛ الرد علیه فی مسألة سماها طبيعة المسلمین. (5) (الممكن). (6) ابن شهر آشوب از دو عنوان زیر یاد کرده است: نقض مقالة یحیی بن عدی النصرانی المنطقی فیما لا یتناهی، (7)

ص: 296

1- . همان، ص 269، ش 704؛ فرج المهموم، ص 123؛ الذریعة، ج 10، ص 217، ش 614. بنا به گزارش نجاشی، وی عالم به اخبار و آثار و سیر و شعر و نسب و یگانه روزگار و دارای پیشینه معتزلی بوده است.

2- . همان جا. ممکن است مقصود از منطق در عنوان اثر یاد شده، مباحث زبانی - ادبی باشد نه «منطق». چنان که نام دیگر اثر وی کتاب الردّ علی أهل العروض بوده است. ر.ک: همان جا. نیز در عنوان اثر ادیب به نام ابن سگیت یعنی اصلاح المنطق (همان، ص 449، ش 1214)، مقصود، مباحث زبانی است.

3- . همان، ص 400. احتمال دارد مقصود از فیلسوف، همان یحیی بن عدی باشد که شریف مرتضی نیز آثاری در نقد وی نوشته است. بسنجید با الهیات الهی و الهیات بشری نظرها، ص 717 و 891.

4- . ابو زکریا یحیی بن عدی 280 - 364ق منطقی ای مسیحی و مهم ترین شاگرد ابونصر فارابی و پیشوای فیلسوفان و منطق دانان عصر خود بوده است. وی آثار بسیاری نگاشته و ترجمه کرده است. بیهقی وی را شارح کتاب های ارسطو و تلخیص کننده آثار فارابی معرفی کرده است (الفهرست، ابن الندیم، ص 322؛ تتمّة صوان الحکمة، ص 97؛ عیون الأنباء فی طبقات الأطباء، ص 317 - 318؛ معجم المؤلفین، ج 13، ص 211 - 212).

5- . رجال النجاشی، ص 270؛ الذریعة، ج 10، ص 237، ش 740 و 748 و 750.

6- . بنا بر ضبط فهرست بصروی که همان گونه که مرحوم جعفری نیز یاد آور شده «تاریخ کلام الامامیه (2)»، فصل نامه تراثنا، ش 32، ص 100)، صحیح به نظر می رسد.

7- . در فهرست بصروی نام این اثر مسألة فی الردّ علی یحیی بن عدی النصرانی فیما یتناهی ولا یتناهی ضبط شده است ریاض العلماء، ج 4، ص 36. از اشاره سیّد مرتضی بر می آید که موضوع این رساله، امتناع صدور افعال ابتدایی لایتناهی از یک فاعل است. برای اجمالی از این بحث با ارجاع تفصیل آن به اثر یاد شده، ر.ک: الملخص فی أصول الدین، ص 62.

رساله مستقل منتشر شده از سید مرتضی در حوزه نقد آموزه های فلسفی، الرد علی من اثبت حدوث الأجسام من الجواهر است که در مجموعه رسائل وی با عنوان «مسألة في الاعتراض علی من يثبت حدوث الأجسام من الجواهر» منتشر شده است. (3)

ردیه نگاری در سده ششم

در سده ششم هجری باید از کتاب قطب الدین راوندی (م 573ق) با عنوان تهافت

الفلاسفة یاد کرد (4) که عنوانی معنادار و یادآور کتاب ابو حامد غزالی است. (5) نویسنده

ص: 297

1- . بنابر ضبط أمل الآمل ج 2، ص 183 که درست تر می نماید.

2- . معالم العلماء، ص 105. گفتنی است که در تکملة الغرر الأمالی، مرتضی، ج 2، ص 384 - 391 و مجموعه رسائل (الرسائل، مرتضی، ج 2، ص 301 - 312) رساله مختصری با عنوان «مسألة في الرد علی المنجمين» انتشار یافته که معلوم نیست همین اثر مورد بحث باشد. نیز در برخی منابع (الغدیر، ج 4، ص 56؛ «تاریخ کلام الامامیه (2)»، فصل نامه تراثنا، ش 32، ص 100) از اثری با عنوان جواب الملاحده في قدم العالم سخن رفته که دانسته نیست که همان اثر یاد شده در معالم است یا عنوانی دیگر.

3- . الرسائل، مرتضی، ج 3، ص 331 - 334.

4- . الفهرست، ابن بابویه، ص 68، ش 186؛ أمل الآمل، ج 2 تذكرة المتبحرين، ص 126، ش 1356.

5- . در باره قطب الدین راوندی و کتاب او یادآوری مطلبی سودمند است. آقای دکتر دینانی در بحثی که با عنوان «کتاب هایی که تحت عنوان تهافت الفلاسفة نوشته شده است» در کتاب ماجرای فکری - فلسفی در جهان اسلام گشوده، بحث خود را با ابن حزم م 456ق آغاز کرده و با غزالی (م 505ق) ادامه داده و در مجموع در این بخش، پنج اثر معرفی کرده است (ر.ک: ماجرای فکری - فلسفی در جهان اسلام، ج 1، ص 211 - 213). وی در این بحث ناقص خود، از پیشینه ردیه نگاری بر فلسفه در حوزه امامیه از جمله اثر فضل بن شاذان نیشابوری (م 260ق) و ابو الحسن علی فسانجس (از عالمان سده پنجم) و ابن زهره حلبی (م 585ق) مؤلف غنیة النزوع و اثر شیخ مفید و کتاب های متعدد سید مرتضی در رد بر یحیی بن عدی (مهم ترین شاگرد فارابی) یاد نکرده است (طبعاً در گزارش نقدهای دیگر فرق کلامی نیز این کاستی ها محتمل است، چنان که از کتاب مهم ابن ملاحمی نیز یاد نشده است). وی در باره کتاب تهافت راوندی نوشته است: «البته در باب امام قطب الدین ابوالحسن راوندی - که از مخالفان حکمت و نویسندگان ضد فلسفه است - ، اطلاع چندانی در دست نداریم. کتاب تهافت الفلاسفة او نیز هنوز به دست نیامده است؛ ولی او در 573ق وفات یافته و به احتمال بسیار، نسیم مدارس نظامیه به مشام جان او نیز رسیده است». همان، ص 213. اظهار ناآگاهی در باب راوندی به کلی نارواست؛ زیرا راوندی، فقیه و متکلم بزرگ امامی و صاحب آثار متعدد منتشر شده ای چون: فقه القرآن، الخرائج و الجرائح و منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغة است (در باره وی، ر.ک: معجم طبقات المتکلمین، ج 2، ص 300 - 301 و منابعی که معرفی کرده است). از سوی دیگر، با توجه به پیشینه نیرومند نقد فلسفه در حوزه امامیه و فضای عمومی ضد فلسفی حاکم بر کلام امامی و معتزلی و اشعری در سده ششم هجری، دانسته نیست که دکتر دینانی، اثرپذیری قطب الدین راوندی از کلام اشعری را از کجا استنباط کرده است؟! شاید بر پایه پیش فرضی بوده که در نخستین بحث کتاب خود مطرح کرده است. وی در این بحث، منتقدان فلسفه را به سه گروه مؤمنان و معتقدان به ادیان، بسیاری از عرفا و اهل سلوک و

تحصیلی مذهببان (تجربه گرایان) تقسیم کرده و در معرفی گروه نخست می گوید: «آنها که جمود بر ظواهر دینی را حتی در مورد اصول اعتقادات و جهه همّت خویش ساخته و هرگونه تعمّق و تدبّر و یا اندیشه در معانی دینی را به شدّت محکوم و مردود می دانند» (همان، ج 1، ص 8). بر این پایه، از آن جا که قطب الدین راوندی، نه عارف بوده و نه عالم تجربی، پس در گروه نخست جای می گیرد....

حديقة الشيعة، پس از نقل کلامی از خرائج راوندی، در نقد فلاسفه می گوید:

و اگر کسی کتاب تهافت الفلاسفه را مطالعه نماید و یا نموده باشد، می داند که این مرد دین در حق ایشان در آن کتاب چه می گوید. (1)

اگر چنان که ظاهر سیاق نشان می دهد، مقصود از تهافت الفلاسفه کتاب راوندی باشد (نه اثر ابو حامد غزالی) (2) می توان به وجود این اثر نایاب تا روزگار نویسنده حديقة الشيعة پی برد. محقق تهرانی نیز از وجود نسخه ای از این اثر در کتاب خانه آستان قدس رضوی گزارش داده است. (3)

دیگر اثر مفقود در همین سده، کتاب نقض شبهه الفلاسفة از سید عزالدین حمزة بن علی بن حمزه حلبی، مشهور به ابن زهره حلبی (م 585ق) مؤلف غنية النزوع است. (4)

ص: 298

-
- 1- . حديقة الشيعة، ج 2، ص 754.
 - 2- . از سوی دیگر، بسیار بعید است که نویسنده حديقة الشيعة در اثری با شاخصه نقد صوفیه از ابو حامد غزالی صوفی، با تعبیر «مرد دین» یاد کند.
 - 3- . الذريعة، ج 4، ص 502، ش 2254.
 - 4- . أمل الآمل، ج 2، ص 105، ش 293؛ بحار الأنوار، ج 104، ص 198 اجازه شهید اول به شمس الدین ابوجعفر محمد بن تاج الدین ابی محمد عبد العلی بن نجدة؛ الذريعة، ج 24، ص 287، ش 1479.

شایان ذکر است که رویکرد برخی از کتاب های معرفی شده در فهراس دانسته نیست. کتاب المطالب الفللسففة از ابوطالب عبد اللہ بن احمد بن ابى زید الأنبارى(1) و کتاب المنهج فى الحكمة از سید ذو المناقب بن طاهر بن ابى المناقب حسینی (حسنی)(2) رازی،(3) در این حوزه جای دارند.

شیخ عبد الجلیل رازی در وصف نگاشته های شیعه اصولیه، با لحنی ستایش آمیز از ردیه های امامیان یاد کرده است. وی می گوید:

کتاب شیعه اصولیه، ظاهر و باهر است ... و مشحون از براهین توحید و نفی مشارکت و ردّ بر دشمنان دین از فلاسفه و بواطنه و طبایعه و غلاة و حلولیه و غیر ایشان از اصناف مبطلان چون مجبّره و مشبّهه و مجسمه و غیرهم.(4)

شیخ عبد الجلیل، افزون بر این بیان کلی در معرفی آثار عالمان شیعه، در چند جای

ص: 299

1- . شیخ طوسی پس از ذکر نام وی با تعبیر «قیل» از ناووسی بودن وی سخن به میان آورده است. وی دارای 140 کتاب و رساله بوده و افزون بر اثر یاد شده، طوسی از عناوین زیر یاد کرده است: کتاب البیان من حقیقة الانسان؛ کتاب الشافی فی علم الدین؛ کتاب فی الإمامة. شیخ طوسی از طریق احمد بن عبدون معروف به ابن حاشم م 423 ق کتاب ها و روایات عبد اللہ بن احمد را دریافت کرده است (الفهرست، ص 169 - 170؛ معالم العلماء، ص 109 - 110). شیخ طوسی در رجال، وی را تضعیف کرده است (رجال الطوسی، ص 434). گفتنی است که نجاشی، فردی به نام عبید اللہ بن ابی زید احمد بن یعقوب بن نصر الانباری (م 353 ق) را عنوان کرده و او را عالم به حدیث و اهل زهد و عبادت شمرده است. نجاشی ضمن توثیق انباری، وی را دارای پیشینه واقفی معرفی کرده است. آثاری که وی برای انباری برشمرده، بیشتر به حوزه مباحث امامت تعلق دارد و عنوان «المطالب الفللسففة» مطرح نشده است. از نظر رجالی، دو مطلب نیاز به بررسی دارد: نخست آن که آیا فرد عنوان شده در رجال النجاشی همان انباری مورد نظر طوسی است یا اینان دو نفرند؛ دوم آن که در صورت اتحاد افراد، توثیق نجاشی با تضعیف طوسی در تعارض خواهد بود. آیه اللہ خوبی، نام های یاد شده را ناظر به يك نفر دانسته؛ اما به دلیل تعارض دیدگاه نجاشی و طوسی در باره وثاقت وی توقّف کرده است. رک: معجم رجال الحدیث، ج 11، ص 98.

2- . بنا بر نسخه شیخ حرّ عاملی.

3- . فهرست منتجب الدین، ص 63، ش 158. منتجب الدین ابن بابویه با واسطه پدرش کتاب های وی را روایت می کند أمل الآمل، ج 2، ص 117، ش 326.

4- . نقض، ص 18.

دیگر نیز همانند این سخن را بازگفته است. وی در یادکرد آثار متکلمان آل نوبخت آورده است:

نوبختیان، پس از عهد عسکری بودند - علیه السلام - و کتب ایشان در تقویت توحید و تربیت اسلام و ردّ بر فلاسفه و زنداقه و دهریان معروف و مشهور است. در همه کتب خانه ها نهاده اند. (1)

وی در جای دیگر نیز در باره نگاشته های نوبختیان آورده است:

و از متبحران علمای متأخران چون نوبختیان، چهل مرد همه مصتّف که تألیف کتاب الآراء و الدیانات کرده اند بسی مطّول و مختصر؛ در اثبات عدل و توحید و صحّت نبوّت و حجّت بر امامت، و در آن جا نفی اثر طبع و هیولی و ردّ بر فلاسفه و زنداقه [نموده اند]. (2)

ص: 300

1- همان، ص 24.

2- همان، ص 209. در بحث تعامل متکلمان امامیه با فلاسفه، متکلمان آل نوبخت، اهمیت به سزایی دارند و البته تبیین و تحلیل شیوه مواجهه نوبختیان به دلیل کمبود آگاهی های موجود در باره نوبختیان و روزگار زندگی ایشان و از میان رفتن آثار و نوشته های آنان، از دشواری و پیچیدگی خاصی برخوردار است. از آن جا که بررسی این موضوع از دامنه زمانی این نوشتار بیرون است، در این جا به مناسبت یادکرد ایشان در کلام عبد الجلیل رازی، به ذکر دو نکته بسنده می کنیم. مطلب نخست، گزارش منابع رجال و فهارس در باره آثار مرتبط با فلسفه یا نقد فلسفه شماری از متکلمان برجسته و بنام خاندان نوبختی است. ابوسهل نوبختی اسماعیل بن علی بن اسحاق بن ابی سهل بن نوبخت که نجاشی وی را پیشوای متکلمان و صاحب شوکت دینی و دنیوی شمرده، دارای آثار زیر در زمینه نقد آموزه های فلسفی بوده است: مجالس ثابت بن ابی قره، نقض مسألة ابی عیسی الوراق فی قدم الأجسام، کتاب حدث العالم (رجال النجاشی، ص 31 - 32؛ الفهرست، طوسی، ص 49). ابو محمد حسن بن موسی نوبختی، خواهرزاده ابوسهل پیش گفته و نویسنده فرق الشیعه بنا به گزارش منابع رجالی، متکلم و فیلسوفی بوده است که مترجمان کتب فلسفی، مانند ابوعثمان دمشقی و اسحاق و ثابت نزد وی جمع می شدند. وی آثار بسیاری در زمینه کلام و نقض فلسفه و زمینه های دیگر نوشته بوده است (الفهرست، طوسی، ص 96؛ الفهرست، ابن الندیم، ص 225 - 226). نجاشی نیز در معرفی آثار وی گفته است: «له علی الأوائل کتب کثیرة» (رجال النجاشی، ص 62). نجاشی کتاب الآراء و الدیانات وی را که در سخن صاحب نقض از آن یاد شده، کتابی نیکو و حاوی دانش های بسیار معرفی کرده که آن را نزد شیخ مفید فراگرفته است (برای گزارشی از نقل قول های موجود از این کتاب در مروج الذهب، شرح نهج البلاغه، ابن ابی الحدید و تلبیس ابلیس، ر.ک: فلاسفه شیعه، ص 269 - 271). آثار وی در حوزه فلسفه و نقد آن، عبارت اند از: کتاب التوحید و حدوث العالم؛ الردّ علی أهل المنطق؛ حجج طبیعیة مستخرجة من کتب أرسطاطاليس فی الردّ علی من زعم أن الفلک حی ناطق؛ کتاب اختصار الکون والفساد لأرسطاطاليس (رجال النجاشی، ص 6؛ الفهرست، طوسی، ص 96). مطلب دوم، ارزیابی تحلیلی برخی از معاصران در زمینه تأثیر گرایش فلسفی نوبختیان در اختلافات کلامی ایشان با امامیان دیگر از جمله شیخ مفید است. فضل الله زنجانی در تعلیقات أوائل المقالات در تحلیلی کلی بر آن رفته که برخی از متکلمان آل نوبخت، به دلیل عنایت به فلسفه و دیگر علوم اوائل و آگاهی از متون فلسفی در شماری از مسائل کلامی با دیگر متکلمان امامیه، اختلاف اندکی داشته و به آرای شاذی گراییده اند. (أوائل المقالات، ص 144 - 145 و ص 170 (تعلیقات فضل الله زنجانی). این تحلیل، چندان استوار نمی نماید؛ زیرا در میان آرای اختلافی متکلمان آل نوبخت با دیگر امامیان و شیخ مفید، مسئله قابل توجهی که برخاسته از رویکرد فلسفی نوبختیان باشد به چشم نمی خورد و آموزه های اختلافی شیخ مفید با نوبختیان، شامل برخی مسائل فرعی نبوت و امامت، برخی زیرشاخه های وعد و وعید، و آموزه اسما و احکام و دو بحث از امور عامه کلام است که بسیاری از آنها مانند

آموزه های وعد و وعید و اسما و احکام و نفی وقوع معجزه به دست ائمه، واجب عقلی دانستن معرفت امامان به همه صناعات و زبان ها و نفی همسخنی امامان با فرشتگان - که آرای برگزیده نوبختیان است -، مباحثی اساسا کلامی است که در آموزه ها و متون فلسفی، مطرح نیستند تا فیلسوفان در باره آنها موضع خاصی داشته باشند و مآلاً از پیروی نوبختیان از ایشان سخن به میان آید (برای تفصیل این اختلافات، ر.ک: «بررسی آرای کلامی اختلافی شیخ مفید با نوبختیان با تکیه بر احادیث الکافی» در مجموعه مقالات فارسی کنگره بین المللی ثقة الإسلام کلینی، ج 5، ص 217 - 299). تنها در بحث تفصیلی یا استحقاقی بودن نبوت - که نوبختیان، بر خلاف دیدگاه شیخ مفید و جمهور امامیه و جمهور معتزله، نبوت را امری استحقاقی شمرده اند (برای تفصیل دیدگاه شیخ مفید و گروه های موافق و مخالف وی در این مسئله، ر.ک: أوائل المقالات، ص 63، گفتار 35 و ص 64، گفتار 36)، صاحب تحلیل یاد شده، ضمن گزارش آرای فیلسوفان مسلمان، یادآور شده که فلاسفه اسلامی، نبوت را استحقاقی می دانند و آل نوبخت به دلیل اشتغال به علوم اوائل و مطالعه کتب فلسفی، گاه به برخی آرای مخالف آرای جمهور امامیه گراییده اند (ر.ک: همان، ص 170). گفتنی است که این دیدگاه در میان برخی معتزله نیز رایج بوده است. ابو الحسن اشعری در گزارشی با موضوع ابتدایی یا ثواب بودن نبوت، به عباد (بن سلیمان) نسبت داده که نبوت را جزای اعمال انبیای می دانسته است و جبائی (ظاهرا ابوعلی) را قائل به جواز ابتدایی بودن نبوت شمرده است (مقالات الاسلامیین، جزء 2، ص 13). در شرح الأصول الخمسة نیز از قول عباد در باره طریق نبوت آمده: «إنَّ طريقها الجزاء علی الأعمال» (شرح الأصول الخمسة، ص 511). بنابر این، در باره خاستگاه دیدگاه نوبختیان نمی توان نظر قطعی داد.

نویسنده نقض، یکی از افتخارات سید مرتضی را تقویت اسلام و گسترش شریعت پیامبر با پاسخگویی به شبهات «منکران توحید و رسالت چون فلاسفه و زنداقه و براهمه» شمرده است. عبارت وی در وصف آثار سید مرتضی این است:

آنچه مرتضی کرده است از تقویت اسلام و تربیت شریعت جدش مصطفی صلی الله علیه و آله در جواب شبهات منکران توحید و رسالت چون فلاسفه و زنداقه و براهمه، کسی را قوت نبوده است.⁽¹⁾

وی در نقد سخنی از کتاب مورد نقد خود و در مقام پاکیزه شمردن دامن شیعه از بدکیشی و زنداقه آورده است:

اما اسامی و القاب جماعتی از بددینان و مشبهان که آورده است واجب نباشد بدان التفات کردن که سید اجل مرتضی در کتاب غرر، نام هر يك را برده است⁽²⁾ و شرح داده به فلسفه و زنداقه... چون آن کتاب مطالعه کنند، اسامی آن متهمان (/ مشبهان) بدانند که شاعی (/ شیعی) و امامی و اصولی نبوده اند.⁽³⁾ نکته در خور توجه در این سخن رازی، هم رده نهادن فلسفه با زنداقه است.

ج. نقد مبانی و آموزه های فلسفی

چنین می نماید که متکلمان امامی در بیان آموزه های کلامی، با عنایت به آموزه های مخالف و مورد نقد (مثلاً آرای فلاسفه یا معتزله)، به چند شیوه عمل کرده اند.

ص: 302

1- . نقض، ص 40. آثار سید مرتضی در نقد فلسفه، پیش تر گذشت.

2- . اشاره رازی به یادکرد اخبار شماری از زندیقان سده های نخستین چون: حماد بن زبرقان و عبد الله بن مقفع و عبد الکریم بن ابی العوجا است. ر.ک: الأمالی، ج 1، ص 88 به بعد. به این ارجاع با راهنمایی تعلیقه شماره 80 شادروان محدث ارموی، دست یافتم.

3- . نقض، ص 190.

مقصود از نقد مستقیم، نقد آموزه ای از آموزه های فلسفی یا رأیی از آرای فیلسوفان با تصریح به قائل یا قائلان آنها (هر چند به صورت کلی) است. مانند نقد آموزه فلسفی اثبات هیولی در کلام عبد الجلیل رازی یا نقد دیدگاه فلسفی در باره راه شناخت پیامبران در کلام راوندی و حمصی رازی.⁽¹⁾

دو. نقد غیر مستقیم آموزه فلسفی

مراد از این گونه نقد، عرضه و دفاع از آموزه های کلامی همراه با نقد دیدگاه رقیب و پاسخگویی به شبهات مطرح در باره آن آموزه است. در این گونه نقد، بدون آن که صاحب یا صاحبان دیدگاه مخالف یا رقیب به نحو مشخصی معرفی گردند، دیدگاه ایشان مورد نقد قرار می گیرد و یا شبهات مطرح ایشان پاسخ گفته می شود (معمولاً با تعبیری مانند: لایقال...، إن قیل...، إن قلت...، إن قال قائل...، لقائل أن یقول...، اعترض علیهم...، و لیس لأحد أن یقول... یا با اوصافی چون: الخصوم، الملحدون). در تحلیل تاریخی این مباحث، متوجه می شویم که دیدگاه مورد نقد، دیدگاه یا شبهه ای فلسفی است. به عنوان نمونه، آن گاه که متکلمان از شمول دانش خدا بر تمامی معلومات سخن می گویند و بر آن استدلال می کنند،⁽²⁾ در حقیقت، به شیوه غیر مستقیم، دیدگاه فلسفی عدم فراگیری علم باری بر جزئیات را نقد می کنند. شاهد این مطلب آن که حمصی رازی با اشاره گذرا به شبهه فلسفی علم خدا به نقد آن پرداخته است.⁽³⁾

ص: 303

1- . این مباحث در ادامه نوشتار خواهد آمد.

2- . ر.ک: عجاله المعرفة فی أصول الدین، 41؛ «الخلاصة فی علم الکلام»، فصل نامه تراثنا، ش 34، ص 176. نیز برای این بحث در متون کلامی سده پنجم، ر.ک: الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، ص 63؛ الملخص فی أصول الدین، ص 150.

3- . ولا یلزم تکثر فی ذاته بسبب اقتداره علی جمیع الأجناس و الأعداد، و بسبب کونه عالماً بجمیع المعلومات علی ما هدی کذا و ظاهراً به قرینه سیاق هدی به الأوائل و ذلك لأن... (المنقذ من التقلید، ج 1، ص 83).

ابن نوبخت نیز در عبارتی کوتاه در باره علم خدا آورده است :

و هو عالم بكلّ المعلومات لاستواء نسبة الدّات إليها و بذاته و المغایرة المدّعی اشتراطها تبطل بعلمنا بأنفسنا و بالجزئیات و التّغییر فی الأمور الإضافیة لا یقتضی التّغییر فی الدّات. (1)

در این عبارت، نویسنده یاقوت از يك سو بر خلاف برخی آرای فلسفی، علم خدا به جزئیات را مطرح کرده و از سوی دیگر، به شبهات فلسفی در این باره پاسخ داده است بدون آن که از فلاسفه یاد کند. (2)

دلیل عنایت متکلمان به نقد غیر مستقیم آموزه های فلسفی را باید در جدّی بودن اختلافات و چالش های ایشان با فیلسوفان و معلوم بودن مواضع اختلاف در مباحث مهم اعتقادی در فضای مطالعات و پژوهش های کلامی جستجو کرد.

با توجه به گسترده بودن این گونه نقد و نیز از آن جا که به صاحبان آن رأی مورد نقد تصریح نشده و در مواردی امکان این که نقد غیر مستقیم، ناظر به دیدگاهی در حوزه کلام فرّق غیرامامی بوده باشد، در این نوشتار، از پرداختن به این گونه نقدها خودداری شده است. پرداختن به این بخش، نیازمند مجالی گسترده و مکتوبی درازدامن با موضوع «نقد غیر مستقیم آموزه های فلسفی در آثار امامیان» است.

سه. بیان آموزه های کلامی مغایر با آموزه های فلسفی

افزون بر دو گونه یاد شده، به این نکته مهم باید توجه داشت که در شماری از مباحث کلامی، بسیاری از متکلمان، صرفاً به بیان و عرضه مستدلّ دیدگاه کلامی معارض و مغایر با آموزه فلسفی پرداخته اند و از دیدگاه فلسفی، نقیاً یا اثباتاً سخنی نگفته اند. این بخش نیز نیازمند مطالعه ای مستقل زیر عنوان «آموزه های کلامی مغایر با آموزه های فلسفی» است.

یاد کرد این مطلب نیز سودمند می نماید که در متون کلامی (و جز آن)، آن دسته از

ص: 304

1- . یاقوت، ص 42.

2- . چنان که علامه حلّی نیز در شرح آن بر تغایر دیدگاه کلامی با دیدگاه فلسفی در این باره تصریح کرده است: «المبحث الثالث فی انه تعالی عالم بالجزئیات خلافاً للفلاسفة....» أنوار الملکوت، ص 93.

مبانی و آموزه های فلسفی مورد نقد واقع می شوند که با آموزه های دینی و کلامی به نحوی تعارض دارند (خود آموزه ها یا نتایج حاصل از آنها). آموزه هایی که همسو با آموزه های کلامی بوده یا نفی و اثباتا ارتباطی با آموزه های کلامی ندارند، موضوع نقد

قرار نمی گیرند. بنا بر آنچه یاد شد، در این بخش، تنها گزارشی از نقدهای مستقیم متکلمان امامی (یعنی نقد آموزه های فلسفی با انتساب آشکار آنها به فلسفه و فیلسوفان) ارائه می شود.

نقدهای مستقیم متکلمان امامی بر آموزه های فلسفی در سده ششم

با مطالعه متون کلامی و تفسیری و حدیثی عالمان امامی سده ششم در می یابیم که آموزه های فلسفی بسیاری، مورد نقد ایشان قرار گرفته اند. مسائل مورد نقد، طیفی را تشکیل می دهند که حوزه های گوناگون مباحث اعتقادی و کلامی از خداشناسی تا جهان شناسی را شامل می شوند. شایان ذکر است که هدف از ارائه این بخش، دفاع از آموزه ای خاص یا نقد آموزه ای ویژه نیست؛ بلکه هدف گزارش نقدهای موجود متکلمان بر شماری از آموزه های فلسفی در حدّ این نوشتار و بضاعت نگارنده است. بر این پایه، ممکن است که در آموزه ای میان آرای فیلسوفان اسلامی اختلاف نظر باشد و نیز امکان اشتباه متکلمی در نسبت دادن رأی به فیلسوفان یا حتی احتمال برداشت نادرست از آموزه ای فلسفی وجود دارد؛ اما آنچه از نظر مطالعات تاریخی ارزشمند است، گزارش توصیفی از مسائل اختلافی و نقد و بررسی های متکلمان در این زمینه است که بخشی از واقعیت تاریخی کلام امامیه و مواجهه آن با فلسفه در دوره مورد نظر است. بدین سان، شیوه تحلیل ها، استدلال ها و چگونگی برداشت های متکلمان امامی از آموزه های فلسفی عصر خود نیز بخشی از واقعیت تاریخ کلام امامیه است.

1. فاعلیت خدا

از مباحث مهم اختلافی کلام و فلسفه در عصر مورد نظر، چگونگی اعمال قدرت یا نحوه فاعلیت خداست. نقد دیدگاه فلسفی به طور صریح در این زمینه در المنقذ من

التقليد حمصی مشهود است. وی پس از بیان معنا و دلیل قادر بودن خدای توانا به اختلاف متکلمان با اوائل (فلاسفه) این گونه تصریح می کند:

اوائل در ظاهر این سخن ما که مؤثر به موجب و مختار تقسیم می گردد، با ما موافق هستند؛ اما در معنا با ما مخالف اند. در معنای مؤثر مختار گویند: کسی است که اثر می گذارد و بر اثرگذاری شعور دارد. و موجب آن است که بر اثرگذاری خود شعور ندارد. و می گویند: هر گاه شروط اثرگذاری مؤثر مختار، حاصل و تمام باشد، حصول اثر از آن واجب است و این بدان معناست که مؤثری جز بر شیوه ایجاب نیست. جز آن که برخی موجب ها با علم به اثر خود و به اعتبار شروطی اثر می گذارد و برخی از آنها بدون شرط و شعور نسبت به اثر خود، اثرگذار است. (1)

حمصی رازی، پس از گزارش دیدگاه فلسفی در باره فاعل مختار به تفصیل به بیان تفاوت فاعل مختار و موجب از منظر کلامی می پردازد و پیش از بیان تفاوت، اهمیت این بحث را این گونه بیان می دارد:

بر ماست که فرق میان قادر مختار و موجب را تحکیم کنیم؛ زیرا از مهمات (امور پراهمیت) در دین است و پاسخ ما بر خیل شبهاتشان بر آن استوار است. (2)

قطب الدین سبزواری نیز به نقد فاعلیت بالایجاب خدا پرداخته است. وی فاعل را به دو گونه قادر و موجب تقسیم می کند. اگر از فاعلی با امکان عدم صدور، فعلی پدید آید، قادر است و اگر با امتناع عدم صدور فعلی صادر شود، موجب نامیده می شود. (3) از نظر سبزواری، موجب بودن خدا محال است؛ زیرا یا از قدم خدا قدم عالم یا از حدوث جهان حدوث خدای متعال لازم می آید که هر دو محال است. بر این پایه، خدا موجب نمی تواند باشد. برهان دیگر آن که اگر خدای سبحان موجب باشد،

ص: 306

1- . المنقذ من التقليد، ج 1، ص 35.

2- . همان جا.

3- . «الخلاصة فی علم الکلام»، فصل نامه تراثنا، ش 34، ص 173 - 174. برای نقد فاعل موجب بودن خدای متعال در کلام ابوالمجد حلبی، ر.ک: إشارة السبق، ص 15.

از دگرگونی هر چیزی در عالم دگرگونی در ذات باری لازم می آید؛ زیرا دگرگونی معلول دلیل بر دگرگونی علت است. پس اگر علت دگرگونی نپذیرد، معلول دگرگون نمی شود. و چون تغیر بر خدا محال است، موجب (فاعل بالایجاب) بودن او نیز محال است. (1) محمد بن حسن مقرئ نیز در بحث اثبات محدث با تمایز قائل شدن میان فاعل و علت، محدث را فاعل مختار شمرده است. (2)

2. دیگری جهان

از مسائل کهن و بسیار مهم مورد اختلاف متکلمان فرق اسلامی با فیلسوفان، مسئله حدوث عالم است. از منظر متکلمان، تبیین فلسفی نسبت خدا و ماسوا و چگونگی پیدایش موجودات، مستلزم قول به قدم عالم است. (3) دیدگاهی که به دلیل ناسازگاری

ص: 307

1- همان، ص 174.

2- «للمحدث أن يفعل وأن لا يفعل فرقا بين الفاعل والعلة» التعليق، ص 17.

3- برای دیدگاه فلسفی در این باره، ر.ك: هياكل النور، در مجموعه مصنفات شيخ اشراق، ج 3، ص 97 - 98؛ الواح عمادی، در همان مجموعه، ص 142 - 143؛ رسالة في اعتقاد الحكماء، ص 23. بوعلی سینا در این باره نوشته است: «قد بان لك بعد ذلك ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته و انه لا يجوز ان تستأنف له حالة لم تكن. مع انه قد بان لك ان العلة لذاتها تكون موجبة المعلول فان دامت أوجبت المعلول دائما» الهیات شفا، ص 373. نیز، ر.ك: النجاة، ص 553. ابن رشد از دیدگاه فلسفی، ازلی بودن فعل خدا و مسبوق به عدم نبودن جهان این گونه دفاع کرده است: «إنّ الذي افاد الحدوث أحق باسم الحدوث من الذي افاد الإحداث المنقطع و على هذه الجهة فالعالم محدث لله سبحانه و اسم الحدوث به اولى من اسم القدم و انما سمت الحكماء العالم قديما تحفظا من المحدث الذي هو من شىء و فى زمان و بعد العدم» (تهافت التهافت، ص 162). ابو البركات، دیدگاه قائلان به قدم عالم را این گونه گزارش کرده است: «العالم المخلوق الذى هو مبدیه و موجد له لم يزل معه موجودا و لا يتصور أو لا يعقل أن يتقدم وجود العالم مدة يكون الله تعالى فيها غير موجد و لا خالق بل عاطلاً معطلاً من الخلق... (المعتبر، ج 3، ص 28. نیز، ر.ك: ص 41). شهرستانی، دیدگاه پیروان ادیان و فیلسوفان پیشین یونان و فیلسوفان اسلامی را در باره حدوث جهان این گونه گزارش کرده است: «مذهب أهل الحق من أهل الملل كلها أنّ العالم محدث و مخلوق أحدثه الباری تعالى و أبدعه و كان الله تعالى و لم يكن معه شىء و وافقتهم على ذلك جماعة من أساطين الحكمة و قدماء الفلاسفة مثل تالیس و انكساغورس و انكسمانس، و من تابعهم من أهل ملطية، و مثل فيثاغورث و انبدقلس و سقراط و أفلاطون... و مذهب أرسطاطاليس و من شايعه مثل برقلس و الإسكندر و الأفروديسى و ثامسطيوس، و من نصر مذهب من المتأخرين مثل أبى نصر الفارابى و أبى على الحسين بن عبد الله بن سینا و غیرهما من فلاسفة الإسلام أن للعالم صناعا مبدعا و هو واجب الوجود بذاته و العالم ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بالواجب بذاته غير محدث حدوثا يسبقه عدم بل معنى حدوثه و جوبه به و صدوره عنه و احتياجه إليه فهو دائم الوجود لم يزل و لا يزال... و ليس يجوز أن يصدر عن الواحد إلا واحد و معنى الصدور عنه و جوبه به و لا يتصور موجب بغير موجب فالعالم سرمدى» (نهاية الأقدام فى علم الكلام، ص 9). بیان علامه حلی در باره اهمیت مسئله حدوث و گزارش آرای ممکن و موجود در این باره این گونه است: «أقول: هذه المسألة من اعظم المسائل، فى هذا العلم، و مدار مسائله، كلها عليها و هى المعركة العظيمة بين المسلمين و خصومهم. اعلم: إنّ الناس اختلفوا فى ذلك اختلافا عظيما، و ضبط اقوالهم، ان العالم اما محدث الذات و الصفات، و هو قول المسلمين كافة، و النصرارى، و اليهود و المجوس و اما ان يكون قديم الذات و الصفات، و هو قول أرسطو و ثاوفرسطس و سامسطيوس و ابى نصر و ابى على بن سینا؛ فانهم جعلوا السماوات قديمة، بذاتها و صفاتها، إلا الحركات و الاوضاع، فانها قديمة بنوعها بمعنى ان كل

حادث مسبوق بمثله إلى ما لا يتناهى و اما ان قديم الذات، محدث الصفات، و هو مذهب انكيساغورس و فيثاغورس و السقراط و الثنوية و لهم اختلافات كثيره لا يليق بهذا المختصر، و اما أن يكون محدث الذات قديم الصفات، و ذلك مما لم يقل به احد، لاستحالته؛ و توقف جالينوس في الجميع» (أنوار الملكوت في شرح الياقوت، ص 28 - 29. برای گزارشی با بیان اختلاف امامیه، معتزله و اشاعره و فلاسفه در این باره، ر.ك: إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، ص 150).

با آموزه اعتقادی نوپدید بودن و سرآغاز داشتن جهان و یگانگی خدا در دیرینگی، سخت مورد انکار متکلمان قرار گرفته است.

سدید الدین حمصی، ازلی شمردن افعال خدا را به فلاسفه باطل پیشه، (1) نسبت داده است. (2) حدوث ماسوا و انحصار قدم به باری تعالی، بسی مورد تأکید شیخ عبد الجلیل قرار گرفته است. آن سان که در بیان اصول مذهب شیعه امامیه اصولیه، حدوث عالم و یگانگی خدا در قدم را جزء این اصول برشمرده است. در کلام وی تقابل دیدگاه کلام امامیه با دیدگاه فلسفی آشکار است:

اصل مذهب شیعه اصولیه امامیه اثنی عشریه آن است که آسمان و زمین و هرچه در میان آسمان و زمین است از جمادات و حیوانات هیچ نبوده است

ص: 308

1- «المبطلون من الفلاسفة».

2- المنقذ من التقليد، ج 2، ص 186 .

از اجسام عالم و از اعراض مخصوصه؛ همه خدای تعالی آفریده است، و صانع عالم خداست و قدیم است و لا قدیم سواه، و ما کان معه من إله، موصوف است به صفات کمال، لم یزل و لا یزال، مخالف همه ایشان از معلومات و معدومات و موجودات تبارک و تعالی... هرچه جز از ذات اوست و موجود است همه محدث است، و او قدیم و باقی هست و ازلی است. (1)

نویسنده نقض هم چنین در مقام ردّ این سخن کتاب مورد نقد که شیعه «باری تعالی را خالق و رازق و مرید و متکلم لم یزلی نگویند» نوشته است:

اولاً معلوم است که خالق، فاعل خلق باشد و خالق ازلی را معنی آن باشد که در ازل، خلق آفریده باشد و موجود باشد خلق در ازل، پس قدیم باشد، پس فرق نباشد میان خالق و خلق در ازل؛ و «لا قدیم سواه» محال باشد و معلوم است که فاعل قدیم باید که بر فعل تقدّمی دارد به تقدیر اوقاتی که آن را نهایت نباشد، و رازق روزی دهنده باشد و ندانم که چگونه روا باشد که در ازل روزی دهد. پس روزی خواره باید که موجود باشد در ازل، و آنکه فرقی نبود در وجود از میان رازق و رزق و مرزوق، و این خطایی فاحش است، و همه موجودات بر این اصل قدیم باشند و البته هیچ محدث نباشد پس اگر از خالق و رازقی آن می خواهد که در ازل قادر بوده است بر خلق و رزق؛ در این خلافی نیست که ما اثبات کرده ایم که باری تعالی به مذهب عدلیان قادر است لنفسه و ذاته؛ بی علّتی و شبهتی و آلتی، و خلق و رزق و کلام را حصول و وقوع در لم یزل محال باشد. (2)

3. نامتناهی بودن حوادث

سدید الدین حمصی به سان دیگر متکلمان، چهارمین مقدّمه از مقدّمات و مبانی لازم برای اثبات حدوث اجسام را اثبات تناهی امور حادث شمرده است. وی بر آن است که علم به حدوث اجسام، نیازمند دانستن این امر است که پدیده ها لایتناهی نبوده، دارای آغازی هستند، در غیر این صورت و بر پایه دیدگاه فلاسفه مبنی بر ازلی بودن

ص: 309

1- . نقض، 415 - 416.

2- . همان، ص 483 - 484.

حوادث نمی توان به حدوث اجسام معتقد شد. وی در دنباله این سخن، به نقد دیدگاه فلسفی پرداخته است. (1) گفتنی است که سید مرتضی متکلم بزرگ سده پنجم هجری، دارای اثری نایاب به نام مسألة فی الرد علی یحیی بن عدی النصرانی فیما یتناهی ولا یتناهی است که موضوع آن همین مسئله اختلافی میان فیلسوفان و متکلمان است. (2)

4. بی نیازی از پیامبران

شماری از اختلافات متکلمان با فیلسوفان اسلامی، در مسائل حوزه نبوت است. دفاع از مباحث این حوزه، ظاهراً به دلیل مناقشات فیلسوفان چندان برای متکلمان فرق، پراهمیت بوده که افزون بر نقد آرای فلسفی در منابع کلامی و تفسیری، چند تن از ایشان تک نگاری هایی در این زمینه پدید آورده اند. فراوانی این رساله ها در سده های

چهارم تا ششم، نشانه چالش جدی متکلمان با مخالفان در این حوزه کلامی بوده است. کتاب الاحتجاج لنبوة النبی صلی الله علیه و آله (3) (کتاب تثبیت الرسالة) (4) از ابوسهل نوبختی، اعلام النبوة

از ابو حاتم رازی (م 322 ق) در نقد آرای محمد بن زکریای رازی، کتاب فساد قول البراهمة، کتاب فی تثبیت نبوة الأنبياء از ابوالقاسم کوفی (م 352 ق)، تثبیت دلائل النبوة از قاضی عبد الجبار (م 415 ق)، اعلام النبوة از ابو الحسن ماوردی بصری (م 450 ق)، مسألة فی المعجز از رشیدالدین ابوسعید رازی و النبوات و ما يتعلق بها از فخر رازی (م 606 ق) تکنگاری ها و دفاعیه های متکلمان فرق در گستره مباحث نبوت است.

در این نوشتار، مسائل اختلافی متعلق به نبوت، ذیل سه عنوان عرضه می شوند:

ص: 310

1- . المنقذ من التقليد، ج 1، ص 25. برای نقد غیر متناهی بودن حوادث بدون اشاره به نام فلاسفه، ر.ک: الملخص فی أصول الدین، ص 60 - 61 بحث «فإن قيل: و لم أنکرتم أن تكون الحوادث غیر متناهیة، و لم زعمتم لها أولاً؟ قلنا...»؛ تقریب المعارف، ص 76: «لو کان فاعل الأجناس محدثاً لاحتاج إلى محدث و ذلك يقتضی وجود ما لا یتناهی أو إثبات قدیم بغير دلیل و کلا الأمرین محال... فیلزم ما قلناه من وجود ما لا نهاية له مع استحالة بدلیل وجوب حصر ما وجد». نیز، ر.ک: أنوار الملکوت فی شرح الباقوت، ص 33.

2- . نیز برای این بحث، ر.ک: تمهید الأصول، ص 18.

3- . رجال النجاشی، ص 32.

4- . الفهرست، ابن الندیم، ص 225. دانسته نیست که این دو عنوان، اشاره به يك کتاب دارند یا دو کتاب!

یکی از این مسائل، مسئله نیاز به نبوت است. شماری از امامیان این دوره، از باور فلاسفه به بسنده بودن عقل (1) سخن گفته و آن را نقد کرده اند. به عنوان پیشینه این گونه نقد باید گفت که سید مرتضی در بحثی با اشاره به حجیت عقل برای تمامی انسان ها اعم از کسانی که از طرف خدا انذار شده اند و کسانی که انذار نشده اند، بر بی نیازی ورزیدن فلاسفه از پیامبران با بسنده کردن به عقل تصریح کرده است. (2)

ص: 311

1- . برای دیدگاه انکارآمیز محمد بن زکریای رازی نسبت به ضرورت وحی و نبوت، ر.ک: أعلام النبوة، ص 3 و 274. شهرستانی نیز فلاسفه را در کنار صابئین و براهمه منکر نبوات معرفی کرده است الملل والنحل، ج 1، ص 38. ابوالحسن ماوردی نیز منکران نبوت را سه دسته معرفی کرده است: الف. ملحدان و منکران خدا که قائل به قدم عالم و تدبیر طبایع هستند؛ ب. براهمه موحد که قائل به حدوث عالم و منکر بعثت پیامبران هستند؛ ج. فیلسوفان که به ابطال نبوات تظاهر نمی کنند؛ اما در تحقیق دیدگاهشان مبطل آن هستند؛ زیرا می گویند که علوم ربّانی پس از کمال علوم ریاضی (اعم از فلسفه و هندسه) برای کسی که ریاضت را کامل کرده در صورت مطبوع بودن بر آنها حاصل می گردد. (أعلام النبوة، ص 35 - 36). در باره تحلیل ابن سینا از نبوت ر.ک: الهیات شفا، ص 442 (فصل «فی اثبات النبوة و كيفية دعوة النبي الى الله تعالى والمعاد اليه»); النجاة، ص 708 - 709. وی در رساله مختصری با عنوان اثبات النبوات و تأویل رموزهم و امثالهم نیز به تبیین فلسفی نبوت و وحی پرداخته است. ابن سینا پس از بیان تفاوت قوای نفس ناطقه در انسان های مختلف و بیان مراتب عقل، نبوت و وحی را این گونه تبیین می کند: «الحيوان اما ناطق او غير ناطق و الأول افضل. و الناطق اما بملكة او بغير ملكة و الأول افضل. و ذو الملكة اما خارج إلى الفعل التام أو غير خارج و الأول افضل. و الخارج اما بغير واسطة أو بواسطة و الأول افضل. و هو المسمى بالنبي و إليه انتهى التفاضل في الصور المادية و إن كان كل فاضل يسود المفضول و يروسه فإذا النبي يسود و يروس جميع الأجناس التي فضلها. و الوحي هذه الإفاضة و الملك هو هذه القوة المقبولة المفيضة كأنها عليه افاضة متصلة بافاضة العقل الكلي مجرة عنه لا لذاته بل بالعرض و هو المرئي القابل و سميت الملائكة بأسامي مختلفة لأجل معاني مختلفة و الجملة واحدة غير متجزئة بذاتها الا بالعرض من أجل تجزى القابل. و الرسالة هي اذا ما قيل من الافاضة المسماة وحيا على اى عبارة استصوبت لصالح عالمي البقاء و الفساد علما و سياسة و الرسول هو المبلغ ما استفاد من الافاضة المسماة وحيا على عبارة استصوبت ليحصل بآرائه صلاح العالم الحسي بالسياسة و العالم العقلي بالعلم. فهذا مختصر القول في اثبات النبوة و بيان ماهيتها و ذكر الوحي و الملك و الموحى» اثبات النبوات و تأویل رموزهم و امثالهم، ص 123.

2- . الأمالی، سید مرتضی، ج 2، ص 321: «إنّ العقل حجة على من أنذر و على من لم ينذر؛ و عليه معول الفلاسفة في الاستغناء عن الرسل و الأنبياء عليهم السلام».

در سده ششم، طبرسی از استغناى فلاسفه از دانش الهى پیامبران سخن گفته است. وی در ذیل آیه شریف «فَلَمَّا جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَرِحُوا بِمَا عِنْدَهُمْ مِنَ الْعِلْمِ وَ حَاقَ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ»⁽¹⁾ به عنوان یکی از وجوه معنایی آیه، بیان می کند که مراد، دانش فلاسفه است که دانش انبیا را در برابر دانش خود کوچک می شمردند. وی با هم عصر شمردن سقراط با حضرت موسی علیه السلام می افزاید:

به سقراط گفته شد: نزد موسی برو. گفت: «ما گروهی مهذب هستیم و به کسی که ما را تهذیب (هدایت) کند، نیازی نداریم»⁽²⁾.

قطب الدین راوندی در چند باب از کتاب الخرائج و الجرائح به نقل و نقد مقالات (گفتارها و باورهای) منکران نبوت پرداخته است. وی در کلامی همسان سخن ماوردی، بر آن است که:

منکران نبوت، دو گروه اند: ملاحظه و دهریه، و براهمه موحد؛ و فلاسفه نیز نزد ما از جمله دهریه و ملاحظه هستند و بر باطل شمردن نبوت و انکار معجزات و محال دانستن آنها با تصریح و تلویح اتفاق دارند و پنداشته اند که امکان پذیر شمردن معجزات به نقض وجوب طبایع می انجامد؛ طبایعی که بر وجهی مستقر گشته که نقض آن امکان پذیر نیست و همگی ایشان در معجزات پیامبران و اوصیای ایشان طعن می زنند.⁽³⁾

5. راه شناخت پیامبران

از نظر عموم متکلمان، راه شناخت صدق مدعی نبوت، «معجزه» است.⁽⁴⁾ از نقدهای

ص: 312

- 1- .سوره غافر، آیه 83.
- 2- . جوامع الجامع، ج 4، ص 21 طبع دکتر گرجی و ج 3، ص 254. ابن ملاحمی هم در این باره گفته است: «يقع لى انه تعالى عنى به الفلاسفة المدعين للعلم بالحقائق لان من عادتهم الازدراء بمن لا يعلم علومهم» (تحفة المتكلمين، ص 8). نیز، ر.ك: الكشاف عن حقائق التنزيل، ج 3، ص 439.
- 3- . الخرائج و الجرائح، ج 3، ص 1044. وی در دنباله بحث خود به نقل و نقد طعون مخالفان بر قرآن پرداخته است.
- 4- . الذخيرة، ص 328؛ الاقتصاد، ص 155؛ الياقوت، ص 67؛ عجلة المعرفة فى أصول الدين، ص 36؛ «الخلاصة فى علم الكلام»، فصل نامه تراثنا، ش 34، ص 190؛ إشارة السبق إلى معرفة الحق، ص 39. برخی از متکلمان، نص شخص معلوم الصدقی پیامبر پیشین را هم با وصف آن به «امر مستند به معجزه» در کنار معجزه یاد کرده اند. (الكافى، حلبى، ص 68؛ تقريب المعارف، ص 154؛ المنقذ من التقليد، ج 1، ص 383 - 384). البته مفسران امامی، ذیل آیه «رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا» (سوره نساء، آیه 165) تصریح کرده اند که شناخت نبی، فرع علم به توحید و عدل خداست که به وسیله دلیل عقلی حاصل می شود (التبيان، ج 3، ص 395؛ مجمع البيان، ج 3، ص 243؛ روض الجنان، ج 6، ص 197 - 198؛ متشابه القرآن و مختلفه، ج 2، ص 80).

برخی از عالمان سده ششم هجری، آشکار است که آموزه اثبات نبوت از طریق معجزه، از منظر شماری از فیلسوفان، مقبول نبوده است. (1) راوندی در بابی دیگر از کتاب خود به نقل و نقد راه شناخت پیامبران از دیدگاه برخی فیلسوفان پرداخته است. وی می گوید:

برخی از فلاسفه، از روی مجامله با اهل اسلام می گویند: راه شناخت صدق مدعی نبوت آن است که دانسته شود که آنچه وی آورده، مطابق مصالح دنیوی مردم و هماهنگ با اهدافی است که به خاطر آنها به پیامبر نیاز دارند. اینان ظهور معجزه به دست پیامبر را شرط دانسته اند. برخی دیگر، ظهور معجزه را ذکر کرده اند، سپس گفته اند: ظهور معجزه به دست پیامبر و تبدیل عصا به مار به علم یقینی بر صدق مدعی نمی رساند؛ زیرا ممکن است در باره معجزه (مانند شکافته شدن ماه) گمان سحر و حيله رود. در حالی که معلوم بودن مطابقت رهاورد پیامبر با مصالح دنیوی مردم، طریقی است که شبهه ای بدان راه نمی یابد. قائل این دیدگاه، شناخت صدق پیامبر از طریق معجزه را شیوه عوام و متکلمان می داند و شناخت از راه هماهنگی تعالیم انبیا با مصالح دنیوی انسان ها را شیوه محققان می شمارد. (2)

وی در دنباله بحث خود با نقد مبسوط این دیدگاه ها و آرای دیگر در شناخت

ص: 313

1- . برای دیدگاه ناهمگون ابن رشد با دیدگاه کلامی در باب اثبات نبوت از طریق معجزه، ر.ک: الکشف عن مناهج الأدلة فی عقائد الملة، ص 173 به بعد.

2- . الخرائج و الجرائح ، ج 3، ص 1054.

پیامبران، به حصر طریق شناخت پیامبران به معجزه (همان دیدگاه متکلمان) پرداخته است. (1) گفتنی است که راوندی در لا به لای بحث خود، با لحنی انتقادی، به تعریف معجزه از نظر فلاسفه نیز پرداخته است. (2)

سدیدالدین حمصی نیز با نقل دیدگاه برخی از فلاسفه در باره طریق شناخت صدق پیامبر، مبنی بر این که راه وثوق و یقین به نبوت یک پیامبر، علم به مطابقت شریعت وی با مصلحت است نه معجزه، به نقد آن مبادرت کرده است. (3)

6. معجزه

یکی از نقدهای برخی عالمان امامی بر فیلسوفان، در آموزه معجزه و خرق عادت است. قطب الدین راوندی - که کتاب الخرائج والجرائح را در باره معجزات پیامبران و امامان نگاشته -، در خطبه کتابش ضمن اشاره به انگیزه نگارش خود منکران، این گونه اشاره کرده است:

إن قوما من الذين أقروا بظاهريهم بالنبوت، جحدوا في الإمامة كون المعجزات، فضاهوا الفلاسفة والبراهمة الجاحدين في النبوة الاعلام الباهرات فدعواهم جميعا باطلة فاضحة، إذ الأدلة على صحة جميع ذلك واضحة. (4)

راوندی در جایی دیگر، انکار معجزات ائمه از سوی برخی (5) را همسانی ایشان با فلاسفه و براهمه شمرده که منکر معجزات پیامبران هستند. (6) امین الإسلام طبرسی با انتساب انکار صدور معجزه به فیلسوفان، این دیدگاه را سخت مورد انتقاد قرار داده

ص: 314

-
- 1- . همان، ص 1055 به بعد.
 - 2- . همان، ص 1059. گزارش وی از تعریف فلسفی معجزه این است: «قالوا: حقيقة المعجز: هو أن يؤثر نفس النبي في هيولى العالم فيغير صورة بعض أجزائه إلى صورة أخرى بخلاف تأثيرات سائر النفوس».
 - 3- . ر.ك: المنقذ من التقليد، ج 1، ص 386 - 387.
 - 4- . الخرائج والجرائح، ج 1، ص 17.
 - 5- . برای رای ابوهاشم جبائی در نفی معجزه از غیر پیامبران، ر.ك: الذخيرة في علم الكلام، ص 333. دور نیست که نوبختیان در دیدگاه خود در این باره اوائل المقالات، ص 68، گفتار 42 از معتزلیان اثر پذیرفته باشند.
 - 6- . الخرائج و الجرائح، ج 1، ص 17.

است. وی معجزه اصحاب فیل را ارهاص (نشانه ای الهی) برای نبوت پیامبر اسلام دانسته (که در همان سال، یعنی عام الفیل دیده به جهان گشود) و مضمون سوره فیل را برهانی روشن و کوبنده علیه فلاسفه شمرده است:

در این آیه (آیه آخر) دلیلی روشن و کوبنده علیه فلاسفه و ملاحده است که منکر معجزات خارق عادت اند؛ زیرا واقعه اصحاب فیل را که خدای متعال بیان کرده، نمی توان به طبع یا جز آن منسوب کرد. آن گونه که صیحه، ریح عقیم و خسف و دیگر اموری که خدای متعال با آنها امت های گذشته را هلاک ساخته، به طبع نسبت داده اند؛ زیرا برای ایشان امکان پذیر نیست که در اسرار [وتوان] طبیعت ببینند که گروه هایی از پرندگان همراه با سنگ هایی آماده هلاک کردن اقوامی معین گسیل شوند و تنها آهنگ آنها کرده باشند و آنها را با سنگ ها بزنند و ایشان را هلاک کنند و نابود گردانند و جز ایشان را نابود نکنند. کسی که اندکی خرد و اندیشه داشته باشد، تردید نمی کند که این واقعه، جز فعل خدا نمی تواند باشد که سبب ساز اسباب و چیره بر امور دشوار است و کسی را یارای انکار آن نیست؛ زیرا پیامبر ما صلی الله علیه و آله این سوره را بر اهل مکه خواند و [ایشان] آن را انکار نکردند؛ بلکه به رغم حرص بسیار بر تکذیب آن حضرت، به آن خستو شدند و تصدیق کردند. (1)

7. معاد

یکی از مسائل اختلافی معروف میان کلام و فلسفه اسلامی، مسئله معاد جسمانی است. متکلمان، آموزه معاد روحانی را که فیلسوفان مسلمان مطرح می کنند، (2) با آموزه

ص: 315

1- . مجمع البیان، ج 10، ص 447 - 448؛ جوامع الجامع، ج 3، ص 846. فخر رازی نیز از اتفاق فلاسفه بر انکار معجزه سخن گفته است: «و أمّا الفلاسفة: فانهم أطبقوا على انكار خوارق العادات. الا انه يلزمهم القول بالاعتراف بها في مسائل...» النبوات و ما يتعلق بها، ص 100.

2- . برای روشن شدن موضع مورد انتقاد متکلمان در اصل معاد، به جاست سخنان برخی فیلسوفان عصر متقدم در این باره گزارش شود. ترسیم فارابی از سعادت انسان، بقای ابدی نفس عاری از بدن است: «حصول المعقولات الاولى للانسان هو استكماله الاول. وهذه المعقولات انما جعلت له ليستعملها في أن يصير إلى استكماله الاخير و ذلك هو السعادة. وهي أن تصير نفس الانسان من الكمال في الوجود إلى حيث لا تحتاج في قوامها إلى مادة و ذلك أن تصير في جملة الأشياء البريئة عن الاجسام و في جملة الجواهر المفارقة للمواد أن تبقى على تلك الحال دائما أبدا». آراء اهل المدينة الفاضلة و مضاداتها، ص 100 - 101. بوعلی سینا، گو این که در الهیات شفا (ص 423) و النجاة (ص 682) راه اثبات معاد جسمانی را شریعت و تصدیق خبر نبوت شمرده؛ اما در رساله اختصاصی خود در باب معاد با تمثیلی شمردن زبان متون دینی در حوزه هایی مانند معاد (الأضحوية في المعاد، ص 103) و همسوبا فارابی، وجود نفس در بدن را مانع رسیدن انسان به سعادت حقیقی دانسته (همان، ص 105) و سرانجام، دیدگاه خود را در باره معاد، این گونه بیان کرده است: «فإذا بطل أن يكون المعاد للبدن وحده، و بطل أن يكون [للبدن و النفس] جميعا، و بطل أن يكون للنفس على سبيل التناسخ، فالمعاد اذن للنفس وحدها على ما تقرر بعد أن كان المعاد موجودا، و ذلك ممّا سنبينه» (همان، ص 126). ابن سینا در رساله الكشف عن ماهية الصلاة نیز در توضیح معاد افراد گوناگون نوشته است: «إنّ للنفس الانسانية ثوابا إذ يبقى بعد فناء البدن و لا يبلى بطول الزمن له بعث بعد الموت و أعنى بالموت مفارقتة عن الجسم و بالبعث مواصلته لتلك الجواهر الروحانية و ثوابه و سعاداته بعدهما و يكون ثوابه بحسب فعله فإن كان كامل الفعل نال جزيل الثواب و ان قصر فعله و نقص قصرت سعاداته و انتقص ثوابه و يبقى حزينا مغموما بل مخذولاً مذموماً و إن غلبت

قواه الحيوانية و الطبيعية قوته النطقية تحير بعد الموت و شقى بعد البعث و ان نقصت قواه المذمومة و تجردت نفسه عن الفكر الردى و العشق الدنى و زين ذاته بحلية العقل و قلائد العلم و تخلق بالاخلاق المحموده بقى لطيفا منزها باقيا مثابا سعيدا فى آخرته مع اقاربه و عشيرته». (رسائل ابن سينا (الكشف عن ماهية الصلاة)، ص 303). وى در يكي ديگر از رساله هاى خود نيز به تفسير فلسفى معاد پرداخته است. بيان ابن سينا در رساله اثبات النبوت اين است: «إذ تبين على الاختصار معنى العقاب و الثواب فالآن نتكلم فى ماهية الجنة و النار فنقول : و اذا كان العوالم ثلاثا عالم حسى و عالم خيالى و همى و عالم عقلى. فالعالم العقلى حيث المقام و هو الجنة. و العالم الخيالى الوهمى كما بين هو حيث العطب و العالم الحسى هو عالم القبور ثم اعلم ان العقل يحتاج فى تصوّر أكثر الكليات إلى استقراء الجزئيات فلا محالة انها تحتاج إلى الحس الظاهر فنعلم انه يأخذ من الحس الظاهر إلى الخيال إلى الوهم و هذا هو من الجحيم طريق و صراط دقيق صعب حتى يبلغ إلى ذاته العقل فهو إذا يرى كيف الحدّ صراطا و طريقا فى عالم الجحيم فإن جاوزه بلغ عالم العقل فإن وقف فيه و تخيل الوهم عقلاً و ما يشير إليه حقا فقد وقف على الجحيم و سكن فى جهنّم و هلك و خسر خسارنا مبينا. فهذا معنى قوله فى الصراط» (إثبات النبوت، ص 130 و 131). معاد فلسفى در سخن ابن رشد نيز اين گونه بازتاب يافته است: «لما كان الوحي قد أُنذر فى الشرائع كلّها بأنّ النفس باقية، و قامت البراهين عند العلماء على ذلك، و كانت النفوس يلحقها بعد الموت أن تتعرى من الشهوات الجسمانية، فإن كانت زكية تضاعف زكاؤها بتعريها من الشهوات الجسمانية، و إن كانت خبيثة زادتها المفارقة [للبدن] خبثا لأنها تتأذى بالردائل التى اكتسبت، و تشتد حسرتها على ما فاتها من التزكية عند مفارقتها البدن، لأنها ليست يمكنها الاكتساب إلا مع هذا البدن» (الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة، ص 201). وى در ادامه بحث خود گونه اى از تناسخ را نيز پذيرفته است: «أنه ليس يلحق عن عودة النفس إلى أجسام آخر المحال الذى يلحق عن عودة تلك الأجسام بعينها» (همان، ص 203). سهورردى نيز اعتقاد فلاسفه در باره معاد را اين گونه گزارش کرده است: «و يعتقدون ان نفس الآدمى تبقى ان كانت عارفة بالله و بملائكته منقشة بالحقايق و لها درجة انتقاش الحقايق، فانه غاية كمال النفس تجد من اللذات ما لاعين رأت و لأذن سمعت و لاخطر على قلب بشر. و إن كان جاهلاً بالله و بملائكته فيكون بعد المفارقة أعمى كما قال عز من قائل «وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَىٰ فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَىٰ وَأَضَلُّ سَبِيلًا» سورة اسراء، آيه 72 والأعمى يكون فى الظلم «ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ» (سوره نور، آيه 40) فيتألمون بعذاب الحجاب عن الله و بما فات من راحة الدنيا و باكتسابهم الهيئات الرديّة كما قال تعالى: «كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ» (سوره مطففين، آيه 14) اشارة إلى البعد عن الله و بالحيلولة بينهم و بين ما يشتهون من لذات الدنيا كما قال: «وَحِيلَ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ مَا يَشْتَهُونَ» (سوره سبأ، آيه 54). (رسالة فى اعتقاد الحكماء، ص 29). نيز، ر.ك: بدّ المعارف، ص 316 (مبحث إلى أين تصير النفس) و ص 326 (مبحث كيف تسعد النفس).

دینی معاد، ناسازگار ارزیابی کرده اند. حمصی رازی در بحث اعاده - که مهم ترین بحث معاد به شمار می رود - ، بر آن رفته که گردآوری اجزای اصلیه که به اعتبار آنها فرد عینا همان شخص مکلف می شود، با شکل و ساختار پیشین، لازم است. شاخصه دیدگاه وی ضرورت اعاده اجزای اصلی انسان از يك سو و ساختار و شکل پیشین است که هر دو مقوم هویت فرد به شمار می روند. (1) وی بر پایه دیدگاه خود در تعریف انسان و اجزای مقوم هویت وی، شبهات پیرامون معاد جسمانی را بررسی کرده و با نسبت دادن شبهه معروف «آکل و مأکول» به بیشتر فلاسفه به نقد آن پرداخته است. (2)

همچنین ابن نوبخت در بحث اعاده و احکام آن، با تصریح به گردآوری اجزای

ص: 317

1- . ر.ك: المنقذ من التقليد، ج 2، ص 190 - 191.

2- . همان، ص 193. برای طرح این شبهه به عنوان اشکالی بر معاد جسمانی در متون فلسفی، ر.ك: الأضحوية في المعاد، ص 107.

بدن هنگام حشر، به بیان دیدگاه خود پرداخته است:

الأجزاء بعد الموت تجمّع و تؤلّف لأخبار الصادق بذلك ... (1).

علامه حلّی با یادآوری اتفاق مسلمانان بر معاد جسمانی بر خلاف فیلسوفان، سخنان ابن نوبخت را شرح کرده است. (2)

شیخ عبد الجلیل رازی در دفاع از آموزه شیعی رجعت با اشاره به همسانی های رجعت با معاد، فلاسفه را منکران معاد معرفی می کند:

و از مقدور باری تعالی بدیع داشتن احیای موتی غایت ضلالت و جهالت باشد که به روزگار موسی و عیسی و عزیر و ابراهیم کرده است، و قرآن به همه ناطق است اگر در عهد دولت فرزند و نایب مصطفی بکند دور نباشد نه از مقدور قادر الذات، نه از حرمت سیّد السّادات. و

انکار این در مقدور خدای، انکار بعث و نشور قیامت باشد و خواجه را مبارک باد فلسفی ای. (3)

8. فلسفه آفرینش

متکلمان در بحث تکلیف، پیش از بیان وجه تکلیف انسان، به بحث پایه ای غرض و حُسن اصل آفرینش می پردازند. از نظر کلامی، آفرینش هدفمند است و هدف از آن، سود رساندن به غیر است. از همین رو، آفرینش نیکوست. و چون خدا بی نیاز مطلق است، بنا بر این، سود مورد نظر به آفریده می رسد نه خدای سبحان. (4) سدید الدین حمصی، دیدگاه فلاسفه مبنی بر بدون غرض بودن افاضه خیر از خدا به

غیر را گزارش (5)

ص: 318

1- . أنوار الملکوت، ص 191.

2- . عبارت وی این است : اقول: اتفق المسلمون على إعادة الأجساد خلافا للفلاسفة همان جا.

3- . نقض، ص 271.

4- . ر.ك: الذخيرة في علم الكلام، ص 111؛ الاقتصاد فيما يتعلّق بالاعتقاد، ص 62 - 63؛ تقریب المعارف، ص 114؛ المنقذ من التقليد، ج 1، ص 237. متکلمان، سه راه تقصّل، عوض و ثواب را برای رسیدن سود از خدا به انسان مطرح می کنند. برای نقل اجماع معتزله در این باب، ر.ك: مقالات الاسلاميين، ج 1، ص 317.

5- . عبارت وی در گزارش دیدگاه فلسفی این است: «إتّما المنعم في الحقيقة هو الذي يفيض من ذاته الخير على الغير لا لغرض على ما يقوله الفلاسفة». در باره اعتقاد فلاسفه در این باره در اعتقاد نامه حکیمان سهوردی آمده است: «اللّه تعالی منزّه عن الأغراض و عن تعلّق غرضه بشیء فاذا لا يكون فعله بناء على غرض بل ذاته يقتضى تفيض ل الوجود» (رسالة في اعتقاد الحكماء، ص 24).

9. مباحث نفس و حقیقت انسان

سدید الدین حمصی، در اثر کلامی خود، بحث مستقلی در باره چیستی انسان سامان داده و با دفاع از دیدگاه برگزیده سید مرتضی - که آن را به بیشتر متکلمان متأخر نسبت داده -، (2) به نقد تفصیلی دیدگاه فلسفی در باره چیستی انسان و احکام نفس پرداخته است. (3) نویسنده خلاصه النظر نیز با انتساب نظریه مورد دفاع شریف مرتضی و دیگر متکلمان امامی به محققان اهل عدل و اشاره به دیدگاه فلاسفه، به نقد اجمالی آن پرداخته است.

10. طبایع

یکی دیگر از مسائل اختلافی دیرین متکلمان امامی با فیلسوفان، مسئله طبایع (4) است.

ص: 319

- 1- المنقذ من التقليد، ج 1، ص 239.
- 2- از نظر سید مرتضی، شیخ طوسی، ابوالصلاح حلبی، ابن نوبخت صاحب الیاقوت و متکلمان سده ششم چون سدید الدین حمصی، ابوجعفر مقرئ و ابن شهر آشوب، انسان یعنی حیّ مکلف، عبارت از همین مجموعه سازوار مشهود است که متعلق احکامی چون امر و نهی و مدح و ذم است، نه بخشی از آن (ر.ک: تمهید الأصول، ص 164؛ الاقتصاد، ص 66 - 67؛ تقریب المعارف، ص 127 - 128؛ الیاقوت، ص 54؛ المنقذ من التقليد، ج 1، ص 291؛ متشابه القرآن و مختلفه، ج 1، ص 7؛ التعليق، ص 108). برای مطالعه این بحث، ر.ک: «نظریه های نفس شناسی متکلمان امامی در سده های میانی و کارکرد آنها در تبیین آموزه معاد»، فصل نامه نقد و نظر، ش 61.
- 3- ر.ک: المنقذ من التقليد، ج 1، ص 291 - 296.
- 4- طبیعت را برخی قوه ساری در اجسام که به وسیله آن، جسم به کمال طبیعی خود می رسد، تعریف کرده اند. کتاب التعریفات، ص 61. بوعلی با خطا شمردن تعریف طبیعت به قوه ساری در اجسام، آن را مبدأ نخست هر گونه دگرگونی و ثبات ذاتی جسم تعریف کرده است. (رسائل ابن سینا (رسالة الحدود)، ص 97). در باره طبیعت، ر.ک: فرهنگ علوم فلسفی و کلامی، ص 442 - 447. اشعری در گزارش دیدگاه «اصحاب طبایع» آورده است: «لم یثبتوا فی الدنيا شیئا إلاّ الطبائع الأربع». البته برخی از ایشان افزون بر طبایع چهارگانه به روح نیز معتقد بوده اند. در باره افعال روح نیز برخی قائل به طبعی و برخی دیگر قائل به اختیاری بودن آن بوده اند (مقالات الاسلامیین، ج 2، ص 29). برای دفاع از آموزه طبایع، ر.ک: فردوس الحکمة فی الطب، ص 19؛ الكشف عن مناهج الأدلة فی عقائد الملة، ص 171.

اصحاب طبایع با اعتقاد به ترکیب اجسام از عناصر چهارگانه: حرارت، برودت، رطوبت و بیوست، برای طبیعت اشیا، احکام و آثاری قائل بوده اند که از نظر متکلمان امامی با آموزه های دینی، ناسازگار ارزیابی شده است. از مجموع سخنان متکلمان چنین بر می آید که قول به طبیعت اشیا، توالی فاسدی دارد. قدم طبایع، انتساب افعال به جمادات و صدور جبری فعل از آنها(1) و انکار معجزه یا خرق عادت، سه پیامد نادرست قول به طبایع بوده که متکلمان را از سده های پیشین به نقد اصل مسئله سوق داده است. نخستین نقدی که در این باره می شناسیم، ظاهراً اثری از هشام بن حکم با عنوان الرد علی أصحاب الطبائع است.(2) به عنوان پیشینه بحث در متون تفسیری، به نقد شیخ طوسی در این باره می توان اشاره کرد. وی قصه اصحاب کهف را دلیل بر توانایی خدا بر نقض عادت از طریق معجزه و جریان تدبیر عالم بر حسب اختیار و نه ایجاب طبایع دانسته است.(3) وی در جایی دیگر از تبیان روایت بلخی از آموزه طبع را گزارش و نقد کرده است. وی می گوید: بلخی با استدلال به آیه «وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَّاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ حَتَّىٰ إِذَا أَقَلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقْنَاهُ لِيَلْدَ مَيْتًا فَأَنْزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ كَذَلِكَ نُخْرِجُ الْمَوْتَى لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ»(4) بر آن رفته که بسیاری از امور با طبع به وجود می آید. با این توضیح که خداوند متعال در این آیه بیان فرموده که میوه ها را با

ص: 320

-
- 1- . فاعل بالطبع از نظر فلسفی، گونه ای فاعل است که يك فعل بیشتر آن هم به صورت ذاتی مانند وقوع حرارت از آتش از آن صادر نمی شود. در مقابل آن فاعل مرید و مختار است که می تواند کاری را در يك زمان و ضد آن را در زمان دیگر انجام دهد و فعل او از روی آگاهی و اندیشه (رویه) است. (تهافت التهافت، ص 148. نیز، ر.ك: نهاية الحكمة، ص 222 - 223). برای بیرون بودن فاعلیت خدا از این دو گونه فاعل از نظر فلسفی، ر.ك: همان جاها.
 - 2- . رجال النجاشی، ص 433؛ الفهرست، طوسی، ص 258.
 - 3- . التبیان، ج 7، ص 23.
 - 4- . سوره اعراف، آیه 57.

آبی که از آسمان نازل می کند، (از زمین) بیرون می آورد. بلخی افزوده که شایسته نیست که این دیدگاه انکار شود و تنها دیدگاه کسی منکر است که به قدم طبایع یا فاعلیت جمادات معتقد باشد. اما اگر کسی بگوید که خدای متعال این امور را انجام می دهد، گاه به صورت اختراعی و بدون واسطه و گاه با واسطه، این امر اشکالی ندارد، همان گونه که در مورد سبب و مسبب گفته می شود. طوسی پس از گزارش دیدگاه بلخی، آن را نادرست ارزیابی می کند و در توضیح استدلال خود می گوید: اگر مقصود بلخی از طبع رطوبت ها و یبوست های مخصوص، خلافتی در آن نیست؛ اما از این اشیا، ذوات دیگر متولد نمی گردد، بلکه آثاری که این امور حاصل می گردد، فعل ابتدایی خداست، در حالی که سبب و مسبب این گونه نیست... (1).

امین الإسلام طبرسی همسو با شیخ طوسی، دیدگاه اهل عدل در نقد دیدگاه بلخی را این گونه گزارش کرده است:

بیشتر اهل عدل، این دیدگاه وی را نادرست شمرده و گفته اند که خدای سبحان، عادت [و سنت خود] را به مقتضای حکمت در انواع مصالح دینی و دنیوی بر رویاندن گیاه هنگام بارش باران جاری ساخته و بر رویاندن گیاه از غیر باران نیز تواناست. (2)

شیخ ابوالفتوح رازی در تفسیر خود، آیه الكرسی را نقدی بر دیدگاه قائلان به طبع دانسته است:

علما گفته اند: در این آیت، چند فواید و ادله است بر اصول دین از توحید و عدل، منها... قوله: الْقَيُّومُ، دلیل بطلان قول فلاسفه و طبایعان (طبایعیان خ ل) است گفتند: بیشتر چیزها به طبع محلّ حاصل می آید، حق تعالی باز نمود که: من قیومم؛ یعنی قایم به تولای افعال خود. (3)

ابن شهر آشوب نیز همین مطلب را در تفسیر خود آورده است. (4)

ص: 321

1- . التبیان، ج 4، ص 431 - 432.

2- . مجمع البیان، ج 4، ص 276.

3- . روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، ج 3، ص 411 - 412.

4- . متشابه القرآن و مختلفه، ج 1، ص 106.

وی در ذیل آیه «وَفِي الْأَرْضِ قِطْعٌ مُتَجَاوِرَاتٌ وَجَنَّاتٌ مِنْ أَعْنَابٍ وَزَرْعٌ وَنَخِيلٌ صِهْرٌ وَغَيْرُ صِهْرٍ نَبَاتٌ يَسْقَىٰ بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنُفَّصِلُ بَعْضَهُمَا عَلَىٰ بَعْضٍ فِي الْأَكْلِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ» (1) نیز به نقد قول به طبایع پرداخته و پدید آمدن میوه های گوناگون از یک آب و زمین را دلیل بر بطلان قول به طبایع دانسته است:

و حق تعالی ما را در این آیت وجه استدلال باز آموخت بر ملحدان و دهریان و طبایعیان و هر که او اثبات صانعی حکیم نکند. گفت: اگر چنان استی که از زمین بودی یا از آب یا از هوا، بایستی تا چون آب و هوا و زمین هر سه یکی بودی، از او یک نوع میوه بیشتر نیاموردی، نه آن که از یک آب و یک زمین و یک هوا هزار نوع نبات و گیاه و درخت و میوه پدید آرد. اگر طبع بودی یا امری موجب این قضیه در او محال بودی، چون بر این جمله می باشد، دلیل کند که این را صانعی و مدبری هست قادر مختار که به حسب اختیار و ارادت خود چنان که می خواهد، می آرد و می آفریند. (2)

قطب الدین راوندی در بیان ویژگی های نظم قرآنی که مقوم اعجاز آن است، ویژگی نهم را وجود همه نیازمندی های علمی انسان ها در اصول و فروع دین در قرآن دانسته است. این ویژگی، شامل ارشاد به شیوه های مباحث عقلی و اقامه براهین علیه ملاحظه، براهمه، دوگانه پرست ها و منکران معاد و قائلان به طبایع با کوتاه ترین و رساترین عبارات است. (3)

عبد الجلیل رازی نیز در موارد متعدّد به نقد اصحاب طبایع پرداخته است که بخشی از

ص: 322

1- .سوره رعد، آیه 4.

2- .روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، ج 11، ص 182. برای مورد دیگر، ر.ک: همان، ج 12، ص 20.

3- .الخرائج والجرائح، ج 3، ص 1006. گفتنی است که تعبیر طبایع در برخی احادیث نیز به کار رفته است. در حدیثی آمده است: «طبایع الجسم علی أربعة فمنها الهواء الذی لا تحیا النفس إلا به وینسیمه و یخرج ما فی الجسم من داء و عفونة، و الأرض الذی قد تولد الییس و الحرارة، و الطعام و منه یتولد الدم ألا ترى أنه یصیر إلى المعدة فتغذیه حتی یلین ثم یصفو فتأخذ الطبیعة صفوه دما ثم ینحدر الثفل و الماء و هو یولد البلغم». الکافی، ج 8، ص 230. نیز کتاب هایی با عنوان «طبایع» در فهرس گزارش شده است. از جمله، کتاب الطبائع از احمد بن محمد بن دول قمی (م 350ق) (رجال النجاشی، ص 90).

آنها در بحث نقد عمومی گذشت. در این جا مواردی دیگر گزارش می شود. وی در نقد این سخن نویسنده سنی که: «اینها به دوازده امام گویند چنان که ملحدان به هفت امام گویند»، با اشاره به حدیث «الإمامة من بعدی ثلاثون سنة و بعدها الإمارة» (1) می گوید:

پس اگر خواهی که امام چهار گوید مذهبش با طبیعیان برابر نباشد که به چهار طبع گویند، چرا مذهب دوازده امامیان با هفت امامیان برابر باشد؟! که آن جا عدد متماثل است و این جا عدد مختلف، یا این الزام قبول کند یا دست از آن بدارد. (2)

در موردی دیگر، مذهب مجبّره را در اعتقاد به قدمای نه گانه، (3) همسان باور

اصحاب طبایع به عناصر چهارگانه شمرده است:

مشابهت دارند به نصاری که به سه خدای گفتند: «لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ» (4) و مشابهت دارند به طبیعه که به چهار ارکان گفتند. (5)

از این گونه نقدها نگاه منفی شیخ عبد الجلیل به اصحاب طبایع، آشکار است.

11. مسائلی از جهان شناسی

شماری از نقدهای عالمان امامی به حوزه مباحث جهان شناسی فلسفی تعلق دارد. ابو الفتوح رازی در تفسیر خود، آیه الكرسي را نقدی بر آرای گروه های گوناگون از جمله دیدگاه فلاسفه در باره قلمرو جهان دانسته است:

قوله: «وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ»، رد است بر مذهب فلاسفه که

ص: 323

1- . برای این حدیث با الفاظ گوناگون ر.ك: سنن ابی داود، ج 2، ص 401، ح 4646 و 4647؛ صحیح ابن حبان، ج 15، ص 292؛ فتح الباری، ج 8، ص 61.

2- . نقض، ص 546.

3- . «مجبّران امت، نه قدیم اثبات کردند: ذات و قدرت و علم و حیات و اراده و ادراك و كلام و سماع و بصر. هر نه قدیم گفتند تا سه بار مانندگی دارند به ترسایان». (نقض، ص 447). فخر رازی در باره قدما از دیدگاه اهل سنت نوشته است: «أهل السنّة أثبتوا القدماء: و هی ذات الله تعالی، و صفاته». (المحصل، ص 211).

4- . سوره مائده، آیه 73.

5- . نقض، ص 448. برای موردی دیگر از این گونه همسان سازی، ر.ك: همان، ص 546.

گفتند: عالم خود زمین است و افلاک که بدان محیط است فی (و) (1) و رای آن چیزی نیست. نفی عرش و کرسی و لوح و قلم کردند. همانا عظم موقع این آیت برای کثرت ادله اوست بر اصول مسلمانی از توحید و عدل. (2)

ابن شهر آشوب نیز همین مطلب را در تفسیر خود آورده است. (3)

ابن شهر آشوب در موردی دیگر، دیدگاه فلاسفه در باره علت مرگ ناگهانی (مبنی بر پر شدن یا خالی شدن عروق بدن) را ذکر کرده و دیدگاه دینان (دینداران) را در مقابل آن نهاده است که بر وقوع مرگ ناگهانی با تقدیر خدای متعال هنگام پایان اجل انسان باور دارند. (4) در این سخن، صرف نظر از درستی یا نادرستی دیدگاه فلاسفه، آنچه اهمیت دارد تقابلی است که ابن شهر آشوب میان فیلسوفان و دینداران افکنده است. (5)

سخن پایانی

این نوشتار، به مناسبت یادکردی ارج گزارانه از عالم بزرگ امامی و مدافع مبانی و آموزه های تشیع در سده ششم هجری، نصیر الدین ابو الرشید عبد الجلیل قزوینی رازی - رحمة الله علیه - و اثر ماندگار او کتاب نقض نگاشته شد و به ساحت آن عالم گران قدر تقدیم می گردد. موضوع این نوشتار، از مباحث پُر اهمیت در تاریخ کلام امامیه و بویژه مناسبات کلام و متکلمان با فلسفه و آموزه های فلسفی است. از منظر تعامل کلام امامیه با فلسفه، می توان کلام امامیه را به دوره های متعددی تقسیم کرد.

شش سده نخست هجری (عصر پیش از خواجه طوسی) را باید دوره استقلال کامل کلام امامیه از فلسفه شمرد. در این دوره، کلام در عین حفظ هویت مستقل خود در

ص: 324

1- . خ ل.

2- . روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، ج 3، ص 411 - 412.

3- . متشابه القرآن و مختلفه، ج 1، ص 106.

4- . همان، ج 2، ص 96.

5- . برای موردی دیگر، ر.ک: مجمع البیان، ج 7، ص 300 ذیل آیه «أَلَمْ تَر إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَ لَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا» سوره فرقان، آیه 45.

تعامل انتقادی با فلسفه است. در این نوشتار مواجهه متکلمان امامی با فلسفه و آموزه های فلسفی در سده ششم در دو بخش مواجهه مثبت و مواجهه منفی مورد بررسی قرار گرفت.

در بخش مواجهه مثبت، گونه هایی چون به کارگیری مبانی و آموزه های فلسفی در اثبات مسائل کلامی، پذیرش آموزه های فلسفی مغایر آموزه های کلامی، تاریخ نگاری فلسفی، نقل سخنان فیلسوفان در متون اخلاقی، مناقب نگاشته ها و تفاسیر قرآن کریم، قابل شناسایی است. مواجهه منفی و انتقادی عالمان امامی با فلسفه و آموزه های فلسفی نیز در سه شکل: نقد عمومی، ردّیه نگاری و نقد مبانی و آموزه های فلسفی، صورت بسته است. مهم ترین مسائل اختلافی و مورد نقد متکلمان امامی نیز عبارت اند از: نحوه فاعلیت خدا، دیرینگی جهان، فلسفه آفرینش، معاد، قول به طبایع، حقیقت انسان، معجزه و راه شناخت پیامبران.

در باره شیوه مواجهه شیخ عبد الجلیل قزوینی رازی نیز باید گفت که در کتاب نقض مواجهه مثبت با فلسفه، نمودی ندارد و رویکرد نویسنده به فلسفه و آموزه های فلسفی سراسر منفی و انتقادی است. در مجموع، سخنان رازی در نقد فلسفه و فلاسفه را در عناوین زیر می توان فهرست کرد:

1. معرفتی حکمای اوائل مانند: ارسطو، به عنوان سرآغاز دهریگری؛
2. هم رده قرار دادن فیلسوفان با ملحدان و دشمن دین شمردن ایشان؛
3. مخالفت با باورهای فلسفی قدّم عالم، علّت اولی، طبع و هیولی؛
4. همسان انگاری رویکرد فلاسفه به نماز با نماز باطن اسماعیلیه؛
5. یادکرد ردّیه های عالمان امامیه بر فلاسفه و قلمداد کردن آنها به مثابه یکی از افتخارات علمی و دینی ایشان.

1. آراء اهل المدينة الفاضلة و مضاداتها، ابو نصر فارابی، تحقيق: على بو ملحم، بيروت: مكتبة الهلال، اول، 1995 م.
2. ابيكار الأفكار فى أصول الدين، على بن محمد بن سالم الأمدى، تحقيق: احمد فريد مزيدى، بيروت: دار الكتب العلمية، 1424 ق.
3. اثبات النبوات و تأويل رموزهم و أمثالهم، چاپ شده در: رسائل ابن سينا، حسين بن عبد الله ابن سينا، دار العرب.
4. اختيار معرفة الرجال (رجال الكشي)، محمد بن الحسن الطوسي (شيخ طوسي)، تصحيح وتعليق: مير داماد استرآبادى، تحقيق: سيد مهدي رجايى، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، 1404 ق.
5. إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، مقداد بن عبد الله السيورى الحلّى، كتاب خانه آية الله مرعشى.
6. أعيان الشيعة، سيد محسن الأمين العاملى، تحقيق: سيد حسن الأمين، بيروت: دار التعارف للمطبوعات، 1403 ق.
7. الأضحوية فى المعاد، حسين بن عبد الله ابن سينا، تصحيح: حسن عاصمى، تهران: شمس تبريزى، 1382 ش.
8. الاقتصاد، محمد بن الحسن الطوسى (شيخ طوسى)، اصفهان: مكتبة جامع جهلستون.
9. الاقتصاد فى الاعتقاد، محمد بن محمد غزالى، بيروت: دار الكتب العلمية.

10. الأنوار الجلالية في شرح الفصول النصيرية، مقداد بن عبد الله السيوري الحلّي، تحقيق: علي حاجي آبادي، مشهد: مركز پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، 1420ق.
11. اندیشه های کلامی شیخ مفید، مارتین مکدرموت، ترجمه: احمد آرام، تهران: دانشگاه تهران، 1372ش.
12. أنوار الملكوت في شرح الياقوت، حسن بن يوسف الحلّي، تحقيق: محمّد نجمي زنجاني، قم: رضی و بيدار، دوم، 1362 ش.
13. أوائل المقالات، محمّد بن محمّد بن نعمان العكبري البغدادي (شيخ مفيد)، قم: كنگره جهانی هزاره شیخ مفید، اول، 1413 ق.
14. أخبار الزمان، علي بن الحسين المسعودي، بيروت: دار الأندلس، دوم، 1386 ق.
15. أعلام النبوة، ابوحاتم الرازي، تهران: مؤسسه حكمت و فلسفه ايران، 1381ش.
16. أعلام النبوة، ابو الحسن ماوردي، مكتبة الهلال.
17. أمل الآمل، محمّد بن حسن حرّ عاملي، تحقيق: سيّد احمد حسيني، بغداد: مكتبة الأندلس، 1404 ق .
18. بحار الأنوار، محمّدباقر بن محمّد تقى المجلسي (علامة مجلسي)، بيروت: مؤسسه الوفاء، دوم، 1403ق.
19. البراهين القاطعة في شرح تجريد العقائد الساطعة، محمّد جعفر استرآبادي، قم: مكتب الأعلام الإسلامي، 1424ق.
20. «بيهقي» در دايرة المعارف تشييع (ج3)، حسن انوشه، زير نظر: احمد صدر حاج سيّد جوادى و همكاران، تهران: نشر شهيد سعيد محبّي.
21. تاريخ اليعقوبي، علي بن حسين مسعودي، قم: مؤسسه نشر فرهنگ أهل بيت عليهم السلام .
22. تاريخ بيهق، ابوالحسن علي بن زيد البيهقي (ابن فندق)، تحقيق: احمد بهمنيار، تهران، بنگاه دانش، 1317ش.

23. تاریخ علم الکلام فی الاسلام، فضل اللہ زنجانی، تحقیق و تعلیق: قسم الکلام فی مجمع البحوث الاسلامیة، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، اول، 1417ق.
24. تاریخ فلسفه، امیل بریه، ترجمه: علی مراد داودی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، دوم، 1374ش.
25. تاریخ فلسفه، فردریک کاپلستن، ترجمه: سیّد جمال الدین مجتبی، تهران: علمی و فرهنگی، 1362 ش.
26. تاریخ فلسفه اسلامی، اسحاق حسینی کوهساری، تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل، اول، 1387ش.
27. تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، حنا فاخوری و خلیل الجبر، ترجمه: عبدالمحمّد آیتی، تهران: علمی و فرهنگی، هشتم، 1381ش.
28. تاریخ فلسفه مسیحی در قرون وسطا، اتین ژیلسون، مترجم: رضا گندمی نصرآبادی، دانشگاه ادیان و مذاهب و سازمان سمت، اول، 1389ش.
29. تبصرة العوام فی معرفة مقالات الأنام، سیّد مرتضی بن داعی حسنی رازی، تصحیح: عباس اقبال آشتیانی، تهران: اساطیر، دوم، 1364 ش.
30. التبصیر فی الدین، ابوالمظفر الاسفراینی، تعلیق: محمّد زاهد کوثری، قاهره: المكتبة الأزهرية للتراث، اول، 1419ق.
31. التبیان، محمّد بن حسن الطوسی (شیخ طوسی)، تحقیق: احمد حبیب قصیر العاملی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، 1409ق.
32. التبیان فی تفسیر القرآن، محمّد بن الحسن الطوسی (شیخ طوسی)، تحقیق: احمد قصیر العاملی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، اول، 1409ق.
33. تتمة صوان الحکمة، ظهیر الدین بیهقی، تحقیق: محمّد کرد علی، پاریس: داربیلیون، 2007م.

34. تحفة المتكلمين في الردّ على الفلاسفة، ركن الدين ابن ملاحمي خوارزمي، تحقيق و مقدمه: حسن انصاري و ويلفرد مادلونگ، زیر نظر: زابینه اشمیتکه، تهران: مؤسسه پژوهش حکمت و فلسفه ایران - برلین: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه آزاد برلین، 1387 ش.
35. «الکلام عند الامامية؛ نشأته، تطوره، و موقع الشيخ المفيد منه»، محمدرضا جعفری، مجله تراثنا، ش 32.
36. «نهج البلاغة عبر القرون»، سيّد عبد العزيز طباطبائي، مجله تراثنا، ش 37، سال نهم، سؤال 1414 ق.
37. صدرالدين الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، صدر الدين شيرازي (ملاً صدرا)، تصحيح: سيّد جلال الدين آشتياني، مشهد: المركز الجامعي للنشر، دوم، 1360 ش.
38. التعريفات، علي بن محمّد الجرجاني، تهران: ناصر خسرو، چهارم، 1412 ق.
39. التعليق، محمّد بن حسن مقرئ نيشابوري، تحقيق: محمود يزدي مطلق (فاضل)، مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی، 1385 ش.
40. تفسير القرآن الكريم، صدر الدين محمّد شيرازي، تحقيق: محمّد خواجوي، قم: بيدار.
41. تقريب المعارف، ابو الصلاح حلبی، تحقيق و نشر: فارس تبريزيان حسون، 1417 ق.
42. «تكملة الغرر» ضميمه أمالی المرتضى، علي بن حسين الموسوي (سيّد مرتضى)، تحقيق: محمّد ابوالفضل ابراهيم، بيروت: دار الفكر العربي.
43. تمهيد الأصول، محمّد بن حسن الطوسي (شيخ طوسي)، ترجمه: عبد المحسن مشكاة الديني، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، 1358 ش.
44. التنبيه و الاشراف، علي بن الحسين المسعودي، بيروت: دار صعب.
45. تهافت التهافت، محمّد بن احمد الأندلسي (ابن رشد)، لبنان: دار المشرق، 2003 م.

46. الثقات العيون في سادس القرون، محمّد محسن بن علي المنزوي (آقا بزرگ تهراني)، تحقيق: علي نقی منزوي، قم: مؤسسه اسماعيليان.
47. جوامع الجامع، ابو علي فضل بن الحسن الطبرسي، تصحيح: ابو القاسم گرجي، تهران: دانشگاه تهران و سازمان مطالعه و تدوين كتب علوم انساني، سوم، 1377 ش.
48. جوامع الجامع، ابو علي فضل بن الحسن الطبرسي، قم: مؤسسه النشر الاسلامي، 1418 ق.
49. حدود الأشياء ورسومها، چاپ شده در: رسائل الكندي الفلسفية، ابو اسحاق كندی، تصحيح و تعليق: محمّد ابوريده، قاهره: دار الفكر العربي، دوم.
50. الحدود و الحقائق، اشرف الدين صاعد بريدي آبي، تحقيق: حسين علي محفوظ، بغداد: مطبعة المعارف، 1970 م.
51. الحدود و الحقائق، محمّد بن حسن مقرئ نيشابوري، تحقيق: محمود يزدي مطلق (فاضل)، قم: مؤسسه الامام الصادق عليه السلام.
52. حديقه الشيعة، احمد مقدّس اردبيلي، قم: انصاريان، 1378 ش.
53. حقائق الإيمان، زين الدين بن علي العاملي (شهيد ثاني)، إشراف: سيّد محمود مرعشي، تحقيق: سيّد مهدي رجائي، قم: مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي العامة، أول، 1409 ق.
54. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، صدر الدين محمّد شيرازي (ملاً صدرا)، بيروت: دار احياء التراث العربي، سوم، 1981 م.
55. خاتمة مستدرک الوسائل، حسين نوري، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث، 1408 ق.
56. خاندان نوبختي، عباس اقبال آشتياني، تهران: كتاب خانه طهوري، سوم، 1357 ش.
57. الخرائج و الجرائح، قطب الدين راوندي، تحقيق: مؤسسه الامام المهدي عليه السلام، قم: مؤسسه الامام المهدي عليه السلام، 1409 ق.

58. «الخلاصة في علم الكلام، قطب الدين سبزواری»، تحقيق: سيّد محمّد رضا حسيني جلالی، مجلّة تراثنا، ش 34، ربيع الأوّل 1414ق.
59. «تبصرة العوام»، ليلا هوشنگی، دانش نامه جهان اسلام (ج 6)، زیر نظر غلامعلی حدّاد عادل، تهران: بنياد دايرة المعارف اسلامي.
60. دراسات في تاريخ الفلسفة العربية، كامل حمود، بيروت: دار الفكر اللبناني، 1991م.
61. الدروس الألفية و النفلية، محمّد بن مكى العاملى الجزينى (شهيد أوّل)، تحقيق: على فاضل قائينى نجفى، قم: مكتب الاعلام الاسلامي، 1408ق.
62. الذخيرة في علم الكلام، على بن حسين الموسوى (سيّد مرتضى)، تحقيق: احمد حسيني، قم: دفتر انتشارات اسلامي، 1411 ق.
63. الذريعة إلى تصانيف الشيعة، محمّد حسن بن على المنزوى (آقا بزرگ تهراني)، بيروت: دار الأضواء، سوم، 1403 ق.
64. رجال النجاشي، احمد بن على النجاشي، تحقيق: السيّد موسى الشبيري الزنجاني، قم: مؤسسه النشر الاسلامي، پنجم، 1416 ق.
65. رسائل الكركي، على بن الحسين الكركي (محقق كركي)، تحقيق: محمّد حسون، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
66. رسائل المرتضى، على بن الحسين الموسوى (سيّد مرتضى)، مقدمه و اشراف: سيّد احمد حسيني، اعداد: سيّد مهدي رجايي قم: دار القرآن الكريم، 1405 ق.
67. رسالة الحدود، چاپ شده در رسائل ابن سينا، حسين بن عبد الله بن سينا، قم: بيدار، 1400 ق.
68. رسالة في اعتقاد الحكماء، شهاب الدين يحيى سهروردي، ترجمه فارسي: محمّد كريمي اصل، ترجمه فرانسه: هانري كرين، تهران: اساطير، أوّل 1383 ش.
69. روض الجنان و روح الجنان في تفسير القرآن، ابو الفتوح رازي، تصحيح: محمّد جعفر ياحقّي و محمّد مهدي ناصح، مشهد: بنياد پژوهش های آستان قدس رضوي، سوم، 1381 ش.

70. رياض العلماء و حياض الفضلاء، عبدالله بن عيسى بيك افندى اصفهاني، تحقيق: سيد احمد حسيني، به كوشش: سيد محمود مرعشي، قم: كتاب خانه آية الله مرعشي، 1401 ق.
71. سنن أبي داوود، سليمان ابن أشعث السجستاني، بيروت: دار الفكر.
72. شرح أصول الكافي، ملا صالح مازندراني، تعليقات: ابوالحسن شعراني، تصحيح: علي عاشور، بيروت: دار احياء التراث العربي.
73. شرح الأسماء، ملا هادي سبزواري، تحقيق: نجفقلبي حبيبي، تهران: دانشگاه تهران، 1375 ش.
74. شرح الأصول الخمسة، عبد الجبار بن احمد الهمداني الأسدي، تعليق: احمد بن حسين بن ابى هاشم، بيروت: دار احياء التراث العربي، 1422 ق.
75. شرح العقائد النسفية، سعد الدين تفتازاني، تحقيق: حجازي سقا، قاهره: مكتبة الكليات الأزهرية، أول، 1407 ق.
76. شرح المقاصد، سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، تحقيق: عبد الرحمان عميره، قم: الشريف الرضي، 1409 ق.
77. شرح المواقف، علي بن محمد الجرجاني، قاهره: مطبعة السعادة، 1325 ق.
78. شرح أصول الكافي لصدر المتألهين، صدر الدين محمد شيرازي (ملا صدرا)، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگي.
79. شرح جمل العلم والعمل، علي بن الحسين الموسوي (سيد مرتضى)، تحقيق: يعقوب جعفرى مراغى، قم: دار الأسوة للطباعة و النشر، أول، 1414 ق.
80. شط شيرين پرشوكت ؛ منتخبى از آثار استاد عباس زرياب خويى، به كوشش: ميلاد عظيمى، تهران: مرواريد، أول، 1387 ش.
81. الشفاء (الالهيات)، حسين بن عبد الله ابن سينا، تصحيح: سعيد زايد، قم: مكتبة آية الله المرعشي، 1404 ق.

82. شوارق الإلهام فى شرح تجريد الكلام، قياض لاهيجى، اصفهان: مهدوى.

83. صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، محمد بن احمد بن حبان، ترتيب: على ابن بلبان الفارسى، تحقيق: شعيب الارنؤوط، بيروت: مؤسسه الرسالة، 1414ق.

84. الصراط المستقيم إلى مستحقى التقديم، على بن يونس بياضى عاملى، تحقيق: محمد باقر بهبودى، [قم]: المكتبة المرتضوية لاهياء الآثار الجعفرية، أول، 1384ق.

85. طبقات المعتزلة، احمد بن يحيى ابن المرتضى، بيروت: دار المنتظر، 1402 ق.

86. بدّ العارف، عبد الحق بن ابراهيم بن سبعين، تحقيق: جرج كتوره، بيروت: دار الأندلس و دار الكندى، أول، 1987م.

87. عجاله المعرفة فى أصول الدين، هبة الله بن الحسن الراوندى، تحقيق: سيد محمدرضا الحسينى الجلالى، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام، 1417ق.

88. عقل و اعتقاد دينى، مايكل پترسون و ديگران، ترجمه: احمد نراقى و ابراهيم سلطانى، تهران: طرح نو، سوم، 1379ش.

89. إشارة السبق الى معرفة الحق، علاء الدين بن الحسن حلبى، تحقيق: ابراهيم بهادرى، مقدمه: جعفر سبحانى، قم: مؤسسه النشر الإسلامى، 1414ق.

90. علل الشرائع، محمد بن على بن بابويه التمى (شيخ صدوق)، نجف: المكتبة الحيدريّة، 1386ق.

91. عيون الأنباء فى طبقات الأطباء، ابن أبى أصبيعه، تحقيق: نزار رضا، بيروت: دار مكتبة الحياة.

92. عيون الحكمة، چاپ شده در: رسائل ابن سينا، حسين بن عبد الله بن سينا، قم: بيدار، 1400 ق.

93. الفائق فى أصول الدين، ركن الدين ابن ملاحمى خوارزمى، تحقيق و مقدمه ويلفرد مادلونگ و مارتين مكدرموت، تهران: مؤسسه پژوهش حكمت و فلسفه ايران، 1386ش.

94. فتح الباری، احمد بن علی عسقلانی (ابن حجر)، بیروت: دار المعرفة للطباعة و النشر، دوم.
95. فرج المهموم، رضی الدین علی بن موسی الحلّی (سیّد ابن طاووس)، قم: دار الذخائر.
96. فردوس الحکمة فی الطب، علی ابن سهل الطبری، تصحیح: محمّد زبیر الصدیقی، برین: مطبع آفتاب، 1928 م.
97. فرهنگ علوم فلسفی و کلامی، سیّد جعفر سجّادی، تهران: امیر کبیر، اول، 1375 ش.
98. الفکر الفلسفی فی بغداد: دراسة فی الاصول و الاتباع، صالح مهدي هاشم، قاهره: مكتبة الثقافة الدينية، 1426 ق.
99. فلاسفه شیعه، عبدالله نعمه، ترجمه: سیّد جعفر غضبان، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، اول، 1367.
100. فلاطوری، به کوشش: عباس رفیعی پور، مقدّمه: محمّدرضا حکیمی، قم: دلیل ما، 1383 ش.
101. فلسفه علم کلام، هری اوسترین ولفسن، ترجمه: احمد آرام، تهران: الهدی، اول، 1368 ش.
102. فلسفه و کلام اسلامی، ویلیام مونتگمری وات، ترجمه: ابو الفضل عزّتی، همراه با یادداشت جعفر شهیدی، تهران: فلسفه و کلام اسلامی، 1370 ش.
103. الفلسفة الاسلامیة، محمّدرضا مظفر، بیروت: دار الصفوة، اول، 1414 ق.
104. فهرست منتجب الدین، منتجب الدین ابن بابویه القمّی، قم: کتاب خانه آیه الله مرعشی، 1366 ش.
105. الفهرست، محمّد بن اسحاق (ابن ندیم)، تحقیق محمّدرضا تجدد، تهران: امیر کبیر، سوم، 1366 ش.
106. الفهرست، محمّد بن حسن الطوسی (شیخ طوسی)، تحقیق: جواد قیومی، قم:

107. قواعد المرام فى علم الكلام، ميثم بن على بن ميثم البحرانى، تحقيق: سيد احمد حسينى، قم: كتاب خانه آية الله مرعشى، 1406 ق.
108. الكافى، محمد بن يعقوب الكلينى، تصحيح: على اكبر غفارى، تهران: دار الكتب الاسلاميه، 1363 ش.
109. الكافى فى الفقه، ابو الصلاح حلبى، تحقيق: رضا استادى، اصفهان: مكتبة امير المؤمنين.
110. كتاب الكندى الى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى چاپ شده در: رسائل الكندى الفلسفية، ابو اسحق كندى، تصحيح و تعليق: محمد ابو ريده، قاهره: دار الفكر العربى، دوم.
111. كشاف اصطلاحات الفنون و العلوم، محمد على تهانوى، بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، أول، 1996 م.
112. الكشاف عن حقائق التنزيل، محمود بن عمر الزمخشري، مصر: شركة مكتبة مصطفى البابى الحلبى و اولاده، 1966 م.
113. كشف الظنون عن اسامى الكتب و الفنون، مصطفى بن عبد الله القسطنطنى (حاجى خليفه)، بيروت: دار احياء التراث العربى.
114. كشف المراد فى شرح تجريد الاعتقاد، حسن بن يوسف الحللى (علامه حللى)، تحقيق: جعفر سبحانى، قم: مؤسسه امام صادق عليه السلام، 1424 ق.
115. الكشف عن ماهية الصلاة، چاپ شده در: رسائل ابن سينا، حسين بن عبد الله ابن سينا، قم: بيدار، 1400 ق.
116. الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة، محمد بن احمد بن رشد، تصحيح: محمد عابد جابرى، بيروت: مركز الدراسات الوحدة العربية، أول، 1998 م.
117. مجموعه آثار استاد شهيد مطهرى (ج 3: كلام)، مرتضى مطهرى، تهران: صدرا، يازدهم، 1385 ش.

118. گوهر مراد، فیاض لاهیجی، مقدمه: زین العابدین قربانی، تهران: نشر سایه، اول، 1383 ش.
119. اللوامع الالهية فی المباحث الكلامية، مقداد بن عبد الله السیوری الحلّی، تحقیق: سیّد محمدعلی قاضی طباطبایی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، 1380 ش.
120. ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، غلامحسین ابراهیمی دینانی، تهران: طرح نو، 1379 ش.
121. ما و تاریخ فلسفه اسلامی، رضا داوری اردکانی، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، 1389 ش.
122. المبدأ و المعاد، حسین بن عبد الله ابن سینا، به اهتمام عبد الله نورانی، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی، اول، 1363 ش.
123. مشابه القرآن و مختلفه، محمد بن علی المازندرانی (ابن شهر آشوب)، قم: بیدار، 1328 ش.
124. مجمع البیان فی تفسیر القرآن، فضل بن الحسن الطبرسی، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، 1415 ق.
125. مجموعه آثار استاد شهید مطهری (ج 5: فلسفه و منطق)، مرتضی مطهری، تهران: صدرا.
126. «بررسی آموزه های اختلافی میان شیخ مفید و نوبختیان بر پایه احادیث الکافی»، مجموعه مقالات فارسی کنگره بین المللی بزرگداشت ثقة الاسلام کلینی (ج 5)، قم: دار الحدیث، 1388 ش.
127. المحصل، محمد بن عمر بن فخر الدین الرازی (فخر رازی)، تحقیق: حسین اتای، عمان، دار الرازی، اول، 1411 ق.
128. المسلك فی أصول الدین، جعفر بن الحسن الحلّی، تحقیق: رضا استادی، مشهد: آستان قدس رضوی، اول، 1414 ق.

129. معارج نهج البلاغة، على بن زيد البيهقي (ابن فندق)، تحقيق: اسعد الطيب، قم: بوستان كتاب قم، 1422ق.
130. معارج نهج البلاغة، ابوالحسن على بن زيد بيهقي (ابن فندق)، تحقيق: محمّد تقى دانش پژوه، قم: كتاب خانه آية الله مرعشى، 1409ق.
131. معالم العلماء، محمّد بن على المازندراني (ابن شهر آشوب)، تحقيق: عباس اقبال آشتياني، تهران: مطبعة فردين، 1353ش.
132. معالم العلماء، محمّد بن على المازندراني (ابن شهر آشوب)، مقدّمه: سيّد محمّد صادق آل بحرالعلوم، قم: مطبعة الحيدرية، 1380ق.
133. المعتبر في الحكمة، هبة الله بن على ابوالبركات، اصفهان: دانشگاه اصفهان، دوم، 1373 ش.
134. معجم المؤلفين، عمر رضا كحاله، بيروت: مكتبة المثنى و دار احياء التراث العربى.
135. معجم رجال الحديث، سيّد ابوالقاسم خويى، تهران: نشر توحيد، پنجم، 1413 ق.
136. معجم طبقات المتكلمين، اللجنة العلمية فى مؤسّسة الامام الصادق عليه السلام، اشراف: جعفر سبحانى، قم: مؤسّسة الامام الصادق عليه السلام.
137. مقالات الاسلاميين و اختلاف المصلّين، على بن اسماعيل الأشعري، تحقيق: محمّد محيى الدين عبد الحميد، قاهره: مكتبة النهضة المصرية، دوم، 1389 ق.
138. مقدّمه ابن خلدون، ابن خلدون، بيروت: دار احياء التراث العربى.
139. مكتب ها و فرقه هاى اسلامى در سده هاى ميانه، ويلفرد مادلونگ، ترجمه: جواد قاسمى، مشهد: آستان قدس رضوى، اول، 1375 ش.
140. الملخص فى أصول الدين، على بن الحسين الموسوى (سيّد مرتضى)، تحقيق: محمّد رضا انصارى قمى، تهران: مركز نشر دانشگاهى و كتاب خانه مجلس شورى اسلامى، 1381 ش.
141. الملل و النحل، محمّد بن عبد الكريم الشهرستاني، تحقيق: امير على مهنا و على

حسن فاعور، بیروت: دار المعرفة، چهارم، 1415 ق.

142. مناقب آل أبي طالب، محمد بن علي المازندراني (ابن شهر آشوب)، نجف: المكتبة الحيدرية، 1376 ق.

143. مناهج اليقين في أصول الدين، حسن بن يوسف الحلّي (علامة حلّي)، تحقيق: يعقوب جعفری مراغی، تهران: دار الأسوة للطباعة و النشر، اول، 1415 ق.

144. منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، عبدالله جوادی آملی، تحقيق و تنظيم: احمد واعظی، قم: اسراء، اول، 1386 ش.

145. المنقذ من التقليد، محمود بن علي الحمصي الرازي، قم: مؤسسه نشر اسلامي، 1371 ق.

146. موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب، جيار جهمامي، بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، اول، 1998 م.

147. النبوات و ما يتعلّق بها، محمد بن عمر بن فخر الدين الرازي (فخر رازي)، تحقيق: احمد حجازي سقا، قاهره: مكتبة الكليات الأزهرية.

148. النجاة من الغرق في بحر الضلالات، حسين بن عبد الله ابن سينا، مقدمه و تصحيح: محمدتقي دانش پژوه، تهران: دانشگاه تهران، دوم، 1379 ش.

149. «نظريه های نفس شناسی متکلمان امامی در سده های میانی و کارکرد آنها در تبیین آموزه معاد»، علی نقی خدایاری، مجله نقد و نظر، سال شانزدهم، ش اول، بهار 1390 (پیاپی 61).

150. «فلسفه اسلامی: هستی و چیستی»، مصطفی ملکيان، مجله نقد و نظر، ش 41 و 42، سال یازدهم، بهار و تابستان 1385 ش.

151. نقض (بعض مثالب النواصب في نقض «بعض فضائح الروافض»)، عبد الجليل قزوینی رازی، تصحيح: مير جلال الدين محدث أرموی، تهران: انجمن آثار ملی، 1358 ش.

152. نهاية الاقدام فى علم الكلام، محمّد بن عبد الكريم الشهرستانى، تحقيق: احمد فريد مزيدى، بيروت: دار الكتب العلمية، اول، 1425 ق.
153. نهاية الحكمة، سيّد محمّد حسين طباطبايى، تصحيح و تعليق: عبّاس على زارعى سبزوارى قم: مؤسّسة النشر الإسلامى.
154. نهاية المرام فى علم الكلام، حسن بن يوسف الحلّى، تحقيق: فاضل عرفان، مقدّمه: جعفر سبحانى، قم: مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام، اول، 1419 ق.
155. نهج الإيمان، على بن يوسف ابن جبر، تحقيق: سيّد احمد حسيني، مشهد: مجتمع امام هادى عليه السلام، اول، 1418 ق.
156. الوافى بالوفيات، خليل بن أيبك الصفدى، بيروت: دار إحياء التراث العربى، 1420 ق.
157. الوافى فى تاريخ الفلسفة العربية، عبده الحلو، بيروت: دار الفكر اللبنانى، اول 1995 م.
158. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، احمد بن محمّد بن خلّكان، تحقيق: احسان عبّاس، بيروت: دار الثقافة.
159. هدية الأجاب، شيخ عبّاس قمى، تهران: امير كبير، دوم، 1363 ش.
160. هزار و يك كلمه، حسن حسن زاده آملى، قم: دفتر تبليغات اسلامى، دوم، 1381 ش.
161. هندسه معرفتى كلام جديد، احد فرامرز قراملكى، تهران: مؤسّسه فرهنگى دانش و انديشه معاصر، اول، 1387 ش.
162. الهيات الهى و الهيات بشرى (نظرها)، محمّدرضا حكيمى، قم: دليل ما، اول، 1388 ش.
163. هياكل النور، چاپ شده در: مجموعه مصنّفات شيخ اشراق (ج 3)، شهاب الدين يحيى سهروردى، تصحيح: هنرى كرين، تهران: مؤسّسه مطالعات و تحقيقات فرهنگى، 1372 ش.
164. الياقوت فى علم الكلام، ابو اسحاق ابراهيم ابن نوبخت، تحقيق: على اكبر ضيائى، قم: كتاب خانه آية الله مرعشى، دوم، 1386 ش.

ویژگی های شیعه اصولی در نگاه عبد الجلیل قزوینی

قاسم صفری (جوادی) (1)

چکیده

کتاب نقض، تنها اثر به جای مانده از عبد الجلیل قزوینی رازی (نویسنده شیعی قرن ششم هجری) است. کتاب، دارای اطلاعات منحصر به فردی از تاریخ تشیع (قرن ششم و ما قبل آن)، فرقه های گوناگون شیعی، جغرافیای تشیع در ایران و کشورهای دیگر، اندیشه های شیعی و غیر شیعی و... است.

در این نوشتار، سعی بر آن است که «ویژگی های شیعه اصولی در نگاه عبد الجلیل قزوینی» بررسی شود. آنچه قزوینی در کتاب نقض آورده، کلاً از ناحیه شیعه اصولیه است؛ اما در این جا تنها به مواردی پرداخته شده که صراحتاً به عنوان عقیده شیعه اصولیه (با ذکر شیعه اصولیه) آمده و یا در عبارات دیگر، قرینه ای وجود داشته که منظور از آن، همان شیعه اصولیه است.

گرچه مباحث مربوط به ویژگی های شیعه اصولی در نقض به صورتی پراکنده (و نه با ترتیبی منطقی) بیان شده اند، با این حال، در این مقاله، به این ویژگی ها، ترتیب خاصی بخشیده شده و برای هر موضوع، سخن نویسنده بعض فضائح الروافض و به دنبال آن، پاسخ عبد الجلیل قزوینی از کتاب نقض آورده شده است.

کلیدواژه ها: شیعه اصولی، شیعه اصولیه، شیعیان اصولی، شیعه امامیه اصولیه، نقض، بعض فضائح الروافض.

ص: 341

1- . عضو هیئت علمی و مدیر گروه ادیان و مذاهب جامعه المصطفی صلی الله علیه و آله العالمیة.

کتاب نقض، تنها اثر باقی مانده از عبد الجلیل قزوینی، نویسنده شیعی قرن ششم هجری است. این کتاب - که در نوع خود بی نظیر است -، در مناظره با نویسنده ای غیر شیعی نگاشته شده و دارای اطلاعات منحصر به فردی از تاریخ تشیع از قرن ششم و ماقبل آن است. کتاب، در بردارنده اطلاعاتی از گروه های مختلف شیعی اعم از: فقیهان، شاعران، متکلمان، عابدان، زاهدان، مفسران و همچنین حاکمان و وزیران است. علاوه بر

این، حاوی اطلاعاتی در خصوص جغرافیای تشیع در ایران و کشورهای دیگر است. نویسنده در باره اندیشه های شیعی و غیر شیعی، از آگاهی نسبتاً بالایی برخوردار بوده است و در فن مناظره، حاضر جواب به نظر می رسد. لازم به یادآوری است که بررسی و روشن نمودن ابعاد مختلف این کتاب، نیازمند مقالات فراوانی است؛ لیکن در این نوشتار،

سعی بر آن است که گزارشی از دیدگاه عبد الجلیل قزوینی در باب شیعیان اصولی در مقابل شیعیان اخباری ارائه شود. قبل از بیان مطالب عبد الجلیل در باره شیعیان اصولی،

لازم می دانیم نکات کلی ای را یادآور شویم و سپس به موضوع اصلی پردازیم.

1. اصطلاح اخباری و اصولی

پآن چنان که در بین بسیاری از شیعیان مشهور است، اصطلاح اخباری و اصولی، مربوط به دوران صفویه است. عموماً شیعیان، این اصطلاحات را منتسب به محمدامین استرآبادی و یا حداکثر استاد او محمد استرآبادی می دانند. این دو اصطلاح حداقل مربوط به پنج قرن پیش از استرآبادی دوم است.

2. اشکالات تاریخی

قزوینی، علیرغم همه امتیازاتی که واجد آن است، اشکالات فاحشی در بیان مطالب تاریخی دارد که می تواند در مورد ادعاهایی که در حوزه نظریات شیعه اصولی بیان نموده، تردیدهایی را ایجاد نماید. زمانی که نویسنده ای در بیان برخی مطالب معروف و مشهور تاریخی، اشتباهاتی در این سطح داشته باشد، در مباحث اعتقادی تا چه

اندازه می توان به صحّت بیانات وی اطمینان داشت؟! از طرفی دیگر، گاه آنچه را که به عنوان مطالب تاریخی ذکر نموده، کتاب وی تنها منبع در باره آن مطلب است. حال با این شرایط، به چه میزان قابل اعتماد است؟ در ادامه، به برخی از این اشتباهات تاریخی اشاره می کنیم.

الف. ازدواج پیامبر در 37 سالگی

در بحث ازدواج امام مهدی علیه السلام، نویسنده کتاب بعض فضائح الروافض (1) مطالبی را ذکر نموده که قزوینی در پاسخ به آنها به بحث ازدواج پیامبر صلی الله علیه و آله اشاره می کند و می گوید:

محمد مصطفی صلی الله علیه و آله ... خدیجه را در سی و هفت سالگی خواست. (2)

حادثه ازدواج پیامبر اکرم با خدیجه، بسیار مشهور است و در کتب فراوانی ذکر شده (3) و آن، در 25 سالگی رخ داده است؛ ولیکن نویسنده، آن را در 37 سالگی عنوان می کند. حال چه میزان می توان به اسامی افرادی که فقط در کتاب قزوینی آمده اند اطمینان کرد؟!

ب. داستان قرمط بن حمدان

عبد الجلیل آورده:

جعفر صادق علیه السلام او را به تهمت فلسفه متهم کرد و به آخر کار عمر عبد العزیز خلیفه این قرمط حمدان را به الحاد بیاویخت. (4)

لازم است این مطلب را در کنار مطلب دیگری قرار دهیم که ایشان آخرین خلیفه مروانیان را عمر ابن عبد العزیز می دانسته و اولین خلیفه عباسیان را عباس سفّاح و ما

ص: 343

1- کتاب عبد الجلیل قزوینی، در واقع پاسخ به اشکالات این نویسنده است؛ اما در ضمن پاسخ ها مطالب مفید دیگری نیز بیان شده اند.

2- نقض، ص 502.

3- در این باره، ر.ک: تاریخ پیامبر اسلام، ص 69 - 70؛ تاریخ یعقوبی، ج 1، ص 375؛ الصحیح من سیرة النبی الأعظم، ج 1، ص 114؛ السیرة النبویة، ج 1، ص 224.

4- نقض، ص 92.

اسامی و القاب همه خلفا و عدد ایشان را در کتاب البراهین فی إمامة أمير المؤمنين بیان کرده است. (1)

این مسئله نیز مطلبی روشن است که نویسنده محترم، از آن آگاهی نداشته است؛ چرا که بعد از عمر بن عبد العزیز، عدّه ای چون: یزید بن عبد الملک مروان، هشام بن عبد الملک مروان، ولید بن یزید ابن عبد الملک، یزید بن ولید، مروان بن محمد و... (2) حکومت کردند و آخرین خلیفه، مروان بن محمد است و نه عمر بن عبد العزیز. وقتی آخرین خلیفه را عمر بن عبد العزیز دانسته است، در حالی که وی در سال 101ق، فوت کرده (3) و از طرفی، شهادت امام صادق علیه السلام در سال 148ق اتفاق افتاده و دوران امامت حضرت حدود سیزده سال بعد از فوت عمر بن عبد العزیز بوده است، بنا بر این باید به دیگر اطلاعات تاریخی آن نیز به دیده شک نگاه کرد؟

ج. زیدیه و امامت امام زین العابدین

ایشان معتقد است:

[زیدیه] بعد از مصطفی صلی الله علیه و آله امام بحق را علی مرتضی علیه السلام دانند و نصّ خفی گویند و معصوم دانند علی را و حسن را و حسین را و بعد از زین العابدین علیهم السلام امامت در زید بن علی رضی الله عنهدعوی کنند. (4)

این در حالی است که زیدیه، امامت امام علی و امام حسن و امام حسین علیهم السلام را قبول دارند و پس از امام حسین علیه السلام هر فاطمی، چه از بنی الحسن و چه از بنی الحسین قیام به سیف کند، او را امام می دانند و نخستین امام بعد از امام حسین علیه السلام زید است. (5)

د. هیچ يك از ملحدان، اهل مناطق شیعی نبودند

قزوینی در بحث از اسماعیلیان می نویسد:

این مایه از خلاصه احوال ایشان در این نقض یاد کرده شد تا خواهی

ص: 344

1- . ر.ك: همان، ص 409.

2- . مروج الذهب، ج 3، ص 206.

3- . همان، ص 192.

4- . نقض، ص 458.

5- . جهت اطلاع از آراء زید، ر.ك: فی علم الکلام الزیدیه.

مصنّف ناصبی که بر شیعه، تشنیع زده است به تهمت، مگر به انصاف تأملی بکند و بداند که اصول و قواعد الحاد چه بوده است و ملحدان اوّل و آخر از کجا بوده اند. بحمدلله و منه که از این ملعونان، نه قمی بوده است و نه کاشانی و نه آبه و نه رازی و نه ورامینی و نه از ساری و نه از ارم و نه از بلاد مازندران و از دیاری که به شیعه اثنی عشریه معروف و منسوب است؛ بلکه همه از ولایات و نواحی و دیار مشبّهان و مجتّبان بوده اند و دعوت بر این وجه کرده اند که بیان کرده شد و حوالت معرفت خدای به تقلید و تعلیم و قول پیغمبر و معلّم صادق کرده اند و انکار دلیل و حجّت و نظر و تفکّر کرده اند. (1)

در این باره باید گفت که آیا ابوحاتم رازی - که به زعم مصنّف ملحد بوده - ، اهل ری نبوده است؟ و همچنین خود وی در کتاب اعلام النبوة، همشهری خود زکریای رازی را به الحاد متهم نموده است. در تاریخ اسماعیلیه قرن چهارم نمی توان به اسماعیلیان پرداخت و از ابو حاتم رازی یاد نکرد، در حالی که نویسنده محترم، معتقد است که هیچ يك از اینها اهل رازی نبوده اند. از سوی دیگر باید به حسن صبحاح اشاره کرد. «حسن صبحاح در شهر قم - که یکی از نخستین ماندگاه های اعراب در ایران و پایگاه شیعیان اثنی عشری بود - به دنیا آمد. پدرش که مذهب اثنی عشری داشت، از شهر کوفه واقع در عراق به قم آمده بود». (2)

ه - ابراهیم برادر عبد الله بن الحسن بود؟

نویسنده بعض فضائح الروافض افرادی از زیدیان من جمله ابراهیم را به عنوان برادر عبد الله بن الحسن نام می برد که ابراهیم در واقع، فرزند عبد الله و برادر نفس زکیه است. (3)

قزوینی که در ابعاد مختلف به نقض نویسنده می پردازد، در این جا هیچ اشاره ای به این نکته نداشته که ابراهیم، فرزند عبد الله است و نه برادر او. عین عبارت قزوینی

ص: 345

1- . نقض، ص 337 - 338.

2- . فدائیان اسماعیلی، ص 57.

3- . ر.ک: نقض، ص 255.

در این باره چنین است:

اما ائمه زیدیان - که اسامی ایشان را در این فصل یاد کرده است - همه اهل صلاح و زهد و سداد و عفت و ورع بوده اند و آمران به معروف و ناهیان از منکر و شیعه در ایشان اعتقاد نیکو دارند؛ اما امامشان ندانند به فضل و عصمت و نصیحت و غلبه الظن چنان است که دعوی امامت مطلق نکرده اند. بهری را «صلوات الله علیه» نویسند و بهری را «رضی الله عنه». و شیعه را با ایشان چندان خلافتی نیست که به میانجی مجبران حاجت باشد. (1)

و. کشته شدن زید بن علی به دست منصور یا عبد الملک مروان

در باره خلافت عباسیان و جنایت منصور سفاک می نویسد:

بو مسلم به کوفه و آن جا از بقیه آل عباس، دو پسر کوچک مانده بود: یکی ابو العباس سفاک که مهتر بود و دیگری بو جعفر المنصور که او را ابو جعفر دوانیقی گفتندی. این هر دو پسر را بیاورد و ابو العباس را به خلافت بنشانند و او سه سال خلافت کرد و به آن جهان کرانه شد و خلافت با منصور افتاد و بیست و دو سال تمام خلافت کرد و اند هزار نفس زکیه را از آل علی علیه السلام و فاطمه علیها السلام هلاک کرد، چه به زهر و چه به تیغ و چه آنان که در دیوارها گرفت و این معنی ظاهر و شایع است و زید علی را او کشت به یک قول و به دیگر قول، عبد الملک مروان. (2)

عباراتی از این دست، شاهی است بر این که نویسنده محترم، اطلاعات تاریخی اش بسیار ناقص است، در حالی که کتاب مروج الذهب مسعودی در اختیار او بوده است و این کتاب، وفات عبد الملک را در سال 86 ق ذکر می کند. (3) زید بن علی در سال 121 یا 122 ق، شهید شد (4) و در باره تولد او اختلاف وجود دارد و سال های 66،

ص: 346

1- . همان، ص 259 - 260. برای آگاهی از این مطلب که «ابراهیم برادر عبد الله نیست؛ بلکه پسر اوست»، ر.ک: فی علم الکلام الزیدیه، ص 75.

2- . نقض، ص 130.

3- . مروج الذهب، ج 3، ص 99.

4- . همان، ص 217.

67، 76 و 77 ق را به عنوان سال تولّد وی آورده اند. گرچه نویسنده کتاب سیره و قیام زید بن علی، ترجیح را با سال 66 و 67 ق می داند. (1)

چنانچه تولّد وی را سال 75 و 76 ق بدانیم، اساساً جایی برای درگیری زید با عبد الملک مروان نمی ماند. در فرض دیگر (یعنی چنانچه تولّد وی را همان سال 66 و 67 ق بدانیم)، با توجه به این که وفات عبد الملک در سال 86 ق، و شهادت زید در سال 121 یا 122 بوده، باز هم گفته وی نادرست است.

3. مسئله شیعه اصولیه

ما در این نوشتار، به مباحث عبد الجلیل قزوینی در باره ویژگی های شیعه اصولی پرداخته و مواردی را که وی در کتاب عنوان کرده، ارائه خواهیم نمود؛ ولی پیش از آن، ذکر نکاتی، ضروری است:

الف. آنچه قزوینی در کتاب خود می آورد، کلاً از ناحیه شیعه اصولیه است؛ لیکن در این مقاله، فقط به مواردی پرداخته شده که صراحتاً به عنوان عقیده شیعه اصولیه (با ذکر شیعه اصولیه) آمده و یا در عبارات دیگر، قرینه ای وجود داشته که منظور از آن، شیعه اصولیه بوده و از آوردن مطالبی که محتمل بوده، نویسنده، دیدگاه کلّ شیعه را در نظر داشته و نه مختص شیعه اصولیه، خودداری شده است.

ب. بی دقتی هایی که قزوینی در بیان مسائل تاریخی مرتکب شده است (که پیش از این بیان شد)، در بحث دیدگاه های شیعه اصولیه هم وجود دارد. مثلاً در برخی عبارات کتاب، عده ای از عالمان شیعه را به عنوان شیعه اصولیه ذکر می کند و گویا مطالبی که به شیعه اصولی نسبت می دهد باید دیدگاه همان ها باشد که قطعاً این گونه نیست. بنا بر این باید گفت طبق دیدگاه عبد الجلیل، این مطالب مربوط به شیعه اصولیه است. مثلاً عبد الجلیل شیخ طوسی را از شیعیان اصولی می داند و عدم حجّیت خبر واحد را به شیعیان اصولی نسبت می دهد، در حالی که شیخ طوسی از قائلین به

ص: 347

حجّیت خبر واحد است. نظیر چنین مطالبی در مجموعه کتاب، کم نیستند و چنانچه بخواهیم قزوینی را از این زاویه مورد نقد قرار دهیم، بحث به درازا می کشد و از اصل بحث فاصله می گیریم. بنا بر این به همین اندازه اکتفا می کنیم.

ج. این نکته نیز لازم به یادآوری است که متأسفانه عبد الجلیل در برخی موارد، عبارات توهین آمیزی را ذکر می کند که کتاب را از نقد منطقی، علمی و مستدل، دور می کند. مثلاً در جایی خطاب به نویسنده کتاب بعض فضائح الروافض می گوید:

دگرباره ناصبی ملعون، دست از یفعل الله ما یشاء برداشته است. (1)

از این گونه موارد، در کتاب فراوان یافت می شود.

4. نسبت دادن مطالب نادرست به شیعه اصولی

عبد الجلیل برخی مطالب را به شیعه اصولی نسبت داده که قطعاً اشتباه است. این مسئله بدین دلیل است که وی توان علمی قوی ای در حل مشکلات کلامی نداشته است. به عنوان مثال، بحث این که معدومات، شیء هستند را - که از ناحیه برخی از معتزله بیان می شود - می پذیرد در حالی که کمتر کسی از شیعه، این مسئله را پذیرفته و اگر هم کسی پیدا شود، در حد و اندازه عبد الجلیل است نه از متفکران طراز اول شیعه.

در این جا متن عبارت ایشان را می آوریم تا از طرفی روشن شود که وی تا چه حد به دنبال ویژگی های دقیق شیعه اصولیه بوده و از طرف دیگر، تا چه اندازه، توان حلّ مسائل را داشته است.

در کتاب، از قول نویسنده بعض فضائح الروافض می نویسد: «بعضی از روافض را مذهب آن است که معدومات را اشیاء گویند. پس به قول ایشان در ازل، با خدای تعالی اشیاء بوده است و بدین مشارکت لازم آید و روافضه اندر این به دو گروه می باشند: بهری مثبت و بهری نافی» (2).

جالب است که نویسنده، شیعه را به دو دسته تقسیم می کند و قطعاً شیعیان اخباری

ص: 348

1- . نقض، ص 735.

2- . همان، ص 540.

و حشوی این گونه نبوده اند که دقت های فلسفی داشته باشند و لزوماً شیئیت را از معدومات نفی کنند. ولی عبد الجلیل بدون توجه به تقسیم بندی نویسنده، خود را وارد این بحث نموده است؛ بحثی که با دقت های فلسفی، کاملاً نفی و باطل می شود. جالب این که برای اثبات سخن خود در يك مسئله عقلی و علمی، به سخنان لغویان تمسك می کند.

قزوینی می گوید:

خلافی نیست که متکلمان و محققان شیعه را مذهب این است خلفاً عن سلف که باری تعالی عالم است لنفسه و لذاته لا عن علّة و لا عن حاجة و چون لم یزل حاصل بوده است بر این صفت اعنی عالمی لابد او را غیر ذات پاك خود معلوماتی باشد و محال باشد که معلومات - که غیر ذات باری تعالی باشد - موجود باشد. پس معدوم باشد و معدوم را این جاشیء گویند و از اصطلاح معتبر اهل لغت معلوم است که گویند: هذا شیء موجود و هذا شیء معدوم. و این لفظی است مشتمل هر دو معنی را و مذهب اهل عدل، این است. (1)

بحث دیگر، در باره صفت حال است که نویسنده بعض فضائح الروافض می نویسد: «رافضی گوید: خدای را صفتی دیگر هست که آن را صفت حالت گویند و...». (2)

پاسخ قزوینی در این زمینه چنین است:

اولاً مذهب محققان شیعه اصولیه چون علم الهدی و مرتضی بغداد و شیخ کبیر بو جعفر و همه محققان اصولیه موافقت اکثر اهل عدل را چنان است که باری تعالی موصوف است به صفتی که آن را صفت حالت گویند و مخالفت ثابت است میان قدیم و جواهر و اعراض بدان صفت، و آن صفت خدای است که غیر قدیم را آن صفت و مثل آن صفت و قبیل آن صفت نیست و باری تعالی بدان صفت در کون معلوم می آید دون صفات اربعه که مقتضیات است. (3)

ص: 349

1- . همان، ص 540 - 541.

2- . همان، ص 538 - 539.

3- . همان، 540 - 539.

این عبارات، بسیار نامفهوم و بی دقت انتخاب شده اند. کدام عالم شیعی در کدام کتاب کلامی، صفتی را برای خداوند اثبات کرده که آن را حالت می گویند؟ این جاست که تفاوت متفکرانی چون سید مرتضی و مفید و علامه حلی و خواجه نصیر با امثال عبد الجلیل مشخص می شود و ضعف علمی وی نمایان می گردد.

بحث عبد الجلیل در بخش مربوط به جبر و تفویض هم چندان مناسب نیست و مجموعه عبارات به گونه ای اند که اثبات خالق را در مقابل الله تعالی به ذهن متبادر

می نماید. در این جا به بیان چند جمله از او اکتفا می کنیم و برای اطلاعات بیشتر خوانندگان می توانند به آدرس داده شده مراجعه نمایند.

قزوینی در پاسخ به این عبارت نویسنده بعض فضائح الروافض: «رافضی گوید:

خدای تعالی خالق همه اشیا نیست»، می گوید:

در این معنی، شبهتی و انکاری نیست که مذهب شیعه و کافه اهل عدل، خلفا عن سلف به دلیل و حجت آن است که قبائح بأسرها و فضائح و فساد و کفر و معاصی و طغیان هیچ فعل خدای تعالی نیست. (1)

البته چنانچه مباحث کتاب، با هم و یک جا مطالعه شوند، مجموعاً قابل قبول اند؛ اما عباراتی از این دست، حاکی از عدم دقت نویسنده است که منجر به نفی خالقیت خداوند می شود و نفی خالقیت، مساوی با شرك است. هر چند باید گفت که این بحث، بسیار پیچیده و دقیق است و نباید توقع چندان از نویسنده داشت و این عدم توقع باید نسبت به همه نویسندگان جهان اسلام و همه فرقه ها باشد.

5. ویژگی های شیعه اصولی

مباحث مربوط به ویژگی های شیعه اصولی در نقض به صورتی پراکنده و با ترتیبی که نمی توان آنها را منطقی دانست، بیان شده اند. فهرست این ویژگی ها - که در ادامه، مورد بررسی قرار می گیرند - عبارت اند از:

ص: 350

1- . همان، ص 523.

1. دیدگاه کلی شیعه اصولی؛

2. دیدگاه شیعه اصولی در باره نقش عقل در اصول عقاید؛

3. عدم حجیت خبر واحد؛

4. موجودات و دوستی پیامبر صلی الله علیه و آله؛

5. شیعه اصولیه و اصحاب پیامبر صلی الله علیه و آله؛

6. شیعه اصولیه و همسران پیامبر صلی الله علیه و آله؛

7. شیعه اصولیه و مسئله امامت؛

8. عدم تحریف قرآن؛

9. دیدگاه شیعیان اصولی و اخباری در باره روزه؛

10. کسانی که به بهشت می روند؛

11. شیعیان اصولی در طبقات مختلف؛

12. مناطق جغرافیایی شیعیان اصولی.

الف. دیدگاه کلی شیعه اصولی

عبد الجلیل در موارد متعددی، فشرده ای از عقاید شیعه اصولیه را گاهی به اجمال و گاهی با مقداری تفصیل ذکر می کند که ما برخی از این موارد را بیان می کنیم.

و آنچه ظاهر و معلوم است از مذهب شیعه اصولیه پوشیده نیست که خدای تعالی را یکی دانند بی مثل و بی مانند. فاعل همه اجسام و اعراض مخصوصه، عادل منزه، موصوف به صفات کمال، دانا و توانای زنده، اوست خواهان طاعت و کاره از همه قبائح و معاصی، ... مستغنی از جای و مکان و صاحب ولد، و پیغمبرانش همه صادقان و امینان، پیغمبران و امامان را همه معصوم دانند و منصوب گویند، از قبل خدای تعالی به وعد و وعید مقرر، به امر و نهی معترف، به بعث و نشور و ثواب و عقاب راضی، همه شریعت قبول کرده، و از همه مخالفان این جمله که توحید و عدل است تبرّاً کنند، بنیاد مذهب شیعه بر این است و سرمایه اعتقاد، این (1).

ص: 351

در جای دیگر می گوید:

از مذهب شیعه اصولیه معلوم است که باری تعالی قادر است بر سایر اجناس مقدورات *إلی ما لا نهاییه* که هر چه صحت مقدر می دارد، او بر آن قادر است، لذاته، بر خیر قادر است و بر شر قادر است و همه مقدورات بآجمعها مقدر اوست. اما چون عالم به قبح قبائح و مستغنی است از فعل قبائح، و عالم است که مستغنی است از فعل قبائح، اختیار فعل قبیح نکند تا حاصل نباید بر صفت نقص و عقل عقلا و آیات عدل از قرآن و مذهب انبیا علیهم السلام همه بر صحت مذهب شیعه گواه است که باری تعالی قادر است بر قبیح چنان که قادر است بر حسن؛ اما اختیار فعل قبیح نکند از این وجوه که گفته شد.

همچنین مذهب شیعه اصولیه این است که فاعل مکلف، قادر است بر فعل حسن، و قادر است بر فعل قبیح، و مخیر است اگر خواهد ایمان آورد و طاعت کند و اگر خواهد کافر شود و معصیت کند و قدرت صالح است ضدین را و مکلف، مخیر است، بر خیر و شر و نیک و بد و کفر و ایمان قادر است. پس این مسئله، به خلاف آن قیاس است که خواجه کرده است که یزدان مطبوع است بر خیر و قادر نیست بر شر و اهرمن مطبوع است بر شر و قادر نیست بر خیر. (1)

در جای دیگر بیان می کند:

اما اصل مذهب شیعه اصولیه امامیه اثنی عشریه، آن است که آسمان و زمین و هر چه در میان آسمان و زمین است از جمادات و حیوانات، هیچ نبوده است از اجسام عالم و از اعراض مخصوصه همه خدای تعالی آفریده است و صانع عالم خداست و قدیم است و لا قدیم سواه و ما کان معه من إله و موصوف است به صفات کمال لم یزل و لایزال مخالف همه اشیا از معلومات و معدومات. (2)

ص: 352

1- . همان، ص 445 - 446.

2- . همان، ص 454. جالب است که مؤلف قائل به شیئیت معدومات است، چنان که پیش از این بیان شد.

تبارك و تعالی، قادر است بی آلت، عالم است بی علت، حی است بی آفت، موجود است بی بدالت، سمیع و بصیر، مدرک جمله مدرکات، غنی است و حاجت بر او روا نه، مرید همه طاعات، کاره از همه مقبّحات، مثل و مانند و شریک و شبه و نظیر ندارد، جای و مکان و شهوت و نفرت بر وی روا نباشد، و قرآن کلام اوست و از اوّل تا آخر، همه صدق و حق است و او را بدین چشم سر چنان که دیگر چیزها بینند، بنشاید دیدن نه به دنیا و نه به آخرت، و هرچه جز از ذات اوست و موجود است، همه محدث است و او قدیم و باقی و ازلی است.

کفر و ظلم و طغیان و معصیت نخواهد و نیافریند و دوست ندارد و از فاعلش راضی نباشد. پیغمبران او از آدم تا به مصطفی - صلوات الله علیهم اجمعین - همه صادق و امین و معصوم بوده اند. بهترین از همه، آخرین همه محمد مصطفی صلی الله علیه و آله است. طاهر و طیب و صادق و امین است. قولش همه حجت است و فعلش همه حق و بعد از وی امام نص و معصوم علی مرتضی علیه السلام است؛ نص از قبل خدا و معصوم از همه خطا و بعد از این امام نص تا به قیامت امام آن باشد که موصوف باشد بدین صفات، و بعث و نشور و وعد و وعید و ثواب و عقاب و تفضّل و اعواض، حق است و سؤال گور درست، و تکلیف ما لا یطاق قبیح است و جزاء مکلفان بر اعمال ایشان است.

این مجملی است از اصول مذهب شیعه امامیه اصولیه اثنی عشریه، نه دشنام و بغض بو بکر و عمر و عثمان که خواجه انتقالی به فتوای خواجهگان سنی لقب مجبّر مذهب به تعصّب و خصومت و تهییج عوام و اوباش و اراذل الناس در این کتاب بیان کرده است، که شتم و عداوت بو بکر و عمر و عثمان پندارم که نجات آخرت را بنشاید و اگر این بیچاره به بعث و نشور و قیامت و حساب و ثواب و عقاب ایمان داشتی که با مال های عالم و جاه

ب. دیدگاه شیعه اصولیه در باره نقش عقل در اصول عقاید

عبد الجلیل آورده:

شیعه اصولیه را استاد مذهب و طریقت در معقولات، عقل و نظر باشد و بر اثبات توحید و عدل و پاکی و یگانگی و عصمت و صدق همه انبیا و ائمه، آن را حجّت آورند و این طریقت، خدای تعالی تقریر کرده است و عقل و عقیده بی تقلید و تعلیم فرشتگان آسمان هاست که همه این مذهب دارند و بر این اعتقادند و انبیا را علیهم السلام در معقولات این مذهب و طریقه بوده است. اما در شرایع و فروع اگر خواهد که بداند که واضع مذهب شیعه که بوده، اول خدای تعالی که او کتب به جبرئیل امین داده و به محمد صلی الله علیه و آله فرستاده است از این جاست که شریعت منصوص گویند این طایفه چنانچه حق تعالی می فرماید: «وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا» (2) بعد از آن رسول صلی الله علیه و آله به امیر المؤمنین علی علیه السلام و همه صحابه و اهل بیت بگفته. (3)

در جای دیگر در باره نقش عقل در عقاید، عبارات تندی به کار می برد و می نویسد:

صد هزار لعنت خدا و انبیا و اولیا و فرشتگان و مؤمنان بر ملحدان کشته و مرده و زنده باد که مؤثر در معرفت خدا قول پیغمبر را گویند و بر اضعاف آن رحمت خدای تعالی بر همه مؤمنان کشته و مرده و زنده باد که مؤثر در معرفت خدای تعالی عقل و نظر را دانند و بر وجه دلیل که تولید علم کند. (4)

در جایی دیگر باطنیان را نقد می کند که چرا وجوب معرفت را از طریق سمع می دانند:

صد هزار لعنت هفت آسمان و زمین بر باطنیان و صبااحیان باد تا چرا وجوب معرفت را حوالت به سمع پیغمبر و معلّمی صادق کردند! شیعیان

ص: 354

1- . همان، ص 454 - 455.

2- . سوره حشر، آیه 7.

3- . نقض، ص 17 - 18.

4- . همان، ص 88.

حقیقی اصولی، از معایب و مثالب دور باشند و در وجوب معرفت، حوالت به عقل و نظر کنند. (1)

در عبارتی دیگر در نقد الموتیان و تمجید از مردم ساری و ارم می نویسد:

[اهل] الموت... وجوب معرفت خدای تعالی را حوالت به تقلید و تعلیم کنند. اهل ساری و ارم، وجوب معرفت، حوالت به عقل و نظر کنند. (2)

لازم به ذکر است که در عبارات مربوط به مناطق جغرافیایی خواهد آمد که تمام اهل ساری را شیعه اصولی امامی می داند.

ج. عدم حجیت خبر واحد

نویسنده بعض فضائح الروافض آورده: «گویند از جعفر صادق علیه السلام پرسیدند که: بدترین قوم کدام اند؟ گفت: سه کس باشند. آن کس که دعوی خدایی کرد و خدا یکی است و آن کس که دعوی نبوت کرد به دروغ چون مسیلمه کذاب و غیر وی و آن کس که دعوی امامت کرد چون بوبکر و عمر و غیر ایشان از دیگر امامان الی یومنا هذا».

عبد الجلیل قزوینی، این گونه پاسخ می دهد:

اگر این خبر راست باشد از آحاد است و به مذهب ما ایجاب علم و عمل نکند و اگر چنان است که صادق علیه السلام گفته است، او معصوم است و خطا نگوید در فرعون و هامان و نمرود و کنعان راست باشد و در مسیلمه و طلحه که به دروغ دعوی نبوت کرده اند. و كذلك در ائمه ضلال هر کس که نه به حق دعوی امامت کرده باشد چون معاویه و یزید و مروان و یزید ناقص و ولید ماجن و غیرهما که بی استحقاق، دعوی امامت کرده باشند و آنها که مخالفت قرآن و قول مصطفی صلی الله علیه و آله کرده باشند و تیغ بر روی علی مرتضی علیه السلام کشیده و حسن را زهر داده و حسین را کشته و قرآن را به نشانه تیر کرده... (3)

ص: 355

1- . همان، ص 94.

2- . همان، ص 173.

3- . همان، ص 306 - 307.

همین بحث را در جای دیگر تکرار می کند که:

به مذهب ما اخبار آحاد، ایجاب علم و عمل نکند و از مذهب شیعه اصولیه، این مسئله معلوم است. (1)

د. موجودات و دوستی با پیامبر صلی الله علیه و آله و رابطه ایشان با امام علی و اهل بیت علیهم السلام

عبد الجلیل در این خصوص، این گونه بیان می کند:

مذهب شیعه اصولیه چنان است که باری تعالی جمله مخلوقات از انواع حیوانات و جمادات، همه به دوستی محمد مصطفی صلی الله علیه و آله آفریده و همه

طفیل اوست و علی مرتضی علیه السلام با بزرگی و رفعت درجه و منزلت شاگرد و خدمتکار و تابع و مقتدی و فرمانبردار اوست و اگر یک طرفه العین در مصطفی صلی الله علیه و آله عاصی شود، مبطل و زیانکار باشد و علی مرتضی علیه السلام حاجب مبارز لشکر اوست و وصی و خلیفه و حافظ شریعت و امت اوست؛ اما بعد از او مقتدای امت اوست و بهتر از هر یک از صحابه و اهل بیت. این است مذهب و اعتقاد اهل شیعه در این مسئله بی تقیه و تعصب. و قرآن که آمده است کلام خدای تبارک و تعالی است و معجز است بر صدق دعوی مصطفی صلی الله علیه و آله و از برای بیان شرعیات و ادای عبادات آمده است و قصص انبیا و اخبار و آیات امر و نهی و وعد و وعید و ترهیب و ترغیب. و در قرآن، آیاتی است که منزل است در امامت و عصمت و منقبت علی علیه السلام و آل او علیه السلام و گوئیم انکار بعضی از قرآن انکار همه باشد در تنزیل دون تأویل چنان که مذهب همه مسلمانان است از حنفی و شافعی و زیدی و معتزلی، و مذهب و اعتقاد اصولیان شیعه این است در این مسئله، اگر مخالفتی به تعصب غیر این حوالت کند بر شیعه هیچ متوجه نشود. (2)

ه. شیعه اصولیه و اصحاب پیامبر

نویسنده فضائح عبارات تند و تفصیلی در باب نقد شیعیان نسبت به اصحاب، تابعیان

ص: 356

1- . همان، ص 429 نیز، ر.ک: ص 603.

2- . همان، ص 146 - 147.

و محرم های پیامبر و زهاد و ائمه قرائت و ائمه تفسیر می آورد و بیان می دارد که شیعیان، همه را منافق و امامان زیدی را نیز کفار می دانند و ...

عبد الجلیل در جواب می گوید:

بر این وجه، نه مذهب امامیان اصولی است و اگر اخباری یا حشوی یا غالی ای خبری گوید و نقلی نادرست افتد، آن را به اصولیه بستن، غایت بی امانتی و نامسلمانی باشد. (1)

در ادامه جواب را با تفصیل ذکر می کند و می نویسد:

اما جواب آن که «صحابه بزرگ و سلف صالح و زنان رسول را دوست ندارند و بد گویند» در فصول متقدم برفته است و از تکرار بی فایده، ملال خیزد و نه مذهب اصولیان است چنان که صعود و نزول جائز داشتن بر خدا، نه مذهب سنیان است، اما شبهه نیست که شیعه اصولیه، مرتبه هر یک از این جماعت را به اندازه گویند. گویند علی بهتر است از ابو بکر، و حسن علیه السلام از عمر، و حسین علیه السلام از عثمان، و فاطمه علیه السلام از عایشه، و خدیجه علیه السلام از حفصه، و صادق از ابو حنیفه، و کاظم از شافعی، و امامت ابو بکر و عمر، اختیار خلق گویند و امامت علی و اولادش نص دانند از خدای تعالی. و عاقلان دانند که این نه دشمنی ابو بکر و عمر باشد و نه دشنام و بد گفتن صحابه و تابعین و اگر به خلاف این حکایتی و حوالتی هست، بر غلایه است نه بر اصولیان. (2)

در ادامه همین بحث می نویسد:

اگر شیعه، مجتهدانی را که اعدای امیر المؤمنین علیه السلام باشند دوست ندارند و در آن موافقت خدا و رسول و جبرئیل کرده باشند، پندارم که بر ایشان ملامتی نباشد که مذهب شیعه امامیه اصولیه، این است که هر کس خدای را عادل نداند و انبیا را معصوم و مصطفی را پاکزاده و انکار امامت علی و اولادش کند از حسن علی تا به قائم مهدی، مبتدع ضالّ و گم راه باشد. (3)

ص: 357

1- . همان، ص 256.

2- . همان، ص 256 - 257.

3- . همان، ص 258.

نویسنده بعض فضائح الروافض می نویسد: «ابن بابویه القمّی الرافضی در کتاب خود آورده است که چون ابو بکر از دنیا رفت، واخواهان او پیش پسرش محمّد بو بکر آمدند و تقاضا کردند و او در حجره علی بود که مادرش اسماء بنت عمیس زن علی بود. علی او را گفت محراب پدرت را بشکاف و بتی زرّین در آن جاست، برگیر و وام پدرت ده».

عبد الجلیل جواب می دهد:

این دعاوی دروغ و بهتان آن است که این معنی در هیچ کتابی نیست از کتب شیعه اصولیه و اگر هست اشارت باید کردن و باز نمودن و در آخر این کتاب مصنّف آورده است که از بو بکر و از هر یکی از صحابه، ترکه بسیار ماند و آن را شرح داده است. پس بایست که محمّد بو بکر از آن ترکه، ردّ دین پدرش بکردی تا بدان بت مدفون حاجت نیفتادی. و دیگر آن که علی علیه السلام غیب دان نبود. پس چه دانست که بتی جایی پنهان است و اگر بوده باشد، بر سبیل گنج و ذخیره بوده باشد، نه از جهت عبادت و سجده، و پیغمبر صلی الله علیه و آله خبر داده باشد علی علیه السلام را، و الله اعلم! و مذهب شیعه در حق صحابه کفر و شرک نیست؛ آن است که با وجود علی مرتضی علیه السلام بو بکر و غیر بو بکر را استحقاق امامت نیست به فقد و شرایط موجب؛ اما بر ایشان مانند این حوالت روا نباشد و این معنی نقصان مرتبه مصطفی علیه السلام باشد که با نزول

وحی و قرآن و ورود جبرئیل علیه السلام رسول صلی الله علیه و آله آشکارا بنکنند که بتی در سجده گاه است. پس علی علیه السلام عالم تر باشد از مصطفی صلی الله علیه و آله، نعوذ بالله من شر المقال! (1)

نویسنده بعض فضائح الروافض، مطلب دیگری در باره ابو بکر نقل می کند که: «زرارة بن اعین الرافضی گفته است که: از صادق علیه السلام پرسیدند: تأویل این آیه «فَيَوْمَئِذٍ لَا يُعَذِّبُ عَذَابُهُ أَحَدًا * وَلَا يُوثِقُ وَثَاقَهُ أَحَدًا» (2) در شأن کیست؟ گفت: در شأن بو بکر است که باری تعالی می گوید: بو بکر را قیامت آن عذاب کنند که هیچ خلق را آن عذاب نکنند؛ زیرا که ناحق، پای بر منبر رسول نهاد...».

جواب قزوینی در این باره چنین است:

ص: 358

1- . همان، ص 275 - 276. نیز، ر.ك: ص 550.

2- . سوره فجر، آیه 25 - 26.

این نقل بر این وجه در هیچ کتابی از کتب اصولیان شیعه مسطور نیست و صادق علیه السلام بزرگوارتر است و عالم تر که تفسیر قرآن خطا گوید و سبب نزول هر آیه نداند. اکنون بدان که این آیه در سوره «الفجر» است که باری تعالی می گوید: «كَلَّا بَلْ لَا تُكْرِمُونَ الْيَتِيمَ» (1) و این، نه صفت بو بکر است که او خدمت بر همه یتیمان کرده بود. آنکه گفت: «وَلَا تَحَاضُّونَ عَلَى طَعَامِ الْمِسْكِينِ» (2) و این نیز نه هم صفت بو بکر است که معلوم است که بذل مال کرد و آنکه گفت: «وَتَأْكُلُونَ التَّرَاثَ أَكْلًا لَمًّا» (3) این هم نه صفت بو بکر است که او مقتصد و قانع بوده است در نفقه. و آنکه گفت: «وَتُحِبُّونَ الْمَالَ حُبًّا جَمًّا» (4) این هم نه صفت بو بکر است که نه مذهب خواجه است که موروث و مکتسب او زیاد از گلیمی نماند. پس این آیه وعید است در حق آن جماعت که این صفات دارند که بیان کرده شد و این ناقل بدین دروغ، مستحق عذاب خداست و چنان می نماید که این مصنف در اول کتاب دعوی کرده است که بیست و پنج سال، این مذهب داشته است؛ بنداشته است، دروغ است، غالی و اخباری و حشوی بوده است که شبهات غلاة و اخباریه و دیصائیه است که آورده است، نه مذهب اصولیان شیعه است. (5)

و. شیعه اصولیه و همسران پیامبر صلی الله علیه و آله

قزوینی آورده است:

مذهب امامیه اصولیه خلفا عن سلف چنان است که زنان رسولان، خدای طاهرات و مطهرات اند که اگر خلاف این باشد، نقصان عائد شود به انبیای معصوم علیهم السلام و زنان نوح و لوط را تهمت ناشایست ننهند با ظهور کفر و ثبوت نفاق ایشان و تفسیر آیه «فَخَاتَّتَاهُمَا» (6) آن گویند که حفظ اسرار ایشان نکردند و بر اعدای ایشان از کفار ظاهر کردند طایفه ای که فضّه فاطمه علیها السلام را از زمره مطهرات گویند، عایشه و حفصه را که زنان رسول اند و

ص: 359

- 1- . سوره فجر، آیه 17.
- 2- . سوره فجر، آیه 18.
- 3- . سوره فجر، آیه 19.
- 4- . سوره فجر، آیه 20.
- 5- . نقض، ص 299 - 301.
- 6- . سوره تحریم، آیه 10.

از امتهات المؤمنین اند، چگونه قذف کنند و فحش گویند! و اگر جماعتی منافقان در عهد رسول صلی الله علیه و آله چون مسطح بن اثاثه و حسان بن ثابت و عبد الله بن ابی و عبّاد بن عبد المطلب، عایشه را این تهمت نهادند، و حاشا عنها! هفده آیه از قرآن بیامد به برائت ذمه او و کذب ایشان و در آخر آیه بگفت: «لَعْنُوا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ»⁽¹⁾ تا این تهمت و شبهه بحمد الله و منه، از اسلام و اسلامیان زائل شد و من در شهور سنه ثلاث و ثلاثین و خمس مائه، کتابی مفرد ساخته ام در تنزیه عایشه در دولت امیر غازی عباس - رحمة الله علیه - به اشاره رئیس و مقتدای سادات و شیعه سیّد سعید فخر الدین بن شمس الدین الحسنی - قدّس الله روحهما - و قاضی القضاة سعید عماد الدین حسن استرآبادی - نور الله قبره - به استقصا بر خوانده اند و بر پشت آن فصلی مشبع نوشته اند و نسخه اصل به خزانه امیر غازی عباس - رحمة الله علیه - بردند و نسخه ای دیگر دارند اگر خواهد طلب کند و بخواند تا اعتقاد شیعه امامیه در حقّ ازواج رسول صلی الله علیه و آله بدانند و زبان در حقّ ایشان به دروغ و بهتان نجانبند و هر کسی که عایشه یا حفصه یا یکی از زنان مصطفی صلی الله علیه و آله یا دیگر انبیا را تهمت نهد، ملحد و کافر و ملعون باشد و خون و مالش حلال بود... و چنین حوالت به مذهبی لایق تر باشد که رسولان خدای تعالی را تهمت عشق و فسق و عصیان نهند و درجه زنان انبیا از درجه انبیا، رفیع تر نتواند بود. پس چون داوود و یوسف و محمّد صلی الله علیه و آله را عاشق و فاسق و متهم دانند، زنانشان را نیز متهم توان دانستن و شیعه که انبیا را معصوم گویند، زنان ایشان را به قذف و فحش منسوب نسازند.⁽²⁾

عبد الجلیل در این باره، در جای دیگر کتاب بیان داشته:

هر کسی از فریقین خواهد که اعتقاد شیعه در حق عایشه و امّ سلمه و دیگر زنان رسول الله صلی الله علیه و آله بدانند باید که کتاب فی تنزیه عائشة که ما در دولت امیر غازی عباس و عهد قاضی القضاة سعید حسن استرآبادی به اشارت امیر سیّد شمس الدین الحسنی - رحمة الله علیهم - ساخته ایم برگردد و بخواند تا

ص: 360

1- . سوره نور، آیه 23.

2- . نقض، ص 82 - 84. نیز، ر.ك: ص 555 و 312 - 313.

بداند که چنین تهمت بر شیعه اصولیه راه نیابد و الحمد لله رب الأرض و السموات و صلّی الله علی سید البریّات و آله الطاهرین و ازواجه الطاهرات و امّهای المؤمنین و المؤمنات. (1)

ز. شیعه اصولیه و مسئله امامت

سخن عبد الجلیل قزوینی در این موضوع، این گونه است:

به مذهب شیعه، (2) امامت از اصول دیانت است؛ اما حفظ حوزه اسلام و نگاهداشت حریم دین و سدّ ثغور به همه مذاهب ائمه را باید کردن. (3)

این موضوع را از چند زاویه می توان بررسی کرد:

یک. جایگاه مقام امامت نسبت به نبوت در شیعه اصولیه

عبد الجلیل به این گفته نویسنده بعض فضائح الروافض که: «شیعه، امامت را چون رسالت دانند»، این گونه پاسخ می دهد:

دعوی بی حجّت است و سخنی بی بیّت. اولاً به مذهب شیعه اصولیه، درجه نبوت و رسالت، درجه اعظم است و مرتبه اکبر که رسول مطاع است و امام را اطاعت او واجب است و رسول مقتداست و علی علیه السلام و غیر علی، مقتدی و صاحب کتاب و شریعت و منهاج و نبوت مصطفی علیه السلام است که افضل الأنبیاست. پس بدین شرح، شبهتی نماند که امام را درجه نبوت نباشد و در آن، شبهتی نیست که شیعه، امامت و رسالت را عقلاً واجب دانند و امام را در همه روزگاری معصوم و منصوص و مقطوع علی عصمته گویند و اگر اطاعت ائمه بر امت واجب دانند، در این مسئله اقتدا به عقل و قرآن کرده اند؛ اما در عقل و جوب ریاست به علّت جواز خطا و اخذ معالم شریعت و نفی علّت حاجت و اثبات عصمت و نصوصیّت و در معالم اعلم الناس بعد رسول الله صلی الله علیه و آله . اما فرض طاعت، اقتدا به قرآن است آن جا که باری تعالی گفت: «یا ایّها الذین آمنوا اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اُولی

ص: 361

1- . همان، ص 314.

2- . در نسخه ای از نقض، «شیعه اصولیه» آمده است.

3- . نقض، ص 503.

الأمر منكم» (1) پس امامت را این درجه و فضیلت نهند بی شبهت و تقیه، هر کسی که خلاف این داند، ضالّ و هالک داند بی شبهت و تقیه. (2)

دو. جایگاه امام علی علیه السلام نسبت به پیامبر صلی الله علیه و آله

عبد الجلیل پس از نقل قول از نویسندگان بعضی فضائح الروافض که نوشته: «و بدان ای برادر که رافضی، علی علیه السلام را تفضیل نهد بر ملائکه و انبیا»، این گونه به وی پاسخ می دهد:

جواب این کلمات آن است که مذهب شیعه اصولیه، آن است که هر يك از انبیای کبار، بهترند از امیر المؤمنین علیه السلام که ایشان هم نص اند و هم معصوم و هم اصحاب وحی خداوندند و علی علیه السلام را این درجه نیست؛ اما مذهبشان چنان است که امیر المؤمنین علیه السلام بهتر است از هر يك از ملائکه از بهر کثرت ثواب و قبول مشقت و از بهر آن که طاعت وی واجب است بعد از مصطفی صلی الله علیه و آله بر مکلفان و اجماع شیعه است بر آن و در اخبار هست آنچه این شبهه را زائل گرداند، چنان که رسول صلی الله علیه و آله گفته است «مثل المؤمن عند الله کمثل ملك مقرب و إنّ المؤمن اعظم عند الله من ملك مقرب». و مانند این اخبار، بسیار است. پس چون مؤمن بهتر است از فرشته، امیر المؤمنین علیه السلام اولی تر که نص است از قبل خدا و معصوم است از همه خطا. (3)

در ادامه، کلام صاحب بعضی فضائح الروافض را ذکر می کند که: «و چون گفتی که علی نص بود به امامت از قبل خدای تعالی چنان که رسول صلی الله علیه و آله نص بود به رسالت و معصوم است همچون او و در میان این دو، هیچ فرق نباشد در عصمت و نصیّت و طاعت هر دو واجب باشد. شرم داری گفتن اگر نه سرت ترسی که بزنند مصرّح گویی که: رسالت در میان هر دو به شرکت است».

قزوینی، این را نیز جواب می دهد:

جواب این کلمات آن است که شبهتی نیست که چنان که مصطفی صلی الله علیه و آله نص است به رسالت و معصوم است از همه زلّت، امیر المؤمنین علیه السلام نیز نص

ص: 362

1- . سوره نساء، آیه 59.

2- . نقض، ص 260 - 261. نیز، ر.ک: ص 556.

3- . همان، ص 338.

است به امامت و معصوم است از همه تهمت، اما درجه رسول صلی الله علیه و آله دگر است که او مقتداست و علی مقتدی است، رسول مطاع است و علی مطیع است، او صاحب کتاب و قبله و سنت و شریعت است و علی را این درجه نیست و این فرقی روشن است. درجه رسالت، درجتی بزرگ است و زیادت است از همه منازل و درجات و هر که علی علیه السلام را با رسول خدای صلی الله علیه و آله در رسالت شریک داند، کافر و ضالّ و مبطل و گم راه و مبتدع باشد. مذهب شیعه این است بی تعصّب و تقیّه.

اما حدیث آنچه گفته است که: «اگر گویی او را با رسول شرکت است سرت بزند»، عجب است که مجبران، صد و پنجاه سال است که علی روس الملاء می گویند که «بو بکر تتمّه نبوت است» و سرشان نمی زنند. این جا به ناگفته سر می زنند و مذهب شیعه، این است که گفته شد: بی تعصّب و تقیّه. (1)

نویسنده بعض فضائح الروافض می نویسد: «رافضیان، علی را از همه انبیا، بهتر دانند و گویند: هرچه انبیا دانستند، علی همه دانست به تنهایی».

جواب عبد الجلیل این گونه است:

از کتب شیعه اصولیه، معلوم است که ایشان را مذهب نیست و نبوده است که درجه امیر المؤمنین، چون درجه انبیاست، درجه و مرتبه انبیا را زیادت گویند از درجه و مرتبه ملائکه و ائمه هدی و هر یک از انبیا را فضیلت بیشتر دانند از فضیلت و منقبت امیر المؤمنین علیه السلام که درجه ولی، دون درجه نبی باشد و درجاتی که نبی را باشد چون کتاب و شریعت و تحمّل رسالت با مشقت دعوت و غیر آن امام را نباشد و بعضی از حشویّه و اخباریّه را از سلف مذهب بوده است که علی بهتر است از بهری انبیا که غیر اولو العزمان و مرسلان اند و آن مذهبی مردود است و نامقبول و سخنی بی دلیل و بی فایده و نه مذهب اصولیان شیعه است؛ اما مذهب اصولیه چنان است که همچنان که حضرت مصطفی صلی الله علیه و آله بهتر است از هر یکی از انبیا علی مرتضی علیه السلام

ص: 363

بهتر است از هر یکی از اوصیا به قول رسول - صلی الله علیه و آله و سلم - که او را به اجماع به اوقات گفته است که: «یا علی! انا سید الأنبیاء و أنت سید الأوصیاء» و از اوصیا بهتر باشد که از انبیا نباشد تا این شبهت زائل باشد و این مراد حاصل بی تقیّه و مداهنه و الحمد لله رب العالمین. (1)

سه. جایگاه امامان بعد از امام علی علیه السلام نسبت به نبوت

نویسنده بعض فضائح الروافض می نویسد: «علویان - که از فرزندان علی اند - از حسن علی تا به مهدی، همه را منزلت رسول صلی الله علیه و آله دانند».

قزوینی در پاسخ می گوید:

جواب آن است که مذهب شیعه اصولیه چنان است که محمد رسول الله بهتر است از هر یک از انبیا و مرسلان و اولو العزمان و بهتر از ملائکه کرویّان و مقربان و روحانیان، و دلیل بر این دعوی، اجماع است و علی علیه السلام وصی اوست؛ اما گویند امیر المؤمنین علی علیه السلام بهتر است بعد از مصطفی صلی الله علیه و آله از هر یک از امت او و حسن علی علیه السلام بعد از او همچنین است و همچنین هر یک از ائمه تا به مهدی علیهم السلام همین حکم دارند که گفته شد. (2)

نویسنده بعض فضائح الروافض می نویسد: «محمد بن نعمان الاحول در کتابی آورده است که امامان، همه غیب دان باشند و همه در گور غیب دانند تا بدان حد که اگر کسی به زیارت ایشان رود، بدانند که منافق است یا موافق و عدد گام ها و نام های همه کس دانند و حسین علی علیه السلام و شهیدان کربلا پیش از قیامت به چار صد سال زنده شوند و یزید و ابن زیاد و قاتلان ایشان همه زنده شوند تا حسین علی علیه السلام و شهیدان، ایشان را بکشند و به قیامت به دوزخ فرستند».

پاسخ قزوینی، این گونه است:

جواب این کلمات که خالی از معنی و دور از عقل و بر خلاف شرع است و نقل، آن است که از نصّ قرآن و اجماع مسلمانان، معلوم است که غیب،

ص: 364

1- . همان، ص 570 - 571.

2- . همان، ص 342.

احدی إلاّ خدای تعالی نداند: «هو يعلم السر و اخفی و لا يعلم الغیب الا الله». قال الله تعالی: «فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا» (1) و «وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ» (2) و مصطفی صلی الله علیه و آله با جلالت و رفعت و درجه نبوت در مسجد مدینه با آن که زنده بود، نمی دانست که در بازارها چه می کنند و احوال های دگر، تا جبرئیل نیامدی و معلوم نکردی، ندانستی. پس ائمه که درجه انبیا ندارند و در خاک خراسان و بغداد و حجاز و کربلا خفته اند و از قید حیات برفته، چگونه دانند که احوال جهانیان بر چه حد است؟ این معنی هم از عقل دور است و هم از شرع بیگانه. و جماعتی حشویان که پیش از این خود را بر این طایفه بستند، این معنی گفته اند. بحمد الله از ایشان بسی نمانده و اصولیان شیعه از ایشان و از چنین دعاوی تبرّی کرده اند تا هیچ مجبّری و مشبّهی را جای طعنی نماند.

اما حدیث زنده شدن حسین علیه السلام و شهیدان کربلا، مذهب محققان شیعه آن است که هم در آن حال که کشته شدند، زنده شدند به دلالت قرآن که: «وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ * فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ» (3) و جوه تأویلات آیه را این موضع احتمال نکند اگر خواهند رجوع به تفاسیر و کتب شیعه کنند تا شبهه زایل شود و مقصود حاصل آید. و اما آنچه گفته است که «پیش از قیامت یزید و ابن زیاد و خوارج را زنده کنند و بکشند»، اصلی ندارد و از جمله خرافات و ترّهات باشد و با اصول راست نیست؛ بلکه به قیامت زنده شوند و جزای اعمال بد خود بستانند. (4)

چهار . علم امام علی علیه السلام

عبد الجلیل آورده:

اما آنچه صاحب بعض فضائح الروافض بیان کرده که گویند هر چه انبیا دانستند - علیهم السلام - علی به تنهایی دانست هم دروغ گفته است. ما این

ص: 365

1- . سوره جن، آیه 26.

2- . سوره انعام، آیه 61.

3- . سوره آل عمران، آیه 169 - 170.

4- . نقض، ص 304 - 306.

اطلاق نکنیم در امیر المؤمنین مقید گوئیم این لفظ گوئیم که بعد از مصطفی صلی الله علیه و آله هر چه امت مصطفی صلی الله علیه و آله بدان محتاج باشند از اصول و فروع و تفاسیر، کتب و منزلات که اهل ادیان و ملل رجوع کنند و علم به غائبات که بیگانگان اسلام را دلالت باشد به حق و غیر آن باید که امام عالم باشد به کیفیت آن اگر نداند خلل به دین و شریعت محمدی راه یابد و امام باید که به دین علوم عالم تر باشد از اهل زمانه خویش تا فرق باشد میان حجت و محجوع الیه. در این مسئله، مذهب شیعه امامیه این است که بیان کرده شد. (1)

ح. عدم تحریف قرآن

نویسنده بعض فضائح الروافض می نویسد که: «در این آیه می افزایند که می گویند: «وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ مَاذَا أَنْزَلَ رَبُّكُمْ (فی علی)...»».

ایشان ضمن پاسخ در نهایت بیان می کند:

در اصل قرآن، زیادت و نقصان روا نباید داشتن که بدعت و ضلالت باشد و نه مذهب اصولیان است و اگر غالی یا حشوی، خبری نقل کند، مانند آن باشد که کرامیه در اصحاب بو حنیفه و مشبهه در اصحاب شافعی، و بر شیعه حجت نباشد. (2)

ط. دیدگاه شیعیان اصولی و اخباری در باره روزه

عبد الجلیل در پاسخ به این گفته نویسنده بعض فضائح الروافض که: «[شیعیان] دو روز پیشتر از ماه رمضان روزه بگیرند»، می گوید:

[نویسنده] به حساب کورتر است که زهاد و عبّاد شیعه به دو ماه بیشتر از ماه رمضان روزه گیرند؛ اما نه به تبت ماه رمضان روزه دارند و کتب فقهای ایشان در احتیاط این مسئله و عدد رؤیت هلال و عهد شهود بر اختلاف احوال أظهر من الشمس است و به جدول و نجوم و مانند این هرگز معترف نبوده اند و آن را منکر باشند و در روز عید، روزه گشایند و در این معنی،

ص: 366

1- . همان، ص 572.

2- . همان، ص 290 - 291.

تقیّه نتوان کردن. بلی جماعتی اخباریّه که خویشتن را شیعه خوانند، این معنی مذهب ایشان بوده است و از ایشان بسی نمانده اند و گر جایی باشند این معنی پنهان اصولیان گفتند که علم الهدی و شیخ موفّق بو جعفر طوسی و علما از متأخران بر ایشان انکار کرده اند و در مسائلی که این یکی از آن است و ایشان راقم و قهر کرده اند و به ظاهر نیارند کردن و نیارند گفتن و مگر این انتقالی (1) در جایی در کتب اخباریه دیده است و معلوم است که نه مذهب اصولیان است. (2)

ی. کسانی که به بهشت می روند

عبد الجلیل معتقد است:

به حقیقت بدانند که به بهشت مؤمنی رود مطیع خدای را اگر چه رومی یا حبشی باشد و به دوزخ منکران عدل و توحید و عصمت انبیا و ائمه شریعت روند اگر چه مکی و تهامی و قرشی باشند. این است مذهب و اعتقاد شیعه اصولیه و آنچه خلاف این نقل و حواله کرده است، تشنیع و تعصّب و زور و بهتان است و وزر و وبال آن به گردن وی باشد. باری تعالی ما را به جواب مؤاخذه نکند که غرض ما از این، نفی تهمت است و دفع شبهت. (3)

ک. شیعیان اصولی در طبقات مختلف

در عبارتی که صاحب بعض فضائح الروافض آورده که «هیچ مفسّری و مفتی و زاهدی و عالمی اختیار مذهب رفض نکرده»، عبد الجلیل وارد پاسخگویی می شود. از صفحه 155 تا 254، عده ای از شخصیت ها از روایات، مفسران، شعراء، وزراء، عبّاد، زهّاد، اهل اشارت و ... را نام می برد که اینها همگی شیعه بوده اند و در چند مورد در لابه لای بحث، به شیعه اصولی بودن آنها اشاره می کند.

ص: 367

1- . واژه انتقالی را عبد الجلیل بر نویسنده بعض فضائح الروافض اطلاق می کند؛ چون نویسنده مدعی بوده اول شیعه و سپس سنی شده است.

2- . نقض، ص 618.

3- . همان، ص 297 - 298.

این جماعت، همه شیعی و معتقد و اصولی بوده اند، با مرتبت و فضل و درجه و رفعت و کمال دانش و احسان و اعتقاد و خیرات ایشان از جانی و مالی به همه طوائف مسلمانان رسیده از شیعی و حنفی و شفعوی و سنی. (1)

قزوینی در عبارتی دیگر در باره تعدادی از شعرای خراسان مطالبی بیان می کند و می نویسد:

مذهب شیعه اصولیه، غیر آن است که خواجه بر او حواله کرده. (2)

بیان عبد الجلیل در باره بعضی از زهاد، عبّاد و صوفیان این گونه است:

جماعتی از آن طایفه که بی شبهت شیعی مذهب و اصولی و معتقد بوده اند، معروف کرخی است و یحیی معاذ رازی و طاووس الیمانی و بهلول مجنون و مالک دینار و منصور عمّار تا در حکایت آمده است که همان شب که منصور عمّار را به خاک سپردند، یکی از مریدانش او را به خواب دید که در قصور جنّات، طواف می کرد با زینت تمام. پرسید که: یا منصور! حور و قصور و نور به چه یافتی؟ قال: بصلوة اللیل و حبّ علی بن ابی طالب» و غیر این جماعت که به ذکر اسامی همه، کتاب مطوّل شود. (3)

ل. مناطق جغرافیایی شیعیان اصولی

عبد الجلیل در این باره نیز می گوید:

در بلاد حلب و حرّان و حلّه و بحرین و کوفه و بغداد و مشاهد ائمه و مشهد رضا و قم و کاشان و آوه و سبزوار و گرگان و استرآباد و دهستان و جربایقان و همه بلاد مازندران و بعضی از دیار طبرستان و ری و نواحی بسیار از ری و بعضی از قزوین و نواحی آن و بعضی از خرقان، همه شیعه اصولی امامی باشند. (4)

ص: 368

1- . همان، ص 224 - 225.

2- . همان، ص 252.

3- . همان، ص 197.

4- . همان، ص 493.

1. اعلام النبوة، ابو حاتم رازی، تحقیق: صلاح الصاوی و غلامرضا اعوانی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، 1381ش، دوم.
2. تاریخ پیامبر اسلام، محمدابراهیم آیتی، تجدید نظر و اضافات: ابو القاسم گرچی، تهران: دانشگاه تهران، 1369ش.
3. تاریخ یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب اسحاق یعقوبی (ابن واضح)، ترجمه: محمدابراهیم آیتی، تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، 1369ش.
4. سیره و قیام زید بن علی، حسین کریمان، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، 1364ش.
5. السيرة النبوية، عبد الملك بن هشام الحميري (ابن هشام)، بیروت: دار احیاء تراث العربیة، 1417ق، دوم.
6. الصحيح من سيرة النبي الأعظم، سیّد جعفر مرتضی عاملی، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، 1400ق.
7. فدائیان اسماعیلی، برنارد لوئیس، ترجمه: فریدون بدره ای، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، 1371ش.
8. فی علم الکلام (الزیدية)، احمد محمود صبحی، بیروت: دار النهضة العربية، 1411ق، سوم.
9. كشف الغمة فی معرفة الأئمة، علی بن عیسی بن ابی الفتح اربلی، بیروت: دار الكتاب الإسلامی، 1401ق.

10. مروج الذهب، على بن الحسين المسعودی، تحقیق: محمّد محیی الدین عبد الحمید، قاهره: مطبعة السعادة، 1384ق، چهارم.

11. نقض (بعض مثالب النواصب فی نقض «بعض فضائح الروافض»)، عبد الجلیل قزوینی رازی، تصحیح: میر سید جلال الدین حسینی اُرموی (محدّث اُرموی)، 1331ش.

ص: 370

تقابل اخباریان و اصولیان از سده یازده هجری و هم زمان با فعالیت های ملا محمد دامین استرآبادی آغاز شد. در عین حال، کاربرد اصطلاحات «اخباری» و «اصولی» را می توان به شکل محدودتری در سده های پیشین نیز پیجویی کرد. کتاب نقض عبد الجلیل قزوینی رازی، از معدودترین آثار امامی در سده های میانه است که در آنها تقابل میان اصولیه و اخباریه، به شکل نسبتاً خوبی انعکاس یافته است و به طور خاص، در موارد متعددی از گروهی به نام «شیعه اصولیه» یاد شده است. بر اساس يك خوانش اولیه، به نظر می رسد که تقابل مطرح شده در کتاب نقض، به اصحاب حدیث قم و امامیان متمایل به مکتب متکلمان بغداد اشاره داشته باشد. این مقاله، با ردّ این خوانش و يك فرضیه دیگر، در نهایت نشان خواهد که کاربرد اصطلاح «شیعه اصولیه» در گفتمان کلامی عبد الجلیل قزوینی رازی، ماهیتی کاملاً راهبردی (2) دارد. گرچه در ظاهر، عبد الجلیل از جریان های امامی همچون اصولیه و اخباریه، یاد می کند، اما عدم تطبیق اطلاعات موجود در کتاب، با

1- . دانشجوی دکتری الهیات دانشگاه امام صادق علیه السلام (m.h.gerami@hotmail.com).

2- . در این مقاله، بارها از تعبیر «راهبرد» استفاده شده است که معادل فارسی «استراتژی» است.

شخصیت های شناخته شده این جریان ها، نشان می دهد که مطرح کردن جریانی به عنوان «شیعه اصولیه» و سپس خبر دادن از تقابل آنها با اخباریه، صرفاً راهبردی برای بازیابی جایگاه اجتماعی امامیه در عصر عبد الجلیل بوده است.

کلیدواژه ها: شیعه اصولیه، شیعه اخباریه، نقض، عبد الجلیل قزوینی، سده ششم، راهبرد، گفتمان کلامی.

پیش درآمد

کتاب نقض با نام کامل بعض مثالب النواصب فی نقض «بعض فضائح الروافض»، یکی از آثار ارزشمند کلامی شیعه است که به زبان فارسی شیوای سده ششم هجری، نگارش یافته است. موضوع آن - همان طور که از نامش پیداست -، پاسخگویی به نسبت های ناروایی است که یکی از نویسندگان سنی مذهب ساکن ری، در کتابی با نام بعض فضائح الروافض به شیعیان وارد کرده است. گفته می شود کتاب بعض فضائح الروافض در سال 555 ق، نگارش یافته است (1) و به گفته برخی، نویسنده کتاب «شهاب الدین تواریخی شافعی رازی» بوده است که تلاش می کرده هویت خود را مخفی نگه دارد. (2) عبد الجلیل قزوینی، بنا بر گفته خودش کتاب را به دستور ابو الفضل محمد بن علی المرتضی نگاشته است. (3)

نصیر الدین عبد الجلیل بن ابی الحسین بن ابی الفضل قزوینی (4) رازی یا همان نگارنده کتاب، از عالمان شیعی و متکلمان برجسته سده ششم هجری در ری است. (5) وی شخصی دانشمند، فصیح و متدین بوده است. (6) او از سخن پردازان و وعّاظ معروف زمان خود بوده (7) و تعبیر شیخ منتجب الدین رازی (م 585 ق) در باره وی به

ص: 372

1- ر.ك: نقض، ص بیست و یک مقدمه مصحح.

2- الذریعة، ج 24، ص 284.

3- نقض، ص 4.

4- فهرست منتجب الدین، ص 87.

5- هدیه العارفین، ج 5، ص 500.

6- همان، ص 87؛ أمل الأمل، ج 2، ص 143.

7- ریاض العلماء و حیاض الفضلا، ج 3، ص 72.

عنوان «الشیخ الواعظ»، (1) بیانگر این ویژگی در وی است. از تاریخ تولّد و وفات عبد الجلیل، اطلاعی در دست نیست؛ اما از برخی قرائن، مشخص می‌شود که تولّد وی در اواخر قرن پنجم و وفاتش در نیمه دوم سده ششم هجری، یعنی پس از سال 560 ق، بوده است. (2) گزارش صریح عبد الجلیل نشان می‌دهد که وی قلمی عالمانه و مملوّ از پیچیدگی‌ها و ظرافت‌های علمی داشته است و کتاب نقض را بر خلاف دیگر آثارش،

به زبانی ساده برای عموم مردم نوشته است. (3)

عبد الجلیل قزوینی رازی، اطلاعات دقیقی از جغرافیای مذهبی ایران در آن دوره و به ویژه شیعیان، در اختیار ما قرار می‌دهد. به گفته وی در آن دوره، شیعیان، حنفیان و شافعیان، سه شاخه اصلی مذاهب ایران بوده‌اند. بر اساس تقسیم‌بندی‌ای که وی از جغرافیای مذهبی ایران در آن دوره ارائه می‌کند، دیگر فرقه‌های اسلامی همچون حنابله و مالکیان، به نحوی زیرمجموعه حنفیان، شافعیان و شیعیان هستند. (4)

در این میان، جدال‌های مذهبی، تأثیر و تأثرات زیادی بر امامیه گذاشته است که شاید مهم‌ترین آنها تأثیر جدال‌های مذهبی حنفیان و شافعیان در سده ششم، بر مذهب امامیه بوده باشد که سبب پیشرفت تشیع امامی در این دوره، در نقاط مختلف ایران شده است. (5) در عین حال، نباید از تأثیر جریان سیاسی - مذهبی اسماعیلیان نزاری ایران در این دوره غافل شد. (6)

1. طرح مسئله

عبد الجلیل قزوینی رازی در کتابش بارها و بارها از گروهی در امامیه به عنوان «شیعه اصولیه» یاد می‌کند. وی این گروه را نماینده تفکر اصیل امامی معرفی می‌کند و خود را

ص: 373

-
- 1- . فهرست منتخب الدین، ص 87.
 - 2- . نقض، ص بیست و سه مقدمه مصحح.
 - 3- . همان، ص 7.
 - 4- . همان، ص 506.
 - 5- . تاریخ تشیع در ایران، ص 506 - 507.
 - 6- . در این زمینه، ر.ک: فرقه اسماعیلیه، مارشال گودوین هاجسون. این کتاب، از معدود آثاری است که در باره اسماعیلیان نزاری ایران، نگاشته شده است.

متعلق به این گروه می‌داند. بر اساس گفتمانی که وی مطرح می‌کند، این گروه، شاخه اصلی و بخش اعظم امامیه هستند. وی از شیعه اخباریه و حشویه، در تقابل با شیعه امامیه یاد می‌کند و در عین حال، تأکید می‌کند که آنان تقریباً منقرض شده‌اند. با توجه به این که به کارگیری اصطلاح شیعه اصولی در سده ششم و با این گستردگی، در کتب باقی مانده از آن دوره، تقریباً بی سابقه است و بر اساس دیدگاه رایج، تقابل اصولی و اخباری متأخر از سده دهم هجری شکل گرفته است. این مقاله، بر آن است تا با استفاده از واکاوی و تحلیل داده‌های کتاب نقض، جایگاه و مفهوم اصطلاح «شیعه اصولیه» را در گفتمان عبد الجلیل قزوینی رازی، کشف کند.

2. اصول عقاید و مبانی کلامی «شیعه اصولیه» در آینه کتاب «نقض»

گرچه عبد الجلیل قزوینی، خود را یک شیعه اصولی می‌داند و بالطبع، کتاب وی می‌تواند آینه تمام‌نمای باورهای شیعه اصولی در سده ششم هجری باشد، با این حال، ما در این جا تنها مواردی را بیان خواهیم کرد که اولاً عبد الجلیل در خصوص انتساب آنها به شیعه اصولیه، تصریحی داشته باشد و همچنین از اهمیت بیشتری برخوردار باشند.

گزارش عبد الجلیل نشان می‌دهد که در سنت کلامی امامیان اصولی آن دوره، بحث پنجگانه بودن اصول دین، نهادینه شده بوده است. در این صورت بندی، با تأکیدی بر جایگاه نهاد امامت، این مقوله، به عنوان سومین رکن از ارکان پنجگانه (و نه

چهارمین) مطرح بوده است. (1)

از دیگر باورهای عبد الجلیل - که می‌تواند یکی از عوامل تأثیرگذار در شکل دهی باورهای شیعه اصولی باشد - ، باور به عدم حجیت اخبار آحاد است که گرایش مشهور مکتب متکلمان بغداد است. (2) عبد الجلیل، معتقد است که مذهب محققان شیعه - یعنی شیعه اصولیه - این است که اخبار آحاد، ایجاد علم و عمل نمی‌کند. (3)

ص: 374

1- . نقض، ص 546-547.

2- . ر.ك: «اصول فقه»، پاكتنچی، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج 9، ص 299 - 300.

3- . ر.ك: نقض، ص 26 و 288 و 394.

همچنین وی در موارد مختلفی از کتابش به حجّیت اجماع اشاره می‌کند. (1) عبد الجلیل، به صراحت می‌گوید که شیعه اصولیه، اجماع را معتبر می‌داند و اجماع طائفه محق را یکی از چهار حجّت می‌داند. (2) بر اساس این عبارت و مقایسه آن با اصل اشکالی که صاحب فضاء در عبارات پیشین، (3) بر امامیه گرفته، به راحتی می‌توان فهمید که مقصود عبد الجلیل از چهار حجّت، کتاب، سنت، اجماع و عقل است. از این رو، وی علاوه بر حجّیت اجماع، به حجّیت عقل نیز باور دارد.

بر اساس این یافته منحصر به فرد می‌توان دریافت که نخستین کسی که در میان امامیه، سخن از عقل به عنوان یکی از چهار دلیل کرده، ابن ادریس حلّی (م 598ق) نیست؛ (4) بلکه اندکی پیش تر از او عقل، به عنوان یکی از چهار حجّت، نزد عبد الجلیل قزوینی رازی امری شناخته شده و پذیرفته شده بوده است.

عبد الجلیل، در جمله ای محوری - که به نظر می‌رسد مهم ترین مبنای اعتقادی شیعه اصولیه را در آن بیان کرده باشد -، این گونه می‌گوید: «شیعه در اصول، تابع عقل است و در فروع، تابع امامان و نصّ است». (5) آنچه در این جمله می‌تواند باعث تمایز دیدگاه وی با دیدگاه رایج امامیه در آن دوره شود، بخش اول سخن وی است که می‌گوید «شیعه در اصول، تابع عقل است» که با اضافه کردن اصل عدم حجّیت اخبار آحاد، نتیجه اش تمایز دیدگاه وی از دیدگاه سنتی امامیان آن عصر است. (6)

ص: 375

1- . ر.ك: همان، ص 554، 585 و 616.

2- . ر.ك: همان، ص 59.

3- . همان، ص 58.

4- . دکتر احمد پاکتچی در مقاله «اصول فقه» ص 301، از ابن ادریس به عنوان نخستین کسی که از ادله اربعه سخن گفته و دلیل عقل را به عنوان حجّت چهارم ذکر کرده، یاد کرده اند؛ اما این عبارت نشان می‌دهد که این مسئله، پیش تر از ابن ادریس، توسط عبد الجلیل مطرح شده است.

5- . نقض، ص 26 - 27.

6- . گرچه بر اساس وجود تعبیری همچون «مقلده» در آثار کلامی متکلمان امامی و معتزلی سده پنج هجری ر.ك: أوائل المقالات، ص 100؛ المغنی، ج 12، ص 379، به نظر می‌رسد که شماری از امامیان آن دوره، حتی در اصول نیز مقلد بوده اند؛ اما حتی اگر این مسئله را نیز نپذیریم، دست کم می‌توان گفت که آنان در تفصیل مسائل مربوط به اصول دین که خارج از حوزه عقل است، مانند جزئیات معاد و عوالم پیشین و همچنین مقامات خاص حجّت های الهی، تابع نقل بوده اند. اما شیعه اصولی، با نپذیرفتن حجّیت اخبار آحاد تنها به همان بخشی از اصول اعتقادات اکتفا می‌کرد که عقلاً قابل اثبات بود و به دیگر باورهای بنیادین امامیان کلاسیک، به علت ابتنای آنها بر اخبار آحاد، اعتنایی نمی‌کرد.

صاحب نقض، در لابه لای کتابش به شکل تفصیلی، به باورهای شیعه اصولیه می پردازد؛ اما در برخی موارد، به شکل مختصر و فهرستوار، اعتقادات شیعیان اصولی امامی اثنی عشری را بیان می کند که برای ما مهم است. عبد الجلیل می گوید:

مذهب شیعه امامیه اصولیه، این است که هر کس که خدای را عادل نداند، و انبیا را معصوم، و مصطفی را پاك زاده، و انکار امامت علی و اولادش کند از حسن علی تا به قائم مهدی، ضالّ و مبتدع و گم راه باشد. (1)

شاید تنها دیدگاه وی در بحث عدل که با نظر رایج امامیان متفاوت است، آن است که وی توفیق را به مشیت الهی می داند؛ اما خذلان را بر اساس مشیت الهی نمی داند و مشیت بندگان را در آن دخیل می داند. (2)

وی در پاسخ به شبهه عالم سنی که امامیه را متهم می کند به این که توفیق و خذلان را از جانب خدا نمی دانند، در دو جای کتاب می گوید که مذهب شیعیان اصولیه و همه اهل عدل، این است که توفیق را بالله می داند؛ اما خذلان را نه. (3)

همچنین عبد الجلیل به صراحت، در خصوص نظر شیعه اصولیه در باره قرآن می گوید که آنان زیادت و نقص در قرآن را قبول ندارند و چنین چیزی را به غالیان و حشویه نسبت می دهد. (4)

ص: 376

1- . نقض، ص 237.

2- . گرچه برای خذلان چندین معنا بیان شده است، اما در همه موارد، چه نزد اصحاب حدیث قم و چه نزد متکلمان مکتب بغداد، انتساب خذلان به خداوند است. ر.ك: التوحید، ص 241؛ شرح المصطلحات الکلامیه، ص 139.

3- . ر.ك: نقض، ص 501 - 503 و 489.

4- . قول به تحریف قرآن و بحث از نقصان آن، از جمله اموری است که گفته می شود ریشه در باورهای برخی امامیان نخستین دارد. در این میان، احمد بن محمد سیاری، مشهورترین شخصیت شیعی متقدم است که بسیاری از روایات نقصان، از طریق وی نقل شده است. ر.ك: کشف الفهارس، ص 275 در عین حال وی به غلو و تخلیط متهم شده است (ر.ك: معجم رجال الحدیث، ج 2، ص 282). مشهورترین کتاب وی التنزیل و التحریف و یا کتاب القرائات است. این کتاب، اخیراً با همکاری اتان کلببرگ و محمّدعلی امیر معزی، با مقدمه و تعلیقات سودمند، تصحیح و توسط انتشارات بریل، چاپ شده است. در باره این کتاب، ر.ك: القرائات (التنزیل و التحریف)، ص 30 - 45 (مقدمه).

بر اساس گفته‌ی وی، دیدگاه شیعه اصولیه در خصوص امیر مؤمنان علیه السلام این بوده است که جایگاه ایشان از همه انبیا پایین تر است؛ چرا که نبی، در جاتی همچون: کتاب، شریعت و تحمّل رسالت و مشقّت دعوت دارد که امام ندارد. طبق این گفته‌ی وی، در دیدگاه شیعه اصولیه امیر مؤمنان علیه السلام برترین امام و پیامبر اسلام، برترین پیامبر است؛ اما امیر مؤمنان علیه السلام از انبیا بالاتر نیست. (1)

صاحب کتاب نقض در جای دیگری تأکید می‌کند که در مذهب شیعه اصولیه، جایگاه امیر مؤمنان علیه السلام از انبیا بزرگ، پایین تر است؛ ولی در عین حال، مقام ایشان از ملائکه، بالاتر است. (2)

عبد الجلیل قزوینی رازی نیز همانند دیگر امامیان سده‌های نخست هجری، منکر علم غیب برای امامان در معنای تاریخی آن بوده است. (3) وی تصریح می‌کند که علی علیه السلام علم غیب نداشته است. (4) با توجه به این که تلقی امامیان سده‌های نخست از علم غیب، با امامیان سده‌های متأخر، یکسان نبوده است، در نهایت، تحلیلی در باره تمایز دیدگاه وی در باره علم امامان نمی‌توان ارائه کرد.

وی در باره باور به رجعت، با دیده تردید نگریسته است. (5) عبد الجلیل در جای

ص: 377

1- . ر.ك: نقض، ص 528 - 529.

2- . ر.ك: نقض، ص 318.

3- . نگارنده در رساله کارشناسی ارشد خود، به خوبی تفاوت تلقی امامیان متقدم و متأخر از علم غیب را نمایانده است و در آن جا توضیح داده است که امامیان متقدم، منکر علم غیب برای امامان - براساس معنای متقدم آن - بوده اند ر.ك: گرامی، مؤلفه‌های غلو نزد امامیه...، ص 108 - 124.

4- . ر.ك: نقض، ص 257.

5- . ر.ك: همان، ص 286 - 287.

دیگری هنگامی که تأکید می کند بر اساس مذهب خواجه سنی جبری مسلک، ایمان داشتن افراد به دست خداست، به کنایه به عالم ذر اشاره می کند. تعبیر او نشان می دهد که اولاً به عالم ذر باور ندارد؛ ثانياً باور به عالم ذر را از لوازم باورهای مجبّره می داند. (1)

تردید در اصل عالم ذر و اظله و یا تفصیل آنها، از باورهای شناخته شده مکتب متکلمان بغداد بوده است. (2)

3. تسامح در تبری، مهم ترین ممیّزه اعتقادی «شیعه اصولیه»

بررسی کتاب عبد الجلیل قزوینی رازی و تدقیق در دیدگاه های او به عنوان يك شیعه اصولی، به خوبی نشان می دهد که مهم ترین و برجسته ترین ممیّزه اعتقادی وی از دیگر امامیان، در مسئله برائت و جایگاه برخی صحابه و زنان پیامبر است. وی عبارات ها و موضع گیری های صریحی در این زمینه دارد. این عبارات، گاه تا بدان حد با دیدگاه های کلاسیک امامیه فاصله دارد و تحریک آمیز است که برخی کتاب شناسان امامی، با اذعان به راهبردی و تقیّه ای بودن شماری از مطالب کتاب وی، برخی عبارات عبد الجلیل را آزاردهنده دانسته اند. (3)

بر اساس اظهارات عبد الجلیل، به نظر می رسد که شیعه اصولیه در باره مسئله برائت، تنها به دو نکته باور دارد: نخست این که صحابه نسبت به یکدیگر رتبه بندی دارند و در این رتبه بندی، امیر مؤمنان علیه السلام از همه بهتر است؛ (4) دوم این که امامت ایشان به نص بود و امامت خلفا به اختیار خلق بوده است. صاحب نقض به صراحت می گوید که شیعه در باره صحابه، قائل به کفر و شرك نیست؛ بلکه بر این باور است که با وجود امیر مؤمنان ابو بکر و غیر ابو بکر، مستحق امامت نیستند. (5)

ص: 378

1- . ر.ك: همان، ص 186 و 431 و 453 و 51.

2- . در خصوص باور مکتب متکلمان بغداد در باره عالم ذر و اظله، این جانب در رساله کارشناسی ارشد خود به تفصیل سخن رانده ام . ر.ك: مؤلفه های غلو نزد امامیه...، ص 103 - 108.

3- . ر.ك: كشف الحجب و الاستار، ص 586.

4- . ر.ك: نقض، ص 178.

5- . ر.ك: نقض، ص 257.

وی در جای دیگری چنین تصریح می کند:

و اما حدیث ابو بکر و عمر در مواضع برفت که حوالات چنین بر شیعه اصولیه، بی اصل و بی مغز است و ایشان را صحابه و یاران رسول دانند و مذهب همین است که پایه و منزلت و مرتبت علی ندارند، و هر حوالت که بیش از این است، دروغ است. (1)

صاحب نقض گرچه سخن از لعن برخی منافقان از صحابه به میان نمی آورد و حتی از واقعیت غضب خلافت نیز به صراحت سخن نمی گوید، با این حال، در موارد متعددی از کتابش به ماجرای سقیفه (2) و این که خلافت برای امیر مؤمنان علیه السلام بوده، اشاره کرده است. عبد الجلیل با استناد به منابع اهل سنت، نشان داده که خود ابو بکر و عمر نیز به احقیّت امیر مؤمنان علیه السلام برای خلافت معترف بوده اند. وی همچنین بر ماجرای سقط شدن حضرت محسن، صحّه گذاشته است و تأکید کرده که این از مطالبی است که شیعه و سنی نقل کرده اند و در آن، شکی نیست. (3)

در عین حال، عبد الجلیل تصریح می کند که مسئله شتم و بغض خلفا در مذهب شیعه اصولیه نیست:

مذهب شیعت امامیه اصولیه اثنی عشریه، نه دشنام و بغض بو بکر و عمر و عثمان، که خواجه انتقالی، به فتوای خواجهگان سنی لقب مجتبر مذهب به تعصب و خصومت و تهییج عوام و اوپاش و رذال الناس در این کتاب بیان کرده است. (4)

وی همچنین برخی روایاتی را که خواجه سنی به شیعه نسبت می دهد که در آنها امام صادق علیه السلام مسئله تبرّی جستن از ابو بکر را مطرح می کنند، رد می کند و معتقد است که این روایات، در هیچ یک از کتب شیعه اصولیه، نیامده است. (5) وی همچنین

ص: 379

1- . همان، ص 514.

2- . ر.ك: همان، ص 59، 288 - 289، 297 و 597 - 602.

3- . ر.ك: همان، ص 298.

4- . همان، ص 415 - 416.

5- . ر.ك: همان، ص 287 - 288. این روایت از زرارة بن اعین نقل شده است و البته نگارنده نیز نتوانست سند آن را در کتب حدیثی شیعه بیابد.

ابوبکر را می ستایید و بر این باور است که به یتیمان خدمت کرده است. (1)

عبد الجلیل قزوینی رازی، در باره زنان پیامبر صلی الله علیه و آله بویژه حفصه و عایشه نیز حساسیت خاصی از خود نشان داده است. وی معتقد است که لعن کردن و دشنام دادن همسران پیامبر خدا صلی الله علیه و آله چون حفصه و عایشه، از مذهب شیعه اصولیه نیست و شیعه اصولیه، همسران همه پیامبران الهی، از جمله زن نوح و لوط را پاک و مطهر و از هر گناه و تهمت، مبرا می داند. به اعتقاد وی، که هر کس که عایشه را قذف کند، ملعون، کافر و ملحد است و اعلام می کند که کتابی در سال 533 ق، به دستور بزرگ سادات فخر الدین بن شمس الدین حسینی در تنزیه عایشه نگاشته است. (2) البته مشخص نیست که منظور عبد الجلیل، تنها کسانی است که عایشه را قذف می کنند و یا شامل کسانی می شود که به هر نحوی، عایشه را لعن می کنند.

وی به طور خلاصه، اعتقاد شیعه اصولیه در باره صحابه و زنان پیامبر را این گونه بیان می کند:

شیعت اصولیه، بحمد الله بدین تهمت متهم نبوده اند و هر صحابه را و تابعین را که خدای و رسول دوست داشته اند و قبول کرده اند شیعت مرید باشند و متصوفه بی ریا را دوست دارند و زنان مصطفی را «امهات المؤمنین» دانند، و هر کس که زنان مصطفی را طعنی زند، مبتدع و ضال و گمراهش دانند. (3)

به طور خلاصه می توانیم بگوییم که دایره تبرّی شیعه اصولیه، تنها کسانی را فرا می گیرد که مبغض و دشمن اهل بیت علیهم السلام بویژه امیر مؤمنان علیه السلام باشند. عبد الجلیل به صراحت اعلام می کند که دایره تبرّی نزد شیعه اصولیه، خارجیان، ناصبیان و مجرّبان اند. (4) او حتّی بر احمد بن حنبل نیز به خاطر دشمنی اش با علی علیه السلام خرده می گیرد و عقیده

ص: 380

1- . همان، ص 281.

2- . همان، ص 115 - 116.

3- . همان، ص 481.

4- . ر.ک: همان، ص 482.

دارد که شیعه اصولیه، به احمد بن حنبل بغض می ورزد؛ اما در عین حال، چون ابو حنیفه و شافعی، با امیر مؤمنان دوست هستند، شیعه اصولیه، آنها را دوست دارد. (1)

عبد الجلیل، روایات امام صادق علیه السلام در بحث براءت را، در باره ائمه ضلال و هر کسی که به ناحق دعوی امامت کرده باشد، می داند و سپس از معاویه، یزید، مروان و یزید ناقص نام می برد و می گوید که اینان بی استحقاق، دعوی و طلب امامت کرده اند. (2) همچنین به اعتقاد وی از کسانی باید تبری شود که مخالفت قرآن و قول مصطفی علیه السلام کرده اند و تیغ در روی علی مرتضی کشیده اند و حسن را زهر داده و حسین را کشته و قرآن را بنشانه تیر کرده و سنگ منجنیق در کعبه انداخته اند. (3)

4. تقابل اصولیه و اخباریه در کتاب «نقض»

الف. سابقه کاربرد اصطلاح «اصولی» و «اخباری»

در باره تاریخچه کاربرد اصطلاح شیعه اصولی در برابر اخباری باید گفت که این کاربرد، يك صورت بندی متأخر است که پس از زمان ملام محمدامین استرآبادی (م 1033ق) رواج یافت؛ اما پیش از آن، نزدیک ترین زمانی که این اصطلاحات، با مفهومی مشابه آنچه در دوره استرآبادی به کار می رفته وجود داشته است، عصر علامه حلی (م 726ق) در سده هشتم هجری است. البته کاربرد اصطلاح اخباری در معانی نزدیک به تاریخ نویس، سابقه ای بس دراز دارد که دست کم به سده سوم هجری باز می گردد. علاوه بر آن، در برخی منابع سده پنج و شش هجری نیز این اصطلاح به کار رفته است که قرائن موجود در آنها نشان می دهد این گروه، جریانی نقل گرا بوده اند که در تقابل با عقل گرایان و اهل کلام قرار داشته اند. (4)

ص: 381

1- . ر.ك: همان، ص 482.

2- . ر.ك: همان، ص 287 - 288.

3- . ر.ك: ص 288.

4- . در این زمینه، به مقاله ای از همین نگارنده و دکتر کامران ایزدی با عنوان «اصطلاح اخباری در سیر تحوّل مفهومی» در مجله حدیث پژوهی ش 3 مراجعه کنید.

محمد بن عبد الکریم شهرستانی، مشهورترین ملل و نحل نویس در سده ششم هجری، در کتاب خود، از شیعه اخباریه، در تقابل با شیعه معتزلی یاد کرده است.⁽¹⁾ وی در جای دیگری، خبر از تقابل میان شیعیان کلامی و اخباری و همچنین شیعیان تفضیلیه و وعیدیه می دهد.⁽²⁾

ابن ابی الحدید معتزلی نیز در سده هفتم هجری در کتاب خود، از گروهی از امامیه یاد می کند و آنان را «محدثان و اخباریه امامیه» نام می نهد.⁽³⁾

شیخ ابو الفتوح رازی، به طور خاص یکی از هم عصران عبد الجلیل است که از این تقابل، در کتابش یاد کرده است. وی در جایی از تفسیرش از حشویان اصحاب حدیث یاد کرده است.⁽⁴⁾ ابو الفتوح، ذیل آیه «وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهٍ وَ هَمَّ بِهَا»⁽⁵⁾ نیز از حشویان و اصحاب حدیث به خاطر دیدگاهشان در باره این آیه، انتقاد می کند.⁽⁶⁾ وی در بخش دیگری از کتابش به قول اصحاب حدیث و مذهب اصحاب اخبار در باب «بنده شقی» اشاره می کند.⁽⁷⁾

در باره اصطلاح اصولیه باید گفت که وضعیّت کاملاً متفاوت است. برخلاف اصطلاح اخباری که پیش از دوره استرآبادی در منابع مختلفی از آن استفاده شده است، استفاده از اصطلاح اصولی، بسیار محدودتر است. کاربرد اصطلاح شیعه اصولی در برابر اخباری، اصولاً پس از استرآبادی رواج یافت و کتاب عبد الجلیل قزوینی رازی، تنها نمونه نادری است که اصطلاح شیعه اصولیه در آن به گستردگی به کار رفته است. پس از وی، فخر رازی (م 606 ق) از تنها مؤلفان نزدیک به عصر وی است که این اصطلاح را در کتاب المحصول به کار برده است.⁽⁸⁾

ص: 382

1- . ر.ك: الملل و النحل، ج 1، ص 193.

2- . همان، ص 203.

3- . شرح نهج البلاغه، ج 12، ص 284 و ج 16، ص 234.

4- . روض الجنان، ج 1، ص 324.

5- . سوره یوسف، آیه 24.

6- . همان، ج 11، ص 47.

7- . همان، ج 14، ص 54.

8- . المحصول، ج 4، ص 384.

تقابل ترسیم شده در کتاب نقض، میان شیعه اصولیه و اخباریه، برخلاف تصوّر اولیه، مبتنی بر بنیان های فقهی نیست. (1) نگارنده چنین چیزی را مبتنی بر دو دلیل بیان می کند. کاربرد اصطلاح شیعه اصولی در آثار نزدیک به عصر عبد الجلیل، تنها در کتاب فخر رازی یافته شده است و این در حالی است که فخر رازی، همشهری عبد الجلیل نیز بوده است. با این توصیف، به نظر می رسد که عبارات فخر رازی در این زمینه می تواند قابل اتکاترین منبع برای تبیین مراد عبد الجلیل باشد. گزارش فخر رازی در کتاب المحصول در باره شیعه اصولی و اخباری، به نحوی است که گویا سخن از نوعی تقابل میان عقل گرایی و خبرگرایی است. فخر رازی تصریح می کند که غالب قدمای امامیه، اخباری بوده اند و آنان علاوه بر فروع، در اصول نیز به اخبار تکیه می کرده اند.

دلیل دوم این است که گرچه در این کتاب، بارها از شیعه اصولیه و در موارد محدودتری، از شیعه اخباریه و تقابل آن با اصولیه یاد شده است، اما جالب است که در بیشتر این موارد، مؤلف نقض، اشاره ای به مباحث فقهی و یا اصولی ندارد. از این رو به نظر می رسد که این تقابل، بیشتر از آن که خاستگاه فقهی داشته باشد، ناظر به تقابل عقل گرایی و خبرگرایی بویژه در اصول اعتقادات است.

بررسی دقیق متن کتاب نقض نشان می دهد که تقابل اصولی با اخباری و تقابل عقل گرایی یا کلام گرایی با اخباریگری، دو کاربرد در عرض هم نبوده است؛ بلکه هر دو به يك معنا بوده اند. به تعبیر دقیق تر، اصول گرایی به همان معنای مبنایگرایی و عقل گرایی در برابر خبرگرایی است. در واقع، «اصولی»، بیشتر از آن که با «اصول فقه» ارتباط داشته باشد، قرابت معنایی با «اصول اعتقادات» داشته است که به نظر می رسد

ص: 383

1- . موضوع اصلی مقاله، کشف مراد عبد الجلیل قزوینی رازی، از شیعیان اصولی است و این که آیا آنان يك جریان واقعی بوده اند؛ اما در چند سطر پیش رو، صحبت از این است که چرا نویسنده، نام گروه مورد نظرش را اصولی گذاشته است؟ و اصولی در نظر او، انصراف به چه چیزی دارد؟

معنایش اعم از «اصول دین» است. در حقیقت، آنان بر پایه اصول قطعی پذیرفته شده، به محک و بررسی اخبار می پرداختند.

از مطلب اخیری که بیان شد، مشخص می شود الگوی مشهور اصولی - اخباری که به تقابل استرآبادی و همفکرانش با علمای اصولی متأخر، اشاره دارد، برای تشخیص تقابل مطرح شده در کتاب نقض کارایی ندارد؛ چرا که تقابل مطرح شده در کتاب نقض، خاستگاه فقهی و اصولی ندارد و در واقع، همان تقابل عقل گرایی و خبرگرایی بویژه در حوزه اعتقادات است. توجه نداشتن به چنین نکته ای حتی برخی شیعه شناسان مشهور را به اشتباه انداخته است و آنان پنداشته اند که ریشه درگیری اخباریان و اصولیان متأخر را باید در گفتمان میان اصولیه و اخباریه در کتاب نقض جستجو کرد و این هر دو در يك راستا بوده اند. (1)

با این اوصاف، بهترین راه برای شناخت شیعه اصولیه و اشخاص وابسته به آن، استفاده از گزارش های خود کتاب نقض است. از میان این گزارش ها، مواردی که به طور مستقیم، نام يك اصولی و یا اخباری برده می شود برای ما کارآمدترین هستند؛ چرا که بر اساس آنها با کمترین اشتباه می توان امامیان اخباریه و اصولیه را از طریق دیدگاه های عبد الجلیل، بازشناسی کرد.

گونه دیگر استفاده از گزارش های کتاب نقض، آن است که تلاش کنیم اصولیه و اخباریه را بر اساس تطبیق عقاید آنها پیدا کنیم. عبد الجلیل در این کتاب، به طور مستقیم، عقاید شیعیان اصولی و به طور ضمنی، عقاید شیعیان اخباریه را بیان کرده

ص: 384

1- . برای نمونه، پروفیسور ویلفرد مادلونگ، براساس نقل آقای نیومن دچار چنین برداشتی شده است و آن را يك یافته جدید که نظریات رایج را به چالش می کشد، پنداشته است. ر.ك: Andrew J. Newman, "THE NATURE OF THE AKHBARI/USULT DISPUTE IN LATE SAFAWID IRAN, PART 2: THE CONFLICT REASSESSED", Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London, Vol. 55, No. 2. (1992), p. 251. همچنین برای ملاحظه اختلافات خاورشناسان در باره ریشه های شکل گیری اخباریان، ر.ك: دائرة المعارف اسلام، مدخل اخباری - اصولی، رابرت گلیو.

است. با بررسی نسبت امامیان آن دوره با باورهای معرفی شده در این کتاب، می توان شیعیان اصولی و اخباری را در آن دوره، تشخیص داد.

پیگیری مسیر نخست در کتاب نقض، نشان می دهد که عبد الجلیل، تقریباً همه امامیانی را که در کتابش نام می برد، اصولی می دانسته است. وی هنگامی که از شهرهای شیعه نشین ایران در آن دوره یاد می کند، ساکنان آنها را شیعه اصولی می داند.

وی در گزارش خود از محل سکونت شیعه اصولی، تقریباً از همه شهرهای شیعه نشین ایران در آن دوره یعنی: قم، قاشان، آوه، سبزوار، گرگان، استرآباد، دهستان، جربادقان، همه بلاد مازندران، بعضی از دیار طبرستان، ری و نواحی اطرافش، بعضی از قزوین و اطرافش و بعضی از خرقان، یاد می کند.⁽¹⁾

از سوی دیگر، مراجعه به گزارش های عبد الجلیل در باره امامیان اخباری، مطلب پیش گفته را تأیید می کند. گرچه عبد الجلیل از حشویّه و غلاة و اخباریّه، به عنوان شیعیانی که در تقابل با شیعه اصولیّه بوده اند یاد می کند، با این حال، بسیار جالب توجه

است که وی در تمام مواردی که از مخالفان شیعه اصولیّه بویژه شیعه اخباریّه یاد کرده، نام هیچ کدام از آنها را نبرده است و فقط با توصیف اخباریّه، از آنها یاد کرده است که در نوع خود در کتاب کلامی با این حجم، جالب و کم نظیر است. تنها اطلاعات مفیدی که عبد الجلیل می دهد آن است که در دوره وی، شیعیان اخباریّه، منقرض و یا بسیار ضعیف گشته اند.

عبد الجلیل قزوینی رازی تأکید می کند که در آن دوران، به همت تلاش های سید مرتضی و شیخ طوسی، تقریباً چیزی از شیعیان اخباریّه باقی نمانده اند، بجز اندکی که ممکن است در برخی جاها پراکنده باشند و آنها هم جرئت ندارند که عقاید خود را به شکل آشکارا در برابر شیعیان اصولی بیان کنند.⁽²⁾

نتیجه طبیعی چنین موضع گیری ای - یعنی گسترده کردن دایره شیعه اصولیّه و ذکر

ص: 385

1- . ر.ك: نقض، ص 457 - 459.

2- . ر.ك: همان، ص 568.

نکردن نام هیچ کدام از شیعیان اخباریه - این است که نمی توان وجه تمایز خاصی برای گروهی که وی از آنها به عنوان شیعه اصولیه یاد می کند، پیدا کرد و با معیار و الگوی خاصی نمی توان آنان را تشخیص داد و تعیین کرد.

پیگیری مسیر دوم در کتاب نقض نیز نتیجه چندان رضایت بخشی ندارد. پیش تر به برخی از محورهای اعتقادی شیعه اصولیه در آینه کتاب نقض اشاره شد. گرچه در میان محورها برخی وجوه اشتراك با مکاتب امامی آن دوره، همچون مکتب متکلمان بغداد به چشم می آید، اما نباید فراموش کرد که مهم ترین و برجسته ترین محور اعتقادی شیعه اصولیه - که آنان را از امامیان سنت گرا متمایز می کرد - ، «تسامح در تبرّی» بود. با این اوصاف برای جستجو در میان امامیان آن دوره، مهم ترین محور و شاخصی که باید در نظر گرفت، شاخص «تسامح در تبرّی» است. به تعبیر بهتر، در این جستجو تا زمانی که وجود این مؤلفه در شخص یا گروهی ثابت نشود، نمی توان آنان را شیعه اصولی و هم کیش با عبد الجلیل دانست.

وقتی بر اساس این شاخصه، جستجو را آغاز می کنیم، در می یابیم که یافتن امامیانی با این ویژگی اعتقادی در عصر عبد الجلیل، بسیار دشوار و بلکه نشدنی است.⁽¹⁾ در صورتی که ادّعا شود شیعه اصولیه، گروه محدودی بوده اند که چنین باوری داشته اند، از این رو، یافتن امامیانی هم کیش عبد الجلیل دشوار است. باید گفت که این مطلب، با ادّعای عبد الجلیل که تقریباً بیشتر امامیان دوره خود را اصولی می داند، سازگار نیست. به عکس، باید یافتن افرادی با باورهای مشابه عبد الجلیل، با سهولت کامل امکان پذیر باشد.

ص: 386

1- . البته در اواخر مقاله، به برخی معاصران عبد الجلیل همچون: شیخ منتجب الدین رازی و شیخ ابو الفتوح رازی - که به نظر می رسد مواضعی مشابه عبد الجلیل داشته اند - اشاره خواهد شد؛ اما دیدگاه آنان همانند خود عبد الجلیل، قابلیت تفسیر دوگانه دارند و در نهایت، بر اساس برخی قرائن دیگر، احتمال تقیّه ای بودن آنها بیشتر است.

5. چند فرضیه برای شناسایی «شیعه اصولی» در گفتمان کلامی عبد الجلیل قزوینی

پس از ناکارآمدی اطلاعات مستقیم موجود در کتاب برای بازشناسی هویت شیعه اصولیه، ناگزیریم برای تعیین هویت کسانی که عبد الجلیل از آنها به عنوان «شیعه اصولی» یاد می کند، چند فرضیه دیگر را بررسی کنیم. این فرضیه ها بر اساس اطلاعات اولیه موجود مطرح می شود و سپس صحت این فرضیه ها با اطلاعات موجود در کتاب و همچنین عصر عبد الجلیل، سنجیده می شود. در این خصوص، سه فرضیه قابل طرح است:

الف. فرضیه نخست

شیعه اصولیه، همان امامیان ایرانی تأثیرپذیرفته از مکتب متکلمان بغداد و شیخ طوسی هستند. این نخستین فرضیه ای است که در نگاه اولیه، به ذهن محققان می رسد. بر اساس این فرضیه، «شیعه اصولیه» را يك گرایش امامی فرض می کنیم که در تقابل جریان های دیگری همچون غلاة و اخباریه قرار داشته است و کتاب نقض، آینه تمام نمای باورهای این گرایش امامی در آن دوره بوده است. طبق این الگوی بدوی، شخصیت های جامعه امامی، به دو گروه اخباریه و اصولیه تقسیم می شوند. شیعه اصولیه، در واقع همان گروندگان به مکتب متکلمان بغداد و شیخ طوسی هستند و شیعه اخباریه، همان اصحاب حدیث مکتب قم و بازماندگان آنها در سده ششم هجری.

ب. فرضیه دوم

تعبیر «شیعه اصولیه»، اشاره به گروهی از امامیان ساکن ری دارد که گرایش های معتزلی داشته اند. این فرضیه، مطلبی است که ویلفرد مادلونگ در نوشته هایش بویژه در مقاله «کلام امامیه و معتزله» بدان اشاره کرده است. وی بر این باور است که با تلاش های صاحب بن عبّاد (وزیر معتزلی آل بویه)، در ری، جریانی از شیعیان امامی و زیدی شکل گرفت که متمایل به کلام معتزلی بودند. به گفته مادلونگ، عبد الجلیل قزوینی رازی، از آخرین بازماندگان این گرایش در ری است. بر اساس ادعای وی،

گروهی که عبد الجلیل از آنها به عنوان «شیعه اصولیه» یاد می کند و اعتقادات خاصی را به آنها نسبت می دهد، همین گروه هستند. (1)

ج. فرضیه سوم

مطرح کردن اصطلاح «شیعه اصولیه» با انگیزه ای کاملاً راهبردی، یعنی برای تثبیت و حتی حفظ جایگاه اجتماعی امامیه در ایران سده ششم هجری بوده است. بر اساس این فرضیه، کاربرد اصطلاح «شیعه اصولی»، مبتنی بر الگوهای فرقه ای شناخته شده در آن دوره نبوده است و صرفاً راهبردی برای حفظ و تقویت پایگاه امامیان بوده است. بر این اساس، مطرح کردن جریان «شیعه اصولیه» و قراردادن آن در برابر «شیعه اخباریه»، ابتکاری برای نجات جامعه امامی - که به خاطر برخی اتهامات در معرض انزوا قرار داشته اند - بوده است. بر مبنای این راهبرد، امامیان می توانستند بسیاری از اتهامات متوجه خود را به شیعیان اخباریه منتسب کنند و اعلام کنند که شیعیان اخباریه، گروهی در اقلیت بوده اند که منقرض شده اند و شیعیان اصولیه، از چنین تهمت هایی (همچون شتم و لعن برخی صحابه) مبرا هستند.

بر اساس این راهبرد، تقریباً همه شخصیت های امامی شیعه اصولی معرفی شدند و برخی عقاید تحریک برانگیز سنتی امامیه همچون مسئله تبرّی به گروهی از امامیان منقرض شده تحت عنوان شیعیان اخباریه، نسبت داده شد. در ادامه مقاله، صحت هر سه فرضیه، مورد آزمایش قرار می گیرد و در پایان مشخص می شود که فرضیه سوم، مقبول ترین رهیافت است.

6. آزمودن فرضیه اول

الگوی نسبتا مشهوری تحت عنوان «تقابل اصحاب حدیث قم و مکتب متکلمان بغداد» وجود دارد که گرچه کانون زمانی این تقابل، مربوط به اواخر سده چهارم و اوایل سده پنجم هجری است، اما می توان دامنه های آن را در سده ششم هجری نیز

ص: 388

1- . مکتب ها و فرقه های اسلامی در سده های میانه، ص 161.

پیجویی کرد. به نظر می‌رسد گروهی از امامیه - که در آثار سده پنجم و ششم هجری از آنها به عنوان اخباریه و یا حشویّه یاد شده است - همان ادامه دهندگان مکتب اصحاب حدیث قم باشند. (1)

از سوی دیگر، شماری از عالمان امامی ایران در سده ششم هجری، دست پروردگان: شیخ مفید، سیدمرتضی، شیخ طوسی و فرزندش ابوعلی طوسی هستند که می‌تواند نشانگر فراگیری گرایش به مکتب متکلمان بغداد در ایران سده ششم هجری (2) و ادامه حضور محافل پیرو دیدگاه های مکتب متکلمان در ایران آن دوره باشد. (3) با این اوصاف، تقابل اصولیه و اخباریه در سده ششم هجری، در واقع همان تقابل اصحاب حدیث قم و مکتب متکلمان بغداد است که در شاگردان ایرانی آنها تبلور یافته است.

یکی از پژوهشگران معاصر، تلاش کرده است که بر پایه اطلاعات موجود از سده پنجم و ششم هجری برای تحدید و شناسایی جریان های امامی ایران بر پایه

ص: 389

1- . علاوه بر ارجاعات ذکر شده در اوایل مقاله، شریف ادیسی، به عنوان یکی از معاصران عبد الجلیل در کتاب نزهة المشتاق فی اختراق الآفاق، پس از اشاره به تشیع اهل قم، اهل کاشان را حشوی معرفی می‌کند ج 2، ص 676. با توجه به این که در آن دوره، اهل کاشان امامی بوده اند، بی تردید، مراد او حشویان امامی است. شاید یکی از بهترین گزارش هایی که می‌تواند مقصود از حشویّه شیعه در دوره مورد بحث را مشخص کند، گزارش فتال نیشابوری در انتهای کتاب روضة الواعظین باشد. فتال در آن جا تصریح می‌کند که حشوی و مخلط نیست. وی می‌گوید: من خبری در این کتاب ذکر نکردم که ظاهرش مطابق مذهب حشو باشد مگر این که معنا و تأویل آن را می‌دانستم؛ اما برای طولانی نشدن کتاب، آن معنا و تأویل را نیاوردم. در واقع، در توصیفی جالب از حشویّه می‌گوید که آنان بدون آگاهی و فهم محتوای خبر، آن را می‌پذیرند؛ اما او که حشوی نیست، و بر این باور است که خبر، تأویل صحیحی دارد که باید آن را دانست (روضه الواعظین، ص 509).

2- . تاریخ تشیع در ایران، ص 500.

3- . برخی خاورشناسان متأخر تلاش کرده اند که گفتمان تقابلی مکتب قم و بغداد را با اتکا به برخی آثار به جای مانده از آنها، مورد بحث و تدقیق قرار دهند، که شاید برای بازشناسی این تقابل، مفید فایده باشد ر.ک: مدرسه قم و بغداد.

گرایش های فقهی شان تلاش کند. (1) این پژوهش، بر پایه تقابل اصحاب حدیث قم با مکتب متکلمان بغداد و ادامه یافتن این روند در شاگردان آنها فراهم آمده است. (2) بر اساس این پژوهش، گروهی که عبد الجلیل قزوینی رازی، از آنها به عنوان «شیعه اصولیه» یاد می کند، مشتمل بر دو گروه مکتب متکلمان ایران و محافل پیرو شیخ طوسی هستند. (3) چون این پژوهش، از محدود آثاری است که تلاش کرده است تا تقابل اخباریه با اصولیه را در سده ششم هجری، در گسترده ترین شکل ممکن و با معرفت شخصیت های آنها پیجویی کند، شاید بهترین نمونه برای تطبیق الگوی ارائه شده در آن با مطالب کتاب عبد الجلیل باشد.

بر اساس ارزیابی اولیه و الگوی ارائه شده در این پژوهش، شخصیت هایی همچون: تاج الدین کیسکی، ابوطالب بن بابویه، (4) حسکا بن بابویه (5) و مانگدیم رضی،

از شخصیت های اخباری هستند. (6) همان طور که پیش تر اشاره شد، تعابیر کتاب نقض نشان می دهد که عبد الجلیل در

ص: 390

- 1- . ر.ك: مكاتب فقهی امامی ایران، پس از شیخ طوسی تا پایگیری مکتب حله، احمد پاکتچی، تهران: دانشگاه امام صادق علیه السلام .
- 2- . در این کتاب، از چهار جریان به عنوان جریان های اصلی فقهی در ایران یاد شده است: اول، مکتب متکلمان که تأثیرپذیرفته از مکتب متکلمان بغداد به استثنای شیخ طوسی است؛ دوم، محافل پیروان شیخ طوسی؛ سوم مکتب اخباریه؛ چهارم، جریانی با رویکردی انتقادی که در سه جریان پیشین نمی گنجد.
- 3- . مكاتب فقهی امامی ایران، ص 169. البته دکتر پاکتچی در اوایل کتابش ص 56 - 57 تأکید می کند که مراد عبد الجلیل از شیعه اصولیه، مکتب متکلمان است و نه شیخ طوسی که به نظر نگارنده، پذیرش دشوار است و شاید به همین علت باشد که ایشان در ادامه کتاب، نظر خود را در این خصوص تغییر داده است (ص 169).
- 4- . عبد الجلیل در باره او می گوید: بو طالب بابویه، سال ها واعظ و مدگر مسلمانان بوده است و امانت و فضل او ظاهر و باهر بر همگان است نقض، ص 144.
- 5- . عبد الجلیل از وی به عنوان پیر طایفه یاد می کند همان، ص 34. در جای دیگری می گوید که علم و امانت و زهد و ورع شمس الإسلام حسکا بابویه، بر همگان معلوم است (همان، ص 144).
- 6- . ر.ك: مكاتب فقهی امامی ایران، ص 188 - 194.

تقابلی که میان اصولیّه و اخباریّه مطرح کرده است، علاوه بر این که عباراتش در باره برخی از شخصیت های پیش گفته نشان می دهد که وی آنها را اخباری نمی دانسته است، بلکه گواه آن است که آنها را اصولی می دانسته است. (1)

مهم ترین فردی که بررسی جایگاه او در کتاب، به خوبی ناکارآمدی این الگو برای توصیف تقابل مطرح شده در کتاب نقض را نشان می دهد، شیخ صدوق است. نوع تعامل و موضع گیری عبد الجلیل در برابر شیخ صدوق - به عنوان شناخته شده ترین شخصیت مکتب اصحاب حدیث - ، به خوبی می تواند گواه این مطلب باشد. (2)

در نگاه عبد الجلیل، شیخ صدوق هیچ گاه نمی تواند يك شیعه اخباری باشد. وی در اشاره ای کوتاه در کتابش، از شیخ صدوق به بدی یاد نمی کند و او را فقیهی مقدّم و پیشتاز در کنار شیخ مفید، سیّد مرتضی و شیخ طوسی ذکر می کند. (3) عبد الجلیل قزوینی رازی در جای دیگری، از ابن بابویه به عنوان شخصی بزرگوار و استاد همه اصحاب یاد می کند. (4)

گزارش عبد الجلیل از عناوین کتاب های رایج در آن زمان نیز به خوبی نشان می دهد که شیخ صدوق، شخصیتی شناخته شده و مورد احترام بوده است. صاحب نقض در میان کتاب های رایج در آن دوره شیعه اصولیّه، از [کتاب] من لایحضره الفقیه و علل الشرائع شیخ صدوق یاد می کند. (5)

ص: 391

1- . لازم به یادآوری است که عبارات عبد الجلیل در باره اخباریّه و حشویّه شیعه، بسیار تند است و او در کتابش به شدّت علیه آنها موضع می گیرد و تأکید می کند که در تمام کتب اصولیان، از آنها برائت جسته شده است ر.ک: نقض، ص 3. از این رو، دور از انتظار است که وی بخواهد نام یکی از اخباریان امامیه را ببرد و هیچ موضعی علیه او نگیرد، چه رسد به این که بخواهد او را مدح کند.

2- . شیخ صدوق، برجسته ترین و شناخته شده ترین شخصیت مکتب اصحاب حدیث قم است و در کانون موضع گیری های بغدادیون علیه قمیون قرار گرفته است ر.ک: تصحیح اعتقادات الإمامیه، ص 136. از این رو، اولین انتظاری که از يك گروه مخالف اصحاب حدیث می رود، آن است که در هنگام یادکردش از شیخ صدوق، به خوبی تقابلهش با وی را نشان دهد.

3- . ر.ک: نقض، ص 29.

4- . ر.ک: همان، ص 191.

5- . ر.ک: همان، ص 38 - 39.

عبد الجلیل قزوینی رازی، با همان عظمتی که از امثال سید مرتضی، شیخ مفید و شیخ طوسی یاد می کند، از ابن بابویه نیز یاد می کند. در حقیقت، تنها چیزی که می تواند باعث شود خواننده کتاب نقض باور کند که عبد الجلیل میان امثال شیخ صدوق و شیخ مفید، تمایز قائل است، پیش فرض های ذهنی خود اوست و در عبارت های کتاب، گواهی بر این مطلب نخواهد یافت.

7. آزمودن فرضیه دوم

فرضیه دوم، نظر ویلفرد مادلونگ بود. وی بر این باور بود که بر اثر فعالیت های صاحب بن عبّاد در ری، گروهی از امامیان وزیدیان متمایل به اندیشه های زیدی در این شهر شکل گرفته بود که عبد الجلیل نیز از بازماندگان این گروه در سده ششم هجری بوده است و مراد او از «شیعه اصولیه»، همین گروه است. (1)

این نزدیکی و تشابه در عقاید، به خصوص در برخی دوره های خاص تاریخی، قابل انکار نیست و شاید به همین علت باشد که نزدیکی امامیه و معتزله در برخی دوره ها تا بدان جا رسید که معتزلیان، خواستار وحدت کامل سیاسی و اعتقادی - جز در بحث امامت - با شیعه شدند. (2) با این وجود، به نظر می رسد که دیدگاه مادلونگ در خصوص ارتباط این موضوع با کتاب نقض، قابل پذیرش نباشد. همان طور که در فرضیه پیشین گفته شد، عبد الجلیل، تقریباً بیشتر امامیان هم عصر خود را شیعه اصولی می دانسته است و در واقع، از کسی به عنوان شیعه اخباریه یاد نمی کند و آنان را گروهی منقرض شده می داند؛ اما در باره گروهی که مادلونگ، آنان را امامیان وزیدیان متمایل به معتزله می داند، مطالبی را به عنوان شیعیان اصولی مطرح می کند. در صورتی که پذیریم مراد عبد الجلیل از شیعه اصولیه، همان چیزی است که مادلونگ ادعا می کند، در این خصوص، دو احتمال را می توان مطرح کرد:

ص: 392

1- . مکتب ها و فرقه های اسلامی در سده های میانه، ص 161.

2- . عبد الجلیل قزوینی رازی و اندیشه تفاهم مذهبی، ص 102 به نقل از: فضل الاعتزال، قاضی عبد الجبار.

نخست آن که این گروه، در معنای عام تری، همان امامیان متأثر از مکتب متکلمان بغداد بوده اند که پیش تر به آنها اشاره شد؛ (1) دوم این که این گروه، جریانی متمایز از مکتب متکلمان بغداد بودند و در واقع، نسخه پیش رفته تری از نزدیک شدن به باورهای معتزلی را ارائه کرده بودند.

همان طور که در بررسی فرضیه اول نشان داده شد، احتمال نخست در باره دیدگاه مادلونگ، مردود است. به تعبیر بهتر، برداشت اولی که از اظهارات مادلونگ می توان داشت، مشابه همان فرضیه اول است که به دلایل پیش گفته، قابل پذیرش نیست.

اما برداشت دوم از نظریه مادلونگ نیز قابل پذیرش نیست؛ چرا که اگر شیعیان معتزلی، همان امامیان متأثر از مکتب متکلمان نباشند، به ناچار باید گروهی باشند که در تشابه عقاید و گرایش به معتزله، بسیار پیش رفته تر از مکتب متکلمان هستند. در واقع می توان گفت که تنها بخشی از امامیان متأثر از مکتب متکلمان بغداد، شیعه معتزلی بوده اند و نه همه آنها. با این اوصاف، بخش دیگر امامیان متأثر از مکتب متکلمان بغداد در گفتمان کلامی عبد الجلیل باید اخباری تلقی شوند. در چنین حالتی،

دیگر نسبت اخباریه و اصولیه، اقلیت به اکثریت نیست و حتی ممکن است به عکس آن باشد. همچنین باید امامیان شناخته شده ای به عنوان اخباری وجود داشته باشند و اطلاعات آنها در کتاب، انعکاس یافته باشد؛ اما اطلاعات کتاب، با این الگو نیز سازگاری ندارد و علاوه بر این که اخباریه در اقلیت شدید هستند، هیچ شخصیت قابل ذکری در میان آنها وجود ندارد. (2)

ص: 393

1- . چرا که مشهور است متکلمان بغداد نیز در برخی آموزه های خود، متأثر از معتزله بوده اند. برای دیدن نمونه ای از تأثیرپذیری مکتب متکلمان از معتزله در انکار عالم ذر ر.ک: مؤلفه های غلو نزد امامیه...، ص 107.

2- . تذکر این نکته، ضروری است که ما در این مقاله، در پی مراد و هدف عبد الجلیل از کاربرد اصطلاح «شیعه اصولیه» هستیم؛ از این رو، نفی نظر مادلونگ بدین معنا نیست که قطعا در آن دوره در ری، گروهی از امامیان با گرایش اعتزالی نبوده اند؛ بلکه بدین معناست که مراد عبد الجلیل از «شیعه اصولیه»، این گروه نبوده است.

عبد الجلیل قزوینی رازی، در بخشی از کتابش هنگامی که صاحب کتاب فضائح، امامیه را در بسیاری از اعتقاداتشان به همراهی با معتزله، متهم می کند، تأکید دارد که امامیه با دلیل و حجّت، در برخی مسائل با معتزله، موافقت دارد؛ ولی در عین حال، به شدت بر استقلال نظام کلامی امامیه تأکید می کند و با خطاب قرار دادن عالم سنی، به او گوشزد می کند که اگر باورهای امامیه را اعتقادات معتزله می داند باید نام کتاب خود را «بعض فضائح المعتزله» می گذاشته است. (1) چنین موضع گیری ای از عالمی که در حدّ ادّعای مادلونگ، از معتزله، تأثیر پذیرفته باشد، بسیار بعید به نظر می رسد.

8. آزمودن فرضیه سوم

در طول حیات اجتماعی جریان های مذهبی، گاه پیش می آید که برخی عقاید آنها به يك «اتّهام اجتماعی» یا «برچسب» تبدیل می شود. وقتی چنین حالتی برای برخی جریان ها روی می دهد، بدان معناست که در نگاه مردم آن جامعه، آن اعتقاد و در درجه ای پیشرفته تر، خود آن جریان، بدون هیچ توضیح و تفصیلی، ناهنجاری و گم راهی تلقی می شوند. به تعبیر دیگر، گرچه در حالت عادی در باره برخی جریان ها در جامعه، امکان گفتگوهای تقابلی و ردّ و قبول وجود دارد، با این حال، هنگامی که در جامعه ای نسبت به يك جریان حسّاسیت ایجاد شود، دیگر چنین امکانی از لحاظ اجتماعی برای آن جریان وجود ندارد و در نگاه مردم آن جامعه، انتساب به آن جریان بدون هیچ توضیح و تفصیلی، گم راهی تلقی می شود.

در چنین حالتی، اگر فرد یا گروهی به آن جریان منتسب شوند - صرف نظر از این که آیا واقعا به آن جریان، وابسته باشند یا نباشند -، تلاش می کنند چنین انتسابی را از خودشان نفی کنند. همچنین ممکن است که این نفی، به خاطر وجود برخی تشابه ها میان افراد منتسب شده و آن جریان مطرود، برای جامعه، باورپذیر نباشد. در این صورت، یکی از راهبردهایی که افراد متهم شده می توانند در پیش گیرند، آن است که خود

ص: 394

را گروهی متمایز از آن جریان مطروذ معرفی کنند که با وجود برخی تشابه‌ها، تفاوت‌های بسیار جدی‌ای نیز بخصوص در زمینه عقاید حسّاسیت برانگیزشان با آنها دارند.

چیزی که در فرضیه سوم مطرح می‌شود، مبتنی بر حقیقت پیش گفته است. بر اساس این فرضیه، طرح اصطلاح ناآشنای «شیعه اصولیه»، همین کارکرد را داشته است. امامیان، مجبور بودند شماری از عقاید سنتی امامیه همچون مسئله تبرّی را - که

به آنان نسبت داده می‌شد - نفی کنند و خود را مبرّی از آن باورها اعلام کنند.⁽¹⁾ اما با توجه به این که ردّ پای این باورها در میان آثار برخی امامیان متقدّم، موجود بود و از سوی دیگر، هنوز امامیانی بودند که همسان بودن عقایدشان با پیشینیان‌شان در اذهان مردم نهادینه شده بود، چنین نفی برای جامعه، باورپذیر نبود. از این رو، آنان مجبور شدند خود را به عنوان گروه جدیدی از شیعیان امامیه معرفی کنند و اعلام کنند که این عقاید برای شاخه‌هایی از امامیه همچون غلاة و اخباریه بوده است که منقرض شده‌اند و یا دست کم در اقلیت محدود هستند.

پس از ردّ دو فرضیه پیشین و همچنین نداشتن دلیلی در دست برای ردّ این فرضیه، خواه ناخواه، فرضیه سوم به عنوان يك فرضیه محتمل و قریب به یقین، جایگاه خود را حفظ می‌کند؛ ولی نگارنده، در عین حال تلاش می‌کند که شواهدی بر صحت این فرضیه نیز ارائه کند. یکی از این شواهد، تقیه‌ای بودن گفتمان کتاب نقض است که به طور تفصیلی بدان پرداخته خواهد شد. در نهایت هم برای تبیین بهتر مدّعی نگارنده، ارتباط مفاد فرضیه سوم با دو فرضیه دیگر را بیان می‌کنیم.

ص: 395

1- . ادّعی مطرح شده در این فرضیه، در گام اول، هیچ توضیحی در این خصوص نمی‌دهد که آیا این نفی، تقیه‌ای بوده است و یا واقعا عبد الجلیل و هم سلکانش چنین اعتقاداتی نداشته‌اند. این فرضیه، فقط تأکید می‌کند که در جامعه آن روز، برخی عقاید منتسب به امامیه، به يك اتهام اجتماعی برای آنان تبدیل شده بود. لذا آنان آن عقاید را از خود نفی کردند. اگر واقعا بدان باور نداشته‌اند، بسیار طبیعی است که آن را نفی کنند و اگر باور داشته‌اند، ضرورت تقیه، اقتضا می‌کرده است که آن را نفی کنند. فرضیه سوم می‌گوید: جعل اصطلاح «شیعه اصولیه»، راهبردی بود که این نفی را برای جامعه، باورپذیر می‌کرد.

الف. شواهد فرضیه سوم يك. شرایط اجتماعی امامیه و ضرورت به کارگیری راهبرد فرضیه سوم

بر اساس شواهد موجود، به نظر می رسد که امامیان هم عصر عبد الجلیل، چالش های اجتماعی جدی ای را پیش روی خود داشته اند. یکی از این چالش ها نوع روابط آنها با حاکمان وقت بوده است.

پوشیده نیست که در جوامع مختلف، گروهی می تواند فکر و عقیده خود را گسترش دهد که دیدگاه هایش نزدیک به باورهای حاکمان آن جامعه باشد و یا گروهی که دست کم بتواند در ظاهر، دیدگاه های خود را به باورهای حاکمان، نزدیک جلوه دهد. چنین چیزی در باره جامعه مسلمان ایران در سده ششم هجری نیز صحیح بوده است.⁽¹⁾ در کتاب نقض، موارد متعددی از درگیری های کلامی و جدال های اعتقادی میان پیروان مذاهب گزارش شده است که جالب است دانسته شود که بیشتر این مناقشات، با طرفداری حاکم وقت از مذهبی، به نفع آن مذهب، تمام می شده است.⁽²⁾

شاید به همین علت باشد که عبد الجلیل در کتابش تا حدّ مبالغه آمیزی تلاش می کند که روابط خود با حاکمان را نیکو جلوه دهد. حتی عبد الجلیل رازی در بسیاری از موارد در کتاب نقض، نسبت به برخوردهای تند و قهرآمیز سلجوقیان، چشم پوشی می کند و سعی دارد به نحوی، چنین وانمود کند که رفتار آنان با شیعیان، دوستانه بوده است.⁽³⁾

در کنار این مسئله، اهل مذاهب مختلف در آن دوره، پیوسته نزد حاکمان، سخن چینی یکدیگر را می کردند، که در این مورد نیز داشتن روابط نزدیک با حاکمان برای دفع توطئه، بسیار با اهمیت بود. عبد الجلیل می گوید که ابولقاسم عبدویه، شیعه امامتی اصولی بود و به خاطر سعایت، سلطان، او را به دار آویخت و بعد پشیمان شد و

ص: 396

1- . ر.ك: نقض، ص 457.

2- . ر.ك: همان، ص 451 و ص 142 - 143.

3- . تاریخ تشیع در ایران، ص 505.

اجازه داد که در مقابل تربت سید عبد العظیم حسنی، به خاک سپرده شود. (1)

یکی از مهم ترین چالش های اجتماعی امامیان در آن دوره - که با دیگر مسائل اجتماعی امامیه نیز ارتباط داشت -، انتساب برخی عقاید حساسیت برانگیز به امامیه بود. شیعه، به خاطر انتسابش به برخی باورهای حساسیت برانگیز (همچون مسئله تبرّی)، از لحاظ اجتماعی، در معرض اتهام و پرسش قرار داشت. گزارش های عبد الجلیل از سده ششم هجری، نشان می دهد که این اتهامات برای امامیه، به يك «برچسب اجتماعی» تبدیل شده بود. (2)

شاید نخستین دلیل و قرینه ای که می تواند نشان دهنده حساسیت کلی جامعه در برابر عقاید امامیه باشد، لحن و شیوه نگارش کتاب بعض فضائح الروافض باشد. جالب است که نویسنده نوشتی برای تخریب عقاید امامیه، کمتر تلاش کرده است که بگوید: «فلان عقیده امامیه، به فلان دلیل مردود است»؛ بلکه صرفاً عقاید امامیه را با لحنی تحقیرآمیز روایت کرده است. این شیوه گزارش و مخاصمه، به خوبی نشان می دهد که در دید غالب افراد جامعه آن عصر، دست کم شماری از عقاید امامیه، قابل دفاع نبوده اند و به يك برچسب تبدیل شده بوده اند. از این رو، عالم سنی، نیازی به اقامه برهان برای آن نمی دیده است.

گزارش های کتاب عبد الجلیل نشان می دهد که مسئله تبرّی در میان امامیه و موضع گیری آنان در برابر خلفا و برخی زنان پیامبر صلی الله علیه و آله، مهم ترین مسئله حساسیت برانگیز در میان عقاید امامیان بوده است. لذا سوی مقابل این حساسیت شدید، تبدیل شدن مسئله براءت به عنوان اتهام اجتماعی برای امامیه و دیگر

ص: 397

1- ر.ك: نقض، ص 121.

2- . گزارش خواجه سنی در کتابش نشان می دهد که در دوره ای حتی نفس شیعی بودن، به يك اتهام اجتماعی تبدیل شده بود. وی می گوید: «در عهد سلطان ماضی محمد ملکشاه - نور الله مضجعه - اگر امیری کدخدایی داشتی، رافضی شیعه بسی رشوت به دانشمندان سنی دادی تا بگفتندی او رافضی نیست؛ سنی یا حنفی است» (نقض، ص 113).

جریان های شیعی آن دوره بوده است. عبد الجلیل در جایی از کتابش این گونه می گوید:

شیعت اصولیه بحمد الله بدین تهمت متهم نبوده اند و هر صحابه را و تابعین را که خدای و رسول دوست داشته اند و قبول کرده اند، شیعت مرید باشند. (1)

عبارت یاد شده، به خوبی نشان می دهد که در جامعه آن دوره، مسئله برائت، کاملاً به يك برچسب اجتماعی و يك اتهام تبدیل شده بوده است.

از دیگر مواردی که می تواند در ادامه، مؤیدی بر وجود حساسیت شدید در خصوص باور تبری شیعه باشد، بحث نام گذاری به اسم خلفاست. نویسنده بعض فضائح الروافض، ادعا می کند که شیعیان، از طریق دشمنی با خلفا در ری، قم و کاشان، نام فرزندان خود را عمر و ابو بکر و عثمان نمی گذارند و صاحب نقض چنین پاسخ می دهد:

و اما آنچه در ری و قم و قاشان و دگر مواضع، نام بو بکر و عمر و عثمان بر فرزندان کمتر نهند، شبهتی نیست و آن را سبب نزولی هست و آن عجب است که در عهد سلطان ملکشاه و برکیارق... آن پیر دانشمند سنی متعصب چنین فتوا کرد که این رافضیان از غایت بغض صحابه می شوند و نام پسران را بو بکر و عمر و عثمان بر می نهند و فرزندان را به تیت ایشان کافر و ملحد و حرام زاده می خوانند و نامشان می برند و اشارت به فرزندان خود می کنند... چون حال بدین انجامید، شیعت این حال رفع کردند بر خواجه علی عالم و فقیه بلمعالی امامتی و شمس الإسلام حسکا و بو طالب بابویه و سید رئیس محمد کیسکی و سید امام مانگدیم رضی، ایشان گفتند: چون در این اختیار بر شما تشیع می زنند، ترك این تبرک کنید و این اسامی که سنت است بر فرزندان منهد تا کس را بر شما سخن نباشد. (2)

این گزارش، در نوع خود بسیار جالب است؛ چرا که نشان می دهد اوضاع، آن قدر برای امامیه دشوار بوده است که فرزندان خود را به نام خلفا نام گذاری می کردند یا نمی کردند، در هر صورت، مخالفان از آن، دستاویزی برای خود ایجاد می کرده اند.

ص: 398

1- . همان، ص 481.

2- . همان، ص 404 - 405.

نویسنده بعض فضائح الروافض در جای دیگری، مجد الملک ابوالفضل براوستانی را که شیعه مذهب و در ری، حاکمیت و وزارت داشت، متهم می کند که افرادی را که نام خلفا داشتند، دستور به کشتن آنها داده است. متن عبارت وی چنین است: «تا به حدی که چون بُلْفُضل براوستانی در ری بود گازی را از درعایش به حوالتی بگرفتند و نام گازر، بو بکر بود؛ اما رافضی بود تا پیش مجد الملک براوستانی افتاد، گفت: ببری او را و برآویزی به حوالتی که قتل بر او واجب نبود. گفتند: ای خداوند! او مردی مؤمن است؛ یعنی رافضی است. گفت: شما گفتم بو بکر نام است و هر آینه، بو بکر کشتی باشد تا دست از او برداشتنند» (1) صاحب نقض در جواب وی می نویسد:

من نیز شنیدم از رئیس، شیعت سید فخر الدین گفت: روزی در پیش مجد الملک بودم، در خدمت پدرم حاضر بودم سید علی علوی، دو بازرگان غریب در آمدند: یکی از حلب و دیگری از ماوراء النهر. ماوراء النهری، عمر نام و حنیفی بود و حلبی، علی نام و شیعی بود. مجد الملک بفرمود تا ماوراء النهری را که عمر نام بود، از خزانه زر بدادند و علی حلبی را حوالت ساختند با شهر، مردکی فراش حاضر بود گفت: خداوند! عجب نیست عمر را نقد می دهد و علی را نسیه؟! گفت: می دانم؛ اما تا جهانیان بدانند که در پادشاهی و معامله، تعصب روا نباشد. (2)

این گزارش نیز به خوبی حاکی از وجود زمینه اتهام برای امامیه به بهانه تعصبات مذهبی است.

از دیگر چالش های اجتماعی امامیه در دوره یاد شده، فعالیت های تخریبی اسماعیلیه علیه حاکمان وقت و سپس اتهام امامیه به همکاری و همدستی با آنها بود. در کتاب نقض، گزارش های زیادی در باره با اسماعیلیه و پیروان حسن صباح ارائه شده است. از این گزارش ها معلوم می گردد که اسماعیلیان، نزد هیچ یک از مذاهب رسمی، مقبولیت نداشته و در نزد سران و پیروان مذاهب، به ملاحظه؛ مشهور بوده اند.

ص: 399

1- . همان، ص 82.

2- . همان، ص 83.

شدت عمل اسماعیلیّه به قدری بود که زیستن امامیه در کنار اهل سنت را دچار مشکل کرده بود. در همین راستا سنّیان، اسماعیلیان را ملاحده و کافر می خواندند و برای اعمال فشار بر شیعیان می گفتند: «رافضی، دهلیز ملحدی است»⁽¹⁾. یعنی مردم، ابتدا شیعه امامی می شوند، سپس از این مجرا به مذهب اسماعیلی می پیوندند. همچنین خواجه سنّی در باره برخی امامیان همچون بو جعفر عیلان، بو رضا بُلْفُتوح اسدآبادی، معتقد است که آنان ابتدا رافضی بودند و سپس اسماعیلی شدند.⁽²⁾

تلاش عبد الجلیل قزوینی رازی برای نام بردن از عالمان امامی که با اسماعیلیّه مبارزه کرده اند و حتّی در این راه، کشته شده اند، نشان می دهد که اتّهام امامیه به ارتباط با اسماعیلیّه در آن دوره، مسئله ای کاملاً جدّی بوده است.⁽³⁾

از مطالب پیش گفته به دست می آید که امامیان هم عصر عبد الجلیل، برای حفظ جایگاه اجتماعی شان، با چالش های جدّی ای روبه رو بوده اند؛ امّا امامیه با نفی برخی عقاید حسّاسیت برانگیزی که بدان متّهم می شد، تا حدّ زیادی می توانست بر این چالش ها دست یابد. بر این اساس، تأکید روی نقاط اشتراك عقیدتی با حاکمان سنّی و دوری از نقاط افتراق که برای حاکمان، سوء تفاهم ایجاد می کرد، یکی از بهترین اهرم هایی بود که می توانست برقراری روابط نزدیک با حاکمان را محقّق کند و همچنین موضع گیری جامعه در برابر امامیه را تعدیل نماید.

از سوی دیگر، این اقدام آنان به گونه ای، زمینه های تشابه اعتقادی میان امامیه و اسماعیلیّه را در مسئله مهمّی چون تبری، نفی می کرد و بالطبع، یکی از مهم ترین دستاویزها برای ارتباط دادن امامیه به اسماعیلیّه، از بین می رفت.

طبیعتاً امامیان برای باورپذیر کردن این نفی نزد جامعه، باید چاره ای می اندیشیدند که به نظر می رسد بهترین چاره، حقیقت مطرح شده در فرضیه سوم باشد. بر این

ص: 400

1- . همان، ص 175.

2- . ر.ك: همان، ص 117.

3- . ر.ك: همان، ص 130 - 132، 475 و 560.

اساس، به نظر می‌رسد که شرایط اجتماعی برای اتخاذ چنین راهبردی از سوی امامیه، کاملاً فراهم بود و بلکه ضرورت داشت.

دو. مشی راهبردی عبد الجلیل در کتاب «نقض» و انطباق آن با فرضیه سوم

علاوه بر شرایط اجتماعی امامیه - که زمینه به کارگیری راهبردی همانند آنچه را در فرضیه سوم مطرح شده بود، ضروری می‌کرد -، مشی عبد الجلیل در کتاب نقض نیز نشان از به کارگیری این راهبرد توسط وی دارد. در صورتی که بپذیریم جعل اصطلاح شیعه اصولیه - مبتنی بر مشخصه‌هایی که اوصاف آن گذشت -، ماهیت کاملاً راهبردی داشته باشد، باید گفت‌مان عبد الجلیل در کتاب نقض، ویژگی‌های خاصی داشته باشد. عبد الجلیل باید در باره عقاید حساسیت برانگیز، تا جایی که امکان دارد، آنها را به شیعه اخباریه نسبت دهد و از اصولیان نفی کند. از سوی دیگر، باید در خصوص انتساب شخصیت‌های امامی به اخباریه یا اصولیه، به عکس آن عمل کند؛ یعنی تا جایی که امکان داشته باشد، امامیان هم عصرش را اصولی معرفی کند و از سوی دیگر، تا جایی که ممکن است از اخباری معرفی کردن آنها دوری کند.

پس از این، در صورتی که مورد نقضی یافت شد، یعنی از میان کسانی که عبد الجلیل به عنوان شیعه اصولیه معرفی کرده است، کسی پیدا شد که باورهای منتسب شده به اخباریه را داشته باشد، عبد الجلیل باید در چند مرحله برای حلّ این مشکل اقدام کند. در درجه اول تلاش کند که انتساب آن عقیده به آن امامی را نفی کند و بگوید ثابت نشده که مثلاً فلان کس چنین گفته است. در پله بعدی، در صورتی که امکان نفی انتساب عقیده به وی وجود نداشت، تلاش کند که او را شخصی کم‌اهمیت در میان امامیه جلوه دهد. در آخرین مرحله نیز در صورت بی‌نتیجه بودن دو مسیر پیشین، آن امامی را اخباری اعلام کند و از وی تبری بجوید.

حال در صورتی که فرض کنیم کاربرد اصطلاح شیعه اصولی در گفت‌مان عبد الجلیل قزوینی، ماهیت راهبردی ندارد، بلکه با جریان‌های خارجی آن دوره، هماهنگ است، مشی وی در کتاب باید کاملاً متفاوت باشد. در این صورت، هیچ لزومی ندارد که عبد

الجلیل تلاش کند دایره شیعه اصولیه را تا حدّ ممکن، گسترده تر کند و از رسوا کردن افرادی که واقعا آنها را اخباری می داند، پرهیز کند؛ بلکه به عکس باید برای تقویت دیدگاه خود و نشان دادن راستی گفته هایش به دشمنش، به راحتی از اخباریان نام ببرد و بگوید اینان همان کسانی هستند که فلان عقیده را دارند و ما چنین نیستیم.

بررسی کتاب نقض عبد الجلیل قزوینی رازی نشان می دهد که وی از الگوی نخست استفاده کرده است. عبد الجلیل، به طور گسترده ای تلاش کرده است تا عقاید مورد مناقشه امامیه را به گروه های مقابل شیعیان اصولی همچون غلات و اخباریه و حشویّه، نسبت دهد. وی چنین موضع گیری ای را از ابتدای کتابش آغاز کرده است؛ در آن جا می گوید که بسیاری از مواردی که صاحب فضائح به امامیان نسبت داده، عقاید غلات، اخباریه و حشویّه است. (1) عبد الجلیل در جای دیگری، با اعتراض به تهمت های نویسنده نوسنی، معتقد است که نسبت دادن عقاید حشویّه، اخباریه و غالبیان (غالیان) به شیعه اصولیه، کمال بی انصافی است. (2) وی در بخش دیگری از کتاب، مسئله برائت و سبّ برخی صحابه را به شیعیان حشوی و غالی، نسبت می دهد و آن را از شیعه اصولیه، نفی می کند. (3) به اعتقاد عبد الجلیل قزوینی رازی، تنها شماری از شیعیان حشویّه و اخباریه در سابق بوده اند که مقام علی را بالاتر از انبیای غیر اولوالعزم و رسولان می دانسته اند. سپس این اعتقاد را به شدت رد می کند و آن را از آن اصولیان شیعه نمی داند. (4)

از سوی دیگر، عبد الجلیل تلاش کرده تا جایی که امکان دارد، دایره شیعیان اصولی را گسترده تر کند و شیعیان اخباریه را محدودتر نشان دهد. (5) نمونه بارز چنین

ص: 402

- 1- . همان، ص 3.
- 2- . همان، ص 235.
- 3- . همان، ص 236.
- 4- . ر.ك: همان، ص 528 - 529.
- 5- . با این کار، اولاً- توانسته شمار بیشتری را از امامیان در دایره مصونیت قرار دهد و ثانياً با كوچك و كم اهمیت جلوه دادن شیعیان اخباریه، نشان می دهد که اصولیان، نماینده تفکر اصیل امامی هستند و شایسته نیست که به خاطر برخی دعاوی يك اقلیت، اکثریت را زیر سؤال بُرد.

تلاشی در کتاب نقض، جایی است که عبد الجلیل قزوینی رازی به صراحت بیان می کند که در زمان وی به همت تلاش های سید مرتضی و شیخ طوسی، تقریباً چیزی از شیعیان اخباریه، باقی نمانده اند، بجز اندکی که ممکن است در برخی جاها پراکنده باشند و آنها هم جرئت ندارند عقاید خود را به شکل آشکارا در برابر شیعیان اصولی بیان کنند. به اعتقاد وی، شیعیان اصولیه، بر اخباریان در مسائل مختلفی چیره شده اند و شیعیان اخباریه را یارای مقابله آشکارا با شیعیان اصولیه نیست. (1)

همچنین عبد الجلیل هنگامی که از شهرهای شیعه نشین ایران در آن دوره یاد می کند، ساکنان آنها را شیعه اصولی می داند و در گزارش خود از محل سکونت شیعه اصولیه، تقریباً از همه شهرهای شیعه نشین ایران در آن دوره، همچون: قم، قاشان، آوه، سبزوار، گرگان، استرآباد، دهستان، جربادقان، همه بلاد مازندران، بعضی از دیار طبرستان، ری و نواحی اطرافش، بعضی از قزوین و اطرافش و بعضی از خرقان، یاد می کند. (2)

به خاطر همین رویکرد است که وقتی در کتاب نقض به جستجوی عالمان و اندیشمندانی که در نظر عبد الجلیل، اخباری بوده اند می پردازیم، تقریباً به هیچ نتیجه ای نمی رسیم و حتی هنگامی که پیش بینی می کنیم که وی شیخ صدوق و بنی بابویه را همان اخباریان معهود بدانند، در می یابیم که چنین نیست.

تلاش عبد الجلیل برای گسترده کردن دایره شیعه اصولیه در آن دوره، در حالی صورت می گیرد که از لحاظ واقعیت خارجی و تاریخی، روشن است که در میان امامیه در آن دوره، يك دوقطبی تحت عنوان شیعه اخباریه و کلامیه، وجود داشته است. (3) علاوه بر مطلب ارائه شده در اوایل مقاله، برخی اطلاعات ارائه شده در کتاب نقض نیز به خوبی می تواند گواه وجود این دو گرایش باشد.

نویسنده بعض فضائح الروافض، گزارش هایی از برخی شخصیت های امامی اصولی

ص: 403

1- . ر.ك: نقض، ص 568 - 569.

2- . ر.ك: همان، ص 457 - 459.

3- . در ابتدای مقاله، به وجود این تقابل اذعان شد و در انتهای مقاله نیز توضیحی در باره آن ارائه خواهد شد. کتاب مکاتب فقه امامی ایران، نوشته احمد پاکتچی نیز به خوبی گواه بر این مطلب است.

- در گفتمان عبد الجلیل - ارائه می کند که نشان می دهد آنان به شدت به مسئله تبرّی، پایبند بوده اند. خواجه سنّی می گوید: برخی رافضیان همچون حسکا بن بابویه و ابو طالب بن بابویه و ابو جعفر دوریستی را به خاطر شتّامی، سر برهنه کردند. (1)

وی در جای دیگری می گوید: «در شهر ری، رستم خادم و بُلّقسَم عبدویه و بُلّقسَم شوّاء ... همه رافضیان شتّام بودند». (2) گرچه پذیرش این گزارش ها از صاحب فضائح - که در صدد تخریب امامیه بوده است - امکان پذیر نیست و چنین انتسابی به آنان - همان طور که عبد الجلیل می گوید - دروغ است، با این حال، در دیدگاه نگارنده، این دروغ پردازی باید بر اساس زمینه ای که در آنها وجود داشته است سامان یافته باشد، به خصوص زمانی که می بینیم شخصیت هایی که در برخی پژوهش های مربوط به آن دوره به عنوان اخباری شناخته شده اند، (3) همان کسانی هستند که به لعن و شتم صحابه توسط عالم سنّی، متّهم شده اند.

به طور خلاصه، این دو گزارش در کارکرد حداکثری خود - یعنی زمانی که راست باشند - نشان می دهند که شماری از شیعیان اصولی بوده اند که باور به تبرّی داشته اند و در کارکرد حدّ اقلی خود - یعنی زمانی که دروغ باشند - قرینه ای علاوه بر قرائن پیش گفته در خصوص وجود گرایشی تحت عنوان اخباریه در میان امامیه هستند.

اما روش عبد الجلیل در خصوص موارد نقض نیز بر اساس شیوه پیش گفته است. عبد الجلیل در پاسخ به ادّعاهای نویسندگان سنّی در خصوص اعتقاد بنی بابویه در باره جایگاه امام و نبی، (4) این ادّعاها را در باره اعتقاد آنان، نفی می کند. وی ادّعای خواجه سنّی مبنی بر این که شیخ صدوق و دیگر فرزندان بابویه، امام را بهتر از رسول می دانند، به طور کامل رد می کند و می گوید: تاکنون هیچ عالم امامی بدان باورمند نشده است. (5)

ص: 404

1- . ر.ك: نقض، ص 118 و 142.

2- . ر.ك: همان، ص 117.

3- . ر.ك: مکاتب فقه امامی ایران، ص 188 - 208.

4- . ر.ك: نقض، ص 531.

5- . همان، ص 534.

همچنین در مواردی که وی نتوانسته است قول منتسب شده به امامیان هم عصرش را انکار کند - همان طور که پیش تر گفته شد - ، در پله بعدی، تلاش کرده است تا جایگاه آنان و حتی میزان دانش آنها را ناچیز جلوه دهد. وی در جریان مناظره اش با صاحب فضائح در باره ابو طالب بن بابویه می گوید: «وی آن درجه از علم نداشت که تصنیف سازد».(1) همچنین پس از این که خواجه سنی، قولی در تفسیر یکی از آیات قرآنی را به علی بن ابراهیم نسبت می دهد، عبد الجلیل در پاسخ به وی به کنایه می گوید: «علی بن ابراهیم بن هاشم چه دانست؟».(2) بر این اساس می توان گفت که شیوه عبد الجلیل در کتاب نقض، شیوه کسی است که راهبرد مطرح شده در فرضیه سوم را استفاده کرده باشد.

سه. تقویت فرضیه سوم در صورت تقیه ای بودن گفتمان عبد الجلیل قزوینی در صورتی که ثابت شود گفتمان کلامی کتاب نقض، تقیه ای است، پذیرش حقیقت مطرح شده در فرضیه سوم - یعنی «جعل اصطلاح شیعه اصولیه با انگیزه های راهبردی» - بسیار آسان تر می شود و در واقع می توان آن را به عنوان شاهدی بر صحت فرضیه سوم تلقی کرد.(3)

همان طور که پیش تر بیان شد، اگر در جامعه ای افرادی به خاطر انتساب به يك گروه، در معرض اتهام باشند، طبیعی است که چنین انتسابی را از خود نفی کنند و ممکن است برای این کار، مجبور شوند به راهبردی همانند آنچه در فرضیه سوم مطرح شده است، توسل جویند. در سطرهای پیشین این نوشتار، قرائنی برای اثبات چنین وضعیتی در باره عبد الجلیل مطرح شد؛ اما در صورتی که مشخص شود گفتمان عبد الجلیل، تقیه ای بوده است، اثبات توسل او به چنین راهبردی آسان تر است.

ص: 405

1- . همان، ص 294.

2- . همان، ص 268.

3- . البته این امر، به پژوهش مستقل و گسترده تری نیاز دارد و در این جا تنها به خاطر ضرورت بحث بدان پرداخته می شود.

اگر در جامعه ای افرادی به گروهی منتسب شوند و به خاطر آن، متهم گردند، در حالی که واقعا به آنها تعلق نداشته باشند، بدون هیچ درنگ و هراسی، انتساب خود به آن گروه را نفی می کنند؛ اما پس از ناامیدی و در صورتی که موفق نشوند، در آخرین مرحله، ممکن است که به راهبردی همانند آنچه در فرضیه سوم مطرح شده، توسل جویند؛ اما افرادی که واقعا به این گروه تعلق داشته باشند، برای نفی انتساب خود، از ابتدا به شکل برنامه ریزی شده عمل می کنند، در واقع، آنان خیلی زودتر از گروه اول، احساس نیاز به توسل به يك راهبرد می کنند و در واقع، از راهبرد مطرح شده در فرضیه سوم به عنوان ابزاری برای تکمیل گفتمان تقیه ای خود استفاده می کنند.

- بررسی گزارش ها در باره تقیه امامیان سده ششم

گرچه فشار سیاسی بر شیعیان که در دوره غزنوی و سلطان طغرل به اوج خود رسیده بود، در دوره سلجوقی تا حدی کاسته شد، اما این بدان معنا نبود که شرایط فشار و تقیه، کاملاً مرتفع شده بود و شیعیان دیگر می توانستند آزادانه همه باورهای خود را

ابراز کنند؛⁽¹⁾ چرا که در این دوره، خلافت عباسی از هم پاشیده شده و قدرت سیاسی در دست ترکان سلجوقی بود. در این عصر، سرزمین های اسلامی، بستر رقابت های سیاسی و اختلافات سلجوقیان بر سر دستیابی به قدرت بوده است و هر کدام از آنان در بخشی از قلمرو پهناور سرزمین اسلامی، قدرت یافته بودند و آن را به طریق وراثت در خاندان خویش تداوم بخشیده و حکومت های سلاجقه روم، شام، کرمان و

ص: 406

1- . گزارش خواجه سنی در کتابش نشان می دهد که گرچه در اوایل عصر سلجوقی، شرایط برای شیعیان به شدت دشوار بود و آنان مجبور بودند برای فاش نشدن هویت شیعی شان باج بدهند، اما در اواخر آن، این وضعیت به نفع شیعیان بهبود یافته بود. وی می گوید: «اکنون کدخدایان همه ترکان و حاجب و دربان و مطبخی و فراش بیشتر رافضی اند و بر مذهب رفض مسئله می گویند و شادی می کنند» نقض، ص 113. وی همچنین در جای دیگری می گوید: «در هیچ روزگار، این قوت نداشتند که اکنون دلیر شده اند و به همه دهان سخن می گویند. هیچ سرایی نیست از آن ترکان که در او ده - پانزده رافضی نیستند و در دیوان ها هم دبیران ایشان اند و اکنون به عینه همچنان است که در عهد مقتدر خلیفه بود» (همان، ص 79).

ترسیم فشار سیاسی بر امامیه در این دوره، علاوه بر این که از منابع مختلف امکان پذیر است، از گزارش های خود عبد الجلیل نیز قابل استنباط است. گزارش های عالم سنّی که در کتاب نقض انعکاس یافته، نشان می دهد که در دوره سلطان ملك شاه و وزیر وی خواجه نظام الملك طوسی، یعنی اندکی پیش تر از زمان مؤلف، سختگیری های شدیدی بر شیعیان می شده است. در نقض، چند نمونه از سختگیری حاکمان وقت بر دانشمندان شیعه در ری، از قول عالم سنّی نقل شده که اغلب آنها با تحریک بزرگان مذاهب حنفی و شافعی صورت گرفته است. البته از آن رو که عبد الجلیل در کتابش تا حد مبالغه آمیزی تلاش می کند که روابط خود با حاکمان را نیکو جلوه دهد، در بسیاری از موارد نسبت به برخوردهای تند و قهرآمیز سلجوقی، چشم پوشی می کند. (2)

صاحب فضائح در جایی در باره دوره سلطان ملك شاه می گوید: «و در ری هر که دعوی دانشمندی از اینها کردی چون: حسکا بابویه، بو طالب بابویه، ابو المعالی امامتی، حیدر زیارتی مکی، علی عالم، بو تراب دوریستی و خواجه ابو المعالی نگارگر و جز اینها از رافضیان شتّام، همه را بفرمود تا بر منبرها بردند، سرها برهنه کرده به بی حرمتی و استخفاف که می کردند برایشان و می گفتند: شما دشمنان دینید، و سابقان اسلام را لعنت می کنید، و شعارتان شعار ملحدان است، ایمان بیاورید تا اگر خواستند و اگر نه ایمان می آوردند و از مقالت رفض بیزار می شدند». (3) گزارش عبد الجلیل در جای دیگری نشان می دهد که در آن دوره حتی عالمان سنّی نیز از خوف شمشیر سلطان، تقیّه می کرده اند، چه رسد به عالمان شیعی. (4)

ص: 407

-
- 1- . ر.ك: تاريخ دولت آل سلجوق، ص 323 - 384؛ سلسله های اسلامی، ص 177 - 183؛ تاريخ سلاجقة الروم فی آسیای الصغری، فصل 6 - 8.
 - 2- . ر.ك: تاريخ تشييع در ایران، ص 505.
 - 3- . نقض، ص 142.
 - 4- . ر.ك: همان، ص 11.

علاوه بر عبد الجلیل، گزارش های شماری از معاصران وی نیز به خوبی وجود چنین فضایی را منعکس می کند. ابن شهر آشوب مازندارانی در ابتدای کتاب المناقب و در بیان انگیزه تألیفش از کتاب، شکوائیه بلندی را مطرح می کند. به اعتقاد وی، عده زیادی قصد دارند که بسیاری از مناقب را با حیل های مختلف از بین ببرند و ابن شهر آشوب، این کتاب را در اثبات آن نوشت. او به صراحت بیان می کند که در دوره وی، علمای شیعه، به شدت بر نفس خود هراسان هستند و در گوشه ها به انزوا کشیده شده اند. (1)

جالب است که ابن شهر آشوب، به عنوان یکی از معدود عالمان امامی آن دوره - که کتابی در براءت با عنوان مثالب النواصب نوشته است - (2) از مخالفان شیعه به زبان رمزی عجل، سامری، نعثل و ... یاد می کند. (3)

از دیگر معاصران عبد الجلیل، شیخ منتجب الدین رازی است. وی گزارش می دهد که برخی عالمان امامی ساکن دهستان، از روی تقیه، بر مذهب حنفی فتوا می داده اند. (4) این در حالی است که بنا بر گزارش عبد الجلیل، دهستان از شهرهایی بوده است که همه ساکنان آن، شیعه امامیه بوده اند. (5) چنین گزارشی به خوبی نشان می دهد که امامیان، حتی در شهرهایی که در اکثریت قرار داشته اند، مجبور به رعایت شرایط تقیه بوده اند.

قتال نیشابوری، دیگر شخصیت معاصر عبد الجلیل نیز در کتاب روضة الواعظین، موضع گیری های مشابهی دارد. وی در ذکر شهادت حضرت زهرا علیها السلام از قاتلان ایشان تنها به عنوان کسانی که بر فاطمه زهرا ظلم کرده اند، به شکل کاملاً کنایه ای یاد می کند. (6)

ص: 408

1- المناقب، ابن شهر آشوب، ج 1، ص 5 - 6.

2- شاید به این دلیل باشد که وی در اواخر سده ششم و نزدیک سده هفتم، یعنی دوره گشایش برای امامیه می زیسته است.

3- ر.ك: الذریعه، ج 19، ص 76.

4- فهرست منتجب الدین، ص 46 و 81. این عالم، ابوالقاسم جعفر بن علی و پسرش بوده است.

5- ر.ك: نقض، ص 459.

6- روضة الواعظین، ص 151 و 153.

وی همچنین در نقل ماجرای غدیر حُم، از ابوبکر و عمر به عنوان اول و ثانی یاد می کند؛⁽¹⁾ تعبیری که کاربرد آن غالباً مربوط به دوره تقیه شدید در عصر امامان معصوم علیهم السلام بوده است.

به نظر می رسد که یورش مغولان به ایران در ابتدای قرن هفتم هجری را باید نقطه عطفی در تاریخ امامیه قلمداد کرد. سیطره مغولان بر بخش وسیعی از سرزمین های اسلامی و قتل خلیفه عباسی (بزرگ ترین حامی مذهب اهل سنت)⁽²⁾ و همچنین فروپاشی شوکت (اسماعیلیان مهم ترین رقیبان امامیه)، راه را برای حضور پُررنگ اجتماعی امامیان هموار کرد.⁽³⁾

گسترش تشیع امامی - که تا میانه های قرن هفتم هجری، روندی آرام و آهسته داشت - ، از این زمان به بعد، آهنگی سریع تر به خود گرفت.⁽⁴⁾ آشفته گی خاطر برخی شاعران ایرانی سنتی مذهب همچون عطار نیشابوری، به خاطر گسترش تشیع در این دوره، دلیل دیگری بر این مدعا است.⁽⁵⁾

از دیگر نشانه هایی که می تواند صحّت گزارش های تاریخی در باره تغییر شرایط امامیه در سده هفتم هجری را تأیید کند، مقایسه اظهارات و دیدگاه های امامیان سده هفتم با مواضع شیعیان سده ششم هجری است. در واقع، این مقایسه - که تا به حال کمتر بدان توجه شده است - ، حکایت از یک تغییر و تحوّل شگرف می کند. این تحوّل، تنها بر اساس پذیرش نقش آفرینی مؤلفه ای همچون تقیه، توجیه پذیر است. در صورتی که بپذیریم عبد الجلیل و برخی معاصرانش عقایدی متفاوت با باورهای سنتی امامیه داشته اند، آن وقت بسیار دشوار خواهد بود که بپذیریم در حدود کمتر از یک قرن در همان منطقه ری و نقاط دیگر ایران، امامیانی سر برآورده اند که عقاید آنها

ص: 409

1- . همان، ص 99.

2- . مسائل عصر ایلخانان، ص 237.

3- . ر.ک: اسلام در ایران، ص 291؛ دین و دولت در ایران عهد مغول، ج 2، ص 571.

4- . ر.ک: تاریخ سیاسی و اجتماعی ایران از مرگ تیمور تا مرگ شاه عباس، ص 151 - 156.

5- . تاریخ تشیع در ایران، ص 677.

با باورهای عبد الجلیل، نه تنها سازگار نیست، بلکه در تضاد جدی قرار دارد. در حقیقت، اگر مطالب بیان شده در کتاب نقض، حاکی از يك گرایش فکری در میان امامیه می بود، باید در زمانی کمتر از يك قرن، گزارش هایی از برخی عالمان امامی شاگرد این مکتب و متأثر از آن، در دست داشتیم.

یکی از نمونه های بارزی که می تواند این تقابل فکری میان تشیع امامی ری در سده ششم و هفتم هجری را نشان دهد، کتاب تبصرة العوام است. مقایسه کتاب عبد الجلیل با موضع گیری های همشهری اش محمد بن حسین رازی (1) در کتاب تبصرة العوام، به خوبی گواه این مطلب است. مؤلف کتاب تبصرة العوام - که در اوایل سده هفتم می زیسته است - (2) به صراحت به تقابل با عقاید اهل سنت می پردازد و در آن جا به مطاعن خلفا می پردازد و نسخه ای از عقاید امامیه ارائه می کند که کاملاً با مطالب ارائه شده در کتاب نقض، متفاوت است. به نظر می رسد که این مطلب، دقیقاً به علت تأثیر

ص: 410

1- . برخلاف تصوّر رایج که کتاب را به سید مرتضی بن داعی حسنی رازی، از اعلام سده ششم نسبت داده می شود، این کتاب، متعلق به جمال الدین مرتضی محمد بن حسین رازی، صاحب کتاب نزهة الکرام و بستان العوام است. حتی شیخ آقابزرگ تهرانی نیز در نمونه ای نادر، پس از اعتراف به اشتباه خود در انتساب نادرست کتاب در مجلد سوم و شانزدهم الذریعة، در جلد 24، ص 123 تأکید می کند که کتاب، برای محمد بن حسین رازی است. علاوه بر او اتان کلبرگ نیز به انتساب درست کتاب پی برده است ر.ک: کتاب خانه ابن طاوس، ص 482. بسیاری بزرگان همچون صاحب ریاض العلماء در انتساب این کتاب اشتباه کرده اند (ر.ک: الذریعة، ج 24، ص 123). صاحب کشف الحجب نیز گرچه در انتساب کتاب اشتباه نکرده است، ولی نام پدر و جد صاحب تبصرة را جابه جا نوشته است و به جای محمد بن حسین بن حسن رازی، مؤلف آن را محمد بن حسن بن حسین رازی ضبط کرده است (کشف الحجب، ص 96). جالب است که حتی مرحوم عباس اقبال آشتیانی، مصحح کتاب، علی رغم تحقیق گسترده اش در مقدمه کتاب در این خصوص، همان اشتباه مشهور را تکرار کرده است و قول صاحب کشف الحجب را رد کرده است و مؤلف کتاب را نشناخته است (تبصرة العوام، مقدمه) یکی از شواهد قوی تعلق کتاب به محمد بن حسین رازی، آن است که وی در کتاب نزهة الکرام خود به کتاب تبصرة العوام ارجاع می دهد (ر.ک: فهرست نسخه های خطی کتاب خانه آية الله گلپایگانی، ج 2، ص 187).

2- . کتاب خانه ابن طاوس، ص 482.

فراهم شدن شرایط ویژه برای تشیع در سده هفتم هجری و پایان یافتن دوره تقیه باشد؛ شرایطی که باعث شده در کمتر از یکصد سال تغییر رویکردی شگرف در دو شیعه امامی همشهری ایجاد شود.

در کلمات صاحب تبصرة العوام، هیچ ردّ پایی از خوف و هراس از حاکمان وقت دیده نمی شود. وی بخش طولانی ای از کتابش را به بحث فذک و اثبات ظلم و غصب شیخین در این مقوله، اختصاص داده است. (1) وی در این بخش از کتابش به صراحت، خلفا را به باد نقد می گیرد و لحن او با لحن عبد الجلیل - که حتی گاه شیخین را می ستود -، کاملاً متفاوت است.

ابن طاووس نیز که در نیمه اول سده هفتم هجری می زیسته است، از برگزاری اعیاد نهم ربیع در دوره خود در بلاد ایران - که احتمالاً مربوط به کاشان باشد -، خبر می دهد. (2) بسیار جالب است که تنها با گذشت حدود یک قرن، کار به جایی می رسد که حساسیت برانگیزترین مناسک امامیه، یعنی عید نه ربیع در ایران رایج می شود.

از دیگر عالمان امامی سده هفتم هجری - که این تغییر رویکرد را به خوبی می توان در آثارش پی جویی کرد -، عماد الدین طبری است. وی در سال 673ق، در اصفهان در سایه حمایت های بهاء الدین محمد بن محمد جوینی بوده و توانسته است آثاری در دفاع از تشیع در آن خطه بنگارد که از آن جمله، مناقب الطاهرین، کامل در سقیفه، کفایت در امامت و آثاری دیگری است که به نام بهاء الدین محمد تألیف کرده است. اهمیت وی از آن جهت برای ما بیشتر است که متأثر از مکتب های عراقی مانند مکتب نجف و حله نیست و بیشتر، محصول فکر شیعیانی است که در خود ایران تربیت شده اند. این گروه، متأثر از میراث سنتی شیعه و همچنین آثاری بوده اند که آن زمان در دوایر شیعی ایران رایج بوده است. (3)

ص: 411

1- . تبصرة العوام، ص 222 - 212.

2- . اقبال الأعمال، ج 3، ص 113. نیز، ر.ک: تاریخ تشیع در ایران، ص 674 - 675.

3- . «آیینه تشیع»، رسول جعفریان، مجله کتاب ماه تاریخ جغرافیا، ش 107 و 108، ص 60.

لحن صریح و متشیعانه آثار عماد الدین طبری همچون کتاب کامل بهایی و تفاوت آن با آثار سده ششم هجری، بر کسی پوشیده نیست که اشاره‌هایی بدان خواهد شد؛ اما اهمیت بیشتر آثار وی بدین خاطر است که دارای گزارش‌های مستقیمی در خصوص تغییر شرایط تقیه در سده هفتم هجری است.

وی در مقدمه کامل بهایی به صراحت چنین می‌گوید:

در بلاد مازندران، حدود یک قرن پیش، تنها پانصد تن شیعه بودند؛ اما در حال حاضر، یعنی سال 675 قمری، حتی پانصد غیر شیعی هم در آن یافت نمی‌شود. (1)

این گفتار وی به خوبی نشان‌دهنده تفاوت جدی شرایط اجتماعی برای امامیان سده ششم و هفتم هجری است.

عماد الدین طبری در جای دیگری از مقدمه کتابش به صراحت می‌گوید که گرچه تا چندی پیش، تقیه بر امامیه واجب بود، ولی در شرایط فعلی، تقیه حرام شده است. عین عبارات او چنین است:

و تقیه که واجب بود بدین طائفه به نصوص... و امثال آن از آیات و اخبار، به سبب قلت اعوان و انصار و کثرت اعدا، امروز به حضور ظهور این دولت، حرام شد. (2)

وی بر این باور است که علمای امامیه، تقیه کرده و بسیاری از مطالب را نیاورده و تنها با کنایه بیان کرده‌اند. خود وی نیز بیان می‌کند که در دو دانگ از شش دانگ مطالبی

که می‌دانسته، تقیه کرده است و تنها چهار دانگ را آورده است. (3)

کتاب اسرار الإمامه عماد الدین طبری نیز حاوی گزارش‌هایی از آن دوره است که بسیار با اهمیت است. جالب توجه این که وی این کتاب را - که معرب یکی از

ص: 412

1- . کامل بهایی، ص 24.

2- . همان، ص 26.

3- . «فواید تاریخی و نکات کتاب شناسانه در آثار عماد الدین طبری»، جعفریان، مجله آینه پژوهش، ش 50، ص 2.

کتاب های فارسی اش در امامت است - به درخواست مردم ری نگاشته است. (1) از این رو، گزارش های این کتاب می تواند به خوبی حاکی از گرایش امامیان ساکن ری در سده هفتم هجری باشد.

وی معتقد است که در این روزگار، بسیاری از کفار، مسلمان شده و مستقیم مذهب تشیع را می پذیرند، در حالی که عکس آن، یعنی سنی شدن يك شيعه رخ نمی دهد. این مطلب را در جای دیگری هم تأکید کرده است که با وجود گرایش عده ای به مذهب تشیع، از شیعیان، احدی به مذاهب دیگر نمی گروید. (2)

در جای دیگر می نویسد:

ما کسانی را از جمیع ملل و نحل و مذاهب اسلامی می بینیم که دست از ادیان باطل خود بر می دارند و داخل در طریقه علی علیه السلام می شوند. بر شمار این افراد، هر روز افزوده می شود. در روز سقیفه، تنها هفده نفر با علی علیه السلام بودند؛ اما اکنون هزاران هزار از بلاد و قرای مختلف هستند. ما نشنیده ایم که بگویند فلانی متشیع بود و سنی شد. (3)

وی در همین کتاب، پس از نقل اخباری که در فضایل خلفا روایت شده، می نویسد که این اخبار، تنها از طریق خود اهل سنت روایت شده و آنان مدعی این قبیل روایات اند و «شهیده ذنبه» (شاهدش دنبش است) و بعد هم با تندی، بیان می کند که اینها از مفتریات منافقین است که از فضائل علی علیه السلام برگرفته و به دیگران نسبت داده اند. (4)

همچنین باور وی به آزار حضرت فاطمه زهرا علیها السلام بسیار صریح است و تأکید کرده است که علت شهادت ایشان ماجرای هجوم به خانه بوده است. وی در این کتاب و آثار دیگرش روی این نکته تأکید می ورزد که نام سنی در اصل برگرفته از سنت لعن بر

ص: 413

1- ر.ک: فهرست نسخه های خطی کتاب خانه آیه الله مرعشی نجفی، ج 10، ص 148.

2- «آیینہ تشیع»، جعفریان، مجله کتاب ماه تاریخ و جغرافیا، ش 107 و 108، ص 61.

3- همان، ص 62.

4- همان، ص 66.

امام علی است که از زمان معاویه رواج یافت نه آن که برگرفته از «سنت محمدیه» باشد. به همین دلیل، وقتی عمر بن عبد العزیز آن را لغو کرد، صدای اعتراض «رفعت السنّة» و «بدلت السنّة» به آسمان رفت. (1)

بر اساس مطالب پیش گفته، به نظر می رسد گرایش امامی که در سده ششم هجری با عنوان شیعه اصولی در ری معرفی می شده است، باورهای متمایزی از امامیان سنتی نداشته است و مطرح کردن برخی باورهای خاص، صرفاً در چارچوب يك گفتمان تقیّه ای بوده است.

- امکان تفسیر دوگانه مواضع مشابه برخی معاصران عبد الجلیل

حقیقت دیگری که در میان امامیان ایرانی سده ششم هجری قابل پیگیری است، یافتن ردّ پای گرایش های اعتقادی مشابه عبد الجلیل، در برخی معاصران وی است.

وقتی با این زمینه به جستجو در میان عالمان امامی هم عصر عبد الجلیل می پردازیم، جالب ترین نتیجه، مربوط به شیخ منتجب الدین رازی است. عبارتی که رافعی در باره شیخ منتجب الدین دارد، بسیار تأمل برانگیز است. وی می گوید:

گرچه شیخ، به تشیع منتسب است و خاندان وی اصالتاً از قم هستند و همگی شیعه بوده اند، اما رویّه شیخ با آنان متفاوت است و او به روایت و نقل فضائل صحابه و بزرگداشت خلفای راشدین، بسیار علاقه دارد. (2)

بر اساس عبارت یاد شده، به خوبی می توان تشابه رویّه میان شیخ منتجب الدین و عبد الجلیل را مشاهده کرد. این تعبیر همچنین به خوبی نشان می دهد که بحث برائت در آن دوره، نقش محوری ای در تقابل میان شیعه و اهل سنت داشته است.

از دیگر عالمانی که هم عصر و همشهری عبد الجلیل بوده و به مداهنه با اهل سنت

ص: 414

1- . همان، ص 62.

2- . التدوین، ج 3، ص 377. مقصود، نشان دادن جایگاه يك عالم امامی و نوع عملکردش از دید يك عالم سنتی است؛ اما به گفته برخی پژوهشگران، قرائن متعدّد از جمله خود کتاب فهرست منتجب الدین، نشان می دهد که وی بی شك شیعه بوده است. ر.ك: تاریخ تشیع در ایران، ص 498 - 490.

پرداخته، شیخ ابوالفتوح رازی است که عبد الجلیل نیز از او در کتابش یاد کرده است.⁽¹⁾

موارد چندی وجود دارد که می تواند حاکی از تشابه گرایش اعتقادی عبد الجلیل و شیخ ابو الفتوح باشد. غالب روایات تفسیر ابو الفتوح، به مجامع روایی اهل سنت، مستند است، در حالی که ابو الفتوح تنها 196 روایت از اهل بیت علیهم السلام نقل می کند، 1821 روایت از مجامع روایی اهل سنت نقل می کند.⁽²⁾ همچنین ابوالفتوح در تفسیرش وقایع مربوط به عالم ذر را به شکل نمادین تفسیر می کند. وی قول به خروج ذر و اقرار گرفتن از آنها را قول اخباریان می داند و با آن مخالفت می کند و سپس در رد آن، همان تقریر مشهوری را که سید مرتضی و مکتب متکلمان بغداد دارند، بیان می کند.⁽³⁾

محوری ترین نکته یعنی تسامح در تبّری، در تفسیر ابو الفتوح رازی نیز به چشم می آید. وی با نقل برخی روایات در باره صحابه، شأن آنها را ارتقا می دهد که در برخی موارد، به نوعی تمجید از خلفای سه گانه و مبری دانستن آنها از هر خطایی منجر می شود.⁽⁴⁾ ابو الفتوح با نقل برخی گزارش ها به تمجید برخی صحابه همچون خلیفه اول و دوم و خالد بن ولید می پردازد و در نمونه ای جالب، از خلیفه اول با صفت صدیق یاد می کند.⁽⁵⁾ عماد الدین طبری نیز صراحتاً بیان می کند که ابو الفتوح، خلفا را ستوده و منقبت آنان را گفته است.⁽⁶⁾

ص: 415

-
- 1- . ر.ك: نقض، ص 212 و 263.
 - 2- . مجموعه آثار کنگره بزرگداشت شیخ ابوالفتوح رازی، ج 13، ص 368 (جایگاه اهل بیت علیهم السلام و صحابه در تفسیر ابوالفتوح رازی، حمید رضا اسلامیه).
 - 3- . تفسیر ابو الفتوح رازی، ج 9، ص 8 - 7. برای بررسی دیدگاه مکتب متکلمان بغداد در این موضوع، ر.ك: مؤلفه های غلو نزد امامیه...، ص 103 - 108.
 - 4- . مجموعه آثار کنگره بزرگداشت شیخ ابو الفتوح رازی، ج 13، ص 372 (جایگاه اهل بیت علیهم السلام و صحابه در تفسیر ابو الفتوح رازی، حمید رضا اسلامیه، ص 372).
 - 5- . ر.ك: همان، ص 373 - 374.
 - 6- . کامل بهایی، ص 178. پی جویی این گرایش در عصر عبد الجلیل، نیاز به پژوهش مستقلّ و مفصّلی دارد که از حوصله این نوشتار، خارج است و این جا فقط به چند نمونه برجسته در شهر ری اشاره شد. شاید یکی دیگر از عالمان امامی آن دوره که پیگیری این گرایش در وی می تواند نتایج جالبی در برداشته باشد، امین الإسلام طبرسی، صاحب تفسیر مجمع البیان باشد.

وجود گرایش مشابه عبد الجلیل در برخی معاصرانش گرچه در حدّ خود، بسیار با اهمّیت است و کمتر بدان توجّه شده است، اما در خصوص نوع برداشتی که می توان از آن کرد، با مشکل مواجهیم. مشکل از آن جا ناشی می شود که این پدیده، قابلیت تفسیر دوگانه دارد؛ چرا که هم می تواند بر تقیّه ای بودن گفتمان عبد الجلیل و برخی معاصرانش دلالت داشته باشد و هم می تواند نشان از وجود يك گرایش خاصّ اعتقادی در میان آنها باشد.

در صورتی که ما بپذیریم عبد الجلیل به خاطر شرایط خاصّ عصرش از يك راهبرد تقیّه ای استفاده کرده است، ضرورت دارد که نمونه های دیگری برای آن بیابیم. توسّل به گفتمان تقیّه ای، زمانی يك راهبرد تلقّی می شود که دست کم توسط گروهی از امامیه از آن بهره برده شود و در صورتی که ردّ پای چنین موضع گیری ای، تنها در آثار يك شخص یافته شود، پذیرش راهبردی بودن آن دشوار است. پس یافتن عالمانی با موضع گیری های مشابه عبد الجلیل می تواند شاهدهی بر تقیّه ای بودن گفتمان کتاب نقض تلقّی شود.

از سوی دیگر، در صورتی که نپذیریم عبد الجلیل تقیّه کرده است و واقعا نماینده يك گرایش اعتقادی امامیه در آن دوره بوده است، آن گاه برای این که نشان دهیم باورهای عبد الجلیل يك گرایش اعتقادی واقعی بوده، لازم است نمونه هایی از دیگر عالمان امامی آن دوره را - که عقایدی مشابه عبد الجلیل داشته اند، بررسی کنیم. پس یافتن افرادی با عقاید مشابه عبد الجلیل می تواند گواه آن باشد که آنان واقعا يك گرایش اعتقادی خاصّ و متمایز از دیگر امامیان بوده اند.

- دلالت اظهارات و مواضع عبد الجلیل

اظهارات عبد الجلیل قزوینی رازی در کتاب نقض، به گونه ای است که شاید تقیّه ای دانستن آنها اندکی دشوار باشد. موضع گیری های او در برابر عقاید سنتی امامیه - همان طور که پیش تر به برخی از آنها اشاره شد - غالبا صریح و غیر قابل تأویل است.

اما مسئله جالب توجه در باره موضع گیری های عبد الجلیل، آن است که گرچه در نظر اول، پذیرش این که این اظهارات وی، تقیّه ای بوده است، اندکی دشوار به نظر می رسد، اما توجه به نکته دقیقی، پذیرش چنین چیزی را برای ما آسان تر می کند. آن نکته، این است که در دوره یاد شده، یکی از مواردی که امامیّه به شدت به خاطر آن متّهم بوده اند، مسئله تقیّه بوده است؛ یعنی امامیّه متّهم بوده اند که دائم تقیّه و پنهان کاری می کنند و این برداشت از مطاوی مطالب کتاب نقض نیز قابل استنباط است. (1) از این رو، اگر امامیّه، بنا داشتند در آن دوره تقیّه کنند، در همان گام نخست، در معرض اتّهام به دروغگویی و تقیّه کردن قرار داشتند. لذا آنان مجبور بودند دیدگاه تقیّه ای خود را تا بدان حدّ محکم و استوار بیان کنند که هیچ کس خلاف آن را نیز احتمال ندهد و حتّی نزدیک ترین کسانشان نیز حرف های آنان را باور کنند. با این توجه، صراحت و تندی کلام عبد الجلیل را نمی توان به عنوان شاهی بر ردّ تقیّه ای بودن گفتمان کتاب وی دانست؛ بلکه اگر نگوییم - براساس شرایط آن دوره - شاهی بر تقیّه ای بودن گفتمان کتاب نقض است، دست کم این صراحت، دلالتی بر هیچ یک از طرفین ندارد.

- پذیرش تقیّه ای بودن گفتمان کتاب در عین تأثیرپذیری ناخودآگاه از آن

پس از بررسی شواهد و قرائن در باره تقیّه ای بودن گفتمان کلامی کتاب نقض و یا عدم آن، در نهایت، بدون بررسی گسترده به سختی می توان طور قطع در این زمینه، اظهار نظر کرد؛ اما بر اساس گزارش های مستقیم از آن دوره و همچنین مقایسه گزارش ها با سده هفتم، شکی باقی نمی ماند که فضای تقیّه ای در آن دوره، کاملاً واقعی بوده است و عالمان امامی آن دوره، ناچار به تقیّه کردن بوده اند. از سوی دیگر، نمی توان انکار کرد که مضامین این کتاب و همچنین برخی کتاب های هم عصر عبد الجلیل با برخی عقاید سنتی امامیّه، متفاوت است و این در حالی است که قابلیت تفسیر دوگانه دارد.

ص: 417

نظر نهایی نگارنده، آن است که عبد الجلیل و برخی معاصرانش در گفتمان کلامی خود، تقیّه کرده اند؛ اما اتخاذ این راهبرد توسط آنان در مدّتی نسبتاً طولانی، بر روی پایه های فکری آنان بی تأثیر نبوده است و از حسّاسیت آنها در قبال برخی عقاید امامیه همچون مسئله «تبری» کاسته است. به قول یکی از پژوهشگران معاصر، تشیع شیعیان ری در قالب نسخه «شیعه اصولی»، آمیخته ای از احتیاط و برخی اعتقادات بوده است.⁽¹⁾ حتی شیعه شناس شهیر اتان کلبرگ نیز به تقیّه ای بودن گفتمان کتاب نقض اذعان دارد. وی تصریح می کند که عبد الجلیل قزوینی به دلیل قرار گرفتن تحت سیطره حاکمان سلجوقی سنّی، قصد داشته است که نسخه میانه ای از اندیشه های امامیه در کتاب نقض ارائه دهد.⁽²⁾

ترکیبی از یک بینش عمیق اجتماعی و نتیجه بررسی عبارت های کتاب نقض، نشان می دهد که گرچه ردّ برخی عقاید بنیادین تشیع در این کتاب و برخی آثار دیگر، در ابتدا با ماهیتی کاملاً راهبردی و تقیّه ای آغاز شد، با این حال، در ادامه، به دلیل دراز بودن دوره تقیّه و ناآگاه بودن نسل های بعدی از تقیّه ای بودن گفتمان کلامی حاکم بر امامیه و همچنین به دلیل تلویحی بودن تفاهم نسل های پیشین در خصوص اتخاذ این راهبرد، چنین رویکردی به طور ناخودآگاه بر برخی عقاید امامیان تأثیر گذاشت و علی رغم ادامه سایه افکنی گفتمان تقیّه ای بر فضای کلامی امامیه، برخی از مؤلفه های این گفتمان تقیّه ای به طور ناخودآگاه، وارد حیطه گفتمان واقعی امامیه در خصوص اعتقادات شد. بررسی دقیق تر این مقوله و حد و مرز این تأثیرپذیری، به پژوهش کاملاً جداگانه ای نیاز دارد که از حوصله این مقاله، خارج است.

آنچه می تواند مؤید وجود تفاهم تلویحی در میان امامیان آن دوره برای ارائه

ص: 418

1- . تاریخ تشیع در ایران، ص 490.

2- 1. Kohlberg, Etan, " Some Imami_shii Views on Taqiyya", Journal of the American Oriental Society, Vol. .

95, No. 3, pp.401 - 402

گفتمان تقیّه ای در آثارشان باشد، عبارتی است که عبد الجلیل در مقدمه کتابش آورده است. وی می گوید:

علمای امامیه، کتاب را برای مدّتی به علّت هراس از تعجیل در پاسخ دادن از او، مخفی نگاه داشته اند. (1)

این عبارت، نشان می دهد که اولاً در میان علمای امامیه، یک تفاهم تلویحی و وحدت رویّه برای برخورد با حملات مخالفان وجود داشته است؛ ثانیاً نگرانی هایی در خصوص رعایت نکردن برخی مصالح در پاسخ دهی وجود داشته است. (2)

ب. ارتباط فرضیه سوم با دو فرضیه دیگر

نظر نگارنده بر این بود که کاربرد اصطلاح شیعه اصولیه در کتاب عبد الجلیل قزوینی رازی، ماهیتی کاملاً راهبردی دارد. حال پرسش این جاست که گرچه جایگاه اصطلاح «شیعه اصولیه» در گفتمان کلامی عبد الجلیل و یا حتی برخی معاصرانش ماهیتی راهبردی دارد، اما آیا در آن دوره، دو قطبی با ماهیت فرقه ای تحت عنوان اصولی - اخباری، در میان امامیان وجود نداشته است؟ پاسخ این مطلب، مثبت است. (3)

در واقع، نگارنده بر این باور است که گرچه اصطلاح شیعه اصولی و اخباری در نظر عبد الجلیل، یک کارکرد راهبردی برای تثبیت گفتمان کلامی حاکم بر کتاب داشته است، با این حال، به کارگیری این اصطلاح، کاملاً اتّفاقی و ارتجالی نبوده است و مبتنی بر یک تقابل واقعی و خارجی و یک دو قطبی فرقه ای صورت گرفته است که می توان از آن، تعبیر به شیعه کلامیه و اخباریه کرد. این واقعیت همان چیزی است که مؤیدان فرضیه اول و دوم را به اشتباه انداخته است. گرچه می توان وجود یک دو قطبی فرقه ای میان امامیان سده پنجم و ششم هجری را پذیرفت، اما این بدان معنا نیست که

ص: 419

1- . نقض، ص 3.

2- . ترس از تعجیل در پاسخ دادن، زمانی مفهوم پیدا می کند که قرار باشد در نوشتن پاسخ، برخی مصالح رعایت شود که با تعجیل، آن مصالح، از دست می رود.

3- . در خصوص وجود این دو قطبی، در اوایل مقاله گفتگو شد.

مراد عبد الجلیل نیز این واقعیت خارجی بوده است. مقصود ما در این نوشتار، تنها بررسی جایگاه دوقطبی اصولی - اخباری در گفتمان کلامی عبد الجلیل با تأکید بر روی اصطلاح «شیعه اصولیه» بوده است. باورمندان به فرضیه اول و دوم پنداشته اند که تعبیر عبد الجلیل، اشاره به يك تقابل فرقه ای خارجی در آن دوره دارد، در حالی که تقابل مطرح شده توسط وی - بر اساس قرائن پیش گفته - کاملاً راهبردی است و با تقابل های فرقه ای واقعی در آن دوره، تطبیق نمی کند. عبد الجلیل صرفاً از وجود يك تقابل خارجی، به عنوان زمینه ای برای مطرح کردن تقابل راهبردی خود استفاده کرده است. صاحب کتاب نقض در پی اقدامی راهبردی برای بهبود وضعیت امامیه بوده است و ناچار به مطرح کردن يك دوقطبی تحت عنوان اصولی - اخباری بوده است.

نتیجه گیری

اصطلاح «شیعه اصولیه» در گفتمان کلامی عبد الجلیل قزوینی رازی، برخلاف برخی تصوّرات احتمالی رایج، بن مایه های فقهی - اصولی ندارد و این اصطلاح، در گفتمان او بیشتر انصراف به نوعی عقل گرایی و مبنایگرایی دارد. همچنین کارکرد این اصطلاح در گفتمان کلامی عبد الجلیل قزوینی رازی، ماهیتی کاملاً راهبردی دارد. گرچه دوقطبی اصولی - اخباری در کتاب عبد الجلیل قزوینی رازی به ظاهر، از يك تقابل فرقه ای خارجی در جامعه امامی آن دوره حکایت می کند - و البته وجود این دوقطبی فرقه ای نیز تاحدی قابل پذیرش است - ؛ ولی واقعیت این است که دوقطبی اخباری - اصولی در گفتمان کلامی عبد الجلیل قزوینی، با اطلاعات ما از این تقابل فرقه ای خارجی، به هیچ روی سازگار نیست. عبد الجلیل در اقدامی راهبردی با به کارگیری اصطلاح شیعه اصولیه برای اکثریت قریب به اتفاق امامیان هم عصرش و انتساب عقاید حساسیت برانگیز آنها به گروهی از امامیان تقریباً منقرض شده تحت عنوان اخباریه، در پی بازیابی جایگاه امامیه بوده است. در عین حال، نگارنده، امکان تأثیرپذیری ناخودآگاه عقاید عبد الجلیل و معاصرانش از این گفتمان راهبردی را - که ماهیتی تقیه ای داشته است - رد نمی کند.

1. «فوائد تاریخی و نکات کتاب شناسانه در آثار عماد الدین طبری»، رسول جعفریان، مجله آینه پژوهش، ش 50، 1377ش.
2. اسلام در ایران، ایلیا پاولویچ پطروشفسکی، ترجمه: کریم کشاورز، تهران: پیام، چهارم، 1353ش.
3. إقبال الأعمال، علی بن موسی الحلّی (السید ابن طاووس)، به کوشش: جواد قیومی اصفهانی، قم: مکتب الإعلام الإسلامی، 1414ق.
4. أمل الآمل، محمد بن حسن الحرّ العاملی، به کوشش: سید احمد حسینی، قم: دار الكتاب الاسلامی، 1362ش.
5. أوائل المقالات، محمد بن محمد بن النعمان العکبری، بیروت: دار المفید.
6. تاریخ ایران اسلامی، رسول جعفریان، تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، سوم، 1381ش.
7. تاریخ تشیع در ایران از آغاز تا طلوع دولت صفوی، رسول جعفریان، تهران: نشر علم، 1386ش.
8. تاریخ سلاجقة الروم فی آسیای الصغری، سهیل طقوش، بیروت: دار النفائس، 1423ق.
9. تاریخ سیاسی و اجتماعی ایران از مرگ تیمور تا مرگ شاه عباس، ابو القاسم طاهری،

10. تبصرة العوام فى مقالات الأنام، محمد بن حسين الرازى، تهران: اساطير، 1364 ش.
11. التدوين فى أخبار قزوين، عبد الكريم بن محمد الرافعى القزوينى، به كوشش: عزيز الله عطاردى، بيروت: دار الكتب العلمية، 1987 م.
12. تصحيح «اعتقادات الإمامية» الصدوق، محمد بن محمد بن النعمان العكبرى البغدادى (الشيخ المفيد)، به كوشش: حسين درگاهى، بيروت: دار المفيد للطباعة والنشر و التوزيع، دوم، 1416 ق.
13. «جاىگاه اهل بيت عليهم السلام و صحابه در تفسير ابو الفتوح رازى»، حميد رضا اسلاميه (چاپ شده در مجلد سيزدهم مجموعه آثار كنگره بزرگداشت شيخ ابو الفتوح رازى)، قم: دار الحديث، 1384 ش.
14. التوحيد، محمد بن على بن بابويه القمى (الشيخ الصدوق)، به كوشش: سيد هاشم حسيني تهرانى، قم: مؤسسه نشر اسلامى.
15. «اصطلاح اخبارى در سير تحوّل مفهومی»، كامران ايزدى مباركه و سيد محمد هادى گرامى، دو فصل نامه حديث پژوهى، شماره 3، 1389 ش، كاشان: دانشگاه كاشان.
16. دين و دولت در ايران عهد مغول، شيرين بيانى (اسلامى ندوشن)، تهران: مركز نشر دانشگاهى، 1371 ش.
17. «اصول فقه»، احمد پاكتنجى (چاپ شده در مجلد نهم دائرة المعارف بزرگ اسلامى)، تهران: انتشارات دائرة المعارف بزرگ اسلامى، 1379 ش.
18. الذريعة إلى تصانيف الشيعة، محمد محسن بن على المنزوى (آقا بزرگ الطهرانى)، بيروت: دار الأضواء، 1403 ق.
19. روح الجنان و روض الجنان، ابو الفتوح حسين بن على الرازى، مشهد: آستان قدس رضوى، 1408 ق.
20. روضة الواعظين، محمد بن الحسن الفتال النيسابورى، به كوشش: سيد محمد

21. ریاض العلماء و حیاض الفضلاء، میرزا عبد الله أفندی الإصفهانی، به کوشش: سید محمود مرعشی و سید احمد حسینی، قم: چاپ خانه خیام، 1401ق.
22. سلسله های اسلامی، کلیفورد ادموند بوسورث، ترجمه: فریدون بدره ای، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، 1371ش.
23. شرح المصطلحات الكلامية، جمعی از نویسندگان، مشهد: آستان قدس رضوی، 1415ق.
24. شرح نهج البلاغة، عبد الحمید بن محمد المدائنی (ابن ابی الحدید)، به کوشش: محمد أبو الفضل إبراهيم، قم: مؤسسه اسماعیلیان.
25. فرقه اسماعیلیه، مارشال گودوین سمیزه، ترجمه: فریدون بدره ای، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، 1378ش.
26. فهرست منتجب الدین، منتجب الدین علی بن بابویه الرازی، به کوشش: میر جلال الدین محدث أرموی، قم: کتاب خانه عمومی آیه الله العظمی مرعشی نجفی، 1366ش.
27. المحصول، محمد بن عمر الفخر الرازی، بیروت: مؤسسه الرسالة، 1369ق.
28. المغنی فی أبواب التوحید و العدل، عبد الجبار بن احمد اسد آبادی، به کوشش: جرج قنوتی، قاهره: الدار المصرية، 1965م.
29. الملل و النحل، محمد بن عبد الکریم الشهرستانی، به کوشش: محمد سید کیلانی، بیروت: دار المعرفة، 1406ق.
30. فهرست نسخه های خطی کتاب خانه آیه الله العظمی گلپایگانی (ج 2)، رضا استادی، قم: سازمان چاپ مهر.
31. فهرست نسخه های خطی کتاب خانه آیه الله مرعشی نجفی، (ج 10)، سید احمد حسینی، قم: ولایت قم.
32. کامل بهایی، حسن بن علی عماد الدین طبری، تهران: مرتضوی، 1383ش.
33. کتاب خانه ابن طاوس، اتان کلبرگ، ترجمه: رسول جعفریان و سید علی قرائی، قم:

کتاب خانه عمومی آیه الله مرعشی نجفی، 1371 ش.

34. «آینه تشیع»، رسول جعفریان، مجله کتاب ماه تاریخ و جغرافیا، ش 107 و 108.

1385 ش.

35. کشف الحجب و الاستار، اعجاز حسین کنتوری، قم: کتاب خانه آیه الله مرعشی نجفی، 1409 ق.

36. کشف الفهارس، سید محمد باقر حجّتی، تهران: سروش.

37. مدرسه قم و بغداد، آندره نیومن، ترجمه: سید صادق حسینی اشکوری، قم: زائر، 1384 ش.

38. مسائل عصر ایلخانان، منوچهر مرتضوی، تهران: آگاه، 1370.

39. معجم رجال الحديث، السید ابو القاسم الخوئی، قم: مرکز نشر آثار شیعه.

40. مقدّمه تاریخ دولت آل سلجوق، عماد الدین الاصفهانی، به کوشش: یحیی مراد، بیروت: دار الکتب العلمیة، 1425 ق.

41. مقدّمه تبصرة العوام، عبّاس اقبال، تهران: اساطیر، 1364 ش.

42. مکاتب فقه امامی ایران: پس از شیخ طوسی تا پایگیری مکتب حلّه، احمد پاکتچی، تهران: دانشگاه امام صادق علیه السلام، 1385 ش.

43. مکتب ها و فرقه های اسلامی در سده های میانه، ویلفرد مادلونگ، ترجمه: جواد قاسمی، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی، 1386 ش.

44. مناقب آل ابی طالب، محمد بن علی المازندرانی (ابن شهر آشوب)، نجف: مطبعة الحیدریة.

45. مؤلفه های غلو نزد امامیه در پنج سده نخست هجری و تأثیر آن در فهم گزارش های رجالی متقدم، سید محمد هادی گرامی، پایان کارشناسی ارشد، تهران: دانشگاه امام صادق علیه السلام، 1389 ش.

46. نزّهة المشتاق فی اختراق الآفاق، محمد بن محمد الادریسی، بیروت: عالم الکتب، 1409 ق.

ص: 424

47. نقض، عبد الجليل قزوینی رازی، به کوشش: میر جلال الدین محدث أرموی، تهران: انجمن آثار ملی، 1358 ش.

48. «عبد الجليل قزوینی رازی و اندیشه تفاهم مذهبی»، رسول جعفریان، مجله نور

علم، ش 47، 1371 ش.

49. هدیة العارفين، اسماعیل پاشا البغدادی، بیروت: دار الکتب العلمیة، 1413 ق.

Andrew J. Newman, " The Nature Of The Akhbari–Usuli Dispute In Late (Part 2", Bulletin of the School . 50
of Oriental and African Studies, University

of Safawid Iran , London, Vol. 55 No. 2 .(1992), pp. 250–261

of Islam, THREE

Gleave, R. "Akhbariyya and Usuliyya." Encyclopaedia E . Edited by: Gudrun Kramer, Denis Matringe, . 51

.John Nawas and Everett Rowson. Brill, 2009

Kohlberg, Etan and Mohammad Ali Amir–Moezzi, "Revelation and Falsification) The Muh. ammad al– . 52

Sayya–r–I (" , LEIDEN, brill, 9002. . Kit–ab al–qir–a" –at of Ahmad b

Kohlberg, Etan, "Some Imami shii Views on Taqiyya ", Journal of the American Oriental Society, Vol. . 53

95, No. 3 (Jul. – Sep., 1975), pp. 395– 402 Published by: American Oriental Society

ص: 425

دفاع از امامیه و برائت از اسماعیلیه در کتاب «نقض»

دکتر رسول رضوی (1)

چکیده

در عصری که عبد الجلیل رازی، کتاب نقض را می نگاشت، ممالک اسلامی، بین دو خلافت غربی فاطمی و شرقی عباسی، تقسیم شده بود. این دو خلافت، با استفاده از ابزار سیاست، فرهنگ، دین، مذهب و هر مستمسک دیگری، سعی داشتند تا مخالفان خود را از میان بردارند و سرتاسر ممالک اسلامی را تحت نفوذ خود درآورند. در این بین، پیروان اهل بیت علیهم السلام یعنی شیعیان امامیه - که بعد از برافتادن آل بویه و حمدانیان، پناه سیاسی و نظامی خود را از دست داده بودند -، باید فشارهای هر دو طرف را تحمل می کردند و در عین حال، به دفاع از مکتب خود می پرداختند؛ چرا که عباسیان، آنان را به اتهام قرمطی و اسماعیلی بودن می کشتند و نزاریان و قرمطیان، به اتهام تقیه و همراهی با اهل سنت.

در چنین اوضاع و احوالی، نقش علمای امامیه، حیاتی و تعیین کننده بود. آنان علاوه بر تبیین اصول و فروع مکتب اهل بیت علیهم السلام باید از اتهام های وارده از سوی مخالفان، برائت می جستند و از گرایش ضعفا به مکاتب مخالف یا ورود آرای مخالفان در میان شیعیان امامیه، جلوگیری می کردند و این همان کار یا شاه کاری است که عبد الجلیل رازی در کتاب بعضی مثال

ص: 427

1- . استادیار گروه کلام اسلامی دانشکده علوم حدیث.

النواصب فی نقض «بعض فضائح الروافض» معروف به نقض، انجام داده و به زیبایی از عهده آن برآمده است.

وی در دفاع از امامیه، تبیینی دقیق و شفاف از عقاید و احکام مکتب اهل بیت علیهم السلام ارائه می دهد و مرز بین امامیه و اسماعیلیان نزاری، مستعلوی و قرمطی را مشخص می کند و در عین دفاع، حمله را نیز فراموش نمی کند. ابتدا سعی می کند صف «سلجوقیان حنفی» را از «حنابله» و «اصحاب الحدیث» جبرگرا، جدا کند و سپس آرای ظاهرگرایان را مخالف منافع و مقاصد خلافت عباسی جلوه دهد.

کلیدواژه ها: شیعه، ملحد، قرمطی، صباحیان، امامیه، باطنیه.

ورود

رشته کوه البرز و دامنه های جنوبی و شمالی آن، از نخستین سده های تاریخ اسلام، شیعیان و فرقه های مختلف اهل سنت را در خود جای داده بود و با شروع فعالیت های حسن صباح در سال 483 ق،⁽¹⁾ پیروان مذهب جدید «نزاریه» نیز وارد ترکیب جمعیتی منطقه شدند و از این دیدگاه، منطقه البرز به پنج منطقه آیینی تقسیم شد:

1. مناطق امامیه: شهرهایی مانند: قم، آوه، کاشان، ارم، ساری و... که پیروان مکتب امامیه در آنها سکونت داشتند.
2. مناطق اهل سنت: شهرهایی مثل: ساوه، همدان، اصفهان و... که بیشتر ساکنانشان اهل سنت بودند.
3. مناطق زیدیه: برخی آبادی های گیلان و طبرستان، به زیدیان گرایش داشتند.
4. مناطق نزاریه: قلعه های الموت، ارژنگ، و... محل سکونت اسماعیلیه نزاری بود.
5. مناطق مشترک: شهرهایی مانند: قزوین و ری، محل اجتماع پیروان فرقه های مختلف⁽²⁾ و محل تلاقی فکر و اندیشه پیروان آنها بود و گاهی دچار جنگ های مذهبی

ص: 428

1- در این باره، ر.ک: تاریخ گزیده، حمد الله مستوفی.

2- ر.ک: احسن التقاسیم، ج 2، ص 591؛ معجم البلدان، ج 1، ص 50 و ج 3، ص 172 و 179.

با توجه به نقشه ترسیم شده از ترکیب جمعیتی قسمت مرکزی نوار شمالی فلات ایران، می توان ادعا کرد که از نظر سیاسی و نظامی، دامنه های جنوبی و شمالی رشته کوه البرز، محل برخورد دو خلافت شرقی و غربی و حکومت های کوچک شیعی به حساب می آمد؛ زیرا از سویی سلجوقیان، خود را مدافع خلافت عباسی معرفی می کردند و از سوی دیگر، پیروان حسن صباح، خویشان را وارثان و استمراردهندگان خلافت اسماعیلی می انگاشتند و جریان سوم، یعنی حکومت های دیلم و طبرستان نیز نیروی نظامی شیعیان زیدی و امامی به حساب می آمدند.

از میان این گروه ها، اسماعیلیان که به نام های «باطنیه»⁽¹⁾، «ملاحده»، «قرامطه»، «سبعینی» و... خوانده می شدند،⁽²⁾ به دلیل قلعه نشینی و دوری از مردم، مورد سوء ظن عامه مردم بودند. آنان برخلاف اهل حدیث و بیشتر فرقه های اهل سنت - که به دنبال جذب عامه مردم بودند -، به سراغ خواص رفتند و تلاشی برای ترویج آیین خود در میان توده مردم نمی کردند و ترورها و جنگ های پارتیزانیشان، مردم را از آنان هراسان کرده بود. در چنین اوضاعی اگر جنایت های «قرامطه» (شاخه ای از اسماعیلیان) در کشتار حاجیان و حمله به مکه و به یغما بردن حجر الأسود را بدان اضافه کنیم،⁽³⁾ طبیعی است که تفر عمومی از اسماعیلیه، دو چندان خواهد شد.

در کنار جنگ نظامی و سیاسی، چالش علمی و فرهنگی هم سهم عمده ای از درگیری های این منطقه را به خود اختصاص داده بود. مراکز علمی «الأزهر» مصر که

ص: 429

1- . برای آشنایی با شیوه تأویل و باطن گرایی اسماعیلیه ر.ک: تأویل الدعائم، قاضی نعمان مغربی.

2- . ر.ک: فضائح الباطنیه، ص 22 - 26.

3- . در این ایام 317 - 339 ق، قرامطه، حجر الاسود را ربودند، و آن بیش از بیست سال در دست ایشان بود تا آن که با وساطت شریف یحیی بن حسین بن احمد بن عمر بن یحیی بن حسین بن زید بن علی بن حسین بن علی بن ابی طالب علیه السلام به جایش برگردانده شد (ر.ک: تاریخ فخری، ابن طقطقی).

از سوی فاطمیان بنیان نهاده شده بود⁽¹⁾ و «نظامیه» های بغداد، اصفهان، هرات، بصره، بلخ و... که به همّت خواجه نظام الملک برای تثبیت مبانی فکری اهل سنت تاسیس شده بودند، تمام تلاش خود را برای اثبات حقانیت خلافت حامیانشان انجام می دادند و در منطقه نفوذ خود، تنفر شدیدی بر علیه رقیبانشان بر می انگیزتند. برای مثال، می توان فعالیت های افرادی چون «امام الحرمین» از مدرسین نظامیه⁽²⁾ و «غزالی» مؤلف کتاب فضائح الباطنیه را دلیلی بر این ادعا شمرد.

البته مؤلفان امامیه نیز کتاب های فراوانی در ردّ قرامطه نوشته بودند و دانشمندانی چون مرحوم ثقة الإسلام کلینی - که دایی بزرگوارش علان کلینی به دست قرامطیان به شهادت رسیده بود -، کتابی به نام الرد علی القرامطه تألیف کرده بود.⁽³⁾

با توجه به اوضاع یاد شده، برخی افراد سعی می کردند از فضای موجود، سوء استفاده کنند و با فروریختن مرزها و آمیخته کردن مرزهای اعتقادی میان «قرامطه» و «امامیه»، از تنفر عمومی ایجاد شده بر علیه قرامطیان و اسماعیلیه به معنی عام برای

تخریب چهره شیعه امامیه استفاده کنند و با یکی جلوه دادن شیعیان امامیه، قرامطه، نزاریه و مستعلویه یا هم ریشه شمردن اینان، مردم عادی و دولت های سنتی را بر علیه امامیه بشورانند؛ همان شیوه ای که محمود غزنوی برای موجه ساختن جنگیدن و تصرف سرزمین های تحت حکومت آل بویه - که به ظاهر، مورد تأیید خلفای عباسی بودند -، استفاده کرد و این مطلب، از نامه ای که وی پس از تصرف «ری» به خلیفه عباسی نوشته، کاملاً مشهود است. وی تأکید می کند که: «از یاران باطنیه، مجد الدوله،

خلق بسیار به دار آویخت و معتزله را از خراسان، نفی بلاد کرد. و کتب فلسفه و مذاهب اعتزالی و نجوم را بسوزاند و سوای آنها صد بار کتاب به دست آورد و گرفت».⁽⁴⁾

ص: 430

1- . الأزهر، نخستین مسجدی بود که شیعه در قاهره بنا کرد، بدان هنگام که قاهره را پی می افکنند تاریخ ابن خلدون، ج 4، ص 578؛ البداية و النهاية، ج 11، ص 310.

2- . ر.ك: البداية و النهاية، ج 12، ص 128؛ تاریخ اجتماعی ایران بخش 1، ج 8، ص 333 و 334.

3- . ر.ك: أعيان الشيعة، ج 10، ص 99.

4- . ر.ك: الكامل فی التاريخ، ج 9، ص 372.

از جمله افرادی که سعی در تخریب چهره مکتب امامیه داشت، مؤلف کتاب بعض فضائح الروافض بود که به احتمال «شهاب الدین تواریخی شافعی» نام داشت و از خاندان های سنّی «ری» بود. (1) وی با تألیف کتاب یاد شده در نیمه قرن ششم هجری (یعنی سال 555ق)، حمله ای جدید علیه امامیه را آغاز کرد. او برای درهم آمیختن عقاید امامیه با فرقه های یاغی ای که مورد نفرت عمومی بودند، از ترفندهای ذیل استفاده کرده بود:

1. غبارآلود کردن اوضاع سیاسی، تاریخی و جغرافیایی

مؤلف فضائح، ضمن گزارشی که از اوضاع مرکز خلافت عبّاسی می دهد، سعی می کند که اسماعیلیان، غالیان و امامیه را يك گروه به هم پیوسته که به اتفاق، قصد سرنگونی خلافت عبّاسی را دارند، نشان دهد. وی می نویسد:

بلحسن فرات که او مستولی بود و مقتدر خلیفه، کودک بود ... دو داعی رفض و الحاد سربه دانشمندی بر آورده بودند و او وزیر بود و دبیران تمکین یافته بودند. نام یکی حسین بن روح، نام دیگری پسر عزاقر و داعی ای از مغرب بدین دبیران می آمد، نام او پسر شلمغانی، ملحدی بود منکر (مخفی)؛ رسائل متغلب مصر بدینها آورده بودند که اینک ما از مغرب در مصر آمدیم با سیصد هزار علم اسفید و این مقدمه علامات مهدی است. شما بکوشی تا این طاغیه را از پای برگیری و دعوت فاطمی و دولت اسفید علمان در دل ها راسخ کنی. چهار هزار دبیران رافضی و ملحد در بغداد بودند. (2)

وی در ادامه، به بیان جنایات قرامطه به رهبری ابو طاهر جنابی و ابو سعید جنابی در مکه و عرفات و کشته شدن بیش از سی هزار مسلمان و به غارت رفتن اموال حاجیان و حجر الأسود می پردازد و آن را با وزارت ابو الحسن فرات - که شیعه امامیه بود -، پیوند می زند و در این کار، حتی به تحریف تاریخ هم دست می یازد. (3)

ص: 431

1- . ر.ك: نقض، مقدمه.

2- . نقض، ص 84.

3- . همان، ص 88.

2. سعی در یکی کردن عقاید و احکام اسماعیلیه و امامیه

نویسنده فضائح، اهتمام زیادی در یکی شمردن عقاید امامیه و اسماعیلیه دارد. از دیدگاه او اسماعیلیان، ملحد هستند و بارها تکرار می کند که «رافضی و ملحد، یکی است»⁽¹⁾ یا از تعبیر دیگری استفاده می کند و می نویسد:

رافضی، دهلیز ملحدی است و بلکه خود، اساس الحاد است و از رفض، در الحاد شوند.⁽²⁾

وی ادعا می کند که امامیه به دلیل اعتقاد به وجوب وجود امام و تحریف قرآن و تقیّه، با اسماعیلیه - که معتقد به وجوب وجود معلّم صادق، تحریف قرآن و باطن داشتن امور هستند -،⁽³⁾ یکی بوده و هر دو از جرگه مسلمانان خارج اند:

ملحد گوید که به خدای دانستن، معلّمی صادق باید، رافضی گوید که بدین شرع اعتماد نیست، إلاّ که امامی معصوم شرح دهد ... و گویند که بسی از قرآن، بُز عایشه بخورد؛ پس چون قائم بیاید، به شرح و درستی آن املا کند که معصوم است ... و چنان که ملحد گوید که کار باطن دارد، رافضی گوید کار تقیّه دارد.⁽⁴⁾

وی ادعای خود در یکی بودن اسماعیلیان و امامیه را در ده وجه شبّه، جمع بندی می کند و می گوید:

[امامیه] به شعار (لباس درونی) و دثار (لباس بیرونی) ماندگی کرده اند به ملحدان:

اولاً، بر مسلمانان کینه ور باشند.

دوم، ملحدان، به عزیز مصر گویند؛ رافضیان، به قائم گویند.

ص: 432

1- . همان، ص 109.

2- . همان، ص 117.

3- . مصادر اعتقادی و مهمّ اسماعیلیه که با رجوع بدانها می توان به باورهایشان دست یازید، عبارت اند از: دعائم الإسلام، تأویل الدعائم، راحه العقل، الأنوار اللطيفة في الحقيقة، المجالس المؤيّدية، كنز الولد، اسرار النطقاء، سرائر النطقاء، خوان الاخوان، زاد المسافر و ...

4- . نقض، ص 133.

سیوم، ملحد، لاف از علی و آل علی زند؛ و رافضی، لاف از علی و آل علی زند

چهارم، رافضی، رایت سپید دارد؛ و ملحد، رایت سپید دارد.

پنجم، ملحد گوید: بر این شرع، اعتمادی نیست، عزیز مصر شرح آن داند؛ رافضی گوید: قائم شرح آن داند که معصوم است.

ششم، ملحد، ذمّ بو بکر و عمر و همه صحابه و سلف کند؛ و رافضی همین کند

هفتم، ملحد را در هیچ زاهدی و امامی اعتقادشان نباشد، همه اعتقادشان غولی، خوکی، بی نمازی، کوهیی، سنگ دلی باشد و رافضی همین سیرت باشد ... ؛ رافضی، خیر العمل زند در بانگ نماز و ملحد همین کند.

هشتم، رافضی، انگشتی در دست راست دارد؛ و ملحد همین کند.

نهم، ملحد، پنج تکبیر کند بر مرده؛ رافضی هم این کند.

دهم، ملحد در نماز، دست فروگذارد؛ و رافضی همین کند... آنکه ملحد وضو هم چنان کند که رافضی. (1)

3. سعی در یکی کردن مناطق زندگی پیروان امامیه و اسماعیلیه

نویسنده فضائح، بارها نام شهرهایی را که شیعیان امامیه در آنها ساکن هستند، در کنار مناطق و قلعه های اسماعیلی نشین ذکر می کند تا خواننده را به یکی دانستن این دو، عادت دهد. وی ادّعا می کند:

در هیچ شهری که رافضیان آن جا غلبه دارند چون بنگری، دین و شریعت را آن جا جمالی نباشد ... چون قم و آبه و ورامین و ساری و ارم که قرینه الموت است، بدان که خیر العمل آشکار زندند. (2)

4. سعی در یکی کردن تاریخ امامیه و اسماعیلیه

وی سعی می کند با تحریف تاریخ، بنیان گذاران مذهب اسماعیلی را - که از آن، تعبیر

ص: 433

1- . همان، ص 412، 557، 559، 568 و 586.

2- . همان، ص 194.

به آیین الحاد می کند - رافضی و شیعی معرفی کند و یا حداقل، شیعه را پوششی برای دعوت ملحدان به شمار آورد. او می نویسد:

و آن جماعت که مذهب ملحدان نهادند، چنان که گفتیم ملحدان بودند، سر به گریبان رفض بر آورده، دعوت به رفض کردند، آن گاه در الحاد کشیدندی ... (1).

در جای دیگر نیز می نویسد:

بو جعفر عیلان و بورضا و بلفتوح اسدآبادی و غیرهم من الملاحده - لعنهم الله - ، نه همه رافضی بودند و از رفض، در الحاد شدند؛ یکی از اینها را بگو که نه رافضی بود ...! (2)

5. شیوه و روش عبد الجلیل رازی در پاسخگویی به مؤلف «فضائح»

آنچه کتاب نقض را همانند ستاره ای درخشان در میان کتاب های کلامی جلوه می دهد، شیوه بی تکلف و در عین حال سنجیده، مستحکم و منسجم عبد الجلیل قزوینی رازی است. وی در نگارش این کتاب، نه تنها تحت تأثیر شرایط غبارآلودی که مؤلف بعض فضائح الروافض ایجاد کرده، قرار نمی گیرد، بلکه با آگاهی کامل، سعی می کند فضایی صاف و شفاف ترسیم کند و با نشان دادن حد و مرز مکاتب کلامی و تبیین صحیح از اصول اعتقادی و فروع عملی امامیه، بسیاری از شبهات را سالبه به انتفای موضوع کرده، بی اساس بودن آنها را نشان دهد. البته به عنوان جدل هم که شده، گاهی مقابله به مثل می کند و از شیوه تشبیه برخی از اصول و فروع مذاهب به همدیگر و در نهایت، یکی شمردن آن دو در گم راهی، کمک می گیرد و اعلام می کند که اگر قرار بر التقاط و نتیجه گیری های غلط باشد، هیچ مذهب و آیینی از آسیب آن مصون نخواهند ماند؛ هر چند سرانجام از این مقابله به مثل، عذر می آورد و می نویسد:

هر تعصب و سخنان سخت که نوشته آمد، بر سبیل جواب بود، نه بر سبیل ابتداء! (3)

ص: 434

1- . همان، ص 246.

2- . همان، ص 118.

3- . همان، ص 646.

نکته اساسی در این شیوه، نیفتادن در دام منطق مخالفان و رعایت اعتدال و عدم افراط و تفریط در دفاع از يك مکتب و حمله به مکتب مخالف است که عبد الجلیل رازی، به خوبی از عهده آن به در آمده است.

اگر قرار بر تلخیص شیوه عبد الجلیل رازی باشد، می توان شیوه وی را در این واژگان خلاصه کرد: «تیین، استدلال و دفاع - نقد، ابطال و تهاجم» و شرح تفصیلی هم چنین است:

الف. تیین، استدلال و دفاع

عبد الجلیل رازی، اصول اعتقادی امامیه را بارها به گونه های مختلف، معرفی می کند و می نویسد:

یکی توحید است، دویم عدل است و دو دیگر هست نبوت و امامت و ... (1).

در مورد ریشه این اعتقاد می گوید:

مذهب شیعه تا مصطفی صلی الله علیه و آله از دنیا برفت و به جوار حق تعالی شد، همان است که بود و بر آن نسق است که گفتند از عدل و توحید و نبوت و امامت ... (2).

و در بیان فرق پیروان اهل بیت و پیروان مکتب خلفا، جمله معروف: «عدل و توحید، علوی باشد و جبر و تشبیه، اُموی ..» (3) را تکرار می کند.

وی بارها اعتقادات امامیه را به صورت خلاصه و منظم بیان می کند تا از احتمال سوء استفاده از آشفتگی اعتقادی - که مؤلف فضائح در صدد آن است -، جلوگیری کند، به همین دلیل می نویسد:

با آن که نمی دانم این مجبر از این رفض چه می خواهد، اگر مثبتان عدل خدا و مقرّان به توحید را که باری تعالی را منزّه و مبرا گویند از افعال

ص: 435

1- . همان، ص 16.

2- . همان، ص 102.

3- . همان، ص 393.

قبایح و اختیار کفر و مانند این و همه انبیا را معصوم و صادق دانند و خوانند و شریک و صاحب و ولد، نفی کنند از ذات مقدّس باری تعالی و ائمه را معصوم و نص گویند و به شرایع و احکام همه مقررّ و معترف باشند و به بعث و نشور و به ثواب و عقاب مقرر باشند و آنچه ثواب و لواحق این است از اصول و فروع اگر این قوم را رافضی می خوانند، قبول افتاد. (1)

از موارد مهم افتراق در مباحث اعتقادی، مسئله صفات الهی است و امامیه در واگویی این مسئله، پرچمدار توحید و تبیین کننده عدل الهی است. به همین خاطر، رازی در این باره می نویسد:

... باری تعالی به مذهب عدلیان قادر است لنفسه و ذاته بی علّتی و شبهتی و آلتی و خلق و رزق و کلام را حصول و وقوع در لم یزل، محال باشد ... خالق آنکه گویند که خلق آفریند و رازق آنکه گویند که روزی رساند و متکلم چون فاعل کلام باشد، آنکه اجرا کنند که ایجاد کلام کند و این در ازل، محال باشد که این صفات را صفات افعال گویند نه صفات واجبه. (2)

وی زیبایی عقاید امامیه و فرق آن با باور جبرگراها را در مسئله رؤیت چنین توضیح می دهد:

شیعت امامیه، نفی رؤیت مجاهره کنند ... و نفی آن رویت کنند که مجبّره و مشبّهه اثبات می کنند که بدین چشم سر، خدای را ببینیم ... قال [امیر المؤمنین] علیه السلام: لا- أعبد ربّا لم أره، لم تره العیون بمشاهدة العیان ولكن رأته القلوب بحقائق الإیمان معروف بالآیات مشهور بالدلالات لا یقاس بالناس و لاتدرکه الحواس اثبات رؤیت؛ شیعت بر این وجه کنند که علی مرتضی، نه چنان که بلحسن اشعر و ابن الکلاب و جهم صفوان و بو بکر باقلانی. (3)

اصل امامت نیز از اصول مهمی است که عبد الجلیل رازی از همان خطبه آغازین -

ص: 436

1- . همان، ص 187 - 188. برای آشنایی با دیدگاه اسماعیلیه، ر.ک: کنز الولد، ابراهیم بن الحسین حامدی.

2- . همان، ص 484.

3- . همان، ص 485 - 486.

که به نام امام مهدی (1) شروع می کند - سعی در تبیین آن داشته و در مواضع مختلف، استدلال های عقلی و نقلی اقامه شده بر آن را ذکر می کند و می نویسد:

و در هر روزگاری، معصومی بوده است که اگر خللی راه یابد، دفع کند یا اگر شبهتی افتد در شرعیات، حل آن بکند. (2)

بعد از این، نام تك تك امامان شیعه از امیر مؤمنان علی علیه السلام گرفته تا امام مهدی علیه السلام را می شمارد و در آخر می نویسد:

و امروز مهدی است باقی ائمه هدی و خاتم اوصیا محمد مصطفی - علیه و علیهم صلوات ربّ العلی - (3).

به این ترتیب، نشان می دهد که امامان شیعه، دوازده نفرند که از سوی خداوند تعیین شده اند و از طرف پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله معرفی می گردند و اینان غیر از خلفای فاطمی مصرند که ادّعی امامت دارند.

اسماعیلیه، امامان دوازدهگانه را قبول ندارند و معتقدند که ناطقان، همان پیغمبران اولو العزم اند و شمار آنان هفت است و هر ناطقی را یک وصی است و وصی را نیز امام گویند. ناطق نخستین، حضرت آدم علیه السلام بود که وصی او شیت بود. ناطق دوم، نوح علیه السلام بود که وصی او سام بود. ناطق سوم، ابراهیم علیه السلام بود که وصی او اسماعیل بود. ناطق چهارم، موسی علیه السلام بود که وصی او یوشع بود. ناطق پنجم، عیسی علیه السلام بود که وصی او شمعون الصفا (پطروس) بود. ناطق ششم، محمد صلی الله علیه و آله بود که وصی او علی علیه السلام بود. ناطق هفتم، اسماعیل بود؛ زیرا پیامبر صلی الله علیه و آله علی علیه السلام را وصی یا اساس و پس از او حسن علیه السلام و حسین علیه السلام و زین العابدین علیه السلام و محمد باقر علیه السلام و جعفر صادق علیه السلام بودند. هفتمین ایشان اسماعیل بود که قائم است. (4)

عبد الجلیل برای تفکیک دیدگاه امامیه و اسماعیلیه، ضمن شمردن اسامی امامان دوازده گانه امامیه و اثبات امامت آن بزرگواران از خلفای فاطمی ای که ادّعی امامت

ص: 437

1- . همان، ص 6.

2- . همان، ص 28.

3- . همان، ص 29.

4- . فرهنگ فرق اسلامی، ص 52.

می کردند و اعمال خلاف شریعت به آنها نسبت داده می شد، برائت می جوید:

... این ائمه ملاحظه (نزار - معد - عزیز - حاکم - مستنصر) را که با القاب و اسامی یاد کرده است - علیهم لعائن الله تری - (پشت سرهم) که همیشه به لعنت شیعت ملعون بوده اند؛ اما آنچه از ایشان یاد کرده است از افعال بد و بدعت ها، همه بد است و ناپسندیده و کفر و ضلالت است. (1)

وی بارها بر شرط عصمت در امام اشاره می کند و معصوم بودن امامان شیعه اثنا عشری را عامل برتری بر خلفا و دیگر مدعیان می شمارد و می نویسد:

... اعتقاد امامیه این است که ائمه را معصوم گویند چون انبیا و ملائکه که اگر نبی معصوم نباشد در شرع خلل افتد و اگر امام معصوم نباشد، به قول و فعل وی اقتدار و نبود و طیب بیمار، معالجت را بنشاید و بر این قول، دلایل و حجج و بیانات، بسیار است عقلی و سمعی. (2)

البته عبد الجلیل فقط به بیان عقاید امامیه اکتفا نمی کند و با صراحت، از دیگر باورهای خلاف واقع اسماعیلیه، برائت می جوید و می نویسد:

و کتاب هایی که شیعه اصولیه امامیه کرده اند در نقض قاعده ملاحظه - لعائن الله علیهم - از مختصر و مطول آن را نهایی نیست و در همه طوایف اسلام، ملحدان را دشمن تر شیعه اصولیه اند. (3)

وی برای اثبات ادعای خویش فهرستی بلندبالا از اسماعیلیانی که به دست حاکمان شیعه کشته شده اند، ارائه می کند و در ادامه، اسامی تک تک بزرگان شیعه را که

به دست اسماعیلیان شهید شده اند، نام می برد، برای نشان دادن خصومت اعتقادی و عملی امامیه و اسماعیلیه می نویسد:

و اگر به حصر اسامی شریف و وضع از شهدای شیعه مشغول شویم، روزگار و کتب خواهد این قدر کفایت است تا خواجه بداند که از مذهب

ص: 438

1- . نقض، ص 95.

2- . همان، ص 135.

3- . همان، ص 99. در کتاب الذریعه چندین کتاب با نام «الرد علی القرامطه» و «جوابات القرامطه» و... که بزرگان امامیه نگاشته اند اشاره شده است ر.ک: الذریعه إلى تصانیف الشيعة، ج 9، ص 747 و 1056.

شیعه تا ملحدی راهی دور است و از مجبّری تا به ملحدی، منزلی نزدیک. (1)

وی در پاسخ به ایراد مصنّف انتقالی کتاب فضائح که می گوید: «چرا شیعه به صدور معجزه از سوی امام اعتقاد دارد؟» می نویسد:

شیعت، ائمّه را عند دعوی امامت و انکار قوم، معجزات گویند و هریک را اظهر من الشمس بوده است و اهل زمانه دیده اند و مخالف و موالف روایت کرده که دال بوده است بر صدق دعوی هریک ... اگر بعد از رسول یا در عهد رسول، امام دعوی حقیقی رسول و کتاب و شریعت او کند و جماعتی بیگانگان بر آن انکار کنند، روا باشد، بلکه واجب باشد که باری تعالی، معجزی ظاهر گرداند تا آن شبّهت بر خیزد و از این جاست که شیعت، ائمّه را اصحاب معجزات گویند و دلالات قاطعات بر این معنی بسیار است. (2)

عبد الجلیل رازی در بیان باورهای امامیه، اعتدال را رعایت می کند و از هر گونه افراط و تفریط پرهیز می نماید و از گرفتار آمدن در جدال غیر احسن دوری می کند و در برابر سخن مؤلّف فضائح که می گوید: «رافضی را عادت باشد که چون مذهب وی فراروی وی داری، انکار کند و تقیّه روا دارد»، می نویسد:

این طایفه (امامیه) را در بلاد اسلام و شهرهای معظم، هزاران کراسی و منابر و مدارس و مساجد است که در او تقریر مذهب کنند به ظاهر به حضور ترك و تازی و نوبت های عقود مجالس ایشان اظهر من الشمس است و آنچه مذهب ایشان باشد در اصول و فروع، پوشیده ندارند در گفت و کتب و فتوا ... و در معنی تقیّه به وقت نزول مضرت روا دارند و موافق اند در این معنی با ایشان همه عقلا و همه طوایف مسلمانان که دفع مضرت معلوم و مظنون از نفس، واجب است هرگاه که مدفوع به، دون مدفوع له باشد. (3)

او بعد از بیان دیدگاه امامیه در باره تقیّه، به ذکر ادلّه عقلی و نقلی جواز و

ص: 439

1- . نقض، ص 132.

2- . همان ص 531 - 532.

3- . همان، ص 19.

حتی و جوب آن می پردازد و عمل «عمّار یاسر» و تأیید آن از سوی وحی را به تفصیل نقل می کند. (1)

مؤلف فضائح، بارها سعی می کند با نشان دادن شباهت های احکام عملی از قبیل فرو گذاشتن دست ها به هنگام نماز و سربرهنه نماز گذاردن و پرچم سفید برافراشتن، شباهت هایی بین امامیه و اسماعیلیه ایجاد کرده، هر دو را به یک چوب رانده، آنان را دشمن خلیفه عباسی، امیران سلجوقی و منحرف از اسلام، معرفی کند؛ (2) اما عبد الجلیل با بیان ادله شرعی اعمال فقهی یاد شده، نشان می دهد که امامیه، نه تنها بر احکام فقهی خود ادله قاطع از قرآن و حدیث دارد، بلکه از فرقه های اهل سنت هم عده ای در این امر با امامیه، موافق هستند.

از جمله کارهایی که مؤلف فضائح برای غبارآلود کردن فضای گفتگو انجام می دهد، یکی شمردن تاریخ امامیه و اسماعیلیه است و سعی می کند که ابتدا امامیه را مذهبی ساختگی معرفی کند که بعدها از سوی عده ای منحرف از اسلام به وجود آمده است و در ادامه، تاریخ هر دو مذهب امامیه و اسماعیلیه را یکی نشان دهد، در غیر این صورت، اسماعیلیه را شاخه ای از امامیه و ساخته و پرداخته امامیان معرفی کند. رازی برای رفع این توهم، ابتدا سرنوشت شیعیان امامیه و یکی بودن امامیه و اسلام راستین را ذکر می کند و می نویسد:

مذهب محدث آن باشد که نسبت کنند به شخصی معین و در شیعه، عادت نرفته باشد که گویند ما مذهب «مفید» و «بو جعفر» و «مرتضی»، داریم...؛ اما در شرایع و فروع اگر خواهد که بدانند که واضع مذهب شیعه که بوده است، اول خدای تعالی که او کتاب به جبرئیل امین داده و به محمد فرستاده... آن گه بعد از آن، رسول علیه السلام به امیر المؤمنین علی و همه صحابه و اهل البیت بگفته و نقل افتاده به صحت اسانید از معتمدان به ما و در هر روزگاری معصومی بوده است که اگر خللی راه یابد، دفع کند یا اگر

ص: 440

1- . همان، ص 20.

2- . ر.ك: همان، ص 557.

در ادامه، اسامی امامان دوازده گانه را می نویسد و امام مهدی را آخرین امام و امام عصر معرفی می کند و سپس در فصلی خاص، تاریخ اسماعیلیان اعم از فاطمیان، قرامطه، نزاریان و... را توضیح می دهد و معتقد است که نه تنها امامیان در پیدایش مذهب باطنی نقشی نداشتند، بلکه این جبرگراها و هم مسلک های خواجه نوسنی بودند که آیین ملاحده باطن گرا را پدید آوردند و بنیان گذاران اسماعیلیه یعنی افرادی چون «میمون قداح» و «محمد دندان» و «بوزکریا» از اواخر قرن دوم و در طول قرن سوم در مناطق سنیان جبرگرای مشبّه، آغاز تبلیغ نمودند و پیروانی جمع کردند و در مناطق شیعه نشین، نه توان تبلیغ داشتند، نه توانستند پیروانی جذب کنند:

آنکه ... اتفاقشان بر این افتاد که محمد دندان - علیه اللعنة - ... به اصفهان و ولایت همدان و کره و نهاوند و هروگرد که همه مشبّه بودند ... قرار گرفت ... آنکه میمون بن سالم القداح - علیه اللعنة - گفت: من به ولایت مغرب شوم ... که ایشان را به الحاد میلی باشد ... بو زکریای عیالانه را گفتند: تو را به جانب لرستان و حدود خوزستان باید رفتن که ولایت خوارج است ... این سه ملعون را منزل و دعوت و نشست، نه به قم بود و نه به قاشان و نه به آوه و نه به ری و نه به ورامین و نه به سبزواری و نه به ساری و بلاد مازندران تا هیچ شبهت بنماند در مذهب و قرار و قاعدت ایشان. (2)

واقعیت این است که دوره شکل گیری اسماعیلیه، مبهم و تاریک است (3) و می توان ادعا کرد برخی گزارش های تاریخی، سخن عبد الجلیل رازی در چگونگی پیدایش اسماعیلیه را تأیید نمی کنند؛ اما منابع دیگری هم چون تبصرة العوام نیز وجود دارد که در زمانی نزدیک به زمان عبد الجلیل رازی و از سوی «سید مرتضی بن داعی حسنی

ص: 441

1- . همان، ص 26 - 27.

2- . همان، ص 306 - 309. نیز، ر.ك: رسائل، ص 109؛ تثبیت دلائل النبوة، ج 2، ص 605؛ الفرق بین الفرق، ص 266.

3- . ر.ك: تاریخ و عقاید اسماعیلیه، ص 109.

رازی» نوشته شده و می تواند مؤید ادعای عبد الجلیل رازی باشد.

عبد الجلیل در ادامه سخنانش، فصلی مفرد بر سیل ابتدا در شرح اسامی واضعان الحاد و داعیکان ایشان بیان می کند و نام حدود هجده نفر از آنها را ذکر می کند. (1)

تا خواجه مصنف ناصبی که بر شیعت تشنیع زده است به تهمت مگر به انصاف تأملی بکند و بداند که اصول و قواعد الحاد چه بوده است و ملحدان اول و آخر از کجا بوده اند و بحمد الله و منته یکی از این مطعونان، نه قمی بوده است و نه قاشی و نه آوی و ... (2)

عبد الجلیل بعد از آن، نام عده ای از جبرگراهای سنی بوده ملحد شده را می نویسد ابو الفتوح حمدانی، اول مجبّر بود آن که ملحد شد. مسعود زورآبادی که شاگرد بو المعالی جوینی بود، ملحد شد مجبّر بود و بر قلعه شد از مجبّری در ملحدی شد و در خراسان معروف بود. (3)

خواجه نوسنی، گاهی سعی می کند با ذکر نام دانشمندان امامیه در کنار نامیان اسماعیلیه، زشتی های آنها را به امامیه نسبت دهد؛ (4) ولی هنر عبد الجلیل رازی، این است که ضمن جداسازی اغیار از اعیان شیعه، به جد از بزرگان امامیه دفاع می کند و به واگویی حقیقت می پردازد و می نویسد:

... اسامی جماعتی معتقدان و معتمدان، با گروهی که به فلسفه و زندقه منسوب بوده اند، برابر کرده و در يك سلك کشیده انکار صرف و جُحود محض کرده از غایت بی امانتی و کم دیانتی و مجبّری و از این جمله، آن است که سیّد جمیری را - رضی الله عنه - در جمع گروهی متّهمان آورده است که اشعار و قصاید او همه دلالت است بر ایمان و اعتقاد او... ؛ اما بو سهل نوبختی و ابراهیم نوبختی، شیعیان معتقد و معتمد بوده اند و در ایمان ایشان خلافی نیست و نکرده اند اصحاب تواریخ و بو الخطّاب و مغیره و بیان سمعان اول به شیعی ای گفتند، پس به آخر، غالی و ملحد شدند ... (5)

ص: 442

1- . ر.ك: نقض، ص 310 - 313.

2- . همان، ص 317.

3- . همان، ص 189.

4- . همان، ص 184.

5- . همان، ص 185 و 187.

برخلاف باور مؤلف بعض فضائح الروافض - که بارها محل زندگی و حتی شغل اشخاص را معیاری برای سنجش حقانیت افراد قرار می دهد - ، عبد الجلیل از چنین نگاهی پرهیز می کند و می نویسد:

نجات و هلاک به شهر و محله و پیشه تعلق ندارد؛ هر کس که مؤمن و مطیع باشد، به بهشت شود و گرچه جولاهه و کفشگر باشد و بی ایمان و بی طاعت، مستحق دوزخ باشد و گرچه امیر و وزیر و رئیس محتشم باشد. (1) ... [پس] نجات و هلاک، تعلق به شهر و پیشه و دیه ندارد؛ به ایمان و طغیان تعلق دارد. (2)

ب. نقد، ابطال و تهاجم

از دیدگاه مرحوم عبد الجلیل رازی، نه تنها گفته مؤلف فضائح در یکی پنداشتن اسماعیلیه و امامیه راست نیست، بلکه عکس این قضیه، صادق است و شباهت های متعددی بین اسماعیلیه باطن گرا و اشعریه جبرگرا وجود دارد. به عنوان مثال، هر دو گروه، کارکرد عقل را در شناخت خداوند به گونه ای نقض می کنند:

ملحد، موجب و مؤثر در معرفت باری تعالی، قول پیغمبر گوید و از عقل تبرّا کند و مجتبره را به عینه، مذهب این است که نفی عقل و نظر کنند و حسن و قبح را حوالت به شریعت و قول پیغمبر کنند و تا پیغمبر دعوت نکند، معرفت خدای و معارف عقلی، هیچ معلوم نشود و واجب نباشد و عقل و نظر را اثری نباشد. (3)

این اعتقاد اسماعیلیان در تعطیل عقل را همشهری عبد الجلیل نیز به زیبایی تقریر و نقد کرده است. او می نویسد:

صباحیه گویند: اگر کسی را عقل کفایت است، هیچ کس را بر دیگری اعتراض نرسد و اگر عقل کفایت نبود، لا بد که خلق را امامی باشد. ایشان را گوئیم اگر عقل نبودی، حق از باطل ظاهر نشدی و چون عقل کفایت بود در

ص: 443

1- . همان، ص 594.

2- . همان، ص 595.

3- . همان، ص 449.

معرفت خدای، حاجت به امام نباشد و اگر عقل در معرفت کفایت نیست، آن امام که شما دعوی می کنید، کجاست و شما هیچ نتوانید دانستن إلاّ به قول صادقی و چون شخصی بیاید و دعوی می کنید که من امامم، شما را معلوم نشود إلاّ که صادقی دیگر بگوید که این صادق است و قول در صادق دوم، مثل قول در صادق اول بود تا به تسلسل انجامد و این باطل بود. اگر گویند به معجز بدانیم که وی صادق است، گوئیم معجز آن وقت دلیل بود که شما دانید که صانع حکیم هست و این معجز، فعل وی است و او تصدیق کذاب نکند و شما را معرفت صانع حاصل نشود إلاّ به قول صادقی و صدق این معلّم صادق، حاصل نشود إلاّ بعد از آن که صانع را شناسد و توحید و عدل داند. پس شما هرگز نه خدای را بتوانید شناختن و نه امام را. (1)

در قرن ششم هجری و به هنگامی که کتاب های فضائح و پس از آن، نقض نوشته می شد، سلاجقه بر شرق ممالک اسلامی و تحت عنوان خلافت عباسی، حکومت می کردند. اینان در مذهب، پیرو ابوحنیفه بودند و به این دلیل و نیز درگیری با قلعه نشینان نزاری و خلفای مصر، خصومت شدیدی با اسماعیلیه - که از روی دشمنی ملحد نامیده می شدند - داشتند. مؤلف فضائح سعی می کرد با بیان اشتراکات امامیه و اسماعیلیه، شیعیان را به تیغ سلجوقیان بسپارد؛ ولی عبد الجلیل با آگاهی از

این امر و تبیین جدایی دو مکتب یاد شده، سعی در نشان دادن فرق مذهب ابوحنیفه و مذهب اشعریه دارد و تکرار می کند که این دو، با هم فاصله زیادی دارند و آن که لایق دشمن سلاجقه نامیده شدن است، خواجه مجبر و مؤلف فضائح است، نه شیعیان امامیه و از این موضع است که در معرفی ابوحنیفه می نویسد:

و بوحنیفه از بزرگان تابعین است و چند صحابی بزرگ را دیده است ... و همه روایت از محمد باقر و جعفر صادق کند و موحد و عدلی مذهب بوده است و به آل مصطفی، تولاً کرده است... (2)

وی به این مسئله، اکتفا نکرده، ادّعا می کند که ترکان سلجوقی و خلفای عباسی - که

ص: 444

1- . تبصرة العوام فی معرفة مقالات الأنام، ص 184.

2- . نقض، ص 159 - 160.

عموزادگان امام مهدی علیه السلام هستند - به هنگام ظهور، به یاری ایشان خواهند پرداخت و آن امام همام، «کسوت دین به عطر عدل و انصاف معطر کند؛ گبرکی و ترسایی و جهودی از عالم بر دارد؛ قلعه های باطنیان بگند؛ غبار جبر از چهره عدل زایل گرداند ... ؛ رایت مصریان اگر چه سفید است بسوزد؛ دین یکی شود...» (1).

در حقیقت، عبد الجلیل رازی در این مقام، به دنبال تقریر باورهای امامیه در باره ابوحنیفه نیست و تنها سعی دارد با این سخن، ضمن ناکارآمد کردن تلاش های مؤلف فضائح، شرّ او را به خودش بازگرداند.

یکی از فرق های مهم امامیه با اسماعیلیه، انکار باطن گرایی اسماعیلی است.

باطنیّه بر این باورند که هر چیزی از قرآن و احادیث رسول را باطنی و ظاهری هست. ظاهر، به منزلت پوست و باطن، به منزلت مغز است و بر این استناد می کنند که: «لَهُ بَابٌ بَاطِنُهُ فِيهِ الرَّحْمَةُ وَظَاهِرُهُ مِنْ قِبَلِهِ الْعَذَابُ» (2) و معتقدند هیچ يك از تکالیف ظاهری، بر خلق واجب نیست و نماز، عبارت است از طاعت آن که او را مولانا خوانند، و زکاة، عبارت است از آن که هر چه از مؤونه تو و عیال تو زیاد آید، بدو رسانی از بهر دعوتخانه، و گویند مراد از بانگ نماز و اقامه، آن باشد که خلق را به طاعت مقتدای ایشان خوانی و روزه، عبارت بود از آنچه او کند، خاموش باشی و عیب از مولانا بر ایشان نطلبی و هر چه او کند از جمله فواحش و زندقه، حق شناسی و در هیچ حال، منکر او نباشی و چنان مطیع باشی که اگر فرماید خود را هلاک کن، در حال، خود را هلاک کنی بی توقّف، و گویند حج، عبارت بود از قصد نزد امام ایشان هر که را قدرت بود لازم باشد که به خدمت وی رود و او را ببیند و همه محرّمات را حلال دارند و گویند محرّمات عبارت بود از قومی که ایشان را دشمن می باید داشتن و از ایشان بیزار شدن و بر ایشان لعنت کردن، و گویند فرایض عبارت بود از قومی که موالات ایشان واجب بود. (3)

ص: 445

1- . همان، ص 477.

2- . سوره حدید، آیه 13.

3- . تبصرة العوام فی معرفة مقالات الأنام، ص 182.

اما خواجه نوسنی سعی می کند با یکی پنداشتن تقیه و باطن گرایی، این دورا به يك چوب براند؛ به همین دلیل، رازی به تبیین و تفکیک می پردازد و می نویسد:

اما جواب آنچه گفته است که: شریعت را ظاهری و باطنی هست، این مذهب باطنیان و صباّحیان است، نه مذهب مسلمانان و ایشان را از این جا باطنی گویند ... و بحمد الله، مذهب شیعت از آن روشن تر است که به چنین تهمت متهم شود. (1)

جمع بندی

در نهایت می توان نتیجه گرفت که شناخت مخاطب و شناخت اوضاع سیاسی، اجتماعی و فرهنگی و همچنین شناخت دقیق از معارف آیین خویشتن و شناخت دقیق معارف دشمن، مهم ترین عناصر برای تعیین راه کار و راهبرد پاسخگویی به شبهات سازمان داده شده از سوی مخالفان است و عبد الجلیل رازی در پاسخگویی به شبهات کتاب بعض فضائح الروافض، به زیبایی، این عناصر را کنار هم جمع آورده و ضمن نشان دادن زیبایی های مکتب امامیه، زشتی تهمت های وارد شده را نمایان ساخته و توانسته ضمن ارائه تصویری واقعی و زیبا از امامیه، نیت های بدخواهانه مؤلف فضائح را جلوه گر سازد.

ص: 446

1. احسن التقاسيم، ابراهيم بن محمد اصطخرى، قاهره: الهيئه العامه لقصور الثقافة.
2. الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال و النساء من العرب و المستعربين و المستشرقين، خير الدين زركلى، بيروت: دار العلم للملايين، نهم، 1989م.
3. البداية و النهاية، اسماعيل بن عمر الدمشقى (ابن كثير) (م 774)، بيروت: دار الفكر، 1425ق.
4. بعض مثالب النواصب فى نقض «بعض فضائح الروافض»، عبد الجليل قزوينى رازى، تصحيح: محدث أرموى، تهران: انجمن آثار ملّى، 1358ش.
5. تاريخ فخرى، محمد بن على ابن طباطبا (ابن طقطقى) (م 709)، ترجمه: محمد وحيد گلپايگانى، تهران: بنگاه ترجمه و نشر كتاب، دوم، 1360ش.
6. تاريخ گزيده، حمد الله مستوفى، تحقيق: عبد الحسين نوایى، تهران: امير كبير، سوم، 1364ش.
7. تاريخ و عقايد اسماعيليه، فرهاد دفترى، تهران: فرزانه، دوم، 1376ش.
8. تأويل الدعائم، قاضى نعمان، قاهره: دار المعارف.
9. تبصرة العوام فى معرفة مقالات الأنام، سيد مرتضى بن داعى حسنى رازى (م قرن 6)، تهران: اساطير.
10. خوان الإخوان، ناصر خسرو قباديانى (م 481ق)، تهران: اساطير، 1384ش.
11. الذريعة إلى تصانيف الشيعة، آقا بزرگ تهرانى، قم: اسماعيليان.
12. زاد المسافر، ناصر خسرو قباديانى (481ق)، تهران: ميراث مكتوب، 1384ش.

13. العبر: تاريخ ابن خلدون، عبد الرحمان بن خلدون، ترجمه: عبد المحمّد آيتي، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگي، اول، 1363ش.

14. فرهنگ فرق اسلامي، محمّد جواد مشكور، مشهد: آستان قدس رضوي.

15. فضائح الباطنيه، ابو حامد غزالي، مكتبة العصريه.

16. الكامل في التاريخ، علي بن ابي الكرم (ابن الأثير) (م 630)، بيروت: دار صادر و دار بيروت، 1965م / 1385ق.

17. كنز الولد، ابراهيم بن الحسين حامدي (م 557ق)، بيروت: دار الأندلس، 1416ق.

18. معجم البلدان، ياقوت حموي، بيروت: دارصادر، دوم، 1995م.

ص: 448

تشیّع و تصوّف در کتاب «نقض»

ابوالفضل هاشمی

چکیده

کتاب نقض، در قرن ششم به منظور پاسخ دادن به شبهاتی علیه شیعیان، توسط شیخ عبد الجلیل قزوینی نگاشته شده و عقاید شیعه و اوضاع جامعه شیعی آن عصر، در آن، منعکس گردیده است. در این مقاله، به بررسی رابطه تشیّع و تصوّف از نظرگاه کتاب، پرداخته شده است.

نویسنده کتاب، شیعه واقعی را کسی می داند که به امامت و خلافت بلافصل ائمه علیهم السلام بعد از پیامبر صلی الله علیه و آله معتقد است و صحابه را انسان های محترم می شمارد و در اعتقاد خود اعتدال می ورزد. او در کتاب، متصوّفه حقیقی را افراد شایسته ای می داند که به بسیاری از باورهای شیعیان معتقد هستند؛ چرا که آنها را عدلی مذهب و مثبتان توحید و به دور از جبر و تشبیه و عقاید باطل و دوستدار ائمه علیهم السلام دانسته و از آنها کراماتی نقل کرده و دلیل بر فضیلت ایشان می داند و حتی بر این باور است که برخی از آنها شیعه هستند.

در نتیجه، اگرچه خاستگاه اصلی تصوّف، اهل سنت است، ولی متصوّفه حقیقی، به خاطر صفای باطن و رسیدن به بسیاری از حقایق، به مذهب حقّه، بسیار نزدیک شده اند و شیعیان، آنان را دوست دارند. پس ارتباط تنگاتنگی میان تشیّع و تصوّف وجود دارد؛ اگرچه در مقابل، به صوفی دروغین هم اشاره کرده و آنان را به طور کلی از سنت پیامبر صلی الله علیه و آله به دور می داند که هیچ ارتباطی با تشیّع ندارند.

کلیدواژه ها: تصوّف، متصوّفه، شیعه، رافضی، زاهد و عابد، طریقت.

ص: 449

کتاب نقض - که نام کامل آن، بعض مثالب النواصب فی نقض «بعض فضائح الروافض» است - ، به منظور پاسخ دادن به نسبت هایی که سنی ای ناصبی به شیعیان داده، توسط شیخ نصیر الدین ابو الرشید عبد الجلیل قزوینی رازی، نگاشته شده است. این کتاب، در حدود نیمه قرن ششم هجری نوشته شده (1) و در آن، عقاید شیعیان منعکس گردیده و به همین جهت، دارای اهمیت ویژه ای است.

کتاب بعض فضائح الروافض - که در واقع، کتاب نقض، جواب به این کتاب است - ، در سال 555 هجری در عصر سلطان محمد بن محمود سلجوقی (2) و به منظور هجمه به شیعیان، مخفیانه و بدون اعلام نام نویسنده، نشر یافته است که به گفته ناشر کتاب، او احتمالاً شهاب الدین تواریخی شافعی است. بعد از رسیدن به دست شهاب الدین محمد بن تاج الدین کیسکی، توسط ایشان به عبد الجلیل رسیده است و اتفاق علمای شیعه، بر این قرار گرفته است که این کتاب توسط شیخ عبد الجلیل قزوینی پاسخ داده شود (3) و این مطلب بر اعتبار این شخصیت در میان عالمان آن عصر اشاره دارد. نقد کتاب که توسط ایشان در بین سال های 556 تا 566 هجری انجام شده، نقد مفصل و کاملی است و از جهات مختلف، دارای اهمیت است.

در این مقاله، به بررسی تصوّف در کتاب نقض می پردازیم و هدف ما از این نگاه خاص به کتاب، به این خاطر است که از رابطه تشیع و تصوّف در قرون متقدّم، بیشتر اطلاع پیدا کنیم و دریابیم که آیا شیعیان به متصوّفه اسلامی - که خاستگاه آن در بستر اهل سنت بوده است - ، توجّه داشته اند و آنها را پذیرفته اند؟ یا ایشان را افرادی غیر صالح و گم راه می دانند؟ در واقع، می خواهیم نگاه شیعه به متصوّفه در قرون اوّلیه و قبل از قرن هفتم و ظهور ابن عربی را بررسی کنیم.

به منظور رسیدن به مقصود، لازم است تا نگاهی اجمالی به عقاید شیعه در آن

ص: 450

1- . نقض، ص 2.

2- . همان، ص 12.

3- . همان، ص 4.

عصر و باز هم از نگاه همین کتاب داشته باشیم تا روشن گردد که وقتی از شیعه سخن به میان می آید، منظور چیست.

شیعه در نگاه عبد الجلیل قزوینی

مؤلف کتاب نقض، در جای جای کتاب، مذهب خود را که مذهب حقه است، شیعه اصولیه امامیه اثنی عشریه معرفی می کند. (1) حال، این که دقیقاً منظور او از لفظ «اصولیه» چیست، نیازمند بررسی است.

او صحابه را در این کتاب محترم می شمارد و بر ایمان آنها تأکید می کند؛ مانند عمر و ابو بکر که از آنها با احترام یاد می کند، حداقل در يك مورد، از ابو بکر به صدیق نام می برد (2) و در جریان حوادثی که برای حضرت زهرا علیها السلام اتفاق می افتد - که عمر، آن بزرگوار را از گریه کردن نهی می کند -، در جواب به این مسئله، بسیار محتاطانه برخورد کرده و با این تعبیر که «شاید اشتباه کرده است، شاید نفهمیده و...» (3) از کنار آن می گذرد.

در نقض فضایحی که آن سنی به شیعیان نسبت به عمر بر می شمارد، آن مطالب را در حق عمر، شایسته ندانسته و ساحت او را از این افعال و اعمال، مبرا می داند. (4) همچنین به گفته مصنف در کتاب، در سال 532ق، کتابی در تنزیه عایشه می نویسد که اگر کسی، عایشه یا حفصه یا یکی دیگر از زنان پیامبر را متهم به عمل خلاف عفت کند، کافر و ملعون، و خون و مالش حلال است. (5)

در این کتاب، مواردی به چشم می خورند که با اعتقادات شیعه در عصر حاضر، متفاوت اند. از جمله، اعتقاد به علم امام، مقام و منزلت امام و اعتقاد به رجعت.

وقتی نویسنده فضایح، این نسبت را به شیعیان می دهد که آنها می گویند: «ائمه، علم غیب دارند»، در جواب، علم غیب ائمه را منکر می شود و می گوید: «غیب را فقط

ص: 451

1- . همان، ص 18.

2- . همان، ص 208.

3- . همان، ص 298.

4- . همان، ص 256.

5- . همان، ص 115.

خداوند می داند» (1). همچنین این اعتقاد را که امام حسین علیه السلام قبل از قیامت رجعت

می کند، انکار کرده و آن را به زنده بودن شهیدان، طبق آیه «وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ» (2) تأویل می کند.

در مورد شهادت ثالثه «أشهد أنّ عليّاً وليّ الله» در اذان و اقامه، اعتقاد دارد که این شهادت، بدعت است و اگر کسی آن را در اذان و اقامه اضافه کند، اذان و اقامه او باطل است و اگر کسی آن را با اعتقاد بگوید، معصیت کرده است. (3)

امامت را دنباله نبوت می داند و شأن پیامبر را مانند شأن معلّم نسبت به امام و شأن امام را تابع و پیروی نبی - که نمی تواند قدمی از این تبعیت تخلف کند - می داند. (4) در مورد منزلت پیامبر و بالاتر بودن آن از منزلت امام چنین است که در جایی، سنّی ناصبی می گوید: «اعتقاد ایشان این است که امامت امیر المؤمنین و فرزندان او تا به قائم، همه چون رسالت رسول است» (5) که در جواب می گوید:

این ادعا درست نیست؛ زیرا در مذهب شیعه اصولیه، درجه نبوت، درجه بالاتر است و رسول، مطاع است و امام را اطاعت واجب است و رسول، مقتداست و علی، مقتدی. پس امام، درجه نبوت ندارد. (6)

البته شیعه، امامت را واجب و امام را معصوم و اطاعت از امام را واجب می داند.

در مجموع می توان گفت که شیعه در نظر ایشان کسی است که اعتقاد به امامت و خلافت بلافصل امیر مؤمنان علیه السلام و یازده امام پس از وی دارد و آنها را معصوم و واجب الإطاعة می داند و دارای علم امامت؛ البته نه علم غیبی که خداوند دارد. وی خلفا و صحابه را نیز افرادی باایمان می داند. پس منظور او از شیعه اصولی، شیعه میانه رو است که به اختلافات میان مذاهب دامن نمی زند و اشتباهات بعضی از افراد را دلیل بر کفر و بی ایمانی آنها نمی داند و شاید اعتقاد به علم غیب و رجعت و ... در مورد امام را غلو می پندارد.

ص: 452

1- . همان، ص 285 - 286.

2- . سوره آل عمران، آیه 169.

3- . نقض، ص 97.

4- . همان، ص 178.

5- . همان، ص 234.

6- . همان، ص 240.

اشاره به این نکته، مهم است که: اگر چه ممکن است شیعه از نگاه عبد الجلیل قزوینی، با اعتقادات شیعه در عصر حاضر، اندکی تفاوت داشته باشد با این حال، چنین تفاوت‌هایی، ضرری به مقصود ما - که بررسی ارتباط میان تشیع و تصوف است - نمی‌زند؛ زیرا این مقدار از اختلاف در دیدگاه، از یک طرف، در طی نه قرن فاصله، طبیعی به نظر می‌رسد و از طرف دیگر، این تفاوت به گونه‌ای نیست که در ارزیابی ما از این رابطه، دخالت و تأثیری در آن داشته باشد.

تصوف در نگاه عبد الجلیل قزوینی

این کتاب، چون در موضوع تصوف نوشته نشده، پس نباید توقع داشت که مطالب علمی و جداگانه‌ای در مورد تصوف در آن یافت شود. به همین دلیل، مطالب، غالباً در باره متصوفه و اشخاصی که به تصوف و زهد معروف‌اند، آمده است که آنها را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

تأیید متصوفه

مؤلف در جای جای کتاب، برخی از کراماتی را که از متصوفه نقل شده، بیان می‌دارد و تلویحاً آنها را تأیید و تلقی به قبول می‌کند و از آنها برای جواب دادن به مسائل مطرح شده، استفاده می‌کند. به عنوان نمونه، در جایی که نویسنده فضائح به شیعیان طعن می‌کند که آنها معجزات پیامبر را به علی می‌بندند، می‌گوید:

شیخ جنید به روزی، از بغداد به شام آمد و شیخ شبلی به ساعتی از کوفه به بیت الحرام و معروف کرخی را از میانه سنگ، طعام آمد و ابوالحسن نوری را از درخت سلام آمد و این پیران نکو طریقت، هرگز این دعوی نکردند. (1)

چنانچه روشن است، کرامات آنها را نقل کرده و حتی از ایشان به «پیران نکو طریقت» یاد می‌کند. یا در جایی دیگر، وقتی نویسنده فضائح از معجزات ائمه علیهم السلام سخن به میان می‌آورد، آنها را محال می‌داند، این گونه پاسخ می‌دهد:

در کتب اهل سنت و جماعت مذکور است و از شیوخ متصوفه نقل افتاده

ص: 453

است و علما و مذکران و عارفان سنی، همه سال بر سر کرسی ها گویند و لاف می زنند که: شیخ حسین منصور حلاج، روزی بر شیری سهمناک غضوب نشسته بود و ازدهایی دُمان را در دست گرفته زنده، از دروازه بغداد در آمد و در گرد شهر بگشت و انا الحق بزد... حسن بصری در راه بادیه، به رابعه عدویّه رسید، رابعه را گفت: چه می خوری؟ رابعه دست به خاک بادیه آغازید و مستی از آن خاک برداشت و شیخ را گفت: بستان و بخور. تا در صحرا بود، خاک بود به بول شتر ممزوج شده، چون از دست رابعه به دهان شیخ آمد، مغز بادام و شکر سفید بود... اگر حسین منصور و رابعه را این منزلت هست، در حقّ رضا هم روا باید داشتن. (1)

بنابر این، روشن است که مؤلف، این شخصیت ها را محترم و دارای کرامات دانسته و آنها را تلقی به قبول می کند.

متصوّفه شیعی

در جایی دیگر از کتاب می توان مطالبی فراتر از آنچه گفته شد را یافت. از جمله این که وقتی صحبت از متصوّفه و عبّاد و زهاد می شود، مؤلف، آنها را انسان هایی شایسته و عدلی مذهب می داند که بسیار به شیعه نزدیک شده اند و از آنها به مثبتان توحید و عدل یاد می کند؛ چرا که عدل، یکی از ویژگی های بارز تشیع است.

اما زهاد و عبّاد و اهل اشارت و موعظت، همه عدلی مذهب بوده اند و مذهب سلف صالح گفته اند و از جبر و تشبیه تبرّا کرده اند، چون: عمرو عبید، و اصل عطا، و حسن بصری، و شیخ بو بکر شیبلی، و جنید، شیخ روزگار بایزید بسطامی، و بوسعید بوالخیر. و شیعه در این جماعت، ظنّ نیکو دارد از بهر آن که عدلی و معتقد بوده اند. (2)

در ادامه می گوید:

جماعتی از آن طایفه که بلاشبهه شیعی مذهب و اصولی و معتقد بوده اند:

ص: 454

1- . همان، ص 70 - 71.

2- . همان، ص 213.

معروف کرخی است، و یحیی معاذ رازی، و طاووس الیمانی، و بهلول مجنون، و مالک دینار، و منصور عمّار. (1)

می بینیم که برخی از آنها را کاملاً شیعی می داند و کسانی که شیعه نیستند را کاملاً صحیح الاعتقاد می داند و این تعبیر زیبا را در مورد آنها دارد که: «شیعه در این جماعت، ظنّ نیکو دارد». از جمله حکایت هایی که در مورد آنها نقل می کند، نشان از شیعه بودن و حبّ امیر مؤمنان علیه السلام داشتن دارد.

در حکایت آمده: آن شب که منصور عمّار را دفن کردند، یکی از مریدانش او را به خواب دید در قصور جنان طوف می کرد با زینت تمام، پرسید که منصور، قصور و حور و نور، به چه یافتی؟ گفت: بصلاة اللیل و حبّ علی بن ابی طالب علیه السلام. (2)

یکی دیگر از نمونه هایی که می توان بر این موارد افزود، این است که وقتی نویسنده فضائح، شیعه را متّهم می کند که «زهاد چون جنید و بایزید بسطامی و شبلی و شقیق بلخی و ابن عطا و ابراهیم خواصّ را اهل دروغ می دانند» (3) در جواب او چنین می نویسد:

در باره آنها گفتیم که اینان مثبتان توحید و عدل بوده اند و منکران جبر و تشبیه... . اعتقاد شیعه در حق زهاد و عبّاد و مفسّران چنین به غایت نیکو باشد و چون مفصّل خواهد که بدانند کتاب مفتاح الراحة که ما جمع کرده ایم در فنون حکایات مطالعه باید کردن تا فایده حاصل شود و شبهتّ زایل گردد. (4)

مؤلف ادّعا می کند که شیعیان آن عصر در شهر ری، دارای خانقاه هستند. وقتی نویسنده فضائح، شیعه را طعن می زند که اینان مسجد و مدرسه و مجلس و درس و ... ندارند و در بین مسلمانان، زبون هستند، مؤلف، مدارس و مساجد و دروس آن زمان در شهر ری را بر می شمارد که از آن جمله، دو خانقاه متعلّق به شیعیان است که محلّ عبادت و زهد و تلاوت قرآن است: یکی خانقاه امیر اقبالی و دیگری خانقاه علی

ص: 455

1- . همان جا.

2- . همان جا.

3- . همان، ص 234.

4- . همان، ص 238 - 239.

عثمانی(1) است که نشان دهنده توجّه شیعیان آن عصر به مسائل عرفان اسلامی است.

وقتی سخن به شعرا و اهل قلم می رسد، به شیعه بودن بسیاری از آنها تأکید می کند و نام بسیاری از شعرا را می آورد که در توحید و زهد و موعظه شعر گفته اند که شیعی هستند و در منقبت امیر مؤمنان شعر گفته اند و از جمله، به حکیم سنایی اشاره کرده، او

را شیعی می داند.(2)

و اگر به ذکر همه شعرای شیعی مشغول شویم از مقصود باز مانیم و خواجه سنایی غزنوی که عدیم النظیر است در نظم و نثر، و خاتم الشعرایش نویسند، او را منقبت بسیار است و اگر خود این یکی بیت است که در فخری نامه گوید، کفایت است.

جانب هر که با علی نه نکوست *** هر که خواه گیر من ندارم دوست

هر که چون خاک نیست بر در او *** گر فرشته است، خاک بر سر او.

و این جماعت را که از طبقات الناس، اسامی و القاب و انساب یاد کرده شد، همه شیعی و معتقد و مستبصر بوده اند.(3)

ردّ متصوّفه

البته بعد از نقل مطالبی در مورد تأیید متصوّفه، سخنانی نیز در ردّ آنها می توان یافت که نیازمند توضیح و بررسی است که جای دارد چند نمونه از آنها بیان شود.

از جمله متصوّفانی که عبد الجلیل به او مظنون است، می توان حلاج را نام بُرد؛ چرا که در موردی که نویسنده فضائح می گوید که هیچ عالم و مفسّر و زاهدی رافضی نشد و هر که رافضی شد، اهل فسق و فجور بود و در ادامه، اسم چندین تن را ذکر می کند، در جواب می گوید:

بسیاری از اینها را که اسم بُردی، انسان های خوبی هستند و بعضی هم مجبّره و مشبّه هستند.(4)

ص: 456

1- . همان، ص 36.

2- . همان، ص 231.

3- . همان، ص 232.

4- . همان، ص 189.

در ادامه، از حلاج نام می‌برد و او را صاحب کرامات می‌داند:

حسین منصور حلاج، دعوی انا الحق کرد تا خلیفه اش در بغداد برآویخت، مجبّر و مشبّهی و صاحب کرامات بود. (1)

در جایی دیگر، وقتی از بانیان الحاد سخن به میان می‌آید، از حلاج، بد می‌گوید:

و یکی دیگر، حلاج و رأی و تدبیر آشکار کردند و شعبده و نیرنجات می‌ساختند. خلیفه وقت را معلوم شد ایشان را هلاک فرمود. (2)

این توضیح، لازم است که حلاج حتی در میان خود متصوّفه نیز جایگاه روشن و مشخصی ندارد؛ چرا که تا سالیان متمادی بعد از کشته شدن او، متصوّفه، وی را قبول نکردند و علمای عصر نیز او را کافر دانستند و حکم به الحاد او دادند. بنابر این، نظر

مثبت نداشتن مؤلف نسبت به حلاج، دور از انتظار نیست؛ ولی موجب نمی‌شود که نگاه ایشان در مورد متصوّفه، منفی باشد.

متصوّفه دروغین

مسئله دیگری که باید مطرح شود متصوّفه دروغین است که این دسته نیز از نظر مؤلف دور نشده و به آنها نیز اشاره کرده است. از جمله، ابتدا وقتی به شیعه، نسبت تکفیر صحابه و زهاد و متصوّفه داده می‌شود، در باره صوفیه این گونه پاسخ می‌دهد:

و متصوّفه بی‌ریا را دوست دارند و هر کس که علی را دشمن داشته باشد، با او دشمن هستند و لعنت می‌کنند. (3)

منظور او این است که شیعیان، متصوّفه حقیقی را دوست دارند و از صوفی دروغین، تبری می‌جویند.

وقتی نویسنده فضائح می‌گوید که رافضیان، به زاهدان اعتقاد ندارند، در جواب نسبت به برخی از زاهدان سنی می‌گوید:

زاهدان و عارفانش هر کجا لت انبانی باشد، سست ایمانی، بی‌پیمانی،

ص: 457

1- . همان جا.

2- . همان، ص 312.

3- . همان، ص 481.

بزنخ مالی، غلام باره ای، از جهان آواره ای، خامی، لقمه سلامی، گدایی، سیاه پایی، خَرکی، بی نوایی، ناروایی، بر کوه سبلان و خَرقان و سجاس مأوی گرفته، از نماز و روزه بگریخته، پیش کنار کربی در رسته، روی ناشسته، چون غولی در غاری پنهان شده، بر این رسم و قاعده زاهدان، مجبّران و مشبّهان به سلامش می روند و دست در وی می مالند و به ابلهان و جُهّال و عوام و خربطان می نمایند که این سیرت شبلی و جنید و بایزید و نوری دارد و خود ندانند که از ایشان به هزارفرسنگ دوری دارد، و معروف است که امیر غازی قایماز الحرامی را گفتند: بر فلان کوه، زاهدی هست مبارک و چند سال است که آن جاست. امیر بیامد خوکی بی نمازی را دید سه نگیل ها (پشگیل ها) از بُن در آویخته چون خوک بیشه و غول بیابان. بفرمود تا از کوهش به زیر انداختند و گفت: زاهد چنین، بر خلاف شریعت مصطفی باشد و مستحقّ لعنت خدای باشد. به چنین زاهد، شیعه بحمد الله ایمان و اعتقاد اگر ندارد شاید. (1)

بنا بر این، روشن شد که شیعیان، طبق گفته شیخ عبد الجلیل، به متصوّفه حقیقی، ایمان کامل دارند و آنها را دوست دارند؛ ولی متصوّفه ریایی و کسانی که خود را زاهد و عارف می دانند، ولی از زهد و تصوّف، فقط انزوا و گوشه گیری را یاد گرفته اند و به

شریعت اسلام عمل نمی کنند، اعتقادی ندارند. کسانی که چه بسا اعتقاد صحیحی نداشته و در واقع اینان هستند که موجب انحراف در تصوّف و عرفان از مسیر خود شده اند که شیعه آنها را زاهد نمی داند و از آنها تبری می جوید. وگرنه، زاهد واقعی،

اعتقادش صحیح و پایبند به شریعت بوده و محبوب شیعیان و اهل سنّت و شیوخ متقدّم است؛ چرا که در جایی، وقتی سخن از زیارت امام است که به زیارت طعن می کنند، در جواب می گوید.

مگر فراموش کرده اند که شیوخ مقدم و پیران محتشم از اقصی بلاد شام و حجاز و مغرب، پای افراز کرده، هزارفرسنگ می پیمایند تا به زیارت شیخ

ص: 458

بایزید بسطامی رسند یا به زیارت پیر محمد المقدسی یا به زیارت بو بکر طاهران و ابراهیم خواص. آن بدعت نیست و تشنیع را نشاید؛ اما اگر شیعه به طوس برای زیارت پاره تن مصطفی، نائب و فرزند مرتضی و جگرگوشه زهرا برود، برایشان عار است. (1)

پس روشن است که همه مذاهب از جمله شیعه، پیران طریقت را - که افرادی صالح و صوفیانی واقعی هستند - ، مورد توجه خود قرار داده اند.

نتیجه گیری

در جمع بندی مطالب یاد شده، چنین به دست می آید که: اگر چه تصوّف، برآمده از میان اهل سنت و خاستگاه اولیه آن، اهل سنت است، با این حال، برخی از متصوّفه به خاطر صفای باطن و طریقه روشن و پیروی از شریعت پیامبر صلی الله علیه و آله و دوستی اهل بیت پیامبر علیهم السلام، کم کم به مذهب حقّه - که مذهب تشیّع است - نزدیک شده اند و به آن، اعتقاد پیدا کرده اند؛ اعتقاداتی چون توحید که منادیان حقیقی توحید، عارفان هستند و عدل که به تصریح مؤلف، متصوّفه، عدلی مذهب اند. علاوه بر این که اصولاً برخی از اینها شیعه هستند و از میان شیعیان نیز گروهی بوده اند که به عرفان و تصوّف گرویده و کسانی که ممکن است در ابتدا سنی بوده و سپس شیعه شده اند.

با توجه به گفته های عبد الجلیل در کتاب نقض، می توان نتیجه گرفت که در قرون اولیه (خصوصاً در قرن ششم هجری که این کتاب در آن عصر نگاشته شده) و در منطقه ری، تشیّع و تصوّف، رابطه نزدیکی با هم داشته اند و شیعیان، متصوّفه حقیقی را قبول کرده و آنها را دوست می داشته اند. متصوّفه با شیعیان، دارای مشترکاتی در اعتقاد و عمل به شریعت بودند؛ ولی شیعه از عارف نمایان و متصوّفه غیر حقیقی - که باعث انحراف در تصوّف و عرفان می شدند - پرهیز می کردند و آنها را از متصوّفه

ص: 459

نمی دانستند و اگر چه در ظاهر، خود را به آنها نزدیک می دانند و به تعبیر دیگر، ادای آنها را در می آورند.

این ارتباط و نزدیکی، باعث شد که در قرون بعدی، خصوصاً بعد از قرن هفتم هجری و ظهور ابن عربی - که عرفان به اوج خود رسید - آموزه های شیعه (مانند: توحید، ولایت، انسان کامل و...) با تصوّف، کاملاً آمیخته گردد، و افرادی چون سیّد حیدر، معارف شیعه و تصوّف را بر هم تطبیق کنند، به گونه ای که امروزه این آموزه ها کاملاً بر هم منطبق اند.

ص: 460

کتاب «نقض» و اعتدال مذهبی

رضا بابایی (1)

چکیده

پیش رو، اشاراتی است به برخی عبارات کتاب نقض که بر اعتدال دینی و

اندیشه اصولی مؤلف، دلالتی روشن دارند. نخست آشکار می‌گردد که این میانه روی در کتاب، دستاورد تقیه و مماشات نیست. مؤلف دانشمند نقض، در عین دفاع جانانه از همه مبانی شیعه اثناعشری، پاره ای از آنچه در روزگار وی از آموزه های شیعی به شمار می‌آمد و در سده های پسین بر شمار آنها افزوده شد، جزء اصول و فروع مذهب نمی‌داند. وی، حشویه و غلات را مقصران اصلی در این بدعت ها می‌خواند. نقض، اگرچه در نقد کتابی است که در زمان او در نقد شیعه به تحریر درآمده بود، آرای غالبان و حشویه را نیز از تیغ نقد خود بی‌نصیب نمی‌گذارد.

غیر از تصریحات عبد الجلیل در جای جای کتاب، شیوه او در نقد کتاب بعض فضائح الروافض نیز به خوبی، مرام اعتدالی او را نشان می‌دهد که شاید از همه آشکارتر، احترامی است که برای همه بزرگان فریق و مذاهب اسلامی قائل است. در بخش پایانی نوشتار حاضر، نمونه هایی از مواضع اعتدالی او در مواجهه با اصحاب و خلفا آمده است.

کلیدواژه ها: تقریب، اعتدال مذهبی، بدعت، اصحاب، خلفا، نقض.

ص: 461

والحمد لله رب العالمین که ما را عمر داد و توفیق و تمکین تا جواب این خارجی ناصبی بدین وجه که مؤمنان شرق و غرب بخوانند تا قیامت داده شد و شبهات و دعاوی همه مجتبران، باطل و مضمحل کرده آمد و از باری تعالی خواسته می آید که اگر خللی یا زللی یا سهوی در قول و قلم آمده باشد، ما را عفو کند که هر تعصّب و سخنان سخت که نوشته آمد، بر سبیل جواب بود نه بر سبیل ابتدا. (1)

بعضی مثالب النواصب فی نقض «بعض فضائح الروافض»، معروف به نقض، (2) تألیف عبد الجلیل رازی قزوینی (م 560 ق) گنجینه ای است گران بها از دانستگی های ادبی، تاریخی، جغرافیایی حدیث، انساب، فرقه شناسی، کلامی، مردم شناسی و ... در باره فواید جنبی این کتاب کم مانند، فراوان سخن گفته اند؛ اما شگفتا که موضوع اصلی آن -

که کلام شیعی است -، کمتر موضوع پژوهش های علمی بوده است. نوشتار حاضر می کوشد گزارشی مختصر از سمت و سوی کلی این اثر، از چشم انداز اعتدال مذهبی، احترام به صحابه و بزرگان اهل سنت بدهد. نقض، بی شک از این منظر، کتابی است مهم، دیده گشا، واقع بین و تا حد بسیاری متفاوت. این تفاوت، هنگامی نمایان تر می شود که آن را با آثاری که در سده های اخیر تألیف شده اند، بسنجیم. در یک تحقیق تاریخی، شاید بتوان به این رهیافت رسید که نقض، از جهت حرمت گزاری به مخالفان و انصاف و واقع بینی، تفاوت آشکاری با آثار هم دوره خود ندارد. بنا بر این، این اعتدال و انصاف، از بی مبالاتی او به مذهب نبوده است؛ چنان که بارها و آشکارا از منصوصیت خلافت و امامت علی علیه السلام جانانه دفاع می کند، (3) و معتقد است: «هر که را ذره ای بغض علی و رضا در سینه و دل گذارد، در مولدش نظر دارد و این نقصان از تقریط مادر دارد». (4)

ص: 462

-
- 1- . نقض، ص 147.
 - 2- . در باره نقض و مؤلف آن، ر.ک: «معرفی و بررسی کتاب نقض»، سید مرتضی حسینی شاه ترابی، مجله سخن تاریخ، تابستان 1387، ش 3.
 - 3- . نقض، ص 530.
 - 4- . همان، ص 71.

به هر روی، آنچه می خوانید برجسته سازی برخی آرای مؤلف عالی قدر نقض، عبد الجلیل قزوینی رازی، در باره بزرگان اهل سنت و مسئله «اعتدال دینی» است.

کتاب «نقض» و اندیشه تقریب

عبد الجلیل قزوینی رازی، یکی از نخستین متفکران شیعی است که به بنیان های نظری وحدت میان شیعه و سنی پرداخت و کوشید فاصله ها را کمتر کند. وی در کتاب نقض، برخی از آرای افراطی در باره دیگر فرقه های اسلامی را نقد، و محورهای اشتراک را برجسته می کند. به صراحت نیز می گوید: «مذهب شیعه، آن است که علمای شیعه می گویند، نه آنچه بر سر زبان مردم عامی است».⁽¹⁾

محور تقریب را در نخستین برگ های کتاب می توان دید؛ آن جا که هدف خود را از تألیف نقض، پاسخ به کتابی می داند که برخی از افراطگری های حشویه و غلات را به شیعه اصولیه نسبت داده است:

در ماه ربیع 556 به ما نقل افتاد که کتابی به هم آورده اند بعض فضائح الروافض و در محافل بر طریق تشنیع خوانند... دوستی مخلص، نسختی از آن را به امیر سیّد رئیس کبیر جمال الدین علی بن شمس الدین حسینی - که رئیس شیعه است - بُرد و او مطالعه کرد به استقصای تمام و پیش برادرِ مهترم، اوحد الدین حسینی، مفتی و پیر طایفه فرستاد و از من پوشیده داشتند؛ از خوف آن که مبادا در جواب و نقض آن، تعجیلی کنم. مدّتی دراز شد که من طالب آن نسخه بودم، میسر نمی شد، و خود ندانستم که گروهی از علمای هر طایفه، به استقصای تمام، تفحص اوراق آن نموده اند و استبعاد و تعجب نموده اند که اصول و فروع مذاهب بر علما و فضلا پوشیده نباشد و شتم و لعن و زور و بهتان، در کتب، معتاد و معهود نبوده است بی دلیل و الزام. و در اثنای آن، مؤلف حوالاتی و اشاراتی به متقدمان امامیه اصولیه کرده که بهری از آن مذهب غلات و اخباریه و حشویه است، علی اختلاف آرائهم، و نفی و تبرّاً از آن و از ایشان در کتب اصولیان

ص: 463

اثنا عشریه ظاهر است و بعض خود وضع و تمویه، که مذهب کسی نبوده. و سه نسخه کرده: یکی به خزانه امیرک معروف و دیگری مصنف می دارد و در خفیه بر عوام الناس می خواند و نسختی از آن نقل کرده به قزوین، که هرگز علمای منصف بدان مقام نکنند مگر سبب تهییج عوام الناس و آلت پای خوانان و دست آویز فتّانان. (1)

برای تمیز شیعه اصولیه از شیعه غالی و حشوی، عبد الجلیل بارها به اختصار، مذهب تشیع را تعریف و حدود آن را مشخص کرده است. در جایی می نویسد:

اصل مذهب شیعه اصولیه امامیه اثنا عشریه، آن است که آسمان و زمین و هر چه در میان آسمان و زمین است... همه را خدای تعالی آفریده است و صانع عالم خداست و قدیم است و لا قدیم سواه... قرآن، کلام اوست، از اول تا آخر همه صدق و حق،... کفر و ظلم و معصیت نخواهد و نیافریند... پیغمبران او از آدم تا به محمد، همه صادق و امین... و بعد وی امام نصّ و معصوم، علی مرتضی است نصّ از قبل خدای... (2)

بدین ترتیب، آنچه بیش یا کم از این است، غلو یا تقصیر است.

کوشش دیگر او در این مسیر، نزدیک تر کردن جریان شیعی به حاکمیت وقت (سلجوقیان) است. در دوره او، شیعیان به مناصب دولتی راه یافته بودند و این نفوذ و همدلی، تا جایی بود که خواجه نظام الملک طوسی، دختر خود را به عقد یکی از سادات شیعه ری درآورد. (3)

آری؛ اعتدال مذهبی پیشینیان را نباید از جنس تقریب گرایی در اعصار پسین دانست. فعالیت هایی از جنس تقریب که از دوره قاجار آغاز شد، با آنچه در سده های پیشین، از جمله عصر عبد الجلیل جریان داشت، تفاوت های بسیاری دارد. تقریب، به معنایی که ما امروز می شناسیم و در آن می کوشیم، از جلوه های دنیای جدید است. در

ص: 464

1- . همان، ص 2 - 4.

2- . همان، ص 415 - 416.

3- . چنین ازدواج هایی در همه دوران های تاریخ اسلامی، معنادار است. به همین جهت، عبد الجلیل به این پیوند اشاره می کند و آن را دلیل همزیستی و همراهی شیعیان با حکومت وقت می شمارد نقض، ص 108 و 261.

این نوع تقریب، هدف اصلی، ایجاد جبهه واحد در جهان اسلام، در برابر بیگانگان است.⁽¹⁾ چنین انگیزه و دغدغه ای در میان پیشینیان نبوده است و حتی در برخی ادوار، مانند دوره صفویه، جهان اهل سنت، بیش از جهان کفر و الحاد، آماج حساسیت هایی بوده است؛ به طوری که شاهان صفوی، حاضر به همراهی و همکاری با فرنگ، علیه حکومت سنی عثمانی بودند!

به هر روی، گفتگو در باره این بخش از داده های نقض، دست کم از سه نظرگاه مهم است:

1. تبارشناسی عقاید شیعی؛

2. آگاهی تطبیقی به وضعیت کنونی؛

3. پیش نیازهای تقریب مذاهب.

جهت نخست، ارزش تاریخی دارد؛ جهت دوم اهمیت کلامی؛ و جهت سوم، از بایسته های زیست دینی و معقول در جوامع اسلامی است.

اگرچه این جستار کوتاه، بیشتر «احترام به بزرگان اهل سنت» را در نقض می کاود، بی تردید اگر منظرهای دیگری نیز پیش دید محققان آید، کم و بیش تفاوت های دیگری آشکار می شود. گزینش این چشم انداز، از آن روست که اولاً مواد و مطالب مطرح در آن، نیازی به تفسیر و تأویل ندارند و چنان روشن و گویا هستند که به هیچ بهانه ای، قابل انکار و توجیه نیستند، حتی به بهانه «حمل بر تقیه»؛ زیرا وضعیت شیعه در شهر ری، در قرن ششم، به گونه ای نبوده است که دانشمند نامداری مانند عبد الجلیل را وادار به تقیه کند.⁽²⁾ ثانياً در میان اختلافات عقیدتی و کلامی شیعه با اهل سنت، آنچه بیش از همه، کینه و دشمنی می زاید و نفرت و خشم می پراکند، توهین به

ص: 465

1- . البته در زمان تألیف نقض نیز - که اواخر دوره سلجوقی است - ، کم و بیش مسئله وحدت اسلامی در برابر بیگانگان و کفار مطرح بود؛ به دلیل هجوم صلیبیان از غرب و حملات ترکان از شرق ر.ک: نقض، ص 276، 436 و 577؛ تعلیقات نقض، ص 1309.

2- . «معرفی و بررسی کتاب نقض»، سید مرتضی حسینی شاه ترابی، مجله سخن تاریخ، ش 3.

بزرگان یکدیگر است. به حتم اگر شیوه عبد الجلیل ها در آثار کلامی، معمول و منظور گردد، بدون ذره ای عقب نشینی از اصول و فروع مذهب، نزاعی بر نمی انگیزد که جان و مال مسلمانان را در آتش جنگ و فتنه بر خاکستر نشانند.

هنر عبد الجلیل در نقض، این است که در عین دفاع صددرصدی از همه آرای خرد و کلان شیعه، سخنی نمی گوید که کینه ای برانگیزد یا حرمتی بشکند. این سخن به این معنا نیست که در زمانه تألیف نقض، شیعه و سنی در صلح محض می زیستند. (1) اما در قرن ششم هجری، کوشش بزرگانی همچون نظام الملک، بیش و کم ثمر داده بود و نوعی همگرایی دینی در سرتاسر جهان اسلام به چشم می خورد. مبارزه اصلی حکومت سلجوقی نیز بیشتر با گروه های طاغی و برانداز، مانند اسماعیلیان بود. (2)

اهمیت دیگر این وجه و جیه نقض، انگیزه عبد الجلیل از مراعات ادب قلم است. برای کسی که کتاب ارزشمند بعضی مثالب النواصب فی نقض «بعض فضائح الروافض» را

به دقت خوانده است، نمایان است که این شیوه مؤلف، نه از باب تقیه است و نه از باب

تقریب؛ اگرچه سود تقریبی آن برای سده های پسین، بسیار است. ما می توانیم نقض را

اثری تقریبی بدانیم، (3) اما نمی توانیم انگیزه مؤلف نقض را تقریب بخوانیم؛ زیرا هیچ نشانه ای وجود ندارد که نشان دهد عبد الجلیل، تقریبی است و در این حرمت گزاری ها و انصاف ورزی ها، انگیزه های اجتماعی یا سیاسی دارد. او همان گونه که می اندیشیده است، می نوشته و در آشکارسازی ضمیر خود، پروای تقریب و مانند آن نداشته است. اگر امروز ما می توانیم از این اثر، فواید تقریبی صید

کنیم، به دلیل ذات تقریبی شیعه در قرون نخستین است. دانشمندان شیعی در

ص: 466

1- . در دوره قزوینی، اختلاف های کلامی میان شیعه و سنی آشکارتر شد، و چندین مرتبه میان آنها جنگ هایی سخت در بغداد و شهرهای دیگر در گرفت. ابن اثیر چندین واقعه خونین میان شیعه و سنی را در حوادث سال های 432، 443، 444، 478 و سال های دیگر ضبط کرده است.

2- . ر.ک: ایران و جهان اسلام، ص 22 - 27.

3- . برای نمونه، ر.ک: «وحدت گرایی اسلامی در اندیشه شیعه اصولیه، الگویی از جریان اعتدالی شیعه، با تکیه بر کتاب النقض عبد الجلیل قزوینی رازی»، علی معموری، مجله شیعه شناسی، بهار 1382، ش 1، ص 69 - 88.

سده های نخست، نیاز چندانی به گرایش های مصنوعی در مسئله تقریب مذاهب نداشتند؛ زیرا در میان باورهای رسمی و معتبر آنان، چیزی که نزاع های اجتماعی را برانگیزاند، چندان نبود که برای تدارک آن، ضرورت تقریب را احساس کنند.

اگر تقریب را نوعی عقب نشینی تاکتیکی بدانیم که ضرورت های اجتماعی بر پیروان مذهبی خاص تحمیل می کند، نقض به کلی از آن بری است؛ زیرا در هیچ جای این اثر، هیچ اثری از عقب نشینی نیست که حرمت گذاری به بزرگان اهل سنت را نمونه دوم آن بدانیم. تقریب معمولاً در محیط هایی ضرورت اجتماعی می یابد که در آنها تدروی باشد. چنین تدروی هایی در دوران پیش از صفویه، کمتر از آن بوده است که اندیشه اجتماعی تقریب شکل بگیرد و به قلم و زبان نویسندگان تحمیل شود. نیز تقریب، بیشتر زاده ضرورت وحدت مسلمانان در برابر بیگانگان است و این ضرورت، از ویژگی های عصر جدید است.

عبد الجلیل در نقد و نقض آرای اهل سنت، بسیار دقیق، بی محابا و دلیر است. شیوه کلامی او در بازنمایی عقاید شیعی، به او اجازه مدهنه و مدارا نمی دهد. چنین نویسنده ای اگر جایی انصاف ورزد و بزرگی از بزرگان اهل سنت را به تیغ طعن و لعن سر نیفکند، از باب تقیّه و تقریب نمی تواند بود؛ زیرا آن جا که باید تیغ برکشد و شمشیر زند و باورهای منحرف را رسوا کند، هیچ دریغ و تسامحی ندارد؛ چنان که شاگرد نامدار او، ابن شهر آشوب، چنین بود.⁽¹⁾

پس اگر در جایی، اتهامی را از خلفای نخستین می پیراید و در رد و انکار آن می کوشد، نام آن، «کوتاه آمدن» یا «تقیّه» یا مماشات تقریبی نیست. آری؛ اگر کسی بتواند نشان دهد و ثابت کند که در کتاب نقض، گاهی مؤلف، از مبانی دینی خود کوتاه آمده و تقیّه کرده است، می تواند «تنزیه عایشه»⁽²⁾ و مانند آن را هم بر تقیّه و تقریب

ص: 467

-
- 1- . ر.ك: معالم العلماء، ص 145.
 - 2- . نام یکی دیگر از آثار عبد الجلیل قزوینی رازی ر.ك: نقض، مقدّمه مصحح، ص هجده. مؤلف نقض، خود نیز در کتاب (ص 295)، به این اثر اشاره می کند. این اثر در ردّ اتهام قذف بر عایشه است؛ امّا توبه را بر عایشه در ماجرای جمل واجب می شمارد. همچنین در کتاب نقض، او را به دلیل ممانعت از دفن امام حسن علیه السلام در کنار پیغمبر صلی الله علیه و آله سرزنش می کند (ص 639). در باره این کتاب، ر.ك: الفهرست، ص 87؛ روضات الجنّات فی أحوال العلماء و السادات، ج 4، ص 186؛ ریاض العلماء، ج 3، ص 72.

حمل کند. اما به حتم نمی توان چنین انگاره هایی را در نقض و دیگر آثار عبد الجلیل یافت. گذشته از آن، در روزگار تألیف نقض، شیعه به حدی از رشد و توانمندی اجتماعی رسیده بود که بتواند سخن خود را بی پروا بگوید و چندان پابست تقیه نباشد؛ (1) بویژه تا قرن هشتم که هنوز افول تمدن اسلامی، همه آثار دلخراش خود را آشکار نکرده بود. (2)

افزون بر این، شیعه در روزگار تألیف نقض، آن گونه نبوده است که از تقیه ناگزیر باشد؛ چنان که به گزارش عبد الجلیل، مؤلف سنی و شاید ناصبی فضائح الروافض، از گسترش و نفوذ بسیار شیعه می نالد و می نویسد: «در هیچ روزگاری این قوت نداشتند که اکنون. چه دلیر شده اند! و به همه دهان سخن می گویند. هیچ سرایی نیست از ترکان، که در او ده پانزده رافضی نباشند، و در دیوان ها هم دبیران ایشان اند، و اکنون

بعینه همچنان است که در عهد مقتدر خلیفه بود». (3)

همو در باب قدرت شیعه در عهد مقتدر خلیفه و حکمرانی آل بویه سخنانی می گوید که فزونی، بخش هایی از آن را در کتاب نقض آورده است. (4)

نشانه های اعتدال مذهبی در «نقض»

نقض، مدرسه اعتدال و جدال نیکوست؛ بویژه در سنجش با آنچه پس از آن تألیف شده است. نشانه های اعتدال و عقلانیت کلامی در نقض، فراوان اند. آنچه در پی

ص: 468

1- . ر.ك: تاریخ تشیع در ایران، ج 1، ص 477 - 539.

2- . نشانه دیگر، اوج گیری تصوّف و عرفان در قرن ششم است که ریشه بسیاری از اختلافات مذهبی را سست، و زمینه را برای نزاع های فرقه ای ناهموار کرد؛ به طوری که اختلافات مذهبی، بهانه های کمتری برای درگیری داشتند. آثار همگرایی در این دوران، بسیار بیش از سده های پسین است. تألیف کتابی مانند مقتل الحسین، به قلم خوارزمی حنفی، نمونه ای از این همدلی هاست.

3- . نقض، ص 43.

4- . همان، ص 54.

می آید، درنگی کوتاه در برخی از این نشانه هاست:

1. مبارزه با گرایش ها نه مذاهب

از شگفتی های نقض، آن است که در آن بیش از مذاهب مخالف، با گرایش های انحرافی مبارزه شده است. حساسیت مؤلف به تدروی مذاهب، بیش از خود مذاهب است. به همین دلیل، در عین ستایش از برخی گرایش های مذاهب اهل سنت، همواره گرایش های انحرافی را در میان آنان نام می برد و سرزنش می کند. مخالفت های او با انحراف و تدروی، منحصر به آنچه در میان اهل سنت جریان داشت، نبود. سرزنش «حشویه»، «اخباریه»، «غلات»، «بواطنه»، «طبایعه» و «حلولیه» (1) هم - که از گرایش های شیعی اند -، فراوان در نقض دیده می شوند. (2) به همین دلیل، کلماتی مانند «مجبّره»، «مشبّه»، «مجسمه» و «ناصبی» بسیار بیش از شافعی و حنفی در نقض به کار رفته است. خطبه کتاب، به خوبی گویای سمت و سوی کتاب است:

... لال باد آن مدبر که گفت: موجب آن معرفت، تقلید و تعلیم و خبر است. آن ملك متعال... منزّه از آن که غبار تهمت جبری و مشبّهی و معطلی، جمال کمال او بیالاید.. حاشا چنان که مذهب مجبّران است که سینه پاك او بشکافتند تا بشستند. از اصلاّب طیبین و ارحام طاهرات به جهان آمد... آفرین و ثنا از اهل زمین و سما بر آل محمد و پاکان و برگزیدگان و احباب و ازواج و اصحاب او باد ما دار فلک و سیّح ملك. (3)

تقسیم شیعه به اخباری و اصولی - که پیش از نقض، چندان زبانزد نبوده است -، از دیگر نشانه های اهتمام این کتاب به گرایش ها و تمیز سره از ناسره است. (4) نزد

ص: 469

1- . همان، ص 18.

2- . اشاره به گرایش های افراطی در میان شیعیان با کلمات حشویه و غلات، در میان بزرگان مذهب تشیع نیز دیده می شود که از نگرانی و بیم آنان از غلو حکایت می کند. برای نمونه، ر.ک: تصحیح اعتقادات الامامیه، ص 81، 86، 113، 114 و 133؛ رسائل المرتضی، ج 1، ص 157 و ج 3، ص 310؛ کتاب من لایحضره الفقیه، ج 1، ص 359، و ج 4، ص 549.

3- . نقض، ص 1.

4- . برای نمونه، ر.ک: همان، ص 235، 282 و 529.

عبد الجلیل، شیعه اصولیه همان عقل گرایان معتدل، همچون: شیخ مفید، سید مرتضی، شیخ طوسی، محمد فتال نیشابوری، ابوعلی طبرسی و ابو الفتح رازی است. (1)

از ویژگی های طرفداران این گرایش، آن است که سخن به قاعده می گویند و پا از گلیم بیرون نمی گذارند. برای نمونه، عبد الجلیل در جواب این سخن که شیعیان «صحابه بزرگ و سلف صالح و زنان رسول را دوست ندارند و بد گویند» می گوید:

[این] نه مذهب اصولیان است؛ چنان که صعود و نزول جایز دانستن بر

خدای تعالی، نه مذهب سنّیان است. اما شبهت نیست که شیعه اصولیه، مرتبت هر يك از این جماعت به اندازه گویند. گویند: علی بهتر است از ابو بکر، و حسن از عمر، و حسن از عثمان، و فاطمه از عایشه، و خدیجه از حفصه، و صادق از ابوحنیفه، و کاظم از شافعی. و امامت بو بکر و عمر، اختیار خلق گویند، و امامت علی و اولادش، نصّ دانند از فعل خدا. و عاقلان دانند که این نه دشمنی بو بکر و عمر باشد، و نه دشنام و بد گفتن صحابه و تابعین، و اگر به خلاف این حوالتی هست، بر حشویه و غلات است، نه بر اصولیان. (2)

در این عبارات، به خوبی می توان انصاف علمی و شیوه محققانه مؤلف نقض را دید. او اولاً، از اهل سنّت دفاع می کند و می گوید ما بسیاری از آنچه در باره سنّیان می گویند، نمی پذیریم و می دانیم که خلاف می گویند. ثانیاً سخن ما بیش از این نیست که علی برتر از ابو بکر بود. این سخن کجا و آنچه در سده های پسین در میان خواص و عوام، در باره خلفا رواج یافت، کجا؟! ثالثاً، در مرزبندی عبد الجلیل، حشویه، نه تنها بیرون از مذهب، که بیرون از دین است. بنا بر این چنانچه ما ناصبیین را سنّی حقیقی نمی دانیم، سنّیان نیز نباید اهل حشو و غلو را شیعه پندارند و باورهای آنان را به ما شیعه اصولیه نسبت دهند. (3) بنا بر این، آماج حقیقی نقدهای نقض، بیشتر گرایش هایی

ص: 470

1- . ر.ك: همان، ص 504 و 262 - 263.

2- . همان، ص 236. نیز، ر.ك: همان، ص 286 و 529 و 568 - 569.

3- . غلوستیزی نقض، حکایتی دیگر دارد که باید به تفصیل در باره آن سخن گفت. در این جا به بیان چهار نمونه، قناعت می شود: يك. «به مذهب شیعت، اگرچه علی را نصّ و معصوم و بهتر از هر يك از امت گویند، مذهب ایشان چنین است که اگر در میان فصول بانگ نماز، بعد از شهادتین کسی گوید: أشهد أنّ علیاً ولی اللّٰه، بانگ نمازش باطل باشد و با سر باید گرفت و نام علی در بانگ نماز بدعت است و به اعتقاد کردن معصیت، و گوینده این در لعنت و غضب خدای باشد...». همان، ص 97؛ دو. «از کتب شیعه اصولیه معلوم است که ایشان را مذهب نیست و نبوده است که درجه امیر المؤمنین چون درجه انبیاست... و بهری از حشویه و اخباریه را در سلف مذهب بوده است که علی، بهتر است از بهری انبیا که غیر اولوالعزمان و مرسلان اند، و آن مذهبی مردود است و نامقبول و سخن بی دلیل و بی فایده و نه مذهب اصولیان شیعه است» (همان، ص 528 - 529)؛ سه. «از نص قرآن و اجماع مسلمانان معلوم که غیب إلاّ خدای نداند... پس ائمّه که درجه انبیا ندارند، در خاک خوراسان و بغداد و حجاز و کربلا خفته و از قید حیات برفته، چگونه دانند که احوال جهانیان بر چه حد است؟! این معنا هم از عقل دور است و هم از شرع بیگانه و جماعتی حشویان این معنا گفته اند...» (همان، ص 285 - 286)؛ چهار. جز خدا کسی غیب نمی داند (ص 257 و 396).

همچون ناصبیه و حشویه است، نه باورهای معتدل سنّیان؛ اگرچه این باورها را نیز از انتقادهای علمی خود بی نصیب نمی گذارد.

عبد الجلیل پیروان ابوحنیفه را به دو گروه وفادار و خیانتکار تقسیم می کند و «حنفیان نیکواعتقاد و بی خیانت» را می ستاید. (1) مراد او از وفاداری به ابوحنیفه، وفاداری به مذهب کلامی اوست. مذهب اعتقادی ابوحنیفه، به دیدگاه اهل عدل و توحید نزدیک بود؛ اما گروهی از حنفیان عراق، به پیروی از شاگردان ابوحنیفه (مانند ابو یوسف)، مذهب اعتقادی ابوحنیفه را ملتزم نشدند و به پیروی از مذهب فقهی او قناعت کردند. عبد الجلیل، با شمردن باورهای درست ابوحنیفه، از پیروان او می خواهد که از امام خود جدا نشوند و در اعتقادات نیز، فاصله خود را با ابوحنیفه کمتر کنند.

امام بوحنیفه کوفی - رضی الله عنه - ... از بزرگان تابعین است و چند صحابی را دیده است؛ چون جابر عبد الله و انس مالک ... و همه روایت از محمد باقر و جعفر صادق کند و موحد و عدلی مذهب بوده است و به آل مصطفی تولا کرده است ... و با رحمت و جوار خدای باشد. (2)

ص: 471

1- . ر.ك: همان، ص 344.

2- . همان، ص 160.

عبد الجلیل، بر همین پایه، از مخالفان تشیع نیز می‌خواهد که برخی باورهای انحرافی و شاذ را به پای شیعه اصولیه ننویسند:

اما در اصل قرآن، زیادت و نقصان روا دانستن، بدعت و ضلالت باشد. وگر غالی ای یا حشوی ای، خبری نقل کند، مانند آن باشد که کرامیه در اصحاب بوحنیفه، و مشبهه در اصحاب شافعی، و بر شیعت حجت نباشد. (1)

2. پرهیز از خشونت کلامی و تأکید بر مشترکات

نقض، بیش از اختلافات، ناظر به اشتراکات است. عبد الجلیل، پیوسته می‌کوشد شیعه را نزدیک به مذاهب اسلامی، و نه دور از همه، نشان دهد؛ درست بر خلاف آنچه گروهی از دانشمندان شیعی بر آن همت گماشته اند! از این رو، پیوسته نشان می‌دهد که مدّعی شیعه، چندان شگفت و نادر و شاذ نیست؛ بلکه جز در چند مسئله، سخن متفاوتی ندارد. این روش، بسیار تفاوت دارد با شیوه کسانی که تشیع را فرسنگ‌ها دور از دیگر مذاهب اسلامی می‌دانند و از این رهگذر، زمینه را برای تهمت اختلاف افکنی و نزاع انگیزی به شیعه، هموار می‌کنند. شیوه عبد الجلیل و بزرگان مدرسه بغداد و به تبع آن، متکلمان و محدثان ری، درست یا غلط، ادبیات ویژه ای را می‌طلبید که پرهیز از خشونت کلامی و استفاده نکردن از حربه تکفیر و تفسیق، در ذات آن بود. از این روست که می‌گوید: «و جواب جنگ نباشد». (2) این جمله و شبیه آن را عبد الجلیل بارها در نقض به زبان می‌آورد. در پایان کتاب نیز، در توجیه برخی عبارات ناملایمش می‌گوید:

هر تعصب و سخنان سخت که نوشته آمد، بر سییل جواب بود، نه بر سییل ابتدا. (3)

پاسخ‌های او نیز معمولاً چنان تند و تیز نیست که از آن بوی تکفیر یا خشونت به مشام خواننده رسد. چندین بار نیز بیزاری خود را از حربه تکفیر و تفسیق نشان داده

ص: 472

1- . همان، ص 272.

2- . همان، ص 147.

3- . همان، ص 646.

است. سلاح او در نقض، جدلیات کلامی است؛ اما مرز میان مناظره و اتهام پراکنی را پاس می‌دارد. خشونت کلامی نقض، در حد «مصنّف بی انصاف» یا «مجبّره بیچاره» یا «خواجه نوسنی»⁽¹⁾ است. یکی از نقدهای مهم و مکرر وی به نویسنده بعضی فضائح الروافض، استفاده فراوان آن کتاب از تهمت‌های مذهبی است.

پنداری از عهد خلافت ابو بکر الی هذا الیوم در همه اصحاب سنّت، از این مصنّف فاضل تر و عالم تر و متعصّب تر و مشفق تر نبوده است که کتابی بسازد و آن را بعضی فضائح الروافض نام نهد. پس فرا می‌نماید که او عالم تر و فاضل تر از همه متقدّمان و متأخران است تا چندین تشیع و دروغ و بهتان بعد از پانصد سال جمع کند و مسلمانان را ملحد خواند و تهمت نهد.⁽²⁾

او می‌کوشد که اختلافات میان شیعه اصولیه و اهل سنّت را از آنچه می‌نماید، کمتر کند. به همین دلیل هر جا که فرصتی دست می‌دهد، اصول مشترک میان همه مذاهب اسلامی را یادآوری می‌کند.

بحمد الله هیچ مسلمان، منقبت و مدح آل رسول را منکر و جاحد نباشد و بشنوند و دوست ندارد، مگر کسی که مجبّر و انتقالی باشد...⁽³⁾

همچنین معتقد است اگر اختلافی هم وجود دارد، نباید مایه تبعیض و نزاع شود. از حاکمان نیز می‌خواهد که این دست اختلافات کلامی را بهانه ظلم به مخالف نکنند؛ زیرا حاکم از آن رو که حاکم است باید همه را به یک چشم ببیند و جامعه را در بستر اختلافات مذهبی نیفکند:

مذهب و مقالت اسلامیان مختلف است و پادشاه، راعی و رعیت باشد و راعی را با آفتاب مشابهت کرده اند که بر همه بقاع به نیک و بد تافته شود. و نیک و بد به دنیا به حجّت ظاهر شود و به قیامت پدید آید محق از مبطل و

ص: 473

1- . نسبت «نوسنی» به مؤلف فضائح الروافض، از آن روست که وی در مقدمه کتاب خود می‌گوید: «من پیش تر رافضی بودم و سپس به سنّت روی آوردم».

2- . همان، ص 162.

3- . همان، ص 75.

عبارت «نیک و بد به دنیا به حجّت ظاهر شود و به قیامت پدید آید محق از مبطل و تقی از شقی و موافق از منافق» از منظر همزیستی دینی، بسیار مهم است. این مبنا که حقیقت چندان آشکار نیست که کسی منکر آن را کور بداند، پایه و اساس مدارای دینی است. عبد الجلیل، به درستی گفته است که در این دنیا، سر و کار ما با حجّت های ظاهری است؛ اما فقط «به قیامت پدید آید محق از مبطل و تقی از شقی و موافق از منافق». فقط بر پایه همین مبناست که می توان پیروان همه مذاهب اسلامی را به شرط اعتقاد به توحید و اصول دین، اهل نجات دانست:

زهّاد و عبّاد و اهل اشارت و اهل موعظت، همه عدلی مذهب بوده اند و مذهب سلف صالح گفته اند و از جبر و تشبیه تبرّا کرده اند؛ چون عمرو عبید و واصل عطا و حسن بصری و شیخ بو بکر شبلی و جنید و شیخ روزگار، بایزید بسطامی، و بو سعید بو الخیر. و شیعه در این جماعت، ظن نیکو دارند از بهر آن که عدلی و معتقد بوده اند ... و از ائمه لغت، خلیل احمد، شیعی بوده است و ابن السکّیت، صاحب اصلاح المنطق و سیبویه و عثمان جنی... و شیخ بو جعفر طوسی در کتاب أسماء الرجال آورده است: و کان محمّد بن ادریس الشافعی من أصحابنا... زبیده زن هارون الرشید - رحمة الله علیها - شیعه و معتقد بوده است... فضل بن سهل ذو الریاستین، که وزیر مأمون بود... فردوسی طوسی، شیعی بوده است... و در کسای خود خلافی نیست... و خواجه سنایی غزنوی... (2)

بنگرید و بسنجید این سخن را با مبنای کسانی که به هر دستاویزی می کوشند فردوسی و سنایی و مولوی و بایزید را از جرگه اسلامیان بیرون کنند تا در نهایت، خود بمانند و مریدانشان!

3. پاسداشت حرمت صحابه و بزرگان اهل سنّت

عبد الجلیل، اهل لعن و تکفیر نیست؛ بلکه در جای جای نقض، در باره صحابه و

ص: 474

1- . همان جا.

2- . همان، ص 232.

بزرگان اهل سنت انصاف می ورزد و از آنان به نیکی یاد می کند و از مقام و حرمتشان دفاع می کند. چنان که خود چندین بار در نقض یادآور می شود کتابی نیز نوشته است در تنزیه عایشه. او ثنا بر خلفا را نیز جایز می شمارد و می نویسد:

أما ثنا بر خلفا بر آن انکاری نیست. بزرگان دین اند؛ از مهاجر و انصار و السابقون الأولون من المهاجرین و الأنصار و الذین اتبعوهم باحسان - رضی الله عنهم - (1) و اما ترحم بولؤلؤ و شتم صحابه، که در مواضع این کتاب (فضائح الروافض) به تشنیع یاد کرده است، دعوی بی حجت است و حالتی بی برهان و نقلی نادرست... نمی دانم که این حواله به کدام ناقل است و این اشارت به کدام کتاب است... (2).

عبد الجلیل، بارها در نقض، دشمنی شیعه را با صحابه پیامبر، سلف صالح و زنان پیامبر صلی الله علیه و آله انکار می کند:

هر ترك و تازی و عامی که این فصل بخواند یا بشنود، گمان برد که این مذهب شیعه است و خدای تعالی عالم است که بر این وجه، نه مذهب امامیتان اصولی است و اگر اخباری یا حشوی ای یا غالی ای چیزی بگوید و نقلی نادرست افتد، بر اصولیه بستن، غایت بی امانتی و نامسلمانی باشد... اما شبهت نیست که شیعه اصولیه، مرتبت هر يك از این جماعت به اندازه گوید. گویند: علی بهتر است از ابو بکر و حسن از عمر و حسین از عثمان و فاطمه از عایشه و خدیجه از حفصه و صادق از ابوحنیفه و کاظم از شافعی و امامت ابو بکر و عمر اختیار خلق گویند و امامت علی علیه السلام و اولادش نص دانند از فعل خدا، و عاقلان دانند که این نه دشمنی بو بکر و عمر است و نه دشنام و بدگفتن صحابه و تابعین و اگر بر خلاف این حوالتی هست بر حشویه و غلات است، نه بر اصولیان. (3)

این سخن عبد الجلیل، اگرچه مشروعیت زدایی از خلافت شورایی است، اما نیز

ص: 475

1- . همان، ص 11.

2- . همان، ص 15 - 16.

3- . همان، ص 235 - 236.

بدان معناست که «مذهب شیعت در حق صحابه، کفر و شرک نیست؛ آن است که با وجود امیر المؤمنین علی علیه السلام بو بکر و غیر بو بکر را استحقاق امامت نیست به فقد شرایط موجب. (1) بر همین پایه است که وقتی شعری را در مدح خلفا از زبان یکی از دانشمندان شیعی نقل می کند، نقد و انکاری بر آن نمی افزاید. (2) شکایت عبد الجلیل، از این است که چرا سهم و مقام امیر المؤمنین را گاهی کتمان می کنند.

آنچه گفته است که فتح دیار گبرکان و دیار کافران در عهد عمر خطاب بود، چنین است و بر این قول انکار نیست؛ اما از ذکر اسامی مبارزان و نیاکان که جهاد کرده اند و غزوات و فتح ها به دست و تیغ ایشان بر آمده است، همچنین است و بوده است - جزاهم الله عن الإسلام و المسلمین خیرا - ... و از غایت ناصبی ای خارجی ای، امیر المؤمنین را یاد نکرده است... اما خالد، پسر ولید مغیره، که دشمن مصطفی است و سعد پدر عمر است که سر حسین علی، بریده است و شرحبیل مشیر معاویه است، در کشتن حسن علی و خواجه فریضه شناسد نام ایشان به نیکی یاد کردن و اما نوبت چون به علی و آل او رسد، بغض مادر آورش رها نکنند... (3) و حدیث فضل و منقبت عمر و فتح های بلاد و آثار اسلام همه معلوم است و شیعه، آن را انکار نکرده اند؛ اما این مصتّف را ممکن نیست که در این کتاب فصلی در فضل صحابه بگفته باشد، بی منقصتی از آن علی مرتضی. (4)

عبد الجلیل، به این مقدار نیز بسنده نمی کند و گاه برخی روایات تاریخی را که در نقد و نفی صحابه است، سست می شمارد و انتساب آنها را به شیعه اصولیه جفا می خواند؛ از جمله، اتهام همراهی ابو بکر با پیامبر صلی الله علیه و آله هنگام هجرت از مکه، به دلیل هراس پیامبر صلی الله علیه و آله از خیانت وی؛ مشارکت عمر، ابو بکر و برخی از صحابه در ماجرای ترور پیامبر صلی الله علیه و آله در عقبه؛ احادیث ارتداد همه مسلمانان پس از پیامبر صلی الله علیه و آله

ص: 476

1- . همان، ص 257.

2- . همان، ص 145 - 146.

3- . همان، ص 149 - 150.

4- . همان، ص 177.

به جز چند نفر معدود. (1)

اکنون برای روشن تر شدن ایستار کلامی نقض در برابر صحابه و بزرگان اهل سنت، نمونه هایی از حرمت گزاری ها و انصاف ورزی های آن را فهرستوار گزارش می کنیم. کثرت و فراوانی این عبارات، چنان است که شائبه تقیّه یا مماشات جدلی را منتفی می کند:

دروود بر اصحاب و ازواج پیامبر صلی الله علیه و آله؛ (2)

انکار لعن و شتم صحابه در میان شیعیان؛ (3)

ذکر صفت صدیق برای ابو بکر؛ (4)

همراهی بو بکر با پیامبر در مسیر هجرت، خالصانه بود؛ (5)

دفاع از حرمت عایشه؛ (6)

ذکر لقب أم المؤمنین و صدیقه برای عایشه؛ (7)

عشق عایشه به پیامبر صلی الله علیه و آله؛ (8)

بغض صحابه، معصیت است؛ (9)

دعای «رضی الله عنه» برای اصحاب و فقهای بزرگ اهل سنت، مانند ابو حنیفه؛ (10)

لزوم احترام به صحابه و مخالفت با توهین به خلفای راشدین؛ (11)

توهین به عمر، در مرام شیعه نیست؛ (12)

ص: 477

1- . ر.ك: همان، ص 9 و 262 - 263. این گونه روایات تاریخی بیشتر از طریق کتاب هایی همچون تفسیر علی بن ابراهیم قمی و تفسیر عیاشی، به میان باورها و آثار شیعی آمده است که عبد الجلیل هیچ گاه در کتاب خود از این آثار یاد نکرده و آنها را از منابع معتبر شیعیه اصولیه نشمرده است.

2- . همان، ص 1.

3- . همان، ص 15 و 16 و 19.

4- . همان، ص 93.

5- . همان، ص 247.

6- . همان، ص 96 و 519.

7- . همان، ص 115 و 590.

8- . همان، ص 294.

9- . همان، ص 264.

10- . همان، ص 159.

11- . همان، ص 164.

12- . همان، ص 176.

علو درجه اصحاب نخستین؛(1)

نسبت بزرگواری و شهادت به عثمان؛(2)

توجیه و حمل بر صحت برخی عبارات خلفای نخستین؛(3)

دو خلیفه نخست، در مرتبه ای پایین تر از علی علیه السلام بودند، و «هر حواله که بیش از این است، دروغ است»؛(4)

تأیید و صحه گذاشتن بر سخاوت مندی ابوبکر در راه گسترش اسلام؛(5)

رد اخبار حشوویه و غلات در باره خلفای نخستین: در مواضع متعدد؛(6)

مخالفت با لعن و دشنام به خلفا: «از اصول مذهب شیعت امامیه اصولیه اثنا عشریه، نه دشنام و بغض ابوبکر، عمر و عثمان... که شتم و عداوت ابوبکر و عمر پندارم نجات آخرت را بنشاید»؛(7)

نفی حدیث ارتداد: «مذهب شیعت آن است که کس مرتد نشد و ارتداد به مذهب شیعت بعد از ثبوت ایمان روا نباشد. پس چون رسول علیه السلام بگذشت همه همان بودند که بودند».(8) «شیعت از این هفتاد و دو طایفه، هیچ را کافر ندانند و کافر نخوانند؛ زیرا که همه مقررند به خدای و رسول و از امت رسول اند».(9)

تفکیک شیعه اصولی از غلات؛(10)

بی خبری عمر از وجود حضرت زهرا علیها السلام پشت در خانه که منجر به سقط جنین از ایشان شد.(11)

ص: 478

1- . همان، ص 243.

2- . همان، ص 363 و 369.

3- . همان، ص 498.

4- . همان، ص 514.

5- . همان، ص 281 - 282.

6- . همان، ص 281 به بعد.

7- . همان، ص 416 و 235 - 236.

8- . همان، ص 296.

9- . همان، ص 462.

10- . همان، ص 235 و 245.

11- . همان، ص 298.

يك. نقض، پیش از آن که نقد اهل سنت یا دفاع از اصول شیعه باشد، نقد کتابی است که تهمت هایی را بر شیعه روا داشته و نیاز به پاسخ بوده است. روی سخن او بیشتر با کسانی است که شیعه اصولی را از غلات و حشویه جدا ندانسته اند.

دو. مؤلف دانشمند نقض، بیش از مذاهب، به گرایش های افراطی در میان آنها، پرداخته است.

سه. هنر عبد الجلیل، آن است که بدون ذره ای عقب نشینی از اصول مذهب، حرمت اصحاب و بزرگان اهل سنت را پاس داشته است. دفاعیات او از اصول و فروع مذهب شیعه، بسیار جدی و استوار است؛ اما هرگز در دفاع از شیعه، قلم خود را به ظلم و جفا بر دیگران نیالوده است.

چهار. تشییعی که عبد الجلیل از آن دفاع می کند با آنچه در روزگار ما جاری است، در جزئیات تفاوت هایی دارد.

پنج. کتاب نقض را می توان مدرسه شیعه اصولیه دانست و بر پایه آن با حشویه و اهل غلو احتجاج کرد؛ زیرا این اثر، برابری و عصاره اندیشه های شیعی در اعصار گذشته است و با استناد به آن می توان سیر اندیشه شیعی را از قرن نخست تا اکنون، بررسی کرد. در این بررسی، آشکار می گردد که چه افزوده هایی بر تشیع تحمیل شده است که پیش تر نبوده است. نیز نمایان می شود که اکثر این افزوده ها از سوی غالیان بوده است.

شش. عبد الجلیل، در عین آن که در برابر تهمت و افترا به شیعه، واکنش های تنیدی از خود نشان می دهد، اما هیچ گاه از جاده انصاف و اعتدال بیرون نمی رود و همواره حرمت بزرگان مذاهب و دانشمندان نامی هر مذهبی را نگه می دارد.

هفت. نقض و صاحب آن، در حدیث اهل درایت اند و در تفسیر، نص گرا و تأویل گریز.

هشت. نقض را می توان یکی از منابع تاریخی «تقریب مذاهب» شمرد؛ اما قصد مؤلف آن، تقریب نبوده است. در عین حال، می توان این کتاب مهم کلامی را

پشتوانه های معتبر برای هرگونه فعالیت تقریب دانست.

نه. قزوینی در نقض، بیش و پیش از نقد اهل سنت، از شیعه پیرایه زدایی می کند.⁽¹⁾ شاید آنان که نقض را کتابی مهم در میان آثار کلامی شیعه نشمرده اند، از این نکته، غافل بودند که نقض، نقد اهل سنت و یا حتی دفاع از تشیع نیست؛ خرافه زدایی از همه مذاهب اسلامی است؛ بویژه شیعه اثنی عشری که در آن روزگار، نیاز به چنین دفاع و ویرایشی داشت.

ده. اعتدال مذهبی نقض، ویژه این کتاب کلامی نیست؛ بلکه نقض را باید نمونه ای

همگون با دیگر آثار کلامی شیعه در سده های نخست (تا پیش از صفویه) شمرد.

ص: 480

1- . مخالفان شیعه نیز می کوشیدند شیعه اثنی عشریه را همان «ملاحده اسماعیلی» و «قرامطه مصری» بنمایانند. قزوینی به این خلط عمدی، چندین بار اشاره می کند. ر.ک: همان، ص 109.

1. ایران و جهان اسلام، عبد الهادی حائری، مشهد: آستان قدس رضوی، 1368 ش.
2. «وحدت گرایی اسلامی در اندیشه شیعه اصولیه، الگویی از جریان اعتدالی شیعه، با تکیه بر کتاب النقض عبد الجلیل قزوینی رازی»، علی معموری، مجله شیعه شناسی، ش 1، بهار 1382 ش.
3. تاریخ تشیع در ایران، رسول جعفریان، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، 1386 ش.
4. تصحیح اعتقادات الإمامیه، محمد بن محمد بن نعمان العکبری (شیخ مفید)، بیروت: دار المفید، 1414 ق.
5. تعلیقات «نقض»، میر جلال الدین محدث ارموی، تهران: انجمن آثار ملی، 1358 ش.
6. رسائل المرتضی، علی بن الحسین علم الهدی، قم: دار القرآن الکریم، 1363 ش.
7. روضات الجنّات فی أحوال العلماء و السادات، محمدباقر خوانساری، تهران: اسماعیلیان، 1390 ق.
8. «معرفی و بررسی کتاب نقض»، سید مرتضی حسینی شاه ترابی، مجله سخن تاریخ، ش 3، تابستان 1387 ش.
9. کتاب من لایحضره الفقیه، محمد بن علی بن بابویه القمی (شیخ صدوق)، تحقیق: علی اکبر غفّاری، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، 1363 ش.
10. معالم العلماء، محمد بن علی ابن شهر آشوب المازندرانی، نجف: مطبعة الحیدریه، دوم، 1380 ق.
11. نقض (بعض مثالب النواصب فی نقض «بعض فضائح الروافض»)، عبد الجلیل رازی قزوینی، تصحیح: محدث ارموی، تهران: انجمن آثار ملی، دوم، 1358 ش.

- یادداشت دبیر علمی..... 7
- درباره مجموعه مقالات..... 13
- نگاهی به کتاب «نقض» عبد الجلیل رازی
- چکیده..... 15
1. پیشنهاد تألیف «نقض»..... 15
2. ترك پاسخگویی عجولانه..... 16
3. مقابله به مثل با معاندان و متعصبان..... 17
4. شفاف سازی عقاید جبریان..... 18
5. اختلاف با محدثان..... 19
6. رعایت خط قرمزها..... 19
7. فضائح پنج گانه روافض از دیدگاه نویسنده سنی..... 19
8. احترام به اهل سنت..... 21
9. شهرهای شیعه نشین و سنی نشین..... 22
10. برخی نکات تاریخی، جغرافیایی و..... 22
11. يك افتخار و يك ننگ..... 27
- بن مایه های قرآنی عبد الجلیل رازی در «نقض»
- چکیده..... 29

1. مبانی تفسیری «نقض»..... 31
- الف. مبانی ناظر به مؤلف قرآن..... 32
- الاهی بودن قرآن..... 32
- ب. مبانی ناظر به متن قرآن..... 34
- یک. گفتاری بودن فرایند نزول..... 34
- دو. زبان قرآن..... 34
- سه. مکانت قرآن..... 34
- چهار. هدف قرآن..... 35
- پنج. تحریف ناپذیری قرآن..... 36
- شبهه «بُر و محو بخشی از قرآن»..... 37
- پنداره حذف تعبیر «فی علی» از قرآن..... 38
- ج. مبانی ناظر به فهم قرآن..... 41
- یک. امکان عام و جواز اجتهاد در فهم قرآن..... 41
- دو. قلمروهای فهم قرآن..... 42
- سه. حجیت ظواهر قرآن..... 45
- اعتبار معانی و مفاهیم ظاهری قرآن..... 46
- موافقت آراء تفسیری و تأویلی با معنای ظاهری آیات..... 47
- چهار. نسخ..... 48
- امکان نسخ در قرآن..... 49
- وقوع نسخ در قرآن..... 49

پنج. اعتبار احادیث در تفسیر..... 49

شش. علم ایجابی امام به تمامت قرآن..... 51

2. علوم قرآنی در «نقض»..... 52

الف. عام و خاص..... 52

یک. صلوات بر مصیبت زدگان و مؤمنان..... 53

ص: 484

دو. صالحان از همسران و ذّریه پیامبر صلی الله علیه و آله 53

ب. اسباب نزول..... 54

یک. رویکرد توصیفی..... 54

- نفاق صدر اسلام..... 55

- تمثّل جبرئیل علیه السلام و ضربت بر ابلیس..... 55

- فضائل قرآنی علی علیه السلام 55

دو. رویکرد انتقادی در بررسی شأن نزول ها..... 58

- علی علیه السلام دابة الأرض..... 58

- تعذیب خاص ابو بکر..... 59

- بشارت انبیای پیشین به ولایت و امامت علی علیه السلام 59

ج. قرائت..... 61

یک. تاریخ قرائت..... 61

دو. اهل بیت علیهم السلام و قرائت قرآن..... 62

سه. شیعه و قرائت سُور چهارگانه..... 62

د. قصص قرآنی..... 63

یک. راز مواجهه نرم امامان شیعه با مخالفان..... 63

دو. امکان تبدیل صورت حیوانی به حیوان حقیقی..... 64

سه. قاعده «ظلم، رهاورد سلطه»..... 65

چهار. جبر گرایی و اغوای ابلیس..... 65

پنج. عدم تأثیر مذهب در ابتلای به امراض..... 66

شش. ظهور مصلحت الاهی در جنگ های امام علی علیه السلام 66

3. رویکرد تأویلی «تقصص» 67

الف. آموزه های اعتقادی امامیه و تأویل قرآن 68

بک. رجعت؛ حقیقتی قرآنی 68

دو. ظهور مهدی علیه السلام و نزول عیسی علیه السلام؛ آموزه ای قرآنی 69

سه. جانشینی امامان شیعه؛ وعده قطعی خداوند 70

ص: 485

- چهار. کفر و عناد؛ نبوت و ولایت..... 71
- پنج. حیات شهدای کربلا..... 71
- ب. نقد و ابطال تأویلات منسوب به شیعه..... 72
- یک. تین و زیتون؛ محمد صلی الله علیه و آله و علی علیه السلام 72
- دو. گم راه کنندگان امت و غاصبان حق علی علیه السلام 73
- سه. مصادیق فرعون و هامان در امت اسلامی..... 74
- چهار. محمد صلی الله علیه و آله و علی علیه السلام پدران امت اسلامی در «وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ»..... 75
4. آرای تفسیری - کلامی رازی..... 75
- الف. جزای عمل و اختیار انسان..... 75
- ب. راز غیبت امام مهدی علیه السلام 76
- ج. تقیه..... 77
- د. امامت در قرآن..... 78
- یک. تسمیه امام..... 78
- دو. سن امام..... 79
- سه. وجوب اطاعت از امام..... 80
- چهار. نسب در امامت..... 80
- ه. تکلیف جنیان..... 81
- و. طهارت همسران پیامبران..... 83
- ز. رؤیت خدا..... 83
- ح. عدم خوف پیامبر صلی الله علیه و آله در تنصیص بر امامت علوی..... 84
- ط. تفاوت جهاد و تهلکه..... 85

5. روش تفسیری «تقصی» 86

الف. معناشناسی مفردات و مصطلحات قرآنی 86

ب. رعایت اصول و مبانی تفسیر 86

ج. تفکیک قلمروهای فهم قرآن 86

د. بهره‌وری از علوم قرآن 87

ص: 486

- ه. تفسیر تطبیقی..... 87
- و. تاریخی نگری..... 88
- یک. تناقض نمایی آیات..... 88
- دو. معنای نخستین آیات..... 88
- ز. تفسیر موضوعی..... 89
- یک. جهاد مؤمنان..... 89
- دو. علم غیب..... 90
- سه. جریان نفاق..... 91
- چهار. شارعیّت پیامبر صلی الله علیه و آله..... 91
- ح. گزیده گویی..... 92
6. منابع تفسیری «نقض»..... 92
- الف. تفاسیر شیعه..... 92
- ب. تفاسیر اهل سنت..... 94
- نتیجه..... 94
- منابع و مآخذ..... 95
- نگاه تأویلی به آیات قرآن در «نقض»
- چکیده..... 99
- مقدمه..... 100
- جایگاه «نقض»..... 103
- تطبیق آیات..... 106
- استشهاد قرآنی و جدل..... 109

تأویلات در «نقض» 110

نمونه هایی از ردّ تأویل 117

تفسیر قمی در «نقض» 118

منابع و مأخذ 123

ص: 487

بازشناسی مبانی و عملکرد حدیثی عبد الجلیل رازی در کتاب «نقض»

چکیده..... 125

پیش گفتار..... 126

1. شناسایی عبد الجلیل رازی و کتاب «نقض»..... 128

الف. شناسایی مؤلف..... 128

ب. شناسایی تألیف..... 130

2. قواعد الحدیث در کتاب «نقض»..... 132

الف. حجیت سنت و قلمرو آن..... 133

ب. مبانی به کارگیری حدیث در کتاب «نقض»..... 138

یک. تفکیک بین امکان صدور حدیث و التزام به صدور آن..... 138

دو. تفکیک بین تأویل و ظهور..... 140

سه. تعامل با روایات اهل سنت..... 141

چهار. انواع خبر..... 142

پنج. استناد اخبار و شرایط راوی..... 143

شش. تحمّل و شرایط روایت..... 145

هفت. رابطه حدیث با سایر علوم..... 147

3. نقد و فهم حدیث در کتاب «نقض»..... 147

الف. نقد و فهم حدیث با توجه به تاریخ..... 148

ب. نقد حدیث با توجه به رجال، منبع و قواعد الحدیث..... 150

ج. نقد و فهم حدیث با توجه به حکم عقل و فهم عرفی..... 152

د. نقد و فهم حدیث با توجه به ظهور..... 154

ه . نقد و فهم اخبار با توجه به سبب صدور 156

و . نقد و فهم حدیث با توجه به نظریات دانشمندان 156

ز . نقد و فهم حدیث با توجه به قرآن 157

ح . نقد و فهم حدیث با توجه به سنت 159

ص: 488

- ط. نقد و فهم حدیث با توجه به عقاید..... 160
- ی. فهم حدیث با توجه به مصادیق..... 163
- ک. نقد حدیث با توجه به دیدگاه های طرف مقابل..... 164
4. تحلیل تفکر حدیثی عبد الجلیل رازی..... 165
- نتیجه گیری..... 167
- پیشنهادهای پژوهشی..... 168
- منابع و مآخذ..... 169
- معرفت خدا، توحید و اسما و صفات از دیدگاه مرحوم عبد الجلیل قزوینی
- چکیده..... 175
- درآمد..... 175
- اهمیت موضوع..... 176
1. معرفت خدا..... 179
- الف. معنا و حقیقت معرفت..... 179
- ب. معرفت خدا و راه رسیدن به آن از نظر عبد الجلیل رازی..... 181
- ج. الهام و کشف طریق دیگر معرفت..... 184
- د. معرفت خدا در آیات و روایات..... 187
2. توحید..... 192
- الف. حقیقت توحید..... 192
- ب. اقسام توحید..... 193
- یک. توحید ذاتی..... 193
- دو. توحید صفاتی..... 196

سه. توحيد افعالی..... 197

3. اسما و صفات..... 198

الف. معنای اسم و صفت..... 198

ب. اقسام صفات..... 200

ص: 489

- ج. عبد الجلیل قزوینی و قول به «احوال» 202
- د. عبد الجلیل قزوینی و ثاببات ازلی معتزله 205
- هـ. اسم و مسمًا 208
- و. کیفیت اطلاق اسما و صفات بر خداوند متعال 210
- منابع و مأخذ 212
- مفهوم امامت و ویژگی های امامان از نظر عبد الجلیل رازی
- چکیده 217
- درآمد 217
- اهمیت موضوع 219
- پیشینه بحث 219
1. معنا و حقیقت امامت 221
2. راه تعیین امام 223
3. شرایط امامت 229
- الف. ویژگی های امام از نظر روایات 230
- ب. ویژگی های امام از نظر متکلمان شیعه 232
- ج. شرایط امامت نزد متکلمان اهل سنت 233
4. بررسی نظر عبد الجلیل رازی 234
- الف. نفی موروثی بودن امامت 234
- ب. تأکید بر نص 238
- ج. لزوم عصمت 241
- د. لزوم علم 245

ه . رابطه وجوب طاعت و علم 246

و . رابطه حجّیت و علم 247

ز . رابطه عصمت و علم 248

ح . علم غیب 252

ص : 490

- ط. معجزه..... 256
- جمع بندی..... 259
- منابع و مآخذ..... 262
- مواجهه متکلمان امامی با فلسفه در سده ششم هجری
- چکیده..... 265
- درآمد..... 266
- گذری بر تعریف کلام و فلسفه..... 267
- تمایز روش شناختی کلام و فلسفه..... 271
- گونه شناسی مطالعات مقایسه ای در عرصه مناسبات کلام و فلسفه..... 276
1. مواجهه مثبت..... 277
- الف. به کارگیری مبانی و آموزه های فلسفی در اثبات مسائل کلامی..... 279
- ب. پذیرش آموزه های فلسفی مغایر آموزه های کلامی..... 281
- ج. عنایت به تعریف فلسفی مفاهیم کلامی..... 282
- د. نقل سخنان فیلسوفان در مناقب نگاشته ها..... 282
- ه. نقل آرای فلسفی در تفسیر قرآن..... 283
- و. تاریخ نگاری فلسفی..... 283
2. مواجهه منفی..... 286
- الف. نقد عمومی فلاسفه..... 287
- ب. ردیه نگاری..... 294
- پیشینه ردیه نگاری..... 294
- ردیه نگاری در سده ششم..... 297

ج. نقد مبانی و آموزه های فلسفی..... 302

یک. نقد مستقیم آموزه فلسفی..... 303

دو. نقد غیر مستقیم آموزه فلسفی..... 303

سه. بیان آموزه های کلامی مغایر با آموزه های فلسفی..... 304

ص: 491

1. فاعلیت خدا..... 305

2. دیرگی جهان..... 307

3. نامتناهی بودن حوادث..... 309

4. بی‌نیازی از پیامبران..... 310

5. راه شناخت پیامبران..... 312

6. معجزه..... 314

7. معاد..... 315

8. فلسفه آفرینش..... 318

9. مباحث نفس و حقیقت انسان..... 319

10. طبایع..... 319

11. مسائلی از جهان‌شناسی..... 324

سخن پایانی..... 324

منابع و مأخذ..... 327

ویژگی‌های شیعه اصولی در نگاه عبد الجلیل قزوینی

چکیده..... 341

مقدمه..... 342

1. اصطلاح اخباری و اصولی..... 342

2. اشکالات تاریخی..... 342

الف. ازدواج پیامبر در 37 سالگی..... 343

ب. داستان قَرْمَط بن حَمْدان..... 343

ج. زیدیه و امامت امام زین العابدین..... 344

د. هیچ یک از ملحدان، اهل مناطق شیعی نبودند..... 344

هـ. - ابراهیم برادر عبد الله بن الحسن بود؟..... 345

و. کشته شدن زید بن علی به دست منصور یا عبد الملك مروان..... 346

ص: 492

3. مسئله شیعه اصولیه..... 347
4. نسبت دادن مطالب نادرست به شیعه اصولی..... 348
5. ویژگی های شیعه اصولی..... 350
- الف. دیدگاه کلی شیعه اصولی..... 351
- ب. دیدگاه شیعه اصولیه در باره نقش عقل در اصول عقاید..... 354
- ج. عدم حجّیت خبر واحد..... 355
- د. موجودات و دوستی با پیامبر صلی الله علیه و آله و رابطه ایشان با امام علی و اهل بیت علیهم السلام..... 356
- ه. شیعه اصولیه و اصحاب پیامبر..... 356
- و. شیعه اصولیه و همسران پیامبر صلی الله علیه و آله..... 359
- ز. شیعه اصولیه و مسئله امامت..... 361
- یک. جایگاه مقام امامت نسبت به نبوّت در شیعه اصولیه..... 361
- دو. جایگاه امام علی علیه السلام نسبت به پیامبر صلی الله علیه و آله..... 362
- سه. جایگاه امامان بعد از امام علی علیه السلام نسبت به نبوّت..... 364
- چهار. علم امام علی علیه السلام..... 365
- ح. عدم تحریف قرآن..... 366
- ط. دیدگاه شیعیان اصولی و اخباری در باره روزه..... 366
- ی. کسانی که به بهشت می روند..... 367
- ک. شیعیان اصولی در طبقات مختلف..... 367
- ل. مناطق جغرافیایی شیعیان اصولی..... 368
- منابع و مأخذ..... 369

چکیده..... 371

پیش درآمد..... 372

1. طرح مسئله..... 373

2. اصول عقاید و مبانی کلامی «شیعه اصولیّه» در آینه کتاب «نقض»..... 374

ص: 493

3. تسامح در تبری، مهم ترین ممیّزه اعتقادی «شیعه اصولیه» 378
4. تقابل اصولیه و اخباریه در کتاب «نقض» 381
- الف. سابقه کاربرد اصطلاح «اصولی» و «اخباری» 381
- ب. بازخوانی اطلاعات کتاب «نقض» در باره تقابل اصولیه و اخباریه 383
5. چند فرضیه برای شناسایی «شیعه اصولی» در گفتمان کلامی 387
- الف. فرضیه نخست 387
- ب. فرضیه دوم 387
- ج. فرضیه سوم 388
6. آزمودن فرضیه اول 388
7. آزمودن فرضیه دوم 392
8. آزمودن فرضیه سوم 394
- الف. شواهد فرضیه سوم 396
- ب. شرایط اجتماعی امامیه و ضرورت به کارگیری راهبرد 396
- دو. مشی راهبردی عبد الجلیل در کتاب «نقض» و انطباق آن با 401
- سه. تقویت فرضیه سوم در صورت تقیه ای بودن گفتمان عبد الجلیل 405
- بررسی گزارش ها در باره تقیه امامیان سده ششم 406
- امکان تفسیر دوگانه مواضع مشابه برخی معاصران عبد الجلیل 414
- دلالت اظهارات و مواضع عبد الجلیل 416
- پذیرش تقیه ای بودن گفتمان کتاب در عین تأثیرپذیری 417
- ب. ارتباط فرضیه سوم با دو فرضیه دیگر 419
- نتیجه گیری 420

منابع و مأخذ..... 421

دفاع از امامیه و برائت از اسماعیلیه در کتاب «نقض»

چکیده..... 427

ورود..... 428

ص: 494

1. غبارآلود کردن اوضاع سیاسی، تاریخی و جغرافیایی 431
2. سعی در یکی کردن عقاید و احکام اسماعیلیه و امامیه 432
3. سعی در یکی کردن مناطق زندگی پیروان امامیه و اسماعیلیه 433
4. سعی در یکی کردن تاریخ امامیه و اسماعیلیه 433
5. شیوه و روش عبد الجلیل رازی در پاسخگویی به مؤلف «فضائح» 434
- الف. تبیین، استدلال و دفاع 435
- ب. نقد، ابطال و تهاجم 443
- جمع بندی 446
- منابع و مأخذ 447
- تشیع و تصوّف در کتاب «نقض»
- چکیده 449
- مقدمه 450
- شیعه در نگاه عبد الجلیل قزوینی 451
- تصوّف در نگاه عبد الجلیل قزوینی 453
- تأیید متصوّفه 453
- متصوّفه شیعی 454
- ردّ متصوّفه 456
- متصوّفه دروغین 457
- نتیجه گیری 459
- کتاب «نقض» و اعتدال مذهبی
- چکیده 461

مقدمه..... 462

نقض و اندیشه تقریب..... 463

نشانه های اعتدال مذهبی در «نقض»..... 468

ص: 495

1. مبارزه با گرایش ها نه مذاهب..... 469

2. پرهیز از خشونت کلامی و تأکید بر مشترکات..... 472

3. پاسداشت حرمت صحابه و بزرگان اهل سنت..... 474

سخن آخر..... 479

منابع و مأخذ..... 481

ص: 496

بسمه تعالی

جَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ

با اموال و جان های خود، در راه خدا جهاد نمایید، این برای شما بهتر است اگر بدانید.

(توبه : 41)

چند سالی است که مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه موفق به تولید نرم افزارهای تلفن همراه، کتاب خانه های دیجیتالی و عرضه آن به صورت رایگان شده است. این مرکز کاملاً مردمی بوده و با هدایا و نذورات و موقوفات و تخصیص سهم مبارك امام علیه السلام پشتیبانی می شود.

برای خدمت رسانی بیشتر شما هم می توانید در هر کجا که هستید به جمع افراد خیراندیش مرکز بپیوندید.

آیا می دانید هر پولی لایق خرج شدن در راه اهلبیت علیهم السلام نیست؟

و هر شخصی این توفیق را نخواهد داشت؟

به شما تبریک میگوئیم.

شماره کارت :

6104-3388-0008-7732

شماره حساب بانک ملت :

9586839652

شماره حساب شبا :

IR390120020000009586839652

به نام : (موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه)

مبالغ هدیه خود را واریز نمایید.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آبا ده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک 129/34 - طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: 03134490125

دفتر تهران: 021 - 88318722

بازرگانی و فروش: 09132000109

امور کاربران: 09132000109



مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

گامی

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

