

۲
گفتار
غلو پر وی

تالیف
جوایا بخش



س
گفتار در
غلو پروری

۲
گفتار در
غلو پروری

تألیف
جویا جان بخش



انتشارات امیر

۵۵۳

سرشناسه : جهانبخش ، جویا ، ۱۳۵۶ -
 عنوان و نام پدیدآورنده : سه گفتار در غلوپژوهی / تألیف جویا جهانبخش .
 مشخصات نشر : تهران : اساطیر ، ۱۳۹۰ .
 مشخصات ظاهری : ۲۹۶ ص (انتشارات اساطیر ، ۵۵۳)
 شابک : 978 - 964 - 331 - 484 - 2
 فهرست‌نویسی براساس اطلاعات قیا
 موضوع : غلو .
 رده‌بندی کنگره : ۹س۹ج/ ۳۷/ BP۲۲۵
 رده‌بندی دیویی : ۲۹۷ / ۴۶۴
 شماره کتابشناسی ملی : ۲۳۶۵۸۰۱



سه گفتار در غلوپژوهی
 تألیف : جویا جهانبخش
 چاپ اول : ۱۳۹۰
 حروفچینی : محمدی
 لیتوگرافی : طیف‌نگار
 چاپ : دیبا
 شمارگان : ۱۱۰۰ نسخه
 شابک : ۹۷۸ - ۹۶۴ - ۳۳۱ - ۴۸۴ - ۲
 حق چاپ برای ناشر محفوظ است .

نشانی : میدان فردوسی ، ابتدای ایرانشهر جنوبی ، ساختمان ۱۰ (پلاک ۸)
 تلفن : ۸۸۲۱۴۷۳ - ۸۸۳۰۰۱۴۸ - ۸۸۳۰۱۹۸۵

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي مَنَّ عَلَيْنَا بِمُحَمَّدٍ نَبِيِّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ -
دُونَ الْأُمَمِ الْمَاضِيَةِ وَالْقُرُونِ السَّالِفَةِ

پیشکش به

روح بلندِ عبدالله بنِ اَبی‌یَعفور

(یار و پیروِ راستینِ پیشوایِ

راست‌کیشان، امام جعفر بنِ محمّد

الصّادق - عَلَیْهِمَا السَّلَام -)

فهرست

- سخنِ آغازین ۹
- گفتارِ نخست:
- «نَزَّلُونَا عَنِ الرَّبُّوبِيَّةِ...»: کارآمدترین خاکریزِ جنگ و نیرنگِ غالیان ۲۱
- گفتارِ دوم:
- علمِ إمامان - عَلَيْهِمُ السَّلَام - در اُصولِ کافی: نمونه‌ای از برایِ چند و
چونِ سازش «حدیث» با «کلام» ۱۸۳
- گفتارِ سوم:
- میراثِ جابر بنِ حَتَّان یا مُرده‌ریگِ کیمیائیِ غالیان؟ (يك کتابگزاری و
چند یادآوری) ۲۳۱

السَّلَامُ عَلَى بَقِيَّةِ اللَّهِ فِي بِلَادِهِ وَ حُجَّتِهِ عَلَى عِبَادِهِ...
السَّلَامُ عَلَى الْمَهْدِيِّ الَّذِي وَعَدَ اللَّهُ -عَزَّ وَجَلَّ- بِهِ النَّامِ،
أَنْ يَجْمَعَ بِهِ الْكَلِمَ، وَ يَلْمَ بِهِ الشَّعْثَ، وَ يَمْلَأَ بِهِ الْأَرْضَ قِسْطًا وَ
عَدْلًا، وَ يُمَكِّنَ لَهُ، وَ يُنْجِزَ بِهِ وَعْدَ الْمُؤْمِنِينَ...

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
 الْحَمْدُ لِلَّهِ وَ سَلَامٌ عَلَى عِبَادِهِ الَّذِينَ اصْطَفَى
 سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ أَئِمَّةُ الْهُدَى

سخنِ آغازین

«نَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْ سُبَاتِ الْعَقْلِ»^۱

امیر مؤمنان علی - علیه السلام -^۲

دفتری که زیرِ نامِ سه گفتار در غُلُو پڑوهی در معرض دید و داوری خواننده ارجمند نهاده می شود، برآیندِ گوشه‌ای از کوششهای نگارنده این سطور در بازشناختن و بازشناساندنِ غُلُو گرایی و اندیشه‌های غالیانه و موارِیثِ مکتوبِ غُلُو گرایان است که از برای گزاردِ وظیفهٔ دشوارِ «تحقیق» در اندیشهٔ دینی و حصولِ آرمانِ مبارکِ «دین‌ورزی محققانه» صورت بسته است.

-
۱. یعنی: از خُفتنِ خِرَد به خدا پناه می‌بریم.
 ۲. رسائل الشریف المرتضی (المجموعة الثالثة)، تقدیم و إشراف: السید أحمد الحُسینی [الإشکوری]، إعداد: السید مهدی الرجائی، قم: دار القرآن الکریم، ۱۴۰۵ هـ. ق.، ص ۱۴۰؛ و: نهج البلاغة، با ترجمه و شرح حاج سید علی نقی فیض الإسلام، ج: ۶، تهران: سازمان چاپ و انتشارات فقیه، ۱۳۷۹ هـ. ش.، ص ۷۱۴ (خ ۲۱۵)؛ و: همان، تحقیق: فارس تبریزیان، تعلیق و فهرسة: الذکور صبحی الصالح، ط: ۴، قم: مؤسسه دارالهجرة، ۱۴۲۷ هـ. ق.، ص ۴۳۹ (خ ۲۲۳).

موضوع غُلُو گرایی و غالیگری، نه تنها به مَثَابَتِ پدیده‌ای که در دوردست‌های تاریخ ما حضور و ظهورِ شگرف داشته و آموزه‌های ویرانگر و شَرَنگ آسایش را در مُرده‌ریگِ زهرآلودی که اینجا و آنجا در مکتوباتِ پیشینیان به چشم می‌آید پراکنده است، بلکه به عنوانِ موضوعی زنده و آسیبی فزاینده در گسترهٔ جامعهٔ دینی ما، شایستهٔ بررسی و پژوهش است.

مایهٔ نگرانی و شرمساری است که در برابرِ دهها کتاب و رسالهٔ غُلُو گرایانه که هر سال به تودهٔ مطبوعاتِ دینی افزوده می‌شود، اُغْلَبَ حَتَّى يَكُ رسالهٔ ناقدانه و غُلُو پُژوهانه - تا چه رسد به غُلُو ستیزانه! - به عرصه نمی‌آید. این خود نمودی از حضورِ گسترده و ظهورِ بی‌پردهٔ غُلُو گرایی در گسترهٔ فرهنگ و اجتماع ماست.

رواج «خسویگری» (و فَرَق نهادن میانِ حُجَّة و لَاحِجَّة در عرصهٔ فکرِ دینی)، مؤثرترین بسترگسترِ این آسیب و انحراف بوده است؛ «انحرافی که - به تعبیرِ یکی از دانش‌آموختگانِ فاضلِ حوزه‌های علمیه - «بی شک علمای خاموش ما از آن بازخواست خواهند شد»^۱.

از رسولِ خدا - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ - منقول است که فرمود:
 «إِذَا ظَهَرَتِ الْبِدْعُ فِي أُمَّتِي فَلْيُظْهِرِ الْعَالِمُ عِلْمَهُ، فَمَنْ لَمْ يَفْعَلْ فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ
 اللهُ!»^۲

۱. خاتِمَت و ولایت، محمدسعید بهمن‌پور (و) جعفرِ شُبْحانی تبریزی (و) عبدالکریم سُروش، ج: ۲، تهران: نشرِ سمیاد، ۱۳۸۵ ه. ش.، ص ۳۶ (از نامهٔ حُجَّة‌الاسلام والمسلمین محمدسعید بهمن‌پور به دکتر عبدالکریم سُروش).
۲. الْأُصُولُ مِنَ الْكَافِي، ثقة‌الاسلام أَبُو جَعْفَرِ مُحَمَّدِ بْنِ يَعْقُوبَ الْكَلِينِي الرَّازِي، صَحَّحَهُ وَ عَلَّقَ عَلَيْهِ: عَلِيُّ أَكْبَرَ الْغَفَّارِي، ط: ۵، طهران: دارالکتب‌الاسلامیة،

(یعنی: هرگاه که بدعتها در اُمّت من پدیدار گردند، عالم باید علم خود را آشکار گرداند؛ پس هرکه چنین نکند، نفرین خدا بر او باد!).

از بدترین پیامدهای خاموشی دانایان و آگاهانی که مسؤولیتهای بزرگ متوجه آنهاست، این است که ناآگاهان بر سخن پراکنی خود دلیر و دلیرتر می شوند و باطل در این خیال می افتند که اکسیر می کنند! از منظر دیگران هم خاموشی دانایان چونان تقریر و تأییدی بر سخنان ناآگاهان به قلم می رود!!^۱

→ ۱۳۶۳ ه. ش.، ۵۴/۱ («باب البدع والرأی والمقانیس»، ح ۲).

۱. و البته چنین تلقی و برداشتی، نوپدید و دور از انتظار هم نیست.

از یاد بُرده‌ایم که مرحوم ملا آقاي دربندی با آن منظر ویژه و شور صافیدلانه خاص در مواجهه با اخبار حادثه کربلا، وقتی به داستان عروسی قاسم می‌رسد، یعنی همان داستان که به قول آیه‌الله شهید مرتضی مطهری «دروغ و صد در صد دروغ است» (مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ج: ۱۰، تهران: انتشارات صدر، ۱۳۸۶ ه. ش.، ۷۷/۱۷)، آری، وقتی به این داستان می‌رسد و بر مبنای همان اندیشه‌ها و نگرشهای ویژه خویش به دفاع از این قصه می‌پردازد، از جمله می‌نویسد:

«إِنَّ الرِّثَاةَ وَالْقُرَاءَ قَدِيمًا وَحَدِيثًا، جِيلًا بَعْدَ جِيلٍ، وَعَصْرًا بَعْدَ عَصْرٍ، مِنْ أَهْلِ كُلِّ الْأَقَالِيمِ، مِمَّا فِيهِ طَائِفَةٌ مِنَ الشَّيْعَةِ وَالْمَوَالِينَ لِأَهْلِ الْبَيْتِ، مِنْ أَهْلِ الْأَمْصَارِ وَالْقُرَى وَالرَّسَاتِيقِ، يَذْكُرُونَ هَذِهِ الْقِصَّةَ فِي رُؤُوسِ الْأَشْهَادِ فَوْقَ الْمَنَابِرِ، وَفِي كَثِيرٍ مِنَ الْمَادِبِ وَالْمَجَالِسِ مِنْ مَجَالِسِ ذِكْرِ التَّعْزِيَةِ وَالْمَصَائِبِ بِخُصُوصٍ جَمَاعَةً مِنَ الْعُلَمَاءِ الْأَتْقِيَاءِ وَالْفُضَلَاءِ وَالصُّلَحَاءِ، وَ لَا يَمْنَعُونَ الرِّثَاةَ وَ ذَاكِرِي الْمَصَائِبِ عَنْ ذِكْرِهَا، وَلَا يَنْسَبُونَهُمْ لِأَجْلِ ذَلِكَ إِلَى الْكَذِبِ وَالْإِفْتِرَاءِ.» (إكسیر العبادات فی أسرار الشّهادات، آغا بن عابد الشّیروانی الحائری المعروف ب: الفاضل الدّربندی، تحقیق: محمّد جمعه بادی - و - عباس ملّا عطیه الجمری، ط: ۱، قم: دار ذوی القربی، ۱۴۲۰ ه. ق.، ۳/۳۰۸؛ با إصلاح يك نادرستی چاپی).

عَجَب آن است که هرگاه از گزافه‌گوئي‌ها و غُلُو باوري‌ها در جامعه کنوني ما سخني به میان می‌آید، اَغْلَب انگشتِ اِشارت به سويِ «مَداحان» و شاعران و مانند ايشان نشانه می‌رود؛ حال آن‌که اگر برخی شاعران غُلُو در سخنِ خود دَرَج کرده‌اند - که کرده‌اند! - و اگر بعضی مَداحان یاوه‌ای گفته‌اند - که گفته‌اند!^۱ -، پِنایِ لرزان و ویرانِ آن غُلُو سَرائی و این یاوه‌دَرائی بر آن خَشْتِ کَج بلند گردیده که «معمار» نهاده است! به عبارتِ دیگر، اگر نبود بسیاری از آنچه آن دستارَبند و این خِرَقه بر دوش می‌گویند و می‌نویسند، شاعر و مَداح نیز هرگز کارِ بدن‌جا نمی‌رسانیدند.

مگر نه آن که امروز نیز هنوز جماعتی در زُمره دستارَبندان به نشر و ترویجِ اُمثالِ «خبرِ نورانیت» و «خطبة البیان» حریصانه اهتمام دارند و از هَتکِ حُرْمَتِ مُشْفِقانی که بصیرانه رخنه تردید را در صَحْتِ فُلانِ روایت فرانمایند اِِبائی نه؟ و مگر نه آنکه اَفکار و اندیشه‌های اُمثالِ حافظِ رَجَب بُرسی و میراثِ مکتوبِ او و مانند او از سويِ بعضی اربابِ عمامتِ ترویج و

→ جانِ کلامِ فاضلِ دربندی همین است که: اگر داستانِ عروسیِ قاسم بی‌پایه است، چرا عُلَمایِ صالح و متقی حاضر در مجالسِ عزاداری و مصیبت‌خوانی، گویندگان و مصیبت‌خوانان را از نقلِ آن مانع نمی‌آمده‌اند؟! ... به عبارتِ دیگر، دربندی، خاموشیِ اَهلِ علم را به مثابَتِ تأیید و تقریرِ ايشان نسبت به داستانِ مذکور تلقی می‌کند و شهادی بر صدق و وقوعِ آن حکایت می‌گیرد.

۱. برایِ آشنائی با عوام‌زدگی‌های پدیدآمده در این عرصه و بویژه روندِ اخیرِ «مَداحیِ عامه‌پسند» و به طورِ اَخَص رگه‌های غالیانه و شعارهای باطلِ موجود در این روندها، نگر: رسانهٔ شیعه (جامعه‌شناسیِ آئین‌های سوگواری و هیتهای مذهبی در ایران)، محسن حسام‌مظاهری، ج: ۲، تهران: شرکتِ چاپ و نشرِ بین‌الملل، ۱۳۸۷ ه. ش. (صص ۲۳۸-۲۶۴؛ و - بویژه - ص ۴۸۶ و ۴۸۷ و ۴۲۱-۴۲۳).

تحسین می‌شود؟^۱ و در مقابل، بنیانهای فکر و فرهنگِ امامیه چون مُفید و مُرتضی و طوسی را بتصریح یا تلویح مطعون می‌سازند؟ ...
ای عَجَب دلتان بَنگرفت و نَشُد جاثان ملول
زین هواهای عَفین، وین آبهای ناگوار!^۲

۱. این در حالی است که به تصریح بعضی فقهای معاصر، مراجعه افرادِ عادی به چنین کتابها، مَنه‌ی غنه است:

«آیا می‌توان به مندرجات کتاب شرح الزیارة احساسی یا کتبِ حافظ رجب بُرسی اعتماد نمود؟

پاسخ: به احتیاط واجب اشخاصی که سرمایه علمی کافی ندارند که شبهات را جوابگو باشند به این کتابها مراجعه نمایند.»

(۱۱۰ سؤال از محضر آية الله العظمی حاج سید عزالدین حُسینی زنجانی، گردآورنده: سید احمد حُسینی موسوی، ج: ۱، زنجان: انتشارات مه‌دیس، ۱۳۸۴ ه. ش.، ص ۸ و ۹).

أهل اطلاع می‌دانند که پاسخگوی این استفتاء، علاوه بر فقاہت و مرجعیّت فقهی، مدرّس فلسفه و عرفان، و آنیس مثنوی مولوی، و در فنون معقول مُعتمَد بزرگی چون علامه طباطبائی بوده است (از برای آشنائی بیشتر، نگر: آینه‌داران حقیقت، تهیّه و تدوین: مجله حوزه، ج: ۱، قم: بوستان کتاب قم، ۱۳۸۲ ه. ش.، ۲۸۹-۳۲۶ و ۵۵۳-۵۷۱). پس دور می‌نماید کسی این تهی و احتیاط را ناشی از «قشریگری»ی مُصطلَح بیندارد.

۲. بیتی است از چکامه بلند آوازه جمال الدین محمد بن عبدالرزاق اصفهانی (ف: ۵۸۸ ه. ق.)، به آغازه:

الجدار ای غافلان! زین وحشت آباد الجدار

الفِرار ای عاقلان! زین دیو مردم الفِرار

نگر: راحة الصدور و آية الشّور (در تاریخ آل سلجوق)، محمد بن علی بن سلیمان راوندی، به سعی و تصحیح محمد اقبال، با مقدمه بدیع الزمان فروزانفر، و تصحیحات لازم مجتبی مینوی، ج: ۱ (افست از روی طبع لیدن)، تهران: انتشارات اساطیر، ۱۳۸۶ ه. ش.، ص ۳۳.

زنده‌تر و توفنده‌تر باد این کلماتِ مَروئی از سالارِ شهیدان و سَروَرِ آزادگان، حُسَینِ بنِ علی - عَلَیْهِمَا السَّلَام -، که:

«... لَقَدْ خَشِيتُ عَلَيْكُمْ - أَيُّهَا الْمُتَمَتُّونَ عَلَى اللَّهِ! - أَنْ تَجِلَّ بِكُمْ نِقْمَةٌ مِنْ نِقْمَاتِهِ لِأَنَّكُمْ ... قَدْ تَرَوْنَ عَهْدَ اللَّهِ مَنقُوضَةً فَلَا تَفْرَعُونَ، وَ أَنْتُمْ لِبَعْضِ ذِمِّهِ أَبَائِكُمْ تَفْرَعُونَ!، وَ ذِمَّةُ رَسُولِ اللَّهِ مَخْفُورَةٌ...»؛ «... لَا فِي مَنَزِلِكُمْ تَعْمَلُونَ وَ لَا مَنْ عَمِلَ فِيهَا تُعِينُونَ...»^۱

((ای طَمَع‌جویان از خداوند! می‌ترسم عقوبتی از عقوبت‌هایِ اِلهی بر شما فرود آید؛ چه شما ... گاه می‌بینید که عهدهایِ اِلهی نقض گردیده و هراسناک نمی‌شوید، ولی برای برخی پیمان‌هایِ پدران‌تان می‌هراسید! حال آن‌که پیمانِ رسولِ خدا شکسته شده ...! ^۲؛ ... نه درخورِ پایگاه‌تان رفتار

۱. الحُسَینُ - علیه السَّلَام -: سِمَاثِه و سیرتُه، السَّیِّد مُحَمَّد رِضَا الحُسَینِی الجَلَالِی، ط: ۲، قم: دارالمعروف، ۱۴۲۵ ه. ق.، ص ۱۱۰.

در تَخَفِ العقول ویراسته شادروان استاد علی‌اکبر غَفَّاری (قم: مؤسسه النشر الإسلامی، بی‌تا، ص ۲۳۸) در متن، به جای «مَخْفُورَةٌ»، «مَخْفُورَةٌ» آمده و در حاشیه یادآوری شده است که در بعضی نسخ «مخفورة» آمده.

از برای وقوف بر اَهَمِّیَّتِ این روایتِ طولانی تَخَفِ العقول - که ما عباراتی از آن را آوردیم - و عنایت و اهتمام فقیهان به آن، از جمله نگر: کتاب البَّیْع، آیه‌الله الإمام الحُمَینِی، ط: ۱، مؤسسه تنظیم و نشر آثار الإمام الحُمَینِی، ۱۳۷۹ ه. ش. / ۱۴۲۱ ه. ق.، ۶۵۱/۲؛ و: دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الذَّوْلَة الإسلامیة، آیه‌الله المنتظر، ط: ۱، قم: مکتب الإعلام الإسلامی، ۱۴۰۸ ه. ق.، ۳۱۱/۱؛ و: ثلاث رسائل، آیه‌الله السَّیِّد مصطفی الحُمَینِی، ط: ۱، مؤسسه تنظیم و نشر آثار الإمام الحُمَینِی، ۱۳۷۶ ه. ش. / ۱۴۱۸ ه. ق.، ص ۲۹ و ۳۰؛ و ...

۲. از برای این معنا، نیز نگر: نهج البلاغه، ط. فیض الإسلام، ص ۳۱۷ (خ ۱۰۵)؛ و: فارس تبریزیان، ص ۱۸۷ (خ ۱۰۵).

می‌کنید، و نه آنکه را چنین کنند یاری می‌رسانید....).

این أوضاع نابسامان و غفلت و جمود و جمود حاکم بر بسیاری از «دوستان»، البته راه شیطنت‌کثیری از «دشمنان» را نیز هموار کرده است.^۱ هجمه‌های سخت و سنگینی که بعضی مکاتب استشرافی باختری و شاگردان و پروردگانشان در خاور اسلامی، متوجه سنت اسلامی ساخته‌اند و بر پیشفرضهائی مُنکرانه ولی غالباً پوشیده و پنهان ابتناء دارد، بحق از بزرگترین دغدغه‌های فرهنگی شماری از اندیشه‌وران مسلمان در روزگار ما بوده و هست.^۲ این هجمه‌ها که در دهه‌های اخیر - احياناً با انگیزه‌های سیاسی و بر بسترهائی که سیاسیان گسترانیده‌اند - به متون عقیدتی و حدیثی شیعه متوجه گردیده است، مادام که در این اقالیم با

۱. علامه مجاهد، آية الله سيد محمد حسين حسيني جلالی - دام عزه -، در

نامه‌ای به یکی از یاران خویش چنین می‌نویسد:

«... و في الختام، أوصيك - يا أخي! - بالتقوى والعمل الذؤوب لأمة
تعيش بين يقظة الأعداء وغفلة الأصدقاء، ولا حول ولا قوة إلا بالله.»

(فهرس التراث، محمد حسين الحسيني الجلالی، تحقیق: محمد جواد

الحسيني الجلالی، ط: ۱، قم: دلیل ما، ۱۴۲۲ ه. ق.، ۶۹۴/۲؛ تأکید از ماست).

۲. سنج: آرمان‌ها و واقعیت‌های اسلام، دکتر سید حسین نصر، ترجمه

شهاب‌الدین عباسی، ج: ۱، تهران: دفتر پژوهش و نشر شهروردی، ۱۳۸۳

ه. ش.، صص ۱۷۱-۱۷۵.

مأسوف علیها، آن مارې شپېل، بانوي مستشرقې که می‌کوشید با

مسلمانان هم‌دلی ورزد، خستونی و تنبیه قابل اعتنائی درباره «پیشفرض

مُنکرانه»ی پیشگفته دارد. نگر: درآمدی بر اسلام، آن مارې شپېل، ترجمه

دکتر عبدالرحیم گواهی، ج: ۱، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۵

ه. ش.، ص ۹۵.

آگاهی و بصیرت مخاطبانی که خود حسابِ صحیح و سقیم و غث و سمین را از هم جدا کرده باشند، رویارو گردد، پُرکاری از پیش نخواهد بُرد و پاسخهایِ بجا و متناسب و کارآمدی هم از اهل فن خواهد یافت؛ لیک تا زمانی که آن «حشویگری»ی گزاینده راه را بر کُنش و نگرشِ انتقادی سازنده‌ای که ریشه در باورهایِ متین و میراثِ پَرارِجِ حدیث‌پژوهانِ سَلَف دارد می‌بندد و سراسر این پیکرهٔ فرهنگ را لُخت و کرخت و آسیب‌پذیر وامی‌نهد، هُجوم‌اندیشان و بدسگالانِ بیرونی هم زمینهٔ مساعد و مناسبی برایِ تزریقِ تشکیک‌ها و تردیدهایِ ویرانگرِ خویش می‌یابند.

در این میانه کوششِ صادقانه برایِ «تحقیق» در اندیشهٔ دینی، و ایستادگی در برابرِ أمواجِ فزایندهٔ حشویگری و غلوگرایی، وظیفهٔ جمیع کسانی است که به واقعیت‌هایِ پیشگفته تَقَطُّن و تَنَبُّه یافته باشند؛ و این سه «گفتار» با همین آهنگ رَقَم خورده است.

تردیدی نیست که اهتمام و دغدغه‌مندیِ نگارنده در سپاردنِ این راهِ دشوار، پیوسته و هَمارهِ إصابَتِ نظرِ او را پائندان نمی‌تواند بود و پروندهٔ بازخوانی و بازاندیشیِ مقولاتی که در این مقالاتِ مجالِ طرح یافته، هم‌چنان مفتوح است. بویژه که عرصهٔ جستجویِ علمیِ دیگر است، و فراخنایِ مُدْعاپَروریِ دیگر. علمِ برخلافِ ادْعا متواضع است، و در بحث‌هایِ علمی، بی‌تردید، ما چندان گُشوده‌دست نیستیم که پویندگانِ فراخنایِ ادْعا. بناگُزیرِ استنادِ ما به شواهد و أدله‌ای است که در دسترسِ ماست، نه بیشتر. افزون بر این، بسیاری از آنچه در عرصهٔ علومِ انسانی (و از جمله پژوهش‌هایِ تاریخی در عقیده و اندیشه و فرهنگ)، در فرجامِ یک بررسیِ فرادست می‌آید، چیزی است از سنخِ ظُنون - و از جُملهٔ ظُنونِ

اطمینان آور. خواننده گرامی توجه دارد که ظُنُونِ معتبر در علوم انسانی، اگرچه ظُنُونِ اند، باز به مراتب از ادعا که دستمایه سخن پراکنی های غیر علمی است، ارزشمندتر و قابل استنادتر اند؛ و آنچه ما را از تمسک به دستاوردها و روشهای مُتداوَل در علوم، با همه محدودیتهایش، ناگزیر می سازد، همین است که جُز این متاع چیز دیگری در دسترس نداریم؛ چه - البته - ادعا بر مَسندی دیگر نشیند!!

مایه خُرسندی است که در گستره غُلُوپژوهی، آن اندازه أدله قاطع و یقین آور هم به دست هست که بتوان دستِ کم خطوطِ اصلی و بَرجسته این حیطه را بی دغدغه شک و رَیب ترسیم کرد و راه پرو رفت از فضاي غُبارالودِ مُدعیاتِ خُشویان و غالیان و هنگامه گریهای ایشان را بروشنی تشخیص داد: مُحکَماتِ قرآنی و سَنَتِ قطعی و واقعِ مُسَلَّم تاریخی و بُرهانهای عقلی در این راستا دست به دست هم می دهند و به ترسیم آن خطوط و تشخیص این طریق مَدَد می رسانند.

در نهایت نیز همانسان که مطلوب ما از همه این کوششها جُز شناختِ اسلام حقیقی، یعنی: آئین و دعوتِ مُحَمَّد و آلِ مُحَمَّد - عَلَیْهِ و عَلَیْهِمُ السَّلَام - نبوده است، مُعْتَقَدِ صحیح را جُز مُعْتَقَدِ ایشان نمی شماریم، و لَو آنکه حجابهای اجتماعی و تاریخی و... ما را از وقوف بر تفاسیلِ آن محجوب و محروم گردانیده باشد.

ثقة الإسلام محمد بن يعقوب كليني - نَوَّرَ اللهُ مَرْقَدَهُ الشَّرِيف -، در کتابِ پُراجِ کافی، به سندِ خویش از یَحیی بن زَکَرِیای أنصاری که از أصحابِ حضرتِ إمام جعفرِ صادق - صَلَوَاتُ اللهِ عَلَیْهِ - بوده است^۱، نقل

۱. نگر: رجال الطوسی، شیخ الطائفة أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسی، تحقیق: جواد القیومی الاصفهانی، ط: ۱، قم: مؤسسة النشر الإسلامی،

کرده که گفت از آن حضرت شنیدم که فرمود:

«مَنْ سَرَّهُ أَنْ يَسْتَكْمِلَ الْإِيمَانَ كُلَّهُ فَلْيَقُلْ: الْقَوْلُ مِنِّي فِي جَمِيعِ الْأَشْيَاءِ
قَوْلُ آلِ مُحَمَّدٍ، فِيمَا أَسْرُوا وَ مَا أَعْلَنُوا، وَ فِيمَا بَلَّغَنِي عَنْهُمْ وَ فِيمَا لَمْ
يَبْلُغَنِي.»^۱

(یعنی:

هر که را خوش آید که همه ایمان [خود] را کامل گرداند، باید بگوید:
سخن و باور من در همه چیز [همان] سخن و باور آل محمد است؛ چه در
آنچه نهان داشته‌اند و چه در آنچه آشکار گردانیده‌اند، و چه در آنچه از
ایشان به من رسیده است و چه در آنچه به من نرسیده).

خداوند را می‌خوانیم و از او درمی‌خواهیم تا ما را بر دین مبین و آئین
متین ایشان زنده بدارد و بمیراند.



گفتارهای سه‌گانه این دفتر در سالهای پیش و با فواصل زمانی
مُعْتَدَبِهی که از یادداشتِ فَرَجَامِینِ هَرِیکِ هویدا است، و هر یک به
مناسبتی، به قلم آمده است.^۲ زین‌رو، پاره‌ای تفاوتها در سیاق و صورت

→ ۱۴۱۵ ه. ق.، ص ۳۲۱.

۱. الْأُصُولُ مِنَ الْكَافِي، همان ط.، ۳۹۱/۱ («بَابُ التَّسْلِيمِ وَ فَضْلُ الْمُسْلِمِينَ»، ح ۶).

۲. گفتارِ نَخَسْتِ این سه گفتار، به خواستاریِ مَدُونَانِ یادنامه‌ای که تدوین و
انتشار آن با تأخیر و موانع متعدّد مواجه شد و هنوز انتشار نیافته است، در
آغاز خزان ۱۳۸۷ ه. ش. قلمی گردید.

گفتار دوم، در سال ۱۳۸۶ ه. ش. به خواستاریِ برگزارکنندگانِ کنگره
بزرگداشتِ ثَقَّةِ الْإِسْلَامِ کلینی - اَعْلَى اللَّهِ مَقَامَهُ الشَّرِيف - نوشته شد و در

نگارش و تدوینشان هست که ضرورتی در زُدودنِ آن ندیدم (و از بُن، جز برخی دیگر سازهایی بسیار جزئی ویراستارانه، تغییری در ساختار و موادِ مقالات نداده‌ام). بی‌گمان خوانندگان فرهیخته این دفتر خود استقلالِ نگارشِ هر مقاله را به هنگامِ مطالعه آن در نظر خواهند داشت.

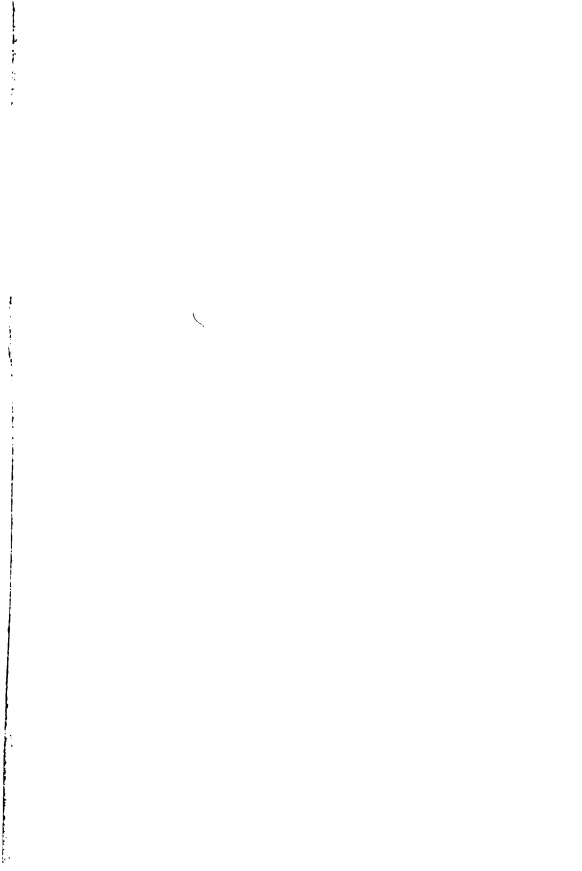
از مدیرِ محترمِ انتشاراتِ أساطیر، آقای عبدالکریم جُریزه‌دار، که به انتشارِ پژوهشهایِ ایران‌شناختی و اسلام‌شناختی دلبستگی دارند و نشرِ این دفتر را نیز در عهده کفایت گرفتند، سپاسگزارم و به‌رویشان را آرزو می‌برم.

وَالْحَمْدُ لِلَّهِ أَوَّلًا وَ آخِرًا
کمینِ خادمِ کتاب و سنت:
جویا جهانبخش
اصفهان / ۱۳۸۹ ه. ش.

→ مجموعه مقالاتِ فارسیِ کنگرهٔ بین‌المللیِ ثقة‌الاسلامِ کلینی (قم: دارالحديث، ۱۳۸۷ ه. ش.، ۴/ ۴۳۳-۴۶۸) به چاپ رسید.

گفتارِ سوم - که بنیانی کتابگزارانه دارد -، در آغازِ فصلِ خزانِ ۱۳۸۸ ه. ش. برای انتشار در مجلهٔ آینهٔ پژوهش به قلم آمد، و سرانجام نیز در همان مجله (ش ۱۲۰ - بهمن و اسفند ۱۳۸۸ ه. ش. -، صص ۴۱-۵۹) انتشار یافت.

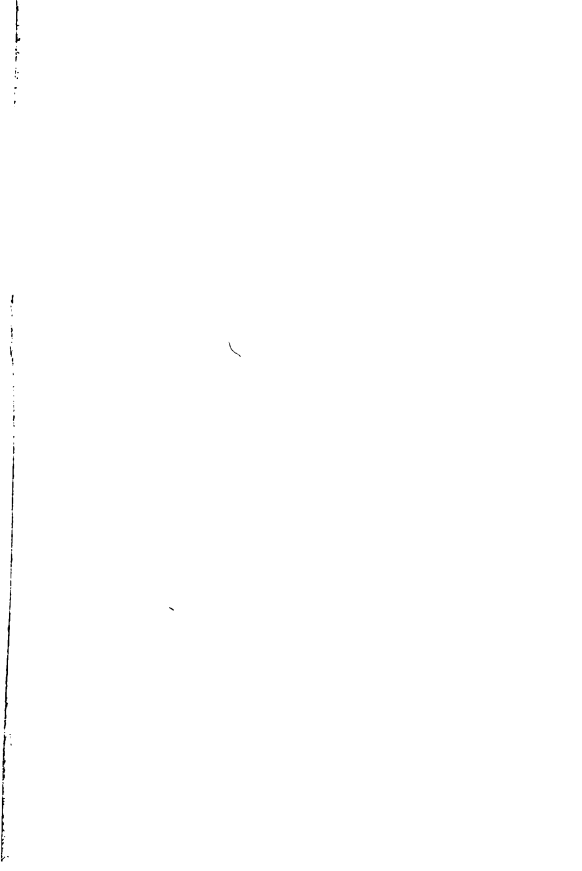
پیداست که نشرِ این گفتارها در مجموعه‌هایِ پیشگفته، گاه راهِ تصرفاتِ معمول و ناگزیرِ ویراستارانِ هر مجموعه را به نوشتارِ من گشوده است. در این دفتر نشانی از تصرفاتِ یادشده نیست و متنِ اصلیِ مکتوباتِ پیشِ نظرِ خوانندگانِ گرامی واقع می‌شود.



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي مَنَّ عَلَيْنَا بِمُحَمَّدٍ نَبِيِّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ
دُونَ الْأُمَمِ الْمَاضِيَةِ وَالْقُرُونِ السَّالِفَةِ

گفتارِ نخست

«نَزَّلُونَا عَنْ الرَّبُّوبِيَّةِ...»:
کارآمدترین خاگریز جنگ و نیرنگِ غالیان



۱. غُلُو که - به قول یکی از دین‌پژوهانِ معاصر - «خطرش برای اسلام بیش از جنگ‌های صلیبی و حمله مغول بوده است»^۱، از روزگارِ حضورِ ائمه هدی - عَلَيْهِمُ الْآلُفُ التَّجِيَّةُ وَ الشَّاءُ - تاکنون، گاه و بیگاه موجبِ ابتلائات و گرفتاریهائی در جامعه شیعی شده است و می‌شود.

گروهی از دانایان و نُخبگانِ شیعه، بویژه در روزگارانِ دورتر، بیدارانه و بیدارگرانه درباره غُلُو و زمینه‌های پیدائی آن و دست‌آویزهائی که در فرهنگِ دینی برای حضور و ظهور می‌جوید، هشدار داده‌اند.

در مقابل، غُلُو گرایان نیز، پیوسته برای تنزیه و تبرئه خود و دفاع از عقائدِ خویش دست‌آویزهائی جُسته و نظریه‌هائی را سامان داده‌اند که توجیه‌گرِ غُلُو گراییِ ایشان باشد.

آموزه مشهورِ «نَزَلْنَا عَنِ الرُّبُوبِيَّةِ وَ قُولُوا فِينَا (یا: فِی حَقَّنَا؛ یا: فِی فَضْلُنَا) مَا شِئْتُمْ» - که اینجا و آنجا به ائمه اهل‌بیت (علیهم السَّلام) نسبت داده می‌شود و در دفاع از بسیاری باورها و روایتها

که از سوی غلوستیزان متهم به غالیانگی شده است، بر زبانها و قلمها می‌رود.، یکی از دستمایه‌های دیرین غلوگرایان در آن تنزیه و تبرئه بوده است.

«نَزَلْنَا عَنِ الرُّبُوبِيَّةِ وَ قُولُوا فِينَا مَا شِئْتُمْ»، فارغ از آن‌که سخن پیشوایان پاک - علیهم السلام - هست یا نه، و نیز این‌که معنایی که غلوگرایان از آن برداشت می‌کنند در ترازوی تحقیق وزنی دارد یا نه، به خودی خود و در نگاه نخست، عبارتی خیال‌انگیز است که در اولین مواجهه ذهن مخاطبان را به افقهای دور ماورائی رهنمون می‌شود؛ افقهای دیرباب، فروتر از ربوبیت ولی آن اندازه فراتر از این بشریت ملموس و محسوس و متعارف که جز در آب‌های خیال و قوه و اهمه به جستجوی آن نمی‌توان همت گماشت؛ و این دورپروازی‌های ذهنی البته برکنار از عوارض و پیامدهای عینی و گاه ناپسوسیده هم نیست؛ پیامدهائی که امروز ما، در عینیت اجتماع و گونه دین‌ورزی خویش، با آنها رویارو و دست‌به‌گریبانیم.

«نَزَلْنَا عَنِ الرُّبُوبِيَّةِ وَ...»، و پاره‌ای عبارات کوتاه و خیال‌انگیز دیگر از این دست، سرمایه‌های اصلی نوعی دین‌شناسی غلوآمیز و خشویانه، خاصه در سده‌های دوازدهم تا چهاردهم هجری، بوده است که آثار و پیامدهای باورفرسای آن هنوز در ذهن و زبان بسیاری از دینداران و حتی دین‌شناسان ما خودنمایی می‌کند. رهائی از این الهیات غبارآلود و حَقَّقان‌آور، و گردافشانی از سیمای باورهای ناب دینی و توحید سره اسلامی و امام‌شناسی خردپذیر

شیعی، باز بسته به پالایش تفکر کلامی معاصر از بُن‌مایه‌های مشکوک و غلو‌انگیز و داوری درست در باب اینگونه عبارات و تفسیر صحیح آنها است.^۱

از همین دیدگاه، بایا می‌نماید که سخنانی چون «نَزَلُونَا عَنِ الرُّبُوبِيَّةِ و...» را در ترازوی تحقیق بنهیم و به دیدهٔ تدقیق و انصاف بنگریم که ریشه‌هاشان کجاست و مفهومشان چیست و در درازنای تاریخ فکر و فرهنگ ما کی و کجا خودنمایی کرده‌اند و به چه‌وجه‌ها رهنمون شده‌اند.

دربارهٔ عباراتی چون «نَزَلُونَا عَنِ الرُّبُوبِيَّةِ و...»، بویژه در سده‌های واپسین، بیشتر شاهد نوعی مواجههٔ عاطفی و احساسی بوده‌ایم تا نقادی علمی و عقلانی؛ و همین، ضرورت آن تحقیق و تدقیق را بیشتر و بیشتر می‌سازد.

۱. از آنجا که شاید یادکرد از «إِلَهِيَّاتِ غِبَارِالْوَد» و تنبیه به لزوم گردافشانی از آن، بر خاطر برخی از خوانندگان گران آید، دوست می‌دارم توجّه ایشان را به سخنان یکی از احیاءگران نامی اندیشهٔ دینی در تاریخ اخیر تشیع جلب کنم. استاد شهید زنده‌یاد آیه‌الله مَرْتَضَى مَطْهَرِی - رَضَوُا اللّٰهَ عَلَيْهِ - در گفتاری نکته‌آموز تحت عنوان احیاء فکر دینی می‌گوید:

«... باید اعتراف کنیم که حقیقتِ اسلام به صورتِ اصلی در مغز و روح ما موجود نیست، بلکه این فکر اغلب در مغزهای ما به صورتِ مسخ‌شده موجود است؛ توحید ما توحیدِ مسخ‌شده است، نُبُوتِ ما نُبُوتِ مسخ‌شده است، ولایت و امامت ما مسخ‌شده است، اعتقاد به قیامت ما کم‌وبیش همین طور. تمامِ دستورهای اصولیِ اسلام در فکر ما همه تغییر شکل داده. در دین صبر هست، زهد هست، تقوا هست، توکل هست. تمام اینها بدونِ استثناء به صورتِ مسخ‌شده در ذهن ما موجود است...» (ده گفتار، ج: ۷، ص ۱۴۴).

فقیه بزرگِ عصرِ ناصری، مرحوم حاج شیخ هادی نجم‌آبادی، ضمن مطالبی که در بابِ روندِ تحوّلِ جامعهٔ امامیه می‌نویسد، می‌آورد که عامّهٔ شیعیان که ولایت و محبّت ائمهٔ اطهار - علیهم السّلام - را مایهٔ نجاتِ خویش می‌دانند «به جهتِ حُبِّ این مطلب هر خبری یا اثری یا رؤیائی که شاهدِ آن باشد قبول نموده، در صددِ تصحیح و تنقیحِ سَنَدِ برنیامده، بلکه مسلم دانستند، و چون روایتِ متشابهی می‌یافتند، تأویل و توجیه می‌نمودند به طریقی که مطابق با مُرادِ خود نمایند و مؤیدِ مُعتَقِدِ خود قرار دهند. مثلاً چون می‌یافتند روایتِ نَزَلُونَا عَنِ الرُّبُوبِيَّةِ وَ قُولُوا فِي حَقِّنَا مَا شِئْتُمْ را، می‌گفتند: هرچه در حقِّ ایشان از صفاتِ^۱ ربوبیه گفته شود باید قبول نمود ولی اختیارِ کُلّی در امور با خداوند است که اگر ایشان را در وساطت به هر مقام معتقد باشی غلو در حقِّ ایشان ننموده‌ای^۲ به مقتضای این اخبار....»^۳.

چنین برداشتی که مرحوم نجم‌آبادی به وصفِ آن قلم فرسوده است، علی‌رغم وقوع و اشتهاهِ آن، در دیدهٔ خِرَدِ سنجشگر شگفت می‌نماید. در فرهنگِ متأخِرِ ما، بویژه در میانِ متصوِّفان و مُتَقَلِّسِفان و نیز برخی اخباریانِ افراطی، کم نبوده‌اند کسانی که فَحِصِ سَنَدِ و مُسْتَنَدِ کلامی را که به ائمه - علیهم السّلام - نسبت داده می‌شود

۱. در مآخذِ چاپی: صفحات.

۲. در مآخذِ چاپی: ننموده.

۳. تحریرالعقلاء، ط. ارمغان، ص ۵۰.

چندان جدی نمی گرفته و به نقد سندی پُر بها نمی داده اند، لیک از همینان نیز به اقتضایِ إنسلاک در سلكِ «أولی الألباب» می توان و می باید توقع داشت که - دست کم - در لوازم و چون و چندی معنائی که از سخن در می یابند و به «دین خدا» منتسب می دارند نیک بیندیشند و غافلانه سخن نگویند.

برداشتِ چنان معنای فراخ دارانه ای از «ما شئتم» و پذیرفتنِ هر مقام و هر فضیلتِ مروی و هر منقبتِ منقول و حتی بیش گفتن و پیش افتادن در این باب، ناشی از بی توجهی به «فقه الحدیث» و درایتِ کلام است. پس، ما نیز در این گفتار، آن را بر روایتِ مُقَدَّم می داریم و فی الحال بدونِ تعرض به سَنَد و مُسْتَنَد آموزه یاد شده، نخست بدین می پردازیم که آیا چنان برداشتِ توسعه جویانه و فراخ دارانه ای از «ما شئتم» صواب است یا نه؟

۲. در مواجهه با احادیث و مرویاتِ عقیدتی، استحضارِ قواعدِ عقلی و مُسَلِّماتِ دینی، ضرورتِ فوق العاده دارد. حتی در بابِ آیاتِ قرآن نیز چنین است و مواجهه عقلانی از شروطِ بایا در فهمِ وحیِ شریف به شمار می رود (وگرنه مگر نمی توان از بعضِ آیاتِ برداشتِ مُجَبِّمانه یا مُجَبِّرانه کرد؟). به دیگر سخن - و به تعبیرِ عامیانه -، شنونده خود باید عاقل باشد!

در اصولِ کافی می خوانیم:

«... عن مُحَمَّدِ بْنِ مَارِدٍ، قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ - عَلَيْهِ السَّلَامُ -: حَدِيثٌ رُوِيَ لَنَا أَنَّكَ قُلْتَ: إِذَا عَرَفْتَ فَاعْمَلْ مَا شِئْتَ. فَقَالَ: قَدْ قُلْتَ ذَلِكَ.

قَالَ: قُلْتُ: ^۱ وَإِنْ زَنَوْنَا أَوْ سَرَقْنَا أَوْ شَرِبْنَا الْخَمْرَ؟ فَقَالَ لِي: إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ. وَاللَّهُ مَا أَنْصَفُونَا أَنْ نَكُونَ أُخِذْنَا بِالْعَمَلِ وَوُضِعَ عَنْهُمْ! إِنَّمَا قُلْتُ: إِذَا عَرَفْتَ فَاعْمَلْ مَا شِئْتَ مِنْ قَلِيلِ الْخَيْرِ وَكَثِيرِهِ، فَإِنَّهُ يُقْبَلُ مِنْكَ». ^۲

(یعنی:

... از محمد بن مارد منقول است که گفت:

به حضرت ابو عبدالله [امام صادق] - علیه السلام - گفتم: حدیثی برای ما روایت شده است که شما گفته‌اید: وقتی معرفت [/ معرفت به امامت و حق امامان] یافتی هرچه خواستی بکن!

آن حضرت گفت: چنین گفته‌ام.

[محمد بن مارد] گفت:

گفتم: اگرچه زنا کنند یا دزدی کنند یا باده بنوشند؟
آن حضرت گفت: إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ ^۳ به خدا سوگند در

۱. چنان که بعضی افاضل توجه داده‌اند (نگر: شرح چهل حدیث آیه‌الله خمینی، ص ۵۶۸). در اینجا، هم به صیغه متکلم می‌توان خواند، و هم به صیغه مخاطب، و هر یک وجهی دارد.

۲. الکافی، ط. غفاری، ۲/ ۴۶۴ (کتاب الإیمان و الکفر، باب أَنَّ الْإِيمَانَ لَا يَضُرُّ مَعَهُ سَيِّئَةٌ وَ الْكُفْرُ لَا يَنْفَعُ مَعَهُ حَسَنَةٌ، ح ۵).

۳. «إنا لله، کلمه استرجاع، را در مقام شدت مصیبت و عظمت آن گویند؛ و چون

حَقِّ مَا إِنْصَافِ نَدَادَه‌اند که ما خود به خَاطِرِ عَمَلِ مَأخُودِ بَاشِیم و آنگاه [تَکَالِیفِ عَمَلِی] از آنها برداشته شده باشد! آنچه گفتم این بود که: وقتی معرفت [/ معرفت به إمامت و حَقِّ إمامان] یافتی هرچه خواستی، خواه خَیْرِ اندک و خواه بسیار، بَکُنْ که از تو پذیرفته می‌شود.^۱

در آن روزگار شعارِ بسیاری از غالیان این بود که هرکس إمام را شناخت، هر فعلی از برای او رواست، و معرفتِ إمام در دینداری بَسَنَدَه است.^۲ بسیاری از خوش‌خیالانِ ساده‌لوح یا کاهِلِ مَنِش نیز

→ این افترا یا سوءفهم از مُصِیْبَتِهای بزرگ بوده، حضرت، در مقامِ کمالِ تحاشی از آن، چُنِین فرمودند: «(شرحِ چهل حدیثِ آیه‌اللهِ خمینی، ص ۵۶۸).

۱. در همین زمینه، نیز نگر: الأُمَالِی شَیْخ طوسی، تحقیق مؤسَّسَةُ البَیْعَةِ، ص ۴۱۷ (مجلس ۱۴، ح: ۸۷، پی‌پی: ۹۳۹)؛ و: بِحَارِ الْأَنْوَارِ، ۴۳ / ۲۴ (به نقل از أُمَالِی طوسی)؛ و: مَعَانِی الْأَخْبَارِ صدوق، ط. غَفَّاری، ص ۱۸۱ و ۱۸۲ و ۳۸۸ و ۳۸۹؛ و: بِحَارِ الْأَنْوَارِ، ۱۷۳ / ۲۷ و ۱۷۴، ح ۱۸ و ۱۹ (به نقل از مَعَانِی الْأَخْبَارِ صدوق) و ۳۳۸ / ۴۷، ح ۱۷ (به نقل از همان مَأْخُذ).

نیز نگر: رُوشِ فِهْمِ حَدِیثِ مَسْعُودِی، صص ۲۴۱-۲۴۳؛ و: الْعَقَائِدُ الْإِسْلَامِیَّةُ مَرْكَزُ الْمَصْطَفَی - ص -، ۱ / ۳۴۶ و ۳۴۷.

۲. نگر: دَعَائِمُ الْإِسْلَامِ قَاضِی نَعْمَان، ط. آصَفِ فِیضِی، ۱ / ۵۰؛ و: مَعْرِفَةُ الْحَدِیثِ بَهِیُودِی، ص ۶۸؛ و: الْمَقَالَاتُ وَالْفِرَقُ أَشْعَرِی قُمِی، ط. مَشْکُور، ص ۵۲.

۳. بامزه، مَدْعَايِ شماری از این غالیان است که إقامَةُ نماز و شرایعِ دینی را، نه بر خود، بلکه بر شیعیانِ غَیْرِغَالِی - که از ایشان با نام «مَقْصِرَه» یاد می‌کردند - واجب می‌شمردند و مَدْعِی بودند که چون غَیْرِغَالِیَان، مُحَمَّد - صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ و آلِهِ - را پدیدآورندهٔ جهان نمی‌دانند (و - از نظرِ غَلَاة - در معرفتِ او کوتاهی کرده‌اند)، این نماز و زکات و رُکُوع و سُجُود و خُضُوع به عِوَانِ عُقُوبَت و کُثْفِرِ کوتاهی و تَقْصِیرشان بر آنان واجب گشته! ... این غالیان می‌کوشیدند عقیدهٔ

که اینچنین دینی را مناسبِ طباعِ راحت‌طلبِ خویش می‌یافتند و حتی جواز ارتکابِ معاصی و قبایح را در آن سراغ می‌کردند، به این تفکرات گرایش یافتند.^۱

در واقع، چنین کارهائی که غالیان می‌کردند، مصداقِ «تفسیر به رأی»ِ نصوص بود^۲، و اندکی تأملِ عقلانی یا تتبعِ نقلی بسنده بوده و هست تا سُستی و نادُرستی چنان برداشتهائی را فرامایند.^۳

خطوطِ کلی و برجسته تفکرِ اسلامی با چنان وضوح و قاطعیتی

→ عجیب خود را به نوعی با ظاهرِ عبارتی قرآنی هم وفق دهند!

درباره عقیده و استدلالِ ایشان، نگر: المقالات و الفرقِ اشعری قُمی، ط. مشکور، ص ۶۱.

۱. سنخ: روشِ فهمِ حدیثِ مسعودی، ص ۲۴۱ و ۲۴۲.

۲. سنخ: همان، ص ۲۴۱.

۳. هیچ دور نیست برخی زندیقان و کُزباورانی که عناوینِ اسلامی را سرپوشِ باورهایِ إلحادی و إباحتیِ خود قرار می‌دادند و در زیرِ نامِ «اسلام» و «تشیع» تشرّ می‌کردند و در جامعهٔ اسلامی و شیعی هم به سببِ گزافه‌گویی‌ها و کُزرویهایِ عقیدتی و عملی که از ایشان دیده می‌شد لقبِ «غالی» می‌گرفتند، مروجانِ اصلی و ابتدائی چنان خوانشهایِ إباحتیانه‌ای بوده باشند تا از این رهگذر و با تظاهر به تمسک به مُستَمسکی دینی، هرزگیها و ولنگاریهایِ خود را، در دیدِ عوامِ پیرامونشان، موجه و مشروع نشان بدهند.

دربارهٔ منشأِ مُحتمَلِ برخی از غالیانِ إباحتیِ مَسَلک، - از جمله - نگر: غالیان (کاوشی در جریانها و برآیندها)، صفری فروشانی، ص ۲۹۳.

همچنین - نمونه را - بنگرید به گزارشِ سعد بن عبدالله بن ابی خلف اشعری قُمی دربارهٔ گروهی از غالیان که ادعایِ تشیع می‌کردند ولی در باطن خوانشی - البته مُحَرَّف - از کیشِ مجوس را پیشه ساخته بودند، در: المقالات و الفرق، ط. مشکور، ص ۶۱ و ۶۲.

ترسیم و توصیف گردیده است که بی تردید با مراجعه و تمسک بدان مُحکّمات، هیچ جای لغزش به واسطه سخنانِ متشابهی چون «إِذَا عَرَفْتَ فَأَعْمَلْ مَا شِئْتَ» پدید نمی آید.

نمونه را، از آیاتِ ارجمندِ قرآنی و احادیثِ شریف، لزومِ عملِ صالح و تکاپوی دین‌ورزانه برای رستگاریِ آخری، و عدمِ کفایتِ مَحَبَّتِ صِرْف و ایمانِ بی عمل و اعتقادِ فاقدِ مظاهرِ عملی و دین‌ورزانه، به طورِ واضح و بی غبار مستفاد می شود. از این منظر، مردمان در گروِ کردارِ خویش اند و به سببِ زشتکاریهایشان مؤاخذه خواهند شد و صِرْفِ إِنْسِلَاك در فلان فرقه یا ایمان به فلان ولی، بدونِ پیرویِ عَمَلی از وی، کفایت نمی کند. اخباری که گاه اینجا و آنجا دیده می شود و صِرْفِ «ایمان به مبادی» یا «مَحَبَّتِ مَوَالی» را بسنده می شمرد، از این جهت - و پس از ثبوتِ صَحَّتِ صدورشان - باید تاویل شوند؛ زیرا بنا بر أدلّه قطعی، ظاهرِ آنها مُراد نبوده است و باید به کمکیِ قرائنِ بیرونی و أدلّه دیگر به شرحِ اینگونه اخبار دست یازید.^۱

چون جهانی شُبّهت و اشکالِ جوست

حرف می رانیم ما بیرونِ پوست^۲

لیک این اندازه می توان از گفتارِ اکابرِ صراحت و ام کرد و گفت که:

۱. تفصیل را، در این باره، نگر: شرحِ چهل حدیثِ آیه الله خمینی، صص

۵۷۶-۵۶۸.

۲. مولوی.

«بسیاری از اهلِ منبر به مردمِ عامّه بد فهماندند این قبیل اخبار را»^۱، و مَعَ الْأَسَفِ، تَمَسَّكَ و اكتفا به ظاهرِ اخبارِ متشابّه را بتصریح و تلویح توصیه و ترویج کرده و مبنایِ تصوّرِ عمومی از معانیِ مهمّ و رفیع و کلیدی چون ولایت و نجات و شفاعت و توسّل و مقاماتِ اولیاء قرار داده‌اند.

بگذریم! ... سخنی ما در این بود که تَمَسَّكَ به ظاهرِ لفظ و شمول و عموم و إطلاقِ ظاهریِ روایات، بویژه در حیطهٔ عقائد، أحياناً با موانعی روبه‌روست که از عقل و کتابِ خدا و سَنَتِ قطعیِ مُستَفاد می‌شوند.

یکی از محققانِ دانشِ حدیث می‌گوید:

«عامّه و خاصّه این مضمون را از پیامبر - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ - نقل کرده‌اند که: هرکس گواهی دهد خدائی جز خدایِ یگانه نیست و محمد رسولِ خداست، خداوند آتشِ دوزخ را بر وی حرام می‌فرماید. ظاهرِ آن با تعمیمی که فرامی‌نماید، مقتضایِ آن است که هیچیک از کسانی که به شهادتینِ گواهی داده‌اند به دوزخ نروند؛ لَيْكَ أَدَلَّةٌ قَطْعِيَّةٌ كِتَابٍ وَ سَنَتِ حُكْمٍ بَدِينٍ می‌کنند که یکتاپرستانِ نافرمان و معصیتکار عذاب می‌شوند و سپس به واسطهٔ بخشایش و شفاعت و... از دوزخ بدر می‌آیند. برین بنیاد، درمی‌یابیم که ظاهرِ آن روایت مُراد نبوده است؛ پنداریِ آن حضرت فرموده باشد: این معنا مُقَيَّد است و در بابِ کسی است که عملِ صالح کرده یا در بابِ

کسی است که توبه کرده و شهادتین را بر زبان رانده و بر همین توبه از جهان رفته است. معنای مورد بحث، در بعضی روایات، به قید «إخلاص» (/ عبارت «مُخْلِصًا») مقید گردیده، و إخلاص آنست که شخص ایمان خویش را از هر شر بیالاید تا خواهشهای نفسانی آن را تباه نسازد.^۱

در زمینه دایره فضائل و مناقب و خصائص نبی اکرم - صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ - و اوصیای گرامی او - صَلَّوَاتُ اللّٰهِ عَلَیْهِمْ أَجْمَعِينَ - نیز موانع و حدود و ثغور قاطعی از عقل و کتاب خدا و سنت قطعی در میان است که از تمسک به ظاهر عبارت و عموم و شمول و فراگیری ظاهری «ما شِئْتُمْ» جلوگیری می کند.

کم توجهی به تقییدات عقلی و تاریخی و دینی که در باب فضائل پیامبر اکرم - صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ - و ائمه هدی - عَلَیْهِمْ آلَافُ التَّحِيَّةِ وَ الثَّنَاءِ - وجود دارد، گاه سبب شده است این پندار در ذهن و زبان برخی جای گیرد که: هر آنچه توصیفگران یا مادیحان در حق اهل بیت - علیهم السلام - بگویند، کمتر از آنست که باید، و لذا هیچ غُلُو و اغراقی در بین نخواهد بود^۲؛ حال آن که چنین نیست و حتی اگر «نَزَلُونَا عَنِ الرُّبُوبِيَّةِ وَ قُولُوا فِينَا مَا شِئْتُمْ» از آموزه های ائمه اهل بیت - علیهم السلام - باشد، به دلیل عقل و

۱. نقل به مضمون از: دراسات فی علم الذرایة، غفاری صفت و...، ص ۲۸۲.

نیز نگر: فقه الحدیث و روشهای نقد متن غروی نائینی، ص ۲۰۲.

۲. نگر: موسوعة المصطفی (ص) و العترة (ع)، الشاکزی، ۱۳/ ۵۲۸.

کتاب و سنت، برداشتِ فراخ‌دارانه از «ماشئتم» نارواست، و هر فضیلتی را که فروتر از رُبُوبیت باشد به ائمه - علیهم السّلام - نمی‌توان نسبت داد.

اگر نسبتِ مضمون «نَزَلُونَا عَنِ الرُّبُوبِيَّةِ و...» را به ائمه هدی - علیهم السّلام - استوار بشماریم، بناگزیر و به دلالتِ عقل و نقل باید صفاتی چون علم نامتناهی و قدرت نامتناهی و مانند آن را در همان حیطه رُبُوبیت قلم دهیم؛^۱ یا اینگونه امور را - انسان که گذشت - به قرائنِ دیگر از «ما شئتم» بیرون بداریم؛ زیرا نه تنها به دلیلهای استوار^۲ از محدودیتِ توانشهای پیامبر گرامی و پیشوایانِ پاک آگاهیم، حتّی می‌دانیم که برتریها و توانشهای خود این بزرگواران یکسان نبوده است و زین‌رو هرچه را - مثلاً - به پیامبر نسبت توان داد به وصّی او نمی‌توان نسبت داد؛ تا چه رسد به آن که - مثلاً - کسی بخواهد هرچه را مادونِ رُبُوبیت است به وصّی پیامبر نسبت دهد. مقامِ بُبُوتِ بی‌شکِ دونِ مقامِ رُبُوبیت است؛ با این‌همه به ضرورتِ دین و مذهب نمی‌توان این فضیلت را به ائمه اطهار - علیهم السّلام - نسبت داد.

حتّی از حضرتِ امام جعفر صادق - علیه السّلام - منقول است که فرمود:

«مَنْ قَالَ بِأَنَّنَا أَنْبِيَاءُ فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ، وَمَنْ شَكَّ فِي ذَلِكَ فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ

۱. نویسنده عصای موسی (ع)، در آن کتاب (ص ۱۳۶)، چنین کرده است.

۲. نمونه را، نگر: قرآن کریم، س ۹، ی ۱۰۱.

الله. ^۱».

(یعنی:

هرکه قائل بدین شود که ما پیامبر هستیم، لَعْنَتِ خدا بَرُو باد!، و هرکه در آن شک کند ^۲، (باز) لَعْنَتِ خدا بَرُو باد!).

از مُسَلِّمَاتِ مذهبِ اِمَامِیّه، بل اسلام، است که رسولِ خدا، مُحَمَّدِ مصطفیٰ - صَلَّی الله علیه و آله و سَلَّمَ -، از اَمِیرِ مؤمنان علی - علیه السَّلام - أَفْضَل است، و باز از مُسَلِّمَاتِ مذهبِ است که علی - علیه السَّلام -، پس از رسولِ الله - صَلَّی الله علیه و آله -، أَفْضَلِ أَهْلِ بَیت است.

اگر کسی بخواهد به ظاهرِ لَفْظِ «ما شِئْتُمْ» و شُمُول و فراگیریِ آن تَمَسِّک کند و از برایِ دائرهٔ شُمُولِ آن هیچ مَخَصَّص و مُقَدِّد را ملحوظ نسازد، بناچار باید جمیع مقامات و کمالاتِ پیامبرِ اَکَرَم - صَلَّی الله علیه و آله - را بتواند به اَمِیرِ مؤمنان - علیه السَّلام - نسبت دهد، و باز باید بتواند جمیع کمالات و مقاماتِ اَمِیرِ مؤمنان - علیه السَّلام - را در حَقِّ هَرِیک از اِمَامانِ زاد و رُوْدِ آن حضرت، صادق بدانند؛ چرا که هم «کمالاتِ پیامبر» و هم «کمالاتِ اَمِیرِ المؤمنین» در دائرهٔ شُمُولِ «ما شِئْتُمْ» می‌گنجد و بنا بر این باید جمیع آن کمالات

۱. اختیار معرفة الرجال، ط. قیومی، ص ۲۵۲، ش ۵۴۰؛ و: بحار الأنوار، ۲۵ / ۲۹۶ (به نقل از همان).

۲. یعنی: در این که ما پیامبر نیستیم شک کند (سنج: أَهْلِ بَیتِ عَلَیْهِمُ السَّلام در قرآن و حدیث ری شهری، ۲ / ۸۰۵)؛ یا: در این که لَعْنَتِ خدا بر چنان کسی است، شک کند.

را بتوان مثلاً به امام صادق - علیه السلام - نسبت داد.
 چنین نسبتی - العیاذُ بالله - به معنای نفی افضلیت پیامبر اکرم -
 صلی الله علیه و آله - نسبت به علی - علیه السلام -، و نیز نفی
 افضلیت علی - علیه السلام - نسبت به دیگر ائمه اهل بیت - علیهم
 السلام - است؛ و در واقع، مخالف ضروریات مذهب، بل مخالف
 ضروریات اسلام است.^۱

۱. آنچه از دیرباز در مذهب شیعیان اعتدالی راست کیش - یا به تعبیر صاحب
 نقض: «شیعة أصولیه» - مطرح بوده، این است که «باری تعالی جمله
 مخلوقات، از انواع جمادات و حیوانات، همه به دوستی محمد مصطفی
 آفریده است و همه طفیل اوست و علی مرتضی، با بزرگی درجت و رفعت
 منزلت، شاگرد و خدمتگار و مقتدی و تابع و فرمانبردار اوست؛ و اگر يك
 طرفه العین در مصطفی - علیه السلام - عاصی شود خاسر و مبطل و زیانکار
 باشد؛ و علی مرتضی حاجب اوست و مبارز لشکر و وصی و خلیفه و حافظ
 شریعت و امت اوست؛ اما بعد از وی مقتدای امت است و بهتر از هر يك از
 أصحاب و اهل البیت اوست.» (نقض، ج انجم آثار ملی، ص ۱۷۸). «شبهتی
 نیست که چنانکه مصطفی نص [= منصوص] است به رسالت، و معصوم
 است از همه زلت، به مذهب شیعت، امیرالمؤمنین نص [= منصوص] است
 به امامت و معصوم است از همه تهمت، اما درجه رسول - علیه السلام - دگر
 است، که رسول مقتداست و علی مقتدی، و رسول مطاع است و علی مطیع،
 و او صاحب کتاب و قبله و سنت و شریعت است و علی را این درجت
 نیست، ... و هرکه علی را با رسول در رسالت و نبوت شریک داند کافر و
 مبطل و ضال و گمراه و مبتدع باشد...» (همان، ص ۳۱۸ و ۳۱۹).
 به قول متفکر فقید شیعه، شیخ محمدجواد مغنیه، «... مَنْ ... أَعْطَى غَيْرَ
 النَّبِيِّ جَمِيعَ صِفَاتِ النَّبِيِّ فَهُوَ خَارِجٌ عَنِ الْإِسْلَامِ بِاتِّفَاقِ الْجَمِيعِ» (مسائل
 عقائدية - فی الغلو و التفویض... -، القزوينی، ص ۱۰۱ - در گفتاورد از معالم
 الفلسفة الإسلامية -).

در کتاب کافی منقول است که امیرمؤمنان علی - علیه السلام - در پاسخ دانشمندی یهودی که از حضرتش پرسید: «أَفَنَبِيٍّ أَنْتَ؟»، فرمود: «وَيْلَكَ! إِنَّمَا أَنَا عَبْدٌ مِنْ عَبِيدِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ».^۱ البته مراد از «عبد»، «عبد طاعت»^۲ و «خادم تابع مطیع»^۳ است، نه برده مصطلح، یا - نَعُوذُ بِاللَّهِ - بنده پرستشگر؛ و به هر روی، نمودار فاصله‌ای است شایانِ اعتنا.

بعضی بررسندگان، پاره‌ای از تفاوت‌های ظاهری ملحوظ در کُتُب و رفتارِ پیامبر - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ - و علی - علیه السلام - را در پرتو همین تفاوتِ پایگاهِ کمالِ آن دو بزرگوار توضیح داده‌اند.^۴ در متون و نصوصِ رواییِ قدیم باز هم مواردی هست که لفظِ «مَا شِئْتُمْ» در مفهومی محدودتر و مُقَيَّدتر از حیطهٔ ذاتی لُغَوِي خود به کار رفته باشد، و پیداست کاربردِ این تعبیرِ عام و فراگیر در

۱. الکافی، ط. غفاری، ۹۰ / ۱، باب الْكُؤُن وَ الْمَكَان، ح ۵ (نیز سنج: همان، ۸ / ۹۱، باب النِّسْبَة، ح ۸).

این روایت را با اندکی تفاوتِ لفظی نگر در: التَّوْحِيدُ صدوق، ط. حُسینی طهرانی، ص ۱۷۵.

۲. نگر: التَّوْحِيدُ صدوق، همان ط.، همان ص.

۳. نگر: الحاشیة علی أصول الکافی میرزا رفیعا، ص ۳۰۳.

۴. آیه‌الله حسن‌زادهٔ املی در هزار و یک نکتہ (نکتہ ۳۴۴، ۱ / ۱۷۸) آورده است:

«از جوامعِ رواییهٔ مُستَفَاد است که حالاتِ رعشه و نحوِ آن برای امیرالمؤمنین علی - علیه السلام - از خَشِیتِ اِلَهِی، بیش از رسول‌الله - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَ سَلَّمَ - پیش می‌آمد. و باید همین‌طور باشد زیرا رسول‌الله اکمل از آن جناب است چنانکه امیر - علیه السلام - خودش فرمود: إِنَّمَا أَنَا عَبْدٌ مِنْ عَبِيدِ مُحَمَّدٍ...».

مفاهیم محدود و مُقَيَّد برای مخاطبان معهود بوده است.

در بعضی منابع از رسول خدا - صلی الله علیه و آله - چنین عبارتی نقل کرده‌اند: «إِنَّ اللَّهَ أَطَّلَعَ عَلَى أَهْلِ بَدْرٍ، فَقَالَ: اْعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ فَقَدْ غَفَرْتُ لَكُمْ»^۱.

در بابِ صَحَّتِ نَسَبِ این عبارت یا نظیرِ آن به رسول الله - صلی الله علیه و آله - مناقشاتی جدی رفته است. صاحب این قلم را - در این مقام - با این کاری نیست که آیا پیامبر - صلی الله علیه و آله - این عبارات را فرموده است یا نه.^۲

نکته فقه‌الحديثي موردِ نظر اینجاست که اگر چنین سخنی حدیثِ راستین باشد، «اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ» را چگونه باید فهمید. به دیگر سخن، کسانی که این عبارت را حدیث می‌دانسته‌اند «اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ» را چگونه می‌فهمیده‌اند. آیا معتقد بوده‌اند که قلم تکلیف از اهلِ بَدْر برداشته شده و دیگر هر کاری برای آنان مُباح است؟! گمان نمی‌کنم هیچکس در درازنای تاریخِ اسلام چنین برداشتی از این حدیث کرده باشد.

۱. المستدرک حاکم نیشابوری، ۴/ ۷۷ و ۷۸؛ و: شرح نهج البلاغه ابن‌ابی‌الحدید، ط. مُحَمَّدُ أَبَوَالْفَضْلِ إِبراهیم، ۳/ ۶۸؛ و به نقل از کتاب ابن‌ابی‌الحدید در: بحار الأنوار، ۳۱/ ۲۵۳.

۲. در این زمینه - از جمله - نگر: الصحيح من سيرة النبي الأعظم - صلی الله علیه و آله و سلم -، السید جعفر مرتضی‌العاملي، ط: ۴، ۱۴۱۵ ه. ق.، ۵/ ۱۳۵-۱۴۱؛ و: تقرب المعارف أبوالصلاح حَلَبی، تحقیق فارس تبریزیان، ص ۳۹۴؛ و: العقائد الإسلامية، مرکز المصطفی (ص)، ۳/ ۲۴۶-۲۵۴.

به تعبیر علامه مجلسی «... ی‌کون المراد بلفظة: اعملوا ما شِئْتُمْ، المبالغة في حُسْنِ ما عملوا في بدرٍ و إظهار الرضا الكامل لعملهم الصالح من غير رخصة لهم في الأیام الآتية...»^۱.

در سنن دارمی آمده است که مُعَاذِ بْنِ جَبَل گفت: «اعْمَلُوا ما شِئْتُمْ بعدُ أَنْ تَعْلَمُوا فَلَئِنْ يَأْجُرْكُمْ اللَّهُ بِالْعِلْمِ حَتَّى تَعْمَلُوا»^۲.

در این مورد نیز گمان نمی‌کنم کسی باشد که «اعْمَلُوا ما شِئْتُمْ» را توصیه به عمل بدون هیچ حدّ و مرز بشمارد.

حَتَّى آنجا که از امام باقر - علیه السّلام - روایت شده است که فرمود: «... اذْكُرُوا مِنْ عَظَمَةِ اللَّهِ مَا شِئْتُمْ...»^۳ (/ یعنی: ... هرچه خواهید از بزرگی خداوند بگوئید...)، بی‌تردید مُحْصِصَات و مُقَيَّدَاتِ در کار هست که اجازه نمی‌دهد کسی حَشْوِیانه به ظاهر لفظِ «ما شِئْتُمْ» و شُمُول و فراگیری مُطْلَقِ آن تمسّک نماید. باین‌که درباره‌ی خداوند «عُلُوّ مصطلح» معنا ندارد و حضرتش واجِدِ جمیع کمالاتِ نامتناهی است، باز همه‌ی محققان و فرزندگان همداستان‌اند که «ما شِئْتُمْ» در اینجا مُقَيَّد به قیودی است و البتّه آن قیود تنزیهی‌اند. یعنی: هرچه خواستید بگوئید ولی به قیدِ تنزیه. به عبارتِ دیگر، آنچه می‌خواهید بگوئید نباید به تشبیه و تجسیم و... بینجامد. مثلاً روا نیست کسی در وصفِ عظمتِ خداوند بگوید:

۱. بحارالأنوار، ۳۱ / ۲۵۸.

۲. سنن الدارمی، ۱ / ۸۱.

۳. التوحید صدوق، ط. حُسینی طهرانی، ص ۴۵۵.

خدا زیباترین مژه‌ها و بزرگترین پلکها را داراست! و

پس پیداست که حتّی در اینجا نمی‌توان به ظاهر لفظ «ما شِئْتُم» و فراگیری لفظی و شمول لغوی آن، بدون ملاحظه جهات دیگر، تمسک نمود.

رَفَعِ يَدَ از ظهور لفظی به سبب أدلّه بیرونی، از آشناترین و ابتدائی‌ترین قواعد فقه‌الحديث است.

سنّی و شیعه از پیامبر اکرم - صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ - نقل کرده‌اند که فرمود: «عَلَيَّ خَيْرُ الْبَشَرِ»^۱، و با آنکه از دید لفظی این بهتر بودن، جمیع بشر را که خود پیامبر هم یکی از ایشان است، فرا می‌گیرد، أَحَدی از مسلمانان معتقد نبوده و نیست که علی - علیه السّلام - بهتر و والاتر از پیامبر اکرم است. روشن است که این تحدید و تقیید و تخصیص دائرة معنایی حدیث مورد گفتگو، از أدلّه بیرونی حاصل می‌گردد.

در کتاب شریف کافی^۲ می‌خوانیم:

«عَلَيَّ بَنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى، عَنْ يُونُسَ، عَنْ يَحْيَى الْحَلَبِيِّ، عَنْ مَالِكِ الْجَهَنِيِّ، قَالَ:

قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ - عَلَيْهِ السَّلَامُ -: يَا مَالِكُ! أَنْتُمْ شِيعَتُنَا [أ] لَا تَرَى أَنَّكَ تُفْرِطُ فِي أَمْرِنَا، إِنَّهُ لَا يَقْدَرُ عَلَى صِفَةِ اللَّهِ فَكَمَا لَا يَقْدَرُ عَلَى صِفَةِ اللَّهِ

۱. نگر: موسوعة الإمام علي بن أبي طالب - عليه السلام - في الكتاب و السنة و

التاريخ، الزّيشهری و ...، ۸ / ۱۳۶-۱۳۸.

۲. کتاب الإيمان و الکفر، باب المصافحة، ح ۶.

كَذَلِكَ لَا يَقْدَرُ عَلَى صِفَتِنَا وَكَمَا لَا يَقْدَرُ عَلَى صِفَتِنَا كَذَلِكَ لَا يَقْدَرُ عَلَى صِفَةِ الْمُؤْمِنِ. إِنَّ الْمُؤْمِنَ لَيَلْقَى الْمُؤْمِنَ فَيُصَافِحُهُ، فَلَا يَزَالُ اللَّهُ يَنْظُرُ إِلَيْهِمَا وَالدُّنُوبُ تَنْتَحَاتُ عَنْ وُجُوهِهِمَا كَمَا يَنْتَحَاتُ الْوَرَقُ مِنَ الشَّجَرِ، حَتَّى يَفْتَرِقَا؛ فَكَيْفَ يَقْدَرُ عَلَى صِفَةِ مَنْ هُوَ كَذَلِكَ؟!^۱

هرچند در نحوه خوانش و گزارش این روایت مالکِ جَهَنی از دیرباز ابهامهایی وجود داشته است^۲، گمان می‌کنم که از حیثِ قدرِ مُتَقِنِ مُتَّفَقٍ عَلَيْهِ مُؤَدَّایِ روایت و از حیثِ تبیینِ ذهنیتهای حاکم بر آن روزگار، مؤیدی نیکو بر دفعِ وهمِ غالیان تواند بود.

در این حدیث از ناتوانی مالک از درکِ اوجِ کمال و رِفْعَتِ شأنِ «خداوندِ متعال» و همچنین «أهلِ بیت» و همچنین «مؤمن» سخن رفته است.

غالیان، إدراکِ ناپذیریِ توصیفِ کمالات و دور از دسترس بودنِ مقاماتِ اهلِ بیت را به نوعی ناشی از شأنِ مافوقِ بشریِ ایشان پنداشته‌اند، حال آن‌که به تصریح این حدیث، «مؤمن» نیز - که دیگر بشریتِ او محلِ هیچگونه خِلَافِ نیست و آنچه غالیان در حقِ اهلِ بیت ادعا می‌کنند در حقِ او ادعا نمی‌شود -، مقامی رفیع‌تر از دریافت و إدراکِ ما دارد.

به دیگر سخن، این‌که کمالاتِ کسی وَرَایِ حدِّ تقریر باشد، بدین معنا نیست که واقعاً و حقیقهً هر کمالی را بدو بتوان نسبت داد؛ کما

۱. الکافی، ط. غفاری، ۲/ ۱۸۰.

۲. نگر: مرآة العقول، ۹/ ۶۵.

این که سلمان و ابوذر - رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا - هر دو از کامل ترین مصادیق «مؤمن» اند و بنا بر این روایت کمالاتشان و رايِ حَدِّ تقرير است و حتّی در حدیث است که «سَلَمَانُ مِنَّا أَهْلُ الْبَيْتِ»، ولی هیچ شیعی معتقدی را تردید نیست که مرتبه کمالاتِ امامِ صادق - علیه السّلام - را نمی توان از برای سلمان یاد کرد. بنا بر این، هر شیعی معتقدی می داند که بَعِيدُ الْمَنَالِ بودنِ فضائل و کمالاتِ کسی لزوماً بدین معنا نیست که هر کمالی را بتوان به شخص نسبت داد.

بر اهل بصیرت در اخبار و روایات پوشیده نیست که از بُنِ، تعبیری چون «اعْمَلْ مَا شِئْتَ» و مانند آن همواره به معنای ظاهری اش و آنچه ابتدائاً به خاطر متبادر می شود نبوده و نیست و گاه معنایی کِنائی و مَجازی یا مُقَيّد به قُیودی که از أدلّه بیرونی مستفاد می گردد از آن إراده شده است.^۱

سزاوار آن بوده است که از موانع و محدودیتهایِ دائره «ما شِئْتُمْ» در تفسیر و تحلیل «نَزَلُونَا عَنِ الرُّبُوبِيَّةِ وَ قُولُوا فِينَا مَا شِئْتُمْ» غَفَلَت نشود.^۲ عملاً نیز بسیاری از بزرگان که بر «نَزَلُونَا عَنِ الرُّبُوبِيَّةِ وَ...

۱. در این زمینه، نگر: بحارالأنوار، ۶۸/ ۲۲۱؛ و: کتاب مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه، ط. غفّاری، ۱۹۵/ ۳ - متن و هامش؛ و: شرح أصول الكافي مازندرانی، ط. بیروت، ۸/ ۴۱۵؛ و: الأملی شیخ مفید، ط. استادولی و غفّاری، ص ۲۰۵ و ۲۰۶ - متن و هامش؛ و: كُنْزُ الْعُمَال، ۱۶/ ۳ - ش ۴۳۶۷۲ - و ۴۷۶ - ش ۴۵۵۲۷؛ و: فیض القدير مناوی، ط. دارالکتب العلمیة، ۳/ ۲۸۶.

۲. خداوند رحمت گنادر فاضلِ فقید، مرحوم «عبدالرحیم ربّانی شیرازی»، مصحح جلد بیست و پنجم بحارالأنوار را، که در تصحیح و تحشیه جلد

اعتماد کرده‌اند، هر خصیصهٔ مادونِ رُبُوبِیت را ولو آن‌که روایت نیز شده باشد، در حَقِّ اَئِمَّةِ أَهْلِ بَیت - عَلَیْهِمُ السَّلَام - نپذیرفته‌اند. علامهٔ مجلسی که مضمونِ «نَزَّلُونَا عَنِ الرُّبُوبِيَّةِ و...» را پذیرفته است^۱ و بعضِ صُورِ آن را - به شرحی که بیاید - در غایتِ اعتبار

→ یادشده از بحار و ذیلِ حدیثِ «إِيَّاكُمْ وَالْغُلُوَّ فِينَا، قُولُوا: إِنَّا عِبِدُ رَبُّوْبُونَ، وَ قُولُوا فِي فَضْلِنَا مَا شِئْتُمْ» - که مرحوم مجلسی از حدیثِ ابوابِ چهارصدگانهٔ خصال نقل فرموده است -، در حاشیهٔ «فضلنا» نوشته:
«أَيُّ قَوْلُوا فِي فَضْلِنَا مَا شِئْتُمْ مِمَّا يَنَاسِبُ الْعَبِيدِ وَ الْمَرْبُوبِينَ» (بحارالأنوار، ۲۵ / ۲۷۰).

آن فقید سعید در این حاشیه همین معنای مُقَيَّدبودنِ «ما شِئْتُمْ» را به قیودِ خاصِ خاطر نشان کرده است.

تصریح به مُقَيَّدبودنِ «ما شِئْتُمْ» را همچنین نگر در: مسائل عقائدیة (فی الغلوِّ و التقویض...)، القزوينی، ص ۱۰۵.

۱. در حَقِّ الیقین، در پایانِ مقصدِ سیمِ بابِ پنجم که «در بیانِ صفات و خصایصِ اِمام» است (ط. کانونِ پژوهش، ص ۵۹) می‌گوید:

«... در اخبار وارد شده است که: ما را شریکِ خدا مگردانید و پروردگاری [= رُبُوبِیت] از برای ما قائل نشوید، و غیر اینها آنچه از فضائل و کمالات از برای ما اثبات کنید، کم گفته خواهید بود. و حق تعالی فرموده است: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفَذَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَذَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَ لَوْ جِئْنَا بِحِجْلٍ مَدْدًا﴾ [س ۱۸، ی ۱۰۹] یعنی: بگو ای محمد! اگر بوده باشد دریا مداد برای نوشتنِ کلماتِ پروردگار من هرآینه آخر شود دریا پیش از آن که تمام شود کلماتِ پروردگار من، هرچند بیاوریم مثلِ آن دریاها مدادها. و در احادیث وارد شده است که: ما نِیمِ کلماتِ پروردگار که فضایلِ ما را اِحْصَاء نمی‌توان کردن؛ چنان که گفته‌اند:

کتابِ فضلی تو را آبِ بحر کافی نیست

که تَر کُتْمِ سَرِ انگشت و صفحه بشمارم».

از برای نظریِ مرحوم مجلسی، نیز نگر: بحارالأنوار، ۲۵ / ۳۴۶ و ۳۴۷ - که از

می‌داند، در رساله اعتقادات اش که نمودارِ لُبِّ لبابِ اندیشه‌های کلامیِ اوست، در زمره مطالبی که دربارهٔ پیامبر - صَلَّی اللهُ عَلَیْهِ وَاٰلِهٖ وَسَلَّمَ - و امامان - عَلَیْهِمُ السَّلَام - مطرح می‌کند، می‌نویسد:

«وَلَا تَعْتَقِدْ أَنَّهُمْ خَلَقُوا الْعَالَمَ بِأَمْرِ اللَّهِ تَعَالَى، فَإِنَّا قَدْ نُهِنَا فِي صَحَاحِ الْأَخْبَارِ عَنِ الْقَوْلِ بِهِ، وَلَا عِبْرَةَ بِمَا زَوَاهُ الْبُرْسِيُّ وَغَيْرُهُ مِنَ الْأَخْبَارِ الضَّعِيفَةِ».^۱

این خود مصداق خروج از شمول و فراگیریِ لفظیِ «ما شِئْتُمْ» و تحدید و تقييدِ آن با دليلِ خارجی است.

آشکارست همهٔ بزرگانی از دستِ شیخ مفید و شریف مرتضی و شیخ طوسی و شیخ طبرسی و ابنِ شهر آشوب و... و... که نمونه را در مسألهٔ «علمِ امام و پیامبر» نظریهٔ بیکرانگیِ علمِ امام و پیامبر را نپذیرفته و امام و پیامبر را عالم به جمیع مسائل و امورِ غیرِ دینی ندانسته‌اند، عملاً تفسیرِ غالبانه و افراطیِ «نَزَلُونَا عَنِ الرُّبُوبِيَّةِ» و قولوا فینا ما شِئْتُمْ را قبول نداشته‌اند؛ زیرا کسی که بدان تفسیر و برداشت تن دردهد، بناچار - مانند برخی از غلوزدگانِ روزگارِ ما - باید امام و پیامبر را عالم به جمیع امورِ خرد و کلانِ دینی و دنیوی و

→ آن سخن خواهیم گفت.

۱. الاعتقاداتِ مجلسی، تحقیق رجائی، ص ۲۶.

حاصلِ معنا این‌که:

اعتقاد مدار که به فرمانِ خدای متعال ایشان جهان را آفریده‌اند؛ چه، ما را در اخبارِ صحیح از این اعتقاد نهي کرده‌اند، و آن اخبارِ ضعیفی که بُرسی و جُزوی روایت کرده‌اند، درخورِ اعتنا نیست.

کَلِّی و جُزئِی بدانند، و این نظریه - که با «قرآن» و «سَنَبِ مُعْتَمَد» و «واقع تاریخی» هم ناسازگار است - مورد پذیرش هیچیک از آن دانشورانِ بزرگِ امامی نبوده است.

باری، با ملاحظهٔ اقبال و عنایتِ فراخ‌دامنه‌ای که در عهودِ متأخر به خوانشِ غالیانه و حدِّ اکثری «نَزَلُونَا عَنْ الرُّبُوبِيَّةِ...» رفته است، پیداست بیهوده نبوده که در تعالیمِ ماثورِ ما تأکیدهای ژرف و شگرف آمده تا در بابِ برتریها و توانشهای پیشوایان - علیهم السَّلام - از هرگونه زیاده‌روی و فزون‌اندیشی پرهیز شود.

از رسولِ اکرم - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ - منقول است که فرمود:
 «لَا تَرْفَعُونِي فَوْقَ حَقِّي، فَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى^۱ اتَّخَذَنِي عَبْدًا قَبْلَ أَنْ يَتَّخِذَنِي نَبِيًّا»^۲.
 (یعنی):

مرا بیش از آنچه سزايم است، بالا مَبَرِّد، که خدایِ مُتعالِ پیش از آن‌که مرا به پیامبری برگزیند، به بندگی برگزید).

در روایتی از امامِ صادق - علیه السَّلام - منقول است که پس از مذمتِ گروهی از غالیان و دروغ‌پردازان فرمود:
 «فَوَاللَّهِ مَا نَحْنُ إِلَّا عِبِيدُ الَّذِي خَلَقَنَا وَ اصْطَفَانَا، مَا نَقْدِرُ عَلَى ضَرْوٍ

۱. در عیون أخبار الرضا علیه السلام: تَبَارَكَ وَ تَعَالَى.

۲. التَّوَادُّرُ سَيِّدِ فَضْلِ اللهِ رَاوَنْدِي، ط. دارالحدیث، ص ۱۲۵؛ و: عیون أخبار الرضا علیه السلام، ط. غَفَّارِي - مُسْتَفِيد، ۲ / ۴۸۱؛ و: كنز العمال، ۳ / ۶۵۲ (با ضبطِ «... قد اتَّخَذَنِي عَبْدًا قَبْلَ أَنْ يَتَّخِذَنِي رَسُولًا»).

لَا نَفْعَ، إِنْ رَحِمْنَا فَبِرَحْمَتِهِ، وَإِنْ عَذَّبْنَا فَبِذُنُوبِنَا. وَاللَّهُ! مَا لَنَا عَلَى اللَّهِ مِنْ حُجَّةٍ وَلَا مَعَنَا مِنَ اللَّهِ بَرَاءَةٌ، وَإِنَّا لَمَيِّتُونَ وَمَقْبُورُونَ، وَمُنْشَرُونَ وَمَبْعُوثُونَ، وَمَوْقُوفُونَ وَمَسْئُولُونَ»^۱
(یعنی:

به خدا سوگند، ما جز بندگان کسی که ما را آفریده و برگزیده است نیستیم؛ نه بر زیان توانائیم و نه بر سود. اگر بر ما رحمت آرد، به واسطه رحمتگری اوست، و اگر عذابمان نماید، به واسطه گناهان ماست. به خدا سوگند، نه حجتی بر خدا داریم و نه براتی از او. ما هرآینه می‌میریم و به خاک سپارده می‌شویم و [دوباره] زنده گردانیده و برانگیخته می‌شویم و [برای رسیدگی به کار و کارنامه‌مان] ایستانیده خواهیم گشت و مورد پرسش قرار خواهیم گرفت.).

از امام رضا - علیه السلام - منقول است که در نیایشی می‌گفت:
«...اللَّهُمَّ! إِنِّي أَبْرَأُ إِلَيْكَ مِنَ الَّذِينَ ادَّعَوْا لَنَا مَا لَيْسَ لَنَا بِحَقٍّ! اللَّهُمَّ! إِنِّي أَبْرَأُ إِلَيْكَ مِنَ الَّذِينَ قَالُوا فِينَا مَا لَمْ نَقُلْهُ فِي أَنْفُسِنَا.
...اللَّهُمَّ مَنْ زَعَمَ أَنَّ أَرْيَابَ فَنَحْنُ إِلَيْكَ مِنْهُ بُرَاءٌ، وَمَنْ زَعَمَ أَنَّ إِلَيْنَا الْخَلْقَ وَ عَلَيْنَا الرِّزْقَ فَنَحْنُ إِلَيْكَ مِنْهُ بُرَاءٌ كِبْرَاءَةً عَيْسَى - عَلَيْهِ السَّلَامُ - مِنَ النَّصَارَى.
اللَّهُمَّ! إِنَّا لَمْ نَدْعُهُمْ إِلَى مَا يَزْعُمُونَ، فَلَا تَوَاجِدْنَا بِمَا يَقُولُونَ، وَ

اغْفِرْ لَنَا مَا يَزْعُمُونَ...»^۱.

(یعنی)

... خدایا! من از کسانی که از برای ما مدعی چیزی شدند که سزای ما نیست به درگاه تو بیزاری می جویم. خدایا! من از کسانی که در حق ما چیزی گفتند که ما در حق خود نگفته ایم به درگاه تو بیزاری می جویم.

... خدایا! هرکس که ما را خدایان پندارد، ما از او به درگاه تو بیزاری می جوئیم، و هرکس پندارد که آفریدن به دست ماست و روزی دادن بر عهده ما، ما از او به درگاه تو بیزاری می جوئیم، چونان بیزاری عیسی - علیه السلام - از نصاری.

خدایا! ما ایشان را بدانچه می پندارند فرانخوانده ایم؛ پس به سبب آنچه می گویند ما را مُؤَاخَذَت مَقَرَمای و آنچه را می پندارند بر ما بَبْخَاشای (...).

۳. غُلُوْ بَرْگَزْدَشْتَن از همین مرزها و انکارِ همین کرانه های مُسْتَفَاد از عقل و نقلِ معتبر است؛ و زین رو، منحصر به خدا انگاری پیشوایان نبوده و نیست.^۲

۱. الاعتقادات شیخ صدوق، تحقیق عصام عبدالسید، ص ۹۹ و ۱۰۰.

۲. آیه الله شیخ محمد آصف مُحَبِّنی - حَفِظَهُ اللهُ وَرَعَاهُ - در بررسی روایات باب «نَفْيُ الْغُلُوِّ» بحارالأنوار می نویسد:

یکی از اسلام‌پژوهانِ معاصر، پس از اشاره به دو آیه کریمه ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ﴾^۱ و ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعُوا أَهْوَاءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوا مِنْ قَبْلُ وَأَضَلُّوا كَثِيرًا وَضَلُّوا عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ﴾^۲، می‌گوید: ظاهر این دو آیه به ضابطه و قیدی اشارت دارد که معنای غُلُو را مُعَيَّن می‌سازد و آن این که غُلُو از حد درگذشتن و إفراط درباره چیزِ خاص و تجاوز از حدی است که در دین برای آن نهاده شده، و در نتیجه، نهادنِ آن است در غیر جایگاهی که دین برای آن معین گردانیده... .

بدین‌گونه است که لازمه غُلُو، ناحق‌گفتن درباره خداست، زیرا در نهادِ تدبیرِ إفراطی نسبت به چیزی، نسبت‌دادنِ آن إفراط به دین

→ «... كل شيء لم يثبت بدليل معتبر في حق أحد و قال به قائل فهو غُلُو، أي زيادة و تجاوز عن الحد الثابت شرعاً، وإن شئت فقل: أنه غير الحق... و لا فرق في حرمة و قبحه بين أهل الكتاب و المسلمين و غيرهم. فالغُلُو لا يختص بالقول بربوبية المخلوق و بُبُوَّة غير النبي كما يبدو من جملة من روايات الباب؛ نعم، هما من أقوى مصاديق الغُلُو، لا تمامه و كماله، و لعله مراد الروايات المذكورة» (مشرعة بحار الأنوار، ۱/ ۴۵۸).

۱. س ۴، ی ۱۷۱.

یعنی: ای اهل کتاب! در دیستان غُلُو (و گزافه‌پیمانی) مکنید و درباره خداوند جُرِ راست مگوئید.

۲. س ۵، ی ۷۷.

یعنی: بگو: ای اهل کتاب! در دیتان بناحق غُلُو (و گزافه‌پیمانی) مکنید و از هوسهای گروهی پیروی مکنید که پیش از این گمراه شدند و بسیاری را گمراه کردند و از راه راست به بیراه افتادند.

خدا و بستنِ آن به شرعِ الهی نهفته است، و نتیجهٔ آن، دروغ بستن بر خداست.

الحاصل، غُلُو، معنایی فراگیر دارد، و آن از حد گذشتن و إفراط در بابِ مرتبهٔ چیزی خاص و فرائردنِ آن از مرتبتی است که شارع برای آن تعیین فرموده. این معنای فراگیر دارای موارد و مصادیق بیشمار است، و برین بنیاد، غُلُو، محدود و منحصر به خداانگاری - یعنی آنچه نصرانیان در حقِ مسیح پیامبر عَلَیْهِ السَّلَام کردند - نیست، بلکه هرگونه إفراط و بَرگذشتن از حَدِّ مشخصی را که در دینِ خدا برای هر چیز نهاده شده است، شامل می‌گردد. پس اگر کسی امام را نبی بینگازد، این غُلُو است؛ و اگر نبی غیر مُرْسَل را رسول بشمارد نیز، غُلُو است؛ همچنین اگر کسی صحابیانِ پیامبر - صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ و آلِهِ - را، یا برخی از علما و فقهای اُمت یا بعضی از عارفانِ سالک یا شماری از فیلسوفان و حکیمان را، معصوم بشمارد، این غُلُو است؛ کسی هم که بعضی اُرکانِ فروع دین را در پایگاهی برتر از بعضی اُصولِ اعتقادی بنشاند، مرتکبِ غُلُو گردیده است. ...

فی الجمله، برترنهادنِ هر چیزی از پایگاهی که دین برای آن معین ساخته، غُلُو است و این منحصر به خداانگاری نیست. همچنین لازمهٔ غُلُو بودنِ چیزی، آن نیست که به إفراط در تعیینِ مرتبتِ آن تصریح گردد، بلکه ممکن است آن إفراط در قالبِ اشکال و صُورِی دیگر ظهور نماید که بازگشتِ همه به جوهری

إفراطی و غلو آمیز در بابِ مرتبِ آن چیز باشد؛ مانند آن که بدون تصریح به بالابردنِ مرتبِ چیزی، احکام و آثار این إفراط بر آن چیز تَرْتُب داده شود؛ مثلاً بی آن که کسی بتصریح، صحابی را همچون پیامبر معصوم بشمارد، در عمل، سخنِ صحابی را در برابر سخنِ پیامبر نهد و چونان دو دلیلِ هم‌طراز بدانها استناد یا در میانشان داوری و اختیار نماید.^۱

بنا بر روایتی از کافی مردی «سعد» نام، از أنصار، از حضرتِ إمام محمد باقر - علیه السلام - پرسید: «جُعِلْتُ فِدَاكَ! مَا الْغَالِي؟» (/ فدایت گردم! غالی کیست؟)؛ آن حضرت در پاسخ فرمود: «قَوْمٌ يَقُولُونَ فِينَا مَا لَا نَقُولُهُ فِي أَنْفُسِنَا؛ فَلَيْسَ أَوْلَئِكَ مِنَّا وَ لَسْنَا مِنْهُمْ»^۲ (/ مردمانی‌اند که دربارهٔ ما آن گویند که ما در حقِ خویشان نگوئیم؛ پس نه آنان از ما‌یند و نه ما از آنان).

۴. حق آنست که بیشترین غالیانِ شیعه‌نما، کسانی نبوده‌اند که بصراحت «إمام» را «خدا» دانسته‌اند، بلکه کسانی بوده‌اند که - به تعبیرِ دقیق و درستِ توضیح‌المِلل - «در حقِ بعضی ائمهٔ خود حکم

۱. نقل به مضمون از: الإمامة الإلهية سَنَد، ۲/ ۲۵ و ۲۶.

۲. الکافی، ط. غفاری، ۲/ ۷۵ (کتاب الإیمان و الکفر، باب الطاعة و التقوى، ح ۶)؛ و: بحار الأنوار (۶۷/ ۱۰۱ - به نقل از کافی).

به احکامِ اِلَهِيَّت کردند»^۱ و - به قولِ ابنِ خلدون - از مرزِ خِرَد و ایمان برگزشتند و در عینِ اعتراف به بَشْرُودنِ امامان، ایشان را به صفاتِ اِلَهِي مُتَّصِف شمردند.^۲ به دیگر سخن، اینان امام را شخصاً و ذاتاً خدا نمی دانستند ولی صفاتِ خدائگونه به امامان می دادند یا دستِ کم پاره ای و پایه ای از برتری ها را از برای امام قائل بودند که دین و خِرَد آن را به رسمیت نمی شناخت.^۳

از همین باب، برخلاف آنچه برخی از متقدمان - مانند أحمد بنِ هلیل کرخی^۴ - پنداشته و شماری از متأخران - مانند حافظ رجب بُرسی^۵ - ادعا کرده اند، غالبی همواره نیز با تَرْكِ اَعْمَالِ عِبَادِي ظاهری و عباداتِ شرعی چونان نماز و روزه و تظاهر به هتکِ حَریمِ حلال و حرامِ فقهی ملازم نبوده و نیست. چرا که از بُن، لازمه

۱. توضیح المِلل، ط. جلالی نائینی، ۱/ ۲۳۱.

۲. سخنِ ابنِ خلدون را، نگر در: العُلُو و الموقِف الإسلامی، سعد متعب المنصوری، ص ۲۵۳.

۳. به تعبیری غُلُو در ذات نداشتند ولی در صفات و فضائل غُلُو می کردند (این تعبیر را سنج با: دانشنامه امام علی - علیه السّلام -، زیرِ نظرِ ع. ا. رَشاد، ۳/ ۳۸۰).

۴. در فَلَاحِ السَّائِلِ ابنِ طاووس (ط. قدیم، ص ۱۳) آمده که حسین بنِ أحمد مالکی از أحمد بنِ هلیل کرخی (۱۸۰ - ۲۶۷ ه.ق.) خواست تا وی را از صَحّت و سُقَمِ نَسَبِ غُلُوّی که به محمد بنِ سنان داده می شود بیآگاهانند؛ و أحمد بنِ هلیل در پاسخ گفت: «مَعَاذَ اللَّهِ! هُوَ وَاللَّهِ عَلَمَنِي الطَّهَوْرُ، وَ حَبَسَ الْعِيَالُ، وَ كَانَ مُتَقَشِّفًا وَ مُتَعَبِّدًا».

نیز نگر: مکتب در فرآیند تکامل، چ کویر، ص ۸۴، هایش.

۵. در این باره نگر: هفت آسمان، ش ۲۴، ص ۱۴۴ و ۱۴۵.

برخی عقائد غالبانه ترك همه یا برخی از ظواهر شریعت نیست.^۱ در بررسی رجال حدیث به عبادت پیشگانی بازمی‌خوریم که به فساد عقیده و انحراف مذهبی دچار شده‌اند. أحمد بن هلال عبرتانی (۱۸۰-۲۶۷ ه.ق) کسی است که گفته‌اند پنجاه و چهار حج گزارده که بیست حج آن پیاده بوده است. با این همه نه تنها شیخ طوسی او را «غالی» و «فاسد المذهب» و «متهم در دین» می‌خواند و از نکوهیدگانی می‌شمارد که مدعی «بابیت» بوده‌اند، نصوصی هم در ذم و لعن وی رسیده است و گفته شده که از تشیع به «ناصبیگری» روی آورد!^۲

غلو و فساد عقیده، نه تنها مستلزم تارك ظواهر شریعت بودن نیست، ای‌بسا که در شخص فقیه (/ متخصص در ظواهر شریعت) نیز حادث شود.

علی بن عبدالله بن عمران قرشی مخزومی (معروف به: میمونی)

۱. نگر: کلیات فی علم الرجال آیه الله سبحانی، ص ۹۷.
۲. برای اطلاع بر اقوال و گفتاوردهای قدما درباره وی، نگر: الضعفاء من رجال الحديث ساعدی، ۱/ ۲۳۷-۲۴۷.

در گفتارهای رجالیان، در باب فلان راوی متهم به وضع و کذب، از حسن هیأت و زی مشایخ وار وی سخن می‌رود (نگر: الضعفاء من رجال الحديث ساعدی، ۳/ ۲۰۵)؛ در باب بهمان راوی کذاب که کذاب قبیلۀ خویش لقب گرفته، می‌خوانیم که ظاهرالصلاح بوده و بیش از دیگران اهل قیام لیل و صیام نهار بوده است (نگر: همان، ۲/ ۹۴)؛ و در باب راوی دیگر، همان کسی که به نیکمردی و حسن حال وی گواهی می‌دهد، از ناپاکیزگی حدیثش سخن می‌گوید (نگر: همان، ۲/ ۸۰).

که از معاصران ابنِ غَضائری و نجاشی است، به تصریح نجاشی «فاسِدَ الْمَذْهَبِ وَ الرَّوَايَةِ» است و به تصریح ابنِ غَضائری «غالی» و «ضعیف». همان نجاشی درباره‌ی وی می‌گوید: «... کان عارفاً بالفقه... و کان قديماً قاضياً بمكة سنين كثيرة».^۱

پس پیداست سَروکارِ ما با شخصی فقیه است و در عینِ حال، غالی و بدعقیده.

باری، به شرحی که پیشتر گذشت، غُلُو، أَصْنَاف و أنواع و درجاتِ گوناگون دارد: ای بسا کسی امام را خدا بداند، ای بسا کسی امام را خدا نداند ولی همان توانشها و برتریهای خداوند را در همه چیز جُز وجوبِ ذاتی وجود در امام نیز متحقّق بشمارد، ای بسا کسی تنها در بابِ دانش یا زورمندی یا یکی دیگر از توانشهای امام از حدودِ مُقَرَّر و مُبَيَّن در دین بگذرد، ... اینها همه غُلُو است اَمَّا درجات و أقسام مختلفِ غُلُو را فرا می‌نماید.^{۲، ۳}

۱. نگر: الضّعفاء من رجال الحديث ساعدی، ۲/ ۴۲۲.

۲. از همین منظر، و با توجّه به درجات و مراتب مختلفِ غُلُو، درمی‌یابیم که چگونه و چرا گاه يك راوي غالی روایاتی در مذمتِ برخی غالیان و روایاتشان نقل کرده است یا کسانی را غالی می‌خواند و می‌نکوهد (از برای آگاهی بیشتر و ملاحظه برخی نمونه‌ها، نگر: الضّعفاء من رجال الحديث ساعدی ۱/ ۳۵۹ و ۲/ ۱۷۵ - روایتِ صالح بن سهل به نقل از کافی -، و ۳/ ۴۱ - داوری نصر بن صباح درباره‌ی علی بن حُسَک - و ۳۸۷ و ۴۹۳)؛ و یا حتّی اگر کسی کتابی در ردّ بر غالیان می‌نویسد، برخلاف پندار بعضی فضلا (نمونه را، نگر: خاتمة مستدرک الوسائل نوری، ط. مؤسّسة آل البیت - علیهم السّلام -، ۱/ ۷۱؛ و: الکلینی و الکافی ی عبد الرسول غفّار، ص ۱۸۸ و ۱۸۹)، نامعقول

→ نیست که خود به غُلُو متهم شود (نمونه را، نگر: الضَّعفاء من رجال الحديث ساعدی، ۱۲۶/۳ - ۱۳۲ و ۲۷۱ - ۲۷۴). (همچنین نگر: قاموس الرجال تُستری، ۶۱۲/۹).

بر بنیاد آنچه آمد، دربارهٔ داستانِ حاکی از اعتقادِ گروهی از قوم «رُط» به خدا بودنِ علی - علیه السلام - و سوزانده شدنشان به دستِ آن حضرت به واسطهٔ این اعتقادِ باطل نیز - که بحق موردِ اشکال و تشکیکِ بعضی محققان واقع شده است -، نمی‌توان آسانگیرانه گفت: «هیچ انگیزه‌ای برای ساختن چنین حدیثی وجود ندارد» (دانشنامهٔ امام علی - علیه السلام -، زیرِ نظریع. ۱. رُشاد، ۴۱۰/۳)؛ زیرا غالیان - بویژه آنان‌که به غُلُو در صفاتِ امامان و نه غُلُو در ذاتِ می‌پرداختند - درست از رهگذرِ إشاعةٔ چنین داستان‌هایی، و بزرگ‌نماییِ امرِ غُلُو در ذات، اذهانِ عموم را بدین می‌گرایانیدند که «غُلُو» منتهی همان غُلُو در ذات است و «غالیان» مذموم و مطرود همان کسانی‌اند که بضاحتِ امامان را خدا می‌دانند و بی‌پرده «تألیه» می‌کنند. این‌که غالیانی که دربارهٔ اوصاف و توأش‌های امامان غُلُو می‌کردند، بتوانند توجیهِ اذهان را از خود منصرف سازند و تا حدودی فراق‌کنی کنند و چنین فرامایند که نُهی از غُلُو، از بُن، متوجّهِ گروه‌های خطرناکی بوده که آشکارا امامان را خدا می‌دانسته‌اند، انگیزهٔ خُرد و کم‌اهمیتی نیست.

عملاً هم به نظر می‌رسد چنین تلاش‌هایی به بار نشسته است. این‌که شماری از عالمانِ متأخرِ جائِ جائِ مسألةٔ غُلُو در صفات را فراموش می‌کنند، و یا از بُنِ منکرِ آن شده غُلُو را یکسره در چارچوبِ غُلُو در ذات و «خُدا‌انگاری صریح» معنا می‌کنند، و تنها کسی را غالی می‌شمارند که امام را خدا (یا مستقل از خدا) بداند، نمودارِ کامیابیِ فراق‌کنان است.

۳. همانگونه که غُلُو دارای مراتب و درجاتِ مختلف است، عواقب و آثارِ مراتبِ مختلفِ آن نیز یکسان نیست. پاره‌ای از «غُلُو»ها موجبِ کُفر می‌شود، پاره‌ای موجبِ فسق، پاره‌ای نیز تنها پنداری است ناصواب و به ایمانِ کنونیِ شخصِ لطمه‌ای نمی‌زند. نمونه را، اگر کسی امیرمؤمنان علی - علیه السلام - را خدا بداند کافر می‌شود، اگر کسی داستانِ دلاوری‌های آن حضرت را در

برین بنیاد، اگر می‌بینیم که قُمیان کسی را می‌گمارند تا مُحَمَّد بنِ اُورمه‌ی قمی را به سببِ اَتْهامش به غُلُو به قتل برساند ولی چون متوجّه می‌شوند که وی از آغاز تا پایانِ شب در نماز بوده از قتل او صرفِ نظر می‌کنند^۱، این نه لزومًا به معنایِ غالی نبودنِ اوست^۲، و نه لزومًا بدین معنا که به قصدِ ظاهرسازی و تبرئه خود از اَتْهام به نماز ایستاده بوده^۳، و نه لزومًا بدین معنا که شیعیانِ قم همه غالیان را تَارِکِ الصَّلَاة می‌پنداشته و از تفاوتِ مراتبِ مختلفِ غُلُو آگاهیِ روشنی نداشته‌اند^۴؛ بلکه بروشنی - و موافقِ ضوابطِ فقهی - بدین معنا تواند بود که قُمیان متوجّه شدند غُلُو مُحَمَّد بنِ اُورمه در حدِّ الحاد و در پایه‌ای که آن را سزاوارِ قتل می‌دانسته‌اند نیست، و لذا از کشتنِ او منصرف شدند.

به نظر می‌رسد که قُدما بیش از امروزیان به ذومراتب بودنِ غُلُو تَوَجُّه داشته‌اند. نشانه‌هایِ این تَوَجُّه و تَقَطُّن در آثارِ رجالیان و متکلمانِ قدیمِ شیعه، چونان شیوخِ جلیل‌القدر کَشّی و نجاشی و

→ کارزارها - از رویِ غُلُو - شاخ و برگِی دروغین دهد این موجبِ فسق است، و اگر کسی بناؤرست اعتقاد بَنَدَد که مثلاً آن حضرت به تناسِبِ زورِ بازو و رَزماوری‌اش دهها برابرِ یكِ انسانِ عادی غذا می‌خورده است، تنها عقیده باطلی پیدا کرده بی‌آنکه به سببِ این اعتقادِ باطل، کافر یا فاسق گردد.

نیز نگر: مشرعة بحار الأنوار، ۱/ ۴۵۹.

۱. نگر: الضعفاء من رجال الحديث ساعدی، ۳/ ۱۲۷.

۲. نگر: قاموس الرجالِ تُسْتَری، ۹/ ۱۲۸.

۳. نگر: معرفة الحديث بهبودی، ص ۱۹۴.

۴. نگر: مکتب در فرآیند تکامل، چ کویر، ص ۸۴ - متن و هایش.

طوسی و صدوق و مفید و شریف مُرتَضی - رضوان الله علیهم
أَجْمَعین - بفراوانی به چشم می خورد. ظهورِ عَمَلِی این تَفَطُّن و
تَوَجُّه در میان متأخران کمتر است ولی باز بویژه در مواردِ مهمی
خودنمایی می کند.

نمونه را، میرزا عبدالله اصفهانی، شاگرد و دستیارِ برجسته علامه
مجلسی، در معرفّی رَجَبِ بُرسی می نویسد:

«التَّأَمُّلُ وَ الْفَحْصُ وَ الْبَحْثُ فِي مَوْفَاتِهِ يُورِثُ مَا أَفَادَهُ الْإِسْتَادُ
الْإِسْتِنَادُ - أَيَّدَهُ اللَّهُ تَعَالَى - وَالشَّيْخُ الْمَعَاوِرُ مِنَ الْغُلُوِّ وَالْإِرْتِفَاعِ،
وَلَكِنْ لَا بِمَرْتَبَةِ الْأُلُوْهِيَّةِ وَ نَحْوِهَا»^۱.

میرزا عبدالله در این عبارت به افکارِ غالیانه رَجَبِ بُرسی تَوَجُّه
می دهد و تصریح می کند که غلو او بدان پایه نیست که إمامان -
عليهم السَّلام - را خدا بداند.

پس به عبارتی روشن، از دید او، غلو منحصر به این نبوده است
که کسی إمامان را - الْعِيَاذُ بِاللَّهِ - خدا بشمارد؛ بلکه مراتبی پائین تر از
آن نیز غلو است.^۲

مرحوم آیه الله سیّد محسن حکیم (۱۳۰۶-۱۳۹۰ ه.ق.) - أَعْلَى
اللَّهِ مَقَامَهُ الشَّرِيف - در مُسْتَمْسَكِ الْعُرْوَةِ الْوُثْقَى، در بحث از نَجَاسَتِ

۱. ارباض العلماء، تحقیق حُسَینی اِشْکُورِی، ۲/ ۳۰۷.

مُرَادِ میرزا عبدالله از «استاد استناد»، علامه مجلسی، و از «شیخ معاصر»،
شیخ خَرّ عامِلی، است.

۲. درباره تفاوت‌های غالیان و درجات و مراتبِ مختلفِ غلو، نیز نگر: مجله
المنهاج، ش ۲۹، ص ۹۱ و ۹۲ (از مقاله آقای مختار آسدی).

غالیان، به مراتب و درجاتِ مختلفِ غُلُو و لوازمِ آن توجّه داده و نخست از غالیانی یاد کرده که - العِیَاذُ بِاللّٰهِ - به رُبُوبِیَّتِ امیرمؤمنان - علیه السّلام - یا یکی دیگر از امامان - علیهم السّلام - قائل بوده‌اند، سپس غالیانی که به حُلُولِ خداوند در امام اعتقاد داشته‌اند، پس از آن به غالیانی که در بابِ صفاتِ انبیا و ائمّه - سلامُ اللهِ عَلَیْهِمْ أَجْمَعِینَ - از حد درگذشته و مثلاً ایشان را خالق یا رازق می‌پنداشته‌اند یا معتقد بوده‌اند که غَفَلَت به ایشان راه ندارد، یا معتقد بوده‌اند هیچ کار و شأنی ایشان را از شَأْن و کارِ دیگر به خود مشغول نمی‌سازد، یا اعتقاداتِ دیگری از این قبیل داشته‌اند.^۱

متفکّر شهید، مرحوم آیه‌الله سیّد محمّدباقر صدر (ف: ۱۴۰۲ ه.ق.) - قَدْ سَ اللَّهُ سِرَّهُ - نیز در بُحُوثِ فِی شَرْحِ الْعُرْوَةِ الْوُثْقَى به درجات و مراتبِ غُلُو پرداخته است.^۲

سیری - ولو اِجمالاً - در حدیث و رجالِ شیعه بسنده است تا معلوم کند کسانی که از غُلُو و عقائدِ غالیانه‌شان سخن رفته، در نگاهی فراگیر بر دو قِسم اند: یکی غالیانِ مُلْحِد که عملاً جُز نامِ تشیع را با خود حمل نمی‌کردند و پیشوایانِ پاك - علیهم السّلام - یا افرادی دیگر از بشر را از بابِ حُلُولِ یا اتّحاد یا... خدا می‌شمردند و البتّه شمارشان در جامعهٔ مسلمان بسیار بسیار اندك بود و چنان که انتظار می‌رود بسرعت طرد و تکفیر می‌شدند. گروهِ دیگر

۱. تفصیل را در این باره، نگر: مُشْتَمَلُکُ الْعُرْوَةِ الْوُثْقَى، ۱/ ۳۸۶ و ۳۸۷.

۲. نگر: بُحُوثُ فِی شَرْحِ الْعُرْوَةِ الْوُثْقَى، ۳/ ۳۰۵ - ۳۰۷.

غُلُوّ اندیشانی بودند که اگرچه پیشوایانِ پاک - عَلَيْهِمُ السَّلَام - را آفریده خدا - و نه خودِ خدا - می دانستند، پندارهائیِ افراطی مبنی بر عقیده به تفویضِ امورِ جهان به پیشوایان داشتند یا علم و قدرت و دیگر توانی‌ها و صفاتِ پیشوایان را بسی فراتر از آنچه در أدلّه معتبر شرعی آمده است دانسته صفاتی خدایگونه به ایشان می دادند. هرچند هر دو گروه از دید لغت و اصطلاح «غالی» هستند، گاه تنها از گروهِ اوّل به «غُلاة» تعبیر می شود و در مقابل، گروهِ دوم را «مُفَوِّضه» می نامند. گاه نیز غُلُوّ گروهِ نخست، «غُلُوّ در ذات»، و غُلُوّ گروهِ دوم، «غُلُوّ در صفات» خوانده می شود. به هر روی، وجودِ تفاوتی از این سنخ در میانِ دو دسته غالیانِ آن روزگاران محلّ تردید نیست، و البته غُلُوّی که أغلب در زمانهای طولانی و در میانِ صفوفِ شیعیان خود را جای می داده و مایه دردِ سرهایِ دیرپاز بوده، نوعِ دوم است؛ زیرا که نوعِ اوّل، به سببِ صَراحتِ فوقِ العاده ناسازگاری اش با بدیهیات و ابتدائیات، هیچگاه در متنِ جامعه شیعی دوام نمی آورد. از منظرِ گروهِ نخست، امامان - عَلَيْهِمُ السَّلَام -، همتا و همدوشِ ذاتِ حق تعالی یا خودِ آنند - که کفرِ صریح است -؛ در مقابل، گروهِ دوم هرچند درباره علم و قدرت و توانی‌هایِ امامان - عَلَيْهِمُ السَّلَام - غُلُوّ می کنند و حتّی گاه آن را همچندِ علم و قدرت و توانی‌هایِ خدایِ متعال می شمارند، این همه را در طولِ توانی‌هایِ خدایِ متعال و فرعِ آن و ناشی از آن می شمارند. اگرچه عقیده هر دو گروه، خلافِ کتابِ خدا و سنّت

قطعی و واقع تاریخی، - و لذا: مذموم - است، پیداست که بَطْلانِ غُلُوّ گروه دوم، به وضوح بَطْلانِ غُلُوّ گروه نخست نیست، و به همین سبب عقائدِ گروه دوم، در ادوارِ مختلفی از تاریخ، بویژه از برخی عوام و عوامِ زندگان، دل رُبوده است.^۱

متأسفانه معطوف شدنِ بسیاری از اُنظار به مصادیق و مفاهیم حدِّ اکثریِ غُلُو، حتّی گروهی از بزرگان را گاه و بیگاه از التفاتِ کافی و کارآمد به درجاتِ فروترِ غالیگری غافل کرده است^۲؛ و گسترشِ کم‌توجهی به مراتب و درجاتِ فروترِ غُلُو، غُلُوشناسی (وبالتّبع: غُلُوستیزی)ی بسیاری از متأخران را اَبتر ساخته است.

از نظرِ کثیری از متأخران، «غُلُو دربارهٔ پیمبر و امام این است که کسی او [= پیمبر یا امام] را واجب‌الوجود و قائم‌به‌ذات بدانند و یا معتقد به تفویض باشد [البته به طورِ مطلق] یعنی بگوید: خدا، ادارهٔ عالم را واگذار به امام کرده و خود کناره^۳ گرفته است، یعنی: در هر

۱. سنج: خاستگاهِ تشیع و پیدایش فرقه‌های شیعی در عصرِ اِمامان [علیهم‌السلام]، علی‌آقائوری، صص ۲۷۷ - ۲۸۳؛ و: مکتب در فرایندِ تکامل، ص ۶۲ و ۹۸.
۲. علامهٔ مجلسی - رضوانُ الله عَلَیْهِ - با آنکه خود از کسانی بود که در برابرِ پاره‌ای از عقائدِ غالیانه سخت ایستادگی کرده و بی‌گمان نقیضِ مهمّی در تعدیل و فروکاستنِ برخی جریانهایِ غالیِ عصرِ صفوی داشته است، متأسفانه، در تفسیرِ غُلُو، بیشتر (از جمله، نگر: بحار، ۲۵/ ۳۴۶ و ۳۴۷) - و البته نه همیشه (از جمله، نگر: بحار، ۲۶/ ۱۷) - مرزهایِ حدِّ اکثریِ آن را ملحوظ داشته و لذا نسبت به مواردِ خفیف‌ترِ غالیان موضعگیریِ جدّی نکرده است.
۳. در مآخذ: کنار.

دوره امام وقت همه کاره و خدا هیچ کاره است!»^۱.

«پس [از این منظر] اگر کسی معتقد به خدائیِ امام نبود و اعتقاد به تفویضِ [مطلق / برکنار بودنِ خدا] نیز نداشت، هرچه دربارهٔ امام بگوید، غُلُو نیست. یعنی اگر بگوید: فرمانِ امام در همهٔ عوالم نافذ است، یا بگوید: علمِ امام به همه چیز مُحیط است، یا بگوید: امام همه جا حاضر است، یا بگوید: امام به هر کاری قادر است، خطا نگفته و غُلُو نکرده، زیرا همهٔ این شئون به عنوانِ نمایندگی و نیابت است، نه به نحو استقلال و أصالت....»^۲.

از این نَظَرگاه، هر مُعْتَقَدی مادام که اَنَمَه - علیهم السَّلام - را بندگانِ خداوند و مخلوقاتِ او قَلَم دِهَد، از هرگونه شبههٔ غُلُو مُبرَّاست.^۳

مرحوم آقا جمال خوانساری در گزارشِ «إِيَّاكُمْ وَ الْغُلُوَّ فِينَا، قُولُوا: إِنَّا مَرْبُوبُونَ وَ اعْتَقِدُوا فِي فَضْلِنَا مَا شِئْتُمْ» می نویسد:
 «... یعنی به ألوهیت قائل مشوید مانندِ غالیان - لَعَنَهُمُ اللهُ -، و دیگر به هر فضلی که خواهید اعتماد کنید زیرا که هر فضلی که

۱. تجلّی ولایت، شیخ الاسلامی، ص ۳۵۵.

۲. همان، همو، ص ۳۵۶.

نیز بسنجید با: ولایت کَلْبَه، میرجهانی، ط. لولاکی، ۱/ ۴۳ و ۴۴ و ۶۱ و ۶۴ و ۶۵؛ و: إثبات ولایت، نمازی شاهرودی، ص ۲۲۹ و ۲۳۱ و ۲۳۴ - ۲۳۶؛ و: شرح مقدّمهٔ قیصری، آشتیانی، ص ۶۵۳ و ۶۵۴، هایش.

۳. سنخ: أوضاع سیاسی، اجتماعی و فرهنگی شیعه در غیبتِ صُغری، حسین زاده شانه چی، ص ۲۳۳.

درباره ایشان اعتقاد شود حق است و زیاده برآنند.^۱

تقاریر بغایت توسعه جویانه مفهوم «ولایت تکوینی» - که از بن، اصطلاح آن در روزگاران اخیر پدیدار شده است^۲ - بروشنی از همین آبشخور سیراب گردیده. نزد محققان امامیه مسلم بوده است که پیشوایان پاک - علیهم السلام - صاحب کرامت بوده‌اند^۳، لیک عقیده به نوعی سیطره و قدرت تصرف در جهان هستی که از حیث متعلّق و زمان در غایت سعت باشد و - بر کنار از محدودیتها - همه کس و همه چیز و همه جا را فراگیرد^۴، بی تردید باید بر نگرشی چون تفسیر حد اکثری و بی حد و مرز «نَزَلُونَا عَنِ الرَّبُّوبِيَّةِ...» متکی گردد.^۵

۱. شرح ... غررالحکم، ط. محدّث أرموی، ۲ / ۳۲۴.
 ۲. نگر: الولاية التكوينية بين القرآن و البرهان، القطيفي، ص ۲۶؛ و: مسائل عقائدية - فی العلوّ و التقویض... -، القزوينی، ص ۱۳۳.
 ۳. شیخ بهاء الدین محمد عاملی - أعلى الله مقامه - در فهرستواره‌ای که از باورهای امامیه به دست می‌دهد، می‌نویسد:
«و نَعْتَقِدُ ظُهُورَ الْمُعْجَزَاتِ عَلَى يَدِ الْأَنْبِيَاءِ وَ الْكَرَامَاتِ عَلَى يَدِ الْأَوْلِيَاءِ»
(نصوص و رسائل من ثراث أصفهان...، ۴ / ۱۱۲).
 ۴. نگر: الولاية التكوينية بين القرآن و البرهان، القطيفي، ص ۶۳ و ۹۸ و ۱۰۳ و ۱۰۸ و ۱۱۰.
 ۵. مشکلات عديده پذيرش اين نگرش، شماری از اندیشه‌مندان امامی را به چون و چرا درباره تقریرهای پُرآماس توسعه جویانه «ولایت تکوینی» برانگیخته است و البته هواداران آن تقریرهای کذایی «ولایت تکوینی» هم در صدد پاسخ‌گونی به مناقشه‌گران برآمده‌اند.
- تفصیل را، نگر: الولاية التكوينية بين القرآن و البرهان، صص ۵۷-۵۵ و

بر بنیادِ همین برداشتهای حدّ اکثری است که یکی از علمای معاصر می‌نویسد: «أنبیا و أئمة - علیهم السّلام - از طرفِ خداوند سبحان ولایت دارند بر هر کاری تکویناً...»^۱ و دیگری در وصفِ امام - علیه السّلام - می‌سراید:

أَمْرُ نِظَامِ الْكَوْنِ طَرًّا بِیَدِهِ

بَأَمْرِ رَبِّهِ وَ فَيَنْصِلُ مَدَدَهُ^۲

هم از رهگذرِ همین‌گونه اعتقاد، نمونه را، یکی از معاصران

→ ۲۰۳-۲۱۲؛ و: عصای موسی، صص ۱۳۴-۱۳۶.

۱. ولایت از دیدگاه مرجعیت شیعه، محمد مقیمی، ص ۱۲۸ و ۱۲۹ (از یادداشتی با امضای «شهاب‌الدین الحسینی النجفی»).

نظیر چنین نگرشی را بنگرید در: همین مأخذ پیشگفته، ص ۱۳۱ (از یادداشتی با امضای «محمد علی العراقي»).

از برای ناهمداستانی بعضی دیگر با اطلاقی پیشگفته، باز نگر: همان مأخذ، ص ۱۴۳ (یادداشتِ مرحوم علامه طباطبائی)؛ و: مجموعه آثار شهید مطهری، ۳/ ۲۸۷.

شایان ملاحظه است که یکی از مُفْتیانِ فقید - رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ - در تأکید بر ثبوتِ ولایتِ تکوینی از دید شیعه می‌نویسد:

«... إنكار این مقام نقص است از نظرِ مذهبِ جعفری». (ولایت از دیدگاه مرجعیت شیعه، محمد مقیمی، ص ۱۴۹/ در یادداشتی به امضای «محمد هادی الحسینی المیلانی»).

باری، بر این کمترین معلوم نشد که از ثبوتِ صرفِ «نقص»، در اینجا، چه اشکالی به میان می‌آید، و مگر جز ذاتِ بی‌همتایِ خداوندِ سبحان، هیچ کاملِ مطلقِ حقیقی در جهان هست؟

۲. اثباتِ ولایت، نمازی شاهرودی، ص ۳۰۸ (به نقل از أرجوزة موسوم به دُرَرِ مکنونه).

درباره خطبة البيان و خطبة تطنجیه و خبر نورانیت و مانند اینها می‌گوید: «... اگر واقعاً این کلمات از امام صادر شده باشد، یک ذره منافات با مقام بندگی و امکانی ذاتی و فقرِ اِلَیَّ الله ندارد و کسی نمی‌تواند بگوید: دعوی الوهیت شده است. چیزی که از این خطبه‌ها استفاده می‌شود، فقط عنوانِ نمایندگی و ولایتِ کَلِيَّةِ اِلَهِیَّة است...»^۱، و در میانِ خدا و بندگانِ خدا وجودِ «واسطه‌ای [را] که... نافذ در همهٔ اسباب و وسایل است... [و] همه مُسْتَمِد از اویند و فرمانِ او می‌برند» جائز، بل لازم می‌شمرَد.^۲

حتّٰی کسی که در جایِ خود به فراگیر بودنِ مفهومِ غُلُو و صدقِ آن بر هر گونه تعدّی و تجاوز از حدودی که شرع برای چیزها معین داشته است اِذعان می‌کند و غُلُو را منحصر در خداانگاری نمی‌شمرَد^۳، وقتی به بحثِ غُلُو در حقِّ ائِمّه - علیهم السّلام - می‌رسد و پایِ «نَزَلُونَا عَنْ الرَّبُّوبِيَّةِ...» در میان می‌آید، به تفسیری افراطی می‌گراید و هرچه را دُونِ خالقیت و در مرتبهٔ مخلوقیت باشد دیگر در حقِّ امامان - علیهم السّلام - غُلُو نمی‌شمارَد^۴.

طُرفه آن‌که رَجَبِ بُرْسِی که از مَتَّهَم‌ترین متأخران به غُلُو بوده است و یکی از بزرگترین حامیان و مَرَوِّجَانِ مَواریثِ غالیان و

۱. تجلّی ولایت، شیخ الاسلامی، ص ۲۴۹.

۲. نگر: همان، همو، ص ۲۵۰.

۳. نگر: الإمامة الإلهیة، سَنَد، ۲/ ۲۵ و ۲۶.

۴. نگر: همان، ۲/ ۲۷.

غُلُو گرایان در سده‌های بازپسین به شمار می‌روَد، دقیقاً از رهگذر همین نگرش^۱ خود را از اِتْهَامِ غُلُو مُبَرَّأ قَلَم می‌دهد و حتّی در نکوهش غُلُو و غالیان قَلَم می‌فرساید و بر کسانی که او و امثال او را غالی می‌خوانند سخت می‌تازد.^۲

همین اندیشه‌های غالیانه مبتنی بر تفسیر غُلُو آلود «نَزَلونا عن الرّبویّة...» سبب می‌گردد که شاعری غُلُو اندیش چنین بیت‌هایی را در مخاطبَتِ امیرمؤمنان - علیه السّلام - بَسَراید:

یا نُقْطَةَ الإِمْكَانِ وَ الْاُكْوَانِ یا

مَنْ لِنَهَارٍ وَ لِلظَّلَامِ مُدَبِّرُ
لَكَ مَلِكُ مَا فِي الْعَالَمِينَ وَ أَنْتَ فِي الْأَشْيَاءِ تَفْعَلُ مَا تَشَاءُ وَ تَقْدِرُ
قَدْ حُزَّتْ دُونَ الْكَائِنَاتِ مَرَاتِبًا
فِيهَا عُقُولُ الْأَنْبِيَا تَتَحَيَّرُ
یا أَوَّلُ، یا آخِرُ، یا ظَاهِرُ
یا بَاطِنُ، یا مُهْلِكُ، یا مُنْشِرُ
أَنْتَ الصِّفَاتِ وَ لَيْسَ مِثْلَكَ فِي الْعُلَى
شَيْءٌ أَيْ مَنِ فِي الْعُلَى مُتَصَدِّرُ^۳

۱. سنج: مشارق أنوار اليقين، تحقیق علی عاشور، ط. ذوی القربی، ص ۱۰۵.

۲. در این باره نیز نگر: هفت آسمان، ش ۲۴، صص ۱۲۶-۱۲۹.

۳. مسائل عقائدیة فی الغلو و...، الدكتور السید علاء الدین القزوينی، ص ۸۳؛ به نقل از: الأنوار اللامعة من حياة میرزا حسن الحائری الإحقاقی. (در مآخذ چاپی در ضبط کلمة «الأنبیا» همزه پایانی هم آورده شده و فاصله دو مصراع بیت دوم

این شعر که خِلافِ مُسَلِّمَاتِ دینی و خِلافِ متنی قرآنِ کریم است^۱ و چیزهائی را که جُزِ خدای را نمی‌شاید به بنده خدا نسبت داده، از دیدِ تفسیرِ غالیانه «نَزَّلُونَا عَنِ الرُّبُوبِيَّةِ...»، تنها واگویه‌گرِ گوشه‌ای از مقاماتِ ملکوتیِ اهلِ بیت - علیهم السَّلام - است!^۲

در تمامِ این گیرودارها، تفسیرِ اِفراطیِ «نَزَّلُونَا عَنِ الرُّبُوبِيَّةِ...» و این اندیشه که وقتی فُلان خصیصه و منقبت عقلاً ممکن است و مادونِ رُبوبیتِ نیز هست، انتسابِ آن به پیشوایان - علیهم السَّلام - مانعی ندارد، از اصلی‌ترین محورهاست.

یکی از مُغَالَطَاتی که بسیاری از غالیان و غُلُوزَدگان، دانسته یا نادانسته، بدان دچار بوده‌اند، همین خَلَطِ «ممکن» با «واقع» است. همه می‌دانیم که هرچه واقع می‌شود لزوماً امکان داشته است، ولی هرچه امکان داشته باشد لزوماً واقع نشده است.

عَلَامَةُ مجلسی - رضوانُ اللهِ عَلَیْهِ - در بِحار از عُیُونِ المعجزات خبری ضعیف از این قرار نقل می‌کند:

«... رُوِيَ عَنْ عُمَرَ بْنِ فَرْجِ الرُّخَجِيِّ قَالَ:
قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ: إِنَّ شَيْعَتَكَ تَدَّعِي أَنَّكَ تَعْلَمُ كُلَّ مَاءٍ فِي دِجْلَةٍ وَ

→ نیز درست تعیین نشده است).

۱. درباره تفصیلِ این ناسازگاری نگر: مسائل عقائدية فی الغلو و...، القزوينی، صص ۸۸-۸۴.

۲. کما این که ناشرِ آن بیتها در الأنوار اللامعة پیشگفته می‌نویسد: «هذه الأبيات... من بعض مقاماتهم الملكوتية سلام الله عليهم، وأنهم محالٌ مشيئته وألسن إرادته...» (مسائل عقائدية فی الغلو و...، ص ۸۳).

وَزَنَّهُ! وَكُنَّا عَلَى شَاطِئِ دِجْلَةٍ.

فَقَالَ - عَلَيْهِ السَّلَام - لِي: يَقْدِرُ اللَّهُ تَعَالَى أَنْ يُفَوِّضَ عَلَيَّ ذَلِكَ إِلَى
بَعُوضَةٍ مِنْ خَلْقِهِ أَمْ لَا؟
قُلْتُ: نَعَمْ، يَقْدِرُ.

فَقَالَ: أَنَا أَكْرَمُ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى مِنْ بَعُوضَةٍ وَ مِنْ أَكْثَرِ خَلْقِهِ!¹.
(یعنی):

... از عُمَرُ بْنُ فَرَجِ رُحْجِي² روایت گردیده است که گفت:
به ابوجعفر [=امام جواد - علیه السلام -] در حالی که بر کرانه
دجله بودیم گفتیم: شیعیان مدعی اند که تو به هر آب که در دجله

۱. بحارالأنوار، ۵۰/ ۱۰۰ و ۱۰۱.

این روایت عُمَرُ بْنُ فَرَجِ رُحْجِي بسیار مورد توجّه برخی از متأخران واقع شده است.

از جُمْلَه نگر: تجلّی ولایت، شیخ الاسلامی، ص ۳۶۳؛ و: القطره
مستنبط، ۱/ ۴۱۵ ش ۴۷۱؛ و: الأنوار البهیة حاج شیخ عباس قمی، ط.
مؤسسه النشر الإسلامی، ص ۲۶۱ و ۲۶۲؛ و: منتهی الأمل همو، ط. باقری
بیدهندی، ۳/ ۱۷۶۸ و ۱۷۶۹؛ و...

۲. این عُمَرُ بْنُ فَرَجِ رُحْجِي از کارگزاران آلِودّه دستگاهِ خلافتِ عباسی و از
ناصریان حبیب و از سختگیرندگان بر آلِ ابی طالب است.

درباره وی، نگر: بحارالأنوار، ۵۰/ ۱۰۰، هایش؛ و: المجدی، ط. مهدوی
دامغانی (قم: ۱۴۰۹ ه. ق.)، ص ۳۷۲؛ و: منتهی الأمل حاج شیخ عباس قمی،
ط. باقری بیدهندی، ۳/ ۱۸۸۴؛ و: تمّة المثنیٰ همو، ط. باقری بیدهندی،
ص ۲۵۳۷ و ۲۵۳۸.

«رُحْج» (تازی گشته «رُخو») از شهرهای پیرامون کابل بوده است که این
شقی و پدرش بدان منسوب اند. نگر: معجم البلدان، ط. دار احیاء التراث
العربی، ۳/ ۳۸؛ و: ط. ووستنفلد (افست طهران: أسدی)، ۲/ ۷۷۰.

باشد علم داری و وزنِ آن را می دانی!

آن حضرت - علیه السَّلام - به من گفت: آیا خدائی تعالی می تواند علمِ این مطلب را به پشه‌ای از آفریدگانش واگذار کند یا نمی تواند؟

گفتم: چرا، می تواند.

گفت: من بَرِ خدائی تعالی از يك پشه و از بیشترین آفریدگانش گرامی تر ام!).

در این روایت همین زمینه خَلَطِ «ممکن» با «واقع» به چشم می خورد: چون عقلاً امکان دارد که خداوند فلان علم و بهمان علم را به مخلوق خود بدهد، بپذیریم که این علمها را بدو داده است! البته می دانیم که به دلائل قطعی علم پیشوایان - علیهم السَّلام - محدودیت‌هایی دارد و خداوند هر علم ممکن را به ایشان نداده است.^۱ لذا اگر این خبرِ ضعیف مشکوک را نیز حقیقه صادر از امام - علیه السَّلام - بشماریم، بناگزر مُرادِ امام رفع استبعاد از حقیقت عطایای فراوانِ خداوند به پیشوایان - علیهم السَّلام - است و نه اثباتِ مُدعایِ غالیانی که معتقد بودند پیشوایان به همه چیز (از خُرد و کلان و گذشته و حالِ مفاهیم و موضوعات) وقوف دارند.

به هر روی، درستی انتسابِ يك خصیصه و فضیلت به پیشوایانِ پاك - علیهم السَّلام -، جُزِ امکانِ عقلی و فروتر بودن از خدائی، لوازمِ دیگری نیز دارد.

۱. نمونه را، نگر: قرآن کریم، س ۹، ی ۱۰۱.

گاه در استدلالهای غلوگرایان به چنین چینه‌شهایی بازمی‌خوریم که چون خداوند بر همه چیز قادرست و چون امکان عقلی این هست که تمامی قدرت و علم و... و... خود را - به طور طولی - در اختیار یکی از مخلوقات خود بنهد، پس ادعای توانائی فراگیر و علم بیکران در حق اهل بیت - علیهم السلام - بیره نیست و این توانائی و علم ناشی از خداست!^۱ ... آنچه در این چیش مغفول واقع می‌شود، در میان آوردن دلیلی استوار است بر این که حقیقه خداوند چنین کاری کرده و توانائی و علم بیکران را در اختیار پیشوایان - علیهم السلام - قرار داده است. همچنین برای اثبات این مدعا باید از واقع تاریخی و پاره‌ای گزاره‌های قطعی کتاب خدا و

۱. نمونه خلط «ممکن» را با «واقع» برای استدلال بر صحت «ولایت تکوینی» نگر در: اشک خونین، ج: ۱، اصفهان: بهار قلوب، ص ۵۹. نمونه دیگر از این استدلال را در باب تقریر توسعه‌جویانه افراطی از علم امامان - علیهم السلام - نگر در: فریاد، [اصفهان]: بهار قلوب، ص ۹۶.

بر خواننده نکته‌سنج پوشیده نیست که شیوه نادرست خلط «ممکن» با «واقع»، استدلال را از اعتبار می‌اندازد، لیک این بی‌اعتباری، إلزاماً به معنای نادرستی آنچه بر آن استدلال می‌شود، نیست. در درازنای تاریخ فکر و فرهنگ بشری استدلال‌های نادرست برای دفاع از مطالبی که به جای خود درست اند ولی دلیل دیگری دارند، کم نبوده است.

برین بنیاد، در شگفت نباید بود اگر برای اثبات و تبیین حقایق مسلم و استواری چون معراج نبی اکرم - صلی الله علیه و آله - یا وقوف امامان - علیهم السلام - بر جمیع آموزه‌های دینی و لوازم دینداری هم، کسانی - از سر خیرخواهی و البته روش‌مدانی - به شیوه‌های ناستواری چون خلط «ممکن» و «واقع» دست یازند.

سَنَتِ معتبر نیز چشم پوشید!!^۱

از خُرده‌هایی که بر أمثالِ حافظ رَجَبِ بُرْسِی گرفته می‌شود، یکی، همین خَلَطِ «ممکن» با «واقع» است.

یکی از پژوهندگانی که نگاهی ژرف‌بین‌تر از نگاه‌های معمول به مشارق أنوار الیقین بُرْسِی انداخته است، می‌گوید: «... صرفِ این‌که فلان منقبت مانع عقلی نداشته باشد برای او کافی است تا آن خبر را تلقی به قبول کرده، در عالم خارج نیز مُحَقَّق بداند، بدونِ این‌که لازم ببیند ظواهر این اخبار را به گونه‌ای تأویل یا توجیه کند».^۲

اگر به روش علمی پایبند باشیم و «إمكان» و «وقوع» را درنیامیزیم، نخواهیم توانست اینگونه پذیرفتارانه و فراخ‌دارانه با هر خبرِ مأثور و منقبتِ منقول رویارو شویم.

هرگاه فضیلتی در حَقِّ پیامبر و أَهْلِ بَيْتِ پاكِ آن حضرت - علیه و علیهم السَّلام - حتّی در روایتی یا سخنِ یکی از عالمانِ ذکر شده

۱. به گفته آیه‌الله شیخ محمد آصف مُحسینی - حَفِظَهُ اللهُ وَ رَعَاهُ - «... لا بُدَّ مِنْ سَلْبِ الْأُلُوهِيَّةِ وَ الرُّبُوبِيَّةِ أَوْ صِفَاتِ اللهِ الْمُخْتَصَّةِ بِهِ تَعَالَى وَ أَعْمَالِهِ الْمُخْتَصَّةَ كَعِلْمِ الْغَيْبِ مِنْ دُونِ إِعْلَامِ اللهِ تَعَالَى وَ الْإِحْيَاءِ وَ الرِّزْقِ وَ الْإِمَامَةِ وَ نَحْوِ ذَلِكَ مِنْ كُلِّ مَنْ سِوَى اللهِ تَعَالَى».

وَ اعْلَمُ أَنَّ إِحْيَاءَ الْإِنْسَانِ وَ رِزْقَهُ وَ إِمَامَتَهُ وَ خَلْقَهُ وَ أَمْثَالَ ذَلِكَ، عَلَى قَسَمَيْنِ: إِمَّا تَصْدُرُ عَنْ إِنْسَانٍ مُسْتَقِلًّا، وَ إِمَّا بِإِقْدَارٍ مِنْ اللهِ تَعَالَى، وَ الْأَوَّلُ مُحَالٌ لِغَيْرِ وَاجِبِ الْوُجُودِ وَ إِنْ كَانَ نَبِيًّا مُرْسَلًا أَوْ مَلَكًا مُقَرَّبًا، وَ الثَّانِي مُمْكِنٌ لَكِنَّهُ مُحْتَاجٌ إِلَى دَلِيلٍ [و هو] مفقود...» (مشرقة بحار الأنوار، ۱/ ۴۵۸؛ با إصلاح يك نادستي حروفنگاشتی).

۲. هفت آسمان، ش ۲۴، ص ۱۲۹.

باشد ولی سند یا دیگر قرائن اعتماد بر آن کلام به نحوی نباشد که بتوان بدان اعتماد کرد، نسبت دادن آن فضیلت به آن بزرگواران، کاری نامستند خواهد بود و سخنی غیر قابل دفاع در شمار خواهد آمد.^۱

برخی از این خصائص و مناقب منقول ولی مشکوک را با صرف تأمل و تحلیل عقلانی ابتدائی می توان به محاکم نقد آزمود. هم از شیعه و هم از سنیان، کسانی نقل کرده اند که پیامبر اکرم - صلی الله علیه و آله و سلم - سایه نداشت.^۲ برخی این خصیصه را

۱. آیه الله شیخ محمد آصف محسنی - حَفِظَهُ اللهُ وَ رَعَاهُ - می نویسد:

«... کل ما ورد من أوصاف النبی والأئمة - علیهم السلام - بطریق صحیح مُعْتَمَد، و لم یکن له مُعَارِضٌ من العقل و النقل، نأخذ به و نلتزم به، فإنهم قومٌ معصومون، و قولهم حجة...؛ و أما إذا لم یثبت كذلك، فإن کان مخالفاً للعقل أو النقل فلا نقول به، بل نعتقد عَدَمَهُ و إن لم یکن مخالفاً لهما، كما إذا ورد بأسنادٍ ضعیفةٍ أو قال أحدٌ من العلماءِ بِاتِّصافهم - علیهم السلام - بأمرٍ ممکنٍ عقلاً و نقلاً، لا نردّه و لا نقبله؛ لَعَدَمِ الدلیل. و النبی الأکرم و أوصیاه - علیهم السلام - و إن کانوا أَفْضَلُ ما سِوَى الله و لهم فضائل عظیمه و مناقب عجیبه غریبه، بل ورد فی بعض الأخبار: لا تقولوا فینا ربّاً و قولوا فینا ما شِئْتُمْ، لکن کُلّ ذلك لا یوجب التَّقَوُّهَ بِکُلِّ ما یُراد، و أن یخترع الإنسان مِن عِنْدِ نَفْسِهِ أُمُوراً - ولو ممکنه - و یشبهها لهم - علیهم السلام -، فإنّه من قول الزور و الکذب المحزّم، بل هو مرتبةٌ من الغُلُوِّ الباطل.» (صراط الحق، ۳/ ۳۴۷؛ با اصلاح دو نادرستی حروف نگاشتی).

۲. نگر: بحار الأنوار، ۱۶/ ۱۷۶ (در گفتار از مناقب ابن شهر آشوب)؛ و: الخرائج و الجرائح قطب راوندی، ۲/ ۵۰۷؛ و: قصص الأنبياء همو، ص ۳۱۳؛ و: سبل الهدی و الرشاد صالحی شامی، ۲/ ۹۰؛ و: الخصائص الکبریٰ سیوطی، ۱/ ۱۱۶.

درباره ائمه اهل بیت - علیهم السّلام - نیز یاد کرده‌اند.^۱

می‌توان حدس زد این پندار پس از گذشتِ زمانِ حضورِ ائمه - علیهم السلام - و در غیبتِ ایشان مطرح شده باشد تا امکانِ آزمونِ این معنای محسوس و تجربی در میان نباشد؛ احتمالاتِ دیگری نیز هست؛ لیک از التزامِ دانشورانی که فی الجمله با تاریخ و روایات آشنائی داشته‌اند، به این پندار، در شگفت باید بود؛ زیرا اگر برآستی هرکس از اهلِ بیتِ رسالت - علیهم السلام - که به امامت می‌رسید دیگر (یا: از همان آغازِ زندگی) سایه نمی‌داشت، تشخیصِ امامِ راستین در میانِ افرادِ مختلفِ کارِ بسیار آسانی می‌بود؛ همین بس بود که شخصِ مدّعی را در آفتاب بایستاند؛ اگر سایه می‌داشت

→ ۱۱۶/۲۵ (به نقل از معانی الأخبار و خصال و عیون أخبار الرضا علیه السلام) و ۱۴۱ (به نقل از خصال)؛ و: مدینه المعاجز، ط. مؤسسه المعارف الإسلامیة، ۷/ ۵۷۴ (در بارهٔ امام حسن عسکری - علیه السلام -)؛ و: الصراط المستقیم بیاضی، ۱۴۰/۲ و....

نیز سنج: المحتضر حسن بن سلیمان حلی، ط. سید علی اشرف، ص ۴۶. در فهرستِ مؤلفاتِ سید محمد مرتضیٰ جونپوری هندی (۱۲۵۰-۱۳۳۷ ه.ق.)، همان کسی که حاجی نوری لؤلؤ و مرجان را به درخواستِ او تألیف کرد، به رسالهٔ نور المستبصرین فی عدم الظلّ للأئمة المعصومین - علیهم السلام - بازمی‌خوریم (نگر: مرآة الشرقی خونی، ۲/ ۱۲۷۹؛ در الذریعة - ۲۴/ ۳۷۶ - به نام: نور المستبصرین فی نفی الظلّ للأئمة الطاهرين).

در حالی که برخی بر روایاتِ حاکی از بی‌سایگیِ امام اعتماد کرده‌اند (نمونه را، نگر: رازِ دل، ص ۱۸۸)، برخی نیز إشکالاتی را در این زمینه خاطر نشان نموده‌اند (نمونه را، نگر: عیون أخبار الرضا علیه السلام، ط. غفاری و مُستفید، ۱/ ۴۴۰؛ و: مشرعة بحار الأنوار، ۱/ ۴۴۸؛ نیز سنج: صراط الحقی مُحبینی، ۳/ ۱۷۹).

ادعایش باطل بود و اگر سایه نمی داشت راست می گفت؛ در این صورت، چرا گهگاه در تشخیصِ امام اختلاف می شد و در صورتِ اختلاف، اهلِ نظر، برای تمییزِ امامِ راستین، به جستجو و پرسشگری و حتّی آزمودنِ علم و اهلِیّتِ شخص دست می یازیدند؟

پُر دور نیفتیم. سخن در این بود که بسنده گری به صرفِ «امکان»، برای منتسب شمردنِ فلان فضیلتِ محبوب یا بهمان منقبتِ منقول به خاندانِ وحی، صواب نیست.

عبرت انگیز است که يكِ إسلام پژوهِ همروزگارِ ما، با سَنَدِ قراردادنِ روایتی که خود مشکلِ سَنَدی دارد^۱، و بدونِ توجّه به دلائل و قرائنِ خارجیِ محدودکننده معنایِ روایت، با گردنی افراخته، بی پرده، می نویسد:

۱. آن روایت این است:

«أحمد بن محمد بن عيسى و علي بن إسماعيل بن عيسى عن المفضل بن عمر، قال: قال أبو عبد الله - ع -: ما جاءكم منّا ممّا يجوز أن يكون في المخلوقين و لم تعلموه و لم تفهموه، فلا تجحدوه و ردّوه إلينا، و ما جاءكم عنّا ممّا لا يجوز أن يكون في المخلوقين فاجحدوه و لا تردّوه إلينا» (مختصر بصائر الدّرّجات حسن بن سلیمان حلی، ط. خیدریّه نجف، ص ۹۱ و ۹۲).
(این روایت به نقل از کتابِ حسن بن سلیمان در بحارالأنوار - ۳۶۴ / ۲۵ - هم آمده است).

گذشته از ابهامها و إشکالاتی که درباره خودِ مأخذ، یعنی کتابِ حسن بن سلیمان حلی، وجود دارد، و نیز با صرفِ نظر از ارزیابیِ رجالِ سند، حتّی نحوه اتّصالِ روایتِ مورد بحث، محلّ گفتگو واقع شده است (نگر: مختصر البصائر، ط. مشتاق المظفر، ص ۲۸۰، متن و هامش).

«... فَبَيَّنَ - عَلَيْهِ السَّلَام - أَنَّ الضَّابِطَةَ فِي صَحَّةِ إِسْنَادِ النَّعْوَتِ وَ الْأَوْصَافِ لَهُمْ - عَلَيْهِمُ السَّلَام - وَ الْمَدَارِ فِي تَحْقِيقِ مَقَامَاتِهِمْ، لَيْسَ عَلَى عَدَمِ غَرَابَةِ النَّعْتِ، وَلَا عَلَى تَعَقُّلِنَا لِتِلْكَ النَّعْوَتِ وَ إِمْكَانِ فَهْمِنَا لَهَا تَفْصِيلًا، وَ لَا عَلَى أَنْسِنَا لِتِلْكَ الْأَوْصَافِ وَ النَّعْوَتِ، بَلْ وَ لَا عَلَى صَرَفِ صَحَّةِ السَّنَدِ وَ عَدَمِهِ، وَ إِنَّمَا الْمَدَارُ عَلَى إِمْكَانِ كَوْنِ تِلْكَ الصِّفَةِ صِفَةً الْمَخْلُوقِينَ، أَيْ عَالَمِ الْإِمْكَانِ مَا سِوَى اللَّهِ، وَ إِنْ لَمْ يَكُنْهُ الْعَقْلُ الْمَحْدُودُ لِلْبَشَرِ كُنْهُ حَقِيقَةً تِلْكَ الصِّفَةِ بِنَحْوِ التَّفْصِيلِ، لَكِنَّهُ يَدْرِكُ إِجْمَالًا أَنَّ الصِّفَةَ صِفَةٌ مُمْكِنٌ حَادِثٌ، لَا صِفَةُ الْمَخْتَصَّةِ بِالذَّاتِ الْأَزَلِيَّةِ الْغَنِيَّةِ^۱».

جانِ کلام این که: به نظر قائل، امام - علیه السلام - ضابطه‌ای به دست داده‌اند و آن ضابطه از این قرار است که هرگاه اوصافی دربارهٔ اهل بیت - علیهم السلام - و مقاماتشان به دست ما رسید، باید نه به غریب بودنِ وصف اعتنائی کنیم، و نه به این که بروشنی نمی‌توانیم از آن سر در بیاوریم، و نه آشنائی یا ناآشنائی مان را با آن وصف ملاک قرار دهیم؛ صرفِ صحیح بودن یا نبودنِ سند آن هم ملاک نیست. تنها ملاک آن است که آن وصف اختصاص به واجب‌الوجودِ بالذات نداشته باشد؛ پس اگر در موردِ ممکن‌الوجودِ إطلاقِ آن جائز بود، انتسابش به ائمه - علیهم السلام - صحیح است!!

راقم این سطور گمان نمی‌کند که قائل سخنانِ یادشده خود نیز

عمیقِ سخنانِ فاجعه‌بارِ خویش را دریافته باشد!

خوبست در لازمهٔ سخنِ ایشان تأمل کنیم:

می‌دانیم که اختراعِ تلفن و تلویزیون و هواپیما و کشف و معرفیِ قارهٔ امریکا و تألیفِ کفایه و مکاسب و أصولِ کافی و بحارِ الأنوار، همه، کارهائی است که از ممکن‌الوجود سر زده. حالِ بنا بر فرمایشِ این قائل، بویژه چون لازم نیست غرابت و إشکالِ سندی و... و... و... را ملاک قرار دهیم، اگر کسی هوس کرد که سر از خانه‌اش بدر آورد و مثلاً ادعا کند تلفن و تلویزیون و هواپیما را امام صادق - علیه السلام - اختراع کرده‌اند و قارهٔ امریکا را امام کاظم - علیه السلام - به جهانیان معرفی فرموده‌اند و کفایه و مکاسب و اصولِ کافی و بحارِ الأنوار از تألیفاتِ حضرتِ رضا - علیه السلام - است، آیا بنده و شما باید سر به تأیید بجنبانیم؟!

البته می‌دانم که قائلِ آن سخنان خواهد گفت: شنونده خود باید عاقل باشد و منظورِ ما این امورِ شناخته‌شدهٔ کذا و کذا نبود.

ما نیز در پاسخ خواهیم گفت: پس این مثل را باید خودِ شما در گوش گیرید و توجه کنید که جُز قیّد «امکان»، بسی قیّدها در عالمِ خارج و در کار و بارِ علم هست که دامنهٔ پذیرشِ مدّعیات را بسیار محدودتر از آن می‌سازد که گفته‌اید! و آنگونه دلیرکردنِ مخاطب بر پذیرشِ اوصافِ ممکنات در حقِ امامان - علیهم السلام -، روا نیست.

بسیار چیزها هست که وصفِ ممکن‌الوجود قرار می‌گیرد و

حتّی از قدیم دربارهٔ ائمّه - علیهم السّلام - ادّعا و نقل شده اَمّا محقّقان و اهل نظر نمی‌پذیرند.

این همه اِشکالها که دربارهٔ تفسیر منسوب به امام عسکری - سَلامُ اللهِ عَلَیْهِ - شده و عدمِ قبولِ انتسابِ آن، از چه روست؟
 با بسیاری نقلهای تاریخی و... که وصفِ ممکن می‌تواند بود ولی انتسابشان و مُحَقَّق دانستنشان دربارهٔ اهلِ بیت - علیهم السّلام - موردِ اِشکال واقع می‌شود، چه باید کرد؟ و... .

۵. برداشتِ غالبانهٔ حدّ اکثری از «نَزَلُونَا عَنِ الرَّبُّوبِیَّةِ وَقُولُوا...»، حتّی با اَصْلِ نگرشِ توحیدیِ اسلامی ناسازگار است.
 نگرشِ توحیدیِ اسلام - که نَبِی اکرم و اَوْصِیایِ کِرامِ وی عَلَیْهِ وَ عَلَیْهِمُ السّلامُ مُنادیان و مُفَسِّران و مُرَوِّجانِ آنند -، مستلزمِ نفیِ هرگونه شِرک است. این نگرش با عقیده به «أرباب» و خدایگونگانِ فُرودستِ خدائی، هرچند واجب‌الوجودِ بِالذّاتِ فرض نشوند، سازگار نیست.

مرحومِ علّامهٔ طباطبائی در تفسیرِ المیزان در گزارشِ سومین آیهٔ سورة زُمَر توضیح می‌دهد که بُت‌پرستان، کسان و چیزهائی را که «أرباب» و «أِلَهِه» قرار می‌دادند، خودِ الله - سُبْحانه و تعالی - نمی‌دانستند، بلکه آنها را موجوداتی ممکن‌الوجود و مخلوق می‌دانستند که نزدِ الله تعالی مُقَرَّب اند و او به حسبِ منزلتِ آنها

تدبیرِ اُمُورِ عَالَم را بدانشها تفویض کرده است و خود جُز خَلْق و ایجاد را عهده‌دار نیست و «رَبِّ الْأَرْيَابِ» و «إِلَهَ الْأَلِهَةِ» به شمار می‌رود.^۱

برین بنیاد، صرفِ اعتقاد به وجوبِ ذاتی وجودِ خداوند و ممکن‌الوجودبودنِ دیگران، ما را به توحیدِ نابِ اسلامی نمی‌رساند؛ زیرا دیدیم که بُت‌پرستانِ مشرکِ موردِ انتقادِ قرآن نیز، تا این اندازه را قبول داشتند!

از قرآنِ کریم بروشنی برمی‌آید^۲ که مُشرکانِ بُت‌پرستِ عرب، «الله» را به عنوانِ «رَبِّ الْأَرْيَابِ» قبول داشته‌اند. می‌دانیم که آنان بُت‌ها را به عنوانِ مظاهرِ اربابِ گوناگونی می‌پرستیدند که - از نظرِ ایشان - همه تحتِ سیطرهٔ رَبِّ الْأَرْيَابِ قرار دارند که او همان «الله» است.^۳

تحقیقاتِ جدید مؤید و مبینِ این است که «مشرکانِ عرب... در این نکته که خداوند، آفریدگارِ جهان و روزی‌دهندهٔ جهانیان و دانایِ آشکار و نهان است تأملی نداشتند، و گفتهٔ آنان آن بود که بت‌ها و اِله‌ها هریک مَظْهَر و مَجْلایِ أَتَمِّ یکی از خصائص و اوصاف و افعالِ اِلهی از زیبایی و مهر و خشم و خَلْق و رِزْق و مانند آن و نمودهایِ خارجیِ آن اوصاف مانندِ عشق و جنگ و باران و غیره بوده... با تفویضِ اِلهی و به نحوِ ترتیبِ طولی، منشأ و وقوعِ

۱. المیزان فی تفسیر القرآن، ۱۷/ ۲۴۷ و ۲۴۸.

۲. نمونه را، نگر: س ۱۰، ی ۱۸ به بعد.

۳. سنج: المیزانِ علّامهٔ طباطبائی، ۱۰/ ۳۰.

چیزها در جهان هستند اَمَّا منشأیَتِ آنان موجبِ كوچك شدن و تنزّل رتبه خدایِ بزرگ نیست، زیرا خداوند، هم واهبِ ذاتِ آنان است و هم واهبِ توانائی هایِ آنان...»^۱.

در بعضی روایاتِ خودِ ما نقل شده است که قریش به روزگار بُت پرستی، طَيِّ اَعْمَالی چُنین تلبیه ای می گفته اند: «لَبَّيْكَ اللَّهُمَّ لَبَّيْكَ، لَبَّيْكَ لَا شَرِيكَ لَكَ، إِلَّا شَرِيكَ هُوَ لَكَ، تَمْلِكُهُ وَ مَا مَلِكٌ»^۲.

اینان قبول داشتند که مبدءِ هستی الله است، اَمَّا در عینِ حال، شَرِك می ورزیدند، و چنان که از عبارتِ «تملكه و ما ملك» پیداست، آنچه را شَرِكِ خدا می دانستند، نه در عرضِ خداوند و همتای او، که در طولِ او و در طولِ خدائی او می دیدند.^۳

نسبت دادنِ توانشهای نامتناهیِ خداوند به بندگانِ او، مانند این که علم یا قدرتِ يَك بنده خدا را «نامتناهی» بخوانیم، از مقوله «شَرِك در صفات» است.^۴ اینگونه پندارهای باطل مصادیقِ همان

۱. مکتب در فرایند تکامل، چ کویر، ص ۵۸ و ۵۹، حاشیه.

۲. نگر: الکافی، ط. غفاری، ۵۴۲/۴؛ و: بحارالانوار، ۲۵۳/۳ (به نقل از کافی).

در باره تلبیه شَرِك آمیز عهد جاهلیت همچنن نگر: مستدرک الوسائل میرزای نورى، ۱۹۶/۹ (در گفتاورد از تفسیر علی بن ابراهیم)؛ و: التبیان شیخ طوسی، ط. أحمد حبیب قصیر العالمی، ۲۴۶/۸؛ و: المیزان، ۲۸۷/۱۰، و ۱۰۶/۱۳ - هامش -، ۳۷۳/۱۴ و ۴۱۴، و ۱۷۶/۱۵.

۳. نیز سنج: المیزان، ۱۰۶/۱۳، و ۱۷۶/۱۵ و ۱۷۷.

در باره پیشینه و مفهوم بُت پرستی همچنن نگر: روشنگری دینی، محقق داماد، ۱۱۲-۱۱۰/۱.

۴. نگر: عصای موسی (ع)، ص ۲۱۴. نیز سنج: همان، ص ۱۳۵ و ۱۳۶.

چیزی است که مرحوم حاج شیخ هادی نجم‌آبادی، فقیه آزاداندیش عصرِ ناصری، در تحریر العقلاء، از آن به «شَرِكٌ غُلُو» تعبیر می‌کند^۱ و مانندگیها و هنبازیهای فراوانِ آن را با غالیگری نصرانیان فرا می‌نماید.^۲

جای افسوس است که برخی دگردیسیهائی که در فرهنگِ مسلمانان رُخ داد و رنگ‌باختنِ پاره‌ای از آموزه‌ها و ارزشها، قُبَحِ این «شَرِكٌ در صفات» یا «شَرِكٌ غُلُو» را در اذهان و انظارِ بسیاری از مسلمانان فروکاسته است.

در سده‌های اخیر علی‌الخصوص مواردِ کهنِ غالیان، از سوئی، و پاره‌ای مواردِ صوفیانه، از سویِ دیگر، دست به دستِ هم دادند و کسانی چون رجبِ بُرسی از راهِ تَغْذِی از این هر دو اندوخته مدعی گردیدند که جُزِ اِمکانِ ذاتی، شخصِ «وَلِی» هیچ محدودیتی ندارد و همه صفاتِ اِلَهِی در او بتمامی جلوه‌گر است.^۳ از یکی از علمایِ روزگارانِ اخیر نقل گردیده است که گفته: «... صفاتِ کمالیَّة اُئِمَّة اطهار - علیهم السَّلام - نامتناهی است، کما اینکه صفاتِ کمالیَّة خداوند نامتناهی است، و تنها تفاوتشان در اِمکان و

۱. نگر: تحریر العقلاء، ط. ارمغان، ص ۱۳۲.

۲. نگر: همان، ص ۱۳۶.

در باره این «شَرِكٌ غُلُو»، و «شَرِكٌ در صفات»، همچنین نگر: حجة‌الله‌بالغهی دهلوی، ط. قدیمی کتب‌خانه (کراچی)، ۱/ ۱۸۲-۱۸۴.

۳. سنح: هفت آسمان، ش ۲۴، ص ۱۴۱.

و جوب است»^۱.

در شعر یکی از شاعرانِ همین روزگاران^۲ نیز که بی‌پروا از زبانِ «عارفان» امیرمؤمنان - علیه السلام - را «خَلَاقِ عالم» می‌خواند^۳، می‌بینیم که آن حضرت را بدین عبارت خطاب می‌کند: «ای جامعِ جمیع کمالاتِ ایزدی»^۴!!

رُسوبِ این گرایش‌ها و اندیشه‌ها در اذهان، بمرور جامعه را از اصیل‌ترین گرایشِ اسلامی که توحیدِ ناب و ناب‌گرائیِ توحیدی است تهی خواهد ساخت و تصوّراتِ دیگر دینی چون مفهومِ پیامبر و امام و... را نیز بازگونه خواهد نمود.^۵

۱. مجتهد نجف‌آبادی، به اهتمام محمدجواد نورمحمدی، ص ۱۵۵.

این سخن از مرحوم آیه‌الله آقا سیدعلی نجف‌آبادی، از علمای بزرگی معاصر آقا سید ابوالحسن اصفهانی، نقل گردیده است و چون مرحوم آقا سیدعلی نجف‌آبادی در حکمت و کلام دست داشته، بعید است به چنین هَفَوَاتی دچار شده باشد.

حِجَّةُ الْإِسْلَامِ وَالْمُسْلِمِينَ حَاجِ شَيْخِ أَحْمَدِ عَابِدِينِي، نوادة دخترِ عالمِ نامبرده، که خود آن سخن را در نوشتارش گزارش کرده است، طَيِّ گفتگو با راقم این سطور و در برابرِ اظهارِ تعجّب نگارنده از کلامِ موردِ گفتگو، این احتمال را بَقُوّتِ مجالِ طرح می‌داد که راویِ سخن اشتباه و کم‌وزیاد کرده باشد.

۲. مستنخب الشّعراي تبریزی (محمودِ مستنخب فرزند شیخ رضا مجتهد / ۱۲۷۸-۱۳۳۵ ه. ش.).

۳. نگر: از علی آموزِ إخلاصِ عَمَل، ط. مرکز خراسان‌شناسی، ص ۱۶۵.

۴. نگر: همان، ص ۱۶۴.

۵. فرزندِ مرحوم آیه‌الله سید محمدحسین حسینی طهرانی، در کتابِ أسرارِ ملکوت (۱۳۴/۲ و ۱۳۵)، پس از یادکردِ برداشتهای ناصوابِ برخی کسان از

→ «نَزْلُونَا عَنِ الرَّبُّوبِيَّةِ و...»، می نویسد:

«روزی یکی از شاگردان سلوکِ مرحومِ والد - رضوان الله علیه - فردی را که معروف و مشهور به تَوَسَّلَات و برقراری مجالسِ روضه و تَوَسَّل به اَنَمَةُ معصومین - علیهم السَّلام - بود، به خدمتِ ایشان آورد. پیرمردی بود ... عامی که تمام کمال و سعادت را در برقراری مجالسِ تَوَسَّل و روضه خوانی و اِحیاءِ شبهای جمعه به دعا و گریه و سینه زنی و اِطعام و قِرَائَتِ اشعار می دانست،

در بین صحبت، این فرد ... به مرحوم آقا گفت: اِمَامِ معصوم - علیه السَّلام - أَصْلًا حَدَّثَ بر نمی دارد و بطورِ کُلّی بولِ او طاهر است؛ و همچنین سایرِ اموری که در افرادِ عادی بشر موجبِ وضوء و یا غسل می شود در او وجود ندارد، و اینکه وضوء و یا غسل انجام می دهد صرفاً بخاطرِ ما است و اِلَّا او احتیاج به این امور ندارد.

مرحوم والد فرمودند: شما از کجا يک همچو مطلبِ پَچَرَنَد و باطلی را می گوئید؟ کی به شما گفته که اِمَام - علیه السَّلام - ... احتیاج به غسل ندارد، و یا ... احتیاج به وضوء پیدا نمی کند؟ آیا غسل و یا وضوئی که در خانه خود در دلِ شب انجام می داد هم برایِ خاطر و رُؤیَتِ ما بود؟!...

می نویسم: هرچند تَلَقّی آن پیرمردِ ساده لوح و عامی از اِمَامَت، تَلَقّی استوار و عالمانه و قابلِ پذیرشی نبوده است، این را باید در نظر داشت که ثَمَرَةُ طَبِیعی و فرزندِ بیوسیده نگاهِ عامیانه و - متأسفانه - شایع به مضامینی چون «نَزْلُونَا عَنِ الرَّبُّوبِيَّةِ و...»، دقیقاً مسائلی از دَسْتِ مُدْعِيَاتِ همان پیرمردِ عامی است.

از دیرباز گروهی از غالیان و سپس کثیری از عوام و عوام زدگان بدونِ تَوَجُّه کافی به محدودیتهایِ روانی و دَلَالی، با استناد به «نَزْلُونَا عَنِ الرَّبُّوبِيَّةِ و...» و به پُشتگرَمیِ رُخصتی که از آن برداشت می کردند و چون - به قولِ یکی از پژوهندگان - «آن را به گونه چَلِکِ سَفیدِ اِمضاشده تَلَقّی می کردند»، - به گفته همو - «مَرکَبِ هَمَت در وادیِ بیانِ تاخند و از انتسابِ هیچ گونه صِفَتِ خدائی یا معجزه محبِرِ الْعُقُول [به اِمَامان - علیهم السَّلام -] ... دریغ ننمودند»

بی‌تردید بنیادی‌ترین و قاطع‌ترین متنِ اسلامی برای شناختِ خداوند و تصویرِ توحید، قرآنِ کریم است. هم‌چنین قرآن أدلّه قاطعی در اختیارِ ما می‌گذارد تا هیچ‌کس و هیچ‌چیز و از جمله پیامبران و اولیایِ خاصِ اَلّهی را خدائیکونه و دارایِ علم و قدرت و دیگر توانشهایِ بی‌کرانه‌ای که خدایِ متعال دارد نشماریم.

نمونه را، قرآنِ کریم تصریح می‌کند که پیامبر - صلی الله علیه و آله - از منافق‌بودنِ برخی از مسلمانانِ پیرامونِ خود اطلاع نداشته است؛^۱ و این مُنافیِ پندارِ کسانی است که مدّعی سَعَه نامحدودِ اطلاعِ آن‌حضرت هستند و آن بزرگوار را به باطن و ضمیرِ همگان آگاه می‌شمارند.

هم‌چنین از قرآنِ کریم برمی‌آید که تصرّف در جهان و آوردنِ معجزه برای اثباتِ حَقّانیتِ دعوتِ اَلّهی، کاری نیست که پیامبر به هر گونه و هرگاه از او طلب کنند قادر به اظهارِ آن باشد، بلکه پیامبر تنها آنگاه و آن‌گونه معجزه‌ای را اظهار می‌تواند کرد که خداوند امکانِ آن تصرّف و إعجاز را در اختیارش قرار دهد.^۲

→ (مکب در فرآیند تکامل، چ کوبر، ص ۸۲).

۱. نگر: س ۹ (توبه)، ی ۱۰۱ (وَمِنْ حَوْلِكُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ ... لَا تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ ...).

۲. به عبارتی عامیانه ولی زودباب: چُنین برمی‌آید که خداوند چكِ سفیدِ إعجاز و تصرّف در اختیارِ پیامبر نگذاشته است.

نمونه را، نگر: س ۱۷، ی ۹۰-۹۴؛ و سنج با: الأصفی فیض کاشانی، ط. دفتر تبلیغات، ۱/ ۶۹۷؛ و: البیان آیه‌الله خوئی، ط. دارالزّهراء، صص

شاید زیانبارترین عاملی زمینه‌سازِ اقبال به تفسیرهای غالبانه و برداشتهای حدّ اکثری از آموزه‌هائی چون «نَزَّلُونَا عَنْ الرُّبُوبِيَّةِ و...»، تحوّل فضایی عمومی فرهنگِ دینی و رواجِ برخوردِ مسامحت‌آمیز با کثیری از رُوات و روایات بوده باشد.

ناپالودگی بسیاری از مناقب‌نامه‌ها و فضائل‌نامه‌ها^۱ از روایاتی سُست که - در مواردی، با عقل یا کتاب و سنتِ قطعی یا واقعیتِ تاریخ در تعارض و تضادّ صریح واقع گردیده است و - با اسنادِ ضعیف از راویانِ غالی و متّهم یا مجهول - و گاه: مجعول! - روایت شده، کثیری از عوامّ شیعه را با انبوهی از آموزه‌ها و گزارشهای هوش‌رُبا مواجه گردانیده است که خواه‌ناخواه شنونده یا خواننده خود را به سوی تفسیر غالبانه مضامینی چون «نَزَّلُونَا عَنْ الرُّبُوبِيَّةِ و...» سوق می‌دهند.

عاملِ اصلیِ این ناپالوده‌ماندنِ کثیری از کتبِ مناقب و فضائل هم سهل‌گیریِ مبثائیِ بسیاری از قُدّما در بابِ اخبارِ فضائل و مناقب^۲ و این پندارِ ناصواب است که چون این روایتها حکایتگرِ

→ ۱۱۶-۱۱۸؛ والجامع لأحكام القرآن قرطبی، ۱۰/ ۳۳۱؛ و: تفسیر البیضاوی، ط. دارالفکر، ۳/ ۶۷۴.

۱. از بصائر الدّرجات بگیرید تا القطره‌ی سید احمدِ مُسْتَنْبِط و... و...
 ۲. چنان‌که مرحوم حاجی نوری (ف: ۱۳۲۰ ه. ق.) می‌گفت: «... کان الأمر فی الأخبار المتعلّقة بالفضائل والمناقب سهلاً جداً...» (نفس الرحمن فی فضائل سلمان، ط. قیومی، ص ۱۱۹).

اگر برخی از مخالفانِ تشیع زبان به طعن گشوده‌اند، و نمونه را، یک‌جا

→ درباره شیعیان اصولی می‌گویند: «... أَنَّهُمْ لَا يَفْكُرُونَ مطلقاً في نقدِ الزَّوَايَاتِ أو تمحيصِ أسانيدِها و حتّى مُجَرَّدِ إثارةِ الزَّعَاوِ و الشُّكِّ فيها» (الشَّيْعَةُ فِي الْمِيزَانِ مَغْنِيهِ ص ۶۲۴ به نقل از «سعد محمد حسن» از نویسندگان الأزهر)، از آنجاست که به چنین ایستارهایی ما و حجمِ انبوه کتابهائی که با بهره‌گیری از همین دیدگاه منتشر می‌شود، چشم دوخته‌اند.

دریغ‌مندان باید خستو شد که علی‌رغم شکستِ اخباریگری در کثیری از جوانبِ فقهی و اصولی، در زمینه‌هایی چون تفسیر و حدیث و تاریخ هنوز جُمُودِ خُمودآورِ اخباریانه برجاست، و عَلَی الْخُصُوصِ چون جوانبِ حق‌به‌جانب و دلزبانیِ عوام‌پسندی نیز دارد، همچنان بر اذهان و اَلْبَسَةِ این و آن حکومت می‌کند (تفصیل را، نگر: مجموعه آثارِ آیه‌الله مطهری، ۲۰/۱۷۰-۱۷۲).

در زمانی که ستارهٔ بختِ اخباریگری به افول گراییده بود، علی‌رغم رونق‌یافتنِ اصولیگری در فقه مصطلح، مع‌الأسف، تحقیقِ اصولیانه در اصول دین و علم کلام رواجی نیافت و ای‌بسا آزاداندیشی در این حوزه موجبِ اتهام به سوءِ عقیده و اعوجاجِ سلیقه نیز می‌شد (سنج: گنج زری بود درین خاکدان، اَلْفَت، ص ۹۸).

به قول یکی از پژوهندگانِ حوزوی تاریخ و فرهنگِ تشیع، «... الآن بر حوزه‌های ما به لحاظِ کلامی نوعاً تفکرِ اخباری حاکم است، ولی به لحاظِ فقهی تفکرِ اصولی دارند...» (هفت آسمان، ش ۲۲، ص ۳۷).

این معنا را یکی از فقیهانِ معاصر نیز موردِ اشارت قرار داده و گفته است: «... ما در فقه اهلِ اجتهاد هستیم، ولی در عرصه‌های اعتقادی و در زمینه‌های اجتماعی و عَمَلی، بویژه در میدانِ تبلیغ و خطابه، اخباری هستیم و هنوز به اندیشهٔ اصولی نرسیده‌ایم. ما در اعتقادات هنوز اخباری هستیم. [برخی از ما] هر روایتی را که در منابع می‌بینیم می‌پذیریم و نقل می‌کنیم.» (هفت آسمان، ش ۳۶، ص ۳۱ و ۳۲).

آری! «متأسفانه... در استخراج و استنباطِ معارف از قرآن و روایات کار لازم انجام نشده است.

أحكام الله نیستند و حلالی را حرام یا حرامی را حلال نمی‌کنند پس درباره نوع آنها سختگیری و مذاقه‌های محققانه لازم نیست. نادرستی این پندار البته روشن است. ای بسا انظارِ فقهی که در

→ هنگامی که در بحثهای فقهی و اصولی می‌بینیم برخی از آیات و روایات در حدِّ اَعْلَا موردِ مذاقه و تدبّر قرار گرفته، مثل حدیثِ رفع، حدیثِ علی البدل و حدیثِ لا ضرر و لا ضرار... [و] در اثر تدبّر و دقّت چه مطالبِ خوبی از آنها استخراج و استنباط شده و موردِ بررسی قرار گرفته است، تأسف می‌خوریم که چرا این سنخ کار، روی آیات و روایاتِ معارف نشده است. راستی اگر صد نفر مانند شیخ انصاری، آخوند خراسانی، صاحب عروه و امام خمینی (ره)، خطبه‌های امیرمؤمنان (ع) را مانند روایاتِ فقه و اصول موردِ تدبّر و دقّت قرار می‌دادند، چه برکاتی برای همه داشت. (یست مقاله، رضا استادی، ص ۲۳؛ با اصلاح يك نادرستی حروفنگاشتی).

وانگهی، این همه کم‌کاری و کم‌کوشی ما در اصول دین، و استفرغِ وُسع و بذلِ جهد بی‌پایان در فروغ دین، در جانی است که دامنه أدلّه معارف و عقائد بسی گسترده‌تر از أدلّه فقه است. حتّی با صرفِ نظر از ورودِ گسترده دامن فنونِ معقول به عرصه استنباطِ عقائد و معارف، باید گفت که أبواب أدلّه معارف و عقائد و کَمِیتِ آیات و اخبارِ آن با فقهیاتِ طرفِ نسبت نیست. آیاتِ عقائدی و معارفی قرآنِ بیشترینِ آیاتِ این کتابِ کریم را تشکیل می‌دهد، حال آنکه آیاتِ الأحکام بنا بر مشهور در حدودِ پانصد و چند آیه است، یعنی چیزی کمتر از عَشَرِ قرآن! در مجامیعِ روانی نیز حال بدین منوال است. نمونه را، بیشترینِ کتابها و روایاتِ محدّثِ پُرکارِ قدیم، شیخ صدوق، در حیطه معارف و عقائد جای می‌گیرد؛ یا بزرگترین موسوعه حدیثی شیعه، بحارالأنوار که در چاپِ جدید آن یکصد و ده مُجلّد دارد، تنها در حدودِ ده مُجلّد آن به بحثهای فقهی اختصاص یافته و عمده الباقی در عقائد و معارف است. تحقیق و تفتیش در این کَمِیتِ عظیم أدلّه، ناگفته پیداست که چه اندازه بذلِ همت می‌خواهد (سنج: الإمامة الإلهیة ی سَنَد، ۲/ ۲۳).

پرتو برف‌انبارِ همین‌گونه روایاتِ مقبولیت یا مهجوریت می‌یابند؛^۱ و از این مهم‌تر، اینگونه روایاتِ اعتقاداتِ دینداران را شکل و جهت می‌دهند که از هر حلال و حرامی مهم‌تر و بنیادی‌تر و تعیین‌کننده‌تر است.

دربارهٔ انبوهِ روایاتِ موردِ بحث که أغلبِ فاقدِ سند، یا مستند به کُتبی‌اند که اصالت - و أحياناً: هویت - شان مجهول است، و در مواردِ بسیار یادآورِ طرزِ فکر و زبان و بیانِ متونِ صوفیانه‌اند^۲، نکتهٔ دیگری نیز شایانِ یادکرد است؛ و آن، این که - اگر در يك بَخْشَبَنْدِي فراگیر، غُلُو را به غُلُو در ذات (مانند ادعای «اتحاد» و «حلول» یا استقلال از خداوند و مانند آن) و غُلُو در صفات و غُلُو در فضائل تقسیم کنیم^۳ -، بیشترینِ روایاتِ موردِ گفتگو ظهور در غُلُو صفات دارند.^۴ وانگهی چون حساسیتِ عمدهٔ عالمانِ متأخرِ ما در بابِ غُلُو در ذات بوده و غُلُو در صفات و غُلُو در فضائل چندان جدی گرفته نشده است^۵، این روایتها (که - نمونه را - مشارقِ انوارِ الیقینِ بُرسی

۱. در عصرِ خود شاهدیم که پاره‌ای از آنچه به عنوان «شعائر» تثبیت یا ترویج یا تغلیظ می‌شود، از بِنِ مَنکی به تفکری است که جُز مولودِ همان مَرویات نیست. «کردم اشارتی و مَکَرَر نمی‌کنم».

۲. نیز سنج: دانشنامهٔ امام علی - علیه السلام -، زیرِ نظرِ ع. ا. رَشاد، ۳/ ۳۹۶.

۳. این بَخْشَبَنْدِي را مقایسه فرمائید با: غالیان: کاوشی در جریانات و برآیندها، صَفَرِي فروشانی، صص ۳۶-۴۲؛ و: دانشنامهٔ امام علی - علیه السلام -، زیرِ نظرِ ع. ا. رَشاد، ۳/ ۳۸۰-۴۰۲.

۴. نگر: دانشنامهٔ امام علی - علیه السلام -، زیرِ نظرِ ع. ا. رَشاد، ۳/ ۳۹۶.

۵. گواهِ این معنا آنست که بسیاری از دانشوران به هنگامِ یادکرد از غالیان، آنان را

حجم معتابهی از آنها را در خود جای داده است^۱، و در کتابهایی چون مدینه المعاجز سید هاشم بحرانی بوفور راه یافته است)، حساسیت فوق العاده‌ای برنینگخته است.

پاره‌ای از گزارشهای کهن مُشعر بدین است که در کثیری از جماعات و اجتماعات شیعه، غلبه مطلق با غیر غالیان بوده است و اندیشه‌هایی غالیانه، چون اعتقاد به علم امام به همه چیز جهان - از جزئی و کلی و... و... - یا قدرت بی حد و مرز امام برای هر گونه تصرف در جهان، نفی و طرد می‌شده.^۲

→ کسانی که امامان را خدا می‌دانند معرفتی کرده‌اند، و به هنگام تبرئه يك عقیده یا روایت، بدین استناد می‌کنند که در این عقیده یا روایت توانشهای فوق العاده امامان در طول قدرت الهی است و بدین ترتیب دیگر آن عقیده یا روایت از غلو مُبراست!

۱. سنح: دانشنامه امام علی - علیه السلام -، زیر نظر ع. ا. رشاد، ۳/ ۳۹۶.
۲. نمونه را، نگر: گزارش ابونعیم أنصاری زیدی (منقول در: کمال‌الدین صدوق، ط. غفاری، ص ۴۷۰) که نشان می‌دهد در يك جمع تقریباً سی نفره شیعی در کنار خانه خدا (در مکه معظمه)، جز يك تن، الباقی از عمده عقانندی که بسیاری از شیعیان غلو قلمداد می‌کرده‌اند آشکارا برکنار بوده‌اند (نیز سنح: مکتب در فرآیند تکامل، چ کویر، ص ۹۳ - متن و هایش - و ص ۸۷ - هایش -).

همچنین از سندی که در واقع روایتی است علی‌الظاهر از برساخته‌های کهن غالیان (منقول در: بحارالانوار، ۲۶/ ۸-۱۷/ سنح: مکتب در فرآیند تکامل، چ کویر، ص ۹۳)، برمی‌آید که بیشترین شیعیان با مُدْغَبَاتِ کلیدی غلاة در باب تفویض و علم خداگونه و قدرت خداگونه امامان - علیهم السلام - به نحوی که همه چیز و همه کار در گستره اطلاع و توان امام قرار گیرد، ناهمداستان بوده‌اند (بویژه نگر: بحارالانوار، ۲۶/ ۱۴ و ۱۵).

نگاهی به فهرستهای مؤلفات شیعه تا سده پنجم، نشان می‌دهد که عالمان شیعی فعالیتی فراخ‌دامنه برای مبارزه در دو جبهه داشته‌اند: یکی مبارزه با نواصب و اندیشه‌های ناصبیانه، و دیگری - که أحياناً پُررنگ‌تر و قاطعانه‌تر نیز صورت می‌پذیرفته است - مبارزه با غالیان و اندیشه‌های غلوآلود.^۱

پسان‌تر، با نفوذ غالیان، عَلَى الْخُصُوصِ غَالِيَانِ تفویض گرا، در برخی صفوفِ اعتدالی شیعه^۲، و بویژه با وقوع پاره‌ای تنگناها که

۱. برای ملاحظه زَدَیَهِ‌ها بر غالیان، نگر: رجال النجاشی، ط. مؤسسة النشر الاسلامی، ص ۳۲ و ۵۸ و ۶۴ و ۶۹ و ۷۴ و ۱۷۷ و ۲۵۳ و ۲۵۵ و ۳۳۰ و ۳۳۸ و ۳۵۴ و ۳۹۲ و ۴۰۴ و ۴۴۸؛ و: الفهرست شیخ طوسی، ط. قیومی، ص ۴۹ و ۱۹۸؛ و: معالم العلماء ابن شهر آشوب، ط. بحر العلوم، ص ۴۵؛ و: الفهرست ابن ندیم، ط. تجدد، ص ۲۲۵؛ و: کشف الحجب والاسرار، ص ۴۴۲؛ و: ایضاح المکنون، ۱/ ۵۵۴؛ و: هدیه العارفين، ۱/ ۲۶۸ و ۳۰۸ و ۳۸۴ و ۶۷۴، و ۲/ ۲۴؛ و: الذریعة إلى تصانیف الشيعة، ۱/ ۶۹، ۱۰/ ۲۰۱ و ۲۱۲-۲۱۴؛ و: الغلو والموقف الإسلامي، المنصوری، ص ۲۴۸ و ۲۴۹.

یادآوری: گاه غیر شیعیان نیز بر غالیان زَدَیَهِ نوشته‌اند (نمونه را، نگر: الفهرست ابن ندیم، ط. تجدد، ص ۲۳۳)، لیک در این حیطه باید محتاط بود، چون بسیاری از غیر شیعیان، از سر تعصب، شیعیانِ اعتدالی را نیز غالی خوانده و به غلو متهم کرده‌اند. پس نخست باید مقصود ایشان را از «غالی» و «غلو» دریافت.

۲. تحلیل و گزارشی از این نفوذ را، نگر در: مکتب در فرآیند تکامل، چ کویر، صص ۹۵-۱۰۷ و ص ۶۷ و ۸۲.

(باید خاطرنشان کرد که بخشهایی از گزارش و تحلیل یادشده البته مورد اختلافِ اهل نظر است و بازبُردِ کُنْی برایِ وقوف بر آن، به معنای التزام به جُزء جزءِ آن نیست).

توجّه بسیاری از عالمان شیعه را به اصرار افزون‌تر بر دفاع از مرزهای بیرونی تشیع واداشت^۱، مبارزه با نواصب با جدّیت - و گاه به نحوی افراط‌آمیز - پی گرفته شد، بی آنکه به خطرِ خانمان‌براندازِ غُلُو اهتمامی کافی برود.

نظری به مؤلفات شیعی در ده سده اخیر فرا می‌نماید که در این دوره آثار کم‌شمار و ناچیزی در مبارزه با غُلُو پدید آمده و عمده تلاش‌هایی هم که شده یا ناظر است به فتنه‌های متأخر و ظهورِ فرقه شیخیّه، و یا در فضای جدید و در پرتو اقتضائات «دنیای مدرن» به ظهور رسیده.

در طول سده‌های گذشته، ورود فراخ‌دامنه موارِثِ غالیان به جامعه شیعه و اُنس یافتنِ اذهان با پاره‌ای از این موارِث، اندک اندک برخی از شیعیانِ عالم را نیز به زمینه‌سازی برای تبرئه یا توجیه این موارِث گرایش داد.^۲

۱. این تنگناها بویژه از عصر شیخ طوسی با شدت رُخ نمود - کما این که سببِ کوچیدن وی و شماری دیگر از نخبگان شیعه از تختگاهِ خلافتِ عباسی شد و پاره‌ای از موارِث و مکتوباتِ کهن را نابود یا پراکنده ساخت.

بیراه نیست اگر گفته شود بخشی از فشارها و تنگناهای یادشده، تا عصر صفویان، و در بخش‌هایی از جهانِ اسلام، تا هم امروز ادامه داشته است.

۲. شایانِ تذکارست که تلقی و تفسیرِ حدّ اکثری «نَزَلُونَا عَنِ الرَّبِّيَّةِ...» در این راستا همواره چونان يك چك سفیدِ امضا شده یا جاده صاف کنِ نیرومند به کارِ اصحاب این گرایش آمده است.

از همین راه برخی کسان آن را به عنوان «إجازة‌ای که داده شده» یا «إذنِ عام» نگریسته و موردِ استناد قرار داده‌اند (نمونه را، نگر: إِبْطَاتِ ولایت، نمازی

در پی همین چگونگیها، نوعی عدم حساسیت و حتی حُسنِ ظَنّ به راویانی که به غُلُو متّهم شده‌اند، دامنگیر شماری از متأخران و معاصران شده است؛ بدین دست‌آویز که اندیشه‌ای که در زمانی غالبانه محسوب می‌گردیده، در عصری دیگر از ضروریاتِ دین به شمار می‌رود و از همین روی صاحبِ آن اندیشه که آن روز غالی خوانده می‌شده امروز مُوالی و مُخلِص به شمار می‌آید.^۱ دامنه این حُسنِ ظَنّ حتی بدانجا می‌رسد که گفته شود: «أغلب»، بلکه «تمام» آن محدّثان و أصحابِ ائمّه که متّهم به غُلُو اند، «مردانی مؤمن و عادل و پاک‌نهاد و معتدل در عقیده» بوده‌اند!^۲

مرحوم شیخ عبدالله مامقانی (۱۲۹۰-۱۳۵۱ ه.ق.)، در فائدتِ بیست و پنجم از مقدّمه تنقیح المقال، گفتاری دارد که مُلَخَّصِ آن از این قرار است: کثیری از اوصافِ إمامان - علیهم السّلام - که امروزه از ضروریاتِ مذهبِ شیعه محسوب می‌گردد، در روزگارانِ گذشته مصداقِ غُلُو شمرده می‌شده است؛ چه، إمامان - علیهم السّلام - شیعیانِ خود را از قائل‌شدن به پاره‌ای از مراتبشان بَرَحْذَر می‌داشته‌اند تا آنان را از آنچه بحقیقت غُلُو است دور نگه داشته باشند. بدین ترتیب، ایشان برای پاسداشتِ شُؤنِ اِلَهِی که مهم‌تر از پایگاهِ ایشان بود، شیعیان را از قائل‌شدن به پاره‌ای از شُؤنِ

→ شامرودی، ص ۲۵۹ و ۲۶۱.

۱. الغُلُو والموقف الإسلامی، سعد متعب المنصوری، ص ۲۲۵.

۲. نگر: أمراء هستی، تَبْوِی قمی، ص ۳۷۰.

خویش بازداشتند؛ زیرا مرتبه خداوند اصل است و شؤون ایشان فرع شؤون خداوندی است و از منزلت و قُرب ایشان نزد او نشأت گرفته است.^۱

۱. نگر: الإمامة الإلهية سَنَد، ۲/ ۲۰.

بخشی از عینِ کلامِ مامقانی در تنقیح المقال (افسّ چاپ سنگی، ۱/ ۲۱۲) این است:

«... اِنَّ الْمَتَّبِعَ الْيَقِيْدَ يَجِدُ اَنَّ اَكْثَرَ مَنْ رُمِيَ بِالْعُلُوِّ بَرِيءٌ مِنَ الْعُلُوِّ فِي الْحَقِيْقَةِ وَ اَنَّ اَكْثَرَ مَا يُعَدُّ النَّوْمُ مِنْ ضُرُوْرِيَّاتِ الْمَذْهَبِ، فِي اَوْصَافِ الْاَنِمَةِ - عَلَيْهِمُ السَّلَامُ - كَانَ الْقَوْلُ بِهِ مَعْدُوْدًا فِي الْعَهْدِ السَّابِقِ مِنَ الْعُلُوِّ وَ ذَلِكَ نَشَأٌ مِنْ اَنِمَتِنَا - ع - حَيْثُ اَنْهَمُ لَمَّا وَجَدُوْا اَنَّ الشَّيْطَانَ دَخَلَ مَعَ شَيْعَتِهِمْ مِنْ هَذَا السَّبِيْلِ لِاِضْلَالِهِمْ وَفَاءٌ لِمَا خَلَفَ بِهِ مِنْ اِغْوَاءِ عِبَادِ اللهِ اَجْمَعِيْنَ حَذَرُوْهُمْ مِنَ الْقَوْلِ فِي حَقِّهِمْ بِجُمْلَةٍ مِنْ مَرَاتِبِهِمْ اِتِّعَادًا لَهُمْ عَمَّا هُوَ غُلُوٌّ حَقِيْقَةٌ فَهُمْ مَنَعُوا الشَّيْعَةَ مِنَ الْقَوْلِ بِجُمْلَةٍ مِنْ شُؤْنِهِمْ حِفْظًا لِشُؤْنِ اللهِ - جَلَّتْ عَظَمَتُهُ - حَيْثُ كَانَ اَهَمُّ مِنْ حِفْظِ شُؤْنِهِمْ لِأَنَّهُ الْاَصْلُ وَ شُؤْنُهُمْ فَرْعٌ شَائِبُهُ نَشَأٌ مِنْ قُرْبِهِمْ لَدَيْهِ وَ مَنَزَلَتِهِمْ عِنْدَهُ وَ هَذَا هُوَ الْجَامِعُ بَيْنَ الْاَخْبَارِ الْمُثَبَّتَةِ لِجُمْلَةٍ مِنَ الشُّؤْنِ لَهُمْ النَّاقِيَةُ لَهَا».

به نظر می‌رسد این طرزِ تفکرِ علی‌الخصوص در عصرِ صفوی نمود و قوت یافته باشد.

علامه مجلسی - رضوانُ اللهُ علیه - در بحارالأنوار در بیانی که ذیلِ روایت سعد بن عبدالله قمی و داستانِ زیارتِ وی امامِ زمان - علیه السلام - را، مرقوم داشته است، سخنِ نجاشی را می‌آورد که گفته است «بعض اصحاب» ملاقاتِ سعد را با امامِ عسکری معتبر نمی‌دانند و حکایتِ آن را ساختگی می‌شمارند؛ سپس سخت بر آن «بعض» می‌تازد و از جمله می‌نویسد:

«... رَدُّ الْاَخْبَارِ الَّتِي تَشْهَدُ مُتَوْنَهَا بِصِحَّتِهَا بِمَحْضِ الظَّنِّ وَ الْوَهْمِ ... لَيْسَ اِلَّا لِلْاَزْوَءِ بِالْاَخْبَارِ وَ عَدَمُ الْوُثُوْقِ بِالْاَخْيَارِ وَ التَّقْصِيْرُ فِي مَعْرِفَةِ شَائِنِ الْاَنِمَةِ الْاَظْهَارِ، اِذْ وَجَدْنَا اَنَّ الْاَخْبَارَ الْمُشْتَمِلَةَ عَلٰى الْمَعْجَزَاتِ الْغَرِيْبَةِ، اِذَا وَصَلَ إِلَيْهِمْ، فَهَمُّ اِمَّا يَقْدَحُوْنَ فِيْهَا اَوْ فِي رَاوِيْهَا، بَلْ لَيْسَ جُرْمُ اَكْثَرِ الْمَقْدُوْحِيْنَ مِنْ

→ أصحاب الرجال إلاً نَقْلٌ مِثْلُ تِلْكَ الْأَخْبَارِ. (بحار الأنوار، ۵۲ / ۸۹).

سخن ما در اینجا البته در باب حکایت سعد بن عبدالله که از دیرباز تاکنون مورد انتقاد شماری از محققان بوده نیست (از جمله، نگر: معجم رجال الحديث آیه الله خونی، ۸۲ / ۹؛ و: الأخبار الذخیلة، ط. مکتبة الصدوق، ۱ / ۸۸-۱۰۴؛ و: مفاتیح اسلام دوانی، ج ۲، پیشگفتار)؛ بلکه سخن درباره ذهنیت بزرگی چون مجلسی ثانی است - نَصَرَ اللَّهُ وَجْهَهُ - در باب وجه قَدْحِ قَدْما در کثیری از راویان.

عَلَامَةُ شعرانی - قَدْسَ اللَّهُ رُوحَهُ - در حاشیه بر منهج الصادقین ضمن مشکوک خواندن ملاقات سعد با امام عسکری - علیه السلام - و یادآوری انکار بعضی اصحاب، درباره این حکایت می نویسد:

«... مرحوم مجلسی - رَجَمَهُ اللَّهُ - از این انکار سخت برآشفته است و علمای رجال را به سُستی عقیده و عدم معرفت مقام ائمه - علیهم السلام - نسبت داده، و گوید: هرکه را ضعیف شمردند و به غلو و کذب متهم داشتند جُرْمشان غیر این نبود که در مناقب و معجزات آنان روایات عجیب آوردند که از ائمه - علیهم السلام - عجیب نیست....»

... ما جرأت چنین جسارت به علمای سلف نداریم؛ چون مقامات ائمه - علیهم السلام - را آنها به ما شناسانیده اند؛ چگونه معرفت به آنها نداشتند؟ (پژوهشهای قرآنی عَلَامَةُ شعرانی، ۲ / ۸۲۱).

مرحوم عَلَامَةُ شعرانی در حاشیه بر مجمع البیان نیز پس از اشاره به حکایت سعد و گفتاورد از نجاشی، می نویسد:

«و قال بعض أهل الحديث ما معناه: إن علماء الرجال كانوا ضعیف الاعتقاد في الأئمة، فَكُلَّمَا رَأَوْا رَجُلًا رَوَى فضائلهم و کراماتهم، قالوا: هذا ضعیف و غالی، و لیس جُرْمُ أَكْثَرِ المَقْدُوحِينَ إلاً نَقْلٌ تِلْكَ الْأَخْبَارِ - انتهى (ولا أدري من أين أَخَذَهُ حَتَّى أَنْقَلَ عِبَارَتَهُ بِعَيْنِهَا)؛ و إِنِّي أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ يَنْسَبَ إِلَى أعَظَمِ علمائنا الخيانة و ضعف الاعتقاد؛ إذ لم نعرف صَحَّةَ الدِّين و الإمام إلاً مِنْ جِهَتِهِمْ، و تضعیف حدیث واحدٍ عِنْدِي أَهْوَنُ مِنَ الطَّعْنِ فِي جَمِيعِ العلماء، فَإِنَّهُ يَوْجِبُ تَضَعِيفَ الْأَصُولِ و الْفُرُوعِ جَمِيعًا.» (پژوهشهای قرآنی

→ علامه شعرانی، ۲/ ۸۲۴ و ۸۲۵).

بامزه این است که مرحوم آقا سید جلال الدین آشتیانی، مجلسی ثانی را از کسانی می‌داند که به سبب مضامین بلند برخی روایات (البته این بلندی را مرحوم آشتیانی بر وفق مذاق ابن عربی مآبانۀ خود تعیین می‌کند)، آنها را غلو پنداشته و دور از اعتبار دانسته‌اند! (نگر: شرح مقدمه قیصری آشتیانی، ص ۶۵۵).

به عبارتی مجلسی ثانی - رضوان الله علیه - که خود چنین قذحی در برخی دیگر کرده و از طرد و رد بسیاری مرویات از همین باب اجتناب نموده است، باز از نظر آشتیانی سختگیری کرده و خود مشمول همان اعتراض است!!

باری، تنزیه و تبرئه راویان متهم به غلو و فساد عقیده، با این استدلال که رازدانی اینان و قصور فهم دیگران باعث چنین اتهامات گردیده بوده است، و از راه هماهنگ‌یافتن غالب روایات موجود متهمان با عقائد کثیری از متأخران، در اقوال برخی از دانشمندان متأخر دیده می‌شود (نمونه را، نگر: لمعات در شرح دعای سمات، سید ابوالقاسم دهکردی، تحقیق جلالی دهکردی، ص ۳۹ و ۴۰؛ و...).

بیم آن می‌رود که این تسامح زیانبار اندک‌اندک چهره قاعده‌ای رجالی به خود بگیرد و زمینه تبدل و دگرگونی روبه انحطاط عظیمی را در فرهنگ دینی رقم زند - که مباد!

اگر این نحوه توجیه و نیکوگمانی نباشد، با إشکالات و إبهامات فراوانی که درباره بررسی و کتابش وجود دارد، آیا باز امثال مرحوم آقا سید جلال الدین آشتیانی می‌توانند بررسی را «مولانا حافظ رجب - أنار الله بُرهانه -» (شرح مقدمه قیصری، ص ۶۵۳، هایش) بخوانند؟

براسستی وقتی انسان می‌بیند دیگری که بر صفحه عنوان کتابش «آیه الله العظمی» خوانده شده است، با تلقی به قبول بصراحت می‌نویسد: «... أغلب بلکه تمام این محدثین و أصحاب جلیل‌القدر آنمه که متهم به غلووند، مردانی مؤمن و عادل و پاك‌نهاد و معتدل در عقیده اند...» (أمراء هستی، نبوی

مرحوم مامقانی البته از شاخسارِ این دیدگاه ثَمَره‌ای رجالی می‌جوید و آن تبرئه شماری از راویان و محدثانِ مَتَّهَم به غالِیگری است.^۱

عَجَب آنست که هرچند گفتارِ مرحوم مامقانی در تنزیهِ بیشترینِ راویانِ مَتَّهَم به غُلُو موردِ اقبال و استقبالِ برخی متأخران واقع شده^۲ و با مباحثات و عنایتِ بسیار این کلام او را در مکتوباتِ خود نقل کرده‌اند که بیشترینِ آنچه در آن روزگاران غُلُو شمرده می‌شده امروزه در شمارِ ضروریات و لوازمِ اعتقادِ شیعی است، بدین سویی قضیه‌ی التفاتِ نفرموده‌اند که چرا پیوسته باید فرض کرد: «متأخران صحیح‌العقیده اند و چون آنچه آن پیشینیان غُلُو شمرده‌اند موردِ اعتقادِ این متأخران است، پیشینیان در داوریِ خود خطا کرده‌اند؟! آیا این وجهِ نیزِ مُحْتَمَل - و ای بسا: طبیعی‌تر - نیست که بگوئیم: «پیشینیان در شناختِ عقائدِ اصیل از وقوفِ بیشتری برخوردار بوده‌اند و چون فلان و بهمان عقیده را غُلُو قلمداد می‌کرده‌اند باید

→ قمی، ص ۳۷۰، حال آنکه در حقِ شماری از این «أغلب» یا «تمام»، لعنِ صریح یا تکذیبِ واضح رسیده و یا افعالِ شنیعِ مُنافیِ عَقَدِ اسلامی و اقوالِ ناسازگار با وحیِ قرآنی نقل گردیده که دلیلی بر رَدِّشان نیست، آری، در چنین صَعْبِ روز و بُلَعَجِب‌کار و پریشانِ عالم، چه باید گفت؟!....
«اللَّهُمَّ إِنَّا نَشْكُو إِلَيْكَ فَقَدْ بَيَّنَّا وَ غَيَّبَهُ وَلَيْنَا وَ شِدَّةُ الزَّمَانِ عَلَيْنَا وَ وَقُوعُ الْفِتَنِ بَيْنَا».

۱. سنج: مقیاس الهدایة، ط. دلیل ما، ۱۲۳-۱۱۸/۲.

۲. نمونه را، نگر: اُمراءِ هستی، نُبُوی قمی، ص ۳۶۹ و ۳۷۰؛ و: تجلیِ ولایت، شیخ‌الاسلامی، ص ۳۵۰.

در صَحَّتِ عَقِيدَهُ متأخّران شك کرد؟!؟!!

باری، در أَصْلِ نظرِ مرحومِ مامقانی، وجهِ جمعی هم که برای اخبارِ نافی و مُثَبِّتِ برخی شُؤُونِ برایِ إمامان - علیهم السَّلام - جستجو شده، جایی تأمل است؛ بویژه که: أَوَّلًا، در مقامِ تعارضِ أغلبِ انتسابِ يك طرف به گروهِ غُلاةِ هویدا است؛ ثانیًا، أَصْلِ فرضِ مرحومِ مامقانی که غالبانه قلمدادشدنِ برخی مُعْتَقَدَاتِ از بابِ مصلحتِ بیننی بوده باشد، حاجت به أدْلُهُ استواری دارد که عَلَی الظَّاهِرِ از بررسیِ تاریخ و روایاتِ فرادست نمی آید، بلکه قرآن و سَنَتِ قطعی و واقعِ تاریخی مددکارِ نفیِ مواردِ برجسته و مهمی از مَرویاتِ آنگونه راویان است؛ ثالثًا، گشودنِ چنین بابِ واسعی از برایِ نفیِ جَدِیَّتِ بسیاری از توصیه‌ها و نهی‌هایِ پیشوایان - علیهم السَّلام - و حَمَلِ آن بر نوعی از تقیه‌هایِ مصلحت‌آمیز یا...، کار را به جایی می‌رساند که درین حیطه - به قولِ عوام - سنگ رویِ سنگ بَند نخواهد شد! و بعید است اِقْتِرَاحُ گرانِ این نظریه، خود، طاقتِ پایبندی به لوازمِ اینچنینی آن را داشته باشند.

یکی از مؤثرترین عواملِ مهیا شدنِ جامعه‌ی شیعه برایِ رواجِ تفسیرِ افراطی و غالبانه «نَزَلُونَا عَنْ الرَّبُّوبِيَّةِ و...»، رواجِ تفکراتِ ابنِ عَرَبی و ابنِ عَرَبی مآبان بوده است که از همان سده هفتم و هشتم هجری و عَلَی الْخُصُوصِ با کوششهایِ سَیدِ حَیدَرِ اَمَلی، جایی در جامعه‌ی شیعه برایِ خود گشوده بود، و ظهورِ متفکرانی چون میرداماد و صدرای شیرازی و فیض کاشانی و رواجِ نظامِ فلسفی

موسوم به حکمتِ متعالیه - که بسیار از اندیشه‌های ابنِ عربی متأثر بوده است^۱ - آن را در سازمانِ فکریِ شیعیانِ متأخر جایگاهی استوار بخشید.

انگاره «انسانِ کامل» با تقریرِ ابنِ عربی مآبانه‌اش، ماندگی بسیار دارد با ماحصلِ تفسیرِ غالبانه «نَزَّلُونَا عَنِ الرَّبُّوبِيَّةِ وَ...».

داودِ قیصری (ف: ۷۵۱ ه.ق.) که یکی از نامی‌ترین شارحانِ فصوصِ الحکم و از معتبرترین گزارندگانِ اندیشه‌ی ابنِ عربی در شمار است، در مقدمه‌ی خویش بر شرح فصوص می‌نویسد:

«... و مرتبةُ الإنسانِ الكاملِ، عبارةٌ عن جمعِ جميعِ المراتبِ الإلهيةِ وَ الكونيةِ... فَهِيَ مُضَاهِيَةٌ لِلْمَرْتَبَةِ الإِلَهِيَّةِ، وَ لَا فَرْقَ بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالرَّبُّوبِيَّةِ وَ الْمَرْبُوبِيَّةِ، لِذَلِكَ صَارَ خَلِيفَةُ اللَّهِ...»^۲.

شارحِ نامیِ این مقدمه در روزگارِ ما، مرحوم آقا سیدجلال‌الدینِ آشتیانی، پا را از این هم فراتر می‌نهد و می‌گوید:

«... به عقیده نگارنده، وجوبِ وجود و اُزلیت و إحاطه برایِ انسانِ کامل ثابت است. فرق بینِ انسانِ کامل در مقامِ اتِّصاف به وجوبِ وجود و سایرِ لوازمِ آن، و وجوبِ وجودی که در مقامِ اُحْدِیَّتِ ذاتِ حق اعتبار می‌شود، نظیرِ فرق بینِ ظاهر و مظهر و

۱. درباره‌ی پاره‌ای از تأثراتِ نظامِ اندیشگی صدرائی از آموزه‌های ابنِ عربی، از جمله نگر: تأثیراتِ ابنِ عربی بر حکمتِ متعالیه، دکتر فرشته ندری ابیانه، تهران: بنیادِ حکمتِ اسلامی صدر، ۱۳۸۶ ه.ش.

۲. شرح فصوصِ الحکم قیصری، ط. حسن زاده، ۱/ ۵۴-۵۶.

غیب و شهادت است. جمیع اِسماءِ اِلَهِیَّة ذاتیه و غیر ذاتیه در مظهرِ اَتم جمع است و به جمیع اَسماء و صفاتِ کَلِیَّة حق متَّصف است مگر قَدَم و وجوبِ ذاتی...^۱.

و در ادامه بحثِ خود - چنانکه بیوسیده است - به «نَزَلُونَا عَنِ الرُّبُوبِيَّةِ...» نیز استناد می‌کند!^۲

به هر روی، گذشته از آن‌که اعتمادِ فراخ‌دامنه‌ای که در فرهنگِ ما بر ابنِ عربی شد چه اندازه وجیه است^۳ و بویژه ابنِ عربی را چون تکیه‌گاهی برای بازخوانیِ معارفِ تشیع برگزیدن، چه قدر رواست^۴، از اَثمارِ ابنِ عربی مَآبِی فَوْقَ الْعَادَةِ ما، یکی، ثوریزه شدنِ

۱. شرح مقدّمه قصری‌آشتیانی، ص ۲۲۳.

۲. نگر: همان، ص ۲۲۴.

اکنون بهتر می‌توان دید و دانست که چرا فیض کاشانی که در مؤلفاتِ حدیثی‌اش مردی نسبتاً محقق و منضبط است، در تألیفِ کلماتِ مکنونه که رویکردی متفاوت و ابنِ عربی‌مآبانه دارد، طریقتی خاص و مسلکی دیگر اختیار کرده به مَروّیاتی استشهاد می‌نماید که مؤلفاتِ منضبط حدیثی‌اش از نظائرِ آنها تهی است (نگر: کلماتِ مکنونه، ط. عَطَارِدِی، ص ۷۹، هامش) و به گفتگو از انسانِ کامل که می‌رسد (همان، ص ۱۱۸ به بعد)، پایِ «نَزَلُونَا عَنِ الرُّبُوبِيَّةِ...» نیز به میان می‌آید (همان، ص ۱۲۴).

۳. در این باره - از جمله - نگر: مجلّه بخارا، ش ۶۲، صص ۱۲۵-۱۳۶ (گفتارِ دانشانه آقای مصطفی ملکیان زیرِ نامِ ویژگی‌های چاپِ جدیدِ فُصوص الحکم و نقدهایی بر اندیشه‌های ابنِ عربی).

۴. از برایِ چینشِ پاره‌ای از پایه‌های این بحث، از جمله نگر: هفت آسمان، ش ۲۴، صص ۷۳-۹۲ (گفتارِ زیرکانه آقای حُسَینِ توفیقی زیرِ نامِ نکاتی چند درباره ابنِ عربی).

مجموعه‌ای از مُدْعِیَاتِ غالیانه پراکنده بوده است.

نمونه را، همین انگارهٔ ابنِ عَرَبی مآبانهٔ انسانِ کامل و همین بیانِ قیصری^۱ دستاویزِ توجیه و تطهیرِ نیایشی غالیانه و بغایت مشکوک، بل مجعول، است که - إِنْ شَاءَ اللَّهُ الرَّحْمَنُ - در همین گفتار از آن سخن خواهیم گفت و موردِ اقبال و استنادِ غلوگرایان و ابنِ عَرَبی مآبان بوده است و درست واگویه‌گرِ غالیانه‌ترین خوانش «نَزَلُونَا عَنِ الرَّبُوبِيَّةِ...».

بسنده‌گریِ بسیاری از معاصران به تَفَلُّسِفِ صدرائی در حیطهٔ عقائد^۲، در کنارِ کم‌عنایتی به تاریخِ مُحَقِّق و حدیثِ پِژوهی نقادانه،

۱. نگر: شرح فصوص الحکم قیصری، ط. حَسَن زاده، ۱/ ۵۵ و ۵۶.

۲. دیدم یکی از فضلاهی معاصر دربارهٔ فلسفهٔ مَلَّاصِدْرَا که «بتدریج در ایران مذهبِ مختار شده است»، «امید» بسته و آرزو کرده است که «تبدیل به ایدئولوژی نگردد» (جشن‌نامهٔ دکتر محسنِ جهانگیری، ص ۵۵). آرزوئی فرخنده است، ولی می‌پندارم آنچه عدم وقوع آن را خواسته‌اند، دیرست، وقوع یافته و بخشی از میوه‌های تلخِ این تَطَوُّرِ گجسته نیز پدیدار گشته است. این کمینِ طالبِ علم - أَحْسَنُ اللَّهُ أَمْوَالَهُ - قصد آن ندارد که با سخنِ علّامهٔ عالیمقداری چون مرحومِ آیة‌اللهِ شعرانی که می‌فرماید: «مَلَّاصِدْرَا بزرگ‌ترین محقّقِ اصولِ دینِ مذهبِ شیعه بود» (راهِ سعادت، ط. مرتضوی، ص ۵۵) بچُخَد، یا نوشتارِ آن شیفتهٔ هم‌روزگارِ خویش را که می‌نویسد: «اصیل‌ترین معارف و نورانی‌ترین حکم در پرتوِ اِشْرَاقَاتِ قرآنی و اِفْاضَاتِ عرفانی در حکمتِ متعالیهٔ صدرایی به ظهور رسیده است» (تأثیرِ ابنِ عربی بر حکمتِ متعالیه، ص ۳) در ترازو نهد؛ لیک مُشَفِّقانه امید می‌برد دست‌کم شیفتگی‌های ما باعث نشود عینیت‌های تاریخی را پیش پایِ ذهنیت‌ها قربان کنیم و چنان در تأویلِ نُصوصِ قطعیِ قرآنی و حدیثی و گردانیدنِ کلام از سویه و رویهٔ حکیمانه‌اش گشاده‌دست شویم که اندک‌اندک این خَلْف را با سَلَفِ خویش

سخت مُمِدِّ این رَوَند بوده است.

عدم توجّه کافی به واقع تاریخی حیات پیشوایان پاك - عليهم السلام -، از یک سو، و خوض و دل بستن در پاره‌ای اخبار سُست و...، از سوی دیگر، متأسفانه چندان پایه‌های امام‌شناسی غُلُوّ‌آلود را در اذهان بعضی اهل علم راسخ گردانیده است که پاره‌ای از آراء بزرگان قدیم امامیه را آشکارا «کوته‌نظری» در امر ولایت قلم دهند و آن مشایخ را «کوته‌نظران بی‌خبر» و «بی‌خبران کوته‌نظر» بخوانند و - نمونه را - ادّعا کنند که شریف مرتضی - قَدْسَ اللهُ رُوحَه - در آنچه در شافی گفته به سبب کثرتِ مخالفان و مُخَالَطَتِ با اهلِ تسنّن ملاحظاتی را دخیل کرده است و... و...! ... بگذریم.

در کثیری از نوشتارهایی که تفکّر «نَزَّلُونَا عَنْ الرَّبِّيَّةِ...» بر آنها حاکم است، مُتَقِدّان و مُنْکِرانِ این چُنین فراخ‌داری غالیانه را به حربۀ تهدید و اتّهام بر جای خود نشانده‌اند! نمونه را، به «کوری چشم منکران...»^۲ قَلَم‌فرسایی کرده‌اند، و مخالفانِ شیعی مذهب

→ مُشَابَهَتی نماند.

وانگهی، نَفْسِ آن مُدَّعیات را نیز در ترازو نهادن و عیارِ کلام مبتنی بر حکمتِ صدرانی را سنجیدن، کاری است که اهلِ آن باید کمابینی بکنند و ندیدیم و نشنیدیم که کرده باشند. هرچند انصاف باید داد که خرده‌گرفتن از حکمتِ متعالیه در روزگار ما هزینه‌های گزافی هم دارد که قلیل‌ترین آن اتّهام نااهلی و نافهمی است (سنج: سیر تاریخی نقدِ مآصدا، ص ۱۰۷ و ۲۷۱)!

۱. نگر: تجلّی ولایت، شیخ‌الإسلامی، صص ۳۴۹-۳۵۴.

۲. ولایتِ کلیّه، میرجهانی، تحقیق لولاکی، ۲۹/۱.

خود را «به ظاهر شیعه»^۱ شمرده‌اند، یا در باب «حماقت» و «اُشترچران» بودنِ مخالفِ قلم فرسوده‌اند!^۲ در مواردی نیز دامنهٔ إهانت چندان گسترانیده شده است که قلم از بازگفتِ آن خویشتنداری می‌کند و دامانِ سخن آرایش به آن را بر نمی‌تابد.^۳

اگر زمامِ این دُرُشتگوئی‌ها به دست گرفته نشود، و ارجِ حدیث‌شناسیِ روشمند و تفکرِ کلامی سازگار با «عینیات» بارِ دیگر به رسمیت شناخته نشود، به کجا خواهیم رفت؟ ...

۶. یکی از فضلا که بررسیِ «نَزَلونا عن الرِّبویَّة و...» را به عنوانِ «بررسیِ احادیثِ قولوا ما شِئْتُمْ» - در ضمنِ گفتاری - در پیش گرفته است، پس از اشارتی به صورتهایِ ناهمسانِ نقلِ این مضمون، می‌نویسد:

«... آنچه دربارهٔ محتوایِ این احادیث بر فرضِ [صَحِّح] صدورِ آنها می‌توان گفت، این است که مضمونِ این احادیث دلالت بر مرتبهٔ والایِ اَئِمَّه (ع) می‌نماید. بدین معنا که آنان به درجه‌ای از کمال و فضایل رسیده‌اند که عقلِ عادیِ بشری از درک و دست‌یابی به آن ناتوان است. از این رو هرچه دربارهٔ کمالاتِ آنان بگوییم، کم

۱. علم برگزیدگان در نقل و عقل و عرفان، أسدی گرمارودی، ص ۱۸.

۲. نگر: شرح مقدّمهٔ قیصری، آشتیانی، ص ۶۵۴.

۳. نمونه را، نگر: الولاية التكوينية بين القراءان و البرهان، القطیفی، ص ۱۱۶.

گفته‌ایم؛ چنان‌که عبارتِ لَنْ تَبْلُغُوا در بعضی از روایات، مَبِينِ هَمین نکته است. این محتوا به خودیِ خود صحیح است و ما را به صَحَّتِ این احادیث نیز متقاعد می‌کند، اَمَّا باید توجّه داشت که عبارت به کاررفته در این‌گونه احادیث، کَلِمَةُ قَوْلُوا است که به معنای اعتقاد و بیانِ آن است؛ ولی نمی‌تواند مجوّزِ حدیث‌سازی باشد. بسا کسانی که با ساختنِ احادیثِ نامعقول با عقلِ بشریِ محدودِ خود، باعثِ تخریبِ چهرهٔ آن بزرگواران شدند. بنا بر این راهِ درست آن است که فقط به بالاترین حدِّ فضایل برای آن بزرگواران معتقد باشیم؛ اَمَّا در مرحلهٔ اثبات تنها به بیانِ احادیثی پردازیم که صَحَّتِ آنها از راههای مطمئن به ثبوت رسیده است.^۱

می‌نویسم:

به گمانِ این کمترین، بیانِ یادشدهٔ فاضلِ معاصرِ ما، نه تنها گرهِ این مُغْضِل را نمی‌گشاید، لَختی بر اِبهامِ قضیهٔ افزوده زمینهٔ اِبهام‌آفرینیِ بیشتر را نیز مُهَيَّا می‌کند؛ چه:

أَوَّلًا، این‌که «هرچه دربارهٔ کمالاتِ آنان بگوییم، کم گفته‌ایم» سخنِ سنجیده‌ای نیست و عینِ خوانشِ غالیانهٔ مضمونِ موردِ بحثِ ماست. این هم که فرموده‌اند: «این محتوا به خودیِ خود صحیح است»، از فاضلی که در زمینهٔ غُلُو و شناخت و شناساندنِ غالیگری قلم می‌زنَد، دور است.

اگر ما سخنِ ایشان را بپذیریم که «هرچه دربارهٔ کمالاتِ آنان

بگوئیم، کم گفته‌ایم»، مثلاً باید بگوئیم: پیامبرِ اکرم - صَلَّی اللهُ عَلَیْهِ وَاٰلِهٖ وَسَلَّمَ - از باطنِ همهٔ مُنَافِقَانِ پیرامونِ خویش باخبر بود و بر نفاقِ همگی‌شان وقوف داشت؛ ولی این ادعا - که یکی از ثمراتِ عادیِ قاعده‌ای است که ایشان در انداخته‌اند - مخالفِ قرآنِ کریم است؛ زیرا خداوندِ سُبْحان در قرآنِ کریم خطاب به پیامبرِ گرامی - صَلَّی اللهُ عَلَیْهِ وَاٰلِهٖ وَسَلَّمَ - می‌فرماید: ﴿وَمِمَّنْ حَوْلَکُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ مُنَافِقُونَ وَ مِنْ أَهْلِ الْمَدِیْنَةِ مَرَدُّوا عَلَى الْفِیْثَانِ لَا تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ...﴾ (س ۹، ی ۱۰۱)؛ و از این آیه بصراحت پیدا است که پیامبرِ گرامی گروهی از منافقانِ هم‌روزگارِ خود را نمی‌شناخته است.

حال باز آیا می‌توان گفت: «هرچه... بگوئیم، کم گفته‌ایم؟» آیا این، همان غلو در صفات یا غلو در فضائل نیست؟
ثانیاً، پس از صحیح‌شمردنِ آن «محتوا»ی پیشگفته، نوشته‌اند:
«... و ما را به صَحِّتِ این احادیث نیز متقاعد می‌کند».

پیش از این، عدمِ صَحِّتِ «محتوا»ی مذکور مُبَیِّن شد؛ لیک بر فرضِ صَحِّتِ محتوا، باز معلوم نیست چگونه می‌توان بر بنیادِ آن «به صَحِّتِ این احادیث» متقاعد شد؟

مگر هر حرفِ صحیحی حدیث است؟ و مگر کسی جز چهارده معصوم - عَلَیْهِمُ السَّلَام - در عالمِ حرفِ صحیحی زده که از صَحِّتِ محتوا بتوان به صَحِّتِ حدیث ملتزم شد؟!

فاضلِ معاصرِ ما خود بهتر از بسیاری دیگر می‌داند که بسا سخنانِ درست و گزارشهایِ واقعی و کلماتِ حکیمانه که بر اثرِ

تسامحِ راوی یا نویسنده در بهمان کتابِ اخلاقی یا عرفانی یا... به عنوانِ «حدیث» مجالِ طرح یافته است؟ حال آیا باید، به سببِ درستیِ مضمون و صحتِ محتوا، چنین سخنانی را حدیثِ معتبر قلم داد؟... بی‌گمان پاسخِ این پرسش، «آری» نیست.

ثالثاً، این که گفته‌اند: «... به بالاترین حدِّ فضایل برای آن بزرگواران معتقد باشیم»، باز سخنی احساسی و خطابی و ناستوار است.

«بالاترین حدِّ فضایل» یعنی چه؟ مثلاً یعنی بالاترین حدِّ وقوفِ ممکن (طبعاً به امکانِ عقلی) بر ضماثر و سرائرِ اشخاص. این، یکی از مصادیقِ «بالاترین حدِّ فضایل» است. لیک دیدیم که این «حد» را قرآن بصراحت نفی می‌کند.

از این گذشته، اگر، هم برای رسول‌الله به «بالاترین حدِّ فضائل» قائل باشیم، و هم برای امیرالمؤمنین، و هم برای امام حسن، و هم برای امام حسین - علیهم السلام - (و هکذا...)، نتیجه آن، تساوی رتبت و فضیلتِ «نبی» و «وصی» و مانند آن می‌شود که برخلافِ ضروریاتِ دین و مذهب است.

رابعاً، این که گفته‌اند: «... تنها به بیانِ احادیثی بپردازیم که صحتِ آنها از راههای مطمئن به ثبوت رسیده است»، خلافِ شیوه‌ای است که خودشان دربارهٔ روایاتِ این مضمون پیشه کردند و همین که «محتوا»ی مَزْعُومِ خویش را صحیح پنداشتند، روایاتِ

مزبور را نیز معتبر شمرده به «صَحِّت» آنها متقاعد شدند.

۷. اکنون گذشته از درایت و تأملِ اندیشگی و فقه‌الحدیثی در سیرتِ «نَزَلُونَا عَنِ الرَّبُّوبِيَّةِ...»، باید به تأمل در بابِ صورت و مُسْتَنَدِ آن نیز پردازیم.

صورتِ «نَزَلُونَا عَنِ الرَّبُّوبِيَّةِ و قولوا فينا (یا: في حقنا) ما شِئْتُمْ» را علی‌رغم این‌همه شهرت در افواه و اَلْسِنَه، این کمترین، در هیچ متنِ رواییِ کهن و شایانِ اعتنا دستیاب نکرد و دیگران^۱ نیز گویا

۱. نمونه را، نگر: شرح الأسماء الحسنیٰ همدانی درودآبادی، ط. بیدارفر، ص ۹۷، هامش (حاشیه طابع)؛ و: الشُّمُوسُ الطَّالِعَةُ همو، ط. بیدارفر، ص ۲۲۳؛ هامش (حاشیه طابع)؛ و: رسالة الطَّيِّبِ البَهْهَائِيِّ سَيِّدِ كَاظِمِ رَشْتِي، ط. صالح أحمد الدَّيَّاب، ص ۷۴.

نیز سنج: شرح بیژاس الهندی سبزواری، ط. بیدارفر، ص ۲۲۶، هامش (حواشی طابع).

با این‌همه برخی از معاصران را گویا دل نداده است تا از این عبارتِ مشکوک ولی مشهور - که «روایتِ شریفه» هم خوانده می‌شود (نگر: اثبات ولایت، نمازی شاهرودی، ص ۸) - دست بردارند.

نویسنده کتابِ علم برگزیدگان در نقل و عقل و عرفان، در آن کتاب (ص ۱۳)، عبارتِ «نَزَلُونَا عَنِ الرَّبُّوبِيَّةِ وَ قُلْ فِينَا مَا شِئْتَ» [کذا!] را به ائمهٔ اهل بیت - علیهم السَّلام - نسبت می‌دهد و آنگاه به جایِ ارائهٔ نشانیِ این کلام به خواننده، در هامش می‌نویسد: «قریب به این مضمون در بحارالأنوار، جلد ۲۵، صفحات ۲۷۹، ۲۸۳، ۲۸۹، و ارشاد القلوب دیلمی، جلد ۲، ص ۴۲۷!»^۲ پیداست او خود نشانیِ قابلِ ارائه‌ای از برای عبارتی که آورده و به امامانِ معصوم - علیهم السَّلام - نسبت داده نمی‌شناسد و تنها عباراتِ قریب بدین

نیافته‌اند.

مضمون آن را در برخی روایتها می‌توان سراغ کرد که حتی اگر قُصُورِ سَنَدی نداشتند^۱ باز پذیرششان محلّ تأمل بود^۲، خاصه در

→ مضمون را یافته است؛ با این همه دلیرانه عبارتِ پیشگفته را به معصوم - علیه السلام - نسبت داده در کتابی که به زعم خویش در تبیین حقائق ولایت نوشته است اینگونه سهل‌انگاری می‌کند!

... بگذریم ...

توجه‌دادن به صورتهای دیگر این مضمون در حاشیه، در عین التزام به متن مأنوس مشهور آن (/ «نَزْلُونَا عَنْ الرَّبُّوبِيَّةِ وَ قَوْلُوا فِينَا مَا شِئْتُمْ») در متن، در اُسَرِ مَلَكُوت (۱۳۳/۲) هم دیده می‌شود.

نویسنده‌ای که با نام (احتمالاً: مُسْتَعَار) «عبدالله ایماگر» در خردنامهٔ همنشهری (ش ۲۸، صص ۱۰-۱۲) مقاله‌ای آکنده از مُدْعِيَّاتِ تَأْمَلِ برانگیز منتشر کرده است، در آن مقاله از جمله از آسانگیری در نقد و نفی «نَزْلُونَا عَنْ الرَّبُّوبِيَّةِ وَ قَوْلُوا فِينَا مَا شِئْتُمْ» شکایت و انتقاد کرده می‌نویسد: «... آنچه در گیومه آمده، از احادیثِ مروی از امامان است و نفی آن با این لحنِ حق‌به‌جانب، درست نیست. اگر بحثِ سند است، باید سند آن بررسی شود و یا اگر قصدِ مقایسه با قرآن در میان است، باید در جای خود انجام شود.» (همان، همان‌ش، همان ص.)

جالِبِ تَوَجُّه است که خود این نویسنده هیچ نشانی به دست نداده که در کدامیک از جوامعِ روایتی شیعه این عبارت - یا به قولِ ایشان: «حدیثِ مروی» - را به صورتِ حدیثِ دیده است و چه سَنَدی برای آن می‌شناسد تا کسی بتواند به ارزیابی آن دست یازد.

۱. آیه الله شیخ محمد آصف مُحْسِنی - حَفِظَهُ اللهُ وَ رَعَاهُ - دربارهٔ روایاتِ مُشْعِر به این مضمون (که ایشان به عبارتِ «لَا تَقُولُوا فِينَا رِبًّا وَ قَوْلُوا فِينَا مَا شِئْتُمْ» گزارش نموده)، با صُورِ مختلفی که ایشان دستیاب کرده است، جانی می‌نویسد:

«كَلَّهَا ضَعِيفٌ سَنَدًا... وَ لَوْ كَانَتْ صَحِيحَةً سَنَدًا لَمَا قُلْتُ بِوَفْقِهَا أَيْضًا كَمَا

→ لایخفی، ولا یظنّ بفاضل یرتضي بها و یعمل بمقتضاها. (صراط الحق، ۳/ ۳۴۷، هایش).

و جای دیگر در بررسی روایات گوناگونِ مُشعِر به همین مضمون در بحارالأنوار می‌نویسد:

«... فهو غیر ثابتٍ بَسَنَدٍ معتبرٍ، و عندي أنّه مظنون الوضع، فلا بُدَّ مِنْ رَدِّ عِلْمِهِ إِلَى مَنْ صدر عنه.» (مشرة بحارالأنوار، ۱/ ۴۵۸).

۲. می‌دانیم که گاه صرف اعتبارِ سَنَدِ يك روایت برای پذیرش آن بسنده نیست. روایات صحیح السَنَدی که موردِ إعراضِ أصحاب بوده و از همین روی موردِ اعتنای پسینیان نیز قرار نمی‌گیرند و حتّی درباره‌شان گفته می‌شود که «كُلُّما ازداذٌ صِحَّةٌ ازداذٌ وَهنا (یا: ضَعْفًا)»، معروفِ حضورِ متفَقَّهان است.

(نیز نگر: الحقائق النضره ی بحرانی، ۹/ ۳۷۷-هایش :- و: مفتاح الکرامه ی عاملی، ۱۲/ ۹۰؛ و: البدر الزّاهر فی صلاة الجمعة و المسافر، ص ۳۱۰ و ۳۱۱؛ و: دراسات فی المكاسب المحرمة، ط. نشر تفکر، ۱/ ۹۱-۹۴؛ و: فقه الصادق [ع]، روحانی، ۱۰/ ۱۴۴؛ و: القواعد الفقهيّة ی بجنوردی، ۴/ ۳۵۴؛ و: تسدید الأصول مؤمن، ۲/ ۶۳).

در غیر فقه نیز با سندهای معتبر در روایات ناپذیرفتنی مواجه می‌شویم. نمونه را، روایتی به سَنَدِ معتبر در روضه کافی هست که گفتگوئی میانِ یزید بن معاویه - علیه اللّٰعة - و امام سجاد - علیه السّلام - را حکایت می‌کند و علی‌رغم اعتبارِ سند چون محتوای آن إشکال دارد موردِ إعراض و اعتراضِ گروهی از محققان و حدیث‌شناسان واقع گردیده و گروهی دیگر نیز لااقل به این‌که روایتِ موردِ بحث خالی از مشکل تاریخی نیست خستو شده‌اند (در این باره، نگر: الکافی، ط. غفاری، ۸/ ۲۳۴ و ۲۳۵؛ و: مرآة العقول، ۲۶/ ۱۷۸ و ۱۷۹؛ و: بحارالأنوار، ۴۶/ ۱۳۷-۱۳۹؛ و: خاتمة مستدرک الوسائل نوری، ۵/ ۱۹۷ و ۱۹۸؛ و: أصول وقواعد فقه الحدیث ربّانی، صص ۱۸۰-۱۸۳؛ و: شرح أصول الکافی ی مازندرانی، ط. بیروت، ۱۲/ ۳۱۹ و ۳۲۰).

دیگر نیک پیداست جلالِ مؤلّف و مؤلّف نیز در باب حدیثنامه‌ها، اگرچه به جای خود ملحوظ است، مایهٔ اعتماد بر جمیع روایات نیست؛

اعتقادات که ابتدای آن بر صِرفِ «خبرِ واحد» شدنی نیست.

در خصالِ شیخ صدوق، در حدیثِ أبوابِ چهارصدگانه‌ای که
 امیرمؤمنان علی - علیه السلام - به أصحابش درآموزانید،
 می‌خوانیم:

«إِيَّاكُمْ وَ الْغُلُوَّ فِينَا. قُولُوا: إِنَّا عِبِدُ مَرْبُوبُونَ وَ قُولُوا فِي فَضْلِنَا مَا
 شِئْتُمْ.»^۱

(یعنی):

از غُلُو در حقِّ ما بپرهیزید. بگوئید ما بندگانِ پرورده هستیم [نه
 پروردگار]، آنگاه آنچه خواستید در فضلِ ما بگوئید).

→ چنان که کافی شریف و نهج البلاغه عزیز نیز از مَرویاتِ قابلِ مناقشه تهی
 نیستند و دانشورانِ امامی گاه انتقادات و مُناقشاتِ تُندی را متوجّه بعضی منقولاتِ
 همین حدیثنامه‌های اَرْجُدار ساخته‌اند.

(به عنوان نمونه، انتقادِ تُند و بیبالِ استادِ شهید زنده‌یاد مَرْتَضی مطهری را
 از بعضی مَرویاتِ کافی، نگر در: اسلام و مقتضیاتِ زمان، ج: ۱، تهران: صدرا،
 ۱۳۶۲ ه. ش.، ص ۸۱

همچنین نگر: پژوهشهای حدیثی در آثارِ استادِ شهید مرتضی مطهری،
 عاشوری تلوکی، ص ۱۹۰ و ۱۹۱ و ۲۱۷ و ۲۱۸).

فی الجمله گویا در این نباید تردید کرد که: «در... کافی، روایاتی... که هیچ
 زبینه‌ی کافی نیست... وارد... شده است» (مفاهیرِ اسلامِ دوانی، ۴۴/۲) و
 اَرْجُدارِی و والانِی کافی و بلندپایگی کلینی بزرگ، مانع از آن نیست که
 روایاتِ کتابِ او بحدّ به محَلِّ نقدِ آزموده گردد.

در این زمینه، همچنین نگر: غالیان: کاوشی در جریانها و برآیندها، صَفَری
 فروشانی، صص ۳۳۵-۳۳۹.

۱. الخصال، تصحیحِ غَفّاری، ص ۶۱۴.

هرچند شاهدِ سخنِ ما همین بخشِ حدیث است، چون اصلِ گفتار به اندیشه‌ها و شیوه‌هایِ غالیان راجع است، سخت مناسب به نظر می‌رسد خاطر نشان کنیم که درست در ادامهٔ عبارتی که آوردیم این عبارت است:

«مَنْ أَحَبَّنَا فَلْيَعْمَلْ بِعَمَلِنَا وَ لِيَسْتَعِنْ بِالْوَرَعِ، فَإِنَّهُ أَفْضَلُ مَا يُسْتَعَانُ بِهِ فِي أَمْرِ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ»^۱

(یعنی:

هرکه ما را دوست دارد باید کردارِ ما را پیشه سازد و از ورع یاری جوید، که آن برترین چیزی است که در کارِ این جهان و آن جهان از آن یاری جویند).

و باز در فاصلهٔ سه‌چهار سطر آنسوتر آمده است:

«لَا تُعْتَوْنَا فِي الطَّلَبِ وَ الشَّفَاعَةِ لَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا قَدَّمْتُمْ»^۲

(یعنی:

در آنچه پیش فرستاده‌اید، ما را در خواهش و شفاعت برایِ خودتان در روزِ رستاخیز مانع نگردید).

حدیثِ چهارصدگانه در تَحْفُثِ الْعُقُولِ نیز هست و در آنجا به جای «عَبِيدَ مَرْبُوبُونَ»، «عِبَادُ مَرْبُوبُونَ» ضبط شده^۳ که تفاوتِ چندان مهمی نیست.

۱. همان، همان ص.

۲. همان، همان ص.

۳. نگر: تَحْفُثِ الْعُقُولِ، تحقیق غفاری، ص ۱۰۴.

ناگفته نباید نهاد که این حدیث در حقیقت همان کتابِ آدابِ امیرالمؤمنین علیه السلام از قاسم بن یحیی راشدی و از موارِثِ مکتوبِ سدهٔ دومِ هجری است که اخیراً چاپِ پژوهشیانهٔ جداگانه‌ای از آن^۱ نیز در اختیارِ حدیثِ پژوهان قرار گرفته است.^۲

۱. به تحقیقِ آقای مهدی خُدامیانِ آرنی (قم: دارالحدیث، ۱۴۲۷ ه.ق. / ۱۳۸۵ ه.ش.).

۲. علامهٔ مجلسی دربارهٔ همین حدیثِ ابوابِ چهارصدگانه که در خصال آمده است، در بیاناتِ بحار می‌فرماید:

«... اعْلَمْ أَنَّ أَصْلَ هَذَا الْخَبَرِ فِي غَايَةِ الْوُثَاقَةِ وَالْإِعْتِبَارِ عَلَى طَرِيقَةِ الْقَدَمَاءِ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ صَحِيحًا بِزَعْمِ الْمَتَأَخِّرِينَ، وَاعْتَمَدَ عَلَيْهِ الْكَلْبِيُّ - رَجَمَهُ اللَّهُ - وَذَكَرَ أَكْثَرَ أَجْزَائِهِ مُتَّفَرِّقَةً فِي أَبْوَابِ الْكَافِي، وَكَذَا غَيْرُهُ مِنْ أَكْبَارِ الْمُحَدِّثِينَ.»
(بحارالأنوار، ۱۰/ ۱۱۷).

باری، سنَدِ صدوق را بدین حدیث (در: الخصال، ط. غفاری، ص ۶۱۰ و ۶۱۱) مقایسه فرمائید با: الضعفاء من رجال الحديث ساعدی، ۱/ ۴۰۴ - ۴۰۸، و ۳/ ۵۷ - ۶۲.

همچنین توجّه شود که شهرتِ این روایت، یا به تعبیرِ درست‌تر: کتابِ قاسم بن یحیی راشدی، نزدِ قَدَماء و اعتمادِ کَلْبی ایشان بر آن، بدین معنا نبوده و نیست که این اثر از اجزاء و منقولاتِ شاذی که اصحابِ بدانِ عمل نکرده‌اند و موردِ اعتماد قرار نگرفته است تهی باشد. نگر: آدابِ امیرالمؤمنین علیه السلام، تحقیقِ مهدی خُدامیان، صص ۳۳-۴۳.

فاضلِ معاصر، شیخ محمد سنَد، کوشیده است توجیهی برایِ اعتبارِ روایتِ صدوق به دست دهد. می‌گوید:

«طريق الرواية ... ليس فيه من يتوقف فيه سوى القاسم بن يحيى وجده الحسن بن راشد، وهما وإن لم يؤثقا إلا أن كلا منهما صاحب كتاب ذكره في المشيخة، وطريق الصدوق والشيخ صحيح إلى القاسم بن يحيى، و يروي كتابه أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري وإبراهيم بن هاشم وكذلك اليقطيني، وقد حكم الصدوق بصحة ما رواه في زيارة الحسين - عليه السلام -

در عیون الحکم و المواعظ علی بن محمد لیشی واسطی (زینده در سده ششم هجری) از امیرمؤمنان علی - عَلَیْهِ السَّلَام - نقل شده است که:

«إِيَّاكُمْ وَ الْغُلُوَّ فِينَا. قُولُوا إِنَّا مَرْبُوبُونَ وَ اعْتَقِدُوا فِي فَضْلِنَا مَا شِئْتُمْ»^۱
(یعنی:

از غلو در حق ما پرهیزید. بگوئید ما پروردگانیم [نه پروردگار]،
آنگاه آنچه خواستید در فضل ما باور دارید).

در غُرَر الحکم آمدی نیز همین روایت هست^۲؛ و این هر دو نقلِ مُرْسَل را از همان حدیثِ أبواب چهارصدگانه، یعنی کتابِ قاسم بن یحیی راشدی، قَلَم داده‌اند^۳.

در بصائر الدرجات الکبری، در «باب فی الأئمة انهم يعرفون الاضمار و حدیث النفس قبل أن یخبروا به»، حدیث بیست و دوم از این قرار است:

→ عن الحسن بن راشد، و فی طریقہ إلیہ القاسم بن یحیی، و قال: إِنْ هَذِهِ الزَّيَارَةُ أَصَحُّ الزَّيَارَاتِ عِنْدِي رَوَايَةً؛ الْفَقِيه، حَدِيث ۱۶۱۴ وَ ۱۶۱۵. «الإمامة الإلهية»، ۳۶/۱.

چنانکه دیده می‌شود غایة الامر رفع إشکال از سَنَدِ موردِ بحث، محلِّ إشکال است.

۱. عیون الحکم و المواعظ، ط. دارالحديث، ص ۱۰۱.

۲. نگر: شرح... غررالحکم، ۲/۳۲۴، ش ۲۷۴۰.

۳. نگر: آداب امیرالمؤمنین علیه السلام، تحقیق خدامیان، ص ۹۶.

«حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ، عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ، عَنِ الْحَسَنِ بْنِ
برده و أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الْجَعْفَرِ بْنِ الْحُسَيْنِ الْخَرَّازِ، عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ
عَبْدِ الْعَزِيزِ قَالَ: قَالَ لِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ - عَلَيْهِ السَّلَامُ -: ضَعْ لِي فِي
الْمُتَوَضَّأِ^۱ مَاءً. قَالَ: فَقُمْتُ، فَوَضَعْتُ لَهُ، فَدَخَلَ. قَالَ: فَقُلْتُ فِي
نَفْسِي: أَنَا أَقُولُ فِيهِ كَذَا وَكَذَا وَ يَدْخُلُ الْمُتَوَضَّأُ^۲. فَلَمْ يَلْبَثْ أَنْ خَرَجَ
فَقَالَ: يَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ! لَا تَرْفَعُوا الْبِنَاءَ فَوْقَ طَاقَتِنَا فَيَنْهَدَمَ.
اجْعَلُونَا عبيدًا مَخْلُوقِينَ وَ قُولُوا فِيْنَا مَا شِئْتُمْ.
قَالَ إِسْمَاعِيلُ: كُنْتُ أَقُولُ فِيهِ وَ أَقُولُ حَدَّثَنَا.»^۳

در الخرائج و الجرائح روایتِ اسماعیل بن عبدالعزیز بدین
عبارت آمده است:

«... رَوَى عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ، قَالَ: قَالَ لِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ -
عَلَيْهِ السَّلَامُ -: ضَعْ لِي مَاءً فِي الْمُتَوَضَّأِ، فَقُمْتُ فَوَضَعْتُ لَهُ، فَقُلْتُ
فِي نَفْسِي: أَنَا أَقُولُ فِيهِ كَذَا وَكَذَا، وَ هُوَ يَدْخُلُ الْمُتَوَضَّأُ!
فَلَمَّا خَرَجَ قَالَ: يَا إِسْمَاعِيلُ! لَا تَرْفَعُوا الْبِنَاءَ فَوْقَ طَاقَتِهِ فَيَهْدَمَ،
اجْعَلُونَا عبيدًا مَخْلُوقِينَ، وَ قُولُوا فِيْنَا مَا شِئْتُمْ إِلَّا النَّبُوءَةَ.»^۴
روایتِ اسماعیل بن عبدالعزیز در الثاقب فی المناقبِ عمادالدین

۱. در مأخِذِ چاپی: المتوضَّاء.

۲. در مأخِذِ چاپی: المتوضَّاء.

۳. بصائر الدرجات الكبرى، تحقیق کوجه باغی، ص ۲۶۱.

ضمناً این حدیث با حدیث پنجم همان باب بصائر سنجیده شود.

۴. الخرائج و الجرائح راوندی، ط. مؤسسه الإمام المهدی - علیه السلام -، ۲/

طوسی^۱ و بعضی منابع دیگر نیز نقل گردیده است.
 (حاصل معنای این روایت - علی رغم اختلافاتی که در ضبط نقلهای مختلفش هست - آنست که اسماعیل بن عبدالعزیز می گوید: امام صادق - علیه السلام - از من خواست که برایش در وضوخانه آب بگذارم. من چنین کردم و آن حضرت به وضوخانه رفت. با خود می گفتم که من در حق او چنین و چنان می گویم حال آن که وی به وضوخانه می رود [و حاجتهائی از سببخ حاجات بشر عادی دارد]! لختی بعد که آن حضرت از وضوخانه بدر آمد گفت: ای اسماعیل بن عبدالعزیز! ساختمان را بیش از اندازه بالا مبر که فروریزد! ما را بندگان آفریده به شمار آورید و آنگاه هرچه خواستید در حق ما بگوئید).

باز در بصائر الدرجات صفار آمده است:

«حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ مُوسَى الْخَشَّابُ، عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ مِهْرَانَ، عَنْ عِثْمَانَ بْنِ جَبَلَةَ، عَنْ كَامِلِ التَّمَارِ، قَالَ: كُنْتُ عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - ذَاتَ يَوْمٍ فَقَالَ لِي: يَا كَامِلُ! اجْعَلُوا^۲ لَنَا رِيًّا تَوُوبٌ إِلَيْهِ^۳ [و قُولُوا فِينَا مَا شِئْتُمْ. قَالَ: فَقُلْتُ: نَجْعَلُ لَكُمْ رِيًّا تَوُوبُونَ إِلَيْهِ] وَ نَقُولُ فِيكُمْ مَا شِئْنَا. قَالَ: فَاسْتَوَى جَالِسًا، ثُمَّ

۱. نگر: الثاقب فی المناقب طوسی، تحقیق نبیل رضا علوان، ص ۴۰۲.

۲. در بصائر الدرجات ط. کوچه باغی: اجعل.

۳. در بصائر الدرجات ط. کوچه باغی: اربابا توب الیه.

قَالَ: وَعَسَى أَنْ نَقُولَ مَا خَرَجَ إِلَيْكُمْ مِنْ عِلْمِنَا إِلَّا أَلْفًا غَيْرَ مَعْطُوفَةٍ.^۱
(حاصل معنا:

... از کاملِ تَمَّار منقول است که گفت:

روزی نزدِ حضرتِ ابو عبدالله (إمام صادق > - علیه السلام -
بودم که به من گفت: ای کامل! از برایِ ما پروردگاری محسوب
دارید که به سویش بازمی‌گردیم و آنگاه هرچه خواستید در حقِّ ما
بگوئید.

[کامل] گفت:

گفتم: از برایتان پروردگاری محسوب می‌داریم که به سویش
بازمی‌گردید و آنگاه هرچه خواستیم در حقِّ شما می‌گوئیم.

[کامل] گفت:

پس آن حضرت راست نشست؛ سپس گفت: و ای بسا بگوئیم که
از دانش ما جُز مقداری بسیار اندك^۲ به شما نرسیده است).

۱. بصائر الدرجات، ط. کوچه باغی، ص ۵۲۷.

نیز نگر: مختصر بصائر الدرجات، نجف: المطبعة الحیدریة، ص ۵۹؛ و
تحقیق مشتاق المظفر، ص ۲۰۳ و ۲۰۴.

در نسخه چاهی بصائر الدرجات (ط. کوچه باغی، ص ۵۲۷) روایت
افتادگی آشکاری دارد. مابازاء افتادگی را در قلاب گذاشته متن را با نقل مختصر
بصائر الدرجات کامل کردیم.

۲. تعبیری که در متن به کار رفته «ألف غیر معطوفة» است.

از برای معنای «ألف غیر معطوفة» و سخنانی که در این باره مطرح است،
نگر: شرح أصول الكافي في مازندرانی، ط. بیروت، ۱۴۷/۶؛ و: بحار الأنوار،
۲۵/۲۸۳؛ و: الحاشية على أصول الكافي في سيد بدرالدین عاملی، ص ۱۹۵ و

در المحتضر حسن بن سلیمان حلی آمده است:
 «وَقَالَ الصَّادِقُ - عَلَيْهِ السَّلَامُ -: اجْعَلُوا لَنَا رَبًّا نُوْوبُ إِلَيْهِ وَ قُولُوا
 فِينَا مَا شِئْتُمْ»^۱.
 که عَلَی الظَّاهِر تَکْرَارِ پاره‌ای از رِوَايَتِ پیشگفته بصائر الدَّرَجَات
 است.

در تفسیر منسوب به امام عسکری - علیه السلام - می‌خوانیم:
 «وَقَالَ الرِّضَا - عَلَيْهِ السَّلَامُ - ...:
 ... مَنْ تَجَاوَزَ بِأَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - الْعُبُودِيَّةَ، فَهُوَ مِنَ
 الْمَعْصُوبِ عَلَيْهِمْ وَمِنَ الضَّالِّينَ.
 وَقَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ - عَلَيْهِ السَّلَامُ -: لَا تَتَجَاوَزُوا بِنَا الْعُبُودِيَّةَ، ثُمَّ
 قُولُوا مَا شِئْتُمْ وَلَنْ تَبْلُغُوا، وَإِيَّاكُمْ وَالْغُلُوَّ كَغُلُوِّ النَّصَارَى، فَإِنِّي بَرِيءٌ
 مِنَ الْغَالِينَ»^۲.
 (یعنی)

و حضرت رضا - علیه السلام - گفت...:

→ ۱۹۶؛ و: مجمع البحرين طُرَيْحِي، ط. عادل، ۱/ ۹۰ (ذیل «أ ل ف»); و: القطره
 مستنبت، ۱/ ۵۲.

عَجَب آنست که در کتابِ أَهْلِ بَيْتِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ در قرآن و حدیث (قم:
 دارالحديث، ۱۳۷۹ ه. ش.، ۲/ ۸۰۷) «غیر معطوفة» را در «ألف
 غیر معطوفة»، از بُن ترجمه نکرده‌اند.

۱. المحتضر، تحقیق سید علی أشرف، ص ۶۵.

۲. التفسير المنسوب إلى الإمام... العسكري - علیه السلام -، تحقیق مدرسة الإمام
 المهدي - عَجَّلَ اللهُ فَرَجَهُ الشَّرِيف -، ص ۵۰.

... هرکس امیرالمؤمنین - علیه السلام - را از بندگی فراتر برد، از کسانی است که موردِ خشم‌اند و از گمراهان است.
و امیرالمؤمنین - علیه السلام - گفت: ما را از بندگی فراتر مَبَرِد، آنگاه هرچه خواستید بگوئید و هرگز [به غَوَرِ آن] نخواهید رسید. و از غُلُو کردن، مانند غُلُو کردنِ نَصاری، بپرهیزید؛ که من از غالیان بیزارم.

در الاحتجاج طَبْرسی می‌خوانیم:
«و روينا أيضًا بالإسنادِ المَقْدَمِ ذِكْرَهُ عَنْ أَبِي مُحَمَّدٍ الْعَسْكَرِيِّ - عَلَيْهِ السَّلَام - أَنَّ أَبَا الْحَسَنِ الرِّضَا - عَلَيْهِ السَّلَام - قَالَ:
إِنَّ مَنْ تَجَاوَزَ بِأَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ - عَلَيْهِ السَّلَام - الْعُبُودِيَّةَ فَهُوَ مِنَ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَمِنَ الضَّالِّينَ.
و قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ - عَلَيْهِ السَّلَام -: لَا تَتَجَاوَزُوا بِنَا الْعُبُودِيَّةَ، ثُمَّ قُولُوا فِينَا مَا شِئْتُمْ وَلَنْ تَبْلُغُوا. وَإِيَّاكُمْ وَالْغُلُوَّ كَغُلُوِّ النَّصَارَى فَإِنِّي بَرِيءٌ مِنَ الْغَالِينَ»^۱.

إِسْنَادِ مُورِدِ إِشَارَتِ طَبْرَسِيِّ^۲ هَمَان سَنَدِ تَفْسِيرِ مَنْسُوبِ بِهِ إِمَامِ حَسَنِ عَسْكَرِيِّ - عَلَيْهِ السَّلَام - است که سندی غیر قابلِ اعتماد نیز هست^۳ و پیداست طَبْرسی این روایت را نیز مانند پاره‌ای از دیگر

۱. الاحتجاج، ط. خراسان، ۲/ ۲۳۳.

۲. سنح: همان، همان ط.، ۱/ ۶ و ۷.

۳. نگر: معجم رجال‌الحديث آية الله خونی، ۱۳/ ۱۵۷، و ۱۸/ ۱۶۱ - ۱۶۴؛ و: دراسات في ولاية الفقيه آية الله منتظری، ۲/ ۹۱؛ و: الضعفاء من رجال‌الحديث ساعدی، ۳/ ۲۵۲ - ۲۵۹.

منقولات کتابش، از آن تفسیر منسوب برگرفته است.

علی بن عیسیٰ اربلی (۶۹۲-۶۲۵ ه.ق.) در کشف الغمّه در زمره گفتاورد هایش از کتاب دلائل^۱ می‌آورد:

«عن مالک الجُهَنِّي قَالَ: كُنَّا بِالْمَدِينَةِ حِينَ أَجْلَيْتَ^۲ الشَّيْعَةَ وَ صَارُوا فِرْقًا، فَتَنَحَيْنَا عَنِ الْمَدِينَةِ نَاحِيَةً، ثُمَّ خَلَوْنَا فَجَعَلْنَا نَذْكُرُ فَضَائِلَهُمْ وَ مَا قَالَتِ الشَّيْعَةُ إِلَيَّ أَنْ خَطَرَ بِيَالِنَا الرُّبُوبِيَّةَ فَمَا شَعَرْنَا بِشَيْءٍ، إِذَا نَحْنُ بِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ واقِفٌ عَلَى حِمَارٍ، فَلَمْ نَذِرْ مِنْ أَيْنَ جَاءَ، فَقَالَ: يَا مَالِكَ وَ يَا خَالِد! مَتَى أَخَذْتُمَا هَذَا الْكَلَامَ فِي الرُّبُوبِيَّةِ؟ فَقُلْنَا: مَا خَطَرَ بِيَالِنَا إِلَّا السَّاعَةُ.

فَقَالَ: اعْلَمُوا أَنَّ لَنَا رَبًّا يَكْلَأُنَا بِاللَّيْلِ وَ النَّهَارِ نَعْبُدُهُ. يَا مَالِكَ وَ يَا خَالِد! قُولُوا فِينَا مَا شِئْتُمْ وَ اجْعَلُونَا مَخْلُوقِينَ. فَكَرَّرَهَا عَلَيْنَا مِرَارًا وَ هُوَ واقِفٌ عَلَى حِمَارِهِ».^۳

(حاصل معنا را زواره‌ای، ترجمان کشف الغمّه، چنین گزارش کرده است:

۱. مُراد، کتاب دلائل عبدالله بن جعفر جَمَیری، صاحب قُرب الإسناد معروف، است.

نگر: کشف الغمّه، تحقیق فاضلی و...، ۱/ ۱۱۴؛ و: کتابخانه ابن طایس کلبرگ، ص ۲۲۷ و ۲۲۸.
۲. چنین است در مأخذ چاپی.

یک خوانش ممکن، «اختلف [یا: اختلفت] الشَّيْعَةُ» است (سنج: میراث مکتوب شیعه از سه قرن نخستین هجری، ج: ۲، ۱/ ۱۷۶).
۳. کشف الغمّه، تحقیق فاضلی، ۳/ ۲۲۷ و ۲۲۸.

«مَالِكِ جُهَنِّي روایت کند که ما جماعتِ شیعیان در مدینه بودیم. از آنجا بیرون آمدیم و چند فرقه شدیم و از مدینه دور گشتیم و با یکدیگر در فضائلِ ایشان چیزها می گفتیم، و گفتند بعضی از شیعه چیزی چند که در خاطرِ ما ربوبیتِ خطور کرد و شعور نداشتیم^۱ به آمدنِ ابی عبدالله - ع - که ناگاه دیدیم که بر درازگوشی سوار است و می آید، و ندانستیم که از کجا می آید. فرمود که: یا مالک و یا خالد! از کجا إحداث کرده اید کلام را در ربوبیت؟ گفتیم که: در خاطرِ ما خطور نکرده بود إلّا این زمان! فرمود که: بدانید که ما را پروردگار است که نگاه می دارد ما را در شب و روز که ما او را می پرستیم. ای مالک و ای خالد! بگوئید در بابِ ما آنچه می خواهید، اما ما را مخلوق دانید، و این کلام را بر ما مکرّر فرمود و بر درازگوش نشسته بود.»^۲

در اواخرِ یکی از فصولِ واپسینِ إرشادِ القلوبِ دیلمی (از سده هشتم هجری) می خوانیم:

«... وَ جَمِيعُ هَذِهِ الْأَخْبَارِ تَدُلُّ عَلَى أَنَّ أَلَّ مُحَمَّدٍ هُمْ أَشْرَفُ خَلْقِ اللَّهِ تَعَالَى... وَ أَنَّ فَضْلَهُمْ - عَلَيْهِمُ السَّلَام - لَا يَحْصَى، كَمَا وَرَدَ عَنْهُمْ - عَلَيْهِمُ السَّلَام - :

۱. در مأخذِ چاپی: شعور نداشتیم.

مراد از «شعور نداشتن»، در اینجا، ملتفت نبودن و متوجه نشدن است.

۲. ترجمه و شرح کشف الغمّه، ۲/ ۴۳۱ و ۴۳۲.

انْفُوا عَنَّا الرُّبُوبِيَّةَ وَ قُولُوا مَا شِئْتُمْ ...^۱.

(یعنی:

... و همه این اخبار نشان می دهد که آل محمد برترین آفریدگانِ خدای مُتعال اند... و فضلِ ایشان - که درود بر ایشان باد! - به شمار درنیايد، چنانکه از ایشان - که درود بر ایشان باد! - رسیده است: رُبُوبِيَّة را از ما برکنار شمارید و آنگاه آنچه خواستید بگوئید). با إِبْهَامَهَا و إشْكَالَهَاي که در «مأخذ»^۲ یا «سند»^۳ هریک از نقلهای مُشعر به مضمونِ «نزلونا عن الرُّبُوبِيَّة و...» وجود دارد، و با کَثَرِ دَوَاعِي جَعَلَ و تزویرِ غالیانه که در این راستا وجود داشته است، حُصُولِ اطمینان به صدورِ این مطلب از پیشوایان - عَلَیْهِمُ السَّلَام - بغایت دشوار به نظر می رسد.

در این میانه نکته بسیار خورندِ نگرشی هست، و آن مُلَازِمَتِی

۱. إرشاد القلوب، تحقیق السید هاشم الميلانی، ۲/ ۳۲۹.

۲. در این زمینه، فارغ از بحثِ سَنَدی، و گذشته از نامُعْتَمَد بودنِ مَأْخَذِ متأخری چون مکتوباتِ بُرسی، مَأْخَذِ کهن و مشهوری چون بصائر الدَّرَجَاتِ صَفَّار نیز محلِّ تَأَمُّلِ اند (نمونه را، نگر: ترجمه الغدير، أكبر ثبوت، ۱۳/ ۸۳، پینوشت؛ به یاد داشته باشیم که بعضی ستایندهگانِ بصائر نیز به استشمامِ غُلُو از این کتاب خستوند. نگر: مفاخرِ اسلامِ دوانی، ۲/ ۱۵۰).

بماند که متنهائی از دستِ تفسیرِ منسوب به إمامِ حسنِ عسکری - علیه السَّلَام -، بِرِساخْتِگی و نامُعْتَمَد بودنشان به پایه ای از وضوح و شناختگی رسیده که حاجت نیست سخن را در وصفِ آنها دراز گردانیم (هرچند منکرِ ورودِ پاره ای از اخبارِ استوار و مضامینِ ریشه دار در متنهائی نامُعْتَمَد نیز نیستیم).

۳. مانندِ سندِ روایتِ خصالِ صدوق.

است که میانِ «عُلُو» و «تقصیر» عادهٔ خودنمایی می‌کند. هرگاه عُلُو، فرانشاندنِ چیزی، حقیقتی، صفتی، در مرتبه‌ای فراتر از آنچه براستی هست باشد، غالباً این فرانشاندن مستلزم فرونشاندنِ چیزی، حقیقتی، صفتی دیگر از مرتبهٔ خویش است. نمونه را، هرگاه کسی به پیشوایانِ دینی صفاتِ خدائی بدهد و عُلُو پیشه کند، در حقِ خدائی خداوند تقصیر کرده است.

درست از این‌روی، مسامحه در حقِ بهمان روایتِ ضعیف یا فُلان نَقْلِ مشکوک که از حیثِ محتوائی مُشعِر به عُلُو باشد، روا نیست.^۱

مضمونِ موردِ گفتگویِ ما از همین منظر در نقطهٔ حسّاسی جای دارد. در این نقطه اگر ما به وادی عُلُو درافتیم، بناگزیر در بابِ توحیدِ تقصیر خواهیم کرد؛ و این بزرگ‌ترین مخاطره در عرصهٔ دینداری است.

۱. در شگفتم از کسانی که گاه حاضر نیستند از فُلان عبارتِ عربی بی‌سند یا... یا... که در بهمان کتابِ قرن نهم به بعد آمده دست بردارند ولی باسانی از برای پاسداشتِ آن عبارت، محکَماتِ قرآنی را تبدیل به متشابهات می‌کنند! و ذَرّه‌ای بر سرِ «ایمان» خویش و «توحید» که رُکنِ رکینِ آن است نمی‌لرزند!!
 اصحابِ قولِ مشهوری که تمسّک به خبرِ ضعیف را در مثلی قصص و مواظ و فضائلِ اعمال روا شمرده است، نه فقط در حلال و حرامِ فقهی، که در مسائلی چون صفاتِ خداوندِ متعال (شما بگوئید: خداشناسیِ توحیدی)، چنین تجویزی نمی‌کنند (نگر: مقباس الهدایة، ط. دلیل‌ما، ۱/ ۱۵۸) و روا نمی‌دارند شناختِ حدود و ثغورِ پایه‌های دین مبتنی بر اخباری شود که أحياناً - به قولِ شیخ بهانی: - «رَوَاهَا أَبُو شُعَيْبٍ عَنْ كَعْبِ الْأَحْبَارِ!!»

این نکته مهم و کلیدی هم نباید مغفول افتد که در بُرهه‌ای از زمان غالیان روایاتی مجعول را با سند معتبر در جامعه شیعی نشر می‌داده‌اند. از این روئی، بویژه در موضوعات و جایهائی که در آنها غالیان انگیزه‌ای قوی برای جعل و وضع داشته‌اند، آسانگیری در نقد حدیث و بسنده‌گری به صحیح نسبی سَنَد پسندیده نیست، و اَهَمِّیَّتِ نقد محتوائی از راه عرضه روایات بر کتاب خدا و سَنَتِ قطعی و ضرورت بهره‌وری از ارزیابیهای تاریخی و زبان‌شناختی و سبک‌شناختی، بیشتر و بیشتر، و حصول وثوق به صدور، دشوارتر می‌گردد.^۱ در چنین جایگاهها اسناد صحیح نیز جای درنگ دارند تا چه رسد به اسناد ضعیف.

النَّهَایه، با همه آنچه گفتیم و با آن‌که «نَزَلُونَا عَنِ الرُّبُوبِیَّةِ وَ قَوْلُوا فِي فَضْلِنَا مَا شِئْتُمْ»، اَوَّلًا، شعاری کاملاً غالی‌پسند و سازگار با جهان‌بینی غالیانه است و غالیان انگیزه‌ها و دَوَاعِی بسیار برای جعل چنین جمله‌ها داشته‌اند، و ثانیًا، در عمل سخت مورد بهره‌برداری غالیان و غُلُوْزِ دگان بوده است، و ثالثًا، به سبب ضعف طُرُقِ روائی

۱. از برای آنچه آمد - از جمله - نگر: دانشنامه امام علی علیه السلام، زیر نظر ع. ا. زشاد، ص ۳۹۵ و ۴۰۰.

درباره نشر روایات فریبنده یادشده، نقلهای پُر اَهَمِّیَّتِ کَثُی از دانشمندان دین‌شناس بَرَجَسْتِه و زیرکی چون یُوُسُ بنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ و هِشَامِ بنِ حَكَم، شایان ملاحظه و دَقَّتِ فراوان است. نگر: اختیار معرفة الرجال، ط. قیومی، صص ۱۹۴-۱۹۶، ش ۴۰۱ و ۴۰۲؛ و: غالیان: کاوشی در جریانها و برآیندها، صفری فروشانی، ص ۳۳۱.

و... و... هیچیک از صُورِ مُشعرِ بدین مضمون که ما می‌شناسیم چنان نیست که بتوان با اطمینان و بی‌دغدغه آن را سخنِ امام - علیه السّلام - دانست، باید انصاف داد که با شواهد و بررسی‌های موجود، قطع بدین هم که جمیع صُورِ یادشده ساختگی و موضوع و بی‌پایه است ناشدنی است؛ زیرا - چنان که آمد - امکانِ ارائه‌ی معنا و تفسیری صحیح و مُقید و محدود نیز از بعضِ آن روایتها وجود دارد که آن تفسیرِ مُقید و محدود با مُسَلّماتِ کتاب و سَنَتِ قطعیه و تاریخِ واقعی پیشوایان - علیهم السّلام - تعارضی نخواهد داشت و با مُعْتَقَداتِ شیعیانِ اعتدالی کاملاً سازگار خواهد بود.

از دیرباز گفته‌اند: «أُولَى الْأَشْيَاءِ بِأَهْلِ الدِّينِ الْإِنصَافُ»؛ و انصاف آنست که این احتمال وجود دارد که روایتی مُشعر به آموزه یادشده - البتّه به معنایِ مُقید و محدودش که در همین گفتار توضیح داده شد و با کتاب و سَنَتِ قطعی درمی‌سازد - از امامِ معصوم - علیه السّلام - صادر شده باشد و آنگاه غُلُوگرایانِ کَرَرُو آن سخن را برگرفته و در راستایِ اندیشه‌های خویش و در فضائی غالیانه تبلیغ کرده و حتّی تغلیظ نموده و برآماسانیده و شاخ و برگ داده باشند. نگاهی به متونِ غالیانه‌ای چون خطبة البیان و خبرِ نورانیت و... و...

۱. این سخن که پیوسته و در هر داوری باید نُضَبُ الْعَیْنِ دینداران و دینیاران باشد، از متکلمِ بزرگِ امامی، أبو جعفر محمد بن عبد الرّحمن بن قِیَّة رازی (ف): پیش از شعبان ۳۱۹ ه. ق.)، است که شیخ صدوق در کمال الذّین و تمام النّعمه (ط. غفّاری، ض ۱۱۰) در گفتاوردی دراز دامن از وی، برای ما نقل کرده است.

نشان می‌دهد که غالیان در موارد متعدّد روایتی یا آموزه‌ای را که نزد شیعیانِ راست‌کیش مُتداوّل و شناخته بوده است برگرفته و آنگاه با کاست و فزود و پاره‌ای شاخ‌وبرگ‌ها که بدان داده‌اند در قالبِ متن یا آموزه‌ای که مُروّجِ اندیشه‌هایِ مطلوبِ خودشان باشد عرضه کرده‌اند.

البته این نحوهٔ وُضْع و تحریف، مختصّ غالیان نبوده است و بسیاری از واضعان و مُحَرِّفانِ آموزه‌هایِ دینی، بویژه با این آهنگِ هوشمندانه که زمینهٔ مقبولیت و رواج سخنانِ بیشتر فراهم گردد و از غَرابت و مشکوکیتِ آن کاسته شود، آموزه یا متنی معروف و متداوّل را برمی‌گرفته و با دستکاریِ مختصری در «متن» (text) یا بافت و «زمینه» (context)یِ آن، باز به مخاطبانِ خویش عرضه می‌داشته‌اند تا به واسطهٔ آشنانمائی و نیز در سایهٔ مقبولیت و معروفیتِ متنِ نخستین، جایی برای خود باز کنند.

از این حقیقتِ مهم نباید غَفَلت نمود که همانگونه که آیاتِ قرآنِ کریم مُحکّم و متشابه دارد، در احادیث نیز محکم و متشابه هست. افزون بر این، همانگونه که «كَزْدَلَان» («الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ»/ قرآنِ کریم: س ۳، ی ۷)، در قرآن، متشابهات را پی می‌گیرند تا فتنه‌جوئی کنند و در مقامِ تأویلِ آن برمی‌آیند (نگر: همان س، همان ی)، در حدیث نیز در پیِ متشابهات می‌روند تا آنچه دلخواه ایشان است در مقامِ تأویلِ آن بیان دارند.^۱

۱. در متون و اُسنَادِ شیعیِ کهن بدین حقیقتِ بازمی‌خوریم که پاره‌ای از

در این که این آموزه مورد توجه و اهتمام فراخ دامنۀ غالیان بوده است هیچ گمان و تردیدی نمی توان روا داشت.

آموزه «نَزَلُونَا عَنِ الرُّبُوبِيَّةِ و...»، با تفسیرِ افراطیِ حدِّ اکثری اش، پیوسته می توانسته پُشتوانه و جاده صاف کُنِ مُدْعِيَاتِ بی دلیل و عقائدِ ناستوارِ غُلاة باشد تا به کملِ آن دهانِ معترضانِ عادی و عامی را ببندند و ذهنها را به پذیرفتنِ ناپذیرفتنیها خوگر سازند.^۱

إجمالی که گاه در معنای «رُبُوبِيَّة» رُخ می نماید یکی از دستاویزهایِ اصلیِ غالیانِ تُندرو در ترویجِ آموزه مورد گفتگو بوده است.

پیداست که شماری از غالیانِ رُبُوبِيَّة را صرفِ خدائی، و به تعبیر روشن تر: «وجوبِ وجودِ ذاتی»، قلم داده و آموزه موردِ

→ روایاتِ غالی پَسَند (فارغ از بحثِ صَحِّ صدور یا عدمِ صَحِّ صدورشان) از همان دیرباز تفسیری اعتدالی و غیرِ غالیانه نیز داشته اند.

نمونه را، ذیلِ روایتِ «أنا وجه الله، و أنا جنب الله، و أنا الأول، و أنا الآخر، و أنا الظاهر، و أنا الباطن، و أنا وارث الأرض، و أنا سبيل الله، و به عزمت عليه» که با سندی و جادتی از قولِ امیرمؤمنان علی - علیه السّلام - در رجالِ کُشّی آمده است، از معروف بن خَرَّبُود نقل شده که گفته: «و لها تفسیرٌ غَیْر ما یَذْهَبُ فیها أَهْلُ الْغُلُوِّ» (اختیار معرفة الرجال، ط. قیومی، ص ۱۸۴ ش ۳۷۴).

۱. بیهوده نیست که برخی از غُلُوگرایانِ متأخّر این آموزه را به نوعی عصارة تعالیمِ غالیانۀ درازدامنی چون خیرِ نوریّت یافته اند (نگر: الأربعون حدیثی أحسانی، جمع و إعداد و تحقیق: صالح أحمد الدّباب، ص ۲۹۴) و همچنین به مثابۀ قاعده ای کلیدی بر ترسیمی که از جهان بینی دینی به دست می دهند مجالِ طرح داده اند (سنج: رسالة الطّیّب البهبهانی سید کاظم رشتی، تحقیق: صالح أحمد الدّباب، ص ۷۴).

گفتگو را مجوز اعتقاد به هر فضیلتی، جز «وجوب وجود ذاتی»، برای اهل بیت - علیهم السلام - شمرده‌اند.

در الهدایة الکبریٰ ی حسین بن حمدان خصبی^۱، در گفت‌وشنودی که بین مفضل و امام صادق - علیه السلام - نقل می‌کند^۲، می‌خوانیم:

«وَأَمَّا الْغَالِي فَلَيْسَ فَقَدْ اتَّخَذْنَا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَإِنَّمَا اقْتَدَى بِقَوْلِنَا إِذْ جَعَلُونَا عبيدًا مَرْبُوبِينَ مَرْزُوقِينَ فَقُولُوا بِفَضْلِنَا مَا شِئْتُمْ فَلَنْ نَدْرُكُوهُ»^۳ [كذا].

در این گفت‌وشنود که آشکارا با اِتِّجَاهِ غالیانۀ تفویضی الهدایة الکبریٰ و خود خصبی همسوست، و به عقیده بعضی پژوهندگان حاصل خیالپردازی کسانی از مَفْوضه است که می‌کوشیدند به نوعی ظریف و از راه نسبت‌دادن پاره‌ای از آموزه‌ها به اهل بیت - علیهم السلام -، آبرویی برای گرایشهای غالی دست‌وپا کنند و به تضعیف و تخطئه مخالفان سرسخت خویش

۱. حسین بن حمدان خصبی (ف: ۳۳۴ یا ۳۴۶ یا ۳۵۸ ه. ق.)، مردی فاسدالمذهب و از آرکان فرقه غالی تَضَرُّیّه است. درباره وی و الهدایه‌اش، نگر: الضعفاء من رجال الحديث ساعدی، ۱ / ۴۶۰-۴۶۹؛ و: الغنوصية فی الإسلام هالم، ص ۲۰۹ و ۲۱۰؛ و: فصلنامه هفت آسمان، ش ۳۳، صص ۱۳۷-۱۷۰ (مقاله آرون فرایمن / Yaron Freiman)؛ و: غُلُو (درآمدی بر افکار...)، چ کویر، ص ۱۶۷ و ۱۶۸.

۲. نسخه مطبوع کتاب بدان پایان می‌پذیرد.

۳. الهدایة الکبریٰ، ط. البلاغ، ص ۴۳۱ و ۴۳۲.

دست یازند^۱، مُفَضَّل بنِ عُمَر، شَخْصِیَّتِ محبوبِ غالیان^۲، طَبِی
برخی پُرسشها که می‌کند و پاسخهایی که می‌گیرد، فضائی را ترسیم
می‌نماید که بر سرِ هم با فحوای کثیری از روایاتِ مُندرج در
حدیثنامه‌های کهن و شناخته‌ایمیه سازگار نیست^۳ و بویژه
جاده‌صافِ کُنِ غالیانی است که مُجَوِّزی برایِ غالیگریِ خویش
می‌جُسته‌اند. از جمله یک‌جا در ذیلِ سخنانی که به امام - علیه
السَّلام - نسبت داده شده - و به عنوانِ نوعی نتیجه‌گیری - می‌گوید:
«يَا مَوْلَايَ! إِنِّي لِأَحْسَبُ أَنَّ شَيْعَتَكَ لَوْ غَلَّتْ كُلُّ الْغُلُوفِ فَيَكُمُ
تَهْتَدِي إِلَى وَصْفٍ يَسِيرٍ مِمَّا فَضَّلَكُمُ اللَّهُ بِهِ مِنْ هَذَا الْعِلْمِ الْجَلِيلِ»^۴.
خطبه‌البيان از متونی است که - به تصریحِ علامهٔ مجلسی - جُز در

۱. نگر: مکتب در فرایندِ تکامل، چ کویر، ص ۹۷ و ۹۸، متن و هایش.

۲. دربارهٔ محبوبِیَّتِ مُفَضَّل نزدِ غالیان و - به عقیدهٔ برخی دانشمندان: - اِئِیْلَاکِ
وی در سِلْکِ غُلَاة، نگر:

الضَّعْفَاءُ مِنْ رِجَالِ الْحَدِيثِ سَاعِدِي، ۳/ ۳۲۷ - ۳۵۰؛ و: معرفة‌الحديث
بهبودی، ص ۲۳۱ و ۲۳۲ و ۷۰ و ۷۱؛ و: میراثِ مکتوبِ شیعه از سه قرنِ
نخستین هجری، ج: ۲، ۱/ ۴۰۳ - ۴۰۵؛ و: مکتب در فرایندِ تکامل، چ کویر، ص
۷۱ و ۸۲؛ و: الغنوصیة فی الإسلام هالم، صص ۱۴۹ - ۱۵۱.

از این منظر، قابلِ مُدَافَعه است که در یکی از مؤلفاتِ آقاي «حاج میرزا
حسن حائریِ اِحقاقی» نام «مُفَضَّل» همرديفِ نامهایِ برخی از تابناک‌ترین
چهره‌هایِ ولانِیِ تاریخِ تشیع - یعنی سلمان و أبوذر و عمار و مقداد و ... - قرار
می‌گیرد که در اوجِ سلوکِ دینی جای دارند و به قولِ ایشان «هنوز هم در فضای
لایتناهیِ اِمکان و آسمانِ پهناورِ وجود در پروازند» (نامهٔ آدمیت، ص ۷۷).

۳. سنج: مکتب در فرایندِ تکامل، چ کویر، ص ۹۷.

۴. الهدایة الکبری، ط. البلاغ، ص ۴۳۶.

کتابهای غالبان و مانند ایشان دستیاب نمی‌شود^۱؛ متنی است غیر قابل اعتماد که إشکالات اعتقادی و تاریخی و زبانی و... ی پُر شمار در روایتهای آن - که ناهمسان و گاه ناهمساز نیز هستند - سراغ کرده‌اند^۲ و نمودی روشن از هذیانگوئیهای غلاة و بویژه مواریث مَفُوضه است.

در درازنای روایتی طولانی از همین خطبة الیاب که شیخ علی بارجینی یزدی حائری (ف: ۱۳۳۳ ه.ق.) در إلزام النَّاصب آورده است^۳، بدین عبارات بازمی‌خوریم:

«... أَيْهَا النَّاسُ! قُولُوا فِينَا مَا شِئْتُمْ وَ اجْعَلُونَا مَرْبُوبِينَ...»^۴.

در خبرِ نورانیت هم که از مواریثِ غلاة است^۵، مضمونِ موردِ

۱. نگر: بحارالأنوار، ۲۵/ ۳۴۸.

۲. از برای وقوف بر پاره‌ای از انتقادات و ملاحظات که حول خطبة الیاب مجال طرح یافته است، نگر: جزیره خضرا در ترازوی نقد، سید جعفر مرتضی عاملی، صص ۹۲-۱۱۵ و ۱۲۰-۱۳۸ و ۱۴۳-۱۵۸؛ و: مبانی و روش‌های نقدِ متنی حدیث از دیدگاه اندیشوران [۹] = اندیشه‌وران] شیعه، صص ۲۷۰-۲۸۴؛ و: علوم حدیث: س ۹، ش ۳ (پیاپی: ۳۳)، صص ۵۷-۶۷ (از گفتار آقاي مصطفی صادقی، زیر نام خطبة الیاب و خطبه‌های منسوب به امیرمؤمنان - ع -)؛ و: مسائل عقائدیة (فی الغلو و التقویض...)، القزوينی، صص ۶۱-۶۹ (و ۷۴ و ۷۵) و ۷۷. درباره خطبة الیاب، همچنین نگر: قُمیات مدرّسی، ص ۱۸۰ و ۱۸۱ (متن و هایش)؛ و: مقالات تاریخی جعفریان، ۱۶/ ۷۲ و ۷۳.

۳. نگر: إلزام النَّاصب، تحقیق علی عاشور، ط. اعلمی (۱۴۲۲ ه.ق.)، ۲/ ۱۷۴-۱۴۸.

۴. همان، ۲/ ۱۵۹.

۵. در اواخر این خبرِ دراز می‌خوانیم:

→ «... یا سلمان! او یا جندب! ... مَنْ أَمَنَ بِمَا قُلْتُ وَ صَدَّقَ بِمَا بَيَّنْتُ وَ فَسَّرْتُ وَ شَرَحْتُ وَ أَوْصَحْتُ وَ تَوَزَّتْ وَ بَرَهَنْتُ فَهُوَ مُؤْمِنٌ مُتَّحِنٌ...، وَ مَنْ شَكَّ وَ عِنْدَ وَ جَحَدَ وَ وَقَفَ وَ تَحَيَّرَ وَ اِزْتَابَ فَهُوَ مُقَصِّرٌ وَ نَاصِبٌ...» (بحار الأنوار، ۶/۲۶).

(نظیر این خط و نشان در روایت بُرسی از خیر نورانیت نیز هست. نگر: مشارق أنوار الیقین، تحقیق سید علی عاشور، ط. ذوی القربی، ص ۲۵۷).

جالب توجه آنست که علامه مجلسی این خبر را با یک خبر دیگر در «باب نادر فی معرفتهم - صلوات الله علیهم -...» (بحار الأنوار، ۱/۲۶) جای داده و در پایان باب نوشته است:

«إِنَّمَا أَفْرَدْتُ لِهَذِهِ الْأَخْبَارِ بَابًا لِعَدَمِ صَحَّةِ أَسَانِيدِهَا وَ غَرَابَةِ مَضَامِينِهَا فَلَا نَحْكُمُ بِصَحَّتِهَا وَ لَا بِبُطْلَانِهَا وَ نَرُدُّ عِلْمَهَا إِلَيْهِمْ - عَلَيْهِمُ السَّلَام -» (بحار الأنوار، ۱۷/۲۶).

پس علامه مجلسی تصریح می‌کند که اسناد این اخبار صحیح نیست و غرابت مضمون دارند و لذا ایشان نمی‌تواند حکم به صحت آنها کند و باز از همین روی این خبرها را در بابی جداگانه و برکنار از اخبار دیگر قرار داده است.

نمی‌دانم آیا کسی از معتقدان به خبر نوراتیت پیدا می‌شود که معتقد باشد چون علامه مجلسی درباره این مطالب شك و توقف و تحیر و ارباب از خود نشان داده است، بنا بر متن خبر که نقل شد، - العیاذُ بالله! - «ناصبی» است؟! متأسفانه گروهی بدون توجه کافی به استغرابی که علامه مجلسی به میان آورده و نیز بی آنکه خود درایتی سره‌شناسانه به کار برند، به قصد «احتجاج» یا «آموزش»، خبر نوراتیت را اینجا و آنجا از بحار نقل کرده و می‌کنند.

از این جمله است: شیخ علی بارجینی یزدی حائری (ف: ۱۳۳۳ ه. ق.) در إلزام الناصب (نگر: ط. سید علی عاشور، بیروت: علمی، ۱۴۲۲ ه. ق.)، ۱/ ۳۶، و سید حسن میرجهانی (ف: ۱۴۱۳ ه. ش.) در ولایت کلیه (ط. لولاکی، ۱/ ۴۹)، و ملّا نظر علی طالقانی (ف: ۱۳۰۶ ه. ق.) در کاشف الأسرار (ط. طبیب، ۲/ ۵۹۲ و ۶۲۸).

شگفت آنکه آقای میرجهانی پس از نقل خبر مورد بحث از بحار، کسانی

→ را که بعضی فقره‌های این خبر را غریب می‌یابند، «کوتاه‌نظر و سطحی در درک آنها» می‌خواند (نگر: ولایت کئیته، ط. لولاکی، ۱/ ۶۱).

شگفت‌تر ادعای یکی از معاصران است مبنی بر این‌که مأخذ مجهول‌الاسمی که پدر علامه مجلسی خبر نوراتیت را از آن نقل کرده «قاعده مؤثق» به شمار می‌رود (نگر: میراث حدیث شیعه، ۱۵/ ۱۹۸). ... أمّا منشأ توثیق نسخه‌ای مجهول کدام قاعده است؟!

برای مشاهده شیوه شرح و تفسیر برخی ابن‌عربی‌مآبان صدرانی‌مسلک از خبر نوراتیت - که از حیث وقوف بر مناهج غریب و غیرعلمی ایشان در مواجهه با کتاب و سنت سودمند می‌نماید -، نگر: میراث حدیث شیعه، ۱۵/ ۱۹۷-۲۳۲ (شرح حدیث التّواریث، از ملّا علی نوری - ف: ۱۲۴۶ ه. ق. - و: مجموعه رسائل... حاج ملّا هادی سبزواری، صص ۷۶۱-۸۷۷).

البته شاید، از بُن، چشمداشت باریک‌بینی و خُرده‌سنجی از ابن‌عربی‌مآبان و مُتفلسفان متصوّف، جائی نداشته باشد؛ زیرا در جائی که علم باطنی را بی‌استفاده از وسائط و راویان، مستقیماً از رهگذر إلهام درتوان یافت، و طریقه «حَدَّثَنِي قَلْبِي عَنْ رَبِّي» مورد وثوق باشد، و فصوص الحکم - که در همدلانه‌ترین برداشت محصول یک خواب یا مکاشفه صوفیانه است - به رسول اکرم - صلی الله علیه و آله - نسبت داده شود، و مقام سَیِّد خَیْدِرِ آمَلی - به گفته خودش - از سلمان بالاتر باشد و - باز به گفته همو - مقام ابن‌عربی از مقام کمترین وزیر از وزرای امام مهدی - علیه السلام - فروتر باشد، و آنگاه همین سَیِّد خَیْدِرِ وصول به مقام و مرتبه ابن‌عربی را از خدا به دعا بخواهد!! (از برای این همه، نگر: میراث مکتوب شیعه از سه قرن نخستین مدرّسی، ج: ۲، ۱/ ۱۲۱ و ۱۲۲؛ و: فصلنامه هفت آسمان، ش ۳۳، ص ۲۴۶ و ۲۴۷ و ۲۵۵-۲۵۷ از گفتار آقای قاسم جوادی؛ و: هزار سخن در شناخت اسلام، سَیِّد علی کمالی دزفولی، ص ۶۶)، آری، در چنین «صُغْب‌روزی، بُلْعَجَب‌کاری، پریشان‌عالمی»، دیگر قال‌ومقال بر سرِ اصالت یا عدم اصالت یا تناقضناکی یا بی‌تناقضی یک روایت چندصفحه‌ای، قابل طرح نیست! «کاندین طوفان نماید هفت دریا شبنمی»!!

بحث ما بیش از یک بار چاشنی کلام شده است تا مُدْعِيَاتِ غالیانه خبر حَتَّى‌المقدور پیراسته از غُلُو جلوه داده شود:

در روایتی که در بحار آمده یک جا گفته می‌شود:

«اعلم یا باذر! اَنَا عَبْدُ اللَّهِ - عَزَّ وَ جَلَّ - وَ خَلِيفَتُهُ عَلِيٌّ عِبَادِهِ. لَا تَجْعَلُونَا أَرْبَابًا وَ قُولُوا فِي فَضْلِنَا مَا شِئْتُمْ فَإِنَّكُمْ لَا تَبْلُغُونَ كُنْهَ مَا فِينَا وَ لَا نِهَائَتَهُ، فَإِنَّ اللَّهَ - عَزَّ وَ جَلَّ - قَدْ أَعْطَانَا أَكْبَرَ وَ أَعْظَمَ مِمَّا يَصِفُهُ وَاصِفُكُمْ أَوْ يَخْطُرُ عَلَى قَلْبِ أَحَدِكُمْ فَإِذَا عَرَفْتُمُونَا هَكَذَا فَأَنْتُمْ الْمُؤْمِنُونَ.^۱»

و جای دیگر گفته می‌شود:

«یا سَلَمَان! وَ یا جَنْدَب! ... إِنَّمَا أَنَا عَبْدٌ مِنْ عِبِيدِ اللَّهِ لَا تُسَمِّنُونَا أَرْبَابًا وَ قُولُوا فِي فَضْلِنَا مَا شِئْتُمْ، فَإِنَّكُمْ لَنْ تَبْلُغُوا مِنْ فَضْلِنَا كُنْهَ مَا جَعَلَهُ اللَّهُ لَنَا، وَ لَا مِئْشَارَ الْعُشْرِ...»^۲.

در روایتی از خبر نورانیت که حافظ رجب بُرسی در مشارق أنوار الیقین اش آورده می‌خوانیم:

«یا سَلَمَان! بنا شرف کل مبعوث فَلَا تَدْعُونَا أَرْبَابًا، وَ قُولُوا فِينَا مَا

→ (از یاد نباید بُرد که یکی از روشمندترین انتقادات وارد بر تفکّر صدرائی، از باب «استنادِ نامُنْضِیْط و آشفته به مُسْتَنَدَاتِ آشفته و نامُنْضِیْط در حیطه روایات» است. نمونه را، نگر: سیر تاریخی نقد ملاًصدرا، ذکاوتی، ص ۱۴۰ و ۱۴۵ و ۱۶۷ و ۱۶۸ و ۱۹۹-۲۰۱).

۱. بحار الأنوار، ۲/۲۶.

۲. همان، ۶/۲۶.

شِئْتُمْ، ففینا هلك و بنا نجی».^۱

افزون بر آنچه گذشت، عبارت «جنبونا ألهة تعبد، واجعلوا لنا ربًّا نُؤوب إلیه و قولوا فینا ما استطعتم» نیز در مشارق الأنوار بُرسی دیده می‌شود^۲ و بُرسی این دو بیت را نیز به عنوان «... کما قیل» در پی آن آورده است:

جنبوهم قول الغلاة و قولوا

ما استطعتم فی فضلهم أن تقولوا

فإذا عدت سماء مع الأرض^۳

إلی فضلهم فذاك قلیل^۴

مفروض بُرسی در استشهاد بدین دو بیت البتّه آن است که تنها خود «خدا» دانستنِ اهل بیت، غُلُو قلمداد می‌شود و بس.

در متون متأخرِ غالبانه به نوعی فربه‌سازی و تغلیظ مفهوم بازمی‌خوریم که پردازندگان کوشیده‌اند از رهگذر این تغلیظ، کم‌ویش هیچ نشانی از بشریتِ پیامبرِ گرامی و إمامانِ پاک - علیه و علیهم السّلام - برجای نگذارند!

۱. مشارق أنوار الیقین، تحقیق سید علی عاشور، ط. ذوی القربن، ص ۲۵۷.

بگذاریم و بگذریم که فقره «فلاتدعونا ... ما شئتم» چه ارتباطِ معقولی به ماقبل («بنا شرف کلّ مبعوث») و مابعد («ففینا هلك و بنا نجی»)، دارد! چرا که - از بن - سخنانِ غُلاة را به ترازوی معقولیت نمی‌توان سنجید!

۲. نگر: مشارق أنوار الیقین، تحقیق سید علی عاشور، ط. ذوی القربن، ص ۱۰۵.

۳. کذا فی المطبوع.

۴. همان، همان ط.. همان ص.

در این زمینه خوبست نخست سری به همان مشهورترین متنِ غالی پَسَنَدِ اَدَوَارِ متأخر بزنیم؛ یعنی مشارق اَنُوَارِ الیقینِ حافظِ رجبِ بُرسی.

این مرد که پیشتر نیز بارها از او یاد کردیم، یعنی: رجب بنِ مُحَمَّد بنِ رجبِ بُرسی، معروف به حافظِ رجبِ بُرسی (۷۴۳-۸۱۳ ه.ق.)، شخصیتی بسیار مشکوک و بسیار مجهول است که تا مدت‌ها پس از مرگش، در منابع مشهورِ شیعه، نه از خودِ او چندان سخن می‌رفته، و نه کتابِ نامی‌اش، مشارقِ اَنُوَارِ الیقین، چندان موردِ اعتنا و استناد قرار می‌گرفته است؛ از چون و چندی تحصیل و مشایخ و احوالِ وی نیز جُز آنچه در مکتوباتِ خودِ او هست آگاهیِ مبسوط و دقیقی نداریم؛ و مایهٔ مزیدِ اِشکالِ آنست که اختلافِ بسیاری نیز میانِ دستنوشته‌هایِ برخی از آثارِ او دیده می‌شود؛ چنان‌که در بابِ تعیینِ تاریخِ تالیفِ همان کتابِ مشارق، حدودِ نیم‌قرن اختلاف به هم رسیده است!!^۱

بررسیِ همین مشارقِ اَنُوَارِ الیقینِ او - که چاپ‌هایِ مختلف نیز دارد -، برایِ آگاهی از اندیشه‌هایِ سخت غُلُوْأَلُود و أحيانًا متناقض و دَرَهَم و بَرَهَمِ این مدَّعیِ تُندرو بَسَنده است^۲؛ و هرچند

۱. دربارهٔ این اِبهام‌ها و اِشکال‌ها، نگر: هفت آسمان، ش ۲۴، صص ۱۲۳-۱۲۵.

۲. در این باره از جمله نگر: هفت آسمان، ش ۲۴، صص ۱۲۱-۱۴۶ (گفتارِ آقایِ محمدرضا رجبی زیرِ نامِ نگاهی به کتابِ مشارقِ اَنُوَارِ الیقین).

نیز نگر: مسائل عقائدية (فی الغلو و التفویض...)، القزوینی، صص ۷۵-۷۷ و ۲۳۰ و ۲۳۱ و ۲۶۹ و ۲۲۷.

کوششهای بسیار برای تنزیه و تبرئه او صورت بسته است، یک نگاه متأملانه در کتاب وی، آن کوششها را سترون می‌گذارد.^{۲۹۱}

۱. شاید وجه‌ترین کسی که از بررسی دفاع کرده و سخن او بر بعضی معاصران اثر گذاشته، همانا مرحوم علامه امینی باشد که در الغدير (۳۷-۳۳/۷) به تنزیه و بزرگداشتِ بررسی کوشیده است.

هرچند وجاهت علامه امینی و مجاهدات ستایش‌برانگیز وی در تألیف کتاب پُراج الغدير، پیوسته پُستوانه این دفاع و تنزیه واقع گردیده است، گروهی از پژوهشیان معاصر داوری او را برناتافته و مورد خُرده‌گیری و انتقاد قرار داده‌اند.

یکی از پژوهندگان معاصر می‌گوید در جایی که مشارقِ بررسی «مملو از مطالب غلوآمیز است و منشأ انحرافِ غالب‌گری در قرونِ بعدی شده»، این‌که «شیخ بزرگوار و علامه محقق مرحوم امینی، از حافظِ بررسی اینگونه تجلیل کرده»، «بسی جای شگفتی است» (علوم حدیث، ش ۳۳، ص ۵۵).

دکتر کامل مصطفی شیبی، صاحبِ الفکر الشیعی والنزعات الصوفیة و الصلة بين التصوف والتشیع، از نخستین کسانی است که با بررسی محتوانی میراثِ مکتوبِ بررسی و استناد به گفتارهای پیشینیان، گفتارِ تنزیه‌گرانه مرحوم امینی را موردِ اعتراض و انتقاد قرار داده‌اند (نگر: تشیع و تصوف، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو، ص ۲۷۰).

استاد اکبر ثبوت، گزارنده بسیاری از بخشی از الغدير، از دیگر پژوهندگان مُتَنقِد است که از تَندروبودنِ بررسی و کم‌آرجیِ نوشتارهایش سخن گفته و حتی فراموده است که شیخیان نیز با همه تندرویهای که در میانِ ایشان دیده می‌شود نتوانسته‌اند بیکباره با بررسی و مواردِ نوشتاری وی دَرسازند (نگر: ترجمه الغدير، مترجم: اکبر ثبوت، ج: ۴، ۱۳۶۹ ه. ش، ۱۳/۱۳ «نه» و «ده» و ۹۰).

باری، به نظر می‌رسد که علامه امینی - رضوان الله علیه - در داوری در باب بعضی رجال و حکم به حُسنِ حالِ ایشان خوشبینی ویژه‌ای داشته است (نمونه را، نگر: الضعفاء من رجال الحديث ساعدی، ۲/ ۱۱۸-۱۲۲/ أحوال

رجب بُرسي يادشده در مشارق أنوار اليقين می نویسد:
«وَعَنْهُمْ - عَلَيْهِمُ السَّلَامُ - أَنَّهُمْ قَالُوا:

نَزَّهُونَا عَنِ الرَّبُّوبِيَّةِ وَارْفَعُوا عَنَّا حُطُوطَ الْبَشَرِيَّةِ - يعني الحُطُوطُ
الَّتِي تَجُوزُ عَلَيْكُمْ -، فَلَا يُقَاسُ بِنَا أَحَدٌ مِنَ النَّاسِ، فَإِنَّا نَحْنُ^۳ الْأَسْرَارُ
الْإِلَهِيَّةُ الْمُودَعَةُ فِي الْهَيَاكِلِ الْبَشَرِيَّةِ، وَ الْكَلِمَةُ الرَّبَّانِيَّةُ النَّاطِقَةُ فِي
الْأَجْسَادِ التَّرَابِيَّةِ، وَ قُولُوا بَعْدَ ذَلِكَ مَا اسْتَطَعْتُمْ، فَإِنَّ الْبَحْرَ لَا يُنْزَفُ، وَ

→ «سفيان بن مصعب عبادي» و داوري علامه أميني درباره وی و رد قول كشي از
سوي علامه أميني).

۲. یکی از گزارشها و داوریهای بسیار جالب توجه درباره بُرسي، داوری و
گزارشی است که علامه متبّع، میرزا محمدباقر موسوي خوانساری
(چهارسوني اصفهانی / ف: ۱۳۱۳ ه. ق.)، به دست داده و در آن به پاره‌ای
دیگر از موارِبِ غُلُونَاک و غُلاة متأخّر شیعه نیز - هرچند در قالبِ اشاراتی
کوتاه - پرداخته است. نگر: روضات الجنّات، ط. إسماعيليان، ۳/ ۳۴۰-۳۴۴.
أَهَمِّيَّت فوق العادة این مکتوبِ علامه صاحبِ روضات - أَعْلَى اللهُ مَقَامَهُ
الشَّرِيف - در آن است که این بصیرت و تَفْطَن و تصریح به سابقه و لاحقه
خَطِ غُلُو در جامعه شیعه، در زمانی صورت می‌گیرد که برخی از دانشیان آن
روزگار و معاصرانِ ایشان به دست‌آویزهای سُست و به واسطه بعضِ مُلَفِّقات
می‌کوشند پاره‌ای از آنچه را مورد انتقادِ ایشان واقع گردیده (و تحقیقاتِ
جدید نیز بر آن صحّه می‌نهد)، تنزیه و تطهیر و توجیه کنند.

اکنون که سخن دراز کشیده و محلّ کلام نیز رجب بُرسي است، بد نیست
بیفزائیم که مرحوم مامقانی در تنقیح المقال (افست چاپ سنگی، ۱/ ۴۲۹)
پس از گفت‌آورد از شیخ خَرّ عاملی درباره بُرسي و مشارق الأنوار گوید: «مَنْ
رَاجَعَ كِتَابَهُ يَتَحَقَّقُ غَايَةَ بَعِيدَةِ مِنَ الْغُلُوِّ مِنْهُ».

۳. در مشارق ط. عاشور: «نحسن».

عَظَمَةُ اللَّهِ لَا تُوصَفُ.^۱ ۲.

۱. مشارق أنوار اليقين، تحقيق على عاشور، ط. ذوی القربى، ص ۱۰۵.
صاحب القطرة در نقلهائی که از مشارق بُرسی آورده، این گفتاوردِ موردِ گفتگوی ما را نیز نقل کرده است (نگر: القطرة، ۱/ ۱۵۶) - با تفاوتِ «ذلك» به جای «ذاك».
۲. حاصل معنا:

«و از امامان - عليهم السَّلام - منقول است که گفتند:
ما را از رُبُوبِيَّت برکنار شمارید و بهره‌های بَشَرِي - یعنی: آن بهره‌ها را که بر شما رواست - از ما دور دارید؛ که هیچیک از مردمان را با ما قیاس نکنند؛ چه، ما رازهای اِلَهِی به‌ودیعت نهاده‌شده در هیكلهائِ بَشَرِي و کلمه رُبَانِي گویا در پیکره‌های خاکی هستیم؛ باری، از آن پس، هرچه توانستید بگوئید، که آب دریا پایان نپذیرد و بزرگی خداوند به وصف درنیاید!»
(از برای ترجمه‌ای دیگر، نگر: قطره‌ای از دریای فضائلِ اهل بیت - عليهم السَّلام -، ترجمه محمد ظریف و...، ۱/ ۲۳۲).

مرحوم سید عبدالله شبر (ف: ۱۲۴۲ ه. ق.) در الأنوار اللمعة آورده است:
«... روي عنهم أنهم قالوا: نزهونا عن الربوبية و ادفعوا عنا حظوظ البشرية، يعني الحظوظ التي تجوز عليكم، فلا يقاس بنا أحد من الناس، فإننا نحن الأسرار الإلهية المودعة في الهياكل البشرية و الكلمة الربانية الناطقة في الأجساد الترابية، و قولوا بعد ذلك ما استطعتم فإن البحر لا ينزف، و عظمة الله لا توصف.» (الأنوار اللمعة، تحقيق: فاضل الفرائي و علاء الكاظمي، ص ۱۹۴ و ۱۹۵).

به نظر می‌رسد که شبر مستقیماً یا مع‌الواسطه از مشارق أنوار اليقين نقل کرده باشد.

در بحرال المعارف ملّا عبدالصمد همدانی (ف: ۱۲۱۶ ه. ق.) - که به گواهی پژوهنده آن از برساخته‌های «غالیان و افراطیان» پیراسته نیست (نگر: بحرال المعارف، ط. استادولی، ۳/ ۶) -، همین گفتار (با تفاوت‌های معمول در ضبط) - عَلَي الظَّاهِر به نقل از همان مشارق بُرسی - آمده است (نگر: بحرال المعارف، همان ط.، ۳/ ۳۴۸).

عَلَى الظَّاهِرِ مَشَارِقَ وَ تَأْلِيفَاتِي از این دست، بَاعِثِ رَوَاجِ اینگونه نقلها در میانِ شیعیانِ متأخر بوده‌اند.

فیض کاشانی در کلماتِ مکنونه می‌نویسد:

«روي عن أميرالمومنين - عليه السلام - أنه قال: نَزَلُونَا عَنْ الرُّبُوبِيَّةِ ثُمَّ قَوْلُوا فِي فَضْلِنَا مَا اسْتَطَعْتُمْ، فَإِنَّ الْبَحْرَ لَا يَنْزِفُ وَ سِرَّ الْغَيْبِ لَا يَعْرِفُ وَ كَلِمَةُ اللَّهِ لَا تُوصَفُ؛ وَ عَنْهُ - عَلَيْهِ السَّلَامُ -: نَحْنُ أَسْرَارُ اللَّهِ الْمَوْدَعَةُ فِي هِيَاطِلِ الْبَشَرِيَّةِ»^۱.

هرچند فیض برای این نقلها مأخذی نشان نمی‌دهد، چون کلماتِ مکنونه آشکارا تحتِ تأثیرِ موارِثِ عَلَاقَة است^۲ و فیض در آن بَصْرَاحَتِ از بُرْسِی نقلِ مطلب کرده^۳، دور نیست آنچه آورده از نسخه‌ای از مشارقِ أنوارِ الیقین یا یکی دیگر از کتابهای بُرْسِی باشد.^۴ صورتی از همان نقلِ مُعَلَّظ را نیز بعضِ منابعِ بسیار متأخر از «معانی الأخبارِ علامه» حکایت کرده‌اند.

باید پرسید: کدام معانی الأخبار؟ و کدام علامه؟

البته احتمالاً مُراد، کتابِ استقصاء الاعتبار فی تحقیق معانی الأخبار

۱. کلماتِ مکنونه، ط. عَطَارِدِی، ص ۱۲۴.

۲. سنج: همان، ص ۱۹۹.

۳. نگر: همان، ص ۱۹۶.

۴. نیازی به تصریح یا تأکید نیست که امام‌شناسی فیض، بویژه در جنبه عرفانی، سخت ابنِ عربی‌مآبانه و با نگره «انسان کامل» در تفکرِ محیی‌الدین در پیوند است (سنج: عقل و الهام در اسلام، ۲/ ۲۸۳). بیوسیده است که چنین رویکردی، مُسْتَنَدَاتِ روانیِ خود را در میراثِ بُرْسِی بجوید.

نوشته علامه حلی است^۱ ولی مشکل اینجاست که این کتاب به دست ما^۲ و دیگر متأخران نرسیده و حتی معلوم نیست علامه حلی تألیف آن را به پایان برده بوده باشد؛ بویژه آن که این کتاب بیماند^۳ اگر از سواد به بیاض آمده بود بی گمان در اختیار پسینیان علامه و مورد استشهاد و نسخه برداری و تکثیر قرار می گرفت، یا دست کم پاره های معتناهی از آن در آثار تلامذه پُر شمار وی و طبقات بعدی برجا می ماند.

به هر روی، ملا محمد علی قراچه داغی تبریزی (ف: ۱۳۱۰ ه. ق.) در اللّعة البيضاء پس از نقل روایتی و نسبت آن به امیر مؤمنان علی - علیه السلام -، می نویسد:

«و قال - علیه السلام - أيضًا - كما حُكي عن معاني الأخبار للعلامة (رحمه الله) -: يا سلمان! نزلونا عن الربوبية، و ادفعوا عنا حظوظ البشرية، فإننا عنها مبعدون، و عما يجوز عليكم منزهون، ثم قولوا فينا ما شئتم، فإن البحر لا يُنْزَف، و سر الغيب لا يُعْرَف، و كلمة الله لا تُوصَف، و من قال هناك: لِمَ و مِمَّ، فَقَدْ كَفَرَ»^۴.

احتمالاً شیخ أبو القاسم امین الشریعه ی خوئی (۱۲۷۷-۱۳۴۸ ه. ق.) هم بیش و کم به چنین نقلی نظر داشته است که در میزان

۱. نگر: الذريعة إلى تصانيف الشيعة، ۲/ ۳۰.

۲. سنج: مكتبة العلامة الحلي، ص ۴۹.

۳. نگر: بحار الأنوار، ۵۳/ ۱۰۴.

۴. اللّعة البيضاء، تحقيق: السيد هاشم الميلاني، ص ۶۴ و ۶۵.

الصَّوَاب - که در شرح فصل الخطابِ سید قطب الدین محمد تیریزی، قطبِ صوفیانِ ذَهَبی در سده دوازدهم، نوشته است -، گوید:

«... و حضرتِ امیر - ع - می فرماید: نَزَلُونَا عَنْ الرُّبُوبِيَّةِ ثُمَّ قُولُوا فِي فَضْلِنَا مَا شِئْتُمْ، فَإِنَّ الْبَحْرَ لَا يُنْزَفُ، وَ سِرَّ الْغَيْبِ لَا يُعْرَفُ، وَ كَلِمَةُ اللَّهِ لَا تُوصَفُ»^۱.

میرزا محمد تقی موسوی اصفهانی (۱۳۰۱-۱۳۴۸ ه.ق.) در مکیال المکارم به مناسبتی می نویسد:

«... و مِمَّا ذَكَرْنَاهُ ظَهَرَ مَعْنَى مَا رَوَى عَنْهُ: يَا سَلَمَانُ! نَزَلُونَا عَنْ الرُّبُوبِيَّةِ وَ ادْفَعُوا عَنَّا حُظُوظَ الْبَشَرِيَّةِ فَإِنَّا عَنْهَا مَبْعُدُونَ وَ عَمَّا يَجُوزُ عَلَيْكُمْ مَنْزَهُونَ، ثُمَّ قُولُوا فِينَا مَا شِئْتُمْ (إِلخ)»^۲.

۸ باری، علی رغمِ إبهامات و إشکالهای که درایه و روایه در بابِ آموزه «نَزَلُونَا عَنْ الرُّبُوبِيَّةِ و...» وجود داشته و دارد، استناد و استشهاد بدان، بویژه در سده های واپسین فراوان بوده است و گاه - چنان که پیش از این هم گفته شد - این عبارت (/ آموزه) مشکوک، مُسْتَنَدِ داوریهای حدیثی و کلامی نیز واقع شده است.

بیاضی پس از گزارشِ برخی از دلاوریها و رفتارهای شگفتِ منقول در بابِ امیرالمؤمنین علی - علیه السَّلام - می نویسد:

۱. میزان الصَّوَاب، ط. خواجهی، ۱/ ۴۵۹.

۲. مکیال المکارم، ۲/ ۲۹۶.

«... و من هذا و نحوه قالت الغلاة فيه: إنه الخالق المعبود وإنه هو أرسل محمداً - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ - بالنبوة و ادَّعُوا أَنْ لَهُ خُطْبَةٌ سَمَّاها خُطْبَةُ الْكُشْفِ قَالَ فِيهَا: أَنَا شَقَقْتُ أَنْهَارَهَا، وَ أَيْنَعْتُ أَثْمَارَهَا، وَ أَظْلَمْتُ لَيْلَهَا، وَ أَضَأْتُ نَهَارَهَا، وَ أَنَا نَبَأْتُ النَّبِيِّينَ وَ أُرْسَلْتُ الْمُرْسَلِينَ».

وی در ادامه می‌نویسد: «و هذا مَكْذُوبٌ عَلَيْهِ لِمُنَافَاتِهِ مَا اشْتَهَرَ عَنْهُ مِنَ الْخُشُوعِ لِلَّهِ تَعَالَى وَ عَظَمِ الثَّنَاءِ لَدَيْهِ، وَلَوْ سَلِمَ فَهُوَ قَابِلٌ لِلتَّأْوِيلِ بِالْإِنْكَارِ أَيْ: إِنْ كَانَ كَمَا تَقُولُونَ مِنْ إِلَهِيَّتِي فَأَنَا فَعَلْتُ كَذَا وَ كَذَا لَكِنِّي مَا فَعَلْتُ فَلَسْتُ بِإِلَهِ. وَ يُمْكِنُ حَمْلُهُ عَلَى السَّبَبِيَّةِ لِمَا اشْتَهَرَ فِي الْحَدِيثِ: لَوْلَاهُمْ لَمَا خَلَقَ اللهُ خَلْقَهُ، فَكَأَنَّهُ - عَلَيْهِ السَّلَام - فَاعِلٌ ذَلِكَ بِالسَّبَبِ، وَ قَدْ جَاءَ عَنْهُمْ - عَلَيْهِمُ السَّلَامُ^۱ -: قَوْلُوا فِي فَضْلِنَا مَا شِئْتُمْ بَعْدَ أَنْ تَثْبُتُوا عَيْدًا مَرْبُوبِينَ»^۲.

می‌بینید که بیاضی چگونه مضمون مورد بحث ما را محمل توجیه سخنی می‌سازد که خود در ابتدا بصراحت دروغین و ساختگی بودن آن را یادآور شده است.

(متأسفانه اینگونه محمل تراشی‌ها برای مرویات بی‌سر و بُن غلاة در سده‌های سپسین رائج‌تر شد و اندک اندک نزد بعضی «خطبای عوام»، از بُن، شگردی برای حلّ آشکارترین تعارضات عقیدتی و نقلی به شمار آمد و در این مقام مقبولیت یافت!! ...

۱. در نسخه چاپی: علیه السلام.

۲. الصراط المستقیم بیاضی، ۱/ ۹۵.

بگذریم).

علامة مجلسی با آنکه حدیث‌شناسی بزرگ بود در ارزیابی و نقدِ برخی اقوالِ متکلمان و دفاع از برخی احادیث به همین مضمونِ موردِ اشارهٔ ما استشهاد فرموده و شگفت آن‌که نوشته است:

«... أَنَّهُ قَدْ وَرَدَ فِي أَخْبَارٍ كَثِيرَةٍ: لَا تَقُولُوا فِينَا رَبًّا وَ قُولُوا مَا شِئْتُمْ وَ لَنْ تَبْلُغُوا»^۱.

چنین استشهادی از چنان بزرگی بعید است؛ زیرا:

أولاً، جنابِ ایشان بهتر از ما می‌باید ملتفت می‌بوده است که تکرارِ این مضمون در بعضِ کتابها غایة الامر از بابِ شهرت یافتنِ يك يا چند خبر است، نه ورود در «أخبارِ بسیار» (أخبارِ كثيرة).

ثانیاً، مُخَصَّص و مُقَيَّد بودنِ قطعی و ناگزیرِ «ما شِئْتُمْ» - به ضرورتِ عقل و دین -، جائی برای استشهاد بدان در مقامِ نفیِ قولِ کسانی که به عقیدهٔ ایشان در بابِ غُلُوسِ تیزی و نفیِ غُلُوِ إفراط کرده‌اند، نمی‌گذارد؛ والعلمُ عندَ الله.

در رسالهٔ علم الإمامِ مرحومِ شیخِ محمدحسینِ مظفر نیز همین مقوله بجد موردِ استناد واقع شده و مؤلف نوشته است:

«... وَ مَهْمَا اعْتَقَدْنَا فِيهِمْ مِنْ شَيْءٍ فَلَا تَبْلُغُ فِيهِ مَرَاقِيَهُمُ الْقُدْسِيَّةُ الرَّفِيعَةُ، وَلَوْ لَمْ يَعْلَمُوا أَنَّنَا لَا نَصِلُ إِلَى تِلْكَ الرُّتَبِ السَّامِيَةِ الَّتِي يَعْرِفُونَهَا لِأَنفُسِهِمْ، لَمَا قَالُوا لَنَا: نَزَّهْنَا عَنِ الرُّبُوبِيَّةِ وَ قُولُوا فِينَا مَا

شِئْتُمْ»^۱.

آقای سید علی عاشور هم در کتاب الولاية التكوينية کوشیده است با کنار هم نهادن شماری از اخبار ضعیف و قوی و متشابه و محکم در این زمینه، این مضمون را استوار فراماید و بدین ترتیب بنگارد: «فهذه الطائفة تفيد إجازة قول كل قائل في عظيم فضلهم و منزلتهم و قدرتهم و تصرفهم مشروط ذلك بعدم ادعاء الربوبية»^۲.
الحاصل، درباره «نزلونا عن الربوبية و...» و روایات مُشعرِ بدین مضمون، این مُعْضِلِ زیانبار خودنمایی می‌کند که برخی کسان اینها را - حتّی بدونِ توجّه کافی به محدودیت و قیدهای فراوانی که در دلالتشان هست - به مثابتِ یک «قاعده اعتقادی» اتخاذ کرده و مجالِ طرح می‌دهند^۳، و هرگاه که کسی وصفی فروتر از مَبْدَئیت را در حقِّ امامان غُلُو بشمارد اظهارِ شگفتی می‌کنند و مَعَ الْأَسَفِ این قاعده - به پندارِ خودشان - راهگشا را، با همان برداشتِ افراطی و بدونِ توجّه به محدودیت‌ها و قیدها، مرزی و ابزاری برای تعیین «غُلُو» و «تقصیر» قرار می‌دهند^۴. اینان از برداشتِ غالیانه خود از «نزلونا عن الربوبية...» خط‌کشی ساخته، همه چیز را با آن اندازه‌گیری و تقدیر می‌کنند، و همه کس را با آن مکافات و تنبیه

۱. علم الإمام مظفر، ص ۷۶.

۲. الولاية التكوينية عاشور، ص ۲۴۴ و ۲۴۵.

۳. نگر: الإمامة الإلهية سَنَد، ۱۸/۲ و ۲۷ و ۳۶.

۴. نگر: همان، ۳۶/۲.

می‌نمایند، بی آن‌که متوجّه باشند این خطّکش چه اندازه ناموزون و
 إبهام‌آفرین و غیرِ اَمین است!

در حقیقت «نَزْلُونَا عَنِ الرُّبُوبِيَّةِ و...» خاکریزی شده است تا
 غالیان و غُلُوَزَدگان در پسِ آن پناه گیرند و هرگونه غُلُو را مادام که
 به خدائنگاریِ بی‌پرده نرسیده است، تبرئه و تنزیه و تجویز و
 ترویج کنند.

بیوسیده است که استناد و استشهاد و إقبالِ فراوان به «نَزْلُونَا عَنِ
 الرُّبُوبِيَّةِ و...» و برداشتهایِ إفراطی و غُلُوْآلود از آن در سده‌های
 دوازدهم و سیزدهم به اوج رسیده باشد.^۱ بررسیها این داوری را

۱. استاد شهید زنده‌یاد مرتضی مطهری - قَدَسَ اللهُ رُوحَهُ العَزِيزَ - يك جا در
 اظهارِ نظر دربارهٔ سده‌های دوازدهم و سیزدهم هجری می‌گوید:
 «... به عقیدهٔ من، ما دوره‌ای منحط‌تر از این دو قرن نداریم، یعنی اگر
 بخواهیم بدانیم که معارفِ شیعه و کتابهایی از شیعه در چه زمانی از همه
 وقت بیشتر انحطاط داشته، یعنی سطحش پایین‌تر بوده، قرنِ دوازدهم و
 سیزدهم است.» (پژوهشهای حدیثی در آثارِ استاد شهید مُرْتَضَى مطهری، ص
 ۱۷۶؛ با إصْلَاح ضَبْطِ يَك کلمه).

شادروان دکتر سید جعفر شهیدی - رضوانُ الله عليه - نیز، در مقالتي
 تنبّه‌برانگیز به نام تطوّر مذهب شیعه و اُمینی مجدّد مذهب، دورانِ اخیرِ مذهبِ
 شیعه را که به عبارتی «از سلطنتِ نادر تا آغازِ نهضتِ علمیِ جدید در بلادِ
 شیعی» بوده و به عبارتِ دیگر در «قرنِ دوازدهم و سیزدهم» واقع شده،
 «منحط‌ترین دورانِ فکری در ادوارِ تشیع» می‌خواند و در این باره توضیحاتی
 می‌آورد که به جای خود بس نگرستنی است (نگر: از دیروز تا امروز، ج: ۱،
 ص ۱۴۳ و ۱۴۵ و ۱۴۶).

تأیید می‌کند.^۱ در این روزگار تفکر گراینده به «نَزْلونا عن

۱. سید محمدباقر موسوی حُسینی شیرازی (ف: ۱۲۴۰ ه. ق.) در شرح لاهوت‌اندیشانه‌ای که بر صحیفه سجّادیه نوشته است (درباره آن نگر: فصلنامه سفینه، ش ۶، صص ۱۳۰-۱۵۹/ گفتار «شرحی لاهوت‌اندیشانه بر صحیفه سجّادیه» به همین قلم)، آورده:

«... عن علي - عليه السلام - أنه قال: نَزْلونا عَنِ الرُّبُوبِيَّةِ ثُمَّ قَوْلُوا فِي فَضْلِنَا مَا اسْتَطَعْتُمْ، فَإِنَّ الْبَحْرَ لَا يُنْزَفُ وَ سِرُّ الْغَيْبِ لَا يُعْرَفُ وَ كَلِمَةُ اللَّهِ لَا تُوصَفُ.» (لوامع الأنوار العرشية، ۱/ ۷۵).

در شرح نیتزاس الهدی حاج ملا هادی سبزواری (۱۲۱۲-۱۲۸۹ ه. ق.) از قول ائمه اهل البيت - عليهم السلام - می‌خوانیم: «نَزْلونا عَنِ الرُّبُوبِيَّةِ وَ قَوْلُوا فِينَا مَا اسْتَطَعْتُمْ، فَإِنَّ الْبَحْرَ لَا يُنْزَفُ، وَ سِرُّ الْغَيْبِ لَا يُعْرَفُ، وَ كَلِمَةُ اللَّهِ لَا تُوصَفُ» (ط. بیدارفر، ص ۲۲۶؛ طابع کتاب گیومه نشانه نقل قول را پس از «استطعتم» بسته است حال آن‌که به قرینه آنچه در بعض کتابهای دیگر دیده می‌شود، پایان قول همینجاست که ما لحاظ کرده‌ایم).

در کتاب هادی المضلین که به همان حاج ملا هادی سبزواری منسوب است، «نَزْلونا عَنِ الرُّبُوبِيَّةِ وَ قَوْلُوا فِي حَقِّنا مَا شِئْتُمْ» به عنوان سخنی که «محمد و آل محمد - صلی الله علیه و آله و سلم - ... به اصحاب خاص فرموده‌اند» مطرح شده است (نگر: هادی المضلین، ج اوجبی، ص ۲۴).

ملاً نظر علی طالقانی (۱۲۴۰-۱۳۰۶ ه. ق.) که آشکارا از اندیشه‌های انحرافی غالی‌پسندی چون انگاره تحریف کتاب (نگر: کاشف الأسرار، ۱/ ۲۵۱) سخت دفاع می‌کند، «نَزْلُونِي مِنَ الرُّبُوبِيَّةِ (الحديث)» را به عنوان حدیث مورد استشهد قرار می‌دهد (نگر: همان، ۲/ ۵۰۲) و عبارت «ما را خدا ندانید و هر چه خواهید بگوئید» را به عنوان معنای حدیث اهل بیت - عليهم السلام -، کلید گشاینده مسائلی بحث‌انگیز می‌داند. عبارت خود او را بخوانیم. وی پس از ورود به بحثی درباره «أسرار آل محمد [عليهم السلام]» می‌نویسد:

«... پس باید تأمل نمود که أسرار واضح ایشان کدام است و صعب آن کدام.... یکی از مشکلات، علم ایشان است؛ یکی آنچه از برای ایشان نسبت به حق تعالی ثابت است مثل يد الله، جنب الله، نفس الله، عين الله، أذن الله و

→ هَكَذَا؛ یکی آن است که در بالین هر محتضری حاضرند و در يك شب چهل جا مهمان شوند؛ و یکی آنکه حق تعالی ایشان را در امر دنیا و آخرت مختار نموده و کلید بهشت و دوزخ را در قیامت به ایشان دهند که هرکه خواهند به بهشت برند و هرکه خواهند به جهنم روانه کنند و تمام ماسوا را امر به إطاعت ایشان نموده‌اند و هَكَذَا از درجات ایشان. و چون خود فرموده‌اند که ما را خدا ندانید و هرچه خواهید بگوئید، مثل آنکه وزیر گوید مرا سلطان ندانید و هرچه خواهید بگوئید، پس فرموده خودشان رفع إشکال از همه اینها می‌کند و همه این امورات قابل فهم و إدراک و توجیه هست و عقلهای ناقص ما تواند تصدیق نمود، پس اینها را داخل در مشکلات نتوان شمرد. (کاشف الأسرار، ۲/ ۶۳۴). (هرچند به موضوع سخن ما ارتباط مستقیم ندارد، در باب سخنان ملاً نظر علی طالقانی این نکته نیز گفتنی است که: وی ابتدا فلان دلیل نقلی را - خواه درست یا نادرست - رافع بهمان إشکال عقلی دانست؛ تا اینجا قابل بحث است؛ سپس مدعی شد که این دلیل سبب می‌شود عقول ما - یا به تعبیر او: «عقلهای ناقص ما» - نه تنها این امور را تصدیق، که «فهم» و «إدراک» کند. فلا حظ!!).

حاج ملاً محمد ابراهیم سبزواری (ف: ۱۳۵۸ ه. ق.) در شرح گلشن راز (ط. عباسی داکانی، ص ۷۷) آورده است: «... ورد عنهم - عليهم السلام - نَزَّلُونَا عَنْ الرَّبِّيَّةِ وَ قَوْلُوا فِي حَقِّنَا مَا شِئْتُمْ....».

سید حسین همدانی درودآبادی (۱۲۸۰-۱۳۴۴ ه. ق.)، صاحب الشُّمُوسِ الطَّالِعَةِ، در شرح الأسماء الحسنیّش (ط. بیدارفر، ص ۹۷) گوید: «... قال مولانا أمير المؤمنين عَلَيْهِ السَّلَام - علي ما حُكِيَ عنه - : نَزَّلُونَا عَنْ الرَّبِّيَّةِ وَ قَوْلُوا فِي حَقِّنَا مَا شِئْتُمْ.»

همان سید حسین همدانی درودآبادی در الشُّمُوسِ الطَّالِعَةِ نوشته است: «... نُقِلَ عَنْ أمير المؤمنين عَلَيْهِ السَّلَام ما معناه: نَزَّلُونَا عَنْ الرَّبِّيَّةِ وَ قَوْلُوا فِي حَقِّنَا مَا شِئْتُمْ» (ط. بیدارفر، ص ۲۲۳).

(در طبع دیگر الشُّمُوسِ الطَّالِعَةِ - به تحقیق نبیل رضا علوان، ص ۱۸۰ - همین عبارت هست ولی به ضبط «نَزَّهونا» به جای «نَزَّلُونَا».

الرَّبَوِيَّة...» در رگ و پی فرهنگ ما نفوذ کرده حتی به ادب منظوم دینی هم راه می‌گشاید.

سید قطب‌الدین محمد نیریزی (۱۱۰۰-۱۱۷۳ ه.ق.)، صوفی نامی و قُطْبِ ذَهَبیان، در منظومه أنوارِ ولایت - که از اندیشه‌های غالبانه هم پیراسته نیست -، با نظر به همین آموزه مورد بحث ما یک‌جا دربارهٔ امامان - علیهم السَّلام - می‌گوید:

وَهُمْ قَالُوا اجْعَلُوا يَا مَادِحِينَا

لَنَا رَبًّا نَوُوبُ إِلَيْهِ حِينَا

وَقُولُوا فِي فُضَائِلِنَا^۱ الْكَثِيرَةِ

كَمَا سِتُّمْ وَلَوْ كَانَتْ كَبِيرَةِ^۲

۹. خوشبختانه در عصر جدید و در نهضت علمی اخیر شیعه، تأمل در آموزه «نَزَلُونَا عَنْ الرَّبَوِيَّةِ و...» رو به جدیت می‌رود و پرسش از آن در عرصه‌های علمی جایی را به خود اختصاص می‌دهد. در شمار پرسش‌هایی که از مرحوم آیه‌الله سید ابوالقاسم خوئی (۱۳۱۷-۱۴۱۳ ه.ق.) - رضوان الله علیه - پرسیده‌اند، این است:

→ طرفه آنکه هیچ‌یک از دو طابع در این مقام نسخه‌بدلی گزارش نکرده‌اند. حال باید دید کدام تصرف کرده است و کدام نه؟!.

۱. در مأخِذِ چاپی: فُضَائِلُنَا.

۲. منظومه أنوارِ ولایت، ط. خواجه‌ای، ص ۱۹.

«نَزَّهُونَا عَنْ الرَّبِّيَّةِ وَ قُولُوا فِينَا مَا شِئْتُمْ. هل أن هذه المقولة حديث؟ و إلى من تنسب من الأئمة الأطهار عليهم السلام؟».

پاسخ ایشان از این قرار بوده است: «لا یتحتاج تنزیههم عن صفات الرَّبِّ الْمُخْتَصَّةِ بِهِ وَ اتَّصَافَهُمْ بِجَمِيعِ مَا بَدَى تِلْكَ مِنْ صفات الكمال الّتی یمكن أن تنالها البشريّة فی قُدسیتها، كما هم منزّهون عن ما لا یلیق أن یَتَّصَفَ بِهِ المخلوق المعصوم عن الزَّلَلِ وَ المعاصی؛ لا یتحتاج تلك إلى ورود رواية حتّى نثبتہ بمضمونها إن كانت معتبرة، أو نطرحها إن كانت ضعيفة غير معتبرة، والله العالم».^۱

در کنار چُنین ایستارهای مُجَمَّل و سر بسته، شماری از دانشمندان شیعی در روزگار ما در برابر تمسکِ غالیانه و افراطی به «نَزَّلُونَا (یا: نَزَّهُونَا) عَنْ الرَّبِّيَّةِ وَ قُولُوا فِينَا مَا شِئْتُمْ» موضعگیری صریح تر هم کرده اند.^۲

البته این آموزه عَلَی الظَّاهِر ریشه هائی بسیار دور دارد که شاید لازم بیاید آن ریشه ها را در تمدنهای باستانی پیش از اسلام

۱. صراط النجاة فی أجوبة الاستفتاءات آیة الله خوئی با تعلیقات آیة الله تبریزی، ۴۵۲/۲.

۲. نمونه را، علامه سید محمد حسین فضل الله، از مراجع تقلید لبنان، صحیح حدیث «نَزَّهُونَا عَنْ الرَّبِّيَّةِ وَ قُولُوا فِينَا مَا شِئْتُمْ» را زیر سؤال برده است (نگر: لهذا كانت المواجهة، ۱/ ۱۰۳).

چُنین به یاد دارم که مرحوم آیة الله صالحی نجف آبادی نیز در یکی از مکتوبات خود به ضعف این نقل تصریح کرده بود؛ لیک مآخذ را به یاد ندارم و البته از خطاکاری حافظه و نسیان و خَلَطِ ذهنی هم که از عوارض بشریت است، در امان نیستم. سُبْحَانَ مَنْ لَا یَسْهُو!

جستجو کنیم.

در الملل و النحل شهرستانی در اواخر مُناظراتی که میان «صابئه» و «حنفاء» نقل کرده است^۱ در گفتار حُنَفَاء از زبان پیامبرانِ اِلَهِی - عَلَیْهِمُ السَّلَام - عبارت «قُولُوا: إِنَّا عِبَادٌ مَرْبُوبُونَ وَ قُولُوا فِي فَضْلِنَا مَا شِئْتُمْ»^۲ نقل گردیده است.

این مناظراتِ مِلَل و نَحَل، اگرچه آشکارا تحریری اسلامی و متأثر از نُصوصِ کتاب و سَنَت دارد و پاره‌ای از مباحث و مسائل آن بروشنی میانِ باطن‌گرایانِ مسلمان نیز قابلِ مشاهده است، می‌تواند نمودارِ ریشه‌هایِ بس دور و کهنِ آموزهٔ موردِ بحث نیز باشد.

با این ریشه‌هایِ دور و با گسترده‌گیِ تسامحِ روانی و درائی در بابِ این آموزه، نابیوسیده نیست که زُدایشِ برداشتهایِ ناصوابِ پدیدآمده پیرامونِ آن بسیار به درازا کشد؛ بویژه از آن روی که جوهرِ تلقیِ ناصواب و غالیانهٔ افراطی از «نَزَلُونَا عَنِ الرُّبُوبِيَّةِ وَ...»، از روزگارانِ دور در بعضِ متونِ رائج میانِ شیعه تزریق شده است. در نیایشِ هرروزیِ رجب که به سندی ضعیف ضمنِ توقیعی در مصباحِ المتهجد نقل گردیده (به آغازۀ: «اللَّهُمَّ! إِنِّي أَسْأَلُكَ بِمَعَانِي جَمِيعِ مَا يَدْعُوكَ بِهِ وَ لَأَ أَمْرُكَ الْمَأْمُوتُونَ عَلَى سِرِّكَ...»)، پس از

۱. دربارهٔ اَهَمِّيَّتِ این مُناظرات، از جمله نگر: توضیح الجِلَل، ط. جلالی نائینی، ۳/۲.

۲. الجِلَل و النَحَلِ شهرستانی، به اهتمام محمد فتح‌الله بدران، ۲/ ۶۷.
همچنین سنح: توضیح الجِلَل، ط. جلالی نائینی، ۲/ ۵۵.

این که وُلاَءِ اَمْرِ اِلَهِی معادنِ کلمات و اَرْکَانِ توحیدِ خداوند خواننده می شوند، می خوانیم: «... لَّا فَرْقَ بَيْنَكَ وَ بَيْنَهَا (نسخه بدل: بَيْنَهُمْ) اِلَّا اَنَّهُمْ عِبَادُكَ وَ خَلْقُكَ...»^۱.

فقیه بزرگ شیعه در این روزگار، مرحوم آیه الله سید ابوالقاسم خوئی، در معجم رجال الحديث مضمون این توقیع را «غریب من أذهان المتشرعة و غیر قابل للإذعان بصدوره عن المعصوم - علیه السلام -»^۲ می شمرد^۳؛ و محقق حدیث شناس و رجالی مدقق، علامه شوشتری، در الأخبار الذخيلة، بصراحت آن را معقول شمرده چند دلیل از برای استنباط خود یادآور می شود^۴ و از جمله می نویسد: «... و بالجملة لو لم يكن في الدعاء إلا فقرة لا فرق بينك و بينها إلا أنهم عبادك و خلقك لكفى دليلاً على وضعه»^۵ و مؤدای این فقره را «کفر محض» قلمداد می کند^۶.

۱. مصباح المتهجد، ط. مروارید (/ مؤسسه فقه الشیعة)، ص ۸۰۳.

۲. معجم رجال الحديث، ۸ / ۸۷ ذیل «خیر بن عبدالله».

۳. صاحب مستدرکات علم رجال الحديث که مسلکی ویژه در اعتقادات و حدیث شناسی دارد، احتمالاً در طرد همین نظر درباره همان توقیع می گوید: «... ليس مضامينه غريباً عند أهل المعارف الحقّة.» (مستدرکات علم رجال الحديث، ۳ / ۳۴۶)؛ بویژه آن که می دانیم که وی پس از انتشار معجم رجال الحديث آیه الله خوئی - و با گوشه چشمی به آن - به ساماندهی تألیف خود دست یازیده است (نگر: مستدرکات علم رجال الحديث، ۱ / ۶).

۴. نگر: الأخبار الذخيلة، ۱ / ۲۶۳-۲۶۵.

۵. همان، ۱ / ۲۶۵.

۶. نگر: همان، ۱ / ۲۶۴.

جالب توجه است که مُفَادِ عبارتِ غالی پَسِنْدِ «لَا فَرْقَ بَيْنَكَ وَ بَيْنَهَا...»، درست همان مضمونِ خوانشِ غالبانه «نَزَّلُونَا عَنِ الرُّبُوبِيَّةِ و...» است که نادرستی و ناسازگاریِ آن با خِرَد و کتابِ خدا و سَنَتِ قطعی، پیش از این فرا نموده شد.

به هر روی، این نیایش و بویژه آن عبارتِ «لَا فَرْقَ بَيْنَكَ وَ بَيْنَهَا (یا: بَيْنَهُمْ) إِلَّا أَنَّهُمْ عِبَادُكَ وَ خَلْقُكَ»، نه تنها از دیرباز در برخی نیایشنامه‌ها حضور داشته، بسیار موردِ توجهِ کسانی که با حال و هوایِ تفسیرِ غالبانه «نَزَّلُونَا عَنِ الرُّبُوبِيَّةِ و...» مانوس‌اند - از جمله فرقه شیخیه^۱ -، واقع شده و حتّی به منزله سَنَدی عقیدتی و به عنوانِ «خصایصِ ولی‌الله از دیدِ امام عصر» موردِ استشهاد و پُستوانه استدلال^۲ قرار گرفته است و بر آن ثناها خوانده‌اند؛^۳ که البته

۱. نگر: تحلیلی بر تاریخ و عقاید فرقه شیخیه، خدایی، ص ۹۹.
۲. نگر: علم برگزیدگان در نفل و عقل و عرفان. أسدی، ص ۲۰۶؛ نیز: شرح مقدّمه فیصریِ آشتیانی، ص ۶۵۶؛ و: اشکِ خونین، ج: ۱، اصفهان: بهارِ قلوب، ص ۵۹ و ۶۴.

از نغزبازی‌های روزگار یکی این است که نویسنده اوضاع سیاسی، اجتماعی و فرهنگی شیعه در عَیْبَتِ صغری (قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگِ اسلامی)، «دعای... رجیّه» را - عَلَی الظَّاهِر: حتّی بی‌التفات به اشکال و إِبْهَامِ سَنَدِی‌اش - یکی از اسنادِ تلاشِ ناحیه مقدّسه برای «تقویّتِ جنبه اعتقادی شیعیان در مقابلِ شبهات و إِقاناتِ عقیدتی که از ناحیه... مخالفانِ اِبراز می‌شد...» قلم داده و آنگاه بدین نیز تصریح نموده که دعایِ یادشده «... از هرگونه شبهه غُلُو درباره اُنْمَه علیهم السّلام... جلوگیری کرده است» (کتاب پیشگفته، ص ۲۳۲ و ۲۳۳).

نیز به یاد دارم یکی از قَلَم‌فرسایانِ سهل‌انگار - که میراثِ اندیشگی

→ شیعیانِ اعتدالی را به چیزی نمی‌شمرد و به موارِثِ اُمثالِ رَجَبِ بُرْسِی مَباهی و مُبْتَهَج می‌بود، و بی‌اِقبالی عالمانِ بزرگِ اِمامی را به چُنان موارِث و کُشَمکُشَهای متکَلِّمان و مَحَدِّثانِ دیرین را با غالیان، برخاسته از قُصُورِ فِهم و کم‌ذوقیِ ایشان در فِهمِ اُسرارِ تَشیعِ می‌دانست!!! -، در گفتگو با راقمِ این سطور، همین تَوَقیعِ ضعیفِ السَّنَدِ غریب‌المضمون را «سَنَدِ» عَقائِدِ خَویش و بَهانَةُ نَفیِ هِمَةُ اَنْ واقعیاتی که تُغی می‌کرد و اِثباتِ موهوماتی که بدانها التزام می‌ورزید، معرَفی می‌کرد!

البَتَّ شَأْنِ او «أَجَلَ» از آن بود که اَهلِ مُدَاقَه در سَنَدِ یا تحقیق در استنادِ روایتی باشد!!!

۳. داوَرِیِ صَاحِبِ القَطْرَةِ دربارهٔ این نیایشِ بغایتِ مَشْکُوك و مَتَّهَم، چُنین است:

«... فیها اُسْرارٌ لِایسَعُها المَقالُ تَرْکُناها اِیْجَارًا و خَوْفًا لِلإِفْشاءِ اِلی غَیْرِ اَهلِها. رَزَقَنَا اللهُ تَوَفیقَ فِهمِ اُمثالِ هَذِهِ الکَلِماتِ.» (القَطْرَةُ، ۱/ ۴۷ و ۴۸).

آیة‌الله حَسَن‌زاده اَمَلی را نیز - بویژه از منظرِ تَصَوُّفِ مَحییِ الدِّینی که با آن اُنسِ بسیار دارند - دربارهٔ این روایت چُنین سخنی است:

«فقره‌هایِ تَوَقیعِ را درجَتی رَفیع و مَکانتی عَلی است. و در بیانِ اَطوارِ وجودِیِ اِنسان و اَیامِ عروجِیِ وی حائِزِ اَهمِّیَّتِی بَسْزاست. خُداوندِ سَبْحانِ تَوَفیقِ نِیل و اِدرَکِ حَقایِقِ این اِشارات را مَرَحمت فرماید. این تَوَقیعِ مَبارَک در عَدادِ هِمانِ بَیانِ مَنطَقیِ اَهلِ بَیتِ عَصمت و وحی است که صَدوق در مَجلیسِ اَوَّلِ اُمالی به اِسنادش از عَمرو بنِ یَسع از شَعیبِ حَداد روایت فرموده است که قال: سَمِعْتُ الصَّادِقَ جَعْفَرَ بْنَ مُحَمَّدٍ - عَلَیهِ السَّلَام - یَقول: اِنَّ حَدیثَنَا صَعْبٌ مُسْتَصَعَبٌ لا یَحْتَمِلُهُ اِلَّا مَلَكٌ مُقَرَّبٌ اَوْ نَبِیٌّ مُرْسَلٌ اَوْ عَبْدٌ اَمْتَحَنَ اللهُ قَلْبَهُ لِلایْمانِ اَوْ مَدینةٌ حَصینة. قال عمرو: فَقُلْتُ لِشَعیب: یا اباالحسن! و اَی شَیْءٍ المَدینةُ الحَصینة؟ قال: فَقَالَ: سَأَلْتُ الصَّادِقَ - عَلَیهِ السَّلَام - عَنْها فَقَالَ لِي: القَلبُ المَجْتَمعُ. و اَیْنِکونَ کَلِماتِ مَعْجَزاتِ قَوْلِی اِینِ وَسایطُ فِیضِ اِلهی است که عالمان را در حِجَّتِ بَودنِ اَنانِ حِجَّتِ بالغه است.» (هزار و یک نَکته، ص ۵۸۰ و ۵۸۱).

در این اقبال و ثناخوانی - آنسان که پیشترها گفتیم - ابنِ عَرَبی مآبی سهمی بزرگ داشته است.^۱

اکنون که در داوری در بابِ مضمونِ «نَزَلُونَا عَنِ الرَّبُّوبِيَّةِ...» و صُورِ منقولِ آن، سخن به نیایشِ هرروزینه رجب و فِقْرُهُ «لَا فَرْقَ...» رسید، شایسته است گفته شود: نمونه را، همان حافظِ رجبِ بُرسی - که پیشتر از کار و بار و حال و مقالش سخن رفت - هم آن مضمون و هم آن نیایش را از تکیه‌گاههای بنیادینِ امام‌شناسیِ خود قرار داده بوده است و به نوعی اینها را «معیارِ» ارزیابیِ روایات و نقلها ساخته بوده و محتوایِ روایات را بر این معیار عرضه می‌داشته است و دیگر به مسائلِ سَنَدی و... هم چندان اعتنائی نمی‌کرده!^۲

البته عاقبتِ عمارت‌کردنِ حدیث‌شناسی و امام‌شناسیِ خویش

→ مرحومِ آیه‌الله سیدمحمدحسینِ حُسینیِ طهرانی که در پیوستِ دفترِ دومِ الله‌شناسیِ خویش در رساله‌ای در ردِّ نظرِ علامه شوشتری که نیایش یادشده را ساختگی می‌داند، به دفاع از توقیع مذکور پرداخته، بنا بر مسلکِ عقیدتی و عرفانیِ ویژه‌ای که دارد - از جمله - تصریح می‌کند که جمله «لَا فَرْقَ بَيْنَكَ وَ بَيْنَهُمْ إِلَّا أَنَّهُمْ عِبَادُكَ وَ خَلْقُكَ» که مرحوم شوشتری آن را کفر می‌شمارد، «عینِ توحید و عینِ معرفت است» (الله‌شناسی، ۲/ ۳۱۴).

البته مرحوم طهرانی توضیح نمی‌دهد که این توحید و معرفت را چه‌سان باید با توحید و معرفتِ قرآنی جمع و منطبق گردانید؟ و به عنوانِ مثال، چرا قرآن بَصْرَاحَتِ توانشهایی چون علم و... یِ پیامبرِ اکرم - صَلَّی اللهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ - را محدود - و نه خداگونه - می‌شمرد؟

۱. - از جمله - سنج: شرح فصوص الحکم قیصری، ط. حسن‌زاده، ۱/ ص ۵۵ و ۵۶، هایش.

۲. نگر: هفت آسمان، ش ۲۴، ص ۱۲۸ و ۱۴۱.

بر آن مضمون و آن نیایش نیز بیش و کم پیداست که چه می شود و به کجا می انجامد! ... می شود کتابی گرانبار از مخالفت با کتاب خدا و سنّت قطعی و عقل سلیم؛ کتابی موسوم به مشارق أنوار الیقین!!

۱۰. هرگاه از آلاینده‌گانِ نگرشِ نابِ توحیدیِ اسلام سخن می رود، بیشتر از مُجَسِّمه و مُشَبَّه و مُجَبَّره یاد می شود. اگرچه این تطبیق فی الجمله درست است، غافل نباید بود که غالیان نیز که اغلب پاره‌ای از گرایشهای تجسیمی / تشبیهی / جبری در آموزه‌های خود داشته‌اند، در انحرافاتِ پدید آمده در این زمینه سهم بزرگی دارند. غلوگرایان پیش و بیش از هر چیز، روشنی و وضوحی را که از مهمترین مایه‌های پیشرفت و کارآمدیِ اسلام بوده و هست از آن ستانده و می ستانند.

برای آن که آثار ویرانگرِ غلو در تفکرِ دینی قدری روشن تر شود، بجاست به تفاوت‌های مسیحیتِ تثلیثی (یعنی مسیحیتِ غالی) با مسیحیتِ قرآنی و اسلامِ قرآنی ژرف بنگریم.

عیسانی که مسیحیانِ تثلیثی می شناسند، نه انسانی چون دیگر پیامبران و از سنخ محمد - ص - و ابراهیم - ع - و نوح - ع - و موسی - ع -، بلکه در واقع خدای نازل یا خدای متجسد است!^۱ و از این روی راز آلودتر از آن است که خِرَدِ آدمی حتّی شناختی اجمالی از

وی را چشم بدازد!!^۱

ناخردپذیری عیسای تثلیثی، مسیحیت رسمی را در دو میدان پیوسته به چالش کشیده است: یکی، در مواجهه با باورهای خردپذیری که از بیرونِ مرزهای مسیحی در جهانِ کلیسائیان پای می‌نهاده است - و از جمله باورهای اسلامی -؛ دیگر، در برابر خردوَرزانی که در خودِ جهانِ مسیحیت پایمال‌شدنِ هنجارهای فطری و عقلانی را برناتافته‌اند.

در مقابلِ اینِ ابهامها و اعضالها در جهان‌بینی و دین‌نگری تثلیثی، دیانتِ اسلام بسیار بی‌غُموض و روشن به نظر می‌رسد. عیسای مسیح - علیه السّلام - و دیگر پیامبرانِ الهی - سلامُ اللهَ عَلَیْهِمْ أَجْمَعِینَ -، در نگاه و نگرشِ قرآنی، با همهٔ توانشها و ارجمندیهایشان، بسیار انسانی و باورپذیر و قابلِ إدراک و قابلِ تَأَسّی و اقتدایند؛ بویژه رسولِ اکرم - صَلَّی اللهَ عَلَیْهِ و آلِهِ - که با شخصیتِ وسیرهٔ ملموس و انسانی‌اش اُسوه‌ای نیکو برای همگان نیز هست. اوصیایِ محمدِ قرآنی هم بشر و از حیثِ بَشَرِیَّتِ خود قابلِ تَأَسّی و اقتدا هستند. عیسای تثلیثی، برخلافِ این نمونه‌ها، «خدا» یا «خداوارهای» است که قابلِ درک نیست و به نحوِ اولی اقتدایِ انسانی و تَأَسّی بدو امکان ندارد.^۲

هانس کونگ (Hans Kung)، اندیشه‌مندِ برجستهٔ مسیحی که

۱. سنج: همان، ۱/ ۳۴.

۲. در این زمینه، همچنین نگر: همان ۱/ ۳۵ و ۴۰ و ۶۲ - ۶۸.

خود روزگاری از مشاورانِ رسمیِ پاپ به شمار می‌آمده است، در تاریخِ کلیسایِ کاتولیکِ خاطرنشان می‌کند که در سدهٔ هفتم میلادی، جهانِ کلیسا، شدّت و بگستردگی در برابرِ گسترشِ اسلامِ عقب‌نشینی کرد، مقدّس‌ترین و کهن‌ترین اُمکنهٔ خود را به مسلمانان و انهاد و نتوانست در برابرِ رشد و پیشرفتِ اسلامِ پایداری کند. کونگِ هوشمندانه تصریح می‌کند که «پیچیدگی‌هایِ بیش از حدِ اعتقاداتِ مربوط به مسیح‌شناسی، تثلیث و تفرقه‌هایِ داخلیِ مسیحیت در مقایسه با سادگیِ ایمانِ اسلامی (خدایِ واحد و پیامبرِ او) و انسجامِ اُولیّهٔ اسلام، اساساً به چُنین زوال و سقوطی کمک کرد.»^۱

در این دوران، مرزهایِ خدائی و پیمبری، بل خدائی و بندگی، در مسیحیتِ رسمی، دَرَهَم و بَرَهَم و مُتداخِل و ناپیدا شده بود؛ حال آن‌که اُرکانِ مشخص و متمایزِ اِلَهیاتِ اسلامی، هریک به استواری و به تناسبِ دركِ عقلانی و نیازِ فطریِ بشر، خواهشِ دینیِ او را پاسخ می‌گفتند.

عِصیانِ بشرِ غربی نیز در برابرِ کلیسا، بخصُوص آنچه در سدهٔ هفدهم رخ داد، و خیزشِ خِرَدگرایانهٔ روشنفکرانِ اروپائی، در حقیقت، عِصیانی بود در برابرِ مسیحیتِ رازآلودی که نه گِره آن گشودنی بود و نه رازهایش اندیشیدنی.^۲ در واقع آن‌همه

۱. تاریخِ کلیسایِ کاتولیک، هانس کونگ، ترجمهٔ حسنِ قنبری، ص ۱۲۱.

۲. سنج: روشنگریِ دینی، محقّقِ داماد، ۱/ ۳۴.

إبهام آمیزی در دین، میوه‌ای جُز عِصیان‌انگیزی در دینداران نیاورد. شرطِ خردمندی آنست که امروز از آنچه بر ما و دیگران گذشته است درس بیاموزیم و سعادتمندی را در اِتِّعَاض به اَحوالِ اُغیار بجوئیم - که: السَّعِيدُ مَنْ وُعِظَ بِغَيْرِهِ^۱.

دریغ‌مندان، بسیاری کسان در جامعه‌ما، نامِ تَفَكُّراتِ غالبانه را گرایش‌هایِ وِلائی و وِلايَت‌مداری می‌نهند و غُلُو را نوعی اِرادت‌نمائی و خدمت به پیشوایان - علیهم السَّلام - می‌پندارند. حال آن‌که برآیندِ غالب‌گری، در حقیقت، حذفِ پیشوایان از صحنهٔ حیاتِ دینی و مُتَنَفَّی ساختنِ اقتدا بدیشان است.

از مهمترین پیامدهایِ سوءِ تَفَكُّرِ غالبانه‌ای که پیشوایان را بی‌مُحَاطا در تمام درجاتِ فروتر از مفهومِ «الله» بالا می‌برد، آنست که اُسوه‌بودن و قابلِ اِتِّباع‌بودن را از پیشوایان سَلَب می‌کند. پیشوائی که واجدِ تمام درجاتِ علم و قدرت و... است و فقط خودِ الله نیست، نمی‌تواند اُسوهٔ مِنْ بَشَرٍ يَكِ لاقِبا باشد. دیگر اِیثار و جانفشانی او در لَیْلَةُ الْمَبِیت و دَلّاوَری‌هایش در میدانِ کارزار و... و... چندان اَهمِّیتی ندارد! زیرا پیشاپیش خبر دارد که در این مَعَارِک اَسِیبِ جانی نخواهد دید. مِنْ بَشَرٍ به سببِ محدودیت‌هایم دچارِ بیم و نومیدی و آرزو و بیش‌خواهی و... می‌شوم ولی او که توانائیِ هر کاری و هر تصرفی در عَالَمِ خلقت دارد و کلیدِ همه چیز به دستِ

۱. کُتَابُ مَنْ لَا یُخْضِرُهُ الْفَقِیْه، ط. غَفَّاری، ۴/ ۳۷۷، ش ۵۷۷۷؛ و: مُسْنَدُ الشَّهَاب،

اوست، دچار این کَشِشها و خواهشهای طغیانگر نیست؛ پس اگر صبر یا زُهد یا قَناعت پیشه می‌کند، این قَناعت چندان اَهَمِّیَّتِی ندارد! آن شَجَاعَت یا إِیثار یا قَناعت که چنان شخصی بوزرد هُتَر نیست، زیرا او تحت فشارها و کَشِشهایی که من و اُمثال من قرار می‌گیریم قرار ندارد. همه چیز در دستِ اوست، مالِ اوست، تحتِ تصرف و اختیارِ اوست؛ فقط خودِ الله نیست؛ ولی دستش این اندازه در همه چیز و همه جا باز است! آری، مقتضای تفسیرِ غالیانه و نامُقَیَّد «نَزَلُونَا عَنْ الرُّبُوبِيَّةِ...» همین است. چُنین کسی اُسوَه من نمی‌تواند باشد، زیرا درد و حَس و حال و محدودیتها و خواهشهای مرا ندارد. او در اسمِ بشریت با من هَنباز است، ولی هیچ محدودیتِ قدرت و طاقت و... و... مرا ندارد. ممکن الوجود است که باشد! ممکن الوجود داریم تا ممکن الوجود. در همین عالمِ انسانهای عادی، با آفرینشهای مشابه، به تناسبِ تفاوتِ امکانات و توانشها، بارِ تکلیف تفاوت می‌یابد؛ تا چه رسد به کسی که هرچه مَن ناتوان و بی‌چیز و... و... ام، در مقابل، او چیره بر همه چیز و دارای همه چیز است. تَأَسَّی من به چُنین کسی چه معنا دارد؟!^۱

۱. به یاد داشته باشیم که خداوند - به گفته خودش (قرآن کریم: س ۶، ی ۹) - حتی اگر یکی از فرشتگان را به عنوانِ پیامبر می‌فرستاد، او را به صورتِ مردی می‌ساخت.

این معنایی است سزاوارِ ژرف‌اندیشی و تأمل در وُجوه چرایی آن.
در این باره - از جمله - بنگرید به: هزار سخن در شناختِ اسلام، سیدعلی کمالی دزفولی، ص ۹۰ و ۹۱.

بگذریم. ... این حقیقت‌شکنی و فضیلت‌سوزی، جز پیامدِ فضیلت‌سازی و فضیلت‌تراشیِ غالیانه‌ای نیست که غالیان و غلوزدگان پیشه می‌کنند و با تخیلاتِ خود مفهوم پیشوائی و مقتدائی را از درون تَهی می‌سازند.^۱

غلو، هم بی‌عملی می‌زاید و هم بی‌اندیشگی.

ما در همین تاریخِ اخیرمان از غالیگری و انحطاط و بلبشوییِ معرفتی و ذهنی که غلو با خود می‌آورد و می‌گسترَد، زخم‌های عمیقی خورده‌ایم.

بررسی‌هایی در تاریخِ تفکرِ دینی ما در چند سدهٔ اخیر نشان می‌دهد که شورِ یخ‌تانه گرایش‌های تند و ویرانگری چون تفسیرِ غالیانه «نَزَلْنَا عَنْ الرَّبُّوبِيَّةِ...» و مانند آن، راه ورودِ بسیاری از روایات و حکایاتِ نامعقول را به عرصهٔ معرفتِ دینی گشوده و عملاً نتیجهٔ این هجومِ بی‌آمان، جایی‌جائی، جز «ترورِ خرد» اندیشه‌گرانِ دینی و دین‌ورزانِ اندیشه‌مندی نبوده است که می‌خواسته‌اند این سخن و آن حکایت را به ترازویِ تحقیق بسنجند ولی آوارِ گرانبارِ این تودهٔ انبوه، اندیشه‌هاشان را زمینگیر و مفلوج گردانیده و دل‌هاشان را به عقل‌ها بی‌اعتماد کرده است.

جایِ خالیِ دین‌شناسانِ خردمندِ خُرده‌بین و انتقادگر و نکته‌سنجِ سرفرازی چون ابنِ قِبّه رازی و شیخ مفید و شریف مُرْتَضی و شیخ طوسی، چه قدر خالی است، و چه قدر آن آوارهای

نَفْسِ گیر و اندیشه سوز، راهِ ظهورِ چُنانِ اَلْفِ قَدَانِ پهنه معرفتِ دینی را بسته است.

گفتگوهاست درین راه که جان بگدازد

هر طَرَفِ عربده ای، این که مگو، آن که مپرس!^۱
در همین تاریخِ نزدیکِ ما، پیدائی اندیشه های غُلُوْ اَلوْدِ شیخیه و تشکّلِ آن در قَالِبِ فرقه ای معین، گذشته از درگیری ها و زد و خوردها و... و... که در میانِ خودِ شیعیان، یا شیعیان و دیگر فِرَق، ایجاد کرد، مَدَتِهای مَدیدِ فکر و توش و توانِ بسیاری از مردم را از اُمُورِ مهمّ دینی و دنیائی شان بازداشت و به جدالها و کَشَمَکَشَهای بی فِرَجامِ عقیدتی و داوری در بابِ مَنامات و خِیالات و... و... ای معطوف داشت که این جُنُبش در میان آورده بود^{۲، ۳}.

۱. حافظ.

۲. سنج: المنهاج، ش ۲۹، ص ۱۰۶.

۳. ادعاهای گزاف و سُست و خِیالِ پُرورانه در میان آوردن، کارِ دشواری نیست؛ نمونه را، - به قولِ ابنِ قِبّه رازی - «... إِنَّ تِلَاوَةَ الْقُرْآنِ وَ إِدْعَاءَ تَأْوِيلِهِ بِإِبْرَاهِيمَ أَمْرٌ لَا يَعْجِزُ عَنْهُ أَحَدٌ» (کمال الذّین صدوق، ط. غفّاری، ص ۹۷)؛ لیک این ادعاهای گزاف و سُست، نفیاً و اثباتاً، مایه گفت و گوهای فراوان و سببِ صَرَفِ وقت و نیروی بسیار می شود. حکایتِ همان سنگی است که از سَرِ فِقْدانِ آگاهی و بآسانی در چاه می اندازند ولی آگاهان و خردمندانِ بسیار برای بَدْر آوردنش باید بکوشند!

با همان ظهورِ شیخیه، خصوصاً، و اندیشه های غالبانه ای که در دین ورزی عامیانه عصرِ قاجار مجالِ رشد یافت، عموماً، گفت و گو و ذهن و تاب و توانِ بسیاری از مردمِ معطوف و مصروفِ مسائلی بی ثَمَر از این دست می شد که خونِ امامِ پاک است یا نجس، و بهمان اوصافِ جَنیان از چه قرار است، یا... و

هرچند سخن ما دربارهٔ جامعهٔ شیعی و ناظر به گوشه‌ها و برهه‌هایی خاص از آن است، باید دانست که از بُن، بخشِ بزرگی از رَحْوَتِ سیاسی و اجتماعی و اقتصادی جهانِ اسلام در سده‌های اخیر به پاره‌ای ذهنیاتِ ثقل‌انگیز و زمینگیرکننده، از جمله غُلُو، بازمی‌گردد. غُلُو در جامعهٔ سُنّی و بویژه در میانِ سُنّیانِ مُتَصَوِّفِ داستانی دراز دارد که بیرون از حوصلهٔ گفتارِ ماست. همین اندازهِ اشارت کنیم و بگذریم که برخی نَهَضَت‌های ناب‌گرایانهٔ اصلاحی که در جهانِ اَهلِ تَسَنُّن - زیرِ نام‌هایِ سَلَفی و قرآنی و... و... - پدید آمد و اغلب به تُندرویهای فراوان نیز دچار بوده است، در درجهٔ اوّل، عکس‌العملی است به اوهام‌گرایی‌ها و غُلُوپَروری‌هایی که در سده‌های اخیر، باختر تا خاورِ جهانِ اَهلِ تَسَنُّن را زیرِ بال و پَر گرفته و در هر گوشهٔ آن در کالبدِ طریقی و طریقتی گردن افراخته و داعیه درانداخته بود.

بی‌تردید برخی از واژدگی‌های تفریطی که در اواخرِ قاجاریه و عصرِ پهلوی خودنمایی می‌کرد و مُنَجَّر به پیدائیِ اشخاصِ به‌اصطلاح مُنَوَّرِ الْفِکْرِ دین‌ستیز یا دین‌گریز شد هم، واکنشی به افراط‌پیشگی‌هایِ پیشگفته و اوهام‌گرایی و خِیال‌پَرورِیِ مُتَصَوِّفانه

→ یا...؛ بحث‌هایی که امروز از حیثِ تاریخِ تفکّر قابلِ مطالعه است، اما به‌خودی‌خود و در آن عصرِ هَمّت و رَغَبَتِ مردمانی را که می‌باید به فکرِ غبارافشانی از معرفت و معیشت و اجتماعِ خود می‌بودند، بیهوده به خود مشغول و مصروف می‌داشت.

و مُتَقَلِّسِفَانِه‌ای بود که عَلَی الْخُصُوص شیخیگری و غُلُو گرائیهای مشابه آن به عرصه دین و معرفت دینی کشانیده بودند.^۱

آن تصویری که «شیخیه» از خدا و امام ترسیم می‌کنند^۲، در حقیقت عین تفسیرِ غالیانه «نَزْلُونَا عَنْ الرَّبُّوبِيَّةِ...» است. در این میان کسانی که از بدو پیدائی مکتب شیخیه، بِحَق بر آن خُرده گرفته و نگرش این فرقه را آلوده به غُلُو شمرده‌اند، عجب است که همان حَسَاسِيَّت و طَرْد و نَفی را در باب تفسیرِ غالیانه «نَزْلُونَا عَنْ الرَّبُّوبِيَّةِ...» در محیطِ سنتی دوازده‌امامی، نشان نمی‌دهند!^۳

۱. نمونه را، میرزا آقاخانِ کرمانی که داوریه‌های نامُصِفانه و افکارِ تفریطی و إلحادی‌اش را پَسَان‌تر کَجَزْوَانِ دیگری چون احمَدِ کسروی پیگیری و پیروی کردند (نگر: اندیشه‌های میرزا آقاخانِ کرمانی، ص ۲۱۰ و ۲۱۱؛ و: داعیانِ پیامبری و خدائی، ص ۲۴) و از مصادیقِ بارزِ دین‌ستیزانِ وازده تفریطی است، در نوشته‌های خود بَصْرَاحت از سَرخوردگی‌اش از اشتغال به افکارِ مُتَصَوِّفانه و مُتَقَلِّسِفانه پیشگفته و از جمله اندیشه‌های شیخ احمَدِ اَحْسَانِی سخن رانده است و دین و دین‌گرایی را در آینه آشفته‌گی‌های معرفتی آن عصر دیده (نگر: اندیشه‌های میرزا آقاخانِ کرمانی، ص ۷۹ و ۱۹۸ و ۲۰۴ و ۲۰۵ و ۲۸۹).

۲. از برای آگاهی بر آن، نگر: المنهاج، ش ۲۹، ص ۹۴ و ۹۵.

۳. جالب‌توجه است که اخیراً شخصی با نام (احتمالاً: مستعار) «عبدالله ایماگر» که عملاً از پاره‌ای تفاسیرِ إفراطیِ مضمونِ «نَزْلُونَا عَنْ الرَّبُّوبِيَّةِ و...» دفاع می‌کند، در مقام بیانِ تفاوتِ مسلکِ موردِ دفاعِ خود (که به قولِ وی، مسلکِ «پیروانِ حکمتِ متعالیه و امثالِ علّامه طباطبایی و شاگردانِ اوست») با مشربِ شیخیه، خاطرنشان می‌سازد که گروهِ نخست چون تمامی توانائیا و تصرّفاتِ إمامان را ناشی از قدرت و اِذْنِ خداوند می‌دانند، عقیده‌شان متضمّنِ کوچک‌ترین غُلُو یا بزرگ‌نمایی نیست، ولی شیخیه، در این زمینه‌ها به إمامان «نسبتِ استقلال» می‌دهند، و این «شُرک و مردود است» (نگر: خردنامه

بگذریم.

حق آنست که فتنه‌های بزرگی چون بابیت، و نیز بهائیت که از دل آن برآمد، از یک‌سو، ریشه در شیخیگری و حرکت غالبانه آن داشت، و از سوی دیگر، از فضای تخدیرآلود معرفتی روزگار خویش برای بالیدن بهره می‌جست. مخاطب مبلغان بابی و بهائی، مغزهائی بود که یاوه‌ها و دروغ‌ها و نامعقول‌های بسیاری را به عنوان دین و معرفت دینی پذیرفته بودند و مغزی که چنان

→ همشهری، ش ۲۸، ص ۱۱)

ما پیش از این در این‌باره توضیح دادیم و خاطر نشان کردیم که صرف عقیده بدین که توانائیهایی چنین و چنان مورد ادعا، ناشی از قدرت خداوند و در طول آن دانسته شود، رافع اشکال غلو نیست. پس دیگر به إعادة مطالب نمی‌پردازیم. وانگهی، نسبتی که در این میان به شیخیه داده شده و این‌که نویسنده به پندار خویشان تمایزی میان مذهب مختار خویش با مذهب شیخیه یافته است، بجد جای تأمل است.

صاحب این قلم البته «وکیل مدافع» مسلک شیخیان نیست لیک چون خود را حَتّی‌المقدور به وظیفه اخلاقی «تقریر حقیقت» ملتزم گردانیده است باید یادآور شود که سخن شیخیان نیز - که بحمدالله مکتوبات اصلی‌شان موجود و قابل تفحص است - تا آنجا که مؤبده دیده و دریافته‌ام آن نیست که امامان در دانش و توانش خدایگونه‌شان از خداوند استقلال دارند؛ بلکه آنان نیز امامان را مظهر و مجلای صفات خداوندی و توانائیهایشان را در طول قدرت فراگیر خداوند سبحان می‌دانند و کسانی را هم که امامان - علیهم السلام - را خدا یا شریک خدا و مانند آن بدانند تکفیر می‌کنند (نمونه را، نگر: نود مسأله، عبدالرضا ابراهیمی، ص ۱۱؛ نیز: مسائل عقائدیه - فی الغلو و التفویض ... -، القزوينی، ص ۷۸ و ۷۹ - گفتاورد از إحقاق الحق میرزا موسی اسکونی حائری -).

چیزهائی را پذیرفته بود آمادگی داشت بسی یاوه‌های دیگر را نیز بپذیرد و گردن نهد!^۱

بیراه نیست که برخی، مشابهتهائی میان شیخیگری و بابیگری با تصوّف جُسته‌اند؛ ولی - الْحَقّ - بیشترین مشابهتها، با غُلُو صوفیانه و لأبالیگری هائی است که در نحوه استدلّال و استنتاج و... بسیاری از صوفیان دیده می‌شود، و متأسفانه أغلب مغفول افتاده و به جای رسیدگی به آن، سخنان دیگر گفته شده است^۲ که قلم از بازگفتن پاره‌ای از آنها استنکاف می‌ورزد.

مرحوم حاج شیخ هادی نجم‌آبادی که در بُجوحه عصرِ فتنه و ارتدادِ بابیان می‌زیست و در تحریر العقلاء اشاراتی بلیغ‌تر از تصریح بدین فتنه و انحرافات مشابه آن دارد، خطاب به شیعیان غُلُو گرا می‌نویسد:

«تَرْكُ تَوْحِيدِ نَمُودِي. شِرْكُ غُلُو در مظاهرِ اِلَهِيّه را توحیدش ناامیدی و غیر ایشان چیزی ندیدی و گفתי غیرِ خدا چیزی را نمی‌پرستم، تا شِرْك را به جانی رسانیدی که گفתי: تَوَجّه به ذاتِ غیبِ الغُیوبی مُحال و شِرْكست چون درك ذات ممکن نیست؛ پس در عالمِ شُهود جُز تصوّرِ مظاهرِ اِلَهِيّه که واسطه در تکوین و تشریع هستند تصوّرِ امرِ دیگر نشود، و نسبت دادی به بزرگانِ دین اُموری

۱. این مشکلِ تَخْدیرِ معرفتی را، سنج با: سیر تاریخی نقد ملا صدرا، ص ۳۴.
 ۲. نمونه آن سخنانِ دیگر را، نگر در: مجتهد نجف‌آبادی، به کوشش محمدجواد نورمحمدی، ص ۱۲۴.

را که خودشان بری از ادّعا و اظهار آن بودند به اخبارِ ضعیفهٔ مُخبرین که به أغراضِ نفسانیّه یا به اشتباه در مُراد^۱ جعل نمودند، و به اُمانی و هوای^۲ نفسِ خود شاخ و برگِی هم از برای آنها قرار دادی، و اسم همه را توحید نامیدی، چون لفظِ شُرک مذموم [است] و کسی راضی نشود که به خود نسبتِ دَمی دهد! تا به جائی رساندی کار را که هرکس در گوشه و کنار اَنی انا الله، یا باب الله، یا مظهرالله، یا آیه الله، یا مهدی بهدایه الله، یا قائم بأمرالله و امثالِ آنها اظهار نمودند و خَلق چون غُلُو سابق در ذهنشان جا کرده و از ایمان به غیب مأیوس بوده [اند] چشم به شُهودِ ظاهری دوخته فوج متابعت نمودند؛ عالم پُر از شُرک به صورت توحید شد!«^۳.

علامه مُتنبّع، میرزا محمدباقر موسوی خوانساری (ف: ۱۳۱۳ ه.ق.)، نیز در روضات الجنّات در تفاسیلی هوشمندانه که ذیل ترجمهٔ احوالِ بُرسی آورده است، ریشه‌مندی شیخیگری و فتنه‌های سپسین را در اندیشه‌های غالبانه و رویش این شاخساران را از خطِ ممتدِ غُلُو، خاطر نشان کرده^{۴، ۵}.

۱. یعنی از روی اشتباه کردن در فهمِ مقصودِ گوینده.

۲. در مأخذِ چاپی: هوی.

۳. تحریر العقلاء، ط. ارمغان، ص ۱۳۲.

۴. نگر: روضات الجنّات، ط. إسماعیلیان، ۳/ ۳۴۲ - ۳۴۴.

۵. درست از رهگذر پیوندِ نامبارکی که میانِ برخی آموزه‌های متصوّفانه و مُتفلسفانهٔ ادوارِ اخیر با غُلُو شیخیّه و سپس ظهور و انشعابِ بابیان از دلِ این طریقه، وجود داشته است، نگارندهٔ این سطور، هیچ متعجّب نمی‌شود وقتی

اینها تنها نمونه‌هایی از تَفَرُّقَاتِ عظیم و شوریدگیهای زیانباری بود که غُلُو در گستره جامعه شیعی پدید آورد.

در منظر جهانِ اسلامی نیز آن برداشتهای غالیانه هنوز آب به آسیابِ کینه‌توزان و معاندانی چون محب‌الدین خطیب، صاحبِ الخطوط العریضه، می‌ریزد که مدعی‌اند شیعیان پیشوایانِ خود را تا مرتبه‌ای مانند مرتبه خدایانِ یونانِ باستان بالا بُرده‌اند!^۱

رشد و گسترش گفتارها و پندارها و تبلیغاتِ غالیان، چهره تشیع و مذهبِ اهل‌بیت - علیهم السّلام - را نزد عامه مسلمانان مخدوش می‌سازد.

برخی از شیعه‌ستیزان و وهابیانِ تُندروِ دیروز - انسان که گفته می‌شود^۲ - پاره‌ای مُغاللاتهای شیخیان را دست‌آویزِ تازیشِ نابکارانه

→ که می‌خواند میرزا محمدحسین کرمانی که «در کلماتِ عرفا متنبّع بود» و در طبقات حکماء متأخرین آقا علی مدرّس مذکور است (نگر: جشن‌نامه دکتر محسن جهانگیری، ص ۵۲)، «پس از پیدائی فرقه بابیه بدان پیوست و با شور و حرارت مشغول تبلیغ آن مذهب شد... و سرانجام متواری گردید...» (همان، ص ۵۷).
میرزا آقاخانِ کرمانی که در مرحله‌ای از عُمر گرایشِ بابی داشت و پسان‌تر سُر از کجروی‌ها و بدنامی‌های دیگر درآورد، درباره رانده‌شدنِ گروهی از اُنس‌یافتگان به اندیشه‌های شیخ احمدِ احسانی به سوییِ بایبگری، اعترافی تنبّه‌برانگیز دارد (نگر: اندیشه‌های میرزا آقاخانِ کرمانی، ص ۱۴۷).

۱. نگر: عصای موسی (ع)، ص ۲۱۹.

۲. نگر: المنهاج، ش ۲۹، ص ۱۰۶؛ و: شیخیگری، بایبگری، از نظر فلسفه، تاریخ، مُرتضی مدرّسی چهاردهی، ص ۳۳ و ۳۴.

وانگهی، مقایسه شود با: کتاب کشکولِ گونه از احساء تا کرمان، نورالدین چهاردهی، ص ۲۹ و ۳۰ و ۳۸ و ۵۷ و ۵۸ و ۸۸.

خویش به عتباتِ عالیات و هتکِ حُرمتِ آن حریمهای مقدّس ساختند!

امروز نیز در بابِ بسیاری از هتکِ حُرمت‌ها، به‌جای دسیسه‌گران و دسیسه‌های پُرپیچ و خَم سیاسی، باید متوجّه واکنش‌های البته جاهلانه به همین دست کُنش‌های غالیانه بود که در گفتارها و نوشتارها پراکنده می‌شود.

شرح این هجران و این خونِ جگر

این زمان بگذار تا وقتِ دگر^۱

خداوند را می‌خوانیم و از او درمی‌خواهیم تا ما را از وسوسِ پندارهای غالیانه مصون دارد و از غُلُو - که یکی از پایه‌های کُفر است^۲ - حفظ فرماید؛ إِنَّه سَمِیعٌ مُجِیب.

آغازِ خزانِ ۱۳۸۷ ه.ش. / اصفهان

۱. مولوی.

۲. از امیرمؤمنان علی - علیه السّلام - منقول است که فرمود: «بَيْنِي الْكُفْرُ عَلَى أَرْزَعِ دَعَائِمٍ: الْفِسْقُ، وَالْغُلُو، وَالشُّكُّ، وَ الشُّبْهَةُ» (الکافی، ط. غفّاری، ۲/ ۳۹۱) حاصلِ معنا: کفر بر چهار پایه استوار گشته است: فسق، غُلُو، شک، شُبْهت.

کتابنامه^۱

- * آداب أميرالمؤمنين عليه السلام - المشهور ب: حديث الأربعمئة -، القاسم بن يحيى الراشدي، تحقيق: مهدي خداميان الاراني، ط: ۱، قم: دارالحديث، ۱۳۸۵ ه.ش./ ۱۴۲۷ ه.ق.
- * اثبات ولايت، علي نمازي شاهرودي، ج: ۱، بی جا، نيك معارف، ۱۳۷۵ ه.ش.
- * اختيار معرفة الرجال المعروف ب: رجال الكشي، شيخ الطائفة أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي (ف: ۴۶۰ ه.ق.)، تحقيق: جواد القيومي الاصفهاني، ط: ۱، قم: مؤسسه نشر اسلامي، ۱۴۲۷ ه.ق.
- * ارشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم ← تفسير أبي السعود.
- * ارشاد القلوب المنجى من غيبل به من أليم العقاب، الحسن بن أبي الحسن محمد الديلمي، تحقيق: السيد هاشم الميلاني، ۲ ج، ط: ۱، طهران و قم: دارالأسوة، ۱۳۷۵ ه.ش./ ۱۴۱۷ ه.ق.
- * از احساء تا کرمان (دربارۀ عقاید و آداب و مراسم مذهبي شیخیه)، نورالدین چهاردهی، ج: ۱، تهران: انتشارات میر (گوتنبرگ)، ۱۳۶۲ ه.ش.
- * از دیروز تا امروز (مجموعه مقاله‌ها و سفرنامه‌ها)، دکتر سید جعفر شهیدی، ج: ۱، تهران: قطره، ۱۳۷۲ ه.ش.
- * از علی آموز اخلاص عمل، به کوشش گروه رجال و مفاخر فرهنگی مرکز خراسان شناسی، ویراستار: اصغر ارشاد سرابی، ج: ۱، مشهد: آستان قدس رضوی - ع - (مرکز خراسان شناسی)، ۱۳۷۹ ه.ش.
- * اسرار ملکوت (مقدمه شرح حدیث عنوان بصری...)، سید محمد محسن حسینی طهرانی، ۲ ج، ج: ۱؛ ج: ۱، قم: شهریار، ۱۴۲۵ ه.ق.؛ ج: ۲، قم: عرش اندیشه، ۱۴۲۶ ه.ق.
- * اسلام و مقتضیات زمان، مرتضی مطهری، ج: ۱، تهران: صدرا، ۱۳۶۲ ه.ش.
- * اشک خونین (مناظره‌ای پیرامون ولایت تکوینی و انکسار موجودات در برابر مصائب اهل بیت علیهم السلام بویژه حضرت سید الشهداء علیه السلام)، سید محمود بحر العلوم میردامادی، با مقدمه سید مهدی رجانی، ج: ۱، اصفهان: ۱۳۷۹ ه.ش./ ۱۴۲۱ ه.ق.

۱. از بعضی کتابها به واسطه «الوح فشرده»^۱ رایانگی بهره برده‌ام.

- * أصول و قواعد فقه الحديث، محمد حسن ربّانی، قم: بوستانِ کتاب، ۱۳۸۳ هـ. ش.
- * الاحتجاج، أبو منصور أحمد بن علی بن أبی طالب الطُّبرسی، تعلیقات و ملاحظات: السَّید محمد باقر الخراسان، ۲ ج، بیروت: مؤسَّسة الأعلَمی (افست از روی ط. منشورات دار النعمان / ۱۳۸۶ هـ. ق.).
- * الأخبار الذَّخيلة، العلامة الشَّيخ محمد تقي التُّستري، ج: ۱، ط: ۲، طهران: مكتبة الصدوق، ۱۴۰۱ هـ. ق.
- * الأربعون حديثاً، أحمد بن زين الدِّين الأحسانى (۱۱۶۶-۱۲۴۱ هـ. ق.)، جمع و إعداد و تحقيق: صالح أحمد الدُّباب، بیروت: مؤسَّسة فكر الأواحد، ط: ۲، ۱۴۲۵ هـ. ق.
- * الإرشاد في معرفة حُجَج الله على العباد، الشَّيخ المفيد (أبو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان العُكبريُّ البغداديّ / ۳۳۶-۴۱۳ هـ. ق.)، تحقيق: مؤسَّسة آل البيت - عليهم السَّلام -، ط: ۲، بیروت: دار المفيد، ۱۴۱۴ هـ. ق.
- * الأصفى في تفسير القرآن، المولى محمد محسن الفيض الكاشاني (۱۰۰۷-۱۰۹۱ هـ. ق.)، حَقَّقَه مركز الأبحاث و الدِّراسات الإسلاميَّة (محمد حسين درايّتي و محمدرضا نعمتي)، ۲ ج، ط: ۱، قم: مكتب الإعلام الإسلامي، ۱۴۱۸ هـ. ق. / ۱۳۷۶ هـ. ش.
- * الأصول من الكافي ← الكافي.
- * الاعتقادات، الشَّيخ الصدوق (ف: ۳۸۱ هـ. ق.)، تحقيق: عصام عبد السَّيد، ط: ۲، بیروت: دار المفيد، ۱۴۱۴ هـ. ق.
- * الاعتقادات و رسالة في حَلِّ حديثٍ مذكور في العِلَلِّ و العيُون، العلامة محمد باقر المجلسي (ف: ۱۱۱۰ هـ. ق.)، تحقيق: السَّيد مهدي الرِّجاني، ط: ۱، اصفهان: مكتبة العلامة المجلسي - قَدِّسَ سِرُّه -، ۱۴۰۹ هـ. ق.
- * الأمالي ← كتاب الأمالي
- * الأمالي، شيخ الطَّائفة أبو جعفر محمد بن الحسن الطُّوسي (۳۸۵ - ۴۶۰ هـ. ق.)، تحقيق: مؤسَّسة البعثة، ط: ۱، قم: دار الثقافة، ۱۴۱۴ هـ. ق.
- * الإمامة الإلهيَّة (بحوث... الشَّيخ محمد السَّنْد)، السَّيد محمد علي بحر العلوم و صادق الشَّيخ محمدرضا السَّاعدي و قيصر التَّميمي، ۴ ج (در سه مجلد)، ط: ۱، قم: منشورات الإجتهد، ۱۴۲۷ هـ. ق.
- * الأنوار البهية في توارخ الحُجَج الإلهيَّة، الشَّيخ عباس القمي (ف: ۱۳۵۹ هـ. ق.)،

- تحقيق و نشر: مؤسسة النشر الإسلامي، ط: ١، قم: ١٤١٧ هـ.ق.
- * الأنوار اللامعة في شرح الزيارة الجامعة، السيد عبدالله شبر (ف: ١٢٤٢ هـ.ق.)، تحقيق: فاضل القرأتى و علاء الكاظمي، قم: مؤسسة عاشوراء، ١٤٢٥ هـ.ق.
- * البدر الزاهر في صلاة الجمعة و المسافر (تقريراً لأبحاث آية الله الحاج آقا حسين الطباطبائي البروجردى)، آية الله المنتظرى، ط: ٣، قم: مكتب آية الله العظمى المنتظرى، ١٤١٦ هـ.ق.
- * البيان في تفسير القرآن، آية الله السيد أبو القاسم الموسوى الخوئى، ط: ٤، بيروت: دار الزهراء، ١٣٩٥ هـ.ق.
- * الثيان في تفسير القرآن، شيخ الطائفة أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسى (٣٨٥-٤٦٠ هـ.ق.)، تحقيق و تصحيح: أحمد حبيب قصير العالمى، ١٠ ج، ط: ١، قم: مكتب الإعلام الإسلامى، ١٤٠٩ هـ.ق.
- * التفسير المنسوب إلى الإمام أبى محمد الحسن بن على العسكري - عليه السلام -، تحقيق و نشر: مدرسة الإمام المهدي - عجل الله فرجه الشريف - (برعاية: السيد محمد باقر الأبطحي)، ط: ١، قم: ١٤٠٩ هـ.ق.
- * التوحيد، الشيخ الصدوق (أبو جعفر محمد بن على بن الحسين بن بابويه القمي / ف: ٣٨١ هـ.ق.)، صححه و علّق عليه: السيد هاشم الحسينى الطهرانى، قم: منشورات جماعة المدرسين فى الحوزة العلمية.
- * الثّاقب فى المناقب، عماد الدين أبو جعفر محمد بن على الطوسى المعروف ب: ابن حمزة، تحقيق: نبيل رضا علوان، ط: ٢، قم: مؤسسة أنصاريان، ١٤١٢ هـ.ق.
- * الجامع لأحكام القرآن، أبو عبدالله محمد بن أحمد الأنصارى القرطبى، بيروت: دار إحياء التراث العربى، ١٤٠٥ هـ.ق.
- * الحاشية على أصول الكافي، السيد بدر الدين بن أحمد الحسينى العالمى (كان حياً سنة ١٠٦٠ هـ.ق.)، جمعها و رتبها: السيد محمد تقى الموسوى (سنة ١٠٩٤ هـ.ق.)، تحقيق: على الفاضلى، ط: ١، قم: دار الحديث، ١٤٢٤ هـ.ق. / ١٣٨٢ هـ.ش.
- * الحاشية على أصول الكافي، رفيع الدين محمد بن حيدر الثاني (المعروف ب: ميرزا رفيعاً / ٩٩٨ - ١٠٨٢ هـ.ق.)، تحقيق: محمد حسين الذرايى، ط: ١، قم: دار الحديث، ١٤٢٤ هـ.ق. / ١٣٨٢ هـ.ش.
- * الحقائق الناضرة فى أحكام العترة الطاهرة [عليهم السلام]، الشيخ يوسف

- البحرانی (ف: ١١٨٦ هـ.ق.)، حَقَّقَه و عُلِّقَ عليه: مُحَمَّدتقی الایروانی، قم: منشورات جماعة المدرِّسين فی الحوزة العلمیة.
- * الخُرَاج و الجَرَانح، قطب الدِّین الزَّوَنْدِی، تحقیق و نشر: مؤسَّسة الإمام المهدي عليه السَّلام - (بِإِشْرَافِ: السَّيِّد مُحَمَّدباقر المَوْجِد الأبْطَحِي الاصفهانی)، ٣ ج، ط: ١، قم: ١٤٠٩ هـ.ق.
- * الخصال، الشَّيْخ الصَّدُوق (أَبُو جَعْفَر مُحَمَّد بن عَلِي بن الحسین بن بابويه القمي / ف: ٣٨١ هـ.ق.)، صَحَّحَه و عُلِّقَ عليه: عَلِي أكبر الغفَّاري، قم: منشورات جماعة المدرِّسين فی الحوزة العلمیة، ١٤٠٣ هـ.ق. / ١٣٦٢ هـ.ش.
- * الخصائص الكبرى ← كفاية الطالب اللَّيْب... .
- * الذَّرِيعَة إِلَى تَصَانِيف الشَّيْخَة، الشَّيْخ أَقَابَزَرگ الطَّهْرَانِي، ط: ٣، بيروت: دارالأضواء، ١٤٠٣ هـ.ق.
- * إلزام النَّاصِب فِي إِثْبَات الْحُجَّة الْغَائِب - عَجَّلَ اللهُ فَرَجَه -، عَلِي الْيَزْدِي الْهَانِرِي (ف: ١٣٣٣ هـ.ق.)، تحقیق: السَّيِّد عَلِي عَاشُور، ط: ١، ٢ ج، بيروت: مؤسَّسة الأعلَمی، ١٤٢٢ هـ.ق.
- * الشَّمْسُ الطَّالِعَة مِنْ مَشَارِقِ الزَّيَارَةِ الْجَامِعَةِ، السَّيِّد حَسین الْهَمْدَانِي الدَّرُودْآبَادِي (١٢٨٠-١٣٤٤ هـ.ق.)، تحقیق و تعلیق: مُحَسَّن بیدارفر، ط: ١، قم: انتشارات بیدار، ١٣٨٤ هـ.ش. / ١٤٢٦ هـ.ق.
- * الشَّمْسُ الطَّالِعَة مِنْ مَشَارِقِ الزَّيَارَةِ الْجَامِعَةِ، السَّيِّد حَسین الْهَمْدَانِي الدَّرُودْآبَادِي، تحقیق: نَبیل رِضا علوان، ط: ١، قم: مؤسَّسة أنصاریان، ١٣٨٣ هـ.ش. / ١٤٢٥ هـ.ق.
- * الشَّيْخَة فِي الْمِيزَان، مُحَمَّدجواد مَغْنِيَة، تحقیق: سَامِي الْغَرِيرِي (الغَرَاوِي)، ط: ١، قم: مؤسَّسة الْکِتَاب الْإِسْلَامِي، ١٤٢٦ هـ.ق.
- * الصَّحِیح مِنْ سِیرَةِ النَّبِيِّ الْأَعْظَم - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ -، السَّيِّد جَعْفَر مُرْتَضَى الْعَامِلِي، ط: ٤، بيروت: دارالهادی (و) دارالسَّیرَة، ١٤١٥ هـ.ق. / ١٩٩٥ م.
- * الصَّرَاطُ الْمُسْتَقِيم إِلَى مُسْتَحَقِّي التَّقْدِيم، زین الدِّین أَبُو مُحَمَّد عَلِي بن یوئس الْعَامِلِي النَّبَاطِي الْبِیَاضِي (ف: ٨٧٧ هـ.ق.)، صَحَّحَه و حَقَّقَه و عُلِّقَ عليه: مُحَمَّد الْبَاقِر الْبَهْوَدي، ط: ١، طهران: الْمَكْتَبَة الْمُرْتَضَوِيَة لِأَحْيَاء الْأَنْبَاء الْجَعْفَرِيَّة، ١٣٨٤ هـ.ق.

- * الضعفاء من رجال الحديث، حسين الساعدي، ٣ ج، ط: ١، قم: دارالحديث، ١٤٢٦ هـ. ق. / ١٣٨٤ هـ. ش.
- * العقائد الإسلامية بمعرض مقارن لأهم موضوعاتها من مصادر السنة والشيعة، إعداد و نشر: مركز المصطفى (ص) للدراسات الإسلامية، ط: ١، قم: ١٤١٩ هـ. ق.
- * الغدير في الكتاب و السنة و الأدب، عبدالحسين أحمد الأميني النجفي، ١١ ج، ط: ٣، بيروت: دارالكتاب العربي.
- * الغدير، عبدالحسين أمني نجفي، مترجم: أكبر ثبوت، ج ١٣، ج: ٤، تهران: بنياد بعثت، ١٣٦٩ هـ. ش.
- * الغلو و الموقف الإسلامي، سعد متعب المنصوري، ط: ١، قم: المجمع العالمي لأهل البيت - عليهم السلام -، ١٤٢٧ هـ. ق.
- * الغنوصية في الإسلام، هاينس هالم (Heinz Halm)، ترجمة: رائد الباش، مراجعة: د. سالمة صالح، ط: ١، كولونيا (ألمانيا): منشورات الجمل، ٢٠٠٣ م.
- * الفهرست، [ابن النديم (أبو الفرج محمد بن أبي يعقوب إسحق المعروف بالوراق)]، تحقيق رضا تجدد.
- * الفهرست، شيخ الطائفة أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي (٣٨٥ - ٤٦٠ هـ. ق.)، تحقيق: جواد القيومي، ط: ١، قم: نشر الفقاهة، ١٤١٧ هـ. ق.
- * القطرة من بحار مناقب النبي و العترة عليهم السلام، السيد أحمد المستنبط، تقديم: السيد مرتضى المجتهد السيستاني، تحقيق: محمد الظريف و محمد حسين رحيميان، ٢ ج، ط: ١ و ٢، قم: نشر حاذق، ١٤٢١ هـ. ق. / ١٣٧٩ هـ. ش.
- * القواعد الفقهيّة، آية الله السيد محمد حسن البجنوردی، تحقيق: مهدي المهریزی (و) محمد حسين الذرايتي، ط: ١، قم: نشر الهادي، ١٤١٩ هـ. ق. / ١٣٧٧ هـ. ش.
- * الكافي، ثقة الإسلام أبو جعفر محمد بن يعقوب بن إسحاق الكليني الرازي (ف: ٣٢٩ هـ. ق.)، صححه و علّق عليه: علي أكبر الغفاري، ط: ٤، طهران: دارالكتب الإسلامية، ١٣٦٥ هـ. ش.
- * الكليني و الكافي، الدكتور الشيخ عبد الرسول عبد الحسن الغفاري، ط: ١، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٦ هـ. ق.
- * اللمعة البيضاء في شرح خطبة الزهراء - عليها السلام -، محمد علي بن أحمد

- القراچه داغی التبریزی الأنصاری (ف: ۱۳۱۰ ه. ق.)، تحقیق: السید هاشم المیلانی، ط: ۱، قم: دفتر نشر الهادی، ۱۴۱۸ ه. ق.؛ و نیز: ط: ۱ [؟]، قم: دلیلی ما، ۱۴۲۴ ه. ق.
- * المقالات و الفرق، سعد بن عبدالله بن أبی خلف الأشعری القمی، صححه و قدم له و علّق علیه: محمدجواد مشکور، ط: ۲، طهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۱ ه. ش.
- * الله‌شناسی، سید محمدحسین حسینی طهرانی (۱۳۴۵ - ۱۴۱۶ ه. ق.)، ج: ۲، مشهد: انتشارات علامه طباطبائی، ۱۴۱۸ ه. ق.
- * المجدی فی أنساب الطالبتین، نجم‌الدین أبو الحسن علی بن محمد بن علی بن محمد العلوی العمری النسابة، تحقیق: الدكتور أحمد المهدوی الدامغانی، ط: ۱، قم: مكتبة آية الله العظمی المرعشی النجفی العامة، ۱۴۰۹ ه. ق.
- * المحتضر، عزالدین أبو محمد الحسن بن سلیمان بن محمد الحلّی، تحقیق: سید علی أشرف، ط: ۱، قم: انتشارات المكتبة الحیدریة ۱۴۲۴ ه. ق. / ۱۳۸۲ ه. ش.
- * المستدرک علی الصحیحین، الحافظ أبو عبدالله الحاکم النیسابوری، بإشراف: د. یوسف عبدالرحمن المرعشلی، بیروت: دارالمعرفة.
- * الملل و النحل، محمد بن عبدالکریم الشهرستانی (۴۶۹ - ۵۴۸ ه. ق.)، تخریج: محمد بن فتح‌الله بذران، ط: ۳، ۲ ج، قم: منشورات الرضی، ۱۳۶۴ ه. ش.
- * المنهاج (إسلامیة - فکریة - فصلیة)، السّنة الثامنة، ربيع ۱۴۲۴ ه. ق. / العدد التاسع والعشرون، تصدر عن مرکز الغدير للدراسات الإسلامية (بیروت).
- * المیزان فی تفسیر القرآن، السید محمدحسین الطباطبائی، ۲۰ ج، ط: ۶، طهران: دارالکتب الإسلامية، ۱۳۷۹ ه. ش.
- * الولاية التکوینیة بین القرآن و البرهان، ضیاء السید عدنان الخباز القطیفی، ط: ۱، قم: مَدَین، ۱۴۲۶ ه. ق.
- * الولاية التکوینیة لآل محمد (علیهم السلام)، السید علی عاشور.
- * الهدایة الکبری، أبو عبدالله الحسین بن حمدان الخصیبی (ف: ۳۳۴ ه. ق.)، ط: ۴، بیروت: مؤسّسة البلاغ، ۱۴۱۱ ه. ق.
- * أمراء هستی (در حکومت چهارده معصوم - ص - بر جمیع موجودات)، سید أبو الفضل نبوی قمی، ج: ۲، تهران: انتشارات اسلامیة، ۱۳۸۱ ه. ش.

- * اندیشه‌های میرزا قلاخان کرمانی، فریدون آدمیت، ج: ۲، تهران: انتشارات پیام، ۱۳۵۷ ه. ش.
- * أوضاع سیاسی، اجتماعی و فرهنگی شیعه در عَیْبَتِ صُغری، حسنِ حُسین زاده شانه‌چی، ج: ۱، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۶ ه. ش.
- * أَهْلِ بَيْت - عَلَيْهِمُ السَّلَام - در قرآن و حدیث، محمد محمدی ری‌شهری (با همکاری: سید رسول موسوی)، ترجمه حمیدرضا شیخی و حمیدرضا آذیر، ج: ۲، ج: ۱، قم: دارالحدیث، ۱۳۷۹ ه. ش.
- * إيضاح المکنون فی الذیل علی کشف الظنون عن أسامی الکتب و الفنون، إسماعیل پاشا بن محمد امین بن میرسلیم البابائی البغدادی، عُنِیَ بتصحيحه: محمد شرف‌الدین بالتقایا و رفعت بیلکه الکلیسی، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- * بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار (عليهم السلام)، العلامة محمدباقر المجلسی (ف: ۱۱۱۰ ه. ق.)، ط: ۲، بیروت: مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۳ ه. ق.
- * بحر المعارف، مولی عبدالصمد همدانی (ف: ۱۲۱۶ ه. ق.)، تحقیق و ترجمه: حسین آستادولی، ج: ۳، تهران: مؤسسه انتشارات حکمت، ۱۳۸۱ ه. ش / ۱۴۲۳ ه. ق.
- * بحوث فی شرح الثروة الوثقی، محمدباقر الصدر، ط: ۱، النجف الأشرف: مطبعة الآداب، ۱۳۹۱ ه. ق.
- * بخارا (مجله فرهنگی و هنری)، ش: ۶۲، خرداد - شهریور ۱۳۸۶ ه. ش.
- * بصائر الدرجات الکبری، أبو جعفر محمد بن الحسن بن فروخ الصَّفَّار (ف: ۲۹۰ ه. ق.)، تقدیم و تعلیق و تصحیح: میرزا محسن کوجه‌باغی، طهران: مؤسسه الأعلمی، ۱۳۶۲ ه. ش. / ۱۴۰۴ ه. ق.
- * بیست مقاله، رضا أستاذی، ج: ۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴ ه. ش.
- * پژوهشهای حدیثی در آثار استاد شهید مرتضی مطهری، دکتر نادعلی عاشوری تلویکی، ج: ۱، قم: انتشارات مهر قائم، ۱۳۸۵ ه. ش.
- * پژوهشهای قرآنی علامه شعرانی - رَحِمَهُ اللهُ - در تفاسیر مجمع البیان، روح‌الجنان و منهج الصادقین، سید محمد رضا غیائی، ج: ۳، ج: ۱، قم: مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۵ ه. ش.
- * تأثیرات ابن عربی بر حکمت متعالیه، دکتر فرشته ندری ایبانه، ج: ۱، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۶ ه. ش.

- * تاریخ کلیسای کاتولیک، هانس کوئگ، ترجمه حسن قنبری، ج: ۱، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات آدیان و مذاهب، ۱۳۸۴ ه. ش.
- * ثمة المنتهی در تاریخ خلفاء، شیخ عباس قمی، تحقیق: ناصر باقری بیدهندی، ج: ۱، قم: دلیل ما، ۱۳۸۲ ه. ش.
- * تجلی ولایت، محمد هادی شیخ الاسلامی (فخرالمحققین)، ج: ۲، شیراز: انتشارات دریای نور، ۱۳۸۳ ه. ش.
- * تحریر العقلاء، حاج شیخ هادی نجم آبادی، به سعی و اهتمام مژغنی نجم آبادی، طهران: مطبعة ارمغان، ۱۳۱۲ ه. ش. / ۱۳۵۲ ه. ق.
- * تحف العقول عن آل الرسول - صلی الله علیهم -، أبو محمد الحسن بن علی بن الحسین بن شُعَبَة الحَرَّانی، عُنِیَ بتصحيحه و التعلیق علیه: علی أكبر الغفَّاری، ط: ۲، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۳۶۳ ه. ش. / ۱۴۰۴ ه. ق.
- * تحلیلی بر تاریخ و عقاید فرقه شیخیه، أحمد خدایی، ج: ۲، قم: انتشارات امیرالعلم، ۱۳۸۲ ه. ش.
- * ترجمه الغدير ← الغدير، ... مترجم ...
- * ترجمه و شرح کشف الغته ← کشف الغته به همراه ترجمه المناقب.
- * تسدید الأصول، آیه الله الشیخ محمد المؤمن القمی، ج ۲، ط: ۱، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۹ ه. ق.
- * تشیع و تصوف (تا آغاز سده دوازدهم هجری)، دکتر مصطفی کامل الشیبی، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو، ج: ۱، تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر، ۱۳۵۹ ه. ش.
- * تفسیر ابی السعد المسمی إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، أبو السعد محمد بن محمد العمادی (ف: ۹۵۱ ه. ق.)، القاهرة: دارالمصنف.
- * تفسیر الیضاوی، الیضاوی، بیروت: دارالفکر.
- * تقرب المعارف، أبو الصلاح تقی بن نجم الحلبی، تحقیق و نشر: فارس تبریزیان الحسون، ط: ۱، ۱۴۱۷ ه. ق. / ۱۳۷۵ ه. ش.
- * تنقیح المقال فی علم الرجال، الشیخ عبدالله المامقانی، ۳ ج، افست چاپ سنگی.
- * توضیح الملل (ترجمه کتاب الملل و النحل شهرستانی)، تحریر مصطفی بن خالقداد هاشمی عباسی، به تصحیح و تحشیه سید محمدرضا جلالی نائینی، ج: ۲، ۲، تهران: شرکت افست، ۱۳۵۸ ه. ش.
- * جزیره خضرا در ترازوی نقد (پژوهشی در علامات ظهور، بیان الأئمة، خطبة البیان،

- جزیره خضرا)، سید جعفر مُرْتَضی عاملی، ترجمه: محمد سپهری، ج: ۴، قم: بوستان کتاب قم، ۱۳۸۱ ه. ش.
- * جشن نامه دکتر محسن جهانگیری، به اهتمام محمد رئیسزاده (و) فاطمه مینایی (و) سید احمد هاشمی، ج: ۱، تهران: نشر کتاب هیریس، ۱۳۸۶ ه. ش.
- * حجة الله البالغة، شاه ولی الله المُحَدِّث الدَّهْلَوِی (۱۱۱۴-۱۱۷۶ ه. ق.)، حَقَّقَهُ و رَاجَعَهُ و عُلِّقَ علیه: محمد أحسن نانوتوی، نُسَقَهُ و وضع العناوین الفرعیة و...: السَّیِّد سابق و محمد شریف سُكَّر، ۲ ج، کراچی: قدیمی کتب خانہ.
- * حقّ الیقین، علّامہ محمد باقر مجلسی (ف: ۱۱۱۰ ه. ق.)، ج: ۱، اصفهان: کانون پژوهش، ۱۳۸۰ ه. ش.
- * خاتمة مستدرک الوسائل، المیرزا حسین النورّی (ف: ۱۳۲۰ ه. ق.)، تحقیق و نشر: مؤسّسة آل البيت - علیهم السّلام - لإحياء التّراث، ط: ۱، قم: ۱۴۱۵ ه. ق.
- * خاستگاه تشیع و پیدایش فرقه های شیعی در عصر امامان [علیهم السّلام]، علی آقانوری، ج: ۱، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۵ ه. ش.
- * خردنامه همشهری (ماهنامه فرهنگی)، ش ۲۸ (مرداد و شهریور ۱۳۸۷ ه. ش.).
- * داعیان پیامبری و خدائی، نورالدین چهاردهی، ج: ۱، تهران: سازمان چاپ و انتشارات فتحی، ۱۳۶۶ ه. ش.
- * دانشنامه امام علی علیه السّلام، زیر نظر علی اکبر رشاد، ج ۳، ج: ۱، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۰ ه. ش.
- * دراسات فی المکاسب المحرّمة، آیة الله الشَّیخ حسینعلی المتظّرّی، ج: ۱، ط: ۱، قم: نشر تفکر، ۱۴۱۵ ه. ق.
- * دراسات فی علم الذّریة (تلخیص مقیاس الهدایة)، علی اکبر غفّاری صفت و محمد حسن صانعی پور، ج: ۱، تهران: دانشگاه امام صادق - علیه السّلام - و سازمان مطالعة و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت)، ۱۳۸۴ ه. ش.
- * دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدّولة الإسلامیة، آیة الله الشَّیخ حسینعلی المتظّرّی، ط: ۲، قم: مرکز الإعلام الإسلامی، ۱۴۰۹ ه. ق.
- * دعائم الإسلام و ذکر الحلال و الحرام و القضايا و الأحکام عن أهل بیت رسول الله علیه و علیهم أفضل السّلام، القاضی أبوحنیفة النّعمان بن محمد بن منصور بن

- أحمد بن حیون التمیمی المغربي، تحقیق: آصف بن علی أصغر فیضی، ۲ ج، القاهرة: دارالمعارف، ۱۳۸۳ ه.ق.
- * ده گفتار، مرتضی مطهری، ج: ۷، تهران: صدرا، ۱۳۷۱ ه.ش.
- * دیوانِ اِشراق، میر محمدباقر داماد (ف: ۱۰۴۰ ه.ق.)، به کوشش سمیرا پوستین دوز، با پیشگفتارِ جويا جهانبخش، ج: ۱، تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب، ۱۳۸۵ ه.ش.
- * رازِ دل (شرحی بر گلشن رازِ شیخ محمود شبستری)، علی سعادت پرور (پهلوانی تهرانی)، ج: ۱، تهران: انتشاراتِ احیاء کتاب، ۱۳۸۴ ه.ش.
- * راه سعادت (ردِّ شبهات، اثباتِ بُتؤ خاتم النبیا - صلی الله علیه و آله و سلم - و حقایقِ دینِ اسلام)، میرزا أبو الحسنِ شعرانی (۱۲۸۱-۱۳۵۲ ه.ش.)، به اهتمامِ حامد فدوی اردستانی، ج: ۱، تهران: انتشاراتِ مرتضوی، ۱۳۸۶ ه.ش.
- * رجال النجاشی ← فهرستِ أسماء مصنفی الشيعة المشتهر ب: رجال النجاشی.
- * رسالة الطیب البهبهانی، السید کاظم الحُسینی الرشتی (۱۲۱۲-۱۲۵۹ ه.ق.)، تحقیق: صالح أحمد الدَّباب، ط: ۱، بیروت: مؤسسه شمس هجر، ۱۴۲۷ ه.ق.
- * روش فهم حدیث، عبدالهادی مسعودی، ج: ۱، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت)، ۱۳۸۴ ه.ش.
- * روشنگری دینی، دکتر سید مصطفی محقق داماد، ج: ۱، ج: ۱، تهران: انتشاراتِ اطلاعات، ۱۳۸۵ ه.ش.
- * روضات الجنات فی أحوال العلماء و السادات، العلامة الميرزا محمدباقر الموسوی الخوانساری (ف: ۱۳۱۳ ه.ق.)، تحقیق: أسدالله إسماعیلیان، ج: ۳، قم: مکتبه إسماعیلیان، ۱۳۹۱ ه.ق.
- * ریا ض العلماء و حیا ض الفضلاء، عبدالله الاصفهانی، تحقیق السید أحمد الحُسینی [الإشکوری]، ط: ۱، قم: مکتبه آية الله العظمی المرعشی النجفی.
- * سبل الهدی و الرشاد فی سيرة خير العباد، محمد بن يوسف الصالحی الشامي (ف: ۹۴۲ ه.ق.)، تحقیق و تعليق: عادل أحمد عبدالموجود (و) علی محمد معوض، ط: ۱، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۴ ه.ق.
- * سفینه (فصلنامه تخصصی مطالعات قرآن و حدیث)، س: ۲، ش: ۶، بهار ۱۳۸۴ ه.ش.

- * سَنَنُ الدَّارِمِيِّ، أَبُو مُحَمَّدٍ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْفَضْلِ بْنِ بَهْرَامِ بْنِ عَبْدِ الصَّمَدِ التَّمِيمِيِّ السَّمَرْقَنْدِيِّ الدَّارِمِيِّ (ف: ۲۵۵ هـ.ق.)، طبع بعناية مُحَمَّدٍ أَحْمَدِ دِهْمَانِ، دَمَشَق، ۱۳۴۹ هـ.ق.
- * سِيرِ تَارِيخِي نَقْدِ مَلَأَصْدَرَا، عَلِيْرَضَا ذَكَاوْتِي قَرَاغَزْلُو، ج: ۱، تَهْرَان: هَسْتِي_نَمَا، ۱۳۸۶ هـ.ش.
- * شَرْحِ أَصُولِ الْكَافِي، الْمَوْلَى مُحَمَّدُ صَالِحِ الْمَازَنْدَرَانِي (ف: ۱۰۸۱ هـ.ق.)، ضَبْطُ وَ تَصْحِيحُ: السَّيِّدُ عَلِيُّ عَاشُور، ط: ۱، بِيْرُوت: دَارُ إِحْيَاءِ الثَّرَاثِ الْعَرَبِيِّ، ۱۴۲۱ هـ.ق.
- * شَرْحِ الْأَسْمَاءِ الْحُسْنَى، السَّيِّدُ حُسَيْنُ الْهَمْدَانِي الدَّرُوْدْآبَادِي (۱۲۸۰-۱۳۴۴ هـ.ق.)، مَرَاجَعَةُ وَ تَحْقِيقُ: مُحَسِّنُ بِيْدَارْفَر، ط: ۲، قَم: اَنْتِشَارَاتِ بِيْدَار، ۱۳۸۴ هـ.ش. / ۱۴۲۶ هـ.ق.
- * شَرْحِ چَهْلِ حَدِيثِ (أَرْبَعِينَ حَدِيثِ)، إِمَامِ خَمِينِي، مُؤَسَّسَةُ تَنْظِيمِ وَ نَشْرِ آثَارِ حَضَرَتِ إِمَامِ خَمِينِي، ج: ۳، ۱۳۷۲ هـ.ش.
- * شَرْحِ ... غُرَرِ الْحِكْمِ وَ ذُرَرِ الْكَلِمِ، جَمَالُ الدِّينِ مُحَمَّدِ خَوَانَسَارِي، بِا مَقْدَمِهِ وَ تَصْحِيحِ وَ تَعْلِيْقِ: مِيْرَجَلَالُ الدِّينِ حُسَيْنِي أَرْمَوِي، ج: ۳، تَهْرَان: اَنْتِشَارَاتِ دَانِشْكَاهِ تَهْرَان، ۱۳۶۶ هـ.ش.
- * شَرْحِ فَصُوصِ الْحَكَمِ، دَاوُدُ الْقِيْصَرِي (ف: ۷۵۱ هـ.ق.)، تَحْقِيقُ: حَسَنُ حَسَنِ زَادِهِ الْأَمَلِي، ج: ۲، ط: ۱، قَم: بُوْسْتَانِ كِتَابِ قَم، ۱۴۲۴ هـ.ق. / ۱۳۸۲ هـ.ش.
- * شَرْحِ گَلَشَنِ رَاذ، حَاجِي مَلَأ مُحَمَّدِ إِبْرَاهِيْمِ سَبْزَوَارِي (ف: ۱۳۵۸ هـ.ق.)، بِا مَقْدَمِهِ وَ تَصْحِيحِ دَكْتَرِ پَرُوِيْزِ عَبَّاسِي دَاكَاَنِي، ج: ۱، تَهْرَان: نَشْرِ عِلْم، ۱۳۸۶ هـ.ش.
- * شَرْحِ مَقْدَمَةِ قِيْصَرِي بِرِ فَصُوصِ الْحَكَمِ، سَيِّدُ جَلَالُ الدِّينِ أَشْتِيَانِي، ج: ۵، قَم: بُوْسْتَانِ كِتَابِ قَم، ۱۳۸۰ هـ.ش.
- * شَرْحِ نِيْزَاسِ الْهَدْيِ فِي أَحْكَامِ الْفَقْهِ وَ أَسْرَارِهَا، الْمَوْلَى هَادِي السَّبْزَوَارِي (۱۲۱۲-۱۲۸۹ هـ.ق.)، مَرَاجَعَةُ وَ تَحْقِيقُ: مُحَسِّنُ بِيْدَارْفَر، ط: ۱، قَم: اَنْتِشَارَاتِ بِيْدَار، ۱۴۲۱ هـ.ق. / ۱۳۸۰ هـ.ش.
- * شَرْحِ نَهْجِ الْبَلَاغَةِ، ابْنُ أَبِي الْحَدِيدِ (۵۸۶-۶۵۶ هـ.ق.)، تَحْقِيقُ: مُحَمَّدُ أَبُو الْفَضْلِ إِبْرَاهِيْمِ، ج: ۲۰، دَارُ إِحْيَاءِ الْكُتُبِ الْعَرَبِيَّةِ.
- * شَيْخِيْگَرِي، بَايِيْگَرِي، اَزْ نَظَرِ فِلْسَفِهِ، تَارِيْخِ، اِجْتِمَاعِ، مَرْتَضِيْ مَدْرَسِيْ چَهَارْدِهِي، تَهْرَان: كِتَابْفَرْوْشِيْ فَرْوَعِي، بِي_تَا.

- * صراط الحق (فی المعارف الإسلامیة و الأصول الاعتقادیة)، محمد آصف المحسینی، ۳ ج، ط: ۱، قم: ذوی القربی، ۱۴۲۸ ه. ق.
- * صراط النجاة فی أجوبة الاستفتاءات، آية الله السيد أبو القاسم الخوئی (مع تعليقات آية الله الشيخ جواد التبریزی)، ج ۲، ط: ۱، قم: دارالاعتصام، ۱۴۱۷ ه. ق.
- * عصای موسی - ع - (یا: درمان بیماری غلو)، نعمه الله صالحی نجف آبادی، ج: ۱، تهران: امید فردا، ۱۳۸۰ ه. ش.
- * عقل و إلهام در اسلام (مقالاتی در تاریخ، کلام، فلسفه و تصوف اسلامی/ جشن نامه هومان لندولت)، زیر نظر ید لاوسین، ۲ ج، ج: ۱، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۸۷ ه. ش. / ۱۴۲۹ ه. ق.
- * علم الإمام، الشيخ محمد حسین المظفر، ط: ۲، بیروت: دارالزهراء، ۱۴۰۲ ه. ق.
- * علم برگزیدگان در نقل و عقل و عرفان، دکتر محمد اسدی گرمارودی، ج: ۱، تهران: دارالکتب الإسلامیة، ۱۳۸۵ ه. ش.
- * علوم حدیث (فصلنامه علمی - تخصصی)، س ۹، ش ۳ (پیاپی: ۳۳)، پانیز ۱۳۸۳ ه. ش.
- * عیون الحکم و المواعظ، کافی الدین أبو الحسن علی بن محمد لیثی واسطی، تحقیق: حسین الحسنی البیرجندی، ط: ۱، قم: دارالحدیث، ۱۳۷۶ ه. ش.
- * غالیان: کاوشی در جریانه‌ها و برآیندها، تا پایان سده سوم، نعمه الله صفری فروشانی، ج: ۱، مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی - ع -، ۱۳۷۸ ه. ش.
- * غلو (درآمدی بر افکار و عقاید غالیان در دین)، نعمه الله صالحی نجف آبادی، ج: ۱، تهران: انتشارات کویر، ۱۳۸۴ ه. ش.
- * فریاد (مناظره‌ای در مبدئه منوره)، محمود بحر العلوم، ج: ۱، [اصفهان]: بهار قلوب، ۱۳۸۵ ه. ش. / ۱۴۲۷ ه. ق.
- * فقه الحدیث و روشهای نقد متن، دکتر نهله غروی نائینی، ج: ۱، تهران: دفتر نشر آثار علمی دانشگاه تربیت مدرس، ۱۳۷۹ ه. ش.
- * فقه الصادق [ع]، آية الله السيد محمد صادق الحسيني الزحاني، ج ۱۰، ط: ۳، قم: مؤسسه دارالکتاب، ۱۴۱۲ ه. ق.
- * فلاح المتائل، السيد رضی الدین علی بن طاوس، طبع قدیم.

* فهرست أسماء مصنفی الشيعة المشتهر بـ: رجال النجاشي، أبو العباس أحمد بن علي بن أحمد بن العباس النجاشي الأسدي الكوفي (٣٧٢-٤٥٠ هـ.ق.)، تحقيق السيد موسى الشبيري الزنجاني، ط: ٥، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٦ هـ.ق.

* فيض القدير (شرح الجامع الصغير)، محمد عبدالرزوف المناوي، ضبطه و صححه: أحمد عبدالسلام، ط: ١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥ هـ.ق.

* قصص الأنبياء، قطب الدين سعيد بن هبة الله الزاوندی (ف: ٥٧٣ هـ.ق.)، تحقيق: الميرزا غلامرضا عرفانين اليزدي الخراساني، ط: ١، قم: الهادي، ١٤١٨ هـ.ق./ ١٣٧٦ هـ.ش.

* قطره‌ای از دریای فضائل اهل بیت - عليهم السلام -، سيد احمد مستنبط، ترجمه محمد ظريف و محمد حسين رحيميان، با مقدمه سيد مرتضي مجتهدی سيستاني، ج ٢، ج ٢، قم: نشر حاذق، ١٣٨٣ هـ.ش.

* قُبيات (مجموعه مقالات درباره قم)، حسين مدرسي طباطبائي، ج: ١، نيوجرسی (ایالات متحده): مؤسسه انتشاراتي زاگرس، ١٣٨٦ هـ.ش./ ٢٠٠٧ م.

* کاشف الأسرار، مولی نظر علي طالقانی (١٢٤٠-١٣٠٦ هـ.ش.)، به کوشش مهدي طيب، ج ٢، ج: ١، تهران: رسا، ١٣٧٣ هـ.ش.

* كتاب الأمالی، الشيخ المفيد (أبو عبدالله محمد بن محمد بن النعمان العکبري البغدادي/ ف: ٤١٣ هـ.ق.)، تحقيق: حسين أستاذولي و علي أكبر الغفاري، قم: منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، ١٤٠٣ هـ.ق.

* كتاب الفهرست ← الفهرست.

* کتابخانه ابن طلاس و أحوال و آثار او، إتان کليبرگ، مترجمان: سيد علي قرائي و رسول جعفريان، ج: ١، قم: کتابخانه عمومي آية الله العظمی مرعشي نجفی، ١٣٧١ هـ.ش.

* كتاب من لا يحضره الفقيه، الشيخ الصدوق (أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي / ف: ٣٨١ هـ.ق.)، صححه و علّق عليه: علي أكبر الغفاري، ٤ ج، ط: ٢، قم: منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، ١٤٠٤ هـ.ق./ ١٣٦٣ هـ.ش.

* كتاب نود مسأله، عبدالرضا إبراهيمي [١٣٤٠-١٤٠٠ هـ.ق.]، کرمان: چاپخانه سعادت، ١٣٥١ هـ.ش.

- * کشف الحجب و الأستار عن أسماء الكتب و الأسفار، السيد إعجاز حسين النيسابوري (الكتوري) (١٢٤٠-١٢٨٦ هـ.ق.)، ط: ٢، قم: مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، ١٤٠٩ هـ.ق.
- * كشف الغمة في معرفة الأئمة عليهم السلام، أبو الحسن علي بن عيسى بن أبي الفتح الإربلي (٦٢٥-٦٩٢ هـ.ق.)، تحقيق: علي الفاضلي و علي آل كوثر، ٤ ج، ط: ١، مركز الطباعة و النشر للمجمع العالمي لأهل البيت - عليهم السلام، ١٤٢٦ هـ.ق.
- * كشف الغمة في معرفة الأئمة (عليهم السلام)، علي بن عيسى الإربلي، به همراه ترجمه المناقب علي بن حسين زوارهاي، با مقدمه ميرزا أبو الحسن شعراني، به تصحيح سيد إبراهيم ميانجي، ٣ ج، ج: ٣، تهران: انتشارات إسلاميه، ١٣٨٢ هـ.ش.
- * كفاية الطالب اللبيب في خصائص الحبيب المعروف ب: الخصائص الكبرى، أبو الفضل جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ف: ٩١١ هـ.ق.)، ٢ ج، ط: ٣، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٤ هـ.ق.
- * كلمات مكونة من علوم أهل الحكمة و المعرفة، محمد مُحسن الملقب ب: الفيض الكاشاني، صححه و علّق عليه: عزيز الله العطاردی القوجاني، ج: ٢، تهران: مؤسسه چاپ و انتشارات فراهاني، ١٣٦٠ هـ.ش.
- * كليات في علم الرجال، جعفر السبحاني، ط: ٣، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٤ هـ.ق.
- * كنز العمال في سنن الأقوال و الأفعال، علاء الدين علي المتقي بن حُسام الدين الهندي البرهان فوري (ف: ٩٧٥ هـ.ق.)، ضبطه و فسر غريبه: بكرى حياني، صحّحه و وضع فهرسه و مفتاحه: صفوة السقا، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٩ هـ.ق.
- * گنج زری بود درین خاکدان (شرح أحوال، جمع آوری و تصحيح آثار منثور فارسي محمدباقر ألفت)، لاله ألفت، ج: ١، اصفهان: نشر نوشته، ١٣٨٤ هـ.ش.
- * لمعات در شرح دعای سمات، سيد أبو القاسم دهكردی (١٣٧٢-١٣٥٣ هـ.ق.)، تحقيق: مجيد جلالی دهكردی، ج: ١، قم: بوستان كتاب، ١٣٨٥ هـ.ش.
- * لواع الأنوار العرشيّة في شرح الصحيفة السجّاديّة، ميرزا محمدباقر الموسوي الحسيني الشيرازي (ف: ١٢٤٠ هـ.ق.)، تحقيق: مجيد هادي زاده، باهتمام مركز البحوث الكمبيوترية التابع لحوزة أصفهان العلمية، ٦ ج، ط: ١،

- اصفهان: مؤسسه الزهراء عليها السلام الثقافية الدراساتيه، ١٤٢٥ هـ. ق. / ١٣٨٣ هـ. ش.
- * لهذا كانت المواجهة، الحلقة الأولى، ط: ١، بيروت: بيّنات الهدى، ١٤٢١ هـ. ق. / ٢٠٠٠ م.
- * مباني وروش هاي نقد متني حديث از ديدگاه انديشوران [٩] = اندیشه و روان [شيعة، دكتور داود معماری، ج: ١، قم: بوستان كتاب، ١٣٨٤ هـ. ش.
- * مجتهد نجف آبادي (شرح حال آية الله العظمي حاج ميرسيد علي آيت نجف آبادي)، به اهتمام محمدجواد نورمحمدی، ج: ١، نجف آباد: أنصار الإمام المنتظر (عج)، ١٣٨٧ هـ. ش.
- * مجمع البحرين، فخرالدين الطريحي (ف: ١٠٨٥ هـ. ق.)، إعداد و ترتيب: محمود عادل، ٤ ج، ط: ٢، طهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامي (مكتب نشر الثقافة الإسلامية)، ١٤٠٨ هـ. ق. / ١٣٦٧ هـ. ش.
- * مجموعه آثار استاد شهيد مطهری، تهران: صدرا، ج ٣، ج: ١٠، ١٣٨٢ هـ. ش. / ١٤٢٥ هـ. ق.؛ ج ٢٠، ج: ٢، ١٣٨١ هـ. ش. / ١٤٢٣ هـ. ق.
- * مجموعه آثار شيخ محمود شبستري، به اهتمام دكتور صمد موحد، ج: ٢، تهران: كتابخانه طهوري، ١٣٧١ هـ. ش.
- * مجموعه رسائل فيلسوف كبير حاج ملاهادي سبزواري، با تعليق و تصحيح و مقدمه: سيد جلال الدين آشتياني، تهران: انجمن اسلامي حكمت و فلسفه ايران، ١٣٦٠ هـ. ش.
- * مختصر البصائر، الحسن بن سليمان الحلّي، تحقيق: مشتاق المظفر.
- * مختصر بصائر الدرجات، حسن بن سليمان الحلّي، ط: ١، النجف: منشورات المطبعة الحيدرية، ١٣٧٠ هـ. ق.
- * مدينة المعاجز ← مدينة معاجز الأئمة
- * مدينة معاجز الأئمة الاثني عشر و دلائل الحجج على البشر، السيد هاشم البحراني (ف: ١١٠٧ يا ١١٠٩ هـ. ق.)، تحقيق: عبادالله الطهراني الميانجي و...، ط: ١، قم: مؤسسه المعارف الإسلامية، ١٤١٥ هـ. ق.
- * مرآة الشرق (موسوعة تراجم أعلام الشيعة الإمامية في القرنين الثالث عشر و الرابع عشر)، صدراالإسلام محمدأمين الإمامي الخوئي، تصحيح و تقديم: علي الصدرائي الخوئي، ٢ ج، ط: ١، قم: مكتبة سماحة آية الله العظمي المرعشي النجفي الكبرى، ١٤٢٧ هـ. ق. / ١٣٨٥ هـ. ش.

- * مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول - صلی الله علیه و آله -، العلامة المولى محمدباقر المجلسی (ف: ۱۱۱۰ ه. ق.)، تحقیق: السید هاشم الرسولی و...، طهران: دارالکتب الإسلامية.
- * مسائل عقائدية (فی الغلو و التقویض - الخلق و الرزق - العلم بالغیب - الحقيقة المحدثية)، الدكتور السید علاء الدین السید امیر محمد القزوينی، ط: ۲، بی جا، بی نا، ۱۴۱۹ ه. ق.
- * مستدرکات علم رجال الحديث، علی النمازی الشاهرودی، ط: ۱، طهران: ۱۴۱۴ ه. ق.
- * مَشْتَمَلُكَ الْعُرْوَةُ الْوُثْقَى، السید محسن الطباطبائی الحکیم (۱۳۰۶-۱۳۹۰ ه. ق.)، قم: منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفی، ۱۴۰۴ ه. ق.
- * مُسْنَدُ الشَّهَاب، القاضي أبو عبد الله محمد بن سلامة القضاعی (ف: ۴۵۴ ه. ق.)، حَقَّقَهُ و خَرَّجَ أَحَادِيثَهُ: حمدي عبدالمجيد السلفی، ۲ ج، ط: ۱، بيروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۰۵ ه. ق.
- * مشارق أنوار اليقين فی أسرار أمير المؤمنين - عليه السلام -، الحافظ رجب البرسی، تحقیق: السید علی عاشور، ط: ۲، قم: منشورات ذوی القربى، ۱۴۲۷ ه. ق.
- * مشرعة بحار الأنوار، محمد آصف المحسینی، ۲ ج، ط: ۱، قم: مكتبة العزيزی، ۱۴۲۳ ه. ق. / ۱۳۸۱ ه. ش.
- * مصباح المتهجد، الشيخ الطوسی، تحقیق: مروارید، بيروت: مؤسسة فقه الشيعة، ۱۴۱۱ ه. ق.
- * معالم العلماء، ابن شهر آشوب (ف: ۵۸۸ ه. ق.)، تحقیق: السید محمدصادق آل بحر العلوم، قم.
- * معانی الأخبار، الصدوق (أبو جعفر محمد بن علی بن الحسين بن بابويه القمي) / ف: ۳۸۱ ه. ق.)، عُنِيَ بتصحيحه: علی أكبر الغفاری، قم: انتشارات إسلامی، ۱۳۶۱ ه. ش.
- * معجم البلدان، شهاب الدین أبو عبد الله یاقوت بن عبد الله الحَمَوِی الرُّومِی البغدادی، ۶ ج، [تحقیق: فردیناند ووستینفلد]، طهران: أسدی، ۱۹۶۵ م. (افست از روی چاپ «لیپزیگ» ۱۸۶۶ - ۱۸۷۳ م.).
- * معجم البلدان، شهاب الدین أبو عبد الله یاقوت بن عبد الله الحَمَوِی الرُّومِی البغدادی، بيروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۳۹۹ ه. ق.
- * معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الزُّوَاة، آية الله السید أبو القاسم الموسوی الخوئی، ط: ۵، مركز نشر الثقافة الإسلامية، ۱۴۱۳ ه. ق.
- * معرفة الحديث و تاریخ نشره و تدوینه و ثقافته عند الشيعة الإمامية، محمد الباقر

- البهودی، ط: ۱، تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲ ه. ش.
- * مفاتیح اسلام، علی دوانی، ج ۲، ج: ۲، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۸ ه. ش.
- * مفتاح الکرامة فی شرح قواعد العلامة، السید محمدجواد الحُسینی العاملی (ف: ۱۲۲۶ ه. ق.)، حقّقه و علّق علیه: محمّدباقر الخالصی، ج ۱۲، ط: ۱، قم: مؤسّسة النّشر الإسلامی، ۱۴۲۴ ه. ق.
- * مقالات تاریخی، رسول جعفریان، ج ۱۶، ج: ۱، قم: دلیل ما، ۱۳۸۶ ه. ش.
- * مقباس الهدایة فی علم الذّریة، عبدالله المامقانی (۱۲۹۰-۱۳۵۱ ه. ق.)، تحقیق: محمّدرضا المامقانی، ج ۲، ط: ۱ (بدون شرح)، قم: دلیل ما، ۱۴۲۸ ه. ق. / ۱۳۸۵ ه. ش.
- * مکتبة العلامة الحلّی، السید عبدالعزیز الطّباطبائی (۱۳۴۸-۱۴۱۶ ه. ق.)، إعداد و نشر: مؤسّسة آل البیت - علیهم السّلام - لإحياء الثّراث، ط: ۱، قم: ۱۴۱۶ ه. ق. / ۱۳۷۴ ه. ش.
- * مکتب در فرایند تکامل (نظری بر تطوّر مبانی فکری تشیع در سه قرن نخستین)، سید حُسین مدرّسی طباطبائی، ترجمه هاشم ایزدپناه، ج: ۱ (در ایران)، تهران: کویر، ۱۳۸۶ ه. ش.
- * مکال المکارم فی فوائد الدّعاء للقائم - علیه السّلام -، میرزا محمّد تقی الموسوی الاصفهانی، تحقیق: السید علی عاشور، ج ۲، ط: ۱، بیروت: مؤسّسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۲۱ ه. ق.
- * مشتهی الآمال، شیخ عبّاس قمی، تحقیق: ناصر باقری بیدهندی، ج ۳، ط: ۱، قم: دلیل ما، ۱۳۷۹ ه. ش.
- * منظومه أنوار ولایت، سید قطب الدّین محمّد نیریزی (۱۱۰۰-۱۱۷۳ ه. ق.)، مقدّمه و تصحیح: محمّد خواجوی، ج: ۱، شیراز: دریای نور، ۱۳۸۳ ه. ش.
- * موسوعة الإمام علی بن أبی طالب - علیه السّلام - فی الکتاب و السنّة و التّاریخ، محمّد الرّیشری (بمُساعدة: السید محمّد کاظم الطّباطبائی و السید محمود الطّباطبائی نژاد)، ط: ۲، قم: دارالحديث، ۱۴۲۵ ه. ق.
- * موسوعة المصطفی (ص) و العترة (ع)، حُسین الشّاکری، ط: ۱، قم: دارالهادی، ۱۴۱۹ ه. ق.
- * میراث حدیث شیعه، به کوشش مهدی مهریزی (و) علی صدرانی خونی، ج ۱۵، ج: ۱، قم: دارالحديث، ۱۳۸۵ ه. ش.
- * میراث مکتوب شیعه از سه قرن نخستین هجری، دکتر سید حُسین مدرّسی طباطبائی، ترجمه سید علی قرّانی (و) رسول جعفریان، ج ۱، ج: ۲ (با

- اصلاحات و إضافات / ج: ۱ در نشر موزخ، قم: نشر موزخ، ۱۳۸۶ ه. ش.
- * میزان الصواب در شرح فصل الخطاب، شیخ أبو القاسم أمين الشریعه ی خونی (۱۲۷۷-۱۳۴۸ ه. ق.)، مقدمه و تصحیح: محمد خواجهوی، ۳ ج، ج: ۱، تهران: انتشارات مولی، ۱۳۸۳-۱۳۸۵ ه. ش.
- * نامه آدمیت، میرزا حسن حائری إحقاقی، شارح: حسن شمس گیلانی، ج: ۱، ناشر: نویسنده، تهران: ۱۳۶۴ ه. ش.
- * نفَس الرِّحْمَن فی فضائلِ سلمان و ض. -، میرزا حسین التوری (ذ: ۱۳۲۰ ه. ق.)، تحقیق جواد قیومی الجزه‌ای الاصفهانی، ط: ۱، طهران: مؤسسه الآفاق، ۱۳۶۹ ه. ش. / ۱۴۱۱ ه. ق.
- * نصوص و رسائل من ثراث أصفهان العلمی الخالد، مجموعة من المحققين (إشراف: مجید هادی‌زاده)، ۴ ج، ط: ۱، طهران: هستی‌نما، ۱۴۲۸ ه. ق. / ۱۳۸۶ ه. ش.
- * نقض (معروف به: بعض مطالب التواصب فی نقض بعض فضائح الروافض)، نصیرالدین أبو الرثید عبد الجلیل قزوینی رازی، به تصحیح: میرجلال‌الدین محدث، ج: ۲، تهران: انجمن آثار ملی، ۱۳۵۸ ه. ش.
- * نود مسأله ← کتاب نود مسأله.
- * ولایت از دیدگاه مرجعیت شیعه، محمد مقیمی، تهران: مؤسسه مطبوعاتی معراجی (و) انتشارات امیر، بی‌تا.
- * ولایت کلّیه، سید حسن میرجهانی طباطبائی (۱۲۷۹-۱۴۱۳ ه. ق.)، تحقیق و تصحیح: سید محمد لولاکی، ج ۱، ج: ۱، قم: الهادی، ۱۳۸۲ ه. ش.
- * هادی المضلین، (منسوب به) حاج ملا هادی سبزواری (۱۲۱۲-۱۲۸۹ ه. ق.)، تصحیح و تحقیق: علی أوجبی، ج: ۱، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳ ه. ش.
- * هدیه العارفین (أسماء المؤلفین و آثار المصنّفين)، إسماعیل پاشا البغدادی، بیروت: دار إحياء التراث العربی (افست از روی طبع استانبول).
- * هزار سخن در شناخت اسلام، سید علی کمالی دزفولی، ج: ۱، تهران: انتشارات فرهنگ مکتوب، ۱۳۸۶ ه. ش.
- * هزار و یک نکته، حسن حسن‌زاده آملی، ۲ ج (در ۱ مجلد)، ج: ۲، تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء، ۱۳۶۵ ه. ش.
- * هفت آسمان (فصلنامه تخصصی آدیان و مذاهب)، ش ۲۲ و ۲۴ و ۳۳ و ۳۶.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي مَنَّ عَلَيْنَا بِمُحَمَّدٍ نَبِيِّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ -
دُونَ الْأُمَمِ الْمَاضِيَةِ وَالْقُرُونِ السَّالِفَةِ

گفتارِ دوم

علمِ إمامان - عَلَيْهِمُ السَّلَام - در أُصُولِ كافي:
نمونه‌ای از برایِ چندی چون سازش «حدیث» با «کلام»



بِإِلِّ مُحَمَّدٍ عُرِفَ الصُّوَابُ
وَفِي أُبَيَاتِهِمْ نَزَلَ الْكِتَابُ
وَهُمْ حُجَّجُ الْإِلَهِ عَلَى الْبَرِيَّةِ
بِهِمْ وَبِحُكْمِهِمْ لَا يُشْتَرَابُ^۱

مسأله علمِ پیامبر و امامان - عَلَيْهِ وَ عَلَيْهِمُ الصَّلَاةُ وَ السَّلَام -، هرچند (در روزگارانِ دور: به سببِ مداخله‌هایِ غالیان، و در روزگارانِ نزدیک‌تر: به واسطهٔ تفاسیرِ مُتَصَوِّفانه و مُتَقَلِّسَفانه و حَشَوِیانه از مَوَارِثِ غُلاّة) پیوسته جلوه‌ای غامض و بُغْرَنج داشته است، در نهادِ خود بَس روشن و بی‌زنگار می‌نماید. خداوند واپسین پیام‌آورِ خود را در سرزمینِ حجاز برانگیخت.

۱. دو بیتی است از سُروده‌ای ممتاز از سُروده‌هایِ أبوالحسن علی بن عبدالله بن الوصیف معروف به «ناشی صغیر» (یا: ناشیِ أَصْغَر) (۲۷۱-۳۶۵ ه. ق.).
ما این دو بیت را از مناقب آلِ اَبی‌طالب [عليهم السَّلام] (ابن شهر آشوب، ط. دارالأنواء، ۴/ ۳۰۱) برگرفته‌ایم.
این شعر را بناذُرست به ابنِ فاریضِ مصری نیز نسبت داده و مدعیِ تشیعِ او شده‌اند (نقلِ نقدآمیزِ آن را نگر در: الکنی و الألقابِ قمی، ۱/ ۳۷۵)؛ هم آن نسبت و هم آن ادعا پایه‌ای نتواند داشت.
این بیتها را به عَمَرُو بنِ عاص نیز نسبت داده‌اند. نگر: خلاصة عبقات الأنوارِ میلانی، ۴/ ۲۰۳.

دربارهٔ ناشیِ صغیر، سَرایندهٔ این بیتها، و همچنین در تحقیقِ نسبتِ این بیتها بدو، نگر: الغدیرِ مرحومِ آمینی، ۴/ ۲۸-۳۳ و ۲۵-۲۸.

این پیام‌آور چونان دیگر پیام‌آورانِ خداوند مردی بود از جنسِ بشر و نه از گونه‌ای دیگر. بسیاری از انسانها پیامبرانی را می‌خواستند و می‌پسندیدند که فرابشری (و مثلاً: از فرشتگان) باشند اما خداوند شالوده‌کار را برین نهاد که پیامبرانِ انسانهایی باشند چونان دیگر انسانها (و اگر نه چُنین بود آیا پیامبران «اُسوه‌ای نیکو» و مقتدائی شایسته برایِ انسانهایِ دیگر می‌توانستند بود؟).

اوصیایِ واپسین‌فرستاده‌ی خداوند، یکی پس از دیگری، در کارِ ارشاد و راهنماییِ مردمانِ برجایِ او نشستند. اینان جُمْلگیِ مردمانی‌کارِ دان و پارسا بودند که از پیامِ پیامبر نیک اطلاع داشتند و هرگاه در شناخت و فهم و تفسیر و اجرایِ آن گِره‌ی می‌افتاد می‌توانستند آن گِره را بگشایند و مردمان را راهنما و راهگشا باشند. آگاهی به کتابِ خدا و سنّتِ رسولِ خدا، ابزارِ این گِره‌گشائی و لازمه‌ی آن توانائی بود. از همین روی، امامانِ شیعه به کتاب و سنّت، آگاه، و در گشودنِ دشواریهایِ آن و آموزانیدنِ شیوه‌ی اجرایِ آموزه‌هایِ کتاب و سنّت، بغایت توانا بودند.

این چیزی بود که لازمه‌ی کار و شرطِ وصایت و خلافتِ ایشان بود، و البته به تصریحِ مجموعه‌ای از روایات و اخبارِ گوناگون که احتمالِ کذب و جعل در جمیعِ آنها راه نتواند داشت، این اوصیاء بارها از نهانیها نیز خبر داده‌اند و گراماتی که بر آگاهیِ ایشان از برخی اُمورِ غیبی دَلالت دارد از ایشان صادر شده است.

البته نه پیامبر - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ - و نه این پیشوایان پاک -

عَلَيْهِمُ السَّلَام - احاطه بر غیب نداشتند. این از قرآن کریم و سنتِ قَطْعِيَه و واقع ملموس تاریخی بروشنی مُستفاد می شود. اگرچه به وحی و إلهامِ إلهی و...، گاه از اُمور و جوانبی از غیب خبر داده اند - و البته این پایه از غیب دانی ایشان نیز اکتسابی و نه ذاتی بوده -، و اِجِدِ علم به جمیع نهانیا و اُمور غیبی نبودند.

ادّعايِ کسانى که پیامبر و إمامان - عَلَيْهِ و عَلَيْهِمُ الصَّلَاةُ وَ السَّلَام - را بر جميع معلومات و أعيان و أفراد و أمور مُحیط شمرده‌اند، ادّعايى بى‌پایه است که در برابرِ صریحِ «کتاب» و «سُنّت» و «واقعِ تاریخ» تابِ پایداریِ نمى‌آورد.

مسلمانان همداستانند که جبرئیل به پیامبر وُحی می‌آورد. پیامبر - به گزارش قرآن و سیره - وُحی را انتظار می‌کشید و از برای رسیدن پاسخ برخی پرسشها و... چشم به راه می‌ماند و حتی از دیر رسیدن وُحی نگران و دغدغه‌مند می‌شد.^(۱) این وُحی که این اندازه انتظار کشیدنی بود چه بود؟ آیا مطالبی بود که پیامبر به همان تفصیل و پیش از رسیدن آن بدان آگاهی داشت؟!

خداوند در قرآن تصریح می‌کند که داستانِ برخی فرستادگان را برای واپسین پیامبرش گفته و برخی را برای او نگفته است.^{۱۲} آیا

۱. در این مورد بنگرید به شأْنِ نزولِ ﴿مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى﴾ (س ۹۳، ی ۳) در:

الثَّيَابِ طُوسَى، ١٠ / ٣٦٨: و. مجمع البيان طَبْرَسَى، ١٠ / ٣٨١: و. الكشف
زَمَخْشَرَى، ٤ / ٢٦٣: و....

٢. ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِنْ قَبْلِكَ مِنْهُمْ مَنْ قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ لَمْ نَقْصُصْ

پیش از آن که بتدریج و در درازنای عمر بُبَوِّت این داستانها به پیامبر گفته شود - و حتّی تصریح گردد که اینها اخبارِ غیبی است که به پیامبر داده می شود -، او از آنها مُطَّلِع بوده است؟!

خداوند در قرآن تصریح کرده است که برخی منافقان در پیرامونِ پیامبر هستند که در نفاق چیره دست و پیگیر اند و پیامبر آنها را نمی شناسد ولی خداوند آنها را می شناسد. با هم بخوانیم:

﴿وَمِمَّنْ حَوْلَكُم مِّنَ الْأَعْرَابِ مُنَافِقُونَ وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَى الْبَيْتِ لَا تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ سَنُعَذِّبُهُمْ مَّرَّتَيْنِ ثُمَّ يُرَدُّونَ إِلَيْنَا عَذَابٍ عَظِيمٍ﴾ (س ۹، ی ۱۰۱).

آیا تصریح «لَا تَعْلَمُهُمْ» با فرضِ إحاطة نبی بر جمیع نهانها می سازد؟!^۱

→ عَلَيْنَا... (س ۴۰، ی ۷۸).

۱. بر بنیاد این آیه هیچ إشکالی به بُبَوِّت نبی وارد نیست حتّی اگر بسیاری از مسائل و احوال و حوادثِ پیرامونِ خود را نداند و بر جُمَلگی إحاطه نداشته باشد.

به قولِ شیخ مفید در مسأله موردِ تصریح همین آیه: «وَلَيْسَ بِمُنْكَرٍ أَنْ يَسْتُرَ اللَّهُ عَنْ نَبِيٍّ بَيْتَهُ نِفَاقَ كَثِيرٍ مِنَ الْمُنَافِقِينَ...» (المسائل التروية، ص ۹۴).

(ابنِ طاوس نیز چُنین تصریحی به مناسبتِ همین آیه دارد؛ نگر: سعد السعود، ط. منشورات الرّضی، ص ۲۲۳).

از منظری، توجّه برانگیزتر از این آیه، آیتی دیگر است که می فرماید:

﴿قُلْ مَا كُنْتُ بِدْعًا مِنَ الرُّسُلِ وَمَا أَدْرَى مَا يَفْعَلُ بِي وَلَا بِكُمْ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ وَمَا أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ مُّبِينٌ﴾ (س ۴۶، ی ۹).

شریف مرتضی عَلَمُ الْهُدَى در تفسیر ﴿مَا أَدْرَى مَا يَفْعَلُ بِي وَلَا بِكُمْ﴾ می فرماید:

أوصيای پیامبر نیز چنین بودند. برای آگاهی بر پاره‌ای از احوال و حوادث خبرستان می‌فرستادند و از مردم پرسش می‌کردند و ... و بر غیب إحاطه نداشتند.

جانِ کلام را متکلم برجسته شیعه، شیخ مفید، در المسائل العکبریه چنین بیان می‌کند:

«... السَّيِّعَةُ ... إِنَّمَا إِجْمَاعُهُمْ ثَابِتٌ عَلَى أَنَّ الْإِمَامَ يَعْلَمُ الْحُكْمَ فِي كُلِّ مَا يَكُونُ، دُونَ أَنْ يَكُونَ عَالِمًا بِأَعْيَانِ مَا يَحْدُثُ وَ يَكُونُ عَلَى التَّفْصِيلِ وَ التَّمْيِيزِ.»^۱

(یعنی: ... شیعیان ... برین همداستان‌اند که امام حکم هر

→ «... و المراد بالأية: أنني لا أدري ما يفعل بي ولا يكمن من المنافع والمضار الدنيوية كالصحة والمرض والغنى والفقر والخضب والجذب؛ وهذا وجه صحيح واضح لا شبهة فيه.

و يجوز أيضا أن يريد: أنني لا أدري ما يحدثه الله من العبادات وأمرني به وإياكم من الشرعيات وما ينسخ من الشرعيات وما يقر منه ويستدام، لأن ذلك كله مغيب عنه؛ وهذا يليق بقوله تعالى في أول الآية: ﴿قُلْ مَا كُنْتُ بِدَعَا مِنْ الرُّسُلِ﴾ وفي آخرها: ﴿إِنْ أَتَّبِعْ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ﴾.

(رسائل الشرف المرتضى، ج ۳، إعداد السيد مهدي الرجائي، ص ۱۰۵).

به عقیده برخی دیگر از پیشوایان دانش تفسیر، مخدوری نیست که آیه حتی ناظر به جوانب آخری باشد و البته مراد عدم اطلاع پیامبر - صلی الله علیه و آله - از پاره‌ای جزئیات و تفصیل ثواب خود و دیگر مؤمنان و عقاب منافقان و کافران بوده باشد (نگر: متشابه القرآن و مختلفه، ابن شهر آشوب، ۲/ ۱۴ و: الصافي فيض، ۶/ ۴۵۰). به قول زَمْخَشَرِي «يجوز أن يكون نفيًا للدرية الْمُفْصَلَةُ» (الكشاف، ۳/ ۵۱۷).

درباره این آیه شریفه، همچنین نگر: مجمع البیان، ۹/ ۱۳۹ و ۱۴۰.

۱. المسائل العکبریه، ص ۶۹.

رُخدادی را می‌داند، بی‌آن‌که به عَینِ هر رُخداد عالم باشد و از
يَكْ اَمُور بِتَفْصِيل و تَمییز باخبر باشد).

سخنِ مهمّ شیخ مفید در المسائل العُکْبَرِیه که علامه مجلسی نیز
در مرآة العقول^۱ آن را نقل می‌کند، البتّه با این که امامان پاره‌ای از
أُمُورِ غَیْبِی را - و نه جمیع این اُمُور را - از رهگذرِ اِعلام و
آگاهی‌بخشی خداوند متعال بدانند مُنافاتی ندارد. مُفید خود در
أَوائل المقالات تصریح کرده و گفته است:

«إِنَّ الْأَئِمَّةَ مِنْ آلِ مُحَمَّدٍ - ص - قَدْ كَانُوا يَعْرِفُونَ ضَمَائِرَ بَعْضِ
الْعِبَادِ وَ يَعْرِفُونَ مَا يَكُونُ قَبْلَ كَوْنِهِ.»
(یعنی:

امامانِ آلِ مُحَمَّد - صَلَّی اللهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ - گاه ضمائرِ برخی
از بندگان را می‌دانستند و گاه از آنچه رُخ می‌داد پیش از رُخ‌دادن‌اش
باخبر بودند).

و البتّه همو بی‌درنگ می‌افزاید:

«وَلَيْسَ ذَلِكَ بِوَاجِبٍ فِي صِفَاتِهِمْ، وَلَا شَرْطًا فِي إِمَامَتِهِمْ، وَ إِنَّمَا
أَكْرَمَهُمُ اللهُ تَعَالَى بِهِ وَ أَعْلَمَهُمْ إِيَّاهُ لِلطُّفِّ فِي طَاعَتِهِمْ وَ التَّمَسُّكِ
بِإِمَامَتِهِمْ.»

۱. نگر: مرآة العقول، ۳/ ۱۲۵.

این گفتارِ مفید را مجلسی ثانی در بحارالأنوار (۴۲/ ۲۵۷) نیز نقل فرموده
است.

وَلَيْسَ ذَلِكَ بِوَاجِبٍ عَقْلًا، وَلَكِنَّهُ وَجِبَ لَهُمْ مِنْ جِهَةِ السَّمَاعِ.^۱
(یعنی):

این نه از صفات لازم ایشان بود و نه شرط امامتشان؛ بلکه تنها خدای تعالی از برای آن که لطفی^۲ باشد [از برای خلایق] در طاعت ایشان و تَمَسُّک به امامتشان، ایشان را بدین موهبت گرامی داشته و از این نهانیها آگهانیده است.

این مطلب [= آگاهی امامان از برخی امور نهانی]، واجب عقلی نیست [عقل آن را لازم نمی‌شمرد]، لیک از طریق ثقل در حق ایشان ثابت گردیده است).

تأکید شیخ مفید بر آن بود که دانستن رُخدادها و حوادث و شناختن یکایک امور و موارد عینی، شرط امامت نیست و ما بدین که امام به جمیع چنین چیزها علم دارد، قائل نیستیم. علمی که لازمه امامت است و قدرِ مُتَبَقِّنِ علم امام نیز هست، علم به دین است؛ یا به تعبیر مفید، علم به احکام امور و رُخدادها.

ابن شهر آشوب سَرَوی در کتاب کِرَامَتِ مَشَاهِدِ الْقُرَّاءِ و مَخْتَلَفَهُ می‌گوید:

«النَّبِيُّ وَالْإِمَامُ يَجِبُ أَنْ يَعْلَمَا عُلُومَ الدِّينِ وَ الشَّرِيعَةِ، وَ لَا يَجِبُ

۱. أوائل المقالات، تحقیق ابراهیم انصاری، ص ۶۷؛ و: همان، تحقیق دکتر مهدی محقق، ص ۲۱ (با ضبط «للطف» به جای «اللطف»); و: همان، ط. شیخ الاسلام زنجانی و واعظ چرندانی، ص ۷۷.

۲. ناگفته پیداست که مقصود شیخ از «لطف»، در اینجا، مفادِ مُصْطَلَحِ کلامی آن است، نه معنای لُغَوِی آن.

أَنْ يَغْلَمَا الْعَيْبَ وَ مَا كَانَ وَ مَا يَكُونُ، لِأَنَّ ذَلِكَ يُؤَدِّي إِلَيَّ أَنَّهُمَا مُشَارِكَانِ لِلْقَدِيمِ تَعَالَى فِي جَمِيعِ مَعْلُومَاتِهِ وَ مَعْلُومَاتُهُ لَأَتَتْنَاهُنَّ....؛ وَ يَجُوزُ أَنْ يَغْلَمَا الْغَائِبَاتِ وَ الْكَائِنَاتِ الْمَاضِيَاتِ أَوْ الْمُسْتَقْبَلَاتِ بِإِعْلَامِ اللَّهِ تَعَالَى لَهُمَا شَيْئًا مِنْهَا...»^۱.

(یعنی:

پیامبر و امام واجب است که علوم دین و شریعت را بدانند، و واجب نیست غیب را و آنچه را بوده است و خواهد بود بدانند، زیرا این بدانجا می‌انجامد که در همه دانسته‌های قدیم مُتَعَال [/ خداوند مُتَعَال که «قدیم» است] با او هُنَباز باشند حال آن‌که دانسته‌های قدیم [/ خداوند] نامتناهی است...؛ و رواست که غائبات و کائنات گذشته یا آینده را به واسطهٔ إعلام و اخبارِ خدای تعالی به پیامبر و امام بدانند، البتّه پاره‌ای از آنها را....).

ابن شهر آشوب، در این مورد، کُشته‌شدنِ امیرمؤمنان علی - عَلَیْهِ السَّلَام - را، نمونه‌وار، یاد کرده و گوشزد نموده است که - بنا بر روایات - آن حضرت از کُشته‌شدنِ خویش آگاه بوده و هم‌چنین قاتلِ خود را می‌شناخته است؛ ولی - به عقیدهٔ ابن شهر آشوب - ممکن نیست امام از وقتِ دقیق^۲ کُشته‌شدنِ خود آگاه بوده

۱. متشابه الثّراء و مختلفه، ۱ / ۲۱۱.

۲. ابن شهر آشوب تعبیر «علی التّعیین» را به کار برده که در متشابه بنا دُرُست «علی التّعییر» چاپ شده است.

باشد ...^۱

ما را در اینجا با درستی یا نادرستی مثالی که ابن شهر آشوب آورده است کاری نیست، زیرا ای بسا برخلافِ رایِ ابن شهر آشوب آگاهی حضرتِ امیر از وقتِ دقیقِ کشته شدن نیز روا باشد و از دیدگاهِ دانشِ کلام به بُنِ بستِ نینجامد^۲. نکته، تأکید و تصریحِ چنین بزرگانی است به مفهومی روشن که از «کتاب» و «سنت» و «واقعِ تاریخ» مُستَفاد می‌گردد، و آن، عَدَمِ إحاطةِ علمیِ امام - عَلَيْهِ السَّلَام - است به غیب^۳.

آنچه این تصریحات را اَهَمِّیَّتِ فوقِ العاده می‌بخشد، تقابلِ با

۱. متشابه القراءان و مختلفه، ۲۱۱/۱.

۲. سنخ: ثراثا، ش ۳۷، ص ۷۲ (رسالة علم الأئمة عليهم السلام بالغیب...).

۳. عبدالجلیل قزوینی رازی - که ابنِ فندق بِاعجاب او را «أبوالکلام و ابنُ بَجْدَه» (معارج نهج البلاغة، تحقیق أسعد الطَّیْب، ص ۱۵۸) می‌خواند - در بیانی طولانی در بابِ دانشِ پیشوایان - عَلَيْهِمُ السَّلَام - می‌نویسد:

«... و مصطفی - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ - با جَلالَت و رِفَعَت و درجَةُ نُبوَّت در مسجدِ مدینه ... ندانستی که بر بازار چه می‌کنند و أحوالهایِ دِگَر تا جبرئیل نیامدی معلوم وی نشدی...» (نقض، تصحیح مُحَدِّث، ص ۲۸۶).

این که کُز وحی و إلهام چه ابزارها و طُرُق می‌توانسته است منجر به آگاهیِ امام و پیامبر - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ - بر غیب باشد، جایِ پژوهشیِ درازدامن دارد.

به عقیده شیخ مُفید توانمندیهایِ خدادادی چون «تَوْسَم» و «تَفَرُّس» هم که در اختیارِ برخیِ بندگانِ ویژهِ خداوند قرار می‌گیرد و در پاره‌ای از نُصوصِ دینی بدانها اِشارت رفته است، لزوماً «علم» آور نبوده ای بسا بیش از «ظن» بحاصل نیاورند.

(درین باره نگر: المسائلُ العُکبرِیَّة، ص ۹۷).

پندارِ غُلُوّ آلِودِ کسانى است که گمان کرده‌اند پیامبر و امام بر تمامى عالمِ إحاطه علمى کامل داشته‌اند و بر بنیادِ همین پندار به تفسیر و تحلیلِ نُصوصِ نشسته‌اند و حتّى این پندارِ شگفت و تناقض‌انجام را به تاریخ و فرهنگِ شیعه تحمیل کرده‌اند و مدّعی شده‌اند که بنا بر مذهبِ مختارِ شیعه دوازده امامی، خداوندِ مُتعالِ علم همه چیز را به امامان - عَلَيْهِمُ السَّلَام - درآموخته است و در آسمان و زمین هیچ چیز بر ایشان پوشیده نیست.

چنین عقائدی، اغلب با استشهاد به ظاهرِ شماری از احادیثِ کافی و بصائرِ الدَّرَجَات و...، بی‌آنکه حسّاسیتی بسنده در اطمینان از صدور یا دلالتِ احادیث به کار رَوَد، در میانِ عوامِ شیعه تبلیغ و ترویج می‌گردد.^۱ این در حالی است که اگر حدیثی بخواهد در بابِ جُزئیّاتِ طهارت و نجاست و نکاح و طلاق سخن بگوید، به

۱. نمونه‌وار، نگر:

أمرأه هنتی (در حکومتِ چهارده معصوم - ص - بر جمیع موجودات)، سید أبو‌الفضلِ نبوی قمی، بویژه ص ۸۳ و ۸۴ و ۳۲۴ و ۳۲۹؛ و: تجلّی ولایت، محدّهادی شیخ‌الإسلامی، ص ۳۰۳ و ۳۲۱ و ۳۵۶؛ و: ولایتِ کلیّه، میرجهانی طباطبائی، ۱/ ۱۶۷-۲۵۴؛ و: الإلیة التکرینیة بین الفُرائِن و البرهان، القطیفی، ص ۸۳ و ۸۴.

جالبِ توجّه است که اینگونه عقائد در توضیح و تعلیق بر آثارِ مخالفانِ چنین باورهائی نیز مجالِ طرح داده می‌شود؛ نمونه را، نگر:

أوائلُ المقالات، ط. دارالمفید، ص ۳۱۳ (تعلیقه آقایِ ابراهیم أنصاری زنجانی - که در آغازِ تعلیقاتِ خود می‌گوید: ... غَلَفْتُهَا ... توضیحاً لبعض عباراته و مقاصده.).

اقتضای شیوه فقهی مرسوم، بدون تحقیق در سَنَد و محتوا و همچنین سازگاری یا ناسازگاری آن با دیگر احادیث و حتّی استنباطِ قدما و فتوای مشهور و... رها نمی‌شود (که نباید هم بشود).

می‌دانیم که غالیان، بویژه در سده‌های دوم و سوم کوششی سخت در جعل و تحریفِ احادیث و پراکندنِ اندیشه‌های خود در موارِثِ مکتوبِ شیعه کرده‌اند و درست از همین رویِ بیشینهٔ محدّثانِ برجسته و متکلمانِ شاخصِ شیعه در آن اُعصار، تا سده‌های چهارم و پنجم، از حسّاسیتی ویژه نسبت به غُلاة و رواسِبِ اندیشه و عَمَلِ ایشان تهی نبودند، و تا حدودی در طرد و نَفیِ افکار و عقائدِ غالیان کامیاب شدند.

دریغ‌مندان، در اُدوارِ اخیر، نسبت به پاره‌ای از موارِثِ مکتوب و احادیثِ برپافتهٔ غالیان، از سویِ شماری از فاضلان و نخبگانِ شیعی، اِقبالی و رویکردی متفاوت صورت پذیرفته است، و کسانی، با این ذهنیته‌ها، حتّی از نُصوصِ دینی استوار و مَتَنهای غیرِ غالیانه نیز تفاسیر و تَأویلی غُلُوآلود به دست داده و می‌دهند.

بررسیِ عِلَل و عَوامِلِ چُنین رویکردِ خطرناک و گرایشِ بیم‌انگیزی نیاز به کُندوکاوِ بسیار در اندیشه‌هایِ حاکم و انگیزه‌هایِ مؤثر در فکر و فرهنگِ شیفتگان و مُرَوّجانِ موارِث و افکارِ غُلُوآلود دارد. چُنین بررسیِ فراخ‌دامنه‌ای در حوصلهٔ این مقال نیست. لیک از اشارتی نمی‌توان تَن زد.

چند سده پس از آغاز غُیْبَتِ کُبْرَى، تَصَوُّف که تا پیش از آن عمده در جهانِ اَهلِ تَسَنُّنِ بالیده بود و رنگ و روئی سُنّیانه داشت^۱ بمُرور با تشیعِ اَشْتِی و آمیزش کرد و با ظهورِ شخصیت‌هایی چون سَید حَیدرِ اُمَلِی انبوهی از اندیشه‌های ابنِ عَرَبِی مآبانه به حوزه فرهنگِ شیعی راه گشود، و هاضمه فکری و فرهنگی جامعه شیعه، برای استقبال از میراثِ تَصَوُّف (با تمام اَحْمال و اَثقالی که بر خود داشت)، تمرین داده شد.

ظهورِ سلسله صفویه^۲ که خاستگاهی خانقاهی داشت و علی‌رغم دگرسازیِ پاره‌ای از رویکردهای صوفیانه در درازنای فرمانروائی خویش، رنگ و لُعابِ مُتَصَوِّفانه را تا برافتادن به واسطه شورشِ افغانان حفظ کرد^۳ بر شدتِ تأثیرِ تَصَوُّف بر تشیع افزود؛ تأثیری که تا هم امروز با همه تغییراتی که در شتابِ آن پدید آمده ادامه داشته است.

رواجِ رایها و نگره‌های صوفیانه و اشتهاى مناقب و مقاماتِ گزاف‌آلودی که مُتَصَوِّفان از برای مَشایخ خویش قَلَم داده‌اند، بی‌گمان از عواملِ زمینه‌سازِ «إقبال به أَحادیثِ برافته غالیانه» یا

۱. نمونه را، سنج: تبصرة العوام، تصحیح عباس إقبال، ص ۱۲۲.

۲. پیامدهای بقاءِ رسوباتِ خانقاهی در فضای صفوی را می‌توان در آثارِ بزرگانی چون مجلسی ثانی (ف: ۱۱۱۰ ه. ق.) ملاحظه کرد که علی‌رغم ناهمسوئی با مُتَصَوِّف و پاره‌ای انتقاداتِ شدیداللحن نسبت بدیشان، در دیباجة زادالمعاد (ط. اسلامیة، ص ۳) از «صوفیانِ صفوت‌نشان» سخن می‌دارد و ترجمه فرحة العَرَبی را (ص ۱۴۵) به «كما قال المولوی ...» ختم می‌کند.

«خوانشِ غالبانه از متشابهاتِ اخبار» بوده است.

نمونه را، دِهْدَارِ شیرازی در توجیهِ فقره «أَنَا بَكْلٍ شَيْءٍ عَلِيمٍ» از حدیثِ ساختگی و مُنْكَرِ موسوم به خطبة البیان، درست از چُنین دَری درمی آید که:

«از خوشه چنانِ خرمنِ آن جنابِ ولایتِ مآب منقولست که: عالمِ نزدِ عارف چون سُفره است پیشِ نظرش انداخته؛ و از قُدوةِ الأولیاء، خواجه بهاء الدینِ نَقُشَبَند، منقولست که: عالمِ نزدِ عارف چون پُشتِ ناخنِ اوست؛ و از سیدِ التَّابِعین، اُویسِ قَرَنی - رَضِیَ اللهُ عَنْهُ -، روایت آمده که گفت: مَنْ عَرَفَ اللهَ لَا يَخْفَى عَلَيْهِ شَيْءٌ؛ و از حضرتِ قُطْبِ الأولیاءِ العارِفینِ الْمُحَقِّقین، الشَّیخِ الْحَاجِّ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي النَّجْمِ الْخَنْجِی - قَدَّسَ اللهُ رُوحَهُ الْعَزِیزَ - آمده که: برِ اولیاءِ اُمّتِ محمدِ سِرِّ خَلْقَتِ پشه پوشیده نیست؛ و هرگاه حالِ خوشه چنان این باشد چه گمان می رود در حقِ صاحبِ خرمن؟!»^۱. وی همچنین تصویری صوفی پَسند و ابنِ عَرَبی مآبانه از اَمیرِ مؤمنانِ علی - علیه السَّلَام - به دست می دهد؛ باشد که توجیهِ گِرِ چُنانِ کلامی باشد:

«... وجودش من حیثِ الْاِتِّحَادِ بِالْحَقِیْقَةِ الْمُحَمَّدِیَّةِ - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ - شاملِ جمیعِ جُزئِی و کُلِّیِ ممکنات است و روحش آیینۀ تجلّیِ ذاتِ مَعَ جمیعِ الْأَسْمَاءِ وَ الصِّفَاتِ...، و چون نَفْسِ خود را دانسته، جمیعِ مُنْذَرِجَاتِ نَفْسِ را نیز دانسته، پس جمیعِ اَشْیاء را

دانسته و از این خبر فرموده:

أَتَزْعَمُ أَنَّكَ جِرْمٌ صَغِيرٌ وَ فَيْكَ انْطَوَى الْعَالَمُ الْأَكْبَرُ
...»^۱.

اینچنین درهم‌بافتنی‌های فریبنده که با معجونی از حق و باطل و رطب و یابس اذهان و عقول را مسحور و مدهوش می‌کند، از سده هفتم تاکنون، در تاریخ فرهنگ ما خریداران بسیار داشته است و هم‌امروز هم در درخشان‌ترین مراکز علمی سنتی و جدید ما کسانی هستند که در برابر جهان‌بینی مُنبَعِث از فتوحات و فصوص دامن از کف می‌دهند.

ارزیابی این شیفتگی، خواست این سُخن‌گاه نیست (و البته به جای خویش بایسته است).

قصد ما از استشهد به تَفَكُّرات و تَقُولَات اُمثالِ دِهْدَارِ شیرازی، توجه‌دادن به زمینه مناسبی است که چنان تَفَكُّرات و تَقُولَات برای پذیرش رای‌های غالیانه در عرصه دین‌شناسی پدید آورده‌اند.

نوعی اخبارگراییِ افراطی که بویژه در برخی اخباریانِ عصرِ صفوی نمود یافت، همدوش با تَفَكُّرِ مُتَصَوِّفَانَه غَلَوِگرا، سبب‌سازِ اتکائی حشو‌یانه بر اخبارِ موضوع و مشکوک و تَمَسُّکِ افراطی به ظواهرِ بعضِ احادیثِ عقیدتی و اخلاقی گردید. هرچند با بالاگرفتنِ نزاعِ اصولی و اخباری و غلبهٔ اصولیان، تَفَكُّرِ اخباری در حیطهٔ فقهِ مُصْطَلَحِ کمرنگ شد، در حیطهٔ عقائد و اخلاق آسیبِ

مُعْتَنَابِهِ نَدِيد و عَلَى الْخُصُوصِ بِتَكْيِهِ بِرِ تَفَكُّرَاتٍ مُتَّصِفَاتِهِ شَايِع - که تَوْسِطِ فِلَسَفَتِهِ صَدْرَائِي نِيز بِبِش و کَمِ حِمَايَتِ مِی گَرْدِید - تا اِنْدَازِه اِی رُشْد و تَوْسِعِه هِم یَا فِت.

در اِین فِضَائِی غُبَارِآلُود که تَمَايِل بِه اِنْدِیْشِه هَايِ غَالِیَانِه در اَن فِرَاوَانِ بُوْدِه، کَسَانِی بِا تَكْيِه بِرِ پَارِه اِی اَحَادِیْثِ که مُوْهِمِ اِحَاطَةِ عِلْمِیِ اِمَامَانِ بِرِ تَمَامِیِ عَالَمِ بُوْدِه اِسْت. و در حَالِی که مَعْمُولًا صَحِّحِ صُدُورِ اِین اَحَادِیْثِ مَغْفُولِ اِفْتَادِه یَا مَفْرُوعُ عَنْهُ گِرْفْتِه شُدِه ..، دِرْبَارَةُ مَسْأَلَةِ عِلْمِ اِمَامِ بِه دَاوَرِی و نَتِیْجِه گِیرِی پَرْدَاخْتِه اِنْد.

گِرُوهِی دِیْگَرِ نِیز - اَز جُمْلِه اَز بِیْرُونِ حُوزَةِ تَشِیْع -، بِا نَظَرِ بِه اِسْتِنَادَاتِ و نَتِیْجِه گِیرِی هَايِ گِرُوهِ پِیْشِگِفْتِه، اَحَادِیْثِ و مُوَارِیْثِ مَأْثُورِ اِمَامِیَّه رَا بِه اِدَا اِنْتِقَادِ گِرْفْتِه، بِا تَكْيِه بِرِ قِرَائَتِ و تَفْسِیْرِ و بَرْدَاشْتِ گِرُوهِ مَذْکُورِ، - بِه زَعْمِ خُویْش - خَطَّ بَطْلَانِ بِرِ اَهْمِیَّتِ فِرَاوَانِ کِتَابِهَائِی چُون کَافِی و شَخْصِیَّتِهَائِی چُون کَلِیْنِی کَشِیْدِه اِنْد.

فَارِغِ اَز مَسْأَلَةِ صَحِّحِ صُدُورِ اَن اَحَادِیْثِ، بِه پَنْدَارِ نِگَارَنْدِه اِین سَطُورِ، اَنچِه زَبَانِ طَاعِنَانِ رَا بِدِیْنِ سَانِ گُشُودِه و تَعَاوُضِی بَیْنِ مِیَانِ اِنْدِیْشِه اِسْتَوَارِ مِتْکَلِّمَانِ بَرَجَسْتِه اِی چُون مُفِیدِ و مُرْتَضَی و رِوَايَاتِ اِین بَحْثِ در کِتَابِی چُون کَافِی اَفْکَنْدِه اِسْت، نَااِسْتَوَارِی رُوشِ و بَیْنِشِ بَرخی نُوِیْسَنْدِگَانِ و حَدِیْثِ پَرُوهَانِ اِسْت، هِم در فَهْمِ نَصِّ، و هِم در جَمْعِ مِیَانِ اَحَادِیْثِ و اَدْلَه.

حَاجَتِ بِه تَذْکَارِ نِیْسْتِ که در چُنِیْنِ بَحْثِهَائِی دَقِیْقِ، لَغْزِشِهَائِی کُوْچَکِ و کَاسْتِیْهَائِی خُرْدِ بِه کُجُروِیْهَائِی بَسِ بَزْرَگِ مِی اِنْجَامِد.

گروهی از مُحَقِّقَان پنداشته‌اند «مُقْتَضَای جمع بین آیات و روایات، آن است که معنی نفی غیب از معصومین این است که از پیش خود غیب ندانند و آنچه... دانند به وسیله وحی یا إلهام از طرف خدا است»^۱.

این سخن صحیح است ولی دقیق نیست و با مدّعی برخی غُلُوَزَدگان که می‌پندارند تنها تفاوتِ علمِ امام یا پیامبر با علمِ خدا، این است که علمِ خدا ذاتی است و علمِ امام یا پیامبر اکتسابی، چندان فرق ندارد؛ در حالی که صریحِ قرآن آنست که خداوند چیزهائی می‌داند که پیامبرش را از آنها بی‌اطلاع نهد (سنج: س ۹، ی ۱۰۱) و نیز صریحِ تاریخ آنست که إمامانِ پاک - عَلَيْهِمُ السَّلَام - در بسیاری از اُمورِ روزمره و اعیان و حوادث از دیگران کسبِ اطلاع می‌کرده‌اند (مثلاً از فلان شخص در بابِ بهمان واقعه کسبِ خبر می‌کرده یا کسی را برای خبرآوردن گسیل می‌داشته‌اند).

(مایه تعجب، بل تأسف است که، نمونه را، مرحوم آیه‌الله شیخ محمدباقر کمره‌ای - تَعَمَّدَهُ اللهُ بِغُفْرَانِهِ - در توضیحاتِ خود بر ترجمهٔ اُصولِ کافی بصراحت می‌نویسد:

«... آیات و اخبارِ وارده در این که امام یا پیغمبر غیب نمی‌داند، در شمارِ آیات و اخبارِ متشابهه قرار می‌گیرد و باید برای آنها دنبال

۱. اُصولِ کافی، با ترجمه و شرح کمره‌ای، ج ۲، ۷۸۱.

أصل سخن از مرآة العقول است. نگر: مرآة العقول، ۱۱۷/۳.

همچنین سنج: ولایتِ کلیّه، میرجهانی طباطبائی، ۱۷۳/۱.

معنی صحیحی گردید.^۱

به عبارت دیگر، صریح کتاب و سنت قطعی را باید تأویل کرد و صریح تاریخ را باید بدور افکند و آنگاه پایه اتکاء را بر فرضهای خود و روایاتی نهاد که أغلب آنها - اگر نه همه آنها - از حیث صدور محل تردید و تأمل اند!

این بنده با همه احترامی که برای خدمات دینی مرحوم کمره‌ای قائل است و با این که آن مردِ خدوم را به واسطه پاره‌ای جفاها که بر او رفت از مظلومان تاریخ فرهنگ معاصر می‌داند^۲، از طرح پیشنهادی و «مُتدولوزی»^۳ی مُختار ایشان برای مواجهه با چنین مسأله‌ای بجد در شگفت و اَسَف می‌شود و بی اختیار با خود زمزمه می‌کند:

کرده‌ای تأویل حرفِ بکر را

خویش را تأویل کن، نی ذکر را^۴

بنا بر پیشنهاد مرحوم کمره‌ای و هم‌اندیشان ایشان، تمامی پُرسشهای روزمره و احوال‌پرسی‌ها و استفسارها و کسب خبرهای معصومان - عَلَیْهِمُ السَّلَام - جنبه حقیقی نداشته است و باید تأویل شود. آیا این نه مستلزم چیزی از سنخ تخصیص اکثر است که قبح

۱. اصول کافی، با ترجمه و شرح کمره‌ای، ج ۲، ۷۸۴.

۲. درباره زندگانی و کارنامه مرحوم کمره‌ای، نگر:

جریانها و سازمانهای مذهبی ایران (۱۳۲۰-۱۳۵۷ ه. ش.)، رسول جعفریان،

ج: ۶.

۳. مثنوی معنوی، ط. لاهوتی، ۹۸/۱، د: ۱، ب: ۱۰۸۰.

آن^۱ بر دیده‌وران پوشیده نیست؟!

نادرستی انگارهٔ إحاطهٔ علمیِ امام بر تمامیِ عالم، به جایِ خود روشن است، ولی از سویِ دیگر این هم که احادیثی که اصحابِ آن انگاره گواهِ سخنِ خویش می‌گیرند لزوماً چنان دلالتی داشته باشند، از بُنِ محلّی تأمل است. حتّیٰ انگاره‌هائی مانند این که امام هرگاه بخواهد از هر چیزی باخبر شود از آن باخبر خواهد شد، و مُستند شدنِ چنین انگاره‌ای به احادیثِ کافی، جایِ مناقشه دارد.

در کافی می‌خوانیم:

«... عَنْ عَمَّارِ السَّابَّاطِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - عَنْ الْإِمَامِ يَعْلَمُ الْغَيْبَ؟ فَقَالَ: لَا، وَلَكِنْ إِذَا أَرَادَ أَنْ يَعْلَمَ الشَّيْءَ أَعْلَمَهُ اللَّهُ ذَلِكَ».^۲

(یعنی:

... از عَمَّارِ ساباطی منقول است که گفت: از حضرتِ ابو عبدالله [امام صادق] - عَلَيْهِ السَّلَام - دربارهٔ امام پرسیدم که آیا غیب

۱. آقای محمدهادی شیخ‌الاسلامی که از هوادارانِ نظریهٔ إحاطهٔ علمیِ امام به همهٔ عالم است، نیک دریافته حَمَلِ مُعْظَمِ پُرسشها و گفتارهای عادیِ امامان - عَلَيْهِمُ السَّلَام - بر مجاز و تَرَفُّد، قبیح است؛ درست از همین روی در پیِ راهِ حلِ برآمده است (نگر: تجلّی ولایت، ص ۳۲۵) و البته راهِ خَلّی پیشنهاد کرده که دستِ کم برای بنده هیچ مفهوم نیست و فوق‌العاده تکلف‌آمیز، بَلْ عَنِینِ تناقض به نظر می‌رسد.

۲. اُصولِ کافی، با ترجمه و شرحِ کَمره‌ای، ۲/ ۲۹۶ (ترجمهٔ حدیث از ماست).

می داند؟ فرمود: نه، ليک چون خواهد که چیزی را بداند خداوند او را بدان بياگاهاند).

این معنا که افزون بر این حدیث، در هر سه حدیث يك باب کافی^۱ مورد تصریح قرار گرفته - یعنی این که: امام هرگاه بخواهد بداند می داند -، عَلَى الظاهر به قید یا قیودی مُقید است.

در نهج البلاغه گفتاری از امیرمؤمنان - عَلَيْهِ السَّلَام - منقول است که بنا بر سرنویس آن به یکچند پیش از دیده از جهان فرو بستن آن حضرت تعلق دارد:

«أَيُّهَا النَّاسُ! كُلُّ أَمْرٍ لَاقٍ مَا يَفِرُّ مِنْهُ فِي فِرَارِهِ؛ وَالْأَجَلَ مَسَاقُ النَّفْسِ؛ وَ الْهَرَبُ مِنْهُ مُوَفَّاتُهُ. كَمْ أَطْرَدْتُ الْأَيَّامَ أَبْحَثُهَا عَنْ مَكُونِ هَذَا الْأَمْرِ، فَأَبَى اللَّهُ إِلَّا إِخْفَاءَهُ. هَيْهَاتَ! عِلْمٌ مَخْزُونٌ!»^۲

سخن روشن و صریحی است: کَمْ أَطْرَدْتُ الْأَيَّامَ أَبْحَثُهَا عَنْ مَكُونِ هَذَا الْأَمْرِ.... پیدا است امام - علیه السَّلَام - چیز یا چیزهائی را درباره مطلقِ مرگ (یا: مرگِ خویش - انسان که بعضی شراح نهج البلاغه استنباط کرده اند -) می جسته و علی رغم تمایل به علم بدان، به مقصودِ خویش نرسیده است. «فَأَبَى اللَّهُ إِلَّا إِخْفَاءَهُ»، معنائی جز این نمی تواند داشته باشد.^۳

۱. نگر: همان، همان ج، ص ۲۹۷ و ۲۹۸.

۲. نهج البلاغه، با ترجمه سید جعفر شهیدی، خطبه ۱۴۹، ص ۱۴۵.

۳. سنح: شرح نهج البلاغه ابن میثم، ۳/ ۲۰۹؛ و: الذیاج الوضی، ۴/ ۱۱۸۷؛ و: إرشاد المؤمنین، ۲/ ۲۱۹؛ و: بهج الصبغة، ۱۱/ ۲۸-۳۰؛ و: توضیح نهج البلاغه شیرازی، ۲/ ۳۵۴ و ۳۵۵.

این حدیث نهج البلاغه را در کافی نیز می‌بینیم.^۱ در بعض متون قدیم دیگر چون مروج الذهب مسعودی نیز آمده است.^۲ بر سرِ هم به نظر می‌رسد از احادیثی است که تلقی به قبول شده است.

پس گوئی این که امامان هرگاه بخواهند می‌دانند، نیاز به دانستیهای لازم در امامت است، یعنی همان چیزهائی که قوام دیانت بدانهاست و علم دین. به عبارت دیگر، آن احادیث کافی در مقام بیان آنند که لوازم امامت بی دریغ در اختیار امام قرار می‌گیرند، نه هر چیزی که امام آهنگ دانستن آن کند. البته ای بسا چیزهای بسیاری بیرون از این حوزه باشد که وقتی امام بخواهد خداوند علم آنها را در اختیار او قرار می‌دهد، لیک علی الظاهر إطلاق آن ملازمه خواستن و دانستن، به دائره‌ای ویژه راجع است.

در کافی در حدیثی که از امام باقر - عَلَیْهِ السَّلَام - نقل شده آمده است:

«أَتَرَوْنَ أَنَّ اللَّهَ - تَبَارَكَ وَتَعَالَى - افْتَرَضَ طَاعَةَ أَوْلِيَائِهِ عَلَى عِبَادِهِ، ثُمَّ يُخْفِي عَنْهُمْ أَخْبَارَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَ يَقْطَعُ عَنْهُمْ مَوَادَّ الْعِلْمِ

→ علامه مجلسی در مرآة العقول (۳/ ۲۹۶) تأویلی را پسندیده که هم دور از نص است و هم ناهمخوان با فهم شارحان نهج (و مجلسی خود به این نکته اخیر اشاره کرده).

۱. نگر؛ أصول کافی، با ترجمه و شرح کمره‌ای، ج أسوه، ۲/ ۴۳۲؛ و: مرآة العقول، ۳/ ۲۹۳.

۲. نگر: بهج الصباغة، ۱۱/ ۲۶.

فَيَمَّا يَرِدُ عَلَيْهِمْ مِمَّا فِيهِ قَوَامٌ دِينِهِمْ؟!^۱

در این نص، آشکارا مواد علمی لازم برای امام که خداوند باید در اختیار او قرار دهد تا نقض غرض نشود، پاسخ آن مسائل و تفصیل آن مباحثی قلمداد می‌گردد که بر امامان عرضه می‌شده و قوام دین بدانهاست. به نظر می‌رسد تأکید و استدلال وارد به «مَا يَرِدُ عَلَيْهِمْ مِمَّا فِيهِ قَوَامٌ دِينِهِمْ»، نشان می‌دهد که در عدم إخفاء اخبار آسمانها و زمین نیز - که در گزاره پیشتر مطرح شده -، آنچه عدم إخفاء آن لازم است همینگونه اخباری باشد که قوام دین بدانهاست، نه جمیع اخبار. (وانگهی، اگر کسی مدعی شود مُراد گوینده مُطلق اخبار آسمانها و زمین بوده است، این پرسش پیش می‌آید که آگاهی از جمیع اخبار آسمانها و زمین چه ربطی به زیربنای سخن یعنی «افتراض طاعت اولیاء بر عباد» دارد؟ بنا بر این نص، امام باقر - علیه السلام - فریضه بودن طاعت امامان را بر بندگان خدا مطرح کرده است تا آنچه را لازمه آنست تثبیت نماید. لازمه فریضه بودن طاعت امام، کارآمدی او در زمینه کاری است که بر عهده او نهاده‌اند، و به عبارت دیگر، کارآمدی و بصیرت او در «مَا فِيهِ قَوَامٌ دِينِهِمْ». (در میان سلف هیچ متکلم برجسته‌ای را نمی‌شناسیم که آگاهی از جمیع اخبار آسمانها و زمین را لازمه امامت و «شرط» آن قرار داده باشد. از همین رو اگر مُراد از «اخبار السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ» مُطلق اخبار باشد، نه آنچه به «قوام دین»

راجع است، بِالطَّبَعِ این بخشِ نَص از سیاقِ سخن بیرون می‌افتد. چه، سیاقِ سخن متوجّه آنست که با تکیه بر اَصْلِ «امامت»، «لازمه»ی این اَصْل را مطرح سازد و تثبیت کند، نه آنچه را که «شرط» و «لازمه» شمرده نمی‌شود (خصوصاً با توجّه به ذهن و اندیشه مخاطبان که می‌بایست إقناع می‌شده‌اند).

روایاتی را که می‌گوید امامان به «ما کان» و «ما یکون» و «ما هو کائن» عالم اند^۱، می‌توان بر همین علم لازمِ امامت حمل کرد. یعنی امامان جمیع مسائل دینی گذشته و حال و آینده را پاسخگو هستند. در کافی روایتی هست که گفتگویی را میانِ هِشام بنِ حَکَم و امام صادق - عَلَیْهِ السَّلَام - گزارش می‌کند و در پایانِ آن گفتگو امام خاطر نشان می‌نماید که حُجَّتِ خداوند باید بتواند پاسخگوی خَلْق باشد.

روایت این است:

«عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَعْبُدٍ، عَنْ هِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَاعَبْدِ اللَّهِ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - بِمَنْ عَنِ خَمْسِمَائَةٍ حَرْفٍ مِنَ الْكَلَامِ، فَأَقْبَلْتُ أَقُولُ: يَقُولُونَ كَذَا وَ كَذَا، قَالَ: فَيَقُولُ: قُلْ كَذَا وَ كَذَا. قُلْتُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ! هَذَا الْحَلَالُ وَ هَذَا الْحَرَامُ أَعْلَمُ أَنَّكَ صَاحِبُهُ وَ أَنَّكَ أَعْلَمُ النَّاسَ بِهِ، وَ هَذَا هُوَ الْكَلَامُ. فَقَالَ لِي: وَيْلَكَ! يَا هِشَامُ! لَا يَخْتِجُ اللَّهُ - تَبَارَكَ وَ تَعَالَى - عَلَى خَلْقِهِ بِحُجَّةٍ لَا يَكُونُ عِنْدَهُ

كُلُّ مَا يَحْتَاجُونَ إِلَيْهِ»^۱.

لِ آنچه در این حدیث اطلاعی بدیع محسوب می شود - به زعمِ راقم - تبیین نحوه نگرشِ عالمِ شیعی بَرَجَسْتِه ای چون هِشامِ بنِ حَکَم به اِمام است. هِشامِ اِمام را پاسخگویی پُرسشهایِ فقهی می دیده است و شاید در مقایسه با فقیهانِ بزرگِ آن عصر که به نوعی بَرَجَسْتِه ترین صنفِ عالمانِ دین محسوب می شدند به همین بُعدِ شخصیتِ اِمام توجّه داشته؛ لذا عالم بودنِ آن حضرت را نیز در همان بُعدِ فقهی معنا می کرده است. پس از آن، متوجّه مقامِ اِمام - علیه السَّلَام - به عنوانِ یک عالمِ کلام نیز شده.

به عبارتِ دیگر، حتّی شیعیانِ نُخبه ای چون هِشامِ بنِ حَکَم که بالطَّبع اِمامِ خود را مردی «عالم» می دانستند در تفسیرِ این واژه و تعیینِ حیطه اشتمال و گستره دلالتِ آن به زمینه هائی خاص نظر داشتند. ما را با این کاری نیست که تصوّر و ذهنیتِ ایشان چه اندازه صحیح بود یا نبود (کما این که در خبرِ پیشگفته شاهدِ تصحیح و تبدیلِ تصوّر و ذهنیتِ هِشام هستیم). نکته این است که: چُنین تصوّر و ذهنیتی وجود داشته است، و مُخاطَبَت با صاحبانِ چُنین ذهنیاتی مستلزمِ مفروض گرفتنِ انصرافِ خطاب به زمینه هایِ خاصّ پیشگفته بوده است.

برین بنیادِ طبیعی است که وقتی اِمام - عَلَیْهِ السَّلَام - در مخاطَبَت

۱. اُصولِ کافی، با ترجمه و شرحِ کمره ای، ۲/ ۳۱۰.
در مأخذ، «لا» در «لَا يَحْتَاجُ» درونِ قَلَاب قرار دارد.

با چنین اشخاص از علم فوق‌العاده خود سخن بگوید، بر انصراف ذهنی مخاطب به «زمینه‌های خاص» تکیه داشته باشد. یعنی توقع داشته باشد مخاطبان به حسب آنچه از او به عنوان امام انتظار می‌رود این سخن را بفهمند و مثلاً او را دارای علم فوق‌العاده و بی‌هیچ کاستی در زمینه‌هایی چون کتاب و سنت و عقائد و احکام بدانند، نه مثلاً صنعت شمشیرسازی یا فن کوزه‌گری.

چنین قواعدی بر عرف گفتگو حاکم اند. شما را وقتی به کتابخانه می‌برند یا به نزد طبیب راهنمایی می‌کنند و می‌گویند: اکنون می‌توانی هرچه سؤال داشتی از این شخص بپرسی؟، گستره دلالَت این «هرچه»، به حسب مقام و کارکرد شخص مورد نظر معلوم است، و بناگزیر تقید و انصراف طبیعی ذهن شما به حیطه‌ای ویژه باید ملحوظ و مفروض گوییده باشد. در مورد کتابدار، آن «هرچه»، به حیطه آگاهیهای کتابداری بازمی‌گردد، و در مورد طبیب، به گستره دانش پزشکی.

علامه مجلسی در شرح حدیث «يُبْسِطُ لَنَا الْعِلْمُ فَتَعْلَمُ وَ يُقْبِضُ عَنَّا فَلَا نَعْلَمُ»^۱ می‌نویسد:

«... وَ لَوْ عَمِمَ الْقَبْضُ وَ الْبَسْطُ فِي جَمِيعِ الْعُلُومِ فَلَا بُدَّ مِنْ تَخْصِيصِهِ بَغَيْرِ مَا يَخْتِاجُ النَّاسُ إِلَيْهِ مِنْ أُمُورِ الدِّينِ، بَلْ كُلِّ مَا يُسْأَلُونَ عَنْهُ، فَإِنَّهُ قَدْ وَرَدَ أَنَّهُ لَا يَكُونُ الْإِمَامُ يُسْأَلُ عَنْ أَمْرِ وَ يَقُولُ: لَا

۱. اصول کافی، با ترجمه و شرح کمره‌ای، ۲/ ۲۹۰.

أَذْرِي»^۱.

حدیثی از بصائر الدَّرَجَات که علامه مجلسی در مرآة العقول^۲ گواه گرفته است، تصریح می‌کند که در حلال و حرام علمِ امام افزوده نمی‌شود:

«... عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سُلَيْمَانَ الدَّيْلَمِيِّ، مَوْلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ سُلَيْمَانَ، قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - فَقُلْتُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ! سَمِعْتُكَ وَأَنْتَ تَقُولُ غَيْرَ مَرَّةٍ: لَوْلَا أَنَا نَزَادَ لَأَنْفَدْنَا. قَالَ: أَمَّا الْحَلَالُ وَالْحَرَامُ فَقَدْ وَ اللَّهِ أَنْزَلَهُ اللَّهُ عَلَى نَبِيِّهِ بِكَمَالِهِ، وَمَا يَزَادُ الْإِمَامُ فِي حَلَالٍ وَلَا حَرَامٍ. قَالَ: فَقُلْتُ: فَمَا هَذِهِ الزِّيَادَةُ؟ قَالَ: فِي سَائِرِ الْأَشْيَاءِ سِوَى الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ.....»^۳.

آن توضیح مجلسی و این روایتِ بصائر، بناگزر مؤید آنست که آنچه امام به «ما کان و ما یكون و ما هو کائن» آن علم دارد، معلوماتِ گستره حلال و حرام - یا به تعبیر ما: دین‌شناسی لازم برای امام - است.

بی‌پرده باید گفت فرض این که امام به «همه‌چیز» علم دارد، و در عین حال از طریق یا طُرُقی به علم او افزوده می‌شود - که در روایات آمده و پیوسته موردِ استقبالِ اخبارگرایان نیز بوده است -

۱. مرآة العقول، ۳/ ۱۱۰.

۲. نکر: مرآة العقول، ۳/ ۱۰۷.

۳. بصائر الدَّرَجَات، تحقیق المعلم، ۲/ ۲۵۵؛ و: تحقیق کوچه‌باغی، ص ۴۱۳ (با اندکی دگرسانی).

فرض معقولی نیست. برای آن که چیزی بتواند بر علم امام افزوده شود، باید دامنه آن «همه چیز» پیشگفته محدود گردد تا جایی برای افزوده شدن باشد.

اینک اگر بگوئیم: آن «همه چیز»، «همه چیز» در «حوزه دانستیهای لازم برای امام» است که امام به آن علم دارد، و آنگاه علم او به امور دیگر و حوادث جزئی و اعیان و افراد بمُرور افزوده می شود، دیگر چنان تناقض و ناسازگاری در میان نخواهد بود.

در خطبه‌ای از نهج البلاغه آمده است: «أَيُّهَا النَّاسُ! سَلُونِي قَبْلَ أَنْ تَفْقِدُونِي، فَلَأَنَا بِطَرُقِ السَّمَاءِ أَعْلَمُ مِنِّْي بِطَرُقِ الْأَرْضِ، قَبْلَ أَنْ تَشْغَرَ بِرَجْلِهَا فِتْنَةٌ تَطَأُ فِي خِطَامِهَا وَ تَذْهَبُ بِأَخْلَامِ قَوْمِهَا».^۱

محل سخن، عبارت «فَلَأَنَا بِطَرُقِ السَّمَاءِ أَعْلَمُ مِنِّْي بِطَرُقِ الْأَرْضِ» است. این چه معنا دارد که امیرمؤمنان علی - عَلَيْهِ السَّلَام - به راههای آسمان آگاه‌تر باشد تا راههای زمین؟ يك راه آنست که بگوئیم: این عبارت مُتَضَمِّن نوعی شِگَرْدِ ادبی و تَرَفُّدِ بیانی است و مُراد نه آنست که حقیقهٔ امام آن را بیش از این می‌شناسد، بلکه با این شِگَرْد تأکید فرموده که هرگاه به آسمان که دور از دسترس است آگاه باشد، بالطبع و بالتَّبَع به زمین که در دسترس‌تر است نیک آگاه خواهد بود؛ و این تعبیری باشد برای تأکید بر علم فراوانِ خویش. این راه را در شرح عبارت یادشده، بعضی شُرَاحِ نهج البلاغه

۱. نهج البلاغه، با ترجمهٔ دکتر سید جعفر شهیدی، خطبه ۱۸۹، ص ۲۰۶.

پیموده‌اند.^۱ البته وجوه دیگری نیز ذکر شده.^۲ وجهی که در این میانه از منظر گفتگوی ما قابل توجه است، تفسیر کلام با تَمَسُّك به همان ظاهر آن و بی تأویل و انصراف است.

أحمد بن محمد وَبَرِي خوارزمی، از قدیم‌ترین شارحان نهج البلاغه، بصراحت چنین خوانشی را تأیید کرده است. وی گفته: «معناه: أَنْ عَلِمَهُ بِالذِّينِ أَوْفَى مِنْ عِلْمِهِ بِالْذَّنَا».^۳

البته دیگرانی نظیر همین قول را بتفصیل در همان روزگاران دور آورده بوده‌اند که قُطْبُ الدِّينِ راوندی، در مقام گفتاورد از اینان، گوید:

«... معناه: أَنَا بِالْعُلُومِ الشَّرْعِيَّةِ الَّتِي أُنْزِلَتْ مِنْ طَرَقِ السَّمَاءِ أَعْلَمُ مِنْي مِنَ الْأُمُورِ الدُّنْيَاوِيَّةِ الَّتِي تُعْلَمُ مِنْ طَرِيقِ الْمَشَاهِدَةِ وَالْإِخْتِبَارِ وَهِيَ مَعْقُولَةٌ لِي، فَسَلُونِي عَنْهَا فَإِنَّهَا مَصَالِحٌ وَأَطَافٌ لَكُمْ».^۴
ابن ابی‌الحدید معتزلی نیز قولی مشابه را نقل کرده و در مقام گفتاورد گفته است:

«... أَرَادَ أَنَا بِالْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ وَالْفَتَاوَى الْفَقْهِيَّةِ أَعْلَمُ مِنْي بِالْأُمُورِ

۱. نگر: توضیح نهج البلاغه شیرازی، ۳/ ۱۵۷؛ و: معارج نهج البلاغه بی‌هقی، تحقیق أسعد الطَّيِّب، ص ۷۰۶.

۲. نگر: الذیاج الوضی، ۴/ ۱۹۳۷ و ۱۹۳۸؛ و: إرشاد المؤمنین، ۲/ ۴۵۷.

۳. معارج نهج البلاغه بی‌هقی، تحقیق أسعد الطَّيِّب، ص ۷۰۶.
در شرح نهج البلاغه ابن‌میثم (۴/ ۲۰۱) به جای «أوفی»، «أوفر» آمده است.

۴. منهاج البراعه راوندی، تحقیق کوهکمری، ۲/ ۴۴۸.

الدُّنْيَا؛ فَعَبَّرَ عَنْ تِلْكَ بِطُرُقِ السَّمَاءِ، لِأَنَّهَا أَحْكَامُ إِلَهِيَّةٌ، وَ عَبَّرَ عَنْ هَذِهِ بِطُرُقِ الْأَرْضِ، لِأَنَّهَا مِنَ الْأُمُورِ الْأَرْضِيَّةِ.^۱

ابن میثم بحرانی، هم قولِ اخیر را که ابنِ ابی‌الحدید آورده گزارش کرده، و هم سخنِ وَبَری را آورده و تفسیرِ دیگری نیز خود مُقَدِّم داشته که همه حاکی از آنست که «أَعْلَم» را به معنای حقیقی آن گرفته است.^۲

در میانِ شارحانِ معاصر نیز تمایل به تمسک به معنای حقیقی «أَعْلَم» وجود دارد.^۳

به یاد داشته باشیم که پیامبران - عَلَيْهِمُ السَّلَام - آمدند تا ما را به راههای آسمان آشنا کنند و زینِ رو سخن و رسالت و بُبُوتشان در واقع همان «نردبانِ آسمان» است که در آدبِ عرفانی ما از آن سخن گفته‌اند:

نردبانِ آسمان است این کلام

هر که زینِ برمی‌رود آید به بام

نی به بامِ چرخ کو أَخْضَرُ بُود

بَلْ به بامی کز فَلَكْ بَرْتَرُ بُود^۴

مَتّی که با بعثتِ انبیا بر ما نهاده شده است، آنست که طریقِ

۱. شرح نهج البلاغه ابنِ ابی‌الحدید، ۱۶/۱۳.

۲. نگر: شرح نهج البلاغه ابنِ میثم، ۴/۲۰۰ و ۲۰۱.

۳. نمونه را، نگر مواجهه زنده‌یاد شیخ محمدجواد مَغْنِیه را با نصّ مذکور، در:

فی ظلال نهج البلاغه، ط. سامی الغریبی، ص ۱۱۸.

۴. زندگانی مولانا جلال‌الدین، فروزانفر، ص ۱۶۲.

دسترس به راههای آسمان را برای ما هموار و مُیَسَّر ساخته‌اند.

نردبان‌هاییست پنهان در جهان

پایه‌پایه تا عنانِ آسمان^۱

از کنار این نکته آسان نمی‌توان گذشت که انقلابی که پیامبر ما - صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ - و پیشوایانِ پاک - عَلَیْهِمُ السَّلَام - در جهان افکندند، در حیطه عقائد و اخلاق و احکام بود، و از جهان، آنچه به دستِ این خانه و خاندان نوسازی شد، نه شیمی بود و نه فیزیک و نه ریاضی و نه پزشکی. البته پسان‌تر مسلمانان - و صد البته زیرِ تأثیر جهان‌بینیِ اسلامی - در این آفاق هم گام‌های بلند و تحوّل‌آفرینی برداشتند؛ ولی این تأثیرِ درازآهنگِ مَعَ الواسطه چیزی است، و انقلابِ مستقیم و مُبَاشَرَت در امرِ آن چیزِ دیگر. پیامبر - صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ - در پیکارهایِ اسلامی متعَدّد حضور داشتند و هیچک از آن پیکارها از حیثِ صناعتِ نظامی توسطِ آن حضرت به گونه‌ای دیگر و با ابزار و وسائلِ جنگی متفاوت با ابزار و وسائلِ آن‌روزگاریان سامان داده نشد. حتّی خندقِ جنگِ احزاب که به پیشنهاد و برنامه‌ریزیِ سلمان - رَضِیَ اللّٰهُ عَنْهُ - ساماندهی شد و مایهٔ شگفتیِ اعراب گردید^۲، نه اختراعِ پیامبر خدا - صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ - بود و نه اختراعِ سلمان؛ بخشی از شیگردهایِ رزمیِ همان روزگار بود که در جایهایِ دیگری چون ایرانِ مُتداوّل بود ولی نزدِ عرب

۱. مثنوی معنوی، ط. لاهوتی، ۳/ ۱۰۵۹، د: ۵، ب: ۲۵۵۶.

۲. نکر: السيرة الحلیة، ۲/ ۶۳۶.

چندان آشنا نبود. الغرض، انقلابی که پیامبر - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله - بانی آن شد، انقلاب در عقائد و احکام و اخلاق بود و از جمله همان جنگها را، نه صناعتِ رزمی آن، که غایاتِ ارزشی و حدودِ اخلاقی و احکام متمایز آن از جنگهای غیر مسلمانان ممتاز می کرد. از این منظر، نصوص و مآثوراتِ فراوانی را می توان بازخوانی کرد.

آنجا که در کافی از امام باقر - علیه السلام - نقل می شود: «لَوْ كَانَ لِالْإِسْتِثْقَاءِ أَوْ كَيْفَةً لَحَدَّثْتُ كُلَّ امْرِئٍ بِمَا لَهُ وَ عَلَيْهِ»^۱، سیاقِ کلام کاملاً برمی تابد که مراد همه عواملِ اصلیِ سود و زیانِ دینی، یعنی مایه های سعادت و شقاوت، باشد. در این صورت با آیاتِ قرآن نیز ناسازگاری نخواهد داشت.

بنا بر حدیثی در کافی امام صادق - عَلَيْهِ السَّلَام - خود را عالم به آنچه در آسمانها و زمین و بهشت و دوزخ هست و آنچه بوده و خواهد بود می خواند، و سپس این دانش را مُکْتَسَب و مُسْتَفَاد از کتابِ خدا می شمرد و بدین استناد می کند که در قرآن تبیانِ هر چیز هست:

«عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ، عَنْ يُونُسَ بْنِ يَعْقُوبَ، عَنِ الْحَارِثِ بْنِ الْمُغِيرَةِ، وَ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا مِنْهُمْ عَبْدُ الْأَعْلَى وَ أَبُو عُبَيْدَةَ وَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ بَشِيرٍ الْخَثْعَمِيُّ سَمِعُوا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ - عَلَيْهِ السَّلَام - يَقُولُ: إِنِّي لَأَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَ مَا فِي

۱. اصول کافی، با ترجمه و شرح کمره ای، ۳۱۸/۲.

الْأَرْضِ وَ أَعْلَمَ مَا فِي الْجَنَّةِ وَ أَعْلَمَ مَا فِي النَّارِ وَ أَعْلَمَ مَا كَانَ وَ مَا يَكُونُ. قَالَ: ثُمَّ مَكَثَ هُنَيْئَةً فَرَأَى أَنَّ ذَلِكَ كَبَّرَ عَلَى مَنْ سَمِعَهُ مِنْهُ، فَقَالَ: عَلِمْتُ ذَلِكَ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ - عَزَّ وَ جَلَّ -؛ إِنَّ اللَّهَ - عَزَّ وَ جَلَّ - يَقُولُ: فِيهِ تَبْيَانٌ كُلِّ شَيْءٍ^۱.

گذشته از عبارت «فیه تبیان کُلّ شیء» که نصّی قرآنی نیست و باید نقل به معنای «تَبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ» باشد^۲، و بر فرضِ صحّت صدور حدیث، نفسِ متکی شمردنِ آنِ علمِ دامنه‌ور به «کتابِ خدا» و گواه‌گرفتنِ «تبیان» بودنِ قرآن بر جامعیتی که چنان علمی از آن بدر تواند آمد، درخورِ ملاحظه است.

این‌که قرآن «تبیان» است یعنی چه؟ و «تبیان» بودنِ قرآن آیا مفیدِ بیکرانگیِ علمِ مخزون در آن است؟ وانگهی گسترهٔ علمِ امامان که متناسب و متکی به تبیان‌بودنِ قرآن قرار داده شده، اگر با گسترهٔ درونمایهٔ قرآن متناسب و مُتناظر باشد، آیا بیکرانگی را برمی‌تابد؟ بحث از جامعیتِ قرآن و معنایِ این جامعیت، بحثی مستقلّ است؛ ولی چون ربطی به بحثِ ما دارد از اشارتی بدان‌گزریر نیست. برخلافِ دیدگاهِ حاکم بر بعضِ مردمِ عادی که جامعیتِ قرآن را به معنایِ احتوا و اشمالِ آن بر همه‌چیز می‌پندارند، نگاهِ غالبِ محققان و بویژه مسلمانانِ عصرِ صحابه و تابعین چنین نبوده است. در آن عصر حتّی ظاهراً تبادُرِ «تبیینتِ قرآن در بابِ همه‌چیز» به

۱. اصول کافی، با ترجمه و شرح کمره‌ای، ۳۰۶/۲.

۲. نگر: مرآة العقول، ۱۳۰/۳.

أوامر و نواهی و احکام واجب و حرام راجع می‌شده و مسأله جامعیت را ناظر به احکام شریعت می‌دانسته‌اند.^۱

به هر روی، مفسرانِ بزرگی چون شیخ طوسی و شیخ طبرسی و جارالله زَمَخْشَری تَبَّیَانِیت و جامعیتِ قرآن را در أمور مربوط به دین و مسائل دینی می‌دانند، و حتی در همین حیطه دینی هم کسانی چون فخرِ رازی تَقْیِیدَاتِ دَقِیقِ تَری به میان آورده‌اند؛ و بر سرِ هم، این دیدگاهِ مختارِ غالبِ محققانِ اسلامی است که نمی‌توان تبیان‌بودنِ قرآن را در حیطه‌ای ویژه ندانست.^۲

به تعبیر قرآن‌پژوه نامی هم‌روزگارِ ما، مرحومِ آیة‌الله شیخ محمدهادی معرفت، این ادعا که قرآن حاوی تمامی علوم محتاج‌الیه اعم از دینی و غیر دینی است، سخنی است که «نه موجب دارد و نه دلیلی»: موجب ندارد، چون وظیفه شرع بیان چنین مطالبی نیست، و دلیلی ندارد چون بالعیان پیداست که بسیاری از معلوماتِ عادی بشر در قرآن نیامده است.^۳

باری، انصاف را روا نیست برداشتی از تبیانیت و جامعیتِ قرآن که به قولِ مرحومِ آیة‌الله معرفت بیشتر يك شعارِ روزنامه‌ای است تا سخنی علمی^۴، محورِ فهمِ تَشَابُه و تَنَاطُرِی قرار گیرد که میانِ دائرة

۱. نگر: جامعیتِ قرآن، آیازی، ص ۸۷.

۲. تفصیل را، نگر: جامعیتِ قرآن، آیازی، صص ۸۸-۱۱۲.

۳. از برای تفصیلِ رایِ مرحومِ آیة‌الله معرفت در این باب، نگر: ضمیمه اطلاعات (شماره ۲۳۸۶)، ص ۸ و ۹ (یادنامه مرحومِ آیة‌الله معرفت).

۴. برای ملاحظه عینِ عبارتِ مرحومِ آیة‌الله معرفت، نگر: ضمیمه اطلاعات

علمِ امام و محتوای قرآن بیان شده است.

در پایانِ حدیثی بلند، شیخِ کلینی از امامِ صادق - عَلَیْهِ السَّلَام - نقل می‌کند که حضرت فرمود: «عِلْمُ الْكِتَابِ وَاللَّهِ كُلُّهُ عِنْدَنَا، عِلْمُ الْكِتَابِ وَاللَّهِ كُلُّهُ عِنْدَنَا»^۱.

با توجه به معنایی که از تَبَيَّنَات و جامعیتِ قرآنِ خاطر نشان گردید به نظر می‌رسد چنین حدیثی واجدِ معنایی همسو با آنچه تاکنون در بابِ علمِ امام گفته‌ایم باشد.

در صدرِ همین حدیثِ بلندِ کافی که بنا بر متنِ آن، و در اواخرِ آن، امامِ صادق - عَلَیْهِ السَّلَام - بتأکید خاطر نشان می‌فرماید که همه «علم کتاب» نزد ایشان است، مطلبِ فوقِ العاده قابلِ توجه و اندیشه‌برانگیزی آمده:

«... عَنْ سَدِيرٍ قَالَ: كُنْتُ أَنَا وَ أَبُو بَصِيرٍ وَ يَحْيَى الْبَزَّازُ وَ دَاوُدُ بْنُ كَثِيرٍ فِي مَجْلِسِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ - عَلَیْهِ السَّلَام - إِذْ خَرَجَ إِلَيْنَا وَ هُوَ مُغَضَّبٌ، فَلَمَّا أَخَذَ مَجْلِسَهُ قَالَ: يَا عَجَبًا لِأَقْوَامٍ يَزْعُمُونَ أَنَّا نَعْلَمُ الْغَيْبَ. مَا يَعْلَمُ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ - عَزَّ وَ جَلَّ. لَقَدْ هَمَمْتُ بِضَرْبِ جَارِيتِي فَلَأَنَّهُ، فَهَرَيْتُ مِنِّي، فَمَا عَلِمْتُ فِي أَيِّ بُيُوتِ الدَّارِ هِيَ؟»^۲.

جمع این صدر با آن ذیل، بدین سان آسان خواهد بود که گفته شود: امام از هر نهان آگاه نیست ولی علمِ کتاب نزد اوست؛ و البته

→ (شماره پیشگفته)، ص ۹.

۱. اصول کافی، با ترجمه و شرح کمره‌ای، ۲/ ۲۹۶.

۲. همان، ۲/ ۲۹۴.

جُزئیاتی چون محلِ کنیزکی که از تنبیه گریخته یا... جزو علمِ کتاب نیست.^{۱)}

بنا بر همان حدیث، سَدِیر و دو تن دیگر به امام عَرَض می‌کنند:
«جُعِلْنَا فِدَاكَ! سَمِعْنَاكَ وَ أَنْتَ تَقُولُ كَذَا وَ كَذَا فِي أَمْرِ جَارِيَتِكَ وَ نَحْنُ نَعْلَمُ أَنَّكَ تَعْلَمُ عِلْمًا كَثِيرًا وَ لَا تَنْسِبُكَ إِلَى عِلْمِ الْغَيْبِ»^۲.

الباقی گفتارِ مَروِی از امام و آنچه را در بابِ إحاطة خویش به علم کتاب خاطر نشان می‌کند، می‌توان تبیین و توضیحی دانست ناظر به آنچه اینان به عبارتِ «تَعْلَمُ عِلْمًا كَثِيرًا» بیان کرده‌اند.

وانگهی در حدیثی در کافی صَراحَةً از تَفْصیل و توسعه‌پذیری «عِلْمِ مَا قَدْ كَانَ وَ مَا سَيَكُونُ» سخن رفته است:

«... إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ - لَمَّا أُسْرِيَ بِهِ لَمْ يَهْبِطْ حَتَّى أَعْلَمَهُ اللَّهُ - جَلَّ ذِكْرُهُ - عِلْمَ مَا قَدْ كَانَ وَ مَا سَيَكُونُ وَ كَانَ كَثِيرٌ مِنْ عِلْمِهِ ذَلِكَ جُمْلًا يَأْتِي تَفْسِيرُهَا فِي لَيْلَةِ الْقَدَرِ وَ كَذَلِكَ كَانَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - قَدْ عِلِمَ جُمْلَ الْعِلْمِ وَ يَأْتِي تَفْسِيرُهُ فِي لَيَالِي الْقَدَرِ ...»^۳.

با توجّه به چنین حدیثی دیگر قائل شدن به نوعی محدودیت در

۱) از راهِ استطراد، این نکته نیز جای تذکار دارد که کسانی که علم غیبِ نفی شده در متنِ قرآن و سنّتِ قطعیّه را تنها علم غیبِ ذاتی و نه علم غیبِ مُکْتَسَب می‌دانند، توجیهِ پسندیده‌ای برای سیاقِ روایاتی از این دست ارائه نمی‌توانند داد.

۲) أصول کافی، با ترجمه و شرح کمره‌ای، ۲/ ۲۹۴.

۳) همان، ۲/ ۲۷۴.

دائرة «علم به ما کان و ما سَیْکون»، خرقِ إجماع یا سنّت شکنی نخواهد بود!؛ و اگر کسی قائل شود که مُراد از «ما کان و ما یكون»، آن معنای مُطلق و بی‌استثنا و فراگیر آن نیست و لزومی ندارد مُتَنَهای ظَرْفِیّتِ لُغَوِیِ این تعبیر مقصود بوده باشد، پیشنهادی غریب به میان نیاورده است.

غریب آنست که در استنباطاتِ فقهی دست‌کشیدن از ظاهر برخی ألفاظ و عباراتِ احادیثِ کارِ بسیار مُتَدَاوِلِی است و فقیهان بنا بر مُسَلِّماتِ فقه، پاره‌ای از ألفاظ و عبارات را بآسانی از معنای ظاهری خود گردانیده به راهِ دیگر می‌بَرند ولی در بابِ عقائد و به‌خاطرِ مُسَلِّماتِ عقیدتی (که أغلب از مُسَلِّماتِ فقهی محکم‌تر و قاطع‌تر اند)، کثیری حاضر نیستند ولو اندکی از عموم و إطلاق و ظهورِ بعضِ ألفاظ، آن‌هم تازه در اخبارِ آحاد - وانگهی آحادِ ضِعاف! - (که از برایِ اثباتِ عقائد وزنی ندارند)، عُدول کنند!

تقیید و تحدیدِ دامنهٔ دَلالَتِ لفظ با عنایت به أدله و شواهدِ دیگر، از مُتَدَاوِل‌ترین شیوه‌های فهمِ نصِ نزدِ عمومِ عقلا، و از جُمله نزدِ عالمانِ دینی، بوده و هست.

بی‌تردید بهره‌وری از این شیوهٔ معتبرِ فهمِ نصِ راجح‌تر است تا تَکَلُّفاتِ کسانی که برای جمعِ بینِ اخبار و شواهد و أدله، مثلاً قائل می‌شوند که امام چیزی را هم می‌داند و هم نمی‌داند!^۱

۱. این ادعای عجیب را نزدِ خود اختراع نکرده‌ام. برای ملاحظهٔ این ادعا، نگر: تجلّی ولایت، محمدهادی شیخ‌الإسلامی، ص ۳۲۴ و ۳۲۵.

به عبارت دیگر، ما در برابر احادیثِ موهِمِ إحاطةٔ علمیِ امامان - عَلَیْهِمُ السَّلَام - بر جمیعِ معلومات و مانندِ اینِ مفاهیم، سه راه پیش رو داریم:

ألف) طَرْد و تَرْكِ این احادیث.

ب) تفسیر و توضیح این احادیث با شگردهای فهم نص و فقه‌الحديث به نحوی که رفعِ تعارض با أدلّةٔ قطعی حاصل شود.

ج) تفسیرِ غالیانهٔ این احادیث و توجیهِ تعارض‌ها به شیوه‌هایِ صوفی‌پسندی که لزومًا با منطقی و عُرف و عقل سازگار نیست.^۱

راهِ نخست را اغلب کسانی پیموده‌اند که - خصوصًا با تأثر از بعضِ سَلَفِیَانِ أَهْلِ تَسَنُّن - گشاده‌دستانه میراثِ حدیثیِ شیعه را عرصهٔ قَلْع و قَمْع و تاخت و تازِ مُنْکِرانه و نافیانه قرار می‌دهند و در ردِّ احادیثِ مَبالات و مُحاباتی بَسَنده ندارند.

راهِ سوم را غالبًا کسانی می‌پیمایند که تحتِ تأثیرِ تفکراتِ غالیانه و حَشَوِیانه و صوفیانه، از عدمِ رَفْعِ تعارض، و نیز تعلیقِ فهمِ نص بر تئوریهایِ صوفیانه و غالیانه‌ای که خود محلِّ إشْکال اند، کمتر پروا می‌کنند.

۱. در این شیوه‌های عجیب و متنوع، گاه ابزارهای جدید ناسنجیدنی چون شَمّ الوَلاَیَهِ اِذْعَانِی (سنج: تجلّی ولایت، شیخ‌الإسلامی، ص ۳۵، هامش) هم مجالِ طرح پیدا می‌کنند.

راه دوم راهی است که مقتضای شیوهٔ مَدْرَسِی تفکرِ کلامی و حدیثی قَدَمایِ امامیه چون مُفید و مُرتضی است. تنها از همین راه دوم است که می‌توان توضیح داد چگونه متکلمانِ بَرَجَسْتَه‌ای چون مُفید، هم مُنکِرِ إحاطهٔ علمیِ امام بر جمیع جُزئیّاتِ عالم بودند، و هم کتابی چون کافی را - علی‌رغمِ احتیوا بر آن احادیثِ موردِ بحث - عزیز و مُعَظَّم می‌داشتند. یعنی می‌توان توضیح داد که بزرگی چون مُفید - و احتمالاً خودِ کلینی هم - این احادیث را چگونه می‌فهمیده و قابلِ نقل و نشر دانسته بوده‌اند.

مرحوم آیه‌الله کَمَره‌ای، ترجمانِ کافی، فرمایشِ شیخ مُفید را که در مسائل عَکَبَرِیّه آمده بوده - و بخشی از آن گذشت - چنین ترجمه کرده است:

«... دعویِ إجماع بر این که امام هرچه می‌شود می‌داند درست نیست، و إجماع ما برخلافِ آن است. از کجا شیعه إجماع بر این عقیده دارند؟! إجماع شیعه بر این است که امام حکم هرچه پیش آید می‌داند، نه این که عالم به خودِ پیشآمدها است به طورِ تفصیل. ... ما دریغ نداریم که امام بسا خودِ حوادث را به إعلام از طرفِ خدا بداند، و اَمّا آنکه هرچه می‌شود می‌داند قبول نداریم...»^۱.

مرحوم کَمَره‌ای پَسان‌تر در توضیحی بر اینگونه سخنانِ «آساتید فن» (به تعبیرِ خودشان) خُرده گرفته و - از جمله - گفته‌اند که «این

اساتید فن»، «در تنگنای اعتراض، مجبور به انکارِ اصولِ مسلمۀ مذهب گردیده‌اند، چنانچه شیخ مفید (ره) در برابرِ اجماع بر این که امام هرچه را پیش آید می‌داند، مدعیِ اجماع برخلافِ آن شده که اگر تحلیل و تجزیه شود نتیجه می‌دهد اجماعِ شیعه را بر نادانیِ امام - نَعُوذُ بِاللّهِ^۱ -.

اکنون که این سطور بر قلم جاری می‌شود، دیرست که زنده‌یاد آیه‌الله کمره‌ای در حجابِ ثرابِ نهان گردیده و از قیل و قالِ این جهان رسته است، لیک در مقامِ تبیینِ مرام و در مخاطبت با هم‌اندیشانِ آن مرحوم می‌توان پرسید:

﴿أَوَّلًا، اِجْمَاعُ بَرِ اَیْنِ کِه اِمَامُ هِرْچِه رَا پِیش آید می‌داند﴾ در کدام منبع معتبر و قدیم به اثبات رسیده است؟ و این چه اجماعی است که بزرگانی از «اساتید فن» در آن جای ندارند؟

ثانیًا، اِجْمَاعُ هِرْگَاه با صریح کتاب و سنّت قطعی و واقع تاریخی مخالف افتد چه ارزشی دارد؟

ثالثًا، این که شیخ مفید - أَعْلَى اللّهِ مَقَامُهُ الشَّرِیف - را اینگونه متهم به کذب می‌کنند - نَعُوذُ بِاللّهِ مِنْ مِثْلِ هَذَا الْإِدْعَاءِ وَالْإِفْتِرَاءِ - مبتنی بر چه مدرک و دلیلی است؟!^۲

۱. اصولِ کافی، با ترجمه و شرح کمره‌ای، ۷۸۸ / ۲.

۲. مشتمزکننده است که جانبداری از پندارها و عقایدِ حشوئیه و غالیان کارِ ما را به اِهانت به شیخ بزرگوار، مفید - رَفَعَ اللّهُ دَرَجَتَهُ -، بکشاند که بلااستثناء بر سرِ سفرهٔ عِلْم و عَمَلِ او نشسته‌ایم.

اِهانت به عالمانی نظیرِ مفید و مرُضی - أَعْلَى اللّهِ مَقَامَهُمَا - و متهم‌داشتن

رابعاً، عقیده شیعه آنست که امام به وظیفه خود و امور شریعت و دیانت داناست؛ و اگر گفته شود که هیچ مخلوق را سراغ نداریم که دانا به همه جزئیات معلومات و اعیان و افراد و حوادث و احوال باشد، چه ادعای قبیحی صورت بسته است و چه مشکلی در میان آمده - که نیاز به استعاذه باشد -؟! (و آیا حق جز این است؟!)

خامساً، اگر با صرف خروج پاره‌ای از معلومات از دائرة علم کسی - و از جمله امام عَلَيْهِ السَّلَام - «إطلاق» «نادان» بر او روا باشد، پس «إطلاق» «نادان» نه فقط بر من بنده و زید و عمرو، که بر جمیع محققان و مدرّسان عالی مقدار حوزه و دانشگاه رواست؟! آیا عُرِفَ اَهلِ زبان چنین اطلاقی را تأیید می‌کند؟ ... این است بضاعتِ لُغَوِی و زبانی کسی که خود را در بحثهای عقیدتی و ... وارد می‌کند و به ترجمه کلام خدا و گفتارِ ائمّه هدی دست می‌یازد؟!!

→ ایشان به «کوته‌نظری» - مَعَ الْأَسَف - رفتاری است که به پشتوانه پاره‌ای فرضیه‌های غالیانه و صوفیانه مجال ظهور یافته است.

نمونه را، سنج: تجلّی ولایت، محمدهادی شیخ‌الإسلامی، صص

۳۵۴، ۳۴۹.

از قضا این تعبیر «کوته‌نظری» که برخی غلوگرایان متأخر در حق بزرگانی چون مُفید و مُرْتَضی بر زبان می‌رانند، راست یادآورِ تعبیری است که غالیان در روزگارِ حضورِ امامان - عَلَيْهِمُ السَّلَام - درباره مخالفانِ اعتدالی مشربِ خود از شیعیان به کار می‌بردند و آنان را «مُقَصِّرَه» می‌خواندند و مدّعی بودند آنان چنان که باید سرشتِ ایزدی امامان - عَلَيْهِمُ السَّلَام - را نشناخته و در این باره تقصیر کرده‌اند.

نگر: الغوصیة فی الإسلام، هاینس هالم، ص ۱۹؛ و: مکتب در فرایند

تکامل، مُدْرِسی طباطبائی، ویراست ۳، ص ۹۳ و ۹۷ و ۹۸.

سادسا، اگر خروج پاره‌ای از معلومات از دائرة علم امامان - عَلَيْهِمُ السَّلَام - مایه این همه ویل و فغان و استعاذه شود، هم‌اندیشگانِ مرحوم کمره‌ای باید با خواندنِ قرآن و حدیث و از جمله همین کتابِ کافی که در آن از علم مخصوص به خداوند سخن رفته و همچنین از افزوده شدنِ معلوماتِ امامان یاد شده و... و... پیوسته استعاذه کنند و فغان سر دهند! ... آیا باید به هنگام خواندن این حدیثِ کافی که: «إِنَّ لِلَّهِ - عَزَّ وَ جَلَّ - عِلْمَيْنِ: عِلْمٌ لَا يَعْلَمُهُ إِلَّا هُوَ وَ عِلْمٌ... (الخ)»^۱، استعاذه کرد و فغان سر داد؟! این سخن پایان ندارد، بازران

تا نمایم از قطارِ کاروان^۲

کامه من در این گفتار بیشتر آن بود که پرتوی افکنده شود بر سازش‌پذیری حدیث با کلام. یعنی نشان داده شود که می‌توان عقیده استواری را که متکلمانی چون مُفید و مُرتضی و طوسی و ابن‌شهر آشوب درباره علم امام - عَلَيْهِ السَّلَام - بیان داشته‌اند، داشت، و در عین حال از طرد و نفیِ احادیثی چون بعضی احادیثِ کافی که در نگاه نخست با آن عقیده ناسازگار می‌نماید، ناگزیر نبود. در این میان، بیش از آن که دغدغه تمسک بدان احادیث - که ای بسا از بُن و به عنوانِ «خبر واحد» چندان به کارِ تمسکِ عقیدتی نیایند - در کار باشد، توضیحی کارساز در بابِ چرایی ایستارِ امثالِ

۱. اصولِ کافی، با ترجمه و شرح کمره‌ای، ۲/ ۲۹۰.

۲. متنوی معنوی، ط. لاهوتی، ۱/ ۲۴۱، د: ۱، ب: ۳۵۲۳.

شیخ مُفید به کَف خواهد آمد که از یک سو آن امام شناسی غُلُوسِ تیزانه را مَجَالِ طرح می دهند، و از سوی دیگر، کافی را، با آن عناوین و أبوابِ درشتِ موردِ بحث درباره علمِ إمامان - عَلَیْهِمُ السَّلَام -، به جَلالت می ستایند. ... آیا کسانی چُون مُفید از راه فقه الحدیثی متأمِلانه و دَقّت در مقاصدِ احادیثِ یادشده - مثلاً: با قِرائتی که در این گفتار پیشنهاد شد -، این احادیث را با آن باورهای غُلُوسِ تیزانه سازش پذیر نمی یافته اند؟

آنچه درباره قِرائتِ پیشنهادی از احادیثِ یادشده در کافی آوردیم، البته پیشنهادی است فُروتانه که ای بسا با اندیشه‌ای درنگ‌آمیزتر بتوان آن را پیراست و آراست یا نگرشی دیگر را جایگزین آن ساخت.

کس ندانست که منزلگه مقصود کجاست

اینقدر هست که بانگِ جَرَسی می آید^۱

اصفهان/۱۳۸۶ ه.ش.



۱. دیوانِ حافظ، به تصحیحِ عیوضی و بهروز، ص ۲۵۰، با تغییر «معشوق» به «مقصود».

کتابنامه^۱

- * إرشاد المؤمنین إلى معرفة نهج البلاغة المبین، یحیی بن إبراهیم بن یحیی الجحّاف (ف: ۱۱۰۲ هـ.ق.)، تقدیم: السید محمدحسین الحسینی الجلالی، تحقیق: محمدجواد الحسینی الجلالی، ۳ ج، ط: ۱، قم: دلیل ما، ۱۴۲۲ هـ.ق./ ۱۳۸۰ هـ.ش.
- * أصول کافی، ثقة الاسلام کلینی، با ترجمه و شرح فارسی از آیه الله محمدباقر کمره‌ای، ۶ ج، ج: ۵، تهران و قم: انتشارات اسوه، ۱۳۸۱ هـ.ش.
- * أمراء هستی (در حکومت چهارده معصوم - ص - بر جمیع موجودات)، سید أبو الفضل نبوی قمی، ج: ۲، تهران: انتشارات اسلامی، ۱۳۸۱ هـ.ش.
- * أوائل المقالات، الشیخ المفید (أبو عبدالله محمد بن محمد بن نعمان العکبری البغدادی/ ۴۱۳-۳۳۶ هـ.ق.)، تحقیق: إبراهیم الأنصاری الزنجانی الخوئینی، ط: ۲، بیروت: دارالمفید، ۱۴۱۴ هـ.ق.
- * أوائل المقالات فی المذاهب و المختارات، الشیخ المفید (أبو عبدالله محمد بن محمد بن نعمان العکبری البغدادی/ ف: ۴۱۳ هـ.ق.)، به اهتمام دکتر مهدی محقق، ج: ۱، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۷۲ هـ.ش./ ۱۴۱۳ هـ.ق.
- * أوائل المقالات فی المذاهب و المختارات، الشیخ المفید (أبو عبدالله محمد بن محمد بن نعمان العکبری البغدادی/ ف: ۴۱۳ هـ.ق.)، قدّم له و علّق علیه: فضل الله شیخ الإسلام الزنجانی، باهتمام الحاج عباسقلی ص. وجدی (واعظ چرندابی)، قم: مکتبه الدّاورئ، بی تا.
- * بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار (علیهم السلام)، العلامة الشیخ محمدباقر المجلسی (ف: ۱۱۱۰ هـ.ق.)، ط: ۳، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۳ هـ.ق.
- * بصائر الدرجات الکبری فی فضائل آل محمد، أبو جعفر محمد بن الحسن بن فروخ الصفّار (ف: ۲۹۰ هـ.ق.)، تقدیم و تعلیق و تصحیح: الحاج میرزا محسن کوچه باغی، ط: ۲، طهران: مؤسسه الأعلمی، ۱۳۷۴ هـ.ش.].

۱. لوحه‌ای فشرده رایانگی ویژه مطالعات اسلامی واسطه دسترس به برخی از این منابع بوده‌اند.

* بصائر الدرجات الكبرى في فضائل آل محمد - صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ أَجْمَعِينَ -
أبو جعفر محمد بن الحسن بن فروخ الصَّفَّار (ف: ٢٩٠ هـ.ق.)، تحقيق: السَّيِّد
محمد السَّيِّد حسين المعلم، ط: ١، ٢، ج: ٢، قم: انتشارات المكتبة الحيدريَّة،
١٣٨٤ هـ.ش. / ١٤٢٦ هـ.ق.

* بهج الصبغة في شرح نهج البلاغة، العلامة الشَّيخ محمدتقي التَّسْتَرِي، إعداد و
ترتيب: مؤسَّسة نهج البلاغة، ط: ١، طهران: دار أمير كبير للنشر، ١٤١٨ هـ.ق. /
١٣٧٦ هـ.ش.

* پژوهشی پیرامون مفرداتِ قرآن، علي رازینی، ج: ١، تهران: دفتر پژوهش و نشر
سهروردی، ١٣٨٤ هـ.ش.

* تبصرة العوام في معرفة مقالات الأنام، منسوب به: سيِّد مرتضى بن داعي حَسَنِي
رازي، به تصحيح عباس إقبال، ج: ٢، تهران: أساطير، ١٣٦٤ هـ.ش.

* التَّيَّان في تفسير القرآن، شيخ الطائفة أبو جعفر محمد بن الحسن الطَّوُوسِي
(٣٨٥-٤٦٠ هـ.ق.)، تحقيق و تصحيح: أحمد حبيب قصير العاملي، ١٠ ج،
قم: مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٠٩ هـ.ق.

* تجلِّي ولايت، محمدهادي شيخ الإسلامی (١٢٨٨-١٣٧٣ هـ.ش.)، به اهتمام
حميد حقنيا، ج: ٢، شیراز: دريای نور، ١٣٨٣ هـ.ش.

* ترجمه فَرَحَةُ العَرَبِي، علامه محمدباقر مجلسي (١٠٣٧-١١١٠ هـ.ق.)، پژوهش
جويا جهانبخش، ج: ١، تهران: ميراث مکتوب، ١٣٧٩ هـ.ش.

* توضيح نهج البلاغة، آية الله السَّيِّد محمد الشَّيرازي، ط: ٢، قم: مؤسَّسة الفكر
الإسلامي، ١٤١٠ هـ.ق.

* جامعيت قرآن، سيِّد محمدعلي آيازی، ج: ٣، رشت: انتشارات كتاب مُبين،
١٣٨٠ هـ.ش.

* خلاصة عبقات الأتوار، على الحُسَيْنِي المِيلَانِي، ج: ٤، قم و طهران: مؤسَّسة
البعثة، ١٤٠٦ هـ.ق.

* الذَّيَّاج الوضِي في الكشف عن أسرار كلام الوصي (شرح نهج البلاغة)، المؤيَّد بالله
أبو الحسين يحيى بن حمزة بن علي الحُسَيْنِي (٦٦٩-٧٤٩ هـ.ق.)، تحقيق:
خالد بن قاسم بن محمد المتوكل، إشراف: عبد السلام بن عباس الوجيه، ط:
١، صنعاء: مؤسَّسة الإمام زيد بن علي الثقافية، ١٤٢٤ هـ.ق.

* ديوان حافظ، به تصحيح دكتور أكبر بهروز و دكتور رشيد عيوضي، ج: ٢، تهران:

- امیرکبیر، ۱۳۶۳ ه. ش.
- * رسائل الشریف المرتضی (المجموعة الثالثة)، تقدیم و إشراف: السید أحمد الحسینی [الإشکوری]، إعداد: السید مهدی الرجائی، ط: ۱، قم: دارالقرءان الکریم، ۱۴۰۵ ه. ق.
- * زاد المعاد، علامه ملّا محمدباقر مجلسی، ج: ۹، تهران: انتشارات اسلامیة، ۱۳۷۹ ه. ش.
- * زندگانی مولانا جلال الدین محمد مشهور به مولوی، بدیع الزمان فروزانفر، ج: ۵، تهران: کتابفروشی زوار، ۱۳۶۶ ه. ش.
- * سعدالسعود، رضی الدین أبو القاسم علی بن موسی بن جعفر بن محمد بن طاوس الحسینی الحسینی، قم: منشورات الرضی، ۱۳۶۳ ه. ش.
- * السيرة الحلیة، الحلبي، ۳ ج، بیروت: دارالمعرفة.
- * شرح خطبة الیان، محمد بن محمود دهدار شیرازی (۹۴۷ - ۱۰۱۶ ه. ق.)، به اهتمام محمدحسین اکبری ساوی، ج: ۲، تهران: انتشارات صائب، ۱۳۸۰ ه. ش.
- * شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد، تحقیق: محمد أبو الفضل إبراهیم، ط: ۲، دار إحياء الكتب العربية، ۱۳۸۷ ه. ق.
- * شرح نهج البلاغة، کمال الدین میثم بن علی بن میثم البحرانی (ف: ۶۷۹ ه. ق.)، ۵ ج، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۲ ه. ش.
- * الصافي — کتاب الصافي.
- * الغدير فی الكتاب و السنة و الأدب، عبدالحسین أحمد الأمینی النجفی، ط: ۴، بیروت: دارالكتاب العربی، ۱۳۹۷ ه. ق.
- * الغنوصية فی الإسلام، هاینس هالم، ترجمة رائد الباش، مراجعة: د. سالمة صالح، ط: ۱، کولونیا (ألمانيا): منشورات الجمل، ۲۰۰۳ م.
- * فی ظلال نهج البلاغة - محاولة لفهم جدید -، محمدجواد مقبنة، تحقیق: سامی الغریبی، ط: ۲، قم: مؤسسه دارالکتاب الإسلامی، ۱۴۲۶ ه. ق.
- * کتاب الصافي فی تفسیر القرآن، محمد بن مرتضی المدعو ب: المولی محسن الملقب ب: الفیض الکاشانی، تحقیق: السید محسن الحسینی الأمینی، ط: ۱، طهران: دارالکتب الإسلامیة، ۱۴۱۶ ه. ق.
- * الکشاف عن حقائق التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل، أبو القاسم جارالله

- محمود بن عمر الزَّمَخْشَرِيُّ الخوارزمي (٤٦٧-٥٣٨ هـ.ق.)، ٤ ج، شركة مكتبة و مطبعة مصطفى البابي الحلبي و أولاده بمصر، ١٣٨٥ هـ.ق.
- * الكنى و الألقاب، الشَّيخ عَبَّاسُ القمِّي، طهران: مكتبة الصدر.
- * مُشَاهِبَةُ القُرْآن و مُخْتَلَفُهُ، مُحَمَّد بن عَلِي بن شهر آشوب المازندراني (ف: ٥٨٨ هـ.ق.)، تحقيق: حسن المصطفوي، ط: ٣، قم: انتشارات بيدار، ١٤١٠ هـ.ق.
- * مجمع البيان في تفسير القرآن، أمين الإسلام أبوعلی الفضل بن الحسن الطُّبرسي، ١٠ ج، ط: ١، بيروت: مؤسسة الأعلمي، ١٤١٥ هـ.ق.
- * مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، العلامة محمدباقر المجلسي (ف: ١١١٠ هـ.ق.)، تحقيق: السَّيِّد هاشم الرُّسُولي، ط: ٤، طهران: دارالكتب الإسلامية، ١٣٧٩ هـ.ش.
- * المسائل السُّنَوِيَّة، الشَّيخ المفيد (أبو عبدالله محمد بن محمد بن نعمان العُكْبَرِيُّ البغدادي / ٣٣٦-٤١٣ هـ.ق.)، تحقيق: صائب عبد الحميد، ط: ٢، بيروت: دارالمفيد، ١٤١٤ هـ.ق.
- * المسائل العُكْبَرِيَّة، الشَّيخ المفيد (أبو عبدالله محمد بن محمد بن نعمان العُكْبَرِيُّ البغدادي / ٣٣٦-٤١٣ هـ.ق.)، تحقيق: علي أكبر الإلهي الخُراساني، ط: ٢، بيروت: دارالمفيد، ١٤١٤ هـ.ق.
- * معارج نهج البلاغة، علي بن زيد البيهقي الأنصاري (٤٩٣-٥٦٥ هـ.ق.)، تحقيق: أسعد الطَّيِّب، ط: ١، قم: بوستان كتاب قم، ١٤٢٢ هـ.ق. / ١٣٨٠ هـ.ش.
- * المعجم المُنَهَّز للآفاظ القُرْآنِ الكريم (على أساس معجم محمد فؤاد عبد الباقي - حسب جذور الكلمات)، وَضَعَهُ: مُحَمَّد جعفر صدری، ط: ١، طهران: مكتبة السَّهْروردی للدراسات و النُّشر، ١٣٨٤ هـ.ش. / ١٤٢٦ هـ.ق.
- * مكتب در فرائد تكامل (نظری بر تطوُّر مباني فكري تشييع در سه قرن نخستين)، سَيِّد حُسَيْنِ مُدَّرِّسِي طباطبائي، ترجمه هاشم ايزدپناه، ویراست ٣، ج: ١، تهران: كوير، ١٣٨٦ هـ.ش.
- * مناقب آل أبي طالب [عليهم السَّلام]، أبو جعفر محمد بن علي بن شهر آشوب السُّرُوي المازندراني، تحقيق و فهرسة: د. يوسف البقاعي، ٥ ج، ط: ٢، بيروت: دارالأضواء، ١٩٩١ م. / ١٤١٢ هـ.ق.
- * منهاج التَّراعة في شرح نهج البلاغة، قطب الدِّين أبو الحسن سعيد بن هبة الله الرَّاوندی (ف: ٥٣٧ هـ.ق.)، تحقيق: السَّيِّد عبد اللطيف الكوهكَمَرِي، باهتمام

السَّيِّدَ محمود المرعشي، ۳ ج، ط: ۱، قم: مكتبة آية الله المرعشي النجفي العامة، ۱۴۰۶ ه. ق.

* نقض (معروف به: بعض مثالب التَّوَّاصِبِ فِي نقض بعض فضائح الزَّوَّافِضِ)، نصيرالدين أبوالرَّشيد عبدالجليل قزويني رازی، به تصحيح ميرجلال الدين مُحَدِّث، تهران: انتشارات انجمن آثار ملی، ۱۳۵۸ ه. ش.

* نهج البلاغه، با ترجمه دکتر سَيِّد جعفر شهیدی، ج: ۳، تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۱ ه. ش.

* الولاية التَّكْوِينِيَّةُ بَيْنَ الْفُرَّاءِ وَ الْبُرَّهَانِ، ضياء السَّيِّد عدنان الْخَبَّازِ الْقُطَيْفِي، ط: ۱، قم: مدين، ۱۴۲۶ ه. ق.

* وَايَاتِ كَلِمَتِهِ، سَيِّد حسن ميرجهاني طباطبائي (۱۲۷۹-۱۳۸۱ ه. ش)، تحقيق و تصحيح: سَيِّد مُحَمَّد لولاکی، ج ۱، ج: ۱، قم: الهادي، ۱۳۸۲ ه. ش.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الْحَمْدُ لِلَّهِ وَ سَلَامٌ عَلَى عِبَادِهِ الَّذِينَ اصْطَفَى

گفتارِ سوم

میراثِ جابر بن حیان
یا
مُردہ ریگِ کیمیائیِ غالیاں؟
(یک کتابگزاری و چند یادآوری)

* کیمیا و عرفان در سرزمین اسلام، پیر لوری،
ترجمه: زینب پودینه آقایی (و) رضا کوهکن،
ج: ۱، تهران: انتشارات طهوری (و) انجمن
ایرانشناسی فرانسه در ایران، ۱۳۸۸ ه. ش.

نام «جابر بن حیان» در اذهانِ بیشترین ما، پیش و بیش از هر
چیز، تداعیگرِ «پدر علم شیمی» و «شاگردِ امام صادق - علیه السلام»
است؛ اما حکایتِ تاریخیِ جابر در واقع چیزِ دیگری است که
شاید اهمیتِ آن برای ما، بسی بیش از جابری باشد که يك شیمیدانِ
کهن و پاره‌ای از «تاریخ علم» به شمار آید و بس؛ یا یکی از
شخصیت‌های متعددی که به هرروئی نزدِ امام صادق - علیه السلام -
دانش‌اندوزی کرده‌اند.

این اهمیتِ وقتی فزونی می‌گیرد که بدانیم میراثِ مکتوبِ
مُعْتَنَابِهی در اختیارِ ما هست که به نامِ جابر بن حیان بازخوانده
می‌شود و در آن مطالبی است که به امام صادق - علیه السلام -
نسبت داده شده، و أحياناً از جوانبِ عقیدتی و دینی هم سخن
می‌دارد، نه علمِ تجربی و دیگر هیچ.

در فهرستِ آثارِ منسوب به جابر، به حدودِ سه‌هزار نام
بازمی‌خوریم که از آن میان چیزی کمتر از دویست و پنجاه عنوان

موجود است^۱؛ و همین نیز - چنان که پیداست - بسیار است. وانگهی، این اَهمیّت چندچندان می‌شود وقتی بدانیم که از بُن وجود و واقعیّت تاریخی جابر محلّ تردید، بل انکار است و بویژه منابع درجه‌أول تَتَلَمُّذِ چُنین شخصی را نزدِ امامِ صادق - علیه السّلام -، و حتّی حضورِ واقعی او را در حلقه‌های علمی و دینی شیعیانِ پیرو آن حضرت، تأیید نمی‌کنند.

همین که در کهن‌ترین و معتبرترین منابع رجالی و فهرستی شیعه، از قبیل کتابِ فهرستِ نجاشی و رجال و فهرستِ شیخ الطائفة طوسی (که هر دو در سده پنجم هجری تألیف گردیده است) و رجالِ کَشّی (که مُختارِ فراهم‌آورده شیخ طوسی از آن، در دستِ ماست)، و به دیگر سخن، در آبخورهای اصلی این صناعت نزدِ امامیه، هیچ ذکری از فردی به نام جابر بن حیان در میان نیست^۲.

۱. نگر: دانشنامه جهان اسلام، ۹ / ۱۶۸.

۲. نیز سنج: دانشنامه جهان اسلام، ۹ / ۱۶۷؛ و: دایرةالمعارف تشیع، ج: ۲، ۵ / ۲۴۵؛ و: یادداشت‌های قزوینی، به کوشش ایرج افشار، ج: ۳، تهران: انتشارات علمی، ۲ / ۱۲۹؛ و: روضات الجنّات فی أحوال السّلماء و السّادات، المیرزا محمّدباقر الموسوی الخوانساری الاصبهانی، قم و طهران: مکتبه إسماعیلیان، ۲ / ۲۱۸.

هرچند مرحوم سید محسنِ امین خود عاقبة‌الأمر شاگردِ جابر بن حیان را نزدِ امامِ صادق - علیه السّلام - به واسطه نقول و متونِ متفرّق باور داشته، همان سخن (و إشکالی) که در آغاز مطرح می‌دارد (و پسان‌تر نیز البتّه پاسخ قانع‌کننده‌ای در برابر آن ندارد)، کلامی جدی و متین است. او می‌گوید:

«... لم یَذْکُرْ أَحَدٌ مِنْ أَصْحَابِنَا الَّذِينَ أَلْفَوْا فِي رِجَالِ الشَّيْعَةِ وَأَصْحَابِ الْأَنْمَةِ - كَالطُّوسِيِّ وَالنَّجَاشِيِّ وَمَنْ عَاصَرَهُمْ أَوْ تَقَدَّمَهم أَوْ تَأَخَّرَ عَنْهم -،

→ جابر بن حیان من تلامیذ الصادق و لا من أصحابه و لا ذکروه فی رجال الشیعة. و هم أعرَفُ بهذا الشَّانِ من غیرهم. (أعیان الشیعة، حَقَّقَهُ و أَخْرَجَهُ: حسن الأَمین، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات، ۱ / ۶۶۹؛ تأکید از ماست).

علامه شوشتری - رضوان الله علیه - در قاموس الرجال (ط: ۲، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۱۰ ه. ق.، ۲ / ۵۰۷ و ۵۰۸) عدم ذکر «جابر بن حیان» را در فهرست و رجال شیخ الطائفة طوسی و فهرست نجاشی، ناشی از غفلت آن دو بزرگوار از گزارشهای ابن ندیم قلم داده است و مع الأسف به إبهامات جدی تاریخی حول جابر - که در همان کتاب ابن ندیم نیز نشان آن هست - و عدم نقلی روایت بزرگانِ امامیه از وی - که بر متنبّخیری چون مرحوم شوشتری پوشیده نبوده - اعتنائی نفرموده است. ای بسا اگر بدین مسائل بذلِ عنایت کافی می فرمود بدین سان از غفلت شیخ و نجاشی سخن نمی راندد.

راست آن است که علامه شوشتری، با همه بلندای مقامی که در فنّ خویش دارد، گویا در باب این جوانب فرهنگ و دانش روزگاران کهن تشیع، لختی آسانگیری فرموده؛ چه اگر چنین نبود - نمونه را - در باب مُفَضَّل بن عُمَر جُعیفی، کتاب مغز متفکر جهان شیعه ذبیح الله منصوری را جدی نمی گرفت (نگر: قاموس الرجال، ط: ۱، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۲۲ ه. ق.، ۱۰ / ۲۱۸؛ و: کتاب توحید مُفَضَّل، ترجمه ملا محمدباقر مجلسی، با مقدمه شیخ محمدتقی شیخ شوشتری، تهران: انتشارات فقیه، ۱۳۶۶ ه. ش.، صص ۱۳-۳۹) و به آن استناد نمی کرد.

ذبیح الله حکیم آلهی، معروف به «ذبیح الله منصوری» (۱۲۷۴-۱۳۶۵ ه. ش.)، قلمفرسایی بود که از بی امانتی های چشمگیر در کار نقل و ترجمه و حتّی جعلِ صریح چندان ایبانی نمی کرد! (نگر: دیدار با ذبیح الله منصوری، إسماعیل جمشیدی، ج: ۴، تهران: انتشارات زرین، ۱۳۷۵ ه. ش.، صص ۲۷۷-۲۸۳ و ۲۹۱ و ۳۲۷-۳۲۹ و ۳۳۷ و ۳۳۸ و ۳۵۶ و ۳۶۳ و ۳۹۵ و ۴۰۲ و ۴۱۳-۴۱۸ و ۴۳۴ و ۴۳۶) و در واقع نه از راه «ترجمه» (به معنای درست کلمه) - که حتّی دانش لازم و بضاعتِ زبانی کافی برای آن نداشت (نگر: همان، ص ۴۰۱ و ۴۳۳ و ۴۳۴) -، بلکه از راه نوعی «تقالی» ی مُدِرَن (سنج:

→ همان، ص ۴۲۳) و خیالپردازی و قصه‌بافی و دُخُل و تصرف‌های بی‌اندازه در متناهی موجود و یا - احياناً - موهومی که ترجمه می‌کرد!، خوانندگانِ پُرشماری را سرگرم و به نوشته‌های خود جذب نمود.

به هر روی، گستاخی و بی‌پروائیِ منصوری در جَعْل و تَزْویر (که گویا نیازهای مادی و معیشتی و زمینه‌پیشهٔ اصلی او - یعنی: پاورقی‌نویسی در برخی مطبوعاتِ عامه‌خوان - بسیار در آن مؤثر بوده باشد)، و نبودِ واکنشِ وسیع و حساسیتِ کافیِ اجتماعی و فرهنگی در جامعهٔ مخاطبان و خوانندگانِ وی، اندک اندک سبب گردید برخی از فضلای دانشگاهی و غیر دانشگاهی نیز مُلَفَّقَاتِ این بافندهٔ پُرنویس را جدی بگیرند و بدان عطفِ توجّه نمایند (نمونه را، نگر: همان، صص ۴۲۸-۴۳۰).

کتابِ مغزِ متفکرِ جهانِ شیعه: امام جعفر صادق (ع) که منصوری به «مرکز مطالعاتِ اسلامیِ استراسبورگ» [کذا] نسبت داده و خود مدّعی «ترجمه و اقتباس» (نگر: مغزِ متفکرِ جهانِ شیعه...، ج: ۲، تهران: سازمان چاپ و انتشاراتِ جاویدان، ۱۳۵۵ ه.ش..، صفحهٔ عنوان) و یا «بسط» مطالبِ آن (نگر: همان، ص ۱۸) گردیده است، یکی از همین مکتوباتِ فریبکارِ این قَلَم‌فَرَسایِ ثَرَدَسْت به شمار می‌آید که علی‌رغمِ فحصِ بسیار در کتابخانه‌های فرنگ و پُرسشگری از اسلام‌پژوهانِ بلندآوازهٔ فرانسوی - و حتّی بحث و فحصِ شیفاهی با خودِ منصوری در زمانِ حیاتش! -، نام و نشانِ کتابی که اصلی آن بتوان قَلَم‌داد کرد به دست نیامده است (نگر: دیدار با ذبیح‌الله منصوری، صص ۴۳۰-۴۳۴). البتّه یکی از جستجوگرانِ عاقبت رساله‌ای را که «بیش از ده صفحه نیست» از استراسبورگ تحصیل کرده و دریافته است که «علی‌الظاهرِ منصوری کتابِ ششصدصفحه‌ایِ خود را از «بسط» (!؟) همین ده صفحه فراهم آورده!!!» (نگر: همان، ص ۴۳۶).

توجّه‌برانگیزست که - بنا بر گزارشی - تا میانهٔ سالِ ۱۳۶۵ ه.ش..، کتابِ مغزِ متفکرِ جهانِ شیعه، «ده بار و مجموعاً در ۲۸ هزار نسخه چاپ شده است» (همان، ص ۳۴۹)؛ و اینک خدا می‌داند تا امروز که این سطور تسوید می‌گردد چند هزار نسخهٔ دیگر از این کتابِ پُرهَرَج و مَرَجِ آکنده از جَعْل و دُرُوع و تَزْویر

نکته‌ای نیست که باسانی بتوان از سرِ آن گذشت.

همچنین میراثِ منتسب به جابر بر مطالبی اشمال دارد که تراویش آن را از قلمِ مردی با آن مختصاتِ تاریخیِ ادعائی با اشکال مواجه می‌سازد.

برخلافِ ما که اغلب از کنارِ شبههٔ جدی و تعیین‌کنندهٔ عریقی که حولِ واقعیتِ تاریخیِ جابر وجود دارد^۱ باسانی گذشته‌ایم^۲ و حتی

→ انتشار یافته و ذهنیتِ فرهنگیِ حاکم بر جامعه را به اغتشاش کشیده است! باری، ذبیح‌الله منصوری، چنین کسی است، و کتابِ مغزِ متفکرِ جهانِ شیعه، چنان کتابی؛ و غریب است که با آن‌که از همان سطورِ آغازینِ کتابِ دخالتِ گشاده‌دستانهٔ خیال در آن هویداست، مردِ عیارسنجِ بصیر و فوق‌العاده‌ای چون محققِ شوشتری آن را جدی گرفته.

سخن دراز شد، ولی به تناسبِ مقام و ضرورتِ تبیینِ مرام، از اینِ إطاله چاره‌ای نبود؛ خاصه آن‌که محلِّ اصلیِ کلام، همین بی‌سامانی‌هاست؛ بی‌سامانی‌هایی که سخنِ آن فرزانه‌مردِ نشابوری را به جایگاهِ قبولِ نزدیک می‌دارد که گفته: «قوتِ غالبِ ما... شایعه است، و ستونِ فقراتِ فرهنگِ ما را حُجَبِ ظَنّ تشکیل می‌دهد» (بخارا، خرداد - شهریور ۱۳۸۸ ه. ش.، ش ۷۱، ص ۶۰).

۱. شبهه در موردِ وجودِ واقعیِ جابر یا عَدَمِش، دست‌کم به سدهٔ چهارمِ هجری بازمی‌گردد. ابوسلیمانِ منطقی سجستانی (ف: ۳۷۰ یا ۳۹۰ ه. ق.) در این‌که جابر مؤلفِ مجموعهٔ آثاری که به وی نسبت داده‌اند، باشد، تشکیک نموده است و مدعی شده که مؤلفِ واقعیِ آن مجموعه را که شخصی به نامِ حسن بنِ نَکَدِ موصلی بوده، شخصاً می‌شناخته است. ابن‌ندیم هم که فهرستِ خود را به سالِ ۳۷۷ ه. ق. تألیف کرده «جماعتی از اهلِ علم و اکابرِ وِزقان» را یاد می‌کند که معتقد بوده‌اند جابر اصل و حقیقتی ندارد.

(نگر: دانشنامهٔ جهانِ اسلام، ج: ۱، ۹ / ۱۶۷؛ و: کتابِ الفهرستِ ابن‌ندیم، تحقیق: رضا تجدد، ص ۴۲۰).

۲. متأسفانه بعضی اهل فضل توجّه کافی به ریشه‌های تشکیک در تاریخیّت شخصیت جابر نکرده‌اند، و سکوت منابعی را که می‌بایست از جابر تاریخی یاد کرده باشند یا انکار منکران دیرینه‌روز تاریخیّت جابر را ملحوظ نساخته و به ناسازگارهای عمیق میراث جابری با چارچوب تاریخی اذعان جابر بدرستی التفات ننموده‌اند.

از رهگذر همین آسانگیری و بی‌تفاتی است که دکتر زکی نجیب محمود مصری، در نوعی رَجَزخوانی فرهنگی، خاطرنشان می‌دارد مُنکران تاریخیّت جابر از کسانی هستند که بر ایشان «گران می‌آید که نبوغ فکری فردی از مرز مشخصی فراتر رود؛ و چون از این حد بگذرد ... او را اسطوره‌ای ساخته و پرداخته خیالی [گذشتگان] می‌انگارند» (تحلیلی از آرای جابر بن حیان، ترجمه حمیدرضا شیخی، مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی، ۱۳۶۸ ه. ش.؛ ص ۱۵).

دفاعی روبه‌راه‌تر ولی باز نادقیق، دفاع استاد ارجمند، آقای دکتر سید حسین نصر - دام بقاؤه -، است که توده انبوه «مدارک تاریخی و استشهادهای [؟] تذکره‌نویسان قرون بعدی» در نظرشان مقوله پُرأهمیتی جلوه کرده (نگر: نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت، ج: ۳، تهران: خوارزمی، ۱۳۵۹ ه. ش.، ص ۳۱ و ۳۲) و سدی استوار در برابر تشکیک پیشگفته قلمداد گردیده است؛ حال آن‌که اگر بذل عنایت می‌فرمودند بیشک بهتر از ما درمی‌یافتند که آن «مدارک» و شهادت تذکره‌نویسان عمده مبتنی بر همین متنها و نسخه‌های میراث جابری است که نه با اسناد استوار، بلکه بالوجدان، به دست آنان رسیده بوده و لذا چون فاقد استقلال است، استناد به آن برای اثبات اصالت این میراث، چندان کارآمد نتواند بود و به نوعی «دور» باطل دچار خواهد شد.

(برای تقریب به ذهن عرض می‌کنم که: این نحوه استدلال درست به استدلال غلیل کسانی می‌ماند که مدّعیات مطرح در خود کتاب سلیم بن قیس هلالی را شاهد اعتبار و اصالت آن می‌پندارند؛ فلا تَعْفَل).

شیخ عبدالله نعمه نیز از دیگر کسانی است که بدون التفات کافی به عمق برخی إشکالها و إبهامها، از سوتی، و ضعف و عدم قابلیت پاره‌ای از شواهد و

زحمّت مطالعاتی سطحی در باب اخبار و آثارِ منتسب به وی را کمتر بر خویش هموار ساخته‌ایم^۱، پژوهشگرانِ باختری در این باره

→ قرائنی که مُستند و مُستملکِ داوریِ خویش ساخته است، از سوی دیگر، بر واقعیتِ تاریخی شخصیتِ جابر پای می‌فشازد (نمونه را، نگر: فلاسفه شیعه، ترجمه سید جعفر غضبان، ویراسته پرویز اتابکی، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۷ ه.ش.، ص ۲۱۷ و ۲۱۸).

برخی از معاصران - که گویا منازعاتِ فرقه‌ای و گروهی، سخت ذهن و زبانشان را به خود مشغول داشته است -، معتقدند: چون معلوم است که جابر بن حیان دانش‌کیمیا را از امام صادق - علیه السلام - فراگرفته است، ادّعا شده که جابر شخصیتی اسطوره‌ای است، و این ادّعا در حقیقت ریشه در اغراض و أهواءِ گروهی یا بی‌خبری از حقیقتِ مقامِ امام، و یا ریشه در دشمنی‌ها و مخالفتهائی دارد که دشمنانِ اهل‌بیت - علیهم السلام - در حقّ آن بزرگواران و نشر و تبیین فضائلشان از خود نشان می‌دهند (نگر: الإمام الصادق و المذاهب الأربعة، أسد حیدر، ط: ۴، طهران: مکتبة الصدر، ۱۴۱۳ ه.ق. / ۱۳۷۱ ه.ش.، ۱ / ۴۲۵-۴۲۸؛ و: وضوء النبی - صلی الله علیه و آله -، السید علی الشهرستانی، ط: ۱، بیروت: ۱۴۱۵ ه.ق.، ۱ / ۴۵۷).

البته این هوادارانِ نظریه «توطئه» و یا نظریه «غرض‌ورزی»، دربارهٔ ابهامها و إشکالهائی که ناقدانِ تاریخیّتِ جابر خاطر نشان می‌سازند، - آنسان که بیوسیده است! - هیچ توضیح و پاسخ روشن و قانع‌کننده‌ای نمی‌دهند.

۱. علی‌رغم اهمّیتی که موضوع «جابر بن حیان»، هم از حیث تاریخ دانشهای تجربی، و هم از حیث تاریخ و فکرِ مذهبی، برای ما داشته است و دارد، نه خود تکناریهایِ جدی و پژوهشیانه در این باره پدید آورده‌ایم و نه در نقل و ترجمه تحقیقاتِ دیگران همّت کافی مبذول داشته‌ایم.

شاید دردسترس‌ترین کتابِ دانشگاهی موجود دربارهٔ «جابر بن حیان» کتابِ دکتر زکی نجیب محمود مصری باشد که زیرِ نامِ تحلیلی از آرایِ جابر بن حیان به قلم آقای حمیدرضا شیخی به فارسی درآمده و از سوی بنیادِ پژوهشهایِ اسلامی (مشهد، ۱۳۶۸ ه.ش.) انتشار یافته است؛ لیک -

سختکوشیها کرده‌اند^۱؛ و کتابِ کیمیا و عرفان در سرزمینِ اسلام، نوشتهٔ پیر لوری، یکی از آن بررسیهای سختکوشانه است که بی‌تردید برای هرکه خواهان آگاهیهای جدی و پژوهشیانه در بابِ جابر و میراثی که به نام وی بازخوانده می‌شود باشد، خواندنی است.^۲

→ مَعَ الْأَسَف - نویسندهٔ کتاب در پدیدآوردن اثری که مخاطبِ آن عمومِ اهل علم توانند بود، گاه بیش از اندازه عوامانه برخورد کرده و بدین‌سان از ارج کتابِ نه‌چندانِ عمیقِ خود کاسته است! ... هرچند با «قحط‌الکتاب» موجود در این باب، باز همین کتاب هم نافع می‌افتد.

گفتنی است استاد حسین معصومی همدانی - که از معدود صاحبزنانِ راستینِ تاریخ علم در این اقلیم به شمار می‌روند -، در نقدی کوتاه و اشارت‌وار، زیر نامِ از بهر خدا بخوان!، که سالها پیش بر آن کتاب مرقوم فرموده‌اند (نگر: نشر دانش، س ۱۰، ش ۴ - خرداد و تیر ۱۳۶۹ ه. ش. -، ص ۷۱)، کارِ مترجم را ستوده و کارِ نویسنده را سطحی و ناپژوهشیانه ارزیابی کرده‌اند.

۱. از برای ملاحظهٔ کوششهایی که در باخت‌زمین تنها در زمینهٔ طبع و نشر و ترجمهٔ میراثِ منتسب به جابر صورت گرفته است، نگر: دانشنامهٔ جهانِ اسلام، ۱۷۲/۹ و ۱۷۳.

۲. گفتنی است بخشِ نخستِ مقالهٔ «جابر بن حیان» در دانشنامهٔ جهانِ اسلام (۹ / ۱۶۷-۱۷۰) نیز - که از این پس بارها بدان ارجاع خواهیم کرد -، نوشتهٔ لوری است که به قلم خانم مستورهٔ خضرائی به فارسی درآمده و برای علاقه‌مندان به مطالعهٔ بیشتر در بابِ جابر منبعِ مغتنمی است.

نیز بجاست از مقالهٔ «جابر بن حیان» در زندگینامهٔ علمی دانشوران (ویراستهٔ چارلز کولستون گیلیپی Charles Coulston Gillipsie، ترجمهٔ احمدِ آرام و ...، زیر نظرِ احمدِ بیرشک، ج: ۱، تهران: شرکتِ انتشاراتِ علمی و فرهنگی - و - بنیادِ دانشنامهٔ بزرگِ فارسی، ۱۳۸۷ ه. ش.، ۴ / ۳۵۰-۳۵۳) یاد کنم که نویسندهٔ آن M. Plessner است و استاد حسین معصومی همدانی آن را ترجمه کرده‌اند.

در این گفتار از رهگذر مُروری کتابگزارانه بر کتابِ پیر لوری^۱ خواهیم کوشید قَدری با «جابر» و میراثِ وی آشنا تر شویم (و خود نیز، در قالبِ تعلیق یا توضیح، روشنی بیشتری بر آنچه به کار ما شیعه پُژوهان خواهد آمد بیفکنیم).



گرچه کیمیا و عرفان در سرزمینِ اسلام بیشتر بررسی و کاوش در ثَراثِ منتسب به جابر را پیشه خود قرار داده است، برای ورود بدین بررسی، بناگزیر به بحث از اُصالت و تاریخیتِ جابر و میراثِ مکتوبِ مذکور می‌پردازد.

چنان‌که آمد - پذیرشِ تاریخیتِ شخصیتی به نام «جابر بن حیان» و ارتباطِ واقعی او و نوشتارهایی که به نام وی بازخوانده می‌شود با امامِ صادق - علیه السَّلام -، بجد بُعْرج است (نیز سنج: ص ۱۷ و ۱۸). داده‌های ادعائی موجود در این زمینه، حاکی از آن است که: وی (احتمالاً) در سدهٔ دوم هجری در محیطِ شیعیِ عراق به دنیا آمده و در مدینه نزدِ امامِ صادق - علیه السَّلام - شاگردی کرده و جوهرهٔ دانشِ کیمیا و تعلیمِ فراوانی را از آن‌حضرت اخذ نموده است. سپس یک‌چند در بغداد و در میانِ اطرافیانِ خاندانِ برمکی به سر بُرده و از ۱۸۷ ه.ق. که برمکیان مغضوب گردیدند به زندگی مخفیانه روی آورده و عاقبت به سالِ ۲۰۰ ه.ق. در زمانِ خلافتِ

۱. حاجت به تذکار نیست که شماره‌های صفحاتی که در متنِ مقاله میانِ کمانکان واقع می‌گردد، راجع است به کتابِ لوری.

مأمون در گذشته است (نگر: ص ۲۶).

این داده‌های ادعائی از سوی شماری از محققان سخت مورد نقد و تردید واقع شده است. این که «بزرگترین مورخان عصر وی اعم از شیعی و سنی ذکری از نام وی به میان نیاورده‌اند» و از بن، این نام، علی‌الظاهر، تنها از اواخر سده چهارم هجری بر سر زبانها افتاده است، از يك سو، و دشواری انتساب آنچه در متون منسوب به جابر یافت می‌شود به شخصیتی که واجد چنان مختصات تاریخی باشد، از سوی دیگر (نگر: صص ۲۶-۲۸ و ۷۰)، تاریخت «جابر بن حیان» را بی‌امان زیر سؤال می‌برد.^۱

۱. ثراث‌پژوه بزرگ ترك، استاد فؤاد سزگین، در کتاب پُراج تاریخ نگارهای عربی (ترجمه، تدوین و آماده‌سازی: مؤسسه نشر فهرستگان، به‌اهتمام خانه کتاب، ج: ۱، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۰ ه. ش.، ۴ / ۱۸۷ - ۲۵۲)، طی بررسی جستجوگرانه درازدامنی، می‌کوشد از اصالت میراث جابر دفاع کند.

فارغ از آن‌که چه اندازه با دستاوردهای استاد سزگین هم‌رای و هم‌راه باشیم، از این نکته نباید غفلت کنیم که با پذیرش رأی و قول سزگین، در نهایت پذیرفته‌ایم که امکان پیدائی حجم معتابیهی از آثار منتسب به جابر در سده دوم هجری وجود داشته است، نه این‌که لزوماً خود جابر هم شخصیتی تاریخی بوده که در سده دوم هجری نزد امام صادق - علیه السلام - شاگردی کرده و این آثار متعدّد را نیز به قلم آورده است.

به دیگر سخن: سزگین ابهامها و اشکالهای موجود را در باب تعلّق جابر به جامعه شیعی و انسلاک وی در زمره اصحاب امام صادق - علیه السلام - برطرف نکرده است.

اگر رأی سزگین درست باشد، تنها باید گفت: محافل غلوگرا و غالیانی که میراث منسوب به جابر را پدید آورده‌اند، امکان دارد که در همان سده دوم

ما اگرچه دلیل تاریخی استواری بر وجود تاریخی جابر نمی‌شناسیم و او را مولودِ ذهنِ خَلْقِ گروه‌های خاصی که از این پس بشرح از ایشان یاد خواهیم کرد می‌انگاریم، پس از این نیز در این قلم‌انداز همچنان از این شخصیت - ولو آن‌که فاقدِ عینیتِ تاریخی باشد - با نامِ جابر یاد خواهیم کرد. خودِ پییر لوری نیز چنین کرده است.

پییر لوری خاطر نشان می‌کند که هرچند مجموعه میراثی که به نامِ جابر خوانده می‌شود احتمالاً ریخته قلمِ مکتبی از کیمیاگران است که فعالیتِ خود را به مدتِ بیش از یک قرن بسط داده بوده‌اند، وی نامِ خاصِ «جابر بن حیان» را برایِ إطلاق بر مجموعه مؤلفانِ این میراث به کار می‌برد؛ زیرا هم کار را آسان می‌کند و هم بحقیقتِ جابر شخصیتی نمادین و نماینده تمام آن پدیدآورندگان است (نگر: ص ۱۱۹). ما نیز روا می‌داریم که همچون نویسنده کیمیا و عرفان در سرزمینِ اسلام همچنان نامِ جابر را در همین قالب به کار ببریم. خوانندگانِ ارجمند هم از این باب که ما آن گروه بیش‌و کم ناشناس پدیدآورنده این میراث را به همان نامِ فردیِ مألوف، یعنی:

→ هجری این کار را کرده باشند، و نه پسان‌تر.

سزگین نه دلیلِ معتبری بر شاگردیِ جابر نزدِ امامِ صادق - علیه السلام - ارائه کرده است و نه داغِ غالبانگی را از جبینِ میراثِ وی زدوده. درصددِ چنین کاری هم نبوده است.

الغرض، بیوسیده آن است که از خَلَطِ مُحْتَمَلِ نگرهٔ اَصَالَتِ آثارِ میراثِ جابر با نگرهٔ اَصَالَتِ تاریخیِ خودِ جابر و اوصافش، پرهیز گردد.

جابر، بخوانیم، بر ما خُرده نخواهند گرفت. میراثِ موجودِ جابر، هرچند در اصل او را وامدار و تعلیم‌یافتهٔ امام جعفر صادق - علیه السلام - معرفی می‌کند و تصریح می‌نماید که جابر بدونِ ملاقاتِ آن حضرت هیچگاه بدین پایه از توانائی در کیمیا دست نمی‌یافت، از معاشرت و مصاحبتِ جابر با دیگر استادانِ علومِ باطنی، بویژه استادانِ کیمیا، نیز یاد می‌کند و در این باب از «حربی حمیری معمر» و «أذن الحمارِ منطقی» با احترام و تکریم فراوان نام می‌برد و از ملاقاتِ جابر با يك راهبِ کیمیاگر در صحرائِ شام سخن می‌دارد (نگر: ص ۷۰).

هم «حربی حمیری»، و هم «أذن الحمار» (که پاول کراوس قرائتِ «ذوالخمار / مرد پوشیده» را در بابِ نام او، البته به مثابتِ يك فرضیه، پیشنهاد کرده است)، شخصیت‌هایی بکلی ناشناخته‌اند (ص ۱۲۷). ای بسا بتوان گفت نام‌هائی رمزی اند که برای استعارت و اشارت به مفاهیم خاص به کار بُرده شده‌اند؛ چنان‌که نامِ خود

۱. در بابِ «أذن الحمار» (گوشِ خر؟! که اسم گیاهی نیز هست (نگر: لغت‌نامهٔ دهخدا)، ریختِ خودِ همین «نامِ عجیب» (تاریخ نگارش‌های عربی، سزگین، ۴ / ۱۷۵) برای تأمل و تردید بسنده است.

أما «حربی حمیری» ویژگیِ تأمل‌برانگیزتری دارد. این مرد که جابر از وی به‌عنوان «الشیخ الکبیر» یاد می‌کند، بنا بر ادعایِ این شاگردِ خویش - که تنها منبعِ آگاهی ما از وی نیز هست -، باید در عصرِ جاهلیتِ زاده شده و تا قرنِ دومِ هجری را درک کرده باشد (نگر: تاریخ نگارش‌های عربی، سزگین، ۴ / ۱۶۸ و ۱۷۵ و ۱۸۹ و ۱۹۰).

پژوهشگران در بابِ این‌که چگونه يك شخصیتِ بزرگِ علمی از این

«جابر بن حیان» نیز - خاصه با اِشکالی که در تاریخیتِ این شخصیت هست -، نامی رمزی به نظر می‌رسد.^۱

→ دست با آنکه چنین عمرِ درازی یافته و با مهمترین رُخدادهای صدرِ اسلام نیز معاصرت داشته است، بکلی ناشناخته مانده و هیچ شخص شناخته و منبعِ مؤثقی درباره‌ی وی گزارشی نداده است، پاسخی ندارند.

استاد سزگین در گزارشی که بر بنیادِ متونِ جابر درباره‌ی حَربِ جَمیری به دست می‌دهند، می‌نویسند: «بنا بر متن موجود ما، این مرد ۴۶۳ سال عمر داشته است. احتمالاً اشتباهی در نگارشِ اعداد پیش آمده است.» (تاریخ نگارشهای عربی، ۴ / ۱۷۵).

استاد سزگین توضیح نداده‌اند که چرا احتمالِ اشتباه می‌دهند. اگر ایشان نفیسِ دیرزستی را مُسْتَبَعِد می‌دانند - که بعید است چنین باشد -، البته جای سخن نیست؛ ولی اگر امکان و وقوعِ نفیسِ دیرزستی را - که متنِ قرآن کریم و اخبارِ متواتر بدان گواهی می‌دهد - می‌پذیرند، شاید همین پُرسشِ مَدِیش در خاطرشان خَلید و خَلْجَان کرده است که چرا منابع و راویانِ شناخته و مُعْتَمَد درباره‌ی چنین دیرزستِ دانشوری که هم خود شخصیتِ مهمی بوده و هم در دورانِ بسیار پُراهمیتی می‌زیسته است، خاموش و بی‌اعتنایند؟!

باری، جای آن داشت با اِبهاماتِ فراوانی که در بابِ تاریخ و ثراثِ جابر هست، استاد سزگین، احتمالِ نیرومندِ اسطوره‌ای بودنِ شخصیتِ «حَربِ جَمیری» را نادیده نگیرند و عَلَی‌الْخُصُوص عنایت داشته باشند که اگرچه ما، همسو با قرآن، بر وقوعِ نفیسِ دیرزستی اِنکاری نداریم و مُطْلَقِ دیرزستی را امری غیرتاریخی و غیرواقعی نمی‌دانیم، این را نیز می‌دانیم که فرضِ دیرزستی غالباً در اسطوره‌ها بیش‌یاب‌تر و مُتعارَف‌تر است، و از بُن، دیرزستی در نگرشِ اسطوره‌ای از مُقَوِّمات در شمار می‌آید.

که می‌داند؟! ... شاید بهتر آن باشد که از خوانشِ مُتعارَفِ «جَمیری» (به زیرِ حاء) هم چندان بی‌گمان نباشیم، و - بویژه به قیاسِ «أُذُنُ الْجِمَارِ» - خوانشِ «حَمَیری» (به زیرِ حاء) را نیز مُحْتَمَل بدانیم!!

۱. می‌توان احتمال داد کسی یا کسانی که نامِ این شخصیتِ نمادین، یعنی «جابر

→ «بن حیان»، را ساخته و پرداخته‌اند، به معنای لُغَوِی «جابر» (/ جبران‌کننده، به‌سازنده، و...) و «حیان» (که پیوندش با «حیات» و بقا مفروض است) توجه داشته‌اند (همانگونه که سازنده نام شخصیت نمادین «حَیِّ بْنِ یَقْظَانَ»، در ساختن این نام، دقتی معنا را مراعات کرده است).

افزون بر این، بعید هم نیست بسامد فراوان و محبوبیت نام «جابر» در ثراث غلوگرایان (مثلاً در «جابر بن یزید جُعفی»)، سازنده نام را بدین‌گزینه رهنمون شده باشد؛ زیرا - چنان که خواهد آمد - ثراث جابر بن حیان آکنده از اندیشه‌های غالبانه و با خط غلو در تشیع سده‌های دور در پیوند است، و به احتمال بسیار قوی، از این، ساخته و پرداخته محافل غلاة باشد.

دکتر زکی نجیب محمود که بر تاریخیت شخصیت جابر پایفشاری می‌کند، نوشته است:

«می‌گویند: او را بدان سبب جابر گفته‌اند که به دانش سر و سامان بخشید (جَبَر العلم = أَعَادَ تَنْظِيمَهُ)». (تحلیلی از آرای جابر بن حیان، ص ۱۶).

از این سخن نیز برمی‌آید که «جابر» نام حقیقی قهرمان این داستان نیست و چیزی از سنخ اسم مستعار است.

بد نیست یادآوری کنیم:

«از جمله کیمیاگرانی که جابر بن حیان در کتاب المجردات خود به آنها استناد می‌کند، برادر وی با نام مُشْرِق (؟) ... است» (تاریخ نگارشهای عربی، سبزگین، ۱۷۳ / ۴).

آیا گزینش نام «مُشْرِق» را نیز که با مفهوم فرازمند محبوب گنوسیان، یعنی «اشراق»، پیوندی هویدا دارد، نباید برخاسته از آگاهی و باوری باطن‌گرایانه قلم داد؟

بگذریم؛ و - البته - ناگفته نگذاریم که:

نام «جابر بن حیان» (یا - به ضبطی -: جابر بن حَبَّان) «در بعضی منابع قدیم (نگر: عیون الأخبار، أبو محمد عبدالله بن مسلم بن قُتَيْبَةَ الدِّینُورِی، بیروت: دارالکتاب العربی - افست از روی طبع: دارالکتب المصریة، ۱۳۴۳ ه. ق. -، ۱ - جزء ثالث / - ۳۴۳، متن و هامش) به‌عنوان شاعری کهن (جاهلی؟)

این که به گزارش ابن ندیم دربارهٔ جابر «شیعیان معتقدند که وی از رجالِ ایشان و یکی از أبواب است...» (ص ۷۲ و ۷۳)، ما را به نکتهٔ مهمی رهنمون می‌تواند شد.

آن نکته، این است که چون «جابر» نزد نویسندگانِ شاخص و متونِ رسمیِ خطِ اعتدالیِ شیعه تقریباً هیچ پایگاهِ قابلِ ذکرِ ندارد، و چون خِرَدپذیر نیست که آن نویسندگان و متون، شخصی را که حتی از «أبواب» ائمه به شمار می‌آید بدین سان مسکوت بگذارند و از کنار میراثهای او بی‌اعتنا عبور کنند، بناگزیر شیعیانی که ابن ندیم این اعتنا به جابر را از ایشان نقل می‌کند، می‌باید خطوطِ غلوگرا و محافلِ غالیِ تشیع بوده باشند. به عبارتِ دیگر، این شیعیانِ غالی بوده‌اند که جابر را از رجالِ خویش و یکی از «أبواب» قلم داده‌اند. بمآند که از بُن، اصطلاح «باب» و «أبواب» در مانندِ این مقام، از

→ مسطور است.

همچنین دو برادرِ یکی به نام «جابر» و دیگری به نام «حیان» بوده‌اند که نامشان در همان بیتِ معروفِ شاعرِ مُخَضَّرَمِ بلندآوازهٔ عرب، «أعشى»، که در خطبهٔ شَفِیقَهٔ موردِ تمثُلِ قرار گرفته است (نگر؛ نهج البلاغه، با ترجمهٔ دکتر سید جعفر شهیدی، ج: ۳، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۱ ه. ش.، ص ۱۰ و ۴۵۰)، مذکور افتاده. گفته‌اند: این حیان، مهتر بنی حنیفه، و مردی مالدار و خوشگذران بود که أعشى ندیم وی به شمار می‌رفت، و جابر برادرِ خُردسالِ حیان بوده است (نگر؛ همان، ص ۴۵۰).

آیا این نامهای تاریخی (نیز نگر: یادداشتهای قزوینی، ۲ / ۱۲۹) هم سرمشقِ کسانی بوده است که شخصیتِ اسطوره‌ای «جابر بن حیان» را بدین نام بازخوانده‌اند؟ ... نمی‌دانیم.

تعابیر سخت موردِ اعتنا و علاقه خطِ غُلُو جامعه شیعه بوده است.^۱

۱. لقب تحسین برانگیز و افتخارآمیز «باب» امام (یا: «باب» اَنَمَه)، از روزگاران بسیار دور تا ادوارِ اخیر، سخت موردِ استفاده و اقبالِ غُلُو گرایان و جماعت‌های باطن‌گرای منحرف از خطِ اعتدالی شیعه بوده است. هرچند شیعیانِ اعتدالی نیز گاه این لقب را در راستایِ جهت‌گیریِ اعتدالی و دربارهٔ برخی از اصحاب و کارگزارانِ امامان - علیهم السَّلام - به کار برده‌اند، نه فقط کاربردِ چشمگیرِ آن از سویِ غُلُو گرایان و منحرفانِ پیشگفته، که استعمالِ فراوانِ آن از سویِ گروه‌های اعتدالی در حتّی برخی از همان ارکانِ انحراف، نوعی تداعیِ ذهنی آمیخته با خاطرهٔ غُلُو و ارتفاع بدین مُصطَلَح داده است.

(تفصیل را، از جمله، نگر: دانشنامهٔ جهانِ اسلام، ۱ / ۱۱ - ۱۳ - در مقاله‌های «باب ۱» و «باب ۲» - و ۱۶ و ۱۷ - در مقالهٔ «باب، سید علی محمد شیرازی»؛ و: دائرةالمعارفِ تشیع، ۳ / ۲ و ۳ - در مقالهٔ «باب» -).

به هر روی، جای بررسیِ جدی‌تری هست که آیا از بُن اصطلاح «باب» بکُلّی اصطلاحی غالیانه نیست که از رهگذرِ اندیشه‌های خطِ غُلُو به متونِ شیعهٔ اعتدالی راه یافته و سپس موردِ استفاده و استعمالِ ایشان واقع شده باشد؟

۲. در حاشیه، این نیز پرسیدنی است که آیا زمانِ مفروض برای ارتباطِ جابر با امامِ صادق - علیه السَّلام -، گنجائیِ این همه آموزش و آمد و شد و املاء و ... و ... و نیز ارتقاءِ مقامِ جابر را به نحوی که «باب» آن‌حضرت شود داشته است؟ ... (خاصّه آن‌که از میراثِ جابری چنین برمی‌آید که جابر وقتی به محضرِ امامِ صادق - علیه السَّلام - راه یافته، مردی دانش‌آموخته بوده و در همین صناعتِ کیمیا نیز مُبتَدِی شمرده نمی‌شده است).

دکتر زکی نجیب محمود که بر تاریخیّتِ شخصیتِ جابر بنِ حیانِ اصرار نیز دارد، می‌گوید:

«.. ارتباطِ جابر با [امام] جعفرِ صادق باید کوتاه‌مدّت بوده باشد، زیرا وفاتِ [امام] جعفرِ صادق در سالِ ۷۶۵ م.، یعنی در حدودِ بیست سال پس از

جابر بنِ حیان را شماری از زیستنامه‌نویسان و نویسندگانِ دیرین با لقبِ «صوفی» یاد کرده‌اند و گویا پیشروِ ایشان ابنِ ندیم است (نگر: ص ۶۴ و ۱۲۲).

به نظر می‌رسد لقبِ «صوفی» در این کاربرد، با توجه به میراثی که به نامِ جابر بنِ حیان بازخوانده می‌شود و ابنِ ندیم به اقتضای پیشهٔ خویش از نزدیک با آن سروکار و آشنائی داشته است، معنائی اَخْصَّ از معنایِ متعارفِ آن را می‌رساند و با همان حوزهٔ فکر و فرهنگِ غالی نسبتی دارد.

کاربردِ این اصطلاح توسطِ ابنِ ندیم چندان از روزگارِ حلاج (ف):

→ ولادتِ جابر، اتفاق افتاده است. (تحلیلی از آرایِ جابر بنِ حیان، ص ۲۰).
 عامه و خاصهٔ همسخن‌اند که وفاتِ امام صادق - علیه السَّلام - به سالِ ۱۴۸ ه. ق. (بنا بر قولِ مشهور و مُختار: در ماهِ شَوَّال)، اتفاق افتاده است (نگر: رسالهٔ فی تواریخ النبی و الآل - علیهم السَّلام -، الشَّیخ محمدتقی التُّسْتُری، ط: ۱، قم: مؤسسهٔ النُّشر الإسلامی، ۱۴۲۳ ه. ق.، ص ۴۱).
 بیشترین منابع، سالِ ولادتِ جابر را ۱۰۳ یا ۱۰۴ ه. ق. دانسته‌اند (نگر: دانشنامهٔ جهانِ اسلام، ۹ / ۱۶۷). برین بنیاد، وی در زمانِ وفاتِ حضرتِ امام صادق - علیه السَّلام -، در حدودِ ۴۵ سال داشته است.
 از این منظر، برخلافِ اینگارهٔ دکتر زکی نجیب محمود، او فرصتِ کافی برای بهره‌وریِ فراوان از محضرِ آن امام هُمام می‌داشته است؛ ولی همین فرضِ فرصتِ کافی شاید مسألهٔ فقدانِ ذکرِ او را در مؤثَّق‌ترین منابعِ مربوط به حیاتِ امامِ صادق - علیه السَّلام -، یعنی منابعِ اصلی و اَصیلِ امامیه، بُغرنج‌تر سازد. چرا که اگر او با فرصتِ کافی و در زمانیِ دراز از محضرِ امام بهره برده و به چنان مقاماتِ رفیعی نزدِ آن حضرت رسیده باشد، چگونه نباید هیچ ذکرِی از وی در آن منابع بیاید؟ ...

۳۰۹ ه. ق.) دور نیست. حُسَین بن منصور حلاج نمونه «صوفی»ی مرتبط با محافل شیعی و البته از نظر جریان رسمی و مدرسی تشیع یک باطن‌گرای بدعتگذار و غلوآلود است.^۱

با عنایت به مواردِ مکتوبِ پیشگفته، به نظر می‌رسد تا حدودی همین مفهوم «صوفی» بر سیمای جابر بن حیان منطبق می‌افتاده است (و البته ای‌سا پسان‌تر آنان که رساله‌های کیمیائی جابر را می‌دیده و می‌خوانده‌اند بدین بار معنائی لقب «صوفی» تفضن کافی نداشته‌اند).

به هر روی، حضور پُرننگِ عناصرِ شیعیِ غالبانه در آثاری که به نام جابر بازخوانده می‌شود و بازمانده جریانهایی کهن تشیعِ غالی است (نگر: ص ۲۷ و ۵۹ و ۱۸۷)، جای تردید ندارد.^۲

۱. سنج: اعتقاداتِ شیخ بهائی، به کوشش و پژوهشِ جویا جهانبخش، ج: ۱، تهران: انتشاراتِ أساطیر، ۱۳۸۷ ه. ش.، ص ۴۲۵ و ۴۲۶.

۲. و شاید اتفاقی نباشد که میراثِ جابر آن اندازه موردِ اهتمامِ شخصیتِ ابتدائاً شیعی باطن‌گرا و در فرجامِ غالیِ منحرفی چون محمد بن علی شلمغانی (مقتول به ۳۲۲ ه. ق.)، معروف به ابن‌ابی‌العزاقِر (درباره او، نگر: الصُّعْفَاء من رجال الحديث، حُسَین السَّاعِدِی، ط: ۱، قم: دارالحدیث، ۱۴۲۶ ه. ق. / ۱۳۸۴ ه. ش.، ۳ / ۲۲۳-۲۳۲؛ و...)، واقع شود که شرحی بر کتابِ الرَّحْمَهِیِ منتسب به جابر ینگارد (نگر: کتاب الفهرست، ابن‌النِّدیم، تحقیق: رضا تجدد، ص ۴۲۵؛ و: قاموس الرجال، العلامة الشَّیخ محمدتقی التُّسْتُرِی، ط: ۱، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۱۹ ه. ق.، ۹ / ۴۴۶).

این کتاب الرَّحْمَهِیِ همان کتابی است که - بنا بر روایتی - وقتی جابر به سالِ ۲۰۰ ه. ق. در طوس جان داد، نسخه‌ای از آن را زیرِ بالین داشت (نگر: دانشنامه جهان اسلام، ۹ / ۱۶۷؛ و: تاریخ نگارش‌های عربی، سزگین، ۴ / ۱۷۴)!

با توجّه به قدّمِ فراوانِ متونی که به نامِ جابر بازخوانده می‌شود - و بازگشتِ مُحتمَلِ بخشهایِ فلسفی و مذهبیِ مهمّ آن به سدهٔ سوم و ای بسا اوایلِ سدهٔ چهارمِ هجری -، از رهگذرِ این متنها می‌توان اطلاعاتِ جدیدی دربارهٔ محافلِ شیعی در زمانهایِ بسیار دور به دست آورد و این متنها را در شناختِ جریانهایِ غالبانهٔ قدیمِ شیعی به کار گرفت (نگر: ص ۵۹ و ۷۰).



تحقیقِ دقیق و سنجشگرانه در عناصر و موادّ غالبانهٔ میراثِ جابر، انسان که آن موادّ و عناصر با آنچه از تشیعِ غالبانهٔ اولیهٔ می‌دانیم به سنجش گرفته شود، هدفِ اصلیِ کتابِ کیمیا و عرفان در سرزمینِ اسلام نبوده است (نیز سنج: ص ۶۱)، و کاری است که باید به دستِ غُلُوپژوهان صورت پذیرد.

پیر لوری، گوشه‌هایی از تاریخ و میراثِ نوعی کیمیاگری معنوی - یا: معنویّتِ کیمیاگرانه - را برمی‌رسد که البته بررسیهایش برایِ غُلُوپژوهی نیز سودبخش و روشنگر است.

در نخستین گام باید متوجّه بود که کیمیایِ جابر، همان «شیمی»یِ دنیایِ کهن نیست؛ بلکه «شیمی» است با چیزهاییِ دیگر!

→ (بعید نیست کسی که این قصّه را پرداخته با ذرّج نام و داستانِ این کتابِ خاص در حکایتِ مرگ و بالینِ جابر، خواسته باشد اهمیّتِ کانونیِ آن را در مجموعهٔ اندیشه‌ها و آموزه‌هایِ منتسب به جابر فراموید).

در بابِ دیگرِ شروحِ کتابِ الرّحمه، نگر: دانشنامهٔ جهانِ اسلام، ۱۷۲ / ۹؛ و: تاریخِ نگارشهایِ عربی، سزگین، ۲۵۷ / ۴.

کیمیائی که در متونی مانندِ موارِیثِ جابر بدان باز می‌خوریم، نه تنها تَبَدُّلِ ماده، بلکه دِگَرشدنِ خودِ انسان را منظور قرار می‌دهد و در پی به دست آوردنِ چیزی است شبیه آنچه بعدها در سَنَتِ صوفیانِ سپسین به نام «انسانِ کامل» نامبردار شد (سنج: ص ۱۷). در واقع يك سَنَتِ معنوی است که روپوشی از کیمیاگری دارد.^۱

«کیمیا» انسان که در رسائلِ جابر و متونی از آن دست مجالِ طرح می‌یابد، علمی است با ابعادِ عرفانی^۲ و گنوسی و نه يك دانشِ تجربیِ مُتعارَف. در این منظر، کیمیا، «حکمتِ اعلیٰ» است. علمی است مافوقِ بشری که تمامیِ حوائجِ انسانها را بر می‌آورد. علمی

۱. از دیدگاهِ میراثِ جابر، «کیمیا»، «سلطانِ تمامِ علوم... است» و «سالکی که موفق به کشفِ اسرارِ آن شود، به علومِ دینی یا دنیوی دیگر نیازی ندارد.» (دانشنامهٔ جهانِ اسلام، ۹ / ۱۶۸).

(استطراداً گفتنی است:

و عدهٔ دانش و معرفتی که انسان را از همهٔ دیگر دانشها مستغنی سازد، گویا یکی از بُن‌مایه‌ها و عَنَاصِرِ مشترک در بسیاری از گرایشهای باطن‌گرا - از جمله: جریانهای غالی - است؛ وعده‌ای که - دست‌کم - در عالمِ خیال، آرزویِ انسانِ استیغناطلب را پاسخ می‌دهد و...).

۲. جمال‌الدینِ قُفْطی (ف: ۶۴۶ ه. ق.) در إخبار العلماء بأخبار الحكماء (تحقیق عبدالمجید دیاب، الکویت: مکتبة ابن قتیبة، بی‌تا، ۱ / ۲۰۹ و ۲۱۰)، بصراحت از جابر به عنوانِ «مُتَقَلِّدًا لِلْعِلْمِ الْمَعْرُوفِ ب: علمِ الباطن، و هو مذهب المتصوفین من أهل الإسلام کالحارث بن أسد المحاسبي و سهل بن عبدالله التستري و نظرائهم» یاد می‌کند.

نیز نگر: تاریخ الحكماء قُفْطی - ترجمهٔ فارسی از قرنِ یازدهم هجری -، به کوشش بهمن دارانی، ج: ۲، تهران: انتشاراتِ دانشگاهِ تهران، ۱۳۷۱ ه. ش.، ص ۲۲۱.

لاهوته است که در وهله اول از آن پیامبران و امامان است و ایشان - بی آن که نیازمند تحصیل آن از طریق بشری باشند - آن را از راه وحی دریافت‌اند (نگر: ص ۶۴).

این کیمیا علمی باطنی است و دستیابی به اسرار آن منوط به شرائطی است. طالب این علم باید در وهله اول پرهیزگار و متقی باشد و از راه عبادت و ریاضت خویش را مستعد دریافت اسرار آن سازد (نگر: ص ۶۶).^۱

کسی که از صناعت کیمیا غفلت می‌کند، ترقی نمی‌نماید و پیوسته در انحطاط فرو می‌رود (نگر: ص ۱۰۸). در مقابل، کیمیاگر در پایان سیر و تحقیق خود، به پایگاه پیامبران بزرگوار می‌رسد (نگر: ص ۱۳۲)؛ بلکه مستحق راستین «جانشینی خداوند» (خلیفه‌اللهی) و متصف به صفاتی خدایگونه می‌شود.^۲

جابر مدعی است اسراری را فاش می‌سازد که تا روزگار وی مکتوم بوده‌اند؛ اسراری که انبیا تنها بر اولیا مکشوف ساخته بودند؛ و البته این علم باید از دسترس عوام نادان دور نگاه داشته شود^۳

۱. درباره سیر عمل کیمیائی و کیمیاگر از دید جابر، نیز نگر: دانشنامه جهان اسلام، ۱۶۹/۹ و ۱۷۰.

۲. نگرستی می‌نماید که: جابر مدعی است که «می‌تواند موجود زنده، جانور و حتی انسان بیافریند، زیرا کیمیاگری که در فن خود استاد است، قادر به تبدیل هر ماده‌ای به ماده دیگر است و کارهای او ادامه کار خدا در روی زمین است.» (دانشنامه جهان اسلام، ۱۶۹/۹).

۳. یعنی همان ترجیع‌بند تکراری که در غالب گرایشها و نحله‌های معنوی

(نگر: ص ۶۶).

جابر بتکرار گوشزد می‌کند که تمامی دانش خویش را وامدارِ
 امام صادق - علیه السلام - است، و این امام صادق - علیه السلام -
 بوده که درباره نگارش رسائلِ کیمیائی متعدد و حتی درباره تنظیم
 ساختارِ کلی یکی از مجموعه‌هایش به وی دستورها و رهنمودهائی
 ارائه فرموده است. جابر تا بدانجا پیش می‌رود که به هنگام
 سخن گفتن از بعضی مکتوباتش اظهار می‌دارد: «در این کتب هیچ
 چیزی که از من باشد، وجود ندارد. من به عبارتی فقط رونویسگر
 این کتابها هستم»؛ و در جای دیگر می‌گوید: «به واسطه علمی که
 > امام صادق - علیه السلام - < به من منتقل کرد من از او اشتقاق
 یافته‌ام همچون اشتقاقِ پسر از پدر و به او پیوسته‌ام همچون نصف
 به دو برابرِ خویش ...» (نگر: ص ۷۱ و ۷۲ و ۱۰۸ و ۱۳۹).

جابر سخت خشنود است از این که - بنا بر ادعای وی - امام
 صادق - علیه السلام - با آموزشهایش، به جابر امکان داده است تا
 بیدار گردد و به نوعی «تبدیل» شود؛ گشایشی روحانی بیابد و با
 تبعیت از آن حضرت حتی آنچه را از استادانِ دیگر فراگرفته بوده
 است، از لونی دیگر دریابد (نگر: ص ۷۲).

چارچوبِ تاریخیِ بسیاری از رسائلِ کیمیاگرانه در دنیایِ قدیم،
 حاصلِ خیالپردازیِ کسانی بود که می‌کوشیدند مرجع و تباری
 معنوی برای آموزه‌هایِ کیمیائی فرامایند. نخستین متونِ کیمیائی

به زبان یونانی به تعلیماتِ ذیمقراطیس، یا وحیی که به ایزیس، هوروس، هیرمس و... رسیده است، منسوب بوده و این انتسابهای روحانی و معنوی، در واقع، شیوه‌ای نمادین است که می‌کوشد تعلّق این متون و تعالیم را به يك جریان فلسفی یا دینی نشان دهد (نگر: ص ۳۱) و از حدّ و سطح تجاربِ صرفِ بشری فراتر بَرَد.

به نظر می‌رسد نسبت یافتنِ تعالیمِ کیمیائی میراثِ جابر به امام صادق - علیه السّلام - نیز، گامی است از همین دست؛ با این تفاوت که در اینجا مرجع مشروعیت بخش نامِ يك امام شیعی است؛ یعنی نامی که برای محافل شیعی غالی که مخاطبِ این رسائل و تعالیم بوده‌اند، بغایت اطمینان‌آور است (سنج: ص ۳۱ و ۳۲).

بنا بر ادّعای جابر، نشر و ترویج تعالیم کیمیائی رسالتی است مقدّس که با تأییدِ امام بر دوش جابر قرار گرفته، و این امتدادِ مستقیم رسالتِ خودِ امام صادق - علیه السّلام - است (نگر: ص ۱۱۱). جابر تَبَّه خویش را به رسالتی که بر دوش دارد، از رهگذرِ رؤیائی می‌داند که از سویِ امام موردِ تصدیق و تعبیرِ ضمیمی قرار گرفته است (نگر: همان ص).

در میراثِ جابر، چهره‌وی به‌مثابتِ نائبِ امام و حتّی مرجعی مستقل جلوه‌گر می‌شود (نگر: ص ۱۳۸ و ۱۳۹) و ادّعا می‌گردد که سلسله‌ای از معارفِ نهانی و رازگونه از روزگارِ جرجیس تا روزگارِ جابر بینِ گروهی از خواص ردّ و بدّل شده و در این مرحله زمان بدو رسیده و در واقع این سلسله به جابر ختم شده است؛ چرا که

وی چون طبعی سخاوتمند داشته است، به هنگام دریافت این اسرار، حفظ و نهان داشتن شان را پایندان نشده و بخشی از اسرار را مکشوف گردانیده و بخش دیگر را در لفافه و به طریق رمز بیان داشته است (نگر: ص ۱۱۲).

جابر آشکارا اکسیر اعظم را که تبدیل فلزات پست را به طلا ممکن می‌گرداند، بر شخصیت امام شیعی منطبق می‌کند (ص ۷۳). او پیدائی امامان را نیز با تحلیلی کیمیاگرانه تطابق می‌دهد و می‌گوید: «هنگامی که مکان شکل‌گیری یک موجود با زمان دقیق (تولید آن) هماهنگ باشد، ترکیب حاصل، هم در نباتات و هم در أحجار، فسادناپذیر خواهد بود. در عالم حیوانی، أئمة متقی (ساده الأبرار) به وجود خواهند آمد.» (ص ۷۶).

آموزه‌های تناسخی که در میان بسیاری از غالیان دیرین روائی داشت^۱، در میراث جابر حضوری جدی دارد. در این دیدگاه، نفوس برای تطهیر از آلودگی و جهل باید بارها تناسخ یابند؛ کسی که عمری را با گناه و خطا سپری کرده، ممکن است در هیأت حیوانی یا موجود غیربشری دیگری حلول کند؛ و طی کردن مسخ (/ گذر به سوی یک هیأت حیوانی) و رسخ (/ درآمدن به صورت

۱. در این باره، از جمله نگر: دانشنامه جهان اسلام، ۸ / ۲۲۸ و ۲۲۹ - در مقاله «تناسخ» -؛ و: دائرةالمعارف تشیع، ۵ / ۹۶ و ۹۷ - در مقاله «تناسخ» -؛ و: غالیان: کاوشی در جریانها و برآیندها، نعمة الله صفري فروشانی، ج: ۱، مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی - ع -، ۱۳۷۸ ه. ش.، ص ۲۰۰ و ۲۰۲ - ۲۰۸ و ۲۱۱.

جمادات و أحجار) از برای بعضی نفوس ضرورت دارد.^۱ نفس باید چندان انتقال یا تکریر یابد تا به حدی عالی از طهارت برسد و همان هیأتی را بیابد که پیش از هبوط به عالم گون و فساد داشته است (نگر: ص ۷۶ و ۷۷ و ۱۲۹).

جابر اندیشه‌های خود را درباره تناسخ بر أسلوب يك بحث کیمیائی مطرح می‌کند. تکریر و تناسخ مجدد، به منزله تکرار عملیات کیمیائی است؛ مانند تکرار يك تقطیر از برای خالص کردن يك ماده تا منتها درجه خلوص آن. واژگان و مضامین مشترك، توان بهره‌گیری از این نمادها را به جابر می‌دهد (سنج: ص ۷۸ و ۷۹).

در دیدگاه تناسخی جابر، نفوس ظلمانی که مستحق مَسْخی جدید اند، حتی اگر مجال ملاقات شخصِ امام به ایشان عطا گردد، امام را باز نمی‌توانند شناخت، و همچنان که مواد شیمیائی ناخالص نیازمند تکلیسهای متعدد هستند، این نفوس نیز باید متحمل کیفرهای سخت گردند تا از ظلماتی که سرشت آنها را آلوده ساخته است رهائی یابند (نگر: ص ۷۸).

در میراث جابر، امام صادق - علیه السلام -، نه فقط امام، که

۱. باید توجه داشت که تفسیر و تعریف چهار اصطلاح «نسخ» و «مسخ» و «رسخ» و «فسخ» از دیرباز موردِ همداستانی نبوده است (نیز نگر: دانشنامه جهان اسلام، ۲۲۶ / ۸ - ۲۲۷ - در مقاله «تناسخ» -) و ما در اینجا همان برداشتهای مذکور در کتاب لوری را نقل کرده‌ایم.

دارای منزلتِ ثبوت است، و برتریِ نمایانی بر دیگر امامان - علیهم السلام -، بجز امام علی - علیه السلام -، دارد. در همین راستا، مجموعه‌ای از مکتوباتِ کیمیائی جابر، «معجزه»ی امام صادق - علیه السلام - معرفی می‌شود که آن نیز واجدِ کیفیتِ نبوی است (نگر: صص ۱۰۹-۱۱۱ و ۱۱۴).

نسبتِ ثبوت به امام صادق - علیه السلام -، يك اندیشه‌ی غالی با پرونده‌ی تاریخیِ نسبتِ روشنی است. از گزارشها چنان برمی‌آید که این بحث در میانِ شماری از غلوزدگانِ عصرِ خود امام چندان داغ و پُرحرارت بوده که گاه لهیبِ آن تا کناره‌ی خطوطِ اعتدالیِ شیعه نیز کشیده می‌شده است.^۱

جابر در یکی از رساله‌هایش حکایت می‌کند که در پیِ يك تعلیمِ خصوصی از سویِ امام جعفرِ صادق - علیه السلام - «در مقابلِ او به سجده افتادم؛ آنگاه وی فرمود: اگر پیش من سجده کردی بدان که از سعادت‌مندان خواهی بود. أجدادت پیش از این در مقابلِ من

۱. نمونه را، نگر: اختیار معرفة الرجال - المعروف ب: رجال الکُتبی -، شیخ الطائفة الإمامية أبو جعفر محمد بن الحسن بن علی الطوسی، صححه و علّق علیه و قدّم له و وضع فهرسه: حسن المصطفوی، مشهد: دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه مشهد، ۱۳۴۸ ه.ش، ص ۲۴۶ و ۲۴۷ (ش ۴۵۶). نیز سنج: همان، ص ۲۹۷ و ۲۹۸ (ش ۵۲۹)، و ص ۳۰۱ (ش ۵۴۰)؛ و: المغلّی بن خنیس: شهادته و وثاقته و مسنده، إعداد و دراسة: حسین الساعدي، ط: ۱، قم: دارالحدیث، ۱۴۲۵ ه.ق. / ۱۳۸۳ ه.ش، صص ۸۰-۸۳.

سَجده کرده‌اند. اَمّا ای جابر! با سَجده پیش من در حقیقت در مقابلِ خودت سَجده کرده‌ای. به خداوند سوگند شَأْنِ تو برتر از آن است (که در مقابلِ کسی جُز خودت سَجده کنی) اَمّا من سَجده کردم. پس فرمود: ای جابر! به خدا سوگند، تو نیازی به این کارها نداری. من گفتم: حق با شماست مولای من. فرمود: من بر آنچه تو می‌خواهی آگاهی دارم و تو نسبت به آنچه می‌خواهم آگاه هستی. پس به آنچه می‌خواهی عمل کن.» (نقل به مضمون از: ص ۹۰ و ۹۱).

در این حکایت عناصرِ بسیار آشنائی از اندیشه و عملِ غالیان خودنمایی می‌کند: سَجده بُردن نزدِ امام، ادّعایِ پیشینه‌مندی و امتدادِ تاریخی وجودِ امام به نحوی که امکانِ چُنین سَجده بُردنی برایِ نیاکانِ جابر نیز فراهم بوده باشد، نوعی ادّعایِ بی‌نیازی شخصِ غالی از عَمَلِ عبادی پس از رسیدن به مقاماتی از معرفتِ بویژه معرفتِ امام، ارتباط و اتّصالِ شخصِ غالی به شخصیتِ امام و نوعی یگانگی با او (یا: فنا شدن در او / یا: از او پُر شدن)....^۱

جابر از امام به‌مثابهٔ تشخّص و تفرّدِ «صادرِ اوّل»، واسطهٔ کیهانی میانِ وحدتِ ذاتِ اُلوهی و کثرتِ عالمِ مخلوق، سخن می‌گوید و به

۱. خوانندهٔ ارجمند از تذکّارِ این معنا مستغنی است که بسیاری از این‌گونه مفاهیم باطن‌گرایانهٔ دیرین، پُسان‌تر از رهگذارِ تصوّفِ قائلِ مِخوَر به نحوی - بتلویح یا تصریح - ترویج گردید که «تصوّر» پاره‌ای از آنها به «تصدیق» برخی از «نامداران» عهودِ اخیر نیز رسیده است !!!

باور او، امام در آن واحد هم دارای ماهیت لاهوتی است و هم دارای ماهیت ناسوتی (ص ۷۵). وی استدلالی بر مذاق اهل کیمیا را پشتوانه این سخن خویش قرار می‌دهد (نگر: ص ۷۵ و ۷۶).

بنا بر میراث جابر، هر شخص ملکوتی واحد می‌تواند متکثر گردد. یعنی اشخاصی که در ذات واحد اند، در مراتب متفاوت و متکثر (نبی، امام، ...) در زمان حضور داشته باشند. این اتفاق در مکان نیز می‌تواند رخ دهد و یک شخص واحد در آن واحد در قالب صورتهای مختلفی ظاهر گردد (نگر: ص ۸۴).

دور می‌دانم اندیشه اخیر الذکر خوانندگان ما را به یاد روایت نامعتبری که حکایت می‌کند امیرالمؤمنین علی - علیه السلام - در یک شب و در آن واحد در خانه‌های مختلف (چهل^۱ یا هفتاد^۲ خانه) مهمان بوده است^۳، نیندازد.

۱. سنج: نورالبراهین، السید نعمه الله الجزائري، تحقیق: السید مهدی الرجائی، ط: ۱، قم: مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۴۱۷ ه.ق.، ۱ / ۳۱۶؛ و: عیون مسائل النفس و شرح العیون فی شرح العیون، حسن زاده الاملی، ج: ۱، تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۱ ه.ش.، ص ۶۴۴.

۲. سنج: قصص العلماء، محمد بن سلیمان ثنکابنی، به کوشش محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، ج: ۱، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۳ ه.ش.، ص ۵۴.

۳. سنج: الأنوار الثمائیة، السید نعمه الله الموسوی الجزائري، تبریز: حاج محمدباقر کتابچی حقیقت و حاج سید هادی بنی‌هاشم، بی‌تا، ۴ / ۵۱ - متن و هامش -؛ و: تقریرات فلسفه امام خمینی، سید عبدالغنی اردبیلی، ج: ۲، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۵ ه.ش.، ۱ / ۱۲۳.

سه حرف «ع»، «م»، «س» که در برخی جریانهایی غالی شیعی، بویژه نزد نُصیریّه، کاربرد رمزی داشته، در میراث جابر نیز حضور قابل توجهی دارد. میم (= محمد - صلی الله علیه و آله -)، در آن کاربرد رمزی، ابلاغ‌کننده شریعت و ظاهر دین است؛ عین (= علی بن ابی طالب - علیه السّلام -)، تعلیم باطنی عمیق دین را عرضه می‌دارد؛ و سین (= سلمان فارسی) دستیابی به عین (درک تعلیم عین) را به مؤمنان درمی‌آموزاند. در میراث جابر عین بر میم برتری انکارناپذیری دارد و معلّم اوست. همچنین نسبت میان شریعت و تعلیم باطنی و عرفانی به عنوان نسبت‌های میان میم و عین مطرح می‌گردد (نگر: ص ۶۹ و ۹۳ و ۹۶ و ۱۲۶).

نه تنها «امام در اندیشه جابر بر نبی مقدّم است»، «نبی نهایتاً کاری نمی‌کند مگر آشکار ساختن و تعلیم سیرِ امام که اولین صادر خداوند و رازِ وحدتِ اوست» (ص ۸۳). در میراث جابر، حضرت علی - علیه السّلام - جایگاهی والاتر از حضرت محمد - صلی الله علیه و آله - دارد و این اولویّت، حاکی از اولویّت باطن قلّم‌داد می‌گردد؛ چرا که در این دیدگاه حضرت محمد - صلی الله علیه و آله - تنها يك حاملِ کلامِ الهی است و نسبت او به باطن همچون نسبت اسم به معناست (نگر: ص ۹۶ و ۹۷).

در میراث جابر سعی می‌گردد تا این دیدگاه - که مقبولِ غالبانی چون إسحاقیه و نُصیریّه بوده و در پاره‌ای از گرایش‌های إسماعیلی نیز سر برآورده و در میانِ نزاریانِ الموت در سده ششم هجری

خودنمائی کرده است (نگر: ص ۹۷) ـ، حَتَّى الْمَقْدُورِ تَوْجِیه گردد و مُسْتَدَلّ شود (نگر: همان ص). خودِ این عزم به استدلال و متقاعدکردن، حائِزِ اَهْمِیَّت و (احتمالاً) حاکی از آن است که در مَحَافِلِ غُلَاةِ سده‌های سوم و چهارم هجری، دربارهٔ این مَسَائِل، مباحثاتِ بسیار داغی جریان داشته است (نگر: همان ص).

واژگون‌سازیِ سلسلهٔ مراتبِ معنوی ـ که اغلب در اندیشه و میراثِ غالیان به چشم می‌خورد ـ، در میراثِ جابر نمودی بارز دارد؛ و نمونه را، «ماجد» که یکی از شخصیت‌های ملکوتی و مراتبِ معنوی در منظومهٔ اِلْهِیَاتِ جابر است، با تلاش و ازخودگذشتگی به نزدیک‌ترین سطحِ علم نسبت به «إمام» می‌رسد و به عقیدهٔ جابر منزلتی برتر از سلمان که «باب» است و حَتَّى برتر از حضرتِ مُحَمَّد - صَلَّی اللّٰه عَلَیْهِ وَ آلِهِ - که «نبی» و «ناطق» است، می‌یابد (نگر: ص ۹۳).

تصویرِ جابر از دورانِ اَخِرِ الزَّمان هم تصویرِ جالبِ توجّهی است. او «خاطر نشان می‌کند که استقرارِ حکومتِ قائم، چیزی نیست مگر تکمیلِ فَعَالِیَّتِ وی در آشکارسازیِ مَجْدِ علومِ باطنی». در میراثِ جابرِ اشارتی بدین نیز هست که نگارشِ این آثار به نوعی زمینه را برای ظهورِ قائم مهیا می‌کند (نگر: ص ۱۱۵).

اگر به دو رُکنِ معرفتی و سیاسی در مهدویتِ شیعی قائل باشیم^۱، توجّهِ میراثِ جابر بیشتر معطوف به «رُکنِ معرفتی» است.

۱. به عبارتِ دیگر: عمدهٔ تحولاتی که بنا بر روایاتِ شیعی در پیِ ظهورِ مهدی

در دیدگاه جابر، انسانها آنگونه که معمولاً زندگی می‌کنند، به نوعی، بذرهایی بشریت، یا طرح‌های خام بشریت هستند که تحوّل طولانی را طی دورهای تناسخ تحمل می‌کنند تا در آخر الزّمان تحقّق فردی و جمعی خود را در شخصیت قائم بیابند؛ و این همان تمایل تمام بشریت به سوی تولید «انسانِ کبیر» است (نگر: ص ۳۷).

با این تفصیل، آخر الزّمان و ظهور قائم در دیدگاه جابر معنای کلیدی و باطن‌گرایانه خاصی دارد.^۱

در کتابِ إخراج ما فی القوّة إلى الفعلِ جابر، به نمونه‌ای از تفسیر غالبانه - که مانند بسیاری از تفاسیر دیگر غلوّ گرایان از ثلاثی لازم با صورت آیه بی‌بهره است - بازمی‌خوریم. جابر به آیه کریمه ۲۵۸ از سوره مبارکه بقره می‌پردازد:

﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ

→ موعود - علیه السّلام - چهره می‌نماید، در دو شاخه قابل بخشبندی است: یکی، تحولات سیاسی مربوط به نحوه حکومت و اِذلالِ جباران و گردنکشان و...؛ دیگر، آشکارشدن حقائق و تأویل صحیح آیات و رشد معارف و عقلائیّت و ...

۱. شایان اعتناست که وی «در کتاب البیان ... اظهار داشته که زمانِ افشای اسرار نزدیک است، حضرت قائم تمام علوم را آشکار و عیان خواهد کرد ... و انسانیت به طور کامل و جدید نمود خواهد یافت.» (دانشنامه جهان اسلام، ۹ / ۱۷۰ - تأکید از ماست).

به دیگر سخن: غالبانی که این میراث را پدید می‌آورده‌اند، وعده ظهور قریب الوقوع می‌داده‌اند.

إِبْرَاهِيمَ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ^۱.

در این آیه، برخلاف تفسیر و برداشت متعارف که گفتگو را میان حضرت ابراهیم - علیه السلام - و پادشاه کافر همروزگارش (نمرود) تلقی می‌نماید، جابر این گفتگو را میان ابراهیم - علیه السلام - (که به اصطلاح او میم زمان خویش است) و امیرالمؤمنین علی - علیه السلام - می‌داند و مراد از «الَّذِي كَفَرَ» (کافر یا کافرانی که به بهت دچار شدند) را «حُضَارِ کُورِ» می‌داند «که در آنجا حضور داشته‌اند» و لعنت خداوند بر آنها و أمثالِ آنان باد». در دید جابر، امام هر عصر بیقین از میم همان عصر برترست؛ عامل فعل کیهانی خداوند، مُحیی و مُمیت، و گرداننده کواکب، تجلّی بشری عقل کُلّی، و کسی است که هر فعلِ الهی در عالم به او منسوب می‌تواند شد؛ و جابر، علی - علیه السلام - را، در این گفتگو، در چنین مقامی می‌بیند (نگر: ص ۹۹).

توجه برانگیز است که جابر، با خطبة البیان - یعنی همان خطبة

۱. یعنی: «نبینی آن را که خصومت کرد با ابراهیم در خدایش به آنکه دادش خدای پادشاهی، چون گفت ابراهیم: خدای من آن است که زنده کند و بمیراند، گفت: من زنده کنم و بمیرانم، گفت ابراهیم: بدُرستی که خدای من بیازد آفتاب را از مشرق، تو بیار او را از مغرب، متحیر مآند آن که کافر بود، و خدا راه نمی‌نماید گروه ستمکاران را.» (قرآن کریم، با ترجمه أبو الفتوح رازی، ج: ۱، قم: مطبوعات دینی، ۱۳۸۰ ه. ش، ص ۴۳).

غالیانه منسوب به امیرمؤمنان و همان خطبه‌ای که به قولِ علّامه مجلسی جُز در کتابهایِ غالیان و أمثالِ ایشان یافت نمی‌شود^۱، نیک‌آشناست و سخت از آن متأثر است، و بخشِ کیمیائیِ خطبه‌اللیان که در بعضیِ روایتهایِ این خطبه موجود است، بارها در میراثِ جابر نقل گردیده (نگر: ص ۷۰ و ۱۲۳). جَلَدکی^۲ که میراثِ مکتوبِ وی در سدهٔ هشتمِ هجری، مجموعه‌ایِ عظیم از فرهنگِ «باطن‌گرانیِ عملی» در سرزمینهایِ اسلامی را در بر دارد و «شاملِ کیمیا، جادوپزشکی، جادو به معنایِ خاصِ کلمه، احکامِ نجوم (اختربینی) است» (ص ۳۴) و از مهمترین میراثبرانِ مکتوباتِ جابر بنِ حیان در شمار می‌آید هم، بر بخشِ کیمیائیِ خطبه‌اللیان شرحی نوشته است که هانری کُربن به تحقیق در آن پرداخته (نگر: ص ۱۲). این نمودارِ اعتنایِ مستدامِ این نحله بدان متنِ برساخته

۱. سنج: بحارالأنوار، ۳۴۸ / ۲۵.

۲. عزالدین ایدمر بن علی جَلَدکی، کیمیادانِ کثیرالتألیفِ سدهٔ هشتمِ هجری است که سالِ وفاتش را به اختلاف، ۷۴۳، ۷۵۰، ۷۶۱ یا ۷۶۲ ه. ق. گفته‌اند. وی آخرین نمایندهٔ معروفِ گرایشِ رمزی و باطنی در کیمیایِ سرزمینهایِ اسلامی است که بنا بر بعضیِ نوشتارهایش او را شیعی نیز قلم داده‌اند.

تفصیل را، دربارهٔ وی، نگر: دانشنامهٔ جهانِ اسلام، ۵۵۱ / ۱۰ - ۵۵۳ و: دائرةالمعارفِ تشیع، ۵ / ۴۱۷ و ۴۱۸؛ و: رَیْحانةُ الأدب فی تراجمِ المعروفین بالکِیةِ أو اللقب، میرزا محمدعلی مدرّس خیابانی، ج: ۳، ۱ / ۴۱۷ و ۴۱۸؛ و: الحقائق الزاهنة فی المائة الثامنة (طبقات أعلام الشيعة/ القرن الثامن)، آقابزرگ الطهرانی، تحقیق: علی نقی منزوی، ط: ۲، قم: مؤسسهٔ إسماعیلیان، بی‌تا، ص ۲۲.

غالیانه است.

یادکرد جابر از امام صادق - علیه السلام - با دعای «صَلَوَاتُهُ عَلَيْنَا» (ص ۷۱، هامش) - که در واقع معنایی از این سنخ دارد که: «دعای او شامل حال ما باد» (همان ص) -، یادآور شیوه برخی فرقه‌های غالی در درودفرستادن بر امام است.^۱ گوئی در اینگونه عبارات دعاگو به هیچ‌روئی خود را در آن پایه نمی‌بیند - و به عبارت دیگر: امام را چندان قابل دسترس نمی‌یابد - که حتی بخواهد بر امام درود بفرستد.^۲

۱. نمونه را، ابوسعید طبرانی نُصیری در کتاب مجموع الأعیاد برای معصومان، به جای عبارات دعائی مُتَعَارَفی چون «علیه السلام»، از جمله عبارت «منه السلام» به کار می‌برد. نگر: کتاب سیل راحة الأرواح و دلیل السرور و الأفراح إلی فالق الاصباح، المعروف ب: مجموع الأعیاد، ابوسعید میمون بن القاسم الطبرانی النُصیری، غنی بتصحیحه: ر. شتروطمان، المجلد ۲۷ من مجلة الإسلام، همبورخ ۱۹۴۳-۴۴ م، ص ۵ و ۶ و ۴۱ و ۱۰۷ و ۱۰۸ و ۱۰۹ و ...

(از دوست گرامی، جناب حجة الإسلام والمسلمین، شیخ رسول جعفریان - دام افضاله -، بسیار سپاسگزارم که سالها پیش روگرفتی از مجموع الأعیاد را به راقم اتحاف کرد - جزاء الله خیر الجزاء).

۲. از راه استطراد یادآور می‌گردد:

در سده‌های اخیر این بحث بحد نزد شماری از شیعیان مطرح بوده است که آیا درود و سلام فرستادن ما بر پیامبر و خاندان وی - صلی الله علیه و علیهم أجمعین - چیزی بر مقامات آن بزرگواران می‌افزاید یا نه؟ (نمونه را، از برای این بحث، نگر: إکسیر العبادات فی أسرار الشهادات، الفاضل الدربندی، تحقیق: محمد جمعه بادی - و - عباس ملأعطیه الجمری، ط: ۱، قم: دار ذوی القربی، ۱۴۲۰ هـ. ق. ۲ / ۳۱ و ۳۲؛ و: لوامع الأنوار العرشیه فی شرح الصحیفة السجادیة، السید محمدباقر الموسوی الحسینی الشیرازی، تحقیق: مجید هادی‌زاده، ط:

جابر به گزارش اختلافاتی که در میان گروههای شیعی در باب امامت رُخ داده است می‌پردازد و در این گزارش ملاحظه و احتیاط فوق‌العاده‌ای به خرج می‌دهد؛ بدین نحو که دربارهٔ اختلافاتی که بر سر استمرارِ امامت در شاخهٔ حَسَنی و حُسَینی و نیز در حقِ مُحَمَّد بنِ حَنْفِیّه پدید آمده بود، و همچنین اختلافاتِ حَسّاس و عمیقی که در بابِ جانشینیِ امامِ صادق - علیه السّلام - پدید آمد، هیچ داورِ قاطعی نمی‌کند و بیشتر در مقامِ ناقلِ آراء و اقوالِ ایفای نقش می‌نماید (نگر: صص ۱۰۰-۱۰۲).

به نظر می‌رسد که او - از جمله با اعتقادی که به تکرّپذیری «شخص» روحانی و امکانِ ظهورِ وی در زمان‌ها و مکان‌های مختلف با صورتهای متفاوت دارد - به توزیعِ نقشِ امام در میان چند وصی به طورِ همزمان باور داشته است و از امامتی سخن می‌گوید که در آن واحد می‌تواند بر عهدهٔ امام حسن - علیه السّلام -

→ ۱، اصفهان: مؤسسه الزّهراء - علیها السّلام - الثّقافیة الدّراسیة، ۱۳۸۳ هـ. ش. / ۱۴۲۵ هـ. ق.، ۲ / ۸ و ۹؛ و: نسیم اندیشه - پرسشها و پاسخها از آیه‌الله جوادی آملی -، تنظیم و ویرایش: سید محمودِ صادقی، ج: ۲، قم: مرکز نشرِ اِسرائ، ۱۳۸۶ هـ. ش.، ۱ / ۹۵ و ۹۶).

به گمانِ راقم این سطور، خاستگاهِ این پُرشش و دغدغه، از خاستگاهِ آن ایستارِ نامتعارفِ غالبان در نحوهٔ درودگفتن بر پیشوایانِ پاك - علیهم السّلام - دور نیست. پنداری آنان خود را لایق و قابلِ آن نمی‌بینند که بر پیشوایان درود بگویند و درود و سلام و دعای ایشان شاملِ حالِ پیشوایانِ پاك گردد؛ و اینان در این‌که درود و سلام و دعایشان اثری به حالِ پیشوایان داشته باشد گفت‌وگو دارند

و محمد بن حنفیه، زید بن علی - علیه السلام - و امام صادق - علیه السلام -، امام صادق - علیه السلام - و فرزندش اسماعیل، باشد و به عقیده وی این دو هیأت که هر دو امام هستند، در ذات خویش واحد اند (نگر: ص ۱۰۲).

چنین نگاهِ دوگانه‌گرا و دوگانه‌پذیری را در بابِ امامت در برخی فرقه‌ها و گروه‌های تندرو منتسب به تشیع می‌شناسیم و این نشانیِ امکانِ پاره‌ای گمانه‌زنی‌ها را فراهم می‌سازد. بنا بر گزارشِ اشعری، خطّابیه بر این اعتقاد بودند که در هر نسلی دو امام - نبی وجود دارد: یکی ناطق، و دیگری صامت. همچنین می‌توانیم مشابهتِ اعتقادِ جابر به دو امامِ همزمان را با تمایزی که برخی از غلاة و اسماعیلیان میانِ امامِ مستقر و مستودع قائل هستند خاطر نشان سازیم که طبقِ آن، امامِ مستودع از علمِ امامِ مستقر و نیز مرجعیتِ تعلیمی و اجرائی بهره‌مند است ولی نمی‌تواند امامت را به اولادِ خود منتقل سازد. ای بسا جابر میانِ امامِ حسن - علیه السلام - و محمد بن حنفیه، یا دیگر کسانی که پیشوایی همزمانشان را مجالِ طرح می‌دهد به چنین ارتباط و نسبتی قائل بوده است، اما به هر تقدیر متناهی موجود در میراثِ جابری چندان مبهم است که هیچ داوری قطعی و اطمینان‌آمیزی را در این باره میسّر نمی‌سازد (نگر: ص ۱۳۵).

فی الجمله، نگرشِ باطن‌گرایانه‌ای که از سویِ جابر ارائه می‌گردد، علی‌الظاهر، به هیچ وجه به شکافِ موجود میانِ گروه‌های

شیعی دامن نمی‌زند و این طریقتِ معنوی را در تبعیت از این امام یا آن امام منحصر نمی‌سازد؛ و از این حیث گوئی به يك تشیع «کُلی» یا «فراگیر» می‌گیرند (سنج: ص ۱۴۴ و ۱۴۵).

یکی از اقوالِ مطرح از سوی پژوهشگران در بابِ میراثِ جابر بنِ حیان، این بوده است که جابر و اندیشه او به خطِ فکریِ اِسْماعیلیّه تعلق دارد. حتّی پاول کراوس مُصِر بود که میراثِ جابر را ریخته قلم باطنیانِ قرمطی-اِسْماعیلی و دارایِ مقاصدِ سیاسی-مذهبی بداند و بشارتگرِ ظهورِ يك مهدی که احتمالاً مقصود از وی همان اولین خلیفه فاطمیان بوده و استقرارِ مذهبی تازه که ناسخِ شریعتِ محمدی (ص) باشد، قلم دهد (نگر: ص ۱۰ و ۶۰).

نظری مساعدی که جابر در بابِ امامتِ امام موسی کاظم - علیه السلام - ابراز می‌کند و عدم تصریح وی به امامتِ محمد بنِ اِسْماعیل، احتمالِ انتسابِ او را به اِسْماعیلیان و قرمطیان بعید می‌سازد (نگر: ص ۱۰۳). بماند که نگرش وی در بابِ نحوه امامتِ خودِ اِسْماعیل نیز با نگرشِ اِسْماعیلیان تطبیق نمی‌کند (نگر: ص ۱۳۵).

فقدانِ جهتگیریِ سیاسی در طرحِ مباحثِ امام‌شناسی (نگر: ص ۹۴) از یک‌سو، و ناهم‌آهنگیِ نگاهِ بسیارغالیانه جابر به حضرتِ علی - علیه السلام - (که مشتمل است بر تفضیل وی بر حضرتِ محمد - صلی الله علیه و آله -) با نگرشِ رسمیِ اِسْماعیلیّه

(نگر: ص ۶۱) از سوی دیگر، پیوند این میراث را با آنچه کراوس می‌پنداشت، یعنی زمینه‌سازی انقلاب سیاسی اسماعیلیان و تشکیل حکومت فاطمی، بعید فرامی‌نماید.

همان نگاه بسیارغالیانه به حضرت علی - علیه السلام - که با تفضیل وی بر حضرت محمد - صلی الله علیه و آله - همراه است، در کنار آموزه‌های تناسخی مندرج در میراث جابر، بسنده است تا نشان دهد جابر در زمره امامیه اثناعشریه نیز محسوب نمی‌گردد (نگر: ص ۱۰۳). بماند که علی‌الظاهر به نظر او دوره‌های امامت در دسته‌هایی هفت‌تائی جریان دارد و مفهوم این هرچه باشد (نگر: ص ۱۰۳) با اندیشه امامیه اثناعشریه ناسازگار است (سنج: ص ۱۰۴).

از نکات بسیار توجه‌برانگیز موجود در میراث جابر - که از مباحث مربوط به فرق نیز شاید دور نباشد -، حضور دو برادر نمادین در یکی از نگارشهای اوست که جابر ظهور ایشان را از قول امام صادق - علیه السلام - در ۱۸۳ سال پس از وفات امام ششم (۱۴۸ ه.ق.) پیشگوئی می‌کند؛ یعنی در [حدود] سال ۳۳۰ ه.ق.، و در دورانی که به گفته او قائم عصر عدالت را برقرار خواهد کرد (نگر: ص ۱۰۶ و ۱۰۷).

از یاد نمی‌بریم که ۳۳۰ ه.ق. نخستین سال دوران «غیبت کبری» به روایت اثناعشریه است - که در ۳۲۹ آغاز گردیده. اکنون این پرسشها در میان می‌آید که: آیا این تقارن صرفاً اتفاقی است؟ آیا

نشانگرِ انتظارِ عمومی از برای رُخدادی پیش‌بینی‌شده در پاره‌ای از محافلِ شیعی است؟ آیا تاریخی است که پس از وقوعِ غیبت به دستِ پدید‌آوردگانِ میراثِ جابر اخذ گردیده و موردِ بهره‌برداری قرار گرفته است؟ ... پیر لوری شبیه این پرسشها را مطرح می‌کند و البته تصریح می‌نماید که «هیچ دلیلی به ما امکانِ قضاوتی قطعی را در این مورد نمی‌دهد» (ص ۱۳۷).

باری، برخلافِ پاول کراوس که می‌پنداشت بخشِ بزرگی از میراثِ جابر در واقع مکتوباتِ تبلیغاتیِ قرمطی-اسماعیلی است و در راستایِ انقلابیِ سیاسی پدید آمده بوده است، پیر لوری معتقد است این مجموعه در راستایِ انقلاب/جنبشی فرهنگی-مذهبی فراهم گردیده که نه به جنبشهایِ قرمطی مربوط است و نه به انقلابِ اسماعیلیانِ فاطمی. از همین روی نیز در این مجموعه، اشاراتیِ امام‌شناختی که متضمنِ پیامدهایِ تاریخی یا سیاسی باشد نادر است و جابر هیچ کوششِ نمایانی از برای پرداختن به «مرجعیتِ سیاسی» یِ امامان در جامعهٔ اسلامی از خود نشان نمی‌دهد (نگر: ص ۹۴ و ۹۵ و ۱۴۴ و ۱۸۶).

در میراثِ جابر، عناصری که تداعیگرِ اندیشه‌هایِ اسماعیلی باشد، یا مواردی که به مُعتقداتِ نُصیریان بماند^۱، یا مفاهیمی که دست‌کم از عصرِ ابوالخطّاب در پاره‌ای از جریانهایِ غالی

۱. افزون بر کتابِ لوری و آنچه گذشت، نیز نگر: نظرِ متفکرانِ اسلامی دربارهٔ طبیعت، ج: ۳، ص ۶۷، هایش.

خودنمائی کند، هست (نگر: ص ۱۳۹ و ۱۴۳)، ولی به نظر می‌رسد این میراث را هیچیک از این خطوط مشخص پدید نیاورده باشند. آنچه در يك كلام می‌توان گفت - به قولِ پیر لوری - این است که «این مجموعه هم از نظر مسایل مطروحه و هم شیوه طرح آن، عمیقاً منعکس‌کننده دغدغه‌های محافل غلاة در قرون دوم و سوم هجری است» (ص ۱۴۳). بنا بر پیشنهاد پیر لوری، در حق این مجموعه، بیش از إسماعیلیه یا ...، می‌توان از جنبشی «پیش‌نُصیری‌ای» (Pré-nusayrie) یاد کرد (نگر: ص ۱۴۴). به نظر می‌رسد عقیده لوری این باشد که میراث جابر در بستر برخی افکار و گرایشها و اندیشه‌ها که پسان‌تر در کالبد کیش نُصیریّه سامان یافت و منسجم و منضبط شد، تولّد یافته است.

پیر لوری بنا بر بعضی قرائن حدس می‌زند که روی سخن این میراث با محافل نیمه‌فرهیخته‌ای بوده است که تشیع غالبانه بخش عظیمی از هواداران فعال و اعضای اصلی خود را از آنها جذب می‌کرده؛ یعنی: پیشه‌وران، صنعتگران، طبیبان، عطّاران، «خرده‌نجبا»ی محلی و... (نگر: ص ۱۴۵).^۱

۱. به نظر می‌رسد اندیشه‌ها و کیش غالبانه در قرنهای نخستین برای دو دسته از مردمان دنیای اسلام جاذبه بسیار داشته است:

یکی، توده‌های نافرهیخته و عوام نادان که بآسانی دین توحیدی را در حد و مرز افهام خویش فروکشیده به معانی و مصادیق محسوس‌تر چنگ درمی‌زدند و باور خویش را به شرك و اسطوره‌گرایی و خرافه می‌آلودند. دوم، شماری از آنان که به اصطلاح امروزی «دانش‌آموخته» و در شمار

→ فرهیختگان جامعه محسوب می شدند، لیک از جمله چون اندیشه های غالیه با بعضی موارد فرهنگی کهن چون میراث های نوافلاطونی و گنوسی و... که به ایشان رسیده بود متناسب می یافتند، بدان می گرائیدند.

وجود اصفافی چون پزشکان (که احتمالاً از آموزش های جندی شاپور متأثر می بودند) و مانند ایشان در میان غالیان یا کسانی که با غالیان دادوستد فرهنگی داشته اند، از این منظر، توجیهی بسیار آسان یاب دارد.

تفصیل این بحث و بررسی تاریخی اصناف علو گرایان، صدا البته، بیرون از حوصله گفتار ماست؛ لیک همین اندازه اشارت باید کرد که جذب دانش آموختگان به سوی خطوط غالیانه فرهنگ و جامعه، هم از همسویی های برخی اندیشه های غالی با اندیشه ها و میراث های گنوسی و... «متأثر» بود، و هم در آن «مؤثر». بدین معنا که این دانش آموختگان به سبب قرابتی که میان آن میراث ها و آموخته ها و اندیشیده هایشان با برخی جهت گیری های غالیان می دیدند به ایشان نزدیک می شدند، و آنک خود به نوبه خویش آموخته ها و اندیشیده ها و ذخائر ذهنی و اعتقادی شان را بدین نحله ها می افزودند و آحاداً به صورت مکتوب و در چارچوب همان میراث پردازی های غالیان ارائه می کردند.

درباره همین میراث جابری، استاد دکتر سید حسین نصر - که از قضا، از مدافعان تاریخی شخصیت جابر بن حیان نیز در شمار اند -، می نویسند:

«با توجه به مطالب رسائل جابر باید اعتراف کرد که آثاری از مآخذ هرمسی و فیثاغوریان و افکار ایرانیان و هندیان و حتی چینیان در این مجموعه باقی است» (نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت، ج: ۳، ص ۶۷).

و: «با در نظر گرفتن رابطه عمیقی که بین رسائل [إخوان الصفا] و نوشته های جابر مشهود است طبیعتاً می توان مآخذ این دو مجموعه را تا حدی یکی شمرد...» (همان، همان ص).

M. Plessner با توجه به «آثار علم یونانی» که در میراث جابر دیده می شود، خاطر نشان می سازد: «این گونه تبخّر در علوم یونانی با تفکرات گنوستیکی صابئین حرّان سازگار است» و «برخی از مهم ترین ریاضیدانان و

به تصریح لوری، «تشیع جابری به دلیل عدم برخورداری از پشتوانه يك اجتماع سازمان یافته، احتمالاً [پسان تر] در جریانهای مهم تر مستهلک شده است: إسماعیلیه، نُصَیریّه، إسحاقیه، و نیز تصوّف.» (ص ۱۴۶).

فراتر از موردِ خاصِ میراثِ مکتوبِ جابر، بررسیها، از «روابطِ مشخصی» که بین «کیمیا» و «تشیع علو گرا» وجود داشته است، پرده برمی گیرد و نشان می دهد که جابر تنها شخص (واقعی یا تخیلی) مشغول به کیمیا نبوده است که گرایش غالبانه شیعی از خویش فرانموده است. شخصیت‌هایی چون «سائح العلوی» یا «ابن [أبی] العزاقِر [محمّد بن علی شلمغانی]، نویسنده چهار رساله کیمیائی» یا «أبو یعقوب سجستانی إسماعیلی که کتاب غرائب فی معنی الاکسیر به او منسوب است» و همچنین «ابن امیل (کیمیاجر) بزرگ»^۱ را در همین راستا می توان یاد کرد (نگر: ص ۷۲ و ۱۸۵).^۲

→ منجمان و پزشکانِ اسلام از میانِ این قوم برخاسته اند» (زندگینامه علمی دانشوران، ۴ / ۳۵۲ و ۳۵۳).

حاملانِ این معارفِ خاوری و باختری به میراثی که به نام جابر بازخوانده می شود، بی گفتگو، شماری از مردمانِ دانش آموخته بوده اند که به محافلِ غالی جذب شده اند؛ مردمانی که یا از پیش به «محیطی گنوسی و رازآمیز» (دانشنامه جهان اسلام، ۹ / ۱۶۹) تعلق داشتند، و یا از رهگذر همین جریانها و محافلِ غالی، واجدِ گرایشهای عمیقِ گنوسی و رازآلود شدند.

۱. ابن اُمَیْل (أبو عبدالله محمد بن اُمَیْل بن عبدالله بن اُمَیْل تمیمی، معروف به حکیم صادق)، از بزرگانِ دانش کیمیای رمزی و باطنی در سده چهارم هجری است که او نیز به هدفِ عامِ کیمیا - که همان تبدیلِ فلزاتِ پست به زر بوده



برگردانِ کتابِ صغیرالحجم و عظیم‌الفائدهٔ پیر لوری به فارسی، آن هم در یک چنین موضوعِ باریک و فنی، بی‌هیچ‌گمان کارِ پُرحمتی بوده است، و هرچند تَرْجُمانان از نعمتِ رایزنی و یاری

است - قانع نبوده و اندیشهٔ پالایشِ جسمِ آدمی و تبدیلِ آن به نفسِ ناب را در سر می‌پرورانیده است. طُرفه این‌که سالهایِ زندگانی و سرگذشتِ ابنِ اُمَیْل هم در پردهٔ ابهام است و عمدهٔ آنچه از او می‌دانیم همان است که در ثُراثِ منسوب به وی آمده.

(نگر: دائرةالمعارفِ بزرگِ اسلامی، ۳ / ۴۲ و ۴۳ - مقالهٔ شادروان محمدعلی مولوی ؛ و: تاریخِ نگارشهایِ عربی، سِزگین، ۴ / ۳۴۰-۳۴۸).
آیا می‌توان با قوتِ احتمال داد که نام «ابن اُمَیْل» نیز نامی مُستعار باشد؟
۲. بحقیقت این رشته سرِ دراز دارد. گرایشهایِ غالبانه تنها بخشی از جریانهایِ رمزآگین و رازآلودی اند که با گسترهٔ کیمیادانیِ باطنِ گرایانه پیوند داشته‌اند، و جُزِ غالبانِ شخصیتهایِ مرموزِ دیگری نیز هستند که زیرِ پوششِ این گستره جای می‌گیرند.

«ابنِ وَخْشِیَه» شخصیتِ ناشناخته ولی زبانزدی که الفلاحه التَّنبِطِیَه‌اش شهرتِ جهانی دارد، یکی از همین کیمیادانانِ باطنِ گرایِ مجهول‌الحال است که شاید شخصیتیِ بکَلّی ساختگی و مخلوقِ ذهنِ «ابنِ زَیَّات» باشد و این ابنِ زَیَّات احتمالاً وابسته به همان خاندانِ بَرَجَسْتَهٔ زَیَّات بوده است که از دیرباز گرایشهایِ معتزلی - شیعی داشته‌اند.

(نگر: دائرةالمعارفِ بزرگِ اسلامی، ۵ / ۷۶-۷۷؛ و: همان، ۳ / ۶۳۸).
ابنِ وَخْشِیَه که شاید بیش از مقولاتی چون «عُلُو»، نمایندهٔ نوعی گرایشِ شُعوَبیِ مآبانهٔ نَسَبِطیان باشد، و به هرروی چونان شماری دیگر از این شخصیتهایِ مجهول‌الحال مثالی از جریانها و جنبشهایِ فرهنگی غیررسمی و اِختِفاگرا در عالمِ اسلام است، از این منظر، مُستَحَقِّ توجّه و بررسیِ دقیق‌تری است.

نویسنده بر خورداری داشته‌اند (نگر: ص ۱۰ و ۱۹)، بیقین خود را برای به‌انجام‌رسانیدن این خدمت فرهنگی به رنج افکنده‌اند. بالطبع سپاس و احترام خوانندگان فارسی‌زبان، نخستین پاداش رنج و تلاش ایشان خواهد بود.

پاره‌ای ملاحظات خرد و ریز هم هست که به پاکیزه‌تر شدن کار ایشان در بازمینی دیگر و چاپ مُحتمَلِ سپسین یاری می‌تواند رسانید:

در ص ۱۸۶ و ۱۸۹ از واژه «چکنویس» استفاده کرده‌اند که گویا مُرادشان «چرکنویس» باشد؛ و اگر از این واژه دل‌چرکین اند، می‌توانند به جای آن، به تناسب، از «پیش‌نویس» یا «مُسَوَّده» بهره بجویند.

در ص ۱۴۶ واژه «خمود» را، عَلَی الظَّاهِر به خوانش زیر یکم، به کار برده‌اند که بدین کاربرد و به صورتِ صفت، مقبولِ اهلِ ادب نیست.

واژه «بدعتگذار» را بارها (و از جمله در ص ۱۴۶) به زاء (یعنی به ریختِ «بدعتگزار») نوشته‌اند که درست نمی‌نماید.

«علاقه‌مندی» را در ص ۹۹ «علاقمندی» نوشته‌اند که صحیح نیست (و گویا همین املای غلط باعث پیدائی خوانشی نادرست هم گردیده است که در آن «علاقَمند» به سکونِ قاف می‌خوانند، و آنان که هنوز به دیدن و شنیدن صدا و سیما رَغَبَتی دارند ای بسا هرازچندگاهی به استماع این خوانش نوپدید دچار گردند!).

در همین صفحه ضبطِ آیه کریمه قرآن مجید نادرست است.
در ص ۱۰۱، به جای «صلی»، «صل» آمده، و این غلطی است که
در برخی نوشته‌های فارسی شایع گردیده، لیک در اینجا ای بسا
سهوِ حروف‌نگار باشد.



چند یادآوری دربارهٔ همین بحث:

۱. در حدیثنامه‌های شناخته و مُتداوِلِ امامی، تنها روایتی که نام
«جابر بن حیان» در آن دستیاب می‌شود، روایتی طَبّی است که
مطابقِ نقلِ بحار از این قرار است:
«الطب: عن جعفر بن جابر الطّائنی، عن موسى بن عمر بن یزید،
عن عمر بن یزید، قال:

كتب جابر بن حیان الصّوفي إلى أبي عبد الله - عليه السّلام -،
فقال: يا ابنَ رسولِ الله! منعني ريحُ شابكة شبكت بينَ قَرْنِي إلى
قَدَمِي، فادعُ اللهَ لي. فدعا له وكتبَ إليه: عليك بسَعُوطِ العنبر و
الزّنبق على الرّيقِ تعافى منها إن شاء الله. ففعلَ ذلك، فكأنما نشط
من عقال.»^۱

الطب در بحار، رمز کتاب طب الأئمة پسرانِ بسطام است.
همین روایتِ طب الأئمة را محدّثِ نوری، به مناسبت، در دو

جای مستدرک الوسائل آورده است.^۱

شیخ حرّ عاملی نیز در الفصول المهمة اش همین روایت را از همان طبّ الأئمة نقل کرده^۲؛ با این تفاوت مهم که به جای «جابر بن حیان»، «جابر بن حسان» ضبط نموده و پیداست در نسخه مورد استفاده او چنین بوده است. گفتنی است که در هامش بحار نیز ضبط «جابر بن حسان» به عنوان نسخه بدل مسطور است.^۳ در طبّ الأئمة مطبوع نیز که با مقدمه استاد سیّد محمد مهدی خراسان منتشر گردیده است، همین ضبط «جابر بن حسان» آمده.^۴

۱. نگر: مستدرک الوسائل، تحقیق و نشر: مؤسسه آل‌البیت - علیهم السلام - لإحياء التراث، ط: ۱، بیروت: ۱۴۰۸ ه. ق.، ۱/ ۴۳۲، و ۱۶/ ۴۴۵ و ۴۴۶.
۲. نگر: الفصول المهمة فی أصول الأئمة، تحقیق: محمد بن محمد الحسین القانینی، ط: ۱، قم: مؤسسه معارف اسلامی امام رضا - علیه السلام -، ۱۴۱۸ ه. ق.، ۳/ ۱۷۹.

۳. نگر: بحار الأنوار، ۱۸۶/ ۵۹، هامش.

۴. نگر: طبّ الأئمة - علیهم السلام -، ط: ۲، قم: انتشارات الشریف الرضی، ۱۴۱۱ ه. ق.، ص ۷۰.

در جامع احادیث الشیعة نیز یکبار (قم: مدینه العلم، ۱۴۱۰ ه. ق.، ۱۶/ ۶۷۵) تنها همین ضبط «جابر بن حسان» به نقل از طبّ الأئمة آمده است، و بار دیگر (قم: معزّی ملایری، ۱۴۱۴ ه. ق.، ۲۳/ ۴۹۰) باز همین ضبط آمده ولی در هامش ضبط «حیان» هم یاد گردیده.

در شرح امروزی هم که بر طبّ الأئمة نوشته شده است (نگر: طبّ الأئمة، ابنا بسطام النیسابوریان، شرح و تعلیق: محسن عقیل، ط: ۱ [ظ. افست]، قم: طلیعة النور، ۱۴۲۷ ه. ق.، ص ۳۱۵)، نام «جابر بن حسان الصوفی» بی هیچ توضیح آمده؛ کما این که در ترجمه طبّ الأئمة نیز (نگر: طبّ الأئمة علیهم السلام: نسخه‌های شفا بخش ائمه علیهم السلام، حسین و عبدالله بن بسطام

مؤلفانِ کتابِ طَبِّ الْأَنْثَمَةِ - چنان‌که اشارت رفت - پسرانِ بسطام اند؛ یکی، حُسَین نام دارد، و دیگری، عبدالله.

این دو برادر که به گواهیِ اَسْنَدِ کتابِ طَبِّ الْأَنْثَمَةِ در دورانِ غَیْبَتِ صُغْرٰی می‌زیسته‌اند^۱، عَلٰی الظَّاهِر از همان خاندانِ مشهورِ شیعیِ بسطام اند که از خاندانهایِ حکومتگر و ذی‌نُفوذِ شیعی در بغدادِ روزگارِ غَیْبَتِ صُغْرٰی در شمار بوده است. آلِ بسطام یادشده که در عرصهٔ سیاست و حکومت با خاندانِ فرات، یعنی همان خاندانِ مشهورِ شیعی که با درگذشتِ اِمَامِ یازدهم - علیه السَّلام - گرایشهایی به نُصَیریه در آن به چشم می‌خورد^۲، همدوشی‌ها و همکاری‌هایی داشتند^۳، خود در اختلافاتی که میانِ جَنَابِ حُسَین بنِ روحِ نوبختی - رَضِیَ اللهُ عَنْهُ و اَرْضاه - و شَلْمغانی پدید آمد، گرایشهایی به جانبِ شَلْمغانی یافتند و در صفوفِ فرقهٔ عَزَاقَرِیّه نام کسانی از ایشان دیده می‌شود^۴.

→ نیشابوری، ترجمه و نشر: انتشاراتِ چاف، ج: ۱، قم: ۱۳۸۴ ه. ش.، ص ۱۱۹ به «جابر پسرِ حسانِ صوفی» باز می‌خوریم.

۱. سنج: مکتب در فرایندِ تکامل، سید حسینِ مدرّسی طباطبائی، ترجمهٔ هاشم ایزدپناه، ج: ۱، تهران: کویر، ۱۳۸۶ ه. ش.، ص ۳۳۲.

۲. نگر: همان، ص ۳۲۵ و ۳۲۶.

۳. دربارهٔ ایشان، نگر: همان، ص ۳۱۹ و ۳۲۷ و ۳۲۹-۳۳۳.

۴. نگر: همان، ص ۳۳۲ و ۳۳۳.

۵. از یاد نمی‌باید بُرد که این شلمغانی، پیشوایِ عزَاقَرِیّه، همان شارحِ کتابِ الرَّحْمَهِ منسوب به جابر بنِ حیان است. به عبارتِ دیگر، در قُربِ همان زمان که برادرانِ پورِ بسطام در طَبِّ الْأَنْثَمَةِ روایتی حاکی از ارتباطِ اِمَامِ صادق -

کتاب طب الأئمة از کتابهائی است که طریق صحیح^۱، بل مُعَنَّع^۲، بدان نداریم.^۳

→ علیه السّلام - با جابر به ثبت می‌رسانند، شلمغانی، پیشوای عزافرته و شخصیت محبوب آل‌بسطام، به میراث منسوب به جابر توجهی ویژه مبذول داشته به شرح یکی از آثار منتسب به جابر دست می‌یازد. آیا ارتباط آل‌بسطام با همین حال‌وهوا و فضای پیرامون شلمغانی نبود که راه ورود نام جابر بن حیان را به کتاب طب الأئمة گشود؟؛ یعنی همان نامی که - تا آنجا که می‌دانیم - در هیچیک از دیگر موارد روایی و حدیثی کهن امامیه راه نیافته است.

۱. نگر: أصول علم الرجال بين النظرية و التطبيق (تقریراً لبحث آية الله الداوری)، محمدعلی صالح المعلم، ط: ۲، قم: مؤسسة المُجَبِّين للطباعة و النشر، ۱۴۲۶ هـ. ق.، ۱/ ۴۹۵ و ۲/ ۴۲۲ و ۴۲۳.

(تتمیم فاندت را، نیز نگر: معرفة الحديث و تاریخ نشره و تدوین و ثقافته عند الشيعة الإمامية، محمدالباقر البهردی، ط: ۱، طهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲ هـ. ش.، ص ۱۱۲ و ۱۳۸).

۲. نگر: تهذیب المقال فی تنقیح کتاب الرجال، آية الله السيد محمدعلی الأبطحي، ط: ۲، قم: ۱۴۱۷ هـ. ق.، ۱/ ۵۳ و ۹۹.

استاد سید محمدمهدی خیرسان - دام عَلاه -، رأی مرحوم آية الله بروجردی - رَفَعَ اللهُ دَرَجَتَهُ - را مبنی بر این‌که نجاشی به روایت کتاب طب الأئمة طریقی ندارد - در: مقدمات کتب ثنائیه، ط: ۱، قم: دلیل ما، ۱۴۲۷ هـ. ق. / ۱۳۸۵ هـ. ش.، ۱/ ۴۶ - نقل کرده و استظهاری نااستوار تلقی نموده است؛ حال آن‌که با توجه به طرائف موجود در نحوه تعبیر و اصطلاحات نجاشی در فهرستش (سنج: همان تهذیب المقال پیشگفته، همان ج، همان ص) به نظر می‌رسد حق به دست مرحوم آية الله بروجردی - قَدْ سَ اللهُ زَوْحَهُ الْعَزِيز - باشد.

۳. در باب این کتاب، حدیث پژوه محترم، استاد محمدباقر بهبودی، ایستاری بس تُند اتخاذ کرده‌اند؛ که البته به جای خود خورند بررسی است.

جناب آقای بهبودی در گزارشی که در بخش «ضعفا»ی معرفة الحديث

گذشته از خودِ کتابِ طَبِّ الْأَثَمَةِ، در سندِ روایتِ یادشده نیز تیرگی و اِشکالی هست که حتّی بر فرضِ معتبربودنِ خودِ کتاب و نسخه‌ای از آن که به دستِ ما رسیده است، باز این سَنَد نمی‌توانست متنِ حدیث (و از جمله: وجودِ خارجیِ جابر بنِ حِیانِ مذکور در آن) را ثابت کند.

جعفر بنِ جابرِ طائی را نمی‌شناسیم و نیز جُز همین روایت را از او ندیده‌ایم.^۱

موسی بنِ عمر بنِ یزید هرچند در رجال‌نامه‌ها مذکور است توثیق نگردیده. پدرش عمر بنِ یزید نیز - که همان «عمر بنِ یزید

→ خویش (طهران: مرکز انتشاراتِ علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲ ه. ش. ص ۱۳۸) دربارهٔ «أبو عبدالله الحسين بن یزید التّوّفلی» آورده‌اند، می‌نویسند:

«و من مَروِیّاته کتاب طَبِّ الْأَثَمَةِ، تفرّد بروایتِ علی ما ذَکَرَه أَبُو عَیَاشَ الْجَوْهَرِی ... و الْکِتَابُ دَائِرُ سَانَرٍ حَتّی الْیَوْمَ، رَوَاهُ الْمَجْلِسِی فِی الْبَحَارِ مَتَفَرِّقًا عَلَی الْأَبْوَابِ، و آورده شِبْخُنَا الْخُرّ الْعَامِلِی فِی الْقُصُولِ الْمَهْمَةِ، و قد طُبِعَ أَخِیرًا بِالنَّجَفِ، و کُلُّهَا تُرْهَات و طَلْسَمَات و أَدْوِیَةٌ مَأْخُوذَةٌ مِنَ الطِّبِّ الْأَسَاطِیرِ.»

گفتنی است استاد بهبودی باز هم سالها پیش در گفتاری که نقدهای پیگیر و قبل‌و‌قال‌هائی معتنا به برانگیخت، البته نه بدین شدّت و حدّت، بر اعتبارِ همین کتابِ طَبِّ الْأَثَمَةِ خُرده گرفتند (نگر: شناخت‌نامهٔ کلینی و الکافی، به کوششِ محمّد قنبری، ج: ۱، قم: دارالحدیث - با همکاریِ سازمانِ أوقاف و أُمُورِ خَیرِیّه -، ۱۳۸۷ ه. ش. ۲ / ۴۴۹)؛ لیک درخورِ اعتناست که ناقدانِ فاضل و ارجمندِ گفتارِ ایشان، حتّی در ریزبینانه‌ترین نقدها (نگر: همان، همان، ج، بویژه: ص ۴۹۳ و ۴۹۴)، گویا بر خُصوصِ این فِقْره اعتراضی نکرده‌اند.

۱. نگر: مستدرکاتِ علم رجال الحدیث، علی التّمائزِ الشّاهِروُدی، ط: ۱، طهران، ۱۴۹ / ۲.

بنِ ذبیان الصَّیقل» باشد^۱ - توثیقش محلّ تردید است.^۲

۲. ابنِ طاوس در فَرْجِ المَهموم در یادکردِ کسانی از شیعه که عالم به نجوم بوده‌اند می‌نویسد:

«فصل: و مِمَّنْ وَقَفْتُ عَلَى كِتَابٍ مَنْسُوبٍ إِلَيْهِ مِنْ عُلَمَاءِ الشَّيْعَةِ، جَابِرِ بْنِ حَيَّانٍ مِنْ أَصْحَابِ الصَّادِقِ - صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ - يَسْمَى الْفَهْرَسْتُ، وَ النَّجَاشِي ذَكَرَ جَابِرُ بْنُ حَيَّانٍ، وَ ذَكَرَ فِي بَابِ الْأَشْرَبَةِ مَا هَذَا لَفْظُهُ: إِنْ الطَّالِعُ فِي الْفَلَكَ لَا يَكْذِبُ فِي الدَّلَالَةِ عَلَى مَا يَدُلُّ أَبَدًا. هَذَا آخِرُ لَفْظِهِ فِي الْمَعْنَى ثُمَّ شَرَحَ مَا يَدُلُّ عَلَى فَضْلِهِ فِي عِلْمِ النُّجُومِ وَ غَيْرِهَا. وَ قَدْ ذَكَرَهُ ابْنُ النَّدِيمِ فِي رِجَالِ الشَّيْعَةِ وَ أَنَّ لَهُ تَصَانِيفَ عَلَى مَذْهَبِنَا».^۳

کُلبرگ می‌نویسد:

«متنِ نقل‌شده در فَرْجِ المَهموم ظاهراً تصحیف شده است. در آن گفته شده که نجاشی از جابر یاد کرده است. این نسبت باید مربوط به مؤلفِ رجال باشد اما در این کتاب از جابر یاد نشده است. محتملاً این اشاره... [به] تألیفِ (مفقود) نجاشی در اخترشناسی با عنوانِ کتابِ مختصر الأنوار و مواضع النجوم الّتی

۱. سنج: طب الأئمة - عليهم السلام -، ط. شریف رضی، ص ۳۸.

۲. نگر: معجم رجال الحديث، آية الله السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي، ط: ۵، ۱۴۱۳ هـ. ق.، ۱۴ / ۶۹ و ۷۰.

۳. فَرْجِ المَهموم فی تاریخِ عُلَمَاءِ النُّجُوم، قم: منشورات الرضی [افست از روی طبع نجف اشرف]، ۱۳۶۳ هـ. ش.، ص ۱۴۶.

سمتها العرب... [بازمی‌گردد]. در ادامه آن جمله‌ای از باب الأثریه (در [نسخه خطی] فَرْجُ المَهموم...: الاسرب <كذا في الأصل>) نقل شده است. روشن نیست که از کدام کتاب [منسوب به جابر] این مطلب نقل شده؛ گرچه محتوای جمله نشان می‌دهد که باید از يك تألیف [در زمینه] اخترشناسی أخذ شده باشد....^۱.

باری، - چنان‌که پیداست -:

أولًا، وقوف ابنِ طاوس - رَضِيَ اللهُ عَنْهُ و أرضاه - بر نام و نشانِ جابر از طریقِ همان میراثِ مکتوبِ کیمیائی و ... ی بازخوانده به نام اوست و گزارشِ ابنِ ندیم و أمثالِ آن؛ که آن گزارشها هم از طریقِ همان میراث است.

ثانيًا، نقلِ نجاشی از همین میراثِ متعینِ خارجی بوده است. ثالثًا، این‌که نجاشی برغم شناختنِ این میراثِ نامِ جابر را در فهرستِ أسماء مصيقي الشيعة (معروف به: رجالِ نجاشی) نیاورده، آشکارا عدمِ وثوقِ وی را به آن فرامی‌نماید.

رابعًا، آنچه ابنِ طاوس هم به نقل از نجاشی آورده، حدیث یا چیزی از آن سنخ نیست. در واقع، از ثراثِ علمی (/ شبه‌علمی) ی بازخوانده به نامِ جابر - که بیشک از داده‌هایِ دانشِ مُتعارَفِ قدیم و فوائدِ علمی و کیمیائی هم سرشار است - چیزی نقل کرده است، و چنین نقلها - مانندِ استفاده‌هایِ دانشمندانِ مسلمان از پزشکی و

۱. کتابخانه ابنِ طاوس، ترجمه قرائی و جعفریان، ج: ۱، قم: کتابخانه عمومی آية الله مرعشي نجفی - ره -، ۱۳۷۱ ه. ش.، ص ۲۶۶.

دیگر دانشهای تجربی گذشتگان - بر وثوق محدثانه و رجالیانه موقوف نبوده و نیست.

امروز هم مانده تنها ارزش میراث جابری را از حیث علوم تجربی مُنکِر نیستیم، بدان ارج می نهیم. کیستی تاریخی جابر و چون و چندی باورهای دینی مندرج در میراث وی، مقوله ای است، و ارزش کیمیائی و علمی آن در تاریخ علم جهان، مقوله ای دیگر.

اگرچه به نظر می رسد میراث کیمیائی منسوب به جابر نوشته یك تن و آن هم کسی که واقعا «جابر بن حیّان» نام داشته باشد نبوده است، در این سخنی نیست که این میراث کیمیائی، به هر روی، در سرزمین اسلام و در جامعه مسلمانان پدید آمده و دانش جدید باختری تا اندازه ای وامدار آنست؛ حال خواه «جابر بن حیّان» مزعوم پدیدآورنده آن قلمداد شود، خواه محافل غالبی شیعی - که احتمالی استوارتری به نظر می رسد -، و خواه هرکس دیگر.

باطن گرایان افراطی و غالیان، هرچند برای دیانت راست کیش اسلامی زبانی بزرگ بوده اند، علی الظاهر حقّی عظیم بر ذمه دانش تجربی باختری دارند!

۳. بر پایه نسبت مزعوم بین جابر بن حیّان و امام صادق - علیه السلام - و به هر روی به واسطه تأییراتی که میراث جابری در پیشرفت دانشهای بشری و علم جدید داشته است، برخی از مسلمانان (حتی از اهل تسنن)، امام صادق - علیه السلام - را

گشایندهٔ اُفقِ تازهٔ دانشهای تجربی قلم داده‌اند.^۱
هرچند احتمالاً این موضوع برای گروهی بکُلّی مفروغ‌عنه
است، گروهی نیز البته بدین توجّه خواهند کرد که: آیا - از بُنِ -، امامِ
صادق - علیه السّلام - کیمیا و کیمیاگری می‌دانسته‌اند، تا فرضِ
کیمیاآموزیِ جابر نزد آن‌حضرت هیچ خورندِ گفت‌وگو باشد؟^۲
گویا پاسخِ بدین پُرسش، - برخلافِ نظرِ بعضِ آن گروه که در
آغاز از ایشان یاد کردیم^۳ - یک «آری»ی قاطع و تردیدناپذیر نیست

۱. نمونه را، نگر: الإمام جعفر الصادق، عبدالحلیم الجندی، القاهرة، ۱۳۹۷ هـ. ق. / ۱۹۷۷ م، ص ۴ و ۲۷۷ و ۲۹۱ و ۲۹۵.

۲. استاد سِزْگین در تاریخ نگارشهای عربی (۴ / ۱۶۸ - ۱۷۱) امام جعفر صادق - علیه السّلام - را در زمرهٔ «کیمیاگران و شیمی‌دانانِ عرب» آورده است.

برآیندِ گفتار و گفتاوردهای سِزْگین در این زمینه چیزی بجز طرحِ یک احتمال نیست. حتّی با فرضِ أصالتِ میراثِ جابر - که سِزْگین از مدافعانِ آن است (سنج: همان، ۴ / ۱۸۷ - ۲۵۲) -، باز درستیِ ادّعای نویسندهٔ مجهولِ این آثار - ولو آن‌که یک نفر بوده و براستی «جابر بن حیان» نام داشته بوده باشد - بر ما معلوم نیست؛ چه بر فرضِ این تقدیرات نیز باز، این میراث، میراثی خواهد بود که بالوْجاده به ما رسیده، و نویسندهٔ آن، شخصی که نه تنها هیچ توثیق و تأییدی ندارد، به واسطهٔ افکارِ غالیانه و انحرافیِ آشکارِ مسطور در آثارش، متهم است و ضعیف.

۳. شاید آقایِ محمّدهادی شیخ‌الاسلامی (موسوم به: فخرالمحقّقین / ۱۲۸۸-۱۳۷۳ هـ. ش.)، نمونه‌ای راستین از این گروه باشد. وی در کتابِ تجلّی ولایت (ج: ۲، شیراز: دریايِ نور، ۱۳۸۳ هـ. ش.)، صص ۳۲۱-۳۲۴ با گزارشی که بر پایهٔ بعضِ منابعِ دست‌چندم در بابِ جابر بن حیان فراهم ساخته و به دست داده است، گوشیده تا مثالی عینی و شاهدهی روشن از إحاطهٔ علمیِ امامان - علیهم السّلام - بر آنچه «اختراعات و اکتشافاتِ

→ روزافزون محیرالعقول می خواند به دست دهد و خود حکایت جابر بن حیان و تعلّم او را نزد امام صادق - علیه السّلام -، به مثابت گواهی واضح بر وقوف امام - علیه السّلام - بر علم شیمی مطرح سازد.

البته غایت مدّعی آن نویسنده فقید نظریه غلوگرایانه و پرمخاطره‌ای است که در يك كلام آن را بدین صورت بیان داشته:

«أثمّه همه چیز می دانسته‌اند؛ و اگر نمی دانستند، شایسته مقام امامت نبودند» (همان، ص ۳۲۴ و ۳۲۵).

بی گمان هر دو گزاره این مدّعا گراف آلود است: هم ادّعی علم پیشوایان معصوم - علیهم السّلام - به همه امور جزئی و خارجی و نهانیهای جهان سخنی غالیانه است، و هم - چنان که اساطین معارف شیعی نیز تصریح کرده‌اند - به هیچ روی آگاهیهای پیشوایان - علیهم السّلام - از بعض امور نهانی و آنچه بیرون از دائرة علم دین باشد - هرچند در مواردی محقّق و مسلم است - «شرط» امامت نیست (تا لازم آید کسی که همه چیز نداند - و در واقع فراخانی آگاهی اش چون فراخانی آگاهی خود خداوند نبوده باشد -، شایسته مقام امامت نباشد!).

باری، غرض ما در اینجا درآمدن بدین بحث جدی کلامی که اصول و مبانی آن در جای خود تبیین و تنقیح شده است، نیست.

آنچه در این مقام شایان یادآوری می نماید، آن است که استناد به حکایت جابر بن حیان و باقی قضایا برای استوار ساختن چنان مدّعاهائی در حیطه کلام، راه به جایی نمی برد؛ و کمترین وظیفه کسی که می خواهد به چنین استناد و استشهادی دست یازد، این است که ایهامات و ناهماهنگیهای تاریخی موجود را در باب جابر و خطوط برجسته اخبار و میراث او روشن و مرتفع سازد و اثبات کند که: (۱) از بُن چنین کسی بوده و (۲) نزد امام صادق - علیه السّلام - شاگردی کرده و (۳) دستاوردهای کیمیای جابری نیز ناشی از تعلیم آن امام بزرگوار است.

دست کم اکنون و با شواهد و منابع موجود، چنان که گذشت، تاریخ و ثراث بر این سه مدّعا مهر تأیید نمی زنند؛ بهمانند که أحياناً قویدستانه

و - باز، برخلافِ رایِ برخی کسان که از این حیطة و أدلة نقلی و مقولاتِ مطرح در آن دور اند - «نه»یِ آسانگیرانه و برکنار از تأمل در دلائل و گفتارهای موجود نیز نمی‌تواند باشد.

با صرفِ نظر از متونِ مشکوک و اخبارِ نامعتبر، در ثُرَاثِ موثوقِ ائِمَّةِ اِثْناعَشَرَ - علیهم السَّلام -، تا آنجا که ما دیده و بررسی‌ده‌ایم، چیزِ مُعْتَنَابِهی که واگویه‌گرِ تعالیمِ کیمیائی و مانندِ آن باشد جلبِ نظر نمی‌کند.

از نظرگاهِ کلامی نیز، این آموزه کُلّی و فراگیر که اِمَامان - علیهم السَّلام - بر جمیع دانش‌ها و پیشه‌هایی که شرطِ «امامت» نیستند - مانندِ پزشکی و کیمیا و ... - احاطه داشته باشند، موردِ همداستانیِ دانشورانِ اِمَامی نبوده و اِظهارِ نظرِ قاطع در بابِ آن فحص و تدقیقی دامنه‌دارتر را خواهان است.

شیخ مفید - اَعْلَى اللَّهِ مَقَامُهُ الشَّرِیف - در أوائلِ المقالات زیرِ سَرنویس: «القولُ فی معرفةِ الأئِمَّة - ع - بجمیعِ الصَّنائع و سائرِ اللِّغات»، نوشته است:

→ تردیدهای بسیار جدّی و ژرفی را متوجّه این مُدَّعیات می‌سازند. حاجت به تذکار نیست که نویسنده کتابِ تجلّی ولایت - و نیز بسیاری از کسانی که چون ایشان می‌نگرند و می‌نگارند -، به گواهیِ نوعِ آگاهیاها و مستندات و منابعی که در مائِحتِ فیه گزارش می‌کنند (نگر: همان، صص ۳۲۱-۳۲۴)، گویا از بُن، از چُنانِ اِبْهامها و اِشکالها و ناهم‌آهنگیهایِ تاریخیِ مطرح در بابِ جابر بنِ حیانِ آگاهیِ روشنی نداشته‌اند، تا بتوان چُنین داوری - و ای بسا: گِرِه‌گشائی از آن - را از ایشان بیوسید.

«و أقول: إنه ليس يمتنع ذلك منهم، ولا واجب من جهة العقل و القياس، و قد جاءت أخبار عَمَّنْ يجبُ تصديقُه بِأَنَّ آلَ مُحَمَّدٍ - ص - قد كانوا يعلمون ذلك، فإن ثبت وجب القطعُ به مِن جهتها على الثَّبات. و لي في القَطْعِ به مِنها نَظَرٌ - و الله الموفِّقُ لِلصَّوابِ -، و على قولي هذا جماعةٌ من الإمامية، و قد خالفَ فيه بنونوبخت - رَحِمَهُمُ اللهُ - وأوجبوا ذلكَ عقلاً و قياساً، و وافقَهُم فيه المَفْوِضَةُ كافَّةً و سائرُ الغلاة.»^۱

بخشِ اخیرِ فرمایشِ مفید - قُدَسِ سِرُّه - بر حساسیتِ نگاهِ نقادانه و باریکیِ داوری در این باره می افزاید؛ زیرا:

أولاً، نوبختیان را حامیانِ اصلی و مؤیدِ نگرهٔ موردِ بحثِ معرفی می کند و تصریح می نماید که ایشان «عقل و قیاس» را به وجوبِ چنانِ معرفتی در امام دلالِ تگر می شمردند؛ حال آن که چنین وجوبِ عقلی را نه متکلمانِ برجسته ای چون مفید و جماعتِ امامی موردِ اشارتِ او درمی یافته اند و نه ما امروز بدانِ اذعان می توانیم کرد.^۲ نهایتِ آنچه در این باب بدان می توان قائل شد، اثباتِ چنین

۱. أوائل المقالات فی المذاهب و المختارات، به تصحیح دکتر مهدی محقق، ج: ۱، تهران: مؤسسه مطالعاتِ اسلامی دانشگاهِ تهران - دانشگاهِ ملک گیل، ۱۳۷۲ ه. ش. / ۱۴۱۳ ه. ق.، ص ۲۱؛ و: همان، به تصحیحِ ابراهیم أنصاری، ط: ۲، بیروت: دارالمفید، ۱۴۱۴ ه. ق.، ص ۶۷.

۲. توجه به آراء و ویژه و انفراداتِ نظری و کلامیِ خاندانِ نوبختی (نمونه را، نگر: فلاسفه شیعه، عبدالله نعمه، ترجمهٔ سید جعفرِ غضبان، چاپِ پیشگفته، ص ۱۹۹ و ۲۰۰ - که البته جایِ تدقیقِ بیشتر نیز دارد -) و سعی در جمع بندی و

خصیصه‌ای از راه اخبار (/ وجوب نقلی) است؛ که آن هم مستلزم تحصیل آن از اخبار و نُقولِ مُعْتَمَدِ اطمینان‌آور خواهد بود.

ثانیاً، به همسوئی و همداستانی گروهِ فَعَالِ «مُقَوَّضَه» و دیگر^۱ غالیان با این انگاره تصریح می‌کند؛ و ما از طُرُقِ متعدّد و با شواهد فراوان می‌دانیم که افرادِ بَرَجَسْتَه‌ای از خطِّ غُلُو و تفویض از عهدِ امامِ صادق - علیه السّلام - بدین سو در راستای جعلِ اخبار و نشرِ مجعولاتِ متناسب با انگاره‌های عقیدتی خویش فَعَالِ بوده‌اند و نیز - دست‌کم - به علمِ اجمالی می‌دانیم که بعضی این اخبار در منابعِ سپسین هم درج گردیده و در گوشه و کنارِ کتابخانهٔ امامیه به چشم خورده‌اند.

الحاصل، از مجموع آنچه گفته شد پیداست که احتمالِ مواجهه با اخباری غالیانه و موضوع که به واسطهٔ وجودِ توجیهِ نظریِ نوبختیانه در بابِ محتوای آنها، با نوعی تسامح، موردِ نقل و یا قبولِ بعضی دانشوران واقع شده و به واسطهٔ همین پُشتوانهٔ نظری، از

→ تبیینِ جهت‌گیریِ فکریِ ایشان، احتمالاً تا حدودی روشنگرِ چراییِ اتّخاذِ پاره‌ای از ایستاره‌هایِ کلامی در میانِ متکلمانِ بَرَجَسْتَهٔ این خاندان بتواند بود. بی‌تردید در این بررسی نه از موارِیثِ فکریِ ایرانی این خاندانِ فرهیخته و نژاده می‌توان غفلت کرد و نه از مناسباتِ ایشان با اندیشه‌ها و اندیشه‌گرانِ پُرنفوذِ معتزلی.

۱. واژهٔ «سائر» که شیخ مفید - قَدْسَ سِرّه - در این مقام به کار برده، هم به معنای «جمع» است و هم به معنای «دیگر» و «باقی»؛ و چون شیخ جایی دیگر تصریح فرموده است که: «الْمُقَوَّضَةُ صِنْفٌ مِنَ الْعِلَالَةِ...» (تصحیح اعتقادات الإمامیه، تحقیق: حسین درگاهی، ط: ۲، بیروت: دارالمفید، ۱۴۱۴ ه.ق.، ص ۱۳۳)، در اینجا همین معنای «دیگر» و «باقی» مناسب می‌نماید.

نقادیهای جدی و حساس غلوستیزانه مُعاف گردیده باشند، در ثراثِ ما، بواقع، ضعیف نیست. به عبارتِ دیگر، مُحتمَل است بعضِ غلوگرایان در این زمینه اخباری جَعَل کرده باشند که به واسطهٔ وجودِ توجیهِ نظریِ پیشگفته که مردانِ نامداری چون نوبختیان از آن حمایت می‌کرده‌اند، بعضِ محدثان نیز متنِ آنها را آسانگیرانه تلقی به قبول کرده و از سرِ ارزیابیِ دقیق و نقادیِ سختگیرانه‌شان، به پشتوانهٔ همان صَحِّحِ مَزْعُومِ متن، گذشته باشند.

عَلَّامه مولانا محمدباقر مجلسی - رضوانُ اللهَ عَلَیه - در بحارِ الأنوار در أبوابِ مربوط به علومِ اهلِ بیت - علیهم السَّلام - بابی گشوده است به عنوانِ «بابُ انَّهم - علیهم السَّلام - یعلمون جمیعَ الألسن و اللغات و یتکلمون بها»^۱ و در آنجا، در ذیلِ اخبار، پس از

۱. نگر: بحارالأنوار، ۲۶ / ۱۹۰-۱۹۳.

مرحوم مجلسی در این باب هفت حدیث درج کرده است (یک حدیث از عیون أخبار الرضا - علیه السلام -، یک حدیث از قُرُبِ الإسناد، و پنج حدیث از الاختصاصِ منسوب به شیخ مُفید)؛ لیک در پایانِ باب نیز تصریح کرده است که: «سَيَأْتِي كَثِيرٌ مِنْ أَخْبَارِ هَذَا الْبَابِ فِي تَضَاعِيفِ مَعْجَزَاتِ الْأَنْمَةِ - عَلَيْهِمُ السَّلَامُ -؛ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى.» (بحار، ۲۶ / ۱۹۳).

البته غیر از آنچه در ضمنِ معجزات مذکور افتد، در أبوابِ دیگری از بحار هم روایاتی (دستِ کم: با تفاوتِ مأخذ) هست که - لاأقل: جُزْءاً - به همین موضوع راجع اند. به هر روی، نگر: بحارالأنوار، ۲۵ / ۱۶۱ ح ۳۰، و: ۲۷ / ۴۱ ح ۲، و: ۴۳ / ۳۳۷ ح ۷، و: ۵۴ / ۳۲۷، و:

باری، از برایِ بعضِ ملاحظاتِ خورندِ توجَّه دربارهٔ روایاتِ آن باب از بحار، نگر: مشرعة بحارالأنوار، آية الله محمد آصف محسنی، ط: ۱، قم: مکتبه

→ عزیزی، ۱۳۸۱ ه. ش. / ۱۴۲۳ ه. ق.، ۱ / ۴۷۶ و ۴۷۷.

و - گرچه خالی از تکرار نباشد - نیز از برای روایات نگر:

قُرب الإسناد، أبو العباس عبدالله بن جعفر الجُمَیْری، تحقیق و نشر: مؤسسه آل البيت - عليهم السلام - لإحياء التراث، ط: ۱، قم: ۱۴۱۳ ه. ق.، ص ۳۳۹ و ۳۴۰؛ و: الکافی، أبو جعفر محمد بن یعقوب الكليني الرّازي، صحّحه و علّق عليه: علی أكبر الغفّاری، تهران: دارالکتب الإسلامیة، ط: ۵، ۱۳۶۳ ه. ش.، ۱ / ۲۸۵؛ و: معانی الأخبار، الصدوق (أبو جعفر محمد بن علی بن الحسين بن بابويه القمي)، عُنِيَ بتصحيحه: علی أكبر الغفّاری، قم: انتشارات اسلامی، ۱۳۶۱ ه. ش.، ص ۱۰۱ و ۱۰۲؛ و: روضة الواعظین، محمد بن الفَتّال النّیسابوری، وضع المقدّمة: السّید محمّدمهدی السّید حسن الخِرسان، قم: منشورات الرّضی، ص ۲۱۳؛ و: الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد، الشّیخ المفید (أبو عبدالله محمد بن محمد بن النعمان العُکبریّ البغدادی)، تحقیق: مؤسسه آل البيت - عليهم السلام -، ط: ۲، بیروت: دارالمفید، ۱۴۱۴ ه. ق.، ۲ / ۲۲۴ و ۲۲۵؛ و: عیون المعجزات، حسین بن عبد الوهّاب، النّجف الأشرف: منشورات المطبعة الحیدریّة، ۱۳۶۹ ه. ق.، ص ۸۹؛ و: مناقب آل أبی طالب، أبو جعفر محمد بن علی بن شهر آشوب السّرویّ المازندرانی، تحقیق و فهرسة: الدّکتور یوسف البقاعی، ط: ۲، بیروت: دارالأضواء، ۱۴۱۲ ه. ق.، ۴ / ۳۲۳؛ و: إعلام الوریّ بأعلام الهدی، أبوعلی الفضل بن الحسن الطّبرسی، تحقیق و نشر: مؤسسه آل البيت - عليهم السلام - لإحياء التراث، ط: ۱، قم: ۱۴۱۷ ه. ق.، ۲ / ۲۲ و ۲۳؛ و: کشف الغمّة فی معرفة الأئمّة، أبو الحسن علی بن عیسی بن أبی الفتح الاربلیّ، تحقیق: علی الفاضلی و علی آل کوثر، ط: ۱، المجمع العالمی لأهل البيت - عليهم السلام -، ۱۴۲۶ ه. ق.، ۳ / ۲۷۸ و ۲۷۹؛ و....

گفتنی است در بعضی منابع (نگر: موسوعة أحاديث أهل البيت - عليهم السلام -، هادی النّجفی، ط: ۱، بیروت: دار إحياء التّراث العرَبیّ، ۱۴۲۳ ه. ق.، ۸ / ۲۶۲)، روایت کافی شریف را «معتبرة الإسناد» قلم داده‌اند؛ حال آنکه اعتبار این سند کلینی - رضوان الله علیه - محلّ اشکال است. از برای

نقلِ گفتارِ شیخ مفید - قَدْ سَ اللهُ رَوْحَهُ الْعَزِيزَ - گوید:
 «أَمَّا كَوْنُهُمْ عَالِمِينَ بِاللُّغَاتِ، فَالْأَخْبَارُ فِيهِ قَرِيبَةٌ مِنْ حَدِّ التَّوَاتُرِ، وَ
 بِانْضِمَامِ الْأَخْبَارِ الْعَامَّةِ لَا يَبْقَى فِيهِ مَجَالٌ شَكٍّ.
 وَ أَمَّا عِلْمُهُمْ بِالصَّنَاعَاتِ، فَعُمُومَاتُ الْأَخْبَارِ الْمُسْتَفِيزَةِ دَالَّةٌ
 عَلَيْهِ، حَيْثُ وَرَدَ فِيهَا أَنَّ الْحُجَّةَ لَا يَكُونُ جَاهِلًا فِي شَيْءٍ يَقُولُ: لَا
 أَدْرِي، مَعَ مَا وَرَدَ أَنَّ عِنْدَهُمْ عِلْمٌ مَا كَانَ وَ مَا يَكُونُ وَ أَنَّ عُلُومَ جَمِيعِ
 الْأَنْبِيَاءِ وَصَلَ إِلَيْهِمْ، مَعَ أَنَّ أَكْثَرَ الصَّنَاعَاتِ مَنْسُوبَةٌ إِلَى الْأَنْبِيَاءِ - عَلَيْهِمُ
 السَّلَام -، وَ قَدْ فُسِّرَ تَعْلِيمُ الْأَسْمَاءِ لِأَدَمَ - عَلَيْهِ السَّلَام - بِمَا يَشْمَلُ
 جَمِيعَ الصَّنَاعَاتِ.

وَبِالْجُمْلَةِ لَا يَنْبَغِي لِلْمُتَتَبِعِ الشَّكُّ فِي ذَلِكَ أَيْضًا.
 وَ أَمَّا حُكْمُ الْعَقْلِ بِزُرُومِ الْأَمْرَيْنِ فَفِيهِ تَوْقُفٌ، وَإِنْ كَانَ الْقَوْلُ بِهِ
 غَيْرَ مُسْتَبْعَدٍ»^۱.

صاحب مشرعه بحار الأنوار که خود همان موضع توقّف شیخ
 مفید را اختیار کرده است^۲، ردّ مرحوم مجلسی را بر شیخ مفید -

→ «أحمد بن مهران» یادشده در آن سند، نگر: معجم رجال الحديث و تفصيل
 طبقات الرّواة، السّید أبو القاسم الموسوی الخوئی، ط: ۵، ۱۴۱۳ هـ. ق.، ۳ /
 ۱۴۰؛ و: الضّعفاء من رجال الحديث، حُسَين السّاعدي، ط: ۱، قم: دار الحديث،
 ۱۴۲۶ هـ. ق.، ۱ / ۲۳۲ - ۲۳۷؛ و از برای «محمّد بن علی»، نگر: الرّسائل
 الرّجالیّة، أبو المعالی محمّد بن محمّد ابراهیم الكلّباسی، تحقیق: محمّد حسین
 الدّرایتی، ط: ۱، قم: دار الحديث، ۱۴۲۲ هـ. ق.، ۳ / ۵۷۸ و ۵۷۹.

۱. بحار الأنوار، ۲۶ / ۱۹۳.

۲. مشرعه بحار الأنوار، ۱ / ۴۷۶.

رضوانُ اللهَ عَلَیْهِمَا^۱ - از قبیل «مُبَالَغَاتِ مَحَدِّثَانِ» قَلَم داده است.^۲
 باری، مَاجِرَایِ إِحَاطَةِ إِمَام - و نیز: پیامبر - بر جمیع زبانها و
 تَخَصُّصِها و پیشه‌ها و صناعتها - که معرفتِ کیمیا و کیمیاجری
 نمونه‌ای از آن است -، بدین سهولت قابلِ حَلِّ و فصل نیست و
 عَلَی الْخُصُوص در این زمینه باید تکلیفِ پاره‌ای گزارشهای
 تاریخی را نیز بدرستی روشن کرد.^۳

۱. نیز سنج: صراط الحق (فی المعارف الإسلامية و الأصول الاعتقادیة)، محمد
 آصف المُحَسِنِ، ط: ۱، قم: ذوی القربین، ۱۴۲۸ هـ. ق.، ۳ / ۲۸۶.

۲. نگر: مشرعة بحار الأنوار، ۱ / ۴۷۷.

۳. نمونه را، گفته‌اند چون پیامبر اکرم - صَلَّى الله علیه و آله و سلم - در باب
 مکاتبات نیاز به ترجمانی مُعْتَمَد داشت که سُرِیانی بدانند، به زید بن ثابت
 فرمود که سُرِیانی بیاموزد و او چُنین کرد (نگر: المبسوط فی فقه الإمامیة،
 شیخ الطائفة الطوسی، صححه و علّق علیه: محمد الباقر البهبودی، طهران:
 المكتبة المرتضویة لإحياء الآثار الجعفریة، ۱۳۵۱ هـ. ش.، ۸ / ۱۱۲؛ و: فتح
 الباری، ابن حَجَر العسقلانی، ط: ۲، بیروت: دارالمعرفة، ۱۳ / ۱۶۲؛ و:
 کتزالعُتَمَال، المتقی الهندی، بیروت: مؤسّسة الرّسالة، ۱۴۰۹ هـ. ق.، ۱۰ /
 ۲۳۲ و ۲۳۳؛ و: تاریخ مدینة دِمَشق، ابن عساکر، تحقیق: علی شیر، بیروت:
 دارالفکر، ۱۴۱۵ هـ. ق.، ۱۹ / ۳۰۳؛ و....).

(بعض معاصران سُرِیانی آمُوختنِ زید بن ثابت را به دستورِ پیامبر - صَلَّى
 الله عَلَیْهِ و آله - و نیازِ آن حضرت را به چُنین ترجمانی، موردِ تشکیک قرار
 داده‌اند. نگر: الصّحیح من سیرة النّبی الأعظم - صَلَّى الله علیه و آله و سلم -، السّید
 جعفر مُرْتَضَی العامِلِی، ط: ۴، بیروت: دارالهادی - و: دارالسّیرة، ۱۴۱۵
 هـ. ق.، ۶ / ۳۲۲ - ۳۳۵؛ و: مکاتیب الرّسول - صَلَّى الله علیه و آله و سلم -، علی
 الأحمدی المِیائِجِی، ط: ۱، دارالحديث، ۱۹۹۸ م.، ۱ / ۱۴۲ - ۱۴۴.)

خوانندگان نکته‌سنج در مطالعهِ نوشتارِ استاد جعفر مُرْتَضَی عامِلِی -
 حَفِظَهُ اللهُ و رَعاه - دَقَّت خواهند فرمود که وی در إظهارِ نظرِ خود متأثر از
 تحریرِ پیشینِ کتابِ مرحومِ آیه الله میائِجِی - رضوانُ الله علیه - است، و سپس

→ مرحوم آیه الله میائجی در تحریر سپسین کتاب یکسره بر بسط و تفصیل صدیق عاملی اش، استاد جعفر مرقضی، تکیه کرده.

تأمل در تشکیل همسوی این دو یار دانشور، و بررسی تفصیلی آن، از حوصله این سخنگاه بیرون است.

از برای ادعای وقوف پیامبر - صلی الله علیه و آله - بر جمیع زبانها، نگر: مکاتیب الرسول - صلی الله علیه و آله و سلم -، علی الأحمدي الميائجي، ط: ۱، دارالحديث، ۱۹۹۸ م، ۱/ ۸۲ و ۸۳

در این زمینه، همچنین نگر:

الشفا بتعريف حقوق المصطفى - صلی الله علیه و آله و سلم، القاضي أبو الفضل عياض اليحصبي، حققه و أشرف على طباعته: عبدالسلام محمد أمين، ط: ۳، بيروت: دارالكتب العلمية، ۱۴۲۷ م، ۱/ ۲۱۹؛ و: شرح الشفا، الملا علي القاري الهروي الحنفي، ضبطه و صححه: عبدالله محمد الخليلي، ط: ۲، بيروت: دارالكتب العلمية، ۱۴۲۸ هـ. ق، ۱/ ۷۲۹ و ۷۳۰؛ و: نسيم اللأض في شرح شفاء القاضي عياض، شهاب الدين أحمد بن محمد بن عمر الخفاجي المصري، ضبطه و قدم له و علق عليه: محمد عبدالقادر عطا، ط: ۱، بيروت: دارالكتب العلمية، ۱۴۲۱ هـ. ق، ۴/ ۲۷۵ - ۲۷۷.

در مجله علوم حديث (ش ۵، صص ۱۰۸-۱۳۳؛ و: ش ۶، صص ۱۶۲-۱۸۶؛ و: ش ۱۲، صص ۱۱۳-۱۲۵) سلسله گفتارهایی زیر نام زبان آگاهی پیامبر (ص) و امامان (ع) به قلم آقای حسن عرفان انتشار یافته است که بیشتر بازگزارنده روایات ناظر بدین معناست و هرچند از نگاه ارزیابانه و اعتبارسنجانه به اخبار - که لازمه چنین جستارهاست - بیش و کم تهی می نماید، از دید گردآوری مواد سودمند از برای اینگونه بررسیها مراجعه کردنی است.

در همان راستای بحث معرفت صنایع و پیشه ها و تخصصها، مقوله نویسائی و یا نانویسانی نبی اکرم - صلی الله علیه و آله و سلم - نیز که از دیرباز مورد گفتگو بوده است، قابل طرح خواهد بود. از برای تفصیلی در این باره - از جمله - نگر:



با توجه به پژوهشهای تاریخی و متن شناختی و ابهاماتی که در بابِ اصلِ وجودِ خارجیِ جابر هست و قوتِ احتمالِ رمزی بودنِ این نام، و با رویکرد به ربط و نسبتِ آشکارِ میراثِ جابری با جماعتِ غُلاة، و با التفات به ابهامی که در نسبتِ امام صادق - علیه السلام - و کیمیا (آن هم «کیمیای» مرموزِ جابری) هست، و با عنایت به ثبوتِ کذبِ انتسابِ اندیشه‌های دینی غالب بر میراثِ جابری به آن امام همام، تو گوئی سخنِ صلاح‌الدین صفدی پُر بیراه نیست که در گزارشِ حالِ جابر بن حیان می‌گوید:

«وَأَنَا أُنَزَّهِ الْإِمَامَ جَعْفَرًا الصَّادِقَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - عَنِ الْكَلَامِ فِي الْكِيمِيَاءِ؛ وَإِنَّمَا هَذَا الشَّيْطَان [= جابر بن حیان] أَرَادَ الْإِغْوَاءَ بَكُونِهِ عِزَا ذَلِكَ إِلَيَّ أَنْ يَقُولَهُ مِثْلُ جَعْفَرِ الصَّادِقِ لَتَتَلَقَّاهُ النَّفُوسُ بِالْقَبُولِ. وَرَأَيْتُهُ إِذَا ذَكَرَ الْحَجَرَ يَقُولُ بَعْدَ مَا يَرْمِزُهُ: وَ قَدْ أَوْضَحْتُهُ فِي الْكِتَابِ الْفُلَانِي فَيَتَعَبُ الطَّالِبُ حَتَّى يَظْفِرَ بِذَلِكَ الْمَصْنُفِ الْمَشْهُومِ فَيَجِدُهُ قَدْ قَالَ: وَ قَدْ بَيَّنَّتُهُ فِي الْكِتَابِ الْفُلَانِي. فَلَا يَزَالُ يُحِيلُ عَلَيَّ شَيْءٍ بَعْدَ شَيْءٍ.»

و وجدتُ بعضَ الفضلاءِ قد كَتَبَ عَلَيَّ بعضَ تَصَانِيفِهِ - إمَّا الْفَرْدَوْسِي أَوْ غَيْرَهُ :-

→ درس ناخواندگی پیامبر - صلی الله علیه و آله و سلم - (پیامبر اُمّی)، خلیل ابراهیم ملاخاطر عزامی، ترجمه سیدعلی میرشریفی، ج: ۱، قم: نشر موزخ، ۱۳۸۸ ه. ش.؛ و: شش مقاله، مرتضی مطهری، ج: ۱۹، قم: انتشاراتِ صدرا، ۱۳۸۵ ه. ش. / ۱۴۲۷ ه. ق.، صص ۷۷-۱۳۷؛ و: نگاه تازه - نامه فصلی علوم انسانی -، سالِ اولِ دوره جدید - سالِ هفتم -، ش ۱ - پائیز ۱۳۸۷ ه. ش. -، صص ۱۲-۱۷ / مقاله رسول (نا)نویسای پروردگارِ قلم به قلم مهدی صولتی.

هَذَا الَّذِي بِمَقَالِهِ
عَرَّ الْأَوَائِلَ وَالْأَوَاخِرَ
مَا أَنْتَ إِلَّا كَاسِرٌ!
كَذَّبَ الَّذِي سَمَّاكَ جَابِرٌ^۱.

اصفهان/ آغاز فصل خزان ۱۳۸۸ ه. ش.

۱. الوافی بالوفیات، تحقیق: أحمد الأرناؤوط و ترکی مُصطفی، ط: ۱، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۰ ه. ق.، ۱۱ / ۲۷ و ۲۸؛ و به نقل از صفدی در: فوات الوفيات، الکتبی، تحقیق: علی محمد بن یعوض الله (و) عادل أحمد عبدالموجود، ط: ۱، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۲۰۰۰ م.، ۱ / ۲۷۷.
درباره جابر و میراث وی، گفتنیها و گفته‌های بازخواندنی بسیار است و باید در جای خود بتفصیل بدانها پرداخت.

نمونه را، پُرسش و تردیدی که أَبُو حَيَّانِ توحیدی در الهوامِل و الشَّوَامِل در باب میراث جابر مجال طرح می‌دهد و پاسخ ابوعلی مسکویه به وی که نشانگر بی‌اعتقادی بیشترین دانشوران آن روزگار به صحت و أصالتِ کیمیاست، هم‌چنین آنچه در مطاوی فتاوی ابن تیمیة (در پاسخ به: ... الکیماء هل یصحُّ بالعقل أو تجوزُ بالشرع؟) در باب ناشناختگی جابر آمده است، و آنچه ابن خلدون در مقدمه و تاریخ‌اش در باب جابر می‌گوید، و... و...، همه از اوراق خواندنی و بررسی‌دنی تمدن اسلامی حول این شخصیت غریب اند.

از دیگر بررسی‌دنیها - که به نظر می‌رسد تاکنون هیچ بحث و فحوص جدی در باب آن صورت نبسته است -، مکتوبات و رسائل فارسی خطی است که به عنوان آثار قلمی جابر (یا: فارسی‌شده آثار وی) در فهرستهای نسخ خطی وارد شده است. نمونه را، نگر: فهرستواره کتابهای فارسی، أحمد منزوی، ج: ۲، تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۸۲ ه. ش.، ۵ / ۳۹۴۲ و ۳۹۴۴ و ۳۹۴۶ (که در «نمایه» بنادُرست «۳۹۴۹» آمده) - ۳۹۴۸ و ۳۹۵۰ و ۳۹۵۷ و ۳۹۶۸ و ۳۹۸۸ و ۳۹۸۹.