

دفاع از عقل شیعی

○ یحیی محمد

○ ترجمه و تدوین: هاشم حسینی

اشاره :

نوشته حاضر در انتقاد به برخی از دیدگاه‌های غیر محققانه محمد عابد الجابری در خصوص شیعه اثناعشری است و نکات ارزشمندی را در بر دارد. در عین حال برخی از نقطه نظرات این نوشته در باره هشام ابن حکم و احادیث شریف کتاب کافی و ... نیاز به نقد و بررسی دارد که در مقالاتی مستقل در این ویژه نامه به آنها پاسخ داده شده است.

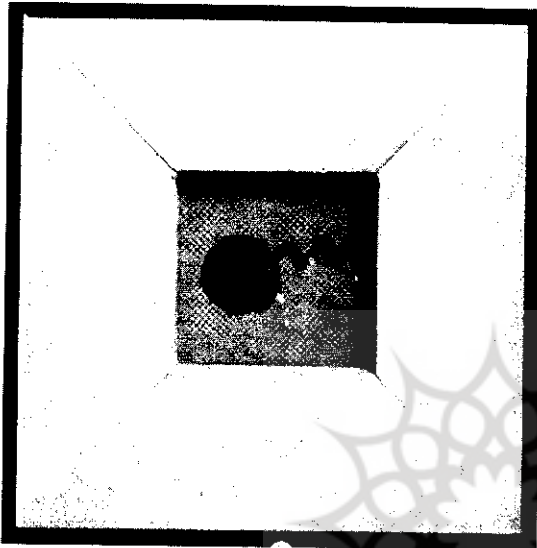
ژوئیه پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

پیوند آن با نبوت با اسماعیلیه اتفاق نظر دارند و این نه فقط به جهت روایات بلکه به لحاظ «اتکا بر روش مشابهت»، یعنی مشابهت عرفانی که روش برتر نزد آنهاست، می‌باشد و بالاتر از همه اینها، او دیدگاه این دو مذهب را نسبت به مصادر و منابع شریعت نیز یکسان می‌داند، چرا که معتقد است شیعیان امامی همان دیدگاه دانشمند باطنی و اسماعیلی یعنی قاضی نعمان (متوفی به سال ۳۶۳ هـ.ق) مبنی بر رد قیاس، اجتهاد، استدلال و اجماع را قائلند.^۲

واقعیت این است که این شواهد و قرائن جابری به هیچ روی صحیح و دقیق نیستند. مثلاً در مورد هشام بن حکم، هر فرد مطلع از کتابهای شیعیان امامی اتهام دیصانی بودن وی را بعد از ارتباطش با امام صادق (ع) نفی می‌کند و حداقل این است که اگر هم دیصانی بوده است امام صادق از افکار او راضی نبوده‌اند، و بدین جهت شریف مرتضی و برخی دیگر از رجال شیعه بر او نقد وارد کرده‌اند به این دلیل که او و برخی دیگر بر این باور بوده‌اند که خداوند سبحان دارای مکان خاص، حرکت و انتقال است.^۳

یک اشتباه بزرگ جابری این است که امامیه اثناعشریه را از ویژگیهای معیاری و عقل بیانشان جدا می‌کند و آنها را همچون اسماعیلیان در حیطه عرفان و باطن‌گرایی محض قرار می‌دهد. این بدان دلیل است که او معتقد است میان اهل سنت و شیعیان تمایز بنیادینی مبتنی بر تفاوت نظام معرفتی وجود دارد: «تمایز و تفاوت میان شیعیان و اهل سنت فقط در عقیده نیست بلکه در دو نظام معرفتی مختلف است». ' و در جایی دیگر برخی از دلایل و قرائن را ذکر می‌کند که به نظر او اثبات می‌کند که شیعه امامیه دارای گرایش باطنی و عرفانی است.

او دانشمند شیعی کهن هشام بن حکم را که گفته می‌شود از یاران امام موسی کاظم (ع) است متأثر از مسلک دیصانیه، یعنی حرکت گنوسی (عرفان‌گرا) که به هرمس‌گرایی می‌پیوندد، می‌داند. وی همچنین از جهت دیگری برخی از روایات دارای گرایش باطنی در کتاب کافی را، که از مهمترین کتابهای حدیث معتبر امامیه به شمار می‌آید، دلیل بر وجود این تمایل می‌داند. افزون بر این، او معتقد است که شیعه امامیه در خصوص امامت و



تمامی اصولیان امامیه ادامه یافته است تا بدانجا که متاخرین آنان به همان روشی عمل کردند که پیشتر، اهل سنت در نقد سند حدیث عمل می‌کردند، یعنی خبر را به چهار قسم اساسی صحیح، حسن، موثق و ضعیف تقسیم نمودند. و از آنجا که مفهوم «صحیح» در نزد قدمای شیعه غیر از مفهوم آن به حسب اصطلاح متاخر بود همانطور که اصل تقسیم نیز میان آنان مشهور و مورد عمل نبود، آن را «اصطلاح جدید» نامیدند. اولین کسی که این تقسیم و اصطلاح را از اهل سنت اخذ کرد علامه جمال‌الدین بن مطهر حلی (متوفای سال ۷۲۶ هـ) یا شیخ او جمال‌الدین بن طاووس بود و سپس این امر تبدیل به رویه‌ای شد که همه اصولیان پس از او بدان عمل کردند و این همان چیزی بود که اخباریان آنرا نادرست می‌شمرند.^۴ و با همین «اصطلاح جدید» بود که کتابهای حدیث فقهی مورد نقد و بررسی قرار گرفت و بیش از نیمی از روایات موجود در مجموعه‌های خبری مورد اعتماد، ضعیف محسوب گردید. تعداد آن دسته از روایات کافی که توسط مجلسی در مرآت العقول، با قطع نظر از قرائن دیگر و با تکیه بر این اصطلاح مردود دانسته شده است به بیش از دو سوم روایات موجود در این کتاب بالغ می‌شود.^۵ کمالاتی که تعداد احادیث موجود در کافی ۱۶۱۹۹ حدیث دانسته شده که به حسب اصطلاح جدید، تعداد ۵۰۷۲ حدیث صحیح و ۱۴۴ حدیث، حسن و ۱۱۱۸ حدیث، موفق و ۳۰۲ حدیث قوی و ۹۴۸۵ حدیث، ضعیف برشمرده شده است.^۶ در حالی که این‌گونه نقد رجال و روایات در میان

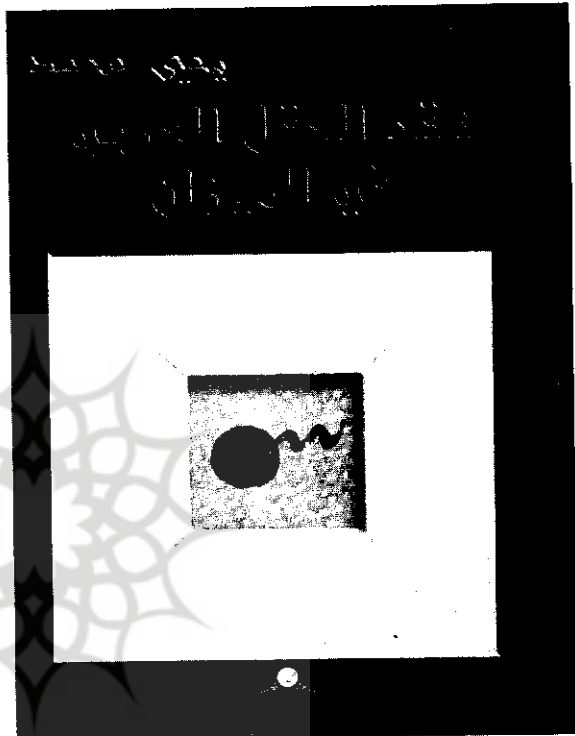
البته شریف مرتضی تنها کسی نیست که آنان را مورد انتقاد قرار می‌دهد؛ بلکه برخی از متاخران نیز عدم اطمینان به وثاقت ایشان را ابراز داشته‌اند. این مطالب از جمله دلایلی است که بیانگر آن است که افکار و رویه‌های ایشان ضرورتاً به معنای این نیست که این دیدگاهها برگرفته از متن و ذات تشیع، که از عصر غیبت تا روزگار ما مطرح بوده است، باشد و از سویی مضمون برخی روایات شیعه دلالت بر این امر دارد که اینگونه عقاید توسط ائمه (ع) مورد رد و انکار قرار گرفته است. یکی از این روایات در کتاب کافی است که مطلبی را از امام صادق (ع) درخصوص اعتقاد هشام‌بن حکم درباره سرشت و ذات الهی روایت می‌کند. در حدیث آمده است که برخی برای امام صادق (ع) نقل می‌کنند که هشام‌بن حکم معتقد است خداوند، جسم صمدی و نورانی است. امام صادق (ع) این دیدگاه را نادرست شمرده و با برهان و دلیل آنرا رد می‌کنند.^۷ قابل توجه است که عموم امامیه میانه‌رو و معتدل این اعتقاد را نپذیرفته‌اند مگر فیلسوفان و عارفان امامیه که این دیدگاه با تمایلات فکری آنان سازگاری دارد تا جائیکه صدرالمآلهین شیرازی در کتاب شرح اصول کافی برای سخن پیش گفته هشام‌بن حکم معنای عمیقی می‌یابد که از آن به «حقیقت اعتقاد فیلسوفان» تعبیر می‌کند.^۸

و اما در مورد آنچه مربوط به کتاب کافی و روایات آن است باید گفت: با این که این کتاب از مهمترین کتابهای روایی معتبر شیعه امامیه است لیکن این بدان معنا نیست که همه روایات آن و سایر کتب دیگر مورد وثوق و قبول امامیه است. با تأسف باید گفت که تعدادی از متفکران معاصر از جمله جابری و محمد ارکون و برخی دیگر گمان می‌کنند که کتاب کافی نزد شیعه همچون صحیح بخاری در نزد اهل سنت است، یعنی می‌پندارند شیعه به چنان قداستی در مورد کافی قائل است که کل آنرا صحیح می‌داند. درحالی که اصولیان امامی مذهب (برخلاف اخباریان) روایات موجود در کتابهای حدیثی شیعه را به گونه‌های مختلف مورد نقد و بررسی قرار می‌دهند خواه نقد بیرونی که مربوط به سند است و خواه نقد درونی که مربوط به متن [= دلالت] است مانند آنچه شیخ مفید^۹ و بیشتر از او شاگردش شریف مرتضی انجام داده است تا بدانجا که در نقد روایت و راوی حتی تندروی کرده است و بر مجموعه‌های حدیثی‌ای که بر خیر واحد تکیه کرده‌اند خرده می‌گیرد و بر میانجی‌های نقل - که از جمله آنها کلینی است - طعن وارد می‌کند.^{۱۰}

این روش انتقادی در خصوص کتابهای حدیث و روایت، نزد

نظام معیارین خود بکار نگرفته است. بلکه آنان غالباً از اصول اجتهادی عقلی بهره گرفته‌اند که در روش اندیشه، همگون با معتزله است. و کافی است به اشاره شهرستانی در این خصوص توجه کنیم که معتقد است امامیه بعد از عصر غیبت به دو گروه اخباری و معتزلی یا اصولی تقسیم شدند و یادآوری می‌کند که نزاع بین آن دو در حد شمشیر و تکفیر بود.^{۱۲} به هر صورت گرایش عقلی در اکثر رجال امامیه از زمان بعد از عصر غیبت آشکار گردیده است. و به همین دلیل، از ناحیه اخباریان یعنی همان اصحاب بیان، متهم به پیروی از گرایش سنی در تقدیم دلائل عقلی بر نقلی چه در اصول و چه در فروع^{۱۳} هستند. اینان عقل را یکی از مصادر چهارگانه تشریح (کتاب، سنت، اجماع و عقل) می‌دانند. همانطور که به روشنی از تصریحات شریف مرتضی در برخی از موارد و رساله‌ها برمی‌آید باور شیعه به عقل به عنوان یکی از مصادر تشریح همراه با آغاز پیدایش تطبیق میان آنان است. وی می‌گوید:

«حکم شرعی موضوعی که جدیداً حادث گردیده است یا از نصوص قرآن برگرفته می‌شود؛ چه به نحو تفصیلی و چه اجمالی؛ و یا از خبر متواتر موجب علم، که موارد آن اندک است، و یا از اجماع طائفه محقه [= امامیه]... اگر فرض کنیم که حکم این حادثه در هیچیک از موارد پیش گفته نبود براساس حکم عقل، عمل می‌کنیم و در چنین حالتی آن حکم، حکم خداوند متعال است.»^{۱۴} البته نظریه غالب آن است که تبیین عقل به عنوان مصدر حکم، در خلال قرن ششم و بدست ابن ادریس حلی انجام شده است که قریب یک قرن پس از شریف مرتضی می‌زیسته است.^{۱۵} ولی واقعیت این است که ابن ادریس در مواردی چند همچون خیر واحد، اجماع و نیز عقل به عنوان مصدر و منبع تشریح از شریف مرتضی پیروی کرده است. او در کتاب خود سرائر می‌گوید: «... پس هرگاه این سه یعنی - کتاب، سنت متواتر و اجماع - وجود نداشت آنچه که در نزد محققین و اهل بحث در مسأله شرعی قابل اعتماد است تمسک به دلیل عقل در آن مورد است و حکم منوط و موکول به آن [= عقل] است، پس می‌توان از این طریق به همه احکام شرعی دست یافت.»^{۱۶} به این ترتیب، شالوده‌ای که امامیه برای عقل به عنوان منبع و مأخذ بنیادین برای تشریح پی‌ریزی کرد موجب تقدم و اولویت آنان نسبت به دیگران در امر اجتهادورزی گردید. امامیه این امر را در گستره عقاید و کلام نیز عملی نمودند. این رویه از قرن چهارم هجری آغاز شده و تاکنون این باب در عرصه فقه همچنان مفتوح بوده است. درحالی که گرایش سنی ابواب اجتهاد را از همان قرن تا



اهل سنت متعارف نیست. به این ترتیب رویه شیعه در نقد علمی، منحصر به روایات و رجال غیرخود نبوده بلکه همانطور که دیدیم در مورد مهمترین و اساسی‌ترین مصادر خود نیز چنین کرده است، خواه در مورد کتابهای روایی و خواه رجال خود که از جمله آنان، بزرگان اصحاب ائمه اهل‌البیت (ع) هستند و این نحوه نقادی تا به امروز ادامه داشته است.^{۱۷} قابل توجه این که در این روزگار مهمترین و خطیرترین رکن موجودیت شیعه چه به لحاظ علمی و چه عملی که همان مرجعیت است نیز مورد نقد قرار می‌گیرد. از سوی دیگر همانطور که روایات دال بر مطالب عرفانی و باطنی موجود در کتابهای اهل سنت مانند صحاح و غیر آنها موجب آن نمی‌گردد که اهل سنت، عارف یا باطنی محض محسوب گردند، در مورد شیعه نیز چنین خواهد بود چون همانطور که گذشت اینان تمامی کتابهای حدیث و روایات را بدون استثناء مورد نقد قرار می‌دهند. بنابراین جابری موازنه خوبی میان دو گرایش سنی و شیعه ایجاد نکرده است چرا که عقل بیانی [= عقل مبتنی بر احادیث و روایات] را منحصر به اهل سنت کرده در حالی که شیعه را، به استثنای زیدیه، فاقد آن دانسته است. افزون بر آنچه گذشت، امامیه روش باطنی و عرفانی را در

زمان حاضر بر روی خود بسته است جز در برخی مقاطع تاریخی کوتاه که سریعاً از میان رفته است.^{۳۷}

با این وصف نمی‌توان تمایل و گرایش باطنی را در نزد شیعیان، اعم از عقل‌گرایان و یا بیان‌گرایان، انکار کرد. این تمایل در آن حدی که آشکار گردیده است تناسب با آن نظام دارد و شاید یکی از این دو از دیگری تاثیر پذیرفته و الهام گرفته باشد، کماینکه مشابهت‌هایی میان مفهوم امامت در شیعه و مفهوم ولایت در نزد عرفا دیده می‌شود به طوری که عرفای شیعه را بر آن داشته است تا اندیشه ولایت تکوینی عرفانی و وجودی را به عنوان مبنایی برای اندیشه ولایت شرعی، که مفهوم امامت معیارین در نزد شیعه دربردارنده آن [= ولایت شرعی] است، در نظر بگیرند. از جمله دیگر دلایل وجود گرایش باطنی در نزد امامیه، وجود تعداد زیادی از روایات شیعی است که نتیجه‌اش آمادگی و پذیرش گرایش باطنی در آنهاست. این روایات مربوط به اسرار امامت است که تناسب با اسرار ولایت عرفانی دارد مانند دانشهای امامان و تواناییها و معجزات خارق‌العاده آنها و اینکه سخن آنان دارای عمق و باطن‌های متعددی است.^{۳۸} افزون بر این روایات، روایاتی دیگر نیز وجود دارد که دلالت دارد بر وجود برخی مصحف‌ها و جفر که اسرار خلقت و شریعت را بیان می‌کند، مانند مصحف فاطمه (س). این روایات و دیگر احادیث در این خصوص بالغ بر دوهزار حدیث منقول از ائمه (ع) است.

ولی نکته قابل توجه این است که در عین آنکه این روایات با گرایش باطنی و عرفانی همخوانی دارد با مفهوم معیارین امامت نزد شیعه نیز تناسب دارد، خصوصاً اینکه آنان معتقدند پیامبر علم خاص خود را نزد امام علی (ع) و پس از آن به ترتیب نزد امامان دیگر به ودیعت نهاد، برخلاف اهل سنت که برآنند پیامبر (ص) چیزی را برای کسی به ودیعت نگذاشت مگر اینکه آنرا برای عموم تبیین و آشکار کرده بود.

به هر روی اشتباه است اگر گرایش شیعه امامیه را به لحاظ نظام وجودشناختی؛ باطنی بدانیم و نیز اشتباه است اگر همچون خاورشناسان قائل به اسلام شیعی در برابر اسلام سنی گردیم. زیرا همانطور که ما در کتاب مدخل الی فهم الاسلام مفصلاً بیان داشته‌ایم با نگاهی معرفت‌شناختی به شیعیان و اهل سنت، می‌توانیم هر دو را تحت یک نظام معرفتی واحد بدانیم.

پی‌نوشت‌ها:

نوشتار حاضر، ترجمه بخشی از کتاب زیر است: یحیی محمد، نقدالعقل العربی فی المیزان، مؤسسة الانتشار العربی، چاپ اول،

- ۱- بیروت، لبنان، ۱۹۹۷، ص ۹۷-۹۱.
- ۲- تکوین‌العقل العربی، ص ۶۸.
- ۳- بنية‌العقل العربی، ص ۳۳۲-۳۳۱.
- ۴- رسائل‌الشریف المرتضی، ج ۳، ص ۲۸۱.
- ۵- اصول‌الکافی، کتاب التوحید، باب النهی عن الجسم و الصورة.
- ۶- صدر‌المتألهین شیرازی، شرح اصول کافی، باب النهی عن الجسم و الصورة.
- ۷- مفید، ابوعبدالله‌المکبری، شرح عقاید صدوق یا تصحیح‌الاعتقاد، مکتبه‌الداوری، ص ۶۴-۶۵، قم.
- ۸- و نیز عبدالله نعمه، فلاسفة‌الشیعه، دارمکتبه‌الحیاء، بیروت، ص ۴۶۴.
- ۹- در این زمینه شریف مرتضی نصوص متعددی دارد. به طور خاص ر. ک: رسائل‌الشریف المرتضی، ج ۱، ص ۲۶-۲۷ و نیز ج ۳، ص ۳۱۰-۳۱۱.
- ۱۰- یوسف البحرانی، الدرر‌النجفیه، مؤسسة آل‌البیته لأحیاء‌التراث، ص ۱۶۵ و نیز الحر‌العاملی، وسائل‌الشیعه، المکتبه‌الاسلامیه، تهران، ج ۲۰، ص ۶۸.
- ۱۱- هاشم معروف‌الحسنی، الموضوعات فی‌الآخبار و الآثار، دارالکتاب‌اللبنانی، بیروت، چاپ اول، ص ۴۴، ۱۹۷۳ م.
- ۱۲- یوسف البحرانی، لؤلؤة‌البحرین، مطبعة‌النعمان، نجف اشرف، ۳۹۴-۳۹۵. ولی به نظر می‌رسد که جمع این اعداد، ۱۶۱۲۱ باشد و نه ۱۶۱۹۹.
- ۱۳- هاشم معروف‌الحسنی، همان.
- ۱۴- ملل و نحل، ص ۷۰.
- ۱۵- ر. ک جزایری، سیدنعمه‌الله، الانوار‌التعمانیه، تبریز، ج ۳، ص ۱۲۹-۱۳۱. و نیز بحرانی، یوسف، الحدائق‌الناصره، جامعه مدرسین قم، ج ۱، ص ۱۲۵-۱۲۷.
- ۱۶- رسائل‌الشریف المرتضی، ج ۱، ص ۳۱۷-۳۱۸.
- ۱۷- به عنوان نمونه نک: محمدرضا مظفر، اصول‌الفقه، دارالنعمان، نجف، چاپ سوم، ۱۳۸۶ هـ، ج ۳، ص ۱۲۱.
- ۱۸- ابن‌ادریس‌حلی، سرائر، انتشارات‌المعارف‌الاسلامیه، تهران، چاپ دوم، ص ۳.
- ۱۹- یحیی محمد، الاجتهاد‌والتقلید‌والاتباع‌والتنظر، مؤسسه لندن، ۱۹۹۶.
- ۲۰- الدرر‌النجفیه، ص ۸۷-۸۸.
- ۲۱- الکاشانی، الفیض، الاصول‌الاصلیه، ص ۱۷-۱۸.