

پیشینه و بنیادهای تشیع در معرض قضاوت‌های جدید

• جويا جهانبخش

تفصیلی در باب جمیع آنها از حوصله چندین جلد کتاب هم بیرون است، و آنچه اینجا رقم زده می‌شود، چه گزارشگرانه و چه ناقدانه، تنها بهانه‌ای است برای آنکه «پی‌آواز حقیقت بدویم»^(۴)

(۱)

آقای محمودرضا افتخارزاده مترجم مقاله (لرساله)ی ماسینیون و نویسنده مقدمه کتاب، در این مقدمه کوشیده‌اند خطوط برجسته رخدادهاي سیاسی و اجتماعی و فرهنگی اثرگذار در سرنوشت سیاسی هفتصد ساله تشیع (از آغاز تا پایان سده هفتم هجری) را بررسند.

آقای افتخارزاده، پیدا و پنهان، اعتقاد خویش را به پیوند درونی سه دوره پیاپی تاریخ اسلام، فراموده‌اند: ۱- روزگار رخداد سقیفه و حکومت برخاسته از آن (فارغ از روزگاران کوتاه حکومت امام علی و امام حسن - علیهما السلام) - ۲- عصر امویان ۳- عهد عباسیان؛ و با ارائه شواهدی می‌توان گفت در تبیین و اثبات کلیت این باور خویش کامیاب شده‌اند (صص ۵-۲۶).

فرايند غلو، فرایند شگفتی است که بررسی آن خصوصاً در مورد دوران پس از سقیفه تا غیبت و بلکه جلوتر، تا روزگار شیخ مفید و شیخ طوسی، بایستگی راستین دارد و متأسفانه کمتر کار جدی و جانداري پیرامون آن صورت گرفته.

نکته‌ای شاخص در نگرش آقای افتخارزاده به پدیده غلو آن است که ایشان تنها غلو را ناشی از محبت افراطی ندیده، جنبه دشمنانه و حربه‌وار آن را نیز در نظر گرفته‌اند (نگر: صص ۲۶ و ۲۷)؛ و این دیدگاه درستی است. امیرالمؤمنین علی - علیه السلام - فرموده است: «هَلَكَ فِئَ رَجُلَانِ: مُجِبُّ غَالِي، وَ مُبْغِضُ قَائِلٍ» (دو تن درباره من هلاک شدند: دوستی که از حد گذراند و دشمنی که بیهوده سخن راند).^(۵)

برخی تحلیلگران تفتن نورزیده‌اند که بعضی که در باب ائمه اطهار - علیهم السلام - «مبغض قال» بودند، خود را «محب» جلوه دادند و از راه «غلو» در این نمایش و ادعاها و جعلهای غالیانه به ستیز با مذهب اهل بیت - علیهم السلام - پرداختند.

آقای افتخارزاده بر همین نکته انگشت نهاده و از «عناصر نفوذی در فرقه‌های غالی» و همچنین واکنش پس از «تکفیر و طرد و نفی» سخن رانده‌اند (ص ۲۷)؛ سپس منشأ پاره‌ای دیدگاههای مخالفت‌آمیز رهبران زیدیان و مانند ایشان را با ائمه اهل بیت - علیهم السلام - در تصاویر مخدوشی جسته‌اند که غالیان به نام

- مباحثه در مدینه: اسلام و مسیحیت
- پرفسور لویی ماسینیون
- ترجمه و مقدمه محمودرضا افتخارزاده
- انتشارات رسالت قلم
- تهران، چاپ اول، ۱۳۷۸

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

الْحَمْدُ لِلّٰهِ حَمْدًا لِّشَاكِرِیْنَ وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلٰی سَيِّدِ الْاَنْبِیَاءِ وَالْمُرْسَلِیْنَ، مُحَمَّدٍ الْمُصْطَفٰی، وَ اٰلِهِ الطَّیِّبِیْنَ الطَّاهِرِیْنَ الْمُعْصُومِیْنَ.

«فَاِنَّ الرَّجُلَ مِنْكُمْ اِذَا وُزِعَ فِیْ دِیْنِهِ وَ صَدَّقَ فِیْ حَدِیْثِهِ وَ اَدٰی الْاَمَانَةَ وَ حَسَّنَ خُلُقَهُ مَعَ النَّاسِ، قَبِلَ: هَذَا شِیْعَةً فَيَسْتُرْنٰی ذٰلِكَ»^(۱)

(هرگاه مردی از شما در دین خود پارسا باشد، و در گفتارش راستگو، و امانت را ادا کند و خویش را با مردم نیکو گرداند، گویند: این مرد شیعی است؛ و این مرد شادمان می‌کند)

امام حسن عسکری (علیه السلام) تشیع، برخلاف آنکه گروهی کوشیدند و انمود کنند، تشکیلی فرقه‌ای نبود که با اجتماع مصالح زمان پدید آید، یا حتی در برابر اصحاب سقیفه بنی ساعده شکل پذیرد؛ بلکه چشمه‌ای بود که از دل بعثت جوشید؛ و نه در سایه وحی، که در دل و جان وحی جاری شد؛ و در حقیقت، حقیقت وحی ربانی بود.

این که «شیعه» در واقع اهل سنت‌اند^(۲) و تشیع همانا طریقه مصطفوی و مرتضوی است، جائز است، پانزده سده نگارشهای کلامی شیعی در باب «امامت» است، مدعایی که در جای خویش - یعنی آوردگاه اندیشه‌های کلامی - به تاسی پیشینگانی چون شیخ مفید و علامه حلی «می‌گویم و می‌آیمش از عهده برون»^(۳)

آنچه در اینجا مورد نظر ماست، گوشه‌ای از پیشینه تشیع و حقائق قوام‌دهنده اندیشه شیعی است که همواره دستانی، در نهان و آشکار، به دگرگونسازی آنها کوشیده‌اند.

✱

کتاب مباحثه در مدینه مقدمه‌ای هم‌چند متن، از مترجم، دارد، درباره «سرنوشت سیاسی تشیع در تاریخ - از آغاز تا پایان سده هفتم هجری»، و متنی که گردانیده مقاله (لرساله)ی است از لویی ماسینیون درباره رخداد مباحثه و مطالبی پیرامون آن. این کتاب با حجم اندک و پیکر خردش مباحثی فراوان و کلان را، در هر یک از دو بخش، مورد اشارت و گاه قضاوت قرار داده که داور

سیمای امامان - صلوات الله علیهم - برمی‌ساختند و اخبار نادرستی که این اهل غلو می‌ساختند و می‌پراکنند. (ص ۲۷ و ۲۸).

ایشان به نقد اتهامات مطرح شده از سوی بعضی زیدیان در طول تاریخ نزدیک شده‌اند و نمونه‌وار نشان داده‌اند یحیی بن الحسین (۲۴۵-۲۹۸ ه. ق.)، از پیشوایان انقلابی زیدیه، خود تصریح کرده که «تمام اطلاعات و اتهامات وی ناشی از اقوال و آراء فرقه‌های منشعب غالی و منحرف شیعی است» (ص ۲۸). توجه به این نکات نه تنها از جهت تحری حقائق تاریخی، که از حیث تفاهم امروزی زیدیه و امامیه و نقد میراث فکری کنونی زیدیان مهم است.

آقای افتخارزاده، ناهمسازی‌ها و دوگانگی‌های موجود در گزارشهای برخی متون قدیم و جدید شیعی را مورد بررسی قرار داده‌اند و به عنوان مثال، تصویری را که در آن نگین انگشتی حضرت علی - علیه السلام - برابر خراج شام و عراق و آفریقا دانسته شده، با تصویری که الغارات ابراهیم ثقفی و منابع متعدد دیگر از زهد امام ارائه کرده‌اند، سنجیده‌اند و ریشه ناهمسازیها را «تبلیغات خلافت و تحریفات فرقه‌ها» یافته‌اند که داستان‌های انگشتی را برای مخدوش کردن سیمای زهد علوی برمی‌سازد.

این مبانی، تمهیدات داوری و نظریه سپسین ایشان است مبنی بر این که با آغاز عصر غیبت تلاشی درگرفت برای تبدیل سیمای پرجنب و جوش تشیع به چهره‌ای آرام و سازگارتر با دستگاه خلافت آن زمان. لاقلاً می‌توانم بگویم: من نظر آقای افتخارزاده را از خلال تعبیر «دوران تعدیل تشیع امامیه» (ص ۳۱) و دیگر توضیحات ایشان، اینگونه دریافته‌ام.

ایشان معتقدند در این دوره «بسیاری از میراثهای روایی اصحاب صالح امامان، اخبار و آثار ارجاف نام گرفت و اعتبار آن رد شد. اصطلاح «ارجاف» به معنای انتشار اخبار محرک و انقلابی عدالتخواهانه است... در همین دوران... بود که استاد دست اول و مجموعه‌های روایی و اصیل امامان و مؤلفان آنها، بایکوت، جعلی و بی‌اعتبار اعلام می‌گردید» (ص ۳۱) و نمونه این «استاد دست اول» و مهم را کتاب سلیم بن قیس دانسته‌اند (ص ۳۲).

کتاب سلیم بن قیس، متنی است که میزان اعتبار آن، از دیرباز، محل گفتگوی عالمان شیعه بوده است و هست.

آقای افتخارزاده از «احمد بن حسین بن عبدالله غضائری (متوفای بین ۴۳۰ یا ۴۵۰ ه. ق.)» به عنوان «افراطی‌ترین عالم خط اعتزال [در تشیع]» نام برده‌اند

که کتاب سلیم را بی اعتبار اعلام کرده و این خط اعتزال را مبتنی بر «اعتزال سیاسی - کلامی شیعه امامیه و روی آوردن به نرمش و مماشات با مذاهب رسمی» دانسته‌اند (نگر: ص ۳۲).

ایشان در کتابی دیگر، پیش از این، «اعتدالیون» را در برابر «جناح رادیکال شیعه علویه» تلقی کرده و گفته‌اند: «به نظر می‌رسد این چشم‌پوشی از «آثار و مواریث جناح رادیکال» توسط «اعتدالیون» [لازمه حیات و بقای شیعه امامیه در تنازع بقا با مذاهب رسمی تسنن و بخشی از تلاشهای مجدانه‌ای بود که علماء امامیه در برسیت شناخته شدن تشیع در کنار مذاهب رسمی تسنن از سوی خلافت بعمل می‌آوردند].^(۶)

آقای افتخارزاده در همین محل پسین گفته، شیخ مفید را «بنیانگذار خط اعتدال» و احمدبن حسین بن عبیدالله غضائری را «افراطی‌ترین عالم خط اعتدال که گویا جانش را در راه نقد و نفی جناح رادیکال شیعه علویه از دست داد» و همچنین «از چهره‌های مجهول و مبهم خط اعتدال» معرفی کرده‌اند.^(۷)

از این غضائری، متأسفانه، آگاهی‌های زیادی در دست نداریم^(۸) و از همین رو اشارت پسین گفته آقای افتخارزاده مبنی بر جهل و ابهامی که ما در باب وی داریم، از برخی داوریهایی تند ایشان در باب منش غضائری استوار ترست!

آقای افتخارزاده در پیشگفتار ترجمه و تدوین تازه‌ای که از کتاب سلیم بن قیس - با عنوان اصلی «تاریخ سیاسی صدر اسلام» و عنوان فرعی «اسناد سری و ممنوعه نهضت اسلام» - انتشار داده‌اند، بحث از غضائری و آنچه را «خط اعتدال» و «پیکار یا رادیکالیسم دوره حضور» نامیده‌اند، پیش کشیده و به کتاب الضعفاء منسوب به او، استناد کرده‌اند^(۹)، بدون آنکه رد استواری بر رأی گروهی چون آیه‌الله العظمی خوئی - قدس سره - که نسبت کتاب الضعفاء موجود را به غضائری مشکوک دانسته‌اند و بعضاً به جعلی بودن و بر ساختگی آن جزم کرده‌اند^(۱۰)، عرضه نمایند.

گذشته از آنکه تحلیلهای آقای افتخارزاده را مبنی بر وجود دو خط «رادیکال» و «اعتدال» و کیستی مصادیقشان بپذیریم یا نپذیریم، تمهید این بحث ایشان در باب نفس وجود تحریفات و دگرگونیهای پدیدآورده «دوگانگی‌ها» پذیرفتنی و درخور تأمل است و همچنین بحث سپسین ایشان (ص ۳۲) از اینکه تضاد گزارشهای موجود حول سیرت برخی پیشوایان زیدیان و اسماعیلیان، با «تبلیغات» سوء دستگاه «خلافت» و تصاویر دروغین و جعلی که درباره ایشان پراکنده بی‌پیوند نیست.^(۱۱)

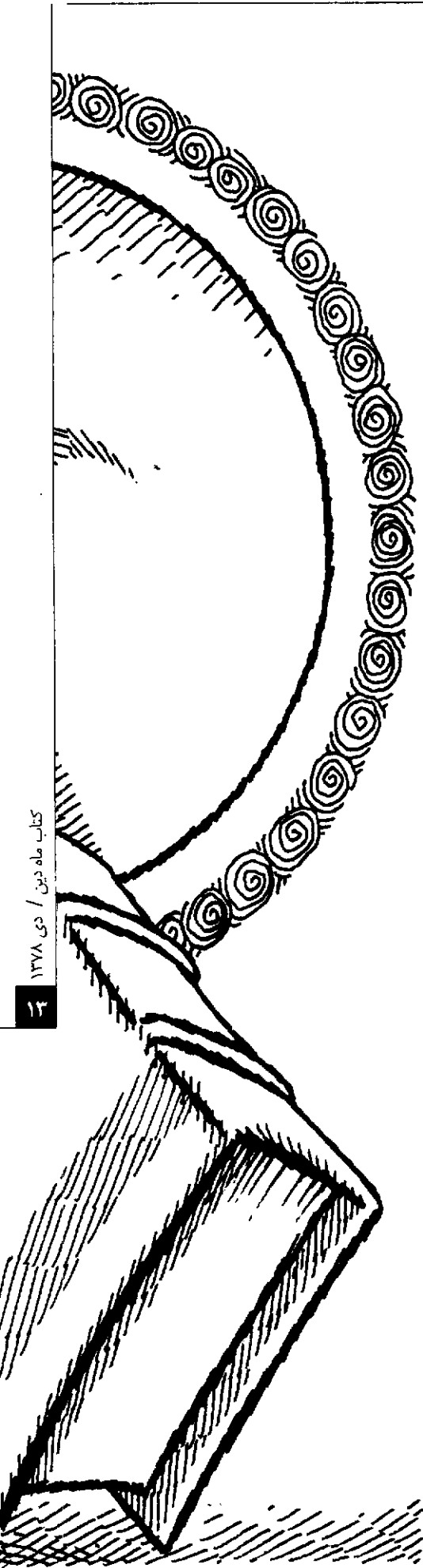
آقای افتخارزاده در ادامه می‌گویند: «بدون شک زندگی پیشوایان امروز زیدیه و اسماعیلیه توجیه تاریخی و موجود خود را در میان همان تصاویر دروغین و جعلی می‌یابد که دستگاههای تبلیغاتی خلافت غصب و فقهاء دولتی وابسته، علیه آن بزرگواران [= «ائمه زیدیه و اسماعیلیه»] بخشیده‌اند» (ص ۳۲).

تا اینجا سخن ایشان با شناختی که از امثال اسماعیلیگری آقاخانی داریم، درنگ و تأمل می‌طلبد ولی آنچه که می‌افزایند: «توجیه زندگی و مواضع رهبران امامیه پس از غیبت، نیز مستلزم چنان تصاویری بود» (همان ص)، آنگونه که من می‌فهمم و «رهبران امامیه پس از غیبت» را امثال شیخ مفید و طوسی و سید مرتضی می‌یابیم، سخن ایشان را بیکاری پیدا یا پنهان با این رهبران طائفه می‌بینم، بیکاری که شاید در طائفه امامیه بی سابقه باشد!

*

آقای افتخارزاده در باب فهم و دریافت سیره امامان - علیهم السلام - به چند نکته توجه داده‌اند (صص ۳۳-۳۵): از جمله این که «امامان در دوره حضور [پیش از غیبت] در فضا و شرایطی نبوده‌اند تا [همواره] با پیروانشان دیدار عمومی و روابط عادی و طبیعی داشته [باشند] و عقاید خویش را [آزادانه] ابراز دارند»؛ «پیروان و اصحاب امامان [نیز] افراد یک دست و دارای ظرفیتهای همسان نبوده‌اند»، «هرکدام دارای معرفت و ظرفیت خاصی بوده و به همین نسبت به امامان نزدیک [یا از ایشان دور] بوده‌اند»؛ «تقیه» در آن دوران «یک ضرورت عقیدتی - سیاسی» بوده؛ «نقل به معنی و دریافت و استنباط خود اصحاب» در گزارشها دخالت دارد؛ و «تصاویری که از امامان در اذهان پیروان دور و نزدیک آن حضرات ترسیم می‌شده و به عصرها و نسلهای بعد منتقل می‌گردیده با چنین مبادی و کیفیتی همراه بوده است».

بی گمان، بدون عنایت بدین پرسمانها رهیافت به حقیقت سیره نظری و عملی امامان - علیهم السلام - شدنی نیست و از همین روست که عالمان دین، بویژه فقیهان و محدثان، یکایک این نکات را مورد ژرفکاوای قرار داده‌اند و کوشیده‌اند تا معین دارند کدامین روایات در پرده تقیه پوشیده شده‌اند، و کدامین، صریح و بی‌پرده‌اند؛ و هر یک از روایان چه پایگاهی نسبت به ائمه اطهار - علیهم السلام - داشته و میزان رازدانی و وفاداریشان چقدر بوده است. اینها همه دغدغه شب و روز رجالیان و فقیهان و حدیث پژوهان ماست و هم امروز نیز در درسهای «خارج فقه» و نیز درس رجال، اهتمامی پیگیر در آن می‌رود؛ و در نفس آن - و نه لزوماً



مباهله در مدینه

اسلام و مسیحیت

تألیف
پروفسور لوی ماسینون

ترجمه و مقدمه:
محمود رضا افتخارزاده

بیان آقای افتخارزاده^(۱۲) - منازعتی نیست.

جایگاه اصلی مناقشت و منازعت آنجاست که ایشان می‌گویند: «همین تصورات، پشتوانه تصویرپردازی از امامان شد و در جاندازی آن تلاش گردید و تصاویر عقیدتی اکثریت شیعه امامیه را ساخت و در اعصار بعد یک حقیقت تلقی گردید» (ص ۳۵).

لحن ویژه این عبارت بر هیچ خواننده تیزبینی پوشیده نیست. علی‌الخصوص وقتی اظهار نظر دیگر ایشان درباره تصاویر عرضه شده از سوی «خط اعتزال» و حامیان «نرمش و مماشات» - البته بنا بر قول ایشان - (نگر: صص ۳۰-۳۳)، در کنار سخن مذکور در فوق قرار گیرد، معنای تازه‌ای پدیدار می‌شود. آن معنا - به استنباط بنده - این است که بر اساس گزارش‌های اصحاب که برداشتی (یا: روایتی) ناخالص از حقیقت سیره بود، تصویری غیرحقیقی از سیره در اذهان نقش بست.

اگرچه، اولاً، سیر پیشنهادی ترویج این تصویر و ماجرای خط «اعتزال» و... که ایشان بدان معتقدند، به نظر ما سخت قابل انتقاد است - و بدان اشارتی رفت -؛ ثانیاً در دست نبودن جمیع ابعاد سیره راستین همه سویه ائمه اطهار - علیهم السلام - «قولی است که جملگی برآند»، سخنی دیگر باقی است؛ و آن این است که: آقای افتخارزاده از روی کدامین اسناد و گزارش‌ها دریافته‌اند که حقیقت سیره چیز دیگری بوده است؟ به عبارت دیگر، درجائی که «اکثر قریب به اتفاق روایات» را آلوده به ناخالصی می‌دانند (ص ۳۴) و معتقدند بر اساس همین گزارش‌ها تصویری غیرحقیقی (صص ۳۰-۳۵) ارائه شده و می‌شود، با کدامین اسناد به سیره و تصویر حقیقی راه

برده و در مقایسه با آن به عیناکی بنیادین تصویر موجود، پی برده‌اند؟

ایشان معتقدند تصویر «آرام» و «بدور از درگیری امامان»، تصویری محرف است که بر اساس انظار آن اصحاب و تبلیغ آن «خط اعتزال» کذائی ساخته و ترویج گردیده (سنج: صص ۳۰-۳۵)؛ و علی‌القاعده اعتقاد دارند که سیره حقیقی امامان - علیهم السلام - آمیخته به مبارزه‌طلبی و هیجان سیاسی بیشتری است.

بر همین اساس ایشان می‌گویند: «با آغاز دوران استتار بلندمدت تاریخی [= «غیبت کبری»]... تلاش برای تعدیل مواضع دوره حضور با نرمش آغاز گردید و بدین سان بود که عقاید و مواضع دوره حضور شکل کلامی - تاریخی بخودگرفت و بایگانی شد» (ص ۳۶) و دیگر تشیع، مثل سابق «یک عقیده و ایمان معترض ضد سلطه و اقلیت خطرناک» به شمار نمی‌رفت (همان ص).

به استنباط راقم، آقای افتخارزاده، با این تفصیلات صریحاً به استحاله تشیع در دوره غیبت کبری قائل‌اند. ایشان در تحلیلی چنین بیان می‌دارند که: «... تفاهم خلافت عربی و سلطنت (ایرانی، ترک و تاتار و...) از همان آغاز بر این بود که تشیع را پس از تعدیل و گرفتن تنش‌های تند و سازش‌ناپذیر آن، به عنوان یک مذهب رسمی در کنار مذاهب دولتی تسنن بپذیرند و جهت‌گیری دوره حضور (مبنی بر ستیز با جوهره خلافت غضب و رژیم‌های ستمگر در تاریخ تحت هر اسم و رسم و عنوان) را در جهت جنگ‌های فرقه‌ای کلامی - لفظی بین عوام شیعه و سنی بکار گیرند، تا هم خلافت آسوده غنوده باشد و هم سلطنت. آتش جنگ‌های فرقه‌ای قرون چهارم و پنجم و ششم و... محصول چنین تدبیری است.» (ص ۳۷).

آقای افتخارزاده اوضاع جامعه شیعه را «پس از آل‌بویه و غلبه غزنویان و سلجوقیان»، «بسیار بحرانی» و «جبهه‌های ضد شیعی قرون پنجم و ششم» را گسترده یاد می‌کنند (ص ۳۸) و برای نشان دادن اوج این بحران، گستاخی «خلافت عباسی و سلطنت سلجوقی» را بر تبرئه یزید مثال می‌زنند (ص ۳۸ و ۳۹).

در این دوره غزالی طوسی، بنابر منقول، درباره یزید بن معاویه، حکمران گجسته و ملعون اموی، اظهار نظری کرد که بارها مورد اعتراض و نقد عالمان دینی سنی و شیعی قرار گرفت؛ و آقای افتخارزاده، اظهار نظر غزالی را، ایفای نقش وی در راستای توطئه پیشگفته و مسؤولیتی می‌دانند که از جانب دربار سلجوقی و خلافت عباسی برعهده او نهاده شده بود. (نگر: صص ۳۸ و ۳۹).

ایشان اظهار نظر غزالی را در قالب یک استفتاء - که به قول ایشان «دولتی» است - نقل کرده‌اند. غزالی در این اظهار نظر می‌گوید که مسلمان بودن یزید ثابت شده ولی ثابت نشده که مسؤول کشته شدن امام حسین - علیهم السلام - باشد. او در این باره می‌گوید: «[یزید] نه به آن [= قتل] فرمان داده و نه به آن راضی بوده... تازه بر فرض ثبوت قتل حسین به فرمان و رضایت یزید، در مذهب اهل حق، مسلمانی که مسلمان دیگر را بکشد

کافر نیست و قتل... فقط یک معصیت است، و اگر قاتل بمیرد چه بسا توبه کرده باشد... چگونه و به چه طریق می‌توان دریافت که قاتل حسین قبل از توبه مرده است؟» وی همچنین می‌گوید که حتی اگر لعن کسی جایز باشد ولی مسلمانی این شخص جائز اللعن را لعن نکند، از او بازخواست نخواهند کرد. سپس در باب رحمت فرستادن می‌گوید: «اما رحمت بر یزید، جایز است بلکه مستحب است. زیرا مگر نه این است که... می‌خوانیم: پروردگارا! همه مؤمنین و مؤمنات را بیامرز... و یزید هم فرد مؤمنی بوده است» (سنج: صص ۳۹ و ۴۰)!

راستی چه می‌شود که فردی چون غزالی چنین اظهار نظر سست و بی‌پایه‌ای می‌کند و خود را مضحکه دیده‌وران می‌سازد؟! اولاً گزارش‌های خود اهل سنت و تاریخ‌نامه‌های ایشان، آشکارا بر این دلالت می‌کنند که شهادت سرور همه مسلمانان، امام حسین - علیه السلام -، با رضایت و دخالت و دستور یزید بن معاویه - و حتی خود معاویه^(۱۳) - انجام شده است؛ ثانیاً حتی اگر کسی دیدگاه شیعیان را هم در مورد امامت حضرت سیدالشهداء - علیه السلام - نداشته باشد، بنا بر گزارش‌های خود سنیان و باورهای بزرگان ایشان، قتل امام حسین - علیه السلام - یک معصیت ساده نیست و گناهی بزرگ است. ثالثاً حتی اگر تا تأکید موجود در مآثورات شیعی بر لعن یزید چشم بپوشیم، چگونه از آنچه از مآثورات و اقوال خود اهل سنت و رفتار بزرگان‌شان مبنی بر لعن و تفسیق و نکوهش یزید می‌توان چشم پوشید؟ تا چه رسد به ترحیم چنین گجسته بی‌دینی!!

ابوالفرج ابن جوزی فقیه مشهور حنبلی، با آن که با شیعیان مودتی نداشت، بر بنیاد خود معتقدات اهل سنت کتابی نوشته است به نام الرد علی المتعصب العیند و در آن نظر کسی را که لعن یزید را جائز نمی‌داند، رد کرده است^(۱۴) این کتاب - که چاپ هم شده - (۱۵) نمونه‌ای است برای تفتن یافتن به بی‌پایگی نظر غزالی حتی با استناد به مبانی خود اهل سنت. پس چرا غزالی دچار چنین عمل رسوا و فضحیت بارزی شده است؟

آقای دکتر افتخارزاده، آن را در راستای همکاری غزالی با توطئه بر ضد فرهنگ آل‌البیت - علیهم السلام - و شیعه، دانسته‌اند و نگرش‌هایی از دست سخن مؤلف روح‌المیان را که می‌گوید: «شاید این حرفها از روی خطا در اجتهاد غزالی بوده و نه از روی دنیاطلبی و ریاست‌خواهی او» (ص ۴۴)، نمی‌پذیرند.

من بنده، بی آنکه قصد تنزیه یا تبرئه غزالی را داشته باشم - و اصلاً او را با چنین لغزش بزرگی قابل تنزیه یا تبرئه بدانم -، چنین می‌پندارم که این اظهار نظر هم یکی از سیئات تصوف در حق غزالی است.

این نخستین بار نیست که تصوف با توجیه‌های بی‌اساس و بارد و خرد ناپسند امری از امور متعین در دیانت مصطفوی را سهل و آسان می‌نمایند، و فروگذاری آن یا حتی مخالفت با آن را موجه می‌شمارد؛ و غزالی هم چنان که می‌دانیم - پرورده و دلبسته تصوف است و

جای پای منش صوفیانه، در آثار او، بویژه در احیاء علوم الدین - که موسوعهٔ دینی و فکری اوست - هوداست.

برخی پنداشته‌اند که مرحوم فیض کاشانی، از آن رو جامعهٔ تهذیب بر تن احیاء پوشانید که می‌خواست از جهت سنیانه بودن آن را نقد و تکمیل و تهذیب کند، ولی با مراجعه به متن تهذیب احیاء، یعنی المحجة البیضاء، معلوم می‌شود که همهٔ تهذیب و نقد و اصلاح فیض متوجه سنیانگی احیاء العلوم نیست، بلکه به جنبهٔ صوفیانهٔ آن هم پرداخته است - و این با آنهمه است که فیض خود به مشرب صوفیان گاه گرایشی داشت و البته اباطیلی صوفیه را بر نمی‌تافت.

تصوف غزالی از آنجا سرچشمه گرفت که پدرش و همچنین مربی نخستین وی، احمد رادکانی، صوفی بودند. برادرش احمد از آغاز جوانی کار را یکسره کرده رسماً داخل رشتهٔ تصوف شد؛ ولی او (ابوحامد محمد) پس از دگرگونی اندیشگی‌اش در حدود چهل سالگی و آوارگی‌هایی که کشید به تصوف گرائید و بر خوان معارف و منقولات و مآثورات صوفیان نشست.^(۱۶)

غزالی اگرچه به زبان قلم چنین می‌گفت که: «أصول التصوف أكل الحلال والاقتداء برسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في أخلاقه وأفعاله وأوامره و سننه»^(۱۷)، در عمل چنان به تصوف عرفی زمانش پیوست که احیاء علوم الدین‌اش آکنده شد از تعالیم و افکار صوفیان متعارف!

یک توروک و تصفح احیاء علوم الدین نشان می‌دهد که غزالی تا چه پایه آشکارا زیر نفوذ قصص و آموزشهای صوفیانه است و سخن آنان که نوشتند: «انه وضعه [=الکتاب] علی مذهب الصوفیه و ترک فیہ قانون الفقه»^(۱۸) بی‌پایه و مایه نیست.

قسمت معتابیهی از خرده‌هایی که مرحوم علامه امینی (ره) و دیگران، از نظر شرعی، بر احیاء گرفته‌اند^(۱۹)، بازگشت به همین صوفیانه‌های غزالی دارد.^(۲۰)

آقای دکتر افتخارزاده دربارهٔ شخصیت تاریخی و فرهنگی غزالی چنین قلم زده‌اند: «... غزالی وابسته به جناح شعوبیه سنی ایرانی است و جناح شعوبیه شیعه ایرانی بعدها کوشیده تا غزالی را شیعه شعوبی نشان دهد و توهماتی در تألیفات منسوب به او ایجاد کرده است.» (ص ۴۱). ایشان سپس با یادکرد برخی مؤلفات منسوب به غزالی (در حاشیه همان ص)، از «دست‌کارهای شیعه شعوبیه» در متن نوشتار غزالی به این هدف که او را «شیعهٔ امامی جا بزنتد» سخن به میان آورده و در ادامه نوشته‌اند: «از ترفندهای دیگر شعوبیان شیعی نگارش کتاب «سراالعالمین و کشف ما فی الدارین» و انتساب آن به غزالی است. در این کتاب که از شاهکارهای شعوبیان شیعی بشمار می‌رود، سعی شده تا از سبک غزالی تقلید شود.» (همان ص، حاشیه). چنان که پیداست، آقای افتخارزاده در این مقام، معنای خاصی را از «شعوبیه شیعه» و «شعوبیه سنی» اراده می‌کنند که بطبع، باید آن را در آثار ایشان در باب شعوبیه^(۲۱) بازجست، و مجالی فراخ‌تر از این مقال طلب

می‌کند.^(۲۲) لیک دربارهٔ سراالعالمین که ایشان آنگونه درباره‌اش سخن گفته‌اند، باختصار می‌گوییم: از بن، رویکرد آقای افتخارزاده به کتاب رمزناک و رازآلود سراالعالمین که نقطهٔ تأملی در حوزهٔ نگارشهای قدیم شیعی و سنی به حساب می‌آید، سزاوار تحسین است، اما گمان نمی‌رود داور صحیح دربارهٔ سراالعالمین آن اندازه که در عملکرد ایشان مشاهده می‌شود، آسان و زودیاب باشد، چه، این کتاب هنوز در پوششی از تردیدها قرار دارد.

امروز ما - چون مرحوم ملامحسن فیض کاشانی (رض)^(۲۳) و گروهی دیگر از پیشینیان - سراالعالمین را ریختهٔ خامهٔ ابوحامد غزالی نمی‌دانیم؛ ولی تعیین ترتیب دهندهٔ صورت کنونی هم آسان نیست، و گمانهای مختلفی در این زمینه طرح یافتی است. یوسف الیان سرکیس این کتاب را نوشتهٔ یکی از باطنیان می‌شمرد.^(۲۴) مرحوم همائی جعل و شهرت دادن آن را به نام غزالی «به مقاصدی از قبیل اینکه وی را طرفدار باطنیه و شیعه قلمداد کنند یا نوشته‌های او را به جعل خرافات و اعتقاد داشتن به موهومات بی‌اعتبار سازند»^(۲۵) می‌داند؛ و ظاهراً این فقرهٔ اخیر نظر همائی (ره) ناظر به آن است که «این کتاب مطالبی راجع به جن‌گیری و تعویذات و عزایم و کیمیا و سیمیا و طلسمات و خواص اشجار و نباتات دارد که هرگز از نویسندة احیاء العلوم و المنقذ من الضلال و تهافت الفلاسفه نتواند بود»^(۲۶) و «راجع به طب و معاجین و ادویه و اغذیه چیزها دارد که از فصل جن‌گیری و سیمیا و لیمیا کمتر نیست»^(۲۷).

در عین حال، «تناقض‌ها»ی موجود در کتاب «از قبیل اینکه نویسندة اش یکجا خود را شیعهٔ خالص و جای دیگر سنی مذهب نشان می‌دهد»^(۲۸) و این که «نام از بعضی کتب اهل سنت می‌برد و بخوانند آنها توصیه می‌کند» و «از ابوحنیفان توحیدی سخنی نقل می‌کند و طایفهٔ الهیه و صوفیهٔ صافییه و علمای آخرت را می‌شمارد از قبیل: حسن بصری، سفیان بن عیینه، طائیبی ظاهری، ابوحنیفه، مالک بن انس، احمد بن حنبل و امثال آنها»^(۲۹) دربارهٔ انگیزهٔ جاعل مبنی بر شیعه نمائی غزالی، تردید اساسی پدید می‌آورد.

اگر به راستی شخص جاعل یا جاعلان می‌خواسته‌اند - به قول آقای افتخارزاده - «غزالی را شیعه امامی جا بزنتد» (ص ۴۱، حاشیه)، چرا نویسندة «اینگونه اشخاص را از علمای آخرت می‌شمارد و... به خواندن کتب اهل سنت سفارش می‌کند»؟^(۳۰) باید گفت انگیزهٔ حقیقی جعل «سراالعالمین» هنوز در پردهٔ اسرار مخفی است.

*

آقای افتخارزاده، از دو گروه (به تعبیر راقم این سطور) «متخالف و در عین حال سازگار / مداراگر با دولت سلجوقی»، یاد کرده‌اند: یکی ستیانی چون راوندی، صاحب راحة الصدور، که با شیعیان دشمن و ستایشگر سلجوقیان است، دیگر شیعیانی چون، عبدالجلیل قزوینی رازی، صاحب نقض، که در کتاب خود سلجوقیان را دعا می‌کند. (سنج: ص ۴۵ و ۴۶، متن و

حاشیه).

آقای افتخارزاده، در عمل، دو قشر جامعهٔ شیعه را در این دوره یاد می‌کنند و در برابر هم قرار می‌دهند: یکی «قشر مرفه شهرنشین شیعهٔ امامیه» (ص ۴۶) و دیگر «شیعیان امامی روستائین» (ص ۴۵).

ایشان یکجا می‌گویند: «گویا در همین مقطع (سال ۵۹۴) است که بین شیعیان امامی روستائین و اسماعیلیان علیه جور خلافت و زور سلطنت نوعی همکاری وجود داشته است» (ص ۴۵)؛ و جای دیگر: «از متن [کتاب نقض] قزوینی پیداست که قشر مرفه شهرنشین شیعهٔ امامیه که علیه اسماعیلیان با سلجوقیان و خلافت عباسی همدست بوده، مورد احترام بوده‌اند.» (ص ۴۶، حاشیه).

ایشان خود عبدالجلیل قزوینی را در زمرهٔ همین قشر مرفه پیشگفته یاد می‌کنند و از سازگاری‌های او با سلجوقیان و غزنویان در عجب شده و «مطالعه دقیق و هوشیارانه کتاب النقض» را «توصیه» نموده‌اند. (نگر: همانجا).

برای آن همکاری محتمل روستائینان امامی و انقلابیان اسماعیلی، سندی ذکر نکرده‌اند. این را هم که «قشر مرفه شهرنشین» و متمایز از روستائیان حامی آل سلجوق بوده، صاحب این قلم، از نقض نمی‌تواند استنباط کرد، و آقای افتخارزاده هم مستند قول خویش را وانموده‌اند.

از این همه می‌گذریم و به این هم نمی‌پردازیم که ایشان مخالفت صاحب نقض و هم‌اندیشان او را با اسماعیلیان، حمل بر همدستی با سلجوقیان و عباسیان می‌کنند (مدعایی که نیاز به اقامهٔ دلیل محکم دارد).

اساساً آقای افتخارزاده نظر مساعدی نسبت به اسماعیلیان دارند (سنج: ص ۳۲) در حالی که ما معمولاً چنین نظر مساعدی در متون امامی مدرسی (Classic) مشاهده نمی‌کنیم؛ البته احتمالاً آقای افتخارزاده این پرسمان را با همان فرضیهٔ «خطأ اعتزال» و مانند آن و «استحاله»ی پیشگفته توجیه خواهند کرد، ولی مفروضات ایشان تا زمانی که با نظام مستدل تاریخ پژوهانه همراه نشود، پذیرفتنی نخواهد بود و این خطا کشی‌های موهوم در باب ارتباط خوب یا بد امامیان روستایی یا شهری با اسماعیلیه هم به جایی نخواهد رسید.

تحلیل اسنادی مانند ابیات شمس الدین لاغری که راوندی در راحة الصدور آورده، یعنی: خسروا هست جای باطنیان

قم و کاشان و آبه و طبرش آب روی چهار یار بدار

واندرین چارجای زن آتش

پس فراهان بسوز و مصلحگاه تا چهارت ثواب گردد شش^(۳۱)

نیازمند تأمل و فحص و غوررسی فراوان است. مکان‌های نامبرده - چنان که از گزارش‌های نقض هم پیداست. از مکانهای رست و حضور و فعالیت امامیان بوده است، ولی: اولاً، در بسیاری از متون اهل سنت و اقوال ایشان امامی و اسماعیلی و زیدی خلط

شده و همه محکوم به یک حکم آمده‌اند؛ ثانیاً، حضور اسماعیلیان نیز در این جایها نه تنها مُستبعد نیست مُستندات تاریخی دارد؛ چنان که ابوحاتم رازی و دار و دسته او که به دعوت اسماعیلی نامبردارند، از همین ناحیه ری برخاسته‌اند.

بنابراین، همواره نباید «امامیان» و «اسماعیلیان» را آماج حمله مشترک و دارای موضع مشترک دانست. افزون بر این همگان نیز چون راوندی نیستند که هم «باطنیان» را دشنام گوید و هم به «رافضیان» (که مراد وی از ایشان طائفة اثناعشری است) بدزبانی کند؛ بلکه فی‌المثل خود آل سلجوق که دمار از روزگار اسماعیلیان بر می‌آوردند با امامیان معمولاً برخوردی مسالمت‌آمیز و بسیار نرم‌تر داشتند.

این از آن روست که از همان آغاز منش سیاسی و اجتماعی امامیان با اسماعیلیان و زیدیان متفاوت بود؛^{۳۲} و این همان چیزی است که آقای افتخارزاده نمی‌پذیرند و این منش را به «خط اعتزال» نسبت می‌دهند، و الباقی!...

دقیقاً نمی‌دانم نظر آقای افتخارزاده در باب نهضت متشیعانه سربداران چیست ولی شاید افزاز توجیه همراه نشدن فقهی چون شهید اول با این خیزش، نزد آقای افتخارزاده، همان فرضیه خط اعتزال و مانند آن باشد. البته قابل ذکر است که آقای افتخارزاده معمولاً این مطالب را، نه زیر عنوان فرضیه، بلکه چونان مسلمات تاریخی یاد می‌کنند.

*

آقای افتخارزاده، هُشیارانه، با بهره‌گیری از دیباجه مناقب آل اُبی طالب - علیهم السلام - نوشته محمدبن علی بن شهر آشوب سروی مازندرانی (درگذشته به ۵۸۸ ه. ق.)، و مطالب منظم دسته‌بندی شده آن، کوشیده‌اند «جریان‌ها و جبهه‌های دولتی ضدشعی قرون چهارم تا هفتم هجری و محتوی و مواضع آنها» (ص ۴۶) را گزارش کنند.

دیباجه مناقب اگرچه یک گزارشنامه رسمی تاریخی نیست، آگاهی‌های تاریخی سودمندی و دربردارد که مع‌الأسف تاکنون کمتر مورد عنایت و کاوش و تحلیل شیعه‌پژوهان قرار گرفته است.^{۳۳}

ابن شهر آشوب در این دیباجه، انگیزه‌اش را برای نگارش و تدوین مناقب باز می‌گوید و شرح می‌دهد که چگونه در زمان وی، برخی، نسبت به مقام و منزلت امیرمؤمنان، علی - علیه‌السلام - کم توجهی می‌کردند و گروهی با حضرتش دشمنی می‌ورزیدند و دستهایی به تحریف صوری و معنوی منابع روایتی اسلامی و مناقب اهل بیت - علیهم السلام - و جعل و تزویر و دیگر دسائس و پلیدکاری‌ها در عرصه فکر و فرهنگ اشتغال داشتند و می‌کوشیدند تا یاد اهل بیت - علیهم السلام - و حقانیت امیرمؤمنان - صلوات الله و سلامه علیه - از صفحه اذهان محو شود. وی خود می‌گوید که بدین سبب، انصاف پیشه نمودم و تعصب را به کنار گذاشتم «و بر خود لازم گرفتم که شبهه را از حجت، و بدعت را از سنت تمیز دهم، و میان صحیح و سقیم، و میان حدیث و قدیم، فرق نهم، و حق را از باطل، و مفضل را از فاضل،



بشناسم، و حق را یاری و پیروی کنم و...»^{۳۴} و فی‌الجمله می‌گوید که چگونه با بهره‌وری از عیون کتب عامه و خاصه و مکتوبات آنها به جمع و تدوین مناقب کامیاب گردیده است.

ابن شهر آشوب در گزارشی که از روزگار خویش و افعال و اقوال «هاربین» و «طاعنین» و «کارهین» و «غافلین» و «عداة» و «شُرأة» و... به دست داده از اقسام اغفال‌ها و حيله‌ورزی‌ها و رفتارهایی که با احادیث و اخبار شده با عباراتی استوار و کوبنده یاد کرده و نام سرشناسان برخی از جماعت‌ها و طوائف و افراد مورد اشاره‌اش در این جریان‌ها هم در همان نسخه‌های خطی - به صورت حاشیه بین السطور - آمده.^{۳۵} وضع دستداران خاندان وحی - علیهم السلام - و عالمان شیعی روزگار خویش را نیز وصف کرده و از ستمی که بر محتبان آل رسول - صلی الله علیه و آله و سلم - می‌رفته، به شرح سخن گفته است. اینهمه دستمایه تاریخی خوبی است که برای رقم زدن تاریخ فرهنگی آن روزگاران به کار می‌آید.

خوشبختانه آقای افتخارزاده به اهمیت این دیباجه توجه نموده و - هرچند به ایجاز - از آن بهره‌ور شده‌اند. البته این که ایشان این «جریان‌ها و جبهه‌ها» «ی ضدشعی» و ضد اهل بیت - علیهم السلام - را به صفت «دولتی» مُقید می‌سازند، باز ناشی از روش و منش ویژه تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری ایشان نشأت گرفته که مورد مناقشت کلی ماست.^{۳۶}

باری ایشان این «جریان‌ها و جبهه‌ها»ی ستهنده را در دو شاخه «تحریف و تخریب مبانی امامت در اسلام» و «تحریف تاریخ صدراسلام و جنگ زرگری و سفسطه و جنگ روانی» بر شمرده‌اند (نگر: صص ۴۶-۴۸).

آقای افتخارزاده، همچنین، اشاره‌ای به شهر آشوب به عزلت علمای امامیه را با گلابیه طبرسی از بعضی همروزگاران‌ش در آغاز احتجاج سنجیده‌اند (نگر: صص ۴۸ و ۴۹).

ایشان در حاشیه این بحث‌ها و سنجش‌ها چنین رقم زده‌اند: «... مقایسه حال و هوا و دغدغه‌های ابن شهر آشوب (م ۵۸۸ ق) و طبرسی (م ۵۸۵ یا ۶۲۰ ق) و قزوینی (م ۵۶۶ ق) نشان می‌دهد که سیاست ضدشعی خلافت و سلطنت تا حدودی منطقه‌ای بوده و در نهایت بستگی به مواضع عقیدتی، کلامی، فقهی، روایی و سیاسی علماء امامیه داشته است» (ص ۴۹، حاشیه).

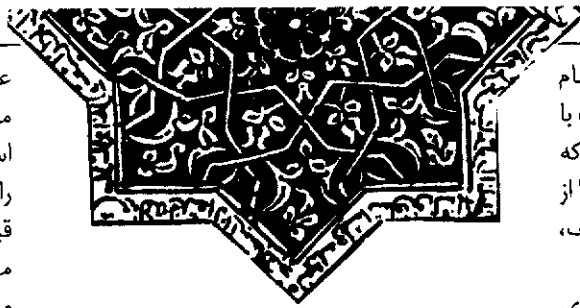
سخن ایشان به پندار بنده، ابهام‌آمیز است. گمان

می‌کنم منظورشان آن باشد که دو دستگاه خلافت و سلطنت در حوزه فعالیت هریک از عالمان شیعه مثل طبرسی و ابن شهر آشوب و قزوینی، به اقتضای میزان خطر و ناسازگاری که احساس می‌کرده‌اند، به برخوردهای شیعه‌ستیزانه دست می‌بازیده‌اند.

این نکته، فارغ از چند و چون داوریه‌های ریزتر آقای افتخارزاده - فی‌المثل در باب قزوینی - صحیح و خردپسند و ضمناً صددرصد طبیعی است. همه نظامات سیاسی - اجتماعی جهان، به تناسب نوع و کیفیت مخالفان‌شان به برخورد شدید یا ضعیف با آنها می‌پردازند.

آقای افتخارزاده در ادامه به انگیزه مناقب‌نویسی و کیفیت مناقب نامه‌ها در آن روزگاران پرداخته و نوشته‌اند: «... در چنین دوره‌ای از شانناژ تبلیغاتی تحقیر و تحریف و تخریب حقایق و مبانی آنها بود که بخشی از علماء شیعه امامیه دست بکار شدند و به تألیف کتب فضائل و مناقب روی آوردند. در این حرکت جدید، بار دیگر روایات غلو، محصولات فرقه‌ها، احزاب سیاسی، شعوبی و پان عربیستی گذشته در این آثار مدون راه یافت و همچنان باقی ماند» (ص ۴۹). آشکارا، مدعای اخیر ایشان نیازمند ارزیابی و نقد و داوریه‌مویی‌بینانه است.

من حیث‌المجموع، آقای افتخارزاده در این مقدمه کتاب‌گونه، در موارد متعددی، خاصه در بعضی از توصیفات آن روزگاران (فی‌المثل در: صص ۴۹-۵۶)، توفیقاتی به دست آورده، و بویژه از برخی تکرارهای ناسودمند که در شماری از نوشتارهای معاصر در این ابواب فراوان است، برکناراند. نیز در دست‌یاب کردن تعدادی نمونه‌های روشن و روشنگر تاریخی و طرائف استشهادی کامیاب‌اند و الحق متحمل زحمت شده‌اند. از جمله آنها نمونه‌هایی است که اتفاقاً هر سه به نقل از مُرُوجُ الدَّهَبِ مسعودی آمده‌اند و براستی خواندنی‌اند: □ «یکی از... مزدوران غیررسمی، همسایه‌اش را به پلیس [= دستگاه امنیتی وقت] معرفی کرد که وی زندیق است. مقام امنیتی از مذهب و عقاید همسایه‌اش پرسید. مزدور گفت: انه مرجی، قدری، ناصبی، رافضی! مقام امنیتی پرسید: خوب چه می‌گوید؟ مزدور گفت: انه یبغض معاویه بن الخطاب الذی قاتل علی بن العاص! مقام امنیتی دستی به سر و ریش مزدور کشید و با خنده گفت: نمی‌دانم به چه چیزت حسودی کنم! به دانش و آگاهی نسبت به عقاید و آراء مخالفان یا به آن همه اطلاعات تو در حسب و نسب علی و معاویه!» (ص ۵۶). □ «... در جمعی که آگاهان عصر و صاحبان ریش و عقل حضور داشتند سخن از علی و کودتاچیان بود، یکی که از همه آتش‌تر بود در مورد علی به دیگران گفت: مگر علی همان ابوقاطمه نیست؟ وقتی پرسیدند: کدام فاطمه؟ گفت: خوب معلوم است، همان امرأة‌النبی بنت عایشه اخت معاویه! پرسیدند: جریان علی چیست؟ گفت: عرض کنم که: قتل فی غزاة حنین مع النبی! این‌گونه بود که شیوخ شام سوگند یاد کردند که خویشاوند و خاندانی برای پیامبر اسلام که از او ارت برده باشد بجز بنی امیه نمی‌شناسند!» (ص ۵۵).



□ معاویه بنیانگذار رژیم اموی در پیامی به امام علی بن ابی طالب [علیهما السلام] گفت: من در جنگ با تو مردمی را بکار گرفته‌ام که در میان صد هزار نفرشان که زیر فرمان من هستند، یک نفر نیست که شتر ماده را از شتر نر باز شناسد [/ ابلغ علیا انی اقاتله بمائة الف، ما فیهم من یفرق بین الناقة و الجمال!] (ص ۵۴).

سودمندی این نمونه‌ها، در ترسیم سیمای جاهلیتی است که بنای مبارزه یا فرهنگ و منش اهل بیت - علیهم السلام - بر آن، بنیان نهاده شد.

بخش دوم کتاب مباحله در مدینه و فی الواقع «متن» آن، پارسی گردانیده مقاله (ارساله) ای است از پروفیسور لوئی ماسینیون (Louis Massignon)، مستشرق مشهور فرانسوی.

ماسینیون در مقاله (ارساله) «مباحله در مدینه»^{۳۷}، به معنای مباحله و اعتقاد فرقی مختلف اسلامی به مباحله پرداخته است. وی می‌گوید: «ستیان عموماً... مباحله را قبول دارند، اما به آن روی نمی‌آورند. فقط حنبلی‌ها هستند که مباحله می‌کنند. این تیمیه در سال ۷۰۵ هـ... در دمشق علیه رفاعیه مباحله کرد.» (ص ۶۸) و سپس ضمن اشاره به «مشروعیت و اصالت مباحله نزد شیعیان»، آن را برای شیعه «تنها وسیله ممکن در مبارزه و احتجاج با ستیان در امر امامت و خلافت» شمرده (نگر: همان ص) که مدعایی خنده‌آور و در عین حال مفسد خیز است!

وی در توضیح تاریخ مباحله مشهور صدر اسلام با مسیحیان نجران، می‌گوید:

«این واقعیت بدیهی است که محمد - صلی الله علیه و آله و سلم - در سال دهم هجری با هیئتی از مسیحیان نجران یک پیمان سیاسی (= صلح نامه) امضاء کرد و مصالحه نمود.» و آنگاه یادآور می‌شود: «چنین پیداست که نویسندگان مسیحی کوشیده‌اند تا متن اصلی این قرارداد تاریخی را که در کتب فتوح اسلامی نقل شده، دستکاری کنند و خواسته‌های خود را بر آن بیفزایند.» (ص ۷۲).

ماسینیون می‌پرسد: «آیا می‌توان بر این نکته تأکید کرد که مصالحه میان پیامبر اسلام و مسیحیان نجران پیش از ماجرای دعوت به مباحله بوده است؟ همه کتب تاریخی مربوط به وفود (هیئت‌های سیاسی - مذهبی) بر این مسئله تأکید دارند. در حالی که برخی کتب مغازی و فتوح (از جمله: ابویوسف و بلاذری) از این مسئله غفلت کرده‌اند.» وی سپس در سه بهره آنچه را «دلائل مؤکد» خود «بر این مسئله» می‌شمارد، یاد می‌کند (نگر: صص ۷۳ و ۷۴).

این دلائل به اصطلاح «مؤکد»، گذشته از درنگ‌گاههایی که در تنظیم و تقریر آنها هست، دست کم ربط روشن و چشمگیری به پرسش ماسینیون ندارد (و یا مترجم در وانمایاندن ربط مطالب کامیاب نشده است). اساساً، اصل پرسش و پاسخ مستشرق بدان هم، قدری،

در تعبیر، دچار ابهام است؛ ولی آنگونه که من بنده از عبارت ابهاثناک منعکس در ترجمه در می‌یابم، مُراد ماسینیون آنست که قرارداد مصالحه، پیش از ماجرای

علی بن احمد ابوالقاسم کوفی، محمد بن علی بن بلال، محمد بن علی شلمغانی و فارس ابن حاتم، گفته شده است: آنها قبیل از آن که غالی شوند، از شیعیان پاک و راستگو بوده‌اند که در علم رجال از این حالت «الاستقامه قبل الغلو» (یعنی قبل از غلو در راه مستقیم بودن) تعبیر می‌شود^{۳۲} و تفصیلی رجالی خاص خویش را طلب می‌کند.

شگفت آن که ایتان کلبرگ می‌نویسد: «محتماً ماسینیون در این استدلال [!؟] که تألیف شیبانی غیر از کتاب المباحله محمد بن علی شلمغانی نبوده و نیز این که شیبانی این حقیقت را مخفی کرده و دلیل آن نیز شهرت شلمغانی به عنوان یک شیعه غالی بوده است، بر صواب است»^{۳۳} و باز جای «استدلال» متین و یقین آور خالی است! و تازه بنا بر کدام سند گفته می‌شود که شیبانی اسم شخص مورد استناد خود را مخفی کرده است؟ مگر ماسینیون و کلبرگ کتاب او را در دست دارند؟! از این، با توجه به شیوه درایی مقبول محدثان امامی، و کیفیت حال شیبانی، نقل ابن طاووس نشان می‌دهد که این روایت از روایت‌های مورد اعتماد از شیبانی بوده است.^{۳۴}

ماسینیون در نوشته خویش وانمود کرده است که ابن‌اشناس خبر خود را از شیبانی نقل کرده (نگر: صص ۱۰۲ و ۱۰۳). کلبرگ این را به عنوان یک احتمال طرح کرده است.^{۳۵} ولی چنین برداشتی از اصل نوشته ابن طاووس، متعذر است: «روینا ذلک بالأسانید الصحیحة و الروایات الصریحة إلى أبی المفضل محمد بن عبدالمطلب الشیبانی - رحمة الله - من کتاب المباحلة و من أصل کتاب الحسن بن اسماعیل بن اشناس من کتاب عمل ذی الحجة فیما رویناه بالطرق الواضحة عن ذوی الهمم الضالحة».^{۳۶}

بنابراین احتمال کلبرگ و ادعای ماسینیون، محملی ندارد.

دانستی است که بر وفق یکی از یادداشت‌های انتشار یافته علامه قزوینی، ماسینیون از او در باب همین خبر مذکور در اقبال سؤال کرده؛ و قزوینی هم خیال کرده اسم و وجود حسن بن اسماعیل بن اشناس «ساختگی» و «موهوم» است و آن حدیث هم «مصنوعی» است؛ و آن حدیث را - با جسارت - ساخته ابن طاووس - طاب ثراه - قلمداد می‌کند!^{۳۷}

استاد شیخ رضا استادی، در مقاله‌ای به طور مفصل و مستدل بر خیال خام قزوینی و جسارت او رقم بطلان کشیده و شرح زندگی و یاد و سخنان ابن اشناس را در متون مختلفی چون تاریخ بغداد خطیب و امالی شیخ طوسی و مزار ابن مشهدی و بشاره المصطفی - صلی الله علیه و آله - لشیعة المرتضی - علیه السلام - نوشته ابوجعفر طبری، و سرائر ابن ادریس و اجازه‌نامه علامه حلی به بنی زهره، و میزان الاعتدال ذهبی، و لسان المیزان ابن حجر، و سند صحیفة سجاده به ... نشان داده‌اند.

از نکات قابل ملاحظه در ترجمه رساله ماسینیون - از جمله در همین بخش مورد بحث - آن است که چند

دعوت به مباحله برقرار شده است.

ماسینیون، بخشی از بررسی خود را در باب کتاب مباحله شلمغانی - که البته در دست نداشته! - قرار داده و به خیال خویش خواسته از راه گزارش‌های ابن طاووس، به شلمغانی و کتاب او برسد.

ماجرا از چه قرار است؟

سید حسین نسیب بزرگوار، رضی‌الدین ابوالقاسم علی بن موسی بن جعفر بن محمد بن طاووس، در کتاب معروف و معتبر اقبال الأعمال، ماجرای مباحله را نقل می‌کند و می‌گوید که در آن روایت با اعتماد بر «آسانید صحیحه و روایات صریحه»، از کتاب المباحله ابوالفضل محمد بن عبدالمطلب الشیبانی و اصل کتاب حسن بن اسماعیل بن اشناس بهره‌برد.^{۳۸}

کتاب المباحله شیبانی و کتاب ابن اشناس - که کتاب عمل ذی الحجة نام داشته است - تا آنجا که ما می‌دانیم هر دو مفقوداند؛^{۳۹} و از این حیث گزارش ابن طاووس حائز اهمیت کتابشناختی فوق‌العاده‌ای است.

ماسینیون ذکر می‌کند که شیبانی بین سال‌های ۳۱۲ و ۳۱۸ در روستایی در شمال موصل از شلمغانی که یکی از رهبران غلات است، اجازه نامه‌ی روایی گرفته، و سپس می‌گوید: «از آنجا که می‌دانیم وی درباره مباحله کتابی تألیف کرده، مؤکداً این کتاب از آن شلمغانی است» (نگر: صص ۱۰۲ و ۱۰۳). ماسینیون آشکارا هیچ دلیلی برای این اصرار بی‌وجه ارائه نمی‌دهد که به فرض بهره‌مندی شیبانی از اجازه روایت شلمغانی، چرا باید لزوماً این روایت شیبانی را از آن شلمغانی بدانیم؟! ابوجعفر محمد بن علی شلمغانی، معروف به ابن ابی‌الزقراق (یا: ابن‌الزقراق)، در آغاز از اصحاب امام حسن عسکری - علیه السلام - بود و انحرافی نداشت، و بعدها در اثر حسادت به حسین بن روح و مقام نیابتش، مرتد شد. فرقه‌ای از غلات را موسوم به «شلمغانیه» یا «عزاقریه»^{۴۰} به او منسوب داشته‌اند و پاره‌ای از عقاید انحرافی منسوب به او در کتب مضبوط است.^{۴۱}

ماسینیون، خواسته چنین جلوه دهد که ابن طاووس از اعلام رسیدن سلسله خبر به شلمغانی (تازه آنگونه که ماسینیون ادعا می‌کند!)، بهره‌ی داشته و لذا همه روایات را یاد نکرده است. وی می‌گوید: «از اینجا فهمیده می‌شود که چرا... نخواسته‌اند نام مؤلف رساله را ذکر کنند.» (ص ۱۰۳).

باز اینجا پُرسمانی رجالی مطرح است و آن «نیکو بودن حالت (راوی) قبل از غلو» است. چه، «در باره بعضی از غلات مانند ابوالخطاب، طاهر بن حاتم،

بار نام ابن طاووس به شکل «رضی طوسی / الرضی الطوسی» درج شده (نگر: صص ۱۰۳ و ۱۱۲) که احتمالاً تحریف شده «رضی (الذین) طاووسی (=ابن طاووس)» یا چیزی نظیر آن است.

یک سؤال (انگته دیگر) هم هست: آیا ارجاعات پای صفحه‌ها به راستی از ماسینیون است؟ (مثل ارجاع به «چاپ جدید» بحار (ص ۱۰۲ و...) (!) و ماقانی).

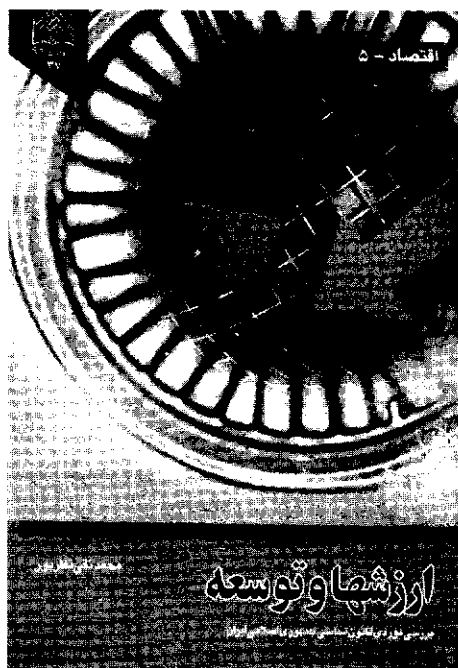
آقای افتخارزاده، خود یادداشتی پیش از ترجمه متن نوشته ماسینیون گذاشته و در آن - که «یادداشت مترجم» نام دارد - نوشته‌اند: «پرفسور لویی ماسینیون فرانسوی که پرتوی کم رنگ از آفتاب مباحله را دریافته، با نگاهی آکادمیک آن را به تصویر کشیده است.» (ص ۶۱)

اما آیا به حقیقت، نگاه ماسینیون، «آکادمیک» است؟ و اصلاً کدامین نگاه و پژوهش، «آکادمیک» بشمار می‌رود؟

آقای افتخارزاده، خود - در مقدمه کتاب نهضت مختار ثقفی - نوشته‌اند: «شرق‌شناسان غربی، در برخورد با تاریخ اسلام شیعه [=اسلام شیعی]، منابع تاریخی شیعیان را مخدوش، آلوده به غلو و احساس‌مند می‌یابند [=تلقی می‌کنند] و فاقد ارزش و اعتبار استناد می‌دانند و برای شناخت تاریخ سیاسی شیعه به منابع سنیان روی می‌آورند. این پندار به پژوهشگران شرقی عموماً و محققان مسلمان خصوصاً نیز راه یافته و آنان نیز... پا جای پای آنان [=غربیان] می‌نهند و به گونه‌ای می‌پژوهند و می‌نگارند که غربیان را خوش آید... و نام این بیماری را پژوهش آکادمیک نهاده‌اند که مبتنی بر اصول تحقیق و عدم تعهد و بی‌طرفی است!»^{۴۸}

می‌نویسم: پژوهش ماسینیون، حتی به این معنا هم «آکادمیک» نیست! زیرا علاوه بر «عدم تعهد»، به عدم رعایت بی‌طرفی آلوده است، و أغراض و أهواء ماسینیون در آن دخیل است!

در مقاله (ارساله)ی ماسینیون* درنگ‌گاه‌های متعددی هست که ما - از بیم اطاله - به بررسی تفصیلیشان نمی‌پردازیم. نمونه راه تنها در بخشی که از «اسناد روایی - تاریخی مباحله» سخن گفته (صص ۷۵-۷۹) و، باجمال و معمولاً بی توضیح کافی، درباره اهمیت گزارش‌ها و تأثیر نگرش‌های مختلف - مثل نگرش «جناح غالی» (ص ۷۷) - اظهار نظر کرده است. برخلاف آقای افتخارزاده که ظاهراً نگرش ماسینیون را، فی‌الجمله، پسندیده‌اند، نگارنده این سطور معتقدست ماسینیون در گزارش خویش - بعمد یا بغیر عمد - به قدسی‌زدایی خداد مباحله گرایش دارد و این همان نگاه مستشرقانه‌ای است که «پیمان سال دهم هجری» را پیمانی «میان دو قطب اقتصادی - نظامی» - به ترتیب: نجران و مدینه - تلقی می‌نماید (سنج: ص ۹۰). ماسینیون در گزارش خویش توجه عمیقی به نجران و وضع مسیحیان دارد (از جمله نگر: ص ۸۷ به بعد) که البته از مستشرقانی چون او دور نیست؛ ولی به هر روی، شاید بتوان گفت دل‌بستگی ماسینیون به عزت جهان مسیحیت در برابر اسلام مجال داوری منصفانه را بر او تنگ کرده است.



ارزشها و توسعه بررسی موردی قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران

● محمدنقی نظربور*

● پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

● چاپ اول، بهار ۱۳۷۸

● بهاء: ۱۲۰۰۰ ریال

این کتاب در سه بخش تنظیم شده است. بخش اول با عنوان جایگاه ارزشها در توسعه در چهار فصل ارائه شده است. فصل اول، با عنوان «توسعه مفهومی متحول و چندبعدی» به این مطلب پرداخته شده که گرچه توسعه در ابتدا صرفاً امری اقتصادی محسوب می‌شد ولی به مرور زمان ابعاد گوناگونی به خود گرفت و متکامل شد. گستره اثربخشی عوامل گوناگون اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی و ترسیم شاخص‌هایی در این زمینه، عاملی برای شکل‌گیری چارچوب‌های توسعه اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی و حتی توسعه زیست محیطی در ادبیات توسعه شده است. این ابعاد و کنش و واکنش و تأثیر و تأثرات و هم‌افزایی‌های متقابل بین آنها هويت توسعه همه‌جانبه و ملی را شکل می‌دهند. بنابراین توسعه ملی نه تنها باید بتواند رشد اقتصادی را تضمین نموده و اولویت‌های اقتصادی را مشخص کند و کشور را به توسعه برساند، بلکه باید زمینه رشد فرهنگی افراد جامعه را نیز تدارک ببیند و با درک صحیح از توسعه همه‌جانبه نظام اجتماعی متناسب و مطلوبی را ایجاد نماید.

در فصل دوم، با عنوان «نقش ارزشها در توسعه» ضمن تعریف ارزش و فرهنگ به تبیین رابطه بین این دو و چگونگی تأثیرگذاری قانونمندی‌های اجتماعی بر روند توسعه، نقش ارزشها بر عاملان توسعه، ارزشها و اصول ثابت و متغیر، ارزشها و انتخاب الگوی توسعه، ضرورت هم‌سویی توسعه با ارزشها و نقش ارزشها در تحقق توسعه درون‌زا پرداخته شد. در این فصل تأکید شده است که فرهنگ نخستین و اصلی‌ترین سرمایه و منبع همیشه‌جوشان انسانی است و دل‌بستن به آن به

معنای امید داشتن به آینده‌ای متعلق به انسانهاست و در میان عناصر فرهنگی، ارزشها هسته اصلی و خمیرمایه فرهنگ را تشکیل می‌دهند. از این رو توسعه مطلوب و همه‌جانبه هرگز نمی‌تواند در اهداف، قانونمندی‌ها، برنامه‌ریزی‌ها و سیاستگذاری‌ها و راهبردهای خود مستقل از ارزشها ظهور و بروزی داشته باشد. در فصل سوم با عنوان «شکل‌گیری و تحول ارزشها» به چگونگی شکل‌گیری ارزشها و ارزیابی دوام یا امکان تغییر آن اشاره شده است و ضمن ارائه نمونه‌هایی از تحول ارزشها بر ضرورت تحول برخی ارزشها جهت تحقق توسعه همه‌جانبه تأکید و عوامل موثر در تحول و خطمشی‌ها و سیاست‌های اجرایی تحول فرهنگی و ارزش‌های توسعه‌ای و غیر توسعه‌ای تبیین شده و بیان گردیده است که قبل از تدوین الگوی توسعه همه‌جانبه باید با استفاده از متخصصان توسعه، جامعه‌شناسی، روان‌شناسی و... شرایط تاریخی و کنونی جامعه را به خوبی شناخت، ارزشهای توسعه‌ای و غیر توسعه‌ای را از هم تفکیک نمود و ساز و کارهای لازم جهت تقویت گسترش و ایجاد و نهادینه کردن ارزشهای مطلوب توسعه را تدارک دید.

در فصل چهارم با عنوان «ارزشها و ابعاد گوناگون توسعه» همراه با تبیین شاخصهای توسعه اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی نقش ارزشها بر ابعاد گوناگون توسعه مورد بررسی قرار گرفته است. سپس به دو نمونه تاریخی از تأثیر ارزشها و اعتقادات بر تحولات عظیم توسعه‌ای اشاره شده است.

بخش دوم با عنوان ارزشها و توسعه در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران در قالب دو فصل ارائه شده است. در فصل اول با عنوان ارزش در قانون اساسی، به ارزشهایی نظیر کرامت و ارزش والای انسان، عدالت اجتماعی، استقلال، نفی ستم‌گری و سلطه‌جویی، آزادی و نفی هرگونه استبداد، همبستگی و وحدت ملی و تمامیت ارضی، گسترش علم و دانش و تقویت روحیه تتبع و ابتکار، مشارکت مردم و قداست نهاد خانواده که در اصول گوناگون قانون اساسی بیان شد، اشاره گردیده است. در فصل دوم با عنوان الگوی قانون اساسی در توسعه و ارزشها به این موضوع پرداخته شده که گرچه در قانون اساسی به طور مجزا همه ابعاد توسعه ذکر نشده و تنها نامی از توسعه اقتصادی به میان آمد ولی با تتبع در اصول قانون اساسی و مطالعه مذاکرات مجلس بررسی قانون اساسی و با ملاحظه شاخصهای گوناگون توسعه، می‌توان به توسعه همه‌جانبه‌ای که مورد نظر قانون اساسی است دست یافت. در این فصل تلاش می‌شود الگوی توسعه مورد نظر قانون اساسی استخراج شود و بر این نکته تأکید شده از آنجا که قانون اساسی بعد از تأیید مردم در همه‌پرسی و طی مراحل قانونی از اعتبار کافی برخوردار است، باید محور همه تلاشهای توسعه‌ای قرار گیرد.

بخش سوم با عنوان رهیافت‌ها و راهکارها نتایج بدست آمده از مباحث گذشته بیان شده است.

پانویس:

* عضو هیات علمی گروه اقتصاد دانشگاه مفید