

شیعه و تفکر عقلی

نقدی بر جابری

○ کامل الهاشمی

○ ترجمه: عبدالله افقهی

اشاره:

در این مقاله به برخی از ادعاهای جابری مبنی بر نبود سنت عقلی در تفکر شیعه اثناعشری پاسخ داده شده است.

«ناچاریم در اینجا اشاره کنیم که فرقه‌های رافضی از شیعه و بلکه همه شیعه جز زیدیان، امکان دست‌یابی به شناخت خداوند را از طریق قیاس و نظر انکار می‌کنند چرا که می‌پندارند کلیه معارف، از روی اضطرار است و همه مردم مجبورند و نظر و قیاس به علم، منجر نمی‌شود و خداوند، بندگانش را از طریق این دو امر به عبادت خویش نخوانده است»^۱

«از این جهت اسماعیلیان و شیعیان عموماً - جز زیدیه - به روش‌های استدلال، از قیاس فقهی و کلامی گرفته تا قیاس ارسطویی حمله می‌کنند»^۲

«پس ایجاد جایگاه رفیع برای عقل وجودی در فرهنگ عربی - اسلامی در ضمن نزاعی ایدئولوژیک میان مأمون، خلیفه عباسی و دشمنان دولتش یعنی شیعیان باطنی تحقق یافت. و میراث گذشته در این نزاع به مثابه سلاح بکار گرفته شد. در حالی که شیعیان، برای استمرار دادن وحی در امامانشان و در نتیجه حقانیتشان در امامت و رهبری دینی و سیاسی مسلمانان به مذهب گنوسی (عرفان‌گرایی) یعنی عقل مستقل پناه بردند، مأمون از عقل وجودی «یونانی» برای تحکیم عقل دینی عربی به گونه‌ای که عقل معتزلی آن را تقریر کرده بود و واقعیت سیاسی آن را بنیان نهاده بود، یاری گرفت»^۳

«تمایل مأمون به ارسطو به دلیل مقاومت عرفان‌گرایی مانوی و عرفان شیعی بود - که این هر دو از سرشتی واحد برخوردار بودند می‌خواستند نزاع خود با عباسیان را با تکیه بر سلاهی شکل دهند که عباسیان - یعنی قائلان به خلافت سنی‌گرایانه‌ای که نبوت و وحی را با خاتم‌الانبیاء و رسل پایان یافته می‌دیدند - فاقد آن بودند. پس الزاماً می‌باید سلاهی در کار می‌بود که بتواند به گونه‌ای استوار رو در روی عقل مستقل و مدعیات مانوی و شیعی آن بایستد و در اینجا سلاهی جز دشمن تاریخی آن یعنی عقل وجودی در میان نبود. بدین جهت دولت عباسی در زمان

مأمون، متوسل به ترفیح جایگاه عقل در فرهنگ عربی، اسلامی شد و برای جلوگیری از هجوم تهدیدکننده مذهب عرفان‌گرا میان عقل وجودی و عقل دینی - عربی، بیوند برقرار کرد. و البته این امر فقط توسط عباسیان به عنوان یک دولت صورت نگرفت بلکه فکر دینی رسمی، با هر دو گرایش معتزلی و سنی، نیز در این امر مؤثر بود»^۴

این چهار فراز، بخشهایی از کتاب «تکوین العقل العربی» از متفکر مغربی دکتر محمد عابد جابری استاد فلسفه و اندیشه عربی - اسلامی در دانشکده ادبیات در رباط است.

اهالی فرهنگ در جهان عرب به خوبی می‌دانند که طرح «نقد عقل عربی» از هنگام انتشار قسمت اولش که کتاب «تکوین العقل العربی» است موجب هیاهو و جنجال فراوانی در مجامع فرهنگی مختلف گردید و از همان آغاز انتشار این طرح، پیوسته انتقادات و تحریکاتی در برابر این طرح برانگیخته شد که می‌خواست از اشکالات و مغالطات پنهان در این طرح فرهنگی و فکری - که صاحب این دیدگاه مطرح کرده بود تا انگیزهای جدید برای پیشبرد عقل عربی در دوره جدید باشد - پرده بردارد. با تأسف باید گفت که طرح جابری نه تنها نتوانسته هدف خود یعنی پیشبرد عقل عربی را تحقق بخشد بلکه افزون بر آن موجب گردیده است که ابهام بسیاری از آراء و اندیشه‌ها - که این نویسنده یا نتوانسته است آنها را به درستی بفهمد و یا با معیارهای شخصی او در تنظیم افکار و ارزش‌گذاری باورها همخوانی نداشته است - بیشتر گردد. شایسته بود وی به عنوان متفکری که می‌خواهد به «نقد عقل عربی» و آزادسازی آن از مسائل معرفت‌شناسانه و از سلطه عقل مستقل بپردازد؛ از میان معیارهای عام عقل انسانی، ملاک‌هایی مشخص و مرزبندی شده را در خصوص قضاوت نسبت به اندیشه‌ها و طبقه‌بندی آنها در محدوده عقل یا عقلانیت و یا عقل مستقل بکار می‌گرفت. وی اگر چه خود می‌پندارد که از طریق این طرح، در جستجوی چنین طبقه‌بندی‌ای است لیکن، خواننده یقین می‌کند که در اینجا ذهنیات شخصی وی و نه معیارهای عقلی، است که در طبقه‌بندی و ارزیابی اندیشه‌ها و باورها حاکم است.

موضع‌گیری جابری نسبت به تشیع و میراث فکری و دینی آن، و

۲. عن رسول الله (ص): ما قسم الله للعباد شيئاً أفضل من العقل، فنومة العاقل أفضل من سهر الجاهل و إقامة العاقل أفضل من شخوص الجاهل ولا بعث الله نبياً و لا رسولا حتى يستكمل العقل، و يكون عقله افضل من جميع عقول امته...^۲

ترجمه: خداوند چیزی را با ارزش تر از عقل در میان بندگان خود تقسیم نکرد؛ چرا که خواب عاقل از شب زنده داری نادان و سکون عاقل، از حرکت جاهل ارزشمندتر است و خداوند هیچ نبی و رسولی را قبل از کامل شدن عقل وی، به گونه‌ای که عقل او از همه عقل امت او بالاتر باشد، مبعوث نکرد.

۳. عن الامام الباقر (ع): لما خلق الله العقل، استنطقه ثم قال له اقبل فاقبل ثم قال له ادبر فادبر، ثم قال: و عزتي و جلالی ما خلقت خلقاً هو احب الی منک ولا اکملک الا فیمن احبه اما انی ایاک امر و ایاک انهی و ایاک اعاقب و ایاک اثیب^۳

ترجمه: هنگامی که خداوند عقل را آفرید، سخن گفتن را از او طلبید، سپس به او گفت: روی کن و عقل روی نمود. سپس گفت: روی بگردان و عقل، روی برگردانید. سپس فرمود: قسم به عزت و جلالم هیچ مخلوقی را محبوب‌تر از تو در نزد خودم ایجاد نکردم. هان! من تو را امر می‌کنم و تو را نهی می‌کنم و تو را عقوبت و تو را ثنویت می‌دهم.

۴. عن الامام الرضا (ع): صدیق کل امرء عقله و عدوه جهله^۴

ترجمه: دوست هر کس، عقل او و دشمنش، جهل اوست.

۵. عن الامام الصادق (ع): ان اول الامور و مبداهها و قوتها و عمارتها

التي لا ينتفع شيء الابيه العقل الذي جعله الله زينة لخلقها و نوراً لهم فبالعقل عرف العباد خالقهم، و انهم مخلوقون، و انه المدبر لهم، و انهم المدبرون، و انه الباقي و هم الفانون، و استدلوا بعقولهم علی ما رواها من خلقها، من سمائه و ارضه، و شمس و قمره و ليله و نهاره و فان له و لهم خالقاً و مدبراً لم یزل و لا یزول، و عرفوا به الحسن من القبيح، و ان الظلمة فی الجهل، و ان النور فی العلم، فهذا ما دلهم عليه العقل^۵

ترجمه: امام صادق فرمودند: اولین چیزها و آغاز و قدرت و آبادانی هر چیز که کسی جز به سبب آن، بهره نمی‌برد، عقل است که خداوند آنرا به عنوان زیبایی و نور برای خلق خود قرار داده است. پس بندگان بوسیله عقل، آفریدگار خود و اینکه خودشان مخلوقند و اینکه حق تعالی تدبیر آنها را بر عهده دارد و اینکه ایشان خود تحت تدبیرند و اینکه خداوند باقی است و آنان فانی‌اند را می‌شناسند. و بوسیله عقل خود بر آنچه از مخلوقات، مانند آسمان، زمین، خورشید، ماه، شب، روز، می‌بینند استدلال می‌کنند و درمی‌یابند که خود وی و آنها خالق و مدبری دارند که در گذشته بوده است و همواره خواهد بود و به وسیله آن زیبا را از زشت بازمی‌شناسند و درمی‌یابند که تاریکی در جهل است و نور در علم است، پس عقل آنان را به این امور راهنمایی کرده است.

لیکن مشکلی که در اینجا درباره حضور فعال عقل در تفکر شیعی و

ارزش گذاری وی نسبت به آنها بیش از هر چیز، نشان‌دهنده سيطرة معیار شخصی در جابری است، چرا که حکم عام وی در مورد فکر شیعی این است که شایسته است تشیع با تمام مضامین و تنوع‌هایش از صفحه تاریخ تفکر و فرهنگ اسلامی معدوم گردد و از میان برود زیرا نمونه‌ای برجسته از عقل مستقبل در فرهنگ عربی اسلامی را به نمایش می‌گذارد. ما در اینجا نیازی به ذکر همه مواردی که جابری تشیع و عقل مستقبل را مرادف یکدیگر می‌داند نداریم و تنها به موارد اندکی که در آغاز بحث آمد اکتفا می‌کنیم.

هدف ما در اینجا نقد جابری به گونه‌ای عام نیست بلکه محدود به مواردی است که او به تشیع و بحث درباره «عقل در نزد شیعه امامیه» و به طور خاص درباره فکر شیعی دوازده امامی پرداخته است. و از سویی قصد ما در اینجا، دفاع از فرقه‌های دیگر شیعه که جابری بار اشکالات و خطاهای آنان را نیز به دوش شیعه دوازده امامی انداخته نیست. متأسفانه وی با همگون دانستن دو فکر شیعی دوازده امامی و شیعی اسماعیلی^۶ نشان داده است که درباره اصول عقاید و میراث فکری و دینی شیعه امامیه و نیز تحولات علمی آنان در عرصه فلسفه، عرفان، فقه، اصول، تفسیر، حدیث و... هیچ نمی‌داند.

نکات قابل توجه در این سخنان او بدین شرح است:

۱. جابری می‌پندارد که همه شیعیان - جز زیدیان - در دستیابی به معرفت دینی، هیچ ارزش و اعتباری برای عقل، برهان و استدلال عقلی قائل نیستند.

و این البته ظلمی بزرگ درباره شیعه امامیه نسبت به عقل و برهان و استدلال عقلی است، چرا که کافی است تنها نصوص دینی و مصادر حدیثی شیعه را ملاحظه کنیم تا دریابیم بیش از هزار مورد نص صریح درباره عقل، وجود دارد که نشان‌دهنده این است که عقلانیت و تفکر عقلی در اندیشه شیعی، چه در آغاز و چه هم‌اکنون جایگاه رفیعی دارد و از این جهت در میان سایر فرق اسلامی بی‌مانند است. ما در اینجا ناچاریم برای طولانی نشدن بحث تنها به برخی از این نصوص اشاره کنیم. بر این اساس قضاوتمان درباره جابری این خواهد بود که وی درباره شیعه تجاهل کرده است. همانطور که می‌دانیم کتاب شریف اصول کافی (از محمدبن یعقوب کلینی، متوفی - سال ۳۲۸ / ۳۲۹ هـ.) از مشهورترین مجموعه‌های ارزشمند حدیثی شیعه امامیه است. اولین عنوان این کتاب، کتاب العقل و الجهل است که سی و چهار حدیث درباره ارزش عقل و جایگاه آن در بنیاد معرفت انسانی را دربردارد در اینجا به برخی از آنها می‌پردازیم:

۱. قال رسول الله (ص): اذا بلغکم عن رجل حسن حال فانظروا فی حسن عقله فانما یجازی بعقله^۷

ترجمه: اگر در مورد خوبی کسی، خبری به شما رسید، نگاه به خوبی عقل او کنید چرا که او به سبب عقلش پاداش می‌گیرد.

بر این اساس، جابری هر تلاشی را که در صدد فراخواندن عقل به معنای فلسفی در فرهنگ عربی است، به این دلیل که نگاه شخصی و نه عینی بر این فرهنگ حاکم است، مردود می‌شمارد. «و این نگاه عینی از این جهت با نگاه شخصی متفاوت است که مبتنی بر استدلال و برهان است و نه حدس و وجدان»^۲

نکته قابل توجه این است که جابری خطایی سهمگین در بحثی علمی مرتکب شده است چون می‌خواهد معنای عقل را، که امری حقیقی و موجود است و هدف فلسفه اثبات و مرزبندی این دو امر برای عقل است، از کتاب لغت دریابد که صرفاً به بحث از کاربرد عمومی معانی اشیاء می‌پردازد و نه تعیین ماهیت و وجود و عدم شیء مورد نظر در حالی که این دو موضوع از مباحث مهمی است که به بحث فلسفی تعلق دارد و نه بحث لغوی.



اصولاً تفکر اسلامی وجود دارد این است که مراد جابری از عقل و عقلانیت، آن چیزی است که در اروپای جدید و معاصر مطرح است نه عقلی که در تفکر و فرهنگ اسلامی وجود دارد.

«براساس معنایی که در فرهنگ لغت عربی وجود دارد، عقل، همواره مربوط به شخص و حالت‌های وجدانی وی و احکام ارزشی آن است و در عین اینکه عقل و فکر است، قلب و وجدان نیز هست... ولی در معنایی که در فرهنگ اروپایی وجود دارد عقل، پیوسته مرتبط با امر عینی و خارجی، یعنی نظام وجود یا ادراک نظام وجود یا قوه مدرکه است»^۳

و براین اساس است که از نظر جابری، جایگاه عقل در فرهنگ عربی اسلامی به پایه عقل در فرهنگ اروپایی، فرهنگ یونانی؛ که جابری آنرا اساسی تاریخی برای فلسفه اسلامی می‌داند، نمی‌رسد چرا که «وقتی مفهوم عقل در فرهنگ یونانی و فرهنگ اروپایی جدید و معاصر مربوط به معرفت و ادراک اسباب باشد، همانطور که قبلاً بیان کردیم، معنای عقل در زبان عربی و در نتیجه در تفکر عربی مربوط به رفتار و اخلاق خواهد

موضع‌گیری جابری نسبت به تشیع و میراث فکری و دینی آن، و ارزیابی وی نسبت به آنها بیش از هر چیز، نشان‌دهنده سيطرة معیار شخصی در جابری است، چرا که حکم عام وی در مورد فکر شیعی این است که شایسته است تشیع با تمام مضامین و تنوع‌هایش از صفحه تاریخ تفکر و فرهنگ اسلامی معدوم گردد و از میان برود زیرا نمونه‌ای برجسته از عقل مستقیل در فرهنگ عربی اسلامی را به نمایش می‌گذارد

بود و این را به گونه‌ای آشکار در فرهنگ‌های لغت عربی در ماده «ع. ق. ل» درمی‌یابیم.»^۴

و از اینجاست که جابری عقل عربی - اسلامی را عقلی می‌داند که نگاه معیارین نسبت به اشیاء، بر آن حاکم است و منظورمان از نگاه معیارین، آن جهت‌گیری در تفکر است که در جستجوی جایگاه و مکانیت اشیاء در منظومه ارزش‌هایی است که این تفکر آنها را به عنوان مرجع و پشتوانه خود اخذ کرده است. و این در مقابل نگاه عینی است که در جستجوی علل اموری است که در ذات اشیاء دخیلند. نگاه معیارین، نگاهی است که شیء را به ارزشش و در نتیجه به معنایی که شخص (و جامعه و فرهنگ) صاحب آن نگاه، به آن می‌دهد فرو می‌کاهد. ولی نگاه عینی نگاهی تحلیلی - ترکیبی است که شیء را به مؤلفه‌های بنیادینش تحلیل می‌کند تا آن را به نحوی بازسازی کند که آن مؤلفه‌های اساسی در آن ظهور و بروز یابد.»^۵

۲. جابری مکرراً از این مطلب سخن به میان می‌آورد که «همه شیعیان جز زیدیان، امکان دستیابی به شناخت خداوند را از طریق قیاس و نظر انکار می‌کنند» در حالیکه این ادعا همچون ادعای سابق وی در مورد شیعه مغالطه‌آمیز و نادرست است و برای اثبات این نادرستی تنها سخن برخی از علمای شیعه امامیه را در این خصوص می‌آوریم تا معلوم گردد ظلم این نویسنده نسبت به شیعه تا چه اندازه است.

شیخ مفید. اعلی الله مقامه. در کتاب «اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات» می‌گوید: «معرفت به خداوند تعالی و نیز انبیاءش و هر امر غایبی، کسبی است و روا نیست که معرفت نسبت به این اموری که ذکر کردیم اضطراری باشد. و این، دیدگاه بسیاری از امامیه و معتزلیان بغداد است و معتزلیان بصره و جبرگرایان و حشوگرایان از اصحاب حدیث

ضروری [= بدیهی] نیست، و من فکر و اندیشه نخواهم کرد زیرا وجوب فکر و اندیشه جز بوسیله سخن پیامبر نبوده است و سخن پیامبر هم که حجت نیست زیرا حجیت آن، متوقف بر صدق اوست و این به دور می‌انجامد و بر این اساس پیامبر ساکت می‌گردد.

ولی اگر قائل به وجوب عقلی آن شدیم دیگر دوری لازم نمی‌آید. زیرا وقتی مکلف بگوید اندیشه و فکر بر من واجب نیست مگر توسط سخن پیامبر (ص) به او خواهند گفت [اندیشه و فکر] بر تو عقلاً واجب است زیرا اندیشه و فکر ترس مظنون [= احتمالی] را از میان می‌برد و هر چه ترس را از میان ببرد واجب است.^{۱۰}

شریف مرتضی (ره) در کتاب الذخیره فی علم الکلام بحثی را زیر عنوان «سخن درباره معارف و نظر و احکام آندو و آنچه که مربوط به آندو است» طرح کرده است که یکی از فصلهای آن با این عنوان است: «در اینکه معرفت، فعل بندگان است و بر آن قدرت دارند» وی در آنجا می‌گوید: «جهل، متعلق قدرت ماست زیرا جایز نیست که فعل خداوند

متأسفانه وی با همگون دانستن دو فکر شیعی دوازده امامی و شیعی اسماعیلی نشان داده است که درباره اصول عقاید و میراث فکری و دینی شیعه امامیه و نیز تحولات علمی آنان در عرصه فلسفه، عرفان، فقه، اصول، تفسیر، حدیث و... هیچ نمی‌داند

جابری از سر بی‌اطلاعی، عمل نکردن شیعه به قیاس فقهی را به معنای امتناع از عمل به هرگونه قیاس ولو قیاس منطقی قلمداد می‌کند

تعالی باشد چون امری قبیح است و نیز نمی‌تواند فعل غیر خداوند تعالی باشد زیرا کسی نمی‌تواند علم یا جهل را در قلب دیگری ایجاد کند. و چون ثابت گردید که جهل، متعلق قدرت ماست و کسی که قدرت بر چیزی دارد لازم است قدرت بر ضد آن هم داشته باشد و ضد جهل، همان علم است پس واجب است که ما قادر بر هر دو اینها باشیم»^{۱۱}

و فصل دیگری که بلافاصله پس از فصل قبلی است درباره «وجوب نظر در خصوص معرفت به خداوند تعالی و دلیل این وجوب و این که اولین واجب از میان واجبات است» می‌باشد. وی می‌گوید «بدان که دلیل وجوب نظر در دین و دنیا، یک چیز است و آن دلیل عبارت است از ترس ناشی از ضرر ترک نظر و امید به دفع این ضرر یا انجام شدن آن [= نظراً]. بنابراین به دلیل دوری جستن از ضرر نظر واجب می‌گردد همان‌طور که سایر افعال نیز به این جهت واجب می‌گردند.»^{۱۲}

علامه حلی در کتاب کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد در توضیح

مخالف این سخنند.»^{۱۳}

«روا نیست که معرفت نسبت به این اموری که ذکر کردیم اضطرابی باشد» به روشنی سخن ذیل را که جابری از شهرستانی در پاراگراف اول شروع بحث نقل می‌کند باطل می‌کند. شهرستانی گفته بود: «آنان [= شیعه] می‌پندارند که همه معارف از روی اضطراب است و همه خلق مضطربند و نظر و قیاس، موجب علم نمی‌گردد و خداوند بندگان را از طریق این دو امر به عبادت خود خوانده است.»^{۱۴}

و باز شیخ مفید می‌گوید: «علم به خداوند و انبیاءش (ع) و درستی دینش که بدان رضایت داده است و هر چه که با حواس نتوان حقیقت آنرا دریافت و در همان آغاز بدان آگاه شد - بلکه [باید] با گونه‌ای قیاس بدان آگاه شد- نمی‌تواند امری اضطرابی باشد. [این علم] به هیچ روی حاصل نمی‌شود مگر با اکتساب [= استدلال]»^{۱۵}

و همو می‌گوید: «راه علم به صحت همه اخبار مانند علم به امور غایب، استدلال است که امری اکتسابی است و نمی‌تواند اضطرابی باشد.»

علامه حلی رضی الله عنه در «نهج الحق و کشف الصدق» در دومین بحث از مباحث کتاب در خصوص نظر و اکتساب می‌گوید: «در این مسأله مباحثی مطرح است.

الف: اینکه نظر درست، مستلزم علم است...

ب: نظر، عقلاً واجب است و حق آن است که دلیل وجوب نظر، عقلی است و نه نقل، اگر چه نقل نیز بر آن دلالت دارد: مانند این آیه شریفه «قل انظروا...»^{۱۶}

ج: معرفت به خداوند تعالی عقلاً واجب است. و حق آن است که دلیل وجوب معرفت خداوند تعالی، عقل است اگر چه نقل نیز بر آن دلالت دارد و می‌فرماید «فاعلم انه لا اله الا الله» زیرا [اولاً] شکر منعم ضرورتاً واجب است و آثار نعمت بر ما آشکار است پس واجب است که شکرگزار نعمت‌دهنده باشیم و این با معرفت به او حاصل می‌شود [ثانیاً] معرفت خداوند، ترس ناشی از اختلاف را از میان می‌برد و از میان بردن ترس، ضرورتاً واجب است.»^{۱۷}

فقیه و متکلم امامی، مقداد سیوری در ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدين که شرح کتاب نهج المسترشدين فی اصول الدین از علامه حلی است می‌گوید: «قائلان به وجوب نظر، در اینکه این ایجاب از سوی چه منبعی است با یکدیگر اختلاف نظر دارند. اشعری می‌گوید: این ایجاب از سوی نقل است مانند سخن خداوند تعالی «انظروا ماذا فی السموات والارض». معتزله و محققان می‌گویند عقل است که واجب کرده است و مصنف [علامه حلی] همین را برگزیده و بر آن استدلال کرده است که اگر این ایجاب، عقلی نباشد، دیگر انبیاء نخواهند توانست پاسخگو باشند و ساکت خواهند گردید و چون این لازمه باطل است پس ملزوم، یعنی عقلی نبودن ایجاب، نیز باطل خواهد بود. بیان ملازمه اینکه اگر نبی (ص) به مکلف بگوید: از من پیروی کن مکلف به او جواب خواهد داد که از تو پیروی نمی‌کنم مگر بعد از آنکه به صدقت بی‌برم و به صدق تو بی‌خواهم برد مگر با فکر و اکتساب فکری زیرا صدق نبی،

سخن محقق طوسی مبنی بر اینکه «دستیابی به علم از مطالب صحیح، واجب است» می‌گوید:

«در این بحث اختلاف وجود دارد. معتزله برآنند که علت و سبب علم، نظری است و اشاعره معتقدند که علت خداوند چنین است که علم را به دنبال نظر، خلق می‌کند و خود نظر موجب و سبب علم نیست. آنها بر این امر استدلال کرده‌اند که علم امری حادث و ممکن است و خداوند تعالی قادر و فاعل نسبت به همه ممکنات است پس علم، فعل خداوند است. و از آنجا که معتزله این سخن را که افعال حیوانیه، مستند به خداوند تعالی است ابطال کرده‌اند، این سخن نیز نزد آنها باطل خواهد بود و چون دیده‌اند که علم، یذنبال نظر و به حسب نظر می‌آید و با انتفاء نظر، منتفی می‌شود؛ معتقد شده‌اند که نظر، سبب علم است. ما نیز معتقدیم که حق این است که علم، با نظر صحیح واجب می‌گردد و امکان تخلف نظر صحیح از علم امکان ندارد. ما به گونه‌ای قطعی می‌دانیم که هرگاه به دو مقدمه اعتقاد داشته باشیم، نتیجه آن دو قطعاً برای ما تحقق خواهد یافت.

حمله می‌کنند»^{۳۲}
مایه تأسف است که متفکری مانند جابری در ورطه‌ای از بدفهمی و عدم دقت سقوط کند که نتواند تفاوت میان موضع‌گیری شیعه نسبت به قیاس فقهی که محصولی جز ظن ندارد و موضع‌گیری آنان نسبت به قیاس منطقی را، که همه میراث فکری شیعه و بخصوص میراث عقلی آنان دلالت بر حضور پیوسته و مؤثر آن در عرصه‌های مختلف این میراث دارد، بفهمد. این بدفهمی وی ناشی از آن است که شیعه در عین آن که اعتقاد به جایگاه والا و بنیادی عقل در تأسیس نظام عقاید دینی دارد معتقد است این اهمیت و رفعت عقل مربوط به تأسیس قواعد کلی و معارف عامی است که عقل بشر می‌تواند به درک آنها نایل آید ولی این نحوه سلطه عقل، به ادراک جزئیات و تفصیل‌های مربوط به حکم شرعی فقهی، سرایت نمی‌کند زیرا میان احکام شرعی با قواعد کلی عقلی که تخصیص و تقیید بردار نیستند تفاوت فاحشی وجود دارد. براساس آنچه میان مسلمانان، معروف و مورد توافق است اخذ احکام شرعی از شارع مقدس به گونه‌ای تبعیدی و از سر تسلیم است؛ زیرا به عنوان مثال عقل نمی‌تواند دریابد که نماز صبح باید دو رکعت و یا نماز ظهر چهار رکعت و نه کمتر و بیشتر باشد.

براین اساس آن معنا از قیاس را که شیعه عمل به آن را مجاز نمی‌داند قیاس فقهی است نه هر قیاسی ولو آنکه ثمره‌اش یقین و قطع باشد مثل قیاس منطقی. و درواقع وجه اشتراک میان قیاس فقهی و منطقی صرفاً لفظ قیاس است. قیاس فقهی، در اصطلاح منطقدانان به تمثیل معروف است و نوعی استدلال، در مقابل استقراء و قیاس است که در اصطلاح فقهی قیاس خوانده می‌شود و عبارت از اثبات یک حکم در موردی جزئی است به این دلیل که آن حکم در مورد جزئی دیگری ثابت بوده است. این قیاس فقهی دارای چهار رکن است: ۱. اصل که همان مورد جزئی اول است ۲. فرع یا مورد جزئی دوم که می‌خواهیم حکم را برای آن اثبات کنیم ۳. جامع یا وجه شبه ۴. حکم. و این معنا از قیاس البته یقین‌آور نیست گرچه برخی از فقهای اهل سنت بدان عمل می‌کنند.^{۳۳} دلیل عدم عمل شیعه به قیاس فقهی این است که نه موجب یقین می‌گردد و نه از ظن‌های معتبر شمرده می‌شود، چون علت حکم و آن چیزی که به سبب آن می‌خواهیم از اصل به فرع برسیم و حکم فرع با آن ثابت می‌گردد، علتی استنباطی و مبتنی بر احتمال است و نه منصوص‌العله. و روشن است که علت احتمالی، یقین‌آور نیست و اصل در عمل و تعدد به ظن، عدم جواز است مگر اینکه دلیلی علمی بر آن اقامه شود. البته لازم به ذکر است که شیعه به قیاس منصوص‌العله و قیاس اولویت عمل می‌کند زیرا اینها علم‌آورند. مثلاً اگر شارع بگوید «شراب را حرام کردم چون مستی‌آور است» در اینجا هم به حکم و هم به علت حکم تصریح شده است و لذا می‌توان دریافت که هرچه در ویژگی مستی‌آوری با شراب مشترک باشد آن نیز مثل شراب حرام است. در اینجا حکم حرمت، نفعاً یا اثباتاً بر پایه علت یعنی مستی‌آوری است. شیعه این نوع قیاس را قیاس منصوص‌العله می‌داند و عمل به آنرا به دلیل آنکه یقین‌آور است جایز می‌شمرد. در مقابل این، نوع دیگری از قیاس وجود دارد که

جابری می‌پندارد که همه شیعیان جز زیدیان در دستیابی به معرفت دینی، هیچ ارزش و اعتباری برای عقل، برهان و استدلال عقلی قائل نیستند و این البته ظلمی بزرگ درباره شیعه اثناعشری است چرا که کافی است نصوص دینی و مصادر حدیثی شیعه را ملاحظه کنیم تا دریابیم که بیش از هزار مورد نص صریح درباره عقل وجود دارد که نشاندهنده این است که عقلانیت و تفکر عقلی در اندیشه شیعی، چه در آغاز و چه هم‌اکنون جایگاه رفیعی دارد و از این جهت در میان سایر فرق اسلامی بی‌مانند است

اشعریان می‌گویند: همانطور که تذکر، علم را ایجاد نمی‌کند نظر نیز علم را ایجاد نمی‌کند. پاسخ این است که فرق بین این دو آشکار است و با یکدیگر قابل قیاس نیستند.^{۳۴}

به این ترتیب همانطور که ملاحظه می‌شود مواردی که برخلاف پندار جابری است حد و حصری ندارد، معلوم نیست چرا جابری خود را به این موضع نادرست افکنده و بدون هرگونه مبنای علمی مطالبی را به گونه‌ای به شیعه نسبت می‌دهد که انسان مطمئن می‌شود که وی از سر بی‌اطلاعی و یا سوءنیت دست به چنین کاری زده است.

۳- جابری از سر بی‌اطلاعی، عمل نکردن شیعه به قیاس فقهی را به معنای امتناع از عمل به هرگونه قیاس ولو قیاس منطقی قلمداد می‌کند و این مطلب را در دومین فراز از مطالب نقل شده در آغاز بحثمان بیان کرده است: «و از این جهت اسماعیلیان و شیعیان، عموماً جز زیدیه، به روش‌های استدلال، از قیاس فقهی و کلامی گرفته تا قیاس ارسطویی،

مایه تأسف است که متفکری مانند جابری نتواند تفاوت میان موضع گیری شیعه نسبت به قیاس فقهی که محصولی جز ظن ندارد و موضع گیری آنان را نسبت به قیاس منطقی که همه میراث فکری شیعه و بخصوص میراث عقلی آنان دلالت بر حضور پیوسته و مؤثر آن در عرصه های مختلف این میراث دارد دریابد

انرا مردود می شمارد. زیرا معتقد است باور به نصب تعیین و عصمت امام با عقل سلیم سازگاری ندارد و لزوماً این باور ناشی از دیدگاهی عرفان گرایانه و باطنی است که عقل را به حالت تعلیق درمی آورد و بنیانهای افکار خود را از حدس و وجدان دریافت می کند و بر این اساس عجیب نیست که جابری تمام میراث شیعی را برگرفته از هرمس گرایی می داند.

«شیعه، اعتقاد دینی - سیاسی خود را مبتنی می داند بر وصیت و عصمت امام و در نتیجه بر وراثت نبوت؛ یعنی چیزی که لازمه مستقیمش، احق بودن در وراثت خلافت یا حاکمیت است. و همانطور که در فصل گذشته دیدیم، شیعه کمککار دائمی و پیوسته خود را در هرمس گرایی یافت و بر این اساس بود که فلسفه نبوت خویش را از آنان اخذ کرد و به همین دلیل است که به تعبیر ماسینیون «اینان [= شیعیان] اولین کسانی هستند که در اسلام، هرمس گرا شدند.»^{۲۸}

وی در مورد هشام بن حکم از ماسینیون نقل می کند: «منبعی که هشام بن حکم از آن استفاده می کرد، همان ادبیات هرمسی است. و حق این است که اگر شیعه در برخی موارد همچون غالیان اولیه، گرایش هرمسی یافته است، آغاز هرمس گرایی آنان به گونه ای ساختاری، با هشام بن حکم بوده است.»^{۲۹}

براین اساس، جابری هیچ مشکلی در «... اثبات پیوند میان این متکلمان شیعه و میراث عرفانی هرمسی» ندارد:

«این مسأله چندان سخت و دشوار نیست گرچه تألیفات آنان در دسترس ما نیست. چرا که کافی است انسان به احادیث روایت شده از امام جعفر (ع) و اقوال منسوب به ایشان رجوع کند تا نقش و اثر هرمس گرایی را به روشنی در آنجا ببیند همانطور که در ادبیات اعتقادی شیعه متأخر و بخصوص اسماعیلیان نیز چنین است. افزون بر این آنچه کتب فرق درباره دیدگاههای پراکنده هشام بن حکم متکلم و فیلسوف عرفان گرا برای ما به یادگار گذاشته است (از این امر حکایت می کند). این ندیم درباره او می گوید: «از متکلمان شیعه است که به چاره جویی در بحث امامت پرداخت و این نظام و دیدگاه فکری را پیراست و در فن کلام، زبردست بود» مورخان فرق دیدگاهها و نظریاتی را از وی نقل کرده اند که آشکارا ریشه های هرمسی دارد همانطور که برخی از آنان به تاثیرپذیری و بهره گیری وی از دیصانیه اشاره کرده اند. دیصانیه فرقه ای مشهور و عرفان گرا بودند که منسوب به دیصان یا بردیصان بود و در قرن سوم میلادی با گرایش عرفانی بوجود آمد که آمیزه ای از نوافلاطون گرایی و

علت حکم، در موردی که قرار است قیاس بر روی آن واقع شود، ظنی و غیرقطعی است. در اینجا، قیاس، موجب علم و یقین نمی گردد و نهایت چیزی را که می تواند بدهد ظن است و عمل به ظن هم که در شریعت ممنوع است مگر آنکه دلیلی علمی بر آن اقامه شود. خداوند تعالی می فرماید: «ان الظن لا یغنی من الحق شیئاً» (سوره نجم، آیه ۲۸)

ائمه اهل بیت (ع) به شدیدترین نحو ممکن با این نوع از قیاس مقابله کرده اند و منتقدان و عاملان به این نوع قیاس را که موجب از میان رفتن دین می گردد، رد کرده اند.

در این گفت و گوی ذیل که میان امام صادق (ع) و ابوحنیفه در گرفته است دلایل واقعی ای که موجب شده است تا ائمه شیعه، چنین موضعی را نسبت به قیاس فقهی اتخاذ کنند آشکار می گردد.

عن ابن شبرمه قال: «دخلت انا و ابو حنیفه علی جعفر بن محمد (ع) فقال لابی حنیفه: اتق الله و لاتقس فی الدین برأیک فان اول من قاس ابلیس... الی ان قال: ویحک ایهما اعظم؟ قتل النفس او الزنا؟ قال: قتل النفس، قال: فان الله عز و جل قد قبل فی قتل النفس شاهدین و لم یقبل فی الزنا الا اربعة، ثم ایها اعظم؟ الصلاة ام الصوم؟ قال: الصلاة، قال فما بال الحائض تقضی الصیام و لا تقضی الصلاة؟ فکیف یقوم لک القیاس؟ فاتق الله و لا تقس»^{۳۰}

این شبرمه می گوید: من و ابوحنیفه بر جعفر بن محمد (ع) وارد شدیم. ایشان به ابوحنیفه فرمودند: تقوای خدا پیشه کن و در دین خدا بر اساس رأیت قیاس روا مدار. چرا که اولین قیاس کننده، شیطان بود... تا اینکه فرمود: وای بر تو، کدامیک از این دو مهمتر است: کشتن انسان یا زنا؟ ابوحنیفه پاسخ داد: کشتن انسان. حضرت فرمود: خداوند عزوجل در کشتن شخص، دو شاهد را می پذیرد ولی در زنا جز چهار شاهد را نمی پذیرد. آیا نماز مهمتر است یا روزه؟ پاسخ داد: نماز. حضرت فرمود: پس چرا زن حائض باید روزه خود را قضا کند ولی نماز نیاز به قضا ندارد؟ پس چگونه قیاس در نزد تو معتبر است؟ تقوای خداوند پیشه کن و قیاس نکن.»

به هر حال نکته مهم این است که شیعه در عین التزام به احکام عقل و عقلانیت، به قیاس فقهی باور ندارد و همانطور که معلوم گردید ایندو امر ملازمه ای با یکدیگر ندارند.^{۳۱}

۴. نقطه عزیمت جابری برای تشخیص موضع عام شیعه نسبت به عقل، دیدگاه شیعه در خصوص امامت و عصمت است و لذا هرگونه اعتقادی به امامت و عصمت راه نمونه ای از عقل مستقیل می داند که او

عصا و ید بیضاء و ابزار سحر و عیسی را با ابزار طب و محمد (ص) را با ابزار کلام و سخن مبعوث فرمود. حضرت پاسخ دادند: هنگامی که خداوند موسی را مبعوث کرد سحر و جادو در میان مردم آن زمان غالب بود و لذا موسی از جانب خداوند با چیزی آمد که سحرشان را باطل می‌کرد و حجت خدا را برای آنان اثبات می‌کرد و آنان قادر به انجام مثل آن نبودند و خداوند عیسی را هنگامی به رسالت برگزید که بیماری‌ها فراوان بود و مردم نیازمند به علم پزشکی بودند لذا از جانب خداوند چیزی فرو فرستاده شد که عیسی بوسیله آن مردمان را زنده می‌کرد و بیماری کوری و پیسی را به اذن خداوند شفا می‌داد درحالیکه چیزی مانند آن در اختیار آن مردم نبود. و خداوند محمد (ص) را در زمانی مبعوث فرمود که آنچه در میان مردم رایج بود سخن و خطابه بود (و می‌پندارم که حضرت به شعر اشاره کردند) پس، از جانب خداوند موعظه‌ها و حکمت‌هایی آمد که سخن آنان را باطل می‌کرد و حجت خدا را اثبات می‌کرد.

این سکیت عرض کرد: به خدا قسم مانند تو را ندیدم. امروز مردم چه حجتی در اختیار دارند؟ حضرت فرمودند: آن حجت عقل است زیرا با عقل است که کسی که درباره خداوند، راست سخن می‌گوید شناخته می‌شود و مورد قبول قرار می‌گیرد و کسی که درباره خداوند دروغ می‌گوید و به وسیله آن تکذیب می‌شود. این سکیت گفت: بختا قسم پاسخ همین است و نه غیر این.

پس تنها حکمران در بحث اصول دین در نزد شیعه امامیه، عقل است و شیعه این را در تمام اصول دین جاری می‌داند و بررسی روایات ائمه اهل بیت در مباحث الهی نشان می‌دهد که در استدلال، بر روش عقلی تکیه می‌شود. ما در اینجا به برخی از روایات امامان (ع) در مباحث الهی و امامت اشاره می‌کنیم تا روش شیعه امامیه در این دو مورد روشن گردد. در کتاب التوحید کافی شریفه، از هشام بن حکم روایت شده است: «زندیقی نزد امام صادق (ع) آمد و حضرت به او چنین می‌فرمود: اینکه می‌گویی [تدبیر عالم به دست] دو موجود است، از این چند حالت بیرون نخواهد بود [۱] یا هر دوی آنها قویم و قوی هستند و [۲] یا هر دو ضعیفند و [۳] یا یکی از آنها قوی و دیگری ضعیف است. اگر هر دو قوی باشند پس چرا هر کدام از آنها دیگری را دفع نمی‌کند و در تدبیر، یگانه [و بی‌همتا] نمی‌گردد. و اگر می‌پنداری که یکی قوی و دیگری، ضعیف است معلوم می‌شود که او یکی است چرا که ناتوانی در دیگری، آشکار است. اگر بگویی آنها دوتایند در این صورت از این چند حالت بیرون نخواهد بود که یا هر دوی آنها در همه جهات، با یکدیگر اتفاق دارند یا هر دوی آنها در همه جهات با هم اختلاف دارند. وقتی می‌بینیم خلقت دارای نظم و فلک دارای حرکت است و تنها یک تدبیر در کار است و روز و شب و خورشید و ماهی هست، این درستی امور و تدبیر و هماهنگی کار، دلالت می‌کند که مدبر عالم، یکی است. اگر ادعا کنی آنها دوتایند آن وقت بر تو لازم می‌آید که میان این دو، گسستی [فاصله‌ای] ایجاد کنی تا بتوانند دوتا باشند. در این صورت همان گسست، موجودی قدیم خواهد بود که خود، سومین آنها می‌شود. لذا بر تو سه چیز لازم می‌آید. اگر ادعا کنی سه موجود در کارند به دلیل اینکه بر تو همان گسستی لازم می‌آید که در مورد

فیثاغورث‌گرایی جدید و رواقی‌گرایی متاخر بود و در نتیجه در مجموع فلسفه التقاطی خود با هر مس‌گرایی مشترک بود. در اینجا ناچاریم به مطلب مشهوری اشاره کنیم و آن اینکه مروجان میراث هر مس‌گرایانه که در اطراف امام جعفر صادق (ع) بودند اموری را به ایشان نسبت می‌دادند و می‌گفتند که ایشان به علم کیمیا و علم اسرار آگاهی داشته و اینکه جابر بن حیان نزد ایشان شاگردی می‌کرده است».

آنچه مایه تأسف است تخطی جابری از نگاه منصفانه و دقیق است که موجب شده است وی عمداً نه فقط چشم خود را بر بنیادها و اصول فکری شیعه در خصوص امامت و عصمت ببندد بلکه حقیقت را برای دیگران نیز تحریف کرده و واژگون جلوه دهد.

کتابهای کلامی شیعه دلیل خوبی بر این مدعایند که شیعه امامیه بر آن است که همه اصول اعتقادی اعم از توحید، عدل، نبوت، معاد و... الزاماً توسط برهان عقلی و عقل مستقل از دین و قبل از پذیرش دین اثبات می‌گردد و موضوع امامت و عصمت نیز از این قاعده مستثنی نیست

کتابهای کلامی شیعه دلیل خوبی بر این مدعایند که شیعه امامیه بر آن است که همه اصول اعتقادی اعم از توحید، عدل، نبوت، معاد و... الزاماً توسط برهان عقلی و عقل مستقل از دین و قبل از پذیرش دین اثبات می‌گردد و موضوع امامت و عصمت نیز از این قاعده مستثنی نیست و شیعه تمامی آنچه در لسان شارع درباره این اصول آمده است را به عنوان صرفاً مؤید آن مطالب عقلی می‌داند و این رویه از زمان ائمه معصومین تا روزگار ما برقرار بوده است

و شیعه تمامی آنچه را که در لسان شارع درباره این اصول آمده است صرفاً به عنوان مؤید آن مطالب عقلی می‌داند و این رویه از زمان ائمه معصومین تا روزگار ما برقرار بوده است. حتی آن‌گونه احادیث امامان (ع) را که جابری می‌پندارد نقش و اثر هر مس‌گرایی و عرفان‌گرایی در محتوای آنها آشکار است، پشتوانه عقیده و باور را عقل می‌داند به این دلیل که عقل حجت باطنی‌ای است که خداوند به همه افراد بشر ارزانی داشته است. همانطور که در حدیث اصول پیش گفته از اصول کافی، ج اول، ص ۳۹ مطرح شد.

در احادیث ائمه اهل بیت (ع) مشاهده می‌کنیم که در حجیت دائمی و مطلق عقل نسبت به بشر حتی پس از ارسال انبیاء و کتب، تصریح شده است.

در کتاب شریف کافی آمده است: «ابویعقوب بغدادی می‌گوید که این سکیت به ابوالحسن (ع) عرض کرد: چرا خداوند موسی بن عمران (ع) را با

دو موجود گفتی، آنها پنج چیز می‌شوند و همینطور این تعداد بیشتر و بیشتر می‌شود و تا بی‌نهایت به جلو می‌رود.

از جمله سؤالات آن زندیق این بود: دلیل بر وجود خداوند چیست؟ حضرت فرمودند: وجود کارها و افعال دلالت می‌کند که سازنده‌ای آنها را ساخته است. آیا هنگامی که به یک ساختمان محکم و سخت بنیاد، نگاه می‌کنی در نمی‌یابی که سازنده‌ای دارد ولو آنکه او را نمی‌بینی و مشاهده نمی‌کنی؟ سؤال کرد: او [خداوند] چیست؟ حضرت فرمودند: شیئی است بر خلاف اشیاء دیگر. در اثبات این امر به من توجه کن. او شیئی است به حقیقت شیئی جز اینکه او جسم و صورت نیست و دارای ادراک مبتنی بر حس و لامسه نیست و [نیز] قابل ادراک توسط حواس پنجگانه نیست. وهم نمی‌تواند او را درک کند و گذشت زمان بر او نقص و یا تغییری وارد نمی‌کند.»^{۳۱}

و این روش عقلانی در استدلال بر وجود و یگانگی خالق، در سایر گزاره‌های عقیدتی در تفکر شیعی امامی برای اثبات و تأسیس آنها بر بنیادی برهانی و عقلی نیز وجود دارد بدون آنکه برای اثبات آن دیدگاهها نیازی به روش باطنی و عرفان‌گرایانه، که جابری می‌پندارد، داشته باشد، روایاتی که در زمینه امامت و نیاز همیشگی بشر به حجت - وازه حجت، برآمده از روایات است - آمده است نشان می‌دهد اثبات امامت مبتنی بر برهان عقلی و استدلال قویم بوده است.

در کافی شریف در باب «الاضطرار الی الحجّة» از هشام بن حکم نقل شده است که: «حضرت صادق (ع) در پاسخ به زندیقی که از ایشان سؤال کرده بود چگونه انبیاء و رسل اثبات می‌گردند: فرمودند: «وقتی ما ثابت کردیم که خالق و صانع داریم که برتر از ما و همه مخلوقات است و آن صانع، حکیم و بلندمرتبه است و امکان ندارد که مخلوقانش او را مشاهده و یا لمس کنند و به نحوی مستقیم با او مرتبط باشند و او با آنها مرتبط باشد و با یکدیگر به بحث و استدلال بپردازند، ثابت می‌شود او نمایندگانی در میان خلق خود دارد که از جانب او با خلق و بندگانش سخن می‌گویند و آنان را به مصالح و منافعتشان و نیز به آنچه که دوامشان در آن و ناپودی‌شان در ترک آن است راهنمایی می‌کنند. پس وجود امر و نهی‌کنندگانی از ناحیه خداوند حکیم و علیم برای بندگانش و نیز گویندگانی از جانب خداوند ثابت می‌شود که اینان همان پیامبران و برگزیدگان از میان خلق و حکیمانی تادیب یافته به حکمت هستند که براساس حکمت، برانگیخته شده‌اند، باوجود اینکه در خلقت و ترکیب ظاهری همچون دیگر مردمانند - اما به هیچ روی مثل دیگر مردمان نیستند اینان از ناحیه خداوند حکیم علیم تأیید گردیده‌اند. و ثابت می‌گردد که پیامبران و رسولان در همه زمانها و دوره‌ها، برهانها و استدلال‌هایی آورده‌اند تا اینکه زمین خداوند، بدون حجت نماند؛ حجتی که همراه آن علمی حاصل شود که بر صلق گفتار عدالتش دلالت دارد.»^{۳۲}

و باز کلینی از یونس ابن یعقوب روایت کرده است که می‌گوید: «عده‌ای از اصحاب امام صادق (ع) همچون حرمان ابن اعین، محمدبن نعمان، هشام بن سالم، طیار و برخی دیگر از جمله هشام بن حکم که در سنین جوانی بود نزد حضرت بودند. حضرت فرمودند: هشام

آیا نمی‌گویی که با عمرو بن عبید چه کردی و چه سؤالی از او نمودی؟ هشام عرض کرد: یابن رسول‌الله من از شما خجالت می‌کشم و زبانه در محضر شما به حرکت در نمی‌آید. حضرت فرمودند: هنگامی که شما را به چیزی امر کردم اجابت کنید.

هشام گفت: به من خبر دادند که عمرو بن عبید در مسجد بصره نشسته است و این بر من گران آمد. به آن سوی حرکت کردم و روز جمعه وارد بصره شدم. به مسجد بصره رفتم و دیدم که جمعیت زیادی در آنجاست و عمرو بن عبید که لباسی سیاه بر تن دارد در میان آنان است و مردم از او سؤال می‌کنند. از مردم خواستم که راه را برایم باز کنند و آنان چنین کردند پس دو زانو در عقب جمعیت نشستم و گفتم: ای دانشمند، من مردی غریبم آیا اجازه می‌دهی سؤالی مطرح کنم؟

پاسخ داد: آری. گفتم: آیا شما چشم داری؟ گفت‌ای پسر این چه سؤالی است که می‌کنی؟ چگونه درباره چیزی که می‌بینی سؤال می‌کنی؟ گفتم: به هر حال سؤالات من اینگونه است. گفت: بپرس اگرچه سؤالات احمقانه است. گفتم: آیا چشم‌داری؟ گفت: آری. گفتم: با آن چه می‌کنی؟ گفت: رنگها و اشخاص را می‌بینم. سؤال کردم: آیا بینی داری؟ گفت: آری، گفتم: با آن چه می‌کنی؟ گفت: بو را با آن استشمام می‌کنم. گفتم: دهان داری؟ گفت: آری. گفتم: با آن چه می‌کنی؟ گفت: طعم را با آن می‌چشم. گفتم: آیا گوش داری؟ گفت: آری. گفتم: با آن چه می‌کنی؟ گفت: با آن صدا را می‌شنوم. گفتم: قلب داری؟ گفت: آری. گفتم: با آن چه می‌کنی؟ گفت: با آن، میان آنچه بر این اعضا و حواس وارد می‌گردد تمییز می‌دهم. [و آنها را از یکدیگر تفکیک می‌کنم] گفتم: آیا مگر این اعضا بی‌نیاز از قلب نیستند؟ گفت: نه، گفتم: چرا؟ و حال آن که این اعضا صحیح و سالمند؟ گفت: ای پسر، هنگامی که این اعضا، در چیزی که آن را بوییده‌اند یا دیده‌اند یا شنیده‌اند، شک کنند، آن را به قلب برمی‌گردانند و قلب است که به یقین می‌رسد و شک را باطل می‌کند. گفتم: آیا [می‌توانیم بگویم] چنین است که خداوند قلب را برای رفع شک اعضا، برپا داشته است؟ گفت: آری. گفتم: ای ابامروان [کنیه عمرو بن عبید] آیا خداوندی که اعضای تو را رها نکرده است مگر اینکه برای آنها امامی قرار داده است تا صحیح را برای آنها مشخص کند و امر مشکوک را یقینی سازد همه این خلق را رها می‌کند تا در حیرت و شک و اختلاف باشند بدون آنکه امامی را برای آنان برپا دارد که در موارد شک و حیرت به او رجوع کنند و این در حالی است که برای تو درخصوص اعضایت امامی قرار داده است که در موارد حیرت و شک به آن رجوع کنی؟ در اینجا عمرو سکوت کرد و چیزی نگفت.

سپس متوجه من گردید و گفت: آیا تو هشام بن حکم هستی؟ گفتم: نه. گفت: آیا از همنشینان اوئی؟ گفتم: نه. گفت: پس از کجایی؟ گفتم: از اهل کوفه‌ام. گفت: پس تو خود اوئی. و سپس مرا به خود چسبانید و بر جای خود نشاند و خود از آنجا رفت و دیگر سخنی نگفت تا اینکه من از آنجا برخاستم.

یونس بن یعقوب می‌گوید حضرت خندیدند و گفتند: هشام چه کسی این را به تو آموخت؟ گفتم: این را از شما گرفتم و آن را تنظیم کردم.

حضرت فرمودند به خدا قسم این در صحف ابراهیم و موسی نوشته شده است.^{۳۳}

از جمله دلایل پیوند محکم میان مباحث الهی و مباحث امامت در فکر شیعی و اینکه برای اثبات هر دو، برهان عقلی وجود دارد، سخن صدرالماتلهین شیرازی در شرح همین حدیث است:

«در اینجا دو مقام مطرح است:

۱. اینکه آیا از جانب خداوند لازم است که زمین از حجت و امام خالی نباشد.

۲. اینکه آیا در اثبات حجت و امام، لازم است نصی از جانب خداوند یا پیامبرش در تعیین امام وجود داشته باشد یا اینکه این پیامبر یا بیعت یا اجماع نیز ثابت می‌گردد. این موضوع در میان امت اسلامی مورد اختلاف است. آنچه که در این حدیث آمده است، پاسخی درست به پرسش اول (و نه دوم) است. ولی آنچه در دستیابی به پاسخ پرسش دوم تأثیر فراوانی دارد و سودمند است این است که پیامبری که در تبلیغ و اخبار از جانب خداوند حتی در خصوص جزئیات احکام چیزی را فروگذار نکرده است.... چگونه در چنین امر مهم و بزرگی، اهمال روا داشته است.»^{۳۴}

ما در اینجا نمی‌خواهیم همه موارد عقلی‌ای که شیعه امامیه در استدلال بر لزوم نصب و عصمت امام آورده است بیان کنیم بلکه فقط خواستیم اشاره‌ای داشته باشیم بر اینکه شیعه امامیه در اثبات اصول عقیدتی خود که از جمله آنان امامت کبری است جز عقل قطعی بر چیز دیگری تکیه نمی‌کند و بحث‌های کلامی اینان از زمان ائمه(ع) تا امروز به روشنی نشانگر این امر است.

به عنوان مثال سیدمرتضی می‌گوید:

«اصحاب ما در استدلال بر امامت، بعد از تعبد به شرایع، گفته‌اند: ثابت شده است که شریعت پیامبر ما (ص) تا قیامت، ابدی و غیرقابل نسخ و رفع است پس باید حافظی برای آن باشد چون اگر روا باشد که بدون حافظ باشد روا خواهد که خالی از کسی که آن را به انجام می‌رساند نیز باشد پس همان چیزی که ابدی بودن آن را لازم می‌گرداند همان چیز وجوب حفظ آن را هم اثبات می‌کند و البته حافظ آن معصوم خواهد بود تا اینکه از کوتاهی و مسامحه درباره آن ایمنی حاصل باشد و وثوق به حفظ آن داشته باشیم همانطور که به انجام رساننده آن نیز باید چنین باشد. نتیجه این استدلال، ضرورت وجود شخص حافظ معصوم را در همه حالات اثبات می‌کند.»^{۳۵}

و همو در استدلال بر لزوم عصمت امام از ناحیه عقل گفته است: «آنچه عقلاً بر وجوب عصمت امام دلالت دارد همان چیزی است که ما در وجوب نیاز امت به امام بیان کردیم [و گفتیم] این حاجت در جایی مطرح است که انتفاء عصمت و اشتباه است، ممکن [= روا] باشد. چرا که گفتیم این نیاز برای هر که چنین است، ضروری است و با انتفاء امکان اشتباه آن نیاز نیز منتفی خواهد شد. زیرا در این صورت اگر امت، همگی معصوم باشند و خطا در آنان امکان نداشته باشد نیاز به امام - که وجودش به عنوان برطرف‌کننده خطای امت، لطف خداوند بر آن امت است - نخواهد بود و همینطور، دیگر انبیاء، معصوم بی‌نیاز از رئیس و امام

نخواهند بود. پس ثابت شد که دلیل این نیاز، امکان اشتباه است. پس اگر در امام نیز همچون آنان امکان خطا وجود داشته باشد واجب است که در نیاز به امامی دیگر با آنان مشارکت داشته باشد. زیرا اشتراک در علت، مقتضی اشتراک در معلول است. و سخن درباره امام دوم همچون سخن درباره امام اول است و این یا به اثبات بی‌نهایت امام و یا به توقف در مورد امام معصوم می‌انجامد که همین دومی صحیح است و مطلوب ماست.»^{۳۶}

علامه حلی در «کشف‌المراد فی شرح تجرید الاعتقاد» در مقام بیان سخن محقق طوسی که گفته بود «امام، لطف است پس برای تحصیل غرض، نصب او بر خداوند واجب است» می‌گوید: «در اینجا چند مسأله مطرح است:

۱. اینکه نصب امام بر خداوند تعالی واجب است. در اینجا اختلاف وجود دارد. اصم معتزلی و عده‌ای از خوارج، وجوب نصب امام را منکرند و بقیه قائل به وجوب آنند. ولی ابوعلی جیبی و اصحاب حدیث و اشاعره می‌گویند وجوب آن، نقلی است و نه عقلی در حالی که ابوالحسین بصری و اهل بغداد و امامیه معتقدند این امر عقلاً واجب است. این گروه اخیر نیز با هم اختلاف دارند. امامیه معتقد است نصب امام بر خداوند واجب است ولی ابوالحسین و اهل بغداد بر آنند که این امر بر عقلاء واجب است. مصنف [یعنی خواجه طوسی] در اثبات وجوب نصب امام بر خداوند تعالی اینگونه استدلال کرده است: امام، لطف است و لطف بر خداوند واجب است.

صغرای این استدلال در نزد عقلاء معلوم است چون به گونه‌ای بدیهی معلوم است که اگر عقلاء دارای رئیسی باشند که آنها را از جنگ و آشوب بر علیه یکدیگر و گناهان بازدارد و آنها را برای انجام اطاعت خداوند آماده گرداند و بر انصاف و تعادل ترغیب کند اینان به صلاح نزدیک‌تر و از فساد دورتر خواهند بود و این امری بدیهی است که هیچ عاقلی شک در آن ندارد.

کبرای این قضیه [= وجوب لطف بر خداوند] هم که قبلاً بیان گردید [پس نتیجه این خواهد بود که نصب امام بر خداوند واجب است]...»^{۳۷}

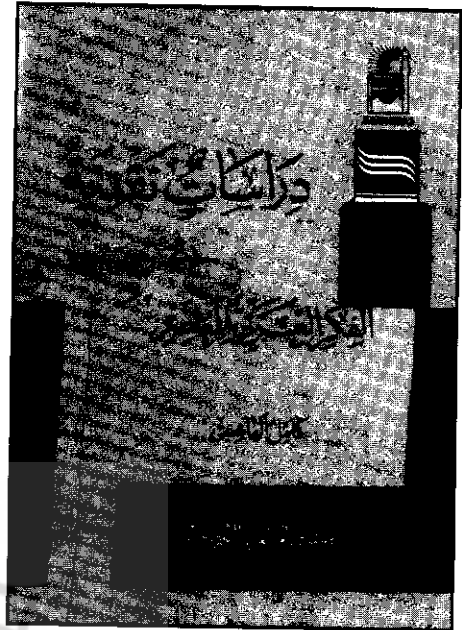
و در اثبات لزوم عصمت امام می‌گوید:

«امامیه و اسماعیلیه معتقدند که امام واجب است معصوم باشد و همه فرق دیگر با اینان در این امر مخالفت ورزیده‌اند، دلیل بر این امر چند چیز است:

۱. اگر امام معصوم نباشد تسلسل لازم می‌آید و تسلسل هم که باطل است پس معصوم نبودن امام نیز باطل است. توضیح قضیه شرطیه مذکور این است که آنچه وجوب نصب امام را اقتضا می‌کند امکان خطا در مردم است. حال اگر این مقتضی [امکان خطا در مردم] در امام هم وجود داشته باشد واجب خواهد بود که برای آن امام نیز امامی دیگر باشد که یا به تسلسل می‌انجامد [که باطل است] و یا به امامی که خطا بر او جایز نیست و در این صورت دوم هموست که امام اصلی است.»^{۳۸}

«دو دلیل دیگری که ایشان ذکر می‌کنند عبارتند از: ۱. اگر از امام خطایی سرزند ردّ او [توسط مؤمنان] لازم است و این با امر خداوند به اطاعت از او در تعارض است (اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر

- ۱۳- همان، ص ۳۱ و ۳۲.
- ۱۴- همان، ص ۳۳.
- ۱۵- شیخ مفید، اوائل المقالات، ص ۶۶، مکتبه النآوری، قم، ایران، بی تا.
- ۱۶- تکوین العقل ابدی ص ۲۰۰.
- ۱۷- اوائل المقالات، ص ۱۰۳.
- ۱۸- همان، ص ۱۰۴.
- ۱۹- علامه حلی، نهج الحق و كشف الصدق، صص ۴۹ - ۵۲، انتشارات هجرت، ایران، چاپ سوم، ۱۴۱۱ هـ.
- ۲۰- مقداد سیوری، ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدين، ص ۱۱۱، تحقیق. سید مهدی رجایی، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، قم، ایران، ۱۴۰۵ هـ.
- ۲۱- شریف مرتضی، علم الهدی، الذخیره فی علم الکلام، ص ۱۶۵، تحقیق سیداحمد حسینی، مؤسسه النشر الاسلامی، قم، ایران، چاپ اول، ۱۴۱۱ هـ.
- ۲۲- همان، ص ۱۶۷.
- ۲۳- علامه حلی، كشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ص ۲۴۰، تعلق، حسن حسن زاده آملی، انتشارات جامعه مدرسین، قم، ایران، بی تا.
- ۲۴- تکوین العقل العربی، ص ۲۰۶.
- ۲۵- ر.ک: علامه حلی، الجوهر النضید فی شرح منطق التجرید، ص ۱۸۹، بیدار، قم، ایران، ۱۳۶۳، هـ. ش.
- ۲۶- محمدبن الحسن الحر العاملی، وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، کتاب القضاء، ج ۱۸، ابواب صفات القاضی، الباب ۶، حدیث ۲۵، دار احیاء التراث العربی، بیروت، الطبعة الرابعة، ۱۳۹۱ هـ.
- ۲۷- برای آگاهی بیشتر درباره دیدگاه شیعه نسبت به قیاس نک: محمد تقی الحکیم، الاصول العامة للفقہ المقارن، الباب الاول، القسم الخامس.
- ۲۸- تکوین العقل العربی، ص ۲۲۵ و ۲۲۶.
- ۲۹- همان، ص ۲۲۸.
- ۳۰- بنية العقل العربی، ص ۳۲۶-۳۲۷.
- ۳۱- همان صص ۸۰ و ۸۱.
- ۳۲- همان، ص ۱۶۸.
- ۳۳- همان، صص ۱۶۹-۱۷۱.
- ۳۴- صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی، شرح اصول الکافی، کتاب فضل العلم و کتاب الحجّة، ص ۴۰۵، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی ایران، چاپ اول، ۱۳۶۷ هـ. ش.
- ۳۵- حسن حسن زاده آملی، هشت رساله عربی، ص ۷۰، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ایران، چاپ اول، ۱۳۶۵ هـ. ش.
- ۳۶- همان، ص ۴۳۰ و ۴۳۱.
- ۳۷- كشف المراد، ص ۳۶۲.
- ۳۸- همان، ص ۳۶۴ و ۳۶۵.
- ۳۹- همان.



منکم) ۲- اگر از امام معصیتی سرزند لازم می آید که درجه اش از افراد عامی پایین تر باشد زیرا عقل او و نیز معرفتش به خداوند و ثواب و عقاب وی از دیگران بیشتر است. پس اگر از او معصیتی سرزند جایگاه او پایین تر از بیروانش خواهد بود. [از آنجا که] تمامی این موارد قطعاً باطل است. [پس امکان خطا برای امام نیز باطل خواهد بود].»^{۳۳}

بی نوشت ها:

این نوشتار ترجمه بخشی از کتاب دراسات نقديه فی الفكر العربی للمعاصر تألیف کامل الهاشمی است

- ۱- محمد عابد الجابری، تکوین العقل العربی، ص ۲۰۰، مرکز الدراسات العربیه، بیروت.
- ۲- همان، ص ۲۰۶.
- ۳- همان، ۳۳۲.
- ۴- همان، ۲۳۰ و ۲۳۱.
- ۵- در زمینه فهم نادرست وی از اسماعیلیه می توان به کتاب مذبحه التراث تألیف جرج طرابیسی ص ۱۰۰ و ۱۰۶ مراجعه کرد.
- ۶- محمدبن یعقوب کلینی: اصول کافی، ج ۱، ص ۱۲، دارالکتب الاسلامیه، تهران، چاپ سوم، ۱۳۸۸ هـ.
- ۷- همان، ص ۱۲ و ۱۳.
- ۸- همان، ص ۱۰.
- ۹- همان، ص ۱۱.
- ۱۰- همان، ص ۲۹.
- ۱۱- تکوین العقل العربی: ۳۱.
- ۱۲- همان، ص ۲۹ و ۳۰.