

نقد روش‌شناسی نظریه علمای ابرار با تأکید بر کتاب مکتب در فرآیند تکامل

حمیدرضا قربانی مبین*
عبدالحسین خسروپناه**

چکیده

پژوهش حاضر، از طریق بررسی روش‌شناسی نظریه علمای ابرار در کتاب مکتب در فرآیند تکامل، به نقد آن پرداخته است. ابتدا با بررسی دقیق مباحث این کتاب و شیوه ارجاع و استدلالی که مؤلف در اثبات نظر خود به کار برده است، تبیینی از روش پژوهش ایشان ارائه و سپس اشکالات روش ایشان بررسی می‌شود. مؤلف این کتاب در روش تحقیق خود دچار برخی اشکالات کلی است که مختص به علم خاصی نیست؛ از جمله: عدم ذکر مستند در برخی مباحث مهم، تحلیل غیرروش‌مند، مغالطه در استفاده از منابع، کاربرد معیار غیرمعتبر و عدم تمایز بین اعتقادات امامان و برخی از عوام شیعه. علاوه بر آن، اشکالاتی در روش‌شناسی کلامی، حدیثی، تاریخی و رجالی این نظریه مشهود است. بنابراین روش‌شناسی این نظریه براساس روش متداول در هر کدام از علوم مذکور بررسی و اشکالات آن تبیین شده است. نتیجه آنکه، این نظریه از جهت روش تحقیق دچار اشکال است و برآیند درستی به دنبال ندارد.

واژگان کلیدی

علمای ابرار، روش‌شناسی، غلو، تفویض، علم غیب، عصمت، ولایت تکوینی.

طرح مسئله

آقای حسین مدرسی طباطبایی نظریه‌ای با عنوان «علمای ابرار» در کتاب مکتب در فرآیند تکامل ارائه

hrgmobin@yahoo.com
akhosropanah@yahoo.com
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۱۱/۲۵

*. دانشجوی دکتری مدرسی معارف اسلامی دانشگاه معارف اسلامی.
**. دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۴/۲۵

کرده‌اند که مشتمل بر نگاهی خاص به اوصاف امامان است. این دیدگاه در میان قشر روشنفکر جایگاه خاصی پیدا کرده و با تاکید بر این نظریه، شبهاتی نیز مطرح شده است. این تحقیق درصدد است که روش‌شناسی این نظریه را براساس تبیین کتاب مکتب در فرآیند تکامل به چالش بکشد.

بررسی دقیق مباحث این کتاب و شیوه ارجاع و استدلالی که مؤلف در اثبات نظر خود به‌کار برده است، اشکالات ایشان را در شیوه پژوهش نمایان می‌کند. در این پژوهش، پس از تبیین روش‌شناسی نظریه علمای ابرار، اشکالات کلی در روش‌شناسی تبیین آن بررسی می‌شود. سپس از منظر هرکدام از علوم مرتبط با آن، اشکالات روش‌شناسی این نظریه بیان خواهد شد.

تبیین و تحلیل روش‌شناسی نظریه علمای ابرار

نظریه‌پرداز در کتاب مکتب در فرآیند تکامل، علی‌رغم آنکه رویکرد خود را بیان تاریخ فکر دانسته (مدرسی، ۱۳۸۶: ۲۳ - ۲۲) به تحلیل تاریخی اندیشه امامت پرداخته است. ایشان در این کتاب، تطور مبانی فکری تشیع در مسئله اساسی امامت را در سه قرن نخستین بررسی کرده است. سپس درباره روش تحقیق خود در این کتاب چنین می‌نویسد:

این اثر سر آن داشت که با بررسی مواد موجود در مصادر قدیمی و دسته‌بندی و مقایسه آن مواد با یکدیگر و با شواهد تاریخی خارجی، روند تکاملی فکر شیعی را در چهارچوب تعالیم و حرکت تاریخی مکتب اسلام پیگیری کند؛ اما به‌خاطر خاستگاه فرهنگی خود ناچار بود که اصول موضوعه و ذهنیت‌ها در حوزه‌های اسلام‌شناسی غربی را در نظر داشته باشد تا بتواند در آن مجامع، توفیق و قبول یافته و در تبیین «اسلامیت» سنت تشیع امامی اثرگذار باشد و از سوی دیگر، ناگزیر باید برخی از مفاهیم بحث‌انگیز را که ادبیات ضد شیعه زمان، قابل نقد یافته و مطرح می‌نمود، مورد بررسی و ارزیابی قرار می‌داد. (همان: ۱۲)

او با استناد به منابع تاریخی، روایی و رجالی به‌دنبال اثبات پیش‌فرض کلامی خود است و به‌همین دلیل به مستندات می‌پردازد که با طرح سازگار باشد و مستندات را که مخالف نظر اوست، نادیده می‌گیرد. وی در مواردی، عبارت‌ها و حتی شخصیت‌ها و آثار را به‌سود مدعای خود به خدمت گرفته و در مقابل، به تفکر رقیب و طرف‌داران آن کم‌لطفی کرده است. او دلیل خود را بر چنین رویکردی نسبت به منابع این‌گونه بیان می‌کند:

اگر فی‌المثل مؤلفی که متهم به غلو است یا کتابی که از دخل و تصرف احتمالی غالیان در آن سخن رفته است، حدیثی را در تأیید و تشیید مبانی غلات عرضه کند، پژوهشگر آگاه و محتاط خواه‌ناخواه در قبول آن دعوا دچار تردید خواهد بود؛ حتی اگر اسناد آن حدیث از مؤلف به بالا «صحیح‌اعلی» یا همه راویان آن از «اصحاب اجماع» باشند؛ اما اگر همان مؤلف یا مأخذ،

گفته‌ای را در نقض غلو به امام منتسب دارد، احتمال آنکه ناقل غالی آن را جعل کرده یا نابکاری - که همت او علی‌الاصول بر تحکیم مبانی غالیان است - در متن کتاب دس و درج کرده باشد، قابل توجه نیست. (مدرسی، ۱۳۸۸: ۲۳)

بنابراین مؤلف در این کتاب از طریق سیر تاریخی، به محض آنکه درباره سندی احتمال غلو می‌دهد، با معیار داعی بر جعل در آن سند خدشه می‌کند و به همین ترتیب، مستندات نظریه مخالف را نادیده می‌گیرد و از این طریق، به مرور نظریه کلامی خود را که همان نظریه علمای ابرار است، تثبیت می‌کند. در نتیجه برای به‌دست آوردن نظریه او باید جزئیات آن را از بخش‌های مختلف کتاب به‌دست آورد.

نقد روش‌شناسی نظریه علمای ابرار

مؤلف این کتاب برای اثبات نظریه پیش‌گفته از علومی همانند کلام، حدیث، تاریخ و رجال استفاده نموده است که در نتیجه روش‌شناسی این نظریه باید براساس روش‌شناسی متداول در هر کدام از علوم مذکور بررسی شود. همچنین برخی از اشکالات در روش تحقیق ایشان کلی است و مختص به علم خاصی نیست. ابتدا اشکالات عام روش‌شناسی این نظریه و سپس اشکالات مرتبط با هر کدام از آن علوم بررسی می‌شود.

الف) اشکالات کلی روش‌شناسی نظریه علمای ابرار

عدم توجه به این اشکالات موجب خطا در نتیجه تحقیق شده است که با بررسی این موارد می‌توان به منشأ خطا در نظریه این محقق پی برد. در این قسمت به چند نمونه از آنها اشاره می‌شود:

۱. عدم ذکر مستند در برخی مباحث مهم

ایشان در برخی مباحث مهم که اثبات آن نیازمند ذکر مستندات کافی می‌باشد، هیچ‌گونه مستندی ارائه نکرده است. برای نمونه می‌نویسد:

عقیده به قدرت تصرف ائمه در کائنات، اگر منظور قائل آن، همدوشی آن بزرگواران با ذات حق است، گوینده آن از غلات ملحد خواهد بود و اگر منظور، حصول این قدرت با تفویض الهی و وجود آن در طول قدرت حق است، گوینده از مفوضه است و هر دو گروه هم‌زمان و یکسان مشمول سرزنش و لعن ائمه اطهار قرار گرفته‌اند. (مدرسی، ۱۳۸۶: ۹۸)

او کسانی را که معتقدند قدرت تصرف ائمه در کائنات، با تفویض الهی و در طول قدرت حق است، به‌طور کلی از مفوضه مطرود امامان شمرده و هیچ مستندی برای آن ارائه نکرده است.

۲. تحلیل غیرروشنمند

ایشان گاهی به منبعی ارجاع داده‌اند که وقتی به آن مراجعه کنیم، درمی‌یابیم این گزارش یک ابتدا و انتهای دارد که به آن توجه نشده است و با در نظر گرفتن آن، معنا متفاوت می‌شود. اینکه قبل و بعد دیده شده، ولی

برداشت مؤلف از این سند با مفاد آن متفاوت است و منبع به چیز دیگری اشاره می‌کند. او گاهی از موردی بسیار جزئی، درصدد اثبات ادعایی کلان برمی‌آید و گاهی نیز با حذف یا افزایشی به نقد و استناد دیدگاه شخصیت‌ها می‌پردازد که برای نمونه به چند مورد اشاره می‌شود:

او به منبعی ناقص ارجاع داده، از آن استفاده نادرست می‌کند. عبارت موردنظر این است: «این دانشمند (ابن‌ابی‌یعفور) ائمه را تنها علمای ابرار اتقیا می‌دانست» (مدرسی، ۱۳۸۶: ۷۴) و سپس به رجال کشی ارجاع می‌دهد. عبارت کشی چنین است:

عن أبي العباس البقياقي، قال تدارأ ابن أبي يعفور و معلي بن خنيس، فقال ابن أبي يعفور الأوصياء علماء أبرار أتقياء، و قال ابن خنيس الأوصياء أنبياء، قال فدخلا علي أبي عبد الله عليه السلام قال، فلما استقر مجلسهما، قال، فبدأهما أبو عبد الله عليه السلام فقال يا عبدالله ابرأ ممن قال إنا أنبياء. (کشی، ۱۳۴۸: ۲۴۷)

در مقابل ابن‌خنس که می‌گفت: «الأوصياء أنبياء»، ابن‌ابی‌یعفور می‌گفت: «الأوصياء علماء أبرار أتقياء». از این عبارت، نظریه علمای ابرار استفاده نمی‌شود؛ زیرا اثبات شیء نفی ماعدا نمی‌کند. از اینکه گفته شده اوصیا، علمای ابرارند، نمی‌توان اثبات کرد که ابن‌ابی‌یعفور معتقد بوده است ائمه فقط علمای ابرار بوده و فاقد صفاتی همچون عصمت، علم غیب و ولایت تکوینی بوده‌اند.

علاوه بر اینکه، امام نیز در جواب آن دو نفر، استعمال واژه انبیا را درباره امامان نفی می‌کند؛ ولی آن صفات را از امامان نمی‌زداید؛ زیرا آن صفات از مختصات انبیا نیست که با نفی استعمال واژه انبیا نسبت به ائمه آن صفات نیز نفی شوند.

البته مدرسی برای تأیید برداشت خود از این روایت به کلام شهید ثانی ارجاع می‌دهد و به نقل از او در کتاب *حقائق‌الایمان* می‌گوید:

بسیاری از اصحاب ائمه اطهار و شیعیان متقدم، آنان را تنها علمای ابرار می‌دانسته‌اند و حتی به عصمت آنان هم قائل نبوده‌اند. (مدرسی، ۱۳۸۶: ۷۵ پاورقی)

در نقد این استناد می‌توان گفت:

۱. در ضمن عبارت مذکور در کتاب *حقائق‌الایمان* به نکته‌ای نیز اشاره شده که وی بیان نکرده است.

عبارت *حقائق‌الایمان* چنین است:

ان كثيراً منهم ما كانوا يعتقدون عصمتهم لحنائها عليهم بل كانوا يعتقدون أنهم علماء الأبرار. (شهید ثانی، ۱۴۰۹: ۱۵۱ - ۱۵۰)

نکته مذکور در عبارت شهید آن است که برخی از شیعیان به دلیل جهل به مقام اهل‌بیت متوجه عصمت

ایشان نبودند؛ نه آنکه همه شیعیان چنین باوری داشته باشند.

۲. نکته دیگر باتوجه به عبارت شهید آن است که نظریه عصمت امام جزء باورهای امامیه بوده است؛ نه آنکه در زمان امام صادق علیه السلام یا بعدها تأسیس شده باشد؛ بلکه به سبب دشواری آن و آماده نبودن ذهنیت عموم مردم برای پذیرش آن به طور رسمی و عمومی طرح نشده بود.

۳. با توجه به دستیابی به نسخه خطی این کتاب و استناد به قرائن، انتساب این کتاب به شهیدثانی مخدوش است. (جبرئیلی، ۱۳۸۶: ۱۶۰)

آقای مدرسی در ادامه بحث خود برای اثبات اینکه امامان تنها علمای ابرارند و معصوم نیستند، به تعریف ابان بن تغلب درباره تشیع تمسک می‌کند. (مدرسی، ۱۳۸۶، ۷۵ پاورقی)

ظاهراً ایشان از عبارت ابان بن تغلب چنین برداشتی داشته که چون شیعیان رسول الله صلی الله علیه و آله و امامان علیهم السلام را معصوم نمی‌دانستند، درباره آنان اختلاف داشتند؛ درحالی که همان‌طور که خود او نیز آورده، عبارت ابان بن تغلب چنین است:

الشيعية الذين إذا اختلف الناس عن رسول الله صلی الله علیه و آله أخذوا بقول علي عليه السلام و إذا اختلف الناس عن علي أخذوا بقول جعفر بن محمد علیهما السلام. (نجاشی، ۱۴۰۷: ۱۲)

بی تردید این عبارت بر مدعای مدرسی دلالت ندارد؛ بلکه منظور آن است که اگر شیعیان در انتساب قولی به رسول الله و امامان یا در دلالت کلام آنان اختلاف می‌کردند، وقتی در دلالت کلام رسول الله صلی الله علیه و آله اختلافی داشتند، به قول امام علی علیه السلام رجوع می‌کردند، سپس اگر در کلام علی علیه السلام نیز اختلاف داشتند، به سخن امام صادق علیه السلام رجوع می‌کردند.

۳. مغالطه در استفاده از منابع

مدرسی نظر خاصی دارد که خلاف مشهور است و این نظر خود را بر منابع ارجاعی تحمیل می‌کند. برای نمونه، درباره مفوضه برداشتی غیر از نظر مشهور علمای شیعه دارد و برای اثبات آن بدون توجه به مدلول روایات و کتب علمای شیعه، از آنها به نفع خود استفاده می‌کند؛ درحالی که مقصود از مفوضه در آن منابع چنین کسانی نیستند.

مثلاً در بخشی از کتاب می‌گوید:

مفوضه، ائمه را موجوداتی فوق بشری می‌خواندند که دارای علم نامحدود از جمله علم به غیب و قدرت تصرف در کائنات بودند. این گروه جدید از غلات، پیامبر و ائمه را خدا نمی‌خواندند؛ بلکه معتقد بودند که خداوند کار جهان از خلق و رزق و اختیار تشریح احکام را به آنان تفویض فرموده است. در نتیجه پیامبر صلی الله علیه و آله و ائمه عملاً تمام کارهایی را که خداوند باید انجام دهد، انجام می‌دهند؛ با این فرق که قدرت خدا اصلی و قدرت آنان تبعی و فرعی است. این فکر به زودی در

سنت شیعه با کلمه تفویض شناخته شد که گروه مزبور را به این اعتبار «مفوضه» نامیدند.
(مدرسی، ۱۳۸۶: ۶۲)

وی در ادامه به کتاب *بحارالانوار* ارجاع می‌دهد؛ درحالی که علامه مجلسی درباره تفویض به‌نحو دیگری بحث کرده که مخالف نظر مدرسی است. علامه معتقد است برخی از معانی تفویض برای امامان اثبات شده و برخی از آن معانی از آنان نفی شده است. برخی از معانی که برای امامان اثبات شده، عبارتند از: معجزات، اختیار در آنکه به ظاهر شریعت حکم کنند یا به علم خویش و به آنچه از واقع و حقیقت که خداوند به آنان الهام نموده است و ... (مجلسی، ۱۴۰۴: ۲۵ / ۳۵۰ - ۳۴۷)

سپس علامه می‌نویسد:

إذا أحطت خبراً بما ذكرنا من معاني التفويض سهل عليك فهم الأخبار الواردة فيه و عرفت ضعف قول من نفي التفويض مطلقاً و لما يحط بمعانيه. (همان: ۳۵۰)

اگر به آنچه از معانی تفویض که ذکر شد، احاطه پیدا کنید، فهم اخباری که در این باره وارد شده است، برای شما آسان می‌شود و به ضعف قول کسی که تفویض را مطلقاً نفی می‌کند، درحالی که به آن احاطه ندارد، آگاه می‌شوید.

مدرسی در جای دیگر (۱۳۸۶: ۶۲) برای اثبات نظر خود به کتاب *عیون اخبار الرضا* ارجاع می‌دهد؛ درحالی که این مستند طبق روایتی، امام مفوضه را چنین معرفی می‌کند:

من زعم أن الله عزوجل فوض أمر الخلق و الرزق إلى حججه عليه السلام فقد قال بالتفويض و القائل بالجبر كافر و القائل بالتفويض مشرك. (صدوق، ۱۳۷۸: ۱ / ۱۲۴)

کسی که معتقد باشد خداوند امر خلق و رزق را به امامان تفویض نموده است، قائل به تفویض شده و قائل به جبر کافر و معتقد به تفویض مشرک است.

در این روایت، تنها اعتقاد به تفویض در امر خلق و رزق، ملاک تفویض به‌شمار رفته و به موارد دیگری که مدرسی آورده، اشاره نشده است.

۴. کاربرد معیار غیرمعتبر

مدرسی برای تحقیق درباره صفات امام، منابع را با معیار فرابشری نبودن، گزینش و ارزیابی می‌کند. ایشان از برخی صفات منتسب به امامان به‌عنوان فرابشری تعبیر می‌کند و غلو می‌پندارد و معتقد است غالیان برای تحکیم مبانی خود در بسیاری از منابع شیعه تصرف کرده‌اند و لذا در منابعی که چنین صفاتی درباره امامان استعمال شده، داعی بر جعل آنها بوده است. بنابراین با معیار داعی بر جعل داشتن، برخی منابع را نادیده می‌گیرد و با استناد گزینشی و ناقص به منابع به‌دنبال آن است که اثبات کند این صفات فرابشری است. این

دوری آشکار است که در این کتاب به چشم می‌خورد؛ درحالی‌که وقتی محقق، معیاری را برای بررسی منابع به کار می‌برد، یا باید مسلم بین اهل فن باشد یا آنکه ابتدا درست بودن آن معیار را به اثبات برساند. فرابشری بودن صفات مذکور مورد اتفاق علمای شیعه نیست؛ بلکه مشهور علمای شیعه معتقد به خلاف آن بوده‌اند و دلایل بسیاری از کتاب و سنت می‌توان یافت که نشانگر بشری بودن چنین صفاتی است. درنتیجه، این معیار بین علمای شیعه امر مسلم و معتبری نیست و نمی‌توان آن را معیار جرح و خدشه در منابع روایی و تاریخی قرار داد.

علاوه بر این، وی تبیین درستی درباره اینکه چرا آن صفات فرابشری است، ارائه نمی‌کند و دلایل کافی برای آن نمی‌آورد؛ حال آنکه دلایل فراوانی برخلاف آن وجود دارد.

ایشان بر مبنای همین اصطلاح فوق‌بشری، برخی صفات را مستلزم غلو می‌داند. او همین روش را درباره همه صفاتی همچون قدرت ائمه بر اظهار معجزه، دریافت وحی، شنیدن صدای فرشتگان و صدای زائران حرم‌های مطهرشان پس از وفات، آگاهی بر احوال شیعیان خود و علم غیب و ... به کار می‌برد. (مدرسی، ۱۳۸۶: ۱۰۰)

البته او برای اثبات فرابشری بودن این صفات، به قرآن و فهم برخی از علمای شیعه استناد کرده است؛ یعنی قرآن کریم، پیامبران و امامان را با این‌گونه صفات معرفی نکرده است. علاوه بر آن، برخی اصحاب ائمه و علمای شیعه نیز نسبت دادن این صفات به پیامبر و ائمه را غلو می‌دانستند؛ ولی ارجاعات او در بسیاری موارد نادرست است و بر فرض قبول این ارجاعات، دلایل او قابل نقد است و می‌توان در مقابل، دلایل کافی از قرآن و روایات و اقوال علمای شیعه برای رد این نظر اقامه کرد.

«داعی بر جعل» یک عنوان کلی است که با آن می‌شود هزاران سند تاریخی را بدون دلیل و مدرک رد کرد و این صحیح نیست که پژوهش‌گر تاریخی به خود اجازه دهد با عنوان «داعی بر جعل» وارد اسناد تاریخی شود و این‌طور بی‌محابا و بدون توجه به قرائن دیگر، ذیل عبارات و معارض‌ها دست به گزینش بزند. (سبحانی، ۱۳۸۸: ۵۳ - ۵۲)

در ادامه، این سؤال از ایشان مطرح می‌شود که چرا چنین صفاتی فرابشری است؟

۵. عدم تمایز بین اعتقادات امامان و برخی از عوام شیعه

باید بین عقیده امامان و اطرافیان خاص آنها و عامه شیعه تفاوت بنهیم. اگر به این تمایز توجه نشود، زمینه انواع سوءبرداشت‌ها فراهم می‌شود.

وقتی تحول تاریخی مکتبی بررسی می‌گردد، ابتدا باید دید صاحبان آن مکتب نیز چنین دیدگاهی داشته‌اند یا نه. در بسیاری از مکاتب، برخی از طرفداران دیدگاهی خلاف صاحبان آن مکاتب دارند. بر این اساس، نمی‌توان از چند مورد گزارش تاریخی با وجود گزارش‌های خلاف آن درباره مکتبی قضاوت نمود.

ب) اشکالات روش‌شناختی نظریه علمای ابرار در بعد کلامی

در این نظریه، مباحثی مطرح شده که مرتبط با علم کلام است و به‌همین دلیل باید در آنها روش تحقیق کلامی متداول بین اهل فن مراعات شود؛ ولی مؤلف بدون آنکه این روش را رعایت کند، بین تاریخ کلام و کلام خلط کرده و از لحاظ روش‌شناسی دچار اشکالاتی کلامی شده است که به برخی از آنها اشاره می‌شود:

۱. عبور از تاریخ کلام به نتایج کلامی

این کتاب تاریخ تفکر است؛ یعنی ساختار این کتاب بر اساسی طراحی شده تا نمایی از تاریخ تفکر شیعه را در سه قرن نخستین ارائه کند؛ چنان که خود مدرسی می‌گوید:

آنچه در این دفتر آمده، تاریخ فکر است، نه تجزیه و تحلیل مبانی عقیدتی یا نقد و بررسی باورهای مذهبی. (۱۳۸۶: ۲۲)

وی در این کتاب به تاریخ کلام پرداخته و با استناد به منابع تاریخی از تاریخ کلام عبور کرده است و نتایج کلامی گرفته و از این طریق درصدد اثبات پیش‌فرض خود برآمده است؛ درحالی که تاریخ تفکر با تفکر تفاوت دارد؛ همان‌طور که تاریخ کلام نیز متفاوت با کلام است.

تاریخ با کلام تعامل بسیاری دارد؛ اما هیچ‌کدام از اینها به دیگری راه نمی‌یابد؛ یعنی هرگز نمی‌توان از یک بحث تاریخ تفکر کلامی به‌صورت مستقل و بدون ضمیمه هیچ مقدمه بیرونی، گزاره کلامی را اثبات کرد. بحث کلامی هم نمی‌تواند به‌صورت مستقل، چیزی را در باب تاریخ تفکر نشان دهد. (سبحانی، ۱۳۸۸: ۴۵)

متکلم با استناد به ادله قطعی - اعم از وحی، نقل و عقل - به‌دنبال اثبات، تبیین و دفاع از مبانی اعتقادی است؛ ولی مورخ کلام درصدد آن است که تاریخ تطور و تحول را با استناد به منابع تاریخی بررسی کند. بنابراین استناد تاریخی نمی‌تواند دلیل کافی و متقنی برای اثبات یک نظریه کلامی باشد؛ بلکه برای این امر باید به منابع معتبر از نظر علم کلام استناد شود.

البته هم می‌توان مورخ بود و هم متکلم؛ لکن در هرکدام از پژوهش‌های کلامی یا تاریخی باید از روش خاص آن علم تبعیت شود.

۲. خلط بین اعتقادات مفوضه و امامیه

ایشان درباره مفوضه که مطرود امامان بودند، نظر خاصی دارد و معتقد است مفوضه کسانی هستند که صفات فوق‌بشری را به امامان نسبت می‌دهند؛ همچنین آنان صفاتی همانند عصمت، ولایت تکوینی و علم غیب را به امامان نسبت داده‌اند.

وی درباره تفاوت مفوضه با غلات ملحد می‌نویسد:

فرق اصلی میان آنان و غلات ملحد آن بود که غلات ملحد، ائمه را در عرض خدا و در درجه او می‌دانستند؛ ولی اینان به اصطلاح رایج ادوار اخیر «در طول» خدا می‌دانستند. (مدرسی، ۱۳۸۶: ۶۲ - ۶۱)

همچنین درباره معتقدات مفوضه می‌نویسد:

[آنان] ائمه را گرچه خدا ندانستند، ولی آنان را به ناحق از مقام واقعی بالا برده و با نسبت دادن علم و قدرت نامحدود و معجزات و نظایر آن، موجوداتی فوق‌بشری و غیرطبیعی معرفی کرده بودند. (همان: ۶۶)

ایشان در ادامه کتاب خود به برخی از اعتقادات دیگر مفوضه نیز اشاره کرده و نوشته است:

مفوضه معتقد بودند ... تمام کارهایی را که علی‌الاصول به خدا نسبت داده می‌شود، مثل خلق و رزق و میرانیدن و نظایر آن را انجام می‌دهند. آنان می‌توانند حکمی شرعی را تشریح یا نسخ کنند و حلال را حرام یا حرام را حلال نمایند. آنان بر همه چیز از جمله غیب آگاهند. برخی از مفوضه می‌گفتند که ائمه نیز مانند پیامبر وحی دریافت می‌کنند. آنان نه تنها زبان همه انسان‌ها را می‌فهمند، بلکه زبان پرندگان و حیوانات را هم می‌شناسند. آنان دارای توانایی غیرمحدود و علم نامحدود بوده و خالق همه چیزند و روح آنان در همه جا حضور دارد. (همان: ۷۱ - ۶۹)

بنابر نظر مدرسی، تلاش پی‌گیر مفوضه در اشاعه افکارشان بی‌ثمر نبود و در نتیجه پاره‌ای از افکار و ابداعات آنان به هرصورت در سیستم مذهبی شیعه برای خود جای گشود. برای نمونه، افزودن شهادت سوم در اذان و علم امام در اموری که هیچ رابطه مستقیم یا غیرمستقیمی با احکام شرع نداشت، از آن جمله‌اند. برخی متکلمان قدیم شیعه، مانند نوبختیان در این مسئله و همچنین در این موضوع که شرایط امامت ذاتی است، نه اکتسابی از نظر مفوضه پشتیبانی کردند؛ ولی همین متکلمان در مسائل دیگر مانند قدرت ائمه بر اظهار معجزه و دریافت وحی و شنیدن صدای فرشتگان و صدای زائران حرم‌های مطهرشان پس از وفات و آگاهی بر احوال شیعیان خود و علم غیب با نظر مفوضه مخالفت کردند. (همان: ۱۰۰ - ۹۸)

بدین ترتیب مدرسی بسیاری از اعتقادات کنونی شیعیان درباره صفات امامان را متأثر از ابداعات مفوضه می‌داند که اعتقادی غالبانه است. نکته مهمی که ایشان در پایان اضافه می‌کند این است که بیشتر شیعه‌الآن به چیزی که من قائل هستم، معتقدند و هیچ‌کدام از آموزه‌های مفوضه مورد قبول اکثریت جامعه شیعی نیست؛ بلکه اغلب جامعه شیعی:

ائمه را نه تنها جانشین پیامبر در دین و ریاست جامعه اسلامی می‌شناسند، بلکه به برکت وجود مقدس آنان و قرب و مقام خاص معنوی آن بزرگواران نزد حضرت حق و نتایج متفرع بر آن معتقد است؛ اما نیابت آنها را از خداوند در خلق و رزق و تشریح نمی‌پذیرد و از غلو پرهیز می‌کند. (همان: ۱۰۶)

نقد و بررسی

«تفویض» در لغت به معنای واگذار کردن و تسلیم امری به دیگری و حاکم کردن او در آن امر

است. (زبیدی، ۱۴۱۴: ۱۰ / ۱۲۷؛ ابن فارس، ۱۴۰۴: ۴ / ۴۶۰) با ملاحظه فاعل، متعلق و کیفیت تفویض، اقسام و معانی فراوانی برای آن پدید می‌آید که برخی از آنها درست است و مستلزم شرک نیست؛ اما برخی دیگر غلو بوده و از دیدگاه امامیه مردود است.

تفویض گاه از جانب انسان نسبت به خداوند و گاه از جانب خداوند نسبت به انسان است. تفویض از جانب خداوند نسبت به انسان اقسامی دارد که برخی از آنها غلو و نادرست، ولی برخی دیگر از آنها صحیح و از جمله اعتقادات شیعیان است و در آن هیچ‌گونه شائبه شرک نیست. (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۴: ۲۵ / ۳۵۰ - ۳۴۷) مدرسی بین این اقسام خلط کرده و بسیاری از گونه‌های درست تفویض را با استناد به احادیث و منابعی که به گونه‌های باطل تفویض اشاره دارد، از مصادیق غلو به‌شمار آورده است؛ درحالی‌که در احیای امامان و کتب عالمان شیعه و حتی کتب ملل و نحل، تفویض باطل به این گستردگی تفسیر نشده است.

شیخ مفید درباره مفوضه و تفاوت آنان با غلات به معنای معروف می‌نویسد:

مفوضه صنفی از غلات هستند و تفاوت آنان با دیگر اصناف غلات در اعتراف آنان به حادث و مخلوق بودن ائمه و نفی قدیم بودن آنان است؛ ولی امر خلق و رزق را به آنان نسبت داده و بر این باورند که خداوند آنها را به گونه‌ای خاص آفرید؛ سپس آفرینش جهان و تدبیر آن را به آنان تفویض کرد. (مفید، ۱۴۱۴: ۱۳۴ - ۱۳۳)

همان‌طور که در گفتار شیخ مفید آمده است، غالبان برای پیامبر یا امامان ادعای الوهیت کرده، مخلوق بودن آنان را انکار می‌کنند؛ ولی مفوضه، مخلوق بودن آنان را پذیرفته‌اند؛ ولی برای آنان شأن خالقیت و مدیریت استقلالی اثبات کرده‌اند. دیگر متکلمان شیعه نیز درباره اعتقادات مفوضه چنین نظری دارند. (صدوق، ۱۴۱۴: ۱۰۱ - ۱۰۰؛ علم‌الهدی، ۱۴۱۰: ۴ / ۲۱؛ مجلسی، ۱۴۰۴: ۲۵ / ۳۴۵)

علاوه بر آن بسیاری از علمای فرقه‌شناس نیز مفوضه را گروهی معرفی کرده‌اند که معتقدند خداوند محمد ﷺ را آفرید و سپس تدبیر عالم را به او واگذار کرد، پس او هم عالم را غیر از خداوند خلق کرد. سپس محمد ﷺ تدبیر عالم را به علی بن ابی طالب ﷺ واگذار کرد. (بغدادی، بی تا: ۲۰۱؛ اشعری، ۱۳۶۰: ۶۱ - ۶۰) هیچ‌یک از متکلمان و فقیهان شاخص امامیه که آثار و اندیشه‌های آنان بیانگر دیدگاه رسمی و مذهب امامیه است، برای پیامبر ﷺ و امامان اهل بیت ﷺ نقش استقلالی در نظام تکوین و تشریح قائل نیستند. آنان در این باره میان خلقت و تدبیر تفاوت قائل نشده‌اند و همان‌گونه که خلقت استقلالی را مخصوص خداوند می‌دانند، تدبیر جهان - اعم از تدبیر کلی و جزئی - را نیز مختص خداوند می‌دانند. آری، آنان برای پیامبر و امامان در نظام جهان نقش وساطت قائلند. آنان هم در سلسله علل فاعلی و در طول فاعلیت خداوند در جهان نقش دارند و هم در سلسله غایی آفرینش؛ و این در طول غایت بالذات که خداوند متعال است قرار دارد. در این باره میان متکلمان شیعه اختلافی وجود ندارد. (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۷: ۳۲۷)

ج) اشکالات روش‌شناختی نظریه علمای ابرار در بعد حدیثی

مدرسی در بررسی منابع روایی و در برداشتی که از روایات دارد، روش خاصی به کار برده که با روش مشهور علما در این فن متفاوت است. با مطالعه و بررسی در روش‌شناسی این نظریه از جهت روایی، برخی اشکالات آن آشکار می‌شود که برآیند تحقیق را چنین دور از واقعیت نشان می‌دهد. این اشکالات را می‌توان در چند محور دنبال کرد:

۱. تشکیک در اعتبار کتب روایی موجود

مؤلف با معیاری که صحتش محل تردید است، در اعتبار کتب روایی و در امکان استناد به مؤلفین نخستین، مانند صاحب *بصائر* تشکیک می‌کند. تنها بهانه او آن است که در مقام اعتقاد و ایمان، طرح بحث‌هایی که غایت آن اجتهاد تاریخی یا تشکیکی در صحت یک روایت یا اعتبار یک کتاب باشد، زبانی به آن بنیان رفیع نمی‌رساند. (مدرسی، ۱۳۸۶: ۱۶)

محدثان و روات اخبار در عصرهای نخستین، همه‌گونه منقولات را در مجامع خود آورده و کمتر فرقی میان اصیل و دخیل نهاده‌اند. (همان: ۱۵)

بنابراین راه را برای تشکیک در بسیاری از روایات هموار می‌کند و علاوه بر آن در مورد اعتبار مصادر حدیثی تشکیک می‌کند و معتقد است مجعولات بسیاری به این کتب اضافه شده است. از این طریق، هر روایتی را که با نظریه او سازگار نیست، با بهانه داعی بر جعل داشتن مجعول می‌پندارد.

۲. دوگانگی در مواجهه با متون روایی و مصادر حدیثی

تشکیک در اعتبار کتب روایی و روایات موجود در آنها خود ایشان را هم دچار مشکل می‌کند؛ زیرا مواردی که به نفع خود او باشد، باز از همین کتب مشکوک استفاده کرده است؛ برای نمونه، روایت مورد قبول کشی را که در مورد غلات است، قبول می‌کند و ارجاع می‌دهد؛ ولی در جای دیگری روایتی را که مورد قبول کشی نبوده، تقویت کرده است. مثلاً سعی می‌کند روایت هشام را که کشی بر نمی‌تابد، تقویت کند. او مصادر حدیثی قم را به علت مبارزه‌شان با غالیان، پاک معرفی می‌کند؛ ولی بسیاری از روایات *کافی*، *بصائر* و *تفسیر قمی* را غالیانه می‌داند. (مدرسی، ۱۳۸۶: ۸۳)

اشکال ایشان آن است که به کتابی که مورد دسّ و جعل بوده تنها به دلیل داعی بر جعل نداشتن اعتماد می‌کند.

۳. تحمیل پیش‌فرض بر منابع روایی

ایشان پیش‌فرضی را درباره صفات امام در نظر می‌گیرد و سپس برای تأیید نظر خود، در کتب روایی جستجو می‌کند. بدین ترتیب با تحمیل نظر خود بر روایات، مواد طرح خود را فراهم می‌آورد و روایاتی را که مخالف نظر خود می‌یابد، تنها با احتمال داعی بر جعل داشتن مخدوش می‌داند و مدعی می‌شود این روایات را مفوضه در متون و منابع روایی گنجانده‌اند.

مدرسی هر جا روایتی را حاوی صفات فوق تصور خود برای امامان می‌یابد، به راحتی بدون دلیل قانع کننده‌ای آن روایت را به عنوان حدیث مجعول معرفی می‌کند و به مخاطب خود چنین القا می‌کند که ممکن نیست بشر چنین صفاتی داشته باشد و بنابراین آن صفات فوق بشری است و انتساب ائمه به چنین صفاتی مستلزم غلو خواهد بود؛ در حالی که نظر امامان و علمای شیعه خلاف نظر او بوده است.

ایشان روایاتی را که انتساب ائمه به برخی صفات را غلو محسوب کرده‌اند، به نفع نظریه خود مصادره می‌کند؛ در حالی که با توجه به برخی روایات دیگر که ایشان آنها را تنها به احتمال جعلی بودن غالبانه می‌داند، مقصود امامان از آن سخنان آشکار می‌شود.

اگر یک احتمالی که با دلایل متقن به اثبات نرسیده، برای محقق امکانی را فراهم آورد تا او بتواند این چنین روایات را قلع و قمع کند، در این صورت هر کسی می‌تواند با طرح احتمالی ناصواب در روایات به دنبال مؤید نظر خود بگردد، آنها را طبق نظر خود تفسیر کند و روایات مخالف ایده خود را نیز نادیده بگیرد؛ تنها به این دلیل که ممکن است آن روایات مخالف، به بهانه‌ای جعل شده باشند.

برای نمونه، در این قسمت به برخی از برداشت‌های غلط ایشان از روایات اشاره می‌شود:

ایشان در بخشی از کتاب خود با برداشت غلط از یک روایت، آن را مستلزم صفات فرابشری تلقی می‌کند و مجعول مفوضه به شمار می‌آورد:

اینان اصرار می‌ورزیدند ائمه را موجوداتی فوق طبیعی وانمود کنند و می‌گفتند علت واقعی احتیاج جامعه به امام آن است که وی محور و قطب عالم آفرینش است و اگر یک لحظه زمین بدون امام بماند، در هم فرو خواهد ریخت. (۱۳۸۶: ۴۰)

منابعی را که وی برای نوشتار خود استناد می‌کند، عبارتند از: بصائر الدرجات (صفار، ۱۴۰۴: ۴۸۹ - ۴۸۸)، کافی (کلینی، ۱۳۶۵: ۱ / ۱۷۹)، عیون اخبار الرضا علیه السلام (صدوق، ۱۳۷۸: ۱ / ۲۷۲) و کمال الدین و تمام النعمة (همو، ۱۳۹۵: ۲۰۴ - ۲۰۱). وی سپس تصریح می‌کند این مطلب که این گفته‌ها و روایات مربوط به غلات است، بنا به تشخیص و تأکید شریف مرتضی در کتاب الشافی (علم الهدی، ۱۴۱۰: ۱ / ۴۲) است. (مدرسی، ۱۳۸۶: ۴۰)

برای آشنایی بیشتر با مقصود وی به یکی از روایاتی که در منابع ارجاعی خود ذکر کرده است، اشاره می‌شود:

عَنْ أَبِي حَمْرَةَ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: أَتَبْقَى الْأَرْضُ بَعِيرٍ إِمَامٍ. قَالَ لَوْ بَقِيَتِ الْأَرْضُ بَعِيرٍ إِمَامٍ لَسَاخَتْ. (کلینی، ۱۳۶۵: ۱ / ۱۷۹؛ صفار، ۱۴۰۴: ۴۸۸؛ صدوق، ۱۳۹۵: ۲۰۱)

ابوحمره می‌گوید به امام صادق علیه السلام عرض کردم: آیا زمین بدون امام باقی می‌ماند؟ فرمود: اگر زمین بدون امام باشد، فرو رود (و نظمش از هم بیاشد).

این قبیل روایت‌ها مستلزم هیچ‌گونه صفت فرابشری نیست؛ زیرا همان‌طور که شیخ صدوق (از علمای قم که مدرسی بر صداقت او تأکید دارد) هم در توضیح این روایات اشاره کرده است، این عالم برای آنکه بر صلاح باقی بماند، نیازمند وجود امام است؛ چنان‌که خداوند امتی را عذاب نکرد. مگر آنکه به پیامبرش فرمان به خروج از بین آنان را داد. (مدرسی، ۱۳۸۶: ۲۱۰ - ۲۰۹)

علاوه بر آن خود سیدمرتضی نیز مفاد و مضمون آن روایات را می‌پذیرد. او در رساله الباهرة فی العترة الطاهرة معرفت و شناخت ائمه را مانند شناخت خدا، لازمه ایمان و اسلام می‌داند و از جمله به سیره و سنت مسلمانان اهل سنت در گرامی‌داشت اهل بیت پرداخته است که برای زیارت مشاهد آنان می‌روند و به برکت آنان طلب حاجات می‌کنند:

فما الحامل للمخالفين لهذه النحلة المنحازين عن هذه الجملة. على أن يراوحوها هذه لمشاهد و يغادوها و يستزلوا عندها من الله تعالى الأرزاق و يستفتحو الأغالل و يطلبوا ببركتها الحاجات و يستدفعوا البليات. (علم الهدى، ۱۴۱۰: ۲ / ۲۵۴)

نمونه دیگر آنکه، نویسنده محترم در تأیید نظر خود به روایتی اشاره می‌کند که برخلاف نظر اوست؛ ولی وی روایت را به نفع خود مصادره می‌کند و می‌نویسد:

در نمونه‌ای دیگر، دو گروه مفوضه و مقصره از منطقه‌ای دیگر، نماینده‌ای به ناحیه مقدسه فرستادند که تعیین تکلیف کنند. امام مجدداً مفوضه را به نام محکوم کرده و آنان را دروغ‌گو خواندند. (ارجاع به: طوسی، ۱۴۱۱: ۱ / ۱۴۹ - ۱۴۸؛ مدرسی، ۱۳۸۶: ۹۱)

در اینکه امام مفوضه را تکذیب کرده است، بحثی نیست؛ اما این بیان - برخلاف نظر نویسنده - از امام حسن عسکری علیه السلام نیست؛ بلکه پاسخ امام عصر علیه السلام است که در سن حدود چهار سالگی و در حضور امام حسن عسکری علیه السلام بیان فرموده‌اند. اصل ماجرا که او تنها دو عبارت آن (المفوضه و کذبوا) را آورده است، بیانگر بهره‌مندی امام از علم غیب و به اصطلاح نویسنده محترم، جنبه فوق‌بشری است؛ زیرا شخص مراجعه‌کننده بدون آنکه پرسش خود را اظهار کند، امام عصر علیه السلام که در حدود چهار سال داشت، پرسش او را طرح و پاسخ گفته است. (جبرئیلی، ۱۳۸۶: ۱۶۱)

د) اشکالات روش‌شناختی نظریه علمای ابرار در بعد تاریخی

مطالعه و بررسی تاریخی، محقق را در رسیدن به بسیاری از حقایق یاری می‌رساند؛ اما عده‌ای هرچه را در سیره و تاریخ است، از ضعیف و قوی درمی‌آمیزند و آن را از مسلم‌ترین مسلمات می‌دانند، بدون آنکه از دسیسه‌ها و خرافاتی که در تاریخ ایجاد شده و پیامبر صلی الله علیه و آله ما را از آنها آگاه کرده است، بر حذر باشند. (عربی، ۱۳۸۳: ۱ / ۳۹)

تحقیق تاریخی باید روش‌مند و دارای مبنای منطقی و معقول باشد و علاوه بر آن، پژوهشگر تاریخ تنها زمانی که خود را از تعلقات بیرونی و درونی یا غیر دخیل در فهم واقعیت تاریخ برهاند، می‌تواند به فهم درست آن نائل گردد. (ر.ک: الله‌اکبری، ۱۳۸۳)

همچنین پژوهشگر در رشته تاریخ باید نسبت به ماهیت مطالعه تاریخی دقت لازم را به‌کار ببرد و روش‌شناسی مخصوص آن را رعایت کند؛ در غیر این صورت تحقیق او در معرض بسیاری از خطاها قرار می‌گیرد (ر.ک: فراملکی، ۱۳۸۵: ۱۴۸) و نتیجه پژوهش تاریخی او نیز ناصواب خواهد بود.

مؤلف کتاب مکتب در فرآیند تکامل در مطالعه تاریخی خود، روش صحیحی را به‌کار نبرده و به‌همین

سبب دچار خطاهایی شده است که عبارتند از:

۱. گزینشی بودن گزارش‌های تاریخی

مدرسی نظام‌واره‌ای تاریخی را پیش‌روی قرار داده و سپس با یافتن اجزای آن سعی نموده تا نظریه‌ای صحیح ارائه دهد. (مدرسی، ۱۳۸۶: ۱۳) غافل از آنکه هر قدر این نظام‌واره هماهنگ باشد، هماهنگی آن فرع بر صحت عناصر اصلی است. اگر در نظریه‌ای عناصر ناسالم باشد، هماهنگی سودمند نیست؛ چون تمام قصه‌ها و اسطوره‌های عالم هماهنگ هستند. فرق میان یک نظریه و یک اسطوره همین‌جاست که عناصر یک نظریه قابل دفاع هستند؛ ولی کسی به قصه‌ها به‌عنوان یک برداشت واقعی نمی‌نگرد. (سبحانی، ۱۳۸۸: ۴۶)

بنابراین ایشان به شواهد فراوان در نقض تئوری خود نمی‌پردازد؛ حال آنکه در روش‌شناسی علمی باید

همه شواهد را در نظر گرفت و شواهد مخالف را هم تبیین و نقد کرد.

مؤلف معتقد است مکتب تشیع از آغاز همواره در حال تطور و تکامل بوده است. پس تشیع تا اوائل

قرن دوم فقط یک مبارزه سیاسی بود و بعد از آن یک مکتب حقوقی شد و سپس چون شیعه با نقدهای دیگران مواجه گشت، برای پاسخ دادن به آن نقدها وارد بحث‌های کلامی شد.

البته برخی از شواهد روایی و تاریخی ارائه می‌شود که اصحاب اهل‌بیت از سقیفه تا پایان قرن اول

به‌گونه‌ای سخن گفته‌اند که نشان می‌دهد خلافت را اعم از خلافت سیاسی می‌دانستند. آن شواهد عبارتند از:

۱. «شیعه علی» به گروهی از اصحاب پیامبر اکرم ﷺ اطلاق می‌شد که گرداگرد آن حضرت بودند.

مستند این گروه از اصحاب - که نام تعدادی از آنها در تاریخ ثبت شده است - سخنان صریح پیامبر ﷺ

درباره مقام علی رضی الله عنه بود که امامت و مرجعیت دینی امام را هم‌شأن مرجعیت قرآن اثبات می‌کرد.

۲. سخنانی همانند حدیث شریف ثقلین که پیامبر ﷺ در آخرین لحظات عمر شریف خود نیز آن را تکرار

فرمودند و در کتب مختلف شیعه و سنی با کمی تفاوت در عبارات نقل شده است. (ابن‌حنبل، بی‌تا: ۳ / ۱۴؛

نیشابوری، بی‌تا: ۷ / ۱۲۳؛ نسائی، بی‌تا: ۱۵؛ ابن‌اثیر، بی‌تا: ۲ / ۱۲؛ کاتب واقدی، ۱۴۱۸: ۲ / ۱۵۰؛ امینی،

۱۳۹۷: ۳ / ۸۰؛ مجلسی، ۱۴۰۴: ۲۳ / ۱۴۵)

شیخ حر عاملی می‌گوید این روایت بین شیعه و سنی متواتر است و سپس متن روایت را چنین نقل می‌کند:

عَنِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ قَالَ: إِنِّي تَارِكٌ فِيكُمْ الثَّقَلَيْنِ مَا إِنْ تَمَسَّكْتُمْ بِهِمَا لَنْ تَضِلُّوا كِتَابَ اللَّهِ وَ
عَثْرَتِي أَهْلَ بَيْتِي وَإِنَّهُمَا لَنْ يَفْتَرِقَا حَتَّى يَرِدَا عَلَيَّ الْحَوْضَ. (حر عاملی، ۱۴۰۹: ۲۷/ ۳۴ - ۳۳)

روایات بسیار دیگری نیز از پیامبر ﷺ درباره مقام معنوی و علمی اهل‌بیت نقل شده است. اصحاب امامان، درباره شأن امام به چنین روایاتی توجه داشتند. اگرچه ممکن است برخی از آنان نسبت به جایگاه امامان غفلت داشته باشند، این غفلت متوجه مکتب شیعه نیست. متأسفانه جناب مدرسی به چنین روایاتی که شمار قابل توجهی هستند، توجهی ننموده است؛ درحالی‌که ایشان نمی‌تواند با معیار خود آنها را جعلی بداند.

براساس شواهد تاریخی دیگری، امتیاز اصحاب امام علی ﷺ در دوران نخستین فقط در یک گرایش سیاسی ضد نظام موجود نبوده است؛ بلکه اختلاف اصلی در مفهوم امامت بوده که از نظر شیعه هم شامل مرجعیت دینی (نه صرفاً مرجعیت علمی) و هم شامل الهی بودن امامت و برگزیدگی (اصطفاً) امام می‌شد. این اختلاف میان شیعه و سنی در مسئله امامت آن قدر عمیق بود که شیعه از همان آغاز، رهبران معصوم خویش را با لفظ «امام» یاد می‌کرد و اهل سنت نیز رهبران خود را «خلیفه» می‌خواندند. برخی از شواهد تاریخی که برخلاف نظر مدرسی، نشانگر توجه شیعیان و اصحاب ائمه به مقام معنوی ائمه است؛ عبارتند از:

۱. برخی مورخان نقل کرده‌اند که ابن عباس در مناظره با خلیفه دوم، خلافت را برای علی ﷺ امری الهی و از مصادیق «ما أنزل الله» می‌دانست و حتی ضمن بیان آیه تطهیر، عصمت را برای خاندان پیامبر ﷺ ثابت کرد. (طبری، بی تا: ۳ / ۲۸۹؛ ابن اثیر، ۱۳۸۶: ۳ / ۶۴ - ۶۳)
۲. یعقوبی نقل می‌کند ابوذر در دوران عثمان به مسجد پیامبر می‌آمد و این آیه را می‌خواند: «إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى آدَمَ وَ نُوحًا وَ آلَ إِبْرَاهِيمَ... ذُرِّيَّةً بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ» (آل عمران / ۳۴ - ۳۳) و در ادامه سخنان خود می‌گفت: «أما لو قدمتم من قدم الله و آخرتم من آخر الله و أقررتم الولاية و الوراثة في اهل بيت نبیکم لأکلتهم من فوقکم و من تحت أرجلکم». بحث در احقیقیت نسبت به خلافت سیاسی نیست؛ سخن در وراثت و ولایت و مقام برگزیدگی است که امام را به سلسله انبیا و اوصیا متصل می‌کند. (یعقوبی، بی تا: ۲ / ۱۷۱)
۳. مانند ماجرای ابوذر در زمان بیعت گرفتن برای حضرت امیر در مسجد مدینه نیز اتفاق افتاد. اصحاب آمدند و بعد از سخنان ایشان نکاتی را گفتند. مالک اشتر می‌گوید:

يا أيها الناس هذا وصي الاوصياء و وارث علم الانبياء العظيم البلاء الحسن الولاية الذي شهد له كتاب الله بالايمن و رسوله بجنته الرضوان. (همان: ۱۷۹)

۴. مفهوم کلیدی امامت در طول این دوران در قالب واژه‌های اصطفا و وراثت و وصایت بوده است. در *الغارات* نیز جریان نامه معروفی که حضرت امیر به معاویه می‌نویسند و معاویه پاسخ می‌دهد و حضرت دوباره جواب می‌دهند، ذکر شده است. در آنجا نیز این نکته در کلمات امیرمؤمنان به صورت واضح آمده است. (ثقفی، ۱۳۷۳: ۹۸ - ۹۰)

۵. عبارت خزیمه بن ثابت ذوالشهادتین پس از خطبه امیرالمؤمنین نیز چنین است:

ایها الناس انا قد تشاورنا و اخترنا لدیننا و دنیانا رجلاً اختاره لنا رسول الله.
(اسکافی، ۱۴۰۲: ۵۱)

۲. ارزش داوری براساس باورهای کلامی

مدرسی برای اینکه تصویری از تاریخ تشیع ارائه کند، طبق باورهای خود طرحی را پیش‌روی خود قرار داده است و سپس با معیار داعی بر جعل داشتن، منابع مخالف باور خود را نادیده انگاشته است. به کار بردن چنین معیاری برای بررسی منابع روایی و تاریخی نشانگر آن است که در پشت این تحلیل تاریخی، مجموعه‌ای از عقاید و باورها نسبت به گزاره‌های کلام شیعه وجود دارد که به صورت پیش‌فرض، ناخودآگاه یا خودآگاه خود را بر این تحقیق تاریخی تحمیل کرده و خلوص یک تحقیق تاریخی را از این اثر گرفته است. این نوعی ارزش داوری براساس باورهای کلامی است که متکلمان شیعه نیز صحت آن را تأیید نکرده‌اند و این یکی از مشکلات جدی پژوهش‌های تاریخی است.

ه) اشکالات روش‌شناختی نظریه علمای ابرار در بعد رجالی

کسی که از علم رجال بهره می‌گیرد، وقتی تحقیقات او اعتبار لازم را دارد که از روش متداول در این علم پیروی کند یا آنکه ناراستی روش متداول را با دلایل معتبر و کافی اثبات کند و سپس با ارائه دلایلی معتبر درستی روش مورد استفاده خود را نیز اثبات کند؛ در غیر این صورت اگر کسی با روشی غیرمتداول، وارد پژوهش رجالی شود، تحقیق او فاقد اعتبار لازم است. مدرسی معیار رجالی نادرستی را در پژوهش خود به کار برده است که در ذیل بررسی می‌شود.

۱. استعمال معیار نادرست

برخی از علمای رجال، ضابطه خاصی برای تضعیف راوی از حیث عقیده نداشته‌اند؛ بلکه هرگاه عقیده راوی با عقیده آنان سازگار نبوده، به راوی نسبت غلو و ضعف در عقیده می‌دادند؛ درحالی‌که چه بسا خود نسبت‌دهنده در اعتقادش خطا کرده باشد، به گونه‌ای که اگر ما از اعتقاد او آگاه شویم، حکم به خطا بودن آن می‌کنیم. (سبحانی، ۱۴۱۹: ۴۳۳)

برای نمونه، قمی‌ها و ابن‌غضائری، شأن خاص و مرتبه معینی از عصمت و کمال برای ائمه قائل بودند و

تعدی از آن منزلت را غلو می‌دانستند؛ حتی آنان نفی سهو از امامان را نیز غلو محسوب می‌کردند. ایشان هنگام بررسی احوال راویان به روایات آنها دقت می‌کردند و هرگاه در روایات آنان مطلبی می‌یافتند که با عقیده‌شان درباره ائمه منافات داشت و از آن حدی که برای ائمه قائل بودند، فراتر رفته بود، راوی آن را متهم به غلو و روایات آنان را رد می‌کردند و آنها را به دروغ‌گویی و حدیث‌سازی نیز متهم می‌نمودند. (خاقانی، ۱۴۰۴: ۱۴۷)

همچنین در برخی از کتب رجال، عده‌ای متهم به غلو شده‌اند، درحالی‌که با مراجعه به شرح حال آنان درمی‌یابیم هیچ عقیده‌ای که دلالت بر غلو کنند، نداشته‌اند. (مامقانی، ۱۳۵۲: ۱ / ۲۱۲)

در این صورت باید بررسی‌های دقیق‌تری نسبت به چنین قدح و جرح‌هایی داشته باشیم. اگر اشکالی را که قمی‌ها در وثاقت بسیاری از مشاهیر همانند یونس بن عبدالرحمن، محمد بن سنان، مفضل بن عمر و امثال آنها داشته‌اند، ملاحظه شود، وجه این اشکال آشکار می‌شود. همچنین اخراج احمد بن محمد بن عیسی و احمد بن محمد بن خالد برقی از قم نیز شاهد بر این امر است. (مامقانی، بی‌تا: ۴۹)

مؤلف محترم نیز پیش‌فرضی را در نظر گرفته است که هر صفتی را که فوق تصوّرش باشد، فوق بشری و متضمن غلو به‌شمار می‌آورد. بنابراین هر روایتی که حاوی چنین صفتی باشد، مجعول می‌داند؛ زیرا معتقد است غالبان داعی بر جعل چنین روایاتی داشته‌اند و همین‌که از راوی چنین روایاتی نقل شود، او را در زمره غالبان به‌شمار می‌آورد؛ درحالی‌که بطلان به‌کار بردن چنین معیاری در کتب رجال به اثبات رسیده است. (سبحانی، ۱۴۱۹: ۴۳۱)

نتیجه

برخی از اشکالات کلی روش‌شناسی نظریه علمای ابرار عبارتند از: ۱. عدم ذکر مستند در برخی مباحث مهم؛ ۲. تحلیل غیر روش‌مند؛ ۳. مغالطه در استفاده از منابع؛ ۴. کاربرد معیار غیرمعتبر؛ ۵. عدم تمایز بین اعتقادات امامان و برخی از عوام شیعه.

برخی از اشکالات در روش‌شناسی کلامی این نظریه عبارتند از: ۱. عبور از تاریخ کلام به نتایج کلامی؛ ۲. خلط بین اعتقادات مفوضه و امامیه.

برخی از اشکالات در روش‌شناسی روایی این نظریه عبارتند از: ۱. تشکیک در اعتبار کتب روایی موجود؛ ۲. دوگانگی در مواجهه با متون روایی و مصادر حدیثی؛ ۳. تحمیل پیش‌فرض بر منابع روایی.

شماری از اشکالات در روش‌شناسی تاریخی این نظریه عبارتند از: ۱. گزینشی بودن گزارش‌های تاریخی؛ ۲. ارزش‌داوری براساس باورهای کلامی. همچنین یکی از اشکالات روش‌شناختی رجال این نظریه، استعمال معیار نادرست است.

بنابراین این نظریه از جهت روش تحقیق دچار اشکال است و نتیجه درستی به‌دنبال نخواهد داشت.

منابع و مأخذ

۱. ابن اثیر، ۱۳۸۶ / ۱۹۶۶م، *الکامل فی التاریخ*، بیروت، دار صادر.
۲. _____، بی تا، *اسد الغابه*، بیروت، دار لکتب العربی.
۳. ابن حنبل، احمد، بی تا، *مسند*، بیروت، دار صادر.
۴. ابن فارس، احمد ابن زکریا، ۱۴۰۴ق، *معجم مقاییس اللغة*، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
۵. اسکافی، ابو جعفر، ۱۴۰۲ق / ۱۹۸۱م، *المعیار والموازنة*، محقق محمد باقر محمودی، بی جا، بی نا.
۶. اشعری القمی، سعد بن عبدالله بن ابی خلف، ۱۳۶۰ش، *المقالات و الفرق*، تصحیح دکتر محمد جواد مشکور، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، چ دوم.
۷. الله اکبری، بهمن و اسفند ۱۳۸۳، «تاریخ پژوهی و بنیان‌های نظری»، پژوهش، شماره ۱۰، قم، جامعه المصطفی العالمیه، ص ۱۳ - ۴.
۸. امینی، عبدالحسین، ۱۳۹۷ق / ۱۹۷۷م، *الغدیر*، بیروت، دارالکتب العربی، چ چهارم.
۹. بغدادی الاسفرائینی، عبدالقاهر بن طاهر بن محمد، بی تا، *الفرق بین الفرق*، تحقیق مجدی فتحی السید، قاهره، المکتبة التوفیقیة.
۱۰. ثقفی، ابراهیم بن محمد، ۱۳۷۳، *الغارات*، ترجمه عزیزالله عطاردی، تهران، عطارد، چ اول.
۱۱. جبرئیلی، محمد صفر، ۱۳۸۶، تأملی در «مکتب در فرآیند تکامل»، *قیسات*، شماره ۴۵، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه، ص ۱۸۳ - ۱۵۳.
۱۲. حر عاملی، محمد بن حسن، ۱۴۰۹ق، *وسائل الشیعة*، قم، مؤسسه آل‌البت علیه السلام.
۱۳. خاقانی، علی، ۱۴۰۴ق، *رجال خاقانی*، تصحیح سید محمد صادق بحر العلوم، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، چ دوم.
۱۴. ربانی گلپایگانی، علی، ۱۳۸۷، *امامت در بینش اسلامی*، قم، بوستان کتاب، چ دوم.
۱۵. زبیدی، ۱۴۱۴ق / ۱۹۹۴م، *تاج العروس*، تحقیق علی شیری، بیروت، دارالفکر.
۱۶. سبجانی، جعفر، ۱۴۱۹ق، *کلیات فی علم الرجال*، قم، مؤسسه نشر اسلامی، چ سوم.
۱۷. سبجانی، محمد تقی، ۱۳۸۸، «نقد کتاب مکتب در فرآیند تکامل»، *کتاب ماه دین*، شماره ۱۴۲، تهران، خانه کتاب، ص ۶۳ - ۴۰.
۱۸. شهید ثانی (منسوب به او) علی بن احمد، ۱۴۰۹ق، *حقائق الایمان*، تحقیق سید مهدی رجایی، قم، کتابخانه آیه الله العظمی مرعشی، چ اول.

۱۹. صدوق، محمد بن علی بن بابویه، ۱۳۷۸ق، *عیون أخبار الرضا*، تهران، جهان.
۲۰. _____، ۱۳۹۵ق، *کمال الدین و تمام النعمة*، قم، دارالکتب الإسلامية.
۲۱. _____، ۱۴۱۴ق / ۱۹۹۳م، *الاعتقادات فی دین الامامیه*، تحقیق عصام عبد السید، بیروت، دارالمفید، چ دوم.
۲۲. صفار، محمد بن حسن بن فروخ، ۱۴۰۴ق، *بصائر الدرجات*، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی.
۲۳. طبری، محمد بن جریر، بی‌تا، *تاریخ الطبری*، بیروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۲۴. طوسی، محمد بن حسن، ۱۴۱۱ق، *الغیبه*، تحقیق عبادالله تهرانی و علی احمد ناصح، قم، مؤسسه معارف اسلامی.
۲۵. عربی، حسین علی، ۱۳۸۳، *تاریخ تحقیقی اسلام*، قم، مؤسسه امام خمینی علیه السلام، چ چهارم.
۲۶. علم‌الهدی، سیدمرتضی، ۱۴۱۰ق، *الشافعی*، تحقیق حسینی الخطیب، تهران، مؤسسه الصادق.
۲۷. _____، ۱۴۱۰ق، *رسائل المرتضی*، سید احمد حسینی، قم، دارالقران الکریم، چ اول.
۲۸. قراملکی، احد فرامرزی، ۱۳۸۵، *اصول و فنون پژوهش در گستره دین پژوهی*، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، چ دوم.
۲۹. کاتب واقدی، ابن سعد واقدی، ۱۴۱۸ق، *الطبقات الکبری*، بیروت، دارالکتب العلمیه، چ دوم.
۳۰. کشی، محمد بن عمر، ۱۳۴۸، *رجال الکشی*، تحقیق دکتر حسن مصطفوی، مشهد، دانشگاه مشهد.
۳۱. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۳۶۵، *کافی*، تهران، دارالکتب الإسلامية.
۳۲. مامقانی، عبدالله بن محمد حسن، ۱۳۵۲، *تنقیح المقال فی أحوال الرجال*، نجف، المطبعة المرتضویة.
۳۳. _____، بی‌تا، *مقیاس الهدایه*، قم، انتشارات دلیل ما.
۳۴. مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۴ق، *بحار الأنوار*، بیروت، مؤسسة الوفاء.
۳۵. مدرسی طباطبایی، حسین، ۱۳۸۶، *مکتب در فرآیند تکامل*، ترجمه هاشم ایزدپناه، تهران، کویر، چ اول.
۳۶. _____، ۱۳۸۸، «جوابیه حسین مدرسی طباطبایی به نقد حسن طارمی»، کتاب *ماه دین*، شماره ۱۴۲، تهران، خانه کتاب ایران، ص ۲۹ - ۲۰.
۳۷. مفید، محمد بن نعمان، ۱۴۱۴ق، *تصحیح اعتقادات الامامیه*، تحقیق حسین درگاهی، بیروت، دارالمفید، چ دوم.
۳۸. نجاشی، احمد بن علی، ۱۴۰۷ق، *رجال النجاشی*، قم، جامعه مدرسین.
۳۹. نسائی، بی‌تا، *فضائل الصحابه*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۴۰. نیشابوری، مسلم، بی‌تا، *صحیح مسلم*، بیروت، دارالفکر.
۴۱. یعقوبی، احمد بن اسحاق، بی‌تا، *تاریخ یعقوبی*، قم، اهل بیت علیهم السلام.

