

ستیز دو اندیشه درباره امامت گفتاری در باب «سه گفتار در غلو پژوهی»

حمید عطایی نظری^۱

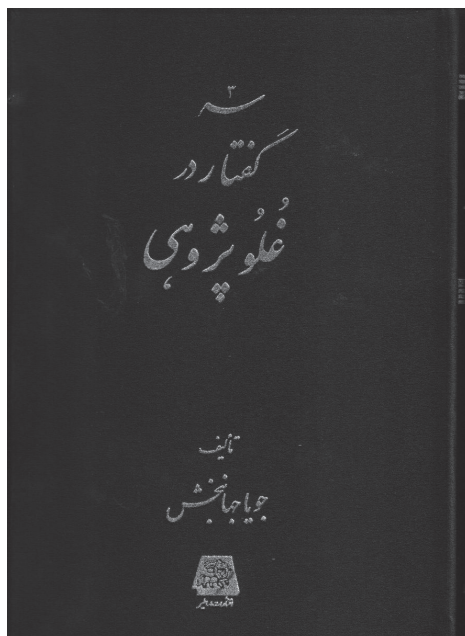
گفتنی است که دیدگاه غالبانه، صرفاً یک دیدگاه ساده نبوده، بلکه خود به رویکردها و نگرش‌های مختلفی قابل تقسیم است. به دیگر بیان، دیدگاه غالبانه خود دربردارنده برداشتها و تفاسیر بسیار پیچیده و متنوعی است، اما همگی آنها در این امر مشترکند که امام را از جایگاه واقعی خود و حدود انسانیت بسیار فراتر می‌برند.

(۲) دیدگاه مقصرانه: که درست در نقطه مقابل دیدگاه غالبانه قرار داشته، و با اسناد هر گونه صفت خدای گونه و ویژگی فرا بشری به امام مخالف است. در این نگرش، امام از جایگاه واقعی خودش فروتر قرار داده می‌شود.

(۳) دیدگاه اعتدالی: که در حد وسط میان دو دیدگاه افراطی غالبان و تفریطی مقصران قرار داشته و در واقع،

در پی ارائه تفسیری معقول و معتدل از امامت و ویژگی‌های امام است، تا در پرتو آن امام را متناسب با جایگاه حقیقی و واقعی خودش بشناسد.

طرفه آنکه هر دو گروه دیگر - یعنی غلات و مقصره - همواره خود را مصداق بارز شیعه اعتدالی می‌دانسته و جای زده‌اند، یعنی نه غالی قبول داشته و می‌پذیرفته که غالی است و نه مقصر چنین



مسئله غلو و غالی‌گری از مهم‌ترین و بحث‌برانگیزترین مسائل اعتقادی در تاریخ اندیشه شیعه به شمار می‌آید. نقش و دیدگاه برجسته‌ای که امامت و امام در اعتقادات شیعی داشته است، پیوسته مجادلات فراوانی را بر سر چگونگی تفسیر آن و نحوه اعتقاد به آن رقم زده است. با یک نگاه اجمالی در تاریخ اندیشه کلامی شیعه، این نکته بروشنی قابل درک است که بطور کلی سه دیدگاه کلان بر سر تفسیر امامت و ویژگی‌های امام در شیعه وجود داشته است:

(۱) دیدگاه غالبانه: که بر اساس آن همه کمالات مفروض ممکن از قبیل علم مطلق، قدرت مطلق و از این دست، به امام نسبت داده می‌شود و بالتبع برای امام نقش ویژه‌ای نیز در تکوین و هستی قائل می‌شود و همچنین افعالی همچون ایجاد و ارزاق و ... به او اسناد داده می‌شود.

به طور خلاصه در این نگرش، امام بسی فراتر از حد یک انسان و بشر عادی ظاهر گشته و به مرزهای الوهیت نزدیک می‌گردد، و اگرچه صفت ذاتی وجود وجود را ندارد ولی از دیگر کمالات متصور برخوردار است.



عنوانی را بر خود می‌پسندیده است؛ بلکه هر دو مدعی بوده‌اند که خود بر خط اعتدالند و دیگری بر جاده انحراف.

تاریخ اندیشه شیعه، صحنه‌های مختلفی از جدال و کشاکش میان غلات - یا حامیان نظریه امامت حدّاکثری - و اعتدالیان - یا طرفداران نظریه امامت حدّاقلی - را به ما نشان می‌دهد. از دعواهای پر دامنه که در میان اصحاب ائمه: بر سر خصائص و ویژگی‌های امام گرفته تا مجادلات عمیق میان مکتب قم و بغداد و معارضه‌ها و درگیری‌های واپسین آن تا زمان حال، همه و همه حاکی از آن است که این دو خط فکری هیچگاه با یکدیگر به توافق نرسیده و حتی هیچ یک نتوانسته‌اند به طور کامل بر دیگری فائق آیند، و به نظر هم می‌رسد که دعوی میان این دو نحوه اندیشه در باب امامت، اگرچه گاه اوج گرفته و گاه کم‌رنگ‌تر شده است اما به هیچ روی فیصله‌پذیر نباشد. این امر با توجه به اختلافات و تفاوت‌های بنیادینی که میان دو دیدگاه امامت حدّاقلی و امامت حدّاکثری وجود دارد بدیهی می‌نماید. در تصویر حدّاکثری از امامت، امام دارای همه صفات کمالیه بطور مطلق است و در نتیجه، همه کاره عالم آفرینش به شمار می‌رود؛ اما در تصویر حدّاقلی از امامت، امام صرفاً پیشوایی هدایتگر است که صفات کمالیه او (از جمله علم و قدرت و عصمت او و ...) تنها در تناسب با شأن امامت و رهبری دینی تعریف و بازشناسی می‌شود.

در دوران معاصر این مجادله بار دیگر بالا گرفته و اذهان دین‌ورزان و امامت‌پژوهان را درگیر خود کرده است. پس از نگاشته‌های محققانی همچون صالحی نجف آبادی و مدرسی طباطبایی، متفکران و دغدغه‌مندان اندیشه شیعی، همواره با این سؤال مواجه بوده‌اند که برآستی تا چه اندازه دیدگاه‌های ایشان - که علی‌رغم تفاوت‌هایی که دارند هر دو حاکی از یک نوع اندیشه امامت حدّاقلی است - بر صواب و قابل‌پذیرش است. در هر دو مورد چندان که انتظار می‌رفت، نقدها و خرده‌گیری‌های خرد و کلان، و حق و باطلی مطرح شد که متأسفانه برخی از آنها خارج از ادبیات تحقیق و توأم با اتهام و ناسزاگویی بود.

سوگوارانه برخی از متدینان معتقدند که اگر کسی بر ضد غلو سخن گوید، درصدد کاستن از شأن ائمه: است و از این رو باید به هر نحو ممکن با او مقابله نمود. همینان برآنند که برای ابراز ارادت هر چه بیشتر به ائمه:، بهتر است تا جایی که می‌توانیم برای آن بزرگواران، کمالات و اوصاف خاص برشماریم. چنین برخوردی، بیش از هر چیز، نتیجه دوری و بیگانگی از روحیه تحقیق و انصاف علمی است.

در مقابل، برخی نیز کوشیدند با اتخاذ موضعی منصفانه، وجوه مثبت و قابل دفاع نظریه و اندیشه امامت حدّاقلی را تقویت کرده و نقایص و اشکالات آن را نیز آشکارا سازند. یکی از این افراد، پژوهشگر و فاضل ارجمند آقای جويا جهانبخش است که اهل تحقیق با آثار و اندیشه ایشان از قبل آشنایی کامل دارند. موضوع اصلی این مقال، معرفی کتابی به قلم ایشان با عنوان «سه گفتار در غلو پژوهی» است. این اثر در سال ۱۳۹۰ و توسط انتشارات اساطیر در تهران به طبع رسیده است.

کتاب سه گفتار در غلوپژوهی با حدیث شریفی از پیشوای

خردپیشگان امام علی(ع) آغاز گردیده: «تَعُوذُ بِاللّهِ مِنْ سُبَاتِ الْعَقْلِ» (از خفتن خرد به خدا پناه می‌برم) که خود احتمالاً گویای دیدگاه کلی نویسنده در خصوص ریشه ابتلا به غلو و غالی‌گری است.

نویسنده اثر خود را بخشی از کوشش‌های خود «در بازشناختن و بازشناساندن غلوگرایی و اندیشه‌های غالبانه و موارث مکتوب غلوگرایان» معرفی کرده که در راستای «حصول آرمان مبارک دین‌ورزی محققانه» صورت بسته است.^۱

شاید برای برخی از خوانندگان درک معنای «دین‌ورزی محققانه» دشوار باشد و با خود بگویند که مگر تدین و دین‌داری را هم می‌توان متّصف به محققانه یا غیرمحققانه کرد. آری، یکی از بزرگترین آسیب‌های جامعه دینی امروز ما آن است که هنوز ندانسته و تصمیم نگرفته است که با «دین» به نحو محققانه رفتار کند، یعنی با اختیار روش علمی، نگاهی عالمانه و ژرف‌اندیشانه به «دین» داشته باشد و در یک کلام به وظیفه خَطِیر «تفقه در دین» بپردازد. از همین روست که نویسنده سه گفتار با نگارش خود در پی انجام «کوشش‌های صادقانه برای تحقیق در اندیشه دینی و ایستادگی در برابر امواج فزاینده حشوگرایی و غلوگرایی» برآمده است.^۲

این اثر مجموعه‌ای از سه گفتار مستقل است:

۱) گفتار نخست: «نَزَلْنَا عَنِ الرَّبُّوبِيَّةِ...»: کارآمدترین خاکریز جنگ و نیرنگ غالیان. (صص ۱۸۲ - ۲۱)

۲) گفتار دوم: علم امامان - علیهم السلام - در اصول کافی: نمونه‌ای از برای چند و چون سازش «حدیث» با «کلام». (صص ۲۳۰ - ۱۸۳)

۳) گفتار سوم: میراث جابر بن خَبَّان یا مُرده ریگ کیمیائی غالیان؟ (یک کتابگزاری و چند یادآوری) (صص ۲۹۶ - ۲۳۱)

همچنان که نویسنده خود تذکار داده است، هر سه گفتار این مجموعه پیش از این جداگانه، در جاهای دیگری به طبع رسیده است و اینک در این مجموعه بی‌هیچ تغییر بنیادینی مجدداً منتشر می‌شوند.^۳

۴) در نخستین گفتار، نویسنده به بررسی و تحلیل معنایی روایت مشهور «نَزَلْنَا عَنِ الرَّبُّوبِيَّةِ و قولوا فينا (یا فی حَقْنَا یا فی فضلنا) ما شئتم» - که از معروفترین احادیث مورد تمسک غالیان یا طرفداران دیدگاه امامت حدّاکثری است - پرداخته و در صدد برآمده که نشان دهد - صرف نظر از اعتبار یا عدم اعتبار سند این حدیث - معنای گسترده و موسّع مورد نظر آنان، از این روایت قابل برداشت و فهم نیست و به عبارتی این خبر، توان اثبات مدّعیات آنان در این زمینه را ندارد.

۵) به عقیده او از آنجا که اخباری از قبیل «نَزَلْنَا عَنِ الرَّبُّوبِيَّةِ و ...» «سرمایه‌ای اصلی نوعی دین‌شناسی غلوآمیز و حشوینانه، خاصه در سده‌های دوازدهم تا چهاردهم هجری بوده است که آثار و پیامدهای باورفرسای آن هنوز در ذهن و زبان بسیاری از دینداران و حتی دین‌شناسان ما خودنمایی می‌کند»^۴





بررسی عالمانه و منصفانه معنا و مفهوم و همچنین سند و مستند آنها از اهمیت بسزایی برخوردار است.^۶

۶) نکته نخست در باب سند این روایت است. همچنانکه نویسنده کتاب اظهار داشته است، علی رغم شهرت این حدیث، روایت مذکور در هیچ منبع کهن معتبر و شایان اعتنایی وارد نشده است.^۷ وی به صورتهای مختلف آن روایت که در برخی از منابع روایی وارد شده و همچنین احادیثی که قریب به همان مضمون را ادا می‌کنند، اشاره کرده و به بررسی و نقد یکایک آنها دست یازیده است.^۸ حاصل جستارها و بررسی‌های وی در این زمینه آن است که: «با ابهام‌ها و اشکال‌هایی که در "مأخذ" یا "سند" هر یک از نقل‌های مشعر به مضمون «نزلونا عن الربوبية و...» وجود دارد، و با کثرت دواعی جعل و تزویر غالبانه که در این راستا وجود داشته است، حصول اطمینان به صدور این مطلب از پیشوایان: بغایت دشوار به نظر می‌رسد.^۹ نویسنده به انگیزه خود در نقد دقیق اسناد و مأخذ اینگونه روایات نیز اشاره کرده و می‌گوید:

«در برهه‌ای از زمان، غالبان روایاتی مجعول را با سند معتبر در جامعه شیعی نشر می‌داده‌اند. از این روی به ویژه در موضوعات و جایه‌هایی که در آنها غالبان انگیزه‌ای قوی برای جعل و وضع داشته‌اند، آسانگیری در نقد حدیث و بسنده‌گری به صحت نسبی سند، پسندیده نیست.»^{۱۰}

اکنون در باب روایت «نزلونا عن الربوبية...» نیز باید گفت: این روایت «با تفسیر افراطی حداکثری‌اش پیوسته می‌توانسته پشتوانه و جاده صاف‌کن مدعیات بی دلیل و عقاید ناستوار غلات باشد.»^{۱۱} کما اینکه در موارد متعددی این روایت به منزله یک قاعده برای توجیه عقاید غالبانه قرار گرفته است تا حدی که «خاکریزی شده است تا غالبان و غلوزدگان در پس آن پناه گیرند و هرگونه غلو را مادام که به خداانگاری بی پرده نرسیده است، تبرئه و تنزیه و تجویز و ترویج کنند.»^{۱۲} از این رو برخورد مسامحه‌آمیز با آن بر صواب نیست.

نویسنده از روی انصاف اظهار می‌دارد که البته غرض، نفی و طرد کلی این روایات نیست؛ بلکه مقصود آن است که باید معنایی صحیح و مقید که با مسلمات کتاب و سنت همخوان باشد از این روایات ارائه کرد.^{۱۳}

در حقیقت آنچه بیشتر مد نظر نویسنده سه گفتار قرار گرفته است، فهم درست معنای این دست از روایات است. در همین راستا وی نخست درصدد برمی‌آید که با ارائه شواهدی نشان دهد که اطلاق و عمومیت ظاهری «ما شئتم» مستفاد از روایت «نزلونا» پابرجا نبوده و از اینرو باید با توجه به قیود و حدودی که در دیگر آیات و روایات برای مراتب فضائل و مناقب اهل بیت: بیان شده است، اطلاق آن را مقید نمود.^{۱۴} برای نمونه، تمسک به اطلاق ظاهری «ما شئتم» مقتضی آنست که صفاتی همچون علم نامحدود و قدرت نامتناهی و دیگر کمالات مانند آن را برای ائمه: ثابت بدانیم در حالیکه «نه تنها به دلیلهای استوار»^{۱۵} از محدودیت توانشهای پیامبر گرامی و پیشوایان پاک آگاهیم، حتی می‌دانیم که برتریها و توانشهای خود این بزرگواران یکسان نبوده است و زین رو هر چه

را - مثلاً - به پیامبر نسبت توان داد به وصی او نمی‌توان نسبت داد؛ تا چه رسد به آنکه - مثلاً - کسی بخواهد هر چه را مادون ربوبیت است به وصی پیامبر نسبت دهد. مقام نبوت بی شک دون مقام ربوبیت است، با این همه به ضرورت دین و مذهب نمی‌توان این فضیلت را به ائمه اطهار - علیهم السلام - نسبت داد.^{۱۶} در حقیقت، «اگر کسی بخواهد به ظاهر لفظ «ما شئتم» و شمول و فراگیری آن تمسک کند و از برای دائرة شمول آن هیچ مخصّص و مقیدی را ملحوظ نسازد، بناچار باید جمیع مقامات و کمالات پیامبر اکرم - صلی الله علیه و آله - را بتواند به امیر مؤمنان(ع) نسبت دهد و باز باید بتواند جمیع کمالات و مقامات امیر مؤمنان(ع) را در حق هر یک از امامان دیگر صادق بداند؛ چرا که هم «کمالات پیامبر» و هم «کمالات امیر المؤمنین» در دائرة شمول «ما شئتم» می‌گنجد و بنا بر این باید جمیع آن کمالات را بتوان مثلاً به امام صادق(ع) نسبت داد. چنین نسبتی - العیاذ بالله - به معنای نفی افضلیت پیامبر اکرم - صلی الله علیه و آله - نسبت به علی^{۱۷} و نیز نفی افضلیت علی^{۱۸} نسبت به دیگر ائمه اهل بیت: است؛ و در واقع، مخالف مذهب، بل مخالف ضروریات اسلام است.»^{۱۹}

۷) مؤید این برداشت مقید از روایت «نزلونا» آن که معروفترین عالمان امامیه همانند شیخ مفید، سید مرتضی، شیخ طوسی و... برای نمونه در بحث علم امام، «نظریه بیکرانگی علم امام و پیامبر را نپذیرفته و امام و پیامبر را عالم به جمیع مسائل و امور غیر دینی ندانسته‌اند، و عملاً تفسیر غالبانه و افراطی «نزلونا عن الربوبية و قولوا فینا ما شئتم» را قبول نداشته‌اند؛ زیرا کسی که بدان تفسیر و برداشت تن دردهد، بناچار - مانند برخی از غلو زدگان روزگار ما - باید امام و پیامبر را عالم به جمیع امور خرد و کلان دینی و دنیوی و کلی و جزئی بداند، و این نظریه - که با قرآن و سنت معتمد و واقع تاریخی هم ناسازگار است - مورد پذیرش هیچیک از آن دانشوران بزرگ امامی نبوده است.»^{۱۸}

در فرازی دیگر نویسنده به ناسازگاری برداشت حداکثری از «نزلونا عن الربوبية» با اصل توحید اشاره کرده و پس از بیان شواهد و ادله‌ای، نسبت دادن تواناییهای نامتناهی خداوند به بندگان او را - مانند اینکه علم یا قدرت فردی را «نامتناهی» بدانیم - از مقوله شرک در صفات دانسته است.^{۱۹} نکته در خور توجهی که نویسنده به آن اشاره کرده است آن که: غلو در حق ائمه: مستلزم تقصیر در حق خدایی خداوند است و از اینرو چنانچه بر اساس برخی از روایات سست بنیاد «به وادی غلو درافتیم، به ناگزیر در باب توحید، تقصیر خواهیم کرد و این بزرگترین مخاطره در عرصه دینداری است.»^{۲۰}

همو در ادامه به استدلال قائلان به تفسیر حداکثری از روایت نزلونا پرداخته است که می‌گویند: «چون خداوند بر همه چیز قادر است و چون امکان عقلی این هست که تمامی قدرت و علم و... خود را - به طور طولی - در اختیار یکی از مخلوقات خود بنهد، پس ادعای توانایی فراگیر و علم بیکران در حق اهل بیت:، بیهوده نیست و این توانایی و علم ناشی از خداوند است.»^{۲۱} سپس به نقد آن پرداخته و خاطر نشان می‌کند که: «آنچه در این چینش مغفول واقع می‌شود در میان آوردن دلیلی استوار است بر این که



حقیقتاً خداوند چنین کاری کرده و توانایی و علم بیکرانش را در اختیار پیشوایان: قرار داده است.^{۲۲}، به عبارت دیگر، در چنین استدلالی، مغالطهٔ خلط «ممکن» با «واقع» صورت گرفته است.^{۲۳} آقای جهانبخش در این بخش به مناسبت بحث از تفسیر و تحلیل روایت «نزولنا عن الربوبیه» به بحث نسبتاً مفصّلی از معنا، علل، زمینه‌ها، انگیزه‌ها و پیامدهای غلو‌گرایی و غالی‌گری نیز پرداخته است.

«غلو از حد درگذشتن و افراط دربارهٔ چیز خاص و تجاوز از حدی است که در دین برای آن نهاده شده است.»^{۲۴} به عبارت دیگر، «برتر نهادن هر چیزی از پایگاهی که دین برای آن معین ساخته غلو است»^{۲۵}. مشخص است که «غلو اصناف و انواع و درجات گوناگون دارد و مثلاً اگر کسی امام را خدا بداند و یا برای امام صفات خدایگونه قائل شود در هر دو صورت دچار غلو شده است.»^{۲۶}

اگرچه غلو به شکل حداکثری‌اش یعنی غلو در ذات و اینکه ائمه: را از باب حلول یا اتحاد یا ... خدا بدانند، به جهت روشنی ناسازگاریش با بدیهیات عقلی و نقلی کمتر در میان شیعیان رواج یافته است،^{۲۷} با این حال توجه بسیاری از عالمان را بخود جلب کرده و همین امر باعث غفلت ایشان از پرداختن به مراتب و درجات فروتر غلو شده است.^{۲۸}

در یک نگاه تاریخی مبارزه با غلو و غلات رفته رفته در جامعهٔ شیعی کم‌رنگتر شده و تقلیل یافته است؛ بطوریکه تا سدهٔ پنجم هجری - در کنار مبارزه با نواصب و ناصبی‌گری - آثاری که در ستیز با غلو و غالی‌گری توسط عالمان شیعی به نگارش درآمده، بیشترین بخش از مصنفات علمای امامیه را به خود اختصاص می‌داده است، اما پس از آن تا به حال، این روند به نحو بارزی کندتر شده و در این دوره، آثار کم‌شمار و ناچیزی در مبارزه با غلو پدید آمده است.^{۲۹}

این امر نه به جهت ضعیف شدن جریانهای غالیانه در حیطهٔ جامعهٔ شیعی بوده است، بلکه برعکس، معلول قوی‌تر شدن تدریجی خلط غلو و ورود گستردهٔ موارث غالیان به صحنهٔ فکری تشیع و انس یافتن اذهان با پاره‌ای از این موارث بوده است.^{۳۰} چنانکه می‌دانیم اندیشه‌های متعلق به خلط غلو، به تدریج خود را به اندیشهٔ رسمی تشیع نزدیک کرده و در فرایندی پنهان، خود را به عنوان اندیشهٔ مرسوم و متداول شیعه معرفی کرده است؛ از همین روست که مبارزه با افکار آنها به تدریج رنگ باخته است.

صاحب سه گفتار در ادامه پس از نقل سخن علامه مامقانی - مبنی بر اینکه بیشتر آنچه که در روزگاران نخستین غلو شمرده می‌شده، اکنون از ضروریات و لوازم اعتقاد شیعی است و از این رو روایانی که در گذشته متهم به غلو بوده‌اند را می‌توان در حال حاضر تزئیه و تبرئه کرد - به نقد آن پرداخته و می‌گوید: چرا پیوسته باید فرض کرد که متأخران صحیح العقیده اند و پیشینیان در غلو دانستن برخی از اندیشه‌ها در خطا بوده‌اند. طبیعی‌تر آنست که بگوییم «پیشینیان در شناخت عقاید اصیل از وقوف بیشتری برخوردار بوده‌اند و چون فلاّن و بهمان عقیده را غلو قلمداد می‌کرده‌اند، باید در صحت عقیدهٔ متأخران شک کرد.»^{۳۱}

در بحث از زمینه‌ها، انگیزه‌ها و علل گرایش به غلو نیز نویسندهٔ غلو پژوهی به چند نکته اشاره کرده است. به عقیدهٔ او، یکی از علل روی آوردن به تفسیرهای غالیانه از برخی روایات (مانند نزولنا) برخورد مسامحت آمیز با کثیری از روایات، و سهل‌گیری مبنایی بسیاری از قداما در باب اخبار فضائل و مناقب و بطور کلی غلبهٔ اندیشه و روش اخباریگری در حوزهٔ اعتقادات دینی بوده است.^{۳۲}

همچنین «رواج رأیها و نگره‌های صوفیانه و اشتها مناقب و مقامات گزاف آلودی که متصوفان از برای مشایخ خویش قلم داده‌اند، بی‌گمان از عوامل زمینه‌ساز اقبال به احادیث برافتنهٔ غالیانه» یا «خوانش غالیانه از متشابهات اخبار» بوده است.^{۳۳}

افزون بر این، نویسنده «نوعی اخبار‌گرایی افراطی که به ویژه در برخی اخباریان عصر صفوی نمود یافت»^{۳۴} را از دیگر اسباب پذیرش و اقبال به احادیث غالیانه برشمرده است.

همو در موضعی دیگر رواج تفکرات عرفانی و صوفیانهٔ ابن عربی و پیروانش - به خصوص ملاصدرا - در صحنهٔ اندیشهٔ شیعی را از عوامل مهیا شدن جامعهٔ شیعه (بویژه در دوران معاصر) برای رواج تفسیر افراطی و غالیانه از اینگونه روایات دانسته است.^{۳۵} او به طور خاص به آموزهٔ «انسان کامل» در مکتب ابن عربی اشاره کرده و همانندی آن با تفسیر غالیانه از روایت «نزولنا» را گوشزد می‌کند.^{۳۶} به نظر وی، یکی از نتایج پرداخت و رواج بیش از حد به اندیشه‌های ابن عربی، «تئوریزه شدن مجموعه‌ای از مدعیات غالیانهٔ پراکنده بوده است»^{۳۷}.

همچنین وی یکی از انگیزه‌های غالی‌گری و غلوپذیری را، ارادت‌نمایی و خدمت به پیشوایان: دانسته است. بسیاری از دینداران ساده‌لوح نام تفکرات غالیانه را گرایش‌های ولایی و ولایت‌مدارای نهاده و غلو را طریقه‌ای برای ابراز ارادت هرچه بیشتر به اهل بیت: دانسته‌اند؛ حال آنکه نتیجهٔ این امر، چیزی جز حذف پیشوایان از صحنهٔ حیات دینی نیست. به واقع، ترویج اندیشه‌های غالیانه منجر به سلب اسوه بودن و قابل اتّباع بودن از ائمه: می‌شود.^{۳۸} رفتار و منش پیشوایانی که دارای همهٔ درجات کمالی هستند و فقط خدا نیستند، چگونه ممکن است الگوی انسانهایی قرار گیرد که دچار هزاران نقص و محدودیت‌اند؟

پیامد دیگر غلو‌گرایی، آسیبی است که نویسندهٔ محترم از آن به «ترور خرد» یاد می‌کند. به عقیدهٔ او، غلو‌گرایی راه ورود بسیاری از روایات و حکایات نامعقول را به عرصهٔ معرفت دینی گشوده و عرصه را بر کسانی که قصد دین‌ورزی خردمندانه دارند، تنگ کرده است.^{۳۹} اعتقادات غالیانه، زنجیر محکمی است که بر پای خرد بسته شده و به آن اجازهٔ نقد و بررسی هوشمندانهٔ گزارش‌ها و حکایت‌های بی اساس وارد شده در عرصهٔ اندیشهٔ دینی را نمی‌دهد. ذهن‌هایی که با اندیشهٔ غالیانه انس گرفته به راحتی هر روایت و داستانی را در باب ائمه: (و حتی برخی دیگر از افراد را) می‌پذیرند و به خود هیچ فرصت نقد و تحقیق در مضمون آنها را نمی‌دهند و طبیعتاً برایشان هم مهم نیست که نقل فلاّن فضیلت و بهمان مرتبت با اصول اساسی کتاب و سنت و قواعد مسلم عقلی ناسازگار است.

انصاف باید داد که اذهان غلوزده، اذهانی بسیط و بی‌اندیشه





است که سنجشگری خردمندانه را از گستره معرفت دینی بیرون رانده‌اند. مگر نه این است که فتنه بایبیت و بهائیت با تکیه بر همین اذهان ساده لوح و بی تأمل ایجاد گردید. به تعبیر نویسنده کتاب، «مخاطب مبلغان بابی و بهایی، مغزهایی بود که یاهوها و دروغ‌ها و نامعقول‌های بسیاری را به عنوان دین و معرفت دینی پذیرفته بودند و مغزی که چنان چیزهایی را پذیرفته بود، آمادگی داشت بسی یاهوهای دیگر را نیز بپذیرد و گردن نهد».^{۴۰}

دست آخر، نگارنده به پیامد دیگری از رواج اندیشه‌های غلوناک اشاره کرده و خاطر نشان می‌کند که: «رشد و گسترش گفتارها و پندارها و تبلیغات غالیان، چهره تشیع و مذهب اهل بیت را نزد عامه مسلمانان مخدوش می‌سازد».^{۴۱} باید پذیرفت که ابراز همین اندیشه‌های غالیانه است که دستاویز تعبیر و سرزنش اهل سنت نسبت به شیعیان شده است.

دومین گفتار از مجموعه سه گفتار در غلوپژوهی « علم امامان: در اصول کافی: نمونه‌ای از چند و چون سازش حدیث با کلام» نام گرفته است. نویسنده در این مقاله، در صدد بررسی معنا و مفهوم احادیث وارد شده در کتاب کافی درباره علم امام است. وی در این گفتار بر آن است که سازش‌پذیری حدیث با کلام را نشان دهد. یعنی ثابت کند « که می‌توان عقیده استواری را که متکلمانی چون مفید و مرتضی و طوسی و ابن شهر آشوب درباره علم امام (ع) بیان داشته‌اند، داشت و در عین حال از طرد و نفی احادیث کافی که در نگاه نخست با آن عقیده ناسازگاری می‌نماید، ناگزیر نبود.»^{۴۲}

به عقیده مؤلف « ادعای کسانی که پیامبر و امامان: را بر جمیع معلومات و اعیان افراد و امور محیط شمرده‌اند، ادعایی بی پایه است که در برابر صریح کتاب و سنت و واقع تاریخی تاب پایداری نمی‌آورد».^{۴۳} از جمله اینکه پیامبر^۹ برای پاسخ دادن به برخی سؤالات منتظر وحی می‌ماندند و حتی از دیر رسیدن آن نگران می‌شدند.^{۴۴} و یا اینکه به تصریح قرآن، پیامبر^۹ برخی از منافقین پیرامون خود را نمی‌شناسد،^{۴۵} همگی با فرض احاطه نبی بر جمیع معلومات سازگار نیست.^{۴۶}

البته چنانکه شیخ مفید (م ۴۱۳هـ) نیز خاطر نشان کرده است^{۴۷}، به طور قطع امامان: از برخی امور غیبی مطلع بوده‌اند، ولی باید توجه داشت که اولاً این امور به واسطه اعلام و الهام خداوند تعالی بوده است، و ثانیاً دارا بودن علم غیب برای امام، واجب عقلی نیست و از صفات او به حساب نمی‌آید.^{۴۸} در حقیقت «علمی که لازمه امامت است و قدر متیقن علم امام نیز هست، علم به دین است».^{۴۹}

مؤلف پس از بیان این ادعای خود، در تأیید آن به نقل سخنان برخی از عالمان و متکلمان شیعی پرداخته است. ابن شهر آشوب (م ۵۸۸ هـ) در کتاب «مشابه القرآن و مختلفه» می‌گوید:

«النَّبِيُّ وَالْإِمَامُ يَجِبُ أَنْ يَعْلَمَا عُلُومَ الدِّينِ وَالشَّرِيعَةِ، وَلَا يَجِبُ أَنْ يَعْلَمَا الْغَيْبَ وَ مَا كَانَ وَمَا يَكُونُ، لِأَنَّ ذَلِكَ يُؤَدِّي إِلَى أَنْهَمَا مُشَارَكَانِ لِلْقَدِيمِ تَعَالَى فِي جَمِيعِ مَعْلُومَاتِهِ، وَمَعْلُومَاتُهُ

لَا تَنْتَاهِي ... ؛ وَ يَجُوزُ أَنْ يَعْلَمَا الْغَائِبَاتِ وَالْكَائِنَاتِ الْمَاضِيَاتِ أَوْ الْمُسْتَقْبَلَاتِ بِإِعْلَامِ اللَّهِ تَعَالَى لِهَمَا شَيْئًا مِنْهَا ...»^{۵۰}

(یعنی: پیامبر و امام واجب است که علوم دین و شریعت را بدانند، و واجب نیست غیب را و آنچه را بوده است و خواهد بود بدانند، زیرا این بدانجا می‌انجامد که در همه دانسته‌های قدیم متعال [خداوند متعال که "قدیم" است] با او همنباز باشند، حال آنکه دانسته‌های قدیم [خداوند] نامتناهی است ...، و رواست که غایبات و کائنات گذشته یا آینده را به واسطه اعلام و اخبار خدای تعالی به پیامبر و امام بدانند، البته پاره‌ای از آنها را ...).

عبدالجلیل قزوینی رازی نیز در کتاب نقض خاطر نشان می‌کند که:

« ... و مصطفی^۹ با جلال و رفعت و درجه نبوت در مسجد مدینه ... ندانستی که بر بازار چه می‌کنند و احوالهای دگر تا جبرئیل پیامبری معلوم وی نشدی ...»^{۵۱}

همه این تصریحات برخلاف « پندار غلو آلود کسانی است که گمان کرده‌اند پیامبر و امام بر تمامی عالم احاطه علمی کامل داشته‌اند ... و مدعی شده‌اند که بنا بر مذهب مختار شیعه دوازده امامی، خداوند متعال علم همه چیز را به امامان: درآموخته است و در آسمان و زمین هیچ چیز بر ایشان پوشیده نیست.»^{۵۲}

نویسنده پس از بیان عقیده پیش‌گفته درباره علم امامان:، در صدد برآمده که به برخی شبهات در این خصوص پاسخ دهد. از جمله این شبهات، ناسازگاری چنین عقیده‌ای با برخی از روایاتی است که در مصادر روایی شیعه مانند کتاب شریف کافی وارد شده است.

یک دسته از این روایات، روایاتی است که ظاهراً دلالت دارند بر اینکه امام (ع) هرگاه بخواهد از امری مطلع شود به واسطه اعلام خداوند، از آن امر مطلع خواهد شد:

«عن عَمَارِ السَّاباطِي قَالَ: سَأَلْتُ أَبَاعَبْدِ اللَّهِ (ع) عَنِ الْإِمَامِ يَعْلَمُ الْغَيْبَ؟ فَقَالَ: لَا، وَلَكِنْ إِذَا أَرَادَ أَنْ يَعْلَمَ الشَّيْءَ أَعْلَمَهُ اللَّهُ ذَلِكَ»^{۵۳}

به عقیده نویسنده سه گفتار « این که: امام هرگاه بخواهد بداند، می‌داند - علی الظاهر - به قید یا قیودی مقید شده است».^{۵۴}

در واقع باید گفت: « این که امامان هرگاه بخواهند می‌دانند، ناظر به دانستنهای لازم در امامت است، یعنی همان چیزهایی که قوام دیانت بدانهاست و علم دین. به عبارت دیگر، آن احادیث کافی در مقام بیان آنند که لوازم امامت بی دریغ در اختیار امام قرار می‌گیرند، نه هر چیزی که امام آهنگ دانستن آن کند.»^{۵۵}

شاهد نویسنده برای برداشت مقید از این روایات آن است که در مواردی ائمه: طالب علم خاصی بوده‌اند ولی بدان دست نیافته‌اند؛ مثلاً چنانچه در فرازی از نهج البلاغه آمده است، حضرت (ع) در جستجوی مطلبی درباره "مرگ" بوده‌اند ولی بدان دست نیافته و آن را از علم مخزون الهی برشمرده‌اند:

« ... كَمْ أُطْرِدْتُ الْأَيَّامَ أَبْحَثُهَا عَنْ مَكْنُونِ هَذَا الْأَمْرِ، فَأَبَى اللَّهُ إِلَّا إِخْفَاءَهُ هَيْهَاتُ! عِلْمٌ مَخْزُونٌ»^{۵۶}

شاهد دیگر آنکه، حتی برجستگان از اصحاب ائمه: نیز عالم بودن ایشان را به طور مقید می‌دانسته‌اند نه به نحو مطلق؛ یعنی تلقی آنها نسبت به امام آن بوده است که امام (ع) تنها از برخی



امور به خوبی مطّلع است و از برخی دیگر آگاهی ندارد. مثلاً بنابر روایتی که در همین کافی وارد شده،^{۵۷} تصوّر هشام بن حکم از امام (ع) آن است که ایشان فقط از مسائل فقهی به خوبی مطلع است، از این رو زمانی که می‌بیند امام (ع) در مسائل کلامی نیز خُبرویت دارد شگفت زده می‌شود. بحث بر سر این نیست که تصوّر هشام بن حکم از امام تا چه اندازه صحیح بوده یا نبوده، بلکه « نکته این است که چنین تصوّر و ذهنیتی وجود داشته است و مخاطب با صاحبان چنین ذهنیاتی مستلزم مفروض گرفتن انصراف خطاب به زمینه‌های خاصّ پیش گفته بوده است.

برین بنیاد طبیعی است که وقتی امام (ع) در مخاطب با چنین اشخاص از علم فوق العاده خود سخن بگوید بر انصراف ذهنی مخاطب به زمینه‌های خاص تکیه داشته باشد»^{۵۸}. یعنی مخاطب، علم امام را علمی فوق العاده در حیطه شئون مربوط به امامت و دینداری می‌دانسته است. در محاورات روزانه نیز وقتی گفته می‌شود این شخص پزشک ماهری است، هرچه می‌خواهی بپرس، طبیعتاً منظور آن است که در زمینه طبابت می‌تواند پاسخگوی هر سوآلی باشد و نه در رشته‌های دیگر، به همین سیاق وقتی درباره قرآن گفته می‌شود «تبیاناً لکل شیء» منظور آن است که قرآن مبین همه مسائل مربوط به هدایت است. نه چنانکه برخی گمان کرده‌اند در قرآن همه علوم حتی فیزیک و شیمی موجود باشد.^{۵۹} حال امام نیز همه‌دان است ولی در زمینه امامت و احکام دین.

مؤید این مطلب روایاتی است که می‌گوید (در هر شب جمعه) به علم امام (ع) افزوده می‌شود. افزایش علم امام تنها در صورتی قابل پذیرش است که امام به همه چیز عالم نباشد تا جایی برای افزوده شدن باقی باشد. بنابراین باید اذعان کرد که امام نسبت به امور دینی و احکام شریعت علم تام دارد ولی در دیگر امور چنین نیست و البته این امکان هست که به علم او افزوده شود.^{۶۰} غرض آنکه «اطلاق آن ملازمه خواستن و دانستن به دایره‌ای ویژه راجع است.»^{۶۱} و آن، امور مربوط به امامت و احکام شریعت است. به نظر نویسنده، روایاتی که می‌گویند امامان به "ماکان" و "مایکون" و "ما هو کائن" عالم‌اند، قابل حمل بر همین علم لازم امامت است. یعنی امامان جمیع مسائل دینی گذشته و حال و آینده را پاسخگو هستند.^{۶۲} «البته ای بسا چیزهای بسیاری بیرون از این حوزه باشد که وقتی امام بخواهد، خداوند علم آنها را در اختیار او قرار می‌دهد.»^{۶۳} لکن این مطلب، مطلق نیست و به شهادت سخن منقول از نهج البلاغه درباره هر چیزی صدق نمی‌کند.

با توجه به آنچه ذکر شد، می‌توان دیگر روایات وارده در بحث علم امام را نیز به درستی فهمید. مثلاً آنجا که امام علی (ع) در نهج البلاغه^{۶۴} می‌فرماید:

«أبها الناس! سلونی قبل أن تفقدونی، فلأنا بطرق السماء أعلم منی بطرق الأرض» (من به راههای آسمان آگاهترم تا راههای زمین)

منظور - چنانکه شارحین نهج البلاغه مثل ابن میثم بحرانی^{۶۵} و قطب الدین راوندی^{۶۶} - آن است که حضرت علی (ع) به علوم و احکام شرعی که از آسمان نازل شده، آگاهترند تا امور دنیایی

و زمینی.^{۶۷}

به عقیده مؤلف سه گفتار، « در میان سلف هیچ متکلم برجسته‌ای را نمی‌شناسیم که آگاهی از جمیع اخبار آسمانها و زمین را لازمه امامت و شرط آن قرار داده باشد».^{۶۸} بنابراین طبیعی است که امامان: از برخی امور دنیایی بی اطلاع باشند، کما اینکه در روایتی وارد شده که حضرت صادق (ع) فرمودند: «عجب از قومی که گمان می‌کنند ما از غیب آگاهیم، غیب را جز خدا نمی‌داند و من روزی به دنبال خدمتکار خود می‌گشتم و نمی‌دانستم که در کدام یک از اتاق‌های خانه پنهان شده است.»^{۶۹}

خلاصه اینکه می‌توان از احادیث وارد شده در کتاب کافی درباره علم ائمه: معنایی را فهمید که با مسلمات دینی و عقلی و همچنین با واقعیات تاریخی سازگار باشد، و هیچ دلیلی ندارد که بخواهیم از این گونه روایات خوانشی غلوآمیز داشته باشیم و علم حداکثری را بدون وجه برای ائمه: اثبات کنیم.

بزرگانی همچون شیخ مفید، سید مرتضی و ... با توجه به همین گونه فهم و برداشت از احادیث بوده که از یک سو کتاب کافی را - با آنکه مشتمل بر احادیثی بوده که دستاویز غلاة قرار گرفته است - به جلال می‌ستوده‌اند و از سوی دیگر با برداشتهای غالیانه و حداکثری در باب علم امام به شدت مخالفت می‌کرده‌اند. چنین رفتاری تنها در این صورت توجیه‌پذیر است که این بزرگان، برداشت دیگری - به غیر از برداشت غالیانه - از این احادیث داشته‌اند که آن را با مسلمات دینی و عقلی سازگار می‌یافته‌اند.^{۷۰} و از این رو سبب شده که ایشان به طرد کلی و نفی این قبیل احادیث نپردازند.

گفتار سوم سه گفتار در غلوپژوهی که زیر عنوان «میراث جابر ابن حیان یا مرده‌ریگ کیمیایی غالیان» منتشر شده است، اختصاص یافته به معرفی کتاب «کیمیا و عرفان در سرزمین اسلامی» اثر پیر لوری که با ترجمه زینب پودینه آقایی و رضا کوهکن توسط انتشارات طهوری و انجمن ایران شناسی فرانسه در ایران به سال ۱۳۸۸ به طبع رسیده است. نویسنده در این گفتار در صدد آنست که ضمن مروری بر کتاب یادشده به تبیین مطالبی درباره هویت جابر بن حیان و میراث بجا مانده از او بپردازد.^{۷۱} نکته اصلی و مهمی که نویسنده در ابتدای این گفتار تذکار می‌دهد آنست که شخصیتی به نام جابر ابن حیان با همه شهرت و معروفیتی که دارد از اساس واقعیت خارجی نداشته و چهره‌ای است که ساخته و پرداخته اوهام برخی از جعّالان و وضّاعان بوده است.^{۷۲}

به عقیده وی «از بُن وجود و واقعیت تاریخی جابر محلّ تردید، بل انکار است و به ویژه منابع درجه اول، تَلَمُّذ چنین شخصی را نزد امام صادق (ع) و حتّی حضور واقعی او را در حلقه‌های علمی و دینی شیعیان پیرو آن حضرت تأیید نمی‌کنند»^{۷۳}.

دلیل وی بر این مطلب آن است که در هیچ یک از منابع رجال و فهرستی متقدم مثل فهرست نجاشی، رجال و فهرست شیخ طوسی و رجال کُشی هیچ ذکری از جابر ابن حیان در میان



نیست.^{۷۴} بعلاوه، نام جابر در هیچ یک از طرق روایی و حدیثی قابل اعتماد نیامده است. گذشته از اینها «انتساب آنچه در متون منسوب به جابر یافت می‌شود به شخصیتی که واجد چنان مختصات تاریخی باشد» بسیار دشوار است.^{۷۵}

چنانکه مؤلف خود نیز اشاره کرده است «شبهه در مورد وجود واقعی جابر ابن حیان یا عدمش دست‌کم به سده چهارم هجری باز می‌گردد. ابو سلیمان منطق سجستانی (ف ۳۷۰ یا ۳۹۰) در این که جابر مؤلف مجموعه آثاری که به وی نسبت داده‌اند باشد، تشکیک نموده است و مدعی شده که مؤلف واقعی آن مجموعه را که شخصی به نام حسن بن نکذ موصلی بوده، شخصا می‌شناخته است. ابن ندیم هم که فهرست خود را به سال ۳۷۷ ه. ق تألیف کرده «جماعتی از اهل علم و اکابر وراقان» را یاد می‌کند که معتقد بوده‌اند جابر اصل و حقیقتی ندارد».^{۷۶}

به گفته مؤلف «تراث جابر ابن حیان آکنده از اندیشه‌های غالیهان و با خط غلو در تشیع سده‌های دور در پیوند است و به احتمال بسیار قوی از بن ساخته و پرداخته محافل غلاة باشد».^{۷۷} نویسنده از اینکه جابر نزد نویسندگان شاخص و متون رسمی خط اعتدالی شیعه تقریباً هیچ پایگاه قابل ذکری ندارد، نتیجه می‌گیرد که خطوط غلوگرا و محافل غالی تشیع باید به جابر و میراث‌های وی توجه کرده باشند و او را از رجال خویش و یکی از ابواب دانسته باشند.^{۷۸} خاصه آنکه «حضور پر رنگ عناصر شیعی غالیهان در آثاری که به نام جابر باز خوانده می‌شود و بازمانده جریانهای کهن تشیع غالی است، جای تردید ندارد».^{۷۹} مواردی از قبیل عنایت به علم باطنی و لاهوتی^{۸۰}، تناسخ و نسبت نبوت دادن به امام صادق^{۷۸۱}، کاربرد رمزی حروف^{۸۲}، برتر و مقدم دانستن امام بر نبی^{۸۳} (بوژه تفضیل حضرت علی(ع) بر حضرت رسول(ص)^{۸۴}، واژگون سازی سلسله مراتب معنوی^{۸۵}، توجه شدید به تراث غالیهان همانند خطبه‌البيان^{۸۶} و ... همه و همه عناصری است که در شمار آموزه‌های اصلی غالیان جای دارد و با این حال در تراث منسوب به جابر ابن حیان نیز ملاحظه می‌شود.

حاصل سومین گفتار از مجموعه سه گفتار آنست که «با توجه به پژوهش‌های تاریخی و متن شناختی و ابهاماتی که در باب اصل وجود خارجی جابر هست، و قوت احتمال رمزی بودن این نام و با رویکرد به ربط و نسبت آشکار میراث جابری با جماعت غلاة و با التفات به ابهامی که در نسبت امام صادق(ع) و کیمیا (آن هم کیمیای مرموز جابری) هست، و با عنایت به ثبوت کذب انتساب اندیشه‌های دینی غالب بر میراث جابری به آن امام همام»^{۸۷} باید ادعای کسانی که معتقد به وجود جابر بن حیان و شاگردی وی نزد امام صادق(ع) را می‌کنند به دیده تردید نگریست.

چنان که خوانندگان خود ملاحظه کردند، لب دیدگاه نویسنده محترم سه گفتار در غلوپژوهی آن است که صفات و ویژگی‌های امام تنها باید با توجه به شأن و منصب امامت و وظیفه‌ای که امام از جانب خدای متعال بر عهده دارد، تعریف شود. امام پیشوایی هدایتگر بسوی خداوند و دین حق است، از اینرو توانایی‌های فردی وی، از جمله علم و قدرت او نیز فقط در چهارچوب وظیفه

هدایتگری و متناسب با آن مقام مشخص می‌شود. قدر مسلم علم امام، آن میزانی است که امام برای راهنمایی و هدایت خلق بدان نیازمند است و فراتر از آن مقدار، لازمه مقام امامت نبوده و دلیلی هم بر اثبات آن در میان نیست. در یک کلام، امام(ع) «همه دان» و «همه توان» نیست و لزومی هم ندارد که باشد. «همه دانی» و «همه توانی» از اوصاف ربوبی و تنها براننده خداوند عالم است و شایسته هیچکس دیگری نیست.

عقیده مزبور اگر چه ممکن است برای شیعیان کنونی قدری غریب و دور از انتظار بنماید، ولی - چنان که نگارنده غلوپژوهی خود نیز خاطر نشان کرده بود - دیدگاه و معتقد بسیاری از عالمان شیعه در طول تاریخ تفکر تشیع، خاصه در دوران نخستین، بوده است. بزرگ محقق اندیشه شیعی، جناب شیخ مفید (م ۴۱۳ ق) از نظریه پردازان همین عقیده و طرز فکر به شمار می‌رود. او در جای جای آثار خود به این اندیشه اشاره کرده و آن را تبیین نموده است. وی در المسائل العکبریه تصریح می‌کند که: احاطه علمی به هر چیزی، و آگاهی از بواطن ظواهر، شرط در نبوت انبیاء نیست، و حضرت محمد (ص) با وجود آنکه افضل و اعلم پیامبران بود، احاطه به علم نجوم نداشت و بدان هم نمی‌پرداخت، همچنین شعر نمی‌گفت و در شأن او نیز نبود؛ به نص قرآن، درس ناخوانده بود؛ او در فنون مختلف تبخر خاصی نداشت، هنگامی که قصد مدینه نمود راه بلدی را برای راهنمایی طلبید، همو از اخبار و حوادث پرس و جو می‌کرد و اگر کسی به او آگاهی نمی‌داد چه بسا که از اموری بی اطلاع می‌ماند:

«لیس من شرط الانبیاء: أن یحیطوا بكل علم ولا أن یقفوا علی باطن کل ظاهر وقد کان نبیناً محمد(ص) أفضل النبیین وأعلم المرسلین ولم یکن محیطاً بعلم النجوم ولا متعزاً لذلك، ولا یتأتی منه قول الشعر ولا ینبغی له، وکان أمیاً بنص التنزیل، ولم یتعاط معرفة الصنائع، ولما أراد المدینه استأجر دلیلاً علی سُنن الطریق، وکان یسأل عن الأخبار، ویخفی علیه منها ما لم یأت به إلیه صادق من الناس...»^{۸۸}

شیخ مفید در موضع دیگری از همین اثر و در پاسخ به سؤال کسانی که معتقدند امام به هر آنچه رخ می‌دهد آگاهی دارد، خاطر نشان می‌کند که: هرگز شیعه بر این اندیشه که امام به هر آنچه رخ می‌دهد آگاهی دارد، اتفاق نظر نداشته است، بلکه اجماع آنها بر این است که امام حکم هر امری که حادث شود را می‌داند، نه اینکه به طور جزئی و به تفصیل، از عین آن چیزی که اتفاق می‌افتد با خبر باشد... البته منکر آن نیستیم که امام بواسطه اعلام خداوند از جزئیات حوادث مطلع گردد، اما این گفته که امام بطور مطلق از هر آنچه پیش آید آگاه است را قبول نداشته و گوینده آن را بر صواب نمی‌دانیم بدون آنکه حجت و دلیلی برای ادعای خود ارائه کند:

«والجواب - وبالله التوفیق - عن قوله: «أن الإمام یعلم ما یكون یاجماعنا»، أن الأمر علی خلاف ما قال، وما أجمعت الشیعة قط علی هذا القول. وإنما إجماعهم ثابت علی أن الإمام یعلم الحكم فی کل ما یكون، دون أن یكون عالماً بأعبان ما یحدث ویكون علی التفصیل والتمییز...ولسنا نمنع أن یعلم الإمام



أعيانِ الحوادث تكون بإعلام الله تعالى له ذلك، فأما القول بأنه يعلم كل ما يكون فلستنا نطلقه ولا نضوب قائله لدعواه فيه من غير حجة ولا بيان»^{٨٩}

همچنین وی در توضیح آیه ٦٩ سوره صاد: (ما كان لي من علم بالمال الأعلى إذ يختصمون) که پیامبر (ص) می فرماید: «مرا هیچ آگاهی از ملاً اعلی نیست، آنگاه که [فرشتگان] مجادله کردند»^{٩٠}؛ می گوید: خداوند خبر از پیامبرش می دهد که او علمی بدان امر نداشته است و علم آن چیز بر او پنهان مانده است... و چنین نیست که خداوند هر حادثه ای را به پیامبرانش وحی کند و هر چیزی که بر او معلوم است را به آنها نیز اعلام کند، و محال نیست که بسیاری از دانسته های خودش را از ایشان مخفی بدارد و بداند که این حال، به صلاح تدبیر ایشان است:

«إن الله أخبر عن نبيه (ص) أنه لم يكن له علم بذلك وأنه طوى عنه علمه... وليس كل أمر حدث فقد أوحى الله به إلى الأنبياء: ولا كل معلوم له قد أعلمهم آياته، وليس يمتنع أن يطوى عنهم علم كثير من معلوماته، ويعلم أن ذلك أصلح لهم في التدبير...»^{٩١}

شیخ در الفصول المختارة نیز اظهار می دارد که وی معتقد نیست امام از سرائر انسانها باخبر است و ضمائم اشخاص را می داند، بلکه معتقد است که او مانند دیگر انسانها از ظواهر امور آگاه است و اگر از باطن امری هم باخبر شود از طریق اعلام و اخبار خداوند، رؤیای صادقه و... است:

«أنتى لا أقول لك إن الإمام (ع) يعلم السرائر وإنه مما لا يخفى عليه... وكنت أقول إنه يعلم الظواهر كما يعلم البشر، وإن علم باطناً فبإعلام الله - عز وجل - له خاصة على لسان نبيه (ع) بما أودعه أباه: من النصوص على ذلك أو بالمنام الذى يصدق ولا يخلف أبداً أو لسبب أذكره غير هذا...»^{٩٢}

همو در (وائل المقالات نیز بار دیگر همین مضمون را یادآور شده است که به نظر او ممکن است امام از بواطن امور مطلع نباشد و بر طبق ظواهر حکم نماید: «وقد يجوز عندى أن تغيب عنه بواطن الأمور فيحكم فيها بالظواهر.»^{٩٣}

همچنین شیخ در تعلیقه ای که در ذیل سخن شیخ صدوق (م ٣٨٥ یا ٣٨١) مبنی بر اتصاف ائمه: به کمال در همه امور، بیان داشته است خاطر نشان کرده که قدر متیقن توصیف امامان به کمال و عدم نقص، تنها در همه امور است که در آن حجت الهی بر بندگان هستند:

«فأما الوصف لهم بالكمال فى كل أحوالهم، فإن المقطوع به كمالهم فى جميع أحوالهم التى كانوا فيها حُججا لله تعالى على خلقه.»^{٩٤}

سید مرتضی؛ (م ٤٣٦) دیگر متکلم شیعی مکتب بغداد، همانند استادش طرفدار اندیشه امامت حذاقلی بوده و در باب علم امام همان موضع شیخ را با تأکید بیشتری تثبیت کرده است. به نظر او علم امام تنها در حیطة علوم شرعی و علوم مربوط به وظایف ولایت و رهبری دینی او خلاصه می شود. وی در الشافی فی الإمامة اظهار داشته است که: برای امام، اطلاع از علوم غیر مرتبط با وظایف امامتش لازم نیست... واز اینکه علموی غیر از آنچه مقتضای ولایت اوست (یعنی احکام شرعیه) را برای وی واجب

بدانیم به خداوند پناه می بریم؛ و علم غیب خارج از اینگونه علوم لازم برای امامت است:

«... أن ما لا تعلق له بما يقوم به الإمام لا يجب أن يعلمه... ومعاذ الله أن نوجب له من العلوم إلا ما تقتضيه ولايته ويوجبُهُ ما وليه وأسند إليه من الأحكام الشرعية، وعلم الغيب خارج عن هذا.»^{٩٥}

همو در ادامه تصریح می کند که: آگاهی از فنون و علمی که تعلق به شریعت ندارد (مثلاً تعیین میزان خسارت) برای امام ضروری نیست، و در اینگونه موارد امام نیز همچون دیگر افراد باید به اهل آن فن و صنعت رجوع کند:

«...فأين هذا من العلم بالحرف والمهن والقيم والأروش، وكل ذلك مما لا تعلق له بالشرعية ولا كلف أحد من الأمة - إماماً كان أو مأموماً - العلم به لا على سبيل الندب ولا الإيجاب؟ وإنما تكليفهم المتعلق بالشرعية فى ذلك أن يرجعوا إلى أهل القيم والمعرفة بالصناعات، لا أن يقوموا ذلك بأنفسهم.»^{٩٦}

شرف مرتضی؛ در الذخيرة نیز مجدداً بر این نکته تأکید ورزیده که بنا بر مبنای یاد شده (یعنی وجوب علم امام به احکام شرعی) آگاهی امام از صنایع و حرفه های گوناگون و اموری از این دست (مثل علم به ترکیب داروها) هیچ لزومی ندارد، چرا که ریاست دینی امام اطلاع از چنین چیزهایی را ایجاب نمی کند:

«و ليس يلزم على ما أوجبه من علمه بأحكام الشرائع أن يكون عالماً بالصناعات، والمهن، وتركيب الأدوية، وعقد الحلوى. لأن ذلك كله مما لا تعلق له بما كان رئيساً فيه، ولا يوجب رياسته العلم به.»^{٩٧}

سید در همین کتاب، پرسش و پاسخی را مطرح کرده که به نوبه خود حاوی نکات قابل توجهی است. او می گوید: «اگر گفته شود: در میان اصحاب شما عده ای معتقدند که امام باید به هر چیزی عالم، و در هر فضیلتی کامل باشد، اکنون چه می گویند؟»

می گویند: هیچ ضرورتی ندارد که امام نسبت به آنچه متعلق به دین و شریعت نیست و وی در آن امور ریاستی ندارد، عالم باشد:

«فإن قيل: أليس في أصحابكم من يذهب الى أن الإمام يجب أن يكون عالماً بكل شيء، وكاملاً فى كل فضيلة؟ قلنا: ما لا تعلق له بالدين والشرع ولا بما هو رئيس فيه لا يجب أن يكون عالماً به.»^{٩٨}

این سؤال و جواب حاکی از آنست که: اولاً: دیدگاه امامت حذاقتری در زمانه سید مرتضی یک دیدگاه کاملاً شناخته شده و مطرح بوده است و عده ای از شیعیان بدان معتقد بوده اند.

ثانیاً: سید با این دیدگاه آشنایی داشته است. ثالثاً: علی رغم آشنایی سید از این نگرش، وی آنرا نپذیرفته و با آن به مخالفت پرداخته است.

رابعاً: از نظر سید، اطلاع امام از آنچه مربوط به علم دیانت نیست، واجب نمی باشد.

مؤید این برداشت، سخنانی است که سید در پاسخ به این





سؤال که: آیا امام باید از زمان وفات یا شهادت خود آگاه باشد یا نه، ابراز کرده است. او می گوید: جایز نیست که امام از (همه) امور غیبی و ما کان و ما یکون آگاه باشد، زیرا اگر چنین باشد لازم می آید که:

۱) امام شریک خداوند در تمامی معلوماتش گردد.

۲) معلومات امام نامتناهی باشد.

۳) امام فی نفسه و بخودی خود عالم باشد، نه اینکه علمش را از خداوند دریافت کرده باشد.

در حالیکه مسلم است که:

۱) علم امام، علمی حادث و برگرفته از خداوند است.

۲) علم تفصیلی به نامتناهی تعلق نمی گیرد.

۳) تنها علومی که امام واجب است داشته باشد، علوم دینی و شرعی است.

۴) این امکان هست که امام بواسطه اعلام خداوند، از یک امر غیبی یا حادثه ای که در گذشته رخ داده و یا در آینده اتفاق می افتد آگاهی یابد، اما در غیر اینصورت، آگاهی امام از امور غیبی ممکن نیست.

بر این اساس، شریف مرتضی؛ در پاسخ به سؤال مذکور اظهار می دارد که: ممکن نیست امام به نحو دقیق و مشخص از زمان قتل خویش مطلع باشد، چرا که در اینصورت بر او واجب می شود که خود را نجات داده و از معرض هلاکت برهاند:

«مسألة: هل يجب علم الوصي ساعة وفاته أو قتله على التعيين أم ذلك مطوى عنه؟ الجواب: قد بينا في مسألة أئمتنا منفردين ما يجب أن يعلمه الإمام وما يجب أن لا يعلمه. وقلنا: أن الإمام لا يجب أن يعلم الغيوب وما كان وما يكون، لأن ذلك يؤدي إلى أنه مشارك للقديم - تعالى - في جميع معلوماته، و أن معلوماته لا يتناهي، وأنه يوجب أن يكون عالماً بنفسه، وقد ثبت أنه عالم بعلم محدث، والعلم لا يتعلق على التفصيل إلا بمعلوم واحد. ولو علم ما لا يتناهي لوجب وجود ما لا يتناهي من المعلومات، و ذلك محال. وبيننا أن الذي يجب أن يعلمه علوم الدين والشريعة. فأما الغائيات، أو الكائنات الماضية والمستقبلات، فإن علم بإعلام الله - تعالى - شيئاً فجائز، وإلا فذلك غير واجب. وعلى هذا الأصل ليس من الواجب علم الإمام بوقت وفاته، أو قتله على التعيين... ولا يجوز أن يكون عالماً بالوقت الذي يقتله فيه على التحديد والتعيين، لأنه لو علم ذلك لوجب أن يدفعه عن نفسه ولا يلقي بيده إلى التهلكة، وأن هذا في علم الجملة غير واجب.»^{۹۹}

نکته ای که در اینجا قابل تأمل و بحث است آنست که هر چند سید در پاسخ می گوید: واجب نیست که امام از غیوب و ما کان و ما یکون آگاه باشد: «ان الإمام لا يجب أن يعلم الغيوب وما كان وما يكون» اما بنا به قرائنی می توان حدس زد که منظور از عدم وجوب، عدم جواز و امکان است، یعنی ممکن نیست (وقوعاً) امام از همه امور غیبی و ما کان و ما یکون مطلع باشد، نه اینکه واجب نیست یعنی لازم نیست، ولی ممکن هست. یکی از قرائنی که این خوانش را تأیید می کند آنست که وی پس از بیان عبارت «لا يجب»، به چند تالی فاسد اشاره کرده است، مثل اینکه: لازم

می آید امام شریک خداوند در تمامی معلوماتش گردد، و یا اینکه معلومات امام نامتناهی باشد و... سپس توضیح می دهد که از نظر او همه این تالی فاسدها اموری محال هستند. بنابراین طبیعی است که وقتی وی می گوید: واجب نیست که امام از غیوب و ما کان و ما یکون آگاه باشد، منظورش آن باشد که چنین چیزی اصلاً ممکن نیست، زیرا مستلزم برخی محالات است.

قرینه دیگر آنکه وی در عبارت «...فإن علم بإعلام الله تعالى شيئاً فجائز، وإلا فذلك غير واجب» اصطلاح «غير واجب» را در مقابل اصطلاح «جائز» قرار داده است، که نشان می دهد منظور او از اصطلاح «غير واجب»، غير جائز و غير ممكن است.

نشانه دیگر آنکه او در عبارت پایانی خودش، بار دیگر، اصطلاح «غير واجب» را با عبارت «لا يجوز» تفسیر کرده است:

«ولا يجوز أن يكون عالماً بالوقت الذي يقتله فيه على التحديد والتعيين، لأنه لو علم ذلك لوجب أن يدفعه عن نفسه ولا يلقي بيده إلى التهلكة، وأن هذا في علم الجملة غير واجب.»

اگر این برداشت درست باشد، می توان به عنوان یک احتمال در نظر گرفت که در عبارت های منقول پیشین نیز مراد از «لا يجب»، عدم جواز و امکان باشد.

ممکن است عده ای با استدلالهای مطرح شده از سوی سید مرتضی در این مسأله موافق نباشند، و بر آن اشکالات بعضاً واردی نیز بگیرند، اما در اینجا آنچه مهم است، خود دیدگاه و نگرش سید مرتضی در قبال علم امام است، نه استدلال هایی که وی بر آن اقامه کرده است. از آنچه گذشت، به روشنی بر می آید که شریف مرتضی با دیدگاه علم حد اکثری برای امام مخالف بوده و آن را با ایرادات عدیده ای مواجه می داند.

شیخ الطائفة ابوجعفر طوسی؛ (م ۴۶۰) نیز در این مسئله همان خط فکری اساتید بغدادی خودش، شیخ مفید و سید مرتضی را پی گرفته است. وی در تلخیص الشافی با عباراتی شبیه به همان عبارات مذکور از سید مرتضی اظهار داشته است که: امام باید عالم به جمیع دین باشد چرا که او پیشوای دینی است، به همین قیاس واجب نیست که امام از علوم و فنون دیگر که ربطی به احکام دینی ندارد، مطلع باشد، زیرا او تقدم و ریاستی در آنها ندارد، بلکه اگر امام در این موارد نیز امامت و ریاستی داشت، لازم بود که در آنها نیز خبره و ماهر باشد:

«هذا ... استدلالنا في إيجاب كون الإمام عالماً بجميع الدين، لأننا أوجبنا كونه كذلك من حيث كان رئيساً فيها، وحاكماً في جميعها، ومتقدماً على الناس كلهم في عاقبتها، ولم نوجب أن يكون عالماً بما لا تعلق له بالأحكام الشرعية، ولا بما ليس هو بمتقدم فيه... أما العلم بالصناعات والمهن، فليس الإمام رئيساً في شيء منها ولا مقدماً فيها. ولو كان رئيساً في الصنائع لوجب أن يكون عالماً بها، حسب ما قلناه فيما هو امام فيه.»^{۱۰۰}

بر این اساس، شیخ طوسی نیز همانند شریف مرتضی؛ تصریح می کند که اگر کسی بگوید: «لازم است که امام، عالم به غیب و دیگر معلومات باشد»، هیچ شبهه ای در بطلان



قولش نیست، زیرا بدهتاً علم به غیب و دیگر معلومات، متعلق به حوزه دیانت و شریعت نیست و لذا ضرورتی ندارد که امام از آنها باخبر باشد:

«فَأَمَّا قَوْلُهُمْ: إِنَّهُ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ عَالِماً بِسَائِرِ الْمَعْلُومَاتِ وَبِالْغَيْبِ، فَلَا شُبْهَةَ فِي بَطْلَانِهِ، لِأَنَّ مِنَ الْمَعْلُومِ أَنَّ جَمِيعَ ذَلِكَ لَا تَعْلُقُ لَهُ بَابُ الدِّينِ، وَلَا الْإِمَامُ حَاكِمٌ فِي شَيْءٍ مِنْ ذَلِكَ، فَكَيْفَ يَلْزَمُ مَا الْإِمَامُ حَاكِمٌ فِيهِ شَيْئاً لَيْسَ هُوَ إِمَاماً فِيهِ وَلَا حَاكِماً.»^{۱۱}

وی در دیگر اثر کلان کلامی خودش، تمهید الاصول نیز مجدداً بر این نظر پای فشرده است که لازم نیست امام از همه امور و معلومات مطلع باشد، زیرا بسیاری از دانشها خارج از دایره شرع است که ربطی به حاکم شرع ندارد، و آن مقداری هم که متعلق به احکام شرعی است میزانی محدود و محصور است که امام بدانها عالم است:

«...فَأَمَّا كَوْنُهُ عَالِماً بِجَمِيعِ الْمَعْلُومَاتِ فَغَيْرُ لَازِمٍ، لِأَنَّ الْمَعْلُومَاتِ لَا تَعْلُقُ لَهَا بِهِ، وَمَا يَتَعْلَقُ بِهِ مِنَ الْأَحْكَامِ فَهِيَ مَحْصُورَةٌ، وَهُوَ عَالِمٌ بِهَا.»^{۱۲}

عبارت بسیار قابل توجه و تأمل دیگری که گویای دیدگاه کلی شیخ طوسی؛ در مبحث امام شناسی است، عبارتی است که وی در الاقتصاد ذکر کرده است. وی در فصلی که به منظور بیان صفات امام منعقد نموده، خاطر نشان کرده است که: «امام باید در آن اموری که در آنها امام است، فضل از دیگران باشد»، و از اینرو ممکن است که در غیر شؤون مربوط به امامت (مثل بسیاری از علوم و فنون) کسانی از مردم باشند که در آن جهات برتر از امام باشند، و این امر هیچ اشکالی ندارد؛ زیرا آنچه شرط امامت است، افضل بودن امام در آن جهاتی است که در آنها امام است:

«وَأَمَّا قَوْلُنَا: إِنَّهُ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ أَفْضَلَ فِيمَا هُوَ إِمَامٌ فِيهِ؛ لِأَنَّهُ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ فِي رَعِيَّتِهِ مَنْ هُوَ أَفْضَلُ مِنْهُ فِيمَا لَيْسَ هُوَ إِمَاماً فِيهِ، كَكَثِيرٍ مِنَ الصَّنَائِعِ وَغَيْرِ ذَلِكَ. وَالْمَعْتَبَرُ كَوْنُهُ أَفْضَلَ فِيمَا هُوَ إِمَامٌ فِيهِ.»^{۱۳}

عبارت شیخ تصریح بر آن دارد که امام تنها در وجوه مربوط به امامتش افضل و برتر از دیگران است و لذا ممکن است در بسیاری از جهات دیگر برتری خاصی نسبت به دیگر انسانها نداشته باشد. این مطلب به روشنی نمایانگر دیدگاه حدّاقلی شیخ طوسی در باب امامت است و به هیچ روی سر سازگاری با نگرش طرفداران امامت حدّاکثری ندارد.

شبهه همین مضمون را فقیه و متکلم بزرگ شیعه ابن زهره حلبی (م ۵۸۵) در کتاب غنیة الزّوج آورده است. وی در بحث از صفات امام، خاطر نشان کرده است که امام باید افضل از همه مردم در آنچه که امام ایشان است باشد، از اینرو امام باید عالمترین مردم به تدبیر و سیاست و شریعت باشد:

«وَيَجِبُ فِي الْإِمَامِ أَنْ يَكُونَ أَفْضَلَ مِنْ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْ رَعِيَّتِهِ فِيمَا هُوَ إِمَامٌ لَهَا فِيهِ، ... وَإِذَا ثَبِتَ ذَلِكَ وَجِبَ أَنْ يَكُونَ أَعْرَفَهُمْ بِالتَّدْبِيرِ وَالسِّيَاسَةِ، لِأَنَّ ذَلِكَ مِمَّا لَا يَنْفَكُ مِنْهُ الرَّئَاسَةُ، وَأَعْلَمَهُمْ بِالشَّرِيعَةِ...»^{۱۴}

محقق حلی (م ۶۷۶) نیز در تعریف «افضالیّت امام» اظهار داشته است که افضالیّت امام به دو معنا می باشد: نخست، آنکه امام در آخرت از ثواب بیشتری نسبت به دیگران برخوردار است، دوم، آنکه امام در اموری که در آنها پیشوا و رهبر است مانند علم و شجاعت، برتر و مقدّم بر دیگران است:

«وَأَمَّا كَوْنُهُ أَفْضَلَ، فَاعْلَمْ أَنَّ الْأَفْضَالِيَّةَ تُقَالُ عَلَيَّ وَجِهَيْنِ: [الْأَوَّلُ] بِمَعْنَى أَنَّهُ أَكْثَرُ ثَوَابًا فِي الْآخِرَةِ، وَالثَّانِي: أَنَّهُ أَرْجَحُ فِي الْأُمُورِ الَّتِي هُوَ مُقَدَّمٌ فِيهَا كَالْعِلْمِ وَالشَّجَاعَةِ.»^{۱۵}

همو معتقد است که واجب نیست امام نسبت به اموری که هیچ تعلقی به احکام شرعی ندارد آگاه باشد:

«مَا تَعْلُقُ مِنْهَا بِالْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ أَعْلَمَ بِهِ دُونَ مَا سِوَى ذَلِكَ.»^{۱۶}

شیخ سدید الدین محمود حمّصی رازی (متوفای پس از ۶۰۰ ق) از برجسته ترین متکلمان مکتب ری و به نوعی حله است که در مبحث امامت نیز - همچون بسیاری دیگر از مباحث کلامی - پیرو نظریات متکلمان مکتب بغداد گشته است. وی پس از طرح همان مبانی و مسائلی که سید مرتضی و شیخ طوسی در بحث از علم امام بیان کرده بودند، چنین نتیجه می گیرد که امام باید عالم به جمیع احکام شرعی باشد به این دلیل که حاکم و رئیس بر مردم در این امور است، ولی ضرورتی ندارد از اموری که ربطی به احکام شرعی ندارد (مثل صنایع و فنون مختلف) نیز مطلع باشد، زیرا در آن امور هیچگونه امامتی ندارد:

«إِنَّمَا أَوْجِبْنَا كَوْنَ الْإِمَامِ عَالِماً بِجَمِيعِ الْأَحْكَامِ مِنْ حَيْثُ كَانَ حَاكِماً فِي جَمِيعِهَا وَرئيساً وَمُقَدِّماً عَلَى الْأُمَّةِ فِي كُلِّهَا، وَلَمْ نُوجِبْ كَوْنَهُ عَالِماً بِمَا لَا تَعْلُقُ لَهُ بِالْأَحْكَامِ وَلَا يَكُونُ هُوَ مُتَقَدِّماً فِيهِ، وَجَمِيعُ مَا ذُكِرَ لَا تَعْلُقُ لَهُ بِمَا أَوْجِبْنَاهُ، لِأَنَّ الْإِمَامَ لَيْسَ إِمَاماً فِي الْحِرْفِ وَالصَّنَائِعِ.»^{۱۷}

دیگر متکلم شیعی قرن هفتم، کمال الدین ابن میثم بحرانی (م ۶۹۹ ق) در بحث کوتاهی که در کتاب النجاة فی القیامة درباره محدودۀ علم امام مطرح نموده، به مطالب شایان توجهی اشاره کرده است. به نظر او منظور از اینکه امام باید نسبت به تمام دین عالم باشد اینست که: امام به نحو بالفعل از احکام کلیّۀ شرعی آگاه است، اما در خصوص احکام جزئیّۀ متعلق به وقایع جزئیّۀ، علم بالفعل نداشته بلکه قوه و ملکه استنباط آنها را از احکام و قوانین کلیّۀ دارد:

«فِي أَنَّ الْإِمَامَ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ عَالِماً بِكُلِّ الدِّينِ؛ مَرَادُنَا بِذَلِكَ أَنَّهُ عَالِمٌ بِالْأَحْكَامِ الْكَلْبِيَّةِ مِنَ الدِّينِ بِالْفِعْلِ، وَأَمَّا الْأَحْكَامُ الْجَزَائِيَّةُ الْمُتَعَلِّقَةُ بِالْوَقَائِعِ الْجَزَائِيَّةِ فَلَهُ مَلَكَةٌ أَخَذَتْ تِلْكَ الْأَجْزَاءَ مِنَ الْقَوَانِينِ الْكَلْبِيَّةِ مِنْ مَوَادِّهَا مَتَى شَاءَ وَأَرَادَ، وَمَعْنَى ذَلِكَ أَنَّهُ يَكُونُ مُتَمَكِّناً مِنْ اسْتِنْبَاطِ كُلِّ حَكْمٍ فِي كُلِّ صُورَةٍ مَتَى شَاءَ.»^{۱۸}

از منظر او اگر مراد کسانی که بطور مطلق گفته اند: «امام باید عالم به کل دین باشد» همان چیز است که وی بیان کرده، در اینصورت سخن آنان صحیح است، ولی اگر منظورشان آنست که امام باید عالم به تمام قواعد و قوانین شرعی و همچنین احکام



جزئی متعلق به حوادث جزئی باشد، بطور قطع چنین نیست، زیرا جزئیاتی که ممکن است رخ دهد نامتناهی بوده، آنچه نامتناهی است محال است به نحو تفصیلی یکجا متعلق علم انسان قرار گیرد:

«وَأَطْلَقَ بَعْضُ أَصْحَابِنَا الْقَوْلَ بِأَنَّهُ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ عَالِماً بِكُلِّ الدِّينِ وَلَمْ يُفْصَلُوا، فَإِنْ كَانَ مَرَادُهُمْ مَا ذَكَرْنَاهُ مِنَ التَّفْصِيلِ فَهُوَ حَقٌّ، وَإِنْ كَانَ الْمُرَادُ أَنَّهُ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ عَالِماً بِجَمِيعِ قَوَاعِدِ الشَّرِيعَةِ وَضَوَائِهَا وَقَوَانِينِهَا، ثُمَّ بِجَزَائِيَةِ الْأَحْكَامِ الْمُتَعَلِّقَةِ بِالْحَوَادِثِ الْجَزْئِيَّةِ الَّتِي يُمَكِّنُ وَقُوعَهَا عَلَى سَبِيلِ التَّفْصِيلِ، فَلَيْسَ الْأَمْرُ كَذَلِكَ، وَبِرَهَانٍ فَسَادِهِ: أَنَّ الْجَزَائِيَّاتِ الَّتِي يُمَكِّنُ وَقُوعَهَا كَالْمَسَائِلِ الْجَزْئِيَّةِ الْوَاقِعَةِ فِي كُلِّ بَابٍ مِنْ أَبْوَابِ الْفِقْهِ وَالَّتِي يُمَكِّنُ وَقُوعَهَا غَيْرُ مُتَنَاهِيَةٍ، وَمَا لَا نَهَايَةَ لَهُ يَسْتَحِيلُ تَعَلُّقُ عِلْمِ الْإِنْسَانِ بِهِ عَلَى سَبِيلِ التَّفْصِيلِ دَفْعَةً»^{۱۰۹}

همانطور که ملاحظه شد به نظر ابن میثم، امام حتی نسبت به احکام جزئی مربوط به حوادث و وقایع جزئی علم بالفعل ندارد (به این دلیل که وقایع جزئی بی نهایت است) و تنها در صورت نیاز ملکه اخذ و استنباط آنها را از احکام کلیه دارد. این اندیشه نیز با دیدگاهی که نظریه امامت حداکثری در باب علم امام دارد سازگار و همخوان نیست.

در این میان دیدگاه ابوالفتح کراچکی (م ۴۴۹) تا حدودی متفاوت از دیدگاه مکتب متکلمان بغداد است. او در اعتقادنامه ای که در ضمن کنزالفوائد آورده و البیان عن جمل اعتقاد أهل الايمان نام نهاده است، خاطرنشان کرده که: خداوند علم بسیاری از امور غیبی و حوادث آینده را بنا به مصالحی به ائمه اعطا کرده است؛ ولی اینچنین نیست که آنها بطور دائم و همیشگی از نهان بندگان و امور غیبی مطلع باشند، نیز چنین نیست که ایشان به هر آنچه که خداوند علم دارد، آگاهی داشته باشند:

«أَنَّهُ - سُبْحَانَهُ - ... أَعْلَمَهُمْ كَثِيراً مِنَ الْغَائِبَاتِ، وَالْأُمُورِ الْمُسْتَقْبَلَاتِ، وَلَمْ يُعْطِهِمْ مِنْ ذَلِكَ إِلَّا مَا قَارَنَ وَجْهًا يَعْلَمُهُ»^{۱۱۰} مِنَ اللَّطْفِ وَالصَّلَاحِ. وَلَيْسُوا عَارِفِينَ بِجَمِيعِ الضَّمَائِرِ وَالْغَائِبَاتِ عَلَى الدَّوَامِ، وَلَا يَحِيطُونَ بِالْعِلْمِ بِكُلِّ مَا عَلَّمَهُ اللَّهُ تَعَالَى»^{۱۱۱}

چنان که از عبارت وی ظاهر است، او با حصر علم ائمه در مرتبه حدآقلی، یعنی علم به احکام شرعی که لازمه مقام امامت است موافق نبوده و علمی فراتر از آن را برای ایشان ثابت می داند. با اینحال معتقد است که نمی توان گفت: امامان از علم حداکثری برخوردار و از همه امور مطلعند. به نظر می رسد که رأی کراچکی در این مسأله را بتوان حد وسط، و دیدگاه میانه ای بین علم حدآقلی و علم حداکثری دانست.

نظریه دیگری که بنا بر برخی گزارش ها در میان بعضی از عالمان شیعه مذهب رواج داشته است دیدگاه کسانی است که علم ائمه را علمی اجتهادی و نه خدادادی دانسته اند. ابن جنید اسکافی (م پیش از ۳۷۷ ق) - که به جهت حجت دانستن قیاس و خبر واحد، و همچنین فتاوی شاذ و خلاف مشهورش مورد طعن جریان رسمی عالمان شیعی قرار گرفته است^{۱۱۲} - بر اساس نقل شیخ مفید، معتقد بوده که اختلافات موجود در روایات فقهی ناشی از آراء و اجتهادات متفاوت ائمه در خصوص مسائل فقهی است:

«...وَأَجَبْتُ عَنِ الْمَسَائِلِ الَّتِي كَانَ ابْنُ الْجُنَيْدِ جَمَعَهَا وَكَتَبَهَا إِلَى أَهْلِ مِصْرَ، وَلَقَّبَهَا بِالْمَسَائِلِ الْمِصْرِيَّةِ وَجَعَلَ الْأَخْبَارَ فِيهَا أَبْوَاباً، وَظَنَّ أَنَّهَا مُخْتَلَفَةٌ فِي مَعَانِيهَا وَنَسَبَ ذَلِكَ إِلَى قَوْلِ الْأَئِمَّةِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ فِيهَا بِالرَّأْيِ، وَأَبْطَلَتْ مَا ظَنَّهُ فِي ذَلِكَ وَتَخَيَّلَهُ وَجَمَعْتُ بَيْنَ جَمِيعِ مَعَانِيهَا حَتَّى لَمْ يَحْصُلْ فِيهَا اخْتِلَافٌ»^{۱۱۳}

اگر این نسبت صحیح باشد می توان گفت که ابن جنید در زمره مقصره قرار داشته است. البته نیک می دانیم که طرفداران چنین نظریه ای در میان شیعه عده ای قلیل بوده اند و این باور مقصرانه در باب علم امام هیچگاه دیدگاه عالمان رسمی امامیه نگردیده است، همچنانکه شیخ مفید - که حامی علم حدآقلی برای امام است - خود به نقد و ابطال چنین نظریه کوتاه نظرانه ای درباره علم امام پرداخته است.

خلاصه اینکه: برخی عالمان شیعه در بحث علم امام، قائل به علم حداکثری شده و معتقدند که امام باید از همه چیز مطلع باشد. دیدگاه علامه مجلسی در باب علم امام را می توان مصداق بارزی از این اندیشه دانست. وی به صراحت قائل است که بر اساس روایات مستفیضه، امام باید از همه علوم و فنون و بطور کلی به ما کان و ما یکون علم داشته باشد. لذا از نظر او ممکن نیست که امام نسبت به چیزی جاهل باشد:

«أَمَّا كَوْنُهُمْ عَالِمِينَ بِاللُّغَاتِ فَالْأَخْبَارُ فِيهِ قَرِيبَةٌ مِنْ حَدِّ التَّوَاتُرِ وَبِانْتِزَامِ الْأَخْبَارِ الْعَامَّةِ لَا يَبْقَى فِيهِ مَجَالٌ لِسُكٍّ، وَأَمَّا عِلْمُهُمْ بِالصَّنَاعَاتِ، فَعَمُومَاتُ الْأَخْبَارِ الْمُسْتَفِيضَةِ دَالَّةٌ عَلَيْهِ حَيْثُ وَرَدَ فِيهَا أَنَّ الْحُجَّةَ لَا يَكُونُ جَاهِلاً فِي شَيْءٍ يَقُولُ: لَا أَدْرِي، مَعَ مَا وَرَدَ أَنَّ عِنْدَهُمْ عِلْمٌ مَا كَانَ وَمَا يَكُونُ وَأَنَّ عُلُومَ جَمِيعِ الْأَنْبِيَاءِ وَصَلَ إِلَيْهِمْ»^{۱۱۴}

او رأی کسانی که «عالم پنداشتن ائمه: به ما کان و ما یکون» را ملاک و معیار غلو دانسته اند، نادرست خوانده و قول به الوهیت، حلول یا اتحاد ائمه با خداوند را مناط غلو معرفی کرده است.^{۱۱۵}

در مقابل، چنان که گذشت، عالمانی همچون شیخ مفید، سید مرتضی و شیخ طوسی طرفدار نظریه علم حدآقلی برای امام بودند و معتقدند که:

- ۱) امام باید از علمی که لازمه امامت است آگاه باشد.
 - ۲) این علوم منحصر در علوم شرعی است.
 - ۳) بنابراین، هیچ ضرورتی ندارد که امام از دیگر علوم غیر شرعی مطلع باشد. به عبارت دیگر، امامت مقتضی آگاهی او از همه امور نیست.
 - ۴) دلایل و شواهدی هست که نشان می دهد پیشوایان بزرگوار از بسیاری از علوم غیر دینی و غیبی آگاهی نداشته اند.
 - ۵) دلایل و شواهدی هست مبنی بر اینکه ائمه بواسطه اعلام خداوند، از برخی امور غیبی آگاه گشته اند.
- حاصل این نگرش، نفی صریح دیدگاه قائلان به علم حداکثری است که معتقدند امام باید عالم به همه امور باشد. البته دیدگاه کراچکی نیز در این امر با دیدگاه عالمان یاد شده مشترک است، ولی نقطه افتراق کراچکی از متکلمان مکتب بغداد ظاهراً در این است که به عقیده او ائمه از بسیاری از امور غیبی آگاهند، در



حالی که شیخ مفید و پیروان او چنین نظری را نپذیرفته و تنها علم ایشان به برخی از امور غیبی را ثابت دانسته اند.

غرض از مطالب و نقل سخنان فوق بررسی تفصیلی دیدگاه عالمان شیعی در خصوص مسئله علم امام نبوده و نیست، چرا که این امر مجال بسیار فراختری را می طلبد، بلکه صرفاً در صدد آن بودیم که نشان دهیم اعتقاد به علم حدّاقلی در باب امام شناسی، نه تنها یک دیدگاه مطرود و بی سابقه نبوده است، بلکه تا حدود قرن هفتم و هشتم هجری باور رایج و مقبول اکثر قریب به اتفاق عالمان شیعی بوده است. بنابراین، پذیرش و دفاع از چنین عقیده ای نه می تواند نشانه تقصیر در دین باشد و نه علامت سنی گری در مذهب. در واقع، باید گفت که دیدگاه امامت حدّاقلی، قرآتی رسمی و معروف در گذشته، و فراموش شده در دوران معاصر به حساب می آید.

اینکه چه علل و عواملی موجب عدول اندیشه شیعی در باب امامت از آن خط فکری عالمان پیشین گردید، خود داستان مفصلی دارد که به گوشه ای از آن مختصراً اشاره شد. اما بدون شک، فراهم شدن زمینه لازم برای رواج اندیشه ها و آثار غالبانه برخی از محدثان غیر رسمی شیعه از قرن هشتم به بعد، همچون حافظ رجب بُرسی (م ۸۱۳) و حسن بن سلیمان حلی (م پس از ۸۰۲) - که ناقد دیدگاه های متکلمان مکتب بغداد بود - و علامه سید هاشم بحرانی (م ۱۱۰۷) تأثیر فراوانی در تغییر افکار و نگرش شیعیان در باب امامت داشته است. روشن است که این تراش و اندیشه های غالبانه و پسین، بی پیشینه و بدون پشتوانه نبوده که به یکباره سر بر آورد و اعلام حضور کند؛ بلکه ریشه در جریانهای غلو گرای نخستین در میان امامیه داشته که توانسته اند در طول تاریخ، موجودیت و هویت فکری خود را در نهان حفظ کرده و در مقاطعی افکار خود را آشکار سازند.

در واقع، جریان غلات - که در طول تاریخ نمودهای مختلفی داشته است - جریان فکری مستقلی به شمار می رود که همواره سعی کرده در سایه حرکت کند و گاه نیز مجبور شده به اقتضای شرایط خاص، خود را به تفکر اصیل امامیه نزدیک گرداند. در برخی دوران، این نزدیکی و قرابت تا حدی بوده که اندیشه غلو، خود را بجای اندیشه اصیل امامیه جا زده است و موفق شده خود را به عنوان نماینده جریان اصلی و راستین تفکر امامیه معرفی کند. بروشنی می توان نشان داد که برخی از آموزه هایی که در ابتدا در زمره معتقدات غالبان بوده است در دوران متأخر، به عنوان اعتقادات رسمی امامیه پذیرفته شده است. به تعبیر برخی از فضلا، اگر بخواهیم بی پرده سخن بگوییم، باید اذعان کنیم که تشیع امروزین نیز در برخی گرایشها و تفکرات خود تا حد زیادی به همان جریان فکری سنتی غلات نزدیک شده است.

عناصر فکری غلات، پیوسته جاذبه های خاص خود را داشته است و همین امر موجب جذب برخی از ساده اندیشان به این جریان شده است. تلاش غالبان، پیوسته بر آن بوده است که حتی الامکان چهره روشنی از خود ارائه نکنند تا خصیصه های فکری آنها بروز

نمایند و در نتیجه کمتر در معرض نقد قرار گیرند. به همین جهت است که میراث فکری غلات هیچگاه - جز در چند قرن اخیر - آشکارا در دسترس همگان قرار نگرفته است. اصلاً برخی از کتب مثل مشارق انوار الیقین بُرسی برای عموم نوشته نشده بوده و بنا نبوده در دسترس همگان قرار گیرد، و بدین جهت، ترویج امروزیته این قبیل آثار در میان عوام به هیچ روی بر صواب نیست. شایان توجه است که بنا به گفته خود حافظ رجب بُرسی در مقدمه مشارق انوار الیقین، زمانی که وی عقائد خویش را ابراز کرده، وبه تعبیر خودش از اسرار الهی پرده برداشته است، پیرامونیان وی با او به مخالفت شدید برخاسته، او را تکذیب و ملامت نموده اند و سخنان او را از سنخ سخنان غلات دانسته اند.^{۱۶} حال، کسانی که در پی ترویج و تبلیغ اینگونه آثارند، خود باید در اندیشه پاسخگویی به انحرافات عقیدتی ناشی از آن نیز باشند.

باری، غالبان به بهانه اینکه اصول فکری ایشان اسرارپرست که از دسترس نامحرمان باید محفوظ بماند کوشش می کردند که باورهای خود را رسماً اعلام نکنند و بدین طریق از گزند ندها و ایرادات در امان بمانند. شاید یکی از عللی که باعث شده غلات در اکثر مواقع در مناطق حاشیه ای - که دور از مراکز اصلی زندگی شیعیان (مثل قم و بغداد) قرار داشتند - زندگی کنند همین باشد که نمی خواستند مواجهه مستقیمی با عالمان رسمی شیعی پیدا کنند و خود را در معرض نقد و ستیز آنان قرار دهند. با وجود این، ظهور کسانی همچون بُرسی در قرن هشتم نشان می دهد که میراث غلات نه تنها در طول تاریخ حیات شیعه از میان نرفته بوده، بلکه مخفیانه منتقل گشته و تنها در انتظار فرصتی مناسب برای ظهور و بروز بوده است.

مطلب دیگر آنکه، از نقدهای اساسی ای که بر اصول عقیدتی غلات وارد است اینست که به هیچیک از مدعیات و نظریات آنها، و همچنین مستندات و شواهدی که برای اثبات عقائد خود بدانها تمسک کرده اند در منابع رسمی امامیه اشاره ای نشده است. اگر میراث فکری غلات مورد بررسی و تحلیل قرار گیرد و ریشه های آن بازشناسی شود، روشن می گردد که اساساً اندیشه های آنها مصادر و آبشخورهای متفاوتی با اندیشه های امامیه داشته است. کفایت روایات موجود در برخی تراش غالبانه نظیر مشارق انوار الیقین و عیون المعجزات منسوب به حسین بن عبدالوهاب نامی، با مصادر حدیثی و کلامی عالمان رسمی شیعه مثل شیخ صدوق، شیخ مفید، سید مرتضی، شیخ طوسی و مانند اینها مقایسه گردد، آنگاه معلوم می شود که از بسیاری از آن روایات و اخبار - که همواره مستند غالبان قرار گرفته است - هیچ اثر و نشانه ای دیده نمی شود. برآستی چگونه است که این قبیل روایات غالبانه در دسترس عالمان رسمی شیعه قرار نگرفته، و یا اینکه در اختیارشان بوده ولی یکسره از آنها اعراض کرده و هیچ به نقل آنها نپرداخته اند؟ شاید به خاطر همین نقیصه، «پاره ای از کتابهای فضائل امامان و بیان معجزاتی با مضامین غالبانه شیعی، گاهی به صورت عمدی به محدثان بلند پایه امامیه نسبت داده می شده اند تا با پذیرش بهتری در میان جامعه امامیه روبرو شوند. بدین ترتیب هدف از انتساب این نوع کتابها به امثال شیخ صدوق، شیخ مفید،



سید رضی، سید مرتضی و شیخ طوسی، اعتبار بخشیدن به محتوای کتابهایی بوده که آشکارا اثر جعل در آنها پیدا بوده است.^{۱۱۷} نمونه این مطلب را می توان در خصوص کتاب عیون المعجزات مشاهده کرد که از قدیم برخی آنرا به سید مرتضی نسبت داده اند، در حالی که به هیچ وجه با خط فکری او سازگار نبوده و نمی توانسته نگاشته وی باشد. علامه مجلسی نیز احتمالاً با توجه به همین مطلب، پس از برشماری تعدادی از آثار سید مرتضی می گوید: کتاب عیون المعجزات نیز به وی نسبت داده شده ولی این انتساب نزد من ثابت نیست و گویا این اثر باید نگاشته بعض از قدمای اهل حدیث باشد.^{۱۱۸}

در هر حال فارغ از اینکه از دیدگاه امامت حدّ اقلی و امامت حدّ اکثری (و یا دیدگاه میانه ای که ذکر گردید) کدامیک درست و به واقع نزدیکتر است و کدامیک بر خطا و ناصواب است، نفس طرح دیدگاهها و نظرات گوناگون در این زمینه فوائد و برکات فراوانی بدنبال دارد. بی گمان، لازمه این امر آنست که تمامی این نظرات در فضایی علمی و به دور از جنجال و هیاهو مطرح گردد تا هم نظریه پردازان و هم ناقدان بتوانند اندیشه های خود را با آرامش و بدون دغدغه و ملاحظاتی بی مورد مطرح نمایند.

امید می رود کسانی که نسبت به دیدگاه ارائه شده از سوی نویسنده سه گفتار در غلوپژوهی انتقادات و ایراداتی دارند، به دور از جو سازی، و با رعایت انصاف و حق طلبی، نظرات خود را به نحو مستدل و عالمانه بیان کنند، فضای بحث علمی را با گرد تعصب و تحجر غبار آلود نسازند، و کلام نویسنده را با تیغ دشنام و اتهام قطع نمایند. تنها در چنین شرایطی است که زمینه تحقیقات و پژوهشهای متعالی تر در اینگونه مباحث اعتقادی فراهم گشته و آرمان مبارک رهبر معظم انقلاب در خصوص آزاد اندیشی و نظریه پردازی در حوزه معرفت دینی به حصول نزدیکتر می گردد. والحمد لله وصلى الله على محمد واله الطاهرين.

پی نوشتها:

۱ دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی دانشگاه شهید بهشتی.

۲. جهانبخش، سه گفتار در غلو پژوهی، ص ۹.

۳. همان، ص ۱۶.

۴. ص ۱۹-۱۸. گفتار نخست در یادنامه آیه الله توسلی با عنوان «ره افسانه» نشر عروج، تهران، ج ۱، صص ۲۶۶-۱۵۹؛ گفتار دوم در جلد چهارم مجموعه مقالات فارسی کنگره ثقة الاسلام کلبینی صص ۴۶۸-۴۳۳، و گفتار سوم در شماره ۱۲۰ مجله آینه پژوهش.

۵. سه گفتار در غلو پژوهی، ص ۲۴.

۶. همان، ص ۲۵.

۷. همان، ص ۱۰۴.

۸. همان، ص ۱۰۷ تا ۱۱۸.

۹. همان، ص ۱۱۸ و نیز نگر ص ۱۲۰.

۱۰. همان، ص ۱۲۰.

۱۱. همان، ص ۱۲۳.

۱۲. همان، ص ۱۴۱.

۱۳. همان، ص ۱۲۱.

۱۴. همان، ص ۳۳.
۱۵. به برخی از آنها در ادامه مقاله و به گاه معرفی گفتار دوم اشاره می شود.

۱۶. همان، ص ۳۴.

۱۷. همان، ص ۳۶-۳۵.

۱۸. همان، ص ۴۵-۴۴.

۱۹. همان، ص ۷۸.

۲۰. همان، ص ۱۱۹.

۲۱. همان، ص ۶۸.

۲۲. همان.

۲۳. همان، ص ۶۵.

۲۴. همان، ص ۴۸.

۲۵. همان، ص ۴۹.

۲۶. همان، ص ۵۳.

۲۷. همان، ص ۵۸.

۲۸. همان، ص ۵۹ و ص ۸۶.

۲۹. همان، ص ۸۹.

۳۰. همان.

۳۱. همان، ص ۹۵.

۳۲. همان، ص ۸۳.

۳۳. همان، ص ۱۹۷.

۳۴. همان، ص ۱۹۸.

۳۵. همان، ص ۹۵.

۳۶. همان، ص ۹۶.

۳۷. همان، ص ۹۸.

۳۸. همان، ص ۱۵۴.

۳۹. همان، ص ۱۵۶.

۴۰. همان، ص ۱۶۱.

۴۱. همان، ص ۱۶۳.

۴۲. همان، ص ۲۲۴.

۴۳. همان، ص ۱۸۷.

۴۴. نگر: شأن نزول آیه سوم سورة ضحی.

۴۵. اشاره به آیه ۱۰۱ سورة توبه: « وَمَنْ حَوْلَكُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ مُنَافِقُونَ وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَى النِّفَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ... »

۴۶. سه گفتار در غلو پژوهی، ص ۱۸۸.

۴۷. رک: المسائل العُکبریّه ص ۶۹ و اوائل المقالات ص ۲۱.

۴۸. سه گفتار در غلو پژوهی، ص ۱۹۰-۱۹۱.

۴۹. همان، ص ۱۹۱.

۵۰. سه گفتار در غلو پژوهی، ص ۱۹۱، به نقل از متشابه القرآن

و مختلفه، ج ۱، ص ۲۱۱.

۵۱. سه گفتار در غلو پژوهی، ص ۱۹۳، به نقل از نقض، ص

۲۸۶ (تصحیح محدث ارموی).

۵۲. همان، ص ۱۹۴.

۵۳. همان، ص ۲۰۲، به نقل از اصول کافی با ترجمه و شرح

کمره ای، ج ۲ ص ۲۹۶.

۵۴. همان، ص ۲۰۲.

۵۵. همان، ص ۲۰۴.

۵۶. نهج البلاغه، خطبة ۱۴۹.

۵۷. اصول کافی با ترجمه و شرح کمره ای، ج ۲، ص ۲۶۰.



۵۸. سه گفتار در غلو پژوهی، ص ۲۰۸.
۵۹. همان، ص ۲۱۶.
۶۰. همان، ص ۲۱۰.
۶۱. همان، ص ۲۰۴.
۶۲. همان، ص ۲۰۶.
۶۳. همان، ص ۲۰۴.
۶۴. نهج البلاغه، خطبة ۱۸۹.
۶۵. شرح نهج البلاغه، ج ۴، ص ۲۰۰.
۶۶. منهاج البراعة، ج ۲، ص ۴۴۸.
۶۷. سه گفتار در غلو پژوهی، ص ۲۱۱.
۶۸. همان، ص ۲۰۵.
۶۹. اصول کافی، ج ۲، ص ۲۹۴.
۷۰. سه گفتار در غلو پژوهی، ص ۲۲۵.
۷۱. سه گفتار در غلو پژوهی، ص ۲۴۱.
۷۲. همان، ص ۲۴۳.
۷۳. همان، ص ۲۳۴.
۷۴. همان.
۷۵. همان، ص ۲۴۲.
۷۶. همان، ص ۲۳۷.
۷۷. همان، ص ۲۴۶.
۷۸. همان، ص ۲۴۷.
۷۹. همان، ص ۲۵۰.
۸۰. همان، ص ۲۵۳.
۸۱. همان، ص ۲۵۸.
۸۲. همان، ص ۲۶۱.
۸۳. همان.
۸۴. همان، ص ۲۷۰.
۸۵. همان، ص ۲۶۲.
۸۶. همان، ص ۲۶۵.
۸۷. همان، ص ۲۹۵.
۸۸. المسائل العُکبرية (مطبوع ضمن جلد ششم مجموعه مصنفات شیخ مفید)، ص ۳۴.
۸۹. همان، ص ۶۹.
۹۰. ترجمة آقای بهاء الدین خرّمشاهی.
۹۱. همان، ص ۸۸.
۹۲. الفصول المختارة (جلد دوم مجموعه مصنفات شیخ مفید چاپ کنگره)، ص ۱۱۴. نیز نگر: اوائل المقالات (جلد چهارم مجموعه مصنفات شیخ مفید چاپ کنگره)، ص ۶۷، و ص ۲۱ از چاپ مؤسسه مطالعات اسلامی، به اهتمام دکتر مهدی محقق، تهران، ۱۳۸۲.
۹۳. اوائل المقالات، ص ۶۶ (از چاپ کنگره)، ص ۲۰ (از چاپ مؤسسه مطالعات اسلامی).
۹۴. تصحیح الاعتقاد (جلد پنجم مجموعه مصنفات شیخ مفید چاپ کنگره)، ص ۱۲۹.
۹۵. الشافی فی الامامة، ج ۳، ص ۱۶۴، نشر مؤسسة الصادق، تهران، ۱۴۲۶.
۹۶. همان، ص ۱۶۵.
۹۷. الذخيرة، ص ۴۳۳، چاپ مؤسسه نشر الاسلامی، به تحقیق: سید احمد حسینی، قم، ۱۴۱۱.
۹۸. همان، ص ۴۳۶.
۹۹. رسائل شریف مرتضی، ج ۳، ص: ۱۳۱، چاپ دارالقران الکریم قم، به تحقیق: سید مهدی رجایی، ۱۴۰۵.
۱۰۰. تلخیص الشافی، ج ۱، ص ۲۵۲، نشر محبین، تحقیق: سید حسین بحر العلوم، قم، ۱۳۸۲. نیز نگر: تمهید الاصول، ص ۳۶۵، انتشارات دانشگاه تهران، تصحیح: عبدالمحسن مشکوة الدینی، تهران؛ الاقتصاد، ص ۳۷۱، انتشارات دلیل ما، تصحیح: سید محمد کاظم موسوی، قم، ۱۴۳۰.
۱۰۱. تلخیص الشافی، ج ۱، ص ۲۵۳. (در متن کتاب عبارت « فکیف یلزّم ما الإمام حاکمّ فيه شیئاً لیس هو إماماً فيه » بصورت: « فکیف یلزّم ما الإمام حاکمّ فيه شیء لیس هو إماماً فيه » آمده که درست نیست.)
۱۰۲. تمهید الاصول، ص ۳۶۶.
۱۰۳. الاقتصاد فیما یجب علی العباد، تحقیق: محمد کاظم موسوی، انتشارات دلیل ما، ۱۴۳۰، ص ۳۶۹. (در متن کتاب عبارت « لیس هو إماماً فيه » بصورت: « لیس هو إمام فيه » آمده که درست نیست.)
۱۰۴. غُنیة الزُّروع، ص ۱۵۵، تحقیق: شیخ ابراهیم بهادری، انتشارات، مؤسسه امام صادق (ع)، قم، ۱۳۱۸ ق. ابن میثم بحرانی نیز عبارتی یکسان در این باب دارد، او می گوید: «...فوجب حیثئذ أن یكون الإمام أفضل من سائر الخلق فیما هو إمامٌ فيه.» النجاة فی القیامة فی تحقیق امر الإمامة، ص ۴۷، چاپ مؤسسه البعثة، قم، ۱۴۲۹.
۱۰۵. المسلك فی اصول الدین، ص ۲۰۵، انتشارات آستان قدس رضوی، تحقیق: رضا استادی، ج ۲، مشهد، ۱۳۷۹ ش.
۱۰۶. همان، ص ۲۰۹.
۱۰۷. المُنقذ من التقليد، ج ۲، ص ۲۹۲، مؤسسه النشر الاسلامی، قم، ۱۴۱۲ ق.
۱۰۸. النجاة فی القیامة، تحقیق: مؤسسه البعثة، قم، ۱۴۲۹، ص ۴۸.
۱۰۹. همان.
۱۱۰. در متن مصحح بجای «یعلمه»، «یعمله» آمده که به نظر درست نباشد.
۱۱۱. کنز الفوائد، تحقیق: شیخ عبدالله نعمه، دارالأضواء، ۱۴۰۵، بیروت، ج ۱، ص ۲۴۵.
۱۱۲. در این خصوص نگرید به مقاله دانشمند ارجمند آقای دکتر یاکتچی در دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۳، ص: ۲۵۸.
۱۱۳. المسائل السروية، (مطبوع ضمن جلد هفتم مجموعه مصنفات شیخ مفید چاپ کنگره)، ص ۷۵.
۱۱۴. بحار الانوار، ج ۲۶، ص ۱۹۳.
۱۱۵. همان، ج ۲۵، ص ۳۴۷ - ۳۴۶.
۱۱۶. مشارق أنوار الیقین، تحقیق: سید علی عاشور، ج اول، ۱۴۱۹، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، بیروت، صص ۲۱-۱۹.
۱۱۷. انصاری، حسن، بررسی های تاریخی در حوزه اسلام و تشیع، کتابخانه مجلس شورای اسلامی، ۱۳۹۰، ص ۹۴۳.
۱۱۸. بحار الانوار، ج ۱، ص ۱۸۶: « وکتاب عیون المعجزات يُنسب إلیه، ولم یثبت عندی...ولعله من مؤلفات بعض قداماء المحدثین.»

